

統一体としての詩篇 15-24 篇

飯

謙

Summary

Psalms 15–24 as a Unit

Ken Ii

I proposed to give further attention to the arrangement of the Psalter (*ORIENTO* 35/2, 1993). Dealing with Pss. 15–24, that P. Auffret (1982), N. Füglistner (1988) and E. Zenger (1991) regarded as a unit, I considered the cohesion of the unit in this paper, as a case study of my proposal.

We find similar expressions in Pss. 15 and 24. They, however, have different views of Righteousness (*šdq*), that is, active Righteousness (*justitia activa*) in Ps. 15 and passive Righteousness (*justitia passiva*) in Ps. 24. The agent of *šdq* in the former text is a man and in the latter is God. I observe the motif of *justitia passiva*, *šdq* of God, in Pss. 16–23 and the intention of the difference between those two Psalms.

Pss. 15–17 share an expression “not be moved” (*l' mwṭ* = 15:5, 16:8, 17:5). With this expression the active *šdq* is presented in Ps. 15 and the passive one in Pss. 16 and 17, which indicate the psalmist as a heathen convert.

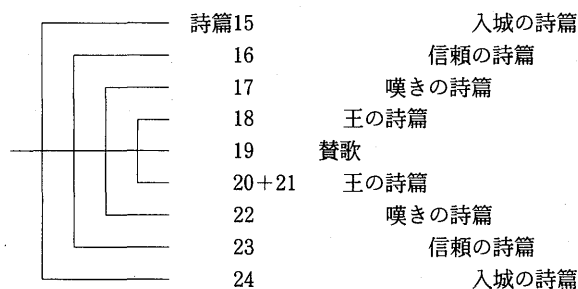
In the royal Psalms, Pss. 18–21 that K. Seybold regards as a small unit, the redactors report that the king, who might be seen as a representative of the haughty, also waited for and hoped in God. We think of this statement as one aspect of passive *šdq*. This theme should be taken over from the preceding small unit of Pss. 15–17.

In contrast with the small unit of Pss. 18–21, Ps. 22 is a lament of the weak. In Ps. 23, the psalmist emphasized that the weak man who, like sheep, trusts only in the shepherd that leads him in paths of *šdq*, is accepted to the house of Jhwh. In Ps. 24, then, it is declared that a man who respects *šdq* of God (v. 5) is admitted to the “holy place” (v. 3) by *šdq* Jhwh, apart from activities of the man.

As a result, the Pss. 15–24 form a unit. It shows one path to be aware of *šdq* Jhwh. The different *šdq*-motif between two Psalms has a function that articulates the main essence in the ancient Israelite religion in which the redactors believed.

はじめに

筆者は先に、旧約聖書正典詩篇 Psalter の分析にあたり、その作品配列を考察の対象とすべきことを主張した。すなわち通時的な側面からは、死海写本とマソラ本の配列とが相違すること、そこから N. Füglistner が正典詩篇と第二神殿における祭儀やシナゴグにおける礼拝との関係性を否定したこと、また共時的な側面からは、テキスト最終形態の意味を探究する必要性の増大をその要因として挙げた¹。小論では、すでに P. Auffret や Füglistner, E. Zenger らが一つのまとまりとして指摘している詩篇15-24篇をモデルとして、この仮説のケース・スタディーを行ないたい²。彼らの主張を取り入れると、この作品群には次のような囲い込みの構造が確認される。



これらのうちもっとも類似すると思われるのは、いずれも「入城の詩篇」に分類された詩篇15篇と24篇である。すなわち15篇1-4節と24篇3-4節は、神殿に入城を許される者の資格を問うている点で内容を共有しており、さらに以下に示すように、その用語上の類似も明らかである。

詩篇 15 篇	詩篇 24 篇
1 : <i>mj</i> … <i>mj</i> … <i>bhr qdšk</i>	3 : <i>mj bhr</i> … <i>wmj</i> … <i>qdšw</i>
2 : <i>dbr 'mt blbbw</i>	4a : …… <i>br lbb</i>
3b : <i>l' nš'</i> ……	4b : <i>l' nš'</i> ……
4 : <i>nšb'</i> …… <i>wl'</i>	4c : <i>wl' nšb'</i>

しかし Auffret は両詩篇の語彙を比較した上で、それぞれの結部の違いを指摘する。すなわち詩篇15篇では、神の幕屋に寄留しうる人物が、その人自身のなす義の行ない (*p'l šdq*)、いわば立派な行動により「動揺しない」(*l' mwł*) と語られている。つまり人間であるその人物が、動作主の位置に据えられる。これは宗教改革者ルターの言う「能動的義」(*justitia activa*) にあたる。だが詩篇24篇では対照的に、神殿に入城する者が「救いの神」ヤハウェから与えられる祝福と義とを尊重すると述べられ、人間の生に介入するヤハウェが動作主に据えられている。すなわちこれはルターの言う「受動的義」(*justitia passiva*) である。それゆえ Auffret は、詩篇24篇が詩篇15篇を必ずしも反復していないと結ぶ³。換言するならば、ここでは15篇2

節の「義をなす者」という言い方に象徴される能動的義と、24篇5節の「救いの神からの義」に言い込められた受動的義（神の義）とが対照されていることになる。

G. von Rad は、その『旧約聖書神学 I』の中で、旧約における「義」の概念を論じている（荒井訳、492-505頁）。彼はこの概念が、早くからヤハウェによる「救い」と同義で用いられていたこと、またわれわれの考える合法性や「正義」以上の意味を含むことを指摘する。そしてヤハウェに対する人間の義が後代、すなわち捕囚期および捕囚期後のテキストに頻出することを取り上げる。G. von Rad は、そのような人間的義の主張は知恵のグループに属すると見られる祈り手たちの大胆すぎる証言であるとす。しかし彼ら自身も——von Rad は続ける——実は「義」という称号（Prädikat）がヤハウェのみに許されており、ヤハウェの憐れみなしに人間に適用されないことを知っていたはずである。彼は申命記や第三イザヤ、ダニエル書のテキストに人間の義が不十分であるとの認識が記されていることを挙げ、明示的ではないにせよ、それらが人間の義に対する議論を抱えていると述べる。管見では、古代イスラエルにおいてヤハウェの義と人間の義との関係をめぐる理解に揺れがあったことは明らかであり、von Rad も注意を促しているが、旧約中最後代に位置するダニエル書に、人的な善行としての義の奨め（4:24=口語訳 27 節）と人的な義を否定して神の義（憐れみ）を人間の救済の根柢に据えようとする発言（9:17=口語訳 18 節）との双方が見られることは、その好例である。それゆえわれわれは詩篇 15 篇と 24 篇との間に見いだされる「義」をめぐる齟齬を看過してはならない。

さてこの食い違いは、文芸学的な観点からは「移行」と呼ばれるべき考察の対象である。筆者は、旧約テキストを共時的に検討する場合、三つの指標を考えている。それはテキストを構成する要素が、1)「反復」されているか、2)「深化、進展」されているか、あるいは、3) 覆されているか、すなわち「移行」されているか、という三点である⁴。これは三種に分類される詩行の並行法、いわゆる同義的並行法、対立的並行法、統合的並行法を、より大きなテキスト単位、すなわち段落からさらに作品全体へと平行移動させたものと見なしうる。

であるならば、詩篇 15 篇と 24 篇との間に確認される義の問題、あるいは神の介入の問題をめぐるとこの移行のために、それら二つの詩篇の間にある詩篇 16-23 篇はいかなる役割を果たしているであろうか。もしこれらの詩篇群が Auffret が指摘するように統一体であるならば、それぞれのテキストの間にはいかなる結束性を見いだしうるであろうか。詩篇 15 篇は、善行をなす者がヤハウェの前に出ることを許されると語る。これは実に酷な条件であり、関根正雄が詩篇 15 篇の注解で述べているように、「このような条件を厳密に問われたならば聖所に入りうる者はない」であろう。そしてこの作品は、5 節 c の「これを行なう者は、永遠に動揺しない (*l'ô jimmôṭ*)」との宣言をもって締めくくられる。だがそれは冒頭の問い「誰が……宿るか」から明らかに外れる。この点でも 15 篇の構成法には疑問がわく。無論 H. Gunkel のように 5 節 c を「一語でヤハウェの恵みを要約する約束」と性格づけて文脈から切り離す、あるいは K. Koch⁵ のように 2 節から一気に 5 節 c に接続させるなど、整合性を求める読みを試みる者はいらぬ。しかしいずれも説得力に欠けるし、何よりも Koch の提案には写本や古代訳等の典拠がない。われわれの考えるところ、彼らはこの言表が詩篇 16-17 篇にエコーし、重要なコンテキスト

機能を果たしていることを見落としている。そこでわれわれは、これが後続の作品群との関連で理解されるべきであるとの仮定に立ち、詩篇 16 篇以下へと読み進むこととしたい。以下の試訳において [] は訳出の都合上補った原文にはない語、() は逐語訳を補うための意識を示す。

1. 詩篇 16 篇

15 篇が冷徹な条件提示で終わっているとすれば、詩篇 16 篇冒頭の「私を守ってください (*šmr*)、神よ、私はあなたのもとに逃れます (*hsh*)」という呼びかけは、15 篇の宣言に無力感を覚える詩人の姿を想起することにより、新しい意味が与えられる。この前提から詩篇 16 篇 3-4 節を検討しておきたい。この段落は、詩人が異邦人改宗者であることを暗示する句と解されるなど、多くの問題が指摘されてきた。

- 2 a. 私はヤハウエに言った^a/あなたこそが、私の主。
b. 私のよしとするところは、あなたに抗うものではありません。
- 3 a. そして彼らがいる^b地の聖なる者たちに [、私は言った]。
b. わが喜びの全てがその中に [あった]^b、力強きものたち。
- 4 a. 他 [の神] に急いだ^b彼らの痛みが増す。
b. [もう] 私は彼らの血による彼らの灌祭を注がない。 a. BHS の注に従って読み換え。
c. また彼らの名を、私の口に上げない。 b. 関係詞省略の関係文と考えた。

3 節の「聖なる者たち」*qdwšjm* を、2 節「ヤハウエ」や「私の主」*'dnj* に属する者と解するか、あるいは対立する者と解するかをめぐり、議論がなされている。前者は七十人訳の理解であり、この見方は、テキストの構造を考慮する (W.M.L. de Wette)、あるいはこの語を 10 節の「聖徒」*hšjd* との関連で捉える (H.-J. Kraus) などの理由で幅広い支持を得ている。対して M. Dahood は、*qdwšjm* をカナン¹の神の名、*'djry* がフェニキアの神の名であるとし、ビブロス出土の碑文や T.H. Gaster の文献をその典拠として提示する。また彼は 3 節 b の「地」もカナンを暗示するという。1 節最初の呼称「エールよ」がカナンの用いられていた神名であったことも彼の提案を補強する材料となる。

さて上述した問題は、3 節 a の三人称複数の代名詞「彼ら」と 4 節のそれが同一であるか否かということである。すなわち七十人訳のように読むならば、3 節ではヤハウエ宗団、4 節ではそれに対抗する勢力が提示、対照されていることになる。しかしそうであるならば、4 節に何度も見られる接尾辞の三人称複数はいかにも唐突との印象を受ける。つまり 4 節ではまず、「彼ら」がいかなる人物であるかの説明がなされるべきであり、そうでない以上、3 節に記された三人称複数の代名詞「彼ら」が 4 節にも継承されていると考えることが自然である。A. A. Anderson は細部の読み換えを行なうが、基本的に 3-4 節の結束性を認める。関根も 1-2 節と 3-4 節をまとまりと見る。われわれはこれら両者ととも 3-4 節を連続するテキストと考え、Dahood の見解を支持する。2 節 a の *ljhw* 「ヤハウエに」と 3 節 a の *lqdwšjm* 「聖なる者たち

に」の双方に見られる前置詞 *l* は同格と考えた方がよい。したがって詩人はここで、ヤハウェを「主」と告白し、続いて自身がかつて「喜びの全て」を他の神々に注いできたという懺悔を口にしていると取れる。

われわれが仮説的に前提とした詩篇 15 篇と 16 篇との文脈的なつながりを読むならば、詩篇 15 篇で入城を拒絶された詩人は、16 篇でまず自身の過去を総括していることになる。16 篇 8 節の「私はいつもヤハウェを私の真向かいにおく」は、詩人が 3 節で語った、かつて異教の神々に「喜びの全てを注いだ」ことを覆す機能をもつ。さらに 8 節後半の「まさに私の右手から、私が動揺することはない (*bal 'emôt*)」は、15 篇の終結部の言い回しを複写して、現在の自身に困惑がないことを確言している。これは神の助けを得た「動揺しない」ことであり、15 篇が人間である「義人」を動作主に据え、律法にかなう彼自身の行動によって彼が「動揺しない」と宣している点と、明白な二項対立を構成する。そうして詩人は終結部 11 節の讃えの言葉、すなわち神が「生命の道」を知らせる (*jd'*, ヒップフィール形) と、神を動作主に据える告白を繰り返す、この作品を締めくくる。この告白の内容はわれわれが前項で指摘した「神の義」のモチーフの一側面であり、15 篇に突きつけられた問題の解決がどのような方向でなされるのかを暗示する、このユニット全体のいわば序曲としての響きを与えられている。

2. 詩篇 17 篇

17 篇は、一般に無実の訴えの歌と見られてきた。しかし詩篇 16 篇の連続として、詩人がいま一度、悔い改めを口にしていると解することが妥当である。この 3 節以下は、勝村弘也氏が昨年出版した詩篇注解でも言及しているように、本文批判上の議論も含め、多くの問題を内包している。われわれはここで、配列を念頭に置く読み方によって設定した、詩篇 16 篇から続く異邦人改宗者による悔い改めという文脈に沿ってテキストを考えたい。

- 3 a. あなたは私の心を精錬し、
 - b. 夜 [まで] 検査し、私を溶かしました。
 - c. あなたが見いだ (あら探し) しませんように、私の考えたことを。
 - d. 私の口は、行き過ぎません (嘘をつきません)。
- 4 a. アダムの行為については、あなたの唇に [あるとおりです]。
 - b. 私こそが、無法者の道を守ってきました。
- 5 a. 私の歩みはあなたの軌道にあって確かであり、
 - b. 私の進路は動揺しません。

通例、詩篇 17 篇でもっとも問題とされるのは、「私こそが、無法者の道を守ってきました」と訳される 4 節 b *'ni šāmartī 'orhôt pārīš* である。従来、多くの研究者は「無実の訴え」という前提にあまりにも捕らわれすぎたため、この訳に苦慮してきた。無実の訴えをなす人物が、悪人の道を守った」と告白しては、いかにも都合が悪いからである。そこで「無法者の道から自分を守った」というような訳がほどこされてきた⁹。しかし言うまでもなく、*šmr* のカル形

は「自分を守る」ことを意味しない。それは詩篇 18 篇 24 節の「私は自分を悪から守る (*'šmr*)」のようなヒットパエル形の場合である。あるいは 4 節 a 後半を目的語にとり、「私はあなたの唇の言葉を守った」とする訳も試みられている。

しかしわれわれの考えるところ、これらの理解を採用しなければならない必然性は低い。すなわちここでは 4 節 a の詩行としての位置づけと、「言葉」(*dbr*) に付された前置詞 *b* の扱いが問題となる。つまり動詞 *šmr* の目的語に関わる問題である。この語の目的語は前置詞をとらないケースおよび前置詞 *'t* をとるケースがもっとも多く、前置詞 *b* をとる例はほとんどない。われわれが調べたところ、旧約に 420 回見られる *šmr* のカル形が目的語を前置詞 *b* でとる例はサムエル記下 18 章 12 節のみである⁸。このテキストには、ある兵卒がアブサロムの事故死を目撃し、その主人ヨアブに報告する場面が描かれている。ヨアブはその兵卒の処置が不十分であると叱責する。それを聞いた兵卒が弁解するために、王ダビデの言葉をパラフレーズして引用する。その個所に動詞 *šmr* と前置詞 *b* が接続されている (*šmrw-mj bn'r b'bšlum*)。この *šmrw-mj* は、そのままでは訳しようがないため、本文批判の対象となり、たいていは *mj* を *lj* 「私のために」と改変する。しかしこの改訂を裏付ける写本はない。むしろこの個所は、主人からの非難を受けたヨアブの家来が混乱のうちに自己弁護を行なった、意味の通らないテキストと考えた方が説明しやすいのではないか。つまりこの個所は文法的には誤りであり、他に例を見ない動詞 *šmr* と前置詞 *b* の結合は、家来の返答に滑稽さを増し加える働きをしているものと考えられる。加えてわれわれのテキストで「唇の言葉」(*bdb'r šptjk* を *šmr*) の目的語ととると、4 節冒頭の二語「アダムの行為については」(*lp'lwt 'dm*) が詩行として成立しなくなる。また何よりも BHS はアトナーで *šptjk* と *'nj* の間を明確に区切っている。それゆえ *šmr* の目的語は、「無法者の道」とすることが、文法的にも意味論的にももっともかなっているといえる。

われわれは先行する詩篇 16 篇において設定した詩人を異邦人改宗者とする文脈から、かつて異教の神々に自身の「喜びの全てを注いでいた」詩人の昔日の姿として、この個所を「無法者の道を守った (*šmr*=完了形)」と、そのまま読むことが可能であると考え。その悔い改めに続いて、詩人は 5 節で再び、神が敷いた「軌道」に沿って歩くので、「私 (の進路) は動揺され (*šmwṭ*=ニファル形) ません」と、詩篇 16 篇に続いてやはり詩篇 15 篇のモチーフを移行した、神による支えの言明を続けているのである。

詩篇 17 篇の構造上の特徴は、「義」(*šdq*) がインクルージオを構成している点である (1, 15 節)。この語は詩篇 15 篇では人間を動作主として、すなわち「能動的義」として提示されていた。すると 17 篇の終結部である 15 節が接尾辞において明白な神の義を語っていることもまた、15 篇のモチーフからの移行を意図するものと考えてよい。詩篇 15-17 篇の各作品は「動揺しない」という表現を共有しているが、上で指摘した移行は、この表現とセットとなって展開されており、この三詩篇はそれだけで一つの小集合を構成していると見ることもできる。この事柄は詩篇 18-21 篇を統一体と評する K. Seybold の見解からも支持されよう¹⁰。

3. 詩篇 18 篇

詩篇 18 篇の統一性については議論が多い。H. Schmidt はこの作品を二分し、1-31 節を「無実の者の嘆き」、32-50 節を「王の詩篇」と分類した。Kraus が援用した E. Baumann は次のように説明している¹⁾。4 節以下の危機的叙述と 32 節以下の確信の間には大きな隔りがあり、この詩篇の統一性は認められない。そして 21 節以下の申命記主義者の言明は、詩篇 18 篇の後半が元来独立した作品であり、そこに前半が付加されて今日の形態が成立したことを示している。しかし Kraus はそれに対して次のように反論する。すなわち、上述した隔りとは個人の詩篇にはしばしば現われうるものであること、むしろ申命記主義者のと見なされたペリコーペのみが後代に挿入されたと考えることも可能であること、サムエル記下 22 章にほぼ同じ作品が伝承されていることもあるので、この作品を二つの個別の詩篇の複合作と見なす必要はない。彼はそれゆえ、この詩篇がどのように統一体として解釈されうるかを問うべきであると述べる。A. Weiser, 関根, Anderson らも同様の見解を提示する。Weiser は 44-45 節と 49 節で二つの部分の「主要テーマが総括されて」いることで、また Anderson は前半を王が語る嘆きと解することで、それぞれ統一性を確認できるという。

われわれもこの作品が統一体であり、かつ先行する詩篇との間にも内的な関連性をもつと見るところから出発する。詩篇 18 篇が先行する作品との間に認められる既知のテーマは、統一性の議論で問題となった 21-25 節に見られる「義」である。伝統的な神顕現象表 (8-16 節) が先行するこのテキストには、応報思想を支える義の観念が見られる。

- 21 a. ヤハウェは私に働きかける、私の義に従って。
 - b. 私の両手の純粋さに従って、私に戻させる。
- 22 a. なぜならば、私はヤハウェの道を守り、
 - b. 私は、私の神に、悪を犯さなかったからだ。
- 23 a. なぜならば、彼の公平の全ては私の真向かいに [あり]、
 - b. 彼の戒めを、私は、私から避けないからだ。
- 24 a. 私は、彼とともに [あって]、完全になる。
 - b. 私は自身を私の不義から守る。
- 25 a. ヤハウェは私に戻させる、私の義に従って、
 - b. 彼の目の前にある、私の両手の純粋さに従って。

このテキストは、明らかにこれ自身で一つのユニットを形成している。すなわち 21 節と 25 節 (戻す、私の義、純粋さ) および 22 節と 24 節 (守る、悪を犯さない=完全になる) の間には単語と意味論レベルの対応が確認され、インクルージオを構成していることが分かる。この構造の中心 (23 節) では、詩人が律法の条項に忠実であったことが主張されているが、この並行法には動作主の点で他の詩行とは異なる言い回しが見られる。すなわち 23 節を除く四つの並行法で、詩人は自身を動作主においている。21, 25 節は形式上、ヤハウェが動作主とされているが、しかしそれは詩人の「義」に連動して働く「機械ジカケノ神」(Deus ex machine) であり、動作主は実質的に詩人である。これは 15 篇で謳われていたような自身の行為による

「義」であり、直前の詩篇 17 篇における神を動作主とする「神の義」のモチーフからは、いわば一步後退の感がある。しかし 23 節においては、前行で理由を導入する前置詞 *kj* に伴われて神の「公平」(*mšpt*) が目前にあることを述べ、後行ではそれを受けて神の戒めを遠ざけないと語る。このような構成がなされる背後には、本稿の最初に言及した von Rad の指摘するような「義」をめぐる認識の交錯がある。いずれにせよ 23 節 a に書かれた、起点を神に置く表現はこの構造内の他の詩行とは対照的であり、それが構造の中心に据えられたことはそれ全体を方向づける機能を付与されたと解しうる。それゆえ 28 節以降で神が傲慢な者の想いを砕くことを述べた後、王が神の助けを得て戦うという、神を動作主に据えた言表がスムーズに語られるわけである。つまり一見この詩篇では 28 節を境として対立的な言辭が登場すると感ずるわけであるが、われわれの考えるところ、これは 21-25 節および 26-27 節の伝統的な解釈、すなわち人間の状態に機械的に応ずる神の姿から自発的に行動する存在へと突き抜ける、神観の議論を読みとるべきではないか。したがって研究者たちが「申命記主義者の言明」と見たテキストは、旧約の最終形態においては、その内容を主張するためではなく、対極的な認識を際立たせるために、この位置で新しい機能を与えられたと考えられよう。

4. 詩篇 19 篇

そうしてこの統一体の中心である詩篇 19 篇に入る。よく知られているように、この作品の前半では異教的な素材が取り上げられている。ここにも詩人の異邦的な背景を見ることが許されよう¹²。詩人は創世記第 1 章の被造物リストに見られる天、大空、昼、夜を擬人法的に登場させ、それらが神についてのメッセージを語るという。だが彼らの声は誰にも聞かれえない (4 節)。にもかかわらず、詩人はその声が「この世の果て」にまで突き進んだと述べる。つまり被造物の「言葉にならない」有限な業が、それ自身の力によらず、全地でその存在の意味を獲得したのである。そしてこの「意味」を付与する外来的な力の源泉が、5 節 c 「太陽のために、彼は幕屋をそこに設けた」で示される。この主語の「彼」は当然 2 節の「エール」である。筆者は別の論考で、創世記 25 章 27 節や列王紀上 12 章 16 節を例として挙げ、「幕屋」が単なる休息所ではなく、活動の場を表わす共示義^{コトシギ}をもつことを指摘した¹³。われわれの理解するところでは、詩篇 19 篇第一部 (2-7 節) は、被造物の業の属性とそれが具現される場を物語っている。すなわち、それらは空間的にも内実的にも神の助けに依拠している。ここにも再び「神の義」のモチーフを読みとることが許されよう。そして第二部前半 (8-10 節) では、神の意志としてのトラーがさまざまに表現される。その個所で「義」の問題が取り上げられている。

- 8 a. ヤハウェの教えは完全、魂を活かすもの。
- b. ヤハウェの証言は信じられるべきもの、未熟な者に知恵をつけるもの。
- 9 a. ヤハウェの求めは一途、心を歓ばせるもの。
- b. ヤハウェの命令は純粹、私の目を明るくするもの。
- 10 a. ヤハウェへの畏れは清く、いつまでも存続するもの。
- b. ヤハウェの公平は真実。それら是一切を義とする。

10 節 b の完了形動詞 *šādʿqū* 「義とする（一般的には「義である」と訳されるが）」の主語である三人称複数を何ととるかを検討したい。そのまま読めば、8 節 a-10 節 a の各詩行が前行の主語を後行にもエコーさせているので、直前の *mišpʿtē-Jhw̄h* 「ヤハウエの公平（複数）」と考えることが無理がないように思われる。しかし形態的な検証はわれわれとは異なる結論に導く。すなわち、a) 8 節 a から後行に全て分詞形が置かれているが、10 節 b では動詞の完了形に移行し、全体の流れに変更が加えられている。b) 8-10 節の各詩行の起句は全て名詞形であるが、11 節のそれは分詞形である。したがって 10 節 b は段落の切れ目として総括的な位置を与えられていると見てよい。c) 11-12 節の三人称複数形は、明らかに 8-10 節の主格全体を受けている。そこでわれわれは 10 節 b の主語を、8 節以降に主語として並べられた「ヤハウエの意志」を表わす語句群全体と解する。またこの段落では後行の第二語目に「魂、未熟な者、私の心、私の目」など、詩人自身を示唆する目的語を配している。10 節 b の「一切を」(*jaḥdāw*) は、その詩行のみならず、その段落における後行の目的語全体を総括し、さらに詩人に代表される被造物一般を視野に納める機能を包含すると考えられる。

かつて T. Boman はヘレニズムと比較したヘブライズムの特徴について、状態を静的ではなく動的に表わすところにあると語ったが¹⁴、この *šdq* も、単に「義である」という静的な状態を述べるのではなく、神の意志が人間をそのままの状態を受け入れ、義へと展開させるという現実を、「義とする」と、動的に語るものとして読めるのではないか。つまりこの詩篇は第一部で、被造物の業について語るが、それは被造物である限りにおいて、宗教的な正当性を創出しえない有限な営みである。だがこの詩篇は被造物がそれ自身の力によってではなく、外来的なファクターによって課せられた目的を完遂すると述べる。第一部後半(5 節 c-7 節)には太陽神のモチーフが見られる。ここでも詩人は、オリエント世界で神性を付与された太陽があくまで被造物として神の支配のもとにあることを強調しているが、詩人は同時に何が有限な被造物の業に意味を与えるかを問うているのである。その解答がこの詩篇第二部の、全てを「義とするもの」を取り上げる文脈で暗示される。そうして詩人はこの作品を、「私の言葉があなたの意志にかないますように」(15 節 a)、すなわち神が被造物である詩人を義とするようにとの願いをもって締めくくる。

5. 詩篇 20+21 篇

上に掲げた構造分析で詩篇 18 篇に対応する位置に置かれている詩篇 20/21 篇には、再び王の詩篇が記されている。これら二つの詩篇の関連については、すでに Dahood, J. K. Kuntz, Auffret¹⁵、関根らが指摘している。ここでは先行するテキストとの内的な連関性に注目したい。

19: 14. 驕りから僕を引き離してください/それらが私を支配することがありませんように。

15. 私の言葉があなたの意志にかないますように。

↓

20: 2 a. 悩みの日、ヤハウエがおまえに答え、

b. ヤコブの神の名が、おまえを守ってくださるように。

- 6 a. おまえの救いを、われわれは喜ぼう。
- b. われらの神の名によって、われわれは旗を高く掲げよう。
- c. ヤハウェがおまえの求めをすべて満たしてくださいように。

詩篇 20 篇の前半 (2-6 節) では、まず 2-5 節でヤハウェを主語とする未完了形が 8 回繰り返され、ヤハウェによる救済を求める。そして 6 節で一人称複数形の未完了形がその救済を確認し、締めくくりに 6 節 c ではその願いの成就が重ねて祈られる。Kraus は、この個所の語り手を「礼拝に集められたイスラエルの会衆を代表するグループ」と言う。そして被救済者に二人称単数の「おまえ」と語りかけるテキストは、先行する作品からの文脈で読むと、あたかも詩篇 19 篇終結部における一人称単数の「私」の願いに対する応答としての位置を与えられているかのようである。この「おまえ」が「王」であることは、20 篇の結部である 10 節で初めて読者に提示される。そして 21 篇では冒頭からこの「王」の救いを語るわけである。

これら二つの詩篇では直接「義」(*šdq*) という単語は書かれていないが、しかしここに見られる神の介入に関わる言辭は、詩篇 16 篇以降提示されてきた「神の義」のモチーフを継承している。詩篇 20 篇前半の締めくくりに語られる 6 節 *bisū'ātekā* 「おまえの救いを (喜ぶ)」は、両作品の鍵語であるかのように 21 篇 2 節と 6 節でも繰り返されている。21 篇における二人称単数は「ヤハウェ」を指すが、そのエコーは人間存在の基盤が人間自身の力ではなく、神の介入によって確立されるとの訴えを内包しており、そのテーマが構造上、詩編 20/21 篇を貫いている。「ある者は戦車を、ある者は馬を、しかしわれらは神ヤハウェの名を記憶する」という 20 篇 8 節の二分法的な言い方は、人的な力により頼む者へのアイロニーが含まれている。しかしこれに続く 21 篇 8 節の「王はヤハウェに信頼する者/至高者の慈しみによって彼が動揺する (*mwṭ*) ことはない」は、単に人的な力を過信する者への批判のみならず、歴史の中でその種の人物の代表と見なされた者 (王) が、しかしヤハウェによる導きを求める中で難局を脱したことを強調している。またこの個所における「動揺」(*mwṭ*) の用法は、明らかに詩篇 16, 17 篇のそれと共通する性格を有している。上述したように、Seybold は 15-17 篇とは別に 18-21 篇を小集合と見たが、そうであるとしても、この語法が双方の集合を関係づけようとしていることは明らかである。

さて王のための祈りは、少なくとも詩篇編纂の時代には具体的な対象を失っていたはずである。そこでこの類型に分類される作品をメシヤ論的に解釈することは可能かもしれない¹⁶。しかし詩篇 19 篇からの文脈の連続を考慮すると、ここに記された王も被造者の一人であり、彼もまたヤハウェから来る救いの力によって戦うという、これまで述べられてきた神を動作主とする「神の義」のモチーフをここに読むことが妥当である。詩篇 21 篇終結の 14 節「高くあれ、ヤハウェよ、あなたの力によって」もまた、人間のおかれた状況とは関わりなく、自発的に自己の意志を貫徹する「神の義」のモチーフを提示している。

6. 詩篇 22 篇

王という権力者あるいは社会的な強者に続いて、次の詩篇 22 篇には、恐らく編集者の意識の

中ではその対極に立つ、自らを「虫けら……民族の蔑みの的」(7節)と称する、いわばうちひしがれた人物が登場する。この作品の前半(2-11節)では、詩人による嘆き(2-3, 7-9節)と神への信頼の言葉(4-6, 10-11節)が交互に語られ、詩人のうちにあるこれら二つが錯綜する限界状況を映し出している。詩人は揺れる想いを吐露しつつ、父祖たちが神を信頼して歩んだこと(5-6節)、あるいは自身の幼年時代、母の膝の上で平安に過ごした日々を回想し、神こそが人間を存在させる根拠である(10-11節)との知識を示すが、しかし結局その想いを塗りかえるように、12節以下では、神が応えない、すなわち神から隔離された不安の現実認識を止めどなく書き連ねる。

12. 私の前から、あなたは遠ざからないでください (*l-trhq*)。

⋮

20. あなただけは、ヤハウエよ、遠ざからないでください (*l-trhq*)。

22 a. 私をお救いください、ライオンの口から。

22 b. 野牛の角から、あなたは私に応えられました。

23 a. 私は兄弟たちにあなたの名を語ろう。

23 b. 私は会衆の中であなたを讃えます。

12節と20節は Westermann が指摘するように、インクルージオを構成している。上述したように、詩人はこの詩篇の冒頭から嘆きと信頼を交互に口にした。しかし力尽きたのか、このインクルージオが枠づける13-19節において、彼は敵対者の攻撃を受ける自身の窮状を訴える。だがそれが23節以下で一転する(議論のある22節bの *'antāni* は, Kraus, Craigie, 関根, 勝村らとともに, *√nh* の完了形「あなたは私にお応えになりました」と解する)。彼は「野牛の角」に譬えられる苦悩の中で神の応答に出会ったと述べる。そこから詩人は、「神は貧しい者の苦しみを蔑まず、忌避しない」(25節)という信仰の覚知に至る。まさにこの「蔑む(*bzh*)」思いをもって、敵対者は詩人に接していた(7節)。さらに詩篇中唯一の用例である「忌避する(*šqš*)」は、旧約には比較的頻繁に見られる。レビ記においては動詞、名詞ともに食物規定の文脈で用いられ、申命記や預言書ではもっぱら偶像や異教の神々が目的語にあてられている¹⁷。この動詞形が目的語に人間をとる例は、われわれのテキストを除いて他にない。このような異例の言表は、詩人の共同体における位置を彷彿とさせ、かつわれわれが上で仮説として設定した異邦人改宗者というこの作品群の詩人像にもつながる。それゆえこの表現は否定的現実を否定する、いわば二重否定的な強い肯定の響きを与えられ、厳しい現実の裏返しとして、神による受容をより効果的に強調する機能を帯びさせられている。それはこの受容が、当人のおかれた環境や世俗的な業績の多寡の問われない、神の自発的な行動によるという「神の義」のモチーフと重なる。

23節は後半の起句であるが、この「兄弟たちにあなたの名を語ろう(*spr*)」という言い方は、31節「子孫は彼(主)に仕え、主のことが代々に語られる(*spr*)」とインクルージオを構成している。そしてこの作品の結部によれば、彼らの子孫が語る内容こそが「神の義」なのである

(32節)。この構造を念頭に置くならば、詩人は「神の義」と23節の「神の名」を同義的に用いていると解せる。またここに「子孫」が登場することは興味深い。すなわち異邦人として共同体から忌避され、排除される者の子孫が、ヤハウェのメッセージ伝達の主体となると語っているからである。詩人はこの点で、「血筋によらず、肉の欲によらず、ただ神によって」人が義とされる信仰に言い及んでいる。

7. 詩篇 23 篇

文脈の流れの上で、人を「義の道」に導く、牧者なるヤハウェを語る詩篇 23 篇は、22 篇の最後に詩人が言及した、子孫たちの告げるメッセージの内容であるかのように響く。L. Koehler のように、この詩篇を羊飼いのイメージで貫かれた統一体と解するものもいるが¹⁸、しかし多くは複数の作品からなる混成作であると、早くから指摘してきた。すなわち、冒頭で提示された遊牧民を導く三人称単数による神は、5 節で二人称による旅人をもてなす族長なる神のイメージへと移行する。さらに最終の 6 節で、詩人は一人称をもってヤハウェの家 (*bjt-Jhwh*)、すなわち神殿に「戻る」と締めくくる。この詩篇 23 篇を一つの独立した作品として読もうとすると、最後の神殿への言及など唐突との印象を拭えない。

1 b. ヤハウェは私の羊飼い/私に不足はない。

3 b. 彼は私を義の軌道に導く。

⋮

5 a. あなたは私の前に宴を整える/私の仇の真向かいで。

⋮

6 a. まさに恵みと慈しみこそが私に追い来る。

b. 私は戻るのだ、ヤハウェの家に/日々、続く限り。

まず「私は戻る」と訳した 6 節 b の *šbtj* に関する議論に触れておきたい。マソラはこれに *šabtī* と母音をつけ、*šwb* 「戻る」の完了形と読ませる。われわれはこの読みに従った。対して七十人訳聖書はこの語を *τὸ κατοικεῖν με* と訳した。これは *κατοικέω* 「住む」の不定法現在で、テキストを *sibtī* (*jšb* の不定形) と読んでおり、その用例は詩篇 27 篇 4 節に見られる。口語訳はこれを受け入れている。新共同訳の「主の家にわたしは帰り/生涯、そこにとどまるであろう」は、前行でマソラを支持し、後行でヘブル語本文にない動詞「とどまる」をいれて、七十人訳のニュアンスを出そうと務めている。取りようによっては苦しい折衷であるが、ヘブル語本文の子音テキストは *jšb* と *šwb* の双方を視野に納めた両義的性格を与えられていたとも考えられ、その点では推敲を重ねた訳文と思えなくもない。

われわれの考えるところ、この詩行のユニークさは、そのような神殿の滞在が神の「恵みと慈しみ (*twb whsd*)」に追われることによって起こると語っている 6 節の構成である。すなわち 5 節で詩人は、仇敵に追われ、神なる羊飼いのもとに庇護を求めて逃げ込む。そこはいわゆる治外法権的なアジュールである。仇敵は宴に酔う詩人を目前にしながらか、全く手を出すこと

ができない。しかし詩人はこの作品を閉じる詩行で、自分を神殿へと至らせたのは、敵対者の厳しい追い立てのゆえではなく、また詩人自身の宗教的・建徳的な行為のゆえでもなく、神の自発的な導きのゆえであったと述べているわけである。この言表は23節前半の「緑の牧場に伏させ……憩いの水際に同伴する」という神の主導のモチーフとインクルージオを構成しており、かつ明らかに詩篇15篇に記された、自身の行動によって確立される能動的義の観念を覆す、これまでわれわれが検討してきた詩篇16篇以降の主張を補強する言明である。

8. 詩篇24篇

われわれの理解では、詩篇23篇で語られた、自身の行為や業績によらず神殿への滞在が許されるという言表を受けて、この統一体の終曲である24篇冒頭の宣言「ヤハウエのものだ (*ljhw*)、全ては」が導入される。編集者はさらに2節で、ヤハウエが全てを基礎づけ、据えた、と告白する。つまり全ては神に属し、神によって立てられていると主張する。そうして3節以下で詩篇15篇と同じ表現の問いかけ——「ヤハウエの山」と「その聖なる場」、すなわち神殿への入城資格が取り上げられる。それはその人物の「両手の無実性と心の純粹さ」であり、そこに関係詞 *šr* がその条件を厳密化するかのようになり、「私（神）の魂を空しく持ち上げ (*ns'*) ず、欺き (*mirmā*) をもって誓わない者」と付け加える。この論調は神殿入城の有資格者が動作主に据えられる行動を列挙している点で、詩篇15篇と同じ響きをもつ。では、詩人はここで能動的義を主張しているのであろうか。しかし詩人は5-6節では突然、神を動作主に据える方向に移行する。

- 3 a. 誰がヤハウエの山に上るのか。
- b. 誰がその聖なる場に立つのか。
- 4 a. 両手の無実性と心の純粹さ。
- b. すなわち (*šr*) 彼は私の魂を空しく持ち上げ (*ns'*) ず、
- c. 欺いて誓うことをしない。
- 5 a. 彼は持ち上げる (*ns'*)、ヤハウエからの祝福を、
- b. 彼の救いの神からの義を。
- 6 a. これが彼を尋ねる者のともがら (住まい)、
- b. ヤコブの顔を求める者の [それ]。

ここで議論すべきは、4節bの「私の魂」(*npšj*) をめぐる本文批判である。多くの写本がここを「彼の魂」(*npšw*) と接尾辞を一人称単数から三人称単数男性に読み換える欄外注を記しており、ほとんどの注解者はそれを採用している。しかしBHS(したがってレニングラード写本)には何の但し書きもない。いずれの読みも神自身を指すという点で意味論的には変わらないかもしれないが、筆者は伝承本文を尊重する姿勢でテキストを読む。確かに5-6節は一貫して神を三人称単数で描いているので、読み換えたほうが文脈にはかなうが、伝承本文をそのまま読むと、このずれは、テキストの編集層の違いを際立たせるためのサインと取れる。つまり

4節の「私の魂」は、能動的義を強調する祭司の語る「神の言葉」を記した既存作品であり、5-6節は別の編集層に属する、それへの反駁である。動詞「持ち上げる」(*ns'*)の用法上の移行はそれを裏付ける。編集者は加筆する際、先行詩行との連続性に配慮して、同じ語を用いたことになる。

5-6節には、神殿に入城しうる人物は、神からくる祝福と義とを尊重する者であると記されている。「ともがら」と訳した6節の *dôr* の原意は、G. Gerleman によれば、「層をなして(何かを)取り囲む」ことであり、「世代、人々」と訳出されることが多い¹⁹。そしてこの語根 II は「滞在する、居住する」ことを意味する(例えば詩 84:11)。そこから6節 a に、「これが彼を尋ねる者の住みか」という共示義を読み込むことが可能である²⁰。それは15篇冒頭の問いかけへの最終的な応答ともなる。誰が主の山に宿るのか。詩人は応える。神を尋ね、求める者であるならば、誰でも聖なる山に登り、立つことが許される——地に満ちるものはみな、神に属する者(1節)だからだ。

われわれは4節と5節との間に、神殿入城資格を成立させる動作主の相違を見た。われわれの読み方で行くならば、4節と5節は順説ではなく、逆説の関係にある。すなわち3-4節の言表は、詩篇15篇でも語られた、詩人に悲しみをもたらした条件である。だが5節はそれを覆す、換言するならば、いわばその条件に上書きし、方向変換させる論理を提示する。神殿への入城資格は宗教規定にかなった行動を積むことか——いやそうではなく神の祝福と義を求めることだ。そうして詩人は、開かれた門から入場する者は、まずヤハウエ・ツェバオートである、神みずからがわれわれのために永遠の扉を開け、われわれのための道をつけると述べてこの作品群を締めくくる。

結 び

詩篇15-24篇を小集合と仮定すると、以上のように、神による介入、あるいは神の義をテーマとする一連のストーリーを抽出することができる。関根正雄は『旧約聖書序説』の詩篇の項で、カール・バルトを引きつつ、詩篇で扱われた義の問題を取り上げ、詩篇の底流に「罪人にして義人」というテーゼがあることを指摘しているが(339頁以下)、この小集合は、まさにそのテーゼを例証しているといえよう。詩人は詩篇15篇で提示された伝統的な義認の図式の前に悔いせずおれるが、しかし人が真に「動揺しない」根拠が何であるのかという問いを、自身の歩みを回顧しつつ、熟考した。そして「神の義」のモチーフに行きあたる(15-17篇)。彼はこのモチーフを、イスラエルの歴史に厳然たる位置をもつ「王」に援用し、被造者である王が自身の力で能動的義を具現しえなかったことを明らかにする(18-21篇)。そうして続くまとまりで、社会的に蔑まれた人物こそが、その「神の義」の担い手であることを示し(22篇)、さらに人間の内在的な力ではなく、神からの外来的な力によって人が神殿に至らされ、義とされることを語ったのである(23-24篇)。

では、このような編集の作業ができ、しかもその書が正典に取り入れられるほどの重さを獲

得できる地位にあった者とは誰か。想像の域を出ないが、それは基本的に神殿の歌うたいであったと思われる。コラ詩集やアサフ詩集の存在を考えると、恐らく彼らが古代イスラエル共同体の宗教歌を管理する立場にあった。出エジプト記 15 章の「海の歌」と「ミリアムの歌」との関係、あるいは詩篇 14 篇と 53 篇との関係に見られる詩篇創作の伝統を鑑ると、神殿の歌うたいの職務には、既存作品を再編することもあったであろう。また場合によっては、一般民衆が一回的な信仰の体験を歌に託して神殿に奉獻した作品に補筆 (bearbeiten) し、それを公にすることもあったと思われる²¹。しかしネヘミヤ記 13 章に書かれているように、彼らは給料を踏み倒されるような、体制の周縁に追いやられた人々であった。だがそのゆえにこそ、ユダヤ教内の権力争い——例えば紀元前 2 世紀中葉の大祭司職を巡る争いなど——に巻き込まれることなく、また一方に組みすることなく、実に冷徹な目をもってそれを眺め、評すことができたのではなかったか。神の助けによって立つ王の歌を小集合に挿入するモチベーションは、人間を畏れて私利私欲に走る当時のユダヤ教主流派層に対する、社会的弱者である歌うたいたちの信仰に基づくアイロニーにあったとの推測も成り立つであろう。そのような彼らは、ユダヤ教内で肩身を狭くしている改宗者を、連帯の眼差しをもって見つめえたはずである。そしてまさに——例えば Kraus が提唱するように紀元前 4 世紀末ではなく——この時期に、現在の正典詩篇の原型が形成されたと思われる²²。

詩篇集の各作品間に連関性が存在し、その配列を考慮してテキストを読むこの方法は、成熟の域に達したというにはなお議論の余地がありすぎる状態であるが、しかし従来、本文批判や削除あるいは組み替えなど、根拠に乏しい操作を行なうしかなかったテキスト研究に、別の光を灯しうる方法として、これは検討に値する。今後の詩篇研究においては、何らかのかたちで配列に関する考察が求められるべきであると考え²³。

参照注解書

- A. A. Anderson, *The Book of Psalms I. Psalms 1–72* (NCB), 1972.
- F. Baethgen, *Die Psalmen* (HK 2/2), 1897(1904⁹).
- C. A. & E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms I* (ICC 16/1), 1906 (1960).
- P. C. Craigie, *Psalms 1–50* (WBC 19), 1983.
- M. Dahood, *Psalms I. 1–50* (AB 16), 1965.
- F. Delitzsch, *Biblischer Kommentar über die Psalmen* (BKAT IV/1), 1894⁵ (1984).
- B. Duhm, *Die Psalmen* (KHC 14), 1899 (1922³).
- E. S. Gerstenberger, *Psalms I. With an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL XIV), 1988.
- H. Gunkel, *Die Psalmen* (HK 2/2), 1929⁴ (1986⁵).
- E. J. Kissane, *The Book of Psalms*, 1964.
- E. König, *Die Psalmen*, 1927.
- H.-J. Kraus, *Psalmen I. Psalmen 1–59* (BK XV/1), 1978⁵.
- J. Olshausen, *Die Psalmen* (KHAT 14), 1853.
- N. H. Ridderbos, *Die Psalmen* (BZAW 117), 1972.
- H. Schmidt, *Die Psalmen* (HAT 1/15), 1934.
- C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, 1984.

W. M. L. de Wette, *Commentar über die Psalmen*, 1856⁵.

A. ヴァイザー(安達訳)『詩篇 1-41篇』(ATD旧約聖書注解 12), 1983年。

勝村弘也『詩篇注解』(リーフ・バイブル・コメンタリーシリーズ), 1992年。

左近 淑『詩篇研究』, 1971年。

関根正雄『詩篇注解(上)』(関根正雄著作集第10巻), 1980年。

注

1. 拙論「旧約詩篇の編纂と配列に関する一考察」『オリエント』35/2(1993)。さらに N.Füglister, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitwende, in: J. Schreiner(Hrsg.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22* (fzb 60), 1988, S.319-384, を参照。
2. P.Auffret, *La Sagesse a bâti sa maison* (OBO 49), 1982, S.407-438. Füglister, a.a.O., S.372; E. Zenger, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: F.V.Reiterer (Hrsg.), *Ein Gott eine Offenbarung* (FS N.Füglister), 1991, S.397-413, bes. S. 403f.
3. Auffret, a.a.O., S.410. 最近 H.-J.Kraus, Tore der Gerechtigkeit, in:D.R.Daniels/U.Glessmer/M. Rosel(Hrsg.), *Ernten, was man sat* (FS K.Koch), 1991, S.265-272, も 15 篇と 24 篇との間にある「義」理解の共通性に言い及びつつ, 詩 24:5 から「義が獲得する何かではなく, 最終的に受けるものである」と説明される」とのコメントを導く (S.268)。しかし Auffret や筆者が指摘する両詩篇間の差異は明確に自覚されていない。また E. Otto, Kultus und Ethos in Jersalemer Theologie, *ZAW* 98 (1986) S. 161-179, はこの食い違いを, 社会的段階の相違に求める。すなわち彼は, 詩篇 15 篇のほうの問題の取り上げ方がより具体的であり, 歴史的には後代の作品と見た。この論文は勝村氏の注解に簡潔に紹介されているので, 参照せよ (勝村: 106 頁以下)。
4. この理念については, 拙論「詩篇 84 篇の文学的構造と主題」, 『神戸女学院大学論集』(以下『論集』) 33/1(1986) 17-37 頁, 20-23 頁: 同「アハブの復権とナボテ物語」, 『論集』36/1(1989) 93-113 頁, 95-97 頁を参照。
5. K. Koch, Tempel- und Bliturgien und Dekaloge, in:R.Rendtorff/K.Koch(Hrsg.), *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen* (FS. G.von Rad), 1961, S.45-60.
6. 例えば de Wette, Baethgen, Briggs, Craigie など。
7. 例えば Duhm, Gunkel, Dahood, Kraus など。
8. *šmr* のニファル形と前置詞 *b* の接続としては, 出エ 23:13, 申命 24:8, サム下 20:10 の 3 例を挙げられる。KBL³ の当該箇所を参照。
9. すでに述べたように, サム下 18:12 最終行冒頭の *šmrw-mj* がつつまの合わない言い方であるし, 家来が「その若者を, アブサロムを」*bn'r b'bšlum* と, 前置詞 *b* を二回重ねていることも不自然に響く。
10. K.Seybold, *Die Psalmen. Eine Einführung*, 1991², S.25, は, 詩篇 3-5, 26-28, 38-41 篇とともに 18-21 篇を小集合として指摘している。
11. E.Baumann, Struktur-Untersuchungen im Psalter I, *ZAW* 61(1945/48) S.131-136.
12. Vgl. H.Donner, Ugaritismen in der Psalmenforschung, *ZAW* 79(1967), S.327ff.
13. 拙稿「詩編第 19 編」『説教者のための聖書講解』80(1992), 71-76 頁, 73 頁。
14. T. ボーマン(植田訳)『ヘブライ人とギリシア人の思惟』1984⁶, 35 頁以下。
15. J.K.Kuntz, King Triumphant. A Rhetorical Study of Psalms 20 and 21, *HAR* 10(1986) S. 157-176; P. Auffret, Dans ta Force se Réjouit le Roi. Étude Structurale du Psaume XXI, *VT* 40 (1990) S. 385-410.
16. Vgl. Füglister, a.a.O., S.371-377; Westermann, Zur Sammlung des Psalters, in: ders., *Forschung am Alten Testament. Gesammelt Studien* (ThB 24), 1964, S. 336-343, bes. S. 342.
17. 食物規定関連: レビ 11 章, 20:25 他, イザ 66:3,17。偶像・異教禁止関連: 申命 7:26, 29:16, 王上 11:

- 5,7, 王下 23:13,24, エレ 4:1, 7:30, 13:27, 16:18, 32:34, エゼ 5:11, 7:20,8:10, 11:18,21, 20:7,8,30, 37:23, ホセ 9:10, ゼカ 9:7, ダニ 9:27, 11:31, 12:15, 代下 15:8。
18. L.Koehler, Psalm 23, *ZAW* 68(1956) S.227-234.
 19. G.Gerleman, Art. "dör", *THAT* I, Sp.443ff.
 20. KBL⁹ は語根 II の用例として、動詞では詩 84:11, 名詞ではイザ 38:12 のみを挙げる。
 21. 例えば詩 40:8, 56:9 から奉献歌に類する制度存在を想定できよう。Vgl. H. J. Hermissonn, *Sprach und Ritus im altisraelischen Kult* (WMANT 19), 1965, S. 45.
 22. 筆者は、正典詩篇の最終的な成立は紀元 1 世紀末の、いわゆるヤブネ会議の直前であり、その間は小集合の単位で民衆の教化や読み物として用いられていたと考える。注 1. の拙論を参照。
 23. M.Goulder, *The Psalms of the Son of Korah* (JSOTS 20), 1982; ders, *The Prayers of David (Psalms 51-72). Studies in the Psalter II* (JSOTS 102), 1990, は、詩篇第二巻の前半 (42-49 篇) と後半 (51-72 篇) および第三巻の一部 (84-85, 87-88) がダンやエルサレムで用いられた祭儀式文であるとの仮定から、当該の詩篇テキストを読んでいる。筆者は現在の旧約詩篇が祭儀とは切り離された「読み物」であったと考えており、この点で Goulder と理解を異にする。

[本稿は神戸女学院大学研究所 1992 年度研究助成金による研究成果である。]

(原稿受理 1993 年 4 月 16 日)