

旧約における夢と啓示

— 旧約の啓示概念に関する一考察 —

服部 嘉明

序 論

「神は、むかし先祖たちに、預言者たちを通して、多くの部分に分け、また、いろいろな方法で語られました。この終わりの時には、御子によって、私たちに語られました」(ヘブル一・一二)とは、最も適当で、しかも有効的に旧約と新約との関係を啓示という観点と、歴史という観点から、その基本的究極性をキリストにおいて提示していると言い得る。①そして、聖書における啓示は、「むかし」という時と、「この終わりの時」の歴史的、または時間的経過の継続性をもつ預言成就という聖書神学的観点から捉えられ理解されなければならない。②旧約と新約の有機的な統一性も、正典論的にそこに見出される。しかし、問題とされるのは、「いろいろな方法」で啓示されたとは、具体的には何を指しているのかであり、③本論文は、「夢」がその啓示方法の中の極めて重要な一方法であることを、聖書記述に基づいて提示し、そのことにより、夢は、旧約においては、本質的には「言葉」による啓示と(同一ではないが)極めて密接な関係にある啓示方法であることを論述しようとするものである。そのことにより、いわゆる「進展

的啓示」が、どのような点で聖書学的に妥当であり、旧約聖書の正しい理解に不可欠な理念であるかを論証することを第二義的、または側面的な目的としている。方法論的には、主として旧約聖書本文(マソラ本文)に基づいて「夢」halom および、それに関連する派生用語が、索引統計的に、更に、聖書神学的に、どのように「啓示」の概念との関連で使用されているかを観察することにより、論証目的を果そうとするものである。したがって、「夢」に関する旧約聖書以外の資料、たとえば、古代オリエントにおける一般的、または宗教的な「夢」に関する文献、および、心理学的、あるいは精神医学的(病理学を含む)文献などによる観察は除外し、取扱わない。④

一 語彙「夢」の索引統計的観察

旧約聖書中には「夢」halom(名詞型)、halam(動詞型)、あるいはその語根 hm をもつ何らかの型は二十七回にわたって使用されている。もちろん、意味の上では、旧約聖書では、「幻」hazon(又は hizayon 又は hazuf)も、類似語として考えられるが、啓示という観点からすれば、どちらが、より信頼性のある方法又は、手段であるかは、その使用されている個々の文脈を考察することなくして決定することは不適当である。むしろそれら二者間の相異は形態に求められるべきであろう。換言すれば、神は、御自身を啓示されるに当り、夢を直接用いられる場合もあれば、幻を直接に用いられる場合もあり、それら両者の啓示の手段、または方法としての優劣性を論ずることは、各の聖書記述がもっている具体的な歴史的背景を無視して、全てを一般化してしまうという方法論的な不適当性のあることを一応認める必要がある。次に提示する索引統計的観察は、そのような方法論的不適当性を最小限度にとどめるために、文脈をも側面的に考慮に入れてなされている。⑤

A 「夢」による神の直接啓示

表現として、主語が「神」又は「主」^⑨となっていて、方法、または手段としての「夢」には、前置詞ベスが使用されている。更に、神が言葉で語るという、啓示概念としては殆ど決定的価値があると考え得る「言葉の啓示」^⑩が、そのあとにつづいている。

創世記二〇・三」ところが、神は、夜、夢の中で、アビメレクのところに来られ、そして仰せられた。『あなたが……』はその最初に出て来る例であり、啓示としては、極めて確実に直接的なものと考えられる。同じような表現方式によって、創世記二〇・六、および三一・二四にも見られ、三一・一〇―一一では、働きかけるのが、神御自身でなく、「神の使い」となっている。^⑪

更に、列王記Ⅰ・三・五「その夜、ギブオンで主は夢のうちにソロモンに現われた。神は仰せられた。『あなたに何を与えようか。願え。』』という表現での提示は、イスラエル史におけるソロモンの行政の神的な位置づけという文脈的観点および、その箇所(列王記Ⅰ・三・一―一五)の積義的観点からしても、夢による神の直接的啓示として理解され得る。^⑫

これらの代表的な例は、神御自身が「語る」という表現で、「夢」をその方法、または手段として、神の直接啓示を提示していて、「言葉」の啓示の重要性と、「夢」の位置づけを明確にしている。すなわち、夢は、単なる方法や、手段でなく、啓示として「語り告げる」には「言葉」を用いるのと同じような意味で、「夢」がその「言葉」の代わり用いられているのである。換言すれば、「夢」は「言葉」と同じ機能を果たすと考えられているのがこれらの例示である。

実質的には、前述の例示と同じと考え得るが、民数記一二・六では、幻(mar'ah)が夢と並行的に用いられている。「主であるわたしは、幻の中でその者にわたしを知らせ、夢の中でその者に語る」とあり、文脈的には「知らせる」は「語る」と同義語的な表示と理解される。しかし、この節の実質的な文脈の意味は、次の七―八節との関係でも理解されるべきである。一見すれば、そこには、「幻」や、「夢」に対して「言葉」の優越性が主張されているようにも理解されるが、第一義的に主張されているのは、そのような点でなく、他の預言者(この場合、アロンとミリヤム)に対してモーセの優越性が、神託的な権威という意味で、主張されているのである。^⑬

また、諸文書中に入れられているヨブ記でも、夢が、神の語りかけの方法^⑭または、手段として用いられることを明記している(ヨブ記三三・一四―一五)。^⑮

また、表現的には、主語が「神」でなく、「人」が夢を見る、という表現でありながら、実質的には、そのあとに神が言葉で語ることによって啓示がなされている場合がある。すなわち、ベテルと名づけられた場所におけるヤコブに対する神の啓示である(創世記二八・一二―一五)。「彼(ヤコブ)は夢を見た。……そして、見よ。主が彼のかたわらに立っておられた。そして仰せられた。『わたしはあなたの父アブラハムの神、イサクの神、主である。……』」。この文脈と内容は、ともにこの場合の啓示は、ヤコブに対する契約であると同時に、イスラエルの契約としての意義をもつ重要なものであり、メシヤ預言的要素をもっていることを示している。^⑯

量的には、これらの言及は僅少ではあるが、旧約において、夢は、啓示の方法、または手段としては、言葉と同じような機能をもった場合があると言い得る。したがって、必ずしも、夢は、啓示の方法、または手段として不確実な、劣性のものであるとは決定し難い。^⑰ そのような判定は、次に論述する如く、個々の事件の記述が示す内容によらねばならない。

B 「夢」による神の間接啓示

表現として、「人」が夢を見るという場合には、その主語は「人間」であり、その夢の内容を通して啓示的要素が、間接的に、説明という形式で提示されている。それゆえに、聖書の記述は、そのような啓示の場合には、一連のまとまった出来事という形で物語的な表示法によっている。

創世記三七・五、六、八、九、一〇、一九、二〇には、ヨセフが夢を見るその夢の内容との関連で具体的に起った一連の出来事が「夢」という語を動詞形、または名詞形で綴られている。「夢」という表現そのものには、直接的な神の能動的働きかけを示す表示はないけれども、この事件の経過の中では、夢が啓示としてその機能を果していること、すなわち、神の啓示の間接的方法、または手段となっていることは否定出来ない。特に、ヨセフとその兄弟たちとの再会の時に、ヨセフ自身が語った言葉（創世記四五・四一八）は、よくそのような場合の夢の機能を示している。アルブレヒ・エプケの言葉をかりれば、夢は必ずしも啓示に必須とは限らないが、必要に応じて神は、御自身とその御旨を告げるために、夢という方法を適用されるのである^⑧。

創世記四〇・五、八、九、一六、においても、「夢」という語が名詞形、または動詞形で用いられ、しかも、異教のエジプトの王宮に働く献酌官と調理官が見た夢の内容と、それに関連する出来事が記述されている^⑨。しかし、この場合には、その夢の「意味」を求めること、または、その夢を「解き明かす」ことを示す表現が反復して用いられ、更に、「それを解き明かすことは、神のなさることではありませんか」と言うヨセフの言葉は、神の啓示的要素を極めて明確に示していると言わねばならない。

創世記四一・一、五、七、八、一一、一二、一五、一七、二二、二五、二六、三二、四二・九、にも、パロが見た夢の内容の意味するところを、ヨセフが解き明かすという文脈で「夢」という語が名詞形および、動詞形で頻繁に使用されている。この一連の事件の記述においても、夢が、少なくとも間接的に、すなわち解き明かしによって神の啓示を伝達する手段、または方法とされている。「私ではありません。神がパロの繁栄を知らせてくださったのです。」（一四・一六）^⑩、「神がなさろうとすることをパロに示されたのです。」（四一・二五）、「夢が二度パロにくり返されたのは、このことが神によって定められ、神がすみやかにこれをなさるからです。」（四一・三二）などというヨセフの言葉は、それをよく示している。

また、士師記七・一四と、七・一五にも、同じような夢による神の啓示が記されている。敵の陣営の中で、それらの中の一人が同僚に自分の見た夢を話し、相手の一人が「それはイスラエル人ヨアシユの子ギデオンの剣にほかならない。神が彼の手にミデヤンと、陣営全部を渡されたのだ。」と、その夢の解き明かし、または説明をするのをギデオンがひそかに聞いた時のことを、「ギデオンはこの夢の話とその解釈を聞いたとき、主を礼拝した。……」と記している^⑪。これも、夢は間接的に、しかし神の主権的支配のもので、神の啓示の手段、または方法として用いられたと言い得る。数的に最も多く「夢」という語が、名詞、または動詞などの形で用いられているのは、ダニエル書においてである。ここでは、夢が神の啓示の手段、または方法ということが、極めて象徴的なニュアンスを伴う内容で適用されている。別な表現をすれば、黙示的要素を多くもっていると言い得る^⑫。節数では、二三節におよび（一・一七、二・一、二・二、三、四、五、六、七、九、二六、二八、三六、四五、四・五、六、七、八、九、一八、一九、五・一二、七・一）、二九回以上も、「夢」の語源 *חלום* が使用されている。それらは、いずれも、間接的に、夢が神の啓示の手段又は、方法であることを示している^⑬。

最後に、ヨエル書二・二八（ヘブル語聖書では三・一）においては、預言的にはあるが、神の賜物として「夢」を見る経験が示されている。

C 「夢」による偽啓示

旧約聖書においては、確かに、夢は、神の啓示の手段、または方法として理解されていることを観察して来たが、それはあくまでも神の主権の意図によるものであり、「夢」そのものは、人間が経験する現象として存在することを認識する必要がある^②。旧約聖書におけるそのような言及は、正典論的意図により僅少ではあるが、偽預言者、または単なる占い師という文脈で提示されていて、警告的要素を「夢」の理解に与えているとも言い得る。表現としては、分詞形と名詞形が用いられ「夢を見る者」が、「偽預言者」と同義語的にすら用いられている。

申命記一三・一、三、五（ヘブル語聖書では、一三・二、四、六）における「夢見る者」は、偽預言者と類比して述べ、その危険性を明示している規定としては、その律法の書（トール）の中にある唯一のものである。もちろん、文脈的に問題となっているのは、目に見える徴や、不思議を神の契約に対する保証かの如く主張して人々をまどわし導く人々のことである。

エレミヤ書二三・二五、二七、二八、三二においても、「夢を見る預言者」という表現さえ用いて、偽預言者が、夢によって偽りを預言する事を認めて、警告を発している。文脈は、言葉による啓示が、必ずしも夢による啓示よりも優越したものであることを提示しているのではなく、第三二節が明示する如く「偽りの夢を預言する者たち」についての警告であり、第三一節の「自分たちの舌を使って御告げを告げる預言者たち」と同じ警告を受けていることを見逃してはならない^③。

エレミヤ書二七・九および、二九・八にも、「夢見る者」は、占い師、卜者、呪術者と同列に「偽預言者」と同義語的に提示して、捕囚の現実を背景に、真実な神の使信に反して偽りを告げる者とされている。

ゼカリヤ書一〇・二においても、「夢見る者」は、テラフィム^④によって偽りを告げる者たちや、占い師たちと同じく、偽預言者として表示されている。

必ずしも、偽預言者と同義語的ではないが、サムエル記一、二八・六、一五においては、「夢」によって告げられることを、ウリム^⑤など占いの手段と同じような文脈で理解されていたことが、神から離れつつあった晩年のサウルの言葉として記述されている。それは、必ずしも異教的でないかも知れないが、迷信的、または霊媒的要素のある事は否定出来ない。

D 修辭的表現としての「夢」

今まで取り上げて来た語彙としての「夢」が提示する内容とは、極めて異性格のものとして旧約聖書では「夢」という語が用いられている。すなわち、修辭的表現用法である。これらは殆ど、一般に諸文書と呼ばれる区分に属する書に見出されることも、修辭的表現としての性格をよく示している。

ヨブ記二〇・八では、悪人または、神を敬わない者の「はかなさ」を表現するために「彼は夢のように飛び去り、だれにも彼は見つけられない。……」と用いられ、イザヤ書二九・七―八においては、「はかなさ」または、「非現実性」を表示している。詩篇七三・二〇においても「はかなさ」または「暫時性」を示す表現として用いられている。もちろん、悪い意味での「はかなさ」のみでなく、喜びの大きさのゆえに「信じ難い」という文脈で「非現実性」を表現している場合もある。「主がシオンの捕われ人を帰されたとき、私たちは夢を見ている者のようであった」（詩篇一二六・一）がそれである。伝道者の書五・三、および五・七では、（ヘブル語聖書では五・六）諺または、格言として、「仕事が多いと夢を見る。ことばが多いと愚かな者の声となる。」「夢が多くなると、むなしなことばも多くなる。

ただ神を恐れよ。」と「夢」という語が用いられている。^⑩

二 「夢」の聖書神学的觀察

旧約聖書は、既に検討して来た如く、律法の書、預言書、および諸文書の各区分において「夢」という語を用い、啓示を伝達するために、内容的にも、表現的にも、他の伝達方法または、手段とともに、ひとつの無視出来ない要素を「夢」が占めていることを提示している。その事実をふまえつつ、旧約聖書神学という観点から、夢と啓示との積極的な関連性を、どの点で肯定的であり得るのか、または、どの点で否定的でなければならぬかを検討し、旧約の啓示概念の一面としての夢の位置づけを、ここでは意図している。

A 夢と言葉の関係

現象、または体験としての夢そのものは、極めて人間的なものであり、宗教学会的にも、殆ど一般的なものとして古代社会から何らかの位置づけが生活の中でなされて来たと考え得る。^⑪ そのような場合に、その夢の機能は、ある思想内容、または概念を「伝達する」という、コミュニケーションとしての性格をもつものである。例えば、死者の世界から現世に生きている者へのメッセージの伝達などである。

(一) 伝達性をもつ夢と言葉

「昔イスラエルでは、神のみこころを求めに行く人は、『さあ、予見者 (onen) のところへ行こう。』と言った。今の預言者は、昔は予見者と呼ばれていたからである。」(サムエル記 I、九・九)との記述は、既に検討した如く、神はその御旨の伝達に当って、夢を用いてその目的を果されることがと密接な関係があることを示唆している。^⑫ もちろん、予見者という場合の啓示そのものの媒介となるのは、幻であり得ることも考えねばならない。事実、預言者 (nabi) という表示と並行的または、同義語的に「先見者」(hozeh) という表示が神の使信を伝える者 (イドヤ、エフー) に関し使用されている (歴代誌 II、九・二九、一二・一五、一九・二)。hozeh (先見者) は、hazon (hazu) (幻) に語源的に共通することも、夢と幻の類似性を前提とするならば、^⑬ 時代の変化によっての呼び方の相違が表面上に存在するだけに、実質的には、神の言葉を預り語る預言者 (nabi) と機能、または職責上特別な相違があるとは考え難い。既述の如く、修辭的表現として「夢」という語は用いられる場合は僅少ではあるが存在する。その場合には、修辭的意味の伝達はあるが、内容そのもの、または、使信の伝達、すなわち、言葉が果す思想や概念の伝達は余り積極的に期待出来ない。その他の場合には、夢は (幻と同じように)、神によって用いられる場合には、必然的に、言葉による伝達と同じような機能を、「預言」または「預言者」という文脈では保持している。アロンとミリヤムに語られた言葉はよくその事を示している (民数記 二二・六)。

更に、言葉による啓示と、幻による啓示は並行的に預言者の召命記事に、例えば、イザヤの召命 (イザヤ書六・一―一三) や、エレミヤの召命 (エレミヤ書一・四―一九)、エゼキエルの召命 (エゼキエル書一・一―二・一〇) などにも見られることも、幻や、夢が果す機能が、その啓示の伝達性という点で、言葉のそれと深い関係のあることを示している。^⑭ 語彙の索引統計的觀察の項で既述の民数記 二二・六も再度考慮に入れるべきである。

(二) 歴史的檢討

聖書の記述によつて、その救済史的経過を觀察すると、夢による啓示の最初のもの、創世記二〇・三、六に記されているアビメレクに対するものであり、少なくとも、聖書は族長たちの時代の初期と考え得る時代に、夢による啓

示が、言葉と並行する確実性をもって存在していたことを提示している。また、ヤコブに対する夢による啓示（創世記二八・一二以下）、ヨセフに対する夢による啓示（創世記三七章）、エジプトの宮廷人たちに対する夢による啓示（創世記四〇章）や、パロに対する夢による啓示（創世記四一章）等は、神の間接啓示ではあるが、聖書記述が伝える救済史的観点からするならば、聖書神学的には、言葉の啓示に匹敵する内容と確実性をもつ神の啓示と言い得る。それら一連の夢による伝承が綴る聖書記述は、救済史の中心的役割をも果しているのである。

また、カナン征服と定着時代には、神は、主権的にギデオンにも働きかけ、夢を語り合う異教の民にも働きかけ、間接的ではあるが、救済史的には、言葉による出来事の伝達として、確実性をもつ神の啓示が存在したと言い得る（士師記七・一三以下）。王国時代の比較的初期、すなわちソロモンの治世の初期に、神はイスラエルの民の指導者として選び立て給うたソロモン自身に、言葉での啓示程の確実さをもって、忠実に神礼拝をなし、神を崇めるギブオンで、夢による啓示を与えられた（列王記上、三・一一一五）。そのあと、歴史的には、分裂王国時代を通じ、夢そのものによる神の啓示を明示している例はないが、言葉の啓示にあずかり、預言者として救済史に活躍した者は、いわゆる旧約聖書の預言者たちとして周知のとおりである。

旧約の救済史としては比較的後期と考えられる捕囚期においては、間接的にはあるが、神はダニエルに、また彼をとりまく異邦の民に夢を用いて、救済史的啓示を明示された（特に、ダニエル書二章、四章を中心として）。しかも、ダニエル書においては、夢による啓示は、殆ど言葉による啓示と同じ程の規模で用いられている。

夢と幻による啓示の類似性と、それらが、伝達しようとする内容または、使信という観点からすれば、夢（または、幻）の啓示は、言葉の啓示と極めて密接な関係にあることが納得出来る。そして、旧約聖書の提示する歴史では、少なくとも族長時代と一般に呼ばれる時代の比較的初期から、旧約歴史の殆ど終りに到るまで、夢（または幻）による啓示と、言葉による啓示とは並行的に、同等の重要性（確実性をも含めて）をもって神の主権のもと適用されていると言い得る。

B 夢と啓示の関係

今まで論じて来たことを前提として、この最後の箇所、結論的に、三つの点に言及しなければならない。

(一) 夢の中性的性格

夢は、一般人間の共通、または共有の経験、あるいは現象であって、旧約聖書においても、夢は、神の民によっても、異邦の民によっても経験されることとして提示している。換言すれば、人間である限り誰もがもつ生理現象の数の種類と同じように、夢は人間共有の経験である。更に、旧約聖書は、夢は、神の啓示として用いられる場合もあり、神の啓示として用いられないばかりか、むしろ神に相対決する悪事のために用いられる中性的存在であることを明示している。夢が偽預言者たちによって用いられるのはその例である事は既に論述したとおりである。しかも、神は異邦人に対しても夢による啓示を与え給うという点でも、夢そのものは極めて中性的性格をもつことを旧約聖書は示している。⑩ それでは、夢は、旧約聖書において、真に神の啓示であると言い得るのは、聖書神学的にどのような意味においてなのか。

(二) 救済史における神の主権と夢

旧約聖書において、救済史という概念は、正典論的に新約聖書との関係、特に、約束と成就、または、預言と成就という概念を殆ど前提として受け入れ、理解されていることは周知のことと言い得る。歴史を支配される主権者なる神は、メシヤとしてのキリストの来臨と、その十字架上の死と復活において完成される贖罪を究極的に明示する

ために、御自身の啓示を旧き契約として撰理の中に聖書記述者たちに靈感をもって働きかけ、救を啓示するのに必要なことは何ひとつ欠けることなく、また何ひとつ余分なところなく、最善の方法で記述（諸伝承の収集を含め）させ給うたのである。ヨハネが、その福音書の最後に記した如く、他にも夢による啓示が多くあったかも知れないが、それら全てを記述にとどめることなく、目的的に、選択されて記述にとどめられたのが、正典としての旧約聖書中に言及され、述べられている「夢」である。^④ 聖書が提示する救済史に神の主権は、夢による啓示において的確に働いているのである。すなわち、旧約聖書における夢と啓示の関係は、神の主権を前提として理解されなければならない。

(三) 旧約における夢と進展的啓示思想

旧約聖書の記述には、古代の古い伝承が適用されていることのゆえに、表現としては極めて簡潔で、原始的と考えられる部分から、比較的后代のもと考えられる洗練された表現の部分まであるが、伝統的な聖書主義に立つ聖書観は、その啓示思想においては進展的 (progressive) な変化はあっても、啓示思想の発達成長的、または進化論的 (developmental, evolutionary) な進変化はないものとされてきた。今そのことを、夢による啓示という点で考えると、旧約聖書は、比較的早期と考えられる族長時代の初期より、捕囚期という比較的后代に到るまで、夢は、神の主権のもと啓示の手段、または方法として、直接的にも、間接的にも、各時代において用いられていて、特別に注目すべき変化は認め難い。それゆえ、旧約聖書における進展的啓示を取扱う場合に、啓示の手段、または方法としての夢は、進展的に変化があるとは言いがたい。すなわち、夢という啓示の手段、または方法は、進展的啓示思想とは直接的には無関係であり、旧約における進展的啓示思想は、夢という啓示の手段、または方法によって告げようとする救済史に直接的関係をもつと言わねばならない。進展的啓示 (progressive revelation) とは、宣告内容の中心であるメシヤとその業との関連、すなわち、あくまでキリスト論的に論じ、適用されるべきで、啓示の方法、または手段に關して適用されるべきではない。

結 語

旧約聖書における「夢」は、一般現象、または経験でありながらも、神の主権により、救済の真理の啓示のために、他の古代世界における「夢」の理解とは区別され得るところの聖なる啓示の方法、または手段としてその機能を果し、聖書記述は、そのような「夢」の適用を明示している。したがって、旧約聖書においては、救済史的に「夢」は、「言葉」にも匹敵する確な啓示方法として神の主権により用いられている。それゆえ、啓示の方法としての「夢」は、進展的啓示思想との直接的関連性は極めて稀薄である。

注

① ヘブル人への手紙のこの冒頭の序言的表現がもつ啓示的意義の重要性に関しては殆どの註解者は何らかの形で言及している。例えば、近藤治義『ヘブル書』（新約聖書要解第十三巻）新教出版社、一九五七年、四四頁。中川秀恭『ヘブル書研究』創文社、一九五七年、五四頁。Marcus Dods, *The Epistle to the Hebrews* (Expositor's Greek Testament), Grand Rapids, 1956 reprint, pp. 247-248; James Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (I.C.C.), Edinburgh, 1963 reprint, p. 2; Brooke F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (Greek Text with Notes and Essays), Grand Rapids, 1967 reprint, pp. 3-4 など。

② 最近では、アイヒロットが契約概念を中心として旧新両約の關係の重要視をして以来、その中心主題が何であるかについての見解は幾分異なりつつも、預言成就という關係で旧約と新約を統一的に理解する必要性が主張されてきた。W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament*, Stuttgart, 1968; F. F. Bruce, *The New Testament Development of Old Testament*

Themes, Grand Rapids, 1969, pp. 11-21; F.F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfillment*, Edinburgh, 1963 の中で著す A.A. Anderson, "Old Testament Theology and Its Methods," pp. 7-19; F.F. Bruce, "Promise and Fulfillment in Paul's Presentation of Jesus," pp. 36-50; A.J.B. Higgins, "The Old Testament and Some Aspects of New Testament Christology," pp. 128-141; Gerhard Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, 1972, pp. 11-28, 49-80; John L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, London, 1974, pp. 15-29, 318-325.

③ *τοιοῦτος καὶ τοιοῦτος* の前者は進展的啓示になむる時間的経過の区分を意味し、後者が「実質的に「方法」又は「手段」を意味しつゝる解をなす。Dods, *op. cit.*, pp. 247-248; Westcott, *op. cit.*, pp. 3-5.

④ 旧約聖書以外の古代オリエントの文献にも言及し「極めて総合的且旧約聖書の夢及び幻について論じつゝるものとして Ernst Ludwig Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament* (Beihfte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 73), Berlin, 1953 を参照。

⑤ "Die Etymologie des Stammes ihm ist unstritten," と ヘルマンは冒頭に於て述べ「夜の幻」*haezion laila* の関連性は語源的には問題視されつゝるべきを認めつゝる。Ehrlich, *op. cit.*, S. 1-3.

⑥ ダニエル書二・一九との関連で「幻は夢よりも啓示の程度の高く媒介と考えられていた。夢は漠然としていて人を欺きがちであるが、幻は、はっきりとした声がかかるのが特色であつて、人はあつちまぢきを残すことなく啓示を受け得るのである」。石橋幸男『ダニエル書』(信徒のための聖書講解—旧約十七卷)『聖文舎』一九七二年、四一頁。これは「夜の幻」と「夢」とを「応明確に区別をした見解の一例である。

⑦ 「幻と夢は同一経験として扱ふべし、夢は幻の形式で、幻は実質に用ゐられた。」「聖書大辞典」「幻」の項、日曜世界社版、一一四六頁。

⑧ 主として G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart: 1958 を参照すべし。

⑨ 'elohim とは Yehowa を 主語として用ゐるべきである。だが、創世記三十一・十一では「神の使ふ」*malak hä'elohim* とはつゝる。

⑩ Cf. H. Michaud, "Dream," *A Companion to the Bible*, ed. by J.J. von Allmen, New York: 1953, pp. 92-93.

⑪ 内容の類似性なゆかゝ大書經卷論的では「一續章二五・一二—二五の関連で論じらるべき(G. von Rad, *Genesis*, trans.

by J. Marks, London: 1961, p. 221; John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (I.C.C.), Edinburgh: 1930, 2nd edition, pp. 316-317; A.S. Herbert 著 十二・十一十の記述内容がヤベトとハヌ王国で語られたものと見しつゝる。A.S. Herbert, *Genesis 12-50* (Torch Bible Commentaries), London: 1962, p. 47) 等によつて、一及び四資料の重複と見らるべきである。(Cf. Derek Kidner, *Genesis* (Tyndale Old Testament Commentaries), London: 1967, pp. 137-138, 21-22; J.P. Lange, *Genesis* (Lange's Commentary), trans. by Gosman, Grand Rapids: reprint n.d., pp. 449; 舟橋信『創世記』(新聖書注解旧約第一卷)の6の12の注、一九七六年、一七〇頁。R. de Vaux 著 大書經卷論を認むるべき、近代になり次第に明白になりつゝるある当時の文化的背景における婚姻関係の理解の複雑性に言及し「それでは別個の事件である」といふ可能性を示してつゝる。Roland de Vaux, *The Early History of Israel to the Exodus and Covenant of Sinai*, trans. by D. Smith, London: 1978, pp. 162, 245-246)。

⑫ Skinner 著 大書經卷論を主張したゆかゝ "It must be remembered, however, that according to primitive ideas the 'COMING' of God (so 31:24, Nu. 22:20) would be as real an event in a dream as in waking experience." といつゝる。Skinner, *op. cit.*, p. 316.

⑬ 「神の使ふ」は「神」御自身が神に代るる表現の一例である。Cf. Kidner, *op. cit.*, pp. 165, 35; Robert B. Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament*, Grand Rapids: 1897, pp. 41-42.

⑭ 列王記一・三・五の理解に関する文脈をよむ、一一一五節の釈義に関する筆者の見解については、拙著『列王記』(新聖書注解旧約第二卷)の6の12の注、一九七七年、三五九—三六一頁、または拙論「ソロモン像を探る—試案」『神学と人文』(大阪基督教短大紀要)第十七集(一九七七年)「七一—一〇〇頁を参照のすべし。

⑮ 「ソロモンが田を耕すべし、なすべし、それは夢であつた。キリブ、彼は……」(列王記一・三・一五)における「夢」は「文脈的に「啓示」そのものとして理解されるべきであり、「夢」の「はかなさ」または「不確実性」を意味するものではない。「……目を覚ますべし、実をいへば(神の)啓示であつた」と記出され得る。Johns, Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, I-II, London/Copenhagen: 1946 reprint, p. 134; Ehrlich, *op. cit.*, S. 19-21.

⑯ Cf. E.J. Young, *My Servants the Prophets*, Grand Rapids: 1952, pp. 46-51. 田辺滋『民衆記』(新聖書注解旧約第一卷)の6の12の注、一九七六年、五〇六頁。George B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, Edin-

burgh: 1903, p. 120.

①⑦ be'ahat ばあはつ bis'ayim は「一度」「二度」とも訳し得る。文語訳聖書、新英訳 (NEB)、『関根正雄『ヨブ記註解』教文館、一九七〇年、一六三頁、一六六頁。安田氏は「方法」を適訳としてゐる。安田吉三郎『ヨブ記』(新聖書注解旧約第三卷)、『ささの』社、一九七五年、一一三頁。

①⑧ ヨブ記七・一四に、夢の言及があるが、文脈を異にしてゐる。

①⑨ 舟喜、前掲、二〇三頁。

②⑩ Cf. J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament*, Grand Rapids: 1962, p. 45; G.F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, trans. by G.E. Day, Grand Rapids: n.d. reprint, p. 143.

②⑪ Albrecht Oepke, "ôwar," G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, trans. by G.W. Bromiley, Grand Rapids: 1967, Vol. V, p. 229.

②⑫ Cf. Michaud, *op. cit.*, p. 93.

②⑬ bil'gädäy, 'elôhim ya'aneh 'et'sêlôm par'ôh. 「神」よとの表現が強調されてゐる。 Cf. Kidner, *op. cit.*, p. 195.

②⑭ P. Cassel/P.H. Steenstra, *Judges* (Lange's Commentary), Grand Rapids: n.d. reprint, p. 128.

②⑮ H.C. Leupold, *Exposition of Daniel*, Minneapolis: 1961 reprint, p. 36; Edward J. Young, *The Prophecy of Daniel*, Grand Rapids: 1957 reprint, p. 21; Joyce G. Baldwin, *Daniel* (Tyndale Old Testament Commentaries), London: 1978, p. 13. 最近では黙示的要素を加えず、知恵文書的要素の指摘がなされてゐる。Norman Porteous, *Daniel* (O.T. Library), London: 1965, pp. 16-17; Eric Heaton, *Daniel* (Torch Bible Commentaries), London: 1967, pp. 20-24.

②⑯ 「神は」の四人の少年に、知識と、その文学を悟る力と知恵を与えられた。タニエルは、その夢を解へる力と「神は」(タニエル書一・一) Baldwin, *op. cit.*, p. 84.

②⑰ Ehrlich は、例証を簡単にあげてゐる。 Ehrlich, *op. cit.*, S. 56-57. Cf. I. Mendelsohn, "Dream," *Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York/Nashville: 1962, Vol. I, pp. 863-869. 黙示のテクニクは、夢の経験と異教の例と類似して Gaster は、これを提起してゐる。 Theodor H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York/Evanston: 1969, pp. 182-184.

②⑱ 安田吉三郎『タニエル書』(新聖書注解旧約第四卷)、『ささの』社、一九七四年、一七一頁。 Ernest W. Nicholson, *The Book of the Prophet Jeremiah* (chapters 1-25) (Cambridge Bible Commentary), Cambridge: 1973, p. 200.

②⑲ テラフィムは、族長たちの背景となる文化圏の古代オリエンタルでは家族又は、個人の「お守り」的存在の小形の携帯用偶像と称せられ(創世記三一・三四) サトヘネー(一五・二三など)、イスラエルの民にあっては微妙な誘惑であった。 Merrill F. Unger, *Zachariah Prophet of Messiah's Glory*, Grand Rapids: 1963, p. 174.

②⑳ 一種の占むる方法であつて、「ウリトマナンニム」と対に呼ばれる「ヤム」あり(出エジプト記二八・三〇)、『祭司の胸あつ布のエホズに入れられてゐる十二の宝石を指し、それを道具として神にうかがいを立てた。詳しくは、『聖書辞典』などを参照のこと。

③① 一般的にも「夢」といふ語には「①睡眠中に物事を見聞きするやうに感ずる現象」②はかなう「ヤム」③「希望」などの意味が説明されてゐる。宇野哲人編『新修広辞典(和英併用)』集英社、一九七三年(新版)第二六刷、七七七頁。

③② 渡辺善太『出エジプト』以前、日本基督教団出版局、一九七二年、二六八―九頁、三〇―三三頁参照。

③③ "However, the idea, generally accepted, is that God uses dreams in order to communicate with men (Gen. 20: 3, 6, 31:10-11, 24, Num. 12:6. I Kings 3:5) or to terrify them by the sense of His majesty (Job 7:14, 33:15 ff.)," Michaud, *op. cit.*, pp. 92-93.

③④ 前掲注⑥および⑦を参照。

③⑤ 同じような啓示形式は、『エゼキエル書』三七章にも見られる。服部嘉明『エゼキエル書』(新聖書注解旧約第四卷)、『ささの』社、一九七四年、三八六頁。

③⑥ 夢による啓示は、目的的に神の主権により異邦人におこつて可能とされる「ヤム」 J. B. Payne など、タニエル書における夢の啓示との関連を主張してゐる。 Payne, *op. cit.*, p. 61.

③⑦ 前掲、注④を参照。

③⑧ もちろん、イザヤ、エレミヤ、エゼキエルなども、唯に言葉の啓示のみならず、幻による啓示にあつた事は既に述べたとおりである。

③⑨ タニエル書における夢による啓示の特殊な点として、この事が指摘されてゐる。 Cf. Baldwin, *op. cit.*, pp. 53-54.

