



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	rô' eh と nābi'
Author(s)	宇野, 光雄
Citation	北海道大學文學部紀要, 21(1), 1-32
Issue Date	1973-02-20
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33373
Type	departmental bulletin paper
File Information	21(1)_PR1-32.pdf



rò'eh ㄖㄨˋ nābî'

宇
野
光
雄

rō'eh u nābī'

宇野光雄

一

古資料に属す、サムエル記上九章一節から十章十六節に至る記事は、後で、イスラエル王国の創始者となるサウルの歴史舞台への登場を知らせる伝説的物語りである。若きサウルが、父の命令で、一人の下僕をつれて、いなくなつたロバを捜しに出かけ、各地を回つたが結局見つけることができず、あきらめて帰途につこうとした時、下僕の勧めで、ロバの所在を「神の人」に尋ねることにし、「先見者」の家を捜して町に入り、そこでサムエルに会い、彼から将来イスラエルの君となることを預言されたことを物語るものである。

この牧歌的色彩の濃い敘述の途中において以下のような後代の編集者による加筆説明が挿入されている。「昔、イスラエルでは神に問うために行く時には、こう言つた『さあ、われわれは先見者のところに行こう』今の預言者(nābī')は昔は先見者(rō'eh)といわれていたのである」。(I Sam. 9:9)

さて、この後代の編集者の加筆説明を見る時、以下のような事実が推測される。第一に、この伝承に加筆説明が挿入された時代には、預言者はナービーと呼ばれ、ローエ(先見者)という呼称は、一般には使われていなかったこと、

従つて、編集者が、当時の読者に対して、ローエが今日のナービーと同意語であるという説明を加える必要を感じたということ。第二に、編集者にとつて、預言者に対する呼称として、ナービーよりもローエの方が古いものであるということ。第三に、ナービーとローエが、同じ型の預言者であり、両者は区別されないものであるということである。

しかしながら、サムエル記上・下、列王紀上・下等の預言者に関する叙述を注意深く読む時、こうした、両者を同一の預言者とする後代の説明にもかかわらず、ローエとナービーは、本来全く型を異にする預言者であつたのではないかという疑問と共に、また諸資料における叙述のあり方から見て、古代イスラエルの預言活動においては、かなり複雑な発展経過があつたのではないかと考えられる。

イスラエル宗教史において、ヤハウェ宗教の発展は、アモスから始る一連の大預言者(大)の預言活動によつて、その頂点に達したと見られるのであるが、それに至る道程において、預言活動は、ヤハウェ宗教の他の諸要素と関連しつつ複雑な発展を遂げて来たように思われる。以下の考察は、大預言者出現以前のイスラエルの預言活動の推移を宗教史学的観点から検討しようと試みたものである。

二

冒頭に掲げた古資料から、後代の編集者の加筆説明を除いて伝承を見る時、われわれは、先見者サムエルに関する叙述の後、十章五節で一群の預言者の出現に関する以下のような叙述に出合うのである。「その後、あなたは神のギベアへ行く。そこはベリシテびとの守備兵のいる所である。あなたは其所へ行つて、町にはいる時、立琴、手鼓、

笛、琴を執る人々を先に行かせて、預言しながら高き所から降りてくる一群の預言者に会うでしょう。」ここで出現する預言者は、rō'eh とは言われていず nebi'im (nabi' の複数形) と言われている。これを見ると、伝承は、上述の後代の編集者の見解とは逆に、むしろローエとナービーを異なるものとして意識的に使いわけているように思われる。このように見る時、この伝承の成立した時代においては、ローエとナービーは、イスラエル人から、異なる型の預言者として受取られていたのだかと思われる。また、われわれもローエと呼ばれているサムエル、及びネビイムと呼ばれている一群の預言者の預言活動の記事から明らかに両者を区別し得る二、三の特徴を見出すことができる。第一に、ローエは、個人として出現し、ナービーは、集団として出現している。第二に、ローエは神託を受けるに際して、激しいエクスタシーの状態にない。一方、ネビイムは、激しい興奮を伴うエクスタシーの状態を示している。それは、立琴、手鼓、笛、琴を執る楽団の演奏によって惹起されたものである。第三に、ローエは、「見る」と——サムエルがサウルを見た時、主は言われた (I Sam 9:17)——によって、神の啓示を知り、また一般の人々からは隠されている事柄(ロバの所在) 未来における出来事(家への帰途においてサウルが出会う事件)を知り、神の託宣を耳で聞いている。——さてサウルが来る一日前に、主はサムエルの耳に告げて言われた (I Sam 9:15)——一方ネビイムは、エクスタシーの状態で預言している。恐らく、音楽にあわせて踊るような歩行状態で預言していることを描いたものであろう。従って、ここでいう「預言しながら」とは、半ば心神喪失の状態で、音楽のリズムにあわせて発音される短い、しかも聴集にとって意味の判然としない言葉であったと思われる。つまり、ナービーは、音楽等の手段によって、集団的エクスタシーにおちいり、神憑りの状態で託宣を受け、他方、ローエは孤独な、静的状態のうちに、幻覚、幻聴、または夢によって神の託宣を受けるといえることができるであらう。^(七) 恐らく、伝承の記者もこ

うした両者の相違を知っており、意識的に一方をローエと呼び、他方をネビーイムと呼んだのではないであろうか、また、同時にこの伝承の背景をなす時代即ち、イスラエルの士師時代の末期、イスラエル人が、ペリシテ人の統治下において、苦難の道を歩むことを余儀なくされていた時代において、以上のような異なる型の預言活動が、イスラエルにおいて見い出されたのではないかと考えられる。

今、われわれは、こうした異なる型の預言活動について、一つをローエ型預言、他をナービー型預言とし、事例を求めて、旧約文献の他の個所を検討して見ようと思う。

さて、われわれは、旧約文献において、ローエ型預言とナービー型預言を最も単純な形態で示す事例として、民数記二十二章—二十四章におけるバラムの託宣に関する伝承と、列王紀上十八章におけるカルメル山上におけるバアルの預言者に関する記事を取りあげて見たい。

民数記二十二章—二十四章における伝承は、荒野からカナンの地へ北上しつつあったイスラエルの民が、モアブの地に宿営した時、モアブの王、チッポルの子バラクは、イスラエルの民を恐れ、魔術的呪詛によってイスラエルを滅ぼそうとし、高名の預言者、ベオルの子バラムを招いてイスラエルの民を呪わせようとした。王はまず、バラムにイスラエルの陣営の一端をながめさせた。(22:41)しかし、バラムの託宣は、王の意図に反してイスラエルの民を祝福するものであった。(23:7-10)王は更に、バラムを他の地点に案内し、イスラエルの陣営の他の一端をながめさせた。しかし、託宣は同じくイスラエルの民を祝福する言葉であった。(23:18-24)王は、高額の謝礼を示しつつ、イスラエルの全陣営を見渡せる高地に案内したが、バラムの託宣は、王の意志と期待に反して、イスラエルの民に対する祝福の言葉であった。(24:3-9)以上のようなことを伝えているのであるが、三度目のバラムの託宣の冒頭の言葉

は、バラムがローエ型の預言者であったことを如実に示すものといふことができる。

ベオルの子バラムの言葉

目を閉じた人の言葉 (24:3)

神の言葉を聞く者

全能者の幻を見る者

倒れ伏して目の開かれた者の言葉 (24:4 cf. 24:15, 16)

バラムは、一人ではるばるエフラテ川のほとりペトルの町からモアブの王バラクの招きによって、モアブの地まで旅行した。彼は、夜、夢または幻覚、幻聴によって神託を受け(23:28)神の許しを受けて、モアブの地に来た。王のもとで、イスラエルを呪うための託宣を得る手段として、まず最初にしなければならなかったことは、イスラエルの陣営を見^(八)るということであつた。託宣は決して激しいエクスタシーの状態で得たものではなかった。ローエ型預言者は、恐らく在野にあつて、サムエルが些細な謝礼でサウルの間に答えたように、神に問うために訪れる人々の携えてくる謝礼によって生計をたて^(九)、また、場合によってはサムエルがサウルにしたように、問われることなしに、または、バラムがバラクにしたように、問う人の意志に反する託宣をあたえる預言者であつたと考えられる。

列王紀十八章は、カルメル山上でのヤハウェ礼拝とバアル礼拝の闘争を物語る伝承である。この伝承では、四五〇人のバアル預言者(V:23)は、カルメル山上で、そこに設けられたバアルの祭壇に犠牲を献げた後、朝から昼までバアルの名を呼んだ。(V:26)その間バアルの応答がなく、彼等は、次に祭壇の周囲を踊りまわった。次第にその動

作は激しくなり、大声をあげてバアルを呼び、応答がないので、終には、刀と槍で己が体を傷け、血を流し(V. 28) こうした状態を夕方まで続けた(V. 29)ことを伝えている。ここで述べられているバアル預言者の激しい興奮状態におけるエクスタシー、その狂躁状態は、殆んど上述のサムエル記上十章五節で描かれているヤハウェ預言者の姿と異なるところはないであろう。両者は、外形的には同型の預言に属するものといえる。

さて、以上の事例から、われわれは、ローエ型預言とナービー型預言が、形式を異にする預言活動であったということが出来るであろう。しかも更に、第一の事例として掲げたバラムがイスラエルの地から遠く離れたユフラテ川のほとりにあるベトルの人と記され(Num. 23:5)イスラエル人でなかったと考えられること、第二の事例が、異教の神、カナン地方の地方神バアルの預言者に関するものであることから、ローエ型預言も、ナービー型預言もイスラエルのみに見られた固有の現象でなく、古代オリエントの諸宗教にひろく見られた普遍的現象でなかったかと考えられる。そして、このことは、預言活動に関する、今日知られている数すくない事例からも推測することができるのである。テーベの大神アムンの御座船のためフェニキヤから香柏を得るため派遣されたエジプトの大使ウエン・アムンの報告(Ca. 1100 B. C. 士師記のデボラの時代)に、彼がビブロスで見た事件を報告している。それによれば、犠牲奉獻の際に、突然、宮廷付の青年が神憑りの状態におちいり狂躁状態において預言したのである。⁽¹⁰⁾また古代アラビヤのカーヒンは、「見ることに」よって未来に起ることを伝へ、夢または予感によって予見的言葉を伝えたといわれている。⁽¹¹⁾ウエン・アムンの事例は、ナービー型預言に、また古代アラビヤのカーヒンは、ローエ型預言に対応するものと考えられる。⁽¹²⁾

以上のようにローエ型預言も、ナービー型預言も、イスラエルのみに見られる現象でなく、当時のオリエントの世

界にひろく見出される現象であつたとするならば、次に、イスラエルにおける両者の型の預言の由来を明らかにするために、他の諸宗教の預言現象とイスラエルのそれとの關係を明らかにしなければならないであらう。しかし、今日の旧約文献のあり方からいって、また、オリエントの諸宗教において、預言文書、預言者に関する伝承が、極めて少ないことから、両型の預言の由来を明確にすることは困難である。ただナービー型預言のイスラエル史での出現は、恐らく士師時代の末期、サムエルの時代でないかと思われる。それ以前の時代には、音楽等の手段によつて集団的エクスタシーに入る事例を見出すことができないのである。旧約文献においては、上述の古資料に属す伝承にはじめて出てくる。われわれは、ウエン・アムンの報告にあるビブロスの事例、上述のカルメル山上でのバアル預言者の事例、またナービーという語の語源がヘブル語に見出され^(一三)ないこと等から、ナービー型預言は、本来イスラエル人の生活から生じたものでなく、恐らく、イスラエル人のカナン侵入以前から、カナンの農耕文化生活において行われていた預言形式でなかつたかと考える。イスラエル人のカナンの地への侵入、農耕定住生活への移行、それと関連するバアル礼拝の採用と共に、この形式の預言もイスラエル人の生活に入り、次第にヤハウェ礼拝に入つて来たのではないかと推測するのである。従つて、ナービー型預言者と、祭司、祭儀の密接な關係も当然考えられるところである。^(一四)

職業的ローエのイスラエルにおける出現に關しても明確になし得ない。冒頭に掲げたサムエル記の伝承に出てくるのみである。バラムの託宣は、その背景となる時代が、サウル、ダビデの時代であり、この託宣は、その時代に詩作されたものと考えられる。^(一五)バラムは、アラム人とも、モアブ人とも、またミデアン人とも考えられ、その人物像は、判然としないのである(cfr. Num 31:8)しかし族長伝承において、族長に与えられた神のカナンの土地取得の約束、子孫の繁栄の約束^(一六)に關する託宣の叙述が、「…ヤハウェはアブラムに言われた…」(Gen. 12:1, 7, 13:14)と

う表現、また「…ヤハウェの言葉が幻のうちにアブラムに臨んだ…」(Gen. 15: 1)という表現、ヤコブが夢による託宣を受けた時「…ヤハウェは彼のそばに立って言われた…」(Gen. 28: 13)という表現、また、エジプトへ旅立つに当って、ベエルシバの聖所で得た託宣は、「…神は夜の幻のうちに語って言われた…」(Gen. 46: 2)という表現をとっている。こうした表現は、先見者(ローエ)、であるサムエルに対する託宣「…ヤハウェはサムエルの耳に告げて言われた…」(I Sam. 9: 15)「…ヤハウェは言われた…」(I Sam. 9: 17)という表現と何等異なる所はない。族長が、彼等に顕現した神々の託宣を受け、小家畜飼育の部族(氏族)を指導し、統率しながら遊牧したとするならば、確かにわれわれは、族長物語りの背後に、族長がローエ型の預言者の機能を果たしたことを推測し得る。何故なら、パレスティナ周辺の砂漠に接する草原地帯を、牧草を追って移動する遊牧民にとつて、宿営地の選定、滞留期間、出発時期、次の宿営地の決定等々は、族長に課せられた任務であり、その誤った判断は、部族(氏族)の生存に関わる。従つて、前述のような託宣を受ける場合、族長がナービー型預言に特徴的な激しいエクスタシーにおちいったとは到底考えられない。^(一) 以上のような考察から、ローエ型預言者は、イスラエル人の生活において、ナービー型預言に比して、より古く、より本来的な型の預言であつたと考えられるのである。

以上において、われわれは、イスラエルにおいて二つの相異なる預言形式があつたことを見て来たのであるが、ここで以下のようなことが疑問となる。それは、若し、以上のようにローエ型預言が、ナービー型預言より古く、より本来的であつたとするならば、ヤハウェ礼拝の発展経過において、冒頭の伝承において、後代の編集者が説明を加えざるを得なくなつたように、預言者を意味する言葉がナービーとなり、ローエという呼称が何故消えていったのかということである。バアル礼拝に対して、ヤハウェ崇拜者は極めて鋭く敵対したにもかかわらず、何故、バアル礼拝の

要素である神憑りの激しいエクスタシーを示す預言形式を採用したのであろうか。われわれは、ここで改めて士師時代末期のイスラエルの事情を検討して見なければならぬ。

士師時代におけるイスラエルは政治的統一体でなく、独立して閉鎖的な生活を営む部族を構成要素とする宗教連合であった。連合成立の基盤は、シナイ伝承にもとづく連合神ヤハウェとイスラエル諸部族との契約締結ということにあった。^(二九)即ち、イスラエル人は、神ヤハウェを崇拜するということが、これに対してヤハウェは、イスラエルの安全と繁栄を約束することであった。この連合の、機能が最大限に発揮される時は、平時においてではなく、戦争時においてであった。従って、こうした意味において、イスラエル部族連合は、一種の戦争同盟であり、連合神ヤハウェは戦争神の性格を著しく帯びていたのである。この連合存立の危機に際して、ヤハウェは、カリスマ的軍事指導者を起こし、部族召集軍と共に戦場に赴き敵を打ち、イスラエルに勝利を与えたのである。従って、戦争は、ヤハウェが戦う聖戦であり、部族召集軍は、ヤハウェの戦士であり、^(三〇)宗教的タブーを厳守したのである。(cf. Jud. 7: 1-8, I Sam. 14: 24, 31-35, 21: 5, II Sam. 11: 6-13, etc.) 召集軍の中核を形成したナジル人は、ヤハウェに仕えるため聖別され、特殊な禁欲的儀礼を守る一種の僧兵ともいうべきものであった。^(三一)イスラエル連合の危機に際して、「ヤハウェの霊」は突如として特定の人物に下り、その人物をして己が使命を自覚させた。(cf. I Sam. 11: 5 ff.) また戦士に注がれた「ヤハウェの霊」は、戦士をして非日常的エクスタシーの状態におちいらせ、激しい興奮状態のうちで異常な力を発揮させたのである。こうした事例を士師記十三章—十六章におけるサムソンに関する伝承に見出すことができる。「ヤハウェの霊」が、ナジル人サムソンに下る時、彼はしばしば異常な力を発揮する。ある時は素手で獅子を裂き殺し(14: 6)ある時は、ペリシテ人の畑に火を放ち(15: 4, 5)またある時は、ろばのあご骨を武器として、手当

り次第ペリシテ人を打殺し(16:15 ff.)その他、同様の行為をペリシテ人との闘争において示したのである。(14:19, 15:8, 14) また、「ヤハウェの霊」が、集団に下った事例として、サムエル記上四章二節以下の記事をあげることができる。ペリシテ人の軍に敗れたイスラエルの召集軍は、シロの神殿に安置してあった、連合神ヤハウェの玉坐である「神の箱」を戦場に運び、戦勝を確実にしようとした。「神の箱」がシロから戦場に到着した時、戦士は集団的エクスタシーの状態におち入り、大きな叫び声をあげた。それは地に鳴り響き、ペリシテ人の軍勢を非常に恐れさせた⁽ⁱⁱⁱ⁾と伝えている。

以上の例から推測できるように、士師時代において、イスラエル人は非常事態に際して、または、戦闘状態において激しいエクスタシーを体験していたのである。そして、こうした非日常的体験を「ヤハウェの霊」に捉えられた状態と理解し、異常な神憑りの状態を示す者にカリスマを認め、例えば、一個の農民であるサウルの従軍の呼びかけに、ヤハウェを恐れて従ったのである。(1 Sam. 11:6, 7) 戦士の示す激しいエクスタシーの状態は、ナービー型預言者の示すエクスタシーと外面的に異なるところはなかったのである。何故なら、後者も同じく「ヤハウェの霊」に捉えられた状態を示していたからである。

さて、士師時代の末期から王国創始の時代にかけて、イスラエル連合は存立の危機に直面させられた。海岸地帯から、中央山岳地帯の征覇を目指して進攻したペリシテ人は、イスラエルの部族連合軍を打ち破り、連合統一の象徴である「神の箱」を奪い取り、戦利品として持ち去ったのである。イスラエル人の主たる町々には、ペリシテ人の守備隊が駐屯し(1 Sam. 9:5, 10:13) 武器となる恐れのある鍛冶業は禁止⁽ⁱⁱⁱ⁾され(1 Sam 13:9)、まやにイスラエル連合は、ペリシテ人の統治下において、解体されようとしたのである。

以上のようなイスラエル連合の危機的状態は、同時に、連合存立の基盤であったヤハウェ礼拝の危機でもあった。何故なら、ヤハウェは、カナンの地方神、土地神ではなく、イスラエル人によって連合神として受容され、この地に入つて来て、イスラエル人に礼拝の対象とされた神であつたからである。こうした状況下において、ヤハウェに仕えるナービー型預言者の預言活動が俄かに激しくなつたように思われる。^(二四) 前述のサウルが、神の聖所のある町ギベアに入つた時出合った一群のネビイムの激しいエクスタシスの預言活動は、こうした事情を背景として理解されるのである。ヤハウェネビイムは、イスラエル人をペリシテ人の統治下から解放すべく、またヤハウェ礼拝を守るべく立ち上つたのである。^(二五) ペリシテ人からの開放戦争を通して、「ヤハウェの霊」に捉えられた、伝統的カリスマ的戦士と、同じく「ヤハウェの霊」に捉えられたナービー型預言者の混交が進展していったと推測される。

われわれは、以上の事態をサムエル記上・下の諸伝承の混乱した叙述から読みとることができるよう思う。サムエルは、本稿冒頭に掲げた伝承において、ローエとされ、十章五節に出てくるネビイムと異なる型の預言者とされているように思われるのであるが、他の伝承では、一群の預言しているネビイム集団の長として描かれている。(I Sam. 19: 20) またサムエルは、幼少の時、母からナジル人としてシロの神殿に献げられ、祭司エリの養育を受け、(I Sam. 1: 24 ff. 3: 1) カリスマ的戦士のように捕えたアマレク王アガグを寸断している。(I Sam. 15: 32) 更に、士師として、一生の間、年ごとにベテルとギルガル、およびミツパを巡ってイスラエルをさばき故郷ラマに帰つたと述べられている。(I Sam. 7: 15 ff.) また彼は、祭司として述べられている。(I Sam. 9: 13, 10: 8 etc.) イスラエル連合の機構に属す最も重要な諸機能をサムエルは一身に担っている。このことから、われわれは逆に、この開放戦争において、預言者、祭司、戦士等が、極めて多様な動きを示めし、しばしば重複した役割を果たしたのでないかと考える。

また、祭司と預言者の職能が後代程明瞭に区分されていなかったこと、また更に、カリスマ的戰士のエクスタシーとナービー型預言者のそれとが第三者に区別し難いこと等から、諸伝承の作者が、作者それぞれの観点からそれらの行為を述べたのでないかと考える。こうしたことは、更に以下のような事柄からも推測されるのである。

カリスマ的英雄として登場し、王国の創始者となったサウルは、伝承において特に、ナービーと関係づけられている。神のギベアで一群の預言しながら高き所から下りてくる預言者に会った時、「神の靈」に捉えられ、この預言者のうちに入って預言した。(I Sam. 10: 10) また、王となつて後、ダビデを捕えるためラマのナヨテに行く途中、神の靈」に捉えられ、エクスタシーの状態で目的地に着くまで歩きながら預言し、更に、目的地に着いても、ネビイムの長サムエルの前で預言しながら、心神喪失の状態で倒れ伏していた。(I Sam. 9: 23 f.) また、サウル王についてイスラエルを統一し、ダビデ王朝を創始したダビデも、サウルと同様ネビイムと関係づけられている。ダビデは、サウル王のもとから逃れた時、彼は、ラマのサムエルの所に行き、サムエルと共にラマのナヨテに行きネビイムの集団の中にいた。(I Sam. 19: 18 ff.) また、彼はエルサレムを彼の居住の地と定めこの町に、ベリシテ人に奪い去られていた、連合統一の象徴であった「神の箱」を遷す時、イスラエルの全家と共に、琴と立琴と手鼓と鈴とシンバルとをもつて歌をうたい力をきわめて神の前に踊つたとされている。(II Sam. 6: 4 f.) ダビデは、つまり、ナービーのように振舞いエクスタシーに入り、また次に祭司のように振舞つたのである。(cf. II Sam. 6: 13 f.)

さて、以上のような考察から、われわれは以下のような点を指摘することができるであらう。士師時代末期に行われたベリシテ人からの解放戦争は、イスラエル連合の運命をかけたものであり、聖戦であつたということである。部族からの召集軍は、神の戰士として、宗教的タブーを厳守し、カリスマ的指導者の指揮に服従したのである。カリス

マがここでは全く重視されたのである。「ヤハウェの霊」または、「神の霊」がカリスマの証明であり、「ヤハウェの霊」がはげしく下った。(cf. I Sam. 10:6, 10) または、「神の霊」が激しく臨む。(cf. I Sam. 11:6, 16:13) という言葉が、戦士のエクスタシーの状態、また非日常的态度に対して使われたのである。そして、ネビイムも同様にカリスマの所有者と認められたのである。ネビイムの開放戦争において果した役割を、今日の文献から具体的に知ることはできないのであるが、士師時代において、イスラエルの危機に大なる役割を果たしたデボラが、後代の挿入によって女預言者 (*išša n'bia*) (Jud. 4:4) といわれていることから、それと類似の行為、即ち、各部族に対する聖戦への参加の呼びかけ、戦場への従軍、戦闘における勝利の祈願、勝利の約束、戦士の志気の鼓舞等々の役割を果たしたのではないかと推測される。⁽¹¹⁾

さて、以上のようなネビイムの動的集団的活動が、カリスマの重視と相俟って、開放戦争の経過を通して次第に前面に出てくることになり、他方、個人的静的活動のローエが背後に退いて行くことになったことは容易に推測される。そして、このナービー型預言の進出と共に、次第に預言者に対して、ナービーという呼称が使われ、ローエという言葉が忘れられていったことも同様推測し得るところである。われわれは、ダビデ王朝時代に、すでに、ローエと言う言葉は使われず、専らナービーという言葉が預言者の呼称として用いられるようになったと考える。このようにして、冒頭に掲げた編集者の時代には、ローエという言葉が、一般の人々の記憶からも消し去られることになったと考えられるのである。

しかし、以上のことが、ただちに、イスラエルの預言活動において、ナービー型預言が、ローエ型預言を駆逐したことを意味すると考えることはできない。何故なら、前述のように、預言者は、ナービーと呼ばれることになったと

しても、孤独のうちに、幻覚、幻聴を通して神の言葉を聞くということ、また神に問うことなしに突然、内的、静的エクスタシーに入り託宣を受けるといふローエ型預言は、なくなっていないからである。例えば、ダビデ王の神殿建立の企図に対して下されたナタンの託宣は、夜孤独のうちに幻覚を通して得られたものであり、(II Sam. 7: 14 f., 17) また、ダビデがサウル王の追跡から逃れた時、ダビデに従ったガドはナービーと呼ばれているのであるが、(I Sam. 22: 5)他の個所では、ローエと呼ばれ、(II Chr. 29: 29)更に、ダビデ王の国勢調査に対して、ヤハウェの叱責と罰をつげる個所では、ガドをダビデの先見者(^(二八)qô'eh)である預言者(nabi)と記している。更に、ヤラベアムにヤハウェの託宣を告げたシロのアヒヤ(II Kön. 11: 29 f.)王国分裂に際し、北王国を撃とうとしたレハベアム王に対する神の人シマヤの託宣(I Kön. 12: 22 f.)バアシヤ王にその運命を伝えたハナニの子エヒウの預言(I Kön. 16: 1)等は、いずれもローエ型預言に属するものと見ることができからである。^(二九)

われわれは、上記の例から見て、王国の初期においては、ローエ型預言とナービー型預言が尚並存していたと考える。その後、王国の推移と共に両者の預言形式は次第に混交して行き、ヤハウェ礼拝のなかに独自のイスラエル預言の形式を生み出し、紀元前八世紀以降のアモスから始まる個々の大預言者の預言活動のうちに結実することになったと考えるのである。

三

以上の考察は、士師時代末期のイスラエルにおいて、相互に独立していたローエ型、ナービー型と名付け得る型を異にする預言活動が行われていたこと、開放戦争から王国創始にかけて、ナービー型預言が勢力を得て、結果ナービー

「が、預言者の呼称となつたこと、ローエ型預言は、ナービーの預言活動のうちに生きつづけることになつたことを明らかにしようとして來たのである。

われわれは、ここで更に王国創始以後の預言活動を考察しなくてはならない。

イスラエルの王国創始は、ペリシテ人からの解放、政治的独立を願うイスラエル人の努力から生れた。従つて、王国樹立者は、宗教連合の理念を無視することはできなかった。それは、連合神ヤハウェとイスラエルの民との契約關係からでてくる、預言者の口を通して告げられるヤハウェの意志と連合の諸規範である。ダビデ王朝の確立は、「ダビデ契約」を通して、ヤハウェによって認定されてはじめてその存続の根拠を得たのである。分裂後の北、イスラエル王国は、ユダ王国と異なつて以上のような根拠を持たず、従つて連合時代の伝統に立つ預言者から、王のカリスマが絶えず要求されたのである。^(三〇)

イスラエルの両王国は、確かにこうした側面を持っていたが、しかし、他面王国は、宗教的団体ではなく、それ自身の理性によつて活動する政治団体であつた。こうした観点から見れば、王国は宗教連合の発展から生じたものでなく、それと多くの点で対立する全く別の存在形態であつた。王権の確立、政治制度、軍事制度の整備は、それまでイスラエル人のなかで、ヤハウェの代弁者として高い地位を占めていた預言者の社会的地位を一変せしめたのである。

第一に、預言者は、軍事から全く離れることになつた。王国成立によつて出現した軍隊は、かつての禁欲的儀礼を守るナジル人を中核とする部族召集軍ではなく、王、または王に対して責任を持つ將軍によつて統率される合理的に編成された庸兵隊が中核を占め、その戦闘技術は、騎馬戦車軍を基体とする合理的戦術を持つ軍隊であつた。^(三一)従つて、ナービー型預言者の激しいエクスタシーは、こうした軍の機構内でその所を得なくなつたのである。このことは

また同時に連合戦争を主宰した連合神ヤハウェが、その最も主たる活動領域の一つを失ったことを意味した。いいかえればイスラエル人の生活において、激しいエクスタシーを伴うカリスマの価値が減少したことを意味したということができるであろう。われわれは旧約文献から、こうした事態を示す事例を挙げることができる。即ち、ペリシテ軍との決戦を前にして、サウル王が発作的な、半ば無意識的に示した苦悩の状態は、ヤハウェから来る悪霊とされ（I Sam. 16:14）、ダゴデ王が「神の箱」の前で、エクスタシーに入った状態が、後代のイスラエル人に、王たるにふさわしからぬ振舞として受取られたことを語る後代の伝承、（II Sam. 6:20）⁽ⁱⁱⁱ⁾、また、アハブ王が、ラモテ・ギレアデに出陣することの是非をヤハウェに問うために集められた四〇〇人の預言者が、一致して勝利を約束したのに対して、イムラの子ミカヤは、これらの預言者のエクスタシーが「ヤハウェの霊」によるものでなく、偽りを言う霊によるものであるといっている。（I Kön. 22）ナーゼー型預言のエクスタシーは必ずしも「ヤハウェの霊」によるものとは限られず、従って、その預言の真実性に疑問が持たれることになったのである。これは、ナービー型預言に対する疑惑の表明であり、ナービー型預言の示す激しいエクスタシーそのものに対する軽視であった。エリシヤのエクスタシーは、最早や激しい興奮状態を示していない。⁽ⁱⁱⁱ⁾（II Kön. 3:15f.）預言者は、しばしば狂人と見なされることになったのである。⁽ⁱⁱⁱ⁾（II Kön. 9:11, Hos. 9:7, Jer. 29:26）

第二に、預言者の経済的、社会的地位の低下と職業化を挙げることができよう。中央集権的統一を目指さず行政機構の末端に至るまでの浸透と共に、ソロモンの外国貿易に端を発する商業主義は、莫大な富の流入をもたらしたが、このことは、経済行為の合理主義を生みだした。これらの領域は、当然非合理的要素を多く含むナービー型預言の活動の場とならない。商人、貴族の都市への移住と共に、預言者は、地方農民を顧客とし、預言を専門とする職

業預言者となつていったと考えられる。

預言を専門とする職業預言者の出現は、以下のような記事から推測される。第一に、預言者は、特殊な服装をし、また身体に他の人々から、明瞭に区別し得る特徴を帯びていたことである。テシベ人エリヤは、伝承によれば、毛ごろもを着て、腰に皮の帯を締めていたとされ、これを聞いたアハシア王は、直ちにそれがエリヤであることを知ったのである。(II Kön. 1: 8)ゼカリヤ書は、当時預言者が尚、毛の上着を着ていたことを知らせる。(Sach. 13: 14)遊牧民の習俗をおもわせるこの特殊な服装が、^(註)預言者を示す印として用いられたと思われる。また、エリヤが、畑を耕していたエリシヤに、彼の外套をかけた記事は、(I Kön. 19: 19 ff.)この外套の譲渡が、預言のカリスマの譲渡を意味する象徴的行為であつたことを推測させる。敵の王スリヤのベネハダテに対する寛大なアハブ王の態度を非難し、不幸な将来を預言した無名の預言者は額に特殊な目印を持っていた。(I Kön. 20: 35 ff.)また、小さな子供に揶揄されたエリシヤの頭は、恐らく、預言者の目印としての剃髪を指していたのでないかと考えられる。預言者が、これらの記事にある特徴をすべて持っていたのか、また流派があつて、夫々その派を示す特徴を帯びていたのか、あるいは時代の経過につれて、その特徴が変化したのか等の問題に関しては、今日の文献から知ることができない。しかし、以上の記事から、預言者が他と区別される特殊な地位をイスラエル人の社会において獲得していたことがわかるのである。第二に、預言者が、特殊な集団を構成し、後継者を養成したことである。こうした団体は、構成員から「主」または「父」と呼ばれた団長の統率下に組織され、(II Kön. 2: 3, 12, 4: 38, 6: 1, 21, 13: 14)若者の入門(II Kön. 6: 1 ff.)によって構成員が補充されたのである。われわれは、こうした団体の所在を伝承から知ることができる。即ち、^(註)ベテル(I Kön. 13: 11, II Kön. 2: 3)ギルガル(II Kön. 2: 1)エリコ(II Kön. 2: 5)等々である。

さて、以上のように、預言者が、王国の成立と共に益々職業化の道をたどって行ったとするならば、彼等の果した社会的役割はなんであつたであらうか。上述の預言者団体の見出せる地名は、いずれも古くから存在したヤハウェ礼拝の聖所のある町であつた。^(三七)ここから、われわれは、預言者の団体が、何等かの意味で、ヤハウェ聖所と深い関係を持っていたと考えるのである。聖所との深い関係は、当然、聖所を管理する祭司、レビ人との密接な関係を推測させる。恐らく、古来から存在するヤハウェ聖所に礼拝に来る聖所周辺の住民が、こうした預言者の顧客であつたと思われる。祭司が祭儀の執行のみに止まらず、託宣をも与えたことは、文献のあきらかに伝えるところである。^(三八)(Jud. 18:5, 6 I Sam 14:18, 36 f, 23:9 f, 30:7 f. Deut. 33:8) しかし、これは、簡単な技術的方法によるものであり、神への間が、社会生活の複雑化と共に、複雑化するにつれて、また、祭儀の内容が複雑化し、それに対する専門的知識と技術が必要となるにつれて、託宣は預言者の手に移されて行つたと考えられる。例えば、ハンナの苦悩に対して祭司エリの答えが、「安心して行きなさい。どうかイスラエルの神が、あなたの願を聞きとどけられるように」^(三九)(I Sam. 1:17) という言葉であつたように、祭司は、託宣の機能を十分果せなくなつたのである。庶民の日常的諸問題、特に、医療に関して、預言者の呪術力が期待されたように思われる。病に患つたアハジア王は、エクロンの神バアル・ゼブブに託宣を求め、預言者エリヤから、ヤハウェに問うべきことを怠つた故にヤハウェによる死の宣告を受けた。(I Kön. 1:2) また、らい病に悩んだスリアの將軍ナアマンは、医療のためエリシヤを訪れたのである。ナアマンの期待は、エリシヤがヤハウェの名を呼んで、患部の上に手を動かして、らい病をいやすことであつた。(II Kön. 5:11) このナアマンの言葉は、当時の預言者の医療行為を明瞭に指唆している。

こうした庶民の期待に應える役割の外に、われわれの考察にとって特に重要なことは、預言者の団体内において、

モーセ時代からのイスラエルの古き伝承、預言者の預言活動の伝承が、保存され、発展されたことである。例えば、エリヤ物語りの原資料は、本来独立して存在した六つの伝承からなっていると考えられるのであるが、^(四〇)こうした伝承の保存、育成は、上述のような預言者団体の存在なくしては考えられない。このことは、エリシヤ物語に關しても同様である。エリシヤの奇蹟物語り、逸話、等々は、本来、夫々の預言者団体の中で成立し、発展して行つた原資料の集成であつたと考えられるのである。更に、イスラエルの古き伝承が、ヤハウェ聖所に仕えた、祭司、レビ人と、その聖所と密接な關係を持つた預言者団体によつて共通の財として夫々保存され、また相互に補充されて發展したことが容易に推測される。^(四一)こうした預言者団体が捕囚後まで存在したということは、^(四二)ヤハウェ宗教の發展に対して、預言者の果した重要な役割を物語るものであらう。

以上のように、古き伝承の保存育成に従事した預言者、かつてペリシテ人に対する解放戦争で果した彼等の役割、またその占めていた社会的地位を記憶にとどめていた預言者が、イスラエル連合の基盤であつたヤハウェ礼拝の勢力維持を図り、またその回復を目指したことは、当然のことと考えられ、またかつて連合軍の戦士として戦つた記憶を持つ農民、また熱心なヤハウェ崇拜者と共に、王国の政策に対して強い疑問を抱いたことも、容易に推測できるのである。こうした事実をわれわれは、エリヤ、エリシヤの伝承から明瞭に読みとることができる。ここで預言者の王国の政策に対する態度を検討する前に、以上に述べてきた預言者集団とは別の立場にたつた預言者について、簡単にふれておかななくてはならない。

いわゆる「ダビデ契約」^(四三)といわれる託宣を伝えた預言者ナタンは、ダビデ王に仕える者であつた。このように、王または国家の中心聖所に仕えるヤハウェ預言者の存在は、既述のアハブ王が、スリヤ人との戦闘に際して、ヨシヤパ

テの勧めで、ヤハウェの言葉を伺うために預言者を招いた記事からも明らかである。(I Kön. 22) 彼等の主たる任務は、統治者の諮問によつて、神に問い、託宣を得て、それを統治者に伝えることにあったと思われる。^(四四)既にダビデも、重要な行動を起す時、しばしば託宣を求めたのである。(cf. II Sam. 2:1, 5:19, 23) 王^(四五)または、国家の中心聖所に仕える宮廷預言者の地位は官職であり、宮廷預言者は、王の任命によつて採用された官吏であり、従つて国家の聖所に仕える祭司と共に、王権の安定、国家の安全と繁栄のために尽くすべき義務を課されていた。彼等は、国家の守護神、王朝の守護神となつたヤハウェに仕える者であつた。その任務は、王、また国民に対して、ヤハウェによる救済と祝福の託宣を伝えること、ヤハウェの約束(ユダにおいては、特にダビデ契約)^(四六)の確実なることを保証することであつた。こうした意味において宮廷預言者は、王の代弁者、国民の願望の代弁者であり、また既述の地方の聖所と結びついた預言者、祭司が、宗教的罪人に対して、ヤハウェに執成しの業を行つたと同じく、国家聖所に仕える祭司と共に、王、国民とヤハウェの間を執成す仲保者でもあつた。^(四七)既に預言者ナタンは、ダビデ王の冒した罪に対して、かかる者として出現しているのである。(II Sam. 12:13)

さて、以上のように、イスラエルの王国時代における預言活動は、決して単一なものでなく、極めて多様なものであつた。文献に示されている個々の預言者、例えば、ユダからベテルに來た「神の人」(I Kön. 13:1ff.)、シロのアヒヤ(I Kön. 11:29-31, 14:1-8) レヘベアムに北王国との戦争を止めさせた預言者シマヤ(I Kön. 12-24, cf. 14:30) イムラの子ミカヤ(I Kön. 22:13-28) 等々の預言者が、本来如何なる預言者であつたのか、如何なる預言活動の流れに属すのか詳かに出来ない。これらの預言者が、皆個人として出現し、王の政策に激しく敵対し、災の預言を伝えていることから、前述の地方聖所と固く結びついた預言者集団、宮廷預言者の外に、系譜を異にする預言活動の存在

を想定することもできるであらう。^(四)しかし、確証することは、困難である。

四

以上の考察から明らかになったことは、王国時代の預言活動が多様であり、またそれぞれの立場によって、活動の方向が異っていたことであった。即ち、王国の官僚として、王の政策に参与した宮廷預言者と在野にあって、自由な立場から王の政策を批判した預言者である。

この王の政策に対して自由な批判を下した預言活動は、北、イスラエル王国において、しかもギルド的組織を持つたと考えられる預言者団体の中で醸成されていたように思われる。既述のように、北、イスラエル王国は南、ユダ王国のダビデ王朝のように確かな宗教的基盤を持たず、王に対して、古き伝統に基づくカリスマが預言者によって要求されていた。即ち、伝承によれば、ヤラベアムは、シロの預言者アヒヤによってカリスマを認定され、後で同じ預言者によって、カリスマの剥奪を宣告され (I Kön. 11, 29-31, 14:7 ff.)、バアシヤは、ハナニの子エヒウによってそのカリスマの剥奪を宣告され (I Kön. 16:1 ff.) エヒウは、エリシヤによってカリスマを認定されたのである。

(I Kön. 9:6 ff.) このことは、北、イスラエル王国においては、南、ユダ王国と比較して、尚、古き連合時代の伝統が生きていたこと、また預言者が、連合時代の伝統に熱心であったことを示すものであり、従って、預言者の政治的活動の余地が比較的に多かったことを意味するものであらう。しかし既述のように、王国は宗教的団体でなく、それ自身の国家理性の要求に従って動く政治体制であり、宗教的要求とは、多くの面で衝突するものであった。王にとって、宗教は政策の対象となるものであり、その反対ではなかった。預言者の王に対する批判は、ここに根ざしていた

ように思われる。何故ならイスラエルの神ヤハウェによつて認定されてはじめて王位に即く資格を得た王が、ヤハウェ礼拝を統治の対象とし、カナン（四九）の神々の礼拝を許し、また古き伝統に根ざす神聖な秩序、法、慣習を無視する行為にでることは、ヤハウェに対する背信そのものを意味したからであつた。伝承は、前述のように個々の預言者を通して王の背信に対して災の預言を告げている。しかし、他方において、王がカナンの神々の礼拝を認めたことは、ヤハウェ礼拝自身が持つ性格にも原因があつた。何故なら、ヤハウェはカナンの神でなく、農耕神でもなく、砂漠にその坐をもつ火山地震に象徴される自然破壊の神、戦争神であつたからである。ヤハウェは、本来、農耕を指導し、豊産を約束し、生命力を附与することによつて礼拝される神でなかつたのである。イスラエルのアハジア王は、病を神に問うために使者を派遣したときは、ヤハウェでなく、エクロンの神バル・ゼブブであつた。王国時代の預言者は、以上のような問題とも対決しなければならなかつた。

こうした問題に対してアモス以前の預言者が、どう対決していったかと言うことに関して、文献は、ただエリヤ、エリシヤ物語りのうちに断片的に取扱つているのみである。他の個々の災を告げた預言者に関しては、具体的なこととは何も知ることができない。われわれは、ここでエリヤ、エリシヤの物語りから上記の問題に対する預言者の態度を考察して行こうと思う。エリヤ物語りは、列王紀上十七章—十九章、下一章に述べられ、その活動の時代は、イスラエル王国のオムリ王朝のアハブ、アハジアの治世であり、エリシヤは、同下二章—九章、十三章で述べられ、その時代史的背景はオムリ王朝最後の王ヨラム、エヒウ王朝創始者エヒウの時代である。以上の物語りにおけるエリヤとエリシヤの預言活動の形式を見ると、全く異なつた型を示しているように思われる。エリヤは、東ヨルダンの草原地帯出身であり、個人で各地を遍歴し、孤独な祈のうちにヤハウェの言葉を聞き、王の意に逆う託宣を迫害を恐れずに王

に告げ、他方エリシヤは、農民出身であり、預言者団体の長であり、託宣を求めて音楽によりエクスタシーに入り、神の言葉を受ける。王の出陣に際して従軍し、王に協力する。エヒウの革命の精神的支柱となり、この王朝に友好的である。こうした記事を見る時、われわれはエリヤを典型的なローエ型預言者とし、エリシヤをナービー型預言者と見ることができよう。確かに両者は明らかに異った型を示している。しかし、こうした典型的に異なる型を示している両者の預言者像に、われわれは、ローエ型預言と、ナービー型預言の混交を見ることができるよう思われる。即ち伝承において、カルメル山上でヤハウェがバアルに勝った時、エリヤは、バアル預言者を捕えて殺させ、雨乞の後、豪雨の中、突如激しいエクスタシーにおちいり、荒々しい姿でアハブの車の前にエズレルの入口まで走ったと記されている。(I Kōn. 18: 46) 他方、エリシヤの音楽によるエクスタシーは、激しい集団的エクスタシーではなく個人的な穏かなものであり(II Kōn. 3: 15 f.) また伝説は、彼の千里眼的透視を語っている。(cf. II Kōn. 6: 16 f.) こうした記述から、当時においては、王国創始の頃、尚独立した型として存在したローエ型預言とナービー型預言の混交が進み、独自の預言形式を生みだしつつあったのではないかと考える。恐らく、当時の預言活動において、ヤハウェの言葉を聞く、ヤハウェの意志を正しく知るということに力点が移り、その手段としての形式が第二義的なものになったこと、ヤハウェの霊は、必要な状況下に必要な人物に下るということになっていったのではないかと考えられる。ここで特徴的なことは、エリヤにおいても、エリシヤにおいても、ヤハウェの言葉を聞くために激しいエクスタシー、即ち、ヤハウェの霊の激しい作用を必要としないことである。

さて、こうした混交した預言形式は、エリヤ、エリシヤの預言活動の内容に対応しているように思われる。エリヤの預言活動を通して最も強く主張されているものの一つは、農耕文化地帯においても、イスラエル人の居住する全地

とイスラエル人の生活全般を支配するものは、イスラエルの神ヤハウェであり、カナン神の神バアルでないということであり、カルメル山上の出来事はこの事実の証明に外ならない。雨と豊産、早魃と飢饉は、ヤハウェの決定によるものであり、健康や生命の配慮に関して問うべき相手もヤハウェであり、他の神々でないものである。こうした観念は、連合時代のヤハウェ礼拝にない新しい要素であった。エリヤの神体験も、こうしたことを物語っている。沙漠で孤独な祈りにおいてエリヤに顕現したヤハウェは、連合戦争において暴風雨の中に顕現する荒々しい戦争神でなく、静寂の中に語る細い声として表現されている。(I Kōn. 19: 11 ff.)

こうした新しい要素と共に、エリヤの預言活動は、古き連合の神聖な秩序に基づくイスラエルの宗教倫理、法規の護持に向けられていた。アハブの王后によるナボテの殺害は、まさにこうした倫理、法規の毀損であり、神の正義の要求に背反した行為である。正義は、王によって創造されるのではなく、ヤハウェの決定によるものである。この正義は、たとえ臣家に対してでも守るべきものであった。このように見る時、エリヤの預言活動は、ヤハウェ礼拝の発展に対して重要な機縁を与えるものであった。即ち、イスラエル人は、向後カナンの農耕文化地帯において、生活のために、他の一切の神々に頼る必要はないのである。また預言者には、王国の中で神の正義が実現されるように、王を監視する任務が与えられたのである。

エリヤの預言活動における主張は、エヒウの革命の精神的支柱となったことに表明されている。エリヤは、カリスマを保証された王をいただく国家を通して、排他的にヤハウェ礼拝の独占を試みたのである。

エリヤ、エリヤの物語りから、以上のようなことが読みとれるとするならば、このことから以下のようなことを考えることができる。エリア、エリシアにとって、王国は、連合時代のイスラエル共同体の発展の結果

成立した政治的統一体であつたということ、従つて、古きイスラエルの伝承に基づいて、宗教連合の根幹を形成して
いたヤハウェとイスラエルとの契約關係が、ヤハウェと王国との關係にも移され得るということ、イスラエルの民
は、世俗的王国を通して連合時代の神聖な秩序と法規を維持發展させることができるということ。その結果としてヤ
ハウェがイスラエルの民に与えた約束、即ち、イスラエルの安全と繁榮は、王国を通して実現され得るということであ
る。恐らく、こうした考えは、王の政策に対する批判にもかかわらず、否むしろそうした批判の根底にあつた當時
の預言者に共通する觀念であつたと思われ^(五〇)る。

しかしながら王国は、既述のように神聖な秩序でなく、周囲の隣接諸国家と全く同型の専制国家であつた。こうした
王国の構造が生み出す反宗教的要素は、ヤハウェ礼拝に真向から対立するものであつた。宮廷預言者も、預言者集
団内においても、こうした問題は取りあげられなかつたように思われる。しかし、ヤハウェ礼拝に熱心な預言者は、
こうした問題との対決から逃れることはできなかったのである。アモスからはじまる個々の大預言者によって、全く
新しい観点から、ヤハウェとイスラエルの契約關係が、この問題との対決を通して問いなおされることになるので
ある。

- (一) ファイファー 旧約聖書緒論 第三卷 第三部 前の預言
者 石田友雄 石田道子訳 新教出版社 一九六二年 八一頁
参照。

(二) 「神の人」 *Yš-ʿolām* は、この個所ではローエを列王紀上
十七・十八、列王紀下四・七ではナービーに対して申命記三十
三・一ではモーセに対して使われている。この言葉は、特定の

人物また職に対する呼称でなく、特殊なカリスマを所有する人
物に対する呼称と考えられる。cf. RGG V (Die Religion in
Geschichte und Gegenwart, 3, Aufl. 5 Band) S. 613

(三) 「君」 *nāghāh* であり *melekh* (王) と言われている。
拙稿 イスラエル史における王権の確立とその特質 北海道大
学文学部紀要一二、一九六四年 八八―八九頁注(三) 参照。

rô'eh v nabî'

- (四) 「ナビー」 nabî' は、ヘブル語には見出されずアツカド語に nabû' として見出される語源に由来する。その意味は「呼ぶ、呼びもとめる、語る」を意味する。従つて、ナビーは「呼ぶもの、語り手、代弁者」を意味する。cf. T. J. Meek: Hebrew Origins, 1960, PP. 150f. H.-J. Kraus: Gottesdienst in Israel, 1962, S. 122 W. F. オールブライトはナビーがヘムラビ法典で形容動詞「呼ばれる」として使われていることから指唆され、「呼ばれた人」の意に解している。cf. W. F. Albright: From the Stone Age to Christianity, 1946, PP. 232 f. 七十人訳聖書 (Septuaginta) では πρὸς ἑαυτὸν と訳されている。

- (五) 「ローエ」 rô'eh は「見る」を意味するヘブル語 rā'ah から由来する。cf. T. J. Meek: op. cit., P. 150
- (六) ここで大預言者とは、アモス、ホセア、イザヤ、ミカ、ゼバニヤ、エレミヤ、エゼキエル、第二イザヤを指す。cf. G. Fohrer: Geschichte der israelitischen Religion, 1969, SS. 236, 238
- (七) 孤独のうちに幻覚、幻聴によつて神の言葉を聞くという神秘的体験が一種のエクスタシーをとまなうことは十分考えられる。cf. RGG V, S. 613 W. ウェーバーは「これを無感動的エクスタシー (die apathische Ekstase) と言ふべきである。cf. M. Weber: Religionssoziologie III, Das antike Judentum, S. 115 また、T. J. ミークはこうした神秘体験の例示として、以下

のような、聖テレンサの体験をあげている。「わたしはある日――栄えある聖ペテロの日に――祈っていました。その時わたしはわたしのおぼろげにキリストを見ました。あるいはもっと正確に言いますと、キリストを感じました。なぜならば、わたしの肉眼では何も見ませんでしたし、心眼でも何も見なかったからです。キリストはわたしのそば近くにいるように思われました。そして、わたしはやはりわたしが信じている通りわたしに話していたのは、キリストであるということがわかった (見た) のです。」T. J. Meek: op. cit., P. 153

- (八) Cf. G. Fohrer: op. cit., S. 224

- (九) 列王紀上十四・二以下、同下八・八以下参照。尚、T. J. ミークは「預言者は、託宣を与える機能を果たすときに報酬を期待し、それ以外の場合は期待しなかったとし、その証乎として、エリシヤのナフマンのらい病をいやした時贈物を受取らなかった (列王紀五・十五以下) ことをあげている。しかし、今日の文献からこのことを確認することは困難である。T. J. Meek: op. cit., P. 173f.

- (10) Cf. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, ed. by J. B. Pritchard, 1955, PP. 25-29.

- (11) Cf. A. Lods: Israel, From its Beginnings to the Middle of the Eighth Century, Translated by S. H. Hooke, 1935, PP. 300, 443

(三) ユフラテ上流のマリの町で発掘された紀元前一七〇〇年ごろのある官吏の、ジムリリム (Zimrilim) 王にあてた以下に引用する三通の上申書に極めて興味ある事実が認められる。その上申書は次のように言っている。

一、 わが主に申しあげます。かく言うは、汝の僕イトウル・アスドゥ (Itur-asdu) 、『わたしは、このわたしの手紙をわが主に発送したその日に、サッカ (Sukka) 出身の男マリク・ダゴン (Malik-Dagan) が、わたしのところに来ました。そしてわたしに次のように告げました。『わたしは夢の中で、一人の男と一緒に上地区にあるサガラトゥム (Sagaratum) 地方からマリ (Mari) に行こうとしていました。わたしの夢の中で、わたしはテイルカに入り、直ちにダゴン (Dagan) の神殿に足を踏み入れ、ダゴンの前にひれ伏しました。わたしが跪びているうち、ダゴンが口を開いて次のようにわたしに言いました。『ベニヤミンの頭 (王たち) たちとその部下 (人々) とそれをむかえのぼったジムリリムの部下 (人々) との間に和議 (平和) が成立したか』わたしは、彼らはまだ和議を締結していませんと言いました。わたしがまさに外に出ようとした時、ダゴンは尚、次のように言いました。『なぜ、ジムリリムの使者はわたしの前に常止まっていないのか。なぜ、わたしに (すべてのことを) 完全に報告しないのか、若しそうしていたならば、ずっと前に、ベニヤミンの頭たちをジムリリムの手

に渡しただろうに、さあ、行け、わたしはお前を遣わす。お前はジムリリムに次のように言いなさい。汝の使者たちをわたしのもとに派遣し、完全な報告をせよ、と、そうするならば、わたしは、ベニヤミンの頭たちをも魚籃の中でもがかせよう。そして汝の前へ据えおこう。』このことをあの男が夢の中で見てそれをわたしに言いました。

二、託宣において、カラス (Kallassu) の主であるハダド (Haddad) が次のように申しました。『わたしはカラスの主、彼 (ジムリリム) をわがひざの上で養育し、彼の父の王座に即けたハダドではないか。わたしが、彼を彼の父の家の王座に即けた時、わたしは、その外、更に住居 (宮殿) を与えた。わたしが彼を彼の父の家の王座につけたように、今、わたしは彼の手からネフラトゥム (Nehatum) を取ろう。もし彼が与えようとしないうち、その時は、王座、大地、都市の主であるわたしは、わたしが与えたものを取り去ろう。もしそうでなく、彼がわたしの望むものを与えようとするなら、わたしは、王座に王座を、家に家を、地に地を、都市に都市を重ねて彼に与えよう。更にわたしは、日の昇る所から日の没する所まで彼に与えよう。』

三、わが主に申しあげます。汝の僕ムカニシムム (Mukannišum) かく申します。わたしは、わが主の生命のために、ダゴンに犠牲を献げました。トットウル (Tuttul) のダゴンの「応答する

rô'eh u nabi?

者」が起き上り、言いました。『バビロンよお前は何をくりかえしするのか。……捕え網(う)の中へわたしは汝を追いこむだろう(集めるだろう)。七つの同盟するものの家々／家族またその財産をデムリリムの手でわたしは満そう。』G. Fohrer: op. cit., SS. 226, 227 cf. M. Noth: Geschichte und Gotteswort im Alten Testament, 1949 (Gesammelte Studien zum Alten Testament 2 Aufl., 1960, SS. 230 ff.) 概説聖書考古学 G・D・ライト著 山本七平訳 一九六四年 七九頁以下参照。この引用文にで来る「応答する者」apilum は、聖所に仕える預言者で、他に muhban, muhbatum と呼ばれる男、女の預言者がいて、階級を作っていたことが知られている。彼等は、前兆、夢、幻覚、エクスタシー体験から神の意志を知り託宣として伝えた。ここに引用された文書では、預言者が王の諮問なしに、神の託宣を伝えていること、また、王の気持をそんたくすることなしに神の意志を伝えるものとして出現している点、イサエルの預言と類似しており注目に値する。また、紀元前八世紀に当るアレポ出土のハマテの王ザギル(Zakar)の石碑は、敵の包囲にあつて神に祈願したザギル王に対して見者、占者を通して神の約束を得、戦勝の後、神 Ilu-Wer に献じた記念碑であり、神殿に奉仕する預言者の存在が知られる*。A・ローは、サウルが、預言者集団の中において激しいエクスタシーにおちいつたこと (I Sam 10: 10, 11) に対し同じ型のエクスタシー

いは、フェニキヤ、シリア、小アジアに見られたものであり、同じ型の預言は小アジアからシリアを通じてパレスティナに入つて来た。イスラエル人は、カナン人との接触から、この預言形式(集団的エクスタシー)を学んだと考えている。cf. A. Lods: op. cit., PP. 300, 444-445 T・J・ミークも同様の考えを示している。ただイスラエル人の預言は、より少なくエクスタティックであつたと言つてゐる。cf. T. J. Meek: op. cit., PP. 156 f.

* Cf. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, PP. 501 f.

(三) 本文注(四) 参照。Cf. S. Mowinkel: Palmenstudien 2, 1961, SS. 14 f.

(四) T・J・ミークは、預言者は祭司のなから、特殊なカリスマをもつものとしてでてきたと考えている。cf. T. J. Meek: op. cit., P. 149 S・モーヴィンケルは、ネビイムは本来祭司ではないと言つてゐる。cf. S. Mowinkel: op. cit., S. 16

(五) 口語旧約聖書略解 日本基督教団編集部 昭和三五年 一四五頁参照。Cf. M. Weber: op. cit., S. 112 RGG V: S. 617 (K) Cf. G. v. Rad: Gesammelte Studien Zum Alten Testament, 1958, S. 90

(七) 拙稿イスラエル宗教連合(統)ヤハウエ礼拝の発展 北大文学部紀要 一〇、一九六一、七二、七三頁参照。

(一〇) G・ホーラは族長を単なる氏族創設者、指導者、啓示受容者、礼拝創始者であつたにとどまらず、更に靈感をもつ人として祭司、先見者、呪術者の機能を果たしたとし、アラビヤのカーエン(Kahin)と同じ役割を集団内で果たしたと考えている。cf. G. Fohrer: op. cit., S. 27

(一一) 拙稿イスラエル宗教連合 北大文学部紀要 八、一九六〇、三七頁以下参照。

(一二) Cf. G. V. Rad: Der Heilige Krieg im Alten Israel, 1951, SS. 6 ff. M. Weber: op. cit., SS. 99 f.

(一三) Cf. ibid., S. 104

(一四) Cf. ibid., S. 103

(一五) イスラエル史 E・J・エーハリック著 馬場嘉市・恵二共訳 日本基督教団出版部 昭和三十七年 三三頁参照。

(一六) Cf. T. J. Meek: op. cit., P. 156

(一七) Cf. ibid., P. 157 ミークは、ネビイムを戦の扇動者、反乱の白熱に人々を燃え立たせる者と表現している。

(一八) Cf. ibid., P. 152, Notes II ミークは、ダビデがエクスタシーの状態で着物をぬぎ、エルサレムへの途上神の箱の前でなごたと解している。

(一九) Cf. M. Weber, op. cit., S. 106

(二〇) *hōzeh* (ホーゼ)は、「見る」更に正確に言えば「エクスタシーの状態で見える」「エクスタシーの状態を経験する」を意味す

る *hazah* という動詞から由来する。cf. T. J. Meek, op. cit., P. 150 ガドはナビーともローエともホーゼーとも文献でいわれている。ホーゼーに対して「エクスタシーの状態で見える」という意味に力点をおいて、この事態を見れば、ナビー型預言とローエ型預言の混交が既にはじまっていると考えられる。しかし、推測の域をでない。

(二一) Cf. M. Weber: op. cit., S. 115

(二二) 拙稿イスラエル史における王権の確立とその特質、北海道大学文学部紀要一九六四、九九頁以下参照。

(二三) Cf. G. V. Rad: Theologie des Alten Testaments, Band 1, 4 Aufl., 1962, S. 108

(二四) Cf. M. Weber, op. cit., SS. 107, 108

(二五) Cf. ibid., S. 110

(二六) Cf. G. Fohrer: op. cit., SS. 235 f. RRG V: S. 614

(二七) Cf. G. Fohrer: op. cit., S. 234

(二八) 其他、シロ、ラバ、ギンマ、後代では、エルサレム (Mt. 3: 5) でもこうした預言者集団の出現が見られる。

(二九) Cf. H.-J. Kraus: Gottesdienst in Israel, 1962, S. 123

(三〇) Cf. T. J. Meek: op. cit., P. 236

(三一) Cf. H.-J. Kraus: op. cit., S. 126

(三二) Cf. G. Fohrer: op. cit., S. 229 f.

(三三) Cf. H.-J. Kraus: op. cit., S. 123 f.

rô'eh v nabi'

(四二) Cf. G. Fohrer: op. cit., S. 237

(四三) 拙稿、上掲書九六頁以下参照。

(四四) Cf. H.-J. Kraus: op. cit., S. 124 G. v. Rad: op. cit., S. 110

(四五) Cf. H.-J. Kraus: op. cit., S. 125 イザヤ書二十八・七以下二十九・十参照。

(四六) ミカ書三・五以下、エレミヤ書六・十四参照。

(四七) Cf. ibid., S. 126

(四八) クラウスは、宮廷預言者、聖所に關係をもつ預言者の外にモーセに由来する幻聴、幻覚等の手段によらない直接ヤハウエの言葉を聞く預言者の官職がイスラエルにあつたという仮説をたて、個人として出現した預言者がこれにあたるのではないかと考えている。注目すべき見解である。cf. ibid., SS. 126-133

(四九) エリシャと共にエヒウの革命を積極的に支援したヨナダブベンレカブは極端な保守的ヤハウエ崇拜者であり、彼を祖とする遊牧民は、エレミヤ書三十五章によれば、酒を飲まず、家を建てず、農耕をせず、牧人として天幕に住んでいた。

(五〇) 古代イスラエル研究、関根正雄著、岩波書店 一九六九年四七頁以下参照。