

パロの心を頑なにするヤハウエ

——祭司文書の出エジプトの物語——

木幡 藤子

祭司文書（P）の著者⁽¹⁾は古い文書資料をよく知⁽²⁾っていて、古くからあるモチーフを独自に変容し、新しい意味をこめ、また新しいモチーフや表現を使⁽³⁾つて自分の作品を書きあげてい⁽⁴⁾った。すでにヤハウイス（J）の出エジプトの物語⁽⁵⁾に出てくるエジプト王パロの心の頑なと「エジプト人やパロがヤハウエを知るために」という定式化した表現を祭司文書の著者がどのように変えて用いているかを問うことにより、その著者が出エジプトの物語⁽⁶⁾に入れこんだ解釈の一面、とりわけ祭司文書の神理解、そしてそれがPの置かれた歴史的状況の中でどんな使信⁽⁷⁾となっているかを明らかにすることを本稿は意図している。この両方の表現が出てくるモーセの召命の後半部⁽⁸⁾でのヤハウエの言葉（七三以下）から出発し、それを詳しく検討した後、祭司文書のエジプト脱出の物語全体に論を進めたい。

I

まずヤハウイスの場合を短くまとめると次のようになる⁽⁸⁾。エジプトの各災禍の前に、ヤハウエがモーセを通してパロにイスラエル人らをエジプトから去らせないなら、災害を下すと告げる。パロはもちろん民を去らせな

い。そこで災禍が予告通りもたらされる。災害に苦しめられるのが続くと、パロはモーセを呼んで、要求を容れるから災禍を止めるように神に頼んでくれと言う。モーセがとりなすと災禍は止む。しかし、パロは事態が好転すると、自分の心を頑なにして先の約束を守らず、イスラエル人を去らせない(八11・28、九34)。これらの場合パロが動詞 *qsh* のヒフィル形の主語となり、彼の心がその目的語になっている。ペストの際は(九17)、災害が発生すると即座にエジプトの家畜が全て死んでしまうので、うち続く災害を中止するということはありえない。従つてそこでは、パロは本来イスラエル人をこれ以上とめおく理由もないのに、心が頑なになってしまい自由に去らせなかったとなつており、動詞がカル形で、パロの心が主語である(九7)。

このようにJでは「パロの心の頑な」は一連のエジプトの災禍の物語にだけ出てくるが、祭司文書では災禍に当る一連の奇蹟の部分(七13、八15、九12)の他、その前のモーセの召命記事(七3)と、後の海の奇蹟の物語(一四4・17)にも見られる。⁽¹⁰⁾すでにこの分布状況からして、「パロの心の頑な」が祭司文書のエジプト脱出の物語全体を貫いており、その著者の解釈のひとつの柱になっていることが窺える。

祭司文書より古いモーセの召命物語で神ヤハウェはイスラエルをエジプトから導き出すとモーセに告げる(三8 J・9 E)。祭司文書ではそれに加えてヤハウェがパロとエジプト人にこれからしようとすることをすでにモーセの召命の際に彼に語る。その最初の七3aでヤハウェが「そしてこの私がパロの心を頑なにしよう」(*u. m. qsh y-lb pr'n*)と言われる。⁽¹¹⁾

この言葉の中に祭司文書の出エジプトの解釈が凝縮されている。

まず第一に動詞の主語がパロでも、パロの心でもなく、ヤハウェ自身である。ヤハウェはここで、これからこういう事が起るとか、パロがこういう事をするだろうと予言するのでなく、自分自身の行為を告げている。ヤハ

ウエ自身がなすということを一人名単数の動詞の前にわざわざ置かれた一人名単数の代名詞が特に強調している⁽¹⁴⁾。ヤハウエがパロの心を頑なにするというのは、P以外にも一〇1にも見られる⁽¹⁵⁾。一〇1・2は申命記的、申命記史家的用語と神学的関心を含み⁽¹⁶⁾、Jの一連の災禍の物語に後から加えられたものである⁽¹⁷⁾。この付加がなされたのは、JがPとひとつにされる以前であることは幾つかの理由からかなり確かであるが、Pがその付加を知っていたかどうかは不明である。しかし、もし知っていたとしても祭司文書と一〇1・2との相違は明らかである。それが第二点である。

つまり、一〇1・2では、雹の災禍の前にそれまでの一連の災禍をふり返って、何故パロがそれらの災害にかわらざヤハウエの言葉に聞き従わないかを問題にしている。従って動詞も完了形である。それに対し祭司文書ではまだ災禍が全然始っていない、モーセの召命の時点で、パロの心を頑なにすることが、これからヤハウエがパロに対してなす最初の行為として述べられる。従って動詞も未完了形になっている。これによって、ヤハウエ自身が未来を形成し、出エジプトを遂行することが明確にされている。

そして何によって未来を形成するかと言えば、心を、それも外国の王であるパロの心を頑なにすることによってである。人の心は、古代イスラエル人によつても、外から見えず、奥深く隠されたものと受けとられていた(エレ一七9・10、詩六四7、箴二〇5。詩三三15、サム上一六7を参照⁽¹⁹⁾)。外国の王の心という遠く手の届かない、奥深く隠れたものまでヤハウエの未来を形成する力は働くことと祭司文書の著者は言うのである。

出七3bは後の付加であるので、祭司文書では、「ヤハウエがパロの心を頑なにする」にすぐ続いて、パロがモーセやアロンに聞き従わないだろうと予言される(七4)。つまりPではパロが自由に決断する余地は無く、彼が聞き従わないのは、彼に関係なくもうすでに決められてしまった事なのである⁽²¹⁾。

以下に続くエジプトの災禍・奇蹟の各段落の終りに、(ヤハウエが主語でなく) パロの心が頑なになったと述べられるときも(七13、八15)、七3aのヤハウエの決定の後ではヤハウエの働きの結果として理解される。最後の災禍で再びヤハウエが主語となり(九12)、海の奇蹟でもエジプト人が、逃げるイスラエル人を追う前に、ヤハウエがパロやエジプト人の心を頑なにしたとくり返されて(一四4・17)、出エジプトの出来事はパロとエジプト人の滅亡という終局に至る。このように、エジプト脱出の歴史が、すでにモーセの召命のとき、全て事細かに定められているのではないが、⁽²²⁾ 結末への進行はヤハウエのエジプト王の心への働きによって決められている。⁽²³⁾

パロが不服従なのはヤハウエの働きの結果であるから、以下でヤハウエがパロやエジプト人に対してなす行為の理由となりえない。つまり「パロが聞き従わないので私(ヤハウエ)がパロやエジプト人に災禍を送る」と言われえない。事実七4以下でヤハウエがエジプトに敵対して手を出すと言うときも、⁽²⁴⁾ 過越しのときエジプトの初子を撃つと言うときも(一一12)、海の奇蹟で再びパロの心を頑なにすると宣言するときも(一四4・17)、パロが聞き従わないからと言われえない。ヤハウエがエジプト人やパロに対してなす事に動機は一切つけられていない。このようにパロの心を頑なにするのがヤハウエ自身なので、以下のエジプトへのヤハウエの敵対行為がパロが心を頑なにした結果であるとはならない。では七3aのヤハウエの行為はそれ以前パロが何かしたことへの報復となっているだろうか。ところがモーセの召命記事以前で祭司文書は(一一15*・7・13・14、二23aβb12)王であるが、祭司文書ではエジプト人がすることになっている(一13)。またエローヒストとされる物語でヘブル人の男の子を殺すようにと王が命じるが(一15以下)、それに当る話はPにない。このように七3a以前にパロ自身は全然登場しない。しかしパロはやはりエジプトの王であり、エジプト人の代表者だから、エジプト人が

した事に対する報復としてヤハウエがパロの心を頑なにするという関連になつてゐるのだろうか。そこで、エジプト人について祭司文書で73a以前でどのように物語られてゐるかを見なければならぬ。

エジプト人がイスラエル人に賦役労働を課し(二13)、それに苦しんだイスラエル人が助けを求め、それをヤハウエが聞き届け(二23 a β-25)、モーセにイスラエル人をエジプトから導き出すことを告げる(六6)。そのとき、エジプト人がイスラエル人を賦役労働につかせたことに言及する(六5a)。しかしこの全体のつながりも、六5aで賦役労働の故にイスラエル人が呻いたと言われるのも祭司文書の著者が作り出したことでなく、すでに古い物語でそうなつていた(一8-12 J・15-22 E、三7 J・9 E)⁽²⁵⁾。祭司文書の著者はそれをそのまま採用することはせず、「ヤハウエがイスラエル人をエジプトから導き出す」の前にヤハウエが「自分の契約を想い起す」(六5a)を入れて、エジプトから導き出すという神の行為があくまで神自身のイニシアテーフによることと、「神の自由な恵みの行為」⁽²⁶⁾であることを強調し、自分の民が苦しめられたことへの報復であるという関連を破つてゐる。そしてモーセの召命でヤハウエがパロの心を頑なにするというとき、パロやエジプト人に敵対すると告げるというときに、そこで彼らがイスラエル人を使役したことをこれらのヤハウエの行為の動機として最もあげ易い所であるのに、それには全然触れられていない。

このように、ヤハウエが自分の行為を告げるとき、それが人の行為によつて理由づけられることはない。人間が何かをすれば、それに応じて神が特定の事をしなければならないとでもいうような、いわば法則になりかねない事はありえない。祭司文書の神は何にも拘束されず自由であり、一人で出エジプトの歴史を形成する神である。祭司文書によればイスラエルに対する救いも、エジプトに対する審判も自由に神が決定するのである。ところが神の自由が強調されるあまり、神が自分自身のすることに敵対するほどになつてしまつてゐる。⁽²⁸⁾なぜなら、パロ

やエジプト人がモーセやアロンに聞き従わないのも、海の奇蹟でエジプト人がイスラエル人を追跡するのもヤハウエの働きによるのであり、これらのパロやエジプト人の行為はヤハウエがイスラエル人をエジプトから導き出すという最終目的（六七、七四）の実現を邪魔するものであるからである。このような祭司文書の神理解に似たものが、神自身が光も闇も、幸いも災いも創造するとの第二イザヤの言葉に見られる（イザ四五七）。

ヤハウエの物語の出エジプトの物語で神の語りかけに対する人間の応答が極めて重要な役割りを果たしているのは祭司文書と対照的である。⁽²⁹⁾ Jによればモーセがパロと交渉したときパロがヤハウエの要求を聞き容れず、民を去らせなかつたので、（五二）、ヤハウエはモーセをパロのもとに遣わし（七四・一五）、災禍を始めると告げる（七六）。それに続く一連の災禍でもヤハウエが災禍をもたらすかどうかそれはパロの決断次第であるとなつて⁽³⁰⁾いる。その後ヤハウエがパロにもはや語りかけなくなり、初子殺害と海の奇蹟でエジプト人を滅ぼすのは、パロが災禍で苦しめられると、イスラエルを去らせるから災害を中止するよう神に頼んでくれと言つておきながら、そしてヤハウエへの罪の告白をしておきながら、災禍が止むとその約束をくり返し破つた結果である。このようにヤハウエの物語で神は人間が特定の事をするように初めから定めることなく、彼に語りかけ、自由に決断させる⁽³¹⁾。その決断とそれに基く行為に依じて、神もなされることを変えるのである。従つてパロやエジプト人が海の奇蹟で滅びるのは、パロのヤハウエの誤つた応答をヤハウエが処罰したものである。祭司文書ではパロがヤハウエに逆らうのはパロ自身の決断でなく、ヤハウエが決めたことなので、パロやエジプト人の滅亡は彼らへの処罰とな⁽³²⁾らない。

祭司文書と同時代の申命記史家の歴史解釈においても人間が何をすることが重大な意味を持たされている。神の民イスラエルの運命は神に対する態度、とりわけその代表者である王が神に忠実であつたかどうかにかかっている。

る。神の意志は神のおきてとして人間に知らされており、それを守るようにと命じられている。申命記史家がヤハウェが将来どのように行為されると述べる時、人間の行為が条件文の中に置かれている（ヨシ二三12、王上九4以下、一一38³³）。また現在の災い、不幸は、神の意志が明らかにされているのに、それを踏みじったからであるとき、人間の罪がその理由としてあげられる（王下二一11・12、王上一四16³⁴）か、罪の結果として災いが告げられる（王上一四9・10³⁵、一一41・9、王下一三2・3、一七16・18・19・20³⁶）。申命記史家は捕囚による亡国という事態を、イスラエルの不服従に対するヤハウェの義しい審判と解した。この歴史家によれば、歴史において災いが生じるかそれとも幸いとなるかは神に対する人間のあり方にかかっているのである。祭司文書では災いも幸いも神自身が自由に決定する。

人間が自由に決断できる所では、その決断に基く行為の結果についてその人間に責任があることは明白である³⁷。ところが祭司文書のようにヤハウェが一方的に全てを決めてしまい、パロが何かする前にヤハウェがパロの心を頑なにしてしまうのでは、パロは自分の心が頑なになってしまったこと（七13、八15）に対して責任があるのだろうかという疑問が生じる。神の言葉に出会い、神の語りかけの中に生きている者にとつて、その人の決断や行為はあくまで自分の決断、行為でありつつ同時に神から与えられたものと受けとられる。ところが祭司文書ではヤハウェがパロに語ることなく、パロはヤハウェを知らない³⁸。ヤハウェがパロやエジプト人に対し直接むかうことが全然ないので、物語の中に留まる限り、祭司文書でパロは自分のなすことに責任があるかどうかという問は答えられないと思われる³⁹。

祭司文書の著者はパロの心の頑なという以前からあるモティーフをとりあげ、それを神自身の行為とし、パロが何をするより前に置くことによつて、出エジプトの出来事がヤハウェだけの働きによることを強調した⁽⁴⁰⁾。同じくすでにJの物語に見られるモティーフである「パロがヤハウェを知る」(七17、八18、九29⁽⁴¹⁾)を用いて、ヤハウェについての独自の解釈をしている。

Pでヤハウェは「私がパロ(ないしエジプト人)の心を頑なにする」と告げると、その後で必ず「私がヤハウェであることをエジプト人が知るために／であらう」と語り続ける(七3-5、一四4・17・18)。ヤハウェの言葉でなく物語の地の文では、ヤハウェがパロの心を頑なにしたと、述べられても、「ヤハウェを知るために」と続けられない(九12)。祭司文書によれば、パロやエジプト人の心を頑なにするというヤハウェの否定的な働きを告げることは神の究極的な本来の言葉でなく、それは彼らがヤハウェを知ることと導くためなのである⁽⁴²⁾。この点で祭司文書は捕囚前の預言者イザヤと異なる。イザヤも民の心を頑なにするようにと神に命じられたが、それに対し、「いつまでそれを続けるのか」と尋ねる。この問いから、イザヤがそのような任務は一時的なものにすぎないと暗に前提していたことがわかる。ところが神は「国が完全に滅びるまで」と答える(イザ六9-11)。イザヤの神の言葉では、民の心を頑なにすることに關して、滅びをこえて何ら積極的なことは語られていない。

神の審判が神の最後の言葉でないということとを祭司文書の著者はノアの洪水の物語の中に入れこんでいる。それをすぐ捕囚のイスラエルの人々への慰めの言葉として理解できるかどうか、ノアの洪水に出てくるのがイスラエルでなく人類であるから、争われる所であるが、アモス⁽⁴³⁾の有名な審判の言葉「わが民イスラエルに終りが来た」(アモ八2)を誰でもすぐ思い出す言葉をノアにむけた神の最初の言葉としているのだから(創六13)、祭司文書の著者はノアの洪水を、自分の時代すでに現実となつてしまつたイスラエルへの審判と関連づけていると思

われる。そして洪水の後に神は契約を立て、再びこのような破滅をもたらさないと約束される(九11)。ノアの洪水物語に「イスラエル」を持ちこむことは出来ないのにPは人類への言葉に託して、自分の同時代の人にむけて語っていると思われる。祭司文書の著者はその文字面よりはるかに強度に自分の時代を念頭に置いているとの指摘は正しい。⁽⁴⁴⁾

誰が神を知るべきなのか、動詞⁽⁴⁵⁾の主語を祭司文書で見ると、それはいつも神が働きかける相手である。神の働きを受けた者だけが神を知ることができる⁽⁴⁶⁾とPの著者はそれ以前の出エジプトの物語での用法を変えて主張している。一〇1・2で心を頑なにされるのはパロであり、ヤハウエを知るべきなのはイスラエル人である。⁽⁴⁵⁾ Jの場合も、ヤハウエの奇蹟的な災禍の業によってパロがヤハウエを知るはずであると言われるが、そのときパロ自身はその業を自分の身に受けるとは限らない(七17、八18、九29)。

神の働きは出エジプトのときのイスラエルの人々に対するような神の助けである(六7)⁽⁴⁶⁾ こともあるが、パロやエジプト人にとつてそれはヤハウエに滅ぼされることである。祭司文書の著者はヤハウエが滅ぼすにもかかわらず、いやヤハウエによって滅ぼされるときこそ、そのことにおいてパロやエジプト人はヤハウエを知るべきだと言う。なぜならこの著者はヤハウエのエジプト人への敵対行為を「ヤハウエを知るために」の後に前置詞⁽⁴⁷⁾をつけた不定詞句でくり返しているのに(七5、一四8)⁽⁴⁸⁾、イスラエル人への神の助けの場合には神の行為を一度もくり返さないからである。

出エジプトの話の筋は、イスラエルの人々が救出され、パロやエジプト人は災禍で苦しめられ、初子を殺され、海の奇蹟で滅ぼされるといつもなっており、そのように語り伝えられ、文書資料にも記されてきた。P以前にすでに決ったこの枠があるので、Pの著者はヤハウエがイスラエル人にむかつて敵対行為をなし、彼らがその敵対

行為を身に受けつつその中で神を神として知るといふふう構成し直すことは出来ない。そこで祭司文書の著者はヤハウエの審判(54) *וַיִּשְׁפֹּט* 六六、七四。一二二を参照)を受けるパロとエジプト人の姿に託して、捕囚の中に入る人が捕囚の中でヤハウエをヤハウエとして知るべきだと言っていると思われる。(49)

それともエジプト人の中に捕囚に連れて行かれた人々が直接経験した外国人である新バビロニア人を見て、Pの出エジプト物語を解釈すべきだろうか。神の民が外国にいたるという共通の状況と、エジプトの魔術師に(七二 b・22、八四・15、九一)、Pよりずっと後代のダニエル書に登場するバビロンの魔術師と同じ語 (*hannan*)⁽⁵¹⁾ 二一・20、二二)が使われていることに基いて、エジプトの奇蹟でヤハウエの言葉がエジプトの魔術の力に勝つというPのテーマの中に当時のバビロンの魔術、宗教への *Polemik* が込められていると解することも不可能ではない。⁽⁵²⁾ しかし出エジプトの出来事全体を新バビロニアからの解放への希望と解すことは以下にあげる理由から無理であると思われる。(一)第二イザヤで、捕囚からの解放が第二の出エジプトと理解されているのは事実だが、しかしこの比較で言われていることは、捕囚からの帰還というヤハウエの新しい業が「先の事」であるエジプトからの導き出しにはるかにまさるということである。⁽⁵³⁾ (二)エジプト人の課する賦役労働に苦しんでいる所に神が介入し、イスラエルの人々を導き出すと出エジプトではなっているが、バビロンで捕囚の生活を送っていた人々はそのような状況に置かれていなかったらしい。⁽⁵⁴⁾ (三)Pの著者はエジプト人が審判において神を知ることを入れこんでいるが、これを当時のバビロニア人に当てはめてみても、祭司文書の著者が語る相手は彼らでなく捕囚の地にいるユダの人々なのだから、そこから何ら積極的な主張は生れないことになる。

神に撃たれ、裁かれるときにヤハウエを知るべきだと、Pと同時代で、場所をも同じくした預言者エゼキエルも言っている(エゼ七九、一一九・10、一二一五・20、一二二二)、エゼキエルでは通常神がイスラエルに対し直接語

りかける。⁽⁵⁵⁾では祭司文書の出エジプトの物語をたどってみるとどうだろうか。

ヤハウエが命じた通りモーセはパロの所に行き、イスラエルの人々をエジプトの地から去らせるようにと言うが(出六11。七2を参照)、その言葉は「私がヤハウエである」という自己紹介と結びついておらず、⁽⁵⁶⁾「ヤハウエがこう言われた」という使者の定式で始められているわけでもない。⁽⁵⁷⁾従ってパロは「イスラエルの人々を去らせよ」という言葉を聞いても、それを命じるのがヤハウエであることがわからない。それに応じて、パロが聞き従わなかった相手がPではヤハウエでなくモーセとアロンとなっている(七22、八11・15、九12)。一連のエジプトの奇蹟でも、モーセがアロンに言うべき言葉をヤハウエがまずモーセに語る。この言葉の中にもヤハウエ自身は一度も出て来ない(七19、八1・12、九8)。だからもしパロとエジプト人の前でこの言葉が語られたとしても、彼らはせいぜい何か神的存在が問題になっていることを知るにすぎない。事実第四の奇蹟でエジプトの魔術師たちは「これは神の指が働いている」(八15)と言って、イスラエルの神の名を口にしない。⁽⁵⁸⁾その後の過越しでも海の奇蹟でもモーセはもはやパロに会わず、彼に語ることもない。このように祭司文書では著るしいことにヤハウエがパロやエジプト人に直接語りかけることも、モーセがパロにむかつてヤハウエについて語ることもない。従ってパロはヤハウエを全然知らず、ヤハウエはパロに隠されたままである。⁽⁵⁹⁾

隠されたままのヤハウエをパロやエジプト人はそれにもかかわらず、審判において神として知るべきだと祭司文書の著者は物語っている。これはどう解されるだろうか。捕囚が神の民にとって何を意味したかといえば、ナタン預言にかかわらず王家を失い、族長への約束にかかわらず土地を失い、シオン伝承⁽⁶⁰⁾にかかわらず、エルサレムの町とその神殿が破壊されたことであった。神の民は捕囚によって、歴史の中での神の約束の担い手であったものを全て喪失した。こういう状況の中で、ヤハウエはもはや自分の民にかかわらない、いやかかわろうとされ

ない、そしてかかわることができないのでないかと捕囚の民が神に失望落胆していたことを第二イザヤによって引用されてる民の言葉が示している（イザ四〇27、四九14⁽⁶¹⁾）。祭司文書の著者はそのような神理解に対し否を言っている。捕囚はヤハウエがもはや働かれなくなったことを意味するのでない。ヤハウエは働いておられるが、以前とは違うやり方においてである。以前は出エジプトの際イスラエルに対しては、自分の名を告げ、エジプトから連れ出すと約束された⁽⁶²⁾。ところがエジプト人やパロには知られず、隠されたヤハウエであるが、それにもかかわらず彼らは完全にヤハウエの働きのもとにある。ヤハウエが隠れてなお働いていることを発見すれば、災いも、国の滅亡も神の働かなくなつた証拠でなく、神の自分に対する審判として受け取ることができる。審判の中でこそ神を神として知るべきだとPの著者は捕囚の時代の同胞に求めていると思われる。このことによりPの著者は本当に神を知ることがまず神が隠れていることを知ることから始まると言っているのだろうか⁽⁶³⁾。

神の語られたことがそのまま事実となるというのが、そもそも祭司文書の神学と叙述の特徴であり、ヤハウエが告げた、パロやエジプト人の心を頑なにする⁽⁶⁴⁾ことや彼らの反抗は事実そのようになつたと物語られている。それに對し神を知ることがどこにも実現したと述べられない。しかしだからといって、この事から、Pの著者が捕囚の民は審判の中で神を神として認めなかつたという否定的な判断を下しているという結論をひき出すことはできない。何故なら祭司文書ではパロやエジプト人だけでなく、ヤハウエが助け、護るイスラエルの人々の場合も（出六7、一六12、二九46）、事実彼らがヤハウエを知つたと物語られないからである。祭司文書で神を知ること一度も現に起つた事として述べられず、いつも未来についての神の言葉に入れられている⁽⁶⁵⁾。

註

おぼろげな記憶をたぐりよせて見ると、私が緊張して、しかし今から考えればいかにものほほんと、関根先生のゼミの末席に初めて連なったとき、そこで取り上げられていたのは出エジプト記であったようです。先生は岩波文庫で出版なさるためのお仕事をしておられたのでしようか。当時そのゼミでどういう方法が問題になっていたのか等はもはや覚えていません。今ここに、ひとつの文書資料の出エジプトの解釈についての論考を長年にわたる御指導への感謝とし、これからも御健康が与えられ、お仕事を続けられますようにとお祈り申し上げます。

(1) 本稿で祭司文書という場合、厳密に言えばその基本文書(Pg)をさしている。それを書いたのは一人であるかそれとも複数の人の集りかもしれないが、一応「著者」と呼んでおく。

(2) 私の学位論文(F. Kohata, *Tahvist und Priesterschrift in Exodus 3-14*: BZAW 166, 1986)の結論を一文にまとめると、祭司文書の著者は古い文書資料を、編集的付加も含めてよく知っていたが、しかし眼前に置いてそこから書き写すようなことはしなかつたとなる。

(3) 出1-14章では「神が契約を想い起す」(二24、六5)、「神が自らを知らす」(二25、六3)、「契約定式」(六7)、「審判」(六6、七4、一二12)、「ヤハウェの軍勢」(七4、一二41)、「イスラエルの人々が聞かない」(六9)等。これらに関するPの解釈については私の論文「祭司文書におけるヤハウェとイスラエル」『日本の神学』二七号 一九八八年 六五-七八頁を参照。

(4) 祭司文書はモーセ五書のひとつの編集の層でなく、元来独立していた文書である。その理由については私の「研究ノート」『聖書と教会』一九八七年五月号を参照。

(5) 少くとも出3-14章でヤハウェイストはひとつの文書層であり、幾世代にもわたる、幾層からなる文書ではない。この事についてはF. Kohata, "Verzicht auf die Quellschriften im Pentateuch? - Konsequenzen aus Textbeobachtung in Exodus 3-14", *AJBI* 12, 1986, 3-28 bes. 14f を参照。

(6) ここでPに属するのは次にあげる章節である。1-1-5 (恐らく1節bと5節aは除く) 7・13・14、二23 a β b 25、六2-12、七1-7 * 8-13・19-20 a α 21 b 22、八1-3・11 a β b 12-15、九8-12、一二1-13 *、一三20、一四1-4・8・9・10 a β b 15-18・21 a α b 22・23・26・27 a α 28 a 29。

(7) Pのモーセの召命は六2-9が第一部、六10-12、七1-7が第二部となっている。両部分は共通の表現を含み、似た構造を示す。初めにヤハウェが命じた事を(六6・11)モーセが終りに実行する(六9、七6)。エジプトからの導

- き出し(六六・七、七四・五)に続いて神を知ること(六七、七五)が言われる。これは各々神の言葉の終りに来ている。位置は異なるが、「聞かない」(六九、七四)も共通である。
- (8) どの災害についても、ほぼ同じ物語要素が似た順序で出てくる。詳しくは「旧約釈義 出エジプト記」「聖書と教会」一九八九年四月号三三頁の表二を参照。Jのエジプト脱出物語全体の解釈については同誌五月号三一頁―三五頁、六月号三〇頁以下を参照。
- (9) この事をJは「パロはくを見て」(八二、九三)と記している。
- (10) 過越しの際に出てこないのは、ここではエジプト人らは一方的に撃たれるだけで、抵抗するということが全然無いからだろう。
- (11) Pでは「頑なにする」に通常動詞 *zq* が用いられるのにここだけ *sh* となっている。何故そうなのかその理由はまだ十分解明されていない。しかしここだけ別の動詞だからとらって *zq* を後の付加であるとするのは (R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, 1912, 125, 129; R. Friebe, *Form- und Entstehungsgeschichte des Plagenzyklus Exodus 7, 8-13, 16*, Dissertation Halle 1967, XXXIV Ann. 315) 文献批判上 *zq* や *sh* の乱暴すぎる。しかも後で「ヤハウエが言われたようにパロの心は頑なになった」とくり返されるのだから (七三、八五、九二。八二を参照)、*zq* を除いてしまったのでは「ヤハウエが言われたように」のかかる所がなくなってしまう。
- 祭司文書で「心を頑なにする」に、ヤハウエリストでの動詞 *zq* が使われることはない。これは祭司文書のエジプト脱出物語でなく、それに続く部分の解釈によって規定されている。つまり祭司文書にとって重要な神学概念である「ヤハウエの栄光」の「栄光」(カーボード)と同じ語根の動詞を避けたためと思われる。「ヤハウエの栄光」は砂漠とシナイで現われる(出一六・七・一〇、二四・一六・一七、レビ九・六・二三、民一四・一〇、一六・一九、一七・二〇)が、それへの橋渡しとして動詞 *zq* がニファル形ですでに出一四・一七・一八で使われている。
- (12) 上述のようにJの場合このどちらかである。
- (13) 例えば七・九(P)でパロがひとつの徴を求めるだろうとヤハウエがモーセに語る場合。
- (14) 一四・一七にも同様の事が見られる。エジプトにいるイスラエル人に対するヤハウエの最初の行為の前にも *zq* が置かれている(一六・五)。
- (15) それでも動詞の前に *zq* がある。

- (16) (一)ここでヤハウェが徴を行うのはイスラエルの人のためであり、バロやエジプト人のためでない。関心がイスラエルに向けられており、モーセのヤハウェの言葉の中の「君たち」がイスラエル人を指している。(二)未来の世代に対する教育的配慮が働いている(出二二・26・27、一三〇・14、申六・7・20、三二・12・13、ヨシ四〇・24)。(三)神が「私の徴 (thy)」と言う。この語は「不思議」と対になって、出エジプトの際の神の働きに用いられる(申四・34、六・22、七・19、二六・8、二九・2、三四・11、エノ三二・20・21、ネへ九・10、詩一三五・9。出七・36、九・15・16、一〇・9を参照)。
- (17) ちびら A. Jülicher, "Die Quellen von Exodus VII, 8-XXIV, II", *JPTn* VIII, 1881, 96f.; B. Baentsch, *Exodus-Leuiticus-Numeri*: HK 1, 2, 1, 1900, 78f.; H. Holzinger, *Exodus*: KHC 2, 1900, 29. 比較的最近では G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*: BZAW 91, 1964, 125; B. S. Childs, *Exodus*, *OTL*, 1974, 131, 142.
- (18) (一)一〇一の動詞が直接の九三五(p)の *haz* でなく九三四(j)の *abd* と同じである。(二)バロの僕たちの心が特別の理由もないのに、バロの心と並んでとり上げられるのは、九三四(j)に影響された結果である。従って一〇一・2は九三五(p)を知らず、九三四(j)に続いてきた。
- (19) G. v. Rad, *Theologie des AT's II*, 1962(4), 161; W. H. Schmidt, "Anthropologische Begriffe im AT", *EzTh* 24, 1964, 386 を参照。
- (20) その理由については、「聖書と教会」一九八九年一月号三三頁下段以下で述べた。
- (21) B. Baentsch 上掲書へ上記註(17)の五四頁を参照。一〇一では「心を頑なにする」に続くのはヤハウェの行為であり、それが *Imn* で始まる目的文で記されている。
- (22) 例えば、ヤハウェは、バロが徴を求めるだろうと予言をするが(七〇)、「モーセとバロンの奇蹟に対してバロがエジプトの魔術師らを呼び寄せる(七二)」ことは前もって言われていない。
- (23) 七二以下、一四二以下・一五以下の三つのヤハウェの言葉の始りはまぢまぢであるが、「ヤハウェがバロないしエジプト人の心を頑なにする」からは、それに「バロやエジプト人の抵抗」「ヤハウェの彼らに対する敵対行為」「ヤハウェを知ること」が続ぎ、一致した構造を示す。さらに一四一以下は七三以下と次のような共通点を持つ。(一)一人称単数の動詞の前に「が」がつけられている。この事については上述一二三頁以下を参照。(二)「ヤハウェを知る」に前置詞 *u* 不定詞句が続く。この意味については後述二二〇頁を参照。このように、ヤハウェがバロの心を頑なにするとの告知の最初と最後が特によく対応している。
- (24) ヤハウェの場合上述のように、このような事柄の連関になっている。

- (25) 三章の資料分けについては、『聖書と教会』一九八八年一〇月号三四頁以下と一九八九年二月号三〇頁以下で論じた。
- (26) B. Baentsch 上掲書〈上記註(17)〉四六頁。W. Schottroff, 'Gedenken' im Alten Orient und im AT. Die Wurzel *zakur* in semitischen Sprachkreisen: WMANT 15, 1967(2), 204f を参照。
- (27) それに応じて P では 'エジプトでイスラエル人がしたのは賦役労働であり、彼らが奴隷とされていたと、その状況を劇的なものに仕立てている。B. Baentsch 上掲書〈上記註(17)〉一六頁と W. H. Schmidt, *Exodus*: BK II 1974f, 41 を参照。
- (28) G. v. Rad, "Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1-14", *EvTh* 31, 1971, 579-588 = *Gesammelte Studien zum AT II*, TB 48, 1973, 189-198 bes. 193f.; B. S. Childs 上掲書〈上記註(17)〉一一八頁を参照。
- (29) この相違は両文書資料の神の言葉にも明らかである。J で神は人間に命令もし、告知もするが、人間に語りかけ、問いかける(一連の災禍物語における)J のヤハウェの言葉について私は、『聖書と教会』一九八九年五月号三三頁以下で論じた。それに対し、P で神はこれから起ることを告知し、人間に命令するが、人間に問いかけ、その意志を尋ねることはなす。
- (30) 「もし君が私の民を去らせしことを拒むなら」とパロの意志決定 (*m'n* ヒエル形) が条件文で述べられる (七27^a, 八17^a, 九2', 一〇4^a)。八17にはこの動詞がないけれど、B. Baentsch (上掲書〈上記註(17)〉六七・六八頁) と M. Noth (*Das zweite Buch Mose. Exodus*: ATD 5, 1965(3), 47) は "wollen" を使って訳している。
- (31) J によれば、創造された園においても人間は最初から神への離反に定められておらず、神の言葉に対し自由に決断することが許されている(創三2・3。二16を参照)。しかし人間が神の命令に背くので(三6)、それへの処罰として神が呪いを告げる(14節以下)。
- (32) 従って、P の出エジプトの物語に出づる *ššy'm* という語(六6^a, 七4', 一一12)は「罰としての審判」(L. Köhler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libris*, 1958, 1003) びなべ「審判」と訳するのが適切である(B. Baentsch 上掲書〈上記註(17)〉四八・五四頁、M. Noth 上掲書〈上記註(30)〉)。
- (33) 「ゆ」(*'m*) 「た」なら」ど。
- (34) 「への故」(*y'n, bgtl*) 「どう」接続詞で始まる文だ。
- (35) 接続詞 *lan* だ。

- (36) これらの箇所で、接続詞なしで二文が並列されているが、第一文の帰結として第二文が理解される。
- (37) 上述のように、Jのパロの場合がまさにそうである。
- (38) 後述二二頁以下を参照。
- (39) ただPの時代のイスラエルの人々がパロやエジプト人の姿の中に自分自身を見出し、自分たちと神の関係を読み取るなら、問題は違ってくるだろう。これについては後述二二頁以下を参照。
- (40) 自分の民イスラエルの積極的な共働をPのヤハウェは考えもしない。この事については上掲論文(上)記註(2)を参照。
- (41) 八6、九14、一〇2、一一7の「ヤハウェを知る」はJへの二次的付加である。これらの箇所の文献批判については上掲書(上)記註(2)各々九五・一一八・二二〇・二二三頁以下を参照。Jでは、ヤハウェが下す災禍にヤハウェの力を認め、「私の民を去らせよ」という要求に応えることがヤハウェを知ること、認めることである。従って、「ヤハウェを知る」はそこではヤハウェがモーセを通してパロに語りかける間だけ、つまり一連の災禍においてのみ、パロ一人を主語として、ヤハウェの言葉の中に出てくる。祭司文書でもいつもヤハウェの言葉の中にあるが、分布の仕方はJと異なる。Jの災禍の物語に相当する部分七〇一・九12には全然出てこず、モーセの召命記事と海の奇蹟の物語にだけ出てくる。
- (42) Pで「ヤハウェを知る」の文は、Jでのように目的文を導入する接続詞(*Im'n* 八18、九29)と結びつかず、単に接続詞で始められるが、やはり「ヤハウェを知るために」と目的に解せられる。なぜならPではそもそも接続詞がめったに使われず、「ヤハウェを知る」の文がヤハウェの語の言葉の終りに位置するからである。この位置とその意味は(2)でW. Zimmerle, *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Eszechiel*: *AThANT* 27, 1954 = *Gottes Offenbarung*: *TB* 19, 1963, 41-119 bes. 46を参照。また一〇2の「ヤハウェを知るため」(*Im'n* を使つて)がパロの心を頑かにするに続くが、その主語はパロでもエヒプト人でもなく。これについては後述二二〇頁以下を参照。
- (43) C. Westermann, *Genesis*: *BK* I/1, 56ff.; W. H. Schmidt, *Einführung in das AT*, 1985(3), 100; R. Smend, "Das Ende ist gekommen" Ein Amoswort in der Priesterschrift", *Die Botschaft und die Boten*, FS H. W. Wolff, 1981, 67-72.
- (44) R. Smend, 前掲論文(上)記註(43)七一頁。J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1905(6), 340を参照。しかしそののであるから、Pは明言されてない事を何でも持たして勝手に解釈をしても危険も大きい。

- (45) ヤハウエのモーセへの言葉の中の二人称複数 (*usq²tm*) にイスラエル人が含まれている。
- (46) この他にも一六12で「ヤハウエが養う」、二九46で「エジプトから導き出す」がある。
- (47) この前置詞が不定詞句は時間的に「〜のときに」だけでなく、「〜によって」と根拠をあげていると解されるべきであることをすでに W. Zimmerle 上掲書へ上記註(42)く五三頁が指摘している。
- (48) 出一四8ではない。エゼキエル書でも(箇所については下記一二三頁を参照)同様にくり返されている。
- (49) P はヤハウエとイスラエルの関係をモーセの召命の前半で正面からとりあげている。その事の詳細は上掲論文へ上記註(3)くで論じた。
- (50) 私自身この可能性に触れたことがある。上掲書へ上記註(2)く三三九頁註一五七と三四三頁註一七二。
- (51) この語はいつも外国人で夢解きをする者に使われている。ダニエル書以外ではヨセフ物語にエジプト人として出てくる(創四一8・24)。
- (52) 次の理由から私は、祭司文書の著者はパレスチナの地でなくバビロニアにいたと想定する。(一)割礼(創一七9以下)や安息日(二二・3、出一六22・23)を守ることが自分たちを他民族から区別するしるしとして意味を持つのは外国である。バビロニアにおいでである。割礼を新バビロニア人はしないのであるからなおさらであろう(G. v. Rad, *Theologie des ATs I*, 1962(4), 92; A. S. Kapelrud, "The Date of the Priestly Code (P)", *ASTY* 3, 1964, 59; W. H. Schmidt 上掲書へ上記註(43)く九六・九七頁; P. Klein, "The Message of P", *Die Botschaft und die Boten*, FS H. W. Wolf, 1981, 57-66 bes. 64)。(二)バビロニアの地のエゼキエル預言を第二イザヤとの多くの共通点を保持している。(三)祭司階級の伝承はエルサレムに生き続けたので、そこの方が容易に手に入ったかもしれない(R. Smend, *Die Entstehung des ATs*, 1984(3), 58)が、しかし祭儀伝承は口伝であったらう(K. Koch, *Die Priesterschrift von Ex 25 bis Lev 16*: *FRLANT* 71, 1959, 97) それらはその担い手とともに動くからである。
- (53) イザ五二12、四八21をそれぞれ出一二11、一七5・6と比較すれば明らかである。
- (54) 捕囚初期についてエゼ二九を参照。長老たち(エゼ八一、一四一、二〇1・3)のもとにある程度の自治も許されていたらしい。J. Conrad, "zqn", *ThWAT* II, 647を参照。事実、後でパレスチナへの帰還が許されてもすぐに帰ろうとしなかった人が多かった。また捕囚の地での詩篇一三七で問題にされているのは、新バビロニア人がエルサレムを破壊したこと(8節)であり、詩人がエルサレムから遠く離れていることであって、バビロンで厳しい労働に苦しめられていることである。

- (55) 上記の箇所のうち二・五だけイスラエルについて三人称で語っている。最初の記述預言者アモスは外国の民に、サマリアの暴虐の証人として語りかける(アモ三9-11)が、外国の民への審判は直接その民に二人称で語りかけず三人称で述べる(一3-二3*)。イスラエルへの審判は三人称でも(二6-8)、「二人称でも(二9*・13)語られる。時と所をPと同じくするエゼキエルではヤハウェが外国の民にむかっても二人称で語りかけ、審判を告げる例はエゼ二七1以下、二八22、二九3・4)。預言書の諸外国への審判の言葉には二次的なものが多いので、いつから預言者の神が外国の民にも二人称で審判を告げるようになったのかを確定するのは難かしい。
- (56) Pでもイスラエル人に告げるときはそうなっている(六6)。
- (57) Jでもモーセがパロに語る言葉はそうなっている(七17・26、八16、九1・13、一〇e)。
- (58) この *Wym* が固有名詞でなく、普通名詞であることについては B. Baentsch 上掲書(17)の六七頁を参照。
- (59) PとひとつにされたJで、ヤハウェとパロの応答関係がテーマになっているので、Pのこの特徴は今の出エジプト記では消えてしまっている。
- (60) シオン伝承については W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, 1987(6), 249ff を参照。
- (61) L. Perlit, "Die Verborgenheit Gottes", *Probleme Biblischer Theologie*, FS G. v. Rad, 1971, 381; B. Janowski, *Söhne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im AT*; WMANT 55, 1982, 355 を参照。
- (62) 上述のような神を思い描く捕囚の民はこの歴史を語っても、それは過去の神でもって、今の自分たちに何の関係があるだろうかとの反撥しかひき起さないのではないだろうか。
- (63) G. v. Rad 上掲書(9)のII, 四〇二を参照。
- (64) 一四4を8節と比較。ヤハウェがエジプト人を滅ぼすこと(一四18)は28節に言葉通りくり返されていないが、出来事として描き出されている。
- (65) エレミヤ書の終末預言(エレ三二33・34)によれば、神がイスラエルの人々の心に律法を刻まれた結果、彼らは神を知るようになる。祭司文書全体の中でイスラエルの人々がなすことはせいぜいヨシユアに聞き従うことであり(申三四9)「祭儀においても民が神をほめ賛えることなど全然考えられずにいる(K. Koch, "Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung", *ZThK* 55, 1958, 44 を参照)。それにならぬ出エジプト物語の編集者ならし付加をした者はイスラエルが「信じる」のをモーセのなす奇蹟の目的としてあげただけでなく(四5)、「民は信じた」(四31a)一四

31)と事実として述べている。

〔付記〕

本稿は私の学位論文へ上記註(2)のVI. Interpretation durch die Priesterschaft, D. Jahwe und Ägyptenをその表題のテーマのもとに検討を加え、まとめ直したものです。本稿の骨子を一九八七年九月三〇日関西学院で開催された日本キリスト教学会で発表しました。

ヘブライ語聖書で出七章は25節で終つておらず、29節まであり、八章は協会訳の八5から始つていたので、八章の節数は本稿のものに四を足すと協会訳のものになります。