

マアロート歌集（詩120～134編）と旧約詩編の文脈
——序説——

飯 謙

Summary

Ma^{al}ôt Psalms (Pss. 120–134) and the Psalter —an Introductory Study—

II Ken

This paper aims an introductory study to Pss. 120–150. In my preceding research I have examined the coherence of the first David Psalter, that is, the first part of Psalter, and pointed out the de-temple-ideology in the text. The subject and the method, that I have adopted in my research, should be demonstrated in another parts of the Psalter. I apply my way of analysis to Pss. 120–150, namely the end part of the Psalter, in this paper. The contents: 1) composition and redaction, 2) literary features, 3) history of interpretations. As a result I insist to read the text according as order of Psalter, which the redactors have set, and to investigate the coherence of the Text.

0. はじめに

近代の旧約学が始まって以降、旧約詩編は第二神殿の歌集と考えられてきた¹。それは旧約詩編に記されたいくつかの作品が歴代誌上16章に引用されていたことが有力な根拠とされた。それによってこの文書は歴代誌が編纂された時代、つまり第二神殿の時代には完成していたということが定説となったのである。そのため、多くの研究は、詩編の各作品と神殿祭儀との関係を問う方向に向かった。しかし議論が共通の土俵で行われたわけではない。祭儀の種類をとってみても、たとえばヤハウエの即位祭や契約更新祭、王のシオン祭など仮説が乱立し、議論は混迷を極めた。また類型の呼び名も一致しなくなっていた。

この閉塞した情況に新たな道を備える契機となったのが死海文書の発見である。すなわち、死海文書の詩編写本とマソラ・テキストの配列順の相違を手がかりとして、前世紀の末、N. Fuglister や E. Zenger らドイツ語圏の研究者は、旧約詩編が古代イスラエルの宗教的詩歌の無意図的な蒐集体ではなく、推敲を重ねた編集体であるとの仮説を提出した。Fuglister は、旧約詩編が神殿祭儀とは無関係な集団の中で編集された通読用の「祈りと思索の書」と述べ、Zenger はこの書を配列順に読むべきであるとの提案を行った²。ここから旧約詩編を総体として考察する方法論が示されたのである。

筆者は彼らの提案を受け止め、旧約詩編冒頭のまとまりであるところの、いわゆる第1ダビデ詩編（詩3～41編）について事例研究を試みた³。その結果、旧約詩編は共時的な文学的理論から読むと、これまで一般的に考えられてきたような、神殿の祭儀や教理に奉仕する作品群ではなく、むしろその神学を批判し、「脱神殿」とでも呼ばれるべき、独自のヤハウエ宗教理解を提示していることを指摘した。この読みにしたがえば、旧約詩編は、シオンの神学や契約の思想、あるいはそこから導き出される律法主義的な応報思想などに拘束されないヤハウエ信仰の構築を志している。

ではそれは旧約詩編全体に適用可能な思想と言えるであろうか。いま述べたように、筆者の前著は、旧約詩編冒頭の第一ダビデ詩編について行った事例研究であった。当然、補完的な作業がなされるべきである。そこでわれわれは、この研究方法の継続的な例証として、旧約詩編の掉尾を飾るマアロート歌集（詩120～134編）とその後に続く諸作品（詩135～150編）との関わりを取り上げることとしたい。

1. 詩編120～150編は統一体か？——研究対象としての有意性

いま旧約詩編結尾の31作品を取り上げると述べた。これは詩編の文脈を重視するわれわれの理解では当然のことである。とはいえ、これらが伝統的にまとまりある作品群と見られてきたわけではない。表題文からいっても、マアロート歌集に続くのは、無表題作品（詩135～137編）、ダビデ詩編（詩138～145編）、ハレルヤ詩編（詩146～150編）と多様であり、他のアサフ詩編

やダビデ詩編のような統一性は観察されない。であるならば、この作品群を統一体として考察する意義はないのであろうか。以下、この問題を整理しておきたい。

1) 旧約詩編の成立史を構造論的分析の観点から展開した C. Westermann の所説によれば、この文書はダビデ詩編の結集にはじまり、アサフ詩編やコラ詩編と結び合わされて、いわゆるエロヒーム詩編（詩42～83編）を形づくり、さらに王の詩編による枠付に続いて、律法の詩編による枠付をもって、詩編1～119編までが編集された。ここまでが一つの編集段階であったという。彼の見るところ、その後、つまり旧約詩編編集の最終段階として、マアロート歌集が他の無表題作品やダビデ詩編、ハレルヤ詩編と共に、旧約詩編に組み入れられた⁴。この仮説に立つならば、旧約詩編の編集者は、120編以下を何らかの理由で意図的にここに配置したのであり、それゆえ一連の作品について考察する必要がある。

2) Westermann の理解は、言うまでもなく、仮説である。これが考古学的に（たとえば紀元前にさかのぼるエロヒーム詩編の写本が発見されるというようなかたちで）立証されたわけではない。しかしその正当性を暗示するいくつかの材料は指摘できる。一つは後1世紀中頃の写本とされる死海文書の11QPs^aである。これは、周知の通り、本稿で取り上げる作品中、詩編147編以外のすべてを含んでいるが、非正典作品をも含み、かつマソラ・テキストとは全く異なる配列を示している。この写本の底本は前2世紀と言われ、マソラ・テキスト成立の「一里塚」を示すと考えられた。そこから、この写本の底本が筆写された時代に詩編第4巻以降、したがって120～150編はまだ成立していなかった可能性は排除できない⁵。

3) 七十人訳からの類推も可能であると考え。今日われわれが手にしている詩編の七十人訳本文がいつ確定したかは確言できない。E. Würthwein の教科書によれば、現存する最古の七十人訳詩編パピルスは後3世紀の「ボドマー24号パピルス」で、詩編17～118編を含むという⁶。Westermann によれば、旧約詩編は1～119編で完結していた時代があったわけであるが、この写本には、その名残が認められるということであろうか。つまりそのようなヘブル語詩編の底本が存在したのか、という意味である。そうであれば、詩編120編以下を独自に考察する必要性は高まるであろう。

4) いま3)で述べた事柄は、仮説の上に仮説を重ねる手法で組み立ておられており、砂上の楼閣との批判を甘受せねばならないだろう。この見方に対して、新約における頻繁な詩編引用を反論として提出する人がいるかも知れない。つまり新約執筆の時代に七十人訳は完成しており、したがってヘブル語本文も当然、完成していた、と。確かにネストレ第25版の索引によれば、新約における詩編引用は55箇所もある。しかしすべてが現在の七十人訳の訳文に基づくものではない。たとえばパウロも、知られているように、頻繁に旧約を引用しているが、七十人訳をそのまま引き写しているケースはむしろ少数であるという。最近 M. Hengel の七十人訳に関する書物が邦訳出版された。これに引用された D.-A. Koch によれば、パウロは、いわゆる引用形式をもつものともたないものを含め、95箇所に旧約本文を記しているが、そのうち手を加えなかったのは37箇所にすぎず、52箇所は改訂して用いているという（その他数箇所は甲乙つけがたいとのこと）⁷。Hengel は、パウロが「霊に導かれた使徒的自由」のゆえに、(七十

人訳を参照しながら)このような変更を行ったと述べているが⁸、他方、旧約には本文の変更を強く禁止する規定がある(申4:2)。それは七十人訳のトラーが翻訳された事情を知らせる『アリストテアスの手紙』でも強調されていた⁹。その前提に立つと、パウロが気軽に七十人訳の本文を改変したとは思えない。無論、文脈の問題もあるだろうから、まったく手を加えずには済まなかったであろうことは想像できる。だが、そうであるとしても、改訂箇所が過半数に達するとは、頻度が高すぎると言わねばならない。一つの可能性は、なお詩編のギリシア語への翻訳が途上にあった、つまり完了していなかったと考えることである。たとえばマルコ12章36節とその並行記事を例としてあげることができる。ここではイエスが詩編110編1節を引用して語っている。

マコ12:36 = αὐτὸς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.

マタ22:43~44 = πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον λέγων εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου;

ルカ20:42~43 = αὐτὸς γὰρ Δαυὶδ λέγει ἐν βίβλῳ ψαλμῶν εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

詩編110:1 (LXX) = εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου

上記共観福音書のテキスト中、εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου 以下について、三福音書がマルコに導かれ、七十人訳から引用していることは明らかである。しかし下線を付した箇所、マルコとマタイが ὑποκάτω としているところを、ルカは ὑποπόδιον としている。意味上の違いはほとんど認められないとはいえ、ルカ版が七十人訳の正確なコピーであることは明白である。では、マルコやマタイは、「霊に導かれた福音書記者の自由」で、書き換えたということなのだろうか。そうではないだろう。理由は、マルコもしくは両者の参照した七十人訳と、ルカの参照した七十人訳の違いにあると考えることが順当だろうと思われる。つまり後代のルカが用いたものが、マルコとマタイのそれよりも、現在のものに近いということなのではないか。ちなみに、波線を付した箇所であるが、マルコとマタイが、詩編テキストを「ダビデ」(Δαυὶδ)の言葉として扱っているのに対し、ルカ版は「詩編の書において」(ἐν βίβλῳ ψαλμῶν)と正式な名称に近い表現を用いている¹⁰。Würthwein が旧約標準本文の成立を、ヤムニア会議後の後100年頃と述べていることを考え合わせると、詩編は福音書執筆時代も(ヘブル語も、したがってギリシア語訳版も)なお編纂の途上にあったということになる¹¹。また、なお議論の余地はあるものの、新約で詩編120編以降の作品がほとんど引用されていない事実も記憶されるべきであろう¹²。

以上、議論は若干脇道にそれたが、まず Westermann が旧約詩編の成立史について詩編119編と120編以降に区分を想定していたことを述べ、次に11QPs^a から詩編120編以降が紀元前後

の時代になお未完であった可能性に言及した。さらに七十人訳の古代写本から Westermann の仮説を暗示的に支持する材料を提示し、最後に共観福音書の記述を例に、新約時代の七十人訳が、とりわけ詩編テキストが、今日われわれが手にするヘブル語本文に基づいていたとは立証されないとの所感を言い表した。

これらを勘案すると、詩編120編以降の作品を新たな編集の段階と捉え、個別に考察の対象とすることは、妥当であると考えられる。それらのうち、マアロート歌集が小詩集を構成していることは大前提となる。そこで次項ではマアロート歌集を概観する。

2. マアロート歌集の輪郭

2.1. 作品についての一般的認識

われわれは詩編120～150編の構成を考察するにあたり、まず15の作品よりなるマアロート歌集を概観しておきたい。この詩編は死海写本に、配列順で異なる点も一部にあるが、現在の最終形態に近いスタイルでおさめられていた。それゆえ、かなり早い時代に成立していたことが想定される。またタルムードではこの歌集について次のように述べられている。

……レビ人たちはハープとリラとシンバルとラッパと他の数え切れないほどの楽器を奏でた……イスラエル人の庭から婦人の庭に下る十五ある階段は詩編にある十五の都上がり歌に対応したものとなっていたが、レビ人たちはこれらの上に立って楽器を持ち、歌を歌っていた。そして、二人の祭司がイスラエル人の庭から婦人の庭に下る上部の門に立ち、彼らの手には二つのラッパが握られていた。……（スッカー5:4 [51b] 宇佐見公史訳）

これについてはミッドト2:5にも同様の記述がある¹³。それらの起源は不明であるとしても、マアロート歌集が神殿の巡礼で用いられたということは、ユダヤ人の間に広く共有されていた認識であったと見てよい。したがって、マアロート歌集は、神殿と分かちがたく結びついた作品群であると言える。このため多くの研究がその前提からなされることとなった。M. Mannati はその代表的な見解であり、彼はこれら15作品が元来、出エジプト記23章やレビ記23章、申命記16章に記されたエルサレム巡礼の個別の状況にあてられた典礼に対応するよう編集されていると考えた¹⁴。ここでいう「巡礼の個別の状況」について、K. Seybold は次のような過程を紹介している¹⁵。

詩120編	外国での祈り
詩121編	旅の祝福
詩122編	エルサレムへの到着
詩123～129編	聖所訪問の間のさまざまな必要のためのテキスト
詩130編	悔い改めの祈り
詩131編	巡礼者の告白

詩132編	救済史の出来事に関わる瞑想。ダビデとシオンの選びを含む。
詩134編	シオン出発に際しての祝福

これに類似する記述は、たとえば『ハーバー聖書注解』に所収された C. Stuhlmueller による手近な注解にも見られる¹⁶。それゆえ、広く受け入れられた理解とって差し支えないだろう。他方、旧約テキストにおいて、この歌集が実際その用途に供されたという具体的な記述はない。このことも覚えておかねばならない。

2.2. 文学的な特徴

マアロート歌集の文学的な特徴については、先の Seybold をはじめ、L. C. Allens, H. Viviers, L. D. Crow, M. D. Goulder, E. Zenger ら¹⁷、この歌集を検討した者が必ず言及している。したがって、すでにかなり明瞭なイメージが指摘されている事柄である。しかしながら、われわれもここで、研究の予備作業として、それを一瞥しておく必要がある。そこで、先達らの成果に学びつつ、この課題をまとめておくこととしたい。

1) 多くの研究者が最初に指摘するマアロート歌集の特徴は、その簡潔性である。簡潔性というよりも、単純に短さ、あるいは素朴さといった方がより適切であるかも知れない。各節の長さは異なるので単純比較はできないが、それでも大まかな目安として示せば、18節ある詩編132編を除くと、最短で3節（詩133編）、最長でも9節（詩122編）である。Crow が調べたところでは、詩編の全体平均は16.9節である。ところが、この歌集は平均が6.7節であった。詩編132編を除くと5.9節となる。詩編119編を除く旧約詩編第5巻の平均は12.3節であるから、その半分以下ということになる¹⁸。Goulder はさらに他の詩集の平均との比較を行っている。すなわち、コラ詩編は13.6節、ダビデ詩編は15.0節、アサフ詩編は21.8節である¹⁹。このように、その短さは他の詩集とは対照的である。しかも、この直前の作品が旧約詩編中最長の119編（176節）であることは、この特徴をいっそう際立たせることになる。Seybold は、次項であげる事柄とも絡み合わせ、これが信徒（Laie）であるエルサレムへの巡礼者による奉獻歌として創作されたためと考えている²⁰。他方、Zenger はこの短さの理由について、容易に暗唱し、分かりやすい旋律に乗せて歌うためであったと想像している²¹。彼自身は Seybold の見解を否定しているが、しかし彼のこの指摘それ自体は、職業的な歌人のためではなく、民衆の利便のためという意味にもとれ、Seybold の立場を部分的に支持するものとも解せる。

このため、詩編132編の長さは、それがもともと専門的な祭司的詩人によって創作されたことを暗示する。作品中では、神の箱（8節）やダビデ契約（10～12節）、そしてシオンの選び（13～16節）に言及し、さらに祭司の権能を根拠づける発言も記される（9, 16節）。まさにこの詩編は、巡礼者がこれによって神殿の教理を学ぶ、教書的な役割を果たしている。

2) 次に指摘されるべきは、同一表現反復の頻出である。反復は、詩編42/43編や、46, 49編のリフレインのように、一定の間隔と行数をもつケースが多い。しかしマアロート歌集の場合、短いフレーズが隣接行で繰り返される。いま言及した作品の短さとも関わるが、スパンの

短い繰り返しが、多用される点に特徴がある。たとえば次にあげる詩編120編2～3節である。

2. ヤハウエよ、おまもりください、わたしの魂を、偽りの唇から、欺きの舌から。
3. 何を彼はおまえに与えるか、何をおまえに増し加えるか、欺きの舌よ。

このテキストには「欺きの舌」(*šwn mjh*)が二回、与格と呼格とに使い分けられ、記されている。詩編においてこのような短いスパンでの反復は、珍しいものではない。だがそのような場合、インクルージオやキアスムスなど、古代ヘブル詩文の特徴的な技法を構成するケースが少なくない²²。他方、マアロート歌集の各作品に目をやると、そこに見出される反復は、必ずしもそのような技法を伴うものではない。むしろ唐突でぎこちない、冗長な繰り返しとの印象を与えられる²³。これも前項と同様、素朴さという範疇において理解されることがふさわしいであろう。Seyboldはこれも、専門家ではない巡礼者の筆による痕跡としている。

他方、歌集全体で複数回数反復される、信仰告白的な言辞も目にとまる。それは「天と地を造った者」(121:2, 124:8, 134:2=*šh šmj m w'rs*)、「いまより、永遠まで」(121:8, 125:2, 131:3=*m'th w'd-wlm*)、「イスラエルはお語りなさい」(124:1, 129:1=*j'mr-n' jsr'l*)、「イスラエルの上に平和」(125:5, 128:6, 133:3²⁴=*šlw m 'ljsr'l*)、「ヤハウエがあなたを祝福してくださいように、シオンから」(128:5, 134:3=*jbrkk Jhwh msjwn*)、「待ち望め、イスラエルよ、ヤハウエを」(130:7, 131:3=*jhl jsr'l 'l-Jhwh*)である。これらは恐らく式文としてすでに定着していたフレーズで、原著者が自ら書き込んだものもあるだろうが、基本的には補筆者である祭司の手によるものと思われる。この挿入によって、テキストを神殿のプログラムに用いるための形態を整えたのであろう。

3) 第三の特徴は直喩表現の頻出である。この場合の「直喩」とは、接続詞キーを用いて導入される比喩という意味で、やはりほとんどすべての作品に見られる。その例として「すべてがその中で結びあう街のように」(122:3=*k'jr šhbrh-lh jhdw*)や「罌から逃れる鳥のように」(124:7=*kspwr nmlth mph*)をあげることができる。旧約詩編に限らず、旧約聖書にはこのような比喩表現がまんべんなく見られる。それは著者たちの中に、語られる内容が字義的レベルで尽くされないとの認識が共有されていたからであろう²⁵。すでに旧約詩編の冒頭作品には「(義人は)水の流れの傍らに植えられた木のようだ」(1:3)といった直喩表現が記されている。これに代表されるように、旧約詩編には動物や植物の生態に関わるもの、あるいは「無のような」(39:6)、「影のような」(102:12)といった抽象概念によるものなど、高度な百科辞典的比喩表現が少なくない。対して、マアロート歌集のそれは、上に記したものの他、「ネゲブの用水路のような」(126:4=*k'pqjm bngb*)や「実ったぶどうのように」(128:3=*kgpn prjh*)、「母に抱かれる幼子のように」(131:2=*kgml 'lj 'mw*)など、生活の現場に根ざした具象性をとる傾向がある²⁶。これもまた、1)で述べたような素朴さの範疇に組み入れることができよう。

以上、われわれはマアロート歌集の文学的な特徴をいくつか指摘した。それらはいずれも本性において、飾り気のない様相を呈している。われわれはここに当該作品群の出自を覚知する

ことができると考える。すなわち、その特徴は、決して技巧に走ることなく、淡々と日常的な思いを綴ってゆくところに見出される。ではそれは、Seyboldの考える「信徒」という理解に収斂されるのであろうか。それは妥当なのであろうか。

確かにSeyboldはこれが包含する社会層として、「小市民」や農民などあらゆるの社会階層、そしてディアスポラや周縁の人たちも視野に収めた、幅広い捕囚後のイスラエルの成員を想定している²⁷。それは妥当な見解であるが、若干の補足を加えるならば、たとえば執筆者の地域的拡がりである。この作品群が言及するメシエク、ケダル(120:5)、ネゲブ(126:4)、ヘルモン(133:3)といった地名は、メソポタミアからアラビアまで、四方に散らばっている。その他にも地名の明示はないが、激流に襲われる地(124:4)の住民や「くじ」によって割り当てられた地をもつ人(125:3)、あるいは門をもつ街の居住者(127:5)など、両極化された社会階層の差異も看過すべきではない。

つまり文学的な特徴から、この歌集に採用された各作品の原著者を、「信徒」という言い方で、単一の、狭い領域にまとめうる概念が存在すると考えてはならない。これらの拡散は、執筆者の多様性と作品を一つに集結させる編集者の困難を暗示している。技巧的な面から、各作品それ自体は、お世辞にも上質なものと言えないものであるかも知れないが、ここに現実状況の異質性を超えた人々の参与を、大切な意義として、自覚すべきであろう。

2.3. 思想的な特徴

1) この主題で第一にあげられるのは、シオン／エルサレム中心主義である。マアロート歌集があのかの神の都に対する熱烈な思慕を歌い上げていることに異を差し挟む者はない。この作品群の中にエルサレムの名は3作品に5回(122:2, 3, 6, 125:2, 128:5)、シオンは7作品に7回(125:1, 126:1, 128:5, 129:5, 132:13, 133:3, 134:3)、合計で12回記されている。これは、コラ詩編においてシオンが3作品に6回(48:3, 12, 13, 84:8, 87:2, 5)、エルサレムが0回、アサフ詩編においてシオンが4作品に4回(50:2, 74:2, 76:3, 78:68)、エルサレムが1作品に2回(79:1, 3)、ダビデ詩編でシオンが7作品に8回(9:12, 15, 14:7, 20:3, 51:20, 53:7, 65:2, 69:36)、エルサレムが2作品に2回(51:20, 68:30)であることを、それぞれの作品数を念頭に置いて比較すると、マアロート詩編における当該語の多さは突出していると感じられる²⁸。またシオンやエルサレムといった地名に直接言及していないが、詩編127編1節の「(ヤハウエが守る)町」について多くの読者はエルサレムを想定するのであろう。同様に詩編130編6節の「(朝を待つ)見張り」もエルサレムのそれを無理なく思い浮かべることができよう。詩編131編の「母の胸に抱かれた幼子」を、いまシオンの山とエルサレムの町に抱かれた自己自身に重ねることも可能であると思われる。このように見ると、巡礼歌という性質上、地元の村で歌ったと思われる前半を除くと、大半の作品がエルサレムやシオンに関係づけられている。そしてエルサレムを守るため、敵対者の打倒を祈るわけではない。エルサレムへの平和を祈るのである。Seyboldは、これらの言辞が、民間信仰を標準文法的なシオンの神学へと整えるため、祭司によって挿入されたと見た。彼らの考えでは、マアロート歌集は、個別

作品を祭司たちが蒐集し、配列も含めて編集しなおしたものである。Viviers や Zenger はこれを否定している。この項ではとりあえず観察にとどめ、その結論は留保することとしたい。

2) 前項からの関連となるが、敵対者への報復祈願が目立たないことも、特徴的である。たとえば第1ダビデ詩編は敵の詩編も多く含み、したがって敵対者への憎悪の念も高かった。そこで、シオンに言及する詩編2編(6節)や9編(12, 15節)でも、当然のように敵対者への怒りを隠していない(詩2:5, 9, 9:16~18)。これはアサフ詩編にもあてはまる。巻頭の詩編73~76編にあからさまな敵対者への報復祈願はないが、文脈に沿って読み進めるとその怒りは漸進的に高まっていることが観察される。そうして、エルサレム破壊を意識する詩編79編では堂々と異邦人への処罰執行が語られる(10節)。コラ詩編そのものには敵対者への報復は記されず、逆にシオンにおける和解が述べられている(詩87:5)。この敵対者への怒りの感情は、前節で取り上げた作品の長さやシオンへの言及の頻度などのように単純に数値化することはできない。しかしたとえば第1ダビデ詩編最初の小詩集(詩3~14編)ではすべての作品に敵対者への言及があり、その大半で敵対者への報復が願われていることを考えると、マアロート歌集におけるその少なさは明らかである。逆に原著者には、主人のまなごしを気にかける奴隷たち(詩123:2)や「心のまっすぐな人」(詩125:4)、「涙しながら種を背負う人」(詩126:6)、朝から夜まで働く人(詩127:2)、朝を待つ見張り(詩130:4)など、労苦する人への同情を惜しまない、あの攻撃的な言辞を発する人々とは正反対の、穏やかな性格を読み込むことができる。そして友人からの呼びかけに「喜んで」応答し、彼らの「平和」のために祈り(詩122:1, 8)、友人たちの睦を麗しいこととして受け止め、涙を「滴らせる」(詩133:1, 3)。このように見ると、原著者は、シオンへの思いを、異邦人や敵対者への攻撃にではなく、和解へと向かわせる、穏健な立場をとっていると考えられる。

3) このように、マアロート歌集のテキストでは、ヤハウエ信仰の喜ばしい側面が歌われているが、同時に継承すべきシオン神学の標準文法から外れる、場合によっては異教的側面ともみなされうる精神性も観察される。たとえば、詩編121編6節の背後には、太陽と月が人を撃つという民間信仰に由来する考え方があると思われる。このテキストは、そのような迷信にとられる人々に、「恐れることはない」と励ましを語っている。同様の趣旨をイザヤ書49章10節にも読み取れる。このような感情は古代イスラエルの民衆に根付いており、詩編121編のテキストは、うかつにもそれを記してしまったということではないか。詩編123編1節は、ヤハウエを「天にいます方」と呼びかけている。これもヤハウエが祝福を「シオンから」発する(128:5, 134:3)という「標準文法」からは逸脱する言表である。この作品は2節で、神を「女主人」に喩えている。類似するものとして、詩編131編2節もヤハウエを「母」として描いている。旧約にはイザヤ書49章15節や64章13節のように、ヤハウエを女性になぞらえる伝統があるので驚くに値しないかも知れないが、やはり少数にとどまっている。多数はヤハウエを男性にして言い表すケースである。同じイザヤ書63章16節や64章7節、あるいはエレミヤ書31章9節、詩編103編13節などではヤハウエを「父」と呼んでいる。また神を夫婦関係の夫として表現するホセア書もあげることができる。したがって、女性としての神を語るマアロート歌集は、貴重

な用例である。最近、本村凌二は古代エジプト、メソポタミア、カナン、イスラエル、ギリシア、ローマの古代宗教をめぐる、一神教信仰成立の契機を叙述した。その中で、権力者側の宗教が男神を擁するのに対し、民衆の間では女神信仰が重要な位置を占めることを指摘している²⁹。それはイシス、イシュタル、アシュタロテ、デメテル、ウェヌスなどである。これらの女神は、最高神ではなかったが、民衆の間で高い支持を得ていた。そうであるならば、われわれの詩編における女性の比喻も、「公理」から外れる民衆の心情の表れと解することもできるのではないか。

このように、マアロート歌集は全体として、専門的な職業詩人ではない、民衆の手によるものの印象を与える作品群である。では、それはどのようなものと解釈されてきたのであろうか。項を改め、その研究史を追うこととしたい。

3. マアロート歌集の研究史

すでに述べたように、マアロート歌集は巡礼に際しての詩歌と考えられ、タルムードにもそのように記載されている。しかし、旧約聖書に、これを実際に巡礼において用いたという具体的な記述はない。そこで、いくつかの仮説が提出された。この項では、一回的な成立と使用を想定するもの、構造分析からの成果、編集史や祭儀史からの考察に分けて整理する。

3.1. 一回的な成立を想定する解釈

これはマアロート歌集の成立を、歴史的なある特定に出来事に関係づけ、解釈する立場である。イスラエルの歴史の中で最も早い時代を想定するのは、E. Beaucamp である³⁰。彼はこの歌集を、前7世紀後半のヨシヤ王によるアッシリアからの解放の文脈から理解しようとした。その際、詩編124、129編が手がかりを与える。どちらの作品も、詩人が長らくの圧迫から解放されたことを示唆している。そうしてヨシヤの改革は、祭儀集中化によって、シオンとエルサレムの台頭と結びいた。Beaucamp は、エレミヤ書30～31章に記された北イスラエルに対する慰めの書、特に31章6節「立て、われわれはシオンに上ろう (*n'lh*)、われらの神、ヤハウェのもとに」という言葉に注目する。この文脈では、彼らが泣きながらシオンに来て、喜び、またさまざまな賜物を受ける。Beaucamp はこのテキストの言語学的・神学的なモチーフの分析を行い、さまざまな一致点を指摘した。しかしこの時代設定では、詩編124編や126編のような、捕囚を前提とする作品への説明が困難となる。

すでに19世紀前半の研究家 H. Ewald は、捕囚を念頭に置いていた。彼は *šjr hm'lwt* という表題に出てくる語根 *'lh* を、エズラ記2章1節 (*'lh*) や7章9節 (*hm'lh*) に結びつける。そうしてこれをバビロン捕囚からの帰還と解し、マアロート歌集を帰還者集団の歌と見たのである³¹。R. Press は同じく捕囚期と見るが、第二イザヤに近づけ、捕囚の最終年としている³²。

この理解を大胆に拡張したのが Goulder である³³。彼はこの歌集を、いわゆるネヘミヤの回想録と関係づける。Goulder は、マアロート歌集の担い手が、民衆にエルサレムのために祈るよう促し (詩124:6)、レビ人 (主の僕) に讃美を命じ (詩134:1)、かつ諸民族が結びあうこと

を喜んでいる（詩122:3）。これは、私人というよりも、国家的な指導者としてのふるまいである。そこで Goulder は、このような人物としてネヘミヤをあげ、マアロート歌集との比較を行う。そうしてネヘミヤの回想録を手がかりに彼の生涯と業績をたどり、以下に記すように、これがマアロート歌集とことごとく一致することを示す。そうしてこれが、前445年の仮庵祭の折り、すなわち民数記29章12節以下にしたがって、ティシュリの月の15日以降に、ネヘミヤの回想録と口語に朗読されたと主張したのである。

①ネヘ1:1～11→詩120＝ネヘミヤの嘆き	ティシュリの15日夕
②ネヘ2:1～9→詩121＝ネヘミヤの旅	ティシュリの15日朝
③ネヘ2:10～18→詩122＝ネヘミヤのエルサレム到着	ティシュリの16日夕
④ネヘ2:19f. 3:33～38→詩123＝敵の侮蔑	ティシュリの16日朝
⑤ネヘ4:1～17→詩124＝敵からの救い	ティシュリの17日夕
⑥ネヘ5:1～19→詩125＝高利貸しによる負債の帳消し	ティシュリの17日朝
⑦ネヘ6:1～19→詩126＝城壁工事の完了。神の業を国家が認識	ティシュリの18日夕
⑧ネヘ7:1～5a→詩127＝家の建設と門の守り	ティシュリの18日朝
⑨ネヘ11:1f. 7:26～32? →詩128＝再居住の幻	ティシュリの19日夕
⑩ネヘ13:4～14→詩129＝トビアとエリシャブの追放	ティシュリの19日朝
⑪ネヘ13:15～22→詩130＝安息日破棄についての罪の告白	ティシュリの20日夕
⑫ネヘ13:23～29→詩131＝離婚強要後の謙遜の詩編。	ティシュリの20日朝
⑬ネヘ13:30f. →詩132＝神殿と祭司の更新。	ティシュリの21日夕
⑭ネヘ12:27～43→詩133＝神殿への行進	ティシュリの21日朝
⑮ 欠 詩134＝その場での感謝	ティシュリの22日夕

Goulder の所説は、コラ詩編やダビデ詩編についても言えるが、試みとしては面白い。また詩編外テキストとの関連づけは正当な手続きであろう。ただこの仮説についていえば、*yh* に対する比重が高すぎる。実際、マアロート歌集で *yh* は、詩編122編4節と132編3節の二回、使われているにすぎない。しかも後者の文脈における意味は、シオンへの帰還とは何ら関係ない。さらに詩編テキストは、たとえ創作される具体的な状況があったとしても、再解釈を重ねて原状況から離れ、繰り返し読まれてきた。当然マアロート歌集も、かなりの変遷を経て現在の形態に行き着いたと見るべきであろう。したがって、この歌集を一回的な出来事に関係づける営為は、妥当とは思えない。

3.2. 構造論からの解釈

次に取り上げるのは、歴史的な状況から離れ、完成された言語作品としてこのテキストを鑑賞する立場である。この試みを最初に行ったのは、P. Auffret である³⁴。

彼は早くも1982年にマアロート歌集の構造分析を発表した。Auffret はこの作品集を、詩編

120～124編、125～129編、130～134編の三部に分け、それぞれが単語レベルの対応関係にあることを観察した。彼は次のように指摘する。詩編120編と130編は、冒頭の「わたしは(ヤハウエを)呼ぶ」が共通している。詩編124編と134編は結部の「天と地を造った者」、124編と129編は冒頭の「イスラエルはお語りなさい」、129編と134編はやはり結部の「ヤハウエは……祝福する」が共通し、位置的な対応関係にある。詩編122編と127編は冒頭に「家」が出てくるが、これは132編3節で用いられている。また詩編122編と132編は類型が共に「シオンの歌」、127編と132編の最終節では「敵、恥」が一緒である。詩編121編と131編は終結部に同じ「いまより、永遠まで」が語られている。このように Auffret はいくつもの共通点を指摘し、この構造を「完全なシンメトリーの統一体」と評している。しかし筆者の見るところ、彼は単語レベルの一致に心を配りすぎ、作品のメッセージ解釈が十分に行き届いていない。これを受け止めて展開させたのが Zenger である。

Zenger はこの歌集を、Auffret と同じく、詩編120～124編、125～129編、130～134編の三部に分割する。彼は、第一部と第三部はいずれも嘆きから讚美や祝福へと至る流れを示すという点で共通し、第二部は悪の支配という現実を描写する作品によるインクルージオを形成している(詩125, 128編)と言う。それは詩人たちの日常である。この小詩集の中央では、労苦の後の豊作の喜び(詩126編)、家族の幸福への努力(詩127編)、正義貫徹の勧め(詩128編)が描かれている。つまり、一方には権力者や異邦人による搾取や弾圧に苦しまねばならない現実がある(第二部)。他方、その脅かされた世界に送られた祝福が語られている(第一、三部)。彼は Seybold が主張するような、信徒の言葉を神殿官吏がシオンの神学へと高めたという立場をとらない。彼によれば、マアロート歌集は、日常においてシオンから到来する神の祝福が体験されるという、シオンの神学の現実化を語っているのである³⁵。

Viviers は単語や表現レベルの反復や対応を細かく指摘し、この歌集を、詩編120～122編、123～126編、127～129編、130～131編、132～134編にグルーピングする。彼によれば、それぞれは詩編120～126編と127～129編と130～134編とに結集され、さらに120～129編が結びあわされた後に、全体が形成されたと見る。それゆえ彼は、これが Auffret が言うような、はっきりとしたシンメトリー構造を示しているとは見ない。歌集冒頭の詩編120～121編と結部にあたる133～134編は、到着と出発として明確だが、マアロート歌集に論理性のある劇的展開は観察されない。しかしそれが歌集の信頼を傷つけるわけではない。彼は、もともと民衆の作品であったものが、祭儀や知恵に通じた捕囚後エルサレムの書記グループに属する人物によって、神殿用に改変されたと見る。Viviers はこの歌集の年代づけや成立史に関して、基本的には Seybold に準拠し、この領域での新たな提案はしていない。しかし各作品間の連関性を指摘した点で、重要な貢献をなしたと言える³⁶。

3.3. 編集史からの解釈

このジャンルの研究で最も重要なのは、すでに幾度か言及した Seybold による1970年代末の仕事である³⁷。すでに触れてきたように、彼はこの歌集がもともとエルサレムの巡礼者が奉獻

した祈りで、それを神殿官吏がシオンの神学と結びつけ、現在の形態に整えられたと見た。その根拠とされるのは、この作品に日常生活の光景とシオンやエルサレムをこの信仰の中心に据える観点とが混在していることである。彼は詩編40編8節「見よ、わたしは参りました。巻物の書には、わたしについて書かれています」を分析し、奉献歌の存在を想定して、マアロート歌集がそれにあたる考えた。そうして彼は、これらの奉献歌が宗教家によって編纂され、巡礼について事前学習する手引き書となったと主張したのである。Seyboldは、この歌集が最終的に無表題作品の詩編135～137編を結合させられて、完成を見た述べている。

Seyboldとよく似た考え方は、Crowが1994年にバンダービルト大学に提出した学位論文において展開されている。Crowは、マアロート歌集がペルシア時代に二人の信徒（非祭司階級）によって編まれた作品と見た。一人は北イスラエル出身の農民で、テキストの細かい語釈を北の出来事や状況に結びつける。もう一人はエルサレム居住の若い信徒で、北に残る人々に巡礼を奨励するため、古い北の農民の詩を、再編集したというのである。

Crowの研究方法は明らかにSeyboldを下敷きにしたものである。3.2.で言及したViviersも、成立史に関してはSeyboldの図式を援用していた。Seyboldの成果は、その後の研究が必ず触れていることから察せられるように、編集史の領域におけるある種の決定版と評すことができよう。テキスト間の不統一性を手がかりとしながら、作品をいくつかの編集層に分け、執筆の動機を考察しながら、文書成立の過程を問う史的・批判的方法の特徴を思うとき、彼の見解は教科書的な展開であると言える。しかし旧約テキストの読みは果たしてそれで完結するのか——われわれはその基本的な問いに立ち返らなければならない。

4. 評価と展望

以上、本稿では、詩編120～150編のメッセージを分析する予備作業として、マアロート歌集と後続作品の旧約詩編における位置づけを検討し、次に同歌集の文学的特徴を瞥見し、さらにその研究史を概観した。研究史は通時的な分析、特に成立史とその実質的な用途をめぐる議論が交わされてきたこと、そしてその中心にSeyboldの研究があることが見て取れたのである。

しかし彼の仮説には現実的な問題として、いくつかの疑念が提出されている。Zengerが指摘したことだが、この歌集を巻物にすると、死海写本の11QPs^aのサイズで約15欄は必要になる。つまり巡礼者が手にする手引き書とするには、かさばりすぎると考えられる。Zengerは、携帯用に可能なのは、せいぜい(われわれで言うところの)パンフレットのサイズだと言う³⁸。筆者が見るところ、Zengerの見解に対しては、地域の指導者が(かさばる巻物を)所蔵し、人々に語り教えるという方法で、単純に解消できると思われる。またZengerは、Seyboldが各作品を巡礼の特定段階に位置づけたその手法も曖昧であると批判する³⁹。すなわち、明確なのは冒頭と結部だけであり、中央の詩編123～131編は、巡礼のどの段階にも当てはまる、さらに言えば、巡礼でなくても当てはまる一般的なものだということである。だがそれが普遍的な内容をもって巡礼にも援用されることに、いささかの問題もないと考える。

むしろ筆者は、Seyboldらの研究が、成立の経過や意図を説明することはできるものの、こ

の歌集が旧約詩編のあの位置に置かれた機能を問わない点に問題性を覚える。つまり彼らは、なぜマアロート歌集が後続作品とともに旧約詩編に組み込まれたかには沈黙するのである。これまでも述べてきたように、聖書をトータルに分析するとき、最終形態における意味構築の機能に対する考察は不可欠である。われわれはここに、マアロート歌集研究が手をつけずに来た連作としての読みというポイントの所在を確かめ、それを新たな課題として提示し、本稿を閉じることにしたい。

注

1. R. Smend, Über das Ich der Psalmen, ZAW 8 (1888), S. 49–147, S. 50f; G. タッカー(飯沢)『旧約聖書と様式史』教文館 1988, 150–151頁。
2. N. Füglistler, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitwende, in: J. Schreiner (Hg.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22* (fzb 60), 1988, S. 319–384; E. Zenger, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: F. V. Reiterer (Hg.), *Ein Gott eine Offenbarung* (FS N. Füglistler), 1991, S. 297–313.
3. 拙著『旧約詩編の文献学的研究』新教出版社 2006.
4. C. Westermann, Zur Sammlung des Psalters, in: ders., *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien*, 1964, S. 336–343 (=in: *Theologia Viatorum* 8 [1961/62], S. 278–284).
5. 注3の拙著、6–12頁を参照せよ。
6. E. ヴェルトヴァイン(鍋谷他訳)『旧約聖書の本文研究』日本基督教団出版局 1997, 110頁。
7. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums* (BHTh 69), 1986, S. 186. さらに M. ヘンゲル(土岐他訳)『キリスト教聖書としての七十人訳』教文館 2005, 132頁。
8. ヘンゲル、上掲書、132頁。
9. アリステアスの手紙、310f.
10. ヘンゲルも共観福音書記者でギリシア語で旧約詩編を表す複数形の形態 ψαλμοί を用いるのはルカだけであることを指摘している(前掲書、128頁)。ルカ文書に関して見ると、ルカ20:42の他、ルカ24:44, 使1:20, 13:33の4箇所がこの形態を旧約詩編の意味で用いている。それ以外では、第二パウロ(エフェ5:19, コロ3:16)のみがこの形態を記している(単数ではI コリ14:26「集まったとき詩編の歌を歌い…」があるが、これは旧約詩編を指す表現ではない)。これとは別に旧約詩編を示す語として、前2世紀の知恵の書18:9は αἶνος(讚美)、紀元前後のアレクサンドリアのフィロンは ὕμνοι(『観想的生活』25–27)、1世紀後半のヨセフスは εὐχή(『戦記』2–128)を用い、ψαλμοί を使用していない。それは文書としての表記法が確立していなかったということだけかも知れないが、それ以上に、なおまだ文書として確定していなかったという可能性も残すのではないか。これについては別の機会に論じることとしたい。
11. ヴェルトヴァイン、前掲書、33–35頁。サムエル記やエレミヤ書を持ちだすまでもなく、LXXの底本となったヘブル語本文とマソラとの関係も、筆者の手に余る大きな問題である。ヴェルトヴァインは、130年頃から2世紀末にかけてのアクィラ、シュンマコス、テオドティオンによる翻訳が、「規範的なヘブル語標準本文ができあがったこと」により、七十人訳を「ヘブル語本文に即して修正しようとする」動きであったと述べている(前掲書、87頁)。ヘンゲルも、ヨセフスが『ユダヤ古代誌』12:109で、あの変更禁止の指示があるにもかかわらず、旧約のギリシア語訳を点検するよう述べていることを指摘し(前掲書、92頁)、七十人訳が最初に世に出た後もその改訂が行われたことを示唆している。
12. 手近なところで、新共同訳聖書巻末の「新約聖書における旧約聖書からの引用箇所一覧表」を参照せよ。この表ではロマ3:13bをLXXに基づく詩140:4の引用としているが、LXXに基づく詩14:3の引用とする方が適切であろう。また同様に使2:30を詩132:11からの引用としているが、サム下7:12にも類似表現があり、このように限定的に判断する必要はない。この問題については改めて取り上げること

- としたい。
13. ミッドート2:5にも、エルサレム神殿のイスラエル人の庭から婦人の庭に下る15の階段があり、それが詩編の15の都上りの歌に対応していたこと、そしてレビ人がその階段の上で歌ったことが記されている。
 14. M. Mannati, *Les Psaumes. IV. Psaumes 107 à 150*, 1968, pp. 117-197.
 15. K.Seybold, *Poetik der Psalmen*, 2003, S. 357.
 16. C.Stuhlmüller (飯沢)「詩編」J.L. メイズ編『ハーパー聖書注解』教文館 1996, 523頁は、この歌集の構成について、告知(詩120編)、出発(詩121編)、喜ばしいエルサレム到着(詩122編)とその折りの祈り(詩123編)と感謝(詩124編)、休息(詩125編)の後、束ねた穂を携えての行進(詩126編)、祈り(詩127編)、その祈りに伴う祝福と呪い(詩128~129編)、罪の贖いの犠牲(詩130編)、契約の義務の更新(詩131編)、エルサレムを讃えるもう一つの行進(詩132編)、共餐の犠牲もしくは聖なる食事(詩133編)、神殿のレビ人との送別の言葉(詩134編)と説明している。これがよく普及した理解であると言える。
 17. L.C.Allens, *Psalms 101-150* (WBC 21), 1983, pp. 219-221; H. Viviers, *The Coherence of the ma'alōt Psalms* (Ps 120-134), *ZAW* 106 (1994), pp. 275-289; L. D. Crow, *The Songs of Ascents* (Psalms 120-134), 1996, pp. 129ff.; M. D. Goulder, *The Songs of Ascents and Nehemia*, *JSOT* 75 (1997), pp. 43-58; Zenger, *Die Zion als Ort der Gottesnähe*, in: G. Eberhardt u. a. (Hg.), *Gottesnahe im Alten Testament* (SBB 202), 2004, S. 84-114, S. 96-100.
 18. Crow, *ibid.*, p. 129.
 19. Goulder, *ibid.*, 44
 20. Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen*, 1978, S. 57-59; Crow, *ibid.*, pp. 145f.
 21. Zenger, *Anm.*, 17, S. 96.
 22. 「舌」を取り上げた作品として、詩12:3~5や39:2~4。両者とも漸進的な表現機能を創出するため同一語を反復している。詩52:4~6はキアスムスを構成している。
 23. その他の例を列挙すると、121:1f. (私の助けは来る)、122:7, 8 (……に平和)、123:2 (僕/つかえめの目)、123:2f. (憐れみ)、124:1f. (もし主が味方でないなら)、125:2 (山々は……囲み、主は……囲んでいる)、126:1, 4 (主が繁栄を回復する)、127:1 (もし主が……でなければ)、128:1, 4 (主を畏れ……)、129:1f. (彼らは私の若いとき私を苦しめた)、130:5f. (私は主に望みを置く……見張りが朝を待つ以上に)、131:2 (幼子のようにする)、133:2 (ひげに滴り……ひげに滴り……滴り)、134:1 f. (主をたたえよ)
 24. 11QPs^aによる。さらに Crow, *ibid.*, pp. 131ff. を見よ。
 25. 野本「比喩としての旧約テキスト」『基督教研究』43/1 (1980), 1-42頁, 4-6頁。
 26. 他に、123:2 (奴隷/はしための目とその主人/女主人の手に注がれるように)、125:1 (シオンの山のように揺らがぬ)、126:1 (夢見る者のように)、127:4 (勇士の手の中の矢のように……)、129:6 (屋根の草のように……)、133:2f. (油のように、露のように)。
 27. Seybold, *a. a. O.*, S. 77.
 28. その他、無表題作品でシオンを含むのが、詩2:6, 97:8, 99:2, 102:14, 17, 22, 110:2, 135:21, 137:3, 146:10, 147:12, 149:2で、10作品に13回。エルサレムを含むのが、詩102:22, 116:19, 135:21, 137:5, 6, 7, 147:2, 12で、5作品に8回。双方を含むのは詩135, 137, 147編。
 29. 本村凌二『多神教と一神教』(岩波新書、2005年)
 30. E. Beaucamp, *L'unité du recueil des montées. Psaumes 120-134*, *LASFB* 29 (1979), pp. 73-90.
 31. H. Ewald, *Allgemeins über die hebräische Poesie und über das Psalmenbuch*, 1839.
 32. R. Press, *Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen*, *ThZ* 14 (1958), S. 401-415.
 33. Goulder, *ibid.*
 34. P. Auffret, *La sagesse a bâti sa maison: études de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes* (OBO 49), 1982, pp. 439-531.
 35. Zenger, *a. a. O.* 合わせて、ders., »Es segne dich JHWH vom Zion aus...« (Ps 134, 3) Die

Gottesmetaphorik in den Wallfahrtspsalmen Ps 120–134, in: M.Witte (Hg), *Gott und Mensch in Dialog* (FS O. Kaiser) BZAW 345/2 (2005), S. 601–621を見よ。

36. Viviers, *ibid.*

37. Seybold, a. a. O. その他に、ders., Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen, ZAW 91 (1979), S. 247–268も見よ。

38. Zenger, Anm. 17, S. 90.

39. A. a. O.

(原稿受理 2006年9月25日)