

十戒の文献学的研究

大野 恵 正

序. 問題の設定

十戒は、キリスト教の歴史において、早い時代から、主の祈り、使徒信条とともに、キリスト教信仰上、不可欠なものとされてきた。キリスト教会が十戒を重視するあまり、申命記6章4-5節にある「シェマー」と共にこれを最も大切にしてきたユダヤ教が、十戒の方を外すということをしたくらいであった¹⁾。

宗教改革者ルターもまた、宗教改革初期時代の1520年に、「十戒、使徒信条、主の祈りの要解」を書き、その重要性を訴えて、福音主義教会におけるその位置を明確にした²⁾。

十戒はキリスト教信仰においてそれほど重要な位置を占めるものとされてきた。しかしながら、実際に十戒のことを調べてみると、様々な問題や謎が出てくる。主要問題として次の三点をあげることができる。

第一は版の問題である。周知のように、「十戒」には、出エジプト記20章2-17節と申命記5章6-21節に二つの版が伝えられているが、両者の間には、かなりな相違がある。そこでより本来のものを伝えているのはどちらか、またこの相違は何を意味するかという問題が生じる。

第二は、文献批判的な問題である。出エジプト記の版、申命記の版、どちらについても言えるが、「十戒」それ自体の中には、文献学的に不自然な点がいくつか存在する。たとえば、出エジプト記で言えば、20章2-6節は一人称でヤハウエが語る文体であるが、7-11節ではヤハウエは三人称で語られており、人称が混乱していること、さらに短く簡潔に戒めだけを述べている部分（3節、13-16節）と注釈的とも思える細かな説明や規定がながながと続く部分（4節から12節）があることである。なぜそのようなことが起こっているのか、これが問題とされる。

第三はコンテクストの問題である。十戒の場合、出エジプト記20章2-17節の前後関係と申命記の十戒の前後関係には違いがある。そのことは十戒が語られた状況に関して異なる報

告が存在するということを意味する。そればかりではない。出エジプト記、申命記とも、十戒のコンテキストはいり組んでおり、十全な理解をしばしば阻むのである。とりわけ出エジプト記のコンテキストは、ひととおりのものではないと言わねばならない。なぜそのようなコンテキストになっているのか。またなぜ両版のコンテキストはそのように異なるのか。その解明に誘われるのである。このコンテキストの複雑さと両版の相違には一々十分な理由があると考えられるからである。おそらくそれは、十戒をめぐるって繰り返されてきたイスラエルの民の信仰のダイナミクス（動態）を示すに違いない。しかしそのためには、コンテキストの成立に関する解明が不可欠になる。

以上、十戒の主要問題をあげたが、この問題を解明するために、ここでその一つ一つに関して、文献学的な方面からの研究を試みてみたい。

第一部 十戒の文献学的問題

1. 出エジプト記20章 2-17節と申命記 5章 6-21節の共観的問題

第一の問題に入る。十戒に二つの版があることは既に述べた。この二つの版のうち、次に掲げる部分が「十戒」とされるものだということについては古来広い一致が存在する。すなわち出エジプト記の版で見る立場の場合には、20章 2節、3節、4節 a、7節 a、8節、12節 a、13節、14節、15節、16節、17節 a、申命記の版の方で見る立場の場合には、5章 6節、7-8節 a、11節 a、12節 a、16節 a、17節、18節、19節、20節、21節 a、21節 bである。ただし、どちらの版に基づいて十戒を考えるか、またどの戒めを何戒と数えるかをめぐっては、ユダヤ教とキリスト教諸教派の間に長期間にわたる認識の違いがある。それについてはかつて論じたことがあるので³⁾、ここでは重複の煩を避けたい。

さて二つの版を並べてみたい。諸般の便宜を考慮して、邦訳を掲げるが、これはヘブライ語伝承本文の直訳であって⁴⁾、日本語の生理に合致した流麗な翻訳を志したものではないことを断っておきたい。なお、サマリア五書、七十人訳ギリシア語聖書、ナッシュ・パピルス、古代語諸訳等との本文批判的問題については、かつて議論したこともあり⁵⁾、この部分のヘブライ語伝承本文の優位はその後変わらないと思われるので、ここでは改めて論じないこととする。二つの版を並記するにあたり、本来の「十戒」部分をゴチック体で表し、二つの版の相違部分にアンダーラインを付すこととする。

出エジプト記20章2-17節

- 2a わたしはヤハウェ、あなたの神
b エジプトの地から、奴隷の家から、あなたを導き出した者
- 3 あなたにはあってはならない、他の神々が わたしに加えて。
- 4a あなたは作ってはならない、あなたのために 彫像を。
b またどんな形も 上には天にあるところの、下には地にあるところの
地の下には水の中にあるところの
- 5a あなたはひれ伏してはならない それらに。
b またそれらに仕えてはならない。
c なぜなら わたしはヤハウェ、あなたの神
d 熱愛の神
e わたしを憎む者に向かっては 父祖達の罪を息子達の上に、三代目の上に、
また四代目の上に 罰し、
- 6 しかし 私を愛する者達、わたしの戒めを守る者たちには千代に慈しみをなす。
- 7a あなたは唱えてはならない、ヤハウェ あなたの神の名を みだりに。
b なぜならヤハウェは虚しく彼の名を挙げる者を無罪にしない
- 8 覚えよ、安息日を それを聖別するために。
- 9a 六日間あなたは働け、
b そして行え、すべてのあなたの仕事を。
- 10a しかし第七日はヤハウェ あなたの神への安息であり、
b あなたはしてはならない、すべての仕事を。
あなたとあなたの息子とあなたの娘 あなたの男奴隷とあなたの女奴隷
そしてあなたの家畜、
そしてあなたの門の中にいるところの あなたの寄留者も。
- 11a なぜなら六日の間に造った、ヤハウェは天と地と海と
その中にあるところのすべての者を
b そして休んだ、第七の日に。
c こうして祝福した、ヤハウェは安息日を、
d そしてそれを聖別した。
- 12a 敬え あなたの父を、そしてあなたの母を。
b 長くあるために あなたの日々が、土地で
ヤハウェ、あなたの神があなたに与える ところの。
- 13 あなたは殺してはならない。
14 あなたは姦淫してはならない。
15 あなたは盗んではならない。
16 あなたは証言してはならない、あなたの隣人について、偽りの証言を。
17a あなたは欲しがってはならない、あなたの隣人の家を。
b あなたは欲しがってはならない、あなたの隣人の妻
そして彼の奴隷と彼の女奴隷
そして彼の牛と彼の驢馬とあなたの隣人に属するすべてを。

申命記5章6-21節

- 6a わたしはヤハウェ、あなたの神
b エジプトの地から、奴隷の家から、あなたを導き出した者
- 7 あなたにはあってはならない、他の神々が わたしに加えて
- 8a あなたは作ってはならない、あなたのために 彫像を。
b どんな形も 上には天にあるところの、下には地にあるところの
地の下には水の中にあるところの
- 9a あなたはひれ伏してはならない それらに。
b またそれらに仕えてはならない。
c なぜなら わたしはヤハウェ、あなたの神
d 熱愛の神
e わたしを憎む者に向かっては 父祖達の罪を息子達の上、そして三代目の上に、
また四代目の上に 罰し、
- 10 しかし 私を愛する者達、わたしの戒めを守る者たちには千代に慈しみをなす。
- 11a あなたは唱えてはならない、ヤハウェ あなたの神の名をみだりに。
b なぜならヤハウェは虚しく彼の名を挙げる者を無罪にしない
- 12a 守れ、安息日を それを聖別するために。
b ヤハウェ あなたの神が命じたとおりに。
- 13a 六日間あなたは働け、
b そして行え、すべてのあなたの仕事を。
- 14a しかし第七日はヤハウェ あなたの神の安息であり、
b あなたはしてはならない、すべての仕事を。
あなたとあなたの息子とあなたの娘 そしてあなたの男奴隷とあなたの女奴隷
そしてあなたの牛とあなたの驢馬とあなたのすべての家畜
そしてあなたの門の中にいるところの あなたの寄留者も
c あなたの男奴隷とあなたの女奴隷が、あなた同様休むために。
- 15a そしてあなたは覚えよ、エジプトの地であなたが奴隷であったことを
そしてあなたを導き出したことを ヤハウェ あなたの神が
そこから 強い手で、そして伸ばした腕で。
b それであなたに命じたのである ヤハウェ あなたの神は安息日を行うようにと。
- 16a 敬え あなたの父を、そしてあなたの母を。
b あなたに命じたとおりに ヤハウェ あなたの神が。
c 長くあるために あなたの日々が
d そして幸いがある 'ために あなたに
ヤハウェ あなたの神があなたに与えるところの土地で。
- 17 あなたは殺してはならない。
18 そしてあなたは姦淫してはならない。
19 そしてあなたは盗んではならない。
20 そしてあなたは証言してはならない、あなたの隣人について、嘘の証言を。
21a そしてあなたは欲しがってはならない、あなたの隣人の妻を。
b そしてあなたは貪ってはならない、あなたの隣人の家を、
彼の畑と彼の男奴隷と女奴隷を
彼の牛と彼の驢馬とあなたの隣人に属するすべてを

この二つの版を比較研究して、出エジプト記の版の方により古い本文が保存されていると見る見解が、長い間、学界の一般であった。十戒研究史をまとめた書物として定評のあるJ・J・シュタムとM・E・アンドリュウの「十戒」はその経緯を伝え、シュタム自身も、「古い本文は申命記よりも出エジプト記の方に保存されている。・・・ただし安息日の命令に関する付加の部分は、申命記の方が古いものを伝えており、したがって、出エジプト記の方により、十戒の原文に近いものが伝えられているけれども、書かれた形のものとしては申命記の方が古い」と見たのである⁶⁾。この見解は、申命記の十戒の版を入念に検討したH-G・レーフェントローウ⁷⁾、N・ローフィンク⁸⁾にも支持された。

ところがこの見解に大きな疑義を提起し、逆ではないかと主張した研究が現れた。F・L・ホスフェルトの「十戒」である⁹⁾。彼は二つの版の相違部分に見られるそれぞれのコンテキストにおける意味を検討し、さらに関連する事態を語る他の聖書テキストとの比較検討を通して、申命記の版の方に「十戒」の根はあり、出エジプト記のそれは五書編集者による申命記テキストに基づく作品であるとしたのである。すなわち彼は十戒の成立史を次のように見た¹⁰⁾。

- (1) 申命記の十戒の祖形は、出エジプト記34章12-26節、ホセア書4章2節、エレミヤ書7章9節にある。
- (2) 初期の申命記記者がそれに基づいて、申命記5章、9-10章のために、ヤハウイスティックなシナイの神顕現を改訂するという枠組みの中で、十戒の基本テキストを戒めの組として構成した。6-8節a, 9節b, 10節a, 17-21節がそれである。
- (3) 後期の申命記史家的編集者がこの基本テキストから「十戒」を構成した。彼はそのため他神の禁令と像の禁令を一つにし、神名誤用の禁令、安息日の命令、敬親の命令を加え、二枚の板に刻まれたものとした。
- (4) 申命記4章12節、15-18節によって5章8節が、7章8節b-11節によって5章9節b, 10節bが個人化の方向に拡張、編集される。
- (5) 最後に五書編集者がこの十戒を法の頂点に置き、出エジプト記20章に位置づけ、その際、今日の改訂がなされた。

このホスフェルトの研究は編集史的方法を駆使して、出エジプト記の十戒の、申命記のそれに対する先位性を主張していた従来の十戒研究を覆すものであったから、大きな衝撃をもたらした。この主張は、W・ジョンストンに支持され¹¹⁾、J・シュライナーの「十戒とイスラエルの民」でも取り入れられた¹²⁾。

しかし批判も提起された。Ch・レヴィン¹³⁾、A・グラウプナー、最近ではW・H・シュミットの批判である¹⁴⁾。たとえばレヴィンは、両者を付き合わせて、出エジプト記の方が明らかに古いものを保存しており、申命記のそれは二次的であって、その面でのホスフェルトの主張には無理があるとしたのである。しかし、出エジプト記の版も、ホセア4章2節か

らエレミア7章9節と流れる預言者的な叱責の言葉から発展したものであって、2-3節、5節a、13-17節aに原十戒があり、それが19章2-3節a、20章1節、24章3節を枠とする情景の中にはめ込まれたものと見て、その面でのホスフェルトの主張を受け入れた。

もちろん、原十戒に関する問題もこれで解決ということではない。しかし当面の問題の焦点は、両版の先位性の問題ということになる。そこでわれわれは、自らの手で、この問題を検討しなければならない。

一般的に、二つ以上のテキストが共観的に存在する場合、より短いテキストの方が、より長いテキストよりも古いものを保存している可能性が強いというのがテキスト研究の一つの原則とされる。本来のテキストに注釈や改訂が加えられて、より長いテキストになるのが普通だからである。そしてそのことは、レヴィンが言うように、念頭におかれていてよいことである¹⁵⁾。出エジプト記20章2-17節と申命記5章6-21節を並べた場合、前者に比して後者の方がはるかに長いものであることは、一目瞭然である。それゆえに、従来から、出エジプト記の版の方により古いものが保存されていると考えられてもきたのである。しかし逆の可能性もなくはない。本来のテキストを切りつめ、削除し、あるいは置き換えをすることによってより短いテキストがあとから生ずる可能性もあるからである。したがってここでも、相違部分を逐一検討することが必要となる。

相違部分を逐一検討するに先立って、二つの版おのおのの文献的な特徴を、文章構成面から解明しておくことが必要であろう。

まず、出エジプト記の版である。この版は次のように構成されている。

2節には「わたしはヤハウエ、あなたの神、あなたをエジプトの地奴隷の家から導き出した者」とある。これは自己紹介の文型による自己紹介文であって、神の自己紹介である。K・エリガーはこれを法文の締めくくりなどに用いて、その法をヤハウエ批准の法であることを示そうとする「わたしはヤハウエである」のような短形とは相違し、長形であって、神による救済の歴史の中で用いられ、歴史におけるヤハウエの恩寵を例証する機能の中で用いられるものと見る¹⁶⁾。左近淑はそれを継承しつつ類型批判的にこの形態のものを研究して、ここに神の自己紹介と自己証示を内容とする神顕現語を見出す¹⁷⁾。われわれはここでは神の顕現が語られていると見る。神がヤハウエという自らの名を示し、相手に「わたしがあなたの神だ」と語って、神として相手にどう対してきたかを告げ、エジプトでの奴隷状態という非人間的状態から導き出すという行動を行った存在者だと自己を示すからである。この告知は聴き手にとって途方もない事態を意味する。神がヤハウエという自己の名を示してその本性を明らかにし、しかもわたしの神でありわたしの神となってわたしを非人間的状態から導き出す者として自己を顕示しているからである。

3節の「あなたにはあってはならない、わたしに加えて他の神々が」は否定辞 **לֹא** + 二人称単数未完了態の動詞文である。この文型は、ゲゼニウスによれば、起こってはならないこ

とを相手に強く期待する、したがって「あなたには決して・・・であるはずがない」と訴える強い禁止の要請である。ここでは、救済者ヤハウエが具体的事実として非人間的状態からの救済を体験した者に顕現し、解放・救済された者の生の道を提示していると見ることができる。

4節aも否定辞 **לֹא** + 二人称単数未完了態の動詞文。ここでは「彫像を作るはずがない」との要請がなされる。4節bの「また」(וְ)以下はそれを徹底させるもので、4節aに対して付加的である。

5節aも否定辞 **לֹא** + 二人称単数未完了態の動詞文。「あなたはそれらに決してひれ伏すはずがない」と語るものである。「ひれ伏す」は礼拝することを意味する。問題は「それら」(**אֱלֹהִים**)が何を意味するかである。W・ツインマリはそれを3節にある「他の神々」を受けると見ると見る¹⁸⁾。「ひれ伏しても仕えてもならない」という成句、およびこのあとの「熱愛の神」という語が多くの場合、3節に見られる他の神との関連で現れるからである。そのことはこの5節aが4節aを3節の筋道のうちに位置づけており、5節aは4節aの「彫像」を異教神礼拝の文脈の中で理解していることを示すものであろう。これは独立的な戒めでなく、3節、4節aの戒めの徹底を図ろうとする意図のもとになされた付加的な文章である。

5節c-6節はなぜ強い禁止要請をするかの理由文である。5節c-dの「なぜなら、わたしはヤハウエ、あなたの神、熱愛の神」は、2節の神の自己紹介文に類似しているが、2節のそれとは機能を異にしており、エリガーのいう短形のそれに近く、ヤハウエの要請に逆らうものに加えられる裁きの響きを内包している。そのことは2節とこの部分の出自が異なるということの意味している。恩寵に充ちる救済と解放を民に与えた神が顕現し、民に真の人間的状态に留まるべき道を示すのが2-4節aであるのに対し、5-6節は律法の響きを帯びているからである。とはいえ、神の怒りは神を憎んで戒めを守らない者に対して「三四代」という限定に留まるのに対し、神の慈しみは神を愛して戒めを守る者に「千代」に及ぶという、神の慈しみの圧倒的優位性を保持している。その点で、これは慈しみの無限定性に対し、戒めを守らない場合に与えられる神の限定的な怒りという表象を用いての警句であると言える。実際、この時代の家父長的家族形態においては、ひとりの家父長の宗教的・社会的生活における過ちは、その家族三四代を巻き込んで影響を残す結果を生じさせたに違いなく、この警句はそうした現実の経験に由来したものと見ることができる。この部分は、本来の十戒に対して、後に加えられた付加とされてきたが、当然のことであったといえる。

7節aも否定辞 **לֹא** + 二人称単数未完了態の動詞文。「神名誤用の禁令」といわれるもので、いわゆる「第三戒」である。しかしここには、問題がある。神をあらわす人称が変化するからである。2-6節では神は一人称で「わたし」と語るが、ここでは「わたしの名」ではなく第三者のように「あなたの神の名」となっているからである。この点は、後で詳細に

論じるので、ここでは、文献批評的に、問題があることだけを指摘しておく。七節bは理由づけ文で、5節cのように、したがって4節b-6節が2-4節に対して付加されたと同様、7節aに付加されたものと見られる。

8節は「安息日を覚えよ」との肯定形の命令文。いわゆる「第四戒」である。これまでの戒めと動詞の形態が相違することから、この戒めの否定命令文を復元して、それを本来のものとする試みがなされた研究の歴史がある。しかし、われわれの関心はそこにはない¹⁹⁾。それは所詮架空の試みに過ぎないからである。われわれは、ここでの肯定命令文を所与のものとして受けとめたい。これは独立した一個の戒めとしての位置を占めている。それに対し、9節a-11節は説明的・付加的である。安息にまつわる週日の労働とすべての人および家畜の休息を強調し、この安息の由来を神による天地創造の際の神の安息に求めているからである。これは、創世記1章-2章4節aと密接に関係すると考えられ、その部分を記述した祭司資料記者の手による付加であると考えられる。

12節aも「あなたの父とあなたの母を敬え」との肯定形命令文である。これも独立した戒めとしての位置を保持し、通常第五戒とされる。それに対して、12節bは理由づけ文で、付加的である。

13-17節aは否定辞 **לֹא** + 二人称単数未完了態の五つの動詞文でなっている。すなわち、殺人、姦淫、盗み、偽証、隣人の家に対する欲望の禁令といわれるものである。これらはここに独立的な戒めで、ここには付加は見あたらない。問題は17節bであって、これは17節aの隣人の「家」を詳細に規定してその徹底を図ろうとする付加であると考えられる。このようにしてみると、出エジプト記20章の版は、2-4a、7a、8、12a、13、14、15、16、17aを基本的な文章とし、それは古来「十戒」とされてきたものと符合するが、それに付加がなされて出来上がっている性質のものとも見ることができる。ただし2-4節aと8節以下の戒めとでは、神に関する人称に違いがあり、ここに一つの断層があることを承知しておかねばならない。

申命記の版はどうであろうか。

この版の特徴は、出エジプト記の版と比較してみると、「そして」(ו)を多用していること、安息の命令において、出エジプト記の版の「覚えよ」(זָכוֹר)でなく、「守れ」(שָׁמֹר)を用いていること、また安息を享受すべきもののカタログが前者より大きく、さらにその理由付けは天地創造でなく、神による出エジプトの出来事に起因せしめていることに見られる。H・G・レフェントローウは、この申命記の版を一つの統体として取り扱い、様式批判的に検討して、これを十戒を説教することによって生じた拡大の段階のものを見た²⁰⁾。また、N・ローフィンはこのレフェントローウの所論に一定の評価を加えながら批判的に折衝し、この申命記の版を扱う場合「様式批判」ではなく「文型分析」をすることが必要だとして、文章構造を検討して、その文章構造は、次のものと見た²¹⁾。

- | | | |
|------------|---------|----|
| 1. ヤハウエの礼拝 | 5章6-10節 | 長形 |
| 2. ヤハウエの名 | 11節 | 短形 |
| 3. 安息日 | 12-15節 | 長形 |
| 4. 両親 | 16節 | 短形 |
| 5. 道徳的な戒め | 17-21節 | 長形 |

この文章構成において、中央に位置しているのは「安息日」である。中央に重心をおく集中的な文章構造は旧約聖書の随所に見られるものであることから、ローフィンクは申命記の版の十戒を安息日を特に強調するものと見た。このことによって、ローフィンクは、申命記の版が、古い十戒を説教することによって生じた増補版というのではなく、まったく新しい「安息日十戒」というべきものであり、前後の状況から捕囚中に成立したものと想定したのである²²⁾。

このレフェントローウとローフィンクの研究は、方法論的なアプローチが相違するゆえに、簡単にその正否を決定することは出来ない。広くいえば、申命記1-11章、26-34章の個々の部分と全体の成立の問題と関係するからである。しかしローフィンクの「文型分析」は、個々の部分に関して、あまりに語句のみの対応によって安易に文章の対応関係を引き出しすぎるように見受けられるものの²³⁾、申命記の版の「十戒」の文章構造を説得的に解明しており、レフェントローウのように説教による拡大と見る以上に、より本質的で意図的な相違がこの両版の間にあることを明らかにしている点、重要である。

以上、出エジプト記と申命記に存在する二つの版の全体的な相違と特徴を見てきたが、ホスフェルトの所論を検討する課題のゆえに、両者に存在する相違部分を個別的に検討する。両者に相違があるのは、次の20箇所である。

- | 出エジプト記20章 | 申命記5章 |
|--|---|
| ① 4b <u>またどんな形も</u> | 8b <u>どんな形も</u> |
| ② 5e <u>三代目の上に</u> | 9e <u>そして三代目の上に</u> |
| ③ 8 <u>覚えよ</u> | 12a <u>守れ</u> |
| ④ ——— | 12b <u>ヤハウエ、あなたの神が命じたとおり</u> |
| ⑤ 10b <u>あなたの男奴隷</u> | 14b <u>そしてあなたの男奴隷</u> |
| ⑥ ——— | 14b <u>そしてあなたの牛とあなたの驢馬</u> |
| ⑦ 10b <u>あなたの家畜</u> | 14b <u>あなたのすべての家畜</u> |
| ⑧ ——— | 14c <u>休むために、あなたの男奴隷とあなたの女奴隷があなた同様の</u> |
| ⑨ 11a <u>なぜなら六日の間に作った、ヤハウエは天と地と海とその中に</u>
<u>あるすべてのものを。</u> | 15a <u>そしてあなたは覚えよ、あなたが奴隷であったことを、エジプトの地で。</u>
<u>そしてあなたを導き出したことを、ヤハウエ、あなたの神が強い手で、そして伸ばした腕で。</u> |
| 11b <u>そして休んだ、第七の日に。</u> | |
| 11c <u>こうして祝福した、ヤハウエは安息日を。</u> | 15b <u>それゆえあなたに命じたのである、ヤ</u> |

11d	<u>そしてそれを聖別した。</u>		<u>ハウエ、あなたの神は安息日を行うよ うにと。</u>
⑩	——	16b	<u>あなたに命じたとおりに、ヤハウエあ なたの神が</u>
⑪12b	——	16d	<u>そして幸いがあるために、あなたに</u>
⑫14	あなたは姦淫してはならない	18	<u>そしてあなたは姦淫してはならない</u>
⑬15	あなたは盗んではならない	19	<u>そしてあなたは盗んではならない</u>
⑭16	あなたは証言してはならない	20	<u>そしてあなたは証言してはならない</u>
⑮16	<u>偽りの</u>	20	<u>嘘の</u>
⑯17	あなたは欲しがってはならない	21	<u>そしてあなたは欲しがってはならない</u>
⑰17	隣人の家	21	隣人の妻
⑱17b	<u>あなたは欲しがってはならない、 隣人の妻を</u>	21b	<u>そしてあなたは貪るってはならない、 隣人の家を</u>
⑲17b	そして彼の男奴隷と	21b	彼の畑と彼の男奴隷
⑳17b	<u>そして彼の牛と</u>	21b	彼の牛と

これらのうち、同じ内容の文章でありながら、接続詞 ʾ の有無で相違があるのは8箇所である。そのうち、出エジプト記の方にあり申命記にないのは2箇所(①⑳)、申命記にあって出エジプト記にないのは6箇所(②⑤⑫⑬⑭⑮)である。前者の2例のうち①は「あなたは作るな、あなたのために彫像を。またどんな形のものも」と語る出エジプト記に対し、申命記では接辞省略がなされ「あなたは作るな、・・・であるどんな形の彫像も」と説明的な同格になっている事例である。前者では、「彫像を作るな」と「どんな形のものも」のあいだに ʾ (また) が入ることによって、彫像のみならず、天と地と海に存在する一切の像も作成されてはならないことが強調されている。それに対し、後者では、両者は同格的であって、「彫像」は「どんな形の像」をも包括している。このことは、出エジプト記の版においては、「また」(ʾ) 以下は、注釈的付加にほかならないことを示そうとする徴であると考えられる。実際、この場合の ʾ はその前の文章に対して、付加的である。それに対し、申命記においては、彫像作成の禁令は宇宙に存在するどんな存在の彫像も作ってはならないことを当然のこととする姿勢を保持している。この両者の関係を考慮すると、本来は存在した ʾ を申命記の側が削除したと見るのが自然であろう。すなわち、「彫像を作るな」に「上は天にあるもの・・・」以下を加える注釈的付加がなされ、それが注釈であることを示す ʾ が存在したが、注釈的付加部分を当然視する考え方のもとで、申命記では ʾ は削除されたものと考えられる。⑳の「そして」は17節bの「欲しがってはならない」一連のカタログをことごとく接続詞 ʾ で繋いでいく用法中のもので、ʾ の存在は極めて当然であり、ここでそれが欠如すれば、不自然な文章ということになる。それに対し申命記の当該箇所ではこれが欠如しているのは⑱の「彼の畑」が加わることによって、接続詞ですべてを繋ぐよりも「彼の畑と彼の男奴隷と女奴隷、彼の牛と彼の驢馬とあなたの隣人に属するすべてのものを」と3語ずつ接続詞で繋ぎ、二つの句にしようとしたがためであるとみられる。したがってこ

れは⑬の「彼の畑」の付加に伴う、申命記の版のレトリック的な削除であると考えられる。

つぎに申命記の版に ׀ があって出エジプト記の版にはない6箇所の事例である。②「そして三代目の上に」と⑤「そしてあなたの男奴隷」はいずれも前の語との円滑な接続を図るために接続詞が加えられたものとみられる。出エジプト記の当該箇所はこれを欠くがゆえにいささか無骨になっているからである。⑫⑬⑭⑯はぶつぶつと切れる個々の戒めを接続詞で繋ぎ文章としての円滑が図られている事例であるが、ローフィンクが主張するように、こうすることによって、申命記の版は最後の長形をここに形成し、ローフィンク言うところの「安息日十戒」を構成しようとしたのかもしれない。いずれにせよ、申命記の版は出エジプト記の版に比べ、接続詞 ׀ の加除によって、文体を整えているとみることができる。

他の相違はどうであろうか。まず、③の「覚えよ」(זָכוֹר)と「守れ」(שָׁמֹר)の相違である。この相違については、どちらが本来のものであるかをめぐって、かねてから論争がある。われわれは次のように見る。申命記5章1節-6章3節のコンテキストでは、モーセによる戒めの宣布は「守る」という動詞と緊密に結びついており(5:1,29,32,6:3)、安息命令に際しては「守る」でなければならない必然性があること、申命記的編集加筆と見られる出エジプト記16章27-28節も、安息日規定の最初の告知(16:29-30)に、命令への違反者の物語を付して、この命令を「守らなかった」ことの問題性を語っていること、「覚える」は申命記では、特に歴史における神の救済行為を想起すること(⑨にみられる申命記の用例もその一例)と結びついており、法的規定の中で用いる余地はないこと、「覚えよ」は法的には厳密さを欠く用語であり、安息日の遵守をとりわけ重視する状況の下で「守れ」が用いるのは当然であること、逆に「守れ」を「覚えよ」に変えることは捕囚後の律法を強調する時代状況では考えにくいことからして、「覚えよ」(זָכוֹר)がより古いものを反映しているとするのが自然であり、契約神学を強調する意図から申命記は「覚えよ」を「守れ」に改訂したと考える。④⑩はいずれも申命記の版に「ヤハウエ、あなたの神が命じたとおりに」(כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ)という句がある事例であり、これは神ヤハウエがかつてこの命令を命じたことを強調するものであって、③と同じ筋道における申命記の側の付加だと考えられる。⑥⑦⑧は、申命記の版が安息日を享受すべき対象を広げ、また安息日遵守の徹底を訴えるものであり、申命記の版の側の拡張的付加と見るのが適当である。

⑨は二つの版のもっとも大きな相違部分である。出エジプト記の版は、安息命令の根拠を天地創造における七日目の神の休息に求め、申命記の版は神によるエジプト脱出の出来事にそれを求めている。天地創造における神の七日目の休息は、創世記1章1節-2章4節aに述べられており、出エジプト記の版はその記述と密接に関連する。それに対し、申命記の版の方は5章6節の神の自己証示の内容を反芻し、神の導きを表現する申命記特有の語法(「強い手で、そして伸ばした腕で」בְּיַד חֲזָקָה וּבְזְרֹעַ נְטוּיָה 4:34, 7:19)をもって安息日遵守が神の恩寵を覚え、記念すべき日であることを強調している。出エジプト記の版も申命

記の版も、いずれも本来の戒めに対しては付加的であるが、もし祭司資料が申命記史家の手になるこの部分よりも後代に年代つけられるものだとすれば、この部分は、申命記の版に対する出エジプト記の版の側の改訂ということになる。

⑪もまた申命記の版にのみあって、出エジプト記の版にはない事例である。出エジプト記の版では「土地での長生き」が敬親の理由づけであるが、それのみでなく「幸いな生」が加えられているのは、捕囚状況の体験が背後にあるとみられる。これも申命記の側の付加であろう。

⑮の「偽りの」(שָׁקֶר)と「嘘の」(שָׁוֵא)の相違については、裁判における「偽証」の禁止を告げる限定性をもつ禁令が、一般生活における虚言や無責任な噂を禁じる方向へとその意味を拡大していくプロセスで生じた改訂とみられ、本来のשָׁקֶרを申命記がשָׁוֵאに代えたと見るのが適当である²⁴⁾。

⑰の「あなたの隣人の家」(בֵּית רֵעֶךָ)と「あなたの隣人の妻」(אִשְׁתֵּי רֵעֶךָ)はどうか。出エジプト記の場合には、17節bが示すように「あなたの隣人の家」の中に「妻」を含む視点から戒めが語られているが、申命記の場合には、「あなたは隣人の妻を欲しがってはならない」とあり、そのあと⑱にあるように「また隣人の家を貪ってはならない」(וְלֹא תִחַאֲזַח בֵּית רֵעֶךָ)が続いているのである。つまり隣人の妻と、隣人の家を切り離しているわけである。このことは申命記が「妻」を「家」のような財産とは異なる独立した位置を占めるものとする観点を有していることを意味していると見られる。そうであるとすれば、出エジプト記の観点よりも、申命記のそれの方が妻の人格的独立性を強く見ているのであり、前者による後者の改訂は考えられず、後者が前者を改訂したとみるのが妥当ということになろう²⁵⁾。

このように二つの版の相違部分を個別的に見てみると、⑨以外はいづれの場合も出エジプト記の版の方に古いものがあり、申命記の版は出エジプト記のそれを改訂したと見るのが自然だということになる。⑨の場合は、祭司資料的編集と申命記的編集の時代関係、その相関性をどう考えるかによるが、祭司資料的編集を申命記的編集よりも後のものとする立場からすると、⑨の部分のみ、出エジプト記の版は申命記の版を改訂したものを伝えていると考えられる。この点はシナイ神顕現・契約物語の全体の編集と関係するので、そこで改めて論じることとする。ともかくここではそれ以外の箇所について、すべて出エジプト記の版に古いものが保存されていると見られ、ホスフェルトのその点での基本的な主張は否定しなければならない。したがってわれわれは出エジプト記の十戒は申命記5章にある十戒よりも以前に存在していたと見る。

2. 出エジプト記20章2節-17節の統一性の問題

われわれは出エジプト記の版により古いものが保存されていることを見てきた。その際、この版は、20章2節の「神の自己紹介」を導入とする十の強い要請（いわゆる「十戒」）に付加がなされて成立しているものであることも明らかになった。しかしさらに、この十戒それぞれ自体を文献学的に見た場合、それ自体にも問題が存在することに気づかされる。つまり、次の三つの問題である。第一は神の人称の問題、第二は戒めの文型と組成の問題、そして第三は組成の問題とも関係するが、「十戒」の戒めの他の文書におけるその事例をめぐる問題である。

第一の人称をめぐる問題については前にも若干ふれた。すなわち、十戒には神ヤハウエが一人称で語る部分と神ヤハウエを三人称で語る部分があるという問題である。神は、20章2-6節の部分では、「わたしはヤハウエ・・わたしに加えて」のように、一人称で語るが、7節以下では「あなたは唱えるな、ヤハウエ、あなたの神の名を」のように、神ヤハウエを客体化する仕方で語っており、いかにも不自然なもの言いなのである。付加的部分を加えるとこの不自然さはさらに広がる。これは何故に生じることなのだろうか。レトリックなのだろうか。それとも伝承もしくは文献的な層の違いに由来する徴なのだろうか。これをレトリックと考えて、問題を回避することは簡単である。しかし別な理由があるのだとすれば、それを見出すことが必要であろう。われわれはその問題の解決を、この十戒の前後関係をめぐる問題にあると考えている。これはレトリックなどに由来するものではなく、十戒成立のプロセスに絡む本質的、根本的な問題に由来する事柄だと考えられるからである。しかしその問題は前後関係や十戒成立の問題を論じる第二部でこそ取り上げうる問題であり、いまそれに関してこれ以上踏み込むことは留保しておかねばならない。

第二の文型と組成をめぐるとは、「十戒」の文型が「あなたにはあってはならない、他の神が、わたしに加えて」や「あなたは作ってはならない、あなたのために彫像を」のように否定詞 לֹא + 動詞二人称単数未完了態の形で語られる戒めと、「覚えよ、安息日を」や「敬え、あなたの父を、そしてあなたの母を」のように肯定命令形で語られる戒めとからなっており、混合した形態を示し、さらにそれは組成の問題を喚起するということである。

A・アルトが、否定詞 לֹא + 動詞二人称単数未完了態の文章を「・・・する者は呪われる」(אָרֶרֶךְ 文 申命記27:15、16ほか)、「・・・する者は死刑に処せられる」(מֹת יָמָת 文 出エジプト記21:12、15ほか)とともに、断言的に定式化された法であり、「民に関して言えばイスラエルの、神に関して言えばヤハウエ的」な法であるとしたことはよく知られている²⁶⁾。このアルトの所論に関して אָרֶרֶךְ 文と מֹת יָמָת 文は決疑的であるとしてこれを断言法とはしがたいとした批判が続出したが、その経緯についてここで論ずるいとまもその必要もない²⁷⁾。ここでは残る לֹא + 動詞二人称単数未完了態の文章に関して、これを氏族のエー

トスに起源するのであって、特に「イスラエルの・ヤハウエのもの」とは言えないとした E・ゲルステンベルガーの批判²⁸⁾と、この文型をつぶさに検討して、これを上位の者が下位の者に向かって発令する拘束力ある禁令に用いられ、一般的な知恵ではなく宗教的なエートスを表現する文型であって、ヤハウエとの契約式に本来の座があったとする J・ブライートの反批判²⁹⁾を述べるのみで十分であろう。しかしここでは、そのような **𐤀** + 動詞二人称単数未完了態と単純な肯定命令形が混在しており、それゆえ、A・アルトは、既にこの戒めの形態の相違から、十戒においては形態は混合的で、これを後代のものであるとした³⁰⁾。それゆえにまた、否定詞 **𐤁** + 動詞二人称未完了態による十戒の原形の再構成を求める学者たちの試みがなされもした³¹⁾。一方、E・ゲルステンベルガーは、先にあげた十戒における人称の違いを指摘して、全体はもともと連続していたものではなく、さまざまな箇所での戒めの分布状況からして、本来二つもしくは三つの戒めでセットをなし、それが後に十戒として組成され繋ぎ合わされて今日のものになっていると主張したのである³²⁾。**𐤀** + 動詞二人称単数未完了態の文型に関するゲルステンベルガーの主張には J・ブライトによって批判されなければならない局面があるが³³⁾、しかし十戒の組成に関する彼の見解には、考慮しなければならないものが現実に存在する。

それが第三に取り上げる問題となる。周知のように、十戒は、エジプト脱出後の荒野をさすらった時代に神から与えられた言葉であって、それに基づいてイスラエルは神と契約を結んだ、というコンテクストに位置づけられている。この背後には、エジプト脱出後、なんらかの形で神顕現に触れ、言葉を与えられたという経験があり、それがどのような形でか記憶され、物語られるということがあったと想定される。今日われわれが手にしている出エジプト記と申命記はいづれもがこれをそのようなものとして伝えているのである。ところがヨシュア記、士師記、サムエル記、列王記といった「歴史書」が伝えるイスラエルの現実には十戒がその戒めを通して示す社会を形成してはおらず、個々の戒めに示されているものを具現するあり方からは遠く隔たっており、あたかもこれらの戒めのあるものなどは存在しなかったかのようなありさまである。もちろんそこにイスラエルの強烈な背信を見ることは可能であり、事実そうであったのかもしれない。実際、これらの歴史書を編集した「申命記史家」はその観点から過去の歴史を見つめている。それだけにいよいよその可能性は強い。しかし十戒が、今日のコンテクストに占めるに重要な契約の言葉として、その通り出エジプト直後の時代に与えられたとすれば、なぜそれが士師時代、ダビデ・ソロモン時代を強力に規定する力とはならなかったのか、不自然に思えるのも事実である。つまり、原理的に機能している部分もあるにはあるが、そうならない部分もあるのである。

そこで、十戒の個々の戒めを、旧約聖書の他の文書と突き合わせながら歴史的にたどってみると、こういうことが分かる。

まず 3-4 節の他神礼拝と神像礼拝が問題になっている事例は、かなり古いと見られる文

書に散見することができる（たとえば出エジプト記34:14、17、ヤコブ物語、金の牛の像に関する記述、バアル主義に対するエリヤの戦いなど）。神ヤハウエへの排他的信仰と無像礼拝への志向は、神の民の歴史の初期にこれを見ることができるのである。ヨシユア記、士師記の記述において然りであり、ダビデの時代においてもそれは継続している。ソロモンを経て、南北二王国時代になると、北王国のベテルとダンに金の牛の像が安置され、それをヤハウエ臨在の徴とするあり方が生じるが、この像やカナン的祭儀儀礼をめぐる、北王国内部に信仰上の反発が様々な形で具現化したことも分かっている。

しかし一方預言書を見ると、こんな記述に出会う。

前8世紀中期に登場した預言者ホセアはこう述べる。

「呪い、偽り、殺人、盗み、姦淫がはびこり、流血に流血が続いている」

（4章2節）

ミカにも次のような言葉がある。

「彼らはどん欲に畑を奪い、家々を取り上げる。住人から家を、人々から嗣業を取り上げる」。（2章2節）

エレミヤもこう語っている。

「見よ、あなたがたは無益にも、偽りの言葉に頼っている。あなたがたは盗み、殺し、姦淫し、偽って誓い、バアルに犠牲を捧げ、あなたがたの知らなかった神々にしたがっているながら、しかもここに来て、わたしの名をもってとなえられるこの家で、わたしの前に立ち『われわれは安全だ』と言う。だがあなたがたはこれらの憎むべきことをみな、行っているではないか」。（7章8-11節）

これらの預言者たちの言葉が意味するのは、殺人、姦淫、盗み、欺きや偽誓、人の所有財産の奪取に対する根本的な嫌悪感が彼らの時代に存在していることである。ホセアがヤハウエの言葉として、「呪い、偽り、殺人、盗み、姦淫がはびこり」と糾弾し、「それゆえにこの地は悲しみ、みな衰える」（4:3）と語ったとき、そこには聞き手に既にそうした事態を神意に添わない厭うべき事柄と受け取る基盤があったと考えられるからである。したがってホセアの時代には十戒の後半の基本規定が告げる内容が、イスラエルで受けとめられうる素地があったと考えて差し支えあるまい。しかし、このどれもが、はっきりと十戒を意識してその順序にしたがうということにはなっていないのである。そのことは、この時代に十戒は今日われわれがもっている仕方と重みをもって、イスラエルで受けとめられていたのではないということを想定させる。彼らの時代に既に十戒が組成されていたかどうかはともかくとして、少なくとも、ホセアが今日占めるほどの位置をもつものとして、十戒を知ってはいなかったことは確かだと思われる。知っていたならば、このような順序の言葉にはならなかった筈だが

らである。これらの預言者が他神礼拝と偶像礼拝を激しく糾弾したことはよく知られている。しかし文献学的に見ると、これらの預言者の言葉の中に、十戒のすべてがセットになって出てくることはなく、まとまりのある言及ということになると前述の部分のみということになる。

いわゆる「第一戒」と「第二戒」の連続性、「第六戒」から「第十戒」の文献学的問題は以上の通りであるが、「第三戒」－「第五戒」はどうであろうか。これらがセットになって出てくる事例はここ「十戒」以外には他にはない。

「第三戒」の「神名誤用の禁令」は、神の名を用いての呪詛や神の名による偽預言、神の名による偽誓の存在を念頭においたもので、サムエル記上17章45節（ダビデによるゴリアテへの呼びかけ）、列王記上18章24節（バアルの預言者と対決したエリヤの呼びかけ）、同22章16節（アハブの言葉）、アモス書6章10節、ミカ書4章5節などから、この戒めが内容とするエトスがアモス・ホセア以前に存在することを見ることができる。

「第四戒」の「安息日の遵守命令」は、「安息日」（**שַׁבָּת יוֹם**）が何を意味するかという問題と密接に関係する。

「安息日」（**שַׁבָּת יוֹם**）が何を意味するものかは安易に答えうるものではない。その起源がなんにあるかについて、諸説が存在するにもかかわらず、いまだ確たるものはないからである。しかしホセア書2章13節においては「わたしは彼女のすべての喜び、その祭り、その新月、その安息、そのすべての礼拝をやめさせる」というコンテキストで、アモス8章5節においては「新月はいつ終わるのか、そうしたら穀物を売りたい。あるいは安息は。そうしたら穀物袋を開きたい」というコンテキストで「安息」のことが述べられており、何らかの祭りあるいは礼拝、もしくはそれらの中の特別な日としてこれが位置づけられていたと想定することはできる。またエレミヤ書17章21節、ネヘミヤ記10章31節、13章15節では、この日に商品の運搬をすることを厳しく戒めており、この日に市が立っていたことも想定できるのである。さらに列王記下4章23節は、聖所に神の人（ここでは預言者エリシャ）をひとりの婦人が訪ねようとしたとき、その夫が「今日は新月でも安息でもないのに、なぜそこに行くのか」と言ったことを伝えており、「安息」が聖所での礼拝と密接に関係する日であったことを暗示する。つまり、捕囚期以前の「安息」は何らかの祭りあるいは礼拝と関係し、市が立つ日であったということが分かるわけである。一方、出エジプト記34章21節では、六日働き七日目に休むよう戒めているが、「休む」という動詞が**שָׁבַת**であり、**שָׁבַת**と**שַׁבָּת**の語としての親近性から、「安息」は時を切り分けること（**שָׁבַת**は「切る、分割する、やめる」を意味するセム語に共通する語幹に由来する）、休息することをその本質のうちに内包していることを知ることができる。しかしこの出エジプト記34章21節の事例は、コンテキストから見ると、常に六日働き、七日目に休むよう戒めているわけではなく、祭りの期間のことを述べており、いまだ週一回の休日を目指すものと解すわけにはいかない。ネヘミヤ記10章32節、

13章18節を見ると、捕囚後の時代にも、毎週、厳密に安息日が守られたのではないことを知らされる。そうだとすると、古い時代から存在した祭りの期間の七日目の休みとしての **שַׁבָּת** が、7日に一日めぐり来る礼拝の日として厳格に遵守されるようになったのは捕囚期以降ということになる。以上から「安息日」はすでにアモス、ホセア以前に存在しており、特別な祭りと関係して「神礼拝と休息」を含意する日であったが、これが七日に一度訪れる日となるのはその後の段階であると想定できる。第四戒は前者の段階を反映するものであって、とくに神礼拝へと招くべくその遵守を要請するものと解される。それに対し、出エジプト記20章9節以下は、後者の段階へと向かう道筋のもの、もしくは後者の段階を反映するものと解される。

「第五戒」の「敬親の命令」(12 a) は、起源的には、「両親を呪ってはならない」と命じる出エジプト記21章15節、17節、「両親を軽率に取り扱ってはならない」と教える箴言19章26節、28章24節のような世俗的な倫理から生じたものかもしれない。しかしこの戒めの動詞「敬う」(**כָּבַד**) は、神関係と著しく関係する語であって、主として神に関して用い(サム上2:30、詩50:15、23、91:15、イザヤ29:13、43:20、23)、宗教的な畏敬をあらわすものであるとき、ここに示されていることは単なる親孝行の勧めではなく、神を敬うように親を敬うよう求める戒めであると解することができる。親は子を神のもとに導くべき、神の立てた存在だからである。したがってこの戒めが語られるとき、親は神の委託に答え得ているかもまた問わされたはずである。親が神の祝福のもとに子を誘うべく生き、子はまた親を神を敬うように敬う。そこにこの命令のもつ深い意味がある。したがってこれは単なる世俗秩序の保持を教える戒めでなく、この世界における宗教的秩序の保持を教えるものである。親や家父長、族長あるいは王を神が立てた代理者と考える思想はオリエントの事例からして、それ自体としては古いものである。そしてここには家族的秩序に対する深い宗教的自覚がある。

このように他の文献が示す諸事例と関連させて第三戒から第五戒を見てみると、文献学的には、戒めが内容とすることは、預言者の時代以前から個々には存在していたと言えるが、きちんと組をなした一連の戒めとなると、預言者以前の時代にそれを見出すことは難しい。

以上の考察をまとめるとこう言える。すなわち、2節から17節までの戒めのうち、「十戒」を構成すると見られる部分は申命記にあるものよりは古いものである。しかし、ホセアが今日の重みを持つ「十戒」をそのようなものとして知っていたとかということ、そのようには思われぬ。20章2-4節の神の自己紹介と「第一戒」・「第二戒」はひと続きのものとして存在していると考えられるが、「第三戒」から「第五戒」はその内容とするところが個別には自覚されているが、セットとはなっておらず、「第六戒」から「第十戒」は類似したものがセットとなって語られてはいるものの、十戒と同じ順序にはなっていない。このことは文献学的に見た場合、ホセア、アモスの時代、つまり前八世紀の半ば、今日のような形での十戒は一般には知られてはいなかったということを想定させる。しかしそうだとすれば、十

戒はどのような仕方で成立したのであろうか。文献学的な証拠から言えば、その組成はアモス、ホセア以降、ということになるであろう。

3. 出エジプト記の十戒の前後関係

十戒のもう一つの問題は、前後関係をめぐるものである。申命記の場合はこうである。モーセに率いられてエジプトを脱出してきた民は約束の地を目前にして、ベト・ペオルの谷にいる。そこでモーセは民に来し方を顧みながら、勧告し、警告して、トラーを語る。その中で、モーセはホレブで神が民との契約の言葉として十戒を語られたことを告げる。しかしモーセによれば、民は神に背き、戒めを守らず神を怒らせる。モーセもまた怒って十戒を記した板を粉碎してしまう。しかし、神の恩寵によってもう一度契約が結ばれ直すとき、神は再び同じ戒めを授与されたとモーセは語り、したがっていまこの時、神にしたがって歩む道に進むよう命じるのである。この筋立てに無理はなく、それ自体として問題はない(10:3-5)。ところが、出エジプト記の場合はそのような筋道ではない。現今の「十戒」のコンテキストはまことにぎこちなく、19章の最後の段落と20章の初めの部分とは素直には結び難く、また「十戒」の最後の部分(20章17節)とそれに続く部分もまた極めて不自然なのである。さらに民の背信のゆえに砕かれた「十戒」の破壊後、再度授与されたものは、全く別物という具合になっている(34:10-27)。これは何を意味するのであろうか。申命記の叙述は筋道として統一性があるのに対し、出エジプト記の場合には、コンテキストがバラバラで、見方によっては荒唐無稽ということになりかねない。

申命記のコンテキストが調和を保っているのに対し、出エジプト記のそれが雑然としているので、J・シュライナーはこのように述べている。「申命記においては十戒は前後のテキストと結びついていることが判明する。十戒が取り除かれるなら、コンテキストはとぎれ、その章のテキストの構成は崩れてしまう。他方、出エジプト記の方では、十戒と前後のコンテキストの繋がりはゆるやかなので、裂け目なく抜き取ることができる。ここから、もともと十戒は申命記を本来の場所とし、その後シナイ断片の中に組み入れられたという帰結は避けられない。シナイ断片中には、契約の書(出エジプト記20:22-23:33)もあるが、それは十戒の編入以前に取り入れられたもので、神の山での神意の布告として、シナイ断片全体のテキスト構成に無理なく組み込まれている。ここの規定と主題の構成の上で、十戒と契約の書には内的な繋がりはない。これに対し申命記12-26章の律法は、少なくともその書の内的形態においては「十戒の具体化」と見なされてよい。すなわち「定めと掟と法」(申命記4:44)の布告は、主題上およそ十戒の順序にそって配置されており、これも十戒が申命記を元来の場所としていることの例証となろう」³⁴⁾。このJ・シュライナーの主張はわれわれが

否定したホスフェルトの立論を一つの論拠にしているのも、そもそもわれわれと基本的な立脚点をことにするが、現今のコンテクストを前提とする限りでは確かに十戒はすっぽりと取り出せると言いうる。しかし、それではなぜ、きちんとしたコンテクストの中に位置づけられている申命記から、十戒は不自然な形の現在の文脈に入れられたのか、という問題が起きてくる。これはおかしいことである。そもそも調和のとれたコンテクストの方がそうでないものより本来的であると考えるのはどんなものであろうか。そうしたことが歴史にはありうるが、それを問題を考える基本的な尺度とするのは疑問に思われる。即事的に考えるべきことだと思われるからである。ことは、シナイにおける神顕現・契約物語と「十戒」の関係の問題とも絡む。われわれは、十戒の前後関係の問題を問うために、シナイの神顕現契約物語におけるその位置を追究していかなければならない。この問題は、これまでの十戒研究ではほとんど取り上げられてこなかったが、しかし実際には、それを問いつめるとき、十戒成立に関する、歴史的な筋道が明瞭に見えてくると思われる。われわれの研究の第二部はそれを取り扱う。

第二部 十戒の成立史

出エジプト記の「十戒」は19-24章の「シナイにおける神顕現・契約物語」に位置している。この出エジプト記19-24章の大筋の内容を筋道の立つようにまとめると次のようになる。エジプト脱出後、イスラエルはシナイに到着する。そこでモーセが神のもとに登っていくと神がモーセに語りかけ、山に下って顕現するので民に用意をしておくよう命じる。モーセは民に準備をさせる。神が雷鳴の轟く中、山に下り、モーセを山の頂きに招くので、モーセは登っていく。神はモーセに神の言葉として十戒を語り、契約の言葉として「契約の書」を授ける。それを携えて戻ったモーセは民にそれを語り、それに基づいて神と民との間に契約が結ばれる。モーセはさらに神の招きにより再び山に登り、四十日四十夜、そこにいた。以上である。しかし19-24章の文章の内部に少しでも入り込んでみると、文章の整合性、重複、矛盾などに直面し、どう解すればよいか思案するということが起こる。錯綜しているのである。

それを解きほぐすために、近代聖書批評学は、今日に至るまで、さまざまな研究を積み重ねてきた。われわれは、その研究の歴史をわれわれの論文「シナイ伝承の研究―序説」においてたどり、これをまとめて、公にした³⁵⁾。また、この箇所³⁶⁾の解明に取り組み、すでに「出エジプト記19-24章の神顕現・契約物語におけるエローヒスト」³⁶⁾と「出エジプト記19-24章の神顕現・契約物語における申命記的・申命記史家的編集」³⁷⁾と題した二つの論文において、その成果を公にした。

そこで、この論文においては、そこでの論議のうち、主として「十戒」と関連することを取り上げ、そこでの結論に基づいてわれわれの今の課題に対して展望を開いていきたい。

前の研究において出エジプト記19-24章の十戒を含む物語部分を文章を基本単位として文献分析してえたわれわれの結論は、次の通りであった。この部分が、E（エローヒスト）、S（特殊資料）、D（申命記的部分・申命記的な第一の層）、d（申命記史家的編集部分・申命記的な第二の層）、J（ヤハウィスト）、P（祭司的資料・祭司資料の第一の層）、R p（祭司的な編集加筆・祭司資料の第二の層）の7つの層からなっていること、20章18節b-21節の今日のコンテキストはいかにも不自然であり、これは本来19章19節以下に続いていたものであること、それが契約の書を十戒のあとに挿入することが起こったとき、編集者によって今日の位置に置き換えられたものであること、もっとも古い層のものであるE（エローヒスト）は文章構造的に三つの部分からなること、その中に「十戒」の最古の部分が含まれること、またD（申命記的部分・申命記的な第一の層）が相当部分見出されるが、十戒はすでにわれわれが見てきたように出エジプト記の版の方により古いものが保存されており、したがって「十戒」それ自体はエローヒストとこの申命記の間の時代に独自に成立したと見られること、しかしこの物語部分全体にわたってD的もしくはd的部分は広範に存在すること、十戒の部分にもそれは存在すること、またごく一部だがJ（ヤハウィスト）の層とみられるものが存在すること（ただし十戒にその層のものはない）。そして最後にP（祭司的資料・祭司資料の第一の層）とおそらく最終編集者となったR p（祭司的な編集加筆・祭司資料の第二の層）があり、出エジプト記の「十戒」の版には一部、Pの部分が見られること、であった。

そこでわれわれは、「十戒」の側にポイントをおいて、この分析との折衝によって現れ出てくるものを明らかにしたい。

1. エローヒストの神顕現・契約物語における「十戒」

われわれが文献分析によってエローヒストのものとしたのは、以下である。

(I) 19:2d-3b,9ab,10b-11a,13d-15b,16-17a,19a; 20:18b-21b;

(II) 19:19bc; 20:1-4a; 24:3-4c(3bの「そしてすべての法を」は除く),

(III) 12-13a(ただし、12節の「教えと戒めを」と13a「およびヨシュア、彼に仕えるもの」は除く),14,18bc.

第一の部分はある山へのモーセの登山をもって始まる。「神の所に」はこの山が神の住まいであり、それ故にヤハウエが山から彼を呼ぶのだと解される。ここではこの山が単なる山ではなく、すでに神顕現の起きる聖なる山つまり聖所としての位置を保持していたと見るこ

とができる。モーセはこの山に登る。すると、神が厚い雲の中に来臨するというのである。雲あるいは嵐と神々との結びつきが古代近東において一般的であることは、J・エレミアスの神顕現に関する研究に明らかなところである。とくにカナンにおいて、バアルが雨と嵐の神であったことは周知のことである。この部分の神顕現の表象は、カナンのそれと大差はない。そのことは自然現象の中に神の顕現が感得されていたことを意味しもある。モーセは、「第三の日」に雨雲が張り出し、神顕現が起こることを告知され、民にその用意をしておくよう命じよと告げられる。角笛を合図に民は山に登れというのである。モーセは民のもとに下り、民にその用意をさせる。第三の日、雷鳴が轟き、稲妻が走り、山は重い雲に包まれる。自然の凄まじい驚異の中で、角笛が負けじとばかり吹き鳴らされる。角笛の吹奏は礼拝開始の合図である（詩81:4, 47:6）。

19章16節d-20章21節aは基本的にそれに対する民の反応を叙述する。ここでは、激しい嵐と雷鳴の中、神の顕現への恐れゆえに後ずさりする民と、ひとり黒雲の中に近づいていくモーセの姿が描かれる。ここにはエローヒストに特徴的な恐れというテーマが現れ、かつまた民に関心を注ぎつつ、民の運命を左右するひとりの人物に神がその言葉を語るという構造が浮き出てくる。

第二の部分は、モーセが山の頂に呼ばれ、そこに登っていくことをもって始まる。十戒の最古の部分がここには現れるので、ここは本文を掲げておきたい。

19:20b そして呼んだ、ヤハウエはモーセを、その山の頂に

c それで登った モーセは、

20:01 すると語った 神は これらのすべての言葉を 言うに、

2a わたしはヤハウエ、あなたの神

b エジプトの地から 奴隷の家から あなたを導き出した者

3 あなたにはありえない、他の神々が わたしに加えて。

4a あなたは作ってはならない、あなたのために 彫像を。

24:03a そして来た モーセは、

b そして彼は語った 民に ヤハウエの言葉のすべてを。

c すると答えた すべての民は 一つの声で。

d そして彼らは言った、

ヤハウエが語ったすべての言葉を 私たちは行う。

4a そこで書いた、モーセはヤハウエのすべての言葉を。

b そして彼は早起きした、朝に。

c そして彼は築いた、祭壇を 山のふもとに。

この段落構成については、研究史上の問題もあり、一二説明が必要であろう。ひとつは文献批判の重要な判断基準である神名をめぐる問題である。「ヤハウエ」と「エローヒーム」の神名の相違をもって資料分析をするのが通常だからである。そしておそらくそれは多くのところで妥当することである。しかしエローヒストにおいては、出エジプト記3章において「エローヒーム」がモーセに初めて「ヤハウエ」としてご自身を啓示するのであり、それを前提としエローヒストがここで初めて民に対するエローヒームの神顕現を報告するのであれば、そのエローヒームがご自身を「わたしはヤハウエ、あなたの神」と紹介し、その前後を「ヤハウエ」として表現していくのは、当然のことと言わなければならない。もう一つは、すでに述べてきたが、ここでは十戒の「序」と「第一戒」「第二戒」のみが述べられているが、神の人称の問題、また歴史におけるこの戒めの古さと重さ、それに他のエローヒスト資料層における主題を考慮すると、エローヒストの段階にはこれのみが本来存在した考えるのが正しいとみられることである。以上が、研究史上の問題と折衝しながら、文献分析によって、出エジプト記19-24章のエローヒスト資料層の第二の部分を上掲のものを見る理由である。このコンテキストにおいてはシュライナーが言うように、十戒の最初の部分は、決してコンテキストからぬき去ることなどできず、むしろエローヒストの神顕現・契約報告の中心部分に位置するものと言わなければならない。

この部分においては、山の頂に招かれたモーセは、そこに登っていく。すると神はモーセに自己紹介形式をもって自らを現し、自らを示して、ヒエロス・ロゴス（聖なる言葉）を宣布する。つまり十戒の序言と第一戒と第二戒に相当するものである。

ここで、もっとも大きなことは神がご自身、ヤハウエであると語り、あなたの神なのだと言っていることである。ヤハウエとは何を意味するか。ヤハウエの意味内容については旧約聖書全体を通して理解すべきことであるが、エローヒストは出エジプト記3章14節において、エローヒームとモーセとのやりとりを通して、すでにその大事な要諦を明らかにしている。すなわち神は「わたしこそはある。あるところのものである」（אֲנִי אֲנִי וְאֵין אֲחֵרִים）と言われたとエローヒストは報じるのである。「ヤハウエ」が動詞 יָהָיָה と関係すると想定され、この אֲנִי אֲנִי が動詞 יָהָיָה の一人称未完了態であることから、最近の研究はヤハウエの本質的な意味をこの3章14節から汲み取ろうとする。とはいえ、この表現は難解で、これが具体的に何を指すかについては議論がある。「わたしはいるのだ、いるのだ」とこれを解し神の現存在の主張であるとする解釈³⁸⁾、「わたしはあろうとするものである」もしくは「わたしはわたしがなろうとするものになる」と解してこれを神の自由の主張であるとする解釈³⁹⁾、あるいはこれを類音重畳句ととって אֲנִי אֲנִי を強調するものと解し、「わたしはいると言ったら、いるのだ」という意味だととる主張があるからである⁴⁰⁾。しかしいずれにしても、ヤハウエとこの句が関連するとすれば、ヤハウエとは「現存在者」「自在なる存在」を含意する存在であると考えてよいであろう。ここではその方が、「わたしはあなたの神で

ある」というのである。「あなたの神」とは「あなたが信じている神」と言う意味もあろうが、ここではむしろ「あなたに対して神である存在」という意味に解するべきであろう。それだからこそ、「あなたをエジプトの地奴隷の家から導き出した、そのような存在だ」と、神は自らを証示するのである。神は民が神を信じたがゆえに、民をエジプトから導き出したのではない。そうではなく、神は「あなたの神」となったからこそ、あなたを奴隷状態から、エジプトの地から導き出したのである。それゆえにこそ、第一戒と第二戒が直ちに続くのである。「あなたにはあるはずがない。わたしに加えて、他の神が」「あなたは作るはずがない、あなたのために、彫像を」とである。「ヤハウェであるわたしが、あなたの神として、あなたをエジプトの地、奴隷の家の非人間的状態から脱出させて、ここまで導き出した。あなたにはわたしに加えて神があるはずがない。刻んだ像のような、そこに閉じかめられているような神を自分のために作るようなことをするはずがない」と神は語るのである。したがってここには、奴隷状態という言葉で表現されるような非人間的状態から、さらに言えばそこから自力では脱出できない非人間的状態から人間を解放して、真の人間的状态に導く神の存在と、その神に加えて他の神を崇め、また像を造ってそれを神とし、自らのために神をその中に閉じこめようとしたり、偶像礼拝に走って、再び非人間的状態に陥ることのないよう強く求める神の言葉が記録されているということができる。

しかし第三戒以後は、前に述べたとおり、人称の違い、他の旧約テキストにおける証拠などから、文献学的に見ると、エローヒストの神顕現物語にはなかったと見るのが妥当であろうと考えられる。ともあれ、この部分がエローヒストの、このシナイ神顕現物語の白眉なのである。

アルブレヒト・アルトはその名著「族長の神」において族長の神とヤハウェを結びつけたのはエローヒストであると述べている⁴¹⁾。この認識は正当であって、この点にエローヒストのもつ大きな宗教的意義と歴史的な働きがあったと言うべきであろう。ヤハウイストにはそのような苦労はない。従来ヤハウイストはエローヒストよりも前、おそらく紀元前10世紀に登場したとするのが、おおかたの理解であったが、最近、ヤハウエストの年代をはるかに引き下げて捕囚後とする主張が相次いでいる⁴²⁾。わが国でも並木浩一はその時代をペルシャ時代であるとする⁴³⁾。ヤハウイストの時代がその時代であれば、当然、ヤハウイストはエローヒストがした苦労をする必要がなく、「ヤハウェ」で一貫することできたわけである。

モーセは、この神の自己紹介とヒエロス・ロゴスとを携えて、民のもとに戻ってくる。彼が民に語ると、すべての民が一つ声で「ヤハウェが語ったすべての言葉を、私たちは行う」と応答する。ここには、20章2節a-4節aの神の言葉に対する、民の応答がある(24:3cd)。そこでモーセは神の言葉を記し、朝早く起きて、山の麓に祭壇を築くのである。

ここでは神の自己顕示と神の言葉が物語られ、それに聴いてしたがう人々がいる。彼らは自己を「わたしたち」と規定しており、すでになんらかの共同体を形成しているように見え

る。しかし同時にこの神の自己顕示と神の言葉の宣布（物語）を聴いて、新しく「わたしたち」と自己を再規定しているのでもある。そしてこの神の顕現とその言葉が物語られ、それに聴従して新しく自己を規定することが起こるその徴として、神の言葉の記録と祭壇の建立がなされる。エローヒストはその事態をここで記録している。したがってここには、聖書成立の基本的な形、原形とも言つてよいものがあると言える。つまりこうである。神の自己顕示と神の言葉の宣布が物語られる。それが聴かれ、それに従う者たちの共同体が形成される。その記録とその徴が残される。それに基づく礼拝において、新しく神の自己顕示と神の言葉の宣布が物語られる。それが聴かれ、それに従う者たちの共同体が更新される。その記録が加えられていく。はしなくも、エローヒストはその貴重な断面を伝えているのである。しかしこの記録に示されているものは「契約」を意味するであろうか。ここでは神の言葉に対する民の側の主体的応答がなされ、それを記念する祭壇が築かれているから、契約的事態があるとは言える。しかし違反の場合の罰則や祝福と呪いがここでは述べられておらず、申命記に示されるような、違反に対して罰則を伴う「契約」とはなっていない。その点から言えば、L・ペルリットが主張したような厳密な意味での契約神学はここにはない。それは、申命記にいたって登場するというべきであろう。しかしここには、それを用意する重要な道筋が記録されている。申命記における契約神学は突然成立したものなどではない。それを用意する道筋があったのであり、エローヒストはその重要な要因を内包している。エローヒストの位置と意味は大きい。

このあとのエローヒストの神顕現・契約報告の第三の部分もまた、神の言葉、民の行動、モーセの行動から成っている。ヤハウエはモーセに「山に登って、そこにおるよう」に命じる。「民を教えるための石の板を授けるから」と言うのである。ここでは「石の板」は教えるためのものであって、申命記におけるように(4:13)、契約の板ではない。それゆえモーセは民の所に来て、自分が帰ってくるまで、ここにいるように示し、訴えごとのある者はアロンとフルのもとに行くように命じる。アロンとフルは、アマレクとの戦いの際、モーセの助手としてモーセのもとでともに働いた人物である(出17:8-15、E層)。こうして、モーセは山に登っていく。

この第三の部分では全体を構成するフォームは類似した形を取るものの、モーセが山に登り、神の言葉を聴き、民のもとに来て、民の応答を引きだし、モーセの行為を行う第一の部分、第二の部分とは違って、舞台は平地で始まり、モーセの登山をもって終わっている。

このエローヒストの報告は、内容からして、おそらくいずれかの聖所におけるヤハウエ礼拝を背景とするとみられ、この記述の背後には礼拝共同体の営為があるが、雨と嵐の中での神顕現、エローヒストと「ヤハウエ」の結びつきなどから、おそらく北王国で成立したものとみられる。これが文献学的に見た場合の十戒成立の第一プロセスということになる。

2. 十戒の成立—出エジプト記の十戒の原形

第二の段階が、いわゆる十戒の他の部分である。すなわち、20章7節 a、8節、12節 a、13節-17節 a である。この部分が、第一段階のエローヒストの神顕現・契約報告の神の言葉(デバーリーム)に付け加えられ、十戒が成立していくこととなる。〔 〕内は第一段階の部分。

- [20:01 すると語った 神は これらのすべての言葉を 言うに、
 2a わたしはヤハウエ、あなたの神
 b ところのもの、あなたを導き出した エジプトの地から 奴隷の家から
 3 あなたにはありえない、他の神々が わたしに加えて。
 4a あなたは作ってはならない、あなたのために 彫像を。]
- 7a あなたは唱えてはならない、あなたの神ヤハウエの名を みだりに。
 8 覚えよ、安息日を それを聖別するために。
 12a 敬え あなたの父を、そしてあなたの母を。
 13 あなたは殺してはならない。
 14 あなたは姦淫してはならない。
 15 あなたは盗んではならない。
 16 あなたは証言してはならない、あなたの隣人について、偽りの証言を。
 17a あなたは欲しがってはならない、あなたの隣人の家を。

エローヒストが示す人格的な神との人間の営みは、必然的に、神礼拝のみならず人間生活に関しても新しいエートスを生み出すことになる。すなわち神礼拝における秩序と、他人の生活とくに共同体成員の生活を擁護しようとするあり方を生み出す。第三戒—第十戒はそのプロセスの中で生み出され、十戒の組成に至ったと考えられる。七節の「あなたは唱えてはならない、ヤハウエ、あなたの神の名を」が「わたしの名」でなく、三人称になっているのは、これが当初のものに付け加えられたことを示す徴表であることを物語っている。

しかし、「第三戒」—「第十戒」が付け加えられることによって、十戒が成立したということは、非常に大きなことであったと言える。その成立の時期が、アモス、ホセア時代の前か後か、微妙なところである。前述したように、この内容とするエートスが既にイスラエル内に存在したことは否定しがたいと思われるが、きちんとこのような形でまとまっていたかどうかは不明のままである。しかし申命記よりも古いことは先ほど見たとおりである。そうであるとすれば、十戒の組成は、アモス・ホセア時代の前後から申命記に至る時代の間、お

そらく紀元前8世紀中期から7世紀前半にかけての時期に成立したと見るのが妥当かもしれない。

ここで成立した十戒は、神の顕現・自己証示と神関係に関する五つの戒めおよび他者との関係に関する五つの戒めでなっている。神の顕現・自己証示は全体の「序」であって、戒めを動機づけ、戒めを成り立たせる基本的土台となるものである。なぜなら、そこでは神が「わたしはあなたの神である」と語り、わたし—あなたという人格関係の中に人間を置き、また「あなたをエジプトの地、奴隷の家から導き出した者である」と語ることによって、人間を非人間的状態から解放した存在であることが告げられており、それが神ヤハウエのもとに留まり続けることによって絶えず奴隷的・非人間的状態から解放され、かつ神・人および、人間同士の関係において人格的關係を保持することを動機づけるからである。神に関する五つの戒めは、他神の禁令、神像作成の禁令、神名誤用の禁令、安息日の命令、敬親の命令であって、神関係に関するものである。しかしこれらは同時に人間が真に人間であるために必要な基本的状況に身を置くためのものであって、必然的にこのあとの人間関係に関する五つの戒めに先立つものである。人間関係に関する五つの戒めは他者の生命、婚姻関係、人格的自由、社会正義、他者の財産を損なってはならないことを定めている。これらに人間関係をめぐるすべてが集約されているわけではないが、人間関係のもっとも基本的な事柄が取り扱われていることは確かであるといえよう。神の自己顕現にふれて非人間的状態から解放され、神との人格的關係に生きようとする者は、この人格的關係を保持し続けるために神関係とその秩序を何よりも大事にし、他者との人格的諸関係（その生、性、自由、名誉、財産）を損なわないで真に人間的なあり方を目指して生きることを十戒は示すのである。

この十戒に付加がなされる。次の部分である。〔 〕内はすでに存在している部分。

- [20:1 そして語った 神は これらのすべての言葉を 言うに、
- 2a わたしはヤハウエ、あなたの神
- b エジプトの地から 奴隷の家から あなたを導き出した者
- 3 あなたにはありえない、他の神々が わたしに加えて。
- 4a あなたは作ってはならない、あなたのために 彫像を〕。
- 4b またどんな形も 上には天にあるところの
下には地にあるところの
地の下には水の中にあるところの
- 5a あなたはひれ伏してはならない それらに。
- b またそれらに仕えてはならない。
- c なぜなら わたしはヤハウエ、あなたの神
- d 熱愛の神

- e 私を憎む者達に向かつては 父祖達の罪を息子達の上に、三代目の上に、
また四代目の上に 罰し
- 6 しかし私を愛する者達 私の戒めを守る者たちには 千代に慈しみをする者
〔7a あなたは唱えてはならない、あなたの神ヤハウエの名を みだりに。〕
- 7b なぜならヤハウエは虚しく彼の名を挙げる者を無罪としない。
〔8 覚えよ、安息日を それを聖別するために。〕
- 9a 六日間あなたは働け、
b そして行え、すべてのあなたの仕事を。
- 10a だが第七日はあなたの神 ヤハウエへの安息日であり、
b あなたはするな、すべての仕事を。
あなたとあなたの息子とあなたの娘
あなたの男奴隷とあなたの女奴隷とあなたの家畜と、
あなたの門の中にいるところの あなたの寄留者は。
〔12a 敬え あなたの父を、そしてあなたの母を。〕
- b そうすればあなたの日々を長くする 地の上で
ヤハウエ、あなたの神が あなたに与えるところの。
〔13 あなたは殺してはならない。
14 あなたは姦淫してはならない。
15 あなたは盗んではならない。
16 あなたは証言してはならない、あなたの隣人について、偽りの証言を。
17a あなたは欲しがってはならない、あなたの隣人の家を。〕
- 17b あなたは欲しがってはならない、あなたの隣人の妻と彼の奴隷と
彼の女奴隷と彼の牛と彼の驢馬とあなたの隣人に属するすべてを。

この付加は十戒を実際に伝達した場所—それは十戒の内容からいってヤハウエ礼拝の場以外には想定しにくい—with、十戒を宣布するについてなされたものと考えられ、十戒の内容を具体的現実的に明確に規定するものとなっている。ここでは、神像礼拝・神名誤用・安息日の遵守・敬親・他人の所有財産に関して、付加がなされている。特に神像礼拝はあらゆる性質のものが神意に沿わないものとされ、安息日は明瞭に週の第七の日であると規定されるとともに、すべての子孫、奴隷、家畜がそれを享受すべきものとされ、また隣人の財産に関するカタログを掲げて、その何を欲してもならないことが加えられている。

F・クリューゼマンは、これを社会学的に分析し、これが背景とするのは農耕社会、定住社会であり、この戒めを聴いているのはイスラエルの自由農民であるとしている⁴⁴⁾。このクリューゼマンの洞察は適切であるというべきであろう。彼はその時代を、相対年代として、

神礼拝に絡んで戦いを演じたエリヤ（前九世紀）から捕囚後の時代の早い時期の間、おそらくホセアと申命記の間の時代、北王国の没落とヨシア王登場に至る時代状況（ということは前七世紀）にみる。われわれは文献学的に見れば、十戒はエローヒストの神顕現・契約報告における神の自己顕現とデバーリーム（言葉）に端を発し、そこから独自に十戒が成立し、それにこの付加がなされるに至ったと見るわけで、ここまでの成立をエローヒストから申命記五章の成立のまでの間、と考えることになる。そうなると、これはクリューゼマンが見るのとほぼ同じ時代ということになるであろう。

3. 申命記の十戒

申命記の十戒は以上の十戒を受け、これを自覚的・意識的に改訂して作成されている。その要点は、N・ローフィンクが見たように、接続詞の加除によって、十戒を神礼拝・神名・安息日・敬親・人間関係の五つの叙述ブロックに区分し、「安息日を覚えよ」との命令を「安息日を守れ」と代え、さらに際立った付加をして「安息日の遵守」の戒めを十戒の中心としたところにある。ローフィンクはこの改訂を、捕囚後、再建された神殿もしくはシナゴグにおける安息日の礼拝の重視と密接に結びつくものとする⁴⁵⁾。確かに捕囚後のその状況から考えるのは考えやすいかもしれない。しかしそれは正しいだろうか。この問題は、申命記において十戒が占めている位置から考えるべきことだと思う。コンテクストこそ第一に重んじるべきことだからである。

申命記全体の基本構成は、エジプト脱出以来の荒野の旅を終えてヨルダン川を渡り、約束の土地に入るに先立ち、モアブの台地でモーセが語った説教と形でまとめられている。モーセは民の罪のゆえにそこで死ななければならない定めを既に知っており、したがって申命記はモーセの遺言としての語りという形態をとってもいる。しかし内容面からその構成を見ると、12-26章に大きな法集（申命記法）があり、1-11章はその導入の演説、27-30章は結びの演説、31-34章は五書の結末でなっており、中心部分に位置する「法」の宣布、遵守、徹底にこの書の編纂の焦点があるということが出来る。しかし全体的に個々の部分の構成、その文献としての成立、さらにそれに先立つ伝承の問題など一様ではなく、その理解には数々の困難が伴う。

こうした申命記全体の構成の中で、申命記の十戒は「申命記法集」導入部分（1-11章）の中心部分に位置する。十戒は民が神から直接授かったものであり、それに対し、その後の戒めや法は、モーセが神から授かったものとして語る仲介的なものと位置づけられているからである。

われわれはこの申命記の十戒の段落を5章1節から33節ととるのが適切と考えてここでの

議論を進めたい。この段落は、1-11章のいわゆる「導入の演説」部分にあるが、この導入の演説も、1章-4章43節を第一の導入の演説、4章44節-11章を第二の導入の演説に区分でき、文献的に第二の導入の演説を本来の「申命記法」に対する導入とし、第一のそれは後代の付加であるとするのが一般である⁴⁶⁾。つまり、4章44節-11章を申命記的編集、1章-4章43節を申命記史家的編集によるものと見るのである。もっとも、第4章の位置づけは、それほど簡単ではない。その記述内容は、5章と結びついていて、切り離せない関連性があるからである⁴⁷⁾。したがって、1-3章をホレブからヨルダン川東岸地域征服に至るまでの回想とし、4章を法の序文とする見方も出てくるのである⁴⁸⁾。5章1節を段落の開始と見る点についても、議論がある。S・ミットマンは4章44-45節と5章1節を結びつけて律法部分の序と見、5章1節を4章45節に続くものと見るからである⁴⁹⁾。日本では関根正雄が基本的にそれを支持している。その理由は4章46-49節の「アモリ人の王」に関する言及は44-45節とは異なる話しの流れのものとする点にある⁵⁰⁾。たしかに4章46-49節は文章がギクシャクしており、前節に対して挿入されたとの感を抱かせる。しかし、4章45節の標題である「証しと掟と法」(הַעֲדוֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים)と5章1節の「聴け、イスラエルよ、今日あなたの耳に語る「掟」と「法」を」(שָׁמַע יִשְׂרָאֵל אֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים) (こちらには「証し」がない)を比較した場合、「証し」(הַעֲדוֹת)によって4章45節のそれはより大きな単元を考えているのに対し、5章1節はより小さな単元を考えていると見られ、これを本来的に接続するものと見るのはどんなものかと考えさせられる。また5章1節の問題は、5章31節と6章1節の関連性と並べて考えなければならない。5章31節には「すべての命令と掟と法」(כָּל־הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים)とあり6章1節には「命令、掟、法」(הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים)とあるからである⁵¹⁾。ここでは神から直接十戒を授かった民に対し、モーセが仲保者として神の命令をこれから語ることが問題となっているが、5章31節はそこへの筋道を語り、6章1節はこれから新しく語られる「命令と掟と法」の標題をなす。したがって6章1-3節を5章と結びつけ、その末尾と取り、6章4節から新しい単元が始まると取る立場があるが⁵²⁾、われわれはそれには与さない。申命記におけるこの標題が持つ機能を熟考しているとは思えないからである。

われわれはこう考える。4章44節の「律法」(הַתּוֹרָה)という全体的標題、45節「証しと掟と法」という標題、46-49節「宣布の場に対する言及とそれに伴うアモリを統治していた王のこと」。これは本来別の伝承であったものであるが、宣布の場に関する言及としてここに位置づけられた。それに5章1-33節「掟と法の導入文、十戒、神の命令の伝達者としてモセが立てられる経緯」が続き、そして6章「モーセによって伝達される神の命令と掟と法」に至ると。申命記5章1-33節の内容は次のとおりである。

＜申命記5章1-33節＞

- 1a 呼び集めた モーセは 全イスラエルを
 b そして言った 彼らに
 c 聴け、イスラエルよ、今日あなた方の耳にわたしが語る 掟と法を
 d そして学べ それらに
 e そして守れ それらを行うべく。
 2 ヤハウェ、我らの神は結んだ わたしたちと 契約を ホレブで。
 3a 私たちの父たちと 結ぶのでなく ヤハウェはこの契約を
 b 私たちとこそ ここに今日生きている私たちのすべてと（結んだ）
 4 顔と顔を合わせて 語った ヤハウェは山で 火の中から。
 5a 私は立った ヤハウェとあなた方の間に そのとき 語るためにあなた方にヤハウェの言葉を
 b なぜなら あなた方は恐れたから 火の前に、
 c そして登らなかつた 山の中に、言うに。
- 6-21 私はヤハウェ あなたの神 あなたをエジプトの地から 奴隷の家から導き出した者
 ・・・・「十戒」・・・
- 22a これらの言葉を語った ヤハウェは あなた方の集会すべてに向かって山の上で 火と雲と密雲の中から、
 大きな声で、
 b そして何も加えなかつた
 c そして彼はそれらを書いた 二枚の石の板の上に
 d そしてそれを与えた 私に。
 23a あなた方が聴いたとき 声を 暗闇の中から、
 b 山は燃えており 火で、
 c そしてあなた方は近づいた 私に、あなた方の部族の長たちと長老たちは皆。
 24a そしてあなた方は言った、
 b 見よ、私たちに見せた、ヤハウェ私たちの神は その栄光と大いさを。
 c そしてその声を私たちは聴いた 火の中から。
 d 今日、私たちは見た 語って 神が人と、そして彼が生きているのを。
 25a しかし今となって、なぜ、私たちは死ぬべきか。
 b なぜなら私たちを食い尽くそうとしている この大きな火が、
 c もし再び聴くなら、ヤハウェの声をこれ以上、
 d 私たちは死ぬだろう。
 26 いったい私たちのように火の中から語る生ける神の声を聴いた肉なるものの誰が、
 なお生きるだろうか。
 27a どうかあなたが近づいていき
 b 聴け ヤハウェ私たちの神が あなたに言うところのことをすべて、
 c あなたが語れ ヤハウェ私たちの神が、わたしたちに言われるすべてのことを。
 d そうすれば私たちは聴いて
 e 私たちは行う。
 28a するとヤハウェは聴いた。私にあなたが語ったとき、あなた方の言葉の声を。
 b そして言った ヤハウェは私に
 c 私は聴いた 彼らがあなたに語った、この民の言葉の声を。
 d 彼らが語ったことはみなよい。
 29a ああ、私を恐れ、私の戒めのすべてを守るといふ、このような心が彼らに、いつまでもあるように。
 b そして幸いがあるように、彼らに、またその子孫に永遠に。
 30a 行け
 b 言え、彼らに
 c 戻れ、あなた達のところに、あなた達の天幕に。
 31a しかしあなたはここにいて、
 b 立て 私の側に。
 c そして私は語る あなたに 命令と掟と法をみな（関代）あなたが彼らに教える、
 d 彼らはそれを行う、私が嗣業に彼らに与える土地で
 32a あなた方は注意深くあれ ヤハウェあなた方の神があなた方に行うよう命じたとおりに。
 b 曲がるな、右にも左にも。
 33a ヤハウェあなた方の神があなた方に命じたすべての道で
 b あなた方は歩かなければならない。
 c そうすればあなた方は生きることができ
 d あなた方に幸いがあり、
 e あなた方はあなた方が得るところの土地での日を長くできる。

この1-33節も、よく見ると文献的な繋がりの中で問題がある。コンテクストに矛盾があるところがあるからである。第一の点は5節と22節以下にある。5節によれば、モーセは神と民との間にあって神の言葉を取り次ぐ伝達者である。神顕現に伴う火を民は恐れて山に登らなかったの、神の言葉はモーセのみが聴いたからというわけである。したがって5節との続きで読めば、6節からの十戒は当然、モーセが取り次いだ神の言葉ということになる。ところが、22節によれば、この十戒の言葉は、ヤハウェが直接、火と雲と密雲の中から民に語ったものである。ところが神ヤハウェの顕現と語りかけを聴いた民の代表と長老たちは神の栄光と大いさのゆえに、このままでは自分たちは死んでしまうと（24-27節）、モーセに神の言葉を聴き、自分たちに伝達してくれるよう要請したというのである。すると神はこの要請を肯定し、モーセに向かって、自分があなたに命令と掟と法を教えるのでわたしのそばにおり、それを彼らに語るよう命じ、結局それによってモーセは民に神の命令と掟と法を伝達する立場に立つわけである。彼が6章以下で、その語り手として立つのはそのゆえである。このように見ると、5節と22節以下には、矛盾があるということになる。この矛盾は何故に生じたのだろうか。われわれはこの問題をおつて取り扱ったことがあるので、詳細はそちらに譲るが⁵³⁾、5節は出エジプト記の本来の形をとどめているのであって、申命記5章5節は、その本来の形がなんであったかを伝える残滓であり、その痕跡であると見られる⁵⁴⁾。われわれが既に見てきたように、当初のエローヒストの物語は、神が直接言葉を語ろうとしたのに、民が神顕現に随伴する現象に恐れをなしてモーセに仲介を要請し、それゆえにモーセひとり神の言葉を聴くというものであった。ところが、契約の書の挿入に絡んで、その故事を十戒のあとに移動させるということが起こって、今日の出エジプト記のいささか奇妙なコンテクストとなったのである。しかし申命記のこの部分の編集者は、出エジプト記の本来の形の痕跡を残しながら、十戒は神から直接民に語られたものであり、その出来事が起こったときの栄光と大いさのゆえに、民の代表者や長老たちの依頼によって、モーセは神の言葉の取り次ぎをするようになる」と書いていくのである。これが第一である。

第二は、2-3節の一人称複数の文体の部分である。申命記5章はモーセが「わたし」と語り、イスラエルに対して「あなたがた」と語る人称関係において始まる。ところが2-3節は両者をくるむ形でモーセが「われわれ」と語る文体に移行する。そして4節では「主」-「あなたがた」となり、5節で再び「わたし」-「あなたがた」に戻る。6節以下の十戒は基本的に二人称単数の文章であるが、十戒のあとの22節以下は二人称複数の文章になる。ここに申命記を読む場合の大きな困難がある。この人称変化の問題は、なが年、申命記研究の大きな課題であった。しかしこの人称と共に数の変化に着目するところから、申命記の編集史を跡づけた鈴木佳秀の研究によって、これがなぜ生じているのか解明されてきたのである。鈴木は人称と数の変化から、この2-3節は一人称複数部分であり、5章1節abと共により後代の編集と見た⁵⁵⁾。すなわち、この5章の基本部分は二人称複数を基本文章とする1節c-

e、4-31節であり、その中に二人称単数の文体をもつ6-21節の十戒が取り込まれていると見、1節abと、2-3節の一人称複数部分はその後の編集部分とするのである。この見方は、纏れている複雑な人称と数の絡みをはっきりと解きほぐしており、鋭い分析である。鈴木はさらに6章4節以下のコンテキストに対してこの二人称複数部分をその冒頭に配し、十戒とは別に「命令、掟と定め（鈴木はわれわれが法と訳すミシュパティムを<定め>と訳出している）」が与えられる必然性を明示したのは誰であったかを追究する。そして、ここで言う「あなたがた」とは、ヨシア王によってなされたヤハウエ主義に基づく改革事業が突然の王の死によって頓挫し、その後継となったエホヤキム王時代の反動の中で、少数派に転じた改革の担い手たちであったと想定する。したがって神の民「イスラエル」（＝あなた）に対して、もはや「あなた」ではなく、イスラエルの中の特定の人々に対して「あなたがた」と呼びかけているのだとするのである⁵⁶⁾。またモーセに仲保者としての機能をもたせるのも、律法の担い手こそヤハウエの名によって正当性を保持しているものであり、中央政府から排除されたヨシア改革の理念の継承者こそ、モーセの職能にあるものだと主張し、モーセの伝統の担い手であるレビ人祭司がそれに含まれていると想定するのである。この鈴木の歴史的・社会的背景に関する想定は興味深い。社会的状況としては、十分に考慮することができよう。

しかしわれわれの関心は、申命記における十戒とその前後関係における位置づけにあり、それが持つ宗教的な意味にある。われわれは申命記の十戒の出エジプト記の十戒に対する改訂部分は、申命記5章の二人称複数部分の成立とは別に、それ以前にすでに成立していたとは考えにくく、独立して存在していた出エジプト記の「十戒」を申命記編集者がこの位置に援用するとき、それを改訂して、ここに収めたと見るのが適切であるとみる。たとえば、申命記の十戒にしかない16節dの「そしてあなたに幸いがあるために」が33節dで「そしてあなた方に幸いがあるために」と数を前後のコンテキストに合わせながら同じ形で現れるのはそのためだと思われるからである。申命記の十戒を二人称複数文のコンテキストに位置づけると、これは神ヤハウエが直接民に語ったものであって、イスラエルの遵守すべきもっとも根本的な掟であり法だということになる。そこでは神ヤハウエはエジプトの国、奴隷の家からの解放者であることが告げられる。そしてそれに基づいて神ヤハウエのみを神とし、偶像礼拝に走ってはならず、神ヤハウエの名をただやみくもに唱えていけば良いものではないのであって、安息日を徹底的な広がりの中で遵守し、両親に代表される宗教的秩序を敬し、隣人との共同生活に関して、犯されてはならない事柄が命じられているのである。鈴木が見るように、これが紀元前609年のヨシア王死後、エホヤキム王の時代の少数派ヤハウエ主義者に向かって語られたものだとすれば、紀元前7世紀の末、捕囚期前のものということになる。鈴木は、宮廷外（エルサレム周辺）のセクトにこれを帰する⁵⁷⁾。これが果たして宮廷外のセクトに由来するものかどうか確証がないが、しかしその時代背景の中で考えると、了解できる点が多い。その状況下で読むと、神の自己紹介と自己証示を語る「序」は、むかし

神の特別な導きによってエジプトの奴隷状態から人々のように、ヨシア王を戦死させてユダとシリアとを統治下に収めたエジプト王ネコの支配から脱出させる神ヤハウエの希望に満ちる約束として受け取られたに違いなく、それゆえに神ヤハウエのみを神とし、それ以外のものを何もかも神とはせず、礼拝の日として安息日を遵守し、また隣人を脅かすことなく、社会的正義を求めて内心の欲望をコントロールする生活を確保しようとするヤハウエ主義に立つ人々のひたすらさが伝わってくる。しかし歴史はユダ王国の滅亡に向かっていく。捕囚期の生活の中で、ますます、この十戒とそのコンテクストに盛られたものは重要な位置を占め、2-3節の一人称複数部分が加えられていく。こうして、十戒は明確に「今日」われわれと神が結ばれる契約の内容としての位置を占めていくようになる。

4. 出エジプト記の十戒の祭司的編集

出エジプト記と申命記の十戒のうち、われわれがいまだ取り扱ってこなかったのは、出エジプト記20章11節のみとなった。下記の部分である。

- 11a なぜなら六日の間に造った、ヤハウエは天と地と海とそこにあるところのすべてのものを
- b そして休んだ、第七の日に。
- c こうして祝福した、ヤハウエは安息日を、
- d そしてそれを聖別した。

この部分は創世記2章1-3節と関連しており、創世記1章-2章4節aは典型的な祭司資料層のものなので、従来から、これは祭司資料的とされてきた。それはおそらく間違いない。祭司資料的という以外に他に該当する資料層がないからである。

しかしこの部分は独立した資料層を形成するほどに大きな叙述ではなく、わずか1節だけの短いものなので編集加筆的である。この加筆は、安息日の規定の根拠を天地創造の完成に求めている。そうすることによって十戒を、創造論的な視野の下においたのである。創造論は、救済論のもつ救済の個的経験を問わない。そして、事柄を普遍化する性質を持つのである。祭司的な編集者は、安息命令の根拠を創造論の視野の下におくことにより、十戒を普遍的な性質を持つものと位置づけたと思われる。

出エジプト記19-24章のうち、祭司資料層もしくは祭司的編集に帰される部分は次の箇所である。

19:1-2c,11bの「シナイ山上に」、12-13c、15c,17b-18a,20aの「シナイ山上に」、21-25; 20:11;

24:2,15-18a.

ここで際立っているのは、「神ヤハウエ」と「シナイ」との密接な関係である。神顕現と契約に関する報告はここではシナイでの出来事であったとされる。当然十戒受領の場も、シナイに限定されることになる。シナイとはパレスチナ南方の荒野あるいは砂漠地帯を指す。シナイ半島には、いくつかの山塊、あるいは山がある。神顕現と十戒を授かった山が当時どの山と想定されていたのかについてはいくつかの議論がある。しかしそれを論じる紙数はもはや尽きた。稿を改めて論ずることとしたい。ただここでは、それがユダの領域のそれでもイスラエルの領域のそれでもなく、人里離れた不毛の地の山とされたこと、そしてその不毛な土地で、神は旧約聖書の最も重要な言葉を与えられ、さらに神の臨在とその働きの遂行のために幕屋建設と祭司叙任の命令を発した(25章-31章)と述べられていることは記憶しておかなければならない。祭司資料は、捕囚もしくは捕囚後の文献と見るのが今日通説となっているが、そうであるとすれば、それは捕囚もしくは捕囚後の混沌とした状況の中で、神がご自身の言葉を発して民を真の人間の状況へと導き、自ら栄光をもって幕屋に現臨し、民と触れ合い、そのための働き人を任じるということを示すことにほかならないということになる。そのことは祭司資料が混沌とした荒野の状況の中で、創造的・形成的である道を示そうとしたことを意味するに違いない⁵⁸⁾。それは混沌の中に秩序を形成することを志向することでもあった。時の秩序の形成もまたその重要な要件であった。十戒のこの部分の付加は、創造と休息の相関性を思惟して、それを鮮やかに提示していると言える。

結び. 十戒成立史に見られる信仰の動態

聖書は人間の歴史の中で働く神の働きの所産である。その働きは人間の歴史の中でなされていくゆえに、折々に人間の記録として保存されていく。記録された神の出来事の証言は、同時代に対して語られ、反響を喚起するだけではない。次の時代に伝えられて、響鳴をひきおこし、その時代における神の働きと相乗して、新たな信仰の動態を生み出していくのである。それが信仰的伝承というものである。それをひきおこす磁場は神ヤハウエを中心とする礼拝共同体である。旧約聖書は、紀元前の時代のこの礼拝共同体であるイスラエルを主たる舞台として繰り広げられたその総体にほかならない。十戒の成立史もその総体の一つである。それゆえに、この成立史には歴史を貫くこの信仰のダイナミクスが詰まっているのである。

それは一体何であろうか。

われわれが文献学的に見てきたところによれば、十戒は、神顕現を中心とするイスラエルの礼拝に源流をもつ。その礼拝はカナン的なバアル礼拝の農耕儀礼に比される雷雨の状況下

における神礼拝であるが、礼拝の内実はカナンの礼拝とは全く質をことにしている。神（エローヒム）であるヤハウエは、カナンの神が嵐や雨の神バアルが意味するような自然神であるのとは相違して、かつてエジプトの奴隷状態であったイスラエル人を脱出せしめた人格神であり、かつ歴史に介入する解放の神にはかならないからである。エローヒストはこの神が、雷雨的状况下の礼拝で、ヤハウエとしてご自身を示し、ご自身に加えて神をもつてはならず、ご自身を偶像化することによって物と化してはならないことを命じたと記録する。イスラエルはこの神の言葉を聴き、そこに示されるあり方を承認して生きる誓約的共同体であることを、エローヒストは出エジプト記24章3節以下で述べる。このエローヒストの記録においては、神ヤハウエがいかなる存在かが語られ、ヤハウエのみを神とするあり方がヤハウエ礼拝共同体（イスラエル）のあり方であることが述べられているが、ここに奴隷的状态からの神による救済の認識、強固な人格的自覚、排他的に神を選ぶ自由の意志が明瞭に述べられている。

このエローヒストの神認識とそのもとにある人間認識は、一方で、神との関わり確保に、もう一方で他の人間の生活と自由の確保に向かわせる。ここに今日の十戒の基本部分が成立する。戒めを十にまとめたのは、十本の指で数えやすかったからであろう。右の手で五つ、左の手で五つ、神と人間に関する戒めが数えやすいようにまとめられたものと見られる。出エジプト記の版の十戒の基本部分がそれである。それはすぐれたものであり、エローヒストの記録がそもそもそうであるように、礼拝共同体を場とするところで生成したゆえに、説教的な拡張的付加を受けていく。そうした筋道の中で、やがてそれは二枚の石の板に記された神授の掟としての権威をもつに至ったと考えられる。

申命記的編集者は、ヨシア王急逝後、ヤハウエ主義的改革者が少数派に転じる中、十戒を改訂して自らの時代状況への神の言葉としてこれを聞き取り、十戒を申命記法の綱領としての位置に位置づけたとみられる。さらに申命記史家的編集者はエローヒストの神顕現・契約報告を一つのモデルにして、ホレブでの契約物語を起草し、これまで伝えられた伝承や文書を活用して申命記をまとめたのである。それはヤハウエに対する礼拝共同体をヤハウエとの契約共同体として位置づけるということであった。

祭司資料層を保持していた祭司的編集者は、全体に創造論的な視点から最終的な編集を行い、十戒を創造論的に普遍化した。これは契約共同体の戒めを、人類一般の戒めに普遍化する筋道に立たせる道を用意したと言えるかもしれない。

紀元1世紀、ナザレのイエスは、神との契約に重点をおくところで、戒めの細密化に傾斜し律法主義化する宗教的あり方に対し、「神を愛せ、人を愛せ」と語った。しかも契約を遵守しえなかった者たちの贖い代として彼は自ら十字架につき、その罪と罪の代償としての死からの解放をもたらして、新しい自由に生きる新たな契約者・約束者になられた。新約聖書はそう伝えている。

この経緯は「わたしはヤハウエ、あなたの神、あなたをエジプトの地、奴隷の家から導き出した者」と自己を顕示した神は、「主」(κύριος)である方として「あなたの神」となり、エジプトの地のみならず、現実の歴史の中で民をバビロニアから解放し、そしてここではついに「罪」と「死」とから人間を解き放って、「ゆるし」と「新しいいのち」へと招くことをされたということを意味する。そしてこの相のもとでイエスにおける神の出来事が人間の中で受け入れられたとき、十戒は新しい相の下で聞き取られることとなった。十戒がキリスト教の初期時代から、キリスト教信仰上、不可欠なものとしてきた理由である。それ以来、神の顕示と神の言葉の宣布が物語られるところではどこにおいても、神の臨在はその時代に即して新しく受けとめられ、神の言葉はそれぞれの時代の真の人間性形成のための方向づけとして機能するところとなった。旧約から新約を貫いて今日に至る十戒の動態である。

(この論文は、1996年10月から半年間、活水学院の許しを得て国際基督教大学「キリスト教と文化研究所」において与えられた研究生活のひとつの実りである。その一部は1996年12月13日に行われた同研究所主催の講演会において「十戒研究の今日」と題して発表された。この場を借りて活水学院と国際基督教大学および同大学「キリスト教と文化研究所」所長並木浩一教授に感謝を表したい)。

註

- 1) M.Greenberg, "The Decalogue Tradition critically examined" in ed.,by Ben-Zion Segal, The Ten Commandments in History and Tradition. 1985, p.119.
- 2) M. ルター「十戒の要解、使徒信条の要解、主の祈りの要解」1520年（内海季秋訳、聖文舎）
- 3) 拙論「十戒」－出エジプト記20章2-17節－釈義 『聖書と教会』1974年7月号3頁および「十戒－その成立と背景」 『聖書と教会』1989年7月号3頁参照
- 4) われわれはヘブライ語伝承本文として、Biblia Hebraica Stuttgartensia のそれを用いた。
- 5) 拙論「十戒」－出エジプト記20章2-17節－釈義 『聖書と教会』1974年7月号－1975年6月号のそれぞれの当該箇所を参照。
- 6) J. J. Stamm=M. E. Andrew, The Ten Commandments in Recent Research, 1967. 邦訳「十戒」左近淑・大野恵正訳 1970年、新教出版社 20頁。
- 7) H. G. Reventlow, Gebot und Predigt im Dekalog, 1962, p.95.
- 8) N. Lohfink, "Zur Dekalogfassung von Dtn 5", BZ 9, 1965, 17-32. in Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 1: SBAB 8, 1990, p208.
- 9) F. -L. Hossfeld, Der Dekalog, 1982.
- 10) op. cit., pp.283-284.
- 11) A. Johnstone, "The Decalogue and Redaction of the Sinai Pericope in Exodus." ZAW100, 1988, pp.361-385.
- 12) J. Schreiner, Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes.²1988. 邦訳「十戒とイスラエルの民」酒井一郎・酒井宗代訳 1992年、日本キリスト教団出版局。
- 13) Ch. Levin, "Der Dekalog am Sinai". VT. 1985, pp.165-191.
- 14) A. Graupner, "Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex. 20 und Dt. 5" ZAW1987, pp.308-329. グラウプナーは二つの版を比較して申命記の版の方が先にあったとするホスフェルトの論拠を一つ一つ点検して、その論拠を確証しがたいとする。むしろ、出エジプト記の版により古いものが保存されていると主張するのである。
- 15) ibid., p.166.
- 16) K. Elliger, "Ich bin der Herr-euer Gott", Theologie als Glaubenswagnis, FS für K. Heim, 1954, p.10.
- 17) 左近淑「出エジプト記20章2節の類型批判的研究－ヤーウエの自己顕現形式－」『神学』31巻 1968年、「左近淑著作集」第1巻「学術論文集」（1992年）所収、177頁以下。
- 18) W. Zimmerli, "Das zweite Gebot", 1950, Gottes Offenbarung, TB 19,1963, pp.236f.
- 19) J. J. シュタム=M. E. アンドリュウ「十戒」（左近淑・大野恵正訳 1970年）24頁以下参照。
- 20) ibid., pp.93-95.
- 21) ibid., p.203.
- 22) op. cit., p.208.
- 23) たとえば、198－199頁の語による構成分析など。
- 24) 拙論「盗みと偽証の禁令」（出エジプト記20章15－16節）『聖書と教会』1975年4月号、33－34頁参照。
- 25) 拙論「むさぼりの禁令」（出エジプト記20章17節）『聖書と教会』1975年5月号、30頁以下参照。
- 26) A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, 1934, KS 1,1953, pp.278-332.

- 27) この経緯については、左近淑「最近の旧約学における『断言法』の諸問題」『聖書学論集』12巻 1977年、「左近淑著作集」第1巻「学術論文集」（1992年）所収、277-302頁、に詳しい。
- 28) E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des "apodiktischen Rechts"*, WMANT 20, 1965.
- 29) J. Bright, "The Apodictic Prohibition: Some Observations", JBL, XCII, 1973, 185-204. なお、ブライートの所論については、拙論「十戒研究史概観2」『聖書と教会』1974年8月号で論じているので参照されたい。
- 30) *ibid.*, p.317.n1.
- 31) たとえば、K-H. Rabast, *Das apodikitsche Recht im Dt und im Heiligkeitsgesetz*, 1949. の試みなどがそれである。
- 32) *ibid.*, pp.77ff.
- 33) ロー+動詞二人称単数未完了態の機能とアル+jussive の機能とを精査し、前者が社会生活上の規範的規則を絶対的かつ拘束力ある戒めとして告げるに相応しい形態であるのに対し、後者は勧告に用いられるものとするブライートのゲルステンベルガー批判は有効かつ説得力を持つ。
- 34) 前掲書 邦訳 23頁。
- 35) 拙論「シナイ伝承の研究—序説—」、『活水論文集』第37集、活水女子大学・短期大学、1994年、1-24頁。
- 36) 拙論「出エジプト記19-24章の神顕現・契約物語におけるエローヒスト」、『聖書学論集』29巻、日本聖書学研究所、1996年。
- 37) 拙論「出エジプト記19-24章の神顕現・契約物語における申命記的・申命記史的編集」『活水論文集』第39集、1996年
- 38) 左近淑「神の民とは—契約、十戒、選びについて—」鳥居坂教会敬和会、1980年、『左近淑著作集 第5巻—講演とエッセイ』所収、1993年、37頁。なお、同氏の「イスラエルの神ヤーウエー本来的性格とその展開—」山本和編『現代における神の問題』1978年、「左近淑著作集」第2巻「聖書の理解」所収、1994年、195-216頁も参照。
- 39) 木幡藤子「出エジプト記1-18章注解」『新共同訳聖書注解第1巻』1996年、125-126頁参照。
- 40) 定形日佐雄「出エジプト記3章13-15における神把握」、宗教史学研究所編『聖書とオリエント世界』山本書店、1985年、57-80頁
- 41) A. Alt, "Der Gott der Väter", 1929, KS 1,1953, pp.9ff.
- 42) J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975. H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, 1976. M. Rose, *Der Deuteronomist und Jahwist*, AThANT 67, 1981. もっとも、「ヤハウィスト」ということで何を考えるか、その範囲をどう設定するかについて、個々に見解が異なるので、ヤハウィストを申命記史家よりも後に位置づけるという点では一つであっても、個々の主張はバラバラである。こうした傾向に対して、K. Berge, *Der Zeit des Jahwisten*, BZAW186, 1990. は批判的な結論を出し、ヤハウィストをダビデ・ソロモンの時代に位置づける。
- 43) 並木浩一「ヤハウィスト考」『福音と世界』1996年4-6月号所収。
- 44) F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit, Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, KT 78,1983, pp.28ff.
- 45) *ibid.*, p.207f.
- 46) 邦語文献では、W. H. シュミット「旧約聖書入門」（木幡藤子訳）1994年、176頁以下参照。
- 47) この点については、拙論「出エジプト記19-24章の神顕現・契約物語におけるエローヒスト」、『聖書学論集』29巻、日本聖書学研究所、1996年、60頁以下で、その物語的な連関性に目をとめた。

- 48) C. ヴェスターマンが「聖書の基礎知識－旧約篇－」(左近淑・大野恵正訳) 1984年、において第4章を「法の序文」とし、5章を「十戒」、6章を「信仰告白と戒め」とするのは、この点では意味深い。
- 49) S. Mittmann, Deuteronomium 1,1-6,3, BZAW 139,1975, pp.129ff.
- 50) 関根正雄「申命記講解」上(関根正雄著作集第16巻) 1988年、140頁参照。
- 51) 鈴木佳秀「申命記の文献学的研究」1987年、177頁以下参照。
- 52) G. von Rad, Das Deuteronomium, ATD, 1964.: S. Mittmann, 前掲書: M. Weinfeld, Deuteronomy, AB, 1991. むしろ、G. Braulik, Deuteronomium 1-16,17, NEB,1986.: M. Rose, 5. Mose Bd. 2, ZB, 1994の区分が適切だと考える。
- 53) 拙論「出エジプト記19－24章の神顕現・契約物語におけるエローヒスト」、『聖書学論集』29巻、日本聖書学研究所、1996年、66頁参照。
- 54) この見解は、A. Toeg, Lawgiving at Sinai, 1977, pp.48-48. に基づいている。この論文については M. Weinfeld, Deuteronomy 1-11, AB, 1991, p.240. の言及によっている。
- 55) 鈴木佳秀 前掲書516頁以下、特に521－522頁参照。
- 56) 前掲書 541頁以下。
- 57) 前掲書 578－9頁および584頁以下
- 58) 拙著「出エジプト記19－40章注解」『新共同訳聖書注解第1巻』174頁参照。