

神を見る「イスラエルの長老たち」

— 出エジプト記24章9-11節 —

永野 茂洋

古代イスラエルにおける長老は、国家権力に対して国民の側の正当な代表者としての地位を伝統的に占めつつ、この民族の歴史形成に不可欠の役割を果たしてきた⁽¹⁾。古代東方世界では、エジプトを除いたイスラエルの周辺地域でも近年長老の存在が確認されつつあるが、それらと比べると旧約聖書における長老への関心の度合いは質・量ともに格段に優っており、長老の存在が古代イスラエルの重要な特徴だったことを示している⁽²⁾。中でも「イスラエルの長老」という民族全体を長老によって表象する仕方は旧約聖書に独自のものであり、この民族の自己認識において彼らの果たした役割の大きさを物語っている。

しかしながら、旧約聖書における「イスラエルの長老」の扱いは必ずしも一枚岩というわけではなく、旧約資料それぞれの宗教的思想的立場の相違によって微妙に異なる。とりわけ、出エジプト記24章9-11節における「イスラエルの長老」は、「モーセと共に山に登り、そこで神を見て食い飲みした」という旧約聖書の中でもきわめて特異な出来事に全面的に関与した人々として言及されており、そこでは長老が他の大部分を占める申命記的ないし申命記史家的歴史叙述やエゼキエル書の事例とは全く異なって理解されていた可能性がある。本稿の主要な関心もこの章句の理解にある。そこで本稿では、まず最初に、申命記的ないし申命記史家的歴史叙述とエゼキエル書を中心に旧約聖書における「イスラエルの長老」の扱い方の特徴を大きく押さえ、次にそれらと対比する形で出エジプト記24章9-11節の「イスラエルの長老」について検討することにした。それによって、「イスラエルの長老」をめぐる旧約聖書の思想的展開に一つの見通しをつけることが本稿の課題である。

I 民族的ナショナリズムの象徴としての「イスラエルの長老」

(a) 長老と「イスラエルの長老」

今も述べたように旧約聖書における「イスラエルの長老」の大部分は申命記のないし申命記史家的歴史叙述とエゼキエル書に集中するのだが、そこでの「イスラエルの長老」という言い方と実際の長老との関係について最初に一言述べておきたい。

まずこの「イスラエルの長老」という言い方は、当時のイスラエルにこれに直接対応する現実的・制度的レヴェルでの実体があったことを意味しているわけではない。すなわち、旧約時代のイスラエルには、後のサンヘドリンに相当するような全イスラエルを代表すると見なされた制度的機関としての長老会といったものはなかった。現実的レヴェルでの長老の存在基盤は、むしろイスラエルの周辺諸地においてもそうであったように、都市を含む比較的小さな規模の地域共同体であったと考えられる。この地域共同体は、イスラエルでは単に生活の単位であっただけでなく、同時に法共同体であり、また政治防衛共同体であって、現実的レヴェルでの長老はそこでの法的・軍事的指導に責任を持つ伝統的な政治的支配者層であった。実際旧約聖書は、そのような長老の日常的活動として、当該地域の法的秩序を体現した町の門での裁判や、対外的な政治交渉、あるいは王や軍事的指導者といった外部の上位勢力に対する顧問としての活動などがあったことを間接的に伝えている⁽³⁾。

しかしこのことは、「イスラエルの長老」という言い方が単なるフィクションであったということの意味しているわけではない。長老はこの「イスラエルの長老」を含めて、旧約聖書では常に複数形で言及される非個性的な存在であるが、旧約時代の人々はその長老にこの民族の歴史を導いた偉大な個性的人物たちとは違った意義を認めて、それを言わば観念的・思想的に拡大し、「イスラエルの長老」としてこの民族の歴史伝承の中に挿入していったのであり、それを通してその時々々に彼らに課せられていた課題に答えようとしたのである。その意味で「イスラエルの長老」は、これを単純にフィクションであるとして済ますことのできないリアリティを内在させており、むしろ擬制的という意味でフィクティシャスな表現なのだと言った方が相応しいであろう。出エジプト記から列王記に到る歴史叙述の中で、あるいは預言書の中で言及されている「イスラエルの長老」は、そのほとんどがこのように観念的に拡大され

た、彼らの宗教的・思想的立場を象徴する媒体として使われており、広い意味でのイデオロギー的覆いを被せられているのである。ただその背後には、イスラエルの歴史をほぼ一貫して現実的レヴェルでの長老の活動があった。

ところで、その現実的レヴェルでの長老についてであるが、一般に長老の存在が確認されるような社会では、彼らはほとんど共通して、国家に代表される中央集権的な勢力と地域共同体諸成員との間にあって、両者を媒介する役目を果たしていたと考えられる。イスラエルにおいても、王国時代における長老は、一方において王的支配勢力に対しその支配を下から正当化する窓口としての機能を担い、逆に王的支配勢力は、長老を経由してその支配力を地域共同体内にまで浸透させようとした。旧約聖書では、例えばエフタに軍事的指導者としての地位を譲渡した「ギレアデの長老たち」の記事（士師記11章1-11節）や、あるいは、ダビデに油を注ぐ「イスラエルの長老たち」の記事（サムエル記下3章17-21節）などに、外部の上位勢力に屈した長老勢力と、支配のために彼らによる正当性の承認を必要とした外部勢力との関係を読み込むことができる⁽⁴⁾。

他方において、旧約聖書はこの長老勢力が王的な中央勢力の求心力が弱体化したときなどに、もともと彼らが潜在的に保持していた遠心力を顕在化させ得る勢力であったことも示唆している。ソロモンの死後、レホベアムがシケムで国民側の利害を代弁する人々との交渉に失敗し、王国の分裂を招いたという記事（列王紀12章1節以下）の背後に、われわれはそのような長老勢力の遠心力があったことを想定できよう⁽⁵⁾。もっとも、この記事に登場する長老は物語上の脚色を得ていることもあって、ソロモン時代に彼に仕えていた顧問団として言及されており、その助言をレホベアムが聞き入れなかったために王国は分裂したのだという設定がなされている。したがって、ここでの長老は直接的に国民の代表者として描かれているわけではない。しかし、その時の彼らの助言内容は、ソロモン時代に人々が課せられていた諸税や使役、軍役負担を軽減せよというものであり、宮廷側の利害に対して明らかに国民側に組みする勢力として意味づけられている。実際長老は、このようなドラマティックな場合以外にも、王国時代を通して、日常的に国家権力が課した様々な負担要求に対する共同体の側からの抵抗を試み、時にはその防波堤となる機能を果たしていたと考えられる。

長老のこの側面での働きを支えていた基盤は、土地法を中心とした彼らの共同体的諸慣習に関する権威と裁判活動であったが、そのような法

的秩序が侵された時には、長老は特に烈しく抵抗した。古代イスラエルにおいて、この共同体秩序の内部からの崩壊に対して強烈な指弾を加えたのは古典預言者たちであったが、それを引き起こした王とその官僚層・富裕貴族層の振る舞いに対するこの預言者たちの批判を弁護し、彼らを官憲の手から保護したのは他ならぬ長老たちであった（エレミヤ書26章16-19節）。エレミヤのケースでは、長老たちがミカの事例を引き合いに出してエレミヤを弁護するのだが、ヴォルフのミカについての研究によれば、そのミカ自身が、エルサレムの支配に抵抗した小村モレシテの長老層の出身であった可能性があると言う⁽⁶⁾。エレミヤのケースは、そのミカの事例を記憶し保持していた勢力の存在を示唆しているが、その勢力がエレミヤと同時代的でなかったとしても、共同体的秩序の侵犯に対して抵抗感覚のあるところでは、少なくとも共同体的立場に立つ諸個人の側からその抵抗感覚がこのように長老勢力のイメージと結びつけられて表現されるということはあっただろう。長老は、それが表現にもたらされるときにはしばしば象徴性を獲得したのであり、ミカの事例を引くエレミヤの記事についてもそのような事情が認められてよい。

しかし、一般に長老が旧約時代の人々の関心の対象になり、旧約聖書の中で「イスラエルの長老」という表現を獲得するのは、ようやく捕囚期以後になってからであった。上述したように、もともと王国時代における長老は、王的権力に屈して、王国の地方行政を担いつつ、それに共同体の側から正当性を付与する役割を果たすと同時に、他方では、地域共同体が本来持っていた水平的結合原理の保護者として、垂直的・求心的な王的権力のあり方を相対化する存在でもあった。王国の滅亡は、そのような長老の遠心力としての働きを改めて歴史の前面に押し出したのであり、その中で、長老は、大国の支配に抵抗精神を失わなかったこの国の人々によって、国家権力に対するこの民族の国民的立場を象徴した古くからの正当なる代表者として、すなわち「イスラエルの長老」として、過去の歴史に溯って旧約聖書の中に記入されていくのである。そしてその中心となったのが申命記的ないし申命記史家の歴史家たちであった⁽⁷⁾。

(b) 「イスラエルの長老」の肯定的評価

申命記的ないし申命記史家的歴史家たちは、捕囚とそれに続く国家亡き時代の中であって、この民族をモーセを通して律法を与えられ、それによって生きる「選ばれた民」として把握した。このナショナルスティックな自己把握は、おそらくユダ王国末期のヨシヤ王による領土の回復と拡張によってもたらされたこの民族の歴史的自己意識を継承・拡大したものであったと思われる⁽⁸⁾。復興と国家的繁栄は、それに所属することになった諸個人に自分たちは栄光ある選ばれた国家の成員であるとの意識をもたらしただであろう。一般に、この種の意識は一旦成立すると容易には解消しない。イスラエルの場合にも、そのような形での自己認識の枠組みが国家の滅亡した後も消滅することなく維持され、捕囚期以降、長老のイメージと結びつけられたのだと思われる。

申命記的ないし申命記史家的歴史叙述における「イスラエルの長老」は、例えば申命記31章9節、あるいは27章1節にあるように、彼らの歴史の出発点において何よりもモーセから律法を授与され、その管理と告知・実行に責任を持った人物として、また、ヨシュア記から列王記上に到るその後の「イスラエル」の歴史においては、この「選ばれた民」の歩みを誤りなく導いた人物たちとして描かれるのである。彼らは、ヤハウェ戦争における神の箱の護衛・管理者であり（ヨシュア記7章6節、サムエル記上4章3節、列王記上8章3節）、また正しいヤハウェ信仰の監督者であり（ヨシュア記24章31節、士師記2章7節）、あるいはサウル、アブネル、ダビデ、アブサロムといった政治的・軍事的指導者ないしは王に全イスラエルを代表して正当性を与え、これを支えた人物たちであった（サムエル記上8章4、サムエル記下3章17節、5章13節、17章4、15節）。「イスラエルの長老」、もしくはそれを前提とする「長老」は、これらの記述を通してここでは常に肯定的に評価されており、また政治的・軍事的指導者や王に対する補完的機能の担い手として位置づけられている。この点は申命記的ないし申命記史家的歴史叙述の際立った特徴であった。

また、それに止どまらず、申命記的ないし申命記史家的歴史叙述における長老は、「イスラエル」の救済史上の各時代を括るためのメルクマールとしても用いられている⁽⁹⁾。例えば土地取得時代は、ヨシュアだけではなく、彼を補完しつつヤハウェに仕えた「長老世代」の死によって終結するのであり（ヨシュア記24章31節、士師記2章7節）、逆に、彼ら

の死によって始まった士師時代は、まさにその長老世代を失っていたが故にアナキーな時代として、不協和音のうちに終わるのである（サムエル記上8章1-3節）。それに対して次の王国時代の始まりを刻印したのは、「イスラエルの長老たち」によるサムエルへの「王を立てよ」との要請であった（サムエル記上8章4節以下）。そしてその王国時代には、ソロモン王による「イスラエルの長老」のエルサレムへの招集が行われ、また彼らによる神の箱の神殿への搬入により神殿の奉獻が完成されて、「イスラエル」の儀礼的変容が始まるのである（列王記上8章3節）。その王国は、先に言及したように、ソロモンの死後、その子レホベアムがソロモンに仕えていた長老たちの忠告を無視したために、南北両王国に分裂する（列王記上12章1節以下）。

申命記的ないし申命記史家的歴史叙述は、このように「イスラエル」の歴史的転換点を長老の歴史舞台への登退場によって見事に徴づけるのである。その間「イスラエルの長老」は、ここでも王国分裂に到るまで常に一貫して肯定的に描かれ、またその正当性が強調されている。ちなみに、分裂以後の王国の歴史に彼らへの言及がないのは、それ以後の「イスラエル」の歴史を導いたのは南北両王国の王であったとの認識がなされていたからであろう。しかしその歴史は、結局捕囚という破局に到るのであり、長老はそのような分裂王国時代の指導と歴史には何ら関わっておらず、また責任もなかったのだという無言の主張がここではなされているのだと思われる⁽¹⁰⁾。

以上のような申命記的ないし申命記史家的歴史家たちの長老に対する肯定的評価のモチーフは、先に述べたような「選ばれた民」としてのこの民族のアイデンティティの確立にあったであろう。この点で、「イスラエルの長老」を単に長老の理想像として理解する最近のブーフホルツの見解にはやや疑問が残る⁽¹¹⁾。ブーフホルツによれば、申命記的ないし申命記史家的歴史家たちがこのように長老を歴史の前面に押し出したのは、王国の滅亡と捕囚の現実の中で民に広がりつつあった深刻な疑い、たとえば出エジプト記17章7節bにあるような「ヤハウェはわたしたちのうちにおられるのか」といった疑いに対して、民の罪のゆえにヤハウェが王国を滅ぼしたのだという論理を一貫させつつ、同時にその審判に例外があったことを示すためであったという。彼らはそこに民族再興の希望を託したのであり、そのためには捕囚期以降現実に民を指導していた長老を免責しておく必要があったのである。このように、一種の護教論的意図を彼はここに読み込むのであるが、彼らが、人々が現実の長老の

理想化された姿に接すれば、このような深刻な疑いを払拭し納得するはずだと本気で考えていたというのは、やはり素朴に過ぎよう。

むしろここでの「イスラエルの長老」は、この民族が「選ばれた民」として、その歴史を一貫して常に「イスラエルの神」の行為対象であったし、また現在もその救済意思の対象であるということ象徴的に示すための語句であったと思われる。旧約聖書における「イスラエルの神」(^elōhē yišrā' ēl) という用語は、そのほとんどがエゼキエル書とこの申命記的ないし申命記史家的歴史叙述に集中しており⁽¹²⁾、「イスラエルの長老」がその「イスラエルの神」と対をなすものとしてここで用いられていた可能性を示唆しているが、もしそうであれば、「イスラエルの長老」という用語によってむしろここでは、彼らの宗教的世界の構造が表現されていると言えるのではないだろうか。ここでは、人は「イスラエルの神」と「イスラエルの長老」の造る世界の中で、その「イスラエルの神」の行為対象たる「民族」の一員として生を受けており、またそのような構造的関係に終始一貫入れられているのだとの読み取りが期待されたのであり、また国家亡き時代にあっても、この「民族」はそのような国家の有無に関係なく、「選ばれた民」で在り続けているのだとのアイデンティティの表明がここではなされているのだと思われる。長老は、そのような「神の民」を象徴する限りにおいて「イスラエルの長老」なのであり、またその「神の民」を他民族から区別するものが律法であるが故に、「イスラエルの長老」がその歴史の起点において律法と結びつけられているのだと考えられる。

(c) 「イスラエルの長老」の否定的評価

以上のような長老の肯定的評価に対して、エゼキエル書における「イスラエルの長老」はその否定的評価という点で全く正反対の扱いを受けている⁽¹³⁾。

王国の滅亡は、上記のように長老の象徴的な把握をもたらしたが、他方では実際的にも、彼らにバビロニアの捕囚民共同体における指導的地位を付与したと思われる⁽¹⁴⁾。その結果、彼らは当然ながら当地における各共同体の宗教的儀礼にも関与し始めた。そのことが、やがて「長老」を宗教的儀礼共同体としての「イスラエル」に結びつける一つの契機となったのだと思われるが、そのような当時の動向に対して真っ向から反撃を試みたのが、王国時代のエルサレムの有力な祭司の家系の出身で、

捕囚の地で預言者として召命を受けたエゼキエルに他ならなかった。

エゼキエル書における長老たちは、ただエゼキエルの回りに黙って座し、彼の見た幻についての言葉に耳を傾ける人物たちとして登場するのだが（8章1節、14章1節、20章1節）、その幻の内容は、「イスラエルの長老たち」（正確に言えば「イスラエルの家の長老たち」）の行った反神的・異教的儀礼行為のために、ヤハウエはエルサレムに審判を下し、神殿を自ら破壊されたのだというものであった。すなわちエゼキエルによれば、「イスラエルの家の長老たち」は、神殿の前庭で「もろもろの這うものと、憎むべき獣の形、およびイスラエルの家のもろもろの偶像が描かれた壁の前に立って、おのおの手に香炉を持ち、そしてその煙は雲のようにのぼった」のであり、また彼らは「その偶像の部屋で、『主はわれわれを見られない。主はこの地を捨てられた』と言った」のだという（8章7-13節）。要するにエゼキエルは、祭司的な預言者として長老による宗教的儀礼への関与を祭司に固有な領域への「厚かましい越権行為」⁽¹⁵⁾と見なして、これを厳しく退けようとしたのであり、われわれはここに神権政治を意図した祭司勢力の側からの「イスラエル」のヘゲモニーをめぐる闘争を読み取ることができる。また、長老によって表象される「イスラエル」が、ここでは「イスラエルの家」という神殿国家的イメージで把握されている点もエゼキエル書における特徴として指摘しておきたい。長老はその「イスラエルの家」の人々の代表者である限りにおいて、ここでは「イスラエルの長老」なのである。

ところで、エゼキエルのこの神権政治路線は、旧約聖書の中では五書の編纂者である祭司文書に継承された。その結果、祭司文書では、長老はこの民族の歴史から徹底して排除され、もはや言及されることさえなくなるのである。祭司階級にとっては、この民族を代表し導くのは、例えばモーセであり、あるいはアロンであって、そこでは彼らが民の唯一の代表者として民に直接語りかけ、逆に民はその内部に基本的に階層差のない一律な存在者として、彼らに差し向かうのである⁽¹⁶⁾。

しかし、祭司階級のヘゲモニーが確立した後にも、彼らと「イスラエル」の他の宗教グループとの間の闘争は完全に収束したわけではなかった。この点に関しては、民数記11章16節以下が長老との関連で大変興味深いエピソードを伝えている。それによれば、モーセの傍らにいた「イスラエルの長老のうちの七十人」が、ヤハウエによってモーセの上にある霊を分け与えられ、預言をしたのだという。

「イスラエルの長老のうちの七十人」という言い方は、おそらく出エ

ジプト記24章9-11節における述語を新しい文脈で使用したものであろう。この「イスラエルの長老」は、全体の枠組みを作るためにこのエピソードの冒頭である11章16節と最後の11章30節（「こうしてモーセはイスラエルの長老たちと共に宿営に引き上げた」）に使われているだけであり、申命記的ないし申命記史家的歴史家か、もしくはそれと同じ傾向にあったグループによる挿入であると思われる。しかし、その枠内で言及されている長老に関しては、長老がこのように預言者的エクスタシーと結びつけられている記事は旧約聖書の中では他になく、これを単純に申命記的ないし申命記史家的歴史家の筆に帰すことはできないだろう。ただ、ここでの関心は、長老にあるというよりも、むしろ長老を預言者としてのモーセの権威に結びつけることによって、霊の所有と預言が教団内の職制において重要な役割を果たすべきことの主張に向けられているのだと思われる。もしそうであれば、このエピソードの背後には職業的な預言者集団の存在を想定するのが一番自然であろう。おそらく彼らは、祭司階級による教団内の預言行為の位置づけに反対して自分たちの職に正当性と権威を付与するために、この荒野時代におけるエピソードの中に長老を呼び出したのだと思われる。

しかしここでは、その預言者的立場に対して、おそらく祭司的立場から次のような語句が挿入されることによって、「長老たち」の預言行為に明らかに制限が加えられている。すなわち、「彼ら（長老たち）は、その後は重ねて預言しなかった」というのである（民数記11章25節）。また「長老たち」の霊の所有に関しても、ここではそれが幕屋に結びつけられるという限定を受けている。しかし、そのような制限に対して、ここでは再度預言者的立場から、モーセの「主の民がみな預言者となり、主がその霊を彼らに与えられることは願わしいことだ」という言葉が置かれ、反論が試みられている。

このように長老は、ここでは祭司階級と預言者集団双方の利害関心に挟まれる形で引き合いに出されているのであって、これを長老そのものの権威づけを意図したものと理解することはできない⁽¹⁷⁾。それにもかかわらず、もしこの記事が当時の教団内で実際的な効果を持つことを期待して記述されたものだったとすれば、少なくともその時点では、祭司階級の側からの闘争にもかかわらず、「長老」への肯定的評価が完全には消滅していなかったことを示唆していよう。

祭司的立場に対して「長老」を肯定的に評価しようとする側からの闘争があったことは、エゼキエル書8章1節aからも推察される。ここに

はエゼキエルの回りに座した長老として「ユダの長老」という語が挿入されているのだが、これは11章25節にその対応箇所を持っており、それによって8章1節bから11章24節までの枠組みを作り、エゼキエルの「イスラエルの長老」に対する否定的なコンテクストを肯定的なそれへと変更しているのである⁽¹⁸⁾。長老は、神と民との間の媒介役として位置づけられており、神がエゼキエルに見させた幻をすべての民に伝達するという役目を負わされるのである。この役割は、申命記において律法の告知と実行に責任を持たされた長老のそれと近似するが、これを申命記的ないし申命記史的歴史家によるものとする決定的な証拠はない。むしろ、当時、長老を肯定的に評価しようとする勢力がかなり広範囲に亘って存在していたに違いない。次に見る出エジプト記24章9-11節もまた、このような長老に対する肯定的評価の根強い伝統の中にその錨をおろしていたと思われる。

ただ、申命記的ないし申命記史的歴史叙述の後期の文書になると、長老の位置づけは明らかに後退する⁽¹⁹⁾。そこでの「イスラエルの長老」は、「部族のかしらたち」、あるいは「つかさたち」などと並んで単に「イスラエル」を構成する一要素に過ぎず、また律法の管理と告知といった事柄にも全く関連づけられていない（ヨシュア記8章33節、23章2節、24章1節、申命記5章23節、29章9節）。このような「長老」の後退に、祭司階級のヘゲモニーの確立という事態の進行がどれだけ影響しているかについては、現在のところ不明のままとせざるを得ない。

II 政治団体の象徴としての「イスラエルの長老」

エゼキエル、および申命記的ないし申命記史的歴史家における「イスラエルの長老」は、否定的・肯定的という違いはあるが、それらはいずれも民族全体の代表者が誰であるかに重大な関心を置くところから捉えられたものであった。それに対して本節で扱う出エジプト記24章9-11節における「イスラエルの長老」は、われわれの結論を先取りして言えば、その「イスラエル」の実質を地域共同体の政治団体としての精神に求める立場から把握されているように思われる。すなわち、ここではそのような地域共同体の代表者としての長老が「イスラエルの長老」として押さえられているのである。後述するように、彼らが「見神」と「食事」に参加するということが、何よりもそのことを示唆しているのではないかと思われる。

もつとも、長老をイスラエルの代表者と見なすという点では、この箇所も明らかに国民的な立場に立っており、その意味では、確かに地域的な視点と国民的視点との二極性がここには認められる。しかしその場合の「国民」は、ここではエゼキエルや申命記のないし申命記史家の歴史家たちのように直接民族的な、あるいは神殿国家的なナショナリズムに結びついているのではなく、むしろ政治団体としての地域共同体がそれに参加しようとする者に本質的に開かれているように、民族的枠組みを横断するユニヴァーサルな内実を持つものとして把握されよう。長老は、それが地域の政治団体の代表者であるが故に、ここでは却ってそのようなユニヴァーサルリズムを表現する象徴として言及されているのだと思われる。

しかしこの点は、いづれにしてもここで「イスラエルの長老」が参与した「見神」と「食事」をどう解釈するか、またそのような解釈を許容する資料層は何かといった事柄に深く左右されざるを得ない。しかも最近の研究は、この点に関しては実にさまざまな見解を表明している。そこで以下では、まずももとの基本資料層について、次に「見神」と「食事」の解釈について、最近の代表的な見解と対論しつつ、われわれの上記の結論を補強して行くことにしたい。

(a) 出エジプト記24章9-11節の資料層

まず、当該箇所のももとのテキストをどこに見るかということが問題となるが、これに関しては、ドーズマンが正典論的観点から出エジプト記19-20章の編集について説得的な議論を行っており、ここでも基本的にそれに従っておきたい⁽²⁰⁾。彼によれば、出エジプト記24章は申命記史家による編集の後、最終的にはその全体が祭司的編集によって現在の文脈へと変更させられているのだが、24章9-11節におけるこの祭司的変更は主に「アロン」、あるいは「ナダブとアビフ」といった登場人物の付加によって行われており、それ以外の部分にはももとのテキストがそのまま残されていると見る。

ただし、11節 a と11節 b α の「彼はイスラエルの子らの指導者たちを手にかげられなかった。そして彼らは神を見た」は、オリジナルなテキストではなく、後代の加筆であった可能性もある。11節 a に使われている「指導者たち」(ʿašîlîm) に関して、最近のシュミットの研究は、これをアラム語の原語から「出自のよさ」、すなわち「貴人たち」という

意味に解すべきことを指摘しているが⁽²¹⁾、もしそうであれば、これは通常解されているように9節の元来のイスラエルの「指導者たち」、すなわち「モーセとイスラエルの長老たちのうちの七十人」を受けたオリジナルな語句というより、「モーセ、アロン、ナダブ、アビフ、イスラエルの長老たちのうちの七十人」と並べられた後の、それらを総括する表現であっただろう。またその「貴人たち」を「手につけられなかった」というのは、10節における「見神」の特異な描写に対して、むしろ神が超越化し、神に対する不可視の観念が進んでから後につけられた説明であったと思われる。11節 b α の hāzāh (「見る」) も、10節 a の rā' āh (「見る」) よりも後の時代の、両者の同義的用法が普及した段階での使用であろう。したがって、もともとのオリジナルなテキストは、10節の「見神」の部分から、直接11節 b β の「彼らは食い、飲んだ」という記事に繋がっていたと考えられる。以上の点を考慮すると、9-11節のもともとのテキストは次のようになる。

- 9節 そしてモーセとイスラエルの長老たちのうちの七十人が登っていった。
- 10節 そして彼らはイスラエルの神を見た。その足の下には、サファイアの敷石のようなものがあり、まるで澄み渡る大空のようであった。
- 11節 b β そして彼らは食い、飲んだ。

この部分の資料層に関しては、今も言ったように研究者の見解は種々に分かれているが、そのうちでこの部分も祭司資料であると見るのは、ホスフェルトと彼の見解を継承したレビンである⁽²²⁾。彼らは9-11節の中心的な主題が「神頭現」にあったと見なして、ここにはこの箇所に行先する3-8節の「契約儀式」を完成させるための「神頭現の儀式」が描かれていると解釈する。ホスフェルトによれば、祭司資料は、公職にあるものを全てこの儀式に参加させるために、その中の権威者たちを「代表者の縮図」としてモーセの同伴者に仕立て、ここに付け加えたのだと見るのである。

しかしながら、前節でも指摘したように、その同伴者である「長老」が祭司資料ではほとんど何も言及されていないこと、また、長老勢力と祭司階級との間には構造的な対立があったことなどを考慮するならば、その祭司資料が「イスラエルの長老」を彼の言う「代表者の縮図」の中

に入れるべく努力したというのは考えにくい。

1-2節の導入部分のうち、9-11節に対応するのが1節a（「またモーセに言われた、あなたは（アロン、ナダブ、アビフ）およびイスラエルの長老のうちの七十人と共に、私（ヤハウェ）のところに登ってきなさい」）だけであり、1b-2節（「そしてあなたがたは遠く離れて礼拝しなさい。ただモーセ一人がヤハウェに近づき、他の者は近づいてはならない。民は彼と共に登ってはならない」）が1節aと9-11節の文脈を否定する祭司的編集句であることは従来より指摘されていたが、ドーズマンの言うように、祭司的編集者は24章の中にさらに、5-6節、8節、それに先の1節aと9節の「アロン」および「ナダブとアビフ」（これは彼によれば別の祭司グループによる）を付け加えて、上記に示した9-11節のもともとのコンテキストを変更しようとした者たちであったと解した方がいだろう。彼らはこれらの編集作業によって24章全体を続く25章の導入部に仕立て挙げようとしたのである。

祭司的編集者がこのような介入を行ったのは、もともとのテキストにおいて「イスラエルの長老」が、モーセと同じ立場で山上での見神と食事に参加していることに我慢ができなかったからであった。彼らはこの介入によって、一方でモーセの地位を唯一の祭儀的媒介者のそれに高め、他方ではその他の人々を神から遠ざけようとしたのである。彼らにとって、神に「近づく」（nāgaš）ことができるのはモーセただ一人であり、他の者たちは「離れて立つ」（merāhōq）べき者であった。

それに対して申命記的ないし申命記史家的歴史家による筆は、ドーズマンによれば、3-4節aと7節に見られるが、彼らは祭司的編集に先立ってやはりもともとのコンテキストを変更しようとしたのであり、その意図は神と民との間の契約関係を儀礼化することにあつた⁽²³⁾。ドーズマンは、さらに1節aと9-11節の「イスラエルの長老」についても申命記的ないし申命記史家的歴史家による挿入の可能性を指摘し、それによって長老が律法の管理者としてここで正典化されているのだとする。これは「イスラエルの長老」の多くが申命記的ないし申命記史家的歴史家に帰しうるからでもある。

しかしながら、申命記的ないし申命記史家的歴史叙述における律法の管理者としての「イスラエルの長老」は、先に見たように、神の意思を媒介するモーセの傍らにある「補完者」として位置づけられているのに対して、ここではそのような役割を示唆するものは一切ないのである。むしろ上記のもともとのテキストを見る限り、モーセはここでは重要な

役を何ら果たしてはおらず、ただ「イスラエルの長老たちのうちの七十人」と並置されているに過ぎない。この点についてはニコルソンが正しく指摘しているように、ここでのモーセは「仲間の中の第一人者」でさえないのである⁽²⁴⁾。「イスラエルの長老」に対するこのモーセの役割の後退は9-11節の際立った特徴であり、重要な点である。ドーズマン自身が指摘していたように、そのことが後に祭司的編集者の反感を招いたのであり、そのようなモーセの後退を結果するコンテキストを、申命記的ないし申命記史家的歴史家たちがそれ以前に、「イスラエルの長老」を挿入することでわざわざ作ったとはやはり考えにくいと言わねばならないだろう。

上記の祭司資料、および申命記的ないし申命記史家的歴史家以外にも、これをエローヒストないしエローヒスト的資料、もしくは特殊な独立資料とする見解が表明されている。前者は最近では特にフリーツェンによって主張されている⁽²⁵⁾。すなわち彼は、ここで使われている「イスラエルの神」(‘^elōhē yišrā’ēl)とその「天的王」としての表象(10節)、あるいは先に付加として排除した11節の定冠詞付きの「神」(hā ‘^elōhīm)という神名から、これがカナンで高度に発達していた至高神エールの作る世界像と最もよく適合するとして、ここにカナンの要素の影響を認め、それが「食事」による契約締結の事態と結びつけられているのだとする。そこから彼は、この記事の元来はシケムにおける共同体の創設との関わりの中で成立したものが、北王国のエローヒスト的サークルにおいて保存・伝承され、最後に申命記的な作家によって現在のシナイ物語に持ち込まれたという想定をするのである。

しかしながらこれに対しては、ここでの神をヤハウェではなく、排他的にカナン神エールに溯るものと見なし、またももとのテキストにモーセも入っていたとすると、モーセが「非ヤハウェ礼拝者」となってしまう、根本的な矛盾を抱え込むことになるとのニコルソンの批判があり、われわれとしてもその批判を重く受け止めておきたいと思う⁽²⁶⁾。実際、旧約聖書における「イスラエルの神」(‘^elōhē yišrā’ēl)、あるいは定冠詞付きの「神」(hā ‘^elōhīm)という神名は、創世記33章20節における固有名詞としてのエールを除けば、そのほとんど全てがヤハウェを指すのであり、それをフリーツェンのように直接カナンの要素に結びつけることには無理がある。また、10節の「イスラエルの神」は、前述のように申命記的ないし申命記史家的歴史叙述と並んでエゼキエル書にも頻出する術語であり、その点から判断すれば、10節の「見神」の表象はカ

ナンの世界像を残しているのではなく、むしろエゼキエルを前提した新しい記事であった可能性がある。10節の「見神」の描写における「まるで～のようだ」という神の姿を直接描かない印象的な婉曲話法が、エゼキエル書1章26節以下の表現に酷似していること、またここに言及されているサファイアの旧約聖書における他の言及箇所が、エゼキエル書をはじめ全て捕囚期以後のテキストに属していることもこれを証左していよう。

この点を重視して、当該箇所をエローヒストではなく、捕囚期にバビロニアで記述された特殊な独立資料であるとしたのがルブレヒトであった⁽²⁷⁾。彼によれば、この書き手はヤハウエ資料とエローヒム資料によるシナイ物語の読者の一人であったが、そこに「イスラエル」による神礼拝の起原に関する記事が欠けていることを深く嘆いて、シナイでの出来事の最後に当該箇所を挿入したのだという。この点を証左するのが、彼によれば、10節の「見神」の描写であった。すなわち、この10節はバビロニアの神殿塔のイメージで書かれており、実際にその最上階の部屋は神の住居のある聖所とされ、また青いラピス・ラズリで覆われていた。王はそこに高級官僚を招いて、犠牲を捧げる儀礼を行っていた。この記事はそのイメージを援用し、かつそれをイスラエルの神の足下の描写とすることによって、バビロニアの神々よりもさらに高い場所に住む唯一神としてのヤハウエの優越性を語ろうとしているのであって、そのような主張の仕方が必要であった環境としては、捕囚期のバビロニアという多神教的世界が最も相応しいだろうという。当地の人々にとっては、誰が山上の玉座に座り、また誰がそこから世界を治めるのかは、彼らの宗教的アイデンティティに深く関わる問題であったからである。彼らはそのような環境下でヤハウエの位置づけを神学的に突き詰め、それにバビロニアの王的神々をも凌ぐ地位をラピス・ラズリよりも深く青い空の描写によって付与したのであり、その意味で、ここでの神概念は決して単純でもなく、また古くもないのだという。

しかしながら、10節の「見神」の描写の背景としては、必ずしもバビロニアのみを排他的に想定する必要はない。10節の「神の山」のイメージは、ウガリット文学に言及されるエール神の住む「世界山」の表象とも酷似するからである⁽²⁸⁾。その山頂ではエール神とパール神との祝宴が催された。また、そのウガリットのパール神殿でもラピス・ラズリが使われていたという。おそらくこの種の描写は捕囚期以降、イスラエルを取り囲んでいた異教的宗教世界の表象が意識されるところでは、バビロ

ニアに限らずともどこでもなされ得たであろう。もしそうであれば、この記事を捕囚期の読者の一人が記述した独立資料とする必然性は大きく後退すると言わなければならない。ただ、ここでの話法がエゼキエルを前提していると思われること、また全体の主題が神礼拝に関するものであるとのルプレヒトの指摘は重要である。

以上見てきたように、資料層の問題に関しては、これを個々の部分から見ても決定的なことは言えないようである。ただ、この箇所が祭司資料でなく、また、申命記的ないし申命記史家的歴史家やエローヒストでも、あるいは独立資料でもないとする、残る可能性としてはヤハウィストということになろう。実際、その可能性はきわめて高いように思われる。ただその場合には、通常考えられているように、ヤハウィストを王国時代の編集者ではなく、エゼキエルを前提する捕囚期以後、おそらくペルシャ時代の編集者として想定しておく必要がある⁽²⁹⁾。その想定が受け入れられるならば、ここでの「イスラエルの長老たちのうちの七十人」という述語に関しても、もともとはエゼキエルのそれをヤハウィストが援用したと考えられるかもしれない。この述語は先に見た後の時代の民数記11章を除くと、こことエゼキエル以外には見られないという点もこのことを示唆する。ただし、ヤハウィストはその「イスラエルの長老」を、ここではエゼキエルのように神殿国家的にイメージされた民族の否定されるべき代表というのとは反対に、祭司なしに「見神」と「食事」に参与することが許された者として認識するのである。その「見神」と「食事」については、上記の研究者たちもそれぞれの資料層に関する見解と絡めてではあるが、いくつかの重要な考察を行っている。次にそれを検討しよう。

(b) 「見神」と「食事」への参与

まず11節 b βの「食い飲み」の方であるが、当該箇所におけるこの「食事」の意義を9-11節の中心主題として強調したのはフリーツェンであった⁽³⁰⁾。彼によれば、この「食事」は神とイスラエルとの間の「契約締結の食事」(Bundesmahl)を意味するという。実際古代東方では、客が正式に招かれてする王の前での食事は通常契約締結を意味しているのであって、そのような食事の場合、客がホストである王を「見て、食い飲みした」と語られるのだという。それと同じように、ここでは長老たちが、イスラエルの神から、神の住居である「天空の山」(the sky high

mountain) に食事のために招かれたのであり、またその招きによって、神の側から神とイスラエルとの距離が越えられ、イスラエルが神に接近することが可能とされたのであって、言葉としては直接表現されているわけではないが、事態としては、そのような神とイスラエルとの間の新しい共同性の創出を意味する契約締結がなされたことをここは表現しているのである。またこの契約締結の特徴は、彼によれば、神の側から一方的に締結されたという点にあった。その点でこれは先行する出エジプト記19章3-8節、および24章3-8節のそれとは異なる独特な契約の表現となっている。

ここで彼がこの「契約締結の食事」を神の側からの一方的なものとしている点は重要である。フリーツェン自身は、この問題をそれ以上に突っ込んで考察しているわけではないが、もともと「誓約共同体」(Eidgenossenschaft)としての都市、もしくはそれを含む地域共同体における「誓約団体」は、政治的支配者層相互の平等性の樹立という側面と同時に、成員に対するその支配者団体の上からの支配という側面を持つのであって、その在り方が宗教的表象に投影される場合には、当然、日常的な法慣習を基盤とした双務契約の形式ではなく、ここでのように神による上からの一方的な契約として表象され得る。そしてもしここでの「食事」にそのような政治的契約による団体的精神の投影を読み込むことが許されるとすれば、それはこの記事が、都市を含む地域共同体を実質的な基盤として保有する者の立場から記述されたものであったからではないだろうか。「イスラエルの長老」がここで「食事」の主体として言及されるのは、彼らがそのような地域の支配団体を構成するメンバーとして押さえられているからだと考えられるのである。

しかし、このような「食事」の強調に対して、ここでの思想的関心は主に「見神」にあったと見なす研究者もいる。代表的な研究者としてはベルリットとニコルソンの名を挙げることができる⁽³⁾。ベルリットによれば、そもそも「契約締結の食事」が認められるのは両当事者が一緒に食するときだけであるが、この記事の場合には神が「食事」に参加していないのであって、その点からこの「食事」はむしろ「長老たち」が神を見た後の、その喜びの表現に過ぎないと見るのである。また、ここには「契約」に必要な犠牲についても、「契約」を意味する直接的な単語についても全く言及がないという点も、ここに「契約締結」を見る見方が成り立たないことを証左するという。同様にニコルソンも、ここには神の参加がなく、また契約締結に伴う犠牲の具体的記述がない点などを

指摘して、ここに神とイスラエルとの間の「契約締結」を見ることに反対している。ニコルソンによれば、この記事の中核は単に「かつてイスラエルの先祖たちの代表である長老たちが直接的な仕方で見神を見た」という古い出来事を記憶し報知した説話に過ぎず、ただその点がこれを他のシナイ物語における神顕現とは異なったユニークな伝承としているだけだという。そしてニコルソンは、先に述べたように、ここではモーセでさえほとんど何の役割も果たしていないということ、また、ここではそのような特異な「神顕現」を経験した長老がいたということだけが確かな要素であるとして、この記事のオリジナルをモーセ以前の伝承に帰す。これは長老の伝承は古いという前提があるからだが、しかし既に述べたように、旧約聖書における「イスラエルの長老」の記述で捕囚以前に溯るものはほとんどなく、またこの「見神」部分の描写がエゼキエルを前提していることを重視するならば、この点についてのニコルソンの主張は少し懐疑的に過ぎよう。

ニコルソンが依存したペルリットの「契約締結」批判に関しては、彼の「契約」理解が、そもそも申命記的神学のそれに限定されすぎており、先に述べたような「食事」そのものが本来持っていた「契約締結行為」としての意味合いに対する評価を為損なっているのではないかとの根本的な批判がフリーツェンによってなされていることを指摘しておきたい⁽³²⁾。

上記の研究者以外では、ブーフホルツがこの記事の中心を「見神」との関連で捉えている⁽³³⁾。彼は、11節 b β の「食い飲み」の部分が9-10節 a で何の役割も果たしていないことから、9-11節全体の思想的関心について、事柄としては「契約」の思想を含むが、本質的には「見神」の思想だけが背後にあるのだと見る。そしてそこから彼は、この記事の中心を「見神」に与った「イスラエルの長老たち」の「祭儀的完全性」を狙ったものと主張するのである。彼によれば、「イスラエルの長老たち」が山に登った目的は「見神」と「神の保護」（11節 a 「神は彼らを手にかけられなかった」）にあるのであって、11節 b β の「食事」についての記述はそのことの結果を示す周縁的なものに過ぎないとする。しかしここでブーフホルツが重視する11節 a と11節 b α がオリジナルなテキストではなく、後代の加筆であった可能性があることについては既に述べた通りである。この点で彼の立論はその根拠を既に失っている。

総じて「見神」を強調する研究者は、ここでの「食事」に過度の意味を見出すことに懐疑的であるが、ルプレヒトはこの両者の二者択一的な

解釈を退けて、ここでの「神を見ること」と「神の前での食い飲み」を同一の出来事に属す二つの事柄であったと見なしており、注目に値する⁽³⁴⁾。彼によれば、ここで語られているのはモーセと「イスラエルの長老たち」によって山頂で「祝祭的な神礼拝」(ein Festgottesdienst)が行われたということであり、「神を見た」というのは、その礼拝のために聖所に行ったということ、そして「食い飲み」は、そこにおいて「神を讃えつつ祝いの食事がなされた」ということを意味するのだという。

しかしこの見解は、上述したようにここでの「食事」を政治団体の形成に必然的な行為として解釈し得るとすれば、それと必ずしも矛盾しないように思われる。このような「神礼拝」において「神を見る」こともまた、団体形成に必然的に伴うものであったと考えられるからである。一般に古代において「見る」ことは、近代人におけるように一方通行的な認識行為ではなく、基本的に相互的な性格を持っていたと言われるが、とりわけ血縁集団や地縁集団といった原生的な利益集団を超えて政治団体を形成、維持しようとするときには、この「見る」ことはきわめて重要な役割を果たした⁽³⁵⁾。すなわちそこでは、団体にとって不可欠な成員相互の不透明部分を残さない新しい人間関係が、この「見る」ことの相互性によって創出され、また確認されたのであって、それが宗教的な場面に投影されれば、当然祝祭的に現前する神を「見る」こととして表現されただろう。人々は「神を見つつか食する」ことによって、人間相互の距離を、また人間と神との距離を克服して相互に交流し、そこに水平的な関係を樹立する。したがって、ルプレヒトの言うように、9-11節において「見神」と「食事」が同じ出来事の二つの側面を指すとすれば、それは「見る」ことが団体形成の本質に関わるものであったからだと言えよう。ここでは「見神」と「食事」によって、シナイにおけるそのような食卓共同体としてのイスラエルの形成が語られているのだと思われる。

モーセがここで特別前面に出ていないということも、この記事の思想的背景にこのような政治団体の形成への関心があったとすれば、何ら不思議なことではない。政治団体は、前述したように、もともと支配的指導者間の「権力の分かちあい」を本質としており、またそのような同等性の確保によって基本的には支えられるのであって、そこではたとえ王と言えども、せいぜい「仲間の中の第一人者」に過ぎないからである。モーセの役割の後退と「イスラエルの長老」の強調は、この箇所の主要

な関心事が地域的な政治団体に本質的な在り方の表現にあったことを物語っているように思われる。

ところで、このような食卓共同体の形成によって、すなわち端的には「食事」によって新しい人間関係が樹立されていくという発想を持つ五書の編集者としては、やはりヤハウィストを考えるのが最も適切であろう。創世記の幾つかの記事はヤハウィストにこのような発想があることを伝えている。例えば創世記26章30節では、イサクが敵対関係にあったアビメレクに対して宴を設け、共に食い飲みすることによって、また創世記31章46節では、ヤコブがラバンとやはり食事をすることによって、両者の間の敵対関係が和解にもたらされたことが表現されるのである。ちなみに、この点に関してエローヒストの場合には、ヤハウィストとは違って、まず優越的な立場にある者が劣位にある者によって捧げられた犠牲を受け入れることにより新しい関係が樹立され、次いでその関係を強固なものにするために両者の間で「食事」が行われるという点に特徴がある。例えば、創世記31章54節のエローヒストの記事によれば、劣勢にあったヤコブがまず山で犠牲を捧げ、その後に敵対していたラバンの一族をそこに招いて共にパンを食べるのである。

出エジプト記24章9-11節における「神礼拝」が「イスラエルの長老」によって行われており、そこから祭司が排除されているという点もヤハウィストの他の記事と共通する。例えば創世記では、カインとアベルが祭司なしに自ら礼拝をしており（4章3-4節）、またエノスの時代の人々もやはり祭司なしに礼拝したのだという（4章26節「人々はヤハウエの名を呼び始めた」）。同様にノアもヤハウエのために自ら祭壇を築いて礼拝をしており（8章20節a）、アブラムもやはり祭司なしに自ら祭壇を築き礼拝を行ったとされる（12章7節「アブラハムは彼が見たヤハウエのためにそこに祭壇を築いた」、また12章8節「彼はヤハウエのために祭壇を築いて、ヤハウエの名を呼んだ」）。礼拝における祭司の排除というこの反祭司的思想傾向は、当該箇所の場合、それがエゼキエルを前提していると思われるだけに、一層強調されたものとなっていると言えよう。すなわち、ヤハウィストはエゼキエルの祭司的な発想を踏まえた上であえてそれを逆転させ、「イスラエルの長老」だけをその礼拝行為の担い手として前面に押し出したのではなかったかと思われる。

*

ヤハウィストにおけるこのような団体的・反祭司的発想による「イスラエルの長老」の位置づけ方は、この述語によって表現されてきた「イ

スラエル」の独自性という問題を、申命記的ないし申命記史家的歴史家やエゼキエルのような「民族」という枠組みに収斂する方向ではなく、反対にそれを超えてユニヴァーサルな方向に特徴づけようとするものであったと言うことができよう。ヤハウィストにとっては、地域の問題、個人の問題は、即ユニヴァーサルな問題であり、また人類的な問題であった。ヤハウィストのこの特色は、他では、例えば創世記においてアダムを一人の人物として描くと同時に、そこに人類の課題を見るという見方にはっきりと認めることができる。またヤハウィストの記事におけるアブラハムは、単にイスラエルの父祖というだけでなく、何よりもまず諸国民全体に対する祝福の担い手となるという民族の枠組みを超えた課題を背負った者として位置づけられるのである（12章3節）。同様に「イスラエルの長老」は、ここではエゼキエルの文脈からはずされて地域共同体の代表として押さえられることにより、逆に、単なるイスラエル民族の代表としてではなく、上記の意味での「見神」と「食事」に参加を許された人類の代表として意義づけられたのだと言えよう。

ヤハウィストのこの路線は、その後、「イザヤの小黙示録」と呼ばれるイザヤ書24-27章の初期黙示的文書に継承されていった。これについては紙面の都合上、ここで詳しく触れることはできないが、そのヴィジョンによれば、ヤハウェは終末における最後の戦いの後、世界を治め、全ての諸国民を山の上での神の主催する食事に招くのであり（25章6節）、そのヤハウェの栄光は「彼の長老たち」に、すなわち、私見によれば、「ヤハウェの長老たち」にまず顯わされるのである（24章23節）。「イスラエルの長老」をめぐる旧約聖書の思想的展開は、出エジプト記24章9-11節のヤハウィストの記事において、このような普遍主義的な思想表現の方向へと道を開いていったのである。

註

1. 長老の歴史的社会的役割全般に関しては次のものを参照せよ。
J.L.McKenzie, "The Elders in the Old Testament", *Biblica* 40, 1959, 522-540; J.Conrad, art. "zaqen," *ThWAT* II, Kohlhammer, Stuttgart, 1977, col.639-650; H.Tadmor, "Traditional Institutions and the Monarchy: Social and Political Tensions in the Time of David and Solomon," T.Ishida(ed.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Yamakawa-Shuppansha, Tokyo, 1982, 239-257; H.Reviv, *The Elders in Ancient Israel. A Study of a Biblical Institution*, The Magness Press, Jerusalem, 1989, esp.7-136.; idem., "Elders and Saviors," *OrAn* 16, 1977, 201-204.
2. 拙論「古代オリエントにおける長老」、原始キリスト教とヘレニズム文庫紀要『ヘブライズムとヘレニズム研究 ベディラヴィウム』32号、1990年、1-17頁；33号、1991年、29-54頁；34号、1991年、21-50頁参照。
3. 長老の法的、政治的活動については以下の箇所を参照。申命記 21:1-9, 18-21, 22:13-21, 25:5-10, 列王記上11:6ff., 20:7ff., 21:8ff., サムエル記上11:1ff., ルツ記4:2ff. またこの分野での長老の活動に関する研究としては以下のものが重要である。G.Macholz, "Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung," *ZAW* 84, 1972, 157-182; idem., "Zur Geschichte der Jurisorganisation in Juda," *ZAW* 84, 1972, 314-340; H.Niehr, *Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament*, SBS 130, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1987, esp.50-54, 63-65, 76, 84-86. 緊急時の長老の顧問的活動についてはマラマットとエヴァンスの間の論争を参照せよ。A.Malamat, "Kingship and Council in Israel and Sumer: A Parallel," *JNES* 22, 1966, 273-279; idem., "Organ of Statecraft in the Israelite Monarchy," *BA* 28/2, 1965, 34-65 (in: *BA Reader*, vol.3, Doubleday, NY, 1970, 163-198); E.G.Evans, "Rehoboam's Advisors at Shechem, and Political Institution in Israel and Sumer," *JNES* 25, 1966, 273-279.
4. G.Fohrer, "Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel," *ZAW* 71, 1959, 1-22.; B.Halpern, "Sectionalism and the Schism," *JBL* 93, 1974, 519-532.
5. J.P.J.Olivier, "In Search of a Capital for the Northern Kingdom," *JNSL* 11, 1988, 117-132.; B.Halpern, "The Uneasy Compromise: Israel between League and Monarch," B.Halpern and J.D.Levenson (eds.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, FS F.M.Cross, Eisenbrauns, Winona Lake, 1981, 59-96.
6. H.W.Wolff, "Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches

- Amt?," *VTS* 29, 1978, 403-417 (in: idem., *Studien zur Prophetie-Probleme und Erträge*, Theologische Bücherei 76, Chr. Kaiser, München, 1978, 79-92).
7. 以下の申命記的なし申命記史家の歴史叙述における「イスラエルの長老」に関しては、J.Buchholz, *Die Ältesten Israels im Deuteronomium*, Göttinger Theologische Arbeiten 36, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988. が詳細な文献学的分析を行っており、本稿でのテキスト認識も基本的にこれにしたがっている。
 8. ヨシヤ時代の領土拡張と同化政策によるナショナリズムの形成に関しては、Y.Suzuki, "A New Aspect on Occupation Policy by King Josiah: Assimilation and Codification in View of Yahwism," *AJBI* 18, 1992, 31-61. を参照せよ。
 9. Buchholz, op.cit., 26ff.
 10. Buchholz, op.cit., 27-28.
 11. Buchholz, op.cit., 28ff.
 12. T.N.D.Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, CB Old Testament Series 18, CWK Gleerup, Lund, 1982, 52, n.51; 114, n.38.
 13. エゼキエル書のイスラエルの指導層に対する批判的叙述に関しては Iain M.Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, E.J.Brill, Leiden, 1994, 110ff. を参照。
 14. M.A.Dandamayev, "The Neo-Babylonian Elders," *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I.M.Diakonoff*, Aris & Phillips, Warminster, 1982, 38-41, esp.41. エレミヤ書29:1によれば、エレミヤがバビロニアの捕囚民に宛てた書簡は長老宛てであった。
 15. W.Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII/1-2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969, 216f.
 16. F.Kohata, *Jahvist und Priesterschrift in Exodus 3-14*, BZAW 166, Walter de Gruyter, Berlin/NY, 1986, 76-77: Exkurs 1, "Die 'Ältesten' in der Priesterschrift."
 17. ブーフホルツおよびコンラッドはこれを預言行為ではなく、長老の権威を強調したものと解釈する。Cf. Buchholz, op.cit., 51-52; Conrad, op.cit., col.648.
 18. Buchholz, op.cit., 28-32.
 19. Buchholz, op.cit., 21-23. なお、申命記1:9-15では祭司文書同様、長老は言及さえされなくなっている。
 20. T.B.Dozeman, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology, and Canon in Exodus 19-24*, The Society of Biblical Literature Monograph Series 37, Scholar Press, Missoula, 1987, 181-183.
 21. W.H.Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose: Erwägungen zu Ex 1-19 und 24*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983,

- 83-86.
22. F.L.Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, OBO 45, Universitätsverlag, Freiburg, 1982, 203f.; C.Levin, "Der Dekalog am Sinai," *VT* 35, 1985, 165-191, esp.179.
 23. Dozeman, op.cit., 182-183.
 24. E.W.Nicholson, "The Interpretation of Exodus xxiv 9-11," *VT* 24, 1974, 77-97, esp.80.
 25. T.C.Vriezen, "The Exegesis of Exodus xxiv 9-11," *OTS* 17, 1972, 100-133, esp.114ff.最近の研究者では他に、A.W.Jenkins, *The Elohist and North Israelite Traditions*, Society of Biblical Literature Monograph Series 22, Scholar Press, Missoula, 1976, 49f. がこれをエローヒストとして扱っている。
 26. E.W.Nicholson, "The Origin of the Tradition in Exodus xxiv 9-11," *VT* 26, 1976, 148-160, esp.156ff.
 27. E.Ruprecht, "Exodus 24,9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils," R.Albertz (ed.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*. FS C.Westermann, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1980, 138-173.
 28. C.H.Gordon, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38, Pontifical Biblical Institute, Rome, 1965, 225; Anat IX iii, 22; idem., *Ugaritic Literature*, Pontifical Biblical Institute, Rome, 1949: 51.v.11, 81, 96f; Vriezen, op.cit., 109f. エール神の「世界山」の表象と出エジプト記24章9-11節の表象との類似性に関しては、R.J.Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Harvard Semitic Monographs 4, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1972, 35ff. を参照せよ。
 29. エゼキエルに対するヤハウィストの位置づけに関しては、並木浩一「交わりにおける生」、古屋安雄編『なぜキリスト教か』創文社、1993年、325-367頁が本質的な議論を行っており、重要である。特に348頁以下、358頁以下の指摘を参照せよ。
 30. Vriezen, op.cit., 113ff. 他にも、D.J.McCarthy, "Berit in Old Testament History and Theology," *Biblica* 53, 1972, 110-121 (in: idem., *Institution and Narrative. Collected Essays*, Rome, 1985, 42-53); idem., *Treaty and Covenant*, AnBib 21A, Biblical Institute Press, Rome, 1963, 162. がここでの「食事」を神とイスラエルとの間の共同性の形成を象徴した「契約締結の食事」と見る。
 31. L.Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969, 186ff.; Nicholson, "The Interpretation," 86, 92ff., 96-97.
 32. Vriezen, op.cit., 113-114. 同様の批判に関しては次のものも参照せよ。W.Zimmerli, "Erwägungen zum 'Bund.'" Die Aussagen über die Jahwe-berit in Ex 19-34," H.J.Ströbe et.al. (eds.),

Wort-Gebot-Glaube. FS W.Eichrodt, ATANT 59, Zwingli, Zürich, 1970, 171-190, esp. 184-188.

33. Buchholz, op.cit., 33-38.
34. Ruprecht, op.cit., 139ff.
35. 並木浩一「視覚表現における古代的特色—ホメロス・ウガリット文学・旧約聖書—」、『旧約聖書における社会と人間』教文館、1982年、187-264頁、特に192頁参照。

THE ELDERS OF ISRAEL IN EXODUS 24:9-11

Shigehiro Nagano

After the period of the exile, the elders came to be the focus of the special attention of the Israelite people, and to be referred to as 'the elders of Israel' which meant the representatives of the whole Israelite nation, especially in the Deuteronomistic historical works and the book of Ezekiel. The main difference between the treatment of 'the elders of Israel' of theirs was that the former evaluated them an affirmative manner and the latter in a negative one. In the background of this contrast, there was a conflict for the hegemony concerning who the legitimate representatives of 'Israel' were. Ezekiel adopted a policy of containment toward them, regarding them as persons who impudently intruded into the priestly ritual sphere, from his viewpoint as a priestly prophet.

In contrast with Ezekiel, 'the elders of Israel' by the Deuteronomistic historians were the symbolic persons who had led the history of the Israelite nation as the 'chosen people' without any mistakes, by the side of the national great leaders such as Moses, Joshua, David, and so on. The Deuteronomistic historians characterized some turning points of the history of Israel by marking them with the appearances or disappearances of 'the elders of Israel' into or from the stages of the history.

In contrast with both Ezekiel and the Deuteronomistic historians, what was behind the expression of 'the elders of Israel' in Exodus 24:9-11 was an interest in the political 'Verein' of the local communities. The theological thought behind the phrases was not essentially directed to the Israelite nationalism as in the above mentioned two types of expressions of 'the elders of Israel', but to the universalism from its regionalism.

The political 'Verein' basically opened to whoever would participate in it, and was not restricted within the national framework. 'The elders of Israel' were treated here as the representatives of such political 'Verein' of the local communities, and at the same time, as the representatives of mankind beyond the framework of the Israelite nation.

In these verses, 'the elders of Israel' participated in a 'Festgottesdienst' on the mountain and the new community making meal, but Moses did not play any important role here, only appearing in juxtaposition with 'the elders of Israel'. Such retrogression of Moses' own role was one of the outstanding characteristics in these verses. If these verses were described from the viewpoint of the political 'Verein', it would be quite natural that Moses retrogressed from his leading position to a mere member of Israelite leaders, because the central part of 'Verein' essentially consisted of some political leaders who had equally shared powers, and because it was supported by maintenance of such equality among members.