

旧約聖書及びユダヤ教における神礼拝¹

松 見 俊

キリスト教の礼拝は旧約聖書及びユダヤ教から何を継承し、何を新しく創造したのであろうか。これは、イスラエル宗教がキリスト教信仰の源流である限り、キリスト教「礼拝学」にとって避けて通れない問いである。岸本羊一は旧約聖書における神礼拝について、エジプト脱出の「歴史への想起 (le-zikkaron)」がイスラエル民族のあらゆる礼拝行為の中心となっている²と云う²。そして、「イスラエルのこの礼拝神学が、そのままにキリスト教礼拝神学の枠として受けつがれる」と主張する³。そして、祭儀の礼拝における「想起」の役割を強調し、さらに、「ユダヤ教において、シナゴグでおこなわれていた『ことば』による礼拝もまたこの『想起』のわざであった」と結論づける⁴。ここでは、イスラエルの神礼拝の特徴が2本柱で把握され、「想

1 『西南学院大学 神学論集』第69巻は旧約学者小林洋一先生の70歳定年退職の記念献呈論文集でもあるので、専門外ではあるが、小林氏の「旧約聖書の礼拝」所収：『西南学院大学 神学論集』第54巻第2号1997年、27-62頁と対話しながら、実践神学の一分野であるキリスト教礼拝学の導入論文としてこの論文を小林氏に捧げる。

2 岸本羊一『礼拝の神学』（日本基督教団出版局）1991年、21頁。岸本羊一の礼拝学についての概観は、「礼拝学序論」所収：神田健次・関田寛雄・森野善右衛門編『総説 実践神学』（日本基督教団出版局）1989年、111-135頁参照。

3 同上頁。

4 前掲書 23頁。イエス時代のシナゴグ礼拝の圧倒的影響については、山田耕太『新約聖書の礼拝 シナゴグから教会へ』（日本キリスト教団出版局）2008年、19頁以下参照。イエス時代のユダヤ教の礼拝は、1) エルサレム神殿での礼拝、2) シナゴグでの礼拝、そして、3) 家庭での礼拝に分かれていたとしている。Margaret Barkerはシナゴグよりも圧倒的に神殿礼拝の伝統がキリスト教礼拝に影響を与えたという。少なくとも、神殿礼拝の「イメージ」は特に、彼女の伝統であるローマ・カトリックの礼拝に大きな影響を与えたと言えよう。Temple Themes in Christian Worship, London/T&T Clark, 2007.

起」という概念で統一されている。それらは、過越の祭りと結びついた歴史的な出エジプトの救済の出来事を祭儀・ sacramentによって記念すること(出エジプト12:14)と、シナゴグでの「ことば」による礼拝とである。

「旧約聖書の信仰者は、[個々人の]自由な精神の状態で生きるのではなく、一定の礼拝の形をもった生活において生き」⁵たことは事実であるが、しかし実際には、旧約聖書に描かれたイスラエルの礼拝行為はもっと多種多様であり、キリスト教礼拝には、単なる過去の歴史における神の救済行為の「想起」だけでなく、その歴史の未来あるいは未来を切り開く神への希望の要素も否定できないであろう⁶。

1. 旧約聖書の礼拝に関する主要語句

まず、旧約聖書の礼拝行為の広がり把握するために小林洋一の「旧約聖書の礼拝」⁷を参考にしながら考えて見よう。小林はまず、日本語で「礼拝する」「仕える」などと翻訳されたヘブル語を分析することから始めている⁸。

1-1 「アーバド」

この動詞は、神礼拝のみを意味するのではなく、一般に「労働する」、「働く」、「仕える」を意味している。それは英語の *serve*, *service* の用例と似ており、ギリシア語の *λατρεύω* (動詞) *λατρεία* (名詞) が一般に「働く」、「仕える」を意味し、それが新約聖書の神礼拝に用いられているのと同様である。これは小林も指摘するように、「旧約聖書の礼拝は、ただ単に聖なる領域の

5 W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*. Stuttgart/W. Kohlhammer, 1972. 108. 樋口進訳『旧約聖書神学要綱』(日本基督教団出版局)2000年, 195頁。

6 由木康は『礼拝学概論』において、イスラエル宗教からキリスト教礼拝が継承した2つの傾向、預言者的傾向と祭司的傾向を挙げ、この2つの要素の弁証学的緊張をキリスト教礼拝学の方法論としている。(新教出版社, 1968年, 9-41頁)キリスト教信仰における将来的希望の重要性についてはモルトマンの『希望の神学』、『神の到来 キリスト教的終末論』などを参照。

7 『西南学院大学 神学論集』第54巻第2号1997年, 27-62頁。

8 森野善右衛門『礼拝への招き』(新教出版社)1997年, 58頁以下参照。

事柄だけでなく、全生活と結びついているということであろう。このことは、礼拝者が日常生活の中でいかに神に仕える（礼拝する）かが問われていたことを意味していた⁹のである。小林は語っていないが、逆に、日常生活がいかに神礼拝によって整えられるかというダイナミズムもまた問われているのである。

出エジプト13：5には過越の祭を「守る」ように命じられており、有名な「シエマ・イスラエル」では主に「仕える」（申命記10：12）よう勧められている。口語訳でアーバドが「礼拝する」と翻訳されているのは、サムエル下15：8「もし主がほんとうにわたしをエルサレムに連れ帰ってくださるならば、わたしは主に礼拝をささげます」、列王下10：19「しかしエヒウはバルの礼拝者たちを滅ぼすために偽ってこうしたのである」、そして詩篇97：7「すべて刻んだ偶像を拜む者である。

アーバドから派生した名詞「アボーダー」は礼拝に関する「儀式」（出13：5）、「祭儀」（出27：19新共同訳）を意味し、民数記8：11（「主の務めをする」）とヨシュア記22：27（主を礼拝する新共同訳）では動詞と名詞が重ねて用いられている。日本の仏教的伝統においても「お務め」は「礼拝行為」を意味している。「エベド」もまた、「アーバド」から派生した名詞であるが、通常「奴隷」「しもべ」を意味する。パウロは自らを「キリストの僕」と呼んだが、これは旧約聖書において神の礼拝者が自らを「しもべ」と呼び（民数記11：11）、神と親密な関係にある人物が「主の僕」（申命記34：5）と呼ばれた事実、さらに、有名なイザヤ書の「僕の歌」のメシア預言が念頭にあったのかも知れない。

1-2 ダーラシュとシャーハー

次に、「拝する」と翻訳される言葉を考えてみよう。エズラ6：21で darash が用いられ、「主を拝しようとする者」と翻訳されている。その他、ミカ6：6では kaphaph が用いられ「主のみ前に行き、高き神を拝すべきか」と表現されている。また、ダニエル2：46では segid が用いられ、「王はひれ伏し

て、ダニエルを拝し」たと言われている。

しかし、新約聖書のギリシア語 προσκυνέω に匹敵して一般的に用いられているのは shachah である¹⁰。この言葉は基本的に地面にひれ伏すことを意味しており、主なる神を礼拝する行為としては創世記24：26, 48, 52, 出エジプト34：8, ヨシュア5：14, Iサムエル1：3, I歴代誌9：20, II歴代誌3：20, 18, ネヘミア8：6, 9：6, 偶像や偉大な人物の前に額づく意味で、創世記42：6, 43：26, 28, ルツ2：10, Iサムエル25：41, 28：14, エレミヤ1：16, 16：11などで用いられている。以上の用例から考えると、エルサレムの神殿礼拝が確立してこの shachah が神礼拝に用いられ、さらに、ある種の形式的礼拝が預言者によって批判されているように見える。

1-3 「ハーガグ」, 「ハグ」

イスラエルの神礼拝においては祭儀が重要な位置を占めている。エジプトで奴隷状態であったイスラエルの出エジプトの理由として、出エジプト7：16において「わたしの民を去らせ、荒野で、わたしに仕えるようにさせよ」と言われているが、平行的な箇所である5：1では「わたしの民を去らせ、荒野で、わたしのために祭をさせなさい」となっており、イスラエルは、主なる神を礼拝する礼拝共同体結成のためにエジプトから救済されたのである。ここでは、礼拝行為と祭儀行為が同義語となっている。さらに、3：18では「わたしたちの神、主に犠牲をささげることが許してください」（ザーバハ）と言い替えられている。礼拝行為の内実が祭儀と密接に関連し、その内容が犠牲を捧げることであることがうかがわれる。

名詞形の「ハグ」はイスラエルの三大祝祭、仮庵の祭、過越の祭、七週の祭に用いられている。なお、新月祭、安息日など自然のリズムによる祝祭には「モーエード」が用いられている。

10 Vernon M. Whaley, *Called to Worship. The Biblical Foundations of our Response to God's Call.* Nashville/Thomas Nelson, 2009. xiv. この言葉に加えて、shabach (主に叫ぶ), yadah (手を挙げて礼拝する), halal (神を祝い神の属性を誇る), tehillah (自発的な賛美の歌を歌う)などを挙げている。

2. 族長時代の礼拝

創世記を読んで、礼拝に関して印象的なことは、「主の名を呼ぶ」、「祭壇を築く」という述語と捧げ物とである。

4章では、最初にアベルとカインの捧げ物の記述が登場するが、主なる神がそれらを「顧みる」「顧みない」ことを巡って兄弟間の争いに発展している(4:3以下)。兄弟の間の争いは、礼拝を巡る争いであった。ここでは地の産物と群れの初子がそれぞれ捧げられているが、捧げ物自体に問題があったという指摘は特にない。その動機、態度が問われている。

カインの末裔とアベルの代わりにセツの誕生が語られた後で、セツの子エノスの時代に「この時、人々は主の名を呼び始めた」(4:26)と語られる。なぜ、この時なのか、なぜ、主の名であるのか説明がないので、極めて謎めいた箇所であるが、この表現は更に、12:8(アブラハム物語)、13:4、21:33、26:25(イサク物語)に登場し、シケム、ベテルとアイ、ベエルシバの地名や「永遠の神」という神名と結びついている。ベテルやベエルシバへの言及は後代の地方聖所の発生原因譚を暗示している。ベテルやベエルシバは後に、26:25ではイサク、28:18ではヤコブの名と結びついている。

ノアの洪水物語において「清いけものと汚れたもの」との祭儀的区別が初めて登場している(7:2)。12:8、13:4、26:25の「主の名を呼ぶこと」は「祭壇を築くこと」と結び合わされているが、「祭壇を築くこと」は更に、ノアの洪水物語の終結部分で語られ(8:20)、そこで「燔祭」が捧げられ、主はその香ばしいかおりをかいで、心に「わたしはもはや二度と人のゆえに地をのろわない。人が心に思い図ることは、幼い時から悪いからである」(8:21)と神の独白が語られる。しかし、すべての箇所で「主の名を呼ぶこと」と「祭壇」や「犠牲」が結びついているわけではない(13:18ヘブロンのマムレのテレピンの木のかたわら)。

12章から始まるアブラハム物語は、「主は言われた」という神の呼びかけで始まっている(12:1)。彼の先祖はユーフラテス川の向こうの地に住み、「他の神々」(月神?)を拝んでいた(ヨシュア24:2)。この呼びかけは、

アブラハムが主なる神の礼拝者として歩み出したことを意味している¹¹。アブラハムにとって、主への信仰と服従こそ礼拝であり、礼拝は主への信仰と服従の行為であった。

真の礼拝は服従で始まる。それなしではあらゆる歌も意味のないものであり、礼拝であることを止めてしまう。事実、もしわれわれが神が求めるものに従うことに熱心でないなら、われわれは礼拝する準備さえできていないのである。なぜなら、服従こそ礼拝の核心であるからである。それはまさに礼拝の基礎である¹²。

神の招きへの応答としてアブラハムは主のために祭壇を築く（12：7，12：8，13：18，22：9）¹³。神礼拝はアブラハムにとって、規則的、日常的勤めであった。礼拝は原理的には、いつでも、どこにおいてもなされるが、身体的人間にとっては、主なる神を思い起こす特定の場所、形、時間も必要なのである。

15章には「祭壇」への言及はないが、アブラハムと主なる神との「契約」締結に関連して「犠牲」の捧げ物への言及がある。

14章には突然サレムの祭司王メルキゼデクが言及され（14：18）、十分の一の捧げ物も触れられ（20）、後のエルサレム中心の祭司制度の成立が暗示されている。アブラハムは服従という形で主なる神を礼拝し、祭壇を築き、あるいは、犠牲を捧げたが、彼はまた、十分の一の捧げ物を通して神を礼拝するのである。

また、22章にはアブラハムがイサクを「燔祭」として捧げる有名な物語が語られているが、それは、長子を捧げる古い民間宗教の習慣を「雄羊」で「身代わり」させるという一種の土着の宗教祭儀の合理化、あるいは、イス

11 Whaley, op. cit., 41.

12 Ibid., 52.

13 P. Basden, *The Worship Maze*. InterVarsity Press, 1999. 越川弘英・坂下道朗訳『現代の礼拝スタイル』キリスト新聞社、2008年、17頁。

ラエルの宗教的視点による犠牲祭儀の新しい意味付けを行っていると解釈しうる。

とは言え、アブラハムのこの行為は、最も大切なもの、自分自身のいのち、いや、更に厳しい、自分を信頼するものさえ神に委ねること、しかし、主なる神はそれを新しい形で「受け取り直すこと」を可能にして下さることを示している。礼拝は神に捧げ、捧げたものを新たに受け取り直す行為である¹⁴。

以上の箇所から分かることは、それらへの言及は後代のイスラエルの聖所、そこでの犠牲礼拝の原因を語る物語となっており、族長時代の礼拝のあり方そのものを語ってはいないということである。

そこで、推測の域を脱することが出来ないが、族長時代の礼拝は祈りと簡単な犠牲からなり、遊牧民にとって家畜は日常的に食されることはできないから、特別の祝祭日に動物を屠り、その血を神を象徴する石などに注ぎ、その肉を焼いて家族とともに会食した、そして食事への感謝がそれらを与える神との共食の思想を育んだと考えられる。そして、そのような神と人との共食（コミュニケーション）がやがて過越祭、主の晩餐へと発展したと考えられる。また、元来遊牧民の過越祭がイスラエル宗教に導入されるときに、出エジプトの解放の出来事と結びつけられ、「歴史化」（救済史化）されたのである。

3. エジプト脱出の目的

奴隷の国エジプトからの出立の出来事はイスラエルの礼拝史における決定的出来事であった。礼拝とは「いま、ここで」この救済の業を思い起こし、再演することに他ならない。過越祭において犠牲を捧げること（12：1－28）、初子を主のために聖別すること（13：1－2）、モーセとミリアムに導かれて勝利の歌、感謝の歌を捧げること（15：1－21）、このような礼拝の要素が出エジプトの救済の出来事に結びつけられている。

出エジプトの物語において見失いがちであることは、ヘブライ人たちは、

14 S. キルケゴール『おそれとおののき』榊田啓三郎訳（白水社）、『反復』前田敬作訳、1962年参照。

シナイ山で「神に仕える」ために（出エジプト3：12）、荒野で、彼らの神、「主に犠牲を捧げる」ために（3：18, cf. 5：3）、つまり、真の神礼拝のためにエジプトを脱出したことである。出エジプトは神礼拝を巡る闘いであり（エジプトの神々あるいは自らを神の使者とするパロとヤハウエとの闘い）、抑圧からの社会的、政治的、経済的解放と神礼拝が不可分離に結合されているのである。それはまた、カナンにおける、主にあるイスラエル自由民の礼拝共同体形成と結びついていたのである。そしてまさにこの解放のドラマは主なる神とのモーセの出会いと神礼拝から始まったのであった。その礼拝は、足から靴を脱がねばならない、その方を見ることを恐れるような聖なる神の礼拝であり、また、父祖たちが礼拝してきた神であり、その名である「わたしは有って、有るもの」の自己開示と「わたしは必ずあなたと共にいる」という約束を伴い、ヘブライ人を「エジプトの地、奴隷の家から導き出す」という使命を与える神礼拝であった（出エジプト3：1～15, 20：2）。ここでも、モーセは、名をもって彼を呼ばれる神に、「わたしはここにいます」との信仰と服従の応答をしている。

フェルディナンド・ハーンは、イスラエルの礼拝を生み出した2つの準備的要素として「先祖たちの神」の礼拝と「シナイ伝承と関連した初期のヤハウエ祭儀」を挙げ、最初期のヤハウエ祭儀において幕屋伝承が重要な役割を演じていた¹⁵と語り、それが「神の箱」と契約概念の発生を助けたと主張しているが、それらの礼拝行為が、主なる神における「自由」を巡る闘いという背景を持っていたことを忘れてはならない。

シナイ伝承において重要なことは、主なる神とイスラエルとの契約であり、律法の授与であるが、それに先立ち、イスラエルが主なる神の礼拝者となったことである。出エジプト記20章の「十戒」の授与に先立って、19章では、律法遵守の前提とも言うべき内容が語られている。

15 Ferdinand Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst*. Stuttgart/Verlag Katholisches Bibelwerk 1979. Translated by David, E. Green into English, *The Worship of the Early Church*. Philadelphia/ Fortress Press, 1973, 7.

あなたたちは見た／わたしがエジプト人にしたこと／また、あなたたちを鷲の翼に乗せて、わたしのもとに連れて来たことを。今、もしわたしの声に聞き従い／わたしの契約を守るならば、あなたたちはすべての民の間であって／わたしの宝となる。世界はすべてわたしのものである。あなたたちは、わたしにとって／祭司の王国、聖なる国民となる。これが、イスラエルの人々に語るべき言葉である（出エジプト19：4-6）

主なる神によるイスラエルの選びは、神がイスラエルを宝のように大切に慈しみ、ご自身の近くに、神のいのちの中に留まらせ、神をイスラエルの生の中に臨在させるためであり、祭司の国、聖なる国民、つまり、神に仕え、神を礼拝し¹⁶、神と他の諸国民との間をとりなし、神の祝福を諸国民に及ぼすためである。そして、イスラエルの神礼拝は、あらゆる偶像礼拝から自由な、「わたし（主なる神）をおいてほかに神があってはならない」（20：3）排他的な神礼拝なのである。そして、その後のイスラエル礼拝の中心となる「幕屋」の作り方やそこでの作法が啓示される（25章以下）。そしてその中に「十戒」の2つの板を納める「契約の箱」が置かれることになるのである。そして、そこが神とモーセ、神とイスラエルの「会見」の場となったのである¹⁷。

4. 12部族連合時代の礼拝

4-1 シケムの祭儀伝承

カナン侵入後、シケムにおいて12部族連合の制定を伴う、より緊密なヤハウエ礼拝連合体が形成された。

16 Whaley は祭司の役制を説明するために、エゼキエル 44：15-16 を引用し、「わたし（主なる神）の聖所に入り、わたしに近づき仕える」の「仕える」をイタリックにしている。

17 出エジプト 33：7-11 においては、「主に伺いを立てる者はだれでも、宿営の外にある臨在の幕屋に行く」と言われ、また、モーセが幕屋に入るときは、民は起立し、自分の幕屋の入口でモーセを見送る」とある、民衆がだれでも幕屋に入れることと、モーセの特殊な位置づけが併存しているように見える。

ヨシュアは、イスラエルのすべての部族をシケムに集め、イスラエルの長老、かしら、さばきびと、つかさを召し寄せて、共に神の前に進み出た。…それゆえ、いま、あなたがたは主を恐れ、まことと、真心と、真実をもって、主に仕え、あなたがたの先祖が、川の向こう、およびエジプトで仕えた他の神々を除き去って、主に仕えなさい。もしあなたがたが主に仕えることを、こころよしとしないならば、あなたがたの先祖が、川の向こうで仕えた神々でも、または、いまあなたがたの住むアモリ人の神々でも、あなたがたの仕える者を、きょう、選びなさい。ただし、わたしとわたしの家は共に主に仕えます」(24:14～15)。

こうして、ヤハウエ礼拝は、カナンの偶像的神々、単なる穀物や家畜の豊穡のみを求める信仰との戦いであった。いわゆる「アンフィクチオニー」と呼ばれるこの連合体は、第一義的には政治的ではなく、主なる神を礼拝することによって成り立つ連合である。小林は、「エーダー」や「カーハール」など、主の「集会」「会衆」を意味するヘブル語群に触れ、イスラエルは会衆の中に臨在するヤハウエに仕える(礼拝する)ことによって成立していたとする。このカーハール・ヤハウエが七十人訳では「主の民」(エクレシア・トゥ・セウウ)と翻訳され、新約聖書の教会論に接することは周知のことである¹⁸。このヨシュア24章の物語は礼拝共同体の歴史的起源を語ると共に、契約更新の祭儀の物語でもあった。そして年毎あるいは7年毎に行われた契約更新の祭儀には、いわゆる「クレド」(信仰告白)が朗唱され、その中核は2節～13節の出エジプト以来の「救済史」であった¹⁹。

さて、この時期でさえ、ヨシュア記、士師記が示すように、イスラエルの信仰はカナンの宗教的伝統と関連づけられ、カナン宗教や習慣がイスラエル宗教に採用された。

ヤハウエ礼拝は、バアル、アシュタロテなどカナンの土着の偶像礼拝、単

なる豊穡を求める信仰との絶えざる戦いであった²⁰。古代イスラエル宗教においては、偶像礼拝は明確な反ヤハウエ礼拝というような形態を取るのではなく、偶像礼拝とヤハウエ礼拝が並び立つものとして礼拝されるのである。いや、「金の子牛」が目に見えるヤハウエとして礼拝されるのである。

4-2 ベテル伝承

ベテルは旧約聖書時代の礼拝において重要な町であった。神がヤコブに顕現した場所として知られ、ヤコブはその場所に石を立て、油を注いだと言われる（創世28：18-22）。マルチン・ノートはヤコブ物語から家畜の繁殖に関連した土着のカナン祭儀との関連を指摘している。神の契約の箱は、ギルガルからここに移され（士師20：18）、女預言者デボラはベテル付近に住んでいた（士師4：5）。サウル時代には犠牲を捧げる場所となっており（Iサムエル10：3）、王国分裂後にはダンと並んで北イスラエル王国の聖所としてエルサレムに対抗し（I列王12：26-33）、ホセアはベテルを「ベテアベン」（邪悪の家）と呼んで攻撃し、ヨシヤの宗教改革によるエルサレム一極化政策のためベテル聖所は破壊された（II列王23：15）。

4-3 ギルガル伝承

ギルガルはカナンの土地でヤハウエを礼拝するために建てられた最初の場所である²¹。ヨシヤ記3～5章には古い時代のギルガル伝承が語られている²²。ギルガルとは「ころがす」という動詞 *galal* から派生した名詞で、「石

19 Gerhard von Rad, „Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, “in: Gesammelte Studien zum Alten Testament. Muenchen/Chr. Kaiser Verlag, 1958. 荒井章三訳『旧約聖書の様式史的研究』（日本基督教団出版局）1969年、4-125頁。Martin Noth, Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch. Verlag W. Kohlhammer, 1948. 山我哲雄訳『モーセ五書伝承史』参照。ラートとノートの仮説の評価については Rolf Rendtorff, Das ueberlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. Berlin/Walter de Gruyter, 1976. 山我哲雄訳『モーセ五書の伝承史的問題』（教文館）1987年、17-36頁。

20 Whaley, op. cit., 98.

21 F. M. ゼグラー, R. ブラッドリー『キリスト者の礼拝』26頁。

22 前掲小林洋一論文 37頁。H. J. Kraus, Worship in Israel.: A Cultic History of the Old Testament. ET by G. Buswell, Richmond/John Knox Press, 1966, 157-158.

環」を意味している。元来「神聖環状石垣」のために名づけられた（4：3，7，9，20）と考えられる。クラウスは、イスラエルはこの古い伝承を取り入れ、「契約の箱を担いで行進する定着物語の現在化と結びつけた」と主張している。彼によれば、礼拝者は、この祭儀に参加することによって「エジプトからの脱出」と「約束の地への侵入」の過去の歴史を現在化したのである。こうして、ギルガル伝承は土着のカナンでの神礼拝と出エジプト・シナイ伝承の接着剤となったのであろう。

エバル山、ゲリジム山との関連でやはり「環状石垣」と結びついたギルガルが語られている（申命記11：30）。また、ベテルの北11キロに標高790メートルに位置するギルガルがある。おそらくサムエルが歴訪したギルガルはここであり（Iサムエル7：16）、ここにエリシャの預言者学校があった（II列王4：38）。紀元前8世紀にはここは有名な聖所として知られていた（ホセア4：15，9：15，アモス4：4，5：5，ミカ6：5）。クラウスは石垣の崩壊物語であるエリコ伝承とギルガル伝承を結びつけようとしているが、ともかくギルガルは「環状石垣」の場所で行われていた古い礼拝との関連を暗示させる。

4-4 シロの祭儀伝承、そしてギベオンの高さ所

預言者サムエルの母ハンナは夫エルカナと共に毎年シロの聖所を訪れ、礼拝をしていた（ヒシュタハー）と記録されている。（Iサムエル1章）士師記21：19～21によると、シロでは毎年「主の祭」が行われていた。秋の収穫感謝、後の仮庵の祭と言われるようになったものの原形がここで意味されていると推測される。21節では娘たちの舞踏が描かれているが、この祭儀では秋のぶどうの収穫を感謝し、ぶどう園から神殿まで祭儀舞踏が行われたのであろう。この祭儀の背後には従来のカナンのぶどう収穫感謝祭があると思われる（士師9：27）。シロの祭司エリや息子たちの逸脱物語の背後には、ぶどう酒による酩酊のもたらす恍惚が神々との交わりと同一視された混乱の現実が推測される。サムエルは基本的にシロ出身の祭司・預言者であるが、サムエル上1章では、毎年シロの聖所で礼拝が捧げられた模様が描かれてい

る。秋の収穫感謝の祭りであるか、家族の巡礼の祭りであったか説は別れるが、サムエルの母ハンナは夫エルカナと共にシロの聖所で礼拝し、その際、「主を拝し（シャーハー）、主に犠牲（ザーバー、ザバハ）をささげるのを常とした」（3節）とあるから、この祭りは、年毎の「犠牲礼拝」が意味されている。家長は動物を屠り、家族に分け前を与えるが、通常脂肪は祭司によってヤハウエへの捧げものとして焼かれ、その後肉は祭司の指導によって大なべで調理された（1：4，2：12-17）。これは神の前での会食であり、神と人、家族間の交わりのときであった²³。

このような収穫の祭儀と巡礼と関連してか、あるいは独立してかは不明確であるが、シロには、主の天幕の中に「神の箱」が置かれていた。

しかし、シロが陥落した後、幕屋はギベオンに移され、神の箱もそこにあったが（歴代志上16：38，21：29）、そこからダビデが神の箱をエルサレルに移したのである。

ギベオンはエルサレムの北北西9キロに位置し、カナン先住民ヒビ人の主要都市として知られている。イスラエルのカナン侵入時には、和を講じ（ヨシュア9章）、滅亡を免れたが、イスラエル併合後は、ベニヤミン領に属していた。そして、先に触れたように、ソロモンの神殿建設以前には幕屋がここにあったと言われている。

そしてソロモンとイスラエルの全会衆はともにギベオンにある高き所へ行った。主のしもべモーセが荒野で造った神の会見の幕屋がそこにあったからである。（しかし神の箱はダビデがすでにキリアテ・ヤリムから、これのために備えた所に運び上らせてあった。ダビデはさきに、エルサレムでこれのために天幕を張って置いたからである。またホルの子であるウリの子ベザレルが造った青銅の祭壇がその所の主の幕屋の前にあり、ソロモンおよび会衆は主に求めた。ソロモンはそこに上って行って、会見の幕屋のうちにある主の青銅の祭壇に燔祭一千をささげた。（歴代志下1：3-6）

23 W. ツインマリ『旧約聖書神学要綱』236頁。

カッコ内の情報は、神の箱はダビデによってエルサレルに搬入されたことになっているという建前との整合性を語るものなのか、あるいは会見の幕屋と青銅の祭壇はそこにあったが、会見の幕屋の中には神の箱はなかったと言いたいのか？分からない。もともとギベオンと言う地名が「丘」を意味する言葉から派生していることから知られるように、ここには有名な「高き所」があった。「高き所の歴史はイスラエル古代宗教の歴史である」²⁴とされているが、山あるいは丘の頂上を礼拝の場としたことは、日本の山岳信仰にも明らかなように、世界共通の古代宗教の一形態であろう。パレスチナでは古くから「高き所」が地方聖所として存在し、そこでは木柱、石柱、香の祭壇などが設置されていた。エルサレムへの中央集権化を目指している申命記的視点からは、地方聖所である高き所は排撃の対象であったが（列王下18：4、イザヤ36：7）、イスラエルの歴史の初期には、「高き所」でヤハウエを礼拝する習慣があり、サムエル、ダビデ時代にはそこで犠牲が捧げられていた（サムエル上9：12-25, 10：5, 13）。こうして元来肥沃を祈って神々と交歓する、異教的礼拝所であった「高き所」とヤハウエ礼拝とは未分化の時代があったのである。いや混然一体としていたからこそ、申命記的改革が叫ばれたのであろう。エルサレムに神殿建設が着工されるソロモンの時代においても、ソロモンはギベオンの天幕を訪れ、犠牲を捧げ、ヤハウエの啓示に接しているのである。（列王上3：2-4、歴代上16：39, 21：29, 歴代下1：3, 13）。イスラエル宗教の純潔とエルサレルへの集中の意味を否定する必要はないが、地方聖所の独自性や土着宗教との接触を全く拒否するような純潔性や中央集権化はヘブライ語聖書の礼拝をめぐる多様性を排除することにもなろう。

4-5 ベエルシバ

小林洋一は先の引用論文において、ベエルシバでの礼拝伝承に触れていないが、南王国、特に、アブラハム、イサク伝承にとってベエルシバは重要で

24 G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Harvard University Press, c1927-1930.

ある。

ベエルシバはヘブロン南西43キロにあり、古代の隊商にとって地理的に重要な地であった。ベエルシバは「誓いの井戸」あるいは「7つの井戸」を意味し、隊商や遊牧民にとってのオアシスであるが、創世記21：25～32によれば、アブラハムが掘った井戸があった。創世記26：12～33によれば、イサクもアブラハムから井戸を受け継ぎ、新しい井戸を掘ったことが記録されている。21：33は「アブラハムはベエルシバに一本のぎよりゅうの木を植え、その所で永遠の神、主の名を呼んだ」(el olam)と言う。「エリ・オラム」はカナンの神の名の名残と思われるが、後にヤハウエの属性に包摂されたと理解できる。アモスは8：14において「ベエルシバの道は生きている」という形でこの聖所に言及しているが、ここはアブラハムだけでなく、イサクの名にも繋がり、創世26：25は「それで彼（イサク）はその所に祭壇を築き、主の名を呼び、そこに天幕を張った」と言う。さらに元来、北イスラエルの伝承との結びつきの強いヤコブもここで父イサクの神に犠牲を捧げたと言うが（創世46：1）、ヤコブとベエルシバとの結びつきは薄い。

ここでどのような礼拝がなされていたか詳細は不明であるが、族長物語と深く結びついたこの聖所はイスラエル人によって大切にされ、王国時代を通じて巡礼がなされていた。「ぎよりゅうの木」は、この木の下でサウルが座し（Iサムエル22：6）、サウルとその子らはこの木の下に葬られた（Iサムエル31：13）と言われ、聖木と考えられるから、この種の礼拝行為は、砂漠地帯のオアシスでの瞑想的礼拝であったのかも知れない。しかし、異教的迷信に陥ったこともあり、アモスは「あなたがたはわたしを求めよ、そして生きよ。ベテルを求めな。ギルガルに行くな。ベエルシバにおもむくな」と叫んでいる（5：4－5）。

5. シオン伝承

「新しい段階は12部族連合の祭儀に、ダビデの下でエルサレムのエブス人の祭儀伝承が結びつけられることによって印づけられた。それによって、シ

オンと選ばれた王家，そして最後にまたソロモンによって建てられた神殿が特別の重要性を獲得した」²⁵とされている。

5-1 シオン伝承の核

サムエル記下6章には，ダビデが神の箱をエルサレムに搬入した物語が描かれている。神の契約の箱は幕屋における神の臨在の場であったが，ヨシュアによってヨルダンを渡り（ヨシュア3：13），カナン侵入後はシロの神殿に安置されていた（1サムエル3：3）。ペリシテ人との戦いにおいて戦場に持ち出され，奪われたが（1サムエル4：11），返還されてキリアテ・ヤリムに置かれていた（7：1）。ダビデがこれをエルサレムに移したと伝えられる。ダビデは荒野の伝承，シロにおける祭儀をエルサレムに結びつけることによって北イスラエルを懐柔し，祭政一致の国家体制を築いたと言えよう。このような祭政一致の危険性についてはいわゆるウザが撃たれることによって警告されていると言ってよからう。

ダビデによる神の箱のエルサレム搬入は，「王のシオン祭」を反映していると言われている。それによると毎年，契約の箱を担ぎ上げる祭儀ドラマによって，神によるダビデ王朝とシオンの選びが現在化されるのである²⁶。R. E. クレメンツもこのような祭儀を認め，それが仮庵の祭の際に行われたと推測している²⁷。その際，サムエル下6：15以下から推量される，一種の祭儀ダンスが行われたのかも知れない。

5-2 王国時代の神殿祭儀

ダビデの次の代のソロモンによってエルサレムに神殿が建立された。元来幕屋によって移動するイスラエルの神概念からするとシオンの丘での固定された神殿の建設はカナン宗教の影響として捉えることもできる。この決定的変化を経て，ヤハウェは神殿とその祭儀に臨在するという信仰が成立する。

25 F. Hahn, op. cit., 8-9.

26 H. J. Kraus, op. cit., 175-177.

27 R. E. Clements, *God and Temple*. Oxford/Basil Blackwell, 1965. 船水衛司訳『旧約聖書における神の臨在思想』教文館1992年155頁)

むろん、詩篇11：4などには神の超越的な面とシオンへの臨在の緊張関係（或いは超越的面と貧しい者への臨在の緊張関係参照147篇）は失われていない。

神殿は神が臨在しているがゆえに、そこはまた、神と人との出会いの場でもあった。預言者イザヤが神の臨在に触れ、召命を受けたのはまさに神殿或いは神殿礼拝においてであった（イザヤ6：1-8）。

神殿はどここの宗教世界においてでもそうであるが、神の世界の縮図であり、そこには創造の神学が建築物や彫刻、絵画などによって描かれていた。神殿にはカオスを象徴し、イスラエルにとって恐れの対象であった「海」があり、神によって征服されていることが示され、その他、12ヶ月という自然のリズムが12の牛の像によって象徴され、四季を表すために4つの方向を向いていた。「神殿は理想の領域、完全と平和の支配する領域であった」²⁸。神の恵みによる自然支配は、イスラエルにおいて神殿における祝祭の祝いにおいて表現される。「種まきに始まり、収穫で終わる変化に富んだ農耕周期、あるいは誕生から死へという人間のライフサイクルに合わせてこれらの祝祭は実施された」²⁹。それらは元来周辺の農耕社会や牧畜社会から受容されたものであるが、ヤハウエの歴史的なみ業と関係づけられ「歴史化されてきた」³⁰。そのような祝祭においてはヤハウエは創造者あるいは奴隷の家エジプトからの救済者として呈示され、祝祭にあずかる人はその生涯をヤハウエの解放の恵みの支配に委ねて生きることを告白するのである。

神の創造の秩序を祝福することを意図している「礼拝暦」は、出エジプト23章14～17節に記録されている。それは、除酵祭、刈り入れの祭り（七週祭）、そして、「取り入れの祭り」（仮庵祭、収穫祭）の三大祝祭である。10～13節は補遺であり、安息年と安息日の規定である。申命記16：1～17節において、除酵祭は過ぎ越しの祭りと結合されている³¹。祝祭の「完璧な目録」は民数

28 小林洋一 前掲論文 41頁。

29 W. Brueggemann, *Worship in Ancient Israel. An Essential Guide*. Nashville/Abingdon Press, 2005. 大串肇訳『古代イスラエルの礼拝』, 教文館, 2008年, 24頁。

30 前掲書 25頁。

31 前掲書 28頁。

記28～29章に記録されている。以上の三大祝祭に、「贖罪日」(レビ16:30)、「ヨベル」「プリム」そして「ハヌカ」が加わるが、神殿祭儀においては多分に、犠牲祭儀が中心であった。過越祭(徐酔祭)、七週祭、仮庵祭などの祝祭においても犠牲が捧げられた。それらに加えて、神殿では、朝晩二回雄羊の「焼き尽くす捧げもの」(tamid)が捧げられ、その香りが立ち昇る中で民衆は祈りを捧げたのである。安息日にはさらに、特別な犠牲(平日の二倍)³²が捧げられた。犠牲を捧げる行為の前提には、ヤハウェとイスラエルとの間の契約関係があり、これは罪の贖いのための行為であった。犠牲はまた神の下での会食の機会であり、神との交わりが回復された喜びを他者と共に分かち合い、祝福を共に味わう「交わり」の行為でもあった。むしろ、犠牲は人間の側から神をなだめる(expiation)というのではなく、あくまでも神の恵みの業への応答行為であり、「共同体が具体的に価値あるものをヤハウェに贈呈すること」³³である。ブリュッケマンによれば、そのような犠牲を捧げることは、神への「惜しめない感謝の行為」ではあったが、「同時に喜びと打算」³⁴(受け取った神にある義務を負わせる)が結びついていた。ここに犠牲祭儀の限界があるとも言えよう。

また、神殿では音楽が重要な位置を占めていた(詩篇81:2-4, 98:4-6, 150)。W.H.シュミットは、「元来賛美は犠牲行為の際に歌われたが、後に犠牲から分離、独立し、これによって言葉が犠牲に代わるものになり、言葉自体が捧げものになった」と示唆するが³⁵、み言葉と sacrament による礼拝という図式を安易に神殿礼拝に読み込むことには無理があると思われる。むしろ、言葉の礼拝は祭司によって朗読されたと思われる律法や祈

32 山田耕太 前掲書 22頁。

33 ブリュッケマン 前掲書 37頁。ツインマリ『旧約聖書神学要綱』236頁。犠牲の制度は3つの基本的な点を持ち、それは、犠牲の食事において、ヤハウェとの交わりを祝うこと、賜物を与えられる神をあがめること、そして咎に対する贖いを得るということであるとする。交わりのモチーフが古く、最後の点は特に捕囚後の時代にますます強調された。

34 前掲書 39頁。

35 小林洋一 前掲論文 41頁。山我哲雄訳『歴史における旧約聖書の信仰』新地書房1985年、271頁からの引用。

りにその起源があるのかも知れない（申命記27：15-26，民数記6：24-27）。しかし、「詩編」には典礼的目的を示す小見出しが付加されているが、ヘブライ語の「タヒリーム」（礼拝の賛美歌）が示すように、神殿祭儀の中で歌われたものであろう³⁶。

次の決定的一步は、捕囚直前のヨシヤによる申命記改革による祭儀の中央集権化である。その当時まで残っていた地方聖所や「高き所」は廃止された。これはヤハウェ宗教の統一と同時に、地方の礼拝所の多様性の抑圧を意味していたのかも知れない。

イエス時代のユダヤ教神殿礼拝は、信仰告白と祈りによる第一部と犠牲が捧げられ、音楽が伴う第二部に分かれており、前半部分は、「カディッシュ（聖別）の祝福」（ダニエル2：20，詩編113：2）、「十戒の唱和」，「シエマーによる信仰告白」（申命記6：4-9，11：13-21）、「真実な祝福」（Geullah）、「十八の祈願の中の礼拝の祈り」（Shemoneh Esreh）、「祭司の祝福」（民数記6：24-27）から成っていた³⁷。後半部は、大祭司の司式により、香が焚かれ、「祭司の祝福」，「アロンの祝福」（レビ記9：22）の祈りが続き、「焼き尽くす捧げ物」が按手の後に祭壇で焼かれる。その後には、レビ人の楽隊によるラッパの演奏（9回）、「ぶどう酒の捧げ物」（民数記28：7）があり、レビ人の楽隊によってシンバルの音が鳴らされ、聖歌隊の賛美が続く。讚美歌は詩編から採られる³⁸。

5-3 預言者による祭儀的礼拝批判と預言書における神礼拝

しかし、神殿祭儀による礼拝に批判がなかったわけではない。預言者エリヤはバアル宗教とエルサレム神殿における神礼拝の混交を批判したし、アモスもまた「わたしはお前たちの祭りを憎み、退ける。祭りの捧げ物の香りも喜ばない。たとえ、焼き尽くす献げ物をわたしにささげても／穀物の献げ物を捧げても／わたしは受け入れず／肥えた動物の献げ物も顧みない」という

36 F. M. ゼグラー，R. ブラッドリー『キリスト者の礼拝』30頁。

37 山田耕太 前掲書 20頁。

38 山田耕太 前掲書 21頁。

主なる神の託宣を語る（5：21-22）。「わたしを求めよ、そして生きよ。しかし、ベテルに助けを求めるな／ギルガルに行くな／ベエル・シェバに赴くな。」（5：4-5）との呼びかけは地方聖所批判とも受け取れるが、「公道と正義」を伴わない、社会的倫理性の欠如した形式的礼拝への徹底的批判である。イザヤもまたこのような形式的祭儀礼拝への批判の列に加わる。「雄羊や肥えた獣の脂肪の献げ物に／わたしは飽いた。雄牛、小羊、雄山羊の血をわたしは喜ばない。…悪い行いをわたしの目の前から取り除け。悪を行うことをやめ／善を行うことを学び、裁きをどこまでも実行して／搾取する者を懲らし、孤児の権利を守り、やもめの訴えを弁護せよ。」（イザヤ1：11b, 16-17）形式としての礼拝は、その内実として、社会的に虐げられている人々の叫びを叫び、社会的公正のための闘いを動機づけることがないならば、真の神礼拝とは言えないのである。そこで想起・記憶されている神はまさにエジプトの奴隷状態からイスラエルを解放した神だからである。しかし、このような批判があったにせよ、預言者たちは倫理性の欠如した神殿礼拝を批判したのであって、祭儀的神殿礼拝そのものを否定したのではなかった³⁹。犠牲祭儀への打撃は外国勢力によるエルサレム陥落と神殿の崩壊という形でイスラエル宗教を襲ったのであった。

預言者は、神の口として、説教者であり、礼拝者であり、「ことば」の担い手である⁴⁰。彼らにとって「神のことば」こそが最重要であった。しかし、「ことば」は決して行為とは切り離されず、徹底的に神に栄光を帰する、神への服従なしで神礼拝は不可能であり、そのような神礼拝は他者への正しい行為なしではなされ得ないものである。「真正な礼拝は儀式以上のものを含んでいる。それはまた貧しい者と周辺化された者の保護を内包している」⁴¹。また、「悔い改め」(nacham)が預言者的神礼拝の前提である。悔い改めに

39 ブリュッケマン 『古代イスラエルの礼拝』42頁参照。

40 J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*. Philadelphia/Fortress Press, 1962, 1. リンドブロンによれば、ギリシア語 *prophētēs* の *pro* は時間的な意味というより、場所的な意味であり、預言者は予め語る者というより、民衆の前に立って神の言葉を語る者であるという。

41 V. M. Whaley, *op. cit.*, 213.

は、自分を吟味すること、罪を見出したら告白すること、そして赦しを求め、赦されることへと導かれることが含まれる。こうして、預言者たちは神殿祭儀を否定しているように見えるが、内実のない、つまり偽りの心による形式的な礼拝、隣人に対する義と愛を欠いている礼拝行為を批判しているのである。

5 - 4 知恵文学における神礼拝

知恵文学のジャンルに分類される詩編はまさに礼拝の書であり、すでに何度か言及した。

箴言には礼拝とか賛美とかの用語が用いられていないが、われわれの神礼拝に密接に関連している他の用語、つまり、神を恐れること (yir'ah) が登場し、約400回用いられている⁴²。神を恐れることは具体的日常生活において神を神として尊重することである。こうして箴言においては神礼拝とわれわれの日常生活のライフスタイルとは切り離しがたく結びついている。それは、神を礼拝することと隣人へのわれわれの取り扱いとが堅く結びつけられていることを意味している。「主を恐れるとは悪を憎むことである」(箴言 8 : 13)。「悪しき者の供え物は主に憎まれ、正しい者の祈りは彼に喜ばれる」(15 : 8) と言われる通りである。

6. 捕囚期以後の後期ユダヤ教における礼拝

バビロニアによるエルサレム陥落と王国の崩壊はイスラエルにとって悲劇ではあったが、神殿礼拝や国という枠組みを失ってもイスラエル宗教は消滅しなかった。むしろ、神礼拝にとって神殿祭儀や王国の統一などは本質的なものではないことが明らかになった。イスラエルの信仰は預言者たちの導きによって、狭い民族主義を脱し、世界の主である神告白 (創造論)⁴³、歴史

42 Whaley, op. cit., 192.

43 Whaley, op. cit., 4. 「天地創造の業そのものが神の人間への語りかけであり、創造物語は神賛美、神礼拝として語られている。人間は神礼拝者として創造されている」。

の未来への期待（終末論）、僕としてのイスラエルの道（使命論）など画期的革新が生じたのである。

6-1 バビロンの流れのほとりでの礼拝

紀元前597年の最初の捕囚でバビロンに連行されたエゼキエルはケバル川のほとりで神の栄光の幻を見た（エゼキエル1：1，28）。それはエルサレム神殿に臨在していた神が外国の地、異教の地にも臨在するという強烈な経験であった。詩篇137篇によれば捕囚の民はケバル川のほとりで礼拝していた。むろんもはや動物犠牲なしの礼拝である。

安息日の厳格な規定はこの時期に成立し、イスラエル民族の自己同一性にとって不可欠となった。また、その起源がいつ頃であるかは、正確には分からないが、シナゴークが徐々に建てられ、そこが礼拝の場所になっていった⁴⁴。

安息日の祭儀習慣そのものは何も捕囚期に成立したわけではない。本来7日目に労働を休止するのがその内容であったと思われる。安息日がいづから神礼拝と結びついたかは不明であるが、安息日の起源は出エジプト20：8～11においては神の天地創造の7日目の祝祭的安息に、申命記5：12～15においては出エジプトの救済経験と関連づけられ、いずれも「覚える」ように命じられている。十戒との関係を考えるとかなり古い時代から安息日が守られていたのかも知れない。上記引用箇所では明確には特定の場所での礼拝行為との関連は述べられていないが、列王記下4：23にはシュネムの女がエリシャを訪問することを願い出たとき、夫は「どうしてきょう彼の所に行こうとするのか。きょうは、ついたちでもなく、安息日でもない」と尋ねている。また、レビ記23：3によると安息日に聖会（ミクラー・コデッシュ）が開かれたことが伺われる。イザヤ1：13、ホセア2：11、アモス8：5は安息日における会衆による聖会に触れている。こうして、安息日に宗教的会合が持たれていたことが知られるが、安息日の規定が厳密になっていったのは捕囚期からである。

44 Hahn, op. cit., 10. 資料的に確認できるのは紀元前3世紀と言われている。

6-2 みことばによる礼拝

ネヘミヤ8：1～12には、捕囚から帰還したイスラエルの民の礼拝の様相が描かれている。それによると学者エズラが木の台の上に立ち、モーセの律法の書を朗読し、会衆は起立して、あけぼのから正午までこれに耳を傾けた。そこには総督ネヘミヤと民を教えるレビ人が列席し、また、エズラを左右で支える人たちの名が書かれている。民は応答としてその手を上げて、「アメン」「アアメン」と唱え、地にひれ伏している。集会の後には、民は飲み食いし、また備えのないものには飲食物を分け与えた。8節の「律法をめぐりょうに読み、その意味を解き明かした」という記述は今日のみ言葉の説教に似たものとなっている。このような記述の中に、神殿犠牲礼拝からみことばの礼拝への移行が読み取れる。

6-3 第二神殿における祭儀礼拝

そうは言っても、神殿における祭儀礼拝がなくなってしまったわけではない。歴代誌下29：27～30にヒゼキヤ王の時代のリタージュが記述されている。これは捕囚後の第二神殿による祭儀共同体の実践が逆投影されていると解釈されている。

そこでヒゼキヤは燔祭を祭壇の上にささげることを命じた。燔祭をささげ始めた時、主の歌をうたい、ラッパを吹き、イスラエルの王ダビデの楽器をならし始めた。そして会衆は皆礼拝し、歌うたう者は歌をうたい、ラッパ手はラッパを吹き鳴らし、燔祭が終るまですべてこのようであったが、ささげる事が終ると、王および彼と共にいた者はみな身をかがめて礼拝した。

ここには犠牲の捧げもの、主の歌、ラッパ吹奏、ダビデの楽器（琴）の演奏、聖歌隊の賛美、身をかがめて拝することが描かれている。ヨシヤの改革は申命記による改革であったが、ここでは「祭司資料の諸原理が支配的になり、今度はエゼキエルと神聖法典に依存していた」とハーンは指摘している⁴⁵。

「犠牲祭儀と祝祭祭儀の全体はすべてを包括するなだめの儀式と関連し、大贖罪日の年毎の遵守においてその頂点に達した」⁴⁶。これは第二神殿後期から始った祭儀であるらしい（レビ23：27-28，25：9）。エズラはこれに言及していないからである（ネヘミヤ8章）。H. リングレンは贖罪日を捕囚後の祭儀教団の「贖罪と清めへの憧れ」を示すものと理解している⁴⁷。

レビ記16章にはこの大贖罪日のリタージーが記述されている。これは大祭司の特権の祭儀であるように見えるが、大祭司自身の罪の清めの規定、民の贖罪のための規定、やぎに罪を転嫁して荒野に放す儀式、祭司のそのあと始末の儀式から成っている。

6-4 シナゴグでの礼拝とパリサイ派の台頭

旧約聖書にはシナゴグに関する直接の言及は存在しないと言われている。むしろ、いわゆる七十人訳と呼ばれるギリシア語訳旧約聖書には「エーダー」（会衆）の訳語として、あるいは、時には「カーハール」（集会）の訳語として「シナゴグ」は用いられている⁴⁸。しかし、これは翻訳語の事柄であって私たちがテーマにしている制度としてのシナゴグではない。シナゴグの起源については諸説あり、いつごろからこの制度が始まったかを明確に断定することは困難である。ユダヤのある伝承では、アブラハムやモーセの時代にまで遡らせるらしい⁴⁹。学術的見解としては、シナゴグが「ソロモンの神殿以前に存在したと主張する学者もいるが、それはむしろ例外で」⁵⁰ある。捕囚期以前にはじまった祭儀の中央集中化が、逆にエルサレムからは遠い各地に徐々にシナゴグを生み出したと考える学者もいる（ヨシヤの宗教改革期 前7世紀）。地方に生きる民にとって、律法を研究し、み言葉に親しむ機会が必要であったからであろう。S. クラウスは第一神殿

45 Hahn, op. cit., 9.

46 Ibid.

47 Helmer Ringgren, *Israelische Religion*. 荒井章三訳『イスラエル宗教史』（教文館）1976年374頁。

48 Ἐκκλησία, *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament*, Band III, 532ff.

49 関谷定夫『シナゴグ ユダヤ人の心のルーツ』リトン、2006年、4頁。

50 前掲書 5頁。

期の地方的制度である *bamot* (高き所) と第二神殿期の地方のシナゴークとの関連性を考えた⁵¹。しかし、「高き所」はソロモン神殿のライバルとして犠牲を捧げたが、シナゴークは何か他の制度とは競合せず、み言葉中心の預言者の教えがその特徴である。レオポルト リュウはシナゴークの起源を捕囚期前に求め、エレミヤ39:8の「民家」(*Bet Ha-Am*)をシナゴークの祖先ではないかと推測した⁵²。確かにタルムードはシナゴークを「民の家」と呼んではいるが⁵³(*B. Sab. 32a*)、エレミヤの「民家」がシナゴークであったという歴史的確証はない。

さらに、礼拝の目的で召集された「集会」(イザヤ4:5, レビ23:4)を意味する *mikra* とシナゴークとの関連を示唆する学者もあり、また、預言者の周辺に祈りのために集まった集会がシナゴークの祈りとみ言葉中心の礼拝と近似していることも指摘されるが、これらが後のシナゴークと関連しているかどうかは確かではない⁵⁴。結局、結論的に言えば、シナゴークは、神殿が崩壊した捕囚期において、また捕囚以後の時代において決定的となったと思われる⁵⁴。ウリ カプルーンはエゼキエル11:16「確かに、わたしは彼らを遠くの国々に追いやり、諸国に散らした。しかし、わたしは、彼らが行った国々において、彼らのためにささやかな聖所となった」の「ささやかな聖所」をバビロニアにおけるシナゴークを意味するとするタルムード(*Meg. 29a*)の解釈を紹介している⁵⁵。そして、エズラやネヘミヤにはシナゴークへ

51 S. Krauss, *Synagogalet Altertüemer*, 1922, 52ff. Quoted in "The Origin of the Synagogue," in: *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, Selected by Joseph Gutmann, 1975, 3. Also, see, Wellhausen, *Israelitische und Juedische Geschichte*, 1901, 197. Uri Kaploun 編集の *The Synagogue*, 1973, 2-3. は明らかに紀元前6世紀に属するエラで発掘された碑文を紹介し、そこにエルサレムにおけるベート-ケニサビ(シナゴーク)が存在したと指摘している。

52 Leopold Loew, *Gesammelte Schriften*, Vol. 4, 5ff.

53 Louis Finkelstein, "The Origin of the Synagogue," in: *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, Selected by Joseph Gutmann, 50.

54 前掲書関谷によれば、考古学的に最古のシナゴークは、エジプト、アレクサンドリアから20キロ離れたシェディアから発見された碑文に記録されたもので、前3世紀のものである。また、パレスチナにおける最古のシナゴークは1世紀初期のものであると言う。6頁。Ancient Synagogues Revealed, 1981, Lee I. Levine (ed.) はB.C. 66-74のものとするマサダのシノゴークの発掘調査を記録している。

の言及はないが、帰還した捕囚民たちが捕囚期に誕生したシナゴグをパレスチナに持ち帰ったのであろうと推測される。S. ツァイトリンは、シナゴグの社会的、経済的機能に注目して、その歴史的起源を捕囚期後のパレスチナ入植者の間に求めている⁵⁶。シナゴグは、確かに、祈りの場、霊的指導の場に加え、共同体的ニーズに応えるという三つの機能を持っていたのであろう。こうして、第二神殿において犠牲祭儀は行われてはいたが、「犠牲と音楽は、律法の朗読や祈り、そして詩編の朗読に取って代わられた」⁵⁷。シナゴグは「第一義的には安息日のリタージカルな集会に仕えた。この集会において律法が読まれ、人々は唯一の神を告白し、祈りが共に朗読された」⁵⁸。

やがて、パリサイ派は第二神殿の犠牲祭儀の復活にも貢献したが、シナゴグを通して、律法学者と共に民衆に対して莫大な影響力を持つようになった。彼らは細々と続く神殿祭儀共同体の周りで、安息日の決まりや儀礼的純潔さを支配する諸々の律法に現された厳格な儀式主義を深めたのである。いわゆる「地の民」のほか、サドカイ派、クムラン教団、黙示的サークル、熱心党などの種々の宗教教団も存在しはしたが、パリサイ派が民衆の中で影響力を保持していたがゆえに、イエスとの決定的葛藤が生じたのである。

イエス時代には、パレスチナはじめ、各地にシナゴグが存在しており、イエス自身もシナゴグで教えたのである。(マルコ 1 : 39, 3 : 1 等) パウロもまた、まずシナゴグにおいて宣教活動を開始した。(使徒 9 : 20, 13 : 5 等) シナゴグでは、礼拝は、信仰告白 (シエマー)、律法の書と預言書からの朗読、勧めの言葉 (説教) で成り立ち、十戒の唱和、「十八の祈願」 (shemoneh Esreh)、そして祝福の言葉や詩編歌が加えられた。これは神殿礼拝の前半部と同じ構造であり、聖書朗読と勧めの言葉が付け加えられている。律法の書や預言書の巻物は箱の中に納められ、その前には七枝に分か

55 Uri Kaploun (ed.) *The Synagogue*, 1. エゼキエル 8 : 6, 14 : 1, 20 : 1 などの「聖所」あるいは長老たちの集会をシナゴグであるとする学者もいる。

56 S. Zeitlin, "The Origin of the Synagogue," in: *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, Selected by Joseph Gutmann, 75.

57 Basden, 『現代の礼拝スタイル』 22 頁。

58 Hahn, *op. cit.*, 10.

れた燭台（メノラー）があり、蠟燭の灯が点されていた。さらに、その前には説教のための机が会衆席（私が出席した現代の大きな会堂では出席者は歩きまわっていたが）に対面して置かれていた⁵⁹。

7. 旧約聖書及び後期ユダヤ教における神礼拝の特色

7-1 礼拝行為と生活の直結

イスラエルの民にとって、生きることはヤハウェを礼拝することであり、神を礼拝することが生きることであった。民族共同体としてのイスラエルと礼拝共同体としてのイスラエルは切り離しがたく結びついていた。また、たとえ個人的に祈り、神を賛美することがあったとしても、それは信仰共同体、礼拝共同体の部分としての個人のそれであった。「リタージェーの中での神の体験された経験に基礎づけられるのではないなら、あらゆる神学は抽象的で理論的なものに留まっている」⁶⁰。信仰は礼拝行為と結びつき、神学とは礼拝における神経験の理性的反省行為に他ならない。

7-2 神の自己開示、排他的神礼拝の要求と神の無像性

旧約聖書及びユダヤ教の礼拝の本質は、「その信仰共同体とその成員である一人一人の生を神の御前にあって、定期的に、整然と、公に、規則正しく立て直すことにある」⁶¹。この定義は人間の側からの礼拝の意味を表現している。しかし、このイスラエルの「生の整え」は神の初動性を前提としている。ヤハウェは、まず自らの「語り」を通して自己を開示される神である。神ご自身が人との語り合い、交わりを欲しておられるのであり、礼拝においてイニシアティブを取るのは神である。神のこの「語り」は歴史的な解放の

59 山田耕太 前掲書 23-27 頁。

60 S. Wahle, 'Reflections on the Expoloration of Jewish and Christian Liturgy from the Viewpoint of a Systematic Theology of Liturgy,' in : A Gerhards and C. Leonhard (ed.,) Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction, Leiden/Brill, 2007, 182.

61 ブリュッゲマン 前掲書 9 頁。

行為と結び合わされている。「わたしは主、あなたの神、あなたをエジプトの国、奴隷の家から導き出した神である。あなたには、わたしをおいてほかに神があってはならない。」(出エジプト20:2-3)。この自己開示の神の理解こそイスラエルの神礼拝の大前提である。イスラエルをエジプトの奴隷状態から解放した神は、神への信仰の応答行為としてイスラエルに排他的な礼拝を要求する。旧約聖書における祈りは、「明らかに第一戒の下にある。イスラエルの信仰において、その叫びは、一人の方への呼びかけ以外ではない」⁶²。

また、「あなたはいかなる像も造ってはならない。」(出エジプト20:4a)と命じられている。このような排他的な礼拝の要求と神の「無像性」がイスラエルの礼拝の二大特徴である⁶³。あるいは、この排他性と無像性の保証としての第3戒「主の名をみだりに唱えてはならない」を加えることもできよう⁶⁴。

7-3 対話的な神礼拝

イスラエルの解放者として自己を開示する神は、その自己開示に応答する民を生み出す。こうして、神は関わりを生み出す神として経験され、その関わりは「契約」という形を取る。こうして、神は関わりを生み出す神として経験され、その関わりは「契約」という形を取る。イスラエルは彼らを選んだ神を選び、礼拝者としてこの神に応答する。イスラエルの神礼拝とはこの契約を実践することである⁶⁵。こうして、「対話的かかわり合い」(dialogic transaction)⁶⁶が礼拝の一部をなすのである。礼拝は過去の解放の出来事における神を想起することではあるが、同時に、その対話的關係性によって、「対

62 W. ツインマリ『旧約聖書神学要綱』238頁。

63 F. M. Segler and R. Bradley, *Christian Worship. Its Theology and Practice*. Nashville/B & H Publishing, 2006. 鳥山美恵・大谷レニー・松見俊訳『キリスト者の礼拝』キリスト新聞社、2009年、24は旧約聖書の礼拝の特徴を1)唯一神信仰、2)歴史に介入される人格神、3)無像性を挙げる。

64 W. ツインマリ 前掲書 240頁。

65 ブリュッケマン 前掲書 19頁。

66 前掲書 20頁。

話的な相互交流⁶⁷によって「何か新しいこと」が起こるのである。

イスラエルの神礼拝において、神は「ことば」において語りかける。祝祭や犠牲祭儀は周辺世界から借用されたものも多いが、それらに神の「ことば」が付加され、解釈がなされることによって、「歴史化」、「出来事化」され、その「ことば」によってヤハウェは礼拝共同体の中に現臨される。応答としての信仰者の「ことば」はヤハウェの解放の業を「心に留めること」（ザコール）、賛美すること⁶⁸、感謝（トーダー）、罪の告白や信頼を含む真実な告白、そして、怒りや嘆きの表白などである。詩編はこのような礼拝におけるイスラエルの祈りの言葉で満ちている。

7-4 多様な礼拝伝承の発展

以上のような大前提はあるものの、旧約聖書及びユダヤ教の礼拝は実に多様である。公式な礼拝と並んで「比較的小規模の」礼拝、諸々の「比較的小規模の」サブコミュニティ、家族や氏族、部族が関わる礼拝が存在している⁶⁹。それらは後代の中央集権的、公的礼拝の前史を形成していたのか（diachronic）、互いに同時並行的に実践されていたのか（synchronic）、あるいは相互に重なり合って影響し合っていたのかの判断は難しい。大切なことは、イスラエルの礼拝は決して画一的ではなく、その形態は多様であったことである。

族長時代には祈りと簡単な犠牲からなる礼拝が行われ、犠牲（食事）は神と人、人と人の交わりの場であった。礼拝に関する特殊用語が存在しないことから明らかのように、イスラエルにおいては、神礼拝と日常生活は密接な関係の中にあった。礼拝は日常生活を整え、日常生活は主なる神への礼拝行為であった。

カナン侵入後のシケムでは12部族宗教連合が結成され、救済史（クレド）

67 前掲書 22頁。

68 W. ツインマリは賛美の種類（テヒリーム）の中には「祈りの歌」（テフィロート）あるいは「嘆きの歌」が多く含まれていることを指摘している。（『旧約聖書神学要綱』235頁。

69 前掲書 12頁。

を物語る契約更新の礼拝と「会衆」の中に臨在するヤハウエが礼拝の中心であった。彼らにとって神礼拝は決して個人の経験ではなく、共同体の経験であり、信仰共同体を創設する経験であった。

ベテルでは、ヤコブ伝承が暗示しているように、土着の家畜の繁殖のカナン祭儀と契約の箱の伝承が結びついた礼拝が行われていた。契約の箱は元来シロの伝承と結びついたが、そこでは出エジプトの出来事、荒れ野の生活と収穫感謝・仮庵の祭の原形と結合して契約の箱を中心とした「主の祭り」が営まれていた。

ギルガルの伝承は元来巡礼の宗教で、カナンの神礼拝と出エジプト・シナイ伝承の接着剤となつたらしい。

以上のような北イスラエルの事情と並んで南方ではベエルシバにおいて、あまり祭儀的には発展しなかったが、オアシスの聖木の下での瞑想的礼拝が営まれていたと考えられる。このような南部の伝統もまた、アブラハム、イサク、ヤコブという父祖の伝統創設という形でイスラエル宗教に組み入れられた。

やがてこれらの礼拝にシオン伝承が結びつき、王の即位礼拝とエルサレム神殿の祭儀が発展していった。エルサレム神殿におけるダビデ王朝とシオンの選びの現在化の礼拝は、南北王国の統一のイデオロギーとなったが、幕屋における機動性のある神礼拝からエルサレムという礼拝の場所的固定化をもたらした。それはやがて、ヨシヤの宗教改革による中央集権化によって強化されたが、中央の力が強くなればそれだけ、近場の礼拝施設としての家の礼拝、シナゴグの萌芽が生まれてきた。預言者たちがこのような祭儀中心の礼拝を批判したことは良く知られているところである。

神殿の崩壊と捕囚の経験は、神礼拝が神殿祭儀や国家的枠組みや祭司制度には本質的に依存してはいないことを明らかにした。そして、イスラエル宗教が狭い民族宗教から解放され、世界の神として創造論が展開され、イスラエルは神の僕としての使命を与えられた。また過去の救済の出来事への想起は神の未来への希望へと終末論的な発展を遂げた。また、祭儀から自由な律法・ことばの礼拝が中心となり、第二神殿の祭儀礼拝も営まれていたとはい

え、シナゴークが日常の神礼拝の場となっていた⁷⁰。さらに安息日の礼拝が異国でのイスラエルにアイデンティティを与えることとなった。

7-5 多様性における共通項

7-5-1 土着宗教的礼拝伝統の採用とその救済史的視点による「歴史化」

古代イスラエルの礼拝祭儀の構成要素は、その周辺世界、特に、カナン
の宗教的伝統から取り入れられた。また、エジプトとメソポタミアからは「世
界創造の物語」が借用された。しかし、ただ取り入れただけではなく、特定
の視点でヤハウエ宗教に受け入れられ、転用されたのである。一番重要な点
は、すでに指摘したように、十戒の第一戒に明らかにされているエジプトの
奴隷状態からイスラエルを解放した唯一の神への信仰である。それは H.
Richard Niebuhr の名づける radical monotheism であり、あらゆる社会的信仰、
ある社会的価値を絶対化する henotheism と、結局ニヒリズムや諸価値のヒ

70 Margaret Barker, *Temple Theme in Christian Worship*. New York/T & T Clark International, 2007 によると、神殿礼拝のテーマは聖書に書かれていない神秘的伝承としてキリスト教会に伝承され、モーセを通して啓示された天幕／神殿の構造が教会建築に伝えられ、また、古代教会の礼拝における所作、跪くこと、東を向いて祈ることなどもこのような記述されない神秘的伝統に由来するというのが、この論文では十分検討することはできない。ローマ・カトリックの伝統ならいざ知らず、プロテスタント、特にバプテストにはパーカーの主張は大きな意味を持たないと考える。パーカーの主張に反して、W. D. Maxwell は「神殿礼拝はキリスト教礼拝には、ほんの少ししか痕跡を残さなかった」(An Outline of Christian Worship. Its Development and Forms, Oxford/Oxford University Press, 1936, 2) と言い、P. F. Bradshaw も「この研究の目的のためには [キリスト教礼拝の起源について] 神殿を考慮に入れるのを省く」と述べている。(The Search for the Origins of Christian Worship, London/SPCK, 1992, 15) ブラッドショーは当時の神殿祭儀に関する文献資料がほとんどないことをその理由にしているが、シナゴークに関する文献も少ないのであるから、イエス・キリストの到来によって神殿礼拝が廃棄されたというキリスト教の主張がその背後にあると推測される。特に、ヨハネ文書の「イエスは自分のからだである神殿のことを言われたのである」(ヨハネ福音書 2:21) や「この山でも、またエルサレムデモない所で、父を礼拝する時が来る」(4:21) などの主張、また、共観福音書では「宮清め」を語っているが、ヨハネ福音書はその出来事をイエスの公生涯の初めに置き、神殿礼拝の廃棄あるいは劇的転換を語る神学の影響である。ここには逆に、ユダヤ教的な歴史的繋がりから切り離されたキリスト教信仰の危険性もあろう。パーカーが「クリスチャンは文字通りには神殿の中にはいることはなかったかもしれないが、彼らは自分自身を霊の家、聖なる祭司であると考えていた」(ibid., 24) というのも事実である。

エラルキーを形成する polytheism に戦いを挑むことを意味していた⁷¹。

イスラエルに採用された他宗教の祭儀はこの歴史に働く唯一の神によって「歴史化」されている。例えば、よく知られていることであるが、種入れぬパンの祭と過越の祭は出エジプトの解放の歴史と結びつけられた。元来農耕民族の大麥の刈り入れ時の農繁期の祭儀と群れの初子をささげる牧畜民の祭儀が結びつけられ、イスラエル民族の誕生物語とされたのである。(出23：14～17、申命記16：1～17)

また、初夏の小麥の刈り入れの祭りは律法の授与というシナイ伝承と結合され(出34：18～24)、秋の収穫の祭は仮庵の祭として荒野の40年を思い起す機会とされている。

こうして、基本的に自然のリズムと豊かさに根差した祭儀は「歴史化」を通して「非神話化」され、「非魔術化」されたのである(M. ウェーバー)。

このような土着文化とイスラエルの神礼拝の対論、自然と歴史の緊張を由木康は礼拝学の方法論として祭司的原理と預言者の原理の緊張として把握している。

預言者は直接的である。…祭司は間接的である。かれらはじかに神の声を聞かず、むしろ先人のさすけた戒めを尊重する。…預言者は瞬間的であり、即興的であるが、祭司は持続的であり、伝統的である。前者は創造するけれども、保存し継続するのは後者である。…つぎに預言者は前進的である。祭司は固定的であり、保守的であるのをつねとした。現状を打破し、局面を展開しようとして迫害されるのは、預言者であり、伝統を尊重し制度を維持して迫害するのは、祭司であった。さらに、預言者は倫理的である。…一面から見れば、預言者は内面的であり、祭司は外面的であるが、他面から見れば、前者は外向的であり、後者は内向的であると言えられる。預言者は宗教の孤

71 Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*. New York/Harper & Row, 1960. 東方敬信訳『近代文化の崩壊と唯一神信仰』(ヨルダン社) 1984年。

立を警戒し、祭司は宗教の分散を恐れるのである。

預言者精神は宗教を振起し、祭司的精神はそれを持続する。祭司的精神に生氣を与えるのは、預言者精神であり、預言者精神を繋ぎあわせるのは祭司的精神である。前者がなかったならば、宗教は生命を失ったであろうし、後者を欠いたならば、それは断絶していたであろう。生きた永続的宗教は、そのどちらをも失ってはならない⁷²。

由木の主張は興味深いがそんなに簡単に預言者の伝統と祭司の伝統を区別することは歴史的には困難である。預言者も祭司の伝統に根差して発言し、祭司もまた創造的な機能を担っているからである。しかし、「祭司性」と「預言者性」は、イスラエルの神礼拝を構成する「原理」あるいは「理念型」としては有効であろう。

7-5-2 共同体形成としての礼拝祭儀

北欧の旧約神学者を中心に、礼拝祭儀がイスラエルの伝承形成の核であったという主張がなされている。A. Weiser は次のように言う。「伝承と祭儀の歴史を研究することは、われわれを諸伝承の共通のオリジナルな基礎として、また、違ったタイプの文学の平行伝承がそこから育った肥沃な土壌としての祭儀にわれわれを連れ戻すのに大いに助けになる」⁷³。また、A. V. Kapelrud も礼拝祭儀の重要性を以下のように主張する。

祭儀というものはその中でアイデアが生まれ、そして育つ肥沃な土壌であった。そこで古代の伝承はそれらの形態を与えられ、子孫に引き渡された。そこで詩篇が編纂され、使用された。そこで民の希望、喜び、恐れ、不安、そして絶望が表現された。それにおいてヤハウエの答えが彼らに到来した。祭儀は決して

72 『礼拝学概論』（新教出版社）1961年、10-20頁。

73 The Psalms : A Commentary, OTL Philadelphia : Westminster, 1962, 25-26.

偶然的ではなく、ヤハウェと彼の民の関係の生ける核心であった⁷⁴。

北欧の神学者、ヴァイザーなどが余りに祭儀を強調することに批判がないわけではないが、古代イスラエルにおいて決定的なことは個人が何よりもまず孤立した現象として存在するのではなかったという事実は重要である。彼或いは彼女は家族、種族、その民、そしてイスラエルの神、ヤハウェとの契約の一部であった。彼らは神との関係を、公的礼拝祭儀を通して持つのが常であった。こうして祭儀はイスラエルの民の生活に支配的な場を持っていた。いやそれ以上であった。なぜなら、祭儀はそれを通して多くの精神的、文化的生活が表現された媒介であったからである。さらに Kapelrud は、律法も、歴史も、預言者の言葉も祭儀の中で選択され、発展させられ、変更されて保存されたと述べている。詩篇18, 19, 29, 47, 66, 68, 74:12f, 78, 81, 89, 97-100, 106, 114, 136篇などには、カナン神話論的神顕現、救済史、シナイ契約、創造神話、ダビデと王宮伝承などが組み込まれており、「祭儀が伝承を形成するように、伝承もまた祭儀を形成する」⁷⁵と主張する。私たちは今日このような場としての礼拝の重要性を認識せねばならない。

7-5-3 救いの出来事の想起と完成の希望

もし、神の啓示が歴史的出来事として捉えられるとすれば、礼拝の中心はその「歴史」の想起である。小林洋一の指摘するように「祭儀には、ヤハウェによって礼拝する共同体を覚えて（想起して）もらう面（民10:10, 出28:12, 29, 詩篇20:4）と礼拝者がヤハウェの業を想起、即ち現在化するという二つの側面がある」⁷⁶。

しかし、バビロニアによる国家崩壊の危機に直面して過去の出来事の想起

74 Kapelrud, Arvid S., "Tradition and Worship: The Role of the Cult in Tradition Formation and Transmission," in: D. A. Knight, (ed.,) *Tradition and Theology in the Old Testament*. Philadelphia/Fortress Press, 1977, 102.

75 Kapelrud, op. cit., 123.

76 小林洋一 前掲論文 47頁。

は意味をなさなくなってくると、過去の想起はその完成の未来の希望の根拠として把握されるようになった。こうして、神礼拝とはまさに神の過去の救いの業を感謝として現在において想起し、その完成を希望として現在化することに他ならない。

7-5-4 契約思想と倫理性（信仰の応答性）

儀式はともすると形式そのものに意味があり、内容として倫理性を持たない場合があることは神道儀式などに見られる通りである。しかし、イスラエル宗教は土着の自然宗教を歴史化することを通し、更に、それに神との契約思想を加えることを通して信仰者ならびに信仰共同体の信仰の「倫理化」を成し遂げている。むろん神との契約はいわゆる商取引などの双務契約というより一方的な神の恵みではあるが、その恵みは信仰の応答を生み出す。預言者たちは単なる形式に陥った神殿祭儀を批判し、正義、公平、慈しみを求め、特に、孤児や寡婦、寄留の他国人など、この世で頼るものを持たない社会的弱者に対する正義、公平、慈しみを求める。民はイスラエルの礼拝において、この礼拝にいか日常の課題（呻きや嘆きを含めて）を持ち込むか、あるいは礼拝から押し出されていかに日常社会において礼拝する神を隣人に対して証言するかを問われているのである。

7-5-5 イスラエル礼拝における「遊び」

ブリュッケマンは、イスラエルの神礼拝の特徴として「遊び」について言及している。興味深く、大切な指摘であるので、略述しておく。それは、イスラエル宗教の自由と多様性から、そして唯一神信仰から来る、この世のものを徹底的に相対化する姿勢から由来している。ここで、「遊び」(play)とは、娯楽、余暇、気晴らしを意味しているのではなく、自動車のハンドルの「あそび」のような「ずれ」(slippage)を意味しており、礼拝におけるヤハウエとイスラエルの間の、ある種の「融通性」あるいは、かなりの「曖昧性」のことであり、「未決定性」のことである⁷⁷。ブリュッケマンは、葛藤

77 ブリュッケマン『古代イスラエルの礼拝』111頁以下。

ある両極性概念の中から、1. 服従と自由との間にある「遊び」に言及する。服従なき自由は単なる奔放であり、自由なき服従は律法主義に陥るであろう。この両極性の緊張あるいは融通性がイスラエル宗教あるいは礼拝の特徴の一つだというのである。2. 次に、聖と（社会）正義の関係の「遊び」である。聖なる儀式（祭司的伝承）と社会的正義との間の緊張関係である。イスラエルは神との関係においては独自の「聖なる民」ではあるが、同時に他者に対しては隣人愛へと開かれていることが求められている。礼拝への招かれた者はこの世へと派遣されていくのである。3. 第三に重要な両極性は、国家的祭儀と地方氏族たちの礼拝との間にある「遊び」である。エルサレムにおける神殿祭儀は国家としてのアイデンティティ形成にとっては重要ではあったが、ライナー・アルベルトとエルハルト・ゲルステンベルガーは、エルサレムの国家的祭儀と並んで家族、氏族、そして部族がヤハウエ礼拝を行っていたことを明らかにしたと言う⁷⁸。

「大規模な礼拝式に参加することと並んで、地方や家庭的な環境の下でイスラエルのサブコミュニティは、日常生活にとって、また誕生と死のリズムや、個人的な範囲で〔神の〕恵みを楽しむ、そして喪失するリズムに、より適した礼拝を実践していたのである。これらのリズムは皆、あの神殿での大規模な礼拝式の中ではほとんど関心が向けられることがなかったものばかりである。この礼拝方式に見られる特徴として、ヤハウエと礼拝参加者との特別な近さが挙げられる⁷⁹。

ブリュッゲマンはさらに、4. トーラーと王との間にある「遊び」に触れる。これは申命記学派たちが擁護したトーラーに関する契約伝承とダビデと

78 Rainer Albert, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. Vol.1 and 2, Louisville/Westminster John Knox Press, 1994. Erhard Gerstenberger, *Theologies of the Old Testament*, Minneapolis/Fortress Press, 2002. 以上の知見はブリュッゲマン、前掲書 122 頁及び注(19), (20)を参照せよ。

79 前掲頁。

その王家に対してなされた約束の間の緊張関係である。ブリュッケマンによれば、これは、条件としての服従か恵みの選びかの信仰的緊張であり、さらに神学的には律法と福音の関係理解であるという。この両極性の喪失は、律法主義が安価な恵みに陥ることを結果する。果たして、これが礼拝においていかに表現されるかは困難な問題ではあるが、聖書テキストの朗読や説教の内容に関わるであろう。

最後は、5. 神の隣在と不在の間の「遊び」である。説教学者バトリックも現代の説教はわれわれが直面する深い危機の経験からして、「不在における神の隣在」を語らねばならないと言っているが、この指摘も神学的には興味深い。礼拝学的にはどのような形を取るようになるか、さらに吟味する必要がある。以上のイスラエルの礼拝における「遊び」に言及したが、イスラエルの礼拝の多様性と並んで興味深いイスラエル宗教の特徴として念頭に収めておくことが重要である。

結 語

この論文の最初に、キリスト教会の礼拝は、旧約聖書とユダヤ教の礼拝の伝統から何を引き継いだのかという問題意識を呈示した。シナゴグの伝統が「み言葉の礼拝」に、そして、祭儀礼拝の伝統が、二階座敷の交わりを経て、「主の晩餐の礼拝」に引き継がれたというのがプロテスタントの礼拝論の定説である⁸⁰。しかし、この論文で示したように、旧約聖書の礼拝の伝統は、はるかに多様である。シナゴグ礼拝のほかに、われわれは、祭儀礼拝ということでは括れない、アブラハム、イサク、ヤコブら父祖たちの素朴な

80 J. E. Skoglund, *Worship in the Free Churches*. Valley Forge/The Judson Press, 1965. W. D. Maxwell はキリスト教礼拝の起源を、1) ユダヤ人のシナゴグとエルサレムの神殿礼拝、2) 「パンさき」あるいは「アガペーの食事」、3) 主の晩餐、4) 諸言者のカリスマ的要素を挙げているが、神殿礼拝の要素とカリスマ的要素と「愛餐」の要素は2世紀中葉に消え、シナゴグからの伝統と二階座敷の主の晩餐が永続する決定的要素であるとする。An *Outline of Christian Worship*, London/Oxford Press, 1955. I. T. Jones, *A Historical Approach to Evangelical Worship*. New York/Abingdon も神殿礼拝の影響は少ないという。(61ff)

礼拝，12部族連合時代の多様な聖所での礼拝，王国時代の神殿礼拝を区別する必要がある。この論文では十分言及できなかったが，イスラエルの家庭における礼拝，宗教教育も重要な要素であろう。

キリスト教礼拝がイスラエルの多様な礼拝から受け取ったものは，礼拝行為と日常生活が密接に結合されるという伝統，そして，土着祭儀を出エジプト伝承によって「歴史化」する伝統である。キリスト教礼拝は，いと小さき者に神の国の福音を宣教し，十字架にかけられ，よみがえらされたイエス・キリストの歴史を「想起」し，あらゆるものをこの出来事との関連で解釈する。それは単に，「歴史化」の課題だけでなく，そのイエスにどう従うのかという「倫理化」を含んでおり，単に祭儀的想起に括ることはできない。「想起」は終末論的「希望」と「福音宣教の使命」と結びついている。

キリスト教会はまた，イスラエル宗教とその礼拝から，神の唯一性（三位一体論的に再定義されるが），排他性（絶対性ではない），そして，無像性という十戒の第一戒の信仰を継承している。信仰の応答性は単に，「想起」に括れず，賛美，感謝，罪の告白，怒りや嘆きの自由な表白などを含んでいる。キリスト教の礼拝がイスラエルからどのような形式を受け継いだかという問いより，いかなる内容を引き継いだかが重要である。形式のことで言えば，イスラエルの礼拝は，単に「み言葉」の礼拝，「説教中心」の礼拝では括れない豊かさを持っている。ダンス，ドラマ，行列，巡礼など，また，神との共食における仲間同士の食事という「行為」も重要な要素である。