旧約預言者の特質

樋口　進

序

古代イスラエルにおける一つの特徴は、預言者が多く輩出したということである。しかも彼らは、王国時代の紀元前8世紀から6世紀にかけて集中的に出現している。古代イスラエルの「預言者とは何か」という問題について、19世紀においては、宗教の発展段階の最高として捉え、倫理的改革者として評価したが、これは観念的なものであると言わざるを得ない。また、20世紀初頭より預言者をエクスタティカー（恍惚状態に陥る者）として特徴づけることも盛んに行われた。確かに預言者にそのような現象が認められるものの、それによって旧約の預言者の特質を解明できるわけではない。また、預言者は祭儀と深く関係した、という主張もなされてきた。しかし必ずしもそうではなく、預言者が祭儀を批判することも多い（例えば、アモ5:21-24）。また、20世紀の半ばより伝承史的方法による預言者研究が盛んに行われてきた[1]。確かに、預言者たちは過去の伝承に依存したので、この方法は今なお有効と思われるが、ここでは預言者の人物像が伝承の背後に隠れてしまう傾向になり、「預言者の特質」を解明するには不十分である。預言者は、単独で活動したのではなく、過去の伝承に基づき、そのような伝承を担った支持グループとの関係が重要であると考える。われわれは、社会史的研究方法を用いて、支持グループとの関係を探求することによって、「預

1　代表的なのは、ゲルハルト・フォン・ラート『旧約聖書神学Ⅱ』荒井章三訳、日本基督教団出版局、1982年。

言者とは何か」という問題を解明できるのではないかと考える。

預言者の職務は、部族連合時代のヤハウェとイスラエルとの契約に基づく法を担うことであった、と考える。そして、その法がカナン的要素などの影響でないがしろにされたところに、預言者の出現の主な要因があった、と考える。ホセア書6章5節で「それゆえ、わたしは彼らを預言者たちによって切り倒し、わたしの口の言葉をもって滅ぼす。私の行う裁きは光のように現れる」と言われているのは、部族連合時代のヤハウェとイスラエルとの契約に基づく法に違反した者に対する非難と裁きが意図されている。預言者が出現したのは、何らかの意味においてヤハウェ宗教が脅かされた危機の時代である[2]。彼らはそのような状況において、部族連合時代のヤハウェとイスラエルとの契約に基づく法に違反したとして「罪の告発」と「裁きの宣告」を行ったのである。そして、このような活動を預言者は単独で行ったのではなく、ヤハウェとイスラエルとの契約に基づく法を守ることを重要にした集団（ヤハウェ主義者）の承認と支持のもとに行ったと考えられる。

イスラエルが部族連合から王国に移行した時に、カナン化が進行した。カナン化は二つの面でイスラエルの部族連合時代の在り方に挑戦した。一つは、政治的・経済的な面である。ダビデ・ソロモンの王国が、カナンの都市国家を支配下に治めたとき、一部のカナン人が宮廷の役人として登用されたようである。なぜなら、カナンの都市国家においては既に、行政、司法、軍事の専門家からなる官僚制度があり、ダビデが初めてイスラエルに国家を形成したとき、それを範にしようとしたからである[3]。また、カナン人の商人階級が勢力を拡大したようであるが、彼らはイスラエル古来の土地法を無視し、部族連合時代からの嗣業を大切にしてきた農民階級から巧みに土地を取り上げ、大土地所有を拡大していた（イザ5:8参照）。そして借金を返せない農民を簡単に債務奴隷にしていた（アモ2:6, 8:6参照）。また彼らはイスラエルの古来の法を無視し、不正な商売

2　木田献一『旧約聖書の中心』新教出版社、1989年、39ページ参照。
3　ヴァルター・ディートリヒ『イスラエルとカナン――二つの社会原理の葛藤――』山我哲雄訳、新地書房、1991年、40ページ参照。

をしてぼろ儲けをしていた（アモ8:5-6参照）。そして政治の支配者も宗教の支配者も裁判官もカナン化の影響を受けていたのである。そのような中で部族連合時代から続いていた農民階級が虐げられていたのである。ヘルバート・ドンナーやグンター・ヴァンケは、社会史的方法を預言者研究に援用し、預言者の批判は、絶えずカナン人のないしカナン化された上層階級が古来の農民の社会秩序を破壊し、格差を増大させたことに向けられた、と主張した[4]。

カナン化のもう一つの面は、宗教的な面である。これは農耕祭儀と結びついていた豊穣神（特に、バアル）崇拝の影響である。ヤハウェ礼拝が農耕神祭儀と混交されていったのである。これに対して、預言者たちは、ヤハウェのみを神とするとした部族連合時代の契約に違反するとして、激しく非難していったのである。

このようなカナン化に対して、古い部族連合の伝統を守ろうとするヤハウェ主義の集団が、それぞれの時代にいろいろな形で運動を展開したようである。私見によれば、そのような集団が預言者を支持し、また預言者自身もこのような集団と近い関係にあった。そのようなヤハウェ主義の集団として、例えば、エロヒストの伝承を担ったグループ[5]、レビ人集団[6]、ナジル人[7]、レカブ人[8]、国の民（アム・ハーアーレツ）[9]、申命記の伝承を担ったグループ[10]などがあったと思われる。

預言者は、祭司や王などのような職務や家系ではなかったので（マックス・ヴェーバーはカリスマとして特徴づけた）[11]、自己を正当化し、支持者を得る必

4　Herbert Donner, Die soziale Botschaft der Propheten im Licht der Gesellschaftsordnung in Israel, *Oriens Antiquus* 2 (1963), 229-245; Gunther Wanke, Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik, *KuD* 18 (1972), 2-17.

5　J・ブレンキンソップ『旧約預言の歴史』樋口進訳、教文館、1997年、66ページ参照。

6　Vgl., Hans Walter Wolff, Hoseas Geistige Heimat, *ThLZ* 81 (1956), Sp.83-94

7　アモスは、預言者とナジル人を同列に見ている（アモ2：11-12）。

8　レカブ人は、しばしば熱心なヤハウェ主義者として登場する（王下10：15-17, エレ35章）。

9　国の民は、ヨシヤを王に擁立し、ヨシヤの宗教改革を支えた部族連合時代からの伝統を重んじたヤハウェ主義者であったようである。

10　申命記史書において預言者は、非常に評価されており（王下17：13等）、申命記史書の伝承を担ったグループと預言者とは近い関係にあったと思われる。

11　マックス・ヴェーバー『宗教社会学』武藤一雄・薗田宗人・薗田坦訳、創文社、1976年。

要があった。これが「召命記事」が書かれた理由である。預言者は、特に部族連合時代の契約を重んじた「ヤハウェ主義者」の承認と支持のもとに活動することができたと思われる。そこで、自分たちはヤハウェによって直接召されたものであるということを権威づけ正当化し、その承認と支持のもとに活動することができたと思われる。

1 初期預言者

初期イスラエルにおいて、預言運動について歴史的に確かめられる最初の記事は、サムエル記上10章であろう。サムエル記上10章5節において、預言者の一団が「預言する状態になった」と言われている。これはナービーの動詞の形（ヒスパエル形）である。関根正雄訳では、「恍惚状態に陥った」と訳されているが、集団的エクスタシーの状態の描写である[12]。これはイスラエルが部族連合時代から王国時代への移行の時期であり、ペリシテに圧迫されていた時代である。ペリシテ人の圧迫に対抗し、イスラエル民族の士気を鼓舞して歩いていたのが、この預言者の一団である。彼らは音楽（琴、太鼓、笛、竪琴）を用いて、狂躁乱舞しつつ、神の霊を招来して恍惚状態に陥り、彼らに触れた他の者をもたやすく同様の状態に引き入れた。ここでサウルもこのエクスタシー集団に引き入れられた（10:10）。また、同じような現象が、エリヤの時代のバアルの預言者にも報告されている。すなわち、カルメル山でエリヤがバアルの預言者と対決した時、バアルの預言者たちは「大声を張り上げ、彼らのならわしに従って剣や槍で体を傷つけ、血を流して」バアルに求めた、とある（王上18:28）。そして彼らは「狂ったように叫び続けた」とあるが（18:29）、この動詞は、サムエル記上10章5,10節と同じナービーの動詞の形（ヒスパエル形）である。そこで、グスタフ・ヘルシャーは、イスラエルの預言はカナンの預言の影響である、と主張した[13]。彼は、エクスタシーの預言者運動は、紀元前2000年期の終わり頃に小アジ

12 関根正雄『イスラエル宗教文化史』岩波書店、1952年、108ページ参照。
13 Gustav Hölscher, *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels,*

アのヒッタイトで始まり、それが一方では西にトラキアを経てギリシャに伝播し、他方ではシリア・カナンに伝播し、イスラエルもその影響を受けた、と言う。

そこで確かに初期の預言者運動の特徴は、エクスタシー体験にあると思われ、それはヘルシャーの言うようにカナンからの影響が考えられるが、ホセアなどの古典的預言者が自分たちを正典的預言者の系列の一員と見たのは、エクスタシー集団の預言者の性質ではなかったであろう。J・R・ポーターは、エクスタシーは正典的預言者の要素でないだけでなく、純粋な、そして元来のイスラエルの預言の要素ではない、と言うが[14]、これは正鵠を射ているであろう。

エクスタシー現象が正典的預言者の系列の本質でないとするならば、その本質とは何であろうか。ホセアが正典的預言者の系列として思い浮かべている6章5節の「それゆえ、わたしは彼らを、預言者たちによって切り倒し、わたしの口の言葉をもって滅ぼす。わたしの行う裁きは光のように現われる」は、部族連合時代のヤハウェとイスラエルとの契約に基づく法に違反した者に対する非難と裁きが意図されているであろう。預言者が出現したのは、何らかの意味においてヤハウェ宗教が脅かされた危機の時代である。イスラエルに最初に預言者が出現したとされる王国への移行期のナービーの恍惚集団（そこにサウルも引き入れられた）は、ペリシテによるヤハウェ宗教に基づく部族連合そのものの存亡の危機にあったときに、恍惚状態に陥って反ペリシテの士気を鼓舞したのである（サム上10章）。また、紀元前9世紀のエリヤの出現は、まさにオムリ王朝（アハブ、イゼベル）によるヤハウェ宗教そのものが弾圧された危機の時代である（王上17-18章）。また、エリヤがナボトのぶどう畑事件の時に、アハブ王の前に出現したのは、ヤハウェの法（十戒のむさぼり、偽証、殺人）が踏みにじられるという危機の時である（王上21章）。また、ナタンがダビデ王の前に出現したのは、ダビデがヤハウェの法（十戒の隣人の妻のむさぼり、姦淫、殺人）に違反したという危機の時である（サム下11-12章）。アモス以降の古典的預言者

Leipzig: J.C. Hinrichs, 1914, S.140-143.

14 J.R.Porter, The Origins of Prophecy in Israel. In *Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter Ackroyd*, (eds. by Richard Coggins, Anthony Phillips and Michael Knibb), London: Cambridge University Press, 1982, p.13.

の出現も、すべてヤハウェの法に違反したという危機の時代であった。彼らはそのような状況において、部族連合時代のヤハウェとイスラエルとの契約に基づく法に違反したとして、「罪の告発」と「裁きの宣告」をなしたのである。

そして、このような活動を預言者は単独で行ったのではなく、ヤハウェとイスラエルとの契約に基づく法を守ることを重要にした集団（ヤハウェ主義者）の承認と支持があったと思われる。その点で、サムエルが預言者の原型とされるかも知れない。サムエル記上3章20節には、「ダンからベエル・シェバに至るまでのイスラエルのすべての人々は、サムエルが主の預言者として信頼するに足る人であることを認めた」とある。これは、申命記史家のコメントであろうが、正典的預言者にはヤハウェ主義者の承認が必要であるという理解と伝統があったのであろう。

ダビデの王国の時代には、ガドとナタンという預言者が登場する。両者ともナービーと言われている（サム上22:5, 24:11, 7:2）。彼らは、王宮と結びついた社会的地位を持っていたようである。しかし、宮廷預言者とは異なる性格を持っていた。宮廷預言者は、古代オリエントに広く認められるが、集団を形成し、王によって雇われていたゆえに、王の意向をくんだ預言をしたのである。戦争など重大なことを決定する時、王は宮廷預言者に神託を問うたのである。しかし、ナタンもガドも王の意向をくむどころか、逆に王の罪を非難し、神の裁きを宣告したのである（サム下12, 24章）。これは、部族連合時代の士師の役割を継承したものと理解できる。彼らはヤハウェの委託において語り、全く自由に王に向かい合ったのである[15]。

さらに、「ナタンの預言」（サム下7章）において、ナタンはダビデに「万軍のヤハウェがあなたをヤハウェの民イスラエルの指導者とした」と宣言している。ここで「万軍のヤハウェ」は、部族連合時代に契約の箱が置かれていた中央聖所であったシロの神殿と結びついた呼称である（サム上1:3, 4:4等）。また、「指導者」と訳されている語（ナーギード）は、十二部族連合の指導者のことである。

15 Vgl. Rolf Rendtorff, Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel, *ZThK* 59 (1962), S.145.

サウルもサムエルによって油を注がれ、「民の指導者」とされたが、ナタンはこのサムエルの預言者的職務を受けついでいる、ということができる。

ナタンもガドもダビデの宮廷預言者であり、単独で行動したようであるが、サムエルのように部族連合時代の伝統を担ったヤハウェ主義者の承認と支持があったのではなかろうか。そういう支持者があったからこそダビデは彼らに聞き従ったのではなかろうか。

ロバート・R・ウイルソンは、王国分裂後、部族連合時代のヤハウェとイスラエルとの契約に基づく法を担った預言者は周辺において活動した、と言う[16]。ダビデがカナン諸都市を王国の領土に併合して以来、純粋な民族主義的、イスラエル的政策はもはやほとんど不可能になっていた[17]。都市はカナン化された。というより、もともと都市文化を形成していたカナン人の宗教・文化や社会制度（王を頂点とする身分社会）をそのまま残した形で融合したのである。部族連合時代以来の伝統的なヤハウェ主義者のグループは、このような都市文化とは対立的であった。そのような状況において、ヤハウェの預言者たちは、周辺で活動したのである。古典的預言者が自分をヤハウェの預言者の系列の一員と理解した時の預言者は、そのような周辺において活動した預言者を思い描いたと思われる。都市には、王に抱えられた宮廷預言者がいたが、これはカナン化の影響を受けた者たちであった。

王国分裂後、北イスラエルにおいては、ヤロブアムが王位に即いた。この即位には、シロの預言者アヒヤが深く関わった（王上11:29-39）。すなわち彼は、新しい外套を十二切れに引き裂き、その十切れをヤロブアムに取らせ、ヤハウェが北の十部族をヤロブアムに与える、と宣言したのである。ヤハウェが王を選び、それを預言者が宣言するというのは、王制へ移行する最初からのイスラエルの伝統であり、アヒヤはサムエル、ナタンの職務を継承した、と言えるであろう。ここでもカナンの都市国家の王というのでなく、部族連合時代の「指導者（ナー

16　Robert R. Wilson, Early Israelite Prophecy. In *Interpreting the Prophets* (eds. by James Luther Mays and Paul J. Achtemeier), Philadelphia: Fortress Press, 1987, p.12.
17　ヴァルター・ディートリヒ、前掲書、51ページ参照。

ギード)」が意図されている（王上14:7)。そしてこのようなやり方は、北イスラエルにおいて継承されていくのである。そしてそこには、ヤハウェが真の支配者であり、預言者はその代理をする者であるという理念があり、この理念を継承していったヤハウェ主義のグループがあり、正典的預言者はこのようなグループの承認と支持があったのであろう。

その後王位に即いたヤロブアムは、南のエルサレム神殿に対抗するためにベテルとダンを国家聖所とし、金の子牛の像を造ってそこに安置し、レビ人でない者を祭司にした。ここには、ヤロブアムの巧みなカナン人との融合政策が見られる。すなわち、ヤロブアムは「イスラエルよ、これがあなたをエジプトから導き上ったあなたの神である」と言って、これがヤハウェを象徴するものだと言っているが（王上12:28)、子牛は古代オリエントで広く古くから豊穣の神とされ、カナン人にとってはバアルを象徴するものだと容易に理解されたであろう。これに対して以前に王権を宣言したアヒヤは非難をした（王上14:6-16)。ここでアヒヤは、後の古典的預言者と同様に「主はこう言われる」という使者の定式で導入されて、「罪の告発」をなし、「それゆえ」に導入されて「裁きの宣告」を行っている。ロルフ・レントルフは、アヒヤも部族連合時代からの法の守護者の役割を担っている、と言う[18]。

ヤロブアムは、ベテルとダンを国家聖所にした時に、レビ人でない者を祭司に任じたとある（王上12:31)。ここで排除されたレビ人がどうなったかは聖書には記されていない。ハンス・ヴァルター・ヴォルフは、ホセアがレビ人と非常に近い関係にあったということを提唱した[19]。出エジプト記32章25-29節のエロヒストの物語において、レビ人はモーセの側について、金の雄牛を作りそれを礼拝したアロンと民とに対決した。この物語は、ヤロブアムがベテルとダンに金の子牛の像を安置した出来事と関連があるであろう。エロヒストの物語において、アロンは公的な祭司職の代表である。レビ人は神の契約と神の義を告知するモーセの側に立っている。モーセの祝福において、レビ人は神の裁き（ミシュ

18 Rolf Rendtorff, op. cit., S.157.
19 Hans Walther Wolff, op. cit., Sp. 83-94.

パート）をイスラエルに示すものと理解されている（申33:10）。ヤロブアムによって北イスラエルの聖所から排除されたレビ人の集団がホセアの時代イスラエルの初期の伝承に従事し、公的な祭儀行為と鋭く対立していた、とヴォルフは言う[20]。

エリヤは、ギレアドのティシュベの出身と記されているから（王上17:1）、まさに周辺において活動していた預言者である。このような周辺は、カナン化されておらず、古いイスラエルの伝統が純粋に保存されていた可能性がある[21]。ゲルハルト・フォン・ラートは、ギレアドは昔からのカナンの農耕地帯ではなかったので、イスラエルが常にバアル宗教に対して公平に門を開いていたヨルダン西岸よりも、ヤハウェ信仰のもつ排他性が純粋に保持されたであろう、と言う[22]。またエリヤは、単独で活動したのではなく、仲間の預言者たちと共に活動したのである。彼は「イスラエルの人々はあなたとの契約を捨て、祭壇を破壊し、預言者たちを剣にかけて殺したのです。わたし一人だけが残り、彼らはこのわたしの命をも奪おうとねらっています」と言っている（王上19:10, 14）。ゲオルグ・フォーラーは、「エリヤは、放浪する預言者の階級であって、どこかの聖所と関係したのではない。彼はアハブのカナン文化擁護に反対したために迫害を受けたのである」と言っているが[23]、仲間の預言者たちはこの迫害によって殺されたのであろう。

エリヤは、オムリ王朝のもとで推し進められたカナン化の二つの面に挑戦した。まず第一は、バアルとの戦いである。しかしこれは、彼が単独で戦ったのではない。仲間の預言者たちと共にであった。彼らは古いヤハウェ主義の守護者と見なされた預言者たちのグループであったであろう[24]。しかし、他の預言者たちは、アハブとその妃イゼベルの弾圧によって殺されたのである（王上19:10）。そ

20 *Ibid*., Sp. 88.
21 金井美彦「イスラエル初期預言者の本質――エリヤを中心に」、金井美彦・月本昭男・山我哲雄編『古代イスラエル預言者の思想的世界』新教出版社、1997年、39ページ参照。
22 ゲルハルト・フォン・ラート、前掲書、31ページ。
23 Georg Fohrer, *History of Israelite Religion*, London: S.P.C.K, 1972, p.230.
24 Vgl. Rolf Rendtorff, op. cit., S.157.

こでひとり残ったエリヤがヤハウェ主義の代表者として戦ったのである。彼は、「イスラエルのすべての人々」をカルメル山に集めたが（王上18:19）、フォン・ラートは、これはアンフィクティオニーの召集のごときであった、と言う[25]。そしてここで、エリヤは民に「ヤハウェが神か、バアルが神か」と二者択一を迫っているが、これはシケムでの契約の時にヨシュアが全部族の代表者に「ヤハウェに仕えるか、川の向こう側にいた先祖の神々や住んでいる土地のアモリ人の神々に仕えるか」と二者択一を迫っているのと似ている（ヨシュ24章）。シケム契約においては、全部族がヤハウェに仕えると誓って、イスラエルの十二部族連合が成立したと考えられる。従って、エリヤはこの部族連合の伝統を引き継ぎ、契約の更新を迫ったもの、ということができる。

カナン化に対するエリヤの戦いのもう一つの面は、ナボトのぶどう畑事件において見られる。カナンの商人たちは古くからのイスラエルの土地法を無視して、農民から巧みに土地を取り上げていたが、アハブの妻イゼベルも二人のならず者を雇って彼らに偽証をさせてナボトを死刑に処し、所有者のいなくなったぶどう畑を夫のものにしたのである。その時エリヤが遣わされ、「主はこう言われる」という「使者の言葉」を用いて、アハブの罪を非難し、裁きを宣告したが（21:17-24）、これは部族連合時代の法の守護者としての役割を果たしているということができる。

次にエリシャは、カナン化を推し進めたオムリ王朝に裁きを実行するために画策した、と言っていい。ロバート・R・ウイルソンは、エリシャの指導の下に展開された預言者運動は、オムリ家、特にイゼベルの宗教政策に抵抗する民族主義的運動であった、と言う[26]。そしてエリシャは、預言者の仲間のひとりに命じてイエフの頭に油を注がせ、「イスラエルの神、主はこう言われる」という使者の言葉を用いて、「わたしはあなたに油を注ぎ、あなたをヤハウェの民イスラエルの王とする」と言わせた（王下9章）。この後イエフは、直ちに行動を起こし、オムリ王朝を滅ぼしたのである。ロルフ・レントルフは、このイエフの革命は、

25 ゲルハルト・フォン・ラート、前掲書、32ページ。
26 Robert R. Wilson, op. cit., p.19.

部族連合の伝統に基づいたものである、と言う[27]。すなわち、世襲の王制ではなく、ヤハウェ（預言者はその代理）によってそのときどきに選ばれた王に預言者によって油が注がれて、承認するというやり方であって、これは部族連合の理念であった。すなわち、サムエルがサウルにしたやり方である（サム上10:1）。

初期預言者の活動の背後には、王国成立前のイスラエル部族連合のヤハウェ主義の伝統があった。王国が成立し、その王国にカナンの都市国家が併合されると共に、特に都市において政治的・経済的に、また宗教的にカナン化が行われていき、部族連合時代の伝統がないがしろにされていく傾向にあったが、これに抵抗したのが預言者の運動であった。しかし、預言者は単独で活動したのではなく、部族連合時代からの伝統を守っていたヤハウェ主義のグループによる承認と支持があったと思われる。イエフの革命やヨシヤの宗教改革の背後には、このようなヤハウェ主義者の働きがあったであろう。イスラエルの初期預言者たちは、このような部族連合時代からのヤハウェ主義の伝統を守るグループの承認と支持のもとに、特にカナン化の影響で部族連合時代の法がないがしろにされた現実に対して、ヤハウェの使者としての自覚を持って、「罪の告発」と「裁きの宣告」をなしていったのである。

2. 古典的預言者

アモスの言葉を担った弟子集団は、当時イスラエルにおいて広くあったカナン化された社会・宗教制度に反発を覚えていたヤハウェ主義者であったと思われる。そしてアモス自身もそうであったであろう。ベテルの聖所は、ホセアの預言からも推測されるように当時かなりカナン化されていたようである。すなわちヤハウェ礼拝は、バアル礼拝と混淆されていた。ヤロブアムⅡ世の時代には、カナン人の商人たちの活動が活発になり、ベテルの国家聖所を始め、国全体がカナン化されていた。それで犠牲になったのは、部族連合時代からの伝統を引き継いできた農民たちであった。その農民たちが、商人階級によって虐げられ、

27 Rolf Rendtorff, op. cit., S.154.

アモスは部族連合時代からのヤハウェ主義の伝統（特に「契約の書」）に基づいて、支配者階級を批判したのである。

エルンスト・ヴュルトヴァインは、アモスが規準にしたのは契約の書にあるようなイスラエルの法であった、と言う[28]。アモスはとりわけ、弱い貧しい者を虐げる富める支配者階級を痛烈に非難した。すなわち、わずかな負債のために奴隷に売り渡したこと（2:6, 8:6）、法外な科料を科したこと（2:8）、量りを偽ってぼろ儲けしたこと（8:5）、粗悪品を売りつけたこと（8:6）、賄賂を取って貧しい者に不利な裁判を行ったこと（2:7, 5:10, 12）、貧しい人の質物の衣服を夕方に返さなかったこと（2:8）などである。これらのことは、イスラエルの古い法である契約の書において禁じられていたことである（出20:22-23:19）。

王国前の部族連合時代の制度は、氏族民主制であって、原則として平等で自由な村在住の構成員によって担われていた。その土地所有の特徴は、個々の氏族と家族（民26:52-56, 33:54）にできるだけ平等に配分された譲渡不能な相続地（ナハラー）の観念であって（レビ25:23参照）、それは相続の場合だけ譲渡することができた[29]。これに対して、カナン人は土地所有を自由に譲渡できる商品と考え、彼らにとって利益追求と富は、無条件に積極的な価値を持っていた。カナン出身の官僚は手段を選ばず自分の土地を増やそうとし、上流層に属したイスラエル人の上層階級もそれにならった[30]。さらにこの状況の悪化に寄与したのは、王国時代に、古い自然経済から貨幣経済に移行したことである。このような社会的状況においてカナン人の商人が利益を得、イスラエルの昔からの農民はますます貧しくなっていった。アモスの活動した紀元前8世紀の中頃は、北王国も南王国もヤロブアムⅡ世とウジヤの長い治世の平和の時代であり、ちょうどこのような状況であった（イザ5:8, ミカ2:1, 2参照）。アモスはそのようにして没落した貧しい、弱い農民を弁護している（2:7, 4:1, 8:6）。

アモスはまた、町の門における裁判において、富める者が裁判官に賄賂を贈っ

28 Ernst Würtwein, Amos-Studien, *ZAW* 62 (1949/50) , S.48.
29 ウィリィ・ショットロフ「預言者アモス――社会史的な面からその登場を評価する試み」柏井宣夫訳、『いと小さき者の神』新教出版社、1981年、79ページ。
30 同書、82ページ。

ていかに「貧しい者」や「弱いもの」を圧迫しているかを告発している（5:11-12）。そしてここで、貧しい者が「正しい者（ツァディーク）」だと言われている。アモスの主張は、5章24節で言われている「公正（ミシュパート）」と「正義（ツェダーカー）」であるが、これは契約の書などのヤハウェの法に則った神と人との、また人と人との正しい関係を言い表す語である。アモスはこれに基づき偽りの礼拝をも非難する。ベテルやギルガル（4:4, 5:5）で行われていた当時の礼拝は、カナン化の影響を受け、豪華な献げ物を献げ、騒がしい音楽の演奏されたもので（5:21-23）、部族連合時代のヤハウェ礼拝とは様相を異にしていたようである。またアモスは、貧しい者を虐げる裕福な都会人に「災いだの叫び」を発する（5:18, 6:1）。ハンス・ヴァルター・ヴォルフは、この様式（Wehe-Ruf）は部族の教育の場に由来する、と言う[31]。そしてこの様式は、紀元前8世紀のユダの預言者イザヤ（1:4, 5:8, 10:1）、ミカ（2:1）にも見られる。いずれにしてもアモスは、部族連合時代からのヤハウェ主義の伝統を継承する者であった、と言うことができる。

アモスは、祭儀預言者を装って、人の大勢集まるベテルの聖所で預言するチャンスを得、そこで自分の目的であるイスラエルに対する裁きを宣告した、と考えられる。敵をも呪っていたのでしばらくは聖所で活動できたが、やがて「ヤロブアムは剣で殺される。イスラエルは、必ず捕らえられて、その土地から連れ去られる。」（7:11）という過激な預言をしたために、ベテルの聖所の管轄者であったアマツヤは黙認することができずに、アモスを国外に追放した。しかし彼はアモスを逮捕したり、処刑したりはしていない。王に訴え、国家権力で何とかして欲しいと頼んだのである。それはなぜであろうか。恐らくアモスには、かなりの支持者がいたからであると考えられる。特にアモス書で弁護されている貧しい農民たちである。彼らは、王国前の部族連合時代から先祖の土地（ナハラー）を大切にしてきた者であり、カナンの商人を中心とする支配者階級に虐げられていた人たちである。アモスは、契約の書をしばしば引用したことか

31 Hans Walter Wolff (tr. by Foster R. McCurley), *Amos the Prophet. The Man and His Background*, Phildadelphia: Fortress Press, 1973, pp.17-33.

らも分かるように、イスラエルの古来の部族連合の伝統に立っていた。イスラエルには同じような伝統に立つヤハウェ主義者が少なからずいたであろう。かつて、イエフ革命においてそれを裏で工作したのも、またイエフに協力してバアル崇拝者を根絶したのもこのようなヤハウェ主義者たちであった（王下9,10章）。すなわち、エリシャが「預言者の仲間」に命じて、イエフの頭に油を注いだことによって、イエフ革命が始まりオムリ王朝が倒されたのである。エリシャの預言者集団は、貧しいヤハウェ主義者であったが、アモスの時代にもこの系統を引く集団があったであろう[32]。また、イエフに協力してバアルの崇拝者を根絶した者にレカブの子ヨナダブがいた（王下10:15）。このレカブ人は、カナンの生活様式を嫌って、沃地の周辺で遊牧生活をしていたヤハウェ主義の集団である。彼らはカナンの農耕文化の産物であるぶどう酒を飲まず、エレミヤは彼らを非常に高く評価した（エレ35章）。恐らくアモスの時代にもレカブ人の集団はいたであろうし、それなりの影響力を持っていたと思われる。また、2章11節の「ナジル人」もヤハウェ主義者であった。また、北イスラエルの聖所から排除されたレビ人も部族連合時代の伝承を守り続けたヤハウェ主義者であったであろう[33]。ベテルとダンに金の子牛を安置したヤロブアムⅠ世によって聖所から追い出されたレビ人は（王上12:31参照）、アモスの時代にも北イスラエルにおいてヤハウェ主義の影響を及ぼしていたであろう。また、「国の民（アム・ハーアーレツ）」と言われている集団は、バアルの神殿を破壊したり（王下11:18）、ヨシヤを王につけたりしており（王下21:24）、イスラエルの古来からの伝統を守るヤハウェ主義者であった。これは旧約聖書においては、南ユダにおいて言われているが、恐らく北イスラエルにおいてもかなりの勢力を持っていたであろう。アモスはあるいは、ユダのテコアにおいてこの「国の民」に属する者であったかも知れない。いずれにしても、アマツヤが過激な預言をするアモスに手出しをすることができなかったのは、アモスを支持するヤハウェ主義者を恐れてのことであっ

32 アモス書2章11節の「預言者」は、ネビイームである。
33 拙稿「ホセアの預言者理解」、『ヴィア・メディア』3号（ウイリアムス神学館）、2003年、1-16ページ参照。

たのではなかろうか。

イザヤもアモス同様弱いものを虐げる支配者階級を痛烈に非難した（1:23, 3:14-15）。エルサレムの支配者（=役人）は、本来「公正」と「正義」をもって、弱い立場の者の権利を守るべきであったが、今やイスラエルの古い法秩序は無視された、とイザヤは非難する（1:21）。また、5章8節などにおいてイザヤは、アモス同様（5:18, 6:1）、農民を虐げる富裕層に「災いだの叫び（Wehe-Ruf）」を発する[34]。この背後には、ヘルバート・ニールの指摘するように[35]、北イスラエルがアッシリアの攻撃を受けたときに南ユダに移住してきた富裕なカナン人によって部族連合時代以来の嗣業の土地を巧みに取り上げられ、農奴化していった農民の現実があるであろう。

イザヤは「召命記事」を記しているが（イザ6章）、誰に対して自らの預言者職を正当化しようとしたのだろうか。それは王や上層階級といったイザヤの敵対者に対してであったであろうか。否、むしろこの敵対者に虐げられていた人たちに対してであったと思われる。そして彼らの中からイザヤの支持者が形成されたものと思われる。それは、イザヤがヤハウェに直接召された預言者であるということを彼らに信じさせるためであったであろう。イザヤも預言者としての召命を受けた後、今までの職業を放棄して預言活動に携わったと思われるので、その生活の糧は支持者によって支えられたであろう[36]。ヘルバート・ニールは、イザヤの社会批判は、もっぱらカナン人の、あるいはカナン化された上層階級と役人に対して、法生活と土地所有関係の古い秩序への彼らの介入に対して向けられた、と言う[37]。さらにニールは、イザヤの時代、カナン人の上層階

34 Hans Walter Wolff（tr. by Foster R. McCurley）, *Amos the Prophet. The Man and His Background*, Phildadelphia: Fortress Press, 1973.

35 Herbert Nier, Bedeutung und Funktion kanaanäischer Traditionselemente in der Sozialkritik Jesajas, *BZ* 28（1984）

36 イザヤの以前の職業に関しては、神殿職員であったとか、宮廷の書記や枢密顧問官のような地位の者であったとか、貴族出身で王家と親類であったとか、いろいろな意見があるが、確かなことは分からない（クラウス・コッホ、前掲書、206-207ページ参照）。

37 Herbert Nier, op. cit., S.74.

級が多量に北イスラエル王国から南ユダ王国に流れ込んできた、と言う[38]。そのきっかけは、紀元前733年のティグラト・ピレセルⅢ世の攻撃によって北イスラエルが大打撃を被ったからである。そして、722年に北イスラエルがアッシリアに滅ぼされたのち、ヒゼキヤの時代に、カナン人の商人の多くがまだ滅ぼされていなかった南ユダに逃亡したのである。そして彼らは自分たちの資本を元手に、農民から家や土地を取得したため、ユダの農民はますます貧しくなった、と言う[39]。イザヤは、そのような貧しい人々を擁護し、虐げていた上層階級を非難したのである。

ミカも、アモスやイザヤと同様に「災いだの言葉」の導入句でもってエルサレムの支配層を告発した（2:1-2）。ミカは、ユダの地方に住み、エルサレムの支配層が地方の農民を農奴化し、大農園を経営し、イスラエルの古くからの土地法（ナハラー）を無視していたことを非難したのである。ヘルバート・ドンナーは、ミカの非難は、カナン人のあるいはカナン化された上層の役人に対して向けられ、法生活と土地関係の古い秩序への彼らの介入に対して向けられた、と言う[40]。ミカも部族連合時代以来の古い法（特に土地法）を主張し、それを無視して大土地所有を行っていたカナン人の上層階級を非難した。そして、「公正」を主張した。6章8節でミカは「人よ、何が善であり/主が何をお前に求めておられるかは/お前に告げられている。正義を行い、慈しみを愛し/へりくだって神と共に歩むこと、これである」と主張した。

ホセアは12章8-9節において「商人は欺きの秤を手にし、搾取を愛する。エフライムは言う。『わたしは豊かになり、富を得た。この財産がすべて罪と悪とで積み上げられたとは/だれも気づくまい。』」と言い、カナン人の商人が秤をごまかしてぼろもうけをしていた実態を非難している。ジョセフ・ブレンキンソップは、ホセアはシロのアヒヤやイムラの子ミカヤやエリヤによって担われた北イスラエルの王制と対立する預言者的伝承と関係していた、と言う[41]。これらの

38 Herbert Nier, op. cit., S.76.
39 *Ibid*.
40 Herbert Donner, op. cit., S.241.
41 ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、109ページ。

預言者は、イスラエルの古い伝統を守り、特に偶像礼拝と戦ったヤハウェ主義者たちであった。ホセア書6章5節に「それゆえ、わたしは彼らを、預言者たちによって切り倒し、わたしの口の言葉をもって滅ぼす。」とあるが、この「預言者たち」はそのような北イスラエルの預言者の系列と考えられる。そしてホセアは、自分自身もその系列であると自覚していたようである。ホセアは、過去と連続しているヤハウェの預言者と自らを自覚していたようである（12:11参照）。そしてホセアは、このヤハウェの預言者の系列の原型をモーセに見いだしている（12:14）。このような預言者は、特にヤハウェ信仰の危機のときに活動したが、北イスラエルでヤハウェ礼拝がカナン化した時代に、ホセアはヤハウェの預言者運動として「信仰の戦い」に立ち上がったのである。ハンス・ヴァルター・ヴォルフは、ホセアが北イスラエルのレビ人と近い関係にあり、レビ人はホセアの支持グループの一部を形成していただけでなく、彼の詞を伝達するのに重要な役割を担った、と主張した[42]。また同じようにホセアは、エロヒストの伝承とも近い関係にあったと思われる。出エジプト記32章のアロンによる金の子牛批判の背後には、ヤロブアムⅠ世によってベテルとダンに置かれた金の子牛への批判があるのは確かである。エロヒストと同じように、ホセアは金の子牛を繰り返し批判している（8:5-6, 10:5-6, 13:2）。エロヒストの背後に、エリヤ、エリシャの預言者集団の運動にならって、イスラエルの古い諸伝承、とりわけ出エジプト、荒れ野放浪などを中心とする諸伝承への関心を強く持ち、ヤハウェの民としてのイスラエルの真のあり方を追求しようとした一群のヤハウェ主義者が存在していたことが考えられる[43]。ホセアにおける神の知識（4:1, 6:6）の内容は、エロヒストの重視している諸伝承と密接に並行している。ホセアはとりわけ、サマリアの子牛礼拝を批判している（8:5-6）。出エジプト記32章25-29節によると、レビ人はアロンと民の偶像礼拝に敵対するモーセの唯一の味方である。アロンは公的な祭司職の代表であり、レビ人は神の契約と神の義を告知する側に立っている。ホセアの時代のレビ人集団も、繁栄した耕地の農耕文化（バアル礼拝）

42 Hans Walther Wolff, op., cit.
43 木田献一、前掲書、9ページ参照。

に反対し続けていたと思われる。そしてバアル礼拝の影響を受けていなかった荒れ野を理想化したのであろう。

エレミヤは5章26-28節において、支配階級が不正な手段（「網を張り」「罠を仕掛け」は巧妙な策略を意味する）でもって弱い立場の者（「みなしご」は弱い立場の代表）から搾取し、富を築いていた実態を非難している。また、22章13-17節において非難されているのは、ヨシヤの死後エジプトのファラオ・ネコによって王位に即けられたヨヤキムである。ここでは、理想的な政治を行った（「正義と恵みの業を行った」）前王ヨシヤと比較して、弱者を虐げるヨヤキムが非難されている。ここからカナン人の指導者層が勢いを盛り返したことが推測される。エレミヤも、とりわけヨヤキム時代に復活した弱者を虐げて富を蓄積するカナン化された指導者層を非難した（22:3）。エレミヤは、その初期預言において、主にアッシリアの州となっていたかつての北イスラエルの住民に悔い改めの勧告をした。そこには、北イスラエルがヤハウェとの契約を破り、偶像礼拝に陥ったためにヤハウェの裁きによって滅ぼされたという見解があり（これは、預言者や申命記史家などの見解）、元のヤハウェとの関係に「帰る」ことが主張された。その時エレミヤは、主に北イスラエルに古くから伝えられていた伝承を用いた。すなわち、族長の選びから出エジプト、土地取得に至る救済史伝承や荒れ野をヤハウェとイスラエルとの理想的な時代と見る伝承や、シナイ契約伝承などである。これらの伝承は、王国前の部族連合時代以来の反カナンのヤハウェ主義者によって担われてきたものである。それは、エレミヤの時代、アム・ハーアーレツ（国の民）、レビ人、レカブ人などであった。彼らは、カナン的・都市的文化に反発を持っていたユダ的・地方的集団であった。彼らは、申命記改革のきっかけとなった「律法の書」を担ったグループとも重なっていたであろう。ヨシヤ王もこのようなグループに支えられ、彼の宮廷にはシャファンの家族のようにこれらのグループと近い関係にあった者もいたであろう。エレミヤ自身もこれらのグループと近い関係にあり、これらのグループが保存していた伝承を用い、またこれらのグループによって支持されていたと考えられる。

エゼキエルは、22章7節ににおいて、「父と母はお前の中で軽んじられ、お前

の中に住む他国人は虐げられ、孤児や寡婦はお前の中で苦しめられている」と言う。これは、滅亡直前のユダ王国の指導者層が弱者を虐げていた実態をエゼキエルが非難したものである。エゼキエルは、第一回捕囚の時に（前598年）ヨヤキン王など上層階級と共にバビロンに捕らえ移され、捕囚の地で活動した。彼は、エルサレムが陥落する（前587年）までは、主にイスラエルの民（特に上層階級）の罪を告発し、厳しい裁きを宣告した。その罪の主なものは、偶像礼拝（6, 8, 14章など）と流血である（11, 22, 24章など）。そして悔い改めを勧め、やはり、「公正」と「正義」を主張した（18:5.33:11, 45:9）。

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[44]、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（特に偶像崇拝）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、偶像崇拝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。

結び

古代イスラエルにおける正典的預言者は、基本的に部族連合時代以来の契約に基づく古い伝統を担ったヤハウェ主義者であった。そして基本的に、この古くからのヤハウェ主義の伝統に反する現実を批判した。彼らは単独で行動したのではなく、同じような伝統に立つヤハウェ主義の支持者がいた。ヤハウェ主

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

義に反するものとしてカナン主義があったであろう。ダビデがカナンの都市国家をイスラエルに併合して以来、カナン化の影響により伝統的なヤハウェ主義が脅かされたのである。それは宗教的な影響と経済的な影響があった。宗教的な影響によってヤハウェの礼拝がバアルの礼拝と混交的になっていった。経済的な影響では、カナン人は部族連合時代からのヤハウェの法（とりわけ土地法）を無視して、不正な手段で富を築き、農民が虐げられるという現実が生じた。預言者たちは、このようなカナン化によって脅かされたヤハウェ主義の伝統を守ろうとしたのである。

グンター・ヴァンケは、預言者の批判は、絶えずカナン人のないしカナン化された上層階級が古来の農民の社会秩序を破壊し、格差を増大させたことに向けられた、と言う[45]。そして預言者たちは、部族連合時代のヤハウェの秩序である「公正（ミシュパート）」に基づく社会、およびこの秩序に対応した行為である「正義（ツェダーカー）」を主張した。そして、公正と正義の踏みにじられた現実に対して、やがてヤハウェによって厳しい裁き（国家滅亡、捕囚）が下されることを宣告したのである。

第二神殿が完成した後、神殿で祭儀を担ったのはツァドク家の祭司であったが、祭儀の職務から排除されたレビ人が、預言書の編集に情熱を傾けたことは大いに考えられる。第二神殿が完成し、「律法」が公布された後、ツァドク家の祭司はユダヤ人共同体において特権階級となった。マラキ書には祭司の堕落を批判する章句があるが（マラ2:1-9）、その背後には特権階級となったツァドク家へのレビ人の批判があるように思われる。そしてレビ人は、以前の預言者の祭儀批判（アモ4:4-5, 5:21-24、ホセ6:6、エレ6:20、イザ1:10-17、エゼ22:36）に共鳴し、預言集全体を編集していったであろう。ただしレビ人は、モーセの与えた「トーラー」そのものは批判していない。むしろそれを高く評価し（マラ3:22）、モーセの与えた「掟と定め」を忠実に守ったのがレビ人である、と主張した。そしてこれは、申命記史家の預言者理解と一致する。申命記史家は、預言者は神の

45 Gunther Wanke, Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik, *KuD* 18 (1972), S.11.

僕としてイスラエルの民に神の掟と定めを守るように警告するために遣わされた、ということを主張した（例えば、王下17:13）。しかしイスラエルの民はこの警告に従わなかったために、王国の滅亡と捕囚という結果になった、というのであるが、預言集を最終的に編集したレビ人も同じ見解である。

さて、事実上「律法」の正典化となったエズラによる「律法」の公布は、ペルシア政府の要請によって行われたが、これは王国復興とつながるメシア運動を押さえるという意図があったであろう。しかし、預言集を最終的に編集したレビ人は、メシア的終末論の展望をもって編集した。彼らは以前の預言者のメシアに関する預言に共鳴し、加筆を加えたと思われる（イザ16:5, 22:22、エレ23:5, 33:15、エゼ34:23-24, 37:24-25、ホセ3:5、アモ9:11、ゼカ12:8, 13:1）。エレミヤ書33章32節では「ダビデの子孫とレビ人」とあり、レビ人への評価をも加えている。ただし、王国復興につながるような表現は避け、非政治的な終末論的な表現（多くは「その日」という言葉が使われている）を取った。特に預言集に最終的に付け加えられたゼカリヤ書9-12章とマラキ書には、そのようなメシア的終末論が見られる。ゼカリヤ書9章9節では、現実の王とは非常に違ったイメージでメシアは「ろばに乗ってくる」と表現された。さらに預言集の一番最後のフィナーレでは、預言者エリヤを登場させている（マラ3:23）。これは、大島力も指摘しているように、正典化された「律法」と緊張関係にある[46]。すなわち「律法」の終わりの申命記34章10-12節には「イスラエルには再びモーセのような預言者は現れなかった」とあり、モーセ（律法）が預言者より優位であることが主張されている。これは「律法」を編集した（ツァドク家の）祭司の立場である。それに対して預言集の最後では、モーセの権威を認めつつも、預言者エリヤをそれと同等の立場として登場させている。すなわち、「預言者」も「律法」に劣らず重要なのだ、という預言書の最終編集者の主張がここにはある。

46　大島力「聖書解釈と正典」、『現代聖書講座』第3巻、日本基督教団出版局、1996年、159ページ。