HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	奇跡行為者から預言者へ ： エリシャの奇跡物語における伝承と編集
Author(s)	山我, 哲雄
Citation	基督教學, 58, 1-29
Issue Date	2023-10
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/92846
Type	journal article
File Information	01yamaga.pdf



Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論　文

奇跡行為者から預言者へ
―エリシャの奇跡物語における伝承と編集[1]

山我哲雄

一　はじめに

旧約聖書の列王記の中間部分（王上一二章―王下一七章）[2]には、エリヤやエリシャの物語を中心に、「預言者（ナービー）」や「神の人（イーシュ・ハ・エロヒーム）」と呼ばれる霊能者の超自然的な能力や行為を描く奇跡物語が多数含まれている。ここでは紙幅の制限から、このうちエリシャの奇跡物語に限定して、それらの伝承の発展について考えてみたい[3]。

特にエリシャの奇跡物語を取り上げるのは、エリヤやその他の預言者的人物の奇跡物語と比較して、エリシャの奇跡物語は数も多く、また後述するように、伝承史的に見てかなり古い、原初的な形態を留めていると思われるものが少なくないからである。

その内容や性格から見て、エリシャの奇跡物語の多くは、列王記の文脈に取り入れられる以前には、奇跡行為者としてのエリシャの人物と活動に関心を寄せ、その超人的、超自然的な能力に好奇や賛嘆の念を抱く民衆や、特にエリシャの周囲にいる存在として物語にも登場する「預言者の子ら（ベネー・ネビーイーム）」と呼ばれる集団等を主たる担い手とする民間伝承的なものであり、個々独立して、多くは口伝で語り伝えられていたものと考えられる[4]。

ただし、エリシャの奇跡物語の中には、歴史物語として大きく発展し、他の主題やモチーフを取り入れて複合的、複雑な構成になっているものも少なくない。長い時間をかけて伝えられていくうちに、さまざまに手を加えられて形や性格を変えていったものもあるのだろう。また、文書としての列王記に取り入れられる際に、広い意味での「編集」とでも言える作業を受けたものもあるようである。本稿では、エリシャの奇跡物語をいくつかのタイプに分け、原初的なものから高度に発展したものへの発展の経過をたどるとともに、古い「伝承」とそれに手を加えた「編集」との関係の一端を解明することを試みたい。

二　二つのパターンと四つのタイプ―呪術から宗教へ（？）

エリシャを主人公とする奇跡物語を総覧すると、そこに大きく見て二つのパターンを区別することができるように思われる。一つは、エリシャ自身が持つ超自然的な能力に関心を集中し、それがいかに驚嘆すべきすさまじいものであるかを強調するもので、奇跡はエリシャ自身、ないしはエリシャの中に内在する不可思議で超自然的な「超能力」によって直接引き起こされる。このパターンの特徴は、神（ないしヤハウェ）への言及がないことで、その意味でこのパターンの物語は、合理性を超えたことが起こるという意味で超自然的ではあるが、神に直接関わらないという点で、必ずしも「宗教的」とは言えない。

神に直接関わらないこの第一のパターンは、さらに二つのサブタイプに分けられるように思う。一つ（通番でタイプ①とする）は、奇跡を引き起こす際にエリシャが何らかの儀礼的とも言える行為を行うもので、これはエリシャが行う神秘的な所作が超自然的な結果を引き起こす効果を持つという点で「呪術的」とも言える（実例は後に示す。他のタイプについても同様）。なおこのタイプには、エリシャ自身が直接呪術的行為を行うのではなく、エリシャは特定の行為を行うように相手方に指示を与えるだけで、相手方が言われたとおりにその行為を行うと奇跡的事態が生ずるという、バリエーションも存在する（いわばタイプ①'）。この後者のタイプは、奇跡を引き起こす「力」の源泉がエリシャの中にある「超能力」だと解せば、奇跡が生じる場にエリシャ自身は同席しないのであるから、ある種の「遠隔奇跡」であるとも解せるが、エリシャが相談者に与える指示を、奇跡を引き起こすエリシャの「言葉」と解せば、タイプ①と次に述べる「言葉」を媒介とするタイプ②の中間型とも解せる。

その言葉を媒介する第二のタイプ（通番でタイプ②とする）は、エリシャが呪術的な行為を行うのではなく、特定の言葉を発し、その言葉のとおりの超自然的事態が生ずる次第が描かれるもので、語られた言葉が奇跡的な出来ごとを引き起こすという点で、「呪文的」とも言える。この場合にも、神（ヤハウェ）には言及されない。

大きく見た第二のパターンは、第一のパターンとは異なり、神（ないしヤハウェ）が超自然的な出来事に直接的、ないし間接的に関わり、その出来事の原因とされるものである。このパターンも、さらに二つのタイプに分けられるように思われる。その第一（通番でタイプ③とする）は、エリシャがまず「使者定式」（「ヤハウェはこう言われる（コー・アーマル・ヤハウェ）」）などによって神の言葉を引用し、その後そのとおりの超自然的な事態が生ずるもので、この場合には奇跡的な事態を引き起こすのはあくまで神（ヤハウェ）自身であり、エリシャは単にその告知者にすぎないということになる。物語の関心はもはやエリシャの超自然的能力のすさまじさへの興味や驚嘆ではなく、いわば当事者に救いをもたらす神（ヤハウェ）の「偉大さ」と「栄光」を強調することにある。その意味でこの形では物語が「神学化・宗教化」されており、神の行為を描く点で、必ずしも狭義の「奇跡物語」とは言えなくなっている。ただし、この形でも、神の行為を告知する権威ある存在としてのエリシャのカリスマ性や預言者的権威は保持されている。

神に関わる第二のパターンの第二のタイプ（通番でタイプ④とする）は、エリシャが神に対し、ある事態が生起するように祈ったり嘆願したりし、それがいわば「聞き届けられて」望まれた奇跡的事態が生ずるというものである。前述

の第二のパターンの第一のタイプ（タイプ③）では、エリシャが神の代弁者としてまだ神の側に立っていたのに対し、この第二のタイプ（タイプ④）では、エリシャはひたすら神に祈り求め、助けを求めることしかできない、自分自身では無力な人間の側におり、もはや霊能者ですらない。エリシャの特別な点は、単に彼の祈りが神に「聞き届けられる」点にあるに過ぎない。

非人格的な「力」の観念を中心とした「呪術」から人格的な神の観念を中心とした「宗教」への「発展」は、フレーザー以来の宗教人類学の有力仮説でもあるが、第一のパターン（タイプ①、②）と第二のパターン（タイプ③、④）を比較した場合、神の関わらない呪術的伝承である第一のパターンから、祈りや嘆願を通じて神と関わる第二のパターンへの発展の方が、その逆の発展よりもありそうなことに思われる。また、第一のパターン内部では、タイプ①が霊能者自身の中に内在する超自然的、マナ的な能力自体に関心を集中させるのに対し、タイプ②では霊能者の発する「言葉」が媒介となることで、いわばある種の抽象性が導入されており、また物語がいわば「ロゴス化」されている。第二のパターン内部でも、タイプ③における神託という神から人へと向かう方向性が、タイプ④では人から神に向かう祈りや嘆願に逆転されており、それに応じて主人公がより「無力化」されている。総じて、タイプの番号が進むごとに、主人公である霊能者としてのエリシャ自身の力や役割が、超能力者→力ある言葉の語り手→神の言葉の代弁者（メッセンジャー）→神への嘆願者と減じており、それに反して神（ヤハウェ）の果たす役割が増大している。したがって、ここでは作業仮説的に、タイプ①→②→③→④という番号とおりの順番の奇跡物語の段階的な「発展」を想定しておきたい。ただし、理念形的に設定された物語のタイプの理論上の発展の順序と、個々の具体的なテキストの年代の新旧が必ずしも一致するものではないことは言うまでもない。

三　タイプ①とそのバリエーション　呪術的行為とその結果

比較的古いものと想定されるタイプ①の物語群、すなわち神（ヤハウェ）に言及されることなく、エリシャの行う行為によって起こる奇跡について語る物語群の中でも、特に奇跡物語としての原初的な形態と性格を保っていると考えられるものの一つは、エリシャが毒性の煮物を無害化する短い物語（王下四 38―41）である。「預言者の子ら」が鍋で煮物を調理しているとき、彼らの一人が「野生のうり」を刻んで鍋に加えた。彼はその実が何であるかは知らなかったが、毒性があったか、少なくとも食用にならないものであったらしい。注解者や聖書植物学者の多くは、この「野生のうり」をウリ科の「コロシントウリ（citrullus colocynthis）」と考えている[5]。これは小さなスイカの実のような姿をしているが、強い苦みがあり、食べると激しい下痢をおこすという。別の一人が鍋の煮物を一口食べると、「鍋に死（マーウェト）が」と叫んだ。すると同席したエリシャは「麦粉を持って来なさい」と命じる。エリシャが麦粉を鍋に投げ入れると、鍋にはもはや「悪いもの（ラア）」はなくなっており、皆が煮物を食べることができたという。ここでは、エリシャの麦粉を「投げ入れる」（動詞「シャーラク」）という行為自体が有毒物を無害化する効果を持ったように描かれており、神（ヤハウェ）への言及は見られないし、エリシャが何らかの呪文を語るわけでもない。エリシャの行為自体が有毒の食べ物の無害化という奇跡的な結果を引き起こすのであって、上述のタイプ①に属すことは明らかである。

同じく原初的な形態と性格を維持していると考えられるものに、水に沈んだ鉄の斧をエリシャが浮かび上がらせるエピソード（王下六 1―7）がある。「預言者の子ら」の住居（ないし集会所）が手狭になってきたので、より大きな建物を新築しようと彼らがヨルダン川のほとりで木を切っていると、一人が手を滑らせて鉄の斧を川の中に沈めてしまう。それは借り物だったので、彼は責任を問われることになる。するとエリシャは、斧が落ちた場所を確かめたうえで、切り取った木の枝をそこに投げ込む（動詞「シャーラク」）。するとあら不思議、鉄の斧が浮かび上がって、拾い上げるこ

とができたというのである。ここでも、神（ヤハウェ）への言及はないし、エリシャの言葉の引用もない。木の枝を「投げ入れる」という行為自体が鉄の斧が水に浮かぶという「奇跡」の原因になっている。しかも、ここでは、木の枝が水に浮くのに「釣られて」鉄の斧も水に浮くという霊感呪術（sympathetic magic）的な発想が働いていることは明かである。これもタイプ①の典型例である。

エリシャの中にある超自然的な力への関心が最も端的な形で表現されているのは、死後のエリシャの骨が別の死者を蘇らせるというごく短いエピソード（王下一三20―21）である。直前に見た二つのエピソードでもエリシャは受動的であり、困難に直面した「相談者」（たち）の訴えを受けて初めてその超能力を発揮するのであるが、ここではエリシャの受動性が極まっており、直前の二例とは異なり、ここでエリシャは呪術的な行為すらしない。なにしろエリシャはすでに死んでいるからである。この点で、このエピソードはタイプ①の中でもやや例外的である。人々がある死者を葬ろうとしていたが、モアブ人の略奪隊が襲来するのが見えたので、人々は慌てて死者をたまたま近くにあったエリシャの墓に投げ込んで、逃げ去った。墓の中で死体がエリシャの骨に触れると、死者は「生き返り、自分の足で立ち上がった」というのである。ここでは、死後でさえエリシャの骨には超自然な力が宿っており、それが接触（動詞「ナーガァ」）によって発動するという、一種の接触呪術（contact magic）的な観念が前提になっている。ここでも、「奇跡」は神（ヤハウェ）とは関わりなく生起する。

エリシャ自身が呪術的な行為を行うのではなく、エリシャが「相談者」に特定の行為を行うように指示し、「相談者」自身がエリシャの指示した行為を行うと、奇跡的な「問題解決」が実現するという、タイプ①のバリエーション（上述のタイプ①'）をなすのが、借金に苦しむ一人のやもめのエピソード（王下四1―7）である。「預言者たちの子ら」の一員であった夫が借財を残して死んでしまったので、やもめは二人の子供を債務奴隷に取られるという窮地に追い込まれる。彼女がエリシャに訴えると、エリシャは彼女に、ありったけの空の器を集め、手元にある油の小瓶で油を注ぐように指示する。彼女が自宅に戻って指示どおりに行うと、小瓶からは油が出続け、すべての器に油が一杯になった。やもめはその油を売って負債を支払い、生活していくこともできたという。ここではエリシャが自分では何も呪術的な行為を行わず、その場に同席さえしないのに、奇跡が可能になるという点で、エリシャの「超能力」の「凄さ」がより強調されているように思われる。同時に、いわくありげな所作が奇跡的な結果を引き起こすという呪術的な直接性が切断されているので、「脱呪術化」が一歩進んでいると見ることも可能である。

エリシャに指示された行為を相談者自身が行うことによって相談者の「問題」が解決するという例は、アラムの将軍ナアマンのツァーラアト[6]の癒しの物語（王下五章）にも見られる。これまで見てきた短く単純なエリシャの奇跡物語とは異なり、ナアマンについての物語はまるまる一章、全27節からなる長大なもので、物語的にも非常に発展していて登場人物も多く、内容的にも病の癒し（1―14節）だけでなく、異邦人ナアマンによるヤハウェへの回心と信仰告白（15―19節）や、礼物を横取りしようとするエリシャの従者ゲハジの強欲とそれへの報い（20―27節）など、複数のテーマを扱う複雑なものである。しかも内容的には、異邦人の回心（15―17節）や一神教的神観（15節）、さらにはディアスポラにおけるヤハウェ礼拝（18節）という副次主題まで扱われており、おそらくは捕囚後（ペルシア時代かヘレニズム時代）にまで至る長い形成過程を経て現在の形に至ったものと思われる[7]。紙幅の関係でこの章（王下五章）全体をここで扱うわけにはいかないが、テーマを病気の癒しに限定すれば、1―14節は物語として比較的自己完結していると言える。おそらく伝承史的にも、元来独立した物語単元をなしていたのであろう。

ただし、現在ある形の物語では、癒しの物語自体の中でも二次的な拡張部分と思われる部分がある。5節bの金銀の礼物への言及は後のゲハジ物語が宝物を詐取する物語（20―27節）への伏線であろうし、4―8節のアラムの王とイスラエルの王を巻き込むエピソードと、11―13節のナアマンがエリシャの指示に反発し憤慨する場面は「遅滞要素」（retarding element）、すなわち物語の流れを意図的に阻害し、解決を先送りさせてサスペンスを高めるが、物語の結

果にはなんら実質的に影響を与えない二次的要素と見なしえる。これらの「夾雑物」を取り去ってみると、物語はこれまで見てきた単純で短いエピソードとそれほど大きさの変わらないものとなる。すなわち、アラム人の将軍ナアマンはツァーラアトを患っていたが、妻の召使をしていた捕虜のイスラエル人少女から「サマリアの預言者」ならその病気を癒せると聞き、サマリアのエリシャのところにやって来る。エリシャは使者を通じて「ヨルダン川に行って、七度身を洗いなさい」と指示する。ナアマンが指示どおりにヨルダン川に七度身を浸すと、「その体は少年の体のように清くなった」というのである。

先の負債に苦しむやもめの物語では、エリシャの指示をやもめが実行することで、超自然的な結果を引き起こすという直接性が切断され、「脱呪術化」が一歩進んでいることを指摘したが、現在の形でのナアマンの物語で面白いのは、そこで呪術的な行為による奇跡の観念自体が批判されているように見えることである。すなわち、ナアマンが当初憤慨するのは、彼の期待に反し、エリシャが直接対面すらせず、使者を通じてヨルダン川での水浴を指示するだけだからである。彼が期待していたのは、エリシャ自身が直接、「患部に手をかざし」て（動詞「ヌーフ」、原義は「前後に揺り動かす」）癒すことだったのである（11節参照）。ここでは、奇跡物語自体の中で、伝統的な「マジナイ型」の「技術的」な奇跡の概念が批判されているようである。

エリシャが相手役に特定の行為を行うように指示し、相手役が指示された行為を行うと、望ましい結果が生じるという事例（タイプ①'）は、イスラエルの王ヨアシュのエリシャ見舞いのエピソード（王下一三14―19）にも見られる。しかもここでは、この経過が二段構えになっており、内容がやや屈折している。すなわち、アラム軍との戦いのさなかに死の床にあるエリシャをヨアシュ王が見舞うと、エリシャはまず、弓を手に取るように命じ、弓を手に取った王の手に「自分の手を重ね」る。ここでは、接触によりエリシャの中にある神秘的な力が王の手に移ることが前提にされているように見える（接触呪術）。次にエリシャは、東の窓を開けて矢を射るように命じる。東とは、当時アラム人が占領していたギレアドの方角である。矢を放つことで宿敵のアラム人の撃破を予示するというある種の象徴的行為であるが、ある行為を行うと似たような結果が生じるという類感呪術的な観念が踏まえられている。そしてエリシャは叫ぶ。「ヤハウェのための勝利の矢、アラムに対する勝利の矢、あなたはアフェクでアラムを全滅させるまで打ち破るであろう」。ここでエリシャが起こるべき成果を言葉で「予言」する点では、このエピソードはタイプ②に近いものとなっている。また、エリシャの言葉の冒頭にヤハウェの名があり、出来事の背後にヤハウェがいることが示唆されている。これをヤハウェへの嘆願と解せば、タイプ④に近いとも解せる。ただし、エリシャの言葉では「ヘーツ・テシューアー（勝利の矢）」という表現が重複しており、ヤハウェについての言及は二次的に加えられた可能性もある。その場合には、このエピソードはタイプ②'、ないしタイプ②に近いものからタイプ④に近いものへと「編集」により「改造」されたことになろう。

ちなみにこのエピソードについては、少なくともその原形がかなり古いものであり、実際にアラムとの決定的な戦いが行われる以前に成立していた可能性が考えられてよい。なぜなら、すぐ後に示されるように、このエリシャの「予言」は文字通りには実現せず、一部が修正されることになるからである。すなわち、ここではヨアシュがアラムを「全滅させるまで（アド・カッレー）」討ち破ることが予告されているが、実際にはそのとおりにはならず、アラムへのヨアシュのアフェクでの勝利は部分なものに留まるからである（25節b参照）。「事後予言」で、わざわざ的中しない「予言」が作られるということは考えにくい。

実際にそのような軌道修正を行うのが、後続する18―19節のエピソードで、これは明らかに第一のエピソード（14―17節）を踏まえ、それを実際の歴史的結果に見合うように「修正」するため二次的に加えられたものと考えられる。第一のエピソードと同じく、小道具は弓矢である。エリシャは王に「地面を射る」ように命じる。やはり、敵を撃破するための類感呪術的な象徴行為である。王は地面を射るが、三度だけ射てやめてしまった。するとエリシャは憤って王を叱責する。「五度、六度と射るべきであったのだ。そうすればあなたはアラムを全滅させるまで（アド・カッレー）討

ち破ることができたであろうに。だが、今となっては、あなたは三度しかアラムを打ち破れないであろう」。実際にそのとおりになり（25節b）、アラムへの全面的な勝利はヨアシュの後継者であるヤロブアム（二世）の治世にまで持ち越されることになる（王下一四25参照）。

四　タイプ②とそのバリエーション　エリシャの言葉とその成就

タイプ②は、神（ヤハウェ）への言及がなく、エリシャの語る言葉がそのまま成就する奇跡物語である。現在の形のエリシャ物語でこのタイプは数が少ないが、実はもともとこのタイプであったと考えられるものは他にもある。ただし、後述するように、現在の形では編集者の手によって形が変えられ、エリシャが神（ヤハウェ）の言葉を予告するような形（タイプ③）に変えられてしまっていると思われるものが少なくないのである。

神（ヤハウェ）への言及がなく、エリシャが言葉で予告する奇跡的事態がそのまま実現するという典型的な例は、シュネムの婦人の奇跡的な出産の物語（王下四8―37）に見られる。この物語も30節と長く、物語としてかなり発展している。しかも前半（8―17節）では奇跡的な出産、後半（18―37節）では死者の蘇生という二つの奇跡的事態を含んでいる。これらの二つの奇跡は、少なくともモチーフとしては元来独立していた可能性もある。

前半の奇跡的な出産の物語では、シュネムの裕福な婦人が、よく通りかかるエリシャのために好意から自宅の二階に滞在用の「別宅」を用意する。エリシャはこの親切に返礼することを望むが、婦人は自分には何の不足もないと言って、返礼を固辞する。エリシャがそれでも「彼女のために何をしてあげたらいいだろうか」と従者ゲハジに相談すると、ゲハジは「彼女には子供がなく、夫は年を取っています」と知恵をつける。エリシャは婦人を呼び、「来年の今頃、あなたは男の子を抱いているであろう」と言うが、婦人は信じようとはしない。おそらく彼女もかなりの年齢に達しており、

非現実的に思われたのであろう。しかし語り手は、この婦人が「エリシャが告げたとおり翌年の同じ頃、男の子を生んだ」と報告する。ここでは、エリシャが単に未来の出来事を予知し予告するだけでなく、エリシャの語る言葉自体が奇跡的な出産を引き起こしているかのように読める。神（ヤハウェ）への言及はない。

タイプ①を含め、これまで取り上げてきたエリシャの奇跡物語は、いずれもエリシャの相手方にとって好ましい、利益になる「援助」型のエピソードであったが、逆に相手方がエリシャの言葉によりひどい目に合うという例も少数ながら見られる。その場合には、当然ながら、奇跡行為が当事者の問題ある行動に対する懲罰、報復という意味合いを帯びる。

典型的な例が、先に取り上げたシリアの将軍ナアマンの癒しの物語の後半部分（王下五20―27）で、伝承史的にはおそらく、癒しの物語に二次的に付け加えられたものと考えられる[8]。病気の癒しを受けたナアマンは、エリシャに返礼として贈り物を受け取らせようとするが、エリシャはこれを繰り返し固辞する。ナアマンが立ち去ると、エリシャの従者ゲハジは贈り物を横取りしようとして、ナアマンを追いかけて行き、口から出まかせを言って贈り物の一部を手に入れた。獲物を隠したうえで何食わぬ顔でエリシャのもとに帰ったゲハジにエリシャは詰問する。ゲハジはしらを切ろうとするが、エリシャにはすべてお見通しである。ここには、奇跡的要素が二つある。一つはエリシャの千里眼であり、それをエリシャは「私の心もそこに行っていなかったとでも言うのか」という修辞疑問文で表している。ここでの「心（レーブ）」は、知覚、認識の座を意味する。それがエリシャの場合には、ドローンのようにいかなるところにも飛来可能なのである。今一つは、ナアマンが癒されたはずのツァーラアトがゲハジに取りつくことで、それはエリシャの次の言葉による。「ナアマンのツァーラアトは、いつまでもあなたとあなたの子孫にまとわりつくことになるだろう」。そのとおりになる。

これに類するのが、列王記の中でもあまりにも大人気ないとはなはだ評判の悪い、ベテルの悪童どもがエリシャの「禿げ頭」をからかうエピソードである（王下二23―24）。エリシャが子供たちをにらみつけて「呪う」と、森から二頭

の熊が出て来て子供たちのうち「四十二人を引き裂いた」というのである。「呪い」の言葉自体は引用されていないが、呪いとは特定の発語行為を前提とするので、タイプ②のバリエーションとして分類できるであろう。なお、24節ではエリシャが「ヤハウェの名によって（ベ・シェーム・ヤハウェ）彼らを呪った」とされているが、旧約聖書において呪いとは、通常は唱えられればいわば自動的に働く呪文的な効果を持つものとされる。「ヤハウェの名」による祝福についての言及はいくつか見られるが（申一〇8、二一5）、「ヤハウェの名」による呪いについて語られているのは旧約聖書でここだけである。「ヤハウェの名によって」の語は二次的な編集句かもしれない。その場合は、エリシャの呪いの力がやや割り引きされ、起こる事態の究極的根拠がヤハウェ自身に移されていることになる。この場合、直後に扱うタイプ③に近づいていることになる。

五　タイプ③「ヤハウェはこう言われる」

タイプ③の場合は、超自然的な事態が生じる前に、エリシャが使者定式（「ヤハウェはこう言われる」）等を通じて神（ヤハウェ）の言葉を引用する。それゆえ、奇跡的な出来事はヤハウェ自身が起こすことであって、エリシャはそれをあらかじめ告知する「預言者」にすぎないということになる。ただし、前述のようにこのタイプの場合、使者定式や神の言葉の引用が編集史的に二次的である可能性が少なくない。その場合、この編集により、物語の関心の焦点はエリシャ自身の超能力からヤハウェの偉大な力へと移され、エリシャの役割は自分で奇跡を引き起こす「奇跡行為者」から神の超自然的な行為を予告する「預言者」に変わっていることになる。

このような可能性を示す典型的な例が、エリシャの公的場面におけるデビューであるエリコの水源の清めのエピソード（王下二19―22）である。エリシャがエリコに滞在していると（18節参照）、「町の人々」がエリシャに、「この町は

住むにはいいのですが、水が悪く、土地は不毛です」と訴える。聖書協会共同訳で「不毛」と意訳されている原語「メシャカーレト」は、「子を失った」とか「流産した」こと意味する「シャックール」の語と関連すると考えられるので、土壌がやせているというような農業的な意味ではなく、水が有害であるため、流産が起こりやすいということであろう。[9] 21節のエリシャが唱える言葉で、「メシャカーレト」と並んで「死（マーウェト）」の語があることも、このような解釈の傍証となろう。これを聞いたエリシャは、新しい器を持ってきて、そこに塩を入れるように指示する。人々が指示どおりにすると、エリシャは水源に塩を投げ込んで（動詞「シャーラク」）、「ヤハウェはこう言われる。『私はこの水を清めた。もはやそこから死も不毛も起こらない』」と告げる。すると、「エリシャの告げた言葉どおり、水は清められて今日に至っている」、というのである。

このエピソードの構成や内容は、先に見た「鍋の中の毒」のエピソード（王下四38―41）と酷似している。すなわち飲食物が有害な場合、エリシャが粉末状のものを「投げ込む」（動詞「シャーラク」）と飲食物が無害化されるのである。ただし、「鍋の中の毒」の場合には何の言葉も語られず、エリシャの行為自体が無害化を実現するので、タイプ①であったが、ここでは「使者定式」を通じてヤハウェの言葉が引用されている（それゆえタイプ③）。類型的に見て、このエピソードの発展の初期の段階では、この水源の清めの伝承でも、「鍋の中の毒」のエピソードの場合と同様、エリシャの塩を投げ込む行為自体が水を清める働きをするように描かれていた可能性が検討されてよい。それが二次的に編集者により、使者定式とヤハウェの言葉の引用を加えられ、あくまでヤハウェの行う行為へと再解釈されたのであろう。これにより、エリシャは奇跡行為者から神の行為の先触れとなる「預言者」に変えられたことになる。

ただし、ここで注目すべきは、起こった奇跡が22節で「エリシャの告げた言葉どおり」に起こったとされていることである。原文を文字どおりに訳せば、「彼（エリシャ）が告げたエリシャの言葉どおり（キデバル・エリシャ・アシェル・ディッベル）」で、あくまでエリシャの言葉が奇跡を引き起こしたように語られているように読める。現在の文脈では、

エリシャは「使者定式」によりヤハウェの言葉を引用しているわけであるから、奇跡を引き起こしたのはあくまで「ヤハウェの言葉」、ないし「エリシャを通じて語られたヤハウェの言葉」のはずである。ここには、ある段階では21節にはまだ「使者定式」がなく、21節の言葉はエリシャ自身の言葉であった痕跡が残されているのではなかろうか。すなわち、「使者定式」がなければ、「私はこの水を清めた」という言葉の一人称の主語「私」はエリシャということになる。それが、さらに後の段階で「使者定式」を加えられ、ヤハウェの言葉に修正された可能性がある[10]。この作業を行なった編集者は、「使者定式」を加えると同時に、本来ならば22節にも手を加え、「ヤハウェの言葉どおり」（王下四44、七16参照）か「エリシャを通じて語られたヤハウェの言葉どおり」（王上一四18、一五29、王下一17、一〇10等参照）と文言を修正すべきだったのである。この箇所を「担当」した編集者は、やや「雑な」仕事をしている。以上の見方が当たっているとすれば、この伝承は、エリシャの行為自体が奇跡を引き起こすタイプ①から、エリシャの言葉が奇跡を引き起こすタイプ②へ、さらにエリシャが引用するヤハウェの言葉がそれを引き起こすタイプ③へと、三段階の変化を遂げたことになる。

これとよく似た経過を想定できるのが、エリシャによるパンの増やし（王下四 42―44）のエピソードである。ある男が、エリシャのもとに二十個ほどのパンと新しい穀物を差し入れするが、エリシャのもとには百人もの人々が集っており、およそ「焼け石に水」である。しかしエリシャは平然と「皆に配って食べさせなさい」と指示し、「使者定式」を通じてヤハウェの言葉を引用する。「ヤハウェはこう言われる。『彼らは食べても、なお残すであろう』」。ここでも、「使者定式」が二次的付加であれば[11]、「彼らは食べても、なお残すであろう」という言葉は、エリシャ自身の言葉ということになる（タイプ②）。それが編集者により「使者定式」を加えられて、ヤハウェの言葉に再解釈され、ここでもエリシャは奇跡行為者から神の行為の先触れをする「預言者」に変えられているのである（タイプ③）。なお、エリシャがどのようにパンを増やしたのかは具体的に語られていないが、ことによると伝承の早い段階では、エリシャが呪術的な行為を通じてパンを増やす次第が描かれていたのかもしれない（タイプ①）。その場合には、直前の水源の清めの場合と同様、

編集を通じた三段階の発展があったことになろう。

使者定式を用いたエリシャによるヤハウェの行為の「予言」は、王たちの登場する国家間の政治的、軍事的問題を扱うより大規模な物語にも見られる。典型はイスラエル王ヨラムのモアブ遠征の物語（王下三 4―27）である。この物語も、内容的に非常に発展しており、おそらくは二重、三重に手を加えられていて、構造的にも複雑で、複数の主題を内包している。イスラエルの支配下にあったモアブの王メシャが謀反を起こしたので、イスラエル王ヨラムは当時同盟関係にあったユダの王ヨシャファト、およびユダの支配下にあったエドムの王を伴い、モアブに遠征して反乱を鎮圧しようとする。しかし、エドムの荒野を行軍中に飲み水が尽きてしまう。ヨシャファトの提案で、エリシャを通じて「ヤハウェの言葉」を求めると、エリシャは使者定式を用いて水の到来を予告する。ここでは、エリシャの語る神託が音楽の演奏と結び付けられていて、旧約聖書の託宣の場面でも極めてユニークである。すなわち、エリシャは音楽によってある種のトランス状態に陥り、エクスタシーのうちに託宣を語るシャーマン・タイプの霊能者として描かれている。

現在の形の物語では、救いを告知するヤハウェの役割がしっかりと物語の中に根付いている。すなわち、ヨシャファトは「ヤハウェに伺いを立てることのできるヤハウェの預言者」への諮問を求め（11節）、エリシャについては「彼にはヤハウェの言葉（デバル・ヤハウェ）があります」と評される（12節）。使者定式も、念入りに二度も用いられている（16節、17節）。しかし、水の到来自体は、特段にヤハウェのもたらす出来事とは描かれていない。「この涸れ谷（ナハル）には次々と溝（ゲービーム）ができる。…あなたがたは風も見ず、雨も見ない。それなのに、この涸れ谷には水が溢れ、あなたがたも、家畜も、獣もそれを飲む」。この箇所についても、使者定式が二次的である可能性が考えられてよい。もしそうであれば、物語の古い形では、「弦を奏でる者が［やってきて］演奏すると、エリシャは言った。『この谷には…』」という物語であったことになる。この場合には、やはり編集者による使者定式の付加により、タイプ②からタイプ③に変化したことになる。

なお、現在の形のこの物語では、これに続く部分に別の複数の問題がある。エリシャはこの託宣に付け加えて、別の事態を予告する。今回は使者定式は用いられず、ヤハウェの行為が三人称で予告される。したがってこれは（ヤハウェの言葉の引用ではなく）エリシャ自身の言葉ということになる。「これはヤハウェの目にはたやすいことである。ヤハウェはモアブをあなた方の手に渡される」（18節）。そして、イスラエルのモアブに対する勝利が具体的に描写される（19節）。

これに続いて、水の到来が描かれるが（20節）、奇妙なことに、物語の前半で問題になっていた飲み水の問題にはまったく触れられず、水はまったく別の役割を果たす。すなわち、太陽の光が水に反射して赤い血のように見えたので、モアブ人たちはイスラエルの同盟軍が同士討ちをしたと勘違いして、略奪しようと出陣してきたというのである。イスラエル軍はこれを迎え撃って大勝利を得る。したがって、成就したのは、第一の預言（水が飲めるようになる。17節）ではなく、第二の預言（イスラエル側の勝利。18―19節）であったことになる。編集により、物語の焦点が変えられたと考えられる。

この物語の最後の部分（27節）には、さらに別の問題がある。イスラエルの連合軍によって追い詰められたモアブの王が、窮余の策として自分の王子を人身御供に捧げると、イスラエルに対して「大いなる怒り（ケツェフ・ガードール）」（誰の？）が生じてイスラエルを撤退に追い込んだというのである。これでは、「ヤハウェはモアブをあなたがたの手に渡される」というエリシャの「予言」（18節）が外れたことになってしまう。このような物語上の不整合や矛盾は、物語が伝えられていく伝承史の中で、次々と新しいテーマが付加されていったことから生じたものと考えられるが、その個々の経過を再構成することは、今回の研究の範囲を超えてしまうので、他日を期したい[12]。

エリシャによる使者定式を用いた「予言」は、アラム軍によるイスラエル攻囲の物語（王下六 24―七20）にも見られる。これも現在の形では非常に長大で複雑な物語であるが、やはり段階的に発展してきたふしがある。イスラエルの首都サマリアはアラム軍に包囲される。城内は親が幼子を食うほどの飢餓状態に陥り、食料は高騰して、「ロバの頭一つ

が銀八十シェケル、鳩の糞四分の一カブが銀五シェケルまで」になる。しかしエリシャは、使者定式を用いて翌日には事態が好転すると「予言」する。「ヤハウェの言葉（デバル・ヤハウェ）を聞け、ヤハウェはこう言われる。『明日の今頃、サマリアの門では、上質の小麦一セアが一シェケル、大麦二セア一シェケルとなる』」（王下七1）。後続する物語は、紆余曲折の末、この「予言」がいかにして成就するかを物語る。すなわち、アラム軍は戦いの音を聞いてパニックに陥って逃げ出し、アラム軍の陣営はもぬけの殻になっていた（七5―7）。陣営には大量の糧食が残されていたため、イスラエルの人々はそれを略奪でき、食料の高騰は沈静化したというのである。「ヤハウェの言葉どおり、上質の小麦一セアが一シェケル、大麦二セアが一シェケルであった」（七16）。

実はこの物語には、もう一つの副次的な「予言」が随伴している。すなわち、食料の値段についてのエリシャの「予言」を聞いた王の侍従が、そんなことはあり得ないと不信の念を口にすると、エリシャは言う。「あなたは自分の目でそれを見ることになる。だが、それを食べることはない」（七2）。この副次的な「予言」もそのとおり成就する。すなわち、群衆がアラムの陣営の食料に殺到すると、城門の管理に当たっていたその侍従は、踏み殺されて死ぬのである（七17）。物語では、食料の値段についてのエリシャのメインの「予言」は、使者定式や「ヤハウェの言葉」への言及を通じてヤハウェの言葉の引用とされている（七1、16）が、侍従の末路についてのこの副次的な「予言」の方は、あくまでエリシャ自身の言葉とされている（七2、17）。使者定式や「ヤハウェの言葉」が編集者による二次的付加であり、もとの物語では、食料の値段についてのメインの「予言」も、同じようにエリシャ自身の言葉であった可能性が検討されてよい。

六　タイプ④　祈り、嘆願とその「聞き届け」

タイプ④では、エリシャがヤハウェに何事かを祈ったり嘆願したりする。すると、それが聞き届けられて、望まれて

いた奇跡的事態が生じる。前述のように、ここではエリシャは奇跡行為者でないばかりか、神の行為を予告する「預言者」ですらなく、自分では何の奇跡的行為を行えない無力な「ただの人」にすぎない。すべてはヤハウェの意志と力によって生じるのである。

エリシャ物語でのこのタイプのエピソードの最初の例は、有名なエリヤの昇天の場面の後、エリシャが最初に行う奇跡的行為の際に見られる。このエピソードでは、昇天をひかえたエリヤがエリシャを伴ってヨルダン川を渡るが、そこではまずエリヤが彼の外套を使ってヨルダン川の水を分けるという「奇跡」を行う。「エリヤが自分の外套を取り、丸めて打つと、水は左右に分かれた。そこで二人は乾いた所を渡って行った」（王下二 8）。モーセの「海の奇跡」（出一四章）や、ヨシュアのもとでのヨルダン川渡渉の場面（ヨシュ三章）を想起させる「分水奇跡」である。その際に、エリヤは何ら言葉を発しておらず、神（ヤハウェ）への言及もないので、奇跡のタイプとしては、これは霊能者の行為が直接奇跡的事態を引き起こすタイプ①に当たる。

ヨルダン川の東側に渡ったエリヤは、彼に従って来たエリシャに、「何なりと願いなさい」と尋ねる。「最後の置き土産」というわけである。エリシャがエリヤの「霊（ルーアハ）」の分け前を望むと、エリヤは「あなたは難しい願いをするものだ。私があなたのもとから取り去られるのを見るならば、そのようになるだろう。しかし、見なければ、そのようにならないだろう」という謎めいた返答をする。その直後に、エリヤは「つむじ風（セアーラー）の中を天に上って行った」（11節）。このことは、エリシャの眼前で起こったことであるので、エリシャはエリヤが「取り去られる」のを「見た」ことになる（12節）。したがって、エリシャの望みは叶えられるはずである。事実、「エリヤのもとから落ちた外套」をエリシャが拾い上げ、ヨルダン川の水を打つと、やはり水が分かれる（14節）。これは、エリヤと同じような「超能力」がエリシャにも宿ったこと、すなわちエリヤの「霊」がエリシャに受け継がれたことを示唆する。

ただ、問題なのは、8節の無言のエリヤとは異なり、14節ではエリシャが外套で水を打つだけでなく、一言言葉を発

していることである。「どこにおられますか（アッイェー）、エリヤの神ヤハウェは[13]」。すなわち、エリシャがヤハウェの助力を仰いでいるように見えるのである。これは、広い意味での嘆願的発言と見てよいであろう。したがって、ここでは、この一言によって、「水を打つ」というマジナイ的、呪術的行為自体が水を分けるのではなく、ヤハウェに対するエリヤの呼びかけを受けて、ヤハウェが水を分けたかのように読めるようになっているのである。

ただしここには、エリシャが何度水を打ったのかという問題がある。聖書協会共同訳などは巧みに日本語を工夫して不自然さを薄めているが、14節での問題のエリシャの発言の前後には、「彼は水を打った（ワッヤッケー・ハンマイム）」というまったく同じ文章が置かれているのである。したがって、まずエリシャが外套で水を打ち、それから「どこにおられますか（アッイェー）、エリヤの神ヤハウェは」と叫んだうえで、もう一度水を打つと、ようやく水が分かれたようにも読めるのである。まさにそのように読んで、しかも最初の打撃では水が分かれなかったという語句を加えて文意を明確化したのが七十人訳の該当部分である。「彼は水を打った。しかし、〔それは〕分かれなかった（カイ・ウー・ディエステー）。そこで彼は言った。『エリヤの神はどこにおられるのか。アッフォー[14]』。彼は水を打った。すると〔それは〕あちらとこちらに分かれた」。

このような事態をどう理解すべきであろうか。水が分かれることが、エリシャがエリヤの「霊」（すなわち奇跡を起こす能力）を受け継いだことを示す（15節）という物語上の趣旨から見れば、エリヤの場合（8節）と同じことが起こったという描写が最も単純であろう。そうであれば、元来の描写ではエリシャの場合も打撃は一回で、無言であったと考えられてよい。「彼は水を打った。すると〔それは〕あちらとこちらに分かれた」（8節b＝14節b）。これに対し、後代の編集者がヤハウェの助力を乞うかのようなエリシャの言葉を付け加えた可能性が考えられてよい。おそらく、外套に宿る呪術的な力が水を分けたのだという印象を避けようとしたのであろう。「どこにおられますか、エリヤの神ヤハウェは」。この編集者にとって、水が分かれたことは、ヤハウェがエリシャと「共にいる」ことの証左なのである。も

しこの推測が当たっているとすれば、ここでもまた、エリシャは奇跡行為者から嘆願者へと編集によって二次的に変えられていることになる。

ただし、エリシャの一言を付け加えたこの編集者が、七十人訳で前提にされているように、エリシャの一発目の打撃は不発であり、神への嘆願をしたうえで改めて二発目を打って初めて水が分かれた、とまで考えていたとは限らない。前述のように、エリシャの一言の前後にあるのは、「彼は水を打った（ワッヤッケー・ハンマイム）」というまったく同一の文章である。ここでエリシャの一言を付け加えた編集者は、「文脈再取」(Wiederaufnahme)という技法[15]を用いている可能性がある。これは、本筋から離れた叙述に「脱線」した後、もとの文脈に戻すためにもとの文脈の最後の部分を繰り返す技法であるが、編集史的には二次的挿入の部分の前後に見られることが多い。したがって、編集者の意識では、エリシャの打撃もエリヤの場合と同じく一回だけだったのかもしれない。しかし、七十人訳の訳者はそのようには読まず、エリシャは二回水を打ったと解釈した。そこでこの訳者は、文意を明確化させるために、一回目の打撃の後に「分かれなかった（カイ・ウー・ディエステー）」の語を付け加えたのであろう。

エリシャがヤハウェに祈る場面は、エリシャが子供を蘇らせる場面（王下四 18―37）に見られる。これは、先に見たシュネムの婦人の奇跡的な出産の物語の続きの部分で、せっかく生まれた息子がある程度成長した後、突然急病で死んでしまう。母親は、カルメル山にいるエリシャのもとに急行して、訴える。エリシャは婦人と共にシュネムに向かう。その際にエリシャは従者のゲハジに自分の杖を持たせて先に送るが、ゲハジは死んだ子供を蘇らせることができない（29―31節）。このゲハジの無能さのエピソードは、対比によって後にそれを可能にするエリシャの「超能力」の凄さを際立たせる効果を生んでいる。多くの注解者や研究者は、ゲハジのエピソードを伝承史的に二次的と考えている[16]。

エリシャ自身がシュネムの婦人の家に到着すると、子供の遺体は普段はエリシャが滞在する二階の部屋の寝台に寝かされていた。部屋の扉を閉め、死んだ子どもと「二人だけ」になると、エリシャは二つのことを行う。一つはヤハウェ

への祈りであるが、祈った言葉自体は引用されない（33節）。「彼は中に入って戸を閉め、二人だけになってヤハウェに祈った」（動詞「ヒトパッレール」）。もう一つは、子どもの体にぴったりと自分の体を重ね合わすことである。エリシャが「寝台に上がって子どもの上に身を伏せ、自分の口をその口に、目をその目に、手をその手に重ねてかがみ込む」と、子どもの体が「暖かくなった」（34節）。エリシャが同じことをもう一度繰り返すと、「子どもは七回くしゃみをして、目を開いた」という（35節）。

ここでは、祈りと呪術的行為がセットになっているが、当然ながら、ここでも祈りが二次的に付け加えられた可能性が検討されてよい。ぴったりと身を重ねるという行為には、接触呪術の観念が前提とされており、いわばエリシャの中にある生命のエネルギーが、接触によって死んだ子どもに移るという観念が支配している。編集者による祈りへの言及の付加は、このあまりに直接的な呪術的観念を神学的に「修正」し、関心を霊能者自身の「超能力」から神の全能に移す働きをしていると考えられる[17]。「奇跡」を引きおこすのはあくまでヤハウェなのである。

なお、このエピソードには、エリヤ物語に並行伝承（王上一七17―24）があり、そこではエリヤが滞在先のサレプタのやもめの死んだ息子を蘇らせる。このエリヤの物語では、出来事の脱呪術化的、神学的な「修正」ないし「改訂」がさらに一歩進んでいるように見える。なぜなら、霊能者が子どもの体の対応する部分にぴったりと身を重ねたという描写が後退し、祈りの言葉自体が引用され、神によるその祈りの聞き届けが確言されているからである。「彼（エリヤ）は子どもの上に三度身を重ね、ヤハウェに叫んだ。『わが神ヤハウェよ、どうかのこの子の命を元に戻してください。』ヤハウェはエリヤの願いを聞き入れ、その子に命を戻されたので、その子は生き返った」（王上一七21―22）。

列王記下六8―23のアラム軍とエリシャのエピソードでは、エリシャのヤハウェへの祈りや嘆願と、ヤハウェによるその聞き届けが、三度にわたって繰り返される。それらはいずれも、「見ること」か「見えなくなること」に関わっている。アラムとイスラエルの戦いが繰り返されていた頃、エリシャは千里眼を発揮し、アラム軍の布陣の位置をイスラエルの

王に教えてしまう（9節）。ここでは、エリシャにそのような超能力があることが単純に前提とされている。烈火のごとく怒ったアラムの王は、エリシャを捕縛しようと、エリシャがいると判明したドタンに大軍を派遣する。敵軍に取り囲まれていることに気づいた従者は恐れるが、エリシャは「私たちと共にいる者のほうが、彼らと共にいる者よりも多いのだ」と言って従者を安堵させ（16節）、ヤハウェに祈って（動詞「ヒトパッレール」）、「ヤハウェよ、どうかこの男の目を開き、見えるようにしてください」と願うと、ヤハウェはそのとおりにする（17節a）。すると従者には、山が「エリシャを取り囲む火の馬と戦車で満ちてい」るのが見える（17節b）。ただし、奇妙なことに、後続する文脈でそれらの「火の馬と戦車」がエリシャを守るために戦う場面は出てこない。したがって、このモチーフは物語の展開上、従者を安堵させる以外には何の役割も果たしていないことになる。

敵が一斉攻撃してくると、エリシャは再びヤハウェに祈って、「どうか目をくらますことによって、この異国の民を打ち倒してください」と嘆願する。すると、ヤハウェはそのとおりにする（18節）。エリシャは、別人を装ったうえで、敵軍をサマリアまで導くが、アラム軍はドタンからサマリアまで一五キロメートルほどの距離を、目の見えない手探り状態でぞろぞろとエリシャの後ろに付き従ったことになる（19節）。サマリアに着くと、エリシャは「ヤハウェよ、この者たちの目を開き、見えるようにしてください」と願う。すると、ヤハウェはそのとおりにする。視力の戻ったアラム軍は、敵軍の首都サマリアにいることを知り愕然とする（20節）。ここでのヤハウェは、エリシャの願いに機械的に反応し、ほとんど唯々諾々とその願いを叶える「デウス・エクス・マキナ」のようである。

しかも、とぼけてアラム軍が見当外れの場所にいると騙し、「私に付いて来なさい。あなたがたが探している人のもとに連れて行ってあげよう」と説く19節のエリシャの言葉は、直前の部分でアラム軍が視力を失ったことを前提としていないように見える。もし、三箇所のエリシャの祈りや嘆願とそれに対するヤハウェの反応（15―17節、18節、20節a）がいずれも編集者によるに二次的挿入であるとしたら[18]、もとの物語は、エリシャが機転を利かせて敵軍を見事に手玉に

取ったという、アラム軍の愚かさ加減を嘲笑するエピソードということになり、冒頭部分でエリシャの千里眼的な超能力が前提にされていることを別とすれば、奇跡物語でも何でもなかったということになる。その場合には、ここでもまた編集者により、エリシャは千里眼の「超人」的人物から、ヤハウェに寄り頼む嘆願者に変えられていることになる。

七　まとめと所見

以上、見てきたように、原初的な性格と形態を保っていると思われるエリシャの奇跡物語の多くでは、エリシャの持つ超人的、超自然的な能力に物語の関心の焦点が当たっており、そのような特殊な能力に対する賛嘆や驚異の念が表現されているように思われるが、他方で少なからぬ箇所で、そのような元来の物語の傾向を「修正」し、「使者定式」やエリシャによる祈りや嘆願の場面を挿入することによって、物語の焦点をそのような「奇跡」を可能にする神ヤハウェの力と意志を強調する方向へと路線転換するような編集が加わっていることが明らかになったように思われる。それはいわば、奇跡行為者を中心とする物語を、「神中心的」なものに修正する営みであったと言えるであろう。これにより、エリシャは奇跡行為者から神の行為をあらかじめ告知する「預言者」へと変えられ、奇跡的な行為の本来の主体が神ヤハウェであることが確認されるという効果が生じている。それはある意味で、多分に呪術的な世界観の上に立つ超自然的な奇跡物語を「脱呪術化」し、神の栄光を表すものとして宗教化、神学化しようとする営みであったとも解しうる。今回はもっぱらエリシャを主人公とする物語を取り上げたが、最後の方でエリヤ物語における並行伝承を引いて指摘したように、列王記中のエリヤやその他の預言者についての奇跡物語にも、多かれ少なかれ同じような現象が見られるように思われる。

ただし、エリシャの物語全体において、このような「神学的」な編集が、首尾一貫して組織的に行われているかと言うと、

必ずしもそのようには言えないようである。個々の奇跡物語のうちには、そのような「編集」をまったく加えられておらず、元来の呪術的世界観が生の形で残されているものも少なくないし、「編集」が加えられている場合でも、その「編集」の仕方の粗密というか、濃淡というかには、かなりのばらつきがあるように見えるのである。例えば、モアブ遠征の物語（王下 三4―27）やサマリア攻囲の物語（王下七 1―20）では、使者定式を用いたエリシャの発言が文脈中に有機的に組み込まれており、二次的加工であることをあまり感じさせないし、預言成就の場面でも告知の場面と対応するように文脈上うまく調整されている。これに対し、エリコの水源の清めのエピソード（王下二 19―22）では、「ヤハウェはこう言われる」という使者定式を一言加えるだけで、文脈との調整がなされておらず、それがもともとエリシャ自身の言葉であった名残が残されてしまっている。編集の仕方がより雑なのである。

このような、箇所による編集作業の流儀の違いから推測できるのは、列王記の編集が単独個人によって体系的に行われたものではなく、複数の編集者によって分業的に行われたのではないかということである。丁寧に文脈に根付くように調整する周到な編集者もいれば、必要最小限な努力で済ませる省エネ的な編集者もいたらしいのである。列王記は、マルティン・ノート[19]が申命記史家に関して想定したような、単独個人の作品ではなく、学派的な、分業を含む共同作業の産物なのであろう。

最後に、ここで指摘したような「預言者的」な編集が、古代イスラエルの文学史、思想史上でどのように位置づけられるかについて考察したい。これについては、大きく見て、三つの異なる見方が可能であろう。直前で、ノートの申命記史書仮説について触れたが、現在の列王記が思想的、用語的に申命記の影響を強く受けた「申命記史家」（たち）の編集による「申命記史書」の一部をなすことは、現在においても列王記研究の基本的な定説であると言える。また、申命記史書にしばしば「預言」と「成就」の図式が見られることから、申命記史家（たち）が預言者的な世界観や歴史観を重視していることは疑いない。したがって、本研究で指摘したようなエリシャの奇跡物語でエリシャを奇跡行為者から

ら預言者や嘆願者に変身させるような編集も、申命記史家（たち）による編集活動の一環としてとらえることは十分可能であるように思われる。ノート自身もそのように考えていたし、ノートの見方を発展させたディートリヒやヴュルトヴァイン、ヘンチェルらも、特に預言者的な関心を強く持った預言者的な申命記史家（DtrP）がこれらの物語に編集を加えつつ申命記史書に取り入れたと考えている[20]。その際に多少問題になるのは、エリシャの奇跡物語の場合、申命記史家に典型的な用語法や思想（祭儀集中や異神崇拝排撃）があまり見られないことなのであるが、申命記史家があまり手を加えずに既存の伝承を申命記史書に取り入れるという例は、例えば「ダビデ台頭史」や「ダビデ王位継承史」の場合にも見られることである。したがって、このこと自体では、問題の編集の申命記史家的性格を否定する根拠にはならない。私も現在執筆中の列王記注解では、基本的にこの立場、すなわち、エリシャが奇跡行為者から預言者に変えられるのは申命記史家的編集によるという見方を取ることになる予定である。ただし、先に見たように、この編集の作業には、箇所によってかなりやり方の粗密、流儀の違い、不統一が見られるので、この申命記史家的編集は、単独個人によるのでも少数精鋭によるのでもなく、従来想定されてきた以上に多様性を含む学派的、分業的なものであったと考えられねばならないであろう。

これに対し、問題の編集の申命記史家的性格を否定する見方には、正反対の二つの方向性があるように思われる。一つは、列王記の預言者物語のほとんどが北王国を舞台としており、北王国起源であることなどから、まだ北王国存続時にすでに預言者物語が一つの文脈に纏められていたのであり、その段階で、預言者的サークルの編集者により、預言者的な編集も加えられていたという見方である。これはオーストラリアのキャンベルやオブライエン[21]の主張する立場であるが、この見方では件の編集は申命記史家以前のものということになる。

もう一つの見方は、元来の申命記史書には預言者物語の多くはまだ含まれておらず、エリシャ物語やエリシャ物語の多くは申命記史家的編集よりも後の段階で付け加えられたものとするもので、ハンス・クリストフ・シュミットやシュ

ティップらが提唱したものである。[22] この立場からは、件の編集は当然、申命記史家よりも後のものということになる。この見方は、最近の旧約学全般の低年代志向にも見合っており、最近のザウワーヴァインのエリシャ物語研究や最新のマッケンジーの列王記注解にも取り入れられている。[23]

ただし、申命記史（たち）の編集活動は通常、王国時代末期から捕囚時代に位置付けられるので、この見方を取ると必然的に、エリシャ物語群の申命記史書への挿入は、捕囚後のペルシア時代以降ということになってしまうが、北王国を舞台とする明らかに北王国起源の預言者物語群が、北王国滅亡、ユダ王国の滅亡、捕囚を超えて２００年以上もどこかに保存され、「預言が廃れた」ペルシア時代やヘレニズム時代になってから初めて、編集を加えられつつ申命記史書に付け加えられたという経過は、文学史的に見てあまり腑に落ちるものではない。やはり、申命記史書自体の成立過程の中で、申命記史家たち自身によってエリシャの奇跡物語も取り入れられ、その際に、伝承中にあった素朴で呪術的な要素を訂正し、より神中心的な物語になるような編集を加えられたと見るのが妥当ではないかと思われる。[24]

注

（1）本稿は、二〇一三年三月一三日に日本聖書学研究所三月例会で行われた研究発表に基づいている。

（2）聖書文書の略号は聖書協会共同訳の方式に従う。聖書箇所は、章は漢数字で、節は算用数字で表す。また、聖書引用は聖書協会共同訳を参考にしつつ必要に応じて手を加えたものである。例えば、原文で神名にいわゆる「神聖四文字」が用いられている場合には「ヤハウェ」と表記する。

（3）エリシャの物語としては、エリシャの教唆によりイスラエル王国の将軍イエフが時のイスラエル王ヨラムに対しクーデターを起こし、王朝交代を実現する物語（王下九―一〇章）が最も長大であり、また有名である。ただしこの物語では、エリシャの語ることがそのとおり実現するという意味では超自然的要素を含むが、その「実現」の仕方ははなはだ政治的、歴史的であり、まったく「奇跡的」な性格のものではないので、奇跡物語を主題とする本稿では取り上げない。同じ理由から、エリシャがダマスコの王位交代に間接的に関与する物語（王下八7―15）や、不動産を失った婦人がエリシャの名声の故にそれを取り戻すエピソード（王下八1―6）も扱われない。

（4）エリシャ物語群の起源と発展については、O. H. Steck, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen. (WMANT 23), 1968; H. -C. Schmitt, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie. 1972; R. Sauerwein, Elischa. Eine Redaktions- und Religionsgeschichtliche Studie*. (BZAW 465), 2014. 等を参照。

（5）代表的な諸注解書の他、大槻虎男『カラー版　聖書植物図鑑』（教文館、一九九二年）一〇一頁、廣部千恵子『新聖書植物図鑑』（教文館、一九九九年）一三三頁等参照。

（6）口語訳では「らい病」と訳されていたが、症状（レビ一三章参照）から見ていわゆるハンセン病とは一致しない。さまざまな皮膚疾患を含むもので、医学的観念というよりもむしろ祭儀的観念で、特定の病名で訳すのは適切でない。新共同訳では「重い皮膚病」。聖書協会共同訳では「規定の病」。岩波版旧約聖書では原語で「ツァーラアト」。旧約聖書翻訳委員会編『聖書を読む　旧約篇』（岩波書店、二〇〇五年）二二五―二二六頁の拙稿をも参照。

（7）ナアマンの物語の伝承史的、編集史的発展については、Schmitt,〔注４〕, 173, 211-215; Sauerwein,〔注４〕, 55-64, 282-288; および H.-J. Stipp, *Elischa-Prophten-Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literaturkritik zu 1 Kön 20. 22 und 2 Kön 2-7*. (ATSAT 24), 1987, 300-319; N. C. Baumgart, *Gott, Prophet und Israel. Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehaziepisode (2 Kön 5)*. (ETS 68), 1994. 等を参照。

(8) Schmitt〔注4〕, 213-215; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17-2 Kön.23*. (ATD 11.2), 1984, 302-303; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. Volume 2* . (NCBC), 1984, 413. 等参照.

(9) Würthwein〔注8〕, 227; M. Cogan/H. Tadmor, *II Kings* (ABC 11), 1988: 36; S. McKenzie, *1 Kings 16-2Kings 16* (IECOT), 2019, 239, 247. 等参照。

(10) この箇所の使者定式が二次的な編集句である可能性については、Schmitt〔注4〕, 202-203; Würthwein〔注8〕, 227; Sauerwein〔注4〕, 28-29, 267; McKenzie〔注9〕, 239, 252. 等参照。

(11) Würthwein〔注8〕, 296; Sauerwein〔注4〕, 55, 282; McKenzie〔注9〕, 276, 296. 等もそのように考える。

(12) 現在執筆中の『列王記注解』の該当箇所で詳しく扱う予定である。Schmitt〔注4〕, 32-38, 203-206; Stipp〔注7〕, 140-151; Würthwein〔注8〕, 279-292; Sauerwein〔注4〕, 36-46, 268-273; McKenzie〔注9〕, 290-298. 等の再構成の試みを参照。

(13) 実はヘブライ語原文（マソラ本文）では、この文の後ろに意味不明の「アフ・フー」という語が続いている。敢えて訳せば「いったい（アフ）、彼は（フー）」とでもなろうか。翻訳の際には無視されることが多い。本文破損の可能性が高い。

(14) 70人訳は、ヘブライ語本文の14節の意味不明の「アフ・フー」をギリシア文字でそのまま「アッフォー」と音写している。70人訳の訳者たちにも意味が分からなかったのであろう。

(15) この現象については、山我哲雄『列王記上1―11章』（日本キリスト教団出版局、二〇一九年）二一九―二二〇頁参照。

(16) Schmitt〔注4〕, 93-99, 208-209; Stipp〔注7〕, 278-298; Würthwein〔注8〕, 289-294; Sauerwein〔注4〕48-51, 274-282; McKenzie〔注9〕, 275, 290-295. 等参照。

(17) Schmitt:〔注4〕, 93, 209; Würthwein〔注8〕, 290, 294; Sauerwein〔注4〕, 51, 280; McKenzie〔注9〕, 275, 295. 等参照。

(18) Schmitt:〔注4〕, 216-218; Würthwein〔注8〕, 304-306; Sauerwein〔注4〕, 66-71, 288-292; McKenzie〔注9〕, 321, 329-332. 等はそのように考える。

(19) M・ノート『旧約聖書の歴史文学　伝承史的研究』（山我哲雄訳、日本基督教団出版局。原著初版は一九四三年刊）。

(20) Würthwein〔注8〕; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*. (FRLANT 108), 1972; G. Hentschel, *2 Könige* (NEB), 1985.

(21) A. E. Campbell, *On Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1-2Kings 10)*. CBQ. MS 17, 1986; M. A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. (OBO 92), 1989; A. E. Campbell/ M. A. O'Brien, *Unfolding the Deuteronomistic History*. 2000.

(22) Schmitt〔注4〕; Stipp〔注7〕.

(23) Sauerwein〔注4〕; McKenzie〔注9〕.

(24) これについては、近刊予定の列王記注解第2巻（山我哲雄『列王記上12―22章』）をも参照。