

Imperialism and Apocalypticism : The Formation of Apocalyptic Ideas in the Early Judaism

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-10-07 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 北, 博 メールアドレス: 所属:
URL	https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/24710

帝国支配と黙示

—— 初期ユダヤ教における黙示的諸表象の形成 ——

北 博

序. 黙示の時代

2001年9月11日に米国で起きた同時多発テロは、世界中に強い衝撃を与えた。それによって米国の一般市民の間に生じた大きな不安感を背景に、当時の米国大統領ジョージ・ブッシュはテロリストの温床とされたアフガニスタンを攻撃し、当時政権を握っていたタリバンの勢力を一掃した。また、ブッシュ政権はイラクをテロ支援国家と見なして2003年に戦争を遂行し、これによってサダム・フセイン政権は崩壊した。

この一連の動きは、世界中に様々な波紋を投げかけた。筆者は2001年11月に所属教会の関係者総勢40名余りとともに沖縄を訪問したが、同時多発テロ直後のこの米軍基地の島は、修学旅行のキャンセルを始め観光客の激減によって経済的な大打撃を受けている最中であった。また、米軍基地は嚴重な警戒態勢が取られてびりびりしており、沖縄の人々自身も皆不安を隠せない様子だった。普天間の米軍基地は、高台から見下ろすと密集した市街地の中心にブラックホールのように居座っており、米国によって武力で制圧された島であること、そして今

もなお半ばその占領下に置かれていることが、まざまざと見て取れた。

同時多発テロの余波は、イスラム自治州が存在するフィリピン南部地方にも及んだ。コラソン・アキノ政権下で一旦フィリピンを撤退した米軍は、その後再びフィリピン国軍との関係強化の方向を取り、特に同時多発テロ以後はフィリピン国内のイスラム過激派の掃討を名目で大規模な米比合同軍事演習を繰り返し始めた。アロヨ政権はイスラム武装勢力との内戦を再開し、またミンダナオ島のイスラム教徒がマニラ首都圏に入る際には身分証明書の所持を義務づけた。これに対してミンダナオではテロが多発し、多くの一般市民が巻き込まれ、犠牲になるという暴力の悪循環が起こった。

こうした背景の中、2003年11月8日に行なわれた日本聖書学研究所の公開シンポジウム「聖書から見る戦争、戦争から見る聖書」では、最近のテロの横行の問題が大きく取り上げられた。この中でパネリストの一人は、同時多発テロの実行犯が事件前夜風俗関係に出入りしていたことを取り上げて、テロリストもアメリカの文化を本当に憎んでいたわけではないのではないかと問題を提起し、また黙示文学と暴力の関係性を指摘した。これに対してフロアから発言を求めた筆者は、むしろ米国社会の中でのマイノリティーとしての劣等感や、にもかかわらず米国の文化に否応なく染まってしまっていることに対する自己嫌悪といったことの方が重要であること、また黙示文学の暴力的表現は本来どうしても勝ち目のない相手に観念の世界で報復をしようとすることから生じたものであり、それが実際の暴力に結び付いた例は歴史上あまり見られないことなどを挙げて反論した。

ブッシュの掲げた「テロとの戦い」という錦の御旗は、世界中で一

種の思考パラダイムとして機能し、各国で国内の反政府勢力の抑え込みの口実にも使われるようになった。しかし、「テロ」「テロリスト」といった語が一人歩きし、そのようなレッテルを貼られた国やグループとの戦いが躊躇なく聖戦とされるならば、それは単なる暴力の自己正当化の論理に過ぎなくなる。このパラダイムは、大国による小国の支配、また政府による国内の少数勢力の抑圧を許容してしまう危険性がある。

もとより、テロは許されるべきではない。しかしそれは、暴力を正当化する一切の論理は許されるべきではない、という意味においてである。ところが、大国や強国が反抗する弱小国や少数民族を武力で封じ込めようとし、それに対して反発する勢力の一部が一般市民を巻き込んだゲリラ活動を展開している、という厳しい現実があることも確かである。特に近年、所謂「自爆テロ」という絶望的な形の抵抗が頻繁に行なわれている。しかしそれは、そこにたとえどのような大義、またやむにやまれぬ事情があるにせよ、自分自身の命を単なる兵器に貶めてしまう極めて非人間的な抵抗の仕方であり、それを美化することは厳に慎むべきである。そのことは、「特攻」の歴史を負っている日本こそが声を大にして主張すべきことである。しかし、それでは圧倒的な武力に対して、どのような抵抗が可能なのであろうか。

20世紀前半は、世界大戦が二度も行なわれ、しかもその中でナチスによってユダヤ人殲滅計画が実行され、米国によって広島・長崎に原爆が投下された、人類史上未曾有の悪の時代であった。その後は、米ソ両大国による冷戦構造が半世紀近く続き、ソ連崩壊後は米国の一極構造となったが、必ずしも先の読めない状況である。グローバリゼー

シヨンの進行によって第三世界は閉塞感を持ち、地球規模での環境問題は先進国の人々にも不安を与え始めている。現代は、このような行き不透明な状況の中にある。それは、黙示の時代と呼ばれるにふさわしい状況である。この時代に対処し、特に小国や少数民族が圧倒的な武力に対して抵抗するには、政治的・軍事的な力に頼るあり方は異なったあり方が模索されて然るべきではないだろうか。その手がかりを得る方策として以下では、古代において国家滅亡後世界帝国の支配下でユダヤ教団という形で生き残ったパレスチナの宗教文化が、その過程でどのように変容を遂げていったかを検証してみたい。

1. 「諸国民に対する託宣」の形成と変容

ヤハウェ信仰がどのように確立され、またイスラエル部族連合がどのようにカナンの地に定着したかという問題は、今日大きく争われている。聖書研究に歴史批判的方法が導入されて以来、ヨシュアのカナン征服伝承に一定の史実性があるという説の他に、牧草地交換による平和的漸次的な進出だったとする説、カナン都市国家内部での社会変動に起因するといった説が展開されたが、その後発掘調査技術の進歩によって新たな諸説が提案され、定説のないまま今日に至っている⁽¹⁾。いずれにせよイスラエルの部族連合は、カナンでの土地取得以後、同一地域で競合関係にあったカナン人の他、アンモン人、モアブ人、エ

⁽¹⁾ 山我哲雄『聖書時代史 旧約篇』（岩波書店、2003年）46-55頁、同「古代イスラエル史研究の最近の争点から」『聖書学論集 36』（リトン、2004年）10-18頁参照。

ドム人、ペリシテ人といった周辺諸民族との抗争関係の中に置かれた。またアラビアのメディアン人やアマレク人の来襲にも悩まされ、更にアラム人の圧迫も受けることになった。そして部族連合時代のイスラエルは、これら周辺諸国諸民族との抗争の中から、聖戦イデオロギーによる様々な戦争託宣の様式を形成していったのである。

しかし王国が創設され、ダビデ時代になると、イスラエルはそれまでの部族連合から国家連合の盟主へと変容を遂げる。元来ダビデ王国は、ダビデがユダ、イスラエルと結んだ契約による同君連合(personal union)に過ぎなかったが、エルサレムに契約の箱が運び込まれ、礼拝がエルサレムに集中すると、かつて地方の聖所での祭儀を基盤に築かれていた諸部族の契約連合は、ヤハウェによって選ばれ油注がれた君主ダビデの下でのエルサレムを中心とする国家連合へと変容する。ダビデは、エルサレムを始めカナン of 諸都市国家群を従えた後、アラム、エドム、アンモン、モアブを支配し、更にティルス、ハマトと協約を締結し、この地方に小帝国を形成するに至った。

このダビデ帝国の記憶は、後の時代、特に預言者達の間で、一種の理想型として機能するようになる。理想化されたかつてのダビデ帝国は、ヤハウェを宗主とし、ヤハウェとの契約による国家連合であった、と考えられるようになる。そしてアモスは、それまでの外国への審判告知としての戦争託宣の様式から、宗主としてのヤハウェとの契約違反の概念に基づいた諸国民に対する託宣の様式を作り出す⁽²⁾。アモス

⁽²⁾ cf. Christensen, D.L., *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy, Studies in the Oracles Against the Nations*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1975, pp. 70-72.

書 1-2 章では、近隣諸国に対する審判が次々に告げられていくが、特徴的なことは、審判の理由がイスラエルに対する害悪というよりは近隣諸国間における戦争犯罪だということである。しかも 1 章 9 節には「兄弟の契約」という表現があり、1 章 11 節では「兄弟」に対する苛酷な仕打ちが非難されている。この背後にあるのは、近隣諸国はヤハウェを中心とする兄弟であり、兄弟に対する非人間的行為はヤハウェとの契約違反となる、という考えである⁽³⁾。1 章 2 節には、ヤハウェがエルサレムから獅子のように咆哮するという記述があり、審判に先立ってヤハウェが契約違反に対する威嚇をする。

更に注目されるのは、アモスの一連の審判預言の最後において、最も長くまた最も厳しい非難がイスラエル自身に対して行なわれることである。この中でイスラエルは、社会的不正、特に社会的弱者への抑圧を問題とされており、国際問題には言及されない。しかも 3 章 2 節では、イスラエルが諸民族の間で特にヤハウェに選ばれたことの意味とその重みに耐えなかったことがイスラエルの断罪の理由である、と告げられる。また 9 章 7 節では、イスラエルの選びが更に相対化されており、ヤハウェはイスラエルと同様に他の諸国諸民族をも導いているのであり、ヤハウェにとってイスラエル人は結局エチオピア人と同じであるのだ、とされる。このように、前 8 世紀半ばの預言者アモスにとって、審判の根拠はヤハウェとの契約違反であり、それは他ならぬイスラエルにおいて厳しく問われねばならないことであった。

ところが前 8 世紀後半、ティグラト・ピレセル三世の即位によってアッシリアが西方に進出を開始し、それに対抗して西の大国エジプト

⁽³⁾ *ibid.*, pp. 55-57.

／エチオピアも動きを活発化し始める。この時代のパレスチナは、東西のこの二大勢力の間であって、翻弄され続ける。そして結局北のイスラエル王国は前 722/721 年に滅亡し、南のユダ王国は辛うじて残ったものの、前 701 年にはアッシリアの属国となってしまう。

このような国際状況の変化に伴って、諸国民に対する託宣の様式もまた変化する。アモスの審判預言の基礎となっていたヤハウェを宗主とする国家連合という理想化されたモデルは、現実感が薄らいできた。イザヤはアモスの諸国民に対する託宣を拡大し、アッシリアとエジプト／エチオピアを加え、ヤハウェはすべての国々の宗主でありまた歴史の主であって、その支配は地理的限界を超えている、と考える。したがって、審判の根拠はもはや兄弟契約の侵害ではあり得ず、ヤハウェに対する傲慢である（イザヤ書 10: 12, 16: 6）。またイザヤは、アモスと同様自国の社会批判を行ない（1: 11-17, 21-31, 3: 1-26）、上層階級の墮落を非難するが（5: 8-24）、それに対するヤハウェの懲罰行為を担っているのがアッシリアであると考ええる。イザヤ書 10 章 5-7 節でアッシリアは、ヤハウェの怒りの鞭、憤りの杖である、とされる。アッシリアはユダの懲罰のために攻撃を命じられるのであるが、アッシリア自身はそのことを知らずにユダを攻めるのである⁽⁴⁾。ここでは、現実には圧倒的な軍事力を持つ超大国であるアッシリアがヤハウェのユダに対する懲罰の代理者に過ぎないことになり、ヤハウェは超越的存在になっている。そして 10 章 24-26 節では、ヤハウェの懲罰が終わった時には、逆にヤハウェはアッシリアに怒りの矛先を向けることになる。

このヤハウェの超越性は、イザヤ書 10 章 28-34 節では更に拡大す

⁽⁴⁾ *ibid.*, pp. 132-133, 137.

る。ここは通常、前 701 年に行なわれたセンナケリブによるアッシリアのエルサレムへの攻撃を描いている、と考えられている。しかしこれを現実の行軍ルートと考えると、おかしな点も出て来る。それに、この箇所において複数形で語られているのは、29 節 a の二つの動詞だけである。ここは本文上の問題もあり、この二つの語に若干の修正を加えるか、テキストはいじらずに読み方の変更をするだけで、この箇所は全部 3 人称単数形となる。また、27 節最後の šāmen (油) という奇妙な語を読み替えて y^ošimōn (荒れ野) とすれば、この箇所は全体が天上の戦士 (Divine Warrior) としてのヤハウエの行進となる⁽⁶⁾。つまり、正体不明の「彼」が荒れ野に現われ、行進を始め、周辺の住民はそれを見て恐れ、逃げ去る。最後に「彼」はエルサレムに到着し、ここで初めて「天上の戦士」ヤハウエであることが明かされ、ヤハウエはエルサレムを攻撃し始めるのである。こうすることで、アッシリア軍の行進が 33 節で急にヤハウエに置き替わる、という文脈上の不自然さも解決される。背景としては確かに前 701 年のアッシリアの侵入があるのであろうが、ここではそれがヤハウエの懲罰行為としての行進として表現され、戦士ヤハウエが自分の民に向かって懲罰としての攻撃を行なった、という意義付けがされている。様式的に言えば、ここは「天上の戦士の賛歌」(Divine Warrior Hymn) の様式を枠組みとしており、ギルガルの聖所で伝承された祭儀的征服が、その変容としてのエルサレム神殿への行進と結び合わされたものである。

前 7 世紀後半、歴史は再び急展開する。新バビロニアは前 609 年アッシリアをハランの戦いで滅ぼすが、この際にアッシリアの援軍として

⁽⁶⁾ *ibid.*, pp. 142f.

出て来たエジプト軍とメギドの山で交戦したユダは敗北し、ヨシヤ王は戦死する。これ以後ユダはエジプトの支配下に入るが、前 605 年にエジプトがカルケミシュの戦いで新バビロニアに敗れたため、ユダは今度は新バビロニアの支配を受けることになる。更に前 598 年には新バビロニア軍のエルサレム包囲によってユダは降伏し、第一次捕囚となり、前 587 年にはまたも来襲した新バビロニアによってユダは滅亡、エルサレムは破壊され、第二次捕囚となる。

このような激動の中で預言活動をしたエレミヤの諸国民に対する託宣は、歴史の変動と共に急速に変容し、焦点は政治的歴史的領域から終末論的領域へと移行していく。託宣は宇宙のカオスとして告げられ、ヤハウェは一段と超越的な存在となる⁽⁶⁾。イザヤと同様、審判はユダ自身にも告げられるが、一層容赦のないものとなる。更に、審判を経た後の回復も語られる。

エレミヤの諸国民に対する託宣は、エレミヤ書 46-51 章にまとまった形で存在する。但し、50-51 章のバビロンに対する託宣は、その大部分がエレミヤには由来せず、捕囚末期の新バビロニアの没落を背景としたものであろう。

エレミヤ書 47 章 1-7 節のペリシテに対する託宣では、1 節は前 609 年の状況を思わせるが、この部分は七十人訳では「主は諸国民にこれらのことを言われる」となっているだけであり、2 節以下は前 604 年のネブカドネツアルの南下の状況の方が適合する。2 節の審判には宇宙のカオスのイメージがあり、破壊者の正体は明らかではない。4 節でヤハウェが破壊者として現われる。ヤハウェの前に、現実の破壊者であ

⁽⁶⁾ *ibid.*, pp. 282f.

る新バビロニアは重要性を失っている。破壊はヤハウェの超越的審判の活動として描かれ、6-7節では「ヤハウェの剣」が擬人化されて破壊の代理者として活動する。

エレミヤ書 46 章 1-12 節のエジプトに対する託宣は、カルケミシュの戦いを背景としているが、ここも単なる出来事の叙述ではなく、破壊は宇宙的カオスの暗示がある。7-8 節で湧き上がり逆巻く水は、擬人化されたカオスの勢力である。水の比喻で表わされたエジプトの傲慢は、打ち砕かれる。現実の破壊者である新バビロニアは、はっきりとした姿を見せない。10 節で擬人化されたヤハウェの剣が、「天上の戦士の賛歌」のテーマ循環の一つである祝宴のイメージと結び付いて、破壊の代理者として活動する。

エレミヤ書では、その他 4 章 5-8 節や 6 章 1-5 節のユダに対する託宣でも、以上のような特徴が現われている。4 章 5-8 節では、「北から」破壊者が到来し、それは「獅子」とも呼ばれるが、正体不明である。8 節 b で、やっと「ヤハウェの怒り」という表現が出て来るのみである。6 章 1-5 節でも、「北から」破壊者が到来する。2 節でヤハウェがシオンに審判を告げ、3 節では「羊飼い」と呼ばれる破壊の代理者がやって来るが、やはり正体不明である。いずれも、実際の破壊者やその活動より、ヤハウェの審判という意味の方がより重視される。

第一次捕囚を経て、エレミヤ書 49 章 34-39 節のエラムに対する託宣では、ヤハウェの審判行動にはもはや人間の代理者は全く用いられない。ヤハウェが直接行動し、36 節では風を、37 節では剣を破壊の道具として送る。そして 38 節では、ヤハウェが外国で王座に着くという今まで見られなかった新しい概念が語られ、39 節で審判の後の回復が告

げられる。

このように、エレミヤの諸国民に対する託宣では、イザヤの審判託宣に見られた正体不明の破壊者、ヤハウェの審判行動の圧倒性が一段と顕著になり、それに伴って人間の破壊者の役割は小さくなる。天上の戦士ヤハウェは一層超越的になり、破壊は大規模化し、宇宙的崩壊、世界的カオスとして描かれる。

以上のような天上の戦士の行動を様式的枠組みとした諸国民に対する託宣は、ユダ王国滅亡後、一層終末論的、二元論的となり、世界災害、最終戦争という性格が顕著になっていく。エゼキエル書 38-39 章のマゴグのゴグに対する審判には、天上の戦士の賛歌のテーマ循環の痕跡が見られるが、38 章 18-23 節では世界的災害が起こり、全生物にその影響が及ぶ。そして 39 章 1-8 節では、ゴグの勢力と神の間で最終決戦が行なわれ、敵対勢力はイスラエルの山地で全滅する。

この傾向は、イザヤ書 24-27 章でも見られる。かつて「イザヤの黙示録」とも呼ばれたこの奇妙な文書は、地名や時代状況を特定する手がかりとなる語に乏しく、かつては旧約聖書中最も遅く成立した文書と考えられたこともあったが、最近では以前より成立時期を上げる傾向があり、捕囚中つまりエゼキエルと同時代を想定する説も有力となっている⁽⁷⁾。ここにも天上の戦士の賛歌のテーマ循環の痕跡が見られる⁽⁸⁾。24 章 17-20 節では審判が宇宙的規模の災害となって臨み、それに続く 21-23 節では天と地の敵対勢力がことごとく罰せられ、ヤハ

⁽⁷⁾ cf. Johnson, Dan G., *From Chaos to Restoration. An Integrative Reading of Isaiah 24-27*, JSOT Supplement Series 61, Sheffield, 1988.

⁽⁸⁾ cf. Millar, William R., *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1976.

ウェがシオンの山、エルサレムで王座に着く。25章6-10節aでは、「この山」で勝利の祝宴となる。このように、諸国民に対する託宣は超地上化し、世界災害という黙示的表象に到達して、黙示的領域へと引き継がれるのである。

2. 預言者の幻の変容

いくつかの預言書には、「預言者の幻」と呼ばれる自伝的記事が散在している。アモス書7-9章には五つの一連の幻がある。第一と第二の幻でヤハウェは、預言者にそれぞれイナゴと火を見せて、審判行動の開始を知らせるが、預言者の執り成しによって審判は回避される。しかし第三と第四の幻においてヤハウェは、預言者に今度は下げ振りと夏の果物を見せて、有無を言わずイスラエルへの審判の決定を知らせる。そして第五の幻では、もはやヤハウェと預言者の対話はなく、聖所にヤハウェが現われて一方的に審判の内容を語る。

イザヤ書6章には、イザヤの召命の幻がある。時期はウジヤ王の死んだ年とされており、アッシリアによる圧迫が次第に高まりつつある時代である。預言者は、エルサレム神殿の中でヤハウェの顕現に接する。セラフィームが活動し、預言者はヤハウェの声を聞き、召命とともにユダへの審判を告知される。

エレミヤ書1章も召命の幻である。時期はヨシヤ王の第13年とされる。この頃アッシリアではアシュルバニパル王が死に、それをきっかけに新バビロニアが独立し、メディアと共にアッシリアを攻撃し始める。歴史の大変動が始まろうとする時期である。預言者はヤハウェと

対話し、召命を受ける。ヤハウェは預言者にアーモンドや煮えたぎる鍋を見せ、ユダに対する審判を告げる。エレミヤ書 24 章にも別の幻の記事がある。時期は第一次捕囚の後とされる。ヤハウェは預言者に良いいちじくと悪いいちじくを見せ、捕囚民の帰還とエルサレム残留民への審判を告げる。

エゼキエル書 1-3 章と 8-11 章にも長い幻の記事があるが、それ以前の預言者の幻とはかなり異なっている。時期はそれぞれ捕囚の第 5 年と第 6 年とされ、いずれも第一次捕囚中、場所は捕囚先のバビロンである。奇怪な生き物が登場し、ヤハウェが顕現する。内容は、最初の幻では召命、第二の幻ではエルサレムの残留民への審判とエルサレムの棄却である。他の幻のようなヤハウェと預言者の対話は、9 章 8 節を除けば全くない。第二の幻では、「霊」が預言者をバビロンからエルサレムまで空中移動させる。どちらの幻でも四つのケルビームが活動するが、第二の幻ではその他に御使いらしき六人の書記姿の男達も活動する。幻は、ヤハウェの栄光がエルサレムを離れて東の山の上に立ち、「霊」が預言者を捕囚先に連れ戻す記事で終わる。これは、おそらくヤハウェが捕囚民と共にいることを暗示しているのであろう。エゼキエル書 37 章 1-14 節には、枯れた夥しい骨が生き返って人間の集団になるという幻がある。37 章は 34 章や 36 章の回復預言と内容的関連性があり、ここではイスラエルの回復が象徴的に語られているものと思われる。ここでも預言者は、「霊」によって連れ出される。エゼキエル書 40-48 章にも長い幻の記事がある。時期は、ユダ王国の滅亡と第二次捕囚から数えて 14 年目とされる。預言者は、測量士姿の御使いの案内で神殿の幻を示される。43 章 4 節では、エルサレムを離れていたヤハ

ウエの栄光が東の方からこの神殿に帰還する。ここも回復を語っているが、滅亡したユダ王国の復興ではない。新たな形で再生した理想的イスラエルであり、神殿の様子は詳細な割に現実感に乏しい。このように、捕囚の預言者エゼキエルの幻では、回復が大きな主題となり、異なる役割を持った多くの御使い達が活動する点に、それまでの預言者の幻との違いがある。

イザヤ書 40-55 章は、通常「第二イザヤ」と呼ばれる捕囚末期の匿名の預言者の託宣集と考えられている。その冒頭部分では、40 章 1-3 節の中に複数命令形が 6 回も出て来るが、誰がどういった者達に対して命令しているのかはつきりしない。2 節では、エルサレムに対して呼ばわるように言われているのであるから、そう言われている者達は当然のことながらエルサレムの住民達ではない。また、3 節では、「我々の神」のためにせよと言っているのであるから、そう言っているのはこれも当然ヤハウェ自身ではあり得ない。そこで可能性として考えられるのは、天使長が天使団に向かって命令している場面である⁽⁹⁾。それに対して 6 節の命令形は単数形であり、「呼ばわれ」と言われた者は「私は何と呼ばわろう」と応答する⁽¹⁰⁾。おそらくこちらは、天使長と預言者の対話であろう。告げられる内容は、ユダとエルサレムの回復である。そこで、ここはこの匿名の預言者による召命の幻の記事と考えることも出来る。しかし、ヤハウェが姿を現わさず、御使い達を通じて

⁽⁹⁾ Whybray, R.N., *Isaiah 40-66*, New Century Bible Commentary, London : Marshall, Morgan & Scott, 1990 (1975), p. 48.

⁽¹⁰⁾ その前の動詞は、マソラ本文通りだと「彼は言った」になるが、七十人訳では「私は言った」となっており、BHS は綴りを変えずに 1 人称単数未完形に読み替えることを提案している。

ヤハウェの意思が伝達されているらしいところに、捕囚以前の預言者の幻からの大きな逸脱がある⁽¹¹⁾。

ゼカリヤ書は、1-8章だけが第二神殿の建設に関係し、預言者ゼカリヤに結び付け得る部分である。1-8章は、日付によって三つの部分に分かれ、第二の部分には八つの幻がある。三つの日付は、それぞれ「ダレイオスの第2年、第8の月」(1: 1)、「ダレイオスの第2年、第11の月、シェバトの月、第24日」(1: 7)、「ダレイオス王の第4年…第9の月、キスレウの月、第4日」(7: 1)である。最初の日付はハガイの活動と重なり、第二の日付はハガイ書の最後の日付の丁度2ヵ月後である。この頃は、ペルシアのカンビュセス2世の変死後ダレイオス1世が権力を掌握し、治世初期の内外の混乱がようやく収まりかけた微妙な時期である。第三の日付は、その2年後である。ゼカリヤの幻では、ヤハウェは殆ど姿を見せない⁽¹²⁾。そして、背後に退いたヤハウェに代わって、機能分化し様々な役割を持った御使い達が、盛んに活動する。特にゼカリヤの幻において新しいのは、解釈天使の存在である。解釈天使は、預言者のために意味不明瞭な幻の解き明かしをする。それでもしばしば幻の意味は、依然不明瞭である。捕囚前の預言者が幻によってヤハウェから受けた審判を託宣として明瞭に告知するのとは、決定的な違いである。個々の幻の意味は不明瞭であるが、八つの幻はシン

⁽¹¹⁾ この場面の背後に「天上の会議」の表象があることが、しばしば指摘される。cf. Cross, F.M., "The Council of Yahweh in Second Isaiah." *Journal of Near Eastern Studies* 12 (1953), p. 275; Robinson, H.W., "The Council of Yahweh", *JTS* 45, 1944, pp. 151-157; Whybray, op. cit., pp. 48f.

⁽¹²⁾ 幻の中でヤハウェが何らかの役割を持つのは、2章3節だけである。3章は、1節でヤハウェがいることが暗示されてはいるが姿を見せず、続く2節ではマソラ本文によればヤハウェが語ることになっているが、文脈からは御使いを主語とする方が自然であり、BHSもこの読み替えを提案している。

メトリー構造を成し、全体が一つの物語を形作る。騎士団が世界の偵察から帰還し、それに基づいてヤハウェの介入が決定され、最後に戦車隊が世界に向かって出動する。間に共同体内部の諸問題が扱われる。全体のテーマは、共同体の回復である。しかし、ペルシアの支配下で一属州の片隅に教団として生き延びているに過ぎない民族にとって、回復とは何を意味するのか。もはや独立国家も独自の王も存在せず、その再興の望みも当面はない。寛容な大帝国ペルシアの支配は、否応のない現実である。このような新しい状況下で暗中模索をしている教団民族に対して、預言者は託宣とは異なる方法で、回復とこれからのあるべき方向を示そうとしているのである。

ゼカリヤの幻のこのような構造様式は、後にダニエル書に引き継がれる。ダニエル書7-12章には四つの幻があるが、それぞれの日付は場面設定に合わせただけのものであり、歴史としての意味はない。ダニエル書は、前2世紀にセレウコス朝シリアのアンティオコス4世エピファネスの迫害下で書かれた偽名文書である。ダニエル書の幻でも様々な御使い達が活動するが、ゼカリヤの幻と違うのは、固有名詞を持った御使い達の存在である⁽¹³⁾。また、幻はますます難解かつ奇怪なものとなり、象徴的な数字や謎めいた表現が氾濫する。この違いは、寛容な帝国の支配下で教団として出発しようとしている状況と、徹底的な宗教迫害下で武装抵抗が始まっている状況との違いによるものであろう。ダニエル書の一連の幻のテーマは、アンティオコス4世への審

⁽¹³⁾ ゼカリヤ書3章の幻に登場する「サタン」は、「敵対する者」という意味の一般名詞でもあり、固有名詞とまで言えるかどうかは疑問である。なお、ここの「サタン」は人間を告訴する役割を持った御使いであり、後の時代の神に敵対する存在ではまだない。

判であるが、いまだ迫害が続いている状況下ではこのような描き方をせざるを得なかったのである⁽¹⁴⁾。そして回復は、迫害を受けている人々の終末論的救済として語られる。

3. メシア像の変容

王国創設の際、最初の王となるサウルは、預言者であり士師であったサムエルによって油注がれてナーギード (nāgīd) になったとされている (サムエル記上 9: 16, 10: 1)。この後サウルは、油注がれた者、メシア (māšīah) と呼ばれている (サム上 24: 7, 11, 26: 9-11, 16, 23)。

一方サウルの將軍だったダビデには、史実としての信憑性に乏しいサムエルによる油注ぎ記事 (サム上 16: 1-13) を別にしても、ユダとイスラエルによる油注ぎが行なわれたとする簡単な記事がある (サム下 2: 4-7, 5: 3)。この際ダビデは、イスラエルの長老との間に契約を結び、イスラエルのナーギードに任じられたとされる。そして、その後預言者ナタンが、ダビデ王国とその王朝は末永く安泰であると宣言した、とされる (サム下 7: 16)。これは「ナタン預言」と呼ばれ、ダビデに対する神の選びを伝える箇所とされる。

ナーギードとは指導者であり、この語には先頭に立つ者、つまり先頭に立って外敵と戦う者という意味が含まれている。しばしば宗教指導者や預言者の人物が、王位継承順位が低いか通常の方法では王位継

⁽¹⁴⁾ 拙論「審判預言としてのダニエル書七章」(『基督教論集』第 42 号, 青山学院大学同窓会基督教学会, 1999 年) 参照。

承が不可能な人物に油を注いで王位を継承することを命じることがあった。また北イスラエルでは、預言者がそもそも王族ではない人物にクーデターによって王位を篡奪することを命じることもあった。この場合の預言者は、体制批判をする扇動者(デマゴグ)であり⁽¹⁵⁾、油注がれた者つまりメシアとは、批判的勢力を結集する人物である。しかし南のユダ王国では、後にメシア像が理念化され、預言者はこの理想化されたダビデを範例とする理想的メシア像を提示することによって、現在の王や体制を批判することになる⁽¹⁶⁾。

しかしユダ王国滅亡後、王の不在という状況は、ヤハウェ宗教に深刻な問題を引き起こす。それは、ナタン預言に対する疑問である。もともと、既にエレミヤはユダ王国の滅亡以前に王国の滅亡を預言し(エレミヤ書 21: 1-10)、ダビデ王朝の断絶を告げてナタン預言を否定している(22: 24-30)。P.D. ハンソンによれば、ユダ王国滅亡後もヤハウェ宗教が存続し得た一つの理由は、エレミヤがユダ王国滅亡以前にヤハウェの懲罰として王国が滅亡することを語り、同時にその後の回復をも語っていたからである⁽¹⁷⁾。

捕囚中、エゼキエルは審判の後のイスラエルの回復を語った。過去の王達についてのエゼキエルの評価は極めて否定的なものであるにもかかわらず(エゼキエル書 21: 30, 22: 6-16, 34: 1-10)、エゼキエルは回復後の理想的メシアの支配について語っている(17: 22-24, 21:

⁽¹⁵⁾ マックス・ウェーバー『古代ユダヤ教』(内田芳明訳, みすず書房, 1962年), 417-428頁。

⁽¹⁶⁾ イザヤ書 8章23節b-9章6節, 11章1-5節, エレミヤ書 22章15-16節参照。

⁽¹⁷⁾ Hanson, Paul D., "Israelite Religion in the Early Postexilic Period." *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia: Fortress Press, 1987, pp. 485-508.

31-32, 34: 23-24, 37: 24-25)。この将来現われることが期待される支配者に対しては、37章22, 24節を除けば、「王」という呼称は全く使われていない。そして40-48章の「神殿の幻」では、支配者を意味する古い用語であるナースィー (nāsī?) は祭司より低く位置づけられている (44: 3, 46: 2等)。また、37章の幻において第二のダビデの登場後にヤハウエが「平和の契約」「永遠の契約」を結ぶ相手は、ダビデではなく民であり (37: 26)、ナタン預言の失効が暗示されている。しかも、新たなダビデには祭司的イメージがある⁽¹⁸⁾。

しかし、ヨシュア記、士師記、サムエル記、列王記を申命記の理念に従って作成した「申命記史家」と呼ばれる捕囚中の歴史家は、「申命記的歴史著作」と呼ばれるその一連の歴史著作の末尾を捕囚の王ヨヤキンの釈放と名誉回復記事で終えており、王国の復興とダビデ王朝の再興に望みをつないでいる。

捕囚末期、「第二イザヤ」はペルシアのキュロス王に対して新バビロニアからの解放者としての期待を寄せ (イザヤ書 41: 2, 5, 48: 14)、彼をヤハウエの牧者またメシアとまで呼ぶ (44: 28-45: 1)。ところが、おそらくペルシアが覇権を握った後のものである49-55章には、キュロスに対する期待はもはやない。それに代わって、他者の罪と痛みを引き受けて無言で殺される「苦難の僕」というそれまでになかった逆説的メシア像が現われる (52: 13-53: 12)。また、エゼキエルと同様、ヤハウエが「永遠の契約」を結ぶ相手は、ダビデではなく民であり、ナタン預言の失効が婉曲的に述べられている (55: 3)。

⁽¹⁸⁾ 拙論「エゼキエル書37章における回復思想」(『教会と神学』第41号、東北学院大学論集、2005年)、13-17頁参照。

捕囚後初期、神殿の再建を呼びかけたハガイは、ヨヤキンの孫であるゼルバベルにメシア的期待をかけ、エレミヤのヨヤキンに対する棄却の託宣を逆転する形でゼルバベルへの神の選びを告げる（ハガイ書 2: 20-23）。

しかし、同時期にやはり神殿の再建を呼びかけたゼカリヤは、ゼルバベルに対しては神殿建設者としての期待に限定している（ゼカリヤ書 4: 6b-10a）。神の選びはゼルバベルではなく、エルサレムに対して告げられる（1: 17, 2: 16, 3: 2）。「二人の油の子ら」という奇妙な表現もあり（4: 14）、死海文書で注目された「二人のメシア」という概念の萌芽であるとされるが、これは明らかにゼルバベルと大祭司ヨシュアを指している。また、大祭司への戴冠という旧約聖書中他に例のない記事が見られるが（6: 9-15）、これは内容やテキストに矛盾する点が多く、元来ここはゼルバベルへの戴冠記事だったのではないかとの説が強く主張されている⁽¹⁹⁾。更に3章の幻には、大祭司が天上の法廷で被告として告訴されるという、これも旧約聖書中類例のない記事がある。しかもこの場面で大祭司は、第二イザヤの「苦難の僕」と同様、民の罪を引き受けて無言のまま裁かれた後、超越的次元の肯定を受ける（3: 1-5）。しかし、ここでもメシアをめぐる矛盾した表現が見られる（3: 8-9）。このようなメシアをめぐる矛盾した表現や多様な概念を説明する最も容易な方法は、ゼルバベルをめぐる状況の急速な展開である。おそらくダレイオス1世初期の混乱に乗じたハガイのメシア運動は、短期間のうちにペルシア帝国によって鎮圧され、ゼカリ

⁽¹⁹⁾ カール・エリガー『十二小預言書下』（稲葉満他訳）、ATD・NTD 聖書註解刊行会、1984年、280-283頁参照。

ヤがその收拾に向かったのであろう。ここでは、捕囚後初期において帰還した捕囚民によって再形成されたユダヤ共同体が、国家の再建という形での回復を断念してユダヤ教団として再生しようとする途上で、政治的メシアから祭司的メシアへとメシア概念の変化が起こったことが暗示されている。その過程で「二人のメシア」という概念も現われたのであろう。しかし3章や6章9-15節の矛盾した表現や内容上の混乱からは、祭司による支配が必ずしも教団の到達点としては合意を得られず、根本的に現在の支配構造を変革させてしまう新たなメシアの出現に対する漠然とした期待感が終末論的メシア期待として残り、捕囚後のユダヤ共同体の底流となっていたことが読み取れる。マラキ書3章23節の預言者エリヤの再来待望も、エリヤには油注ぎをする者としてのイメージがあるので(列王記上19:15-16)、メシア待望がメシアを出現させる預言者への待望となったのであろう。

歴代誌とエズラ・ネヘミヤ記は、「歴代誌史家」と呼ばれる前4世紀ないし3世紀の歴史家によってまとめられた。歴代誌史家は、先行する歴史書、特にサムエル記と列王記に依拠しつつ、自分の時代状況と神学思想の視点からそれに徹底的に再解釈を加えて、歴代誌という新たな歴史書を作成した。歴代誌史家は、列王記の末尾にあるヨヤキンの復権記事を削除し、代わりにキュロスの勅令を歴代誌の末尾に置いている。歴代誌史家の時代には、寛容な大帝国の支配下で祭司の指導による教団という形での存立が既に定着していた。したがって、王朝の再興に望みをつないでいるヨヤキンの復権記事に代えて、ペルシアのキュロス王の登場によって回復が達成されたとしているのである。こうすることによって、その後のペルシアの支配と王不在のままでの

祭司の指導による共同体の存立が、神学的に肯定されることになる。歴代誌史家は、ナタン預言が失効したとは考えないが、ダビデと過去の王国からその歴史性を剝奪し、歴史の頂点としての現在の律法と神殿祭儀を中心とした祭司支配との継続性を図るのである。ナタンがダビデに向かって言う「あなたの家とあなたの王国は、あなたの前でとこしえまで確かなものとされる」という告知（サム下7: 16）は、「私は彼を私の家と私の王国にとこしえまで立てる」（歴上17: 14）と変えられ、「ヤハウェの王国」は現在のユダヤ教団に引き継がれ、祭儀の確立者、神殿建設の先駆者としての理想化されたダビデの役割は、現在は大祭司によって引き継がれている、ということになるのである⁽²⁰⁾。

もっとも、歴代誌史家が現在の異国の支配下での宗教教団としての共同体の存立を、本当に歴史の頂点であり、神殿祭儀において歴史は完結していると考えていたのかどうかということは、疑問である。エズラ記とネヘミヤ記には、捕囚後の共同体に起こった内外の様々な問題が記されている。また歴代誌史家自身、エズラ記9章とネヘミヤ記9章の折りにおいて、現在の状態が極めて不満足なものであり、過去の罪科の懲罰として現在もこのような奴隷状態が続いているのである、という認識を告白する。この告白からは、将来帝国の支配から脱却して自分達の王を立てるというメシア的期待がこの時代の底流として存在していたことが窺えるのである⁽²¹⁾。

ペルシア帝国滅亡後、世界を支配したギリシア帝国は、アレクサン

⁽²⁰⁾ cf. Plöger, Otto, *Theokratie und Eschatologie*. Waningen: Neukirchener, 1968³, SS. 44, 51-55.

⁽²¹⁾ cf. Im Tae-Soo, *Das Davidbild in den Chronikbüchern*. Bonn: Richard Schwarzbold, 1984, SS. 168-179.

ドロス大王の死後分裂し、争い合う。その中で前3世紀にパレスチナを支配したプトレマイオス朝エジプトは、ペルシアの宗教寛容策を継承したが、前2世紀に支配したセレウコス朝シリアのアンティオコス4世エピファネスは、前167年からユダヤ教に対する徹底的な宗教迫害を行なった。この迫害下で書かれたダニエル書には、迫害者に対する審判が象徴的な表現であちこちに見出される。7章の幻では、過去にユダを支配した諸帝国（新バビロニア、メディア、ペルシア、ギリシア）が四頭の獣として描かれ、最後に迫害者が化け物の姿で登場する。天上では法廷が開かれ、審判が下り、獣達はすべて勢いを失い、「人の子のような者」が雲に乗って現われ、神の前に進み出る。「人の子のような者」の正体については様々な議論があり、コリンズによれば天使長ミカエル（ダニ10:13, 21, 12:1）である⁽²²⁾。しかし、これは迫害が現在も続く切迫した状況下での救済者待望から出た宗教表象であり、必ずしもミカエルとは限定出来ない。むしろ、メシア待望が非日常的状況下で超越化したものと考えらるべきであろう⁽²³⁾。

これとは別に、ダニエル書では9章にメシアへの言及が何箇所もあり、このうち9章26節は大祭司オニア3世が謀略によって殺害されたことを示唆している。死海文書のハバクク書註解には「義の教師」の迫害のモチーフがあることも合わせ、捕囚後初期のイザヤ書52章13節-53章12節の「苦難の僕」とゼカリヤ書3章の「大祭司の清め」に見られた「苦難のメシア」という表象も、捕囚後のメシア像の底流の一つになったと推測される。

⁽²²⁾ Collins, John J., *Daniel*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, p. 310.

⁽²³⁾ 拙論「審判預言としてのダニエル書七章」24-29頁。

この他、時代的には不明確であるが、捕囚後の比較的遅い時期のものであると思われるゼカリヤ書 9-14 章にも、様々な形のメシア期待がある。9 章 9-10 節は、ろばに乗って到来する平和のメシア像であり、これもそれまでの強いメシアのイメージを逆転させている。また、11 章 4-7 節、13 章 7-9 節では、「羊飼い」について論じられ、12 章ではダビデ王家に言及されており、ダビデの子孫への期待を含む正しい支配者への待望もまた、捕囚後も長く人々の意識に残っていたものと思われる。

死海文書には、「二人のメシア」の概念がある。これは祭司的メシアと政治的メシアであり、エゼキエル書と同様、祭司的メシアが政治的メシアの上位にある。「ダマスコ文書」(CD) には XIV 19 等に「アロンとイスラエルのメシア」という表現があり (但し単数形)、「会衆規定」(1QSa) には II 14, 20 等に「イスラエルのメシア」という表現がある。「アロンのメシア」とは祭司的メシアであり、「イスラエルのメシア」とは政治的メシアである。「祝福の言葉」(1QSb) には、V 20 に「会衆のナースィー」(nāšīḥ hā'ēdā) という表現もある。また、「宗規要覧」(1QS) には、IX 11 に「一人の預言者とアロン及びイスラエルのメシア達」という表現もある。前に述べたように、マラキ書 3 章 23 節の預言者エリヤの待望は結局メシアの出現への待望であり、第一マカバイ記 4 章 46 節、14 章 41 節の預言者待望、また 9 章 27 節の預言者不在の嘆きも、メシアを出現させる預言者への待望と考えるべきであろう。

このように、王国の滅亡と異国の支配による王不在の状況は、共同体を大祭司中心の教団という形で存立させることになるとともに、根

強いメシア待望を残すことになった。それは王国時代の政権篡奪者のイメージを引き継いだ、現在の閉塞状況を打開し支配権力を打ち倒す強い英雄的人物像であったが、先の見えない状況の中でそのような期待は具体性や現実性を欠き、終末論化していった。また、捕囚後初期の混乱状況の中から、それまでのメシア像を全く逆転した、民に代わって罰を受け苦しむメシアという表象も生まれた。更に、迫害の切迫状況の中で、超越的救済者の出現への待望も生まれた。

このような様々なメシア待望が交錯する中で起こった、イエスの宣教から十字架による刑死に至る一連の事件によって、「メシアとは何か」が改めて問われることになった。弟子達を含めイエスに政治的メシアを期待していた人々は、イエスの死後復活体験によって、イエスの十字架を「苦難の僕の歌」の成就と受け止め、十字架上のイエスこそ真のメシアの姿であり、イエスこそ神の究極の肯定を受けたメシアであると信じた。こうして成立した原始キリスト教団は、パウロによって十字架の意義が神学的に深められ、また大祭司キリスト論、宇宙的メシア論、終末のキリストの再臨、千年王国といった、様々なメシア的表象を展開するようになる。帝国支配という憂鬱な現実の中で、イエスに具現化されたメシア像は、このように様々な願望を含みながら、黙示的諸表象を形成して行くのである。