

# 古代イスラエルの法と思想

— 神聖法集・祭司法典 —

角 間 太 郎

## 神聖法集成立の時代

(1)

B.C. 598年の第一回バビロン捕囚から10年ほど経ったB.C. 587年第二回捕囚がイスラエルを見舞い、それによってユダ王国は滅亡し、ここに謂所捕囚の歴史が始まる。B.C. 587年に至るまでのユダは、ともかくその王を自らの上に頂き、またある程度の政治的自由に生きてきた。それがこの亡国によって、最後の拠点エルサレムの神殿も破壊されたのである。アンフィクチオニーによって形成されたイスラエルは、当時の国際情勢からも、王国形成の途を歩んだが、その間500年とくにユダ王国はエルサレム神殿を中心に事実上アンフィクチオニーの伝統をその王国の中に伝えてきた。

そのような事情の下でのB.C. 587年の捕囚はイスラエルの民の生存上の事実上の地盤を一度完全に破壊し去ったものであった。

捕囚は旧約の歴史における最大のエポックであり、旧約の民族にとって最大の危機であった。先ず第一に国家の滅亡は民族の基礎の崩壊を意味した。さらにそれはユダの神のバビロンの神への敗北を意味した。当時人々の神は多く民族神でありヤハヴェも民族神から出発していた。したがって戦争は各民族の戦いであるとともに、またその奉ずる神と神との戦いでもあった。その場合敗者は勝者の神の宗教に転宗するのが普通である。しかし捕囚期のユダヤ人にとっては、かかる事態は到底たえられないことであった。ヤハヴェは何故われわれを助けられなかったのか、の疑問は必然起らざるを得なかった。

しかしながらヤハヴェには単に民族神に止らないものがあつた。元来モーセ宗教は倫理を媒介としていたが、それが王国時代の予言者の活動によって、この倫理的特徴は当時の世界史的舞台上で一段と深化されていた。民がヤハヴェへの節操を貫かず、その道義を守らないならば、ヤハヴェ自ら却

ってその国家を亡ぼすであろうことは、予言者がくりかえし告知したところであった。ユダ王国の滅亡がそのまま民族の衰微、さらにその宗教の敗北を齎らさなかったのはそのためである。

さらに捕囚の民に齎らした懷疑は、神が正義の神であれば、何故先祖の罪を子孫たるわれわれが捕囚として今苦しまなければならないのか、という問題であった。ここに伝統的解釈に対し、新しい解釈の追求と苦闘があつた。

この難問に対する苦闘の跡は捕囚期前の予言者エレミヤ並に少し遅れて立って捕囚期に活躍した予言者エゼキエルの思想をみると推察することができる。「父たち酸き葡萄を食いしにより子らの歯うく」(エレミヤ31:29)の民の疑問に対し、エゼキエルは個人帰責の原理によってこれに答えている(エゼキエル18章)。

エレミヤはヤハヴェ宗教の真正の声を語る。ユダはその罪ゆえにヤハウエの審判の運命にありその国家は滅亡に定められていると説く。彼はモーセ契約の上に立って、ダビデ契約に基づく安価な樂觀を拒否した。ダビデ契約の理論的妥当性も王国の制度も否定していないが(エレミヤ23:5f)、国家に対するヤハウエの約束はもう終わっていると確信した(エレミヤ7:1-15, 26:1-6)。エレミヤの希望は、国家を遙かに超えるところがあつた。ヤハヴェとの契約を犯しているゆえにユダは必ず滅びる、との確信であつた。

エゼキエルも国家的希望の樂觀を拒否している。ダビデ契約の希望を国家から引き離し、遠く将来に投じている。彼も一貫して国民の災いを罪に対するヤハウエの正しき審判と解釈した。

これら予言者たちは、他の誰にも優ってイスラエルの滅亡救済に尽力した。樂觀的希望を粉碎し、苦難をヤハウエの義の審判と宣告し、それにより前もって歴史的悲劇を解釈し、ヤハウエ共同体の破滅を防止した。それは真面目な予言の聴従

者の個人的決断に基づく新しい共同体の形成に道を開くものであった。

しかし、エレミヤ及びエゼキエルを近代西歐的な個人主義思想家と見るは誤りである。イスラエルの思想は、その集団的性質が強いからといってヤハウェ契約の法のもとでの個人の権利をと責任を無視しなかった。

かれら二人は集団的宗教に対立するものとして個人的宗教を宣べたのではない。かれら両者はむしろ新しい共同体を待望したのであった。イスラエルの国家・祭儀的共同体が歴史的にまさに終らんとしている事態に面して、イスラエルが生き残るためには、個人的決断に基づく新しい共同体がそれに代わる必要があった。予言者の宣教は、そのような新しい共同体を準備するに至ったのである。

以上の意味において、エレミヤの宗教は個人的であった。彼にとって国の祭儀は忌むべきものになっていたからである。その犠牲の形式的儀式はヤハウェイズムにとって未硝のことに属し、必要な事は内的浄化であるゆえに、それを批判した。

エゼキエルもまた、神の公正の問題を個人化することにより（エゼキエル18章）、民を集団的な罪責（18<sup>19</sup>）から解放するにあずかって力があつた。人は神の法廷にあって、各人、各時代の罪責に対し公正な機会が与えられるということである。

かく両予言者は絶望の民を励ましヤハウェに忠誠であるようすすめた。全心もってヤハウェを求めるなら、捕囚の地に在って神殿・祭儀がなくとも、ヤハウェはユダの民に顕現し給うことを確認したのである（エレ29<sup>11-14</sup>；エゼ11<sup>16</sup>）。

かく思想的懐疑の問題提起においても捕囚期はイスラエルの民族にとって、一つの歴史的エポックであり、最大の危機であった。

以上のことは捕囚期の歴史的背景を観ることによってより一段とその理解を深めることができる。

<sup>(9)</sup>バビロン捕囚は、B.C. 721年のアシリアによる北王国人の捕囚とはその趣旨が異なっていた。北王国滅亡の際には上流階級はメソポタミアに捕囚となり、その代わりにアシリアに征服された他

の地方の上流階級がサマリヤに齎された（列王下17章参照）。謂所「首のすげかえ」を行なったのである。これはアシリアがその征服民の間において実施した常套手段であった。然しバビロニアによる南王国の捕囚の際には、このような徹底的処置はとられず、ユダの上流階級は唯バビロンに齎され、暫定的にそこに住まわせられた。それは一種の抑留の形であつて、一時的性格が見られ<sup>(10)</sup>アシリア式追放と異なっていた。

以上二つの場合の相違から、後者のバビロン捕囚の民が祖国復帰の希望を当初持ち続けた理由がよく理解され、またかれらの受けた待遇も、アシリア人による場合のように苛酷なものではなかつた、といわれる。祖国との連絡も全く失われず、B.C. 721年のイスラエル捕囚民が歴史の舞台から消滅したのに対し、バビロン捕囚民が、その一部は異邦の文化の中に吸収されたのであるが、依然民族としての存在を失わず、新たな共同体（教団）として発展し、次の時代を迎えることができたのは、かかる事情が与つて力があつたからである。捕囚の地においても、民の長老制度は続けられていたとされ、これまでの家族・部族の生活単位が、捕囚の地においてもそのまま認められたことを示すものと考えられる。これによって右古き民族の伝統と信仰とは、比較的容易に維持され得たのであろう。職業からいっても、多くは祖国における如く<sup>(12)</sup>農業に従事したようだ。その他は都市に住み商業に従つた。捕囚民のある者が相当の富を貯えるに至つたようである。バビロンの町の東南50哩にあるニップールからの<sup>(13)</sup>発掘物の商取引の記録の中に多くのユダヤ人名が発見され、年代的にも丁度捕囚期のものだという。

しかし、精神面での苦しみは並々ならぬものがあつた。故国の聖地を離れ、「汚れた土地」（エゼキエル4.13；詩137.4）に移住させられたこと自体が精神的に深刻なる不安・動揺を与えた。かれらの精神の支柱である宗教はとくに一定の土地に結びついていたのである。異邦の地は祭儀が行なわれ得ない土地なのであつた。かれらがエルサレムに憧れたその気持ちの深さは、<sup>(15)</sup>詩篇137篇5節以下からも窺い得る。ことに待望の祖国復帰が長引くにつれ、捕囚民の信仰及び思想の危機は深

くなっていった。かれらの神ヤハヴェそのものが疑わしく思われたであろう。イスラエルは最初から唯一の神を認め、他の異邦の神々は実在しないもの、と宣言していた。しかし今や国家崩壊に面して、これまでの考えに疑問が持たれるのは当然であった。かれらは声を大にしてヤハウエの公正を問いただしている。かれらは時に絶望的に、<sup>(16)</sup> ときに涙をもってあわれみを叫び求めた。

それに捕囚民はバビロン帝国の中心部<sup>(17)</sup>に住んだから、バビロンをめぐる世界情勢の変動に触れ、それは一段と悪化した。かれら民族の生命は大きな試練にさらされていたのである。

B.C. 568年のネブカドネサルのエジプト遠征それから6年後の大王の死、B.C. 598年以来捕囚となっていたエホヤキンが、ネブカドネサルの子にして後継者であるエビル・メロダクによってその獄から出されたのはB.C. 562年である。その後2年メロダクは義兄弟ネリグリサル<sup>(18)</sup>の為に弑せられた。帝国動揺の前兆が見えはじめています。

4年後彼が死に、彼の子ラベン・マルドゥクが継いだが、9ヶ月にして彼も弑せられ、かく6年間に二つの革命を見ている。この国際変動がかれらにいかにも動揺を与えたか、は想像されよう。かれらは国家亡き後は、いかなる共同体として生き残り得るであろうか。それ故に彼らはますます祖国復帰の日を待ちわびたのである。

バビロン帝国最後の王はナボニドウス<sup>(19)</sup>であるが治世10年を経ずに、次の時代の支配は<sup>(20)</sup>ペルシアに移った。B.C. 538年バビロン帝国はペルシアのキロスに征服され、遂にユダヤ人は祖国復帰の許可を得るに至った。然し祖国の状況は直ちに多数の帰還者を迎え入れる態勢にはなかった。この頃息づまる緊張の中で捕囚の民を指導したのが予言者第二イザヤである。

さてB.C. 587年以後、B.C. 538年までの祖国ユダの状態は如何なるものであったか。

エルサレム滅亡後、バビロニアはユダを帝国の属州とし、残留のユダヤ人はサマリヤの総督の支配下に置かれたようである。国土は<sup>(21)</sup>荒廃し町々は破壊され、経済は崩壊し指導的民は捕囚となり、住民は主として貧農であった。当初バビロニアはサマリヤとは別に総督あるいは代官として<sup>(22)</sup>貴族出

身のゲダリヤを任命したのかも知れない。しかし彼の暗殺後はユダには総督あるいは代官も置かず独立のユダ州とせず、サマリヤ州に編入したものであろう。そして捕囚となったユダの上流階級の土地は<sup>(23)</sup>恐らくサマリヤの上流階級に貸与されたものと考えられる。それに周囲のアンモン、モアブエドム、ペリシテ等の進出に苦しみ、エドムの如きは次第にユダ南部に定着したと思われる。

エルサレムは依然宗教的中心であった。そのため祭壇の再建程度は可能であったのであろう。エレミヤ41章5節以下には、シケム、シロ、サマリヤよりヤハウエの家に捧物をたずさえた礼拝者のことが語られている。<sup>(25)</sup>とは言え上記周辺諸民族の進入とともに、それぞれの諸民族の宗教も捕囚期以前以上に流入し、その宗教混合から道義が頹廢したことは当然であったろう。その間の精神的<sup>(26)</sup>物質的苦悩はエレミヤ哀歌が訴えるところである。

<sup>(27)</sup>祖国ユダの地の状況は以上の如くであったから「新しい共同体」形成は残留民に期待し得べくもなかった。それは一に捕囚民の帰還にかかっていた。そしてその希望はB.C. 538年遂に実現の緒<sup>(28)</sup>についたのである。残留民の希望も捕囚解放にあったようだ。彼らの中にもその日に備えるものがあった。イガヤ21章1—10節の著者はその代表である。彼は叫ぶ、「バビロンは倒れたり、倒れたり、そのもろもろの神の像はくだけて地にふしたり」(イザヤ21<sub>q</sub>)と。

これはB.C. 538年の直前、ユダの地において発せられた予言の声であった。

### 神聖法集の特色とその成立

神聖法集(The Code of Holiness)は以上の如き歴史的背景の下に、捕囚期に成立をみたとの考えが一般的である。しかしその年代づけは困難で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とも考えられている。現在は<sup>(29)</sup>レビ記17章~26章にわたり、一体として祭司資料の中に保存されている。

「汝らよろしく聖なるべし、そは我、汝らの神ヤハウエ聖なればなり」

「我ヤハウエ汝らを聖とす」

の表現が多い所から、A・クロスーマン以来、この名が与えられた。

レビ記17章—26章が一体をなすことの推定は、関根氏によると、冒頭の17章1節—10節は、<sup>(30)</sup> 営の内または外において宰った犠牲を、会合の幕屋の前に持ち来るべきことを規定しているのであるがこれは申命記の要求の礼拝集中を、沙漠時代の環境を前提にして要求している、という。「契約の法」、「申命記法」でも、礼拝・祭儀の場所に問題がそれぞれの法集の初めにきているのであり、同様にレビ記17章1～10節の規定が、「神聖法集」の始めと考えられる、という。

レビ記26章がこの法集の終りであることは、その最後に、

「これらはヤハウェがシナイ山においてモーセを通じ己れとイスラエル人の間に与え給いし法度と条規と誠命なり」

とあり、またその前に、丁度「申命記法」の結尾と同様、この誠命を守る者には幸いと生命を、それらを破る者には禍と死を、告知している (26:3-13, 14-39) ことから明らかとされる。

しかし内容的には多くの重複があり、到底一人の手によるとは考えられない。その成立は次第については関根氏は比較的有力な Baentsch の説によっている。

<sup>(31)</sup> それによると三部に区分されるが、  
第一、1章—20章及び23章—25章

比較的一般的な倫理的・宗教的規定で、申命記の規定と共通するものが多く、捕囚前の材料を捕囚の初期に加工した。なお19章は十戒への補足として、断言法的形式の著しい個々の戒めの集成である。

第二、21章—22章

アロン系祭司に向けられたもので、捕囚期または捕囚期後のもの。祭司と聖潔な供物に関する規定。

第三、17章

申命記の礼拝集中後の規定と見られている。しかし申命記とは逆に礼拝集中の問題をモーセの沙漠時代に投映している。かく身を沃地たるカナンの外に置くやり方は、バビロン捕囚の時代に適わしい。モーセ時代の如く、人は沃地カナンに帰え

ることを望んでいる、とされる。

このようなフィクションは、後の祭司法典ではより大規模に行なわれた。それ故に17章は、申命記以後祭司文書への途上にあり、その成立時期は捕囚期と見られる。

以上三つを一まとめにしたものが26章を加えた著者だとされ、26章が捕囚をすでに経験し、尚捕囚期に生きた原著者によったことは明らかとされる。この26章を勧告的結尾とした法典編纂者は、ユダヤ教形成途上にある祭司とすることは妥当とされる。

後祭司文書はこの神聖法典を採用したので両者の類似は著しい。現在は祭司資料に挿入されている。かく祭司文書との関係は深いが、神聖法集には倫理的規定、一般的民事及び刑事の規定がありその点申命記に近い。

この事は次の事柄と併せて、神聖法集が申命記法典と祭司法典との中間時代と考える根拠となる即ち(1)神聖法集は祭司とレビ人の区別は明白でないが、両者を同一視している申命記法と共通。そして神聖法典より明らかに後の時代と考えられる祭司法典では、祭司とレビ人とははっきり区別されている。(2)大祭司については、神聖法集は祭司の中の重要な者としてしか考えていない(レビ21:10)のに対し、祭司法典では大祭司は宗教的にも政治的にも頭首の地位にある(レビ16章 出エジプト28章=P)。

(3)祭は神聖法集では農耕と密接に関係づけられているが(レビ23章)、祭司法典では農耕生活の背景は稀薄で、全く祭儀の宗教制度として確立している。<sup>(32)</sup>

なお、神聖法集とエゼキエルとの多くの類似が指摘されてきたが、これは両者が共通の資料に拠ったものと説明されるか、<sup>(33)</sup>あるいは両者が同時代に生き、共通の精神的環境<sup>(34)</sup>において活動したことに帰せられている。<sup>(35)</sup>

#### — 注 —

(1) 関根、「旧約聖書」昭和24年；「イスラエル宗教文化史」1969 第14刷；

M. Noth "The History of Israel" 1960

Second English Ed. ; J. Bright, 新屋訳, 「イスラエル史」下, 1963等参照

- (2) M. Noth, HI PP. 289~290 参照
- (3) 関根, 「イスラエル宗教文化史」167—168頁 参照
- (4) 関根, 「旧約聖書」, 192頁 参照
- (5) エレミヤの生涯については, J. Skinner, "Prophecy and Religion, Cambridge University press, 1951; 江原万里, 「宗教と国家」—エレミヤ記の研究—岩波書店, 昭和7年; その他。
- (6) J. Bright, HI, 邦訳下 103~106頁 参照。
- (7) J. Bright, 上掲, 107~109頁 参照。

エゼキエルのこの審判を含めて, B.C. 8世紀, 7世紀の予言者たちは, イスラエル民族に対し, 国家も祭儀制度も社会秩序など一切の組織もろともに, 壊滅的な運命が臨むことを予言した。彼らはこの運命の歴史的事業を告げただけでなく, この不幸な将来の出来事を, イスラエル民族に対する神の審判と自覚していた。この神の審判こそ神と民との「契約」関係の終わりとなるものであった。イスラエルが契約の存続によって要求される忠誠を保たなかったゆえに, また神崇拜の排他性をその帰結すべてを含めて守らなかったゆえに, そのゆえに, それとともに与えられた契約関係の告知が, 歴史的な大破局においていまや神による否認を受け, それによって, 同時に神の側から「契約」が今後解消されたものとされたのであった。しかし当時のイスラエルはこれら予言者の審判をこのような意味で徹底的に理解しなかった。M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch—邦訳「契約の民その法と歴史」所収87~88頁 参照

- (8) H. W. Robinson, 船水衛司訳, 「旧約聖書における集団と個」昭和47年 参照。
- (9) 捕囚期の歴史的背景についての以下の論述は関根, 「旧約聖書」194頁以下を中心に上掲書, その他を参照。
- (10) M. Noth, HI pp. 287~289 参照。J. Brightによると, バビロン居住のユダヤ人は, 国の政治・聖職・知識階級の精鋭を代表した。その数は大きくなかったようである。エレミヤ52・28—30には三回の追放(B.C. 597, 587, 582年)の総計は全部で4,600人にすぎない。これを成人男子の数としても, 総計は3, 4倍を越すことはなかったろう。列王下24・14, 16は第一回の追放だけで1万人あるいは8,000人としているが, これは恐らく女, 子供を含めた全体の概算であろうという(HI邦訳119頁, 121頁, 注10参照)。

- (11) M. Noth, HI. 296頁, 297頁; エゼ3.15, 1.1, 3
- (12) 関根, 「旧約聖書」, 194~195頁
- (13) エズラ2.65—69から間接に知られる。
- (14) ニップールのユダヤ人植民地が発掘され, B.C. 5世紀のパピロニアの銀行家と仲買人の大組合の書庫が発見された。実に多くのユダヤ人名が残されているが, 捕囚民が多く定住したことを示すという。またヘブル語を刻んだ多くの鉢は, この地のユダヤ人植民地が数世紀にわたり存続したことを示唆している(G. E. Wright, 山本七平訳「概説聖書考古学」, 154頁 参照)。
- (15) M. Noth, HI, P. 297
- (16) イザヤ63.19; エゼキエル33.10, 37.11
- (17) 詩74.9f; 哀歌2.9
- (18) 列王下25.27以下
- (19) 詩137篇; イザヤ13.1—14.23; イザヤ63.7—64.12
- (20) 彼に関係した本文については, Pritchard, ANET. PP. 305f, 309—315
- (21) M. Noth, HI. pp. 286—289
- (22) 列王下25.12; エレミヤ52.16
- (23) M. Noth, HI. pp. 286—289; J. Bright, HI. 邦訳98頁; 参照
- (24) 関根, 上掲書, 197頁
- (25) M. Noth, HI. p. 291
- (26) エゼキエル33. 24—29
- (27) 哀歌5.1—18
- (28) パレスチナのイスラエル人は数の上では多数であったが, イスラエルの将来は彼らにはなかったようである。しかし, M. Noth, は反対。彼は中核はパレスチナにあり, パピロン捕囚民はその「出先」と見ている。申命記史家の歴史はパレスチナで書かれた可能性はあるし, 同様にパレスチナで, 著者が用いた文学的ノートに含まれている凡てのイスラエル史の史料は有効であった, とNothは言う。(HI. pp. 291, 292, 294f 参照)
- (29) M. Noth の考えについては, 拙文「申命記法」, 注(4)参照。なお J. Brightも, この文書は昔の資料を含み, 恐らくユダ王国の終わり近くに構成されたと考える。しかし, それは捕囚の民, とくに祭司法典を生み出したグループの中で大切に保存された(HI. 邦訳下127—128頁)。
- (30) 関根, 「旧約聖書」, 218頁
- (31) Baentsch, Das Heiligkeitsgesetz, 1893; 関根, 上掲書, 219頁以下
- (32) 山崎亨, レビ記, pp. 70~103, 1967 参照

### 祭司文書成立の時代—その歴史的背景

B.C. 538年のキロスのバビロン征服とともに捕囚の民に新しい運命が訪れる。その治下セツバザルが代官に任命され、祖国復歸の勅令が発せられた。<sup>(1)</sup>しかしユダの状況は捕囚中に可成変化していたから、<sup>(2)</sup>歸還の許可によって直ちに多数が歸還しうる状況にはなかった。<sup>(3)</sup>

キロスに継いだカンビセス王 (B.C. 529~522年) の時代には次第に状態もよくなり、かれのエジプト征服後には徐々に多数の歸還者があったと考えられる。次の王ダリウス一世の初期はペルシア国内に動乱があり、<sup>(4)</sup>ユダ人を再び民族独立の希望を懐き始め、メシヤ時代の到来を夢み、セツバザルの時手ががつけられ、後放置されていた<sup>(5)</sup>神殿建設を再開している。これを激励し完成に導いたのはハガイ及びザカリヤの二人の予言者であった。この動乱によってペルシア帝国は文字どおりバラバラになると思われた。国家主義的感情が各地において爆発し、緊迫した興奮が生み出された。ユダの小共同体も眠っていた希望に覚醒された。待望のとき、諸国民の顛覆とヤハウエの支配の勝利と樹立の時がいまここにあると夢みたのである。このときの指導者ハガイ、ザカリヤの予言はB.C. 520年代のもと考えられ、ダリウスが敵の征圧に成功する前、ペルシア帝国の将来が不明の間と考えられる。彼らが現下の動乱をヤハウエの決定的介入の序曲とみたことは明らかである。捕囚前のダビデ契約に立ち帰り、そのさし迫った成就を確信した。その予言を生み出した興奮が共同体を駆って熱心に神殿建設を再開させたのである。ハガイは神殿の完成をヤハウエ介入の必須条件とみている。ザカリヤも目下の動乱にヤハウエ介入の徴を見た。また神殿はヤハウエの王的支配の座である以上、その完成は彼にとり非常に重要なものであった。<sup>(6)</sup>両予言者は、時のユダの代官、<sup>(7)</sup>ダビデの子孫のゼルバベルをメシヤとしてメシヤ時代の到来を夢みたのであるが、しかし神殿建築は成っても民族の独立と救済の時は来なかった。

それどころかペルシア支配下のサマリヤ州の総督の下に立ち、そのためにペルシア政府との関係も次第に悪化し、政治的・宗教的危機に陥いるに至ったものと考えられる。

この両予言者の言葉は扇動的なものであった。しかし彼らは当面の目的たる神殿の完成につくしただけで、公然の乱は起らなかった。<sup>(8)</sup>

そして神殿は完成した。それは「祭儀共同体」の基礎の確立を意味したにすぎなかった。<sup>(9)</sup>

ユダはエズラ・ネヘミヤ時代のユダヤ教確立に至るまで、一種の神政政治的共同体として続いたと推定される。<sup>(10)</sup>

ともかく古いダビデ王家の再興などは時代的に希み得ない情勢にあったのである。

#### エズラ・ネヘミヤ時代

B.C. 5世紀の第三・四半期に、エズラとネヘミヤによってユダヤ人共同体に徹底的な改革が実施された。ネヘミヤは政治面で、エズラは精神面で改革を行なったと考えられる。この二人の生涯の関係については、これまで解決困難な問題が論じられてきたが、それはこの時代の準拠すべき資料が乏しいことによる。

問題は、エズラのエルサレム到着の年代の決定に関係する。ネヘミヤの生涯の年代は、エレファンティネ本文を証拠として確認できる。<sup>(11)</sup>

エズラの生涯については三つの説がある。<sup>(12)</sup>

第一、エズラはアルタクセルクセス一世の第七年 (B.C. 458年) —ネヘミヤより13年前—にきて (エズラ7<sub>7</sub>)、ネヘミヤの到着後まもなく (或は以前)、仕事を完成したとする。

第二、「第七年」をアルタクセルクセス二世の第七年 (B.C. 398年) と見、エズラがネヘミヤが姿を消したかなり後に到着したとする。

第三、「第七年」を書記の誤りと見、アルタクセルクセス一世の「第三十七年」とし、エズラの到着をネヘミヤの到着 (B.C. 428年) 後、但しネヘミヤの活動の終る前に置く。J・Bright は第三説を採用しているが、以下それに従う。

<sup>(13)</sup>ユダヤ人共同体の再建はアルタクセルクセス一世 (B.C. 465—424年) の後半であり、それは凡そアテネ黄金時代に当たる。ネヘミヤはアルタクセルクセスの宮廷人と考えられているが、彼は町

の城壁の再建を権威づけ、その為の資材は王室の森林から提供されることを指示した詔書を与えられていた。彼はそのうえユダの総督に任命され（ネヘミヤ5<sup>14</sup>, 10<sup>1</sup>）、ここにはじめてユダはサマリヤから独立した別個の州となったと考えられる。ネヘミヤはB.C. 446年にはエルサレムに到着していたであろう。

彼は迅速大胆に城壁<sup>(14)</sup>再建にとりかかり、極めて短期間にそれを完成している（ネヘミヤ6<sup>15</sup>）。これには非常な困難があった。それはサマリヤ州との関係である。その他別の州の反対もあって、四方から敵に囲まれていた。しかし彼は勇気と知謀により種々の障害を克服し（ネヘミヤ4<sup>10</sup>）、その仕事を完成した。

サマリヤ州との関係については、これまでの見解と異なった、A・アルトの独自の研究が、この時代のユダ及びエルサレムの歴史を明確に理解せしめるに至った。いまその解釈を前提として当時の歴史を顧みれば、<sup>(15)</sup>B.C. 721年の北王国滅亡後アシリアはそれを属領としたが、その後の歴史に決定的となったことは、その時のアシリアの政策である。その特徴は捕囚となった上流階級の代りに、アシリアの版図の他の地方の人々をそこに移住させ、謂所「首のすげかえ」を行なったということである（列王下17<sup>23</sup>以下）。この方法は世界帝国アシリアの常套手段で、その地に残留の下層の農民階級は、頭に異邦の上流階級を載せそれに支配されるに至るのである。これによって残留民のアシリア征服国家に対し逆く意欲は失われ、アシリア王によって新しい土地の支配権を獲得した上流階級はアシリアに対する忠誠を誓うことになる。彼ら上流階級は下層農民に対立してアシリア任命の総督を支持し、秩序と平和の維持に当たる。また新来の上流階級は、従来の上流階級の土地を世襲の形で貸与されたと思われる。かかる政治的状态は、アシリアを滅ぼしたバビロア及びそれに続いたペルシアの支配になっても、サマリヤ州では変化がなかったであろう。

以上の如き支配形式が存続していたとすれば、サマリヤ土着の民と新来の異国人との間に、従来考えられてきたような混合混血のサマリヤ人が、従ってまた混合的宗教が成立した、とは考えられ

ないことになる。勿論例外はあったであろうが、原則としてはこの両階級は鋭く分離対立していたとしなければならない。

さてバビロニアによる南ユダ国の滅亡に際してはアシリア形式の首のすげかえは行なわれなかった。捕囚民が移住させられたユダの地は他国民によって埋められることなく、サマリヤの総督の監督下に置かれたと考えられる。

このような解釈によって、ペルシア時代にあってサマリヤの「地の民」（エズラ4<sup>4</sup>, 14；その他の代表的支配的住民）が、総督とは別に、ペルシア王に宛てて公の書翰を送り得た理由が判明し（エズラ4<sup>7</sup>以下）、また、サマリヤがエルサレムの事柄に干渉した法的基礎も推察できる、とされる。

<sup>(16)</sup>しかしユダのサマリヤからの独立、被征服民の意向を重視したペルシア政権の下に在って、ユダがペルシア中央政府の意向をどう動かすかにかかっていた。

この点ユダ残留の下層民は無力であったので、一にそれは捕囚民の努力如何によった。

そしてその目的を達するに長い時間と幾つかの段階を経なければならなかった。

しかしネヘミヤがユダの最初の総督に任命されるに至って初めて対サマリヤの問題は結着するに至った<sup>(17)</sup>のである。

即ち、当初のセンバザルヤハガイ・ザカリヤ時代のゼルバベルはペルシア政府の代官に過ぎない。とするとキロス派遣のセンバザルは、エルサレム神殿から以前にネブカドネサルに依って奪われていた神殿器物を持ち帰り、神殿再建を開始する委託を受けていたが、この神殿再興は属州サマリヤ全体が関与すべき立前であったであろう、と考えられる。このことは後ユダヤ人がサマリヤを排除して独自で事に当らんとした理由の一つにサマリヤが神殿再建を怠ったことが挙げられていることによつてうなずかれる。

20年後ゼルバベルが新任代官として再び神殿建築を始めたときには、捕囚帰還者の数も多く、事情は好転していた。帰還者上流階級にはかつての土地を返還する必要はあった。これらの土地はサマリヤ上流階級に貸与されていたであろうから

ここに複雑な土地問題が起ったであろう。ゼルバベルはこれらの問題処理も委託されていたと考えられている。

ここにペルシア政府の処置如何によって両者は対立しユダヤ人は他を排除して神殿建築を開始しサマリヤはそれを妨害するなどの事もみられた(エズラ4章)のである。また代官ゼルバベルをユダヤ人が王に擁立しようとした時には、サマリヤの激昂がみられたのも無理はない。その間ペルシア政府はユダヤ人を支持し、建築材料を供給し神殿祭儀に必要な動物その他の配給をシリア長官に命じたようである。その配給負担にはサマリヤも一担の義務があったと考えられる。

やがて神殿は完成しユダの上流階級の勢力は政治的に多少増大したであろう。メシヤ到来の夢の興奮から覚めた次の時代には、ユダヤ人はサマリヤその他の隣接地区の上流階級と婚姻関係を結びそれに依って地位の向上を試みたようである。エズラ・ネヘミヤ時代の重要な問題となった謂所「雑婚問題」は、主としてここから由来した、と考えられている。ともかくも、ユダとサマリヤとの関係はいよいよ複雑になっていったのである。

この雑婚に対するエズラの離婚の要求は、ユダヤ人が新しい法規定をもつ完結した宗教団体として発展するに至る歴史的方向を示している。先ずはサマリヤ州からの完全な政治的独立が必要であった。この点ネヘミヤが最初にユダの総督としての地位を獲得しユダ州として独立したことは、歴史的に重要であった。

### ネヘミヤの統治<sup>(22)</sup>

ネヘミヤの州統治は殆んど明らかでない。州の領土は小さく、ベテズルから北ベテル辺りまでの山の背沿いに中心があったと考えられている。人口も五万人と推定される。海岸平野のロド、ハデデ、オノ(エズラ223; ネヘミヤ737)の町々はネヘミヤが州に加えたと考えられる。既に出来ていた地区組織を、城壁建設のための徴募の基盤としたようである(ネヘミヤ3章)。支配者の重税とそれに収穫のない季節であったことで、経済的には極めて苦境に立っている。彼は貧しい民の借金を追い立てる貧欲に対し、独自の決断をしている(ネヘミヤ56—13)。彼自身収入を職を維持

する限度に止めて範例を示している(ネヘミヤ514—19)。

彼はまた古代都市建設の際よく採られたSynoikismosを強行している(ネヘミヤ74, 111以下)。人口不足のエルサレムへ周囲の邑々から上流階級を移住させ、エルサレムを政治的・宗教的中心とする為であった。かくてユダはエルサレム中心の都市国家となり、神殿中心の教団として再生するに至った。ユダヤ教成立の政治的側面はここに完備したのである。

彼の行政姿勢は厳格で、とくに宗教的規律にだらしなない雑婚者に対しては一段と酷しかった。当時は大祭司の家族にまで宗教的規律の弛緩がみられた。その意味で理念的・内面的にも宗教改革の必要を痛感したのでであろうが、彼の役割は政治・行政面に在って、精神面での改革は他の指導者に俟たねばならなかった。

ネヘミヤの在職期間は12年つづき(B.C. 433年まで—ネヘミヤ514)—たんペルシア宮廷に帰ったようである(ネヘミヤ136)。しかし間もなくペルシア王を説得し再び任命された。彼が帰還したときは一段と情勢は悪化していた。とくに、大祭司エリアシブ(ネヘミヤ31, 1328)は、神殿の祭儀室にネヘミヤの敵トビヤを住まわせていた。ネヘミヤは怒りこれを本来の用途にかえしている(ネヘミヤ134—9)。その他宗教的弛緩に対して彼は勢力的に行動した。他に生活の資を求めて神殿を離れていたレビ人の為(ネヘミヤ1310—14)、十一税を集める会計係の任命、安息日の厳守(ネヘミヤ1315—22)、雑婚しない誓い(1323—27)、などの実施がみられる。大祭司エリアシブの孫がサマリヤの総督サンバラテの娘と結婚した(1328以下)ことに対し、彼は国外追放で報いた。

以上のような行政的改革の間に、エズラはエルサレムに到着したと考えられる。ネヘミヤはエズラの改革を支持し是認した(89, 101)。

彼の仕事はアルタクセルクセス一世の死(B.C. 424年)とともに終わったものであろう。B.C. 411年頃には、ペルシア人バゴアスがネヘミヤの位置を占めているからである。

かくてユダヤ教成立の理念はネヘミヤを補うエ



ズラにまたなければならなかった。

### エズラの改革

(26)

エズラの登場はネヘミヤの在職期間の終り、約 B.C. 428年とする。謂所アラム語の文章（エズラ 7<sup>12-26</sup>）が、彼の委託とされる。彼は law（法、律法）の写しと、それを実施する広範な権限が与えられるペルシア王の詔書を携帯してきた。特にパレスチナの領土に住むユダヤ人に法を教え且つそれが守られるかどうかを見る管理機構をつくる権限を与えられていたと考えられる（エズラ 7<sup>25</sup>以下）。彼は文官の総督でなく、ユダヤ人の宗教的行為を規制する特別な任務を委託された者であったらしい。

即ちエルサレム教団に忠誠を誓った者（自らユダヤ人と呼んだ者）が、「エズラの法」に従うように指導することであった。これには王の勅令の裏付けがあったので、「エズラの法」に従わないことは、「王の法」に従わないことを意味した（エズラ 7<sup>26</sup>）<sup>(26-2)</sup>。さらに神殿祭儀用にバビロニア捕囚民から借物を受けとり（エズラ 7<sup>15-19</sup>）、場合によって王室と州の倉を一定の限度利用する権利が与えられた（7<sup>20-22</sup>）。

祭儀に関与する人々は、完全な税の免除を保証されている（7<sup>24</sup>）。

祭司エズラの身分は、「天の神の法の書記」（a scribe of the law of the God of heaven）（エズラ 7<sup>12</sup>）という名称であった。「祭司エズラ」（7<sup>12</sup>）あるのはエルサレム宗教共同体における彼の位置に関するものであろうが、「天の神の法の書記」という公式名称は、法の専門家を意味しないで、ペルシア帝国の帝国アラミア公用語の専門語で、アラミア語の 'Scribe' なる語は、特殊権限を持つ官吏を表わすのに普通用いた言葉だという。エズラは「天の神＝ヤハウエの法の為の王の大臣」ないし「ユダヤ人担当国務大臣」（J. Bright）であったろう<sup>(27)</sup>。アルタクセルセスはキロス以来の政策を踏しゅうし、再建の詔勅を出したものであろうが、宮廷におけるユダヤ人の勢力をも示唆する。

彼は法によって民を教え、宗教を内面から再建することを委託されていたのであるから、彼の

「法」公示の機会としての幕屋の祭りの期間中、毎日「法」を朗読した。

しかし、エズラの改革は簡単には成就しなかったようである。とくに雑婚が問題であった。彼は「法」の朗読によって道義的勧告に努力し、それで民は彼の誠意に打たれ、法違反を認め（エズラ 10<sup>1-5</sup>）、雑婚もようやく解消されるに至ったようである（エズラ 10<sup>44</sup>）。いまや雑婚の問題も処理され、民は罪告白に集まり、法遵守のため、ここに契約を結んだ（ネヘミヤ 9<sup>38, 10<sup>29</sup></sup>）。

「法共同体」再建の理念的基礎が置かれたわけである。ネヘミヤとエズラの働きはここに協同されて、政治的にも理念的にもその後のユダヤ人共同体の礎石となったと推測される。

エズラの事業はユダヤ人社会を「法」中心の共同体として再建することにあつた。再建された神殿はその中心であり、祭儀共同体として立つことを確認した。以後イスラエルは国家としても、あるいはアンフィクチオニーの伝統が強かったにもかかわらず、古い部族組織としても、再組織されることはなかった。でなかったならば、イスラエルは国家主義の狂信的暴動のうちに破滅するか、それともエレファンティネ共同体の如く、異教世界の中に分解消滅したであろう、と考えられるのである。ここにエズラの改革の意義があつた。

エズラ<sup>(28)</sup>の改革の根本理念は、予言者的ファナティズムを排除し、しかも尚民族の歴史的伝統を尊重し、その伝統の上に律法宗教としてのユダヤ教を建て直すことにあつた<sup>(29)</sup>。

ペルシア帝国の権力は揺がし難いものであつた。ハガイ・ザカリヤ時代の如き狂信的メシヤ主義・革命主義はペルシア政権と到底両立し得なかった。エズラはその現実的認識のもとに、ユダヤ共同体を宗教的、祭儀共同体として発展させんとした。かくて祭司宗教を根幹として過去の伝統に依拠する律法宗教を確立した。このように法を民族の歴史的伝統と結びつけたことは、反対に却って予言者の精神—これこそイスラエルの本来の精神である—と深く通じ、エズラ・ネヘミヤの改革は予言者的要素を全く見失つたものではなかった、とも言われる。

かくてユダヤ教は教団として法を基盤とした<sup>(30)</sup>

「法共同体」として成立したのであるが、それではエズラの齎らした「法」はどのようなものであったのか。

J・ブライトは新しい法であったと仮定すべき理由はない、という。「モーセの法」としてバビロニア捕囚民にも、パレスチナのユダヤ人にも同様に知られていたものか、それとも「祭司法典」であったであろうか。これは捕囚前の神殿の公式の諸伝承が捕囚期に集成され、一定の形で保存されたもの、と考えられている。さらにあるいは「モーセ五書」であったものか。とすれば、これはエズラの時代以前に、既にあった構成要素が現在の形に編集されていた、と考えられる。あるいは祭司的物語に二次的に付着された雑多な祭儀的その他の規定の法の集成であったものか。おそらく、「エズラは完成されたモーセ五書を所有していたもので、それを信仰と実践の標準的尺度として共同体に課した」であろう。ともかく、法は、エズラの時代以後間もなく律法（トーラー）としての地位を得ていることは参考になろう。

かくて「律法」（トーラー）は、ヤハウェを前にしての厳粛な契約で民に受け入れられ、ユダヤ共同体の組織的根本法となった。これはペルシア帝国の公認の下でなされ、以後ユダヤ人の共同体は、国家でもなく、人種的背景でもなく、モーセのトーラーによる「法共同体」となり、教団としての基礎が確立されたのである。

### 祭司法典の特色とその成立<sup>(35)</sup>

祭司法典 (The Priest Code) は、J, E, D, と共に、モーセ五書 (The pentateuch) 乃至モーセ六書 (The Hexateuch) の構成要素である謂所資料 (P) である。これは用語・文体・思想の点で他資料と異なる特徴が指摘されている。

J, E, の叙述が物語めいていて起伏に富んでいるのと異なり、形式的で極めて荘重であることが特色である。叙述の対象も祭儀・儀礼・年代等に関心が寄せられ、人間的なもの (humane) は殆んど現われない。年代の正確であることは今日までユダヤ暦の基礎になっているといわれる。かく祭儀的なものに重点が置かれ、祭司の守るべき規定等が中心になっているから、学問上「祭司法典

(Priest Code, Priester-kodex) と名付けられた

Pのこのような特徴から、独立の資料説が学問上採られているが、しかしPの物語は直接にはJ・Eの筋書きを追い、自己の立場でそれを補充しているとの感がある。その点、資料説を放棄せずに補充説の真理性をも認めねばならないとされるPの叙述の目標はモーセ時代に置かれていて、Jと同様に、創造物語に始まるが、原初の歴史や族長の歴史は単にモーセへの啓示の序論として取り扱われている。それ故創世記では関心のあると考えられる箇所は詳細に記し、その他はJ・Eに委せている、と思われる。詳しい箇所は天地創造 (11—24a) から洪水とノアの契約 (6—9章) アブラハムとの契約 (割礼の設定, 23章), マクペラの墓 (23章) など。主要部分であるモーセ時代では法規定に関する叙述が多い。歴史的叙述も多くは律法の歴史的基礎づけである。その全体の立場は、律法を歴史的に啓示されたものとして把握しているのであるが、実際の個々の叙述は、律法が主で歴史が従の如く見える。安息日、食事上の戒律、割礼、過越祭、聖所、犠牲、アロン系祭司とレビ人についての律法が重視されている。

さてPはこれら律法の基礎づけを歴史の枠内で行なった。律法を現在に生かす為に歴史的に過去に遡り、その原点をシナイ啓示に求めた。それはやがて捕囚が終わり、祖国帰還の時にユダヤ民族とその教団を再建せんとし、そのための法的基礎を置こうとしたからである。歴史的にシナイ啓示に帰える点、Pは他の資料と同一である。

次いでPの成立年代の問題だが、通説はB.C. 6世紀～5世紀においてバビロン捕囚の地で成立したとする。その理由は、先ず宗教史的に祭儀の場所の点から考えられる。J・Eは多数の聖所を容認していたが、Dの宗教改革はその一たることを要求した。PはDの礼拝集中化の要求を当然のことと前提していることである。

またその祭儀の規定も最後の発達段階を示しているという。さらに三大祭についてであるが、Jや契約の書 (出エジプト34:18a, 22; 23:15, 16) では農業祭の性格を持っており、申命記法や神聖法集でもその性格を尚保持しているが、この祭司法典ではこれを失っている。(41)

次いで文学史的標準による理由として、列王紀及び予言者一B.C. 470年頃成立と考えられているマラキ書をも含めて、それらは祭司法典の影響は示していないが、B.C. 400年以前に成立したとは考えられない歴代志は明白にPの影響を示す。

以上からPの成立年代はB.C. 5世紀頃と結論される。言うまでもなく一時に成立したとは考えられず、B.C. 6世紀に既に始まり捕囚の終る前に出来上っていたものと推測される。

このことからエズラの改革事業と祭司法典またはモーセ五書との関係如何が問われる。エズラ7章1節以下によると、「天の神の法の書記」

(The scribe of the law of the God of heaven) なるエズラはB.C. 458年バビロンによりエルサレムに帰還し、彼の手にあった「彼の神の法」

(The law of his God<sup>(42)</sup>) に依って改革を行なった。彼の改革は主として法によったものであった。この改革とPとの関連は先ず疑は得ない。エズラの改革はPの完成を前提として<sup>(43)</sup>と考えられる。しかしエズラにはPの考え方と異なるものがみられ、Pとエズラの間<sup>(44)</sup>にいくらかの年代差が予想されている。とすると問題はエズラの手<sup>(45)</sup>にあった彼の「神の法」はP単独であるより、Pに依って

拡大された五書全体でなかったか。このことは次の点でその可能性が確かめられる。ネヘミヤ記13、以下と10<sub>31</sub> (他の民との雑婚の禁止) が申命記23<sub>4</sub>以下、出エジプト記34<sub>16</sub>、申命記7<sub>2</sub>以下にさかのぶって言及していること、ネヘミヤ記10<sub>32</sub>の安息年における債権の否認は申命記15<sub>2</sub>の負債の免除に基づいていること、別言すれば改革の細目が直接申命記と関連すること<sup>(46)</sup>、である。しかしこの改革の精神は五書中の資料として<sup>(47)</sup>はこの時代のユダヤ教の精神を最もよく表現したPと最も近かったので、Pとこの改革との関連の意味の重要さが注目されている。そしてこれらとの関連から、ヴァイザーは、PはB.C. 458年以前にバビロンに在住ユダヤ人の祭司階級の中で、救済史伝統の中に組み込まれている復興の要綱として、おそらくアルタクセルクセス一世時代に、エズラのもとに帰還を実現するに至った運動や念願と結びついて現われた、とし、用語も大体その時代を示すとい

う。さらにこれらのことが、捕囚民 (góláh) の異教的環境の中で、自らを他から区別する印としての、安息日と割礼に強調がおかれていることを説明する、という。

Anthony phillips<sup>(49)</sup> は、イスラエルへのP導入の年代について、神殿再建とともに導入されたのではないかと考える。Pがエズラの改革とともに実施されたに過ぎない、とは考えられないという。エズラの法は新しい法と考えられておらず (エズラ7<sub>14</sub>)、五書を包含していた可能性はあり得る。そして五書はサマリヤ分離以前に権威あるものとなっていた。分離の年代それ自身不明だが、五書だけがサマリヤ人に受け入れられ、ペルシア時代に書かれたに違いない歴代志が分離を前提としてイスラエル史を記録している。またサマリヤ人がその敵意を直接エズラに集中している事実などからも、分離はエズラの使命直後に起ったに相違ない。それ故にPがエズラに依って齋らされたというのは実らしくない。何故ならサマリヤ人は、その導入が彼らの敵意の問題に帰するような新しい著作を、彼らの正典として採用したということは殆んどあり得ないからだ。サマリヤ人が受け入れた聖書は既に権威あるものとしての承認を得ていたことは間違いない。かくてPは、神殿再建に引き続きイスラエルに齋らされ、五書はエズラ以前の時期に形成され、サマリヤを分離に導いた論争以前に権威あるものになっていた、というのが最も実らしく思われる、としている。

これに対して M. Noth<sup>(51)</sup> は、エズラは五書全体を齋らしたのであり、それをエルサレム共同体に対し拘束力ある「法」(law)とした、との仮定は証明し得ないという。それが受容には重要な反対理由があるから可能性すらない。就中、何故五書がパレスチナでなくてバビロンで編集されたかという明らかな理由がない。Pすらパレスチナで書かれた可能性が大きく、比較的古い物語資料はパレスチナで現われ伝えられた。それ故五書全体はバビロンからエルサレムに齋らされなかったしまたそれはエズラの手にあった法ではなかった。それはむしろパレスチナで編集された。とするとこれは、五書の物語がエズラ以前に存在しなかったとして、エズラのエルサレム到着直後に起った

に相違ない。というのはおよそ一世紀後、エルサレムから分離したサマリヤ共同体が、既に確固として受容していた聖なる書としての完成した五書を保持しているからである。この場合、エズラの「法」は、その後五書の物語に挿入された法部分に恐らく含まれていると考えられる。というのはとも角もそれは、エルサレム教団の生活の有効な基礎として間もなく正典化された五書の資料の部分となったからだ。

遺憾ながらこのエズラの法を正確に定めることは全く不可能だという。以上が M. Noth の考えである。この点 M. ノート<sup>(52)</sup>とは異なって上述した、あるいは「P 成立の歴史的背景」の箇所<sup>(52)</sup>で既述したのがわれわれの立場である。

以上から P は精神において同質的であることは理解されるが、文学的に統一性がなく、多くの重複、矛盾、文脈の中断が見られる文学的編集なのである。矛盾の箇所として、出 29<sup>7</sup>, 29; レビ 4 15, 16 と出 28<sup>41</sup>, 30<sup>30</sup> の「油注がれるもの」について、民族 4 23 以下と民数 8 24 のレビ人が宮で仕える義務年令について、レビ 4 14 とレビ 9 3; 民数 15 24 の罪祭の犠牲の動物について、出 27~29 章 レビ 8, 9 章 と出 30<sup>1-10</sup>; 出 35—40 章 の祭壇について等の矛盾が指摘される。<sup>(53)</sup> 17—26 章の神聖法集は P の中では孤立して存在し、その中に多くの古い材料が含まれているとされる。これに類するものとしてレビ 1—7 章の犠牲に関する法律集、レビ 11—15 章の潔めに関する規定には、文脈を中断して特殊なまとまりをなしている。これらの重複、矛盾等は P の主流に対し、後補足されたものと考えられている、また創世紀、出エジプト記の歴史的叙述の中で、J・E と異なる伝承は、捕囚前から祭司階層の間で伝えられたものを含むと考えられている。即ち創造物語の神話背景、特に混沌の表象や洪水物語の虹などの特徴は、P が用いた独自の資料を示しており、出 34<sup>29</sup> 以下のモーセ伝承も P 独自の古い伝承素材に基づく<sup>(54)</sup>とされる。P に含まれているこれらの他の系列より古い材料は、礼拝伝承の枠内における祭司の口伝に由来するものとした方がより良く理解されるという。

次いで P の思想的立場について一言する。<sup>(55)</sup> 先ず注目すべきことは、祭儀規定の資料集の如く思わ

れる P を実際の意味で歴史と看做し得るかどうかそれはむしろ祭儀的法書ではないのか、という疑問についてである。しかし最近 P は純粹に歴史的作品であることが強く主張されてきているし、それは正しい。<sup>(56)</sup> 人間的なものについての関心が全く欠如しているかに見えるその表現の冷静、厳密さの故に、P が歴史に対して神学的関心を持っていない、ということにはならない。唯 P の関心が J・E の歴史描写のそれとは全く異なるのである。特に P の族長物語から明らかに見られるように、その記事の主題は人間アブラハム、イサク、ヤコブについての隠れたる導き及び彼らのそれに対する応答ではない。むしろそれは歴史の外の特殊な祭儀制度の発展である。新たな顕現や制度及び規定が時代から時代へと啓示されるような歴史の過程を P は描いている。勿論文献批評として本来的 P の歴史部分と二次的に P に挿入された法規定部分との問題はある。しかし両者は厳密には分離できない。それ故祭司文書として扱って、P のこの祭儀制度の歴史が世界創造を以て始まるという事実は、その驚くべき神学的立場を示している。P はモーセの立場に立脚し、それを歴史的に啓示されたものと見た。さらにそれがモーセ以前に族長に約束されたものとみ、モーセへの啓示は族長への約束の成就であった。さらに P は族長からノアに遡り、最後に歴史の始である世界創造の時に遡ったのである。この点 P は、文学的な J, E, 教化的な D と異なり、純粹に神学的なのである。然しそれが単なる思弁に陥らないのは、厳密に歴史の枠内で問題を見ているからだと言われる。<sup>(57)</sup> かくて世界の起源と進化の目標はイスラエルの民の歴史に始った祭儀なのである。創造そのものがイスラエルがここに至るように計画された。<sup>(58)</sup>

それゆえ P はシナイの事件を J, E, や D とは別の角度から描く。J, E, 及び D ではシナイの事件はヤハウエの義の厳粛な宣言にある。P ではヤハウエはシナイにおいてイスラエル祭儀の基礎をおいたのである。P のシナイ物語りの最古の資料（出 26<sup>15-18</sup>, 25—31 章 34<sup>29-35</sup>, 35—40 章 レビ 8—10 14 章; 民数 1—4 章, 8 5—22, 9 15—23, 10 1—10）に依ると、(V. Rad, O.T. Theology) ヤハウエは先ず礼拝の場所に必要なすべてを

宣言され、アロンとその子たちを祭司職として定め、同時に彼らの厳粛な就任を指導されたのである。

最後にPの時代的意義を考察してこの項を終える。Pの意義はそれが捕囚後の宗教共同体あるいは祭司階級指導の祭儀共同体の基礎となったこと<sup>(59)</sup>にあった。文学史的にも、それが伝承を固定した五書形成のスタートまたは指標とされたことに意義がある。即ちPを中心にJ, E, Dが合せられここに聖典ができたということである。このため長い間Pは五書形成の最古のかつ支配的資料層と考えられたのである。

Pは儀式的律法をその個々の規定によって生活全体を包含するものとし、またそのおきてによって生存の安全を保証するものとしたことにより、申命記に始まった宗教生活と思想の合理化を完成した、といわれる。

倫理的側面は前提されているが、個々の法では触れられない。全体的に祭儀の規定により背後に退いている。この点予言者とは対照的である。

政治的・民族的側面は排除されている。このことは、イスラエルが、当時、民族国家としてでもなく、人種的背景からでもなく、唯モーセの法に固着する以外に生きるすべが無かった歴史的状況に相応じている。とも角当時のユダヤ人は祭儀的律法に固執することによりその祭儀共同体として新たに生きる道を見出し、その共同体としての崩壊を防いだのみならず、それを旧約伝統の担い手たらしめた。

しかしその反面Pは、ユダヤ教の律法主義的敬虔という形式への道をも備えたのであった。

#### 注

- (1) Pritchard, ANET. P. 316 キロスの円筒刻文参照
- (2) センバザルは歴代上3.18にエホヤキンの子として記載されている、セナザルと同一人物で、両者の名前とも、Sin-ad-usur というバビロニア名のこわれたものであろう、と考えられている。J. Bright, HI. 邦訳下148頁参照
- (3) M. Noth, HI. P. 307 は帰還の勅令のあったことを疑う。しかし、J. Bright HI. 邦訳下149頁はペルシアはたしかに捕囚民の帰還を許したもので、最初からそうでなかったと考える理由はない、とする。

帰還者は少数であったであろう(エズラ1.5)。

- (4) J. Bright, HI. 邦訳下155頁→B.C.522年までにユダの全人口は2万人以上ではなかったろう。
- (5) M. Noth, HI. P. 310 f; J. Bright, HI. 邦訳下161~162頁
- (6) ザカリヤ1.16, 6.15, 4.6b—10a
- (7) ハガイ2.20—23, ザカリヤ3.8, 6.9—15
- (8) J. Bright, HI. 邦訳下163~165頁参照
- (9) エズラ6.13—18
- (10) ネヘミヤ12.26
- (11) M. Noth, HI. P.318f; J. Bright, HI. 邦訳180~200頁; 参照
- (12) G. E. Wright, 山本訳「聖書考古学」, 158頁; J. Finegan, 三笠宮他訳「古代文化の光」, 254頁; 参照
- (13) I. Bright, HI. 上掲書下200~219頁の補説で詳論されている。
- (14) W. F. Albright, "Biblical Period" pp.51, 63
- (15) 関根, 「旧約聖書」242頁
- (16) 関根上掲書, 244~247頁参照
- (17) M. Noth, HI. P.323
- (18) ハガイ 2.20以下, ザカリヤ 4 章参照
- (19) エズラ6.8以下
- (20) マラキ1.6以下の記事参照; 関根, 上掲書, 249頁
- (21) 関根, 上掲書, 249—250頁参照; マラキ2.10以下
- (22) M. Noth, HI. P.318以下; J. Bright, HI. 邦訳下187~190頁
- (23) J. Bright, HI. 邦訳188頁 注(23)参照
- (24) M. Noth, HI. P. 324「地区」(Pelek)はアッカド語ゆえ、この組織は新バビロニア時代にさかのぼる、とも考えられている。
- (25) J. Bright, HI. 邦訳下190頁
- (26) M. Noth, HI. P.331以下; J. Bright, HI. 邦訳190~200頁
- (26—②) 但し、「エズラの法」が、このときペルシアの「国家法」として新たに効力を得たということの意味しない(M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch — 邦訳「契約の民その法と歴史」所収, 109頁参照)。
- (27) M. Noth, HI. pp. 331~332; 上掲「五書の法」邦訳104~105頁参照; J. Bright, HI. 邦訳下192頁
- (28) J. Bright, HI. 邦訳下198頁
- (29) 関根, 「旧約聖書」, 251頁
- (30) 関根, 上掲書, 251~252頁
- (31) 種々の観点については M. Noth, HI. pp. 333~3

- 35特に pp. 335～337参照
- (32) 小野寺・時田訳, A・ヴァイザー, 「旧約聖書緒論」168頁参照
- (33) J. Bright, HI. 邦訳下198～199頁; 関根, 上掲書277頁, Anthony Phillips, "Ancient Israel's Criminal Law", pp. 185～186
- (34) J. Bright, HI. 邦訳下198～199頁
- (35) 関根, 「旧約聖書」; 小野寺・時田訳, A・ヴァイザー「旧約聖書緒論」その他を参照
- (36) 五書中のP資料の部分は上記関根, 「旧約」273頁ヴァイザー「緒論」164頁に摘出されている箇所参照
- (37) ヴァイザー, 上掲書「結論」164頁
- (38) 関根, 上掲「旧約」274頁, 創世記においてその感は深いとされる。
- (39) ヴァイザー, 上掲書, 156頁
- (40) 関根, 上掲「旧約」274頁
- (41) 七週の節筵(レビ23・15—21; 民数28・26—31)は別外
- (42) 邦訳(現行訳)は「天の神の律法の学者」, 「学者を「書記」としたことについては M. Noth, HI, pp. 331～332
- (43) エズラとネヘミヤとの時間的前後関係についての伝統的見解はこれに基づくが, 種々の理由によりその正当性が疑われている。エズラの活動をネヘミヤの第一回エルサレム滞在と第二回滞在の間か, それともアルタクセルクセス一世の晩年(Noth)あるいはアルタクセルクセス二世の治世の始めに置かれる。われわれは前述の歴史において Noth, wright の推定に従った。この方が歴史上の疑問点が多く取り除かれる。
- (44) ネヘミヤ8.13以下とレビ22.40以下, ネヘミヤ8.18とレビ23・36, ネヘミヤ10・36以下と民数18・12以下を比較。
- (45) 関根, 上掲「旧約」276頁
- (46) ヴァイザー, 上掲書, 168頁参照
- (47) 関根, 上掲「旧約」277頁参照; ネヘミヤ13.1以下, 10・31を申命記23・4以下と, ネヘミヤ10・32を申命記15.2と比較。
- (48) 関根, 上掲「旧約」, 277頁
- (49) ヴァイザー, 上掲書, 168頁
- (50) Anthony Phillips, Ancient Criminal Law, pp. 18～186
- (51) M. Noth, HI. P.336
- (52) M. Noth のこの考えについては, Pは元来は純粹

- に物語であって, その中心にはシナイにおける民族的, 祭儀的共同体の確立があったが, 律法は後代の付加だとする考えがさらに考慮されねばならない。HI. P.335参照。しかし歴史物語と律法的規定や配列との緊密な結びつきからして, 文献批判に基づいて独立した歴史物語を分離することは不可能だ(ヴァイザー上掲書168～169頁参照。V. Rad, old Testament Theology, P.233参照)とされる。
- (53) ヴァイザー, 上掲書166頁
- (54) ヴァイザー, 上掲書166～167頁; 関根, 上掲書, 276頁
- (55) ヴァイザー, 上掲書, 171頁
- (56) V. Rad, old Testament Theology, pp. 232—234 The priestly Document as an Historical Work. M. Noth, Pentateuch, pp. 7 ff.
- (57) 関根, 上掲書, 278頁
- (58) V. Rad, Old Testament Theology, P.234
- (59) ヴァイザー, 上掲書, pp. 171～172 参照
- (60) ヴァイザー 同上