

## 第二イザヤの預言者像

樋 口 進

### 序

イザヤ書40-55章が、紀元前8世紀にエルサレムで活動した預言者イザヤの預言とは区別され、紀元前6世紀にバビロン捕囚の地で活動した預言者の預言であるということは、19世紀のベルンハルト・ドゥーム以来定説となっている<sup>1</sup>。この預言者は名が知られていないので、通常「第二イザヤ (Second Isaiah)」と呼ばれている。現在のイザヤ書40-55章を形成している16の章が文学的に歴史的に統一ある書であるという見解は広く受け入れられてきた<sup>2</sup>。しかし、第一イザヤの書となぜ、どのように結合されたのかは、いろいろ議論されているが、はっきりしたことは分かっていない。第一イザヤには、弟子グループが存在していたと思われるが (イザ8:16参照)、その弟子グループがバビロン捕囚の時代まで受け継がれ (「イザヤ学派」と言われている)、第二イザヤもその一員であったという可能性はある<sup>3</sup>。しかし、ジョセフ・ブレンキンソップは、第二イザヤの預言集をイザヤの書に結びつけたのは「イザヤ学派」ではなく、申命記史家であったであろう、と言う<sup>4</sup>。イザヤも第二イザヤも、シオンに強い関心を持っている。両者はエルサレムが中心の位置を占めることが神の目的と考えている。両者と

1 Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

2 Cf., Ronald E. Clements, *Beyond Tradition-History. Deutero-Isaiahic Development of First Isaiah's Themes*, *JSOT* 31 (1985), p.95.

3 W.E.ラスト『旧約聖書と伝承史』樋口進訳、教文館、1987年、105ページ参照。

4 ジョセフ・ブレンキンソップ『旧約預言の歴史』樋口進訳、教文館、1997年、227ページ。

も、エルサレムに保存されたダビデの諸伝承ならびにヤハウェの王権に関心を持っている。また両者とも、ヤハウェのことを「イスラエルの聖なる方（神）」と呼ぶ（1:4,5:19,10:20,41:4,43:3,45:11など）。また、回復されたシオン、目が見えず、耳の聞こえないイスラエル（6:9-10, 42:16）、荒れ野における新しい奇跡、捕囚の民が故国に帰るための聖なる道（35:8-10, 40:3-5）といったテーマや言語が、共通している。また、第二イザヤの「主の証人」というのは（43:10, 12, 44:8, 55:4）、イザヤの「信頼しうる証人」（8:2）の影響であろう。イザヤの預言全体が神の行為の「証人」であるという考えが第二イザヤにも受け継がれ、すべてのイスラエルが主の証人として仕える、と言い表されたと思われる。しかし、第二イザヤがどのような人物であったかは、ほとんど情報がなく、分からない。われわれは、第二イザヤの預言の特質について考察することによって、第二イザヤの預言者像について考えたい。

## 1. 第二イザヤとその時代

まず、第二イザヤが活動した時代について、瞥見する。バビロン捕囚末期から捕囚解放、そしてエルサレム帰還に至る時代が第二イザヤが活動した時代であることは確かであろう<sup>5</sup>。

ユダ王国を滅ぼしたネブカドレツアルの死（前562年）の後、バビロニア帝国は急速に衰微し、第二イザヤが活動したのは、帝国の最後の王ナボニドゥスの治世（前556-539年）の時代であった。一方この時代、新興ペルシアが初代の王キュロスのもとに次第に勢力を伸ばしていた。彼は、紀元前559年にペルシアの王になり、550年には同族のメディアを併合し、アケメネス王朝の基盤を固めた。やがて彼は、中央アジアから小アジアのリディアに至るまで、新バビロニア帝国の北辺をすべてその支配下に置いた。そしてその勢いは、バビロンにまで迫った。捕囚の民には、キュロスがバビロニアを征服して、自分たちを解放してくれる

---

5 関根清三「第二イザヤ書」、『新共同訳旧約聖書注解』日本キリスト教団出版局、1994年、325ページ参照。

という期待が起こった。第二イザヤはキュロスを、主から遣わされた解放の使者として捉え、彼のことを「主が油を注がれた人（メシア）」とまで言った（45:1）。そして事実、紀元前539年に、キュロスはバビロンを攻撃したが、ナボニドゥスは既にアラビア砂漠のオアシスの町テマに移っていたので、無血入城に成功し、翌538年に、「キュロスの勅令」を發布し（エズ1:24参照）、それによって、捕囚の民はエルサレムへ帰還することが許された。そして、捕囚になったヨヤキン王の息子のシェシュバツアルの指導の下、第一回帰還が果たされた（エズ1:11）。しかし、この帰還は、第二イザヤの期待していたようなものではなかったようであり、前半部分（イザ40-48章）ではメシアとまで期待されたキュロスの名は、後半部分（49-55章）には、もはやいっさい出てこない。

さて、第二イザヤの個人的なことはほとんど分らない。ゲルハルト・フォン・ラートは、「使信者自身は、その使信の背後に完全に隠れてしまい、何ほどの彼の生涯についても知ることが出来ない」と言う<sup>6</sup>。しかし彼の活動したのは、第二回捕囚（前587年）から50年近く経っており、彼はそれほど年配でもなさそうなので、おそらく捕囚の地で生まれた第二世代の人であったであろう。そして、彼の預言の端々からその人物像も少しは推測することができる。例えば、彼は偶像造りについて非常に詳細に述べている（イザ44:9-20）。これは、彼が偶像造りを実際に間近で見ていたからだと思われる。捕囚としてバビロンに連れて行かれた人々のリストに、王家の人々、軍人と共に「職人」や「鍛冶」も含まれている（王下24:15-16）。ノーマン・ゴットワルドは、捕囚とした人々の能力を使用することは古代近東の習慣であったので、職人たちはその技術を利用された、と言う<sup>7</sup>。そこで、第二イザヤはそのような偶像造りを手伝わされた職人の家系であった可能性もある。さらにゴットワルドは、第二イザヤは捕囚前のユダの祭儀と歴史伝承と壮大な一神教の見解にコミットしたヤハウェ主義者であった、

6 ゲルハルト・フォン・ラート『旧約聖書神学Ⅱ——イスラエルの預言者的伝承の神学』荒井章三訳、日本キリスト教団出版局、1982年、319ページ。

7 Norman K. Gottwald, Social Class and Ideology in Isaiah 40-55: An Eagletonian Reading, *Semeia* 59 (1992), p.45.

という<sup>8</sup>。

また、クラウス・コッホは、「詩編の祭儀用語の使用の多さから、第二イザヤは捕囚前にシオンで務めていた神殿歌手のグループの出自ではないか」と言う<sup>9</sup>。そして、「もしそうであれば、捕囚者たちが嘆きの祭儀を行う際に歌手を務め（詩137編参照）、同時に祭儀預言者として応答を告げたという結論が出せるであろう」と言う<sup>10</sup>。また、W.E.ラストも、第二イザヤの預言は詩編の嘆きの歌の言葉と一致すると言い（イザ1:14, 詩22:6）、第二イザヤのなしたメッセージは、少なくとも部分的には、イスラエルの祭儀においてよく知られていた古くから様式化されていた定式に基づいている、と言う<sup>11</sup>。また、関根清三は、第二イザヤの用いた文学類型は、法廷論争（41:1以下）、賛美（42:10以下）、叱責（42:18以下、50:1以下）、個人の嘆き（50:4以下）、慰め（51:1以下、12以下）、救済の約束（51:4以下9以下、54:1以下）と多彩であるが、これらの生の座は祭儀にあった、と言う<sup>12</sup>。いずれにしても、第二イザヤの預言から、彼が祭儀と深く関係していたことが推測され、もしそうであれば、彼はレビ人の家系の者であった可能性がある。

第二イザヤの人物像については、推測の域を出ないが、彼が捕囚前の大預言者たち（アモス、ホセア、ミカ、イザヤ、エレミヤ、エゼキエル）の後継者と自覚していたことは、彼のメッセージから明らかである<sup>13</sup>。一人称で神の託宣を述べるのも捕囚前預言者の伝承を受け継いでいる。また、「ヤハウェはこう言う（יְהוָה אָמַר）」という使者の定式や「ヤハウェの言葉（נְאֻם יְהוָה）」という託宣定式を用いるのも捕囚前預言者の伝承を取り入れたものであろう（42:5, 43:12, 14, 16, 44:6, 45:1, 14, 48:22, 50:1）。さらに、偶像崇拜を非難し、ヤハウェのみが神であるとの主張は、ホセアをはじめとする捕囚前の預言者の伝統を受け継いだものであろう。

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.48.

<sup>9</sup> クラウス・コッホ『預言者Ⅱ』荒井章三訳、教文館、2009年、232ページ。

<sup>10</sup> 同上233ページ。

<sup>11</sup> W.E.ラスト、前掲書、111ページ。

<sup>12</sup> 関根清三、前掲書、326ページ。

<sup>13</sup> Cf., R.N.Whybray, *Isaiah 40-66*, (NCB), London: Grand Rapids, 1975, p.23.

また彼は、捕囚前預言者と同様に、神によって直接召命を受けたことを述べている。40章6節、48章16節、49章1-6節で、「わたし」と言われているのは、第二イザヤ自身のことであり、召命の時のことが意図されているであろう<sup>14</sup>。また、イザヤ書40章1-11節は、第二イザヤの召命記事と思われるが、「召命記事」を記して、書の冒頭に置くのも捕囚前預言者の伝統を受け継いだものであろう（イザ6:1-13、エレ1:4-10、エゼ1:1-3:15）<sup>15</sup>。

## 2、第二イザヤの召命

イザヤ書40章1-11節は、第二イザヤの「召命記事」と見ることができる。ここには、第二イザヤのヤハウェによる預言者への召命の体験が反映されている。6節の「わたし」は、第二イザヤ自身のことであろうが、召命の詳細は分からない。彼は、イザヤ（イザ6章）やイムラの子ミカヤ（王上22:19-22）と同様に、天の会議での声を聞く<sup>16</sup>。このテキストは、「慰めよ、わたしの民を慰めよ」という複数の命令形で語られているが、これはイザヤの場合のセラフィムやイムラの子ミカヤの場合の「霊」と同様に、天の会議を構成するメンバーに対して語られたのであろう。ヴァルター・ツィンマリは、「召命記事」には、伝承された一定の様式があったと言うが<sup>17</sup>、第二イザヤもおそらくこの様式をよく知っており、それに基づいて自分の召命体験を記したものと思われる。ノーマン・ハーベルは、召命記事には、次のような一定の要素が認められる、と言う。すなわち、

14 プレンキンソップ、前掲書、228ページ参照。

15 イザヤの召命記事は書の冒頭ではないが、これは、シリア・エフライム戦争の出来事を取り扱った「覚え書き」（6:1-9:7）を一つにまとめて、封じておいた（8:16）ときに、その「覚え書き」の冒頭に置かれたものであろう。

16 「天の会議」における召命については、H.W.Robinson, *The Council of Yahweh*, *JTS* 45 (1944), 151-157; E.C.Kingsbury, *Prophets and the Council of Yahweh*, *JBL* 83 (1964), 279-286; F.M.Cross, *The Council of Yahweh in Second Isaiah*, *JNES* 12 (1953), 274-277. 参照。

17 Walther Zimmerli, *Ezekiel*. (BK XIII), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1956, S.12-21.

①神の個人への対面、②序言、③任命、④反論、⑤保証、⑥しるしである<sup>18</sup>。そして、第二イザヤの場合は、②序言（40:1-2）、③任命（3-5節）、④反論（6-7節）、⑤保証（8-11節）が認められるが、①神の個人への対面と⑥しるしは欠如している、と言う。いずれにしても、第二イザヤは、捕囚前の預言者の召命記事の伝承をよく知っており、それを自分の体験に取り入れ、自由に改変したものと思われる。その内容は、以下である。①天の会議での「わたしの民を慰めよ」という神の言葉を聞く（1-2節）。第二イザヤはもはや神の裁きの宣告をしない。②天の会議での「荒れ地に広い道を通せ」というヤハウェの声を聞く（3-5節）。③預言者への「呼びかけよ」という神の命令を聞く（6-8節）。その内容は、人のはかなさと神の言葉の永遠性である。④ヤハウェの力をほめたたえる声を聞く（9-11節）。この単元は、第二イザヤ書全体の序曲であり、第二イザヤの信仰と希望が集約的に表明されている<sup>19</sup>。

冒頭で第二イザヤは、「わたしの民を慰めよ」という声を聞くが、この「わたしの民（עַמִּי）」というのは、契約の専門語である。すなわち、ヤハウェはシナイ山でイスラエルの民を「わが民」と呼んで、契約を結ばれたのである。ホセアは、三番目に生まれた子を「ロ・アンミ（わが民でない者）」と名付けるように命じられたが（ホセ1:9）、これはイスラエルの民の罪のゆえに契約が破棄されたことの宣言である。預言者たちにとって、エルサレム陥落とバビロン捕囚は、イスラエルの罪に対する神の裁きとしての契約の破棄と解された。しかし、エレミヤもエゼキエルも、その破棄された契約が回復される預言をしている。「わたしは彼らの神となり、彼らはわたしの民となる」（エレ31:33、エゼ37:27）。また、ホセアも既にその預言をしている。「あなたたちは兄弟に向かって『アンミ（わが民）と言え。』」（ホセ2:3）。ここで、第二イザヤが天の会議において聞いた「わたしの民を慰めよ」も、破棄された契約の回復が意図されているであろう。また、ヤハウェも「あなたたちの神」（1, 9節）、「わたしたちの神」（3, 8節）と言わ

18 Norman Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, *ZAW* 77 (1965), S.297-322.

19 関根清三、前掲書、326-327ページ参照。

れており、やはり契約が意図されている。

この契約の回復は、神の側から用意されたものである。イスラエルの民は、その罪のため捕囚という裁きを受けたが、天の会議では、「苦役の時は今や満ち、彼女の咎は償われた」（2節）と宣言されている。このイスラエルの運命の転換は、神の赦しに基礎を置いている<sup>20</sup>。H.J.シュテューベは、この「苦役（עֲבָדָה）」は、エジプトでの奴隷への想起と結びついている、と言う<sup>21</sup>。そして、捕虜はその奉仕を長い歴史における民全体の罪のために行ったのだ、と言う。ここで、バビロン捕囚は、イスラエルの民全体の罪ために行われたものと理解されている。それが「今や満ち＝達成された（מְלֵאָה）」の理解にとっても意味を持つ。

そして次に第二イザヤは、天の会議において、捕囚からの解放とエルサレムへの帰還をヤハウェが宣言されるのを聞く（3-5節）。次に第二イザヤは、直接自分に語りかける声を聞く（6節）。預言者イザヤの場合は、「誰を遣わすべきか。誰が我々に代わって行くだろうか。」という天の会議における声を聞いて、「わたしがここにおります。わたしを遣わしてください。」と答えている（6:8）。しかし第二イザヤの場合は、「呼びかけよ」という声だけである。しかしここで、第二イザヤが解放の使者として召されたことが暗示されている。捕囚前の預言者が罪の告発と裁きの宣告を任務としていたのとは対照的に、第二イザヤは捕囚の民に解放を告げることが使命である。

「預言者の召命記事」において、しばしば告知の委託を受ける人が、その委託を拒否しようとする要素がある。エレミヤは召命を受けた時に、「わたしは若者にすぎません」と言って、委託を拒否しようとした（エレ1:6）。また、伝承史的にエレミヤの召命記事と同じ型に属するモーセの召命の場合<sup>22</sup>、「わたしは何者でしょう。どうして、ファラオのもとに行き、しかもイスラエルの人々をエジプトから導き出さねばならないのですか。」と言って、神の委託に対してはっき

20 クラウス・ヴェスターマン『イザヤ書40-66章』頼所正・山本尚子訳（ATD旧約聖書註解19）、ATD・NTD聖書註解刊行会、1997年、51ページ参照。

21 H.J.Stoebe, Überlegungen zu Jesaja 40,1-11. Zugleich der Versuch eines zur Gottesknechtfrage, *ThZ* 40 (1984), S.105.

22 Vgl., W.Zimmerli, op. cit., S.12.

りと反論している（出3:11）。イザヤははっきりと拒否はしないが、「主よ、いつまででしょうか。」（イザ6:11）という言葉は、拒否の気持ちが暗示されている。エゼキエルの場合、直接の拒否の言葉はないが、「彼らが反逆の家だからと言って、彼らの言葉を恐れ、彼らの前にたじろいではない。」（エゼ2:6）というヤハウェの言葉の背後に、エゼキエルの拒否の態度が暗示されている。第二イザヤの場合は、この拒否の要素はないようにも思われるが、ハーベルは、6-7節を「反論」の要素としている<sup>23</sup>。また、ヴェスターマンは、6-8節において、第二イザヤは、残りの者の状況があまりに絶望的なので、告知はいかなる意味も持たないと見たと言い、彼も委託を拒否しようとしたとする<sup>24</sup>。捕囚前預言者の場合、その委託は厳しい裁きの言葉を民に宣告することであり、民がこれを素直に聞かずに、逆に預言者に怨みを抱き、身の危険が及ぶことを恐れたことを考えると、この委託を拒否したことは想像に難くないが、第二イザヤは救いの言葉を委託されたので、そのような恐れはないようにも思われる。しかし民は預言者の言葉を素直に聞き入れないという予想があったから（42:18参照）、やはり困難な任務と思われ、委託を拒否しようとしたことは考えられる。

預言者たちは、召命を受けた時に、その厳しい任務のゆえに、委託を拒否したり、躊躇したり、反論したりするが、ヤハウェは預言者を任務に放置するのでなく、確かな保証を与えて、任務につかせるのである。そこで預言者は、一種の強制を感じつつ、任務に赴くのである。エレミヤとモーセの場合は、「わたしがあなたと共にいる」という約束が与えられる（エレ1:8、出3:12）。聖書において、この約束は非常に力強い保証である。イザヤの場合は、直接この約束は与えられていないが、深く罪を自覚した時、ヤハウェによる赦しの宣言を受けたことは、神が共にいることの保証と考えられたであろう（イザ6:7）。エゼキエルの場合は、「あなたの額を岩よりも硬いダイヤモンドのようにする」という約束が保証と考えられたであろう（エゼ3:9）。第二イザヤの場合は、この「共にいる」という約束は直接与えられていないが、「私たちの神の言葉はとこしえに立つ」

<sup>23</sup> N.Habel, op. cit., s. 310.

<sup>24</sup> ヴェスターマン、前掲書、63-64ページ。



という言葉（40:8）は、神の言葉に携わる預言者への確かな保証となったであろう。事実、第二イザヤがこの神の言葉の確かさにより頼んだことは、その預言の端々から分かる。とりわけ、第二イザヤの預言の最後を飾る言葉に、この確信が表明されている。

雨も雪も、ひとたび天から降れば  
むなしく天に戻ることはない。  
それは大地を潤し、芽を出させ、生い茂らせ  
種蒔く人には種を与え  
食べる人には糧を与える。  
そのように、わたしの口から出るわたしの言葉も  
むなしくは、わたしのもとに戻らない。  
それはわたしの望むことを成し遂げ  
わたしが与えた使命を必ず果たす。（55:10-11）

さらに第二イザヤは、解放をなすヤハウェの大能を告げ知らされる。すなわち、荒れ野の山は低くされ、谷は高くされて、そこに広い道が造られ、捕囚の民が困難なくバビロンからエルサレムに帰ることができるであろう（40:3-4）。そしてその力は、イスラエルの民をエジプトから救い出した時の力にまさるものである。「御腕」（40:10）というのは、エジプト脱出の際の神の力ある業に使われる（出15:16、申5:15、詩77:16）。しかもヤハウェは、羊飼いのように優しくイスラエルの民を導いてくださる、と言う（40:11）。

この召命の幻によって、第二イザヤは解放の使者としての自覚を深めたであろう。

### 3、第二イザヤの使命

第二イザヤが、その召命の幻において、天の会議で与えられた使命は、捕囚の民に解放を告げることであった。第二イザヤ書の前半部分（40-48章）におい

ては、終始一貫してバビロン捕囚からの解放とエルサレムへの帰還が主要テーマとなっている。中心部分の48章20節では、「バビロンを出よ、カルデアを逃げるがよい。」と高らかに解放が宣言され、そのプロローグ（40:3-5）とエピローグ（55:12-13）では、解放された民が安全に荒れ野を通して故国に帰ることが告げられている。

そして、この解放を成し遂げる者として第二イザヤはペルシャの王キュロスに大きな期待をかけたのである。事実、キュロスは、第二イザヤが活動を開始した捕囚末期には、中央アジアから小アジアのリディアに至るまで、新バビロニア帝国の北辺をすべてその支配下に置き、その勢いは、バビロンにまで迫っていた。そのことは、43章14-17節、47章1-15節、48章14節などに暗示されている。第二イザヤがキュロスに期待していたことは、いろいろな箇所でも暗示的に言われている。「東からふさわしい人を奮い立たせ」（41:2）、「北から人を奮い立たせ」（41:25）、「東から猛禽を呼び出し」（46:11）、「主の御腕となる人が、カルデア人に行くことを」（48:20）などと言われているが、これらはすべてキュロスのことが暗示されている。そして第二イザヤはキュロスを名指しで「わたしの牧者」（44:28）、さらに「ヤハウェが油を注がれた人（メシア）」（45:1）とまで言って期待している。そこで、クラウス・コッホは、第二イザヤはキュロスがヤハウェを知り、しかも唯一の神であることを信じることを期待した、と言う<sup>25</sup>。さらに第二イザヤは、キュロスにエルサレムの再建と神殿の再建をさせる者として期待した（44:28）。そして事実、キュロスはバビロンに無血入城した翌年（前538年）、「キュロスの勅令」を發布して、捕囚の民がエルサレムに帰還して神殿を再建することを許した。これに基づいて、捕囚になっていたヨヤキン王の息子のシェシバツアル（代上3:18のシェニアツアル）が指導者となって、エルサレムに帰り、神殿再建を行おうとした（エズ1章）。しかし、第二イザヤ書の後半（49-55章）においては、メシアとまで期待されたキュロスの名は一切出てこない。ここには、第二イザヤがキュロスに失望したことが推測される。それが何であったか

---

25 K.コッホ、前掲書、238ページ。

は分からないが、後半部分での主な関心は、「主の僕」である。従って、第二イザヤのキュロスに対する失望と、「主の僕」とが何らかの関係があったことも推測される。木田献一は、この「主の僕」は、最初の帰還の指導者であったシェシュバツアルをモデルにしたものである、と言う<sup>26</sup>。すなわち、彼は帰還したエルサレムにおいて、人々からダビデ家の子孫としてメシア的な期待がかけられたが、ペルシア政府は、宗教的には寛容であったが、ユダの民の政治的独立は認めず、弾圧が加えられ、その結果シェシュバツアルは、人々の身代わりになって、処罰を受けた、と言うのである。これは非常に魅力的な推測ではあるが、確かな証拠は何もない。しかし、第二イザヤが熱心に期待したキュロスに何らかの理由で失望したことは確かであろう。その理由が彼の政治的な政策であったのか、あるいは宗教的な態度であったのかは分からない。ただ、第二イザヤは後述のようにヤハウェを唯一の神として主張するが、キュロスの神観とは根本的に異なっていたことが分かり、それに失望したのではなかろうか。事実、キュロスはバビロンに無血入城をした時、その主神マルドゥクにぬかずいたと言われている。それによって、第二イザヤの期待していたようなヤハウェの「牧者」(44:28)でもなく、「油注がれた人」(45:1)でもなかったことが暴露されたことになったのである。

さて、第二イザヤは、バビロン捕囚からの解放とエルサレムへの帰還をかつての出エジプトの出来事と対比し、新しい出エジプトと捉えた。第二イザヤ書においてしばしばかつての出エジプトの想起がなされている(43:16-17、51:10など)。また、脱出後の荒れ野の行進も想起されている(48:21など)。そして第二イザヤはそれらのかつての出来事を「昔のこと」と言う(43:18)。それに対してバビロン捕囚からの解放とエルサレム帰還を「新しいこと」と言う(43:19)。フォン・ラートは、第二イザヤはバビロン脱出をエジプト脱出の対称と見なし、新しいことは昔のことを凌駕していると主張する、と言う<sup>27</sup>。イスラエルはか

26 木田献一「第二イザヤと苦難の僕」、『旧約聖書の中心』新教出版社、1989年、129-162ページ。

27 G.フォン・ラート、前掲書、329ページ。

つてのように（出12:11, 申16:3）、心配して、「急いで」出る必要はない（イザ52:12）。かつて雲の柱、火の柱が民を導いたが（民14:14）、今やヤハウエ自身が民の行進の先頭としんがりを同時につとめるのでまったく安心である（イザ52:12）。かつてのように荒れ野においてイスラエルは、岩からほとばしり出る水を飲むことができるだけでなく（48:21。出17:5-6, 民20:7-11参照）、不毛の荒れ野が変えられるのを見る（51:3, 55:13など）。すべては新しい脱出の目標であるシオンに向かって起こる（51:11, 52:8）。シオンは大いなる栄光のうちに豪華に再建される（54:11-12）。荒廃して不毛となっていたエルサレムは、離散していた民が帰還することによって（43:5-6）、子どもたちが非常に多くなるので、天幕にはもはや彼らの場所がなくなることを驚嘆をもって見る（54:1-3）。

また第二イザヤは、エジプト脱出の出来事もバビロン脱出の出来事もヤハウエによる「贖い」と言い表す。

海を、大いなる淵の水を、干上がらせ  
 深い海の底に道を開いて  
 贖われた人々を通らせたのは  
 あなたではなかったか。（51:10）  
 バビロンを出よ、カルデアを逃げ去るがよい。  
 喜びの声をもって告げ知らせ  
 地の果てまで響かせ、届けさせよ。  
 主は僕ヤコブを贖われた、と言え。（48:20）

この「贖う（ガーアル <sup>גָּאַל</sup>）」という用語は、氏族の法に由来し、そこでは債務奴隷に売られた人の買い戻しが意味された<sup>28</sup>。すなわち、親族のだれかが貧しくなって身売りした場合に、近親のだれかがその者を買戻さねばならなかったが、この行為が「贖い」である（レビ25:47-49参照）。第二イザヤは、この法

28 ヴァルター・ツィンマリ『旧約聖書神学要綱』樋口進訳、日本キリスト教団出版局、2000年、346ページ参照。

用語を用いて、バビロン捕囚になっているイスラエルの民を近親者であるヤハウェが買い戻して捕囚から解放する、と言い表したのである。すなわち、イスラエルの民は「借金」によって債務奴隷となったが、ヤハウェはご自分の民のために巨額の身代金を用意し（43:3-4）、これを贖った（40:2）、と。そこで第二イザヤはしばしば、ヤハウェのことを「贖い主（ゴーエール **גֹּאֵל**）」と呼ぶ（44:24, 47:4）。ちなみに、詩編においてもしばしばヤハウェを「贖い主」と呼んでおり（19:15, 78:35）、第二イザヤが神殿礼拝での式文に通じていたと思われる。

それでは、第二イザヤは、イスラエルの神についてどのような考え（信仰）をもっていたのであろうか。

## 4、第二イザヤの神観

第二イザヤは、イスラエルの神を創造者として主張する。捕囚前の預言者たちも、ヤハウェを創造者として信じていたことは確かであるが、創造に関しての言及は極めて少ない。「頌栄」などにわずかにその記述があるが（アモ4:13, 5:8, 9:6）、その他にはほとんど見られない。「創造する」という動詞（**בָּרָא**）も第一イザヤに1回、第三イザヤに4回、エレミヤ書に1回、エゼキエル書に6回、アモス書に1回、マラキ書に1回出るのみであり、そのような箇所でも天地万物の創造を表わすものでないものがほとんどである。これに対して第二イザヤでは16回出（40:26, 28, 41:20, 43:1, 7, 15, 45:7<sup>2</sup>, 45:8, 12, 18<sup>2</sup>, 48:7, 54:16<sup>2</sup>）、いずれも神による創造の業に用いられている。何故第二イザヤがヤハウェを創造者として主張したのであろうか。それは、バビロンの神々との対決ということが第二イザヤの使命として自覚されたからではなかろうか。

バビロン捕囚となった人々の多くは、バビロンの町の神マルドゥクを祝賀する儀式や行列の光景を見ることに参加させられたようであるが、それはバビロニアの神々が、イスラエルの神ヤハウェに勝利したことを印象づける効果があったであろう。そこで捕囚の民は、新年祭の時に行列通りを行進する神々の像に圧倒させられたであろう。そして彼らの中には、イスラエルの神ヤハウェを捨

てて、バビロニアの神々に心を寄せた人々もいたと思われる。そういう中で第二イザヤは、バビロニアの神々（特にマルドゥク）の魅力と対決しようとしたと思われる。第二イザヤ書には、バビロニアの神々を名指しで言っている箇所や、暗示していると思われる箇所が多くある。いずれも、それらは偶像に過ぎないと揶揄されている。46章1節に出る「ベル」というのは、バビロン近郊のニップルではエンリル神の、またバビロンでは主神マルドゥクのそれぞれ別名として用いられた（エレ50:2,51:44参照）。「ネボ」というのは、バビロンとニップルの間に位置する町ボルシッパの神で、マルドゥクの息子である<sup>29</sup>。ただここでは、ベルやネボは家畜に背負われて、自分で歩くことができない無力なものとして揶揄されている。43章10節の「わたしの前に神は造られず、わたしの後にも存在しない」という叙述は、マルドゥクがエアとダムキナから生まれたというバビロニア神話の神統系譜に対決することが意図されている<sup>30</sup>。バビロニアの創造神話である「エムナ・エリシュ」は<sup>31</sup>、新年のアキツ祭の中で朗読され、神々の系譜で始まっている。この神話では創造神であるマルドゥクが、闇の神であるティアマトと戦ってこれに勝利し、その体を「貝のように」二つに引き裂いて、それでもって天と地を造った、とされている。これは、戦いによる創造というモチーフである<sup>32</sup>。この創造神話は、イザヤ書51章9節に反映されている。

奮い立て、奮い立て

力をまとえ、主の御腕よ。

奮い立て、代々とこしえに

29 関根清三、前掲書、340ページ参照。

30 ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、231ページ参照。

31 このテキストについては、『古代オリエント集』（筑摩世界文学大系1）、筑摩書房、1978年、105-133ページ参照。

32 古代オリエントの創造に関する叙述について、クラウス・ヴェスターマンは四つの型に分類している（Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978）。すなわち、①力や業による創造、②生殖と誕生による創造、③戦いによる創造、④言葉による創造、である。そして、旧約聖書においては（特に、創1章のPの記事）、言葉による創造が特徴的である。

遠い昔の日々のように。

ラハブを切り裂き、竜を貫いたのは

あなたではなかったか。

ここでは、闇の神に打ち勝ったのは（すなわち、天地を創造したのは）ヤハウエであることが強調されている。さらに第二イザヤは、光と闇、空、天体、地のすべてを創造されたのはヤハウエである、と主張している（40:12, 26, 44:24, 45:7等）。第二イザヤは、ヤハウエによる創造に関して、実に多彩に表現する。ヤハウエは、天と地を創造し（**ברא** バーラー、40:26, 28, 42:5）、陶器師のように地を形づくり（**יצר** ヤーツアル、45:18）、万物を造った（**עשה** アーサー、44:24）。さらに具象的な表現がなされている。すなわち、ヤハウエは天を広げ（**נטה** ナーター、40:22）、地を繰り広げ（**רקע** ラーカア、42:5）、天の万象の名を呼び（**קרא** カーラア、40:26）、それらを数えて引き出した（**הוציא** ホーツィーア、40:26）。45章7節では、可能な限りの表現がなされている。

光を造り（**יצר** ヤーツアル）、闇を創造し（**ברא** バーラー）

平和をもたらし（**עשה** アーサー）、災いを創造する（**ברא** バーラー）者。

わたしが主、これらのことをする（**עשה** アーサー）ものである。

ここでは、ヤハウエは闇や災いをも創造し、その支配の及ばない所はどこもないと言われている。これは、ペルシャの宗教の二元論との対決が意図されているかも知れない。ツィンマリは、第二イザヤにおける創造は、時間的な広がりにおいても、歴史全体へと広がっている、と言う<sup>33</sup>。すなわち、ヤハウエは、地の果て（40:28）、天体（40:26）、人間（45:12）を創造されただけでなく、過去のイスラエルをも創造し（43:1）、また天から雨が注がれ植物が芽を出すのと同様に、未来の救いも創造する、と（45:8）。

33 ヴァルター・ツィンマリ、前掲書、349ページ。

第二イザヤにおいて、創造信仰は救済信仰と結びついている。その典型的な箇所は、51章9-10節である。

奮い立て、奮い立て  
力をまといえ、主の御腕よ。  
奮い立て、代々とこしえに  
遠い昔の日々のように。  
ラハブを切り裂き、竜を貫いたのは  
あなたではなかったか。  
海を、大いなる淵の水を、干上がらせ  
深い海の底に道を開いて  
贖われた人々を通らせたのは  
あなたではなかったか。

ここで、9節の「ラハブを切り裂き、竜を貫いた」というのは、前述のようにバビロニア神話に基づいた戦いによる創造のことである。すなわち、天地を創造したのはヤハウェである、ということである。そして10節の「海を、大いなる淵の水を、干上がらせ、深い海の底に道を開いて、贖われた人々を通らせた」というのは、エジプト脱出のことである。すなわち、イスラエルの民を救出したのはヤハウェである、ということである。すなわち、ヤハウェは天地の創造者であり、かつイスラエルの救済者である、ということが主張されている。

ゲルハルト・フォン・ラートは、第二イザヤにおいて創造信仰がそれだけではほとんど問題にされていない、と言う<sup>34</sup>。そしてそれは、この預言者がそのような箇所において世界創造についての叙述をいきなり中断し、神の歴史における力ある業について話を移行している点から明らかである、と言う（40:21以下、44:24以下、45:12以下）。さらに彼は、第二イザヤにおける創造は、救済の言葉

34 ゲルハルト・フォン・ラート『旧約における創造信仰の神学的問題』、『旧約聖書の様式史的研究』荒井章三訳、日本キリスト教団出版局、1969年、154ページ。



に対する信仰を呼び起こすための救いの言葉を支えるものであり、救いの言葉がさらに力強い信頼を受けるものとされるための立派な引き立て役なのである、と言う<sup>35</sup>。「引き立て役」というのは、いささか誇張表現であるが、第二イザヤにおいては、創造を歴史行為と別の業とはみなしておらず、かつてイスラエルの民をエジプトから脱出させ、今捕囚の民をバビロンから脱出させてエルサレムに帰還させようとしている神は、天地万物の創造者である、ということが主張されていることは確かである。前述のように、第二イザヤは、エジプトからの脱出およびバビロンからの脱出などのヤハウェによる救出行為を「贖う（נָסַח גְּאוּל）」と表現するが（41:14, 43:1, 14, 44:6, 22, 23, 24, 47:4, 48:18, 20, 49:7, 26, 51:10, 52:3, 9, 54:5, 8）、フォン・ラートは「創造する」と「贖う」は第二イザヤの場合、完全に同義語である、と言う<sup>36</sup>。特に、イスラエルの造り主と贖い主との結合が、救済の約束の中に出て来る（43:1, 15, 44:2, 21, 24, 54:5, 45:11, 51:13）。

あなたの贖い主

あなたを母の胎内に形づくられた方

主はこう言われる。

わたしは主、万物の造り主。

自ら天を延べ、独り地を踏み広げた。（44:24）

ここでヤハウェは、自己称賛の賛歌の形式において、万物の造り主であり同時に歴史の支配者として、自己を紹介し、バビロンの占い師をくじき、ご自分の僕たる預言者の言葉を成就させ、キュロスをご自分の意志の道具として、エルサレムを再建させるであろう、と言われている（44:24-28）。

さて第二イザヤは、ヤハウェが創造者であり救済者であるということを主張したが、さらに神はヤハウェのみであるという唯一神信仰をも主張した。第二

35 同書、155ページ。

36 ゲルハルト・フォン・ラート『旧約聖書神学Ⅱ』、322ページ参照。

イザヤは、捕囚の民がバビロンの神々に心を寄せるのに危機感を感じた。一方彼は、偶像造りの実態を直に見ており、そのような壮麗と見える神々も人間の手で造られた偶像に過ぎない、と主張した(44:9-20)。真の神はヤハウェのみであると主張し、ここに一神教が成立した<sup>37</sup>。

ヤハウェのみを信じるという唯一神信仰は、かなり古い時代からあった。聖書の記述によれば、イスラエルの民がエジプトを脱出した後に、シナイ山で契約が結ばれたが、そのとき十戒が与えられた。その十戒において、エジプト脱出と「ヤハウェのみを信ぜよ」との第一戒とが密接に関連づけられている(出20:2-3。ホセ13:4参照)。ただし、第一戒には、「あなたには」という限定がついており、他の神々の存在を否定するものではない。さしあたっては、他の民や部族には他の神々が存在することを当然のこととし、契約を結んだ「イスラエルの民」はヤハウェのみを崇拝せよという拝一神教(monolatry)であった。カナン之地において諸部族の連合が結ばれた時もヤハウェのみを崇拝するという契約が結ばれたが(ヨシュ24章、シケム契約)、これもイスラエルの諸部族に対してであって、やはり拝一神教であった。王国時代になると、カナン人との融和が図られ、イスラエルの宗教の実態は、国家的にもまた民間においても多神教が一般となった。そのような中で、部族連合時代の伝承を受け継いだ預言者たちを中心とするヤハウェ主義者たちは、「ヤハウェのみ運動(The Yahaweh alone Movement)」を展開した。王国分裂後、ヤロブアムによってダンとベテルに作られた金の子牛の像に反対したレビ人もこの「ヤハウェのみ運動」を展開したと思われる(王上12:31、出32:25-29参照)。この運動は、偶像崇拝が盛んに行われたオムリ王朝の時代にエリヤなどによって展開され(「バアルが神か、ヤハウェが神か」王上18:21)、ヤハウェ主義の預言者集団によって後押しされたイエフの革命を招き(王下9-10章)、またアモス、ホセアなどの記述預言者に受け継がれていった。ホセア書6章5節の「預言者たち」というのは、この運動を担った系列のことであろう。特にホセア自身は、「わたしのほかに、神を認めてはな

37 一神教については、拙稿「一神教」、関西学院大学キリスト教と文化研究センター編『キリスト教平和学事典』教文館、2009年、54-59ページ参照。

らない」と言い（ホセ13:4）、ほとんど唯一神信仰と言っていい。ただ、彼も他の神々の存在は認めていたようであり、なお拝一神教の域を脱したとは言えないであろう。このヤハウエのみ運動の中からヨシヤの宗教改革のきっかけとなった「律法の手紙」も形成されたと思われる（王下22:8）。これは申命記の中心部分と考えられているが、「我らの神ヤハウエは唯一の主である」（申6:4）というのが最も中心的な主張である。ただここでも、「我らの神」としてのヤハウエの単一性を主張するもので、なお狭義の意味での唯一神信仰には至っていない。「ヤハウエのみ運動」を担った預言者たちの神は、一方においてイスラエルという特定民族との結びつきを既に越えており、他の民族（アッシリアやバビロニア）や外国の使者（ネブカドレツアルなど）を用いて裁くこともできるという点で、もはやイスラエルの民族神ではなく、他方においてその意志の実現のために他の民族を道具として自在に操ることができるという点で、既に世界神としての普遍性を具備している。

狭義の意味での一神教が確立したのは、バビロン捕囚期の預言者第二イザヤにおいてである<sup>38</sup>。十戒においては、またエリヤ、ホセア、申命記の場合も、いろんな神々の存在を認めながら、イスラエルの民が神とすべきはヤハウエであるという拝一神信仰であったが、第二イザヤにおいては、そもそも神はヤハウエのみであって、神々とされているのは人間の手で作った偶像に過ぎず神ではない（44:19-20, 41:6-7, 44:9-17）、ということが主張されており、厳密な意味での唯一神信仰である。第二イザヤは、「わたしは・・・である」という神の自己紹介式を用いて、この唯一神信仰を表明している。

イスラエルの王である主／イスラエルを贖う万軍の主は、こう言われる。  
わたしは初めであり、終わりである。わたしをおいて神はない。（44:6）

38 山我哲雄「旧約聖書の宗教はいかなる意味で一神教的であったのか?」、『旧約学研究』第3号、2006年、33-57ページ；関根清三『旧約聖書と哲学——現代の問いのなかの一神教』（岩波書店、2008年）の第3章「旧約的一神教の再構築——旧約学と哲学との対話から」、特に77-88ページ；月本昭男「古代イスラエル一神教をめぐって」、『旧約学研究』第3号、2006年、58-79ページ参照。

神である方、天を創造し、地を形づくり／造り上げて、固く据えられた方／混沌として創造されたのではなく／人の住む所として形づくられた方／主は、こう言われる。わたしが主、ほかにはいない。(45:18)

意見を交わし、それを述べ、示せ。だれがこのことを昔から知らせ／以前から述べていたかを。それは主であるわたしではないか。わたしにおいて神はない。正しい神、救いを与える神は／わたしのほかにはいない。(45:21)

思い起こせ、初めからのことを。わたしは神、ほかにはいない。わたしは神であり、わたしのような者はいない。(46:9)

そして第二イザヤは、ヤハウェが真の神である証明は、その生きて働く言葉にある、と言う(41:26-29,44:25-26)。そして、イスラエルの民には、このヤハウェのみが神であるということの「証人」としての使命がある、と言う(43:10,12,44:8)。

## 結び

第二イザヤは、捕囚前の「ヤハウェのみ運動」を展開したヤハウェ主義者(特に、レビ人、エリヤ、ホセア、申命記の伝承を担ったグループなど)の伝承を受け継いだ者と考えられる。彼が詩編の定式によく通じていたことから、彼自身がレビ人であった可能性も考えられる。そして、捕囚前の預言者たちや申命記史家の主張<sup>39</sup>、すなわちエルサレムが滅亡し、バビロン捕囚となったのはイスラエルの民の罪(特に偶像崇拜)に対する裁きであるという主張を強く受け止めた。しかし、召命の時に天の会議におけるその咎が償われたという声を聞き、捕囚の民に解放を告知すると共に、偶像崇拜の危機に直面していた捕囚の民にヤハウェのみが真の神であることを主張した。すなわち、第二イザヤは捕囚前のヤハウェ主義者たちの主張をさらに推し進めて、究極のヤハウェ主義(唯一神信仰)を確立した、ということが言える。

39 申命記史家は、国家滅亡の原因を偶像崇拜と主張する(王下17:7参照)。