アモス書第5章21－27節のテキスト問題
——アモスの祭儀批判再考のために——

古賀清敬

状況は、神殿娼婦でも性的奴隷でもなく、神殿金融を主宰する女性を指しており、彼女らが同時に「聖なる食事」のホスト役でもあるのではないかという仮説を立てた。

しかしながら、その際に当該テキストの問題について詳細な検討を省いていたが、やはりこの箇所はテキストの異同が多く、さきの仮説の有効性を確認するうえでも避けなくてはおれないと考え、本稿であらためて取り上げる次第である。なお、各節の翻訳はテキストの検討と種々の翻訳を参考にした私訳である。

1. アモス書第5章21節

「わたしは、あなたがたの祭りを憎み拒絶する。

わたしは、あなたがたの集会の香りを喜ばない。」

この節では、おおきなテキスト上の問題はない。H.W.Wolffは先行する動詞に合わせて接続詞抜きで一つ一つの動詞が連結されることをしばしばある、と指摘している[2]。

彼はまた、完了形とくに精神的・霊的態度を表現する動詞の場合には、一時的ではなく、現在の恒常的な意味をもっていると説明しているが[3]、これは長期にわたり祭儀にまつわる制度化された事態を示唆しているといえるであろう。

キーワード：預言者、祭儀、アモス、テキスト
2. ア莫斯書第5章22節

「たとえ、あなたがたが全焼の供犠をわたしにささげても、
あなたがたの穀物の供犠を、わたしは受け入れない。
和解の、あなたがたの肥えた動物にも、
わたしは目を留めない。」

22節aについて、付加とみる意見とア莫斯元来のものとする意見に分かれている。
Wolffは、この行が21－24節の緊密な並行法を妨害し、主語の変更（2人称複数へ）、「全焼の供犠（‘ōlot）」の称語尾の欠落も枠から逸脱しているという理由で付加と主張している。彼はまた、もし22節aを22節a β・bへ
の前置文と判断しようとするならば「全焼の供犠」を「穀物の供犠（minHôtēkem）」と「和解の供犠（šēlem）」との統括的上位概念と解しなければならないが、それはありえないこと。また、先行する否定的文脈の後でのKi 'imは議論的意味があるが、そのような用法は後代の注釈者に多いこと。さらに
‘ōlotとの表現は、歴代誌のような後代の歴史叙述にきわめて多く見出されることも付加とする理由に挙げている。

それに対してPaul,Shalom Mは、22節aを元来のものではないと退ける理由はないと主
張している。それは、minhaが犠牲の一般的呼称であったとしても、ここでそれが包括的な仕方で使われているということにはならないし、もう一つの‘ōlotも余分であるということにもならない。これら二つが共に現れる
場合、minhaには「穀物の供犠」という特別の意味がある（レビ23:37参照）。また、kiは
強調の意味の可能性もある。さらに、‘ōlaという表現は後代だけでなく早い時期の文書に
も現れている（ヨソ22:23、サム上7:9、エレ14:12）と指摘している。‘ōlotの人称語尾
の欠落は、後の‘ōminHôtēkemの人称語尾が二重適用人称語尾として機能していると考え
られる。このような理由から、Shalomは22
節aをア莫斯元来のものと解している。

その他、W.R.Harperは、‘ōlotの後に帰属文が脱落したと考え、また「和解の供犠」は
犠牲のカテゴログを完璧にするために付加され
たと推測している。

筆者は、どちらかといえば、22節aをアモ
ス本来のものとするShalomの主張が妥当と
考える。たしかに並行法を破っているが、
それだけ感情的に激しい拒否が強調されている
と受け取ることができるので、「全焼の供犠」と「穀物の供犠」、「和解の供犠」はす
べての棒を網羅するために挙げられており、それ自
分を十分でであり、相互の関係性が問題なので
ない。

3. ア莫斯書第5章23節

「あなたの騒がしい歌を、わたしから遠ざ
けよ。
あなたの琴の演奏も、わたしは聞かない。」

当然ながら、多くの人々が21、22節の二人
称複数から、ここで突然二人称単数への変化
に注目し、その理由を探っている。BHS
（ビブリア・ヘブライカ・シュットタルゲ
ンシア）は、おそらく二人称複数に読み替え
るべきであろうと提案しており、新共同訳や
Weiser（ATD）、多くの翻訳はそれに従っ
ている。

Wolffは、ある別の文学類型による新しい
形態への依拠から単数に移行したのではない
かと推測している。Shalomは、これに対
して、多くの例が言語学に存在するゆえ、
複数から単数への移行はそんなに異常なこと
としては考えておら Baptists」と同様に、異状な文学様式
による説明は必要と主張している。そして、
二人称単数への移行は、この言葉が一人ひとり
の人々に直接的に行われており、祭りの
構成部分である歌や音楽に焦点があてられ、
8 語の動詞によって徐々に拒絶の度合いが高
められている、と説明している[96]。D.Stuart
(WBC) も、多くの写本で複数から単数への
移行が確認されているとしたうえで、これま
での複数は「すべてのイラシェル人」に対し
てであり、ここではずっと小さい規模である
音楽家たちに向けられているからではないか、
と推測している[97]。

筆者は、短い断片だけで別の文学様式の混
入を想定する Wolff の説には無理があり、
Shalom と Stuart の両方を合わせた理由が妥
当と考える。つまり、祭儀を盛り上げるのに
もっとも効果があるのは歌舞音曲であり、そ
の中でも声楽隊と参加者一人ひとりが声を合
合わせて歌う場面はクラシックです。それ
を楽器の演奏がリードするわけでは、この拒
絶は祭儀の参加者と演奏者との一体感の陶酔
状態を破壊し、一人ひとりをやハヴェの前に
立たせている表現と解される。

4. アモス書第 5 章 24節
「公義をほとばしる水のように、
正義をつきたない川のように流れさせよ。」

この節にはテキスト上の問題はないが、
Weiser もこの節を 26 篇以下の審判告知の始
まりと解し、祭儀との関連である 25 篇の後ろ
に移し、順序を入れ替えて訳している。それ
にともない、「公義（ミシェパート）」を「寄
きに、また「水」「川」を「奔流」「氾濫す
る流れ」と災いをもたらす意味合いに訳出
している。そして、24 篇を警告とみる通説は妥
当ではない、と異論を唱えている[98]。

これに対し、Wolff は、もし 24 篇を審判の
導入として 26 篇の前につなげるなら、jussiv
で始まるこれらの句が pf. const. の中に挿入
されることになり、違和感が生じる。しかも
その際には、「正義」と「公義」とをやハヴェ
の態度として解さなければならないが、
それはアモスではこれまで決して登場してい
ない（アモス 5：7, 6:12参照）。jussiv
の意味からも 23 篇までの逆説として確認できる
と反論している[99]。Shalom もまた、
審判の導入序文とすることは 22～23 篇との意
図的なコントラストに適しない、とする[100]。
ただし彼は、人間の基本的な倫理・道徳的行
動に祭儀自体は取って代われないという、祭
儀に対する倫理の優位性をここから主張して
いるが、実態はそれほど単純ではないと想定
すべきである[101]。解釈はともかく、筆者
もマサラ本文のままでよいと考える。ちなみ
に「新共同訳」は 24 篇全体を警告・勉励とと
りながら、「洪水のように」と災いを連想さ
せる表現に訳出しているのは一贯性に欠けて
いるといわざるをえない。

5. アモス書第 5 章 25節
「イースラエルの家よ、荒野での 40 年間、あ
なたがたはわたしに生け贄と供物をささ
げただろうか。」

BHS は、この文全体を後代の付加ではないと
か疑問を呈している。その理由には、ギ
リシア語の訳本では、この節の語順に目立っ
た多様性がみられること[102]、また語尾の「イ
スラエルの家よ」の後に「主は言われた」と
いう、あきらかに二次的な付加をこめてな
ているギリシア語訳本がいくつかあることが
挙げられよう。

Wolff は、「生け贄」は伝承されたアモス
の本文に補足者が挿入したもの、また 22 篇と異
なり単数で出てくる「供物」（ミンハー）は
犠牲全体を総称する用語ではなく、後代にお
ける独自の植物性の捧げ物を意味している
（列王下 16：15参照）と指摘し、「生け贄」と
並んで登場するのは BC.6 世紀の祭儀的特徴
であると論じ、申命記的編集者によるものと
結論づけている。申命記の編集者かどうかは保留するとしても、もしアモス自身にさかのぼるとすれば、同時代人にこのような荒野時代についての了解とそれにともなう説得力があったのかを問わねばならない。さらにアモスより後のホセア、エレミヤにおいて、荒野時代をヤハウェと民との純粋な愛で結ばれた蜜月時代とする思考にみられるような伝承が広く存在していたことは確認できるが、ホセ 9:10、エレ 2:2。しかし、この25節では、そのような純粋な時代という意味合いでは現れていない点に注意する必要がある。さらに五書の叙述を読む限り、荒野でのイスラエルの民の実態は、つまり礼や物や、エジプトの奴隷から解放されたことすら悔やむような罪深い背反に満ちている。このような落差や齟齬を念頭におきながら、後代の加筆という点は本書の可能性としてあるとしても、ホセア-エレミヤ的伝承から申命記的加筆というような単純な結論を出すのは慎重であるべきと考える。

一方、Barstadは、先行する5章21-24節の祭儀批判に直接繋がるものとして、またエレミヤ7:21-24でも荒野への言及と祭儀批判が結びついているゆえ、何も問題はないとしている。

最終形態としての告知内容的にはそのとおりかもしれないが、それでは写本の多様性の説明にはならない。

筆者はほぼ25節は後代の、おそらく捕囚後の加筆と判断する。ただし、Wolffのように申命記の編集者や、たんに後世に広く流布していた荒野に関する伝承を加えただけではないと考える。荒野の意図はなにかといえば、犠牲のない荒野時代への言及は、ヤハウェの解放の恩寵を想起させることにあつた。すなわち祭儀はもちろん、正義と公義の要求の源泉であり根拠にまで遡っているのである。ここには申命記的意図が示唆するもの。むしろそれを越えたヤハウェの恵みによる救済が示唆されている。

さらに問えば、祭儀と生け贄や供物をささげることを厳密に区別したほうがよいのではないか。捧げ物がないことがなぜ強調されているかとも関連する。捧げ物がなくてもイスラエルの民は経済的に存続したわけではない、という趣旨が申命記の中に含まれているのではないであろうか。その指摘が、つぎの26節の批判とも関連しているといえよう。捧げ物と税・金融経済との関連性に注目する必要がある。すなわち、捧げ物と神殿を中心とした経済活動の結びつき、それがイスラエルを支えて重要な基盤であるとの間違った「確信」を真正面から破壊するために語られていると解することができる。

6. アモス書第5章26節
「あなたがたはシクトをあなたがたの王として、キウンをあなたがたの偶像、自分たちのために作った神々の星を担ぐことになる。」

70人訳は「sîKúṭ malKúkem」を「モレクの墓屋」と解している。また「Kiyyûn」は「Raifân」ととなっており、これよりギリシア語訳内部での脱落によると考えられる。BHSは「キウン」を付加の可能性が高いとし、keewânka-kywonの読みを提案している。

Wolffは、このテキストをアモス本来のものと考えるが、テキストに不自然な介入を行なわれていないと論じ、これを後代の申命記的付加と主張している。それでもなお「星」という説明的補足の意味はあいまいなままであることを認めていない。

Shalomは、この節の単語のさまざまな読み替えの試みに対して、そのようなまわりくどい解決法は不必要であると断じる。なぜなら、これら二つの神々はその背景に長い歴史をもっており、sîKúṭはメソポタミアの資料から星辰の神として知られているし、ウガ
リットからの神々のリストにも見られる。続く「あなたがたの王」との形容詞は、メソポタミアにおける、神々をランク付けする位階制の銘句であり、この神が超越的な地位にあることを示している、というのである。ただし「キミ」はアッカド語のkaššarmannuに相当するヘブライ語であり、土星神の称名であって、アモス書はこれに「あなたがたの星の神」と適切な名を加えている、とする。

さらにShalomは26節が、アッシリアによる北イスラエルの滅亡（B.C.722）以降、後代の編集者によって導入されたのではないかと疑う理由はなく、と主張する。これは、先言書アモス自身の時代すなわちヤロブアム2世の統治下、北イスラエルはダマスコとハマトへの勝利によってシリア北部にまで領土を拡大した（列王下14:28）際に、メソポタミアの異教の神々が導入されたことが、ここに反映されているとみるからである。

Barstadは、そもそも古代の種々の文本と翻訳の段階ですでにテキストが損なわれていた事実を自覚に倠われるべきで、すべての提案は可能性でしかなく、本来のテキストを回復するのは不可能である、と論じている。

筆者はBarstadの指摘どおりであろうと考えるが、どのような経緯でそのような破損が生じたのかを問うことは重要と思う。歴史的要因を考慮しながら、先言書アモス自身の時代状況（ヤロブアム2世の侵略によるメソポタミア文明との接触と影響）に起こっていたことが批判されている可能性は捨てられないと。しかし、イスラエル滅亡後に文言として挿入または変更され、さらにバビロン捕囚後にも変更されたというので、最小限の編集過程ではないかと考えられる。

いずれにしても、ここでいきなり異教の神々の名と偶像崇拝が登場し、犠牲・捧げる物をもなす祭儀批判と結びついており、さらに正義と公義とも結び合っているという事実が何を意味しているのか、その実態をあきらかにしないければ読み取りはゴールに達しないというべきである。

7. アモス書第5章27節

「わたしはあなたがたをダマスコのかなたに捕囚とする。
ヤハウェは語った。その名は万軍の神」

BHSは「その名は万軍の神」を付加ではないかと疑問を呈しているが、さほど大きな問題ではないか。むしろ、「ダマスコに」ではなく「ダマスコのかなたに」となっている点が何を意味するのか検討する必要がある。アッシリアについてアモス書では直接的には一度も言及されていないことは事実である。それだからといって、Shalomのように、アモスの政治的視野にアッシリアが入っていないと判断するのは早計にすぎであろう。それより、アモスは当面する脅威のアッシリアだけにとどまらず、より広い視野をもって歴史をみ演えていたとするべきであろう。すくなくともそのような歴史的核がアモスにおいて存在していたことを「ダマスコのかなたに」は反映している。ダマスコなら古代の著名な首都であり、だれもが知っている場所である。それを越えて知らない所まで連れて歩く、と想像を絶する審判の厳しさが表現されている。最終編集では、当然バビロン捕囚が念頭にあったであろう。

8. 結びにかえて

以上のようにテキストの問題を検討し、それぞれの箇所で筆者の見解を述べてきたが、もっとも困難な26節について付言し結びとする。

70人訳が「シクトをおなたがたの王として」を読み替えて「モレクの幕屋」としているのは、新約時代には幼児犠牲をもなすモレク神祭儀が荒野放浪時代にさかのぼると考えられて
いた（使徒7：43）こと一よりとも70年詰がその源泉かしれないが一と重ねれば、25節での荒野への言及を受けての読み替えであろうし、あらかじめたち偶像崇拝への批判として読者を納得させるためでもあったと考えられる。しかし、それだけに26節については、70年詰はアモス本来の記述から遠いというべきである。また、BHSは「キユ」を付加の可能性が高いとしているが、仮にそうだとしても「シクト」がそうであるように、星辰崇拝にかかる偶像が問題になっているとはまちがいない。しかし、古代オリエントにおける星辰崇拝の実態と意味をと探求する課題があきらかにされたといえよう。筆者の想定では、星辰崇拝と交通関係者、そして交通・商業従事者との結びつきが強いのではないか、それが「神殿金融」とも関連しているのではないか、と思われる。さらに、星辰崇拝などの偶像礼拝は、たんに異なる神々への宗教的変態だけでなく、社会体制や経済的慣習のあり方と深い関わりがあることを念頭におかなければならない。いずれにせよ、イスラエル正規の犠牲祭儀への批判と、正義と公正への要求と、星辰崇拝への揶揄とが結合されていることの意味を正しく理解する必要がある。

※本稿は2006年10月20，21日に行われた日本旧約学会（秋期）での発表に修正，加筆したものである。

[注]
注1. 推論：「預言者アモスの祭儀批判－アモス5：21－27をめぐって」（2004年3月），北星学園大学文学部北星論集第41巻。
注7. Wolff, 同上書，p. 308.
注15. Wolff, 同上書，p. 310.
注21. Barstad, 同上書，p. 120.
注22. Shalom, 同上書，p. 198. アモス1:3－5には、諸国民に対する審判の冒頭にダマスコが挙げられている。この部分（アモス1，2章）全体が後代の編集とされているが、反アッシリア同盟の中心であったダマスコへの言及の背景には、アッシリアが意識されているとみてよい。

[参考文献]
鈴木佳秀訳 「アモス書」（旧約聖書X，十二小預言書）1999. 岩波書店。
A. ヴァイザー 「十二小預言書 上」（ADT）1982. ADT・NTD聖書註解刊行会。
古賀 清敬 「預言者アモスの祭儀批判－アモス5：21－27をめぐって」2004, 3, 北星学園大学文学部北星論集第41巻。
Barstad Hans M., "The religious polemics of Amos" (Supplements to Vetus Testamentum vol.34) 1984. Leiden E.J.BILL.
The Text Problem of Amos 5: 21−27:
Reconsideration of the Criticism of the Cult in Amos

Kiyotaka Koga

This paper considers the reason for the criticism of the cult in Amos. It confirms a tight connection of cult-criticism with a demand for justice and rights, and it investigates why it was so and what the actual conditions were, including an examination of Amos 2: 6-8. H. M. Barstad suggests that the custom of a "sacred meal" in the cult was introduced into Israel, and Amos criticized it as a non-Yahwistic cult. There is a helpful lead from his argument, and moreover, the existence of a temple market system is assumed. Because in ancient times a temple was not only a religious facility but also a socio-political power institute, it had a financial market function. Offerings to God became the principals of loans. The situation in Amos 2: 6-8 is such a social problem in the shrine. So the woman designated in Amos 2: 8 is neither a temple prostitute nor a sexual slave, but a financier and host of the "sacred meal."

However, the text problem must be examined in order to establish the hypothesis. This paper considers each verse line by line, and the editorial process in its historical and literal background. Then, the important connection of the criticism towards the Israelite-authentic cult and the claim of social justice and the attack on non-Yahwistic deities is established. These non-Yahwistic deities should be seen as a designation for the planet Saturn or other stars. Future studies will research the circumstance and meaning of astrolatry, especially of Saturn-worship.

Key Words: Prophets, Cult, Amos, Text