

預言者アモスの召命

——「職務の倫理」論への序——

大 住 雄 一

はじめに

国家論を展開しようとするとき、国家の機能を担う人間の問題を避けて通ることはできない。制度というものは、それを運用する人間が、運用するに十分な能力を有し、制度の目的とするところをよく理解しており、特に民主主義の国家においては、その職務に任じられた者として責任を持つ主体であることが必要だからである。このような人的基盤無しには、いかなる制度も価値を発揮することができない。

制度の目的に即して、その職務に任じられた者としての主体を確立するということは、職務の倫理に属することがらである。特定の職務に着いた者には、職務上取るべき姿勢がある。国民は、個人としての彼にではなく、その職責を担う者としての彼に信頼するのである。しかも、彼はあくまでも主体的にこの職務を担い、信頼に答えなければならない。そこに職務の倫理が要求される。それは必ずしも個人の倫理観とは一致しないので、その価値と使命が、特別に論じられなければならない。また、職務の倫理それ自体が、個人の倫理との間の齟齬を受けとめ、これに何らかの答えを提供するものでなければならない。

しかし今日までの日本において、職務の倫理というものは十分に論じられてきただろうか。これを確立する努力はなされてきただろうか。実際は確かに、無意識にはあっても、その職務に相応しい行動がなされていようし、組織のなかで、しなければならないこと、してはならないことが、かなりはっきりし

ており、組織というものの持つ拘束力によって、ある程度の信頼性は確保されていよう。しかし、職務を自己の責任において担いうる主体は、確立していないのではなからうか。それゆえ、限界的な事例や、特殊な事例に関する判断ができず、責任を逃れようとすることが多い。主権者たる国民の間では、職務の倫理を擁護する努力も、その是非を論ずることも、ほとんど行われていない。それゆえ主権者たる者が、たとえば国家の問題に専門に携わる者を選出するという行為にも、主体的に関わることができないままなのではないか。

ただ、特別な技能や資格を必要とする職務においては、その倫理の問題が真剣に論じられ、一定の了解に達しているものがある。特に裁判官は、そうである。彼に委ねられているものは、事実の認定と法の解釈における、一個の裁判官としての判断であり、この判断によって、法が実行されるという重大な、最終的な効果を持つものであるがゆえに、判断の主体の在り方が、常に問われるのである。それゆえその職務の倫理はしばしば論じられてきたし、今日では、少なくとも裁判官たちの間に、一致した了解があると思われる¹⁾。

裁判官の職務の倫理の決定的要素の一つは、「裁判官の良心」というものである。すでに日本国憲法第76条第3項に、「司法権の独立」の保証の下で、「すべて裁判官は、その良心に従ひ独立してその職権を行ひ、この憲法及び法律にのみ拘束される」と規定されている。ここに言う「裁判官の良心」とは、憲法と法律に従うという、客観的な、裁判官としての良心としか言いようのないものである²⁾。良心とは本来主観的なものであるが、裁判官は、客観的な「良心」を主体的に担うのである³⁾。そこで、裁判官の職務の倫理の根本問題の一つは、前にも言及した個人の倫理との衝突にある。客観的な「良心」ないしは職務の倫理の結論に、主観的倫理感情、すなわちいわゆる良心をもって従うことができないときにどうすべきかという問題である。裁判官は、個人の良心をもってどうしても憲法と法律の命ずるところに従えない場合は、職を辞するほかはない。憲法と法律に従うということが、この職務に任ぜられる際の基本的な委託の内容だからである⁴⁾。

このような、職務の要求と主観的正義の対立の問題が、極めて尖鋭な局面を

見せるのは、その職務の委託の内容が変わった場合である。裁判官は、憲法や法律が変わった場合でも、変更された法、すなわち現行の法に従うことが要求される。G・ラートブルフの言葉で言えば、「裁判官が正義の僕であることを止めるときでも、なおつねに彼は法的安定性の僕ではあるのである」⁵⁾。法的安定性に仕えることが職務の倫理の最上級の要求であるかぎり、将来変更される法に仕えることも、倫理的基盤を有することになり、法秩序への良心を無視した白紙委任にはならない。しかし、政変や革命によって、根本的な価値の変更が起これば、その職務に留まれない者が、多いであろう。

さて、旧約聖書における国家は、近代国家のような巨大な組織体ではなく、その職務も、今日の職能集団化した公務員のそれとは異なる。しかし、一個の主体の問題として、職務を担う者の個々の場面での態度決定の筋道と、そこに現れてくる主体の在り方を考えるならば、今日の職務の倫理論に光を投げかけるテキストは、旧約聖書にも少なくない⁶⁾。

本稿では、アモス書7:1-8:3から、王国における預言者の職務について、特に、王国に対立する預言を語るという限界的状況について、考察する。

アモス書7:1-8:3

1. 私 訳

まずテキストを直訳する。幻の報告(7:1-9, 8:1-3)は、アモスが一人称で語る。以下の訳文では、地の文を中央に、主の言葉は左に、アモスの主に対する言葉は右に寄せて書いた。アモス—アマツヤ物語(7:10-17)は、三人称で物語られるが、地の文は幻の報告のそれと同じレベルに、次に登場人物の対話、対話のなかに引用された別の対話という順に右に寄せて書いてある。

7章1節	このようにわが主YHWHはわたしに見させられた。 すなわち見よ、いなごを造りだされた。二番草の伸びる始めに。 すなわち見よ、王の刈り取りの後の二番草。
2節	まさに地の青草を食い尽くそうとしたとき、 そこでわたしは言った。

わが主 YHWH, どうかゆるしてください。
 どうしてヤコブが立ち得ましょうか。
 彼は小さいのです。

3 節 YHWH はこれを悔いたもう。

それは起こらない

と, YHWH は言われた。

4 節 このようにわが主 YHWH はわたしに見させられた。
 すなわち見よ, 審判に火を呼ばれた。わが主 YHWH が。
 そして大いなる淵を食い尽くした。
 そして土地を食い尽くそうとする。

5 節 そこでわたしは言った。

わが主 YHWH, どうかやめてください。
 どうしてヤコブが立ち得ましょうか。
 彼は小さいのです。

6 節 YHWH はこれを悔いたもう。

それもまた, 起こらない

と, わが主 YHWH は言われた。

7 節 このようにわたしに見させられた。
 すなわち見よ, わが主が錫の城壁の上に立っておられる。
 そしてその手にも錫。

8 節 そして YHWH はわたしに言われた。

何をお前は見るか, アモス。

そこでわたしは言った。

錫。

するとわが主は言われた。

見よ, わたしは錫を置く。わが民イスラエルのただなかに。

わたしはもはや再び彼のために介入しない。

9 節 そしてイサクの諸々の高き所は, 荒らされ,

イスラエルの諸聖所は, 廃墟となる。

そしてわたしはヤロブアムの家に対して剣をもって立つ。

10 節 さてベテルの祭司アマツヤは, イスラエルの王ヤロブアムに人を
 遣わして言う。

あなたに向かってアモスがイスラエルの家のただなかで陰謀
 を企みました。国は, 彼のすべての言葉に持ちこたえられま
 せん。

11 節 このようにアモスは言ったのです。

- 剣でヤロブアムは死ぬ。
そしてイスラエルは必ずその地から追われる。
- 12節　そしてアマツヤはアモスに言った。
先見者よ、行け。ユダの国に逃れよ。
そしてそこで糧を得よ。また、そこで預言するがよい。
- 13節　しかしベテルでは、お前はもはや再び預言してはならない。
それは王の聖所、それは王国の神殿なのだ。
- 14節　そこでアモスは答えた。そしてアマツヤに言った。
わたしは預言者ではない。わたしは預言者の輩でもない。
確かにわたしは監視する者、そしていちじく桑を世話する者。
- 15節　しかるに YHWH は群の後ろからわたしを取られた。
そして、YHWH はわたしに言われた。
行け。わが民イスラエルに預言せよ。
- 16節　そこで今、YHWH の言葉を聞け。
お前は言った。
お前はイスラエルに向かって預言してはならない。
またイサクの家に向かってうわごとを言うな。
- 17節　それゆえこのように YHWH は言われる。
お前の妻は、町で遊女となる。
そしてお前の息子も、またお前の娘も、剣に倒れる。
さらにお前の地も、測り縄で分けられる。
そしてお前は、汚れた地で死ぬ。
そしてイスラエルは必ずその地から追われる。
- 8章1節　このようにわが主 YHWH はわたしに見させられた。
すなわち見よ、夏果物（カイツ）のかご。
- 2節　そして言われた。
何をお前は見るか、アモス。
そこでわたしは言った。
夏果物のかご。
すると YHWH はわたしに言われた。
終わり（ケーツ）が、わが民イスラエルに来る。
わたしはもはや再び彼のために介入しない。
- 3節　そして宮殿の歌い女たちは泣き叫ぶ。　その日
と、わが主 YHWH の言葉。
多くの死骸、至る所に。彼は投げ捨てた。しい！

2. 釈義上の問題点

この箇所は、四つの幻の報告（7：1-3, 4-6, 7-9, 8：1-3）と、第三の幻の後に置かれた物語（「アモス—アマツヤ物語」7：10-17）からなる。幻の第一と第二、第三と第四は、それぞれ形式、内容共に並行関係にあり、対をなす。

第一と第二の幻は、「このようにわが主 YHWH はわたしに見させられた。すなわち見よ」という導入をもって始まり、「そこでわたしは言った。わが主 YHWH, どうかゆるして（やめて）ください。どうしてヤコブが立ち得ましようか。彼は小さいのです。YHWH はこれを悔いたもう。それは起こらないと（わが主）YHWH は言われた」という対話で結ばれる。そこではアモスの抗弁が許されており、それを聞いて、主はその決定を「悔いたもう」。

第三と第四の幻では、第一第二と同じような導入文の後に、「何をお前は見るか、アモス」という主からの問いかけが続く。そして、「わたしはもはや再び彼のために介入しない」との最後通告を含む裁きの言葉が語られる。ここではもはや、アモスに抗弁の可能性はなく、事態を認識するだけである。

四つの幻は、自伝的な時間の経過に沿って並べられていると言われる⁷⁹。最初はアモスの抗弁を許し、再考の余地を残した主の審判が、イスラエルの罪の故に、もはや抗弁不可能なものとなる変遷を示す。そしてその間に伝記的物語が挿入されたと考えられているわけである⁸⁰。

さて、釈義上困難な問題は、第三の幻の導入文の破れと、私訳で「錫」とした ²⁴nāk の語義、また、アモス—アマツヤ物語中に表されたアモスの職務の理解、すなわち「先見者」とは何であり、アモス自身が「預言者ではなく、預言者の輩でもない」と言っている意味は何であり、また「監視するもの（牛を飼う者？）、いちじく桑の世話をする者」とは何であったかという点にある⁸¹。

1) 第三の幻

a) 導入文

他の三つの幻には、「このようにわが主 YHWH はわたしに見させられた。

すなわち見よ」という共通の導入があり、これに分詞（第一第二）または名詞（第四）が続くのに対して、第三の幻では、「見させる」ことについて「わが主 YHWH」という主語が明示されず、「見よ」という呼びかけの後に、分詞の主語として「わが主」が現れる。BHS（K・エリガー）は、七十人訳に即して、「わが主」を「YHWH」とし、「見よ」の後ろから前に移して、他の箇所とそろえようとする¹⁰⁾。ヴルガタも、「見させる」ことに「主」という主語を入れる¹¹⁾。しかし、古代訳が表現をそろえたとも考えられ、これらはマソラ本文を読み換える決定的理由にならない。むしろ、アンカーバイブルの指摘するように、同じ文の反復に意味があるだけでなく、その中の差異にもまた、意味があると見るべきである¹²⁾。もっともアンカーバイブルは、この箇所の違いについて、満足すべき意味を見いだしていない。

注目すべきことは、幻をアモスに見させた「主 YHWH」の名が、第一の幻の映像には現れないことである。そこで視界に満ちているものは、いなごである。第二の幻では「主 YHWH」が、火を呼んだ者として現れるが、この主語は文末に付けられ、火を呼んだのが、ほかならぬ主であることを強調するのみで¹³⁾、場面の中心にあるのは火である。ところが第三の幻では、主ご自身が幻の中心に立ちたもう。このことの特異性と重要性は、これと対になっている第四の幻と比べれば、いよいよ明らかである。視界を占めるものは、第四の幻において、再び主ご自身ではなくなって、夏果物のかごだからである。

すなわち第一の幻では、主は背景に退いておられる。第二において、主の名が指し示されるが、ご自身はなお背後におられる。第三の幻になって突然、主が中心に立たれる。それゆえここでは導入文の主語を省き、ただちに城壁の上に立たれる「わが主」に注目する。すなわち、「見よ」という呼びかけの後に初めて主語を入れて、読者を城壁の上の主に出会わせるのではないか¹⁴⁾。しかも、ここに至ってついに、抗弁不可能な、主の最終的決定が明らかにされる。そして第四では、主は再び映像の背後に退かれるのである。このような、主ご自身が中心に立たれる決定的転回点の記述が、同じ文のリズミカルな反復を破ることは、かえって、この箇所の重要性を示すに相応しいと考えられる。

b) 'anāk

この語は旧約聖書中、この箇所にも4回現れるだけなので、聖書外資料がないかぎり意味不明である¹⁵⁾。アッカド語の *anaku* から類推すれば、「錫」を意味すると考えられる¹⁶⁾。この語は、まず「城壁」という名詞の合成形と結びついており、「'anāk の城壁」と訳すほかないが、その意味は何であるか。また 'anāk を民のただ中に置くことが、どうして審判になるのかが問題となる。

従来、'anāk 自体が審判を象徴すると見られ、単なる金属材質ではなく、鉛直線を引く下げ振り(それゆえ材質としては錫ではなく鉛)と考えられてきた。「'anāk の城壁」は、下げ振りによって建てられた城壁であり、民のただ中に下げ振りを下ろすのは、それによって民の歪みを明らかにするためである¹⁷⁾。

しかし最近、W・バイエルリンが、「錫の城壁」を文字どおりに訳し、錫を民のただ中に置くことの、審判としての意味を理解する可能性を示した¹⁸⁾。彼は、幻を一場面の動かない絵ではなく、映画のように場面が進んでいくものとする。まず、主が錫の城壁の上に立っておられる。錫の城壁は、主がそれによってイスラエルを囲む堅固な守りを意味すると言う。次に、主の手の中にある錫が大写しになり、全体が金属の輝きに満たされる。ここではまだ、錫は審判ではなく、むしろ守りを象徴する。続く主の言葉によって初めて、審判が明らかになる。主はその錫を、民のただ中に置く。もはや主は錫によって民を囲まない。また、イスラエルを守るために歩かない。そのように解釈するのである¹⁹⁾。幻の中で、主の救いが審判に転じるという展開は、第四の幻においても同じだと言う²⁰⁾。私訳は、この解釈に従った。

2) アモスの職務

a) 先見者 (hozæh)

この呼称によって、アマツヤがアモスを侮蔑したのではないことは、明らかである²¹⁾。しかし「先見者」が、H・W・ヴォルフの言うように、一般の預言者 (nābī') の中の、特別なカリスマを得た者への厳粛な呼び名を意味するかどうかは、疑わしい²²⁾。アマツヤは先見者と呼びかけたアモスに対して、ユダ

で「預言せよ」と言っており、先見者と預言者の区別は判然としない。歴代誌においては「ダビデの先見者」(上21:9), 「王の先見者」(上25:5, 下29:25, 35:15) という称号が見られ、先見者が王の官吏であったことを示唆するように見えるが、資料としては後代のものである歴代誌にしか現れない点に問題がある²³⁾。しかし先見者が、民の中で指導的な立場にあったことは疑いえない(イザヤ書29:10, 30:10, ミカ書3:7)。

b) 「わたしは預言者ではない」

アモスは「預言者ではない」と言いながら、「預言せよ」と主に命じられて(15節) 預言している(13, 16節)。そこで、アマツヤへの答えを完了の意味にとって、「預言者ではなかった」と読む提案²⁴⁾、否定詞を独立させて「否、わたしは預言者である」と読む説²⁵⁾などがある。しかし一般的には、これを職業的預言者であることの否定ととり、家畜を飼い、いちじく桑を栽培するという生計を持ちながら、ただ、主の召しによって語っているのだという主張を読み取っている²⁶⁾。しかし、後述するように、「もはや(職業的) 預言者ではない」と読むことができるのではないだろうか。

c) 「監視するもの(牛を飼う者?), いちじく桑の世話をする者」

一般に「牛を飼う者」と訳される *bôqer* と、(いちじく桑の) 世話をする者 *bôles* はいずれも、旧約聖書にはこの一回しか用いられていない言葉である。とくに問題があるのは *bôqer* で、牛 (*bāqār*) から派生した語として牛飼いの意に解される。ところが、アモスが飼っていた「群」(15節 *šo'n*) というのは、羊や山羊などの小家畜を指すもので、牛を含まない。そこで、字のよく似た *nôqed* (羊の毛を刈る者, 1:1参照) の書き誤りと見る説²⁷⁾、動詞 *bāqar* (監視する, 観察する) から推して、監視人または肝臓占いの兆候を観察するものと考えられる解釈²⁸⁾等がある。多数説は、アモスを牛も小家畜も所有し、いちじく桑を管理する大農家と見る²⁹⁾。いずれにせよ明白な結論はない。しかし、「監視する」という動詞から派生した語と見る説を再評価したい。

この説の難点は、後に続く「いちじく桑の世話をする者」という規定とのつながりが悪くなることである³⁰⁾。しかし、いちじく桑の管理は、王の役人の職

務に属するのである（歴代誌27：28）とすれば、両立不可能ではない。

3. 幻の報告とアモス—アマツヤ物語

アモス—アマツヤ物語は、前後の文脈（幻の報告）とは別に成立し、あとで第三、第四の幻の報告の間に差し込まれたと考えられている。幻の報告においては、アモスが一人称で登場し、主と直接語っているのに対して、アモス—アマツヤ物語は、アモスがアマツヤの命令に対して、どのように答えたかを、三人称で物語るのであり、しかも、物語の前後におかれた第三、第四の幻の報告は、対になっていて、本来は直接続いていたと見られるからである³¹⁾。

1) アモス—アマツヤ物語

C・ハルトマイアーは、テキスト理論を駆使して、このテキストの、物語としての完結性を強調する³²⁾。方法論的前提として、彼はまず、旧約の物語が「書かれた」ものであることに注目する。それは、読み手の反応によって語り方が変わらないということである。しかし、それにも関わらず、書き手は、ある読み手を想定して、相手に相応しくテキストを構成しており、その意味で、書かれた物語も対話的構造を持つ。次に、物語は過去のことに関するものであって、物語られる出来事や行為は完結したものである。そして、物語られる出来事は、物語られる価値のあるものである。これらの前提から、旧約の物語の釈義について、次の帰結を導く。すなわち、伝えられた物語テキストのみが、また、それこそが、語り手と、彼が想定する読み手に関する情報を提供する。またテキストを形成するときの著者の置かれた状況が、テキストの統一性を明らかにする鍵になる。そして、物語の諸機能は、テキスト表面の構造に現われる。とくにヒブル語の物語には、直接話法が多く、対話的構造があることに注目する。さらに、物語る過程において、読み手が知らないと思われることは詳しく説明し、互いに了解している点については言葉を節約する傾向があるという研究成果から、説明の濃淡によって、読み手の状況を知りうると考える³³⁾。

C・ハルトマイアーは、登場人物の交代によって場面を、アマツヤとヤロブ

アムが登場する10—11節と、アマツヤとアモスが前面に出る12—17節に分け、後者をさらに役割の交代によって、12—13節と14—17節に区分する。それぞれの部分に、登場人物間のコミュニケーションがあり、11節、15節、16—17節には、コミュニケーションの中に別のコミュニケーションが引用されている。アマツヤが引用したアモスの言葉（11節）によれば、問題とされているのはアモスの政治的不服従である。アモスが引用した主の言葉（15節）がこれに応答しており、主への服従が、同時に政治的不服従を起こしていることを明らかにする。アモスが引用したイスラエルのアモスへの攻撃（16節）は、この主を攻撃したことになり、それに対して主の審判が語られる（17節）。この審判の言葉は、11節のアモスの言葉に対応し、物語全体を囲み込んでいる³⁴⁾。

さて、時と場所を指示する要素が欠けているので、この物語には歴史的伝記的関心がないと考える。とくに出来事のつながりは地の文に現れるが、地の文で問題になっているのは歴史的関連ではなく、どのようにアモスがアマツヤに答えたかということだけである³⁵⁾。また、アマツヤとヤロブアムにはそれぞれ、ベテルの祭司、イスラエルの王という説明がついているのに、アモスは、名前だけで登場するので、読み手はアモスについて説明のいらぬ彼の味方であって、上述のコミュニケーションのつながりからすれば、主への服従が政治的不服従にならざるを得ないという状況に置かれていると考えられる³⁶⁾。

2) 幻の報告と物語

問題は、しかし、なぜこの物語が、まさにこの場所に置かれているかということ、そして、物語が元来独立したものであったとしても、この箇所に入れられたときに、文脈に対応して、形を変えたのではないかということである。つまり、今ある文脈の中で、物語は自己完結するかという問題である。

アモス—アマツヤ物語と幻の報告の間に、有機的なつながりがあることを示す要素が、いくつかある。まず、第三の幻の末尾（9節）と、アマツヤに引用されたアモスの預言（11節）の一致である。

そしてイサクの諸々の高き所は、荒らされ、

イスラエルの諸聖所は、廢墟となる。

そしてわたしはヤロブアムの家に対して剣をもって立つ。(9節)

このようにアモスは言ったのです。

剣でヤロブアムは死ぬ。

そしてイスラエルは必ずその地から追われる。(11節)

9節冒頭に現われる「イサク」は、16節にもあり、しかも、アモス書ではここにしか出てこない。H・W・ヴォルフは、9節を、物語を幻に結び付けるために、物語に対応する要素を付加したものだと考えるが³⁷⁾、7—8節に対して、9節を二次的な付加であるとすべき決定的な理由はない。

より重要なキーワードは、「わが民イスラエル」(7:8, 15, 8:2)である。この語は、アモスではほかに9:14にしかなく(9:10「わが民」)、第三の幻、物語、第四の幻に続けて現われるのは、顕著なことである。しかも、三箇所とも、テキストの中心に位置し、決定的転回点をなすものである。

見よ、わたしは錫を置く。わが民イスラエルのただなかに。(7:8)

行け。わが民イスラエルに預言せよ。(7:15)

終わり(ケーツ)が、わが民イスラエルに来る。(8:2)

前述した第三の幻の特殊性と照らし合わせると、「わが民イスラエルに預言せよ」という主のアモスに対する委託は、主が「錫を置く、わが民イスラエルのただ中に」と言われ、アモスの抗弁が、もはや不可能になったことに即応していると考えるのが自然である。そして、主が「イスラエルのただ中に」錫を置かれたとき、アモスは「イスラエルの家のただ中で」陰謀を企んだことになるのである(10節)。

第三の幻において、主ご自身が映像の中に姿を現したもう。そこで主の最終的決定が明らかにされる。アモス—アマツヤ物語は、主の最終決定に接したアモス自身と、アマツヤに代表されるイスラエル王国の反応を描き出す。第四の幻は、テキストの形においては第三と対をなすが、もはや主は背景に退かれ、最終決定を確認するだけである。こうしてみると、アモス—アマツヤ物語は、対をなす第三と第四の報告の間に割り込んだのではなく、第三の幻の後に固有の場を持つのであって、最終決定(幻)—それに対する反応(物語)—確認(幻)と

いう展開の中に置かれていると見られるのである。

4. アモスの職務

C・ハルトマイヤーは、物語の中で、アモスが説明無しに、名前だけで登場することに注目し、読み手の立場を推測したが、アモスの名が初めに出てくるのは、しかし、地の文にではなく、アマツヤがヤロブアムに宛てた言葉の中にある。ここにもう一つの理解が可能となる。すなわち、アマツヤがヤロブアムに向かって、初めからアモスを名前で指示し示すことによって、読者は、アマツヤとヤロブアムの間でも、アモスが知られていたことを、暗黙のうちに前提とするようになるのである。それが、書き手の意図であろう。アマツヤはアモスを先見者と呼ぶ。これは、アモスがイスラエルのただ中で語った言葉を聞いて、彼を先見者と評価した³⁸⁾のではなく、むしろアモスが、先見者ないしは預言者として認知されていたことを示すと考えられる。

「監視人」、「いちじく桑を世話する者」というのは何であったか、明確な答えはないが、公的な職務であったことは考えうる。そうした役人でありながらの彼は先見者ないしは預言者の働きをしていたのではないか。

多くの学説は、アモスが主に「群の後ろから取られた」のが、彼の預言者活動のそもそもの始まりであって、四つの幻は、その後に見たのだと理解する。K・コッホもそう考えるが、彼の場合、召命という事件は一時に、急激に起こるものとは見ない。アモスが「群の後ろから」取られて、初めの二つの幻を見た後、ようやく到達した召命が第三の幻の内容であって、それゆえ、初めの二つの幻に即応する内容の言葉は、アモス書にはないと言うのである³⁹⁾。これは優れた考え方であるが、前述のように、第三の幻こそ、「群の後ろから」取られて「預言せよ」と命じられた状況を示す。それ以前に彼は、公に知られた先見者、または預言者であって、その職務は、王国のために執り成しをし、王国のために預言することであった。第一、第二の幻は、そうした職務を表している。それがかなわなくなると、彼は、ただ主の命令により(15節)、全く新しい言葉で預言するのである⁴⁰⁾。それは、彼自身そうであった、従来の預言者

の範疇にはおさまらないことである。それゆえ、アモスのアマツヤへの答えは、「もはや預言者ではない」と言ったのだと理解する。もはや王国のために語ることはできない。主の最終決定が下されたからである。

「群の後ろから取られる」というのは、重大な職務に召されることの隠喩的表現と言ってよいのではないか（出エジプト記3：1，サムエル記下7：8）。

アマツヤに代表されるイスラエル王国は、主の新しい決定に拒絶を示す。7：17にアマツヤに対する裁きが記されるが、これは、アマツヤという個人に対するものでなく、王国の祭司という職務を担い、聖所で王国の意志を代表するものとして裁かれたのである。アモスにとっては、いわば主の委託が変更されたのだが、そのとき彼は、王国の滅びを語るという新しい委託を、拒絶することはできなかつた。この委託はもはや、旧来の預言者の範疇におさまるものではなく、それゆえ、彼は旧来の預言者として、その職務に留まることはできなかつたのである。

注

- 1) 学説の争点を手際よくまとめているのは、橋本公亘「裁判官の良心」『ジュリスト増刊 憲法の争点（新版）』有斐閣，1985年，202-3頁，田中館照橘「憲法第76条第3項の『この憲法および法律にのみ拘束される』の意味」同204-5頁。法の実現を担うものの主体性の問題として，団藤重光「法における主体性」法学協会雑誌第92巻第4号375-408頁，特に395-7頁。逆に裁判官に対する法の効力の問題として，G. ラートブルフ（田中耕太郎訳）『法哲学』ラートブルフ著作集1，東京大学出版会，1961年，224頁。実務家の議論としては，鈴木忠一「裁判官の独立とその問題」『兼子博士還暦記念 裁判法の諸問題 中』有斐閣，1969年，1-58頁。
- 2) 前掲橋本202頁，田中館204頁，鈴木21-2頁。
- 3) 「裁判官の良心が主観的なものか客観的なものかという争いがありますが，法というものは客観的に妥当するものでなければならない。その法を実現するための良心であるという意味では，裁判官の良心は客観的でなければなりません。しかしながら良心という以上は，これはいうまでもなく，本来，根本的に見て主観的なものです。……ですから裁判官は自分の内なる良心にかんがみてどうすれば法を客観的に最も妥当なものとして解釈して行くか，適用して行くかということを考えるわけであります。……その場合には，主観的というよりは，むしろ主体的ということばのほうがよろしいでしょう。」団藤前掲395-6頁。

- 4) 橋本前掲203頁。
- 5) ラートブルフ前掲224頁。
- 6) 例えば申命記16：18-25：19には、王国の職務と、職務遂行に対する基本的命令が記されている。鈴木佳秀『申命記の文献的研究』日本基督教団出版局，1987年303頁以下，534-8頁参照。そのほか、「主が油注がれた者に手をかけてはならない」とするダビデの態度（サムエル記上24：7，26：11）や，王の介添として，自らの信仰に反してリモンの神殿でひれ伏すことを許されたナアマンの一件（列王記下5：17-19）等は興味深い。
- 7) H.W. Wolff, Dodekapropheten 2 Joel und Amos, BK.AT XIV/2, Neukirchen-Vluyn, ³1985, S. 339; E. Würthwein, Amos-Studien, in: ders., Wort und Existenz, Göttingen, 1970, 68-110, S. 86 ff. K. コッホ（荒井章三，木幡藤子訳）『預言者 I』教文館，1990年，84頁参照。
- 8) H.W. Wolff, a.a.O., S. 341.
- 9) その他の本文上，釈義上の問題については，諸注解書参照。特に7：1のw^ehāyāh 'im の読みの問題や，4節の l^erib の理解など。H.W. Wolff, a.a.O., S. 347 f.
- 10) H.W. Wolff, a.a.O., S. 348 f.
- 11) ヴルガタはそれゆえ，「このように主はわたしに見させられた」という読みを支持すると同時に，見よという呼びかけの後にも主語として「主」を入れる。
- 12) F.I. Andersen/D.N. Freedman, Amos, AncB, New York u.a., 1989, S. 612. 618.
- 13) F.I. Andersen/D.N. Freedman, a.a.O., S. 614 は，この主語が文末に来ることによって，第一の幻の主語にもなるのだと解釈する。事柄としてはそうだが，ここで我々は，それぞれの幻の記述の違いに注目しているのである。
- 14) K. コッホ前掲83頁参照。また第三の幻には，「わが主YHWH」という呼び名は登場しないが，「わが主」と「YHWH」が，わが主—YHWH—わが主の順で現れる。これも第三の幻に特有のことである。
- 15) 古代訳は，様々な翻訳を試みている。タルグムは din（裁き），七十人訳は「堅固な（金剛石のような）城壁」，テオドティオンは「鑄た城壁」，アキュラは「輝く城壁」と読む。
- 16) B. Landsberger, Tin and Lead: The Adventures of Two Vocables, JNES 24 (1965), 285-96. Vgl. W. Beyerlin, Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision, OBO 81, Fribourg/Göttingen, 1988, S. 18-22.
- 17) 例えば，H. W. Wolff, a.a.O. S. 346 f. 'anāk の意味を一様に解釈しないのは，F.I. Andersen/D.N. Freedman, a.a.O., S. 758 f. しかし同じテキスト内で様々な意味を見るのは無理である。Vgl. W. Beyerlin, a.a.O., S. 12-7.
- 18) W. Beyerlin, a.a.O., S. 23ff.

- 19) W. Beyerlin, a.a.O., S. 31ff.
- 20) W. Beyerlin, a.a.O., S. 49ff.
- 21) 例えばK. コッホ前掲80頁。
- 22) H.W. Wolff, a.a.O. S. 358. Vgl. A. Jepsen, Art. ḥāzāh, ThWAT II, 1977, 822-35, Sp. 829.
- 23) サムエル記下24:11で、ガドをダビデの先見者と呼ぶのは、歴代誌的改訂であるという。Vgl. A. Jepsen, ebd.,
- 24) H.H. Rowley, Was Amos a Nabi?, in: J. Fück (Hg.), FS O. Eißfeldt, Halle, 1947, S. 191-8.
- 25) Z. Zevit, A Misunderstanding at Bethel Amos VII 12-17, VT XXV (1975), 783-90, S. 789f.
- 26) 例えば, 木田献一『イスラエル予言者の職務と文学』日本基督教団出版局, 1976年, 127頁。
- 27) BHSは, 七十人訳の *απολος* に従って, *nôqed* と読むべきだとする。
- 28) M. Bič, Der Prophet Amos- Ein Haepatoskopos, VTI (1951), 293-6. この説は, ただちに, A. Murtonen, The Prophet Amos - A Hepatoscopos? VT II (1952), 170f. によって根本的に批判されたが, 再び, M. Bič, Mastin Beqir, VT IV (1954), 411-6.
- 29) H.W. Wolff, a.a.O., S. 361f. 木田献一前掲126頁。
- 30) A. Murtonen, a.a.O., S. 170.
- 31) H.W. Wolff, a.a.O., S. 340f, 353f., C. Hardmeier, Alttestamentliche Exegese und linguistische Erzählforschung. Grundfragen der Erzähltextinterpretation am Beispiel von Amos 7, 10-17, WuD NF 18 (1985), 49-71, S. 53.
- 32) C. Hardmeier, a.a.O., S. 53ff.
- 33) C. Hardmeier, a.a.O., S. 58-63 及びそこに挙げられたテキスト理論の文献参照。とくに, W. Kallmeyer/F. Schütze, Zur Konstitution von Kommunikationsschema der Sachverhaltsdarstellung, in: D. Wegner(Hg.), Gesprächsanalysen, IKP-Forschungsberichte 65/I, Hamburg, 1977, 159-274.
- 34) C. Hardmeier, a.a.O., S. 64f. 68f. 70.
- 35) C. Hardmeier, a.a.O., S. 65f.
- 36) C. Hardmeier, a.a.O., S. 66ff.
- 37) H.W. Wolff, a.a.O., S. 348.
- 38) K. コッホ前掲80頁。
- 39) K. コッホ前掲86-91頁。
- 40) Vgl. E. Würthwein, a.a. O., S. 87f. しかし彼は, 15節を救済預言者の職務への召しと見る(S.85)。