

申命記法

— その存在の根拠と前提 —

角 間 太 郎

「旧約の法」という実体に対しては、その起源と発展の問題だけでなく、同時にその本質とその存在の前提の問題も問うことが要求されてよい。それゆえに、われわれは既に「十戒」、「契約の法」について、それらの法の根拠とその前提とが、国家ではなく、ヤハヴェとイスラエルとの「契約共同体」であった、ことに触れてきたのであるが、法の理解にとっては、この問いは基本的意義を有するものである。一般に歴史上の法は、一民族の秩序ある生活形態とか、国家の制度とかを基礎としているのが普通である。法は、明言しているにせよそうでないにせよ、その当該の秩序と関連させられて、その枠内でだけ、その効力と権威とを要求する。このような事情の下、法は全体ととしても個々の要素に於いても、ただそれぞれ前提とする物事の秩序を顧慮する場合にだけ、事柄相応に理解されることは明らかである。旧約の法もかつてはその前提である物事の秩序に実際に結合していたということは当然仮定してよい。それは旧約の法が古代オリエントの法制史全体に組みこまれ、旧約の法自体から再構成されうるイスラエル法制史に属するという事実、したがって、このような歴史的被制約性の事実からそうなのである。(1)

イスラエル民族の地盤でも一連の国家建設のあったことはイスラエルの歴史がそれを示す。(2)サウル王制は、本質的にはイスラエル諸部族の徴兵指揮官としての王の地位に基づいており、したがって確固たる国家形態の形成を伴ったものではなかったが、それに続いてB.C.10世紀にはダビデ王国が設立した。この王国の中心は、南ユダ王国と北イスラエル王国と中央の都市エルサレムとのダビデ個人における統一王国であり、(3)その他に様々な形で依存する辺境国家と辺境属州との体制のすべてを包括していた。ソロモンの死後、ユダとイスラエルの国家間の個人的連合の分離が起こり、その結果その後ユダ（都市エルサレムを含む）とイ

スラエルという二国が並存するに至った。後者はB.C. 721年アシリアにより、前者はB.C. 587年バビロニアにより夫々滅ぼされ、その領土はそれらの大国に編入されてしまった。したがってイスラエル史には、法の背景として考えられる国家構造があったわけである。他方とくに申命記は確かに王国時代の経過中に起草されたものである。「神聖法集」(The Code of Holiness)も恐らくそうであるとM. Nothはいう。(4)

さらに、列王紀下22章と23章1節～3節、21節～25節には、申命記法がユダの王ヨシヤにより、B.C. 7世紀の最後の三分の一に発効されたという、歴史的伝承がある。

とすると申命記法は元来国家法(Staatsgesetze)であったのではなかったか。

しかしこの仮定は非常に疑わしく思われるのである。旧約にはイスラエルの王国時代史に関して比較的信頼しうる豊富な伝承があるにもかかわらず、王たちの立法活動に関しての記録はない。列王紀下22章、23章1節以下の歴史的イベントの場合でも、ヨシヤは「立法者」として行動していないのである。(5)

王制は、イスラエル史に於いては比較的後期の制度であった。近隣の諸民族は、似たような歴史的な前提と、同じ類の文化秩序であったにもかかわらず、イスラエルよりずっと早く王制を有していた。それは、イスラエル諸部族の場合農耕地で別の社会秩序が設立され、そのことが王制の出現を遅らせた、と考えられるのである。このイスラエル史の特殊性と関連して、イスラエル王制は他の君主制国家の場合ほどには、その機能において自由に展開し得なかったのである。

旧約伝承中の王の法的地位を顧みると、サウルは明らかに軍隊の歓呼によって王に挙げられた(サムエル記上11_{14a-15})。彼の最初の登場は、ペリシテ軍による外圧の困窮によるものであって、士師時代のカリスマ的指導者と結びついていた(サ

ムエル記上11^{6,7})。彼が王に挙げられたことも、この指導者の地位が生涯全体に拡大されたことにほかならない。

ダビデは伝承によれば、ユダとイスラエル両王国を支配する王権の基礎を、王個人と、個々の部族の民族の長老たちとの間の契約に置いた(サムエル記下2、5³)。その場合、恐らく長老たちから契約に先立ち一定の条件が提出されていた、と推測されるのである(列王紀上12³以下)。ユダ王国における王権は、法的にダビデとの契約に基づいていた(サムエル記下5³)。これに対しイスラエル王国では、かつて王制がカリスマ的指導権から発生したことが生き続けた。その場合その都度「民」、即ち長老たちの明確な同意の下で即位が行われたであろう。やがてイスラエル王国においても、ソロモンの王位継承と同様な王位相続の原理に応じて王朝の形成が成立するに至った⁶⁶個々の王の法的地位は、「民」の代表者たる長老たちが即位に対して与える同意によって決定された。しかしこの場合、長老たちがある人を王に立てる場合の根本的前提は、将来の王たるその人に対して、神の意志が表明されることである。実際には「先見者」「予言者」が神の口であった。したがって「イスラエル民族の地盤における王権は、初めから、またその存続期間中、無前提に存立し自立する制度ではなくて、根本的に予言者の言葉において告げられる神の意志に従属し、それに続く氏族の長老たちによる承認に従っていた⁶⁷のである(列王紀下11¹⁷参照)。

勿論、王は実際に行使するあらゆる権利を手に入れることは出来たであろう。裁判の領域では、王の役人がそれに関与し、そのことによって古来からの民族の長老裁判と競合したであろう。その際王自身は恐らく最高裁判所として、かれらの前に提出された法律事件に判決を下す権利だけを要求したことであろう⁶⁸ともかく王の法的地位に関しては伝承からこのようなことがわかるのであるが、王の立法活動については何一つわからないのである。

なお「王の法」(申命記17¹⁴⁻²⁰)について、それが国家構造と関係がないかどうか、検討しておく必要がある。ここでもこの法の根本にある物事

の秩序は、決して国家ではなく、別の秩序であり、その立場から実際に存在する王制が批判されているのである。「王の法」に於いては、王権の権利と義務とが確定されているのではなく、王に対してその行動の自由のあらゆる一般的な限定が課せられている。王には古代オリエントの王の通常の権利(戦車隊の増強、国家財産の蓄積)で、ユダとイスラエルの王たちも慣行としていた事柄が、禁止されている。したがって、この「王の法」は圧倒的に禁令の様式をとり、申命記法の厳格な遵守だけを積極的に王に対して義務づけているにすぎず、その他の点では少しも王のことを語っていない⁶⁹。

このように申命記法も、その内容から、「王の法」が示すごとく決して国家法ではなく、この法典の他の要素も、後詳論するが、決して国家法ではない。そして申命記が、「ヨシヤ王の文化政策上の措置の枠内で実際に果たした役割は、申命記自身の前提と本来の意図とに決して対応していなかった⁷⁰と考えられるのである。

それでは旧約の法の存在の根拠とその前提とはいかなるものであったのか。

旧約の法は一貫して特定の間共同体を対象にしている。われわれはそれを法的に「契約共同体」とし、その特色は「イスラエルの神ヤハヴェ」を自分たちの神にするという点にあり、この共同体が過去の特定の歴史的イベントに基づき成立したものと仮定した⁷¹この共同体が、ヤハヴェへの共同の結びつきによって構成されたことは明らかである。「十戒」は、「私ヤハヴェこそあなたの神である」という文章で導入され、拘束力ある枠とされている。「契約の書」の法は、古代オリエントの法と共通するところ多いのにもかかわらず、その祭儀的部分以外の所でも一箇所でヤハヴェの名に言及している。そこでは、借用された一団の仮言の様式の法文において、「神々」の代わりに「ヤハヴェ」の名が置きかえられていて、注目されるどころである⁷²。

このことは申命記法で何うであろうか。その序論的説教は、その冒頭ではっきりと唯一の神ヤハヴェを指示し、彼を愛することが最高の命令であ

るとする。¹⁰³法集成自体もこの神への結びつきの思想で満ちている。特に申命記23章1～8節では、この法が目している共同体への帰属の問題が論じられ、この共同体が「ヤハヴェの共同体」(die Gemcinde Jahwes)と呼ばれている。M. ノートは、ここでは法が「単に想像上の話し相手に向けられているのではなく、ヤハヴェへの結びつきによって規定される。輪郭のはっきりした目に見える人間集団に向けられていることは明らかである」という。¹⁰⁴

さて、この共同体におけるヤハヴェとの結合は、同時に実践的には、この共同体に参加していないパレスティナ農耕民(カナン人)との分離を結果として引き起こしている。特に申命記と神聖法集とでは、法が前提している共同体は、「他の神々」と結びつく「カナン人」ときっぱり分離している。申命記12₂₉以下の法の基礎的部分では、彼ら「あの民」と祭儀関係に入ることを厳しく禁じている。また「ヤハヴェ共同体」は、パレスティナ農耕民のうち特定の要素に対して自らを区別している。申命記23章3節以下によると、その要素とは、カナン人の古い構成員に属さず、比較的後代の住民層に属し、イスラエル諸部族に対しては、その内輪に属さないが、親縁関係にあるものたちである。

本来イスラエルは、「土地取得伝承」によって、かって彼ら諸部族が神ヤハヴェの導きによりこの土地に入った。その特殊性を、他の先住民に対し自覚していた。G. V. Radによると、この土地取得伝承は「七週の祭」の祝祭伝説を成していた。¹⁰⁵それはパレスティナ農耕地の重要な収穫祭であった。この祝祭においてイスラエル諸部族は、土地取得がヤハヴェの恩恵であることを告白し、この地の産物も神ヤハヴェの祝福によるものであり、土着の神々に帰せらるべきで無い事を告白した。常に異質な「カナン人」との対決を通じ、また祭儀的式典を通じて、この伝承は彼ら部族の中に生き続けた。「旧約の法は、全く明白に、この土地取得伝承によって規定された人間集団に向けられている」、とM. ノートはいう。¹⁰⁶

さらにイスラエルは「出エジプト伝承」を知っ

ている。申命記26章5節以下には、かつてのエジプト滞在及びその地からの解放が述べられている。かつてエジプトに滞在していたものは、のち統一されたイスラエル諸部族全体ではなく、その一部であったであろう。¹⁰⁷問題は、諸部族がその伝承によって結合され、「カナン人」からの分離を自覚していたという事実である。法は繰り返してこれらの最初期の歴史的な事件を引き合いに出している。特にひんぱんなのは、申命記と神聖法集とである。申命記6章12節(法の枠であり、単数形の語りかけの形式をもつ最古の序論)では、出エジプトを導いたヤハヴェを忘れるな、の強い警告に続いて、この歴史的出来事への指示が反復されている。13章10節、15章15節、20章1節、24章18節では個々の法文の根拠づけとして、エジプト滞在中の奴隷的地位や出エジプトの記憶が現われている。

申命記法と神聖法集の「祭事暦」を見ても、エジプトとその周辺の歴史的出来事が多く引き合いに出されている。契約の書の農耕祭の古いパレスチナの三つの祭りが「歴史化」され、出エジプトの事実想起の歴史的記念祭になっている。このことによっても、これらの法集が出エジプト・土地取得伝承に依って結成された「共同体」を前提にしていると考えられるのである。

申命記16章1～8節の「過越・除酵祭」は、ステップ地帯起源の古くからの牧畜民の慣習の過越の供犠と、農耕地の除酵祭(出エジプト記23₁₅=契約の書)との結合であるが、申命記では、エジプト脱出の月、アビブの月に祝われ、他方種入れぬパンは、エジプトからの逃走のとき食べた「悩みのパン」と説明されている。¹⁰⁸申命記16章9節～12節の「七週の祭」では、エジプト滞在中が間接に引き出される。神聖法集では、元来果樹取り入れに際し「仮庵」に住むという、農耕地の慣習に発する「仮庵の祭」は、エジプト脱出後に「仮庵」(テント)に住んだことを想起する祭りとなり、歴史化されている。この点からも、法は、出エジプト・土地取得伝承によって成立した「共同体」を対像にしていることが理解されるのである。

さて、この「共同体」こそ、伝承によって古くから「イスラエル」と呼ばれているものである。申命記と神聖法集とはしばしばこの名を使用する。

申命記6章4節の序論では、「イスラエルよ、聞け」との厳粛な文章で始まる他、4章1節、5章1節、9章1節、20章3節にも現われる。これらは、この法の著者によって作られたものではなく、固定した法用語として伝承されていたものだ、とM. ノートはいう。¹⁰⁹死刑に該当する違反を現わす法文の結びとして、「イスラエルから悪を除きなさい」(17₁₂, 19₁₃, 22₂₂)がある。申命記22章21節のある特定の犯行は、「イスラエルに於ける醜行」と特徴づけられているが、この定式は、かなり古い時代以来の固定した専門用語 (terminus-technicus) であることは明らかだ、という。¹¹⁰さらに「イスラエルにおけるこれらの恐るべき行為」(17₄)という表現も挙例される。これはある違反を特徴づける為に用いられており、申命記法では、同じく固定した概念であるという。¹¹¹

このように法が通用し、法がその制度と秩序とを維持しようとする「共同体」が、「イスラエル」と呼ばれているのである。明らかに「イスラエル」はヤハヴェに結びつき、「カナン人」と区別され、出エジプト・土地取得伝承によって一つのまとまりをもった人間共同体であった。とすると法は、イスラエル国家をその根拠とするということはある得ないことになる。事実イスラエル王国史上の国家の領土で、このような特徴に該当する諸部族の領域を部分的にも覆うるものは全くなかった、と指摘される。¹¹²

それでは法に前提されている社会秩序を、イスラエル史上で何う仮定したらよいか。これに対する答えがM. ノートのイスラエル12部族の宗教連合 (ein Sakraler Verband der Zwölf israelitischen Stämme) の仮説である。M. ノートは、この秩序の存在は、法自体から取り出される事実に基づくものであるし、またそのような秩序を遡って再構成も出来る、とする。さらに旧約の伝承の記述からも十分の確かさをもって推測しうる、としている。¹¹³即ち王制出現以前の士師時代に、イスラエル12部族の宗教連合 (ein Sakraler Verband der Zwölf israelitischen Stämme) が設立され、その中心は諸部族が共同で行なった祭儀を伴う中央聖所であった。旧約の伝承のイス

ラエル12部族の組織は (成員の組織表にすぎないが)、この宗教連合の制度に依る。そしてこの制度には歴史上平行例がある。古代ギリシアの「アンフィクチオニー」 (Amphiktionia)、古代イタリアのそれである。それらは何れも民族の歴史上、国家前の段階の制度なのである。¹¹⁴恐らくこの制度は固定した形態をもち、一定の定期的な行事と事業によってその生活が導かれていたであろう。ヤハヴェとの結びつきは共同の祭儀によって表わされた。外観的中心は「ヤハヴェの箱」であったらしい。成員は伝承的に12部族に限定されていたがゆえに、「カナン人」とは孤立した。カナン人は文化的・祭儀的に都市国家的であったがゆえに、このことは当然であったろう。¹¹⁵なお土地取得伝承・出エジプト伝承も、12部族の集団を対象にしていたのであり、前述の「イスラエル」名は、同じ系列に対する総括的大概念なのである。M. ノートは、この点で伝承の連関は一貫してそれ自体完結、固定しており、その起源はイスラエル12部族連合という歴史的現象のうちにあったのだ、という。¹¹⁶

ところで、この制度は、建設された国家に依って代わられず、また廃止もされなかった。国家もその秩序と機能とを共に意識的に除去しなかったし、衰退させもしなかったと言われる。¹¹⁷それはあのダビデ王国成立の性格をかえり見て理解出来るよう。¹¹⁸

ダビデは当初自己の傭兵の隊長としてペリシテ王に服し、チグラグに封ぜられていた。サウルの死とともに北上し、ヘブロンに移住した。その効外マムレの聖所は、ユダ族を中心とする南方6部族のアンフィクチオニーの聖所であり、しかもこれは全イスラエル12部族のアンフィクチオニーの一部でもあった。即ちユダ族中心のアンフィクチオニーの基礎の上に王国を形成したのである。したがってダビデ王国も従来の宗教的部族の伝統と無関係に出発したものではなく、進んでこのアンフィクチオニーの伝統の上に強固な王制を確立していったのである。この関係はエルサレム聖所が王国時代に果たした役割を想起すれば一段とうなづけよう。

ユダ・イスラエル両統合王国は、ダビデ個人によるパーソナル・ユニオンの性格を成立いらい帯

びたが、²⁹⁹ダビデは更に両王国の何れにも属さないエブス人の町エルサレムを攻略し、ここに都を移した。ここが謂所「ダビデの邑」としてダビデ王国構成の第3要素となったものである。其処へは宮廷と軍人のみに移り住んで、先住のエブス人を含み都市国家を形成した。この際注目すべきことは、ダビデはその邑の北方の丘にイスラエルの聖所を造ったのであるが、此処にアンフィクチオニーの中心的礼拝の対象であった「ヤハヴェの箱」を持ってきて、王国を12部族の宗教的伝統と結びつけたことである。「ヤハヴェの箱」の搬入によって、エルサレム神殿は、古い「アンフィクチオニー」中央聖所の役割を果たすに至るのである。

この聖所の役割が王国時代でも充分その機能を果たしていたことは推量される。ソロモンの死後、イスラエルが北と南の両国に分裂したとき、北イスラエル王国初代の王ヤラベアムは、臣下たちが「エルサレムでヤハヴェの神殿に燔祭を捧げる為に上京する」・(列王紀上12章27節)と心配している。またエレミヤ書41章5節から、何世紀も後に北方部族がエルサレム神殿に尊敬をいだいていて、B. C. 587年のネブカドネザルの破壊の後に、シケムとシロとサマリヤの人々が、神殿の破壊を悲しみ、奉納品を持って聖所に来たことがわかるという。³⁰⁰

以上のことなどからM. ノートは事実は次の如くであったと考える。エルサレムの神殿は、二重の役割を演じた。それはダビデ王家の国家聖所であると同時に、ヤハヴェの箱の存在により、イスラエル12部族全体にとって、「アンフィクチオニー」の中央聖所であった、ということである。「ヤハヴェの箱」の存在により、その首都は国家的内政的役割を遙かに越えた宗教的意義を将来迄持つに至るのである。首都のこのような意義は「ヤハヴェの箱」が引き続き諸部族の中心であったということの意味するものであった。ユダ、イスラエル両国の分裂があり、両王国に「カナンの」要素が結びついてきたにもかかわらず、また国家が出現して人々の生活関係及び物の見方、考え方が変化したにもかかわらず、イスラエル諸部族が「人間共同体」として保持されたのは、「アンフィクチオニー」の古い制度とその中心の「ヤハヴェ

の箱」の構成的意義とが、かれらの意識に引き続き存在していた、ということである。それも「理念」、「理想」という観念的なものとしてではなく、諸部族が持続的機能を伴う永続的制度として、保持されていたからである。したがって、アンフィクチオニーは、王国時代に於いても、尚その古い形態で存立し続け、その機能が生き続けていた、と仮定しなければならない。³⁰¹

同様な結論は、「イスラエル」という名の歴史からも引き出しうる、とされる。「イスラエル」という名は、宗教連合の名称として「エール(神)支配す」の意であり、神聖政治の理念を表わしている。イスラエルは士師時代のアンフィクチオニーを通じて自らを「契約の民」(「神の民」として自覚した。³⁰²この自覚が王国時代を通じて生き続けていることは明らかである。³⁰³もしこの自覚が王国時代にもその時々々の政治の実態と具体的に関連していなかったら、このように生き続けることは無かつたであろう。しかもイスラエルの国家法的用法が、イシバルの支配下にあつて自らを「イスラエル」と呼んでいらい、ダビデの統一王国で用いられ、ソロモンの死後イスラエル王国が南・北両王国に分裂したときにも北方部族でその名称が用いられ、B. C. 8世紀アッシリアに滅ぼされる迄続いた。このように国家法的用語の「イスラエル」の明白な意義に対して、契約共同体としての「イスラエル」の名が継続しつづけたということは、アンフィクチオニーの制度が、イスラエル王国と並んであるいはその根底に、具体的な生活上の機能を伴う形で継続しつづけていたから可能であったのである。³⁰⁴

ところでこの制度こそ捕囚期前旧約の法の前提と仮定するところのものなのであるが、申命記法についても、この仮説が成立するかどうか、が今の問題である。この問題についてもM. ノートに従って進めていく。

申命記(神聖法集も)が、アンフィクチオニーの制度を前提としていることは、その起草当時の独立国家「ユダ」が全く出てこない、という事実が先づ指摘される。それらの法集に現われる「イスラエル」の名は、イスラエル王国ではなく、12

部族連合のイスラエル「契約共同体」（契約の民、神の民）を指すものである。この制度を前提にしてはじめて申命記の内容の独自性も明らかになる。

申命記法の個々の要求が実行不可能であり、非現実的で実現不可能である秩序を目指していると、これまで指摘されて来た。確かに国家法の前提に立てば、申命記13章1節以下の、ヤハヴェから「他の神々」への移行と誘惑に対する厳格な禁令などは実行不可能であろう。それは余りに理想的であって、現実の民族、国家の生活を顧慮してはいない。しかし申命記の著者が祭儀所の統一を顧慮しているので（12章20節以下、14章24節以下）、理想的要求が実行不可能か何うかに全く無頓着であったのではない。それはヤハヴェとの契約によって成立した「契約共同体」を前提にしてはじめて理解できることなのである。いうまでもなく、固有の祭儀を持つ「カナン人」は両王国に属していても除外される。法はかれら「カナン人」には通用しなかった。

申命記20章1節～20節の戦闘の際の指示、申命記23章9節～14節の陣営の清浄の規定など一連の「聖戦」の規定は、宗教連合（契約の民、神の民）を前提にしない限り、国家法の基準の下では理解されない。申命記15章1節以下の七年毎の負債解消の指示についても同様である。

問題は、申命記17章14節～20節の「王の法」の規定についてである。しかしながら、この「王の法」の規定に於ても、実在の王制は、ヤハヴェの「契約共同体」の立場から批判されていることがわかる。この法では、王権の権利・義務が確定されておらず、王の行動の自由が制限されている。この法によって、古代オリエントの通常の王権（戦車隊の増強、国家財産の蓄積）が、ユダ・イスラエル両王国の王たちが慣行としていたことであったが、禁止されている。ゆえにこの特殊な「王の法」は圧倒的に禁令の様式をとり、王の積極的権利を規定しない。ただ申命記法の厳格な順守だけを進んで義務づけているだけなのである。⁹⁵ここでは「ヤハヴェ共同体」の秩序の地盤から、国家秩序の王権に対して、王権の側から決して受け入れられない指示が為されているのである。⁹⁶

かくて申命記法も他の五書の法と同じく、国家

法としてでなく、王国時代にもその機能を果し続けていた古い「ヤハヴェ共同体」を、その秩序の前提としていると、結論することができよう。

ところで、ヨシヤ王の改革行為に於いて、申命記法が何う取り扱われたかについては、申命記法と国家秩序の密接な関係から、尚以上の仮説に疑点が残るのではないか。

B.C.7世紀末ユダのヨシヤ王の下、エルサレム神殿で発見された法が、申命記もしくは原申命記であるという仮定は、19世紀初頭デ・ウェッテ以来通説となっていることは既述した。⁹⁷さらにTh. エストライヒャーは、⁹⁸列王紀下22章、23章で律法発見の報告（22章3節～23章3節、21～25節）と祭儀政策的領域でのヨシヤ王の処置に関する年代記（23章4～20節）とを文学的に厳格に分離すべきこと、ヨシヤ王の改革の行為は、アシリア帝国からの解放を狙うヨシヤの対外政策によるもので、国内改革のきっかけに新しい法典を必要とせず、神殿で発見された法典もそのきっかけを与えたのではなかった、ことを明らかにした。改革が進行して行く過程でようやく申命記法の影響が発揮された。中央聖所への礼拝集中の場合は特にその影響の発揮が増強した。申命記法の発見は、宗教改革事業の経過中に起こったことであったが、発見後は申命記法はヨシヤの祭儀政策的改革に強い影響を与えたのであった。⁹⁹それゆえに申命記はヨシヤが宗教改革のプログラムとして起草したと仮定する必要はなくなる。即ち申命記法はヨシヤ王の下、国家法として起草されたものではなく、ヨシヤ王以前に成立したものが、神殿の聖所に保管され、たまたまヨシヤ王の改革の途次発見されたのであった。

しかしながら例えそうとしても、ヨシヤ王に依って、国家法として申命記は採用されたのではなかったか。M. ノートはこの事も事実合っていないという。

列王紀下23章1節～3節によると、申命記はエルサレム神殿での「契約」の締結によって発効されている。この締結式の参集者は、「エルサレムとユダの長老たち」であり、その他「ユダの人々とエルサレムの住民」が列席した。王は発見され

た法典を朗読し、王の為に用意された神殿内の場所に座し、「ヤハヴェの前で」契約締結の式を実施し、「民」（恐らく代弁者である長老たち）は、「契約に加入した」、とある。この場合、何の当事者間に契約が結ばれたのであるか、が問題になる。「王」と「民」との間の契約締結であったのではないであろうか。M. ノートは、これに近い平行例として、ヨシュア記24章25節を挙げる。ヨシュアが「民のために」契約を結び、定めと法とを制定した、とある。この場合、この時誰と誰との「契約」締結であるか語られていないが、明らかにヨシュアとイスラエル諸部族との契約ではなく、「ヤハヴェ」と「民」との契約であり、この時ヨシュアが制定した法は、契約関係の枠内で、ヤハヴェから与えられたものだ、という。これは出エジプト記24章3節～8節のモーゼと同じ位置に、ヨシュアが立っていたものである。ヨシュア王の契約の場合も、これに対応して考えるべきで、それは「ヤハヴェ」と「民」との契約であった。ただ、王の役割は、契約締結の準備と実行とにきっかけを与えた、というのが真相に近い、という。⁴⁴⁰

さらに言語的に言って、申命記と申命記学派の文書とは、契約の概念を神と民またはその先祖との関係にしか認めない、ことが付き加わわる。⁴⁴¹

このように見てくると、申命記法は、王ヨシヤに依って、神と民の契約締結として発効された、即ち国家の行為としてではなく、宗教的行為に依り発効されたのである。それは根本的には依然として存在していた、シナイ契約の更新であった。⁴⁴²

結論として、イスラエル12部族の宗教連合（契約共同体）は、当時ヨシヤ時代、北イスラエル滅亡後すでに1世紀以上経っていたにもかかわらず、原理的に尚機能の面だけで生き続けていたことになる。

しかしながら、「他の面では、この時申命記が演じた歴史的役割に於いて事態は複雑であった」⁴⁴³

まず第一に、法を導入する際の王の行動如何の問題である。王の行為は、出エジプト記24章のモーゼ、ヨシヤ記24章のヨシヤと同じ位置にあったとした。しかしヨシヤ王を前二者の如くカリスマ的指導者と見なし得ないことは明らかである。ダ

ビデ王朝の建国以来の性格から到底そうは見なされない。とすれば、契約締結の儀式に於ける彼の正当性は「契約共同体」の一員としてであろう。ただ彼が王の地位にあったがゆえにその「共同体」の指導的立場にあったし、したがってそれらの行為の主導権を取ることには出来た。彼はエルサレム神殿の所有者であり、この神殿は諸部族の「アンフィクチオニー」の中央聖所の役割を果たしていたゆえに、彼は神殿の宗教行事で主導権を取り得たと解されるのである。このところで、二つの異なる秩序は混在した。ここに於いて王の行為は申命記法の導入を極めて複雑な問題多い出来事としたわけである。⁴⁴⁴

第二に、この場合、ヤハヴェの契約相手が「契約共同体」及びその成員ではなく、世俗的ユダ王国の国民であったことである。⁴⁴⁵

第三に、王が申命記法を、国家法としてではなく、ヤハヴェと民との契約に依って発効させたとしても、国家法のごとくに扱い、国家的祭儀対策上の政策基礎としたことである。地方の聖所を廃止してエルサレムに礼拝を集中することは、他の法に見られぬ申命記法の特色ではあった。その萌芽は、過去の伝統的イスラエルのヤハヴェ礼拝の特質そのものの中にある。しかし他方またヤハヴェの無像性から礼拝の場所そのものに必ずしも固執するに及ばないであろう。それに申命記の著者を地方のレビ人とするとき、礼拝集中との矛盾に対する疑問は一段と起きるのである。⁴⁴⁶それゆえに彼の礼拝集中は多分に政治的色採の強いものであったと考えられる。これは申命記時代の歴史的背景から解する必要があることははっきりしているのである。即ち、ヨシヤの礼拝集中の事業は、申命記にきっかけを与えられたとしても、その政策は国家的官僚行政という政治的立場を基礎としていたものであった、と推測されるのである。⁴⁴⁷

さて当面の問題として、これについてM. ノートは次の如くに言っている。

「申命記法が、特に王によって企てられた祭儀の領域で再興事業の進行中という時に発見され、それゆえにこの法の要求のいくつかの実行がその事業の中へ直ちに引き入れられたということは、恐らく申命記にとって宿命であった」⁴⁴⁸と。

そもそも申命記法の本来の意図は、モーゼによる古いヤハヴェと民との「契約共同体」の原点に立って、イスラエル国家秩序の崩壊期に在ってなお歴史的に変化した状況に適した、新しい契約の民の秩序を存立しよう、とすることにあつた。それはあくまで「契約共同体」を前提し、それを基礎とするものであって、国家法の意図を持たないものであつたから、法の全体も国家によって実行に移すことは到底不可能なことであつた。その意味でヨシヤの非運の死は彼の改革事業の挫折を象徴するが如くであつた。

次いで法の内容から見て、申命記法がヤハヴェと民との「契約共同体」をその前提としているかどうか、を見る。われわれは以下M. ノートによってそのことを確認し、この仮説が正しく立ち得るものであるということを経験的に結論づけたい。

旧約の法には、古代オリエントの法律と密接に関連している、対人関係の規定（生命・身体は無傷・財産・公平な裁判の要求等の保護）や人間社会の基本形態内での個人の地位の規定（結婚・家族・父権）がある。

また祭儀規定にも、土地取得前から、パレスチナ農耕地の祭儀を受け継いだもの（聖所・3大巡礼祭・供犠）や砂漠の遊牧生活からの習慣に根ざすもの（「過越」の屠殺の如き特定の供犠）がある。

これらは古代オリエント全体の祭儀的慣行に直接関係するものである。「この慣行のうちには、全宗教史に於いて見られる、人間と神との交わりの秩序の特定の形態があるだけ」であり、「これらの法規定に於ける根本的な状態は、至る所で現われる人間の法の根本要素の個別的形態でしかない」。⁶⁰ 旧約の法の内容に関して本質的なものは、その法に独自のもので、次のような統一の視点で総括されるであろう。即ち生活と行動とのあらゆる領域で、ヤハヴェとイスラエル諸部族の間の関係の排他性（Ausschliesslichkeit）を確保し、あるいは契約相手と信じられているヤハヴェからの背反を防止しようとすることである。この背反（Abfall）の概念こそイスラエル独自のものだ。⁶¹ これこそイスラエル史の原初に於ける、シナイ契約

に基礎をもつアンフィクチオニーに発するものである。十戒に於ける唯一の神への結びつきは、当初からかかる唯一神崇拝の厳格な排他性の要求と結合していた。しかも古代に於いては宗教生活と世俗生活とは未分化であつたから、この排他性の根本要求は、日常的行動の領域のすみずみ迄及んだことは当然であつた。その場合ヤハヴェと民との「契約」が先づあつて、「法」は契約に依つて成立した「契約共同体」の守るべきものとして義務づけられているのである、この点は注目してよい。

具体的な個々の法規定は、それゆえに、外国の祭儀とその帰結の具体的現象に対する反対によって方向づけられる（謂所「カナン的」現象に対する反対）。⁶² 申命記法の祭儀所の統一は、アンフィクチオニーの中央聖所への結びつきの帰結でもあつたが、他方当時多くの地方聖所は「カナン的」であつたので、それに対する反対がその根本にあつた。このことを念頭において以下個々の法文を見てみよう。

それ自体が中立的の制度と行為でも、實際上「カナン的」祭儀と密接な関連があつた為に禁止した法文として、例えば申命記16章22節の「石柱」を立てることの禁令（レビ記26章1節参照）。申命記派の謂所「カナン人の石柱」（出エジプト記23章24節、34章13節、申命記12章3節）で、元来土地の神の座と解され、イスラエル諸部族でも初め神顕現の記念碑として無害と考えられていたらしいが（創世記28章18節、22章、35章14節、20節）、「カナン人」の祭儀的制度と習慣に余りに密接に結合したので法は排斥した。⁶³

服喪の習慣の採用の禁止（申命記14章1節、レビ記19章28節）。元来「死者の霊」に対する魔除けであり、イスラエルでは習慣的な苦悩の表明と解されていた。それは「カナン人」に於いても、一般的に古代オリエント世界に於いても、死者崇拝と結合した為に法は禁じた。⁶⁴

「去勢した男」は「ヤハヴェの集会」に参加できない（申命記23章1節）。

申命記23章1～8節（原典2～9節）に「ヤハヴェの集会」を中心にした規定がある。「ヤハヴェ

エの集会」こそ伝統的「契約共同体」の具体的集会であった、と考えられる。即ち12部族連合の聖所に集まるその時その時の集会である。実際には「ヤハヴェの集会」の規定は、過越祭や年3度の祭の如き場合に一番具体的に適用されたであろう。

ここで何故「去勢された男」が「ヤハヴェの集会」に参加してはならないか。この規定の根拠として「去勢」が「カナン的」儀礼において行なわれていた、ということから、異教的風習に対する反対が考えられる。この見方は2節（原典3節）の規定からも支持されるという。^(53b)

神殿娼婦、男娼の禁令（申命記23章17, 18節）。

古代オリエントの農耕地では母神崇拜がみられた。カナンでは「アスタルテ」の名で、多産の神として崇拜されている。その祭儀には「聖婚」の挙行が付属していた。それは多産のシンボルとして母神と男神との合一の模倣、若しくは現実的類比行為である。そして宗教行事としての聖所の「聖婚」は実際には乱婚を生んだ。申命記法はかかる目的の為に「聖別された」男女（神殿娼婦・男娼）を、聖所で維持することを禁じたが、更に結婚の純潔に対して抵触することを一切禁じた。⁶⁰ この領域での異常な厳格さは、「カナン人」とその祭儀、とくに母神崇拜に対する原理的反対にあった。⁶⁰

なお外国の祭儀の排斥に関連して申命記に次の如き規定がある。

「忌むべきものは、どんなものでも食べてはならない」（申命記14章3節）。

この法文の解説として14章4～21節a,γで、浄・不浄の動物の表が付加され、さらに14章21節a,γで、

「あなたはあなたの神、主の聖なる民だからである」、と結ばれている。

これはある動物が、イスラエルで祭儀的に浄か不浄か、したがって祭儀上許されるか何うかは、外来の祭儀との一切の関連の排斥に由来する。ゆえに「聖なる民」（契約共同体）は、ヤハヴェとその祭儀とに排他的に帰属すべきであり、外国の祭儀で或る役割を果たした動物は、供犠と食用とで禁じられるのである。このことは、レビ記11章1～47節の動物による不浄の表を参照すればより明らかとなる。その実質的根拠づけの結びは、

「わたしはあなた方の神、ヤハヴェであるから、あなた方はおのれを聖別し、聖なる者とならなければならない。わたしは聖なる者である。地にはう這うのものによって、あなたがたの身を汚してはならない。わたしはあなた方の神となる為、あなた方をエジプトの国から導き上ったヤハヴェである。わたしは聖なる者であるから、あなた方は聖なる者とならなければならない」（レビ記11章44, 45節）。これは申命記と全く同じい。⁶⁰

M. ノートは申命記14章8節、レビ記11章7, 8節で豚（野豚または野猪）が、供犠にも食用にも禁じられている事実を取り出して、それがイスラエル周辺の異教の祭儀で果していた役割を詳細に引用し、このことをさらに論証している。⁶⁰

ところで、牛及び小家畜の羊、山羊が、他の地方で供犠に使用されているにもかかわらず、不浄とされないのはどう考えるべきか。M. ノートに依ると、これらの動物は、農耕文化と牧畜経済とを伴う土地では何処でも供犠に使用され、極めて一般的な供犠素材であったから、特定の祭儀との特殊な関連はなく、それらを用いても特定の個々の祭儀を認めたことにはならない。したがって供犠そのものを否定しない旧約の法では、命じられさえもする。「不浄なもの」、したがって供犠不能、食用不能とされるのは、特にある異教の祭儀または一切禁じられた迷信的観念とそれに対応する儀式と結合していた動物だけであった、と。⁶⁰

以上から旧約の法の内容の独自なものは、ヤハヴェとイスラエルの民との間の「契約」を基礎とした、⁶⁰イスラエル12部族の「契約共同体」を維持し、それからの「背反」を防止しようとするにであった、ことが理解できる。

かくてわれわれは、申命記法が前提としているその根拠である秩序は、国家ではなくて、ヤハヴェを契約相手としたイスラエル「契約共同体」であることを、M. ノートとともに仮定し得ると考えるのである。

注

※ この小論はM.Noeth, "Die Gesetze im Pentateuch", 1940に依るものであることを付記しておく。

- (1) M.Noeth, 上掲論文(柏井宣夫訳、「契約の民 その法と歴史」、20頁)参照。
- (2) M.Noeth, "The History of Israel", J. Bright, "A History of Israel", 特に関根正雄、「イスラエル宗教文化史」。
- (3) 特に関根正雄、「イスラエル宗教文化史」82~89頁参照。
- (4) M.Noeth, 柏井訳、上掲書、25頁参照。
「神聖法集」の年代づけは非常に困難。M. ノートは、捕囚前にも捕囚期一捕囚後にも、申命記の前にも後にも年代づけが可能のように思える、という。彼は「神聖法集」は時代的に申命記に近づけ得るとしている。いずれ「神聖法集」の項でふれたい。
- (5) 古代オリエントの王たちが「立法者」として立ち現われているのと異なる。その時の申命記の導入は特殊な場合であり、この法的前提に関しては、この小論の主題として詳論しなければならない。M. ノート、柏井訳上掲書、26頁及び注19参照。
- (6) M.Noeth, 邦訳上掲書、28頁; A. Alt, Die Staate-nbildung der Israeliten in Palästina, 参照。
- (7) M.Noeth, 邦訳上掲書、29頁参照。
- (8) サムエル記下14₂以下、15₂以下、M.Noeth, 邦訳上掲書、30頁参照。
王はその高級官吏のうちに「検事」を持っていた(サムエル記下8_{16b}, 20_{24b}; 列王紀上4₃₆)。M. ノートは申命記16₁₈₋₂₀, 17₈₋₁₃, 19₁₅₋₂₁の「裁判官」はたぶん王の官吏と考える。それと並んで申命記法は「長老たち」の裁判官としての機能もあつた(19_{11, 12})、ことを指適する(Noeth, 邦訳上掲書、注30, 154頁)。
- (9) M.Noeth, 邦訳上掲書、31頁参照。
- (10) この問題については後に詳述されよう。M.Noeth, 邦訳上掲書、31頁参照。
- (11) 拙文「十戒」(金沢美術工芸大学「学報」第15号、1971)、「契約の法」(北陸短期大学保育科紀要、1971)参照。
- (12) 出エジプト記22₁₀₋₁₃、は出エジプト記22₇₋₉に対するイスラエルの手による付加とされる。M. Noeth, 邦訳上掲書34頁、注(41)参照。
- (13) 申命記6₄以下。この部分は単数の語りかけであるゆえに、最古のまた本来のものと考えられる。
- (14) M.Noeth, 上掲書34頁。「ヤハヴェの共同体」の表

現は、ミカ書2₅に初めて出てくる。

- (15) G.V.Rad, "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs", Eng.tr. "The Problem of the Hexateuch and other essays", 1966; 荒井章三訳、「旧約聖書の様式史的研究」、1969。
- (16) M.Noeth, 上掲書、36頁。
- (17) 拙文「契約法」(北陸短期大学保育科「紀要」、1971)参照。
- (18) 申命記16_{3, 4, 8}は除酵祭に関するが、前後関係を乱す付加と見なせば、基礎部分には出エジプトの月アピブと定められて歴史的に関連させられている過越の祝いだけが残る(M.Noeth, 上掲書、注(50))
- (19) M.Noeth, 上掲書、40頁。
- (20) その根拠については、M.Noeth, "Das System der Zwölf Stämme Israels", にある。
- (21) 申16_{21-17₁}; 18_{10-12a}; 22₅; 23_{17, 18}; 25₁₃₋₁₆、M.Noeth, 上掲書、157頁、注(55)。
- (22) M.Noeth, は、王国の歴史中に出現した国家の領土は、それに対し大きすぎるか、小さすぎるかであって、この点からしてダビデ、ソロモンの王国の構成の性格を検討している。
- (23) M.Noeth, 上掲書、43頁; "Das System der Zwölf Stämme Israels"; "The History of Israel", 特にChapter II, III.
- (24) 上掲拙文、「契約法」; M.Noeth, 上掲書、関根、「イスラエル宗教文化史」、「旧約聖書」; M. Weber, 内田訳「古代ユダヤ教」等参照。
- (25) M.Noeth, 上掲書、158頁注(64)参照。
- (26) M.Noeth, "The History of Israel", 参照; 上掲、44, 45頁。
- (27) M.Noeth, 上掲書、45頁。
- (28) 関根、「イスラエル宗教文化史」、83頁以下。
- (29) 関根、上掲書、86, 87頁。
- (30) M.Noeth, 上掲書、46頁; M.Noeth, The History of Israel. P 290~291参照。
- (31) M.Noeth, 上掲書、47~48頁; なお関根、「イスラエル宗教文化史」、188頁注(-)では、このテーゼを全面的に受け入れるか否かはやや疑問であるが、エルサレム神殿がアンフィクチオニー以来の宗教的伝統をそのまま伝えてB.C. 587年に迄至ったことは之を認め得るであろう、としていると付記しておく。
- (32) 関根、上掲書、75~76頁。
- (33) 例えば預言者の政治観に於いて著しい。「神の民」イスラエルが、ソロモン王以後、東方的専制国家と同じく、「賦役制国家」の確立をみたとき、預言者イザヤは、次のごとき政治批判をしている。

「禍いなるかな、彼らは（神の民）家に家を建てつらね田圃に田圃をましくわえて余地をあまさず己ひとり国のうちに住まんとす。……禍いなるかな、彼らの酒宴には琴あり瑟あり、鼓あり笛あり葡萄酒あり、されどヤハヴェの行為（みわざ）をかえりみず……」（イザヤ書58—12）。

(34) M. Noth, 上掲書、48, 49頁; 上記注(31)参照。

(35) M. Noth, 上掲書、30, 31頁。

(36) M. Noth, 上掲書、53頁; なおM. ノートは、かかる指示は王個人と民の長老たちとの契約に所を得たことであろう、という (M. Noth, 上掲書、161頁)。

ヤハヴェの契約共同体として出発したイスラエルに在っては、国家建設もイスラエルの伝統の上にこそ成立し得たのであり、したがって国家の発展とともに、秩序の地盤の異なる両者の緊張関係は避けられなかった。したがって、申命記法の「王の法」の存在に依っても、古代イスラエルの国家構成の特殊性を予知し得る。

(37) 拙文「申命記法一前文(2)」1971年、参照。

(38) Th. Oestreicher, "Das Deuteronomische Grundgesetz", 1923。

(39) 拙文、「申命記法一序説(I)」(金沢美術工芸大学「学報」第16号、1971) 参照; M. Noth, 上掲書、61頁。

(40) M. Noth, 上掲書、62, 63頁; The History of Israel. P.275参照。

(41) 同上、63頁。

(42) 申命記がシナイ契約の更新として梓づけられていることについては、拙文「申命記法一序説(II)」1971; 関根、「旧約聖書」参照。M. Noth, The History of Israel. P.275頁。

(43) M. Noth, 上掲書、65頁。

(44) 同上、66頁; M. Noth, The History of Israel. P.275参照。

(45) 列王紀下23₁によると「ユダとエルサレムの長老たち」である。

申命記法の発見と導入とは、かつてイスラエルの領土であり、今はアシリアの属州になっている土地のヨシヤ王の併合前に起きたが、その後次第にサマリヤ州をも拡大された(列王紀下23_{15, 19})。「ユダとエルサレムの長老たち」はユダ王国の両要素を代表した。エルサレム人は12部族の「契約共同体」の構成員ではなかった。(M. ノート、上掲書、165, 166頁参照)。

(45b) M. Noth, The History of Israel, P.275頁参照。

(46) 関根、「イスラエル宗教文化史」、90頁注(24)によると、

「申命記の礼拝集中の要求は必ずしも、申命記全体を蔽わない特殊な位置を占めるものであろう」とされる。

(47) ヨシヤ時代のユダ王国の官僚制の問題については、関根正雄、「申命記とその影響—啓示の歴史的背景—」(聖書学論集8、1971) 参照。

(48) M. Noth, 上掲書、67頁。

(49) M. Noth, 上掲書、71頁。

(50) 同上、72頁参照。

(51) 同上、74頁。

(52) M. ノートの解釈 (M. Noth, 上掲書、75頁)。

(53) 死者崇拝はエジプトの信仰のもっとも特徴的なものであった。その排斥の決定的理由として、次のことが考えられる。

(1) 古い連合戦争、神の純世俗内的指向性からくる徹底的此岸性。

(2) ヤハヴェは、時期によって種々様々な特徴と結びついたが、黄泉の神・地下の神では決してなかった。このような神及びそれに本質的な礼拝様式と対しては、常にもっとも激しく対立した。

ともかく、エジプトとイスラエルとの関係は、必ずしも常に敵対的であったわけではないが(申命記23₇参照)、死者崇拝に対しては、意識的に排斥した(Max weber, 「古代ユダヤ教」、内田芳明訳、上巻317~318頁参照)。

(53b) 関根正雄、「預言と福音」誌第257号(1972年11月号)、4~6頁参照。

(54) レビ記18_{3, 24—30}; 20_{22—24}

(55) M. Noth 上掲書、77~79頁参照。

(56) 同上 同上

(57) 同上、79, 80頁。

(58) 同上、81頁。

(59) シナイ伝承を通じて、シナイ契約によるものと考えられているのであるが、われわれは歴史的にも、そこにまでさかのぼるのである。

拙文、「十戒」(金沢美術工芸大学「学報」、1971年); 「契約法」(北陸短期大学保育科紀要、1971年) 参照。