

『イザヤ書』における 「残りの者の帰還」(「シェアル・ヤシュブ」イザヤ 7,3)の射程

秋 山 学

序.

いわゆる「西洋古典学」の領域に聖書学を含めるべきか否かという問いは、本邦にあって、戦後ほどない頃よりこの分野での小さからぬ問題となってきた。「西洋古典学」とは、言うまでもなく古代ギリシア・ラテン語で記された文献万般を扱う学問であるが、新約聖書がコイネー・ギリシア語（古典古代期のギリシア語に比して文法的にやや崩れた形態を見せる）で記されていることから、新約聖書学を西洋古典学の一領域と位置づける考え方は潜在的にあり得た。当初、東京大学教養学部を本拠とした東大系の西洋古典学はこの考え方に基づいている。ただ、聖書学は欧米では神学部に置かれる研究教育分野であるとの認識から、例えば京都大学文学部の西洋古典学講座は、キリスト教学科が別置されていることもあって、東大系の考え方とは異なり、純粋に古典期のギリシア・ラテン文学を研究対象として今日に至っている（荒井 1988 : 5）。

もっとも、旧約と新約があいまって聖書全体を形成すると考える聖書学の枠組みから見れば、新約聖書学だけを切り離す捉え方は不自然とも言える。東大系の西洋古典学でも、旧約学は対象の外に置かれざるを得ず、いきおい、旧約学は同文学部の宗教学科、続いては倫理学科で教授される状態が続いてきた。一方筑波大学では、前身校である東京教育大学の言語学科において、旧約学者の関根正雄が長らく教鞭を執っていたこともあり、新制度に移行しても、歴史・人類学専攻のオリент史コースに歴史学系の旧約学者が続いた（石田友雄、池田裕）。ただこのあり方も、史学内部での趨勢に影響され、現在このシステムが継続しているとは言い難い。

筆者は 1997 年秋の着任以来、本学における「西洋古典語」の担当者として現在に至っている。ただ前任校が東京大学教養学部であったため、上述のような「西洋古典学」の枠組みとその内実をめぐる問題とは微妙に関わりながらこれまでの期間を過ごしてきた。昨今では、本学・筑波大学における「西洋古典

文学史」という開講科目のうちに、いかに聖書関係の講義を含ませ得るか、そもそも含ませるべきか否か、といった問題を自覚的に捉え、そのためにどのような工夫を要するかを問うている。

その過程において、筆者の中で重要性を増してきたのは、例えばローマ時代におけるキリスト教初代教会の成立に関してタキトゥスやプリニウスらの歴史的証言が重要なのは言うまでもないが、むしろヘロドトスやクセノフォンらによるギリシア語文献のうちに、前550年から330年まで継続したアケメネス朝ペルシアの歴史に関する記述が多く盛り込まれているということに対する認識である。ヘロドトスは、前500年前後に始まるイオニア植民地での反乱をきっかけとしたペルシア戦争に関わる史家として知られ、確かに490年における Marathon の戦い、480年におけるテルモピュライの戦いおよびアルテミシオンとサラミスの海戦、479年におけるプラタイアイの戦いとミュカレの海戦などの記録は、9巻より成る著書『歴史』の後半部分にすべて収められている。もっともその一方で、538年バビロンに無血入城し、バビロニア帝国を滅亡させたキュロス2世大王については、同書冒頭の第1巻に詳しい。そしてこのキュロスについては、旧約聖書中の『イザヤ書』第45章に、はっきりと「主が油注がれた人（メシア）キュロス」（イザヤ45, 1）と記されている。すなわち、バビロニアが597年から587/6年にかけてエルサレムを陥落させ「バビロン捕囚」を実行したのに対し、その約50年後にバビロニアを滅亡させ捕囚民への解放令を布告したペルシア人キュロスのことを、イザヤ（慣例に従えばいわゆる「第2イザヤ」）は「救い主」（メシア）であると明言しているのである。現時点で筆者は、西洋古典学と聖書学とは、おそらくこのキュロス2世大王、ないしアケメネス朝ペルシアを媒介として、最も自然かつ本質的に関連づけられるであろう、と考えている。

ところで、上に触れた本学にせよあるいは東京大学にせよ、旧国立大学、すなわち宗教的伝統からは中立的であるべき教育機関において、聖書学のような宗教色の濃い文献がこれまで教育研究の対象とされてきたという事実は、わが国の教育史にあって、非常に特色ある伝統となっている。欧米の、ないしその植民地における高等教育機関であれば、公的教育の現場で宗教色の濃い内容のものを取り上げることは困難が伴う。その理由は、その際に宗教的な対立が明確化しかねないからである。しかしながら宗教的文献は、今日まで、東西における文化史・教養史の上で小さからぬ部分を構成してきた。これを回避しながら公教育を進めることは、教育の内容そのものを弱小化することにつながる

ものと思われる。

本稿は、「西洋古典学」が旧約聖書神学をも包含すべきだとする立場に立った上で、旧約聖書の中で一つの大きな中心を成す『イザヤ書』の根本思想を、「残りの者」という概念のうちに求め、新約聖書『ヨハネ福音書』を援用しつつ、この概念の神学的意義づけを試みようとするものである。

1. 「14日派」と死海写本

ちなみに筆者は、2017年の年初より夏季にかけ、いわゆる「14日派」と呼ばれる初代キリスト教会の一派に関する研究を進めた。「14日派」とは、初代キリスト教会に存在した一グループであり、『ヨハネ福音書』を論拠に福音記者・使徒ヨハネの伝承に従うことを主張して、復活祭を主日(日曜日)にではなく、ユダヤ教におけるペサハ(過越祭)と同一時、つまりユダヤ暦ニサンの月の14日に祝っていた一派である。筆者は、彼らの主張の背後に、十字架上のキリストをめぐる『ヨハネ福音書』の記述、すなわち十字架上で死を遂げたキリストの脇腹からの血と水の流出(ヨハネ19,34)に対する神学的認識があると考えている。つまりこの「血と水の流出」は、聖霊の発出を表すとともに、三位一体論上、キリストの復活をも表す事象であり、ひいてはキリストの十字架刑を祝すことがその復活を寿ぐことと同義である、と理解された可能性を探れるとの立場を採る。筆者によるこれら一連の研究に分類されるものとして、邦語論文には

- 1) 「「14日派」に学ぶ」『文藝言語研究 文藝篇』71, 71-88, 2017-03
- 2) 「小羊の過ぎ越し」『古典古代学』9, 83-100, 2017-03

があり、一方ハンガリーの国際学会で発表し、その後同学会の論文集に収められたものとして

- 3) “A „quartodecimanusok” álláspontja: Hogyan értékelhetjük ezt ma?”, *Vallási és kulturális konfliktusok a bibliában és az ősegyházban: 27. Nemzetközi Bibliikus Konferencia*, 25-33, 2017-08

がある。

また筆者は、この「14日派」の系譜には、「死海写本」を遺したエッセネ派を、遡って位置づけることが可能であるとの仮説を提示し、これを国際学会においてイタリア語で口頭発表した。

- 4) “I «quartodecimani» e il testo del libro di Isaia profeta letto dalla comunità

di Qumran”, II Congreso Internacional de Estudios Patrísticos/2017-03-28--2017-03-31 【2017.03.30 発表】

この4) に関しては、2019年初頭、大会運営委員会より論文集に収める予定であるとの連絡があり、要約を求められるなど数度のやり取りを経つつ、現在その編集作業が進められているところである。すなわち筆者としては、本年(2019年)の初め、この「14日派」をめぐって少しく以前に展開した思索を再考し、深める機会を得たことになる。

筆者がこの時期に「14日派」に関心を寄せたのも、本稿の序で記した点と無関係ではない。上述のように、14日派はユダヤ教からの伝承を忠実に継承した形で自らの慣行を構築しており、しかも彼らの主張は後の「正統キリスト教会」からは排除されることになる。もし「14日派」が、旧約聖書の伝承の核心を捉え出した一派であったとすれば、宗教的伝承からはひとまず中立的であるべき教育機関において、歴史上の存在として記憶されるのみとなった彼ら14日派の精神性を評価継承することは、非常に意義深いことなのではないか、と考えたことがその理由である。

2. 問題の提起

ところで、上掲した「死海写本」には旧約聖書『イザヤ書』の本文も含まれている。その中にはサンクト・ペテルスブルグ写本(Codex Leningradensis B 19^A)から起こされ、現在通例用いられているヘブル語マソラ本(*Biblia Hebraica Stuttgartensia*; “BHS”)とは重要な相違を見せる箇所が散見される。その一つが『イザヤ書』52,14bである。この箇所に関して、死海写本は“māšahatī”（「わたしは油注いだ」）と読んでおり、現行のマソラ本が“mišḥat”（「容貌の損壊」？）という難解な本文を提示しているのとは、構文上大きく異なっているのである（フランシスコ会聖書研究所 2000：419-421）。

この『イザヤ書』52,14bは、計4つある「主の僕の歌」〔1) イザヤ 42,1-9, 2) イザヤ 49,1-9a, 3) イザヤ 50,4-9, 4) イザヤ 52,13-53,12〕の第4歌に含まれている。上掲したテキストから言えることは、「死海写本」を蔵したクムラン教団（エッセネ派）は、『イザヤ書』のこの箇所に関して、いわゆる「主の僕」を「油注がれた者」（メシア）と関連づけようとする明確な意図を持っていたという点であろう。この点は、例えば『ヨハネ福音書』の中で、イエスから最初に招かれた弟子たちがクムラン教団と何らかの接点を有したのかどうかという

問題と関わりながら、彼らが「われわれは<メシア>(キリスト)に出会った」(ヨハネ1,41)と述べ、さらに自らの仲間をイエスの許に連れて行った、というくだりを読む際、この「メシア」(キリスト)という呼称で理解されている存在のうちに、「主の僕」の特質を加えて考えてよいのかどうか、という問題へと発展してゆく。上に引いた筆者の発表(4)は、この問題意識を『ヨハネ福音書』の神学と関連づけて論じたものである。

ただ「第2イザヤ」(『イザヤ書』第40-55章)における「メシア」という言葉は、「ダビデだけでなく、キュロス、選ばれた民イスラエル、そして苦みのしもべと重なり合うようにして用いられるようになった」(荒木関2008:517)とされ、この「メシア」という呼称は、確かに他の文脈においても認められるため(例えばイザヤ45,1;本稿の冒頭に挙げたキュロス2世に対する呼称)、「救い主」と「油注がれた者」とを厳密に等置することは、必ずしも必要ではないとも考えられる。

3. 動詞nāzâの解釈をめぐって

『イザヤ書』を収める死海写本には、māšahaṭī - mišhaṭの対立もさることながら、同じ文脈のうちにもう一か所、非常に解釈の困難な一節がある。そこでmāšahaṭī - mišhaṭの対置も含め、以下に『イザヤ書』第52章13節から15節にかけてのテキストと私訳を掲げることしよう。なお、BHSのアパラトゥスに従い、テキストを改めた箇所がある。

(1QIsa e TM) Liber Jesaiae 52, 13-15: “13 hinnē(h) yaškīl (<šākal) ‘abdi yārūm (<rūm) w’eniššā’ (<nāšā’) w’gābah (<gābah) m’ōd. 14: ka’āšer šām’mū (<šāmēm) ālāyw rabbīm, kēn māšahaṭī (1QIsa, <māšah; TM: mišhaṭ) mē’iš mar’ehū w’tō’ārō mibb’nē ’āḏām, 15: kēn **yazze(h)** (<nāzâ) gōyim rabbīm ‘ālāyw, yiqp’sū m’lākīm pihem. kī ‘āšer lō’-suppar lāhem rā’ū, wa’āšer lō’-šām’ū hiṭbônānū”.

(私訳)「13. 見よ、わが僕は栄え、高くされる。高く挙げられ、大いに高められる。多くの人々が、彼のために愕然とする。14. そのようにわたしは、人としての彼の姿、人の子としての容姿に油を注いだ。15. かくして彼は多くの民を自らの上に撒き、王たちは口を閉ざす。なぜなら彼らは、それまで彼らに語られたことのなかった事柄を目にし、耳にしなかったことを理解したからだ」。

上の一節では、ひとまず「死海写本」のテキストを容れ、māšahaṭī（「わたしは油を注いだ」）の読みを採っている。これとは別に、『イザヤ書』第52章15節冒頭に見える yazze (h) の解釈が難しい。この語については、ひとまず「ほとばしる」という動詞 nāzā のヒフィル（使役）態・未完了形3人称単数男性形と解することができる。しかし「ほとばしらせる」から「撒く」の意と解する場合、通常は、水（民数8,7）あるいは血（レビ5,9ほか）といった液体を、人などに「注ぎかける」という文脈で用いられ、この動詞が「～の上に」という前置詞 'al と共に構文を形成するはずである。ところがここでは、この動詞の直接目的語としては液体の類が見当たらず、構文が成立しないかに見える。おそらくこのために、ギリシア語訳旧約聖書（70人訳）における「多くの人々は彼に驚きをなす」といった訳文も生まれたのであろうし、その場合に該当する動詞としては、同一形ではあるものの「跳ねる」という意の nāzā を想定し（旧約テキストには、この一節以外を挙げる以外に用例が見当たらない）、そのヒフィル態未完了形3人称単数男性形と解されて「彼は多くの人々を自らの上に跳ねさせる（＝驚かせる）」と訳されるケースが多い（フランシスコ会聖書研究所 2000：421）。

これに対し、上に掲げた私訳では「彼は多くの民を自らの上に撒く」と解した。これは、民すなわち人間を「撒く」対象とした訳文である。これは一見不自然な解釈だと思われるかも知れないが、この理解の背後には、新約聖書『ヨハネ福音書』19,34からの推論がある。

上述したように『ヨハネ福音書』第19章には、十字架に懸けられたイエスがすでに絶命したのち（ヨハネ19,33）、その脇腹を兵士の一人が槍で突き刺したところ「すぐに血と水とが流れ出した」（19,34）という記載がある。この一節は他の福音書には見当たらないものであり、おそらく福音史家ヨハネが、自らの実体験をもとに証言した一文だと推定される（ヨハネ19,35）。さらにそれに続く一節には、「また聖書の別の箇所にはく彼らは、自分たちの突き刺した者を見る」（ゼカリヤ12,10）とある（ヨハネ19,37）と記されていて、ここには旧約聖書中、『イザヤ書』ではなく『ゼカリヤ書』からの引用が含まれている。

ちなみにこの『ゼカリヤ書』では、šāpak「注ぎかける」という意の動詞の現われる一節が、このく彼らは、自分たちの突き刺した者を見る」という一節に先立って現れる。「わたしはダビデの家とエルサレムに住める人に、憐れみと祈りの霊を注ぐ（šāpakū）」（ゼカリヤ12,10）。このšāpakという動詞は、一

見ると上掲した動詞 *nāzâ* と意味を共有するかに見える。そして『イザヤ書』においてもこの *šāpak* という動詞は用いられている(イザヤ 37,33, 42,25, 57,6, 59,7)。順に 37,33 は「矢を注ぐ」、42,25 は「怒りを注ぐ」、57,6 は「ぶどう酒を注ぐ」、そして 59,7 は「罪のない者の血を注ぐ」といった用例であり、いずれも液体(ないしそれに準えられるような物体)を「注ぐ」という意味の文脈で用いられている。

すなわち、この『ゼカリヤ書』第12章の文脈は、もちろん『ヨハネ福音書』の下敷きとなっているのであるが、ヨハネが引用したのは「彼らは、自分たちの突き刺した者を見る」という一節だけであって、これは確かに十字架上のイエスを見つめる民に適合する表現である。もっともそれに先立つ「わたしは憐れみと祈りの霊を注ぐ」という一節は、他ならぬ神の行為の表現であって、この場合の十字架上のイエスと彼を囲む人々には、ひとまず無縁な表現であろうと推測される。

4. 聖霊としての「残りの者」の解釈に向けて

ともあれ、もし「彼は多くの民を自らの上に撒く」という私訳が成り立ちうるとすれば、前置詞との整合性に関して問題は起こらない。問題があり得るとすれば、それはひとまず、「多くの民」を液体(に準えられるもの)に譬えたと思われるここでの表現が、いかにも非現実的ではないか、という疑問が生じるためであろう。

この疑問に反論するためには、『イザヤ書』の中心思想の一つとなっている「残りの者」という神学的概念について論じる必要がある。もとより、ここまで「死海写本」からヘブル語テキストに接近する可能性を少しく探ってきたが、必ずしも「死海写本」のテキストに限定せずとも、マソラ本テキストを用いて『イザヤ書』を総括的に取り上げ、新約聖書との関連のうちにわれわれの神学的思索を深めることは十分に可能であろう。その際に問題となるのが、『イザヤ書』全体の構造である。本稿では以下『イザヤ書』をめぐる考察に移行することとし、『イザヤ書』第52章に関する解釈については、本稿の後半で改めて取り上げることにしたい。

ここまで言外に前提としてきたことであるが、現行の聖書学において『イザヤ書』は、「第1イザヤ」(第1～第39章)、「第2イザヤ」(第40～第55章)、「第3イザヤ」(第56～第66章)と3分して扱われるのが慣例となっている。

その理由は、この分類で言えば「第1イザヤ」の活動した時期が前740年～700年頃だと考えられるのに対し、「第2イザヤ」の内容は、バビロン捕囚(587-538)からの帰還をめぐる希望を捕囚民たちに与えるものである一方、「第3イザヤ」は、すでにエルサレムに帰還した捕囚民を前に、描いていた理想とは大きくかけ離れた現実と直面する彼らを激励する内容となっていて、『イザヤ書』内部に大きな年代的懸隔が認められるためである。そして一般に「預言者イザヤ」と呼ばれる存在は、このうち普通「第1イザヤ」に相当する。

年代上の問題を詳述するならば、『イザヤ書』冒頭には「アモツの子イザヤが、ユダとエルサレムについて見た幻。ウジヤ、ヨタム、アハズ、ヒゼキヤがユダの王であった時代のことである」(イザヤ1,1)と記されている。これらの王のうち前二者、すなわちウジヤ王とヨタム王は、いまだにイスラエルとユダという南北二王朝が存続していた頃の南ユダ王国の王であり、ウジヤ王(アザルヤ王とも呼ばれる)は前781年から740年まで(没年は739年とするのが適当ともされる; 木田1999:123)、またヨタム王は740年から736年まで、それぞれユダ王として統治した人物である(荒木関2008:498-499)。なお750年ごろ、ウジヤ王は悪性の皮膚病を患い、以降の公務をヨタムに委ねたものと思われる。

また後二者、すなわちアハズ王とヒゼキヤ王に関しては、南ユダ王国が単立王国となった後の最初の王たちということになる。正確に言えば、アハズ王(統治期間:736-716)の治世の途中にイスラエル王国が陥落している(722)。そしてヒゼキヤ王は、716年から687年まで統治している。このアハズ王の時代、イスラエル(エフライム)の王ペカと、アラム(シリア)の王レツィンが反アッシリア同盟を結び、アハズ王にも加わるように持ちかけた。アハズが賛同しなかったため、シリア・エフライム軍はエルサレムを包囲する。これがシリア・エフライム戦争(前733-722)である。アハズはアッシリアに援けを求めた(列王下15,37-16,20)。

一方、同時代の北イスラエル王国の王は、ウジヤ王の頃が、順にヤロブアム2世(783-743)、ゼカルヤ(743:6ヶ月)、シャルム(743:1ヶ月)、メナヘム(743-738)王と続き、次いでヨタム王の頃が、ペカフヤ(738-737)、ペカ(737-732)王である。北王国でこのペカから次のホシェア(732-724)への交代があった頃、南王国はアハズ王(736-716)の治世下にあった。ホシェア王の治世下、来襲したアッシリア王シャルマナサル5世のために、イスラエル王国の首都サマリアが占領され(列王下17,6)、次いで陥落することになる(722)。

5. 『イザヤ書』の編集過程

このように、通例3つの部分に区分される『イザヤ書』であるが、いわゆる「第1イザヤ」のうちにも、以下のように長期間にわたる「編集」の層と痕跡を認めることができる(荒木関2008: 501-504; 一部拙見に基づいて改変)。この事実は、いわゆる「第3イザヤ」の時期すなわちペルシア時代に、第1から第3にわたる『イザヤ書』全体の再編集作業が行われたことを立証するものであろう。

1) 基礎の層

a. 初期(前740-735)

2,6-4,1 ヤハウエの日

5,1-7 ブドウ畑の歌

10,1-4 アシュドドの反乱(713-711)に付される序文

b. 回顧録

7,1-9,6 シリア・エフライム戦争(733-722)

c. 北王国の最後

28,1-4 サマリア陥落(722)

d. アシュドドの反乱(713-711)

10,5-9; 10, 13-15a

e. ヒゼキヤ王の反抗(705-701)

28-31章

2) バビロン捕囚時代

2,6-11,9:「インマヌエルの書」の編集。

3) ペルシア時代

1,2-2,4 (序文)

12 および32章 (結び)

13-23章 諸国民の託宣(22章はイザヤの筆になる)。

24-27章 「イザヤの黙示録」。

33-35章 救いと慰めをペルシア時代の人々に与える部分。

36-39章 ヒゼキヤ物語=列王下18,13-20,19(「イザヤ伝説」)。

なお「諸国民に対する裁き」(13-27章)は第3イザヤの世界的展望に近く、そこでは救いと慰めが告げられている。その点で、神の聖性と厳しい裁きを強調する初期の層とはかなり異なるとされる。

6. イザヤ書の統一性と「残りの者」

このように、「第1イザヤ」のうちにも諸々の時期の層を想定するならば、『イザヤ書』全体を貫いて流れる中心思想を見出すのは難しいかに思われる。しかしながら、その候補として提示されうると思われるのが、イザヤ自身が自らの子に与えた名「シェアル・ヤシュブ」(š'ar yāšûb; 「残りの者が帰って来るだろう」の意; イザヤ7,3)である。ここでš'arは形容詞であるが、三根字動詞の形に還元するならば, sā'ar「残る」となる。イザヤは息子シェアル・ヤシュブと共にアハズ王に会い「よく心を見張り、静穏にしているように」(hiššāmēr w'hašqēt)と告げるよう、神から命じられる(イザヤ7,3-4)。『イザヤ書』に限らず、一般に預言書において、ある人格に対して預言者が与える名は「しるし」としての意味を帯びた名であることが指摘され、たとえば「インマヌエル」:「神われらと共にいます」(イザヤ7,14 = 8,10); 「マヘル・シャルル, ハシュ・バズ」:「分捕りは素早く, 略奪は速やか」(イザヤ8,1-3)などがその例として挙げられる(関根2004:394)。そして上掲の場合、イザヤは自らの実子にこの「シェアル・ヤシュブ」という名を帯びさせ、王の許へ伴って預言活動を遂行したわけである。

この「残りの者」の思想は『創世記』の洪水物語などにも認められるが、この思想を聖書独自の歴史観にまで発展させたのは他ならぬイザヤであり、彼は預言者の中でこの教えについて最も多く説く(フランシスコ会聖書研究所1988:10)。イザヤによれば、神は民の罪のために罰を与えるが、民の中から少数を選び、イスラエルを再建する(イザヤ10,20-25; 17,4-6; 37,31-32)。審判の日に、神の民は諸外国の中に離散するが、彼らは再び集められ、新しいイスラエルの核となる(イザヤ10,21; 11,11)。この民は神の法に従って生きて聖なる者とされ(イザヤ4,3; 62,12)、浄められ(イザヤ4,4)、ヤハウエだけに頼る者(イザヤ10,20)・罪を犯さない謙遜で貧しい者となる(イザヤ11,4; 14,32)。この思想は後代さらに発展し、特に捕囚期以降は、捕囚から帰還した者の共同体が自らを「残りの者」と呼ぶようになる。

ヘブライ語の語彙を参照しつつ検討するなら、この「残りの者」の思想によれば、神は腐敗した現在を断絶させるべく、木を根元から切り倒す如くに徹底した破壊を地上に行うが、同時に神は新しい未来の創造のために木の切り株(maššēbā; イザヤ6,13)だけは残す。するとその幹(geza'; イザヤ11,1a)から芽(hōter; 11,1a)が萌え出で、その根(šōreš; 11,1b)からは若枝(nēšer;

11,1b) が育って過去と未来をつなぐ。この際、「切り株」は「聖なる種子」(zera‘ qōdeš; イザヤ6,14)であるとされていることに注目したい。この「断絶的連続」の歴史観は、新約にも脈々と受け継がれ、福音書の終末思想に直接・間接に影響を及ぼす(以上、手島2002:866)。

また注意しておきたいのは、「残りの者」という発想自体は、『列王記』上(19,18)における預言者エリヤへの神の宣言「わたしはイスラエルに7000人を残す。これは皆、バアルにひざまずかず、これに口づけしなかった者である」といった一節のうちに、すでに早くから認められるものであるが(関根2004:378)、「残りの者の帰還」という表現が明確に意味するものは、明らかに、バビロンでの捕囚からの、民のエルサレムへの帰還だという点である。したがって「シェアル・ヤシュブ」という表現そのもののうちに、すでに第1イザヤの範囲を越え、第2・第3イザヤにまで及ぶような神学的ヴィジョンが含まれていることになる。さらに、第1イザヤの活動時期が、アッシリアによる北イスラエルの破壊以前に始まっていることを考え合わせるならば、そこには北イスラエルの回復を含めての統一王国の再興が想定されているとも考えられるだろう。したがって、ともすると「第1・第2・第3」と分断された形で解釈が進められる傾向の強い『イザヤ書』に関して、統一的にその全体に通底するテーマを考える際、たとえばこの「残りの者」という表現は非常に有効だと考えられよう。

7. 「残りの者」の変遷

以下、しばらくこの「残りの者」をキー・ワードに、『イザヤ書』の他のテーマとの関連性を探りながら考究を進めることにしよう。まずドレフュスによれば、「残りの者」には3つの類型を指定することができる(Dreyfus-Bracken 1967:485)。

・あ)「歴史的(な災害からの)残りの者」(イザヤ37,4; フランシスコ会聖書研究所1988:10)。この「残れる者」とは、センナケリブによる前701年における攻撃の際に攻略されず、部分的な強制移住(イザヤ36,17を参照)をも免れてエルサレムにいるユダの人々のことを意味する。

この箇所、すなわち『イザヤ書』第36・37章は「イザヤ伝説」と呼ばれ、『列王記』下における並行箇所(列王下18,13-20,19)のうちに含まれるものである。アッシリア軍の死滅と帰国(イザヤ37,37)の理由については不明確な部

分も多いが、実際にセンナケリブが殺されたのは前 681 年であった（イザヤ 37,7 の実現；これはイザヤ 37,38 に記される）。

・い）「終末論的残りの者」（イザヤ 4,3；10,22；28,5）

『イザヤ書』4,3 では、「残る」という意味の 2 つの語彙、すなわち šā'ar と yātar とが併せて用いられている。そして彼らは「聖なる者」と呼ばれる。

「4,2. その日には、イスラエルの生き残った者 (p'êlêta < pâlat 「逃れる」) にとって主の若枝は麗しさとなり、栄光となる。この地の結んだ実は誇りとなり、輝きとなる。3. そしてシオンの残りの者 (niš'ar；šā'ar のニフアル態分詞)、エルサレムの残された者 (nôtar；yātar のニフアル態分詞) は、聖なる者 (qādôš) とされる。彼らはすべて、エルサレムで生命を得る者として書き記されている。4. 主は必ず、裁きの霊と焼き尽くす霊をもってシオンの娘たちの汚れを洗い、エルサレムの血をその中からすすぎ浄める」（イザヤ 4,2-4）。

上の一節の末尾、すなわちイザヤ 4,4 には「エルサレムの血のけがれをその中（内奥）からすすぎ浄める」という表現がある。ここで「すすぎ浄める」には rāḥaš 「洗う」（イザヤ 4,4）、「内奥」（イザヤ 4,4）には qereb という語彙が用いられている。すなわち「残りの者」とは、その「内奥」からすすぎ浄められ聖とされた者であると同時に（個のレベル）、一時的な根絶の後、再び共同体の「内奥」から、主と同じく聖なるものとして発する存在でもある（共同体レベル）。

一方、イザヤ 10,20-22 には次のような一節が見られ、ここには「残りの者が帰って来る」というフレーズが繰り返される。「逃れた者」(p'êlêta) という表現は、上に引いたイザヤ 4,2 と同一である。

「10,20. その日には、イスラエルの残りの者 (š'ar) とヤコブの家の逃れた者 (p'êlêta) とが、再び自分たちを撃った敵に頼ることなく、イスラエルの聖なる方 (q'đôš) ・主に、真実をもって頼る。21. 残りの者が帰って来る (š'ar yāšûb), 力ある神に、ヤコブの残りの者が (š'ar). 22. あなたの民イスラエルが海の砂のようであっても、神の許に、残りの者が帰って来る (š'ar yāšûb). 滅びは定められ、正義がみなぎる」。

ここでは、究極的に依り頼む対象とされる主が、上でイザヤ 4,2 を引いた際に見られたように「聖なる方」であることに注目したい。またイザヤ 28,5 には「万軍の主が、民の残りの者にとって輝かしい冠となる」とあり、これは上掲の 4,2 と共通する。

・う）捕囚期以降、第 3 の概念が現れる。それは「信篤き残りの者」である。これは新約の『黙示録』のうちにその痕跡を遺す（黙示 11,5）。この「信篤き

「残りの者」とは「ヤハウェの僕としてのイスラエル」であり、すなわち神が「彼を通じてわたしがわが栄光を表すイスラエル」(イザヤ49,3)と語るその「彼」に他ならない。この僕だけが、この「残りの者」に委ねられた使命を、自らの贖いの死を通じて完遂する(イザヤ52,13-53,12;「主の僕の歌」の第4歌)。それまでメシアのみに限定されていたこの「残りの者」のうちに、イスラエルのすべてばかりでなく、すべての異邦人もまた組み入れられる。このことは『イザヤ書』第49章「わたしはあなたを僕(‘ebed)としてヤコブの諸部族を立ち上がらせ、イスラエルの残りの者(Qrê: nšûrê; nāšar「取り除ける」)のパアル態受動分詞。cf. Brown/Driver/Briggs 1906:665)を連れ帰らせる。だがそれにもまして、わたしはあなたを国々の光として、わたしの救いを地の果てにまでもたらす存在として与える」(イザヤ49,6)に明示されている。

上に見えた語彙nāšar「取り除ける」は、イザヤ49,8「主はこう言われる。わたしは恵みの時にあなたに答え、救いの日にあなたを助けた。あなたを守り、あなたを立てて、民の契約とし、国を再興して、荒廃した嗣業の地を継がせる」の「守る」に用いられている。また後ほど検討する一節であるが、「彼は自らの生命(napšô) 労苦(‘āmāl)の實りに満たされ、それを知って満足することであろう」(イザヤ53,11)は、この「僕」が被った死のうちに贖われた「実り」の記述として挙げられるものである。

8. 『イザヤ書』と『ヨハネ福音書』の関連性

ここでいったん、『イザヤ書』と『ヨハネ福音書』の関連性に立ち戻ることにしてしよう。もとより『ヨハネ福音書』には『イザヤ書』から受けた種々のイメージが豊かに展開されているが(たとえばヨハネ12,38;12,39-41)、本稿冒頭に触れた「十字架上のイエスの脇腹からの血と水の流出」(ヨハネ19,34)についても『イザヤ書』の、そして特に「残りの者」の神学を読み込んでみたい。すなわち、十字架に懸けられたイエスがすでに絶命したのち(ヨハネ19,33)、その脇腹を兵士の一人が槍で突き刺したところ「すぐに血と水とが流れ出した」(19,34)わけであるが、ここでいったんイエスが絶命することは、ちょうど『イザヤ書』において「切り株」だけを残し樹木の伐採が行われる(イザヤ6,13)ことに相当する。「その切り株とは聖なる種子である」(同)とあり、「血と水」すなわち聖霊がイエスの脇腹から流れ出すことは、残されたイエスの肉体が聖なるものであることを証しする。

この一節で「血と水」は、言うまでもなく液体である。けれども『イザヤ書』にあって、木の切り株を幹とし、そこから新たに芽が萌え出る一方、その根からは若枝が育つとされるのは、「残された者たち」、すなわち新しい民がそこに含意されていることを表す。するとそれを受けた『ヨハネ福音書』においても、「血と水の流出」という事象は、すでに新たな民の創出を表象しているものとは考えられないだろうか。

9. 「苦しみの僕」と「インマヌエル」の通底性

ところで、第2イザヤが用いたいくつかのイメージを仔細に検討すると、4つの「主の僕の歌」に描かれる「苦しみのしもべ」と、第1イザヤに描かれる「インマヌエル」の像の間には、互いに大きな類似性が見られ、そこに意図的な関連づけが行われているという点が指摘される。H. カゼルによれば、それは、イスラエル＝しもべの痛ましい使命と、第1部のインマヌエルの解放の使命とが結び付けられているためである。以下、いくつか類似点を挙げるならば（トーレス＝アルピ 1984：284-285）、

- 1) しもべは諸国民の光である。9,2では、輝き亘る光について語られている。
- 2) しもべは数多くの民を治める。9,2では、この民の増大について語られている。
- 3) 戦利品の分かち合い、試練、耐え忍んだ打ち傷（9,3；53,7）、負わねばならぬ軛（9,3；53,4；53,11）において共通性が認められる。
- 4) 義、掟、平安が語られている。
- 5) 若枝（11,1b）は諸国民に対する「旗印」としての根（11,10）である。これは乾いた土から出る根（53,2）であろう。
- 6) 国を満たすべき「ヤハウェを知ること」（11,9）は、しもべがあふれんばかりに受ける知識（53,10）であろう。
- 7) エッサイの株に生えた若枝は、知恵のすべてのたまものを含むが、これは成功し栄えるべきもの（52,13）であろう（cf. 箴言 16,23）。

われわれはここまで、むしろ第2イザヤの「苦しみの僕」から出発し、この僕を「残りの者」の母体、ないし、民が希望を「委ね」る到達点として措定してきたのであるが、「残りの者」がごく小さき存在となるという推測が成立するとすれば、それが「幼き嬰兒」としての「インマヌエル」と通底性を有することには、何の不自然さも生じないであろう。

10. 「砕き」と「遜り」

一方、「第3イザヤ」に分類される『イザヤ書』第61章には、預言者の召命に関する第二記事とも呼ぶうるものが記されている (cf. イザヤ 6,1-13)。「主なる神の霊がわたしの上にある。なぜなら主がわたしに油を注いだためである。主は、貧しき人々に対して喜びをもたらすため、心において打ち砕かれた人々 (nišbrê lēb) の傷を癒すため、囚われの身にある人々に自由を、獄中にある人々に解放を告げるために、わたしを遣わした」(イザヤ 61,1)。ここには šābar 「砕く」(イザヤ 61,1) という動詞が用いられている。

これ以外に「打ち砕く」に相当するヘブル語としては, dākā' (イザヤ 53,5) がある。以下に見るようにイザヤ 57,15 にも同じ動詞がある。一方『イザヤ書』で頻用され同書に特徴的な動詞に šāpēl 「低くされる; 遜る」がある (40,4; 2,12; 2,9; 5,15; 2,17; 32,19; 29,4; 25,12; 26,5; 57,9)。次の 57,15 にはその形容詞形が見られ、その一節には次のように記される。「高く、挙げられて (niśśā'), 永遠にいまし(「幕屋を張り」 šōkēn), その名は聖である方がこう言われる。＜わたしは、高く、聖性のうちに住み(「幕屋を張り」 'eškōn), 霊において打ち砕かれて (dakkā'), へりくだる (šēpal) 人と共にあり、霊に関してへりくだる人々 (šēpālīm) に生命を得させ、心に関して打ち砕かれた人々 (nidkā'im) に生命を得させる＞」(イザヤ 57,15)。

ここには, dākā' および šāpēl というキー・ワードの同根語が、それぞれ2回ずつ用いられている。さらには『ヨハネ福音書』との関連性を思わせる語彙「挙げられる」(cf. ὑψοθῆναι; ヨハネ 3,14; 12,32; 8,28) ないし「幕屋を張る」(cf. σκηνοῦν; ヨハネ 1,14) という表現も現れる。そしてこの一節では「共にある」という表現と「生命を得させる」という表現とが、ほとんど同義であることに注目したい。

11. ふたたび『イザヤ書』第52・53章へ

では再度、『イザヤ書』第52・53章の解釈に立ち戻ろう。その際、「彼は自らの生命の (napšō) 労苦 ('āmāl) の実りによって満たされ、それを知って満足することであろう」(イザヤ 53,11) を手掛かりとしたい。ここで「実りに満たされ」としたのは、本文通りの訳ではない。ヘブル語原文は

mē'āmal napšō yir'ē(h) yišbā' b'da'tō

となっている。ただアパラトゥスに「yir'ë(h), すなわち rā'â (見る) は, rāwâ (満たされる) の意」とあることから、「彼は自らの生命の労苦によって満たされ」と訳され得る。ここから意味上「(労苦の) 実り」と訳語を補ったものである。

この箇所は、上掲した「残りの者」の第3段階（「・う」）の中で言及されていたものである。先に『イザヤ書』と『ヨハネ福音書』の関連性」の中でも触れたが、「僕」の十字架上の死は、新約聖書側から言えば、聖霊を生み出すための一プロセスであった（ヨハネ 7,39）。このアプローチには、言わば空間的・立体的な次元において、父と子と聖霊が構成する共同体の論理、すなわち「三位一体論」が盛り込まれる。ただ、すでに旧約の段階における「残りの者」という発想にも、時間観念を伴った共同体思想が潜在していると言うべきだろう。つまり「残りの者」の体现者を「僕」のうちに見出すなら、この「僕」は「自らの生命の労苦の実りによって満たされ」る。この「実り」とは、新約の次元すなわち三位一体論の次元では「聖霊」と呼ばれるものであるが、旧約すなわち『イザヤ書』のレベルでは「僕」の死後に残った人々、ということになる。そしてこの「残りの者」が「帰って来る」という未来は、イザヤ自身の実子の名として明確化されているのである。

もちろんこのような解釈は、「世の罪を取り除く神の小羊」（ヨハネ 1,29）、すなわち贖罪の犠牲としての小羊に重ねられるイエス像と齟齬を来たすものではない。この犠牲の小羊がその血のうちに有する「浄め」の力は、『出エジプト記』のうちに明記されている。「あなたたちのいる家に塗った血は、あなたたちのしるしとなる。血を見たならば、わたしはあなたたちを過ぎ越す。わたしがエジプトの国を撃つとき、滅ぼす者の災いはあなたたちに及ばない」（出エジプト 12,13）。この文脈を本稿での考察と重ね合わせるなら、「過越の対象とされる残りの者」ということになるだろう。

その一方で、すでに「・う」のうちに言及したが、この「残りの者」たちが「信篤き者」たちに合致するとき、ちょうど新約の三位一体論にあって、「子」の死後「子」に代わる存在として「聖霊」が到来するのと同じように（ヨハネ 15,26；16,7）、彼ら「残りの者」は、「主の僕」の死後、その「残りの者」として遺されることになるだろう。すなわち「残りの者」は三位における聖霊に相当し、復活後の存在に相当する。かつ「残りの者」という、一見偶然性に依拠するかのようなその名は、「復活」のために絶対的他者への「委ね」のプロセスが必須であることを明らかにするものでもある。

12. 『ヨハネ福音書』3,14-15からの検証

本稿では、『イザヤ書』第52章15節冒頭に見える困難なテキスト yazze (h) に対する解釈を手がかりに、この一節を「彼は多くの民を自らの上に撒く」と解した。その解釈は、『ヨハネ福音書』19,34から筆者なりの「予型的解釈」に基づくものであった。すなわち上の「民」を「残りの者」と解するとき、挙げられた「僕」、つまり十字架上のイエスに眼差しを注ぐ者は、イエスの脇腹からほとぼしる「血と水」と自らを一致させ、聖霊の受肉した共同体＝民となって、その数は増すことであろう、というのが私見によるこの一節の理解である。

ところで、この私見の背後には、『ヨハネ福音書』第3章からの推論も存在する。同章においてイエスは、ニコデモに対し「モーセが荒野で蛇を挙げたように、人の子も挙げられねばならない。信じる者が皆、人の子によって永遠の生命を得るためである」(ヨハネ3,14-15)と語る。ただ、この論拠が有効であるためには、『民数記』第21章(8-9節)において、「青銅の蛇を作り旗竿の先に掲げよ。ヘビに噛まれた者は、その青銅の蛇を見上げるなら、必ず生命を得る」というモーセの指示と同様、十字架上のイエスに関しても、「その像を見ることによる救い」が成立せねばならない。あるいはこの「見ることによる救い」は、「見ずしての救い」(ヨハネ20,29)へと発展するため、そこに実見が伴わない場合「観想による救い」が成立するかたちが求められよう。ここで「救い」とは、言うまでもなく「内奥からの血のすすぎ」(イザヤ4,4)に他ならず、この「すすぎ」のプロセスは、死を被った肉体からの生きた「血と水のほとぼしり」、すなわち「復活」として実現されるものであろう。

このように、「挙げられた者」に対し(直接・間接を問わず)「眼差しを注ぐことによる民の救い」が成立するとすれば、その状況は、「彼(＝僕)は多くの民を自らの上に撒く」(イザヤ52,15)と表現できるものに合致するのではないか、というのが本稿における結論である。

結. 復活としての「シェアル・ヤシュブ」

本稿では、宗教的前提を伴わない教育機関において、しかも旧約聖書を本来的な担当領域としないかに思われる「西洋古典学」の立場から、それでも神学的メッセージを扱い、伝え得るとすればいかなる形が適当であるかを考えてき

た。これがすでに「西洋古典学」から逸脱していると評されるのであれば、筆者は差し当たりこれを「古典古代学」の枠内で捉えている、と応答しておきたい。そして、宗教的メッセージ、換言すれば秘跡の文脈とは無縁な中立的機関において伝え得るメッセージとしては、『イザヤ書』を貫いて現れる「残りの者」という表現がいかにも適切であろう。そこには人間の限界を前提とした、絶対者に対する「委ね」の立場が明確だからである。また、終末論的到来者の到来を既成事実としない旧約聖書は、秘跡性を伴うことのない学問的な形式（すなわち言葉）のレベルに終始するという意味においても、限界を前提とした機関での教育研究対象に適合するものと考えたい。

【参考文献】

- 秋山学 「「14 日派」に学ぶ」『文藝言語研究 文藝篇』71, 71-88, 2017 年。
 一「小羊の過ぎ越し」『古典古代学』9, 83-100, 2017 年。
 荒井献 『新約聖書の女性観』岩波書店, 1988 年。
 荒木閑巧 (佐伯教会学校) 『親と子の旧約聖書』聖母の騎士社, 2008 年。
 木田献一 『古代イスラエルの預言者たち』清水書院, 1999 年。
 共同訳聖書実行委員会 『聖書 新共同訳』日本聖書協会, 1987。
 聖書協会共同訳聖書実行委員会 『聖書 聖書協会共同訳』日本聖書協会, 2018。
 関根正雄 『古代イスラエルの思想』講談社学術文庫, 2004 年 (原本: 1982 年)。
 手島勲矢 「残りの者」(大貫・名取・宮本・百瀬編『岩波キリスト教辞典』866 頁所収) 岩波書店, 2002 年。
 土岐健治 『死海写本』講談社学術文庫, 2015 年。
 M. E. トーレス=アルビ (南大路くに訳) 『続旧約聖書による霊性 預言書を読む』女子パウロ会, 1984 年。
 中沢治樹 『苦難の僕』山本書店, 1975 年。
 フランシスコ会聖書研究所訳注 『イザヤ書』サンパウロ, 2000 年。
 フランシスコ会聖書研究所訳注 『ゼファニヤ書, ハガイ書, ゼカリヤ書, マラキ書, 哀歌, バルク書, エレミヤの手紙』中央出版社, 1988 年。
 本田哲郎 『イザヤ書を読む』筑摩書房, 1990 年。
 山我哲雄 『聖書時代史 旧約篇』岩波現代文庫, 2003 年。
- Akiyama M., “A „quartodecimánusok” álláspontja: Hogyan értékelhetjük ezt ma?”, *Vallási és kulturális konfliktusok a bibliában és az ősegyházban: 27. Nemzetközi Bibliikus Konferencia*, 25-33, Szeged 2017.
- F. Brown / S. R. Driver / Ch. A. Briggs (eds.), *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906.
- F. Dreyfus “Remnant” (art., engl. tr. by J. A. Bracken), in: X. Léon-Dufour (ed.), *Dictionary of Biblical Theology*, 484-486, Frederick (Maryland) 1967 (orig. in French, Paris 1962).

- K. Elliger - W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*, Stuttgart ⁵1997.
A. Filippi et al., *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2009.
E. Nestle - B. et K. Aland (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁸2012.
A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta*, Stuttgart 1979.