

旧約預言者の職務の特徴について

田 中 光

はじめに

今回の『神学』の主題は教師論・伝道者論である。旧約聖書神学の観点からこの主題について論じるとすれば、旧約に登場する宗教的リーダーたちの特徴について考察するという形を取ることになろう。そこで本稿では、こうした宗教的リーダーたちの中から、特に旧約預言者に注目して、その職務の特徴その他を明らかにしたいと考える。プロテstantt教会においては、説教者の職務は預言者的な職務と理解されてきた経緯があり、その意味でも、旧約預言者の特質についての考察は、教会の教師論・伝道者論の議論に対して、直接的な仕方ではないとしても、重要な示唆を与えると考えられる。

もっとも、旧約聖書における預言者の特質を考察すると言っても、現象としての預言を客観的に考察するということには大いなる困難が伴う。確かに、預言は古代メソポタミア世界において広く見られる現象であり、その観点から、古代イスラエルの預言を古代メソポタミアの預言と比較することは有益であろうし、あるいは古代イスラエルの預言を旧約外の資料によってより客観的に探求することも考えられる。このように、考古学的な知見に頼って、旧約預言を現象として考察する試みが有望に見える一方で、他方、そもそも旧約預言がどのようなものであったのかということを客観的に知る資料として、旧約外に残されている資料が殆ど存在しないという事実は、この種の考察にとっては致命的である。旧約外の古代イスラエル預言の資料としては、せいぜいラキシュ・オストラカを挙げができる程度である¹⁾。こうした状況において、古代オリエント世界の預言との比較だけで、古代イスラエルの預言を客観

的に考察することには、多くの困難を伴う。従って、旧約預言者の特質を考察する際には、必然的に旧約聖書の証言を中心的に扱う他ないのである。

勿論、旧約聖書が提示する預言者理解が、預言者の実際の姿と完全に合致しているかどうかは分からぬ。よく知られているように、旧約に残された預言者理解の多くは、申命記的な神学の影響を受けており、従って、高度に神学的な内容を付与されているものである²⁾。しかし、そのことはかえって、預言者の職務から教会の教師論・伝道者論を考えようとしている我々にとっては好都合なのかもしれない。預言者についての生の歴史的素材がいくら利用可能であったとしても、そこにおいては結局、預言者の職務についての神学的理解が必要になるからである（もっとも、本稿では預言者の職務を聖書学的に論じるので、それが示唆することに関する考察は十分には行えないが）³⁾。そこで我々は、申命記的な預言者理解をはじめとした、旧約に見られる様々な預言者理解を参照することで、旧約預言者の本質に迫ってみたいと思う。

具体的には、本稿は、預言者の背景や職務に關係する以下のような側面を明らかにすることで、預言者のリーダーシップの本質を論じるものである。すなわち、1) 預言者の多様な在り方について、2) 預言者に共通する要素について（主にその仲保者的な働きについて）、3) 預言者の将来に関する預言について、4) 捕囚以後の預言の変化について、5) 預言者の倫理について、の五つである。以上の論点は、必ずしも預言者の働きの特徴を網羅しているものではない

1) Joseph Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 123. ラキシュ・オストラカとは、紀元前6世紀に新バビロニアのネブカドネツァルがユダを攻撃した際の状況を伝える軍事的通信文である。一説によると、この通信文は、ラキシュの司令官ヤウシュからエルサレムにいる高官ホシャヤワー宛てで書かれた手紙と言われている。この手紙の中に、「預言者」による何らかの警告があったと記されている。

2) Ibid., 120-121.

3) 一方、申命記的な預言者理解が旧約の中心的な預言者理解として提示されているとしても、その理解が預言者グループ自身の預言者理解と完全に合致していたかどうかは分からぬ（この点について詳しくは、脚注15の議論を参照）。本稿ではこの点を突き詰めることは敢えてせずに、なるべく旧約の証言それ自体を提示する形で議論を進めることとする。

いが、特に重要と思われるものを抽出している。なお、本稿で引用する聖書箇所について、断りがないものは聖書協会共同訳を用いた。

1 多様な在り方

預言者と呼ばれる人々は実に多様である。その多様性は、呼称そのものの多様性にはじまり、人々属していた社会層の違い、社会との関わり方の違いなど多岐にわたる。ここでは主に、預言者の呼称、社会的背景、活動の仕方（個人か共同体か）、社会との関わりなどを中心に、預言者の多様な在り方を明らかにしてみたい。

預言者の呼称には多様性が存在する。最も一般的な呼称は「ナービー」(נָבִיא) という呼称である。しかし、他にも様々な呼称があり、「先見者」などとも訳される「ホーゼー」(הֹזֵה) (サム下 24:11 [ガド])、同じく「先見者」と訳し得る「ローエー」(רֹאשׁ) (サム上 9:9 [サムエル]) などの呼称がある。いずれも「見る」という動詞が変化した形である。また「神の人」(בָּנְיָהָה אֱלֹהִים) という呼称も見られる (王下 1:9 他)⁴⁾。恐らく、「ナービー」という呼称が、後の時代に定着した最も一般的な呼称であったと考えられるが、旧約聖書はこの語が定着する以前の古い呼称（「ホーゼー」、「ローエー」など）をも保存して伝えていると考えることができよう。

預言者が多様な存在であることは、その社会的背景の多様性からも明らかである。預言者は、アモスのように、家畜の世話を生業としていた者もいれば、エレミヤやエゼキエルのように、祭司の家系出身の者もいる。また、祭司やレビ人とは異なり、男性だけでなく、女性も預言者と見なされている（出 15:20 [ミリアム]; 士 4:4 [デボラ]; イザ 8:3 [イザヤの妻]; 王下 22:14 [フルダ]; ネヘ 6:14 [ノアドヤ]）。こうした背景の多様性が存在する理由は、預言者が世襲によってではなく、神のイニシアティヴによって立てられる存在であるためであると考えられる。このことを最もよく表している箇所が、アモス書 7 章

4) David L. Petersen, "Prophet, Prophecy," in Katharine Doob Sakenfeld et al. eds., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4 (Nashville: Abingdon Press, 2009), 622–625.

14-15 節である。この箇所においてアモスは、自らの存在について「私は預言者ではなく、預言者の弟子でもない。私は家畜を飼い、いちじく桑を栽培する者だ。主が羊の群れを追っている私を取り、『行って、わが民イスラエルに預言せよ』と私に言われた」(アモ 7:14-15) と述べている。この言葉から明らかなことは、預言者の務めが、ただ神の召しによって与えられるものであるということであろう⁵⁾。

預言者がそのように、神の一方的な選びによって立てられる存在であることは、預言者制度の「原因譚」⁶⁾とも言うべき、申命記に見られる預言者についての記述においても明らかである。ここにおいて主なる神は、将来、モーセのような預言者を、御自身が立てられると述べている(申 18:15, 18)。ここにおいて明らかなことは、預言者という存在は、モーセを雛形としつつ、神御自身がそのイニシアティヴに従って選び立てられるということであって、祭司のように、特定の家系から世襲で選ばれる存在ではないということである。このこととの故に、預言者となる人物として、様々な背景を持った人々が選ばれるということが起こるのである。

預言者がその職務を遂行するその仕方も様々である。例えば、先程言及した預言者アモスなどは、明らかに個人で活動していたようであるし、同じような仕方で活動していた預言者は他にも見られる。しかしその一方で、預言者がギルド集団のような共同体を形成していたことを示している証言も見られる。例えば預言者イザヤは「私は証しの書を束ね／教えを私の弟子たちのうちに (בלמְרֵי) 封じておこう」(イザ 8:16) と述べており、更には「見よ、私と、主が私に与えてくださった子たちは (וְהַילְדִים אֲשֶׁר נָתַן־לִי), シオンの山に住まわれる万軍の主によるイスラエルのしと奇跡である」(イザ 8:18) とも述べている。これらの箇所から考えるに、イザヤは明らかに自らの

5) John Goldingay, *Old Testament Theology vol. 3: Israel's Life* (Downers Grove: IVP Academic, 2009), 764-765.

6) Richard D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary*, The Old Testament Library (Louisville, KY; London: Westminster John Knox Press, 2004), 234.

弟子を持っており、弟子たちとの共同生活を送っていたと考えることができよう。

預言者たちが共同体を形成していたことを示す証言は他にもある。こうした証言は主に申命記史家が記したサムエル記や列王記において残されている。こうした歴史記述において、預言者の共同体は「ヘベル」(חֶבֶל)（サム上 10:5）あるいは「ラハカー」(רָהָקָר)（サム上 19:20）などという語で呼ばれている。いずれも預言者の「一団・集団」を意味する語であると考えられている。恐らくこの共同体は、主に経済的に貧しい者たちで構成されていたと考えられる。しかし、独身男性だけの集まりというわけではなく、恐らく妻帯者も存在していたようである（王下 4:1-7）。彼らは聖所の近くに居住していたと考えられ、場合によっては聖所における祭儀の要員であった可能性もある⁷⁾。

共同体の構成員は、「子」(בָּן) と呼ばれしており 王下 4:38; 6:1)，従って彼らを束ねるリーダーが「父」と理解されていると考えられる。このように、預言者の共同体は、一種家族的な共同体と理解されている。他にも、共同体の構成員は「若者」(נַעֲרָה)（サム上 1:22, 24-27; 王下 8:4; 9:4）と呼ばれる事もあり、また「僕」(מְשֻׁרָּף)（サム上 2:11, 18; 3:1; 王下 6:15）と呼ばれる事もある。預言者エリシャに仕えたゲハジには、この両方の呼称が用いられている。預言者集団がどれくらいの大きさだったのかについては、はつきりとは分からぬが、エリヤの時代の共同体の数として 50 人という数字が残されており（王下 2:7），他にも、アハブの治世において迫害されていたヤハウエ信仰者の預言者 100 人が、二つの洞窟に 50 人ずつくまわれていたと言われている（王上 18:13）。こうした数に比べると、バアルの預言者 450 人、アシェラの預言者 400 人という数字は大分多いように見える（王上 18:19）⁸⁾。

最後に、預言者がイスラエル社会における様々な制度と多様な関わりを持っていたことについて言及しておこう。まず預言者の王（制）との関わりについてである。預言者は時に王を「生む」（任命する）存在である。例えば、サム

7) Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet*, 137-138.

8) Ibid., 138.

エル（サム上 10:1; 16:13）、アヒヤ（王上 11:29 以下）、エリシャ（王下 9:1-3）らの働きにおいて、そうした要素が見られる。これと似た役割として、預言者が王の助言者として働くケースも見られる。エレミヤ（エレ 38 章）、イザヤ（イザ 36-39 章）などはそうした役割を担っている。しかし逆に、預言者は時に王（制）に対する猛烈な批判者となることがある。ダビデに対するナタンの叱責（サム下 12 章）、アハブとアハズヤに対するエリヤの批判（王上 21 章；王下 1 章）などにおいてそうした例を見出すことができよう⁹⁾。

続いて、祭司（制）との関わりについてである。一般的なイメージとしては、祭司に対する批判者としての預言者という理解が広く行き渡っているようと思われる。確かに、アモスによるベテルの祭司に対する批判（アモ 2:8; 7:10-17）、イザヤによる祭儀批判（イザ 1:10-17）、そしてエレミヤによる神殿批判（エレ 7:4）などにおいて、そうした点が明確に証言されている。しかしその一方で、旧約は、預言者と祭司の関わりを非常に密接なものとして描き出しているように思われる。先程も言及した通り、預言者の職務を与えられた者の中には、祭司出身の者が何人か含まれている。例えば、エレミヤはアナトトにいた祭司の家系に属していると言われている（エレ 1:1）¹⁰⁾。ゼカリヤは「イドの子」であると言われているが（ゼカ 1:1），これがもしネヘミヤ記に記されている祭司イドであれば、ゼカリヤもまた祭司の家系の属していたことになる（ネヘ 12:16）。更に預言者エゼキエルもまた、「祭司ブジの子」であると記されている（エゼ 1:3）¹¹⁾。

9) Petersen, "Prophet Prophecy," 633-636.

10) アナトトという場所は、列王記の記述によると、王国時代初期において、アドニヤを支持してヨアブと共に謀反を図った祭司エブヤタルの出身地であったらしい（王上 2:26-27）。そうであるとすれば、エレミヤは失脚した祭司の一族の末裔ということになろう。

11) この文言は、エゼキエルが祭司の子であるということを意味しているのではなくて、エゼキエル自身が祭司であったということを示している可能性もある。しかし、エゼキエルは既に第一次捕囚の民としてバビロニアに連行されており、その時点で恐らく既に 30 歳であったことを考えると（エゼ 1:1），律法が定める祭司の按手の基準——按手は 30 歳になった時に神殿で犠牲を伴って行われなければならない（レビ 8-9 章；民 4:3）——を満たすことはできなかったとも考えられる。詳しくは、Petersen, "Prophet Prophecy," 634-635.

補足的に言い添えると、以上のような仕方で、祭司から預言者が立てられていることと恐らく密接に関係していると考えられるのが、祭儀預言者の存在である。もっとも、祭儀預言者と呼ばれる人々がはっきりと存在していたと分かる証言が旧約に見られるわけではない。しかし、以下に述べる幾つかの間接的な証拠から、祭儀預言者が古代イスラエルにおいて活動していたことはかなりの程度、蓋然性の高いこととして認識できよう。第一に、サムエルの物語（サム上1-3章）は、祭司と預言者の密接な結びつきを示していると考えられる。第二に、預言者集団が祭儀的中心地で活動している様子から（王下2:3〔ペテル〕；王下4:38〔ギルガル〕），預言者と祭司が密接に結びついた存在であることは明らかである。第三に、詩編の形式によく似た預言者ハバククの祈りは、神殿詠唱者（レビ人）の働きとの密接不可分な関係性を示していると考えられる（ハバ3章）¹²⁾。

以上の議論をまとめると、預言者は実に多様な存在であるということになる。具体的に言うと、預言者は、呼称、出自、職務を遂行する仕方（個人あるいは共同体）、既存の制度との関わりなどにおいて、実に多様な存在なのである。

2 共通する要素——選び、言葉、仲保者的役割

このように、預言者は多様な存在として提示されているが、それぞれの預言者に共通している要素もある。まず、既に述べた通り、預言者は世襲によって立てられる存在ではなく、主なる神のイニシアティヴによって選ばれ、立てられる存在である。そのことは、先程引用した申命記の預言者論からも明らかであった（申18:15, 18）。

また、預言者に共通する要素としては、言葉を語ること（預言）をその中心的職務としているということも挙げられよう。もっとも、旧約に登場する預言

12) Erlich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, 9 Auflage (Stuttgart: Kohlhammer, 2016), 515-516; Patrick D. Miller, *The Religion of Ancient Israel* (Louisville/London: Westminster John Knox Press/SPCK, 2000), 174-176.

者たちは、単に言葉を語っていただけではなく、特にサムエル記・列王記に登場する預言者たちなどを見ると、幻を見ることや、(時に奇跡的な)行為もまた重要な役割を果たしていたことが分かる。しかし、こうした要素と結びつき、それらの根底にあって預言者を預言者たらしめていたものは、彼らの語る言葉であると言えよう。彼らは殆どの場合、「使者の定式」と呼ばれる語りの定式を用いて(「主はこう言われる」)，神から託された言葉を王や民に語った¹³⁾。こうした預言者の在り方に対して、祭司がその祭儀的儀式において何を語ったかということは、殆ど明らかではない。もっとも、上に述べたように、祭司の中にも預言者的な働きをする者たちが恐らくは存在し、こうした「祭儀預言者」が語ったことの一部が、詩編のような書物の中に残されていると考えることも可能であろう。そうだとすると、言葉が祭儀において意味を持っていなかったわけではないことになる。しかし、奇妙なことに、例えばレビ記などを見ると、いわゆるアロン系のエリート祭司たちが聖所で行う儀式的な祭儀の記述において、そこで何が語られていたかということについては、殆ど何も伝えられていないのである。その理由が何であるにせよ、結果的にこのことは、神の言葉を語る預言者と、聖なる「行為」を行う祭司との間の職務的相違を、正典的な提示において、極めて印象的に際立たせることになっているのである。

そして多様な預言者を結びつける共通の要素として、もう一つのことを指摘することができる。それは預言者の仲保者的役割である。この項目では、特にこの特徴に注目して考察を深めてみよう。預言者の仲保者的役割は、もしかしたら一般にイメージされる預言者の共通した職務的特徴ではないかもしれない。預言者に共通する職務としてすぐに思い浮かぶのは、上に挙げたように、彼らの語った言葉、とりわけ、彼らが提示した将来に関する預言であるかもしれない。確かに、次の項目において考察するように、古代イスラエル預言者において、将来に関する預言は重要な部分を占める。しかし、それ以上に、幾人

13) クラウス・コッホ（荒井章三・木幡藤子訳）『預言者 I』教文館、1990年、51-53頁。

かの研究者が、多様な預言者に共通する重要な要素として指摘しているのが、この仲保者的役割である点は注目に値する¹⁴⁾。

ただし、仲保者的役割が、全ての預言者にとって重要な職務であることを、この小論において網羅的に論証することは不可能である。そこで、この項目では、仲保者的役割が、全ての預言者にとってある程度共通する重要な要素であるという上記の見解を受け入れた上で、重要と思われる二つの旧約の証言を取り上げて、預言者の仲保者的役割の特徴について具体的に論じてみたいと思う。取り上げる箇所は、預言者制度の「原因譚」とも言うべき申命記18章15-22節と、ハバクク書の内容の二つである。

2.1 申命記18章15-22節

まず申命記18章15-22節について考察してみよう。はじめに、この箇所が申命記全体においてどのような文脈に置かれているのかを確認しておこう。この箇所は、申命記の中で中心的部分を形作っている「第二の語り」の部分に属している（申4:44-28:68）。この部分は、大きく分けると三つのセクションに区分され、すなわち十戒（申4:45-5:33）、神を愛せよとの命令（申6:1-11:32）、そして祭儀的・倫理的律法（申12:1-26:19）の三つである。預言について語る当該箇所が含まれているのは、祭儀的・倫理的律法について語るこの三つ目のセクションであり、このセクションの内容上の内訳は更に次のように理解できる。すなわち、1) 儀式・宗教に関わる教え（申12:2-16:17）、2) 市民・宗教的権威について（申16:18-18:22）、3) 司法・軍事的命令（申19:1-21:9）、4) 市民・家庭生活（申21:10-25:19）、5) 典礼的宣言（申26:1-15）の五つである。そして、当該箇所が含まれる2) 市民・宗教的権威（申16:18-18:22）においては、まず司法に関する規定が記され（申16:18-17:13）、続いて王に関する規定（申17:14-20）、そしてレビ人（レビ人である祭司）に関する規定（申18:1-8）、そして諸国民の忌むべき慣習について（申18:9-

14) Jörg Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 124; Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet*, 120.

14) 記される。これらの規定の最後に、言わば宗教的権威についての規定の締めくくりとして、預言者に関する規定（申 18:15-22）が記されるのである¹⁵⁾。

以上の文脈に関する考察を踏まえて、申命記 18 章 15-22 節の内容を見ていいくと、まずこの部分が直前の内容を踏まえていることは明らかである。上において述べたように、直前の箇所においては、諸国民の忌むべき習慣について述べられていた。具体的には「自分の息子や娘を火にくぐらせる者、占い師、ト占する者、まじない師、呪術師、呪文を唱える者、口寄せ、靈媒、死者に伺いを立てる者など」（申 18:10-11）についてである。預言について語る当該箇所は、こうした諸国民の忌むべき習慣——本来的でない方法によって神的託宣を求める事——と対照的な仕方でこそ、神の導きが求められるべきであると説こうとしていると考えられる¹⁶⁾。

では、本来的な仕方で神の導きを求めるとは、具体的にはどのようなことな

15) Thomas B. Dozeman, *The Pentateuch: Introducing the Torah* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 483-503. なお、Thomas Römerによれば（トーマス・C. レーマー『申命記史書——旧約聖書の歴史書の成立』日本キリスト教団出版局、2008年）、預言者について記す申命記 18 章 9-22 節の部分は、ヨシヤ王時代に記された申命記の第一稿を改訂した、バビロニア時代の申命記第二稿に属している（同上書、186-187 頁）。そしてこの稿において、それに続く申命記史書との接続が行われたとされる）。つまり、申命記における預言者についての記述は、バビロン捕囚を既に経た後の時代における、申命記史家から見た預言者の定義である、ということになる。そして Römer は、この預言者に関する申命記の記述においては、「バビロニア時代、ペルシャ時代を通じてユダの知識人たちの間に存在した抗争」（同上書、186 頁）が反映されているとする。すなわち、「申命記史家たちは、彼らの同僚である祭司たちと同様、新しいパラダイス的な時代の到来を予告した預言者的、カリスマ的諸グループを敵視していたのである」（同上書、186 頁）。預言者的グループの中には、新しい時代が来れば、全ての人に預言的賜物が与えられるので、書記や祭司による媒介が不要になると主張する者たちがいた（ヨエ 3 章など）。Römer は、申命記史家はこうした理解に反対し、むしろ良い預言者とは、既に死んでしまった者たちだけだと考えていた、と主張している（同上書、186-187 頁）。ここでは、Römer の見解についての吟味を行うだけの紙幅がないので、このことについて詳細に論じることはできない。ただし、本当に申命記史家が「パラダイス的な時代の到来」に反対していたのかどうかについては、もう少し丁寧に議論される必要があるよう思う。

16) Nelson, *Deuteronomy*, 234.

のか。そして一体どのような点において、諸国民の忌むべき習慣と異なるのか。まず、当該箇所において、ホレブ（シナイ）山での出来事が思い起こされていることは重要である（申 18:16-17）。ここにおいて語られていることは、主なる神がホレブ山において顕現され、十戒をはじめとした掟を授けられた際、イスラエルの民が主なる神の栄光を示されて恐れおののき、モーセに対して神と民の間に立って執り成し、仲保者としての役目を果たして欲しいと願った際の出来事である（申 5:23-27）。特に、モーセに期待された仲保者的な役割について、次のように記されていることは注目に値する。

すべての肉なる者のうちで、誰が、火の中から語りかける、生ける神の声を、私たちと同じように聞いて、なお生きていられるでしょう。どうかあなたがそばに行き、私たちの神、主が言われることをすべて聞いて来てください。そして、私たちの神、主があなたに語られたことをすべて私たちに語ってください。そうすれば、私たちはそれを聞いて、行います。

（申 5:26-27）

ここにおいてイスラエルの民がモーセに対して願っていることは、神が民に対して与える掟、すなわち律法をモーセが取り次ぐことで、民に伝え、また教えることであると理解できるであろう。そして、当該箇所においては、このホレブ山でのモーセに対する民の要求が理由となって、神が将来、モーセのような（原文 *כמני 「私のような」*）預言者を立てられると言われているのである。

こうした内容を踏まえると、当該箇所が約束している「モーセのような」預言者とは、モーセが担ったのと同じ仲保者的な役割を担う存在ということになる。つまり、モーセと同じように、イスラエルの民のために、神の律法を教え諭す存在である¹⁷⁾。こうした預言者の職務は、当然のことながら、当該箇所の直前に登場する異教的なやり方で神の託宣を求める人々のそれとは異なる

17) Nelson, *Deuteronomy*, 235; Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet*, 120.

る。後者は、テクニカルな方法によって神的託宣を求めるることを職務とするが、前者はそうしたテクニカルな方法を用いず、ただ神と民との間に立って、神の掟を教え諭すことを職務とするのである。そして、恐らくそのような存在として具体的にイメージされているのは、特定のメシア的預言者ということではなく、むしろ古代イスラエルの預言者たちのことであると考えられる¹⁸⁾。

こうして近い将来立てられる預言者たちは、既に述べたように、主なる神御自身の権威によって立てられた存在であり、しかも「あなたの同胞の中から(מִקְרָבֶךָ)」(申 18:15, 18)立てられる者たちだと言われている。私見では、特にこの後者の言葉遣いにおいても、預言者の仲保者的役割が表現されていると考えられる。「あなたの同胞の中から」という言い方においては、Daniel I. Block が論じるように、本来的でない仕方で神の託宣を求める外国の人々や、バラムに代表される外国の預言者ではない、他でもないイスラエルの民の中から、という意味であると理解することが可能であろう¹⁹⁾。しかし同時に、Richard D. Nelson に従えば、この言い方によって、同胞に寄り添う存在であるということが意図されていると考えることもできるであろう（同じ言い方が王に関してもなされていることは注目してよいであろう。申 17:15）²⁰⁾。つまりその場合、預言者とは、イスラエルの民の同胞の中から選ばれ、同胞の歩みに寄り添い、常に神の律法を忍耐強く教え諭す存在であるということになろ

18) この箇所は、解釈史の中で終末論的メシアとの結びつきで解釈されてきたことも影響して、メシア的に理解されることもある。しかし、Daniel I. Block などが明らかにしていくように (Daniel I. Block, "A Prophet Like Moses? Who or Why?" *The Asbury Journal* 72/2 [2017]: 21-34), 恐らく著者の念頭にあるのは、古代イスラエルの預言者たちのことであると考えられる。確かに、当該箇所において用いられている「預言者」という言葉は、ニアビンと単数形で記されており、一見すると特定の預言者について語っているように見える。しかし、これは恐らく、Block の論文の中で紹介されているように、世代ごとに必ず一人預言者が与えられるという意図を含んでのことであると考えられる (*Ibid.*, 26)。従って、当該箇所は、何か特定の預言者について語っているのではなくて、むしろ預言者の継承 (succession) のことについて語っているのである。

19) Block, "A Prophet Like Moses? Who or Why?" 26-27.

20) Nelson, *Deuteronomy*, 235.

う。このこともまた、上で明らかにした預言者の仲保者的職務と関係しているように思われる。

申命記が預言者の職務の本質を、以上のように、神と民の間に立って仲保者的な役割を担うこととして提示しているからこそ、申命記の精神に基づいて記された申命記的歴史著作においては、こうした預言者についての「教理」が引き継がれ、預言者の務めが神の戒めと掟を民に教えることであると記されないと考えられる（例、王下 17:13）²¹⁾。そして恐らく、幾つかの預言書もまた、こうした申命記的な預言者観に基づいて編纂されていると考えられるのである（エレミヤ書など）。

2.2 ハバクク書

以上、申命記 18 章の預言についての理解から明らかになったのは、モーセの律法を民に教え諭す者としての預言者の仲保者的役割である。しかし、預言者の仲保者的役割を旧約において探す時、こうした教師としての預言者の側面だけではなく、神と民との間に立って、執り成す存在としての預言者の側面も見えてくる。そのような側面が強く現れた預言者として、ハバククを挙げることができるだろう。ハバクク書に見られる預言者ハバククの仲保者的役割に注目しているのが、John Goldingay である²²⁾。そこで、ここでは、主に Goldingay の考察に基づきながら、ハバクク書において提示された預言者ハバククの仲保者的役割について明らかにしてみたい。

まず、ハバクク書のタイトルにおいて、ハバククが「預言者」(הָנְבִיא) と呼ばれている点は注目に値する（ハバ 1:1）。何故なら、捕囚以前の預言者で、預言書のタイトルにおいて「預言者」と呼ばれているのは、ハバククだけだからである。Joseph Blenkinsopp によれば、ハバククがこのような肩書で呼ばれている理由は、ハバククが神殿祭儀との関わりで預言を行う専門職に就いていたためである²³⁾。真偽のほどは分からないが、いずれにしても、このタイ

21) Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet*, 120.

22) John Goldingay, *Old Testament Theology vol. 3: Israel's Life*, 786–792.

トルは結果的に、ハバクク書に描かれたハバククの姿を通して、預言者の職務を理解するようにと読者を導いていると考えられる。

既に述べたように、ハバクク書において提示されている預言者の職務は、一言で言えば、伸保者的な職務である。ここからは、ハバクク書を紐解きつつ、その職務が具体的にどのような仕方で提示されているかを見ていこう。まずハバクク書は、ハバククの訴えから始まる。彼は、民の間に「暴虐」が存在し、様々な争いといさかいが、「悪しき者」たちによって引き起こされている現状を神に訴えている（ハバ 1:2-4）。Blenkinsopp が指摘するように、ハバククが述べている状況は、ヨシャ王の改革が頓挫した直後のエルサレムの状況であろう。恐らく、最も合致する状況は、無実の人々の血を流し、預言者を迫害し、社会の正義を曲げたヨヤキム（前 609-598 年）の治世を考えることができる²⁴⁾。ハバククは、このような末期的なユダ王国の状況の中から、主なる神に向かって助けを求める叫び声を挙げているのである。

しかし、このハバククの訴えをまるであざ笑うかのように、主なる神はこの訴えへの答えとして、これから間もなくカルデア人（すなわちバビロニア人）が攻め寄せてくると告げる。彼らは残忍で残虐な国民（ハバ 2:6）であり、あらゆるものなぎ倒していくのである（ハバ 2:11）。この主からの返答は、ハバククにとって、理解に苦しむ内容だったに違いない。ハバククはエルサレムに満ちている王侯貴族たちの「暴虐」（בּוּמָה）（ハバ 1:3）の非道さについて訴え、それが解決されるようにと主なる神に訴えたのに、主なる神からの答えは、かえって更なる「暴虐」（בּוּמָה）（ハバ 2:9）がバビロニアによってたらされるということであったからである。勿論、バビロニアの侵攻によって、ハバククが訴えた通り、ヨヤキムの暴虐が取り除かれることは間違いない。しかし、バビロニアがユダを蹂躪することで、人々は更なる暴虐の餌食となるのである。

23) Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel: From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period* (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), 151.

24) Ibid., 150-151.

驚くべきことに、こうした主なる神からの言葉に対して、ハバククは反論を試みている。ハバククは、バビロニアのように暴虐な国民が、神の御心を成し遂げるための道具として用いられるということに納得していない。ハバククは、バビロニアを、魚を容赦なく網で捕獲する漁師になぞらえつつ、「彼らはその引き網を使い続け／諸国民を容赦なく殺してもよいのでしょうか」(ハバ 1:17)と神に訴える。神は正しい聖なるお方であるはずなのに、一体何故「悪しき者が自分を飲み込んでいる」(ハバ 1:13)様子を黙って静観しておられるのか。このように、ハバククは神が示したバビロニアに関する幻に対して「論争的な」(argumentative)²⁵⁾ 姿勢を示しているのである。これは言い方を変えれば、ハバククがユダの民に代わって、神に対して正当な裁きを要求することを通して、その仲保者的な役割を果たそうとしていることであると言えるかもしれない。

しかし、その一方で、ハバククは単に主に対して論争的な態度を示しているだけではない。むしろ彼は、主からの返答をなお待ち望むとも言っている(ハバ 2:1)。確かに、バビロニアがユダを暴虐の限りを尽くして蹂躪するという主からの答えに、ハバククは納得していないが、それでもハバククは、主が正しい裁きを行ってくださることを、忍耐強く待ち望んでいるのである。

そして注目すべきことに、恐らくはそのようにして主からの答えをなお待ち続ける中で、一つの「幻」(חוֹמָה) (ハバ 2:2) が与えられたとハバククは語っている。そして主は、その幻を「板の上に」(עַל-הַלְחֹות [複数形]) 書き記すようにと命じられた(ハバ 2:2)。しかし、文脈からは、一体どのような「幻」をハバククが示されたのかは判然としない。はっきりしているのは、その幻が、すぐにも起こる近い将来のことではなく、むしろ「定めの時のため(מִזְמָרֶת)，終わりの時について(קֵץ) 告げるもの」(ハバ 2:3) であるということである。ここで込み入った議論はできないが、私見では、Thomas Renz が指摘するように、文脈から考えて、ハバクク書2章4-5節が幻の基本的な中

25) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 3: Israel's Life*, 786-787.

身であり、その直後に記された2章6-20節は、その幻の内容の具体的な解釈・適用（ハバククによる、あるいは主なる神御自身による）と理解することができるかもしれない。その場合、ハバククに示された幻の中身は（解釈・適用部分も含めて考えると）、1) 高慢で高ぶるバビロニアも、いざれは略奪したことの報いによって、逆に略奪され、滅びに至るということ（ハバ 2:7-8）、2) そしてその時が来るまで、神の民が信仰に踏み止まって忍耐強く待ち望むべきこと（ハバ 2:4）、の二点になろう²⁶⁾。

主からバビロニアの行く末を示されたハバククであったが、しかし既に述べた通り、この幻は近い将来に実現するというよりはむしろ、神が定められた時に実現すること、そして、それ故に今は忍耐する時であることが示された。これらのことを受けたハバククは、この預言書の最後において（ハバ 3章）、更に主に対しての訴えの言葉を「祈り」という形で捧げる。

ところで、ハバクク書3章1節は、この締めくくりの祈り全体の表題となっているが、預言書の内容の一部に、このようにして表題が付くことは珍しく、どこか詩編の表題との繋がりも感じさせる²⁷⁾。前項目「1 多様な在り方」で述べたように、このような表題が預言者ハバククの言葉につけられている理由は、彼が祭儀的な文脈で活動した預言者だったことを示唆しているのかもしれない。

表題について更に言及すると、「シグヨノト」(שׁגננוֹת) という言葉が若干謎めいている。この語は、**הָלֶב** という語根に遡るとされてきた。そして、この語根に基づく動詞の用法を調べると、「逸れる」ことを意味する場合（神の民の背信を羊の群れが迷うことになぞらえる文脈、エゼ 34:6）、「よろめく」ことを意味する場合（祭司と預言者の罪を糾弾する文脈、イザ 28:7）、「過ちを犯

26) Thomas Renz, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, E. J. Young, R. K. Harrison, and Robert L. Jr. Hubbard eds., The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2021), 277-278.

27) 但し、ハバクク書のように「祈り」(הָלֶב) という表題が付けられた詩編は必ずしも多くはない（詩 90:1など）。

す」ことを意味する場合（サム上 26:21），そして「意図せずして罪を犯す」ことを意味する場合（レビ 4:13；民 15:22；ヨブ 6:24；19:4），というように、罪の概念と関係が深いことが分かる。この事実から、この表題の意味を、罪の悔い改めや嘆きとの結びつきで理解することがなされてきた。例えば、タルグムは当該箇所をそのような方向性で理解している（民の過ちに対する赦しを求める歌という理解）²⁸⁾。

その一方で、内容的に見て、ハバクク書 3 章全体が悔い改めや嘆きとして理解できるかというと、むしろ賛美の要素が強いように思える。ハバクク書 3 章の大部分は、イスラエルの歴史を振り返りつつ、主なる神の古の戦士としての働きを賛美しているのである（ハバ 3:3-16）。そこで Renz は、ハバクク書 3 章 1 節は、3 章全体の内容を説明しているのではなくて、むしろハバクク書 1-2 章の内容との関わりを述べたものであると理解し（彼の文法的な説明の詳細は割愛するが）、通常「シグヨノトの調べに合わせて」とされている部分 (*שְׁגִינּוֹת לְעָלָה*) を、次のように訳す。「必死の訴えに加えて」（besides vehement protests）。つまり、ハバクク書 1-2 章においてなされたハバククの必死の訴えや抗議に加えて、あるいはそれに代わって、今やハバクク書 3 章から新しい歌が始まるということが意味されているというのである²⁹⁾。

確かに、Renz が言うように、ハバクク書 3 章のハバククが神に捧げる祈りは、内容的に見ると、賛美の部分が多くを占めているが、しかし、事はそう単純ではない。よく見ると、ハバクク書 3 章の祈りは、賛美でありながら、嘆きや神への訴えでもある。実際、Renz 自身も認めているように、ハバクク書 3 章に嘆きや訴えの要素が全くないわけではない。この章は、主なる神に対する賛美を、嘆きの言葉によって枠づける構造になっているのである（2 節、16-19 節）³⁰⁾。つまり、罪に対する嘆きや神に対する訴えの要素は、ハバクク書の締めくくりにおいても、賛美と結びついた形で存在しているのである。

28) Renz, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 334-335.

29) Ibid., 340-341.

30) Ibid., 340-341.

では、ハバクク書の締めくくりにおいてハバククが神に訴えていることとは何か。ハバククは、ハバクク書2章で示されたバビロニア滅亡とユダの民回復の幻を、なるべく近い将来において実現させてほしいと願っているようである（ハバ3:2）。そして彼は併せて、「怒りのさなかにも、憐れみを忘れないでください」（ハバ3:2）とも訴えている。彼は最後まで、ユダの民のために、神に対して執り成すことを試みているのである。Goldingay が指摘するように、ここにおけるハバククの神に対する訴えは、まるでソドムとゴモラを滅ぼさないように願ったアブラハムの姿のようである（創18:23-33）³¹⁾。ハバククはアブラハムさながら、ユダの民のために、最後の最後まで、神に執り成しの祈りを捧げているのである³²⁾。

しかし、最後に注目しておきたいことは、上に紹介したRenz の表題に関する議論が示唆していたように、最後の章であるハバクク書3章においては、賛美がその大半を占めているという意味で、神に対する必死の訴えそのものであったハバクク書1-2章とは、多少趣が異なるということである。先程も述べた通り、ハバククは、古の戦士としての主なる神の姿を思い起こして賛美しつつ、将来において神が救いの御業を示してくださることを待ち望みながら、これからやって来る苦難と残酷さにみちた現実を受け止めようとしているのである（ハバ3:17-19）。その意味で、ハバクク書の締めくくりの祈りは、ハバクク書1章がそうであったように、単に神に対して「論争的」（argumentative）であろうとしているのではなく、むしろ神への信頼に基づきつつ、神に救いを呼び求めているのである。

31) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 3: Israel's Life*, 790.

32) 創世記においては、アブラハムもまた「預言者」（נָבָע）と呼ばれているのは興味深い（創20:7）。しかもここにおいて神は、アビメレクに対して、「彼は預言者であるから、あなたのために祈り、命を救ってくれるだろう」（同上箇所）と述べている。ここにおいて表現されているのは、アブラハムがアビメレクのために神に対して執り成しをするという、伸保者の側面であるように思われる。この創世記の箇所に記されたアブラハム理解、そして預言者理解が、どのような神学的グループに由来するものであるのかという問いは興味深いものである。

このように、ハバクク書は全体として、預言者ハバククの神との対話を提示しつつ、ハバククの仲保的な役割を強調していると考えられる。ハバククは、ユダにはびこる暴虐を打ち碎くために、神がバビロニアの暴虐によってユダを滅ぼそうとしておられることに抗議する。彼の神に対する論争的姿勢は他でもなく、ユダの民全体のためであり、従って、彼は今や仲保者として、神と民との間に立っている。しかし、ハバククは同時に神からの将来の幻を忍耐強く待つ姿勢をも示し、そのことによって神からの将来の幻を示される。また彼は、神の古の戦士としての姿を思い起こしつつ、これからやって来る苦難を忍耐することをも覚悟している。従って、彼の仲保者としての姿勢は、単に論争的であるだけでなく、同時にあくまで神への信頼に基づいているのである。

3 将来に関する預言

2.1で取り上げた、申命記における預言者についての記述（申 18:15-22）においては、その仲保的な職務だけが取り上げられているのではなく、預言者の語る将来に関する預言についても言及されている（申 18:21-22）。しかし、よく読むと、申命記のこの箇所において、将来の預言は、預言者の本質的な務めとして記されているというよりはむしろ、本物の預言者と偽預言者を区別する指標として記されているように見える。そうすると、申命記的な理解において、将来に関する預言はそれ程、本質的なものと理解されていないかのような印象も受ける³³⁾。

しかしそれでも、将来に関する預言は、古典預言者の重要な務めと見なされたことは間違いない。そのように見なされた一つの重要なきっかけは、恐らく、アモスやホセアといった北王国に対して預言した預言者たちの預言が実現し、実際に北イスラエルが滅びたということを人々が目の当たりにしたことによったのかもしれない。こうした出来事がきっかけとなって、古典預言者たち

33) 申命記史家が預言者の将来の預言（とりわけ、ユートピア的な時代の到来についての預言）についてどう理解していたのかということに関しては、脚注15の議論を参照されたい。

の言葉が収集され、文書化され始めたと考えることができよう³⁴⁾。

預言者たちが語った将来についての預言が重く見られていたことは、申命記史書の構造にも刻印されている。申命記史書には、物語の中で、預言者が語った言葉が、確かに実現したということが読者に敢えて分かるような仕方で記されているところが幾つもある。例えば、サムエル記下7章13節において、ダビデの死後、ダビデの子孫が王国をゆるぎないものとし、神のために家を建てる、という預言者ナタンの預言が、列王記上8章20節において、ソロモンの口を通して「実現された」と語られている³⁵⁾。

34) Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*, 127-131. 但し、預言者たちの実現した将来の預言が収集され、書き下ろされた理由は、単純に彼らの権威を記録するためだったのではない。Jeremias が指摘しているように、人々が預言者の既に実現した言葉を文書化した理由は、その言葉を次の世代が新たな仕方で聞き、解釈することで、神の新たな語りかけを聞くためであった。「預言者の言葉は新たな歴史的文脈のために現実化され、その神の意志を含んだ語りかけの内に、新たな世代の聞き手〔読み手〕に向けて語られたのである」(Ibid., 130)。この点は、バビロン捕囚以後、預言が伝えられてきた聖なる書物・伝承の解釈へと変化したこととも深い関わりを持つと考えられる。このことについて詳しくは、本稿「4 捕囚以後の預言の変化」における議論を参照。

35) Mark D. Allen, "The Man of God, the Old Prophet and the Word of the Lord: An Exegesis of 1 Kings 13," A PhD Dissertation submitted to University of Notre Dame, 2012 (unpublished, accessed through the institutional repository of the University of Notre Dame, Aug. 21, 2024), 121-124. Allen は、G. von Rad の議論に依拠しつつ、全部で11の「預言・成就」の関係を申命記史書において見出している。それは以下のとおりである。①サム下7:13／王上8:20（主がダビデの子孫を通してその王国をゆるぎないものとし、その者が主の家を建てるというナタンの預言の成就）、②王上11:29以下／王上12:15b（ソロモンの背信の故に、その王国から10の部族が取り去られるというアヒヤの預言の成就）、③王上13:2／王下23:16-18（ダビデの子孫がベテルの祭司たちを殺すという無名の預言者の言葉の成就）、④王上14:6以下／王上15:29（ヤロブアムの悪の故に、その王国が滅びるというアヒヤの預言の成就）、⑤王上16:1以下／王上16:12（バシヤがヤロブアムと同じ道を歩んだために、その家が除き去られるというイエフによる預言の成就）、⑥ヨシュ6:26／王上16:34（エリコを再建する者は呪われるというヨシニアの預言の成就）、⑦王上22:17／王上22:36（全イスラエルが羊飼いのいない羊の群れのようになり、各々家に帰るというミカヤの預言の成就）、⑧王上21:21-22／王上21:27-29（アハブとその家に対して災いを告げたエリヤの預言の、アハブの子の代における成就）、⑨王下1:3-4／王下1:17（アハズヤの死についてのエリヤの預言の成就）、⑩王下21:10以下／王下24:2（無名の預言者たちによるエ

しかし、よく観察してみると、預言者たちが語る将来の預言は、どれも同じであるというわけではない。実は、紀元前8世紀を境に、預言者たちの語る将来に関する預言に大きな変化が現れたということが、度々指摘されている。その変化とは、それまでの将来の預言が、主に南北イスラエルのことを問題にしていたのに対して、紀元前8世紀以降の預言者たちの言葉においては、急激に聴衆の対象が拡大し（例えば、アモ1-2章における諸国民への預言など）、古代オリエント世界全域を視野に入れた非常に政治的な内容の預言が語られるようになったということである。このことには様々な要因があると思われるが、その多様な要因の一つとして、新アッシリアという、これまで類を見なかった強大な軍事力と政治力を兼ね備えた世界帝国が古代オリエントに出現したということが挙げられるだろう。古代イスラエルの将来に関する預言が急速に変化した時期は、丁度この時期と重なっている³⁶⁾。そうすると、古代イスラエルの預言者たちは、こうした世界史上の変化を敏感に感じ取り、それに応じた仕方で、タイムリーな言葉を届けたと考えるのは自然な推論であろう。

では、預言者の将来に関する預言は、預言者自身の政治的見通しということに過ぎないのか。確かに、以上のような視点から考えると、預言者が語った将来の預言には、彼ら自身の政治的な見通しが分かちがたく結びついていた可能性は否めない。実際、Blenkinsoppのような研究者は、紀元前8世紀に登場してきたアモスやホセアといった預言者たちが「新しい種類の知的リーダーシップ」を備えた人々であったと述べ、彼らの預言が、彼ら自身の政治的見通しや知恵に基づいていたことを強調する³⁷⁾。勿論、こうした見方にも聞くべきも

ルサレムの災いについての預言の成就）、⑪王下22:15以下／王下23:30（ヨシヤは父たちと共に葬られ、エルサレムに降りかかる悪を見ないで済むというフルダの預言の成就）。

36) Petersen, "Prophet, Prophecy," 629-630. 小林登志子によれば、新アッシリアがこの時代に空前絶後の大帝国（ティグリス河流域からナイル河流域まで）を築き上げることができた要因として、鉄器の使用（武器・農具その他）、馬の使用（主に騎兵）などを挙げている。小林登志子『古代メソポタミア全史——シュメール、バビロニアからサーサーン朝ペルシアまで』中公新書、2020年、195-197頁。

37) Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet*, 141-147.

のはある。しかしその一方では、預言者の将来に関する預言は、旧約の最終的な提示において、単純に預言者自身の政治的な見通しと完全に同一視できるものとして提示されているわけではない。むしろ、私見では、先程取り上げた申命記史書における預言と成就という物語的構造や、預言書において強調されていることは、預言者自身の政治的見通しの卓越性よりもむしろ、神の言葉の永遠性であると考えられる。つまり、預言者が語る将来の預言は、そこに分かちがたく預言者自身の様々な見通しが含まれているとしても、第一義的には、預言者が神から委ねられた神の言葉なのであり、その神の言葉は、万難を排し、人知を超える仕方で、必ず神の望まれる形で成就する（出来事を引き起こす）ものとして描かれていると考えられる。

このことを示していると考えられる幾つかの例を挙げよう。例えば、申命記史書を例にとって考えると、列王記上 13 章は預言者の将来の預言の持つこうした側面を最もよく示していると考えられる。この箇所においては、南からやって来た無名の預言者が、ベテルの異教の祭壇で香をたいていたヤロブアムに向かって、ヨシヤ王の到来を預言し、将来、彼がベテルの祭司たちを屠ることになると預言したことが記されている。しかしこの預言者は、帰る途中で飲み食いしてはならないと神によって告げられていたにもかかわらず、ベテルに住む老預言者の不可解な言動によって惑わされて、彼と共に飲み食いし、その結果、獅子にかみ殺されてしまった。この不可解な物語がどのような神学的主题を背景に持っているのかということを巡っては、果てしない議論があり、判断は難しい。預言者の従順がテーマであるとも考えられるし、眞実な預言者と偽預言者のことがテーマであるとも考えられる。しかし、私見では、Mark D. Allen が主張するように、この物語の中心的主題は、神の言葉が万難を排して実現するということだと考えられる。Allen が指摘するように、この無名の預言者が語った言葉の実現は、ヤロブアムの反発や老齢な北出身の預言者の妨害（？）、そして預言者自身の死によっても、決して妨げられることはなかった。列王記の物語を最後まで忍耐強く読んでいくと、この預言者の到来から数百年の時を経たユダ王国の歴史の殆ど最後の時点において（王下 23:16-18）、ヨシ

ヤ王がこの無名の預言者の預言通りのことを実行したことによって、この無名の預言者に託された神の言葉は実現したと記されている。こうした仕方によつて申命記史家は、何者によつても決して妨げられることなく、たとえ長い沈黙の時を経たとしても、必ず出来事を引き起こす神の言葉の比類なき力について強調していると考えられるのである³⁸⁾。

また、申命記的な視点がそれほど濃厚に現れていないと考えられるような預言書においても、こうした視点が見られることは注目に値する。例えばイザヤ書は、エレミヤ書などと比べると、申命記的な影響はそれほど強くないと考えられるが（例外はイザ 36-39 章）、神の言葉が万難を排して立ち続け、神が望むことを成し遂げることについて、明確に語っている（イザ 40:8; 55:10-11）³⁹⁾。こうした語りが、第二イザヤと呼ばれる文書集成の枠組みを成している点は、大変興味深い。

預言者が語った将来についての預言の本質が、出来事を引き起こすことができる神の言葉と理解されていたからこそ、特に古典預言者たちの預言の言葉は、一度歴史の中で成就を見た後も、繰り返し解釈を施されていったと考えられる（この点については、脚注 34 の議論を参照）。そして、こうした預言の解釈もまた、特に捕囚以後においては、広い意味で預言の営みに属することとして理解されたと考えられるのである（この点については、次の項目において詳しく論じる）。

以上のように考えると、旧約は全体として、預言者が語った将来についての預言を重んじ、その言葉が、あらゆる時代において、神の御心を成就する言葉であることを強調していると言えよう⁴⁰⁾。しかしその一方で、旧約の証言は、

38) Allen, "The Man of God, the Old Prophet and the Word of the Lord," 79-81.

39) Ibid., 81.

40) Christopher R. Seitz は、十二小預言書が全体として、それぞれの時代状況を超越する形で、新たな神学的意味を持った配列を獲得していることに注目することで、旧約預言の本質は、その預言の言葉が、時代を超えて、それを解釈する者たちのために、神の出来事を絶えず新たに引き起こすことができるところにあると述べている。Christopher R. Seitz, *Prophecy and Hermeneutics: Toward a New Introduction to the Prophets* (Grand Rapids:

将来の預言を語ることが全ての預言者に共通する預言者の務めであると述べているのではなく、むしろ、真実な預言者に委ねられる神の言葉こそが永続的に力を發揮すると語っているように思われる。言い換えれば、預言者によって語られたことが直ちにその言葉の真実性を保証するわけではなく、むしろ、預言者の言葉が真実に実現したときにこそ、その預言者が真に神が遣わした者であるということが分かるということである (cf. 申 18 章)。

将来に関する預言の本質についての考察は、大体以上の通りであるが、以下においては、本稿では十分取り上げられないが、将来に関する預言の本質を扱う際に重要と思われる幾つかのトピックについて、補足的に言及しておく。

第一に、将来に関する預言の正否が容易に確かめられないような、終末論的な預言について、どう考えればよいかという問題である。例えば、イザヤ書 11 章 6-9 節に見られる、動物と人間が平和に暮らすパラダイス的世界の到来など、旧約には、未だその完全な実現が確かめられていない預言が存在する。こうした預言の正否（つまり真正な預言なのか偽預言なのかということ）は、厳密に言えば、申命記的な基準では確かめられない⁴¹⁾。しかし、それにもかかわらず、こうした終末論的預言も含んだ預言書が、恐らくは申命記主義的な編集も経て正典化されているということは、個々の預言の内容を厳密に申命記的な基準に照らすことによってではなく、むしろ別な基準によって、こうした預言書が正当なものと理解されたと考えるべきであろう。例えば、既にある預言者の将来に関する別の預言が成就していると認識されていたので、同じ預言者の終末論的な預言に関しても、共同体の中で信頼され受け入れられたということを考えられる。あるいはまた、ある預言者の仲保者的な役割が共同体

Baker Academic, 2007), 252.

41) 脚注 15において論じたように、捕囚以後の時代において、申命記的・祭司的グループが、パラダイス的世界の到来を予告した預言者集団と対立関係にあったと理解するならば、そもそも申命記的な理解においては、預言書に度々登場する終末論的なパラダイスについての預言は、将来に関する預言とは考えられていなかったと考えることも可能である。その場合、こうした終末論的預言を多分に含んだ預言書の編纂に、一体どの程度申命記主義的著作家たちが関わったのかということが問題となるだろう。

の中で既に重要なものと理解されている場合には、その預言者が語った預言の内容がまだ成就していなくても、共同体にとって聞くべき言葉として理解されたと考えられるかもしれない。

第二に、同じように申命記的な基準と関わることであるが、実現しなかった（あるいはまだ実現していない）預言の問題が挙げられるだろう。既に記したように、申命記18章においては、その預言が真正なものであるかどうかの判断は、その預言が実際に実現したかどうかを見届けることによる。実際、この基準を適用して、預言者が真正な預言を語っていないと判断されているように思われるケースも見られる（例えば、エレミヤ書28章に記された預言者ハナシヤなど）。しかし、実際には、この基準を適用して預言の正否を判断することは、そう簡単なことではないことが明らかとなる。旧約正典中には、ある預言が一度その言葉通りに成就しなかった場合でも、そこに更に新たな解釈が加えられていると思われる場合がある。例えば、イザヤ書16章13節においては、モアブに対する一連の裁きの預言の締めくくりとして「これはかつて(אָתָה) 主がモアブについて語られた言葉である」と記され、まるでそれに新しい解釈を加えるような形で、続く14節では「そして今(וְעַתָּה), 主は語られる」という導入の言葉を伴って、モアブが「三年のうちに」力を失うと言う預言が語られる。恐らくこれは、モアブに対する差し迫った裁きを語った以前の預言に対する新たな解釈であると考えられる (cf. イザ15:1「一夜のうちに」) ⁴²⁾。

更には、ある預言が成就したかどうかを巡る判断が、解釈者によって異なる場合も見られる。例えば、エレミヤ書25章9節においては、（恐らく申命記主義的編集者によって）エレミヤ書1章15節に記された「北からの脅威」の預言が、ネブカドネツアルの到来によって成就したと理解されているが、同じエレミヤ書の預言が、エゼキエル書38章17節においては、まだ成就していない

42) Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 476. 但し、Fishbaneは、イザヤ書16章14節が具体的にどのように以前の預言を解釈しているのかということについては述べていない。

ものと理解されている。エゼキエル書においては、それは将来「ゴグ」と呼ばれる破滅をもたらす謎めいた存在の到来によって成就されると理解されているのである⁴³⁾。

このように、旧約においては、ある預言が成就したかどうかを巡って、様々な判断があり得たことが見て取れる。つまり、申命記18章に記された将来の預言についての判断基準を適用することは、それほど簡単ではなかったということであろう。そして多くの場合、預言について解釈が問題となっていることは興味深い事実である。この点については、続く「4 捕囚以後の預言の変化」の項目で論じることとも関係する。

第三に、今述べたことと多少関わるが、預言者が語った終末論的な預言と默示的な内容を持つ諸文書——一般に「默示録／默示文学」(apocalypse)などと呼ばれる——に見られる内容との関係を、どう理解するかという問題が挙げられる。默示録／默示文学(apocalypse)の定義については様々なものがあるが、広く受け入れられている定義として次のようなものがある。すなわち、默示録／默示文学とは「物語的枠組みを伴った啓示文学の一つのジャンルである。この物語的枠組みにおいては、啓示が彼岸的世界の存在によって人間の受領者に伝達され、時間的（その啓示が終末論的救済を予見するという限りにおいて）、空間的（その啓示がこの世界とは異なる、超自然的世界と関係するという限りにおいて）、両方の特徴を持った超越的現実を開示する」⁴⁴⁾という定

43) Ibid., 477.

44) John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 3rd edition (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 5. ここで取り上げた默示録／默示文学の定義は、1979年にSociety of Biblical Literature Genre Projectによってなされた默示文学の組織的な研究を通して生み出されてきたもので、その成果が次の文献において示されている。John J. Collins, ed., *Apocalypse: The Morphography of a Genre*, Semeia 14 (Missoula, MT: Scholars Press, 1979). なお、默示に関係する用語を巡っては、様々な混乱があったが(apocalypse, apocalyptic, apocalypticism, apocalyptic eschatologyといった用語が、研究者によって必ずしも同じ意味で用いられてこなかった)，現在では、先述のSociety of Biblical Literatureによって、用語の意味が厳密に定義されている。この点について詳しくは、河野克也氏の最近の論文において丁寧にまとめられているので参照されたい。河野克也「パウロ

義である。旧約正典中ではダニエル書、外典・偽典文書ではエノク書などがこうした默示録／默示文学的特徴を有している文書と言われている。こうした默示録／默示文学に見られる特徴は、預言書のそれとはかなり異なることは明らかであるが、その一方で、默示録／默示文学が伝える内容の萌芽が、既に旧約正典中の預言書の一部、例えば、イザヤ書24-27章、イザヤ書56-66章の一部、エゼキエル書38-39章、ヨエル書3章1節-4章21節、そしてゼカリヤ書9-14章などにおいて、既に現れているという理解が度々示されている⁴⁵⁾。こうした理解を默示研究の初期の時代において最も組織的に論じた研究者として、Paul D. Hansonを挙げることができよう。Hansonは、1970年代に発表した研究において、以上に挙げたような預言書のテクストにおいては、既に默示的終末論の「幕開け」(dawn)が見られると論じ、その見解は默示研究において大きな影響力を持った⁴⁶⁾。

確かに、預言書における将来についての預言と、默示録／默示文学に見られる内容との間には、何らかの繋がりがある。大雑把な言い方かもしれないが、Hansonが論じたように、「終末論的」視点は、両者に共通する要素の一つであろう⁴⁷⁾。そしてまた、両者の間には、細かく見ていくと他にも共通する要素が見られることは注目に値する。例えば、David L. Petersenなどが指摘するように、預言書に度々見られる幻についての記述（アモス書、エゼキエル書、ゼカリヤ書などを参照）は、默示録／默示文学（例えばダニエル書など）においても引き継がれ、発展させられているように見える。また、メシア的人

の默示的福音（1）——默示思想研究史の背景から探る』『神学』85号（2023年）、149-160頁。

45) Petersen, "Prophet, Prophecy," 643.

46) Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

47) 但し、默示録／默示文学において終末論が本質的な構成要素であるのかどうかについては議論がある。先程のCollinsの定義は、終末論が默示録／默示文書にとって本質的構成要素であるという理解を前提にしているが、そうした理解に疑問を呈する研究者たちも存在する。詳しくは、Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 11-14; 河野「パウロの默示的福音（1）」152-155頁などを参照。

物の待望も両者に共通する要素と言えるかもしれない⁴⁸⁾。

しかし、両者の間には見逃せない非連続性もまた見出される。例えば、預言者的伝統においては、黙示録／黙示文学に見られるような天の世界に対する関心が希薄である。勿論、例えゼカリヤ書のような書物においては天使が登場しているが、それ以外の預言書においてはこうした関心は殆どの場合欠如している。また、終末論に関しても、預言書に見られる終末論は非常に此岸的である。例えイザヤ書65章における「新しい地」の幻は、人々の寿命が延びるという観点から語られている部分が見られるが、これは黙示録／黙示文学に見られるような、この世界の終わりや、最後の審判、死者の復活といった彼岸的な理解とは大分異なる。黙示録／黙示文学においては、人生の目的が明らかに死の先に設定されていると考えられ、この点は預言者的伝統においては、はつきりと言語化されていない⁴⁹⁾。

両者の間の非連続性は、内容的な観点から認識できるだけでなく、宗教共同体の理解においても反映されているということも指摘しておきたい。例え、ユダヤ教の正典区分では、ダニエル書は「諸書」に区分されており、預言書とは見なされていない。つまり、ユダヤ教の伝統的理解においては、ダニエル書は預言書とは異なるジャンルの書物であると理解されているのである⁵⁰⁾。更に言えば、続く項目「4 捕囚以後の預言の変化」においても論じる通り、旧約諸文書、第二神殿時代の諸文書、ラビ文献等を参照すると、殆どの場合、預言者の正統な継承は、おおよそペルシャ時代までと考えられていることが明らかとなる。本格的な黙示録／黙示文学の登場はヘレニズム時代以降であることを考えると、この事実は、正典区分の場合と同じく、黙示録／黙示文学という文学ジャンルは、預言書（あるいは預言の営み）とは区別されるべきであるという共同体の理解が前提になっていることを意味しているだろう。

48) Petersen, "Prophet, Prophecy," 643-644.

49) Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 29-31.

50) 但し、七十人訳聖書においてダニエル書は預言書と理解されており、キリスト教はこの聖書配列に示されたダニエル書理解を引き継いでいる。

このように、預言書に見られる将来の預言と、默示録／默示文学に見られる内容との間には、連続性と非連続性の両方が見られる。默示録／默示文学には、確かに預言書から引き継がれた要素も見られるが、同時に、そこにおいては預言書にはほぼ見られない新たな要素が数多く付け加わっているのである。

4 捕囚以後の預言の変化

以上において論じてきたような預言者の職務の特徴は、捕囚を境に大きく変化することとなる。その理由は、預言者という存在が、ある時代を境に殆ど現れなくなってしまったためである。しかし、興味深いことに、預言者はいなくなったが、預言という営み自体は失われなかった。それは、預言者の正統な継承が途絶えた後も、形を変えて存続したのである。この項目では以上の点を明らかにしてみたい。

まずは、預言者という存在がどのように衰退したのかということについて考えてみよう。上において論じたように、古代イスラエルの預言は紀元前8世紀に大きく発展し、新アッシリアや新バビロニアに対する預言を中心に語った預言者たちの言葉が収集されて、後に、ユダヤ教正典の「後の預言者」の区分として成立した。しかし、こうした捕囚以前の預言者たちの活動は、バビロン捕囚を境に急速に終息へと向かうことになる。勿論、捕囚以後の時代に預言者の活動が全く見られなかつたわけではない（例えば、ハガイ、ゼカリヤなど）。しかし、実際、第二神殿時代に起源すると考えられる預言者の活動は、急速に見られなくなつたことは事実である。

旧約の証言から、捕囚以後のそうした預言者衰退の状況がうかがい知れる。例えば、捕囚について語っていると思われる詩編74編9節には次のように記されている。「もはや私たちのしるしを見ることはできません。／預言者もいません。／いつまで続くのか／私たちの中には知る者もありません」。また、ゼカリヤ書においても、捕囚以前の預言者が活動した時代について、それが現在とは区別される特別な状況として言及されているように見える（ゼカ1:4; 7:7, 12）。そして、捕囚以後に起源すると考えられる預言書においては、捕囚

以後の預言者的存在が、「預言者」(נִבְּאֵל) という呼び名によってではなく「使者」(מִלְּאָכֵל) と呼ばれ始めている (マラ 3:1 [マラキ]; ハガ 1:13 [ハガイ])⁵¹⁾。

時代が下って、ヘレニズム時代のことについて記したマカバイ記の内容を見ると、預言者が絶えて久しいことが明言されている (I マカ 4:46; 9:27; 14:41)。また、ラビ文献においては、預言は捕囚以後の時代に終焉を迎えたと考えられている (*Sotah* 13.2-3)。ヨセフスもまた、正統な預言者の継承はペルシャ時代までと考えている (*Apion* 1.41)⁵²⁾。

しかしその一方で、捕囚以後において、預言的な働きが全く途絶えてしまったとは理解されていないことも事実である。例えばエレミヤに登場する、預言者エレミヤの言葉を収集し、書き下ろしたとされる書記バルクは (cf. エレ 36 章), 第二神殿時代の文学において預言者とは見なされていないが、神の靈感を受けた存在として認識されていた (cf. バルク書)。また、上に言及したラビ文献の箇所の補遺 (*Tosefta*) においては、賢者たちが継続して権威ある神の靈感を受け取っていたとされる。そして、その根拠は、彼らが “Bat Qol” (=echo の意味) を受け取っていたからだとする。この表現は、古典預言の「おぼろげな反映」を意味すると言われる。ヨセフスもまた、正統な預言者の継承が途絶えた後も、預言者は現れ続けていることを認めている (*Apion* 1.41)⁵³⁾。

このように、旧約や第二神殿時代の諸文書、そしてユダヤ教の伝承においては、預言の終焉と継続の両方が証言されている。このようなアンビバレントな証言が存在する一つの大きな要因は、バビロン捕囚であると考えられる。バビロン捕囚はユダの人々を捕囚にしただけでなく、その制度をも破壊した。すなわち、祭儀制度、王制といったものである。預言者（制度）は、こうした制度

51) William M. Schniedewind, *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*, JSOSup 197 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 17.

52) Ibid., 15.

53) Ibid., 16.

に癪着していた悪しき慣習を批判しつつも、同時にこうした制度と密接不可分に結びついていた部分もあった。従って、捕囚によってこうした制度が一度崩壊したことによって、預言の営みは、変質することを避けられなかつたのである⁵⁴⁾。このような事情の故に、預言の伝統は、一度それまでの在り方が終焉を迎へ、新たな仕方で継続していったと理解されているのである。

では、預言は捕囚を経てどのように変質したのであろうか。ここでは、預言の変化を知る手がかりを提供する書物として、歴代誌を研究している William M. Schniedewind の研究を取り上げてみたい。Schniedewindによれば、ペルシャ時代初期に成立したと考えられる歴代誌（もっとも、この点については議論がある）には、捕囚以後の預言理解が反映されている。そのことは、歴代誌家がその歴史記述を通して、預言を担う二種類の人々を登場させていることにおいて明らかであるという。

Schniedewindによれば、歴代誌において預言を担う第一のグループは、「預言者」(נ֬בֶּה) や「先見者」(נָזֵר) といった、一般的で、（恐らく）正式な呼称で呼ばれている人々である。Schniedewindは、サムエル記・列王記には登場しない、歴代誌だけに登場している預言者たちに注目することで、歴代誌家の預言者理解が最も良く抽出できるとし、こうした預言者たちを中心に考察を行う（代下 12:5, 7 [シェマヤ]; 代下 16:7 [ハナニ]; 代下 19:2 [イエフ]; 代下 20:37 [エリエゼル]; 代下 21:12 [エリヤ]; 代下 25:7 [無名の預言者]; 代下 25:15 [無名の預言者]; 代下 28:9 [オデド])。例外もあるが、これらの人々は殆どの場合、王に対して預言の言葉を語っている。そしてその預言の言葉の主要な目的は、神の歴史における働きを解釈することにあるという。例えば、預言者シェマヤは、エジプトの王シシャクがエルサレムに攻め上ってくる理由を、ユダの民が主なる神を捨てたからであると語っている（代下 12:5）⁵⁵⁾。

それに対して、歴代誌においては、一般的な預言者の呼称で呼ばれていないにもかかわらず、預言を語る者たちがおり、Schniedewindはこうした第二の

54) Ibid., 22.

55) Ibid., 84-108.

グループに属する人々を「靈感を受けた使者たち」(inspired messengers)と呼ぶ（代上 12:19 [アマサイ]; 代下 15:1 [アザルヤ]; 代下 20:14 [ヤハジエル]; 代下 24:20 [ゼカルヤ]; 代下 35:21 [ネコ]）。興味深いことに、彼らは一般的な預言者の呼称で呼ばれていない代わりに、殆どの場合、主の靈が彼らに働いたという記述が伴っている。これは先程の第一のグループの人々には見られなかった特徴である。恐らくは、一般的な預言者とは区別されるが、それでも預言の営みに連なるものであることを示そうとしてのことであると考えられる。この「靈感を受けた使者たち」が預言する対象は、例外もあるが殆どの場合、神の民に対してである。そして彼らの預言の言葉の特徴は、その言葉がイスラエルの民に与えられた聖なる伝承の解釈から成り立っているという点である。例えば、レビ人であるヤハジエルは、モアブ人とアンモン人の脅威に恐れおののく民に向かって次のように預言している。

この大軍を前にしても恐れてはならない。おののいてはならない。これはあなたがたの戦いではなく、神の戦いである。明日、彼らに向かって攻め下りなさい。この時、彼らはツイツの坂を上って来る。あなたがたはエルエルの荒れ野の前、谷の端で彼らに出会うが、その時は、戦う必要はない。しっかりと立って、主があなたがたを救うのを見なさい。ユダとエルサレムの人々よ、恐れてはならない。おののいてはならない。明日、彼らに向かって出撃しなさい。主があなたがたと共におられる。

(代下 20:15-17)

Schniedewind が指摘しているように、このヤハジエルの預言には、イザヤ書 41 章 8-13 節、サムエル記上 17 章 47 節、そして出エジプト記 14 章 13 節の言葉が巧みに組み合わされている。とりわけ、出エジプト記 14 章 13 節の言葉は、この預言の中で最も重要な役割を果たしている。ヤハジエルは、この出エジプト記の内容を引きながら、主がかつて葦の海のそばでエジプトに対して勝利をおさめられたように、モアブとアンモンとの戦いにおいても、死海のほと

りで勝利を得られるということを強調しているのである⁵⁶⁾。このことから、 Schniedewind は、「靈感を受けた使者たち」の預言は、聖なる伝承の解釈として提示されていると考える。

以上のように、 Schniedewind は、歴代誌においては預言を担う二種類の人々が描かれていると理解する。第一のグループは、王に対して神の歴史における働きを語った、古典預言者に代表される人々である。それに対して、第二のグループは、人々に対して既に伝えられている聖なる伝承に基づいて、その解釈を語る人々である。歴代誌家にとっては両方が預言の営みに属するが、しかし両者は明確に区別され、「預言者」と呼ばれ得るのは前者のグループのみである。そして Schniedewind は、歴代誌においては、預言の営みが、第一のグループに代表される内容から第二のグループに代表される内容へと移り変わっていた歴代誌家の理解が反映されていると考え、歴代誌家自身、自らがこの第二の預言の営みに連なっているという自己理解を持っていると考えるのである⁵⁷⁾。

Schniedewind の考察の対象は主に歴代誌であるが、彼が同時に、エレミヤ書やイザヤ書においても、歴代誌に見られたのと同じような預言の変化が見られるとしていることは注目に値する。ここでは、 Schniedewind の考察に基づきつつ、筆者自身の理解も加えてみよう。まずエレミヤ書においては、当然、預言者エレミヤが直接神から預言の言葉を与えられ、それを王や民、諸国民に向かって語ったことが強調されているが、同時に、書記のバルクの役割もまた強調されている⁵⁸⁾。バルクは預言者エレミヤの言葉をただ記録しただけではなく、彼自身の言葉も加えたようであるが（エレ 36:32），私見では、こうしたバルクの役割は正に、歴代誌が伝える、預言を担う第二のグループの働きに近いものがある。

また、 Schniedewind は、イザヤ書においても、預言の移り変わりが反映さ

56) Ibid., 108–129.

57) Ibid., 231–252.

58) Ibid., 239.

れているとする。イザヤ書は39章までの内容がバビロン捕囚以前の時代に属し、エルサレムで活躍したアモツの子イザヤの働きや言葉が伝えられているが、40章を境に、預言者としてのイザヤの姿は影も形も見られなくなる。しかし、預言を媒介する存在が全く皆無になったわけではない。「僕が成就する言葉」(イザ 44:26, 私訳),「良い知らせを告げる者」(イザ 40:9; 52:7, 私訳)といった記述は、預言者イザヤがいなくなつたあとも、その言葉を引き継いで、その先の時代に向かって語り続ける無名の人々がいたことを暗示する。彼らは「預言者」とは言われていないが、明らかに預言の役割を引き継いでいる⁵⁹⁾。

そして、Schniedewind が指摘しているように、イザヤ書40章以降の内容が、預言者イザヤの預言を引き継ぎ、新たな仕方で語ることを意図しているということが明確に分かる例として、イザヤ書40章の預言を挙げることができる⁶⁰⁾。ここでは、Schniedewind の指摘に基づきつつも、この箇所についての私自身の理解を述べてみよう。イザヤ書40章は、「第二イザヤ」の召命記事と言われているが、私見では、むしろ預言者イザヤの預言の再解釈が提示されている記事と考えられる⁶¹⁾。イザヤ書40章の著者が強く意識しているのは、イザヤ書6章である。ここには、イザヤが召された際に、主の裁きがいつまで続くのかと問い合わせ、それに対して主が「町が荒れ果て、住む者がいなくなり／家には人が絶え／その土地が荒れ果て崩れ去る時まで」(イザ 6:11) と答えたことが記されている。この主の回答は、明らかにバビロン捕囚のことを念頭に置いていている。そして、イザヤ書40章6-7節は、正にこの預言者イザヤに語られた神の裁きの預言が、既にバビロン捕囚を通して成就したことを探している。特にイザヤ書40章7節において「草は枯れ、花はしほむ。／主の風がその上

59) Ibid., 239-240.

60) Ibid., 240.

61) イザヤ書40章1-11節が「第二イザヤ」の召命記事ではない理由について詳しくは、拙著『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』教文館、2022年、370-395頁を参照。

に吹いたからだ」と言われているが、イザヤ書において、エフライムとユダが滅びに直面することが、花がしぶむことや（イザ 28:1, 4）、草が枯れること（イザ 37:27）になぞらえて語られていることを踏まえれば、こうした表現によって、ユダとエフライムの滅びのことが言われていることは明らかである。

しかし、イザヤ書 40 章は以上のような表現によって、神の民の破滅を告げているのではなく、むしろイザヤ書 6 章において預言された裁きが、今や北イスラエルの崩壊とバビロン捕囚によって成就し、新しい時代が始まることを告げているのである。要するに、イザヤ書 40 章以降の著者は、預言者イザヤの召命の際に与えられた裁きの預言を、バビロン捕囚の状況の中で読み直し、新たなパラダイムを導き出そうとしている。そしてそこにおいて提示されているのは、神の慰めの時が始まり、今や主の栄光が現れるということである（イザ 40:1-5）。これは勿論、イザヤ書 40 章以降において繰り返し語られる「新しいこと」であり、神の新たな御業に他ならないが、同時に、予告なしに起こったことではなく、これもまた預言者イザヤによって預言された言葉が引き起こす出来事なのである。何故なら、「私たちの神の言葉はとこしえに立つ」（イザ 40:8）からである。ここで意味されていることは、預言者イザヤが語った預言が——裁きだけでなく救いの預言も含めて——時代を超えて成就し、神の望まれる出来事を引き起こすということであろう。イザヤの裁きの預言は既に成就した。しかしそれだけでなく、イザヤの救済の預言もまた成就へともたらされるのである。以上のように、イザヤ書もまた、歴代誌やエレミヤ書と同じように、古典預言者による伝統的な預言の営みが、必ずしも「預言者」という呼称で呼ばれてはいない人々による聖なる伝承の解釈という新しい形の預言によって引き継がれていることを証言しているのである⁶²⁾。

62) ここまで述べたイザヤ書 40 章についての議論についてより詳しくは、拙著『新しいダビデと新しいモーセの待望』396-403 頁を参照されたい。なお、イザヤ書の後半部分が、イザヤ書も含めた様々な旧約テクストの解釈によって構成されていることについては、様々な研究者が指摘している。ここでは特に次の文献を挙げておこう。Benjamin D. Sommer, *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66* (Stanford: Stanford University Press, 1998)

更に補足的に言及すると、默示録／默示文書においても、歴代誌、イザヤ書、そしてエレミヤ書に見られるような仕方で、既に伝えられている聖なる伝承の解釈が重要な役割を果たしていることは見逃せない。例えば、ダニエル書9章に見られる、いわゆる「エレミヤの七十年」(エレ 25:9-12) の解釈を典型的な例として挙げることができよう。しかも、こうした「聖書内釈義」は、預言書に見られるそれよりも、よりテクニカルで込み入った内容のようにも思える(ダニエル書は、レビ記26章34-35節や歴代誌下36章21節などに基づいて、「七十年」を、7年を1サイクルとする70週、つまり490年と理解する)。このように、聖なる伝承の解釈は、默示録／默示文書において、かなり発展的に展開されているのである⁶³⁾。

以上において論じたように、イスラエルにおける預言はバビロン捕囚という未曾有の出来事によって終焉を迎えたと同時に、新しい形となって継続した。今や預言は、預言者が神から直接言葉を与えられて語るという形式によってではなく、(書き記された)聖なる伝承を、それぞれの時代状況の中を生きる共同体に向けて新たな仕方で解釈し、語りかけるという営みとなつたのである。そして恐らく、このような形式での「預言」もまた、いわゆる古典預言者のやり方とは異なるが、神の啓示に与る営みと理解されていたと考えられるのである⁶⁴⁾。

5 預言者の倫理——共同体への誠実な関わり

最後に、預言者の職務の特徴として、その倫理的な批判とを行いが強調されているという点を簡単に指摘しておきたい。ここでは特に、預言者の共同体への誠実な関わり方に注目して、議論を進めたい。

63) Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 482-485.

64) Fishbaneによれば、ユダヤ教的伝統においては、聖なる書物の解釈内容そのものもまた、書かれた神的啓示の一部と見なされていた。つまり、聖なる書物の解釈は、それ自体が啓示に与る営みと理解されていたということである。このことは当然、聖書内釈義においても妥当するだろう。Ibid., 2-4.

預言者は、様々な仕方で、民に対して倫理的な生き方の必要性を説いた。その倫理的「説教」は、度々権力者たちに対する批判の形を取った。預言者たちは、経済的正義について語り（ミカ 2:1-2）、性的不品行を糾弾し（ホセ 4:18; アモ 2:7）、不正な裁判のは是正を訴え（アモ 5:10, 12）、孤児と寡婦の救済の必要性を説いた（イザ 1:17）。

こうした預言者の理想的姿に基づいて、一昔前の旧約研究においては、預言者こそ倫理的一神教の創始者であると理解されたこともあった。しかし実際には、預言者は全く新しい倫理を説いたわけではなく、先程述べた申命記的な預言者理解にも表れていたように、既に神の律法その他において示された神の御心に立ち返るよう説いた人々であったと考えられる⁶⁵⁾。

勿論、だからと言って、預言者が単に律法を解説した人々であったかと言えば、そうではないだろう。彼らが語った神の御心の説教は、ラディカルで、強烈だった。その理由は、彼らが、裁き主であり同時に贖い主である主なる神の超越的リアリティーを強く経験していたためであろう（イザ 6 章；エレ 1:4-19；エゼ 1-3 章；アモ 4:12；ミカ 1:2 以下）。特に彼らは恐らく、こうした倫理的行為の必要性について、到来する神の終末論的リアリティーに基づいて語っている。彼らは、神が全ての悪を滅ぼし、神の民を新たにする時が差し迫っているという観点から、イスラエルの民のあるべき歩みを新たな仕方で語ることができたのであろう⁶⁶⁾。

しかし、そのような仕方で預言者の強烈な終末論的意識に基づいて語られた教えは、単に終末において実現する言葉だと理解されたのではない。むしろその言葉は、預言者が活動した当時の共同体において実行されるべきものとして聞かれただけでなく、同時に、将来の共同体にとっても重要な言葉であり続けた。こうした形で、預言者の言葉が後の世代の共同体においても聞かれ続けていった痕跡は、預言書の様々なところに残されている（例えば、アモス書は元

65) Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 681.

66) Ibid., 681-682.

来北王国に向けて語られた言葉として編纂されたが、後に南王国に向けて語られたものとしても編集されたと考えられる)。もっとも、共同体にとって意味を持ったのは、預言者の言葉だけではない。預言書においては預言者の生涯そのものもまた、預言の言葉に加えられる形で残され、捕囚以後のイスラエルのための一つのパラダイムとして機能している有様が観察できる（エレ 20:1 以下；26:7 以下；37:1 以下など）。こうしたことから、預言者の言葉と行き全体が——つまり預言者の存在全体が——全ての世代の共同体にとって大きな影響を与えて続けていることは明らかである⁶⁷⁾。

このように、預言者の言葉は世代を超えて、共同体の倫理的な生き方を方向づける言葉として聞かれ続けた。このことを預言者の立場から表現するならば、預言者とは徹頭徹尾、神と神の選ばれた共同体の健やかな歩みのために仕える存在であるということになる。Goldingay はこのような預言者の在り方を、イスラエルの民全体の召しを「具現化／体現する」(embody) ものと表現する。Goldingay によれば、このような事態を最も印象的に示しているのが、イザヤ書の証言である。イザヤ書 49 章 1-6 節においては、無名の預言者の存在が一人称で「私」と語りながら、主から受けた召しについて語っている。彼は、母の胎内にいる時から主に選ばれて形作られ（イザ 49:1, 5），主の僕と呼ばれる存在である（イザ 49:5-6）。しかし実は、この預言者が登場する前の部分においては、イスラエルこそが、主によって母の胎内に形作られ（イザ 44:2, 24; 45:4），僕と呼ばれる存在として登場しているのである（44:1-2; 48:20）。つまり、この両者の類似性が示唆することは、無名の預言者の務めは本来、神の民イスラエルが担うべきものであるということである。ところが、それにもかかわらず、イスラエルは、今や主を証しするという主の僕としての職務を果たすことができない（42:18-25）。だからこそ、イザヤ書 49 章において、無名の預言者が進み出て、イスラエルの民が担うべき職務を引き受け、言わばイスラエルの職務を具現化する形で、その務めを果たそうとしているので

67) Ibid., 682.

ある。この無名の存在は、個人でありながら、主によって「あなたは私の僕、イスラエル」と呼ばれており、この呼びかけの内にこそ、この預言者の存在がイスラエルの召しを担う存在であることが表現されていると考えられる。そして主なる神はこの僕を通してこそ、「栄光を現す」と約束しているのである（イザ 49:3）。このように、預言者の務めとは、本来神の民が果たすべき、主の栄光を現すという召しを率先して引き受け、民としての召しを自らの存在を通して具現化することにあるのである⁶⁸⁾。

預言者が、そのような仕方で、共同体内で重要な役割を担っているということは、それだけ、預言者の振る舞いによって、共同体が影響を受けるということでもある。Goldingay はこのことについて、次のように述べている。

預言者的リーダーシップのポジティブな潜在能力は大きいものがある。しかしそれだけに、同じようにして、そのネガティブな潜在能力もまた大きいのである。一般の人間が犯す性的不誠実・欺きや偽善といったことは愚かなことである。しかし同じことを預言者や祭司が行うとき、そうした行

68) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 3: Israel's Life*, 778-779. ここにおける Goldingay のイザヤ書 49 章 1-6 節の解釈は、筆者の理解と重なるところがある。筆者もまた、以前の論考において、イザヤ書 40 章から 48 章までにおいては、主に僕としてのイスラエルのことが中心的に語られている一方で、49 章を境に、無名の個人としての預言者の存在が「僕」として登場し、この「僕」がイスラエルの職務を担う存在として前面に登場していると理解した。そして、この強調点の変化は、より厳密に言うならば、Goldingay が指摘するように、預言者の存在である個人が、今やイスラエルが担うべき職務を具現化する存在として選ばれたということに他ならない。そのことが最も印象的に語られているのが、イザヤ書 49 章 3 節の「あなたは私の僕、イスラエル」(עֲבָדָךְ אַתָּה יִשְׂרָאֵל) という文言である。私見では、この文言においては、僕が共同体としてのイスラエルであるという理解が示されているのではなく、むしろ預言者の存在である個人が、今や「イスラエル」と呼ばれる存在として召された——つまりイスラエルの召しを具現化する存在として召された——ということが言われているのである。このように解釈できる文法的な根拠については、拙著『新しいダビデと新しいモーセの待望』327-328 頁を参照せよ。そこで筆者は「イスラエル」という句は、通常理解されているように呼びかけ (vocative) としてではなく、叙述的な用法 (predicate) として理解すべきであると論じている。

いは〔共同体にとって〕破滅的な影響を与えてしまう⁶⁹⁾。

上に示した Goldingay の預言者のリーダーシップが持つ共同体に対する甚大な影響について知るための例は、旧約預言の様々なところに見いだされるが、とりわけ彼が言うところの「ネガティブな潜在能力」ということに関する言えば、例えば、エレミヤ書に記された、偽りの平和を語る預言者たちに関する記述を一つの例として挙げることができるだろう（エレ 6:14; 8:11; 14:13）。

このように、預言者は、共同体に仕える上で、高い倫理性を求められる。しかしその一方で、こうした重い職務を担う預言者自身の弱さが、旧約の証言の様々な所で強調されていることは注目に値する（王上 19:4 [エリヤ]; エレ 1:6 [エレミヤ] など）。こうした預言者の弱さは、預言者の雛形であるモーセの弱さに関する記述と関係があると思われる（出 3:11; 4:10-13）。恐らく、申命記主義的な編集者たちは、預言者の仲保者的職務だけでなく、預言者自身の弱さということも含めて、その雛形がモーセにあると理解し、その痕跡を旧約証言の至る所に敢えて目立つ形で残したのかもしれない。そして、こうした旧約証言における預言者の弱さを語る記述においては、預言者とは、自身の力によってその使命を成し遂げるよう求められている存在なのではなく、むしろ、彼らの雛形であるモーセがそうであったように（出 3:12），その弱さにもかかわらず、ただ神によって堅く立てられる存在であることが強調されていると考えられるのである（エレ 1:17-19）。

おわりに

本稿は、今回の『神学』の主題である教師論・伝道者論を考えるための一つの筋道として、旧約聖書に登場する預言者の職務の特徴について考察した。本稿の主要な目的は、あくまでも聖書（神）学的な見地から預言者の職務の特徴を明らかにすることであって、その考察の結果に基づいて教会のあるべき教

69) Goldingay, *Old Testament Theology vol. 3: Israel's Life*, 770.

師・伝道者像を描くことについては、本稿の主要な目的を超えてしまうことになるため、そのことを十分に論じることは意図していない。それでも、この論考の締めくくりにあたって、改めてこれまでの議論を振り返り、可能な限り、それらの議論が示唆するところについて簡単に述べてみたい。

本稿では、主に次の五つの点を預言者の主要な職務的特徴として挙げて、それぞれ考察した。第一に、預言者は多様な存在であることが指摘された。預言者は、その呼称、社会的背景、活動の仕方（個人か共同体か）、社会との関わりなどの観点から、実に多様な存在なのである。

しかし第二に、預言者には共通する要素も見られることが指摘された。あらゆる預言者はその出自にかかわらず、ただ神によって直接選ばれて、その職務に任せられる。また、預言者は、主によって委ねられた言葉を語ることを主な職務としている。そして、恐らくは預言者に共通する最も重要な要素として、預言者が伸保者的役割を委ねられているということが挙げられる。本稿はこの最後の要素について詳しく考察し、申命記18章の記述に基づいて、預言者が律法の教師として、神と民との間に立って働く存在であることを明らかにした。そして更に、ハバクク書の記述に基づいて、預言者が神と民との間に立って、民のために執り成しをする存在であることを明らかにした。

第三に、真実な預言者には、出来事を引き起こす神の言葉が委ねられるということが論じられた。申命記18章においては、将来のことを予見する言葉を語ることは、必ずしも預言者の本質的な職務と見なされていないようにも見えるが、預言書の内容や申命記史書の構造において、将来のことについて語る預言が非常に重んじられていることは明らかである。真実な預言者に委ねられた神の言葉は、歴史の中で出来事を引き起こし、神の御心を成し遂げるということが、旧約全体を通して証言されているのである。

第四に、預言の営みは、捕囚以後における預言者の衰退にもかかわらず、形を変えて継続されたということが論じられた。この種の預言は、神から直接啓示を受けて言葉を語るという種類の古典預言者の預言とは異なり、既に語られた聖なる伝承に基づき、それを解釈して、民に解き明かすという種類の預言で

ある。こうした種類の営みも、旧約正典中においては、預言の営みに連なるものとして理解されていることが明らかにされた。

第五に、預言者が共同体への誠実な関わりを求められる存在であることが明らかにされた。預言者は強烈な神の現臨の意識を土台として、共同体に対して神に従う道を説き、共同体もその教えを重んじた。このような預言者の共同体への関わりは、預言者が神の栄光を証しするという共同体本来の職務を自ら率先して体現する存在であることを示しているのである。

以上が、本稿を通して論じられた預言者の職務の主な特徴である。こうした議論がどのような形で、教会の教師論・伝道者論に示唆を与えるかという考察は、また別になされるべき事柄であるが、最後に、以上において明らかにした五点に沿った形で、このことについて簡単に述べて本稿を閉じることとしよう。第一に、預言者が多様な存在であるということは、教師・伝道者の在り方とも響きあうものである。第二に、しかし、教師・伝道者には共通した職務が存在する。それは、全ての教師・伝道者が神によって召され、言葉を通して教え、そして神と人との間に立って仲保的な役割を果たすということである。第三に、真実な教師・伝道者に委ねられた神の言葉は、単なる道徳的な教えであることを超えて、出来事を引き起こす力ある言葉であり、教師・伝道者はそのことを確信しつつ神の言葉を語り続けるよう招かれている。第四に、教師・伝道者は、旧約の預言者がそうであったように、神からの言葉を直接受け取って語るというよりはむしろ、聖書の言葉を解釈して語る職務に召されている存在である。そして第五に、教師・伝道者は、共同体との誠実な関わりを求められる存在であり、共同体の召しを体現する存在である。しかし、預言者は同時に弱さをも抱えている存在であり、ただ神の憐れみによってのみ、その職務を全うすることができるるのである。

(たなか・ひかる)