

乙第9号の学位を授与された者による博士論文「新しいダビデと新しいモーセの待望：イザヤ書の^{カノニカル}正典的解釈」の公表については、以下のとおり、標題・目次および2つの要約公表を以て行うものとする。

- ・博士論文 標題

- ・博士論文 目次

- ・博士論文 要約1 イザヤ書4:2-6におけるメシア待望：カノンの解釈の試み

博士論文第2章「王の預言：新しいダビデの待望」における2.3「もう一つの王の預言：イザヤ書4章2-6節」の要約、及び

博士論文第4章「ダビデ的人物とモーセ的人物の相互作用」における4.2.1.5「イザヤ書4章2-6節」の要約

- ・博士論文 要約2 インマヌエル預言における新しいダビデと新しいモーセ：

イザヤ書7章1-4節のカノンの解釈

博士論文第2章「王の預言：新しいダビデの待望」における2.2.2「イザヤ書7章1-4節」の要約、及び

博士論文第4章「ダビデ的人物とモーセ的人物の相互作用」における4.2.1.1「イザヤ書7章1-2-5節」の要約

博士論文 2017 年度

新しいダビデと新しいモーセの待望：

イザヤ書の^{カノニカル}正典的解釈

東京神学大学 助教

田中 光

目次

略語表.....	8
謝辞.....	12
序：イザヤ書のカノンの解釈を目指して.....	15
I. イザヤ書研究の推移：歴史的預言者からイザヤ書の包括的メッセージへ.....	15
II. イザヤ書におけるメシアテキストの探究の問題点：イザヤ書の包括的メッセージを 強調する現在の研究史的文脈の視座から.....	23
III. イザヤ書の最終形態におけるメシア待望の包括的メッセージを探究する必要性と 本論文におけるテーゼ、及びそのテーゼ論証のための手続きの提示.....	31
第 1 章 カノンの解釈と B.S.チャイルズ.....	39
1.1 序.....	39
1.2 カノンの解釈に至るチャイルズの神学的思索.....	41
1.2.1 初期のチャイルズとその変化.....	41
1.2.2 「聖書神学運動」(the Biblical Theology Movement) に対する批判.....	43
1.2.3 歴史批評的研究の再考と真の意味での聖書「神学」の必要性.....	49
1.3 カノンの解釈とは何かーチャイルズの議論からー.....	51
1.3.1 チャイルズにおける「カノン」(canon) の概念.....	51
1.3.1.1 伝統的な「カノン」概念とその問題.....	51
1.3.1.2 別の「カノン」概念の提案.....	53
1.3.1.3 Scripture と Canon の区別は必要か？.....	56
1.3.1.4 チャイルズのカノン概念と歴史的現実・教会の信仰との関係.....	58
1.3.1.5 チャイルズにおけるカノン概念の発展：「カノンの」(canonical) という 語が意味する四つの側面.....	64
1.3.1.5.1 聖書学における「カノン」の複合的意味の矮小化の問題	
①ーTheocentric という視点の看過ー.....	67

1.3.1.5.2 聖書学における「カノン」の複合的意味の矮小化の傾向②—伝統的 解釈の黙殺—	70
1.3.1.6 Canon as the Rule of Faith: チャイルズによるカノン概念の到達点	75
1.3.2 複層的解釈としてのカノンの解釈の提唱	85
1.3.3 カノンの解釈と他の聖書解釈法の関係	98
1.3.3.1 歴史批評的研究 (H.グンケルの場合) とカノンの解釈	98
1.3.3.2 物語批評 (H.フライの場合) とカノンの解釈	101
1.3.3.3 ポスト・モダンの解釈 (W.ブルッゲマンの場合) とカノンの解釈	103
1.3.3.4 要約	106
1.3.4 カノンの解釈の (批判的・肯定的) 受容と展開	107
1.3.4.1 批判的受容	107
1.3.4.2 積極的受容	114
1.4 カノンの解釈の適用	121
1.4.1 チャイルズの解釈的アプローチの要約	121
1.4.2 チャイルズの解釈的アプローチの批判的考察	124
1.4.2.1 イザヤ書注解 (2014 年) の吟味	124
1.4.2.2 欧米におけるチャイルズの解釈的アプローチへの意見・提案	131
1.4.2.3 日本における旧約学の現状とチャイルズの解釈的アプローチ受容の可 能性	141
1.4.3 カノンの解釈の批判的適用	145
1.4.3.1 基本的方向性: 「字義的意味」 Sensus Litteralis の探究	145
1.4.3.2 若干の修正: 幾つかの批判的提案	150
Excursus(補説)1: 教会の聖書解釈史における Sensus Litteralis	150
Excursus (補説) 2: イザヤ書における解釈のガイドラインとしての「神の言葉」	155
1.5 結論	158
第 2 章 王の預言: 新しいダビデへの希望	160
2.1 序	160

2.2 ヒゼキヤと、イザヤ書のカノンの形態において終末的なダビデ的人物を指し示すものとしてのヒゼキヤの機能について	162
2.2.1 メシア的待望とその本質.....	162
2.2.2 イザヤ書 7 章 14 節	169
2.2.2.1 イザヤ書 1-12 章の文脈におけるインマヌエル預言	170
2.2.2.2 インマヌエルとは誰か.....	177
2.2.3 イザヤ書 8 章 23 節-9 章 6 節.....	185
2.2.3.1 イザヤ書 8 章 23b 節に関する問題.....	185
2.2.3.2 「みどりご」とは誰か.....	189
2.2.4 イザヤ書 11:1-9 節	194
2.2.5 小結論.....	201
2.2.6 イザヤ書 32 章 1-8 節.....	201
2.2.6.1 編集史的考察: イザヤ書 32 章と他の王の預言の関連.....	202
2.2.6.2 <i>vya</i> の五つの解釈の可能性について.....	208
2.2.6.3 テキストの「字義的意味」(Sensus Litteralis) を求めて	215
2.2.6.4 小結論.....	224
2.3 もう一つの王の預言: イザヤ書 4 章 2-6 節	225
2.3.1 メシア的意味の有無についてのこれまでの議論と評価.....	226
2.3.1.1 メシア的解釈の長所と短所.....	228
2.3.1.2 非メシア的解釈の長所と短所	230
2.3.1.2.1 文字通り「地の実り」という解釈.....	230
2.3.1.2.2 「共同体」という視点からの解釈.....	232
2.3.2 議論の総合とイザヤ書 4:2-6 のカノンの意味についての考察	235
2.3.3 終末論的メシア待望と歴史的視点の結びつき	237
2.3.4 当該箇所と四つの王の預言の関りについて	239
2.3.5 小結論.....	241
2.4 結論	241

第 3 章 主の僕： 新しいモーセの待望.....	244
3.1 序	244
3.2 第二のモーセとしての主の僕の待望.....	248
3.2.1 イザヤ書 40－55 (66) 章の時間的枠組み.....	248
3.2.2 四つの僕の歌の分析.....	254
3.2.2.1 イザヤ書 42 章 1－9 節（第 1 の僕の歌）	254
3.2.2.2 イザヤ書 48 章 16 節－49 章 12 節（第 2 の僕の歌）	261
3.2.2.3 イザヤ書 50 章 2 節－51 章 16 節（第 3 の僕の歌）	267
3.2.2.4 イザヤ書 52 章 13 節－53 章 12 節（第 4 の僕の歌）	272
Excursus(補説) 3: イザヤ書 40-55 章におけるキュロスの意味.....	283
序: キュロス・テキストは僕の歌とどう関わっているか?	283
1. キュロスのイザヤ書 40-55 章における位置づけについてのこれまでの理 解.....	283
2. キュロス・テキストの意味と僕の歌との関係	287
結論	292
3.2.3 小結論.....	292
3.3 イザヤ書の後半部における「僕」預言の展開について: イザヤ書 40 章 1-11 節; 61 章 1-11 節の考察.....	293
3.3.1 イザヤ書 40 章 1-11 節.....	295
3.3.1.1 序: 「第二イザヤ」と僕預言の「私」の関係	295
3.3.1.2.1 預言者「第二イザヤ」は必要か?: 最近の「第二イザヤ」研究にお ける著者問題.....	298
3.3.1.2.2 「召命記事」という形態に収まらないイザヤ書 40 章 1-11 節	310
3.3.1.2.3 「私は言う」なのか?: 6 節 a における本文批評的問題.....	313

3.3.1.2.4 イザヤ書 40 章以下における預言者の新しい役割	315
3.3.1.3 イザヤ書 40 章 1-11 節とイザヤ書の包括的メッセージとの関わり: 僕 預言との主題的関連を問う根拠	318
3.3.1.3.1 C. R. サイツの場合	319
3.3.1.3.2 B. S. チャイルズの場合	322
3.3.1.4 イザヤ書 40:1-11 と僕預言の関係	325
3.3.1.4.1 僕による祭儀的贖罪としての「慰め」	325
3.3.1.4.2 神の王としての顕現	329
Excursus(補説)4: イザヤ書 40 章 1-11 節が持つ終末論的視座についての補 論的考察: 「道」「荒れ野」「顕現」が持つメタフォリカルな意味について	334
Excursus(補説)5: 「良い知らせを告げ知らせる者」?	337
3.3.1.5. 小結論	338
3.3.2 イザヤ書 61 章 1-11 節	339
3.3.2.1 序	339
3.3.2.2 イザヤ書 40-55 章と 56-66 章の関係を巡る議論	341
3.3.2.3 イザヤ書 61 章における僕預言の展開: そのカノンの提示におけるメッ セージ	345
3.3.2.3.1 イザヤ書 61 章 1-3 節において聴かれる僕預言の響き	346
3.3.2.3.2 「僕」から「僕たち」へ	350
3.3.2.3.3 構造的所見から垣間見える僕預言との関りの必然性	363
3.3.2.3.4 議論の総合	366
3.3.2.4 イザ 61 章におけるメッセージの再検討: 僕の終末論的ヴィジョンの展 開	367
3.3.2.5 小結論	372

3.4 結論	372
第 4 章 ダビデ的人物とモーセ的人物の相互作用	374
4.1 序	374
4.2 ダビデ的人物とモーセ的人物の相互作用	379
4.2.1 イザヤ書の前半部について (1-39 章)	379
4.2.1.1 イザヤ書 7 章 1-25 節	381
4.2.1.2 イザヤ書 8 章 19 節 - 9 章 6 節	387
4.2.1.3 イザヤ書 11 章 1 節 - 12 章 6 節	390
4.2.1.4 イザヤ書 32 章 1-8 節	395
4.2.1.5 イザヤ書 4 章 2-6 節	398
4.2.1.6 小結論	402
4.2.2 イザヤ書の後半部について (40-66 章)	402
4.2.2.1 イザヤ書 42:1-9	404
4.2.2.2 イザヤ書 48 章 16 節 - 49 章 12 節	408
4.2.2.3 イザヤ書 52 章 13 節 - 53 章 12 節	409
4.2.2.4 イザヤ書 55 章 3-5 節	413
4.2.2.5 イザヤ書 61 章 1-11 節	417
4.2.2.6 イザヤ書 65 章 25 節	418
4.2.2.7 小結論	421
4.2.3 旧約聖書における他のテキスト (ゼカリヤ書 6:9-15; 詩編 1-2; 89-90)	421
4.3 ダビデ的要素とモーセ的要素の相互作用を生み出した歴史的背景	424
4.3.1 「律法と預言者」: 神学的文法の錬磨	425
4.3.2 共同体の礼拝	430
4.3.2.1 メシア的テキスト・僕的テキストにおける礼拝的要素	431
4.3.2.1.1 イザヤ書 (6-) 7 章	431
4.3.2.1.2 イザヤ書 (11-) 12 章	433

4.3.2.1.3 イザヤ書 40-55 章	435
4.3.2.1.4 神の王的支配	440
4.3.2.2 イザヤ書全体に散在する礼拝的エートス	442
4.4 結論	447
結論: Verbum Domini Manet Aeternum	449
文献表	454

イザヤ書 4:2-6 におけるメシア待望： カノンの解釈の試み¹

田中 光

序

イザヤ書はメシア待望について記した有名なテキストが幾つもある。7章の「インマヌエル預言」や、9:1-6、そして11:1-10がすぐに思い浮かぶであろう。しかし、このリストの中に、「主の若枝」（צמח יהוה）という、旧約ではダビデ王家に属する存在を示す言葉（エレ23:5; 33:15; ゼカ3:8; 6:12）が含まれた、イザ4:2-6が挙げられることが今日あまりないことは不思議なことである。勿論、伝統的解釈や、歴史批評的研究を見渡してみると、大方は、ここにおけるメシア待望の存在に気が付いていなかったり、否定的であったりする。しかし、この箇所が全くメシア的に解釈されてこなかったわけではない。伝統的解釈においても、歴史批評的研究においても、当該箇所をメシア待望と読む者は存在する。

本稿では、このような現状を踏まえた上で、イザ4:2-6が、カノンの文脈において、ダビデ的メシアを終末論的に待望していると主張したい。「カノンの文脈において」とは、主に「旧約の最終形態における提示の中で」、という意味である。旧約の最終形態に含まれる様々な文書・テキストは、それが形成される過程で、意図的に互いに関連付けられ、全体として解釈の枠組みが後の世代に理解できるように形成されてきている。従って、このような旧約の最終形態の本質を理解した上で、当該箇所が理解されるべきであると考えられる。² 本稿ではまた、教会の伝統的解釈が、旧約テキストの本質をそのように理解した上で、そこから神学的意味と密接に関連した「字義的意味」(*Sensus Literalis*)を引き出してきたことにも注意を払い、単なるテキストの「説明」に終わることなく、テキストが

¹ 本論文は博士学位論文の一部を公表することを目的とするものである（「新しいダビデと新しいモーセの待望：イザヤ書の正典的解釈」（2018年10月2日、東京神学大学博士（神学）（乙第9号）学位授与、主査：小友聡東京神学大学教授、副査：大住雄一東京神学大学教授、副査：飯謙神戸女学院大学教授）。本論文は博士学位論文の第2章「王の預言：新しいダビデの待望」と第4章「ダビデ的人物とモーセ的人物の相互作用」にあたる内容であり、ここに掲載するために内容を要約したり書き改めたりしたところがある。

² B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 77-79; cf. S. B. Chapman, *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*, FAT 27 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), passim.

指し示す神学的リアリティーに近づきたい。³本稿では、以上に述べた解釈学的アプローチに従って、イザ 4:2-6 の持つメシア的方向性を明らかにしたい。

そのような解釈学的アプローチに従って本稿で論じられるイザ 4:2-6 のメシア的意味は、しかし、単純に救済をもたらすダビデ的人物の終末論的待望、ということに留まらない重層的な意味を内包している。第一に、当該箇所はメシア待望に結びつく形で、メシアに導かれる共同体という視点をも内包していると考えられる。そして第二に、当該テキストは、単にダビデ的メシアの待望だけではなく、それに結びつく形で、モーセ的存在を待望する要素が顕著に見出されると考えられる。そして第三に、イザヤ書の最終形態は、当該箇所を具体的な歴史的な文脈（ウジヤ王の時代）の中に置いて提示している。つまり、テキストの歴史的な文脈と終末論的待望が、密接に結び付いた形で提示されている。

本稿における考察では、以上の諸点の存在を明らかにしながら、イザ 4:2-6 における「メシア待望」の複合的ヴィジョンについて論じていきたい。具体的には、まず、当該箇所の導入的考察を行い、その後、このテキストを巡る研究者たちの議論を整理して評価し、その上で、当該箇所にメシア待望の方向性があることを論じる。続いて、このメシア待望には、ダビデ的メシアへの希望だけでなく、モーセ的メシアへの待望もまた含まれていることを論じる、最後に、そのようなメシア待望が、具体的な歴史的出来事と密接に結び付いた形で提示されていることを指摘する。

1. メシア的意味の有無についてのこれまでの議論と評価

イザ 4:2-6 にはメシア的待望があるのであろうか。まずはこの点について、様々な研究者の見解を参照し、その長所と短所を挙げながら、考えてみよう。しかし、実際に研究者たちの議論を吟味する前に、ここで当該箇所のメシア待望の有無について考えるための鍵になるフレーズを取り出し、主にテキストのヴァージョンや解釈の伝統に注目しながら、導入的な考察をしてみよう。我々が特に注目したいのは2節であり、このように記されている。

Isa. 4:2

ביום ההוא יהיה צמח יהוה לצבי ולכבוד
ופרי הארץ לגאון ולתפארת לפליטת ישראל

（その日、主の若枝は美しさとなり、栄光となる。）

また地の実りは、イスラエルの残りの者たちにとって、荘厳になり、輝かしいものとなる。）

³ B. S. Childs, "The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problems," in *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, ed. by Herbert Donner et al (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 80-93.

まず、この「主の若枝」（= צֶמַח יְהוָה）という訳がそもそも正しいかどうかという問題があるが、ここではその問題には深入りしない。⁴我々にとってより重要な問題は、この צֶמַח が、当該箇所においてメシア的な意味を含むのかどうかということである。旧約聖書中において צֶמַח は、明白にダビデ王家に属する支配者/王のことを意味する表現として用いられている（エレ 23:5; 33:15; ゼカ 3:8; 6:12）。また、ユダヤ教における伝統的解釈は、צֶמַח にメシア的な意味を見出してきた。例えば死海写本においては、צֶמַח が明らかに終末論的なメシアを示す語彙として用いられている。⁵また、タルグムは当該箇所の יְהוָה צֶמַח を מְשִׁיחָא דִּיהוָה 「主のメシア」と読み換え、メシア的な方向性で解釈している。⁶

その一方で、七十人訳は、「主の若枝」というフレーズを省き、ここでの主語を「神」ὁ θεὸς としている。恐らく、七十人訳がそのような訳をしたために、ギリシャ教父たちは、この箇所のメシア的意味については殆ど積極的に言及していない（オリゲネス、アレクサンドリアのクレメンス）。⁷ヘブライ語に通曉していたヒエロニムスでさえも、この箇所のメシア的意味についてはあまりはっきりと言及していない。⁸しかし、伝統的解釈の中に、メシア的解釈が全くないわけではなく、例えばベデーは、この箇所とイエス・キリストの受肉の関係について論じている。⁹

では、現代の研究者たちは、このテキストについてどのような見解を持っているのだろうか。研究者たちの見解を以下において具体的に紹介し、彼らの見解を評価していこう。

1.1 メシア的解釈の長所と短所

現代の注解者達の中には、当該箇所をメシア的なテキストと見なす者たちが幾人か見出される（ヤング、ボールドウィン、ロバーツ、チャイルズ、ヘイズ/アーヴァイン）。¹⁰

⁴ W. H. Rose, *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period*, JSOTSup 304 (Sheffield: Sheffield Press, 2000), 91-106 を参照。通常英語では צֶמַח は branch などと訳されるが、ローゼによればこれは誤りである。branch とは通常木などの植物から生えてくるものであるが、צֶמַח の語源に照らすとむしろ、地面から生えてくることを意味する'vegetation'という訳が相応しいとローゼは主張している。

⁵ 4Q161 (pJes^a), III, 18; 4Q174(Flor)I, 11; 4Q252 (pGen^a), V3-4などを参照。W. A. M. Beuken, *Jesaja 1-12*, HThKAT (Freiburg: Herder, 2003), 125, n. 45.

⁶ J. J. M. Roberts, *First Isaiah: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 67.

⁷ S. A. McKinion ed., *Isaiah 1-39*, Ancient Christian Commentary on Scripture (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 35-37.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ E. J. Young, *The Book of Isaiah: vol.1 Chapters 1 to 18* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 173-191; J. G. Baldwin, "שְׁמַחַח as a Technical Term in the Prophets," VT 14 (1964): 93-97; J. J. M. Roberts, "The Meaning of 'צֶמַח' in Isaiah 4:2," JBL 28 (2000): 20-27; B. S. Childs, *Isaiah*, OTL (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 34-36 また、終末論的/将来的視点をあまり強調せず、より歴史的な背景について論じつつも、当該箇所におけるダビデの王への期待について言及

また、少し時代を遡って、デリッチは、当該箇所をメシア的と見なす。¹¹ここで、メシア的な解釈をしている比較的現代の注解者の代表的例として、ヤングの見解を取上げてみよう。ヤングは、「若枝」が旧約においてはダビデ的メシアを指し示すことに言及するだけでなく、当該の箇所がサム下 23:5 を念頭に置いていると論じている。そこにはこう記されている。

2Sam. 23:5

כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי עַם־אֱלֹהִים כִּי בְרִית עוֹלָם שָׁם לִי עֶרּוּכָה בְּכָל־וְשִׁמְרָה
כִּי־כָל־יִשְׁעֵי וְכָל־חַפְצֵי כִּי־לֹא יִצְמִיחַ

(私の家は神と共にいないだろうか。神は私と永遠の契約を結ばなかっただろうか、
全てにおいて整えられ、守られるべき契約を。まことに、全ての私の救い、そして全ての喜びを、神は芽生
えさせてくれないだろうか。)

明らかなように、ここでは「芽生えさせる」יִצְמִיחַ (צִמַּח のヒフイル形) という、צִמַּח に関連した語が用いられている。ヤングは、イザ 4:2-6 とサム下 23:5 との関係についてこう記している。「サムエル記のこの箇所において見出される考え方を採り上げて、イザヤは今や同じ〔ヘブライ語の〕語根を用いて、メシアについて言及するのである。」¹² 私見では、このようなヤングの指摘は、ここに実際の歴史的依存関係があるかどうかは別に、少なくともカノンの文脈においては非常に重要である。ヤングが言う通り、このサムエル記下 23 章 1-7 節における言葉が、「ダビデの最後の言葉」(דְּבַרֵּי דָוִד הָאַחֲרֹנִים) であるということから考えて、この箇所が、当該箇所を解釈するための枠組みを提供しているということは可能である。

しかしその一方で、このようなヤングによる興味深い議論にもかかわらず、彼の議論は次の点で、当該の箇所をメシア的に解釈するための根拠を十分に示すことができていない。それは 2 節後半の「地の実り」(פְּרִי הָאָרֶץ) の解釈である。ヤングによれば、この表現は、「主の若枝」たるメシア的人物の「人間的」出自を示す表現であるという(即ち、メシアは「天」に属すると同時に、「地」に属している)。¹³ こう考えた上でヤングは、「地の実り」という表現がメシア的な意味を含んでいることをより具体的に論じるが、し

するものとしては、J.H. Hays and S.A. Irvine, *Isaiah, The Eighth-Century Prophet: His Times and his Preaching* (Nashville: Abingdon, 1987), 96 を参照。

¹¹ F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah* (Edinburgh: T & T Clark, 1890), 138-140. デリッチと同じ時代の研究者では他に、カスパリやヘングステンバーグが、この箇所のメシア的解釈を支持する (Ibid., 139)。

¹² Young, *The Book of Isaiah*, 173.

¹³ Ibid., 177. 同じ様な解釈が既に、デリッチによってなされている。Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 140.

かし彼の議論は、この表現が旧約中において一度もメシア的な意味で用いられていないことに鑑みると、多少説得性を欠いている。¹⁴

要するに、ヤングの解釈は、「主の若枝」という表現が何らかの形でダビデ的な支配者の待望を意味しているということまでは説得的であるが、「主の若枝」と並行的に用いられている「地の実り」という表現を、それとの関りでどう理解するかという点において、不十分であると言わざるを得ない。そしてこの不十分さは、当該箇所でのメシア的解釈を主張する他の研究者にも見出される（例えばデリッチ¹⁵）。従って、当該箇所でのメシア的解釈は、「若枝」がメシアの意味を持つと説得的に論じている一方で、それと並行して現れる「地の実り」をどう理解するかという問題に十分に答えられていない。

この様に、「主の若枝」と並行的に用いられる「地の実り」という表現に、全くメシア的な意味が見出されないことから、最近の注解者達の多くは、当該の箇所を非メシア的に解釈することが多い。この傾向は勿論、今に始まったことではないが（例えばカルヴァン¹⁶）、しかし、最近特にこの傾向が顕著であるように思われる。そこで、以下において、非メシア的解釈を紹介・吟味してみよう。

1.2 非メシア的解釈の長所と短所

1.2.1 文字通り「地の実り」という解釈

非メシア的解釈の中にも二つの方向性がある。一つは、イザ 4:2 を単純に字義通りの意味として捉えるというものである。つまりその場合、この箇所は将来において、神の恵みによって、木が豊かに茂り、地の実りもまた豊かにもたらされる、という意味になる。この見解の保持者として代表的な人物は、ウィリアムソンである（他に、ローゼ、ヴィルト

¹⁴ Ibid., 177-178. ヤングは四つの根拠を挙げている。1) 「主の若枝」と「地の実り」はどちらも植物に関する表現である。従って両者は同じことを違う視点から述べていると考えられる。前者はメシアの神的出自について、後者はメシアの人間的出自について語る。2) 旧約聖書においては、メシア的時代は度々「地の実り」という言葉に表現されているような「豊かさ」と結びついている。3) もしこの箇所を唯単に「地の実り」について語ったものとするならば、その地の実りは、「地の不毛」という事柄と対比させられていることに当然なるが、文脈上、「地の不毛」については全く語られておらず、従ってそのような対比は見出されない。むしろ、ここで意図されている本当の対比は、神ならぬ輝きや栄光を装飾品に見出すイスラエルの人々の愚かさ（イザ 2:5-4:1）、本当の輝きと栄光を備えた神御自身との間に見出される（イザ 4:2）。4) 「地の実り」をメシア的な表現と解したときにおいて初めて、後続する記述の意味が明らかになる。これを単に地がもたらす豊かさとして解したのでは、後続する記述との繋がりが不明瞭になる。このようなヤングの議論にもかかわらず、やはりこれらは、積極的な意味で「地の実り」をメシア的に解釈するための決定的な証拠を示すことができておらず、どれも説得性を欠く。

¹⁵ Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 140.

¹⁶ "This passage [Isa. 4:2] is usually expounded as referring to Christ...But after a careful examination of the whole, I do not hesitate to regard *the Branch of God* and *the fruit of the earth* as denoting an unusual and abundant supply of grace, which will relieve the hungry..." (J. Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah* (vol. 1), tr. By William Pringle [Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library], <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom13.xi.i.html> より 2017 年 1 月 6 日取得).

ベルガー、タッカー、カルヴァンなど）。¹⁷ウィリアムソンは、メシア的解釈の主張者達を念頭に、二つの点を主に強調している。

第一に、ウィリアムソンによれば、この箇所が地の実りの豊かさを字義的な意味で語っているという見方に反対する研究者達は（ヤング、ロバーツ他）、そのような意味がここで登場することは、直前の文脈で「地の不毛」といった主題が全く存在しないことを考慮すると、文脈上合致しないことであると見なすが、これは誤りである。むしろ、「地の豊かさ〔という主題〕は、救済が齎される、来るべき時代に関する預言者的表現における標準的要素である」¹⁸からして、文脈上全く問題なく考えることが出来る。

そして第二に、ウィリアムソンによれば、「主の若枝」という珍しい表現はやはり特別なので、メシア的意味との関連が考えられるかもしれないが、そう性急にメシア的な解釈に移行すべきではない。「…むしろ〔この表現は〕我々をして、食料が提供されるという待ち望まれた祝福における主御自身の直接的、且つ、個人的介入という〔解釈に〕我々を導く。」¹⁹ つまり、当該箇所については、メシアについてではなく、神御自身について語られていると見るべきである。

我々はこのようなウィリアムソンの議論をどのように評価すべきだろうか。まず第一の点に関しては、確かに、ウィリアムソンが述べるように、「地の豊かさ」という主題は、ここにおいて必ずしも文脈に合致しないわけではない。また、イザヤ書において、終末論的ヴィジョンの中に、自然の豊かさが回復されるイメージが含まれていることから考えても、このような解釈は決して不可能ではない（例えば、イザ 35:2; 55:13）。

しかし、ウィリアムソンがもし、「地の豊かさ」という主題を「救済が齎される、来るべき時代に関する預言者的表現」として考えているとするならば、このことがどうして、イザヤ書における他のメシア的ヴィジョンと切り離されて理解されるべきなのかが説明されなければならないだろう。イザヤ書においてはそもそも、「救済が齎される、来るべき時代」はメシア到来の時代に他ならず、地の豊かさはそのようなメシア到来の時代においてこそもたらされるものであるはずである（例えば、イザ 7:15, 22、「凝乳と蜂蜜」）。

加えて、当該箇所の解釈は、恐らくウィリアムソンがそうであるように、「地の実り」という言葉に引きずられて、「若枝」までも実際の植物として解釈してしまう必要は全くない。そのような解釈は、上で言及したヤングと同じ過ちであると思われる。つまり、ウィリアムソンも、ヤングも、「若枝」と「地の実り」を、ヘブライ詩のパラレリズムと

¹⁷ 他にこのような方向性での解釈を示しているのは、例えば Rose, *Zemah and Zerubbabel*, 107-108; Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah* (vol. 1); H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, tr. by Thomas H. Trapp (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 166-167; G. M. Tucker, "The Book of Isaiah 1-39: Introduction, Commentary, and Reflections," in *Interpreter's Bible*, vol.6 (Nashville: Abingdon Press, 2001), 84 などである。

¹⁸ H. G. M. Williamson, *Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27, ICC, in three volumes v.1, Commentary on Isaiah 1-5* (London: T & T Clark, 2006), 307.

¹⁹ Ibid., 309.

して、全く同じ意味として解釈しなければならないという前提に捉われているわけであるが、ロバーツの議論に鑑みれば、当該箇所を決してそのように考える必要は無く、むしろ並行する二つの記述が相互補完的に意味を形成していると考えられることのできるのである。

²⁰ 従って、「若枝」と「地の実り」が、揃って「自然の豊かさ」を意味する必然性は無く、例えば、後者が前者の内容を更に説明しているとも考えられる。

また、ウィリアムソンの第二の点についても、第一の点と似たような意味での疑問が残る。イザヤ書において、ウィリアムソンの言う「主御自身の直接的、且つ、個人的介入」とは、果たしてメシア的な待望と切り離されて理解されうるものであろうか。メシア的人物の到来は、「万軍の主の熱意」が成し遂げることである（イザ 9:6）。また、イザヤ書の前半に現われる他の王の預言においても、メシア的人物の到来においては、何らかの形で主なる神の介入がほめかされている（イザ 7:14「神我らと共に」*עִמָּנוּ אֱלֹ*、9:5「力ある神」*אֱלֹהֵי גִבּוֹר*、11:2「主の霊」*רוּחַ יְהוָה*）。つまり、当該箇所において、主なる神の直接的、あるいは個人的介入がそれ程に強調されているのであれば、そのこととメシア的人物の働きとは、決して切り離して考えることは出来ない。

上述の点に加えて、ウィリアムソンの解釈の方向性全体について、更に二つの点を指摘してみよう。まず、彼の解釈は、全体として終末論的な雰囲気に向付けられたイザヤ書のメッセージと調和していない。この点は特にチャイルズによって指摘されている。チャイルズによれば、当該箇所ですべて述べられている「地の実り」とは、単に神から与えられる地の産物の豊かさといったことにとどまらず、むしろイザヤ書全体の主題との関りという観点から考えた時には、終末論的なメシア的ヴィジョンと関りを持つ、「樂園（すなわちエデンの園）の回復」という終末論的な主題として解釈できる（11:6-9; cf. 32:16; 62:3, 9; 65:23; 66:11）。²¹従って、ウィリアムソンによる、当該箇所の平面的な捉え方は、当該箇所がイザヤ書全体との関りの中で持っている、複合的なヴィジョンに目を閉ざすことになるのである。

そして更に、ウィリアムソンの解釈は、*צִמָּח* の旧約最終形態における重要性を正しく捉えているとは言えない。つまり、当該箇所をカノンの解釈しようとする場合、やはり、ここにおいて、旧約中でダビデ的メシアを指し示す *צִמָּח* が用いられているという事実を簡単に見過ごすわけにはいかない。

以上の様に、ウィリアムソンに代表される、当該箇所を平面的に解釈することによる非メシア的解釈には疑問が残る。即ち、「主の若枝」及び「地の実り」という表現を、単純に、地がもたらす豊かさ、といった意味で解することは、当該箇所を、イザヤ書の他の部分が強調する、終末論的に方向性付けられたメシア待望のメッセージから不自然に切り離してしまうことになる。

²⁰ Roberts, "The Meaning," 21.

²¹ Childs, *Isaiah*, 36.

1.2.2 「共同体」という視点からの解釈

さて、もう一つの非メシア的解釈の方向性は、2節の植物に関する二つの表現が、イスラエルの共同体（「残りの民」）について比喩的に語っていると見るものである。この方向性を採る研究者は近年特に多い。²² 例えばベルゲスによれば、イザ 4:2 における「主の若枝」とは、捕囚後のエルサレム共同体であると解釈される。²³ また、ベーケンによれば、このテキストにおいては、メシアの到来が語られているのではなく、また単に植物の成長や地の実りのことが言われているのでもない。むしろここでは、イスラエル共同体の成長のことが比喩的に言われているのである（「住民の数の上での、そしてまた倫理的な意味での成長」= *das physische und moralische Wachstum der Bevölkerung*）。²⁴ これらの研究者達は、「主の若枝」という表現が、イザヤ書の外でメシア的な意味を持っていることを認めつつも、しかしイザヤ書自体の内に見出される *נחם* の用法に鑑みて、これをイスラエルの（残りの）民について語った表現であると見なすのである（cf. 42:9; 43:19; 44:4; 45:8; 58:8; 61:11）。

確かに、イザ 4:2 における「主の若枝」と「地の実り」を、イスラエルの（残りの）民について語ったものとして見る見方は、イザヤ書における「若枝」の用法に鑑みると、一定の説得性を持つだろう。従ってここにおいては、何らかの形で、イスラエルの共同体という視点が介在していることについては、疑いの余地がない。

しかし、この見方とて、問題がないわけではない。ロバーツの議論は、ここで述べた非メシア的解釈（上で述べた、「主の若枝」を単純に神の与える地の豊かさとして解する見方も含めて）の持つ根本的な問題点を明らかにしている。ロバーツによれば、イザ 4:2-6 は、その執筆年代が捕囚前、捕囚後であることに問わず、メシア的な意味と深い関係にある。例えば当該箇所が捕囚前の預言であるとすれば、この預言は確実に、捕囚後の時代に記されたエレミヤ書やゼカリヤ書の *נחם* の用法に影響を与えているであろう。この場合、イザ

²² J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19 (New York: Doubleday, 2000), 203; R. Killian, *Jesaja 1-12*, Die Neue Echter Bibel (Würzburg: Echter Verlag, 1986), 37; U. Berges, *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt*, HBS 16 (Freiburg: Herder, 1998), 84; Beuken, *Jesaja 1-12*, 124-126.

²³ 但し、ベルゲスはここにおけるメシア的な意味を完全に排除しない。ベルゲスによれば、イザ 4:2-6 においてははっきりしていなかった「若枝」のメシア的なアスペクトは、イザ 11:1-5 において展開されていくとも述べる。恐らくこの発言は、イザヤ書の共時的なレベルでの意味についての発言であろう。Berges, *Das Buch Jesaja*, 84.

²⁴ Beuken, *Jesaja 1-12*, 125. ベーケンは更に次のように結論付ける。"Kurzum: Der 'Spross JHWHs' zielt auf die gottesfürchtige Bevölkerung ab, die JHWH zusammen mit ihren Früchten im Land heranwachsen lässt" (Ibid., 126). ベーケンによれば、当該箇所の年代決定は難しい。というのも、1-12 章の中に、複雑な編集プロセスが存在するためである（拙稿「審判を貫く救済－イザヤ書 1-12 章の構造的研究－」『紀要』13 号、東京神学大学総合研究所、2010 年、151-173 頁において紹介した、ベーケンの 1-12 章に関する構造理解を参照）。ベーケンはイザ 4:2-6 が「娘エルサレム」や「裁きの霊」といったイザヤ的な表現を含んでいることに言及しながら、このテキストの時代的背景について、恐らく捕囚以前から捕囚中までの大きな時間の枠の中で緩やかに出来上がったのであろうと推測している。Beuken, *Jesaja 1-12*, 124 を参照せよ。

4:2 の מָשִׁיחַ は勿論、エレミヤ書やゼカリヤ書のような意味での成熟したメシア的な意味は持たないが、それらの表現を後に生み出すポテンシャルを既に持っていたという意味で、メシア的な意味との関わりがあると言い得るであろう。また逆に、この箇所が捕囚後の作とすれば、同じ時代にメシア的な意味を保持していたエレミヤ書やゼカリヤ書における用法と全く関係していないと見ることは極めて不自然である。²⁵ つまり、通時的に考えた場合、どのような場合が想定されようとも、מָשִׁיחַ の意味が、イスラエルの共同体という意味に限定的に理解され、メシア的な意味と全く無関係であると考えすることはできないのである。

このロバーツの議論に加えて、イザヤ書全体というより拡大された文脈におけるイザ 4:2 の意味について考えているチャイルズの見解もまた、מָשִׁיחַ を単に共同体に関する意味に限定する解釈に注意を促すものとして、注目に値する。

「…後期の預言文学において、一度「若枝」という言葉がメシアを意味する特別な表現として成立したという状況の中では、元々意図されていた「若枝」の意味よりも初期の、より豊かな意味を積み重ねてきた段階にはまだ至っていない、非特定の表現〔即ち非メシア的表現〕を思い浮かべることは困難である。このような考え方の方向性は特に、当該箇所がより大きなイザヤ的文脈とインターテクスチュアルに関連付けられてきたことを思い起こす時に、あり得る事として認識されるであろう。イザヤ書 11 章 1 節は、エッサイの株から萌え出でる、「一つの芽」（נֶצֶר）について語ってはいなかっただろうか。そしてその「芽」は、樂園的平和と調和の回復という預言者の主題を開始していたのである（vv.6-9; cf. 65 :21ff.）。更に、「創造する」（בָּרָא）という〔イザ 4:5 における〕動詞は、エルサレム浄化の後にもう一度開始される新しい神的創造というレヴェルへと、〔テキストの〕イメージのレヴェルを引き上げる。要するに、イザヤ書〔全体〕における、〔当該箇所の〕現在の文学的文脈においては、そこにおける様々な語彙が、救済をメシア的な働きとして齎す存在（「若枝」）、そして樂園の回復（「地の実り」）という、両方〔の主題〕との関連を持ったメシア的言及と共鳴し合っているのである。実に、この単元の、非常に拡張的で、また重層的なスタイルは、この箇所が、聖書のより大きなまとまりの光の下で解釈される時には、複層的な意味を獲得することを更に示すしるしなのである。」²⁶

²⁵ Roberts, "The Meaning," 24-25. 但しロバーツの次のような見解には問題がある。即ちロバーツは、イザ 4:2-6 が捕囚後の作とすれば、このテキストが「第二・三イザヤ」等に見られるダビデ的待望の「民主化」（democratization）という思想からの影響を受けている可能性があると考えている（例えばイザ 53:2; 60:21; 61:3）。従ってこの場合、イザ 4:2 においては、単純にメシア的な待望が記されているのではなく、より「メシア的待望の民主化」というニュアンスが含まれていると考えることができるのである。しかし、メシア的待望が、イザヤ書の後半部において「民主化」されているという見方は、極めて現代的で、アナクロニスティックな見方であり、これがイザヤ書のカノンの解釈にとって正しい解釈かどうかについては、議論の余地があると思われる。

²⁶ Childs, *Isaiah*, 36.

ここにおいてチャイルズが述べている様に、イザヤ書全体という文脈の中でイザ 4:2-6 の意味について考えてみた場合、イザ 11:1-9 との共時的なレベルでの関わりは見逃せない。その関わりを通して、メシア的なヴィジョン、すなわち、救いを齎す救助者の到来と楽園の回復という、将来に関するより複合的なヴィジョンが現れてくるのである。チャイルズはこの複合的メシア的ヴィジョンの中に、イスラエル共同体の栄光化という視点を含めてはいないが、イザ 11:1-9 のメシア的ヴィジョンが、「ご自身の民の残り民」（イザ 11:11、שאר עמך）という主題と連結されていることに鑑みれば、この主題もまた、イザヤ書のメシア的主题の一部であり、当該箇所の中で提示されている主題であることは明らかであろう。いずれにせよ、チャイルズの議論は、当該箇所の終末論的メッセージが、イザヤ書全体という文脈においては、単に一つの主題について限定的に語ってはならず、従ってそれは単にイスラエル共同体についてだけ、あるいはメシア的人物についてだけ語るのではなく、むしろそれら二つを、あるいはそれ以上の要素を含めて、より複合的に、新しき時代についてのヴィジョンを展開していることへと、我々の目を向けさせるのである。

要するに、上述の考察から、当該箇所については、一方で、現状の聖書学の研究においては非メシア的に解釈される傾向が顕著であることが示されたが、他方で、幾人かの研究者達によって、そしてまた伝統的な聖書解釈によって、当該箇所を旧約全体の主題との関りの下に注意深く読む読み方の中では、メシア的解釈の方向性は十分に保持されることもまた示されているのである。

2. 議論の総合とイザ 4:2-6 のカノンの意味についての考察

さて、以上においては、イザ 4:2 の解釈のヴァリエーションについてそれぞれ検討し、その長所と短所について述べてきた。ここで、以上全ての議論を総合した上で、イザ 4:2 の解釈に関する我々の見解を述べたいと思う。まず我々は、ヤングの主張に鑑みて、旧約全体の文脈の中で、イザ 4:2 の「主の若枝」（צמח יהוה）と、サムエル記下 23:5 との関りは重要であると考え。特にまた、ダビデが臨終に際して、自分の口で、救いと喜びとが、「芽生えるであろう」（יצמיח）ことを反語的に述べている点は、全ての預言書における解釈学的枠組みを提供する。即ち、このダビデの臨終の言葉に従って、預言書における植物の成長のイメージの中には、何らかの形でメシア的な要素が介在していると考えることが出来るのであり、このような形で待望されているメシア的な人物は、ダビデに与えられた神との契約を完全に成就する王として、まるで植物の芽が生え出るように出現するのである。

以上のことに加えて、他の預言書における「若枝」（צמח）のメシア的用法は（エレ 23:5; 33:15; ゼカ 3:8; 6:12）、上に述べた口パーツの議論が示しているように、通時的な観点から、そしてまた共時的な観点からも、イザ 4:2 におけるメシア的解釈を正当化する。また、イザヤ書 11:1 における、メシア的人物の植物的イメージである「芽」

(נצר) との関りもまた、通時的、共時的な面から、何らかの形で論証され得ると考えられる。

このようなイザヤ書内外におけるテキストとの最終形態における関わりから想定される当該箇所のみシア的意味は、しかし、単に救済をもたらす人物の待望といったことに留まらず、より複合的な視点を提供していると考えられる。第一に、多くの研究者達によって指摘されているように、「若枝」は、イザヤ書においては、終末論的な意味における、イスラエルの理想的共同体像を映し出す言葉としても用いられている点は見過ごすことができない(42:9; 43:19; 44:4; 45:8; 58:8; 61:11)。このように、「若枝」が、救済をもたらす王的人物と、将来における理想的共同体両方について語っていると見ることは決して不可能ではない。何故なら、既に述べたように、イザヤ書 11 章においては、この両者が密接不可分に結びついているからである(1 節、「一つの芽」と、11 節「残りの民」)。従って、当該箇所におけるメシア的要素と共同体的要素は共に、将来におけるメシア的ヴィジョンを形作る要素として、「若枝」という言葉の内に共存していると考えることができる。

そしてまた第二に、イザ 4:2 において、「若枝」と並行的に記されている「地の実り」もまた、当該箇所のみシア預言の意味をより複合的に、そして豊かにするために機能していると考えられる。我々はここでロバーツの指摘を受け入れ、「地の実り」を直前の「若枝」と全く同じ意味としてではなく、むしろ相互補完的な関係にあるものと見なした上で、この表現を、チャイルズが言うように、メシア的時代の到来に伴って起こる、「樂園の回復」について語ったものとして解釈できると考えるだろう(cf. 11:6-9)。

つまり、まとめると、当該箇所におけるメシア的ヴィジョンには、イザヤ書全体の文脈の中で、ダビデ的王の到来、理想的共同体の出現、そして樂園の回復という三つの複合的な要素が含まれていると考えることが出来る。但し、当該箇所のみシア的ヴィジョンには、これら三つの要素に加えて、「第二の出エジプトと神の民の礼拝」という要素も存在しているが、これについては以下において論じることとしよう。

3. メシア待望におけるモーセ的要素

既に述べたとおり、イザ 4:2-6 におけるダビデ的要素は、「若枝」נצר という言葉(2 節)に現れていた。これは特に捕囚後におけるダビデ的メシアを指すテクニカルタームであり、イザ 4 章においても、そのような意味が、最終的な提示の中で響いていることが示された。その上で、本項目では、そのダビデ的要素が、モーセ的要素(出エジプト的要素)と密接な関連の下に提示されていることを論じたい。

イザ 4 章におけるモーセ的要素とは、しかし、このテキストにモーセを示す直接的な言葉や表現が現れているということではない。むしろそれは、出エジプトの要素を示す様々な語彙や主題を通して、間接的に提示されている。そして更にそれは、以下に示す通り、終末論的な視座を伴って、将来におけるイスラエル共同体と神の関係との関連で提示され

ている。このように、当該箇所におけるモーセ的/出エジプト的主題が、共同体的視点を持っていることは、既に論じた通り、「若枝」という言葉が、単にダビデ的メシアのことだけでなく、同時にメシアに導かれた共同体という視点をも持っていることと調和している。そこで以下においては、イザ 4 章において提示されている、モーセ的/出エジプト的要素を持つ終末論的な共同体の待望について具体的に列挙していくこととする。このことを通して我々は、当該箇所におけるダビデ的メシアの待望が、モーセ的メシアの待望の要素を持っていることを示したい。

第一に、当該箇所の終末論的幻の中で、イスラエルの民は「残りの者」と言われている（הנותר *so* して הנשא *so*）。この表現は、非常に神学的な趣を持った言葉としてここで提示されているが、²⁷更に注目すべきことは、ここでこの「残りの者」たちを形容する言葉として「聖なる」קדוש という言葉が用いられていることである。研究者たちが指摘するように、預言者イザヤは「聖なる」という言葉を、ただ神を形容するために用いているが、ここではそれに対して、その神の聖性が、民を形容する言葉として用いられているのである。²⁸

民を「聖」と形容するテキストは旧約に散在しているが、ウィリアムソンが言及しているとおり、ここでは特に、シナイ山で主がイスラエルに向かって、「あなたがたはわたしにとって祭司の王国、聖なる民となる」（וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מְמַלְכֵת כְּהֹנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ）と言われる場面との密接な関わりが存在していると思われる（そして、それを前提としたイザ 61:6 との関連）。²⁹ 言うまでもなく、この契約関係は、モーセの仲保的役割によって可能となった。そうすると、イザ 4 章で提示されている終末論的な「残りの者」についての幻は、シナイ山でイスラエルの民に提示された幻との予型論的關係において提示されていると言い得るだろう。つまり、当該箇所は、シナイ山において示されたイスラエルに関わる幻を終末論的に展開させることを通して、モーセ的/出エジプト的要素を提示していることになる。

第二に、「エルサレムにおいて命のために書き記されている者全て」לְחַיִּים בִּירוּשָׁלַם という表現は、出 32:32-33 の場面を思い起こさせる。ここでモーセは、金の子牛を造る罪を犯したイスラエルの民のために執り成しをして、もし罪が赦されないのならば、「わたしをあなたが書き記された書の中から消し去って下さい」מִסֵּפֶר אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ （出 32:32）と嘆願する。勿論、「命の書」に関する記述はこの出エジプトの場面だけに記されているわけではないが（詩 69:29; サム上 25:29; ダニ 12:1）、しかし上に述べた、そして下において述べるモーセ的/出エジプト的要素との関連を考えると、ここで出 32:32-33 との関連が特に密接であることは明らかであると思われる。³⁰

²⁷ Williamson, *Isaiah* 1-5, 310.

²⁸ Ibid., 311-312; Wildberger, *Isaiah* 1-12, 168; Beuken, *Jesaja* 1-12, 126.

²⁹ Williamson, *Isaiah* 1-5, 311-312. 更に Beuken, *Jesaja* 1-12, 126 参照。

³⁰ 以上、より詳しくは、Killian, *Jesaja* 1-12, 38; Williamson, *Isaiah* 1-5, 311; Beuken, *Jesaja* 1-12, 126; Wildberger, *Isaiah* 1-12, 169.

第三に、5 節のシオン山における共同体についての記述は、出エジプトによって形作られた祭儀共同体についての記述と密接な関係にあると考えられる。鍵になる言葉は「集会」מִקְרָא という言葉である。この言葉は、過越しの祭りの規定について述べる出 12:16 において二回用いられており、また、過越しの祭りも含めたイスラエルの祝祭日について述べるレビ 23 章や民 28-29 章において多用されている。捕囚後の共同体を示すためにも用いられ（ネヘ 8:8）、イザヤ書の文脈では、偽善的祭儀を批判する文脈で用いられる（1:8）。

「集会」という言葉にモーセの時代の祭儀共同体との関わりがあることは、前節の 4 節において、祭儀と関わりのある言葉が用いられていることから確認される。4 節において用いられている「汚れ」טָמֵא という単語は、「嘔吐物」を意味し、「血」とパラレルで提示されているが、恐らくはこれらの言葉によって祭儀的汚れが意図されていると思われる。血への言及は、シオンとの関連から月経との関連が度々指摘されるが（レビ 15:19-30）、同時に祭儀的汚れのこと（レビ 17:4）を指していると考えられる（更にエゼ 22:2-4）。更に、「洗う・すすぐ」חָטַף という言葉もまた、出エジプト記やレビ記、民数記で多用される祭儀的用語であり、例えば祭司の汚れを洗うという意味で（出 29:4）、あるいはまた献げものの動物を洗うという意味で（出 29:17）用いられる。この言葉とパラレルで用いられる חָטַף という言葉も、使用例は少ないが、やはり、犠牲の動物をすすぐこととの関連で用いられており、祭儀的意味合いが濃い（エゼ 40:38；歴代下 4:6）。³¹つまり、これらの祭儀的語彙は、「集会」という言葉がモーセ時代の祭儀的共同体と密接な関わりを持っていることを証言している。

こういったことから考えると、イザ 4 章で「集会」מִקְרָא という言葉が用いられていることは、イスラエルの民が出エジプトの際に、モーセの仲保的働きによってシナイ山の麓で祭儀共同体として整えられたように、今度は新しいモーセを通して、民がシオン山において主を礼拝する共同体として整えられることを意味していると考えられる。³²

第四に「昼のために雲、夜のために煙と燃える火の輝き」אֵשׁ לַלַּיְלָה לִיּוֹם עָנָן וְנֹהָר が「創造」（בְּרָא）されると言われるが、多くの研究者が指摘しているように、この記述の背後には出エジプトの際の神の顕現に関する伝承が存在している。³³そして厳密に言えば、ここには二つの出エジプト伝承が存在する。第一に、雲と火が民を荒れ野で導いたという伝承が存在する（出 13:21-22；14:19-20）。第二に、特に雲は、シナイ山と幕屋における神の顕現を指し示している（出 19:18；24:15 以下；34:5；40:34-38）。³⁴

³¹ 以上、Williamson, *Isaiah 1-5*, 312 参照。

³² Beuken, *Jesaja 1-12*, 127.

³³ Killian, *Jesaja 1-12*, 39; Williamson, *Isaiah 1-5*, 313-314; Beuken, *Jesaja 1-12*, 128; Wildberger, *Isaiah 1-12*, 171-172.

³⁴ Williamson, *Isaiah 1-5*, 313-314; Beuken, *Jesaja 1-12*, 128. ウィリアムソンによれば、前者の民を導くことに関わる伝承は J 的なものであり、一方で後者の神の顕現に係る伝承は P 的なもので

「雲と火」が「創造」אֵלֶּה されるとは、新しい救いの時の開始を意味する言葉として理解できる。このような用法は、イザ 40-55 章において印象的に用いられていた (40:28; 42:5; 45:7 以下, 18; 48:7) が、そこにおける用法の背景にも、モーセ的要素/出エジプト的要素が存在している点は見逃せない。³⁵

このようなモーセ的要素/出エジプト的要素の存在をどのように説明できるだろうか。ベーケンやウィリアムソンが指摘しているように、ここには明確にシオン山に至る道における、あるいはシオン山自体における主なる神の顕現との予型論的関連が存在している。つまり、イスラエルの民が荒れ野で与えられた主なる神からの特別な守りは、今度は終末論的な意味でシオン山を通して実現され、その守りは終わることがないのである。³⁶

第五にイザ 4:6 における「仮庵」הֶחָפְזִים という言葉は、上において述べてきた荒れ野のモチーフを継続するものであり、従ってモーセ的要素/出エジプト的要素を持つ記述と理解できる。言うまでもなくこの「仮庵」という言葉は、荒れ野での仮住まいの日々を思い起こす「仮庵の祭り」に関わる言葉として登場しているものであるが (レビ 23:42)、旧約の用例としてはこれが転じて、「神の助け」の意味で一般的な意味で用いられる (詩 27:5; 31:21; ヨナ 4:5; ヨブ 27:18)。しかし、いずれの場合にせよ、「仮庵」という言葉の根本に、モーセ的要素/出エジプト的要素が介在していることは疑いない。そして、イザ 4:6 における「仮庵」の背後にも、このイメージは確実に存在している。³⁷

その上で、イザ 4:6 で語られる「神の助け」である「仮庵」は、様々な厳しい自然の驚異を避けるための場所である。これらの自然の驚異は、終末論的な視点を持ち、新しい共同体に与えられるであろう試練を象徴的に表している (cf. イザ 25:4-5; 32:2)。³⁸ 終末における新しいイスラエルは、イスラエルの民が経験したように試練そのものである荒れ野を通るが、しかし新しいモーセに導かれて、その只中でも神の助けである「仮庵」に逃れることが許されるのである。

以上の議論をまとめよう。イザ 4:2-6 には、共同体の視点と密接に結び付いた形で、モーセ的要素/出エジプト的要素が顕著に見出されることが分かる。我々はこの箇所において、少なくとも五つの要素が、モーセ的存在を召喚し得る可能性について述べた (聖なる民・祭司の王国、命の書、集会、雲と火、仮庵)。従って、イザ 4:2 における「若枝」なる存在は、単にダビデ的メシアであるだけでなく、同時に新しいモーセとしての要素を強く兼ね備えた存在として理解することが可能になる。そしてイザ 4 章においては、このよ

ある (Williamson, *Isaiah 1-5*, 313)。しかし、五書資料説が多様化している中で、果たしてこのような極めて伝統的なプロファイリングが継続して妥当性を持つことができるか否かは、慎重に判断されるべきであろう。

³⁵ Beuken, *Jesaja 1-12*, 127.

³⁶ Williamson, *Isaiah 1-5*, 314; Beuken, *Jesaja 1-12*, 128.

³⁷ Beuken, *Jesaja 1-12*, 128.

³⁸ Ibid., 128.

うな形で、モーセ的要素とダビデ的要素が相互関連し、イザヤ書全体のメシア像の提示に貢献していると考えられる。

4. 終末論的メシア待望と歴史的視点の結びつき

このような終末論的/将来的な待望は、しかし、無時間的なものとして、預言者の単なる夢想として提示されているものではなく、むしろイザヤ書全体の提示の中では、イスラエルの歴史的現実の中に位置づけられたものとして提示されている。その根拠は、イザ 1:1 の表題が、明確な時代設定を設けていることの内に見出される（「これはユダの王、ウジヤ、ヨタム、アハズ、ヒゼキヤの治世のことである」）。歴史批評的研究は、当該箇所時代的文脈として、捕囚後の要素を見る傾向にあるが、³⁹いずれにしても、当該箇所が、その最終形態の提示の中で、イザヤの生きた具体的な歴史的な文脈の中に足場をもっているものとして存在していることは疑いようがない。

では一体、イザ 4:2-6 は、どのような歴史的現実と関連したものとして提示されているのか。まず鍵となるのが、イザ 4:2 の「その日において」（בְּיוֹם הַהוּא）という表現である。これは紛れもなく、直前の 2:12 における「万軍の主の日」（יִּיָּם לַיהוָה צְבָאוֹת）のことを言っているであろう。この表現は勿論、終末論的に方向付けられた意味を持っている。しかし同時に、イザ 1:1 が提示する歴史的枠組みの中では、前 8 世紀のある具体的出来事を仄めかしているともできよう。筆者は以前、イザヤ書とアモス書との間の関係に着目し、イザヤ書の冒頭部における「主の日」が、アモス書がその冒頭で語り、またアモス書の「主の日」という表現（アモ 5:18, 20 他）を通して何らかの形で仄めかされている、ウジヤ王時代の北王国における巨大地震（前 760 年前後）と関連している点について論じた（アモ 1:1）。⁴⁰ここではその議論の詳細は、紙面の関係上、拙稿の記述に譲るしかないが、同じように、当該箇所の「主の日」を、北王国の地震と関連付けて理解するヘイズとアーヴァインの記述が、ここでの考察の役に立つであろう。

「イザ 4:2-6 において、イザヤは、「その日」におけるエルサレムの状況と役割について記述している。「その日」という表現は、未来に関する言及となり得るし、実際、往々にしてそのような意味を確かに持つが、しかし、そのような意味が絶対に必要であるというわけではない。主の日—すなわ

³⁹ Beuken, *Jesaja 1-12*, 126 などによれば、イスラエルの民が「聖なる」と形容されている箇所は、捕囚後の作と考えられるテキストに多く見出されるとされる（出 19:6; 22:30; 31:13; レビ 20:8; 21:8; 申 7:6; 14:2, 21; 26:19; 28:9; エゼ 20:12; 37:28）。多くの研究者はこの点を一つの手がかりにして、当該箇所の捕囚後起源について論じる。その議論は恐らく大筋で正しいが、ヴィルトベルガーが注意深く述べているとおり、預言者イザヤ自身の言葉が何らかの形で核となって存在していることは認められるべきであろう。Wildberger, *Isaiah 1-12*, 164-165. 当該箇所の歴史的背景・形成についての議論は更に、注 24 を参照せよ。

⁴⁰ 拙稿「審判を貫く救済」156-160 頁。より詳しくは、J. Milgrom, "Did Jesaja Prophesy during the reign of Uzziah?" *VT* 14 (1964): 164-182; Blum, "Jesajas prophetisches Testament (Teil II)," 12-29 など参照せよ。

ち、あの地震の日－について記述する中で、イザヤは「その日には」という表現を用いて、過去の事柄に言及している〔2:11, 17〕。事実、イザヤは、イザ 4:2-3 において、既に存在している生活状況の幾つかの側面を記述しているようである。〔北〕イスラエルからの避難者達は、恐らく既に南ユダに流れ込んでいたであろうし、幾らかの人々は、エルサレムに住む所を見出していたであろう。もし「その日には」という表現が未来への言及であるとすれば、その場合イザヤはここで、ユダの首都〔であるエルサレム〕に、幾らかの〔北〕イスラエルの人々を住まわせることを許可するようという立場を表明しているのである。…〔中略〕…イザヤはここで、エルサレムとダビデ王朝の支配が、〔北〕イスラエルの恐るべき状況から逃れてきた避難民達にとって、美しさと輝かしさ、誇りと栄光として仰がれるであろうと宣言しているのである。」⁴¹

言うまでもなく、上に紹介した拙稿での見通しも、またここにおけるヘイズとアーヴァインの論述も共に、テキストの背後の歴史に遡ろうというものである。しかしこれらは同時に、イザヤ書が最終形態として提示している歴史的枠組みと全く無関係なものであるとは言えない。何故なら、既に言及したように、イザヤの活動は、「ユダの王、ウジヤ、ヨタム、アハズ、ヒゼキヤの治世」（イザ 1:1）と密接に関わるものとして提示されているからである。従って、イザ 4:2-6 が、イザヤ書の最終形態の提示の中で、ウジヤ王時代の北王国の大地震と密接に関係していると考えすることは可能である。

では、以上のような歴史的視座と、我々がこれまで論じてきた、終末論的視座は、イザヤ書の最終形態の提示の中でどう関わっていると言えるだろうか？最後にこの点について短い見通しを述べてみよう。このことについて、次のように考えることはできないだろうか。すなわち、将来、メシア的王の出現に伴って樂園が回復し（2 節）、イスラエルの理想的共同体が出現し（3 節）、そしてまたその共同体にとって理想的な礼拝の場、平安の場が備えられる（5-6 節）という預言は、大地震に伴って北イスラエルの民が南ユダに避難し、エルサレムとダビデ王朝が彼らにとっての庇護となったという歴史的事実において既に、その兆しを見た、と。つまり、イザヤ書が提示する、イザ 4:2-6 のウジヤ王時代の出来事は、終末論的なメシア的時代を指し示す「しるし」として働いていると考えることができるのである。

結論

以上における全ての我々の議論をまとめよう。我々は、イザ 4:2-6 を非メシア的に解釈する近年の傾向に抗して、これをイザヤ書全体の文脈、延いては旧約カノンという文脈の中で、メシア的に解釈することが可能であると考えた。しかしそれは、救いを齎す者が現われるという単純なメシア的ヴィジョンではなく、むしろより複合的なイメージを伴ったメシア的ヴィジョンである。具体的には、ダビデ的メシアの待望は、終末論的次元におい

⁴¹ Hays and Irvine, *Isaiah, The Eighth-Century Prophet*, 96.

て、樂園の回復、理想的共同体の形成といったヴィジョンと結びついて提示されている。更に、当該箇所が提示するメシア像は、ダビデ的な要素だけでなく、この箇所が多用する出エジプト的イメージの存在を通して、モーセ的な要素をも持つことが示唆される。そして最後に、この様な終末論的/将来的ヴィジョンは、イザヤ書の最終形態が提示する歴史的枠組みとも密接なかかわりの内にある（i.e. ウジヤ王時代の北イスラエルの大地震と避難民の南ユダへの流入）。この歴史的出来事は、上において述べた終末論的出来事の兆しとして示されていると考えられる。

本稿が明らかにした、イザ 4:2-6 の以上の様なメシア的ヴィジョンは、イザヤ書全体が提示しているメシア的ヴィジョンを理解する上で重要なものであると考えられる。このことに関する考察は、筆者の博士論文において展開されている。ここでその概略を述べれば、当該箇所におけるメシア的ヴィジョンは、後続する四つの王朝預言（イザ 7:14; 8:23-9:6; 11:1-9; 32:1-8）と、イザヤ書後半の四つの僕預言（42:1-9; 48:16-49:12; 50:2-51:16; 52:13-53:12）と関わりながら、イザヤ書全体のユニークなメシア的ヴィジョンである、新しいダビデと新しいモーセとしてのメシア待望を形成する一つの要素として提示されていると考えられる。

*この論文は『伝道と神学』No.7, 東京神学大学総合研究所、2017 年、51-75 頁に掲載されたものを、一部訂正の上、公表するものである。

インマヌエル預言における新しいダビデと新しいモーセ： イザヤ書 7 章 14 節のカノンの解釈¹

田中光

序： インマヌエル預言の「カノンの解釈」を目指して

インマヌエル預言（イザ 7:14）は、教会にとって主イエス・キリストのメシアとしての誕生を基礎づける重要な旧約テキストの一つである。しかしそれにもかかわらず、教会はこの預言の意義を教会の外に対して（ユダヤ教解釈者たちその他）難なく弁明してきたのではなく、むしろそのことにおいて大きな苦闘を経験してきた。教会の神学者たち（特に初期の）がインマヌエル預言を教会にとっての福音として弁明した際、彼らは往々にして、そこからイエス・キリストについての「預言」を引き出すことに腐心しすぎた結果、イザヤ書そのものの歴史文脈や言葉の意味をないがしろにしがちであった。しかしその一方で、後の歴史批評的研究は、インマヌエル預言の元来の歴史文脈を正しく認識していたにもかかわらず、実際の解釈を手の込んだ歴史的解釈によって済ませてしまい、この預言が新約や教会の伝統との関係でどのような意味を持つかという解釈学的考察をおざなりにしてしまった。²

このように、解釈史においては、「護教的」方向か、あるいは歴史批評的方向かという解釈上の不幸な二極化が見られる。そしてこの解釈上のジレンマをどう解決するかが、インマヌエル預言の解釈における課題である。私見では、この課題を解決する手がかりが、B. S. チャイルズの提唱した「カノンの解釈」（canonical interpretation）において見出されると考えられる。カノンの解釈は、聖書テキストの最終形態が、編集者たちの注意深い神学的意図によって練り上げられている最も重要な解釈上の文脈であると理解する。そしてチャイルズによれば、この最終形態のテキストには、それを生み出した共同体の「神学的文法」である「信仰の基準」が内蔵されており、これが解

¹ 本論文は博士学位論文の一部を公表することを目的とするものである（「新しいダビデと新しいモーセの待望： イザヤ書の正典的解釈」2018年10月2日、東京神学大学博士[神学、乙第9号]学位授与、主査： 小友聡 東京神学大学教授、副査： 大住雄一 東京神学大学教授、副査： 飯謙 神戸女学院大学教授）。本論文は博士学位論文の第2章「王の預言： 新しいダビデの待望」と第4章「ダビデ的人物とモーセ的人物の相互作用」にあたる内容であり、ここに掲載するために内容を要約したり書き改めたりしたところがある。

² B. S. チャイルズ（田中光、宮寄薫、矢田洋子訳）『教会はイザヤ書をいかに解釈してきたか： 七十人訳から現代まで』日本キリスト教団出版局、2018年、参照。

釈上の規範として機能している故に、世々の教会の解釈には多様性の中にも一貫性が見出される。従って、このチャイルズの解釈的アプローチを採用することで、上に述べた解釈史における両極端を解決する道筋が見出せる。すなわち、テキストの最終形態の注意深い読み取りからインマヌエル預言を梓づけている歴史的文脈の意義を見直した解釈が可能となり、同時に、テキストの「神学的文法」/「信仰の基準」を解釈の規範とした解釈を目指すことで、教会の伝統的解釈との橋渡しとなることが期待される。³

では、イザヤ書を解釈する際に我々の解釈を方向づける「神学的文法」/「信仰の基準」とは何だろうか。私見では旧約のカノンとしての形態、イザヤ書のカノンとしての形態から、それぞれ一つずつ重要な解釈上のガイドラインが見出される。まず前者については、「律法と預言者」というカノンの最終形態が重要な解釈上の方向性を提供している。これは単なる区分ではなく、むしろ旧約の最終形態においては、モーセに関わる律法の主題と、ダビデ的メシアに関わる預言者の主題が、区別されながらも密接に関係しているという、共同体がカノン形成を通して練り上げてきた神学的文法であり、解釈上のガイドラインと理解できる。後者については、イザヤ書全体を通し頻出する「神の言葉」という主題が、イザヤ書解釈を方向づけている。イザヤ書冒頭は、これから始まる預言全体が主の語られた言葉であることを強調して始まっているが（1:2）、この言葉は、歴史の中で国々の栄枯盛衰が起こった際にも変わらずに立ち続け（40:8）、同時に主なる神の御心を、人間の思いを越えて実現すると言われている（55:11）。ここでは包括的な議論はできないが、今部分的に示しただけでも、「神の言葉」の時代を超えた実現、という主題がもう一つの解釈上のガイドラインであることが了解できるであろう。

以上のような解釈上のガイドラインを見定めたカノンの解釈によって、インマヌエル預言の終末論的な複合性が明らかになる。私見では、第一に、このテキストはヒゼキヤが終末論的メシア到来のしるしとして与えられるという希望を語っていると考えられる。しかしそれだけではなく、第二に、このテキストは、来るべきメシアが、「新しいダビデ」としてだけではなく、「新しいモーセ」としての性質をも兼ね備えていることについて語っていると考えられる。このテーゼを論証するために、以下においては、チャイルズのカノンの解釈のアプローチに従って、1. 導入的考察を行い、2. その後、インマヌエル預言のこれまでの解釈を振り返り、3. ヒゼキヤを媒介とした「予型論的解釈」の妥当性について論じ、4. 同時に「新しいモーセ」の要素もまたテキストの重要な構成要素であることを論じていきたい。

³ チャイルズの「カノンの解釈」について知るためには、膨大なチャイルズの著作全体からの読み取りが欠かせない。従ってこの小論では、それについてごく一部を学ぶことができる文献を限られた範囲で紹介することに留まらざるを得ない。「カノンの解釈」のシステムティックな説明を提供しているより初期の著作として、B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979) を挙げておこう。更にこの主題についてより学びを深めるためには、例えば次の文献を参照せよ。D. R. Driver, *Brevard Childs, Biblical Theologian: For the Church's One Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010).

1. 導入的考察

まずテキストの導入的考察である。インマヌエル預言の主要部分には次のように記されている。

Isaiah 7:13-14

וַיֹּאמֶר שְׁמַעֲוֹנָא בֵּית דּוֹד הַמַּעֲט מִכֶּם הֲלָאוֹת אֲנָשִׁים כִּי תֵּלְאוּ גַם אֶת־אֱלֹהֵי
לִכְן יִתֵּן אֲדֹנִי הוּא לָכֶם אוֹת הִנֵּה הָעֵלְמָה הָרָה וְיִלְדֶּת בֶּן וְקִרְאָתָּ שְׁמוֹ עִמְנוּ אֵל

私訳： そして彼[イザヤ]は言った。「聞け、ダビデの家よ。人々を煩わせるのはあなたがたにとって小さいことであろうか？では私の神を煩わせることはどうなのだ？それ故、主御自身があなたがたにしるしを与えられる。見よ、おとめが身ごもっている。そして男の子を産み、あなたは/彼女はその名をインマヌエルと呼ぶ。

まず、このテキストにおけるテキスト批評的問題について言及したい。この問題は、後に述べる我々の見解とも関わるので、ここで論じるに値する。14 節にある **וְקִרְאָתָּ**(w^qqārā't) の読みについては、様々な可能性が存在する。形の上では、三人称女性単数の古い形という理解もあるが、⁴二人称女性単数、あるいは二人称男性単数と読むこともできる。ギリシャ語諸訳の間でも様々な可能性があり（二人称単数、二人称複数、三人称複数）、様々な可能性で理解されてきた痕跡が伺える（他に、タルグムは二人称単数、シリア語訳は三人称単数で **his name shall be called** の意味に解する）。ヴィルトベルガーは、ここでの読みは、三人称女性単数（つまり「おとめ」）が相応しいと考えており、その根拠として、旧約においては、女性が子供の名前をつけるという主題が多く見出されている点を挙げている（創 16:11; 29:32-30:24; 士 13:24; サム上 1:20）。⁵しかし、ベーケンのように、アハズとイザヤの対話が前提にされているという物語の文脈上、二人称男性単数（つまりアハズ）が相応しいという見方もあり、⁶私見では恐らくこの見方がより蓋然性が高い。

以上の様なテキストの読みが示唆することについて、ベーケンが述べていることは意義深い。ここで補足的にそのことに言及しよう。彼によれば、不信仰なアハズが、神の約束を意味する「インマヌエル」という名を生まれる子供に付けるという行為に、大きな意味がある。子供に「インマヌエル」という約束の名を付けることは、当然アハズの信仰から出ていることではなく、むしろその名前は、アハズに要求されている信仰を意味している。神はアハズの不信仰にもかかわらず「しるし」である子供を下さった。ここに既に神の真実が現れており、実際、しるしとして与えられた子

⁴ H. F. W. Gesenius, *Gesenius's Hebrew Grammar*, ed. and enlarged by E. Kautzsch and revised by A. E. Cowley (Oxford: Clarendon Press, 1910), § 74g.

⁵ H. Wildberger, *Isaiah 1-12: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 286.

⁶ W. A. M. Beuken, *Jesaja 1-12*, HThKAT (Freiburg: Herder, 2003), 205.

供に刻まれた名の通り、程なくしてアハズの不信仰が誤りであったことが明らかになるのである（16 節）。⁷

次に、この預言を巡る重要と思われる点を幾つか拾い上げ、それらが示唆することについて簡単に考えてみたい。第一に、この預言が語られている文脈が重要である。明らかなように、現在のテキストの形式は、この預言を、前 8 世紀前半におけるシリア・エフライム戦争/危機の最中に語られた預言として提示している。従って、このことが示唆することは、後で紹介するような、様々な捕囚後の状況を読みこむ解釈を正当化しない。少なくとも最終形態のイザヤ書においては、この預言を 8 世紀の歴史文脈において解釈することが、カノンの意図に最も良く合致していると考えられる。

第二に、インマヌエル預言が、「ダビデの家」בֵּית דָּוִד に向けて語られているという点が重要である。このことが示唆することは、インマヌエル預言は、ヒゼキヤ個人に向けられているのではなく、将来も含めたダビデ王家全体の行く末について何事かを語ろうとしているという点である。

第三に、第二の点と関連して、ここで言われている「おとめ」とは、この預言が語られている相手（ダビデ王家）と歴史文脈（シリア・エフライム危機）のことを考えれば、王家に属する人物と考えるのが最も妥当である。

2. これまでの解釈の吟味

以上のような基本的考察を踏まえた上で、以下においては、インマヌエル預言の解釈の主なものを紹介・吟味していきたい。第一に、カイザーは、インマヌエルを、捕囚後の時代において待望されていた「終末論的」メシアと理解する解釈者の代表的人物である。⁸カイザーは、現在のインマヌエル物語にとっては異質な捕囚以後の状況をテキストに読み込むことによって、伝統的なキリスト教的解釈との調和した解釈を模索しているように思われる。しかし、イザヤ書のカノンの提示は明らかに、紀元前 8 世紀の出来事（シリア・エフライム戦争の危機）の歴史的枠組みの中で、インマヌエルの物語を提示している。従って、カイザーの見解は、イザヤ書の証言の字義的意味を真剣に受け留めた解釈とは言えない。

第二に、19 世紀頃から、何人かの研究者たちは、「インマヌエル」とは、いわゆる「 Dankname」（Dankname）であるという議論を提起してきた。この見解によると、シリア・エフライム戦争の危機から逃れた当時の母親たちが、感謝の念をこめて、自分たちの子供に「インマヌエル」という名前を付けたとされる。⁹しかし、イザヤ書の最終形態の提示の中には、この仮説を支持する

⁷ Ibid., 205.

⁸ O. Kaiser, "Jesaja/Jesajabuch," TRE 16, ed. by Gerhard Müller (Berlin: Walter de Gruyter, 1987), 648; idem, *Die prophetischen Werke: Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, vol. 2 (Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 38-39.

⁹ この立場についての要約については、Kaiser, "Jesaja/Jesajabuch," 648 を参照。ヴェグナーに

証拠が見当たらない。従って、この見解もまた、歴史的な推論に留まり、カノンの解釈には相応しくない。

第三に、インマヌエルとは、イスラエルの中の敬虔な信仰者たちのこと（「残りの者」）であり、インマヌエルの母とはシオンであるとの理解を支持する研究者たちが存在する。この解釈は、少なくとも 1850 年辺りから存在するもので、1978 年に G. ライス（Rice）によって発展させられたものである。¹⁰最近では、ベルゲスが、この見解のヴァリエーションとも言える見方を提示している。ベルゲスによれば、インマヌエル預言は捕囚後の時代に根ざしたものであり、娘シオンによって生み出された「僕共同体」（Knechtgemeinde）の希望を示したものであるとして理解される。「インマヌエルは『多くの兄弟』の中の長子であり、そのことは、イザ 49:17-50:1; 54; 66:7-14 において示されている、シオンが期せずして沢山の子を産むという描写に基けば、容易に理解できる。」¹¹同様に、ベーケンもまた、一方では、インマヌエル預言はイザヤ自身に遡るものであり、その「メシア的趣」¹²を強調しているが、他方で、ベルゲスによって提案されたような集団的解釈もまた、イザヤ書の形成プロセスの観点から、可能な解釈であると理解している。¹³

しかし、このインマヌエルの集団的解釈に対しては、少なくとも二つの反論が提示され得るであろう。第一に、M. レームが指摘しているように、イザ 8:8 はインマヌエルを王的で個人的な存在としてとりあげている。¹⁴インマヌエルの集団的解釈は、従って、少々の外れであるように思われる。更に、このテキストにおける中心的ポイントは、ユダにおける王家に関わることである故に（7:13）、14 節で言及されている女性は、シオンというよりは、王家に属する人物である可能性が

よれば、この見解はドゥームによって提案され、後に様々な研究者によって受け入れられた（P. D. Wegner, *An Examination of Kingship and Messianic Expectation in Isaiah 1-35* [New York: Mellen Biblical Press, 1992], 115-116). 最近でも、何人かの研究者によってこの立場が表明されている（H. Irsigler, “Zeichen und Bezeichnetes in Jes 7,1-17: Notizen zum Immanueltext,” *BN* 29 [1985]: 75-114; Wegner, *An Examination*, 122).

¹⁰ ライスによれば、このテーゼを初めて提示したのは、マイアーである E. H. Meier, *Der Prophet Jesaja* (Pforzheim: Flammer und Hoffman, 1850). 更に、A. E. Skemp, “‘Immanuel’ and ‘The Suffering Servant of Yahweh,’ a Suggestion,” *ET* 44 (1932): 94-95; L. G. Rignell, “Das Immanuelszeichen,” *StTh* 11 (1957), 112-113 などの研究者もそれに続いている。この点について更に詳しくは、G. Rice, “A Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy,” *ZAW* 90 (1978): 226, n.6 を参照。

¹¹ U. Berges, *Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt*, HBS 16 (Freiburg: Herder, 1998), 116.

¹² Beuken, *Jesaja 1-12*, 210. このフレーズはウィリアムソンの著作からの引用である（H. G. M. Williamson, “The Messianic Texts in Isaiah 1-39,” in *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, JSOTSup 270 [Sheffield: Sheffield Press, 1998, 253-254]).

¹³ Beuken, *Jesaja 1-12*, 210-211.

¹⁴ M. Rehm, *Der Königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesajas*, Eichstätter Studien, NF 1 (Kevelaer: Butzon & Bercher, 1968), 110. レームの見解の要約は、次の文献に見出される。G. F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (Berrien Springs: Andrew University Press, 1974), 295. この関連で、ブーバーのコメントも引用しておきたい。“Immanuel is the king of the remnant, from which the people will renew itself” (M. Buber, *The Prophetic Faith* [New York: The Macmillan Company, 1949], 144). 従って、インマヌエル預言のメインピックが、将来到来する個人としてのダビデ的王であると考え限りに対して、「残りの者」へのフォーカスは正当であると言える。

より高い。¹⁵インマヌエルを、イスラエルの中の特定のグループと結びつけ、同時にシオンを擬人化された母親と理解することによって、ベルゲスは、元来のテキストには存在しない、過度に比喩的な要素を持ち込んでおり、同時に、このような理解と矛盾するような他のテキストの存在を完全に無視している（例えば 8:8）。加えて、カイザーの見方にも現れていたように、推論に過ぎない捕囚後の歴史状況をテキストに読み込むことによって、ベルゲスはイザヤ書の字義的意味から逸脱してしまっているように見受けられる。¹⁶

第四に、インマヌエルは、イザヤの実子であるとの理解が存在する。この場合、7:14 節における子供の母親は、イザヤの妻ということになる（8:3）。¹⁷この解釈は、これまで紹介したどの解釈よりももっともらしく見える。というのも、預言者の妻とその子供は、確かにイザ 6-8 章の中で重要な役割を果たしているからである。実際、J.J.シュタムやクレメンツのような現代の研究者だけでなく、ヒエロニムス、ラシ、イブン・エズラといった古代の解釈者たちが、そのような解釈を支持している。¹⁸しかし、これまで上で紹介してきた解釈に対するものと同じ批判が、ここで繰り返されるであろう。すなわち、インマヌエル預言は特にダビデ王朝に焦点を合わせている。更に言えば、R. A.ヤングが言っているように、「他の二人の息子〔シェアル・ヤシュブ、マヘル・シャルル・ハシュ・バズ〕が明確にイザヤの息子であると言われているのに、インマヌエルはそう言われていない。この事実だけ考えてみても、〔インマヌエルがイザヤの息子でないことは〕十分に示されている」¹⁹

それでは一体どのような解釈が妥当なのであろうか。これから述べる第五の可能性が、恐らくは、インマヌエルの解釈としてはもっともふさわしいであろう。この見解は、現在のイザヤ書の提示の中で、インマヌエルの母をアハズの妻と理解し、インマヌエルをヒゼキヤと理解するものであ

¹⁵ “Die bestimmte Artikel ‘die junge Frau’ sagt nicht mehr und nicht weniger, als dass sie in einer wie auch immer gearteten Verbindung zu Ahas steht” (Beuken, *Jesaja 1-12*, 204). See also Buber, *The Prophetic Faith*, 139.

¹⁶ 例えば、Berges, *Das Buch Jesaja*, 481-534, 547-551 参照。ベルゲスは、敬虔な共同体(「僕共同体」=“die Knechtgemeinde”)と、不敬虔なグループの対立という捕囚後の状況を見ようとする。

¹⁷ 例えば、次の文献を参照。J. J. Stamm, “Die Immanuel-Weissagung und die Eschatologie des Jesaja,” *ThZ* 16 (1960): 439-455; R. E. Clements, “The Immanuel Prophecy of Isaiah 7:10-17 and its Messianic Interpretation,” in *Old Testament Prophecy: From Oracles to Canon* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 65-77. しかし、後者の研究は、イザヤ書の現在の形が、ヒゼキヤをインマヌエルとして提示していることを認めている。

¹⁸ Beuken, *Jesaja 1-12*, 204.

¹⁹ R. A. Young, *Hezekiah in History and Tradition*, VTSup 155 (Leiden: Brill, 2012), 183.

る。²⁰この理解は、既に初期ユダヤ教の解釈の中に示されているものであるが、²¹ 少なくとも三つの観点から、その正当性が証明され得る。第一に、この解釈は、ダビデ王朝について中心的に語っているテキストの文脈に合致している。第二に、アハズの不信仰と（7章）ヒゼキヤの敬虔（36-39章）の間のコントラストは、必然的にヒゼキヤとインマヌエル—彼は「アンチ」アハズとして描かれている—の関係を認識するようにと読者を促している。²²第三に、子供の名前、**עֲמֻנוּ אֵל**（神我らと共に）は、列王下 18:7 におけるヒゼキヤの描写、「主が彼と共におられた」**וַיְהִי עִמּוֹ** との密接に関係しているように思われる。²³

しかしながら、この解釈に対する批判も当然ある。それは主に歴史的視点からのものである。もし、聖書の証言が歴史的に信頼に足るものであるとすれば、ヒゼキヤはアハズが即位する以前に既に誕生していた（列王下 16:2; 17:1; 18:2）。しかし、この点については次のように反論できよう。すなわち、少なくとも、旧約聖書の幾つかの物語においては、聖書記者たちは、厳密な歴史的証言を提供することに拘泥しているわけではない。例えば、ヤングが言っているように、北王国についての、そして時折南王国のある王たち（アビヤム、アサ、アタリヤなど）に関しての厳密な歴史的順序の情報は、提供されていない。²⁴従って、このような歴史的問題は、インマヌエルをヒゼキヤと理解することがもっとも蓋然性の高い理解であるという見方に対して、決定的なダメージを与えるようなものではない。

3. 「しるし」としてのヒゼキヤ

²⁰ C. R. Seitz, *Isaiah 1-39, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1993), 60-75. ヴィルトベルガーは、ここでの「おとめ」をアハズの妻と考えており、従って、はっきりと述べてはいないが、「インマヌエル」をヒゼキヤと考えていることが伺える

(Wildberger, *Isaiah 1-12*, 310-311)。また、ベーケン は、イザヤ書の編集過程で、特に 36-39 章との関わりから、インマヌエル預言がヒゼキヤと結び付けられて理解されてきた可能性について言及している (Beuken, *Jesaja 1-12*, 204-205)。クレメンツもまたそのような理解に立って、現在のイザヤ書の形が、ヒゼキヤをインマヌエルとして提示していると論じる (Clements, "The Immanuel Prophecy," 65-77)。

²¹ この見解については、殉教者ユスティノスによる *Dialogue with Trypho* 44.1; 67.1; 71.3; 77.1-4 を参照。

²² ウィリアムソンの次のようなコメントが、ここでの私の見方を支持するであろう。曰く、
 "In both passages the king is confronted with an invading army which is threatening Jerusalem (7:1; 36:2), that he is reduced to near panic (7:2; 37:1), and that Isaiah offers him a reassuring 'fear not' oracle (7:4-9; 37:6-7), backed up in each case by the offer of a 'sign' (7:11; 37:30; see too 38:7 and 22). Although in both narratives the king and city are spared, this is followed in the future (7:15-25; 39:6-7). A striking point of detail is the reference in both cases to the otherwise unknown 'conduit of the upper pool on the highway to the Fuller's Field' (7:3; 36:2), which can hardly be coincidental. Alongside these similarities, however, there are marked contrasts between the ways in which the kings react: Ahaz, as we have seen, rejects the way to deliverance offered by the prophet, while Hezekiah follows the way of faith and is spectacularly delivered. On the basis of these, and other such comparisons, we may agree with those who have concluded that *there is a conscious attempt to contrast the responses of the two kings, one negative and the other positive*" (H. G. M. Williamson, *Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah* [Milton Keynes: Paternoster, 2006], 88, emphasis mine).

²³ Seitz, *Isaiah 1-39*, 69-70; Young, *Hezekiah*, 187.

²⁴ Young, *Hezekiah*, 186.

それでは、次に、インマヌエルが「しるし」(אוֹת)として与えられたという記述をどう理解したらよいだろうか。ここでは、旧約聖書における「しるし」の本質について議論しているチャイルズの理解が大きな助けとなる。

預言書においては、五書の祭司文書などとは異なって(例えば創9:12)、「しるし」とは、一般的なもの、奇跡的なもの両方を含めた特別な出来事のことを意味している。それは、預言の言葉を確証する保証として機能している。しるしは、時の流れの中で、迫り来る脅威や約束といったものに先立って与えられ、しるしとその実際の実現との間の内容上の類似によって、その成就を前もって表す(prefigures)のである。²⁵

この様なチャイルズの定義に従えば、単にイザ7:14における子供をヒゼキヤと同定しただけでは、「しるし」を通して与えられている、この預言の将来への展望を十分に把握することはできない。何故なら、テキストは明確に、インマヌエルは「しるし」であると示唆しているからである。そしてもしインマヌエルが本当にヒゼキヤであるとすれば、それは、この託宣が、次のような意味を持っていることを示唆する。すなわち、「インマヌエル」としてのヒゼキヤの存在は、現在も(シリア・エフライム戦争)、そして将来においても(16節)、神が継続してダビデ王家と関わり続けて下さることを保証する「トークン」(token, しるし)なのである。ウィリアムソンが強調しているように、このことは、インマヌエル預言が単にアハズと、その後継者についての射程を持っているだけでなく、むしろ将来に渡る全ての世代のダビデ王家についての射程を含んでいることを意味する。²⁶従って、ヒゼキヤは、神から与えられた具体的な確証であり、現在と将来に渡って神が共にいて下さるという保証なのである。

このような、現在と未来の間の弁証法的関係は、「予型論的」(typological)と呼ばれることがある。²⁷例えば、C.ブリッグスは、インマヌエル預言は単なる将来に関する預言ではなく、むしろ

²⁵ Childs, *Isaiah*, OTL (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 65.

²⁶ ウィリアムソンは、インマヌエル預言において問題となっていることは、アハズ個人ではなく、むしろダビデ王家全体であるという点を強調している(v.13 “בֵּית דָּוִד” というフレーズ、そして13-14節に一貫して複数形の主語が用いられていることから[שְׁמֵעִי, מִכֶּם, תִּלְאוּ, לָכֶם]、そのことが明らかである)。従って、この預言は将来的な視点を持っている(H. G. M. Williamson, “The Messianic Texts in Isaiah 1-39,” in *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, JSOTSup 270 [Sheffield: Sheffield Press, 1998], 251-252)。ウィリアムソンによれば、インマヌエル預言におけるこのような将来的展望においては、一方では、現在のダビデ王家とのラディカルな断絶が意図されている。しかし他方では、生まれてくる子供は、ある違う仕方で、現在との継続性をも示しているという。すなわち、“continuity of a different sort, namely a continuity in terms of God’s provision of effective leadership for his people” (253)。こう述べた上で、ウィリアムソンは、イスラエルの人々は、捕囚後の新しい指導者の形を探し求めていたと考える(Williamson, *Variations*, 111)。しかし、ウィリアムソンのこのようなテキストの歴史的文脈化は、テキストの字義的意味が意図するところではないと思われる。

²⁷ 次のような研究者が、インマヌエル預言における予型論的性格について言及している。C. Briggs, *Messianic Prophecies*, 2nd edition (New York: Scribner’s Sons, 1893), 196-197; S. H. Widyapranawa, *The*

ろ、イザヤの時代に生まれた子供である「インマヌエル」が、将来における「メシア」到来の「しるし」あるいは「型」(type)であるという視点を提供している。従って、この見方に従えば、たとえヒゼキヤが「インマヌエル」であると同定されていても、彼自身は、その名前に表現された完全なメッセージを実現する存在ではないのである。むしろ、彼は、単に、神がダビデ王朝のために持っておられる将来の計画を示すしるし、あるいは型に過ぎないのである。²⁸

しかし、インマヌエル預言におけるこのような将来を志向する性質が認められたとしても、この預言の「予型論的」解釈に対して疑義を感じる者もあるかもしれない。というのも、予型論は、インマヌエル預言が語られている直接の文脈においては異質なものであり、まして、「メシア的」概念などは、この託宣においては示唆されていないと理解されることもあり得るからである。しかし、旧約聖書において、特にイザヤ書において予型論的思考があることについては、概ね肯定的に理解されてきている。²⁹従って、イザヤ書のこのような一般的特徴は、この箇所における予型論的解釈を正当化し、そのような解釈はまた、イザヤ書の全体的メッセージを聞き取るために役立つものと理解されるのである。

また、インマヌエル預言に直接的に「メシア」の言及がないのは事実であるが、この預言におけるダビデ王朝についての将来的視点には、ウィリアムソンが論じているように、確かに「メシア的趣」が見られる（勿論それは、成熟したメシア待望とは言い難いが）。³⁰更に、インマヌエル預言は、現在の1-12章の提示の中で、他の王の預言と切り離されて提示されてはいない。従って、この様に、インマヌエル預言が他の二つの王の預言と一緒に提示されているという事実は、ペーケン、サイツ、ヘスケットらが論じているように、メシア的視点を確実に生み出すのである。³¹

Lord is Savior: Faith in National Crisis. A Commentary on Isaiah 1-39, ITC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), passim; C. R. Seitz, "Fixity and Potential in Isaiah," 45; idem, *Isaiah 1-39*, 70-71, 74-75; A. Laato, "About Zion I will not be Silent": *The Book of Isaiah as an Ideological Unity*, ConBot 44 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1998), 142. この点について更に詳しくは、Heskett, *Messianism*, 76-77 参照。

²⁸ Briggs, *Messianic Prophecies*, 196-197. 同じ様な予型論的枠組みに基いて、ウィディアプラナワもまた、イザヤ 7:14; 9:1-6 and 11:1-9 においては、ヒゼキヤが来るべきメシアの「型」を示していると論じている (Widyapranawa, *The Lord is Savior*, 51-52, et passim)。

²⁹ このトピックについて役立つ考察が、フィッシュバーンによってなされている (M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* [Oxford: Oxford University Press, 1985])。イザヤ書における「予型論」に関しては、多くの研究者が第二イザヤにおける出エジプトとの関連を指摘している。次の文献を参照せよ。J. Fischer, "Das Problem des neuen Exodus in Jes 40-55," *TQ* 110 (1929): 111-130; B.W. Anderson, "Exodus Typology in Second Isaiah," in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, ed. by B. Anderson and W. Harrelson (New York: Harper & Brothers, 1962), 177-195; W. Zimmerli, "Der 'Neue Exodus' in der Verkündigung der beiden grossen Exilpropheten," in *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, ed. by W. Zimmerli (Munich: Kaiser, 1963), 192-204.

³⁰ Williamson, "The Messianic Texts," 253.

³¹ Seitz, *Isaiah 1-39*, 87; idem, "Fixity and Potential in Isaiah," in *The Multivalence of Biblical Texts and Theological Meanings*, ed. by Christine Helmer with the assistance of Charlene T. Higbe (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 37-45; R. Heskett, *Messianism within the Scriptural Scroll of Isaiah*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 456 (New York: T & T Clark, 2007), 109-110.

従って、インマヌエル預言における未来志向の性質は、イザ 1-12 章の現在の文脈に内在しているメシア待望と密接不可分の関係にあるように思われる。そしてこの預言は、予型論的に、歴史的希望として与えられている保証（ヒゼキヤ）を通して、来るべき王を望み見ているのである。別言すれば、インマヌエルとヒゼキヤの間の結びつきを見ることは「ノスタルジックな、あるいは過去を記念するような性質のものではない……むしろ、ヒゼキヤが王であること、彼がどのように振舞うかということが、その後に続く王たちにとっての一つの型となる、ということなのである。」³² 従って、「ヒゼキヤはインマヌエルになる。」つまり、ヒゼキヤは、神がダビデ王家に熱情を持って関わり続けることのしるし、あるいは前味となるのであり、このしるしは、実際に、新しい支配、新しいダビデによって将来実現されるのである（8:23-9:6; 11:1-9）。

4. インマヌエルのもう一つの顔:「新しいモーセ」

ここで私は更に、インマヌエル預言を含んでいるイザ 7:1-25 が、新しいダビデへの待望と結びついたモーセ的人物への将来的待望に関わる幾つかの要素を持っていると論じたい。イザ 7:1-25 と出 3-4 における召命物語の間の三つの主題的関連が、そのことを支持すると考えられる。第一に、両方のテキストが、神が共にいるという「しるし」（あるいは約束）と、その他の様々な「しるし」を組み合わせ提示している。モーセの場合、「私はあなたと共にいる」（出 3:12, אֲהִיָּה עִמָּךְ）という確証（あるいは「しるし」）は、他の三つのしるしと共に与えられている（モーセの杖が蛇に変わる、モーセの手が病の手になる、そしてモーセに与えられた水を血に変える力、出 4:1-9 参照）。³³

³² Seitz, *Isaiah 1-39*, 74.

³³ 出 3:12 における「しるし」の意味について、統一的な見解はない。このことに関する理解としては、しるしの具体的内容を示していた元来のテキストが失われてしまった、という考え方がある。例えば、グレスマンは、元来のしるしは火と煙であったと述べている (H. Gressmann, *Mose und seine Zeit: ein Kommentar zu den Mose-Sagen* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913], 46)。同じように、フォーラーは、しるしはエロヒストによって伝えられている様々な災いであると考えている (G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus: eine Analyse von Ex. 1-15* [Berlin: A. Töpelmann, 1964], 39)。しかし、別の研究者たちは、しるしとは、神がモーセに示した超自然的な現象であったのではないと考えている。例えばチャイルズは次のように考える。すなわち、この召命物語が形成される初期の段階では、しるしは「燃える柴」であった。しかし、後にテキストが伝承されていく中で、召命物語は将来についての視座を獲得するに至った。それはすなわち、シナイ山におけるイスラエルの礼拝であり、燃える柴は、イスラエルがこれから経験することを前もって示す出来事 (prefiguration) として解釈され、神のシナイ山における自己啓示（出 19）を予告するものとして機能するようになったのである (B. S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, OTL [Louisville: Westminster John Knox Press, 1974], 60)。同じように、他の研究者の中にも、しるしが持つ将来的な次元に言及する者がある（但し、召命の段階ではモーセにしるしは与えられなかったという点を強調しつつ、であるが）。例えば、ホートマンによれば、しるしの意味は次のようなものである。すなわち、「モーセが人々と共に啓示の場所[ホレブ/シナイ]へと戻ってきた時に、神の働きの確証が与えられたのである」 (C. Houtman, *Exodus*, vol. 1, *Historical Commentary on the Old Testament* [Kampen: Kok Publishing House, 1993], 365)。次に挙げる文献においても同じような理解が提示されている。H. Shalom-Guy, "The Call Narrative of Gideon and Moses: Literary Convention or More?" *JHS* 11 (2011): 9; U. Cassuto, *A Commentary of the Book of Genesis, Part II: From*

同じように、ダビデの家にも「神が我々と共にいる」（イザ 7:14, עִמָּנוּ אֵל）というしるしが、三つの他のしるしと共に与えられている（すなわち、イザ 8:18 によれば、イザヤの二人の息子たちとイザヤ自身が「しるし」である）。神が人々の間にいてくださるというこれらのモチーフと「しるし」（אוֹת）は共に、「召命記事」における特徴として認識されている。³⁴ 旧約における殆どの召命記事が何らかの形でモーセの召命記事と関連しているという学問的コンセンサスの存在を考えれば、³⁵ 召命記事と幾つかの特徴を共有しているインマヌエル預言が、モーセの召命記事と主題的関連を持っていることは理解可能な事柄である。従ってこれらの関連を認識すると、ダビデの家に対して与えられた神の約束は、モーセに対する神の約束を思い起こさせていることは明らかである。更に言えば、この様な意味で、モーセ自身が、インマヌエル預言によって呼び出されていると見ることが可能である。

第二に、モーセがイスラエルの民と共に礼拝するためにシナイ山に戻ってくると神が約束したように（出 3:12）、神は「シェアル・ヤーシューブ」（שְׂאֵר יֵשׁוּב, イザ 7:3）をイザヤに伴わせ、彼を、イスラエルの残りの者が「主に信仰において立ち返る」というダビデの家に対する約束のしるしとして与えるのである。³⁶ ゲルハルト・F. ヘーゼルが論じているように、イザヤ書における

Noah to Abraham Genesis V 9—XI 32, trans. by Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, 1984), 36; M. Greenberg, *Understanding Exodus* (New York: Behrman House, 1969), 76. しかし、これらの研究はいずれも、モーセに与えられたしるしの重要な側面を見落としているように思われる。ミドラシュはここで、しるしを、神の現臨についての神の確証であると考えている（つまり、「私はあなたと共にいる」という約束。Midrash Rabbah Exodus 3.4., see H. Freedman, Maurice Simon, and Judah J. Slotki, *Midrash Rabbah* [London: The Socino Press, 1939]). 同じように、ホートマンは、しるしと、神がモーセと共にいるとの約束との間の関係を重く見て、次のように言っている。“the achievement of the goal [i.e. return to Sinai with the people of Israel] is not separate from the declaration ‘I am with you’ – the entire road, leading to conclusive proof, is also part of the demonstration of divine accomplishment and it, too, shows Moses that he is the one sent by YHWH” (Houtman, *Exodus* [vol. 1], 365). これらの議論は、モーセの物語と、インマヌエル預言の間の主題的関連の存在を確認するように思われる。つまり、神がモーセと共におられ、このことがモーセにとってのしるしであったのと同じように、ダビデの家もまた、神が彼らと共におられるということがしるしとして与えられているのである。

³⁴ 一番良い例は、ギデオンの召命物語である（士 6:11-24）。神がギデオンと共にいると約束された際（6:12, 16）、ギデオンはしるしを求めた（6:17）。更に、「しるし」אוֹתという言葉は用いられていないが、エレミヤの召命物語においてもまた、神の現臨としるしの間の結びつきについて語られている（エレ 1）。旧約における召命物語については、次の文献を参照せよ。R. Kilian, “Die Prophetischen Berufungsberichte,” in *Theologie im Wandel, Tübinger Theologische Reihe* 1 (München: Wewel, 1967), 356-376; W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, FRLANT 101 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970); N. Habel, “The Form and Significance of the Call Narratives,” ZAW 77 (1965): 297-323; cf. Shalom-Guy, “The Call Narrative of Gideon and Moses,” 1-19.

³⁵ ギデオンの召命物語とモーセのそれとの間の予型論的関連については、次の文献を参照。Shalom-Guy, “The Call Narrative of Gideon and Moses,” 1-19. エレミヤの召命物語とモーセのそれとの間の予型論的関連については、W. L. Holladay, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 26-31 を見よ。

³⁶ Hasel, *The Remnant*, 285. しかし、ステージェマンが指摘している様に、「シェアル・ヤシューブ」は、二つの相対立する意味を持っている。a) “(Nur) ein Rest kehrt (aus den Kriegen des Ahas) zurück;” b) “(Nur) ein Rest kehrt (zu Jawhe) um (oder: wird sich bekehren)” (U. Stegemann, “Der Restgedanke bei Isaías,” BZ 13 [1969]: 173). ステージェマンによれば、前者は政治的で否定的な意味を含んでいるが、後者の意味は神学的で積極的な意味を含んでいる。この両極性についてステージェマンは次のように論じている。す

「残りの者」という概念は終末論的視座を含んでおり、それは主の真実な礼拝者の出現を待望している言葉である。³⁷この将来における「残りの者」はシオン山において神を礼拝すると約束されているが（イザ 4:2-6; cf. イザ 2:1-5）、これは丁度イスラエルの民がシナイ山において主を礼拝したのと同じである（出 19-20）。従って、正にモーセがイスラエルの民を礼拝へと導いたのと同じように、神のしるし「インマヌエル」を具現化する人物が将来、残りの者たちを支配することになる。彼は、自らを主の真実な礼拝者として差し出し、また知恵を持って神の道を選び取るのである（7:15）。³⁸

第三に、二つの聖書箇所両方においては、イスラエルを「約束の地」に導く存在が待望されている。モーセの召命記事においては、神はモーセに対して次のように約束する。すなわち、モーセがイスラエルの民を導いて「乳と蜜の流れる土地」（出 3:8, אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ）へと導くであろう。興味深いことに、似たようなフレーズがイザ 7:15 にも登場している（הַמָּאָה [凝乳] דְּבַשׁ [蜂蜜]）そして 7:22（חָלָב [乳], הַמָּאָה [凝乳] דְּבַשׁ [蜂蜜]）。研究者の中には、これらの記述を、地の荒廃を意味するものとして解釈する者もある。³⁹しかし、インマヌエル預言とモーセの召命物語の間の主題的関連に鑑みれば、これらのフレーズは、約束の地と何らかの関係を持つ

なわち、この両方の意味はイザヤ書の現在の形の中では別ち難く結びついており、両方の意味が共存している、と。この両極性を保つために、ステージェマンは「シェアル・ヤシュブ」についての次のような訳を提供している。ステージェマンは言う。“Wie die vorausgegangenen Überlegungen gezeigt haben, ist der Sinngehalt des Namens Schear-Jaschub kaum eindeutig zu bestimmen. Daher scheint es angebracht, die Interpretation nicht einspurig auf eine Deutung festzulegen. Um diesem Sachverhalt gerecht zu werden, ist eine neutrale Übersetzung zu wählen, etwa: ‘(Nur) ein Rest kehrt zurück.’ Diese Version kann sowohl die Rückkehr eines Rests aus den bevorstehenden Kriegen als auch die Rückkehr, d. h. Umkehr einiger weniger zu Jahwe bedeuten” (Ibid., 175). 「シェアル・ヤシュブ」に含まれたこのような両極性にもかかわらず、ステージェマンはこの名前が後に、「残りの者思想」についての神学的再解釈のきっかけになったと論じている。曰く、“Während bislang von möglichen Ansatzpunkten für eine Weiterinterpretation gesprochen wurde, scheint es beim Namen Schear-Jaschub sicher zu sein, dass an ihm eine Weiterführung der jesajanischen Verkündigung in Richtung auf eine Resttheologie angesetzt hat. Denn einmal enthält der Name ausdrücklich den Terminus ‘Rest’; zum anderen zeigt die in der Glosse 10,20f vorliegende Deutung, dass spätere Generationen den Begriff Schear-Jaschub in theologischem Sinn (ein Rest Israels bekehrt sich zu Jahwe, seinem Gott) verstanden haben” (Ibid., 185). ステージェマンのここでの解釈は興味深いものである。しかし、彼が提示している、イザ 10:20-21 が後の世代によって書かれたものであるという見方は、それ程説得的とは思われない。むしろ、ヘーゼルが論じている様に、10:20-21 における「残りの者」についての神学的意味は、そもそも預言者イザヤ自身に起源していると考えるのがより自然であるように思われる (Hasel, *The Remnant*, 318-331)。

³⁷ ヘーゼルは次のように記している。“Isaiah, his children, and his disciples are proleptic representatives of the eschatological remnant. They are a guarantee and pledge that everything the prophet has spoken will come to pass. They are a guarantee and pledge that Aram and Ephraim will experience destruction (8:1-4) and that Judah itself will not remain as a remnant after it had refused to return and believe in Yahweh (7:1-9). They are at the same time a guarantee and pledge that a remnant will emerge from the coming judgement. The eschatological remnant of the future will be composed of those who have returned to Yahweh in faith, from whom Yahweh has not hidden his face (8:17), but it will become an actual reality only during the purifying judgement of Yahweh which will sweep away all those who decided against faith and God” (Hasel, *The Remnant*, 300-301).

³⁸ ブーバーは言う。“Immanuel is the king of the remnant, from which the people will renew itself” (Buber, *The Prophetic Faith*, 140).

³⁹ A. J. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1993), 86; Heskett, *Messianism*, 94.

ており、従って積極的な意味を保持していると考えるのが最も蓋然性が高い。⁴⁰C.H.ホートマンが、H.グレスマンの著作⁴¹に言及しつつ、次のように述べていることは、我々のここでの議論を支持しているように思われる。

私はここで、〔旧約における〕乳と蜂蜜は、地が齎す最上の賜物であると考えるのが望ましいと思う。そのようなものとして、それらがメシア的時代の描写の中に登場し、またそれらが神々の持つ豊かな蓄えに属し、〔神々への〕犠牲として彼らに（但し、イスラエルにおいてその様なことはないが）与えられているということは、少しも奇妙なことではない。⁴²

ところが、これらの食べ物がイザ 7:15 章において確かに地の豊かな実りを示しているように思われる一方で、他方、続くイザ 7:18-25 においては、これらの食べ物が確かに地の荒廃という文脈の中で再び登場しているように思われる。⁴³しかし、ここでの荒廃のイメージ—これは度々、紀元前 722 年以後のイスラエルの荒廃、あるいは 587 年以後のユダの荒廃と結び付けて理解されている⁴⁴—によって、「乳と蜜」までもが否定的な意味を持っていると理解される必要はない。この点についてチャイルズは次のように述べている。

⁴⁰ イザ 7:15 の文脈から、「凝乳/乳と蜜」は、明らかに積極的な意味を持っている。通常、この箇所は次のように訳される。“[h]e will eat curds and honey when he knows to refuse the evil and to choose the good” (Wegner, *An Examination*, 90). しかし、この訳には問題がある。何故なら、15 節自体には、何らの時間的側面も見出されないからである。これはベーケンが次のように言っている通りである。“Der Infinitiv לֹא יֵרָעוּ ist durch die LXX [πρίν] und Tg [עַד] zeitlich wiedergegeben, aber ein finales Verständnis [Sym; Vg: ut sciat] past besser in den Kontext... Der zeitliche Aspekt kommt erst in V 16 zum Zuge” (Beuken, *Jesaja 1-12*, 186). むしろ、ベーケンによれば、マソラテクストを字義的に読めば、ここでの訳は次のようになる。すなわち、“Sahne und Honig wird er essen, damit er versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen” (Ibid., 184). この訳が正しいとすれば、イザ 7:15 は、ここで述べられている食物が持つ神秘的な性格を強調しているということにならないだろうか。つまり、これらの食べ物は、それを食べる者に知識/分別を与えるのである。この理解に基づいて、我々は更に次のように考えることができる。すなわち、これらの食べ物は、神の道をわきまえない者に理解を与える (cf. 1:3; 6:9)。従って、我々は 7:15 が「凝乳/乳と蜜」について、それらが「聖なる食べ物」であることを強調していると結論付けることができる (Buber, *The Prophetic Faith*, 140)。

⁴¹ H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1905), 209ff.

⁴² Houtman, *Exodus* (vol. 1), 358.

⁴³ 例えば、ベーケンは次のように言っている。“Dass diese Verse ein notdürftiges Leben beschreiben und nicht etwa die (messianische) Zeit des Überflusses, beweist vor allem der Ausdruck ‘am Leben erhalten’ [Isa. 7:21, יִחְיֶה]... Das Fehlen von Herden, die zum Fortbestand von Familien notwendig sind..., sowie die scheinbare Unmöglichkeit, sich von den Früchten des Landes zu ernähren..., veranschaulichen den bitteren Mangel. ‘Sahne’... und ‘Honig’... gehören an sich zu willkommenen Nahrungsmitteln, doch ein Menü, das nur daraus besteht, zeigt an, dass Viehzucht und Ackerbau wegen der Kriegsereignisse nichts mehr abwerfen” (Beuken, *Jesaja 1-12*, 208-209).

⁴⁴ Clements, *Isaiah*, 1-39, 92.

四つの結論的な終末論的託宣において（7:18-19, 20, 21-22, 23-24）荒廢の様子が描かれているが、それは様々な形で、牧草地にいばらとおどろが再び生え出すという支配的な主題と共に、提示されている。21 節において、その荒廢の内実は、人が最低限命を確保するために、若い牛と二匹の羊だけで何とかやりくりをするといった程に過酷なものであることが提示される。しかし、まさにこのところにおいて、テキストの意味がシフトしている。これらの僅かな家畜が、全ての生き残った人々が凝乳と蜂蜜で今や祝宴を催せるほどに、豊かなものを生み出すのである。古代における祝福のしるしである、「乳の蜜の流れる地」（ヨシュ 5:6）が、地に残された人々のために再び訪れている。15 節における意味も同じである。インマヌエルのしるしは、祝福の保証でもある。この子供の名前の内に待ち望まれている祝福は、間もなく、神のメシア的支配を信じる敬虔な者たちのために、明らかになろうとしている。凝乳と蜂蜜という言葉遣いは、収穫の大きな喜びに満たされる時（9:3）、そして地が「まるで水が海を覆う様に、主を知る知識で満たされる」時（11:9）と全く同じ、新しい終末論的リアリティーを証言している。⁴⁵

⁴⁵ Childs, *Isaiah*, 68. 同じように、マッケインもまた、イザ 7:18-25 が、単にペシミスティックな幻を提示しているのではなく、むしろ現在のイスラエルの状況についてのポジティブな見方を提示していると語っている。マッケインは、7:21-25 について次のように書いている。“[Isa. 7:21-25] are neither threatening nor woeful, although it has been almost universally assumed that they are. They describe the destruction of costly vineyards and the reversion of hill-sides once carefully cultivated to a state of nature, but they do not lament that Canaan has become hunting and pastoral country. On the contrary the description implies approval and the belief that Canaan without its corn, wine and oil is the promised land of the people of God” (W. McKane, “The Interpretation of Isaiah VII 14-25,” VT 17 [1967]: 216-217). マッケインはまた、イザ 7:18-25 のメッセージと、「残りの者」の主題との間の繋がりについて認識している。彼は言う。“[t]his picture [in Isa. 7:18-25] is associated with a reference to a remnant and the time it envisages is probably subsequent to the Assyrian scourge described in vv. 18-20. There are the conditions in which the remnant will truly become the people of God” (Ibid., 218). 確かに、イザ 7:23 は、イスラエルの地についての否定的な幻を提供している。しかし、25 節には積極的な記述がある。オズワルドは、25 節を地の荒廢というペシミスティックなメッセージとして理解している（従って、オズワルドは 25 節を次のように訳している。“On all the hills which were once digged with a hoe, no one will go for fear of briars and thornbushes. It will become a place for the wandering of cattle and the trampling of sheep,” Oswald, *The Book of Isaiah*, 215)。しかし、25 節はやはり積極的意味に解することができる。何故なら、「おどろといばらの恐怖」 וְשִׁיר וְשִׁיר וְשִׁיר とは、תבוא という動詞の主語として理解することができるからである。この方向性はギリシャ語訳とタルグムによって採用されている。そうすると、25 節は、KJV が訳している如くに理解することができよう。すなわち、“And on all hills that shall be digged with the mattock, there shall not come thither the fear of briars and thorns: but it shall be for the sending forth of oxen, and for the treading of lesser cattle.” イザ 7:25 をその様に理解し、また同時に 7:21 を積極的な意味を持つものとして理解した上で理解した上で（凝乳/乳と蜜の豊かさ）、我々はチャイルズと共に次のように考えることができよう。すなわち 18-25 節は、インマヌエル預言をメシア的に解釈している、と。この見方はヴェグナーによっても共有されている。彼は言う。“[t]here is some evidence of what we have described earlier as the modification of earlier authentic Isaianic material in vv. 18-25, namely the [idea] of ‘curds and honey’ in v.22 [, which interprets v. 15,] and [the concept] of ‘briars and thorns’ in vv. 23-25 [which interprets the ‘Song of the Vineyard’ in Isa. 5:1-7]. As has been pointed out, a possible date for this type of rereading would be difficult to determine. However, there is also significant evidence that the original core of material has been shaped and intended to be reread messianically with the addition of vv. 18-25. This rereading can be seen in the way later authors have picked up Isa. 7:10-17 and understood it messianically” (Wegner, *An Examination*, 136). 従って、ヴェグナーの見解は、インマヌエル預言においては終末論的メシア待望が見出されるという我々の理解を強めることになる。

別言すれば、「残りの者」だけが、全くの荒廃の只中において、インマヌエル預言における地の実りの豊かさの幻を見ることができる。従って、チャイルズのインサイトに従って、我々は次のように考えることができる。すなわち、インマヌエル預言においては、凝乳/乳と蜂蜜とは、「神のメシア的支配」⁴⁶の時代における新しい約束の地についての終末論的ヴィジョンを象徴しているのである。ここでは、イスラエルの残りの者が、インマヌエルに導かれて、約束の地に入ることができる。それは丁度、イスラエルの民がかつて、モーセに率いられて約束の地に入った如くである。

以上の議論が示す通り、我々は、王的人物について約束しているインマヌエル預言に、出エジプト的/モーセ的イメージが浸透していることを確認した。⁴⁷従って、インマヌエル預言において待望されているダビデ的人物は、単に王としての性質を持つだけでなく、同時にモーセの性質をも兼ね備えた人物として理解され得るであろう。モーセは神によって、主なる神を礼拝する営みへと救うため、そして約束の地へ導くために、神から召された。同じように、神のしるしを実現することを期待されている「インマヌエル」もまた、主なる神を礼拝するために戻って来るイスラエルの信仰深い残りの者を支配し、彼らを新しい約束の地へと連れていく。そこでは、信じる者たちが、新しい状況に伴う困難にもかかわらず、「凝乳/乳と蜜」の豊かさを楽しむことができる。従って、我々が前項目で見出した、インマヌエル預言におけるダビデ的支配者への終末論的待望は、来るべき新しいモーセへの待望と密接に結びついたものとして理解され得るのである。

結論

以上の議論を通して本稿は、イザヤ書の最終形態の歴史文脈に固着しつつ、同時に教会が保持してきたメシア的解釈との繋がりをも視野に入れながら、チャイルズのカノンの解釈のアプローチに

⁴⁶ Childs, *Isaiah*, 68.

⁴⁷ ここで、インマヌエル預言において待望されているダビデ的人物と、モーセの関連を示す、更なる二つのポイントについて言及しておきたい。一つ目は、イザ 7:18 におけるエジプトとアッシリアの並置である。エジプトについての言及は、もしこれが単純に歴史的なものとすれば、奇妙に感じられるものである。何故なら、“[i]n 735 B. C. Egypt was not so much of a threat to Judah and would not be for many years to come” (Oswald, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39*, 216). 従って、ヴィルトベルガーはここでのエジプトについての言及は、元来は存在しなかったものであると考えている (Wildberger, *Isaiah 1-12*, 321-322). しかし、エジプトとアッシリアがイザヤ書において並置されている場合、それは一種予型論的な幻を提示するためにそうされていることがある点には注目すべきである (10:24-27; 52:4-6)。従って我々は、7:18 は、モーセの時代の抑圧者であるエジプトと、インマヌエルの時代における新しいエジプトであるアッシリアとの間に、何らかの予型論的関連をつくらうとしていると推測することができる。従って、この理解に基いて、ここから何らかの形で、ダビデ的人物とモーセの人物の間の相互関連が引き出されうると考えることができる。同じ様に、二つ目のポイントとして、インマヌエル預言には更なる出エジプトとの類似が見出される。第一の出エジプトにおいて、エジプトからの脱出が「静かにしていること」によって成し遂げられたのと同じ様に (出 14:13-14)、シリアと北イスラエルからの救いも、それと全く同じ態度によって成し遂げられるのである (イザ 7:4; 30:15; cf. 32:17)。

従って、インマヌエル預言を解釈について論じた。その結果我々は、インマヌエル預言がヒゼキヤを媒介とした予型論によって、来るべき「新しいダビデ」を待望していること、そして同時にそれだけでなく、民を約束の地へと導く終末論的「新しいモーセ」の要素もまた、このメシア的人物の要素として提示されていることを論証した。この「新しいダビデ」であり同時に「新しいモーセ」である一人のメシア的人物は、「律法と預言者」という旧約の神学的文法の中で預言的に指し示されている人物として、そして同時に、「神の言葉は必ず実現する」(cf.イザ 55:11) というイザヤ書全体のメッセージによって確証された人物として、我々に提示されているのである。

* この論文は『神学』81号、東京神学大学神学会、2019年、110-132頁に掲載されたものを、一部訂正の上、公表するものである。