

2014年度

西南学院大学神学研究科博士論文

題目；第一イザヤにおける聖・義・知恵

Title ; Holiness, Righteousness, and Wisdom in
the First Isaiah

指導教授；小林 洋一教授(2013年度まで)

須藤伊知郎教授(2013年度より)

所 属；西南学院大学 大学院
神学研究科 神学専攻
在学番号；10DG001(博士後期課程)
11RD011(研究生 2010年度)
12RD006(研究生 2011年度)
氏名；日原 広志
Name ; Hiroshi HIHARA

(作成環境；Microsoft Word 2013)

序		
(1) 研究の目的と内容		1
(2) 研究の対象となる術語と登場章句について		
1) 術語		4
2) 術語の登場する章節		4
3) 分布		5
4) 単元調査		6
A 同一単元に一つの概念しかないもの		
B 単元に二つの概念を持つもの		
C 聖・義・知恵が全て登場する単元		
5) 各章で扱う単元		7
1章 研究史概観		9
(1) 第一イザヤにおける聖		
1) 預言者イザヤと神名「イスラエルの聖なる方」		9
2) H・ヴィルトベルガーによる真正／後代の区分		9
3) H・G・M・ウィリアムソン「イザヤとイスラエルの聖なる方」		10
4) まとめ		13
(2) 第一イザヤにおける義		
1) 旧約の義研究の一環としてのイザヤ書の義研究		13
2) H・H・シュミード『世界秩序としての義』		14
3) F・クリュゼマン「旧約聖書におけるヤハウエの義」		15
4) ユダヤ教の義研究から		17
5) まとめ		18
(3) 第一イザヤにおける知恵		
1) 預言者イザヤと知恵		18
2) M・オケイン「第一イザヤにおける知恵の影響」		20
3) H・G・M・ウィリアムソン「イザヤと知者」		21
4) まとめ		22

2章 真正預言部分における聖・義・知恵	23
(1) 初期預言	23
1) 1章21-26節の単元における義と知恵	23
2) 3章 1-9a 節の単元における知恵	25
3) 5章 1-7 節の単元における知恵と義	26
4) 七つの災いの言葉(5章 8-24 節、10章 1-4 節)における聖・義・知恵	
<1> 聖 ウィリアムソンの査定を検証する	30
1> 5章 19 節をめぐって	30
2> 5章 24 節 b をめぐって	32
<2> 義 法廷での不正	33
<3> 知恵 ホーイの両義性	34
(2) いわゆる回顧録	36
1) 6章 1-11 節の単元における聖と知恵	36
<1> 被造物から学ぶ知恵的体験(6:2-3)	37
<2> 「からの」分離ではなく「への」分離(6:3)	38
<3> 災いの言葉オーイ(6:5)	38
<4> 聖と穢れの両義性(6:4-5a)	39
<5> 頑迷預言における知恵(6:9-10)	41
2) 7章 1-17 節の単元における知恵	43
3) 8章 1-4 節の単元における知恵	43
4) 8章 9-10 節の単元における知恵	44
5) 8章 11-15 節の単元における聖	44
6) 8章 23a β -9章 6 節の単元における知恵と義	45
<1> 知恵 驚くべき指導者	46
<2> 義 ヘンダイアディスの逆転	46
(3) 北王国最後の10年	48
1) 9章 7-20 節の単元における知恵	48
2) 28章 1-6 節の単元における知恵	49
(4) アシュドド叛乱の時期	49
1) 10章 5-15 節の単元における知恵	50

2) 19章 1-15節の単元における知恵	51
(5) ヒゼキヤの反抗の時期	52
1) 18章 1-7節の単元における知恵	52
2) 28章 7-13節の単元における知恵	53
3) 28章 14-22節の単元における義と知恵	53
4) 28章 23-29節の単元における知恵	55
5) 29章 1-8節の単元における知恵	55
6) 29章 13-16節の単元における知恵	56
7) 30章 1-5節の単元における知恵	57
8) 30章 8-11節の単元における聖	58
9) 30章 12-14節の単元における聖	59
10) 30章 15-17節の単元における聖	60
11) 31章 1-3節の単元における聖と知恵	62
(6) 末期預言	64
1) 1章 4-9節の単元における聖と知恵	64
2) 14章 24-27節の単元における知恵	65
(7) 時期不詳の真正預言	66
1) 1章 2-3節の単元における知恵	66
2) 17章 12-14節の単元における知恵	69
3章 後代の付加部分における聖・義・知恵	71
(1) アッシリア時代末期	71
1) 10章 20-23節の単元における聖と義	71
(2) 王国末期の神学的改訂	73
1) 1章27-28節の単元における義	74
2) 5章 15-16節の単元における聖と義	75
(3) 捕囚期の神学的改訂	76
1) 3章9b-11節の単元における義と知恵	76

(4)諸国民への言葉集	77
1) 13章1節-14章2節の単元における聖	77
2) 14章3-23節の単元における知恵	78
3) 17章1-11節の単元における聖	78
4) 23章1-18節の単元における聖と知恵	78
(5) ペルシャ時代の拡張	79
1) 10章16-19節の単元における聖	79
2) 16章1-5節の単元における義と知恵	80
3) 29章11-12節の単元における知恵	81
<1> 封じられた書物とヤーダァの緊張関係	81
<2> イザヤ書の完成へ向けての影響	83
1> 第二イザヤ部分(40-55章)と「封じられた書物」	83
2> 黙示思想の付加に対する影響	84
4) 32章1-8節の単元における義と知恵	84
(6) イザヤ黙示録	85
1) 24章14-20節の単元における義と知恵	86
2) 25章1-5節の単元における知恵	86
3) 26章1-6節の単元における義	87
4) 26章7-21節の単元における義	87
5) 27章6-11節の単元における知恵	88
6) 27章12-13節の単元における聖	88
(7)第一イザヤの最初の完結	89
1) 32章15-20節の単元における義	89
(8)ペルシャ王国末期	90
1) 33章1-6節の単元における義と知恵	90
2) 33章7-16節の単元における義と知恵	91
3) 33章17-24節の単元における知恵	91
4) 35章1-10節の単元における聖	92

(9) エジプトに対する救済預言	92
1) 19章 16-25節の単元における知恵	92
(10) 歴史物語的付録	93
1) 36章 1-22節の単元における知恵	93
2) 37章 9b-37a α節の単元における聖と知恵	94
3) 38章 9-20節の単元における知恵	95
(11) 時期不詳の後代の付加	95
1) 4章 2-6節の単元における聖	95
2) 6章 12-13節の単元における聖	96
3) 12章 1-6節の単元における聖と知恵	97
4) 30章 29, 32節の付加における聖	97
4章 第一イザヤにおける聖・義・知恵の関係	99
(1) 真正預言における聖・義・知恵(11章 1-9節)	99
1) 知恵の霊(11:2-3)	100
<1> ヤハウエの霊の6属性	100
<2> 結合の持つ意味	101
1) 同節中の用例	101
2) 間テクスト的黙想	102
<3> 嗅覚の喜び	104
<4> 知恵から義への橋渡し	105
2) 義の帯(11:4-5)	106
3) 聖の山(11:9)	108
(2) 後代の付加における聖・義・知恵(29章 17-24節)	111
1) 第一の付加における聖と義(29:17-21)	112
2) 第二の付加における聖と知恵(29:22-24)	113
3) 29章17-24節における聖・義・知恵	113
(3) 明らかになったこと	115
(4) 今後の課題	120

- 資料 表 1-a イザヤ書における聖・義・知恵の分布(章順 第一イザヤ部分)
表 1-b イザヤ書における聖・義・知恵の分布(章順 第二・第三イザヤ部分)
表 2 第一イザヤにおける聖・義・知恵の分布(ヴィルトベルガーの編集仮説による年代順)

第一イザヤにおける聖、義、知恵¹

西南学院大学大学院神学研究科

日原広志

序

(1) 研究の目的と内容

本論は第一イザヤ(イザヤ書 1-39 章)における聖と義と知恵の関連について考察するものである。この主題は修士論文「第一イザヤにおけるツェデク／ツェダカー」において見出された課題であった。² 修士論文においては、預言者イザヤにとってのツェデク／ツェダカーの意味を明らかにすると共に、後代の付加部分が第一イザヤに加えられるにあたって、預言者の「義」理解はどのように受容・継承・再解釈されていったかを検証し、第一イザヤの最終形態におけるツェデク／ツェダカーの語と使信との関連を明らかにしようと試みた。その研究を通して、真正預言においては義と聖の関係、特に召命記事 6 章との関連が、後代の付加部分においては義と知恵の関係が、更なる探求課題として確認されたのである。

聖も知恵も義と同様に第一イザヤにおける中心的概念である。具体的な関連章句の列挙と先行研究の詳述については序論(2)と本論 1 章に譲るとして概観のみすれば、聖について言えば、先ずイザヤ書 6 章は預言者イザヤが召命においてセラフィムの賛歌に接し、神の聖なることを強く刻印された旨を伝えている。また、神名「イスラエルの聖なる方」はヘブライ語聖書の登場総数 31 回の内、実に 25 回をイザヤ書が占めている。義について言えば、中沢洽樹はイザヤ書における義について「イザヤ書は、まさに義によって貫かれている書物」といってよい。この語の頻度からいっても、旧約全体で二七四回のうち六〇回はイザヤ書に

¹ 本論の作成に当たっては、西南学院大学大学院神学研究科博士課程時代に取り組んだ以下の 3 論文が下敷きとなっている。2008 年 9 月 16 日に行われた日本基督教学会第 56 回学術大会(於関東学院大学)における発表を経た「第一イザヤにおけるツェデク／ツェダカー」『西南学院大学大学院神学・人間科学研究論集』第 1 号(2009.1), 1-33 頁、2009 年 3 月 30 日に行われた日本基督教学会九州支部会(於西南学院大学)における発表を経た「第一イザヤにおける知恵の影響—29 章 13-24 節の積義を中心に—」『西南学院大学大学院神学・人間科学研究論集』第 2 号(2010.1), 1-16 頁、そして 2010 年 3 月 30 日に行われた日本基督教学会九州支部会(於日本カトリック神学院)における発表を経た「第一イザヤにおける『聖』—預言者イザヤにおける『イスラエルの聖なる方』と『聖』—」『西南学院大学大学院神学・人間科学研究論集』第 3 号(2011.1), 35-51 頁の 3 本である。

² 拙論「第一イザヤにおける צדק／הקדק」西南学院大学神学研究科博士前期課程(修士)修士論文(2007.1)。修士論文の表題には「צדק／הקדק」とヘブライ文字を使用した。その後の学会発表、研究論集では上記の通り表題をカタカナに統一している。

ある」と述べている。³ 知恵について言えば、第一イザヤには、寓話、格言等、知恵文学と類似性を持つ語彙と思考が多く存在する他、知者との論争の痕跡も見られる。このように、第一イザヤにとって重要と思われる聖と義と知恵の3つの概念であるが、しかし個別の主題として研究されることはあっても、その相互の関連については本格的に扱われては来なかった。それは各概念に相当する術語が登場する章句の分布にばらつきがあり、一見して相互に独立して存在しているように見えることと無縁ではない。しかし、聖・義・知恵関連術語の同一章節における並存・鼎立の事例は少ないとはいえ、数節に亘る同一単元(断片)における並存・鼎立の事例は確認できるのである。第一イザヤにおける聖・義・知恵の関係について考察することは預言者の神学について、及び後代の信仰共同体の課題と信仰についての示唆を得、理解を深める上でも有益なものとする。

ここで“なぜ、今、第一イザヤ部分のみを扱うのか?”について若干の説明を要するであろう。「第一イザヤ」研究は1980年代初頭のH・ヴィルトベルガーの研究を以て一つの頂点を迎え、以後は最終形態である1-66章全体を「統一体」として研究する流れへとシフトしていった。⁴ 最終形態としてのイザヤ書研究が第一イザヤ研究に投じた光としては、シオン・イデオロギーによるヒゼキヤ伝(36-39章)の再評価や、諸国民への言葉集(13-23章)、イザヤ黙示録(24-27章)、統一体の最外枠としての1章と65-66章との関係、第一と第二以降の架け橋としての33章の機能などが挙げられる。⁵ 真正預言と後代の付加という峻別を旨とする旧来の歴史的批評的研究においては正当に評価されてきたとは言い難いこれらの章句の意義が再確認されたことは統一体としての研究の成果である。しかし、歴史的批評的研究の成果は意味を失ったわけではない。イザヤ書を三つの部分に分けての個別研究がそれぞれ飽和状態に達したからこその次のステップとして統一体が旧約聖書学の射程に入っ

³ 中沢洽樹『第二イザヤ研究』(山本書店, 1964), 319頁。

⁴ 第一イザヤの研究史については、木田献一『旧約聖書を中心』(新教出版社, 1989), 108-109頁。『旧約聖書の預言と黙示』(新教出版社, 1996), 110-116, 128-132頁。大島力「預言者における未来確信と現実批判」『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), 177-181頁参照。

⁵ イザヤ書最終形態の研究史については、越後屋朗「イザヤ書研究の現在」『基督教研究』第55巻第1号(1993), 18-37頁参照。Cf. H. G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction* (Oxford: Clarendon Press, 1994), pp.1-18. R. Rendtorff, *Der Text in seiner Endgestalt: Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des alten Testaments* (Neukirchener-Verlag: Neukirchener Verlag, 2001), pp.126-138. M. J. de Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (Leiden: Brill, 2007), pp.4-21. 本論では第二、第三イザヤを視野に入れた考察には立ち入っていない。それは第一に筆者の時間的・能力的制約からの限定である。第二に、構成上も伝承史上も、第一イザヤは第二イザヤ以下の部分と区分して研究される正当性を今なお失っていないと筆者が考えているからである。今なお預言者イザヤを問うアプローチの有効性については H. G. M. Williamson, “In Search of the Pre-exilic Isaiah,” ed. J. Day, *In Search of Pre-exilic Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (London: T&T Clark International, 2004), pp.181-206 参照。

たのであり、最終形態を問うアプローチによっては解明されない部分においては旧来の歴史的批評的研究の成果がなお説得力を持っている。三分しての研究と統一体研究の両者は廃棄と交代の図式で捉えられるべきではなく、基層と発展の形で緊張を以て批判的に対話していくべき関係である。今なお三分仮説が有効性を持つ領域の一つに、義と知恵の概念がある。例えば R・レントルフによれば、いわゆる第一イザヤ部分において義は裁きと結びつき、第二イザヤ部分において義は救いと結びつき、第三イザヤ部分では両者の調停が試みられているという。⁶ また知恵的術語が殆ど第一イザヤ部分に集中していることも同様である。⁷ これらは全てを最終編集者の目的に帰すだけでは説明のつかないものである。それ故今日、第一イザヤ内部における聖・義・知恵の連関性について考察することは、決して研究史の逆行ではなく、イザヤの最終形態における使信について理解を深める上でも意味あるものと考えるのである。

研究の方法としては、歴史的批評的研究に基づき、聖・義・知恵関連術語の登場章句の本文釈義によって行う。第一イザヤの編集史については多様な見解が存在するが、ここでは 1982 年に完結した 1750 頁以上にも及ぶ大きな『第一イザヤ書』注解の著者である H・ヴィルトベルガーの編集仮説に依拠している。⁸ それは彼が、真正預言と後代の付加部分の関係を、本物と贋作、幹と接木、神の言葉と人間の言葉という対立的評価で見るとはならず、付加を信仰共同体が異なる時代の異なる歴史的・社会的状況の中で、預言者自身の言葉を、今自分達を新たに活かす力として受容・再解釈・現在化していった証しとして積極的に評価し、信仰共同体の書としての最終形態「第一イザヤ」に注目しているからである。

本論の構成としては、序を別にして 4 章構成となる。序の(1)は本項である。序の(2)は本論のための事前準備として扱う術語、章節、分布、単元調査、各章で扱う単元について説明している。本論 1 章において第一イザヤにおける聖・義・知恵の研究史をそれぞれ個別に概観し、今日的課題を抽出する。次に釈義的検討であるが、2 章においてはヴィルトベルガーの区分に従い、預言者イザヤに帰し得る部分に関して各術語の当該節、単元における意義と機能を考察する。3 章においては後代の付加部分に関して同様の釈義的考察を行う。最後に 4 章においては同一単元に聖・義・知恵全てを含む重要な章句を真正、後代各 1 単元ずつ扱い、前二章の成果も踏まえつつ、第一イザヤにおける聖・義・知恵の連関性について明らかにする。

⁶ Cf. R. Rendtorff, "Zur Komposition des Buches Jesaja," *Vetus Testamentum* 34(3) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), pp.312-314.

⁷ 本論の巻末資料「表 1-a イザヤ書における聖・義・知恵の分布(章順 第一イザヤ部分)」と「表 1-b イザヤ書における聖・義・知恵の分布(章順 第二・第三イザヤ部分)」の知恵の欄を参照の事。

⁸ H. Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1,10/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980).BKAT10/3 (1982).

(2) 研究の対象となる術語と登場章句について

1) 術語

本論において扱う「聖」「義」「知恵」それぞれの概念を持つ関連術語は以下の通りである。

先ず「聖」関連術語については、語根קדשから男性名詞コーデシュ「聖」(קדש)、形容詞／名詞カドーシュ「聖なる／聖なる方」(קדוש)、名詞から派生の動詞カードシュ「分離、聖別する」(קדש)の各品詞を扱う。

次に「義」関連術語については、語根צדקから男性名詞ツェデク「義」(צדק)、女性名詞ツェダカー「義、恵みの業」(הקדצה)、形容詞／名詞ツァディーク「義なる／義人、神に従う者」(צדיק)、名詞から派生の動詞ツァーディーク／ツァードーク「義である」(צדיק／צדק)の各品詞を扱う。

最後に「知恵」関連術語としては、語根חכםからは形容詞／名詞ハーハーム「賢い／賢者」(חכם)、女性名詞ホフマー「知恵」(חכמה)を、語根ביןからは動詞ビーン「識別する、悟る」(בין)、女性名詞ビーナー「識別、分別」(בינה)を、語根יעץからは動詞ヤーアツ「計画、助言、相談する」(יעץ)、女性名詞エーツァー「計画、謀、思慮」(עצה)を、語根ידעからは動詞ヤーダァ「知る」(ידע)、女性名詞デアアー「知識」(דעה)、女性名詞ダアト「知ること」(דעת)の各品詞を扱う。そして“災いの言葉”として間投詞ホーイ「災いだ」(הוי)とオーイ「災いだ、ああ」(אוי)を扱う。ホーイとオーイの両語を知恵的なものに含める理由については、オーイが箴言 23 章 29 節に知恵的用例を持つ事実に加えて、イザヤにおける“災いの言葉”の使用も知恵的背景を持つと先行研究によって支持されている点が挙げられる。⁹ また知恵についてはこれら術語の他に、先行研究において知恵的章句と査定された単元(次項にて詳述)も扱うものとする。

2) 術語の登場する章節

「聖」関連語が第一イザヤには合計 30 個登場する。

男性名詞コーデシュの合計は 5 回(6:13、11:9、23:18、27:13、35:8)。形容詞／名詞カドーシュの合計は 19 回 (1:4、4:3、5:16、5:19、24、6:3、3、3、10:17、20、12:6、17:7、29:19、23、30:11、12、15、31:1、37:23)。動詞カードシュの合計は 6 回(5:16、8:13、13:3、29:23、23、30:29)。¹⁰

「義」関連語が第一イザヤには合計 28 個登場する。

⁹ オーイとホーイの比較研究については G. Wanke, "אוי and הוי" ZAW78 (1966), pp. 215–218, 知恵的背景については J. W. Whedbee, *Isaiah and Wisdom* (Nashville: Abingdon Press, 1971), pp. 80–110 ならびに H. Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/3, pp.1621–26 参照。

¹⁰ ヴィルトベルガーはこのうち 8 章 13 節を除外する。注 16 にて後述。

男性名詞ツェデクの合計は 8 回(1:21, 26, 11:4,5, 16:5, 26:9, 10, 32:1)。女性名詞ツェダカーの合計は 12 回(1:27, 5:7, 16, 23, 9:6, 10:22, 28:17, 32:16, 17, 17, 33:5, 15)。形容詞／名詞ツァディークの合計は 7 回(3:10, 5:23, 24:16, 26:2, 7, 7, 29:21)。動詞ツァディーク／ツァードークの合計は 1 回(5:23)。

「知恵」関連語が第一イザヤには合計 107 個登場する。

形容詞／名詞ハーハームの合計は 7 回 (3:3, 5:21, 19:11, 11, 12, 29:14, 31:2)。女性名詞ホフマーの合計は 4 回 (10:13, 11:2, 29:14, 33:6)。動詞ビーンの合計は 12 回 (1:3, 3:3, 5:21, 6:9, 10, 10:13, 14:16, 28:9, 19, 29:14, 16, 32:4)。女性名詞ビーナーの合計は 5 回 (11:2, 27:11, 29:14, 24, 33:19)。動詞ヤーアツの合計は 15 回 (1:26, 3:3, 7:5, 8:10, 9:5, 14:24, 26, 27, 19:11, 12, 17, 23:8, 9, 32:7, 8)。女性名詞エーツァーの合計は 13 回 (5:19, 8:10, 11:2, 14:26, 16:3, 19:3, 11, 17, 25:1, 28:29, 29:15, 30:1, 36:5)。動詞ヤーダアの合計は 24 回 (1:3, 3, 5:5, 19, 6:9, 7:15, 16, 8:4, 9:8, 12:4, 5, 19:12, 21, 21, 29:11, 12, 12, 15, 24, 32:4, 33:13, 37:20, 28, 38:19)。女性名詞デーアーの合計は 2 回 (11:9, 28:9)。女性名詞ダアトの合計は 3 回 (5:13, 11:2, 33:6)。ホーイの合計は 18 回 (1:4, 24, 5:8, 11, 18, 20, 21, 22, 10:1, 5, 17:12, 18:1, 28:1, 29:1, 15, 30:1, 31:1, 33:1)。オーイの合計は 4 回 (3:9, 11, 6:5, 24:16)。以上で 107 個となる。これら関連語に加えて、先行研究で J・W・ホエドビーによって知恵的章句と査定されたものが 7 単元(1:2-3, 5:1-7, 10:15, 14:26, 28:23-29, 28:29, 29:15-16)ある。

上記から聖・義・知恵登場節について以下のことが判明した。

(3 概念の内 2 つだけが同一節に登場する節は 7 つだけである)

- ・同節に聖と義が登場する節は 5 章 16 節の 1 つだけである。
- ・同節に聖と知恵が登場する節は 1 章 4 節、5 章 19 節、11 章 9 節、31 章 1 節の 4 つの節だけである。
- ・同節に義と知恵が登場する節は 1 章 26 節、24 章 16 節の 2 つの節だけである。

(3 概念全てが同一節に登場する節は 0 である)

- ・同節中に聖と義と知恵が全て登場する節はない。

3) 分布

研究の準備として、術語別の登場章節の分布を調査した。その結果が本論末尾に資料として添付してある表 3 葉である。

最初の 2 つの表「表 1-a イザヤ書における聖・義・知恵の分布(章順 第一イザヤ部分)」
「表 1-b イザヤ書における聖・義・知恵の分布(章順 第二・第三イザヤ部分)」はイザヤ書全

体の章順に従った分布を示している。顕著な傾向としては、知恵的術語の第一から第二以降への激減状態と、聖の男性名詞コーデシュの第三イザヤにおける重要性が確認できる。三分しての研究と統一体の研究がどちらも必要であることをこの分布は示している。

そして3つ目の表「表2 第一イザヤにおける聖・義・知恵の分布(ヴィルトベルガーの編集仮説による年代順)」が本論の主題である編集史的な分布である。本論の2章と3章はこの「表」に従って展開される。

4) 単元調査

なお考察に特に有益となる主要章句を絞るために、聖・義・知恵の3概念が同一単元にどの程度共存しているかについても調査した。その結果は以下のものであった。

A 同一単元に一つの概念しかないもの

a 聖だけが登場し、義と知恵は登場しない単元

4章2-6節(4章3節に聖)、6章12-13節(6章13節に聖)、8章11-15節(8章13節に聖、但しヴィルトベルガーは誤記と判定)、10章16-19節(10章17節に聖)、13章1節-14章2節(13章3節に聖)、17章1-11節(17章7節に聖)、27章12-13節(27章13節に聖)、30章8-11節(30章11節に聖)、30章12-14節(30章12節に聖)、30章15-17節(30章15節に聖)、30章27-33節(30章29節に聖)、35章1-10節(35章8節に聖)

b 義だけが登場し、聖と知恵は登場しない単元

1章27-28節(1章27節に義、しかしこの単元は格言的である)、26章1-6節(26章2節に義)、26章7-21節(26章7, 9, 10節に義)、28章14-22節(28章17節に義)、32章15-20節(32章16-17節に義)

c 知恵だけが登場し、聖と義は登場しない単元

1章2-3節(1章3節に知恵。この単元自体が寓話として知恵的類型)、3章1-9a節(3節に知恵)、7章1-17節(7章5, 15, 16節に知恵)、8章1-4節(8章4節に知恵)、8章9-10節(8章10節に知恵)、9章7-20節(9章8節に知恵)、10章1-4節(10章1節に知恵)、10章5-15節(10章5, 13, 15節に知恵)、14章3-23節(14章16節に知恵)、14章24-27節(14章24, 26, 27節に知恵)、17章12-14節(17章12節に知恵)、18章1-7節(18章1節に知恵)、19章1-15節(19章3, 11-12節に知恵)、19章16-25節(19章17, 21節に知恵)、25章1-5節(25章1節に知恵)、27章6-11節(27章11節に知恵)、28章1-6節(28章1節に知恵)、28章7-13節(28章9節に知恵)、28章23-29節(28章29節に知恵。この単元自体が寓話として知恵的類型)、29章1-8節(29章1節に知恵)、29章11-12節(11-12節に知恵)、

29章 13-14節(29章 14節に知恵)、29章 15-16節(29章 15-16節に知恵。この単元自体が格言として知恵的類型)、30章 1-5節(30章 1節に知恵)、33章 17-24節(33章 19節に知恵)、36章 1-22節(36章 5節に知恵)、38章 9-20節(38章 19節に知恵)

B 単元に二つの概念を持つもの

a 聖と義が登場し、知恵は登場しない単元

5章 15-16節(16節に聖と義)、10章 20-23節(20節に聖、22節に義)

b 聖と知恵が登場し、義は登場しない単元

1章 4-9節(4節に聖と知恵)、6章 1-11節(3節に聖、9-10節に知恵、5節にヴィルトベルガーは除外したがホエドビーが認めた知恵)、12章 1-6節(4-5節に知恵、6節に聖)、23章 1-18節(8-9節に知恵、18節に聖)、31章 1-2節(1節に聖、2節に知恵)、37章 9b-37a α 節(20節に知恵、23節に聖、28節に知恵)

c 義と知恵が登場し、聖は登場しない単元

1章 21-26節(21, 26節に義、24, 26節に知恵)、3章 9b-11節(9, 11節に知恵、10節に義)、5章 1-7節(単元が知恵的、5節に知恵、7節に義)、9章 1-6節(5節に知恵、6節に義)、16章 1-5節(3節に知恵、5節に義)、24章 14-20節(16節に義と知恵)、32章 1-8節(1節に義、4, 7, 8節に知恵)、33章 1-6節(1, 6節に知恵、5節に義)、33章 7-16節(13節に知恵、15節に義)

C 聖・義・知恵が全て登場する単元

5章 8-24節(19, 24節に聖、23節に義、8, 11, 13, 18, 19, 20, 21, 22節に知恵)

11章 1-9節(9節に聖、4, 5節に義、2, 9節に知恵)

29章 17-24節(19, 23節に聖、21節に義、24節に知恵)

5) 各章で扱う単元

最後に本論の 2 章以降で扱う単元について記しておく。上記事前調査により、聖・義・知恵のいずれか二つを含む単元(B)が豊富に存在すること、これによって二概念間の関連性について多角的に検証できることが明らかになった。また聖・義・知恵すべてを含む単元(C)として 3 単元を抽出できた。このうちイザヤ書 5 章 8-24 節については、元タイザヤ書 10 章 1-4 節とも結びついた「七つの災いの言葉」という託宣集であり、個別的要素が強い集成である。つまり、まとまった単元における 3 概念の連関について特に重要と思われるものはイザヤ書 11 章 1-9 節の真正預言と、イザヤ書 29 章 17-24 節の後代の付加の二つに絞られ

るわけである。そこでこの 2 单元については本論文の 4 章において扱うこととする。それ以外の全单元については真正預言を本論文の 2 章で、後代の付加を 3 章でそれぞれ編集史的順序に沿って考察がなされる。

1章 研究史概観

(1) 第一イザヤにおける聖

1) 預言者イザヤと神名「イスラエルの聖なる方」

第一イザヤにおける聖の研究は、預言者イザヤと神名ケドーシュ・イスラエル「イスラエルの聖なる方」(קדוש ישראל)の関係を問う研究であった。イザヤ書6章の回顧録によれば、イザヤはその召命体験においてセラフィムによる聖の三唱(קדוש קדוש קדוש)に接している。

「聖なる、聖なる、聖なる万軍の主。主の栄光は、地をすべて覆う。」(イザヤ6:3b)¹¹ この体験によって、イザヤには神の聖性が深く刻印され、以後の預言活動において主なる神を表す特有の神名「イスラエルの聖なる方」を用いていくこととなった。¹² この神名はイザヤの後継者たちによっても特別に重要なものと認められ、継承された。そのことは、今日のヘブライ語聖書において、קדוש ישראלの登場総数31回中、実に25回をイザヤ書が占めている事実によっても裏付けられる。こうした見方は今なお有力である。¹³ 80年代以降、回顧録の真正性に疑問が投げかけられた後も、預言者イザヤにおける神名「イスラエルの聖なる方」を問う研究は続いている。¹⁴ こうした研究において、第一イザヤにおける真正預言章句の判断基準とされるのが、既出のヴィルトベルガーによる査定である。

2) H・ヴィルトベルガーによる真正／後代の区分

ヴィルトベルガーによれば、第一イザヤの「聖」(語根קדש)関連語について預言者イザヤに帰し得るものは以下の通りである。男性名詞コーデシュは1回(11:9)、¹⁵ 名詞から派生の動詞カーダシュは0回(本文には1回)、¹⁶ 形容詞／名詞カドーシュは10回(1:4、5:19、24、6:3、3、3、30:11、12、15、31:1)、¹⁷ この10回のうち神名ケドーシュ・イスラエルが7回

¹¹ 以下、章句の引用は特に断らない限り『聖書 新共同訳』による。

¹² H・リングレン(荒井章三訳)『イスラエル宗教史』(教文館、1976)、310頁参照。

¹³ Cf. Adrianus van Selms, "The Expression 'the Holy One of Israel,'" eds. W. C. Delsman, J. R. T. M. Peters and J. T. Nelis, *Von Kanaan bis Kerala* (Kevelaer: Butzon und Bercker, 1982), p.259. 関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』(岩波書店、1997)、補注の2頁参照。

¹⁴ Cf. Hans-Winfried Jüngling, "Der Heilige Israels: Der erste Jesaja zum Thema 'Gott,'" ed. Ernst Haag, *Gott, der Einzige* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1985), pp.91-114. Bernhard W. Anderson, "The Holy One of Israel," eds. Douglas A. Knight and P. J. Paris, *Justice and the Holy* (Atlanta: Scholars Press, 1989), pp.3-19.

¹⁵ 第一イザヤにおける男性名詞コーデシュの合計は5回であるが、ヴィルトベルガーはこの11章9節以外の4回(6:13、23:18、27:13、35:8)については後代の付加部分に属するものと査定している。

¹⁶ 第一イザヤにおける動詞カーダシュの合計は本文上は6回である。しかしヴィルトベルガーはこのうち8章13節(動詞ヒフィル形קדישが登場する)におけるקדש לקשר(「陰謀」「同盟」)の誤記として除外し、合計5回と数える。この5回(5:16、13:3、29:23、23、30:29)共ヴィルトベルガーは後代の付加部分に属するものと査定している。

¹⁷ 第一イザヤにおける形容詞／名詞カドーシュの合計は19回であるが、ヴィルトベルガーはこの10回(1:4、5:19、24、6:3、3、3、30:11、12、15、31:1)以外の9回(4:3、5:16、10:17、20、12:6、17:7、29:19、23、37:23)については後代の付加部分に属するものと査定している。

(1:4、5:19、24、30:11、12、15、31:1)¹⁸、神名以外の3回(6:3、3、3)は前述(前頁)の聖の三唱である。この統計から明らかなことは以下の2点である。①真正預言におけるカドーシュは全て神を指して用いられている。②真正預言におけるカドーシュ以外の品詞は男性名詞コーデシュだけであり、メシア預言(11:1-9)に現われる。

ヴィルトベルガーの真正区分は預言者イザヤにとっての聖を問うアプローチにおいて概ね了承されてきたものである。¹⁹しかし、今世紀に入って、2001年、H・G・M・ウィリアムソンは論文「イザヤとイスラエルの聖なる方」の中で、ヴィルトベルガーの線に立ちつつ、真正章句の数と時期について新たな提案を行った。²⁰

3) H・G・M・ウィリアムソン「イザヤとイスラエルの聖なる方」

ウィリアムソンは、研究史を概観した後、「イスラエルの聖なる方」を全て真正とみなし、イザヤ書全66章イザヤ著者説の根拠にしようとする保守的な主張にも、反対にこの神名をすべて後代の筆に帰し、預言者イザヤを問うアプローチを否定しようとする主張にも、いずれの極端にも陥ることなく、1-39章における「イスラエルの聖なる方」を査定する必要を主張する。そして①神名「イスラエルの聖なる方」はイザヤが新たに造った術語か否かの問題、②真正預言におけるこの神名の頻度の問題、の2点について考察した。

先ず①の問題について、ウィリアムソンは比較的古い起源を持つとされる詩編78編、89編においても神名「イスラエルの聖なる方」は使用されている事実から、この名はイザヤ以前からエルサレム宮廷で使われていたものとして、イザヤは新たに神名を造ったわけではなく、伝承から受け継いだに過ぎないと結論づけた。また、6章3節の「聖なるかな」の三唱についても同様にエルサレムの礼拝式文に起源を持つものとみなし、伝統的な解釈である召命体験と神名「イスラエルの聖なる方」使用との間の因果関係を否定した。

次に②の問題について、ウィリアムソンは、ヴィルトベルガーの真正区分に従いつつ、最終的に7回から5回へと真正預言の数を削減した。その内訳は以下の通りである。

¹⁸ 第一イザヤにおける神名ケドーシュ・イスラエルの合計は12回であるが、ヴィルトベルガーはこの7回(1:4、5:19、24、30:11、12、15、31:1)以外の5回(10:20、12:6、17:7、29:19、37:23)については後代の付加部分に属するものと査定している。なおこの他に、10章17節(イスラエルの光である方は火となり／聖なる方は炎となって／一日のうちに茨とおどろを焼き尽くされる。)のקדושו(「そして彼の聖なる方」)は並行法で直前の「イスラエルの光」を受けており、「イスラエルの聖なる方」を指しているため、第一イザヤにおけるこの神名は実質13回である。

¹⁹ H-W・ユングリングはヴィルトベルガーの7回を真正と認めつつも3箇所(5:24、30:12、15)については異論も止む無しとする。H-W. Jüngling, “Der Heilige Israels: Der erste Jesaja zum Thema ‘Gott,’” pp.100-101. またB・W・アンダーソンはヴィルトベルガーの7回に加えて10章17節も真正とみなす。Bernhard W. Anderson, “The Holy One of Israel,” p.3.

²⁰ H. G. M. Williamson, “Isaiah and the Holy One of Israel,” eds. Ada R. Albert and G. Greenberg, *Biblical Hebrew, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman* (Sheffield: JSOT Press, 2001), pp.22-38.

- ・30章 11, 12, 15 節及び 31 章 1 節の 4 つについては、ヴィルトベルガーの真正後期預言説を踏襲している。
- ・5 章 19 節については、真正であることは認めつつも、ヴィルトベルガーの初期預言説を後期預言へと修正している。
- ・1 章 4 節、5 章 24 節については、ヴィルトベルガーの真正預言説に与さず、非真正と判定している。

ウィリアムソンは 1 章 4 節と 5 章 24 節 b はイザヤの預言ではなく、後代の(但し捕囚よりは前の時代における)申命記的術語による付加とした。両節は共に災いの言葉に対する一般的説明であり、動詞ナーアツ「侮る」(נָאַץ)を共有し、対格を取る前置詞エート「を」(את)を二重に持っている点で密接な相互の関連性を想定できるというのがその理由である。

【1 章 4 節 b と 5 章 24 節 b の類似性】

1: 4b 彼らは 主 を捨て／イスラエルの聖なる方 を侮り、背を向けた。

עֲזְבוּ אֶת־ יְהוָה נֶאֱצוּ אֶת־ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל נָזְרוּ אַחֲרָיו

5:24b 彼らが万軍の主の教えを拒み／イスラエルの聖なる方の言葉を侮ったからだ。

כִּי מָאֲסוּ אֶת תּוֹרַת יְהוָה צְבָאוֹת וְאֵת אִמְרַת קְדוֹשׁ־יִשְׂרָאֵל נֶאֱצוּ

彼の編集仮説は以下のようなものである。先ず災いの言葉「ホーイ」で始まるイザヤの預言を素材に、今日の 5 章 8-24 節 a にあたる託宣集が集成された。その際に、その災いの託宣集を囲い込むために、編集者によって 1 章 4 節と 5 章 24 節 b が作られた。この両章句は災いの託宣集の枠として存在していたが、それが最終的にイザヤ書 1 章部分が編集される時に、元来あった 5 章 8 節の直前から離され、現在の 1 章 4 節の位置に移されたと仮定するのである。²¹

また、彼は従来初期預言と見なされていた 5 章 19 節を、28 章以下との並行から後期真正預言と修正した。そして 6 章の召命記事にも、6 章の影響の大きいとされる 2 章 9-21 節の單元にも「イスラエルの聖なる方」が全く登場しないことから、以下のように結論づけた。「イザヤ自身はこの神的称号をただ時たまにだけ使用した。そして主として、全くではないにしろ、彼の長い宣教の最終段階において〔使用した〕」²²

最後に①②の考察の結果から、ウィリアムソンは更に二つの問いを提示し、簡潔に私見を付している。

²¹ Williamson, "Isaiah and the Holy One of Israel," pp.28-29.

²² Williamson, "Isaiah and the Holy One of Israel," p.31.

Q 最初から「イスラエルの聖なる方」がエルサレムで知られており、召命体験の後にもイザヤがその称号を宣教に用いなかったとしたら、何故後期からその使用が始まったのか。

これに対してウィリアムソンは、ホセア 11 章 9 節からの影響を示唆する。²³

Q イザヤにとって使信の中心でなかった「イスラエルの聖なる方」を、何故イザヤの後継者たち、とりわけ第二イザヤは多用したのか。

これに対してウィリアムソンは、聖の三唱がこの神名との結びつきにおいてイザヤ自身に多大な影響を及ぼしたという主張を支持し得るものは殆ど見出せなかったと確認した上で、一方、後代の人々にとっては状況が全く違っていたのであり、イザヤ書全体に 6 章の響きが浸透していき、6 章は当然受けるべき地位を得るに至ったことを示唆するのである。²⁴

以上ウィリアムソンの考察は宗教的天才としての大預言者イザヤからスタートする古典的アプローチに回帰することなく、逆に預言者イザヤの歴史を丸ごと捨象してしまう修正主義に陥ることなく、預言者の歴史と後代の継承者のそれぞれの働きを正当に評価していこうとする点で有益である。①のエルサレム祭儀伝承、更にはカナン世界の神話に「聖」「聖なる方」の故郷があるとする見解は特に新しいものではない。²⁵ 「イスラエルの聖なる方」と 6 章の体験との結びつきの弱さも、この神名が登場する文脈の多くが聖性の概念との関連が薄い点についても指摘されてきた。²⁶ 次に②についてだが、ウィリアムソンは 3 章句に関してヴィルトベルガーの説を修正している。このうち 5 章 24 節 b については、ヴィルトベルガー自身も根拠が脆弱なことを認めている。²⁷ しかし 5 章 19 節は、真正預言中唯一この神名が初期預言に登場する箇所であったし、1 章 4 節も、701 年前後のユダの被害を目標としたイザヤにとっての預言活動の総括ともいえるべき節であった。これらを真正後期また

²³ 北王国滅亡に先立つ時期にイスラエルからユダへ北の預言者的伝承が流入し、アモス、ホセアの預言に対する南王国の文脈に照らした再編集作業が進んでいた痕跡から、「わたしは、もはや怒りに燃えることなく／エフライムを再び滅ぼすことはしない。わたしは神であり、人間ではない。お前たちのうちにあつて聖なる者(שׁוֹרֵת)。怒りをもって臨みはしない。」(ホセア 11:9)をイザヤが知っていた可能性が指摘されてきた。Cf. Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/3, pp.1595ff. ウィリアムソンは過去のこうした研究が再評価される可能性を述べるに留めており、自らの論拠は示していないので、ここでは立ち入らない。ただ、ホセア 11 章 9 節の「聖なる方」がヤハウェを指していない可能性については鈴木佳秀「ホセア書」『新共同訳旧約聖書注解Ⅲ・続編注解』(日本基督教団出版局, 1994), 77 頁参照。

²⁴ Williamson, "Isaiah and the Holy One of Israel," pp.37-38.

²⁵ W・H・シュミット(山我哲雄訳)『歴史における旧約聖書の信仰』(新地書房, 1985), 310-314 頁参照。Cf. W. H. Schmidt, "Wo hat die Aussage: Jahwe 'der Heilige' ihren Ursprung?" *ZAW*74 (1962), pp.62-66.

²⁶ Cf. Selms, "The Expression 'the Holy One of Israel,'" p.259.

²⁷ 5 章 24 節 b については、イザヤより後代、捕囚より前の時期に災いの託宣が 5 章 8-24 節 a に纏められた時点で編集者が結びとして置いた点までは両者は一致している。違いは 24 節 b を編集者自身が作ったか(ウィリアムソン)、編集者が真正預言から持ってきたか(ヴィルトベルガー)の違いだけである。Cf. H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiasezeit: Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977), pp.115-116. 上掲注 19 のユングリングも参照。

後代へとスライドさせることでウィリアムソンは「イスラエルの聖なる方」は後期にしか現われないから重要ではないという結論を引き出し得たのである。この判断は妥当であろうか。本論「2章-(1)-4-<1>」にて本文釈義によって確認したい。

4) まとめ

第一イザヤにおける聖の研究は、先ずもって預言者イザヤと神名「イスラエルの聖なる方」の関係を問うものであった。反面、召命記事自体を後代に帰する立場にとっては同神名は非真正の指標とされる。ウィリアムソンは両者いずれにも与さない形で、真正後期預言から使用が始まったとする新しい見方を提示した。本論においては、先ずこのウィリアムソンの査定に対する検証が必要となる。さらに、従来十分に検証されて来なかった2つの点、真正預言部分における語根צדק品詞と神名との関係性の問題と、後代の付加部分における聖の問題について考察する必要があることが確認された。

(2) 第一イザヤにおける義

1) 旧約の義研究の一環としてのイザヤ書の義研究

序論でも触れた通り、第一イザヤ(イザヤ書1-39章)にはツェデク8回、ツェダカー12回と名詞が20回登場し、同語根の形容詞ツァディーク7回、動詞1回も含めるとツェデク同根語として28回登場する。第一イザヤの使信にとって重要で且つ頻出度の高い単語である「裁き」(名詞ミシュパート22回、同根語32回)、「聖」(形容詞/名詞カドーシュ19回、同根語30回)、「計画」(名詞エーツァー12回、同根語27回)等の術語に劣らず、ツェデク/ツェダカーが重要な意味と機能を持っていたことが推測されるが、第一イザヤのツェデク/ツェダカーだけを専門に扱った研究はない。²⁸ 先行研究の乏しさは従来第一イザヤ研究においては預言者イザヤの真正の言葉を抽出することに関心が集中していた事に関連する。ツェデク同根語28回とはいっても、それが真正預言における数でもなく、異なる編集層に属するものである以上、一括して論じる必要が見出されなかったのである。同語については、真正預言のみ、それも主要章句に限り言及されることが常で、後代の付加の持つ意義については関心が持たれなかった。そのため第一イザヤの義は、旧約聖書全体における義の研究において部分的に言及されてきたのである。

ヘブライ語の単語ツェデク/ツェダカーは旧来邦訳聖書において「義」と訳出されてきた言葉で、旧約聖書の中心的概念の一つである。ツェデクの原意について、N・H・スネイスは

²⁸ わずかにギリシア語訳に関する研究として John W. Olley, *"Righteousness" in the Septuagint of Isaiah: A Contextual Study* (Missoula, Mont.: Scholars Press for the Society of Biblical Literature, 1979)がある。

「真っ直ぐである」とし、その際、堅くて真っ直ぐという意味よりも「弛んでいない」という意味での真っ直ぐの意味に取る。²⁹ また、「ツェデクはここで起こる何物かであり、それは見ることに、認めることに、知ることができる」とツェデクの持つ具体的側面を強調した。

³⁰ ツェデク／ツェダカーは19世紀まで、「基準に適合していること」「適法性」という法的術語としての意味を認められてきたが、20世紀に入ると、より関係概念としての側面が目され、「共同信義」との訳がK・コッホらによって提唱された。研究史上の主要な転換点として、H・H・シュミード(Schmid)『世界秩序としての義』がある。

2) H・H・シュミード『世界秩序としての義』

シュミードは古代オリエント世界の外来語であるצדקがイスラエルによって如何に批判的に受容されていったかを研究した。以下彼の主張を概観してみたい。³¹

ツェデク／ツェダカーは決してヘブライ語聖書全書卷に万遍なく登場する語ではない。とりわけ顕著なことは、ツェデク／ツェダカー共に出エジプト記、民数記、ヨシュア記に一度も登場しないこと、創世記にはツェデクが、レビ記にはツェダカーがそれぞれ一回も登場しないことである。つまり父祖の神、民の導き手としてヤハウェが語られる所にはツェデクは殆どなく、「契約」「選び」といった純イスラエルの、非カナンのモチーフはツェデクという語を知らなかった可能性が高いということである。ツェデクは外来語であり、イスラエルは土地取得後、不可避的に異文化と出会い、接触し、包囲される中で、異教社会の様々な文化的表象と共にこの語を受け取った。その際、イスラエルの「導く神」とカナンの「秩序」との融合が、ツェデクを受容において起こった。カナンからの連続性にも関わらず、ヘブライ語聖書は独自性をツェデクに与えた。その過程についてシュミードは以下のように考察する。

シュミードはオリエントの周辺世界の諸言語との比較から、ツェデクは元々カナンにおいて秩序に適ったあり方や振る舞いを指す言葉であり、特に①法、②知恵、③自然、④敵からの平和、⑤祭儀の正しさ、⑥王の調和機能、の6分野で術語となっていたと主張する。オリエントにおいて「秩序」の表象は神王イデオロギーと結びついている。³² 神の子であり、現人神である王が、神に代わって、神そのものとして、6分野における秩序を神的な力で統

²⁹ N・H・スネイス(浅野順一他訳)『旧約宗教の特質』(日本基督教団出版部, 1964), 98-99頁参照。

³⁰ スネイス『旧約宗教の特質』, 104頁。

³¹ Cf. H.H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1968), pp.166-186.

³² Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, p.79によれば、正義と公正は神王の冠であり、エジプトのマアト神、メソポタミアのキツ「法」とミシャル「正義」の概念がצדק ומשפטと同じ位置に立っているという(論者は古代近東諸言語に直接当たってこれらを検証はしていない)。

べ治めるという思想を、ツェデクは担っていた。イスラエルはツェデクを批判的に受容し、ヤハウェ信仰と融和させた。ヤハウェ信仰と根本的に相容れない神王の思想は、最終的に世俗の王にではなく、ヤハウェを最高神として描く文脈へと昇華された。シュミードは預言者が、法や知恵とは違うやり方で、カナン的「秩序」の思想をノマド・イスラエルの神学「選び」「導き」「契約」と結合することに貢献したとして評価する。

受容の過程で、カナンから受け継いだ6領域のうち、①法②知恵⑥王の調和機能におけるツェデク概念の使用は、イスラエルにおいても伸張したが、③自然④敵からの解放⑤祭儀の正しさにおいてツェデクの語を用いることについては継承されず、ツェデクからその側面は低下していった。ヘブライ語聖書において③自然の秩序におけるツェデクの語の使用が少ないこと理由としては、王が自然の実りをもたらすという考えをイスラエルが拒んだ結果であると想定される。³³ ④敵からの解放におけるツェデクの語の使用が少ないこと理由としては、ヤハウェにのみ頼り頼む自衛の戦いから、王国の外征型の戦争へ、義勇軍から常備軍へと戦争の性質が変化したことによると考えられる。このことはヤハウェによらない自力の勝利や、侵略の成功を、ツェデクとは合致しないものと見ていた古代イスラエルのツェデク観を反映させている。

ツェデクには固定不変の語彙はなく、歴史的状況の中で、神学によって決定される。シュミードは原初からの中心的意味があるというアリストテレス的な発想を持ち込むべきではないとしながらも、「世界秩序」としての一貫したツェデク理解を示す。またヘブライ語聖書のツェデク概念はカナン的な「適法性」(Normgemäßheit)よりもイスラエルの「共同信義」(Gemeinschaftstreue)の訳がふさわしいとする。

3) F・クリュゼマン「旧約聖書におけるヤハウェの義」

次にイスラエル史におけるツェデク／ツェダカーの意味の変化について、クリュゼマンの「旧約聖書におけるヤハウェの義(ツェダカー／ツェデク)」³⁴における整理を下に、概観してみたい。

クリュゼマンは「ヘブライ語のツェデク／ツェダカーの語彙と、ヤハウェ及び彼の行為との関連の意味における、ヤハウェの義を問う問いは、旧約聖書学では、独立した問題として

³³ シュミードは、王のツェデクが自然の変容と結びついた聖書中の数少ない用例として3箇所(詩72:3-7、サム下23:3、イザ11:1-9)を挙げている。Cf. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, p.16.

³⁴ F. Crüsemann, "Jahwes Gerechtigkeit (sedāqā/sādāq) im Alten Testament," *Evangelische Theologie* 36 (1976), pp.427-450. 義に相当するヘブライ語は男性名詞ツェデクと女性名詞ツェダカーがあり、一般に「ツェデク／ツェダカー」と男性名詞を先行して表記されるが、このクリュゼマンの論文の表題ではなぜかツェダカーが先に書かれている。

は、未だ一回も提出されていない」³⁵ と主張する。彼は、ヘブライ語聖書の「義」をめぐる従来の膨大な研究が、いずれも辞書編集的問題に関心を置き、「義」に代えて、「契約の忠実」(Bundestreue)、「共同信義」(Gemeinschaftstreue)、³⁶ 「法廷の命令の行為」(Gerechterweisungstat)、³⁷ 「世界秩序」(Weltordnung)³⁸ といった翻訳の提案を行ってきたが、未だに意見の一致を見ていない現状を問題とし、その理由は辞書編集的問いと神学的問いの混同にあると考えた。ツエデクの語の普遍的・中心的意味「内包」を求めることは辞書編集的アプローチであり、神学的には混乱を引き起こさずにはおかない。「内包」ではなく「外延」つまり、ツエデクの語で以って特徴づけられているところの、当時のイスラエルの実情・事情・体験・希望に注目しなければならないと主張した。ツエデクは単語であって、「契約への忠実」「世界秩序」として理解することによって、単語は方法論的に「概念」と同一視されてしまう。つまり、その語彙の存在する全ての文脈の基礎に、或る共通した内容に関する明白な表象がある筈だという見方に限定されてしまう(ツエデク/ツエダカーを「作用磁場」として特徴づけたコッホはその典型)。しかし、言語学の「意味論」においては、言語はそれが用いられている全ての文脈のケースを収集したとしても、なおそれを超えて根本義(意味の核)を持っており、意味と表示はイコールではないとされる。³⁹ クリュゼマンは、シュミードについても、語彙と概念の区別に留意しているが、なお不徹底とし、「世界秩序」も多種多様な伝承領域に対する大変疑わしい一括引用によってのみ獲得される像として批判する。その上で彼はイスラエル史に連続性はないという前提に立って、古代イスラエルからのツエデク/ツエダカーを、(人間のではなくヤハウエのそれに限定して)敷衍する。⁴⁰ それをまとめれば以下になるだろう。

①前・王国期において、ヤハウエのツエダカーはデボラの歌(士師記5:11)とモーセの祝福(申命記33:21)の2箇所だけに登場し、それは「戦争の遂行」「現実的戦争の成果」を指示している。

②王国期の詩編(詩編72:1-3)には古代オリエントの王イデオロギーとの結合が見られる。ま

³⁵ Crüsemann, “Jahwes Gerechtigkeit (sedāqā/sādāq),” p.427. なお表題の順序とは異なり、本文ではクリュゼマンは通例通り「ツエデク/ツエダカー」の順に表記している。

³⁶ クリュゼマンの引用に従えば、ファールグレン、コッホ他多数がこの訳語を提唱している。

³⁷ クリュゼマンの引用に従えば、ミッチェルがこの訳語を提唱している。

³⁸ クリュゼマンの引用に従えば、シュミードがこの訳語を提唱している。

³⁹ 例えば、「聖書ではנצחという語は戦争における殺人の文脈には用いられていない」という事実(外延)があるとしても、そこから「聖書のנצחの語彙(内包)は戦争における殺人を含んでいない」とは言えないということ。それは内包と外延の混同である。

⁴⁰ クリュゼマンによればヘブライ語聖書のツエデク全 117 回中ヤハウエのツエデクと確定し得るものは 11 回、ヤハウエのツエデクと思われるもの 41 回、ツエダカー全 159 回中ヤハウエのツエダカーと確定し得るものは 50 回、人間のツエダカー 85 回、判定不能 24 回である。Cf. Crüsemann, “Jahwes Gerechtigkeit (sedāqā/sādāq),” p.432.

た捕囚期後の詩編(詩編85:11-14)には王国期に遡り得るより古い伝承が保存されており、そこにはエルサレムのエブス人のツェデク神や、エジプトの世界秩序神マアトの表象の影響を受けた可能性が見られるが断定できない。

- ③王国期の詩編においてヤハウエのツェダカーは、共同体の広場で、窮状からの救いを懇願する個人の嘆きの訴えに関係している。ヤハウエのツェダカーは窮状からの救いを表す。イスラエル個人にとって窮地からの救いとは共同体への再加入に他ならない。⁴¹
- ④第二イザヤによって初めて、ヤハウエのツェダカーは「来るべき救い」「自然の変容」「創造論」などの新しい概念と結びついた。
- ⑤第三イザヤの段階でヤハウエのツェダカーと「懲罰」が結びついた。
- ⑥帰還後のヤハウエのツェダカーはイスラエルの潔白を証明することを指している。

4) ユダヤ教の義研究から

従来の語義のみを問うアプローチによって見過ごされてきた、ツェデク／ツェダカーがミシュパート(「裁き」「公正」「正義」「法」と結びついた時の機能については、近年ユダヤ教側でM・ヴァインフェルトの研究が注目される。これによれば両語の結合は、「公正と義」「正義と恵みの業」という類語反復、対語ではなくヘンダイアディス(二詞一意)⁴²として特別な意味を持ち、特に王国期のそれは社会改革によって生み出された貧者・弱者に対する福祉の実行を指すと主張する。ヴァインフェルトの線上に立ちつつ、J・バザクは、預言者イザヤの時代においては、なお具体的な裁判の実行が要求されており、私人における共同体内の弱者に対する福祉、王における社会的福祉政策へと広がるのはエレミヤ、エゼキエル以降であるとして、王国期の一括視を修正している。

⁴¹ クリュゼマンが第二イザヤ、第三イザヤを取り上げながら、この「王国期」の項で第一イザヤを取り上げないことはバランスを欠いているように映るが、これはクリュゼマンがヤハウエのツェダカーに限定して論じているためである。

⁴² M. Weinfeld, "Justice and Righteousness—משפט וצדקה—The Expression and Its Meaning," *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence*, edited by Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman (JSOT 137) (Sheffield: JSOT Press, 1992), pp.228-246. J. Bazak, "On the Meaning of the Pair mishpat usedaqah ("Justice and Righteousness") in the Bible," *Beth Mikra* 32(109) (1987), pp.135-148. 「ヘンダイアディス」とは「二詞一意」と訳されるが、二番目の術語が最初の術語の形容詞である連結をいう。つまりミシュパート・ウー・ツェダカーは「ツェダカーなるミシュパート」「ツェダカーへと至るようなミシュパート」であり、ツェデク・ウー・ミシュパートは「ミシュパートなるツェデク」を表す。なお、二詞は常に接続詞ワウ(ו)によって熟語のように隣接しているとは限らず、文体上の要請(並行法など)に応じて、離れて存在することもできる。ヴァインフェルト、バザク共、ミシュパート・ウー・ツェダカーの連結においてツェデク／ツェダカーを区別せず扱っている。また同根字であれば品詞の別も問題としていない。例えば動詞シャーファトと男性名詞ツェデクの組み合わせもバザクはミシュパート・ウー・ツェダカーとして理解する。Bazak, "On the Meaning of the Pair mishpat usedaqah," pp.143-144. このようにヘンダイアディスを広く捉えることには異論もあり、例えばウィリアムソンは並行法とヘンダイアディスを峻別し、第一イザヤにおけるヘンダイアディスは二箇所のみ(9:6, 33:5)とする。Cf. H. G. M. Williamson, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27* (London: T&T Clark, 2006), p.135.

A・ホーは『ヘブライ語聖書におけるツェデク／ツェダカー』において第一イザヤのツェデク／ツェダカー全登場章句を扱っている。彼女は従来同一視されることの多かった男性／女性名詞の異なる機能、性が転換する際のヘブライ語構文上の理由について詳細に論じ、また、イザヤにおける神の義と人間の義の不可分性を正しく証明している。しかし同書にはヘンダイアディス(二詞一意)としての「ミシュパートとツェデク／ツェダカー」の理解、あるいは編集史的視点や社会学的視点は欠けている。⁴³

5) まとめ

第一イザヤの義研究はヘブライ語聖書の義研究の一環としてなされてきた。シュミードは受容史の研究を通じて、ツェデクには旧約聖書全般に亘っての固定不変の意味はなく、個別に時代と神学によって決定されることを確認した。クリュゼマンは、従来の語義を問う辞書編纂的アプローチから、ツェデク／ツェダカーの語によって特徴付けられているイスラエルの折々の実情・体験・希望に注目するアプローチへと転換すべきことを主張した。これらは長いスパンを経て編集された第一イザヤにおける義を歴史的批評的に考察することの意義を裏付けるものである。

(3) 第一イザヤにおける知恵

1) 預言者イザヤと知恵

第一イザヤには、寓話(1:2-3、5:1-7、28:23-29)や格言的演説(10:15、29:15-16)等、知恵文学と類似性を持つ語彙と思考が多く存在する。第一イザヤにおける知恵の研究は、まず“預言者イザヤにとっての知恵”を問う形で始められた。この主題の出発点とされているのが、1949年J・フィヒトナーの「知者達の中のイザヤ」である。⁴⁴ この論文においてフィヒトナーは、典型的知恵の語彙として動詞ヤーアツ「計画、助言、相談、策謀する」(יעץ)、ビーン「識別、認識、理解する、悟る」(בין)、ハーハム「賢い」(חכם)、ヤーダァ「知る、認識する、悟る」(יָדַע)を選び、それらの第一イザヤにおける用法から、預言者イザヤの使信に知恵が深く根ざしていたこと、また、イザヤがイスラエルの知者達、エジプトとアッシリアの知恵を非難していたこと(5:3、30:1)に注目した。そして、イザヤの知恵に対する親近性と反発の両義性から、イザヤが元・職業的知者であったと結論付けた。⁴⁵ この飛躍した結論は、エジプトの知恵との類似性から、エルサレム宮廷の知恵の学校において選ばれたエリートだけが知恵的教養を独占していると推論された、研究当時の古い知恵の理解と関係してい

⁴³ A. Ho, *Sedeq and Sedaqah in the Hebrew Bible* (New York: Peter Lang, 1991).

⁴⁴ J. Fichtner, “Jesaja unter den Weisen,” *Theologische Literaturzeitung* 74 (1949), pp.75-80.

⁴⁵ *Ibid.*, p.79.

る。⁴⁶

フィヒトナーの線上で更に同主題を発展させたのが、1971年J・W・ホエドビーの『イザヤと知恵』である。⁴⁷ 彼はイザヤ＝知者説を退け、更に広く知恵の影響を分析し、寓話として“父／子の類比”(1:2-3)、“葡萄畑の詩”(5:1-7)、“農夫の譬”(28:23-29)の3箇所の中に、格言的諺として2箇所(10:15、29:15-16)に、そして「要約的評価」として2箇所(14:26、28:29)に、知恵の影響を認めた。⁴⁸ ホエドビーは、特に術語「計画」(エーツァー *הצעה*)に関する考察の中で、イザヤは、宮廷の知者特有の語彙を意図的に用いることによって、彼らに、彼ら自身の知的伝統の中にある筈の、神の計画に対する人間の計画の従属性を思い出させようとした、と主張する。⁴⁹ 彼はまた、単に知恵的形態が用いられているというだけでは、知恵の影響とは言えないこと、逆に論争の形式そのものに知恵の影響がみられる場合もあることを指摘した。⁵⁰

フィヒトナー、ホエドビーらの初期の研究が前提としていたのは、知恵と預言が互いに孤立した対立的伝統であるという理解、つまり、知恵は世俗的(功利主義的)領域に関わり、預言は宗教的(聖性の)領域に関わるという聖俗二元論的理解であった。しかし、知恵の研究が進むにつれ、知恵は特定の階層の独占物ではなく、イスラエル社会の各層の各々の次元に浸透した一般的知的諸伝統であること、知恵はヤハウェ宗教にとって接木や対立物ではなく、預言と共存して信仰共同体の存続に寄与していたこと等、知恵の肯定的側面が認識されるに至った。知恵の定義自体が多様化し、預言と知恵の境界線も従来言われていた程厳密ではないという理解が広まるにつれ、イザヤと知恵という研究は困難な主題となったのである。

51

一方、イザヤ書研究においても潮流のシフトが経験された。それまでの第一イザヤ研究は

⁴⁶ この問題についての近年の研究としては、Cf. G. I. Davies, “Were There Schools in Ancient Israel?” eds. J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton* (Cambridge Univ. Press, 1995), pp.199-211.

⁴⁷ 注9にて上掲の Whedbee, *Isaiah and Wisdom* を指す。

⁴⁸ 「要約的評価」(summary appraisal)とは、例えば「これこそ、全世界に対して定められた計画／すべての国に伸ばされた御手の業である」(イザヤ 14:26)のように、一つの資料単元についての要約的・一般的評価を導入する短文で、指示代名詞「これこそ」(כִּי־כֵּן)から始まる特徴を持つ。知恵文学に見られる(箴言 1:19、コヘレト 2:26 等)。

⁴⁹ Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, pp.147-148.

⁵⁰ 例えば、ホエドビーは明確に要約的評価の文体を持つイザヤ 17:14b を祭儀に由来するとして、知恵の影響例からは除外している。Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, p.79. 一方 M・オケインが M. O’Kane, “Wisdom Influence in First Isaiah,” ed. K. J. Cathcart. *Proceedings of the Irish Biblical Association* 14 (1991), pp.64-78 において、先行研究としてホエドビーの要約的評価を紹介する際 (pp. 69-70)、例としてわざわざホエドビーが知恵から除外した 17:14b を挙げているのは不適切である。

⁵¹ 知恵の研究史については、Cf. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, pp.13-18. H. Wildberger, *Jesaja: BKAT10/3* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982), pp.1614-32. H. G. M. Williamson, “Isaiah and the Wise,” eds. J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton* (Cambridge Univ. Press, 1995), pp.133-137.

預言者イザヤの真正の言葉の抽出に重きを置き、ホエドビーの研究も、真正預言のみを扱うものだった。しかし、テキストの細分化と、真正預言についての多様な編集史の見解は、反動として、真正預言抽出の不可能性、預言者イザヤを問うアプローチの否定を生み、テキストの最終形態としての 66 章全体を視野に入れた研究、最後代の編集者の関心に中心を置く潮流を生み出したのである。

しかし、こうした潮流の中で、90 年代に第一イザヤにおける知恵の影響についての 2 つの論文が出された。1991 年 M・オケイン(O'Kane)「第一イザヤにおける知恵の影響」と 1995 年 H・G・M・ウィリアムソン「イザヤと知者」である。⁵² この 2 論文は、いずれも両極端に振れた研究史の反省に立って、第一イザヤと知恵という古い主題を、今日のイザヤ書研究に資する主題として提示している。

2) M・オケイン「第一イザヤにおける知恵の影響」

オケインは、ホエドビーのアプローチが真正預言に限定されたものであったことを批判し、後代の編集に注目した。⁵³ 彼は、第一イザヤの本文は流動的な文学的状态で存在したこと、資料は数次に亘り主要な再調整を経験したことを踏まえ、真正預言のみの過大評価にも、最終形態のみの過大評価にも陥ることなく、多様な編集者達の動機と目的を打ち立てる必要を主張した。知恵の研究史が、“何が知恵ないし知恵の諸伝統を構成するのか”について殆ど何の合意ももたらさなかったことを踏まえ、オケインは単に知恵文学を想起させる諸形態と語彙を同定するだけの作業ではなく、或る章句の内容を評価し査定する際に、知恵の諸理念が果たす特定の「機能」を重視し、文学的雰囲気における知恵の特定の役割をより包括的に評価することを主張する。⁵⁴ 彼はこのアプローチを G・T・シェパードのホセア書及び詩編の研究から引いている。ホセア書の研究を例に挙げれば、シェパードの主張は以下のようなものである。⁵⁵ かつて北王国に対してだけ適用されたところのホセアの託宣集は、南王国を含むまでに拡張された。それが、最終節の知恵的付加(ホセア 14:10「知恵ある者はこれらのことをわきまえよ。わきまえある者はそれを悟れ。主の道は正しい。神に従う者はその道に歩み／神に背く者はその道につまずく」)によって、今や万人に適用されることになった。知恵の機能は、宛名の元来の特殊性を一般化し、ホセアの教えの聴き手を無時間的

⁵² 注 50、注 51 参照。

⁵³ O'Kane, "Wisdom Influence in First Isaiah," p.70. オケインはホエドビーが 32 章 1-8 節を扱っていない点を批判する。しかしホエドビーは後代の章句を全く無視しているわけではなく、諸国民への言葉集における知恵(19:11, 12, 17, 23:8, 9)に短く言及している。Cf. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, pp.135-136.

⁵⁴ O'Kane, "Wisdom Influence in First Isaiah," p.72.

⁵⁵ G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (Berlin: de Gruyter, 1980), p.134.

な個々人にまで拡張することにあった。

このシェパードの手法で、オケインはイザヤ書 28 章の構造を分析する。農夫の譬(28:23-29)が 28 章の終わりに位置することによって、章全体に一つの方向性(酔っ払い・混同・愚かさから始まって、明確さ・理解力そして知恵へと移動する)が与えられる。その方向性によって、歴史的諸託宣は愚か者の振る舞いの一例となり、読者は自分の振る舞いを判断するよう教示を受ける。知恵の意義は、読者を教示せんとの観点を以って以前の資料を査定・評価するという、その文学的機能の中に存している。分析の結果、オケインは農夫の譬の付加と 28 章の諸託宣の配列を、5 世紀の編集者——すなわち律法も社会正義も顧みない富者・有力者によって蹂躪されていたエルサレムの敬虔な共同体——に帰す。⁵⁶

今後の課題として、オケインは、改訂(revised)・再編(re-edited)されてきた本文に存する知恵の演じた特別の文学的役割を査定すること、さらに、知恵を詩としてのパースペクティブにおいて捉えるべきことを挙げる。⁵⁷

3) H・G・M・ウィリアムソン「イザヤと知者」

ウィリアムソンは、研究史を概観した上で、知恵と預言の領域の区別を前提にした古い研究にも、厳密な区別を認めないより近年の研究にも、いずれのアプローチにも真理の要素は存在したとし、知恵と預言の区別を過大評価することもなく、過小評価することもなく、その真理に留まるべきと主張する。⁵⁸ そして今後の第一イザヤの知恵研究において探求する価値のある領域を列挙した。⁵⁹ それを要約すれば以下の 5 点に絞ることが出来る。

- ① 1-39 章における後代の知恵の可能性について
- ② 古代イスラエルの教育史へとイザヤから投影された光の可能性について
- ③ 認識論<1>イザヤ自身は如何にしてイスラエルに対する神の意志が何であるかを知ったのかという問題
- ④ 認識論<2>イザヤは如何にしてイスラエルが神の意志が何であるか知るようになることを期待したのかという問題＝預言者の一般的非難(general invective)の基盤・性質を決定するための中心的問い
- ⑤ 王の政治的助言者達とイザヤとの関係(特に 701 年センナケリブのユダ侵略に至るまでの時期における)について。

⁵⁶ O'Kane, "Wisdom Influence in First Isaiah," p.76. なお、オケインはこの主張を J. Vermeylen, "Le Proto-Isaïe et la Sagesse d'Israël," ed. M. Gilbert, *La Sagesse de l'Ancien Testament* (Louvain: Leuven University Press, 1979), pp.39-58(論者は未読)に拠っている。

⁵⁷ O'Kane, "Wisdom Influence in First Isaiah," p.76.

⁵⁸ Williamson, "Isaiah and the Wise," p.137.

⁵⁹ *Ibid.*, pp.137-139.

ウィリアムソンはこの 5 つの内特に④⑤に絞って考察したが、彼の主張は以下のようなものである。ヤハウェ共同体においては、振る舞いについての神的基準の一表現としての自然的基準が聴衆にも知者にも共有されていた。イザヤはこの自然法に訴えて民の悔い改めを期待した。⁶⁰ それは知者の専有物ではないので、イザヤが敢えて相手側の術語を用いたわけではない(ホエドビーに反対)。そして最後に、ウィリアムソンは、イザヤが知者達の自然法理解を上回り、不可避的衝突に至ったことの背後に、6 章の「高く上げられた主の幻」の影響があるとして、知恵研究における 6 章の重要性を示唆するのである。⁶¹

4) まとめ

第一イザヤの知恵研究は先ず預言者イザヤの出自を問う関心と共に発展した。その後知恵と預言の二元論的理解の修正や、イザヤ書研究の潮流のシフトによって「イザヤと知恵」という主題は殆ど扱われなくなった。その中でオケインとウィリアムソンはなお第一イザヤにおける知恵を問うことの有効性を主張する。オケインの功績は、従来の第一イザヤにおける知恵の研究が“預言者イザヤの知恵”に留まっていたことに対し、後代の編集における知恵の機能に注目した点にある。ただ、彼の作業は従来真正と見なされてきた「農夫の譬」を後代へと修正したに留まり、結局ホエドビーが扱わなかった章句に光を当ててものではなかった。一方、ウィリアムソンは、イザヤの神認識の根拠(上記③)、預言者の一般的非難の基盤(同④)、論敵との関係(⑤)、後代の付加における知恵(①)、イザヤ書外への影響(②)とそれぞれ指針を提示している。ウィリアムソンの線に立ちつつ、後代についてはオケインのアプローチに倣う形で、真正預言と後代の両方を共に考察することは今日なお重要と思われる。

⁶⁰ Williamson, “Isaiah and the Wise,” p.138.なお、「自然法」についてウィリアムソンは J. Barton, “Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament,” *Journal of Theological Studies* 30 (1979), pp.1-14; “Ethics in Isaiah of Jerusalem,” *Journal of Theological Studies* 32 (1981), pp.1-18 に従っている。

⁶¹ Williamson, “Isaiah and the Wise,” pp.140-141.

2章 真正預言部分における聖・義・知恵

本章では預言者イザヤに帰し得る部分(前8世紀後半)に関して聖、義、知恵各術語の当該節、単元における意義と機能を考察する。

(1) 初期預言

ウジヤ王の死(前739年頃)・シリア・エフライム戦争前(前733年)の時期の預言には「聖」関連術語は2個(5:19, 24)、「義」関連術語は6個(1:21, 26, 5:7, 23, 23, 23)、「知恵」関連術語は18個(1:24, 26, 3:3, 3, 3, 5:5, 8, 11, 13, 18, 19, 19, 20, 21, 21, 21, 22, 10:1)登場する。序論で述べた通りイザヤ書5章8-24節については本項にて扱うこととする。

1) 1章21-26節の単元における義と知恵

1章21節(ツェデク)

איכה היתה לזונה קריה נאמנה מלאתי משפט צדק ילין בה ועתה מרצחים:

どうして、遊女になってしまったのか／忠実であった町が。

そこには公平が満ち、正義が宿っていたのに／今では人殺しばかりだ。

1章24節(ホーイ)

לכן נאם האדון יהוה צבאות אביר ישראל הוי אנחם מצרי ואנקמה מאויבי:

それゆえ、主なる万軍の神／イスラエルの力ある方は言われる。

災いだ／わたしは逆らう者を必ず罰し／敵対する者に報復する。

1章26節(ヤーアツ、ツェデク)

ואשיבה שפטיך כבראשנה ויעצרך כבתחלה אחר־יכן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה:

また、裁きを行う者を初めのときのように／参議を最初のときのようにする。

その後、お前は正義の都／忠実な町と呼ばれるであろう。

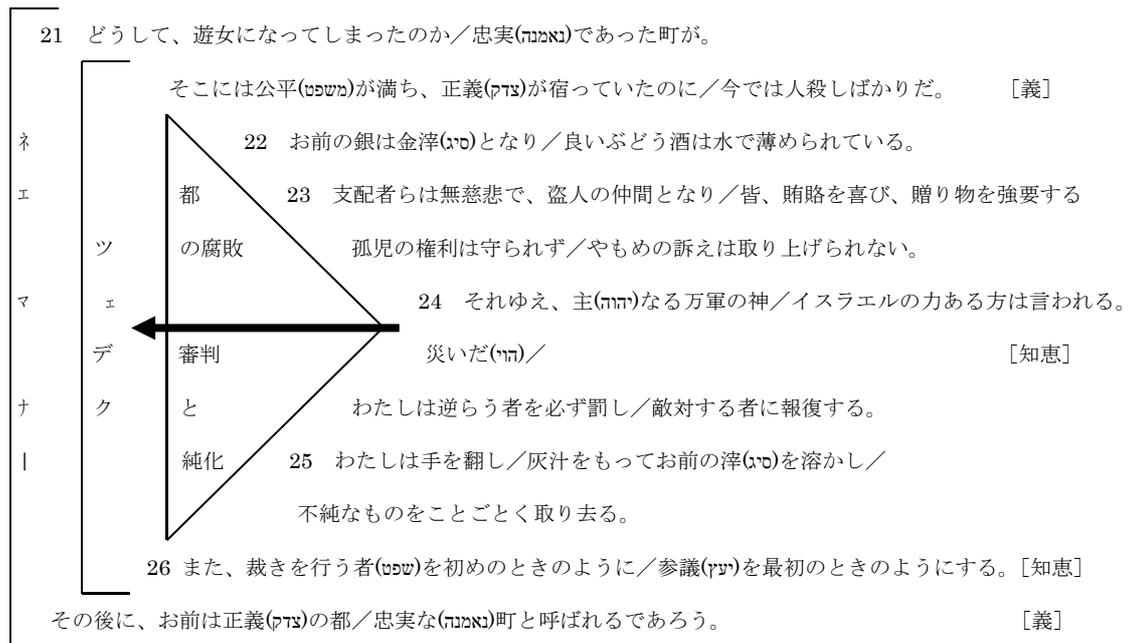
都の腐敗と墮落を撃つ1章21-26節の断片はヴィルトベルガーによれば王のシオン祭におけるイザヤ最初期の預言とされる。⁶² 21, 26節に義の男性名詞ツェデクが、24節に知恵の術語ホーイが、また26節aに知恵の動詞ヤーアツが位置している。本単元にはイザヤの使信全体が精密なキアスムス(交差配列)構造によって象徴的に示されている。⁶³ そこでは一番外枠にネエマナー「忠実」(נאמנה)が、次の枠としてツェデクが立ち、エルサレムの全

⁶² Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, pp.59-60. 木田献一「イザヤ書—注解(第一イザヤ=1-39章)—」『新共同訳旧約聖書注解II』(日本基督教団出版局, 1994), 266頁は後半1章25-28節を弟子の付加とする。関根清三訳『旧約聖書VII イザヤ書』, 8頁は中期と説は分かれる。

⁶³ キアスムスについては大島力「預言者における未来確信と現実批判」, 190-1頁の構造分析図を参照。大島はキアスムスの統一性故に真正預言とみなし、未来確信と現実批判にイザヤの思想構造が示されているとする。対照的にWilliamson, *Isaiah 1-27*, pp. 129-132はキアスムスの存在を認めず、インクルージオの故に1章26節を付加とするが、無理があろう。

歴史を囲い込んでいる。そして中心軸に位置するアドナイ(ケレ)「主、ヤハウエ」(יהוה)が都の墮落と腐敗を暴き、審判とその後の回復・純化を宣告する構造になっている。その構造を図式化すれば以下のようなだろう。

【1章 21-26節のキアスムス構造】



ツェデクはネエマナー「契約に対する忠実さ」⁶⁴ と結びつき、奢れる都から一切の正当性を剥ぎ取るための重要不可欠な機能を有している。ツェデクは神王イデオロギーと結びついたカナン起源の言語であり、王制の神格化に批判的なイスラエルにおいてはあくまで慎重に摂取・受容された語であるが、イザヤは大胆にまた批判的に用いている。⁶⁵ カナンのツェデクとヘブライ的ネエマナーの結合は、エルサレム伝承の異教的要素の修正と、ダビデ契約の純化に寄与している。王、および都の正当化の象徴たるカナンのツェデクが、葬送歌の文体において無効化され、ダビデの選びの根拠たる忠実さに根ざしたヤハウエ起源のツェデクが新たに提示される。⁶⁶ ヤハウエのツェデクは「宿る」(לון)ものとされ、人間がツェデクを握り、選びと保証の根拠を祭儀、王家の血筋に留めておくことの不可能性、ツェデクにおける神の全き主権の自由が語られる。ツェデクの内実はミシュパート「公

⁶⁴ 中沢洽樹『第二イザヤ研究』, 320 頁参照。

⁶⁵ シュミードによって提唱されたツェデクのカナン起源については J・J・スキュリオンらの異論もある。これについては Cf. J. J. Scullion, "Righteousness," ed. D. N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* V (New York: Doubleday, 1992), p.735.

⁶⁶ Cf. Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, p.68.

平、公正、法、裁き) (משפט) (語根 שפטの原意は「抑圧者の手から被抑圧者を救い、奴隷とする者から奴隷とされた者を救う」こと)⁶⁷ によって現実化されねばならない。23節 b では具体的に孤児、やもめの救済が緊急の課題とされている。

このキアスムスの中心軸にホーイが位置している。ホーイは葬送の嘆きに起源を持つとされ、預言者によって審判的威嚇のために用いられるようになった。死んでいない者に弔いを告知することは、このままの歩みを続けたら滅びに至るしかないという警句である。それと同時に、現実の果実を自分たちの願望抜きに凝視すれば、帰結は嫌でも分かる筈だという、現状を徹底的にあるがまま省察することを迫る点で知恵的術語でもある。24節では神がこれ以上の人間の誤った歩みを進ませないための歯止めとして「ホーイ」と叫んでいる。それは審判のための神の介入の宣言であると同時に浄化と回復という神のわざの開始点としても機能している。

知恵的術語ヤーアツの分詞ヨーエツ「参議」は宮廷で王に仕える顧問が考えられている。⁶⁸ 構造図を見ても、語根 ציはキアスムス後半部の回復の文脈にだけ登場し、前半部には同語が不在という不均衡にある。それが、現実の社会における知恵の不在を暗示している。イザヤが預言活動を開始した南王国には、間違いなく知者たちがあふれていた。しかしその知恵は混乱した、有名無実化した知恵であったことが窺える。神のエーツァー(天上会議で決定された神の国完成の経緯)に従ってヤーアツ(計画立案と助言を行う)するものたちがいなかったのである。⁶⁹ ホーイとヤーアツの関係で見れば、ホーイは知恵の復興をももたらす機能を秘めている。

2) 3章 1-9a 節の単元における知恵

3章 3節 (ヤーアツ、ハーハーム、ビーン)

שר-חמשים ונשוא פנים ויועץ וחכם חרשים ונבון לחש:

五十人の長と尊敬される者／参議、魔術師、呪術師などを取り去られる。

3章 1-9a 節はエルサレムの無政府状態化を予告する単元である。人間が支えとしてあてにしている一切のものがヤハウエによって一掃される。命に関わる必要なものとしてのパ

⁶⁷ Weinfeld, "Justice and Righteousness—משפט וצדקה—The Expression and Its Meaning," p.241.

⁶⁸ 関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』では「議官」と訳され、同書巻末「補注 用語解説」, 3頁では「宮廷の一員で、王の顧問」とある。

⁶⁹ ヤーアツ同語根の名詞エーツァー עצה 「計画」「謀」はイザヤの重要概念である。G・フォン・ラートによればこの語はもともとある会議で決まった決定を指すが、イザヤが天上の会議と結びつけ、ヤハウエの計画という概念を独創したとされる。G・フォン・ラート(荒井章三訳)『旧約聖書神学Ⅱ—イスラエルの預言者的伝承の神学—』(日本基督教団出版局, 1982), 216頁。

ンと水(1節)に続いて、2-3節には民が頼り頼み得る人間の職業、身分を表す語句が11個並ぶ。この“頼りになる人のリスト”はギッボール「勇士」(גבור)に始まり、知恵の3術語(動詞ヤーアツ能動分詞ヨーエーツ、名詞ハーハーム、動詞ビーンの受動分詞ナーボーン)で終わる。後述(本論4章)のメシア預言11章2節で平和の王の上に留まるヤハウエの霊の諸属性「ホフマーとビーナー」「エーツァーとゲブラー」の同語根(חכם、בין、יעץ、גבר)がこのリストにあるのは興味深い。11章2節でヤハウエの霊が堅く結び合わせたエーツァーとゲブラーであるが、3章2-3節の描く現実においては、ギッボールとヨーエーツはリスト上で大きく隔たっており、政治的才能と軍事的才能がお互いを必要としないかのように分離していた状況が窺える。

【3章2-3節と11章2節の対比】

3:2 勇士と戦士、裁きを行う者と預言者／占い師と長老

גבור ואיש מלחמה שופט ונביא וקסם וזקן

3:3 五十人の長と尊敬される者／参議、魔術師、呪術師などを取り去られる。

שרייהמשים ונשוא פנים ויועץ וחכם חרשים ונבון לחש

11:2b 知恵と識別の霊／思慮と勇気の霊／主を知り、畏れ敬う霊。

רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת יהוה

ホフマーとビーナーもつながる相手を間違えている。ハーハームはなんと魔術と結びつき、ナーボーンはあろうことか呪術と結合するという甚だしい倒錯を見せている。これら知恵を持っていると自負する指導層がイザヤの論敵であり、イザヤの預言活動が真の知恵をめぐる戦いであったことが窺える。聖と義と知恵の関連について言えば、この民衆が頼りとする支えと成り得るもののリストには聖と義の要素が見当たらないことも王国の病理を物語る。真に信頼すべき支えはヤハウエであり、聖と義も神の側にあることが暗示されている。

3) 5章1-7節の単元における知恵と義

5章5節(ヤーダァ)

ועתה אודיעה־נא אתכם את אשר־אני עשה לכרמי הסר משוכתו והיה לבער פרץ גדרו והיה למרמס:

さあ、お前たちに告げよう／わたしがこのぶどう畑をどうするか。囲いを取り払

い、焼かれるにまかせ／石垣を崩し、踏み荒らされるにまかせ

5章7節(ツェダカー)

כי כרם יהוה צבאות בית ישראל ואיש יהודה נטע שעשועיו

ויקו למשפט והנה משפח לצדקה והנה צעקה:

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(ミスパーハ)。正義(ツェダカ)を待っておられたのに／見よ、叫喚(ツェアカ)。

5章1-7節の「葡萄畑の詩」は単元自体がホエドビーによって知恵的章句とされている。ラブソングの聴衆として集まった人々は、いつしか法廷弁論における傍聴人または陪審員のような役割を与えられ、一転して被告の座につけられるという展開の鮮やかさが、7節の語呂合わせと共に知恵的手法に満ちている詩だが、術語的には5節にヤーダァ、7節にツェダカーが登場する。

5節に知恵的術語ヤーダァがヒフィル形コホータティヴ+ナアの形で現れる。ヒフィル(使役)形は聞き手、南王国の人々こそがヤーダァする者となって欲しいということ、コホータティヴ(希求形)はヤハウエの強い意志を。ナア「どうか～して下さい」(נא)は命令を勧告に緩め聞き手に選択権があることをそれぞれ示している。これは人間が知る能力を保持しているが心が忌避してしない恐れがあるからこそそのお願いであり、頑迷預言(本論2章(2)-1-<5>にて後述する6章10節の接続詞ペン「～ないように」(פן))と関連する。ヤーダァが一般知の認識に留まらない、ヤハウエと民との関係性に根ざした知であることが分かる。

7節において、ツェダカーは法廷弁論の結語としてミシュパート・ウー・ツェダカーの形で用いられ、知恵的な語呂合わせの手法によってミスパーハとツェアカ(「流血」と「叫喚」)⁷⁰に満ちた社会の実態(次節5章8節から始まる後続単元「七つの災いの言葉」で詳述される)を暴露する機能を有している。権力層によって同胞の「嗣業の土地」を奪い取るための立法がなされ、裁判が強奪を合法化した。権力層によって独占させられていた「裁き」と「正義」は、社会の現実の矛盾、悲惨を覆い隠し、改革にお墨付きを与えるものに墮していた。法廷弁論の様式をとった知恵的技法から、これを法廷に提出された潔白の証拠として見るなら、
71 被告イスラエルはミスパーハ「流血」(משפח)とツェアカ「叫喚」(צעקה)を、契約履行の証拠として自信満々に提出していたことになる。自分達のそれがミシュパート「公正」

⁷⁰ ツェアカは、「法制度上、逼迫した状況下での不法行為を防止するためのものであり、叫びを聞いた者はその人を直ちに救護する義務を負う、殆ど全ての法文化に見られるもの」あるいは、「法的救済処置を求めての訴え」である。H・J・ベッカー(鈴木佳秀訳)『古代オリエントの法と社会—旧約聖書とハンムラビ法典—』(ヨルダン社, 1989), 66, 71 頁。

⁷¹ 誠実な契約の履行がされなかったと虚偽の非難を受けた場合、その家は潔白証明となる証拠を提出して裁決を仰いだことが申命記22章14-17節からも窺える。

(משפט)でありツェダカー「正義」(צדקה)であり、だからこの社会は正しく機能しており、別に問題はないと、半ば本気で信じていた。このイスラエルの絶望的倒錯が、ここで語呂合わせの痛烈な皮肉を以って表現されている。

ミシュパート・ウー・ツェダカーというヘンダイアディス(二詞一意)の結合は、人間の恣意に任された偽りのミシュパートと偽りのツェダカーの氾濫状況の中で、ヤハウエの期待する真のミシュパート(字面に忠実な形式的裁きではなく、ツェダカーへと到達するような裁き)を指し示すためになされた。⁷² ミシュパート・ウー・ツェダカーは万軍のヤハウエが人間に求めた現実的成果であり、ヤハウエの極めて大きな喜びに即応してイスラエルが生き、国づくりをしたかどうかの指標である。⁷³ 頑ななイスラエルを忍耐強く耕す農夫ヤハウエの表象は、ヤハウエの選びと恵みが超越と抽象の中ではなく、具体的行為と現実の関わりの中にあることを示している。この選びと恵みの応答として、流血と叫びの当事者たる、改革の犠牲者(例えば、嗣業の土地を奪われ貧民層に零落させられた元・自由農民や、夫の戦死・虜囚に伴う土地の王領への没収によって生活の基盤を奪われた「やもめ」「孤児」等)の即時救済が求められている。

葡萄畑の歌は知恵的單元全体が、結語における義の危機を最大限に告げ知らせるために奉仕している。イザヤにおいて知恵は、諦観どころか、現実を諦めないベクトルを以て義と結びついていることが顕著な單元である。

4) 七つの災いの言葉(5章 8-24 節、10章 1-4 節)における聖・義・知恵

5章 8 節(ホーイ)

הוּי מְגִיעֵי בֵּית בְּבֵית שְׂדֵה בְּשְׂדֵה יִקְרִיבוּ עַד אִפְסֵי מְקוֹם וְהוֹשַׁבְתֶּם לְבִדְכֶם בְּקֶרֶב הָאָרֶץ:

災いだ、家に家を連ね、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。

5章 11 節(ホーイ)

הוּי מִשְׁכִּימֵי בְּבֶקֶר שֹׁכֵר יִרְדְּפוּ מֵאַחֲרֵי בְּנֹשֶׁף יַיִן יִדְלִיקֶם:

災いだ、朝早くから濃い酒をあおり／夜更けまで酒に身を焼かれる者は。

5章 13 節(ダアト)

לִּכְן גִּלְהָ עַמִּי מִבְּלִי־דַעַת וְכַבּוּדוֹ מִתִּי רַעַב וְהִמוֹנוֹ צָהָה צָמָא:

それゆえ、わたしの民はなすすべも／知らぬまま捕らわれて行く。貴族らも飢え、

⁷² Bazak, "On the Meaning of the Pair mishpat usedaqah," p.138.

⁷³ 「楽しんで」 シャアシュアールは名詞「喜ぶ」の強調の複数形に人称接尾辞が付いた語であり、「彼の極めて大きな喜び」を意味する。「待っておられた」のピエル形(強意)と共に、この民族の全歴史に亘ってヤハウエの傾けた情熱の並々ならぬことを示している。

群衆は渴きで干上がる。

5章 18節(ホーイ)

הוי משכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה:

災いだ、むなしいものを手綱として／罪を車の綱として、咎を引き寄せる者は。

5章 19節(エーツァー、ケドーシュ・イスラエル、ヤーダァ)

האמרים ימהר יחישה מעשהו למען נראה ותקרב ותבואה עצת קדוש ישראל ונדעה:

彼らは言う。「イスラエルの聖なる方を急がせよ／早く事を起こさせよ、それを見せてもらおう。その方の計らいを近づかせ、実現させてみよ。そうすれば納得しよう。」

5章 20節(ホーイ)

הוי האמרים לרע טוב ולטוב רע שמים חשך לאור ואור לחשך שמים מר למתוק ומתוק למר:

災いだ、悪を善と言ひ、善を悪と言う者は。彼らは闇を光とし、光を闇とし／苦いものを甘いとし、甘いものを苦いとする。

5章 21節(ホーイ、ハーハーム、ビーン)

הוי חכמים בעיניהם ונגד פניהם נבנים:

災いだ、自分の目には知者であり／うぬぼれて、賢いと思う者は。

5章 22節(ホーイ)

הוי גבורים לשותות יין ואנשי־חיל למסך שכר:

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。

5章23節(ツェダカー、ツァディーク、ツァードーク)

מצדיקי רשע עקב שחד וצדקת צדיקים יסירו ממנו:

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。

5章 24節(ケドーシュ・イスラエル)

לכן כאכל קש לשון אש וחשש להבה ירפה שרשם כמק יהיה ופרחם כאבק יעלה

כי מאסו את תורת יהוה צבאות ואת אמרת קדוש־ישראל נאצו:

それゆえ、火が舌のようにわらをなめ尽くし／炎が枯れ草を焼き尽くすように／彼らの根は腐り、花は塵のように舞い上がる。彼らが万軍の主の教えを拒み／イスラエルの聖なる方の言葉を侮ったからだ。

10章 1節(ホーイ)

הוי החקקים חקקי־און ומכתבים עמל כתבו:

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。

「七つの災いの叫び」はホーイ「災いだ」(יָהּ)で始まる葬送歌の形式を採用した預言者特有の審判の告知である。元来は七つの断片から成り、回顧録挿入以後 10 章 1-4 節部分だけが分離されたと考えられている。⁷⁴ 告発されているのは、同胞からの嗣業の土地収奪(5:8-10)、上流階級の奢侈(5:11-12)、預言への嘲弄(5:18-19)、価値観の倒錯(5:20)、知者の傲慢(5:21)、悪習(5:22)、法廷の不正(5:23)、社会的弱者からの合法的搾取(10:1-3)などであり、特に内政面の批判が中心である。⁷⁵

ここには聖については 19 節と 24 節に神名ケドーシュ・イスラエルが登場する。義については 23 節にツァディーク、ツェダカー、動詞のヒフィル形分詞が登場する。知恵についてはホーイ 7 つの他 13 節にダアト、19 節にヤーダア、ビーナー、21 節にハーハーム、ビーンが登場する。聖・義・知恵が豊富に混在する単元である。

<1> 聖 ウィリアムソンの査定を検証する

先ず聖について積義的検証を行いたい。本論前章研究史で既述(本論 1 章-(1)-3))の通り、ウィリアムソンによって 19 節は真正初期預言から真正後期預言へとスライドされ、24 節 b は真正預言から非真正預言へと後退されている。この判断の妥当性を確認したい。

1> 5 章 19 節をめぐる

ウィリアムソンが 5 章 19 節を後期預言と判断した理由は、「災いだ」はむしろ後期預言に頻出すること、⁷⁶ 神を罵る「嘲る者ら」が 28 章 14 節で言及され、⁷⁷ 特に 30 章 10-11 節において「イスラエルの聖なる方」への拒絶の並行例があることなどである。⁷⁸

なるほど、5 章の災いの言葉は明らかに同一類型の集成であり、同時期に発された言葉である必要は全くない。701 年センナケリブのユダ侵略を前に特にイザヤがエルサレムの知者たちと神と人間のエーツァー「計画」(עֲצָה)をめぐる激しく衝突したことも、この 5 章 19 節 b 「イスラエルの聖なる方」の「計らい」(エーツァーの連語形)との反響から、後期預言とすることを支持するかもしれない。

しかし、論敵たちの台詞を見直してみると、イザヤの初期預言の反響が見出せないことも

⁷⁴ Cf. Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, pp. 180ff.

⁷⁵ 災いなる者たちの順番、数においては様々に意見が分かれる。例えばヴィルトベルガーは 5 章 23 節とのつながりから 20 節を 22, 23 節の間に並べ替える。Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, p.176. また災いの対象として呼ばれる人々についても、ヘブライ語分詞を名指しされた人とするか、名指しされた人の継続的行為の叙述とするかで変わる(岩波訳だと実に 14 タイプの人々となる。関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 22-25, 43 頁参照)が、ここでは立ち入らない。

⁷⁶ イザヤ 28 章 1 節、29 章 1 節、30 章 1 節、31 章 1 節参照。

⁷⁷ 「嘲る者らよ、主の言葉を聞け/エルサレムでこの民を治める者らよ。」(イザヤ 28:14)。ヴィルトベルガーも 28 章 14 節の「嘲る者ら」がこの第三の災いの名宛人であることを示唆する。ただ、彼はそのグループとイザヤの遭遇を後期のみの出来事とは判断していない。Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, p.192.

⁷⁸ Williamson, "Isaiah and the Holy One of Israel," p.29.

ない。第一に、「急がせよ」(彼をしてמהさせよ)「早く起こさせよ」(彼をして間違いなくחושさせよ)には、イザヤが召命後数年で勃発したシリア・エフライム戦争を前に我が子の命名という象徴行為で預言したマヘル・シャル・ハシュ・バズ「分捕りは早く、略奪は速やかに来る」(מהר שלל חשב) (8:1, 3)と同じ語根の組み合わせ(חוש & מהר)が使われている。第二に、「見せてもらおう」(私達はראהするだろう)「そうすれば納得しよう」(そうすれば私達はたしかにידעするだろう)にはイザヤが召命の第一声として託された頑迷預言「よく見よ、しかし悟るな」(あなたたちよ、繰り返しראהせよ、しかしあなたたちはידעしないだろう)(6章9節 b β)と同じ語根の組み合わせ(ידע & ראה)が使われている。

【論敵の台詞とイザヤの預言との対比】

5:19 彼らは言う。「イスラエルの聖なる方を 急がせよ / 早く事を起こさせよ、それを見せてもらおう。その方の計らいを近づかせ、実現させてみよ。そうすれば納得しよう。」

האמרים ימהר יחיש מעשהו למען נראה ותקרבו ותבואה עצת קדוש ישראל ונדעה

8:1b 「マヘル・シャル・ハシュ・バズ (分捕りは早く、略奪は速やかに来る)」

מהר שלל חשב

6:9b 「よく聞け、しかし理解するな /

よく見よ、

しかし 悟るな」

ואל־תדעו

וראו־ראו

שמעו שמוע ואל־תבינו

つまりここでは、イザヤの初期預言が逆手に取られて嘲弄されているのである。「急がせよ / 早く事を起こさせよ」には、『マヘル・シャル・ハシュ・バズ(分捕りは早く、略奪は速やかに来る)』じゃなかったのですか? という嘲りが、「見せてもらおう」「そうすれば納得しよう」には、『お前達は見るには見るが決して悟らない』と仰いましたけど、悟るものにも、そもそもまだ何も見せてもらってさえいませんが」という、頑迷預言で自分達の知恵を辱められたことへの反発が、見てとれるのである。ウィリアムソンが後期の並行例として挙げた嘲る者の台詞 30章 10-11 節における拒絶の強さに比して、⁷⁹ 5章 19 節では大言壮語にかなりの余裕が感じられる点からも、直近の預言がすぐには成就しなかったことへの当てこすりと見る方が妥当ではないかと思われる。このヘブライ語の単語の対応はヴィルトベルガーの「審判が生じないことを指して高ぶっていた嘲る者は、シリア・エフライム戦

⁷⁹ 「彼らは先見者に向かって、『見るな』と言い / 預言者に向かって / 『真実を我々に預言するな。滑らかな言葉を語り、惑わすことを預言せよ。道から離れ、行くべき道をそれ / 我々の前でイスラエルの聖なる方について / 語ることをやめよ』と言う。」(イザヤ 30:10-11)。後期預言のこの局面において、論敵たちは自分たちに都合の悪い預言自体を禁じている。一方 5章 19 節にはそこまでの拒絶は感じられない。

争時点には既に沈黙してしまっていたであろう」という推論、つまり初期預言への年代付けを裏づけするものと考えられるのである。⁸⁰ そして論敵にとって、イザヤの頑迷預言や「マヘル・シャルル・ハシュ・バズ」預言が、「イスラエルの聖なる方」から出たものであると認識されていたことを物語っている。

2> 5章24節bをめぐって

既述(本論1章-(1))の通り、真正性について疑問が残るものの、災いの言葉の一つの総括として置かれた点では意見の一致するこの5章24節において、聖は神名「イスラエルの聖なる方」として、もう一つの神名「万軍の主」と並行法をなし、8節以下繰り返されるホーイと、特に13-14節の審判に対する理由づけとして機能している。諸々の災いは、南王国の為政者がイスラエルの聖なる方の言うこと(イムラト。イムラーの連語形)をナーアツした結果であると、理由が明かされている。ウィリアムソンの指摘通り1章4節と類似点が多いわけだが(動詞ナーアツのピエル形+定目的語を指示する前置詞エート+神名イスラエルの聖なる方)、相違点にも注意が払われねばならない。強意形としてのピエル形も定目的語を指示する前置詞エートも、動詞ナーアツの及ぶ範囲を限定する役割を持つ。この極めて焦点が絞られた敵意の対象が、1章4節では「イスラエルの聖なる方」、5章24節bでは「イスラエルの聖なる方の言うこと」と微妙に異なっているという点は見過ごされてはならないものである。

【5章24節bと1章4節bの相違点】

5:24b 彼らが万軍の主の**教え**を拒み／イスラエルの聖なる方の**言葉**を侮ったからだ。

כי מאסו את תורת יהוה צבאות ואת אמרת קדוש ישראל נאצו

1:4b 彼らは **主** を捨て／イスラエルの聖なる方 **を**侮り、背を向けた。

עזבו את־ יהוה נאצו את־ קדוש ישראל נזרו אחר

これは1章4節が神そのものを拒絶しているのに比べ、5章24節ではイザヤの預言だけを拒絶した(神自体を拒んではない)という違いを際立たせている。つまり5章24節における敵意は浅く、1章4節の方がより深刻なものとなっている。このような相違点に留意するなら、5章24節の時点ではイスラエルの聖なる方そのものに対する支配層の敵視は顕在化しておらず、あくまでもイスラエルの聖なる方の名を冠してのイザヤの特定の預言の内容に対する却下だけが描かれているとみるべきであろう。そのことは並行法によるもう一つの神名

⁸⁰ Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/1, p.192. なおヴィルトベルガーもユングリングも論敵の台詞の創作の可能性について配慮しつつ、5章19節の台詞を実際の肉声に近いものと判定している。Jüngling, “Der Heilige Israels: Der erste Jesaja zum Thema ‘Gott’,” pp.110-111.

「主」に対する拒絶においても、5章24節「万軍の主の教えを拒み」から1章4節「主を捨て」へと同様の先鋭化が見られる点からも支持されよう。論敵らは祭儀的伝統の中での既知の神「イスラエルの聖なる方」をイザヤ以上に知っているとの自負があり、イザヤに対して余裕を以て対処できていた状況、力関係が想定される。この考察は、5章24節を初期預言とするヴィルトベルガーの査定に支持を与えるものである。預言者として活動を始めたイザヤの最初に直面した壁は、神から確信犯的に離反し、教えに背いている邪悪な腐敗した支配層の存在ではなく、むしろ王国の信仰の模範である宗教的政治的エリートの聖と義と知恵に対する本家本元的な自負であった。

上記考察から、1章4節と5章24節bを申命記的語彙から後代の同時期の付加とみなすウィリアムソンの見解には同意し難い。両章句の間に、民の脆弱な信仰が暴露される国難の勃発を想定すべきである。更に19節、24節は共に預言者イザヤの使信の内容に対する指導層の拒絶の文脈にある。つまりイスラエルの聖なる方はイザヤを召して預言者として派遣した神に他ならないのであって、召命体験との結びつきも却下する積極的理由はないと考える。

<2> 義 法廷での不正

ツェデク関連語は23節に3つ同時に現れ、法廷における不正と、それと連動するヤハウエ誓約共同体の崩壊、更に当時の偽りのツェデクの氾濫状況を重層的にあぶり出す効果的な機能を有している。マツディーケー「弁護し」(מצדיקי)は動詞(ツァデークあるいはツァードク)ヒフィル形分詞・男性複数連語形であり、「悪人を弁護し」は、「本来は有罪になるべき側に無罪判決を出すことを繰り返し行っている者たち」の意味となる。つまり第一イザヤに唯一登場する動詞「ツェデクとする」(ヒフィル形)は、「災いなる」者たちの行為の中に置かれて、彼らに独占されているのである。このことは改革の推進者たちが皆「ツァディーク」(裁判で罰を受けるような悪を犯さない、法的意味での正しい人)⁸¹として君臨していた状況を物語る。残る2つの義の術語ツイドカト・ツァディーキーム「正しい人の正しさ」(צדקת צדיקים)において、女性名詞ツェダカーは単数連語形ツイドカトの形でツァディークの複数形ツァディーキーム⁸²と結びつけられている。「ツァディークたちのツェダカーを奪う」とは、法廷用語においては、“本来無罪の人たち”⁸³からその潔白(勝訴)を奪うことを

⁸¹ 小林洋一「箴言におけるツェデク／ツェダカー／ツァディークー新共同訳語の批判的検討(下)ー」『西南学院大学神学論集』第64巻第1号(2007.3), 9頁参照。

⁸² 「正しい者」は、七十人訳ギリシア語旧約聖書、ウルガタでは単数形になっており、この方が本文(ラーシャー「悪人」、ツイドカト「～のツェダカー」、ミンメンヌー「彼から」がいずれも単数なので)とも全て符合する。大方の注解者は単数を探るが、BHS脚注は読み替え指示を出すまでに至っていない。格言に留まらない現実の具体的な事例を指している箇所であり、BHSにおける読み替えの留保は賢明と思われる。

⁸³ Cf. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, p.90.

意味し、共同体の術語においては、“イスラエルの成人男性の法共同体の正当な構成員たる資格”⁸⁴ を奪い、さらに共同体への再加入を求める訴えを起こす道をも立法によって閉ざす⁸⁵ ことを意味する。23 節は 5 章 7 節のミシュパート・ウー・ツェダカーが、神のツェダクに相応しい正しい裁判執行という理念を超えて、共同体から疎外された者たちを、神に賦与された権利の保障された生活を送れる地位へと復帰させるという現実的判決、政策を迫るものであることを明らかにしている。⁸⁶ ここには、8 世紀におけるカナン的「適法性」とヘブライ的「共同信義」の相克が保存されている。⁸⁷

23 節における 3 種の品詞を総動員しての義の危機的状況の報知は、前单元 7 節のツェダカーとの反響によって、「七つの災いの言葉」が炙り出す当時の社会状況こそ、「ミスパーハとツェアカー」（「流血と叫喚」）の指す内容であることを教えている。ミスパーハとツェアカーを常態として強行される国家の回復・一致・栄光は滅びにいたる道なのである。共同体はミシュパートとツェダカーによって構成され、維持されねばならない。そこには、貪らない、他者の労苦の実りを消費するだけの者にならないこと、他者の命のみを死へと渡さないこと、善と悪を常に神から学ぶこと、謙る者であること、社会正義の実現に努めること、同胞の困窮を見て見ぬふりをせず、共同体から排除された者を疎外しないこと、その復帰に努めることなどが含意されている。弱者・困窮・社会的経済的課題が鍵となる。「ミスパーハ&ツェアカー」から「ミシュパート&ツェダカー」へ！ その転換を迫るために支配者、指導層にホーイが叩きつけられているのである。

<3> 知恵 ホーイの両義性

第一イザヤにおけるホーイは 18 回登場するが、ホーイをぶつけられた対象は以下の通りである。

- (i) 南王国の特に指導者層(5:8, 11, 18, 20, 21, 22, 10:1, 29:1, 15, 30:1, 31:1)
- (ii) 南王国(1:24)
- (iii) 南王国を含む諸国民(1:4)
- (iv) 北王国の指導者層(28:1)

⁸⁴ Cf. Crüsemann, "Jahwes Gerechtigkeit (sedāqā/sādāq) im Alten Testament," p.443.

⁸⁵ Cf. Crüsemann, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Kaiser, 1992), p.34.

⁸⁶ ホエドビーはヴォルフに従い、23 節のツェダカーを保護する力として知恵の背景において捉える。そして“無時間的で歴史と関連を持たない”という知恵についてしばしば繰り返される見解は、イザヤにおいては全く適用できないとする。Cf. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, pp.102-103,144.

⁸⁷ カナン化とイスラエルの古い部族連合の伝統との相克、葛藤については W・ディートリヒ(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), 86-91 頁および樋口進『古代イスラエル預言者の特質—伝承史的・社会史的研究—』(新教出版社, 2013), 179-184 頁参照。

(v) 神の道具としてのアッシリア(10:5)

(vi) クシュ(18:1)

(vii) 不詳 (17:12、33:1)

預言者による災いの言葉は、ともすると義人から悪の陣営への痛罵のように響くが、決して民族主義的な敵味方図式で全方位に用いられているわけではないことが分かる。特に世界史上の転換期にヤハウエの支配を告知する後代の付加「諸国民への言葉集」「イザヤ黙示録」に1回も登場しない(「諸国民の言葉集」は13-23章だが、ヴィルトベルガーによれば17:12も18:1も真正預言から諸国民への言葉集への編入とされるので、)ことは、預言者との関係性のないところに「ホーイ」はないことを物語っている。ホーイは断罪の告知であると同時に招きの言葉である。類義語オーイとの違いに着目すれば、ホーイには相手に対する惜しむ気持ちがある。“なぜあなたがこんな最期を遂げねばならなかったのか” “どうしてこんな変わり果ててしまったのか” “残念でしようがない” というニュアンスがある。⁸⁸ つまりホーイに先立って、期待と選びと委託があったのである。その対象は悪人一般というよりは、神からの委託や期待を受けていた選ばれた存在であることを多くの文脈が示している。ホーイは叱責と哀悼の両義性を噛み締めつつ為される、関係性の中での言葉なのである。⁸⁹

この変容のモチーフは13節「それゆえ、わたしの民はなすすべも／知らぬまま捕らわれて行く。貴族らも飢え、群衆は渇きで干上がる。」のミッベリー・ダウト「なすすべも知らぬまま」(ミン「が原因で」+ベリー「なくなること」+ダウト「知識」)の形にも表れている。ダウトの枯渇は捕囚を思わせる民の破局と因果関係にあり、現実の飢え渇きに直結している。ダウト「知識」は動詞ヤーダアから派生した名詞であり、ヤーダアが全人的交わりを通して「知る」ことを意味していたのと同様、ダウトにおいても単なる静的な知識・情報やその蓄積には留まらず、むしろ他者との関係性への積極的な関与が問題とされる。⁹⁰ ダウトの語は神と結びつく時、神との関係性、交流、神への尊敬、愛、信頼を含意する。⁹¹ そのようなダウトがこの13節ミッベリー・ダウトにおいて、元々あったものが浪費され枯渇してなくなることを表す実名詞ベリー(בלי)と結び付けられている。つまり民はかつて神との内実を伴う交わりの中にあっただが、今やその関係が形骸化してしまったことを暗示して

⁸⁸ 列王記上13章30節、エレミヤ書22章18節等。

⁸⁹ Cf. H. J. Zobel, “הוי Hôy,” eds. G. J. Botterweck and H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament* III (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p.363.

⁹⁰ Cf. G. J. Botterweck, “ידע Yāda’,” eds. G. J. Botterweck and H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament* V (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p.477.

⁹¹ Cf. Botterweck, “ידע Yāda’,” p.477. また同頁では、「ダウト・エロヒム」「ダウト・YHWH」の起源を、結婚と夫婦間の忠実さの文脈に求めている。

いる。ここにもホーイが関係性の変容に対する嘆きの叫びであることが示されていると言えよう。

21 節では既述(2 章-(1)-2)の 3 章 3 節のハーハーム「賢い者」とナーボーン「識別力ある者」が再登場し、ホーイを浴びる。ハーハームは賢人一般ではなく、国策決定に関与し得る立場の知者である。ニファル分詞ネボーニームはナーボーンの複数で「神に識別力を養われた者たち」をいう。共に国と民に対して責任を持つべき専門集団である。それが今や、身内で自画自賛するだけの無能に陥っている深刻な状況が描かれる。

七つの災いの言葉はこの後、回顧録挿入により 10 章 1-4 節部分が分離された。これによって、それまで後半部に漠然と位置していた義 3 語を含む 5 章 23 節は最終部となった。それによって知恵の文体が結語で義の危機を暴露するという 5 章 1-7 節と構造的に一致することになった。また総括としてイスラエルの聖なる方を含む 5 章 24 章 b が付加されたことで、イスラエルの聖なる方は義と節において隣接するようになるという効果を生んだ。

(2) いわゆる回顧録

シリア・エフライム戦争(前 733 年)前後の預言には「聖」関連術語は 3 個(6:3, 3, 3)(本文上は 8:13 も)、「義」関連術語は 1 個(9:6)、「知恵」関連術語は 10 個(6:5, 9, 9, 10, 7:5, 16, 8:4, 10, 10, 9:5)登場する。

1) 6 章 1-11 節の単元における聖と知恵

6 章 3 節(カドーシュ×3)

וקרא זה אל־זה ואמר קדוש קדוש קדוש יהוה צבאות מלא כל־הארץ כבודו:

彼らは互いに呼び交わし、唱えた。「聖なる、聖なる、聖なる万軍の主。主の栄光は、地をすべて覆う。」

6 章 5 節(オーイ)

ואמר או־לי כי־נִדְמִיתִי כִּי אִישׁ טְמֵא־שִׁפְתַיִם אֲנִכִּי וּבִתּוֹךְ עַם־טְמֵא שִׁפְתַיִם אֲנִכִּי יוֹשֵׁב

כִּי אֶת־הַמֶּלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת רָאוּ עֵינַי:

わたしは言った。「災いだ。わたしは滅ぼされる。わたしは汚れた唇の者。汚れた唇の民の中に住む者。しかも、わたしの目は／王なる万軍の主を仰ぎ見た。」

6 章 9 節(ビーン、ヤーダァ)

וַיֹּאמֶר לְךָ וַאֲמַרְתָּ לְעַם הַזֶּה שְׁמְעוּ שְׁמוֹעַ וְאַל־תִּבְיִנוּ וְרָאוּ רָאוּ וְאַל־תִּדְעוּ:

主は言われた。「行け、この民に言うがよい／よく聞け、しかし理解するな／よく見よ、しかし悟るな、と。

6 章 10 節(ビーン)

השמן לִב־הָעַם הַזֶּה וְאֶזְנֵי הַכַּבֵּד וְעֵינָיו הַשָּׁעַ פִּן־יִרְאֶה בְּעֵינָיו וּבְאֶזְנָיו יִשְׁמַע וּלְבָבוֹ יִבִּין וְשָׁב וּרְפָא לוֹ:

この民の心をかたくなにし／耳を鈍く、目を暗くせよ。目で見ることなく、耳で聞くことなく／その心で理解することなく／悔い改めていやされることのないために。」

イザヤの召命記事はイザヤの受けた召命の原体験であり、この体験において刻印された事がイザヤの預言活動全体を規定していた。しかしこの記録は召命体験直後に書き記されたものではない。イザヤの召命記事がエレミヤ書のように1章の場所にはなく、6章という中途半端な位置にある理由は、これがシリア・エフライム戦争を前にアハズ王への進言を退けられ、公的活動から身を引かねばならなかった隠棲時に「回顧録」として書かれたためであると考えられる。⁹² つまり6章は、初期預言活動に失敗した後の挫折期に改めて内省と反芻を経て書き起こされた、いわば濾過された召命記事である。そこには人間が預言者へと召されていく初献身の過程と、献身に失敗した者が癒され再起していく過程とが混在している。⁹³ この單元には聖については3節にカドーシュが3回、知恵については9節にヤーダァ、ビーン、10節にビーンが登場する。また5節のオーイについてはヴィルトベルガーは知恵からは除外するが、ホエドビーは知恵的と認めるので本項で扱うこととする。⁹⁴

<1> 被造物から学ぶ知恵的体験(6:2-3)

「聖なるかな」の三唱はセラフィムによって讃美された。セラフィムは語根サーラフ「燃える」(שרף)から炎のような焼け付く痛みを与える毒蛇を意味し、天にて神に仕える聖獣と考えられる。イザヤの召命には被造物が関わっている。知恵は自然界の事物の凝視観察から世界に対する神の働きを省察するものである。イザヤの観察したセラフィムは2節において反復動作を表す「覆う」ピエル形、「飛び交う」ポレル形(アイン・ワウ動詞にとってのピエル形に相当)で貫かれていた。これらの動詞の態は本来強意形であり、明確な目的と完遂への強い意志を示す。被造物は神の創造目的に忠実であり、ぶれることがない。人間が神の御旨をわきまえず迷走を続けることとは対照的である。知恵に関する被造物の優位、人間の劣位という表象は1章2-3節(後述。本論2章-(7)-1))でも展開される。

⁹² H・ヴィルトベルガー(大島力・金井美彦訳)『神の王的支配ーイザヤ書1～39章ー』(教文館, 1998), 64-65頁。

⁹³ たとえば6章1節ではイザヤの行為「見た」は継続のワウ+未完了という過去相当の表現で、ヤハウエに関連する描写「座している」「高くある」「担ぎ上げられている」「満ちている」は分詞という現在形相当の表現で切り分けられている。この対照も、挫折者に再起をもたらした想起の作業としての6章であることを暗示する可能性がある。

⁹⁴ Cf. Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/3, p.1624.

<2> 「からの」分離ではなく「への」分離(6:3)

カドーシュ「聖なる」(שׁוֹדֵךְ)は動詞カードシュ「聖(きよ)い」(שׁוֹדֵךְ)から派生の形容詞であり、カードシュの本義は「分離する」「隔絶する」である。聖の三唱によって徹底した分離隔絶を表す。神の超越性、遠さの表現であるが、3節のセラフィムによる讚美は同時に全地に満ちる栄光について語っている。彼岸性と此岸性が同時に歌い抜かれる。⁹⁵ 「聖」の原意は分離することにあるが、それは聖俗二元論的な俗「からの」分離、逃避、無関心を意味せず、神の支配「への」分離という極めて積極的、動的な概念である。⁹⁶ 聖別は決してこの世からの逃避と無関心を正当化するものではないことが分かる。イザヤにおける聖はこの世の只中で神によって分離され、神のものとなり、世の只中へと派遣される。明日へ帰るための隔絶、世とつながり直すための切断と言える。

<3> 災いの言葉オーイ(6:5)

5節でイザヤは「オーイ！リー！（私にとって災いだ！）」と叫ぶ。オーイは悲嘆と絶望の強烈な表現であり、先述(本論2章-(1)-1)および4)-<3>)のホーイと共に知恵的用語とされ、預言者によって審判の言葉を導入する定型句として効果的に用いられた。同じ災いの言葉としてホーイとオーイは交換可能であるが、敢えて違いに注目すれば、オーイは戦争の文脈においては、敵軍の巨大なるを見て開戦を待たずに自国・自軍の敗北、自らを待つ残酷な運命を悟った時の言葉である。⁹⁷

ここではオーイ・リーはヒー・ニドメーティー「わたしは滅ぼされる」と接合アクセントで結合しているので自らへの死亡宣告と分かる。ニドメーティーは動詞ダーマー「止む、途絶する」のニファル・完了形で、疑いなく差し迫った、それ故に話者の想像においてはもう既に成就してしまった事実を表現するための完了(perfectum confidentiae)である。⁹⁸ 旧約の伝統的な死生観として神を見た者は死ぬと信じられていた。⁹⁹ しかしイザヤは既知の宗教文化の作法としてオーイを叫んだわけではない。聖書中の見神体験記事の多くは、伝統的理解に基づき差し迫った死を予想して恐怖するものの、案に相違して結局は死なずに済

⁹⁵ コッホはカドーシュについて「聖さは単にこの世界を超えてあるものでなく、神の働く力であり、それが上からこの世界に降りて来て、聖なる場所、聖なる時、聖なる人、聖なるテキストの中に現われる。」と語る。K・コッホ(荒井章三・木幡藤子訳)『預言者 I』(教文館,1978), 215 頁。

⁹⁶ Baruch A. Levine, "The Language of Holiness: Perceptions of the Sacred in the Hebrew Bible," eds. Michael P. O'Connor and D. N. Freedman, *Backgrounds for the Bible* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1987), p.254.

⁹⁷ サムエル記上 4 章 7, 8 節、イザヤ書 24 章 16 節参照。

⁹⁸ Cf. A. E. Cowley, (ed.) *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press, 1910), §106n.

⁹⁹ 創世記 16 章 13 節、32 章 31 節、出エジプト記 19 章 21 節、33 章 20 節、士師記 6 章 22 節、13 章 22 節参照。

んだことが感謝や驚き、時にはユーモアを以て報知される。¹⁰⁰ 見神体験にあたってオーイと叫んだのも、完了形で自らの滅びを宣言したのもイザヤ以外にはいない。イザヤの絶望の深さが際立っている。彼は聖なる万軍の主の顕現に面して自らの穢れを自覚し、自分の生涯が途絶され滅びたということをまさに現実そのものとして体験したが故にオーイと叫んだことが分かる。¹⁰¹ 災いの言葉オーイと完了形ニドメーティーの結合は、イザヤの召命記事を他と同様の“結局は救われた”予定調和的に読み進めてしまう姿勢に対して再考を促していると言えよう。

ここには聖と知恵についての過酷な関係が確認される。聖の接近と知恵の術語の間で、イザヤには自己の滅びそのものとして認識の一大転換が生じている。この全き絶望がまず完了形で言い抜かれ、その後でセラフィムの燃え石により罪が取り除かれ、預言者イザヤが誕生するのである。この展開は、イザヤの論敵達が自己の知恵と認識を誇る余り、イスラエルの聖なる方を侮蔑した流れと好対照を成している。

<4> 聖と穢れの両義性(6:4-5a)

5節にはまたテメ「穢れ」(טמא)の語がありイザヤの聖理解を読み解く鍵となっている。

【6章5節の並行表現】

わたしは言った。「災いだ。わたしは滅ぼされる。」	ואמר אויילי כי־נדמית
わたしは <u>汚れた唇</u> の者。	כי איש טמא־שפתים אנכי
[わたしは] <u>汚れた唇</u> の民の中に住む者。	ובתוך עם־טמא שפתים אנכי יושב
しかも、わたしの目は王なる万軍の主を仰ぎ見た。」	כי את־המלך יהוה צבאות ראו עיני:

注目すべきはテメ・セファタイム・アノーヒー「穢れ・唇・私」(טמא שפתים אנכי)が綺麗に並行して現れ、そこに以下のような発展がみられる点である。

テメ・セファタイム・アノーヒー(初)	神の聖	×	私の穢れ	自 己	神と我の 1:1 関係
テメ・セファタイム・アノーヒー(次)	民の穢れ	<	私の穢れ	共同性	社会的存在としての責任

前項で既述の通り、伝統的な“聖(きよ)すぎる神の前では罪に汚れた人間は死ぬしかない”

¹⁰⁰ 同上のハガル(創世 16:13)、ヤコブ(同 32:21)の驚きと感謝、ギデオン(士師 6:22)、マノアと妻(同 13:22)のユーモラスな描写を参照。

¹⁰¹ 聖なる神は罪から隔絶し、火を以てこれを焼き尽くすという召命記事における主題は、後代の付加において更に発展をみる(イザヤ 4:4、10:17)。

理解に基づき、召命体験には人間存在の根源的罪性の自覚と死の怖れがしばしば描かれる。しかしそれなら 1 回だけで足りる筈であり、それ以上のことがここでは言われている。なぜ繰り返す必要があったのか。

そこで注目されるのが、5 節後半の「王なる万軍の主」(ハン・メレフ・アドナイ・ツェバオート)という表現である。直訳すれば「かの王、万軍のヤハウエ」となるこの表現を BHS 側欄外注マソラ・パルヴァは聖書に 2 回のみ稀少なものと注記している。その稀な表現が 5 節後半では動詞に先行して強調語順となっている。つまり「なぜなら、何とほかならぬかの王、万軍のヤハウエをこそ、私の両目は見てしまったからだ」となる。イザヤ書 6 章にこの言い回しが登場する理由は明らかに 1 節「ウジヤ王が死んだ年のことである」(ハン・メレフ・ウヅィヤフーの死の年に)と関連している。6 章には「かの王、ウジヤ」と「かの王、万軍のヤハウエ」の対比が意図されているのである。

【二つの「かの王」の対比】

6:1a ウジヤ王が死んだ年のことである。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。

בשנת־מות המלך עזיהו ואראה את־אדני ישב על־כסא רם ונשא

6:5b しかも、わたしの目は／王なる万軍の主を仰ぎ見た。

כי את־ המלך יהוה צבאות ראו עיני

「かの王、ウジヤ」が死んだ年に、「かの王、万軍のヤハウエ」をイザヤ(の両目)は見てしまった。それは“ウジヤとヤハウエ、どちらが真の王か”、“50 年間の繁栄をもたらしたウジヤの王的支配と、万軍のヤハウエによる王的支配、どちらが真にふさわしい支配か”、“どちらの王的支配を真にリアルなものとして生きて行くのか”をイザヤに突きつけたのである。イザヤにとって、神を見るまでは、ウジヤこそ真の王であった。ウジヤの支配こそ最適の道であった。イザヤはおそらくはウジヤの治世に、知者階級というわけではないまでも、権力層の側に、つまり 5 章 7 節の考察(本論 2 章-(1)-3))で見たように、“自分達の社会は「ミシユパートとツェダカー」に満ちており、何も問題はない”と自認する人々の側に属していたと思われる。ところが今や、イザヤは万軍のヤハウエという真の王を見てしまった。聖なる方の顕現に接し、神の支配について目を啓かされた。その時イザヤは、自分の国が格差の増大に苦しむ貧民層、寡婦、孤児らの叫び声が響く「ミスパーハとツェアカー」に満ちた異様な社会であることを一挙に得心してしまったのである。

そのことが 2 回目のテメ・セファタイム・アノーヒーを含む文「汚れた唇の民の中に住む者」に反映していると思われる。この文も強調語順になっており、「そして何とほかならぬ

穢れた唇の民の真ん中にこそ、私は住んでいる」と訳し得る。ヘブライ語本文は「この民を悪い方向へ導いた張本人はほかならぬ私だ」と語っている。

テメ「穢れ」は神殿入場資格と関係した術語であり、神殿内にいた(1節)イザヤは祭儀的に「穢れ」てはいない。事は祭儀的宗教的違反の話ではない。煙の充満すなわち、神の顕現しつつある神殿(4節)に対してイザヤは自己を入場資格なき者と判定し、民にもその資格はなく、しかし民にその資格を喪わせた張本人はほかならぬ自分であると告白しているのである。この「穢れ」とは真の王たる神の支配に対する否認と関係していると言い得るのである。¹⁰²

イザヤの聖体験はこの世から天上へと引き上げられこの世と無縁な天使的存在を自認する道ではなかった。イザヤの聖体験はこの世のただ中に聖なる神が突入し、現実のただ中で自らを分離隔絶してくれた神の救いの体験である。それはイザヤをこの世へと派遣し、“どちらが真の王なのか？どちらの王的支配があなたにとっては現実か？”を人々に問う預言者たらしめた。“つなぐために切る”という聖の分離隔絶機能は、イザヤをして既知の知恵の遺産、宗教的伝統、共同体の信義から遊離することなく、既存のモチーフを新たな意味付けの下で大胆に突きつけ返す預言活動を可能にしたのである。

(さらに、この単元に義は登場しないとはいえ、真の王に対して目を啓かされたことが、王の機能に関わるツェデクについての洞察を新たにし、義を問う預言者の誕生となったとも言い得るであろう。)

<5> 頑迷預言における知恵(6:9-10)

頑迷預言の真正性と解釈については多様な見解が存在する。¹⁰³ 本論では術語の機能に絞って考察するに留める。

頑迷預言においては、先ず9節において、「理解するな」「悟るな」と動詞ビーンとヤーダァが否定されている。コッホは両語に関して、「この二つの動詞は『知る』を意味するが、客観的に距離を置いて分析するというのではなく、人や物に深くかかわり、なすべきことへと導くことである。それは生命・生活を獲得し、高めるためである。」と一括して論じている。

¹⁰² この意味において、死を確信したイザヤがホーイと叫ばず、オーイと叫んだことは示唆的である。つまりイザヤは勝ち目のない巨大な相手であるかの王、万軍のヤハウエと図らずも敵対的に対峙していた自らの歩みを知ったのである。

¹⁰³ 頑迷預言の解釈については関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 337-343頁、大島力「イザヤ書六章における『かたくなの預言』」『聖書学論集』24(日本聖書学研究所, 山本書店, 1991), 35-44頁、菅原裕治・月本昭男「マルコ福音書4章12節におけるイザヤ書6章10節の引用をめぐって」『聖書学論集』33(2001), 119-139頁、須藤伊知郎「マタイ福音書におけるユダヤ人への呼びかけ—マタイ13章15節後半の釈義—」『新約学研究』29(日本新約学会, 2001), 3-20頁、上村静「イザヤ書6章9-10節—頑迷預言?—」『聖書学論集』34(2002), 23-67頁を参照。

104 この理解を踏まえた上で、両語の差異についても確認したい。

動詞ビーン「認識する、悟る」は分離して識別することであり、英語の *between* に相当する前置詞バイン(連語形ビーン)と同語根である。ビーンは“間”についての正しい認識であり、あるべき位置関係、ふさわしい距離感についての知恵と言い得る。それは経験によって熟練される知恵である。このビーンがシムウー・シャモーア(動詞「聞く」シャーマアの命令形+不定詞独立形継続)と結びつく。「繰り返し聞く」「聞き続ける」ことは本来ならば経験値を高めビーンの向上に役立つ筈である。しかし頑迷預言はそのあるべき連動を否定する。

動詞ヤーダァ「知る」は全人的に交わって知ることである。全人的交わりは匿名性を担保された中で外界から情報だけを集積することを意味しない。ヤーダァは実名性を以て、出会い、歩み寄り、自己開示、対話、交流、触れ合いを通じて血肉化する生きた知識である。ヤーダァは“孤立した存在”から“誰かの知り合い”へと人を成長させ、人を変える。このヤーダァがウー・レウー・ラオー(接続詞+動詞「見る」ラーアーの命令形+不定詞独立形継続)と結びつく。「繰り返し見る」「見続ける」ことは本来ならば相互交流が始まりヤーダァの向上に役立つ筈である。しかし頑迷預言はそのあるべき連動を否定する。

「理解するな」「悟るな」には両者とも一時的禁止を表す否定辞アル「さしあたって今のところ～ない」(𐎠𐎡)が用いられる。「あなたたちはさしあたって今のところはビーンもヤーダァもするな／しないでらう」の意味となる。それは初めからこの刑罰とも呪いとも思える頑迷預言が期間限定であり、神に定められた満期を迎えた後には失効することを織り込んでいる。

頑迷預言は人間の感覚を司る器官のいくつかを鈍麻させるが、決して機能を麻痺させるわけではない。そのことは 10 節「目で見ることなく、耳で聞くことなく／その心で理解することなく／悔い改めていやされることのないために」の否定に反感、拒絶を表す接続詞ペン「しないように」(𐎠𐎡)が用いられている点からも確認できる。ペンが含意するのは目で見る能力や耳で聞く能力があっても、心が忌避してやろうとしない状況である。¹⁰⁵

イザヤは 11 節で「主よ、いつまでですか」と尋ねている。それは神の頑迷預言の中に、アル(無期限ではない)やペン(能力喪失ではない)のような希望を見出したからである。神の言葉を一字一句もらさず傾聴すること。そして一言半句でも希望を見出したら、その言葉尻を捉えて神に論戦を挑むこと。それが聖書の信仰である。あらゆる倫理的判断を停止させて没主体・無責任の人形になることを聖書の神は求めている。神は人間が自由意志を以て応

104 コッホ『預言者 I』, 219 頁。

105 本論 2 章・(1)-3)のコホータティヴ+ナアについての考察参照。

答し、食い下がることを喜ぶ方である。ここには人間の応答を却下しない、ネゴシエーションを喜ぶ神の姿が確認できる。

2) 7章 1-17 節の単元における知恵

7章 5 節(ヤーアツ)

יען כִּי־יעץ עליך ארם רעה אפרים ובן־רמליהו לאמר:

アラムがエフライムとレマルヤの子を語らって、あなたに対して災いを謀り、

7章 15 節(ヤーダァ)¹⁰⁶

המאה ודבש יאכל לדעתו מאוס ברע ובחור בטוב:

災いを退け、幸いを選ぶことを知るようになるまで／彼は凝乳と蜂蜜を食べ物とする。

7章 16 節(ヤーダァ)

כי בטרם ידע הנער מאס ברע ובחור בטוב תעזב האדמה אשר אתה קץ מפני שני מלכיה:

その子が災いを退け、幸いを選ぶことを知る前に、あなたの恐れる二人の王の領土は必ず捨てられる。

シリア・エフライム戦争とインマヌエル預言の単元には、知恵の術語が3カ所に登場する。5 節の動詞ヤーアツ「謀る」は、異邦人であるアラムを主語とした用例であり、この術語の世俗的意味を明らかにしている。反アッシリア同盟に与さない南王国をどう処するかについて、国としての方針を会議で決定したことを表す。

真正 16 節と共に動詞ヤーダァは一般的な幼児の成長を示す慣用的表現において現れる。トーブとラアに対する判断という主題としては、先述(本論 2 章-(1)-4)「七つの災いの言葉」の第 4 のホーイ(5:20)が連想される。墮落した知者たちは「悪を“善”と言い、善を“悪”と言う者」であった。対してこの幼子(16 節ではナアル「若者」)は「災い(冠詞付きラア)を退け、幸い(冠詞付きトーブ)を選ぶ」とあるので、神の尺度に従い、当たり前の方が出来る者として成長するのである。知者たちのような、この世の巧みな目盛りのずらし合いにより、神の判断とは違う善悪の識別を行う真似はしないという希望が込められている。

3) 8章 1-4 節の単元における知恵

8章 4 節(ヤーダァ)

¹⁰⁶ 資料「表 2」の通り、Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/1, p.296 によれば 7 章 15 節はインマヌエル預言の編集者によるメシア的終末論的新解釈としての後代の付加(時期不詳)とされる。しかし煩瑣を避けるためにここでまとめて扱うこととする。

כי בטרם ידע הנער קרא אבי ואמי ישא את־חיל דמשק ואת שלל שמרון לפני מלך אשור:
この子がお父さん、お母さんと言えるようになる前に、ダマスコからはその富が、
サマリアからはその戦利品が、アッシリアの王の前に運び去られる。」

マヘル・シャルル・ハシュ・バス命名という象徴行為による預言において、動詞ヤーダアは「その若者は“私の父よ”“私の母よ”と呼ぶことを知るだろう」という表現で登場する。前項同様、成長一般に関する慣用的表現である。善悪判断よりはるかに到達が容易であるだけに、事態の切迫をよく伝える預言となっている。幼子はスキンシップを通じて相手を知り、自分が何者か、相手とどのような関係にある存在かを知っていく。そのヤーダアがもたらす成長と関係性の深まりが、父母への呼びかけに結実していくのである。誰にでも理解できる幼児の発語のたとえによって、ヤーダアするに至る時と、未だヤーダアが始まらない期間があるという頑迷預言の本質が伝えられている。

4) 8章 9-10 節の単元における知恵

8章 10 節(ヤーアツ×2)

עצו עצה ותפר דברו דבר ולא יקום כי עמנו אל:

戦略を練るがよい、だが、挫折する。決定するがよい、だが、実現することはない。神が我らと共におられる(インマヌエル)のだから。

「戦略を練るがよい」の本文は「あなた方(男性)よ、エーツァーをヤーアツせよ」と同語根を重ねることでエーツァーが強調されている。「あなた方」は、世界帝国アッシリアの台頭という激動の情勢下で、自国の安全を確保するために外交の最善手を模索しているイスラエルを含めた諸民族を指す。ヤーアツ、エーツァーは対外的な態度決定をいかにするかをめぐる会議と計画である。誰もが自国と他国の力関係でそれを論じる。しかし、問題は“神はどこに、誰と共におられるか”である。それを無視した計画も決定も全て水泡に帰す外ない。その意味で、南王国も諸外国も根本的に誤っていることになる。

5) 8章 11-15 節の単元における聖

8章 13 節(カーダシュ)

את־יהוה צבאות אתו תקדישו והוא מוראכם והוא מערצכם:

万軍の主をのみ、聖なる方とせよ。あなたたちが畏るべき方は主。御前におののくべき方は主。

既述(本論注 16)の通り本節には本文批評上の問題がある。マソラ本文には動詞カードシユ(קדש)のヒフィル形未完了 2 人称複数タクディーシューが存在するが、直前 12 節「同盟、陰謀、謀反」(קשר)の誤記とみなして「万軍の主とのみ同盟せよ」と読み替えが提案されてきた。¹⁰⁷ ヴィルトベルガーも読み替える立場だが、岩波訳、新共同訳はマソラ本文のままをそれぞれ「聖とし」¹⁰⁸、「聖なる方とせよ」と訳している。

読み替えの場合、קשרにどのような訳語を充てるにせよ、「この民」(12 節)の選択したקשרとは違うקשרを選び取ることで、この民と明確に対峙する意図を持つ。きわめて信仰告白的戦いであるが、反面それは「この民」が設定した土俵に上り、この民が恫喝的に迫る態度表明の義務を受け容れることになる。他方、本文をそのまま解釈するなら、“ではקשרの代案を示せ”という軍事同盟に狂奔する為政者が突きつけてくる問い、至上命題そのものを相手にしない、“それよりקדשの話しましょうよ”と別の尺度と価値体系を示すことで無力化していることになる。皮肉やユーモアを用いて相手に固定観念からの脱却を促している。後者の場合、語呂合わせを用いた知恵的手法が聖と結びついていることになる。どちらの可能性も残すべきであろう。

6) 8 章 23a β-9 章 6 節の単元における知恵と義

9 章 5 節(ヤーアツ)

כִּי־יֵלֵד יִלְדֵּי־לָנוּ בֶן נִתְּנָֽלָנוּ וְתֵהִי הַמְּשֻׁרָה עַל־שִׁכְמוֹ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פְּלֹא יוֹעֵץ אֶל גְּבוּר אַבִּיעַד שֶׁר־שְׁלוֹם:
 ひとりのみどりごがわたしたちのために生まれた。ひとりの男の子がわたしたちに与えられた。権威が彼の肩にある。その名は、「驚くべき指導者、力ある神／永遠の父、平和の君」と唱えられる。

9 章 6 節(ツェダカー)

לְמַרְבֵּה הַמְּשֻׁרָה וּלְשְׁלוֹם אֵין־קֶץ עַל־כִּסֵּא דָוִד וְעַל־מַמְלַכְתּוֹ לֵהַכִּין אֶת־הַלְּסַעֲדָה בְּמִשְׁפַּט וּבִצְדָקָה מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם קִנְיַת יְהוָה צְבָאוֹת תַּעֲשֶׂה־זֹאת:
 ダビデの王座とその王国に権威は増し／平和は絶えることがない。
 王国は正義と恵みの業によって／今もそしてとこしえに、立てられ支えられる。
 万軍の主の熱意がこれを成し遂げる。

¹⁰⁷ 「あなたたちはこの民が同盟(קשר)と呼ぶものを／何一つ同盟(קשר)と呼んではならない。彼らが恐れるものを、恐れてはならない。その前におののいてはならない。」(イザヤ 8:12)

¹⁰⁸ 関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 36 頁参照。

¹⁰⁹ 冒頭の語レマルベー「増大することに向かつて」は、ケティーブ二文字目のメモが語末形(ם)になっており、ケレは基本形のメモ(מ)へと修正している。重複誤写または名前の脱落(前節 9:5 後半の王の称号がもともと五つあった)の可能性については木田献一『新共同訳注解Ⅱ』, 277 頁参照。

理想の王の單元には知恵の術語ヤーアツと義の女性名詞ツェダカーが登場する。¹¹⁰

<1> 知恵 驚くべき指導者

5節では王に対する4つの称号の筆頭にペレ・ヨーエーツ「驚くべき指導者」(岩波訳は「奇しき議官」)(פלא יועץ)とヤーアツの分詞が登場する。B・S・チャイルズによれば、旧約聖書における不思議とは何か純粹に超自然的出来事ではなく、むしろそれによって神がその根源を顕すところの、驚きと仰天を引き起こすような何かである。¹¹¹ イザヤは「不思議」に言及する時、常にヤーアツ語根を同節(9:5, 28:29)または次節(29:14-15)に近接させている。不思議の主体である神に即応する形で対外政策を計画するという資質が、現状において最も不足していたのであろう。

<2> 義 ヘンダイアデイスの逆転

6節には義の術語ツェダカーが、ミシュパートと共にヘンダイアデイスを構成し、前置詞ベと結びついたベ・ミシュパート・ウー・ビ・ツェダカー「ミシュパートで以て、そしてツェダカーで以て」(「ミシュパート&ツェダカーで以て」)の形で登場する。本文ではレ・マルベー・ハン・ミスラー「権威の増大に向かって」、ウー・レ・シャーローム・エーン・ケーツ「そして終わりなき平和が継続するために」、レ・ハーヒーエン・オーターハ「それ(王国)を立てることを伴いつつ」、ウー・レ・サアダーハ「そしてそれ(王国)を支えることを伴いつつ」の4箇所前置詞レが付いて到達点、継続性、付随状況を表している。¹¹² ミシュパート・ウー・ツェダカーはそれらを実現する根拠として機能している。

研究史で確認した通り(本論1章-(2)-2))、シュミードによれば、義と公正と王座の結びつけは神王イデオロギーにおいて一般的であった。聖書においても王国期に遡り得ると看做される詩編において、主の王座とツェデク・ウー・ミシュパートの結びつけの事例が確認される(詩編89:15、97:2)が、これらはオリエントからエルサレム伝承が継承したものと考えられる。フォン・ラートによれば「イザヤの宣教全体はシオン伝承とダビデ伝承の上に立っている」¹¹³ ので、イザヤはエルサレムの祭儀に元来あった表象を用いて理想の王について

¹¹⁰ Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, p. 368 によれば、真正性を肯定するのはドゥーム、キザンネ、スタインマン、リントブロム、アイヒロット、クラウス、ミュラー、ツィンメリ、ウォルフ、カイザー、レスリー、アイスフェルト、ヘルマン、フォン・ラート、一方否定派はマルティ、グレイ、モーヴィンケル、フォーラーらであり、多くは捕囚期後を想定している。木田献一『新共同訳注解Ⅱ』, 277 頁はヒゼキヤ即位。関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 40 頁はイザヤ前期終わり頃のメシア(終末論的救済者の意味ではなく)預言とする。イザヤの真正預言におけるメシアには決してメレフ(「王」)の語が使われない。フォン・ラートは、王という称号の意図的な回避はエルサレムの諸王に対する論駁を意味するという。G・フォン・ラート『旧約聖書神学Ⅱ』, 229 頁。

¹¹¹ Cf. B. S. Childs, *Isaiah: A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), p.219.

¹¹² Cf. Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, p. 384.

¹¹³ フォン・ラート『旧約聖書神学Ⅱ』, 230 頁。

預言している。但し、エルサレム伝承はツェデク・ウー・ミシュパートと男性名詞ツェデクを先行させていたが、イザヤ書9章6節はミシュパート・ウー・ツェダカーにそれぞれ前置詞への付いた形である。つまりイザヤはヘンダイアディスを逆転させ、且つ名詞の性をツェデクからツェダカーへ変更しているのである。

【ヘンダイアディスの逆転】

詩89:15 正しい裁きは御座の基／慈しみとまことは御前に進みます。

צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך

イザ9:6a β ダビデの王座の上に、そして彼の王国に／それ(王国)を打ち立てるために、そしてそれ(王国)を支えるために／正義によって、そして恵みの業によって。(逐語的試訳)

על-כסא דוד ועל-ממלכתו להכין אתה ולסעדה במשפט ובצדקה

ヴィルトベルガーは9章6節の「ミシュパートで以て、そしてツェダカーで以て」の結合の意味について大略以下のように述べている。¹¹⁴ ヴィルトベルガーは、エジプトのマアトについてのブルンナーによる考察や、シュミードによる世界秩序としてのツェデク／ツェダカー理解を元に、もしツェダカーが単独で王座の基礎と結びつけられていたなら、それは単に王座の揺るぎなさのみを語っているのではなく、むしろその王制が、平和・繁栄・幸福・祝福の存立は全てこれにかかっているところの、神の与えた世界秩序を確かに保つ役割を持つことを語っているとす。しかし9章6節ではその術語ツェダカーの前にミシュパートが規定的な主要概念として置かれている。ヴィルトベルガーはその意味を以下のように考察する。「あの根本秩序は、それによって貧しく弱い者もまた政治的経済的領域の中で、自らが必要とするものが何であるかを見出すような、法秩序の意味における実定法の執行の中に効果を発揮する」¹¹⁵ つまりヴィルトベルガーは世界秩序としてのツェデク／ツェダカーは具体的なミシュパートにおいて確認されると考えている。

ユダヤ教の解釈では、研究史で確認した通り(本論1章-(2)-4)、ミシュパート・ウー・ツェダカーというヘンダイアディスを、ヴァインフェルトは貧者・弱者に対する福祉の実行という広い射程で理解し、バザクは「ツェダカーへと至るようなミシュパート」という具体的な裁判の実行というより狭い射程で理解している。

イザヤが行ったもう一点の変更は男性名詞ツェデク(詩89:15)を女性名詞ツェダカー(イ

¹¹⁴ Cf. Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, p. 385.

¹¹⁵ Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, p.385. またヴィルトベルガーは同頁で9章6節bα「今もそしてとこしえに」に関して、本単元を終末のメシアを描いた後代の付加とするフォーラーに反対しており、ミシュパート・ウー・ツェダカーの此岸性を重視している。Cf. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja 1* (Zürich: Zwingli Verlag, 1966), pp.138, 142.

ザヤ9:6)とした事である。ツェデクは一般概念としての正しさ、秩序を表し、ツェダカーはその機能としての具体的状況における正しい振る舞いを意味する。¹¹⁶ 詩編がオリエントから導入しつつも、慎重に主の王座に限定させていた神王イデオロギーの表象を、イザヤは大胆に理想の王という人間へと適用した。¹¹⁷ その際に、神の要求するツェデクに応答する正しい振る舞いとしてツェダカーへの変更がなされたのであろう。

以上から論者はこの‘צדק ומשפט’から‘במשפט ובצדקה’へのヘンダイアディスの逆転と性の変更の意味を以下のように考える。詩編89編15節のツェデク・ウー・ミシュパート「偏りない義」は神王の属性であり、それは王座を保証する基盤であった。これに対して、イザヤ書9章6節の「ミシュパート&ツェダカー(で以て)」は、主の属性としての「ツェデク&ミシュパート」に呼応して人間の王が為すべき務めを表している。つまりツェデクの語の王権を肯定する機能が、王を問う尺度へと変わったのである。本節において王権の増大、終わりのなき平和伸張も王国の平和と確立も、「ミシュパート&ツェダカー」の実践にかかっている。それは社会的経済的に弱く貧しくされた者たちが必要なものを見出せないような南王国の現実を批判する機能を持っていた。世界秩序とダビデ王国の存続と社会的弱者の保護は直結しているのである。預言者にとって平和は遠い理想ではなく、今困窮している戦争被災者(9:1-4)の中に直ちに回復されるべき権利であった。¹¹⁸

(3)北王国最後の10年

ダマスコ滅亡(前732年)-北王国滅亡(前722年)の時期の預言には「知恵」関連術語が2個(9:8、28:1)登場する。この時期には聖も義も語られない。

1) 9章7-20節の單元における知恵

9章8節(ヤーダア)

וידעו העם כלו אפרים ויושב שמרון בגאווה ובגדל לבב לאמר:

民はだれもかれも／エフライム、サマリアの住民も／それを認めたが、なお誇り、
驕る心に言った。

北王国の滅亡は突然の避けられぬ悲劇ではなく、10年近い年月の中で誤った判断と選択を繰り返して転落していったものである。前7節「主は御言葉をヤコブに対して送り／そ

¹¹⁶ Cf. B. Johnson, “Der Bedeutungsunterschied zwischen sädäk und sedaqa,” *Annual of the Swedish Theological Institute* 11 (1978), pp.32-33, 39.

¹¹⁷ ヴィルトベルガー『神の王的支配』, 153頁参照。

¹¹⁸ 平和とは「あらゆるものがそれ自身の位置にあり、あらゆる正当な人間の欲求が満たされているような健全な状態」を表す。ヴィルトベルガー『神の王的支配』, 220頁。また「平等よりもより自由な、公平よりも惜しみなく与え合う、つねに新しい平衡に向かう生活スタイルを指向する、喜び踊るような相互の関係」である。油井義昭「預言者イザヤと平和」『基督神学』16(2004), 3頁。

れはイスラエルにふりかかった。」で先ずダーバール「言葉、出来事」(דבר)が北王国に落ちたことが告げられる。そして続くこの 8 節でヴェ・ヤーデウー・ハー・アーム・クッロー「そしてその民はそれの全てをヤーダァした」(וידעו העם כלו)と続く。¹¹⁹ 「御言葉」は無冠詞のため特定の預言というよりも出来事(言葉と同じダーバール)と考えられる。¹²⁰ 立ち止まるべきいくつかの危機的指標は存在していた。北王国はその事態は認識していた。頑迷預言とは異なり、彼らはヤーダァしている。しかしヤロブアム時代の半世紀近い繁栄への過信から傲慢になり、自らの全存在を方向転換するべく考え直すという道へはついぞ至らなかった。彼らが出来ていると自負していたヤーダァは、生憎とうわべだけの認識でしかなかったことが描写されている。

2) 28 章 1-6 節の単元における知恵

28 章 1 節(ホーイ)

הוי עטרת גאות שכרי אפרים וציון נבל צבי תפארתו אשר על־ראש גיא־שמנים הלומי יין
災いだ、エフライムの酔いどれの誇る冠は。その美しい輝きは／肥沃な谷にある
丘を飾っているが／しぼんでゆく花にすぎない。酒の酔いによるめく者よ

この単元も滅亡数年前の北王国に対する預言である。七つの災いの言葉同様、泥酔(5:11-12, 22)の問題が語られている。過去の栄光に囚われ、自分たちの歩みの帰結が見えていない同胞国に指導層への怒りを込めてホーイが叫ばれている。そしてこの葬送の告知は 722 年に成就するのである。

(4)アシュドド叛乱の時期

アシュドド叛乱の時期(前 713 年-711 年頃)の預言には「聖」関連術語は 1 個(11:9)、「義」関連術語は 2 個(11:4, 5)、「知恵」は関連術語として 16 個(10:5, 13, 13, 11:2, 2, 2, 2, 9, 19:3, 11, 11, 11, 11, 12, 12, 12)登場する他、格言として 1 個(10:15)が存する。序論で述べた通りイザヤ書 11 章 1-9 節については本論 4 章で扱うこととする。

¹¹⁹ 新共同訳は 9 章 8 節のクッローを「民の全ては」の意味に解し「だれもかれも」と訳しているの
で、「それを認めたが」の「それを」は意識で補っていると分かる。一方、岩波訳は「その民、エフ
ライムと、サマリアに住む者たちは、総てそれを知りながら、」と訳しており、クッローを「言葉の
全ては」の意味に解しているようである。関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 40 頁。

¹²⁰ 木田献一は 7 節のダーバールを「北イスラエルに対するティグラト・ピレセルの朝貢の要求」と解
釈する余地があるとし、8 節のヤーダァ「知った」の中身を「その事件による北イスラエルの打撃」
と解する。木田献一『新共同訳注解Ⅱ』, 278 頁参照。一方、K・シュミートは 7 節のダーバールを
「アモスの預言」と解し、アモス伝承とイザヤ伝承の関係を示す重要な節と捉える。K・シュミート
(山我哲雄訳)『旧約聖書文学史入門』(教文館, 2013), 161-162 頁参照。

1) 10章 5-15節の単元における知恵

10章 5節(ホーイ)

הוי אשור שבט אפי ומטה־הוא בידם זעמי:

災いだ、わたしの怒りの鞭となるアッシリアは。彼はわたしの手にある憤りの杖だ。

10章 13節(ホフマー、ビーン)

כי אמר בכח ידי עשיתי ובחכמתי כי נבנותי

ואסיר גבולת עמים ועתידתיהם שושתי ואוריד כאביר יושבים:

なぜならアッシリアの王は言った。「自分の手の力によってわたしは行った。聡明なわたしは自分の知恵によって行った。わたしは諸民族の境を取り払い／彼らの蓄えた物を略奪し／力ある者と共に住民たちを引きずり落とした。

10章 15節(格言的演説)

היתפאר הגרון על החצב בו אמ־יתגדל המשור על־מניפו כהניף שבט ואת־מרימיו כהרים מטה לא־עץ:

斧がそれを振るう者に対して自分を誇り／のこぎりがそれを使う者に向かって／高ぶることができるだろうか。それは、鞭が自分を振り上げる者を動かし／杖が木でない者を持ち上げようとするに等しい。

世界帝国アッシリアもまたヤハウェのホーイを浴びるべき存在である。世界と歴史に介入する神の経綸は世界帝国をもその道具として用いる。南北王国がヤハウェのみに信頼する真実なあり方へ立ち返るために、あくまで懲らしめの鞭として、アッシリアは恣に覇権を握ることが許されたに過ぎない。しかし「そのように策を立てず／その心はそのように計らおうとしなかった。その心にあるのはむしろ滅ぼし尽くすこと／多くの国を断ち尽くすこと。」(10:7)とあるように、アッシリアが選びと委託の分を超えて神抜きに暴走を始める時、神からのホーイが臨むのである。単純な民族主義的な、敵味方の図式で発せられる叫びではないことが確認される。

13節「聡明なわたしは自分の知恵によって行った」ではアッシリア王の大言壮語の中に知恵の術語ホフマーとビーンが登場する。ここでのホフマーは戦争におけるスキルを表す。

¹²¹ 「聡明なわたし」はキー・ネブノーティー「なぜなら私は聡明だから」と動詞ビーンのカニナル(受動態)完了形である。人間の識別力ビーンは自力で獲得されるものではなく、経験によって、他者、先人、環境から、外から与えられるものである。究極的には神だけが聡

¹²¹ F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997), p.315. なおこの旧約聖書ヘブライ語辞書を以後「BDB」と表記する。

明さの源である。アッシリア王もそのことを自覚しているから受動態となっている。しかし「自分の知恵(私のホフマー)」、「自分の手の力」という過信と傲慢が道を誤らせるのである。

15 節は誰にでも分かる格言的諺によってアッシリアの倒錯と愚かさが説明されている。諺の平易さは、この歴史的事例を普遍的な教訓として接近可能なものになっている。(3 章-(1) 及び(5)-1参照)

2) 19 章 1-15 節の単元における知恵

19 章 3 節(エーツァー)

ונבקה רוח־מצרים בקרבן ועצתו אבלע ודרשו אלה־אלילים ואלה־אטים ואלה־אבות ואלה־ידענים:
エジプト人の思いは、胸の中に乱れる。わたしが、その謀を乱すので／彼らは、
偶像と死者の霊／口寄せと霊媒に指示を求める。

19 章 11 節(ヤーアツ、ハーハーム、エーツァー)

אך־אולים שרי צען חכמי יעצי פרעה עצה נבערה איך תאמרו אל־פרעה בן־חכמים אני בן־מלכי־קדם:
ツォアンの司たちは、まことに無知だ。ファラオの賢者、参議らは、愚かな謀を
立てる。どうして、お前たちはファラオに言えようか。「わたしは賢者の子です／
遠い昔の王たちの子孫です」と。

19 章 12 節(ハーハーム、ヤーダァ、ヤーアツ)

אם אפוא חכמך ויגידו נא לך וידעו מה־יעץ יהוה צבאות על־מצרים:
どこにいるのか、お前の賢者たちは。彼らに命じて、お前に告げ知らせよ／万軍
の主が、エジプトについて定められたことを。

イザヤの知恵の背景がエジプト産のものでは決してないことは研究史において確認されたが、南王国の王宮においてエジプトが知恵の主要な源泉であったことは疑いない。それ故エジプトに関する預言を集めた 19 章には、今日、つまり後述(本論 3 章-(9))する後代の付加部分も含まれた形で、知恵術語が豊富に登場(19:3, 11, 11, 12, 17, 21)する。真正預言である本単元は、いわば、知恵の本家本元はエジプトなのか、ヤハウエなのかを問う単元である。

11 節にはヤーアツ、ハーハーム、エーツァーが同節に登場し、この世においてエジプトの知恵が比類なきものであることが前提される。しかしヤハウエはその全体を「愚か」と切り捨てる。3 節には「彼(エジプト)のエーツァーを私は混乱させる」とあり、12 節「万軍の主がエジプトについてヤーアツしたことを」と共に、エジプトの計画に対するヤハウエの経綸の圧倒的優位が宣告される。

知恵をめぐる真剣勝負の表れとして、エーフ「どうして」(איך)、アツヤーム「どこに」(אים)と問いが多用される。12 節にはハーハーム、ヤーアツに加えてヤーダァが登場する。実は

上記 3 節において、他の術語エーツァー、ヤーアツ、ハーハームは 2 回ずつ登場していたが、ヤーダァは無かった。そして 12 節「どこにいるというのか」という修辞疑問(「どこにもいません」という答えを引き出すための知恵的技法)によって問題とされている能力こそ「神の経綸をヤーダァすること」なのである。真の賢者は万軍のヤハウエが計画していることを正しくヤーダァする。つまりエジプトの自認する知恵にはハーハームとヤーアツは(自負、自称の域を出ないものとはいえ)存在したが、ヤーダァは無かったことがヤハウエの知恵的問答によって暴露されているのである。全人的交わりの中で自分も相手も変わる成長と不可分の知恵がヤーダァであるが、それが欠如している。そのような出かけて行かない、交わらない、変わらない、成長の必要を感じない国は、どれほど巨大化しても「死と陰府」(28 章。勿論エジプトを指すこの比喩は彼らの神々の故ではあるが、)と大差ないのである。ヤハウエと断絶しヤーダァの欠如したエジプトという 19 章の真正預言は、同じ章に後代付加されたエジプトへの救済預言(本論 3 章・(9))によって伏線の回収を見ることになる。

(5) ヒゼキヤの反抗の時期

ヒゼキヤの反抗の時期の預言には「聖」関連術語は 4 個(30:11, 12, 15, 31:1)、「義」関連術語は 1 個(28:17)、「知恵」関連術語は 17 個(18:1, 28:9, 9, 29, 29:1, 14, 14, 14, 14, 15, 15, 15, 16, 30:1, 1, 31:1, 2)登場する。重複して知恵的章句の要約的評価(28:29)、寓話(28:23-29)、格言(29:15-16)も存在する。

1) 18 章 1-7 節の単元における知恵

18 章 1 節(ホーイ)

הוי ארץ צלצל כנפים אשר מעבר לנהר ייכוש:

災いだ、遠くクシュの川のかなたで／羽の音を立てている国は。

エジプトを実質支配したエチオピアのシャバカが反アッシリア運動の画策にヒゼキヤの許に使いを送った時の預言とされる。本単元は一読してクシュの愚かさを嘲弄する文脈ではなく、むしろ長所を強調している点で異質である。イザヤのクシュ観は短期間に期待(18 章)から失望(20 章)へと揺れた可能性がある。¹²² 岩波訳はこの立場でホーイを「ああ」と訳す。BDB も共感、憐れみの単純な叫びと解す。¹²³ エジプト(מצרים)にもメロダク・バルアダンのバビロンにも、イザヤは反アッシリア運動の遠隔操作者との理由では一度もホーイをぶつけていない。クシュにだけホーイが叫ばれている点、ホーイがイザヤにとって関係

¹²² 関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 74-75, 328 頁参照。

¹²³ BDB, p.223.

性と不可分の術語であったことを裏付けている。

2) 28章 7-13節の単元における知恵

28章 9節(デーアー、ビーン)

את־מי יורה דעה ואת־מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים:

誰に知るべきことを教え／お告げを説き明かそうというのか。乳離れた子にか、
乳房を離れた幼子にか。

かつて滅亡間際の北王国支配層が晒していた泥酔の醜態(28:1)が、アッシリアの脅威によって同様に亡国の危機迫る南王国においてデジャヴのように祭司、預言者たちによって繰り返されている。論敵は呂律のまわらない酩酊状態でイザヤを嘲弄する。そこには子どもに諭すような口調で神の道を説くイザヤによってプライドを傷つけられた論敵の反発が想定されているという。¹²⁴ 論敵は皮肉を極めて、イザヤがデーアー(知識)を教えてよいのは言葉を解さぬ幼児どまりだと制約付けている。イザヤの行為は「教え」(ヤーレーのヒフィル形)「説き明かそう」(ビーン)のヒフィル形(BDB)と共にヒフィル形である。ヒフィル(使役)形は他者に働きかけて促し、動かさせる態であり、ポジティブには伝播、ネガティブには蔓延を射程に持つ。論敵はイザヤのヒフィル形を幼児に限定することで否定する。つまりイザヤの宣教内容の伝播を禁じているのである。初期預言において上から余裕を以て無視できていたイザヤの預言に、後期預言ではもはや発語すら禁じる程に頑迷化が進行している様子が窺える。

3) 28章 14-22節の単元における義と知恵

28章 17節(ツェダカー)

ושמתי משפט לקו וצדקה למשקלת ויעה ברד מחסה כזב וסתר מים ישטפו:

わたしは正義を測り縄とし／恵みの業を分銅とする。

雹は欺きという避け所を滅ぼし／水は隠れがを押し流す。

28章 19節(ビーン)¹²⁵

מדי עברו יקח אתכם כִּי־בבקר בבקר יעבר ביום ובלילה והיה רק־זועה הבין שמועה:

洪水は溢れる度にお前たちを捕らえる。それは朝ごとに溢れ、昼も夜も溢れる。

この御告げを説き明かせば／ただ恐怖でしかない。

¹²⁴ 関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 113頁参照。

¹²⁵ 資料「表2」の通り、Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/3, p.1078によれば28章19節は後代の付加(時期不詳)とされる。しかし煩瑣を避けるためにここでまとめて扱うこととする。

エジプトとの軍事同盟による安全保障に自己の安泰を見出し、“我々は死(エジプト)と契約を結び、陰府(エジプト)と協定している。洪水(アッシリア)がみなぎり溢れても、我々には及ばない。我々は欺きを避け所とし、偽りを隠れがとする” (28:15)と大言壮語していたエルサレム為政者を撃つ单元において、ツェダカーはミシュパートと共に「測り縄」と「分銅」として描かれる。「ミシュパート&ツェダカー」こそ神が国家・社会を測る基準であり、人間が神に対して履行せねばならない正しいあり方であることが示される。基準の逸脱は審判を招き寄せる。ヤハウエへの信仰と信頼(前節28:16にアーマン関連語)を欠いた軍事同盟による平和の幻想こそその逸脱の最たるものであった。

「ミシュパート&ツェデク/ツェダカー」は真正預言においてアーマン(אמן)関連語と深く結びつく。1章21-26節(נאמנה)では都に理念を示し、11章1-9節(後述。本論4章) (אמונה)ではメシアの機能を表し、ここ28章16節(מאמין)では現実の国際関係における具体的政治的決断と関わっている。

【אמןとצדקとשפטに近接するアמן】

1:21 どうして、遊女になってしまったのか/忠実であった町が。そこには公平が満ち、正義が宿っていたのに/今では人殺しばかりだ。

1:26 また、裁きを行う者を初めのときのように/参議を最初のときのようにする。その後、お前は正義の都/忠実な町と呼ばれるであろう。

איכה היתה לזונה קריה נאמנה מלאתי משפט צדק ילין בה ועתה מרצחים:
:

ואשיבה שפטִיך כבראשנה ויעציך כבתחלה אחרי־כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה:

11:4a 弱い人のために正当な裁きを行い/この地の貧しい人を公平に弁護する。

11:5 正義をその腰の帯とし/真実をその身に帯びる。

ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענויי־ארץ:
:

והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו:

28:16b これは試みを経た石/堅く据えられた礎の、貴い隅の石だ。信ずる者は慌てることはない。

28:17a わたしは正義を測り縄とし/恵みの業を分銅とする。

אבן בחן פנת יקרת מוסד מוסד המאמין לא יחיש:
ושמתי משפט לקו וצדקה למשקלת

ここにおいて第一イザヤにおける同語の中心的意味は凝縮されている。ヤハウエに対する全存在あげての立ち方(アーマンは何に根を下ろして立つかということに関わる言葉である)、在りかたを測る基準としてこの語が預言者によって用いられたこと、それ故にあらゆる領域をそれによって測り、裁き、方向付けを与えることが可能であったことがうかがえる。

19 節「御告げを説き明かす」は 9 節と同じビーンのヒフィル形+シェムアーの言い回しである。シャーマアとビーンの連動が機能不全になる頑迷預言とは対称的に預言者のシャーマアとビーンは健全に機能していると分かる。

4) 28 章 23-29 節の単元における知恵

28 章 29 節(要約的評価、エーツァー)

גַּם־זָאת מֵעַם יְהוָה צְבָאוֹת יֵצֵא הַפְּלִיאָ עֲצָה הַגְּדִיל תּוֹשִׁיָּה:

これもまた万軍の主から出たことである。主の計らいは驚くべきもので／大いなることを成し遂げられる。

「農夫の譬」は寓話の類型に属する知恵的章句である。段階が変われば、やるべきことも全く変わる。それはよき収穫を得るためには当たり前のことである。T(時)P(場)O(機会、状況)に応じて、最善手を自由に選び取る神の姿を、誰にでもなじみの農作業の風景によって教示している。未曾有の国難の只中で、一つの固定したドクマやイデオロギーに縛られて現実に対応できなくなっている南王国の機能不全が前提となっているのであろう。結語 29 節はまた別の知恵的類型「要約的評価」でもある。9 章 5 節のペレ・ヨーエツ「驚くべき指導者」と同じ語根の組み合わせが見られる。ペレ「驚くべきもの、不思議」は神の主権の自由さを示す。ここでエーツァーと並行するのはトゥーシーヤーで、効率に関する知恵である。働きかける対象の時々刻々の変化に集中して手法を決定する神の経綸エーツァーは固定不変のプログラムではなく、相手の自由意志との相互作用を通して成長していくものである。

5) 29 章 1-8 節の単元における知恵

29 章 1 節(ホーイ)

הוּי אַרְיֵאל אַרְיֵאל קְרִית חֲנָה דוּד סִפּוֹ שָׁנָה עַל־שָׁנָה חֲגִים יִנְקָפוּ:

ああ、アリエルよ、アリエルよ／ダビデが陣を張った都よ。年毎に、祭りの数を増し、巡り来らせよ。

後期預言にはホーイが頻出する。イザヤにとっての理想の時代であるダビデの名がホーイと共に出るのはここだけである。ここも「災いだ」と訳すべきでない箇所である。“惜しい、残念で仕様が無い”という慨嘆である。イザヤのホーイは前期に比べ中後期に「ああ」と訳す方がふさわしい使用が散見される。そこに、回顧録として召命記事を書いた際の再発見と仕切り直し(国家、民族の運命と自分を切り離し、他人事として罵倒型預言をしない)が反映しているとみることができる。

6) 29章 13-16節の単元における知恵

29章 14節(ホフマー、ハーハーム、ビーン、ビーナー)

לכן הנני יוסף להפליא את־העם־הזהה הפלא ופלא ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבניו תסתתר:

それゆえ、見よ、わたしは再び／驚くべき業を重ねて、この民を驚かす。

賢者の知恵は滅び／聡明な者の分別は隠される。」

29章 15節(エーツァー、ヤーダァ)

הוי המעמיקים מיהוה לסתר עצה והיה במחשך מעשיהם ויאמרו מי ראנו ומי יודענו:

災いだ、主を避けてその謀を深く隠す者は。彼らの業は闇の中にある。彼らは言う。「誰が我らを見るものか／誰が我らに気づくものか」と。

29章 16節(ビーン)

הפככם אם־כחמר היצר יחשב כי־יאמר מעשה לעשהו לא עשני ויצר אמר ליוצרו לא הבין:

お前たちはなんとゆがんでいることか。陶工が粘土と同じに見なされうるのか。造られた者が、造った者に言いうるのか／「彼がわたしを造ったのではない」と。陶器が、陶工に言いうるのか／「彼には分別がない」と。

この単元はアッシリアに対するヒゼキヤの反抗の時代の、イザヤの真正預言であることが広く認められている。特にここではヤハウエに信頼せず、エジプトとの同盟を画策するユダの指導者層が告発されていることが注目される。うわべだけの神信仰にふける 13 節の「この民」の宗教的欺瞞が撃たれている。¹²⁶ 13 節で告発、14 節で判決の構造を持つ。¹²⁷ 特に民の中の「賢者」「聡明な者」が名指しされる。「賢者の知恵」(חכמת חכמיו)「聡明な者の分別」(בינת נבניו)にはそれぞれ知恵の術語が(חכם、בין同根語)並列して強調され、指導者層の高慢さを浮き彫りにする。11 章 2 節のメシア預言における「知恵と識別の霊」(רוח חכמה)

¹²⁶ 真正預言において「この民」は神が民の姿勢や決定から自らを隔てようとする際(6:10, 8:11)に現れる術語である。John D.W. Watts, *Isaiah 1-33: Word Biblical Commentary 24* (Waco, Tex.: Word Books, 1985), p.386.

¹²⁷ J. Blenkinsopp, *Isaiah: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 2000), p.405.

ובינה)との絶望的なコントラストが示される。平和の王の理想の統治は神からのホフマーとビーナーによって社会正義と平和をもたらすが、現実の政治は人間の自認するホフマーとビーナーによって社会混乱と戦争を招き寄せている。

6章との対応も顕著である。13節の「唇」「口」は、高く上げられたヤハウエの幻に接したイザヤの自己理解「わたしは汚れた唇の者。汚れた唇の民の中に住む者」(イザヤ 6:5)、および炭火で清められた「口」(同 6:7)と対応する。

15節はホーイ「災いだ」で始まる格言的演説(proverbial speech)。指導者達の倒錯ぶりが、「その謀」(「計画」と同じעצה)の語で象徴的に示される。知恵の重要な特質は、ヤハウエの計画に対する、人間の計画の「限界」認識にある。¹²⁸ それを忘れた「知者」は「災い」である。真正預言の両単元(13-14節と 15-16節)は動詞「隠す」(סתר)(29:14bのתסתתר、15aのלסתר)によって結び付けられる。ヤハウエから自らの謀を深く隠し(29:15a)得ると思いつている彼らは、実は、ヤハウエによって自らの分別を隠されている(29:14b)のにそれに気づかない。却って「誰が我らに気づくものか」(29:15b)と問う。この倒錯が16節bの論争的寓話で示される。

「言いうるのか」(29:16b)という修辭的疑問によって“「造られた者」「粘土」は「彼がわたしを造ったのではない」「彼には分別がない」(לא הבין)などとは言いうるわけがない”という答えが期待されている。それは誰にでも判ることである。ヤハウエに向かって「彼には分別がない」と言う指導者達は倒錯している。粘土をこねて造る者と粘土自身というこの創造のモチーフで、実際の為政者達の大言壮語「誰が我らを見る(ראה)ものか/誰が我らに気づく(ידע)ものか」(29:15b)にも、同じ答えが引き出されるのである。“ヤハウエが見ている(ראה)し、ヤハウエは気づいている(ידע)”と。

ここには、頑迷預言「よく聞け(שמע)、しかし理解する(בין)な/よく見よ(ראה)、しかし悟る(ידע)な」(6:9b)の後半部分が反映している。いくらראהしてもידעできない「この民」とは、ヤハウエは違う。この知恵的論争によって、イザヤは人間の計画を超えたヤハウエの計画を指し示すのである。「彼には分別がない」と14節b(「聡明な者の分別」)の「分別」も、「隠す」と同様に、この単元を前単元(29:13-14)と密接に結合させている。

7) 30章 1-5節の単元における知恵

30章 1,1節(ホーイ、エーツァー)

הוי בנים סוררים נאם־יהוה לעשות עצה ולא מני ולנסך מסכה ולא רוחי למען ספות חטאת על־חטאת:
災いだ、背く子らは、と主は言われる。彼らは謀を立てるが/わたしによるので

¹²⁸ Cf. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, p.130-131.

はない。盟約の杯を交わすが／わたしの霊によるのではない。こうして、罪に罪を重ねている。

この 30 章 1 節は完全に 29 章 15 節と同じ文脈背景のものである。神に由来しない人の知恵起源のエーツァーをアーサー「作り」(עשה)、神の霊の導きを必要としない形で同盟を結ぶ。ハッタート「罪」(חטאת)は的外れの罪である。的外れの極限表現でその愚行が告発されている。

8) 30 章 8-11 節の単元における聖

30 章 11 節(ケドーシュ・イスラエル)

סורו מני־דרך הטו מני־ארח השביתו מפנינו את־קדוש ישראל:

道から離れ、行くべき道をそれ／我々の前でイスラエルの聖なる方について／語ることをやめよ」と言う。

エジプトとの軍事同盟をヤハウエに何うことをせず人間の知恵だけで画策する人々は、いわゆる“御用預言者”になることを善しとしないローエー、ホーゼーたちへ沈黙を強要していた。イザヤの論敵が吐いた罵声の中に神名「イスラエルの聖なる方」が登場する。論敵の台詞中の神名は 5 章 19 節(「イスラエルの聖なる方を急がせよ／早く事を起こさせよ、それを見せてもらおう。その方の計らいを近づかせ、実現させてみよ。そうすれば納得しよう。」)に続き二度目である。先述(本論 2 章-(1)-4-<1>-1>)の通り、沈黙命令は余裕のなさを物語っており、論敵側がイザヤに対してイスラエルの聖なる方の預言内容を逆手に取って皮肉を言える程に精神的優位に立っていた 5 章 19 節を初期に、全く余裕の無くなっているこの 30 章 11 節を後期預言にそれぞれ査定するべきであろう。

「道」と「行くべき道」は並行法による類語反復表現以上の意味は無く、違いに注目する必要はない。が、敢えて両語の違いに留意すれば、名詞デレフ「道」の元となる動詞はダーラフ「踏み固める」「圧迫する」「達する」(דרך)であり、それ故デレフには、道なき所に道を作り出す人間の日々の営みや運動が分ち難く結びついている。¹²⁹ これに対して名詞オーラハ「行くべき道」の元となる動詞はアーラハ「彷徨う」「旅する」(ארה)であり、それ故オーラハは、既に存在する道のいずれを利用するかについての、人間の熟慮と選択に深く結

¹²⁹ Cf. K. Koch, “דרך Derekh,” *Theological Dictionary of the Old Testament* III, p.277.

びついている。¹³⁰ 神との関係で言えば、デレフは神という方向性を見失うことなく、日々
の実践で道を作り出す生き方と関係し、オーラハは現実世界で、諸々の思想、主義、生活様
式、政策等のうち、どれを選択すべきかの熟慮と決断と関係していると言い得るであろう。

デレフとオーラハの並行はイザヤ書に4回(他に2:3、3:12、40:14)あるが、特に2章3節
で諸国民が求めた「主の山に登り、ヤコブの神の家に行こう。主はわたしたちに道を(彼の
諸々のデレフから)示される。わたしたちはその道(彼の諸々のオーラハ)を歩もう」と本節は
絶望的な対照をなす。

【2章3節と30章11節の台詞部分の対比】

2:3 「主の山に登り、ヤコブの神の家に行こう。主はわたしたちに道を示される。わたしたちは
その道を歩もう」

לכו ונעלה אל־הר־יהוה אל־בית אלהי יעקב וירנו מִדְּרָכָיו ונלכה באֲרָחֹתָיו

30:11 「道から離れ、行くべき道をそれ／我々の前でイスラエルの聖なる方について／語ることを
やめよ」

סורו מני־דֶּרֶךְ הַטּוֹ מני־אַרְחָה הַשְּׁבִיתוּ מִפְּנֵינוּ אֶת־קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל:

終末的ビジョンの中で、異邦人はデレフにもオーラハにも「彼(主)の」を必ずつけ、ヤハ
ウェのデレフとオーラハこそが真実な信頼に足る平和の道と認めるのであるが、しかしあ
ろうことか南王国の為政者は「道(無冠詞のデレフ)から離れよ、行くべき道(無冠詞のオーラ
ハ)をそれよ」と放言し、二つの道の語に無冠詞を貫く。彼らにとっては冠詞をつけるべき
真の道「かのデレフ」とは戦争による平和の道であり、「かのオーラハ」とは軍事同盟への
狂奔以外にないのである。無冠詞には「どこの馬の骨のかも分からない、我々とは何の関係
もない、とある道、小道」との侮蔑が込められており、神の導きを拒み、迷い出た自分たち
を捜し求める神の愛を退けていることを意味する。軍事同盟に自らの安寧と平和の保障を
求めた論敵たちはついに真の愛と平和をもたらす神であるヤハウエそのものを拒絶するこ
ろまで極まったのである。

9) 30章12-14節の単元における聖

30章12節(ケドーシュ・イスラエル)

¹³⁰ Cf. Koch, “דֶּרֶךְ Derekh,” p.281. また L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament I* (Leiden: Brill, 2001), p.231 はデレフにつき、「堅く踏み固められ、その結果、a road (オーラハ)として使われるようになった、ひと続きの土地」と述べ、オーラハを利用可能となった物理的な「道」(a road)の意味にとる一方、デレフには途上性や人間の関与といったより包括的な意味を認めている。

לכן כה אמר קדוש ישראל יען מאסכם בדבר הזה ותבטחו בעשק ונלוז ותשענו עליו:
それゆえ／イスラエルの聖なる方はこう言われる。「お前たちは、この言葉を拒み
／抑圧と不正に頼り、それを支えとしているゆえ

これに応じる形で、イスラエルの聖なる方が続けて登場する。イザヤ書で初めて、目的語・対格ではなく、主語・主格で登場する。これまでイスラエルの聖なる方は常に人間によって客体として言及されるに過ぎない存在であった。多くの場合、敵意と拒絶の対象として。それがここで満を持して主体として現れるのである。勿論、イザヤは初期預言から一貫して他の神名と同様に「それゆえイスラエルの聖なる方はこう言われる」と使者定式を用いて預言してきたに違いない。だからこそ論敵はイザヤの預言を憎む時に、同時にイスラエルの聖なる方を拒絶できたのである。たまたまその使者定式が削除されずに本節に保存されたに過ぎない。しかし、単元の文脈上は、拒絶が極まったところでついにイスラエルの聖なる方が直接対決に姿を現したという構造になっている。イスラエルの聖なる方は徹底的な破滅が迫っていることを直言する。

10) 30章 15-17節の単元における聖

30章 15節 (ケドーシュ・イスラエル)

כי כה־אמר אדני יהוה קדוש ישראל בשובה ונחת תושעון בהשקט ובבטחה תהיה גבורתכם ולא אביתם:
まことに、イスラエルの聖なる方／わが主なる神は、こう言われた。「お前たちは、立ち帰って／静かにしているならば救われる。安らかに信頼していることにこそ力がある」と。しかし、お前たちはそれを望まなかった。

12節に続いて再びイスラエルの聖なる方が主語で登場する。今度は普通名詞アドナイ「私の主」(אדני)と固有名詞エロヒム(ケレ。通常ケレはアドナイだが、ここでは直前にアドナイが既出のためケレはエロヒムとなる)「ヤハウエ」(יהוה)と結合したアドナイ・エロヒム・ケドシュ・イスラエル「イスラエルの聖なる方、わが主なる神」(אדני יהוה קדוש ישראל)という長い名である。これは聖書でただ一度ここにしか登場しない神の名の連結形態である。12-14節で破滅への道を語ったイスラエルの聖なる方が、ここで救いと真の力(ゲブーラー)について語る。

בֶּ־הַשְׁכֵּת וְ־בַבְּטָחָה וְ־בַבְּטָחָה וְ־בַבְּטָחָה וְ־בַבְּטָחָה וְ־בַבְּטָחָה
べ・ハシュケート・ウー・ベ・ビトハー「安らかに信頼している」(ハシュケートで以て、そしてビトハーで以て)(בהשקט ובבטחה)は語根シャーカトとバータハの結合だが、この語根のペア(בטח & שקט)は聖書に5回(士師 18:7, 27、イザヤ 30:15(これのみビトハー)、32:17、エゼキエル 38:11)登場する。聖書における「בטח & שקט」は、イザヤ以外は国防の備えを怠り

油断しきっていた人々が滅ぼされることと関連している。

士師記 18 章の物語においてショーケート&ポーテアハの民(新共同訳「静かで穏やかな民」)は、地中海沿岸の都市国家シドンと軍事同盟を結び、その軍事力が有事には救援に来てくれるとたかをくくり非武装でいたために、入植地を求めていたイスラエルのダン族に侵略され滅ぼされてしまうという「のんびりと油断している民」(岩波訳)であった。¹³¹ “軍事大国と同盟を結んでいることを根拠に非武装平和主義を選択するものは侵略され虐殺され滅びる”、それが恐怖と共に教訓として刻印されていた古代社会にあって、イザヤがこの術語を救いの保証として預言したことは、正気の沙汰ではない非現実的な妄言として軽蔑されたことであろう。これもまた頑迷預言の究極と言える。

しかし、イスラエルの聖なる方は決して「静かで穏やかな民」の再演実験を勧めていたわけではない。それは聖書の上記 5 章句において、イザヤ書以外は全てシャーカトのカル形が使われているのに対し、イザヤ書だけは 2 回ともシャーカトをヒフィル形にしていることから分かる。

【シャーカトの態の差異】

士 18:27 こうして、彼らはミカが造ったものと彼の祭司を奪って、ライシュにやって来た。彼らはのんびりと油断している民を剣の刃にかけて撃ち、その町を火で焼いた。(岩波訳)¹³²

והמה לקחו את אשר-עשה מיכה ואת-הכהן אשר היה-לו

ויבאו על-ליש על-עם שקט ובטח ויכו אותם לפי-חרב ואת-העיר שרפו באש

イザ 30:15 まことに、イスラエルの聖なる方／わが主なる神は、こう言われた。「お前たちは、立ち帰って／静かにしているならば救われる。安らかに信頼していることにこそ力がある」と。しかし、お前たちはそれを望まなかった。

כי כה-אמר אדני יהוה קדוש ישראל בשובה ונחת תושעון בהשקט ובבטחה תהיה גבורתכם ולא אביתם:

シャーカトのカル形分詞ショーケートは、甘い見通しの下で、何も起こりはしないという安全神話を信じ、思考停止し自作自演で「安らいでいる」ことを意味する。その関心は自分へののみ、内側に対してのみある。これに対してシャーカトのヒフィル形不定詞ハシュケートは、「他者を安らぐようにさせること」なので、自分が安らぐのではなく、他者が安らぐのである。他者が安らげるために自分は不断の努力を続けること、それがここでイスラエルの聖なる方によって勧められているハシュケートの意味であり、それが生むビトハー「信頼」

¹³¹ 鈴木佳秀訳『旧約聖書IV ヨシュア記 士師記』(岩波書店, 1998), 196, 200 頁参照。

¹³² 鈴木佳秀訳『旧約聖書IV ヨシュア記 士師記』, 200 頁。

こそが、真の勇気の源泉であり、力なのである。¹³³ ヘブライ語聖書の預言者伝承の中で、使信の記録と伝達についてはっきりと述べている数少ない箇所の一つ¹³⁴ に登場するイスラエルの聖なる方とは何者か。「ショーケート&ボーテアハ」の平和主義は虚しく弱肉強食の現実に敗れ去るが、「ハシュケート&ビトハー」の平和主義は永久に立つと言った神である。イスラエルの聖なる方は何故かくも人間によって侮蔑と拒否の対象とされたのか。原因の一つに、イスラエルの聖なる方によるこの平和の創出に関するラディカルな言明が、聞く者を頑迷にさせずにはおこななかったという事情が推察できるのではないか。

続く 30 章 16 節には人々の頑なな反応が保存されている。

30 章 16 節

お前たちは言った。「そうしてはいられない、馬に乗って逃げよう」と。それゆえ、お前たちは逃げなければならない。また「速い馬に乗ろう」と言ったゆえに／あなたたち(マ)を追う者は速いであろう。

現実の国際情勢を“見えている”“知っている”と自負する彼らは「そうしてはいられない、馬に乗って逃げよう」「速い馬に乗ろう」と言い、イザヤの使信を拒絶した。しかし彼らの選択は、(聖書が呪わしい記憶と共に教訓として遺した思考停止の愚策)「ショーケート&ボーテアハ」を棄てて、生存を確かにする現実路線への転換などでは決してなく、(主なるヤハウエ、イスラエルの聖なる方が唯一の道として伝えた平和と生存の道)「ハシュケート&ビトハー」を棄てて、滅びに至る道であった。

11) 31 章 1-3 節の単元における聖と知恵

31 章 1 節(ホーイ、ケドーシュ・イスラエル)

הוי הירדים מצרים לעזרה על־סוסים ישענו

ויבטחו על־רכב כי רב ועל פרשים כיעצמו מאד ולא שעו על־קדוש ישראל ואת־יהוה לא דרשו:
災いだ、助けを求めてエジプトに下り／馬を支えとする者は。彼らは戦車の数が多く／騎兵の数がおびただしいことを頼りとし／イスラエルの聖なる方を仰がず／主を尋ね求めようとしない。

31 章 2 節(ハーハーム)

וגם־הוא חכם ויבא רע ואת־דבריו לא הסיר וקם על־בית מרעים ועל־עזרת פעלי און:

¹³³ フォン・ラートはハシュケートについて、自分の政治的、軍事的関与によって神の働く場を塞がないことに関係しており、魂の内的状態を考えているだけでなく、全く特定の政治的行動においてとるべき態度であると語る。フォン・ラート『旧約聖書神学Ⅱ』, 214 頁。

¹³⁴ フォン・ラートは、預言者の記録化を報告する明確な章句は、「イザヤ書の中の二箇所(8:16-18, 30:8-17)とエレミヤ書の中の一箇所(36 章)のみ」とする。G. フォン・ラート (荒井章三訳)『旧約聖書神学Ⅱ』, 61 頁。

しかし、主は知恵に富む方。災いをもたらし／御言葉を無に帰されることはない。
立って、災いをもたらす者の家／悪を行う者に味方する者を攻められる。

ヒゼキヤ以下南王国の指導層は、イスラエルの聖なる方の示す「ハシュケート&ビトハー」を拒み、エジプトにエズラー「助け」(עזרה)を求め、強大な軍事力の上にバータハ「信頼し」(בטה。つまり、他者に安心を与える努力なき自己保存のためだけの信頼)、自国の安全を守ろうとする。ヤハウエこそがエーゼル「助け手」(עזר)と知っている筈(詩 70:6)の南王国の極まった倒錯に待たないのホーイが叫ばれる。後期預言に通底する描写と取ってよい。しかし、繰り返されるモチーフの中で、ここには微妙に別の主題が確認される。

2 節「しかし、主は知恵に富む方」はヴェ・ガム・フー・ハーハーム「しかしほかならぬ彼もまた賢者」である。このガム「もまた」(גם)は相関的なガム(the ׀ correlativum)¹³⁵ で、“そちらがそういう積もりならこちらも”という報復的意味を持つ。興味深いのは 2 節が「しかしほかならぬ主こそが拠り頼むべき助け手」となっていない点である。もしそう続いていけば、1 節の主題は“危急存亡の時に、真に拠り頼むべき助け手とは誰か”であり、(正解はヤハウエ以外ないのに、)エジプトを選んでしまっているヒゼキヤ以下南王国の支配層に対してホーイが発せられたという従来通りの内容になる。しかし 2 節は“そちらがそう来るなら彼の方もハーハームとして臨むぞ”となっている。主題は助け手ではないのである。

なお、新共同訳は「彼」を読者のために分かりやすく「主」と特定しているが、ここは直前に並行して現れる「イスラエルの聖なる方」「主」どちらの神名も排除しないために「彼」のままとしたいところである。それには理由がある。イザヤ書でヤハウエとイスラエルの聖なる方が同節に、(長い神名結合ではなく、主格と主格、対格と対格のように)並行法で現れるのは 7 回あるが、イスラエルの聖なる方がヤハウエに先行するのはここだけである。後期預言で俄に出番の増したイスラエルの聖なる方がここで他の神名との対比においても最前面に躍り出た形である。

2 節が逆照射する 1 節の主題はホフマーである。ホフマーは国造りに関する知恵(箴言 8:22-31)である。国のグランドデザインを決める責任ある立場がハーハームである。つまり“危急存亡の時に、真に拠り頼むべき助け手とは誰か”の問いにヒゼキヤが“ヤハウエ”と答えて得いたらホーイはなかった、という話ではそもそもない。彼らは答えを間違っていたのではなく、問いの設定自体を誤っていたのである。“アッシリア問題”“外交問題”という設定がホーイを浴びていたのだと分かる。本来問題とされるべきことは、“この危機は何故、

¹³⁵ BDB, p.169.

どこから来たのか” “自分たちの国づくりは本当に正しかったのか” にこそあったのである。その問題を軽んじた結果として現下の国際情勢が招来されたのであって、根本問題と向き合うことなしに小手先の「現実的」対応をいくら思案してもそれは的外れなのである。問題は、敵の存在とそれに対する態度決定ではなく、自分たちの国づくりと神との関係性なのである。ハーハームについては既に 19 章 12 節で、万軍のヤハウエがエジプトの上にヤーアツ(計画)したことが何かをヤーダア(知悉)し得るものがハーハーム(賢者)である(エジプトにはそれがいない)と言われていた(2 章-(4)-2)参照)。つまり、自国について臨んでいる神の想いを知る者がハーハームであり、そのような賢者が南王国支配層には一人もいない事実がホーイ(残念すぎる)と言われてしている理由である。

「ヒゼキヤの反抗の時期」は知恵をめぐる戦いが激烈を極める中で、イスラエルの聖なる方が最前面にクローズアップされていく。イスラエルの聖なる方は知恵と同節に現れることが 4 回(1:4、5:19、30:1、31:1)、義と同節はない。

(6)末期預言

末期預言には「聖」関連術語は 1 個(1:4)、「知恵」関連術語は 5 個(1:4、14:24、26、26、27)登場する。義は登場しない。

1) 1 章 4-9 節の単元における聖と知恵

1 章 4 節(ホーイ、ケドーシュ・イスラエル)

הוי גוי חטא עם כבד עון זרע מרעים בנים משחיתים

עזבו את־יהוה נאצו את־קדוש ישראל נזרו אחר:

災いだ、罪を犯す国、咎の重い民／悪を行う者の子孫、墮落した子らは。彼らは主を捨て／イスラエルの聖なる方を侮り、背を向けた。

1 章 4-9 節の災いの言葉は、多くの研究者によって 701 年センナケリブのユダ侵略の後、壊滅的な状況にあるユダの国に向けてのイザヤ最後期の真正預言と認められている。¹³⁶ ウィリアムソンは先述(本論 1 章-(1)-3))の編集仮説に基づき、真正ではなく、捕囚前の王国末期の付加とする。この単元では「イスラエルの聖なる方」は侮り(נאץ)の対象として描かれる。この動詞ナーアツを申命記 31 章 20 節の偶像礼拝の罪の文脈に取れば、それはイザヤの神学の埒外にあるので、後代の付加となり、民数記 14 章 11 節のヤハウエへの信頼の欠如の文脈で取れば、それはイザヤの問い続けたものであるので、イザヤ真正預言となる。¹³⁷

¹³⁶ 関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 3-5 頁参照。G.フォン・ラート『旧約聖書神学Ⅱ』, 222 頁参照。Cf. Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, p.20.

¹³⁷ 「わたしがその先祖に誓った乳と蜜の流れる土地に彼を導き入れるとき、彼は食べて満ち足り、肥え

論者は以下の 5 つの理由から真正末期預言と考える。①ホーイとイスラエルの聖なる方は同節に 3 回(イザヤ 30:1、31:1、1:4)登場し、特に真正後期預言に人々の拒絶が明確になって来ている流れにあること。②ホーイは民数記にはあるが、申命記には登場しないこと。③最初に置かれたとされる 5 章 8-23 節にも、後に移されたとする 1 章 2-3 節、5-9 節にも偶像の罪が描かれていないこと。④語根ラーアアとシャーハト(後述。次段落)とが並行して現れるのは聖書でイザヤ書に 3 回だけ(1:4、11:9、65:25)。⑤先述(本論 2 章-(1)-4-<1>-2>)の通り、5 章 24 節から 1 章 4 節へは拒絶の深刻化が見られることから。

「イスラエルの聖なる方を侮」ることは「主を捨て」ることと並行法で等価とされている。「捨てる」は動詞アーザブ「捨てる」(עִזַּב)のカル完了形が用いられ、それは「見捨てる」、「元来た場所から締め出す」、「欠いたままで済ませる」ことが意図せずして行われてきた現実を浮き彫りにする。一方の「侮る」はナーアツのピエル完了形で表され、それは特定の相手に対する明確な意図を以ての軽蔑である。神の民がヤハウエを捨ててしまっていることの無自覚は、イスラエルの聖なる方を侮するという意図的行動によって暴露されるのである。聖書では神の遣わした人、言葉を否むことが神自身への明確な「侮り」とされる。¹³⁸「災い」は 4 通りに形容される。動詞ハータアの分詞ホーテー「罪を犯す」(חָטָא)は的を外すこと、アヴォーン「咎」(עוֹן)は道に迷うことで二つは個人的な主体に関わる悪である。メレーイム「悪を行う者」(רַעֲעִים=מרעים)させている者たち)、マシュヒーティーム「墮落」(משחיתים=שחת)させている者たちは共にヒフィル形分詞複数で他者を巻き込む社会的な悪である。ラーアア(רַעֲעִים)させるとは他者に悪をなす(または他者を悪い状態に置く)ことであり、シャーハト(שָׁחַת)させるとは他者を破壊する(または他者を残骸となるようにもっていく)ことであり、まさにイザヤの生きた 8 世紀ユダの社会的な不義の数々を連想させる。巷にミスパーハ「流血」(מִשְׁפָּח)とツェアカー「緊急の救いを求める叫び声」(צַעֲקָה)が満ちているのに(イザヤ 5:7)誰もそれを異常と思わない感覚の麻痺した倒錯した社会(同 5:20)の有様を見事に言い表している。

2) 14 章 24-27 節の単元における知恵

14 章 24 節(ヤーアツ)

נִשְׁבַּע יְהוָה צְבָאוֹת לֵאמֹר אִם־לֹא כִּאֲשֶׁר דִּמְיִי כֵן הִיְתָה וְכִאֲשֶׁר יַעֲצֵנִי הִיא תִּקְוָם:

万軍の主は誓って言われる。「わたしが計ることは必ず成り／わたしが定めるこ

太り、他の神々に向かい、これに仕え、わたしを侮ってわたしの契約を破るであろう。」(申 31:20)
「主はモーセに言われた。『この民は、いつまでわたしを侮るのか。彼らの間で行ったすべてのしるしを無視し、いつまでわたしを信じないのか。…』」(民 14:11)

¹³⁸ 民数記 14 章 11 節、16 章 30 節など参照。

とは必ず実現する。

14 章 26 節(エーツァー、ヤーアツ、要約的評価)

זאת העצה היעוצה על־כל־הארץ וזאת היד הנטויה על־כל־הגוים:

これこそ、全世界に対して定められた計画／すべての国に伸ばされた御手の業である。

14 章 27 節(ヤーアツ)

כִּי־יהוה צבאות יעץ ומי יפר וידו הנטויה ומי ישיבנה:

万軍の主が定められれば／誰がそれをとどめえよう。その御手が伸ばされれば／誰が引き戻しえよう。

アッシリアへの審判預言にヤーアツ、エーツァーが登場する。歴史と世界を貫く神の経綸としてのエーツァーについて万軍のヤハウェは自らに誓って世界帝国への裁きを約束する。神の器としての分を超えて世界帝国が暴虐と絶滅を恣にする時、神は必ずその帝国を終わらせるべく計画する。26 節は要約的評価で、アッシリアについての個別的預言を普遍的な希望の告知とする。27 節ではイザヤ書に繰り返されるヤハウェの御腕を伸ばすという定型句についての一つの回答を与えている。神の怒りの介入は絶滅からの保護の裏返しである。神のエーツァーには、人間、王国の自己決定権の尊重と、一方が他方を根絶やしにしても構わないという二元論への歯止めの両面がある。本単元は、成るエーツァーと成らぬエーツァーという点で、8 章 10 節(本論 2 章-(2)-4)と対の関係にあると言えよう。

(7) 時期不詳の真正預言

この他に時期不詳の真正預言には「知恵」関連術語は 4 個(1:3, 3, 3, 17:12)登場する。

1) 1 章 2-3 節の単元における知恵

1 章 3 節(ヤーダァ、ビーン)

ידע שור קנהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן:

牛は飼い主を知り／ろばは主人の飼い葉桶を知っている。しかし、イスラエルは知らず／わたしの民は見分けない。

1 章 2-3 節の小単元はそれ自体が知恵的章句とされている。今日の章節の並びにおいてイザヤ書は知恵が最初に登場する。天地の召喚と息子らへの告発(イザヤ 1:2)、牛とロバの知恵から神の民イスラエルの頑迷さと倒錯が浮き彫りにされる(同 1:3)構造になっている。被造物の優位と人間の劣位、自然の優秀さと人間の頑迷さ、神の創造に対する自然界の忠実さと人間の逸脱迷走ぶりが示される。被造物を例話に自在に用いるイザヤのこのような知恵

は、召命における被造物に対する開眼と無縁ではないだろう。

シヨール「牛」(שׁוֹר)とハモール「ロバ」(חמור)のペアはイザヤ書では1章3節と32章20節だけに登場する。32章は第一イザヤのもともとの終わりであったと考えられる後代の付加だが、牛とロバという被造物が第一イザヤの元来の枠となっている事実は興味深い。第一イザヤにとっての知恵は被造物抜きに理解することはできない。

【牛とろばによる第一イザヤの囲い込み】

1:3a 牛は飼い主を知り／ろばは主人の飼葉桶を知っている。

ידע שׁוֹר קנהו וחמור אבוס בעליו

32:20 すべての水のほとりに種を蒔き／牛やろばを自由に放つあなたたちは／
なんと幸いなことか。

אשריכם זרעי על-כל-מים משלחי רגליה שׁוֹר והחמור

1章3節に話を戻せば、コーネー「飼い主」(קנה)は購入者であり、牛はせりて買い取られた牛である。元来の持ち主から移されて今の飼い主の下にあり、それでも、今の飼い主をちゃんと知っている。ヤーダァは具体的な関わりを通して信頼関係を確立する実践的知恵であるが、その能力が牛には十全に備わっている。ろばも聖書中、頑固さの比喩に用いられる存在であるにもかかわらず、ここでは極めてポジティブに描かれる。ロバもまた飼葉おけが誰のものか、自分の日々の糧がどこから来ているか、自分の生活生存の保障の源泉は誰かを知っている。イザヤ書を今日頭から読むと最初の動詞ヤーダァは牛に、(ロバは並行で動詞が省略されているので)次にイスラエルに用いられる。被造物には肯定で、イスラエルには恒久否定で「知る」が用いられる。イスラエルは、(牛もろばも普通にしている)神と全人的に交わって知識を超えて神の人格を知り、関係性の中で存在するものへと変わっていくという当たり前のことを、やらないのである。この驚き呆れるべき事態が「何とほかならぬイスラエルとあろうものがヤーダァしようとはしなかった」と主語先行の強調語順で告発されている。牛との対比でいえば、購入された牛にとって飼い主は実の親ではなく、2節で「息子たち」と呼ばれているイスラエルに弁解の余地はない。ろばとの対比でいえば、それは自分の生活生存の基盤の源泉を知らない、自力で全てを獲得したと思いついでいることを意味する。被造物唯一の愚か者という散々な評価である。3節b α の「イスラエル」に続いて、3節b β では、「我が民」についても強調語順で、こちらは動詞ビーン(知る)のヒットパエール形が否定されている。ヒットパエール形は再帰形であるが、特に自分自身ではやろうと思わないあるいは出来ない行為を外圧、外からの推力によって重い一步を踏み出して行う態である。人間が自然な内的発露としては自力では悟ることが出来ない存在であること、その

人間を識別へと至らせようとする神の力が臨んでいること、それによって重い腰を上げ、しんどい一歩を踏み出して識別すべきことが含意されている。ところが神の民はそれを否定するのである。ここには神の導きや促しによって人間に識別への逡巡や堂々巡りが起こるものの、結局行動には至らなかったという深刻な絶望が表現されている。それは人間の頑迷と背信の甚だしさを告発する態ではない。むしろ神の促しを得てさえもなお識別へと至れない人間の不自由さ、神との真実な関係性を回復することの困難さが描写されている。神は法廷弁論の形式で、ならず者の息子に対する罪を告発しているのではなく、かくも道に迷い、神の支配を見失っている人間への深い憐れみを表出している。それは何としてもこの不幸な堂々巡りから人間を解放し、半ば強制介入してでも真実に至らせようとする救いの決断を神がしていることを物語るものである。

この章句は典型的な知恵の章句であり、知恵は普遍的無時間的記述に終始する故に、預言時期の推定は不可能である。ヴィルトベルガーも年代設定を放棄している。この判断を重く受け止めた上で、敢えて預言時期を推測するなら、選択肢は最後期か最初期に絞られ、私見では消去法で最初期と考える。以下その理由を展開する。

年代設定の鍵となり得る唯一の要素は否定辞である。ここで注目すべきは知恵的動詞ヤーダァとビーンが同節中に並行して現れ(イザヤ 1:3、6:9、32:4、40:14、43:10、44:18、56:11)、且つ否定辞を伴うケース(同 1:3、6:9、44:18)として本節は頑迷預言 6 章 9 節と響き合うのであるが、頑迷預言では暫時否定を意味する否定辞アルが用いられていたのに対して、ここでは恒久否定を意味する否定辞ローが用いられている点である。

【6 章 9 節と 1 章 3 節の否定辞の対比】

6:9b 「よく聞け、しかし理解するな／よく見よ、しかし悟るな」

שמעו שמוע ואל־תבינו וראו ראו ואל־תדעו

1:3b しかし、イスラエルは知らず／わたしの民は見分けない。

ישראל לא ידע עמי לא התבונן:

つまり召命時の頑迷預言では「この民」は「差し当たり今のところはヤーダァできない、ビーンできない」とされていたのが、ここ 1 章 3 節では「イスラエル」「我が民」は「恒久的にヤーダァできない、神の促しがどれ程あっても自らをビーンしようとはしない」となっており、能力回復がより絶望視されるという事態悪化が見られるのである。このことは何を意味するのか。

6 章の釈義で確認したように、頑迷預言において、神は「この民」の認知力の健全さを評価している。能力を奪ってはおらず、連動性を一時機能不全にしているだけである。それは

否定辞アル(差し当たり今のところはするな)によっても接続詞ペン(能力があっても心が忌避してしない)によっても裏付けられる。本来力を持っており、世が世なら認知識別できると評価されているのである。それがここ 1 章 3 節で恒久否定に変わっている。

そこで先ず考えられるのはこれを最後期の預言として 1 章 4-9 節の断片と結合する道である。アッシリアのセンナケリブのエルサレム包囲という滅亡必至の極限状況から奇跡的に救い出されたユダの民は、今度こそ悔い改めると期待した預言者の想いを裏切って自暴自棄と暴飲暴食の刹那的快楽に身を焦がした。預言者は完全に絶望し、エルサレム不落神話に湧く喧騒のただ中で国家と民族の近未来での滅亡を確信した。それが 22 章のイザヤ慟哭(幻の谷の託宣)である。¹³⁹ そこでイザヤの絶望と等しく神も民に対する肯定的評価を撤回し、頑迷預言から“目を開かせるための一過性の教育的懲罰”という一縷の希望の側面を撤回し、恒久廃棄処分を決意したとするなら、本単元は最後期の預言と位置づけることが可能になる。否定辞ローは、否定辞アルの撤回、刑罰の強化、救いと贖いの断念を象徴するものと解釈する立場である。

しかしほかならぬ 22 章がこれに異を唱えている。22 章 14 節「万軍の主はわたしの耳に告げられた。『お前たちが死ぬまで／この罪は決して赦されることがない』と／万軍の主なる神が言われた。」にはローがなく、誓いの定式(if.....then～の then 以下を故意に省略することで、完遂への強い決意を表明する)で「お前たちが死ぬまでこの罪(עון)を覆ったままはしておかない。必ず罪を問う」と当該世代存命中に限定されている。神が民全体に対する、裁きを経て救いへという頑迷預言の計画を放棄したとは考えにくいのである。

上記理由から消去法的にはあるが、論者はこの 1 章 2-3 節を最初期の預言、ヴィルトベルガーがデビュー戦と看做す 1 章 21-26 節よりさらに先立つ預言と考える。それは召命記事が 6 章にあることからの類推である。既述(本論 2 章-(2))の通り、回顧録としての召命記事は、初期預言の失敗を経ての召命体験の想起と内省である。6 章 9 節 b の頑迷預言は召命時に確かに聞いたものであるが、回顧録という作業を通して明確に再認識された使信でもある。そこから、預言活動の初期にはまだアルの否定とローの否定をイザヤが特に意識せず用いていた可能性があるように思われるのである。

2) 17 章 12-14 節の単元における知恵

17 章 12 節(ホーイ)

הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון ושאון לאמים כשאון מים כבירים ישאון:

災いだ、多くの民がどよめく／どよめく海のどよめきのように。国々が騒ぎ立つ

¹³⁹ 関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 86-87, 337-343 頁参照。

／騒ぎ立つ大水の騒ぎのように。

諸国民への言葉集(13-23 章)にホーイは 2 回しか登場しない。先述(本論 2 章・(5)-1))のクシュ(18:1)と本節で、共にイザヤに帰される。17 章 12 節はダマスコと北イスラエルへの託宣の後に短く挿入された諸国民の喧噪(17:12-14)に位置する。イザヤにおけるホーイは便利な断罪用常套句であるよりも遥かに、神に信頼され器として用いられた筈の存在に対する「惜しい、残念でしょうがない」という慨嘆であることが浮き彫りにされている。

3章 後代の付加部分における聖・義・知恵

本章では後代の付加部分(前 7-4 世紀)に関して聖、義、知恵各術語の当該節、単元における意義と機能を考察する。

(1) アッシリア時代末期

アッシリア時代末期の付加には、「聖」関連術語は 1 個(10:20)、「義」関連術語は 1 個(10:22)登場する。知恵は登場しない。

1) 10 章 20-23 節の単元における聖と義

10 章 20 節(ケドーシュ・イスラエル)

וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא לֹא־יוֹסִיף עוֹד שָׂאֵר יִשְׂרָאֵל וּפְלִיטַת בֵּית־יַעֲקֹב לְהִשָּׁעַן עַל־מִכְהוֹ
וְנִשְׁעַן עַל־יְהוָה קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל בְּאַמְתּוֹ:

その日には、イスラエルの残りの者とヤコブの家の逃れた者とは、再び自分たちを撃った敵に頼ることなく、イスラエルの聖なる方、主に真実をもって頼る。

10 章 22 節(ツェダカー)

כִּי אִם־יְהִיָּה עִמָּךְ יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם שָׂאֵר יֵשׁוּב בּוֹ כְּלִיֹּן חֲרוֹץ שׁוֹטֵף צְדָקָה:
あなたの民イスラエルが海の砂のようであっても、そのうちの残りの者だけが帰って来る。滅びは定められ、正義がみなぎる。

アッシリア時代末期、北イスラエルの回復を目指した運動が高揚した頃の付加と見られる。救いに重点を置いた 10 章 20-21 節が先ず書かれ、22-23 節は審判の大切さを教えるために付加されたとされる。¹⁴⁰ その時、真正預言には見られなかった「聖と義があって、知恵はない単元」が初めて誕生を見たのである。(「聖・義・知恵を全て含む単元」については、既に「七つの災いの言葉」や「平和の王のメシア預言」が存在していた。)

20 節の付加におけるイスラエルの聖なる方の待遇は画期的である。真正預言部分において「イスラエルの聖なる方」は「ヤハウエ」と並行法で別の文節に置かれ、それぞれ人間によって見捨てることや侮蔑することの対象とされていた(1:4、5:24、31:1)。

【初期、後期、末期預言における 2 神名の並行】

5:24b 彼らが万軍の主の教えを拒み/イスラエルの聖なる方の言葉を侮ったからだ。

כִּי מָאֲסוּ אֶת תּוֹרַת יְהוָה צְבָאוֹת וְאֵת אִמְרֵי קְדוֹשׁ־יִשְׂרָאֵל נֶאֱצוּ

31:1bβ 彼らはイスラエルの聖なる方を仰がず/主を尋ね求めようとしない。

וְלֹא שָׁעוּ עַל־קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל וְאֵת־יְהוָה לֹא דָרְשׁוּ:

¹⁴⁰ ヴィルトベルガー 『神の王的支配』, 217-218 頁参照。

1: 4b 彼らは主を捨て/イスラエルの聖なる方を侮り、背を向けた。

עזבו את־יהוה נאצו את־קדוש ישראל נזרו אחר

今その二つの神名がアドナイ・ケドーシュ・イスラエル「ヤハウエ、イスラエルの聖なる方」(יהוה קדוש ישראל)と結合され、残りの者が拠り頼む対象となる。両神名の結合形は2カ所でここと先述(本論2章-(5)-10))の30章15節(そこには更に頭に普通名詞アドナイも付いていたが)だけである。つまり本節にその句は登場しないが、安らかな信頼(השקט ובטחה)についての真正預言の使信を残りの者がエメト「真実」(אמת)として受け容れる筈だという希望が語られている。

【2 神名の結合】

30:15 まことに、イスラエルの聖なる方/わが主なる神は、こう言われた。「お前たちは、立ち帰って/静かにしているならば救われる。安らかに信頼していることにこそ力がある」と。しかし、お前たちはそれを望まなかった。

כי כה־אמר אֲדַגַּן יְהוה קדוש ישראל בשובה ונחת תושעון בהשקט ובבטחה תהיה גבורתכם ולא אביתם:

10:20b イスラエルの聖なる方、主に真実をもって頼る。

ונשען על־יהוה קדוש ישראל באמת:

10章20-21節の断片は残りの者への慰めとして付加されたのであるが、そこにおけるエメトの単独使用は、「残りの者」即「エメトの民」と短絡視される危険を内包していた。アッシリアの衰退を前に、悔い改め抜きに民族主義的高揚に浸っていた民は、世界帝国の滅亡による国際社会の激動という誰も体験した事の無い未曾有の混乱を過小評価し、何が起ころうと神と契約を結んでいる自分たちは災いを免れる側であると高を括っていた。それは、かつてエジプトとの軍事同盟による安全を過信して「我々は死と契約を結び、陰府と協定している。洪水がみなぎり溢れても、我々には及ばない」(28:15)と大言壮語していたヒゼキヤ時代の為政者の姿に重なるものだった。このような楽観視を戒める目的で付加された10章22-23節の断片¹⁴¹において、ツエダカーは滅びと結びつき、刑罰(同義的)とも救い(対立的)とも判然としない並行法で現れる。¹⁴² ツエダカーと動詞ショーテフ「みなぎる」による真正預言28章15-17節との対応は同義的並行法を支持する。¹⁴³

¹⁴¹ Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/1, p.415.

¹⁴² 木田献一『新共同訳注解Ⅱ』, 280頁は対立的に取り、一方には滅び、他方残りの者には「救い」が豊かに与えられているとする。また「残りの者」の解釈の変遷についてはコッホ『預言者Ⅰ』, 276頁参照。

¹⁴³ 「正義がみなぎる」צדקה שוטףは女性名詞と分詞男性形の結合という奇妙な形である。A. E. Cowley,

ツェダカーは神の審判に臨んで取るべき信仰的態度、神の御業に対するふさわしい振る舞いを教える。エルサレム為政者同様に、「残りの者」もまた、“自分達は罰せられない”と高をくくるとは許されない。救いと刑罰の両義性を持つ神のツェダカーの付加が、残りの者の断片(10:20-23)を二元論的に理解することを抑止している。

かつて真正預言においてイザヤは、カナンの背景を持つツェデクの単独使用がもたらす暴走の危険を、ヤハウエ宗教的背景を持つ語根アーマン関連語(「信仰・忠信・信じる・真実」と結びつけることで抑制してきた。¹⁴⁴ 後代の付加において後継者たちによって最初期になされた措置はその真逆で、ヤハウエ宗教的背景を持つ語根アーマン関連語の単独使用がもたらす、宗教的自己絶対化の危険を、ツェダカーを添えることで阻止しようとした可能性がある。

(2)王国末期の神学的改訂

王国末期になると、滅亡の不可避性を説明するための「審判的改訂」がなされた。この時期に「聖」関連術語は2個(5:16, 16)、「義」関連術語は2個(1:27, 5:16)登場する。知恵は登場しない。

都の崩壊(1:21-26)と捕囚(5:11-14, 17)を描く真正預言に対して付加された同じ書き手¹⁴⁵の想定される1章27-28節、5章15-16節の断片¹⁴⁶において、ツェダカーはミシュパートと並行し、「贖い」と「聖」の概念に結合されている。ミシュパート・ウー・ツェダカーは、それが断罪のための断罪ではなく、徹底的な救いと回復をもたらす真の裁きであるが故に、不可避的なプロセスとして審判が存在することを教える。¹⁴⁷

(ed.) *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press, 1910), §117z においてゲゼニウスは目的属格としての二重属格「קדשׁが溢れる」でなく「קדשׁを溢れさす」と提案。また関根清三もここでこのקדשׁが男性名詞קדשׁに近い用法である点注意を促している。関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 47頁の注四。

¹⁴⁴ 先述の本論2章-(1)-1)、(5)-3)、及び後述の本論4章-(1)参照。

¹⁴⁵ クリュゼマンは1:27-28を付加をした者がイザヤ本人の神学の正しい後継(理解者)であったことを認める。南王国滅亡の原因を神との契約違反の罪に見出すのではなく、משפט וצדקהの欠落に見出すなど、イザヤ以外に帰し得ないユニークな視点だからというのがその理由である。Crüsemann, *Die Tora*, p.31.

¹⁴⁶ Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, p.137; Crüsemann, "Jahwes Gerechtigkeit," p.448. 共に二断片同著者説に賛成だが、「贖い」の語、義の刑罰的戦闘的側面から第三イザヤ時代と見なす。多くの学者も捕囚後とみなす。しかしWildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, pp.57, 67は、「贖う」の原意は「敵の圧迫からの解放」であって、「贖う」に後代の意味「罪からの贖い」だけを見、画一的に第二あるいは第三イザヤの術語と見なす傾向に反対する。

¹⁴⁷ ヴィルトベルガーは、イザヤのツェダカーは決して罰を与える義ではなく、平和と祝福をもたらす、それらを保証するものと認める。しかし彼は、救いに満ちた秩序が損なわれている所では、ヤハウエが干渉しなければならない故に、ヤハウエの義の行為には不法者への罰も属している、とする。Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/1, p.192. Cf. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, p.179.

1) 1章27-28節の単元における義

1 章27節(ツェダカー)

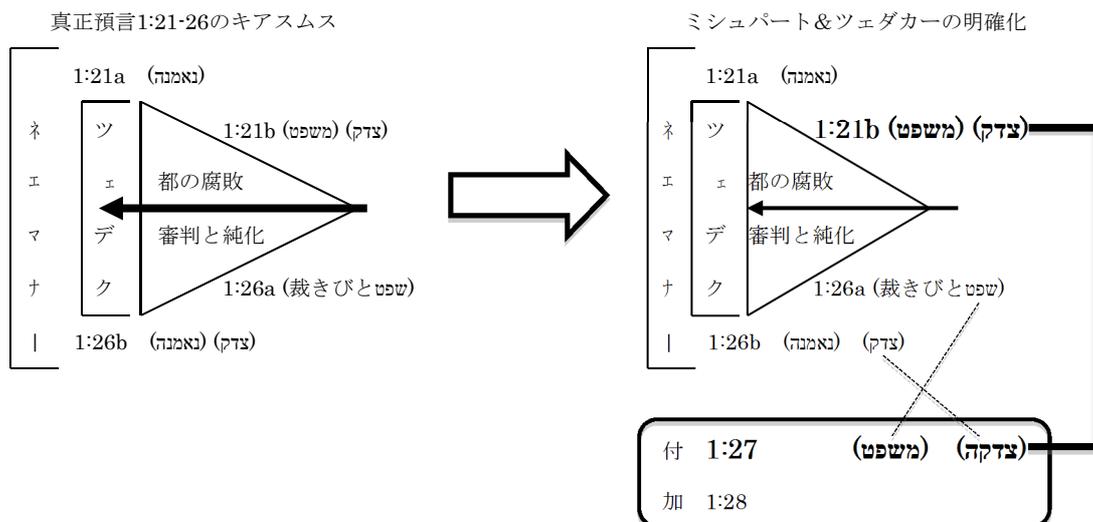
ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה:

シオンは裁きをとおして贖われ／悔い改める者は恵みの御業によって贖われる。

南王国の滅亡が不可避となった最後の時期に、弟子グループは、たとえ国家の枠組み、独立した政治機構が喪われたとしても、イザヤの使信が、意味を失わないように普遍化する必要があった。国家の内政・軍事・外交を問う尺度と看做されがちなミシュパート・ウー・ツェダカーの概念を、これから民族が体験する「審判を経ての救い」という歴史的な文脈に位置づけ直す必要があった。そのために、因果応報的な贖われる者と滅ぼされる者の対照を示した1章27-28節を付加したのである。27節のミシュパートおよびツェダカーは、26節のショーフェート(複数)およびツェデクと対応し、1章21-26節と27-28節をつなぐ鍵語になっていた。¹⁴⁸ また27-28節の善悪の対比を描く知恵的教示の平易さは普遍的な読み手に対して開かれており、読み手とは異なる社会的前提で語られた単元(1:21-26)に対するアクセスをも容易にしたと思われる。

この付加はもう一つの囲い込みという副産物をもたらした。真正預言1章21-26節のキアスムスはアーマンとツェデクに関わるものであり、シャーファトについては名詞ミシュパートと分詞ショーフェートという品詞の違いがあり、語根のヘンダイアディス(שפט & צדק)を緩やかに確認できるという程度であった。

【1章27-28節の付加による新たな囲い込み】



¹⁴⁸ Cf. Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/1, p.67.

そこに1章27-28節が付加されたことで、従来のキアスムスに対して、1章21-27節の「ミシュパート&ツェデク／ツェダカー」という二つ目のインクルージオ(囲い込み)をも作り出している。この囲い込みも、1章21-27節の預言が、来るべき都の崩壊を超えて、信仰共同体への希望の使信であり続ける素地を用意した可能性がある。

また、1章21節bの「ミシュパート&ツェデク」と1章27節の「ミシュパート&ツェダカー」は、人間が握っておけない(宿る)ツェデクと、悔い改める人間と結びついたツェダカーという名詞の異なる性の対応によって、神の目標と人間の応答という呼応関係をも明確にしている。¹⁴⁹

2) 5章 15-16 節の単元における聖と義

5章16節(カドーシュ、カーダシュ、ツェダカー)

ויגבה יהוה צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה:

万軍の主は正義のゆえに高くされ／聖なる神は恵みの御業のゆえにあがめられる。

真正預言において聖と義が同一節に来ることはなく、同一単元に現れる例は2件(5:8-24、11:1-9)あったが、それらの単元には同時に知恵も伴っていた。後代の付加で聖と義だけの同単元が先ず実現し(本章-(1))、次にここ、本節で、聖と義が始めて同一節に登場することになった。画期的な付加と言える。¹⁵⁰

ハー・エール・ハッ・カドーシュ「かの聖なる神」(האל הקדוש)は聖書でここだけに登場する。明らかにインマヌエル「神は我らと共に」(עמנו אל)(7:14、8:10)とケドーシュ・イスラエル「イスラエルの聖なる方」(קדוש ישראל)が意識されている。分離・隔絶の神が共におられるとの確信を読んだのである。これらの神の表象の総動員に加えて、更に動詞カーダシュのニファル形分詞ニクダーシュ「聖とされている(受動)／自分自身を聖とし続けている(再帰的ニファル)」(נקדש)も並べて聖を強調している。聖語根を二語連続して並べているのは、カドーシュ・カドーシュ・カドーシュ「聖なる、聖なる、聖なる」(קדוש קדוש קדוש)(6:3)の三連続を想起させるためのものだろう。3連続から2連続へ減っており、聖が一つ消えているように見える。それは、第三の聖は「ミシュパート&ツェダカー」の中に見出すべしとの含意であろう。

¹⁴⁹ コッホは、神のツェデクを人が実現したものがツェダカーとする。コッホ『預言者 I』, 225 頁。G・A・F・ナイトも「人間のツェダカーは神のツェデクのこだま」という。Cf. G. A. F. Knight, "Is 'Righteous' Right?" *Scottish Journal of Theology* 41(1) (1988), p.7.

¹⁵⁰ Cf. Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/1, p.192. なお、5章 16 節の研究としては、R. W. L. Moberly, "Whose Justice? Which Righteousness? The Interpretation of Isaiah V 16," *Vetus Testamentum* 51(1)(2001), pp.55-68 がある。

この付加は、カドーシュなる神の経綸と「ミシュパート&ツェダカー」の進行、成就の文脈の中で、自分達の今、世界の現在、来るべき捕囚を見るべきことを勧める。神は自動的に静的な聖のままでいるから聖なのではなく、現実世界と関わり、繰り返し聖となる故に真の聖なる神なのである。¹⁵¹

審判を経ての救いという神の経綸に亡国の民が参与するためには、未来への希望と現実への忍耐が必要であった。希望を喪わないために、1章27節では贖いの概念が「ミシュパート&ツェダカー」に結合された。そして忍耐を喪わないために、5章16節では聖の概念が結合されたのである。

(3)捕囚期の神学的改訂

捕囚期の神学的改訂には、「義」関連術語は1個(3:10)、「知恵」関連術語は2個(3:9, 11)登場する。聖は登場しない。

1) 3章9b-11節の単元における義と知恵

3章9節(オーイ)

הכרת פניהם ענתה בם וחטאתם כסדם הגידו לא כחדו אוי לנפשם כִּי־גמלו להם רעה:

彼らの表情が既に証言している。ソドムのような彼らの罪を表して、隠さない。災いだ、彼らは悪の報いを受ける。

3章10節(ツァディーク)

אמרו צדיק כִּי־טוב כִּי־פרי מעלליהם יאכלו:

しかし言え、主に従う人は幸い、と。
彼らは自分の行いの実を食べることができる。

3章11節(オーイ)

אוי לרשע רע כִּי־גמול ידיו יעשה לו:

主に逆らう悪人は災いだ。彼らはその手の業に応じて報いを受ける。

未曾有の民族的悲劇に直面した捕囚民に対して、捕囚が全ての終わりではないことを約束する「救済的改訂」がなされた。イザヤの難解苛烈にして奥深い使信を「届く言葉」にするために、因果応報の善悪二分法図式が有効に用いられた。

秩序の混乱に埋め尽くされた真正預言3章の中ほどに付加された3章9b-11節の断片において、ツァディークは正しく生きることの利得を教える共同体の教育的格言の姿を取りつ

¹⁵¹ ヴィルトベルガー『神の王的支配』, 95頁参照。

つ、しかし文体の均衡を乱す意味不明な応唱命令として現れる。¹⁵² この「ツァディークと言え」は、1章21-26節の中心24節aに「ヤハウエ」の語があったこととの類比の中で考察することができる。無秩序と混乱の現実の只中に、ヤハウエの言葉は歴史の転換点を創り出す。ヤハウエが御言葉を以って開始したツェデクの業は今なお進行中である。捕囚民にとって大切なことは、自分たちを傷つける厳しい預言から隔離されて守られ、結果的に捕囚を諦めと無気力の中で受け容れることではなく、預言の文脈に参加する者として、現実の捕囚生活をヤハウエのツェデクの成就に向かうプロセスとして受け止めなおすことであった。我々はここに、生ける文脈に戻された知恵が持つ、預言を現在化させることに対する驚くべき力を確認することができる。¹⁵³ ツァディークの付加は、真正預言においては法的、共同体的意味しか持っていなかった同語に、新たにイザヤのツェデク／ツェダカーを体現して生きる少数者としての意味を付与した。

(4) 諸国民への言葉集

諸国民への言葉集には、「聖」関連術語は3個(13:3、17:7、23:18)、「知恵」関連術語は4個(14:16、16:3、23:8、9)登場する。義は今日の13-23章には存在するが編集史的には次項にて扱う。

1) 13章1節-14章2節における聖

13章3節(カーダシュ)

אני צויתי למקדשי גם קראתי גבורי לאפי עליזי גאותי:

わたしは、自ら聖別した者らに命じ／わたしの勇士、勝ち誇る兵士らを招いて／わたしの怒りを行わせる。

諸国民への言葉集 13-23章の冒頭にも不完全ながら聖が登場する。メクツダーシャーイ(מקדשי)はプアル分詞男性複数。「私による隔絶を徹底的に受け身で浴びている者たち」のこと。バビロンを滅ぼすメディア人たちが神に召集された審判の道具として聖別されている。聖戦観念と結びついた古い表象であり、イザヤの神学との関連は希薄と思われる。

¹⁵² BHS 脚注ではイムルー「あなた方よ、言え」(動詞「言う」アーマルのカル・命令形・二人称男性複数)からアシュレー「幸いだ」(動詞「直進する」アージュルの同形の男性名詞「幸い」「恩恵」の複数連語形)へ、キー・フェリー「なぜなら、～の実を」からキ・フェリー「実のように」へと、それぞれ読み替え指示を出す。こうすることで、9b, 11節の構文との対表現を復元しようとする。しかし、「幸いだ」という連語形は、ヘブライ語聖書に45回登場するが、一度もアシュレー・ツァディークの形では現れない(同節中に現れるケースとしては箴言20章7節)し、オーイ「災いだ」とも隣接して現れない。ホエドビーは用例が無くとも読み替えが正当とみなす。Cf. Whedbee, *Isaiah and Wisdom*, pp.87-88. しかし読み替え説は、原形となった知恵の格言を再構成する上では説得的だが、捕囚期になぜ現在の場所に置かれたかの考察を欠いているので、論者は本文を支持する。

¹⁵³ Cf. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, p.139.

2) 14章 3-23節の単元における知恵

14章 16節(ビーン)

ראיך אליך ישגיחו אליך יתבוננו הזה האיש מרגיז הארץ מרעיש ממלכות:

お前を見る者は、まじまじと見つめ／お前であることを知って、言う。「これがかつて、地を騒がせ／国々を揺るがせ

諸国民への言葉集 13-14章はバベルへの託宣。天へ昇ろうとしたバベルがよみへと転落する。よみの住人たちの反応は、俄かには信じられない様子である。頑迷預言においては聞く(シャーマア)と識別(ビーン)、見る(ラーアー)と知る(ヤーダァ)が結びついていたが、ここでは、見る(ラーアー)と識別(ビーン)が結びついている。真正預言を意識しての表現とは感じられない。

3) 17章 1-11節の単元における聖

17章 7節(ケドーシュ・イスラエル)

ביום ההוא ישעה האדם על-עשהו ועיניו אל-קדוש ישראל תראינה:

その日には、人は造り主を仰ぎ、その目をイスラエルの聖なる方に注ぐ。

ダマスコへの託宣において偶像礼拝者が収穫激減を経験する中で、聖書の神を仰ぎ見る。この場面で諸国民への言葉集で唯一、イスラエルの聖なる方が登場する。真正預言後期では主語として前面に出ていた同神名であるが、ここでは再び対格に退き、人間に見られる対象として静かに描かれる。人間が収穫という物づくりに失敗することで、実を結ばせる造り主である神に思い至り、造られた物に過ぎない偶像と決別するという流れになっている。神の創造と人間の造物との中間にイスラエルの聖なる方は位置し、前者への想起と、後者(偶像)への廃棄を促している。

4) 23章 1-18節の単元における聖と知恵

23章 8節(ヤーアツ)

מי יעץ זאת על-צב המעטירה אשר סחריה שרים כנעניה נכבדי-ארץ:

ティルスに対してこのように定めた者は誰か。ティルスは王冠を戴き、その貿易商人たちは貴族。取り引きする者らは世界に重んじられていた。

23章 9節(ヤーアツ)

יהוה צבאות יעצה לחלל גאון כל-צבי להקל כל-נכבדי-ארץ:

それを定められたのは万軍の主である。ティルスの誇る美しさをことごとく汚し

／世界に重んじられていた者をすべて／辱めることを。

23 章 18 節(コーデシュ)

והיה סחרה ואתננה קדש ליהוה לא יאצר ולא יחסן
כי לישבים לפני יהוה יהיה סחרה לאכל לשבעה ולמכסה עתיק:

しかし彼女の利益と報酬は、主の聖なるものとなり、積み上げられも、蓄えられもしない。主の御前に住む者たちの利益となり、彼らは飽きるほど食べ、華やかに装う。

経済交易で名高いツロがヤハウエの預言を受ける。諸国民への言葉集 13-23 章の締めくくりに 23 章にヤーアツが 2 回登場する。諸国民への言葉集ではアッシリア、エジプト、ツロの 3 つにだけヤーアツが用いられる。いずれも外交を必須とする世界帝国と商業大国であり、この世の計画に長けた者達である。人間の計画に対し、神が真の計画で立ち向かう。数度の編集を経てツロは回復され、ヤハウエのために聖別される。¹⁵⁴

(5) ペルシャ時代の拡張

ペルシャ時代の拡張(6 世紀帰還後一前 5 世紀)には、「聖」関連術語は 5 個(10:17、29:19、23, 23, 23)、「義」関連術語は 3 個(16:5、29:21、32:1)、「知恵」関連術語は 10 個(16:3、29:11, 12, 12, 24, 24、32:4, 4, 7, 8)登場する。序論で述べた通りイザヤ書 29 章 17-24 節については本論 4 章で扱うこととする。

1) 10 章 16-19 節の单元における聖

10 章 17 節(カドーシュ)

והיה אור-ישראל לאש וקדושו ללהבה ובערה ואכלה שיתו ושמירו ביום אחד:
イスラエルの光である方は火となり／聖なる方は炎となって／
一日のうちに茨とおどろを焼き尽くされる。

アッシリアへの審判預言の中に、ペルシャ時代に更に拡張がなされた。10 章の編集史を振り返れば、先ずアッシリアの全盛時、預言者イザヤが神の則を超えて暴虐に振る舞う帝国の愚かさを嗤う 10 章 5-15 節を預言した。後代に下り預言成就が現実となりつつあったアッシリア滅亡の時期に残りのものに関する 10 章 20-22 節が付加された。その後帝国はバビロニアからペルシャに移り、捕囚からの帰還後この 16-19 節が更に加えられたのである。

¹⁵⁴ 召命記事 6 章の最終節にもコーデシュがあり、2-12 章の最終節にもカドーシュがあり、諸国民への言葉集の最終 23 章最終節もコーデシュが置かれている。最終形態と関係がありそうである。

所与の文脈は傲慢な神を恐れぬアッシリア帝国には終わりが来るというものであったが、後代の編集者はそれを、今ここで、ペルシャに対する預言と希望として再解釈しようと試みたのであろう。真正預言への数次に亘る編集を可能にしたものこそ、先述(本論 2 章-(4)-1) 参照)の 10 章 15 節の格言的諺「斧がそれを振るう者に対して自分を誇り／のこぎりがそれを使う者に向かって／高ぶることができるだろうか。それは、鞭が自分を振り上げる者を動かし／杖が木でない者を持ち上げようとするに等しい」に他ならない。道具と使用者を対比させたこの知恵の格言が文脈の無時間化、固有名詞の匿名化に寄与していたからこそ、ペルシャ帝国への批判的預言を移植することが容易となったのである。

編集者はイザヤの預言をよく咀嚼していたことが窺える。16 節の「太った」(שמן)、「栄光」(כבוד)は頑迷預言「心をかたくな(שמן)にし／耳を鈍く(כבוד)、目を暗くせよ」(6:10)の並行を意識している。17 節には聖が登場する。先述(注 18)の通り、ウー・ケドショー「そして彼の聖なる方」(וקדושו)の「彼」は直前の「イスラエルの光である方」の「イスラエル」を並行法で受けており、ケドショーは「イスラエルの聖なる方」を指している。セラフィムの讚美歌(6:3)とも反響し、聖なる方による火を用いての罪の焼き尽くしという燃える炭火のモチーフ(6:4-6)も発展されている。他にも「光」「一日」は帰還後の人々には既知の伝承となっていたところの創世記 1 章 5 節「光(あれ)」「第一の日(である)」を想起させる。

「火」は神顕現の表象である。イスラエルの聖なる方が創造のために顕現する希望を読んだものと考えられる。創世記の「万象」「光」と本節を結びつけるものが聖の概念である。ここでの聖はもはやこの世のただ中で、この世に帰るための分離隔絶というイザヤの政治的実存の次元を超えている。創造の角笛としての聖なのである。

2) 16 章 1-5 節の単元における義と知恵

16 章 3 節(エーツァー)

הביאו עצה עשו פלילה שיתי כליל צלך בתוך צהרים סתרי נדחים נדד אל־תגלי:

助言し、指示を与えてください。真昼にも夜のような陰となって／追われた者を隠し／さまよう者を覆ってください。

16 章 5 節(ツェデク)

והוכן בחסד כסא וישב עליו באמת באהל דוד שפט ודרש משפט ומהר צדק:

そのとき、ダビデの幕屋に／王座が慈しみをもって立てられ／その上に、治める者が、まことをもって座す。彼は公平を求め、正義を速やかにもたらす。

諸国民への言葉集 15-16 章モアブへの託宣の文脈に、ペルシャ時代に挿入された付加と

考えられる。¹⁵⁵ 16章1-5節の中ほど3節にエーツァーが登場し、モアブ難民問題にどう対処するかについての会議を開くことが要請される。自国の外の国家、民族といかに関わることがヤーアツの射程であることが確認できる。絶滅されつつある者たちを保護するという神のエーツァーに即応した知恵と実践が期待されている。

続く5節においてツェデクは、諸国民の逃れ場、庇護者としての理想の王と関係し、「諸国民への言葉集」（この時点まで「義」関連語を持たない文書であった）をイザヤ預言と調和させる機能を持つ。9章6節では王座と王国はミシュパート・ウー・ツェダカーによって立て、支えられていたが、ここではヘセド・ヴェ・エメト（「慈しみ」と「まこと」）がその役割を占め、ツェデクは学び、精通し、それゆえ迅速に行われるべきものとしてより前面に出ている。16章1-5節はモアブ難民の窮状という文脈を得て、ミシュパート・ヴェ・ツェデクが緊急の実践課題であることを示している点で、1章21-26節、11章1-5節の有益な再解釈といえる。

3) 29章11-12節の単元における知恵¹⁵⁶

29章11節(ヤーダァ)

ותהי לכם חזות הכל כדברי הספר החתום אשר יתנו אתו אל־יודע הספר לאמר קרא נא־זה
ואמר לא אוכל כי חתום הוא:

それゆえすべての幻は、お前たちにとって封じられた書物の中の言葉のようだ。字の読める人に渡して、「どうぞ、読んでください」と頼んでも、その人は「封じられているから読めない」と答える。

29章12節(ヤーダァ×2)

ונתן הספר על אשר לא־יודע ספר לאמר קרא נא־זה ואמר לא ידעתי ספר:

字の読めない人に渡して、「どうぞ、読んでください」と頼んでも、「わたしは字が読めない」と答える。

<1> 封じられた書物とヤーダァの緊張関係

29章11-12節の小単元は、捕囚後時代の初期に付加されたものと見なされている。¹⁵⁷ 直前9-10節の真正預言では、ヤハウエが注いだ深い眠りの霊によって酩酊状態にある民について語られている。¹⁵⁸ 真正預言の具体的状況に比して、より普遍化された描写となつて

¹⁵⁵ Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/2, p.623.

¹⁵⁶ 本項は、2011年3月15日に行われた2010年度日本基督教会九州支部会（於西南学院大学）における口頭発表「イザヤ書の『封じられた教え』をめぐって—イザヤ書8章16節、29章11-12節を中心に—」を下敷きにしている。

¹⁵⁷ Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/2, pp.1113-1114.

¹⁵⁸ 先行する真正預言29章9-10節について、関根清三は、「9-10節は、6章9-10節の頑迷預言に抗して

いる。¹⁵⁹ ここでヤーダアはハツ・セーフエル・ヘ・ハートゥーム「かの封じられた書物」(הספר החתום)と密接に関連している。同語は長いスパンの編集史を持つイザヤ書理解の上でも重要と思われるので、対象術語とは外れるが詳しく見ておきたい。

三根字ハータムは 11 節に二回登場し、カル受動分詞ハートゥーム「封じられている」(חתום)との形を持つ。重要なことは、これがセーフエル「書物」(ספר)と呼ばれている点である。8章 16 節「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。」においては文字通りの文書記録か隠喩かの区別が曖昧であったが、本章句では黙示は既に書物の形態で存在している。書物の形態がパピルスであるか羊皮紙であるかは不明であるが、驚くべき年月を経て保存された言葉であることは確かである。さらにこの書は「かの」と冠詞がついた上で「すべての幻」と比較されているので、この箇所が付加されるより前の時代に、既に確立していたイザヤの預言集の存在が知られていたことになる。J・ブレンキンソップは「イザヤ書 29 章 11-12 節の封じられた書物とは、イザヤ書 8 章 16 節の教え(トラー)と証し(テウーダー)である」と主張する。¹⁶⁰ 今や人はその書物を学び、銘記しなければならないのである。¹⁶¹ しかし、書物と対峙して描かれる 2 タイプの人間はいずれも読むことを果たせない。ブレンキンソップによれば、11 節の人物は、面倒を引き受けたくないか、封印を解く(つまり預言書の謎を解く)資格がないと思っている人々であり、12 節の人物は、無知と霊的麻痺のために、何が書かれているか理解しようと試みることもさえ放棄している人々である。¹⁶² ここにおいて「封じられた書物」は特殊と普通の両義性を示している。それは誰にでも手渡され、文字の読めない人でさえ排除されない。一方で、それは封印を解く正統な資格を有する者だけを探し求めている書物なのである。またそれは裁きと救いの両義性も示している。未だ封を解く者が現れない時代は、深い眠りの霊(29:10)によって目が閉ざされた、まさに頑迷預言(6:9-10)が有効であることを宣告され続けている社会である。それは逆に、封を解く者が現れた時が、頑迷預言は失効し目が開かれるという希望の約束でもあるのである。¹⁶³

民の救済のために活動してきた預言者が、救済に絶望し、心ならずも頑迷預言が成就したことを自覚しての最後期の言葉と思われる」とする。関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 120 頁。

Wildberger は、イザヤは決して活動の最後期に至ってようやく民の目が閉じていることに挫折させられたわけではないとし、時期については真正ということ以上は分からないとする。Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/2, p.1113.

¹⁵⁹ Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/2, p.1116.

¹⁶⁰ J. Blenkinsopp, *Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*. (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2006), p.18.

¹⁶¹ Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/2, p.1115.

¹⁶² J. Blenkinsopp, *Isaiah*, p.405.

¹⁶³ 「予見的預言を封じることは、成就した時に、その真正性の論駁不可能な証拠(つまり、その神的起源)を提供するという目的を持っている。それが起こった時には、(預言者はそれが起こると確信しているのだが、)イザ 29 章 11-12 節の予見した状況は反転するだろう。書物は封を解かれ、その意味

R・E・クレメンツは「この付加は預言が捕囚後の時代に再活性化、再解釈され、次第に黙示的終末論的装いの中で理解されていく道についての教育的な証明である」という。¹⁶⁴

上記積義を通じて「封じる」ハータムの意義と機能が明らかになった。ハータムは預言者の使信を保存するための記録化、文書化である。ハータムの前提となるのは具体的な時代状況、社会実践の中で起こる軋轢、敗北、失敗の体験である。ハータムが波及させる現象面での変化は、封じられた書物の管理に関わる弟子集団を育むことである。信仰面への影響は、使信の権威と真正性を保証し、神への信頼を再確認、深化させることである。書物を封じることのとりわけ重要な機能は、使信の名宛人を直近の既知の相手から将来の未知の世代へとシフトさせる点にある。後代の信仰共同体に預言への確信を深め、預言の再解釈を促進させ、終末的現在を生きる忍耐と待望をもたらすのである。封印された書とヤーダアの間の緊張関係はヤーダアの実存的側面ともよく合致している。よくヤーダアする者だけが封印を解けるのである。

<2> イザヤ書の完成へ向けての影響

1> 第二イザヤ部分(40-55章)と「封じられた書物」

29章11節の「かの封じられた書物」の存在は、8章16節の時点においては、まだ弟子集団とは言い得なかった追従者たちが、預言を継承するまさに「弟子たち」として、その後も長く存続し続けてきたことを物語っている。¹⁶⁵ 「弟子たち」を意味するリンムーディーム(לִמְדוּם)はヘブライ語聖書にイザヤ書だけに4回(イザヤ8:16、50:4, 4、54:13)しか登場しない。¹⁶⁶ 数世代に亘ってイザヤの伝承にも神の声にも忠実であり続けた人々の集団リンムーディームの間から登場した第二イザヤは、今、自らの人格において、神の審判の時の終わりの証拠となる、「封じられた書」を開くのに必要な状況が整ったとの理解に立ち、慎重に彼自身を解放と救いのよき知らせを伝令する役割の中へ投影していった。¹⁶⁷ 第二イザヤに3回登場するリンムーディームはすべて単語やモチーフ上、8章16-17節の影響を受けている。¹⁶⁸ 「封じられた書物」は、その記録自体が来るべき時を証しする証人としての

は、今や聞くことと理解することの能力をもった人々にとって明白になるだろう」Blenkinsopp, *Opening the Sealed Book*, p.14.

¹⁶⁴ R. E. Clements, *Isaiah 1-39* (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1980), p.238.

¹⁶⁵ C・D・イズベルはリンムーディームの語はイザヤ書において二つの全く異なる時代の間の結紮糸 (ligature)として仕える鍵語であると言う。C. D. Isbell, "The Limmûdîm in the Book of Isaiah," *JSOT*34(2009), p.109.

¹⁶⁶ ヘブライ語の単語リンムーディームは聖書に6回登場するが、うちエレミヤ書の2回(エレミヤ2:24、13:23)のリンムーディームは「馴らす」の意味であるため、「弟子たち」としてはイザヤ書にだけ4回となる。

¹⁶⁷ Cf. Williamson, *The Book Called Isaiah*, p.109.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p.108.

機能を持つ。そして、選ばれた人間に、自分自身が今その時を生きているとの確信を与えるのである。¹⁶⁹

2> 黙示思想の付加に対する影響

「封じられた書物」が少数者の群れに与える、“自分たちこそが神の計画において中心にいるのだ”という確信は、ペルシャ後期からヘレニズム期にかけてのユダヤ教セクト主義運動にも影響を及ぼした。封じられた書物の伝承と本文に対する急進的な再解釈の力が、これらのグループにアイデンティティを与え、セクトとして中央から分離することを可能にしたとブレンキンソップは主張する。¹⁷⁰

イザヤ書は形成の最終段階に、多くの人の裁きと少数者の救いという二元論的・終末論的シナリオを加えられ、終末論的黙示的に読まれ解釈されるべき書物となったと考えられる。「封じる」、つまり未来に託すという行為が、黙示思想をイザヤ書に付加させることになった要因と想定されるのである。¹⁷¹

4) 32章 1-8節の単元における義と知恵

32章 1節(ツェデク)

הן לצדק ימלך-מלך ולשרים למשפט ישרו:

見よ、正義によって／一人の王が統治し／高官たちは、公平をもって支配する。

32章 4節(ヤーダア、ビーン)

ולבב נמהרים יבין לדעת ולשון עלגים תמהר לדבר צחות:

軽率な心も知ることを学び／どもる舌も速やかに語る。

32章 7節(ヤーアツ)

וכלי כליו רעים הוא זמות יעץ לחבל ענוים באמרי־שקר ובדבר אביון משפט:

ならず者の手管は災いをもたらす。彼は謀をめぐらし／貧しい者が正当な申し立てをしても／乏しい者を偽りの言葉で破滅に落とす。

32章 8節(ヤーアツ)

ונדיב נדיבות יעץ והוא על־נדיבות יקום:

高貴な人は高貴なことをはかり／高貴なことを擁護する。

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p.111.

¹⁷⁰ J. Blenkinsopp, *Opening the Sealed Book*, p.62.

¹⁷¹ Blenkinsopp, *Opening the Sealed Book*, pp.26, 57.

32章1-8節の単元は遅くとも500年までには書かれていたとされる。¹⁷² 既に31章相当分までイザヤの言葉の集成が存在しており、その末尾に意図的な結語として付加されたこの断片において、知恵的術語がネガティブな現状を批判的にあぶり出し、義は目標として機能している。

男性名詞ツェデクは(編集仮説上)初めて、そして(今日の第一イザヤにおいても)唯一、イザヤが封印した古いエルサレム伝承の形「ツェデク&ミシュパート」で現れる。帰還後のダビデ王国復興という輝かしいヴィジョンが褪せ、現実の王と王国を持たなくなった状況下で、もはや「否」ではなく十全たる「然り」を告知する必要に迫られたのだろう。ここには王国を問い、裁く「ミシュパート&ツェダカー」はもはや登場しない。イザヤが用いなかったメレフの語が高官と共に用いられ、王国を持つことへの渴望が肯定されている。さらに頑迷預言の失効を宣言するかの如く、人間存在を刷新する神王のツェデク(基準に適うものとする力)が描写される。真正預言同様、弱者も同語の近くに配置されているが(4節「軽率な心」「どもる舌」)、ツェデクが彼らに与える喜びのモチーフは欠けており、彼らは社会的政治的に解放されるべき不当な境遇にある存在としてではなく、単にツェデク(基準)へと矯正されるべき歪んだ対象として共感・共苦なしに描かれる。真正預言からの逸脱は明白である。¹⁷³ それでも、ここでヘブライ語聖書中唯一レ・ツェデク(前置詞ラメド付きの形)が現れる。王はツェデクを目標としており、私物化することはできない。今度こそツェデクが国の根幹にあり、目標でなければならないと訴える点で、イザヤの線上に立っている。イザヤ預言の批判的機能の終わり、1章26節の「かのツェデクの都」成就を、是が非でも宣言せずにはいられなかった当時の信仰共同体の苦しみが窺える。

(6) イザヤ黙示録

イザヤ黙示録(5世紀終わり)には、「聖」関連術語は1個(27:13)、「義」関連術語は6個(24:16、26:2, 7, 7, 9, 10)、「知恵」関連術語は3個(24:16、25:1、27:11)登場する。

24-27章は「イザヤの黙示録」と呼ばれ、イザヤ書全体の中で最も新しい部分と見なされてきたが、今日では捕囚期から前2世紀まで意見は分かれ、歴史的背景を特定することはできない。¹⁷⁴

¹⁷² Cf. Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/2, p.1254. なお修士論文および拙論「第一イザヤにおけるツェデク／ツェダカー」、18頁ではこの単元を32章1-「5」節「ハガイ・ゼカリヤの頃」(525-520年頃)としていたが、誤読であったことが判明したため、今回訂正した。

¹⁷³ 関根正雄『イザヤ書註解』(新地書房, 1986), 336-337頁は、イザヤ以上に知恵に関心のある弟子グループによるイザヤのメシア預言の換骨奪胎の結果とみる。

¹⁷⁴ イザヤの黙示録の研究状況については大島力『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), 36-40頁参照。

1) 24章 14-20節の単元における義と知恵

24章16節(オーイ、ツァディーク)

מכנף הארץ זמרת שמענו צבי לצדיק ואמר רזיילי רזיילי אוי לי
בגדים בגדו ובגד בוגדים בגדו:

地の果てから、歌声が聞こえる。「主に従う人に誉れあれ」と。

しかし、わたしは思った。「わたしは衰える、わたしは衰える／わたしは災いだ。

欺く者が欺き／欺く者の欺きが欺く。」

24章14-20節の断片においてツァディークは冠詞付きの形で現れる。「かのツァディーク」への賛歌は、前半14-16節aの約束された希望を確信しつつ、後半16b-20節の恐怖と崩壊の現実をも見据え、ぬか喜びや現実逃避に陥らず、地に足をつけた信仰を維持するよう勧める機能を果たしている。¹⁷⁵ また第一イザヤにおいて、ヤハウエのものでありながら、世俗の朽ち行く権力によって独占されてきた「誉れ」¹⁷⁶ を最終的に神に帰す効果を持っている。

ここではオーイは完全に敗戦を悟った文脈で用いられている。「わたし」は勝ち目のない巨大な敵との開戦にこぎつけてしまった側である。地の果てから聞こえる歌声「かのツァディークに誉れ」は捕囚期の付加断片における不思議な応唱命令「しかし言え、ツァディークは幸い、と」(3:10)がまるで成就したようなヴィジョンである。すると今や強大となった義人の軍を見て、この世の帝国側の論理に属する「わたし」が敗北を悟っている描写であろうか。ただ、節後半は城内の裏切り者への苦慮ととれる描写が続く。固定したイメージを読み込むことなく、摩訶不思議な不気味なヴィジョンとして多様な解釈の可能性に開いておくことが黙示録にはふさわしいと思われる。

2) 25章 1-5節の単元における知恵

25章 1節(エーツァー)

יהוה אלהי אתה ארוממך אודה שמך כי עשית פלא עוצות מרחוק אמונה אמן:
主よ、あなたはわたしの神／わたしはあなたをあがめ／御名に感謝をささげます。
あなたは驚くべき計画を成就された／遠い昔からの揺るぎない真実をもって。

イザヤ黙示録 24-27 章最初の知恵的術語はエーツァーである。黙示録の世界的射程はこ

¹⁷⁵ Cf. Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/2, p.940.

¹⁷⁶ 「誉れ」ツェヴィは第一イザヤに7回登場する。4回はツロ(23:9)、バビロン(13:19)、エフライム(28:1,4)といった世俗権力の誉れに関連して、つまり朽ち行くべき誉れとして批判的に用いられている。肯定的な意味としては、「主の若枝」(4:2)「万軍の主」(28:5)がある。

の術語にふさわしい。神の経綸の具体的同時多発的進展が含意されているらしく、ここだけエーツァーは複数形で登場する。「遠い昔から」にはイザヤの預言を保存してきた膨大な年数が反映している。節内の意味上の裂け目を意味する分離アクセント、アトナハで区切られているとは言え、25章1節のペレ・エーツォートは9章5節のペレ・ヨーエーツと響き合う。弱者を救うことがヤハウエのエーツァーである。

3) 26章1-6節の単元における義

26章2節(ツァディーク)¹⁷⁷

פתחו שערים ויבא גוי־צדיק שמר אמנים:

城門を開け／神に従い、信仰を守る民が入れるように。

「都の歌」の類型に属する26章1-6節の断片においてツァディークは連語形によって「民」ゴーイと連結している。それは民族、血縁、地縁、国籍の枠を超えていく契機を秘めている。¹⁷⁸ ツァディークはここでも約束された平和(26:3)と、変わらぬ現実に関わり続けられ、既に実現している勝利に信頼して、現実と関わり続けるヤハウエの業に繰り返し参与するよう要請されている。ツァディークは特に「信仰」(アーマン関連語)と「信頼」(バータハ関連語)との結びつきにおいて、ツェデク／ツェダカーを生きる者としてイザヤの預言と無理なく調和し、第一イザヤと黙示録を一本につなげる機能を持っている。

4) 26章7-21節の単元における義

26章7節(ツァディーク×2)

ארח לצדיק מישרים ישר מעגל צדיק תפלס:

神に従う者の行く道は平らです。あなたは神に従う者の道をまっすぐにされる。

26章9節(ツェデク)

נפשי אויתך בלילה אף־רוחי בקרבי אשחרך כי כאשר משפטך לארץ צדק למדו ישבי תבל:

わたしの魂は夜あなたを捜し／わたしの中で霊はあなたを捜し求めます。

あなたの裁きが地に行われるとき／世界に住む人々は正しさを学ぶでしょう。

26章10節(ツェデク)

יחן רשע בל־למד צדק בארץ נכחות יעול ובל־יראה גאות יהוה:

¹⁷⁷ ヴィルトベルガーの断片の括りを超えての、26章のツァディークに関するより広範な構造分析的考察については大島力『イザヤ書は一冊の書物か?』, 64-68頁参照。

¹⁷⁸ ヴィルトベルガーは、もはや共同体内的な振る舞いでも敬虔さでもなく、基準は倫理的、ヤハウエ信仰の一定の根本的諸要求の履行にかかっているとみる。Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/2, p.980.

神に逆らう者は、憐れみを受けても／正しさを学ぶことはありません。
公正の行われている国で不正を行い／主の威光を顧みようとしません。

26章7-19節の断片において、ツェデクは共同体で学ぶべき教育的日常的倫理の意味で用いられている。しかし、世界の人々、(更には悪人までもが)¹⁷⁹ それを学ぶことが切望されており、神との関係に根ざした共同体における正しい振る舞いがあくまでも示されていると思われる。苦しみ祈る義人としてのツァディークは、世界帝国の支配の下、前途の見えない中で、真にヤハウエにのみ抛り頼む者を代表している。

5) 27章 6-11 節の単元における知恵

27章 11 節(ビーナー)

ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה

כי לא עם־בינות הוא על־כן לא־ירחמנו עשהו ויצרו לא יחננו:

枝は枯れて折れ、女たちが来てそれを燃やす。これは全く分別のない民だ。それゆえ、造り主は憐れみをかけず／その民を形づくられた方は恵みを与えられない。

黙示録最後の知恵はビーナー。黙示録に知恵の術語は先述(本論 3 章-(6)-2))のエーツァー複数形とこのビーナーの 2 件だけである。この少なさが逆に知恵が真正イザヤの主要な関心であったことを裏付ける。27 章 10-11 節は歴史的背景に対して何の情報もないうえに、性数不一致が多く真意は掴みにくい。特筆すべきは、ヤハウエの無条件の愛の属性ラフームとハヌーン「憐れみと恵み」(חַנּוּן & רַחֵם)が否定されている点である。ビーナーは複数形で「諸々のビーナーある民ではない」という語順で否定されている。3つの否定(לא)を反転させれば「諸々のビーナーある民ならば、造り主は憐れみと恵みを与える」という教示を見ることが出来る。

6) 27章 12-13 節の単元における聖

27章 13 節(コーデシュ)

והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האבדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים

והשתחו ליהוה בהר הקדש בירושלם:

その日が来ると、大きな角笛が吹き鳴らされ／アッシリアの地に失われて行った

¹⁷⁹ 26 章 10 節 a 本文は「悪人は憐れみを受けるだろう／彼はツェデクを学ばなかった」だが、文脈を乱しているため、前節との混同による否定辞の脱落が想定される。A. E. Cowley, (ed.) *Gesenius' Hebrew Grammar*, § 159c は仮定条件文と見なす。

者も／エジプトの地に追いやられた者も来て／聖なる山、エルサレムで主にひれ伏す。

イザヤ黙示録の最終章最終節最後から 2 番目の単語として聖が現れる。6 章「聖の種」、2-12 章「イスラエルの聖なる方」、13-23 章「主に属する聖」、24-27 章「かの聖の山」のいずれも最終節に聖関連語が位置しており、最終形態への「聖」による結合の意図が窺える。ヤハウエへの礼拝場所が、「かの聖の山で、エルサレムで」と二重に説明されている。

(7) 第一イザヤの最初の完結

第一イザヤの最初の完結(前 5 世紀末～4 世紀始め)には、「義」関連術語だけが 3 個(32:16, 17, 17)登場する。この時点の最終編集者にとっての義の重要性を物語る。

1) 32 章 15-20 節の單元における義

32 章 16 節(ツェダカー)

ושכן במדבר משפט וצדקה בכרמל תשב:

そのとき、荒れ野に公平が宿り／園に正義が住まう。

32 章 17 節(ツェダカー×2)

והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד-עולם:

正義が造り出すものは平和であり／正義が生み出すものは／とこしえに安らかな信頼である。

第一イザヤの元々の終わりであった 32 章 15-20 節の断片において、ツェダカーは 3 度登場し、自然の変容に関わる。それはカナンからイスラエルがツェデク概念を受容する際に、注意深く避けた用法であり、かつてイザヤが大胆に用いた用法であった。世界帝国の支配下に置かれた人々の被造世界の根本的な刷新を願う黙示的希望の中に、それがむしろ積極的に用いられている。しかしもはやここでは、地上の神的な王のツェデクではなく、高い天からの霊の注ぎを受けて、16 節でミシュパート・ウー・ツェダカーが共に自然に働きかける。その働きはきわめて具体的であり、関係性に満ちている。ツェデク／ツェダカーの名詞の性による違いがここにも該当している。¹⁸⁰ ここには、ぶどう畑の歌(5:1-7)に見られるヤハウエとぶどう園の交わりが投影されている。霊によって自然界が変容し、変容なった清浄な世界に初めてミシュパート・ウー・ツェダカーが腰を下ろすのではなく、旧く問題を抱えた世

¹⁸⁰ 「ツェダカーは正しく善い行いに関係する実践的意味合いをもつ語として使用されている」。小林洋一「箴言におけるツェデク／ツェダカー／ツァディーケー新共同訳訳語の批判的検討(上)」『西南学院大学神学論集』第 62 巻第 1 号 (2005.3), 36 頁。

界の只中にミシュパート・ウー・ツェダカーは宿る。それは彼岸の理念ではなく、此岸の従事作業である。17節でかのツェダカー(冠詞付き)が奴隷として仕え労働して作り出す労作(הַעֲבֹדָהの連語形)はハシュケート・ヴァー・ベタハ「安らかな信頼」(הַשְׁקֵט וּבִטָּחָה)であった。その語根のペアは、真正後期預言30章15節で、イスラエルの聖なる方によって提示された平和の道である。それが今、ツェダカーの労働によって「とこしえ」のものとなる。神の王的支配の実現を待つ民は、受動的にツェデクの恩恵に浴するのではなく、神と共にツェダカーの働きに参加するよう招かれている。¹⁸¹

(8)ペルシャ王国末期

ペルシャ王国末期(前4世紀後半)には、「聖」関連術語は1個(35:8)、「義」関連術語は2個(33:5, 15)、「知恵」関連術語は5個(33:1, 6, 6, 13, 19)登場する。

1) 33章1-6節の單元における義と知恵

33章1節(ホーイ)

הוֹי שׁוֹדֵד וְאַתָּה לֹא שׁוֹדֵד וּבֹגֵד וְלֹא־בֹגְדוּ בּוֹ כִּהְתַמְךָ שׁוֹדֵד תּוֹשֵׁד כִּנְלַתְךָ לְבַגְד יִבְגְדוּ־בְךָ:

災いだ、略奪されもしないのに、略奪し／欺かれもしないのに、欺く者は。

お前は略奪し尽くしたときに、略奪され／欺き終えたときに、欺かれる。

33章5節(ツェダカー)

נִשְׁגַּב יְהוָה כִּי שָׁכַן מְרוֹם מְלֵא צִיּוֹן מִשְׁפָּט וְצִדְקָה:

主は、はるかに高い天に住まれ／シオンに正義と恵みの業を満たされる。

33章6節(ホフマー、ダアト)

וְהָיָה אֱמוּנַת עַתִּיד חֶסֶד יִשׁוּעַת חֲכָמַת וְדַעַת יְרֵאת יְהוָה הִיא אוֹצְרוֹ:

主はあなたの時を堅く支えられる。知恵と知識は救いを豊かに与える。

主を畏れることは宝である。

ペルシア滅亡(前330年)前の付加である33章1-6節の断片¹⁸²においてツェダカーは第一イザヤの様々な約束の言葉と結合し、シオンの救い¹⁸³に関係している。特にミシュパ

¹⁸¹ O・カイザーは編集仮説においてヴィルトベルガーと異なり、預言者イザヤに帰し得る言葉を殆んど認めない立場だが、本章句におけるツェダカーの此岸性については評価を同じくしている。O・カイザー(並木浩一訳)『イザヤ書—私訳と註解—(13-39章)ATD 旧約聖書註解18』(ATD・NTD 聖書註解刊行会, 1981), 554-555 頁参照。

¹⁸² Cf. Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/3, p.1288. 関根清三訳『旧約聖書VII イザヤ書』, 138-139 頁はアッシリア王センナケリブに対する真正預言とする。少なくとも「ホーイ」の使用に関しては賛成したい。

¹⁸³ ここでの救いは霊的次元に留まらず、休息、安心、繁栄、幸福を含む極めて現実的な救いが意図されている。Cf. Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/3, p.1290.

ート・ウー・ツェダカーと(32章では明示されなかった)シオンとの結合によって、初期真正預言1章21-26(および付加27節)との間に、預言・成就の対構造を完成している。10章22節同様、世界帝国の終わりに働くヤハウエの御業に対する正しい態度と応答が要求される。11章のメシアの諸資質(「知恵」「知識」「主を畏れること」)は人々に対して満たされ、人間のメシアよりヤハウエの支配が待望されている。先行する34-35章の付加で自民族の救いと他民族の滅びが強調されたことで、一度裏われかけたイザヤの使信がこのミシュパート・ウー・ツェダカーの付加によって是正されている。

2) 33章7-16節の単元における義と知恵

33章13節(ヤーダァ)

שמעו רחוקים אשר עשיתי ודעו קרובים גברתי:

遠くにいる者よ／わたしの成し遂げたことを聞け。近くにいます者よ、わたしの力強い業を知れ。

33章15節(ツェダカー)

הלך צדקות ודבר מישרים

מאס בבצע מעשקות נער כפיו מתמך בשחד אטם אזנו משמע דמים ועצם עיניו מראות ברע:
正義に歩み、正しいことを語り／虐げによる利益を退け／手を振って、賄賂を拒み／耳をふさいで、流血の謀を聞かず／目を閉じて、悪を見ようとしぬ者

帝国が滅びても変わることのない不正の横行、律法の形骸化を撃つために付加された33章7-16節の断片においてツェダカーはその語の理念を明白に強める拡充(amplification)の複数で現れ、¹⁸⁴ 「ヤハウエの審判を免れる者は誰か」という問いに対する知恵的答えの第一位に位置している。神の世界秩序、救いの計画にまで広がりを持ったツェデク／ツェダカーは最後に具体的な隣人との関係性、共同体への信義へと受肉する。26章10節でツェデクを学び得ないとされた悪人たちが、ヤハウエの怒りを前に、ツェダカー以外に道がないことを否応なしに知らされる。ツェダカーは複数形となり、道¹⁸⁵ となって、諸々の実践課題を担いつつ歩むべく、一人ひとり招いている。その道は、次の断片「ヤハウエが王となる時」(33:17-24)へとつながっている。

3) 33章17-24節の単元における知恵

¹⁸⁴ Cowley, (ed.) *Gesenius' Hebrew Grammar*, §119z.

¹⁸⁵ ゲゼニウスによれば、ツェダーコートはデレフ・ツェダーコート「義の道」の含意に用いられている。Cowley, (ed.) *Gesenius' Hebrew Grammar*, §117r⁴.

33 章 19 節(ビーナー)

את-עם נועז לא תראה עם עמקי שפה משמוע נלעג לשון אין בינה:

あの傲慢な民をあなたはもはや見ない。その民の唇は重くて聞き分けることができず／舌はどもるので理解しえなかった。

異国の言葉の識別不能性がビーナーで表現されている一般的用法である。

4) 35 章 1-10 節の単元における聖

35 章 8 節(コーデシュ)

והיה-שם מסלול ודרך ודרך הקדש יקרא לה לא-יעברנו טמא והוא-למו הלך דרך ואוילים לא יתעו:

そこに大路が敷かれる。その道は聖なる道と呼ばれ／汚れた者がその道を通ることはない。主御自身がその民に先立って歩まれ／愚か者がそこに迷い入ることはない。

ヴィルトベルガーによれば 34-35 章は民族主義的な諸民族へのむき出しの審判とイスラエルの救済を前面に出し、33 章はその民族主義と二元論を緩和する目的で書かれたという。35 章には名詞コーデシュ「聖」が登場し、33 章には「聖」が登場しない。33 章は全体への架橋とも言われるがそこに「聖」がないことは不思議である。

「大路」マスルールは他とは区別された道であることを意味し、「道」デレフは目的地をもった道であることを説明する。「大路」の同語根メシツラーのイザヤ書における頻度は、離散の捕囚民にヤハウエが備える帰還の道のヴィジョンとして 5 回(11:16、19:23、40:3、49:11、62:10)、実在の道の名として 3 回(7:3、33:8、36:2)、悪人の人生の比喩として 1 回(59:7)登場する。ヤハウエの切り開く大路の表象はバビロンの偶像礼拝の都の生活から分離されて、神の民の故郷へ帰還することと深く関わっている。一方、マスルールは聖書でここ 35 章 8 節だけである。「かの聖の道」も聖書にここだけである。本文は意味不明の箇所が多く、壊れていると看做される。祭儀に属するテメと知恵の用語エヴィールの並行は聖書にここだけで、聖と知恵の結合が確認できる。

(9) エジプトに対する救済預言

エジプトに対する救済預言(19:16-25。帰還後、時期不詳)には「知恵」関連術語は 4 個(19:17, 17, 21, 21)登場する。

1) 19 章 16-25 節の単元における知恵

19 章 17 節(ヤーアツ、エーツァー)

והיתה אדמת יהודה למצרים לחגא כל אשר יזכיר אתה אליו יפחד

מפני עצת יהוה צבאות אשר־הוא יועץ עליו:

ユダの地は、エジプトを混乱に陥れるものとなる。それを思わせるものは何であれ、エジプトを恐れさせる。万軍の主がエジプトに対して事を謀られるからである。

19章 21節(ヤーダァ×2)

ונודע יהוה למצרים וידעו מצרים את־יהוה ביום ההוא ועבדו זבח ומנחה ונדרו־נדר ליהוה ושלמו:

主は御自身をエジプト人に示される。その日には、エジプト人は主を知り、いけにえと供え物をささげ、また主に誓願を立てて、誓いの供え物をささげるであろう。

エジプトには南王国末期からユダヤ人のディアスポラが存在していた。捕囚からの帰還後、ユダに住むユダヤ人からディアスポラのユダヤ人に対する連帯と希望のしるしとして、19章 16-25節のエジプトに対する救済預言が諸国民への言葉集の中へ加えられた。

17節では再び同語根の動詞ヤーアツと女性名詞エーツァーが登場する。この同語根の組み合わせは8章 10節「諸々の民よ、エーツァーをヤーアツせよ、それは成らない」、14章 26節「これこそ全地に対してヤーアツされ続けているエーツァー」とここ19章 17節「それ(エジプト)の上にヤーアツしているところの万軍のヤハウエのエーツァー」のみである。「エーツァーをヤーアツする」という表現は、8章 10節で諸民族には不可能な行為として挑発的に言われ、14章 26節では世界帝国の一つアッシリアへ、19章 17節では世界帝国の一つエジプトへ、共に万軍のヤハウエの行為として言われていた。世界帝国を無力化するものは、万軍のヤハウエの真の経綸だけである。

19章 21節はヤハウエがヤーダァされる受動態とエジプトがヤハウエをヤーダァする能動態が連記され、同一事象の両面からの説明を超えて、両者の密な全的交わりを強調している。それは先に19章 1-15節の真正預言においてエジプトに欠如していたヤーダァの真髓の獲得を意味している。エジプトのディアスポラ共同体にとって大きな希望と慰めを与える預言である。

(10)歴史物語的付録

歴史物語的付録には「聖」関連術語は1個(37:23)、「知恵」関連術語は4個(36:5、37:20、28、38:19)登場する。義は登場しない。

1) 36章 1-22節の単元における知恵

36章 5節(エーツァー)

אמרתי אך־דבר־שפתים עצה וגבורה למלחמה עתה על־מי בטחת כי מרדת בי:
ただ舌先だけの言葉が戦略であり、戦力であるのかとわたしは言う。今お前は誰
を頼みにしてわたしに刃向かうのか。

アッシリア王センナケリブの言葉を使者定式でラブ・シャケがヒゼキヤ達に伝える台詞
中にエーツァー・ウー・ゲブラー「戦略と戦力」(עצה וגבורה)が登場する。敵国人の台詞は
当時の一般的用法を保存している。エーツァー&ゲブラーが外交軍事に関わる会議決定
遂行の術語と分かる場面である。

2) 37 章 9b-37a α 節の単元における聖と知恵

37 章 20 節(ヤーダァ)

ועתה יהוה אלהינו הושיענו מידו וידעו כל־ממלכות הארץ כי־אתה יהוה לבדך:
わたしたちの神、主よ、どうか今、わたしたちを彼の手から救い、地上のすべて
の王国が、あなただけが主であることを知るに至らせてください。」

37 章 23 節(ケドーシュ・イスラエル)

את־מי חרפת וגדפת ועל־מי הרימותה קול ותשא מרום עיניך אל־קדוש ישראל:
お前は誰をののしり、侮ったのか/誰に向かって大声をあげ/高慢な目つきをし
たのか。イスラエルの聖なる方に向かってではなかったか。

37 章 28 節(ヤーダァ)

ושבתך וצאתך ובואך ידעתי ואת התרגוך אלי:
お前が座っているのも/出て行くのも、入って来るのも/わたしは知っている。
またわたしに向かって怒りに震えていることも。

ヒゼキヤの祈りに二つのヤーダァと神名「イスラエルの聖なる方」が登場する。20 節で
ヒゼキヤは“ヤハウエよ、あなただけが真の神(エロヒム)であることを”とは祈らず、“あな
ただけがヤハウエ(יהוה)であることを”と言っている。これは“ヤハウエなど異教の神々の
後釜でしかない神だ”というラブ・シャケが伝えたセンナケリブの放言に対する異議申し立
てであろう。地上の全ての王国は、センナケリブの指し示す無力なヤハウエではない、真の
ヤハウエがいることを知る。この知る(ヤーダァ)は、知識、情報、国際報知として入手する
ということではなく、出来事を通じて全人的に思い知る形でヤハウエの真なることを刻印
されることがイメージされていよう。

23 節のイスラエルの聖なる方は、ヒゼキヤ伝 36-39 章における唯一の「聖」関連語であ
る。その神名はイザヤの預言、すなわちヤハウエ自身の台詞の中に 1 回だけ登場する。ラ

ブ・シャケもヒゼキヤもこの名を使っていない。そこから、「イスラエルの聖なる方」は民族の危機、対外戦争、安全保障の射程で人口に膾炙してはいなかったことが分かる。対外戦争と国防危機の文脈なので古代の戦争神の表象を持つ神名「万軍の主」がヒゼキヤによって2回(37:16, 32)唱えられるのは理解できる。それだけにこの歴史物語の単元でイザヤだけがこの神名を使うことは際立っている。

28節ではヤハウエがセンナケリブの一挙手一投足をヤーダァしていると語る。それは盗聴盗撮による諜報活動を自慢している場面ではなく、計画の器としての世界帝国アッシリアをヤハウエがどのように選んだかを解き明かす場面である。すなわちヤハウエは使い捨ての道具を無作為に匿名の中から雇ったのではなく、ちゃんと自分から近づいてセンナケリブを知った上で選んでいたのである。このようなヤハウエのヤーダァによる関係性があるからこそ、イザヤはアッシリアに対してもホーイをぶつけることが出来たのであろう。

3) 38章 9-20節の単元における知恵

38章 19節(ヤーダァ)

הי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע אל-אמתך:

命ある者、命ある者のみが／今日の、わたしのようになんかに感謝し／父は子になんかのまことを知らせるのです。

ヒゼキヤの病氣回復後の祈りにヤーダァのヒフィル形が登場する。生者だけにヤハウエとの交わりが可能であるという伝統的な死生観の表明と、真の拠り所としての神の揺ぎ無さを讃美している。この節はバニーム「息子たち」(בנים)とヤーダァ「知る」(ידע)によって、1章 2-3節の知恵的章句「わたしは子ら(בנים)を育てて大きくした。しかし、彼らはわたしに背いた。……しかし、イスラエルは知ら(ידע)ず／わたしの民は見分けない」と軽い囲い込みを作っており、第一イザヤ書としての最終形態(エレミヤ書同様、歴史物語を付加することで完結した段階を持つという見方)に一定の支持を与えている。

(11) 時期不詳の後代の付加¹⁸⁶

この他に時期不詳の後代の付加には、「聖」関連術語は3個(4:3、6:13、12:6、30:29)、「知恵」関連術語は4個(7:15、12:4、5、28:19)登場する。

1) 4章 2-6節の単元における聖

4章 3節(カドーシュ)

¹⁸⁶ 既述の通り、7章 15節と28章 19節も後代の付加(時期不詳)とされるが、煩瑣を避けるために7章 1-17節の単元、28章 14-22節の単元にてそれぞれ扱った。

והיה הנשאר בציון והנותר בירושלם קדוש יאמר לי כל־הכתוב לחיים בירושלם:
そしてシオンの残りの者、エルサレムの残された者は、聖なる者と呼ばれる。彼らはすべて、エルサレムで命を得る者として書き記されている。

4章は捕囚後、第二神殿で典礼用に預言書を用い始めた時期のものとも、そこまで制度が確立していない試行錯誤期のものとも言われる年代不詳の単元である。¹⁸⁷ 非イザヤ的な後代の表象を多く含むが、これが第一イザヤにあることの意義は、一貫して神に独占されてきたカドーシュ「聖なるもの」がようやく、人間に対して用いられるようになったという点である。10章20-23節の付加における、「残りの者」と「イスラエルの聖なる方」の真実な関係、さらに6章13節の「聖なる種子」の系譜に位置している。信仰共同体の礼拝において告白、確認される“聖徒”の概念に近くなっている。次節4節では「主は必ず、裁きの霊と焼き尽くす霊をもってシオンの娘たちの汚れを洗い、エルサレムの血をその中からすぎ清めてくださる。」とあり、火を以て罪を焼き尽くすという召命記事の主題が、預言者個人から残りの者達へ拡大されている。

2) 6章12-13節の単元における聖

6章13節(コーデシュ)

ועוד בה עשריה ושבה והיתה לבער כאלה וכאלון אשר בשלכת מצבת במ זרע קדש מצבתה:
なお、そこに十分の一が残るが／それも焼き尽くされる。切り倒されたテレビンの木、樅の木のように。しかし、それでも切り株が残る。その切り株とは聖なる種子である。

真正預言6章1-11節に先ず12節が付加され、後に13節が加えられた。最後の13節bβ部分「その切り株とは聖なる種子である」は上記4章と同時期が推測される。いずれも時期は不詳である。本文が壊れていると看做され、様々な読み替えが提案されてきたが、関根清三は可能な限りマソラ本文を性・数そのままに解釈することを努めた解釈を残している。¹⁸⁸ ゼラア・コーデシュ「聖の種」(זרע קדש)は形容詞の代用で「聖なる種」と訳す。イザヤの弟子たちが聖なる種と言われている。3節の天上のセラフィムによるカドーシュの三唱と、本節の地上の切り株におけるコーデシュが、天と地、神と人、預言者の召命と弟子による継承など多様なモチーフを伴いつつ、6章全体を聖によって規定している。それは頑迷預言と荒廃、捕囚に対する聖による囲い込みであり、希望を与えるものである。

¹⁸⁷ Cf. Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/1, pp.154, 258.

¹⁸⁸ 関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 30頁

3) 12章 1-6節の単元における聖と知恵

12章 4節(ヤーダァ)

ואמרתם ביום ההוא יהוה קראו בשמו הודו ליהוה קראו בשמו הודיעו בעמים עלילתיו הזכירו כי נשגב שמו:
その日には、あなたたちは言うであろう。「主に感謝し、御名を呼べ。諸国の民に御業を示し／気高い御名を告げ知らせよ。

12章 5節(ヤーダァ)

זמרו יהוה כי גאות עשה מידעת זאת בכל־הארץ:
主にほめ歌をうたえ。主は威厳を示された。全世界にその御業を示せ。

12章 6節(ケドーシュ・イスラエル)

צהלי ורני יושבת ציון כי גדול בקרבך קדוש ישראל:
シオンに住む者よ／叫び声をあげ、喜び歌え。イスラエルの聖なる方は／あなたたちのただ中にいます大なる方。」

年代設定不可能な頌栄は 2-11 章部分を締めくくるために今日の位置に置かれたと考えられている。この歌には聖について神名「イスラエルの聖なる方」が、知恵についてヤーダァが 2 回登場する。

4 節 a β γ 「主に感謝し、御名を呼べ。諸国の民に御業を示し」は礼拝讃美の常套句(歴上 16:8、詩 105:1)である。ヤーダァは 4 節では「あなた方よ、知らせよ」とヒフィル形で、5 節ではケティーヴがメユッダアト(ピエル形分詞)「徹底的に知られている」だがケレはムーダアト(ホファル分詞)「知らされている」なので、どちらも第三者への伝播、連鎖を表す使役形である。ヤハウエの御名を他者へと、世界へと伝えていくことの豊かさが確認されている。イスラエルが諸国民への光として再召命を受けているのが分かる。

6 節でようやくイスラエルの聖なる方が現れる。満を持しての結語での登場であり、この頌栄が「イスラエルの聖なる方」を非常に重要視しているのが分かる。元々エルサレム祭儀と結びついていた神名である以上、当然のことではある。しかし、この歌がイザヤの預言集成に組み込まれた時、そこにはイザヤ預言の文脈における新しい意味が生まれる。イザヤ書において「イスラエルの聖なる方」が単元の最終節、最終単語に登場するのはここだけである。真正預言で侮蔑の対象だった神名が、ここでは偉大なものとして讃美されている。6 章のセラフィムによる天上の讃美は「聖なる、聖なる、聖なる」と歌い出し、12 章の礼拝共同体における地上の讃美は「イスラエルの聖なる方」で締めくくられる。見事な調和がそこに示されている。

4) 30章 29, 32節の付加における聖

30章 29節(カーダシュ)

השיר יהיה לכם כליל התקדש־חג ושמחת לבב כהולך בחליל לבוא בהר־יהוה אל־צור ישראל:
「あなたたちは祭りを祝う夜のように歌い／笛に合わせて進む者のように心楽
しみ／主の山に来て／イスラエルの岩なる神にまみえる。」

ヴィルトベルガーによればアッシリアへの審判としてのヒゼキヤ期の真正預言(30:27-28, 30-31, 33)に加えられた後代の付加(30:29, 32)の一節である。時期は捕囚後としか分からない。¹⁸⁹ イザヤは1章などで形式的祭儀を批判した。真正預言(28:14-22)も後代の付加(10:20-23)も、自らを予め災いから免れ得る側と慢心することを戒め、ヤハウエの審判を恐れと畏れを以て当事者として向き合うことが要求されていた。真正預言の恐怖の表象に満ちたヤハウエの審判を、祝祭と音楽の表象で民族主義的色に染めているこの付加はいかにも非イザヤ的である。「祭りを祝う」の「祝う」は動詞カーダシュのヒットパエル形ヒトカッデシュ「彼は自分自身を聖とした、きよめた、分離した」(התקדש)で、この形は聖書でここだけに登場する。ハグ「祭り」と動詞カーダシュが同節中に出るのもここだけである。主語(彼、それ)を祭とするのが大勢だが、しかしヴィルトベルガーは一般的な人々の意味にとる。「主の山」「イスラエルの岩」は共に第二、第三イザヤにはない表現である。

¹⁸⁹ Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/3, p.1214.

4章 第一イザヤにおける聖・義・知恵の関係

本章においては同一単元に聖・義・知恵全てを含む重要な章句を真正(11:1-9)、後代(29:17-24)各1単元ずつ扱い、前二章の成果も踏まえつつ、第一イザヤにおける聖・義・知恵の連関性について明らかにする。

(1) 真正預言における聖・義・知恵(11章1-9節)

11章2節(ホフマー、ビーナー、エーツァー、ダアト)

ונחה עליו רוח יהוה רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת יהוה:

その上に主の霊がとどまる。

知恵と識別の霊／思慮と勇気の霊／主を知り、畏れ敬う霊。

11章4節(ツェデク)

ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענויי־ארץ

והכה־ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע:

弱い人のために正当な裁きを行い／この地の貧しい人を公平に弁護する。

その口の鞭をもって地を打ち／唇の勢いをもって逆らう者を死に至らせる。

11章5節(ツェデク)

והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו:

正義をその腰の帯とし／真実をその身に帯びる。

11章9節(コーデシュ、デーアー)

לא־ירעו ולא־ישחיתו בכל־ההר קדשי

כי־מלאה הארץ דעה את־יהוה כמים לים מכסים:

わたしの聖なる山においては／何ものも害を加えず、滅ぼすこともない。水が海を覆っているように／大地は主を知る知識で満たされる。

平和の王の単元は前半(1-5節)に人間社会、後半(6-9節)に動物界の平和が語られる。ヴィルトベルガーは11章1-9節を一単元とみて、アシュドド叛乱の頃のイザヤ真正預言と査定している。¹⁹⁰ 2章の分類で言えば2章-(4)アシュドド叛乱の時期-1)の後に位置する。2, 9節に

¹⁹⁰ ヴィルトベルガー(大島力・金井美彦訳)『神の王的支配』(教文館, 1998), 68頁。真正性をめぐって Wildberger, *Jesaja*; BKAT10/2, p.442によれば、1-9節全体を否定するのはマルティ、グーテ、ヘルシャー、グレイ、モーウインケル、ブツデ、コーリー、フォーラー等、真正イザヤの基層の上に編集を想定し統一性を弁護するのはドゥーム、シュミット、ケーニヒ、グレスマン、プロクシュ、フィッシャー、キザンネ、リングレン、アイヒロット、カイザー、フォン・ラート等、前半1-5節のみ真正性を認めるのはアイスフェルト、ファーベン、ヘルマン、ベッカー等の名が挙げられている。なお木田献一はこの11:1-10をイザヤ最後期の預言とみる。『新共同訳注解Ⅱ』, 281頁。また U. Berges, *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt* (Freiburg; New York: Herder, 1998), p.548は捕囚後とみる。

知恵、4, 5節に義、9節に聖の術語がそれぞれ登場する。同一単元に3概念全てが含まれる真正預言である。¹⁹¹

1) 知恵の霊 (11:2-3)

平和の王の上にヤハウエの霊が留まる。「留まる」(נח)は休息して憩うことである。平和の王が霊を獲得したのでは決してない。自由な主権は霊の側にあつて、人間は霊を握ることも留めておくことも出来ない。またこの霊は知恵の霊であり、知恵的術語4つを含む6つの属性(知恵、識別、思慮、勇気、知ること、畏れ敬うこと)を有している。

<1> ヤハウエの霊の6属性

ホフマー「知恵」は箴言では神の創造の同労者兼音楽家として擬人化されていた(箴言8:22-31)。ホフマーは神の創造に関する知恵であり、人間にとっては、被造世界に対する洞察力である。南王国におけるハーハーム「賢者」「知者」は王と協働する知的エリートである。イザヤの論敵である彼等の自負するホフマー(イザヤ29:14)は行政上の知恵である。¹⁹² このような国づくり、支配のあり方をめぐる術語がヤハウエの霊によって平和の王の持つべき資質とされている。

ビーナー「識別」は動詞ビーン「認識する」から派生の名詞である。動詞ビーンの原意は「分離されたものとなる、区別する」である。¹⁹³ ビーナーは先述(本論2章-(2)-1)-<5>の通り、関係、関連、位置づけ、距離感についての正しい認識であり、人生経験によって培われる社会性の知恵である。王にとっては真贋、善悪を峻別する才能である(列王上3:9)。南王国におけるナーボーン「聡明な者」もハーハームと並んで宮廷で政治に携わっている王の顧問であり、イザヤの論敵であった(イザヤ29:14)。¹⁹⁴ 平和の王は社会の各構成要素をいかに関係づけるかに気を配り、また善悪についての判断を下す者である。

エーツァー「思慮」は先述(本論2章-(1)-1)の通り、会議において決定されたこと、特に外交・軍事に関する態度決定と遂行に関わる知恵である。「計画」「謀」とも訳される。南王国におけるヨーエツ「王の助言者」「参議」「議官」もイザヤによって厳しく批判された。ホフマーに比べ、国家対国家、国際関係の最善手を読む知恵と言い得る。先述(注69)の通り、フォン・ラートは「神のエーツァー」という概念をイザヤの独創と考える。大島力は、宮廷の知恵に由来するヤーアツ、エーツァー概念をイザヤはヤハウエの終末論的歴史支配を示す用語として用い、¹⁹⁵ また、『神の計画』概念は、常に『人間の計画』の反対像(Gegenbild)

¹⁹¹ 序論で述べた通り、もう一単元5章8-24節にも聖・義・知恵は揃っているが、「七つの災いの言葉」は小断片の集成的性格を持つので、2章にて扱った。

¹⁹² BDB, p.315.

¹⁹³ BDB, p.106.

¹⁹⁴ 大島力「第1 イザヤにおける神の計画」『神學』45 (1983), 106 頁参照。

¹⁹⁵ 同上, 92 頁参照。

として対置されている」とする。¹⁹⁶

エーツァーと接続詞で結び合わされているゲブラー「勇気」は戦士「ゲベル」の属性である。木田献一は「<<思慮と勇気の霊>>は、政治や軍事を指導する力である」とする。¹⁹⁷

ダアト「知識」は先述(本論2章・(1)-4)-<3>の通り、全人的交わりを通して知ることを意味する動詞ヤーダァから派生の名詞であり、神と結びつく時、神との関係性、交流、神への尊敬、愛、信頼が含意される語である。ダアト・アドナイはヤハウエとの関係性に積極的に参与して、自らが変化、成長していく中で血肉化していく知識である。¹⁹⁸

イルアト「畏れ敬う」はイルアー「畏れ、恐れ」の連語形で、イルアト・アドナイ「主を畏れること」は宗教的敬虔である。¹⁹⁹ イザヤの真正預言にはメシア預言以外にイルアト・アドナイが登場しないので、動詞ヤーレー「畏れる、恐れる」について用例を確認すれば、南王国にあったのは敵国を恐れることと形式的に主を畏れることであった。²⁰⁰ そこからイザヤのイルアト・アドナイは“恐れる必要のない相手を恐れることを止め、真に畏れるべき方であるヤハウエのみを畏れること”と、“形式的にではなく、内実を以てヤハウエを畏れ敬うこと”を含意していると思われる。

<2> 結合の持つ意味

1> 同節中の用例

恐らく詩文としての技巧上の要請であろうが、2節においてこれら6属性はホフマー・ウー・ビーナー「知恵と識別」(חכמה ובינה)、エーツァー・ウー・ゲブラー「思慮と勇気」(עצה וגבורה)、ダアト・ヴェ・イルアト・アドナイ「主を知ることと畏れ敬うこと」(דעת ויראת יהוה)

¹⁹⁶ 大島力「第1イザヤにおける神の計画」, 101頁。

¹⁹⁷ 木田献一『新共同訳注解Ⅱ』, 282頁。

¹⁹⁸ Cf. Botterweck, “עַד Yāda,” p.477.

¹⁹⁹ 「畏れる」の語根(ירא)が固有名詞「ヤハウエ」(יהוה)と結びついた「ヤハウエを畏れる(者)」という術語については、捕囚後は異邦人改宗者の別称ともなった(詩118:4)。一方、「畏れる」の語根(ירא)が普通名詞エロヒム「神」(אלהים)と結びついた「神を畏れる(者)」という術語については、J・マゴネットは、非ヤハウエ宗教者のアマレク人(申25:18)やシフラとプア(出1:17)の用例から「直接的に神を信じる信仰や信念というよりは、むしろ道徳的、倫理的感覚の存在、あるいはその欠如、すなわち、彼らの行動を支配した良心」を問う術語であると言う。J・マゴネット(小林洋一編)『ラビの聖書解釈—ユダヤ教とキリスト教の対話—』(新教出版社, 2012), 61-62頁。興味深い見解である。もしこれがイルアト・アドナイにまで援用可能であるとすれば、イルアト・アドナイは“(人間として、ではなく、)ヤハウエとの契約に入った者として、倫理的価値判断の停止を迫るあらゆる圧力(世俗権力、周囲、自宗教からの)に否を言うことの出来る宗教者”の意味になる。

²⁰⁰ 第一イザヤに名詞イルアーは真正預言2回(11:2, 3)、後代の付加2回(7:25, 33:6)と計4回登場する。イルアト・アドナイはメシア預言(11:2, 3)とその後代の付加における再解釈(33:6)にしか登場しない。動詞ヤーレーは真正預言4回(7:4, 8:12, 10:24, 29:13)、後代の付加2回(25:3, 35:4)と計6回登場する。真正預言では、国際関係においては、シリアとエフライム(7:4, 8:12)、アッシリア(10:24)を恐れている王と民の現実があり、宗教においては、ただ人間の戒めを覚えこんで主を畏れている形式的な敬虔さ(29:13)があった。

と、接続詞ワウ(ו)でつなぎあわせて3組に整えられている。これら各組の術語の聖書中の同節箇所を計上すれば以下のようになる。²⁰¹

まずホフマーとビーナーは同節中に16回(申命4:6、イザヤ11:2, 29:14、ヨブ28:12, 20, 38:36, 39:17、箴言1:2, 4:5, 7, 7:4, 9:10, 16:16, 23:23、ダニエル1:20, 2:21)登場する。申命記4章6節では「あなたたちの知恵と良識」と複数形の両語の結合が見られる。箴言4章5-8節ではホフマーとビーナーが並行法で(代名詞も交え)繰り返される。箴言9章10節「主を畏れること(イルアト・アドナイ)は知恵(ホフマー)の初め/聖なる方を知ること(ダアト)は分別(ビーナー)の初め。」には3組目のダアトとイルアト・アドナイも併せて登場し、本節とは別の組み合わせとなっている。

2組目のエーツァーとゲブーラーは同節中に5回(イザヤ11:2, 36:5=列王下18:20、ヨブ12:13、箴言8:14)登場する。ヨブ記12章13節「神と共に知恵(ホフマー)と力(ゲブーラー)はあり/神と共に思慮(エーツァー)分別(テブーナー)もある。」においても、箴言8章14節「わたしは勧告し(エーツァー)、成功させる。わたしは見分ける力(ビーナー)であり、威力(ゲブーラー)をもつ。」においても本節(エーツァー&ゲブーラー)とは別の組み合わせになっている。先述(本論3章-(10)-1))の通り、ラブ・シャケの台詞中に言及されたエーツァー・ウー・ゲブーラー「戦略であり戦力」(イザヤ36:5)はこの組み合わせが知恵一般というよりも外交・軍事に関連した結合であることを示している。

3組目のダアトとイルアト・アドナイは同節中に5回(イザヤ11:2、箴言1:7, 29, 2:5, 9:10)登場する。箴言1章29節「彼らは知ること(ダアト)をいとい/主を畏れること(イルアト・アドナイ)を選ばず」には本節と同じ文字列ダアト・ヴェ・イルアト・アドナイが登場するが、こちらは「主を知り、畏れ敬う」という句ではなく、アトナハで節の前半と後半に区切られた並行法である。

聖書中の用例との比較により、あらためてイザヤが知恵に通じた預言者であることが確認できた。一方で、本節と全く同じ名詞二つの接続詞による結合句は意外にもラブ・シャケのエーツァー・ウー・ゲブーラーしか存在しないことも明らかになった。このことはイザヤが知恵の伝統を受け継ぎつつ、それを自在に用いたことを示している。そこからこの3組の結合に関して詩的技巧を超えた意味を見出すことが出来るのではないか。

2> 間テクスト的黙想

本論2章で概観した通り、主の霊の6属性の多くは、イザヤの論敵であり、批判対象となっ

²⁰¹ 以下章句の計上は Abraham Even-Shoshan (ed.) *A New Concordance of the Old Testament Using the Hebrew and Aramaic Text* (Jerusalem: "Kiryat Sefer" Publishing House LTD., 1993)に基づく。

た南王国の為政者、富裕層、知者達が保有している(と自負している)特質であった。南王国には知恵も識別力も思慮も勇気も宗教的知識も敬虔も義も公平も、あらゆる必要な美德は豊富に存在していた。にもかかわらず、実態は格差の拡大、軍事同盟への狂奔、「ミスパーハとツェアカー」(イザヤ5:7)に満ちた倒錯した社会になっていた。そして人間に握られたそれらの特質、美德は、社会に是正を迫る方向にではなく、その常態を黙認、正当化する方向に用いられている現実があったのである。もしイザヤが深刻な社会腐敗の原因は知恵や義の欠如にではなく、それらがみな単独で孤立していた点に存していると看破したのだとしたら、イザヤは意図的に、「ホフマー&ビーナー」「エーツァー&ゲブーラー」「ダアト&イルアト・アドナイ」と、3組を対になるように結びつけた可能性が出て来るであろう。以下はその可能性を探る間テクスト的黙想である。

先ずホフマーとビーナーを組み合わせていないが故の危うさと言え、列王記上3章のエピソードが挙げられよう。そこでは、若きソロモンが「善と悪を判断すること(להבין)ができるように」と祈ったのに対して、ヤハウェは「わたしはあなたの言葉に従って、今あなたに知恵に満ちた賢明な(חכם ונבון)心を与える」と答えるのである(列王上3:9, 12)。品詞の別を無視して単純化して言えば、経験のないソロモンは「ビーナーだけ」を求めたのに対し、ヤハウェは「ホフマー&ビーナー」を与えているのである。そこにはホフマーとの結合を欠いたビーナーには国づくりのデザインを誤る自己の聡明さへの過信という危険性が存することを暗示しているかも知れない。イザヤの時代においても、論敵達は自らの知恵を誇っていたが、彼等の善悪の識別は倒錯したものであった(イザヤ5:20-21)。

次にエーツァーとゲブーラーを組み合わせていないが故の脆さと言え、アブサロムの反乱中の一幕である、サムエル記下16-17章のエピソードが挙げられよう。そこでは、ダビデにとっても、アブサロムにとっても、神託のように受け取られていたアヒトフェルの提案(עצה)が、「今回アヒトフェルが提案(יעץ)したこと(עצה)は良いとは思えません」と進言したフシャイによって転覆されるのである。会議の趨勢を決したフシャイの弁論は「父上とその軍がどれほど勇敢(גברים)かはお存じのとおりです」「父上も彼に従う战士们も勇者(גבור)であることは、全イスラエルがよく知っているからです」というものであった(サムエル下16:23, 17:7, 8, 10)。つまり品詞の別を無視して単純化して言えば、フシャイはダビデの側だけにゲブーラーを寄せて論じることによって、アヒトフェルのエーツァーをあたかもゲブーラーを欠いたものであるかのように印象操作し、その提案を採用させないようにしたのである。その背後にはダビデの祈り「主よ、アヒトフェルの助言(עצה)を愚かなものにしてください」(同15:31)と、それを聞いたヤハウェの働きがあったわけで、王位篡奪戦の明暗に「エーツァー&ゲブーラー」が関わっていたと言い得るであろう。イザヤの時代においても、イスラエルの聖なる方の計らいを嘲弄する論敵達は、「酒を飲むことにかけては勇者」という

有様であった(イザヤ5:19, 22)。

最後にダアトとイルアト・アドナイを組み合わせることの大切さと言えば、本節と同様、主を知ることと畏れることの不可分性を語った箴言1章7節「主を畏れること(イルアト・アドナイ)は知恵(ダアト)の初め。無知な者は知恵(ホフマー)をも論しをも侮る。」がある。イザヤの時代においても、初期預言において、動物犠牲を大量に増やすことで宗教的敬虔を誇った指導者と民にはダアトが枯渇していた(イザヤ1:10-17, 5:13)。シリア・エフライム戦争を前にアハズ王はイザヤの勧告を退け、宗教的敬虔を装いつつ、ヤハウエとの全人的交わりを回避した。²⁰² 後期預言においても、ヤハウエが「この民は、口でわたしに近づき／唇でわたしを敬うが／心はわたしから遠く離れている。彼らがわたしを恐れ敬うとしても／それは人間の戒めを覚え込んだからだ。」と看破している(イザヤ29:13)。

以上、聖書中の用例ならびにイザヤの時代の文脈に照らして、ヤハウエの霊が6つの属性を2つずつ接続詞で対にして3組に分けて描写されていることの中には、単なる詩的技巧を超えた使信が込められている可能性が確認できた。あたかもヤハウエの霊は「ホフマー&ビーナー」「エーツァー&ゲブラー」「ダアト&イルアト・アドナイ」をしっかりとつなぎ合わせることで誤用を防ぎ、知恵に本来の働きを取り戻させるかのようである。それは「混沌から秩序へ」という創造の働きにも通じるものとも言えるかも知れない。

<3> 嗅覚の喜び

この知恵の霊は、平和の王を頭上から助け、義による裁きを実行させるのであるが、2節の知恵と4-5節の義を3節で頑迷預言のモチーフがつかないでいる。11章3節aのヴァ・ハリホー・ベ・イルアト・アドナイ「彼は主を恐れ敬う霊に満たされる」(וְהִרְיָחוּ בִירְאַת יְהוָה)は直訳すれば「そして彼の嗅ぐこと(喜びの比喩(BDB))は、主の恐れの中で」となる。意味不明であり、BHS脚注は重複誤写により削除を指示している。BHSは直後の11章3節b冒頭の単語ヴェ・ロー「そして～ない」(וְלֹא)の接続詞ワウ(ו)に対しても削除を指示している。この3節aへの削除処理によって、2節bと3節aの「主を畏れること」重複状態は解消され、3節は社会正義の実践のみが描写される節となる。また3節b冒頭の接続詞ワウをも削ることによって、前後の連続性は喪われ、2節では霊の賦与、3節では社会正義の実践と、平和の王の諸特徴の列挙へと整えられるのである。

しかし論者はこの2つをいずれも削除すべきでなく、本文通りにしておくべきと考える。

²⁰² アハズの「私は求めません。私はヤハウエを試みることはしません」(イザヤ 7:12 岩波訳)という台詞について、関根清三は、「神よりアッシリアに救いを求めたい王が、実際的な政治に宗教を入り込ませることを敬虔を装いつつも婉曲に断った表現。」とする。『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』, 32 頁。

なぜなら、問題の「そして彼の嗅覚こそは、主の畏れの中に [ある]」(והריחו ביראת יהוה)という部分は、接続詞ワウによって3節b「それ故(ו)、目に見えるところによって裁きを行わず／耳にするところによって弁護することはない」との間に、なお鋭敏さを保全された嗅覚と、既に惑わされている視覚・聴覚という対照を構成しているからである。もとより、人間の諸器官を比較し、嗅覚の視聴覚に対する優位を説くことが本節の趣旨ではないだろう。重要なことは、6章9節では、聴覚が万全でも、なぜかビーンには連動せず、視覚が万全でも、ヤーダァが始まらないと頑迷預言がなされており、ここ11章3節bでは、平和の王が聴覚と視覚に判断を丸投げしていないという並行にある。

つまり、平和の王は、超人ではなく、霊が頭上に休息しているだけのただの人間であり、民と同様に、頑迷預言という裁きの時を共に生きているというのである。その為、嗅覚がさりげなく非常用電源、一本だけ残った回線の役割を果たして、平和の王を「主を畏れ敬うこと」につなげ、そこから知恵の3ペアへとアクセスさせるのである。

このようにイルアト・アドナイだけが重複して書かれていることを、誤記ではなく何か意味があると仮定するなら、平和の王が超人でも天才でもなく、困窮する人々と同じ乏しい資源を駆使して可能性の領域を拓けて行く、希望と忍耐と責任を持ったただの人である側面を読むことが出来るのではないだろうか。

<4> 知恵から義への橋渡し

3節bでは強調語順が使われており、「目に見えるところによってではない方向性を以てのみ、彼は裁くだろう。耳にするところによってではない方向性を以てのみ、彼は裁決するだろう」というニュアンスである。つまり力点は不作為「裁かない、決めつけない」という傷つけない優しさにあるのではなく、作為「裁く、定める」という愛にあると分かる。

動詞シャーファト「裁く」(שפט)は既述(本論2章-(1)-1))のように「抑圧者の手から被抑圧者を救い、奴隷とする者から奴隷とされた者を救う」ことを意味する。裁きは解放、救い、平和、和解にまで至る広い射程を持つ。そのための狭義のプロセスとして裁判、判決、刑罰も含まれる。言葉本来の意味においては、裁きなき和解、裁きなき愛はあり得ないと言える。3節bでは未完了形イシュポート(ישפט)が、4節aでは完了形シャーファト(שפט)が(継続のワウを伴って)登場する。

動詞ヤーハハはカル形がなくヒフィル形で「弁護する、裁決する」となる。カル形を持たないのは自分から発する動作ではないからで、これは誰かが向こうから接近し、伺いを求めて来たので、その求めに応じて、助言や直言、決裁を相手に与えることを意味している。3節bでは未完了形ヨーヒーアハ(יוכיח)が、4節aでは完了形ホーヒーアハ(הוכיח)が(継続のワウを伴って)登場する。

二動詞の並行は、平和の王の主体的な正義感と、他者の求めに応じる受容力、応答可能性を表している。3b・4a節は同じ動詞シャーファトとヤーハハによって綺麗に並行している。この動詞によって下図のように、義への橋渡しがなされている。

11:3b	「目見るところによってではなく」	「耳聞くところによってではなく」
	彼はשפטするだろう	彼はינה (ヒフィル形)するだろう
11:4a	「ツェデクで以て」	「ミーショールで以て」

2) 義の帯(11:4-5)

平和の王が「裁く」という行為で救い、「裁決する」という行為で出会ったところの対象となる人々については、4節 a でダリーム「弱い人々」(דלים)、アンヴェ・アーレツ「地の貧しい人々」(ענויי־ארץ)と明示される。²⁰³ どちらも支配階級によって搾取の対象になる貧困層を表す社会学的術語である。²⁰⁴ 裁きと裁決の手段となったのはツェデクとミーショールである。

ツェデクは既述(1章-(2)-1)の通り、「義」「正義」「秩序に適った振る舞い」「共同信義」「恵みのわざ」と様々に訳されるが、スネイスによればその原意は「弛んでいない」という意味での「真っ直ぐ」であった。この原意に照らせば神との関係性におけるツェデクは、杓子定規の硬直さではなく、柔軟性と弾力性に満ち、且つ緊張感を以て、神との活きた交信・交流が十全な状態と言い得るであろう。平和の王は自分の力で裁くのではなく、神との関係性の中で、神の御旨通りに裁くのである。

ミーショール「公平」「実直」「真っ直ぐ」(מישור)は高低差を均して水平にすることである。神のみ高く、人間は同じ地平にという意味であり、力の非対称を無くした時の姿、事柄の真実がそこでは露呈する。²⁰⁵ 平和の王は格差を消滅させ、甘受・諦観・沈黙を強要しない王

²⁰³ BHS 脚注はシュンマコスのギリシャ語訳「貧者たちを」に従い、本文のアンヴェ(アーナーヴの複数連語形)(ענויי)からアニーエー(アーニーの複数連語形)(עניי)へと読み替え指示を出している。アモス書 8 章 4 節において同形のענויי־ארץにはマソラ・パルヴァが記されており、ケティープ(書かれている本文)のענוייに対してケレ(読まれるべきもの)がענייとされていることも傍証となる。ウィルトベルガーもアーナーヴは「捕囚後の敬虔深い人」を指す言葉であるとしてアーニーへの読み替えを支持する。Cf. Wildberger, *Isaiah*; BKAT10/2, p.453. ここには平和の王についての預言を 8 世紀イザヤに帰すか、後代の付加と査定するかについての葛藤があると思われる。しかしアモス書には他にも単語アーナーヴは存在するし、イザヤ書 11 章 4 節のענויי־ארץにはアモス書 8 章 4 節と異なりマソラ・パルヴァはない。また BDB, p.776 ではアーナーヴを「富裕層と権力者によって抑圧された貧しく弱い者」としており、真正か後代かの査定に関わらず、本文を読み替える必要はないと論者は考える。

²⁰⁴ 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』(金井美彦他編)(新教出版社, 1997), 135 頁。

²⁰⁵ バザクはイザヤ 11 章 4-5 節を二詞一意と理解し、「ミーショールおよびエムナーによるツェデクなる裁き」と解釈する。その意味は、現実には事柄の真実にまで貫徹するように裁くことであり、粉飾し、富み、高ぶることのできる力ある側が、現行法の形式的積み上げによって、無罪になるようなこ

であることが分かる。

平和の王の裁きは、裁き、裁決し、鞭打ち、処刑するの4つの行為の連続であり、これによって社会正義の実現が約束される。4節bで悪人が滅ぼされる。後半4節bβヤミート・ラーシャ「逆らう者を死に至らせる」は、死刑執行を表す熟語である。これは文脈上想定内の流れと言える。しかし4節bα「その口の鞭をもって地を打ち」は意味不明であり、この流れに不可欠な描写とは思えない。BHS脚注はエレツ「地」(ארץ)からアリーツ「暴虐者」(עריץ)へと「多分、読み替えるべし」としている。

しかし、マソラ本文をそのまま尊重するなら、まさに読み手(聞き手)はここで躓き、違和感を覚え、“その地に叩きつけたという平和の王の言葉の内容は何か?” “その言葉はどこへ行ったのか?” と宿題を残す効果がある。そのため読み手は平和の王の預言を11章5節(1-5節までが人間社会の世直しについて描写する部分である)で読み終わることが出来ず、6節以下(6-9節が動物の平和について描写する部分である)も一括した預言として読み続けることを促されるのである。その時、後半9節で動物の平和風景に響き渡っている言葉こそが、叩きつけられた言葉の反響という図式になる。

ここで我々は聖書が近代以降の教養人によって書かれた書物ではなく、古代人が書いたものであることを想起しなければならない。人間の平和と動物の平和を分けて、互いに何の関連もあろう筈がないとする発想は比較的新しいものである。研究史で見た通り、人間への統治と自然への変容力。これは、どちらもツエデクが王に与える機能であった。ツエデクを帯びた王が、人間社会における正義の実現の遂行と同時に、自然への支配権を行使することは何の不思議もないことである。勿論このような超常の力を自前で持つ神王という発想は、聖書信仰とは相容れない。しかし従来イスラエルにおいて慎重に受容された神王の自然変容力というカナンのツエデクの用法を、イザヤはここでも大胆に用いているのである。そこで必須となるのが、カナンのツエデクの独り歩き、暴走を防ぐための安全装置、すなわちヘブライズムに根ざし、ダビデの契約の根拠となった語根アーマン関連語との結合である。1章21-26節のネエマナー、28章16-17節のハン・マアミーンのように、本単元で用いられるのはエムーナーである。

5節でツエデクはエムーナー「真実」(אמונה)と結合され、共に平和の王の腰の帯となる。知恵の6資質同様に、ツエデクも、異教的起源を持つツエデクこそ、単独では暴走する危険を持つ。ツエデクはエムーナーと組むことによって神王起源の力ではなくなり、あくまでヤハウエ起源の力として、²⁰⁶ 神の王的支配の具現として人間と自然を統御するのである。神

とのない裁きが求められているとする。Bazak, "On the Meaning of the Pair mishpat usedaqah," pp.144-5.

²⁰⁶ Cf. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, p.23. ヴィルトベルガー『神の王的支配』, 155-56頁。

の秩序の下に正しく位置づけられたツェデクが腰の帯となる。²⁰⁷ 頭上に霊と共に留まるのみで決して自家薬籠中のものとならない知恵とは異なり、義と真実はしっかりと密着し、平和の王に固着した属性となる。この義の帯が中心となってメシアの統治を実現するのである。構造的にも、帯は中央に結ぶものであり、5節の「ツェデク&かのエムーナーの帯」はメシア預言の前半と後半をしっかりと一つに束ねていると言い得る。

このことは文法的にも支持される。6節冒頭 *וַעֲגַלְגַל זֶעֱבֵב יִמּוּ קֵבֶס* 「するとその時、狼は小羊と共に寄留するだろう」(*וַיִּגַּר זֶאֵב עִם כֹּכְבָשׁ*)は継続のワウ+動詞グール完了で始まっており、動物の平和を描く6-8節が直前5節の平和の王による義と真実の帯締めをトリガー(引き金)として実現することを示している。9節で地に液体のイメージで浸み直るデアー「知識」(*דַּעַה*)も、全人的交わりヤーダアの結果得られる知識であり、平和の王のツェデクによるヤハウエとの親しき交わりのしるしとして満ちている知恵なのである。²⁰⁸ 4節b α 「その口の鞭をもって地を打ち」と9節の聖なる山に響き渡るメシアの宣言も、伏線とその回収という鎖によって、人間の救い部分と被造物の救い部分を、切断することを禁じている。被造物の救いについて一切関心がない「人間だけの救い」はあり得ず、人間の救いにあまりにも無関心、冷淡になれるような「動物だけの救い」もあり得ない。両者は一つの事柄であることをこの単元は教えているのではなかろうか。

3) 聖の山(11:9)

平和の王の単元の終わりに真正預言における唯一の男性名詞コーデシュが登場する。同時にそれは、真正/後代問わず第一イザヤにあるメシア(的)預言章句群中(8:23a β -9:6、11:1-9、16:1-5、32:1-8)唯一の「聖」(*שְׁקֵט*)関連語である。形容詞カドーシュ「聖なる」が名詞的に「聖なる者(もの)」と扱われることが多いのと同様、名詞コーデシュ「聖」はしばしば名詞連語形に付く形で形容詞的に用いられる。²⁰⁹ ここでは人称接尾辞付きでヴェホル・ハル・

²⁰⁷ 11章5節で同単語エゾール「帯」(*אֲזוּרָה*)が並行法で冗長に二度繰り返されるのは教養あるイザヤらしからぬ凡庸さであり、5節aをエスール「バンド」(*אֲסוּרָה*)に読み替えることが提案されてきた。帯を締める体の部位はモトナーヴ、ハラツァーヴである。敢えて違いに注目すれば、義は尻に褌状に締められ、真実は腰に带状に締められる図となろう。この二本の異なる帯の図式はツェデクの語義に関してのみ興味深い。義は糸がぴんと張っていることを指し、28章17節でミシュパートの「測り縄」に対してツェダカーは「分銅」に例えられていた。ここでも尻の帯とするなら、エムーナーは水平方向、ツェデクは同様に垂直方向を担当している。ツェデクと垂直軸のモチーフが堅持されていることになる。しかし、本5節においては、ツェデクの暴走危険性をエムーナーとの結合によって是正していることが要点であり、ペアとなって同じ一つのエゾールとなっていることは何ら問題なく、むしろイザヤの神学をよく表したものと考えられる。

²⁰⁸ デアアはイザヤ書においては第一イザヤに2回(11:9、28:9)だけ登場する。いずれも近くにガムール「乳離れの子」(*גַּמּוּרָה*)を伴っている。28章9節では論敵の嫌味としてネガティブに結び付けられていたが、メシア預言(11:8-9)ではポジティブに結び付けられている。

²⁰⁹ Levine, "The Language of Holiness," p.250.

以下、この図について解説すれば、2節bのダアト・・・アドナイ「主を知り」(רוח דעת ויראת יהוה)と9節bのデーアー・エト・アドナイ「主を知る知識」(דעה את יהוה)が、カリスマ的霊を受けたメシア的王の義に基づく統治全体を囲い込んでいる。共に動詞ヤーダァから派生した名詞であり、不断の全人的、現在的、実存的交わりに基づく知識である。この支配領域が、「私のコーデシュの山」と呼ばれている。そこでは社会的弱者が構造的不正から解放され、動物たちの世界にも平和が訪れる。9節a「何ものも害を加えず、滅ぼすこともない」における二つの否定辞ロー「ない」(אֵין)は3節bの二つのローと対応している。メシア的王は「目に見えるところによって裁きを行う」と「耳にするとところによって弁護する」ことを止める。すると「害を加える」と「滅ぼす」ことが止むという構造になっているのである。4つのローは生々しい現実の矛盾との緊張感を以ての対峙を表している。

「害を加える」「滅ぼす」(11:9)と訳されている語は、1章4節の「悪を行う者」「墮落した」と同じ動詞ラーアァ(רעע)とシャーハト(שחת)のヒフィル形である。1章4節では分詞であったが、ここでは未完了形で、「(彼らは)他者を悪い状態にするだろう」「(彼らは)他者を残骸とさせるだろう」の意味になる。この4つの現状が4つのローによって否定される。4つのローによってイザヤが撃っているものは、自分の身を置く8世紀南王国の社会的現実であった。王国のカナン化を推進する社会改革は格差拡大を生み、生存の基盤を奪われて零落する者が増大した。合法的に、罪の意識を感じることなく、他者を悪い状態にしていくこと、他者の命を命ではないもののようにしていくことは、常態化し、社会の成員誰もがその無責任と無関心の連鎖に組み込まれ、関わっていた。先述(本論2章-(1)-(3))したイザヤ書5章7節「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)」はその惨状を描写したものであった。このような世界で、メシア的王はミスパーハ「流血」とツェアカ「叫喚」を一掃し、ミシュパートとツェダカーを打ち立てる。ラーアァ「他者を悪とする」とシャーハト「他者を残骸とする」の連鎖を断ち切り、平和と和解を実現する。そのような支配の現在化するところが「聖なる山」なのである。ここには義と密接に結びついた聖の射程が確認される。義は糸が弛まずピンと張っている瞬間である。平和の王が玉座に就いた事で自動的・機械的・永続的に保証された世界ではないことが分かる。6章のカドーシュで確認した、「聖」の分離・隔絶とは決して聖俗二元論的な俗「からの」分離、逃避、無関心を意味せず、むしろ神の支配「への」分離という極めて積極的、動的な概念であるという点は、このコーデシュの山においても完全に堅持されている。

以上から、11章9節の男性名詞コーデシュは6章3節においてイザヤが体験した形容詞カドーシュと不可分の連続性を持つことが確認されたと言えよう。更に1章4節において、

イスラエルの聖なる方はほかならぬラーアアとシャーハトの連鎖(ヒフィル形)永続(分詞は現在形に相当する)に奉仕する一族末裔たち(כּנִיּוֹת מִשְׁחֵתִים וְזֶרַע מִרְעִים)によって侮られていた。彼らはコーデシュの山には到底耐えられない者たちである。そこからイスラエルの聖なる方とコーデシュは通底し、従って、召命のカドーシュともこの神名はつながるのである。

釈義を通して、11章9節の男性名詞コーデシュはラーアア、シャーハトのヒフィル形とのつながりにおいて1章4節と顕著な響き合いを持っていることが明らかとなった。それはコーデシュとケドーシュ・イスラエルにおける名詞・形容詞という品詞の差異を越えた使信に対する機能の連続を感じさせる。また6章3節のカドーシュの三唱も、ハータア、アヴォーンとのつながりにおいて、1章4節、5章18-19節と結びつく。²¹¹ それは召命体験と神名の間の親近性を裏付けるものである。

(2) 後代の付加における聖・義・知恵(29章17-24節)

29章19節(ケドーシュ・イスラエル)

ויספו ענוים ביהוה שמחה ואביוני אדם בקדוש ישראל יגילו:

苦しんでいた人々は再び主にあつて喜び祝い／貧しい人々は／イスラエルの聖なる方のゆえに喜び躍る。

29章21節(ツァディーク)

מחטיאי אדם בדבר ולמוכיח בשער יקשון ויטו בתהו צדיק:

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罾にかけ／正しい者を不当に押しつける。

29章23節(カーダシュ×2、ケドーシュ・ヤコブ)

כי בראתו ילדיו מעשה ידי בקרבן יקדישו שמי והקדישו את־קדוש יעקב ואת־אלהי ישראל יעריצו:

彼はその子らと共に／民の内にわが手の業を見てわが名を聖とする。彼らはヤコブの聖なる者を聖とし／イスラエルの神を畏るべきものとする。

29章24節(ヤーダア、ビーナー)

וידעו תעִירוֹחַ בִּינָה וְרוֹגְנִים יִלְמְדוּ־לֵקַח:

心の迷った者も知ることを得／つぶやく者も正しく語ることを学ぶ。

暴虐者一掃の終末的ヴィジョンを描いたこの単元は捕囚後の5世紀、ユダヤ教団成立後の付加と見なされている。本論3章の分類で言えば3章(5)ペルシャ時代の拡張(3)の後に

²¹¹ 「彼はわたしの口に火を触れさせて言った。『見よ、これがあなたの唇に触れたので／あなたの咎(עוֹנֵךְ)は取り去られ、罪(חַטָּאת)は赦された。』(6:7)の女性名詞ハッター(חַטָּאת)は1章4節の動詞ハータアのカル分詞形ハーター(חַטָּא)、5章18節の女性名詞ハッターア(חַטָּאה)と同語根である。

位置する。政治的独立の夢を断たれ、外国勢力の威を借りる暴虐者の監視下に置かれた帰還民は、諦めの境地にあった。この意気消沈した小さな群れを見守り、生き抜く力を呼び起こすために、終末的救済の要素をも含んだ慰めを語る預言が加えられたのである。²¹² 19, 23 節に聖、21 節に義、24 節に知恵の術語がそれぞれ登場する。同一単元に 3 概念全てが含まれる後代の付加預言である。先ず 17-21 節の付加がなされたが、ほどなく先の付加は預言者の言葉だけで、ヤハウエの肉声を欠いていることに不足感を覚えた別の編集者によって 22-24 節が付加されたと想定される。²¹³

1) 第一の付加における聖と義(29:17-21)

真正預言29章14節でヤハウエが語った「驚くべき業」を切望するかのように、この付加断片には自然の変容(29:17)、人間の本質的变化(29:18)、弱者の歓喜と悪人の一掃(29:19-20)という3つの終末的ビジョンが語られる。3 という数は「見よ、わたしは再び／驚くべき業を重ねて、この民を驚かす」(29:14) (הנני יוסף להפליא את־העם־הזהה־פלא ופלא)における「驚き」(פלא)の三重奏²¹⁴ と対応している。

17節で自然の変容が起こっている。本節に義は出てこないが、自然への変容力はツエデクの神的能力とされていたものであり、神の王的支配が言外に匂わされている。

18節に「聞きとり」「見えるようになる」がある。頑迷預言は器官の問題ではなく、それが知恵へと連動しない預言であったが、後代では、意味が変容し、障碍の克服へと希望の裾野が広がられている。この付加段階ではまだ頑迷預言との間接的な反響に留まっている。

19節に「イスラエルの聖なる方」が登場する。ヤハウエと共に人々に喜ばれる対象となっている。アナヴィーム「苦しんでいた人々」(עניים)、エブヨーネー・アーダーム「貧しい人々」(אביוני אדם)の両語は、ここでは捕囚後の敬虔深い人を指す言葉であり、弱者が真正預言の社会的経済的存在からより宗教化されていると考えられる。²¹⁵ 人々の喜びの原因は20節で悪人が一掃されたためと分かるが、21節はその悪人たちの悪行の描写で終わってしまう。つまり終末的ビジョンを語った者たちの生の現実は21節の状況にある。そこにツァディ

²¹² ヴィルトベルガー『神の王的支配』, 187-188 頁参照。なお木田献一『新共同訳旧約聖書注解Ⅱ』, 313 頁は、5 世紀説を支持しつつも、初期黙示的性格から捕囚期バビロンの可能性も排除しない。Berges, *Das Buch Jesaja*, p.548 は 5 世紀後半を支持する。

²¹³ Cf. Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/3, p.1136.

²¹⁴ 29 章 14 節には「驚くべき業」「不思議」を意味する名詞פלאとその派生動詞が、動詞ヒフィル形不定詞連語形、動詞ヒフィル形不定詞独立形、名詞の順で 3 回現れる。9 章 5 節でメシア的王に冠される名「驚くべき指導者」(פלא יועץ)、力ある神／永遠の父、平和の君」の筆頭にもこの名詞が用いられている。

²¹⁵ Cf. Wildberger, *Jesaja*: BKAT10/3, p.1140. なおヴィルトベルガー『神の王的支配』, 188 頁ではアナヴィームの訳を「謙遜な者」「卑しめられた者」と、エブヨーネー・アーダームの訳を「貧しい者」「人々のうち最も貧しいもの」としている。

ーク「正しい者」(קִדְּוָה)が登場する。

21節のツァディークの受ける不正と苦難は、真正預言七つの災いの言葉中の5章23節の状況(本論2章-(1)-4)-<2>)がそのまま続いているような有様である。明らかに29章21節のツァディークは5章23節を想起させるために同じ境遇に描かれている。よるべなき帰還民は、自らを8世紀イザヤの時代の法共同体から締め出されたツァディークへと投影し、義人はいつの時代も変わらぬ苦難を受けてきたことを確認するのである。5章23節では契約の主への背反として理解された法廷での不正は、正されるべき歪みとして告発の対象であった。それに比べると、ここではアーダーム、ダーバル、トーフーという創世記のモチーフを得て、神の創造的介入を待望する以外に、自分たちでは改善も変革も不可能な状況として対比されている。この断片でも、17章1-11節(本論3章-(4)-3))におけると同様に、イスラエルの聖なる方と創造の結びつきが顕著である。

2) 第二の付加における聖と知恵(29:22-24)

22 節では 21 節の創造物語のモチーフ(アダム、トーフー)から族長物語のモチーフ(アブラハム、ヤコブ)へと歴史をたどらせ、変わらぬ神の贖いが宣言される。

23 節には聖が動詞ヒフィル形 2 回と神名「ヤコブの聖なる方」で 3 個も登場する。同一節に聖が 3 度登場するのは 6 章 3 節とここだけである。「彼らはヤコブの聖なる者を聖とし / イスラエルの神を畏るべきものとする」において並行する 2 動詞「聖とする」「畏るべきものとする」は、8 章 13 節と対応している。どういふわけか「イスラエルの聖なる方」は消えてしまっている。ヤコブの家としての礼拝共同体への慰めに特化する必要があったのであろう。²¹⁶

24 節では「知ることを得る」(ビーナーをヤーダアする)と知恵の語が 2 つ結び付けられ、頑迷預言の失効の希望が語られる。²¹⁷

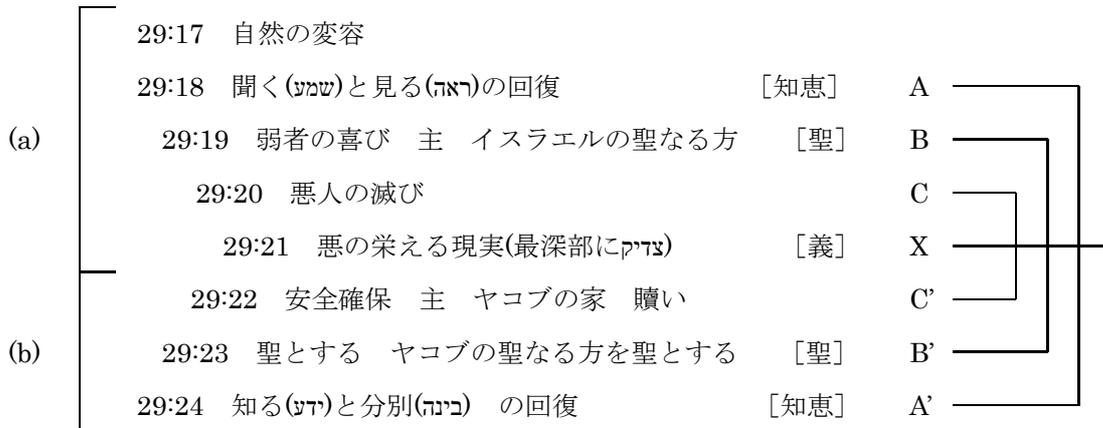
3) 29章17-24節における聖・義・知恵

こうして(a)29 章 17-21 節、(b)29 章 22-24 節と 2 度に亘る編集で出来上がった 29 章 17-24 節の単元の前半(a)-後半(b)の間にはキアスムスとはいえないが、テーマ的に緩い対応関係が見てとれる。その構造を図式化すれば以下のようなようになろう。

²¹⁶ Childs, *Isaiah*, p.220 は 29 章 22 節「ヤコブの家」を南北両イスラエルとし、23 節「ヤコブの聖なる方」には北王国を含めた神の民の統一性が表されているとする。

²¹⁷ イザヤ書 6 章 9-10 節と 29 章 23-24 節の間の響き合いについては Cf. Williamson, *The Book Called Isaiah*, p.50. 一方 Childs, *Isaiah*, p.220 は 29 章 24 節を、28 章 1 節で北王国指導者に向けられた呪いの消滅と解する。

【29章 17-24 の構造分析】



前半部分の付加(a)においては、超越的な救いの到来の幻を確信し、悪人に虐げられている現実に忍耐すべきことが強調されていた。人間の力による変革など期待しようもない状況の中で、神の介入による上からの変革が待望されていた。

これに後半部分の付加(b)が結合することによって、ゆるやかな対応関係が生じる。暴虐な者たちの滅び(C)は、ヤコブの家の贖い(C')を目的として起こる。弱者の歓喜(B)は、御名を聖とする(B')という方向付けを与えられる。そして聞く(שמע)ことと見る(ראה)ことの回復(A)は、「知ることを得る(בינה)をידעする」(A)と結びつき、頑迷預言(いくらשמעしてもביןできず、いくらראהしてידעできない)の時代の終わりを告知する効果を持っている。この構造は、(a)を(b)へと現実化・生活化させる機能を持っている。つまり(a)の終末的・超自然的ビジョンを、(b)の「ヤコブの家」のアイデンティティ確立という信仰共同体の具体的実践の地平において、日々発見せよとの教示を含んでいる。上図の対称線に位置する 21 節(X)を挿入し、底と眺めるなら、現実に虐げられた状態にある「正しい者」(צדיק)こそ、前半の超越的ビジョンに励まされ、後半の信仰的实践を知恵に向かって歩むべく呼びかけられている当事者であると解釈することができよう。

最後に、この前半・後半を合わせた後代の付加全体(29:17-24)の挿入によって、真正預言の文脈に与えられた効果を確認したい。

- i 既述の通り、先行する真正預言「驚くべき業」(29:14)の成就が付加断片において終末的革新(29:17-20)という新しいビジョンによって待望されることとなった。
- ii 頑迷預言からの解放は、知恵の獲得(29:24)、ヤハウエとの和解(29:22-23)の文脈で再解釈され、信仰共同体の忍耐と実践へ動機付けを与えている。
- iii 頑迷預言の深刻な進行を描いた真正預言(29:14-16)に、頑迷預言の終焉・失効を宣言する付加断片(29:17-24)が隣接することによって、“人間の謀に従って愚かに生きるか”、

“神の計画に従って賢く生きるか”、という二者択一の道が読者に提示されることとなった。²¹⁸

- iv 真正預言の形骸化した祭儀批判(29:13)に対して、御名を聖とし神を畏れる真の礼拝(29:22-23)という対極が与えられたことにより、29章13-24節全体が信仰共同体の墮落と理想のビジョンで枠付けられることになった。そのことは、この両極の間で緊張感を以て歩むべく、信仰共同体に自己吟味を促す効果を生んでいる。
- v 29章17-24節の挿入によって、元来続いていた29章15-16節、30章1-5節(エジプトとの同盟の罪)が分断されたことは、文脈の無時間化に寄与し、歴史的託宣を愚か者についての教示的例へと後退させ、真正預言の聴き手を普遍的に拡大する一助となっていると言えそうである。²¹⁹

(3) 明らかになったこと

これまでの考察において明らかになったことを、重複を含むが以下簡潔に記しておく。

- ① 節単体では、聖・義・知恵が同時に存在するものはなかった。いずれか2つの概念が登場するものは7例(1:4, 26, 5:16, 19, 11:9, 24:16, 31:1)あったが、過度に結びつける恣意的読みを排除した場合、明確に主題への不可分な連関性を以て機能する並存事例は5章16節(本論3章-(2)-2))を除いて確認できなかった。このことは、第一イザヤの聖・義・知恵の関係が殆ど関心を持たれなかった研究史の正当性を裏付けるものである。
- ② しかし単元単位で見れば3概念全て存在するものが3単元、2概念が存在するものが18単元存在した。その中には、聖・義・知恵の関係について有益な示唆を与えるものが少なくなかった。
- ③ 初期預言において義の危機は知恵の叫びと連関性を持っている。1章21-26節のキアスム構造は「義の都」が内実を喪い腐敗が極に達し、万軍のヤハウエが純化と回復をもたらすという、過去の栄光、下降、上昇、将来の栄光というV字型で都の全歴史を包含したものである。ここにおいて知恵の叫びホーイは、下降に歯止めを与え、義を衰亡から回復へと折り返す機能を有している。神から託された義を、人間が有名無実化すると、神の

²¹⁸ この二者択一の提示は「彼には分別がない」(29:16)におけるביןの否定と「知ることを得」(29:24)におけるביןの肯定というコントラストによっても強調されている。

²¹⁹ このことは上記オケインの主張(本論1章-(3)-2))を確認することとなった。

ホーイが、義を甦らせるのである。ここには「義(外枠)→知恵(中心軸)→義(外枠)」の順番が見られる。

④ 5章 8-24 節、10章 1-4 節の「七つの災いの言葉」でも、ホーイ 7 連続の只中 23 節にツェデク関連語 3 つが押し込められている。支配層の放縦と奢侈に地所を取られ、居場所がない者のように扱われている義の実態がある。その 23 節内においてさえ、義と不義の転覆が生じている。逆にこの義の危機が社会の墮落を招き、多くのホーイを誘発しているとも言える。つまり初期預言 1 章 21-26 節「ツェデクの中のホーイ」と 5 章 8-24 節、10 章 1-4 節「ホーイの中のツェデク関連語」は同じ義の危機を前者は通時的に長大な時間軸の中で、後者は共時的にリアルタイムの多様な現実のモンタージュによって表現しており、互いに相補的な関係にあると言える。ここには「知恵(混乱)→義(困窮)←知恵(混乱)」の包囲網が感じられる。

⑤ その後「七つの災いの言葉」は回顧録挿入によって 10 章部分が分断されるが、これによって 5 章 23 節の位置は単元の最後が変わった。こうして出来た 5 章 8-23 節は、葡萄畑の詩(5 章 1-7 節)と同様に、知恵的章句全体が、義の危機という結論を導くために効果的に仕えている構造を持つことになった。両者には「知恵(単元の形式)→義の危機の告発(目的)」という流れが見られる。また 5 章 8-24 節には「知恵(混乱)+聖(嘲弄)+知恵(混乱)+義(困窮)+聖(悔り)」の混沌が確認できる。

⑥ 6 章 1-11 節の召命記事では聖なる神による分離隔絶の体験を通して、頑迷預言という知恵をめぐる戦いへと献身させられていく流れが確認できる。ここには義の語は登場しないものの、知恵の叫びオーイはイザヤに社会の実相についての目を啓かせ、義の預言者への道をも暗示している。またセラフィムとの出会いと炭火を介しての触れ合い、贖いについての対話の体験も、被造物、自然界への認識を新たにし、知恵の預言者誕生となったことが窺える。ここには「聖→知恵(→義)」への順番を見る事ができる。

⑦ 11 章 1-9 節の「メシア預言(平和の王)」では聖・義・知恵が全て登場し、相互の連関性についても読み取ることが出来る。ヤハウエの霊(術語はなくとも聖)が知恵の 6 要素を 3 組に束ねることで知恵の機能を復活させる。頑迷預言を回避する形で知恵は義による裁きを可能ならしめる。義は真実と結びつき、帯となってメシアと一体化し、全体を統御する。義の帯が締められたことを皮切りに、主を知る知識デーアーが地を浸し、これに満ちた領域がコーデシュの山と呼ばれる。本文の単語の位置的には 11 章 9 節前半にコーデシュ、

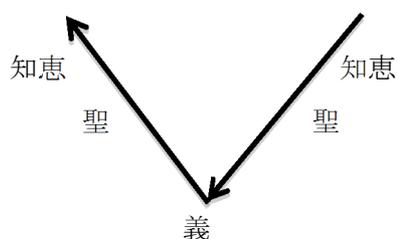
後半にデーアーとコーデシュが先行だが、デーアー(理由)→コーデシュ(帰結)と見れば、このメシア預言には「聖→知恵→義→知恵→聖」の順番と連関性が確認できる。

- ⑧ 神名「イスラエルの聖なる方」は5章19節でマヘル・シャラル・ハシュ・バズ預言及び頑迷預言の出处として論敵らに認識され、揶揄されている。後期預言において知恵を巡る対立が激化する過程で、イスラエルの聖なる方も最前面に躍り出るようになる(30:12, 15, 31:1)。イスラエルの聖なる方の登場單元には知恵の術語は全語根含まれている。一方、この神と義の接点は七つの災いの言葉(5:19, 24 と 5:23)だけであり、連関性は不明である。
- ⑨ 後代の付加部分では、イザヤを超えて行く形でイザヤの預言の真髓を明らかにしようとする動きが初期に見られた。先ずアッシリア時代末期に付加された10章20-23節の「残りの者」の單元では、真正預言には存在しなかった「聖と義だけがあつて、知恵はない單元」が初めて生まれ、さらに「イスラエルの聖なる方」と「義」も主題的に初めて結びついた。それは信仰者の自己絶対化や慢心として聖なる方を持ち出す安易さに対して、義が歯止めをかけるという仕方においてであった。エメトの暴走を抑止することでツェダカーはイスラエルの聖なる方を守っている、聖としているとも読める。「義→(聖とする)→聖」と表し得る。
- ⑩ 続いて王国末期の神学的改訂と言われる5章16節では初めて聖と義が同一節に置かれることとなった。ミシュパートとツェダカーという文脈の後半部分には、「かの聖なるエールはツェダカーによって聖とされ続けている」と、前項⑨と同じ「義→(聖とする)→聖」の流れが確認できる。王国の滅亡から長い審判の時を生きることになるであろう民のために付加されたこの節は、イザヤ真正預言の優れた再解釈と言える。
- ⑪ 知恵的文体は真正預言の無時間化と聞き手の拡大に寄与した。捕囚期の神学的改訂として3章のほぼ中央に挿入された3章9b-11節では因果応報の格言形式によって真正預言への時間的地理的状況的隔たりを取り払い、更に「ツァディークと言え」という応唱命令を入れることで、歴史の転換点に参与すべしとの教示と励ましを与えた。「既存文脈→知恵(無時間化)→義→知恵(生活化)→既存文脈」という知恵の優れた機能を確認できる。真正預言が遺した知恵的章句が、後代の数次に亘る付加を促したケースもあった。(10:15 格言的諺へ先ず 10:20-23 が、更に 10:16-19 が挿入等)。知恵は時空を超えた招きである。

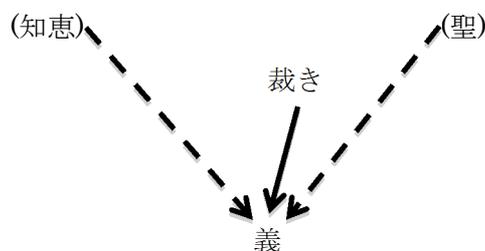
⑫ ペルシャ時代の拡張である 29 章 17-24 節では後代の付加における聖・義・知恵の連関性が緩やかなキアスムス構造で確認できる。前半にはイスラエルの聖なる方の超自然的な介入による上からの解放という終末論的ヴィジョンが先ず語られ、喜びが強調される。最深部には変わらぬツァディークの苦難が位置し、後半部は歴史の中で伴い給うた贖いの主を想起させ、天上の聖の三唱を思わせる「ヤハウエの名を聖とし、ヤコブの聖なる方を聖とする」という 29 章 23 節の聖術語の 3 使用は、礼拝共同体の実践へと終末の希望を着地させている。頑迷預言の失効もその先で起こると言われる。ここには緩やかだが「知恵→聖→義→聖→知恵」の順がある。

⑬ 頑迷預言の終わりを是が非でも宣言したかった結語としてイザヤの言葉集成に対して付加された 32 章 1-8 節では、王が高官と協働してツェデクとミシュパートを發揮し、知恵の混乱が解消される希望が読まれている。多くの点で真正預言とは相容れないが、メシア預言の特に 11 章 5-9 節部分、平和の王が義の帯を締めたことが引き金となって動物界に超自然的な解放がもたらされる描写を、人間界に転用して期待したものと思われる。「義(支配)→知恵(回復)」の順が確認される。

⑭ 第一イザヤの元来の終わりとされる 32 章 15-20 節は、術語としては義しか登場しない。しかし、高い天からの霊の注ぎから擬人化されたミシュパートとツェダカーの登場は、11 章 2 節の知恵の霊の人格化にも思える。両者は葡萄畑の詩(5:1-7)における万軍のヤハウエのように大地と関わる。そこにはヤーダアの射程が感じられる。いつの間にかミシュパートはいなくなり、かのツェダカーが「平和」と「とこしえに安らかな信頼」(ハシュケート&ベタハ)を生み出す。それは 30 章 15 節のイスラエルの聖なる方の約束の結実である。後代の付加においてターニングポイントとして義が位置することが 3 章 10 節、29 章 21 節に見られたが、32 章 17 節では義が結合点になっている。聖と知恵が義において一つとなったと言い得る終章である。



【29 章 17-24 節】



【32 章 15-20 節】

⑮ ウィリアムソンの査定をめぐっては、釈義の結果、5 章 19 節は真正初期預言、5 章 24

節 b は真正預言(時期は不詳だが、後期や末期ではない)、1章4節は真正末期預言とほぼヴィルトベルガーの査定を踏襲する判断となった。ウィリアムソンの真正初期から真正後期へのシフト、真正から後代へのシフトいずれにも十分な根拠は見出せない結果となった。しかし、章句の査定については旧来通りとなってしまうが、彼の結論「イザヤ自身はこの神的称号〔イスラエルの聖なる方〕をただ時たまにだけ使用した。そして主として、全くではないにしろ、彼の長い宣教の最終段階において〔使用した〕」には一定の同意をするものである。論者の見解はこうである、“イザヤはこの神名を初期預言から使っていたが、厳密に使い分けてではなく、多くある神的称号の交換可能な一つとして無自覚に、用いてしまっていた。やがて後期に至って、この名の意味するところをはっきりと自覚し、意識的にその名を、出すべき時に用いるようになった”。ウィリアムソンの主張する、宗教的天才に回帰するのでもなく、全てを捨象するのでもなく、という視点は、等身大のイザヤの再発見という課題を与えてくれた。つまり成長する人間、研鑽によって自己の神学を整えて行く神学の学徒としてのイザヤである。宗教的天才も後代の創作人物も、成長や失敗をしない点で平板である。預言者イザヤの成長、成熟、深化という主題を新たに発見できたのは有益であった。

⑩ 召命体験の「隔絶」なくしてイザヤなし

イザヤの預言に特徴的なことの中に、既存の伝承財から新しい意味づけを与えて再利用するという傾向が見られる。先住エブス人と密接に結びついたツェデクの語を積極的に採用し、ヤハウエ宗教の中心的語彙として大胆に用いたこと。神王イデオロギーと結びついたツェデクの属性「自然への変容力」「動物の平和の表象」等をメシア預言において肯定的に展開したこと。古代の戦争神として民族主義的色合いの濃かった「万軍の主」の呼称を、逆に国家の戦争遂行を厳しく問い、査定する歯止めとして機能せしめたこと。エルサレム祭儀で知られていた「イスラエルの聖なる方」という神名を、祭儀的領域を遙かに超えて積極的に用いたこと等。これらに共通しているのは過去に或る派閥、勢力の専売特許となりネガティブな色のついた(それ故にイスラエル宗教の伝統において忌避されてきた)語やモチーフを積極的に採用し、ヤハウエ信仰と矛盾するどころか使信の中核としての真髓的意義や魅力を輝かしめ、むしろヤハウエ宗教の専売特許にしてしまう柔軟さと洞察である。今回研究を通じてそれが召命時における聖「分離」「隔絶」体験と密接に関連していることを確認できた。ヤハウエの聖別はこの世の只中に神が介入して生起させる分離隔絶の瞬間である。人はそこで既存の物、既知のものとのあらゆる連続性を一旦断ち切れ、外界の何ものにも責任転嫁できない自己を神の中に晒し、神との関係性を回復するのである。この隔絶は世から神の支配への転回と移動を伴うが、世からの逃避を意

味しない。隔絶の瞬間が過ぎれば、人は再び世の只中へと派遣されるのである。過去のいきがかりに捉われずに事物の本質を見極めその真髄を開示するというイザヤ預言の自由なリサイクル術の中には、神の聖性との出会いが大きく影響していると考えられるのである。

この現実の事物や事象をあるがままに色をつけずに観察、凝視、省察し、当たり前の理法、摂理を見出していくという運動は、まさに知恵の本質でもある。その意味でイザヤの知恵への熟達ぶりは、出自や生育環境、旧職場(知者説は廃れたとはいえ)の影響もさることながら、やはり召命の原体験とは切り離せないものと思われる。

イザヤがヘンダイアディスやそれに類する形で、「ミシュパート&ツェダカー」「ホフマー&ビーナー」「エーツァー&ゲブラー」「ダアト&イルアト・アドナイ」「ツェデク&ミシヨール」「ツェデク&エムナー」のように二つのものをつなぐ語法を大切にしながら、聖の持つ分離が、分断、孤立、遁走の自由を意味しないという原体験と、諸々の美德が林立する中で不正義が進行し無関心が蔓延するという社会矛盾の現実と直面する中で選び取られたものであろう。

ツェデクの原意は弛んでいない弾力に富んだ真っ直ぐさである。そこから秩序に適ったありようを意味するようになった。この点でそもそも義は知恵と親近性を持っていた。しかし社会の構造的悪は器用かつ恣意的になされた無数の適法性認定の集積である。単体のツェデク／ツェダカーは体制の補完物として悪用される。イザヤにとってツェデク／ツェダカーは“関係性抜きに適／不適のみを評価する道具”では決してあり得なかった。この故にミシュパート、ネエマナー、エムナー、ミシヨール等と結びつけられて力を発揮できたのである。

同じことは知恵にも言い得るのであって、イザヤにおいて知恵は無時間的な定理、公理でもなければ収集された情報、知識の量を競う博学とも無縁のものであった。知恵もまた関係性の中で人間実存の成長変化と共に捉えられた。同時代の知者達は既知の常識や神理解に留まりつつイザヤの使信を封じ込めようとしたので、イザヤと彼らが正面衝突に至ったのは必然であった。

(4) 今後の課題

終わりに、本論文の考察と作成を通じて見えてきた、今後取り組むべき研究課題について数点列挙しておきたい。

- i 預言者イザヤを問うアプローチにおいて、預言者の成長、預言内容の変化、使用語彙、神認識の時期別の深化など。特に召命回顧、および捕囚象徴行為三年間の前と後で。

- ii イスラエルの聖なる方のエーツァーと、万軍のヤハウエのエーツァーの違い。
- iii 32章の再評価。1-32章という限定の中で見えてくるもの。
- iv 最終形態を問うアプローチとの対話。特に1章、24-27章、33章、34-35章、36-39章。
また40章以降の知恵的術語の激減状態の理由についての考察。

(以上)

参 考 文 献

- Anderson, Bernhard W. "The Holy One of Israel." Eds. Douglas A. Knight and P. J. Paris. *Justice and the Holy*. Atlanta: Scholars Press, 1989, pp.3-19.
- Barth, Hermann. *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit: Israel u. Assur als Thema e. produktiven Neuinterpretation d. Jesajaüberlieferung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977.
- Barton, J. "Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament." *Journal of Theological Studies* 30 (1979), pp.1-14.
- . "Ethics in Isaiah of Jerusalem." *Journal of Theological Studies* 32 (1981), pp.1-18.
- Bazak, Jacob. "On the Meaning of the Pair mishpat usedaqah ("Justice and Righteousness") in the Bible." *Beth Mikra* 32(109) (1987), pp.135-148.
- Berges, Ulrich. *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt*. Freiburg; New York: Herder, 1998.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2000.
- . *Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2006.
- H・J・ベッカー(鈴木佳秀訳)『古代オリエントの法と社会—旧約聖書とハンムラピ法典—』ヨルダン社, 1989.
- Botterweck, G. J. "יָדָא' Yāḏā'." Eds. G. J. Botterweck and H. Ringgren. *Theological Dictionary of the Old Testament* V. Grand Rapids: Eerdmans, 1986, pp.448-481.
- Brown, Francis, S. R. Driver and C. A. Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997.
- Childs, Brevard S. *Isaiah: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.
- Clements, R. E. *Isaiah 1-39*. Grand Rapids, Mich. : W. B. Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1980.
- Cowley, A. E. (ed.) *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: Clarendon Press, 1910.
- Crüsemann, Frank. "Jahwes Gerechtigkeit (sedāqā/sādāq) im Alten Testament."

- Evangelische Theologie* 36 (1976), pp.427-450.
- . *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München: Kaiser, 1992.
- Davies, G. I. “Were There Schools in Ancient Israel?” Eds. J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson. *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton*. Cambridge Univ. Press, 1995, pp.199-211.
- W・ディートリヒ(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.
- 越後屋朗「イザヤ書研究の現在」『基督教研究』第55巻第1号(1993), 18-37頁.
- Even-Shoshan, Abraham. (ed.) *A New Concordance of the Old Testament Using the Hebrew and Aramaic Text*. Jerusalem: “Kiryat Sefer” Publishing House LTD., 1993.
- Fichtner, J. “Jesaja unter den Weisen.” *Theologische Literaturzeitung* 74 (1949), pp.75-80.
- Fohrer, G. *Das Buch Jesaja* 1. Zürich: Zwingli Verlag, 1966.
- 樋口 進『古代イスラエル預言者の特質—伝承史的・社会史的研究—』新教出版社, 2013.
- 日原広志「第一イザヤにおけるツエデク／ツエダカー」『西南学院大学大学院神学・人間科学研究論集』第1号(2009.1), 1-33頁.
- 「第一イザヤにおける知恵の影響—29章13-24節の積義を中心に—」『西南学院大学大学院神学・人間科学研究論集』第2号(2010.1), 1-16頁.
- 「第一イザヤにおける『聖』—預言者イザヤにおける『イスラエルの聖なる方』と『聖』—」『西南学院大学大学院神学・人間科学研究論集』第3号(2011.1), 35-51頁.
- Ho, Ahuva. *Sedeq and Sedaqah in the Hebrew Bible*. New York: Peter Lang, 1991.
- Isbell, Charles D. “The Limmûdîm in the Book of Isaiah.” *JSOT* 34 (2009), pp.99-109.
- Johnson, Bo. “Der Bedeutungsunterschied zwischen Sädäq und Sedaqa.” *Annual of the Swedish Theological Institute* 11 (1978), pp.31-39.
- Jong, Matthijs J. de. *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies*. Leiden: Brill, 2007.
- Jüngling, Hans-Winfried. “Der Heilige Israels: Der erste Jesaja zum Thema ‘Gott.’” Ed. Ernst Haag. *Gott, der Einzige*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1985, pp.91-114.

- O・カイザー(並木浩一訳)『イザヤ書—私訳と註解—(13—39章) ATD 旧約聖書註解 18』
ATD・NTD 聖書註解刊行会, 1981.
- 木田献一「イザヤ書—序論・注解 (第一イザヤ= 1—39章) —」『新共同訳旧約聖書注解
II』日本基督教団出版局, 1994, 253-324 頁.
- 『旧約聖書の預言と黙示』新教出版, 1996.
- 『旧約聖書の中心』新教出版社, 1989.
- Knight, G. A. F. “Is ‘Righteous’ Right?” *Scottish Journal of Theology* 41(1) (1988), pp.1-10.
- 小林洋一「箴言におけるツエデク／ツエダカー／ツァディーク—新共同訳訳語の批判的検討— (上)」『西南学院大学神学論集』第 62 巻第 1 号 (2005.3), 1-36 頁.
- 「箴言におけるツエデク／ツエダカー／ツァディーク—新共同訳訳語の批判的検討— (下)」『西南学院大学神学論集』第 64 巻第 1 号 (2007.3), 1-37 頁.
- K・コッホ (荒井章三・木幡藤子訳)『預言者 I』教文館, 1978.
- . “דֶּרֶךְ Derekh.” Eds. G. J. Botterweck and H. Ringgren. *Theological Dictionary of the Old Testament* III. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, pp.270-293.
- Koehler, L. and W. Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* I. Leiden: Brill, 2001.
- Levine, Baruch A. “The Language of Holiness: Perceptions of the Sacred in the Hebrew Bible.” Eds. Michael P. O’Connor and D. N. Freedman. *Backgrounds for the Bible*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1987, pp.241-255.
- 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, 129-152 頁.
- J・マゴネット(小林洋一編)『ラビの聖書解釈—ユダヤ教とキリスト教の対話—』新教出版社, 2012.
- Moberly, R. W. L. “Whose Justice? Which Righteousness? The Interpretation of Isaiah V 16.” *Vetus Testamentum* 51(1) (2001), pp.55-68.
- 中沢洽樹『第二イザヤ研究』山本書店, 1964.
- O’Kane, Martin. “Wisdom Influence in First Isaiah.” Ed. Kevin J. Cathcart. *Proceedings of the Irish Biblical Association* 14 (1991), pp.64-78.
- Olley, John W. *“Righteousness” in the Septuagint of Isaiah: A Contextual Study*. Missoula, Mont.: Published by Scholars Press for the Society of Biblical Literature, 1979.

- 大島 力「第1イザヤにおける神の計画」『神學』45(1983), 89-106頁.
- 「イザヤ書六章における『かたくなの預言』」『聖書学論集』24 日本聖書学研究所, 山本書店, 1991, 35-44頁.
- 「預言者における未来確信と現実批判」『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, 176-198頁.
- 『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.
- Rendtorff, Rolf. “Zur Komposition des Buches Jesaja.” *Vetus Testamentum* 34(3) (1984), pp.295-320.
- . *Der Text in seiner Endgestalt: Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.
- H・リングレン (荒井章三訳)『イスラエル宗教史』教文館, 1976.
- W・H・シュミット (山我哲雄訳)『歴史における旧約聖書の信仰』新地書房, 1985.
- . “Wo hat die Aussage: Jahwe ‘der Heilige’ ihren Ursprung?” *ZAW*74 (1962), pp.62-66.
- Schmid, H. H. *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1968.
- K・シュミート(山我哲雄訳)『旧約聖書文学史入門』教文館, 2013.
- Scullion, J. J. “Righteousness.” Ed. David N. Freedman. *The Anchor Bible Dictionary* V. New York: Doubleday, 1992, pp.724-736.
- 関根正雄『イザヤ書註解』新地書房, 1986.
- 関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』岩波書店, 1997.
- Sheppard, G. T. *Wisdom as a Hermeneutical Construct*. Berlin: de Gruyter, 1980.
- N・H・スネイス (浅野順一他訳)『旧約宗教の特質』日本基督教団出版部, 1964.
- 須藤伊知郎「マタイ福音書におけるユダヤ人への呼びかけ—マタイ13章15節後半の積義—」『新約学研究』29(2001), 3-20頁.
- 菅原裕治・月本昭男「マルコ福音書4章12節におけるイザヤ書6章10節の引用をめぐって」『聖書学論集』33(2001), 119-139頁.
- 鈴木佳秀「ホセア書」『新共同訳旧約聖書注解Ⅲ・続編注解』日本基督教団出版局, 1994, 51-81頁.
- 鈴木佳秀訳『旧約聖書Ⅳ ヨシュア記 士師記』岩波書店, 1998.
- 上村 静「イザヤ書6章9-10節—頑迷預言?—」『聖書学論集』34(2002), 23-67頁.
- van Selms, Adrianus. “The Expression ‘the Holy One of Israel’.” Eds. W. C. Delsman, J.

- R. T. M. Peters and J. T. Nelis. *Von Kanaan bis Kerala*. Kevelaer: Butzon und Bercker, 1982, pp.257-269.
- G・フォン・ラート（荒井章三訳）『旧約聖書神学Ⅱ－イスラエルの預言者的伝承の神学－』日本基督教団出版局, 1982.
- Wanke, G. "אוי" and "הוי" *ZAW*78 (1966), pp. 215-218.
- Watts, John D.W. *Isaiah 1-33*. Word Biblical Commentary 24. Waco, Tex.: Word Books, 1985.
- Weinfeld, Moshe. "Justice and Righteousness—משפט וצדקה—The Expression and its Meaning." Eds. Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman. *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence*. Sheffield: JSOT Press, 1992, pp.228-246.
- Whedbee, J. William. *Isaiah and Wisdom*. Nashville: Abingdon Press, 1971.
- H・ヴィルトベルガー（大島力・金井美彦訳）『神の王的支配－イザヤ書 1～39 章－』教文館, 1998.
- . *Jesaja*. BKAT10/1-3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980-1982.
- Williamson, Hugh Godfrey Maturin. *The Book called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- . "Isaiah and the Holy One of Israel." Eds. Ada Rapoport-Albert and Gillian Greenberg. *Biblical Hebrews, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, pp.22-38.
- . "Isaiah and the Wise." Eds. J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson. *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton*. Cambridge Univ. Press, 1995, pp.133-141.
- . "In Search of the Pre-exilic Isaiah." Ed. J. Day. *In Search of Pre-exilic Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. London: T&T Clark International, 2004, pp.181-206.
- . *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27*. London: T&T clark, 2006.
- 油井義昭「預言者イザヤと平和」『基督神学』 16（2004）, 1-31 頁.
- Zobel, H. J. "הוי Hôy." Eds. G. J. Botterweck and H. Ringgren. *Theological Dictionary of the Old Testament* III. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, pp.359-364.

以上

表1-a イザヤ書における聖・義・知恵の分布(章順 第一イザヤ部分)

		章	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39								
聖	קדש vb.					16				13					3															23,23	29																		
	קדוש n.m.							13				9													18				13											8									
	קדוש adj.				3	16	3,3,3					17																		23																			
	קדוש ישראל God's name	4				19,24						20	6					7											19	11,12,15	1									23									
義	צדק n.m.	21,26										4,5					5										9, 10																						
	צדקה n.f.	27				7, 16,23					6	22																																					
	צדיק adj.			10		23																				16	2,7,7			21																			
	צדק/צדק vb.					23																																											
知恵	חכם vb.			3		21														11,11,12									14		2																		
	חכמה n.f.											13	2																14												6								
	בין vb.	3		3		21	9, 10					13				16													9, 19	14,16												4							
	בינה n.f.												2																11														19						
	יָעַץ vb.								5	10	5					24,26,27					12,17					8,9																		7,8					
	יועץ vb.pt.= n.m.	26		3																		11																											
	עצה n.f.					19				10			2			26	3				3, 11,17						1			29	15	1												5					
	יָדַע vb.	3,3				5, 19	9	15, 16	4	8					4,5							12,21,21									11,12,12,15,24												4	13			20,28	19	
	יָדָעָה n.f.													9																9																			
	יָדַעַת n.f.					13								2																														6					
	הוֹי interj.	4, 24				*						1,5																		1	1, 15	1	1																
	אוֹי interj.			9, 11																								16																					
	要約的評価															26																																	
	寓話		2-3				1-7																																										
格言												15																																					

* ...5,8, 11,18,20,21,22

表1-a イザヤ書における聖・義・知恵の分布(章順 第一イザヤ部分)

表1-b イザヤ書における聖・義・知恵の分布(章順 第二・第三イザヤ部分)

		章	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	
聖	קדש vb.																											5	17	
	קדש n.m.				28					2				1, 10					7	13	13				9, 12	10, 11, 15, 18	9, 10	11, 25	20	
	קדוש adj.	25			15						7									15, 15	13									
	קדוש ישראל God's name		14, 16, 20		3, 14		11		4	17	7						5	5					9, 14							
義	צדק n.m.		2, 10	6, 21			8, 13, 19							1, 5, 7							2, 8	4		3	2		4			
	צדקה n.f.						8, 23, 24	12, 13		1, 18			6, 8			14, 17			1, 1	12	2	9, 14, 16, 17	17	10, 11		1	5			
	צדיק adj.		26				21				24					11				1, 1			21							
	צדק/צדק vb.				9, 26		25						8			11														
知恵	חכם vb.	20				25																								
	חכמה n.f.									10																				
	בין vb.																													
	בינה n.f.	14, 21			10, 18	18									15				11	1										
	יעץ vb.	14	28				21																							
	יועץ vb.pt.= n.m.																													
	עצה n.f.	13				26			11, 11	13																				
	ידע vb.	13, 14, 21, 28	20, 22, 23, 26	16, 16, 25	10, 19	8, 9, 18	3, 4, 5, 6, 20		8, 11, 11, 13	4, 6, 7, 8, 8	23, 26	4, 7	7	6	3			5, 5	10, 11, 11		3	8, 8, 12	16	9		16	1		14	
	ידעה n.f.																													
	יעת n.f.	14				19, 25				10						11					2									
הוי interj.						9, 10											1													
אוי interj.																														

表1-b イザヤ書における聖・義・知恵の分布(章順 第二・第三イザヤ部分)

