

「脱神殿」のうた——統一体としての詩編25—34編

飯

謙

Summary

The Songs of “Anti-Temple Ideology”—Pss. 25–34 as a Unit

II Ken

I have investigated the cohesion among Pss. 25–34 by observing a) shift in temple ideology, b) shift in understanding of sinner, and c) shift in dealing with the doctrine of retribution or the act-consequence relationship and in arguing with the doctrine of justification.

- a) The temple vocabulary often appears in the Pss. 25–29 in both of concrete and abstract meaning. In Pss. 30–34, however, the redactors keep their distance from the temple vocabulary. I have named this trend “anti-temple ideology.”
- b) Ps. 25 presents the sin of the author. In the succeeding Psalms, Pss. 26–28, the antagonists of psalmists are blamed for their sin. But the authors of Pss. 30–32 identify themselves as sinner. The redactors of Ps. 33 show that Jhwh watches all people, implying that sinner are included in “all people.” Then Ps. 34 mentions the “poor,” who also are included in “all people” as delivered by Jhwh.
- c) The theme of justification is also discussed in the preceding psalms group, Pss. 15–24. In Ps. 25 the author shows a shift from *justitia activa* to *justitia passiva* as an exposition. Pss. 26–29 present *justitia activa* based on the doctrine of retribution. In Pss. 30–34, however, *justitia passiva* is presented.

In conclusion the psalms group of Pss. 25–34 has succeeded the theme of Pss. 15–24 in the first half of the text, and had their interest in temple. But in the second half the redactors have shifted their view point, and emphasized their spiritual standing point, that is free from their traditional doctrines.

0. はじめに

われわれは旧約詩編が古代イスラエルで創作された宗教詩の無意図的な収集体ではなく、ヘレニズム期の編集者によって入念な推敲の末に編集された統一体であるという理解からいくつかの考察を公にしてきた¹⁾。本論文では、以前に検討した詩編25-34編の構成に関する研究史的な議論を前提として、この小詩集の内的な結束性を取り上げることとする。以前の論攷ではこの作品群に次のようなインクルージオを指摘した²⁾。

- ┌25:22 あがなってください (*pdh*)、神よ、イスラエルを、その苦悩のすべてから。
└34:23 ヤハウエは、あがなう者である (*pdh*)、彼のしもべたちの魂を。

これら二つのテキストは、この小詩集の巻頭と巻末それぞれの終結部に見られる付加的な詩行であるが、神の「あがない」を求める嘆願(25:22)に約束を与える(34:23)構成となっている。その他にもわれわれは上記した論攷において、これらの詩編の配列が語彙や表現レベルのキアスム構造を備えた集合体を構成していることは確かではあるが、しかしこれまでの研究がそれに加えてモチーフの連鎖や移行など文献上の統一性を十分に解明してこなかった点を指摘した。そして、1) 冒頭作品である詩編25編が先行する小集合である詩編15-24編から引き継いだテーマとして神殿のモチーフ、2) 詩編25編の構造から導き出されるテーマとして罪人と敵対者のモチーフ、3) 義認理解といわゆる応報思想の位置づけがどのように連続あるいは移行しているかの検討を課題として提案したのである。本論文では、それら三点について筆者の見解を示し、この集合体に込められた旧約詩編の文脈上の機能、およびその編集の意図を明らかにする。

1. 神殿のモチーフ

ここに言う神殿のモチーフとは、神殿の建造物や内陣、祭儀、あるいはエルサレムを明示、暗示、象徴する言表を指す。先行する集合体である詩編15-24編では、外枠である冒頭の15編と最終の24編で神殿への入城資格が問われ、かつ枠内に位置する各作品に神殿への関心が見られた。それゆえ旧約詩編の連作性を考慮する読みによるならば、冒頭の詩編25編で繰り返された「道」の語彙は、神殿へのそれを示唆していると解されるべきであり、「神殿のモチーフ」に数えることがゆるされよう。そして神殿のモチーフは詩編26編以下の作品にも観察される。しかしわれわれの見るところ、テキストが進行する中で神殿のモチーフは後退し、「脱神殿」とでも呼ばれるべき思想の地平が浮上してくる。本節では、まずその流れを検証する。

1) 詩編26編 この詩編について H. Gunkel は病氣 (S. 109)、W. Beyerlin は裁判というように異なる背景を想定しながらも、無実を訴える義人の作品と考えた。他方、E. Vogt はこれを、巡礼者による神殿門前の祈りと見ている³⁾。先行作品との連続を考慮するわれわれの観点

からは、後者の理解に一定の説得力を覚えるが、ここでは当該作品が神殿への関心を提示しているというレベルにとどめることとしたい。さて、本詩編の作者は、「祭壇 (*mzbh*) を回り」、自身が「ヤハウエの家 (*bjt*) を愛する」(26: 6, 8) ことを述べ、自身の潔白を訴えている。Vogt の理解に立ちつつ、この詩編と25編までの諸作品との連続性を顧慮すると、この詩人は、自身の入城資格が有効であることを主張していることになる。旧約中唯一の用例である終結部の「群衆」(*mqljm*) は、伝統的に神殿の聖歌隊を指す語と考えられてきたが、これを H. J. Kraus は、神殿の前庭で詩人の周囲に集まった人々のことであると言う (S. 361)。彼の理解を採用すれば、この語によって詩人が神殿の門前ではなく、内側に入城したことが示されるわけであり、神殿のモチーフが一段、深化したと読める。

2) 詩編27編 多くの研究者は、この詩編を1-6節と7-14節とに二分する⁴⁾。その前半である4-6節に神殿の語彙が集中している。それは神殿を直接指す「ヤハウエの家 (*bjt*)」と「彼の宮 (*hjkl*)」、祭儀用語としての「犠牲」(*zbh*)、そして関連語として「仮庵」(*skh*) と「幕屋」(*hl*)、「隠れ場」(*str*) である。また1節と5節にはエルサレムや神殿を暗示する「光」(*'wr*)、「砦」(*m'wz*)、「大岩」(*šwr*) が見られ⁵⁾、作品の後半においても、25編で用いられた「道」(*drk*) と「旅路」(*'rh*) が繰り返されている。これらの象徴的な言表を含む4-6節の配列を観察すると、神殿を直接イメージさせる「家」と「宮」および「犠牲」が外枠となって象徴的な語をはさむインクルージオを構成しており、この作品が詩編26編にまして、神殿のモチーフを強調していることが認められる。

3) 詩編28編 この詩編では先行作品を受けて、まず1-2節で27編前半にも用いられた神殿を象徴する「大岩」(*šwr*) と神殿の中核部である「至聖所」(*dbjr qdš*) とに言及する。読者には、詩人が徐々に神殿の奥深くに進み行く姿をイメージさせる。そこで祈られたのは、当初は自己自身への守護や敵対者への報復を祈願する個人的な性格のものであったが、終結部ではヤハウエの民への救いを求める共同の祈りとなり、その状況 (Sitz) が神殿の公的礼拝を彷彿とさせるものへと拡張されたことが確認される。

4) 詩編29編 一般的に讃歌に分類されるこの詩編は、祭司による招詞に続いて「ヤハウエの声」(*qwtJhwh*) を反復する交唱を導き、祭儀の場に読者を誘う。この点は、先行する詩編28編終結部の雰囲気を継承していると言えよう。祭儀式文的な詩編29編は、終結部の9節で神殿 (宮=*hjkl*) に集結した人々がヤハウエを讃えて口にする「栄光」という会衆の叫びと、それに対して11節で祭司が述べるヤハウエによる祝福の約束によって閉じられる。この詩編は、本詩編集合においてもっとも祭儀の場面をイメージさせる作品であり、神殿のモチーフを連ねる文脈のクライマックスであると言える。

5) 詩編30編 祭儀式文を用いたと思われる先行の29編の余韻を楽しむかのように、この作品ではまず「神殿のきよめの歌」(*šjr-hnkt hbjt*) という表題に神殿の語彙が現れる。Zenger は、この詩編の7節以下に前後の作品と共通の語彙が観察されることから、それを捕囚期の挿入部、そして2-6節を原詩編と見た。その挿入部と目される8節に、ヤハウエによる救いを表す「力」(*z*) が記される。これは先行作品においてはヤハウエの働きの象徴であった (28:

7, 29 : 1, 11)。また「山」(*hr*)も、神殿の代名詞であった(15 : 1, 24 : 3)。しかしこのテキストにおける「力の山」は、並行法後半の8節bに、ヤハウエが顔を隠した(*str*)嘆きが記されているように、ヤハウエの救いを確約する場ではない。ヤハウエが不在となる可能性もある場なのである。ここにわれわれは、本小詩集における「脱神殿」への転換点を見る。

6) 詩編31編 この作品に含まれる神殿の語彙は、21節の「隠れ場」(*str*)と「仮庵」(*skh*)、そして3-5節の「大岩」(*šwr*)、「砦」(*m'uz*)、「岩」(*sl'*)である。HossfeldとZengerがこの詩編を27編に対応すると見たのも、まさにこれらの語彙が共通しているからである⁶⁾。しかしながらその用法まで一致しているとは言い難い。たとえば、詩編27編において「砦」や「大岩」は確固たる信仰告白の文脈に現れた。しかし31編では、弱々しい嘆願の文脈に見られる。また「隠れ場」と「仮庵」もヤハウエの守護を象徴する点は確かに似ている。だがこれらの用語に続いて、詩編27編では犠牲献供の言葉が述べられるのに対し、31編では嘆願が語られるのみで、神殿や祭儀を暗示する表現には全く言及されない。そして30編では、ヤハウエが詩人を力の山に立たせた(*'md*=ヒツフィル形)ことが語られた。これは上述したように「神殿」を暗示させる語であったが、31編では同じ動詞を用い、ヤハウエが詩人を、神殿とは関わりのない「広いところ」(*mrḥb*)に立たせた(*'md*=ヒツフィル形)ことを告げる(9節)。ここからも「脱神殿」に通じる響き聞き取ることができる。

7) 詩編32編 「七つの悔い改めの詩編」の一つに数えられるこの詩に、多くの研究者は聖所における罪の告白を読み込んできた⁷⁾。しかし該当する語彙は、7節の「隠れ場」のみである。その語も、31編における用法と同じく、文脈が進行しても神殿に結びつきはしない。むしろ「あなたこそが、わたしの隠れ場」(*'th str lj*)という言い回しは、不可視の神自身を神殿に代わる方として隠喩的に呼んでいるととれる。つまりここにおける「隠れ場」は、もはや現実のそれではなく、隠喩としてのそれに転じられている。

8) 詩編33編 第一ダビデ詩編唯一の無表題作品である詩編33編は、神殿における祭儀を想起させる呼びかけに始まる。しかし神殿の語彙、あるいは巡礼や祭儀を重視する発言は聞かれない。逆に、神殿ではなく、「天」からすべての人に注がれるヤハウエの眼差しと、それへの待望が強調されるのである(33 : 13-15, 18-22)。先行作品で「天」からヤハウエが人に働きかけるという場合、必ずその作品内で神殿の語彙との並行法を用いて、神殿と関係づけて語られている⁸⁾。だが33編にはそれが無い。「天」という語が、神殿への批判概念として用いられている点に特徴があると評することもゆるされよう。

9) 詩編34編 ここにも神殿の関連語はない。ただし、表題文ではサムエル記上21章に記されたダビデの故事に触れている。これはダビデが、サウルを逃れてノブの祭司アヒメレクを彼の聖所に訪問した話である。これを無理に神殿のイメージに結びつけるのはいささか乱暴であるが、それとて、ダビデがアヒメレクの聖所から出ていったことを明言している(34 : 1)。さらに19節には、ヤハウエが「砕かれた心」を救うことが述べられている。これは詩編51編19節では、神殿批判、祭儀批判の文脈に用いられた表現である。ここで、詩編25-34編の小集合が提示する「脱神殿」の意識が完成すると考えられる。

その傍証として、詩編35編以下に上記した神殿の語彙はきわめて希となる。詩人は35編18節で「大いなる集会」(*qhl rb*)でヤハウエを讃えたと口にする。この語は、詩編40編10-11節で再び用いられるが、それは祭儀批判の文脈であり、この語句は祭儀を伴う礼拝ではなく、その対立概念と読める⁹⁾。つまり詩編35編における *qhl rb* も、神殿とは異なる場での集会を指していると思われる。詩編36編6節の「天」も、33編と同じく、神殿を批判する語と性格づけられる。この作品では「慈しみ」が6, 8, 11節で繰り返され、鍵語として機能しているが、その重要な語が神殿ではなく「天に満つ」と宣言されている(たとえば詩編23:6「恵みと慈しみに追われて、わたしはとこしえにヤハウエの家に住む」と比較すると、その差異性がいっそう明らかになる)。そして詩編37編では、神殿ではなく「地」を受け継ぐことを祝福の具体化とする。病者の作品である詩編38, 39編では、神殿に距離をとる者を描き出す。詩編39編13節では、15編1節のように、「神の幕屋 (*'hl*) に寄留する (*gwr*)」のではなく、ヤハウエ自身の「寄留人 (*gr*)」となる人物を描き出す。詩編40編は、最終の18節で詩人が「たすけ」(*'zr*)であり「すくい」(*pl'*)であるヤハウエのもとに、巡礼者として、自ら赴くのではなく、ヤハウエの側から到来することを願っている。そうして詩編第一巻の締めくくりとなる詩編41編では、困難中にある人が、神殿ではなく、その生活の場で、とくに辛い病床にあって幸いとなるよう願われる(41:4)。このように、第一ダビデ詩編後半では、神殿のモチーフが徐々に別のものにとって代わられて行く。

2. 罪人と敵対者のモチーフ

旧約における罪人の概念は実に広範であり、何を罪人あるいは罪の語彙と認めるかは、それ自体、大きな問いである。たとえば基本的な聖書学辞典である *The Anchor Bible Dictionary* の「罪/罪人」の項では *hlt'*, *ps'*, *'wn* が一般的な術語としてあげられている¹⁰⁾。これらの語彙は、詩編25編に見られる「罪」の語彙と重っており、考察の対象として妥当だと思われる。まずわれわれは、これらの語彙の担い手がどのように移行しているかを追うことから始めたい。

1) 詩編25編 以前に示したように、詩編25編においてはその構造の中心(25:11)で、詩人が自身を不義(*'wn*)ある者と告白していた。この語は詩編31編11節、32編5節でも一人称単数の接尾辞を伴って、詩人自身の不義を表す語として用いられている。その他、通例「罪」と訳される *hlt'* は、詩編25編7, 18節に見られる。いずれの用例も先と同じく一人称単数の接尾辞が付せられて、詩人自身のこととして強調されており、やはり32編5節でも詩人自身のそれとして記されている。次に、詩編25編7節に見られ、たいてい「咎」と訳される *ps'* も、詩編32編1, 5節で詩人の咎を表す語として用いられている。

このように語彙レベルで観察すると、編集体全体が作者自身を罪人と告白しているかのようと思われる。しかし「罪人」(*hlt'*)という語は、詩編25編8節では詩人自身のことであるのに対して、26編9節では敵対者を指し、非難のための形容表現として機能している。すなわち、この言表が詩人のへりくだったトーンを、心に巣くう傲慢な地平へと転調してしまっていると読めるのである。それゆえ、われわれが敵対者表象の移行を課題として取り上げる必要性が浮

上してくるわけである。敵対者の問題は、詰まるところ、その対極にある同志、あるいは救済の対象と考えられた人々についての理解にも拡がると言ってよい。以下、その主題を観察する。

2) 詩編26-29編 詩編26編では、無実の詩人を訴えた敵対者が糾弾されている。彼らは4-5節では、「空しい人々」(*mtj-šw'*)、「狡猾な者たち」(*n'lmjm*)、「邪な者たち」(*mr'jm*)、「悪しき者たち」(*rš'jm*)と呼ばれ、構造上対応する9-10節では「罪人たち」(*ḥt'jm*)、「血のひと」(*nwš dmjm*)と断じられている。さらに詩人は言葉を継いで、彼ら敵対者が、性的な不品行にふけり(*zmbh*)、賄賂で私腹を肥やしており(26:10)、偽りの証人として立ち、暴言を吐き(27:12)、平安を語るよう装いつつ、その心に悪を宿している(28:3)ことを暴き出すのである。これらのうち26, 27編に言及したものはいずれもトラーで禁じられている各論的な事柄であり¹¹⁾、28編の表現はその総括的な言い方と考えてよい。つまり、ここでは敵対者を律法を破る罪人として非難していることになる。

ただし詩人はもともと、詩編26編の段階で、あからさまに敵対者が神からの処罰を受けるような願いはしていなかった。わずかに間接的に、自身が彼らと同一視されないよう口にするのみであった(26:9)。しかし詩編27編に敵対者の語彙はあまり見出されず、辛うじて2節だけがあげられる。当該箇所は完了形で書かれており、過去の出来事とも強い希求形とも解せる。ヤハウエによって詩人が「敵の上に高く上げられる」という6節の記述も、嘆きが綴られた7節以下を考慮すると、最終的な勝利というよりも、4節から続く嘆願を継承するものとれる。ここで詩人は、いわば敵対者の自業自得的な自滅を漠然と待望している。だが28編ではそれがエスカレートする。

その議論に入る前に、敵対者に対して災禍を願う詩行への理解を整理するために、「応報」(*Vergeltung*)と「行為・帰趨連関」(*Tun-Ergebnis-Zusammenhang*)の区別を論じた勝村弘也氏の最近の論攷に触れておきたい。勝村氏はまずK. Kochを引用し、「応報」という場合、ある規範に照らした法的審理を経て処罰や法相などの決定が下されるプロセスを要し、「行為・帰趨連関」については、ある行為に対して特定の結果が(法的審理なしに)必然として続く「運命的に作用する行為領域」(*schicksalwirkende Tatsphäre*)をイメージする。だが勝村氏は議論の中で、B. Janowskiや古代エジプトの知恵に学びつつ、古代イスラエル人が必ずしも「応報」と「行為・帰趨連関」を峻別していたわけではなく、そのような作用を引き起こす者としてヤハウエを視野に納めていた点に注目し、そこに彼らの応報思想の特徴を見るのである¹²⁾。筆者は総論としてこの研究に学ぶ者であるが、しかし旧約テキストの著者たちの中に、そのことに自覚的であった者とそうでなかった者があることも認めるべきであると考えられる。

この観点から、詩編27編と28編の差異を明らかにできる。すなわち、詩編27編の詩人は、ヤハウエの働きをそれほど意識することなく敵対者の自滅を念じている。いわば「行為・帰趨連関」的な結果の到来である。しかし詩編28編3節で詩人は、詩編26編で語ったような敵対者との差異認識を神に訴え、さらに5節ではヤハウエによる報復を祈り、自覚的にヤハウエの介入に言及する。それはもはやKochが「行為・帰趨連関」とした自然発生的な結果の叙述ではな

い。このテキストは、宗教学者が「操霊願望」と名づけたレベル、すなわち人間の欲望達成手段として神を理解している¹³⁾。詩編29編はそのような神を讃えるよう促す言葉を連ねていることになる。

次に救済の対象であるが、詩人は詩編26編では自身のみを念頭に置いた祈りをなす(26:11)。それは一人称単数で表された。その言い回しが、詩編27編では二人称単数(君の心)による祭司的託宣に換えられる(27:14)。この二人称は、実態としては詩編26編と同じく詩人自身を指すが、発話者が作者から祭司(第三者)へと移されるという修辭的な技法によって、26編の発言における利己愛に似た響きは弛められる。さらに28-29編でその対象は「彼(ヤハウェ)の民」へと拡張される(28:9, 29:11)。

- 25編 わたしを憐れんでください(16節)……あがなってください、イスラエルを(22節)。
26編 わたしをあがない、わたしを憐れんでください(11節)。
27編 強くあれ、彼(ヤハウェ)は、君の心を奮い立たせる(14節)。
28編 お救いください、あなたの民を、祝福してください、あなたの嗣業を(9節)。
29編 ヤハウェが、力を、彼の民に与えますように……祝福しますように(11節)。

詩編26-29編に見られる移行は、すでに詩編25編16節と22節において先取りして描き出された図式、すなわち救済の対象を自己から他者へと移す図式をエコーしていると言える。ではそれは、詩人が他者を覚える者へと、あるいは個から共同体を慮る者へと変えられたということを示しているのだろうか。そうではないと思われる。上述したように、詩人は他方で敵対者に対して辛辣な言葉を浴びせ続けている。それゆえ、ここに見られる愛他の祈りは、なお利害を共有する範囲にとどまるもの——いわゆるフィリアの愛と性格づけられよう¹⁴⁾。

3) 詩編30-32編 敵対者を罪人と見なし、糾弾する論調は、病者の詩編である詩編30-32編において一変する。詩編30編冒頭で詩人は、自身の病を神が「癒された」(*rp'*) ことへの感謝を述べ、自身が「粗布」をまとう者であったことを表明している(30:12)。これは言うまでもなく悲しみや服喪の象徴であり、伝統的な思考法の中でそれを必要とする状態は、罪に対する処罰として到来した。つまり詩人はここで自身の罪を暗示していることになると言えるかもしれないが、少なくともそれを口に出すことはしない。だが続く詩編31編で詩人は、病が自身の不義の結果として生じたこと(*b'wnj*)を明言する(31:11)。この論調はさらに詩編32編ではいっそう進展する。すなわち、このテキストで詩人は、自身の罪が病を引き起こしたことを率直に言い表し、かつその罪が赦されたことを告知する(32:3-5)。このように、詩編30-32編は、他者を罪人として告発した26-28編の作品群とはちがひ、病を通して自身の罪を告白している点、それも当初は躊躇していたが、最終的に自身を罪人と同定してゆく点に特徴がある。加えて詩人は、自身がその罪を赦された者として生きていることを表明し、それを「ハシード」(*hsjd*=ヤハウェの慈しみに生きる者)に置き換える。これをセクト名と考える研究者もある¹⁵⁾が、語やモチーフの移行を観察するわれわれの関心からは、これが詩編30-

32編における救済の対象を表す鍵語となっていることに注目する。

詩人は、詩編30編で、自身の罪を暗示的に述べると同時に、ヤハウェによって陰府から引き上げられて、嘆きと粗布が輪舞と喜びとに換えられたことを語り、罪が赦されたことを示唆している。ここで救済の対象とされているのは、一貫して「わたし」、すなわち詩人自身である。そうして後続詩行で、詩人はハシードたちに向けて、ヤハウェを讃美するよう促している。詩人はその理由を接続詞 *ki* で導入し、ヤハウェが怒りを持続させない者であることをあげる (30: 4-6)。詩編31編でも詩人は、自身の「嘆願の声」をヤハウェが聞いたことを報告して、ハシードたちすべてにヤハウェを愛するよう奨める (31: 23-24)。そして詩編32編においても、詩人は「わたし」、つまり自己の不義が赦されたことを語り、その赦しのゆえにハシードのすべてが祈ると続ける (32: 5-6)。このテキストで「ハシード」は、呼格ではなく、主格として書かれている。そして詩編32編7節で、詩人はヤハウェがまもる (*nšr*) 対象として再び「わたし」をあげる。読者はここに至り、詩人自身もハシードの一人であることを明らかに認めることができる。したがって詩編30-32編では、ハシードたちがヤハウェによって赦され、まもられる対象とされていると読める。この点で、詩編26-28編で提示された自身の共同体をヤハウェによる救済の対象と見なす視点が、30-32編においても反復されていると言ってよい。このように、自身を罪人と同定する点には進展を認められるが、救済の対象については、依然として同じ枠組みにとどまっているのである。詩編32編は、その「ハシードたち」を、さらに「義人たち」(*šdqjm*) と「真っ直ぐな者たち」(*šrjm*) と呼び換えて、新しい作品を導入する。

4) 詩編33-34編 先行する詩編32編結部 (32: 11) を受けて、33編がまず語りだすのは、「義人たち」と「真っ直ぐな者たち」に向けてである。彼らは、ここまで掲げてきた諸作品の原作品を綴った人々と同じセクトに属すると考えられる。しかし詩人は導入部の締めくくりで、地にヤハウェの「慈しみ」(*hsd*) が満ちていることに注意を促し、詩編33編6節以降、創造信仰に言及する。詩人はそこで、天も万象も原初の水もヤハウェの支配のもとにあることを述べ、「全地」と「世界に住む者すべて (*kl*)」とを視野に納める。詩編31-32編で「すべて」(*kl*) は、「ハシード」について用いられた (31: 24, 32: 6)。しかし詩編33編13節以降では、そのような枠組みは取り払われ、「すべて」の人に向けて語られる。

13. 天から、凝視する、ヤハウェは、
彼は見つめる、アダムの子らのすべてを。
14. 彼の座す住まいから、じっと見る¹⁶⁾、
地に住む者、すべてを。
15. 彼らの心を一つにかたち造る者は、
彼らの業のすべてを、識別する者。

このテキストでは、ヤハウェが「すべて」に目を注ぐことが強調される。われわれの関心で

ある詩編の文脈を考慮すると、詩編26-28編で排除された「罪人」が「すべて」のうちに組み込まれ、批判の対象としてではなく、救済の対象として位置づけられてゆく。また詩編30-32編で意識された特定のセクト「ハシード」の枠にも限定されない。

そして詩編34編においては、伝統的な応報思想の観点から罪の結果と見なされてきた「苦しむ者たち」(*'nuwjm*=34:3)と「貧しい者」(*'nj*=34:7)に、スポットライトが当てられる(われわれの見るところ、この人々が後続の小詩集である詩編35-41編において中心的な役割を果たす)¹⁷⁾。20節では、彼らが「義人」(*šdq*)でありながら禍を受けるといふ新しい視点が提示され、従来もたれてきた、病を負い、神の裁きを受ける「罪人」の認識が覆されるのである。

3. 義認理解について

以前の論文で指摘したように、標記の問題は、詩編25編21節の連辞「全きさと真っ直ぐさ」(*tm-wjśr*)を手がかりとして浮上してきた¹⁸⁾。このテーマ自体は先行する小集合である詩編15-24編から引き継がれたものと言える。すなわち、その文脈では、マルティン・ルターの術語で言う「能動的義」(*justitia activa*)と「受動的義」(*justitia passiva*)が対比されていた。それは、ある人が義と認められる現実が何によって現出するか——その人自身の業によって引き起こされるか、あるいは神によるかという違いである。具体的には、義認の出来事を語るテキストが、人と神、いずれを動作主としているかに評価の基準を置く。詩編15-24編では、当初は能動的義が強調されていたが、文脈の進行にしたがって受動的義が前面に現れてきた¹⁹⁾。同種の訴えが、詩編25-34編の小集合にも確かめられるであろうか。

1) 詩編25編 冒頭の詩編25編から問題を整理しておきたい。21節「全きさと真っ直ぐさ」に用いられる *tm* と *śr* の二語がここで議論される。これらは旧約テキストで基本的に人間の行為に対してあてられている。神について叙述する場合、*tm* の形容詞 *tmjm* は、神自身ではなく、神の「律法」や「道」に対する形容詞として用いられるケースがある²⁰⁾。*śr* も、*tmjm* と同様に、神の「命令」や「言葉」にあてられる²¹⁾。それとともに、*śr* には神自身を形容する用例もある。それは申命記32章4節、詩編25編8節、92編16節の三例である。これらのうち、申命記32章4節は「彼(ヤハウエ)こそが義人で真っ直ぐな者」という擬人法的な表現であるとして一定の説明をつけることは可能だが、他の詩編の二例は例外的なケースとして記憶されねばならない。そしてこの25編8節「恵み深く、真っ直ぐなのは、ヤハウエ」という用例のゆえに、25編21節の解釈が問題をはらんだのである。すなわち、テキストをそのまま素直に読むならば、詩人自身の信仰的完結度が詩人自身をまもると解せる。確かに新約でもイエスがある女性に向かって「あなたの信仰があなたを救った」(マタイ9:22)と語る個所がある。しかし8節との整合性(それも西欧的な発想で、ヘブライズムにふさわしくないと批判されそうだが)、および旧約詩編のこの文脈が上述したルターの術語「能動的義」を批判的に捉えていることを考慮すると、その理解が適切とは思えない。

全体を通観すると、神による赦しと「道」の教示を願う祈りが主要なテーマとなっている。

以前の拙論で詩編25編のキアスムス構造を掲げたが²²⁾、その中心部を形成する4-18節(枠組c-e)には、ヤハウエが(ヤハウエの)道を詩人に「知らせる」(*jd'*=ヒツフィル形:4, 14節)、「教える」(*lmd*:4, 5, 9節)、「往かせる」(*drk*=ヒツフィル形:5, 9節)、「示す」(*jrh*:8, 12節)、「導き出す」(*js'*:15, 17節)など、平叙文であると命令文であるとを問わず、明らかにヤハウエを動作主とする詩行が満ちている²³⁾。25編21節はキアスムス構造で枠組bと記号化した個所に属するが、その対応部に記された「(ヤハウエに)信頼する(*bth*=2節)／逃れる(*hsh*=20節)」という二つの動詞も、詩人が自身の歩みにヤハウエが動作主として介入するよう訴える言葉である。21節はその対応部に置かれる。したがって21節は、一見、行為による自己義認の言葉ととれるが、文芸学的な内在批評の視点から考察すると、隣接する22節(枠組a)で批判的に言い換えられ、別のメッセージを形成していることに目が行く。

21 全きさと、真っ直ぐさとが、わたしを守ってくれますように。

22 あがなってください、神よ、イスラエルを、その苦悩のすべてから。

この両節について、守護の対象と動作主を比較すると、21節はいずれも詩人、22節は対象がイスラエル、動作主は神である。守護の対象に関しては、詩人がイスラエルを代表すると解しうるかもしれない。しかし動作主は明らかに異なる。22節はヤハウエによる「肩代わり」を願っている。つまり21節から22節の間に、能動的な義から受動的な義への移行が見られる。アルファベット歌である詩編25編において、21節の*t*詩行後に来る22節(*p*詩行)は原則から外れており、恐らく編集者の手による解釈句と考えられる。それゆえ、ここには能動的な義に対する反論、すなわち行為義認論的な応報思想への反論が記されていると言える。そこでわれわれはP. C. Craigieにしたがって、21節の言葉を詩人の悔改の告白ととることにする(p. 221)。つまり、当初は自身が宗教的完結性を保つ努力に対する報いを願っていたが、いまはヤハウエによるあがないを望んでいるという悔改である。それゆえ詩編25編は全体として、神による赦しこそを罪を拭う唯一の道と考える、応報思想を超克したへりくだった者の告白と性格づけることができよう。ではこのような反応報思想あるいは脱応報思想の意識は、後続作品においてどのように観察されるであろうか。すでに前項で「罪人」に関して論じた際に言い及んだように、いま取り上げている詩編集合体の文脈では最終的に脱応報思想と呼ぶべき思想的地平に到達している。以下、その移行の過程に目を向ける。

2) 詩編26編 この作品前半で、詩人はヤハウエによる公正な「裁き」を願っている。その背景には、自身の潔白に対する自負がある。すなわち、詩人は1節で、自身が「全く歩んできた」ことを、完了形で宣言した(*'nj btmj hlkj*)。われわれの見るところ、「全く」(*tm*)は25編21節をエコーする言表であり、完了形による言い回しは、未完了形に比して強い意思を表す。そうして詩人はへりくだることなく、三つの動詞(精錬=*bhn*、試す=*nsh*、濾す=*šrp*)を重ねて、神に自身の内面を精査するよう求め(26:2)、自らが神に忠実な者であることを訴えた(26:4-6)。このテキストにおいて、詩人は律法にかなう者が褒賞を得るとい

神の介入を必要としない応報の教義に立っていると見える。しかし作品の終結部にいたり、われわれはその姿勢の微妙な変化を覚知する。まず詩人は11節で、1節では完了形で述べた自らの歩みを、未完了形に移行させる ('*nj btmj 'lk*)。さらに命令形で、神に「憐れむ」(*hnn*) ことと「あがなう」(*pdh*) ことを願う。これらは25編16, 22節において、神の介入を象徴した語である。その一方で詩人は、25編21節において作者の宗教的正当性を物語る語として用いられた「真っ直ぐさ」(*jšr*) を、26編12節で別の活用で記す(「真っ直ぐなところ」*mjšwr*)。その動詞は、詩人を動作主とする能動態である(立つ='*md*)。つまり詩人は、確かに神の介入を求めつつ、自ら「立つ」ことを語っているのである。その意味でこのテキストは玉虫色のアンビヴァレントな表象であり、われわれは詩編25編の詩人が真摯に神の介入を求めたことからの移行面にあることを読みとるべきであろう。加えてこの詩編では、詩人が神殿にいることを記憶すべきである。

3) 詩編27-29編 詩編27編は、上述したように、二つの詩の接合によって創作された混成作品であると思われる。この詩編では先行作品のテーマが継承されている。すなわちまず前半で、敵対者に悩む詩人は神殿に連なることを祈念し、神が自身を「仮庵」や「幕屋」に潜ませたことを知る(27:4-6)。このテキストに犠牲の献供が続いていることから、これら二箇所が神殿に準ずる場であると理解することができる。作品の後半で、なお神殿から物理的に離れている詩人は、さらに自身の救いを願い、ついにヤハウェが「自身の助けとなった」ことを二人称完了形で語る('*zrtj hjjt*=27:9)。しかしこれは確信に満ちた宣言ではない。なぜならば、この文は、前後各二詩行を否定の前置詞'*l*'と二人称未完了形による命令文に囲まれた祈願文として読めるからである。

- 9a あなた(ヤハウェ)が隠しませんように、あなたの顔を、わたしから。
- 9b あなたが[関わりを]外しませんように、怒って、あなたのしもべを。
- 9c わたしの助けと、あなたがなったのです。(→あなたが必ずなってください)
- 9d あなたがわたしを置き去りにしませんように。
- 9e あなたがわたしを棄てませんように。

その「助け」を確かなものとするために、詩人は「道」(*drk*)を示すよう神に祈る(27:12)。この文脈における「道」は、神殿に至るそれである。したがって、ここにおいても神殿に結びついた神による受動的な救いが語られている。

同じ構図は詩編28編にも観察される。神殿へと進み出た詩人は両手を至聖所に向かって上げ、祈る(28:2)。この中には、悪をなす者が災いに遭うという応報の教義に基づく神の秩序を求める言葉も登場する(28:4)。詩人はそれによって初めて、神に「助けられた」('*zr*=ニファル形)喜びを味わうという(28:7)。ここでは詩編27編9節の祈願で用いられた「助け」('*zrtj*)という名詞形が、祈願の具現化を確かめるかのように動詞の受動態で記されている。以上、詩編27編から28編には、神殿に結びついた「助け」('*zr*)が祈願から成就へと至る

図式を観察することができる。

これが詩編29編の神殿における讃歌によって頂点に達する。詩人はここで神殿とのつながりにより、自身の願いが実現することを確信している。それゆえ、ここまでは神殿を中心とする応報の教義、すなわち先あげた Koch の理解に基づくならば、神殿に帰依する心を規範とする応報の教義が提示されていると解するべきであろう。

3) 詩編30-32編 詩編30編で詩人は、自身が平安のとき「動揺することなど永遠にない」と考えたことを告白している (*l'-'mw't l'wlm*=30:7)。これは、詩編15編5節によるならば、律法を遵守した人にあてられるべき言表である (*l' jmw't l'wlm*)。その結果、ヤハウェがその意志によって詩人を「力の山に立たせた」という (30:8)。「立つ」(*md*) は、26編12節と違って、ヤハウェを主語とする動詞の使役形(ヒツフィル形)を用いており、読者は神殿を暗示する「力の山」への滞留が、ヤハウェからの褒賞として詩人に臨んだことを印象づけられる。すなわち一度は死の危機に瀕した (30:3-4) 詩人は、律法遵守の生き様を神に覚知されたことによる、喜ばしい報いを授与された。であるにもかかわらず——神が顔を隠した (30:8b)。つまり、伝統的な応報の教義によるならば、神から称讃されるべき者が、逆の扱いを受けたと述べている。したがって、このテキストでは初めて応報思想に対する疑義が提示されていると言える。

次の詩編31編は、上述したように、詩人が自身の罪を明確に告白している点に特徴がある。そのゆえに、詩人は近親の人々から忌避、中傷されたという (31:12-14)。ここでは周囲の人々が応報思想の図式を生きていたことが前提となる。そればかりでなく、作者自身も、当然のことながら同時代人として、その認識を共有していたと想定される。それは詩人が、詩編31編22-23節で、短い讃美の後に漏らした言葉による。

22 祝されよ、ヤハウェ。彼は示したからだ、その慈しみを、わたしに……

23 [にもかかわらず] わたしは動転して、言いました、

わたしは引き離された、あなたの目の、真向かいから。

[しかしそうではなく] まさにあなたは聞かれました、わたしの嘆願の声を……。

ここで「引き離された」と訳した *ngzrtj* は旧約唯一の用例で、BHS の脚注はいくつかの写本に基づいて、*ngzrtj* と読み換えるよう提案している。これは *gzt* のニファル形で、用例の検討から、神殿から引き離された現実を指すと思われる。つまり、詩人はさまざまな禍いや親しい者からの拒絶を、自身の罪ゆえのことと考えた。だが、神はそのような背景を越えて、罪ある者の声に耳を傾けた——したがってこのテキストは、先行作品で表明された応報思想への疑義を受け、いっそう明確にその教義を覆す体験を語っていると読める。

続く詩編32編でもこの論理展開が継続されている。3-7節は罪のゆえに病となったという典型的な応報思想が綴られている。この立場は、罪から離れることにより、災いが去ると主張する (32:8-10)。たとえばこのテーマを取り扱う作品として知られるヨブ記において、ヨ

ブの友人エリファズは「罪のない人が滅ぼされ、正しい人が絶たれたことがあるか」と問い、「災いを耕し、労苦を蒔く者が、災いと労苦を収穫する」と不幸の由来を述べている（ヨブ4：7-8）。その回避法についてツォファルは、「あなたの手からよこしまなことを遠ざけ、あなたの天幕に不正をとどめない」ことで、人は「晴れ晴れと顔を上げ、動ずることなく、恐怖を抱くこともない」（ヨブ11：14-15）と教えている。このように伝統的な応報の教義が自助努力による罪からの脱出、換言すると能動的な義の可能性を教えているとするならば、詩編32編8-10節に記された、識別力のない馬や騾馬のような、それらを「近づけるな」（*bl qrb*）との祭司的託宣は、まことに教科書的な性格をもっていることになる。悪しき者に「痛み」（*mk'wb*）が報いとして臨むという10節 a もその線上にある。その対極にある「ヤハウエに信頼する者」（*hbwtḥ bJwhw*=32：10b）を11節では「義人たち（*šdqjm*）、心の真っ直ぐな者たち（*šsrj-lb*）」と言い換えて、作品は結ばれる。しかしこの図式は冒頭1-2節の *šrj* によって挑戦を受ける。

- 1 幸いあれ、咎をもち上げられた者に、
罪を、覆われた者に。
- 2 幸いあれ、ヤハウエが、彼について、不義と考えない人に、
その霊に、欺きはない。

1節は、そこで焦点を定めた人物に、咎（*pš'*）と罪（*ḥt'h*）があることを前提にしている。

2節「ヤハウエが、彼について、不義と考えない人」（*'dm l' jḥšb Jwhw l' 'wn*）は、サムエル記下19章20節に同じ表現が見られる。そこではベニアミン人シムイ・ベン・ゲラが、王ダビデに対して、自身の犯罪性を認めつつ、この言葉を口にしてしている。つまり当該表現は、罪の自覚ある人について、恩赦的な判断を下させる際に用いられている。ここでは、人が義である状態が、人的な努力や工夫によって罪を克服する中で、すなわち能動的な義によってではなく、神がその罪を赦して、不義と認定しないという受動的な義において生起することを示しているのである。その意味でこの部分は明らかに能動的な義を語る3節以下とは異なる内容をもつ。それゆえわれわれは1-2節 a を、編集段階で反論のため挿入された可能性を想定するのである。しかし2節 b の「その霊に、欺きはない」（*'jn brwḥw mjh*）という言い回しは、罪がないことを述べていて、先行詩行と対立する。そこで C. A. & E. G. Briggs はこれを新思想であるとし、削除されるべき後代の挿入と見る（p. 278）。Gunkel もそれを支持し、BHS 脚注にも記されている。ただし写本や古代訳の裏付けはない。われわれの見るところ、これは1-2節 a から3節以下へと緩やかに移行させるための挿入句である。

4）詩編33-34編 詩編33編1節は、詩編32編11節と非常によく似ているが、しかし微妙に異なる表現で始まる。相違点は動詞 *mn*（悦び歌う）に続く前置詞である。すなわち、32編11節では動詞 *mn*（ヒップイル形）に前置詞 *b* を伴う後続句はないが、33編1節の *mn*（ピエール形）には *bJwhw* という後続句がある。この *bJwhw* の意味が問題となる。動詞 *mn* のピエー

ル形は28例あるが、そのうち約三分の二は目的語をもたない。また前置詞なしに目的語をとるものも3例ある²⁴⁾。したがって、前置詞 *b* が自動的に目的語となるわけではなく、われわれのケースも別の可能性を検討する必要がある。すなわち、この *bJhw* は「ヤハウエを（悦び歌う）」という目的語とも、「ヤハウエのゆえに／ヤハウエによって」というように理由や動機とも考えられる。そして後者が同義的並行法を構成する2節との関連から補強される。

33:1 *mnw šdqjm bJhw*……悦び歌え、義人たちよ、ヤハウエを／ヤハウエによって
 2 *hwdw Jhw bknw*……頌えよ、ヤハウエに向かって、琴によって

この表現が理由や動機をあらわすとするならば、これは「悦び歌う」(*mn*)なる讚美の行為もヤハウエに起点があることを語っているという意味で、受動的な義を説明していると言える。さらに武力の強大さを批判的に叙述する16-17節（力の大きさによって=*brb-hjl*）もその線上にある。この詩編は18-22節で、やはり受動的な義を待望する語句「ヤハウエを待つ (*jhl, hkh*)」を三度繰り返し、締めくくられる。

詩編34編のテキストは、12-15節の二人称複数に対する命令形に続き、16節で「義人たち」(*šdqjm*)に言及する。14-15節には不誠実な (*r'*) 言行を戒め、善 (*twb*) を行うようにとの奨めが語られており、ここに文脈のイメージする義人観があると言える。16節前行ではその義人にヤハウエが目を向けること、後行では二人称複数に戻り、ヤハウエが「君たちの叫び」に耳を傾けることを明言する。他方17節では、三人称複数形で不誠実な行い (*r'*) をなす人々に言い及び、彼らを記憶ごと抹殺すると述べる。このパッセージはいわば伝統に則った図式である。しかし18節には不思議な記述がある。

18 彼らは叫んだ。そしてヤハウエは、聞かれた。
彼らの苦悩のすべてから、彼は彼らをたすけられた。

後行は、7節でほぼ同じ言い回しにより「貧しい者」に向けて語られている。問題となるのは上記テキストで下線を付した三人称複数「彼ら」の指示対象である。文脈の流れに沿って読み進むと、それは17節の「不正な行いをなす者たち」(*šj r'*)となる。七十人訳は、この不整合に気づいたのか、主語として原文にはない「義人たち」(*oi dikaioi*)を付加しているが、12節以降テキストは「義人たち」である聞き手に二人称複数で語っており、三人称複数はその場にはない悪しき者たちを指している。したがってこの18節は、実に手の込んだ仕方、「いさおなき」悪しき者を、ヤハウエによるたすけの対象に含んでいる。そして19節は、ヤハウエの方から「砕かれた心」(*nšbrj-lb*)に近づくと言う。動詞「砕く」(*šbr*)は、詩編10編5節、37編15、17節では敵対者処罰の意味で用いられている。すなわち、「砕かれた」は、必ずしも常に生まれながへりくだった精神状況を表すということではない。傲慢ゆえに神によって打破され、それを積極的に受け入れた結果としてへりくだるようになった状態を意味する²⁵⁾。そ

うして最終の23節では、本論文の冒頭でふれた受動的な義を表す「あがなう」(pdh)が提示される。

22 悪しき者を、悪は、殺す。

義人を憎む者たちは、問責される。

23 あがなう者だ、ヤハウエは、彼のしもべたちの魂を。

彼に逃れる者はすべて、問責されることはない。

22節と23節との間には「問責する」('sm)が共通する。23節は、義人を蹂躪する悪しき者が断罪されるという22節の言説に対する反論と解されるべきである。アルファベット詩の原則から外れるp詩行である最終の23節は、恐らく第一ダビデ詩編の編集者による挿入句である。ここでは罪性が消滅するとは述べない。ここでも詩編15-24編と同じく、当人の努力とは別の事由によって問責が留保されるとする義認理解が最終的に語られるのである。

4. 結語

われわれは、詩編25-34編において、神殿のモチーフと罪人のモチーフ、そして義認理解のモチーフがどのように移行しているかを見てきた。その結果、先行する集合体である詩編15-24編のテーマを継承する部分と改訂する部分とがあることを観察したのである。すなわち、義認理解についてはさらに進展させる動きがあり、他方、神殿への関心は徐々に後退させる展開が確認された。

神殿のモチーフであるが、詩編25-28編においてそれは語彙の点で深まりを見せ、29編で頂点に達する。しかし30編以降、しだいに後退して行く。たとえば詩編30編で用いられた「(ヤハウエが)力の山に立たせる」という言表である(30:8)。「力」は、構造上対応する28編で明確に神殿を表す術語として記されているが、30編ではヤハウエが姿を隠す危惧のある場として描かれる。また「立たせる」という使役形が指す位置は、31編では「広いところ」という神殿の語彙とは別の、人間解放の場に言い換えられる(31:9)。われわれの考えるところ、詩編30編に文脈上「脱神殿」への転換点がある。詩編32編ではヤハウエ自身を聖所に見立てて「あなたこそわたしの隠れ場」と語られ、この流れはいつそう強まる。詩編33編は、それまでの詩編作品とは異なってヤハウエを神殿と無関係の「天」に位置させ、34編では、表題で神殿から逃走するダビデに言及し、詩人の精神的立脚点を示唆している。そして詩編35編以下にその語彙はほとんど観察されなくなる。このように詩編25-34編の文脈は、神殿のイメージを徐々に薄める。われわれはこの変化を「脱神殿」と名づけ、本詩編小集合の編集者が神殿に距離を取り、神殿や祭儀のあり方を批判する議論を展開させていることを確認し、この小集合を編集した人の思想の一端をかいま見たのである。

続いて罪人と敵対者の性格さらには救済の対象の移行も、明白に観察された。すなわち詩編25編では自身の「若き日の罪」(25:7)に言及し、自己批判的な罪の告白が語られる。しか

し詩編26編からはそのスタンスを急転させる。すなわち、詩編26編の詩人は罪人の立場に敵対者たちをおき、27編では彼らの自滅を願う。さらに詩編28編ではそのためにヤハウェが力をふるうよう祈る。このように、敵対者に対する憎悪の感情はエスカレートすると言える。詩編26-28編の間で救済の対象は、自身からイスラエルへと拡がるが、それは利害を共有する範囲を出ない。だが詩編30編では新しい状況が導入される。詩人は病のうちにある弱々しい者として描き出される。この人は詩編30編では自身を罪人と明言しないが、31編ではそれを告白する(31:11)。詩編25編を26編以下への序章的な作品と性格づけるならば、31編において詩人は自身を初めて「罪人」と同定したことになる。詩編32編はそのことをいっそう率直に認めた上で、自身の罪がヤハウェに赦されたことを述べる。そうして詩編33編で、その赦しの対象が「すべて」であることが提示される。最終の詩編34編は「苦しむ者たち」と「貧しい者」を取り上げ、やはり当時の伝統的な思考法において救済の枠外とされた人々こそが、その「すべて」の範疇にあることを印象づける。詩編35編以下は、その人々に焦点を定めているのである。

最後にわれわれは先行する小詩集である詩編15-24編から継承されたテーマとして義認理解の問題、すなわち能動的義と受動的義の叙述法とその移行について考察した。これについて筆者はまず、詩編25編が最終の*p* 詩行において能動的義から受動的義への移行のモデルを示していることと、詩編34編がそれに呼応する構造をもって受動的義を鮮明にしていることを指摘した。そうして詩編26編から29編にかけて、神殿礼拝への参与度を規範とする応報思想を基準として、能動的義から受動的義への移行が観察した。しかし詩編30編以降で、その応報の教義が疑念にさらされる。詩編30編がその疑義を素朴に表明し、31編では詩人と近親者がなおその教義の中を生きていたことを述べた上で、ヤハウェがそのような先入観を越えて行動したことを取り上げる。このテーゼを詩編32編が編集作業を経て、引き継ぐ。われわれの見るところでは、編集者は原作品である3節以下に1-2節を付加して、ヤハウェを動作主とする赦し、すなわち受動的な義を強調し、応報の教義を批判した。詩編33編は冒頭から修辭的な技法をもって受動的な義を表すヤハウェの介入というテーマを前面に出し、詩編34編が導入されるのである。

このように、詩編25-34編の小詩集は、先行する詩編15-24編の小詩集のテーマを継承しながら神殿のモチーフを改訂し、「脱神殿」のあり方を提示した。それはより具体的には、詩編26編以降で取り上げられており、25編は総論的な位置に置かれている。旧約詩編が編纂されたのは、神殿と祭司が力を得たマカベア時代であったと思われる。その精神状況の中で、編集者たちは、共同体から排除された人々こそがヤハウェの愛の担い手であることを語る。続く小詩集である詩編35-41編が、その担い手の生き様を語り、第一ダビデ詩編を締めくくるのである。詩編25-34編は、その地平へと至らせる文脈を構築していると評せよう。

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 (1904³).
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 (1922²).
E. S. Gerstenberger, *Psalms I. With an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL XIV), 1988.
H. Gunkel, *Die Psalmen* (HK 2/2), 1929⁴ (1986⁶).
F. -L. Hossfeld-E. Zenger, *Die Psalmen I* (NEB), 1993.
E. J. Kissane, *The Book of Psalms*, 1964.
E. König, *Die Psalmen*, 1927.
H. -J. Kraus, *Psalmen 1-59* (BK XV/1), 1989⁶.
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. Übersetzt und erklärt*, 1984.
W. M. L. de Wette, *Commentar über die Psalmen*, 1856⁵.
C. ストゥールミュラー (飯訳)「詩編」J. L. メイズ編『ハーパー聖書注解』1996年所収
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
関根正雄『詩篇注解(上)』(関根正雄著作集第10巻), 1980年
飯 謙「詩編1-72編」木田献一監修『新共同訳 旧約聖書略解』2001年所収

注

- 1) 「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), 22-38頁。「旧約詩篇における敵対者と編集層」『日本の神学』33 (1994), 9-28頁。「詩編3-14編の編纂と構成」『神戸女学院大学論集』(=『論集』)44/1 (1997), 1-12頁。「統一体としての詩篇15-24篇」『論集』40/1 (1993), 15-32頁。「詩編25-34編の構成と主題」『論集』47/2 (2000), 119-135頁。「詩編35-41編の編集史について」『論集』45/2 (1998), 47-60頁。
- 2) 注1) に記した『論集』47/2の拙論132頁以下を参照。
- 3) W. Beyerlin, *Die Rettung der bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT 99), 1970, S. 118f.; E. Vogt, Psalm 26, ein Pilgergebet, *Bib* 43 (1962), S. 328-37.
- 4) 早くも、J. Olshausen (1853) がこの事柄に言及している。
- 5) たとえば、Kraus, S. 287, および H. Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem*, 1933, S. 94ff. を見よ。
- 6) F. -L. Hossfeld-E. Zenger, "Von seinem Thron sitzt schaut er nieder auf alle Bewohner der Erde" (Ps 33, 14) Redaktionsgeschichte und Kompositionskritik der Psalmengruppe 25-34, in: I. Kottsieper, u. a., "Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?" *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte* (FS O. Kaiser), 1994, S. 375-388 および注1) に記した『論集』47/2の拙論123頁を参照。
- 7) たとえば、Kraus や Craigie による詩編32編への注解の導入部を見よ。
- 8) 先行作品のうち、詩11:4, 14:2, 7, 18:10, 17と冒頭のエルサレムの語彙との関係、20:3, 7 を見よ。
- 9) 詩22:23でも *qhl rb* が用いられているが、この詩編文脈では、後続の詩23-24編で直接に神殿の語彙が口にされておき(23:6, 24:3f.)、詩22:23についても神殿の会衆を想起されられる。しかし詩

- 35編においては、後続作品で神殿の語彙は一切用いられておらず、用法の差異は明らかである。ただし Hossfeld は、詩22：23の *qhl rb* についても単なる世俗的な群衆と解するべきであり、神殿の会衆ではないと考えている (S. 150を参照)。
- 10) R. C. Corer, Art. "SIN, SINNERS", *ABD* (1992) VI, pp. 31 ff.
 - 11) 詩26：10の「忌むべきこと」(=性的不品行)についてはレビ18：17, 19：29, 20：14, 「賄賂」は出23：8, 申10：17, 16：19, 27：15, 詩27：12の「偽証」は出20：16, 申5：20 (=十戒), 19：18, 「暴言」は出23：1において、それぞれ禁止や警告が語られている。
 - 12) 勝村弘也「応報か、行為・帰趨連関か?」『基督教学研究』18 (1998) 1-27頁。K. Koch, Gibt es ein vergeltungsdogma im Alten Testament? *ZThK* 52 (1955), S. 1-42 (=in, ders., *Spuren des hebäischen Denkens. Gesammelte Aufsätze 1*, 1991, S. 65-103.); B. Janowski, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des "Tun-Ergebnis-Zusammenhangs," *ZThK* 91 (1994) S. 247-271.
 - 13) 大村英昭、西山茂『現代人の宗教』有斐閣 1988年。
 - 14) この類別については、関根清三『旧約聖書の思想 24の断章』岩波書店 1998年、194頁以下を参照。
 - 15) たとえば、H. J. Stoebe, Art. "*hsd*", *THAT I*, Sp. 619を参照せよ。
 - 16) 詩33：13-15では、三つの視覚動詞を注意深く使い分けている。最初の「見つめる」(*nbt*) は創15：5でアブラムが星を「見つめる」ときに用いられる、凝視を表す言葉。「じっと見る」(*šgh*) は、雅2：9で少年が好意をもつ相手を眺める際に使用され、重大な関心の所在を示す。「識別する」(*bnh*) は知恵文学に多くの用例があり、正当な判断力や洞察、「知性的活動」(勝村, 前掲論文, p. 26)を意味する。この連続を読み込むならば、対象を凝視し、関心を深め、責任ある判断をくだすという流れを見ることができようか。
 - 17) Hossfeld と Zenger は、詩編35-41編に貧者の語彙が多く観察されることを、旧約詩編が捕囚後に「貧者の神学」の観点から補筆された結果と見る。しかしわれわれはこれを、旧約詩編編集者の編集意図として、ヤハウェの守護の対象を「貧しき者」に限定しようとする動きへの反論と性格づけた。つまり旧約詩編は、ヤハウェの目が「すべて」に注がれているとの認識から神の義を論じていったのである。注1) に記した『論集』45/2の拙論58-59頁を参照。
 - 18) 注1) に記した『論集』47/2の拙論134頁を参照。
 - 19) 注1) に記した『論集』40/1を参照。
 - 20) 詩18：31, 19：8など。
 - 21) 詩19：9, 33：4など。
 - 22) 注1) に記した『論集』47/2の拙論133頁を参照。
 - 23) N. Lohfink はこれらの語彙を「道と認識」という表題で分類した。Ders., *Lexeme und Lexemgruppen in Ps. 25. Ein Beitrag zur Technik der Gattungsbestimmung und der Feststellung literarischer Abhängigkeiten*, in; W. Gros, u. a. (Hg.), *Text, Methode, und Grammatik* (FS W. Richter), 1991, S. 271-295.
 - 24) われわれが調べたところ、動詞 *mn* のピエール形は28例。そのうち前置詞 *b* が接続する例はこのテキストを含めて5つある (エレ31：12, 詩20：6, 89：13, 92：5)。これらの中でエレミヤ書のテキストは前置詞 *b* が明らかに位置を表す (シオンで)。他の例についてであるが、KBL はこれらの前置詞 *b* が基本的に目的語を表すとする。しかし目的語を前置詞 *l* (詩95：1)、前置詞 *l'* (詩84：3)、前置詞 *l'* (エレ51：48) でとるケースも少数ある。また前置詞なしに目的語をとるものが3例ある (詩51：16, 59：17, 145：7)。他方、ピエール形活用のうち17例は、前置詞もなく、目的語をもたない (イザ26：19, 35：2, 52：8, 9, 詩5：12, 63：8, 67：5, 71：23, 90：14, 96：12 [=歴上16：33], 98：4, 8, 132：9, 16 [2回], 149：5)。したがって、動詞 *mn* のピエール形と前置詞や目的語の関係は多様であり、個別に検討する必要がある。
 - 25) この論評については、関根清三『旧約における超越と象徴 解釈学的経験の系譜』東京大学出版会 1994年、265頁以下から示唆を得た。

(原稿受理 2001年4月23日)