

〔論文〕

旧約聖書正典の形成と決定原理

西 満

序

現在私たちが手にしている旧約聖書はどのようにして形成されたのであろうか。また、正典が形成されるにあたって、どのような決定原理が働いたのだろうか。また、何時頃それはなされたのであろうか。本論においてはこの問題を取り扱うことにする。前号においてすでに見たように、三段階正典化説を唱える多くの学者は、紀元90年のヤムニヤ（ヤブネ）会議において最終的に決定されたと主張する。三段階正典化説を否定する学者でも同様の立場をとる者もある。しかし、前述したようにヤブネにおける会議は正典の内容について討論し、校閲したということはあったが、そこで正典が決められたのではないということが判明した¹⁾。では旧約聖書正典はいつどのようにして形成されていったのであろうか。実際には、正典形成に関する初期の外的資料は何一つ存在していない。旧約聖書もまた、正典形成に関する明確な情報を提供してくれないし、また「預言者」と「諸書」の範囲についても情報を提供してはくれない。しかし同時に旧約聖書は、かなり早い時代から、権威ある書が存在したことを繰り返し証言している。これに対して現代の批評学は、聖書正典の形成を人間の側面からのみ判断し、神の靈感とか、正典形成にあたって働いた、神の超自然的な力を考慮に入れないか、軽く取り扱う傾向がある。最近になって（特に1970年代以降）、このような傾向に対して見直しを求める立場も出てきた。それが、「正典批評」とか「正典的研究法」（canonical approach）とか呼ばれるものである。本論ではまずこの問題について概観し、さらに、福音派の立場における正典の形成と決定原理の説について論じてみたい。

1 現代批評学の諸学説

A. 三段階正典化説を主張する立場

—ライル、ファイファー、ベンツェン—

H. E. ライル (1856—1925) によれば、ヘブル人の国民的文書はヘブル正典が形成されるより遙か以前から存在した²⁾。彼によると「律法」「預言者」「諸書」が三段階で正典化されるためには、それぞれ三つの過程を経て形成されたという。第1は、旧約聖書の諸書に先行した文書の過程、第2は、これらの書を現在の形にする編集の過程、第3に、これらの書を聖書という国民的正典の地位に選ぶことである。ライルによれば、他の自由主義の学者と同様に、五書は長い期間かかって種々の資料が積み重ねられ、それが編集されて出来上がったものである。捕囚後、エズラが集まった会衆の前で五書を読んだ時(ネヘ8章)、その律法は拘束力を持つものと認められ、それゆえ正典化された。であるから、最初の正典は五書のみであった。しかし、これだけでは正典として不十分であった。なぜなら、ネヘミヤの時代までには、預言者たちの文書やことばを保存しようとする特別な関心が生じてきた。そしてこれらの書は、前300年から200年代の始めの間に正典化された。そして多分それは、ヘレニズム文化が浸透しつつあることが、ユダヤ教の伝統にとって脅威的な存在になったからである。預言者の正典が完結した時、他の文書(例えば伝道者の書やその他の書)で預言者の正典にも律法にも属していないものがあった。これらは実際上は、以上二つの正典の付録の役をしていた。マカベヤ時代のユダヤ人愛国者たちの熱心が、第3群の文書を付加することにより、正典を拡大しようとする運動を始めたのかもしれない。アンテオコス・エピファネスがユダヤ人の国民的文書を破棄するよう命じたことは、ただユダヤ人たちの目にそれらの価値を大きく見えるようにしただけであった。その後これらの書が一般に用いられることによって、権威あるものと見られるようになった。実際に公式にこれらが正典と認められたのは、多分、紀元100年頃であろうとされ、それはヤムニヤ会議の結果であった³⁾。

ハーバード大学のR. H. ファイファー (1892—1958) は、本質的にライルの立場をとりつつその修正案を提示した。人類の歴史で、書物が正典として公認された最初のもの、ヨシヤの治世に神殿で発見された(されたと見せかけた)

申命記典である。この画期的事件の出来事から二つのことが推定される。第1に、ヒルキヤの発見以前には知られずにいたこの書が、フルダヤヨシヤによって神のことばと見なされたこと。第2に、この書物に関する政令が直ちに下され、自然に国の憲法になったことである⁹⁾。この前621年の申命記の正典化は、正典結集の第一歩であった。その後、650年にJ E資料が編集され、捕囚後パレスチナで祭司典Pが編集付加されて、400年頃正典化された。さらに、前預言者（その多くは、前550年頃申命記史家によって編集されていた）と、後預言者が前2世紀頃決定版として公布された。諸書は長い間に一つ一つ正典化され、紀元90年頃のヤムニヤ会議において聖書の正典化は不動のものとなった⁹⁾。

A. ベンツェンも三段階正典化説を認める。ベンツェンによれば、エズラ、ネヘミヤ時代に、水の門の前の広場において律法を朗読したのは、その当時、バビロニアのユダヤ人の間で流布していた律法の形を紹介したものである。それより以前、前621年ヨシヤの宗教改革の時代にすでに規範的律法の書という概念があり、神は御旨を聖なる書によって啓示することができるという信仰があった。このことは、聖なる書かれた律法という概念の形成にとって、特別に重要な意味を持っている。しかし、それよりもずっと早い時期に、神によって与えられた古代の律法概念、すなわち、イスラエルのクレド（申26:5-9）もある。しかし、そのような考えがすぐに正典という固定の概念に到達したのではない。出エジプトの後の長い世紀に種々の流れのいわゆる層（資料）が捕囚後に統一され、五書という形になったのである。ベンツェンによれば、「預言者」の正典化は、イザヤが「このあかしをたばねよ。このおしえをわたしの弟子たちの心のうちに封ぜよ」（8:16）と命じた時、そして、エレミヤが彼の書記バルクに預言のことばを書かせた時に（36:4,32）始まった。捕囚後の預言者たちは、前任者たちと同じ立場を保持したが（ゼカ1:4；7:7参照）、彼らの著作は前200年より少し前までに正典として認められるようになり、「預言者」の正典化は前200年より少し前に実質的に完了した。「諸書」は、それにいろいろの名前が与えられていることから分かるように、極めて漠然とした仕方で定まったが、それは、多分、ベン・シラの知恵の書の序文が記された頃（前132年）までには完成していたと考える。従って、ベンツェンは、ヤムニヤ会議において正典が決定したという考えは退ける。ヤムニヤにおいてなされたことは、「正典を決定したのではなく、校閲したのである」⁹⁾。

B. 三段階正典化説を認めない立場

—ヘルシャー、エスターリーとロビンソン、フリードマン—

ドイツの旧約学者、グスタフ・ヘルシャー（1877–1955）は、従来の批評学者がとっていた三段階正典化説には明確に反対の立場をとる⁷⁷。ヘルシャーもライルと同様に、正典の概念が出てきた背景には、ギリシャ文化とギリシャの文書の出現によって、ユダヤ教の宗教的伝統が重大な挑戦を受けたという事実があると考えられる。さらに、ユダヤ教の外典資料が広範囲に出回ったことによって、ユダヤ教の権威者たちは、正典的聖書を、古代のある時代以前の作品に限定することによって、ラビの伝統を守り、外典文書からの脅威を取り除こうとしたのである。「律法」は前7世紀頃から聖なるものと見做されていた。しかし、前4世紀の終わり頃に「律法」が最終的な形を整えた時にも、正典としての地位を認められたわけではなかった。同じことが「預言者」についてもいえる。ヘルシャーによれば、前2世紀の中頃までは周期的に「預言者全集」に文書が付け加えられていったのである。ベン・シラの証言は必ずしも預言者正典がその時までには完結していたことを意味しない。むしろある特定の書が、前190年頃までには尊敬を勝ち得ていたことを意味しているのである。ヘルシャーによれば、ヘブル文書が次第に集成されてゆくことと、正典の概念の発展とは鋭く区別されなければならない。前者は文書化の一過程であり、後者は、教理的理論（dogmatic theory）である⁷⁸。正典の概念が未だ起こっていないという証拠は、ベン・シラが自分自身を聖書記者の最後の人物であるとして書き（シラ33:16）、彼の文体を昔の預言者の様式に似せて書いているからである。しかし、このような説明は、ベン・シラの知恵の書の著者が、なぜ旧約聖書正典の中に受け入れられなかったか、また、ベン・シラが預言者の伝統に立っていることを認められず、古代ヘブルの賢者の地位に留まったかということを説明することができない。ヘルシャーによれば、このような正典の概念が形成されたのは、パリサイ派のラビ・ヒレルやラビ・シャンマイの時代、すなわち、紀元100年頃である⁷⁹。

ヘルシャーの学説は、ロンドン大学のW. O. E. エスターリー（1860–1950）とT. H. ロビンソン（1881–1964）に受け継がれ、彼らの共著に現われている。すなわち、ある書が他の書よりも聖なるものだという思想が正典を作り上げる動機になった。彼らによれば、そのような考えは突然生じたものではなく、あ

る書に特別の神聖さが帰せられるようになったのは徐々に、また一般の同意によってそうなったのである¹⁰。旧約聖書を「聖なる書」と最初に表現したのはヨセフスであり、それはヨセフスの「アピオンへの反論」に記されている。(しかし、実際には聖なる書物という表現はすでに第1マカベアに記されている。この点については、拙論、『旧約聖書正典論への一考察』「東京基督教短期大学論集」第21号、14頁参照。)彼らもヘルシャーと同様に三段階正典化説を退ける。正典の考えが生じたのは、ギリシャ文化とギリシャ文学の成長、そして特にユダヤの外典の普及の影響力による。正典の概念は前2世紀の終わり頃までには生じてきたが、実際に聖書が正典として定められたのは紀元100年頃である¹¹。

こういった批評学者の説は、1960年以降多少風向きが変わってきた。D. N. フリードマンは、「律法」と「前預言者」は一つの文学的単元を構成しており、前587年頃までには、大部分の文書が存在し、50年後には完成した形で世に出されたと考える。この両者はイスラエルの基本的歴史を構成しており、捕囚後の産物である。それが記された目的は、捕囚後彼らが何をすべきかということを示す青写真ではなく、むしろ、アブラハムからエルサレムの陥落に至るまでのイスラエルの経験の神学的、歴史的回顧録である。従って、大体のところ、捕囚からの帰還については関心を持っていない¹²。むしろ、異国の地でユダヤ人が生存しつづけることに関心がある。それは捕囚の地における聖書であった。それに対して預言者全集の第2版は、捕囚からの帰還者が、回復の預言によって勇気づけられるようにと、帰還者たちの携帯参考書として発行されたのである。そしてこれらの預言者集は前520-500年頃と第2神殿建設時には改定増補されていった。フリードマンによれば、これらの文書は、ユダヤ人社会の公的な聖職者の集団によって公布された公の文書であった。彼はこれらすべての文書は、人々の生活における特別な歴史的状況に対する応答として世に出てきたものであるから、その文書の年代は、その文書に記された最後の出来事に非常に近いものと思われる、と主張する。さらに進んで彼は、その書が書かれた著作年代は、正典化の年代と等しいとする。そして、それは公的文書として公に公布されたものなのである¹³。

C. 正典批評または、正典的研究法

—チャイルズ、サンダース—

1970年代にジェームス・サンダースやブリバード・チャイルズによって始められた正典批評は、従来の年代を定めるための聖書批評学にくらべて、かなり異なった前提にもとづいて作業を行なっている。チャイルズの基本的な旧約聖書学に対する姿勢は、従来の歴史的／批評的研究法は、神学的に不十分であるということである。キリスト教またはユダヤ教の信仰者の立場から言えば、批評学が行なってきた事柄は、旧約聖書を単なる古代の資料の集成として取り扱い、その上で、現代の信仰の共同体にとって役に立つものを求めるという程度のことであった。チャイルズは、現在私たちが手にする旧約聖書は聖書の一部であり、正典であるということから出発する¹⁰。正典批評または正典的研究法は、現在私たちが手にする聖書が正典であるということに強調点をおく。聖書を解釈するとき、常にこのことを頭に入れておく必要がある。チャイルズは歴史的／批評的研究法が、本文に関するある程度の真の（歴史的な）情報や、原著者の意味する事柄を明白にするに当たって、ある程度有用であることを否定はしないが、それは私たちの神学的努力にとっての必要のすべてではないという。もし、殆どの批評学者がなしているように、私たち現代のキリスト者が、どのようにしたら、復元された原典の本文の意味を自分のものとしようとしつづけるならば、袋小路に迷いこんでしまうことになる。大切なことは、正典としてのテキストが、現代のキリスト者に対して何を求めているかということを探ね求めることである。なぜなら、現代のキリスト者も信仰共同体の一部であり、そのためにこそテキストは正典となり、正典として存続しているからである¹⁰。

チャイルズは、正典の形成の過程と時期についての明確な判断を避ける。正典の形成は捕囚前に始まり、捕囚後には様々な要因によって文書化の必要性が高まっていった。その過程で、特別な編集者たち、宗教的なグループ、さらには政治的党派の関与があったことは確かである。この人たちが、ある場合は、エルサレムの改革的申命記者のグループであったかも知れないし、ヒゼキヤの宮廷に属する編集者であった場合もあるだろう。しかし、正典形成の過程において、本文を実際に編集した人たちは、自分の身分を隠すことに最大限の努力を払ったのである¹⁰。

サンダースによれば、正典批評とは、イスラエルの歴史に関する現代の解釈

の過程を通して、正典の歴史の再解釈を試みようとするものである。正典とは、彼らによれば、正典を作り上げた信仰共同体の信仰の所産なのである。したがって、正典批評すなわち正典的聖書解釈は、信仰共同体の正体 (identity) と、信仰共同体の生活の仕方 (life style) という視点から、今の構造そのままの聖書を解釈する。そのために、正典的聖書解釈は、聖書を今ある形のままという固定性 (stability) と、信仰共同体 (教会) の現代における生活の仕方という応用性 (adaptability) を求めて解釈する¹⁷⁾。サンダースは次のように言う。

正典批評は、ヤムニヤから始まるのではない。それは、古代のイスラエルとユダとの古い国家主義的祭儀の継承について、またユダヤ教と呼ばれる宗教的共同体の誕生について、実存的で本質的に観察することから始まるのである。正典批評は、古代のイスラエルとユダとの古い伝承についての間から出発する。それらの伝承は、紀元前6世紀および紀元前5世紀における彼らの受難と復興のときに、生きる力を与えたものである。また、それらの伝承は、枯骨であったものからユダヤ教を誕生させるための媒体を提供した。正典批評は、律法の書や預言書が、いかにして、またなぜ、私たちが受け継いでいるような種類や構造や形態を取るようになったかを尋ねる。律法の書や預言書の大部分は、真にまったく古い捕囚以前の資料によって形成されている¹⁸⁾。

以上のように、チャイルズやサンダースは、従来の批評学者がとってきた姿勢とは大分異なった立場をとる。しかし、批評学的研究法を完全に退けてしまうわけではない。むしろ批評学的研究法を受け入れながら、正典としての聖書の権威を認めようとするものである。そして、彼らによれば、聖書の権威は正典を編集した信仰共同体の信仰からくるのである。

D. レイマンの正典論

チャイルズやサンダースの正典批評と共にもう一つ注目すべき正典論の書が1976年に発刊された。それが、当時、エール大学の宗教学の準教授であったSid Z. Leimanの *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* である。レイマンは正典を次のように定義する。「正典とは、ユダヤ人によって宗教上の事柄および (または)、教理のための最終的権威として認められた書である¹⁹⁾。そしてその権威は、ユダヤ人をあらゆる時代にわたって拘束しているものである。このような書は、公私両面において絶えず研究し、解釈されていくべきものである」²⁰⁾。さらにレイマンは、正典であることと、靈感

を受けていることは区別すべきことであるとする。ある書が正典であって靈感を受けている場合と、正典であっても靈感を受けていない場合とがある。前者は聖書（この場合は旧約聖書）であり、後者はタルムードのような書である²⁰。

レイマンは他の批評学者とは異なり、聖書が正典と認められた時期はずっと初期の時代であると主張する。彼はまず、正典が存在する以上、非正典的の書物もあったはずだとし、それらの書をリストアップする。それらの書は「主の戦いの書」（民21:14）とか「ユダとイスラエルの王たちの書」（Ⅱ歴13:22）とかいった書で、全部で24冊程あり、旧約聖書の中に参考資料として記されているが、直接的な引用はない²⁰。

これに対して、聖書に記されている他の書または律法集は、正典として引用されている。即ち、宗教上の行為および教理のための、あらゆる時代にわたっての最終権威なのである。レイマンは、契約法典、十戒、申命記、あるいは、五書全体がすでにモーセの時代に正典化されていたであろうと考える。聖書に記されている正典または律法集は以下のようなものである。

- 1 「契約の書」（出24:7；出24:4参照）多くの学者はこの語は出20:22－23:33に記されている律法であると考ええる。
- 2 「あかしの板」（出32:15）、「石の板」（出24:12以下）、「契約の板」（申9:9以下）。
- 3 「みおしえ」または「律法」（申17:18；31:9, 11, 12, 24；ヨシ8:34）。「モーセの律法の書」（ヨシ8:31, 32；23:6）。すでにモーセとヨシヤの時代に、律法（ある学者たちはこれを申命記とする）は正典とされていたのである。
- 4 「モーセの律法」（Ⅰ列2:3）著者は律法がダビデ、ソロモン時代に正典とされていたとする。
- 5 「モーセの律法の書」（Ⅱ列14:6；Ⅱ歴25:4）。列王記、歴代誌の著者は「律法」（または少なくとも申命記）がアマツヤの時代に正典として認められていたと考える。
- 6 「契約の書」（Ⅱ列23:2, 21；Ⅱ歴34:30）。ヨシヤの時代（前621年）に発見された書は「律法の書」（Ⅱ列22:8）または「モーセを通して示された主の律法の書」（Ⅱ歴34:14）とも呼ばれた。著者はこの書の発見と同時にそれが正典であることを認めている。

- 7 「主の…律法」(Ⅰ歴16:40)。歴代誌の著者はダビデの時代に「律法」が正典であったことを示している。
- 8 「主の律法の手紙」(Ⅱ歴17:9) 著者は「律法」がヨシヤパテの時代(前873-849年頃)に正典であったことを示している²³⁾。

以上のようにレイマンは、「律法」がすでに記された段階、すなわち、モーセの時代に正典として認められており、ヨシュアの時代から統一王国、分裂王国の時代を通じて正典として認められていたとする。すなわち、批評学者が主張するようにヨシヤの時代に申命記が始めて正典とされていたという説に反対する。さらに、「預言者」は前450年までには正典として認められており、「諸書」は前2世紀の中頃には正典化が終了していたと見做す²⁴⁾。このように、レイマンの考えはかなり伝統的な保守派の主張に近いものがある²⁵⁾。

以上見てきたように、現代批評学の立場にはかなり多様な面がある。19世紀から20世紀中頃までは、正典形成における人間的側面のみを重視し、正典形成において働いた神の超自然的な力を認めないか、軽視する傾向にあった。20世紀の後半以降になるとこういった傾向に対して反省を求める空気が出てきた。その一つが、チャイルズやサンダースによって唱道される正典批評と呼ばれるものである。このような考えに近いものは、我が国ではすでに渡辺善太(1885-1978)の「正典論」(1949年)の中に見いだすことができる。渡辺善太は、彼の言う聖書の持つ「神言性」と「人言性」、「正典性」と「文献性」の両者に注目しつつなお、統体としての聖書の正典性について強調した学者で、我が国では独特の正典論を打ち立てた人である²⁶⁾。渡辺善太は、聖書批評学の成果を受け入れつつ、聖書の神言性を強調した。それゆえ、彼は自分の立場を篤的であると表明している。渡辺善太は東洋宣教会に属して伝道し、いわゆる純福音の信仰的立場で出発したが、そこから批評学的立場に転向した学者であるが、チャイルズもまた同様の信仰歴を持つと聞いている。

2 福音派の諸学説

では、福音派(または保守派)の学者は、正典形成の決定原理と時期についてどのように考えるのだろうか。(ここで保守派という場合、聖書の伝統的教

理、解釈を保持するという意味においての保守派であることを断っておきたい。) 保守的立場に立つ学者たちは、旧約聖書正典が、ヤムニヤにおいて決定されたという説を原則的に受け入れない。また、聖書の三段階正典化説をも退ける。また、ライルやヘルシャーが主張したように、ヘレニズム文化の浸透が正典結集の重要な要素になったという考えも、正典結集の時期をもう少し初期の時代と考えるゆえに受け入れない。正典性の決定原理について、保守派の考えはごく大雑把に言って二つに分けることができる。第一はレヤード・ハリスによって代表される預言者性を強調する立場であり、第二はあらゆる人間的、物理的要素を否定し、聖霊による導きという点を強調するエドワード・ヤングの立場である。いずれの場合も神の摂理、聖霊の働きという面を強調する。まず、正典がどのような原理によって正典となったかという問題について、L. ハリスと榊原康夫、それに対するE. ヤングの説を紹介しながら考えてみたいと思う。

A. 預言者性が正典性を決定するという立場

米国のカヴェナント神学校のR. L. ハリスはその著 *Inspiration and Canonicity of the Bible* (1957) で正典性の決定原理となったものは、その書が預言者によって記されたかどうかによるのであるとした。即ち、預言者性こそは旧約聖書正典の決定原理の基礎である。預言者の第一人者は神と顔と顔を合わせて語った偉大な預言者モーセである。ユダヤ人が今でも認める権威の源泉は「ミ・シナイ」(シナイから)であり、モーセが語った言葉が保存されている文書こそは権威があり、神の言葉である。彼は、モーセが五書の著者であり、卓越したイスラエルの預言者として、神から真の権威ある啓示を受けたことを証するものとして以下のような章句を挙げる。それはレイマンがなしたことと似たような方法である。

- 1 ヨシユアは幾度となくモーセが「神のしもべ」、「神の人」であり、神がモーセに律法を与えられたと語っている。「モーセがあなたがたに命じたすべての律法」(1:7)、「モーセが書いた律法の写し」(8:32)、「モーセの律法」(8:31, 23:6)。
- 2 王の歴史においても同様の言及を見いだす。ダビデはソロモンに「モーセの律法に書かれているとおりに」主の戒めを守ることを命令している

(Ⅰ列2:3)。

- 3 アマツヤは「モーセの律法の書にしるされてところによって」行動し(Ⅱ列14:6), その後に申命記の章句を引用している(批評学者は申命記の年代をヨシヤの時代に位置づけるが, それはアマツヤよりも200年も後代である)。
- 4 ヒゼキヤは「主がモーセに命じられた命令」を守った(Ⅱ列18:6)。しかし, ヒゼキヤの子マナセは「わたしのしもべモーセが彼らに命じたすべての律法」(Ⅱ列21:8)を守り行なわなかった。
- 5 ヨシヤは, ヒルキヤが主の宮で発見した律法の書に従って改革を行なった(Ⅱ列22:1-23:25)。
- 6 歴代誌も列王記と同じ方法で「モーセの律法」「主の律法」の遵守と違反について記している(Ⅱ歴17:9-ヨシャパテ, Ⅱ歴23:18-ヨアシユ, Ⅱ歴25:4-アマツヤ, Ⅱ歴30:16-ヒゼキヤ, Ⅱ歴33:8-マナセ, Ⅱ歴34:14, 35:12-ヨシヤ)。
- 7 エズラ記とネヘミヤ記には, このような参照文は枚挙にいとまがないほど多い。「主が賜ったモーセの律法に通じている学者」(エズ7:6)はその一例。
- 8 詩篇の作者たちは, 神は「ご自身の道をモーセに, そのみわざをイスラエルの子らに知らされた」(103:7)と記した後で, 出エジプト34:6, 7から引用している。詩篇と箴言における主の律法への賛辞は数限りなく多い。
- 9 預言者たちも同様である。イザヤは民に「おしえとあかしに尋ねなければならぬ」(8:20)と指示し, エレミヤも「主の律法」が公に侮辱されていると嘆いた(8:8)。エゼキエルはエレミヤの章句を引用しながら, 「祭司は律法を失い, 長老はさとしを失う」と宣言する(7:26)。ダニエルは, イスラエルの民が「神のしもべモーセの律法」から離れ去ったことを率直に告白する(9:11)。ホセアは文書としての主の律法存在について記す。「わたしが彼のために, 多くのおしえを書いても。」(8:12)さらに五書の記事を6回以上言及する(11:1, 8; 12:3, 4, 12, 13)。その他, アモス(2:4), ミカ(6:8), ゼバニヤ(3:4), ハガイ(2:12, 13)等の預言者たちも主の律法について言及し, マラキは旧約聖書最後

の書を次の言葉によって締めくくる。「あなたがたは、わたしのしもべモーセの律法を記憶せよ。それは、ホレブで、イスラエル全体のために、わたしが彼に命じたおきてと定めである」(4:4)。

上記のことから判明することは、古代イスラエル人は、モーセが神の代弁者として五書を記したのであると信じていたし、初期の段階から正典として受け入れられていたことである。このように、ハリスは五書のモーセの著作性をも擁護する²⁷⁾。ハリスはついで預言者が書いた書が正典となっていた理由について述べる。預言者は神の御旨の啓示者である。ミカヤは次のように言った。「主が私に告げられたことを、そのまま述べよう」(I列22:14)。ここに、真の預言者に関する旧約聖書の見解が記されている。預言は、神のことばが新しい啓示として与えられる場合のイスラエルにおける唯一の制度であった。偉大な預言者モーセは、イスラエルの生活、国家、宗教の基本的法典を書いた。この法典はその後のイスラエルの歩みの基本となった。しかし、それ以後、必要に応じて神からの啓示が与えられる場合、それはイスラエルの預言者を通して与えられた。祭司も神の御旨を求めることができたが、それはせいぜいウリムとトンミムを通してであった。祭司も預言者となりえたし、いかなる人間といえども預言をするために主がお用いになることができた。しかし、それは神がその人を預言者として召されたことによってである²⁸⁾。

預言者は主が語った言葉を書物に書き残すように主から命じられた。その良い例がエレミヤ書に記されている。「あなたは巻き物を取り、わたしがあなたに語った日、すなわちヨシヤの時代から今日まで、わたしがイスラエルとユダとすべての国々について、あなたに語ったことばをみな、それに書きしるせ」(36:2；他にイザ8:1；エゼ43:11参照)。このように預言者たちは、イスラエルの歴史をもヨシヤから捕囚に至るまで書き記してきた。このようにしてイスラエルの歴史シリーズ「前預言者」が完成した。

ハリスは、「諸書」もまた、預言者による作であるという。この点についてハリスは、ヤングの3区分の決定要素について反対する。ヤングによれば、ヘブル語正典の3区分は著者の公的身分による。「律法」は、律法の授与者モーセによって記され、「預言者」は歴史書の部分も含めて預言者によって記されているゆえに「預言者」と呼ばれ、「諸書」は預言者でないものによって記されたものを纏めたものであるとする²⁹⁾。これに対してハリスは、第1に、3区

分はそれほど確定したものではなかった。第2に、ダビデ、ダニエルは新約聖書の記者によって預言者と呼ばれた（マタ24:15；使徒2:30）。第3に、イエスは旧約聖書を「預言者たちの書」（マタ26:56）と呼んでいるとし、ヤングの、3区分が著者の公的身分によるものであるとの説に反対する。

このハリスの預言者性の原理を、もう少し整理し細かく規定したのが榊原康夫氏の説である。それによると、ある書が靈感されているかどうかを区別する決め手は、(1)モーセによる著作。(2)預言者的であること。(3)ペルシャ王アルタクセルクセスの時代以後のものではあり得ない。(4)イスラエルの言語、すなわち、ヘブル語かアラム語が用いられた書。(5)イエス・キリストが聖書と認めた書が、誤りなく靈感の書である³⁰⁾。ここで(1)と(2)はいずれも預言者の著作であり、(3)は預言者の靈感が消えた時代、(4)は預言者たちが用いた言語、イスラエル人の言語である。したがって、ここでも預言者性が大切な要素となっている。

—預言者性は正典の決定原理となりうるか—

ここで「預言者性」が正典の決定原理となったかどうかについて考えてみたい。

モーセによる著作ということは、古代イスラエルにおける最も卓越した預言者であり、神と顔と顔を合わせて語った預言者ということで、イスラエルの初期の時代から、主の律法、モーセの律法としてイスラエルのあらゆる行為の規範となっていたことはすでに見た通りである。モーセの律法は初期の時代から正典として取り扱われてきたと考えてよい。それはエズラの時代になって始めて正典化されたわけではない。続く「預言者」即ち、「前預言者」と「後預言者」が何時どのように正典として受け入れられたかはもう少し複雑な問題である。この問題は先に譲るとして、ここでの問題は「預言者的」あるいは、「預言者性」ということが、正典の決定原理となりうるかということである。このことについては、ヨセフスの言葉が大変参考になる。「だれもが記録を勝手に書いてよいというわけではなく…預言者たちだけが神からの靈感によって、最も遠い古代の出来事を学ぶことができ、かつ、おのれの時代の出来事に、その時々々に即して明快な説明を書くことを許され…」(アピオンへの反論1:7)。尤もヨセフスは同じ箇所でも次のようにも言っている。「モーセにつづく預言者たちがそれぞれの時代における出来事を書きとどめ、13巻の書物におさまって

いる。残る4巻は、神への賛歌、および人間生活における行動の規範に関するものである」(1:8)。この言葉の意味をそのままとれば、残る4巻は、預言者の作ではないことになる。しかし、その後のヨセフスの言葉は再び預言者性を強調する。「ところでアルタクセルセス王から現代に至る期間の歴史については、各時代の出来事が書かれているわけであるが、実際のところ、それ以前の記録ほどには信頼されてはいない。理由は、その間、預言者の正確な継承がなかったからである」(1:8)。預言者の継承がなくなったことが、正典がそこで完結したことを意味するのであれば、「残る4巻」も預言者の著作であると主張しているのだろうか。あるいは、預言者が活動していた時代における準預言者ともいべき人物による著作を意味するのだろうか。このことは、「ベン・シラの知恵」に記されている「律法の書と預言者の書と先祖たちの書物」という表現にも見られることである。この場合、著者の身分を表しているというよりは、聖書の区分を表していると考えたほうがよいであろう。そうであるならば、ヨセフスの場合も、モーセ5巻、預言者13巻、その他4巻とは、区分について語り、著者はモーセ、その他も含めてすべて預言者と理解することができる。ヨセフスは、パリサイ派の教育を受けた祭司の出であったから、彼の考えは当時のユダヤ人の正統派の考えを表していたと理解して差しつかえないであろう³⁰。聖書を「預言者たちの書」と表現することは新約聖書の中にも見いだすことができる。イエスは、「こうならなければならないと書いてある聖書が、どうして実現されましょう」と言った後で、「すべてこうなったのは、預言者たちの書が実現するためです」(マタ26:54,56)と言われた。

したがって、聖書の著者が預言者であるという考えは、イエスやヨセフスが主張した思想であり、それはまた、当時のユダヤ人の思想であるということができる。しかし、この場合の預言者とは広義における預言者である。なぜなら、ソロモン、エズラ、ネヘミヤ、アサフ、マサの王レムエル等は預言者とは呼ばれていないからである。確かに、ソロモンは神から夢の中でみ告げを受けた。そのような意味では神から啓示を受けた者は預言者と呼ばれ得る³²。エズラ、ネヘミヤについてはどうだろうか。伝承は「エズラは、彼自身の書と自分自身までの歴史の系図を書いた。ネヘミヤが、歴代誌を完成したのである」とする。([タルムード] ババ・バストラ15A)。ここでは著者問題について多くを論じることはできない。しかし、現代の保守派の多くの学者はこの記述の通り

でも、それに近い説を受け入れる³⁹⁾。エズラについて言えば、「主の御手が彼の上にあった」（エズ7:6,9,28；8:18,22,31）という表現が繰り返し用いられているという意味では、広い意味で預言者と言えるのかも知れない。事実、エズラがなしたことは預言者的な働きであった。エズラは律法を民の中に導入し、律法に基づいて社会を改革し、雑婚を禁止し、人々に悔い改めを迫った。しかし、ハリスは「預言者は神の御旨の啓示者である」と定義した。エズラ書の記者はエズラについては「祭司であり、学者であるエズラ」（7:11）、「祭司エズラ」（10:10）という表現を繰り返し用い、他方、ハガイとイドについては「預言者」（5:1）と表現して、両者を区別している。聖書は、エズラが直接神からみことばの啓示を受けた、というようには記述してはいない。そのような意味では確かにエズラは「祭司であり、学者」であった。しかし、エズラがなしたことは、モーセの律法に基づいてその時代に必要な社会の改革であり、民の心を神に立ち返らすことであった（7:10；ネヘミヤ8:1-18）。そのような意味では、エズラは預言者、あるいは預言者的であったといえる。同じことがネヘミヤについても言える。ネヘミヤは官吏であり、総督であった。ネヘミヤは神からの直接的啓示は受けなかったが、しかし、ネヘミヤがしたことは預言者的な働きであった。このように、イエスやヨセフが、聖書の著者について「預言者たち」という場合、広い意味で用いたということができるかもしれない。神からの直接的な啓示は（聖書の記録を見るかぎりでは）与えられなかったが、彼らの働きは預言者そのものであった。

では中間時代に生きたマタティヤもその一人に数えうるだろうか。答えは否である。ヨセフスが記しているように、「アルタクセルクセス以後は…預言者の継承がなかったから」と信じられていたからである。外典にも、「預言者が彼らに現われなくなって以来」（Iマカ9:27）と、預言者靈感が消えてしまっているという証言がある⁴⁰⁾。ここに正典と外典とを分ける一つの外的な基準がある。

では、預言者性または預言者的ということは、旧約聖書正典として選ばれるための決定原理となりうるのだろうか。答えは然りであり、否でもある。然りの面について言えば、イエス・キリストやヨセフスの証言にも見られるように、ユダヤの伝承によれば、聖書の著者たちは預言者たちであった。しかしそれはある場合には広義における預言者であった。そしてこれらの書は基本的に

は、あの偉大なる預言者モーセが書いた書と一致していることが大切な条件であった。また、ある場合にはそれを越えて、真の預言者であり、大祭司であり、王であるイエス・キリストを指向していることであった（エレ31:31-33）。

なぜ否であるのか。それは預言者の書いた書物がすべて正典として選ばれたわけではなかったことによる。預言者は現在の旧約聖書正典以外にも沢山の書を書いている。一例を挙げると「予見者サムエルの言行録」, 「予見者ナタンの言行録」「予見者ガドの言行録」(Ⅰ歴29:29)等がある(注22参照)。またサムエルが記した王の責任の文書(Ⅰサム10:25), ダビデが御霊によって示された仕様書(Ⅰ歴28:12), エレミヤがヨシヤのために作った哀歌(Ⅱ歴35:25)等もある。これらのあるものは明らかに靈感を受けて書いたと明記されている。レイマンが述べるように、当時は正典として用いられていたのかもしれない³⁵⁾。それらは預言者による書でもある。それにもかかわらず、最終的に「旧約聖書正典」の中に入れられなかったのはなぜか。それは人が選んだのでもなく、また、預言者性によって選ばれたのでもなく、神の見えない御手、神の不思議な摂理のうちに旧約聖書正典として保存され、選ばれていったのである。

B. あらゆる人間的な基準に対して反対する立場

ウエストミンスター神学校のエドワード・ヤング(1907-1968)は次のように言う。

この問題に対する答えをだれが決めたというのだろう。また五書との一致も必要な基準ではなかった。確かに正典は五書と一致しているが、「預言者ナタンのことば」のような作品も同じだと言えないだろうか(Ⅱ歴9:29)。それはその書がそれ自体価値あるものだったからか。それなら、なぜユダヤ人たちはある書を除外したのか。それはキリストを教えた書だからか。著者が預言者だったからか。もしそうなら、予見者イドの幻は除外されたのか。あるいは、コーレが提案したように、正典は神と人との契約について語っているからか。以上の、また他の提案されている基準に対して、私たちは否定の答えをしなければならない。旧約聖書の正典は神により啓示され、その著者は聖霊に動かされて語った聖なる人々であった。神のよい摂理により、人々は神のことばを認め受け入れるようにされた。どのように神が彼らの心の中に神のことばをそれと認めることについて確信を植え込まれたかは十分に理解したり説明したりすることは出来ない。しかし、私たちは主に従う。主はその不可謬の権威による認可を旧約聖書の諸書に与えられたのである³⁶⁾。

ヤングは、あらゆる旧約聖書正典に関する人間的、物理的な決定基準の提案に反対する。預言者性も、五書との一致も、言語による基準も、イエス・キリストを指向、預言していることもすべては基準とはならないとする。ではなぜ選ばれたのか。その理由は人間的には分からない。しかし、一つだけ断言できることは聖霊の働きによるのであるとする。そして、これらの書を最終的に正典であると認めたのは主イエス・キリストであると言う。

「理由ははっきり分からないが、一つ言えることは聖霊の働きによるのである」。この主張は実はハリスの著書の中にも表されている。「それゆえ、私たちの正典に対する検査の中に、神がそれらの書を正典に入れることを望むがゆえにその後幾世代にもわたって保存された神の摂理、という要因を加えなければならない」³⁷⁾。

正典性の決定原理に預言者性、あるいは、預言者的ということは大切な要因であっても、決定的なものではない。最終的にはそれは、聖霊の働きによるものである。そして、神の民は聖霊の導きのもとに、それらの書を現在の形に編集したのである。(旧約聖書正典が何時頃編集されたかという問題は紙数の関係で次稿で論じることにする。)

注

- 1) 拙論『旧約聖書正典論への一考察Ⅲ—ヘブル語正典はヤブネ会議前後に決定されたか—』「東京基督教短期大学論集」第22号(1992年3月), 34-45頁参照。なお、本論は、「東京基督教短期大学論集」第19, 21, 22号に掲載されたものの後を受けて、実質的には、『旧約聖書正典への一考察』Ⅳとなるべきものである。
- 2) H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, pp. 29ff; also see, R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1970), pp. 279-80.
- 3) *Ibid.*
- 4) R. H. ファイファー, 「旧約聖書緒論」(新教出版社, 昭和31年), 73頁。
- 5) 前掲書, 79-91頁。
- 6) A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* Vol. 1 (2nd ed. Copenhagen: Gad Pub., 1970), pp. 22-31; 拙論『旧約聖書正典論への一考察Ⅲ—ヘブル語正典はヤブネ会議前後に決定されたか—』44頁参照。

- 7) G. Hölscher, *Kanonisch und Apokryph* (Leipzig: A. Deichert, 1905), pp. 7–77.
- 8) *Ibid.*, p. 4.
- 9) B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1982), pp. 54–5.
- 10) W. O. E. Oesterley and Theodore H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament* (London: S.P.C.K., 1934), p. 2; エドワード・J・ヤング, “旧約聖書正典” M. C. テニー, C. H. ヘンリー編「聖書論論集」(聖書図書刊行会, 1974年) 329頁参照。
- 11) Oesterley and Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament*, pp. 5–8.
- 12) D. N. Freedman, “Canon of the OT”, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, supplementary Volume (Nashville: Abingdon, 1976), p. 131–4.
- 13) *Ibid.*, pp. 130–5; also see, B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 55.
- 14) J. Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Studies* (London: Darton Longman, 1984), pp. 77–81.
- 15) *Ibid.*, pp. 80–81.
- 16) Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, pp. 77–8.
- 17) 佐藤陽二, 「正典の聖書解釈と創世記研究」(聖文舎, 1982年) 83–4頁。
- 18) J. A. サンダース, 「正典としての旧約聖書」(教文館, 1984年) 23頁。
- 19) ネヘ8:1–10:40; ダニ9:10–13; 「タルムード」メギラー14a; 7a; 「ミドラシ」テヒリムの詩篇1:1, § 8 参照。
- 20) Sid Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden: The Shoe String Press, 1976), p. 14.
- 21) *Ibid.*, pp. 127–8.
- 22) それらは以下のような書である。冗長になるきらいはあるが、参考のためにそれらを記しておく。
 - 1 「主の戦いの書」(民21:14)
 - 2 「ヤシャルの書」(ヨシ10:13)
 - 3 「歌の書」(I列8:13) 70人訳による(70人訳は8:53^a)。ある学者はこの箇所をヤシャルの書と読む。
 - 4 「ソロモン業績の書」(I列11:41)
 - 5 「イスラエルの王たちの年代記の書」(I列14:19, 15:31他)
 - 6 「ユダの王たちの年代記の書」(I列14:29)

- 7 「系図」(ネヘ7:5)
- 8 「イスラエルの王たちの書」(Ⅰ歴9:1；Ⅱ歴20:34)
- 9 「ダビデの王の年代記」(Ⅰ歴27:24)
- 10 「予見者サムエルの言行録」(Ⅰ歴29:29)
- 11 「予見者ナタンの言行録」(Ⅰ歴29:29)
- 12 「予見者ガドの言行録」(Ⅰ歴29:29)
- 13 「シロ人アヒヤの預言」(Ⅱ歴9:29)
- 14 「先見者イドが見た…幻の記録」(Ⅱ歴9:29) (多分15と16の書と同じ。)
- 15 「預言者シェマヤの言行録」(Ⅱ歴12:15)
- 16 「先見者イドの言行録」(Ⅱ歴12:15)
- 17 「先見者イドの注解」(Ⅱ歴13:22)
- 18 「ユダとイスラエルの王たちの書」(Ⅱ歴16:11) (4,5,7の書と同一かもしれない。Ⅱ歴35:26参照。)
- 19 「ハナニの子エフーの言行録」(Ⅱ歴21:34)
- 20 「王たちの書の注解」(Ⅱ歴24:27)
- 21 「ウジヤの業績」(Ⅱ歴26:22)
- 22 「ホザイの言行録」(Ⅰ歴33:19)
- 23 「記録の書, 年代記」(エス6:1)
- 24 「メディアヤとベルシャの王の年代記」(エス10:1)

上記の書が記録している事柄は、モーセの時代から捕囚期に至るまでの期間であり、殆どの場合、参考資料として引用されており、宗教上の行為または教理のための最終的権威であるとは記されていない。 *Ibid.*, pp. 17-8.

23) *Ibid.*, pp. 19-20.

24) *Ibid.*, p. 131.

25) もっとも、レイマンはダニエル書がマカベア時代に記されたという立場をとる。 *Ibid.*

26) 渡辺善太『聖書論』「渡辺善太全集」6 (キリスト新聞社, 1966年), 58頁以下参照。渡辺善太は、「聖書は神言である」とする正統神学の立場、「聖書は人言である」とする自由神学の立場、「聖書は神言を含む」とする中庸主義神学の立場、さらに「聖書は神言となる」という新正統主義(弁証法神学)の立場を否定し、聖書の「文献性と正典性」の両者を等しく強調した。彼は次のように言う。「聖書の『文献性, 正典性』の両極性を、緊張的に把握するとは、しからば、いかにすることであろう

か。一言にいえば理解者は常に『聖書は文献である』という認識に常に立つと共に、『聖書は正典である』という認識に立ち、その二つの認識が常に否定し合う鋭さを持って、彼のうちにその二つの認識が相對峙しなくてはならない。」前掲書、93頁。

- 27) R. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1969), pp. 154-9.
- 28) *Ibid.*, pp. 162-4.
- 29) E. J. Young, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: 1949), pp. 71, 73.
- 30) 榊原康夫, 「旧約聖書の生い立ちと成立」(いのちのことば社, 昭和46年)231-2頁。同氏は次のように述べる。「『靈感』された書が『正典』であるといっても、実際には、その『靈感』の有無を教会や人々は何によって識別したのか、を尋ねなくてはなりません。神の民は、どういう目じるしで、靈感の書とその他の書を区別したのでしょうか。」
- 31) 拙論, 『旧約聖書正典論への一考察Ⅱ 三段階正典化説』[東京基督教短期大学論集] 21 (1989年7月), 21頁参照。
- 32) Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, p. 174.
- 33) 保守派の多くの学者は、ユダヤの伝承が示すように、エズラ、ネヘミヤ記および歴代誌の著者をエズラ、ネヘミヤに帰している。この説には幾つかの反論もある。例えば、エズラ・ネヘミヤ記に記されている3人称の部分を果たしてエズラ、ネヘミヤに帰することができるかどうか。しかし、このことはモーセ五書についてもいうことができる。エズラ・ネヘミヤ記の3人称の部分は、多分、エズラの弟子によって現在の形にまとめたと考えてよいであろう。Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 1149-57; 「新聖書注解・旧約」2 (いのちのことば社) 548, 629頁; W. LaSor, D. Hubbard and F. Bush, *Old Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 647参照。
- 34) I マカベヤ書には「預言者が彼らに現われなくなって以来、起こったことのないような苦しみに出会った」(9:27) という表現がある。
- 35) レイマンは後の3者は靈感を受け、かつ当時は正典として認められていたとする。Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, p. 20.
- 36) ヤング, 『旧約聖書正典論』[聖書論論集] 343頁。
- 37) L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, p. 175.

[旧約学 専攻]