

〔論 文〕

旧約の時

鍋 谷 堯 爾

第一部 概説

「あなたはすべての時代の創作者であり、創造者であられるから、そのあなた自身が創られなかったような無数の時代は、どこからきて過ぎ去ることができたであろうか。また、あなたによつて造られなかったようなどんな時間が存在したであろうか」(アウグスチヌス『告白』第一一卷一三章)

「それゆえ、時間そのものもあなたが造られたのであるから、あなたがあるものを造られなかったような時間は決して存在しない。あなたは恒常であるから、どんな時間もあなたとひとしく永遠であることはない。もしも時間が恒常であるなら、それは時間ではないであろう。それでは時間とはいったいなんであるか。だれがそれを容易に簡単に説明することができるであろうか。だれがそれを言語に述べるために、まずただ思惟にさえもとらえることができるであろうか。しかし、わたしたちが日常の談話において、時間ほどわたしたちの身に近い熟知されたものとして、語るものがあるであろうか。そしてわたしたちは時間について語るとき、それを理解しているのであり、また、他人が

時間について語るのを聞くときにもそれを理解している。それでは時間とはなんであるか。だれもわたしに問わなければ、わたしは知っている。しかし、だれか問うものに説明しようとする、わたしは知らないのである。しかもなお、わたしは確信をもって次のことを知っているということが出来る。すなわちなにも過ぎ去るものがなければ、過去という時間は存在せず、なにもも到来するものがなければ、未来という時間は存在せず、なにもも存在するものがなければ、現在という時間は存在しないであろう。わたしはそれだけのことを知っているということが出来る」(『告白』第一一巻第四章)

アウグスチヌス以来、神の永遠と、人間の時間のかかわり「過去、現在、未来」の実体と測定の問題は、謎として今日に及んでいる。一九世紀になると、聖書言語学の発達、及び、古代オリエント研究の進歩により、旧約の世界の「時間」の概念と、新約の世界の「時間」の概念は異なっており、従って、旧約聖書の読み方と新約聖書の読み方は区別されるべきであるということが言われるようになった。それは、ヘブライ的な時間概念が、ギリシヤ的な時間概念と異なっているとの認識に立つものであり、その代表的先駆者はオーレレイである。彼は、一八七一年の論文「発生のならびに比較言語より見た時間と永遠の観念に関するヘブライ語における同義語」(V. Orelli, „Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, geneitisch und sprachvergleichend dargestellt“)において時間と運動とを無批判に結びつけて、それ以外の時間の認識方法はないかのごとく考えているヨーロッパ的な立場を批判し、時間表象を空間表象に依存させて論ずることは、ヘブライの時間意識にあてはまらないと主張した。さらに今世紀になると、終末論とか、ハイルスゲシヒテ (Heilsgeschichte) が神学の中心問題となり、クルマンの『キリストと時』(一九四六年)をはじめとして、多くの学者が、聖書の「時間論」を展開した。そこでJ・バーによって時間論についていくつ

かの代表作を見ながら最近の傾向を見てみよう。^①

☆

◎シュナイダー「キリスト教の告知と教えにおける空間、時間、永遠の概念の意味」(E. E. Schneider, „Die Bedeutung der Begriffe Raum, Zeit und Ewigkeit in der christlichen Verkündigung und Lehre“——『ケリニグマとドグマ』第四巻、一九五八年、二八一～二六六ページ)。

シュナイダーは、ことばの意味では、クルマンにほぼ従っている。カイロスは、イエス・キリストとのかかわりにおける決断の瞬間である。アイオン、すなわち、ヘブル語のオーラムは「永遠の時」である。それは、創造の以前から存在し、われわれの時間(アイオン・フートス)は、その枠内に設定せられた一部である。シュナイダーは形而上的な哲学に反対し、聖書の具象性に注目すべきであると主張しながら、自分では、カイロスの認識、アイオンの認識、終末論的認識という用語を使っている。

◎ペリーは、「聖書の見解」の中で、時間を「クロノジカル」「カイロスの」「救済的」三方面から区別している(E. Perry, „The Biblical Viewpoint“, JBR二七巻、一九五九年、一二七～三二二ページ)。

◎ナンドラスキーは、ペリーと同じ用語に従いながら、聖書の時は、クロノロジカルでなく、カイロスのであり、また、ヘブル語のオーラムは、「時代」「期」を意味していると主張する(K. Nandraskey, „Zum Begriff ‚Zeit‘“ Com-munio Vatorum 第五巻、一九六二年、二二八～三三三ページ)。

◎以上の論文と違ったものとして、バーンズがあげられる。バーンズは、「新約における『時』についての二つの言葉」(A. L. Burns, „Two Words for ‘Time’ in the New Testament“, ABR三巻、一九五三年、七～二二ページ)

において、新約のカイロスとクロノスは、マーシュやロビンソンの主張するように、前者が永遠の時をあらわし、後者が地上的時間をあらわすという区別は成り立たないことを実証した。たとえば、マタイはしばしば、エン・エケイノ・ト・カイロー（一章二五、二二章一、一四章一）ということばを使っているが、共観福音書の並行箇所は他の用語を使い、あるいは、又、「時」に全然関係しない用語を使っている。もし、セム語の用法のみが新約ギリシヤ語を決定しているとするならば、カイロスとクロノスの区別はほとんどない。カイロスとクロノスがいつしよに使用せられている箇所では、じつさいには同義語として用いられている。新約ギリシヤ語では、カイロスとクロノスは交換可能である。ただ、時間をあらわす前置詞とか前置詞句の代用語として用いられる時に、カイロスは普通、時の切れ目をあらわし、クロノスは普通時の間合いをあらわす。

◎つぎに、一九六二年出版のインタープリターズ・バイブル・デイクシヨナリーで、エンニは「時」についての項目でつぎの二点を強調している (E. Jenni, *The Interpreter's Dictionary of the Bible* 第四巻、六四二―九ページ)。それはヘブル語の時制から性急な結論を出してはならないことと、旧約聖書に普通の時間的観念がないといふことととほできないということである。

◎つぎにあげるべきは、スネイスの「旧約の時」である (N. H. Snaith, "Time in the Old Testament" in the S.H. Hooke *Festschrift Prophecy and Fulfillment* 一九六三年、一七五―八六ページ)。彼は、三つの時間の種類をあげているが、それは、円環的時間と、地平線的时间と、垂直的時間である。最初の二つは、イスラエルの年表やある種の周期的時間に見られるものであり、また、他の文化にも並行的思想を辿ることができる。ところが第三の時間は全くヘブライ人独特のものである。

◎J・バーは、関根正雄の論文についてつぎのような紹介をしている (Erwägungen zur hebräischen Zeitauffassung, VTS 九巻、一九六三年、六六―八二ページ)。もともとこれは一九六二年、ボンの旧約学会で「ヘブライ語の時の理解についての一考察」として発表せられたものである。関根は、旧約の「外なる時」と「内なる時」を区別する。「外なる時」は出来事と関係する。「内なる時」は主観的な時であり、経験せられた時である。しかし「内なる時」は神によって見られている。記憶は「外なる時」を「内なる時」へと移行させるが、あくまでも部分的にすぎない。旧約の時は、その本性上厳密にクロノロジカルとは言えないが、しかし、クロノロジの要素も否定できない。旧約の時の独自性は、クロノロジがあるとかないとかいうことではなく、「外なる時」と「内なる時」の内的統合にある。時が出来事においてのみ観察せられるとの多くの学者の意見に反対して、関根は「日」のような用語が内容を離れた時間の枠を示すために用いられている時、そこに抽象化の要素を見出ししている。また、「外なる時」と「内なる時」が、ヘブル語動詞の接頭変化と接尾変化の中に見出されるとする。そして、預言者の一部実存的な解釈にそった終末論に焦点をあてている。バーによれば、関根の論文はあいまいで、意味の通じない所がしばしばあるが、示唆に富み、独創的な面があると評している。

◎クルマン『歴史における救』(Heil als Geschichte) 一九六五年、この著におけるクルマンの神学的立場は、『キリストと時』とほとんど変りがないが、相違点は、ヘブル的思惟とギリシヤ的思惟の比較が、重要点でなくなったことと、ヘブル語やギリシヤ語の語源研究にもとづく神学的結論が全く見られないことである。

☆

◎J・バーは、こうした代表的時間論をあげながら、一九六〇年代の傾向として、ヘブライ的思惟と、ギリシヤ的思惟を対比させるやり方が少なくなったことと、神学体系を言語的、辞書的研究から直接引き出す傾向が少なくなったこと

とをあてている。^②

◎J・バー自身は、一九六一年の著書において (James Barr, *Biblical Words for Time*)、マーシャルとロビンソンが、カイロスとクロノスを永遠的時間と地上的時間に分けるやり方に真向から反対した。また、クルマンがカイロスとアイオンを「時点」と「時の延長」にかかわらせる論に反対した。ついで、旧約の時間論としては、ヘブライ語の時間の觀念が、ギリシヤの思惟によるそれと別であると主張するオーレレイとポーマンの立場に反対する。そして、オーレレイとクルマンの考え方の背後にある同一パターンに注目する。「クルマンの論理が、ずっと以前のあのバーゼルの学者とどれほど似かよっていることであろうか。オーレレイがヘブル語でやっていることを、しばしばギリシヤ語で再現している。クルマンの主要な論点、『永遠』とは、時以外の何ものでもない。それは時間の連続であり、時全体であるとの主張は全くオーレレイのものである。クルマンが、アイオネスの複数形で言うところは、オーレレイのオーラミームの複数形で主張したところである。

そして結論としては、語句的辞書的な研究から特別な神学体系を引き出すべきではないし、まして、イスラエル人は特別であるし、クロノロジカルな時間の概念を旧約に見出せないと主張することは誤りであると主張する。

☆

日本においては、以上のような言語的見地と関係した旧約の時間論が紹介されたことはまれであって、とくに福音主義的な立場に立っての発言はほとんど見られなかった。

注、故山中良知氏は、その著『理性と信仰』(一九六四年)において「時と永遠について」の一章を設けて、哲学的、神学的立場から旧約的時間について論じておられる。

第二部 イザヤ書よりの事例

J・バーの主張は、「時」についての用語、オーラム、エス、ケーツなどの研究から、神学的体系を早急に引き出すべきではなく、又、ヘブライ語の動詞の時制から、独自のヘブライの思惟の存在を主張することは誤りであるということであった。しかし、J・バーの立場は極論であって、じっさいに、ヘブライ語系の時制と根本的に違っていることは事実である。とくに、時間を、線的延長や、円環的運動と直観的にかかわらせるヨーロッパ人(現代日本人を含めた)の考え方に大きな反省を促していることは見逃すことができない。ゲゼニウス・カウチの『ヘブライ語文法』を見るならば、普通、英語で過去に訳される完了態は、三つの用法に大別されているが、それによると、^③

- (一)、時間の長短を問わず、過去に終わった行動、事件、状況をあらわす。
- (二)、過去に終わったが、現在にも影響を及ぼしているような行動、事件、状況をあらわす。
- (三)、あたかも完了しているかのように訳者が確信しているか、完成した事実に等しいと見なされている時、未来の行動をあらわす。

これにたいして、普通、英語で、現在か、未来に訳されている未完了態も、三つの用法に大別されている。^④

- (一)、期間の長短を問わず継続した行為をあらわす。
- (二)、現在の領域での行動、事件、状態。
- (三)、未来の領域に属するもの。

もともと日本語の時制は、ヘブライ語の完了、未完了に類似する意味をもっていたにもかかわらず、明治以来、ヨ

ヨーロッパ文明の無批判的な受容によって毒された教育によって、日本語古来の語感を失ってしまった。それで、神学生たちは、ヘブライ語の完了態を、この場合は、過去と訳すべきか、未来に訳すべきか、現在に訳すべきかと苦悩し、さらに未完了態を現在に訳すべきか、未来に訳すべきか苦悩しているのである。

このことは、ヘブライ語にとどまらず、セム語一般にもあてはまることである。それゆえ、モスカッティ、スピタラー、ウレンドルフ、フォン・ゾーデンの四者共編による『セム語比較文法』では、つぎのように言っている。^⑤

「時制の問題は、セム語においてもっとも困難で複雑である。西方セム語のアラビア語その他においては、伝統的文法では、普通『時制』(テンズ)という二つの変化が考えられてきた。しかし、この分類法は正しくない。なぜなら、どちらの変化にも、(過去、現在、未来の)時の概念がかかわっているからである。正しくいえば『アスペクト』と呼ぶべきであろう」。

すなわち、それは、動作の完了と未完了のアスペクトである。また、ある場合は、動作の完了と未完了のアスペクトに分けるだけでなく、動作を状況から区別する機能も考えている。さらに、ここでは、それ以外の意味があるのではないかという問題点をもって、イザヤ書四四章一二と二二節の事例を研究してみよう。この段落を事例としてとりあげる理由は、これが、偶像をつくる者を皮肉る段落であって、適當の長さがあり、状況も、意味も把握しやすい。新改訳をつかって見ると、

12、鉄で細工する者はなたを使い、

炭火の上で細工し、金槌でこれを形造り、力ある腕でそれを造る。彼も腹がすくと、力がなくなり、水を飲まないと疲れてしまふ。

13、木で細工する者は、測りなわで測り、朱で輪郭をとり、かんなどで削り、コンパスで線を引き、人の形に造り、人間の美しい姿に仕上げ、神殿に安置する。

14、彼は杉の木を切り、あるいはうばめがしや榿の木を選んで、林の木の中で自分のために育てる。また月桂樹を植えると、大雨が育てる。

15、それは人間のたきぎになり、人はそのいくらかを取って暖まり、また、これを燃やしてパンを焼く。また、これを神を造って拝み、それを偶像に仕立てて、これにひれ伏す。

16、その半分は火に燃やし、その半分で肉を食べ、あぶり肉をあぶって満腹する。また、暖まって、「ああ、暖まった。熱くなった」と言う。

17、その残りで神を造り、自分の偶像とし、それにひれ伏して拝み、それに祈って、「私を救ってください。あなたは私の神だから」と言う。

18、彼らは知りもせず、悟りもしない。彼らの目は固くふさがって見ることもできず、彼らの心もふさがって悟ることもできない。

19、彼らは考えても見ず、知識も英知もないので、「私はその半分に火に燃やし、その炭火でパンを焼き、肉をあぶって食べた。その残りで忌みきらうべき物を造り、木の切れ端の前にひれ伏すのだろうか」とさえ言わない。

20、灰にあこがれる者の心は欺かれ、惑わされて、自分を救い出すことができず、「私の右の手には偽りがないのだろうか」とさえ言わない。

実線のところは、ヘブル語の動詞に対応する部分であるが、これを、ヘブライ語、七〇人訳(ギリシヤ語)時制、

固くふさがって	タハ	(完了)	不定過去	現在完了
見ること	メレオース	(不定法)	不定法	現在
悟ること	メハスキール	(不定法)	不定法	現在
考えて	ヤーシューブ	(完了)	不定過去	現在
燃や	サーラフテイ	(完了)	不定過去	現在完了
焼	アフイーシー	(完了)	不定過去	現在完了
あぶって	エツレ	(完了)	分詞	現在完了
食べた	オーケール	(完了)	不定過去	現在完了
造り	エエセル	(完了)	不定過去	現在完了
ひれ伏す	エスゴード	(完了)	不定過去	現在完了
言	レーモール	(不定法)	不定過去	現在完了
あこがれる者	ローエ	(分詞)	現在	現在完了
欺かれ	フーサル	(完了)	現在	現在完了
惑わされ	ヒッターフ	(完了)	現在	現在完了
救い出す	ヤーツマイル	(完了)	現在	現在完了
言	ヨーマル	(完了)	現在	現在完了

この四四章一二〇節の間に、ヘブライ語の動詞は五七回用いられている。そのうち、完了形は二五回、未完了形は二五回である。その他、不定法が五回、分詞が一回、命令法が一回ある。これを、日本語、ギリシヤ語、英語の時制と照らし合わせてみると、その間に、一定の規則を見出すことは不可能であることが明らかである。たとえば、七〇人訳では、五七回中四五回が動詞として訳されているが、大部分は、不定過去として訳されている(二五回)。

その他、現在七回、未来二回の他、不定法不定過去三回、不定法現在一回、分詞不定過去三回、分詞現在一回、仮定法不定過去一回、仮定法現在一回、命令一回である。注目すべきことは、ギリシヤ語動詞のどの時制をとっていても、完了か、未完了のどちらか一方に整然と整理されることはなく、無差別的に訳されていることである。たとえば、不定過去二五回のうち、一回は完了形の訳であり、一三回は未完了形の訳である。

そこで、この段落にかぎって言えば、結論として言えることは、

- 一、ヘブライ語の完了形と未完了形は、過去、現在、未来の時制に区分して考えることはできない。
- 一、また、はたして、行動、事件、状況の完了、未完了を区別するためだけのものかどうかも疑わしい。じっさいに、「完了」「未完了」という定義自体も再考の余地があるのではないか。たとえば、英訳で、現在完了に訳されているところが五個所あるが、一九節の「食べた」は未完了形である。

そこで、文法的な原則を、時制の形式上の比較面からのみ、確立することが判ったので、内容に目を向けて見よう。

この偶像を造る描写の段落は、四四章九二〇節が散文体の一段落を形造っている。この段落と前後の文脈の関係については、批評家の多くが、無関係の挿入と見るのたいし、同じ批評家でも、トレーヤスマートなどは、前後との密接な関係を主張する。ヤングなどの保守学者は、もちろん、統一の見解を有している。新改訳聖書は、四四章六節の「万軍の主はこう仰せられる」のあとから、四四章二二節の末尾までを、カツコの中に入れて、ひとつづきの

主の託宣として解釈しているから、九〇二〇節の偶像論も、神の唯一性の宣言と、救への招きの枠内に位置づけせられてゐる。そして、九〇二〇節は、序論の九〇一一節と本論の一二〇一七節と、結論の一八〇二〇節に容易に区分せられる。

イザヤは、女性の装身具や（三章一八〇二〇節）、農耕の方法について（二八章二三〇二八節）、鋭い観察者のみになしうる詳細な描写も展開しているが、この場合も同様であって、偶像を造る者の仕事の有様を注意深く観察していたのであろう。そして、その有様を思い浮べつつ、偶像論のメッセージとして、ペンを走らせたにちがいない。そこで、一二節にまず、鉄で、金属製の偶像をつくる者の姿が描写せられるが、ここでは、五つの動詞がすべて完了形である。一二節では一転して木像を造る者の有様が描写せられるが、ここでは、「測り」と「造り」が完了形であって、その間の「輪郭をとり」「削り」「線を引き」の三つの動詞は未完了形である。そして、最後の「安置する」は不定法である。ここですぐ気付くことは、完了形と未完了形の使用方法は、過去、現在、未来の時間帯と無関係であるばかりか、動作の完了と未完了の区別とすらも関係がないということである。

さらに、一四節以下において、木像を造る前の状態描写へと、時間的に言えば、過去へのフィード・バックがなされてゆく。順序からいえば、苗を選んで、植え、育て、そして切るといふのが順序であるが、描写は「切り」「選んで」「育てる」とあり、さらに「植える」「育てる」と、過去の動作がかならずしも、動作のあるべき順序に従って描写せられていない。そして、「切り」は不定法であり、つぎの三つの動詞は完了形であり、最後の「育てる」は未完了である。それゆえ、この一四節でも、過去、現在、未来と関係がないばかりか、動作の完了と未完了との区分も一致していない。

さらに、一五節から一七節の動作を示す二三の動詞においても同様である。すなわち、一三の未完了形と九つの完了形の区分のめどは、過去と現在と未来の区別でもなければ、動作の完了、未完了の区別とも関係しない。結論の一八〇二〇節の一八の動詞においても同様である。

そこで、全く考え方を変えて、ここに用いられている動詞の完了形と未完了形は、描写の際のリズムと関係しているのではないかというひとつの仮説を立てて見よう。そして、未完了形は、ノーマルな心理状況における描写を示し、完了形は、強い印象の下に書かれて、メッセージを強調しようとしているとする。それを概略してみるとつぎのとおりになる。完了形のみを「強」として読んでみる。

12節 鉄で細工する者は、細工し（強）、形造り（強）、造る（強）。水を飲まないと（強）疲れてしまう（強）。

13節 木で細工する者は、測り（強）、輪郭をとり、削り、線を引き、人の形に造り（強）安置する。

14節 彼は杉の木を切り、

選んで（強）、育てる（強）。植える（強）そして大雨が育てる。

15節 それは人間のたきぎになり、

人は取って（強）、暖まり（強）、燃やして、パンを焼く。また神を造って、

拝み（強）、偶像に仕立てて（強）、これにひれ伏す（強）。

16節 その半分は火に燃やし（強）、

その半分で肉を食べ、あぶって、満腹する。

また、暖まって、「ああ、暖まった（強）。熱くなった（強）」と言う。

17節 その残りで神を造り(強)ひれ伏して、拜み、祈って「救ってください」と言う。

18節 彼らは知りもせず(強)、悟りもしない。

彼らの目は固くふさがって(強)、

見ることも悟ることもできない。

19節 彼らは考えても見ず、知識も英知もないので「私はその半分を燃やし(強)、パンを焼き(強)、あぶって、食べた。そして、忌みきらうべきものを造り、ひれ伏す」とさえ言わない。

20節 灰にあごがれる者の心は欺かれ(強)、惑わされて、救い出すことができず、「右の手には偽わりがないのだからか」とさえ言わない。

以上のようにして、「強」のところを強く読んでみる時、それは、思想上の強弱をつけるのではなく、論理的な強弱でもなく(たとえば一五、一六節と、一九節の比較)、描写の際のリズムではないかとの仮説が、ほぼ正当であることが判る。そのめざすところは、偶像を造る者の姿を生き生きと聞き手の前に浮び上がらせつつ、目に見える偶像製造と礼拝の様子の背後にかくれている本質を曝露し、その霊的リアリティを明らかにすることである。結論は、「彼らの目が固くふさがって見ることもできず、彼らの心もふさがって悟ることもできない」ので、その現実を自覚することがないということである。

そこで完了形と未完了形は、過去、現在、未来の区別でもなく、完了と未完了の区別ですらもなく、また、たんなる意味上の強弱ではなく、預言者が描こうとするイメージを生き生きと聞き手の心に浮び上がらせ、さらにそのイメージの背後にある本質の宣示に同調させるためのメッセーヅのリズムであると、この段階にかぎって言えるのではな

いか。

いわゆる第二イザヤ説とのかかわり

イザヤ書四〇章以下は、アモツの子イザヤの預言ではなく、第二イザヤと呼ばれる無名の預言者の作品であると言われるようになってから久しい。しかし、問題は、このような重要な預言をしている人物が全く無名の預言者で、何時、どこで、どのような生涯を送ったか全く不明であることである。そこで、捕囚期から、ペルシャ時代までと、エルサレム在住かバビロン在住かという、さまざまの仮説が出てくるわけであるが、代表的なものとしては、C・R・ノースの前五四七年直後説をあげることができる^⑧。

彼は、四一章二一―二九節、四二章八―九節、四三章一六―一九節、四四章六―八節、四五章九―一三節、四五章二〇―二二節、四六章九―一一節、四八章三―一六節にあるリーション(先にあった事)と、ハダシヨース(新しいこと)を、「昔」とか「終わり」とか「永遠」と比較しつつ、「先にあった事」とは、前五四七七年秋にクロスがサルデスをおとし入れた事件を指し、「新しいこと」はクロスによるバビロン無血占領を指すと考える。それゆえ、預言は、五四七年―五三八年のどこかの時点であるとする。彼によれば、「先にあった事」は、じっさい目の前で預言者が見たことであり、一方「新しいこと」とは、預言者がまだ見ていないことでなければならぬからである。すなわち、歴史をコントロールできるお方は、それが起こる前にその目的を告げうるお方でなければならぬからである。しかし、ノースの預言能力は限界つきであり、「預言者は、予告者でないことは、あまり強調されすぎた。じっさいに将来のことを予告することは、ありうるのである。しかし、その予告は、主として、彼の時代の状況に近接してな

されている。それゆえ、二世紀も後の出来事の詳細な描写が、イザヤの時代にできるとは考えられない」と言っている。

こうした考え方の背後には、旧約預言の発生状況を過去、現在、未来の一定延長線上の点に位置づけて、その場所を設定し、その状況における預言者の社会状況、心理状況の分析から当然生じるであろうと想定される宗教思想なるものを推定するという方法論を見ることができ、それによって、今度は、一九七五年という時点を、過去、現在、未来という延長線上における社会状況、心理状況との相違を計量してゆけば、現在における人間の宗教思想が類比推定せられる。また、その逆も可能であるという、ノースに代表せられるような神学思想の構造をうかがうことができるのである。

しかし、ヘブライ人の時の概念と、四四章一二～二〇節の動詞の時制の検討と内容から見たところでは、このようなアプローチは、預言者が描こうとしているイメージと、語ろうとするメッセージを聞くためには、不適當ではないかという根本的な疑問が提出せられているのである。

しかし以上のような自由主義的立場への批判は、いわゆる保守主義といわれる聖書解釈へのもろ刃のつるぎでもあつたことをおぼえておかねばならない。なぜなら、ある預言者を過去の一定時点におき、その預言が成就した一定点を歴史的な延長線上においてみる見方には、「預言と成就」をすべて時間的な過去、現在、未来の延長線上にパターン化する同様の危険をはらんでいるからである。

このことは、たとえば、出エジプト伝承がイザヤによってどのように理解せられたかを見てゆくことによつて明らかにせられるであろう。出エジプト伝承が、「預言と成就」の枠の中で位置づけさせられつつ、そこに浮び上がるものに

→セ↓新しいモーセ、主のしもべクロス↓受難のしもべと展開してゆく経過を見るならば、それは、人間イザヤの側の宗教的体系や論理の一貫性をこえた、神の側からの新しい啓示としてのみ説明しうるイメージ・チェンジであることが判る。

そして、イザヤ六章九～一〇節の「心をかたくなにするメッセージ」の頂点にこのイメージが浮んでいることを理解してゆくならば、われわれは、「預言と成就」の本質にやや近づいていくと信じていることができる。詳細については、拙著、イザヤ書緒論を参照せよ。^⑥

注

- ① James Barr, *Biblical Words for Time*, Revised Edition, SCM Press, 1969, pp. 174~184.
- ② 同、一七〇～一七四ページ。
- ③ ゲゼニウス・カウチ『ヘブライ語文法』一〇六章。
- ④ 同、一〇七章。
- ⑤ Sabatino Moscati, Anton Spitaler, Edward Ullendorff, Wolfram von Soden, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, pp. 131~134.
- ⑥ C. R. North, "The 'Former Things' and the 'New Things' in Deutero-Isaiah" *Studies in Old Testament Prophecy*, edited by H. H. Rowley, 1957, pp. 111~126.
- ⑦ C. R. North, *The Second Isaiah*, Oxford, 1964, p. 2.
- ⑧ 鍋谷「イザヤ書注解緒論」『新聖書注解』旧約第三巻、いのちのこゝろ社、四七七～五〇三ページ。

参考文献

- アウグスチヌス『神の国』教団出版部、一九六八年。
同『告白』上下、岩波、一九七六年改訳。
クルマン『キリストと時』岩波現代叢書、一九五四年。
コンツェルマン『時の中心』新教出版社、一九六五年。
鍋谷堯爾「イザヤ書注解」『新聖書注解』旧約第三卷、いのちのことば社、一九七五年、四七七～六五五ページ。
同「預言書について」『新聖書注解』旧約第四卷、いのちのことば社、一九七四年、九～四七ページ。
ハイデッガー『存在と時』上下、理想社、一九六三、四年。
波多野精一『時と永遠』岩波、一九四三年。
パンネンミルグ「人間とは何か」『現代キリスト教思想叢書』一四卷、三四一～四九九ページ、白水社、一九七五年。
ブルトマン『歴史と終末論』岩波、一九五九年。
ヘルダマン『時間と自由』白水社、一九七五年。
ポーマン『ノブライ人とギリシヤ人の思惟』新教、一九五七年。
モルトマン『希望の神学』新教、一九六八年。
山中良知『理性と信仰』創文社、一九六四年。
Barr, James, *Biblical Words for Time Revised*, SCM Press, 1969.
Gesenius-Kautzsch, *Hebrew Grammar*, Oxford, 1946.
Montgomery, J.W., *The Shape of the Past, An Introduction to Philosophical Historiography*, Edwards Brothers, Michigan, 1962.
Moscati, S., Anton Spitaler, E. Ullendorf, W. von Soden, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1964.
- North, C.R., "The 'Former Things' and the 'New Things' in Deuteroc-Isaiah" *Studies in Old Testament Prophecy*, edited by H.H. Rowley, T. & T. Clark, 1957, pp. 111~126.
Watts, J.W., *A Survey of Syntax in the Hebrew Old Testament*, Erdmans, 1964.

(神戸ルーテル神学校校長)