HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	山我哲雄『一神教の起源』（筑摩書房、二〇一三年）：書評と質問②
Author(s)	桑原, 俊一
Citation	基督教學, 50, 55-65
Issue Date	2015-09-01
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/62363
Type	article
File Information	05 kuwabara.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

書の真価に対する理解と言及を欠いた瑣末な評言にすぎない、との声もあるかもしれない。しかし、本書は決して聖書研究、キリスト教研究に通じた読者のためだけに書かれたものではなく、キリスト者のためだけに書かれたものでもない。近年、聖書やキリスト教に関してこのように広い読者を想定して書かれた書物は明らかに増えているが、実際にそのような開かれた叙述になりえている書物は、極めて少ない。しかも、その特質が学術的な誠実さを犠牲にすることなく成立しえている書物となると、その数はさらに少なくなる。本書はまぎれもなく、それらの特質を兼ね備えた稀有な一冊である。一神教の成立史がいかに「謎解き」のロマンに満ちたものであるかをここまで平易に伝えた書物は、他にはそうあるまい。浅学を省みず、評者が私見を記したくなったのも、そのような本書の魅力あればこそである。本書を火付け役として、今後、専門の別をこえた謎解きの議論が活性化されることを期待したい。

（以上）

書評と質問②

桑原俊一

本書は、あとがきにもある通り二〇〇五年、公共哲学京都フォーラム主催の一神教をめぐる研究会に著者が発題者の一人として招かれたことが端緒となって執筆された。このフォーラムの発題と討論は大貫隆・金泰昌・黒住真・宮本久雄編『一神教とは何か―公共哲学からの問い』（東京大学出版会、二〇〇六年）として出版され、著者の発題部分は「旧約聖書の宗教はいかなる意味で、〈一神教〉であったのか」（三三頁－七八頁）という表題で、発題を受けての討論（七九頁－八九頁）とともに所収されている。

本書全体は、第一章「一神教とはなにか」、第二章「〈イスラエル〉という民」、第三章「ヤハウェという神」、第四章「初期イスラエルにおける一神教」、第五章「預言者たちと一神教」、第六章「申命記と一神教」、第七章「王国滅亡、バビロン捕囚と一神教」、第八章「〈第二イザヤ〉

と唯一神観の誕生」の八章から構成されている。

著者自身によれば本書の基本的構想は、フォーラムでの発題を踏襲し「一般読者向けということで、宗教研究におけるこれまでの一神教をめぐる議論の概要が分かるように、最初に研究史的な概説を付け旧約聖書の内容に必ずしも通じていない方でも分かるように聖書の引用をできるだけ増やし」（三七八頁）て出版された。

本論に先立ち大変興味深い指摘がされる。いわゆる俗説の検討である。これらの一神教に関する俗説は、識者や著名人たちによっても展開されてきた経緯があり、今も一定の影響力を持っている。

その一、一神教は砂漠の産物か。イスラエル民族共同体は「乳と蜜の流れる地」で形成されたのであり、唯一神教へと発展したのも「バビロンの流れのほとり」であった。もし砂漠から一神教が生まれるのだとすれば、他の多くの砂漠でなぜ一神教は誕生しなかったのか。

その二、古代イスラエルの一神教はエジプトの宗教改革の影響を受けたか。つまり古代イスラエルの一神教は古代エジプト王朝第十八代目の王、アクエンアテン（在位紀元前十四世紀）のアテン一神教改革の影響下において成立したとする主張である。彼は以前の多神教からアテン神を唯一絶対的な神として礼拝させ、他の神々を排除した。

その三、旧約聖書が語る歴史は史実なのか。民族の祖先アブラハムなどには純粋な一神教があったにもかかわらず、カナンの地に入植以降は先住民の異教宗教の影響を受けて堕落し、初めて多神教的な偶像崇拝に陥ったとする歴史観である。

これらの俗説は本書の展開の中で明晰に排除される。

本書を構成する手法と原理に次の二つがあるように思われる。一つは聖書文書を材料としながら、現在得られる文献学的史料分析や聖書外史料に加え、考古学的調査結果を最大限用いて慎重に議論を重ねる手法である。二つ目は一神教から唯一神教までの推移を「革命」という言葉で説明する野心的試みである。R・ペッタツォーニの、「一神教は進化の結果からではなく、宗教的天才による〈革命〉（リボリューション）によってのみ生じた」という理論「（二六－二七頁）の援用である。

著者にとってこの理論は、一神教成立の特殊性を説明するには好都合であるらしく、本書のまとめにおいて五つの「革命」を上げている。そこで本書の内容を一連の革命の順を追って纏めてみたい。

第一の革命

アブラハムに始まる族長時代の史実性はほぼ否定される（五八頁）。出エジプトの出来事もイスラエル民族全体の共通体験だったとする観点は歴史的事実としては受け入れられるものではない。「イスラエル」という集団を最古の聖書外史料から確認できるのはエジプト第十九王朝第四代目メルエンプタハが前一二〇七年ごろ行ったパレスチナ遠征に関する戦勝記念碑のなかの「イスラエル」の名称で、それは部族連合のようなものであったらしい。（六二－六五頁）。一九六〇年代後半からパレスチナを南北に走る一帯の考古学的調査が行われ、前一二〇〇年頃大幅な居住区と人口の増大が明らかになった。ここから後に「イスラエル人」と自覚する人々がでてきた可能性はある。牧羊民は移牧を繰り返すが、定着した都市住民や農耕民とは共存していた（俗説一の否定）。諸説あるが、「イスラエル人」は起源を異にする多種多様な集団が何らかの形で結合する状況から生まれてきたことが検討される。統合の手段としては、（一）共通の祖先の系図、（二）歴史の共有、（三）特殊な習慣を通じた外部との差異化、（四）共通の神の崇拝が挙げられる（八二－九一頁）。著者はとりわけ「共通の神の崇拝」に注目する（九一－九二頁）。この時代以前は集団ごとに異なる神々が崇拝されていたと考えられる（俗説三の否定）。例証として、比較的古いとされる「契約の書」（出二〇22－二三19）――ヤハウェ以外の神々の崇拝が明確に禁止されている――が挙げられる。ただし、最初はまだ、ヤハウェという名で知られた神ではなかった（九三－八頁）。研究者によれば、人名に表れる神の統計的な検討から、ヤハウェ信仰はカナン定着前後に導入され、以降圧倒的に多くなったという（一〇八－一一頁）。聖書外史料においても王国時代にはイスラエルとユダではヤハウェ系人名が独占的に多くみられるということである。王国時代までの人名を調査するとエル系の人名が

際立つ。確かにこの結果は、初期イスラエルの時代にはエル崇拝が優位にあったことを示すものであろう。著者は、出エジプト伝承に関連して、エジプトから脱出してきた一部が当時形成されつつあったイスラエルに加わったことは歴史的にありうると見る。そこではヤハウェの「圧倒的な力」、「戦いの神」、「嵐の神」という性格が強調される。ヤハウェという神と出エジプト伝承が文書化されたのは早くて前九世紀以降とする（一一八頁）。ヤハウェ信仰の起源に諸々の伝承があることは、実際エジプトから脱出した集団の多様性を示すものである。しかもいずれも特定集団に属さない下層階級に属する人々であったであろう。著者は「出エジプト集団がエジプト脱出後、放浪を続けるうちにパレスチナ南部の荒野にいたヤハウェ崇拝の牧羊民集団と出会い、何らかの形でそれと合流し、統合したことがあったかもしれない」（一一一頁）と推測する。

「宗教的天才」エジプトのアクエンアテンの思想革命は一つの神を崇拝するほうがよいと直感的に考えたが、必ずしも環境に対して適合性を持たなかったため「淘汰」されてしまった（俗説二の否定、九二頁）。イスラエルの場合、様々な混乱と危機の時代の中で一つの共同体がヤハウェのみを排他的に崇拝することは、イスラエルいう民族のアイデンティティを確立するための「環境適合的」な作用をもった（三六二頁）。

第二の革命

聖書外史料や考古学的証拠が乏しいため、現状では、イスラエル王国成立の歴史は十分分からないし、統一王朝の歴史すら確かなことは言えない。従ってサムエル記や列王記が描く統一王国が存在したかどうか疑わしいということになる。テル・ダン碑文から、エルサレムを中心にユダ王国がダビデによって興され、その子孫が「ダビデ王朝」を形成した可能性はあるらしい（六五－八頁）。メシヤ碑文とシャルマナサル三世の碑文、またサマリアの考古学調査から、前九世紀前半のイスラエル王国の繁栄ぶりを窺い知ることはできる（一四四－五頁）。

南王国ユダについては、王国はいずれも王たちにヤハウェ系の名前が多いことからヤハウェが国家神として王

権と密接に結びついていたことは確かであり、「ナタン預言」などに示される「ダビデ王朝神学」は王権を支えるうえで有効であったらしい。ユダ王国で王朝は約四〇〇年間続いた（一四七－五一頁）。これに対し北王国の王朝は不安定であった。北王国の預言者たちは王権と対立し、王朝を断とうとする側に回ったらしい。しかし宗教と王権の結びつきは強く、王の神格化に近いことが起こっていた（一五一－四頁）。

ただ「現在の形の旧約聖書の物語文学のほとんどは、バビロン捕囚（前六世紀）時代以降に唯一神教が確立した後、その唯一神教に基づく編集が加えられていて、いわば唯一神教的観点からの〈検閲〉を受けている。しかしこの編集は必ずしも徹底的なものではなく、あちこちに〈検閲漏れ〉のような形で、より古い観念や伝承が残っている」（一五五－六頁）。事例として、エフタをはじめ具体的人物を取り上げながら、「他の神々の存在を原理的に容認しながら自分たちはただひとりの神を排他的に崇拝するという、拝一神教的――必ずしも他の神々の存在自体を否定せず、むしろその存在を前提にするが、特定の一神だけを排他的な崇拝対象とし、他の神々を崇拝しない宗教の在り方（二九頁）――性格のものであったと推測できる」（一五七頁）。しかしながら近年の考古学的調査結果からテラコッタの女性の土偶が大量に発見され、このような小さな女神像の崇拝は家庭レベルでは必ずしも禁止されていなかったらしいことが指摘される（一八三－四頁）。

女神に関連した二つ碑文史料が発見されている。一つは一九六八年に前八世はじめ頃の墓所で発見された。二つ目は一九七八年に、前九世紀から前八世紀頃のものと思われるオストラカの発見である。いずれも「ヤハウェと彼のアシェラ」と刻まれている。問題はアシェラがヤハウェの配偶神であったかどうかである（一八四－六頁）。議論には諸問題があるにせよ、前八世紀頃のイスラエル人やユダヤ人の一部にアシェラをヤハウェの配偶女神としていた人々がいた可能性までは排除できないとする（一八八頁）。このような多神教的現象をどう理解し説明するべきであろうか。著者は古代イスラエル宗教の重層的な構造に注目する。つまり民族的・国家的レベ

ルでは、古代イスラエルにおいては王国成立以前に、ヤハウェへの排他的崇拝がほぼ確立していたと考えられる。ところが家族レベルではヤハウェ信仰以前の習慣に比較的寛容であった（一九二－七頁）。土地の豊穣に関わるバアル礼拝は地域レベルに属し、オムリ王朝の王たちはバアル崇拝を振興し、ヤハウェと並ぶ国家的レベルに引き上げようとした。これに反発した人々の象徴がエリヤであり、エリシャであった（二一四頁）。

著者は文書預言者たちの登場によって神観の変容が見られるという。なぜ文書預言者たち、アモス（前八世紀中葉）やホセア（前八世紀後半、北王国の末期）やイザヤ（ホセアと同時代の南王国）に普遍的神観が現れたのだろうか。著者の推測よれば、その理由の一つはアッシリアの神観からの影響があった。サルゴン二世の碑文では主神アッシュールは神々の王にして世界の支配者と見なされていて、王はアッシリアの神々の世界支配を実現する道具であった。アッシリア的な世界神、普遍的な支配力を持つ神のイメージを自分たちの神ヤハウェに当てはめていったのではないか（二三九－四一頁）。ただしこの神観は同時代の一般人が容易に理解するところではなかったであろう（二四四頁）。

第三の革命

前七世紀後半に申命記運動の担い手とヨシヤ王は、地方聖所の廃止とエルサレムへの祭儀集中、異教的要素の粛清という国家的、政治的手段を通じて、ヤハウェの排他的崇拝を復活し、強化しようとした。地域のレベルでの非ヤハウェ信仰的要素も排除されることになった。この運動を通して、ヤハウェとの契約の観念、申命記法、十戒、「シェマの祈り」などが確立した（三六四頁）。

列王記下二二－二三章によれば、ユダ王ヨシヤの治世第十八年（前六二二）、エルサレムの修繕工事の際、一つの「律法の書」の巻物が発見された（王下二三25）。しかもそれは「モーセの律法」を記したものであった。王はこの書に基づき大規模な宗教改革を行ったとされる。この律法の書は申命記の基本部分（原申命記）であり、ヨシヤの宗教改革が「申命記」の精神に基づいて行われたことは、多くの研究者の間で見方が一致している。

申命記はおそらくマナセの時代の宗教混淆的状態を粛清し、祭儀集中と異教的要素の排除を王主導で実現させるために、排他的なヤハウェ崇拝を守ろうとする人々によって準備され、神殿で「発見」されたとしたのであろう（二五六－七頁）。「申命記の成立を直接ヨシヤの宗教改革と結びつけるのではなくヨシヤ以前にすでに申命記が将来の〈改革〉に向けての理念的・綱領的文書として書き始められたという可能性が考えられてよい（二五六－二五七頁）。

一神教との関係では「シェマ」の祈りと倫理的十戒が取り上げられる。「シェマ」の祈り（申六4－5）――一神教との関係で重要なのは四節後半の部分である――について、著者は「ヤハウェは我々の神、ヤハウェはひとり」と解釈する。ヤハウェが強調された背景として著者は二つ挙げる。一つは、それが祭儀集中と関連する可能性で、「我々の神ヤハウェ」こそ「エルサレムのヤハウェ」ただひとりなのだということである。もう一つの可能性は、前八世紀の末にイスラエル北王国がアッシリアによって滅ぼされたこととの関連性である。ヤハウェは北王国を含めた国民統合の象徴とされた。あくまでヤハウェはひとりなのである（二七二－六頁）。

倫理的十戒（申五6－21）において問題になるのは第一戒である。この第一戒で前提にされている神観はあくまで拝一神教的であると考えられる。（二八一－九頁）。

「神観に関しては、申命記とその運動は全体としてヤハウェの排他的崇拝を強調したが、前八世紀の文書預言者たちのそれに比べれば、はるかに民族神的拝一神教の性格を色濃く保ったものだった。そこにはヤハウェが単なる〈イスラエルの神〉を超えた世界の神であるという展望はほとんど見られない」（二九一頁）。申命記運動が急速に衰えると、同時代の預言者、エレミヤやエゼキエルの証言によれば、エルサレムでは他の神々の崇拝がすさまじい勢いで息を吹き返したらしい（二九二頁）。

第四の革命

バビロニアに背いたユダ王国は、前五九七年と前五八六年に二次にわたってバビロン捕囚となる。エルサレムは陥落し、ダビデ王朝は断絶した。この破局的でき

ごとは捕囚民に信仰的危機と動揺をもたらした。

この時期にエルサレムで活動した預言者エレミヤは、バビロニアの支配はユダの王たちや国民が犯してきた罪へのヤハウェの裁きであり、ネブカドネツァルはヤハウェの意志を実現させる「僕」であって、その「軛」に服すること以外に民族と国家の未来はないと説いた。ここには前八世紀の預言者たちの普遍的な神観が継承されている。エレミヤはまたバアル崇拝や偶像崇拝を批判したが、その非難は――排他的一神性のゆえに「拝一神教」と区別して――唯一神教的な響きを帯びている（三〇〇－二頁）。この破局的できごとに関していえば、「古代オリエントにおいては、戦争とは国と国との戦いであったと同時に神々同士の戦いでもあり、敗北とは自分の神（々）が敵国の神々に敗れたことを意味した。それは、自分の神の無力として解釈され得るものであった」（三〇四頁）。

エゼキエルは、第一次捕囚でバビロンに送られたが、ヤハウェの遍在性を捕囚民に示し、いわゆる「契約定式」を用い、ヤハウェとイスラエルの特別な関係の回復を予告する（エゼ十一20、十四11他）。エゼキエルの神観は世界的な視野のなかで見られた、究極的な拝一神教であったと見なしうるであろう（三〇七－一一頁）。

本書では、ここからエレミヤ書と申命記の捕囚後の編集について解説が続く。著者は、今日の文献学的資料分析に基づいて申命記四章を例に申命記が複合的で多層的な編集によるものであることを読み解いてみせる。申命記本体の直前の申命記四章一－四〇節に、呪いと祝福の形をとったモーセの勧告が置かれた。内容的には明らかに捕囚時代に付け加えられたもので、律法遵守のすばらしさを強調する（申四1－8）。その際にヤハウェの卓越性が強調されるが、他の国民の神々の存在自体は必ずしも排除されていないように見える。「第二イザヤ」（後述）などの場合と異なり、具体的な救いの展望が現れる以前の段階のものと考えられる。ただしその第四段落（三一－三九節）には、出エジプトという「救済史」の記述を枠づけるように、他の神々を原理的に否定する唯一神教的な断言が置かれている（申四35）。しかし「これらの箇所（三五節と三九節）の唯一神教的言明は神の

唯一性という、普遍的な論点を持ち出すことによって、救済史的・拝一神教的文脈を分断している」（三二三頁）。

ヨシヤ時代の「第一の申命史家」たちの仕事を引き継ぐ、捕囚時代のいわゆる「第二の申命記史家」たちは、ヨシヤ王の死から捕囚時代までの記述を増補した（三二五－六頁）。彼らは王国滅亡と捕囚という不条理を道筋の通った形で説明しなければならかった。それを達成するために彼らが目をつけたのは、ヨシヤの二代前の王マナセであったのである（三二七頁）。このマナセに王国滅亡と捕囚という破局の全責任を負わせることにした。第二申命記史家たちは「ヨシヤの敬虔と善行をもってしても、マナセの不信仰と悪行を帳消にすることはできなかった、ということになる」（三二八頁）。

著者によれば、この第二の申命記史家たちの編集作業は、社会学者マックス・ウェーバーの言う「苦難の神義論」に他ならない。「人が大きな苦難に見舞われた場合、それが不条理であればあるほど、受けとめたり耐え忍ぶことが困難になる。しかし、その苦難の理由や意味が何とか納得できる［ならば］……それを耐え忍んだり、克服することがより容易になるのである。それは同時に、破局と苦難の責任をすべてイスラエルの側に帰することにより、ヤハウェを免罪しようとする弁神論でもある。信仰の危機の克服である」（三三四頁）。

第五の革命

最後に、第一から第四までの革命とは質的に異なる、ある意味で人類宗教史上最大の思想的・信仰的革命が起こった。それが、ヤハウェ以外の神の存在を原理的に否定する、第二イザヤによる唯一神観の宣言である。ヤハウェ以外に神は一切存在しない（三六四頁）。そこにはパラダイムの転換、「逆転」の発想がある。重要なことは、それが国も王も土地も神殿さえをも失い、絶望の淵に追い込まれた捕囚民の間から、無力な民に力を与え、絶望を希望に変える起死回生的、一発逆転的な究極の論理として語り出されたということである（三六四－五頁）。

旧約聖書において唯一神教的神観が最も集中的に見られるのは、イザヤ書四三章－四六章である。「イザヤ」は前八世紀後半の預言者であるにもかかわらず、イザヤ

書四〇章以降では明らかにユダ王国の滅亡とバビロン捕囚が歴史的に前提とされ、ペルシア王キュロス（前五五九－五三〇年）にも言及される（四四28、四五1）。旧約聖書の歴史的・批判的研究が盛んになり、イザヤ書四〇－五五章が前八世紀の預言者イザヤとはまったく別人の捕囚時代末期の匿名の預言者の言葉を集めた独立し文書であることが明らかになった。第二イザヤは今や捕囚の終わりと解放の時が迫ったことを告知する。ペルシア王キュロスがやがて新バビロニアを滅ぼし、捕囚の解放者としての役割を果たすと考えていた。実際にキュロスは、バビロン征服後、勅令を発して捕囚民を解放し、エルサレム神殿の再建を命じた（三四三－四頁）。今やヤハウェは、ペルシア王キュロスをイスラエルの解放と救済のための道具として用いようとしている。ここに旧約聖書における唯一神教的な神観の確立が確認できる。従来の拝一神教的な神観と比べ、それはまさに一つの飛躍であり突破であり、「革命」であった。（三五五頁）。

一方、第二イザヤで目立つのは、偶像崇拝に対する激しく執拗な批判である（イザ四〇19－20、四一6－7等）。注目すべきは、第二イザヤには、明らかに捕囚民のなかにも偶像崇拝が浸透してきていることを危惧し、これを批判する言葉が見られることである。偶像の「非神性」と鮮烈に対比させる形で、真の神の唯一性が強調される（三五〇－三頁）。ここには、イスラエルだけでなく、異邦人もこの唯一の神に帰依することによって救いにあずかる、という可能性が生まれる。ここで旧約聖書の信仰には、拝一神教的な民族宗教の枠を超えて、普遍的な世界宗教へと発展する可能性が開けたのである（三五五頁）。この普遍的な神観、普遍的な救済観は第二イザヤよりも後の匿名の預言者たちにより、さらに発展する。

本書は、第二イザヤ以降の唯一神教、つまりユダヤ教やキリスト教とイスラム教についてもコメントを付して閉じられる。

思想的「革命」で捉えられる本書の一神教の視点は斬新な指摘であると同時に極めて挑戦的でもある。それゆえここに気がかりな問題があるように思われる。著者の宗教類型論に従えば（二八頁－三四頁）旧約聖書の一神教は、一神教の諸相のうち拝一神教から排他的一神教（唯

一神教）が五つの革命をへて確立していった、という。紀元前一二〇〇年頃に始まる古代イスラエル共同体の成立から紀元前六世紀のバビロン捕囚までのおよそ六〇〇年間は、いわば拝一神教の時代であり四つの革命が繰り返される。それから半世紀をまたず第五の革命――そこには以前の革命とは質的に全く異なるパラダイムシフトがあると強調される――つまり唯一神教の確立にいたる。第一から第四までの革命と第五の革命との間に決定的相違を認識しながら一貫して革命という概念で括ることがはたしてできるだろうか。また唯一神教を連続する発展の頂点に据えることができるだろうか。

さて筆者は本書を出来るだけ忠実に紹介してみたつもりであるが、咀嚼に手間取り、十分消化しきれなかった。読み違えもあったかもしれない。本書には一般書とは言え、聖書学者としての本領が随所に刻印され、諸説や編集過程を緻密に展開するところは難解と爽快さが同居する。しかし難渋と思える議論や言説についてはしばしば個別具体的・一般的な出来事を傍証とすることで納得できるよう工夫が凝らされている。付随して、聖書の言葉の解釈が分かれる問題、例えば「神の言葉における『我々』」には丁寧で慎重な解説が施されているところは有難い。

最後に筆者は著者が新たな知見を踏まえた古代イスラエル史を上梓されることを切望する。

論評への応答

山我哲雄

拙著をシンポジウムの主題に取り上げてくださった北海道基督教学会、ならびに丁寧に紹介、論評して下った桑原、堀の両氏に心から感謝する。本書の「あとがき」にも記し、桑原氏も紹介してくださったように、本書は、一神教に関してさまざまな分野の研究者が集まり討論する学際的なシンポジウムで旧約研究の代表者として発題した、「旧約聖書の宗教はいかなる意味で一神教的であっ