



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	第三イザヤ書編集史緒論
Author(s)	関根, 清三
Citation	北海道大學文學部紀要, 34(2), 29-100
Issue Date	1986-03-17
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33500
Type	departmental bulletin paper
File Information	34(2)_PR29-100.pdf



第三イザヤ書編集史緒論

関 根 清 三

目 次

- 一 問題の所在
 - 二 イザヤ書五六章一―八節をめぐって
 - a 本文批判
 - b 文学批判
 - c 釈義上の諸問題とその解答
 - d 編集史的考察
 - 1 編集句…六節
 - 2 編集意図をめぐって
 - 3 四節の *mašzûm bibrithi* の位置と意味
 - 4 四―五節の元來のテクスト
 - 5 まとめ
 - 6 編集者とその時代
- 北大文学部紀要
- 三 イザヤ書六六章一―二四節をめぐって
 - a 本文批判
 - b 文学批判
 - c 釈義上の諸問題とその解答
 - d 編集史的考察
 - 1 最小单元相互の連関
 - 2 六六章一八―二四節と五六章一―八節の呼応
 - 3 編集句…五節
 - 4 五節解釈の第四の可能性
 - 5 五・六節は何故ここに置かれたか
 - 6 まとめ
- 四 編集者像をめぐって

一 問題の所在

第三イザヤ書（イザヤ書五六―六六章）の冒頭と末尾に如何なる編集がなされているかを問い、延いてはその編集者を闡明することが、本稿の課題である。然しこの点を問う前に予め、そもそもどのような問題連関の中でこの問いが立てられるのか、その由って来たる緒を明らかにしておきたい。緒論とは先ず、ことの由緒を尋ねる論の謂である。

本稿は、ミュンヘン大学福音神学部に一九八四年一月提出、翌二月受理された学位論文 *Redaktions-geschichtliche Studie zum Tritojesajabuch* のうち、第二部一・二章および中間考察一の部分を適宜改変しつつ邦訳したものである。量的には全体の約一〇分の一にあたる。第一部はドゥーム以降の研究史を辿り、そこから出て来る新しい問題を定位し、更にその問題を正しく問う為の方法を検討するものである。続く第二部は実際に、一二に分けた第三イザヤ書の各単元を編集史的視点から釈義し、そのことを通して最後に編集史的仮説を呈示する。今、第一・二部の論の骨子を辿っておきたい。

周知の通り、第三イザヤ書の近代研究史はドゥームに始まる。彼は一八九二年のイザヤ書註解で、従来イザヤ一人の作と考えられていたイザヤ書全六六章を三分し、その第二・第三の部分（四〇―五五章・五六―六六章）の作者を、名前の分からないところから、第二イザヤ（Deuterojesaja）、第三イザヤ（Tritojesaja）と呼称したのである。三年後のチェインの註解は、この三分説を踏襲しつつも、五六章以下に第三イザヤのみならず複数の作者の存在を想定し

た。爾後イザヤ書の三分説は、幾つかの根拠不十分な異説を除けば、殆ど学界の定説となったと言つてよいが、第三イザヤ書の著者問題をめぐつては、単数説・複数説が相對立することとなる。リットマン⁽³⁾、マルテ⁽¹⁶⁾、ゼリン⁽⁷⁾、チレッセン⁽⁸⁾、ボックスらの諸家は単数説を、キッテル⁽¹⁰⁾、グレスマン⁽¹¹⁾、クレイマー⁽¹²⁾、ブッデ⁽¹³⁾、スキンナー⁽¹⁴⁾、マルテ⁽¹⁵⁾、なかなずくアブラモフスキー⁽¹⁶⁾は複数説を、夫々の論拠を挙げて支持した。一旦この問題に決着を付けたかに見えたのが一九二八年のエリガー⁽¹⁷⁾の研究で、彼は一七五の文体的特徴が第三イザヤ書全体に共通にちりばめられていることを実証し、単数説を力強く主張したのである。だがその後今日に至る研究史を辿ると、なるほどエリガー説の傍証を固めることを意図したオーデベルクを筆頭に、ケスラー⁽¹⁸⁾、ボナール⁽²⁰⁾等単数説支持者は散発的に出ているとはいへ、大方の趨勢は再び複数説である。均衡のとれたフォルトツの註解を初めとし、カイザー⁽²²⁾、フォーラー⁽²³⁾を経て、創見に富むヴェスターマン⁽²⁴⁾、そしてマッケンジー⁽²⁵⁾、アイスフェルト⁽²⁶⁾、シュライナー⁽²⁷⁾、ワイブレイ⁽²⁸⁾、最も詳細かつ広汎なパウリッチ⁽²⁹⁾の研究、最近ではスメント⁽³⁰⁾に至るまで、特に思想的・歴史的視点からの釈義に基いて、帰納的に複数説に到達しているのである。だが彼らはエリガーの文体論的「証明」を不当に無視したとの誹りを免れないであろう。苟もエリガー以後複数説を唱えようとする者は、エリガーと同じ文体論の土俵に立つて論駁が出来なくてはならないが、彼らはそれをなし得ていない。だが翻つてエリガーが彼ら、なかなずくフォルトツ、パウリッチ等と同程度の釈義の嚴密さを有しているかという点、答えは明らかに否である。彼の議論は、初めから作者単数の前提に立つて余りに演繹的で明解であるが故に、却つてテキストの複雑と多岐の前に虚構の歪みを露呈しているかに見える。

第三イザヤ書のこの著者問題を考えるにあたって、私はこれら二つの流れのいわば中道を行きたい。最初から著者を単数か複数か決めてその視点から問題を切り取るのでもなく、逆に個々の単元を異りのままに眺め問題の複雑さを

放置するのではなく、そうではなくて単数説・複数説共通の積義上の了解事項に先ず視点を据え、その視点から、その視点とは別になされた個々の帰納的積義を、演繹的に整理して行くという遣り方である。具体的に言うならば、ほぼ全ての註解者が、(一) 第三イザヤ書の冒頭と末尾に何らかの形で編集者の筆を認め、(二) 中核となる六〇―六二章を第三イザヤという個人の手に帰する、という点で意見の一致を見ており、私自身この二点に関し疑念をさしはさむ余地はないと思う。問題はこの編集者および第三イザヤがどのような歴史的・地理的・思想的・文体的等の特色を有しているかである。私は先ずこの点を五六・六〇―六二・六六章の積義を通して明らかにし得ると思う。そのことによって第三イザヤ書に最も本質的な貢献をした二人の人物像が浮き彫りとなる。続いて第三イザヤ書の他の單元を夫々積義し、その何れ(の部分)の作者がこの二人の人物と、その諸特性に照らして、同定されるかを比較検討して行くのである。その結果どの部分が編集者の筆であり、どの部分が第三イザヤの作であり、又どの部分が夫々どのような作者の作であるか、について編集史的仮説に到達するであろう。このような問題連関の中に本稿の主題——紙幅の都合上五六・六六章の積義とそこから導出される編集者像の叙述に絞らざるを得ない——は位置付けられるのである。

以上が学位論文第一・二部の概要である。ここで更に第三・四部で問題がどう展開するかについても一応付言しておこう。

第三部は、第二部の編集史的結論を意味論的に検討し、併せ第三イザヤ書各層の思想を明らかにすることを目指す。具体的には、編集史的仮説として一二の編集層の存在を想定するが、その夫々の層について救済理解・罪理解・祝福理解・神理解・契約理解・終末理解等一三の主要概念について意味論的考察を加え、各層各

概念の意味の場を明らかにする。その結果例えば、A層・B層の救済理解・罪理解が一致するならば、両層を分けた先の仮説は修正される必要があるかもしれない。逆にA層・C層が一三の主要概念全てについて異なる理解を示すならば、これを別の著者に帰した先の仮説は思想内容の上から検証されたこととなろう。このような操作を経て第三部は第二部の仮説を検証・修正ないしは補完し、編集史的な結論を導き出すことを意図するものである。

最後に第四部は第一部に対応して著者問題に戻る。私は結論としては著者複数説になるが、ではあの、単数説を文体論的に「証明」してみせたエリガーの研究はどうなるのか。叙上の議論は主として思想的・歴史的なものであったので、最後にエリガーと同じ文体論の土俵に立って彼の一七五の論点を逐一論駁し、従来の研究史の欠を補う試みが第四部に外ならない。

以上論述は粗笨に終始したが、学位論文の骨格は概略以上の如くである。その詳細については他日の発表を期し、今は先ず第三イザヤ書冒頭の編集史的考察をもって纜を解くこととしたい。

二 イザヤ書五六章一一八節をめぐって

a 本文批判

以下本文は BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA (以下略してBHS) を用いた。本文批判ではBHSの脚註に従わない読みにのみ言及する。

五節・ドゥーム以降⁽³¹⁾マイルンバーク⁽³²⁾、ヴェスターマン⁽³³⁾を経てボナール⁽³⁴⁾に至るまで殆どの註解者は、クムラン写本^a、七十人訳、ペンツタ、タルグム、ウルガータと共に^{io}の代りに^{lahen}と読む（BH及びBHSは^{Lānō}の可能性も考えている）。フォルツ⁽³⁵⁾のみ見解を異にする。フォルツによれば、マソレット本文は「個々の個人への適用」を意図しており、押し並べて複数にするのは、「安易な画一化」である。私も又フォルツとは別の理由からも（後述）マソレットの読みに留まりたい。

六節・BH及びBHSは^{al-yhvh}の代りに^{alay}を、^{l'shar'cho}の代りに^{l'shar'cheni}を、^{shem yhvh}の代りに^{sheni}を、そして^{io}の代りにⁱⁱを夫々提案している。然しこれらの推読を裏付ける古代語訳は実は一つもなく、近年の殆ど全ての研究者も、これらの読みに従っていない（例えば、フォルツ⁽³⁶⁾、マイルンバーク⁽³⁷⁾、ケスラー⁽³⁸⁾、フォラー⁽³⁹⁾、ヴェスターマン⁽³³⁾、パウリツチ⁽⁴⁰⁾、ボナール等⁽³⁴⁾を参照）。私もマソレットの伝承に従う。七十人訳は^{shomēr}の代りに^{shom'ré}、クムラン写本^aは^{mehall'io}の代りに^{mehall'iah}を夫々伝えているが、取らない。理由については後述。

b 文学批判

ミヒエル⁽⁴¹⁾は五六章——七節が一つの単元をなしていると考え。即ち、「伝承されたヤハウェの言葉（一節）、この言葉の解釈（二節）、この解釈の現状への適用（三—七節）」という三つの部分から成った「単元」なのである（ドゥーム⁽⁴²⁾も「八節を後代の付加ととる人がいても、私は全く反対ではない」と述べている）。それに対してケーニツヒ⁽⁴³⁾は「九節も——八節と一纏まりである」と考える。然し他の殆どの研究者は、——八節が一つの単元を成すとの見解

である。例えば、チェイン⁽⁴⁴⁾、マルテ⁽⁴⁵⁾、ブッデ⁽⁴⁶⁾、フェルトマン⁽⁴⁷⁾、マイレンバーク⁽⁴⁸⁾、フォーラー⁽⁴⁹⁾、ボナール⁽⁵⁰⁾、ワイブレ⁽⁵¹⁾、等々。

フォーラー⁽⁴⁹⁾はこれを六つの段落に分ける（一―二・三・四―五・六・七・八節）が、六段落とも一人の預言者に帰することを当然としている。マイレンバーク⁽⁴⁸⁾も五つの段落に分けて（一・二―三・四―五・六―七・八節）、そのどこにも別人の筆を認めない。即ち、「教えと福音とは不可分であり、この詩全体が、この二つの関心に支配されている」のである。

何人かの註解者は、一―八節のテクストに後代の付加を見る。例えば、エリガー⁽⁵³⁾によれば三―八節は付加である。彼は四つ理由を挙げているが、特に重要なのは、四―五節と六―七節の構文が第三イザヤ書全体で他にはどこにも出て来ない、との指摘であろう。フォルツ⁽⁵⁴⁾は逆に一―二節を付加とみなす。「主要部分である三―八節は、異邦人改宗者と宦官について述べている。ここは散文体で書かれており、ユダヤ人の教団への手紙の類である。……この手紙と一―二節との結び付きはゆるい。なかならず二節は散文の手紙とは異り、均衡のとれた二行詩である」。ケスラー⁽⁵⁵⁾は二―七節に一つの挿入を見ている。「この挿入はこの問いに対して、敬虔な者が律法を守ることを是としているのだ」。ケスラーは従って、元来の預言者の言葉は一節と八節だけだと考えるのである。

近年の研究者は、多かれ少なかれ編集者の筆をここに読み取る傾向が強い。ヴェースターマン⁽⁵⁶⁾は、五十六章一―二・三―八節と巻末の六十六章一―二四節を編集者による後代の付加であり、第三イザヤ書全体を梓付けている編集梓であるとみなす。パウリツ⁽⁵⁷⁾によれば、「独立の文学単元を成すのは三―七節だけであり」、「八節はむしろ恐らくそれ自身独立の言葉であり、一―二節と共に元来の単元三―七節を囲む為に編集者が付加したものとみなすのがよからう」⁽⁵⁸⁾。

ゼームスドルフは、五六章一―八節が「とりわけ異邦人に対する態度において、列王記上八章四一節以下と見事に対応している」ことに注意を喚起し、この単元に申命記史家の編集を採ろうとした。

我々のテキストをどこでどう区切るか、という問題に対する解答の型は、以上ではば尽くされているかに見える。少なくともドゥーム以降の研究史に現れたためばしい解答は、以上で全てである。然し私見によれば、以上のいずれの説も、以下に示す釈義上の諸問題を完全に解いたとはいえない。以上の諸説を考慮しながら、d節に私自身の解釈を述べざるを得ない所以である。然し次節cでは予め、そもそも何が釈義上の問題であり、上の諸家はそれらにどこまで答え、どこから答えていないか、を研究史をもう少し具体的に顧みながら確認しておきたい。

c 釈義上の諸問題とその解答

△一―二節をめぐって▽

(一) 一節は果たして第三イザヤ書の冒頭に相応しいか否か。パウリッチは次のように述べている。「使者の言葉で導入した後、著者は己れの告知を警告の言葉で始める」⁽⁶¹⁾。この警告の言葉は詩篇一〇六篇三節の祝福の言葉と内容上対応しているが、祝福の言葉より警告の言葉の方がいかにも「書物の巻頭に相応しい」⁽⁶²⁾。第二イザヤ書冒頭(イザ四〇ノ一以下)の一連の命令形との対応にも注意すべきである(四六ノ一三も併照)。

(二) エールリヒは次のように述べている。「ヘブライ語に *‘asā mišpāt* 乃至 *‘asā š’dhāqā* という言い方があるが、*‘samar mišpāt* はあり得ない。普通の散文では *simrū wā-‘sā mišpāt w’š’dhāqā* となるべきである」⁽⁶³⁾と。ゼームスドルフは然しながら *samar mišpāt* という言い方を申命記一二章一節、二六章一六・一七節、三〇章

一六節、列王記上八章五八節、九章四節（Ⅱ代下七ノ一七）、ホセア書二二章七節、詩篇一〇六篇三節、一一九篇一〇六節、更には又エゼキエル書一章二〇節、一八章九節、二〇章一八・一九・二一節、三六章二七節、三七章二四節に見出した。パウリッチはより厳密に次のように議論する。即ち、「最初の命令形 *šimru* は他にホセア書二二章七節にしか出て来ない。然もそこでは単数の命令形だ。むしろここでは、申命記史家（レビ二五ノ一八参照）やエゼキエル（一一ノ二〇、一八ノ九、二〇ノ「」九・一八・二一）が好んで使う *samar* より、エレミヤ書二二章三・一五節、二三章五節等のように *ʾasa* を使ってほしいところだ」と。

(三) 一・二節のたった四行に *samar* と *ʾasa* は夫々三例、*šdhaga* は二例出て来る。然も *samar* は三つ共違う意味だ。即ち、一節では公義を「守る」こと、二 b a 節では安息日を「遵守する」こと、そして二 b β 節では手を「出さない」ことである。同様に *šdhaga* の二つの用例も別々の意味である、即ち、一 a 節では「義」、一 b 節では神の「救い」なのである。「かくも近接して *šdhaga* が別の意味に使われていること」をフォルツは奇妙だと見てゐる。エリガーはこのようなテクストの状況を著者の「語彙の貧困」を表わすものと解釈している。

△三節をめぐるV

(四) ここで引用されている異邦人と宦官の「恐れのかき、ないし嘆きの叫び」（パウリッチ）の歴史的背景は何か。どの註解者もこの背景に申命記二三章二一七節を考える。この申命記律法によればこの二つのグループはヤハウェの集会から締め出されるべき者に該当するのである。即ち捕囚後のヤハウェ教団に、申命記二三章二一七節に基づいて異邦人・宦官を締め出そうという動きがあり、それに対する彼らの恐れ、ないし嘆きがここで引用されている

のではないか。

(五) 然しその恐れ、ないし嘆きが拒否されているとすれば、「ここでヤハウェ自身が聖書を訂正しているのである。聖なるテクストの撤回は旧約全体でここにしかない」(ドンナー)⁽⁶⁸⁾。

(六) 上述のとおり (b・文学批判参照)、この段階の区切りについては諸説粉々であるが、三節と四―七節の關係については諸家の見解は一致している。即ち、三 a b 節は異邦人について、三 c 節は宦官について発言しているのに対し、その発言の根拠を今度は交差配列で、四―五節では宦官に関し、六―七節では異邦人に関して呈示しているというのである。

△四―五節をめぐって▽

(七) いずれの註解者も四節を、三つの關係文が *hassārism* に掛かっているかのように訳している。例えばヴェスターマン⁽⁶⁹⁾は “zu den Verschnittenen, die meine Sabbate einhalten und erwählten, woran ich Gefallen habe (,) und die an meinem Bund festhalten”、ホナー⁽⁷⁰⁾は “Aux eunuques qui gardent mes sabbats, qui optent pour ce qui me plait et qui se tiennent dans mon alliance”、ネーグティンマン⁽⁷¹⁾は “To the eunuchs who keep my sabbaths, who choose the things that please me and hold fast my covenant” と訳しているのである。然しこの箇所の一ヘブライ語の構文は独特であり、果たしてこのように訳していいか、疑問なしとしない。何故なら三つの動詞のうち、第一、未完了形の *yism^{ru}* と第二、ワウ継続完了形の *ubhat^{ru}* の二つが *hassārism* に掛かる *‘ser* || 關係文を構成していることは明らかだが、第三の *maḥ^{ziqm}* は複数の分詞形で

むしろ *hāser* Ⅱ 関係文の外に出、*hassārism* と対になっているとみなす方が自然だからである。

(八) ドゥーム⁽⁶²⁾は旧約中ここにしか用例のない *yādh wāšēm* という表現を一種の重言法とみなし、“*Denk-zeichen*”の一語で訳している(サム下一八ノ一八およびサム上一五ノ一二参照)。殆どの註解者はむしろ両語を分離して訳す(例えばヴェスターマン⁽³³⁾は“*Mal und Namen*”)。然し *yādh* を「記念碑、記念像」(パウリッチ⁽⁷¹⁾)の類と解する点では、みな一致している。但しロビンソン⁽⁶²⁾が最近新しい見解を出している。即ち、*yādh* に関しては創世記三五章四節、四三章三四節、出エジプト記一〇章二五節、申命記一五章二節、サムエル記上九章八節、サムエル記下一九章四四節の、又 *šēm* に関しては創世記一二章二節、申命記二五章六節、サムエル記上二四章二二節、サムエル記下七章九・一〇節、イザヤ書五八章一四節、ルツ記四章一〇節の用例との連関に着目して、この *yādh wāšēm* を “*ein Anteil (oder Besitz) und ein Erbteil*” と訳すことができる、というのである。

(九) 五 a β 節は、「後代の挿入である『息子・娘にまさる』の一句の為、元来の著者が意図しなかったような比較表現によってヴォルテージが上がり、論争的な様相を帯びた。神の民の救済と生命の待望によって宦官の期待が斯くも過度に盛り上がったとみなすことは、無理だと思われる」(パウリッチ⁽⁷³⁾)。

(一〇) パウリッチ⁽⁷⁴⁾は又五 b β 節も後代の挿入である可能性を考えている、即ち、「箱入り文(*Schachtelsatz*)である五 b β 節を編集者の付けた説明的付註として除去することが正しいとすると、五 a b 節は初めて一つの纏まった文となるのである」と。

△六―七節をめぐって▽

(一) 六 a c 節が二―四節と呼応連関する表現を持っていることは、注目すべき事実である。即ち、六 a 節: *ūbh⁹né hannekhār hannilwim 'al-yhwh* は三 e 節: *ben-hannekhār hannilwā 'el yhwh* と対応しており、六 c α 節は二 b α 節とほぼ同じであり、更に六 c β 節は四 c β 節と全く同一である。

(二) 同様にここで注意すべきは、六 c α 節の単数形が六節全体の複数形の中で、又六 c β 節の一人称の人称接尾辞が六節全体の三人称の中で、夫々異彩を放っているという点である(上述本文批判参照)。

(三) ボナールは旧約全般に *n⁹khārīm* (例えば出エー二ノ四三、申一五ノ三、二三ノ二二等)と *gerīm* (例えば申一四ノ二九、レビ一九ノ三三・三四等)の用例を比較して、前者が定住者であるのに対し、後者は一時的な逗留者を指す、という点を確認している。然しだからと言って必ずしも、イザヤ書五六章三節の *ben-hannekhār* 及び六節の *b⁹né hannekhār* がバビロンの地に於る異邦人改宗者を指さねばならぬとは言えないであろう。「この歴史的背景はバビロン捕囚民の第二回目の祖国帰還であり、問題となっているのは、異邦人改宗者と宦官が一緒にエルサレムに来てよいか否かである、と考える註解者もいる。だがこのような具体的な解釈を裏付ける表現は実はテキストのどこにもない」(フォルツ)。⁽⁷⁶⁾

(四) 然し近年の研究者(例えばフォルツ、ヴェスターマン、パウリッチ、ボナール等々)が *ben-* (ないし *b⁹né*) *hannekhār* をバビロンの異邦人改宗者と取らないとすれば、彼らは当然、三節と六―七節の歴史的背景の相違を何らかの仕方で説明しなければならないはずである。だが彼らは説明するはおろか、この相違にそもそも気付いていないかに見える。然し歴史的背景の相違は厳としてある。即ち、三 b 節では異邦人はイスラエル人と共にヤハウェ教団に属しているのに対し、六―七節では異邦人は現在ヤハウェ教団の外にあり、将来初めてヤハウェ教団の「聖

なる山」・「祈りの家」に受け入れられるのである。

△八節をめぐって▽

(一五) 神の言葉を導入する定型句が、一節と四節では *ko'amar yhw* であるのに対し、八節では *n^uam^u d^honay yhw* である。然も、エリガーが指摘していることだが、一・四節では「導入句は定型通りで、第二イザヤ書によく出て来るような修飾句がつかない」のに対し、八節では *m^uqabbes nidhē yisra'el* という修飾句がついている。

(一六) *qābhas* はこの他にも二回出て来る。パウリッチはその事実を、八節を七節までと結び付けることによって、次のように解釈している。「*nādhah* は *qābhas* と結び合わされて専ら救済の言葉の中に出て来る。『集める』とはその際『外から引張って来る』の意味である。丁度羊飼いが、群れから離れた羊を引張って来るように。…従ってここで言われているのは、ヤハウェが独り、イスラエルの民から又その土地から追い出された者達を救うことを決意し、彼らを新しいヤハウェ教団へ引張って来る、ということである。著者は当然宦官・異邦人の中のヤハウェ信者のことも念頭に置いている⁽⁸¹⁾」。然しこう言いながらパウリッチは結論的には、特に理由を挙げないで、「八節は恐らく独立の言葉で、一―二節と共に三―七節の託宣を枠付けるため編集者が付加したとみなすのが適當である⁽⁸²⁾」、と述べている。ゼームスドルフは然しこの可能性を否定している。彼は *qābhas* という語の用例を検討し、大きく分けて二つの用法があるとする。即ち、文字通りただ集めるという非神学的な用法と、終末の審判の時に集めるという優れて神学的用法である。その結果明らかになるのは、「*qabhas* は *qābhas* *nidhē yisra'el* と対になって

出て来るのみならず、七節のようにヤハウェが祖国シオンに連れ戻すという文脈に、場合によっては更に六aβ節以下のような文脈にも出て来る事が少なくない、ということである。「散らされた者」に祖国帰還を約束する箇所としては、イザヤ書一章一二節、ゼバニヤ書三章一九節、エゼキエル書三四章一五節、更には申命記三〇章四節、エレミヤ書二三章三節、二九章一四節、三二章三七節、ネヘミヤ書一章九節を参照されたい。このうち最後に挙げた三箇所では、帰還の目的地として直接・間接にシオンが考えられている。又申命記三〇章五節、エレミヤ書二九章一四節、三二章三七節、ネヘミヤ書一章九節や、ゼバニヤ書三章二〇節、エゼキエル書二〇章四二節、三四章一三節、三六章二四節、三七章二一節では何らかの形でヤハウェが連れ戻すこと (*habhi*) 或いは帰らせること (*hoshih*) が主題となっている。かくしてゼームドルフは結論する、「以上から……イザヤ書五六章七節と八節が深く連関していることは明らかであろう」と。

(二七) とすると、上述の文学批判の項で紹介した、イザヤ書五六章一―七節が一纏まりだというミヒエル説は否定されなければならない。因に九節を一―八節に繋げるケーニツヒ説も根拠薄弱で、追隨者がいないのは当然のことである。とすれば私は少なくとも、五六章一―八節を一単元とみなす点で、他の全ての研究者と意見の一致をみる。ただこの単元の中で、どこで段落を区切り、どこに編集者の筆を見るか、について私は従来のどの見解にも与し得ない。以下の考察を敢行する所以である。

以上でイザヤ書五六章一―八節を釈義する上で主要な問題点はほぼ尽くしたつもりである。私は、どのような素朴な、或いは一見荒唐無稽に見える問題も、ありのままに呈示することに努めた。例えば第(七)・(一一)・(一二)・

(一四)などは寡聞の限り従来の研究史では、その意味を問うはおろか、そもそもそこに問題があることすら気付かれないできた。然し私見によれば、これらは、徒らに看過できない、否この単元を正しく解釈する鍵ともいべき問題であるように思われる。その他の問題については、研究史がどこまで答え、どこから答えていないか、できるだけ客観的に示したつもりである。このうち(三)・(九)・(一〇)・(一五)は従来の研究史によってその意味がまだ完全に解かれてはいないと思う。(七)・(一一)・(一二)・(一四)の諸点と共に、相互の連関に於いて以下その意味を我々自身問い進むこととしたい。

d 編集史的考察

1 編集句…六節

編集史的な視点から特に注目すべきは六節であろう〔上述c—(一一)・(一二)・(一三)を参照〕。その理由は以下の通りである。

(イ) 六a節と三a節の構文は明らかに同じだが、六節では単数が複数に変化しており、前置詞も, *u* が, *u* に代えられている。

(ロ) この複数への変化は、三c節の *hassaris* が四b節で複数 *hassarisim* に変化しているのと対応しているが、四節と六節ではその複数形の主語の修飾句の形が違う。即ち、四節の *hassarisim* を修飾するのは *ʾašer* 関係文であり、それに対し六節の *bʾne hannekhār* を修飾するのは *l*。不定詞句なのである。

(ハ) 六cα節は、*kol* が付いている以外、二bα節と全く同じである。

(ニ) だが六 c α 節が *kol-šōm'ē* とならないで *kol-šōmēr* と単数形に留まるのは、それ以外六節は複数形で統一されている中で奇異に映る。

(ホ) 六 c β 節は四 c β 節と全く同じである。

(ヘ) だが六 c β 節 *bibhrithi* の一人称の人称接尾辞は、それ以外六節は三人称で統一されているので奇異に映る。

(ト) 六節はこのようにヤハウェの語りを六 c β 節以外三人称で伝えているが、実は一―八節全体の流れでは六節以外神の語りは全て一人称なので、首尾一貫しない印象を与える。

以上七つの理由から六節はどうも問題があるように思われる。要するに六節は、二―四節から取って来た文を繋ぎ合わせ、且つ四節との対応を考慮した六 b 節を補いつつ、全体として一貫した文体を有していないのである。このようない節は、編集者の筆になるのではないか、一応疑ってみる必要があるであらう。

2 編集意図をめぐって

然しこれを編集句というからには、編集者はそもそものような意図をもってこのような一節を作り上げたのか、この点が続いて問われなければならない。一応の答えはこうである。三節に *ben-hannekhar* と *hassaris* 夫々に禁止の命令が告げられており、後者を基礎付けた四節に対し、交差配列的に前者を基礎付ける為、編集者は六節を作ったここに置いたのだ、と。然し斯く言えば直ちに次のような反論が予想される。即ち、「とすると、六節を除いた元来の断片が三節で異邦人・宦官両者に言及しつつ、四―五節では異邦人への言及を欠き片手落ちになるではない

か」との反論である。だが私見によればそのような反論は、四節のヘブライ語のまことに奇妙な構文を無理に読み飛ばすことによつてのみ可能なのである。即ち *hassārisim* にかかる *ʾaser* ∥ 関係文が *hāphastī* で終り、*umāḥ·zīqim bibhrithī* の方は関係文の外に出て、まるで *hassārisim* と対置されているかのような奇妙な構文である(上述 c—(七) 参照)。この *umāḥ·zīqim bibhrithī* は従来どの註解者も *ʾaser* ∥ 関係文の中に入れて訳し、納得し難いところを無理に納得している嫌いがあるが、実はここに一つの本質的な問題が隠されているのではなからうか。

3 四節の *mah·zīqim bibhrithī* の位置と意味

F・E・ケーニッヒ⁽²⁸⁾はその詳細な『ヘブライ語構文法』の中で、短縮文と完全文の相互関係を論じて次の点を確認している。即ち、定動詞を使った完全文が不定詞ないし分詞を使った短縮文に移行することは、その逆の場合に比べてめったにない、という点である。その例としてケーニッヒはイザヤ書五六章四節、列王記下一〇章五節、ヨブ記二二章一五—一七節等を挙げている。ケーニッヒはイザヤ書五六章四節の分詞 *mah·zīqim* を未完了動詞 *yism·tū* 及びワウ完了動詞 *ubhah·tū* と共に *ʾaser* ∥ 関係文に組み入れる全ての註解者と意見を異にし、*mah·zīqim* を関係文の外に置き、*sārisim* と対置された名詞ととる可能性を考慮しているように思われる。と言うのは、ヨブ記二二章一五—一七節にも分詞(一七節の *hāʾom·rim*) が直前の *ʾaser* ∥ 関係文(一六節)の外に出、関係文の修飾している名詞(一五節の *m·thē·ʾāwen*) と並置されているからである。このことは、関係文と分詞が *sōph pāsūq* で分かたれているので、疑いようのない事実である。更には関係文の外の分詞は、関係文の主語と別のものを指すことも可能

である。その例が、列王記下一〇章五節なのである。ここでは分詞 (*hazz'qenim* 及び *hā'om'nim*) は直前の *'aser* Ⅱ 関係文に組み入れられるべきではなく、関係文と並立されて別の主語を指していると解す外はないからである。

このような用例と比較対照するならば、イザヤ書五十六章四節の分詞 *maḥ'ziqim* も *'aser* Ⅱ 関係文の外にあり、元来の文脈では *saršim* とは別のものを指していたと読むことが必ずしも無稽でないことが見えて来るであろう。ところが *saršim* とは別の何を指すかといえ、三節を考慮して可能性は唯一つである。即ち、それは *b'ne hannekhar* でなければならぬ。

次の諸点もこの推論の正しさを裏付ける。

(イ) 第三イザヤ書に出て来るどの関係文⁽⁸⁶⁾においても、関係文の主語の述語として分詞が使われていることはない。

(ロ) ゼリンは統計的に次の点を確認している。即ち、動詞的な分詞は一回的で比較的速く過ぎ去る行為について述べるか、或いは歴史的事実と係わる一定の出来事を指すのに対し、名詞的な分詞は、繰り返され、比較的長く持続する、一般的な行い、仕事ないし態度を表す、という点である。⁽⁸⁷⁾ところがイザヤ書五十六章四節の *maḥ'ziqim bibhrithi* (我が契約を守る) が一回的で速く過ぎ去る行為を表しているのではないことは、明らかである。とすればこの分詞は、従来考えられていたように関係文の中の動詞というよりも、その外に立つ名詞である公算が高い。

(ハ) 更には、五十六章六節の *maḥ'ziqim bibhrithi* も名詞的分詞でなければならない。というのはこれは、明らかに名詞的分詞である *somer* と対置されているからである。とすれば並行箇所四節の *maḥ'ziqim bibhrithi* も名詞的分詞にとるのが自然であろう。

以上の三点も、五・六章四節の *maḥ·ziqim* が元来のテキストでは **šer* || 関係文の外にあり、*sarisim* と対になって *b'ne hannekhar* を指していた、という我々の推論の妥当性を裏付けるものである。

4 四—五節の元来のテキスト

本題に戻ろう。以上で我々は、六節が編集句であり、四—五節の元来のテキストは *sarisim* 及び *b'ne hannekhar* 両者に言及していた可能性を確認した。四 c β 節の原テキストは恐らく、*w'lamah·ziqim bibhrti* 或いは *libhne hannekhar mah·ziqim bibhrti* などであった公算は高い。然しこれはもちろん推測の域を出ない。さてこれに加えて、パウリッチ〔上述 c—(九)・(一〇)参照〕が主張していたように、五 a β 節の *toḥ mibbanim umibbanoth* (息子・娘にまさる) は「後代の挿入」、五 b β 節の **šer lo yikkareth* (絶たれることのない) も「編集者の付けた説明的付注」である公算が高い。これらの点——四 c β 節が **šer* || 関係文の外に出、四 b β 節の *sarisim* と対置されて *b'ne-hannekhar* を指し、且つ五 a β・五 b β 節が後代の挿入であることなど——を考量すれば、四—五節の原テキストの訳は例えば次のようになるだろう。

「何故ならヤハウェはこう言われた、『我が安息日を守り、我が喜ぶことを選び取る宦官達、また我が契約を固く保つ者達（即ち、異邦人達）、私は彼らに我が家と我が城壁の中で記念の名（或いは、分け前と相続）を与え、また永遠の名を私は彼に与えよう』、と」。

斯くして四—五節の原テキストも、三節の異邦人・宦官への命令を、二つながら基礎づけていたことになる。従って、六節を編集句にとると原テキストの四—五節に異邦人への言及が欠け片手落ちになる、との先の反論は成り立た

ないこととなる。

なお五b節の *lô* を *lahem* として押し並べて複数に読み換えるのは「安易な画一化」であると、私もフォルツと共(35)に考える(上述本文批判を参照)。その理由は二つある。一つはフォルツの指摘する通り、マソレットの伝える単数形は「個々の個人への適用」を意図しているのであらう。第二の理由はこうである。預言者はまず四節の *sarisim* 及び *mah'ziqim* なる複数形に対応して五a節で *lahem* と述べ、続いて今度は交差配列別に三節の *ben-hannêkhâr* 及び *saris* なる単数と対応させて五b節では *lô* を用いたのである、と。この点からも、原テキストが五節で終っていたという我々の先の想定は傍証を得ることとならう。更に「個々の個人への適用」を顧慮して単複の人称接尾辞を綯い交ぜに使う五節の作者が七節も書いたとすれば、対応する *h'bfôthim* 及び *simmahim* の二つの人称接尾辞も一方は単数で然るべきであるが、そうではない。とするとこの点も、やはり原テキストが五節までで七節は別の作者だという想定 of 正しさを裏付けることとなるであらう。

然しここでも又一つの反論が予想される。即ち、四cβ節の異邦人への言及が四b・cα節の宦官を修飾する関係文の長さに比して短く、均衡がとれていない、との反論である。然し三節を見ると、逆に三a・b節の異邦人への言及に対して三c節の宦官への言及は半分の長さに過ぎない。従って三節・四節は全体として均衡がとれているのである。況や、上述の通り四cβ節の原テキストを復元してよいとすれば、三―四節のみならず、四節だけでも充分均衡がとれることとならう。従ってこの反論も成り立たない。

以上の議論をここで要約しておこう。異邦人・宦官への三節の二つの命令形を二つながら根拠付ける為に、元来四―五節は一一三節と同一の作者によって作られた。

厳密に言えば、以上の論は四―五節と三節が同一作者の作だということ、異邦人・宦官への慰めの言葉である三―五節に、一般的な警告の言葉たる一―二節を加えていいものか、議論のあるところである（上述文学批判の項参照）。然し私は次の三つの理由からこれもやはり同一作者に帰したい。

(イ) 一―二節も三―五節も正しい行為者への救いを歌っている点で軌を一にしている。

(ロ) 三節は接続詞 *w*。で始まり、一―二節の続きであることを明示している。

(ハ) 二 b・四 b 節の *šabbāth* を *samar* することの強調、一 a・四 a 節の神の言葉の導入句 *kō 'amar yhw* の対応、二 b・四 c 節の *hāzaq* ヒフィル+前置詞 *b*。の繰り返し等、文体・思想が共通している。

編集者はこの元来のテキスト一―五 a α・五 b α 節に、五 a β・五 b β 節を加え、又恐らく四 c β 節を若干短縮することによって、四―五節を独り宦官への言葉に変形した。続いてこの編集者は、四節と対になる六節を主として二―四節の表現を借り来たって作りあげ、また五節と対になる七節を創作した。そのことによって、元来の四―五節から除外した、異邦人への言及を六―七節に拡大した形で補ったのである。斯くして三節の異邦人・宦官への命令は、四―五節・六―七節で夫々交差配列的に根拠付けられたのである。八節は七節と同断の普遍救済主義的な表象を描き出しており、七節と別の作者に帰する積極的な理由は何もない。のみならず、上述〔c―(一六) 参照〕ゼームスドルフ⁽⁸³⁾が旧約全般の用例に当って確認したとおり、「*qābhas* はしばしば *nidhē yisra'el* と対になって出て来るのみならず、七節のようにヤハウェが祖国シオンに連れ戻すという文脈に、場合によっては六 a β 節以下のような文脈に

も出て来ることが少なくない」。とすればますます七節と八節は分ち難いこととなるろう。

以上の結論は更に、上述 c—(三) 及び(一五)の指摘に基づく文体的な比較によって、一層の裏付けを得るであらう。即ち、一・四節と八節では神の言葉を導入する定型句が異なり「(一五) 参照」、一—二節の「言葉の貧困」(三三) 参照」という特長は 5 a β・5 b β・六—八節には見て取れない。なるほど七節に二度 *beth t'philla* の用例があるが、この旧約中ここにしか出て来ない表現は同じ意味で意図的に繰り返されているのであり、また八節に三度繰り返される *qabhas* も「外から引つ張って来る」(一六) 参照」という同じ意味で強調されているのであり、一—二節の *samar* や *'asa s'chaga* のように別の意味を同じ言葉でしか書けないのとは訳が違う。斯くして、元来の断片(一—5 a α・5 b β節)と編集句(5 a β・5 b β・六—八節)との文体の異同もかなり歴然としていられると思われる。

6 編集者とその時代

さて最後に、何故編集者が原テキストをこのように改変して編集したのか、が問われなければならない。そしてそのことは同時に、編集者がどのような人であり、又どのような歴史的背景を背負っていたかを問うことともなるであらう。

この問題を解く鍵は、私見によれば、上述 c—(二四)に掲げた観察に隠されていると考えられる。この点は従来の研究史が見過ごしにしてきた点の一つであるが、私には元来の断片と編集句では異邦人の位置に関する前提が明らかに変化しているように思われるのである。即ち、編集者の手の入らない原断片では、異邦人は「聖なる山」・「祈りの家」にいる。というのは三 b 節によれば異邦人はヤハウェ教団の中でイスラエル人と共に生活しており、五節の自明

の前提も又彼らがヤハウェの「家」と「城壁」の内部に在るということだからである。それに対して編集者による七節では二度繰り返される未来形の動詞に明らかなように、異邦人は現在ヤハウェ教団に属してゐないのでヤハウェは将来、「彼らを我が聖なる山に來させ、彼らを我が祈りの家で喜ばせよう」、というのである。この事實は明らかに、元來の断片の作者と編集者と、夫々の歴史的背景が異なることを意味している。即ち元來の断片では、異邦人は——申命記二三章四—七節の律法に従つてヤハウェ教団を追われることを恐れていたとはいへ、この段階ではまだ——イスラエル人と共にヤハウェ教団に属していたが、編集者の時代には、異邦人は既にヤハウェ教団を追われてその外に在るのである。

では両者の間に一体何が起つたのであろうか。ここで直ちに我々の念頭に浮かぶのは、マラキ書二章一〇—一二節、エズラ書九章一一・一二・一〇節——一〇章四四節、ネヘミヤ書九章二節、一〇章三一節、一三章一—三・二三—二九節等に伝えられている、紀元前五世紀ユダに興つた雑婚禁止の問題である。

異邦人排斥と雑婚禁止は直ちに同一ではない。然しエズラ書九章一一二節、一〇章一一節、ネヘミヤ書九章一一二節、一〇章二九—三二節、一三章一—三節等をイザヤ書五六章一—七節と比較してドンナー⁽⁸⁸⁾は次のように述べている。「異邦人・混血児排斥についての歴史の詳細は、雑婚禁止の情況同様はつきりしないまだまだ。然し一つのこととは明白である。即ち、捕囚後のエルサレム神殿での神権政治的な教団が自分達を血縁集團として『イスラエル』と解したということである」と。このように大きく見て両者は共通の背景から理解し得ると考えられるのである。

これらの箇所には、捕囚後ヤハウェ教団に入ることを許された異邦人達が、新たに申命記二三章四—七節の重要性が

見直されるに至り、再び教団から排斥された顛末が記されているのである。このような新しい時代状況に、まだ異邦人排斥の動きがさほど強くなかった時代に作られた原テクストを適合させるべく、編集者はこれを上に述べたような手続を経て改変せざるを得なかったのではないか。即ち、異邦人への慰めの言葉を独立して六―七節に拡大し、異邦人が既に教団の外に排斥されている状況に合わせて七 a・b 節では教団への参入を将来のこととして予言し、併せ七 c―八節で普遍救済主義的な基本思想を歌い上げたのである。

註解者の指摘する通り、イザヤ書五六章三―七節は申命記二三章二―七節の古き律法を廃棄したものととして画期的であるが、ドンナーはここをマラキ書二章一三―一六節、イザヤ書二三章一七―一八節、エゼキエル二二章等と比較して、斯くも徹底した「聖なるテクストの撤回」は旧約中他に類例がない、と主張する〔上述 c―(五) 参照〕。ドンナーは五六章一―七節を一纏まりとし〔上述 b のミヒエル⁽⁴⁾ 説および c―(一七) のそれへの批判参照〕、又編集史的視点を欠くなど、与し得ない点も少なくないが、その主張の大綱は賛成できると思う。この点は次章で六六章との編集枠を考える際参考となるので、ここに付言しておく。

このように見て来る時我々は図ずも、編集者の時代をかなり狭い幅をもって確定することが出来るのである。それは離婚禁止が焦眉の問題となっていたマラキ・エズラ・ネヘミヤと同時代、乃至それへの批判が生まれた少し降った時代とるのが適切だからである。ところがマラキは明らかに前五―一五年の第二神殿再建後の預言者である（マラ一ノ一〇、三ノ一・一〇参照）。エズラのエルサレム帰還の年代については争われるが、エズラ書七章八節のアルタクセルクセスを一世ととるか二世ととるかによって、前四五八年か三九八年かの何れかであろう。ネヘミヤの帰還はアルタクセルクセス一世の治世の二〇年とある（ネヘ一ノ一、二ノ一）ので、前四四五年である点は問題ない。⁽⁹⁰⁾とすれ

ばこの編集者の時代もほぼ紀元前五世紀後半、降っても四世紀初頭に定位するのが最も妥当であろう。マラキの時代には異邦人排斥の動きは未ださほど強くなかったと思われるし、編集者の関心事の一つである、ディアスポラ・ユダヤ人の祖国帰還というテーマ（八節参照）が特にエズラ（一ノ三・五、二ノ一―七〇、八ノ一―三六）、ネヘミヤ（七ノ四―七三、一一ノ一―二四、一二ノ一―二六）に繰り返し強調されることも、両者の時代を同定する有力な根拠であると付言することが出来る。

なお元来の断片（イザ五六ノ一―五 a α・五 b α）の成立年代については、前五一五年と五世紀半ばの間ととりた。五節は第二神殿の存在を前提としているし、といって三・五節などによれば異邦人排斥の動きはさほど激しくなかったと思われるからである。より時代を限定することは難しいが、パウリッヂが五六章一―八節全体について言っていることは、特に一―五節に当てはまると思う。即ち、「エルサレム神殿が完成した直後には、誰がヤハウエ教団に属するか、という問題が時代の問題であった。祭儀集団が新たに構成されるに当り五六章三節以下で発せられたような問いが早急の問題となったのである」と。とすれば、元来の断片の成立年代として、特に前五一五年直後という線が浮かび上って来るのではなからうか。

三 イザヤ書六十六章一―二四節をめぐる

a 本文批判

二節：un⁹². khe(h) の代りに、unkh⁹³ を伝える写本がある。クムラン写本 a は unkh⁹²、デ・ラガルデ、マルテ、

BHはw'nikhē(h)と読み換えている。ka'a(h)のニファル・男性・分詞については詩篇一〇九篇一六節、形容詞nakha()の女性・連語形については箴言一五章一三節、一七章二二節、一八章一四節を参照。然しマソレットの伝える、形容詞nakhe(h)の連語形ももちろん可能である。フォルツ⁽⁹⁴⁾およびボナール⁽⁹⁵⁾を参照。

七節・BHS脚註の読み換えに従う必要は必ずしもない。「彼女は陣痛に襲われる前に、生んだ」と、意味はマソレットのままで明確だからである。また韻律の為に何か補うというには、歌全体の韻律が余りに不明確である(フォルツ⁽⁹⁶⁾)。

八節・BHSの提案する改変は不要である。なぜなら、「eresという一語で著者はその'eresに住む民のことを念頭においている」(ケーニッヒ⁽⁹⁷⁾)と考えられるからである。同様の例は、イザヤ書二六章一八節、三七章一一節、列王記下一九章一一節等に見られる。

一三節・終りの二語を除去する研究者は多い(ハラール⁽⁹⁸⁾、エリガー⁽⁹⁹⁾、ヴェスターマン⁽¹⁰⁰⁾、パウリッチ等⁽¹⁰¹⁾。BHS脚註も併照)。然しこの二語を除く写本・古代語訳は実はない。

一八節・フォルツ⁽⁹²⁾はma'sehem umahs'phothehemの後にkiとyeda⁽¹⁰²⁾を補い、その全体を一六節bāsarとw'rabdāの間に移す(BHS脚註参照)。然しより簡単なのは、ドゥーム⁽¹⁰³⁾、パウリッチらと共に、ただこの二語を一七c節yahdawの前に移すことである(BHS脚註参照)。

b 文学批判

「第三イザヤ書の中で六六章ほど、その統一性と著者問題について様々に評価されてきた章は他にない」。但し「次

の点では今日意見の一致を見ている、即ち六六章全体で一つの単元をなしていることはあり得ない、という点である。このような適切な書き出しでパウリッチは六六章の文学批判を始めている。

パウリッチは一一四節を独立の断片とみなす。それに対し、ヴェスターマンによれば一一四節は一貫した纏まりではなく、一二・三―四 a・四 b c 節に分割し得る。更にフォルツ、マイレンバーク、フォーラーは、一二節と三―四節に分け、エリガーは一二・三 a・b 節と三 c―四節、ゼームスドルフは一 a・二 b―四、一 b、そして二 a 節に分けるのである。

ブッデは五節を一七―二四節、チェイン、ディルマン・キッテルは五節を一七―一八 a 節と夫々結び付けて考えるが、エリガーによれば五節は続く六―一六節の導入句とみなされる。フォルツ、マイレンバーク、ボナールは五節・六節で一纏まりだと考え、アブラモフスキー、ヴェスターマン、パウリッチは五節をそれだけで独立の断片とする。ヴェスターマン、パウリッチによれば七―一四節は六節と一五―一六節によって枠付けられている。七―一四節を更に細分するとすれば、少なくとも一一節と一二節の間に区切りを入れるか（ドゥーム、エリガー、パウリッチ等）、或いはより細かくは七―九・一〇―一一・一二―一四節に分割可能であろう（マイレンバーク、ヴェスターマン、ボナール）。

ドゥームとマルティは一七節は先行一二―一六節に繋ぐといい、チェイン、ディルマン・キッテルは逆に後統一八 a 節に、ケスラーは飛んで二四節に夫々繋げる。ここでも慎重なのはヴェスターマンとパウリッチで、一七節だけ切り離して独立の小断片とみなす。

末尾一八―二四節に関しては、フォルツ、マイレンバーク、フォーラーは、編集者に帰すべきだ、という意見であ

る。ブッデは加えて五・一七節も一括して編集者に帰す。ドゥーム⁽¹³⁸⁾、エリガー⁽¹⁴⁰⁾は一八―二二節と二三―二四節の間で切り、パウリッチ⁽¹⁴¹⁾はむしろ一八―二三と二四節の間で切る。ヴェスターマン⁽¹⁴²⁾の主張はこうである。一八・一九・二二節で一つの単元をなし、二〇・二二―二四節で又別の一かたまりの単元だ、と。パウリッチ⁽¹⁴³⁾はこのヴェスターマンの主張を批判している〔後述d―1参照〕。

以上我々は、六六章をどう区切るかについての、様々な説を見て来た。区切り方に関しては、以上で可能性はほぼ尽くされたかにみえる。これら研究史上の諸説を考慮して、六六章を出来る限り細かく区切るならば、一―二・三―四・五・六・七―九・一〇―一一・一二―一四・一五―一六・一七・一八―二二・二三・二四節となるであろう。いま仮りにこれらの何れもが単元を形成し得るかもしれない、という最も慎重な立場から出発し、個々の小単位ごとに先づ別個に研究史の整理をし、続いて小単位相互の連関と全体の論理の筋道とを編集史的に探ることとしたい。

c 釈義上の諸問題とその解答

△一―二節をめぐるV

(一) ここで問題とされている神殿建築には、何か具体的な歴史的背景があるのだろうか。この問いをめぐる様々な解答の試みがなされて来た。⁽¹⁴⁴⁾例えば、a ヒッチツヒ及びクノーベルはこれをエジプトのレオントポリスの神殿と、b ドゥーム、マルティ、スキナーらはギリジム山のサマリヤ人の神殿と、それぞれ関連づけた。c ゼリン、エリガー、ゼームスドルフはゼルバベルのエルサレム神殿をこの背景に読む(但し、テキストは神殿建築自体に反対なのではなく、ただ特定のグループがこの建築事業に参加することに反対なのだ、とこの三人の研究者は考えてい

る)。④ヴェルハウゼン、ブッデ、グレスマン、H・シュミット、ルードルフ、フォルツ、トーレイ、フォーラー、ヴェスターマン、パウリッチ等は、これは神殿一般である、と考え、更に、⑤キッセイン、フィッシャー、フェルトマン等は異教的神殿を想定している。これらの諸説のうち①aと①bはテキスト上の根拠がない。又一―二節を三節以下と密接に結び付けない限り、③乃至⑤に従う訳にはいかない。とすると残る④説が恐らく最も妥当であろう。然し勿論そもそも神殿一般のことが問題となった直接の切っ掛けは、ハガイ、ザカリヤによって進められたエルサレム神殿の建設であり、又「神殿再建の暁には全てが良くなる、との誤った期待（ハガ二ノ一九参照）」（パウリッチ¹⁴⁵）だったと考えられる。

(二) 末尾の章である六六章が冒頭の五六章と同様使者の言葉 *kô'amar yhw* で始まることは注目に値する。又六六章二節と五六章八節の *n'um* (*'dhonay*) *yhw* の対応にも注目。

(iii) *haredh 'al-d'bhari* (我が言葉に戦く) と相似た表現は旧約聖書全体で他に三箇所しか出て来ない。即ちイザヤ書六六章五節、エズラ書九章四節、一〇章三節である。ヴェスターマンはここに伝承史的に詩篇（特に一一三篇。他に四〇、五〇、五一、六九篇も併照）の影響関係を見、一一二a節から二b節への移行の唐突さをここから説明しようとした。然しこの説明は必ずしも成功していないように思われる。というのは一一二a節の中心である神殿建設は、実は詩篇一一三篇では一切言及されていないからである。私見によれば、一一二a節から二b節への移行は一見、唐突に見えるだけであって、よく考えてみると内在的に論理は続いていると思われる。少なくとも二つの解釈が可能である。一つは、神殿を一一二a節で、ひいてはそこで執り行われる祭儀そのものを三―四節で否定する関連で、より実質的で直接的な神への信仰的態度が二b節で述べられているのだ、という解釈である。或いは第二に、伝統

的な祭儀に対して、捕囚期に成立しシナゴグの母胎となった「言葉による礼拝」の重要性を、一―四節は対立的に描いているのだという解釈である（ヴェスターマン¹⁴⁷およびパウリッチ¹⁴⁸を参照）。

△三―四節をめぐる▽

（四） 三 a・b 節では何が論難されているのであろうか。解釈の可能性として次の三つが考えられる。①「牛を屠る」「羊を犠にする」「素祭を捧げる」「乳香を献ずる」といった、正統的な奉献そのものが論難されている（ヴェルハウゼン、ブッデ、グレスマン、H・シュミット、フォーラー）。②今建設を計画されている不必要な神殿（一―二 a 節）での奉献が否定されている（ドゥーム、エリガー）。③ヤハウエ祭儀と異教祭儀の混合した形での奉献が拒否されている（キッテル、マルティ、ケーニッヒ、フェルトマン、フォルツ、フィッシャー、ツィーグラ、マイレンバーク、ケスラー、ヴェスターマン、ゼームスドルフ、サッソン）。マイレンバーク¹⁴⁹、ヴェスターマン¹⁴⁷、最近ではサッソン等によれば、④の解釈は行き過ぎであって、犠牲奉献についてこれほど徹底的に批判されることは旧約ではあり得ない、という。然し七十人訳（*as o droteruvov*……）、ウルガータ（*quasi qui interficiat*……）そしてクムラン写本 a（*khmkh*）はいずれも、「……する人は、……する人のようなものだ」とすることによってむしろこの解釈を支持している。エリガー¹⁵¹は逆に⑤の解釈を否定し、これが成り立つ為には夫々の文の真ん中に接続詞 *wa* がなければならぬと言う。ゼームスドルフ¹⁵²はかなり詳しく⑥と⑦の解釈が成り立たないことを証明しようと試みたが、遺憾ながら彼の議論は本文批判上問題の多い *na'le minhā dam h'zir* という箇所¹⁵³に則っている為説得力を欠く。パウリッチによれば、「正当な犠牲祭儀と異教的なそれとを意識的に論争を巻き起す仕方で同一視するのが

元来の意味だ⁽¹⁵³⁾」という可能性を考慮しつつも、結論的には一―二節との連関から、一―二節が神殿建設を全面的に否定しているのでもなければ、三―四節が正当な犠牲祭儀そのものを論難しているのでもない、という見解に傾く。「この背後には、宗教的なものが必ずしも信仰深い態度を表わしているとは限らない、との確信があるのである」⁽¹⁵⁴⁾。何れにせよどの解釈が正しいかの決め手は、三―四節を一―二節と対に読むか否かに掛かっている。

(五) 四 b・c 節は六五章一二 b・c 節とはほぼ同じである。

△五節をめぐって

(六) *hah'edhim 'el-debharô* (彼の言葉に恐れ戦く者達) とは誰か〔上述 (三) も併照〕。編集史的な視点を度外視して、現テクストの文脈からのみ解する限り、次のようなヴェスターマンの解釈は正鵠を得ているように思われる。即ち、「『君達を追い出した者達』の」嘲りは或る特定の神の言葉、つまり救済の約束、に向けられたものであるから、この『ヤハウェの言葉に戦く者達』という表現で考えられているのは、救済の約束を堅く信じている人達のことであろう」と。なお *simhâ* (喜び) という重要な言葉、或いはその動詞形 *samah* が他の箇所約束に出て来る(六一章七節、六六章一〇節。他に六〇章一節以下、六一章一〇節も併照) という事実も上のヴェスターマン説の傍証となる。

(七) 続いて問わるべきは、*'hêkhem sôn'ekhem m'nadekhem l'ma'an s'mi*〔我が名の故に君達を憎み君達を追放した君達の兄弟達——この訳については後述(八)参照〕とは一体何者か、である〔後述(八)(九)併照〕。ヴェスターマン⁽¹⁵⁵⁾その他多くの註解者の理解によれば、これはヤハウェの救済の約束を無視ないし嘲笑する者達であ

る。然しウェスターマン⁽¹⁵⁾はこの解釈が必ずしも自明でないことを正当にも繰り返し強調している。いわく、「二つのグループの情況についてよりはっきり書かれている箇所は旧約中どこにもない」と言つてここでも、「一方が他方を何故憎んでいるのか、テキストからはわからない」、又いわく、「六五章一節以下や六六章三節で（異教）祭儀に奔って非難されている人々がここでも問題になっているのかどうか、これ又判然としない」。他の解釈の可能性を唱える研究者もいる。例えばドゥーム⁽¹⁶⁾は「君達の兄弟達」とは、捕囚帰還のユダヤ人に対するサマリヤ人であるとし、フォルツは祭儀教団の中で支配的位置に立ち終末論的な神の言葉を蔑した不虔者であると考える。

(八) *nadha* とはどういう意味か。ドゥーム⁽¹⁶⁾によれば、*nadha* はここでタルムードにおけるような「破門する」という意味で使われているのではなく、単に「追い出す」といった意味である。爾後ほとんど全ての註解者がこのドゥーム説に従う。独りフォルツのみ、この語は *Im'an šmī* という言い廻しも考え併せて、かなり後代、ひょっとするとヘレニズム時代まで降る、と想定している。この説も充分可能である。何故なら *nadha* という言葉は旧約では他に「遠ざけている」と思い込んでいる」といった意味のアモス書六章三節の用例しかなく、ここでの用法を推定する絶対数に欠け、またタルムードの用法がここに何故合わないかも詳らかでないからである。ウェスターマン⁽¹⁵⁾はグループと共に、「両グループはまだ同じ教団に属している」と考える。然し一方のグループが既に追放されていたと主張する決め手はない。分詞 (*šōn'ekhem* 及び *m'nadekhem*) は必ずしも未来ないし現在を指すのみならず、過去をも指し得るからである。そして文脈からはむしろ過去を指している可能性の方が高い。というのは、元来すでに追放された者に当てはまるような嘲りの言葉を「君達の兄弟達は語った (*šam'u*) という完了形が使われている」のだからである。また二つ並んで出て来る分詞の時制は一応同じとるのが当然であろう。ところがこれを未来

とすると、son'ekhem の意味（「君達を憎むであろう」）がおかしい。これを現在とすると、今度は m'nadekhem の意味（「君達を追出しつつある」）が如何にも奇妙である。どちらの分詞も過去とすることによって初めて意味が通るのである（「君達を憎んだ、また君達を追放した（君達の兄弟達は語った）！」）。

（九）l'ma'an s'mi とはどのような意味か。ヴェスターマン¹⁵⁵は次のように解釈している。「私の名の故に」という理由付けは、敬虔者達はその敵達に対して、神とその言葉の故に対立した、という意味でしかあり得ない」と。然し換言すれば、「君達の兄弟達」は「君達」が神とその救済の約束に固執したが故に、これを圧迫したのだ、と。然し l'ma'an という言葉は通常理由付けの意味にはならない。特に s'mi と結び付いた用例では例外なく目的を表す。旧約のその全ての箇所を挙げておくならば、列王記上八章四一節、詩篇二三篇三節、二五篇一一節、三一篇四節、七九篇九節、一〇六篇八節、一〇九篇二二節、一四三篇一一節、イザヤ書四八章九節、六六章五節、エレミヤ書一四章七・二一節、エゼキエル書二〇章九・一四・二二・四四節、歴代誌下六章三二節、以上である。従って不虔者も主観的な目的意識としては、「神の御名の為に」兄弟達を追いつ出した、という意味にとる方が妥当であろう。即ち敬虔者・不虔者の対立というのは、一方の側に立っての説明であって、主観的には両者とも敬虔なつもりでいた、ととる方がここでの事態の深刻さを穿っているように思われるのである。

（一〇）「君達の兄弟達」の発言は何を意味しているか。これが嘲笑的な言辞の引用だ、という点では解釈者は一致している。第三イザヤ書の幾つかの箇所（五六ノ七、六〇ノ一五、六一ノ三・七・一〇、六五ノ一三・一四・一八・一九）で、敬虔者の待望する「喜び」が強調されていることに、マイレンバーク¹⁵⁹は注目している。またパウリッ¹⁶⁰チは「喜び」という概念がこの節と続く段落（特に六六ノ一〇）を結び付けている点に注意を喚起している。ヴェ

スターマン⁽⁹⁵⁾によれば、「ヤハウェが崇められますように」という言い方は六〇章一節以下などと結び付く可能性がある。だが「何故この嘲りと憎しみが、救済の告知に固執する者達に向けられているのか、は詳らかではない。或いは、この来たるべき将来の救いを待望する敬虔者達が、その敵対者達にとってはより重要に見えた現実の問題を、受け付けない傾向があつたのかもしれない」、とヴェスターマンは付言している。

(二) 五節は全体の文脈の中でどう位置付けられるか。五節を一七節と結び付ける解釈者達(ブッデ、チェイン、デイルマン、キッテル、フォルツ、フォーラー等)は当然、現在のテキスト伝承では何故両節が切り離されたのか、説明できなければいけないが、遺憾ながら誰一人としてこれを完全に説明していない。エリガー⁽⁹⁹⁾は五節を六十一六節への導入部とみなす。「主題(五a節)は以下で二つの方向に展開されている。即ち第一に、ヤハウェはヤハウェの僕を喜ぶだろうという方向に、第二に、ヤハウェの敵は恥を受けるだろうという方向に、である。しかも第一の方向(七一四bα節)は第二の方向(六節及び一四bβ・一五節)によって枠付けられているのである」。然しヴェスターマン⁽¹⁰⁰⁾の様式的な研究によれば、一四b一六節の敵は諸国民でなければならない(後述(一八)併照)。つまりこの敵達は五節の「君達の兄弟達」とは別人でなければならない。ここからヴェスターマンはエリガーと違って、五節をそれだけで独立のテキストとして孤立させた訳だが、そのことは取りも直さず五節の位置付けという問いを無視したことを意味する。それに対してパウリッチ⁽¹⁰⁰⁾は、ヴェスターマン説に従いつつも、同時にこの問いに答えようと試みている。いわく、「編集者が何故この五節の言葉をここに挿入したかは、第三イザヤ書の新しい聞き手に目を向ける時、答えるに難くない。編集者は明らかに、聞き手の状況を、五節で同様に教団から拒絶された人々のそれとだぶらして考えているのである」と。然しこの答えでは未だ不充分である。というのはパウリッチは、何故六六章五節が

第三イザヤ書に入れられたか、という問いに答えているだけであって、何故他ならぬここに、即ち六六章四節までと六節以下の間に置かれたか、という問いには答えていないからである。

△六節をめぐるV

(一二) 「六節で神殿に言及されていることについては、エルサレム神殿が既に再建されていた、と解する外はない」(ヴェスターマン¹²⁶)。

(一三) 'oy'bhaw (彼の敵達) とは誰か。パウリッチの考えはこうである、「七一―四節では教団内での分裂に一切言及されていないし、『仇を返す』(ヨシ四ノ九以下参照。他にイザ一三ノ四、五九ノ一八) という表現は外敵に向けて使われるのが普通だから、六節の『敵達』も諸国民を指しているであろう」と。然し六節も何も独り七一―四節だけでなく、七一―七節、更には直前五節と関連付けて考えるなら、この「敵達」は教団の内部の反対派とすることも可能となる(フォーラー¹⁶参照)。また「仇を返す」(sala) のピエル) の対象は決していつもイスラエルの外敵ではなく、イスラエルの内部の不虔者でもあり得る(例えばイザ六五ノ六)。それ故この問題は、六節を前後どの節と結び付けて解するかという問題との連関で、新たに問い直されなければならない。

△七一―九節をめぐるV

(一四) 「エルサレムは他に多くの心配事を抱えていたとはいえ、ネヘミヤ書七章四節、(一一ノ一・二も併照) 知られるように、五世紀中葉でもまだ人口過密についてだけは心配していなかった。それだけに捕囚解放直後の時代にはなおさら、第二イザヤによって予言された「エルサレムが再建されて皆帰還するという」完全な救いなど単な

るユートピアに留まるのではないか、と人々が恐れたであろうことは、想像に難くないのである」(パウリッチ¹⁶²)。然し六六章七一八節は、四九章二〇一一節や五四章一節などに見られる第二イザヤによる祖国復興のイメージの再現である(ツインメリ¹⁶³、パウリッチも併照¹⁶⁴)。また八節の「日」をもって始まる二つの問いは第二イザヤ(五三ノ二)の同様の「日」疑問文を前提しているのかもしれない。ヴェスターマンが七一九節について次のように述べているのは正しいであろう、即ち、「第三イザヤの使信が生み出された状況がここほどはっきり出ている所は他に殆どない。つまりこの使信のイメージが図らずも描き出しているのは、第二イザヤによって告知された救いが中道にして挫折したという状況である」と。或いは更に、「ユダの国は捕囚民達を一举に取り戻す……しかも『苦しむ』ことなく、換言すれば、戦争や破壊もなしに。……神はイスラエルへの新しい救いの業を始め給うた。これが完成にまで至らない筈があるのか」。

△一〇一一節をめぐって▽

(二五) ボナール¹⁶⁵は群衆のシオンへの歓呼の声は詩篇一二二篇や一二六篇の描写を思わせる、と言うが、ここではむしろヴェスターマン等と共に「第二イザヤへの強い依存」を見て取る方が妥当であろう。一〇一一節の歓呼の声は、第二イザヤの五四章一・四・五節等を思い起こさせるのである(他に第三イザヤ六一ノ一〇、六二ノ五b、六五ノ一八も比較のこと。なおツインメリ併照¹⁶⁶)。「第二イザヤ(四〇ノ一、四九ノ一三等)に由来し、よく使われる(五七ノ一八、六一ノ二)『慰める』という語がここでは『悲しむ』という言葉と対になって使われている。但し後者は第三イザヤにのみ六回登場し、第二イザヤには出て来ない」(パウリッチ¹⁶⁷、ツインメリも併照¹⁶⁷)。なお一〇一一節のみなら

ず二一―一四節でも同じだが、シオンは三人称で、民は二人称で語られているのが、ここでの特徴である。「第二イザヤではシオンと民は一つなのだが、ここでは両者は分離して出て来るのである」(ヴェスターマン)⁽¹²⁶⁾。

△二一―一四節をめぐって▽

(二六) 六六章一二b節の背後には四八章一八節がある(ツィンメリ参照)⁽¹⁶⁾。同様に六六章一二c節の背後には六〇章五b節、六一章六b節があり、六六章一二c・d節の背後には四三章六b節、四九章二二c節、六〇章四b節があり、六六章一四a節の背後には六〇章五a節、更に六六章一四aβ節の背後には詩篇三一篇一一六節と三二篇三・四節がある。ケスラーは一三節について、「慰めを与える母シオンという表象を、預言者自身神学的見地から訂正している、との印象」を持った。「ヤハウェを女性の形で叙述することは旧約の他の箇所では厳に拒まれてきたが、ここで初めてその伝統が破られたのである」。

(一七) 'oy⁽¹⁶⁸⁾ bhāw (彼の敵達)とは誰か[上述(一三)併照]。ドゥームはサマリヤ人と考え、ヴェスターマンとパウリッチは諸国民、その他殆どの註解者は不虔者とする。なおフォルツによれば一四bβ節は一四a節までと一五―一六節とを繋げる働きをしている。

△一五―一六節をめぐって▽

(二八) ヴェスターマンは次のように書いている。「六節で告げられた、諸国民に対する神の審判は、一五―一六節で展開されている。……ここでの敵は、古い神顯現のテクストの場合のようにその都度イスラエルを脅かした者達なのではなく、『諸国民』一般である」と。

△一七節をめぐる

(一九) ボナールは相似た表現を、イザヤ書六五章三—五節、六六章三節、エゼキエル書八章一〇・一一節、詩篇七三篇一九節、レビ記七章二—一節、一章一〇・二九・四一節の諸処に見出している。殆どの註解者も六五章三—五・七節と六六章一七節との親近性には注目している。ケスラーは、六六章一七節を六五章五a節に繋げ得るのではないかと考えた。ヴェスターマンはこれを可能とみなしている。フォルツは一七節を三—四節(或いは更に五—六節)と共に、六五章の著者の手に帰するが、マイレンバークはこれに批判的である。いわく、「フォルツその他の研究者は一七節を三—六節に繋げるが、形式的にも文体的にもこの処置は不適切である」と。然しマイレンバークも「一七節が一—六節と一八—二四節の繋ぎとして作られた」と主張しつつも、この主張を具体的に展開するには至らなかった。この連関で注目に値するのは、パウリッチの次の観察である。「一七節は補足的な性格である。これは、諸国民への審判という側面しか持っていない直前六一—六節の断片に、現在の神の民の内部で分裂が不可避であるという契機を付け加えているのである」。

(二〇) 'aḥar 'aḥadh battawekh (真ん中の一人「ないし一つ」に従い)の様々な解釈の試みについては、マイレンバーク当該箇所詳しい。何れにせよテキストが壊れている(マイレンバーク)か、或いは現代の我々にはもはや理解不可能な形で書かれている(パウリッチ)かのどちらかであろう。

△一八—二二節をめぐる

(二一) 二二節の mēhem (彼らから)が何を指すか、について解釈は二通りに分かれる。一方では「イスラエル

人のうちから」の意味にとり、他方では「諸国民のうちから」の意に解するのである。何故このように解釈が分かれるのであろうか。ヴェスターマン¹⁷⁶の考察の出発点は、正にこの問いにあった。彼は次のように考える。即ち、二一節をイスラエル人について語っている二〇節と関連付けて考えるならば、「彼らのうちから」は「イスラエル人のうちから」の意味であらう。然し元来のテキストでは一八・一九・二一節で一単元をなしていたと考えられ、とすれば二一節も「諸国民」について語っているはずであり、*mehem* も当然「諸国民のうちから」の謂になる。一八・一九・二二節の前代未聞の普遍救済主義は捕囚後の正統的なユダヤ教徒の耳には行き過ぎに響き、彼らは意識的に民族救済主義的な視点からこれを訂正する必要に迫られた。この訂正が二〇・二二―二四節である。別の箇所¹⁷⁷でヴェスターマンは六六章二〇節と二二節の間に五九章二一節を挿入すべきだとも述べている。*mehem* の問題を別の視点から論じているのはゼームスドルフで、彼はこれを本文批判上争われる *lakkoh^a nim la^a wiyim* という言い廻しとの関連で考察している。彼は *lakkoh^a nim w^a la^a wiyim* 乃至 *l^a koh^a nim l^a wiyim* と本文の子音まで読み換えることには反対する。というのは、祭司とレビ人を区別することを自明視している元来のテキストを、何故より尋常ならざる、両者を平和的に並置する読み方に変えねばならぬか、その必然性が明らかでないからである。従って残るは母音の読み換えの可能性である。「冠詞を付けているマソレット本文に従うならば、『祭司の為に』置かれている人々の任務はただ神殿奴隷との類比でしか考えられないであらう。従って *mehem* は諸国民を指すこととなる。……そうではなくて *lga^a l^a* と冠詞を除いて読み、『祭司に……採用する』と訳すならば、なるほど非イスラエル人を考えることは同様に可能だが、……然も諸国民が既に祭司の役割を果たしている二〇節を勘校すれば、この解釈の妥当性は二層高まるが、然しそうすると二二節の *z^a kin* が理解困難となる。というのは、非イスラエル人を祭司職につけること

によってどうしてイスラエルの生物学的な存続が確保され得るのか、よくわからないからである」。ここからゼームスドルフは次のように結論する、「如上の解釈だとこのような難点が生ずるので、結局フォーラーと共に、二二節を二次的な挿入とみなし、二二節を直接二〇節に結び付けて考えるのが妥当な線であろう」と。

△二三―二四節をめぐって▽

(二二) エリガーはこう述べている。「最も後代の付加が恐らく六六章二二―二三節であろう。これは編集者の手になるものではない。もし編集者の作だとすると、この編集者は二二節で結びの言葉を上々に仕上げておきながら、自らこれを台無しにしてみせたことになってしまう。wayya という言い方がそもそも、これが編集句に更に付け足したものであることを示している。然もこの付加がなされた時代は、かなり新しいと思われる。リットマンによれば…… sabbath Ⅱ 週および dhera'on は全く後代の言葉である。また地獄という観念も後代の産物である」。パウリッチ⁽¹⁴⁾にとっては二四節のみが「かなり後代の人の手になる」と考えられる。というのは、「旧約で初めて永遠に続く刑罰について語られている」からである。ゼームスドルフは、用語の時代をめぐるところした議論には余り関心を示さない。一八一―一九節との用語上の対応に基づいてここを解釈すると、二四節の *pos'im* が何故一八一―一九節で裁かれた諸国民でなく、また二三節の *khol-basar* が裁きを免れた人々であり得ないのか、詳らかとしない。然もこの、裁きを免れた人々は、二〇節でヤハウエを崇拜する者として書かれており、これは正に二三節の描写と対応するのである。「就中間わねばならぬのは、一五一―一六節との比較からこの問題に新しい光が投げかけられないかどうか、である。というのは、一八一―一九節が諸国民への審判について述べているならば、一八節以下は全体として一五一―一六

節の繰り返しであって、二二節と二三―二四節の間で区切るより、むしろ一六節と一八節以下の間で区切った方がよいからである。二三―二四節の成立時期が遅いということは確かだが、だからといって一八節以下と分つ理由にはならない。

以上で、前節で従来の研究史を顧慮して区切った最小单元ごとに、何が積義上問題であり、研究史はそれにどこまで答えたか、その大略は通覧したつもりである。このうち、研究史がまだ充分答えていない解釈者の十字架として残るのは、(三)・(四)・(七)・(一〇)・(一一)・(一二)・(一三)・(一七)・(二一)・(二二)の諸点であるといつてよいであらう。以下の我々の課題は、これらの解釈者の十字架を、その相互の緊密な連関の中で、編集的視点から一つ一つ解いていくことにある。それ以外の一三の問題については、以上見て来た通り、従来の研究が既に何らかの適切な解答を与えている。以下編集史的考察を進める上で、依拠すべき基礎データとなるであらう。

d 編集史的考察

1 最小单元相互の連関

前々節bで我々は、個々の出来る限り小さい单元を抽出した。前節cではその単位ごとに、積義上の問題を取り出し、研究史を振り返りつつ論点を整理した。本節での我々の最初の課題は、それら二二の問題点を踏まえつつ、单元相互の連関を問うことである。

まず七―九節、一〇―一二節、一二―一四節の連関について考えてみたい。七―九節は、第二イザヤによって告知

されたシオンの救済は中道にて挫折することはない、と力強く予言している。一〇——一節は、その救済が実現した時の爆発的な喜びを、シオンの民に向けて歌い上げている。そして二二——一四節は、更にその救済の描写を、一層具体的に諸国民との関連で敷衍しているのである。この三つの部分には、シオンの救いをめぐる、主題の一貫性と、叙述の展開がある。然も著者は第二イザヤの色々な章句を知悉し、その意味を意図的に改変しつつもそれらに依拠していることは、逐一前節（一四）、（二五）、（二六）で言及した通りである。我々は従って、「捕囚解放直後の時代」（「パウリッテ」⁽¹⁶⁾ 上述（一四）参照）の同一の著者——これを我々は、第二イザヤに依拠した救済預言という特質に鑑みて、一応第三イザヤその人と考える訳だが——が、捕囚帰還・シオン復興が漸く端緒にいたまま挫折する筈はないとの確信に基づいて叙述したものとして、これら七——一四節を一纏まりの単元と考えることに何ら支障はないと考える。では続く一五・一六節についてはどうであろうか。まず、これを七——一四節と切り離す積極的理由はないことに注意しておこう。フォルツの言うように「一四bβ節が前後を繋ぐ役割りを果たしており」、一五——一六節で詳述される審判に既に一四bβ節が言及していることを考え併せると、一五——一六節は七——一四節と一纏めに考えた方が妥当なように思われる。もしそうだとすると、一五——一六節は六節の叙述を展開しつつ七——一四節を枠付けているというヴェスターマン説⁽¹⁰⁾〔前節（一八）参照〕はほぼ不可能であろう。何故なら、七——一六節が一纏まりならば、一五——一六節もまだ神殿が再建されていなかった「捕囚解放直後の時代」の作であり、神殿の存在を前提している六節より前に作られたということになるからである。六節は私見によれば、むしろ五節と密接な関係にあると思われるが、ここはまだその点について詳論する場所ではない。

今続いては、一——二節と三——四節の関係について考えてみたい。前節の（四）で言及したとおり、まず問題なのは、

三節で論難されているのが、正統的な奉獻そのもののが、それとも異教祭儀と混合した奉獻なのか、という問題である。これをもし後者にとると、「そうすると三節を一二節とはっきり分離することとなる」(ヴェスターマン¹⁴⁹)。それに対して前者ととれば、一二節と三十四節は対となつて一つの単元をなしていると考えられる。私はその方がよいと思う。一二節も三十四節ともに、神の言葉に従わない行為(二b・四b節)の例を挙げているのであり、又その結果として神に顧みられず罰を受けること(二b・四a節)にも陰に陽に言及しており、本質的には同じことを述べているとみなすのが素直だと思われるからである。なるほどヴェスターマンは、三節を正統的な奉獻にとると、「旧約の他の箇所では奉獻について批判的に言われていることをはるかに凌駕する」、余りに強い批判となつてしまふ、と反論するであらう(「前節(四)参照。同様の意見はマイルンバーク¹⁴⁹、サッソン等¹⁵⁰」)。然しこれは実は事実には反する。アモス書五章二五節、エレミヤ書七章二二―二八節などは、第三イザヤにはない歴史的観点も交えての奉獻一般への根本的批判である(他にホセ六ノ六併照)。然も一節で神殿そのものを否定し、二節で神の言葉そのものへの傾聴を促した著者が、奉獻そのものをここで否定したからといって少しも不思議ではない。加之この解釈を七十人訳、ウルガタそしてクムラン写本aが支持するに於いておやである(「前節(四)参照」。さて一二四節を物したのは第三イザヤでも編集者でもないと思う。というのは我々の知っている編集者は神殿も奉獻も重んじており(五六ノ五・七)、また六〇―六二章から知られる第三イザヤの救済告知の文体はここには一切見て取れないからである。四b・c節は六五章一二b・c節とほぼ同じだが(「前節(五)参照」)、だからといって編集者が六五章一二b・c節から取つて来た、とする決め手はない。六六章一二四節の著者が六五章一二節を知つておりそれを模倣したとも、或いはその逆であるとも考えられるであらう。そこであやふやな推論は避けて一応一二四節を一纏まりと考えたい。

然し神殿も奉獻も重視する編集者は、それと相入れない異質の思想を、何の手も加えずにここに置いたのであろうか。否、そうではないであらう。三節が正統的な奉獻批判ともそうでないとも斯くも両義的に解されてきたのは、実は編集者がそれなりの伏線を敷いていたからではないだろうか。即ち一七節との関連で読めば、三節は異教的な奉獻の批判ともとれるのである。パウリッチが、一七節は補足的な性格であり、諸国民審判を歌っている六一一六節に、イスラエル内部の分裂批判の契機を付け加えたと言う〔前節（一九）参照〕時、それは正しいが、そればかりでなく、一七節は更に三節の奉獻にも、元来の正統的性格に異教的臭いを付け足している、と考えられるのである。一七節は、このように二重の効果を込めた編集句であり、この編集者の伏線の敷き方は五十六章一一八節の場合と同様周到である。

最後に、一八一二四節の統一性について問わなければならない。一八・一九・二一節と二〇・二二―二四節を分けるヴェスターマン説⁽¹⁶⁾〔前説（二二）参照〕は、私見によれば、全く不可能という訳ではないが、然し根拠不充分と言わねばならない。パウリッチは正しくも、ヴェスターマン説の不備を指摘しつつ、別の解釈の可能性を呈示している。いわく、「二〇節冒頭および末尾の『供えもの』という言葉が、宗教儀式にかなった行為として、イスラエル人を連れ戻すことを指すという点に、ヴェスターマンは注目している。然しそのことによって逆に諸国民が重要な評価を得たという二〇節のもう一つの大切な局面を見落としてしまった。残れる者達と、彼らの証言に基づいてヤハウェに帰依しヤハウェを神と認める者達とは、ここで祭儀に参加してよい、と言われているのである。二〇節は私には、一九節まで言われていたことを限定しているというよりもむしろ、予想以上の展開を見せる二一節を準備しているように思われる。即ち残れる者達、諸国民改宗者達は、二〇節では単に祭儀に参加する資格があると言われているのだが、二一節では更に、彼らのうちから『祭司とレビ人』、つまり聖所に仕える者（ヴェスターマン）が出るだろう、

と約束されているのである」と。このように見る限り何もヴェスターマンのように一八一二四節の段階を二つの層に分ける必然性はないのではなからうか。まして、後述するように一八一二四節には全体として、五六章一—八節と少なからぬ並行箇所が見られるに於ておやである。また私は、フォーラー⁽¹⁸⁾と共に二一節を二次的な付加とするゼームスドルフ⁽¹⁹⁾説〔前節(二一)参照〕にも賛成できない。ゼームスドルフは二二節のイスラエルの生物学的存続が二二節の叙述からは保証されないという点が、問題だとした。然し二一節が何故二二節の内容を保障する機能を持たなければならぬのか、を詳らかとしない。然も異邦の残れる者ないし改宗者が祭司・レビ人のような重要な職務に携わるに至るのならば、二二節は最早イスラエル人・非イスラエル人を分けて前者への救いのみに固執する民族主義的な段階を既に越え、普遍救済主義的視点から両者ひつくるめて二人称で語り掛けている、と解する方が妥当なのではあるまいか。このように考えるならば、元来の文脈から二一節を削除するゼームスドルフ説はその論拠を失うのである。

二四節が旧約で初めて永遠の審判について語っているというのは本当である。然しだからといってパウリッ⁽¹⁴⁾チのうに、直ちにこれを後代の付加とみなすのは、性急に過ぎるであらう〔前節(二二)、特にゼームスドルフ⁽¹⁸⁾の所論参照〕。また二三節に関するエリガー⁽¹⁹⁾の解釈〔同じく(二二)参照〕も、必ずしも説得力がない。というのは w'haya という言い方が「後の付加であることを示すもの」とは限らないし(イザ六五ノ二四、エゼ四七ノ二二参照。またゼームスドルフ⁽¹⁸⁾も併照)、また私見によれば五世紀後半以降に活動した編集者が sabbata⁽¹³⁾ Ⅱ 週⁽¹⁶⁾という「全く後代の言葉」を使うことは不思議ではないからである。従って私は結論的にはフォルツ⁽¹³⁾、マイレンバーク⁽¹⁶⁾らと共に、むしろ一八一二四節を一貫して編集者の手に帰するのが最善であると考ええる。

以上の論を纏めるならばこうである。即ち、七一—一六節は第三イザヤの作であり、一—四節はまた別の作者に帰せ

られ、それらの前後に挿入されている五・六・一七節、更には全巻の結びである一八―二四節はかなり高い蓋然性をもって編集者の手に帰せられる、と。然しこれらの節はそもそも、どのような編集者によって、如何なる編集意図の許に、夫々の箇所がちりばめられたのであろうか。続いて我々は、この点を問い進まなければならない。

2 六六章一八―二四節と五六章一―八節の呼応

「第三イザヤ書の冒頭（五六ノ一―八）と末尾（六六ノ一八―二四）を後代の付加とみなす点は、五六―六六章のその他の部分を単一のものとする解釈者（ケスラー）も含めて、殆ど全ての解釈者の一致するところである」、とヴェスターマン⁽¹⁸³⁾は述べている。この点については我々も基本的には異議を挟さむ余地はない（厳密には、我々は五六ノ五aβ・五bβ・六―八を編集句とみなすが、それらを含む現在の五六ノ一―八の形を作りそれを第三イザヤ書の冒頭に置いたのは編集者だと考えるので基本的に矛盾しない）。のみならず、この冒頭と末尾に我々は次のような諸々の相似た表現・思想を見出すのである。例えば、

(イ) 五六章八節に三度繰り返される *qibbēs* という言葉は、六六章一八節にも出て来る。然も両節とも「ヤハウエの将来の行為を『集める』と呼んでいるのである」(パウリッチ⁽¹⁷⁵⁾)。

(ロ) *qibbēs* という言葉との関連で五六章六―八節および六六章一八―二三節の中心思想を普遍救済主義という言葉で要約することができるであろう。

(ハ) *bō* ヒフィル + *al* (ないし *el*) *har qodhšī* という言い廻しは五六章七節と六六章二〇節に見出される。

(ニ) 六六章二〇節の *bēth yhwā* は、五六章七節の *bēth t-ṣphillāthī* など *bēth-t-ṣphillā* と同一視される。

(ホ) 供え物の種類もそれを供える人も必ずしも同じではないが、然し「色々な供え物を神殿に捧げることは、五
六章七節でも五六章二〇節でも前提されている」(パウリッチ)⁽¹⁷⁵⁾。

(ヘ) 六六章二二節の「子孫」および「名」という主要概念は、文字通りに(五六ノ五に二度 *señ* が出て来る)、
或いは内容的に(五六ノ三・五)、やはり五六章三―七節に登場する(パウリッチ参照)⁽¹⁷⁶⁾。

(ト) 五六章三・四・六節が *sabbath* を強調しているのと同様に、六六章二三節も *sabbath* を重視している。

(チ) 「第三イザヤ書の導入部と結尾部の著者は好んで *koṭ* という語を用いる。五六章二 b・六 c・七 c 節およ
び六六章一八・二〇・二三・二四) 節を参照せよ」(パウリッチ)⁽¹⁸⁴⁾。

以上の諸点に於て緊密に呼応連関する五六章一―八節と六六章一八―二四節を、私も第三イザヤ書全体の編集枠と
して、安んじて同一の編集者の手に帰することとしたい。

3 編集句・五節

さて五六章一―八節の釈義を通して、我々はこの編集者像を或る程度闡明し得た、と信ずる。特に編集の方法に関
しては、彼は元来の断片五六章一―五 a α・五 b α 節に実に巧みに五 a β・五 b β・六―八節を挿入付加し、元来の
断片を生かしつつもそれを新しい時代情況と彼の中心思想に適合する深い意味を込める意匠に長けていたことを、見
た。ところが従来の研究がこぞって主張するように、六六章に関してこの編集者は単に一八―二四節を付加しただけ
だというのは、この編集者らしい本領は発揮されていないように見える。これだけでは普遍救済主義思想を単に取
って付けたに過ぎないからである。そこで、五六章にあのような編集過程を見出した我々としては、六六章に於ても

一八―二四節以外の箇所はこの編集者に相応しい意味深い意匠が見て取れないかを問うことが、次に必要となるであろう。前々項(1)で我々は他に五・六・一七節が編集句ではないかと推測した。この編集の妙手は、これらの用意周到な編集句の挿入により、一八―二四節の付加だけでは思ひもよらない深い意味を六六章全体に与え返しているのではないだろうか。

五節から見て行こう。先ず五節のヤハウェ教団を追いつた者達と追いつた者達の対立が、具体的に何をめぐっての、如何なる派閥相互の対立であったか、を問うておきたい〔前節cの(七) 併照〕。

ドウムはここに捕囚帰還のユダヤ人とサマリヤ人の対立を見た(イザ六二ノ八―九、ネヘ三ノ三三以下、四ノ一―二・五以下参照)。然しドウムが典拠とするイザヤ書六二章八―九節にははつきり「異邦人」(Dene-nakhar)と書かれており、これをサマリヤ人一派が「野蛮人に等しい奴等だと罵られているのだ」、とするドウムの解釈はいささか穿ち過ぎであろう。そしてもし六二章八―九節を素直に読んで他の殆ど全ての註解者と共に文字通りの異邦人と考えれば、六六章五節にのみサマリヤ人と捕囚から帰還したユダヤ人の対立が出て来るというのは、唐突に過ぎることとなる。

フォルツの解釈はこうである。終末論的な神の言葉の実現を恐れつつ待望している敬虔な者達と、宗教的・政治的・文化的権力を掌握し安穩とし却って終末論的な神の顕現を嘲笑っている不虔な者達の対立が、六六章五節の背景となる状況である、と。なおフォーラーもほぼ同じ意見である。

これに対して、この種の見解を批判するのはマイレンバークである。いわく、「フォルツはここを終末論的に解する。……だがこの表現が強調しているのはむしろ信心深い者達の敬虔さである。……ここで神の言葉といわれるの

は律法と預言者に証された神の意志である。……二つのグループがはっきり分離している。一方のグループは信仰と希望と預言者達によつて語られた言葉への信頼によつて生き、他方のグループは有形の神殿と異教的な牲えの制度の効験に依り頼んでいるのだ」と。然し六六章五a節の「神の言葉」は明らかに五b・c節で具体的に語られている言葉であるから、マイレンバークのように律法と預言書の総体というのは無理だと思われる。

然し我々はマイレンバークとは別の次の二つの理由から、フォルツやフォーラーの説にも従えない。第一にこの説が出て来る一つの根拠は、五節を一七節と結び付けて読む読み方にあるが、前節の(一一)で指摘したように、現在のテキスト伝承で何故両節が切り離されたかを説明できない限り——彼らはこの点を説明していないのであるが——このような節の入れ替えは恣意的になすべきでないからである。その限りに於て第二に、例えばフォーラーが、五節の敬虔な者の敵対者を「イスラエルの神を裏切り他の神に仕える者」とみなす論拠は失われるからである。これは単に一つの憶測に過ぎなくなる。この点の具体的判断を差し控えて、「六五章一節以下や六六章三節で(異教)祭儀に奔つて非難される人々がここ(六六ノ五)でも問題になっているのかどうか……判然としない」(前節(七)参照)、とするヴェスターマン⁽¹⁵⁾の方が知的誠実な読みといえよう。なるほどヴェスターマン、又それに従うパウリッチも、救済の約束に固執する敬虔者とその反対者の対立を六六章五節の一応の背景として推測する。然し二人ともこの敵対者が具体的に誰なのか、については述べない。そればかりではない。ヴェスターマン⁽¹⁶⁾はいみじくも己れの解釈の限界について繰り返し但し書きを付けていた(前節(七)参照)。いわく、「一方が他方を何故憎んでいるのか、テキストからはわからない」、或いは又、「二つのグループについてよりはっきり書かれていた箇所は旧約中どこにもない」等々。斯くして従来の研究史上現われた以上三つの説の何れもそれなりの難点と限界を有しており、この問題の奥行きを深

さを思わざるを得ないのである。

4 五節解釈の第四の可能性

然し、それについて旧約中どこかによりはつきり書かれているような二つのグループの存在が果たして考えられないものであろうか。即ち、①捕囚帰還のユダヤ人とサマリヤ人でもなく、②救済の約末に終末論的に固執する者とそれを嘲笑う者でもなく、更には又、③律法と預言者に伝えられた神の言葉を信する者と神殿・祭儀に依り頼む者でもなく、そうでない第四の可能性が考えられないものであろうか。我々はここに至って、あの、エズラ・ネヘミヤ書が問題とし、イザヤ書五十六章一―八節と六十六章一八―二四節の編集者が直面していた二つのグループの対立を思い起こさざるを得ないのである。即ち、一旦ヤハウエ宗教に改宗した敬虔な異邦人達と、新たに注目され出した申命記律法に基づいて彼らを排斥しようとした者達の対立に外ならない。さてこのうち前者の特質は「彼(神)の言葉に戦く」*h'aredhim* *el-d'bhārō* (六六ノ五a) という言い廻しに集約的に表現されていた。ところが前節の(三)で指摘した通り、これに相似た言い廻しは旧約全体で実は他にイザヤ書六十六章二節、エズラ書九章四節、一〇章三節の三箇所しか出て来ないのである。従って編集者がここで同時代のこれら三箇所を意識してこの表現を用いた可能性は極めて高いと言わねばならない。ところがエズラ書の両箇所文脈では、人々が戦く(*h'aredh*) 神(*'ōhīm*) の言葉(*d'bhārīm*) なし命令(*miswā*) が具体的には申命記二三章四―七節を指すことは明らかである。つまりそこでは、申命記律法に従って異邦人を追い出す者が、神の言葉に戦く人達の当体なのだ。それに対してここイザヤ書六十六章五節では逆に、追い出される者が神の言葉に戦く人々に外ならない。編集者はエズラ書の表現を逆手に取って、神の言葉に戦く者と

は、申命記律法を盾に民族主義的な偏狭に執する者の謂ではなく、そうではなくてむしろ、曾て語られた聖なる律法をも新しい歴史情況の許に敢えて「撤回」〔ドンナ⁶⁸〕。前章二・c—(五)参照〕する生きた神の救いの約束に、震えつつ縛る者であることを、逆に主張しているのではないだろうか。

エズラと並んでこの言い廻しが出て来るもう一つの、然も最寄りの箇所は、同じイザヤ書六六章の二節であった。そこで神の言葉 (*d'barim*) に戦く (*harech*) 人とは直前六六章一節との対比から、当然神殿派の反対ということになる。とすればすぐ続く段落 (六六ノ五) で同じく神の言葉 (*d'barim*) に戦く (*harech*) と言われている人々もやはり神殿派の反対、即ち、編集者が問題の中心としていた、神殿から追われた異邦人改宗者とみなすのが最も妥当なではあるまいか。然も六六章二節の神の言葉に戦く人は「低い人」とも「心砕かれた人」とも言い換えられている。これは正に、教団の異分子であることを自覚し追放されることを恐れ (五六ノ三b)、遂には實際追放され (六六ノ五b)、嘲笑われている (六六ノ五c)、異邦人改宗者の姿にいきなり合致するのである。

このように解して初めて「君達の兄弟達」の皮肉もまた最も生きて来るように思われる。即ち五六章三—五節の元来のテキスト (五aβ・五bβ節を除く) では異邦人改宗者に向けて「神殿から追われることはない。むしろ神殿に於て記念の名・永遠の名が君達に与えられる」との神の約束が告げられていた。異邦人改宗者はこの約束に一縷の希望を託し戦きつつ固執していた。然し結局彼らは神殿を追われ、この神の約束は果たされず希望は一旦根絶やしにされたかに見えた。そのような情況の中で彼らを追出した者達は、へこれでもお前達の所謂神は崇められるのか。お前は喜べるのか、と意地悪く皮肉を嘲っているのだ。斯くして、神殿に留まる神の約束に固執していた者が神殿を追われたという背景から解して初めて、この皮肉は従来の三つの解釈では思いもよらなかった決定的なきつさを以て

響くのではないだろうか。

このようなきつい皮肉を以て神殿派は、今や決定的に優位に立って、神殿から追い出した者達を辱めた。然し、と続く一節は続ける。「然し辱めを受けるのは彼らの方だ」(六六ノ五d)と。だが今や決定的に勝利した神殿派が如何にして恥を受けるのであろうか。その答えが、六節であり、又一四b—一六節であると思われる。即ち、「神殿で……ヤハウエがその敵に仇を返し」(六b)、「怒りを激しく燃やし」(一五b)、そして「火と剣を以て裁く」(一六)ことよってである。ここに我々は、一旦追放された異邦人を「我が聖なる山に来させ、我が祈りの家(即ち神殿)で喜ばせよう」(五六ノ七の *sanah* と六六ノ五の *simha* の呼応にも注目)(五六ノ七)との神の言葉を、異邦人が神殿を追放された後の新しい情況に対応して伝えた、編集者の信仰を思い起こさざるを得ない。あくまで彼は普遍救済主義的な展望に立って(五六ノ七一八、六六ノ一八一二三)、申命記律法を盾に取り民族主義的な偏狭を以て安穩を貪る者こそ、真に生きた神の言葉に戦か(六六ノ二・五)ない者であり、結局は恥じを受け、裁かれると言いつ放っているのだ。

一つ付言する。五bβ節の *I'ma'an s'mi* についてである〔前節(九)参照〕。この *I'ma'an* は *s'm* と共に使われる場合目的を表わすのが常なので、後に「辱めを受ける」(五d節)不虔者達も主観的にはヤハウエの名の為に敬虔者達を追い出した、という解釈が恐らく最も事態の深刻さを穿つものである。正統も異端も主観的には神の為に行動しているのである。それに対し真にヤハウエの名の為に行為するのはむしろヤハウエの言葉に戦く異邦人だ、という点を強調して五六章六節に編集者は「ヤハウエの名を愛する異邦人」の一句を加えたのもあろう。勿論この *I'ma'an* を理由にとれば、神の言葉に戦く者達が神の名を崇めるので胡散臭く思った神殿派がこれを追いつ出した、という意味

になるであろう。或いは又こうも読めるかもしれない。「記念の名」・「永遠の名」が与えられると五六章五aα・五bα節で繰り返し強調されていた異邦人に対しその名の故に妬んだ者達がこれを追い出した、と。その場合この名は、別の箇所（六六ノ二二）も含めて編集者によって一貫して強調されていたこととなる。第二・第三の解釈はIm'ānを理由ととり可能性は低いかもしれないが、全くこれを否定することも出来ないように思う。また理由と目的は必ずしもいつも截然と区別できるものでもない。或いはこれらのいずれの含著も込めて編集者はこの表現を用いたのかもしれない。何れにせよ一つのことは確かだ。即ち六六章五節の *šēm* という一語に五六章ないし六六章の編集句との深い呼応連関が見て取れるということである。

5 五・六節は何故ここに置かれたか

以上のように論じ来たるならば、六六章五節に、異邦人改宗者と、彼らを申命記律法に基づいて神殿から排斥したユダヤ人との対立を読むことは、*haredh 'el-d'bhārō • šēm • šimḥā* 等の語義から推して極めて蓋然性の高いことが明らかになったと思われる。また六節の叙述が五節と同じ背景を前提としており、五節と密接に連関して一つの單元を形成していることも同様に明らかになったと思われる。

前項で我々は、異邦人改宗者を追い出した神殿派が却って恥じを受ける、と述べられていた五節末尾を受けて、これを敷衍し具体的に展開したのが、六節：「神殿からの声、ヤハウエがその敵に仇を返す声」なる表現であることを見究めた。このように解して初めて、ばらばらの二つの断片に過ぎないと思われた五節と六節が実は同じ事態を語っていたことが見えて来ると思われるのである。ここで前節（一二）で指摘した六節の位置

付けの問題に附随する二・三の論点も片付けておきたい。先ず、元來のテキスト一四・六節に編集句として五節のみが挿入されたとは考えられない。ヴェスターマンの言うとおり、「六節で神殿に言及されていることについては、エルサレム神殿が既に再建されていた、と解する外はない」〔前節（二二）参照〕のに対し、一四節では明らかに神殿はまだ建設中かもしくは計画中に過ぎないのであるから、一四節と六節が元來同じ文脈を形成していたとは考えられないからである。又六a節は五a節と同様「新しい話の始まり」という印象を与えしかも六節から七節への繋りは「説明困難」⁽¹⁹⁾だ、というヴェスターマンの観察が或る程度当たっているとすれば、ますます六節は元來のテキストに置かれていたというより、編集者が五節と共にここに置いた可能性が高くなる。ただ我々はヴェスターマンのように五節と六節を切り離すのではなく、両者に共通の主題と歴史的背景を見て取り得るし又見て取らざるを得ないと思うのである。

以上の点を押さえた上で我々は、編集者が何故この短い編集句五―六節を外でもない、六六章一―四節と七節以下の間に置いたのか、を問わなくてはならない。この点は前節の（一一）で見た通り、当然答えらるべくして従來どの研究者によっても充全には答えられなかった問いである。上に述べ来たった我々の解釈に立つて、この問いに某かの解答が与えられるならば、我々の解釈は一層高い蓋然性を持つこととなるであろう。

結論から先に述べるならば、我々は次のような五つの方向からこの問いに答えることが出来ると思う。即ち、第一に、一―四節の背景として神殿建設をめぐる或る種の対立があったと考えられるが、その連関で、神殿派と神殿から排斥された派の対立を歌った五節と、前者への神殿での報いを歌った六節が付加されたと考えられる。

第二に、この神殿派は四b節でヤハウエの「語った (dibber)」ことに「聞か (sama)」なかった」と言われている

のに対し、これとの対比に於て編集者は続く五節冒頭で「ヤハウェの言葉 (d'bar-yhwh)」に「聞く (sama)」者が逆に神殿から排斥された派であることを明示しようとした。

第三に、一―四節でヤハウェの「語った」ことに「聞かなかった」人に対峙するのは「我が言葉に戦く者 (naredh 'al-d'bhari)」(二節) であるが、それが具体的に誰であるかを明示する為編集者は、「彼の言葉に戦く者達」(hah'redhim 'el-d'bharo)」というこの独特の表現〔前節(三)を参照〕を意図的に繰り返した上、彼らをめぐる五―六節の叙述をここに置いた、と考えられるのである。

更に第四に編集者は、ヤハウェの言葉とは何も排他的にイスラエル救済を告げるものではなく、民族主義を越えた視点から異邦人への救済を告げる、ということを示す為五―六節をここに置いたと思われる。

それと関連して第五に、五節は、今語られる神の言葉を伝え、神の言葉が例えば七節以下に伝えられるような過去のイスラエル救済の約束を指すのではなく、現在・未来に開かれるものだという点を強調すべくここに置かれている、と考えられる。

以上五つの答えのうち初めの三つに関しては、前項までの議論に基づいてそのまま首肯され得るかと思うが、第四・第五の点は必ずしも自明ではないであろう。この二点をめぐって以下若干の説明を補足しておきたい。そのことは同時に、五―六節、更には一七―二四節を加えた編集者の編集意図を問うことともなるであろう。

先ず五―六節を除いた地の文がどう続くか、という問題から入りたい。一―四節では神殿を作ろうとし祭儀に奔る人々と、心碎かれヤハウェの言葉に戦く人々との対立が描かれていた。それに対し続く七―一―一節では、エルサレム(ハ・一〇a節)に約束された救いが成就しない筈はない、との狂おしい喜びの予感が歌われている。とすると、

一四節の神の言葉に戦く人とはやはりイスラエルへの救済の約束に固く立つ人との解釈が妥当であろう。

とすると、一四bβ—一六節で「裁か」れる(一六節)「敵達」(一四b節)もイスラエルへの救いの裏面としてこれを庄迫していた諸国民である公算が高い。即ちヴェスターマンが伝承史的に跡付けたように、一四bβ—一六節が「諸国民への審判」を語っていると、我々も元来のテキストの第一義的な意味としては考えたい。

ヴェスターマンに若干補いつつ、伝承史的な対応箇所を以下列挙しておくならば、例えばエレミヤ書二五章一五—三八節、イザヤ書一三章一二—二二節、そして特にイザヤ書三〇章二七—三三節は、我々の箇所と同様の文脈で、神の顕現と諸国民への神の審判が叙述されている。又イザヤ書六四章一節では「敵」を意味する語(六六ノ一四の 'oyēbh でなく sar だが)が明確に諸国民を指して使われている。似た言い廻しも多く諸国民への神顕現の叙述に登場する。例えば、merkābhā (戦車)はバクク書三章八節、kol-bāsār (全ての肉なる者)はエレミヤ書二五章三二節、'aph (怒り)はエレミヤ書二五章三七・三八節、ハバクク書三章一二節、bā'ēs (火をもつて)はエレミヤ書四九章二節、五一章三二・五八節、ナホム書二章四節、b'lah·bhe'ēs (火炎をもつて)は文字通りではないがイザヤ書二九章六節、三〇章三〇節に、そして herebh (剣)はエレミヤ書二五章一六・二七・三二節、四六章一六節、四七章六節、五〇章一六節、五一章五〇節、アモス書一章一節、ナホム書三章三節、ゼバニヤ書二章一二節に夫々登場するのである。

(56) だがドゥームはこの「敵達」を諸国民ではなくサマリヤ人とり、その他殆どの註解者はイスラエル内部の不虔者達と解する。何故このように解釈のずれが生じるのであろうか。それは勿論五一六・一七—二四節という編集句を挿入した現在のテキストの全体の文脈に於てはそうも読み得るからである。逆に言えば、これが取りも直さず、五—

六・一七一―二四節を加えて全体の文脈を改変した、編集者の編集意図だったのではないか。

そうではないであろうか。五・六・一七一―二四節を欠く元来のテキスト一四・七一―一六節は、シオンへの救い（七一―一四b節）と諸国民への審判（一四bβ―一六節）を告知していた。従って又、「心砕かれて我が言葉に戦く」（二bβ節）という含蓄に富む表現をも単に、イスラエルへの神の救済の約束に固執する、という意味に一義的に固定してしまう恐れがあった。

確かに捕囚解放後の一時期イスラエルには、第二イザヤ以来のイスラエル救済の預言に固執する者と、それを蔑し神殿・祭儀を重視する者の対立があったであろうことは、想像に難くない。そしてもしイスラエルへの救いが成就するとすれば、それは先ず第一に諸国民への裁きを意味し、続いて第二に神の恩恵としての救済の一点に留まり得ず、却って神殿・祭儀による自己救済の途へと奔った者への裁きを意味することとなるであろう。編集者の慧眼は、この審判の二重構造に着目し、民族主義的な偏りを修正する、この編集者独自の普遍救済主義的な編集句一八―二四節を加えた上に、三―四節の祭儀への言及との関連で一七節を補い、そのことによって、一―四節で論難されているのが神殿・祭儀一般ではなく、特に異教的なそれである含みを与え、それと関連して一四bβ―一六節の「敵達」も諸国民のみならず、イスラエル内部の不虔者達をも指すように意味の広がりを与え、更に、当時の神殿をめぐる異邦人と異邦人排斥派の対立を普遍救済主義的な視点から裁断した神の言葉五―六節を挿入することによって、二節の「心砕かれて我が言葉に戦く者達を私は顧みる」という言い方に、より普遍的な意味を与えることに成功したのである。

より普遍的な意味を与えることに成功した、とは具体的に次のような二重の意味に於てである。一つはここでの歴史的情况に即してそうである。即ち、イスラエルの全てがヤハウェに嘉せられるのではなく、また諸国民が一概に裁

かれるのではないとすると、ここで神の言葉に戦くというのは何も契約信仰に基づいてイスラエルの救済の約束に盲目的にしがみつくとでなく、そうではなくて端的に神の言葉——それがどのような内容であれ——に戦くことを意味し、そのような人だけが国籍を問わず神に顧みられる、という意味がここに新しく込められることとなる。盲目的な契約信仰（五九章二一節参照。なお五六章四・六節の「契約」は、フォツル⁷が正しく指摘しているように、広く宗教の意味で使われている）への揺さぶりがここには読み取れるのであって、救済がもっと普遍的見地から見直されているのである。

第二にこの「我が言葉」が何かと云えば、それは過去の特殊な救済の告知ではなく、むしろ現在ないし未来に語られる神の言葉一般という普遍的な性格が与えられたのである。これは編集者が「ヤハウェの言葉を聞け、彼の言葉に戦く人達」という呼び掛けで始まり、すぐ続いてその神の言葉が語られる五―六節を、明らかに二節を意識してここに挿入したことによって獲得された新しい意味である。即ち、神の言葉に戦くとは、何か過去に語られた言葉に固執することではなく、むしろ今そして将来語られる生きた神の言葉に耳を澄まし聴従することを意味し、その意味で過去の特殊というより、現在・未来に開かれた普遍的な性格を与えられた、と考えられるのである。

この「我が言葉」の普遍的な意味付けをめぐる二つの点が実はそのまま、五―六節が何故ここに置かれたか、という本節の中心問題に対する、先に掲げた第四・第五の答えに外ならなかったのである。

6 まとめ

前節で解釈者の十字架として残された(三)・(四)・(七)・(一〇)・(一一)・(一二)・(一七)・(二一)・(二二)を

本節では編集史的視点から逐一解いて行くことによって、自ずとイザヤ書六六章の編集の歴史の諸段階を闡明し得たかと思う。前節で答え残した問いは要するに、六六章の編集過程と編集意図は何か、という一つの問いに収束した。最後に論点を振り返って要約しながら、この問いに答えて結びとしたい。

(1) 編集者は先ず一八―二四節を補足することによって、シオンの救いのみを扱っていた元来のテキストに、普遍救済主義的な諸国民への救いの告知という側面を与えた。

(2) 続いてこの編集者は一七節を補うことによって、伝統的な祭儀そのものが批判されている元来のテキスト三―四節に、特に異教的祭儀に対する批判という意味をも込め、そのことによって一四bβ―一六節の諸国民への審判の叙述にも、イスラエル内部の不虔者への審判という意味合いを含めたのである。

(3) 更に編集者は五―六節を挿入し、この審判の対象がイスラエル内部の、異邦人を排斥した神殿派でもあることを示唆し、逆に普遍救済主義的な視点から編集者の同時代的な関心の中心を占めていた、神殿から追放された異邦人改宗者、へ救済の告知を与えたのである。

(4) そのことは更に、二b節と五a節に繰り返される、「神の言葉に戦く」という表現に普遍的な性格を与えることを意味していた。それは換言すれば、イスラエルへの過去の特殊な救済の約束に固執することではなく、現在また未来全ての人に普遍的に向けて語られる生きた神の言葉に耳を澄まし聴従する、とのころであった。

(5) そのことと連関して、神に裁かれる「敵」とは、単に諸国民だけではなく、また異教祭儀に奔る不虔者だけなのでもなく、何よりも自己救済の途としての神殿・祭儀に頼み、イスラエルへの救済の約束と民族主義的な偏狭に身を固める、そして今自由に新しく語られる生きた神の言葉に聴こうとしない、全ての伝統的なユダヤ教徒を指して

いたのである。ドンナーの言う旧約唯一の「聖なるテキストの撤回」〔上述二章c—(五) 参照〕である五六章——八節を以て始まった第三イザヤ書は斯くして六六章に至ってそれと対応しつつ編集者による、伝統的なユダヤ教の一つの宗教改革の試みとして結ばれているのである。

(6) 以上内容的な要約に加えて最後に形式的な側面について付言するならば、ここでも第三イザヤ書冒頭の編集作業との呼応連関が読み取れる。即ち、編集者の直接の関心はなるほど、同時代の異邦人改宗者を普遍救済主義的な根本思想に基づいて激励し、併せ伝統的なユダヤ教徒の覚醒を促す点にあったとはいえ、彼は五六章の場合と同様己れの思想をただ直接的に主張することを慎み、そうではなくて己れの断片的な編集句を元来のテキストに巧みにちりばめ、却って全体として重畳する意味の厚みと普遍性を与えることに成功したのである。

以上が、六六章の編集意図と編集過程の概要である。五・六・一七・一八—二四節は六六章全体の文脈の中で一見ばらばらで謎に満ちた挿入句にすぎないかに見えつつ実は、斯様な重畳の意図と、計算し尽くされた効果を秘めた、編集者の意匠を究めた画龍点睛に外ならなかったのである。

四 編集者像をめぐって

本稿の第二・三章は、ミュンヘン大学福音神学部のイエレミアス教授の主催する演習(一九八一年一月一日および一九八二年七月二日)に於て、また一—四章の概略は日本聖書学研究所の例会(一九八五年九月二—一日)に於て、夫々口頭発表した。何れも質疑応答を含め三—五時間に及び、議論すべき諸点はほぼ議論し尽くしたかと思う。その時々、師友との熱のある議論を感謝を以て想起こす次第である。だがそれでも議論

の後幾人かの方には漠然と次のような印象が残ったようである。即ち、へ個々の議論は宜しい。然し全体として斯くも複雑な編集作業を想定せねばならぬとは如何にも不可思議だ。以上の論は余りに穿ち過ぎた一つの仮説に過ぎぬのではないかと。このような御批評の可能性を考慮しつつ最後に、何故このような編集作業を想定せざるを得なかったか、行論の必然性を顧みておく必要があるかと思う。

先ずお断りしておかなければならないのは、全て解釈は仮説たることを越えることは出来ない、ということである。そしてそれが穿ったものとなるか否かは、偏にテキストそのものが穿ったものか否かに拠る。テキストがもし穿ったものであれば、その解釈も穿ったものとならざるを得ないであろう。ところが第三イザヤ書のこの二つのテキストは編集者の巧みな意匠によってまことに穿っており、表面的な解釈を寄せ付けないのではあるまいか。換言すれば、このテキストには以下のような解釈上の難問が錯綜していることを誠実に認め、これらを相互の連関に注目しつつ整合的に逐一解いていく時、解釈は穿ったものとならざるを得なかったのではなからうか。解釈上の難問とは、例えば次のようなものであった。

1、五十六章四節の名詞的な分詞 *maḥ-ziqim* を、それと異質の先行する二つの動詞、未完了形の *yisn'u* 及びワウ完了形 *ūbhān'u* と並列して、*hassārism* に掛かる *'as'er* Ⅱ 関係文に一纏めに組入れて果たして本当に済むのであろうか。

2、五十六章二―四節の言い廻しを寄せ集め、六b節を付け足し、全体としてばらばらな文体を有する五十六章六節の構成をどう説明したらよいのか。

3、異邦人改宗者がイスラエル人と共にヤハウェ教団に属している五十六章三節と、異邦人改宗者が既に教団

の外にいる七節と、同一單元内でのこの歴史的背景の異りを、どのように解釈したらよいのか。

4、語彙が貧しく、異なる意味を繰り返す同じ単語で表わそうとする、又付加部分のない単純な使者の言葉 *amar yhw* を用いる五六章一—五 a α・五 b β 節と、それに対し語彙の貧しさは見られず、又 *m^egabbes nidhbe yisra'el* といった付加のついた、然も別形の使者の言葉 *n^eum 'dhonay yhw* を用いる五六章五 a β・五 b β・六—八節と、この両者の文体上の異同をどう説明すべきなのか。

5、*haredh 'al-d^ebhari* ないし類似の表現が旧約全体でイザヤ書六六章二・五節、エズラ書九章四節、一章三節の四箇所にしか出て来ないという事実は何を意味するのか。

6、六六章三 a b 節で論難されているのは、正当な祭儀そのものなのか、不当な神殿でのそれなのか、或いは異教的な祭儀なのか。このような解釈の幅が出て来るのはそもそも何故なのか。

7、六六章五節の *'ah^ehem son^eekhem m^enaddehem l^ema'an s^emi* とは一体誰なのか。これは果たしてサマリヤ人なのか、終末論的な救済の約束を嘲笑う者なのか、はたまた神殿・祭儀に抛り頼む者なのか、或いはまだ別の解釈の可能性が残されているのであろうか。

8、そもそも五・六節は前後の文脈とどう続くのか。

9、六六章六・一四 b β—一六節の、神に裁かれる「敵達」とは誰を指すのか。イスラエルの外敵である諸国民か、イスラエル内部の異教祭儀に奔る不虔者か、或いは他の一派を追いつ出して神殿に留まっている一派なのか。最後の解釈の二つの派閥とは具体的には何を指すのか。そもそも何故このように色々な解釈の可能性が存在するのか。

10、五六章一―八節と六六章一八―二四節に相似た言い廻しが頻出するのは何故か。例えば、qibbēs (五
六ノ八／六六ノ一八)、bō hī fil + 'al (なごし'el) har qodhsī (五六ノ七／六六ノ一〇)、sēm (五六
ノ五／六六ノ二二)、sabbath (五六ノ二・四・六／六六ノ二二)、kol (五六ノ二b・六c／六六ノ一八・二
〇・二三)等である。

これら解釈上の問題点の殆どは、従来完全に解かれるはおろか、そもそもそれが問題であることが見過ごし
にされて来た。上に論じて来た編集史的仮説は、これらが問題であることを先ず率直に認め、そしてそれら一
つ一つを相互に矛盾なく解く一つの試論に外ならなかった。解釈は全て仮説に過ぎない。問題は、その解釈が
どこまでテキストに隠されている諸問題を広範に視野に入れ、そしてそれらを相互に整合的に解いているか
である。如上の私の議論に対し右に掲げたような漠然とした印象を持たれる向きにお願いしたいのは、もしこの
仮説を取らないとすると、それに代るどのような仮説が可能であり、その仮説に依れば上に挙げた諸問題がど
こまで包括的・整合的に解かれ得るかを呈示すること、或いは上に挙げた諸問題がそもそも積義の上で問題に
ならないということを理由を挙げて論駁して下さること、或いは又私の気付いていない私の行論の瑕疵を発見
し私の仮説が成り立たないことを証明して下さること、の何れかである。これら何れかの方向にひょっとする
とまだ議論が生成発展して行くべきなのかもしれない。何れにせよ、単なる印象批評は不毛であらう。

第一章で確認した通り、本稿の第三イザヤ書冒頭と末尾をめぐる編集史的考察は、全体の問題連関の中では、次の
ような一つの基礎作業の役割りを担っていた。即ち、最も有効な形で第三イザヤ書の編集者像を闡明し、以下第三イ
ザヤ書の他の単元を積義して行く時、その編集者像に照らして編集者の筆を探り出して行く、その為の基礎作業だっ

たのである。では以上の考察からどのような編集者像が明らかとなったのか、時代・場所・情況・思想・編集方法の五つに分けて要約し、考察の綱を繋ぐこととしたい。

△時代▽ この編集者はエズラ・ネヘミヤの同時代人である。従って彼の活動時期は、エズラのエルサレム帰還の年代を四五八年ととるか三九八年ととるかによるが、恐らく紀元前五世紀後半、降っても四世紀初頭であろう（イザ五六ノ七一八、六六ノ二・五・二一参照）。

△場所▽ 彼はエルサレムで活動した（五六ノ七、六六ノ六・二〇参照）。

△情況▽ この編集者を取り巻いていた歴史的・地理的情況は以下のようなものであったと考えられる。先ず、捕囚解放後ヤハウェ教団に一旦受け容れられた異邦人改宗者が、ユダヤ人の純血を重んじた申命記律法（申二三ノ四―七）が新たに注目されるに及んで、教団から排斥されたという情況である（五六ノ七、六六ノ五）。更には、ディアスポラのユダヤ人及び異邦人改宗者が現在ないし近い将来エルサレムに上って来ることを期待された情況であった（五六ノ七一八、六六ノ一八―二〇）。或いは又当時人々は安息日を殊の外重視したこと（五六ノ六、六六ノ二三）、異教的祭儀の影響に悩まされていたこと（六六ノ一七）、なども窺える。

△思想▽ 先ず第一に挙げるべきは、一旦排斥された異邦人改宗者を再びヤハウェ教団に受け容れるべきである、との普遍救済主義的な思想である（五六ノ六―七、六六ノ五一―六）。この根本思想は次の四つの方向に展開される。

①異邦人もユダヤ人と同様祭司職につくことが出来る（六六ノ二一）。②神の言葉に戦くとは、過去のイスラエルへの救済告知に固執することなく、そうではなくてむしろ現在ないし未来に全ての人に向けて語られる、生きた神の言葉に聴き従うことを意味する（六六ノ五一―六）。③更に突っ込んで言えば、ユダヤ人として過去の契約に基づいて全

て救われる訳ではなく、今真に神の言葉に戦かない限りヤハウェの裁きを受ける（六六ノ五一六）。④その際また、申命記二三章四―七節のような古い律法を撤回することも辞すべきではない（五六ノ六一七）。このうち第四の点はことに、旧約中他に類例がない程革命的なものである。なお永遠の形罰という思想も旧約中この編集者に独自である（六六ノ二四）。その連関でこの編集者に終末論的な思想があったことも指摘されなければならない（六六ノ二二）。

△編集方法△ この編集者は、可能な限り原テキストをそのまま生かし編集句は最少限に留めつつ、然し的確な位置にそれらをちりばめることによって、意味深長で多義的で又場合によっては普遍的な意味を盛り込み、又原テキストの思想を曲げることなくそれを編集者の思想とその時代に新しく適合するように改変する妙手であった（例えば、五六ノ三―七、六六ノ二b、三―四、五、六、一四b―一六を参照）。ただ原テキストを改変することも（五六ノ四）、又自分自身のかなり長い単元を付加することも全く排除した訳ではない（六六ノ一八―二四）。なお、彼の編集は最終的なものであったと考えられる。編集後の後代の挿入とすべき箇所が一切見当たらないからである。

以上が、イザヤ書五十六章一―八節および六十六章一―二四節をめぐる編集史的考察に基づいて明らかとなった、第三イザヤ書の編集者像に外ならない。斯くして編集史的考察の基礎が据えられたところで、一先ず本稿の筆を擱くこととした。緒論は、由緒を尋ねる論であると共に、本論への端緒についての論たるを以て足れりとせねばなるまい。

註

(1) B. Duhm, Das Buch Jesaja, HAT III, 1892; 4. Aufl.:

1922.

(2) 長くイザヤ書全体が一人の著者に帰せられていたのは、

イエズス・シラク四八章二四・二五節の影響の為であった

(Vgl. Schildenberger, Die Bedeutung von Sir 48, 24 f.

für die Verfasserfrage von Is 40-66, in: *Atl. Stud.*, F. Nötscher zum 60. Geburtstag, dargebr. v. H. Junker und G. J. Botterweck, BBB 1 (1950) 188-204° この点に疑義を呈した最初の人は「二世紀のヤン・・・エス」ともいふ言われる (Vgl. M. Friedlaender, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah. With Notes and Glossary*, London, 1873; A. Geiger, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 2 (1876) 553-557)° 然しこの疑念はその後一八世紀に至るまで顧みられなかった。この疑念を初めて学問的に展開したのは、アイヒホルン (J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament*, Leipzig 1780-1783, 83-97; 4. Aufl.: Göttingen 1823/5) で、彼は「一二九章と四〇一六六章を分離し、後者を第二イザヤ (Deutero-jesaja) と呼んだ。この説はスベテラハライ (J. Chr. Doederlein, *Esaias. Ex recensione textus hebraei ad fidem codd. quorundam mss. et versionum antiquarum latine vertit notasque varii argumenti subiecit*, Altdorf 1775; 3. Aufl.: Nürnberg und Altdorf 1789.) に受け継がれた。このように前史を踏まえてイザヤが登場したのである。

(3) T. K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah*, with an appendix containing the undoubted portions

of the two chief prophetic writers in a translation, London 1895.

(4) P. Vaccari, *I profeti*, I, *La sacra Biblia* VI, 1953, 18 f.; S. Gozzo, *De catholicorum sententia circa authenticitatem Is 40-66 inde ab anno 1908*, *Ant* 32 (1957) 369-410.; P. B. Mariani, *Introductio in libros Sacros Vet. Test.*, Rom 1958. 等は「イザヤ書」一六六章の統一性に依拠固執し、又 M. Haran, *The Literary Structure and Chronological Framework of the Prophecies in Is XL-XLVIII*, *VTSuppl* 9 (1963) 127-155.; B. O. Banwell, *A Suggested Analysis of Isaiah XL-LXVI.*, *ExpT* 76 (1964/65) 166.; J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35, 40-66*, Philadelphia 1965; London 1967.; F. Maass, *Tritojesaja?*, in: *Das ferne und das nahe Wort*, *Festschr. für L. Rost*, *ZAWBeih* 105 (1967) 153-163. 等の諸家は「イザヤ書四〇(乃至四六)一六六章の統一性を主張してゐる。これらに対する批判は、K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestoßene und Arme (Jesaja 56-66). Die Botschaft des Tritojesaja-Buches literar-, form-, gattungskritisch und redaktionsgeschichtlich unters-*

- ucht, Anbib 47 (1971) 5, 9 を参照せよ。
- (㉔) E. Littmann, Über die Abfassungszeit des Tritojesaja, Freiburg i. Br. 1899.
- (㉕) K. Marti, Das Buch Jesaja, Tübingen 1900, XV; vgl. A. Kayser, Theologie des Alten Testaments, Straßburg 1894, 2. Aufl. 116, 191, 202.
- (㉖) E. Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil, Bd. II, Leipzig 1901. 三〇年後の次の論文は基本的な解は変わっていない。即ち "Tritojesaja, Deuterojesaja und das Gottesknechtsproblem", NKZ 41 (1930) 73-93, 141-173.
- (㉗) A. Zillesen, "Tritojesaja" und Deuterojesaja. Eine literarkritische Untersuchung zu Jes 56-66, ZAW 26 (1906) 231-276.
- (㉘) G. E. Box, The Book of Isaiah, 1908.
- (㉙) R. Kittel, Der Prophet Jesaja, erklärt von A. Dillmann, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, 5. Bd.; in 6. Aufl. herausgegeben und vielfach umgearbeitet von R. Kittel, Leipzig 1898, bes. 472-474.
- (㉚) H. Gressmann, Über die in Jes. c. 56-66 voraus-

- gesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, Göttingen 1898, bes. 26-36.
- (㉛) K. Cramer, Der geschichtliche Hintergrund der c. 56-66 im Buche Jesaja, Dorpat 1905.
- (㉜) K. Budde, Geschichte der althebräischen Literatur, Leipzig 1906, 176-183.; Ders., Das Buch Jesaja, in: Kautzsch/Bertholet, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, Bd. I, Tübingen 1922, 4. Aufl., 693-720.
- (㉝) J. Skinner, The Book of the Prophet Isaiah, Cambridge 1908; 8. Aufl. 1954.
- (㉞) J. Marty, Les chapitres 56-66 du livre d'Ésaïe, étude critique, Paris 1924.
- (㉟) R. Abramowski, Zum literarischen Problem des Tritojesaja, ThStKr 96/97 (1925) 90-143.
- (㊱) K. Elliger, Die Einheit des Tritojesaja (Jes 56-66), BWANT 45, 3. F., H. 9 (1928); Ders., Der Prophet Tritojesaja, ZAW 49 (1931) 112-141; Ders., Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja, BWANT 4. F., H 1 (1933).
- (㊲) H. Odeberg, Tritojesaja (Isaiah 56-66). A literary and linguistic Analysis, UUA, Theologie I, 1931.
- (㊳) W. Kessler, Zur Auslegung von Jesaja 56-66, ThLZ

- 81 (1956) 335-338; Ders., Studie zur religiösen Situation im ersten nachexilischen Jahrhundert und zur Auslegung von Jesaja 56-66, WZ 6 (1956/57) 41-73; Ders., Gott geht es um das Ganze. Jesaja 56-66 und Jesaja 24-27 übersetzt und ausgelegt, BotAT 19, 1960.
- (8) P. -E. Bonnard, Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs, Isaïe 40-66, EB, 1972.
- (9) P. Volz, Jesaja II, KAT Bd. IX, Leipzig 1932.
- (10) O. Kaiser, Art. "Jesajabuch", RGG (1959, 3. Aufl.), 610.; Ders., Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh 1978, 4. Aufl., 244-248.
- (11) G. Fohrer, Das Buch Jesaja, 3. Bd.: Kap. 40-66; Zürcher Bibelkommentare, Zürich/Stuttgart 1964.; Ders., Die Propheten des ausgehenden 6. und des 5. Jahrhunderts; Die Propheten des Alten Testaments, 5. Bd., Gütersloh 1976.
- (12) C. Westermann, Das Buch Jesaja, Kap. 40-66, ATD 19, 1966; 4. Aufl.: 1981.
- (13) J. L. McKenzie, Second Isaiah, AB, 1968.
- (14) O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament,

Tübingen 1964, 3. Aufl..

- (15) J. Schreiner, Das Buch jesajanischer Schule, in: Wort und Botschaft, hrsg. von J. Schreiner, Würzburg 1967, 143-162.
- (16) R. N. Whybray, Isaiah 40-66, NCB, 1975.
- (17) 祖祖 (4) 參照。
- (18) R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, Theologische Wissenschaft Bd. I, 1981, 2. Aufl.
- (19) Duhm (1922), a. a. O., 421.
- (20) Muilenburg, a. a. O., 657.
- (21) Westermann (1981), a. a. O., 248.
- (22) Bonnard, a. a. O., 342.
- (23) Volz, a. a. O., 202 Anm. e).
- (24) Volz, a. a. O., 202.
- (25) Muilenburg, a. a. O., 658.
- (26) Kessler (1960), a. a. O., 20.
- (27) Fohrer (1964), a. a. O., 185.
- (28) Pauritsch, a. a. O., 36 f.
- (29) D. Michel, Zur Eigenart Tritojesajas, TViat X (1966) 225.
- (30) Duhm (1922), a. a. O., 423.
- (31) E. König, Das Buch Jesaja, Gütersloh 1926, 489-

- 492.
- (44) Cheyne, a. a. O., 310-314.
- (45) Marti, a. a. O., 362-365.
- (46) Budde (1922), a. a. O., 694 f.
- (47) Feldmann, a. a. O., 195-199.
- (48) Muilenburg, a. a. O., 652-659.
- (49) Fohrer (1964), a. a. O., 184-190.
- (50) Bonnard, a. a. O., 342-348.
- (51) Whybray, a. a. O., 149-152.
- (52) Muilenburg, a. a. O., 654.
- (53) Elliger (1931), a. a. O., 140; vgl. Elliger (1928), a. a. O., 125.
- (54) Volz, a. a. O., 202 f.
- (55) Kessler (1956/57), a. a. O., 26.
- (56) Westermann (1981), a. a. O., 244.
- (57) Pauritsch, a. a. O., 45.
- (58) Pauritsch, a. a. O., 42 f.
- (59) E. Sehmsdorf, Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56-66, I und II, ZAW 84 (1972) 517-562 und 562-576.
- (60) Sehmsdorf, a. a. O., 556.
- (61) Pauritsch, a. a. O., 38.

- (62) Pauritsch, a. a. O., 33.
- (63) A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. 4. Bd.: Jesaja und Jeremia, Leipzig 1912, 197.
- (64) Sehmsdorf, a. a. O., 545.
- (65) Volz, a. a. O., 204.
- (66) Elliger (1928), a. a. O., 66.
- (67) Pauritsch, a. a. O., 44.
- (68) H. Donner, Jes 56, 1-7. Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons - Implikationen und Konsequenzen., in: Summaries of Lectures in XI Congreso IOSOT (1983) 11.
- (69) Vgl. z. B. Duhm (1922), a. a. O., 420-423; Volz, a. a. O., 204-206; Westermann, a. a. O., 249-251; Pauritsch, a. a. O., 36f.
- (70) Duhm (1922), a. a. O., 422.
- (71) Pauritsch, a. a. O., 36.
- (72) G. Robinson, The meaning of yādh in Isaiah 56, 5, ZAW 88 (1976) 282-284.
- (73) Pauritsch, a. a. O., 36; vgl. auch 44.
- (74) Pauritsch, a. a. O., 40.
- (75) Bonnard, a. a. O., 346.

- (76) Volz, a. a. O., 203.
 (77) Volz, a. a. O., 202-206.
 (78) Westermann (1981), a. a. O., 248-252.
 (79) Pauritsch, a. a. O., 31-51.
 (80) Elliger (1928), a. a. O., 6.
 (81) Pauritsch, a. a. O., 37 f.
 (82) Pauritsch, a. a. O., 42.
 (83) Sehmsdorf, a. a. O., 547 f.
 (84) F. E. König, Historisch-comparative Syntax der Hebräischen Sprache. Schlußteil des historisch-kritischen Lehrgebäudes des Hebräischen, Leipzig, 1897, 604-608.
 (85) 五長へ四 (例) 五八へ一・一・一 五九へ一 (例) 長〇へ一 長二へ一・八 長三へ一 (例) 長四へ一 〇 長五へ一・八・一〇・一一・一 長・一・八・一〇 長六へ一・四・一三・一四・一五・一六・一七 (例) 参照。
 (86) E. Sellin, Über die verbalnominale Doppelnatur der hebräischen Partizipien und Infinitiven, Leipzig, 1889.
 (87) Vgl. W. Gesenius, Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, 1902, 26. Aufl., § 116 f.
 (88) H. Donner, Jesaja lvi 1-7: ein Abrogationsfall

- innerhalb des Kanons - Implikationen und Konsequenzen, VTSuppl. XXXVI, Congress Volume Salamanca 1983 (1985) 84.
 (89) Donner (1985), a. a. O., 81-95.
 (90) Vgl. U. Kellermann, Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte, ZAWBeih 102 (1967) 194.
 (91) Pauritsch, a. a. O., 46 f.
 (92) P. de Lagarde, Semitica I, Göttingen, 1878, 1-32.
 (93) Marti, a. a. O., 407.
 (94) Volz, a. a. O., 288 Anm. c).
 (95) Bonnard, a. a. O., 481.
 (96) Volz, a. a. O., 295 Anm. a).
 (97) F. E. König, a. a. O., 164 § 249 a.
 (98) M. Haller, Das Judentum, in: Die Schriften des Alten Testaments, II, Abt., 3. Bd., Göttingen, 1914; 2. Aufl.: 1925, 127-154.
 (99) Elliger (1928), a. a. O., 37.
 (100) Westermann (1981), a. a. O., 334.
 (101) Pauritsch, a. a. O., 197.
 (102) Volz, a. a. O., 295 Anm. o).
 (103) Duhm (1922), a. a. O., 486.
 (104) Pauritsch, a. a. O., 206 f.

- (105) Pauritsch, a. a. O., 195.
- (106) Westermann (1981), a. a. O., 327.
- (107) Volz, a. a. O. 288-291.
- (108) Muilenburg, a. a. O., 757-763.
- (109) Fohrer (1964), a. a. O., 271-274.
- (110) Elliger (1928), a. a. O., 36.
- (111) Sehmsdorf, a. a. O., 530-542.
- (112) Budde (1922), a. a. O., 718-720.
- (113) Cheyne, a. a. O., 374-381.
- (114) Dillmann-Kittel, a. a. O., 527-530.
- (115) Volz, a. a. O., 292 f.
- (116) Muilenburg, a. a. O., 763-765.
- (117) Bonnard, a. a. O., 486 f.
- (118) Abramowski, a. a. O., 115.
- (119) Westermann (1981), a. a. O., 329-331.
- (120) Pauritsch, a. a. O., 201.
- (121) Westermann (1981), a. a. O., 331-334.
- (122) Duhm (1922), a. a. O., 485.
- (123) Elliger (1928), a. a. O., 38.
- (124) Pauritsch, a. a. O., 204 f.
- (125) Muilenburg, a. a. O., 765-768.
- (126) Westermann (1981), a. a. O., 333.

- (127) Bonnard, a. a. O., 487-489.
- (128) Duhm (1922), a. a. O., 486 f.
- (129) Marti, a. a. O., 411 f.
- (130) Cheyne, a. a. O., 376.
- (131) Dillmann-Kittel, a. a. O., 530.
- (132) Kessler (1960), a. a. O., 102.
- (133) Westermann (1981), a. a. O., 335.
- (134) Pauritsch, a. a. O., 205 f.
- (135) Volz, a. a. O., 298-300.
- (136) Muilenburg, a. a. O., 769-773.
- (137) Fohrer (1964), a. a. O., 283-285.
- (138) Budde (1922), a. a. O., 717-720.
- (139) Duhm (1922), a. a. O., 489.
- (140) Elliger (1928), a. a. O., 125 f.
- (141) Pauritsch, a. a. O., 198.
- (142) Westermann (1981), a. a. O., 335-340.
- (143) Pauritsch, a. a. O., 208 f.
- (144) 以下の研究史の詳細については、アヤン・ス・グ・ト掲載
 五八—七六〇頁を参照せよ。
- (145) Pauritsch, a. a. O., 198 f.
- (146) Westermann (1981), a. a. O., 327 f.
- (147) Westermann (1981), a. a. O., 328.
- (148) Pauritsch, a. a. O., 199.

- (149) Muilenburg, a. a. O., 762.
 (150) J. M. Sasson, Isaiah LXVI 3-4a, VT 26 (1976) 199 f.
 (151) Elliger (1928), a. a. O., 108.
 (152) Sehmsdorf, a. a. O., 537-539.
 (153) Pauritsch, a. a. O., 200.
 (154) Pauritsch, a. a. O., 201.
 (155) Westermann (1981), a. a. O., 330.
 (156) Duhm (1922), a. a. O., 483.
 (157) Volz, a. a. O., 293.
 (158) L. Glahn, Der Prophet der Heimkehr, Bd. 1, Gießen 1934.
 (159) Muilenburg, a. a. O., 764.
 (160) Pauritsch, a. a. O., 202.
 (161) Fohrer (1964), a. a. O., 279.
 (162) Pauritsch, a. a. O., 204.
 (163) W. Zimmerli, Zur Sprache Tritojesajas, in: Festschr. für L. Köhler, SchwThU 20 (1950) 68; Neudruck in TheolBÜ 19 (1963) 225.
 (164) Pauritsch, a. a. O., 203.
 (165) Bonnard, a. a. O., 488.
 (166) Zimmerli (1963), a. a. O., 231.
 (167) Zimmerli (1963), a. a. O., 230.
 (168) Kessler (1956/57), a. a. O., 61.
 (169) Pauritsch, a. a. O., 205.
 (170) Volz, a. a. O., 298.
 (171) Bonnard, a. a. O., 490.
 (172) Volz, a. a. O., 291.
 (173) Muilenburg, a. a. O., 769.
 (174) Muilenburg, a. a. O., 770.
 (175) Pauritsch, a. a. O., 206.
 (176) Westermann (1981), a. a. O., 335 f.
 (177) Westermann (1981), a. a. O., 280; vgl. 338 Anm. 1).
 (178) Sehmsdorf, a. a. O., 566 f.
 (179) Elliger (1931), a. a. O., 141.
 (180) Sehmsdorf, a. a. O., 567.
 (181) Fohrer (1964), a. a. O., 283 f.
 (182) Muilenburg, a. a. O., 769-773.
 (183) Westermann (1981), a. a. O., 244.
 (184) Pauritsch, a. a. O., 209.
 (185) Duhm (1922), a. a. O., 483 f.
 (186) Duhm (1922), a. a. O., 461.
 (187) Fohrer (1964), a. a. O., 275 f.
 (188) Muilenburg, a. a. O., 763 f.
 (189) Fohrer (1964), a. a. O., 275.
 (190) Pauritsch, a. a. O., 201 f.
 (191) Westermann (1981), a. a. O., 329.
 (192) Westermann (1981), a. a. O., 332.