

古代イスラエル預言者の特質

——伝承史的・社会史的研究——

目 次

略語表

序

第 1 章 預言者研究の動向

第 2 章 初期預言者の特質

第 3 章 アモスの預言者意識

第 4 章 預言者の社会的告発

第 5 章 ホセアにおける伝承

第 6 章 預言者の荒れ野伝承 (Fundtradition)

第 7 章 預言者の召命記事

第 8 章 イザヤの召命記事とその意図

第 9 章 エレミヤの初期預言における伝承

第 10 章 エゼキエルの幻における預言的者特質

第 11 章 第二イザヤにおける預言者像

第 12 章 預言書の正典化の諸問題

参考文献

あとがき

略語表

AB; Anchor Bible

AbTh; Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

AnBib; Analecta Biblica

ANET; Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament

AOTC; Abingdon Old Testament Commentaries

ATD; Altes Testament Deutsch

BAT; Die Botschaft des Alten Testaments

BET; Beiträge zur evangelischen Theologie

Bibl; Biblica

BJRL; Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester

AJSL; American Journal of Semitic Language and Literatures

BK; Biblischer Kommentar

Ast; Biblische Studien

BWANT; Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament

BZ; Biblische Zeitschrift

BZAW; Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft

CBC; Cambridge Bible Commentary

CBOT ; Coniectanea Biblica Old Testament

CBQ; The Catholic Biblical Quarterly

CThM; Calwer Theologische Monographien

EB; Echter Bibel

EF; Ertäge der Forschung

EvTh; Evangelische Theologie

FAT; Forschung zum Alten Testament

FOTL; Forms of the Old Testament Literature

FRLANT; Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen

Testaments

HAT; Handbuch zum Alten Testament

Herm; Hermeneia

HK; Handkommentar zum Alten Testament

HT h R; Harvard Theological Review

IB; Interpreter's Bible

ICC; International Critical Commentary

IDB; Interpreter's Dictionary of the Bible

Int; Interpretation

ITC; International Theological Commentary

JAAR; Journal of Asian and African Studies

JBL; Journal of Biblical Literature

JNES; Journal of Near Eastern Studies

JSOT; Journal for the Study of the Old Testament

JSOTS; Journal for the Study of the Old Testament Supplement

KAT; Kommentar zum Alten Testament

KuD; Kerygma und Dogma

NBC; New Biblical Commentary

NCB; The New Century Bible Commentary

NEB; Neue Echter Bibel

NIB; New Interpreter's Bible

NIC; The New International Commentary on the Old Testament

NSK; Neuer Stuttgarter Kommentar

OBO; Orbis biblicus et orientalis

OTE; Old Testament Essays

OTL; Old Testament Library

OTS; Oudtestamentische Studiën

PS; Process Studies in Association with the Center for Process Studies at

the School of Theology at Claremont
RGG: Religion in Geschichte und Gegenwart
SBB: Stuttgarter biblische Beiträge
SBL: Society of Biblical Literature
SBS: Stuttgarter Bibelstudien
SBT: Studia Biblica et Theologica
StTh; Studia Theologica; Scandinavian Journal of Theology
TB; Torch Bible Commentary
ThBü; Theologische Bücherei
ThDOT; Theological Dictionary of the Old Testament
ThLZ: Theologische Literaturzeitung
ThZ: Theologische Zeitschrift
TTZ: Trierer theologische Zeitschrift
VT; Vetus Testamentum
VTS; Vetus Testamentum Supplement
WBC; Word Biblical Commentary
WF; Wege der Forschung
WMANT; Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAW; Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
ZRRG; Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTh K; Zeitschrift für Theologie und Kirche

* 聖書の引用は、原則として、『聖書 新共同訳』（日本聖書協会）を用いた。

* 人名・地名の表記も、原則として、『聖書 新共同訳』に従った。

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。古代イスラエルにおいて、どうしてこの時代に多くの預言者が出現したのであろうか。古代オリエントの他の世界においても、預言者現象は見られる。しかし、古代イスラエルの預言者の特質とはかなり異なっている。古代イスラエルの多くの預言者は、人々に（特に支配者階級に）、そして究極的にはイスラエルの民全体に裁きの預言を行ったが、古代オリエントの他の世界には、自分の民に対する裁きの預言ということはなかった¹。それでは、古代イスラエルの預言者の特質は何であったであろうか。マックス・ヴェーバーは、「預言者は、彼らの祖国を威嚇する諸強国の世界政策がもしなかったなら起こらなかったであろう」と言っているが²、確かに預言者が輩出した紀元前 8 世紀から 6 世紀にかけて、北イスラエルも南ユダも諸強国に脅かされた時代であった。しかし、預言者の出現は、そのような外交関係に原因があったのであろうか。

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³、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⁴。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

¹ 月本昭男「古代メソポタミアにおける預言と預言文学」、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、60 ページ参照。

² マックス・ヴェーバー『古代ユダヤ教Ⅱ』内田芳明訳、みすず書房、1964 年、418 ページ。

³ 例えば、Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Walter de Gruyter, 1885.

⁴ 例えば、Alfred Jepsen, *Nabi: Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*. München: Verlag C.H.Beck, 1934.

いう主張もなされてきた⁵。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⁶。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。最近の傾向は、テキストの最終形態に注目する編集史的方法や現在あるテキストを文芸学的に分析していくという方法が盛んに行われているが、そこでは「預言者とは何か」という関心はほとんどないと言っていい。

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。

記述預言者たちは、単独で活動したのではなく、王国前の部族連合時代からのヤハウエ主義の伝承を担った一連の預言者の系列の一員としての自覚をもって活動したと思われる。その場合の預言者の職務は何であったであろうか。私見によれば、それは部族連合時代のヤハウエとイスラエルとの契約に基づく法を担うことであった。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エ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エ宗教が脅かされた危機の時代である⁷。彼らはそのような状況に

⁵ 例えば、Sigmund Mowinckel, *Psalmenstudien III: Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Kristiania: Dybwad, 1922。

⁶ 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。

⁷ 木田献一『旧約聖書の中心』新教出版社、1989 年、39 ページ参照。

において、部族連合時代のヤハウエ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、ヤハウエ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（ヤハウエ主義者）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⁸。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⁹。

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穡神（特に、バアル）崇拝の影響である。ヤハウエ礼拝が農耕神

⁸ 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。

⁹ 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.

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、ヤハウエ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エ主義の集団が、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。そのようなヤハウエ主義の集団として、例えば、エロヒストの伝承を担ったグループ¹⁰、レビ人集団¹¹、ナジル人¹²、レカブ人¹³、国の民（アム・ハーアーレツ）¹⁴、申命記の伝承を担ったグループ¹⁵などであったと思われる。

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（マックス・ヴェーバーはカリスマとして特徴づけた）¹⁶、自己を正当化する必要があった。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「ヤハウエ主義者」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、自分たちはヤハウエ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。

¹⁰ 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。

¹¹ Vgl., Hans Walter Wolff, Hoseas Geistige Heimat, *ThLZ* 81(1956), Sp.83-94

¹² 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）。

¹³ レカブ人は、しばしば熱心なヤハウエ主義者として登場する（王下 10：15-17, エレ 35章）。

¹⁴ 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エ主義者であったようである。

¹⁵ 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。

¹⁶ マックス・ヴェーバー『宗教社会学』武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳、創文社、1976年。

第 1 章 預言者研究の動向

序

古代イスラエルにおいて、特に王国時代の紀元前 8 世紀から 6 世紀にかけて、多くの預言者が輩出したことは、世界史的に見ても大きな特徴である。しかし、「預言者とは何か」ということについては、いろいろな議論がなされており¹、また、現在においてもこれをめぐって多くの議論がなされている²。しかし、「預言者とは何か」という問題は複雑であり、一致した見解には至っていない。そこで、ここでは、これまでの研究の歴史を概観する。

1、預言者の再発見（19 世紀）

19 世紀における聖書学の最も重要な業績の一つは、預言を宗教の一つの特色ある種類として再発見したことである。ハインリッヒ・エーヴァルト（Heinrich Ewald）は、預言者を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³。エーヴァルトの影響を受けてこの評価をさらに推し進めたのは、ユリウス・ヴェルハウゼン（Julius Wellhausen）である⁴。彼は預言者を「宗教的天才」と捉え、基本的に律法の教示者であったという伝統的なユダヤ教の見解と関係を絶った。このユダヤ教の見解に従うなら、イスラエルの生活に必要なことはすべてシナイ山で啓示されたので、預言者のメッセージには新しいものが含まれる可能性はなく、預言はせいぜい、シナイ啓示に暗黙

¹ 例えば、Peter H.A. Neumann (hrsg.), *Das Prophetenverständnis in der Deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979 では、預言者研究の祖とされるハインリッヒ・エーヴァルト以来の研究者の書がまとめられている。

² 例えば、Robert P. Gordon (ed.), *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship*, Indiana: Eisenbrauns, 1995 には、現在を代表する 37 人の預言者研究がまとめられ、「預言者研究」の現状を知らせてくれる。

³ Heinrich Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, Stuttgart, 1840.

⁴ Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Walter de Gruyter, 1885.

の内に含まれていたものを明確にすることが出来るだけであった⁵。ヴェルハウゼンはさらに、文献批判を預言者の実際のことばを確認する作業に適用し、「真正な」言葉を「二次的な」編集者の付加と区別した。

同じエーヴァルトの弟子であったベルンハルト・ドゥーム (Bernhard Duhm) は、預言者研究にさらに大きな貢献をなした。彼は 1875 年に『預言者の神学』を著わした⁶。この書は、全体のタイトルが重要である。すなわち、「イスラエル宗教の内的・歴史的発展の基礎としての預言者の神学」というタイトルである。彼は、預言者を伝統的な信条や慣習から袂を分かち、後の宗教における真理の概念にとって根本的に重要性を帯びるようになった基本原理を確立し、創造的・独創的な活動をした者と見なした⁷。そして、ミカ書 6 章 6-8 節を「預言文学中最も重要な箇所」とした。さらに彼は、1892 年に『イザヤ書注解』を著わし⁸、ここにおいて預言者を詩人であり、恍惚状態に陥った者として特徴づけると共に、預言者の詞は一定の韻律を持っているとし、「真正なもの」と後に付加された「真正でないもの」を区別した。そして、ヴェルハウゼンの文献批判を預言書に適用し、イザヤ書の 40 章以下を別の文書として区別した (40-55 章：第二イザヤ、56-66 章：第三イザヤ)。

2、社会学的、心理学的研究

20 世紀に入り、社会学的・心理学的な預言者研究が活発になされる

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、28 ページ参照。

⁶ Bernhard Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn: Verlag von Adolph Marcus, 1875.

⁷ R・E・クレメンツ『近代旧約聖書研究史——ヴェルハウゼンから現代まで』村岡崇光訳、教文館、1978 年、88 ページ参照。

⁸ Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

ようになった。この分野でグスタフ・ヘルシャー (Gustav Hölscher) は、重要な研究書を著わした⁹。彼は、一般的な宗教現象と特殊なエクスタシー現象との社会心理学についてのヴィルヘルム・ヴント (Wilhelm Wundt) の開拓的な研究『民族心理学』に深い影響を受けた¹⁰。彼は、恍惚預言は、イスラエルが定住する以前にあったような遊牧社会の特徴ではなく、小アジア、シリア、パレスチナの農耕文化の特徴である、と主張した¹¹。そして、恍惚預言の起源を小アジアとし、サウルの時代にイスラエルに影響を及ぼした、と言う。そして、古典的預言者も基本的にエクスタティカー (恍惚状態に陥る者) として特徴づけた。エゼキエル書の研究において¹²、彼は預言者による本来の詩的発言と彼が後代の編集者に帰したところの相当量の散文による部分とを区別した。

この研究をさらに推し進めたのは、アルフレッド・イエプセン (Alfred Jepsen) である¹³。彼は、1934年に『ナービー』という書を著わしたが、その副題 (「旧約文学史と宗教史における社会学的研究」) が示すように、ナービーの動詞の意味が、時代によって変遷したことを研究し、預言者が時代において果たした社会学的役割を探求した。旧約聖書においてナービーの動詞は、ヒスパエル形 (הִתְנַבֵּא) とニファル形 (נִבֵּא) が使われているが、イエプセンは紀元前 800 年頃までは両方とも「恍惚状態に陥る」を意味した、と言う (サム上 10:5、10:11 等)。そして、前 750 年から 550 年頃までは、ヒスパエル形は「恍惚状態に陥る」を意味し、ニファル形は「預言する」を意味すると言

⁹ Gustav Hölscher, *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1914.

¹⁰ Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Leipzig, 1900.

¹¹ J・ブレンキンソップ、前掲書、30 ページ参照。

¹² Gustav Hölscher, *Hesekiel. Der Dichter und das Buch.* (BZAW 39), Giessen, 1924.

¹³ Alfred Jepsen, *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, München: D. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1934.

い、前 550 年以後は両方とも「預言する」を意味する、と言う。王国成立期のナービー運動は、エクスタティカーであった。そして、エクスタティカーの起源はカナンにある、と言う。

この分野の預言者研究に大きな貢献をなしたのは、マックス・ヴェーバーである。彼の預言者理解は、『宗教社会学』と『古代ユダヤ教 II』に示されている¹⁴。彼は『宗教社会学』において、預言を「倫理的預言」と「模範的預言」に分けている。そして彼は、倫理的預言は、「もっぱら西南アジアの預言に、しかも民族の区別なく見られる」と言っている¹⁵。もちろん、旧約の預言者もこれに入る訳であり、彼はその他にゾロアスター、ムハンマド、モーセ、イエスなどを挙げている。それに対して彼は、模範的預言の特色について次のように言っている。「模範的な人間であって、仏陀のごとく自らの範例を通じて他の人々に宗教的な救いへの道を指し示す。彼の説教は、神の委託によるものでもなければ、倫理的な服従の義務を課すものでもなく、ただ彼自身と同じ救済の道を歩まんと希求する人々自身の関心にのみ向けられる¹⁶。」一方「倫理的預言」の根本的特質について彼は、超越的にして人格的・倫理的な神の啓示を受領し、その召命を受けたことである、と言っている。そしてその啓示を伝達する活動を宗教団体における一定の職務のゆえに行うのではなく、個人的な召命とカリスマに基づいて行う、と言う。また、預言者を呪術者から区別する特色は、預言者が明確な内容のある教説を無報酬で伝道弘布するということにある、と言う。さらに彼は、捕囚前の預言者は、同時代人には政治的扇動者（politische Demagogen）であった、と言う¹⁷。そして、「預

¹⁴ Max Weber, *Religionssoziologie*, 1922. (マックス・ヴェーバー『宗教社会学』武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳、創文社、1976年)。 *Das Antike Judentum*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921. (『古代ユダヤ教』内田芳明訳、みすず書房、1964年)。

¹⁵ マックス・ヴェーバー『宗教社会学』77ページ。

¹⁶ 同上。

¹⁷ マックス・ヴェーバー『古代ユダヤ教』417ページ。

言者は、彼らの祖国を威嚇する諸強国の世界政策がもしなかったとしたら起こらなかったであろう。」と言っている。また、「心理学的に見れば、捕囚前の大多数の予言者は、エクスタティカー（忘我状態に陥る者）であった。」と言っている¹⁸。

この分野でもうひとり大きな貢献をなしたのは、ヨハンネス・リン
ドブローム（Johannes Lindblom）である。彼は、『古代イスラエル
における預言』で、宗教人（*homines religiosi*）の中に、預言者型
（*prophetic type*）を区別している¹⁹。これは、哲学者や宗教的教師と
も区別され、神の世界から啓示を受け取る能力があり、これに聞いて
従う者であって、語ることを強制されていると常に感じている者だ、
と言う²⁰。そしてこれは、古代イスラエルだけの特徴ではなく、古代
のシャーマン、古代ギリシアの預言者、ムハンマド、フィンランドの
眠り説教者、スウェーデンの聖ブリジッドなどにも歴史的に世界的に
広く認められる、と言う。そして、旧約の預言者の特徴を、「主はこ
う言う」という使者の定式を用いたことだとし、これはヤハウエの宣
言をその民に発する宮廷の使者としての預言者の概念から来ている、
と言う²¹。

3、様式史的・伝承史的・編集史的研究

今までの研究においては、預言者個人の倫理的高さや、エクスタ
ティカーとしての特質が強調されたが、様式史的・伝承史的・編集史的
研究においては、預言者をもはや孤立した倫理的改革者としては捉え
ずに、預言者の伝承の豊かさが探求されるようになった。

この研究の先駆的役割を果たしたのは、ヘルマン・グンケル

¹⁸ 同上、445 ページ。

¹⁹ Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford: B.Blackwell, 1962.

²⁰ *Ibid.*, p.3.

²¹ *Ibid.*, p.109.

(Hermann Gunkel) である。彼は、1903年に『預言者の神秘体験』という書を著わし²²、ここではヘルシャーと同様に、預言者は異常な体験の持ち主であり、その発言は神秘的で、しばしば暗号的である、と主張した。また、ヴェルハウゼンと同様に、預言者を旧約宗教の頂点とした。しかしグンケルの預言者研究に対する最大の貢献は、預言者がいろいろな社会的な制度上の背景に起源のある多くの文学類型 (Gattungen) を用いたことを明らかにし、様式史的研究を展開したことである²³。この分野での彼の研究は既に創世記の物語と詩編において展開されていたが²⁴、預言者研究においても、預言者がいろいろな分野からの様式 (約束、脅迫、いさめ、警告、賛美、哀歌、礼拝式文、寓話など) を用いたことを明らかにした。そして預言者の主な任務は、民の罪を告発し、威嚇することであったとし、そのために用いた様式が叱責の言葉 (Scheltwort) と威嚇の言葉 (Drohwort) とし、また約束の言葉 (Verheissung) も用いた、と言う。このグンケルの研究は、その後の預言者研究に大きな影響を与えた。

グンケルの影響を受けて、特に祭儀との関係でこの分野での研究を推し進めたのは、シグムント・モーヴィンケル (Sigmund Mowinckel) である²⁵。彼は、『詩編研究』を通して、預言者と祭儀との関係を主張した。すなわち、預言者は祭儀から多くの表現形式や思想、テーマを取り入れたことが預言に表れている、と言う。彼は、グンケルが既に示したとおり預言者的表現の基本的形式は詩形でつづられ、通例神が預言者を通して直接語る「わたし」(一人称) という形を用いる神託形式である、と論じた。さらに彼は、エレミヤ書は四つの資料からな

²² Hermann Gunkel, *Die geheimen Erfahrungen der Propheten*, 1903.

²³ Ders, *Die Propheten*, Göttingen, 1917.

²⁴ Ders, *Genesis*. (HKAT 1), Göttingen, 1901; *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen, 1904.

²⁵ Sigmund Mowinckel, *Psalmenstudien III: Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Kristiania: Dybwad, 1922.

っていることを提唱した²⁶。すなわち、A資料：1-25章に含まれるエレミヤの詩文的説教集。B資料：19-20, 26, 28-29, 36-44章に含まれるエレミヤの伝記。C資料：7, 11, 18, 21, 24-25, 32, 34-35, 44章に見出される申命記史家的文体で書かれた散文の説教。D資料：30-31章の救済史的考察である。このモーヴィンケルの提唱はその後のエレミヤ書研究に大きな影響を及ぼした。さらに彼は、ナホム、ハバクク、ヨエルなどは祭儀預言者であった、と主張した。

伝承史的研究で大きな貢献をなしたのは、ゲルハルト・フォン・ラート（Gerhard von Rad）である。彼の『旧約聖書神学』の第二巻の副題は、「イスラエルの預言者的伝承の神学」であり²⁷、タイトルからして伝承史的方法を用いた預言者研究であることが分かる。彼は、預言者たちは以前の伝承に依存した、と言う。それは、礼拝式文、賛美、儀式的習慣、法廷用語などである。そして彼は、それぞれが別々の祭儀の中心地に結びついていた具体的な歴史的伝承に関心を集中させた。例えば、ホセアは北イスラエルの伝承に依存し、イザヤはシオン・エルサレム伝承に依存した、と言う。

次に、伝承史的な預言書分析方法の妥当性を完全に肯定し、その線に沿ったいくつかの貴重な研究を発表したのは、ハンス・ヴァルター・ヴォルフ（Hans Walther Wolff）である。彼は、レビ人集団が北イスラエルにおいてヤハウエ宗教の伝承を保存し、ホセアはこのレビ人集団と近い関係にあった、と言う²⁸。一方彼は、アモスの中に知恵伝承を見いだした。その知恵は、より洗練された形の宮廷の知恵とは区別されたイスラエルの古い部族の知恵の伝承である、と言う²⁹。さら

²⁶ Ders, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiania: Dybwad, 1914.

²⁷ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Bd. II Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München: Chr. Kaiser, 1960. (荒井章三訳『旧約聖書神学Ⅱ』日本基督教団出版局、1982年)

²⁸ Hans Walther Wolff, *Hoseas Geistige Heimat*, *ThLZ* 81(1956), Sp.83-94.

²⁹ Ders, *Amos' geistige Heimat*. (WMANT 18), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964.

に、アモスはテコアで伝統的な部族中心の生活体系の理念を固執し続けているような場所に育ったとし、その教育的性格のゆえに知恵独特のものに見なしうるような表現形式を預言者アモスが用いたのである、と言う。さらにヴォルフは、預言書の編集史批判の研究を推し進めた。例えば、アモス書においては、アモス自身と彼の同時代の弟子たちに由来する層と後代の三つの付加の層を区別した³⁰。

また、ヴァルター・ツィンマリ (Walther Zimmerli) も、預言書の編集史批判の研究を推し進めた。彼は膨大な『エゼキエル書注解』を著わしたが、そこでエゼキエル書に二つの層を認めた³¹。すなわち、元来の預言者の預言と後代のエゼキエル学派の層である。

この分野で大きな貢献をなしたもう一人は、クラウス・ヴェスターマン (Claus Westermann) である。彼は、預言者が用いた基本的な語りの様式について論じた³²。そこで彼は、グンケルの用いた「威嚇の言葉 (Drohwort)」の代わりに「裁きの宣告 (Gerichtsankündigung)」の用語を使用した。また彼は、救いの言葉の編集と整理には驚くほど一致した像があることを指摘し、それは救いの言葉が預言書の内部で一つの独立した伝承の層を形成していたからだとし、救いの託宣を捕囚と捕囚後の時代に限定した³³。

また、クラウス・コッホ (Klaus Koch) は、ヴェスターマンと同様に預言者の語りの基本パターンを示した³⁴。ここで彼は、グンケル以来預言者の言葉とされてきた「叱責の言葉 (非難の言葉)」を単純に

³⁰ Ders, *Dodekapropheten 2: Joel und Amos*. (BK 14/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlags, 1969, S.130.

³¹ Walther Zimmerli, *Ezechiel*. (BK 13), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.

³² Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1960.

³³ Ders, *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*. (FRLANT, 145), Berlin: Vandenhoeck, 1987.

³⁴ Klaus Koch, *Was ist Formgeschichte?: Methoden der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964.

「威嚇の言葉」の預言者自身による説明と見なすのではなく、神の言葉の特色を示す場合もある、と言う。また彼は、独特な預言者研究を著わしたが³⁵、意味論的考察を用いて、預言者の思想を浮き彫りにしている。そこでは、「メタヒストリエ」「磁場」「同心円的人間観」「集合人格」「楕円的思考」といった新しい概念を導入している。また、伝承史的・編集史的研究においてはしばしば史的預言者像が断念される傾向にあったが、コッホは預言者の史実性をかなり認めている。例えば、アモスの出身地テコアは、ユダではなくガリラヤ地方であったとし、ミカは軍隊に属していたとし、イザヤは一種の枢密顧問官のような位置にありながら官吏ではなく王のホーゼーであった、というようなことを主張している。

これらの研究の中で、最近の傾向としては、編集批判の研究に重点が移っている。ここでの関心は、預言者の詞や伝承がどのようにしてまとめられ、現在の正典の書に形成されていったか、ということである。そこでは、預言者の詞が受容され編集された後代の共同体の関心と利害に注目し、テキストへの介入の層を識別することが課題とされた。ハンス・ヴァルター・ヴォルフはアモス書の研究において³⁶、紀元前 8 世紀の三つの文学層を識別した。その大部分は、アモス自身と彼の同時代の弟子に由来するものである。そして後代に由来する三つの加筆の層を識別した。これは、独特な言語といろいろな意図によって認められる、と言う。一つはヨシヤの時代の反ベテルの層であり、もう一つは申命記の編集の層であり、他の一つは主に 9 章 11-15 節の捕囚後の終末論的層である。また、ヴァルター・ツィンマリは、前述のように、エゼキエル書に二つの層を識別した³⁷。またロナルド・E・

³⁵ Klaus Koch, *Die Profeten*, Berlin: Kohlhammer, 1978-1980. (荒井章三・木幡藤子訳『預言者 I』教文館、1990 年；荒井章三訳『預言者 II』教文館、2009 年)

³⁶ 注 30 参照。

³⁷ 注 31 参照。

クレメンツ (Ronald E. Clements) は、アッシリア時代のイザヤの預言と、バビロニア捕囚の時代の状況に適用された層とを識別した³⁸。

また G・I・エマーソン (G. I. Emerson) は、ホセア書の研究において、ホセアの北イスラエル王国へのメッセージとサマリア陥落以後にユダの民に向けられた預言とを識別した³⁹。

そして最近では、編集の層により高い評価を与えるという傾向にある。G・I・デイヴィス (G. I. Davies) は、次のように言う。「これらの後の声も、イスラエルの預言伝承の一部である。それがなければわれわれは預言書を全く持たなかったであろう⁴⁰。」編集史の関心は、聖書テキストの最終形態にある。一方、伝承史的研究もなお活発に続けられている。

この様式史的・伝承史的・編集史的研究においては、いろいろな関心からさまざまな個別研究が行われてきた。次にそれらを紹介する。

① 祭儀との関係

シグムント・モーヴィンケルが提唱した預言者と祭儀との関係は⁴¹、その後いろいろな変遷を辿った。アルフレッド・ハルダー (Alfred Haldar) は、祭儀預言の存在を主張しただけでなく、これは古代近東に一般的であった「同種の現象」の一部である、と言う⁴²。一方、J. フィリップ・ハヤット (J. Phillip Hyatt) は、預言者は、祭儀とは対立していた、と言う⁴³。また、ヘンニッヒ・グラーフ・レヴェントロ

³⁸ Ronald E. Clements, *The Prophecies of Isaiah and the Fall of Jerusalem in 587 BC.*, VT 30(1980), 421-436.

³⁹ G. I. Emerson, *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective*. (JSOTS 28), Sheffield: JSOT Press, 1984, 56-116.

⁴⁰ G.I. Davies, *Hosea*. (The New Century Bible Commentary), London: Marshall Pickering / Grand Rapids, MI: Eerdmans, p.102.

⁴¹ 注 52 参照。

⁴² Alfred Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, 1945.

⁴³ J. Phillip Hyatt, *Prophetic Criticism of Israelite Worship*, New York:

ウ (Hennigi Graf Reventlow) は、預言者は、祭儀において公式の資格を持った法の語り手、契約仲保者であった、と言う⁴⁴。またエルンスト・ヴュルトヴァイン (Ernst Würthwein) は、アモスは祭儀預言者であった、と言う⁴⁵。また、ロター・ペルリット (Lothar Perlitt) は、預言者が契約仲保者としての職務を担っていた、と言う。とりわけ、新年の契約更新祭と関係していた、と言う⁴⁶。

② 真実の預言と偽りの預言の問題

祭儀預言の問題と密接に関係しているのは、真実の預言と偽りの預言とを区別する規準を明らかにし、説明する試み、および偽りの預言者を、すなわち正典的預言者の反対者をより正確に確認しようとする試みである。この問題に関する議論は、ジェームズ・L・クレンショウ (James L. Crenshaw) やシモン・ジョン・デブリース (Simon John De Vries) などによって、展開された⁴⁷。

③ 契約仲保者の機能

申命記 18 章 15-19 節を基本テキストとして取り上げて、多くの学者は王国前の時代の預言者的契約仲保者 (あるいは「律法告知者」) の職務を仮定した。契約仲保者は、ヤハウエとの契約に由来する法的伝承の守護者として部族連合全体との関連で働いた、と考えられた。そして、職務の実施は、特に新年の契約更新祭と関係した、と考えら

Abingdon Press, 1969.

⁴⁴ Hennig Graf Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1963.

⁴⁵ Ernst Würthwein, *Amosstudien*, *ZAW* 62(1950), 10-52

⁴⁶ Lothar Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.

⁴⁷ James L. Crenshaw, *Prophetic conflict. Its effect upon Israelite Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971; Simon John de Vries, *Prophet Against Prophet*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

れた⁴⁸。そして、古典的預言者は、いずれにしても祭儀と密接に関係した、と主張された。

④ 召命記事の伝承

預言者の召命記事に関しても、様式史的・伝承史的に多くの議論がなされてきた⁴⁹。ヴァルター・ツィンマリ (Walther Zimmerli) は、召命記事には二つの型 (Typ) があった、と言う⁵⁰。第一の型は、モーセとエレミヤの召命に代表される型で、ヤハウエと召された者が人格的に出会うというものである。そして第二の型は、イザヤの召命に代表される型で、人格的対話がなく、預言者への言葉はヤハウエの会議において与えられるというものである。これをきっかけにして、「召命記事」には、伝承された一定の様式があったとして、いろいろな議論が展開されてきた⁵¹。

⑤ 「災いだ」の託宣

「災いだ (יָהִי)」という様式は、元来、「死者のための嘆き」にあった (王上 13:30 参照)。この様式が、預言者が民の罪を非難する時に使用された。アモスが最初にこの様式を取り入れたようである (アモ 5:18, 6:1)。ハンス・ヴァルター・ヴォルフ (Hans Walther Wolff)

⁴⁸ Lothar Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971.; S. E. Balentine, The Prophet as Intercessor: A Reassessment, *JBL* 103(1984), 161-173.

⁴⁹ 預言者の召命記事の伝承については、本書第 7 章参照。

⁵⁰ Walther Zimmerli, *Ezekiel*. (BK XIII), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1956, S.12-21.

⁵¹ Norman Habel, The Form and Significance of the Call Narratives, *ZAW* 77(1965), 297-322.; Klaus Baltzer, Considerations regarding the office and Calling of the Prophet, *HThR* 61(1968), 567-583.; W.Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.; Burke O. Long, Prophetic Call Tradition and Report of Visions, *ZAW* 84(1972), 494-500.; Odil Hannes Steck, Bemerkungen zu Jesaja 6, *BZ* 16(1972), 190ff.

は、既にアモス以前の氏族における教育活動がこれの母体である、と言う⁵²。さらにエアハルト・S・ゲルステンベルガー (Erhard S. Gerstenberger) は、この様式が預言者に取り入れられたプロセスについて論じている⁵³。

⑥「訴訟」定式

ホセア書 2 章 4 節、4 章 1, 4 節、エレミヤ書 2 章 9 節などにおいて、神がイスラエルの民の罪を非難する時に、**רִיב** (「告発する」とか「争う」と訳されている) という語が用いられている。クラウス・ヴェスターマン (Claus Westermann) やクラウス・コッホ (Klaus Koch) などは、これは元来法廷用語であったが、神がイスラエルの罪を告発するという状況において預言者が取り入れた様式である、と言う⁵⁴。しかし、ドワイト・R・ダニエルズ (Dwight R. Daniels) は、そういう様式があったことに疑問を呈する⁵⁵。

⑦象徴行為

預言者の主な任務は、神から与えられた言葉を人々に伝える、ということであった。その場合、多くは預言者の言葉によって伝えた。しかし預言者は、時々、言葉ではなく行為 (身振り) によって神の意志を伝えることが命じられる場合もある。これが象徴行為であるが、ゲオルグ・フォーラー (Georg Fohrer) は、この象徴行為にも伝承され

⁵² Hans Walter Wolff: *Amos' Geistige Heimat*. (WMANT, 14), Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964.

⁵³ Erhard S. Gerstenberger, The Woe-Oracles of the Prophet, *JBL* 81(1962), 249-263.

⁵⁴ Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München: Chr. Kaiser, 1960.; Klaus Koch, *Was ist Formgeschichte?: Methoden der Biblexegese*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964.

⁵⁵ Dwight R. Daniels, Is There a "prophetic Lawsuit" genre?, *ZAW* 99(1987), 339-360.

た一定の様式があった、という⁵⁶。すなわち、象徴行為の記事は、①行為をせよとの神の命令、②その行為の実行についての報告、③その行為の解釈、の三つの要素から構成されている、と述べているが、古典的預言者の場合、1カ所（エレ 28:10-11）を除いて、すべてが神の命令で始まっている。

⑧救済の預言

捕囚前の古典的預言者は、大体においてイスラエルの民に裁きの言葉を伝えたが、預言書の中には多くの救いの言葉が保存されている。ジークフリート・ヘルマン（Siegfried Herrmann）は、預言者の救いの言葉について詳細に検討した⁵⁷。さらに、クラウス・ヴェスターマン（Claus Westermann）は、預言者の救いの言葉を預言書全体から伝承史的に検討し、救いの言葉の編集と整理には、驚くほど一致した像があることを指摘したが、それは救いの言葉が預言書の内部で、一つの独立した伝承の像を形成していたからだ、と主張した⁵⁸。

⑨使者の定式

ヨハンネス・リンドブローム（Johannes Lindblom）は、エリシャからマラキに至るまでしばしば言われている「主はこう言う

（**כֹּה אָמַר יְהוָה**）」という句を「使者の定式」と呼んだ⁵⁹。ゲルハルト・フォン・ラート（Gerhard von Rad）は、預言者たちが用いた

⁵⁶ Georg Fohrer, *Die Symbolischen Handlungen der Propheten*, Zürich: Zwingli Verlag, 1953.

⁵⁷ Siegfried Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament: Ursprung und Gestaltwandel*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1965.

⁵⁸ Claus Westermann, *Erforschung und Verständnis der prophetischen Heilsworte*, *ZAW* 98(1986), 1-13.

⁵⁹ Johannes Lindblom, *Die literalische Gattung der prophetischen Literatur: Eine Literargeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament*, 1924.

類型の種類とその多様性の中で、使者の言葉ほど首尾一貫して用いられたものはなかった、という⁶⁰。ロルフ・レントルフ (Rolf Rendtorff) は、これは元来世俗において使者が遣わされる時の様式であった、という⁶¹。また、ウィリアム・L・ホラデイ (William L. Holladay) は、紀元前 9 世紀のアッシリア帝国の定式文とイスラエルの預言者の語りの様式との比較研究を行った⁶²。そして、預言者における使者の定式は、9 世紀後半に始まったアッシリア帝国の王が宮廷の使者を通してその要求を臣下の王と民に伝えたときの様式を取り入れたものだ、と主張した。

4、最近の傾向

最近は、種々雑多な研究が多くなされている。

① 最終編集の形態に注目する傾向

旧約聖書には預言者の詞や伝承がどのようにまとめられてわれわれに知られている正典の書にできあがったかについての手がかりはあまりない。イザヤ書 8 章 16 節には、イザヤが自分の預言を封じて弟子たちに託したことが言われている。それは、イザヤの詞が早い段階で記述され、保存されたことを暗示する。また、エレミヤ書 36 章には、エレミヤの口述に従って弟子のバルクが巻物に書き記したことが言われている。

ウィリアム・マッケイン (William Mckane) は、「弟子たちも預言者である。そこで伝承は分離できない。預言書は預言者の共同体の前進する生の記録である。」と言い、最終的テキストの正典的意味を強

⁶⁰ 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、日本基督教団出版局、1982年、57ページ。

⁶¹ Rolf Rendtorff, *Botenformel und Botenspruch*, *ZAW* 74(1962), 165-177.

⁶² William L. Holladay, *Assyrian Statecraft and the Prophets of Israel*, *HThR* 63(1970), 29-51.

調した⁶³。

また、G・I・デイヴィス (G. I. Davies) は、「これらの後の声もイスラエルの預言伝承の一部である。それがなければ我々は預言書を全く持たなかったであろう。」と言う⁶⁴。

また、ロバート・P・キャロル (Robert P. Carroll) は、テキストを緩やかな正典と解釈し、元来の詞が新たな状況に適用するために繰り返し用いられたとして、「テキスト間解釈」の手法を用いた⁶⁵。

ブレヴァード・S・チャイルズ (Brevard S. Childs) は、イザヤ書を「一つの統一体」として読むことを提唱した⁶⁶。大島力もそれを試み、イザヤ書の最終形態の枠組みをなしているのは黙示的テキストである、と言う⁶⁷。

② 文学的・修辭的分析 (文芸学的方法)

最近では、史的・批判的方法 (通時的方法) についての幻滅や反動が起こり、テキストを現在あるままに、その内部構造を分析し、その純粋な文学的な性質を探求するやり方が盛んに行われるようになった。ただし、預言書は物語よりもずっとそのような分析には適さない。なぜなら、預言書は多くの編集の手が加えられており、最初の文学単元を設定するのが困難だからである。この方法においては、「聖書内解釈」「言語の出来事」「語りの行為理

⁶³ William McKane, *Jeremiah. Vol. 1: Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*.(ICC), Edinburgh: Clark, 1986

⁶⁴ G.I. Davies, op. cit., P.102..

⁶⁵ Robert P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*. London: SCM Press, 1981

⁶⁶ Brevard S. Childs, *Isaiah A Commentary*.(OTL), Westminster: John Knox, 2001.

⁶⁷ 大島力『イザヤ書は一冊の書物か? ——イザヤ書の最終形態と黙示的テキスト』教文館、2004年。

論」「聴衆の受領」などといった術語が使われる⁶⁸。J・T・ウイリス (J. T. Willis) は、預言者と聴衆との対話が聖書テキストに反映している、という⁶⁹。

A・グラフィ (A. Graffy) は、「預言者の論争」の語りの様式は、預言者とその聴衆との対話を含み、預言者の語りは単に演説調のモノローグとして働くのではなく、目標の聴衆の問いの引用や否定への応答をも含む、と言う⁷⁰。

また、エホシュア・ギテイ (Yehoshua Gitay) は、テキストと読者とは相互作用があるとして、これを「読者の応答」と呼んだ⁷¹。

③フェミニスト解釈

1970年代より、男性的視点に偏った聖書テキストおよびその解釈を、より包含的に、より男性女性に平等の立場で解釈することを目指してフェミニスト解釈が行われるようになった。フィリス・トリブル (Phyllis Trible) は、この解釈の先駆的役割を果たした⁷²。また、キャサリン・フィステラー・ダール (Katheryn Pfisterer Darr) は、エゼキエル書の研究において、旧約のテキストがいかに家父長的男性中心に編集されているか、ということを指摘した⁷³。そして、フェミニスト解釈による聖書注解も編集された⁷⁴。

⁶⁸ John Day, Inner-biblical Interpretation in the Prophets. In *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. by Robert P. Gordon), Indiana: Eisenbrauns, 1995.

⁶⁹ J.T. Willis, Dialogue Between Prophet and Audience as a Rhetorical Device in the Book of Jeremiah, *JSOT* 33(1985), 63-82.

⁷⁰ A. Graffy, A Prophet Confronts His People: The Disputation Speech in the Prophets. (AnBib 104), Rome: Pontifical Biblical Institute, 1984.

⁷¹ Yehoshua Gitay, Isaiah and his Audience, *Prooftext* 3(1983), 223-230.

⁷² Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, (Overtures to Biblical Theology), Philadelphia: Fortress Press, 1978. (河野信子訳『神と人間性の修辞学——フェミニズムと聖書解釈』ヨルダン社、1989年)

⁷³ Katheryn Pfisterer Darr, Ezekiel's Justifications of God: Teaching troubling Texts, *JSOT* 55(1992), 119-128.

④ 新しい情報

古代オリエントのいろいろな場所で発見されている預言者に関するテキストと比較することによって、旧約の預言者の特質を明らかにしようとする研究も盛んに行われている。エイブラハム・マラマツ (Abraham Malamat) は、マリで発見された多くのテキストはイスラエルの預言者のテキストに近い、と言う⁷⁵。例えば、マリにおける神の会議に預言者が近づくことや預言者が神の使者として任命されることは、イスラエルの預言者の召命と非常に似ている、と言う。

⑤ 預言者の心理学

20世紀初頭にグスタフ・ヘルシャー (Gustav Hölscher) などによって行われた心理学的研究が新たな方法で行われている。S・B・パーカー (S. B. Parker) は、捕囚前の預言者における憑依やトランスの現象について新たに考察した⁷⁶。ロバート・R・ウイルソン (Robert R. Wilson) は、預言の社会学への関心から、預言者の恍惚的性質の証拠をエレミヤ書の章句に見出し (4:19, 23:9, 29:26)、預言者はトランス状態に陥った、と言う⁷⁷。また、ロバート・P・キャロル (Robert P. Carroll) は、預言が成就しなかった時、預言者は不協和という心理状態に陥った、と言う⁷⁸。

⁷⁴ Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe(eds.), *The Women's Commentary*, Westminster: John Knox Press, 1992. (荒井章三、山内一郎監修『女性たちの聖書注解』加藤明子、小野功生、鈴木元子訳、新教出版社、1998年)

⁷⁵ Abraham Malamat, *Mari and the early Israelite Experience*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

⁷⁶ S.B.Parker, Possessions, trance and prophcy in preexilic Israel, *VT* 28(1978), 271-285.

⁷⁷ Robert R. Wilson, Prophecy and Ecstasy. A Reexamination, *JBL* 98(1979), 321-337.

⁷⁸ Robert P. Carroll, *When Prophecy Failed. Reactions and responses to failure in the Old Testament prophetic traditions*, London: SCM Press, 1979.

⑥ 社会的・人類学的研究

ここでの関心は、預言者の称号、役割、権威、支援グループ、聴衆の反応、真実の預言者と偽りの預言者、未成就の預言の問題などである⁷⁹。B・ヴォーター (B. Vawter) は、イザヤやアモスのような預言者は、自分の称号としてナービーを使うことを制御した、と言う⁸⁰。

⑦ 社会史的研究

預言者の社会学的研究は、20世紀前半からグスタフ・ヘルシャー (Gustav Hölscher) やアルフレッド・イエプセン (Alfred Jepsen) やマックス・ヴェーバー (Max Weber) などによってなされてきたが⁸¹、1970年代になって社会史的研究が預言者研究においても援用されるようになった。伝統的な歴史学が大きな事件の叙述や政治史に焦点を当ててきたのに対して、社会史は人間活動の全域にわたる歴史を他の学問領域——地理学、経済学、社会学、言語学、心理学など——の成果を活用しながら分析的に叙述するものである。預言者研究においては、この方法において預言者の支持グループに焦点を当てた研究が進められ、「古代イスラエルの預言者とは何であったのか」という問題には適切な方法であると思われる。ヘルバート・ドンナー (Herbert Donner) やグンター・ヴァンケ (Gunther Wanke) は、この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⁸²。ヴァルター・ディートリヒ (Walter Dietrich) は、この方法

⁷⁹ Bernhard Lang, *Wie wird man Prophet in Israel ?*, Düsseldorf: Patmos, 1980.;

W. David Stacey, The Function of Prophetic Drama. In *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. by Robert P. Gordon), Indiana: Eisenbrauns, 1995, pp.112-132.

⁸⁰ B. Vawter, Were the Prophets Nabi's ?, *Bibl* 66(1985), 206-220.

⁸¹ 注 9,13,14 参照。

⁸² Herbert Donner, Die soziale Botschaft der Propheten im Licht der Gesellschaftsordnung in Israel, *Oriens Antiquus* 2(1963), 229-245; Gunther

を用いて、土地取得からユダ王国滅亡までの歴史を「イスラエル」原理と「カナン」原理との葛藤として叙述し、そこには著しく異なった社会的、種族的、文化的構造の極めて激しい対立があった、と主張した⁸³。そこでは、上に立つ者と下に従う者が対立し、強者が弱者を抑圧し、経済的、政治的優越性と権力ある地位とを求める格闘があった、とする。そのような中で、預言者およびその支持者は「イスラエル」原理に立つものであった。また、ヴィリー・ショットロフ (Willy Schottroff) は、この方法をアモスの時代に援用し、アモスが抑圧された弱者の立場に立って社会的な批判をなしたことを主張した⁸⁴。また、ヘルバート・ニール (Herbert Nier) は、王国移行時期から始まっていた貧富の差がイザヤの活動した時期にますます拡大し、そのような状況の中で、イザヤは貧しくされていった農民階級を擁護し、虐げていた上層階級を告発した、と言う⁸⁵。また、フランク・クリューゼマン (Frank Crüsemann) は、旧約の律法を社会史的に研究し、預言者たちは弱者を虐げていた富める者たちを告発した、と言う⁸⁶。

5、預言書の正典化の問題

預言書の正典化がいつ、誰によって、どのようにして行われたかについての直接の証言はない。少なくとも、シラ書 (ベン・シラの知恵) が書かれた紀元前2世紀には、預言書が既に正典化されていたことは確かである⁸⁷。ロナル

Wanke, Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik, *KuD* 18(1972), 2-17.

⁸³ Walter Dietrich, *Israel und Kanaan*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1979. (山我哲雄訳『イスラエルとカナン——二つの社会原理の葛藤——』新地書房、1991年)

⁸⁴ ヴィリー・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——」、W.ショットロフ、W.シュテーゲマン編『いと小さき者の神——社会史的聖書解釈』柏井宣夫訳、新教出版社、1981年、57-98ページ。

⁸⁵ Herbert Nier, Bedeutung und Funktion kanaänischer Traditionselemente in der Sozialkritik Jesajas, *BZ* 28(1984), 69-81.

⁸⁶ Frank Crüsemann, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München: Kaiser Verlag, 1992.

⁸⁷ シラ書の序言1節には、「律法の書と預言者の書」とあり、ネビイームが既に正典化されていたことが推測される。Brevard S. Childs, *The Canonical Shape of the Prophetic Literature*, *Int* 32(1978), 46-55 参照。

ド・E・クレメンツ (Ronald E. Clements) は、旧約聖書のキリスト教の正典がハガイ書、ゼカリヤ書、マラキ書でクライマックスとなる預言書で終わる点においてユダヤ教のそれ (タナク) とは違う、と言う⁸⁸。また、ロバート・P・ゴードン (Robert P. Gordon) は、ゼカリヤ書9-14章、マラキ書4章1-6節に認められるメシアの期待のゆえに預言書は「終末論的正典」である、と言う⁸⁹。預言書は、捕囚後に申命記史家によって大幅に編集され、レビ人によって最終的に編集され、正典化されたと思われる。

⁸⁸ Ronald E. Clements, *Patterns in the Prophetic Canon*. In *Old Testament Prophecy. From Oracles to Canon*, Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1996, pp.191-202.

⁸⁹ Robert P. Gordon, *A Story of Two Paradigm Shifts*, in *The Place is too small for us* (ed. by Robert P. Gordon), Winona Lake, In: Eisenbraun, 1995, p.24.

第 2 章 初期預言者の特質

序

紀元前 8 世紀のアモスに始まる古典的預言者（記述預言者）は、突如として現われたのではなく、過去の預言者の伝統を引き継いだ者である。われわれは、記述以前の預言者を「初期預言者（early prophets）」と呼ぶ¹。ホセアは、

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。（ホセ 6:5）

と言っているが、ここで「預言者たち」によって思い浮かべられているのは、過去のアヒヤ、エリヤ、エリシャ、イムラの子ミカヤ、アモスなどの正典的な預言者の系列である²。そしてホセアは、その預言者の系列の祖をモーセに見ている（ホセ 12:14）³。また、申命記史家も、北イスラエルが滅ぼされた時のコメントとして次のように述べている。

主はそのすべての預言者、すべての先見者を通して、イスラエルにもユダにもこう警告されていた。「あなたたちは悪の道を離れて立ち帰らなければならない。わたしがあなたたちの先祖に授け、またわたしの僕である預言者たちを通してあなたたちに伝えたすべての律法に従って、わたしの戒めと掟を守らなければならない。」（王下 17:13）

ここで「わたしの僕である預言者たち」と言われているのも、過去の正典的な預言者の系列が思い浮かべられているであろう。そして、申命記史家も預言者

¹ 関根正雄は、エリヤ、エリシャなどの預言者をその行動が記されているということで「行動の預言者」と呼ぶ。それに対して記述預言者をその言葉が記されているということで「言葉の預言者」と呼ぶ（『旧約聖書文学史 下』岩波書店、1980年、43ページ）。

² 旧約聖書において、真実のヤハウエの預言者と考えられている預言者を、「正典的預言者（canonical prophets）」と呼ぶ。

³ 拙稿「ホセアの預言者理解」、『ヴィア・メディア』第3号、ウイリアムス神学館、2000年、1-16ページ参照。

の系列の祖をモーセと考えている（申 18:15-22）。また、エレミヤも一連の預言者との連続において自分を見ている（エレ 28:8, 5:12-14, 2:30）。記述預言者たちは、単独で活動したのではなく、王国前の部族連合時代からのヤハウエ主義の伝承を担った一連の預言者の系列の一員としての自覚を持って活動したと思われる。その場合の預言者の職務は何であったであろうか。私見によれば、それは部族連合時代のヤハウエとイスラエルとの契約に基づく法を担うことであった。それは前述の引用（「わたしの僕である預言者たちを通してあなたたちに伝えたすべての律法に従って、わたしの戒めと掟を守らなければならない」）にあるように、申命記史家の預言者理解である。そして私見によれば、その法がカナンの要素などの影響でないがしろにされたところに、預言者出現の主な要因があった。

しかしながら、ロルフ・レントルフも指摘するように、旧約聖書において、初期預言者については非常に不統一な像しか与えられていない⁴。また、ロバート・R・ウイルソンは、「初期イスラエルの預言は、神秘に包まれた謎である」と言う⁵。旧約聖書には、名前の記されていない預言者も多く登場する（民 11:24-25、士 6:7-10、サム上 10:10-13、19:18-24、王上 13 章、18:4、王下 17:13、21:10、23:2 等）。また、一方では、歴史物語には、名前の記されている預言者も多く登場する。すなわち、シロのアヒヤ（王上 11:29-39、14:4-16）、シエマヤ（王上 12:22-24）、ハナニの子イエフ（王上 16:1-4）、女預言者フルダ（王下 22:14-20）、ナタン（王下 7, 12 章）、ガド（サム上 22:5、サム下 24:11-14）などである。これらの物語によってイスラエルの初期預言者の性質を歴史的に明らかにすることは非常に困難である。それは、これらの記事が申命記的歴史において、申命記史家の独特な宗教的・政治的・社会的観点によって記述され、歴史的には必ずしも正確とは言えないからである。しかしながら、申命記的歴

⁴ Rolf Rendtorff, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*, *ZThK* 59(1962), 144-167.

⁵ Robert R. Wilson, *Early Israelite Prophecy*. In *Interpreting the Prophets* (eds. by James Luther Mays and Paul J. Achtemeier), Philadelphia: Fortress Press, 1987, p.1.

史は、独特の解釈を施しているとはいえ、イスラエルの過去の伝承を取り入れていることは確かであり、その記事を通して初期預言者の性質をある程度明らかにすることは可能であると考えられる。

1 王国初期の預言現象

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 章の記事であろう。五書や士師記に記されている預言者については、歴史的に確かなことは何も言えない⁶。サムエル記上 10 章 5 節において、預言者の一団 (**תְּבַלְלֵי נְבִיאִים**) が登場する。彼らは「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 (**תִּתְנַבֵּא**) である (ヒスパエル形)。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⁷。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、豎琴) 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)。ここでもナービーの動詞 (ヒスパエル形) が使われ、サウルが「恍惚状態に陥った」ことが言われている。これを見ていた周りの者が「キシユの息子に何が起こったのだ」と驚いたことが記されている (10:11)。周りから見てかなり異常な行動であったことが分かる。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

⁶ アブラハム (創 20:7)、ミリアム (出 15:20)、デボラ (士 4:4) なども、(女) 預言者と言われているが、なぜ預言者と呼ばれているかは不明である。

⁷ 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。

(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⁸。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。そしてシリアの例として、紀元前 11 世紀の「エジプト人ウェンアメン旅行記」が挙げられる⁹。それは、ビブロスにおいてある若者が恍惚状態に陥って預言したことの記録である。また、ギリシャの例としては、ディオニュソス宗教の祭儀、デルポイの巫女、アイスキュロスのアガメムノンに登場するカッサンドラなどに認められる。これに対して、ヨハンネス・リンドブロームは、およそエクスタシー現象は、民族や地域に限定される性質のものではなく、元来個人の資質に基づくものであり、世界史上普遍的に見出されるものである、としてヘルシャーを批判した¹⁰。そして彼は、「預言者とは、特別な召命を受けたことを意識するゆえに、強度の靈感ないし真の恍惚の状態において神の啓示によって彼に指示された行為ないし観念を行い、また語るべく強制されたと感ずる人物である」と言う¹¹。

また、アルフレット・イエプセンは、「ナービー」の動詞としての用法を詳細に検討した¹²。彼は、紀元前 9 世紀頃は、ナービーの動詞のヒスパエル形 (הִתְנַבֵּא) もニファル形 (נִבֵּא) も「恍惚状態に陥る」ことを意味し、紀元前 8 世紀頃はヒスパエル形は「恍惚状態に陥る」ことを意味し、ニファル形は「預

⁸ Gustav Hölscher, *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1914, S.140-143.

⁹ このテキストの訳は、杉勇・三笠宮崇仁編『古代オリエント集』(筑摩世界文学大系 1) 筑摩書房、1978 年、493-500 ページにある。

¹⁰ Johannes Lindblom, *Prophecy in ancient Israel*. Oxford: Basil Blackwell, 1962.

¹¹ *Ibid.*, p.45.

¹² Alfred Jepsen, *Nabi: Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*. München: Verlag C.H.Beck, 1934.

言する」ことを意味したとし、紀元前 6 世紀以降は、両方とも「預言する」ことを意味した、と言う。従って、初期の時代は、もっぱら「恍惚状態に陥る」ことを意味したというのである。そしてこの性質は、後の預言者にも広く認められる。列王記下 9 章 11 節では、エリシャの預言者の仲間に対して「あの狂った男」と言われている。また、ホセア書 9 章 7 節では、ホセアに対して「霊の人は狂う」と言われている。また、エレミヤ書 29 章 26 節では、当時の預言者に対して「狂い、預言する者」と言われている。いずれも「狂う」のヘブライ語は、**קִשְׁוֹעַ** であり恍惚状態に陥ることを表わす。恍惚状態に陥る預言運動は、イスラエルの王国成立の時代に著しく見られたばかりでなく、紀元前 9 世紀の半ばのエリヤやエリシャの時代にも、また 8 世紀のアモス、ホセアの時代にも、また 7 世紀から王国滅亡の時代のエレミヤ、エゼキエルの時代にも認められる。古典的預言者も、特に神の言葉を受け取る時に、なんらかのエクスタシー体験をしたと思われる。しかし、エゼキエルを除いて¹³、預言者たちは自分のエクスタシー体験についてはほとんど語っていない。B. ヴォーターは、紀元前 8 世紀の預言者は、エクスタシー体験と結びついていた「ナービー」を自己称号として避けたが、7 世紀以降の預言者はその称号を躊躇なく受容した、と言う¹⁴。

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¹⁵、これは正鵠を射ているであろう。また

¹³ エゼキエルにおいては、エクスタシー体験を表す「主の手が臨む」とか「霊がわたしを引き上げ」という表現がしばしばなされている（1：3，2：2，3：12，22，8：1，3，11：1，37：1，40：1）。

¹⁴ B. Vawter, *Were the Prophets nabi's?*, *Bibl* 66(1985), 206-219.

¹⁵ 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.

宮崎修二もイスラエル預言者の特質をエクスタシーといった預言現象にあるのではなく、その思想にある、と言うが¹⁶、当を得ていると思う。

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エ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。おおざっぱに言って、預言者が出現したのは、何らかの意味においてヤハウエ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エ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）によるヤハウエ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、ヤハウエの法（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、ダビデがヤハウエの法（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の出現も、すべてヤハウエ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エ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、ヤハウエ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（ヤハウエ主義者）

¹⁶ 宮崎修二「初期イスラエルと預言——その問題の整理と検討」、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、15 ページ。

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エ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。

さらにサムエルは、最後の士師とされている。サムエル記上 7 章 15-17 節には、「イスラエルのために裁きを行った」とある。部族連合時代の士師は、ヤハウエとイスラエルとの契約に基づく法（十戒や契約の書など）に則って裁きを行うことが職務であった。アルブレヒト・アルトは、士師に二つの種類を認めた¹⁷。すなわち一つは「小士師」で、特に部族連合の法の維持と告知を委託された本来の「裁き人」であった¹⁸。小士師に関しては、士師記において「・・・人・・・が、・・・年間、士師としてイスラエルを裁いた」と出身部族と在職年限が簡単に報告されている（10:1-5, 12:7-15）。アルトによると、この小士師が部族連合時代の公の職であり、イスラエルの実質的な指導者であった。また、J.R.ポーターは、サムエルは契約仲保者の基本的機能を備えることに関心があった、という¹⁹。

士師のもう一つの種類は、アルトによって「大士師」と呼ばれたものである。これはイスラエル部族連合の外部から敵が攻めてきた時に、神によって霊が注がれて急遽立てられ、諸部族から兵を召集して軍事的な指導をし、防衛した者で、「カリスマ的指導者」と呼ばれるべき者である。彼らは裁判とは何の関係も持っておらず、制度的職務の担い手ではなかったが、彼らも士師と呼ばれた。

¹⁷ Albrecht Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Bd.I, C.H.Beck, 1953, S.300ff.

¹⁸ 「士師」は、ヘブライ語ではショーフェートであるが、これは「裁く」（シャーフアト）という動詞に由来する。

¹⁹ J.R.Porter, *op. cit.*, p.16.

サムエルは、ペリシテ人の圧迫から救うためにこの大士師(カリスマ的指導者)の働きもなした(サム上 7:3-14)。古典的預言者が神によって直接召命を受け、霊(カリスマ)を与えられたという点では、大士師の面を継承しており、神の法に関わったという点においては、小士師の役割を継承している、ということが言えるであろう。いずれにしても、古典的預言者は、王国前のイスラエルのヤハウエ主義の伝統を受け継ぐ者であった、ということが言えるであろう。王国に移行した後は、士師という職務は解消されたが、その役目が預言者によって継承された。しかしそれは制度ではなかったもので、その職務を承認し、支持する者が必要であったと思われる。それは、部族連合時代のヤハウエ主義の伝統を担う集団であり、イスラエルの王国の時代いろいろなグループとして存在していたようである。

2 ダビデの王国における預言者

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。その例が列王記上 22 章にある。イスラエルの王アハブが、かつての領土ラモト・ギレアドをアラムから奪還するために戦争を仕掛けようとした時、まず 400 人の宮廷預言者を集めて神託を問うたのである。そのとき宮廷預言者は、王の意向をくんで「攻め上ってください。主は、王の手にこれをお渡しになります」と答えた(22:6)。さらに、宮廷預言者の長ケナアナの子ツイドキヤは、鉄の角を作って、突くという象徴行為を行って、その勝利を預言した(22:11-12)。王は、このような預言者の宣告(一種のアジテーション)に励まされて、戦いに出たのである。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。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。彼らはヤハウエ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²⁰。

ダビデが罪を犯した時、預言者ナタンがヤハウエによって遣わされた（サム下 12 章）。ダビデの犯した罪は、隣人の妻を欲し、その夫ウリヤを激戦地に送って殺し、その妻を自分のものとしたというもので、これはヤハウエとイスラエルとの契約に基づく最も重要な法である十戒の第十戒、第六戒、第七戒に対する違反であった。これに対してナタンは、古典的預言者がしばしば用いた「ヤハウエはこう言われる (כֹּה אָמַר יְהוָה)」という使者の定式を用いて (12:11)、裁きの宣告をなしたのである。ロルフ・レントルフは、ナタンは部族連合時代の士師の務めであった「神の法の守護者」の役割を果たしている、と言う²¹。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「万軍のヤハウエがあなたをヤハウエの民イスラエルの指導者とした」と宣言している。ここで「万軍のヤハウエ (יְהוָה צְבָאוֹת)」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 (נָגִיד) は、聖なるイスラエルの十二部族の支配者のことである。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。

ガドはダビデが人口調査をした時に遣わされ (サム下 24 章)、やはり「ヤハウエはこう言われる (כֹּה אָמַר יְהוָה)」という使者の定式を用いて (24:12)、裁きの宣告をなしたのである。ここでもガドは、部族連合時代の伝統を受け継ぐ民の代表者としてダビデに裁きを告げる役割を担っている。ただしここで、人口調査が何故罪なのかという理由は言われていない。しかもここでは (24:1)、ヤハウエ自身が人口調査をするようにとダビデを誘ったとあり、奇妙である。歴代誌の平行箇所では、ヤハウエではなくサタンが誘ったとして問題を解決している (代上 21:1)。ここで人口調査は、サムエル記下 24 章 9 節に「剣を取り

²⁰ Vgl. Rolf Rendtorff, op. cit. S.145.

²¹ *Ibid.*, S.159.

得る戦士」とあるように、徴兵が目的であることが分かる。部族連合時代においては、王という支配者がいなかったゆえに、徴兵制度による常備軍はなく、敵が攻めてきた時に急遽カリスマ的指導者がヤハウェによって立てられ、彼によって諸部族から兵が召集されて防衛するという召集軍の制度であった。そして支配者であるヤハウェが先頭に立って戦うという「ヤハウェの戦い」という理念であった。そこでは、人々に求められるのは、ヤハウェへの信頼であった。しかし、ダビデは王国に移行した時に、カナンの都市国家の常備軍の制度を見習って軍隊の制度を整えたのである。人口調査は、そのために行われたのであり、これはヤハウェへの信頼を裏切るものと解されたのであろう。このヤハウェへの不信頼を裁くためにガドが遣わされたのである。

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。

3 周辺における預言者

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²²。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、イスラエルの政策はもはやほとんど不可能になっていた²³。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

²² Robert R. Wilson, op. cit., p.12.

²³ 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、51ページ参照。

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、ヤハウエ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。ヤハウエが王を選び、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（**נָגִיד**）」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、ヤハウエ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エ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。アヒヤはシロの預言者と言われているが、シロは前述のように、部族連合時代の契約の箱が置かれていた中央聖所であり、サムエルが根拠とした地である（サム上 3:4）。従って、アヒヤは部族連合時代の伝統を継承した者ということが言える。

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、これがヤハウエ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穡の神とされ、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（**כֹּה אָמַר יְהוָה**）」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（**לְכֵן**）」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²⁴。

申命記史家は、ダンとベテルに金の子牛の像が建てられたことをおぞましい偶像礼拝であり、ヤハウエ信仰からの逸脱だとして、「このことは罪の源となった」と非難している（王上 12:30）。また、後の王の罪に対しても、「イスラエルに罪を犯させたネバトの子ヤロブアムの罪を離れなかった」という表現で非難している（王上 15:34, 16:26, 22:53, 王下 3:3, 10:29, 14:24, 18:24 等）。ハナニの子イエフという預言者が同じ表現でバシャを非難しているが（王上 16:2）、金の子牛に対する批判はヤハウエ主義の預言者たちの一貫した態度であったであろう。ホセアもサマリアの子牛の像に対して非難しているが（8:5-6）、これはオムリが首都をサマリアに移した時に、ベテルの金の子牛をまねて安置したものであろう。

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²⁵。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²⁶。ホセア書 9 章 9 節 a において、「彼らはギブアの日のように、深く腐敗した」とあるが、これはレビ人に対してなされたベニヤミンの恥ずべ

²⁴ Rolf Rendtorff, *op. cit.*, S.157.

²⁵ Hans Walther Wolff, *Hoseas Geistige Heimat*, *ThLZ* 81(1956), Sp. 83-94.

²⁶ *Ibid.*, Sp. 88.

き行為が暗示されている（士 19-21 章）。ここで、ひとりのレビ人の側女がベニヤミン人によって陵辱された。レビ人は弱い立場にあり（申 26:11 参照）、しばしば残忍な扱いを受けたようである。ヴォルフは、ホセアはレビ人の伝承をよく知っていた、と言う。ただヴォルフは、ホセアがレビ人であったとは明確に言ってはいないが、かなり近い関係にあったと言う。

このヴォルフの「レビ人説」には、批判もある。ロルフ・レントルフは、イスラエルの初期時代の伝承をよく知っていたのは、一定の集団の特権とは認められないとして、ヴォルフの「レビ人説」を批判している²⁷。従って、レビ人が「初期時代の諸伝承」の担い手であったというヴォルフの主張も推定にすぎない、と言う。しかし彼は、ホセアの立っていた伝統が「アンフィクティオニー的」に方向付けられている、と言う点に関してはヴォルフを評価している。ホセアは、イスラエルの歴史の初期時代を高く評価しており（出エジプトや荒野野）、王制に対しては批判的である（8:4）。

またジョセフ・ブレンキンソップも、ヴォルフの「レビ人説」には批判的である²⁸。彼も、ホセアが古い部族連合の祭儀と諸伝承に関心を持っていたこと、既成の祭司職と対立したこと（4:4-10）、レビ人モーセを預言者と見（12:14）、「アンフィクティオニー」の預言の根源と見たこと、ホセア書と申命記とが言語的にもテーマ的にも近い関係にあった、というヴォルフの主張は認めている。しかし、ホセアが北王国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ただけでなく、彼の詞を伝達するのに主要な役割を担った、ということに対しては、何ら証拠がない、として批判している。

ホセアの社会的な地位がホセア書からは明らかにすることが出来ない現状にあって、ヴォルフの「レビ人説」は魅力的ではあるが、十分な根拠がなく、支持することが出来ない。ただし、ヴォルフの主張するように、またレントルフやブレンキンソップも認めているように、ホセアが初期時代（部族連合時代）の伝承によく通じていたことは確かであり、そのような伝承を担ったグループ

²⁷ Rolf Rendtorff, *op.cit.*, S.151.

²⁸ 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、110-111ページ。

と接触していたことは十分考えられる。

4 カナン化に反対した預言者たち

古典的預言者（記述預言者）が、自分たちを正典的預言者の系列の一員と理解したとすれば（アモ 2:11, ホセ 6:5, エレ 2:30, 5:12-14, 28:8, 申 17:13 等）、それはどのような預言者を思い描いていたであろうか。それは、サムエル、ナタン、ガド、シロのアヒヤ、エリヤ、エリシャといった名前の記されている預言者たちであるかもしれないが、聖書には都市や宮殿、神殿などとは別の周辺において活動した預言者たちの記事も多く保存されている。彼らはヤハウエの使者として王や権力者に神の裁きを伝えた。列王記上 13 章には、ユダからベテルにやって来たひとりの「神の人」のことが記されている。彼は祭壇に香をたいているヤロブアムに対して「主はこう言われる (כֹּה אָמַר יְהוָה)」という使者の定式を用いて、「祭壇が裂ける」というヤハウエの裁きの宣告を伝え、その通りになった。列王記上 16 章 1-4 節には、イスラエルの王バシャに対して、ハナニの子イエフという預言者が、古典的預言者と同様にバシャの罪を告発し、バシャの家の断絶を宣告した。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²⁹。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もので、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、ヤハウエ信仰のもつ排他性が純粋に保持されたであろう、と言う³⁰。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

²⁹ 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。

³⁰ 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、日本基督教団出版局、1982年、31 ページ。

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³¹、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。列王記下 17 章 13 節には、「イスラエルとユダにヤハウエの戒めと掟を守らなければならない」と警告した預言者たちのことが言われている。

これらの預言者たちは、王国前の部族連合時代のヤハウエとイスラエルとの契約を重んじた伝統的なヤハウエ主義者であったであろう。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ようである。カナン化は、二つの面でイスラエルの部族連合時代のあり方に挑戦した。一つは政治的・経済的面である。ヴァルター・ディートリヒは、ダビデの大王国をカナン人との「融合」、ソロモンの支配をカナン人との「協同」と特徴づけた³²。ダビデが大王国を建設した時、カナン人の都市国家をも支配下に置いた。しかし彼は、カナン人を滅ぼしたのではない。むしろ彼は、王国の建設や、軍隊の編成や、経済的、社会的施策において、既にそのような国家制度が完備していたカナンに範を仰いだのであった。またダビデの宮廷に経験豊かなカナン人の役人も登用したようである。さらにショットロフは、都市国家を形成していたカナン人は土地所有の考え方が部族連合時代のイスラエルとは根本的に違っていた、と言う。すなわち、イスラエルにおいては土地は、個々の氏族と家族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）の観念であり、それは相続の場合だけ譲渡することが出来たが、カナン人は土地所有を自由に譲渡できる商品と考えていた、と言うのである³³。そこで、カナン出身の役人は、手段を選ばず自分の土地を増やそうとし、上層のイスラエル人もそれにならったのであ

³¹ Georg Fohrer, *History of Israelite Religion*, London: S.P.C.K, 1972, p.230.

³² ヴァルター・ディートリヒ、前掲書、29-48 ページ。

³³ ヴィリー・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——」、W.ショットフォフ、W.シュテーゲマン編『いと小さき者の神——社会史的聖書解釈』柏井宣夫訳、新教出版社、1981年、79 ページ。

る。ここに、部族連合時代にはなかった貧富の差の拡大が起こったのである。このような状況において、カナン人の商人はいろいろな手段を用いて利潤を追求し、イスラエルの昔からの農民はますます貧しくなっていたのである。G.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³⁴。アモスやイザヤは、このようにして搾取された農民の立場に立って、支配者階級を非難したのである（アモ 2:6, 8, 8:5-6, イザ 5:8）。

カナン化のもう一つの面は、宗教的な面であり、農耕祭儀と結びついたバアル宗教の影響である。これによって、ヤハウェ宗教はバアルとの混交が広く行われた。もっともこれは、イスラエルの民がカナンの地に定着し、遊牧から農耕に移行した時から始まっていた。それは、イスラエル人が先住民であったカナン人から農耕の技術を取り入れた時に、それと密接に結びついていた農耕祭儀も取り入れざるを得なかったからである。もっとも、ヤハウェ主義者は、そのような農耕祭儀をバアルの祭儀ではなく、ヤハウェの救済史と結びつけた。出エジプト記 23 章 14 節に、「あなたは年に三度、わたしのために祭を行わなければならない」とある。これはイスラエルの三大祭、すなわち「種入れぬパンの祭り（除酵祭）」と「刈り入れの祭り（七週祭）」と「取り入れの祭り（仮庵祭）」のことである。これらの祭りは、元々農耕生活の周期に基づくカナンの農耕祭であった。そしてイスラエルがカナンに定着したときにヤハウェ宗教の中に取り入れていったのであるが、その祭儀はバアル宗教との混交であった。ヤハウェ主義者は、これを純粋なヤハウェ宗教の祭りにしようとしたのである。すなわち、元々農耕祭であったこれらの祭りをヤハウェの救済の行為と結びつけ、歴史化したのである。このような歴史化は、後に申命記の神学として定式化された。

仮庵祭の「仮庵」とは、木の枝で編んでおおいをした「小屋」のことである。この小屋はぶどう畑に建てられた番小屋か、収穫したぶどうをそこで搾るため

³⁴ G.Waknke, Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik, *KuD* 18(1972), S.11.

のものであり、収穫期には人がこの小屋に泊まったものであろう。以前の「取り入れの祭り」が申命記において「仮庵祭」と呼ばれるようになったのだが、なぜそうなったのかの理由は申命記の中では言われていない。レビ記 23 章 43 節において「これはわたしがイスラエルの人々をエジプトの国から導き出したとき、彼らを仮庵に住ませたことを、あなたがたの代々の子孫に知らせるためである」と理由づけられている。すなわち、元々カナンの農耕祭であった「取り入れの祭り」の名称を「仮庵祭」と代え、元々収穫期に泊まるために畑に建てられた小屋を、ヤハウエがイスラエルの民をエジプトから導き出したときに荒れ野に住ませた仮庵と解釈し、ヤハウエの救済の出来事と関係づけたのである。イスラエルの民は荒れ野では実際にはテントに住んだのだが、それを強引に収穫小屋と結びつけ、救済史的に解釈し、歴史化したのである。

「種入れぬパンの祭り」は、パン種を入れないパンを 7 日間食べることによって祝われた。これは元々は、春先、大麦の穂が出そろった頃、この穂の実りに有害な酵母菌を除去したことに由来する、と思われる。しかし、申命記 16 章 3 節では「あなたがエジプトの国から出るとき、急いで出たからである」と理由づけられている。すなわち、エジプト脱出の際、パン種を入れない練り粉のまま急いで持ち出し、その旅の途中で種入れぬパンを焼いたことに由来するとして、救済史の出来事と関連づけ、歴史化したのである。

「刈り入れの祭り」は、初夏の小麦刈りの収穫感謝祭であった。しかし、これは具体的な救済史の出来事とは関係づけられていない。申命記 26 章 1-11 節には、地のすべての初物を祭司のところに持っていく規定が記されている。ゲルハルト・フォン・ラートは、これは「七週祭」であった、と言う³⁵。そして 5-10 節において、族長の選び、出エジプト、土地取得という救済史の出来事が要約されている。フォン・ラートは、これはイスラエルの最古の信仰告白である、と言う。

このようなカナン化に反対したヤハウエ主義の集団が、いろいろな形で存在

³⁵ ゲルハルト・フォン・ラート「六書の様式史的問題」、『旧約聖書の様式史的研究』荒井章三訳、日本基督教団出版局、1969 年、71 ページ。

したようである。彼らは、部族連合時代の伝統を重んじた者である。ヤハウエの預言者（正典的預言者）は、このような集団の承認と支持のもとに活動したと思われる。このようなカナン化に対して大きな戦いをなした預言者としてエリヤとエリシャがある。彼らが活動した紀元前9世紀の北イスラエルにおいて、オムリ王朝によってカナン化が前述の二つの面において大々的に推し進められた。オムリという名は、イスラエル人の人名ではなく、彼は多分外国人の傭兵隊長であったと思われる³⁶。そのため古来のイスラエルの伝統を守るという傾向はなく、国内でカナンの神々が崇拝されることを許容しただけでなく、自らサマリアにカナンの神々をまつる聖所を建てさせた。一方、フェニキアの諸都市と外交関係を結び、商取引を盛んにした。そこには、昔から商業に巧みであったカナン人のノウハウを活用したであろう。そして、カナン人の商人階級と伝統的なイスラエル人の農民階級との格差が拡大していったと思われる。

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。彼らは古いヤハウエ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³⁷。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）。そこでひとり残ったエリヤがヤハウエ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³⁸。そしてここで、エリヤは民に「ヤハウエが神か、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「ヤハウエに仕えるか、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。シケム契約においては、全部族がヤハウエに仕えると誓って、イスラエルの十二部族

³⁶ マルティン・ノート『イスラエル史』樋口進訳、日本基督教団出版局、1983年、292-293 ページ参照。

³⁷ Vgl. Rolf Rendtorff, *op. cit.*, S.157.

³⁸ ゲルハルト・フォン・ラート『旧約聖書神学Ⅱ』、32 ページ。

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。さらにエリヤは、バアルの預言者たちをキシオン川で殺したとあるが(18:40)、これは部族連合時代の「ヤハウエひとりの他、神々に犠牲を献げる者は断ち滅ぼされる」という法(契約の書)に基づいて断行されたものと理解できる(出 22:19)。

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(כֹּה אָמַר יְהוָה)」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。ここでエリヤが「あなたは人を殺した」と言う時に使われている動詞(רָצַח)は十戒で使われているのと同じ語であり(出 20:13)、部族連合時代の法の専門語である。さらにエリヤは、バアルの預言者たちと戦った後、神の山ホレブに巡礼している(王上 19章)³⁹。木田献一は、これはエリヤがホレブ山における契約の仲保者としてのモーセの役割を受け継ぐ者であることが意図されている、と言う⁴⁰。さらに、エリヤはオムリ王朝によって破られた契約を更新するために、出エジプト記 24章 4節のモーセのように、12の石を取り、その石を用いて祭壇を築いた(王上 18:31)。

次にエリヤは、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、と言っている。ロバート・R・ウイソンは、エリヤの指導の下

³⁹ ただし、列王記上 18章でエリヤは、カルメル山でバアルの預言者に大勝利を収めたが、19章においては、彼はイゼベルに追われ、自殺までしようとしており、19章は18章の続きとは思われない。そこで、アルフレッド・イエブセンの指摘するように(前掲書)、19章の逃亡とホレブ山の物語は、元来17章の前に置かれていた、と思われる。

⁴⁰ 木田献一「イスラエルにおける初期予言運動」、『イスラエルの信仰と倫理』日本基督教団出版局、1971年、192ページ。

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⁴¹。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、あなたをヤハウエ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、部族連合の伝統に基づいたものである、と言う⁴²。すなわち、世襲の王制ではなく、ヤハウエ（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）。また、イスラエルを「ヤハウエの民」と呼ぶことは、疑いもなく国家成立前の聖なる部族連合としてのイスラエルが意図されている。さらにエリシャの神は、「万軍の主（יְהוָה זְבַאוֹת）」と言われているが（王下3:14）、この呼称は部族連合時代の中央聖所であったシロの神殿と結びついたものであった（サム上1:3）。従って、エリシャは部族連合時代のヤハウエ主義の伝統を継承した預言者ということができる。

結び

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エ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エ主義のグループによる承認と支持があったと思われる。そのグループは、エロヒストの伝承を担っ

⁴¹ Robert R. Wilson, op. cit., p.19.

⁴² Rolf Rendtorff, op. cit., S.154.

たグループ⁴³、レビ人⁴⁴、ナジル人⁴⁵、レカブ人⁴⁶、国の民（アム・ハーアーレツ）⁴⁷、申命記の伝承を担ったグループ⁴⁸、などであった。イエフの革命やヨシヤの宗教改革の背後には、このようなヤハウエ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エ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、ヤハウエ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。

⁴³ エロヒストについて正確なところは分からないが、多くの学者は、預言者とエロヒストの伝承を担ったグループとは近い関係にあった、と言う（例えば、J・ブレンキンソップ、前掲書、66 ページ）。

⁴⁴ 前述のハンス・ヴァルター・ヴォルフのホセアとレビ人が近い関係にあったという「レビ人説」参照。

⁴⁵ 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）。

⁴⁶ レカブ人は、イエフの革命の時に、共に協力してバアル崇拝者を一掃した（王下 10:15-17）。エレミヤは、レカブ人を純粋なヤハウエ主義の伝統を守る者として評価している（エレ 35 章）。

⁴⁷ 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エ主義者であったようである。

⁴⁸ 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は近い関係にあった、と思われる。

第 3 章 アモスの預言者意識

序

紀元前 8 世紀の中頃に¹、突如として北イスラエルに現れ、厳しい裁きの預言をしたアモスは、いわゆる記述預言者（古典的預言者）の最初の人物とされている。ところでアモスは自分のことを何者と理解していたのであろうか。王が殺され、イスラエルの民が捕囚となるというアモスの過激な預言に不安を感じたベテルの祭司アマツヤは、彼のことを「先見者」(חֹזֵה)と呼んでいる(7:12)。しかしアモス自身は自分のことを「預言者」(נְבִיא)でもなく「預言者の弟子」(בֶּן־נְבִיא)でもないとして否定している。これは一体何を意味しているのであろうか。アモスは自分のことをどう理解していたのであろうか。

ユリウス・ヴェルハウゼンなど 19 世紀後半の預言者研究では、アモス以降の古典的預言者を単独で行動した「倫理的改革者」と特徴づけたが²、彼らには支持集団がいたようであり、預言内容から推して過去の伝承を受け継いでいたようであるから、単独で行動したとは思われない。そのようなイスラエルの伝承をアモスはどこから得たのであろうか。また、彼はそのような伝承を担った集団とどのような関係にあったのであろうか。またアモスは、当時の国際情勢などにも良く通じていたと思われるが、彼はどこからそのような知識を得たのであろうか。また彼は、ベテルの聖所で預言したようであるが、どうしてそ

1 ヴィリー・ショットロフによると、アモスの登場は時代史の状況ではイスラエルのヤロブアム II 世の 40 年にわたる治世（前 787-747 年）のうち早くともその半ば以降であり、遅くとも前 760 年頃である（「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——」、W・ショットロフ、W・シュテーゲマン編『いと小さき者の神——社会史的聖書解釈』柏井宣夫訳、新教出版社、1981 年、58 ページ）。

2 Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1927⁶.

のようなことが出来たのであろうか。また、アモスの活動を支持し、彼の詞を保存した弟子たちがいたようであるが、それはどのような集団であったのだろうか。

1、アモスは何者であったか

アモスが何者であったかに関しては、いろいろな説がある。すなわち、祭儀預言者、脱我的託宣授与者（職業預言者）、エルサレムの宮廷預言者、孤独なアウトサイダー、ヤハウエに立てられた民の代表者などである。エルンスト・ヴェルトヴァインは、アモスは裁きの言葉を宣べたが、この起源は世俗の法にではなく祭儀の法に基づいていたので、アモスは祭儀と関係していた、と言う³。アモスはまず祭儀と関係したナービーとなり、最初の二つの幻ではイスラエルのために執り成しをし、それから後に初めてヤハウエの預言者となってイスラエルに裁きの宣告をした、と言う⁴。ヘンニッヒ・グラーフ・レフェントローヴは、ヴェルトヴァインの裁きの言葉が祭儀に基づいていたという主張に従い、また祭儀預言者はその非難を契約の民と外国の民に向けたとして、アモスは終始祭儀預言者であった、と言う⁵。彼は、アモス書のすべてのジャンルと文学様式は契約祭の祭儀の場にルーツがある、と言う。また、アモスの幻は、預言者の職務を祭儀的に宣告することと関係していた、と言う。そして、3章3節-6章8節の章句は、契約更新の儀式の場における儀式的裁きの宣告であった、と言う⁶。ワルター・ブルグマンもレフェントローヴと同様に、4章4-13節のテキストを契約更新の儀式として解釈し、7章2,5節の執り成しの定式を契

3 Ernst Würthwein, *Amos-Studien*, in *Wort und Existenz*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, S.68-110.

4 *Ibid.*, S.86.

5 Henning Graf Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

6 *Ibid.*, S.24-30.

約の儀式のコンテクストで理解した⁷。ルドフル・スメントもアモスを祭儀預言者と理解した。彼は、古典的預言の現象を社会学的に研究し、制度の構造と役割においてアモスを祭儀預言者とした⁸。また Z.ゼヴィットは、アモスはエルサレムの宮廷の先見者（ホーゼー、7:12）であったが、ユダの利益のために北王国に行きベテルの聖所でヤロブアムⅡ世への反逆を宣べたのだ、と言う⁹。

このようなアモスを祭儀預言者と理解する見方に対して、反論も数多くなされてきている。G・ファーは、アモスは確かに祭儀伝承から彼の預言に引用したが、彼自身が祭儀預言者であったというわけではなかった、と言う¹⁰。ゲオルグ・フォーラーも、アモスが祭儀職員であったという意見に反対した。彼は、アモスが祭儀の語りの様式を使ったとしても、様式と内容とは必ずしも一貫しない、と言う¹¹。また、ハンス・ヴァルター・ヴォルフもアモスが祭儀預言者であったという意見には反対し、レフェントローヴの所論を批判した¹²。すなわち、1章3節-3章6節、4章6-11節、9章13-15節のような箇所を祭儀の定式の借用であるという意見に反対した。彼は特に、「わが民イスラエルに最後（אַחֲרָיִם）が来た。もはや、見過ごしにすることはできない。」（8:2）というアモスの裁きの宣告は、長い期間祭儀で行われた機能と関係しているとは理解で

7 Walter Brueggemann, *Amos 4:4-13 and Israel's Covenant Worship*, VT 15(1965), 1-15.

8 Rudolf Smend, *Das Nein des Amos*, *EvTh* 23(1963), 404-423.

9 Z.Zevit, *A Misunderstanding at Bethel, Amos 7:12-17*, VT 25(1975), 783-790.

¹⁰ G.Farr, *The Language of Amos, Popular or Cultic?*, VT 16(1966), 312-324.

¹¹ Georg Fohrer, *Bemerkungen zum neueren Verständnis der Propheten*, in *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*, (BZAW 99), Berlin: Walter de Gruyter, 1967, S.18-31.

¹² Hans Walter Wolff, *Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest*, München:Chr. Kaiser Verlag, 1969.

きない、と言う。さらに、7章15節において、「ヤハウエが家畜の群れを追っているところからわたしを取った。」と述べられているので、アモスが祭儀職員であったということははっきりと否定されている、と言う¹³。さらにヴォルフは、アモスの預言の背景が氏族の知恵にあると主張した。この主張のために彼は、教訓的な問い(3:3-6,8,6:12)、「災いだの叫び」(Wehe-Ruf)(5:18,6:1)、数え詞(Zahlenspruch)(1:3,6,9,11,13,2:1,4,6)、警告の言葉(Mahnrede)(5:14-15)などが古代イスラエルの知恵のテクストと並行していることを検討した¹⁴。また、彼は「イスラエルと諸国民」(1:3-2:16,9:7)、「正しい道」(3:10)、「公正と正義」(מִשְׁפָּט、צְדָקָה)(5:7,24,6:12)などのテーマと知恵の伝承との関係を検討した¹⁵。これらのことから彼は、アモスが氏族の知恵(Sippen-Weisheit)と深く関係していたと主張した。これに対してジェイムズ・L・クレンショウは、そもそも知恵というものは人々の経験に基づいているものであって、それゆえ一定の文体、語彙、神学的テーマが知恵や預言者や祭司の伝統と共通になる可能性があるとして、ヴォルフの見解に反対した¹⁶。彼は、アモスが祭儀預言者であったという議論に反論するためにヴォルフはアモスの精神的影響を誇張しすぎた、と言う。クレンショウはアモスが知恵の用語を用いていることを認めるが、それは顕現伝承を通して得たものだ、と主張する¹⁷。すなわち、契約更新祭などの儀式において用いられていた顕現伝承の言葉をアモスは採用

¹³ Ders(tr. by Foster R. McCurley), *Amos the Prophet. The Man and His Background*, Philadelphia: Fortress Press, 1973, p.2-5.

¹⁴ *Ibid.*, p.6-53.

¹⁵ *Ibid.*, p.54-76.

¹⁶ James L.Crenshaw, The Influence of the Wise upon Amos, *ZAW* 79(1967), 42-51.

¹⁷ James L.Crenshaw, Amos and the Theophanic Tradition, *ZAW* 80(1968), 203-215.

したのだ、と言う。例えば、5章17節の「わたしがお前たちの中を通る(עָבַר)」
という言葉や、9章4節の「わたしは彼らの上に目を注ぐ(

וְשָׂמְתִי עֵינַי עֲלֵיהֶם)」という言葉などは、顕現伝承の用語である、と言う。
しかしそれは、はっきりとは確かめられないであろう。

アモスが特定の祭儀や特定の伝承と特別な関係にあったとする主張は実証することができないであろう。ロナルド・E・クレメンツは、預言者の裁きのメッセージはヤハウエとイスラエルとの特別な関係の文脈において伝えられ、この関係は選びや契約の伝承(神の法を含む)における表現や祭儀の儀式や宗教的祭りに広く見いだされる、と言う¹⁸。A・S・ファン・デア・ウーデは、アモスが排他的な祭儀伝承に立っていたり、祭儀職員であったり、部族の知恵の伝承にどっぷりつかっていたり、顕現伝承から彼の預言を形成したりということは実証できない、と言う¹⁹。木田献一は、アモスは王国の聖所における祭儀預言者でもなければ、職業預言者団の一員でもなく、ヤハウエによって直接立てられたイスラエルの代表者であった、と言う²⁰。

アモスが何者であったかという問題については、いろいろな説があって、合意が得られていないというのが現状であろう。

2、アモス書7章10-17節

次に、アモスの個人的情報が記されている唯一のテキスト(1:1を除いて)であ

¹⁸ Ronald E. Clements, *Prophecy and Covenant*, (SBT 43), London: SCM Press, 1965.

¹⁹ A.S.Van Der Woude, *Three classical prophets: Amos, Hosea and Micah*. In *Israel's prophetic tradition. Essays in honour of Peter Ackroyd* (ed. by Richard Coggins, Anthony Phillips and Michael Knibb), Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

²⁰ 木田献一『イスラエル預言者の職務と文学——アモスにおける預言文学の成立』日本キリスト教団出版局、1976年

る 7 章 10-17 節を検討しよう。木田献一は、このテキストは伝記的文章であって、弟子たちによって非常に早く、ヤロブアム II 世の死(前 747/6 年)以前に文書化された、と言う²¹。また、ジェン・M・タッカーは、このテキストを様式批判的に分析し、このテキストはアモスが悔い改めの説教者であったのかそれとも裁きの宣告者であったのか、祭儀とどう関係したのか、また自分を何と理解していたのか、といった問いに答えてくれる、と言う²²。ただし彼は、このテキストには伝記的関心はなく、預言者の伝説でもない、と言う。そうではなくこれは、預言者の争いの物語であって、近い平行はエレミヤ書 26,28 章である、と言う²³。またユルゲン・ヴェルリッツは、伝記的意図を持つテキストがアマツヤとアモスの対立がどうなったのかを報告していないのは目立つ、と言う²⁴。アモスの宣告したアマツヤとその家族に対するヤハウエの裁きの言葉はどうなったのか、なぜテキストはそれについて沈黙しているのかとしながらも、このテキストは歴史的・伝記的な意図をもって著作された報告である、とする²⁵。いずれにしてもこのテキストは、アモスの個人的な情報が記されているという点で貴重であるが、釈義上困難な問題もある。すなわち、アモスの職務に関して、「先見者」とは何か、アモス自身が「わたしは預言者ではない。預言者の弟子でもない」と言っているのは何を意味しているのか、また、「家畜を飼い、いちじく桑を栽培する者だ」とは一体何を意味しているのか、などである。

このテキスト(アモス—アマツヤ物語)は、アモスの第 3 の幻(7:7-9) と第 4 の幻(8:1-3) の間に後に挿入されたものと考えられる。そもそも幻は 1 人称に

²¹ 同上、121 ページ。

²² Gene M.Tucker, Prophetic Authenticity. A Form-Critical Study of Amos 7:10-17, *Int* 27(1973), 423-434.

²³ *Ibid.*, P.430.

²⁴ Jurgen Werlitz, Amos und sein Biograph (Amos 7,10-17), *BZ* 44(2000), 233-251.

²⁵ *Ibid.*, S.235.

よる報告であり、このテキストは三人称による物語であり、前後の文脈も関連していない²⁶。それではなぜここに挿入されたのであろうか。それは、物語の「ヤロブアム」(7:11)と幻の「ヤロブアム」(7:9)とが関係づけられたからであろう²⁷。さらにヴェルリッツは、イサクという語と聖所という語も両者に共通することを指摘する。すなわち、שָׁרַף (聖所) という語は、十二小預言書全体でアモス書 7 章 9 節と 13 節にしか使われていない。またイサクという語は、通常 אִשָּׂא であるが、アモス書では אִשָּׂא וְיִשְׂרָאֵל (7:9, 16)、この語は他にはヨブ記 39 章 7,22 節、詩編 2 編 4 節、37 編 13 節、エレミヤ書 33 章 26 節、アモス書 7 章 9,16 節、ハバクク書 1 章 10 節にしか使われていない、と言う²⁸。そこで彼は、9 節と 10-17 節はお互い依存しているという。彼は、アモスの弟子集団が紀元前 722 年のアッシリアによるサマリア征服の後にユダに逃れ、そこでこの物語が編集されたという²⁹。いずれにしても、後の編集者が 9 節と物語とを関連づけ、これを第 3 の幻の後に挿入したのであろう。

このテキストは 4 つに区分することができる。すなわち、① 10-11 節、アモスが背いたというアマツヤの報告、② 12-13 節、アマツヤのアモスに対する退去命令、③ 14-15 節、アモスのアマツヤに対する答え、④ 16-17 節、アモスのアマツヤとイスラエルに対する裁きの宣告、である³⁰。あるいは、ヴェルリッ

²⁶ 大住雄一「預言者アモスの召命——『職務の倫理』論への序——」、『神学』54、1992 年、125 ページ参照。

²⁷ 吉田泰「アモス書」、『新共同訳旧約聖書註解Ⅲ』日本基督教団出版局、1993 年、104 ページ。その他、多くの注解書参照。

²⁸ Jürgen Werlitz, op.cit. S.237-239.

²⁹ *Ibid.*, S.242.

³⁰ 木田献一、前掲書、121 ページ参照。

ツの言うように 10-11 節、12-17 節の 2 つに区分することもできる³¹。いずれにしても、この物語の中心は 14-15 節であり、これはタッカーも指摘するように、アモス自身に遡る確かな伝承であると思われる³²。特に「言って、わが民イスラエルに預言せよ」は、ヤハウエによるアモスへの直接の命令であり、アモスの預言者意識を理解する上で重要である。

そこで次に、7 章 14,15 節を検討する。ベテルの祭司アマツヤに対してアモスは、「わたしは預言者 (אֲבִינִי) ではない。預言者の子 (בְּנֵי אֲבִינִי) でもない。」と否定している。これはどういう意味であろうか。アルフレッド・イエプセンは、אֲבִינִי から派生した動詞はニファル形もヒスパエル形も紀元前 8 世紀の中頃までは「恍惚状態に陥る」ことを意味した、と言う³²。サムエル記上 10 章 10-11 節において、サウルがギブアで預言者の一団に加わったときに新共同訳聖書で「預言する状態になった」(אָבַן) のヒスパエル形) とか「預言する」(אָבַן) のニファル形) と訳されている語は、ともに恍惚状態に陥ることを意味する(関根正雄訳参照)。カルメル山でエリヤがバアルの預言者と対決したとき、バアルの預言者が「狂ったように叫び続け」と新共同訳で訳されている語も、同じ אָבַן のヒスパエル形である(王上 18:29)。それゆえ אֲבִינִי は、紀元前 8 世紀頃までは恍惚状態に陥ることを通して託宣をのべていた職業的な預言者を表していたであろう。そこでアモスは、そのような種類の預言者と自分を区別するために「わたしは預言者ではない」と言ったのであろう。B. ヴァウターは、アモスだけでなく、ホセア、ミカ、イザヤの紀元前 8 世紀の預言者た

³¹ Jürgen Werlitz, op.cit., S.239.

³² Gene M. Tucker, op. cit., p.428.

³² Alfred Jepsen, *Nabi: Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*. München: Verlag C.H.Beck, 1934.

ちも自分たちを נְבִיאִים とは理解していなかった、と言う³⁴。そして、7世紀の預言者エレミヤ、エゼキエルは נְבִיאִים という語を問題なく自己称号として採用した、と言う。ヴァウターは、ホセアは自分を נְבִיאִים とは理解していなかったと言うが、私見によれば初期と後期で変遷があったと考える。すなわち、初期においては נְבִיאִים を自分の称号としては拒絶していたが、後期において正典的預言者の祖をモーセと位置づけ、モーセを נְבִיאִים と表したことによって(12:14)自らも נְבִיאִים と理解したと考える³⁵。次に、アモスの拒絶した「預言者の弟子」(בְּנֵי נְבִיאִים) という表現は、旧約聖書においてはもっぱらエリシャの預言者団を指している(王下 4:1,5:22,6:1,9:1 など)。これは、一人の教師を中心に集団を形成し、預言を職業としていた貧しい階層であった。アモスはこのような預言者のギルドに参加したのでもないかと否定しているのである。

7章14節のアモスの答えは、名詞文であるので過去を表すとも現在を表すとも取れる。ヴィルヘルム・ルドルフは、これを過去に取って、「わたしは預言者ではなかった。預言者の子でもなかった。わたしは牧者であり、いちじく桑を栽培する者であった。」と訳し、現在は牧者の仕事を棄てて、預言者の子である、と理解する³⁶。従って、アモスは祭儀預言者であったというのである。これに対してファン・デア・ウーデは、この節は現在に訳すべきであると主張する。すなわちアモスはここで、ヤハウエによって直接召命されたことを主張しており、従って彼が預言者のギルドに加わった可能性は排除されるという³⁷。ヤハ

³⁴ B.Vawter, Were the Prophets Nabi's?, *Bibl* 66(1985), 206-219.

³⁵ 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。

³⁶ Wilhelm Rudolph, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, (KAT 13,2), Gern Mohn: Gutersloher Verlagshaus, 1971, S.256.

³⁷ A.S.Van Der Woude, op. cit., p.36.

ウエによる直接召命は 3 章 8 節にも暗示されている。「獅子がほえる。だれが恐れずにいられよう。主なる神が語られる。だれが預言せずにいられようか。」ここには、ヤハウエに強いられて預言せざるを得なかったというアモスの体験が反映されていると思われるが、7 章 15 節の「わたしを取り (לְקַח)」という言葉も強制的なニュアンスがある。いずれにしても、14 節の名詞文は、現在に取るべきであろう。

アモスの以前の職業に関して 14 節で言われている「家畜を飼う者 (בּוֹקֵר)」も「いちじく桑を栽培する者 (בּוֹלֵס)」も旧約聖書においてはここにしか出ない hapax legomenon である。従って、正確な意味は分からない。בּוֹקֵר は、牛 (בַּקָּר) から派生した語として「牛飼い」と理解される。しかし、15 節で「家畜の群れ」と訳されている צֹאן は、牛のような大家畜ではなく、羊や山羊などの小家畜を意味する。そこで、בּוֹקֵר は、「牧者」を意味する נֹקֵד (1:1) の誤りだとか、動詞 בָּקַר からの推測で「監視人」と解釈する説がある。大住雄一はそのように解し、歴代誌 27 章 28 節から、いちじく桑の管理は王の役人の職務に属していたと言うが³⁸、はっきりしたことは分からない。一方 בּוֹלֵס は「いちじく桑を栽培する者」で意見は一致している。ただし、いちじく桑 (שִׁקְמָה) はテコアのような高地には生育しないので、クラウス・コッホや関根正雄などは聖書後のラビ文献にガリラヤ地方にテコアが出てくるので、アモスの出身をガリラヤとする³⁹。しかしそれも不確かであり、むしろいちじく桑はシェフェラーやヨルダン流域のような低地に生育したので、アモスは季節的にテコアの高地から移動して栽培していた、と解することができる

³⁸ 大住雄一、前掲書、124 ページ。

³⁹ 関根正雄『関根正雄著作集 第四巻 旧約聖書序説』新地書房、1985 年、166 ページ。

40。そこでアモスは、羊などの小家畜を飼う牧者であると同時に、農業も営んでいた（牛は農業の家畜）比較的裕福な階層であったと思われる。彼の預言に反映されている国際的な知識からも、決して貧しい階層ではなかったようである。ヘルマン・シュルトは、羊の群れを追っているところから神に召されたというのは、無名の者が民族の指導者に立てられた場合の正当性を主張するために用いられた常套的表現であったと言うが⁴¹、7章 14-15節はアモスの真正な言葉に遡ると考えられる。

この物語の中心は、14-15節の預言者の召命と任命であり、これはアモス自身の主張が保存されたものであると思われる。ここでは、羊の群れを追うという日常的な仕事をしているときにヤハウエによって強制的に預言者として召された、ということが主張されている。ただしアモスはここで、エレミヤ（1:5）やエゼキエル（2:5）とは違って、自らを「預言者（אֲבִינִי）」とは呼んでおらず、むしろそれを拒絶している。すなわち、聖所に仕える祭儀預言者でもなく、人々から報酬を取って預言する「預言者の弟子（בְּנֵי-אֲבִינִי）」でもない主張している。それではアモスは自分を何と理解していたのであろうか。アマツヤの言った「先見者（הַנִּזְהָרִים）」とも理解していなかったであろう（ちなみに、イザヤは自分のことを הַנִּזְהָרִים と理解していたようである）。アモスは自分に適当な言葉が見つからなかったのではなからうか。同じような事情は、ホセアにもみられる⁴²。マックス・ヴェーバーは、正典的預言者を他と区別するものと

⁴⁰ 木田献一、前掲書、127ページ参照。

⁴¹ Hermann Schult, Amos 7,15a und die Legitimation des Ausenseiters, in *Probleme biblischer Theologie* (hrsg. von Hans Walter Wolff), München: Chr. Kaiser Verlag, 1970, S.462-478.

⁴² 樋口進、前掲書参照。

して、経済的な点、すなわち彼らの預言が無報酬であった、と特徴づけた⁴³。このような預言者は、社会的地位や制度的保証がないために、自分たちの職務を自ら正当化しなければならなかった。イザヤ、エレミヤ、エゼキエルなどは「召命記事」を記して書の冒頭においたが、これは彼らの預言者職を正当化することが目的であった⁴⁴。そこで、このアモスがヤハウエによって直接預言者に任命されたという記事は、後の「預言者の召命記事」の様式に影響を与えたと考えられる。

さてこのテキストは、アモスの言葉が真実であったとしてアモスの弟子たちによって保存されたものと思われる。ただし、アマツヤに対する預言（7:17）がその後どうなったかは、エレミヤの場合のように（エレ 28:15-17）報告されていない。それゆえこの物語には伝記的関心はない。ただし、7章 11 節にも繰り返されている「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。」という預言は、紀元前 722 年のアッシリアによる捕囚によって実現した、と捉えられたであろう。この物語を保存したアモスの弟子たちは、アモスがヤハウエの言葉を語ったゆえにそれが実現したと確信した。そして、ベテルの国家聖所の管轄者アマツヤと対比したのである。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エ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。すなわちヤハウエ礼拝は、バアル礼拝と混淆されていた。そもそもヤロブアム I 世が北イスラエルの王になったとき、ベテルとダンを国家聖所とし、そこに金の子牛を安置したが（王上 12:28）、ヤロブアムは「これがあなたをエジプトから導き上った神である」と言い、ヤ

⁴³ マックス・ヴェーバー『古代ユダヤ教Ⅱ』内田芳明訳、みすず書房、1964年、435 ページ。

⁴⁴ 本書第 7 章参照。

ハウエと別のものでないことを主張したが、金の子牛はバアルを連想させ、ここではカナン人との融和が図られたのであろう。さらに彼は、「レビ人でない者を祭司に任じた」とあり（王上 12:31）、レビ人はイスラエルの聖所から閉め出されたと思われる。それと共に、イスラエルの聖所は広くカナン化されていったと思われる。レビ人は、部族連合時代からのヤハウエ主義者であったと思われる。アモス書 2 章 11 節で評価されている「預言者」と「ナジル人」もヤハウエ主義者であった。この「預言者 (נְבִיאִים)」は、エリヤやイムラの子ミカヤなどの一連のヤハウエ主義者の系列であると思われる。イエフによる革命は、カナン化に反発したヤハウエ主義者の後押しで断行されたものと思われるが⁴⁵、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、アモスは部族連合時代からのヤハウエ主義の伝統（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。

3、アモスの非難した相手

さて、アモスの預言が向けられた相手は主にどのような人々であったであろうか。エルンスト・ヴェルトヴァインは、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⁴⁶。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

⁴⁵ これについては、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、69-82ページ参照。

⁴⁶ Ernst Würthwein, *Amos-Studien*, ZAW 62(1949/50), S.48.

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）。さらに、ロバート・バッハは、アモスの基づいた法は決疑法ではなく断言法であった、と言う⁴⁷。アルブレヒト・アルトは、イスラエルの法に2つの様式をを認めた。すなわち、決疑法（*das kasuistische Recht*）と断言法（*das apodiktische Recht*）である。そして決疑法は古代オリエントに広く認められるが、十戒に典型的にみられる断言法はヤハウエ宗教に独特である、と特徴づけた。断言法も契約の書も部族連合時代のヤハウエ宗教に起源があると思われる。そして、士師はこれらの法に携わった者である。しかしダビデが大国を形成したとき、カナン人との融和を図り、ソロモンがカナン人と協同したことによって、ヤハウエ宗教を中心とした部族連合時代から大きく変化した⁴⁸。このようなカナン化に反発を覚えたヤハウエ主義者のグループがいろいろあったが、彼らは大体において古い部族連合時代の法と宗教の伝統を守ろうとした保守主義者であった。いわゆる正典的預言者を支持したのもこのグループであったと思われる。

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）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⁴⁹。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

⁴⁷ Vgl. Rudolf Smend, *Das Nein des Amos*, in *Gesammelte Studien Band 1, Die Mitte des Alten Testaments*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1986, S.86.

⁴⁸ これらの事情については、ヴァルター・ディートリヒ、前掲書、29 ページ以下参照。

⁴⁹ ヴィリー・ショットロフ、前掲書、79 ページ参照。

属したイスラエル人の上層階級もそれにならった⁵⁰。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（אֲבִיּוֹן）弱い（דָּל）農民を弁護している（2:7, 4:1, 8:6）。クラウス・コッホは、アモスはイスラエルの民がヤハウエの民としてすべて平等に約束の地に与ることができるのだという基本理念を持ち、当時の貧しい農民たちが一握りの土地とその上に建てた家とを手放し、債務奴隷に身を落としていく現実の社会を非難したのだという⁵¹。

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ていか「貧しい者」（אֲבִיּוֹן）や「弱いもの」（דָּל）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」（צַדִּיק）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「公道」（מִשְׁפָּט）と「正義」（צְדָקָה）であるが、これは契約の書などのヤハウエ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。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エ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」（הוֹי）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

⁵⁰ 同書、82 ページ。

⁵¹ クラウス・コッホ『預言者Ⅰ』荒井章三、木幡藤子訳、教文館、1990年、100-101 ページ。

(Wehe-Ruf) は部族の教育の場に由来する、と言う⁵²。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エ主義の伝統を継承する者であった、とすることができる。

また、カナン人の商人階級は、量りをごまかしてぼろ儲けをしていたようであるが (8:5。ミカ 6:11 参照)、このようなこともイスラエルの古い法においては禁じられていた (レビ 19:36 参照)。

4、アモスの支持者

さて、アモスが何者であったかについてであるが、彼の自己証言 (7:14-15) から、元来家畜を飼い、季節によっては農業も営んでいた比較的裕福な者で、かなりの教養もあったと考えられる。1 章 1 節の表題から、彼の故郷がユダのベツレヘムの南 9 キロのところにあるテコアであったという情報も信頼できるであろう。そして、ある時羊を放牧するという日常的な仕事をしているときに突然ヤハウエの召命を受け、イスラエルに預言せよという任命を与えられた。アモスはここで並々ならぬ神の強制を感じたようである。新共同訳では訳されていないが、7 章 15 節にはヤハウエが二度繰り返され、それが強調されている⁵³。また、「取る (קָח)」という動詞にも強制のニュアンスがある。また、3 章 8 節の「獅子がほえる。だれが恐れずにいられよう。主なる神が語られる。だれが預言せずにいられようか。」も神の強制を感じさせる。そしてアモスは直ちに北イスラエルに行って、ヤハウエの言葉を伝えたと思われる。そして恐らく彼はまずベテルの聖所に行って、そこで預言したであろう。ベテルは、北イ

⁵² Hans Walter Wolff, *op. cit.*, S.17-33.

⁵³ 原文通り訳すと、「ところがヤハウエは群れに従っているところからわたしを取り、『行って、わが民イスラエルに預言せよ』とヤハウエはわたしに言われた。」となる。

イスラエルで最も南に位置し、テコアからはすぐ行けたであろうし、国家聖所として常に大勢の人が集まったからである。しかし国家聖所で預言することなどできたのであろうか。恐らくアモスは最初、祭儀預言者を装ったのではないかと思われる。アマツヤがアモスに「先見者よ (נִיִּן) 」と呼びかけていることは(7:12)、アモスが聖所の預言者として人々に認められていたことを暗示する。アモス書の冒頭に「諸国民に対する審判」があるが(1:3-2:16)、エルンスト・ヴェルトヴァインによると、この様式の場合はイスラエルの祭儀(特に年毎の契約祭)にあった、と言う⁵⁴。それは周辺の敵を呪うという要素であった。恐らく聖所に所属した祭儀預言者が、祭儀の一場面でそのような役割を果たしたと思われる。アモスはここで、ダマスコ、ペリシテ、ティルス、エドム、アンモン、モアブ、ユダとイスラエルを取り巻く諸国に審判を宣べている。従って、アモスは祭儀預言者の役割を演じたことになる。ただし、最後に自分の国であるイスラエルに対してより厳しい裁きを宣告しており、このようなことは祭儀預言者は行わなかったことである。そこで、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、ということではなかろうか。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

⁵⁴ Ernst Würthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*. *ZThK* 49(1952), 1-16.

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ら分かるように、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エ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拜者を根絶したたのもこのようなヤハウエ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 (בְּנֵי הַנְּבִיאִים)」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 (נְבִיאִים) は、貧しいヤハウエ主義者であったが、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⁵⁵。また、イエフに協力してバアルの崇拜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エ主義の集団である。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」もヤハウエ主義者であった。サムソン(士 13:5)もサムエル(サム上 1:28)もナジル人であったが、彼らは母親の誓願によってヤハウエに捧げられた者である。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エ主義者であったであろう⁵⁶。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り、ホセアの精神的故郷がレビ人であったと主張した⁵⁷。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

⁵⁵ アモス書 2章 11節の「預言者」は、נְבִיאִיםである。

⁵⁶ 拙稿、注(35)参照。

⁵⁷ Hans Walter Wolff, Hoseas geistige Heimat, *ThLZ* 81(1956), Sp.83-94.

てヤハウエ主義の影響を及ぼしていたであろう。また、「国の民(עַם הָאָרֶץ)」
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エ
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エ主義者を恐れてのことであつ
たのではなからうか。

一方、アモスの時代、ヤロブアムⅡ世の長い治世(前 787-747 年)のもとに国
は繁栄し、平和を享受していた。この時代カナン人の商人階級が勢力を拡大し
ていたようである。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(ナハラ)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。こ
のような状況にあつてアモスは、貧しい農民の立場に立ち、部族連合時代の契
約の書などのヤハウエの法に則り、公正(מִשְׁפָּט)と正義(צְדָקָה)を主
張したのである(5:24)。

アモスは、自らをヤハウエによって直接召命を受けたヤハウエの預言者と理
解した。しかし、自らを聖所などの制度に属していたあるいはそれを職業にし
ていた「ホーゼー(הוֹזֵה)」や「ナービー(נָבִיא)」や「ベン・ナービー
(בֶּן-נָבִיא)」とは区別した。まさに、マックス・ヴェーバーの言うように
無報酬で働いた。そして彼は、部族連合時代よりの特にヤハウエの法に基づく

ヤハウエ主義者と理解していた、と考えられる。

第 4 章 預言者の社会的告発——社会史的 考察

序

紀元前 8 世紀の預言者たちは（特にアモス、イザヤ、ミカ）、当時の社会において、支配者階級が弱者を虐げている現実を激しく非難している。当時の社会は、どのような状態であったのであろうか。なぜ、そして何に基づいて、彼らはそのような現実を激しく非難したのであろうか。

1、 アモスの社会的告発

1. 1、 アモスの時代の社会史的状況

アモスが活動した紀元前 8 世紀の中頃の北イスラエルは、ヤロブアム II 世の時代（前 787-747 年）であり、この頃イスラエルは平和と繁栄を享受していた。ヤロブアム II 世は、領土的にもかつてのダビデ・ソロモン時代を彷彿とさせる広さを回復していたようである。列王記下 14 章 15 節には「しかし、イスラエルの神、主が、ガト・ヘフェル出身のその僕、預言者、アミタイの子ヨナを通して告げられた言葉のとおり、彼はレボ・ハマトからアラバの海までイスラエルの領域を回復した。」とある¹。

しかしこのような繁栄は、支配者階級によって農民階級が搾取されたことによって成り立っていたのである。この時代、カナン人の商人たちがイスラエル古来の土地法を無視して、部族連合時代から大切にしてきた嗣業の土地（ナハラ）を農民階級から巧みに取り上げ、大土地所有を拡大していたのである。列王記上 21 章において、当時の北イスラエルの王アハブが王妃イゼベルの協力によって農民のナボトから巧みに土地を取り上げた記事があるが、同じようなことが支配者階級によって行われていたことが推測される。土地を取り上げられ、貧しくなった農民が借金を返せない場合、支配者階級は彼らを簡単に債

¹ ここの「彼」は、ヤロブアム II 世のことである。「レボ・ハマト」は、ソロモンの領土の北端とされた地名であるが（王上 8:65）、正確な場所は分からない。おそらく、ダマスコから約 70 キロ北の、レバノン山とアンチレバノン山の狭間の北端に位置し、ユーフラテス河地域への入り口になる町のことであろう。「アラバの海」は死海のことである（雨宮慧「列王記下」、『新共同訳旧約聖書注解 I』日本基督教団出版局、1996 年、650-651 ページ参照）。「レボ・ハマトからアラバの海まで」で、イスラエルの最大の領土を表した（アモ 6:14 参照）。

務奴隷としてこき使ったようである。このような状況にあって、アモスは神から遣わされた預言者として、支配者階級を痛烈に非難した。

1. 2、アモスの告発

アモスは、とりわけ「弱い者 (לַלְוִיִּם)」や「貧しい者 (אֲבִיּוֹן)」を虐げる富める支配者階級を痛烈に非難した。2章6節では、「主はこう言われる。イスラエルの三つの罪、四つの罪のゆえに／わたしは決して赦さない。彼らが正しい者を金で／貧しい者を靴一足の値で売ったからだ。」と告発されている。ここでアモスは、貧しい者がわずかな借金のために支配者階級によって債務奴隷に転落させられていた実態を非難しているのである。

また8章4節では、「このことを聞け。貧しい者を踏みつけ／苦しむ農民を押しえつける者たちよ。」と告発されている。ここの「踏みつける (שָׁפַץ)」とか「押しえつける (שָׁבַץ)」という言葉は、支配者階級による残酷な農民搾取の表現である²。

また2章8節では「祭壇のあるところではどこでも／その傍らに質にとった衣を広げ／科料として取り立てたぶどう酒を／神殿の中で飲んでいる。」と言われているが、ここには支配者階級が「契約の書」にあるようなイスラエルの古来の法を無視していた実態が告発されている。出エジプト記22章25節には、貧しい者から質にとった衣は、日没までに返さなければならないことが規定されている。エルンスト・ヴェルトヴァインは、アモスが基準にしたのは契約の書(出20:22-23:19)にあるようなイスラエルの法であった、と言う³。

また、8章5-6節では、「お前たちは言う。「新月祭はいつ終わるのか、穀物売りたいものだ。安息日はいつ終わるのか、麦を売り尽くしたいものだ。エファ升は小さくし、分銅は重くし、偽りの天秤を使ってごまかそう。弱い者を金で、貧しい者を靴一足の値で買い取ろう。また、くず麦を売ろう。」とある。秤をごまかすことは、古来の法において禁じられていたが、カナン人の(カナ

² 林相國「アモスにおける社会批判と『契約の書』」、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、1993年、142ページ参照。

³ Ernst Würthwein, *Amos-Studien*, ZAW 62(1949/50), S.48.

ン化された) 商人たちはこれを無視し、不正な商売をしてぼろもうけをしていたのである。レビ記 19 章 36 節 (神聖法集) には、「正しい天秤、正しい重り、正しい升、正しい容器を用いなさい。わたしは、あなたたちをエジプトの国から導き出したあなたたちの神、主である。」と厳粛に命じられている (申 25:13-16 参照) ⁴。

また、5 章 12 節では、「お前たちの咎がどれほど多いか／その罪がどれほど重いのか、わたしは知っている。お前たちは正しい者に敵対し、賄賂を取り／町の門で貧しい者の訴えを退けている。」と言われている。支配者階級が契約の書や神聖法集などにあるイスラエルの古来の法に違反して農民階級を虐げている実態に対して農民たちが裁判所 (町の門) に訴えても、裁判官は支配者階級より賄賂を受け取っていたために、厳正な裁判を規定していた法を無視していたのである。「契約の書」(出 23:8a) では、「あなたは賄賂を取ってはならない。」と規定されている。

また、5 章 21-23 節には、「わたしはお前たちの祭りを憎み、退ける。祭りの献げ物の香りも喜ばない。たとえ、焼き尽くす献げ物をわたしにささげても／穀物の献げ物をささげても／わたしは受け入れず／肥えた動物の献げ物も顧みない。お前たちの騒がしい歌をわたしから遠ざけよ。豎琴の音もわたしは聞かない。」とある。サマリアやベテル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、貧しい農民から不正な手段で得た利益で豪華な礼拝を捧げても主は喜ばない、とアモスは痛烈に批判した。

紀元前 8 世紀のイスラエルは、政治の支配者も宗教の支配者も法廷の指導者もカナン化の影響を受けていた。そのような中で、部族連合時代以来のヤハウエ宗教はバアル宗教と混交し (これについては特にホセアが批判した)、経済的

⁴ 「神聖法集」においては、しばしば法の後ろに「わたしはあなたの神、主である」という「自己紹介定式」が置かれている。この定式は十戒にも言われており (出 20:2)、シナイ契約に基づくもので、主によって契約の相手である「イスラエルの民」に厳粛に与えられた法が意図されている (樋口進「レビ記」、『新共同訳旧約聖書略解』参照)。

には貧富の差が拡大し、法的不正がはびこった。とりわけ、部族連合時代から嗣業の土地（**נְחֻלָּה**）を大切にしてきた農民階級が虐げられていった。アモス書の中にしばしば登場する「貧しい者（**אַבְיּוֹן**）」（2:6,4:1,5:12,8:4,6）、「弱い者（**דָּל**）」（2:7,4:1,5:11,5:4,6）、「悩む者（**עָנָן**）」（2:7,8:4）という言葉は、ヤロブアムⅡ世の時代の支配者階級によって搾取された貧困層を表す社会学的用語である⁵。

アモスは特に、サマリアの裕福な上層階級に「災いだ（**הוֹי**）」の叫びを發した（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⁶。3章9-10節には、「アシュドドの城郭に向かって／エジプトの地にある城郭に向かって告げよ。サマリアの山に集まり／そこに起こっている狂乱と圧政を見よ。彼らは正しくふるまうことを知らないと／主は言われる。彼らは不法と乱暴を城郭に積み重ねている。」とあるが、ヘルバート・ドンナーは、ここで非難されているのは、サマリアのカナン人の役人である、と言う⁷。彼らは、「狂乱（**מְהוּמָה**）」、「圧政（**עֲשׂוּקִים**）」、「不法（**חַמָּס**）」⁸、「乱暴（**שָׂד**）」という暴力的手段で自分たちの財産を拡大したとアモスは批判した。また、4章1節には、「この言葉を聞け。サマリアの山にいるバシャンの雌牛どもよ。弱い者を圧迫し、貧しい者を虐げる女たちよ。『酒を持ってきなさい。一緒に飲もう』と／夫に向かって言う者らよ。」とあるが、アモスはサマリアの上層階級が地方の農民から富を吸い上げ、贅沢な暮らしをしていた実態を非難した。また彼らは、「冬の家」と「夏の家」、また「象牙の家」（3:15）や「切石の家」（5:11）といった非常に贅沢な家を所有していた実態が非難されている。

⁵ 林相國、前掲書、135 ページ参照。

⁶ Hans Walter Wolff (tr. by Foster R. McCurley), *Amos the Prophet. The Man and His Background*, Philadelphia: Fortress Press, 1973, pp.17-33.

⁷ Herbert Donner, Die soziale Botschaft der Propheten im Licht der Gesellschaftsordnung in Israel, *Oriens Antiquus* 2(1963), S.236.

⁸ 新共同訳では「不法」と訳されているが、「暴虐」の方がいいであろう（岩波訳参照）。

2、 イザヤの社会的告発

2. 1、イザヤの時代の社会史的状況

イザヤの活動した紀元前 8 世紀の後半は、南ユダもウジヤ王(前 787-736 年)の繁栄した時代も終わり、アッシリア帝国がシリア・パレスチナに勢力を伸ばし、北イスラエルが滅ぼされ(前 722 年)、南ユダもたびたび攻撃を受けた危機の時代であった。紀元前 745-727 年にアッシリアを支配したティグラト・ピレセルⅢ世の目標の 1 つは、シリア・パレスチナを征服することであった⁹。彼は、前 733 年に反アッシリア同盟を結んでいたアラムと北イスラエルを攻撃した。この時、首都ダマスコは陥落し、アラムはアッシリア帝国の属州に併合された。北イスラエルは、滅亡は免れたものの東ヨルダンのギレアド、北のガリラヤやイズレエル平原など肥沃な領土をすべて失い、サマリア周辺の山地のみを残す小国になった。ヘルバート・ニールは、この時カナン人の上層階級が大量に北イスラエルから南ユダに流れ込んできた、と言う¹⁰。さらに彼は、前 722 年に北イスラエルがアッシリア帝国によって滅ぼされたときも、ヒゼキヤ王の時代にカナン人の商人の多くがまだ滅ぼされていない南ユダに逃亡し、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ていた、と言う。王国移行時期から始まっていた貧富の差がイザヤの活動した混乱の時期にますます拡大していったのである。そのような状況の中で、イザヤは貧しくされていった農民階級を擁護し、虐げていた上層階級を告発したのである。

2. 2、イザヤの告発

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。クラウス・コッホによると、アモスは北イスラエルから南ユダに追放され(アモ 7:10)、イザヤが預言者として召命を受ける数年前にユダに戻ってきたと思われるから、

⁹ マルティン・ノート『イスラエル史』樋口進訳、日本基督教団出版局、1983 年、324-325 ページ参照。

¹⁰ Herbert Nier, *Bedeutung und Funktion kanaanäischer Traditionselemente in der Sozialkritik Jesajas*, *BZ* 28(1984), S.76.

イザヤはアモスによって決定的に影響を受けたであろう、と言うが¹¹、それは大いに考えられる。

1章23節には、「支配者らは無慈悲で、盗人の仲間となり／皆、賄賂を喜び、贈り物を強要する。孤児の権利は守られず／やもめの訴えは取り上げられない。」とある。ここでは、エルサレムの「支配者 (רָשָׁע)」が不正な手段によって貧しい者から搾取していた現実が非難されている (3:14-15 も)。「孤児」や「やもめ」は、弱い立場の代表であり、「契約の書」などの古い法では保護すべき人々とされていた (出 22:21, 申 24:17)。エルサレムの支配者 (= 役人) は、本来「公正 (מִשְׁפָּט)」と「正義 (צְדָקָה)」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)。そしてイザヤは、そのようなエルサレムの支配者を「ソドムの支配者」と呼ぶ (1:10)¹²。

¹¹ クラウス・コッホ『預言者 I』荒井章三、木幡藤子訳、教文館、1990年、228 ページ。

¹² 「ソドムの罪」は、英語のsodomyの語源からも分かるように一般に「男色」と考えられてきた (『新共同訳旧約聖書注解 I』参照)。しかし、創世記19章5節の「知る (יָדַע)」は、必ずしも性行為のことではなく (新共同訳では「なぶりものにしてやる」と訳されている)、弱者への虐げのことだと考えられる。中世のヨーロッパ社会においてマイノリティである同性愛者を排除するために意図的に「男色」と解釈されたのであろう (ジョン・ボズエル『キリスト教と同性愛——1~14世紀西洋のゲイ・ピープル』大越愛子、下田立行訳、国文社、1990年参照)。旧約聖書にソドムの罪を非難する箇所はたくさんあるが (申 29:23, 32:32, イザ 3:9, 13:19, エレ 23:14, 49:18, 50:40, 哀 4:6, エゼ 16:49)、それが同性愛と解釈されている箇所は1つもない。エゼキエル書16章49節には「お前の妹ソドムの罪はこれである。彼女とその娘たちは高慢で、食物に飽き安閑と暮らしていながら、貧しい者、乏しい者を助けようとしなかった。」とある。ここでの解釈は、明らかに弱者への虐げである。イザヤがエルサレムの支配者を「ソドムの支配者」として非難したのも同じ意図であろう。

また、5章8節には、「災いだ、家に家を連れ、畑に畑を加える者は。お前たちは余地を残さぬまでに／この地を独り占めにしている。」とある。ここでイザヤは、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¹³。この背後には、ヘルバート・ニールの指摘するように¹⁴、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(נַחֲלָה)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。

さらにイザヤ書5章22-23節には、「災いだ、酒を飲むことにかけては勇者／強い酒を調合することにかけては／豪傑である者は。これらの者は賄賂を取って悪人を弁護し／正しい人の正しさを退ける。」とある。ここでは、やはり「災いだの言葉」に導入されて、弱者を虐げる上層階級が非難されている。ヘルバート・ドンナーは、ここで非難されているのは役人(שָׂרִים)である、と言う¹⁵。彼らはカナン化の影響を受け、無慈悲で盗人の仲間になり、みな賄賂を喜び、贈り物を強要していた。ここで「正しい人(צַדִּיק)」と言われているのは、嗣業の土地を受け継いできた農民である。彼らは、支配者階級によって嗣業の土地を巧みに取り上げられ、それを役人に訴えても、彼らは賄賂を取っていたので、その訴えを聞き入れてくれない実態をイザヤは非難しているのである(10:1-2も参照)。

また、9章9節には、「れんがが崩れるなら、切り石で家を築き／桑の木が倒されるなら、杉を代わりにしよう。」とあるが、支配者階級は不正に取り立てた利益によって豪華な家を次々と建てていたというのである。

また、10章1-2節には、「災いだ、偽りの判決を下す者／労苦を負わせる宣告文を記す者は。彼らは弱い者の訴えを退け／わたしの民の貧しい者から権利を奪い／やもめを餌食とし、みなしごを略奪する。」とある。フランク・クリューゼマンは、ここで言及されている人々は、富める者たちであり、弱者を虐

¹³ 注6参照。

¹⁴ 注10参照。

¹⁵ Herbert Donner, op. cit., S.237.

げて利益を得ていた人々である、と言う¹⁶。

また、29章21節には、「彼らは言葉をもって人を罪に定め／町の門で弁護する者を罫にかけ／正しい者を不当に押しのける。」とある。ここでは、上層階級の不正が非難されている。

3、他の預言者の社会的告発

3. 1、ミカの社会的告発

ミカは、イザヤとほぼ同じ時代に、すなわち紀元前8世紀の後半に活動した。ただし、イザヤは都会のエルサレムで活動したのに対し、ミカはエルサレムの南西約34kmの田舎町モレシェト・ガトで活動した（ミカ1:14）。ジョセフ・ブレンキンソップによると、彼は小農民の権利の熱心な擁護者であり、古い秩序を解体し、独立農民をその土地から追い出していたエルサレムの支配者階級を告発したと言う¹⁷。さらにハンス・ヴァルター・ヴォルフは、ミカは土地を所有し、エルサレムの権威者に対して自分の地域の人々の訴えを取り上げたモレシェトの長老たちの一人であった、と主張した¹⁸。

2章1-2節には、「災いだ、寝床の上で悪をたくらみ／悪事を謀る者は。夜明けとともに、彼らはそれを行う。力をその手に持っているからだ。彼らは食欲に畑を奪い、家々を取り上げる。住人から家を、人々から嗣業を強奪する。」とある。ミカも、アモスやイザヤと同様に「災いだの言葉（Wehe-Ruf）」の導入句でもってエルサレムの支配層を告発する。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）を無視していたことを非難したのである。

¹⁶ Frank Crüsemann, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1992, S. 31-32.

¹⁷ 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、139ページ。

¹⁸ Hans Walter Wolff (tr. by G.Stansell), *Micah. A Commentary*. (Continental commentaries), Minneapolis: Augsburg, 1990.

また、3章3節には、「彼らはわが民の肉を食らい／皮をはぎ取り、骨を解体して／鍋の中身のように、釜の中の肉のように砕く。」とある。ここでは比喩的な表現を用いて、エルサレムの支配層が地方の農民をいかに虐げていたかを厳しく告発している。ヘルバート・ドンナーは、ミカの非難は、カナン人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¹⁹。

さらに、6章11節には、「わたしは認めえようか／不正な天秤、偽りの重り石の袋を。」とある。ミカもアモス同様（8:5）、カナン人の商人が秤をごまかしてぼろもうけしていた現実を非難した。このようなことは、イスラエルの古い法では禁じられていた（レビ 19:36 参照）。

3. 2、ホセアの社会的告発

ジョセフ・ブレンキンソップは、ホセアの関心はもっぱら偽りの礼拝（「淫行」）にあったので、アモスと違って、社会正義や不利な立場の人々の市民権については、あまり述べられていない、と言う²⁰。そして、アモスにとって公正（ミシュパート）と正義（ツェダーカー）が鍵語であるとするならば、ホセアはむしろ忠実（ヘセド）や神認識（ダアト・エロヒーム）について語った、と言う。ホセアが告発したのは、バアル宗教との宗教混交の礼拝であったが、これはカナン化と密接な関係にあった。カナン化によって、宗教的にはヤハウェとバアルとの混交が広く行われ、経済的には支配者層による利潤追求のため貧富の格差が拡大したのである。

ホセアは社会的告発を全く行わなかったのではない。12章8-9節には「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。』」とある。ここでは、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が非難されている。

3. 3、エレミヤの社会的告発

¹⁹ Herbert Donner, op. cit., S.241.

²⁰ ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、118 ページ。

エレミヤもホセア同様、主に宗教的な罪を非難し、ホセアの伝承を受けてそれを「姦淫」と表現した（3:6-10 参照）。しかし、エレミヤもあまり多くはないが、社会的告発も行っている。5章 26-28 節には、「わが民の中には逆らう者がいる。網を張り／鳥を捕る者のように、潜んでうかがい／罨を仕掛け、人を捕らえる。籠を鳥で満たすように／彼らは欺き取った物で家を満たす。こうして、彼らは強大になり富を蓄える。彼らは太って、色つやもよく／その悪事には限りがない。みなしごの訴えを取り上げず、助けもせず／貧しい者を正しく裁くこともしない。」とある。ここでは、支配階級が不正な手段（「網を張り」「罨を仕掛け」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が非難されている。ただし、この支配者階級はカナン人ではなさそうである。エレミヤが召命を受けたのは、ヨシヤ王の治世の第 13 年（前 627 年）であった。ヨシヤは、前王アモンが暗殺されたときに、まだ 8 歳であったが「国の民（アム・ハーアレッツ）」によって王に立てられた（王下 21:24）。この国の民は、部族連合時代以来のイスラエルの伝統を重んじるヤハウエ主義者であった。そこで彼らは、ヨシヤにヤハウエ主義の教育をしたと思われる。ヨシヤは成人したときに（治世の第 18 年、前 622 年）、神殿から発見された「律法の書」に基づいて、いわゆる「宗教改革」を断行したが、これの主な目的は国内よりすべての偶像を取り除くことと祭儀をエルサレムに集中することであった（王下 22-23 章）。これにはカナン化の影響を受けていた支配者階級や商人階級は大きな痛手を受けたであろう。ジョセフ・ブレンキンソップは、エレミヤがこの改革を支持したと見なすことのできる彼の詞はない、と言う²¹。ただ、彼がこの改革を支持しなかったとは考えにくい。なぜなら、彼もこの改革の内容と同じく偶像礼拝に対しては痛烈に非難しているし、この改革の犠牲になった郷里アナトトの親族に憎まれているからである（11:21 参照）。また、この改革を担った書記官シャファンの家族とエレミヤは親密な関係にあったことから、エレミヤがこの改革を支

²¹ ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、175 ページ参照。

持したことが推測される²²。

22章13-17節には、次のようにある。「災いだ、恵みの業を行わず自分の宮殿を／正義を行わずに高殿を建て／同胞をただで働かせ／賃金を払わない者は。彼は言う。『自分のために広い宮殿を建て／大きな高殿を造ろう』と。彼は窓を大きく開け／レバノン杉で覆い、朱色に塗り上げる。あなたは、レバノン杉を多く得れば／立派な王だと思ふのか。あなたの父は、質素な生活をし²³／正義と恵みの業を行ったではないか。そのころ、彼には幸いがあった。彼は貧しい人、乏しい人の訴えを裁き／そのころ、人々は幸いであった。こうすることこそ／わたしを知ることはないか、と主は言われる。あなたの目も心も不当な利益を追い求め／無実の人の血を流し、虐げと圧制を行っている。」ここで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。

さらにエレミヤは、22章3節において、「主はこう言われる。正義と恵みの業を行い、搾取されている者を虐げる者の手から救え。寄留の外国人、孤児、寡婦を苦しめ、虐げてはならない。またこの地で、無実の人の血を流してはならない。」と言う。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。

3. 4、エゼキエルの社会的告発

エゼキエルは、第1回捕囚の時に（前598年）ヨヤキン王と共にバビロンに移され、捕囚の地で預言活動をした。

²² シャファンの息子のアヒカムは、エレミヤが裁判にかけられたとき、彼を保護した（26:24）。シャファンのもうひとりの息子エルアサは、エレミヤの手紙をバビロニアのディアスポラに運んだ（29:3）。またもう一人の息子ゲマルヤは、神殿の門の家に1つの部屋を持っており、バルクはそこでエレミヤの預言を記した巻物を読んだ（36:10）。そして彼は、その巻物を燃やさないようにとヨヤキム王に懇願した（36:25）。また、シャファンの孫のゲダルヤは、エルサレム陥落後に州の総督とされ、エレミヤの保護者と定められた（39-41章）。

²³ 新共同訳で「質素な生活をし」と訳されている語は、原文では「食い飲みし」である（口語訳参照）。

22章7節には、「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。」とある。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。

4、イスラエルにおける階層分化の社会史

4. 1、王国前（部族連合時代）

ヴィリー・ショットロフは、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きた、と言う²⁴。そして、その土地所有の特徴は、個々の氏族と家庭（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）の観念であって（レビ 25:23）、それは相続の場合だけ譲渡することができた、と言う。これは、マックス・ヴェーバーの言う「誓約共同体」の理念であった²⁵。

そもそも部族連合は、シケムにおける契約を基本にしたと考えられる。この「シケム契約」は、諸部族がヤハウエを共通の神として礼拝し、ヤハウエによって与えられた「契約の書」などの法を守ることが共通の義務であったと考えられる（ヨシュ 24 章）。そこで、この法に基づいて裁きをなした士師（ショーフェート＝裁き人）が重要な働きを担ったであろう。「契約の書」には、弱者を保護する法も含まれていた（出 22:20-26）。部族連合時代は、権力者もなく、国家の制度もなかったので、基本的に社会層の分化もなく、支配者層による弱者への虐げもなかったと考えられる。

4. 2、ダビデ・ソロモン時代

ヴァルター・ディートリヒは、ダビデの大王国をカナン人との「融合」、ソロモンの支配をカナン人との「協同」と特徴づけた²⁶。ダビデが大王国を建設

²⁴ ヴィリー・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——社会史的聖書解釈』新教出版社、1981年、79ページ。

²⁵ マックス・ヴェーバー『古代ユダヤ教 I』内田芳明訳、みすず書房、1962年、第1章「イスラエル誓約共同体とヤハウエ」参照。

²⁶ 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

したとき、カナン人の都市国家をも支配下に置いた。しかし彼は、カナン人を滅ぼしたのではない。むしろ彼は、王国の建設や、軍隊の編成や、経済的、社会的施策において、すでにそのような国家制度が完備していたカナンに範を仰いだのであった。またダビデの宮廷に経験豊かなカナン人の役人も登用したようである。とりわけ大祭司の職に古くからのイスラエルの祭司の家系に連なるアビアタルと共にカナン人の一部であったエブス人の血を引くツアドクを任命したのである（サム下 8:17）。さらにダビデの王位継承の際に、アビアタルはアドニヤを支持し、ツアドクがソロモンを支持し、最終的にソロモンが王位を継承したので、アビアタルは大祭司職から追放され、エルサレム神殿の大祭司はツアドク家だけになった（王上 2:26）。これによってエルサレム神殿には、カナンの要素が多く取り入れられたように思われる。ディートリヒによると、アドニヤとソロモンの後継者争いは、ユダ的・イスラエルの地方派とカナンの都市派の争いであった²⁷。最終的にソロモンが勝利したことによって、ソロモンを支持したカナン人の影響力も大きくなったものと思われる。従って、ダビデ・ソロモン時代は、社会的に宗教的にかなりカナン化されていったと思われる。

さらにショットロフは、都市国家を形成していたカナン人は土地所有の考え方が部族連合時代のイスラエルとは根本的に違っていた、と言う。すなわち、イスラエルにおいては土地は、個々の氏族と家族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）の観念であり、それは相続の場合だけ譲渡することができたが、カナン人は土地所有を自由に譲渡できる商品と考えていた、というのである²⁸。そこで、カナン出身の役人は、手段を選ばず自分の土地を増やそうとし、上層のイスラエル人もそれにならったのである。ここに、部族連合時代にはなかった貧富の差の拡大が起こったのである。さらに王国時代に古い自然経済から貨幣経済に移行した。このような状況において、カナン人の

――』山我哲雄訳、新地書房、1991年、29-48ページ。

²⁷ ヴァルター・ディートリヒ、前掲書、36ページ。

²⁸ ヴィリー・ショットロフ、前掲書、79ページ。

商人はいろいろな手段を用いて利潤を追求し、イスラエルの昔からの農民はますます貧しくなっていたのである。

4. 3、イスラエル王国

ヤロブアム I 世（前 926-907）が北イスラエルの王になったとき、エルサレムの聖所に対抗するためにベテルとダンを国家聖所とし、そこに金の子牛を安置した（王上 12:28-29）。そして彼は、レビ人でない者を祭司に任命した（王上 12:31）。この時ヤロブアムは、金の子牛のことを「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」と言っているからヤハウェ以外の神が意図されたのではない。しかし、牛は古代オリエントにおいて広く豊穡神のシンボルとされており、バアル崇拜と容易に結びついたであろう。むしろヤロブアムは、紛らわしい子牛の像を聖所に安置することによって、カナン人との融和を図ったのではなかろうか。いずれにしても北イスラエルの聖所ではヤハウェとバアルとの宗教混交が広く行われていったことはホセアの預言からも推測される。オムリがサマリアを北イスラエルの首都にしたとき、やはりその聖所に金の子牛が置かれたようである（ホセ 8:5-6 参照）。

一方レビ人は、部族連合時代以来のヤハウェ主義者であり、ヤロブアムがレビ人を聖所から追い出したということは、カナン人との融和が考えられる。追放されたレビ人のその後のことははっきりとは分からないが、ヤハウェ主義の伝承を伝えていったと思われる。そして特に預言者にその影響を及ぼしていったであろう。ハンス・ヴァルター・ヴォルフは、レビ集団とホセアが近い関係にあった、と主張した²⁹。

オムリ王朝の時代（前 9 世紀）には、宗教においても経済においてもカナン化が進んだ。それはオムリがフェニキアの諸都市と外交関係を結び、商取引を盛んにしたからである。カナン人は昔から商取引の専門家であり、オムリが彼らを活用したからである。さらにオムリは自分の息子のアハブをシドンの王エトバアルの娘イゼベルと政略結婚させたのである。イゼベルはフェニキアの主神メルカルト（旧約聖書では「バアル」と呼ばれている）を持ち込み、ヤハウ

²⁹ Hans Walter Wolff, *Hoseas geistige Heimat*, *ThLZ* 81(1956), Sp. 83-94.

エ礼拝者を迫害した。この時、預言者エリヤはバアル宗教と戦い、部族連合時代以来の伝統であるヤハウエ主義を主張した。

カナン化は経済とも密接に関係し、カナン化の進行にともなって上層階級が農民から巧みに土地を取り上げ、大土地経営が行われた。その一つの例は、ナボトのぶどう畑事件である（王上 21 章）。アハブは隣接したナボトのぶどう畑が欲しかったが、「嗣業の土地（ナハラ）を譲ることができない」と断られたとき、渋々それを断念した。それは、イスラエルの古来の土地法を尊重したからであろう。しかし、イゼベルはフェニキアの権力者のやり方に従って、巧妙な手口でナボトの土地を取り上げたのである。カナン人の上層も同じような手口で農民から土地を取り上げていたことが推測される。これに対して、部族連合時代以来のヤハウエの法を守る立場の預言者エリヤは、アハブとイゼベルに対して法違反を非難し³⁰、家系の断絶という厳しい裁きを宣告した。

イエフ（前 845-818 年）は、ヤハウエ主義の預言者（エリシャの集団）の支持を得てオムリ王朝を倒し、バアル宗教を一掃した。そのとき協力したのが、やはりヤハウエ主義の集団であったレカブ人であった（王下 9-10 章）。これによってカナン人は痛手を被ったであろう。しかし、アモスの活動したヤロブアム II 世の時代には、カナン人の商人たちの活動が再び活発になり、ベテルの国家聖所をはじめ国全体がカナン化されていった。そこで犠牲になったのは、部族連動時代からの伝統を引き継いできた農民たちであった。ドンナーは、サマリアの上層階級は独占的な穀物の商取引に関与し、不正な手段でもって貧しい人々を不利な結果に陥らせた、と言う³¹。ヤロブアム II 世の時代、経済的格差がますます拡大していった。古代以来のイスラエルの法（特に、「契約の書」）に則って、この現実を厳しく非難したのがアモスである。

ホセアは、イスラエルが王制に移行し、王や高官などがカナン化の影響を受け、階層分化が生じた結果、イスラエルの民に格差社会が発展したと見たようである。そこで主には宗教においてカナン化の責任があった祭司を痛烈に批判

³⁰ この場合は、偽証、殺人、むさぼりという最も重要な法である十戒の規定の 3 つに違反したのである。

³¹ Herbert Donner, *op.cit.*, S.503.

したのと同時に（4章など）、王や高官（**רָצַף**）を批判したのである（7:3-7, 8:4a）。

4. 4、ユダ王国

ユダ王国においても、社会的事情は北イスラエルと似た状態であった。イザヤの時代（前8世紀）、カナン人の商人たちはイスラエルの古来の土地法（ナハラー）を無視し、農民から巧みに土地を取り上げ、大土地所有を拡大していた。さらに借金を返せない農民を簡単に債務奴隷にしていた。このような現実に対して、イザヤやミカは貧しい農民の立場に立って、支配者層を痛烈に非難した。

ヘルバート・ニールは、前733年のティグラト・ピレセルⅢ世の攻撃によって打撃を受けた北イスラエルのカナン人の上層が南ユダに移住し、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³²。このような事情のもと、イザヤの時代、南ユダにおいても経済的格差が拡大したのである。

前述のように、ヨシヤの改革（前622年）において、カナン化を推し進めて経済的な繁栄を得ていた支配者層は大きな痛手を被ったであろう。ヨシヤの改革は、修復中の神殿から見つかった「律法の書」に基づくものであった。この「律法の書」は、申命記の中心部分であったということで意見は一致している。そして申命記の規定は、イスラエルの古い制度の回復が目指されている。ジョセフ・ブレンキンソップは、申命記は預言者運動の深い影響を受け、職のない祭司（レビ人）や寄留者、孤児、寡婦などの社会における弱い立場の者のための明確な規定を主張している、と言う³³。すなわち、3年目ごとの10分の1税（14:28-29, 24:17-22, 26:12-15）、7年目ごとの負債の免除（15:1-3）、これの悪用を防ぐ適切な策（15:7-11）、利子の禁止（23:20-21）、酷な担保の禁止（24:6, 10-13, 17）、正しい裁判の執行の主張（16:18-20）などである。また、高度な保護の規定、奴隷の解放（15:12-18, 23:16-17, 24:7）、過失による殺人の正しい取り扱い（19:1-13）などである。最も特徴的な規定は、伝統的な農耕の生活

³² Herberet Nier, *op.cit.*, S.76.

³³ ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、151ページ。

様式と自由農民の権利を守ることであり、財産の保護（22:6-7）、境界標識を移すことの禁止（19:14）、軍務の免除の規定（20:5-9, 24:5）、祭司の10分の1税の制限（18:1-8）、祭儀の維持費は個人の収入に応じて支払わねばならなかった（16:16-17）ということである。

しかし、ヨシヤは紀元前609年、改革の半ばに、エジプト王ネコに打ち破られ、命を落としてしまった（王下23:29）。王位を継いだ息子のヨアハズは、ネコによって退位させられ、同じヨシヤの息子のエルヤキムが王に即けられ、名をヨヤキムと改名させられた。この改名は、ファラオのユダに対する統治権を表すものであった。事実ヨヤキム（前608-598）は、国民に重税を課してネコに朝貢しなければならなかった。さらに、紀元前605年のカルケミシュの戦いにおいて新バビロニア帝国のネブカドネツアルⅡ世がネコに勝利してからは、ユダはこの帝国の属国となり、ヨヤキムはバビロニアに朝貢しなければならなくなった。ヨヤキムの時代、ユダにはエジプトの神々やバビロニアの神々が導入され、それにともなってヨシヤによって取り除かれたバアルなどの偶像も復活したようである。そして、カナン化された指導者層も勢いを回復したようである。エレミヤは、そのような状況において弱者を虐げていた支配者階級を批判した。バビロニアの捕囚の地で活動したエゼキエルも、弱者を虐げるエルサレムの指導者層を非難した。

5、預言者たちの主張

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エ主義者であった³⁴。そして基本的に、この古くからのヤハウエ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エ主義の支持者がいた。ヤハウエ

³⁴ ホセア書6章5節a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、ここでホセアは、北イスラエルに登場した一連の正典的預言者（アヒヤ、エリヤ、エリシャ、イムラの子ミカヤ、アモス）を思い描いているようである（拙稿「ホセアの預言者理解」、『ヴィア・メディア』第3号〔ウイリアムス神学館〕、2000年、6ページ参照）。

主義に反するものとしてカナン主義があったであろう。ヴァルター・ディートリヒは、その著『イスラエルとカナン——二つの社会原理の葛藤——』において、イスラエルの歴史を「イスラエル」と「カナン」という真っ向から対立し合う二つの本質的に異なる社会原理の葛藤の経過として見た³⁵。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エ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エの礼拝がバアルの礼拝と混交的になっていた。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エの法（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エ主義の伝統を守ろうとしたのである。

5. 1、アモスの主張

エルンスト・ヴュルトヴァインは、弱者が虐げられている状況にあって、アモスは貧しい農民の立場に立ち、部族連合時代からの「契約の書」などのイスラエルの古い法に則り、公正 (**מִשְׁפָּט**) と正義 (**צְדָקָה**) を主張した、と言う³⁶。アモスは、没落した農民を「正しいもの (**צְדִיק**)」と呼ぶ (2:6)。これは、嗣業の土地 (ナハラ) に住む正当な権利を持つ「誓約共同体」の成員としてのイスラエル男子を指す。ルートヴィヒ・ケーラーによると、この成員は元来、自分の地所を所有し、結婚、祭儀、戦闘、裁判における4大権利を所有していた³⁷。アモスはこのような正当な権利を持つ自由農民が支配階級の横暴によって債務奴隷に転落させられている現実を告発したのである。アモス書5章24節に「正義を洪水のように／恵みの業を大河のように／尽きることなく流れさせよ。」とあるが、これがアモスの中心的な主張である。新共同訳ではここで、**מִשְׁפָּט** を「正義」と **צְדָקָה** を「恵みの業」と訳しているが、岩波

³⁵ ヴァルター・ディートリヒ、前掲書。

³⁶ Ernst Würthwein, op. cit., S.48.

³⁷ ルートヴィヒ・ケーラー『ヘブライ的人間』池田裕訳、日本基督教団出版局、1970年、175ページ。

訳や新改訳のように「公義」と「正義」という訳がいいように思える³⁸。この公義と正義は、部族連合時代以来の契約に基づく神と人との、人と人との正しい関係を表し、多くの預言者はこれを主張した。

5. 2、イザヤの主張

アモス同様、イザヤも貧しい農民の立場に立ち部族連合時代以来のヤハウエ主義の伝統に基づいて、公義と正義を主張した（5:7, 16, 9:6, 16:5, 28:17, 32:1, 16, 33:5）。そして、支配者層が弱者を虐げている現実を批判した。1章17節では、「善を行うことを学び／裁きをどこまでも実行して／搾取する者を懲らし、孤児の権利を守り／やもめの訴えを弁護せよ。」と部族連合時代の法に則って、弱者の保護を主張している。

ただイザヤは、ダビデ・エルサレム伝承をも受けており、ダビデ家とエルサレムの町は神に選ばれたものという確信があったようである。そして、現実のダビデ家の王、エルサレムの町は、本来あるべき公義と正義を失っている、と批判したのである。5章7節では「イスラエルの家は万軍の主のぶどう畑／主が楽しんで植えられたのはユダの人々。主は裁き（ミシュパト）を待っておられたのに／見よ、流血（ミスパハ）。正義（ツェダカ）を待っておられたのに／見よ、叫喚（ツェアカ）。」と批判している。しかしダビデ家に理想的な王が現れると、「公義」と「正義」をもって統治し、平和を実現すると期待した（9:5-6, 11:1-5）。そして、終末の時にエルサレムから救いが来ると期待した（2:2-5）。

5. 3、ミカの主張

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、「公義」を主張した。6章8節には「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

³⁸ とくに צְדָקָה を「恵みの業」と訳しているのは新共同訳のみで（詩 11:7, イザ 28:17, 46:12, エレ 22:3, エゼ 18:5, ホセ 10:2 など多くの箇所）、ほとんどの訳は「正義」と訳している。

と共に歩むこと、これである。」とある。ここで新共同訳で「正義」と訳されている語は、**מִשְׁפָּט** であり、岩波訳では「公義」と訳されている。

5. 4、ホセアの主張

ホセアの主張は、部族連合時代の契約に基づくヤハウエとイスラエルの関係である。そしてホセアは、当時の偶像礼拝のためにこの契約が破棄され、イスラエルはもはやヤハウエの民ではない(ロ・アンミ)と宣言された、と言う(1:9)。一方ホセアは、イスラエルの民がまだ沃地に入らず、カナンの影響を受けていなかった荒れ野時代を理想化している(9:10)³⁹。しかしカナンの沃地に入りカナン化の影響を受け、バアル崇拝によってヤハウエとの契約を破った、と言う⁴⁰。そして大切なのは、「愛(חֶסֶד)」と「神を知ること(דַּעַת אֱלֹהִים)」だと主張した(6:6)。

5. 5、エレミヤの主張

エレミヤもホセア同様北イスラエルの契約伝承を受け継いでいる。しかしエレミヤの時代、カナン化の影響によって契約を破った、と言う(11:10, 22:9)。そこでエレミヤも部族連合時代以来のヤハウエとイスラエルとの正しい関係である「正義」と「恵みの業」(「公義」と「正義」)を主張した(9:23, 22:3, 23:5)。

5. 6、エゼキエルの主張

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、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、「正義」と「恵みの業」(「公義」と「正義」)を主張した(18:5, 33:11, 45:9)。

³⁹ 荒れ野伝承については、本書第6章参照。

⁴⁰ ヤハウエとの契約を破り、偶像崇拝に陥ったのをホセアは「淫行」と表現した(1:2, 2:6, 4:10)。

結び

正典的預言者たちは、大体において古い部族連合時代以来の法と宗教の伝統を守ろうとしたヤハウエ主義者であった。彼らは、とりわけカナン人の（カナン化された）支配者層が多く住んでいた都会（サマリア、エルサレム）を悪の発生地と見、虐げられていた地方の農民の立場に立って批判した。預言者が非難したのは、民全体というよりは、王をはじめとする社会の支配者層や商人たちであった。彼らは古来のイスラエルの法を無視するような手段で富を集積し、贅沢な生活を送っていた。この犠牲になった弱者は、支配者層から暴力的行為を受けた（アモ 3:9-10, 4:1-3, 8:4, ホセ 12:8, ミカ 2:8, 3:10）。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⁴¹。そして預言者たちは、部族連合時代のヤハウエの秩序である「公義（מִשְׁפָּט）」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（צְדָקָה）」を主張した。そして、公義と正義の踏みにじられた現実に対して、やがてヤハウエ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。

⁴¹ Gunther Wanke, *Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik*, *KuD* 18(1972), S.11.

第 5 章 ホセア書における伝承

序

ホセア書には、非常に豊富なイスラエルの伝承が保存されている。それらは、族長、出エジプト、荒れ野、シナイ契約、土地取得といったイスラエルの初期の歴史に関するものが多い。マルティン・ノートは、「エジプトからの導きだし」「パレスチナの沃地への導き入れ」「族長たちへの約束」「荒れ野の導き」「シナイでの啓示」という5つの主題からなる「基礎文書」(G)というものが王国成立前に成立し、それをもとにモーセ五書が形成されたと言う¹。また、ゲルハルト・フォン・ラートは、「族長物語」「エジプトからの救出」「シナイにおける神の啓示」「荒れ野放浪」「カナンの地の授与」などの救済史伝承をヤハウィストがまとめて六書が形成された、と言う²。ホセアもこのような基礎的なイスラエルの初期の救済史伝承を知っていたわけであるが、彼はどこからこのような伝承を手に入れたのであろうか。ただし、ホセア書におけるイスラエルの初期時代についての伝承は五書(あるいは六書)に保存されているものとはかなり違った形での伝承もある。そのような伝承が当時の北イスラエルにおいてどのように担われていたのであろうか。あるいは、ホセアは五書の伝承を自ら改作したのであろうか。またホセアは、これらの伝承を当時のイスラエルの民に自分たちの歴史を救済史として称賛するためではなく、逆に当時のイスラエルの民の罪を非難するために用いたのであるが、その意図は何であったのであろうか。

1、ホセア書における諸伝承

ジョセフ・ブレンキンソップは、ホセア書において六書の物語の大要が(たと

¹ マルティン・ノート『モーセ五書伝承史』山我哲雄訳、日本基督教団出版局、1986年。

² ゲルハルト・フォン・ラート『旧約聖書神学 I』荒井章三訳、日本基督教団出版局、1980年。

え断片的で未発達の間であつても)現れる、と云う³。確かに、フォン・ラートが救済史伝承として挙げたものが、ホセア書において断片的に現れる。すなわち、族長伝承(12:4-5, 13)、出エジプト伝承(2:17, 11:1, 12:14)、荒れ野伝承(2:16, 9:10, 11:3-4, 12:10)、シナイ契約伝承(6:7, 8:1)、土地取得伝承(11:2, 13:6)などである。ハンス・ヴァルター・ヴォルフは、ホセアの主張した「神を知ること」(דַעַת אֱלֹהִים)は、出エジプトから土地取得に至る救済史伝承の内容に関する知識、及びそれと密接な関係にあるイスラエルの古い断言法の内容が意味されている、と云う⁴。そして、ホセアは当時の祭司たちがその知識を退けたとして非難している(4:6)。

一方ホセア書において、族長伝承や王国初期についての伝承はまれである。族長に関しては、わずかにヤコブに関する特殊な伝承(12:3-5, 13)と、王国初期についてはサウル王国成立に関する断片的な伝承(9:9, 10:9)があるのみである。

a) 出エジプトー土地取得伝承

ホセア書には、ヤハウエがエジプト以来のイスラエルの神である、という証言がある。12章10節aに、

わたしこそあなたの神、ヤハウエ。
エジプトの地からあなたを導き上つた。

とある。ただし、ヘブライ語原文には「導き上つた」に当たる語はない。原文はוְאַנְכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִםであり、「だが、わたしはヤハウエ、エジプトの地以来のあなたの神」(岩波訳)が正確な訳である。ここ

³ 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、117ページ。

⁴ Hans Walter Wolff, Wissen um Gott bei Hosea, *EvTh* 12(1952/53), 533-54.

で出エジプトの出来事は、「わたしはヤハウェ」という神の自己紹介定式と結びつけられている。さらに、13章4節では

わたしはヤハウェ、
エジプトの地以来のあなたの神。
わたしの他に、あなたは神を知らないはずだ。
わたしの他に、救い出す者はいない。(岩波訳)

とある。これは、十戒の序文プラス第1戒と非常に似ている(出20:2-3, 申5:6-7)。ヴァルター・ツィンマリは、この証言は二つのことを意味している、と言う。すなわち、ヤハウェがイスラエルに自己を紹介するところでは、自らと並んで第二のものを許さないイスラエルの神として紹介するということと、ヤハウェはエジプトの名と結合された歴史的出来事以来、イスラエルの神である、ということである⁵。ホセアの時代、このようなヤハウェの自己紹介定式と出エジプトと結びついた伝承があったのであろう。これは、シケム(ヨシュ24:17)やギルガル(サム上12:6)で行われていた「契約更新祭」において伝承されていたのかも知れない⁶。さらにホセアにおいてこの出エジプト救済は、モーセと結びつけられているが、ホセアはモーセを預言者と特徴づけたのである。12章14節に、

主は一人の預言者によって、
イスラエルをエジプトから導き上らせ、
預言者によって彼らを守られた。(新共同訳)

⁵ ヴァルター・ツィンマリ『旧約聖書神学要綱』樋口進訳、日本基督教団出版局、2000年、31ページ。

⁶ 菅沼英二「旧約釈義ホセア書」、『聖書と教会』(日本基督教団出版局)、1974年5月号、33ページ参照。

とある。ホセアにとって、このモーセの預言者的指導のもとでの出エジプトから土地取得に至る時代は、イスラエルの歴史のすばらしい時代であった。そしてこれは、バアル・ペオルでの出来事まで続いた(9:10)。この時期は、ヤハウエとイスラエルとの調和の時代であり、理想的な時代であった。この時ヤハウエは彼の民を守り、必要なものを与え、イスラエルはヤハウエを知るようになった(9:10, 13:4-5)。そして、この時にヤハウエはイスラエルと契約を結んだ(2:17)⁷。

しかしホセアは、カナンの地に入ってからイスラエルはヤハウエに背いた、と言う。ホセアはカナンがヤハウエの賜物であることを知っている(2:10)。そこで、彼の土地取得に対する態度は微妙である。ヤハウエがカナン地の授与者であるが、イスラエルはカナン地の豊富な賜物によって高慢になり、ヤハウエを忘れた(13:6)。従って、土地取得を約束の成就ととらえる五書(六書)の救済史とホセアの救済史は微妙に違う。ホセアにおいては土地取得は、むしろ罪の歴史の始まりとして位置づけられている。他方、カナン地に入る以前の荒れ野時代はヤハウエとイスラエルとの親密な時代として理想化されるのである。

b) 荒れ野伝承

ホセア書の荒れ野伝承は、五書に伝えられている伝承とは別のものである。すなわちこれは、つぶやきや試練のモチーフ、及びマナやうずらでイスラエルが養われたといった伝承を含んでいない⁸。9章10節に、

わたしはイスラエルを、荒れ野のぶどうのように見いだした。(私訳)

⁷ Vgl., Dwight R. Daniels, *Hosea and Salvation History*. (BZAW 191), Berlin: Walter de Gruyter, 1990, S.117.

⁸ Vgl., *Ibid.*, S.120.

とある。ロバート・バッハは、この「見いだした」(אָפֿגֶּזֶה) という動詞に着目して、ヤハウエがイスラエルを荒れ野で「見いだした」という理想的な初期の時代についての伝承があった、と言う。そしてこれを、「見つけた伝承」(Fundtradition) と呼んだ⁹。そして彼は、そのテキストとして、ホセア書 9 章 10 節、10 章 11 節、申命記 32 章 10 節、エレミヤ書 31 章 2-3 節、エゼキエル書 16 章 1-14 節、ホセア書 2 章 16 節、13 章 5 節を挙げた。彼はこれを、出エジプトとは別のひとつの選びの伝承である、と言う¹⁰。しかし、この伝承を伝えるテキストは少なく、また各テキストにおけるヴァリエーションも大きく、この伝承を明確にすることは困難である。しかし、Fundtradition なるものがあったということは、多くの学者の認めるところである¹¹。これは、「荒れ野」を、神とイスラエルとの関係の理想的な場と見る伝承である。この動詞は אָפֿגֶּזֶה とは限らず、いろんな動詞が使われ、הִרְאָה 「見た」(エゼ 16:6,8,ホセ 9:10)、הִרְאָהוּ 「現れた」(エレ 31:3)、עָבַר 「通り過ぎた」(ホセ 10:11, エゼ 16:6, 8)、עָרַף 「知った」(ホセ 13:5) の場合もある。これらの主語がすべてヤハウエであるということが、この伝承の特徴である。そして、これが起こったのは「荒れ野」である。ただし、エゼキエルの場合は、荒れ野ではな

⁹ Robert Bach, *Die Erwählung Israels in der Wüste*, Diss. Bonn, 1952.

¹⁰ *Ibid.*, S.40.

¹¹ J.Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*. (BZAW 191), Berlin: Walter de Gruyter, 1971; Walther Zimmerli, *Ezechiel*. (BK XIII), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969; Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 1, Hosea*. (BK XXIV/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965; Keith W.Carley, *Ezekiel among the Prophets*, London: SCM Press, 1975; Willy Schottroff, Jeremia 2,1-3. Erwägungen zur Methode der Prophetenexegese, *ZThK* 67(1970), S.263-294.

く、「野原 (הַרְצֵף)」である (16:5, 7)。その荒れ野は、現実の厳しい自然条件の場所というのが特徴になっているのではなく、カナンの沃地の宗教の影響を受けていないという意味で観念化されている。さらに、ヤハウエと民との出会いは、夫と花嫁、父と子といった人格的な、非常に親密な関係である。そして常にヤハウエの側からの一方的な出会いである。ホセア書の三つのテキストにおいて、この荒れ野伝承が取り入れられている。

① 13章 5節

わたしは荒れ野で、また乾いた地で、
お前を知った。(私訳)。

ここでは動詞は、**יָדַעַתִּי** (知った) が使われている。この語は、単に知的に知るというのではなく、非常に親密な人格的な関係を表す。この語は、特にホセア書における重要語であり、6章 6節に、

わたしが喜ぶのは、
愛であって犠牲ではない。
神を知ることであって、
焼き尽くす献げ物ではない。(私訳)

とあるように、「神を知ること」は、イスラエルに最も求められることとされている。13章 5節の文頭には **אֲנִי** (わたしは) という語があり、ヤハウエの行為が強調されている。すなわち、イスラエルの歴史の初めにおいて、ヤハウエが一方的にイスラエルを選び¹²、親密な関係を結んだことが主張されている。

¹² ここでの「知る」は、選びを意味している。アモス書 3章 2節もこの意味である。ヴァルター・ツィンマリ、前掲書、67ページ参照。

「荒れ野」は、カナンの沃地に入る以前の初期時代を表し、ここでヤハウェとイスラエルとが契約を結んだことが暗示されている。しかし、カナンの沃地に入るとイスラエルはバアル崇拜によってヤハウェに背いた、というのである。

②9章 10節

わたしはイスラエルを、荒れ野のぶどうのように見いだした。

お前たちの先祖を、いちじくの初なりのように見た。

しかし彼らは、バアル・ペオルに行き、

恥ずべきものに身を献げた。

愛している者のように、忌まわしい者となった。(私訳)

ここでの動詞は、**רָאָה** (見いだした) と **רָאָה** (見た) である。「ぶどう」や「初なり」は非常に貴重なものを表し、この節の前半においては、イスラエルの歴史の初期時代である「荒れ野」において、ヤハウェがイスラエルと親密な関係を結んだことが言われている。しかし、カナンの沃地に入る直前でこの関係が破られたのである。バアル・ペオルは、民数記 25 章 1-5 節の物語を暗示している。恐らくホセアは、このバアル・ペオル伝承もよく知っていたのであろう。カナンの沃地に入る直前のモアブの地において、イスラエルの民は肥沃祭儀の性的儀式を伴うバアル礼拝に参加したのである。ホセアは、ここからイスラエルのヤハウェに対する背信が始まったと見ている。これをホセアは、自分の時代のバアル礼拝と重ね合わせたのである。バアルを「恥ずべきもの」「忌まわしいもの」と表現するのは、ホセアの解釈である。ここでは、ホセアの時代のバアル崇拜によるイスラエルの背反と、ヤハウェとイスラエルが親密であったイスラエルの初期時代である「荒れ野」とが比較されているのである。しかしホセアは、墮落したイスラエルも再び「荒れ野」におけるヤハウェとイスラエルとの親密な関係が回復されることを預言する。

③2章 16-17節

それゆえ見よ、わたしは彼女を誘い、
彼女を荒れ野に導き、その心に語りかけよう。
わたしはその所で、彼女にぶどう畑を与え、
アコルの谷を希望の門として与えよう。
そして彼女はその所で、彼女の幼い日のように答える。
彼女がエジプトの地から上ってきた日のように。(私訳)

ここでは、イスラエルは再びヤハウエとの理想的な関係の初期時代に連れ戻されることが言われている。「誘う」と訳された語 (**הִתְּנֶה** のピエル形) は、求愛者がその愛する女と一緒に一緒に行こうと優しく言うときの言葉である(エレ 20:7 参照)¹³。「心に語る」というのも、求愛の言葉であり¹⁴、ここでヤハウエはイスラエルを恋人のように扱っている。ここに、背いたイスラエルに対してなお愛を注ぐヤハウエというホセア書に一貫した思想が表明されている(3:1, 11:8-9, 14:5 参照)。

c) 契約伝承

ホセアは、神に命じられた象徴行為において、3番目の子の名を「ロ・アンミ (**לֹאֲעֻמִּי**)」と名付けた(1:9)。これは「わが民でない者」という意味であるが、これは伝承されたヤハウエとイスラエルとの契約の語から引かれた表現である¹⁵。伝承されたシナイ契約の定式は「わたしはあなたの神、あなたはわたしの民」という二重の宣言である(出 6:7, レビ 26:12, 申 26:17-18, サム下

¹³ アルツール・ヴァイザー『ATD 旧約聖書註解 25 十二小預言書』秋田稔他訳、ATD・NTD 聖書注解刊行会、1982年、44ページ参照。

¹⁴ 創世記 34章 3節、ルツ記 2章 13節、士師記 19章 3節参照。

¹⁵ Cf., James Luther Mays, *Hosea*. (OTL), London: SCM Press, 1969, P.29.

7:24, エレ 7:23, エゼ 36:28 等)。ホセアはここで、民の背信のためにヤハウエがこのシナイ契約を無効にしたことを宣言したのである。これは、2番目の子の命名（「ロ・ルハマ」）、すなわちヤハウエがイスラエルへの憐れみを拒絶したことと共に、最も厳しい裁きである。それは、イスラエルの民が契約を破ったからである。

ダニエルスは、ホセアに知られていた契約伝承の形は法資料を含んでいた、という¹⁶。これは、十戒のようなイスラエルの基本的な法であろう。13章1節では、出エジプト救済と十戒の第1戒とが結合されていた。6章7節に、

彼らはアダムで契約を破り、
そこでわたしを裏切った。(岩波訳)

とある。このアダムは、東ヨルダンの町であるが(ヨシュ 3:16)、恐らくここで何らかの契約違反の出来事があったのであろう。他の箇所でのその伝承は伝えられていないが、ホセアはそれを知っていたのであろう。どんな出来事であったかは分からないが、恐らく第1戒の違反であったであろう。また、8章1節には

角笛をお前の口に、
鷲のようにヤハウエの家に。
それは彼らがわたしの契約を破り、
わたしの教えに背いたからだ。(私訳)

とある。「鷲」は敵の来襲の比喻であるが、預言者はその敵の来襲を警告する角笛を吹くように命じられている。そして、敵の来襲はイスラエルの民がヤハウエの契約を破ったからだと言う。ここで「わたしの教え」と訳した語は תּוֹרַתִּי

¹⁶ Dwight R. Daniels, op. cit., P.120.

であるが、これは一般的な律法ではなく、具体的な戒めであり、恐らく第1戒を中心とする十戒の内容が意図されているであろう。

ホセアは、このような契約違反におけるヤハウエの訴訟 (Rib) 様式伝承も受けている¹⁷。2章4節に、

告発せよ、お前の母を告発せよ。
彼女はもはやわたしの妻ではなく
わたしは彼女の夫ではない。
彼女の顔から淫行を
乳房の間から姦淫を取り除かせよ。(新共同訳)

とある。ここの「告発せよ」は、ヘブライ語で כִּיָּבֵר であり、そこでこの様式は、Rib(訴訟)様式と言われている。4章1節にもこの Rib 様式がある。

イスラエルの子らよ、ヤハウエの言葉を聞け。
この地に住む者に対し、ヤハウエは訴えを起こされる (כִּיָּבֵר)。
なぜなら、この地には真実も愛もなく、
神を知ることもないからだ。(岩波訳)

「神を知る」(יָדַעַת אֱלֹהִים) というのは、救済史における基本的な知識であり、十戒の前文と第1戒がその内容である¹⁸。そして2節では具体的な罪が指摘されているが、これらは十戒の後半の内容である(呪い、欺き、人殺し、盗み、姦淫)。この Rib 様式の元来の「生の座」は法廷であった。この様式は、エレミヤ書2章9節、ミカ書6章1節、マラキ書3章5節にも見られるが、い

¹⁷ Vgl., Hans Walter Wolff, op. cit., S.39.

¹⁸ 注4参照。

ずれも預言者たちが当時の人々の罪を告発するためにこの様式を預言に取り入れたのである。そしてこの訴訟様式は、告発に続いて、裁きの宣告がなされるが、ホセアにおいては契約の呪いの伝承が取り入れられている。4章10節に、

彼らは食べても飽き足りることなく
淫行にふけても
子孫を増やすことができない。
彼らは淫行を続け
主を捨て、聞き従おうとしなかったからだ。(新共同訳)

とある。似たような表現は、レビ記26章26節、申命記28章30-31, 38-40節にも見られる。契約の呪いの伝承がレビ記26章、申命記28章に収集されているが、ホセアはこの伝承を知っており、民への告発の預言に取り入れたのである。

しかしホセア書においては、この契約が回復されることも預言されている。2章25節に、

そしてわたしは彼を地に蒔き、
わたしはロ・ルハマを憐れみ、
ロ・アンミに「あなたはわたしの民である」と言う。
彼は「わたしの神よ」と言う。(私訳)

とある。ロ・アンミ（わが民でない者）は、シナイ契約の破棄を意味し、厳しい裁きであるが、ここではその破棄された契約が再び回復されるというヤハウエによる救いが預言されている。

c) ヤコブ伝承

ダニエルスは、ホセアはイスラエルの歴史を4つの主要な時期に区分してい

る、と言う¹⁹。すなわち、族長時代、出エジプトー荒れ野時代、カナン化の時代、ホセアの時代である。そして族長の時代では、ヤコブ伝承しか知らない(12:4-7,13)。彼がアブラハムやイサクの伝承を知っていたかどうかは分からない。恐らく、アブラハムやイサクの伝承は南ユダで主に伝えられ、北(エフライム)ではヤコブの伝承が主流であったのであろう。ホセア書におけるヤコブ伝承は、土地への約束を知らず(創 28:13,35:12 参照)、従って救済史の位置づけではない。むしろホセアは、当時のイスラエルを非難するためにヤコブ伝承を用いている。誕生物語において(12:4a)、「胎内で彼はその兄弟のかかをつかみ」(岩波訳)とあり、創世記 25 章 21-26 節の物語が反映されている。ただし誕生物語のこのエピソードの引用は、ヤコブの名と語呂合わせになっている「かかをつかみ」(כַּבֵּץ)が「押しつける、だます」をも意味し、12 章 1 節の「偽り」「欺き」と関連づけられている²⁰。すなわちホセアはここで、当時のイスラエルのあり方を非難するために、この誕生物語を用いたのである。

次に、神の使いと争った物語である(12:4b-5a)。

その富をもって彼は神と争った。

彼は、[神の] 使いと争い、勝った。

彼は泣いて彼から恵みを乞うた。(岩波訳)

これも創世記 32 章 22-32 節の「ペヌエルでの格闘」の物語が反映されている。ペヌエル伝承においては、ヤコブは「争って勝ち」、祝福を求め、神と人に争って勝ったがゆえに「イスラエル」(「神と争う」と命名された。ただし、ホセアにおいては「その富をもって (בְּאִנְיָוֹ) 」(新共同訳では「力を尽くして」

¹⁹ Dwight R.Daniels, *op. cit.*, P.117.

²⁰ 鈴木佳秀「預言者ホセアにおける終末論的否定ーホセア書 12 章のヤコブ伝承をめぐるー」(日本聖書学研究所編『聖書学論集』第 18 号所収)、山本書店、1983 年、13 ページ参照。

と訳されている)とあり、ここでも当時のイスラエルのあり方が非難されている。また、「泣いて (בִּכְהָ) 恵みを乞うた」というのは「ペヌエル物語」にはない。これはホセアがペヌエル伝承と他の伝承を意図的に結びつけたのかも知れない。士師記 2 章 1-4 節には士師時代にベテルがボキムと呼ばれ、背信の民がそこで泣いて (וַיִּבְכּוּ) 懺悔の礼拝を献げたことが記されている。鈴木佳秀は、当時のベテルにおいて、「神から祝福を泣いて勝ち取った父祖ヤコブ」という民間伝承があり、ヤコブは祝福の仲保者・媒介者として信奉されていた、と言う²¹。

次にベテルでの神との出会いの物語である(12:5b)。

神はベテルで彼を見だし

そこで彼と語られた。(新共同訳)

これは創世記 38 章 10-22 節の「ヤコブの夢」の物語が反映されている。ただしここではヤコブの夢については何ら暗示されていない。そしてここでの出会いは、「神がヤコブを見いだした」とあり、荒れ野での神とイスラエルとの理想的な出会いに使われた נִצַּחַּ という動詞（「見いだした」）が使われている(9:10)。これは恐らく、ホセアが神とヤコブとの最初の出会いを理想的なものであったと解釈したのであろう。しかしそのヤコブは、いまや「偽り」と「欺き」をもってヤハウエに背いている(12:1)、とホセアは同時代のイスラエルとヤコブを重ね合わせて非難している。族長ヤコブはベテルの聖所の創始者として、北イスラエルにおいては絶大な尊敬を集めていたであろう。そして、北イスラエルの住民はそのような先祖と聖所をもっていたことを誇りにしていたであろう(それは新約時代にも反映されている。ヨハネ 4:12 参照)。しかしホセアは、子牛礼拝の盛んであったベテルの国家聖所をベト・アベン(悪の家)と呼

²¹ 同上。

んで非難したが (10:5)、それはその創始者であるヤコブに対する非難でもあった。

さらに、族長ヤコブとモーセが比較されている。すなわち、12章 13-14 節には、

ヤコブはアラムの野に逃れた。

イスラエルは1人の妻のために仕えた。

そして1人の妻のために群れを守った。

ヤハウエは1人の預言者によって、

イスラエルをエジプトの地より導き上った。

そして1人の預言者によってイスラエルを守られた。(岩波訳)

とある。13 節は、創世記のヤコブ伝承から取られたもののようであるが (創 27:41-45, 29:15-30)、ホセアは現実のイスラエルの状況を非難するためにこの伝承を取り入れたようである。すなわち「アラムの野に逃れた」というのは、イスラエルが外国の力に頼んでいる現実を、また「1人の妻のために仕えた」というのはバアル礼拝に仕えていることを暗示している。そして、「1人の預言者」というのはモーセが意図されている。イスラエルの民が、モーセの指導のもとにエジプトから救い出されたその最初の救済の出来事が言われている。そしてこれが、イスラエルの民の歴史の原点である。そしてこれを指導したのが預言者 (נְבִיאִים) として、預言者を高く評価している。ここでは、預言者は単数であり、明らかにモーセが意図されているが、12章 11 節では、

わたしは預言者たちに言葉を伝え

多くの幻を示し

預言者たちによってたとえを示した。(新共同訳)

と複数形で言われている (הַנְּבִיאִים)。ヴォルフは、これは北イスラエルに現れた一連の正典的預言者の系列である、と言う。すなわち、シロのアヒヤ、エリヤ、イムラの子ミカヤ、アモスなどである。6章5節でも複数形で出るが、そこでは「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。」とあり、これらの預言者たちが、ヤハウエの裁きの言葉を授けられ、それを宣言することによって、契約に違反した民を滅ぼすために用いたことが言われている。そして、ホセアは自分自身がこの正典的預言者の系列に属すると理解していたようである²²。

e) 土地に関する伝承

ホセア書には、土地に関する伝承も多く保存されている。それは、その土地で起こった何らかの出来事に関する伝承であったようであるが、具体的なことが分からないものも多い。

5章1-2節に、

聞け、祭司たちよ。

心して聞け、イスラエルの家よ。

耳を傾けよ、王の家よ。

お前たちに裁きが下る。

お前たちはミツパで罾となり

タボルの山で仕掛けられた網となり

シッテムでは深く掘った穴となった。

わたしはお前たちを皆、懲らしめる。(新共同訳)

とある。ここに三つの土地(ミツパ、タボル、シッテム)が出る。そしてそこで

²² 拙稿「ホセアの預言者理解」、『ヴィア・メディア』第3号(ウイリアムス神学館発行)、2000年、6ページ参照。

行われたことが、それぞれ「罨」「網」「穴」と比喩的にいわれている。恐らくホセアは、これらの土地で行われた何らかの悪事の伝承を知っていたのであろう。アルトゥル・ヴァイザーは、ミツパ、タボル、シッテムの聖所で行われていた偶像礼拝の愚行である、と言う²³。ミツパは部族連合時代はイスラエルの中央聖所として、シナイ契約伝承の継承の場として重要な役割を果たしていたようである。しかし、ここから多くのアシュトレトの像が発見されており、ホセアの時代には肥沃祭儀が盛んに行われていたようである²⁴。またここは、サウルが王に選ばれた場所であり(サム上 10:17-27)、ホセアの王制批判(8:4)と関係があるかも知れない。

シッテムは、マソラ本文では **שִׁטְמָה** であり、「曲がった者」(新改訳)や「反逆する者」(岩波訳)を意味する。しかし、BHSの脚注では「破損している」としてシッテムに読み替えることを提案し、多くの訳がそうなっている。シッテムは、東ヨルダンのモアブ人の聖所で、イスラエルの民が最初にバアル・ペオルの偶像礼拝をしたとしてホセアが非難している土地である(9:10, 民数記 25:1)。バアル・ペオルの偶像礼拝は、当時ひとつの伝承になっていたようである(詩 106:28 参照)。

次に、9章15節には、

彼らの悪はすべてギルガルにある。
まさにそこで、わたしは彼らを憎む。
その悪行のゆえに、彼らをわたしの家から追い出し
わたしは、もはや彼らを愛さない。
高官たちは皆わたしに逆らう者だ。(新共同訳)

²³ アルトゥル・ヴァイザー、前掲書、82-83 ページ。

²⁴ Vgl., Hans Walter Wolff, *Hosea* (tr. by Gary Stansell) (Herm), Philadelphia: Fortress Press, 1974, p.98.

とある。ここで「ギルガルの悪」について言われている。これもギルガルの聖所で行われていた偶像礼拝のことであろう。12章12節では、そこで「雄牛の犠牲」が献げられていたとある。ギルガルは、イスラエルの民がヨルダン川を渡って最初に宿営した場所である(ヨシュ 4:19)。ハンス・ヨアヒム・クラウスは、ギルガルはある時期、神の箱(契約の箱)を安置した十二部族連合の聖所で、出エジプト、荒れ野の放浪、カナンの土地取得の救済史伝承を現在化するヨルダン渡河の祭儀が行われていた、と言う²⁵。また、ゲルハルト・フォン・ラートは、ギルガルの聖所において収穫を感謝する七週祭の時に、出エジプトー土地取得の救済史伝承が朗唱されていた、と言う²⁶。さらに、サウルはサムエルによってギルガルで王に立てられた(サム上 11:15)。そのようにギルガルは、イスラエルの歴史において非常に重要な土地であり、人びとから尊崇されていた。しかし王国分裂後、ギルガルではバアルやアシェラの偶像礼拝が行われた(士 3:7,19 参照)。これについてはアモスも非難したが(4:4,5:5)、ホセアも激しく非難している(4:15)。

次にホセアはベテル伝承についてもよく知っていたようである。ただ、ホセアはベテル(神の家)を軽蔑を含めてベト・アベン(悪の家)と呼んだ(4:15,5:8,10:5,8)。ベテルは神がヤコブに出会った場所として、シケムと共に中部パレスチナにおいては最も重要な聖所であった。部族連合時代には一時イスラエルの中央聖所でもあったようである。そこでは特にヤコブ伝承が保存されていたようである。王国分裂後、ヤロブアムは南のエルサレムに対抗するためにここをダンと共に国家聖所にし、金の子牛を安置したのである(王上 12:28-29)。申命記史家は、「このことは罪の源となった」として非難している(12:30)。そしてこれは、申命記史書において「ヤロブアムの罪」として定式化されている(王上 15:34,16:19,王下 3:3,13:2 等)。ホセアもこれを受け継ぎ、「ベ

²⁵ Hans Joachim Kraus, *Worship in Israel*. Basil Blackwell, 1966, pp.154ff.

²⁶ ゲルハルト・フォン・ラート「六書の様式史的問題」、『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、70ページ。

ト・アベンの子牛」として非難している(10:5)。ヤロブアムがベテルを国家聖所にしたとき、「レビ人でない者を祭司にした」とある(12:31)。すなわち、この時レビ人の集団はイスラエルの公的祭儀から排除されたのである。この公的祭儀から排除されたレビ人集団がその後どうなったのかは、聖書にその記録がないので分からない。ハンス・ヴァルター・ヴォルフは、このレビ人集団が北イスラエルにおいてイスラエルの伝承を保存し、偶像礼拝を批判していった、と言う。そして、このレビ人集団と預言者たち、特にホセアとは近い関係にあった、と言う²⁷。出エジプト記 32 章 25-29 節にアロンが金の子牛を造った記事がある。これはエロヒストの記事であるが、ヤロブアムが金の子牛をベテルに安置した事件が背景になっているであろう。ヤロブアムは、金の子牛を造ったときに、「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。」と言っているが(王上 12:28)、アロンも同じことを言っている(出 32:4)。ここでアロンは、ベテルの公的祭司職の代表が意図されている。それに対して、レビ人はモーセのもとに集まって、偶像礼拝者たちを滅ぼし、モーセより祝福を受けている(出 32:28 - 29)。ヴォルフの「レビ人説」は、聖書にその確たる証拠がないので批判する者も多いが、北イスラエルにおいてイスラエルの特にシナイ契約伝承を守って偶像礼拝を非難した集団があったことは考えられる。レビ人、エリヤなどの預言者たち、エロヒスト、ホセアなどは近い関係にあったであろう。

その他ホセア書には、アドマとツェボイムの地名が言及されている(11:8)。

ああ、エフライムよ

お前を見捨てることができようか。

イスラエルよ

お前を引き渡すことができようか。

アドマのようにお前を見捨て

²⁷ Hans Walter Wolff, Hoseas Geistige Heimat, *ThLZ* 81(1956), Sp.83-94.

ツェボイムのようにすることができようか。

わたしは激しく心を動かされ

憐れみに胸を焼かれる。(新共同訳)

旧約聖書においてこのふたつの町は、ソドム、ゴモラと共に言及されている(創 10:19, 14:2, 8)。この二つの町がソドム、ゴモラと共に神に滅ぼされたという伝承が北イスラエルにあったようである(申 29:21-22 参照)。

また、ホセア書には、「アコルの谷」についての言及もある(2:17)。

そのところで、わたしはぶどう園を与え

アコル(苦悩)の谷を希望の門として与える。

そこで、彼女はわたしにこたえる。

おとめであったとき

エジプトの地から上ってきた日のように。(新共同訳)

アコルの谷は、イスラエルがカナンの地に進入したときに、罪を犯したアカンが石打の刑に処せられた場所である(ヨシュ 7 章)。ホセアはこのアコルの谷伝承をよく知っており、救済の預言のコンテクストに取り入れた。

f) その他の伝承

ホセアは、シナイにおいてヤハウエがモーセに啓示した名を知っている。1 章 9 節には、

そこで彼は言った、

「彼の名をロ・アンミと呼べ。

お前たちはわたしの民でなく、

わたしはお前たちにとって『わたしはある』ではないからだ。」(私訳)

とある。ここで『わたしはある』と訳した語は、ヘブライ語では אֱהְיָהּ であり、これはシナイにおいてヤハウエがモーセに啓示した名である(出 3:14)。ただしこの多くの訳は、BHS の脚注の提案に従って、אֱהְיָהּ לָכֶם (お前たちにとって『わたしはある』) を אֱלֹהֵיכֶם (お前たちの神) に読み替えている。しかしこれは、古代訳の支持がない。出エジプト記 3 章のヤハウエがモーセに名を啓示した物語は、エロヒストの資料である。恐らくホセアは、このエロヒストの伝承を知っていたのであろう。

また、2 章 2 節に「一人の頭を立てて」とあるが、ヴォルフはこの「頭(ראש)」は、王国前の指導者を示して使われていた、と言う(出 18:25, 民 14:4, 士 11:8, サム上 15:17 参照)²⁸。ホセアは、王国前の伝承にも良く通じていたようである。

2、伝承の系譜・担い手

以上のように、ホセア書には、イスラエルの実に様々な伝承が含まれている。ホセアはこれらの伝承をどこから手に入れたのであろうか。また、これらの伝承を担っていたのは、どのような人びとであったのであろうか。ホセア書には、出エジプト、シナイ契約、荒れ野、土地取得といったイスラエルの救済史に関する諸伝承が多く保存されている。これらの諸伝承は、主に聖所を中心として伝承され、諸聖所における祭の時に朗唱されていたと考えられる²⁹。ゲルハルト・フォン・ラートは、そのような救済史伝承を伝える最古の信仰告白が(Kleine Credo : 申 26:5-10)、ギルガルの七週祭で伝えられていた、と言う³⁰。ホセアは恐らくそのような祭儀に参加して、救済史伝承の知識を得ていたと思

²⁸ Hans Walter Wolff, *Hosea*, 1974, p.28.

²⁹ 木田献一「ホセアにおける予言と伝承」、『基督教論集』第 19 号、1974 年、2 ページ参照。

³⁰ ゲルハルト・フォン・ラート、前掲書。

われる。また、シケムなどの古くからの聖所においては、「契約更新祭」が行われ、そこにおいてシナイ契約伝承が伝えられていたと考えられるが、ホセアはこれらの知識も得ていたようである(8:1 参照)。さらにドワイト・R・ダニエルスは、ホセア書 8 章 12 節の「わたしは多くの戒めを書き与えた」という言及から、契約伝承が既に書かれた形において存在していたことを強く暗示する、と言う³¹。また彼は、出エジプト、シナイ契約、荒れ野の伝承がお互い関係づけられていたので、それらの書かれた編集があったことを考慮に入れなければならない、と言う。ホセアは教養ある知識人であったようであり(14:10 参照)、そのような書かれた編集があったとしたら、それを知っていたであろう。ただし、ホセア書には五書に保存されていたのとは違った形の伝承もあり、口伝で伝えられていたいろいろな伝承があったと考えられる。そしてそれらは、聖所とは別の所で伝えられていたであろう。

そのようなもののひとつとして、北イスラエルにおける預言者の系列が考えられる。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³²。これらの預言者は、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エ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。また、9 章 8 節では、預言者が「見張り人 (הַצֹּפֵן)」と言われている³³。この語は、エレミヤ書 6 章 17 節、エゼキエル書 3 章 17 節、

³¹ Dwight R. Daniels, *op. cit.*, p.123.

³² ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、109 ページ。

³³ この箇所はホセア書の中でももっとも難解な箇所のひとつである。マソラ本文は 5 つの単語からなっている。前から並べると、見張り人／エフライム／共に／わたしの神／預言者、である。「わたしの神」をギリシア語訳に従って「天

33 章 2 節、イザヤ書 52 章 8 節、56 章 10 では預言者の職務に使われている。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。

次に、北イスラエルにおいてヤハウェ主義の伝統を守った集団として、レビ人がいた。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³⁴。ヤロブアム I 世がベテルとダンを国家聖所とし、そこに金の子牛を安置したとき、レビ人は公的祭儀から排除された(王上 12:28-31)。そこで排除されたレビ人集団は、シナイ契約伝承を継承する者として北イスラエルにおいてこの偶像礼拝を批判する運動を起こしたのである³⁵。このヴォルフの「レビ人説」は、ゲルハルト・フォン・ラートを初め多くの学者が支持したが、他方批判も多い。ジョセフ・ブレンキンソップは、この時代における聖職者集団のレビ人に関する歴史的に信頼できる証拠はないとして、この説に批判する³⁶。確かに「レビ人説」は、聖書にその確たる証拠はないが、北イスラエルにおいてイスラエルの、特にシ

幕」と取る者もいる。いろいろな訳を比べると、「預言者はわが神の民エフライムの見張り人」(口語訳、RSV)、「預言者はわが神と共にあるが、エフライムは彼を待ち伏せ」(新共同訳、岩波訳)、「エフライムは預言者の天幕を見張る」(フランシスコ会訳、関根正雄訳、JB)。「見張り人」が預言者(ホセア)なのかエフライムなのか意見が分かれるが、5 章 8 節や 8 章 1 節から、ホセアは預言者としての自分の職務を見張り人と自覚していたようである。

³⁴ 注 27 参照。

³⁵ 本書第 6 章参照。

³⁶ ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、111 ページ。

ナイ契約伝承を守って偶像礼拝を非難した集団があったことは考えられる。そしてホセアはそのような集団と近い関係にあった可能性はあるであろう。

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。前述のように、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、ヤハウエ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エ主義者が存在していたことが考えられる³⁷。ホセアにおける神の知識の内容は、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。

最後に、ホセア書と申命記の関心と概念が非常に似ていることが指摘される。両方とも契約に基づき、唯一の神であるヤハウエのみに従うことが強調されている。申命記に至る伝承を担ったのも、北イスラエルのヤハウエ主義のグループであったであろう。

結 び

ホセア書には実に多くの過去の伝承が保存されている。それらは王国前の救済史伝承が多い。ホセアはそれらの伝承を、まずは祭儀の場において得たようである。しかし一方では五書の伝承とは違う伝承もよく知っていた(特にヤコブ伝承)。これらは民間に伝えられていた伝承であり、ホセアはこれらの伝承にも良く通じていた。またカナン化に反対するさまざまなグループ(正典的預言者の系列、レビ人集団、エロヒストの支持集団など)からも伝承を得たようである。しかしホセアは、過去の伝承をよく知っていたが、それをそのまま取り入れたのではなく、自分の状況においてかなり自由に解釈している。例えば、契約違

³⁷ 木田献一、前掲書、9 ページ参照。

反を姦淫のイメージで叙述したが、このイメージはエレミヤ、エゼキエルへと継承されていく。また荒れ野は、つぶやきや放浪の場というのではなく、ヤハウエとイスラエルとの親密な出会いの場と解釈されている。ホセアは、古い伝承を取り入れ、また独自に再解釈したのは、当時のイスラエルの民の罪を非難し、神の救いを伝えるためであった。さらに、ホセアが再解釈したテーマが、申命記やエレミヤ、エゼキエルに受け継がれていったことは、ホセアの活動が社会的広がりを持ち、弟子たちのサークルの中に留められたことを示している³⁸。

³⁸ 泉治典「ホセアにおける歴史と実存——ウツシュナイダーのホセア研究に学んで——」、(日本聖書学研究所編『聖書学論集』第17号所収)、山本書店、1982年、60ページ参照。

第 6 章 預言者の荒れ野伝承 (Fundtradition)

序

マルティン・ノートは、五書伝承の主要主題として、「エジプトからの導き出し」、「パレスティナの耕地への導き入れ」、「族長たちへの約束」、「荒れ野の導き」、「シナイでの啓示」の五つを挙げている¹。そして彼は、「荒れ野の導き」の主題は、本来独立したものではなく、「エジプトからの導き出し」と「パレスチナの耕地への導き入れ」の二つの主題をあらかじめ前提とし、両者に依存している、と言う²。

ゲルハルト・フォン・ラートは、「荒れ野放浪」の伝承は、元々は南部諸部族の地方伝承であり、J,E,P の三つの資料が文学的に結合され、伝承形成には長いプロセスがあった、と言う³。また、救済史のクレドーでは、この要素は非常に古い、と言う⁴。申命記 26 章 5b-9 節と 6 章 20-24 節のクライネ・クレドーでは、「荒れ野」は言われていないが（サム上 12：8 も参照）、ヨシュア記 24 章 2b-13 節の古いクレドーでは、7 節に「そして長い間、荒れ野に住んでいた」と言われている（ネへ 9:13-14 も参照）。

救済史を歌っている詩編においては、「荒れ野」は重要な役割を占めている。

その民を導いて荒れ野を通らせた者に感謝せよ。 (詩 136:16)

詩編 105 編 40-41 節、106 編 9-20 節、135 編 10 節においても「荒れ野」は述べられており、詩編 78 編では、かなり詳細な描写になっている（15-42 節）。これは、かなり古い伝承を用いたもので、何らかの祭りの礼拝において朗読されていたものと思われる⁵。ただし、荒れ野伝承自体は、祭儀に根差したもので

¹ Martin Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948. (山我哲雄訳『モーセ五書伝承史』日本基督教団出版局、1986年)

² *Ibid.* S.62. (邦訳、107ページ)

³ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, BD.I, 1960, S.293. (荒井章三訳『旧約聖書神学 I』日本基督教団出版局、1980年、379ページ)

⁴ *Ibid.* S.294. (邦訳、379ページ)

⁵ Vgl. Artur Weiser, *Die Psalmen*.(ATD, 14), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963; W.R.Taylor, W.S.McCullough, *Psalms*.(IB), New York: Abingdon Press.

はなさそうである。

「土地取得伝承」は、ゲルハルト・フォン・ラートの言うように、ギルガルの「週の祭り」にその *Sitz im Leben* (生の座) があつたようであり⁶、「シナイ伝承」は、特有の祭儀的祝祭の祭儀伝説であつたようであるが⁷、「荒れ野伝承」には、マルティン・ノートも指摘しているように、祭儀的根拠が欠けているようである⁸。イヴァン・.エンゲネルは、「荒れ野伝承」の祭儀的な生の座として過越祭を想定したが、その根拠ははっきりしない⁹。

そこで、「荒れ野伝承」は、祭儀において固定的な形態をとらなかつたので、伝承の過程において色々な解釈が生まれる可能性があつたと思われる。厳しい自然条件の下にある「荒れ野」に対しては、旧約聖書の中にいろいろな捉え方がある。

第一は、以下のテキストに言われているように、「ヤハウェが荒れ野でイスラエルを導いた」というものである。

わたしはお前たちを荒れ野で 40 年導いた。 (アモ 2:10)

お前は、お前の神ヤハウェがこの 40 年、荒れ野でお前を導いたすべての道を覚えなければならない。 (申 8:2)

その民を導いて荒れ野を通らせた者に感謝せよ。 (詩 136:16)

そしてこの伝承では、特にうずらや水やマナでイスラエルを養った、という主題が特徴である (詩 105:40-41、ネへ 9:15、申 8:3-4)。

第二は、以下のテキストに言われているように、民が荒れ野でヤハウェを試みた、というものである。

⁶ ゲルハルト・フォン・ラート「六書の様式史的問題」(荒井章三訳『旧約聖書の様式史的研究』所収)、日本基督教団出版局、1969年、70ページ。

⁷ 同 35ページ。

⁸ Martin Noth, *op. cit.*, S.62. (山我哲雄訳、107ページ)

⁹ Ivan Engnell, *The Wilderness Wandering*, in *Critical Essays on the Old Testament*, London; S.P.C.K. 1970, pp.207-214.

幾たび彼らは野で神にそむき、
荒れ野で神を悲しませたことであろうか。
彼らはかさねがさね神を試み、イスラエルの聖者を怒らせた。(詩 78:40-41)
しかし彼らは間もなくそのみわざを忘れ、
その勧めを待たず、
野でわがままな欲望を起し、荒れ野で神を試みた。(詩 106:13,14)

この伝承では、「民のつぶやき」の主題が特徴的であり、民の不信仰が強調されている。民は、荒れ野で神の力に信頼せず、かえってつぶやき、罪を繰り返すのである。そして、エゼキエル書 20 章では、荒れ野に関して最も暗く描写されている。すなわち、荒れ野が裁きの場となるのである。

わたしはわが強い手と伸べた腕と注がれた憤りとをもって、あなた方を、
もろもろの民の中から導き出し、その散らされた国々から集め、もろもろ
の民の荒れ野に導きいれ、その所で顔と顔とを合わせて、あなた方をさば
く。(34-35 節)

これを、フォン・ラートは「来るべき裁きの予型」という。そして、荒れ野時代について、これほど暗く描いたものは他にない、と言う¹⁰。

これとは反対に、第三に「荒れ野」を、神とイスラエルとの関係の理想的な場とみる見方がある。これは特に、預言者に伝えられた伝承である。この伝承がどのようなものであったかということを検討する。

1、Fundtradition

この第三の見解について、ロバート・バッハは、ヤハウエがイスラエルを荒れ野で「見つけた (נִשְׁרָף)」という理想的な初期の時代についての伝承である

¹⁰ Gerhard von Rad, op. cit., S.297. (荒井章三訳、382 ページ)。

として、「見つけた伝承 (Fundtradition)」と呼んだ¹¹。そして彼は、そのテキストとして、ホセア書 9 章 10 節、10 章 11 節、申命記 32 章 10 節、エゼキエル書 16 章 1-14 節、ホセア書 2 章 5 節、13 章 5 節を挙げる¹²。彼はこれを、出エジプトとは別の一つの特別な選びの伝承である、という¹³。その際、彼は詩編 80 編 21 節の「わたしがわが僕ダビデを得た」で **וַיִּבְחַר** (わたしは得た) という動詞が使われており、**בָּחַר** は「選んだ」と交換できる概念である、と言う¹⁴。そして彼は、これは王国以前の非常に古い伝承であり、出エジプトを経験しなかった部族の伝承である、と言う¹⁵。

これに対して、ハルトムート・ゲーゼは、Fundtradition は、シナイ伝承が手本になっている、と言う¹⁶。すなわちこの伝承は、ヤハウエと民との荒れ野での出会いということで、シナイ契約を意味している。また、すでに耕地における長い生活が前提になっており、この理想とは反対の現実から原初の時代が顧慮されたもので、シナイ伝承を新しく解釈したものである、と言う¹⁷。

また、ドワイト・R・ダニエルスも、この伝承を認めるものの個々の点でバツハの見解の根拠は少ない、と批判する¹⁸。

Fundtradition なるものがあつたということは、多くの学者の認めるところである¹⁹。しかしながら、この伝承を伝えるテキストは少なく、また各テキストにおけるヴァリエーションも大きく、この伝承を明確に検証することは困難

¹¹ Robert Bach, *Die Erwählung Israels in der Wüste*. Dissertation, Bonn, 1952.

¹² *Ibid.*, S.39.

¹³ *Ibid.*, S.40.

¹⁴ *Ibid.*, Anm.111.

¹⁵ *Ibid.*, S.48.

¹⁶ Hartmut Gese, *Bemerkungen zur Sinaitradition*, *ZAW* 78(1967), 137-154.

¹⁷ *Ibid.*, S.148.

¹⁸ Dwight R.Daniels, *Hosea and Salvation History*. (BZAW 78), Berlin: Walter de Gruyter, 1967, 137-148.

¹⁹ Jochen Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*. (BZAW 119), Berlin: Walter de Gruyter, 1971; Walther Zimmerli, *Ezechiel*.(BK XIII), Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969; Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 1, Hosea*.(BK XXIV/1), Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965; Keith W.Carley, *Ezekiel among the Prophets*. Dissertation, London University, 1975; Willy Schottroff, *Jeremia 2,1-3. Erwägungen zur Methode der Prophetenexegese*, *ZThK* 67(1979), 263-294.

である。それでも「荒れ野」をヤハウエとイスラエルとの理想的な関係と見る伝承があったことは確かである。そこで以下において、この伝承と関連すると思われるテキストを検討する。

2、テキストの検討

ロバート・バッハは、この伝承の特徴を動詞 (**נָצַח**) に見、「見つけた伝承 (Fundtradition)」と呼んだが、ハルトムート・ゲーゼも指摘するように、動詞はいろいろな形で現れ²⁰、むしろその内容において特徴づける方が適切であるように思われる。

① 動詞の特徴

נָצַח (見つけた)、ホセア書 9 章 10 節、エレミヤ書 31 章 2 節、申命記 32 章 10 節。

רָאָה (見た)、エゼキエル書 16 章 6, 8 節、ホセア書 9 章 10 節。

נִרְאָה (現れた)、エレミヤ書 31 章 3 節。

עָבַר (通り過ぎた)、ホセア書 10 章 11 節、エゼキエル書 16 章 6, 8 節。

יָדַע (知った)、ホセア書 13 章 5 節。

これらの動詞の主語は、すべてヤハウエであるということが特徴である。

②これが起こったのは、「荒れ野」である。ただし、エゼキエルの場合は荒れ野ではなく「野原 (**שָׂדֶה**)」である (16:5,7)。その荒れ野は、現実の厳しい自然条件の場所というのが特徴になっているのではなく、耕地の文化の影響を受けていないという意味で観念化されている。

③ヤハウエと民との出会いは、夫と花嫁、父と子といった人格的な、非常に親密な関係である。そして常にヤハウエの側からの一方的な出会いである。

(1) ホセア書 9 章 10 節

(私訳) 私はイスラエルを、荒れ野のぶどうのように見つけ、

お前たちの先祖を、いちじくの木に初めて結んだ初なりのように見

²⁰ Hartmut Gese, op. cit., S.147.

た。

しかし彼らは、バアル・ペオルのところに来たとき、
恥ずべきものに身をゆだね、
彼らの愛するものと同じように、憎むべき者となった。

これが、ロバート・バッハが「見つけた伝承」と呼ぶ典型的なテキストと
言うことができる。すなわち、ヤハウエは「荒れ野 (מִדְּבָרַיִם)」でイスラエルを「
見つけた (מָצָאתִי)」。 「見た」は רָאָה であるが、これもこの伝承に特徴的な語で
ある。「初めて結んだ」と訳された原語は、בְּרֵאשִׁיתָהּ であり、直訳すれば「そ
の (女性形) 初めに」である。そしてこれは、イスラエルの歴史の「初め」が
暗示されている。ここでホセアは、荒れ野時代の (ヤハウエに忠実な) イスラ
エルとバアル・ペオルでの (ヤハウエに不忠実な) イスラエルを比較しているの
である。そして荒れ野時代をイスラエルとヤハウエとの理想的な関係の時代と
見ている。ところが、カナン宗教との最初の接触点で、この関係が破られた。
バアル・ペオルは民数記 25 章 1-5 節の物語を暗示している。すなわち、ここ
でイスラエルは、肥沃祭儀の性的儀式を伴うバアル礼拝に参加したのである。こ
れをホセアは、同時代のバアル礼拝とオーバーラップさせている。バアルが「恥
ずべき者」「憎むべき者」と表現されているが、これはホセアの解釈である²¹。

(2) エレミヤ書 31 章 2-3 節

(私訳) ヤハウエはこう言った。

剣を逃れて残った民は、荒れ野で恵みを見つけた。
イスラエルはその安息の地に行こうとしている。
ヤハウエは遠くからわたしに現われた。
永遠の愛をもってわたしはあなたを愛した。
それゆえ、わたしはあなたに真実を尽くした。

²¹ Vgl. Hans Walter Wolff, op. cit., S.37.

ここでは、民が「荒れ野 (מִדְבָּר)」でヤハウエの恵みを「見つけた (מָצָא)」という形であるが、荒れ野時代が理想的な初期の時代とみなされている。そしてヤハウエから民への出会いは、רָאָהのニファル形が使われている。エレミヤも、荒れ野時代をヤハウエと民との「出会いの原型」と考えていたようであり²²、ホセアからの伝承を受け継いでいると思われる²³。

(3) 申命記 32 章 10 節

(私訳) 彼 (ヤハウエ) は、荒れ野の地で彼 (イスラエル) を見つけた。

すなわち、荒地で、獣のほえる砂漠で。

彼 (ヤハウエ) は彼 (イスラエル) を囲み、保護し、

彼 (ヤハウエ) は彼 (イスラエル) を自分の目のひとみのように守った。

ここでもヤハウエが「荒れ野」でイスラエルを見つけて、目のひとみのように愛した、と言われ、やはりイスラエルの荒れ野における初期時代が理想的な時代と見なされている。ただし「荒れ野」には、三つの語が使われている。「荒れ野」と訳された語は、מִדְבָּר で、旧約ではこの語がもっとも一般的であり、270 回出²⁴、「不毛の地」を表す。また、「荒地」と訳された語は、תְּהוֹ で、旧約に 21 回出、「何もない所」を意味する²⁵。そして「砂漠」と訳された語は、יְשִׁימון で、旧約に 13 回出、「乾燥した砂漠地帯」を表す。申命記 32 章 1-43 節は、「モーセの歌」と言われているものであるが²⁶、作者は恐らく捕囚前の預

²² Vgl., Artur Weiser, *Das Buch Jeremia. Kap. 25, 15-52, 34.* (ATD 21), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

²³ Vgl., James Luther Mays, *Hosea.* (OTL), Westminster: John Knox Press, 1969.

²⁴ Vgl., Francis Brown, Samuel Rolles Driver, Charles Augustus Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (BDB), מִדְבָּר. Oxford: Clarendon Press.

²⁵ 創世記 1 章 2 節で「形なく」(新共同訳では「混沌」と訳されている語。

²⁶ 「モーセの歌」については、E. Baumann, *Das Lied Mose (Dt 32:1-43) und seine gedankliche Geschlossenheit untersucht*, VT 6(1956), 414-424; Otto Eissfeldt, *Die Umrahmung des Mose-Liedes Dtn 32:1-32:47*, in *Kleine*

言者的精神の持ち主であると思われる。そしてここで、「荒れ野」が異なる三つの語で言われているということは、過去の歴史の具体的な場所を言っているのではなく、現実の偶像礼拝の状況とは対照的な意味で観念的に思い描いているのである。その際この作者は、「荒れ野」を理想化した預言者の伝承を受け継いでいると思われる。

(4) エゼキエル書 16章 6,8 節

(私訳) わたしがお前のそばを通り、お前が血の中でころがり回っているのを見たとき、わたしは血の中にお前に言った。「生きよ」、(さらにわたしは血の中にお前に言った、「生きよ」)

またわたしはお前のそばを通ってお前を見た。すると見よ、お前の年は、愛せられる年[であった]。そこでわたしはわたしの衣のすそでお前の上をおおい、お前の裸をおおった。そしてわたしはお前に誓い、お前との契約に入った、と(主)ヤハウエは言う。そしてお前はわたしのものとなった。

()は七十人訳になく、二重記事であり、BHSの脚注の指示のように除く方がいい。エゼキエルは、この16章において、エルサレムの罪の歴史を叙述している(20,23章も)。そしてその際、1-14節において、古代世界の民間説話によくあった「捨て子の物語」を取り入れた²⁷。すなわち、女の赤ん坊が野原に捨てられていたが、ヤハウエがこれを見つけ、これを保護し、やがてこれを自分の妻とした。エゼキエルの預言は、過去の豊富な伝承を取り入れ、それを独自に解釈して展開するのが特徴である。このテキストにも、「見つけた伝承」が取り入れられていると思われるが、**נָצַח** という動詞ではない。その代わり、**עָבַר** (そばを通る) と **רָאָה** (見た) が出る。ハルトムート・ゲーゼも指摘す

Schriften III, 1968, S.322-324; B.Volkwein, *Textkritische Untersuchungen zur Dtn 32:1-43*, 1975; 大野恵正「“モーセの歌”-申命記 32:1-43の釈義的研究」、『活水論文集』26号、1983年、参照。

²⁷ Cf., M.Malulk, Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents. A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16:1-7, *JSOT* 46(1990), 97-126.

るように、עֵבֶר も「見つけた伝承」の術語であると思われる。この語は、ホセア書 10 章 11 節でも使われており、そこも「見つけた伝承」であると思われる²⁸。また、エゼキエルのテキストには、「荒れ野」は出ず、「野原 (הַצִּיָּד)」である (5 節)。エゼキエルは、荒れ野が理想的な場とは考えていない。むしろ裁きの場である。ゲルハルト・フォン・ラートは、エゼキエルにとって荒れ野は未来の裁きの予型である、と言う²⁹。そこでエゼキエルは、この「見つけた伝承」を受け入れたとき、裁きの場である「荒れ野」を避け、その代わりに「野原」にしたものと思われる。いずれにしても、この物語においてエゼキエルは、「野原に捨てられた少女の初期時代」をヤハウエとイスラエルとの理想的な関係の時代と見ている。

(5) ホセア書 13 章 5 節

(私訳) わたしは荒れ野で、またかわいた地で、お前を知った。

ここでは動詞は、יָדַע が使われている。この語は、単に知的に知るというのではなく、夫婦間の愛情のような非常に親密な関係を表す。そして文頭にはわざわざ אֲנִי (わたしは) という語があり、ヤハウエの行為が強調されている。すなわち、ヤハウエの方から一方的にイスラエルを選び、親密な関係を結んだ、ということである³⁰。水も食料もない「荒れ野」で、ヤハウエはイスラエルの民を養った。

(6) エレミヤ書 2 章 2 節

(私訳) わたしはお前の若い時の真心

花嫁の時の愛、

荒れ野で、種まかれぬ地で

²⁸ この עֵבֶר は、新共同訳では原文に忠実に「傍らに来た」と訳されているが、口語訳では「惜しんだ」と訳されている。

²⁹ Gerhard von Rad, op. cit., S.296-297(荒井章三訳、382 ページ)。

³⁰ アモス書 3 章 2 節でも、יָדַע はこの意味である。

わたしに従ったことを思い起こす。

ここでエレミヤは、イスラエルの初期の時代を、「花嫁の時」と言う。それは「真心 (קֶסֶד)」と「愛 (אַהֲבָה)」によって支えられたヤハウェとイスラエルとの理想的な関係である。この קֶסֶד は、ホセアの好んだ語であり (6:6)、エレミヤはホセアの影響を受けている。エレミヤはここで、「荒れ野」を「種まかれぬ地」と表現しているが、これは、バアル礼拝の行われていたカナンの耕地と対照させるためである。

(7) ホセア書 2章 16-17 節

(私訳)それゆえ、見よ、わたしは彼女をいぢなつて

荒れ野に彼女を導き、彼女にそのぶどう畑を与え、

アコルの谷を希望の門としよう。

そこで彼女は、その若い日のように答える。

彼女がエジプトの地からのぼつて来た日のように。

ここでも「荒れ野」におけるヤハウェとイスラエルとの親密な関係が言われている。「いぢなう」と訳された語 (פִּתְיוֹ of the piel form) は、男が女を誘惑するという意味であり³¹、ここでヤハウェは誘惑者として描かれている。「心に語る」(口語訳は「ねんごろに語る」というのも、求愛の言葉であり³²、ヤハウェはイスラエルを恋人のように扱っている。しかし荒れ野における「ぶどう畑」は考えにくく、荒れ野が観念化されている。これは、この時代一般にぶどうなどの地の実りはバアルの賜物と考えられていたが、バアルの介入しない荒れ野ということで、すべての地の実りはヤハウェの賜物だ、という主張である。

以上の Fundtradition (見つけた伝承) が保存されていると思われるテクス

³¹ 出エジプト記 22章 15節参照。

³² 創世記 34章 3節、ルツ記 2章 13節、士師記 19章 3節参照。

トに共通している特徴を以下に記す。

(1) これらのテキストで言われているのは、ヤハウエの側からの一方的な出会いの行為であり、結婚の関係のような非常に親密な関係である。このヤハウエの側からの出会いの行為は、「見つけた」(ホセ 9:10、申 32:10)だけでなく「見た」(ホセ 9:10、エゼ 16:6,8)、「現れた」(エレ 31:3)、「愛した」(エレ 31:3)、「保護した」(申 32:10)、「守った」(申 32:10)、「そばを通った」(エゼ 16:6,8)、「知った」(ホセ 13:5)、などいろいろな動詞で言われている。また、親密な関係についても、直接結婚を表す「花嫁」(エレ 2:2)、「衣のすそで覆う」(エゼ 16:8)³³、「裸をおおう」(エゼ 16:8)³⁴、「契約」(エゼ 16:8)³⁵、などの他「愛」(エレ 2:2, 31:3)、「真実、真心」(エレ 2:2,31:3)、「愛する」(エレ 31:3)、「目のひとみのように」(申 32:10)、「心に語り」(ホセ 2:16)などの表現がなされている。

(2) これらのテキストでは、イスラエルの歴史の初期は、ヤハウエとの理想的な関係であったと理解されている。そしてその場所が「荒れ野」であった、とするのが共通の特徴である(ホセ 2:16,9:10,13:5、申 32:10、エレ 2:2,31:2)。ただし、エゼキエルでは「荒れ野」でなく、「野原」である。しかしこの「荒れ野」は、現実の自然条件の厳しい「荒れ野」が思い描かれているのではなく(「ぶどう畑」ホセ 9:10,2:17 参照)、理想的な初期時代の場所として観念化されている。預言者は、文字通り自然条件の厳しい「荒れ野」に移住することを求めているのではない。「荒れ野」とはすなわち、耕地の偶像礼拝の影響を受けていない状態をいう。耕地と対照的な「荒れ野」を言うことによって、偶像礼拝に汚れた現在と、そうでなかった初期時代を対照させているのである。その初期時代は必ずしも荒れ野時代でなく、出エジプト時代でもある(ホセ 2:16 参照)。そしてその場所も必ずしも「荒れ野」に限定される必要もない³⁶。

³³ これは、結婚の象徴。ルツはボアズに、このようにするように求めている(ルツ 3:9)。

³⁴ これは夫が妻を保護する象徴。これに対して不忠実な妻に対しては、裸をあらわして、保護を拒絶する(16:37 参照)。

³⁵ 結婚では、契約が行われた(マラ 2:14 参照)。

³⁶ エゼキエル書 16 章 5 節では「野原」であるし、申命記 32 章 10 節では三つ

(3) この「見つけた伝承」は、各預言者がイスラエルの罪の歴史を述べるというコンテキストの中で言われている。罪の現実（特に偶像礼拝）を非難するために理想的な初期の時代を思い描いているのである。ホセア書 9 章 10-17 節ではエフライムの罪とその裁きが述べられているが、その罪の出発点がバアル・ペオルでのバアル礼拝であったとする。申命記 32 章 1-43 節の「モーセの歌」でも、15 節からは偶像礼拝の実態とその裁きが述べられている。エゼキエル書 16 章は、エルサレムの罪の歴史を述べる長い物語であり、その初期の時代がヤハウエとの理想的な時代であったとする。各預言者の関心は、現実の罪とその裁きにある。その中で、イスラエルもヤハウエに忠実な時期があった、と思い描いているのである。そしてそれを言い表すために「見つけた伝承」を取り入れたのである。

3、伝承を伝えたグループ

預言者たちが「罪の歴史」を叙述する時に取り入れた Fundtradition（見つけた伝承）の背後には、荒れ野を理想化する伝承とそれを伝えていたグループがあった、と考えられる。この伝承は、五書（J・E・P）の「荒れ野伝承」とは異なるものである。それは、「荒れ野でのつぶやき」のテーマを知らず、荒れ野をヤハウエとイスラエルとの理想的な関係の時代とみている。この伝承は、祭儀の場で固定化された様式で伝えられたのではないので³⁷、各預言者がかなり自由な形でこれを取り入れたようである。そこで、動詞もいろいろな語が使われている（見つけた **מָצָא**、見た **רָאָה**、現われた **נִרְאָה**、そばを通った **עָבַר**、知った **יָדָע**）。また、エゼキエルに至っては、「荒れ野」という語を使っていない。

この伝承を伝えているホセア、エレミヤ、エゼキエル、申命記は、特に耕地の肥沃祭儀であるバアル礼拝と戦った、ということを考慮に入れなければなら

の異なる語が用いられている。

³⁷ ロバート・バッハは、王国以前より何らかの祭儀で伝えられていたとする (op. cit., S.43) が、これを確かめる証拠はない。

ない。彼らは現実の偶像礼拝を非難するためにこの「見つけた伝承」を用いたものと思われる。そこで耕地での肥沃祭儀の可能性のない荒れ野を理想化したのである。

ホセアは、特にバアル礼拝を攻撃した（2:15,11:2,13:1）。彼は、荒れ野時代の純粋な関係は、バアル祭儀に接し、また耕地の文化を取り入れて以来、消失してしまった、と考えている（11:1-2,13:5-8）。

エレミヤも、バアル礼拝を攻撃した（2:8,23:13,16:18）。これに対して神の願いは、イスラエルが悔い改めて帰ることであり、はじめの愛（荒れ野時代）に戻ることである（3:12,4:1-4）。この「帰れ（שוב）」というテーマは、ホセアから受け継いだものである。

エゼキエルも、偶像礼拝を攻撃した。8章には、エルサレム神殿でいろいろな異教の神々が礼拝されていたことが記されている。彼はこれらの偶像を「忌まわしいこと」と表現しているが、これはホセアから受け継いだものであろう（ホセ 9:10）。エゼキエルは、エルサレム滅亡は、この偶像礼拝の罪によるとみている。

また、申命記においては、唯一の神を礼拝することが強調され、偶像礼拝が厳しく非難されている。そして「モーセの歌」（申 32:1-43）の作者も同じ精神の持ち主である。

各預言者の偶像礼拝に対する非難と荒れ野の理想化とが結び付けられたものと思われる。しかし、どういう過程で結び付いたのであろうか。

4、伝承の担い手

マルティン・ノートによると、「荒れ野伝承」は南部の部族からもたらされた、という³⁸。また、ハンス・ヨアヒム・クラウスは、遊牧民の秋の祭りに起源があると言うが³⁹、はっきりしない。ノートによると、パレスチナ南部にはケニジ人の氏族連合があり、定住せずに主に遊牧生活をし、イスラエル南部の部族

³⁸ Martin Noth, op. cit., S.62. (山我哲雄訳、107 ページ)。

³⁹ Hans-Joachim Kraus, *Gottesdienst in Israel*, München: Kaiser Verlag, 1954.

との接触もあったことが言われている⁴⁰。この氏族連合には、カレブ人、オテニエル人、ケニ人、エラメル人などがいた。このような諸部族は、イスラエル王国成立後も荒れ野で遊牧生活をし、イスラエルの特定のグループと接触していたと思われる。

しかし、「見つけた伝承」は、荒れ野の厳しい自然条件を知らず（ホセ 9:10 「ぶどう」「イチジク」など参照）、荒れ野生活を経験したのでも、荒れ野生活に戻ることを主張しているのでもない。荒れ野の厳しい自然条件を知らないから、かえって理想化できたのであろう。従って、これらの南部部族の伝承をそのまま受け継いだのではない。そこで、南部部族の影響と荒れ野伝承ということ旧約の中で探してみたい。

イエフは、オムリ王朝（オムリ、アハブ=イゼベル）によって熱心になされたバアル礼拝を一掃し、いわゆるイエフ革命を断行した（王下 10:28）。このときイエフに熱心に協力した人にレカブの子ヨナダブがいた（王下 10:15 以下）。このレカブ人は、ケニ人（南部の氏族連合）の子孫であり、エレミヤ書 35 章から、彼らはイスラエル諸部族がカナンに定住した後も荒れ野の生活を守り続けた遊牧部族であったことが分かる。彼らは農耕生活とその文化に反対したグループであり、天幕に住み、遊牧生活をし、酒を飲まなかった（酒は農耕の産物）。酒を飲むことへの批判は、ホセアもしており（4:11）、エレミヤはこのレカブ人を高く評価しており（35:14）、両者とレカブ人とは近い関係にあったと思われる。

また、バアル礼拝を一掃したイエフを選んだのはエリヤである（王上 19:16）。エリヤは、バアル礼拝と戦ったとき、荒れ野に巡礼しそこでヤハウエに出会っている（王上 19 章）。その時、ヤハウエはエリヤのそばを「通り過ぎた」と言われているが、この動詞は עָבַר である（19:11）。この語は、ハルトムート・ゲーゼの指摘するように「見つけた伝承」の術語であると思われる（エゼ 16:6,8, ホセ 10:11）。

⁴⁰ Martin Noth, *Geschichte Israels*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (1950), 1976⁸, S.57-58. (樋口進訳『イスラエル史』日本基督教団出版局、1983年、83-85 ページ)

また、ハンス・ヴァルター・ヴォルフは、レビ人集団とホセアが近い関係にあった、と言う⁴¹。列王記上 12 章 31 節によると、レビ人はベテルとダンにある二つの北イスラエルの中心聖所での公的祭儀から排除されている⁴²。ヤロブアムは、ベテルとダンに金の子牛を備えた。そこでレビ人集団は、この偶像礼拝を批判する運動を起こしたと思われる⁴³。そしてこの運動は、預言者たちによっても受け継がれたものと思われる。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) 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。

結び

レビ人集団やエリヤやレカブの子ヨナダブなどは、偶像礼拝、特にバアル礼拝を攻撃した。バアル礼拝は、耕地の肥沃祭儀であり、彼らはこの耕地と対照的な荒れ野を理想の地と捉えた。そして彼らは、荒れ野の部族と接触もしていた。これが、Fundtradition の出てきた背景である。従って、ロバート・バッハの言うように、王国以前からのものではない。北イスラエル王国の、特に繁栄した都市文化の時代のバアル礼拝、偶像礼拝が背景と考えられる。そしてこの Fundtradition は、偶像礼拝を攻撃した預言者たちに、特にホセア、エレミヤ、申命記、エゼキエルに伝えられた。しかしその表現がそれぞれ異なっているのは、この伝承が祭儀という場によって固定化 (定式化) された表現で伝えられたのではなかったからである。各預言者は、当時の自国の偶像礼拝の現実

⁴¹ Hans Walter Wolff, Hoseas Geistige Heimat, *ThLZ* 81(1956), Sp.83-94.

⁴² *Ibid.*, Sp.91.

⁴³ ヴォルフは、「出エジプト記の出来事は、伝承史的には列王記上 12 章 28-29 節に従って、イスラエルの王ヤロブアム I 世によってなされたベテルとダンの聖所とその飾りである金の子牛の建設を前提にしている」と言う (*Ibid.*, Sp.91)。

を非難する時に、この伝承を取り入れ、それぞれ独自の解釈をして表現したの
である。従って、それは各預言者の神学的表現ということができる。

第 7 章 預言者の召命記事——伝承史的研究——

序

旧約宗教の特色は、神が自らの意思を伝えるために特定の者を選ぶという信仰である。ここに召命という出来事が問題となる。イスラエルそのものも神の意志を伝えるために選ばれた民であるが、召命は古典的預言者において特に強調されている。そこには何らかの必然性があったのであろう。召命体験については、多くの預言者が記述していて、預言者にとって召命は不可欠の事柄である。しかし召命体験を記すことと、いわゆる「召命記事」とは異なる。召命記事についての研究が多く発表されているが、伝承史（様式史）の問題、モデルとなった比較テキスト、記述の目的の問題など種々のアプローチが錯綜している。ここにおいては、まず最近の研究史を概観し、イザヤ、エレミヤ、エゼキエル、第二イザヤのテキストを検討し、なぜ預言者は召命記事を記したのかという記述の目的や伝承史について検討する。

1、これまでの研究の概観

まず、預言者の召命記事についての様式史的な問題に議論を投げかけたのは、ヴァルター・ツィンマリである¹。彼は召命記事には二つの型（Typ）があったとする。第一の型は、モーセ²とエレミヤ（1：4-10）の召命に代表される型である。その要素は、まずヤハウェ（またはその代理）と召されたものが人格的に出会う。それに対して、ためらいや反論がある。最後にヤハウェは対話においてそれに打ち勝つ。この型に属するものとして、さらにギデオン（士 6：11b-17）やサウル（サム上 9：1-10：16）の召命物語がある。これに対して第二の型は、イザヤの召命（6章）に代表される型である。この要素の特徴は、まず人格的対話がなく預言者の反論の余地がない。預言者への言葉はヤハウェの会議において与えられる。王的主とこの世の使者には距離があり、中間の姿（セラフィム、霊、ケルビム）がある。そしてツィンマリはイザヤ書 6章とイム

¹ Walther Zimmerli, *Ezechiel*.(BK XIII), Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag, 1956, S.12-21.

² モーセの召命記事については、J（3：1-4a,5,7-8,16-22, 4：1-9）と P（6：2-12, 7：1-7）との内容を分析して、それらに構成要素の欠如のあるのを指摘している（*ibid.*,S.17）。

ラの子ミカヤの体験記事(王上 22:19-22)とは密接な関係があることを示す³。この預言者の召命物語の第二の型は、紀元前 9~8 世紀にひとつの様式として確立したが、それは決して動かしがたい定式ではなかった、と言う。そこでエゼキエルの場合(1:1-3:15)は、伝承史的には 2, 3 章(派遣)と 1 章(王座の幻)とは別のものであるが、彼が自分の体験に従って第二の型の個々の要素を新たに改革し、新しい関連でこの記事をまとめたのであるとしている。さらにこれが新しい状況で変形されて、パウロの召命にまで伝承されていることが指摘されている⁴。

エルンスト・クッチは、ギデオンの召命物語(士 6:11-24)の研究の中で一定の様式史的図式について言及している⁵。その図式は、①ヤハウェによる任命の伝達(14 節)、②召命への反論(15 節)、③ヤハウェの励ましの言葉による反論の拒絶(16 節)、④ヤハウェが任命したことのしるし(17 節)である。さらに他にも同じ図式があるとして、モーセの召命(出 3:10-12E)⁶、エレミヤの召命(1:5-10)⁷、サウルの召命(サム上 10:1-7, 9:21)⁸を挙げている。さらに新約にまでこの図式が見られるとして、マリアへの告知(ルカ 1:28-37)、ザカリヤへの告知(ルカ 1:13-20)を挙げている。

J. フィヒトナーは、預言者の召命記事の様式を三つに区別する⁹。第一の様式は、神の語り、抗議、派遣と終局的しるしの確認を内容とするものでエレミヤ書 1 章 4-19 節、出エジプト記 3 章 1-20 節(JE)、士師記 6 章 11-24 節、出エジプト記 6 章 1 節-7 章 7 節(P)である。第二の様式は、前景に(王座の)幻、それから任命という内容でイ

³ しかし独自の變形もみられる。例えばイザヤの場合、天の助け手は前面に出ない。お互いの会話は、王の賛美に変わる。イザヤは自由意思で遣わされることを申し出るが、ミカヤの場合は霊がさせる (*ibid.*, S.20)。

⁴ *Ibid.*使徒言行録 9, 22, 26 章(栄光の出現と派遣)は、イザヤ、エゼキエルの型。ガラテヤの信徒への手紙 1 章(自己表現)はエレミヤの型。

⁵ Ernst Kutsch, Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6,11-24. *ThLZ* 81(1956), 75-84.

⁶ ①ヤハウェによるモーセの任命(10 節)、②モーセの反論(11 節)、③ヤハウェの励ましの言葉による反論の拒絶(12a α)、④ヤハウェ自身が彼を遣わすしるし(12a β、b)。

⁷ ①召命(5 節)、②反論(6 節)、③反論の拒絶と励まし(7, 8 節)、④ヤハウェが言葉をエレミヤの口に入れるというしるし(9 節)。

⁸ ①油注ぎと召命(1 節)、②サウルの反論(9:21)、③神が共にいるという励まし(7 節 b)、④しるし(1 節以下)。

⁹ J. Fichtner, *Berufung.* (*RGG*³), Tübingen: Mohr Siebeck, 1957, Bd.I, 1083-6.

ザヤ書 6 章、エゼキエル書 1-3 章、列王記上 22 章 19-22 節がそれに属する。第三の様式はヤハウエ自身による召命の表現であって、イザヤ書 42 章 1 節以下と 6 節、46 章 11 節、48 章 15 節、51 章 2 節、27 章 6 節がこれに属する。その他にも召命証言は多様であるが、それらにおける主要語は、**שלח** (送る) と **קרא** (呼ぶ) であると言う。さらに彼は召命の現象は、古代オリエントに並行がないと言っている。

次に、ゲルハルト・フォン・ラートは「召命物語」という新しい文学類型ができたことの原因について言及している¹⁰。彼によると、預言者の多くは祭儀の公的な語り手であり神殿の職員であったが、記述預言者はそのような神殿預言者の仲間ではなく、公的祭儀の機能からの独立を宣言したラディカル分子であった、と言う。そこで彼らは新しい状況で公衆に自分自身を正当化する必要があり、そのために召命物語という様式でそれを表現した、と言う¹¹。古代世界において召命を書くことは普通のことではなかった。それゆえ、召命記事はその時経験されたものの書き下ろしではなく、ある限られた目的を表すものであった。従って、召命記事は、召命の出来事そのものよりは二次的である。そしてその様式は各預言者の新しい状況において再解釈されたが、ツィンマリと同様、ミカヤとイザヤとエゼキエルは伝承史的に同列である、と言う¹²。

次にノーマン・ハーベルは「召命物語」という文学類型に着目し、それぞれのテキストを文献的に分析することによって一つの方向を探ろうとする¹³。その場合ギデオンのモーセの「召命物語」から出発する。これらのテキストを分析すると次のようになる。①神の個人への対面（士 6：11b-12a、出 3：1-3, 4a）、②序言（士 6：12b-13、出 3：4b-9）、③任命（士 6：14、出 3：10）、④反論（士 6：15、出 3：11）、⑤保証（士 6：16b、出 12a）、⑥しるし（士 6：17、出 3：12）。そしてハーベルは、両者が同じ表現になっているのは、それぞれの著者が以前にあった召命についての同じ文学（前）の様式（類型）を利用したからだ、と言う。エレミヤの召命記事はモー

¹⁰ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd.II, München: Chr. Kaiser, (1960), 1968⁵, bes. S.58-78. (荒井章三訳『旧約聖書神学Ⅱ』日本キリスト教団出版局、1982年、75-101ページ)

¹¹ 重要な改革は様式に表れる。そこで祭儀とは明らかに区別されるのは「わたし」という一人称単数の文型である (*Ibid.*, S.62、邦訳 79 ページ)。

¹² *Ibid.*, S.72-74. (邦訳 91 ページ)

¹³ Norman Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, *ZAW* 77(1965), 297-322.

セのと近い関係にあり、テキストを分析するとやはり、①神の個人への対面（1:4）、②序言（5a）、③任命（6b）、④反論（6）、⑤保証（7-8）、⑥しるし（9-10）となる。イザヤとエゼキエルの場合は、ツィンマリと同様その原型を列王記上 22 章 19-21 節に見るが、テキストを分析するとやはり、①神の個人への対面（イザ 6:1-2、エゼ 1:1-28）、②序言（イザ 6:3-7、エゼ 1:29-2:2）、③任命（イザ 6:8-10、エゼ 2:3-5）、④反論（イザ 6:11a、エゼ 2:6, 8）、⑤保証（イザ 6:11-13、エゼ 2:6-7）、⑥しるし（イザヤなし、エゼ 2:8-3:11）となる。第二イザヤの場合は、①序言（40:1-2）、②任命（3-5, 6a）、③反論（6-7）、④保証（8-11）となって、神の個人への対面としるしは欠如している。ハーベルはそれぞれのテキストを分析して、イザヤ、エレミヤ、エゼキエル、第二イザヤの召命記事はモーセとギデオンの召命記事にある召命伝承を評価発展させたとする。そしてそれは同じ召命類型(Gattung)を使用してイスラエルの過去の歴史と関係づけることにより、ヤハウエの代理人であるという公的な宣言をするためであった、と言う。さらに彼はこの召命類型の先例を、創世記 24 章のヤハウィストの記述に求めている。これはアブラハムの使者が主人の代理人として行く物語である。ここでも①序言（創 24:34-36）、②任命（37-38）、③反論（39）、④保証（40-41）、⑤しるし（42-48）というように、同じ要素に分析できる。この様式を変形させて、預言者はヤハウエが自分を代理人として任命したことを公的に宣言することができたのである、と主張している。

次に、クラウス・バルツァーの所論を紹介する¹⁴。彼はまず召命物語は企画的性格があり、それは預言者のその職の弁明と正当化であって、そのため預言書の冒頭に置かれている、と言う。そしてその基本要素は、天の会議、召命、権威の移譲と任命、義務の基準、忠告の言葉である、という。それから彼はエジプトのテキストを比較資料として選ぶ。これはトウトメスⅢ世（第 18 王朝）の下の大臣レク・ミ・レを任命する時のものである。彼は、エジプトにおいて大臣の任命は一定の様式に従っていたと言う。さらに彼は、創世記 41 章のヨセフの任命の記録には、宮廷への入場許可、宮廷の会議、任命、義務規定という要素があって、エジプトのテキストと一致する、と言

¹⁴ Klaus Baltzer, *Considerations regarding the office and Calling of the Prophet*, *HThR* 61(1968), 567-583.

う。そしてこのヨセフの任命の記録が後の同じ型のモデルであるとして、そこから預言者の職を理解しようとする。彼はエジプトにおいては大臣はファラオの下のもっとも高い職であり、すべてを監督する行政の長であり、さらに諸外国に対する支配権をもっていて、まさにファラオの代理人であった、と言う。それと比較しながら旧約の預言者は、唯一の王であるヤハウエの大臣の職（従って地上の王より上）であったとする。

ヴォルフガング・リヒターは、預言者以前の召命記事についてのかかなり詳細な研究を発表した¹⁵。彼はモーセ（出 3-6 章）、ギデオン（士 6:11-17）、サウル（サム上 9:1-10:16）の召命を報告しているテキストを文献批判、様式批判、類型批判に分けて論じている。そしてそれを通してこれらのテキストは「召命物語」という文学類型ではなく、①危難の言及、②任命、③反論、④救助の保証、⑤しるしという要素を持った「図式」であるとし、この図式が違った状況において取り上げられ、他のジャンルに属するテキストに組み入れられたとする。そしてこれら三つのテキストは、北王国の伝承に基づいているという。彼は記述預言者もこの豊かな伝承を用いることができた、と言っている¹⁶。

最後に、ブルケ・O・ロングはリヒターの論文への批判から始める¹⁷。彼はリヒターが召命の図式から神の個人への対面や顕現を除いていることを指摘し、幻の報告ということに着目して、これをイスラエルや古代近東での預言者集団や宮廷集団で、自分自身の権威の正当化の工夫として使用されたものだとする。彼は古代近東では夢の報告と幻の報告（構造的にはほとんど一致する）が、その者の権威を正当化するための文学的労作であると言う。例として彼は、エジプトのスフィンクス碑文やヒッタイトのテキストを挙げる。前者は王の息子トットメスが夢で、神が彼に王冠を与えたのを見たという報告である。イムラの子ミカヤは神の会議の幻を報告する（王上 22:17 以下）ことにより、彼の助言の真実なことを正当化したと言う。そこで出エジプト記 3 章のモーセの召命の記事であるが、これは一方ではリヒターのように「召命図式」によって形成されたが、他方顕現を含む夢と幻の報告（特に古代では正当化のために

¹⁵ Wolfgang Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

¹⁶ *Ibid.*, S.181.

¹⁷ Burke O.Long, Prophetic Call Traditions and Report of Visions, *ZAW* 84(1972), 494-500.

用いられた)によって形成されたとする。従ってEにおける「燃えるしば」は幻における顕現であり、Jにおいても顕現テーマの取り扱いは、その根が夢と幻の報告にあると言う。そして古典的預言者の召命物語に幻の報告があるのも、共通の文学的基盤にあるからだと言う。さらにジャンルとしての召命記事の歴史は、幻の記事についての様式史的研究のコンテクストで行わねばならないと主張している。

2、召命記事のテキストの検討

ここで、以上の研究成果を踏まえたうえで、我々が問題にしている「預言者の召命記事」をテキストに従って検討する。アモス(7:10-17)もホセア(1:2-3)も自分の預言者としての召命体験を記している。しかし両書には我々の関心である「召命記事」はない¹⁸。「召命記事」は後で論じられるが、一つの鮮明な目的を持った文学類型である。従ってそれは技巧的であり、様式において一定の特徴が認められる。我々はそれをイザヤ、エレミヤ、エゼキエル、第二イザヤに認めることができる。

まず、イザヤの召命記事(6:1-13)から検討する。オディル・ハンネス・シュテックはイザヤ書6章が召命類型でないという。それはエレミヤ、エゼキエル、第二イザヤなどと違って「天の会議における特別の任命付与」の類型(*die Gattung der "Vergabe eines außergewöhnlichen Auftrags in der himmlischen Thronversammlung"*)であると言う¹⁹。しかし我々はこれを「召命記事」の類型から区別する積極的な理由を見出さない。むしろ、様式の特徴からも他の3預言者の召命記事と類似するし、後で論じられるようにこの記事にもある鮮明な召命記事としての意図が見られる。まず、このテキストの本文上の問題はほとんどなく、従って大部分はイザヤ自身のものであろう。ただし、13節後半は七十人訳のバチカン写本などにはなく、後代の加筆であろう。このテキストの内容は以下のようなものである。①イザヤは神殿で高くあげられた王座に

¹⁸ 「召命記事」に最も顕著である一人称単数ではなく、ともに三人称で記されている。

¹⁹ Odil Hannes Steck, *Bemerkungen zu Jesaja 6*, *BZ* 16(1972), S.190f.

座する神を見る。これは天の会議の光景と理解できる²⁰。②中間の姿セラフィムの存在²¹。これらは会議のメンバーであるが、ここではもはや神と協議をするのではなく、神を賛美している。と同時に預言者と神との距離を示す。③神の聖に直面してイザヤは自分の罪を自覚する²²。④燃える炭火によって罪の清めが行われる²³。⑤天の会議で誰を遣わそうかというヤハウエの声を聞く。⑥イザヤは「わたしをお遣わしてください」と言う²⁴。⑦主から「行って、言え (לֵךְ וְאָמַרְתָּ)」と任命が与えられる。この任命の内容は民を救うことではなく、民の心を鈍くして裁きへと導くことである。⑧イザヤは「いつまでですか」と反問する²⁵。⑨これに対して主は国の滅亡と荒廃を告げる。

次にエレミヤの召命記事 (1:4-10) を検討する。大串元亮はこれをヴォルフがホセア書3章1-5節で「回顧録」の基本様式 (die literarische Grundform der Memorabilien) と言っているものと同じであるとする²⁶。しかし我々は、この記事がエレミヤ書の冒頭に配列され、単なる過去の回顧でなく、明確な目的を持った「召命記事」の類型とみる。このテキストの本文上の問題はあまりない。ただ10節後半の「滅ぼす、倒す」は、18章7節、24章6節、31章28節などから入り込んだもので本文からは除く²⁷。このテキストの内容は以下のようである。①ヤハウエの言葉がエレミヤに臨む²⁸。この場合「わたし」という一

²⁰ イムラの子ミカヤの場合 (王上 22:19b-23) と類似する (Vgl., Walther Zimmerli, op. cit., S.19)。協議の他のメンバーははっきりしないが、8節に「我々のために (לָנוּ)」と言われている。

²¹ ミカヤの場合は霊、エゼキエルの場合はケルビム。

²² 旧約において聖なる神に直面することは死を意味した (出 33:20、士 13:22)。

²³ 神殿において、水、血、火は清めの道具として使われた (火に関してはエゼ 1:13, 24:11, 10:6, 7 参照)。

²⁴ ミカヤの場合は霊がそうさせるが、ここではイザヤは自由意思で遣わされることを申し出る。

²⁵ これはノーマン・ハーベルが指摘するように神への抗議である (op. cit., S.312)。オットー・カイザーは「嘆き」と見るが、嘆きは神への抗議である (Otto Kaiser, *Isaiah 1-12*. (OTL), Westminster: John Knox Press, 1972, p.83)。

²⁶ 大串元亮「エレミヤ書」、『聖書と教会』1972年4月号、33ページ。

²⁷ Vgl., Wilhelm Rudolph, *Jeremia*. (HAT), Tübingen: Mohr, 1947, S.4.

²⁸ 大串元亮は「ヤハウエの言葉が私において活動的になった」とも訳せると言うが、エレミヤの事情をよくあらわしている (前掲書、1972年5月号、30ページ)。

人称単数を使用している²⁹。これはヤハウエと預言者との人格的親密さを示し、エレミヤに特徴的である。②「万国の預言者」への任命。この場合、エレミヤは生まれる前から召されている³⁰。③この任命に対するエレミヤの反論「ただ若者に過ぎない」³¹。これはモーセの反論「わたしは口も重く、舌も重い」と類似している（出4:10 J）。④これに対してヤハウエの「恐れてはならない」「わたしはあなたと共にいる」という励ましの言葉。⑤手を口につけるという任職の表明³²。⑥言葉を口に入れるという象徴行為。⑦任命の内容は、滅亡と再建。

次に、エゼキエルの召命記事（1:1－3:15）を検討する。ツィンマリの言うように³³、このテキストの統一性には問題はないであろう。ただし、1章の記事は非常に克明な描写であり、反復や七十人訳との相違がかなり認められるので、多くの学者は大部分を弟子たちや編集者の注釈的加筆としている³⁴。第1章全体に文体の乱れが認められるが、それを一概に編集者の加筆として片づけることをせず、我々はむしろそれをエゼキエル自身によって付加、拡張されたものと見たい。ただし、どうしても不自然な数か所は除く³⁵。ツィンマリも指摘するように、召命記事は伝承史的にエゼキエルにおいて最も高度な段階になってお

²⁹ 七十人訳のあるものは三人称 (אֱלֹהִים) となっているが、これは 1-3 節に合わせたものである。

³⁰ サムソンは誕生の時から (士 1:35)。

³¹ 「若者 (נָעָר)」は、レビの任職年齢 (30歳) に達していない者 (民 4:3)。

³² ヴァルター・ツィンマリはこれを按手と見る (op. cit., S.9)。

³³ Zimmerli, op. cit., S.13.

³⁴ 関根正雄は、エゼキエル自身に帰することのできる記事を 4, 5, 6b, 11, 12, 13, 22, 26-28 節だけとし、残りは後代の注釈的加筆であるとしている (『エゼキエル書』岩波書店、1969年、148ページ)。

³⁵ 3節後半の אֱלֹהֵי יְהוָה קָאֵל は、恐らく אֱלֹהִים であったであろう。ここは一人称の記述であるので。4節の הָאִישׁ מִתּוֹךְ はその前の מִתּוֹכָהּ の代名詞語尾を説明したもので後の注釈であろう。BHSの脚注では、「除け」としている。11節の文頭に וּפְנֵיהֶם (彼らの顔) があるが、七十人訳や古ラテン訳にはなく、除く方がいい。23節では לְאִישׁ שְׁתֵּי מְכַסּוֹת לְהִנָּה (それらはそれぞれ二つで覆っている) が2回繰り返されているが、七十人訳その他に従って除く方がいい。

り、エゼキエル自身が非常に念入りに記した可能性があると考えられる。さらに1章は神の描写であるが、神は聖にして侵すことのできないものであるので、注意深い描写が必要であり、したがってくどくどとした表現になっていると考えられる。さらに1章と2, 3章は伝承史的には分離する方がよいが、これはエゼキエルにおいて元来共存していた。それは伝承された様式を、エゼキエルが自分の体験状況によって新たな「召命記事」の型へと変形したものと考えられる³⁶。このテキストの内容は以下のようである。①エゼキエルは神の王座の光景を見る(1:4-28a)。ここでも天の会議が想定されるだろうが、協議のメンバーは全然指示されていない。王座の描写は非常に克明であって他の預言者がない特徴である³⁷。②イスラエルの民に遣わすという任命。この場合イスラエルは厚顔で強情であるが、恐れずに語れと言われる(2章と3章に繰り返されている)。③巻物を食べるという象徴行為。

次に、第二イザヤの召命記事(40:1-11)を検討する³⁸。クラウス・ヴェスターマンはこれを、主題が使者ではなくメッセージにあるので預言者の召命記事ではないという³⁹。しかし、この記事も預言書の冒頭に配置され、ある鮮明な目的をもったものだと思われられる。従って我々はやはりこれを「預言者の召命記事」としたい。このテキストの本文にも問題はあまりない。5節bで七十人訳のあるものは「神の救いを見る」としているものがあるが、それは52章10節からそうしたものだと思われる。6節bβの **הַסִּדְרוֹ** (彼の麗しさ) が七十人訳で「人の栄光」 *δόξα ἀνθρώπου* となっているものがある。このテキストの内容は以下のようである。①慰めの言葉。第二イザヤはもはや神の裁きを叫ばない。②彼は天上の会議での声を聞く。今まさにヤハウエの王道が作られようとしている。③「呼ばわれ」 **קוּרָא** という任命。その内容は

³⁶ Vgl., Zimmerli, op. cit., S.21.

³⁷ ハーベルは彼の召命類型の分析で、1:1-28aを「神の個人への対面」としては、他の要素は2ないし3節であるので圧倒的に長い。

³⁸ カール・エリガーは、9-11節を「福音」という単位として1-8節のコンテキストとは明確に分離する(Karl Elliger, *Jesaja II*, (BK XI), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970, S.11)。

³⁹ Claus Westermann (tr. by David M.G. Stalker), *Isaiah 40-66*.(OTL), Westminster: John Knox Press, 1969, p.32.

人のはかなさと神の言葉の永遠性。④ヤハウエの力と愛をたたえる良きおとずれ。

以上、四つのテクキストの内容を概観したが、様式がかなり類似していることから、各預言者が伝承された召命記事の類型を使用したということは容易に想像される。しかしその伝承がツィンマリのように二つ（イザヤの型、エレミヤの型）であったのか、ロングのように基本的に一つなのか⁴⁰、フィヒトナーのように三つに分ける⁴¹のが適当なのかは即断できないが、少なくともモーセ、ギデオン、エレミヤの召命記事、およびミカヤ、イザヤ、エゼキエルの召命記事はそれぞれ近い関係にあることは多くの学者が認めるところである⁴²。一方四つのテクキストにかなりの相違も認められる。各預言者は伝承された召命記事の様式を用いたが、彼らのそれぞれの状況において独自の解釈をして変形していった。ここに伝承と共に預言者の個性が認められる⁴³。エゼキエルは最も念入りであり、今までの召命記事をよく知っていて、それによって何度か付加、拡張したと思われる。それゆえエゼキエルの召命記事は、もっとも発展した段階である。さらに各預言者の最も中心的な思想がこの召命記事に反映されている。それはこの記事が預言活動の比較的後期にまとめられたためであろう⁴⁴。各預言者の神学がかなり相違しているので、その反映している召命記事における表現もかなり違ったものとなる。そこでハーベルのように召命記事を①神の

⁴⁰ Burke O. Long, op. cit., S.500.

⁴¹ Fichtner, op. cit., S.1084.

⁴² Fichtner, op. cit., S.1084, Habel, op. cit., S.306, Zimmerli, op. cit., S.17ff, Kutsch, op. cit., S.79, von Rad, op. cit., S.72, Hans Wildberger, *Jesaja 1-12*. (BK X/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, S.235.

⁴³ 関根正雄がイザヤとエレミヤの召命記事を文体的に分析し、イザヤは2という単位、エレミヤは3という単位が多く、前者をドラマ的男性的、後者を抒情的女性的と特徴づけているのは興味深い（「予言者における伝統と個性」『古代イスラエル研究』岩波書店、1969年、222ページ以下）。

⁴⁴ 関西学院大学に提出された筆者の修士論文（昭和47年度）「エゼキエルにおける希望思想」では、第1章の記事がエゼキエルの最終的なまとめであった、従って彼の神学（特に希望思想）の集約が表出されていることが論証されている。

個人への対面、②序言、③任命、④反論、⑤保証、⑥しるしとして要素に分け、すべてのテキストをこれに当てはめるのは機械的すぎる⁴⁵。そこで四つのテキストに共通しているものを挙げる。①神がまず預言者の前に立つ。この場合天の会議が想定されるが、エレミヤの場合は直接ヤハウエとの対話である。②この出来事は突然やってくる。すなわち、預言者は普通の日常生活にある時に、突然神が現れる。従って、彼らには何の準備もない。この点は、いわゆるエクスタティカーとは明確に区別される。エクスタティカーはしばしば豎琴や笛などをかき鳴らして準備をした（王下3:15参照）。イザヤは恐らく神殿における祭儀の真ただ中で召命を受けた⁴⁶。セラフィムのTrishagion（聖三唱）は恐らく祭儀の中での交唱であろう。この祭儀での召命体験は、エクスタシーと類似するようにも思えるが、この祭儀は定期的に行われる（したがって習慣的な）ものであり、そこでイザヤが召命を受けることは予想もしなかったであろう。従って、技術的な煽情的行為とは区別されると理解できる⁴⁷。エレミヤは5節で「わたしはあなたをまだ母の胎に作らない先にあなたを知り、あなたがまだ生まれない先に、あなたを聖別し、あなたを立てて万国の預言者とした」とあるが、彼はこれを知らず、この出来事は恐らく彼の平凡な生活の中で起こったであろう。エゼキエルは捕囚の地に移されて絶望し、詩編の記者が記すように⁴⁸、ケバル川のほとりで悲しんでいた時にこの出来事が起こったのであろう⁴⁹。第二イザヤは恐らく野原で（40:6-8参照）、何か日常的

⁴⁵ たとえば、エゼキエル書2章6,8節を反論としているが、エゼキエルはヤハウエに反論しているのではない。イザヤ書40章6,7節を反論に、8-11節を保証にしているのも少し無理がある。

⁴⁶ イヴァン・エンゲネルはこれを新年祭とする（Ivan Engnell, *The Call of Isaiah*, Uppsala: Lundequistske, 1949, p.31）。

⁴⁷ 相浦忠雄「イザヤ書」『旧約聖書略解』日本基督教団出版局、1968年（18版）、665ページ参照。

⁴⁸ 「われらはバビロンの川のほとりに座り、シオンを思い出して涙を流した」（詩137:1）。

⁴⁹ Vgl., Walther Zimmerli, *Ezechiel, Gestalt und Botschaft*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971, S.22.

な仕事をしていた時であろう。彼らのモデルになったモーセの場合（羊の群れを飼っていた時）も、ギデオンの場合（酒ぶねの中で麦を打っていた時）も、日常生活において突然召命が起こっている。③彼らは共通に「わたし」という一人称単数を用いる。これは預言者の召命記事における様式の重要な改革である。もっとも、イスラエルにおいて預言者以外にも「わたし」が使われることがあった。しかしその場合の「わたし」は違った使い方であった。古い祭儀の様式でも神と人との関係を言うとき一人称単数であった。しかしそれは広い集合的一人称であった。それに対し、預言者の「わたし」は排他的である。彼らは多数の人がまだ正当と考えた宗教の秩序を断念するために召され、それゆえ彼らは新しい状況で彼ら自身を他の人々に正当化する必要があった⁵⁰。④ヤハウエの言葉が委託される。この場合何らかの任命の儀式が想定される⁵¹。エレミヤの場合はヤハウエの手が彼の口に付けられる。エゼキエルの場合にはヤハウエが差し出した巻物を食べるという象徴行為がある。これらの象徴行為は、ヤハウエの権能が移譲されたことを表す。任命は、民のところに「行って」、ヤハウエの言葉を「語る」ことである。「行け (לֵךְ)、この民に言うがよい (וְאָמַרְתָּ)」(イザ6:9)。「行って (תֵּלֵךְ)、わたしが命じることをすべて語れ (תִּדְבַר)」(エレ1:7)。「わたしはあなたを遣わす (שׁוּלַח)」。彼らに言いなさい (וְאָמַרְתָּ)」(エゼ2:4)。しかし第二イザヤの場合は「呼びかけよ (קְרָא)」(40:6)だけで、「行け」というのがない。⑤これに対して預言者の反論や躊躇や不安がある。それは委託された言葉が救いの言葉ではなく厳しい裁きの言葉であり、これから遣わされて行こうとする民がこれに聞こうとしないことははじめから分かっていたからである。召命は預言者にとって決して喜びではない。厳しい状

⁵⁰ Von Rad, op. cit., S.62. (邦訳 80 ページ)

⁵¹ 関根正雄は、エレミヤ書 1 章 10 節の「あなたを万民と万国の上に立て(פָּקַד) というのを「任職した」と訳す(前掲書の「救済史の理解について」51 ページ)。

況が待ち受けているからである。エゼキエルはその事情を最もよく示している。「しかし、イスラエルの家は、あなたに聞こうとはしない。まことに、彼らはわたしに聞こうとしない者だ。まことにイスラエルの家はすべて、額も硬く心も硬い。」(3:7) エレミヤははっきりヤハウエに反論する。「ああ、わが主なる神よ、わたしは語る言葉を知りません。わたしは若者にすぎませんから。」(1:6) イザヤの「主よ、いつまででしょうか。」(6:11) というのも真っ向からの反論ではないが、抗議の語調である⁵²。しかし救いの言葉を委託された第二イザヤには反論はない⁵³。⑥しかしヤハウエに反論しても打ち負かされる。ヤハウエの強制の下には預言者の抵抗も力がない。しかしヤハウエは預言者を突き放すのではなく、しっかりと支える。「わたしはあなたと共にいる」(エレ1:8) 「あなたの額を岩よりも硬いダイヤモンドのようにする。彼らが反逆の家だからといって、彼らを恐れ、彼らの前にたじろいではない。」(エゼ3:9) という励ましの言葉は、預言者に決定的な力を与える。

3、「召命記事」の目的

次に、預言者はなぜ「召命記事」を記したのか、そしてそれをなぜ冒頭に配置したのかという「召命記事」の目的を検討したい。それは我々がそこに各預言者の鮮明な意図があったと考えるからである。

そもそも預言者は、民に裁きの言葉を語るために召された。しかしこの裁きの言葉は民に歓迎されるはずがない。実際彼らはこのために迫害され、身の危険を招いた。イザヤはシリア・エフライム戦争の出来事を取り扱った覚書(6:1-9:7)を一つにまとめて、封じておいた(8:16)。これは彼がこれを書くことによって、公職から追放される

⁵² 相浦忠雄、前掲書、666 ページ参照。

⁵³ ハーベルは 6 節の「なんと呼ぼわりましょうか」というのを反論とするが少し無理がある (op. cit., S.315)。

危険を感じたからであろう⁵⁴。エレミヤは第二イザヤの「苦難の僕」であるという説があるくらいその生涯は迫害の連続であった。北敵来襲の警告は的中せずには彼は人々の物笑いとなり、ヨシヤ王の宗教改革に熱心に賛同して郷里アナトトの人々の恨みと呪いとを買った。ヨヤキム王の前で巻物を読んだために迫害され、またバビロニアの王ネブカドレツァルがエルサレムを包囲したとき城中の民に降伏を勧め、売国奴として土牢に投ぜられた。そしてエルサレムの陥落にあたって、バビロニアに反逆した同胞に強いられてエジプトに逃れ、そこで生涯を閉じたと伝えられている。そこで預言者たちは、このような身の危険に対処するために、彼らの意思に反して神の強制により裁きの預言を語らねばならないということを公的に宣言する必要があった。確かにこのことは、彼らが「召命記事」を記した理由であった⁵⁵。しかし単に身の安全というだけではない。神から託宣を受けた以上、これを民に受け入れさせるようにあらゆる努力をしなければならない。そこで預言そのものを権威づける必要があった。すなわちそれは彼らが神から言葉を委託されたものであることを公的に宣言することであった。特に、ヤハウエ主義の集団に自分が真実のヤハウエの預言者であることを訴えて、支持してもらう必要があった。そしてそのことが召命記事が記された理由である。しかもいろいろな時に語られた預言を集めてひとまとまりにする時、預言全体を権威づけるためにそれを書の冒頭においた。召命記事は自分の召命体験を書き下ろしたものではない。もちろん彼らの召命体験を否定するのではない。むしろ彼らの預言者としての出発はその突然の召命から始まった。しかしその体験を直ちに召命記事として記述したのではない。彼らの長い活動において、彼らの預言が民衆や権力者に受け入れられなかったという背景がある。

⁵⁴ Von Rad, *op. cit.*, S.49. (邦訳 61 ページ)

⁵⁵ 木田 献一「アモスにおける予言文学の成立」、『イスラエルの信仰と倫理』日本基督教団出版局、1971年、219 ページ参照。

そこで彼らの預言が神から出ているということを宣言する必要があった。それを言い表すのに伝承された召命物語の様式が一番ふさわしいとして預言者に採用されたのである。また彼らが使者の言葉

(Botenspruch)の様式を使って預言したことも彼らの権威がヤハウエによることを強調するためであった⁵⁶。しかし召命記事を記す場合、ただその様式を機械的に用いたのではなく、自分の召命体験に基づいて再解釈し、新しい様式で記述した。それゆえ各預言者の召命記事は多様な表現となっている。

彼らが自分自身を小さいものだと告白しているのは、決して謙遜の表現ではない⁵⁷。彼らの多くは決してはじめから低い地位であったのではない。彼らの裁きの預言のために、権力者から重んじられなくなったし、目前には反対の預言をする者がいた。記述預言者が「偽りの預言者」というのはそのような者である。それらの者は一定の地位が認められていた。あるいはそれらの者の預言（平和の預言）は権力者や民衆に快く受け入れられた。それ故、彼らは預言を記述したり召命記事を記して自分自身を正当化する必要はなかった。古代近東において書くということは普通のことではなかった⁵⁸。それ故、彼らが預言を記述しまたそれを正当化するために「召命記事」を記してそれを冒頭に置いたということは、その背景に彼らの預言（従って彼ら自身）が人々に認められなかったとか、強力な敵対者に打ち負かされたという事情があった。そういう意味で、残されている預言書は、当時の宗教に対する抗議文書であった、とすることができる。パウロが手紙の冒頭に「神のみ旨により召されてキリスト・イエスの使徒となったパウロ」

⁵⁶ Cf., James F. Ross, *The Prophet as Yahweh's Messenger*. In *Israel's Prophetic Heritage. Essays in honor of James Muilenburg* (eds. by Bernhard W. Anderson and Walter Harrelson), New York: Harper & Brothers, 1962, p.107.

⁵⁷ そもそもイスラエルがヤハウエの民として選ばれたのも、他の国民より数が多かった（従って強かった）からではない。かえってイスラエルは他の民の中で最も貧弱であった（申 6 : 6-8）。

⁵⁸ Vgl., von Rad, op. cit., S.62. (邦訳 80 ページ)

と必ず記すのも、彼が人々に使徒として認められていなかったとか、強力な敵対者がいたという同じような事情にあったからであろうし、パウロ自身預言者の召命記事の伝承をよく知っていたと思われる。

アモスの場合、いわゆる「召命記事」はない。彼には強力な敵対者ベテルの祭司アマツヤに二度と預言をしてはならない、と言われる(7:13)。しかし召命記事を記さなかったのはこの伝承を知らなかったからだろうか。もっとも7章10-17節には召命体験の記事が記されているが、様式を整えて預言集の最初に配置するということはしていない。これは彼の預言活動がごく短期間であり(アマツヤに追放されて元の職業に戻った)、そのような工夫の余裕がなかったと考えられる。しかし地震(1:1)がアモスの預言の最初の成就として受け取られ、それによって彼の預言の神的権威が民衆により受け入れられた⁵⁹。従って弟子たちによる地震の記述でこの書は十分正当化されている⁶⁰。

イザヤの場合には、彼の預言が王に認められなかったという事情がある。彼の召命記事は冒頭でなく6章にある。それは元来は6-8章がシリア・エフライム戦争に関する「覚え書」(Denkschrift)であって、この一つのまとまりの冒頭に召命記事を配列したのである⁶¹。イザヤはシリア・エフライム戦争において政治的にも活動し、一再ならず王に会見して軽挙妄動を戒め、神への信頼を説いた。しかし若年のアハズ王は彼の忠告に従わなかった。それとともにイザヤ自身にも何らかの身の危険が起こったのであろう。そのため証を一つにまとめ、それを弟子たちのうちに封じておいた(8:16)。その際、この預言を正当化するために「召命記事」をまとめてこの預言集の冒頭に付けたのであろう。

⁵⁹ 木田献一、前掲書、222 ページ参照。

⁶⁰ この1章1節の序ならびに7章10-17節もこの書を権威づけるために弟子たちが付加したものであろう(城崎進「アモス書の生成」『神学研究』5号、1956年、47ページ参照)。

⁶¹ Vgl., Steck, op. cit., S.199.

エレミヤの場合、彼が北敵来襲の預言をしたが的中せず人々の笑い物となり、平安がないのに「平安、平安」と言っている（8：11）偽預言者が人々に歓迎されたという事情、また預言を口述してバルクに書かせた巻物をヨヤキム王が切り取って炉の火で焼き尽くした（36章）という事情があった。彼の預言は王にも民衆にも全く受け入れられずかえって迫害された。そこで彼はこの預言が神の言葉であって、自分は神の強制によって語っているだけであるということを、特にヤハウエ主義の支持者に宣言する必要があった。そこでまとめられたのが第1章の召命記事であった。これは恐らく、ヨヤキムが巻物を炉で焼いた後にエレミヤが再び口述してバルクに書かせた巻物の冒頭に記されたものであろう。

エゼキエルの場合は少し事情が違う。彼は身の危険に対処するために召命記事を記したのではない。もっとも彼に何らかの迫害があったことは、民を「反逆の家」と言っている（2:5など）ことからうかがえる。第1章の記事は王座に座するヤハウエの姿の克明な描写である。旧約宗教において神を見ることも描くこともタブーであった。しかしエゼキエルはこの危険をあえて冒している。なぜか⁶²。これは捕囚の民への預言と関係がある。ユダの民は約束の地から、捕囚となって不浄の地バビロニアに移された。そこで民は神殿破壊のニュースを聞き、かつてない絶望と虚無に陥った。戦争に負けること自体が、自分たちの神が敵の神に敗北したことを意味した古代近東において、捕囚となって敵の神々のいる地に連れて行かれるということは、イスラエルの民にとってはもはやヤハウエが敗北して、彼らを見捨てたことを意味したに違いない⁶³。そこでエゼキエルは、そのような無気力の民に「見守る者」（33:2）として⁶⁴、この不浄の地にもヤハウエは生きて力強く

⁶² これに関しては、筆者の修士論文（前掲）に詳細に論じられている。

⁶³ たとえば、「主はこの地を捨てられた。主は顧みられない」（9:9）。

⁶⁴ エゼキエルの任務を「見守る者」としての預言者の職であると強調しているのは、Henning Graf Reventlow, *Wächter über Israel, Ezechiel und seine*

働いているということを示す必要があった。それゆえ、第1章においてヤハウエが圧倒的・超越的な全能者であることを訴えるために、あえて克明にヤハウエの姿を描写しているのである。従って、エゼキエルの召命記事は（少なくとも第1章）、自分自身の正当化というよりは、自分を召した方の力を示すために記されたのである。そのことによってヤハウエの言葉を権威づけているのである⁶⁵。

第二イザヤの場合も、彼を召したヤハウエの創造的な力を歌い上げている。従ってここでも、預言者の身の危険に対する処置ではなく、召した方の偉大さを示すことによる預言の権威づけである。

小預言者は「召命記事」という文学類型で権威づけをしていない。それに代わって簡単な言葉を冒頭に記している。一つは「…に臨んだ主の言葉」（ヨエル、ミカなど）であり、もう一つは「…の幻」（オバデヤなど）である。主の言葉が個人に臨んだということは、その個人を十分権威づけることができた。申命記の「預言者の法」（申18:15-22）には「わたしは彼らの同胞のうちから、お前のような一人の預言者を彼らのために起こして、わたしの言葉をその口に授けよう」（18節）とある。幻は後に論じられるが、古代近東一般で、夢と共に権威づけに用いられた⁶⁶。もっともこれらの序の多くは編集者の付加であろう。

召命記事は特殊な召命体験を回顧的に記したのでなく、ある鮮明な意図をもって記され、ある目的をもって書の冒頭に配列された。それは彼らの預言を正当化し、ヤハウエ主義者たちの支持を得ることであり、預言者はそれに一番ふさわしい様式として、伝承された召命記事を採用したのである。

4、召命記事の伝承史

Tradition. (BZAW 82), Berlin: Walter de Gruyter, 1962.

⁶⁵ 城崎進「エゼキエル書」（旧約注解シリーズ 21），新教出版社、1959年、21ページ参照。

⁶⁶ Vgl., Burke O. Long, op. cit., S.495.

次に、預言者が採用した召命記事の伝承史を考察する。預言者が彼らの預言を正当化するためにあるモデルを採用したとするなら、そのモデルは一体どのようなものであったであろうか。それが旧約において預言者以前のテキストに見られるか、また他のオリエントのテキストにも見られるかという問題である。

ツィンマリによるとイザヤとエゼキエルの召命記事は伝承史的にはミカヤの体験記事（王上22章）と同じで第二の型である。もっとも各記事には独自の変形があり、多様性がある。そして彼によるとこの型は紀元前9世紀頃には確立されていた⁶⁷。しかしそれ以前の伝承については彼は触れていない。そこでこの様式がイスラエルに独自のものであったのかどうかを検討する。この第二の型の内容は、個人が幻において天の会議で王座に座する王から任命を受けるというものである。この幻（または夢）において権威を授けられるというのは古代オリエント一般に広く行われていた。ロングは、エジプトのスフィンクス碑文にそのパラレルを見る⁶⁸。それは神がトゥトメスIV世に夢に現れ、王座を約束するというものである。

ある日、王の息子トゥトメスは、眠って大神の威厳を見た。彼が言うには「わたしの息子トゥトメスよ、わたしをよく見よ。わたしはあなたの父ハルマキス・ケプリ・レ・アトゥムである。わたしはあなたにわたしの王国をあげよう。あなたはゲブの王座にある南の王冠と北の王冠をつけよ。近くに来なさい。見よ、私はあなたと共にいる。わたしはあなたを導く。⁶⁹」

この夢での報告は明らかにトゥトメスの王権を正当化するためのもの

⁶⁷ Zimmerli, *Ezekiel*. (BK), S.20.

⁶⁸ Long, op. cit., S.498.

⁶⁹ James B. Prichard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton Univ. Pr., 1969³ (以下 ANET と略) p.449.

である。またロングは同じような描写としてヒッタイトのテキストをあげる。それはイシュタルが夢に現われてハットゥシリが大祭司職に昇ることを告げるという報告であるが、これも大祭司職の神的認可を正当化するものである。

この幻や夢の報告は古代オリエント一般で権威づけや正当化のために広く使用されていた。イスラエルにおいても、王国初期に既にそれが文学として成立していたと思われる。列王記上3章3-14節はソロモンが夢で神から知恵を与えられる報告であるが、これはソロモンの知恵の正当化に役立っている。またヨセフは夢で兄弟たちの王になることを見たことが報告されている（創37:5-11E）。イザヤは夢や幻で一般に行われていた正当化の工夫を、自分の預言者としての召命に採用して、独自の発展をさせたと理解できるであろう。

次にツィンマリによる第一の型であるエレミヤの召命記事は、モーセやギデオンやサウルの記事と関係がある。この第一の型の内容は、ヤハウエ（またはその代理）と召された者との人格的な出会いで始まる。そして第二の型と違って、召された者にはためらいや反論の余地がある。しかしヤハウエは励ましの言葉によって彼に打ち勝ち、任命を与える。我々はこの型をより古い旧約のテキストに見ることができる。すなわち、ハーベルが比較資料とした創世記24章のヤハウイストの記述が最も類似している。これは使者が任命されるときの様式である。すなわちアブラハムの僕が特別な重要な命令を受けるために主人の前に召される。僕は主人の前に立ち、そこで人格的な対話がなされる。そして僕はアブラハムの親族のところに行ってイサクのために妻をめとるという任命を受ける（4節）。しかし僕はためらいの言葉を述べる（5節）。そこでアブラハムはヤハウエの使いが僕と共に行くという励ましの言葉によって彼に打ち勝ち、僕は誓いをなす（9節）。その後アブラハムの僕は、ラバンに会ってまず自分がアブラハムの使者であることを宣言する。この様式（34-48節）は、エレミヤやモーセの召

命記事と類似している⁷⁰。すなわちアブラハムの僕も自分が主人の使者（代理人）であることを正当化するためにこの様式を使用している。このことから王国初期において使者の任命の様式が、遣わされた者の正当化のために使用されていたことが考えられる。預言者が自分をめったに「使者」と呼ばなかったが、神の使者として理解していたということは彼らの託宣が使者の言葉（Botenspruch）の様式を使っていたことから明らかであろう⁷¹。

さて、マルティン・ノートは旧約の預言者の任命とマリ文書のテキストとの類似性を指摘している⁷²。彼は三つのテキストを取り上げて、そこに神の使者の姿を見る。

「今や行け、わたしはあなたをジムリーリム（マリの王）に遣わす」。

「神はわたしを遣わした」。

「神ダゴンがわたしを遣わした（次の委任を与えて）、あなたの主人に伝えよ」⁷³。

これらのテキストは、神の使者が王の官吏の前で自分の派遣を正当化するものであって、エレミヤが「行って、わたしが命じることをすべて語れ。」（1:7）と言って正当化しているのと同じ目的であると言う⁷⁴。もっともマリ文書と旧約預言書との相違も認められ、それは神の使信の内容において著しい。しかしながら、メソポタミアで使者が自分

⁷⁰ Habel, op.cit., p.321.

⁷¹ Cf., Ross, op. cit., p.107.使者の言葉の詳しい研究は、Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München: Chr. Kaiser, 1960, bes. S.70ff 参照。

⁷² Martin Noth, *Geschichte und Gotteswort im Alten Testament. In Gesammelte Studien*, München: Chr. Kaiser, 1966³, S.235ff.(柏井宣夫訳「旧約における歴史と神の言」『契約の民 その法と歴史』日本基督教団出版局、1969年、246ページ以下)

⁷³ 邦訳 246-7 ページ。

⁷⁴ Vgl., Baltzer, op. cit., S.237.

の派遣を正当化するために使った神の使者の様式は、イスラエルにも導入され、王国初期に文学として成立していたことは推測できるであろう。そしてそれがモーセの召命のエロヒスト（出3:10-12）やギデオンの召命（士6:11-24）の申命記史家⁷⁵やエレミヤに使用されたのであろう。

一方バルツァーは、同じ古代オリエントのテキストと比較して、旧約の預言者を神の大臣として特徴づける⁷⁶。それは神の言葉を伝えるという使者よりは、はるかに広範囲の職を担うものである。彼はそれをエジプトの資料からファラオの大臣と比較する。そのテキストは、レク・ミ・レというトウトメスⅢ世の高官であった人物の墓に記されていた碑文である⁷⁷。そこに彼が大臣に任命される報告がある。バルツァーはこのテキストに、宮廷への入場許可、宮廷の会議、任命、義務の規定、忠告の定式がみられ、これと創世記41章（E）のヨセフの任命とが同じ型であると指摘する。そしてヨセフの任命の記事は後の同じ型のモデルであると言う⁷⁸。バルツァーの主張はそのような任命様式の類似というだけでなく、そのような大臣と預言者との職の類似にある。エジプトの大臣はファラオの代理人であって、これは最も高い職を示す。第一に裁判上の機能、次に行政の長という職務、さらに王に代わって外国の献げ物を受け取るものであることから諸外国への支配権も持つ。彼はこれと旧約の預言者とが非常に近い平行を持つとする。すなわち、預言者の第一の仕事は律法と正義のために立ち上がることであり⁷⁹、次に行政の管理も主張し、さらに全世界の支配権を主張す

⁷⁵ クッチによると、この部分は元来はギデオンの行為についてのマナセ伝説（11b-17）とオフラの地名に関する原因物語（11a,19-24）としてあったものを申命記史家が結合し、召命物語として拡大したものである（Vgl., Kutsch, op. cit., S.82）。

⁷⁶ Baltzer, op. cit., S.577ff.

⁷⁷ ANET, p.213.

⁷⁸ Baltzer, op. cit., S.573.

⁷⁹ 「主はこう言われる」という定式を伝達者の向上というよりは、裁きの宣言の定式とする（ibid., S.574）

る。すなわち、ヤハウエは万国の王（エレ10:7）であって、預言者はその僕であり、従ってイスラエルの行政上の王に属さない⁸⁰。このバルツァーの考察は、社会学的な見地から預言者の職を見直そうとしてはなはだ興味深い、実証性に乏しいように思える⁸¹。しかしながら実際ダビデ王朝の宮廷において、高位の官僚が任命される時の様式はヨセフの任命に見られるようなものであり、その任命様式を預言者がよく知っていて、自分の正当化のためにそれを使用したということは考えられる。

さてここでわれわれは以上の考察をもとにして「預言者の召命記事」に関する伝承史をごく簡単に構成することを試みる。古代オリエントにおいて、一方では幻や夢の報告において、自分自身の地位や言葉を正当化する工夫が一般にあった。そういう様式が前述したエジプトのスフィンクス碑文などにみられる。そしてそれらの資料を調べると一定の様式をとっていたことが分かる。そしてそのような様式がイスラエルの王国初期の政治的に安定した宮廷において、文学が盛んになった時、その物語記述の中で表現されたようである。そして列王記上3章3-14節にあるソロモンの知恵の授与の物語などに見られるように、何かを正当化するために用いられていたことが分かる。ミカヤの体験記事においては、バアル宗教が盛んになりその預言者に対してヤハウエの預言者を正当化した工夫がみられる。しかしここでもまだ、文学として、物語のコンテクストで使用されていた。イザヤは自分の預言者としての立場を正当化する際、今まで物語のコンテクストで使用されていた正当化の工夫を、そのコンテクストから切り離し、自伝的報告に取り入れ、新たに「召命記事」という類型に変革した。今までの物語のコンテクストにおける三人称に対して、「わたし」という一人

⁸⁰ エレミヤは「万国の預言者」（1:5）。

⁸¹ 例えば、エゼキエルは神殿視察（8-11章）をしているところから、神殿の職員を監督する地位であったというが（*ibid.*, S.580）、それは不確かである。

称単数の報告という点が以前のもので決定的に異なる。この改革は重要なものであり、後の預言者はこの類型に倣った。

他方、古代オリエントでもう一つの正当化の工夫として「神の使者」また「神（王）の代理人」という様式があった。これは前述のマリ文書や、エジプトの大臣任命のテキストなどに認められる。これは絶対権力者である神や王によって、ある個人がその代理人として任命されるもので、やはりある一定の様式をとっていた。この様式はその職にある者の権威づけに役立っていた。そして我々はこの様式をやはり、イスラエルの王国初期の宮廷文学に見ることができる。アブラハムの使者の任命の物語（J）や、ヨセフの任命の物語（E）などがこれである。さらにモーセの召命物語（J,E）にも見られる。これらにおいても使者（代理人）を権威づけるのに役立っていた。また実際の官僚の制度においても（例えば高位の官僚を任命する時）、この様式が使用されていたことが想像される。しかしこれらの文学においては、三人称での物語として記述されている。エレミヤは自分の預言者としての立場を主張するため、この使者の権威づけのために使用されていた様式を、物語というコンテキストから切り離し、自伝的報告に取り入れ、新たに変革した。その際イザヤの「召命記事」という新たな類型を知っていて「わたし」という報告にしているが、イザヤよりはもっと神と親密な関係として独自の表現をしている。エゼキエルは、イザヤとエレミヤ両者の「召命記事」の様式を伝承しているが、天の会議を背景にしていて、幻の報告による正当化という点でよりイザヤに類似している。さらに彼において「召命記事」は最も念入りに記されている。第二イザヤは、天上の会議が背景になっていて、イザヤとよく類似するが、自分自身を正当化するという面が少なくなり、様式としては簡略化されている。これらの預言者はその預言を正当化するのに、一番ふさわしいものとしてその様式を取り入れ、自分の体験や信仰により再解釈して独自の発展をさせたのである。さらにその様式は、新約の時代に

も伝承され、特にパウロやルカによって表現された⁸²。

結び

「預言者とは何か」という問題で、ヴェルハウゼン以来、倫理的宗教改革者、エクスタティカー、祭儀職員、伝承の伝達者（個性はほとんどないとする）などいろいろな説があり、これについてはまだ解決されていない。そして我々は「召命記事」の研究の中にそれを解く一つの鍵があるのではないかと考える。

さて「預言者の召命記事」が預言者と聴衆との関係において、正当化の工夫のために記述されたとはいえ、その記事の内容は「召命」という出来事の本質を最もよくあらわしている。まず神が突然個人を召す。これには人間の側の準備や期待は何もない。そして召された者は自分の小ささ（罪深さ）を思い、その任に耐えられない。そこで反論したり躊躇したり不安を覚えたりする。しかし神は、その者をそこに放置せず「わたしが共にいる」という言葉で励まし、任に遣わす。これらから考えられることは、預言者の自己証言において召命とは、神による客観的事実であって、人間の側で考える適、不適、また能力のあるなしとは関係がない。

⁸² ガラテヤの信徒への手紙 1 章 15、16 節、使徒言行録 9 章 3 節以下、26 章 12 節以下、ルカによる福音書 1 章 13-20 節、28-37 節。

第 8 章 イザヤの召命記事とその意図

序

旧約の預言者の最大の特徴は、神によって直接召命を受けたということである。いわゆる古典的預言者は、自ら志願して預言者になった者はだれ一人いない。必ず神によって召されたという召命体験をしている。多くの預言者は、日常生活の真ただ中で、ある日突然神によって召され、いわば強制的に神の任務に遣わされ、神によって与えられた言葉を民に語ったのである¹。そして神によって召された者は、たとえ抵抗しても最終的には預言者の職務を引き受けさせられている。この召命体験は、その後の預言活動を決定づけたであろう。その中でも、イザヤは最も深い宗教体験をしたように思われる。しかし、イザヤ書 6 章のいわゆる「召命記事」は、イザヤの召命体験の単なる記録ではない。他の預言者の場合もそうであるが²、「召命記事」は、預言者が一定期間預言活動をした後に、ある鮮明な意図と目的をもってまとめられたものである。その際預言者は、伝えられていた過去の「召命記事」の伝承の様式を自分の体験に取り入れてまとめたものと思われる³。イザヤの場合、シリア・エフライム戦争の時に預言した預言が王や民に受け入れられず、権力者によって圧力が加えられて活動ができなくなった、という事情が背後にあったと思われる。そこで、イザヤがどのような事情のもとで「召命記事」をまとめたのか、その時どのような伝承を用いたのか、また誰に対してこの記事を書いたのか、彼の活動を支持したのはどのような集団であったのか、といった問題を検討する。

1、「召命記事」のテキストの検討

イザヤ書 6 章の「召命記事」は、イザヤが実際に体験した出来事が元になっ

¹ ホセアの場合は、預言者への召命体験の記事がなく、ある日突然召されたのではなく、結婚生活の中で徐々に預言者としての意識に目覚めていったものと思われる。ただし、召命の記事がないけれども、彼も召命体験をしていることは確かであろう。

² エレミヤの召命記事（1:4-10）、エゼキエルの召命記事（1:1-3:15）、第二イザヤの召命記事（40: 1-11）。

³ 「召命記事」の伝承と目的については、本書第 7 章参照。

ていることは確かである⁴。J・P・ラブは、「イザヤ書 6 章は真空で構成されたのではない。イザヤが何者であったのか、預言者として何をなしたのか、メッセージとして何を宣言したのか、といったことはすべてこの幻の召命の記事に織り交ぜられている」と言う⁵。ただし、ここに記されていることをイザヤがその通り体験したのではなく、またこの体験の直後にこの記事が書き記されたのでもなく、後述するように彼の預言活動がしばらく続いた後、ある鮮明な目的をもって、「召命記事」の伝承を用いてまとめられたものと思われる⁶。その際、「シリア・エフライム戦争に関する『覚え書』」(6:1-9:6)の先頭に置かれたのである⁷。この「覚え書」(Denkschrift)に関しては、カール・ブッデが、6 章 1 節-9 章 6 節がシリア・エフライム戦争のすぐ後にイザヤによって記されたものであると提唱して以来、多くの学者によって支持されている⁸。

さて、イザヤが 6 章の幻の体験をしたのが「ウジヤ王が死んだ年」という情報(6:1a)も信頼できそうである⁹。ロルフ・クニーリムは、「王の死の年」はすべての人に知られた公式の日付であり、報告を証明する機能を持つ、と言う¹⁰。ウジヤの死の年は、イザヤにとって重要な時期であったと思われる。それは、北イスラエル王国におけるヤロブアム II 世の治世の時代(前 787-747 年)と南ユダ王国におけるウジヤの治世の時代(前 787-736 年)は、まだアッシリア帝国の勢力がシリア・パレスチナにそれほど及んでおらず、両国とも平和と繁栄

⁴ C・F・ウイトレイは、イザヤが書いたのではなく、捕囚後の著者によると言うが、説得的ではない。C.F.Whitley, *The Call and Mission of Isaiah*, *JNES* 18(1959), 38-48.

⁵ J.P.Love, *The Call of Isaiah*, *Int* 11(1957), p.282.

⁶ Vgl., Odil Hannes Steck, *Bemerkungen zu Jesaja 6*, *BZ* 16(1972), S.188.

⁷ Vgl., Hans Wildberger, *Jesaja*.(BK X/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972, S.234.

⁸ Karl Budde, *Jesaja's Erleben. Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten(Kap. 6,1-9,6)*, Gotha: Klatz, 1928.

⁹ この年は確定されておらず、紀元前 736 年(オットー・カイザー『イザヤ書 1-12 章』[ATD 旧約聖書註解 7]三浦永光・三浦安子訳、ATD・NTD 聖書註解刊行会、1980 年、144 ページ参照)や 739 年(Hans Wildberger, *op. cit.* S.241; 木田献一「イザヤ書 1-39 章」、『新共同訳旧約聖書注解 II』日本基督教団出版局、1994 年、254 ページ参照)など、研究者によって異なる。

¹⁰ Rolf Knierim, *The Vocation of Isaiah*, *VT* 18(1968), p.49.

を享受することができたが¹¹、紀元前 745 年にティグラト・ピレセル III 世がアッシリア帝国の王に即位した後、状況が著しく変わったからである。すなわち、この王は、古代オリエントの全領域を支配下におさめようとし、その勢力をシリア・パレスチナに伸ばしたからである。このときからイスラエルは、常に大国に侵略され、北イスラエルは間もなくアッシリア帝国によって滅ぼされるという歴史をたどるのである¹²。木田献一は、預言者の特質として、「預言者は危機的な状況の中で啓示を受けた」と言っているが¹³、イザヤはまさにユダの国の危機的な時代に召命を受けたのである。イザヤにとって「ウジヤ王の死」は、そのような危機的な時代の幕開けを意味する象徴的な年であったであろう。

さて、イザヤはここで神殿において神を見るという体験をした (6:1a)。これは彼が天の会議の光景を見たことをあらわしている¹⁴。イムラの子ミカヤの場合も天の会議の光景を見ており (王上 22:19b-23)、またエゼキエルの「召命記事」における「神の幻」もその背景が天の会議であると思われ (エゼ 1:4-28)、これらは同じ伝承に基づいていると思われる¹⁵。ただしイザヤは、神を直接には見ていない。彼が見たのは、その衣のすそとセラフィムである (6:1b-2)。旧約聖書において、神を見ることはタブーであった (出 33:20, 士 13:22 参照)。このセラフィムは、顔は動物の顔をし、翼のある、天において神に仕えるものと考えられていた¹⁶。エゼキエルは、同じような天的存在であった「四つの生き物」 (=ケルビム) を見ている (エゼ 1:5-14, 10:1)。イザヤは、このセラフィムの聖三唱 (trishagion) を聞いた。これは恐らく神殿礼拝における賛美が背

¹¹ 二人の王のイスラエル王国とユダ王国における最も長い治世年代 (ほぼ 40 年) にもそのことが反映されている。

¹² マルティン・ノート『イスラエル史』樋口進訳、日本基督教団出版局、1983 年、320 ページ参照。

¹³ 木田献一『旧約聖書の中心』新教出版社、1989 年、39 ページ。

¹⁴ 天の会議については、E.C.Kingsbury, *The Prophets and the Council of Yahweh*, *JBL* 83(1964), 279-286; Klaus Baltzer, *Considerations regarding the Office and Calling of the Prophet*, *HThR* 61(1968), 567-583 参照。

¹⁵ Vgl., Walther Zimmerli, *Ezechiel*. (BK XIII), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1956, S.19.

¹⁶ 旧約聖書にこの語は 7 回出、この個所 (6:2,6) の他の 5 回は単数形 (サーラーフ) で出、「炎の蛇」と訳されている (民 21:6,8, 申 8:15, イザ 14:29, 30:6)。

景にあるであろう¹⁷。

聖なる、聖なる、聖なる万軍のヤハウエ。ヤハウエの栄光は、地をすべて覆う。 (6:3)

ここでイザヤは、ヤハウエは聖なる神だ、ということを示されたのである。これはイザヤの神観を決定づけ、彼は自分の神をしばしば「(イスラエルの) 聖なる方」と呼び (1:4,5:19,24,8:13,10:17,20,12:6,17:7,29:19,30:11,12,15,31:1,37:23)、この呼称はイザヤに独特である¹⁸。ヘルバート・ニールによると、**קָדוֹשׁ** (聖なる) は元来カナンの言語習慣であった、と言う。そこでは、ウガリット語でエルやバアルが **קָדוֹשׁ** と言われており、その称号は、その場合この神の王権と神々や世界に対する支配を表し、また創造者と被造物の距離をも表した、と言う¹⁹。そしてこの「聖なる」は、ダビデがエルサレムを占領したとき、ヤハウエに適用されたようである。ここでイザヤは、セラフィムの聖三唱において、ヤハウエが「聖なる方」であることを示されたのである。すなわち、ヤハウエは天地万物の創造者であって、他の被造物と全く区別されたお方である、ということを示されたのである。さらにイザヤはヤハウエを「イスラエルの聖なる方 (יְשׁוּעָאֵל: קָדוֹשׁ)」と呼ぶことによって、**קָדוֹשׁ**と言われていた他のすべての神々に対して鋭い区別をなしたのである²⁰。そしてセラフィムの次の言葉「ヤハウエの栄光は、地をすべて覆う」というのは、ヤハウエが地上のすべてのものの支配者である、ということの意味している。ここでイザヤに示されたヤハウエの神観は、その後の彼の預言者としての活動に決定的な影響を与えた。すなわち彼は、どんな時にもこの世の力や偶像に頼るのではなく、それらとは全く区別され、それらを支配するイスラエルの聖なる方に頼るべきだ、と主張し

¹⁷ Vgl., Hans Wildberger, op. cit., S.248.

¹⁸ 他の預言者では、エレミヤが 2 回 (50:29,51:5) とハバククが 2 回 (1:12,3:3) この呼称を用いているのみであり、イザヤが圧倒的に多く用いている。

¹⁹ Herbert Nier, Bedeutungen zu Jesaja 6, BZ 16(1972), S.73.

²⁰ Vgl., *ibid.*

たのである。紀元前 734 年のシリア・エフライム戦争の時に「(ヤハウエにのみ頼り、) 落ち着いて、静かにしていなさい。恐れることはない」(7:4) と言ったのも、701 年のセンナケリブによるエルサレム包囲の危機の時に「静かにしているならば救われる。安らかに (ヤハウエに) 信頼していることこそ力がある」(30:15) と言ったのも、召命の時に示されたヤハウエがこの世のすべてのものと全く区別された真の支配者である、という確信からである。ヤハウエに比べれば、優秀なエジプトの軍事力も何の頼りにもならないのである (31:3)。そのような意味からイザヤは、ヤハウエを「イスラエルの聖なる方 (קְרוֹשׁ יְשׁוּעָאֵל)」と呼んだ。

次に、「神殿の入り口の敷居は揺れ動き、神殿は煙に満たされた」(6:4) とあるのは、神の顕現に伴う現象についての伝統的な表現である。これらの表現は、シナイ山における神の顕現の描写にも見られる (出 19:16, 18, 20:18)。すなわちイザヤは、エルサレム神殿において、シナイでの神顕現と同じような啓示体験をしたのである²¹。

さらにイザヤは、聖なる神に出会うことによって、自分の罪と汚れに深く気づかされた。ここで彼がどのような罪を自覚したかは言われていない。恐らく彼は、自分の犯した何か具体的な罪を思い描いたのではないであろう。クラウス・コッホは「聖なるものにおいて出会うのは、日常の経験からかけ離れた全く異なるものであり、それは人間にとっては恐るべきものである」と言う²²。人間は、普段経験しない全く異質なもの (聖なるもの) に出会うと恐れを抱く。汚れたものでも背景が汚れていれば目立たない。しかし、背景が真っ白であれば、少しの汚れでも目立つ。聖なるものに出会うというのはちょうどそのようなもので、普段は気付かない罪が聖なるものに出会うと非常にクローズアップされるのである。その時イザヤは、もう生きておれないと思い、それを告白している。ここでイザヤはまず、אֲנִי-לֵי (わたしは災いだ) と言ってい

²¹ 木田献一、前掲書、271 ページ参照。

²² クラウス・コッホ『預言者 I』荒井章三、木幡藤子訳、教文館、1990 年、214 ページ。

る²³。この「災いだ」は死者に直面した時の嘆きの言葉であり、イザヤはまさに死ぬことを直感したのであろう。これは非常に深い宗教的体験である。この事態をルードルフ・オットーは、「ヌウメン的要素と道徳的・合理的要素とが緊密に結びついている」と言っている²⁴。

ここでイザヤは、「万軍のヤハウエ」(יְהוָה צְבָאוֹת)を見た、と言っている。これはシオンにいます神ヤハウエの公式の祭儀の名である²⁵。イザヤは、この名称を「イスラエルの聖なる方(קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל)」と共に好んで用いた²⁶。これは最初シロの聖所で使われていたようであるが(サム上1:3)、契約の箱がエルサレムに運ばれてからは、エルサレム祭儀での名称となった。これもヤハウエの絶対的な主権と支配を表し、イザヤにおいてはとりわけ厳しい裁きを宣告する場合に用いられている(1:9, 2:12, 5:9, 10:16, 13:13, 14:22, 17:3, 19:4, 22:5等)。6章5節で「万軍のヤハウエ」が言われているのは、イザヤが自分の汚れを意識し、裁かれて滅びることを認識したからであろう。

その時、セラフィムのひとりが祭壇の炭火を取って、イザヤの口に触れ、罪を清めたのである(6-7節)²⁷。「燃えさかる炭」「祭壇」「くちびる」、清めの行為、赦しの陳述は、伝統的な祭儀の要素であり²⁸、神殿において、水、血、火は清めの道具として使われた²⁹。ここで「あなたの咎は取り去られ、罪は赦された。」と罪が二つの用語で言われており(עוֹן/הַטָּאת)、宗教的な罪からも社会的な罪からも全面的に解放されたことが暗示されている。

²³ 新共同訳では「ああ」としか訳されていないが、口語訳ではきちんと「わざわいなるかな」と訳されている。岩波訳では「ああ、忌むべきかな、私は。」と訳されている。

²⁴ ルードルフ・オットー『聖なるもの』山谷省吾訳、岩波書店、1968年、129ページ。

²⁵ Vgl. Hans Wildberger, op. cit., S.248.

²⁶ この名称は、第一イザヤ書に51回出る。預言書では他にエレミヤ書、ゼカリヤ書、マラキ書に多く出るが、他の預言者はこの名称を使用していない。

²⁷ この事態をクラウド・コッホは、「聖なるものが汚れたものにぶつかると、聖なるものが電気を帯びた火花のようになり、汚れたものに火をつけ、それによって汚れたものを滅ぼす。」と表現している(前掲書、215頁)。

²⁸ Cf. Rolf Knierim, op. cit., p.57.

²⁹ 火に関しては、民数記31章23節、詩編18編31節、エゼキエル書1章13節、24章11節等参照。

その後イザヤは、「誰を遣わすべきか。誰が我々に代わって行くだろうか。」という天の会議での声を聞き、「わたしがここにおります。わたしを遣わしてください。」と自ら申し出、ヤハウエの預言者として立てられたのである(6:8)。これはイザヤの自由意思のようにも思えるが、すべての罪から全面的に解放され、死の滅びから免れたことによって、その職務を引き受けざるを得ない状況に立たされたのであり、他の預言者同様強制的に引き受けさせられたのと変わらないであろう。その直後与えられる非常に厳しい任務からもそう思われる。ここで主の声において「誰が我々に代わって行くだろうか」と複数で言われているが、これは主の会議におけるメンバーが暗示されている(創1:26参照)。クニールムは、イザヤは天の会議に最初から参加していたのではなく、使者が探されているところに参加しただけだ、と言っているが³⁰、必ずしもそうとは限らないように思える。

次に任命が与えられる。預言者は、召命を受けた後、必ず具体的な任命が与えられる。それは、民のところに行き、ヤハウエの言葉を語ることである。それゆえしばしば、「行け」とか「語れ」などと命令形で言われる。アモスの場合は「行って(לֵךְ)、わたしの民イスラエルに預言せよ(הַנְּבֵא)」と命じられている(アモ7:15)。エレミヤの場合は、「行って(תֵּלֵךְ)、わたしが命じられることをすべて語れ(תְּדַבֵּר)」と命じられている(エレ1:7)。エゼキエルの場合は、「わたしはあなたを遣わす(שׁוּלַח)。彼らに言いなさい(אָמַרְתָּ)。」と命じられている(エゼ2:4)。そしてイザヤの場合は、「行け(לֵךְ)、この民に言うがよい(אָמַרְתָּ)。」と命じられている(イザ6:9)。そして語れと命じられたヤハウエの言葉の内容は、いずれも非常に厳しいものである。それは大体、敵による攻撃、国家滅亡、土地の荒廃、捕囚といった厳しい裁きである。ところがイザヤが語れと言われた内容は、「聞きつづけよ。だが悟るな。見続けよ。だが知るな。」というものである。すなわち、民の心を鈍くして、裁きを避けられないようにすることである。いわゆる「頑迷預言」である。「民の心をかたくなにせよ」という任命は、他の預言者にはない。ただ、イムラの子

³⁰ Rolf Knierim, op. cit., p.59.

ミカヤの場合は、アハズ王を惑わすという同じ任命を受けた（王上 22:20）。この任務自体があまりにも異常で、並の人間の思考には矛盾に思えるため、この預言者が、この任務を、後になってから時代を遡って、つまり、外見上失敗した時点から文章化したのだという推測がこれまでなされてきた³¹。関根清三は、「民の悔い改めと神からの救済を意図して預言したけれど、結局は民の頑迷と神からの審判を結果した。」と言う³²。一方オットー・カイザーは、頑迷預言は「イザヤの公の告知の内容を要約したものではなくて、神によって意図されたその告知の効果なのである。」という³³。いずれにしても、「民の心をかたくなにせよ」という頑迷預言は、召命の時にイザヤに与えられた任務ではなく、イザヤはむしろシリア・エフライム戦争の時に「シリア・エフライム連合軍の攻撃を恐れてはならない、ヤハウエに信頼し、落ち着いて、静かにしていなさい。」とアハズ王に伝える任務を与えられた（7:3-9）。しかしアハズ王は心を頑なにしてイザヤの助言を聞かず、アッシリアに頼ったことによって滅亡への道を歩む結果になった。そのことを顧みて、「覚え書」を作成する際に、頑迷預言が召命の時に与えられたのだと解釈したのであろう。

次にイザヤは、「主よ、いつまででしょうか。」と反問する（6:11）。この質問の意味は何であろうか。ノーマン・ハーベルは、これは神への抗議である、と言う³⁴。オットー・カイザーは、詩編 13 編 2 節、74 編 10 節などとの比較から一つの短い嘆きである、と言う³⁵。そして、イザヤはいわば即座に預言者の任務を引き受けるのだが、この任務には自分の民のためにとりなしをすることも含まれているのである（アモ 7:2, 5, エレ 15:1 参照）、と言う。これに対するヤハウエの答えは、非常に厳しいものである。

³¹ Vgl., Franz Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*. (BZAW 74), Berlin: Walter de Gruyter, 1955, S.183ff.

³² 関根清三『旧約聖書の思想 24 の断章』岩波書店、1998 年、146 ページ。

³³ オットー・カイザー、前掲書、155 ページ。

³⁴ Norman Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW 77(1965), S.312.

³⁵ オットー・カイザー、前掲書、156 ページ。

町々が崩れ去って、住む者もなく

家々には人影もなく

大地が荒廃して崩れ去る時まで。

主は人を遠くへ移される。

国の中央にすら見捨てられたところが多くなる。 (6:11b-12)

これは、敵の攻撃によって、国全体が荒廃することが暗示されている。ただし、捕囚が暗示されている 12 節は、ヤハウエの言葉の中で「ヤハウエは」と三人称で言われおり、恐らく北イスラエルが滅亡し、人々がアッシリアに捕囚になった時に加筆されたものであろう。また未来に希望を残す 13 節も後代の付加であろう³⁶。木田献一は、13 節は捕囚期以後の加筆で、切り倒されたユダ王国にも切り株が残り、それは聖なる種子であるというのは、メシア的人物の到来を指している、と言う³⁷。

2、「召命記事」の伝承史

前述のように、イザヤはこの「召命記事」において、召命体験をそのまま記したのでも、体験の直後にこれを記したのでもなく、しばらくの預言活動を行った後、彼の預言が権力者や民の頑なのゆえに聞かれず、さらに権力者によって預言活動が禁じられた時に、自らの預言者職の正当化のためにまとめたものと思われる。その際、伝承されていた「召命記事」の様式を取り入れたのである。イザヤの「召命記事」が過去の伝承に基づいて形成されたということは、多くの学者が認めるところである³⁸。ヴァルター・ツィンマリは、「召命記事」に

³⁶ 同上。

³⁷ 木田献一、前掲書、272 ページ参照。

³⁸ Vgl., Walther Zimmerli, op. cit., S.12f.; J.Fichtner, Berufung.(*RGG*³), Bd 1, 1957, 1083-1086; Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd II, München: Chr, Kaiser Verlag, 1968⁵, S.58-78; Norman Habel, op. cit.; Burke O. Long, Prophetic Call Traditions and Report of Visions, *ZAW* 84(1972), 494-500; Rolf Knierim, op. cit., S.49-55; Odil Hannes Steck, op. cit., S.189-192; Hans Wildberger, op. cit., S.235-238; 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、125 ページ。

は二つの型(Typ)があった、と言う³⁹。第一の型は、モーセ⁴⁰とエレミヤ(1:4-10)の召命に代表される型である。その要素は、まずヤハウエ(またはその代理)と召された者とが人格的に出会う(出 3:1-3, 4a, エレ 1:4)。それに対して、ためらいや反論がある(出 3:11, エレ 1:6)。最後にヤハウエは、対話においてそれらをくつがえす(出 3:12, エレ 1:7-10)。この型に属するものとして、さらにギデオン(士 6:11b-17)やサウル(サム上 9:1-10:16)の召命がある。これに対して第二の型は、イザヤの召命に代表される型である。この要素の特徴は、まず人格的対話がなく、預言者の反論の余地がない。預言者への言葉は天の会議において与えられる。王的主とこの世の使者には距離があり、天的存在(セラフィム、霊、ケルビム)がある。そしてツィンマリは、イザヤ書 6 章とイムラの子ミカヤの体験記事(王上 22:19-22)とは密接な関連があることを示す⁴¹。この預言者の召命物語の第二の型は、紀元前 9~8 世紀に一つの様式として確立し、イザヤの召命記事、さらにエゼキエルの召命記事(1:1-3:15)にも取り入れられた、と言う。ツィンマリはさらに、この様式がパウロの召命にまで伝承されていることを指摘する⁴²。

クニーリムは、神殿における顕現の伝承があった、と言う⁴³。そしてそれは、天における裁きの会議への参加の伝承であった、と言う。彼は、詩編 45 編 7-8 節、122 編 4 節、97 編 1-9 節、11 編 4-7 節、93 編 9 節、82 編 8 節、95 編 18-19 節、18 編 71 節、アモス書 1 章 2 節以下、列王記上 22 章 19 節、ダニエル書 7 章 9-10 節、マラキ書 3 章 1-5 節などの章句に基づいて、裁きにおけるヤハウエの出現についての広い伝承があった、と言う。列王記上 22 章 19 節において、

³⁹ Walther Zimmerli, *op. cit.*, S.12-21.

⁴⁰ ツィンマリは、モーセの召命については、J (3:1-4a, 5, 7-8, 16-22, 4:1-9) と E (3:4b, 6, 9-15, 4:17) と P (6:2-12, 7:1-7) との内容を分析して、それらに構成要素の欠如のあることを指摘している (*op. cit.*, S.17)。

⁴¹ しかし独自の变形もみられる。例えばイザヤの場合、天の助け手は前面に出ない。お互いの会話は、王の賛美に変わる。イザヤは自ら遣わされることを申し出るが、ミカヤの場合は霊がそれをさせる (Walther Zimmerli, *op. cit.*, S.20)。

⁴² 使徒言行録 9, 22, 26 章 (栄光の出現と派遣) は第二の型、ガラテヤの信徒への手紙 1 章 (自己表現) は第一の型の变形だという (Walther Zimmerli, *op. cit.*)。

⁴³ Rolf Knierim, *op. cit.*, S.54.

ミカヤは天上における「裁きの会議」に参加し、そこで決定された裁きについて聞かされた。そこでミカヤは、ヤハウエの裁きを実行する使者とされたのである。そして、イザヤが見たのもこの裁きの幻である、と言う。すなわち、ヤハウエが裁きの会議に座り、裁きを始めようとし、そのための使者を探しているところの光景をイザヤは見たのだ、と。しかし彼は、イザヤの幻体験は、イヴァン・エングネルが提案したようには、祭儀の時に起こったのではないと言う⁴⁴。さらに、裁きにおけるヤハウエの出現の伝承とイザヤ書 6 章の幻の記事とは、多くの用語的類似があることを指摘している。

シュテックは、イザヤ書 6 章は、「召命記事」の類型とは全く別の類型に基づいて形成された、と言う⁴⁵。そして彼はこれを「天の王座の会議での特別な委託の授与」の類型（Die Gattung der “Vergabe eines außergewöhnlichen Auftrags in der himmlischen Thronversammlung”）と呼ぶ。その根拠として彼は、「召命記事」の類型は、ある人間がヤハウエによってこれまでの生活の世界と活動から引き出され、特別な課題を委託されるというものであるが、イザヤの場合はそうでないとする。「召命記事」の特徴は、ヤハウエが初めから一定の人間に近づき、彼を奉仕へと取り、その後決まって委託の異議を聞くが、この異議は最後には打ち負かされ、ついには引き受けさせられる、というものである。しかしイザヤの場合は、預言者が自由意思で申し出、その後任務が与えられるというもので、これは召命の類型には適切ではない、と言う。そしてイムラの子ミカヤの幻の報告（王上 22:19b-22）も、この「天の王座の会議での特別な委託の授与」の類型に従って形成された、と言う⁴⁶。ミカヤはアハブを惑わすという任務を受け取ったのである。そしてシュテックは、この類型はイスラエル以外のテキストにも多く証明されている、と言う⁴⁷。

ハンス・ヴィルトベルガーも、イムラの子ミカヤの物語とイザヤの召命記事

⁴⁴ エングネルはイザヤの体験は新年祭の時であった、と言う（Ivan Engnell, *The Call of Isaiah*. Uppsala: Lundequistska, 1949, p.31）。

⁴⁵ Odil Hannes Steck, op. cit., S.191.

⁴⁶ *Ibid.*, S.192.

⁴⁷ *Ibid.*

およびエゼキエルの召命記事は、伝承史的に同じ線である、と言う⁴⁸。彼は、イムラの子ミカヤの物語とイザヤの召命記事とは以下のように用語的にも非常に類似していることを指摘する。

列王記上 22 章 19 節 a

רָאִיתִי אֶת־יְהוָה יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא וְכָל־צְבָא הַשָּׁמַיִם עֹמְדֵי עָלָיו מִיְמִינוֹ וּמִשְּׂמֹאלוֹ

わたしはヤハウエが御座に座し、天の万軍がその左右に立っているのを見ました。

イザヤ書 6 章 1 節

וַאֲרָאָה אֶת־אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא רָם וְנֹשָׂא

わたしは、高く天にある御座に主が座しておられるのを見た。

列王記上 22 章 20 節

וַיֹּאמֶר יְהוָה מִי יִפְתָּה אֶת־אֲחָאָב

ヤハウエが、『アハブを唆す者は誰か』と言われた。

イザヤ書 6 章 8 節

וַאֲשָׁמַע אֶת־קוֹל אֲדֹנָי אֹמֵר אֶת־מִי

そのとき、わたしは主の御声を聞いた。「誰を遣わすべきか。

列王記上 22 章 21 節

וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶפְתְּנֵהוּ

わたしは言った。「わたしが彼をいざないましょう。」

イザヤ書 6 章 8 節

וַאֲמַר הֲנִי שְׁלֵחְנִי

「わたしがここにおります。わたしを遣わしてください。」

ミカヤもイザヤも、天に座しているヤハウエを見た。イザヤはヤハウエを「王」と呼んだが、ミカヤ物語もヤハウエを「王」として描いている（**מֶלֶךְ**という語はないが）。また、列王記上22章20節の**זֶה בְּכֹה זֶה**（あれこれと）とイザヤ書6章3節の**זֶה אֶל־זֶה**（互いに）は対応する。さらに彼は、イザヤ書6章の

⁴⁸ Hans Wildberger, op. cit., S.235.

記事とエゼキエル書1-3章の記事とは、構成要素が共通し、同じ伝承の類型であった、と言う⁴⁹。

類型や様式に関していろいろな意見の相違はあるが、いずれにしても、イザヤの召命記事は、これまでの伝承に基づいて形成されたことは確かであると思われる。

3、「召命記事」の目的

それではイザヤは、なぜそのような伝承を用いて彼の召命体験を書き記し、それを書の冒頭に配置したのであろうか。いわゆる「召命記事」の意図・目的の問題である。それは、イザヤが彼の幻の真正性と彼の預言者職の正当性を証明しようとしたからである⁵⁰。ヴィルドベルガーは、「内的・精神的体験を保存するためではなく、ヤハウエの語り手であることの権利と義務を持っていることについての釈明を行うためである。」と言っている⁵¹。そのために正当化に使われていた「召命記事」の様式を彼の召命体験の記事に取り入れたと考えられる。それゆえイザヤ書6章は、イザヤの預言者職の正当化の証明と言うべきである。イザヤはこれをもって、ヤハウエの代理人であることを自ら証明しようとしたのである。ロングは、イザヤの幻の報告は天の会議において王座に座する主から任命を受けるというものであるが、この幻（あるいは夢）において権威を授けられるというのは、古代オリエント一般に広く行われていた、と言う⁵²。そして彼は、例としてエジプトのスフィンクス碑文を挙げる。それは神がトゥトメスIV世に夢で現れ、王座を約束するというテキストである⁵³。

ある日、王の息子トゥトメスは、夢において荘厳な神を見た。神は次のように言った。「わたしの息子トゥトメスよ、わたしをよく見よ。わたしは

⁴⁹ Hans Wildberger, op. cit., S.261.

⁵⁰ Vgl., Rolf Knierim, op. cit., S.62.

⁵¹ Hans Wildberger, op. cit., S.238.

⁵² Burke O.Long, op. cit., S.498.

⁵³ 本書第7章参照。

お前の父ハルマキス・ケプリ・レ・アトゥムである。わたしはお前にわたしの王国をあげよう。お前はゲブの王座にある南の王冠と北の王冠をつけよ。近くに来なさい。見よ、わたしはお前と共にいる。わたしはお前を導く。」

この夢での報告は、明らかにトゥトメスの王権を正当化するためのものである。またロングは、同じような描写としてヒッタイトのテキストを挙げる。それはイシュタルが夢に現われてハットウシリが大祭司に昇進することを告げるという報告であるが、これも大祭司職の神的認可を正当化するものである。この幻や夢の報告は、古代オリエントで権威づけや正当化のために広く使用されていた。列王記上3章3-14節のソロモンが夢で神から知恵を与えられる物語は、このような古代オリエントのテキストの影響であろう。イザヤは、夢や幻で一般に行われていた正当化のテキストを知っており、それを自分の預言者としての召命の記事に取り入れ、独自の発展をさせたのであろう。

またクラウス・バルツァーは、「召命物語は、企画的性格があり、それは預言者のその職の弁明と正当化であって、そのため預言書の冒頭に置かれている。」と言う⁵⁴。彼は古代オリエントのテキストと比較して、旧約の預言者を神の大臣として特徴づける⁵⁵。そのテキストは、レク・ミ・レというトゥトメスⅢ世の高官であった人物の墓に記されていた碑文である⁵⁶。そこに彼が大臣に任命される報告がある。バルツァーはこのテキストに、宮廷への入場許可、宮廷の会議、任命、義務の規定、忠告の定式がみられ、これと創世記41章(E)のヨセフの任命とが同じ型であると指摘する。バルツァーの主張は、そのような任命様式の類似というだけでなく、そのような大臣と預言者との職の類似にある。エジプトの大臣はファラオの代理人であって、これは最も高い職を示す。第一に裁判上の機能、次に行政の長という職務、さらに王に代わって外国からの贈

⁵⁴ Klaus Baltzer, Considerations regarding the office and Calling of the Prophet, *HThR* 61(1968), 567-583.

⁵⁵ *Ibid.* p.537ff.

⁵⁶ Cf., *Ancient Near Eastern Texts*, p.213.

り物を受け取る者であることから、諸外国への支配権も持つ。彼はこれと旧約の預言者とが非常に近い関係にある、と言う。すなわち、預言者の第一の職務は律法と正義のために立ち上がることであり、次に行政の管理も主張し、さらに全世界の支配権を主張する。すなわちヤハウエは諸国民の王（エレ10：7）であって、預言者はその僕であり、従ってイスラエルの行政上の王に属さない⁵⁷。実際ダビデ王朝の宮廷において、高位の官僚が任命される時の様式はヨセフの任命に見られるようなものであり、その任命様式を預言者がよく知っていて、自分の正当化のためにそれを用いたことが考えられる。

預言者が自分の預言の中で、「使者の言葉（Botenspruch）」の様式を使って預言したことも、彼らの権威がヤハウエによることを強調するためであった⁵⁸。それは「主ヤハウエはこう言われる（**כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה**）」という定式であり、預言者は自らをヤハウエの使者と理解した。「使者の言葉」は、元々世俗において、王が使者を遣わす時の定式であった（**כֹּה אָמַר הַמֶּלֶךְ**）。旧約聖書においてもこの用例がある（王上20:3参照）。使者は、自分自身の言葉を人々に伝えるのではなく、ひたすら主人の言葉を伝えることが務めである。エゼキエルはその召命の時に、「彼らに言いなさい、主なる神はこう言われる、と。」と命じられており（2:4）、エゼキエルの任務はまさに主の言葉を忠実に伝えることであった。イザヤの召命記事においてはこの「使者の言葉」は出てこないが、現実の預言においてはこの様式をしばしば用いている（7:7, 10:24, 28:16, 29:22, 30:12）。この様式も古代オリエントにおいて正当化として広く使用されていた。マリ文書においてもこれが証明されている⁵⁹。

「召命記事」は、特殊な召命体験を回顧的に記したのではなく、ある鮮明な意図をもって記され、ある目的をもって冒頭に配列されたのである。それは彼

⁵⁷ エレミヤは、「諸国民、諸王国に対する権威をゆだねる。」とされている（1：10）。

⁵⁸ Cf., James F. Ross, *The Prophet as Yahweh's Messenger, in Israel's Propetic Heritage, Essays in honor of James Muilenburg*, New York: Harper, 1962, p.107.

⁵⁹ 荒井章三「古代近東における予言者的活動——マリ文書の場合——」、『研究紀要』（松蔭女子学院大学）8号、1966年、204-214ページ参照。

らの職務と預言を正当化するということであり、預言者はそれに一番ふさわしい様式として伝承された「召命記事」を採用したのである。イザヤは、シリア・エフライム戦争の時に、アハズ王の政策（アッシリアに頼るといふ）に反対し、「（ただヤハウエにのみ頼って、）静かにし、恐れてはならない。」（7:4）、「もしあなたがたが（主を）信じないならば、立つことはできない」（7:9）と忠告したが、アハズ王はそれに聞き従わずに、アッシリアに頼ったのである。それとともに、イザヤは公に活動できなくなったのである。さらに反対派によって身の危険も生じたであろう。そこで、シリア・エフライム戦争の出来事を取り扱った「覚え書」（6:1-9:6）を一つにまとめ、弟子たちに託したのである（8:16）。その時、彼の預言者職と預言を正当化するために、6章の記事を書の冒頭に配列したのである。

4、預言者の支持者

イザヤが正当化のために「召命記事」を記したとするならば、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、イザヤがヤハウエ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。マックス・ヴェーバーは、正典的預言者を他と区別するものとして、経済的な点、すなわち彼らの預言が無報酬であった、と特徴づけた⁶⁰。他の預言者もそうであるが、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⁶¹。その支持者とは一体どのような人々であったであろうか。8章16節に

⁶⁰ マックス・ヴェーバー『古代ユダヤ教Ⅱ』内田芳明訳、みすず書房、1964年、435ページ。

⁶¹ 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）。

「弟子たち (לְמוֹדֵי) 」が言われている。この弟子たちがどういう人たちであったかは、これ以上記されていないのではっきりしたことは分からない。オットー・カイザーは、神殿勤務者たちであったというが⁶²、そうとは思われない。神殿勤務者は、王の職員であり、王の立場の支持者であったのであり、上層階級に属していたからである⁶³。

さてイザヤは、その初期の預言において、アモス同様⁶⁴、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。10章1-2節には、次のようにある。

災いだ、偽りの判決を下す者
労苦を負わせる宣告文を記す者は。
彼らは弱い者の訴えを退け
わたしの民の貧しい者から権利を奪い
やもめを餌食とし、みなしごを略奪する。

ここで貧しい者を虐げるとして非難されているのは誰であろうか。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⁶⁵。イスラエルにおいて上層階級の発展は、王国時代に始まった。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。ダビデ・ソロモンはカナン人の経験を利用したのである⁶⁶。エルサレムは元々カナン人と同族のエブス人の町であったが、ダ

⁶² オットー・カイザー、前掲書、217 ページ。

⁶³ アモスに弾圧を加えたベテルの祭司アマツヤは、国家の役人であった (アモ 7:10)。

⁶⁴ アモス書 2 章 6 節、5 章 11-12 節、8 章 6 節など。

⁶⁵ Herbert Nier, op. cit., S.74.

⁶⁶ Vgl., *Ibid.*, S.75.

ビデがここを占領して政治の中心地として以来、カナン人がかなり役人として住み、イスラエル全体もかなりカナン化された。この時期、他の都市国家のカナンの貴族が、エルサレムに多く移住したようである。また、カナン人の商人階級が勢力を拡大したようである。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（ナハラ）を大切にしてきた農民階級から巧みに土地を取り上げ⁶⁷、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。さらにニールは、イザヤの時代、カナン人の上層階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⁶⁸。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⁶⁹。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。部族連合時代の「契約の書」(出20:22-23:19)には、そのような貧しい人々を保護しなければならないことが規定されているが、カナンの上層階級はそれらは無視したのである。ヴィルドベルガーは、イザヤが立っていたのはイスラエルの古来の部族連合の伝統である、と言う⁷⁰。さらに、6章11節の裁きの威嚇は、古い契約伝承を現実化している、と言う。

ヴァルター・ディートリヒは、ダビデの大王国をカナン人との「融合」、ソロ

⁶⁷ その一例は、ナボトのぶどう畑の物語（王上 21 章）である。

⁶⁸ Herbert Nier, op. cit., S.76.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Hans Wildberger, op. cit., S.260.

モンの支配をカナン人との「協同」と特徴づけている⁷¹。ダビデは大王国を建設したとき、カナン人の都市国家をも支配下に置いたが、カナン人の都市国家との戦闘についてはどこにも記されていない。ダビデが樹立した国家複合体の中にカナン人たちが組み入れられたことが語られているにすぎない⁷²。また彼は、ダビデは、カナンの都市国家の独立性を奪いながら、その後も彼らにある程度固有の生活をそのまま営ませた、と言う⁷³。まさにダビデのとった政策は「融合」であった。そしてダビデは、王国の建設や、軍隊の編成や、経済的、社会的施策において、様々な仕方でカナンに範をあおいだのである。またダビデの宮廷にカナン人も登用したようであり、大祭司に古くからのイスラエルの祭司の家系に連なるアビアタルと共にカナン人の一部であったエブス人の血を引くツアドクを任命したのであった（サム下8：17）⁷⁴。さらにソロモンに王位が継承される時、アビアタルはアドニヤを支持し、ツアドクがソロモンを支持したことによって、アビアタルはソロモンによってアナトトに追放され（王上2：26-27）、エルサレム神殿の大祭司はツアドク家だけになった。これによってエルサレム神殿には、カナンの要素が多く取り入れられたように思われる。ディートリヒによると、アドニヤとソロモンの後継者争いは、ユダ的・イスラエルの地方派とカナンの都市派の争いであった、と言う⁷⁵。最終的にソロモンが勝利したことによって、ソロモンを支持したカナン人の影響力も大きくなったものと思われる。そして彼は、ダビデ・ソロモン王国において、社会と宗教とがますますカナン化されていった、と言う。

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エ主義の集団がそれぞれの時代にいろいろな運動を展開した。私見によれば、こ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の仲間であ

⁷¹ 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、29-48ページ。

⁷² 同書、31ページ。

⁷³ 同書、35ページ。

⁷⁴ ツェデク (צדק) というのは、エブス人のエルサレムの神の名であり（創14:18参照）、ツアドクはまさにその神に仕える祭司の家系であったであろう。

⁷⁵ ディートリヒ、前掲書、36ページ。

ったと思われる。

イザヤの時代も、上層階級は、カナン人やカナン化された人々が多かったようである。彼らは、部族連合時代からの嗣業の土地（ナハラ）を大切にしてきた農民層から巧みに土地を取り上げ、土地を拡大していた(イザ5:8参照)。そのような事情から農奴に没落する農民が多くいた(アモ2:6,8:6参照)。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。このような状況にあつてイザヤは、貧しい農民の立場に立ち、部族連合時代の契約の書（出20:22-23:33）などのヤハウエの法に則り、公道（מִשְׁפָּט）と正義（צְדָקָה）を主張したのである（5:7,16,9:6,16:5,28:17,32:1,16,33:5）。公道と正義はアモスも主張したものである（5:24）。コッホは、アモスは北王国からユダに追放され（アモ7:10）、イザヤが預言者として立てられる数年前にユダに戻ってきたと思われるから、イザヤがアモスによって決定的に影響を受けた、言うが⁷⁶、それは大いに考えられる。アモスやイザヤの主張した「公道（מִשְׁפָּט）」と「正義（צְדָקָה）」は、国家成立以前の部族連合時代からの契約の書などのヤハウエ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。イザヤはこれに基づき偽りの礼拝をも非難した（1:10-17）。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（1:11）、部族連合時代のヤハウエ礼拝とはかなり異質になっていたようである。またイザヤは、貧しい者を虐げる裕福な都会人に「災いだ（הוֹי）」の叫びを發する（1:4,3:11,5:8,10:1等）。ハンス・ヴァルター・ヴォルフは、この様式（Wehe-Ruf）は部族の教育の場由来する、と言う⁷⁷。そしてこの様式は、アモス（5:18,6:1）やミカ（2:1）にも見られる。いずれにしてもイザヤは、部族連合時代からのヤハウエ主義の伝統を継承する者であった、とすることができる。

そこでイザヤは、その「召命記事」を自分の支持者であるカナン人あるいはカナン化された上層階級に虐げられていた貧しいヤハウエ主義者に向けて書いたと思われる。彼らは、「召命記事」にあるように、イザヤが直接ヤハウエに召

⁷⁶ クラウス・コッホ、前掲書、228 ページ。

⁷⁷ Hans Walter Wolff, *Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest*, München:Chr. Kaiser Verlag, 1969., S.17-33.

された真実の預言者と信じ、彼を支持したのであろう。それがイザヤが「召命記事」を記した目的であった。

第 9 章 エレミヤの初期預言における伝承

序

紀元前7世紀の後半より6世紀の初頭にかけて、すなわちユダ王国がバビロニアによって脅かされ、ついに滅ぼされた激動の時代に、ヤハウェの言葉を伝えるために召されたエレミヤの預言は、非常に特徴のあるものであるが、以前の伝承を受け継いで形成されたものと思われる。それは、どのような伝承であったであろうか。また、エレミヤの預言は、後の編集者（特に申命記史家）によってかなり手を加えられて編集されたものと思われる。

シグムント・モーヴィンケルは、エレミヤ書の構成に関する研究において、エレミヤ書は4つの資料からなっていることを提唱した¹。すなわち、A資料：1-25章に含まれるエレミヤの詩文的説教集。B資料：19-20, 26, 28-29, 36-44章に含まれるエレミヤの伝記。C資料：7, 11, 18, 21, 24-25, 32, 34-35, 44章に見出される申命記史家的文体で書かれた散文の説教。D資料：30-31章の救済史的考察。このモーヴィンケルの研究は、その後のエレミヤ書研究に大きな影響を与えた。とりわけ、エレミヤの真正の預言は何か、バルクによる伝記の範囲、申命記史家による編集を巡ってさまざまな議論が展開されている²。我々は、この議論には立ち入らないが、初期預言において、エレミヤがどのような預言をしたのか、またその伝承はどのようなものであったのか、そしてその伝承の担い手（すなわち、エレミヤの支持者）がどのようなものであったのかを考察する。

エレミヤの預言活動の時期については、大体以下の4つで意見は一致している。すなわち、第1期は前627年（召命）～622年（ヨシヤの宗教改革）、第2期は前608年～598年（ヨヤキムの時代）、第3期は前598～587年（ゼデキヤの時代）、第4期はエルサレム滅亡後エレミヤの死まで、である³。従って、

¹ Sigmund Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiania: Dybwad, 1914.

² 関根清三「預言者と申命記主義——エレミヤ書を中心に——」、『旧約学研究』第2号、2005年、61-89ページ参照。

³ 高橋正男『続・預言者の世界』東京新聞出版局、1985年、114ページ参照。

ここで扱うのは、第1期、すなわちエレミヤの預言者としての召命からヨシヤの宗教改革までの時期の預言である。

ヨシヤの宗教改革についてはエレミヤ書には直接には記されておらず、これをエレミヤがどう評価したかは分からない⁴。また、エレミヤはこの宗教改革以後ヨヤキムの時代までの10数年間沈黙しているが、それはなぜであるのかも謎である。

1、エレミヤの時代背景

エレミヤの預言は、当時の歴史状況と深く関わっているので、まず当時の歴史状況を少し遡って素描する。エレミヤが預言者としての召命を受けたのは、ヨシヤ王の治世第13年（紀元前627年）であった（エレ1:2）。このヨシヤは前王アモン（前641-640）が家臣たちによって殺害された後に、「国の民」（アム・ハーアーレツ）によって、まだ8歳の時に王位に即けられた（王下21:23-24）。この国の民は、ユダの地方の土地所有者であり、伝統的なヤハウエ主義者であった⁵。彼らは、アモンとその父マナセ（前696-642）によって行われた偶像崇拜に反発を持っていたと思われる。特にマナセは、55年間にわたってユダを支配し、その治世の大部分一貫してアッシリアの忠実な家臣としてとどまった。彼は父ヒゼキヤの祭儀改革を放棄し、エルサレム神殿に人身供儀を含む異教の神々のための祭儀を導入し、ユダ全土にアッシリアの星辰祭儀を広めた（王下21章）。伝統的なヤハウエ主義者であった国の民は、この偶像政策に反発を覚えていたが、アモン殺害の機を捉え、アモンの家臣たちを殺し、政治の実権を握り、ヨシヤにヤハウエ主義の教育を授けたと思われる。そしてヨシヤは成人に達したとき、修復中の神殿の壁から発見された「律法の書」に基づいて、ユダの国から偶像をすべて取り除いた（王下23章）。

⁴ しかし、ジョセフ・ブレンキンソップは、「エレミヤが改革を支持した証拠と見なすことのできる詞はない」と言う（『旧約預言の歴史』樋口進訳、教文館、1997年、175ページ）。

⁵ 「国の民」（アム・ハーアーレツ）について詳しくは、高橋正男、前掲書、139ページ参照。

この神殿から発見された「律法の書」が申命記の中心部分である、ということに関しても意見が一致している⁶。それでこの改革は、「申命記改革」とも言われている。申命記の法には、偶像礼拝を排撃することと共に、礼拝所をエルサレムに集中すべきことも言われている（申 12:11）。ヨシヤはこれに基づいて、エルサレム以外の地方の聖所を閉鎖させたのである。このことにより地方の祭司たちは、エルサレム神殿の一種の下級祭司とならざるを得なかったのである。エレミヤの郷里アナトトの聖所に仕えていた親族もそのような運命になったであろう。エレミヤが親族に憎まれたことから（エレ 11:21）、エレミヤがヨシヤの改革を支持したことが推測される。

マルティン・ノートは、ヨシヤはこの改革において古いイスラエルに立ち帰ることを意図したと言う⁷。すなわちヨシヤは、神殿にユダとエルサレムの長老たちを集めて、古いシナイ伝承に従って、契約締結を実施させたのである。その場合、契約を結ぶ相手は、ヤハウエと長老たちに代表されたイスラエルの民である。ヨシヤは祭典の主宰者としての役割を演じた。「律法の書」は非常に古い法を含んでいただけでなく、特にその地に普通であったカナン⁸の祭儀制度に対してイスラエルの神礼拝の純粹さを鋭く区別した。ヨシヤを支持し、この改革を裏で画策した中心メンバーは、ヨシヤを王位に即けたアム・ハーアーレツであったと思われる。ヴァルター・ディートリヒは、彼らは伝統的なヤハウエ主義者であり、ヤハウエ宗教の異質化に対して反発し、純イスラエルの、地方ユダ的、反エルサレム的な集団であった、と言う⁸。彼らは、エブス的・カナンの宗教の諸形態の国家聖所における祭儀への浸透と汚染に対して反発していた。エレミヤは彼らに親近感を持っていたようである。

ヨシヤはユダ王国内での改革にとどまらず、さらにかつてのダビデ王国の支配を回復するという野心に駆り立てられた。すなわち、その当時アッシリア帝

⁶ ライナー・アルベルツ『ヨシヤの宗教改革』高橋優子訳、教文館、2010年、7ページ参照。

⁷ マルティン・ノート『イスラエル史』樋口進訳、日本基督教団出版局、1983年、346ページ。

⁸ 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、136ページ。

国の一つの州となっていた北イスラエルのベテルやサマリアにまで踏み行って、そこの偶像を取り除いたのである。ヨシヤの宗教改革以後、エレミヤは 10 数年間預言活動を中止している。それはなぜであろうか？それはおそらく、ヨシヤの改革の行方を見守ろうとしたためではなかろうか⁹。

しかし、前 609 年、瀕死のアッシリアを助けようとしてパレスチナを通過していたエジプト軍をメギドにおいて迎え撃とうとしたヨシヤは、逆にファラオ・ネコに撃ち破られ、命を落としてしまった（王下 23:29）。申命記史家は、なぜヨシヤがネコを撃とうとしたかの理由を記していない。しかしこれによって、かつてのイスラエル王国を回復しようというヨシヤの野望は挫折してしまった。

その後ユダ王国は、エジプトの支配下に置かれるようになった。ヨシヤの死後、ユダのアム・ハーアーレツはヨシヤの子ヨアハズを選んで、彼に油を注ぎ彼を王とした（王下 23:30）。ヨシヤの即位にも関わったアム・ハーアーレツは、その後国政に強い発言権を持つようになった。彼らは、部族連合時代からの伝統を継承するヤハウエ主義的ナショナリストであった。しかしエジプト王ネコは、ヨアハズを退位させ、同じヨシヤの息子のエルヤキムを王位につけ、名をヨヤキムと改名させた。この改名は、ファラオのユダの王に対する支配をあらわすものであった。エジプトの傀儡王となったヨヤキムは、まずアム・ハーアーレツを弾圧してエジプトに対する忠誠心を示した。それと共に、ユダ国内にはヨシヤが取り除いた偶像が再び取り入れられた（王下 23:37）。この時以来、エレミヤは沈黙を破って再び活発に預言活動を再開した。そして、ヨヤキムの第 4 年（前 605 年）に、今まで語ってきた預言を書記のバルクに筆記させた（エレ 36 章）。その巻物が王の前で読まれたとき、王はそれを火にくべ燃やしてしまった。その後エレミヤは、再び主の命令により同じ預言をバルクに口述筆記させた。この 2 回目に編集されたバルクの巻物（Urroll）がエレミヤ書の第一部（1-25 章）であり、その大部分がユダとエルサレムに対する災いの詞である

⁹ 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、262 ページ参照。

と考えられる¹⁰。

2、エレミヤの初期の預言

さて、ここで扱うエレミヤの初期預言の時期は、エレミヤの預言者への召命（前 627 年）からヨシヤの宗教改革（前 622 年）までである。この期間の預言は、エレミヤ書 1-6 章に集められている。しかし、この箇所の預言がすべてエレミヤの初期預言であるかどうかについては、議論がある。ライナー・アルベルツは、エレミヤ書 2-6 章において呼びかけられている名称の変化に注目して、エレミヤの預言の時期を詳細に検討している¹¹。それによると、2 章 1 節-4 章 2 節（A）では、ほとんどがイスラエル／ヤコブに呼びかけられ、4 章 3 節-6 章 30 節（B）においてはほとんどがユダ／エルサレムに呼びかけられている、と言う¹²。すなわち、A では「イスラエル」（2:3, 14, 31, 4:1）、「イスラエルの家」（2:4, 26, 3:20）、「イスラエル人」（3:21）、「ヤコブの家」（2:4）に、B では「エルサレム」（4:2, 4, 5, 10, 11, 14, 16）、「シオン／シオンの娘」（4:6, 31, 6:2, 23）、「ユダ／ユダの家」（4:3, 4, 5, 16, 5:11, 20）、「ベニヤミン人」（6:1）に呼びかけられている。そしてアルベルツは、A はかつての北王国の住民に向けられたエレミヤの言葉の収集であって、紀元前 627-609 年の預言である、と言う。また、B は南王国に向けられたエレミヤの言葉の収集であって、609-605 年の預言である、と言う¹³。もっとも、A の部分の「イスラエル」の呼称は、過去の神の民全体を意味するという意見や南王国を意味するという意見もあるが¹⁴、この箇所で「イスラエル」という呼称と「ユダ／エルサレム」という呼称が使い分けられていることを考えると、アルベルツの説が説得的だと思われる。そこで我々は、エレミヤの初期預言として 2 章 1 節-4 章 2 節を扱

¹⁰ ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、169 ページ参照。

¹¹ Rainer Albertz, *Jer 2-6 und Frühzeitverkündigung Jeremias*, ZAW 94(1982), S.20-47.

¹² *Ibid.* S.26.

¹³ *Ibid.* S.33-34.

¹⁴ Vgl., Leonhard Rost, *Israel bei der Propheten* (BWANT 71), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1937, S.54ff.

う。

2章1節-4章2節は、基本的に長い北イスラエルに対する悔い改めの呼びかけであり、神を夫とし、イスラエルを妻とする比喻のもとに展開され、おそらくホセアの影響が見られる（特にホセ 2:3-25）¹⁵。また、アルトゥル・ヴァイザーは、2章1-19節には注目すべき「歴史観察」がある、と言う¹⁶。そしてそこには、旧約聖書全体を流れる救済史的展望（*heilsgeschichtliche Perspektive*）があると言う。それは、旧約聖書の契約祭儀という救済史的な伝承の中に保存されていたもので、エレミヤはこのような救済史伝承に通暁していたものと思われる。エレミヤ書 2章 6-7節には、次のようにある。

彼らは尋ねもしなかった。

「主はどこにおられるのか

わたしたちをエジプトの地から上らせ

あの荒野、荒涼とした、穴だらけの地

乾ききった、暗黒の地

だれひとりそこを通らず

人の住まない地に導かれた方は」と。

わたしは、お前たちを実り豊かな地に導き

味の良い果物を食べさせた。

ところが、お前たちはわたしの土地に入ると

そこを汚し

わたしが与えた土地を忌まわしいものに変えた。

ここには、出エジプト、荒れ野での導き、土地取得といった救済史伝承がある。

これはイスラエルの古い信仰告白であり（申 26:5-9参照）、主に北の聖所で伝え

¹⁵ 木田献一「エレミヤ書」、『新共同訳旧約聖書注解Ⅱ』日本基督教団出版局、1994年、401ページ参照。

¹⁶ アルトゥル・ヴァイザー『エレミヤ書 1-25章』（ATD旧約聖書註解 20）、月本昭男訳、ATD・NTD聖書註解刊行会、1985年、97ページ。

られていたものと思われる¹⁷。ここでエレミヤは、法廷の様式を取り入れて（4節の「ヤハウエの言葉を聞け」、9節の「わたしは告発する（אָרִיב）」）、イスラエルの民がその神であるヤハウエを捨て、異なる神々へ向かったことを告発している。ここでエレミヤは、イスラエルの背信の歴史を振り返り、なぜそのようなことが起こりえたのかと神が問いかける形を取っている。彼らは、出エジプトを導いた神がどこにいるかを尋ねようともせず（6節）、むしろ神が与えた豊かな地を汚し、忌まわしいものに変えてしまった（7節）、と告発する。民の指導者である「祭司たち」「律法を教える人たち」「指導者たち」「預言者たち」も本来の務めを離れ、背信を犯してしまった、と告発する。

またエレミヤは、2章1-3節において、荒れ野時代を「花嫁の時の愛」と表現している。

行って、エルサレムの人々に呼びかけ

耳を傾けさせよ。

主はこう言われる。

わたしは、あなたの若いときの真心

花嫁のときの愛

種蒔かれぬ地、荒れ野での従順を思い起こす。

ここでエレミヤは、荒れ野時代を「花嫁の時の愛」と表現して、ヤハウエとイスラエルとの関係が親密で純粋であったと見ているが、これは特に預言者に伝えられた荒れ野に関する特殊な伝承である。ロバート・バッハは、これをヤハウエがイスラエルを荒れ野で「見つけた（אָרִיב）」という理想的な初期の時代についての伝承であるとして、「見つけた伝承（Fundtradition）」と呼んだ¹⁸。

¹⁷ ゲルハルト・フォン・ラートは、この信仰告白は、ギルガルの聖所で伝えられ、七週祭の時に、朗読されていた、と言う（「六書の様式史的研究」、『旧約聖書の様式史的研究』荒井章三訳、日本基督教団出版局、1969年参照）。もしそうなら、ギルガルはエレミヤの故郷アナトトと同じベニヤミン領にあり、エレミヤはこの伝承をよく知っていたと思われる。

¹⁸ Robert Bach, *Die Erwählung Israels in der Wüste*, Diss. Bonn, 1952. なお、

この伝承を伝えるテキストは多くはないが（ホセ9:10, エレ31:2-3, 申32:10, エゼ16:6, 8, ホセ13:5, エレ2:2, ホセ2:16-17）、エレミヤはこの伝承を知っており、偶像崇拜を非難するためにここに取り入れたと思われる。

そしてこの荒れ野時代は、ヤハウエとイスラエルが契約を結んだ時が意図されている。この契約の相手は、夫と妻という夫婦間の契約関係にたとえられているが、これはホセアの預言の影響である。そして契約を破ったことを「淫行」とか「姦淫」と表現しているが、これもホセアの影響である。エレミヤ書3章1節には、次のようにある。

もし人がその妻を出し
彼女が彼のもとを去って
他の男のものとなれば
前の夫は彼女のもとに戻るだろうか。
その地は汚れてしまうではないか。
お前は多くの男と淫行にふけたのに
わたしに戻ろうと言うのかと
主は言われる。

これは、イスラエルの民がシナイ契約を破り、偶像崇拜に陥った事態を言っている。この事態を「淫行にふけた」と表現している。ホセアもまったく同じように「この国は主から離れ、淫行にふけている」と言っている（ホセ1:2）。ゲルハルト・フォン・ラートは、エレミヤはホセアの弟子集団と接触し、その文学的遺産を直接知っていた、というのがこれは大いに考えられる¹⁹。エレミヤの初期預言において、ホセアからの影響は非常に大きかったと思われる²⁰。

シナイ契約は、出エジプトを導いたヤハウエがイスラエルの神となり、イス

この伝承については、本書第6章参照。

¹⁹ ゲルハルト・フォン・ラート、前掲書、257ページ。

²⁰ クラウス・コッホ『預言者Ⅱ』荒井章三訳、教文館、2009年、55ページ、ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、320ページも参照。

ラエルがヤハウエの民となるという契約である。「わたし(ヤハウエ)は彼ら(イスラエル)の神となり、彼らはわたしの民となる」というのは、「契約定型」と言われており、預言者によってしばしば用いられている(ホセ2:25、エレ31:33、エゼ37:27等)。しかし、イスラエルが契約を破ったとき、ヤハウエによって「お前はわたしの民でない」と宣告されるが、これは最も厳しい裁きの言葉である。ホセアは、三番目の子に「ロ・アンミ(わが民でない者)」と名付けるように命令されているが、これは「あなたたちはわたしの民ではなく、わたしはあなたたちの神ではないからだ」と説明され(ホセ1:9)、ヤハウエによる契約の破棄が意図されている。これはイスラエルの民がヤハウエによって見捨てられたことを意味し、その結果は国家の滅亡が暗示される。ホセアは、預言者によく用いられた「罪の告発」(叱責の言葉)と「それゆえ」に導入された「裁きの宣告」(威嚇の言葉)という様式によって、北イスラエルの国家の滅亡を暗示した。

主の言葉を聞け、イスラエルの人々よ。

主はこの国の住民を告発される。

この国には、誠実さも慈しみも

神を知ることもないからだ。

呪い、欺き、人殺し、盗み、姦淫がはびこり

流血に流血が続いている。

それゆえ、この地は渇き

そこに住む者は皆、衰え果て

野の獣も空の鳥も海の魚までも一掃される。(ホセ4:1-3)

エレミヤは、ヤハウエが背信のイスラエルを「離別し、離縁状を渡した」(3:8)と言っているが、これもイスラエルがヤハウエによって見捨てられ、その結果国家が滅亡したことが暗示されている。また、申命記史家も同じ見解である。ホセア、エレミヤ、申命記史家は、同じ伝承に立っていると考えられる。いずれも、イスラエルの民が偶像崇拝によってシナイ契約を破り、ヤハウエの裁き

によって国家が滅亡するという見解である。申命記史家は、列王記下17章7節以下で、北イスラエルがアッシリア帝国によって滅ぼされた時のコメントを記している。

こうなったのは(すなわち北イスラエルが滅ぼされたのは)、イスラエルの人々が、彼らをエジプトの地から導き上り、エジプトの王ファラオの支配から解放した彼らの神、主に対して罪を犯し、他の神々を畏れ敬い、主がイスラエルの人々の前から追い払われた諸国の民の風習と、イスラエルの王たちが作った風習に従って歩んだからである。

すなわち、申命記史家の見解によると、北イスラエルが滅ぼされた原因は、偶像崇拝によって、契約の神ヤハウェを捨てたからである。そしてその次に、偶像崇拝の実態を詳細に述べている。すなわち、「すべての町に聖なる高台を建て、どの小高い丘にも、どの茂った木の下にも、石柱やアシェラ像を立て」(9-10節)、「主の戒めをことごとく捨て、鑄造、二頭の子牛像を造り、アシェラ像を造り、天の万象にひれ伏し、バアルに仕えた。息子や娘に火の中を通らせ、占いやまじないを行った」(16-17節)と言われている。しかしヤハウェは、これに対して直ちに裁きを行ったのではなく、預言者を遣わして悔い改めの機会を与えたのである。すなわち、預言者たちは「あなたたちは悪の道を離れて立ち帰らなければならない」と悔い改めの勧めをなしたのである。しかし、イスラエルの民は預言者の警告に耳を傾けず、ついにヤハウェは裁きを下し、国家が滅亡したというのである。この見解は、ホセアもエレミヤも同じである。

エレミヤも、悔い改めの勧めをなしている。3章12節には、次のようにある。

行け、これらの言葉をもって北に呼びかけよ。

背信の女イスラエルよ、立ち帰れと

主は言われる。

わたしはお前に怒りの顔を向けない。

わたしは慈しみ深く
とこしえに怒り続ける者ではないと
主は言われる。

ここでエレミヤは、はっきりと北イスラエルに呼びかけている。しかし、北イスラエルは紀元前722年にアッシリア帝国によって滅ぼされ、帝国の州（サマリア州）に編入されていた。そしてそこには、かつてのイスラエルの民（いわゆるイスラエルの10部族）が住んでいた。しかし、エレミヤは果たしてアッシリアの州に住んでいたかつてのイスラエルの民に預言したのであろうか。ライナー・アルベルツは、エレミヤが活動した初期の時代アッシリアの勢力が衰え、軍隊がサマリア州から退却し、かつてのイスラエルの民に過去への回帰の希望が生まれていた、と言う²¹。そういう北に住むイスラエルの民にエレミヤが語りかけたことは充分考えられる。従って、この「北に呼びかけよ」というのは、文字通り北王国（現在のアッシリアのサマリア州）に住んでいるかつてのイスラエルの民に呼びかけることが意図されている、と考えられる。彼らは「背信」のゆえに、ヤハウエの厳しい裁きを受け、国家が滅亡したが、ヤハウエは「とこしえに怒り続ける者ではない」ので、今救おうとしている、というのである。そこでエレミヤは、「立ち帰れ」と悔い改めを勧めているのである。3章22節においても、

「背信の子らよ、立ち帰れ。
わたしは背いたお前たちをいやす。」

と呼びかけている。この「立ち帰れ (שוב)」は、ホセアも言うており (12:7, 14:2)、ここにおいてもエレミヤはホセアの影響を受けている。そしてホセアも、立ち帰ったなら、いやすと言っている (14:5)。ホセアは当然北イスラエルに語りかけたのであるが、北イスラエルがアッシリアによって滅ぼされた後、ホセ

²¹ Reiner Albertz, op. cit., S.35.

アの弟子集団は、ホセアの預言を保存して南に逃れ、そこでホセアの預言を編集した。この弟子集団とエレミヤは接触したと考えられる²²。ホセア書14章5節に、「まことに、わたしの怒りは彼らを離れ去った」とあるが、これはホセアの弟子集団がエレミヤの時代に加筆したものであると考えられる。これは、エレミヤの預言と連動している。

この「悔い改めの勧告」も、元来祭儀において伝えられていた式文にあり、エレミヤはそれをここに取り入れたようである。アルトゥル・ヴァイザーは、これは契約祭儀を通して知られていた、と言う²³。すなわちそれは、民が嘆きと罪の告白及び真実の告白とを言葉にし、それに対して神が救いの約束及び悔い改めの勧告をもって応答するという形式であった、と言う。そしてライナー・アルベルツは、この悔い改めの勧告と救いの約束は、エレミヤが活動した初期の北イスラエルの状況に適している、と言う²⁴。すなわちこの時期、アッシリア帝国の力は北に退却し、かつての北イスラエルの自由になった住民にとって100年来初めて根本的な政治的・宗教的新しい方向付けの可能性が開かれたのである。同じ時期に、ヨシヤはユダの影響を北に拡大し、その際北にいた住民は、北王国を含めたダビデの大国の再建の希望を抱いたのである。これが、エレミヤが北イスラエルの住民のヤハウエへの立ち帰りと彼らのための新しい大きな救いの機会を期待した状況である。

以上、エレミヤの初期預言（2:1-4:2）において、イスラエルの過去の歴史、すなわち出エジプト、荒れ野の導き、土地取得といった救済史が回顧され、またシナイ契約が確認され、にもかかわらずイスラエルの民が犯した背信が非難され、しかしアッシリアの衰退に際して北イスラエルの住民に悔い改めを勧告し、救いを宣べた、ということが言える。

3、エレミヤの用いた伝承

さて、エレミヤが初期時代に宣べた預言は、過去のイスラエルの伝承を取り

²² ゲルハルト・フォン・ラート、前掲書、257 ページ参照。

²³ アルトゥル・ヴァイザー、前掲書、131 ページ。

²⁴ Rainer Albertz, *op. cit.*, S.36.

入れ、それをその時代に適応させたものであると考えられる。それはどのような伝承であったであろうか。

まず、エレミヤの初期預言には、出エジプト、荒野の導き、土地取得といった救済史伝承が認められる（2:6-7）。この救済史伝承は、北イスラエルにおいて伝えられていた古い伝承である。申命記26章5-10節にも同じような内容が記されている文章がある。ここでは、族長、出エジプト、土地取得といった救済史の出来事が述べられている。ゲルハルト・フォン・ラートは、このテキストには申命記的な用語が認められるもののイスラエルの最も古い小信仰告白（*Kleine Credo*）である、と言う²⁵。そして同じような信仰告白が、申命記6章20-24節、ヨシュア記24章2節b-13節にも認められる、と言う。これらの告白には、シナイ契約が欠けており、シナイ契約伝承は元来別の伝承であった、と言う。さらに彼は、土地取得へと至る救済史伝承は、ギルガルの聖所において七週祭の時に伝えられていた、と言う²⁶。もしそうだとすると、ギルガルはベニヤミン領であり、同じベニヤミン出身のエレミヤはこの伝承をよく知っていたであろう。さらにフォン・ラートは、この救済史の信仰告白は、祭儀において自由な変奏を展開した、と言う。詩編136編では、救済史が族長やエジプト時代からではなく、創造から始められている。また、出エジプト記15章では、出エジプトから土地取得に至る詳細な出来事が述べられている。同じように、詩編78, 105, 135編においても、救済史伝承の自由な変奏が認められる。ただし、いずれにもシナイ契約は欠けている。エレミヤも、そうした変奏した伝承を受け継いでおり、申命記26章の最古の信仰告白には述べられていない「荒野の導き」について言及している（2:6）。

そしてエレミヤは、イスラエルの民がヤハウエによって救済された歴史を歩んだにもかかわらず、カナンの沃地において異教の神（バアル）を崇拜し、ヤハウエとの契約を破ったとして非難するのである。それをホセアが言ったよう

²⁵ ゲルハルト・フォン・ラート「六書の様式史的問題」、『旧約聖書の様式史的研究』荒井章三訳、日本基督教団出版局、1969年、8-9ページ。

²⁶ 同書、66-70ページ。

に「背信の女」と表現した（2:8, 12, 22）。ここで、エレミヤはシナイ契約伝承も受け継いでいる。

フォン・ラートは、シナイ伝承と救済史伝承は元来別の伝承であった、と言う。彼は次のように言っている。「出エジプト伝承は、イスラエル人がエジプトからカナンに至る道程で啓示された神の救済の意志の証であり、『救済史』なのである。それに対しシナイ伝承は、イスラエルの民に啓示された神の法意志とそれにとまなう義務を証しするものであって、『律法』なのである。」²⁷そしてシナイ伝承は、シケムにおける仮庵祭に生活の場（Sitz im Leben）があった、と言う。そして、かなり後代になって（ヤハウィストによって）シナイ伝承と救済史伝承が結合され、それに基づいて六書が形成された、と言う。いずれにしても、シケムは北イスラエルの古くからの中心都市であり、北の伝承に通暁していたエレミヤはこの伝承をよく知っていたであろう。他方エレミヤは、南で伝えられていたシオン伝承（ダビデ契約伝承）についてはほとんど言及していない。これは北の預言者であったホセアも同様である。エレミヤはこの伝承をおそらく知ってはいたであろうが、これに対しては否定的である。シオン伝承においては、エルサレムと神殿への信頼が中心であるが、彼は神殿に信頼する人々を批判した（7, 26章）。また、ダビデ契約そのものの廃棄を宣言した（22:30）²⁸。ヨシヤの改革のきっかけとなった「律法の書」は、シナイ契約を再確認することが意図されており、従って北イスラエルでシナイ伝承を担った人々によって形成されたものと思われる。エレミヤもシナイ伝承を担った者として、この改革には賛同したものと思われる（エレミヤ書に直接の言及はないが）。

さて、エレミヤの初期預言においてみられるもう一つの伝承は、荒れ野時代を理想化する伝承である。エレミヤ書2章2節には、次のようにある。

行って、エルサレムの人々に呼びかけ

²⁷ 同書、30-31 ページ。

²⁸ 高橋正男、前掲書、180 ページ参照。

耳を傾けさせよ。

主はこう言われる。

わたしは、あなたの若いときの真心

花嫁のときの愛

種蒔かれぬ地、

荒れ野での従順を思い起こす。

ここでエレミヤは、イスラエルの初期の時代を、「花嫁の時」と言う。それは、「真心」と「愛」によって支えられたヤハウエとイスラエルとの理想的な関係である。エレミヤはここで、「荒れ野」を「種蒔かれぬ地」と表現しているが、これは、バアル礼拝の行われていたパレスチナの沃地と対照させるためである。そして、「荒れ野での従順」と言って、荒れ野を理想化している。この荒れ野を理想化する伝承をロバート・バッハは、ホセア書9章10節に基づいて、ヤハウエがイスラエルを荒れ野で「見つけた」という理想的な初期時代についての伝承であるとし、「見つけた伝承 (Fundtradition)」と呼んだ²⁹。そしてそのテキストとして、ホセア書9章10節、エレミヤ書1章2-3節、申命記32章10節、エゼキエル書16章6, 8節、ホセア書13章5節、エレミヤ書2章2節、ホセア書2章16-17節を挙げている³⁰。これらより、ホセア、申命記、エレミヤ、エゼキエルは、伝承史的に近い関係にあったことが分かる。菅沼英二は、エレミヤ、申命記、ホセア、アサフ詩編が同じ特殊伝承の流れに立っている、と言う³¹。

Fundtradition (見つけた伝承) が保存されていると思われるテキストに共通している特徴は、以下である。これらのテキストで言われているのは、ヤハウエとイスラエルの民との非常に親密な関係である。それはあたかも結婚の時の親密さであり、エレミヤ書2章2節では「花嫁の時の愛」と表現されている。また、これらのテキストでは、イスラエルの歴史の初期は、ヤハウエとの理想的

²⁹ 注 18 参照。

³⁰ Fundtradition の詳細については、本書第 6 章参照。

³¹ 菅沼英二「エレミヤ書 2 章の神学的研究——契約 Rib 伝承史神学——」、『神学』第 34, 35 号、1973 年、125-161 ページ。

な関係であったと理解され、その場所が「荒れ野」であったとする。エレミヤ書2章2節では、「荒れ野での従順」と表現されている。さらにこれらのテキストは、イスラエルの罪の歴史を述べるというコンテキストの中で用いられている。すなわち、異教の神（特にバアル）祭儀によってヤハウエに背反した現実を非難するために、理想的な初期時代を思い描いているのである。これらの伝承を担ったヤハウエ主義のグループがいて、ホセアやエレミヤはその影響を受けたと思われる。

さて、エレミヤは初期預言において、このような罪の現実に対して「悔い改めの勧告」をしたのであるが、アルトゥル・ヴァイザーはこれは契約祭儀を通して知られていた伝承であった、と言う³²。すなわち、契約祭儀において「懺悔の式文」が唱えられていた、と言う。エレミヤはこの式文を用いて、イスラエルの民に悔い改めを宣べたのである。

4、伝承の担い手

さて、エレミヤの初期預言において、イスラエルのいろいろな伝承を取り入れたことが明らかであるが、そのような伝承を担ったのはどのような集団であったであろうか。また、そのような集団とエレミヤとの関係はどのようなものであったであろうか。前述のように、エレミヤとホセアの弟子集団は密接な関係があったと思われる。このホセアの弟子集団がどのようなものであったかは明白ではないが、北イスラエルにおいて救済史伝承やシナイ契約伝承を保存し、伝達していたヤハウエ主義者であったと思われる。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集団と近い関係にあり、レビ人集団はホセアの支持グループの一部を形成しただけでなく、彼の預言を伝達するのに重要な役割を担った、と主張した³³。このヴォルフの「レビ人説」は、ゲルハルト・フォン・ラートをはじめ多くの学者が支持したが、聖書においてレビ人

³² アルツウル・ヴァイザー、前掲書、131 ページ。

³³ Hans Walter Wolff, *Hoseas Geistige Heimat*, *ThLZ* 81(1956), Sp.83-94.

に関する歴史的に信頼できる証拠はなく、批判する学者も多い³⁴。しかし、北イスラエルにおいてイスラエルの特にシナイ契約伝承を保存し、カナン化した文化を非難したヤハウエ主義の集団がいたことは十分考えられる。列王記上12章28-31節によると、ヤロブアム I 世は、南王国のエルサレムに対抗するために北のベテルとダンを国家聖所と定め、そこに金の子牛を安置したが、その時レビ人は公的祭儀から排除された。そこで排除されたレビ人集団は、北イスラエルにおいて（一部は南に逃れたであろう）、この偶像礼拝を批判する運動を展開し、特に預言者に影響を与えたことが考えられる。また、エレミヤの郷里アナトトは、古くからベニヤミン族の所領でレビ人の町として知られていた（ヨシュ21:18）。

また、エレミヤは、レカブ人を非常に高く評価している（エレ35章）。ヨヤキムの時代にエレミヤは、レカブ人の一族を神殿に連れてきて、貴族たちの前でぶどう酒を飲ませようとした。しかし彼らは父祖レカブの子ヨナダブの教えを固く守ってこれを拒絶した。ヨナダブは「子々孫々に至るまでぶどう酒を飲んではならない、また、家を建てるな、種を蒔くな、ぶどう園を作るな、また、それらを所有せず、生涯天幕に住むように」と命じた、と言う（エレ35:6-7）。このレカブ人は、ケニ人（南部の氏族連合）の子孫であり、イスラエル諸部族がカナンに定住した後も荒れ野の生活を守り続けたヤハウエ主義者であった³⁵。彼らはカナンの宗教と文化を拒否し、天幕に住み、遊牧生活を固守し、ぶどう酒を飲まなかった（ぶどう酒は農耕文化の所産であったから）。ホセアもぶどう酒を飲むことを批判しており（ホセア書4:11）、レカブ人、ホセア、エレミヤは近い関係にあったと思われる。レカブ人がヤハウエ主義者であったことは、彼らの父祖レカブの子ヨナダブが、イエフ革命の時にイエフに協力して、バアル礼拝を一掃したことから明らかである（王下10:15以下）。

また、「国の民」（アム・ハーアーレツ）も同じく部族連合時代以来のヤハウエ主義者であった。彼らはサウル王国の時に、軍事的・政治的主導権を握って

³⁴ ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、111 ページ参照。

³⁵ マルティン・ノート、前掲書、84-85 ページ参照。

いた。ダビデ王国の後半に入ると、王国の軍事的基盤は次第に職業的な傭兵隊に移行し、国の民の非武装化が行われ、それに応じて政治の実権もカナン人の都市貴族層に移行していった³⁶。彼らが再び政治に介入したのは、北のオムリ王朝の血統を引き、南ユダ王国で女王になり、カナン化を推し進めたアタルヤの殺害においてであった（王下11:13以下）。ここでも彼らは、ヤハウエ主義の立場からアタルヤの政策に反発したものと思われる。さらに彼らは、アモンが殺害されたときに再び政治に介入し、まだ8歳のヨシヤを王に即けたが（王下21:24）、彼らが実質的に政治を動かし、ヨシヤにヤハウエ主義の教育をしたと思われる。そして、ヨシヤが成人したときに、改革を断行したが、これを背後で指導したのは国の民を中心とする伝統的なヤハウエ主義者であったと思われる。

紀元前7世紀の前半、マナセはアッシリアに服従し、アッシリアの後ろ盾によってカナン化を推し進めた。その結果、国には偶像が満ちあふれた。古くからのイスラエルの伝統を担ってきたユダ的・地方的国の民は、これに反発したが、マナセの強権によって弾圧された³⁷。列王記下21章16節の「マナセは、罪のないものの血を非常に多く流し、その血でエルサレムを端から端まで満たした」という記事がそれを暗示している。

一方、アム・ハーアーレツによって王位に即けられ、教育を受けたヨシヤは、マナセ時代に弾圧を受けたイスラエルの古い伝統を守ってきたユダ的・地方的国の民の立場に立った。彼の外交政策は、マナセ体制の庇護君主であったアッシリアと対抗する方向に向けられた。軍事政策面でヨシヤは、サウル時代の国民の召集軍の古い制度を復活させた。これは、非カナンの特殊イスラエルの制度であった³⁸。社会政策の面でヨシヤは、少なくともカナンの階層的社会秩序の擁護者ではなく、むしろ古い部族連合時代の社会秩序の信奉者であった。ヨシヤは、修復中の神殿から見つかった「律法の書」に基づいて改革を断行し

³⁶ 高橋正男、前掲書、139 ページ参照。

³⁷ ヴァルター・ディートリヒ、前掲書、103-105 ページ参照。

³⁸ 同書、111 ページ参照。

たが、この「律法の書」を担ったのは、ホセアと近い関係にあったレビ人集団などの北のヤハウエ主義者であったと思われる。さらに、ヨシヤはこの改革を断行した後に、エルサレムで過越祭が行われ（王下23:23）、この時契約の更新が行われたが、これはシナイ契約が意図されている。エレミヤもシナイ契約の更新について述べたが（31:31）、このヨシヤの契約に触発されたのではなからうか。

さらに、ヨシヤの改革に最初のきっかけを与えた人物に書記官シャファンがいる。彼がどんな出身であったかは分からないが、書記官（סֹפֵר）とあるから、王の要職であることを考えれば³⁹、ヨシヤを王位につけたアム・ハーアーレツと関係が深かったに違いない。それゆえ、伝統的なヤハウエ主義者であったであろう。エレミヤは、このシャファンの家族と関係が深かった⁴⁰。息子のアヒカムは、エレミヤが裁判にかけられ、殺されそうになった時に、彼を保護した（エレ6:24）。シャファンのもう一人の息子エルアサは、エレミヤの手紙をバビロニアのディアスポラに運んだ（エレ29:3）。また、もう一人の息子ゲマルヤは、神殿の門の家の一つに部屋を持っていて、バルクはそこでエレミヤの巻物を読んだ（エレ36:10）。そして彼は、その巻物を燃やさないようにと王に懇願した（エレ36:25）。その時、彼の息子（シャファンの孫）のミカヤもそのために働いた（エレ36:11-13）。また、シャファンのもう一人の孫ゲダルヤは、エルサレム陥落後にネブカドネツアルによって州の総督と任命され、エレミヤの保護者と定められた（エレ39-41章、王下25:22-25）。彼らはすべて伝統的なヤハウエ主義者であり、同じ立場であったエレミヤを支持したのであろう。

一方、ヨシヤが非業の死を遂げた後に、エジプトの傀儡政権になったヨヤキムは、再びカナン化を推し進め、ヨシヤの取り除いた偶像が復活した。それと共にユダ的・地方的国の民など伝統的なヤハウエ主義者は弾圧された。この時、

³⁹ 「書記（סֹפֵר）」は、ダビデがエジプトの政治組織から導入した官職で、王に助言をする側近であった（サム下 8:17, 20:25）。さらにソロモンの宮廷においても（王上 4:3）、その後の宮廷においても（王下 12:11, 18:18, 19:2）重要な地位であった。彼らはとりわけ、賢者としての教育を受けた者であった。

⁴⁰ ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、175 ページ参照。

ヨシヤの宗教改革以来沈黙していたエレミヤは、再び罪の告発を開始した。エレミヤ書5章28節の「彼らは太って、色つやもよく、その悪事には限りがない。みなしごの訴えを取り上げず、助けもせず、貧しい者を正しく裁くこともしない。」という告発は、このような事態と関連している。王宮の地位にあったシャファンの家族は、あからさまにエレミヤを支持することが出来なかったようであるが、陰においてエレミヤを支えた。

結び

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。それは当時、アッシリアが弱体化し、彼らに以前のイスラエルに回帰できる期待が生じていたからである。そこには、北イスラエルがヤハウエとの契約を破り、偶像礼拝に陥ったためにヤハウエ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）、元のヤハウエとの関係に「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エとイスラエルとの理想的な時代と見る伝承（Fundtradition）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人のヤハウエ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・ハーアレーツ（国の民）、レビ人、レカブ人などであった。彼らは、カナンの・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「律法の手紙」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。

第 10 章 エゼキエルの幻における預言者的特質

序

木田献一は、その著『旧約聖書の中心』において、「旧約聖書の宗教は根本的に預言者的な性格を持っている」と言っている¹。そしてその場合の「預言者的」というのを、マックス・ヴェーバーの「倫理的預言」に基づいて説明している。マックス・ヴェーバーは、その著『宗教社会学』において、預言を「倫理的預言」と「模範的預言」に分けている。そして彼は、倫理的預言は、「もっぱら西南アジアの預言に、しかも民族の区別なく見られる」と言っている²。もちろん、旧約の預言者もこれに入る訳である。そして彼は、「倫理的預言」の特質として、次のように言っている。「倫理的預言では、預言者は、神の委託を受けて、その神の意志を——具体的な命令であれ、抽象的な規範であれ——告知する道具となり、そしてこの委託に基づく倫理的義務として服従を要求する。³」このマックス・ヴェーバーの所論に基づいて、木田献一はさらに預言者の特質について次のように言っている。「預言者的宗教の根本的な特色は、この世界を超える超越的な神が、究極的にはこの世界を支配しているという信仰にある。神の支配、神の主権は、危機的な場面において、預言者の人物を通して啓示され、この世の権力の下に苦しめられている人々を解放し、救済する。⁴」これは、旧約の預言者の特質を非常によく表していると思う。

職業的預言者とは区別されたいわゆる「正典的預言者」は、だれ一人自ら進んで預言者になった者はなく、普通の職業に就いていた者たちである。それがあるとき突然、神の側からの召命を通して、いわば強制的に預言者とされたのである⁵。預言者たちにとって、啓示体験は決定的な出来事であったと思われる。木田献一も、「倫理的預言の根本的特色は、このように超世界的な人格的、倫理

¹ 木田献一『旧約聖書の中心』新教出版社、1989年、30ページ。

² マックス・ヴェーバー『宗教社会学』武藤一雄、藺田宗人、藺田担訳、創文社、1976年、77ページ。

³ 同上。

⁴ 木田献一、前掲書、39ページ。

⁵ ノーマン・ハーベルは、預言者の召命記事には、預言者が召命を辞退したり躊躇する要素が必ずあると言っている（出 3:11, 士 6:15, エレ 1:6, イザ 6:11, エゼ 2:6, 8, イザ 40:6-7）。Norman Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, *ZAW* 77(1965), 297-322.

的な神の啓示を受領し、その召命を受けることにあった」と言っている⁶。

旧約の預言者の最大の特徴は、神によって直接神の世界、神の意志を示された（啓示）、ということであろう。この点、マックス・ヴェーバーの「模範的預言」とは著しく対照的である。この代表である仏陀は、修行を通して自らの力で救済の道を得、その道を通して人々の模範となるのである⁷。そういう意味では特別の人物である。しかし旧約の預言者はすべて、平凡な、むしろ力のない者があえて選ばれ⁸、神の側から神の世界を知らされ、また神の霊が与えられ、いわば強制的に使命へと遣わされていくのである。

アモスの場合、その伝記的文章において（アモ 7:10-17）⁹、日常的な仕事（牧畜）をしているときに、突然召されて¹⁰、隣国のイスラエルに遣わされている。ここにはアモスの反応は記されていないが、仕事を放って、しかも身の危険も予想される中であって、躊躇・逡巡もあったであろう、と思われる。しかし神による召命は、そのような個人的な事情や思いを圧倒し、使命へと遣わされるのである。しかしその場合、「神が共にいる」という確固たる保証も同時に与えられるのである。

預言者たちは啓示を受ける時、非常に深い宗教的な体験をしているのである。それは、心理学的には異常な体験であったと思われる。ただし、彼らは多くの場合、そのような宗教的な体験そのものを報告することは非常に少ない。彼らが関心を持ったのは、もっぱら与えられたメッセージであって、個人的な異常な体験ではなかったからである。しかし、偶然にそのような体験が報告されている箇所もある。そして我々は、エゼキエルが最も多くそのような体験を記し

⁶ 木田献一『旧約聖書の中心』、77 ページ。

⁷ マックス・ヴェーバー、前掲書、77 ページ。

⁸ 預言者はしばしば、自分は小さい者だ、と言う（出 4:10、士 6:15、エレ 1:6、申 7:7 参照）。

⁹ 木田献一は、「この部分は、彼の弟子たちによって、おそらく非常に早く文書化された」と言っている（『イスラエル予言者の職務と文学』、日本基督教団出版局、1976年、121 ページ）。

¹⁰ ここでは「ヤハウエはわたしを取り」と言われているが、ヘブライ語の לקח (取った) は、無理矢理預言者にされたという強制的含意がある。

ている、と考える¹¹。

グスタフ・ヘルシャーは、預言者を「エクスタシーに陥る者」として特徴づけ、これは 20 世紀前半の預言者研究に大きな影響を及ぼした¹²。そもそもヘブライ語の「預言者」の動詞は、アルフレート・イエプセンによると、初期の時代は「恍惚状態に陥る」ということを意味したのである¹³。そして、古典的預言者もすべて、この「恍惚状態に陥る」という性格があったことは確かである。マックス・ヴェーバーは、「心理学的に見れば、捕囚前の大多数の予言者は、エクスタティカーであった」と述べている。また彼は、「彼らはその私的生活行状からしてすでに、奇人のそれであった」と述べている¹⁴。特に彼らが啓示を受ける時は、普通でない状態であり¹⁵、幻視、幻聴の体験をしただけでなく、時には触覚的にも（例えば、イザ 6:7, エレ 1:9）、味覚的にも（例えば、エゼ 3:3）異常な体験をしたのである¹⁶。

「召命記事」は、預言者の宗教体験を報告するためではなく、預言を正当化するために形成されたのであるが、それにもかかわらず預言者の深い宗教体験を垣間見ることができる¹⁷。その中でも、イザヤは最も深い宗教体験をしたよ

¹¹ パウロも自分の宗教体験については余り語っていない（使徒 9 章のような回心の体験も）が、「第三の天にまで引き上げられた」体験については、うっかり口をすべらしている（二コリ 12:2）。

¹² Gustav Hölcher, *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1914.

¹³ Alfred Jepsen, *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte*, München: D.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1934. なお、木田献一『イスラエルの信仰と倫理』所収の「イスラエルにおける初期予言運動」参照。

¹⁴ マックス・ヴェーバー『古代ユダヤ教Ⅱ』内田芳明訳、みすず書房、1964年、445 ページ。

¹⁵ これを、ヨハンネス・リンドブロームは「啓示の状態（reveratory state of mind）」と言う（Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford: B. Blackwell, 1962, P.35）。

¹⁶ これについては、近藤十郎「預言者エゼキエルの啓示体験と神認識の問題」、『同志社女子大学学術研究年報』第 35 号、1984 年、58-75 ページ参照。

¹⁷ 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、80 ページ参照。なお、預言者の召命記事が預言の正当化のために形成されたということについては、本書第 7 章「預言者の召命記事」参照。

うに思われる（イザ 6 章）¹⁸。

さらにそれぞれの預言者も召命を受けた時に同じような体験があったように思われる。ただし、そのような体験は詳しくは報告されていない。それは、言葉では言い表し得ない（二コリ 12:4）異常な体験であったためだけではなく、預言者の使命は、自分の体験を述べるのではなく、神によって与えられた使信を述べることにあったからである。しかし、エゼキエルにおいて、そのような異常な体験がしばしば報告されているのは、預言者の特質を考える点において注目すべきであると思われる。

木田献一が預言者の特質として指摘しているもう一つの重要な点は、預言者が危機的な状況の中で啓示が与えられたということである¹⁹。その危機は、信仰的な危機も意味されるが（エリヤの時はこれが大きい）、多分に政治的な危機である。マックス・ヴェーバーは、捕囚前の預言者を「政治的民衆扇動家（*Politischer Demagog*）」として特徴づけた。そして彼は、「預言者は、彼らの祖国を威嚇する諸強国の世界政策がもしなかったなら起こらなかったであろう」と言っている²⁰。モーセが召命を受けたのは、エジプトという巨大な権力によってイスラエルの民が抑圧されていた危機の時代である²¹。イザヤが召命を受けた「ウ ज्या王の死んだ年」（6:1）は、木田献一によると紀元前 739 年で

¹⁸ イザヤの召命については、本書第 8 章および、Godfrey Rolles R. Driver, “Isaiah 6:1 ‘his train filled the temple’”, *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1971, 87-98; Donald E. Gowan, Isaiah 6:1-18, *Int* 45(1991), 172-175; Othmar Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, (SBS 84/85), Stuttgart: Verl. Kathol. Bibelwerk, 1977; Rolf Knierim, The Vocation of Isaiah, *VT* 18(1968), 47-68; C.R. Seitz, The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah, *JBL* 109(1990), 229-247; Odil Hannes Steck, Bemerkungen zu Jesaja 6, *BZ* 16(1972), 188-206. 参照。

¹⁹ 木田献一『旧約聖書の中心』、39 ページ。

²⁰ マックス・ヴェーバー、前掲書、418 ページ。

²¹ モーセの召命記事（出 3:4-12）は、エレミヤの召命記事（1:4-10）と類似しており、伝承史的に近い関係にある（Cf., Walther Zimmerli, *Ezekiel 1* [Hermeneia], Philadelphia: Fortress Press, 1969, P.97）。おそらくバビロニアに抑圧された危機の時代に形成された。

あるが²²、その少し前の 745 年に、ティグラト・ピレセル III 世がアッシリア帝国の王に即位した。この王は、古代オリエントの全領域を支配下に治めようとし、その勢力をシリア・パレスチナに伸ばした。この時からイスラエルは、常に大国に依存させられた歴史を辿るようになった²³。従って、イザヤが召命を受けた時代は、イスラエルが滅亡の危機に直面する幕開けとしての象徴的な年である。また、エレミヤが活動したのも、ユダ王国が滅亡の危機にさらされていた時代である。そしてエゼキエルが活動したのは、エルサレムの陥落、神殿の破壊、捕囚といった、まさにイスラエルの歴史においても最大の危機の時代であった²⁴。

1、エゼキエルの異常な体験

さて、われわれは、以上のような旧約の預言者の特質をエゼキエルにおいて最も顕著に見ることが出来るのである。この世界を超える超越的な神が、自らその世界（意志）を預言者に示したが、エゼキエルはまさにそのような異常な体験をし、またそれを報告している特異な預言者である。

ヴァルター・ツィンマリは、エゼキエル書の46の単元は、「ヤハウエの言葉がわたしに臨んだ」という定式で始まっており、5つの単元は幻の記録であって、エゼキエルは神の言葉と幻に押しつけられた預言者だ、と言っている²⁵。

「ヤハウエの言葉がわたしに臨んだ (וַיְהִי דְבַר-יְהוָה אֵלַי)」という様式は、元来物語の要素であった。これは、サムエル記や列王記における多くのテクストにおいて、物語の文脈で用いられている（三人称で「ヤハウエの言葉が預言者に臨んだ」と報告されている）。そしてツィンマリは、二次的上書きを除

²² 木田献一「イザヤ書 1-39 章」、『新共同訳旧約聖書注解Ⅱ』日本基督教団出版局、1994年、254 ページ。

²³ マルティン・ノート『イスラエル史』樋口進訳、日本基督教団出版局、1983年、320 ページ。

²⁴ ロバート・R・ウイルソンは、エゼキエルは政治的・社会的・宗教的に危機の時代に召命を受けた、と言う。Robert R. Wilson, *Prophecy in Crisis: The Call of Ezekiel*, in *Interpreting the Prophets* (eds. by James Luther Mays & Paul J. Achtmeyer), Fortress Press, 1987, pp.157-169.

²⁵ Walther Zimmerli, *The special and tradition-historical character of Ezekiel's prophecy*, *VT* 15(1965), 515-516.

けば、エレミヤに至る古典的預言者にこの定式が見られない、と言う。そしてこれは、エレミヤ書において再び現れる（1:4, 11, 13, 2:1など）。そしてこれは、エゼキエル書において最も頻繁に現れる。エゼキエルは、神の言葉の出来事に完全に支配された預言者である、ということが言える。

また、エゼキエルの幻の記録は²⁶、非常に詳細であり、またドラマチックである。他の預言者も幻の報告をしているが、いずれも短く静的であり、それはしばしば視覚的というよりは聴覚的である。アモスは幻において一籠の夏の果物を見るが、これはむしろカイツという音声によって、イスラエルの最後（ケーツ）が連想させられたのである（アモ8:1-2）。同じようにエレミヤも、アーモンド（シャーケード）を見るが、その音声によって「見張り」（ショーケード）としての預言者の職務を示されたのである（エレ1:11-12）。

これに対してエゼキエルの幻は、非常に克明であり、ただ幻を視覚的に示されたというだけでなく、その幻の中に自らも没入させられ、その幻をリアルに体験しているのである。それは、心理学的にも非常に異常な体験であったと思われる。幻の体験以外にもエゼキエルには異常な行動が見られ、しばしば精神病理学的な研究がなされてきた²⁷。彼は、嘆きの言葉の書かれていた巻物を食べ（3:1-3）、召命を受けた後七日間呆然としており（3:14）、自らの体を縄で縛って長期間寝ており（4:8）、妻が死んでも感情のない人のように嘆かず（24:18）、またしばらくの間口をきくことが出来なかった（3:26）。前述のようにグスタフ・ヘルシャーは預言者を「エクスタシーに陥る者」として特徴づけ、エゼキエルにおいてそれが特に顕著であると言ったが、ヨハンネス・リンドブロームも預言者の超視覚的体験が「恍惚的幻 (ecstatic visions)」であった、と言う²⁸。彼は、イスラエルの預言者の幻は、現代の宗教心理学の光で研究されねばならない、と述べている²⁹。そして、エゼキエルは他の預言者よりも神経症的でヒ

²⁶ ヴァルター・ツィンマリの単元によると、1:1-3:15, 3:22-5:17, 8:1-11:25, 37:1-14, 40:1-48:35 である。

²⁷ 例えば、Edwin C. Broome, *Ezekiel's Abnormal Personality*, *JBL* 65(1946), 277-292.

²⁸ Johannes Lindblom, *op. cit.*, p.123.

²⁹ *Ibid.*, p.124.

ステリックであった、と言う。しかしながら、そのような精神病理学的な分析でもって、エゼキエルの幻体験の本質を解明することは困難であろう。ゲルハルト・フォン・ラートは、「預言者は幻視的・幻聴的状态において特別な仕方で自分自身から解放され、神自身のパトスに結びつけられ、歴史計画の知識のみならず、神の心の中の激情を、自分の上に担わされた」と言っている³⁰。エゼキエルが、イスラエル史の最大の危機の時代にあって、それだけ強烈な神の激情を担わされたために、異常な体験をしたものと思われる。そのようなエゼキエルの幻体験を、われわれは1章、8章、37章に認めることが出来る。1章の幻においては、全世界を支配するヤハウエの圧倒的な姿を示される。8章においては、イスラエルの深い罪とそれを赦すことのできないヤハウエの怒りを示される。37章においては、絶望状況に陥っているイスラエルの民を回復しようとしているヤハウエの意志を示されるのである。

2、エゼキエルの「召命記事」(1:1-3:15)³¹

エゼキエル書1章1節—3章15節は、「召命記事」のひとまとまりの単元と見なすことが出来るであろう³²。しかしこの箇所は、伝承史的に複雑な問題をはらんでいる。古典的預言者はしばしば「召命記事」を記して、それを書の冒頭に配列した³³。これはその預言者の預言全体を正当化する目的があった。エゼキエル書1章1節—3章15節が最終的に整えられ、書の冒頭に配列されたのが、「第30年」である³⁴。しかしこの記事の背後には、エゼキエルが実際の召命の時に

³⁰ ゲルハルト・フォン・ラート、前掲書、90ページ。

³¹ エゼキエルの召命記事については、拙稿「エゼキエルの召命記事——その伝承史的研究——」、『神学研究』第26号(1978年)参照。

³² Cf., Walther Zimmerli, *Ezekiel 1* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress Press, 1979, pp.81-141.

³³ イザヤの「召命記事」は書の冒頭にはないが、イザヤがシリア・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)際に、その冒頭に置かれたものである。

³⁴ この第30年は、ほとんどの注解者が2節の「ヨヤキン王が捕囚となった第5年」と同じであるとしている(紀元前539年)。しかしここだけが別の数え方というのは不自然であるし、筆者はここも「ヨヤキン王が捕囚となった第30年」と考える。A.D.York, *Ezekiel 1, Inaugural and restoration Visions?*, 27(1977), p.24 参照。

体験したものが基礎になっている。召命の体験自体は、「ヨヤキン王が捕囚となった第5年」（紀元前593年）である（1:2）。そしてその時の記事は、もっと簡潔なものであったであろう³⁵。特に1章の記事は、後代にエゼキエル自身によって、また弟子によってかなりの加筆がなされているように思われる。それは第一に、この部分にはメソポタミアの影響が多く見られ³⁶、バビロニアに移されて比較的間もない彼がそれほど多くメソポタミア的素材を受け入れ得たかは疑問だからである。

さて、エゼキエルが召命の時に実際に体験したものを再現することは、はなはだ困難であるが、1節の「神の幻を見た」³⁷ということと、3節の「ヤハウエの言葉が臨んだ」ということが基本的な体験であったであろう。そして、神の幻の内容が4:28節に、ヤハウエの言葉の内容が2章1節—3章11節に記されている。もっとも、前述のように特に1章には後代の付加が多く認められるが。

フォン・ラートは、「幻と幻聴とは外から、しかも思いがけずに、完全に予測できぬ形で預言者にやってくる」と言っている³⁸。エゼキエルはこれをケバル川の河畔で体験した（1:1）。このケバル川は、ユーフラテス河から引かれた運河で、捕囚の民はその運河の河畔のテル・アビブという所に住んでいた（3:15）。このテル・アビブは、ヴァルター・アイヒロットによると、アッカド語の *til abubi* と関係があり、それは「洪水の丘」を意味する。おそらく、洪水によって廃墟となった所である。捕囚の民は、そのような瓦礫の丘に簡単な小屋を建てて住んでいたのであろう³⁹。そこで日常生活をしている時に、エゼキエルは思いが

³⁵ ヴァルター・ツィンマリは、1章においては、4,5,6b,11b,12,13,22,27,28節のみが元来のものであった、と言う（*Hermeneia*）。

³⁶ 例えば、6節の「四つの顔」はメソポタミアでよく知られている四面神と関係があり、15節の「車輪」は多分メソポタミアの王座を支える車輪を想起しているであろう。また、4節の「琥珀金（חֶשְׁבִּיל）」、16節の「緑柱石（תִּרְשִׁישׁ）」、22節の「水晶（קָרָח）」、26節の「サファイア（סַפִּיר）」は、いずれもエゼキエル書か捕囚期またはそれ以後の資料に出てくるものである。

³⁷ 新共同訳聖書では、「神の顕現に接した」と訳されているが、原文には特別な意味を表す מְרֹאָה があるので、「幻を見た」と訳した方がいいであろう。

³⁸ フォン・ラート、前掲書、86ページ。

³⁹ Walther Eichrodt, *Ezekiel* (OTL), Westminster: John Knox Press, 1970, p.67.

けずに神の幻を見たのである。

「神の幻を見た」の前に「天が開かれ」とある。これは、神の世界を示されたことである⁴⁰。この表現は賜物や裁きが与えられるために天の窓が開かれるという意味では他にもあるが(詩78:23, マラ3:10, 申28:12, 創7:11, イザ24:8)、啓示に関してはここだけである。これは、ヤハウエの会議に参加し、ヤハウエの世界、ヤハウエの意志を直接示された体験を言っていると思われる。イザヤとイムラの子ミカヤも同じ体験をしている。ヴァルター・ツィンマリは、この三つのテキストは同じ伝承にあると言う⁴¹。すなわち、預言者はヤハウエの会議において、ヤハウエによって厳粛に任命されたのである。彼らはまず、王座にいますヤハウエを見るのである。

わたしはヤハウエが御座に座し、天の万軍がその左右に立っているのを見ました。(王上22:19)

わたしは、高く天にある御座にヤハウエが座しておられるのを見た。(イザ6:1)。

わたしは神の幻を見た。・・・王座のようなものの上には高く人間のように見える姿をしたものがあつた。(エゼ1:1, 26)。

しかしこれは、エゼキエルが形式的に過去の伝承を取り入れたというのではなく、彼の体験に基づいた独自性が認められる。

幻と訳されている語は、**מְרִאוֹת** であり、これは女性・複数形である。この形は、エゼキエル書(8:3, 40:2, 43:3)以外は、創世記46章2節(E)だけにしか出ない。そこでは、ヤコブが幻において神の啓示を受けている。七十人訳ではこれらのテキストはすべて単数になっているが、エゼキエルは自分の召命体験の強烈さを複数で表しているように思われる。この体験は強烈であったようであり、そのために彼は七日間も物を言うことが出来なかったのである

⁴⁰ *Ibid.*, p.54.

⁴¹ Walther Zimmerli, *op. cit.*, pp.98-99.

(3:15)。

さて、エゼキエルが見た幻はいったい何であったであろうか。それは、1章28節においては「ヤハウエの栄光」(כְּבוֹד-יְהוָה)と言われている。「栄光」は、イスラエルの神が民の間に臨在することを言う時に使われる専門語であり、エゼキエルとPとに特徴的である⁴²。ソロモンが神殿を建てた時、ヤハウエの栄光が主の宮に満ちた、と言われている(王上8:10-11)。それ以来、ヤハウエは神殿に住むと信じられ、その見える姿が栄光であった。エゼキエルは祭司であったので、栄光の場所はいくまで神殿である。しかし、この神の幻において、このヤハウエの栄光を見たのである。すなわち、汚れた捕囚の地にもヤハウエが臨在することを示されたのである。これは強烈な体験であったと思われる。ただし、エゼキエルが視覚的にどのようなものを見たのかは明らかではない。3章12節には、「そしてヤハウエの栄光がわたしの所から登った時に、わたしはわたしの後に大きな地震の音を聞いた」(私訳)とあり、むしろ聴覚的な体験であったかも知れない。1章26節には「王座のような形の上に人の姿のように見える形がある」(私訳)とある。ヘブライ人にとって見えるものによる表現形式のほかには物事を表現する方法がないので⁴³、彼らの経験領域において最も優れた人間を描くことによって神の圧倒的な姿を表現したものと思われる。しかし、神は人間とは全く区別されたお方であるから、ここの表現は非常に注意深い。すなわち、「人の姿のように見える形(דְמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם)」と二重の間接的表現をしている。דְמוּתは「似たもの」で具体的な意味を持つが、מַרְאֵהは「外観」で余り具体性を持たない。また、1章28節においても、

מַרְאֵה דְמוּת כְּבוֹד-יְהוָה (ヤハウエの栄光の姿の有様) とやはり二重の間接表現をとっている。すなわちここでのエゼキエルの幻体験は、ヤハウエがエルサレム神殿から遠く離れた、汚れた捕囚の地に顕現したという普通には考えられなかった体験であった。そして、そのヤハウエの圧倒的な力を表現す

⁴² フォン・ラート『旧約聖書神学 I』、322 ページ参照。

⁴³ Th・C・フリーゼン『旧約聖書神学概説』田中理夫・木田献一訳、日本基督教団出版局、1969年、232 ページ参照。

るために、非常に詳細な描写が付け加えられていったのである。すなわち「四つの生き物」や「車輪」などは、ヤハウエがいかに大いなる力を持っているかということを見えるものの表現形式で表わしたものである。

さて、エゼキエルが異常な体験をしたことは、「ヤハウエの手」という表現によっても示される。ヴァルター・ツィンマリは、「ヤハウエの手は、イザヤ書に一度（8:11）とエレミヤ書に一度（15:17）以外には、古典的預言者には言われていないが、それ以前の預言者にはしばしば言われている」ことを指摘している⁴⁴。そしてこれは、エゼキエル書において再び出るのである。

フォン・ラートは、「この短い言葉の背後に預言者を精神的にかきむしるだけでなく、身体的にも取り乱させる出来事が隠されている」と言っている⁴⁵。すなわちここには、何らかのエクスタシーの体験があったことが暗示されているのである。ただし、エレミヤとイザヤにおける「手」は、この体験ではない。エレミヤ書15章17節には、

わたしは笑い戯れる者と共に座って楽しむことなく
御手に捕らえられ、ひとりで座っていました。
あなたはわたしを憤りで満たされました。

とある。この手は、神の啓示とも、精神の特別な状態とも関係ない。ここでの「ヤハウエの手 (יָד-יְהוָה)」は、エレミヤが預言者として捕らえられたことを言い表している。ケイス・W・カーリーは、これは、モーセがヨシュアに手を置いて、彼の後継者に任命したことに類似する、と言う⁴⁶。また、イザヤ書8章11節には、

ヤハウエは御手をもってわたしをとらえ、この民の行く道を行かないよう

⁴⁴ 注 31 の論文。

⁴⁵ フォン・ラート『旧約聖書神学Ⅱ』、86 ページ。

⁴⁶ Keith W. Carley, *Ezekiel among the Prophets*, 1975, London: SCM Press, p.19.

に戒めて言われた。

とある。原文は、**כְּחֵזְקַת הַיָּד** であり、口語訳のように「強いみ手をもって」と訳すべきである。これも「力強く」ということであって、エクスタシーの体験を言い表しているのではない。マルティン・ノートは、これは出エジプト記6章1節の「わたしの強い手によって、ファラオはついに彼らを去らせる」と類似する、と言う⁴⁷。

しかし、初期預言者においては「ヤハウエの手」は、異常なエクスタシーの体験を表している。列王記上18章46節には、

ヤハウエの手がエリヤに臨んだので、エリヤは裾をからげてイズレエルの境までアハブの先を走って行った。

とある。これは、**וַיֵּרֶד-יְהוָה הַיָּתֵה** という表現であり、この表現は、エゼキエル書に7回出る（1:3,3:14,22,8:1,33:22,37:1,40:1）。アハブは戦車に乗っており、エリヤはその前をカルメルからイズレエルまで走った、というのである。これは超人的な能力を表している。また、列王記下3章15節には、

樂を奏する者が演奏すると、ヤハウエの手がエリシャに臨み、彼は言った。

とある。これは、エリシャが特別な状態において啓示を受領したことを示している。音楽においてエクスタシーの状態に陥る現象は、他にもある。サウルは最初、このような恍惚預言者の集団に関係したようである。

それから、ペリシテ人の守備隊がいるギブア・エロヒムに向かいなさい。

町に入るとき、琴、太鼓、笛、豎琴を持った人々を先頭にして、聖なる高

⁴⁷ Martin Noth, *Exodus* (ATD), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, S.35.

台から下ってくる預言者の一団に出会います。彼らは預言する状態になっています。(サム上10:5)

ここで「預言する状態になって」(新共同訳)と訳されている語は、預言者(נְבִיא)から派生した動詞のヒスパエル形である(מְתַנְבְּאִים)。アルフレッド・イエプセンは、この動詞のヒスパエル形とニファル形は、古い時代は「恍惚状態に陥る」ことを意味した、と言う⁴⁸。関根正雄訳では「恍惚状態で」と訳されている。この一団は、ペリシテの占領下にあったこの時代に、音楽を用いて恍惚状態になって、士気を高めていた預言者の集団であった。このような預言者集団は、その後の時代にも存続したようである。ただし、古典的預言者たちは、そのような預言者集団と自分たちを区別したのである。エゼキエルもそのような音楽を用いて恍惚状態に陥ったのではないが、「ヤハウエの手」という表現は、同じような状態に陥ったことを表しているようである。「ヤハウエの手」は、啓示を受領した後の3章14節にも出、いわばインクルジオになっている。すなわち、召命の出来事全体が普通でない異常な出来事であったことを示している。

次に、この召命記事において、しばしば「霊」について言及されている。3章12節には、「霊がわたしを引き上げた」とある。「引き上げた」という動詞は、ヘブライ語ではנָשָׂאである。霊がこの動詞と結びついた表現は空中浮揚のようなエクスタシー体験を表している。列王記下2章16節にも「ヤハウエの霊がエリヤを引き上げて(נָשָׂא אֶת רוּחַ יְהוָה)、彼を山か谷に投げたかも知れませんが」とある。エリヤは、嵐の中を天に上げられたのであるが、それをエリコの預言者たちは、霊が彼をどこか遠くに連れ去ったのだと理解した、というのである。

紀元前9世紀の預言者にとって「霊」の働きは重要であったが、アモス以後の古典的預言者は霊の働きに関しては非常に消極的になった。これは、彼らに霊が働かなかったというのではなく、彼らにとっても神の霊の働きは絶対的で

⁴⁸ Alfred Jepsen, op. cit., S.8.なお、木田献一「イスラエルにおける初期予言運動」、『イスラエルの信仰と倫理』日本基督教団出版局、1971年、177ページ以下参照。

あったが、「偽りの預言者」としてのナービーが、もっぱら霊によるエクスタシー現象で預言していたので、古典的預言者たちは、あえて霊の働きの言及を避けたと思われる。とにかく、エクスタシー体験としての霊については、古典的預言者は言及していない。ホセア書9章7節には、「預言者は愚か者とされ、霊の人は狂う」とあり、霊の働きについては積極的な評価はなされていない。しかし、エゼキエルにおいて再び霊が頻出し、しかもそれは古い預言者の伝統であるエクスタシーに関するものが多い。先ほどの𐤍𐤑𐤍と結びついた表現が6回出る(3:12,14,8:3,11:1,24,43:5)。また前述の「ヤハウエの手」と共に言及されている箇所が3回ある(3:14,18:1,37:1)。そのうち、37章1節は、「ヤハウエの手」と「ヤハウエの霊」の両方が出、後述のように特別な体験であったと思われる。

エゼキエル書には、𐤍𐤑𐤍が50回出るが、その大半は運動能力と関係している。1章20節には、

それらは霊が行かせる方向に、霊が行かせる所にはどこにでも進み、車輪もまた、共に引き上げられた。生き物の霊が、車輪の中にあつたからである。

とあるが、ここでは霊は車輪を動かす原動力である。また、2章2節には、

彼がわたしに語り始めた時、霊がわたしの中に入り、わたしを自分の足で立たせた。

とあるが、これは「ヤハウエの栄光の姿」を見て地に倒れた(1:28)エゼキエルを立ち上がらせた原動力である。そして、3章14節の「霊はわたしを引き上げて連れ去った」というのは、召命を受けた場所から捕囚の民の住むテル・アビブまでエゼキエルを運んだ原動力である。

3、エゼキエル書8－11章

エゼキエル書8－11章は、エゼキエルが「神の幻のうちに」エルサレムに運ばれ、そこで行われている「忌まわしい」罪を見せられ、エルサレムが徹底的に滅ぼされる光景を見た、という記事である。この記事は、イスラエルの歴史においても最も悲惨な出来事であるエルサレム滅亡を神が最終的に決定したその意志を、エゼキエルが知らされた、ということで非常に重要である。

この章句でしばしば問題となるのは、エゼキエルが実際にエルサレムに行ったのかどうかということである。記事そのものからは、エゼキエルは霊によって地と天の間に引き上げられ、神の幻のうちにエルサレムへと運ばれ（8:3）、そこでの光景を見た後に、再び霊によって引き上げられ、幻のうちに捕囚の地に連れられた（11:24）ということである。しかし、8章の偶像礼拝視察の記事は非常に生々しい描写であり、シャファンの子ヤアザンヤ（8:11）とか、ベナヤの子ペラトヤ（11:13）といった具体的な人物のことが記されていることから、エゼキエルが実際にエルサレムに行ったとも考えられる。そこで、A・ベルトレートなどは、エゼキエルの初期の活動はエルサレムで行われたとし、R・H・ファイファーなどは、一度捕囚地に移されたが、ヤハウエの命令により（3:4）エルサレムに戻り、第二回捕囚の紀元前587年までエルサレムで預言したとする。しかし、バビロンからエルサレムまでの旅は数ヶ月かかり、捕囚の身でそのような自由が許されていたかも疑問である。そこで、アルバート・J・ソッジン⁴⁹、ジョン・W・ウィヴァース⁵⁰、ヴァルター・ツィンマリ⁵¹、ヴァルター・アイヒロット⁵²、ケイス・W・カーリー⁵³、などは、大体テキスト通り、バビロ

⁴⁹ Albert J. Soggin, *Introduction to the Old Testament, from its origins to the closing of the Alexandrian canon*. London: SCM Press, 1980, p.303.

⁵⁰ John W. Wevers, *Ezekiel*. (New Century Bible), Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

⁵¹ Walther Zimmerli, *Ezechiel*. (BK 13), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag , 1969.

⁵² Walther Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*. (ATD 22), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht , 1986

ニアにおいて幻で示されたものと解している。ただし、「主なる神の御手」(8:1)とか「霊がわたしを引き上げ」(8:3, 11:1, 24)とか「神の幻のうちに」(8:3, 11:24)といった表現が頻出し、かなり異常な体験であったと思われる。実際にエルサレムに移されたのではないが、少なくともエゼキエル自身は肉体的にエルサレムに移されたと信じた、そのような強烈な体験であったと思われる⁵⁴。ツィンマリは、初期預言者のエクスタシー体験と似ている、と言う⁵⁵。列王記下5章20-27節には、遠い所でゲハジがナアマンから贈り物を受け取ったのをエリシャが千里眼的に見たことが記されている。ツィンマリはこれと似ていると言う。しかしエゼキエルの体験はもっと強烈なものであったであろう。

このような体験においてエゼキエルは、エルサレムを最終的に滅ぼすというヤハウエの意志を知らされたのである。そしてその裁きの理由は、エルサレムの罪、特に偶像礼拝である。8章の記事は、エルサレムの四つの場所で行われていた偶像礼拝の描写である。第一の光景では、エゼキエルは「激怒を起こさせる像」(סִמְלֵי הַקְּנָאָה הַמְּקַנְהָ)を見た(8:3)。これは、ヴァルター・アイヒロットによるとアシェラの像である。マナセによって神殿にアシェラの彫像が置かれた(王下21:7)。歴代誌下33章7節では、このアシェラの彫像にסִמְלֵיが使われている。列王記下23章6節によると、これはヨシヤによって取り除かれたが、これはヨヤキムによって回復されていた。第二の光景では、「あらゆる地を這うものと獣の憎むべき像」である(10節)。これはおそらく、秘密の部屋で行われていたエジプトの祭儀であろう。なぜなら、エジプトからは、動物の形をした神々が知られているからである。すなわち、ワニ、蛇、カブトムシ、牛、羊、猫などの像である。これに反して、バビロニアからはこのようなものは知られていない。さらにこの祭儀が秘密の部屋で密かに行われていたことも、エジプトの宗教を暗示する。なぜなら、当時のユダはバビロニアの支配下にあ

⁵³ ケイス・W・カーリー『エゼキエル書』(ケンブリッジ旧約聖書註解 18) 樋口進訳、新教出版社、1980年。

⁵⁴ Cf., Geo Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, 1948, p.103.

⁵⁵ Walther Zimmerli, *The Special and Traditio-Historical Character of Ezekiel's Prophecy*, VT 15(1965), p.517.

り、バビロニアの祭儀なら密かに行う必要はなかったからである。第三の偶像礼拝の光景は、タンムズ礼拝である。これは古代オリエントで最も普及していた植物神である。この植物生成の神は、土地が焦げて植物が枯れる夏に黄泉の国に幽閉されると考えられた。「女たちがタンムズ神のために泣きながら座っている」(8:14) というのは、このタンムズが幽閉される時の儀式であった。第四の偶像礼拝の光景は、太陽礼拝である(8:16)。太陽礼拝は古代オリエントには広くあり、マナセの時代には神殿でこれが行われていた(王下21:5)。ヨシヤはこれを取り除いたが(王下23:5)、ユダの弱体化と共にこれが復活したようである。

この章で「忌まわしいこと」(תועבה) が4回繰り返され(6,9,13,15節)、四つの偶像礼拝の光景が記されている。「四」という数字は、エゼキエルにとって重要である(1章の「四つの生き物」「四つの車輪」、37章の「四方」参照)。ここでは四つの偶像礼拝で、エルサレムの罪が最悪で赦しがたいことを示している。四は完全数であり、従って、エルサレムには裁きしか残されていない。これがエゼキエルに示された神の意志である。

4、エゼキエル書37章

次に、37章の「枯れた骨の復活」の記事を見てみよう。この記事は、エゼキエルが幻において、絶望に打ちひしがれている捕囚の民を回復しようとしているヤハウエの意志を示されたものとして重要である。1-11節は、異常な体験によってそのヤハウエの意志を示された記事であり、11-14節は後代になされたその解釈である。

ここでは、「神の幻」(1:1, 8:3, 11:24, 40:2参照)という言葉は使われていないが、「ヤハウエの手」が臨み、「ヤハウエの霊」によって連れ出されたと言われており(1節)、エゼキエルが強烈なエクスタシー体験をしたことが物語られている。彼は、この幻を静かに眺めたのではなく、この場面に肉体的に移され、神が起こそうとしている出来事に参与させられた、と強く感じたのである。3章12節と8章3節では、「霊がわたしを引き上げ(נִשָּׂא)」という動詞が使われ

ていたが、ここでは「霊によって連れ出され（**נִשְׂרָף**のヒフィル形）」という動詞が使われ、他の体験と区別されており、エゼキエルの最も重要な出来事であったことを示している⁵⁶。

エゼキエルはまず、かつて戦場であった谷に移され、そこに白骨化した多くの骨を見る。そこで彼は、その骨に向かって預言するように命じられる。彼が命じられたように預言すると、白骨化した骨が互いに近づき、骨の上に筋と肉が生じ、皮膚がその上を覆った。次に彼は、霊がこれらの体に吹き込むように命ずると、それらは生き返って非常に大きな集団となった。

この幻は、死人の復活について言っているのではない。旧約において、死人の復活の思想が現れるのは、ヘレニズム時代になってからである（ダニ12:1-2, イザ26:19, ヨブ14:14）。ここで白骨化したおびただしい骨は、絶望状況にある捕囚の民のことである。

37章は元来日付で始まっていたと思われるが、それが脱落したようである⁵⁷。従って、この幻がいつのものかは不明であるが、おそらくエルサレムの陥落の知らせが捕囚の民に伝えられてからそう時が経っていない頃であろう。エゼキエルを含む第一回捕囚の時にバビロンに移された民には、最初はまだ一縷の望みがあった。すなわちエルサレム神殿がまだ存在していたからである。この神殿は、ソロモンが神の住まいとして建設し、どんな危機に直面しても、最後はヤハウエが守り給うという迷信的な信仰があった。しかし、紀元前587年に、バビロニア軍によってエルサレムは陥落し、ネブカドネツアルの命によって神殿にも火がつけられて破壊されてしまったのである。6ヶ月後にこの知らせが捕囚の民にも伝えられたが（33:21）、彼らは一縷の望みを絶たれ、全くの絶望状態に陥ったのである。肉体的には生きていても、精神的にはまさに死んだ状態であった。それがここで言われている「枯れた骨」である。エゼキエルはエルサレム神殿の祭司であっただけになおさら深い絶望を味わったであろう。この時に、神の側から絶望の民を回復する幻がエゼキエルに示されたのである。

⁵⁶ Cf., Keith W. Carley, *Ezekiel among the Prophets*, p.30.

⁵⁷ John W. Wevers, *op. cit.*, p.277.

すなわち、ヤハウエは、その創造的な言葉と霊によって、彼らを再び回復しようとしているということ。

結び

われわれは、木田献一の「旧約の宗教は基本的に預言者的である」という所論から出発し、その「預言者的」というのをエゼキエルにおいて考察した。そしてわれわれは、その「預言者的」ということが、エゼキエルにおいても最も先鋭的な形で確認されることを見た。エルサレム滅亡というイスラエル史においても最大の危機の時代に、自ら捕囚を体験したエゼキエルが、幻において全世界を支配するヤハウエの圧倒的な力を示され、エルサレムを滅亡させようとしたヤハウエの意志を知らされ、また絶望に打ちひしがれている捕囚の民を回復しようとするヤハウエの計画を示されたのである。

これらはすべて、異常な体験を伴う幻で示された。しかしこれらの幻は、ただ視覚的に見たというのではなく、神が間近に起こそうとされている出来事にエゼキエルが実際に参与させられた体験である。そのようにして、エゼキエルは神の意志を直接啓示されたのである。これが預言者エゼキエルの特質であり、また預言者一般の特質でもあり、旧約聖書に基本的にある特徴とも言える。

第二イザヤの預言者像

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¹。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²。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³。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⁴。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エの王権に関心を持っている。また両者とも、ヤハウエのことを「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

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。

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⁵。

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 1:2-4 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

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。

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からない。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、何ほどかの彼の生涯についても知ることが出来ない」と言う⁶。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っ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⁷。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エ主義者であった、という⁸。

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⁹。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¹⁰。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、

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 Egletonian Reading*, *Semeia* 59(1992), p.45.

⁸ *Ibid.*, p.48.

⁹ 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。

¹⁰ 同上 233ページ。

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¹¹。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¹²。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¹³。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、「ヤハウエはこう言う(כֹּה אָמַר יְהוָה)」という使者の定式や「ヤハウエの言葉(וַיֹּאמֶר 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、ヤハウエ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。

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¹⁴。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)¹⁵。

¹¹ W.E.ラスト、前掲書、111ページ。

¹² 関根清三、前掲書、326ページ。

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

¹⁴ ブレンキンソップ、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

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エ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¹⁶。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イ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¹⁷、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、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¹⁸。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」というヤハウエの声を聞く（3-5 節）。③預言者への「呼びかけよ」という神の

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.

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

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ヤハウエ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¹⁹。

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、ヤハウエ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、ヤハウエも「あなたたちの神」(1, 9節)、「わたしたちの神」(3, 8節)と言われており、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²⁰。H.J.シュテーベは、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²¹。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

¹⁹ 関根清三、前掲書、326-327 ページ参照。

²⁰ クラウス・ヴェスターマン『イザヤ書 40-66 章』頓所正・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.

る。それが「今や満ち＝達成された (הִלָּלָה)」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エ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²²、「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はっきりと反論している (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らない。」 (エゼ 2:6) というヤハウエの言葉の背後に、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²³。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²⁴。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

²² Vgl., W.Zimmerli, op. cit., S.12.

²³ N.Habel, op. cit., S.310.

²⁴ ヴェスターマン、前掲書、63-64 ページ。

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はなく、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」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、解放をなすヤハウエ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)。しかもヤハウエは、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、カルデアを逃げ去るがよい。」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過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、カルデア人に行うことを」(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「ヤハウエが油を注がれた人(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エを知り、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²⁵。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ュバツアル(代上3:18のシェンアツアル)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²⁶。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

²⁵ K.コッホ、前掲書、238 ページ。

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

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エ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エの「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²⁷。イスラエルはかつてのように(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と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、岩からほとぼ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。

²⁷ G.フォン・ラート、前掲書、329 ページ。

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、届かせよ。
主は僕ヤコブを贖われた、と言え。(48:20)

この「贖う（ガーアル **לְקַח**）」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²⁸。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 **לְקַח**）」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

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。

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、ヤハウエ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（バーラー **אָבַר**）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, 45:7², 45:8, 12, 18², 48:7, 54:16²）、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エ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エ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エを捨てて、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²⁹。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

²⁹ 関根清三、前掲書、340 ページ参照。

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³⁰。バビロニアの創造神話である「エムナ・エリシュ」は³¹、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ッ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³²。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。

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,

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。

45:7 等)。第二イザヤは、ヤハウェによる創造に関して、実に多彩に表現する。ヤハウェは、天と地を創造し (**בָּרָא** バーラー、40:26, 28, 42:5)、陶器師のように地を形づくり (**יָצַר** ヤーツアル、45:18)、万物を造った (**עָשָׂה** 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、ヤハウェは天を広げ (**נִטָּה** ナーター、40:22)、地を繰り広げ (**רָקַע** ラーカア、42:5)、天の万象の名を呼び (**קָרָא** カーラア、40:26)、それらを数えて引き出した (**הוֹצִיא** 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 (**יָצַר** ヤーツアル)、闇を創造し (**בָּרָא** バーラー)
平和をもたらし (**עָשָׂה** アーサー)、災いを創造する (**בָּרָא** バーラー) 者。
わたしが主、これらのことをする (**עָשָׂה** アーサー) ものである。

ここでは、ヤハウェ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、ペルシア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³³。すなわち、ヤハウェは、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)。

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
力をまとえ、主の御腕よ。
奮い立て、代々としえに
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

³³ ヴァルター・ツィンマリ、前掲書、349 ページ。

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エである、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エである、ということである。すなわち、ヤハウエ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³⁴。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³⁵。「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

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。

³⁵ 同書、155ページ。

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 (גאל ガーアル)」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³⁶。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³⁷。

ヤハウェのみを信じるとい唯一神信仰は、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

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。

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。

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「ヤハウエのみを信ぜよ」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」はヤハウエのみを崇拝せよという拝一神教（**monolatry**）であった。カナンの地において諸部族の連合が結ばれた時もヤハウエ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エ主義者たちは、「ヤハウエのみ運動（**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「ヤハウエのみ運動」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、ヤハウエが神か」王上 18:21）、ヤハウエ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、神を認めてはならない」と言い（ホセ 13:4）、ほとんど唯一神信仰と言っている。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「律法の書」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³⁸。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ェ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ェのみであって、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定式を用いて、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）
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。わたしをおいて神はない。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）

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—一神教をめぐる」、『旧約学研究』第3号、2006年、58-79ページ参照。

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³⁹、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）。

第 12 章 預言書の正典化の諸問題

序

旧約聖書の預言書は、元来、各預言者がその時代に、それぞれの歴史状況において語ったもの（時には行為したものの）の記録が基になっていることは確かであろう。各預言者は、その時々には神から言葉が与えられ、それを民や権力者の前で語ったのである。預言者の使命は、神の言葉を語ることであるが、それはその時代の具体的な出来事に対する言葉であった。捕囚前の預言者の語りの傾向は、民に対する罪の告発（叱責の言葉）と裁きの宣告（威嚇の言葉）であった。そして、捕囚後の預言者の語りの傾向は、イスラエルに対する救いの言葉であった。もっとも、捕囚前の預言者が救いの言葉を語った場合も、捕囚後の預言者が裁きの言葉を語った場合もあるが。また、時には預言者は「行為せよ」と命じられ、その通り（恐らく無言で）行ったものと思われる¹。

そのような預言者たちの言葉や行動は、主に弟子たちが記憶し、また伝承し、ある時期に文書として記録されたであろう。預言者の語りの多くは詩文であり、記憶しやすかったと思われる。

預言者自身が自ら書き留めるということはめったになかった。それでも、書き留められたことが記されている預言者もいる。イザヤ書 8 章 16 節には「わたしは弟子たちと共に、証しの書を守り、教えを封じておこう」とあるが、これはイザヤが、シリア・エフライム戦争の時、アハズ王から公職を退けられた後に、これまで語ってきた預言を自ら書き留めたことを表している²。また、エレミヤはある時、自ら語った言葉を口述し、弟子のバルクに巻物に書き記させた（エレ 36 章）。そしてこれは、エレミヤ書の初期の預言の基本的な部分であろう。また、エゼキエルも、捕囚の地において、かなりの部分を書き記したと思われる。16、23 章などの散文による物語の基本的な部分は、恐らくエゼキエル自身が書き記したものである。

預言者の言葉が長い間口頭で伝承されたということは余りありそうになく、

¹ これは、「象徴行為」と言われる。象徴行為については、拙稿「預言者の象徴行為」（『聖書と教会』1980年6月号）参照。

² これはイザヤ書 6 章 1 節・9 章 6 節の部分であり、ハンス・ヴァルター・ヴォルフはこの部分を「イザヤの回顧録」と呼んだ。

多くは比較的早い段階に弟子たちによって書き留められたと思われる。

そのように書き留められた預言者の言葉は、弟子たちによって伝承されたが、後の他の歴史状況の中で他の言葉が加筆されたり、修正されたりしていったであろう。このようなことは、伝承史的研究や編集史的研究によって明らかにされてきた。例えば、ホセアは終始北イスラエルで活動したが、アッシリア帝国によって北王国が滅亡した後、彼の預言は弟子たちによって（あるいは自ら）南に運ばれ、そこで加筆・修正が行われ、ユダ王国に適用された（例えば、ホセ 1:7,3:5,4:15,5:5,6:11 など）。

このような編集は、次に申命記改革の時にも、ユダ王国の滅亡の時にも大幅に行われたと思われる。さらに、バビロン捕囚の地においても、また捕囚後のエルサレム帰還の時においても、神殿再建の時にも、そしてゼルバベルの失脚の時にも行われたであろう。その他、第二神殿時代において我々に知られていない出来事に遭遇して、特に神殿での地位を巡っての争いにおいて、編集が行われていったと思われる。

それがあつた時期に固定化（正典化）され、もはや編集作業は行われなくなつた。預言書の正典化が、いつ、誰によって、どのようにして行われたかについての直接の証言はない。少なくともシラ書（ベン・シラの知恵）が書かれた紀元前 2 世紀には、預言書は既に正典化されていたことは確かである。恐らく、ペルシア時代には既に預言書の正典化はほぼなされていたと思われる³。しかし、その正典化にはいろいろな問題があつたであろう。どのような歴史状況においてなされたのであろうか。また、預言書の正典化を担つた集団はどのようなものであつたのであろうか。

1 正典化の過程

「正典」は、旧約諸文書の歴史的形成過程の最終の編集段階に位置する。「正典」（Canon）は、ギリシア語のカノーン（κανών）に由来する。この語は新

³ シラ書の序言 1 節には、「律法の書と預言者の書」とあり、それぞれが固定化されていたことが分かる。

約聖書ではガラテヤの信徒への手紙 6 章 16 節（新共同訳では「原理」と訳されている）とコリントの信徒への手紙二 10 章 13-15 節（新共同訳では「限度」と訳されている）に出るが、「規準」という意味である⁴。また、これのヘブライ語のカーネー（קָנֵן）は、イザヤ書 19 章 6 節では「葦」の意味であり、エゼキエル書 40 章 3,5 節では「測り竿」の意味である。

聖書を「正典」（カノン）と呼んだのは、紀元前 4 世紀のことであるが、それはあるまとまった範囲の書物を総称した⁵。さらに、紀元 1 世紀にヨセフスは、正典概念を次の 5 つに特徴づけた⁶。① 22 の書への数の限定、② 「モーセからアルタクセルクセス」への時の限定、③ それ以外は霊を受けていないという他の書との質の相違、④ 字句の不可侵、⑤ 生活と信仰の規準。ヨセフスの活動した紀元 1 世紀の後半に正典概念が明確化されていったが、その背後にユダヤ教の危機ということがあったであろう。すなわち、紀元 70 年にローマ軍によってエルサレムが陥落し、神殿が破壊されたことによって、それまでのエルサレムでの犠牲祭儀を中心とするユダヤ教からファリサイ的・ラビ的ユダヤ教が成立したことによる。そして通説では、エルサレムから本拠地がパレスチナ海岸のヤムニアに移された後、紀元 70 年から 90 年にかけて継続的に開かれた「ヤムニア会議」によって旧約聖書の正典が定められた。しかし、この「会議」の実態は余り良くは分かっていない。そして他にも正典の型があって、正典には多様性があった。A・C・サンドバーグは、3 つの正典の型を挙げている⁷。すなわち、① サマリア派型。これはモーセ五書プラス歴史という型である。② 紀元 70 年以降のユダヤ教型。これは、今日のマソラ本文として伝承されているもので、「律法（トーラー）」「預言者（ネビイーム）」「諸書（ケトビーム）」の 3 部の区分が明瞭な型である。③ 紀元 70 年以前のユダヤ教型。これは、七十

⁴ 左近淑「正典」、『総説旧約聖書』日本基督教団出版局、1984 年、562 ページ参照。

⁵ 同、563 ページ。

⁶ ヨセフス『アピオンへの反論』I、秦剛平訳、(8) [38] - [42]、山本書店、1977 年、56-57 ページ。

⁷ A.C.Sundberg, *The Old Testament of Early Church*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1964.

人訳のもとになったもので、これには外典が含まれている。これは、アレクサンドリアで形成されたと考えられている。キリスト教会に先立って、アレクサンドリアを中心とするヘレニズム・ユダヤ教は、パレスチナ・ユダヤ教とは異なる正典を制定した、という仮説である。いずれにしても、正典は唯一ではなく複数あった訳であり、最初から多様性があった。

旧約聖書は一時にすべて正典化されたのではなく、3つの段階を経た。それは、「律法」(トーラー)、「預言者」(ネビイーム)、「諸書」(ケトビーム)の順に行われ、正典化にはかなりの時間がかかっており、その過程においては複雑な問題があった。また、三部のそれぞれも、一時に正典化されたのではなく、かなりの時間がかかっており、その背後には複雑な問題があった。一つの書物が正典化されるには、その書物(の一部)が特別に権威をもつということが前提となる。左近淑は、その前提として次の二つをあげている⁸。すなわち、①神自身が人の言葉において啓示したという神的権威、②公的祝祭に際して会衆の前で朗読された。この条件を満たす最初の記事は、出エジプト記 24 章 3-8 節において、モーセが「主のすべての言葉とすべての法」を民に読み聞かせた記事である。この文書は多分、十戒と「契約の書」であったであろう。そしてこれが実際に行われたのは、シケムでの集会においてであったと考えられる。ヨシュア記 24 章によると、ヨシュアはそれを諸部族の代表者の前で読んで契約を結んだ。それゆえ、イスラエル部族連合においてはこの十戒と「契約の書」には権威があったであろう。次の公的朗読の記事は、列王記下 23 章 1-3 節である。ここでヨシヤは、「主の神殿で見つかった契約の書のすべて」を民に読み聞かせた。ここの「契約の書」は、申命記の中心部分であろう。それゆえ、ヨシヤの時代以降申命記には権威があったであろう。

さて、「律法」全体の正典化は、エズラがエルサレムに派遣された出来事と関係があるであろう。ネヘミヤ記 8 章 1-3 節によると、捕囚の地からエルサレムに派遣されたエズラは「夜明けから正午まで」民の前で「律法の書」を読み上げたとある。この「律法の書」は、その朗読の時間からして五書(トーラー)

⁸ 左近淑、前掲書、572 ページ。

の全体であったと思われる。エズラが遣わされたのは、ペルシア王アルタクセルクセス二世（前 404-358 年）の時代であり（エズ 7:1）⁹、従って「律法」は紀元前 5 世紀の終わりから 4 世紀の初めにかけて正典化されていたと考えられる。ブレヴァード・S・チャイルズは、エズラの時代に律法は正典化されていた、という¹⁰。ここでエズラは、「天にいます神の律法の書記官」¹¹というペルシア政府の公の職務においてエルサレムに遣わされたのである。ということは、「律法」の正典化はペルシア政府の要請であり、政治的な力が働いて正典化が行われた、ということである。恐らくそれは、ペルシア政府がユダヤ人を支配するのに都合がよかったからであろう。後述するが、「律法」に権威をもたせることによって、預言者的「メシア運動」を押さえようとしたのではなかろうか。

一方、「預言者」の正典化に関しては、ロバート・P・ゴードンも指摘しているように¹²、聖書の中にその手がかりは余りない。ただ、紀元前 190 年頃に書かれたシラ書 46 章 1 節-49 章 10 節には、すべての預言者の名が挙げられている。また、紀元前 132 年頃にベン・シラの孫によって書かれたとされるシラ書の序言には、「律法の書と預言者の書」とあり、ネビイームが既に正典化されていたことが推測される。恐らく、紀元前 200 年頃には、「預言者」は既に正典化されていたと思われる。しかし、実質的には、ペルシア時代の後期にほぼ最終編集がなされていたと考えられる。

他方、「諸書」の正典化は、さらに後でありイエスの時代にはまだ確定していなかった。イエスは「律法と預言者」と言っているが¹³、これはイエスの時代

⁹ クリストフ・レヴィンは、アルタクセルクセス一世の時代（前 465-424 年）とし、紀元前 5 世紀の中頃から終わりにかけて「律法」が正典化されたとする（山我哲雄訳『旧約聖書』教文館、2004 年、191 ページ）。

¹⁰ Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

¹¹ 「書記官」という肩書きは、ペルシアの公的用語で、官吏や国家の高官を意味した。また、「天にいます神」とは、イスラエルの神ヤハウェに対するペルシア側の公式な呼称であった。

¹² Robert P. Gordon, A Story of two Paradigm Shifts, in *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. by Robert P. Gordon), Indiana: Eisenbraun, pp.3-26.

¹³ マタイによる福音書 7 章 12 節, 22 章 40 節。

には、「律法」と「預言者」は正典として権威が認められていたが、「諸書」はまだ閉じられていなかったことを示している。「諸書」が正典化されたのは、紀元 70 年にエルサレム神殿がローマ軍によって破壊され、ユダヤ教が存亡の危機に立たされた紀元 1 世紀の終わり頃である。ここで議論になったのは、「雅歌」「コヘレトの言葉」「エステル記」「シラ書」であった。そして、最終的に「雅歌」「コヘレトの言葉」「エステル記」が諸書に入り、閉じられたのである。ただし、それ以前にそれぞれの書は成立していた。大島力は、「諸書」に含まれている諸文書が成立していく要因として「テキスト」（律法と預言者）と「共同体」（初期ユダヤ教）との「対話」があったことを指摘し、「諸書は、律法と預言者への解釈学的応答である」と言っている¹⁴。また、その「対話」や「応答」には多様性があり、その多様性が現在の「諸書」に反映していることを指摘している。

2 預言書の正典化

ヘブライ語正典において、預言者は、「前の預言者」（ネビイーム・リシヨーン）と「後の預言者」（ネビイーム・アハロニーム）に分けられる。「前の預言者」は、いわゆる「申命記的歴史」と言われているヨシュア記、士師記、サムエル記、列王記の 4 書である。マルティン・ノートによると、この編集を担ったのは、エルサレム陥落後の一人の歴史家（申命記史家）である¹⁵。そしてノートは、申命記史家が神の民であったイスラエルがなぜ滅びたのかという関心からこの歴史を編集した、と言う。それは、イスラエルが神の民であるにもかかわらず、その神の戒めに背いたために神から裁かれた歴史であった、と結論づける。これに対してゲルハルト・フォン・ラートは、この歴史の最後でヨヤキン王が解放される記事に注目し、裁きで終わるのでなく神の恩恵が問題にされている、と言う。またハンス・ヴァルター・ヴォルフは、歴史を通して

¹⁴ 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、162 ページ。

¹⁵ マルティン・ノート『旧約聖書の歴史文学—伝承史的研究』山我哲雄訳、日本基督教団出版局、1988 年。

の神の御業に対する民の悔い改めを主題とする、と言う。主題に関してはいろいろな意見があるが、前の預言者が捕囚期の歴史家によって編集された、ということに関しては一致している。そして、この4つの書が「申命記史書」と言われているのは、申命記の思想に基づいて編集された、と考えられるからである。前の預言者は、捕囚の共同体において捕囚期中に事実上承認されたと思われる。従って、ペルシア時代には既に編集がほぼ終わっていたであろう。

他方「後の預言者」は、かなり複雑で長い編集の歴史があったようである。「預言者」の正典化については、「律法」の部分の場合のような証拠の記事がない。間接的な証拠があるのみである。クリストフ・レヴィンは、紀元前190年頃に書かれたシラ書の44-49章の「先祖たちへの賛歌」において、イザヤ、エレミヤ、エゼキエル、十二小預言者が言われているので、それらは一つの集成として存在しており、従って預言者の正典が既に一つの全体として出来上がっていた、と言う¹⁶。ペルシア時代のユダヤの歴史については余りよく分かっていない。この第二神殿時代に、預言者の編集作業が活発に行われたようである。それには、申命記史家が大きく関与したであろう。おおざっぱに言って、イザヤ書はイザヤ伝承の担い手たちが編集活動を行い3人の預言者(預言者イザヤ、第二イザヤ、第三イザヤ)の言葉を一つの書に形成していった。エレミヤ書の編集を担ったのは、申命記的歴史家の集団であったであろう。エゼキエル書は、捕囚の地においてエゼキエルの弟子集団によって編集が行われたようであるが、この集団はP資料の編集を行った者と部分的に重なっていたであろう。十二小預言者の編集はより複雑な歴史を辿ったようであるが、最終的な編集に大きく関わったのが後述するように申命記史家と近い関係にあったレビ人であったのではなかろうか。預言者の正典がハガイ書、ゼカリヤ書、マラキ書で終わるが、これはロバート・P・ゴードンも指摘しているように、ゼカリヤ書9-14章、マラキ書4章1-6節に終末論的なメシアへの期待が述べられている。これは既に正典化された「律法」と緊張関係にある。律法の編集を担ったのは、祭司集団であったであろう。一方、レビ人は第二神殿の時代に祭司より一段下の地位

¹⁶ クリストフ・レヴィン、前掲書、193ページ。

に落とされ、祭司集団とは緊張関係にあったと思われる。

大島力は、「律法」と「預言者」は捕囚後のユダヤ教団の中で互いに緊張関係を持って「正典化」されていった、と言う¹⁷。そして、「律法」と「預言者」のそれぞれの最後の数節に注目する。申命記 34 章 10-12 節において、「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。」とあるが、これは捕囚後のユダヤ教団の一つの立場を示している、と言う。すなわち、「律法」の最終編集者は、「神聖政治」という立場から、「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」という主張をもって、その緊張関係を解こうとした、と言う。ここには、「律法」を「預言者」より優位におこうとする意図があるであろう。これに対して「預言者」の最後の数節は、マラキ書 3 章 22-24 節である。そこには、「わが僕モーセの教えを思い起こせ。わたしは彼に、全イスラエルのため、ホレブで掟と定めを命じておいた。見よ、わたしは、大いなる恐るべき主の日が来る前に、預言者エリヤをあなたたちに遣わす。」とある。ここでは「モーセ」と「預言者エリヤ」とが同等に扱われている。そして大島は、このマラキ書の最後の数節は、「律法」の権威を承認しつつも、しかしなお新しい「預言」がなされることを期待していた人々の主張がある、と言う。そのことが「預言者」の最後に記されていることによって「律法」の最後の部分において失われていた「緊張」が再び回復されている、と言う。しかし、大島は、その背後にどのような歴史状況があったのか、それぞれの最終編集を担ったのが誰であったのか、については何も触れていない。筆者は、後述するように、その背後にそれぞれの最終編集を担った集団に何らかの対立ないし抗争があったと考える。

3、それぞれの預言書の編集

ここで、それぞれの預言書がどのようにして編集されていったかということについて触れたい。これは、編集批判によって明らかにされてきたことである。もっとも、聖書テキストにおいては編集について直接触れる言及はないので、

¹⁷ 大島力、前掲書、159 ページ。

あくまでも推測に過ぎない。しかしそれぞれの預言書は、すべてが当該の預言者の言葉であるとは限らない。むしろ、クリストフ・レヴィンの言うように、伝承された預言者の言葉はあくまでも変えずに、その時々には解釈が付け加えられるということが大規模に行われた、と考えられる¹⁸。そのように元来の預言が拡張され後代の世代の必要によって採用されたテキストへの介入は「層」という言葉で表されてきた¹⁹。ハンス・ヴァルター・ヴォルフは、アモス書にアモス自身と彼の同時代の弟子たちに由来する層と後代の3つの付加の層を区別した²⁰。後代の層は、ヨシヤの時代の反ベテルの層、申命記史家の編集の層、及び主に9章11-15節の捕囚後の「救いの終末論」の層である。また、ヴァルター・ツィンマリは、エゼキエル書に二つの層を認めた²¹。すなわち、元来の預言者の預言と後代のエゼキエル学派の層である。またシグムント・モーヴィンケルは、エレミヤ書において、元来のエレミヤに由来する詩（A資料）と弟子による伝記（B資料）、及び申命記的編集者による散文（C資料）に分けた²²。そして従来、そのような後代の付加には余り価値が置かれてこなかった。しかし最近では、むしろ編集の層に評価がおかれる傾向になってきた。ウィリアム・マッケインは次のように言う。「弟子たちも預言者である。そこで、伝承は分離できない。預言書は、預言者の共同体の前進する生の記録である。」と²³。

ジョセフ・ブレンキンソップは、アモス書には数世紀の編集の歴史があった、と言う²⁴。彼は、アモスの言葉と活動のいくらかを保存した支持集団がいたに違いない、と言う。彼らが預言者の言葉を保存する最初のきっかけになったのは、大地震であったであろう（1:1）。これは、アモスの預言（7:7,8:8,9:1等）

¹⁸ クリストフ・レヴィン、前掲書、39ページ。

¹⁹ Cf., Robert P.Gordon, op. cit., p.17.

²⁰ Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 2: Joel und Amos* (BK 14/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969, S.130.

²¹ Walther.Zimmerli, *Ezechiel* (BK 13), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.

²² Sigmund Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiania: Dybwad, 1914.

²³ William Mckane, *Tradition and Interpretation* (ed. by George Wishart Anderson), Oxford: Clarendon Press, 1979, p.186.

²⁴ 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、101ページ。

が実現したと受け止められた。その後、ヴォルフも指摘しているように3つの段階が認められるであろう。すなわち、ベテルへのいくつかの言及は(3:14,5:6)、ヨシヤがアッシリア帝国に併合されていた北王国の領地に拡大した時に付け加えられた。その後捕囚期に、申命記史家によって大幅に拡張された。この段階でユダに対する託宣が付加され(2:4-5)、祭儀に対する非難が拡張され(5:25-27)、他の加筆がなされた。そして書の冒頭に表題が付された(1:1)。この表題は同時代の二つの王国の王の治世を並列するというやり方で、申命記史家の特徴であり、イザヤ書、エレミヤ書、ホセア書、ミカ書、ゼファニヤ書も同じである。その後第二神殿時代に、ダビデ王朝の回復を約束する終末論的フィナーレが付け加えられた。

ハンス・ヴァルター・ヴォルフは、ホセアが北王国のレビ人と非常に近い関係にあり、レビ人はホセアの支持グループの一部を形成しただけでなく、彼の言葉を伝達するのに重要な役割を担った、と主張した²⁵。その理由としてヴォルフは、古い部族連合の祭儀と諸伝承に対するホセアの関心、既成の祭司職との対立(4:4-10)、レビ人モーセを預言者の根源と見ていること、ホセア書と申命記とが言語的にもテーマ的にも近い関係にあること、を挙げている。このレビ人は、捕囚後の第二神殿におけるレビ人集団と関係があったであろう。そして、後述するように、このレビ人集団が預言書の編集に大きな働きをしたと思われる。ホセアの預言は、サマリア陥落後に南ユダにもたらされ、いくらかの加筆が行われた。そこでは元来の北イスラエルに対する預言が南ユダにも適用された(1:7,4:15,5:5,6:11,8:14など)。また、アモス書と同様に、ダビデ的支配者の下で北と南が再統一されることを約束する記事(2:1-3,3:5)などは、ヨシヤが北部に領土拡大した時に付け加えられたものであろう。またアモス書と同様に捕囚期に申命記史家によって大幅な編集がなされ、表題はこの時につけられたであろう。また、第二神殿時代に拡張と解釈が加えられ、最終的な編集がレ

²⁵ Hans Walter Wolff, *Hoseas Geistige Heimat*, *ThLZ* 81(1956), Sp.83-94. なおこれについては、拙稿「ホセアの預言者理解」、『ヴィア・メディア』3号、ウィリアムス神学館、2000年、11-12ページ参照。

ビ人の集団によってなされていったと考えられる。

次にイザヤ書の預言集の中心は、直接または間接にアモツの子イザヤの預言に遡るが、少なくとも3分の2は匿名の弟子たち、先見者たち、注解者たち、また第一神殿や第二神殿時代の解釈者たちによるものと考えられる²⁶。イザヤ書は、19世紀末のベルンハルト・ドゥーム以来²⁷、イザヤの書（1-39章）、第二イザヤの書（40-55章）、第三イザヤの書（56-66章）と3つの別々の書として読まれてきた。しかし、例えば24-27章のいわゆる「イザヤの黙示録」などは紀元前8世紀の預言者のものではなく、ずっと後代のものであることが指摘されてきたし、36-39章の「イザヤ物語」も列王記下18章13節-20章19節にほとんど同じ記事がありイザヤのものとは思われない。そこで、1-39章の中にも後代のものがかかり入っている。預言者イザヤの言葉を保存し伝承したグループが捕囚期にも、また捕囚後にも活発に活動したことが考えられる。第二イザヤも第三イザヤもこのグループに属するものであったであろう。そして、このグループによって、第二イザヤの預言、第三イザヤの預言が編集され、一つの書にされていったと考えられる。しかし最近では、ブレヴァード・S・チャイルズを始めとして、イザヤ書を「一つの統一体」として読む試みが様々な形で展開されてきている²⁸。大島力もその一人である²⁹。彼は、イザヤ書の最終形態の枠組みをなしているのは「黙示的テキスト」である、と言う。そして、「いずれにしてもイザヤ書は、1章と66章が相互に関連性をもち、その間に13章を基点とする24-27章が配置され、大きく2-33章と40-55章（さらには60-62章を中心とする部分まで）を結びつける34-35章が記されている『一つの統一体』であることは間違いのないであろう。その最終形態はそれ自身が『イザヤの幻』として我々の前に存在する」という³⁰。ただし彼は、捕囚後の共同

²⁶ ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、121ページ参照。

²⁷ Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaia*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

²⁸ Brevard S. Childs, *Isaiah (OTL)*, Westminster: John Knox Press, 2001.

²⁹ 大島力『イザヤ書は一冊の書物か？——イザヤ書の最終形態と黙示的テキスト』、教文館、2004年。

³⁰ 同上、161ページ。

体内の対立ないし軋轢状況を反映したテキストの存在は指摘するが³¹、この最終形態を編集した担い手については言及していない。いずれにしても、イザヤ書の編集には数百年の期間がかかり、その伝承・編集を担った一定のグループがあったことは確かであろう。また、大幅に加筆や編集が行われた背後には、何らかの社会的・政治的状況があったことも確かであろうが、その詳細は分からない。

エレミヤ書の七十人訳は、ヘブライ語本文よりも約8分の1ほど短いだけでなく、資料の配列も違っている。すなわち、「諸国民に対する預言」(46-51章)が七十人訳では25章13節の後に違った順序で記されている。ここに、エレミヤ書の編集には複雑なプロセスがあったことが示されている。シグムント・モーヴィンケルは散文の部分を申命記史家による編集(C資料)としたが、エレミヤ書が申命記史家によって編集されたことが広く認められている。ジョセフ・ブレンキンソップは、申命記史家がエレミヤをモーセを基点とする「主の僕である預言者たち」の最後の者と位置づけた、と述べている³²。イスラエルの罪を警告するために神によって送られた一連の預言者を「主の僕である預言者たち」と表現するのは、申命記史家に特有である³³。25章では、悔い改めるようにと特に偶像礼拝をやめるようにと呼びかけた「主の僕である預言者たち」に民が耳を傾けなかったこと、預言者の警告を無視したことに対して支払われる報いは独立の喪失とそれに続く捕囚であること、最後に虐げている国に裁きが下され、イスラエルはさらに生き延びることが言われているが、これは申命記史家によく知られている様式である。エレミヤは「主の僕である預言者たち」の最後の者として、優れた預言者であるモーセのように律法を宣告し、民が苦難を受けた時に神に執り成し、呼びかけに忠実に答えるために人々から拒絶され、迫害されて苦しみ、彼の権威を認めない人々の挑戦を受けた。このような規則的な一貫性のある記述は、申命記的な見解がエレミヤ書に入り込んだため

³¹ 同上、155 ページ。

³² ジョセフ・ブレンキンソップ、前掲書、165-175 ページ。

³³ 列王記下 17 章 13 節,21 章 10 節,24 章 2 節参照。

である³⁴。

エゼキエル書に関してヴァルター・ツィンマリは、前述のように、エゼキエルの言葉と後のエゼキエル学派の層とを区別した。また、ブレンキンソップも「エゼキエルの教えを新たな状況に適合させて彼の仕事を続けた学派を仮定せずにエゼキエル書を説明することは出来ない」と言っている³⁵。エゼキエル書が三部構成（1-24,25-32,33-48章）として非常に統一されているのは、疑いもなくこの学派の編集の結果である。エゼキエル学派が祭儀と神の臨在について非常に関心があることや、ツアドク家の祭司を支持していること（例えば、40:46,43:19,44:15-31,48:11）から、彼らがバビロンの捕囚の地においてエルサレムへの帰還の準備をしていた祭司集団であったことが推測される。そこでブレンキンソップは、彼らは五書を編集していたP資料の著者たちと部分的に重なっていた、と言う³⁶。王制についてエゼキエルは余り評価していない。王は最初から道を誤り、イスラエルの滅亡の主要な原因であった。ここでも、土地取得で歴史を終わらせ、王国時代を全く無視している五書の祭司の伝承と類似する。34-37章は（36:16-37:14を除いて）、ダビデ王朝の支配の下に全部族を統一する新しい国家についての希望が表明されており、これはエゼキエル学派とは別の集団に帰するものである。「マゴグのゴクに対して」の預言は（38-39章）、ダビデ家の王の下で永遠の幸福が与えられるという預言を完成するために挿入されたもので、ずっと後の黙示文学である。エゼキエル書40章以下の「新しい神殿の幻」において、ツアドク家の祭司のみが犠牲を献げることができることが強調されている（40:46,43:19,44:10-16,45:1-8,48:10-11）。この背後には、ツアドク家の祭司とレビ人との抗争があったであろう。これに関してブレンキンソップは、第二神殿再建後に神殿に献げられる多くの収入の管理が重要な役割を果たした、と言う³⁷。祭司のいろいろな派閥の間の権力争いからツアドク家のグループが勝利し、このグループが祭儀を自ら管理するためにエゼキエル

³⁴ ブレンキンソップ、前掲書、171ページ参照。

³⁵ 同上、208ページ。

³⁶ 同上、210ページ。

³⁷ 同上、222ページ。

の預言者的権威を求め、実際にペルシア時代初期における神殿礼拝の再建後に管理権を握った、と思われる。

ハガイ書には「恐れてはならない」(2:5)、「わたしはあなたたちと共にいる」(1:13,2:4)、「勇気を出せ」(2:4)という保証の言葉が多く語られており、ブレンキンソップはハガイが多分、祭儀預言者であった、と言う。彼の任務は、総督ゼルバベルと大祭司ヨシュアを励まして、神殿を再建することであった。彼の託宣は後の編集者によって肯定的に捉えられ、多分歴代誌史家によって日付が付され、物語の枠に入れられ(1:1,12-15)、伝統的な預言の様式がはめ込まれた³⁸。

また、ゼカリヤ(1-8章の著者)も、多分祭儀預言者であった。それは、神殿の祭司たちが断食についてゼカリヤに問う記事(7:1-7)から強く暗示される。ゼカリヤ書6章11節において、大祭司ヨシュアの頭に冠が載せられたと言われているが、これは6章12節に「若枝」³⁹とあることから、元来ダビデ家のゼルバベルであったであろう。この背後には、第二神殿完成後にダビデ家のゼルバベルにメシア的期待がかけられ、王として冠を載せられたが、ペルシア政府によって弾圧され失脚させられたという事件があるであろう。そしてその後、ゼルバベルからヨシュアに変えられたのであろう。ゼカリヤの「夜の幻」(1:7-6:8)は、終末論的な希望が打ち砕かれたことを暗示させる。表題(1:1-6)は、申命記史家の編集であろう。それは、「先の預言者たち」(1:4)や「僕である預言者たち」(1:6)⁴⁰がイスラエルに「立ち帰り」を宣べたが、人々は聞き従わなかったので、災いがもたらされた、という主張から明らかである。

小預言者が12というのは、預言書の最終的な編集の結果であろう。それは、預言書全体を3人の族長(三大預言者)と12人の息子(十二小預言者)とすることで、理想的なイスラエルを表そうとしたのである。そしてそのために、

³⁸ 同上、247ページ。

³⁹ 「若枝」はダビデ家の象徴。イザヤ書11章1節、エレミヤ書23章5節、33章5節、エゼキエル書17章22節、19章14節、31章5節、ゼカリヤ書3章8節参照。

⁴⁰ 「僕である預言者」は、申命記史家の表現。列王記上14章18節、18章36節、列王記下14章25節、17章23節、21章10節、24章2節参照。

ゼカリヤ書 9-11 章と 12-14 章とマラキ書という作者不明の書を預言集全体の最後に付加した、と思われる。それぞれの冒頭に同じ「託宣」という語が付されていることがそれを暗示させる。ブレンキンソップは、マラキ書の著者がレビ人であったかも知れない、と言う⁴¹。2 章 4 節に「レビと結んだわが契約」とあるが、ブレンキンソップはこれは「モーセの祝福」におけるレビへの祝福（申 33:8-11）が暗示されている、と言う。ここではレビ人は、祭司の職務である祭壇に犠牲を献げる務めが言われている。捕囚後のある段階において、祭壇に犠牲を献げる務めはツアドク家に限定され、レビ人は補助的な務めをする下級の祭司とさせられたが、マラキ書にはこれへの反発があるようである。マラキ書の著者は祭司階級を激しく非難している（1-2 章）。他方、レビ人は「わたしの使者」⁴²である「契約の使者」によって清められ、犠牲を正しく献げるようになる、と言われている（3:1-3）。マラキ書の最後の段落では（これは預言集全体のフィナーレでもあるが）、この終末論的使者がエリヤだとされている。ここに、預言集全体の最終編集（正典化）の意図があるであろう。

4 預言書の正典化

さて、預言書はいくつかの段階を経て編集され、最終的に編集作業が終了して正典化されていった。しかし、それがいつ誰によって正典化されたかについてははっきりしていない。各預言書の中核は、各預言者が自分の時代に語った言葉であることは確かである。ただし、マラキは注 51 のように、預言者の名ではなさそうである。次に各預言者の言葉は、弟子や支持者によって記憶され、保存され、伝承されていった。その際多くは文書に書き留められ、それぞれの時代状況において再解釈され、加筆や修正が行われていった。北イスラエルで活動したアモスやホセアの言葉は、北王国が滅亡した時に弟子たちによって南に運ばれ、そこでかなりの編集がなされていった。また、ヒゼキヤの時代やヨ

⁴¹ ブレンキンソップ、前掲書、261 ページ。

⁴² 「マラキ」(מְלֵאכֵי) は、「わたしの使者」という意味であって、預言者の名ではなさそうである。

シヤの時代にもかなりの編集が施されたようである。ヒゼキヤは神殿の中に祭司室を設けたが(代下 31:11)、ここで編集作業が行われた可能性がある。また、ヨシヤがアッシリアの州に編入されていたかつての北イスラエルの領土(特にベテル、王下 23:15)に踏み込んだ際にやはり多くの加筆が行われた。

さらに、南ユダ王国の滅亡、バビロン捕囚は、預言書編集の大きな契機となった。これを担ったのは、特に申命記史家である。彼らは、国家の滅亡はイスラエルの民が預言者たちを通して伝えた主の掟と契約を守らなかったからだ、と主張し⁴³、災いを預言した預言者たちを「真実の預言者」として評価し⁴⁴、預言書の編集を熱心に行った。それは、少なくともアモス書、ホセア書、ミカ書、ゼファニヤ書、エレミヤ書に認められる。特に彼らは、エレミヤをモーセを基点とする「正典的預言者」の系列の最後の預言者と捉えた。それゆえに、エレミヤ書には一般に申命記史家の大幅な編集が認められている。この申命記史家のサークルとレビ人は近い関係にあった。

一方、バビロン捕囚において、バビロンに捕らえ移されたのは王侯貴族を始めとするエルサレムの上層階級であった。その中にはエゼキエルも含まれていたが、彼はエルサレム神殿の祭司であった(エゼ 1:3)。エルサレム神殿の祭司の多くがバビロンに移されたことは、帰還した人々のリストからも分かる(エズ 8章)。そしてそこには「レビ人を見当たらなかった」とあるように(エズ 8:15)、下級祭司であったレビ人の多くはユダの地に残されたであろう。そして、バビロン捕囚の地において、主に祭司の集団によって「律法」の編集作業が行われた。いわゆるP資料と言われているものがこの集団によって編集された。そして、エゼキエル書もこの集団の一部によって編集されたであろう。

ペルシアの時代になって、ユダの地ではメシア運動が時々起こったが、これを契機に預言書が再び大幅に編集されていったであろう。捕囚後の大きな関心は、神殿の再建であった。そしてこれは、ペルシア政府の要請で行われた。キ

⁴³ 列王記下 17章 7-20節参照。

⁴⁴ 申命記 18章 15-22節参照。

キュロスがバビロンを占領した翌年、勅令を布告し⁴⁵、バビロン捕囚のユダヤ人に神殿の再建を命じた。この要請に応じて帰還したのがシェシュバツアルである（エズ 1:11）。彼は、捕囚となったヨヤキン王の息子であり（代上 3:18 のシェンアツアルと同じ）、木田献一によると彼は帰還したユダの人々によって、ダビデ家の子孫としてメシア的な期待がかけられた。しかしこの企ては地元で弾圧にあつてシェシュバツアルは責任を負って人々の身代わりになって殺された。これが第二イザヤの「主の僕」のモデルである、と言う⁴⁶。「主の僕」が誰であるかということは旧約学の未解決の大問題であり、シェシュバツアルとするにはなお確定的な証拠が不足していると思われる。しかし、捕囚後のエルサレムにおいて帰還したダビデ家のシェシュバツアルにメシア的期待がかけられたことは十分可能性があると思われる。

次に大きなメシア運動が起こったのは、第二神殿が完成した時である。第1回帰還の目的は、キュロスの勅令にあるように神殿を再建することであつた。しかし帰還の集団は、エルサレムの荒廃ぶりにその気力を失い、また自分たちの生活を優先させ、その結果再建事業は頓挫してしまつた。しかし、ダレイオス一世がペルシア帝国の支配者になつた時に、再び神殿再建の命令が出された。その「覚え書き」はエズラ記 6 章 3-5 節に保存されている。そこには「費用は国庫負担とする」と記されており、ペルシア政府がこれを強く要請したことが考えられる。それは単にペルシア政府が支配地の宗教に寛容であつたというだけでなく、帝国の利害に関係してゐたであろう。すなわち、ユダヤの地に非政治的で祭儀を中心とする神殿共同体を形成することにおいて、支配がしやすかつた、ということが考えられる。しかしながら、神殿が完成した時に、それを指導したゼルバベルにメシア的期待がかけられた。ゼカリヤ書 7 章 11 節には「銀と金を受け取り、冠をつくり、それをヨツァダクの子、大祭司ヨシュアの頭に載せて」とあるが、これは元来はゼルバベルであつた。それは次節の「『若

⁴⁵ これは、エズラ記 1 章 2-4 節に記されている。

⁴⁶ 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年所収）。

枝』という名の人」から明らかである⁴⁷。これが「大祭司ヨシュア」に変えられたのはゼルバベルが失脚させられたからである。メシア運動は、ペルシア政府にとっては帝国への反抗と写ったであろう。それゆえに徹底的に弾圧したであろう。ゼルバベルは恐らく処刑されたと思われる。そこで、第二イザヤの「主の僕」はゼルバベルがモデルである、という説もある。このメシア運動の挫折において、メシア預言が再解釈され、預言書が大幅に編集されていったと思われる。そこにおいては、メシアの預言は次第に黙示文学的な表現をとるようになっていった。そしてその編集を担ったのは、申命記史家のサークルと近い関係にあったレビ人の集団であったと思われる。

さて、第二神殿が完成した後は、祭儀を中心とする神殿共同体が形成されていった。そしてこれは、ペルシア政府の意図するところでもあったであろう。その神殿共同体の内部で祭司の家系における争いがあった。そしてその争いにおいてツアドク家が勝利し、レビ人は下級の聖職者集団とされた。エゼキエル書 44 章 10-14 節では、レビ人が民の偶像礼拝を助け罪を犯したために神殿の雑務を行う者とされた、ということが言われている。これはエゼキエルの預言ではなく、捕囚後のツアドク家の祭司のサークルの編集であることは確かであろう。さらに P の物語には、祭司のいろいろな家系において争いがあったことが暗示されている（レビ 10 章、民 16 章）。これらの物語の背後に、捕囚後の神殿共同体内部での争いがあったことが推測される。いずれにしても、この争いにツアドク家が勝利し、その他の祭司の家系がレビ人と総称されて、神殿の雑務を行う下級の祭司集団とされた、と考えられる。彼らは、神殿の務めで最も重要である祭壇に近づいて犠牲を献げることが許されず、神殿の門衛や犠牲のための動物の屠殺や神殿の歌手など⁴⁸、一段低い務めにつかされたのである。そして、この排除されたレビ人のサークルにおいて預言書が編集されていったと考えられる。申命記的歴史を資料とした歴代誌史家は、同じ記事を

⁴⁷ 「若枝」はしばしばダビデ家の象徴として使われた（イザ 11:1, エレ 23:5, 33:15, エゼ 17:6, 19:14, ゼカ書 3:8 参照）。

⁴⁸ 民数記 16 章の背後には、コラの家系が神殿歌手とされた出来事があるであろう。

扱うところで、「祭司と預言者」とあるところを「祭司とレビ人」に変えており、預言者とレビ人を同等に扱っている（王下 23:2 と代下 34:30）。

さて、正典化が最初に行われたのは「律法」である。そしてこれの最も大きな契機となったのは、エズラの派遣である。捕囚の地の祭司の一人であったエズラは、アルタクセルクセスⅡ世の治世（前 404-359 年）の紀元前 398 年に、「天にいます神の律法の書記官」（エズ 7:12）という職名をもって、エルサレムに派遣された。「天にいます神」とは、イスラエルの神ヤハウエに対するペルシア側の公式な呼称であった⁴⁹。また「書記官」という肩書きは、ペルシアの公的用語で、官吏や国家の高官を意味した。そして「神の律法」は、現在の五書の全体と考えられる。エズラは、仮庵祭でこの律法を朗読させ、民をこの律法に義務づけた。民はこれを神殿共同体の憲章として受諾することを誓約し、ここに教団としてのユダヤ教が成立した。ここで、「律法」はほぼ正典化されたと見ていいであろう。「律法」は捕囚の地でツァドク家によって編集されたが、エズラはこのツァドク家に属していたであろう⁵⁰。ここで注目すべきは、神殿再建同様、「律法」の公布もペルシア政府の要請であった、ということである。これは単なるペルシアの支配地に対する宗教的寛容というのではなく、ユダヤ人全体を律することの出来る「律法」の公布がユダヤ人の神殿共同体を管轄するのに都合が良かったからであろう。「律法」には王国の歴史が含まれていない、ということも都合が良かったであろう。ペルシア政府の警戒したのは、王国の復興と結びつくようなメシア運動であったであろう。

「律法」を中心とする神殿共同体においては、ツァドク家の祭司が特権階級の地位を獲得すると共に、排他主義的傾向になっていった。エズラは、外国人との結婚を禁止したが（エズ 10 章）、預言書を編集したサークル（たぶんレビ人が考えられるが）はこれを批判し、ヨナ書を加えたり、各預言書に異邦人も救われるという言葉をつけ加えていったと思われる⁵¹。

⁴⁹ マルティン・ノート『イスラエル史』樋口進訳、日本基督教団出版局、1983 年、414 ページ参照。

⁵⁰ 同上、413 ページ参照。

⁵¹ 例えば、イザヤ書 56 章 3 節には、「主のもとに集ってきた異邦人は言うな／

さて、レビ人のサークルが最終的に預言集を編集し、正典化した、と考えられる。前述のように、預言集を最終的に編集した際に、ゼカリヤ書 9-11 章、12-14 章、マラキ書を付け加え、小預言者を 12 としたが、その預言集の最後において、「レビと結んだわが契約」（マラ 2:4）とか「レビ人らを清め」（マラ 3:3）とあり、レビ人が特別な者とされている。捕囚期に申命記史家のサークルが預言書を大幅に編集したことは一般に認められているが、この申命記史家とレビ人は共に預言者に親近的であり、近い関係にあったと思われる。

レビ人の起源についてははっきりしていない。ソロモン王以来捕囚に至るまでエルサレム神殿で祭儀を行ったのはツアドク家の祭司であって、レビ人ではなかった。また、ヤロブアムがベテルとダンを北イスラエルの国家聖所とした際に、レビ人はやはりそこから排除された（王上 12:31）。これらのレビ人が北イスラエルと南ユダにおいてどのような活動を行ったかははっきりとは分かっていないが、ハンス・ヴァルター・ヴォルフはホセアとレビ人が近い関係にあることを主張した⁵²。ホセアは、イスラエルの古い伝承（特にシナイ救済史伝承）を保持し、特に当時の偶像礼拝を批判した。またそれとの関連で、荒野時代を偶像礼拝に染まっていない理想的な時代であったという伝承をも伝えている⁵³。そしてモーセを預言者の祖と位置づけた（ホセ 12:14）。そして申命記も偶像礼拝を厳しく批判し、またモーセを預言者の祖と位置づけた（申 18:15）。そこで、レビ人と申命記のサークルは共に預言者の伝承を担ったと思われる。

第二神殿が完成した後、神殿では祭儀が行われただけでなく（祭儀を担ったのはツアドク家の祭司であった）、律法の教育や過去の伝承の保存などの作業も行われたであろう。そして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、ツア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

主は御自分の民とわたしを区別される、と。」とある。

⁵² 注 25 参照。

⁵³ これについては、本書第 6 章「預言者の荒野伝承」参照。

キ書には祭司の墮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ア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、ということをも主張した（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⁵⁴。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（ツアドク家の）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。

結び

以上のように、預言書が正典化されるには長い編集の歴史があり、その時々
にその時代状況にあつて再解釈されていった経過がある。そして最終的に編集
作業が終わり、文書として固定化（正典化）されたが、再解釈が終了した訳で
はない。これは「律法」についても「諸書」についても、それゆえ旧約聖書全
体についても（さらに聖書全体についても）言える。そういう意味では、旧約
聖書は未完の書である、と言える。文書として固定化された後には、別に注釈
が書かれていった⁵⁵。ユダヤ教においては、かなり早い時期から聖書の注釈が
行われ、それはミドラシュと言われている⁵⁶。正典化された背後には、政治的
な力の影響や教団内での権力争いという要因があつた。それゆえ旧約聖書は、
未完結の書であつて、再解釈され続けるべき書である。そして、イエスは旧約
聖書を大胆に再解釈したと云つていいであろう。ジョセフ・ブレンキンソップ
は次のように言う。「正典は自己正当化をその内に含まず、むしろそれが伝えて
いる伝承に注意を向けさせる。伝承なしに記憶は共有されず、それゆえ共同体
は存在しない。その伝承の解釈のどの一つにも最後・決定的な位置は与えられ
ない。預言者が正典の本質的な一部として存在していることは、常に伝承を生

⁵⁴ 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。

⁵⁵ その最古の例は、クムラン教団においてなされたペシエルである（ハバクク書注解など）。

⁵⁶ これについては、J・ニューズナー『ミドラシュとは何か』長窪専三訳、教文館、1994年、参照。

命を与える力として造り直すことが可能であり、かつ必要であることを意味している。」⁵⁷また、クリストフ・レヴィンは次のように言う。「今日に至るまで、聖書は自己弁護のために乱用され続けてきた。また多くの宗教的主張やさらには政治的な性格の主張さえもが自己の根拠付けのために聖書を引き合いに出してきたが、その際には聖書がまるで超越的な起源のものであるかのように扱われてきた。聖書は絶対的な書物ではなく、あくまで歴史的な書物である。聖書は、一方的な独占的所有権要求に対しては自己を閉ざすが、数多くの相互に競合しあいさえする解釈に対しては開かれている。旧約を巡る論争が終わることはありえないし、またそれを決して終わらせてはならない。」⁵⁸預言書の正典化の経過を検証してきたが、その背後には政治的な影響や教団内での権力争いなどがあり、正典は絶対的なものではない。それは未完結のものであり、開かれたものであって、その時代時代に再解釈され続けていくべきものである。

⁵⁷ 大島力、前掲書、161ページ参照。

⁵⁸ クリストフ・レヴィン、前掲書、198ページ。

預言者研究参考文献（注解書を除く）

1、預言者一般

Balentine, S. E.: The Prophet as Intercessor: A Reassessment, *JBL*

103(1984), 161-173.

Baltzer, Klaus: Considerations regarding the Office and Calling of the

Prophet, *HThR* 61(1968), 567-583.

Baltzer, Klaus: *Die Biographie der Propheten*. Neukirchen-Vluyn:

Neukirchener Verlag, 1975.

Brauer, B.: *Bild der Unheilsprophetie Israels in der frühen soziologisch orientierten Forschung*. (Altes Testament und Moderne, 3), Münster:

Lit, 1999.

De Bries, Simon John: *Prophet Against Prophet*, Grand Rapids: Eerdmans,

1978.

Bright, John: *Covenant and Promise. The Future in the Preaching of the Preexilic Prophets*. London: SCM Press, 1977.

Carroll, Robert P.: *When Prophecy Failed. Reactions and responses to failure in the OT prophetic traditions*. London: SCM Press, 1979.

Carroll, Robert P.: Prophecy and Dissonance, A Theoretical Approach to the Prophetic Tradition, *ZAW* 92(1980), 108-119.

Childs, Brevard S.: The Canonical Shape of the Prophetic Literature, *Int* 32(1978), 46-55.

Clements, Ronald E.: *Prophecy and Covenant*. London: SCM Press, 1965.

Clements, Ronald E.: *Prophecy and Tradition*. Oxford: Blackwell, 1975.

Crenshaw, James L.: *Prophetic Conflict. Its Effect upon Israelite Religion*. (BZAW 124), Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

Daniels, Dwight R.: Is There a “Prophetic Lawsuit” Genre?, *ZAW* 99(1987), 339-360.

- Day, John: Inner-biblical Interpretation in the Prophets. In *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship*. (ed. by Robert P. Gordon), Indiana: Eisenbrauns, 1995.
- Dietrich, Walter: *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*. (FRLANT 108), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Donner, Herbert: Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel, *Oriens Antiquus* 2(1963), 229-245.
- Duhm, Bernhard: *Israels Propheten*. Tübingen: Mohr, 1916, 1922².
- Eissfeldt, Otto: Das Berufungsbewusstsein der Propheten als Theologisches Gegenwartsproblem. In *Kleine Schriften, II*, Tübingen: Mohr, 1963.
- Eissfeldt, Otto: Zur Überlieferungsgeschichte der Prophetenbücher des ATs. In *Kleine Schriften, II*, Tübingen: Mohr, 1968, 55-60.
- Ewald, Heinrich: *Die Propheten des Alten Bundes*, Stuttgart, 1840.
- Fohrer, Georg: Prophetie und Geschichte. In *Studien zur altt. Prophetie (1949-1965)*, (BZAW 99), Berlin: Walter de Gruyter, 1967, 265-293.
- Fohrer, Georg: Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten. In *Studien zur alttestamentlichen Propheten (1949-1965)*, (BZAW 99), Berlin: Walter de Gruyter, 1967, 92-112.
- Fohrer, Georg: *Die Symbolische Handlungen der Propheten*. Zürich: Zwingli Verlag, 1953.
- Gerstenberger, Erhard S.: The Woe-Oracles of the Prophets. *JBL* 81(1962), 249-63.
- Gordon, Robert P.: A Story of Two Paradigm Shifts. In *The Place is too small for us*. (ed. by Robert P. Gordon), Indiana: Eisenbrauns, 1995, 3-26.
- Graffy, A.: *A Prophet Confronts His People: The Disputation Speech in the Prophets*. (AnBib, 104), Rome: Biblical Institute Press, 1984 .

- Gunkel, Hermann: Die geheimen Erfahrungen der Propheten (1903-1923).
 In *Das Prophetenverständnis in der Deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald* (hrsg. von Peter H.A. Neumann), (WF 307),
 Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- Gunkel, Hermann: *Die Propheten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,
 1917.
- Habel, Norman: The Form and Significance of the Call Narratives, *ZAW*
 77(1965), 297-323.
- Henry, M. L.: *Prophet und Tradition*. (BZAW 116), Berlin: Walter de
 Gruyter, 1969.
- Herrmann, Siegfried: *Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel*.
 Opladen: Westdeutscher-Verlag, 1976.
- Herrmann, Siegfried: *Prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*.
Ursprung und Gestaltwandel. Stuttgart: Kohlhammer, 1965.
- Hölscher, Gustav: *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte*
Israels, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1914.
- Horst, F.: Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten.
EvTh 20(1969), 193-205.
- Huffman, H. B.: The Covenant Lawsuit in the Prophets. *JBL* 78(1959),
 285-95.
- Jepsen, Alfred: *Nabi: Soziologische Studien zur alttestamentlichen*
Literatur und Religionsgeschichte. München: Verlag C.H.Beck,
 1934.
- Jeremias, Jörg: *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten*
Königszeit. (WMANT 35), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener
 Verlag, 1970.
- Kingsbury, E. C.: The Prophets and the Council of Yahweh. *JBL* 83(1964),
 279-86.

- Koch, Kaus: Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten (1971),
in *Das Prophetenverständnis in der Deutschsprachigen Forschung
seit Heinrich Ewald* (hrsg. von Peter H.A. Neumann), (WF 307),
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, 565-594.
- Kratz, Reinhard G.: *Die Propheten Israels*. München: Verlag C.H. Beck,
2003.
- Lang, Bernhard: *Wie wird man Prophet in Israel ?*, Düsseldorf: Patmos,
1980.
- Lindblom, Johannes: *Prophecy in ancient Israel*. Oxford, Basil Blackwell,
1962.
- Long, Burke O.: Prophetic Call Traditions and Reports of Visions. *ZAW*
84(1972), 494-500.
- Loretz, O.: Die Prophetische Kritik des Rentenkapitalismus.
Grundlagen-Probleme der Prophetenforschung, *Ugarit-Forschung*
7(1975), 271-278.
- Mowinckel, Sigmund: Kult und Prophetie (1922). In *Das
Prophetenverständnis in der Deutschsprachigen Forschung seit
Heinrich Ewald* (hrsg. von Peter H.A. Neumann), (WF 307),
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, 181-211.
- Muilenburg, James: The "Office" of the Prophet in Ancient Israel. In *The
Bible in Modern Scholarship*, London: Carey Kingsgate, 1965.
- Nicholson, Ernest W.: Prophecy and Covenant. In *The Place is too small for
us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. by Robert
P. Gordon), Indiana: Eisenbrauns, 1995, 345-353.
- Overholt, T. W.: Prophecy in History: The social Reality of Intermediation,
JSOT 48(1990), 3-29.
- Parker, S. B.: Possessions, trance and prophecy in preexilic Israel, *VT*

- 28(1978), 271-285.
- Porter, J. R.: 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, 12-32.
- Rad, Gerhard von: Die falschen Propheten. In *Gesammelte Studien zum AT*, Bd. II, München: Kaiser, 1973, 212-223.
- Rendtorff, Rolf: Prophetenamt und Mittleramt? *ZThK* 58(1961), 169-84.
- Rendtorff, Rolf: Botenformel und Botenspruch. *ZAW* 74(1962), 165-177.
- Richter, Wolfgang: *Die sogen. vorprophet. Berufungsberichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Ross, J. F.: The Prophet as Yahwe's Messenger. In *Israel's prophetic Heritage: Essays in honor of J. Muilenburg* (eds. by Bernhard W. Anderson and Walter Harrelson), New York: Harper, 1962, 98-107.
- Sawyer, John F. A.: Prophecy and Interpretation. In *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recnet Scholarship* (ed. by Robert P. Gordon), Indiana: Eisenbrauns, 1995, 563-578.
- Schmidt, Werner H.: *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik. Grundzüge Prophetischer Verkündigung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973.
- Schmitt, H.-C.: Prophetie und Tradition. Beobachtungen zur Frühgeschichte des israelitischen Nabitums, *ZThK* 74(1977), 255-272.
- Seitz, Christopher R.: Mose als Prophet, *BZ* 34(1990), 234-245.
- Steck, Odil Hannes: *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- Tangberg, K. A.: *Die prophetische Mahnrede: Form- und traditions-geschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf*.

- (FRLANT 143), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Vawter, B.: Were the Prophets Nabi's ?, *Bibl* 66(1985), 206-220.
- Von Waldow, E.: *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden*. (BZAW 85), Berlin: Walter de Gruyter, 1963.
- Wanke, Gunther: Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik, *KuD* 18(1972), 2-17.
- Westermann, Claus: *Grundformen prophetischer Rede*. München: Chr. Kaiser, 1960.
- Westermann, Claus: *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*. (FRLANT, 145), Berlin: Vandenhoeck, 1987.
- Wilson, Robert R.: Early Israelite Prophecy. In *Interpreting the prophets*. (eds. by James Luther Mays and Paul J. Achtemeier), Philadelphia : Fortress Press , 1987, 1-13.
- Wilson, Robert R.: Prophecy and Ecstasy: A reexamination, *JBL* 98(1979), 321-337.
- Wilson, Robert R.: *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Wolff, Hans Walter: Hauptprobleme alttestamentliche Prophetie. *EvTh* 15(1955), 446-468.
- Wolff, Hans Walter: Zur Gotteserfahrung der Propheten. In *Studien zur Prophetie Probleme und Erträge*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1987, 25-37.
- Würthwein, Ernst: Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede. *ZThK* 49(1952), 1-16
- Zimmerli, Walther: *Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des ATs*. Berlin: Vandenhoeck, 1963, 1969²

- 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。
- 木田献一『イスラエル予言者の職務と文学』日本キリスト教団出版局、1976。
- 木田献一「預言者とは何か」、『旧約聖書の中心』新教出版社、1989年、53-78ページ。
- 木田献一『古代イスラエルの預言者たち』清水書院、1999年。
- R・P・キャロル「預言と社会」小津薫訳、(R・E・クレメンツ編、木田献一・月本昭男監修『古代イスラエルの世界——社会学・人類学・政治学からの展望』リトン、2002年。)
- K・コッホ『預言者Ⅰ』荒井章三、木幡藤子訳、教文館、1990年。
- K・コッホ『預言者Ⅱ』荒井章三訳、教文館、2009年。
- 関根清三「預言者と申命記主義(上)——研究史瞥見——」、『旧約聖書と哲学——現代の問いの中の一神教』、岩波書店、2008年、197-212ページ。
- 関根正雄「預言者的実存」、『関根正雄著作集』第5巻、新地書房、1979年、253-266。
- J・F・A・ソーヤー『旧約の預言と預言者』宍戸基男訳、ヨルダン社、1994年。
- 高橋正男『預言者の世界』(オリエント選書8)、東京新聞出版局、1981年。
- 高橋正男『続・預言者の世界』(オリエント選書14)、東京新聞出版局、1985年。
- 並木浩一「イスラエル預言者」、『古代イスラエルとその周辺』新地書房、1979年、173-258ページ。
- 西村俊明『旧約聖書の預言と知恵』創文社、1981。
- A・ネエル『予言者運動の本質』西村俊明訳、創文社、1971年。
- R・ノイ「イスラエルとユダにおける初期王国と予言者——社会史的・聖書神学的視点」小林洋一訳、『西南学院大学神学論集』50、1992年、93-101ページ。

マルティン・ブーバー『預言者の信仰』Ⅰ、Ⅱ、高橋虔訳、みすず書房、1968年。

J・ブレンキンソップ『旧約預言の歴史——カナン定着からヘレニズム時代まで』

樋口進訳、教文館、1997年。

A・J・ヘッセル『イスラエル預言者』森泉弘次訳、教文館、1992年。

2、古代オリエントの預言との関係

Herrmann, Siegfried: Prophetie in Israel und Ägypten. Recht und Grenze eines Vergleichs (1963). In *Das Prophetenverständnis in der Deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald* (hrsg. von Peter H.A. Neumann), (WF 307), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, 515-536.

Malamat, Abraham: Prophecy at Mari. In *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. by Robert P. Gordon), Indiana: Eisenbrauns, 1995.

月本昭男「古代メソポタミアにおける預言と預言文学」、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。

中田一郎「マリ出土の預言報告書に見られる預言と預言者」、『旧約学研究』第7号、2010年、69-92ページ。

3、歴史書における預言者

Albertz, Rainer: *Elia*. (Biblische Gestalten, 13), Feuriger Kämpfer für Gott. EVA, 2006.

Ben Zvi, Ehud: Prophets and Prophecy in the Compositional and Redactional Notes in I-II Kings, *ZAW* 105(1993), 331-351.

Coote, R. B.(ed.): *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*. Scholars

Pr., 1992.

Jepsen, Alfred: Gottesmann und Prophet, Anmerkungen zum Kapitel I Könige 13. In *Probleme biblischer Theologie*: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag (hrsg. von Hans Walter Wolff), München: Chr. Kaiser Verlag, 1971, 171-82.

Lehnart, B.: *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elia- und Elischa-Überlieferungen.* (VTS, 96), Leiden: Brill, 2003.

Otto, S.: *Jehu, Elia und Elisa. Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 152), Stuttgart: W. Kohlhammer, 2001.

Richter, Wolfgang: *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1-10, Ex 3f. und Ri 6,11b-17.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

Seebass, H.: Micha ben Jimla, *KuD* 19(1973), 109-24.

Smend, Rudolf: The deuteronomistic Elijah: a contribution to the Old Testament portrayal of the prophets, *OTE* 4(1986), 28-45.

De Vries, S. J.: *Prophet Against Prophet. The Role of the Micaiah narrative (I Kg 22) in the Development of Early Prophetic Tradition.* Grand Rapids: W.B.Eerdmans, 1978.

浅見定雄「神の人——エリシャ伝承群と社会層 予備的考察——」、『東北学院大学論集』5、1974年。

関根正雄「エリシャ物語の文献社会学的考察」、『旧約聖書学と共に』下、山本書店、1977年、174—205。

4、第一イザヤ書

- Ackroyd, Peter R.: Isaiah 36-39: Structure and Function. In *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship*, (ed. by Robert P.Gordon), Winona Lake, IN:Eisenbrauns, 1995, 478-494.
- Bartelmus, Rudiger: Beobachtungen zur literarischen Struktur des sog. Weinberglieds(Jes 5,1-7), *ZAW* 110(1998), 50-66.
- Bickert, R.: König Ahas und der Prophet Jesaja. Ein Beitrag zum Problem des syrisch-ephraimitischen Krieges, *ZAW* 99(1987), 361-383.
- Carlson, R. A.: The anti-Assyrian character of the oracle in Is. 9:1-6, *VT* 24(1974), 130-135.
- Chaney, Marvin L.: Whose Sour Grapes? The Addresses of Isaiah 5:1-7 in the Light of Political Economy, *Semeia* 87(1999), 105-122.
- Clements, Ronald E.: The prophecies of Isaiah and the fall of Jerusalem in 587 B.C., *VT* 30(1980), 421-436.
- Clements, Ronald E.: The Unity of the Book of Isaiah, *Int* 36(1982), 117-129.
- Clements, Ronald E.: The Immanuel Prophecy of Isaiah 7:10-17 and Its Messianic Interpretation. In *Old Testament Prophecy. From Oracles to Canon*, Westminster: John Knox Press, 1996, pp.65-77.
- Coggins, R. J.: The Problem of Isaiah 24-27, *ET* 90(1979), 328-333.
- Deck, S.: *Gerichtsbotschaft Jesajas: Charakter und Begründung*. (Forschung zur Bibel, 67), Würzburg:Echter, 1991.
- Dietrich, Walter: *Jesaja und die Politik*. (BET 73), München: Chr.Kaiser Verlag, 1976.
- Fohrer, Georg: Jesaja 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas. In *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*, (BZAW 99), Berlin: Walter de Gruyter 1967, 148-291.
- Fohrer, Georg: Entstehung, Komposition und Überlieferung von Jesaja 1-39. In *Studien Zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*, (BZAW 99), Berlin: Walter de Gruyter, 1967, 113-147.

- Gray, John: The Period and Office of the Prophet Isaiah in the Light of a New Assyrian Tablet, *ET* 63(1952), 263-265.
- Hibbard, J. T.: *Intertextuality in Isaiah 24-27*. (FAT 2.Reihe, 16), Gütersloh : G. Mohr, 2006.
- Hoffmann, H. W.: *Die Intention der Verkündigung Jesajas*. (BZAW 136), Berlin: Walter de Gruyter 1974.
- Irvine, S. A.: The Isaianic Denkschrift: Reconsidering an Old Hypothesis, *ZAW* 104(1992), 216-232.
- Kaiser, Otto: Literary Criticism and Tendency-Criticism: Methodological Reflections on the Exegesis of Isaiah. In *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. by Robert P.Gordon), Winona Lake, IN:Eisenbrauns, 1995, 495-512.
- Knierim, Rolf: The Vocation of Isaiah, *VT* 18(1968), 47-68.
- Nier, Herbert: Bedeutung und Funktionselemente in der Sozialkritik Jesajas, *BZ* 28(1984), 69-81.
- Rendtorff, Rolf: Zur Komposition des Buches Jesaja, *VT* 34(1984), 295-320.
- Sawyer, John F.: Isaiah and Zionism. In *Sense and Sensitivity: Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll* (eds. by Alstair G. Hunter and Philip R. Davies), (JSOTS 348), London: Sheffield Academic Press, 2002, 246-60.
- Schmidt, Werner H.: Die Einheit der Verkündigungen Jesajas. Versuch einer Zusammenschau, *EvTh* 37(1977), 260-272.
- Schreiner, J.: Zur Textgestalt von Jes 6 und 7:1-17, *BZ* 22(1978), 92-97.
- Seitz, C. R.: The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah, *JBL* 109(1990), 229-247.
- Stamm, J. J.: Die Immanuel-Perikope. Eine Nachlese, *ThZ* 30(1974), 11-22.
- Steck, Odil Hannes: Bemerkungen zu Jesaja 6, *BZ* 16(1972), 188-206.

Werlitz, J.: *Studien zur literarkritischen Methode: Gericht und Heil in Jesaja 7:1-17 und 29:1-8.* (BZAW 204), Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

Zimmerli, Walther: Jesaja und Hiskia. In *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*, (ThBü 51), München: Kaiser, 1974, 88-103.

H・ヴィルトベルガー『神の王的支配——イザヤ書 1 - 39 章』大島力・金井美彦訳、教文館、1998 年。

H・W・ヴォルフ『終わりなき平和——イザヤの“メシア”預言研究』柏井宣夫訳 日本キリスト教団出版局、1972 年。

大島 力『イザヤ書は一冊の書物か？イザヤ書の最終形態と黙示的テキスト』教文館、2004 年。

北 博「諸国民への託宣の変容とイザヤ書 24-27 章の成立」、『キリスト教学』35 号、1993 年。

木田 献一「インマヌエル予言——イザヤ書 7:1-16 の研究——」、『イスラエルの信仰と倫理』日本キリスト教団出版局、1971 年。

木田 献一「預言の文書化と終末論の問題——イザヤの『回顧録』をめぐって」、『旧約聖書の中心』新教出版社、1989 年。

関根清三「イザヤの頑迷預言をめぐる覚え書き——拙論の論評にお応えしつつ」、『聖書学論集』34、2002 年。

5、第二イザヤ書

Akpononu, P.D.: *Overture of the Book of Consolations.* (Isaiah 40:1-11). New York: P.Lang, 2004.

Anderson, Bernhard W.: Exodus Typology in Second Isaiah. In *Israel's prophetic heritage : essays in honor of James Muilenburg* (eds. by Bernhard W.

Anderson and Walter Harrelson), New York: Harper & Brothers, 1962, 177-195.

- Baltzer, Dieter: *Ezechiel und Deuterocesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden grossen Propheten.* (BZAW 121), Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- Baltzer, Klaus: Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht im Deuterocesaja-Buch. In *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag* (hrsg. von Hans Walter Wolff), München: Kaiser Verlag, 1971, 27-43.
- Begrich, J.: *Studien zu Deuterocesaja*, (ThBü 20), Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1963.
- Blenkinsopp, Josef: Second Isaiah - Prophet of Universalism, *JSOT* 41(1988), 83-103.
- De Boer, Pete4r Arie Hendrik: *Second Isaiah's Message* (OTS 11), Leiden: Brill, 1956.
- Caroll, Robert P.: Second Isaiah and the Failure of Prophecy, *StTh* 32(1978), 119-131.
- Calot, Rodel M.: The New Exodus in Second Isaiah, *PS* 37(2002), 43-56.
- Clements, Ronald E.: Beyond Tradition-History. Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes, *JSOT* 31(1985), 95-113.
- Cross, Frank Moore: The Council of Yahweh in Second Isaiah, *JNES* 12(1953), 274-278.
- Eissfeldt, Otto: Neue Forschungen zum Ebed Jahwe-Problem. In *Kleine Schriften II*, Tübingen: Mohr 1968, 443-452.
- Elliger, Karl: Der Begriff "Geschichte" bei Deuterocesaja. In *Kleine Schriften zum AT.* (ThBü 32), München: Chr. Kaiser Verlag 1966, 199-210.
- Engnell, Ivan: The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in "Deutero Isaiah" . In *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXI, Manchester, 1948.

- Gottwald, Norman K.: Social Class and Ideology in Isaiah 40-55: An Eagleonian reading, *Semeia* 59(1992), 43-58.
- Kapelrud, A.S.: The Identity of the Suffering Servant. In *Near Eastern studies in honor of William Foxwell Albright* (ed. by Hans Goedicke), Baltimore: Hopkins Pr., 1971, 307-314.
- Klein, H.: Der Beweis der Einzigkeit Jahwes bei Deuterocesaja, *VT* 35(1985), 267-273.
- Kratz, Reinhard Gregor: *Kyros im Deuterocesaja-Buch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55*. (FAT, 1), Tübingen: Mohr, 1991.
- Lind, H.S.: Monotheism, Power and Justice: A Study in Isaiah 40-55, *CBQ* 46(1984), 432-445.
- Lindblom, Johannes: *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, Lund: Gleerup, 1951.
- Melugin, R.F.: *The Formation of Isaiah 40-55*. (BZAW 141), Berlin: Walter de Gruyter, 1976.
- Miller, J.W.: Prophetic Conflict in Second Isaiah: The Servant Songs in the Light of Their Context, in *Wort – Gebet – Glaube, Walther Eichrodt zum 80. Geburtstag* (hrsg. von J. Stoebe), Zürich: Zwingli Verlag, 1970, 77-85.
- Mowinckel, Sigmund: Die Komposition des deuterojesajanischen Buches, *ZAW* 49(1931), 87-112, 242-260.
- North, C.R.: The “Former Things” and the “New Things” in Deutero-Isaiah. In *Studies in Old Testament Prophecy* (ed. by Harold H. Rowley), London: T.& T. Clark, 1957, pp.111-126.
- Orlinsky, H.M.: The So-Called ‘Servant of the Lord’ and ‘Suffering

- Servant' in Second Isaiah, *VTS* 14(1967), Leiden: Brill, 1-133.
- Rendtorff, Rolf: Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterocesaja. In *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München: Kaiser, 1975, S. 209-219.
- Ringgren, H.: Zur Komposition von Jesaja 49-55. In *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag* (hrsg. von Herbert Donner), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977, 371-376.
- Steck, Odil Hannes: Aspekte des Gottesknechts in Deterocesajas "Ebed-Jahwe-Lieder", *ZAW* 96(1984), 372-390.
- Stoebe, H.J.: Überlegungen zu Jesaja 40:1-11 Zugleich der Versuch eines Beitrages zur Gottesknechtfrage, *ThZ* 40(1984), 104-113.
- Westermann, Claus: *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesaja*. (ThBü 24), München: Chr. Kaiser Verlag 1981.
- Wildberger, Hans: Der Monotheismus Deuterocesajas. In *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag* (hrsg. von Herbert Donner), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977, S.506-530.
- Williamson, H.G.M.: *Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*. Oxford U.P., 1994.
- Zimmerli, Walther: Jahwes Wort bei Deuterocesaja, *VT* 32(1982), 104-124.
- 大島 力「イザヤ書全体構成における第二イザヤの位置」、『基督教論集』41号、1998年。
- 木田 献一「第二イザヤと苦難の僕 — バビロン捕囚の帰還との関係において —」、『オリエント』22、1979年。
- 木田 献一「第二イザヤとクロス」、『キリスト教学』22、1980年。
- 関根清三「第二イザヤ書における苦難の神義論」、『倫理学年報』26、1977年。
- 関根清三「第二イザヤ書編集史試論」、『聖書における行為と解釈』（聖書学論集

2)、1978年。

中沢洽樹 『第二イザヤ研究』 山本書店、1962年。

中沢洽樹 『苦難の僕』 新教出版社、1964年。

6、第三イザヤ書

Beuken, W.A.M.: The Main Theme of Trito-Isaiah “The Servants of YHWH”,
JSOT 47(1990), 67-87.

Blenkinsopp, Joseph: The “Servants of the Lord” in Third Isaiah: Profile
of a Pietistic Group in the Persian Epoch. In *The Place is too small
for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. by Robert
P.Gordon), Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995, pp.392-414.

Emerson, G.I.: *Isaiah 56-66*. (Old Testament Guides), Sheffield: Sheffield
Academic Press, 1993.

Fohrer, Georg: *Das Jesaja III*, Zürich: Zwingli Verlag, 1964.

7、エレミヤ書

Albertz, Rainer: Jer 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias, *ZAW*
94(1982), 20-47.

Böhmer, S., *Heimkehr und neuer Bund: Studien zu Jeremia 30-31*
(Göttinger Theologische Arbeiten, 5) , Göttingen: Vandenhoeck &
Ruprecht, 1976.

Brandscheidt, R.: Der prophetische Konflikt zwischen Jeremia und
Hananja, *TTZ* 98 (1989) 61-74.

Bright, John: Jeremiah's Complaints - Liturgy or Expressions of Personal
Distress? In *Proclamation and presence : Old Testament essays
in honour of Gwynne Henton Davies* (ed. by John I. Durham),
New York: SCM Press, 1970, 189-214.

- Brueggemann, Walter: The Book of Jeremiah, Portrait of the Prophet, *Int* 37(1983), 130-145.
- Brueggemann, Walter: *The Theology of the Book of Jeremiah* (Old Testament Theology), Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Carroll, Robert P.: *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*. London: SCM Press, 1981, 31-58.
- Clements, Ronald E.: Jeremiah 1-25 and the Deuteronomistic History. In *Old Testament Prophecy. From Oracles to Canon*, Westminster: John Knox Press, 1996, pp. 107-122.
- Domeris, William R.: Jeremiah and the religion of Canaan, *OTE* 7(1994), 7-20.
- Fischer, G.: *Trostbüchlein: Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31*. (SBB 26), Stuttgart: Kath.Bibelwerk, 1993.
- Fohrer, Georg: Jeremias Tempelwort (Jeremia 7:1-15). In *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*, (BZAW 99), Berlin: Walter de Gruyter, 190-204.
- Fuchs, Gisela: Die Klage des Propheten. Beobachtungen zu den Konfessionen Jeremias im Vergleich mit den Klagen Hiobs (1. Teil), *BZ* 41(1997), 212-228.
- Herrmann, Siegfried: *Jeremia. Der Prophet und das Buch*. (Erträge der Forschung 271), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Hermisson, Hans-Jügen: Kriterien „wahrer“ und „falscher“ Prophetie im Alten Testament. Zur Auslegung von Jeremia 23,16-22 und Jeremia 28,8-9, *ZThK* 92(1995), 121-139.
- Holladay, William L.: The Background of Jeremiah's Self-understanding,

- JBL* 83(1964), 153-164.
- Holt, E.K.: Jeremiah's Temple Sermon and the Deuteronomists: An Investigation of the Redactional Relationship Between Jeremiah 7 and 26, *JSOT* 36(1986), 73-87.
- Ittmann, N.: *Die Konfessionen Jeremias. Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten* (WMANT 54), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981, 107-119.
- Jeremias, Jörg: The Hosea Tradition and the book of Jeremiah, *OTE* 7(1994), 21-38.
- Kraus, H.-J.: *Prophetie in der Krisis. Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia*. (BS 43), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964.
- Leuchter, M.: Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll. Historical Calamity and Prophetic Response. (Hebrew Bible Monographs, 6), Sheffield Phoenix, 2006.
- Leuchter, M.: *The Polemics of Exile in Jeremiah 26-45*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Levin, Christoph: *Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*. (FRLANT 137), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Levin, Christoph: Das Wort Jahwes an Jeremia. Zur ältesten Redaktion der jeremianischen Sammlung, *ZThK* 101(2004), 257-280.
- Liwak, R.: *Der Prophet und die Geschichte: Eine literarhistorische Untersuchung zum Jeremiabuch*. (BWANT, 121), Stuttgart: Kohlhammer, 1986.
- McKane, W.: The Composition of Jeremiah 30-31, in *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (eds. by M. V. Fox, V. A.

- Hurowitz, A. Hurvitz), Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996,
187-194.
- McKane, William: Jeremiah and the Rechabites, *ZAW* 100(1988), 106-122.
- Meyer, Ivo: *Jeremia und die falschen Propheten* (Orbis Biblicus et
Orientalis 13), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Mowinckel, Sigmund: *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiania:
Dybwad, 1914.
- Muilenberg, James: Baruch the Scribe. In *Proclamation and presence : Old
Testament essays in honour of Gwynne Henton Davies* (ed. by John I.
Durham), London: SCM, 1970.
- Nicholson, Ernest W.: *Preaching of the Exiles. A Study in the composition of
Jeremiah*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.
- Pohlmann, K.-F.: *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach
der Entstehung des Jeremiabuches*. (FRLANT 118), Göttingen:
Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Von Rad, Gerhard: Die Konfessionen Jeremias. In *Gesammelte Studien zum
AT.*, Bd.II, 1973, 224-235.
- Reventlow, H. Graf: *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gerd
Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1963.
- Rowley, Harold H.: The prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy. In
Studies in Old Testament Prophecy (ed. by Harold H.Rowley),
London: T.&T.Clark, 1957, 157-174.
- Schmidt, Werner H.: Konturen von Jeremias Verkündigung. Ihre Themen
und Einheit. In *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto
Kaiser zum 80. Geburtstag* (hrsg. von M.Witte) (BZAW 345/1), Berlin:
Walter de Gruyter, 2004, 541-554.

- Schreiner, J.: Tempeltheologie im Streit der Propheten. Zu Jer 27 und 28, *BZ* 31(1987), 1-14.
- Schulte, H.: Persönliche Heilsorakel im Jeremiabuche, *BZ* 32(1988), 257-164.
- Seitz, C.R.: Moses als Prophet. Redaktionsthemen und Gesamtstruktur des Jeremiasbuches, *BZ* 34(1990), 234-245.
- Seitz, C. R.: *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (BZAW 176), Berlin: Walter de Gruyter, 1989), pp.205-214.
- Thiel, Winfried: *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*. (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973.
- Thiel, Winfried: *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*. (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981.
- Vischer, W.: The Vocation of the Prophet to the Nations. An Exegesis of Jer.1:4-10, *Int* 9(1955), 310-317.
- Wanke, Gunther: *Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift*.(BZAW 122), Berlin: Walter de Gruyter 1971.
- Watts, J.W.: Text and Redaction in Jeremiah's Oracles Against the Nations, *CBQ* 54(1992), 432-447.
- Weippert, Helga: Das Wort vom neuen Bund in Jeremia 31:31-34, *VT* 29(1979), 336-351.
- Welten, P.: Leiden und Leidenserfahrung im Buch Jeremia, *ZThK* 74(1977), 123-150.
- Willis, John T.: Dialogue Between Prophet and Audience as a Rhetorical Device in the Book of Jeremiah. In *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. by Robert P. Gordon), Winona Lake, IN:Eisenbrauns, 1995, pp.205-222.
- Zimmerli, Walther: Visionary experience in Jeremiah. In *Israel's prophetic*

tradition: Essays in Honour of Peter R. Ackroyd. (eds. by Richard Cogins, Anthony Phillips, and Michael Knibb), New York: Cambridge University Press, 1982, 95-119.

大串 肇「エレミヤ書 31 章 31-34 節における『新しい心』——終末論的希望と人間論的確信の使信——」、大野恵正他編『果てなき探求』教文館、2002 年、282-297 ページ。

大串 肇「預言者エレミヤと預言者たち——エレミヤ書 23 章の釈義的研究」、『テオロギア・ディアコニア』35 (ルーテル学院大学)、2002 年。

大串 肇「エレミヤ研究」、『テオロギア・ディアコニア』43 (ルーテル学院大学)、2010 年。

小田島太郎「シナイ契約伝承とエレミヤ——その伝承受容の特徴について——」、『オリエント』14、1971 年、77-103 ページ。

小田島太郎「エレミヤにおける『北よりの敵の歌』について——初期エレミヤ像私論』、『聖書における言葉と伝承』(日本聖書学研究所編『聖書学論集』12)、山本書店、1977 年、84-123 ページ。

J・ケーグラール「エレミヤの預言と政治的实践——エレミヤ書 26 章、36 章の考察」、『いと小さき者の神』柏井宣夫訳、新教出版社、1981 年。

J・L・クレンショウ「生ける伝承——最近のエレミヤ書研究」金井美彦訳、『インタープリテーション』34号、1995 年。

菅沼英二「エレミヤ書 2 章の様式・伝承史研究」、『基督教学』7、1972 年。

関根正雄「エレミヤにおけるダビデ契約とシナイ契約」、『関根正雄著作集』6、新地書房、1980 年。

関根清三「預言者と申命記主義——エレミヤの場合を中心に」、『旧約学研究』2、2005 年。

深津容伸「預言者エレミヤの傾向史的研究」、『古代イスラエル預言者の思想的世界』(金井美彦、月本昭男、山我哲雄編)、新教出版社、1997 年、201-219。

W・ブリュッゲマン「エレミヤ書——預言者の肖像」山田雅道訳、『インタープリテーション』34号、1995 年。

8、エゼキエル書

- Baltzer, Dieter: *Ezechiel und Deuterocesaja*. (BZAW 121), Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- Baumann, E.: Die Hauptvisionen Hesekiels, *ZAW* 67(1955),56-67.
- Broome, E.C.: Ezekiel's Abnormal Personality, *JBL* 65(1946), 277-92.
- Carley, Keith W.: *Ezekiel among the Prophets. A Study of Ezekiel's Place in Prophetic Tradition*. (SBT II /31), London: SCM Press, 1975.
- Clements, Ronald E.: The Ezekiel Tradition: prophecy in a time of crisis. In *Israel's prophetic tradition: Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*. (eds. by Richard Coggins, Anthony Phillips, and Michael Knibb), New York: Cambridge University Press, 1982, 119-137.
- Driver, G.R.: Ezekiel's Inaugural Vision, *VT* 1(1951), 60-62.
- Eissfeldt, Otto: Hesekiel Kap. 16 als Geschichtsquelle. In *Kleine Schriften II*, Tübingen: Mohr, 1968, 101-106.
- Finegan, J.: The Chronology of Ezekiel, *JBL* 69(1950),61-66.
- Fohrer, Georg: *Die Hauptprobleme des Buches Ezekiel*. Berlin: Toepelmann, 1952.
- Greenberg, M.: On Ezekiel's Dumbness, *JBL* 77(1958), 101-105.
- Greenberg, M.: The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration. In *Interpreting the prophets* (eds. by James Luther Mays and Paul J. Achtemeier), Philadelphia : Fortress Press , 1987, 215-236.
- Holladay, William L.: Had Ezekiel Known Jeremiah Personally?, *CBQ* 63(2001), 31-34.
- Horst, F.: Exilsgemeinde und Jerusalem in Ez 8-11, *VT* 3(1953),337-360.
- Keel, Othmar: *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestaetschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*. (SBS 84/85), 1977.

- Klein, R.W.: *Ezekiel. The Prophet and His Message*, University of South Carolina Press, 1988.
- Lang, Bernhard: *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel*. (SBB), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1978.
- Lang, Bernhard: *Ezechiel. Der Prophet und das Buch*. (EF, 153), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.
- Levenson, Jon Douglas: *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*. (Harvard Semitic Museum 10), Atlanta, GA: Scholars, 1976.
- Moris, Rudolf: Ez 14,1-11 - ein Ruf zur Umkehr, *BZ* 19(1975), 161-194.
- Noth, Martin: Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel 24, *VT* 1(1951), 251-260.
- Pohlmann, K.-F.: *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den alten Texten*. (BZAW 202), Berlin: Walter de Gruyter, 1992.
- von Rabenau, K.: Das Prophetische Zukunftswort im Buch Hesekiel. In *Studien zur Theologie der alttestamentlicher Überlieferungen* (hrsg. von Rolf Rendtorff und Kraus Koch), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1961, 61-80.
- Reventlow, Henning Graf: *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition*. Berlin: Toepelmann, 1962.
- Seitz, Ch.R.: Ezekiel 37:1-14, *Int* 46(1992), 53-56.
- Wilson, Robert R.: Prophecy in Crisis: The Call of Ezekiel, *Int* 38(1984), 117-130.
- York, A.D.: Ezekiel 1: Inaugural and restoration Visions ?, *VT* 27(1977), 82-98.
- Zimmerli, Walther: Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel. Ein Beitrag zum Problem an Hand von Ez. 14,1-11, *ZAW* 66(1954), 1-26.
- Zimmerli, Walther: *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel. Eine theologische Studie*, (AbTh 27), Zürich, Zwingli-Verlag, 1954.

Zimmerli, Walther: The special form- and traditio-historical character of Ezekiel's prophecy, *VT* 15(1965), 515-527.

Zimmerli, Walther: "Leben" und "Tod" im Buche des Propheten Ezechiels, *ThZ* 13(1967), 494-508.

R・R・ウイルソン「危機にある預言——エゼキエルの召命」金井美彦訳、『インタープリテーション』38号、1996年。

M・グリーンバーク「エゼキエルの復興計画の意匠と主題」永野茂洋訳、『インタープリテーション』38号、1996年。

小泉達人「エゼキエル書における定型句『わが聖き名のために』」、『神学』31、1968年。

近藤十郎「エゼキエルにおける“見守る者”モチーフの意義」、『基督教研究』38、1974年、40-57。

樋口 進「エゼキエルの召命記事——その伝承史的研究——」、『神学研究』26号、1978年、84-108ページ。

牧野信次「エゼキエルにおける預言と伝承」、『基督教論集』21、1977年、19-34ページ。

吉田泰「エゼキエル書の救済預言」、『救済の諸相』（吉田泰編）宗教史学論叢2（宗教史学研究所）、1990年、山本書店。

9、ホセア書

Ackroyd, Peter: Hosea and Jacob, *VT* 13(1963), 245ff.

Alt, Albrecht: Hosea 5:8-6:6. Ein Krieg und seine Folgen in Prophetischer Beleuchtung. In *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III*, München: Beck, 1953, 1964³, 163-187.

Baumann, E.: 'Wissen um Gott' bei Hosea als Urform von Theologie?, *EvTh* 15(1955), 416-425.

Bitter, S.: *Die Ehe des Propheten Hosea. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

- Clines, D.J.A.: *Hosea 2: Structure and Interpretation*, (JSOTS 11),
Sheffield: JSOT Press, 83-103.
- Daniels, Dwight R.: *Hosea and Salvation History*. (BZAW 191), Berlin:
Walter de Gruyter, 1990.
- Eidevall, G.: *Grapes in the Desert: Metaphors, Models, and Themes in
Hosea 4-14* (CBOT 43), Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1996.
- Emmerson, G.I.: *Hosea. An Israelite Prophet in Judean Perspective*.
(JSOTS 28), Sheffield: JSOT Press, 1984.
- Fohrer, Georg: Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea. In *Studien zur
alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*, (BZAW 99), Berlin: Walter
de Gruyter, 1967, 222-241.
- Jeremias, Jörg: *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des
Dodekapropheten*. (FAT,13), Tübingen: Mohr, 1995.
- Jeremias, Jörg: Zur Eschatologie des Hoseabuches. In *Die Botschaft und die
Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag* (hrsg.
von J.Jeremias – L.Perlitt), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag,
1981, 217-234.
- May, H.G.: The Fertility Cult in Hosea, *AJSL* 48(1932), 73-98.
- Neef, H.-D.: *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des
Propheten Hosea*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987.
- Oestreich, B.: *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9
(1-8). Study of Hoseanic Pictorial Language*. Frankfurt a.M.: Peter
Lang, 1998.
- Rowley, Harold H.: The Marriage of Hosea, *BJRL* 39(1956), 200-223
- Schreiner, J.: Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts, *BZ* 21(1977), 163-183.
- Utzschneider, Helmut: *Hosea, Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von
Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*.

(OBO 31), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Vielhauer, R.: *Das Werden des Buches Hosea: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung.* (BZAW 349), Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

Wolff, Hans Walter: Wissen um Gott bei Hosea, *EvTh* 12(1952/53), 533-554.

Wolff, Hans Walter: Hoseas geistige Heimat, *ThLZ* 81(1956), 83-94.

Yee, G.A.: *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A redaction-Critical Investigation.* (SBL: Dissertation Ser.), Atlanta, GA: Scholars Pr., 1987.

小友 聡「ホセア書 1-3 章におけるパラドックス」、『神学』67、2005 年。

木田 献一「ホセアにおける予言と伝承」、『基督教論集』（青山学院大学基督教学会）19、1974 年、1-13 ページ。

清重尚弘「ホセア預言の特質 — 比喩的表現を手がかりとして」、『聖書学論集』15（日本聖書学研究所編、山本書店）、1980 年、6-21 ページ。

鈴木佳秀「預言者ホセアによる終末論的否定 — ホセア書 12 章のヤコブ伝承をめぐって」、『聖書学論集』18、山本書店、1983 年、12-21 ページ。

鈴木佳秀「ホセア預言から見たシリア・エフライム戦争」、『聖書学論集』23、1989 年。

月本昭男「預言者ホセアの王制批判」、『キリスト教学』38 号、1996 年。

早川貢石「ホセアにおけるヤコブ伝承」、『聖書の思想・歴史・言語』（聖書学論集 9）（日本聖書学研究所編）、山本書店、1972 年。

樋口 進「ホセアの預言者理解」、『ヴィア・メディア』3、2000 年 3 月。

深津容伸「ホセアの預言とその時代 — 王国観を中心として —」、『基督教論集』23（青山学院大学基督教学会）、1979 年、1-23 ページ。

10、アモス書

Brettler, Marc Zvi: Redaction, History and Redaction-History of Amos in Recent Scholarship. In *Israel's Prophets and Israel's Past. Essays on*

- the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes* (ed. by Brad E. Kelle Megan Bishop Moore), New York: T & T Clark, 2006, 103-112.
- Bruggemann, Walter: Amos 4:4-13 and Israel's Covenant Worship, *VT* 15(1965), 1-15.
- Clements, Ronald E.: Amos and the Politics of Israel. In *Old Testament Prophecy. From Oracles to Canon*, Westminster: John Knox Press, 1996, 23-34.
- Coote, R.B.: *Amos among the Prophets. Composition and Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- Dietrich, Walter: JHWH, Israel und die Völker beim Propheten Amos, *ThZ* 48(1992), 329-342.
- Eichrodt, Walther: Die Vollmacht des Amos. Zu einer schwierigen Stelle im Amosbuch. In *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag* (hrsg. von Herbert Donner), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977, 124-131.
- Fendler, Marlene: Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte, *EvTh* 33(1973), 32-53.
- Fey, Reinhard: *Amos und Jesaja*. (WMANT, 12), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1963.
- Heyns, D.: A social historical perspective on Amos's prophecies against Israel, *OTE* 3(1990), 303-316.
- Hoffman, Y.: Did Amos regard himself as a Nabi?, *VT* 27(1977), 209-212.
- Jeremias, Jörg: Amos 3-6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches, *ZAW* 100(1988), 123-137.
- Koch, Kraus: Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amosbuches, *ZAW* 86(1974), 504-537.

- Overholt, Th.W.: Commanding the Prophets: Amos and the Problem of Prophetic Authority, *CBQ* 41(1979), 517-532.
- Polley, M.E.: *Amos and the Davidic Empire: A Socio-Historical Approach*. New York: Oxford University Press, 1989,
- Reventlow, H. Graf: *Das Amt des Propheten bei Amos*. (FRLANT 80), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Rottzoll, D.U.: *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs*. (BZAW 243), Berlin: Walter de Gruyter, 1996.
- Schmidt, Werner H.: Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches, *ZAW* 77 (1965), 168-193.
- Smend, Rudolf: Das Nein des Amos. In *Gesammelte Studien 1. - Die Mitte des Alten Testaments*, München: Kaiser, 1986, 85-103.
- Smend, Rudolf: "Das Ende ist gekommen". Ein Amoswort in der Priesterschrift. In *Gesammelte Studien 1. - Die Mitte des Alten Testaments*, München: Kaiser, 1986, 154-159.
- Terrien, Samuel: Amos and Wisdom. In *Israel's prophetic heritage : essays in honor of James Muilenburg* (eds. by Bernhard W. Anderson and Walter Harrelson), New York: Harper & Brothers, 1962, 108-115.
- Tucker, G.M.: Prophetic Authenticity. A Form-Critical Study of Am 7:10-17, *Int* 27(1973), 423-434.
- Werlitz, Jürgen: Amos und sein Biograph. Zur Entstehung und Intention der Prophetenerzählung Am 7,10-17, *BZ* 44(2000), 233-251.
- Wolff, Hans Walter: *Amos' Geistige Heimat*. (WMANT, 14), Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1964.
- Wolff, Hans Walter: *Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest*. München: Chr.Kaiser, 1969.
- Würtwein, E.: Amosstudien, *ZAW* 62(1950), 10-52.

大住雄一「汝の神に向かって備えをせよ、イスラエルよ」、『日本の聖書学』1、
1995年。

木田献一『イスラエル予言者の職務と文学——アモスにおける予言文学の成
立』日本基督教団出版局、1976年。

木幡藤子「アモスの比喩——文体論的考察——」、『聖書の思想・歴史・言語』
山本書店、1972年、147-161ページ。

小林 進『イスラエル預言文学の伝承と編集——アモスの文献批判と解釈』聖
公会出版、1994年。

左近 淑「アモス書5章21-27節の釈義的研究」、『聖書の思想・歴史・言語』
山本書店、1972年、278-299ページ。

左近 豊「アモス書『諸国民への託宣』における文体の研究」、『神学』57号、
1995年、226-246ページ。

ウィリイ・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。

並木浩一「アモスのイメージ」、『西洋精神の源流と展開』、1976年、ペディラヴ
ィウム会、55-98ページ。

林 相国「アモスにおける社会批判と『契約の書』」、『古代イスラエル預言者の
思想的世界』（金井美彦、月本昭男、山我哲雄編）、新教出版社、1997
年、129-152ページ。

11、その他の十二小預言書

ヨエル書研究書

Bergler, S.: *Joel als Schriftinterpret*. (Beiträge zur Erforschung des alten
Testaments und des antiken Judentums, Bd.16), Frankfurt a.M.:
Peter Lang, 1988.

Crenshaw, James L.: *Freeing the Imagination: The Conclusion to the Book
of Joel*. In *Prophecy and Prophets* (ed. by Yehoshua Gitay), Atlanta,
GA: Scholars Press, 1997, 129-148.

Simkins, R.A.: God, History, and the Natural World in the Book of Joel, *CBQ* 55(1993), 435-452.

オバデヤ書研究書

Lescow, Theodor: Die Komposition des Buches Obadja, *ZAW* 111(1999), 380-398.

Renkema, Johan: The Literary Structure of Obadiah, in *Delimitation Criticism: A New Tool in Biblical Scholarship* (ed. by Marjo C. A. Korpel and Josef M. Oesch), (Pericope: Scripture as Written and Read in Antiquity 1), Assen: Van Gorcum, 2000, 230-276.

ヨナ書研究書

Frolov, Serge: Returning the Ticket: God and his Prophet in the Book of Jonah, *JSOT* 86(1999), 85-105.

Johnson, A.R.: Jonah 2:3-10: A Study in Cultic Phantasy. In *Studies in Old Testament Prophecy* (ed. by Harold H. Rowley), London: T.&T. Clark, 1957, pp.82-102.

LaCocque, A. & Lacocque, P.-E.: *Jonah: A Psycho-religious Approach to the Prophet*. (Studies on Personalities of the Old Testament), U. of South Carolina Pr., 1990,

Van Heerden, W.: Humour and the interpretation of the book of Jonah, *OTE* 5(1992), 389-401.

Payne, David: Jonah from the Perspective of its Audience. In *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. by Robert P. Gordon), Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995, pp.263-274.

ミカ書研究書

Jacobs, M.R.: *Conceptual Coherence of the Book of Micah*. (JSOTS, 322),

Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

Kessler, Rainer: Zwischen Tempel und Tora. Das Michabuch im Diskurs der Perserzeit, *BZ* 44(2000), 21-36.

Metzner, G.: *Kompositionsgeschichte des Michabuches*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1998.

Strydom, J.G.: Micah 4:1-5 and Isaiah 2:2-5: Who said it first? A critical discussion of A. S. van der Woude's view, *OTE* 2(1989), 15-28.

Wessels, W.J.: Micah 4 and 5: A battle of words and perceptions, *OTE* 12(1999), 623-641.

Wood, Joyce Rilett: Speech and Action in Micah's Prophecy, *CBQ* 62(2000), 645-662.

Zapff, B.M.: *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten*. (BZAW, 256), Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

ナホム書研究書

Bosman, J.P.: The good, the bad and the Belial: Traces of wisdom in the prophetic rhetoric of Nahum, *OTE* 15(2002), 589-599.

Pinker, Aron: Nahum's Theological Perspectives, *JBQ* 32(2004), 148-157.

ハバクク書研究書

Dangl, Oskar: Canonical Approach am Buch Habakkuk? *PzB* 10(2001), 131-48.

Hermann, W.: Das unerledigte Problem des Buches Habakuk, *VT* 51(2001), 481-496.

Prinsloo, G.T.M.: Reading Habakuk as a literary unit: Exploring the possibilities, *OTE* 12(1999), 515-535.

Prinsloo, G.T.M.: Yahweh the Warrior: An Intertextual Reading of Habakkuk 3, *OTE* 14(2001), 475-93.

Sweeney, M.A.: Structure, genre and intent in the book of Habakkuk, *VT* 41(1991), 63-83.

津村俊夫「ハバクク書における義の問題」、『福音主義神学』22、1991年。

ゼファニヤ書研究書

Holladay, William L.: Reading Zephaniah with a Concordance: Suggestions for a Redaction History, *JBL* 120(2001), 671-684.

House, P.R.: *Zephaniah: A Prophetic Drama*. (JSOTS, 69), Sheffield: JSOT Press, 1989.

House, P.R.: Dialogue in Zephaniah. In *The Place is too small for us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. by Robert P. Gordon), Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995, 252-262.

Ryou, D.H. : *Zephaniah's Oracles against the Nations. Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2:1-3:8*. (Biblical Interpretation Series, Vol.13), 1995.

ハガイ書研究書

Bauer, L.: *Zeit des Zweiten Tempels - Zeit der Gerechtigkeit. Zur sozioökonomischen Konzeption im Haggai-Sacharja-Maleachi-Korpus*. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums,31), Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1992.

Floyd, M.H.: The nature of the narrative and the evidence of redaction in Haggai, *VT* 45(1995), 470-490.

Kessler, John: Building the Second Temple: Questions of Time, Text, and History in Haggai 1:1-15, *JSOT* 27(2002), 243-256.

Kessler, John: *Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud*. (VTS 91), Leiden: Brill, 2002.

Van Roy, H.F.: Eschatology and audience: The eschatology of Haggai, *OTE* 1(1988), 49-64.

Wessels, W.J.: Haggai from a historian's point of view, *OTE* 1(1988), 47-62.

ゼカリヤ書研究書

Becking, Bob: Zerubbabel, Zechariah 3-4, and Post-Exilic History, in *Israel's Prophets and Israel's Past. Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes* (ed. by Brad E. Kelle Megan Bishop Moore), New York: T & T Clark, 2006, 268-279.

Boda, Mark J.: From Fasts to Feasts: The Literary Function of Zechariah 7-8, *CBQ* 65(2003), 390-407.

Gese, Hartmut: Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch. In *Vom Sinai zum Zion : alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, (BET, 64), München: Kaiser, 1974, 202-230.

Gese, Hartmut: Nachtrag: Die Deutung der Hirtenallegorie Sach 11,4ff. In *Vom Sinai zum Zion : alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, (Beiträge zur evangelischen Theologie ; 64), München: Kaiser, 1974, 231-238.

Larkin, K.: *Eschatology of Second Zechariah: Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology*. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 6), Kok, 1994.

O'Kennedy, Danie F.: The Theological Portrayal of Forgiveness in zechariah 1-8, *Schrip* 85(2003), 410-422.

Person, R.F.Jr.: *Second Zechariah and the Deuteronomistic School*. (JSOTS, 167), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

Redditt, P.L.: Israel's Shepherds: Hope and Pessimism in Zechariah 9-14, *CBQ* 51(1989), 631-642.

Schaefer, K.R.: Zechariah 14 and the Composition of the Book of Zechariah,

RB 100(1993), 368-398.

Shea, William H.: The Literary Structure of Zechariah 1-6, in *Creation, Life, and Hope. Essays in Honor of Jacques B. Dloukhan* (ed. by Jiri Moskala), Berrien Springs, MI: Andrews University, 2000, 83-100.

Stead, M.R.: *Intertextuality of Zechariah 1- 8* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 506), New York: T&T Clark, 2009.

Tigchelaar, E.J.C.: *Prophets of Old and the Day. Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic*. (OTS, 35), Leiden: Brill, 1995.

北 博「ゼカリヤにおけるメシア像の変容」、『聖書学論集』27号、1994年。

北 博「ゼカリヤの幻と黙示文学」、『日本の聖書学』3、1997年。

マラキ書研究書

Botha, P.J.: Honour and Shame as Keys to the Interpretation of Malachi, *OTE* 14(2001), 392-403.

Snyman, S.D.: Eschatology in the book of Malachi, *OTE* 1(1988), 63-78.

Utzschneider, Helmut: Die Schriftprophetie und die Frage nach dem Ende der Prophetie. Überlegungen anhand von Mal 1:6-2:16, *ZAW* 104(1992), 377-393.