

深き淵と錯綜する神名  
——詩編130編の文芸学的考察——

飯

謙

## Summary

### A Literal Study of Ps. 130

Ken Li

I have tried to find a cohesion of Ps. 130. I divide Ps. 130 into five strophes by the Morae Counting Method : that is, A. vv. 1b-2 (50 morae), B. vv. 3-4 (40 m.), C. vv. 5a-b (15 m.), B'. vv. 5c-6 (40 m.), A'. vv. 7-8 (50 m.). Each strophe corresponds respectively in the level of semantics, words or styles as follows :

- A. a distance from God (*m' mqjm* ; an intricacy of divine name)
- B. an anxiety ( $\sqrt{\textit{\$mr}}$  in a negative meaning ; 2 nominal sentences)  
an expectation of hope (n. s. + verbal sentence)
- C. a turning point.
- B'. an expression of hope (v. s. + n. s.)  
an overcoming of anxiety ( $\sqrt{\textit{\$mr}}$  in a negative meaning ; 2 v. s.)
- A'. a closeness of God (*hsd, phd* ; a fixation of divine name)

## 詩編130編（私訳）<sup>1)</sup>

### 1. 都もうでのうた

深みから、わたしはあなたに叫ぶ、ヤハウェよ。

### 2. 主よ、お聞きください、わたしの声を。

あなたの耳は、注意を、傾けるでしょうか、  
わたしの恵みを願う、声に。

### 3. もし、もろもろの罪を、あなたが直視するならば、ヤハよ、

主よ、誰が立ちえるでしょう。

### 4. しかしそうではなく、赦しが、あなたとともに。

あなたが真に畏れられるために！

### 5. わたしは望みを抱く、ヤハウェに。

わたしの魂は、望みを抱く。

彼の言葉を、わたしは待つ。

### 6. わたしの魂は、主を——。

守人たちが、朝を待つ以上に。

守人たちが、朝を……。

### 7. 待て、イスラエルよ、ヤハウェを。

まさに、友愛が、ヤハウェとともに、

また彼とともに、贖いが、豊かに！

### 8. 彼こそが、イスラエルを、贖うのです、

もろもろの罪の、すべてから。

## I. 分析の諸前提

1) 研究史の概観 詩編130編は詩編 6, 32, 38, 51, 102, 143編とともに、伝統的にキリスト教会で「七つの懺悔の詩編」の一つに数えられてきた有名な作品である。宗教改革者 Martin Luther がこの詩を特に愛して、今日もなお歌いつがれている讃美歌を作曲したことも、あるいは「パウロの詩編」（他に詩編32, 51, 143編）と呼んだこともまた広く知られている。それほどまでにこの詩編は、長く人々の魂に共感を覚えさせつづけてきた。しかしその精神的側面の

印象が強すぎるためか、他方で、この作品に関して書かれたものは、学的な分析よりも心情的な (devotional) 読み込みが多いとの声も聞こえている (Marrs; p. 81, n. 3)。歴史的な宗教文書である旧約テキストの研究において、「学的」と「心情的」の境界線をどこで引くのかということにまったく疑問を覚えないわけではなく、この見解をそのまま首肯することはできないが、われわれはむしろその「客観性と主観性」、「通時性と共時性」、あるいは「形式と内容」とでも言い換えうるであろう両者の関係を、分離させる方向ではなく、統合する視点を探究したいと考える。

確かにこの作品には、上に述べた心情的なイメージが作り出す先入観のほかにも、今世紀の詩編研究における主要な方法によって解消しきれない要素がある。それはたとえば、この詩があまり形式にとらわれない、自由な叙法によって綴られていると思われた点や、その事柄と多少かわるが、特定の類型の範疇におさまりにくい点である。

第一の問題について、H. Gunkel はかなり乱暴な本文批判を行ない、この詩編に 3 + 2 という定型の韻律を設定している。しかし今日、具体的な根拠に乏しいこの改変を受け入れる研究者はほとんどおらず、この詩を定式化されたものとして捉えようとした人物という意味で、彼は例外に属する。最近では H.-J. Kraus がこの詩をそのまま読んで、3 + 3, 3 + 2, 3 + 2, 3 + 2, 2 + 2 + 2, 2 + 2 + 2, 3 + 3 + 3, 3 + 2 という不規則な韻律であることを指摘しているし、関根正雄氏も 1 行詩、2 行詩、3 行詩の混在した「後代に自由に造られた詩」であると述べている。

この非定型状態は類型の考察にも及ぶ。Gunkel はこの詩編を「個人の嘆きの歌」の一種である「悔い改めの歌」に分類する。彼は個人の嘆きの歌の特殊な例として、「無実の者の歌」と「悔い改めの歌」をあげる。詩人は、「無実の者の歌」では自身の無実を確言し、神に反する者にヤハウェが罰をくだすように祈っているが、「悔い改めの歌」では、自分自身の罪認識を明確に表明している<sup>2)</sup>。しかしこの詩編でそれは、必ずしも明確とは言えない。加えて 7 節以下に見られる「イスラエル」という共同体への呼びかけは、この作品を「個人の嘆き」という類型で括ることを困難にしている。そこで Kraus は、この詩が基本的に「個人の祈りの歌」という類型に属するとしながらも、7 節以下の共同体への呼びかけが逸脱要素となるため、付加的に祭司が語る場合と詩人が語り続ける場合との二つを想定する。これを祭司が語るようなイスラエルへの警告と救いの詞と考えると、「全イスラエルがヤハウェを待ち望むよう呼びかけられている」という勧告ととれる。また詩人の言葉と考えると、これは彼が自らの救いの体験をもって語る全イスラエルへの慰めということになる。そうであれば、この詩編は「個人の感謝の歌」と解せる、と結んでいる。このように、詩編 130 編はこれまで提出されてきた類型の枠では捉えにくい作品なのである。

われわれはこれまでの論稿で、詩編の文学類型は演繹的な性格のものであり、それを自明の前提として帰納法的に運用することを批判し、テキストに内在する固有の仕組みや仕掛けを探しあて、独自のメッセージを鑑賞する共時的な考察を試みてきた<sup>3)</sup>。これらの研究では音素、単語、文、段落、作品全体などさまざまなレベルでの結束性を問いながら、作品を成立せしめる

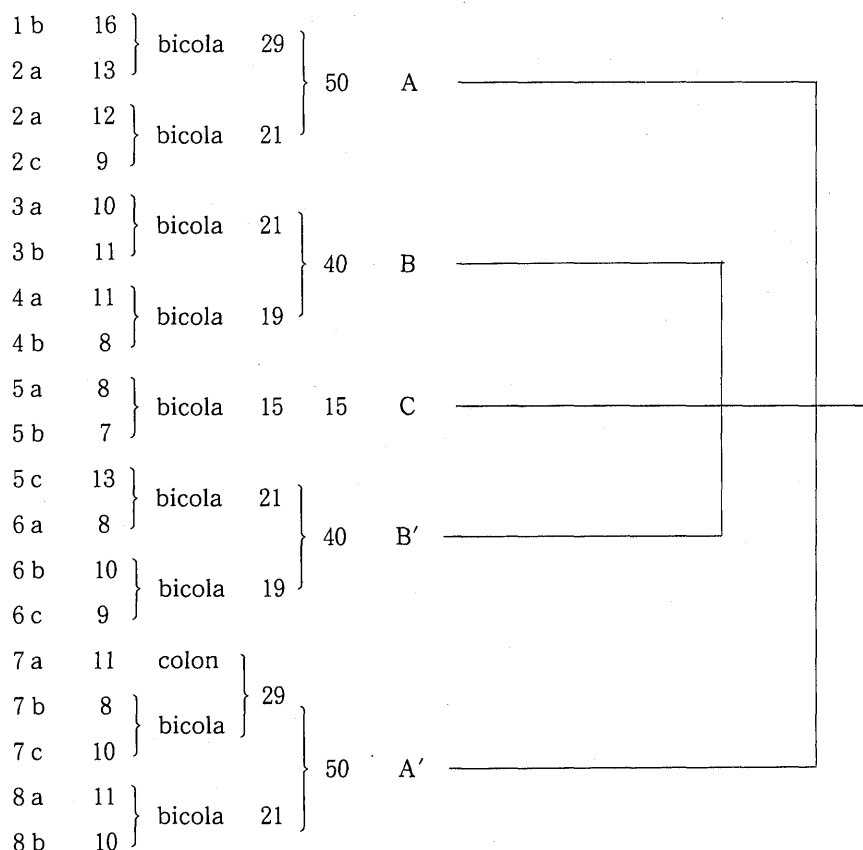
メッセージの仕組みを探究してきた。この方法は未だ成熟の域に達したとは言えないが、本稿では従来の研究姿勢を保持しつつ詩編130編を鑑賞し、旧約詩文テキストの共時的な分析方法を方向づけるケース・スタディーを継続したい。

2) 段落の設定 この詩編の段落設定は二節ずつ四つの段落に分ける (F. Delitzsch, W. H. McCullough-W. R. Taylor, W. H. Schmidt, フランシスコ会訳, 新共同訳他), 1-4, 5-8 節と二分する (C. A. Briggs, M. Dahood), あるいは7-8 節を後代の挿入と見て1-4, 5-6, 7-8 節と分割する (Kraus, 関根) など、どちらかといえば大掴みなものが多かった。確かにヤハウェが1-4 節では二人称, 5-8 節では三人称で呼ばれていること, 1-2, 5-6 節では主語が一人称となっていることから, ごく自然な段落設定であったといえる。さらに形式にとられない作品と解されていたことから, あえて段落を設定しない研究者もいる (Weiser)。

ところが最近, R. R. Marrs は詩編130編の文体論的分析を行ない, この詩編が1-4 節 a, 4 節 b-6 節 b, 6 節 c-8 節の三段落に分けられると結論づけた (p. 88 ff.)。まず彼は, 2 節, 5-6 節, 7-8 節に意味論的・文体論的な反復が見られることを示す。その分析によれば, 二重ないし三重の反復の前後を colon が囲み, それらがそれぞれの段落に結束構造を形成させる要因となっているという。たとえば, 6 節 b-c の「守人たちが……」という理解困難な箇所は, 第2, 第3 段落を結びつける機能を持ち, それを5, 7 節の動詞「待つ」√jhl の反復が補強している。また3 節の「もし……」という条件文は3 節 b に回答が記され, その内容が4 節 a の無動詞節 (verbless clause) に引き継がれている。それを7 節 b が意味論的・文法的に反復している。こうして第1, 第3 段落も組み合わせられるというのである。しかし全体的な印象として, Marrs の分析はあまりにも込み入りすぎていて, 分かりにくい。しかも各段落の長さにもまとまりがなく, 自身で「3 節 a-4 節 a は明らかに主題の一単位を構成する」(p. 89) と述べながら, このブロックを第1 段落に編入させるのも説得的とは言えない。彼の文体分析は受け入れられるとしても, そこから段落を設定し作品のメッセージを読み取る姿勢は, 「形式と内容の一致」<sup>4)</sup> を目する立場からは不十分であると考ええる。

そこでわれわれは, これまでも行ってきたモーラ数の計算<sup>5)</sup>からこの詩の段落を設定し, 各段落間の, ひいてはこの作品全体の結束構造を考察したい。なお神聖四文字について, これまでわれわれは 'dōnāj (5 モーラ) と読んできた (D. L. Christensen は3 モーラ)。しかし, この詩編では神名が錯綜しているため jhwh と 'dnj を識別できない。現在のテキストを完成された言語作品と考えるわれわれは, たとえば Dahood の注解に記されているように, この区別を無意味として退けることはできない。そこでわれわれは, 結果的には Christensen にならうこととなるが, 神聖四文字を haššēm と読み, 3 モーラとカウントすることとした。モーラによる分析にさいし, この神聖四文字の読み方のもつ問題性について, われわれはすでに以前の論稿で指摘したが<sup>6)</sup>, これをとりあえずの解決法としたい。

詩編130編のモーラ数はつぎのとおりである。



このモーラ数のデーターは、詩編130編が A-B-C-B'-A' というスタイルで、すなわち「自由に造られた」というよりも、ある程度規則的な形式をもって構成されていることを示している。われわれはこのように設定された段落の構造を手がかりとしながら、詩編130編の結束性を検証したい。

3) 動詞時制の移行の問題 本稿では解釈の指標の一つとして、動詞の時制移行の問題を取り上げる。関根正雄氏は、「古典ヘブライ語動詞表現の本質」という1942年の論文で、旧約ヘブル語における時制の機能について議論を展開している。その中で、ヘブル語動詞が客観的な行動を表わす動作態に本質をもつと断ずることはできず、心理的カテゴリーに着目する必要があると述べ、そのさい留意すべき事柄として、対象となる語を文脈から切り離さず、全体との関連の中で考察することを指摘している。そして√jd' をモデルとしながら、未完了形と完了形の機能の相違を取り上げ、未完了形という時制が「不定なもの、完結しないもの」という言語表象であり、完了形は「完結したもの」のそれであるとする。また関根氏は、ゲシュタルト心理学の概念を援用して、それらの言語表象を「開放性」(offene) と「閉鎖性」(geschlossen) に分類し、前者が「一つの方に流れてゆく力の動的状態」を、後者が「力の均衡状態」を表わすという<sup>7)</sup> (この均衡状態は、「動的」に対する「固定」と考えられよう)。ここに述べられてい

ることを総合すれば、完了形と未完了形との間には、「完結と非完結」「閉鎖と開放」「固定状態（安定）と動的状態（不定）」の相違が指摘されよう。

またその観察をさらに展開させると、一見矛盾するようであるが、「閉塞状況とその克服の状況」との説明も可能となると考える。ヘブル語の多義的な世界においては、安定と閉塞、あるいは不定と克服という対立する要素が、表裏一体の関係にあるといえるからである（われわれは「見えない者たちは見えるようになり、見える者は見えないようになる」というあのナザレ人の逆説的な言葉を想起することができる）。

たとえば有名な詩編96編や98編を読むと、基本的に神の行為を完了形で、それ以外のもののそれを未完了形で語っていることが分かる（最終行のみ未完了形）。上述の関根氏の理論に即して考えると、神の業の「完結した」安定性と、被造物の生の「完結しない」不定さのコントラストをここから読み取ることができる。しかし、われわれの詩編130編は一読して、詩人自身にかかわることに完了形が用いられ、それ以外のことに未完了形および命令形が用いられていることに気づかされる。すなわち1節「叫ぶ」5節「望みを抱く」「待つ」はすべて完了形で語られており、対してヤハウエにかかわる動詞（2節「傾けるでしょう」3節「直視する」4節「畏れられる」8節「贖う」）はすべて未完了形なのである。ここには何ほどかの意味作用が存しているのだろうか。

われわれはこの問題について、H. Weinrich や W. Schneider らから学びつつ、いくつかのモデル・ケースについて中間的な仮説を提示してきた<sup>8)</sup>。Schneider にしたがうと、旧約詩文テクストにおいて未完了形は主時制（Haupt-Tempora）、それ以外の時制は副時制（Neben-Tempora）と分類される。そして Weinrich は主時制と副時制間の移行、すなわち「異質移行」に意味作用があると述べている<sup>9)</sup>。つまり詩編130編の場合、1節から2節 a への時制の移行は完了形から命令形へと副時制の「同質移行」であるが、2節 a から同 b（未完了形）へのそれは、副時制から主時制への「異質移行」ということになり、ここにニュアンスの変化を読み取りうるわけである。その後4節 b まで「同質移行」が続き、5節からは再び副時制（完了形）に「異質移行」ということになる。Weinrich の理解に基づいて換言するならば、時制そのものに意味があるというわけではなく、そのコンテキスト機能がより重要な事柄として浮上してくる。もちろんこのような仮説的原則の機械的な運用が不適切であるということは言うまでもない。われわれは、関根氏が語るように、これらの考察対象を文脈から切り離すことなく、その中でそれぞれを個別に取り上げ、判断を下すよう心がける必要があろう。

## II. 釈義的考察

1) 1-2 節 第1節の翻訳上、最も問題となるのは *ma'āmaqim* である。この語は、 $\sqrt{mq}$  の名詞で、直接の意味は「深い、深い場」である。ヘブル語の動的性格に着目してこの語のヒッフィール形のニュアンスを生かし、「底なしの深み」<sup>10)</sup> と訳すことも、正当な読みであると考ええる。この語は旧約中に他に4例見られ（イザ 51<sup>10)</sup>、エゼ 27<sup>34)</sup>、詩 69<sup>3, 15)</sup>）、それらはいずれも連

用形によって海や水 jm, mjm と関連づけられている。そこで多くの注解者はこの語を、水中や海中に沈んだ苦悩の描写 (Delitzsch 他)、陰府 (š'öl) の表象 (Kraus 他)、またその関連から、死の危機にある病 (Gunkel) などと、具象的に解してきた。さらにもう一步踏み込んで、この語の子音文字 mm'qjm の末尾に jm が欠落しているのではあるとか、あるいは「一度しか書かれていないが、本来二度繰り返して読まれるべきテキストの一例」というような、いささか論拠に欠けるきらいのある提案もある<sup>11)</sup>。われわれは、この語を読み込んで「神から遠く離れ……痛ましい不安」(Weiser) を表明する言葉と解することに異論はないが、しかしわれわれのテキストは、海や水を用いて詩人の置かれた場を特定しない、旧約中唯一の ma'maqjim の用例であり、これにはこの語を海底や陰府といった固有の場から解き放つことによってメタフォリカルな抽象度を高め、この作品において提起される、神から隔てられた場に立つ人間の苦悩とその克服に関する問いを、人間の普遍的な土壌で展開させる機能が込められていると考える。現在の形態のテキストを完成された作品とし読むというわれわれの立場からは、むしろこのニュアンスが強調されるべきであろう。

つぎに2節 a「注意を傾けるでしょう」と訳した tihjejnâ……qašubôt を取り上げる。古代訳を見ると、すでに七十人訳聖書がここを γεννηθῆτω と (三人称単数第一アオリスト受動態) 命令形に訳している。そしてこれにしたがって現代に至るまで、大半の翻訳はこれを「注意を傾けてください」と、1節 b の命令形 (šim'a) の継続として解している。われわれが調べたかぎりでは、わずかに W. H. Schmidt だけがここに助動詞 mögen を用い、願望ないし推量と解する余地を残しているにすぎない (242)。しかしこれをそのまま命令形として解してよいかどうかは、なお検討されるべきである。

tihejna は√hjh の二人称 (あるいは三人称) 複数女性の未完了形動詞、qašubôt は√qšb の複数女性の形容詞である。旧約における qašubôt の用例は他に2箇所あるのみであるが、それらにはいずれも√hjh の三人称複数の希求形 (Jussiv) jihjû が伴っている<sup>12)</sup>。またこの語根√qšb の詩編テキストにおける用法を探ってみると、他の7回の用例はすべてヒッフィール形で、内訳は命令形5回、未完了形がそれぞれ1回であり、命令形が用いられる場合、必ず他の命令形動詞とともに使われている<sup>13)</sup>。つまり詩編130編では、意図的に√qšb の命令形を用いていないと解するべきであり、これをšim'a の連続として命令形とのみ解することは不適當と思われる。

さらに詩編テキストにおいて、命令形「お聞きください」šim'a が未完了形と接続するケースがきわめて稀であることも、われわれの読みを補強する材料となろう。すなわちこの語は個人の嘆きの歌で、しばしば口にされているが、それらのテキストに見られるヤハウエの発言の引用以外の、詩人自身の発言における命令形šim'a は、以下に示す詩編102編2節だけを例外として、他はすべてつぎの命令形動詞の導入口となっている<sup>14)</sup>。

<sup>12)</sup> ヤハウエよ、お聞きください (šim'a=Imper.), ……。

わたしの叫びを、……あなたが至らせるでしょう (Impf.)。

<sup>3</sup>あなたは隠さないでしょう (Impf.), あなたの顔を, わたしから, ……。

傾けよ (Imper.) あなたの耳を, ……わたしに答えよ (Imper.)。

しかし, この「例外」と呼んだケースは, 二つの未完了形が続いたあと, 最終的には二つの命令形が語られている。つまりここでは未完了形が, 単なる命令形の延長ではなく, 希求形の意味合いを残しながらも, 意図的に使用されていることがうかがわれるのである。この点からも, 詩編130編における *sim'a* に未完了形が続くこの表現は, 従来の翻訳にしばしば見られるような自身の願望を前面にだす命令形あるいは希求形とは異なり, 懷疑や推量など, より弱いニュアンスに移行したと見るのが妥当であると考ええる。

「恵みを願う声」*qôl taḥ<sup>a</sup>nûnāj. taḥ<sup>a</sup>nûnāj* は「恵む」 $\sqrt{hnn}$  から派生した名詞 *taḥ<sup>a</sup>nûn* の複数形に一人称単数の接尾辞が付された形態であるが, これは旧約中で18回 (うち詩編に8回: *taḥ<sup>a</sup>nûnôt* を含む), 特に *taḥ<sup>a</sup>nûnāj* だけに限れば7例のすべてが詩編だけに見られる<sup>15)</sup>。この語の特徴としては, その1例 (143<sup>1</sup>) を除いてすべて「声」*qôl* と接続していて, したがってその想いが聞かれるようにという願望につながる点<sup>16)</sup>, また別の1例 (116<sup>1</sup>) を除いて, (Gunkel の分類にしたがえば) すべて個人の嘆きの歌に見られることをあげることができる。すなわちこれらを統合すると, この語は内面で抑制しきれず外部に表出する悲しみの感情や救いの願望と結びつきやすい性格を有するといえよう。

2) 3-4節 3節全体は, レトリカルな問いである (Kraus)。動詞「直視する ( $\sqrt{smr}$ )」の原意は, 「念入りに行なうこと」である<sup>17)</sup>。この詩行での目的語は「罪」*'wn* であるが, このような結合は他に見られない。Gunkel は  $\sqrt{smr}$  がこのような「記憶にとどめる」という意味で用いられる例として創世記37章11節, イザヤ書42章20節, エレミヤ書3章5節をあげる。Moffatt はこれを「罪の割符を厳格に保管する」と訳している。また Kraus は, G. von Rad がその『旧約聖書神学 I』で  $\sqrt{ḥsb}$  (思案する) について述べている個所を引用し,  $\sqrt{smr}$  が  $\sqrt{hḥsb}$  の類義語であると説明する。そうして  $\sqrt{smr}$  が實際上「通算する」という意味であると結んでいる。彼らが一様に指摘するのは, この語は神が罪を漏らさずチェックするというニュアンスを含むということである。

「誰が立ちえるでしょう」*mī ja<sup>a</sup>mod. ja<sup>a</sup>mod* は  $\sqrt{md}$  の三人称未完了形。意味はある試練に「耐える」ことである (vgl. 詩147<sup>17)</sup>)。旧約テキストで *mī* と接続される動詞の時制に規則性は認められないが, 詩編テキストにおいて *mī* と未完了形との接続は, 定型的なものといえる。すなわち詩編中で *mī* と完了形の接続は詩編60編11節 (= 108<sup>11</sup>) を数えるのみであり, しかもこの場合, BHS 脚注は未完了形への読み換えを指示している。

そのほか, この詩編において大きな議論を集めているのは, 「ヤハウェ」*Jhwh*, 「ヤハ」*jh*, 「主」*'dnj* が不規則に使われている神名である。それぞれ写本によっては欠落しているものがあり議論をいっそう複雑にしているが, Gunkel は上に述べたように韻律の験係から, 2, 3節の *'dnj* を削除する。Loretz は Gunkel に従うが, Kraus はこのような操作を一方向的に退けてい

る。他方, Dahood はマソラ・テキストを支持する。その根拠としては彼は、1-2 節については詩編86編との関連や死海写本 (11 QPs<sup>a</sup>) にも記されていること、3 節の *jh, 'dnj* の連続については節の前後半のシラブル数が 7 : 7 となることをあげている。われわれはこの神名の錯綜について、構造分析の項で共時的な観点から考察を行なう。

「赦し」*s'lihā* はセム語に一般的に見られる動詞  $\sqrt{slh}$  の名詞形であり、J. J. Stamm によれば、その原意は「水をまくこと」である<sup>19)</sup>。この用例は少なく、複数形がネヘミヤ記 9 章 17 節、ダニエル書 9 章 9 節、また形容詞形が詩編 85 編 5 節に見られるにすぎない。動詞はクアル形を 33 例、ニファル形を 13 例数えられ、比較的祭儀の文脈に多い (民数記に 8 例、レビ記はニファル形のみで 10 例)。詩編テキストの場合、25 編 11 節にクアル形動詞、103 編 3 節にクアル形分詞が認められるのみである。ただしこの 2 例はいずれも「罪」*'wn* と結合して用いられており、ここから 3 節との内容的関連を見出しうる。Loretz は、神を希望の根拠とする言辞は 7 節 b-c において初めて提示されるとして 4 節全体を後代の挿入とするが、上に述べた理由からわれわれはこれを退け、諸家とともに 3-4 節を一つの段落と解する。

「畏れられる」*tiwwārē* は、「畏れる」 $\sqrt{jr}$  ニファル形の二人称単数で、旧約中唯一の用例である。A. D. 2 世紀の Theodotion 訳では、*τοῦ νόμου σου* (*tōrātekā* = あなたの律法) と改変されている。確かに 5 節の「彼の言葉」との関連も指摘できるが、他に写本の裏づけがなく、本文批判上は特に問題とされない。

むしろ翻訳上難解なのは、「それゆえ」と訳した *l'ma'ān* である。この語と未完了形の接続はしばしば見られるが、基本的には結果と目的を表わす前置詞である。しかし結果と目的 (願望) の区別は容易ではない。たとえば詩編 30 編 13 節にはつぎのように記されている。

<sup>12b</sup> あなたは荒布を脱がせ (Pf.), 喜びをまとわせた (Impf. Con.)。

<sup>13a</sup> 栄光があなたをたたえ (*lm'n* + Impf.), 黙さないために (*wl'* + Impf.)。

この場合、*l'ma'ān* 以下のテキストは、結果とも目的とも解しうる。しかしこのような、ある意味で無時間的な心象を描写する性格をもつテキストにおいては、結果と目的とを二者択一によって無機的に分離させてしまうのではなく、願望と実現の確信との双方を、複眼的に視野に納める二焦点的思考が要求されよう。関根氏は、神の赦しによって「畏れ」の現実が発生したというような結果と取ることも、またあるいは神がその現出のために愛を注ぐという目的と取ることともいわば「安易な」理解であると述べているが、われわれはこの指摘を受け入れ、この箇所を二焦点的視点によって止揚された地平として、(訳文の表層には現われにくい) 神の本来性が現出する普遍的真理——真の畏れの対象——を提示する文脈と考え、「真に」という語を補った。

3) 5 節 a + 5 節 b - 6 節 この段落では  $\sqrt{qwh}$  (ピエール形) と  $\sqrt{jhl}$  (ヒッフィール形) という二種類の動詞がそれぞれ完了形で用いられている。この二動詞 (の語根) が同一文脈内に見られる例は、われわれのテキストのほかに詩編 39 編 8 節、イザヤ書 51 章 5 節、ミカ書 5 章 6

節、ヨブ記30章26節、箴言10章28節、11章7節、哀歌3章25-26節がある。C. Westermann は、両者がこれらの個所でよく似た対概念として機能していると述べている<sup>20)</sup>。意味上の違いはあまりないということであろうか。ただしこれら二動詞が連続するとき、1例(箴言10<sup>28)</sup>を除きすべて√qwh+√jhlの順で用いられている。しかもいま例外として指摘したこの知恵の詞は、「義人たちの期待(tôhelet<jhl)は喜び、だが悪しき者たちの希望(tiqwā<qwh)はうせ果てる」という具合に、コンテキストにおける意味論の点では√jhlを上位に置いている。であるならば、これら二動詞の併用は単なる反復ではなく、(少なくともこの文脈においては)√qwhから√jhlへと、意味の深化を示唆するものといえないであろうか<sup>21)</sup>。それは5節c-6節aの目的語が「彼の言葉を」lidbārôから「主を」la'dōnājへと、より直接に神自身を表わす表現へと深化する移行を示している点からも推測されよう。また詩編でこれらの動詞が単独で用いられるとき、個人の嘆きの歌における神に対する確信の告白の文脈に見られることが多いことも検討の必要がある<sup>22)</sup>。たとえば130編5節cと同じ√jhl ヒップール完了形を用いる詩編38編16節の場合を、この詩編全体を構成する諸要素とともに考えたい。詩編38編はWestermannが規定する「個人の嘆きの詩編」の構造につきのように該当する<sup>23)</sup>。I. 神への訴え(v.2), II. 嘆き(vv.3-15), III. 神への転換——信仰の告白(v.16), IV. 祈り(vv.17-22), V. ほめたたえ(v.23)。つまり16節の「まさにあなたを、ヤハウェよ、わたしは待つ(√jhl)」は、この作品にいて、初めて神への信頼を表明する転換点としての機能を果たしている。記憶されるべきは辞書における意味ではなく、コンテキストにおける意味作用である。

Dahood は、√qwhを「呼ぶ」(call)と訳し、1節のq'rā'tika「叫ぶ」(cry)とのパラレルを強調している。彼はこの詩編の全体を1-4節と5-8節の二段落に分割するので、この読みは、それぞれの段落が「呼ぶ/叫ぶ」という同じモチーフに始まるとの主張を導き出す。すると(仮説としてであるが)訴えをより深化させる動詞√jhlに導かれる「彼の言葉を」と「主を」は、1-2節で自身の声をヤハウェに「聞かせる」側に立った詩人がその姿勢を変化させたことを示唆する記号であり、5節a-bを1-2節と同じ口調で語り出した詩人は、5節cの段落の区切りにおいて使用動詞を変更し、以前とは異なる、より深められた心境を響かせていると考えられる。われわれはここではDahoodの見解にとどまらず、むしろ第1段階からの動作主(agent)の移行に着目するべきである。この問題については、次項で改めて考察する。

šōm'rim は√šmrの複数分詞形で、この語根は3節aにも見られる。6節cについては、BHSも脚注で削除の可能性をほのめかしているように、šōm'rim labōqerを写字生の誤記と見る研究者はGunkelをはじめ多い。しかしDahoodは、死海写本(11 QPs\*)を根拠に「誤記=削除」説を否定する。そして6節b mšmrjm冒頭のmは前接辞(enclitic)であり、それゆえ6節aの第二語はla'dōnāj mi「わが主を」と読まれるべきだと主張している。このような異読を提案する場面で、彼が死海写本に一切言及しない点はいささか理解に苦しむものの、しかしこのことを土台としてDahoodが述べる、6節b-cではšōm'rim labōqerが「時の長さを暗示するように」繰り返されているということは、テキストを現在の形態から解釈する試みの一つとして耳を傾ける必要があらう。

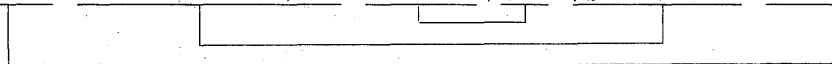
4) 7-8節 7節aa「待て」jahēlは、BriggsやWeiser, Loretzらによつては七十人訳聖書シナイ写本版に欠落すること(しかしアレクサンドリア版にはある), またGunkelによつては韻律上の問題から、本文批判の対象とされている。すなわちGunkelは3+2の韻律を確保するため、さらに7節a全体と7節c「彼とともに」'immôを削除している。マソラ・テキストのjahēlは√jhlのピエール命令形である。Duhmはこの個所をjōhēlと、ヒフフィール希求形に読み換えてるが、われわれはBHS本文のように読んだ。Ch. Barthによれば、√jhlは旧約中で48回用いられており、そのうち動詞は41回(ヒフフィール形15回、ピエール形24回、ニフアル形2回)、名詞6回、形容詞は1回である<sup>24)</sup>。5節cには√jhlのヒフフィール形が見られたが、E. Jenniは√jhlのピエール形が「対象を明確にして、あるいはそれを前提として」待つことを意味し、そのヒフフィール形は「内的・使役的な行為」を指し、「自ら待つ姿勢を決心する」待つことを意味するという<sup>25)</sup>。Barthは、この二つの活用の間に意味上の差異は認められないが、コンテキストによって決定されるべきである、と述べている<sup>26)</sup>。われわれのコンテキストにはJenniの見解が該当すると考える。というのは、5節c-6節aの√jhlヒフフィール形では確かに目的語が移行しているが、しかし√jhlピエール形の7節では「ヤハウェ」と目的語が提示されたあと、それが変わらず継承され、7節a-8節aの各詩行では「ヤハウェ」およびその代名詞が一貫して用いられている。この作品で同じ神名が連続するのはこの文脈が初めてであり、1-6節までの神名の錯綜とは対照的な現象である。

「友愛」ḥesedは、詩編に127回見られる頻出語であり(旧約全体では245回)、ギリシア語訳(ἐλεος)に基づいて日本語でも「いくつしみ」あるいは「あわれみ」「恵み」と訳されることが多い。その語源は不明確であるが、アラビア語 ḥasada「相互扶助のために集まる」からの推論が提出されている。H.-J. Zoberはsとšの関係が説明できないとして、これを否定し、伝統的な「契約」との関わりに多くの行をさいている<sup>27)</sup>。手元にある邦語の一般的な神学辞典でも、この語は契約を守る神の真実とともに説明されている<sup>28)</sup>。そこから上に掲げたような訳語が定着したのであろう。しかしこの「上から下に垂れる」イメージを与える言表は、必ずしも妥当な訳とは言いがたい。勝村弘也氏はこれが神と人ばかりでなく人間同志の関係においても用いられていることを指摘した後、この語を「ともに生きようとする課題と責任とを負う連帯的な愛、共同体的な愛」と定義し、「友愛」という訳語をあてている<sup>29)</sup>。私訳ではこれにならった。

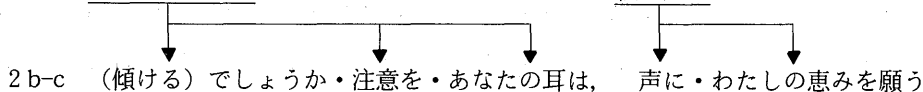
「贖い」√pdhは、旧約全体で70回、詩編で17回(クアル形動詞17回、名詞3回)用いられている。これは類語の√g'lに比してセム語全般に見られる一般的な援助を意味する語であり、原義は「買い戻す、身受けする」である。代理の救済を意味するこの語も、また先にあげた同レベルに立つ「相互扶助」を意味するḥesedも、この文脈においてはいずれも神の側からの働きかけあるいは接近を強調する語と解することが許されよう。最終の第8節において、前置詞と代名詞以外はすべて既出語が使用されていることを指摘しておきたい。

### III. 構造分析

深みから・わたしはあなたに叫んだ・ヤハウェよ | 主よ・聞いてください・わたしの声を



2 a お聞きください

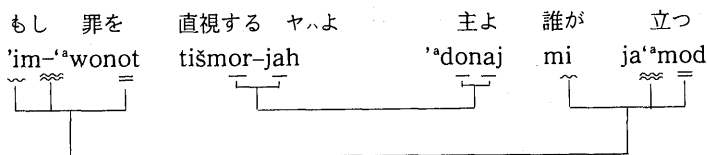


そこで第一段落はつぎのようにまとめられよう。まず前半には苦悩のうちにある自身の願望をヤハウェに聞くよう要求する詩人の姿がある。この中で詩人はヤハウェへの信頼を携えながらも、自らを「声」の所有者である「叫ぶ」主体、ヤハウェを聴覚に関わる神経を結集して聞く

ことを命じられた、詩人の「叫び」の受信者である客体とする。この「主体—客体」関係の図式は、表層構造においては後半の bicola に拡張、継承されている。しかし他方、後半で詩人はその図式を排他的に主張することをせず、未完了形による不安定な文脈に重ねて疑義を呈し、自らの想いを吟味する姿勢を示す。以上のようにこの段落は、ただ単調に自身の願いを神にぶつけるのではなく、神に対する信と不信、そして自己に対する信と不安とが混在するあいまいな心象を提示しているのである。

2) 3-4 節 この段落の前半では、第一段落の不安定なあいまいさを、さらに混然とさせたかたちで継承している。それは前段落からの未完了形を連続させた「同質移行」に見られるが、しかしその展開は4節 a の名詞文によって破られ、微妙な転調が施されている。

まず3節を不安定なものと性格づけた要素として、Schmidt の指摘にしたがい、第一段落で前面にでていた「わたし」という一人称がこの段落で後退し、主体をあいまいにした匿名的な三人称の中に姿を潜ませることがあげられよう。Schmidt はこの個所の様式史的分析から、詩編における個人の嘆きの歌のテキストには、神から隔てられた現実を表明したのちに、詩人が自己の罪認識の告白を導入するケースが多いが(詩 32<sup>5</sup>, 38<sup>19</sup>, 51<sup>5-8</sup>)、この作品ではその告白が、神の非現実的な (irreal) 行為を語る条件文と問いの中に隠されていると述べる (S. 244 f.)。しかしそれが不安の解消につながりはしない。その神の行為と人間の不安の現実とが、3節では単語のレベルからも、音韻のレベルからも、構造化されて語られている。



この構造は、ヤハウェにかかる部分と人間の一般的現実(匿名性によってそのように性格づけられた)に関わる部分とに二分される。すなわちこのテキストでは、外枠に看過されえない人間の脆弱な基盤、内枠に意味上は否定的な神の行為が記されている。それゆえこの構成は、釈義において述べた神への二重の呼びかけも含めて、1-2 節 a の bicola をエコーしているといえる。しかし、前段落のそれが神に向けた自己主張ともとれる完了形による勢いの強い訴え(だがそれは「エゴ」を主体に据えるうつろな期待)であったのに対し、この bicola では未完了形にトーンをさげ、自身の存在を三人称の中に埋没させる。一方、ヤハウェの行為を表わす動詞は、2 節の三人称から二人称に移行し、その存在に以前より重みを与えている(動作主は、なお人の側である)。そうしてヤハウェの本性が名詞文で語られる。

4 節 a の名詞文は、ヤハウェが人間の罪の現実を一方向的に断罪(直視)するのではなく、赦す神であると述べているのである。しかしこの動詞文を用いない名詞化された表現法は、G. Gerleman を引用する関根正雄氏の言い方を借りるならば、旧約にテキストには珍しくないも

のであり、特定の具体的状況を抽象化することによって意味を強める機能をもつ。そして関根氏は、「具体詞が現実性を担い、抽象詞が可能性を担う」と、この表現法を方向づけている<sup>32)</sup>(無論、現実性と可能性の差異を決定するのは文脈である)。

われわれのテキストに即して考えるならば、この段落は前半では動詞文によって人間の脆弱な現実を具体的に語り、後半ではその脆弱さにもかかわらず人間が立ちうる可能性を、名詞文によって述べている。このように第二段落は、前半で第一段落の信と不信が交錯する混沌とした観念を、とりあえず形態のうえで継承しながらも、それを改変、整理し、現実と可能性の「対極化的思惟」<sup>33)</sup>を提示しているといえよう。それを受け、詩人は「ヤハウエに望みを抱く」(5節)と完了形動詞によって、自らの選択と決断の告白に至らされる。

3) 5節 a + 5節 b—6節 + 7—8節 第三段落の5節 a は、完了形への異質移行によって導入され、これが作品内の転換点となる告白として機能している(釈義参照)。

第一段落において、信と不信の混在する心象にあった詩人は、徹底的に自身の叫び(言葉)を聞くよう訴え、その結果、第二段落では不信を募らせた。そこでは否定的な意味で用いられた $\sqrt{\text{šmr}}$ が、不信の要因を担っていた。しかし第二段落後半の bicola では、その不信を覆う、可能性を語る名詞文が語られる。それを受け、詩人は第三段落で $\sqrt{\text{qwh}}$ によって転換点となる宣言をなした。そして第四段落では、その宣言をさらに進展させる同義語 $\sqrt{\text{jhl}}$ を用い、ヤハウエの言葉を聞くこととヤハウエ自身とを重ねて、その目的語として用いている。これは第一段落で提示した信仰の「主体—客体」の図式を転倒させるものである。続く後半の bicola (6節 b-c) では、5節 c—6節 a の観念的表象から具体的現実に移る。ここで語られる内容は、表層においては不安の現実であるが、しかし深層においてはその克服への可能性であり、その「可能性」が、否定的言質の $\sqrt{\text{šmr}}$  ( $\text{šôm}^{\text{rim}}$ ) を用いた名詞文で暗示されている。

この転換点をはさむ第二段落と第四段落との間には、単語のレベルおよび文体のレベルに、つぎのようなキアスムスが認められる。

- a. 3 a-b 不安の現実(否定的 $\sqrt{\text{šmr}}$ , 動詞文<sub>x2</sub>)
- b. 4 a-b 希望の可能性(名詞文+動詞文)
- c. 5 a-b 転換点
- b'. 5 c—6 a 希望の宣言(動詞文+名詞文)
- a'. 6 b-c 克服される不安(否定的 $\sqrt{\text{šmr}}$ , 名詞文<sub>x2</sub>)

われわれの分析では、要素 b の「救し」と「畏れられる」ことが、要素 b の「待つ」(要素 c をさらに深化させた感情)という姿勢へと展開し、要素 a の「不安の現実」は、要素 a で語られる不安要因解消の確実性というモチーフ(夜明けの到来)と関係づけられる。そして第五段落では、命令形による勧告「待て」が語られる。釈義で示したように、Jenni の見解によれば、7節 a の $\sqrt{\text{jhl}}$  ピエール形は5節 c の $\sqrt{\text{jhl}}$  ヒッフィール形よりも一段語調の強まった言辞である。われわれは、この文脈に見られる「友愛」 $\text{ḥesed}$  と「贖い」 $\text{p'dût}$  が、ヤハウエの側から

の接近を示すと規定した。このことは、対応する段落である1-2節とのコントラストを考えるとき、明らかとなる。そのメッセージはつぎのように構造化されている。

1. 深み ma<sup>a</sup>maqim (ヤハウェからの隔絶・神名の錯綜)



5f. 希望 qwh, jhl (動作主としてのヤハウェ)



7f. 友愛と贖い hesed, p<sup>e</sup>dut (ヤハウェの近接性・神名の固定)

この構造で、第五段落は第一段落とつぎの点で対応している。それは、神との距離の強調と神との隔たりの消散を語る点との対応と、動作主に関する対応である。すなわち、第一段落の「深み」「叫ぶ」「声」は神との隔たりを表わした。叫べども声の届かない場が「深み」である。そこでは詩人は徹底して神を目的語に捉え、自身の想いを訴えた。神名も錯綜していた。しかし詩人は、徐々にその姿勢を崩し、第五段落では神の近接を語り、神が動作主として生きて働く地平という、別の道を提示する。そうして神名も固定された。その連続線上に立ち、詩人は8節に至って「ヤハウェが贖う」√pdhと、この作品においては初めて神を「動作主」とする動詞を口にし、肯定的意味でヤハウェの能動的・主体的行為に言及するわけである。

#### IV. 結びにかえて

われわれは詩編130編のメッセージの構築法を共時的な立場から分析してきた。ここで問うたことは、それぞれの段落がどのような結束性をもつか、すなわちどのように結びつきの型を示しながら作品が構成されているか、という点である。その探究の基礎作業として、われわれは釈義、単語と音素レベルの構造および動作主と動詞時制の移行に関する考察を行なった。この読み方にしたがえば、詩編130編は詩人の信仰的心情の変遷を描いている。すなわち詩人は当初、自らの主張を神に訴え、それによって自己の緊急状況解消を目した。それは自身を「主」とする生き方である。しかし彼はその思考法に疑義を呈し(2節)、逆にヤハウェを自身の生の「主」に据える生き方に転じていった。

すなわち、詩人はようやく最終の第8節に至って初めて動詞「贖う」√pdhを用いて、ヤハウェを動作主に据えた。すなわち1節b-2節aのヤハウェは目的語、それ以降の詩行でもヤハウェは主語となってはいるが、しかしそれらの動詞の内容を見ると、2節の tihjejnā は詩人の推量、3節の tišmor は否定的言質、4節の tiwwäre' は受動であり、わずかに4節aが名詞文でヤハウェの「赦し」に触れているにすぎない。しかもその実態は、動作主を常に人間に置く、詩人の側からみた広義の「感想」である。言語学の述語である動作主は、「自らの力で動いている場合」を指す<sup>34)</sup>。M. Luther 的概念に置き換えるならば、徹頭徹尾「自由」である状態ということとなるのか。すなわち、上に掲げた動詞はそれぞれ「詩人の声」「もろもろの罪」「人々の畏れ」によって引き起こされる事態であり、神の側に「自発的な」契機のある行為とは言いがた

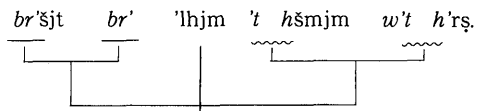
い。それが転換点となる5節に至って、初めて神を動作主として「期待」する、神に委ねる言辭に移行する。つまり詩人はここで、人間の生の深層レベルにおいて行動するのは人間の側(1-2節)ではなく神の側であり、人はそれを待ちうると告げているのである(5-6節)。その訴えを7節aに引き継いだ詩人は、その根拠として7節b-cで、人間と連帯し(hesed)、人間がその本来性に立ち返るよう働きかける(p'dût)、神の本性を名詞文であげる。そしてその連続線上に立ち、8節で詩人は7節cの言葉を受け継ぎ、神を直接「動作主」として動詞「贖う」√pdhを口にするのである。

この詩編には、他の(いわゆる)「個人の嘆きの歌」にしばしば見られるような、苦悩からの救いの経験に関する言表(3<sup>5</sup>, 6<sup>10</sup>, 13<sup>6</sup> etc.)は見られない。詩人は苦悩(深み)にとどまり続けていたのであろうか。聖書の宗教は、人間の現実の絶望を回避する方法や、あるいはそれを消滅させる方法を、常に最重要事項として提示することをしない。苦悩と絶望はそのままであるが、しかし、人間がその中を生き抜きうる現実を示すのである。この作品の詩人にとってそれを覚知する契機となったのが、信仰の「主体-客体」の図式の転換であり、そこに至る道のりを示すために、詩人は巧妙に神名を錯綜させ、動作主や動詞の時制を操作した。そのような隔たりをゆくプロセスが、詩人にとっては「都もうで」ma'lotという標題にふさわしいものだったのではあるまいか。

#### 注

- 1) 本論稿において参照した詩編130編に関する注解書、研究論文を以下にあげる。ここからの引用は、著者名のみを本文中に記し、本脚注では一切省略した。  
 N. Airoldi, Note critiche ai salmi-Ps. 130, 1; 38, 5; 102, 8. *Augustinianum* 10 (1970), 174-180.  
 A. A. Anderson, *The Book of Psalms* (New Century Bible), 1972.  
 C. A. & E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 1906 (1960).  
 M. Dahood, *Psalmen* (AB), 1968.  
 F. Delitzsch, *Die Psalmen*. 1887 (1984).  
 B. Duhm, *Die Psalmen* (KHC XIV), 1899.  
 H. Gunkel, *Die Psalmen* (HAT), 1929 (1986<sup>6</sup>).  
 H. -J. Kraus, *Psalmen* 60-150 (BX, XV/2), 1961 (1978<sup>5</sup>).  
 O. Loretz, *Die Psalmen II. Beiträge der Ugarit-Texte zum Verhältnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen, Psalm 90-150*, 1979.  
 R. R. Marrs, A Cry from the Depths (Ps 130), *ZAW* 130, *ZAW* 100 (1989), pp. 81-90.  
 W. H. McCullough, -W. R. Taylor, *The Interpreter's Bible* IV, 1955.  
 W. H. Schmidt, Gott und Mensch in Ps. 130. Formgeschichtliche Erwägungen, *Thz* 22 (1966) 241-253.  
 関根正雄, 『詩篇注解(下)』(関根正雄著作集第12巻)新地書房, 1981.  
 A. Weiser, 1979, (大友訳)『詩篇90-150篇』(ATD旧約聖書注解14) 1987.
- 2) Vgl. H. Gunkel-J. Beglich, *Einleitung in die Psalmen*, 1933, S. 251f., § 6-26.
- 3) 拙論「詩篇84篇の文学的構造と主題」, 『神戸女学院大学論集』(=『論集』) 33-1, 1986, 19-37頁, 特に20頁以下。「旧約詩文テキストの構造分析」『論集』34-1, 17-36頁, 1987.

- 4) 関根正雄『詩篇注解』(上)(著作集第10)新地書房, 1980, 19頁.
- 5) D. L. Christensen, The Song of Jona: A Metrical Analysis, *JBL* 104 (1985) 217-231; idem, Prose and Poetry in the Bible, *ZA W* 97 (1985) 179-189. さらに拙論「ヘブル語韻律研究の新しい動き」『聖書と教会』1986/1所収, を参照。これを旧約テキスト分析に援用した例としては, 注4)の二つの拙論, および大野恵正「ヤーウェ讃美の吟唱詩」『活水論文集』29, 1986; 同「モーセの祝福」『活水論文集』30, 1987など。
- 6) 上記『聖書と教会』1986/1所収の拙論を参照。
- 7) 関根正雄著作集第7巻, 1980, 217頁以下。
- 8) 注3)に掲げた『論集』34-1の拙論の22頁以下を見よ。さらにヘブル語の「時制」の問題について, 勝村弘也「ヘブル語詩文の文学的構造」(1)『松陰女子学院大学「研究紀要」』26, 1984, 20頁以下; 石川立「詩篇の文芸学的解釈試論」『基督教研究』47, 1986, 69頁以下を見よ。
- 9) W. Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch*, 1982<sup>5</sup>, S. 182f.; H. ヴェインリヒ(協坂他訳)『時制論』紀伊国屋書店, 1982, 特にI, II, VII章; 同(協坂他訳)『言語とテキスト』紀伊国屋書店, 1984, VII章「言語学における移行」を参照。
- 10) 左近淑『混沌への光』ヨルダン社, 1975, 58頁。
- 11) Airoidi, 注1), は, jmの反復させる場合, 1節前後半のシラブル数が6+6となることを根拠にあげている(175)。
- 12) 代下6<sup>40</sup>, 7<sup>15</sup>のみである。それぞれ *jihjū*-na……'oznejkā qašubôt (6<sup>40</sup>). *jihjū*……'oznaj qašubôt (7<sup>15</sup>) というように√hjhの希求形をとっものになっている。
- 13) haqšibāあるいはhaq'sibāは, 詩5<sup>3</sup>, 17<sup>1</sup>, 55<sup>3</sup>, 61<sup>2</sup>, 142<sup>7</sup>に見られる。
- 14) 詩50<sup>7</sup>では命令形に奨励形が続いている。詩17<sup>1</sup>, 39<sup>13</sup>, 61<sup>2</sup>, 84<sup>9</sup>, 119<sup>14</sup>では, すべてšim'aに別の命令形が導かれる。そのほかš'ma'の場合, 詩17<sup>6</sup>, 27<sup>7</sup>, 30<sup>11</sup>, 54<sup>4</sup>, 143<sup>1</sup>には別の命令形が続く。28<sup>2</sup>はšma' (命令形)のみ。64<sup>2</sup>には未完了形動詞が二つ続く。81<sup>9</sup>はヤハウエの発言の引用であり, 50<sup>7</sup>と同じく命令形に奨励形が続いている。
- 15) taḥ'nūnājは, 詩28<sup>26</sup>, 31<sup>23</sup>, 116<sup>1</sup>, 130<sup>2</sup>, 140<sup>7</sup>, 143<sup>1</sup>。taḥ'nūnōtは, 詩86<sup>6</sup>。
- 16) H. J. Stoebe, Art. *hnn*, *THAT* I, Sp. 597.
- 17) G. Sauer, Art. *šmr*, *THA* II, Sp. 983f.
- 18) G. フォン・ラート(荒井訳)『旧約聖書神学I』日本基督教団出版局, 1980, 330頁以下, 340頁以下, 500頁参照。
- 19) J. J. Stamm, Art. *slb*, *THAT* II, Sp. 150ff.
- 20) C. Westermann, Art. *qwh*, *THAT* II, Sp. 625.
- 21) 旧約ヘブル語詩文の並行法が単なる反腹ではなく, 意味深化の機能をもつということについては, J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, 1981, I-3~5. および注3)に掲げた『論集』33-1の拙論, 22頁以下を参照。
- 22) C. Westermann, Art. *jhl*, *THAT* I, Sp. 728. を参照。
- 23) C. Westermann, Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments, in: ders., *Forschung am Alten Testament* II, 1974, S. 255.
- 24) Ch. Barth, Art. *jhl*, *ThWAT* III, Sp. 605.
- 25) E. Jenni, *Die hebräische Pi'el*, 1968, S. 257, 249.
- 26) Ch. Barth, a. a. O., Sp. 607f.
- 27) H. -J. Zobel, Art. *ḥesed*, *ThWAT* III, Sp. 49.
- 28) たとえば山崎亨「あい」『新聖書大辞典』2頁以下; 新屋徳治「愛」『旧約聖書神学事典』教文館, 1983, 10頁以下, など。
- 29) 勝村弘也『詩篇』賛美の歌I』関西神学塾1989, 4頁以下。
- 30) ここで想起させられるのは, 創世記1章1節のつぎのような構造である。



この構造では、前半と後半にそれぞれ *br'* と *'t+h* とに音素レベルの対応が見られるが、しかし全体構造としては、接続詞 *w* によって完全なシンメトリーがデフォルメさせられている。だがその不完全な構造の中心に「神」*'lhjm* を置くことによって、この構造は「崩壊した現実を内側から支える神」というメッセージ効果を付与されていると考える。野本真也「比喻としての旧約テキスト」『基督教研究』43-1, 1980, 17 頁以下参照。

- 31) 注11) の Airoidi の説、および本稿「II, 釈義的考察」の項「2) 3-4 節」Dabood の見解の紹介を参照。
- 32) 関根正雄「ヘブライ語とヘブライ的思考」(関根正雄著作集第7巻所収) 1980, 379 頁以下参照。さらに G. Gerleman, *Bemerkungen zum alttestamentlichen Sprachstil* (*Studia Biblica et Semitica*, 1966 所収) を見よ。
- 33) 並木浩一「ヨブ記における否定」『古代イスラエルとその周辺』新地書房, 1979, 312 頁以下参照。
- 34) 池上嘉彦『詩学と文化記号論』筑摩書房 1983, 240 頁。

(原稿受理 1990 年 4 月 18 日)