

旧約聖書における神の民イスラエルの諸側面 (後編)

田 中 光

序： イスラエル古代史の観点から見る「イスラエル」

本論考は、『神学』85号（「教会の本質」）に掲載された「旧約聖書における神の民イスラエルの諸側面（前編）」の続き（後編）である。既に「前編」において述べたように、旧約聖書において記された神の民イスラエルについての記述を探究するに際しては、旧約聖書それ自体の証言を手掛かりにすることは勿論、イスラエル古代史からの知見をも参考にする必要がある。そこで筆者はまず前編において、旧約聖書それ自体の記述において見られる神の民イスラエルについての聖書神学的な考察を行った。本論考においては、これに続いて、今度はイスラエル古代史の観点からイスラエルの姿を明らかにし、その上で、前編で行った聖書神学的考察と、本論考で行うイスラエル古代史の観点からの考察がどのように関係するのかを明らかにしてみたい。

しかし、古代イスラエル史の領域においてイスラエルの民について明らかにするということは、この学問領域が扱う殆どすべての事柄について論じなければいけないということになる。それはあまりにも無謀な作業である。そこで本稿においては、イスラエルの歴史の中でも特に重要なターニングポイントと考えられる事柄を中心に扱い、重要な考古学的資料・碑文学的資料を参照しつつ、¹⁾イスラエルの民の歴史の変遷をごく簡単に素描してみたい。その際、イスラエルの民の宗教史的側面に関する記述は必要最小限に止め、主にイスラエ

ルの民の民族的・政治的・地理的变化に限定して議論を進めたい。尚、本稿は何か新しい学問的地平を切り拓くことは意図しておらず、むしろこれまでの学問的成果に基づいた一般的な考察の提供を意図していることをここに明記しておく。

以下の考察から明らかになるイスラエルの姿は、旧約聖書それ自体の証言とは多少異なり、より細分化されたイスラエルの姿である。そこにおいては勿論、歴史を通じて、ヤハウェ信仰に立ち続けようと試みてきた共同体の姿が浮かび上がる。しかし同時に、イスラエルは決して常に統一体として存在してきたわけではなく、従って、歴史を通じて、一つの共同体が、厳密な意味で、共通の信仰や歴史を共有してきたとは言い難い側面がある。そもそもイスラエルは部族社会として出発しており、従って、そこには部族ごとの伝統が存在していたと考えられる。更に王国時代になっても、大きな分断が北と南に存在していた。また、バビロン捕囚によって、ユダの民がバビロニアやエジプトといった地域に離散していく状況も生み出された。バビロン捕囚後も民の分断は続き、帰還してきたゴラ共同体と捕囚にならなかった民との間の対立関係、ゴラ共同体内部の軋轢、更にはサマリア人との衝突といった、グループ同士の緊張関係は絶えなかった。こうした状況の中で、同じヤハウェ信仰に立っていても、一体誰が「神の民」なのかということを巡っては、多様な見解が存在していたと考えられるのである。これらの点を、以下の考察を通して具体的に示してみよう。

2. イスラエル古代史の視点からの考察

2.1 「土地取得」以前： 族長時代と出エジプト

メルエンプタハの戦勝碑文から始めるべきか？

後の項目で述べるように、歴史上はじめて旧約聖書以外で「イスラエル」についての言及が現れるのは、メルエンプタハ（前1213-1203年）の戦勝碑文においてである（前13世紀末）。一般的に言って、それ以前の時代におけるイス

ラエルの民、あるいはイスラエルの民の先祖の存在について、聖書外の資料から確認できることはほぼないと言って良い。勿論、旧約聖書においてはそれ以前の時代のこと、すなわち族長や出エジプトの出来事について語られているが、モーセ五書の内容が少なくとも王国時代以降になって初めて文書化されたという学問的コンセンサスを踏まえれば、これをそのまま無批判に歴史資料として用いることには慎重にならざるを得ない。この点は、極端に原理主義的な立場の研究者を除いては、もはや批評的研究のコンセンサスとなっている。²⁾

それでは、イスラエル古代史の記述は、メルエンブタハの戦勝碑文以降の時代から始めなければならないのであろうか。この問いが本論考にとって重要である理由は、聖書神学的には、イスラエルの父とも呼ばれるアブラハムをはじめとした族長たちと主なる神が結んだ契約、そして出エジプトの際にイスラエルの民がシナイ山で結んだ契約が、イスラエルの民の形成にとって非常に重要な意味を持っているためである。イスラエル古代史の記述が、こうした旧約神学にとって重要な出来事について殆ど何も言及できないとすれば、そのことが我々の「救済史」理解に大きな影響を及ぼすは疑いのないことである。

殆どのイスラエル古代史研究者にとって、以上の問いの答えは「Yes」である。しかしそれにもかかわらず、族長物語や出エジプト記が実際の歴史と何の接点も持っていないのかと言えば、単純にそうとも言えない部分もある。以下においてそのことの可能性について考えてみよう。

族長時代

まずは族長時代を取り上げてみよう。ここでは族長アブラハムとヤコブに関する議論に絞って紹介することとする。まずはアブラハムに関する議論である。例えばRonald Hendelによるアブラハムに関する議論は注目に値する。Hendelはモーセ五書の物語に保存された共同体の「記憶」に注目する研究者である。Hendelによれば、モーセ五書が一言一句全てその通り史実であったと言うことはできないが、その中には、歴史的な民の記憶が断片的に保存されており、そうした記憶が著者の生きたより後の時代の情報と組み合わせられて、

現在の聖書の物語へともたらされていると考えることは可能である。こうした基本的理解に立ちつつ、Hendelはアブラハムの歴史性に関して次のように考える。まずHendelは、アブラハムの史実性が20世紀後半において聖書学者たちによって徹底的に否定されてきた経緯を踏まえる。³⁾Hendelはその上で、しかし、創世記の中に残存するアブラハムの歴史的記憶について次のような議論を展開する。彼はまず、族長時代よりもずっと後の紀元前10世紀の碑文学的資料に目を向ける。紀元前925年に、エジプト王ショシェンク（シシャク）1世がユダとイスラエルに侵攻したことが、聖書からも、聖書外のエジプトの資料からも知られているが、その際、ショシェンクが造らせた戦勝碑文の中に記されたネゲブ地方の地名として「アブラムの砦」と読める地名が記されているのである。ここに記された「アブラム」が旧約聖書に登場する「アブラム」（あるいはアブラハム）とは無関係であるという議論も踏まえつつ、Hendelは、むしろここにおいては、聖書の族長アブラハムの記憶が何らかの形で反映されていると考える。その理由の一つとしてHendelが挙げているのが、この場所がネゲブに位置しているという事実である。族長物語においては、アブラハムがネゲブ地方を主な居住区域にしていたことが記されている。そのことを踏まれば、この地に何らかの仕方で聖書の族長アブラハムに関する物語の背後にある歴史的記憶が伝承されているからこそ、「アブラムの砦」という地名が存在していると考えられることも可能なのである。⁴⁾

族長時代の史実性を批判的に見ているChristian Frevelのアブラハムに関する議論もまた参考になるところがある。Frevelは、「アブラハム」つまり「父との関わりにおいて彼は偉大である」を意味する名前が、紀元前2000年紀のアモリ人に関する諸テキストにも現れていることを指摘する。しかし同時にFrevelは、このこと自体は、聖書が伝えるカルデアのウルからパレスティナ地方に向かって移動してきた人の歴史的存在を証明するわけではないと述べる。また別の例としてFrevelは、紀元前13世紀のエジプト王セトス1世（前1290-1279年）が、パレスティナ南部の“*rhm*”というアジア人の一団（ということは、その祖先は*ab-rhm*と呼ばれていた可能性が高い）と戦ったことを伝える

テキストを紹介する。しかし Frevel は、この例もまた、聖書のアブラハムの歴史的事実を証明するものではないと指摘する。確かにこの資料は、聖書が伝えるアブラハム伝承がパレスティナ南部と強い結びつきを持っていることと符合する。しかし、仮にこうした人名が部族の名前に用いられていたとしても、その人物自体は恐らく虚構性を多分に含んだ人物で、部族のエポニム（eponym）としての性格を持っていただろうと Frevel は見ている。⁵⁾ Frevel の議論は、聖書のアブラハムの史実性については批判的であり、そうした批判は実際正当である。しかし、彼の議論は、アブラハムの史実性の証明には批判的ではあっても、少なくとも、聖書のアブラハム伝承が、紀元前2000年紀後半の古代オリエント史における実際の歴史的諸事実と、何らかの接点を持っている可能性を示しているように思われる。

続いてヤコブについてである。族長物語においては、族長ヤコブが「イスラエル」という名前に改称される物語が二度も登場している（創32:29; 35:10）。そして、預言書においては、イスラエルとヤコブという名前は度々同じ意味として用いられている（例、ホセ12:3; ミカ3:8-9; エレ46:27; イザ46:3）。こうしたことから考えるに、恐らくこの二つの名前の同一視には何らかの歴史的事情が関係していると考えることができる。⁶⁾ ヤコブという名前は、より正確には神名を含んだ「ヤコブ・エル」（Jacob-El）だった可能性があり、この点は Ya‘qub’ilu/Ya‘āqōb-’El といった名前が聖書外の資料から確認されていることから確証される。とりわけ Ya‘qub’ilu という地名は、トトメス3世（前1479-1423年）、ラメセス2世（前1279-1213年）、ラメセス3世（前1183-1151年）の時代の地名リストに現れており、研究者によっては、この地名がギレアドかヨルダン川東岸地方（あるいはギレアドとヨルダン川東岸地方）のことを意味していると理解する者もいる。⁷⁾ こうした Ya‘qub’ilu についての証拠と、紀元前13世紀末にやはりエジプトの資料であるメルエンプタハの戦勝碑文において「イスラエル」という民族の集団が存在したことを示す証拠を併せて理解して、紀元前13世紀の終わり頃に、「ヤコブ・エル」の部族が「イスラエル」の部族に合流したという理解も示されている。⁸⁾ しかし、一方では、同じエジプトの資

料ではあっても、以上の二種類の異なった資料を関連させて理解することが妥当かどうかは、慎重に判断されなければならないとの指摘もある。⁹⁾ 更には、この問題と関連している、YHWH礼拝がイスラエルの祖先たちの間でどのように始まったのかという問題は、なお一層解決が見通せない難問である（「イスラエル」の場合も、「ヤコブ・エル」の場合も、神名はカナン宗教のパンテオンの主神エルである）。

以上の議論から言えることは何だろうか。Frevelによれば、アブラハムやヤコブ／イスラエルという名前の人物たちが存在したかどうかは証明されることも否定されることもできないが、仮にそうした名前の人物が存在したとしても、そうした人々が聖書の族長物語の背後に存在しているかどうかはまた別の問題である。¹⁰⁾ そして、Frevelは続けて、族長物語は、イスラエルの祖先たちの歴史を「反映」しているというよりは、むしろそれを「構築」しようとしているという側面は否めないと締めくくる。¹¹⁾ 確かに、現時点ではFrevelの結論は正当である。しかし、Frevelの結論に更に次の点を付け加えることはできないだろうか。すなわち、Hendelなどの議論を重く見れば、族長物語が全て後の時代に構築された物語であるとは言えない。そこには何らかの仕方で、紀元前2000年紀の古い記憶が保持されているとも考えられるのである。

出エジプト

前述のFrevelは、聖書が証言する出エジプトは厳密な意味で歴史的ではないとはじめに述べた上で、この聖書的伝承が聖書外の資料によっては殆ど何も根拠づけられないことを様々な側面から詳述している。例えばモーセの歴史性についてFrevelは、確かにモーセという名前はエジプトの言語の要素（「生む」の意）を持っているが、それは神の名を欠いた不自然な状態である（例えば通常はトト（神名）＋メス（生む）のようになる）。つまり、モーセという名は聖書外の文脈において歴史的な手掛かりを全く提供してくれないのである。更にFrevelによれば、モーセの誕生物語には、新アッシリア帝国のサルゴン王の物語と酷似している点が多々あり、この点は、モーセの人物像が紀元前8世紀に

において形作られてきた痕跡とも見なし得る。¹²⁾

しかし、本当に聖書の出エジプトの物語には何らの史実性も介在していないのだろうか。恐らくそうではないだろう。例えばモーセの史実性に関して言えば、確かにモーセの物語の構成要素としてサルゴン王物語をはじめとした様々な伝承が見られることは否定できない。しかしこんな議論もある。先述のHendelは、Rudolf Smendの議論¹³⁾を引きながら、モーセの物語の中で確かな歴史的核として残る要素として、モーセというエジプト語を含んだ名前と、モーセがミディアン人の祭司の娘と結婚していたという二つの要素を挙げている。¹⁴⁾勿論、モーセという名前がエジプト語としては曖昧であり、エジプトの神名が欠けている点は既に述べた。しかしこのことは、もしかすると、出エジプト物語の著者が、エジプトの神名を含んだ状態でモーセの正式な名前を記すことに、ヤハウエ信仰の観点から躊躇を覚えたこととして説明可能かもしれない。このように考えることができるとすれば、Hendelが考えるように、モーセがエジプト的要素と非エジプト的要素（ヘブライ人でありミディアン人と結婚している）を併せ持つ存在であったことには、何らかの史実性が含まれている可能性はある。Hendelは、モーセがこのようにして、言わば「仲保者」(mediator)的存在であったからこそ、出エジプト物語においては、様々な仕方、異なる要素が結び合わされている様子が見て取れると指摘している（例えば、モーセが神と民との仲保者として描かれていること、モーセが様々な役職を兼ねていること、そして出エジプト記において様々な伝承が組み合わせられていること〔出エジプト伝承、シナイ伝承、荒野放浪伝承など〕）。¹⁵⁾

もう一つ、聖書の出エジプト伝承が実際の歴史との接点を持っている可能性について指摘してみよう。ここで取り上げたいのは、エジプトにイスラエルの民が住んでいたという聖書の伝承である。出エジプト伝承の非歴史性を強調するFrevelも認めている通り、シリアやパレスティナといった南部レヴァント地方の人々が、紀元前2000年紀の終わりごろにエジプトに居住していたことは、エジプト側の資料にはっきりと残されており、議論の余地がない事柄である。¹⁶⁾例えば、紀元前13世紀頃のエジプトの記録によれば、エドム地方からやって来

た「シャス」(=Shasu, 当時エジプトではパレスティナ地方のベドウィンのことを呼んでいた)と呼ばれるベドウィンの一団が、Tjeku (恐らく旧約の「スコト」)にある水辺 (the pools of Per-Atum of Merneptah-hir-Maat) に受け入れられたという記録が残っている。¹⁷⁾このようにして、Shasu と呼ばれたベドウィンが、より良い牧草地を求めてエジプトに移動することは、この当時度々行われていたらしい。創世記において描かれる、族長たちがエジプトに移住したという物語には、恐らくこうした歴史的事情が反映されているのだと考えられる。

更に別のエジプトの資料 (Papyrus Leiden 348, 前1291-1185年頃) においては、「アピル」('apiru) と呼ばれる人々が、Pi-Rameses の神殿の塔門を造るために、石を運ぶ仕事に従事していたということが記されている。¹⁸⁾この「アピル」と呼ばれる人々は、紀元前2000年紀の古代オリエント世界に広く存在していた人々であり、民族を指す呼称と言うよりは、社会の底辺に属していたある社会層を指す言葉だと言われている。この「アピル」と呼ばれる人々が、旧約聖書に登場する「ヘブライ人」(よりヒブル語の発音に忠実に言えば「イブリート」) と何らかの繋がりがあるのではということが、言語的な観点から指摘されてきているが、確かなことは何も証明されていない。しかしその一方で、出エジプト記においては、イスラエルの民がエジプトの人々に一貫して「ヘブライ人」(出3:18; 5:3; 7:16; 9:1, 13; 10:3) と呼ばれ、強制労働に駆り出されている様子が描かれている。従って、内容的に考えると、「アピル」と「ヘブライ人」には何らかの関連性がありそうである。Graham Davies が指摘するように、あるいは、出エジプト記の「ヘブライ人」の背後には「アピル」に関する古い記憶が存在しているのかもしれない。¹⁹⁾

以上、出エジプト伝承の歴史性について、幾つかの例を挙げながら考察した。Frevel に従えば、族長時代の場合と同じで、出エジプト物語においても、後の時代に構築された要素が多く見られると考えざるを得ない。しかし一方では、上において示したように、出エジプト物語が全く後の時代の構築物であるとは考え難い。出エジプト記に描かれているモーセの姿や、エジプトでのイス

ラエルの民の暮らしに関する記述の背後には、何らかの形で古い記憶が残存していると見ることは決して不可能ではないのである。Frevel自身が好意的に紹介しているように、多くの研究者たちは、旧約の出エジプト伝承には、紀元前2000年紀の終わりごろにエジプトに居住していたある人々の集団の記憶が保存されていると考えている。²⁰⁾そして恐らくこうした記憶を伝承してきたのは、多くの研究者が指摘するように、主に北イスラエルの人々であったと考えることができよう。²¹⁾

2.2 初期イスラエル

メルエンプタハの戦勝碑文

既に言及したように、聖書外の資料で初めて「イスラエル」という言葉が登場するのは、紀元前13世紀末のメルエンプタハの戦勝碑文においてである。「イスラエル」という言葉は、メルエンプタハがカナン地方で戦闘を行った際に、アシュケロン、ゲゼル、イエノアムといった都市と共に滅ぼされたということ伝える文脈の中で現れている。²²⁾この碑文において注目すべきことは、「イスラエル」という言葉に民族集団を表す決定詞が付されているということであろう。²³⁾つまりこのことが意味するのは、この時代、イスラエルはまだ国家としての体裁を持っておらず、民族集団として存在していたということであり、これはヨシュア記や士師記が伝えるイスラエルの姿と合致している。そうすると、確かに、考古学的にも、そして聖書の証言の観点からも、紀元前13世紀末がイスラエルの民の形成の一つのターニングポイントであったと言うことは可能かもしれない。

イスラエルはカナン人か？

しかしその一方で、イスラエル古代史に関する学問的議論においては、イスラエルの歴史的起源は、こうした旧約聖書の証言と殆ど合致しないのではないかという疑問が示されてきている。では、イスラエル古代史の範疇において、イスラエルの民の出現の経過（あるいは「土地取得」の経過）はどのような

に理解されているのだろうか。イスラエル古代史研究の研究史を振り返ってみると、研究の比較的初期の段階では、主に三つの仮説が立てられてきた。²⁴⁾すなわち、軍事的征服説（外から侵入してきた民がカナン地方を制圧したという説）、平和的浸透説（軍事的プロセスによる土地取得を否定し、むしろカナン地方の外からやってきた半遊牧民集団が、次第に山地を中心に定着したという説）、そして農奴反乱・革命説（元来カナン地方に住んでいたカナン人の農奴たちが都市に居住していた支配階級に対して反乱を起こし、その支配から脱却して山地に定着したという説）の三つである。

これら三つの仮説はどれも決め手を欠いていたが、1980年代以降、これまでの遺跡中心の発掘作業から、より組織的で広範囲にわたる発掘調査が行われたことによって、イスラエルの起源に関する新たな考古学的知見が示されることになった。詳細は省くが、こうした調査によって、鉄器時代（前1200年）以降、パレスティナ地方一帯の山岳地域の居住地が急増したことが分かった。こうした山岳地域に定着したこの人々には、物質文化の観点から、幾つかの共通した特徴があることも明らかになっている（例えば、集落を囲む防御壁の欠如、神殿や宮殿などの大型の公共建築物の欠如など）。²⁵⁾

初期のイスラエル人と考えられる人々が山地に定着したというこの考古学的知見は、先程示したように、初期の研究史において既に示されていた理解を裏付けることとなった。そこで、これまでの学問的仮説を、こうした新しい考古学的知見に基づいて、更新することが試みられた。例えばIsrael Finkelsteinは、イスラエル人の起源について、先ほど紹介した平和的浸透説と農奴反乱・革命説を組み合わせる形で次のように理解している。すなわち、Finkelsteinによれば、パレスティナの山地に定着した人々は遊牧民であったが、しかし平和的浸透説が考えたように、カナン地方の外からやってきたのではなく、もともとカナン地方の平地で定住生活をしていたが、中期青銅器時代にその生活を捨てて遊牧生活へと移行したカナン人であった。そしてFinkelsteinは、この人々は遊牧民ではあったが、穀物の調達が必要などから、都市や農村に依存した生活を送っていた。しかしカナン都市国家の没落によってこの依存関係が立ち行

かなくなったので、山地へと移住していったというのである。²⁶⁾つまり、以上の Finkelstein の理解によれば、イスラエル人は元々カナン人であったということになる。こうした基本的理解は、今日多くの研究者によって支持されている。²⁷⁾

別の可能性： イスラエル人の複雑な起源

では、我々もイスラエルの民の起源はカナン人であったと結論付けるべきだろうか？ もしこのような結論が導かれるならば、イスラエル人の出現はカナン地方の中で完結した出来事であったということになり、聖書が証言するような、族長の東方からの移住、出エジプト、そしてカナン地方の軍事的な制圧といった一連の物語が全て完全に非歴史的と理解されることになる。この点は、「前編」で取り扱った聖書神学的考察との関連から重要な部分なので、多少丁寧に考察することとしよう。

ここで指摘したいのは、研究者の中には、イスラエルの土地取得の歴史的状況をより広い地理的文脈に置いて考える者たちが存在するということである。例えば、テル・アヴィヴ大学の Nadav Na'aman によれば、土地取得の歴史的状況は、当時のパレスティナ地方の民族的複雑さに鑑みると、単にその地方の中だけで完結した出来事として理解することはできない。土地取得があったとされる紀元前12世紀は、アラム人がメソポタミアだけでなくシリアにも勢力を拡大し、また小アジア地方の崩壊に伴って、様々な民族がシリア・パレスティナ地方に流入してきた。例えば、ヘブロンにはヒッタイト人が、ベニヤミン族の西側の領地とシェケムにはヒビ人が流入し、その他にもヒッタイト王国からエブス人が、アナトリア地方からギルガシュ人が流入したと考えられる。そして、聖書が記している族長のエジプト移住や、エジプトからの脱出といった出来事は、こうした当時の大規模な民族移動の記憶を反映していると理解可能なのである。要するに、Na'aman によれば、イスラエルの土地取得の出来事は、世界史の中での多様な民族の大規模な移動と定住の複雑な過程の一断面と理解されうる。²⁸⁾

ペンシルヴァニア州立大学のAnn E. Killebrewもまた同じようにして、イスラエルの民の起源が複雑であり、それは「雑多な群衆」(mixed multitude)であると、出エジプト記の記述(出12:38)に因んで論じている。彼女によれば、イスラエルは様々な人々の混成であり、例えば田舎に居住していたカナン人、移動を余儀なくされた農民や牧畜民、そしていわゆる「アビル」や「シャス」といった社会の底辺にいた人々などがその構成員として考えられる。しかも、イスラエルにはまた、カナン地方の外に属する人々も含まれていた可能性がある。例えばエジプトから逃げてきたセム系の奴隷の人々や、土着のカナン人以外の人々、例えばミディアン人、ケニ人、アマレク人といった人々である。特にこうしたカナン以外の土地からやってきた人々は、アラビアからカナンまで続くキャラバンルートに乗ってやってきた可能性もあるとされる。²⁹⁾

このように、イスラエル人の起源についての見解は、決して「イスラエル人＝カナン人」という理解だけではない。むしろこうしたNa'amanやKillebrewらの見解も踏まえれば、イスラエル人成立の経過は、より複雑な現象であったと理解可能なのではないかと思われる。いずれにしても、山我氏が述べておられるように、イスラエル民族の成立を「単純化して一元的に説明することは避けるべきである」と言えるのではなからうか。³⁰⁾

初期イスラエルの共同体としての性質： 十二部族連合だったのか？

しかし、仮に以上に示したような仕方では、イスラエル人の起源がカナン地方以外にも認められるとしても、初期のイスラエル人の姿が、最初から、聖書が証言しているような十二部族の連合体であったかどうかということはまた別の問題である。研究の初期においては、土地取得後のイスラエルが十二部族の連合体であって、統一的・包括的な存在であったという理解は広く受け入れられていた。しかし、最近の議論においては、そうした理解には疑問符が付けられ、むしろ初期のイスラエルの姿はより断片的で、相互に独立したグループが併存していた状態だったのではという理解が示されているのである。³¹⁾

ここではFrevelの見解を紹介しよう。Frevelによれば、社会学的、民族学的

見地から考えると、部族社会においては通常、部族は自分自身の関心のみを追求するので、部族同士の政治的な協同関係には関心を示さないのが普通である。つまり、聖書が証言するように、イスラエルが最初から一つの家族から誕生した部族連合であったと考えることには、少なくとも諸学問の基本的理解に照らすと、多少の無理があるということである。そこでFrevelは、カナン地方における部族形成の経過においては、諸部族が同時に生み出されたというよりは、むしろ諸部族が相次いで、相互に並び立つ形で生み出されたと考えた方が、鉄器時代I（前1200-1000年）の複雑な定住の経過にも良く合致すると考える。そしてまた、Frevelの見解によれば、諸部族が、ヨシュア記に記されているような仕方で、それぞれに割り当てられたカナン地方の地域に定住したというのではなく、むしろ諸部族は最初からカナン地方のそれぞれの地域に根差した家族のグループとして誕生したと理解するのである（従ってFrevelによれば、エフライム、ベニヤミン、ユダ、そしてナフタリといった部族の名前は、恐らく元来は地名なのである）。何よりも、聖書が証言するような形で、パレスティナ地方全域に各部族がそれぞれ割り当ての地域を制圧し、定着したという歴史観は、初期のイスラエル人が、先程紹介した、カナン地方の山地（主にエフライムとマナセの領域）に定住した人々だったという考古学的知見と齟齬をきたすことになる。Frevelは指摘する。以上の考察から必然的に導かれる結論としてFrevelは、聖書が証言する土地取得時代の十二部族連合体としてのイスラエルという歴史観は、実際の鉄器時代Iの歴史を正確に反映しているというよりは、より後の時代（紀元前8世紀か紀元前6世紀か？）の過去に対する理想的歴史観を反映していると考えるのである。³²⁾

こうしたFrevelに代表されるような見解をどう評価すべきだろうか。まず、Frevelが前提とする初期イスラエルの理解は、カナン人がイスラエル人化したという理解を前提にしている。その点に関しては、前項目の議論を踏まえば、別の理解も成り立ちうることを指摘しておかなければならないだろう。しかし一方では、Frevelが指摘するように、初期イスラエルが最初から十二部族の連合体であって、しかもそれらの部族が一挙に同じ時期に成立したと考え

ることには、現状では大きな困難が伴うと言わなければならないだろう。聖書の証言を重んじてより穏健に考えるJ. Maxwell Miller/John H. Hayesの議論においても、諸部族の連帯と、それによるイスラエルとしての共通のアイデンティティー形成は、一挙にではなく徐々に生まれてきただろうと推測されている。³³⁾

しかし、徐々にではあっても、やはり後のイスラエルとなる諸部族は、何らかの仕方で互いの連帯を形成していったに違いない。部族間の連帯の理由については、Miller/Hayesが指摘しているように、共通したライフスタイルということがまず挙げられるが、Miller/Hayesが続けて述べているように、それ以外にも、共通の祖先理解（すなわち、自分たちがアピル／ヘブライ人であったという理解。これに対して、他のカナン人たちは恐らく青銅器時代の都市社会に生きていた人々の子孫と考えられる）、共通の敵、そして共通の神（YHWH）といった要素も重要であると指摘している。³⁴⁾

以上の議論を踏まえれば、初期イスラエルの姿は、聖書が提示しているよりもより断片的で統一性を欠いていたものだったと考えることができるかもしれないが、その一方で、部族間の連帯が全く皆無だったわけではなく、様々な要素が理由となって、互いの連帯が徐々に形成されてきたと考えることができよう。

2.3 王国時代

続いて、王国時代の記述に移ろう。イスラエルが部族社会から王制へと移行したのは、恐らく紀元前11世紀末頃と考えられる。こうした仕方で、共同体が王を戴く群れとして形を変質させたことによって、イスラエルの民の自己理解にも大きな変化がもたらされたに違いない。

そして、この時代において注目すべきことは、王制の確立に伴って、文字を書く営みが次第に発達してきたということである。現在発見されている様々な証拠から、少なくとも紀元前10世紀頃には、文字を書く営みがある程度確立していたと考えられる。例を挙げれば、ゲゼル農業暦などは、紀元前10世紀頃に

遡る文書と言われている。³⁵⁾何故このことが重要かと言えば、文字を書く営みがあって、初めて聖書の執筆も成立するからである。従って、王国時代以降のことを記した歴史文書は（例えばサムエル記、列王記など）、例えば、モーセ五書などとは多少異なり、少なくとも何らかの記録を文字で記し得た時代以降の資料と見なしうるものであり、歴史的信ぴょう性はより高くなるだろう。

勿論、だからと言って、例えばサウルやダビデ、そしてソロモンといった王国時代初期の歴史を記したサムエル記や列王記の内容が、一字一句全て紀元前11-10世紀頃に記された記録を正確に反映しているとは言えないかもしれない。書いて何かの記録をつけたりする営みから、歴史物語のようなより洗練されたジャンルが生み出されるためには、他の古代社会の実例などを見ると、かなりの時間が必要になると言われているためである。³⁶⁾恐らく、文字を書く営みがより十分に発達するのは、もう少し後の時代であっただろう（紀元前7世紀頃か）。しかしだからと言って、一部の学者が主張しているように、王国時代初期の記述の殆どが、後の時代のフィクションであったなど言うことはあまりにも乱暴である。³⁷⁾そこには多くの歴史的諸事実が反映されているに違いない。以上の諸点を考え併せるならば、王国時代以降の聖書の記述は、注意深く用いられ、十分イスラエルの歴史を再構成するための一次資料としての価値を持つということになるだろう。

以上の点を踏まえた上で、この項目では、王国時代のイスラエル共同体の変遷について、ごく簡単に要約してみたい。しかし、王国時代以降には、参照可能な考古学的・碑文学的・文献学的資料が多数存在するため、到底網羅的な議論など望むべくもない。ここでは大まかに、この時代のイスラエルの民が、聖書が言うところの統一王国時代において、そして南北分裂後の北イスラエル王国において、そして南ユダ王国において、どのような政治的組織として存在していたのかということに焦点を絞って考察する。そして併せて、王国時代のイスラエルの民の宗教的営みについても、若干の考察を加えることで、この時代におけるイスラエルの民の姿を簡単に素描してみたい。

統一王国時代

いわゆる「統一王国時代」が実際にはどのような時代だったのかということに関する議論を巡っては、既に紹介したように、最近ではネガティブな議論が多く散見される。しかしここではむしろ、そうした議論の一つ一つを取り上げるよりも、そうした批判的な研究が登場する以前に、どのようなコンセンサスが形成されていたかを確認するところから議論を始めてみよう。

ここで特に取り上げたいのは、考古学的・碑文学的な資料が色々と利用可能と言われているソロモン時代についてである。Gary N. Knoppersによれば、Knoppersが「ニヒリスト」と呼ぶ人々の見解が影響力を持つ以前は、ソロモン時代について以下のような見解がコンセンサスとして存在していた。³⁸⁾

- ①列王記が記しているソロモン時代の建築、防衛事業は（例、王上9:15-17）、考古学的発見によって裏付けられている。例えば、ハゾル、メギド、ゲゼルから、同一の防衛施設建築パターンが発見されている。
- ②地層調査の結果として、鉄器時代Ⅰから鉄器時代Ⅱに移行するにつれて、無計画な建築事業、防衛施設の欠如の状態から、公共施設や防衛施設の増加の状態へと変化していることが明らかになっている。
- ③イギリスの発掘隊は、エルサレムの東側に“stepped stone structure”（階段状構造）を見出したが、これは統一王国時代に築かれた「ミロ」ではないかと言われている（サム下5:9; 王上9:15）。
- ④ネゲブでの発掘によって、城壁が発見されている。ネゲブはソロモン時代の南部国境線であったことを考えると、この城壁はソロモンによるものと考えられる。
- ⑤列王記は、ソロモン時代の直後、レハブアムの時代に、エジプト王ショシェンク（シシャク）が侵攻してきたことについて記録しているが（王上14:25-26）、それを裏付けるように、メギドから出土した石碑、カルナック神殿の碑文、そして紀元前10世紀後期の地層から見つかった町々の破壊の跡は、ショシェンクによる侵攻があったことを示している。

しかし、こうしたコンセンサスは殆ど全て、「ニヒリスト」たちによって否定的に評価されているという。例えば、最後に挙げたエジプト王ショシェンクによる遠征の記録には、パレスティナ地方の個々の町についての言及はあるものの、ユダやイスラエルについての言及は見られない。こうしたことを根拠に、研究者たちの中には、この時代には王国と呼べるものは何も存在していなかったと論じる者が存在するのである。³⁹⁾

新たな証拠がそれほど多く見出されているわけではないにもかかわらず、考古学的な資料の解釈の仕方によって、こうした否定的な見解を導こうとする「ニヒリスト」たちの新たな提案は、確かに乱暴な部分が多々ある。しかしその一方では、初期の王国時代の姿が、必ずしもサムエル記・列王記や歴代誌が描いている内容と完全に合致していない可能性も考慮しておく必要があるだろう。このように言う理由の一つは、最後に挙げたショシェンクによる侵攻の記録である。先程紹介したように、カルナック神殿のショシェンクの遠征記録には、ユダとかイスラエルといった国の名前の言及が見られず、個々の町についてのみ言及されている。より正確に言うと、パレスティナ中央地域、ネゲブ、沿岸地域の比較的南側に位置する町々への言及はあるが、ユダの高地の町々、とりわけエルサレムに関する言及がないのである。

この事実をどう理解すべきだろうか。私見では、ユダやイスラエルといった国の名前への言及がないことが、「ニヒリスト」たちが主張するような仕方では、直ちにパレスティナ地方において国家が存在していなかったことを示すわけではないと思われるが、それでも、ユダの町々、とりわけエルサレムの名前がないことは、統一王国時代とその直後の当時のパレスティナ地方の様子を知る上で重要な手掛かりを提供する。何故エルサレムについての言及がエジプト側の資料にないのか。このことを巡っては、色々な意見がある。例えば、列王記の証言によると、エジプトはエルサレムを侵略し、レハブアムがエジプトに貢納をしたことによって占領を免れたと記されているので（王上14:25-31）、エジプト側にエルサレムの記述がないのは、聖書の証言通り占領を免れたという事実をそのまま反映しているのだという見解がある。しかし、仮に占領していな

かったとしても、ユダ王国の首都であるエルサレムが降伏したことについて一言も言及しないのは腑に落ちない。⁴⁰⁾

そこで、Finkelsteinは別の可能性を提示する。Finkelsteinはまず、考古学的な調査が、その当時のユダには、エルサレムを含めて、僅かな人々しか居住しておらず、町々も未発達だったことを示している点に注意を促している。Finkelsteinはこの事実を踏まえつつ、実際には、当時のエルサレム神殿に、聖書が言うような貢納に値する宝物があったとは考えられないと述べる。⁴¹⁾そして、ユダの実情がそのようなものだったとするならば、考えられる可能性は二つである。一つは、ショシェンクは、単純に自分にとって取るに足らない存在だったユダを無視したという可能性である。しかしもう一つの可能性として、ショシェンクがユダと積極的に協力して、より強力な北部地方（イスラエル）への影響力を行使しようとしたことも考えられる。Finkelsteinは、詳細な考古学的調査に基づいて、二つ目の可能性がよりもっともらしいと結論付けている。⁴²⁾

ショシェンクのパレスティナ侵攻時において実際に何が起きたのかを詳細に論じることは、ここでの主要な目的ではない。ここで注目したいのは、この出来事の考察を通して見えてくる、南ユダの姿である。実は、この統一王国時代（あるいはその直後）の南部地方、とりわけ当時のエルサレム周辺において、それ程多くの人が居住していなかったという点は、Finkelsteinのみならず、多くの考古学者によって共有されている事実なのである。⁴³⁾勿論、このことを基にして、直ちに「王国の不在」といった結論へと飛躍していくことには注意が必要であろう。実際、統一王国の力を小さく見積もる1990年代以降の見解に対して、反論があることも、十分に考慮に値する。⁴⁴⁾今後そうした研究によって、統一王国の姿がより克明に描き出されてくることだろう。しかし現時点では、今回取り上げたショシェンクの侵略の記録も含めて、当時の統一王国や分裂直後のユダ王国に関する様々なデータは、統一王国に関する我々の通常の歴史的 Understanding を、より柔軟にすべきことを示唆しているように思われる。何よりも、後でも述べるように、ダビデやソロモンといった統一王国時代の英雄の名前が聖

書外の資料から見つかっておらず、聖書外の資料で初めて言及されるイスラエルの民の王が紀元前9世紀のオムリであり、「ダビデ」と思われる人物への言及は紀元前9世紀末から8世紀前半にならないと見られないという事実は（しかもダビデそのものに関する言及ではなく「ダビデの家」という形での言及。これについては後述する）、依然として重要である。従って、サムエル記や列王記に見られる統一王国時代の記述には、多くの歴史的事実が反映されている一方で、他方、多少神学的に理想化された内容が含まれている可能性がある（そしてこうした「理想化」の傾向は、恐らく、より後の時代に記されたと考えられる歴代誌においてはより顕著であると考えられる）。

北イスラエル王国

列王記の証言によれば、統一王国は瓦解し、王国は南北に分裂することになった。分裂後の北イスラエル王国については、列王記の証言からも様々なことが分かるが、同時に、聖書外の様々な資料からも様々なことが明らかになる。そうして明らかになる北イスラエルの姿は、純粋な国力として見れば、南ユダ王国を遥かに上回るものである。

ここでは主にオムリに関する幾つかの例を挙げて、以上に述べたことを示してみよう。例えば、北イスラエル最初の王朝であるオムリ王朝の創始者で、軍の司令官であったオムリについてである。オムリは紀元前9世紀前半に王位につき、その後オムリも含めて四人の王統治して、その王朝は44年に渡って続いたと言われる。オムリに関する記述は列王記においては極端に少ないが（王下16:23-28）、その一方で、オムリの名声は周辺諸国に広く知られていたらしいことが分かっている。まず、9世紀中葉に遡るとされる、モアブの王メシャの活躍を記したメシャ碑文においては、次のように記されている。「イスラエルの王オムリは長い間、モアブを圧迫した。ケモシュが自分の土地に怒りを覚えたからである」。⁴⁵⁾ ここにおいては、隣国のモアブにとって、オムリが非常に大きな脅威であったことが証言されている。

オムリの影響力は、オムリ王朝が滅亡し、代わってイエフ王朝の時代になってからも、諸外国において認識されている。このことは、新アッシリアのシャルマナサルⅢ世時代のいわゆるブラック・オペリスクと呼ばれる碑文から明らかとなる。この碑文には、イエフが跪いてシャルマナサルⅢ世に朝貢する様子が描かれているが、イエフは「オムリ家」(Bit-Humri)の王と紹介されている。⁴⁶⁾これはイエフがオムリ家に属していたことを意味しているというよりはむしろ、その当時、新アッシリアが北イスラエルのことを「オムリの家」と呼んでいたことを示していると理解できる。⁴⁷⁾つまり北イスラエルは、アッシリアにおいては、オムリ王朝が滅びた後においてさえ、オムリという人物との繋がりで理解されていたのであり、それ程にオムリが諸外国に認知されていたということであろう。そして実際、イスラエルの国力は当時のシリア・パレスティナ地方ではかなりのものであったに違いない。それは恐らく、南ユダ王国を遥かに凌ぐものであったであろう。

さて、北イスラエル王国は、ホシェアの時代に、シャルマナサル五世の侵略によって滅亡することとなる(前722年)。イスラエルの民の共同体としての形に関係することとして、ここで最後に注目したい点は、北イスラエルが滅亡した際、その住民の一部が、南ユダ王国に流入した可能性である。実際、そのようにして、北から南に逃れてきた人々がいたからこそ、そうした難民に含まれていたと考えられるレビ人や祭司といった人々を通して北イスラエルに関する様々な伝承(王の年代記、預言者に関する伝承など)が南王国にもたらされ、申命記史書となって結実したのである。⁴⁸⁾

南ユダ王国

先程も述べたように、南ユダ王国の首都であるエルサレムは、統一王国時代にはまだそれほど多くの民が居住していなかったと考えられる。しかしその後、エルサレムや、南ユダ王国第二の都市と言われたラキシシュといった都市部には、次第に人口が増加していき、非常に大きな都市に成長したとされている。⁴⁹⁾

南ユダ王国に関する聖書外の記述で特に注目すべき資料が幾つかある。まず取り上げたいのは、紀元前800年前後に起源すると言われるテル・ダン碑文である。この碑文はアラムが北イスラエル（イエフ王朝初期にあたる）を打ち破ったことについて報告する碑文であるが、この碑文中に「ダビデの家」（בֵּית דָּוִד）と読める表現が登場していることは注目すべき事実である。⁵⁰⁾この表現は、本来二つの単語であるのに、一つの単語のようにして記されていたために、この表現を「ダビデ」と読むことに否定的な研究者も多く散見されるが、今日、多くの研究者は、この表現がダビデによって創始された王朝のことを示し、従って南王国のことを指していると考えている。⁵¹⁾つまり、この時代になってようやく、外国の記録の中に、ダビデ王家に関する証言が登場するのである。

南ユダ王国がその後、エルサレムを中心に強力な国家として発展していたことは、新アッシリアの記録からも確かめられる。新アッシリアの王センナケリブの碑文に記された、南ユダ王国での攻防に関する記録がそのことを物語っている。この戦いの背景を簡単に確認しておこう。紀元前8世紀末のヒゼキヤ王の時代になると、ヒゼキヤはアッシリアの軔を振るい落とす機会を伺い、周辺諸国とも協力しつつ、戦争に備えるようになる。こうしたヒゼキヤの動きを察知していたセンナケリブは、紀元前701年に大軍を差し向け、ユダの町々を攻め落とし、遂にはユダの第二の城塞都市ラキシシュをも攻略した（ニネベの宮殿に残された「ラキシシュ・レリーフ」参照⁵²⁾）。そしてセンナケリブはいよいよエルサレム攻略に着手し、激しい攻防が繰り広げられたと考えられるが、この時の記録が「センナケリブ碑文」と呼ばれる新アッシリアの資料において残されている。この碑文によると、センナケリブはエルサレムを「占領した」とは記さず、代わりにヒゼキヤを「籠の鳥のように」エルサレムに閉じ込めたと言っている。⁵³⁾

ここで実際に何が起こったのかということについて考察することはできない。⁵⁴⁾むしろ本論考の目的に従って注目したい点は、先程のセンナケリブ碑文によれば、ヒゼキヤがこの戦いの際にアッシリアに従順の意思を示すために朝

貢し、その品々の中に多様なものが含まれていたということである。幾つか特徴的なものを挙げると、象牙でできた様々な品や服装品、武器といったものに加えて、そこに楽士たちが含まれていたと言われる。特にこの楽士たちは、神殿での礼拝に従事していた人々である可能性もあるだろう。アッシリアに対するこうした朝貢の品々から明らかになるのは、この時代のユダ王国が、エルサレムを中心に非常に豊かな国として繁栄していたという事実である。

南ユダ王国はその後、紀元前7世紀に入ると、新アッシリアが弱体化したこともあって、ヨシヤ王の下で繁栄を享受することになる。特にヨシヤによる宗教改革によって、王国の宗教がより神殿礼拝を中心としたあり方へとシフトし、後で述べる通り、恐らくこの出来事を一つのきっかけとして、申命記史家と呼ばれる書記集団が中心となり、現在旧約に残されている多くの書物が生み出され始めたと考えられる。しかし、そのようなユダ王国の繁栄も、遂に紀元前6世紀に入ると、勃興してきた新バビロニア帝国によって、凋落の一途をたどることとなり、結局バビロニアのネブカネツアルによって、ダビデ王朝も滅亡することになってしまったのである。

王国時代の宗教的側面

王国時代について考察する本項目の最後のトピックとして、ここでは王国時代の宗教事情についてごく簡単に述べておきたい。既に述べたように、そもそもヤハウェ礼拝がいつ始まったのかという問題は、イスラエルの民の起源の問題とも深く関係する重要な問題であり、未解決の問題である。しかしいずれにしても、南ユダ王国と北イスラエル王国の宗教的営みの中心に、ヤハウェ宗教が存在していたことは疑いない。

しかしそのことは、南北両王国が周辺諸国から何の宗教的影響も受けずに、ヤハウェ宗教を貫いたことを意味しない。両王国が、政治的に新アッシリアや新バビロニアといった国々に隷属していた事実を踏まえれば、様々な形で宗教の次元でも避けがたく影響を受けたであろうことは容易に想像がつく。更には言えば、国家レベルでの宗教だけでなく、最近盛んに研究されている、民衆

（家族）レヴェルでの宗教ということに広げて考えるならば、そこにおいてはより多神教的な要素が認められるであろう。⁵⁵⁾

ここでは、王国時代における異教礼拝・信仰との接触の証拠として幾つかの事例のみを簡単に挙げておく。まず、ソロモン時代に建立されたと言われる神殿についてである。ソロモン時代の神殿の以降は未発見であるが、聖書の記述に基づくならば（王上5:16-6:38）、この神殿のプランが紀元前2000年紀のカナンや北シリアの神殿の宗教建築に根差していることが明らかとなる。また、神殿の祭儀の付属品に関しても、例えば至聖所のケルビムなども、青銅器・鉄器時代のカナン、フェニキア、シリア地方の美術においてよく知られたモチーフであったと言われる（ライオンか牛の同、鷲の翼、人間の頭を持った動物。エジプトのスフィンクスにもよく似ている）。⁵⁶⁾ 勿論、こうした異教的な要素がソロモン時代の神殿に見られるからと言って、ヤハウェ宗教がそうした異教的な要素を内容的に取り入れていたとまでは言えないであろう。しかし少なくとも、国家宗教のレヴェルで、そうした異教礼拝との形式的接触は避けがたく起こっていたことは見逃せない。

異教礼拝との単なる形式的な接触にとどまらず、異教礼拝の内容そのものを積極的に取り入れていたのは北イスラエル王国であり、そうした経過は列王記の記述にも詳細に証言されている。ここでは、聖書外の資料である、クンティレット・アジュール遺跡について言及しておこう。⁵⁷⁾ この遺跡は地理的には南王国の領域であるネゲブ砂漠に属しているが、恐らく北王国と関連が深い遺跡であり、紀元前9世紀中頃から8世紀中頃に属するものと考えられる。この遺跡において注目すべきことは、この遺跡から見つかった壺に、「わたしはあなたをサマリアの主によって、そして彼のアシェラによって祝福する」と記されていたことである。⁵⁸⁾ この文章の解釈を巡っては色々な解釈があるが、恐らく「アシェラ」とは元来カナン宗教においては主神エルの妻であることを踏まえば、ここでは主なる神（YHWH）の妻として理解されていると考えることができよう。⁵⁹⁾ このことは、北イスラエルにおいては、かなりの程度宗教混淆（シンクレティズム）が進んでいたことを示していると思われる。

南北両王国は、こうした他宗教との接触を避けがたく経験しながら、ヤハウェ宗教を確立してきたと考えられるが、特に南王国におけるヤハウェ宗教の確立にとって大きなターニングポイントとなったと考えられるのが、紀元前7世紀におけるヨシヤ王の宗教改革であったと考えられる。列王記の証言によれば、ヨシヤは神殿礼拝を徹底させ、地方にはびこる異教礼拝の礼拝所を一掃したと言われる（王下23:1-30）。この聖書の証言と呼応するように、考古学的な発見によれば、紀元前8-7世紀頃においては、エルサレムなどから見つかる印章に異教的モチーフが頻繁に用いられていたにもかかわらず、時代が下って紀元前6世紀頃になると、そうしたモチーフが急速に見られなくなるという。こうした事実の背景には、ヨシヤ王による宗教改革の影響があると考えられよう。⁶⁰⁾

このように、南王国においてヤハウェ宗教は、紀元前7世紀頃に、ユダの民の強固な宗教的地盤として確立され始めたと考えられる。そして、こうしたヨシヤの宗教改革の理念を、現在旧約正典とされている様々な書物の編纂を通して具体的に推し進めたのが、M. Nothが申命記史家と名付けた歴史家たちであり、この紀元前7世紀から捕囚後に至るまで続けられた彼らの著作活動によって、堅固なヤハウェ信仰に基づいた神学的諸文書が生み出されていったのである。⁶¹⁾

2.4 バビロン捕囚以後

イスラエル史の範疇におけるイスラエルの民に関する考察の最後のトピックとして、ここでは捕囚以後のユダの民について取り上げたい。しかし、捕囚以後と言っても、扱わなければいけない時代が広いので、ここでは、エズラ・ネヘミヤ記などが証言している、紀元前5世紀初めまでのペルシャ時代において、ユダの民がどのような歴史的状況の中に置かれていたかということを、ポイントを絞って明らかにしてみたい。

捕囚中の民の生活

まずはバビロン捕囚中のイスラエルの民の生活についてである。捕囚中のユダの民の生活について明らかになっていることは限られているが、聖書の証言からも示唆されることとして（エレ29:5-7; エゼ1:1; 3:15）、捕囚民にはある程度の自由が与えられ、自治を行うことが許されていたと考えられる。恐らく捕囚民たちは、こうした比較的自由な状況の中で、バビロニア社会に根を下ろして生活していたのであろう。捕囚となった王族たちに関しても、バビロニア側の記録に食料が配給されたことを示す記録が残されており、従ってある程度手厚く保護されていたことが伺われる。⁶²⁾

また、捕囚民の宗教生活について言うならば、特にバビロニア時代の末期は、ナボニドスがシン（月神）礼拝を強力に導入しようとして、マルドゥク神官団との対立が激化した時代であり、宗教的には混乱していた時代である。逆に言えば、この混乱の中、ユダの民はかえって宗教的な自由を享受できていた可能性もある。捕囚民の宗教生活について特筆すべきは、神殿祭儀によらない、宗教規定の体系がつくられ始めたという点であろう。例えば、安息日、割礼、食物規定といったものである。つまり、ユダの民は、神殿祭儀中心の宗教から律法中心の宗教へとシフトしたということである。そしてこうした捕囚の地で宗教的發展によって、帰還してきたエズラのような律法の専門家が育成されていたことは注目に値する。⁶³⁾

民の離散と分裂

続いて、捕囚から解放されたユダの民が、共同体としての存在形式においてどのような変化を被ったのかということを大まかに確認しておこう。まず歴史的経緯を確認すると、イスラエルの民は紀元前538年に、ペルシャの王キュロスによってもたらされた解放によって、祖国への帰還を果たす。その後、相次ぐ困難に翻弄されながらも、ダビデ王家の子孫と考えられるゼルバベルや、大祭司ヨシュアの指導によって、紀元前515年に第二神殿が完成する。しかし、ユダの民は、捕囚以前と同じような仕方で、ダビデ王家の者から自分たちの指

導者を立てることはできなかった。代わって指導者として現れてきたのは、大祭司と呼ばれる役職に就く人々、エズラに代表される律法の専門家、そしてネヘミヤに代表される行政上の責任者であった。こうした人々の指導によって、ユダの民は少しずつ生活を再建し、宗教生活をも整えていくことになった。

国が失われた後の、こうした新しい状況の中で必然的に課題となったのは、神の民とは一体誰なのかという問題であった。この問題はそもそも、バビロン捕囚が起こった時点で生じていた。何故なら、民が四方に「離散」（ディアスポラ）することになったためである。イスラエルの民は少なくとも三つの地域に離散することになった。一つは、捕囚民（「ゴラ共同体」とも呼ばれる）が居住したバビロニアである。バビロニアは、帰還が実現した後も、ユダの民のコミュニティが継続して存続し、律法研究の中心地として栄えた。そして二つ目はユダヤの地である。ユダヤの地には、捕囚とならなかったユダの民が残された。そして三つめはエジプトである。捕囚前後には、かなりの数のユダの民がエジプトに亡命したことが知られており、この辺りの経過はエレミヤ書においても証言されている（エレ40:1-44:30）。エジプトにおけるユダの民の共同体に関して注目すべきは、ナイル川中流のエレファンティネ島に築かれたコミュニティである。このコミュニティが残したとされる様々な資料として、「エレファンティネ・パピルス」と呼ばれる一連の資料が見つかっており、当時の様子を知る重要な手掛かりとなっている。

帰還以前において、既に以上のような状況が生じていたために、ユダの民は既に分断状態で新しい出発をすることを余儀なくされていたと言って良いだろう。そしてこうした離散の状況故に、必然的に互いの間に様々な軋轢が生じていたとも考えられる。例えば、捕囚となったゴラ共同体と、捕囚とならなかった民との間には、対立関係が生じていたことが、エレミヤ書の記述からもうかがえる（エレ24:4-10）。また、エズラ・ネヘミヤ記は明らかに、帰還してきた民を正当な「イスラエル」の民、つまり神の民と見なしていることは明らかである。

勿論、ゴラ共同体であるからと言って、皆が一枚岩だったわけではないだろ

う。そのことを伺い知ることができるのは、例えば、ネヘミヤが大祭司の一族の族外婚について厳しい態度で臨んだというネヘミヤ記の記述である。この記述によると、ネヘミヤは、「大祭司エルヤシブの孫でヨヤダの子の一人」がサマリア州知事であった「ホロニ人サンバラト」と姻戚関係にあったことを非難し、ヨヤダの息子を追放したとある（ネヘ13:28）。しかし、少なくない研究者たちは、こうしたネヘミヤのより厳しい共同体観が、全てのゴラ共同体に受け入れられていたわけではなく、むしろイエフド州の民の中では、誰が共同体の構成員なのかを巡って、多様な理解があったと理解しているのである。⁶⁴⁾

そして更に言えば、今述べたこととも関わるが、イエフド州と隣り合う形で存在していたサマリア州の住民たち、すなわち「サマリア人」と呼ばれる人たちと、捕囚から帰還してきた民との間の関係性も、捕囚後の共同体の問題としては考慮に値する。最近のサマリア人に関する研究によれば、こうしたサマリア人たちの多くがヤハウェを信仰する者たちだったらしい。⁶⁵⁾しかしそれにもかかわらず、サマリア人たちは、捕囚から帰還してきた民には受け入れられなかったようである（エズ4:1-5など）。こうした事実を踏まえれば、捕囚後の共同体の姿を考える上では、ユダの民（あるいはイエフド州の民）とサマリア人たちの関係性ということも重要なトピックであることは明らかである。

勿論、ユダの人々の間に分断や対立だけがあったわけではないことは指摘しておかなければならないだろう。分断された共同体同士の間にも、何らかの関係性が築かれていた可能性は考えられる。ここでは、エジプトのエレファンティネ共同体からイエフド州知事バゴヒィに宛てられた手紙（前419/418-402年頃のものとされる）を一つの例として挙げることができる。⁶⁶⁾この手紙の中では、エレファンティネ共同体が建立した主なる神の神殿（「ヤフ」の神殿と呼ばれている）が破壊されたため、その再建と、そこでの犠牲祭儀についての許可が要請されている。この手紙に対する返事と考えられる内容の備忘録も見つかっており、そこでは、バゴヒィとサマリア州知事デラヤからの返事として、神殿の再建を許可する旨が記されているのである。⁶⁷⁾こうしたやり取りから考えると、エジプトのユダヤ人たちは、イエフド州のユダヤ人たちと比較的

友好的な関係にあったと考えることができよう。但し、祭司集団のレベルで友好的な関係が結ばれていたかどうかは疑わしい。というのも、最初に挙げた手紙の中では、エルサレムの祭司たちからは何の返事もなかったと記されているからである。

以上の諸点を踏まえると、捕囚後において一体どこまでの範囲を神の民イスラエルと理解するのかということについて、多様な理解が存在していたことはほぼ確実である。共同体はディアスポラによって分断され、内外に対立関係が生じていた。聖書の最終編集はゴラ共同体の神学的立場からなされているので、聖書それ自体の証言は、彼らが正当なイスラエルの民の継承者であるということになるが、しかし当のゴラ共同体の中にさえ、神学的な理解の違いが存在し、一致できない部分が存在していた。このように、捕囚後の共同体は分断という大きな課題を抱えており、理想的な神の民「イスラエル」としての統一的な姿が、人々の当時の現実の生活の中に存在していたとは言い難いのである。

民の宗教生活の新たな基盤としての家族

最後に、捕囚後のユダの民の宗教生活についてごく簡単に考察しておきたい。ここで特に強調したいポイントは、公の宗教の次元以上に、個人や家族の宗教の次元が重要な意味を持ち始めたということである。このことは、上で指摘した、捕囚後の共同体の分裂という事実と決して無関係ではない。

宗教生活の公の次元ということで幾つか重要な要素を列挙してみると、まずは民全体の宗教的中心としての神殿の再建が挙げられよう。更には大祭司制度の確立も重要な要素である。また、旧約諸文書の形成に際して、幾つかの宗教的コンセンサスが形成されていったことも重要である。例えば、書記たちを中心として、神がイスラエルをその罪の故にバビロン捕囚という形で罰したという申命記主義的な歴史観が形成されたことは重要である。更には、預言の終末論化といった事態も見逃せない。⁶⁸⁾

しかし、その一方で、捕囚後の共同体においては、個人あるいは家族の宗

教という次元が急速に発展したことは注目に値する。Rainer Albertzによれば、捕囚によって、これまで公の宗教を担っていた国が滅びてしまったにもかかわらず、個人（あるいは家族）と神の関係性は失われず、むしろ国が失われた今、そうした関係性が新しい意味を帯び始めた。⁶⁹⁾ Albertzは家族という文脈での宗教的敬虔が捕囚後に大きな意味を持ち始めたことを示す事例として、イザヤ書63章7節-64章11節の嘆きを挙げる。Albertzは、この嘆きが公の共同のものであったとした上で、ここにおいて神が父と呼びかけられていることに着目し（イザ64:7）、ここにおいては、神が家族的敬虔の次元で把握されていると指摘している。つまりここにおいては、公の次元での宗教的営み（預言者的嘆きの礼拝）において、家族的敬虔が大きな影響を与えているのである。⁷⁰⁾

Albertzによれば、神を父とすることは、公のヤハウェ宗教では避けられてきた。その理由は、他宗教に見られるように、神を性的に定義することによって、様々な異教的な要素がヤハウェ宗教に入り込むことを恐れたためと考えられる。このため、神を父とする関係性の描写は、神と王の関係性に限って採用されていた（例、詩2編）。しかし今や、捕囚という出来事によって、公の宗教を支えていた国という基盤が崩壊し、代わって、家族あるいは個人という次元が、新たにヤハウェ信仰を形成する上で重要な役割を果たすようになったのである。⁷¹⁾

捕囚後における宗教の家族的性質については、また別な側面からも指摘できる。Albertzは、捕囚後において、いわゆる族長たちへの注目が強まったことも、捕囚後の共同体の宗教の特徴を示していると指摘する。族長たちへの注目は、捕囚後の社会的状況を考えれば、自然なことだったと言えよう。国が失われた今、共同体の基本単位は家族となった。このような状況の中で、家族に焦点を当てた族長たちの物語は、捕囚後の共同体が自らのアイデンティティを形成する上で重要な基盤を提供したと考えられる。⁷²⁾

また、Albertzが更に指摘することには、族長たちが神との直接的で無条件な関係性を構築していることも、族長たちへの注目が高まった理由である。⁷³⁾ 個人的あるいは家族的敬虔の意味が高まった捕囚後に時代において、こうした

族長たちの神との直接的で無条件な関わり方は、個人的なレベルにおいて大きなインパクトを持ったことは勿論、それはイスラエルの民全体の信仰的ルーツと認識され、また同時に理想的な姿であると理解されたというのである。こうした族長たちの神との関係性は、申命記的な条件付きの契約関係と異なり、イスラエルの罪によって取り消されることのない基盤を提供すると考えられ、捕囚後において急速に注目を集めたのかもしれない。実際、例えば第二イザヤのテキストにおいては、捕囚を経験したイスラエルの民に向かって、預言者が族長であるアブラハムとサラに目を注ぎ、そこにこそ自分たちのルーツを見るようにと促しているのである（イザ51:1-2）。

こうして注目され始めた族長たちの物語は、恐らくこの時代、創世記の族長物語の形成を通して更に豊かな内容として発展したと考えられる。特に、創世記のアブラハムについての物語は、アブラハムが主の約束に従って、カルデアのウルを出て、約束の地へと向かう物語である。この物語には、Albertzが指摘する通り、様々な次元で、捕囚を経験した家族中心の共同体が、自分たちの姿を重ねることができる内容が含まれている。とりわけ、主なる神がアブラハムに与えた「地上の氏族は全て／あなたによって祝福に入る」（創12:3）との約束には、イスラエルが家族という次元において神の祝福の媒体となり得るというメッセージが含まれており、このことは国を失ったイスラエルの民にとって、大きな神学的基盤を提供したと考えられる。⁷⁴⁾

最後に重要な点は、Albertzが指摘する通り、捕囚後の宗教の家族的性質は、ヤハウェ宗教が犠牲祭儀中心の宗教から律法中心の宗教として変貌を遂げていったところにも見出される、ということである。バビロン捕囚と言う出来事は、これまでのユダの民がエルサレム神殿で行っていたような、国家レベルでの犠牲祭儀を中心とした宗教生活を不可能にした。代わって現れてきたのは、安息日、食物規定、割礼と言った、神殿中心の宗教生活を前提にしない営みであった。こうした宗教的営みは、捕囚後において家族中心に形成された共同体の実情に合わせて発展してきたという側面もあったであろう。いずれにしても、捕囚後の律法中心の宗教は、家族という文脈の中でこそ、大きな発展を

遂げたと考えられるのである。⁷⁵⁾

3. 聖書神学とイスラエル史の接点を探る：「家族」について

以上において、実に簡単にではあったが、イスラエルが共同体としてどのような変遷を辿ってきたかを概観した（但し、捕囚後における共同体に関する以上の考察は、ヘレニズム時代のものを欠いているので、決して網羅的ではない点をご了解いただきたい）。以上の考察から明らかとなるのは、イスラエルの民が一枚岩な共同体として存在し続けてきたのではなく、常に内外において様々な緊張関係を抱えていたという事実である。とりわけ、バビロン捕囚によって引き起こされた共同体の分断は、これまでイスラエルの民が王国時代に経験していたような国を基盤とした宗教共同体の存立を不可能にし、家族などをはじめとしたより小さな社会単位を基盤とした宗教共同体の形成を促した。こうした社会的な変化に伴って、イスラエル宗教は必然的に変化の時を迎え、共同体の宗教の内実においては、国の制度や都市生活を前提にした神殿祭儀だけでなく、次第に場所に制約されない律法の宗教が大きな意味を持つようになったのである。

以上のイスラエル史研究からの知見を踏まえて、この項目では最後に、本論「前編」で取り扱った聖書神学的視点からのイスラエル像が、イスラエル史研究から見えてくるイスラエル像とどのような仕方で接点を持つのかを短く考え、締めくくりとしてみたい。しかし、このことに関する議論を尽くすことはできないので、ある特定の視点（後述）に限定して論ずることとする。

具体的な議論に進む前に、ここで言うところの両者の「接点」ということについてもう一度確認しておこう。「前編」においても既に述べたが、本稿において両者に「接点」があると言うとき、それは必ずしも旧約聖書の史実性がイスラエル史研究によって裏付けられる、といったことを意図しているわけではない。旧約聖書は、イスラエル史の教科書を書こうとしているわけではない。B. S. Childsが述べているように、旧約は全く神学的な関心に基づいて記述さ

れている。つまり、旧約の編纂者たちは、例えば「契約」という神学概念がいつどのようにして確立されたのか、あるいは神がいつどのようにしてイスラエルの民と契約を結んだのか、といったことを、歴史学的手法によって緻密に記述しようとしているわけではない。彼らはただ、自分たちに手渡されているイスラエルの歴史／伝承の中の様々な要素を、イスラエルと神の「契約」という神学的言語や、それに準じるフレーズで表現することが相応しいと解釈しているのであって、そうした表現の中には、往々にして、時代が異なる様々な歴史的背景が一まとめにされているのである。⁷⁶⁾

私見では、以上において Childs が言おうとしている旧約聖書の著者・編纂者たちによる神学的叙述の内実は、「物語」という概念を用いて説明すると、より分かりやすくなる。つまり、旧約聖書の著者・編纂者たちは、イスラエルの民の間で共有されていた様々な経験や記憶をありのままに提示しているわけではなく、むしろそれらを一定の筋立てを持ったものの一つまりは「物語」(narrative) に系統立て、彼ら自身の経験の中に秩序付けようとしている、と説明可能である。⁷⁷⁾

こうした聖書記者・編集者たちの文書形成の特徴を踏まえるならば、旧約聖書それ自体の証言と、イスラエル古代史の知見の接点を探究する考察は、必然的に、単に両者が全く同じことを証言していることを示すための論証、という形を取ることににはならない。それはむしろ、例えば、旧約聖書において見られる主要な神学的概念が、具体的な歴史的出来事を通してどのように形づくられ、再定義され、発展していったのか、といったことを議論する形を取るようになるのではなかろうか。⁷⁸⁾

この観点から、この最後の項目においては、「家族」に関係する旧約聖書の証言が、イスラエルの具体的な歴史と密接な接点を保持しつつ形成され、再定義され、発展してきた、ということをごく簡単に論じてみたい。まず、旧約聖書それ自体の証言の中において、「家族」が大きな位置づけを占めていることを確認しておきたい。この点は、筆者の「前編」における議論から明らかであろう。既に論じた通り、⁷⁹⁾創世記の証言によれば、神の民イスラエルの直接的

な起源は、アブラハム（の家）と神との契約関係に求められる。そして創世記は、このアブラハムを通して生まれた者たちが、アブラハムに与えられた神との約束と祝福を継承していく過程を描き出すのである。

勿論、アブラハム契約がそのようにして重要な意義を保持しているにもかかわらず、家族としての神の民という主題は、旧約聖書全体の中で見れば、決して頻繁に現れる主題とは言えない。例えば、創世記が締めくくられ、出エジプト記に入ると、家族を中心とした共同体に関する記述は、「イスラエルの民」というより社会的な集団に関する記述へと変化する。David L. Petersenが指摘するように、この変化は、創世記50章から出エジプト記1章の移行において明らかである。出エジプト記50章25節においてヨセフは「イスラエルの息子たち」（בְּנֵי יִשְׂרָאֵל）に誓約をさせたところがあるが、この時点ではまだヤコブの息子という意味が強く出ている。しかし、出エジプト記1章に移ると、はじめこそ「イスラエルの息子たち」（בְּנֵי יִשְׂרָאֵל）と創世記の最後と同じ表現が登場するものの、7節以降になると、明らかに社会的な集団としてのイスラエルを意図した表現が登場するようになる（例えば9節「イスラエルの子らという民」＝עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל⁸⁰⁾）。そして、こうした仕方で、イスラエルが小さな単位の家族的共同体から、より民族としての共同体へと変化した、そして更に国という形を持った共同体へと変化したという聖書の証言は、勿論、聖書記者たちがおぼろげに記憶しているイスラエルの実際の歴史を反映しているのであり、仮にその証言が実際のイスラエル史と多少異なる部分があったとしても、そこには何らかの仕方で、実際のイスラエルの共同体としての在り方の変遷が刻印されているに違いない。

しかし、だからと言って、こうした証言において描かれている家族としてのイスラエルの姿は、決して、その後に現れてきたより包括的なイスラエル民族としての在り方（部族の緩やかな連合）や、国家としてのイスラエルの在り方（北イスラエル王国と南ユダ王国）によって、取って代わられてしまったブリミティヴで遠い昔にしか存在しない在り方として提示されているわけではない。むしろ事態は逆であると筆者は考える。つまり、私見では、こうした仕方

で、家族にフォーカスを合わせる創世記が旧約諸文書の最初に置かれている意図は、イスラエルの民が基本的には家族という社会単位を基盤にした共同体であることを、読者に強くアピールすることにあると考えられる。

こう考えることができる理由として、旧約が創世記をその始まりとする現在の正典的形式を取るに至った背景において、イスラエルの歴史的事情が深く関与したという事実を指摘することができる。この点を明らかにするために、まずは文献学的な考察から始めてみよう。ここで注目したいのは、Thomas Römerによる正典形成に関する議論である。Römerによれば、創世記と出エジプト記の間には、大きな主題的な断絶があるという。彼は次のように言う。「この二つの文書は、相互に競合し合う〔二つの〕起源神話（系図的神話と出エジプト神話）を含んでいるのである。両者はおそらく、非常に遅い時代になってから、祭司的な編集者たちによって一つに組み合わせられたのであろう」。⁸¹⁾つまりRömerは、創世記と出エジプトは競合する二つの起源神話であって、前者は系図に、後者は出エジプトにフォーカスしていると考ええる。これは、先程の議論を踏まえて私なりに言い直せば、創世記は、系図への強調によって、家族を通して継承される主なる神の祝福と約束にフォーカスし、それに対して出エジプトは、エジプトの支配を脱出してイスラエルの民が一つの社会的・宗教的共同体として形成されたことにフォーカスしている。実際、Petersenは、創世記という書物は、族長物語だけでなく、原初史も含めた全体が、家族という主題を中心的に取り扱った文書であり、そうした観点からこの書物の文学形式を定義できるとさえ考えている。⁸²⁾そして、こうした創世記の特徴は、明らかに、イスラエル民族全体にフォーカスする出エジプト記とは異なっているのである。

そして、ここで重要な点は、Römerが次のような旧約正典の形成過程を想定しているということである。すなわち、申命記主義的歴史の形成過程においては、出エジプト記が始まりに置かれて、列王記が最後を締めくくる形で、申命記主義的歴史が形成されていた段階があったが、最終的にこの歴史に創世記が加わったことによって、二つの起源神話の一つにされたというのである。⁸³⁾

つまり、Römerに従えば、創世記は、イスラエルという民族共同体として（あるいは国として）の在り方を強調するある段階までのイスラエルの歴史証言に、それよりも以前の黎明期のイスラエルの民の姿として、家族を中心とした共同体の姿を加えて提示していることになるのである。従って、こうした文献学的分析に従えば、創世記が、イスラエルの歴史に関する証言に後から加えられる形で、旧約正典の最初に置かれているという事実は、イスラエルの民としての在り方の根幹として、家族としての在り方を強調する意図の存在を示していると考えることができるのである。

そして、こうした文書形成の経過には、イスラエルの民が歴史的に経験した出来事が決定的に作用していると考えられる。つまりそれはバビロン捕囚である。上において論じた通り、捕囚は、国という共同体の形を解体し、共同体の形は大きな変化を被った。つまり、イスラエルの民は、捕囚という出来事によって、国という形以外で自分たちの共同体の形を再定義する必要に迫られたのである。そうした状況の中で、大きな意味を持ったのは、家族という社会単位であった。イスラエルの民にとって、家族という文脈が捕囚以前に全く役割を果たしていなかったというわけではないだろう。しかし、今や捕囚によって国という最も強固だった共同体の形が崩壊し、家族という共同体の形が、新たな意味を持ってきたと考えられるのである。このことに伴い、捕囚後においては、家族という文脈において育まれる宗教生活が大きな意味を持ち、その後のイスラエル宗教の様々な次元においては、こうした家族的敬虔の要素が様々な仕方で浸透していったと考えられるのである。

そして、以上の文献学的見通しと大変深く関わっていることは、捕囚後において家族という社会単位が大きな意義を持ち始めたことに伴って、アブラハムをはじめとした族長たちへの注目が集まったと考えられる点である。こうした族長に関する伝承は、上において論じたように、恐らく何らかの歴史的記憶に基づいたものであって、口頭でイスラエルの民の間に長い間流布していたものである。つまり、族長たちの物語が、突然、捕囚以後の時代にゼロから生み出されたわけではなく、むしろ既に民にとって既知であり、場合によってはそ

れほど大きな意味を持っていなかった伝承が、捕囚という出来事によって家族が共同体の基本単位となった時代において、新たな意味を持ち始め、その伝承への再注目・再解釈が起こってきたのであろう。そしてこのことに伴って、族長に関する伝承は、捕囚以後の時代においてより豊かな物語の形式を与えられて、現在の創世記の物語へと発展していったと考えられよう。

以上のようにして、創世記の形成と救済史化（出エジプト以降の物語との接続）において、捕囚が関わっているからこそ、最終的に形となったアブラハムの物語においては、随所において捕囚後の共同体の家族に関する期待や、あるいは現実の状況の反映が透けて見えると考えることができる。例えば、既に指摘したように、この地上のすべての家族が、アブラハムを通して祝福に入るという約束（創12:3）には、たとえ国という共同体の形がなくなっても、家族という共同体が今や国という共同体よりも勝った媒体として機能し、神の祝福を諸国の家族に届けることができるのだという、捕囚後の共同体の新たな自己理解と将来への期待が反映されている。また別の例としては、族長物語に度々語られている家族間の軋轢のモチーフ（アブラハムとロト、ヤコブとラバン、ヤコブとエサウ）の背後には、捕囚後の共同体が幾つもの小さなグループに分かれて互に対立関係にあった事情が何らかの仕方で反映されているのかもしれない。しかし、更に言うならば、こうした家族間の軋轢の物語が最終的に指し示しているのは、単に捕囚後の状況が争いに満ちていたということではなくて、むしろ共同体観の対立は、暴力によってではなく、様々な現実的な方法によって解決されるべきであるという「家族の価値」（family value）なのかもしれない。⁸⁴⁾

但し、最後に確認しておくべきことは、こうした仕方で、創世記が共同体の基本単位としての家族を強調しているという事実は、決して捕囚後の共同体が、民族や国としてのイスラエル共同体の在り方を否定していたということの意味するのではないということである。例えば、王国がなくなった後も、王国としてのイスラエル共同体の在り方は、主に終末論的次元において待望され続けていったことは明らかである（例、ダニエル書など）。しかし、捕囚後の旧

約テキストにおいては、こうした国というイメージと結びついた共同体についての観念の中に、家族としてのイメージが結び合わされている場合が散見されることは注目すべき事実である。例えば詩編においては、神の王的支配という国としてのイスラエルの姿と強く結びついたメッセージが中心的に語られる詩編の第四卷（詩90-106編）と第五卷（詩107-150編）において、詩編120-134編において記された「都のぼりの歌」という、家族にフォーカスした巡礼歌が大きな存在感を発揮している。このことは、家族の観念が、捕囚後のイスラエル共同体にとって、神の支配の中を生きる具体的な文脈であったことを示しているのかもしれない。

以上において、前編で取り扱った「家族としてのイスラエル」という主題が、イスラエルの捕囚後における共同体の状況と密接に関係していることの論証を試みた。要するに、イスラエル古代史の知見、そして文献学的知見を通して、旧約聖書の証言を読み直してみる時に、家族としての共同体の在り方が、イスラエルの民の間で再発見され、新たな意味づけを与えられて、極めて重要なトピックとして、旧約正典の形式を通して提示されているということが、以上において主張されたことの中身である。旧約時代のイスラエルに関する証言と、イスラエル古代史の視点から見たイスラエルに関する知見との間の接点を探るためには、他にも「契約」、「選び」、「王国」といった主題が有効であると考えられるが、それはまた時を改めて行いたい。

結論

本論考は、「前編」と「後編」に渡って、イスラエルの民の共同体としての本質を、聖書神学的側面、そしてイスラエル古代史の側面から探究した。聖書神学的側面から考えるならば、次のことがイスラエルという共同体の姿として浮かび上がる。すなわち、イスラエルの民はまず家族という小さな単位から出発したが、出エジプトや土地取得といった出来事を経験する中で主なる神との契約関係を深め、部族間の緩やかな連合状態を経て、国として成長していっ

た。国としてのイスラエルは、まずは統一王国という形から出発したが、南北に分裂し、北王国はその後滅亡した。残された南王国は、神の特別な選びに与ったダビデ王家のリーダーシップの下、祭司集団たちが神殿を中心とした礼拝生活を整えることによって、共同体としての成熟した理想的な形を形成するに至った。しかし、バビロン捕囚という未曾有の出来事は、国としてのイスラエル共同体の在り方を奪い去り、イスラエルはこの苦難の中で、将来において、理想的な共同体の再建を待望せざるをえなくなっているのである。こうした旧約の証言において浮かび上がる共同体の姿においては、決して分断や軋轢の存在が覆い隠されることはないが、政治的・宗教的において比較的統一的で、理想的な民の様子が見て取れるのである。

これに対して、イスラエル古代史から再構成されるイスラエルの姿は、多少異なる。一言で言って、この視点によって明らかになるイスラエルの姿は、旧約聖書それ自体の証言よりもよりラディカルに分断され、互いに緊張関係にある共同体の有様である。まず、紀元前13世紀以前のイスラエルの姿が殆ど分からないことが指摘されたが、同時に、その一方では、それほど明確ではないものの、イスラエルの民の祖先と考えられる人々が存在していた痕跡があることも指摘された。紀元前13世紀と言われるメルエンプタハの戦勝碑文が「イスラエル」と言及している王国時代直前のイスラエルは、聖書から示唆される「部族連合」とは多少異なり、恐らくより部族ごとに独立した集団であったと考えることができる。つまり、イスラエル共同体はそれほど一体化した存在ではなく、しかも、そうした共同体の在り方は王国時代に入ってからも続いていたと考えられよう。具体的に言うと、王国時代のイスラエルの民は、基本的に初めから北部と南部に分断された形で共同体を形成しており、しかも南部よりも北部の人々の方が遥かに勝った国力を有していたと考えられる。南部がより共同体として発展してくるのは、恐らく紀元前8世紀以降のことであり、ヒゼキヤの治世などは、この時代になってようやくユダ王国が繁栄を享受するに至ったことを示す一例である。宗教的な側面から言っても、様々な証拠から、特に北王国においてヤハウェ宗教が強固なものとして確立していたとは言い難く、あ

る程度同じ事は南王国にさえ当てはまる可能性もある。つまり、宗教的に言っても、イスラエルの民が決してヤハウェ宗教の下に一枚岩の存在として結束していたわけではないのである。

しかし、こうした宗教的な側面に変化をもたらした出来事が、北王国の崩壊という政治的出来事であったことは特筆すべき事柄である。北王国が崩壊した後、南王国には北部の人々が流れ込んだことによって、様々な宗教伝承も南部に受け継がれた。恐らく、こうしたことも手伝って、ヨシヤ王の治世において、強固な宗教コミュニティの構築が試みられたと考えられる。しかし、結局ユダ王国もバビロニアによって滅ぼされ、民の一部はバビロンへと捕囚となり、離散の状況が引き起こされた。この離散によって、民の分断は加速し、捕囚にならなかった民と捕囚となった民の対立、捕囚となった民の内部における軋轢、サマリア人との陰悪な関係など、共同体の分裂は留まることを知らなかった。このことはつまり、宗教的観念も多様化したということを意味するだろう。しかし、この宗教観念の多様化の状況の中にあって、恐らくどのコミュニティにとっても共通の認識となったことは、今やイスラエルの民の基本的あり方として、家族という社会単位が重要な意味を持っているという理解であったと考えられる。ユダヤの民は、様々な分断された状態にありながらも、恐らく、この家族という共同体の基本単位において、民としての新たな形を共通して見出していたに違いない。

要するに、以上の考察から主要なこととして明らかとなったのは、旧約の証言が描き出そうとする、包括的で理想的なイスラエルの民の背後には、幾世紀にも渡って分断や対立を経験してきた様々なコミュニティの歴史が横たわっているということであった。こうしたイスラエル共同体に関する二つの視座の間には、しかし、幾つかの接点が存在している可能性も論じられた。具体的には、「家族」という視点を通して、旧約の証言とイスラエル古代史の有機的な関係性が明らかになることが指摘された。家族に関する主題は、旧約の中では特に創世記において顕著に示されているが、それは単に過ぎ去った遠い昔のこととして提示されているのではなく、文献学的・イスラエル古代史的観点から

の考察に基づけば、むしろ捕囚後の民の具体的な状況に基づいた、理想的な共同体の在り方として提示されていると考えられるのである。捕囚という出来事は、国という形での共同体の在り方を不可能にし、イスラエルの民は家族というより小さな共同体の単位によって生活することを余儀なくされたが、かえってこの状況が、民に古くから伝えられていた族長伝承の再発見・再解釈を促し、現在の創世記の内容と正典的位置が確立されたと考えられるのである。このように、聖書の証言とイスラエル古代史の間には、「家族」という主題を通して明確な接点が見出される。言い方を変えれば、イスラエル古代史の知識を一つの手がかりとして、家族という共同体を理想的に描き出そうとする旧約の証言の奥行きが明らかになるのである。旧約神学の中では、とかく民族や国レヴェルでのイスラエル共同体の姿に注目が集まりがちであるが、イスラエル古代史や文献学的知見に基づくと、イスラエル共同体のもう一つの理想的あり方としての「家族」という視点も見えてくるのである。

本稿ではこのように、聖書神学的側面、イスラエル古代史の側面両方からイスラエル共同体について探究し、その上で、両者の接点を探究した。本稿は、両者の接点として「家族」という主題を取り上げ、旧約の証言とイスラエル古代史の学問的見解が、この主題を通して有意義な仕方で結びつくことを論じた。同じように、「契約」、「選び」、「王国」といった主題もまた、両者の結びつきを探究する上で興味深い主題であり、許されれば、時を改めて、こうした主題の探究にも取り組んでみたい。しかしここでは、ひとまず筆を擱くことにしよう。

(たなか・ひかる)

注

- 1) 本稿では、聖書外の古代オリエント関係の碑文・文献を参照するために、以下の一次資料を用いる。*ANET* = James B. Pritchard eds., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Third Edition with Supplement (New Jersey,

- Princeton University Press, 1969); *COS* = William W. Hallo and K. Lawson Younger eds., *Context of Scripture*, vol. 1-3 (Leiden; Boston: Brill, 1997-2003); *TAD* = Bezalel Porten and Ada Yardeni eds., *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt: Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English*, vol. 1-4 (Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 1983-1999).
- 2) 例えば、次の文献における議論を参照せよ。J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, second edition (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 69-74.
 - 3) 例えば次の文献を参照。T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002 [orig. 1974]).
 - 4) R. Hendel, *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 47-50.
 - 5) C. Frevel, *History of Ancient Israel* (Atlanta: SBL Press, 2023), 36.
 - 6) Ibid., 37.
 - 7) Cf. Ibid., 38.
 - 8) I. Knohl, "Jacob-el in the Land of Esau and the Roots of Biblical Religion," *VT* 67 (2017): 481-484. Cf. Frevel, *History of Ancient Israel*, 38.
 - 9) Frevel, *History of Ancient Israel*, 38.
 - 10) Ibid., 38.
 - 11) Ibid., 38.
 - 12) Ibid., 63.
 - 13) R. Smend, "Mose als geschichtliche Gestalt," *Historische Zeitschrift* 260 (1995): 1-19.
 - 14) Hendel, *Remembering Abraham*, 67.
 - 15) Ibid., 67-68.
 - 16) Frevel, *History of Ancient Israel*, 68-69.
 - 17) *ANET*, 259.
 - 18) J. D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Books, 1997), 128.
 - 19) G. Davies, "Was there an Exodus?" in *In search of Pre-Exilic Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. by J. Day, JSOTSup 406 (London/New York: T & T Clark, 2004), 31.

- 20) Frevel, *History of Ancient Israel*, 67.
- 21) Ibid., 73-74.
- 22) この碑文とその解釈についてより詳しくは、次の文献を参照。Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 39-42.
- 23) 山我哲雄『聖書時代史 旧約編』岩波書店、2003年、43頁。
- 24) ここにおけるイスラエルの起源に関する三つの仮説のより詳しい説明については、次の文献を参照。山我『聖書時代史 旧約編』46-48頁; W. G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 41-54.
- 25) 山我『聖書時代史 旧約編』48-52頁。
- 26) I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988). ここでは、Finkelsteinの学説に関する要約として次の文献の記述を参照した。L. L. Grabbe, *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?* (London/New York: T & T Clark, 2007), 100-104; 山我『聖書時代史 旧約編』52-55頁。
- 27) 「今や考古学者だけでなく、聖書学者の間でも、『イスラエル』と呼ばれる新しい民族集団がカナン地方（ヨルダン川東岸であってもカナン地方に含まれる）の土着の人々に起源しているという見方は、広く受け入れられた共通認識となっている」（W. G. Dever, *Beyond the Texts: An Archaeological Portrait of Ancient Israel and Judah* [Atlanta: SBL Press, 2017], 222）。
- 28) N. Na'aman, "The 'Conquest of Canaan' in the Book of Joshua and in History," in I. Finkelstein and N. Na'aman eds., *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994), 218-281.
- 29) A. E. Killebrew, "The Emergence of Ancient Israel: The Social Boundaries of a 'Mixed Multitude' in Canaan," in A. M. Maeir and Pierre de Miroschedji eds., *'I will Speak the Riddles of Ancient Times': Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of his Sixtieth Birthday* (Wiona Lake, IN: Eisenbrauns), 555-572
- 30) 山我『聖書時代史 旧約編』54頁。
- 31) David Schloen, "W. F. Albright and the Origins of Israel," *Near Eastern Archaeology* 65/1 (2002): 56-62.
- 32) Frevel, *History of Ancient Israel*, 112-116.

- 33) Miller & Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 114-115.
- 34) Ibid., 115-116.
- 35) Grabbe, *Ancient Israel*, 115.
- 36) Na'aman, "The 'Conquest of Canaan' in the Book of Joshua and in History," 218-219.
- 37) 例えば、T. L. Thompsonなどは、サウルやダビデ、ソロモンといった王国時代初期の英雄たちは、ペルシャ時代かヘレニズム時代の書記たちが創作した架空の人物であったと理解する。T. L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, Studies in the History of the Ancient Near East 4 (Leiden: Brill, 1992), 306-307. こうした王国時代初期の歴史に関する否定的見解についての要約と、それに対する反論については、次の文献を参照せよ。G. N. Konppers, "The Vanishing Solomon: The Disappearance of the United Monarchy from Recent Histories of Ancient Israel," *JBL* 116/1 (1997): 19-44.
- 38) Konppers, "The Vanishing Solomon," 21-27.
- 39) Ibid., 32-33.
- 40) I. Finkelstein, "The Campaign of Shoshenq I to Palestine: A Guide to the 10th Century BCE Polity," *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* (2002): 111.
- 41) Ibid., 111-112.
- 42) Ibid., 129.
- 43) 同じことは、Miller & Hayesによっても指摘されている。Miller & Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 159, 169-170.
- 44) 杉本智俊『図説 旧約聖書の考古学』河出書房新社、2021年、63-87頁。
- 45) *ANET*, 320.
- 46) *COS* 2.113F.
- 47) Miller & Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 330-331.
- 48) Ibid., 390.
- 49) A. マザール（杉本智俊／牧野久実訳）『聖書の世界の考古学』LITHON、2003年、268-281頁。
- 50) *COS* 2.39. 同時に列王記下18章13-14節を参照。
- 51) 杉本智俊『図説 旧約聖書の考古学』64-65頁。
- 52) *COS* 2.119C.
- 53) *COS* 2.119B; *ANET*, 287-288.
- 54) この点について詳しくは、次の文献を参照せよ。月本昭男「なぜ、センナケリブはエルサレムから退却したのか」『旧約学研究』15号、2020年、65-82頁。

- 55) 例えば、イスラエルの家族の次元における宗教について、研究史も良く踏まえた上で、簡単に考察した論文として次の文献がある。W. G. Dever, "Archaeology and Folk or Family Religion in Ancient Israel," *Religion* 667/10 (2019): 1-11.
- 56) マザール『聖書の世界の考古学』243頁。
- 57) 詳しくは、マザール『聖書の世界の考古学』290-292頁。
- 58) Grabbe, *Ancient Israel*, 157.
- 59) *Ibid.*, 157.
- 60) *Ibid.*, 162.
- 61) 申命記史家の文書活動について詳しくは、次の文献を参照。トーマス・C. レーマー（山我哲雄訳）『申命記史書：旧約聖書の歴史書の成立』日本キリスト教団出版局、2008年。
- 62) *ANET*, 308.
- 63) 山我『聖書時代史 旧約編』180-181頁。
- 64) J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 53-54; M. A. Leuchter and D. T. Lamb, *The Historical Writings: Introducing Israel's Historical Literature* (Minneapolis: Fortress Press, 2016), 409.
- 65) Frevel, *History of Ancient Israel*, 475-476.
- 66) *TAD* A4.7, A4.8; *COS* 3.50, 3.51. この手紙の日本語訳は、次の文献を参照。守屋彰夫「バビロニア時代の大祭司の系譜－初期ユダヤ教の一側面－」『聖書学論集』37号、2005年、1-45頁。
- 67) *TAD* A4.9; *COS* 3.52.
- 68) R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: Volume II From the Exile to the Maccabees* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994), 442.
- 69) *Ibid.*, 400.
- 70) *Ibid.*, 401.
- 71) *Ibid.*, 404.
- 72) *Ibid.*, 404.
- 73) *Ibid.*, 405.
- 74) *Ibid.*, 406.
- 75) *Ibid.*, 407-411.
- 76) Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological*

Reflection on the Christian Bible (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 419.

- 77) この点については、次に挙げる拙論における議論を参照されたい。拙論「原初史の物語をどう読むか—創世記1－11章の終末論的意味」『神学』84号、教文館、47-112頁。
- 78) Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 416.
- 79) 拙論「旧約聖書における神の民イスラエルの諸側面（前編）」『神学』85号、教文館、2023年、8-11頁。
- 80) David L. Petersen, "Genesis and Family Values," *JBL* 124/1 (2005): 11.
- 81) レーマー『申命記史書』66頁。
- 82) Petersen, "Genesis and Family Values," 5-23.
- 83) レーマー『申命記史書』66頁。
- 84) Cf. Petersen, "Genesis and Family Values," 18-22.