



Kobe Shoin Women's University Repository

Title	詩篇研究ノート（1） Notes on Psalms(1)
Author(s)	勝村弘也（Hiroya Katsumura）
<i>Citation</i>	キリスト教論藻（KIRISUTOKYO RONSO）Bulletin of the Institute for Research of Christian Culture, No.23 : 17 -60
Issue Date	1990
Resource Type	Bulletin Paper / 紀要論文
Resource Version	
URL	
Right	
Additional Information	

詩篇研究ノート(1)

勝村弘也

1. はじめに

詩篇の注解をしてゆく作業の過程で、多くの学术论文に出来るかぎり当たっておく必要があるが、そこで遭遇するいろいろな学問的仮説について、わたくしなりの意見をまとめておこうというのがこのノートの主要な眼目である⁽¹⁾。このような学問上の仮説については、注解というようなかなり多くの読者を対象とする著作のなかでは、掘り下げて言及することが不可能だからである。この「ノート(1)」では、主として詩篇23篇に関するさまざまな解釈の可能性について述べる。

また、いわゆる類型論的な観点から作品を見ていっただけでは、抜け落ちてしまうような問題もある。たとえば或る重要なモチーフにおいて共通している一連の作品というものがある。ここではまず神が羊飼いに喩えられたり、イスラエルの民が羊に喩えられたりしているテキストの例として詩篇23篇と比較するために、詩篇100篇と95篇をとりあげてみる。

その後で、詩篇23篇の解釈をめぐる諸問題、特にその〈生活の座〉について論じる。その中で浮かび上がってくる神殿のもっていたアジール(避難所)としての機能について、最後に若干の考察を試みておきたい。

2. 詩篇における羊と羊飼い

詩篇の中で23篇以外に、羊や羊飼い(牧者)の比喩がでてくる箇所を列挙

詩篇74	民の嘆きの歌	〈第一神殿崩壊後〉
詩篇77	個人の嘆きの歌+賛美の歌	〈捕囚時代〉
詩篇78	類型を規定するのはきわめて困難である。イスラエルの歴史について語る教訓詩	〈捕囚後〉
詩篇79	民の嘆きの歌	〈捕囚時代〉
詩篇80	民の嘆きの歌	〈ヨシア王時代?〉
詩篇95	賛美の歌（会衆歌+託宣）	〈捕囚後〉
詩篇100	賛美の歌（会衆歌）	〈第二神殿時代〉

だいたいどの類型の作品にも登場していることがわかるが、〈民の嘆きの歌〉に3例あることになる。この類型に属する作品は、詩篇にはかなり数が少ないから、⁽⁴⁾上の結果は非常に興味深い。これはもちろん成立年代の遅い作品が多いということとも対応しているように見える。もっとも詩篇に収められている作品の成立年代については、はっきりと確定できる場合が少ない。しかし上の表に出て来る作品の場合は、比較的成立年代に関して推定の根拠がはっきりとしているようであるから、上の結果は何かの参考にはなるであろう。今はこのことに関してはこれくらいしか言えない。

羊飼いと羊（の群れ）の比喻が、〈神と民との関係〉に対して用いられていることは、一目瞭然である。ここで羊は、しばしば「あなたの民」（28・9, 77・21, 79・13）ないし「彼の民」（78・52, 100・3）に対する比喻となっている。神は「イスラエルの羊飼い」（80・2）であり、イスラエルの民が羊の群れなのである。羊飼いが群れを〈導く〉というイメージも明瞭であるが、4例では出エジプト伝承との結合がはっきりしている（77・21, 78・52以下, 80・2, 100・3）。なお、78・52と80・2に出て来る動詞「追う」（ナーハグ）は、家畜の群れを追う時に使われる用語であるが、ここでは「導く」と訳しても誤りではないであろう。

「あなたの牧場の羊」ないし「その牧場の羊」という表現も多い（74・1, 79・13, 100・3, 95・7?, 他にエレミヤ書23・1等参照）。エレミヤ書50・19やエゼキエル書34・14から判断すると、「牧場」は、イスラエル

の山地をさしている。

羊飼いの比喩は、古代オリエント世界でよく知られていたもので、イスラエルの場合と同じように王や神に対して用いられていた。⁽⁵⁾ これらの用例を概観すると、〈民を導く〉というモチーフは支配者としての王と結びついている。神にこの比喩が適用された場合には、次に引用する古代エジプトの「メリカラー王への教訓」での用法が示しているように、家畜の群れは〈人間〉を意味している。なおこの作品は、非常に古いものでエジプト第10王朝の最後の王とされるメリカラー王（紀元前2040年よりも前）に対して父王が与えた教訓であると伝えられている。

「神の家畜である人間はよく管理されている。神は人間の望みに応じて天地を創造され、水に沈む怪物を追い払われた。かれらの鼻孔に生命の息吹きをつくり給うた。神の体より現われた人間はその似姿なのだ。神はかれらの望みに応じて天に昇り給い、かれらのために、その食物として草木、獣・鳥・魚をつくり給うた。敵を殺し、叛心を抱いたが故に、自らの子供らを（も）滅ぼし給うた。人間の望みに応じて、陽の光をつくり給い、かれらを見ようとて(天を)〈航行し給う〉。かれらの近くに聖所を設け給い、その歎きに耳を傾け給う。かれらのために、卯の時（より）の支配者にして、弱き者の背を支える柱をつくり給うた。かれらのために、起こりうることを避けるための武器として、呪術や昼夜の夢をつくり給うた。人がその兄弟のために自分の息子を鞭うつように、かれらの中の不実な者どもを殺し給うた。何となれば、神はすべての（者の）名前を知っておられるからだ。⁽⁶⁾」

ここには、神が人間のためにさまざまな配慮をしておられ、人間を養われるという考えはあるが、イスラエルの場合のように神が群れを導かれるというモチーフはない。

ところで出エジプト伝承と結びついているような〈群れの導き〉の場合には、そこにいわゆる〈移牧〉(transhumance；トランスヒューマンズ)

のイメージが重なっているように思われる。移牧は古代のイスラエル人には周知の生活技術であったが、牧畜文化をもたない我国ではなじみがない。移牧は季節の変化にあわせて家畜の群れを移動させることを言うが、これはパレスチナに特有の生活様式ではなく、地中海諸地方などの家畜飼育者の生活様式として広く認められるものである。最近では、我国でも内陸アジアや中東・地中海地域の遊牧民や半遊牧民の生活文化に関する人類学および民族学関係の研究成果が、一般に知られるようになった。日本語での比較的入手の容易な移牧に関する参考文献としては以下のものがある。これ以上の説明は、詩篇23篇を取り上げる箇所にゆずる。

山下正男著『動物と西欧思想』（1974年）中公新書

谷 泰著『牧夫フランチェスコの一日』（1976年）NHKブックス261

松原正毅著『遊牧の世界——トルコ系遊牧民ユルックの民族誌から——』

上下（1983）中公新書

永田雄三／松原正毅編『イスラム世界の人々——3 牧畜民』（1984年）東洋経済新報社

3. 詩篇100篇の私訳と注解

【私訳】

1 感謝のための歌。

全地よ、ヤーウェに向かって叫べ。

2 喜びをもってヤーウェに仕え、

歓呼をもって御前に来たれ。

3 知れ、ヤーウェこそ神であることを、

彼はわたしたちを造られた、わたしたちは彼のもの、

その民、その牧場の羊。

4 感謝をもってその門に、

賛美をもってその前庭に入れ。

彼に感謝せよ、御名をことほげ。

- 5 ヤーウェは親切で、その友愛はとこしえに、
その真実は代々におよぶからである。

【本文批評および語釈】

本文批評で問題となるのは3節イの「⁽⁷⁾そしてない」の1箇所であるが、マソラのケレーに従って「そして彼のもの」と読んだ。

2節の「仕える」の意味は、ここでは神を礼拝する祭儀に参列すること（詩篇102・23、サムエル記下15・8参照）。これと並行関係にある「来る」も祭儀の場に現臨する神の前に進み出ることをいう。同じ語を4節では「来たれ」ではなく「入れ」と訳した。

5節の「親切」と訳した語トーフは、ふつう「よい」「すばらしい」「美しい」を意味するよく用いられる語であるが、神に対して使用されると我国では「恵みふかい」（口語訳、新共同訳）等の訳語が当てられることが多い。しかし英語ではKJV以来、単にgoodとするのが一般的であり、ドイツ語ではgutまたはgütigと訳す者が多い。ルター訳はfreundlichである。神がにこやかに人間に接しておられるという感じがある。ここには美的な要素も当然含まれる⁽⁸⁾。「友愛」の原語はヘセド、「真実」と訳した語はエムナーである。ヘセドは詩篇のなかで頻繁に用いられる常套語で127回も出現する（旧約全体では245回）⁽⁹⁾。詩篇のいたる所で神のヘセドがほめたたえられている。この語は神と人間（特にイスラエル）の関係ばかりにではなく、あらゆる形での人間相互の関係にも使用される語であって、「ともに生きようとする課題と責任とを負う連帯的な愛、共同態的な愛」と定義することができる。この愛はもともと単なる心情のあり方を意味しているのではなく、具体的な生活の状況に基礎づけられる或る行動のとり方を意味している。神学者の中には、この語を契約との関係で把握しようとする者がいるが、⁽¹⁰⁾ そのように狭く限定してかかる必要はまったくない。エムナーは類義語エメトと同じ語根から派生した語で、「信頼に値するもの」、一時的なものではなくて「存続するもの」であることを意味する。「親切」「友愛」「真実」はそれぞれが別の事柄を表し

ているのではなくて、このような類義語の重畳によってイスラエルが歴史のなかで絶えず確認してきた神の愛というひとつの事柄を異なった側面から表現しているのである。

【作品の構造と内容】

1節アを除くと、全体は容易に2つの部分に分けられる（1節イ～3節と4～5節）。

まず礼拝へと招き呼びかける動詞を先頭にもつ命令文が3回出現する（1節イ～2節）。つぎに「知れ」によって賛美の理由を述べる主要部が導入される。ここには信仰告白的な命題が並べられている。最初の「ヤーウェこそ神である」という強調文は、あきらかに申命記的な定型表現をとっている（申命記4・35, 39；列王紀上18・39をも参照）。このイスラエルの神ヤーウェと「われわれ」の契約関係は、極めて生命的なものであることが「彼はわたしたちを造られた」「わたしたちは彼のもの」、わたしたちは「その民」であり、「その牧場の羊」という簡潔な4つの文で告白される（3節）。3節イには、第二イザヤの影響が見られる（イザヤ書43・1, 21, 44・2）。「牧場の羊」に関しては、詩篇23篇, 74・1, 79・13, 95・7, エレミヤ書23・1を参照。

4節には再度、命令文が現れる。先頭に動詞「入れ」が配置され、アとイは、a b c / b' c'の並行関係にある。ウは2つの命令文からなっていて、コロンの内部でつぎのように同義的並行法を形成している。

感謝せよ 彼に / ことほげ その名を a b / a' b'

このようにテンポが速くなることによって、聖所の門から前庭へと進み、神の御前に出た会衆の気分の高揚が巧みに示される。5節は2つのコロンの間からなるが、神がどのような御方であるかが、3つの名詞で示される。この節でも賛美の根拠が呈示される。「とこしえに」と訳したレオーラムは、頌栄の終わり等の極めて祭儀的な場面でよく用いられる。オーラムは「永い時間」、特に来るべき将来の時間を指す。前置詞のレは、普通英語のtoのような意味になるから、一応、現在から未来へ向かっていつまでもという意味にな

ると考えられる。しかし、この表現は過去を排除しているのではない。オーラームには、「遠い昔」を指す用例もある（申命記32・7）。また、レオーラームを「遠い昔から」と訳してもよい場合がある（たとえば詩篇29・10）。ここで、「代々におよぶ」に関して考えて見よう。「代々に」の「代」は、世代や一定の継続する時間、期間を意味する。とは言え、この語は現代人の考えるような抽象化された時間をいうのではない。常に或る時代に生きる人間を念頭においた語なのである。そのような人間の集団がここでいう「代」「世代」であり、前の世代が経験した事柄を常に自分たちの生活の営みの中で確認しながら、伝承として次の世代へと伝えていく存在なのである。このような過去の世代の経験を含む現在から未来への時間がここで考えられているのであれば、5節は賛美の根拠とはならないであろう。

【成立年代と文学類型】

この歌が聖所に入っていく会衆をイメージした歌であることは、明らかであろう。従って〈行進の賛歌〉と呼ぶことも可能である。このような会衆の行進と羊の群れの移動というイメージは互いにうまく重なり合う。この歌が、何らかの形で〈感謝〉と関連することも確かである。しかし〈感謝の供え物〉と直接関係があるのかどうかは、不明である。グンケルやクラウス等が代表する常識的な見解からすると、ヤーウェに感謝の捧げ物をするために、聖所、おそらくエルサレム神殿に入っていく会衆の歌った賛歌⁽¹⁾と言えよう。成立年代を、厳密に規定することは不可能であるが、かなり遅い時代、おそらく捕囚後の時代と考えられる。

4. 詩篇95篇の私訳と注解

【私訳】

- 1 さあ、ヤーウェに向かって歓呼しよう。
われらの救いの岩に向かって喜び叫ぼう。
- 2 感謝して、御顔の前に進み、

樂をかなでて、彼に喜び叫ぼう。

- 3 まことに、ヤーウェは偉大な神、
すべての神々にまさる偉大な王である。
- 4 地の底は御手のうちにあり、
山々の頂きも彼のもの。
- 5 海も彼のもの、彼がこれを造られた。
乾いた地は、その手が形造られたもの。
- 6 さあ、ともにひれ伏して拝もう、
われらを造られたヤーウェの御前に、ひざまづこう。
- 7 まことに、彼こそわれらの神、
われらはその牧場の民、その御手の羊である。

今日こそ、おまえたちは御声に聴き従いなさい。

- 8 「おまえたちはメリバ（の時）のように心をかたくなにしてはならない、
荒野の中のマッサの日のように。
- 9 そこでおまえたちの先祖らは、わたしを試みた。
わたしの業を見たのに、わたしをためした。
- 10 40年間わたしは、あの世代をきらって、
そして言った『彼らは心の混乱した民、
彼らはわたしの道を悟らない』と。
- 11 それでわたしは怒って誓った、
『彼らをわたしの安息には入らせない』と」。

【本文批評】

4節ア「地の底」の「底」と訳した語メハケレーは、聖書に1回しか出て来ない稀語であって逐語的には「探究」を意味し、文脈に合わないように見える。そこで、たいていの注解者は「地の果て」等と読み変える。しかし、メハケレーが探究の対象をも意味しうると考えて、同じ節のイのこの語と対応する語「頂」を参照するなら「底」「深み」等と訳しうる。⁽¹²⁾ 7節イは詩篇100

篇3節を参照して、「われらはその民、その牧場の羊です。知れ、今日こそ、おまえたちは・・・」と読み変える者がいるが、訳文はマソラ本文に従った。10節のマソラ本文には、単に「わたしは世代をきらって」とあるが、七十人訳等を参照して「あの」を補った。

【作品の構造と内容】

この作品が1～7節イと7節ウ～11節の2つの部分からなることは、すぐに分かる。しかも前半部が突然中断されて、神の声が聞こえてくる。しかし、ここに2つの詩篇があるのではない。この詩篇の背後に、何らかの祭儀、公的礼拝を想定することによって、全体を統一的に把握することが可能である。聖所に集まった会衆は、音楽を奏し(2節)、天地の造り主であるヤーウェへの信仰を告白しながら(3～5節)神域へと足を踏み入れる。会衆はそこで、現在もイスラム教徒がしているように、ひれ伏しひざまづいて神を礼拝しようと呼び掛ける(6節)。この時、神殿から「今日こそ、おまえたちは・・・」によって導入される神のことばが鳴り響いてくるという訳である。このようにして劇的に語られる託宣が8節以下に続く。詩篇81篇もこれとほとんど同じ構成をもつ上に、神のことばの内容にも共通性がある(たとえば、81章8節のメリバの故事および12節以下の不従順と「心のかたくな」)から、同じ時代の作品と思われる。

前半部は、1～2節でまず礼拝への参加を呼び掛ける命令文が4つ続く。「われらの救いの岩」：ヤーウェの真実は確固不動であるから岩に譬えられる(申命記32・4)。岩は信頼と救助を象徴する(詩篇18・3, 62・3, 7, 89・27)。エルサレム神殿は、岩の上に建てられていた。ここでは、8節以下との関連に注意する必要がある。地名のマッサとメリバにまつわる物語とは「岩」から水が出る物語だからである(8節の注解参照)。

3～5節は、賛美の根拠を示す。「すべての神々にまさる」という表現の背後には、古い時代からのいわゆる多神教的な世界観がある。古代イスラエル人はヤーウェ以外の神々の存在を理論的に否定していたのではない。ヤーウェは神々の王であるとか、すべての神々にまさる者であるとかの表現が可能

なのはそのためである。というよりもむしろ、地の底はヤーウェの権限の及ばない場所であると考えられたり、山の頂きには他の神々が住んでいると考えられている世界に向かって4節の発言があり（アモス書9・2～3参照）、ヤーウェは「すべての神々にまさる偉大な王である」との信仰告白がある（詩篇96・4, 97・9）。

6節でもう一度、礼拝への呼び掛けがある。なおヤーウェに対する跪拝の習慣は、捕囚後もかなり長く行われていた（歴代誌下29・28～29, ネヘミヤ記8・6, ベン・シラの知恵50・17）。7節アの賛美の根拠づけでは、ヤーウェはイスラエルと契約を結び民の歴史を導く神であることが、牧者と羊の譬えをもって告白される（詩篇100・3, エレミヤ書31・33参照）。

後半部が、7節ウから始まる。前半と後半は大きく断絶しているように見えるかも知れないが、7節アイで既にヤーウェがイスラエルの歴史を導くことが述べられていたのであって、このことを具体的に過去の民の経験から学ぶようにと警告が発せられるのである。この後半部は極めて力強い「今日」によって導入される。神に従うのか、従わないのかとの決断の時としての「今日」については、申命記4・40, 6・6, 7・11, 8・19, 30・15等を参照。関根正雄は、この詩篇の特徴である独特な前半と後半の結び付き方についてつぎのように述べる。「この詩が礼拝と讃美のただ中で、預言者的な神の警告を発しているところに旧約の信仰の真の姿がある。信仰はここでは全心全霊をもって神に従うかどうか、の問題として提起されてくる。その決断は<今日>であり今である」⁽¹³⁾。

8～9節のマッサとメリバの故事については、出エジプト記17・1～7, 民数記20・1～13を参照。荒野で渇きに苦しんだ民がモーセに反抗したが、モーセが杖をとりホレブの岩を打つと水が出た。マッサは「試み」、メリバは「争い」「口答え」という意味をもつ。この故事は申命記において繰り返し言及されている（6・16, 9・22, 33・8；詩篇81・8, 106・32をも参照）。「わたしの業」は、葦の海での奇跡をはじめ民がエジプトからの脱出や荒野での生活の中で目撃した神の大きな御業を指す。10節の「40年間」は1世代を意味する。「心の混乱した民」は「心の迷っている民」「心のうわついた

民」(イザヤ書29・24参照)。11節の「安息」は安息の地、つまり神の約束されたカナン¹の地のことをいう。約束の地を安息と呼ぶのは申命記的な伝統による(申命記12・9)。神を試み、御声に聴き従わなかった民は、約束の地に入ることが出来ずに荒野で倒れた(民数記14・20～24, 29～30, 申命記1・34以下)。しかしここでは、「安息」は単にカナン²の地を指しているだけではない。今日この警告を聴く会衆にとっての「安息」が当然問題となるからである。それは神によって与えられる平安である。なお、ヘブル人への手紙3・7以下では、この詩篇の後半部が引用され、注解と再解釈が行われている。

【成立年代と文学類型】

前半部は100篇とよく似ている。会衆の歌う賛美の歌である。後半部はおそらく祭儀預言者の語った託宣ないし、その口ぶりを模倣したものである⁽¹⁴⁾。この作品が申命記の影響を強く受けていることは明らかである。クラウスは申命記の編集からいわゆる歴代誌史書の成立の間に成立期を考える。妥当な見解と思われる。

5. 詩篇23篇の〈生活の座〉

口語訳、新共同訳、文語訳の3者を比較すると、朗読テキストとして断然すぐれているのが文語訳である。日本語として難解な表現もあまり見られないように思う。そこで私訳を呈示する前にまず文語訳を掲げておく。但し、句読点を付け、行分けは私訳との関係が明らかになるようにしてある。

【文語訳】

ダビデのうた

- 1 エホバはわが牧者なり、
われ乏しきことあらじ。
- 2 エホバは我をみどりの野にふさせ、
いこひの水濱みぎはにともなひたまふ。
- 3 エホバはわがたましひ霊魂をいかし、

名のゆゑをもて

我をただしき路にみちびき給ふ。

- 4 たとひわれ死のかげの谷をあゆむとも、
禍害をおそれじ。

なんぢ我とともに在せばなり。

なんぢの筈なんぢの杖、
われを慰む。

- 5 なんぢわが仇のまへに、
我がために筵をまうけ、
わが首にあぶらをそそぎ給ふ。
わが酒杯はあふるゝなり。

- 6 わが世にあらん限りは、
かならず恩恵と隣欄とわれにそひきたらん。

我はとこしへに

エホバの宮にすまん。

【私訳】

- 1 ダビデの歌。

ヤーウェはわたしの羊飼ひ。

わたしには不足がありません。

- 2 緑の牧場に、彼はわたしを伏させ、
憩いの水際にわたしを導かれる。

- 3 わたしの魂を彼は呼び戻し、
わたしを義しい道に案内される、
御名にふさわしく。

- 4 暗黒の谷間を歩むときにも、
わたしは災いを恐れぬ、
あなたがわたしとともにおられるからです。

あなたの鞭とあなたの杖、
それらがわたしを力づける。

5 あなたはわたしの前に筵を設けられる、
わたしの敵を向こうにまわして。

あなたはわたしの頭に油を注がれる。
わたしの杯はあふれんばかり。

6 ああ、さいわいと友愛とがわたしを追いかける、
わたしの命のある限り。

わたしはヤーウェの家に住むのだ、
生涯の間。

(私訳への注) 詳しい説明は後回しにする。マソラ本文を変更したのは、6節ウの「わたしは住む」と訳した箇所だけである。マソラを直訳すると「そしてわたしは帰る」ないし「わたしは戻って来る」であるが、70人訳とシェンマコス訳では「わたしの住むこと」、シリヤ語訳、タルグムおよびヒエロニムス訳では「わたしは住む」となっている。

【課題】

「旧約聖書中の真珠⁽¹⁵⁾」とも「詩篇中の詩篇」とも評されるこの作品ほど人々に親しまれ、愛読されている詩篇は他にはあまりないと思われる。おちついた静かな調べをもつこの不朽の名作は、イメージの豊かさと独特のメタファー(隠喩)によって読者を宗教的世界へと引き寄せる。読者は、まさにそれぞれの人生体験と感性の豊かさに照応して、この作品の中に自分の苦しみと喜びとを見出してきたのである。神に守られる一匹の羊としてのわたしはほとんど無邪気とも見える単純な心で、神へのゆるがぬ信頼を表明する。しかし、たった6節からなるこの短い作品は、「何の苦勞も煩いも知らぬ子どものもの」ではなく、人生の深くまた暗い谷間を歩んで来たひとりの詩人の「円熟した心の所産」(A・ヴァイザー⁽¹⁶⁾)であるように思われる。

キリスト教あるいはユダヤ教的な文化にふれた者であるならば、だれもが

この詩をよく知っており、その美しさに感動した経験を持っているのであるが、作品の細部にまで及ぶ一貫性を持った理解に到達することは思いのほか困難である。いったい、作者は、どの部分で過去の体験について物語り、どの部分で現在の心境を表明し、どの部分で将来に関する希望を歌っているのだろうか。作品全体を通して神への信頼に満ちあふれた関係が歌われていることは間違いないが、全ての事実はイメージ豊かな詩的言語をもって表現されているので、これらのことばから作者である詩人にとってのなまの現実のようなものを確定しようとしてもほとんど成功する見込みはないように思われる。

しかしながら、詩篇23篇を人間の（あるいは家畜の）現実の生活の営みからかけ離れた単なる〈宗教的心情〉の表現と見ることは出来ない。この作品を生み出した詩人や聴衆（あるいは読者）も、歴史の中に生きた生身の人間として、一定の文化的伝統と生活体験を共有することの出来た古代イスラエル人であったことは確かなのである。そして、そのような生活の状況の中から、この作品を形造るひとつひとつの詩的言語が生み出され、また結晶としてのこの言語作品が了解されえたのである。

したがって、わたしたちは歴史的な方法を含むあらゆる学問的方法を手がかりとしながら作品のおかれていたもとの生活の場へと想像力を駆使して帰ってゆかねばならない。もちろん詩篇23篇のような、高度の芸術性を持つ詩文学を、そのような歴史的文化的社会的脈絡へと押しもどして解釈することは非常に困難であり、いかなる解釈も仮説的な試みにとどまるであろう。それは確かに学者の〈想像力〉と無関係ではありえない。しかしこのような一定の学問的営みによって、作品が現代の読者の恣意的な鑑賞の危険性をまぬがれて、その本来の意味の豊かさと深さを再び獲得する可能性が開かれるのである。

【段落構成と詩想の一貫性に関する議論】

いわゆる〈生活の座(Sitz im Leben)〉に関する細かい議論に入る前に、この作品の本文をまず確定しておく必要があるとだれもが考えるであろう。し

かし、本文批評の問題は、作品が描き出している詩的なイメージをどのように捉えるかという問題と相互に複雑に関連しているので、容易に解決することが出来ない。ここでは、まず作品を単一のイメージないし詩想によって統一的に把握しようと試みたL・ケーラーの1956年の論文を検討することから始める⁽¹⁷⁾。

ケーラーに先立って、C・A・ブリッグス (IC C⁽¹⁸⁾) や A・ヴァイザー (ATD) は、作品が3つの段落から構成されているとみていた。彼らの見解によると、以下の連続する3種類の神に関するイメージとの関連で、詩人と神との交わりが描き出されていることになる。

- (1) 羊飼い (牧者) としての神のイメージ (1～3節ア)。
- (2) 旅人を生命の道へと導く御方としての神のイメージ (3節イ～4節)。
- (3) 客人を饗宴においてもなす主人としての神のイメージ (5～6節)。

しかしながら、ブリッグスとヴァイザーが2番目に挙げる旅の導き手、保護者としての神のイメージは、羊飼いのイメージの中に含まれるはずである。例えば、「あなたの鞭とあなたの杖」(4節) という表現が群の守り手としての羊飼いと関連することは明らかであろう。そこでほとんどの解釈者は、作品は1～4節と5～6節の2つの段落からなると考えることになる。ただし、5～6節の解釈に関しては、本文批評上の問題もあって学者の間でかなり見解が分かれる。

ケーラーは、地中海地方の牧羊者の生活に一般的に認められるいわゆる〈移牧〉(トランスヒューマンズ)と関係づけて作品全体を解釈しようとする。彼によれば、この作品には始終一貫して羊飼いのメタファーだけが認められるのであって、ふつう考えられているような、イメージの転換や交錯はないという。ここでまず、移牧に関して若干説明しておきたい。

牧羊者たちは家畜の飼料となる牧草を求めて、夏期と冬期の2つの季節の交替に応じて羊群を移動させる。この群の移動には数週間を要することがあり、牧草地の高低差も相当なものに達することがある。例えば、冬期にプロヴァンス地方の最南部(ほぼ海面の高さ)にいた羊の群れは、5月末頃から

約2週間かかって、樹木生育限界よりも上の放牧地（海拔1800～2000メートルのアルプ）へと追いやられる。群は秋までここにとどまることになる（Marie Mauron, 1951年の報告⁽¹⁹⁾）。谷泰はイタリア中部において、冬の間ローマ方面の平地部放牧地にいた羊群が夏期にはケルチーノ村の山地放牧地（海拔約1300m）にまで移動することを報告している⁽²⁰⁾。

ゲルマンは、古典的名著『パレスチナにおける労働と風俗』の第6巻にパレスチナの牧畜にする詳細な記述を行なった⁽²¹⁾。その中にエルサレムの北方約15キロメートルのラマラ（Ramallah：海拔約880メートル）の牧夫の報告が記されている。冬期には小家畜の群は温かい土地、つまり東側のヨルダン峡谷か西側の海岸平野へと向かう谷——エーン・ケーンヤー（‘ēn kēnja）およびベート・イッコ（bēt illo）周辺——へと送られる。エーン・ケーンヤーやベート・イッコ周辺では乾燥した灌木の繁みにしかないが、ヨルダンの谷ではまず乾燥した牧草が、更に下れば緑の牧草が得られる。3月から4月にかけて群はヨルダン峡谷から山地の東側斜面に追い上げられ、つづいて村の周辺にまで移動する。この時期にはここでも緑の牧草が得られるばかりでなく収穫の終わった畑には切り株が残り、雑草がはえてくる。夏期にはリュッダ（ロッド）からガザにかけての海岸平野へと移動するが、そこでは夏作物（ゴマやカフィル・モロコシ）の収穫された畑が8月から9月にかけてえさを提供する。モロコシは穂が刈り取られるだけで茎や葉は畑に残されている。以上の報告は今世紀の始めごろのパレスチナ中部山地の牧羊についてのものであるが、古代にはこの地方にも森林が存在していたから多少様子は違っていただはずである。

ケーラーはこのような羊の牧草地交替にとまなう群の移動が詩篇23篇の下地になっているのであり、個々の細部は全てこのような前提から解釈されるべきであると主張するのである。ケーラーの呈示しているドイツ語訳文に基づいて和訳してみると以下のようなになる。

1 ダビデの歌。

ヤーウェがわたしの羊飼いである限り、

- わたしには不足がありません。
- 2 彼は緑の牧場に、わたしを伏させ、
水際の休憩地にわたしを導かれる。
- 3 彼はわたしに活力を与え、
わたしを正しい道に案内される、
御名の故に。
- 4 暗黒の谷間を歩むときにも、
わたしは災いを恐れない。
あなたがわたしとともにおられるからです。
あなたの鞭とあなたの杖、
それらがわたしに勇気を与える。
- 5 あなたはわたしの前に投げ槍を用意される、
わたしの敵を向こうにまわして。
あなたはわたしの頭を油で冷される。
わたしのための杯が満たされるのである。
- 6 ああ、さいわいと友愛とがわたしを追いかける、
わたしの命のある限り。
わたしはヤーウェの手の中にとどまる、
日のつづく限り。

このケーラーの解釈について更に説明をしておく。

1 節：まずケーラーは最初の文の語順（ヘブル語原文では、「ヤーウェ・わたしの羊飼いな」の語順）に注目している。ふつう、このような名詞文では述語＋主語の順になるから「わたしの羊飼いがヤーウェである」となりそうであるが、この場合は倒置文だと言うのである。その上でこのような倒置文は、次の「わたしには不足がない」（主文）の条件文（副文）となっていると主張する。この場合、副文は時間的条件あるいは原因を示す条件のどちらかを表しているという。しかし、1 節の統語法に関するケーラーのこのような説明が一般的に受け入れられているわけではなく、⁽²³⁾あまりにも断定的であるよう

に思われる。

2～4節に関しては、移牧を作品解釈の手がかりとするケーラーの見方に従って問題はないように思われる。しかし、5節以下のケーラーの読み方は、かなり強引であると考えざるをえない。5節に関して彼はまず、従来の解釈〈食事—油注ぎ—飲物〉の順序になっていることに矛盾を読みとる。いわゆる〈油注ぎ〉が飲食の真中に来ているのは変だと言うのである。5節で用いられている動詞はこのような部分にふつう予想される「マーシャハ」（詩篇45・8参照）ではなくて「ダーシェーン」のピエル形「ディッシェーン」である。その意味は単に√d šn油を扱うこと、油で何かを処理することである。ケーラーはイザヤ書1・6とルカによる福音書10・34を参照して、ここでは油で傷の手当てが行なわれているのだと主張する。ルカの良いサマリア人のたとえ話では「傷にオリブ油とぶどう酒とを注いだ」とある。4節で峡谷を歩いていた羊が頭に傷を受けたのであり、この傷口に羊飼いが油を注いでいるのだと想像しても不自然ではない。

これとの関連で「わたしの杯があふれる」が問題になる。ケーラーはここで杯に注がれるのは、水でもぶどう酒でもなくてやはり油（オリブ油）だと言う。羊飼いは良いサマリア人のように旅にあたって——おそらく皮袋に入れて——油を携行していたのであり、必要に応じてそれを杯に注ぐのである。「わたしの杯」は従って「わたしのための杯」と解釈される。

一般的な解釈では5節前半から饗宴の場面がはじまることになるが、このようなイメージの転換をケーラーは認めない。ここに客人をもてなす主人の場面があるのだとすると、「わたしの敵にあい対して」ないし「わたしの敵を向こうにまわして」という表現がどうしても解釈上の困難をもたらすと言うのが大きな理由である。そこでケーラーはE・パワーの節に従って、「机（シュルハン）」と「向かって（ネグド）」の2語の所でヌーン（nに相当）の重記があったと見て、シュルハンを「投げ槍」を意味するシェラハに読み変える（BHSの欄外注はこの提案を受け入れているようである⁽²⁴⁾）。これで、5節の色々な解釈上の問題は、一挙に解決すると言うのであるが、このようなテキストの変更は、その後あまり支持する者がいない。

6節後半に関しては、テキストに簡単には解決出来ない問題がある。マゾラを直訳すると、「わたしはヤーウェの家に帰る」となるが、多くの者はこのままでは解釈不可能と考える。そこで70人訳などを参照して、ヴェシャブティエーをヴェヤーシャブティエー「わたしは住む」ないし「わたしは留まる」に読み変え「わたしはヤーウェの家に住む」と訳す者がほとんどである。詩想の一貫性を主張するケーラーは、「ヤーウェの家」つまり「神殿」がここで出て来ることも問題視する。そこで「家の中に（ベベート）」を「手の中に（ベヤード）」に変更して、神の手が常に群の羊を守り導くという意味だと説明する。

以上かなり詳細にケーラーの解釈を見てきたが、5～6節ではテキストを重要な箇所を変更しており、彼のようにあくまで詩想が一貫していると主張するのは無理である。しかし、作品の背後に移牧というきわめて具体的な状況を設定して、そのことによって作品からパレスチナの羊飼いと羊の生活の生き生きとした姿を浮かび上がらそうとした彼の試みには、少なくとも前半部の解釈に関する限り学ぶべきところが多い（後述参照）。

【文学類型と生活の座に関する議論】

グンケル以来、文学類型に関して〈信頼の歌〉ないし〈確信の歌〉であるとする点では、多くの研究者の見解は一致している。グンケルの考え方をもう少し詳しく言うと、ひとまずこの作品は〈個人の嘆きの歌〉の類型に属するのであるがこの類型から分かれて一定程度独立した小類型として4篇、62篇等とともに〈信頼の歌〉に属するということになる^(2.5)。〈個人の嘆きの歌〉という類型を認めないクラウスの場合、〈祈りの歌〉に属することになるが、2～3節と6節の信仰告白的定式に注目して、この祈りは個人が語った感謝の歌に近づいていると言う^(2.6)。ヴェスターマンは、グンケルの線で考えるが〈信頼の告白〉がこの詩篇全体を貫くモチーフであるとする^(2.7)。

ケーラーの解釈を見てきた際にも明らかになったように、饗宴について語っているように見える5節以下の後半部をどのように考えるかが、最大の論争点である。生活の座を確定しようとするれば、どうしてもここが問題になる。

「ヤーウェの家」(6節、文語訳「エホバの宮」)で特別な祝福を受けるという表現から推測して、歌い手が祭儀の参加者であると考えるのが適当なのであろうか。他の解釈の可能性はないのか。祭儀との直接的な関連があるにせよ、ないにせよ、ここにはかなり明確なイメージの転換があるのだとすると、後半の饗宴の場面は、前半の羊飼いととしての神のメタファーとどう関係するののか。研究史を振り返る前に、ここで当面の問題点を整理しておこう。

(1) 5～6節では饗宴ないし食事について描かれているようであるが、ここには何らかの祭儀的背景が認められるのかどうか。認められるとすれば、それはどのような祭儀が考えられるか。

(2) この場面で「敵」が言及されているのはなぜか。

(3) 6節ウはマソラに従って、「わたしはヤーウェの家に帰る」と読むのが正しいのか、あるいは多数意見のように「わたしはヤーウェの家に住む」と読むのが正しいのか。「帰る」と読んだ場合、どのような解釈の可能性があるのであるのか。

(4) 「住む」と読んだ場合には、「一生涯の間」神殿に住むという観念が問題になる。ここでは単に比喩的な次元でだけそのようなことが考えられているのか、それとも実際に、一生涯の間神殿に住むような人のことが考えられているのか。もしそうだとすればそれは誰か。

フォークトは、1953年の論文において、グンケルの類型論を一応踏まえながら、詩篇23篇を〈感謝の歌〉との関連で解釈しようと試みた⁽²⁸⁾。はじめにことわっておくが、この論文を丁寧に読むと、フォークトは詩篇23篇が〈感謝の歌〉の類型に属するとは言っていない。ただ感謝の犠牲の 식사가神殿で祝われるという具体的な祭儀の場を設定して、そのような〈場〉ないし〈座〉との関連で作品を解釈しようとするのである。しかしやや断定的に、結論を先に言う、いわゆる感謝の歌からの引用がやたらに多いかなり長いこのフォークトの論文は、議論の運び方が緻密ではなく魅力に乏しい。その理由には、彼が文学類型というものを十分に理解していないことも関係しているようである。また叙情詩のもつメタファーや意味の重層性の役割についても、

十分に考えているようには見えない。

グンケルは感謝の歌の本来の生活の座が、犠牲の捧げられるような祭儀にあったことを認めるが、旧約の詩篇に収められた作品の大部分は、そのような習慣的な神殿祭儀の場からは離れた、もっと精神化された歌であると見ている。もちろんこのような見方が適切かどうかは、個々の作品について詳細に検討しなければ何とも言えない。しかしながら、フォークトの場合、感謝の歌はすべて直前に実際に起こった個人的な体験との関連でのみ理解されるものと単純に考えている。詩篇23篇の場合に、或る個人に起こった危険な体験、それも死と直面するような危険としてフォークトが想定するのは何かがここで問題となろう。重い病ももちろん考えられるが、彼がこの問題を解く際に鍵としているのは、3節の「彼はわたしを義の道に導かれる。御名の故に」と、5節に出て来る「敵」の存在である。彼はこの際「義の道」、彼の訳では、*the paths of righteousness* の意味をもっぱら法的な意味に非常に狭くとっている(後述参照)。詩人は無実の罪を着せられて告訴されたのであるが、自分は義の道を歩んできたのであって無罪であると主張したのだった。訴訟は彼に不利に進行したかに見えたが、神の慈しみによって無罪の判決を勝ち取ったのであった。彼によれば、このような大きな危険から救い込まれた敬虔なイスラエル人は、友人や親類縁者とともに非常な喜びに満たされて神殿に詣で、感謝の犠牲を捧げた後、犠牲の獣の肉の一部を公衆の面前で食べたのだという。たしかにそういうこともあったとは考えられる。しかし、そういうことが実際に出来たのは、民の中の富裕な階層に属する者たちだけであっただろう(フォークトはこういう意味での社会的背景については全く考えない)。フォークトによると、詩篇23篇自体は感謝の歌ではないとするが、上に述べたような意味での感謝の食事にその生活の座をもっていると言う。正確には犠牲が捧げられた「後の」歌である。そしてこれが詩篇23篇がいわゆる感謝の歌と共通のモチーフや表現を多くもっている理由であるとしている。彼には類型というものをヴェスターマンのように構造的に捉えようとする視点が欠けているために⁽²⁹⁾、単に類似のモチーフがあるというだけで、自説を擁護するために詩篇23篇と感謝の歌を詳細に比較してみせるのである。

フォークト説は二重の意味で誤っているように思われる。まず、感謝の歌がすべて彼のいうような「敬虔な(!)」人々の催した犠牲の食事との関連で理解されるとは到底考えられない。また、詩篇23篇がこのような儀礼と関係するとも考えにくい。その一番大きな理由は、感謝の犠牲の獣は詩人の方が神に捧げて、その肉を皆で食するのに、神がこの饗宴の主人であるとするのはおかしいからである。さらに作品の前半の羊飼いのイメージからは、ヤーウェが法の保護者であるということは浮かび上がってこない。⁽³⁰⁾

蛇足になるかも知れないが、フォークトの提案に特徴的な点を以下にいくつか指摘しておく。まず、神殿での食事がこの作品の本来の生活の座であるから、1節以下の豊かな牧場とか水のある休憩所とかは、神殿の比喻であることになる。3節の「正しい(ツェデク)道」に関しては、先にふれたように、1～2節の羊飼いの比喻との関係は見られないのであって、文字通り(!)「正義の道」という法的あるいは道徳的な意味しか認められないという。彼は実に奇妙なこの主張を押し通すために、4節の詩としてのリズムがおかしいとして本文を改竄している。もちろんここで「道」と訳される語が、旧約でよく用いられるデレクではなくて、どうしてマアガルの複数形であるのかは説明していない。「あなたの鞭とあなたの杖」に関する解釈も放棄しているように見える。6節後半については、マソラのままでよいと言う。神殿での感謝の食事を終えた詩人は、まもなく家路につくのであって、再び神殿に戻ってくる時のことを考えていることになる。「わたしは主の家に帰って来ましょう」というような訳になる。⁽³¹⁾

フォークト以外にも祭儀と関連づけて作品を解釈しようとする者はいる。メリルは1965年の論文で、詩篇23篇には〈王〉と〈神殿〉の概念が不可分一体であったイェルサレム神学が反映されていると考え、王が関係していた神殿での祭儀を作品の背後に想定する。⁽³²⁾このような見解は、一見したところきわめて仮説的で信憑性にとぼしいように思われるかも知れないが、ある種の前提に立てば先に検討したケーラーやフォークトの説よりもよほど説得力がある。実際に、最近のイートンの詩篇に関する研究書でもこのような見方が

肯定されている⁽³³⁾、クラウスの注解でも作品の背後にイェルサレムの祭儀伝承が想定されている。ただしクラウスの場合は、非常に多角的に作品が考察されており、フォークトの指摘した感謝の歌との関連も考慮に入れているが、精神化された〈信頼の歌〉というグンケルの基本線は崩していない。

メリルは、本文批評上の問題から考察をはじめますが、グンケルやケーラーのようなテキストの修正ないし改竄は出来るだけ避けようとする——もちろんこれは正当な方法である——。その上で、ケーラーの解釈とは違った形で作品をできるだけ一貫性のある統一的なイメージで把握しようと試みる。メリルがマソラを修正してもよいとするのは、5節ウの例の「わたしは帰ろう」だけであるが、それも作品全体の解釈にとって重要な論点ではないという。もしも「わたしは主の家に住むであろう」と読みかえた場合には、このような主張をなしえる人物として、だれがふさわしいかが問題になる。

シュミートは祭司を考え、フォン・ラートは荘厳な祭儀によって神秘的体験をした者を考えたが⁽³⁴⁾、メリルは王を想定する。もしも語り手が王であるとすると、この作品のもつイメージは非常に鮮明になるはずだと言う。頭への油注ぎは王の即位式のクライマックスとなるし、5節の語り手の前に備えられた机（ただし私訳では「筵」）は、即位式に伴う饗宴に関係してくる。王の敵は打倒されたのであり、彼は「救いの杯」（詩篇116・13参照）をあげる。

「敵の前で」という表現については、よく似た用例がテル・エル・アマルナ粘土板にも見出されることが、既にグンケルによって指摘されている⁽³⁵⁾。ここではエジプトの宗主権に服した或る都市国家の王がパロに「彼が（つまりパロが）その僕に贈り物を給わりますように、われらの敵が見ております所で」と嘆願している。メリルは即位式に伴っておそらくは儀礼的な闘争が行なわれ、そこで勝利者となった王が救いを体験したことになるのだと言う。このような王制を支持するイデオロギーとして想定されるイェルサレム神学の描き出すイメージが、この作品全体に統一性を与えることになるかどうか、次の問題である。メリルによるとイェルサレム神学の伝統に身を置く者には「彼は義（ツェdek）の道にわたしを導かれる」という表現が独特の含蓄を帯びると言う。この点についてはメリルの説明だけでは、わかりにくい面が

あるので若干の補足説明が必要であろう。ここで道と訳されている語マアガーリームは、車を意味する語アガーラーと明らかに関連しており、車の通った跡、つまり「わだち（轍）」を意味する。イエルサレムの伝承ではヤーウェは「ケルビムの上に座す者」と呼ばれたが、このケルビムのついていたとされる契約の箱は、「新しい車（アガーラー・ハダーシャー）」に載せて神殿に搬入されたとされている（サムエル記下6・3）。ツエデク「義」についても、これが元来都市国家イエルサレムの神の名前であったらしいことがほぼ確実である。このツエデクとイエルサレムとの結合は、ダビデ王以後ヤーウェ礼拝が導入されてから後も、祭儀伝承として長く生き続けたらしい。例えば預言者イザヤはイエルサレムを「義の都」（イザヤ書1・26）と呼んでいる⁽³⁶⁾。同じ3節の「名（シェーム）」がシオンの聖所と関連することは言うまでもないであろう。

作品全体の中心をなす信頼の告白である4節の「あなたがわたしとともにおられるからです」につづく「あなたの鞭とあなたの杖」についてはどのように考えるべきであろうか。仮に私訳では「鞭」と訳しておいたシェベトと「杖」と訳しておいたミシュエネトは、ふつう両方とも羊飼いの使用する道具と考えられている。ところが、メリルによるとシェベトは他の旧約での用例から見て羊飼いと関連が認められるが、ミシュエネトの方は旧約では決して羊飼いと結びつかないと言う。病人や老人の支え、天使、預言者の杖の他に、エジプトのパロに関係する「葦の杖」（列王紀下18・21、イザヤ書36・6、エゼキエル書29・6）等の用例があるだけである。特に注目すべき用例としては、民数記21・18の〈井戸の歌〉で「笏（メホケク）」と平行して用いられている場合がある。これらの用法から推定してメリルはメシュエネトは王のもつ尊厳と権力を象徴する語であると結論している。

しかしミシュエネトに関しては、メリルの結論はやや断定的すぎるように思われる。この語の語源は、 $\sqrt{s'n}$ あるものに「寄りかかる」とか、そこから転義してあるものや人に「信頼する」を意味する。創世記18・4では木蔭で「休む」と訳される。ここでの「休む」は明らかに食事と関係しており、左

腕のひじをつくようにして身を横たえるポーズのことを言っている⁽³⁷⁾。上述のパロを「葦の杖」に喩える用法でも、それに身体を寄りかからせるとポキッと折れる、そのように信頼に値しないことを言っている。もともと杖というのは体を支えるためのものである。われわれの文化的コンテキストからすると杖はまず歩行の時の補助手段と考えるが、牧畜文化的コンテキストでは、実際に体を支えて身を休ませる時の道具でもあるのだ。「一般に牧畜民は、家畜の群れを見張る必要もあってか、たくみに立って休む技術をもっている。ヨーロッパのヒツジ飼いたちは、一本の杖を脇や腰にあてて立ち、日がな一日ヒツジの群れを見まもる。見たところこれはなんでもなしぐさのように思われるのだが、ためしにこころみてみると一本の棒に全身をもたせかけて休むというのもこつを要し、それほど簡単なことでないことがすぐにわかるのである」(野村雅一⁽³⁸⁾)。以上の考察からすると、明らかに「杖」を意味するミシュエネトが羊飼いと結びつかないで、まず王権の象徴だと言うメリルの主張は、かなり見当はずれなように思われる。

ともかくメリルは詩篇23篇の生活の座として王の即位式を考え、この期間中に神殿にいる王が語り手であると見た。儀式の詳細については正確には不明であるが犠牲の食事があったのかも知れないとする。王の即位式の様子については、列王紀1章32節以下からその概略を知ることが出来るが、メリルは更に次のような推定が可能とする。ここでは契約の箱がかなり重要な役割を果たしたい。まず箱が先導する行進が神殿から出て、ギホンの泉に下る。ここから都の巡行がはじまるが、詩篇23篇4節の「暗い谷間」はこの時に通過するヒンノムの谷のことを言っているのかも知れない。行進がシオンの山に戻ると、そこで饗宴と王への油注ぎが行なわれる。

しかしこのような儀式に契約の箱が関係したことを明確に示す典拠は聖書のどこにもない。メリルは詩篇22~24篇がすべて王の即位式に関係すると見るが、特に詩篇24篇は契約の箱の行進が神殿の聖域に戻って来る際の儀礼と関係するとして自説を補強する。このようなメリルの推定は、かなりモヴィンケルによっているものとも思われるが、彼がヤーウェは新年祭において年ごとに神王としてイェルサレムで即位したのだと主張するいわゆるモヴィン

ケル学説をどの程度受け入れているのかは、この論文だけからでは判然としない。詩篇23篇の解釈に限って言えば、モヴィンケルがこの作品を特定の歴史的状況とは直接関係のない、純粋な神への信頼の表現と見ているのに対して、メリルの場合はイエルサレム神殿における特定の祭儀行為との結びつきを強く主張するのである。⁽³⁹⁾

メリルの主張はあまりにも極端であるために、到底そのままでは受け入れることが出来ないが、クラウドが考えているようにイエルサレムの祭儀伝承がこの作品の中にも流れ込んでいると見ることは、不可能ではない。⁽⁴⁰⁾しかし、詩篇23篇を特定の祭儀と結びつけることによって詩想の一貫性を主張するのはやはり無理である。特に〈王の詩篇〉という非常に問題の多い厳密には類型とは言えないような概念を使って議論をする場合には十分に慎重でなければならない。

この作品の生活の座に関する論争に、きわめて興味深い提言をしているのが1980年に発表されたショットロフの論文「詩篇23篇 社会史的聖書解釈の方法について」である。⁽⁴¹⁾彼はまず、この作品がみごとな比喩的表現によって特徴づけられていることを確認する。しかしこのことは読み手が、作品の本来置かれていた具体的な生活の現実を無視してきわめて安易な仕方で、アレゴリカル(寓意的)に作品を解釈してしまう危険性があることをも意味する。そこでいわゆる史的批判的方法をとることによってこのような危険を実際に回避することが可能かどうかが問題になってくる。聖書テキストというものは、その成立の事情からすれば、当時の社会において一定の〈党派性〉を担っていたものであるから、いわゆる時代史的方法をとるだけでは十分ではなく、テキストを生み出した伝承してきた人々の社会的状況を明らかにするような社会史的方法がどうしても必要なのである。

社会史的解釈の必要性はわれわれをとりまく次のような事情によっても一層明らかになるとショットロフは考えている。現代の極度に産業化された社会が急速に生産技術や自然環境を変えてしまったために、テキストの背後に立っている古風な生産のしくみや生活状況がわれわれには非常にわかりにく

くなってしまったのである。たしかにほんの数十年前まではだれにでも容易に理解できたような伝統的な生活用語が、新しい世代の人間には難解ないし実感のないことばとなっているような例をわれわれもよく知っている。かつてはごくあたりまえに見られた生産用具や生活用具が今は博物館行きになっているし、牛のような最近までは日本中いたる所で飼われていた家畜すらが都会の生活者には今や珍しい動物になりつつある。まして羊となると多くの日本人の聖書の読者には見当もつかない動物なのである。

牧羊は西洋の人々に、かつては比較的よく知られていた生活技術であった。しかしそれでも古代のエジプトやバビロニアの社会で羊や羊飼いが持っていたイメージと、ヨーロッパの中世の人々が抱いていた羊や羊飼いのイメージとの間には相当な差があるとショットロフは指摘する。——わたしはここでチャップリンの映画「モダンタイムス」の冒頭に出てくる羊の群のシーンを思い浮べるのだが——。このような事実は無自覚なままで、都会の生活者である——しかも書齋人間であるような——現代の神学者が詩篇23篇を解釈した場合、テキストの背後に非常に一般的な形で「ひとりの敬虔な古代イスラエル人」しか見ないことになってしまうのである。ここでは本来テキストが具体的な人間の生活の現実と深く結合した形で持っていた豊かなイメージや象徴性が全てはぎとられてしまう。ショットロフはこのような聖書解釈の例としてパウル・フォルツを槍玉に上げているが、⁽⁴²⁾1983年に我国でその翻訳が出版されたヴァイザーの詩篇注解も同じような傾向を示している。⁽⁴³⁾

「聖書的な生活世界の包括的再構築」をめざすショットロフの社会史的方法は、しかしながら、結局ヘルマン・グンケルの形態史的・類型史的方法を、彼自身のもつ現代的な問題意識から捉え直したものとと言える。

詩篇23篇テキストの解釈において、ショットロフはまず羊飼いのメタファー（隠喩）が古代オリエント世界においては、特に神や王に適用されていたことを論証する。この隠喩的表現はしかも非常に古い歴史をもっており、即ち紀元前三千年紀初頭の文献に登場している。古代オリエントでは羊飼いは王の称号であり、臣下は家畜の群を意味していた。また神の人間に対する関係も羊飼いとして表現されることがあった（例えば「メリカラー王への教訓」

前述参照⁽⁴⁴⁾。これらの用法では羊飼いは、支配者や指導者であると言うだけでなく、明らかに群の家畜の保護と秩序のために配慮するとともに食物をも豊かに与えるという務めを担っていたことがわかる。旧約においても羊飼いの比喩は、非常に多くの箇所ですら王や民の指導者に対してのみならず、ヤーウェに対しても適用されている。これらの大部分の用例では、旧約の周辺世界である古代オリエントに周知の隠喩的な意味内容が含まれている。しかし詩篇23篇の場合は、微妙なところで一般的な羊飼いの隠喩の用例からははみ出している。まず、羊飼いとしての神ないし王に相対しているのは、ここでは群れとしての民ではない。「ヤーウェはわたしの羊飼い」という冒頭の一句が示しているように、羊飼いとしてのヤーウェには、「或るひとりの」イスラエル人が向かいあっている。羊飼いの隠喩を神と個人との関係に転用する例は、メソポタミアでも見つかっているし、旧約にも類例が存在するが(創世記48・15)、これが詩篇23篇の用法を明確に特徴づけていることはまちがいない。

ショットロフは、この作品が移牧を下地にしているというケーラーの見解を基本的には受け入れており、これ程生き生きと羊の群れの生活を描きだしている例は、古代オリエントにも旧約にも他には見られないと言う。詩篇23篇において展開されている羊飼いの姿には、羊飼いの隠喩がもっている3つの本質的構成要素、扶養、導きおよび保護がすべてそろっている。これらは通常、家畜の群れ全体に向けられるべき羊飼いとしての配慮なのであるが、詩篇23篇では個人に対して転用されているのである。

さらに丹念にテキストを観察すると、作品のまん中あたり4節の「あなたがわたしとともにおられるからです」の所で、ここまで一貫して3人称で語りかけられてきたヤーウェが2人称に変わり、以降は2人称が支配的となっている。ショットロフによるとこのような文体上の転換は、ここから〈保護〉ないし〈庇護〉のモチーフが前面に出て来ることと対応しているという。さらに彼は、5節以降では比喩的な暗号化された語り口が背後に退き、庇護を求めてヤーウェにすがる祈り手の状況が明確に現われているとする。

1～4節と5～6節との間に詩想の転換があること、ここに一定の切れ目があることは、論証の必要がないほど明白であるとするが、問題は5節以下

を多くの注解者が考えているように客人を歓待する主人の比喻とみるか、ここには比喻的表現はないのであって祈り手のおかれていた現実の状況が描かれていると見るかである。ショットロフは、このかなり決定的な問いに答える前に、文学類型と生活の座に関する議論を進める。彼は、詩篇23篇には〈個人の感謝の歌〉に特徴的な基本的要素が欠けていると見る。この類型の導入部には、ふつういわゆる〈トーダー定式〉があるのに、それがなし、個人の〈救済の報告〉のようなものもない。⁽⁴⁵⁾したがって〈信頼の歌〉とするのが妥当と考える。

生活の座に関しては、ひとつの可能性として、不当に告訴された者がイェルサレム神殿での神明裁判(Ordal)によって無罪の判決を言いわたされたという状況が考えられる。この時に神殿で捧げられる感謝の犠牲にともなう感謝の歌と見る例のフォクトによって主張された解釈である。ショットロフが、このような見解を批判するに際してまず念頭に置いているのはバイヤーリンの説明のようであるが⁽⁴⁶⁾、批判点はすでにフォクトのところで述べたので繰り返さない。もうひとつの可能性は6節目を「わたしはヤーウエの家に住む」と読んで、しかもそれを文字どおりにとることによって開かれてくる。つまり彼は、祭儀とは別に神殿がもっていた機能としてのアジール(Asyl; 緊急避難所)に注目するのである。アジールについては、別に考察する場所を設けるので、ここではショットロフが、詩篇23篇の背景として実際にどのような緊急避難のケースが考えられるとしているのかについてのみ見ておく。彼はこの作品の背後に立つ祈り手の置かれていた具体的な状況として、次の3種類の可能性を想定する。

(1) 故意ではなく或る人を殺してしまった場合。このような場合には、当然〈血の復習〉を果たそうとして彼の命をねらう追っ手から逃れる必要があった。

(2) 税の延滞とか私的な重い負債等、社会経済的な理由によって奴隷化される危険に曝されていた場合。このような理由から荒野に逃れて住んだり、傭兵となった者がかなりいたことは旧約の色々な箇所から想像できる。⁽⁴⁷⁾ 神殿に庇護を求めたとしてもおかしくはない。

(3) 政治的な理由による国外からの亡命。これはダビデやヤラベアムが一
時外国に亡命していたことを考えれば想像がつく。

もちろん詩篇23篇自体は、このような具体的な状況については何も語って
はいない。しかし、まったく無防備となって神殿に庇護を求めてきた者に対
して、ヤーウェは食物と飲み物を与え、彼の頭に油を注ぐ御方として出会う
のである。ショットロフによると、ここではヤーウェは、一般的な意味
での神的な羊飼いとしてのイメージからは、大きくずれている。この羊飼い
は、社会秩序や形式的な法秩序の守り手なのではなく、社会のマージナルな
存在、社会的弱者である逃亡者の庇護者なのである。

【補足的注解】

この作品の解釈の可能性については、ほとんど議論が出つくしたように見
えるが、1983年に出版されたクライジーの注解では、出エジプトのイメージ
との関連が強調されている⁽⁴⁸⁾。これは明らかに1976年に発表されたフリードマ
ンの論文の影響と思われる⁽⁴⁹⁾。今回は、これを十分に検討する時間的な余裕が
なかった。ただし、全体としての印象だけを記しておく、出エジプト伝承
との結びつきは、拙論の「2. 詩篇における羊と羊飼い」で観察したいくつ
かの作品には明瞭に認められるが、詩篇23篇でははっきりしない。ここでは
ヤーウェは民の導き手ではなく、「わたしの羊飼い」として描かれていること
を真剣にとるべきであろう。ただし作品の年代決定の問題に関しては、示唆
するところもあるように思われる。フリードマンは紀元前6世紀の作品とす
るのである⁽⁵⁰⁾。

1 節：古代オリエント諸国でも旧約でも周知の羊飼いの比喩が使われてい
るが、ここでは神と個人との関係に転用されている。作品全体を見ても「わ
たし」という語が非常に目立っている。なお「ヤーウェ」は作品の最初と最
後に現われて全体を囲い込んでいる。

2 節：パレスチナでは牧草と水とは同じ場所で得られるとは限らない。季
節毎の移動ではなく、一日の放牧による群れの移動でも、かなり行進する必

要があることが多い。熟練した羊飼いは一日の行程の中にちょうどよい時間に、水のある場所に来るようにプログラムを組む。水飲み場では昼の休憩を取ることが多いが、このような時に笛が吹かれる。羊たちは音楽を聴きながら憩うのである⁽⁵¹⁾。

3節：ふつう「魂」と訳されるネフェシュを、長い移動の旅によって群の羊が失いかけている「生命力」「活力」と解する。「呼び戻し」は、「連れ戻し」とも訳せる語であって、口語訳の「いきかえらせ」や新共同訳の「生き返らせてくださる」はこの意識である。

「道」と訳される語は、元来、舗装された道路を意味せず、地面につけられた荷車などが通った跡、「わだち（轍）」を意味する。このようなわだちをたどって羊群が移動するわけであるが、大勢の家畜が通過した後は巾10～14m位が踏みかためられて跡をのこすという。後からやってくる群れにとっては、これがまたまさに「道」となる。このような道は途中で枝分かれしている可能性がある。羊飼いの選ぶ道が常に羊にとっての最善の道であり、「正しい道」なのだということになる。

4節：移牧の群は岩のそびえ立つ峡谷を通過しなければならないこともある。そこは日の当たらない暗い道であるばかりか、おそらく砂利道や岩場の多い歩行困難な場所であろう⁽⁵²⁾。このような狭い悪路では群は細長くなってしまい後方の羊は先頭から遠く離れてしまい、危険は増大する。狼のような猛獣が羊をおそうことがあるだろうし、家畜泥棒が現われるかも知れない。これが「災い」の意味する所である。しかし、羊飼いは杖や鞭、こん棒の類で武装している。羊飼いはこれらの武器で「敵」に立ち向かうのである。（サムエル記上17・34以下参照）

4節のおわりの語は、「わたしを慰める」と訳されることが多いが、ここは羊が危険な状態におかれているのであるから、「わたしに勇気を与える」とか「わたしを力づける」と訳するのが適当である。ここを「導く」と読み替える注解者もいるが適切ではない。

4節のリズムが乱れていることを指摘する者がいるが⁽⁵³⁾、ここには「あなたがわたしとともにおられるからです」という作品の中心になる〈信頼の告白〉

がある。同時にここからヤーウェが2人称に変わり、詩想の転換を準備している。このような場所で、デフォルメが起こるのは理にかなっている。

5節：「筵（むしろ）」と訳したシュルハンは現代語では「机」を意味するが、元来、食事の時に地面に広げられる皮を意味した。5節以降の解釈は基本的にはショットロフの提案にしたがってよい。迫害され苦しめられている人をヤーウェが保護し、食事を用意し歓待される様子を生き生きと描写している。なおこのような解釈は、比喩としてではあるが、すでにA・B・ローズの注解が示している。⁽⁵⁴⁾アジール法には直接は言及していないが、そのような観点も見られる。5節の最後の句は、原文では「わたしの杯の過剰」と名詞的な力強い表現である。もう飲めないほど十分に飲んだと言うのであるが、このような表現でヤーウェの御名においてうけた心に満ちあふれんばかりの、身に余る程の連帯の情をも言い表わしている。

6節：敵に迫害されていた「わたし」は、今やヤーウェの庇護を受けて「さいわいと友愛」「親切と連帯」に追われる身となったのである。ここに、追跡のモチーフが現われていることは注意してよい。

6. アジール法について

【アジール法についての宗教史的考察】

西洋のアジール法に関して、簡潔ではあるが多くの示唆に富む紹介をしているのが、阿部勤也著『中世の星の下で』（ちくま文庫）に収められている2つの小論「〈無縁所〉と〈平和の場〉」「アジールの思想」である。古代イスラエルの場合については、吉田泰の論文「古代イスラエルにおけるアジュール法」があるので、ここでは簡単に説明しておく。⁽⁵⁵⁾

アジール（英語：asylum、ドイツ語ではAsylのほかにAsylrecht「アジール法」として言及されることが多い）の概念は古代ギリシャにさかのぼる。συλᾶνは人や物件を取りのぞくこと、つまり撤去、連行することを意味する語であるが、ἄσυλος τόποςは、このような行為が禁止されていた場所であった。ここはもちろん聖域であって、アジールに逃れた者は、追っ手の追跡

から庇護されたのであった。アジール法を犯した者は、単なる法の違反者であったのではなく、最もひどい瀆神行為を冒した者であり、穢れた者として扱われ死体は国境の向こうに投げ捨てられ墓も作られなかったと言われる。

このようなアジールの存在は、現実の世界を〈聖なる領域〉と〈俗なる領域〉に区分するような世界観を前提にしている。我国のいわゆる〈駆け込み寺〉がアジールでありえたのは、そこが〈無縁所〉、つまり世俗の縁をたち切った場所であったからだと言われるが、同様の世界観に基づくものであろう。アジールがアジールとして機能するためには、民衆の聖なるものに対する畏怖の念が存在している必要があった。

古代ギリシャにおけるアジール法の特徴を最もよく示している例としてしばしば言及されるのが、オリュンピア競技の優勝者であったアテナイのキュロンという男が起こした事件の顛末である。彼は思い上がって、僭主になろうと企て反乱を起こしたが失敗する。その結果、一味は聖域のアクロポリスに逃げ込むが、その後で起こった事件については、プルタルコスが以下のように伝えている。

「ところでキュロン事件の穢れがずっと前からアテナイ市を騒がせていたが、事の起こりはキュロンの陰謀仲間がアテナ女神を頼みに命乞いをしたのをアルコンのメガクレスがアクロポリスから下って裁判を受けるようにと説得したことにあった。彼らは撚った糸を神像に結びつけてこれにつかまっていたが、畏敬すべき女神たちの祠の辺まで下って来たとき、糸が自然に切れた。するとメガクレスと同僚のアルコンたちは、アテナ女神が彼らの命乞いを拒んだと称して、早速彼らの逮捕にかかった。そして祠の外に居た者は石で打ち殺され、祭壇のところに逃げ込んだ者は斬り殺された。ただアルコンたちの妻にすがって命乞いしたものだけが放免された。これ以来そのアルコンたちは穢れ者といわれて忌み嫌われたが、キュロンの仲間で生き残った人々は再び力を取り戻し、メガクレスの子孫に対して絶えず抗争を続けていた。⁽⁵⁶⁾」

神像に接触している、それも糸でつながっているだけで庇護権が認められていたことは注目すべきであろう。神のたたりを恐れて近づけなかったものと思われる。「アルコンたちの妻にすがって命乞いした者たち」が救われたというのも興味深い。特定の女性はアジールとしての機能をもっていた可能性がある。しかし、聖域に逃げ込みさえすればだれにでも自動的に庇護が与えられるとなると、社会の混乱期にはやっかいな問題も発生した。ティベリウス帝時代の小アジアのギリシャ諸都市の様子について、タキトゥスは次のように述べている。

「当時ギリシャの諸市を通じて、勝手放題に野放図に免罪聖域を設ける傾向が広がった。その結果、どの聖域も極悪な奴隷で満ち溢れていた。のみならず、債権者から逃げ廻る負債人や極刑の罪を犯した嫌疑者まで、この場所を避難所にして巣くっていた。それでも地方当局には、人間の犯した罪を、神々の祭儀と同じように庇う下賤の者らの不埒なしわざを、鎮圧するに充分な権限がなかった。⁽⁵⁷⁾」

タキトゥスの記事はローマ帝国の側から、書かれていることに注意する必要がある。彼はアジール法の存在を否定しようとする立場、ないしこのようなアジールのもつ矛盾につけこんで皇帝の権限を強化しようとする側の人物だからである。全体として見れば、共和制時代のローマではアジール法はあまり機能していなかったらしいが、帝制期には世俗権力がアジール法に一定の制限をもうけながらも認めて、これを整理しようとしていたらしい。古代のエジプトにも非常に古い時代からアジール法があったらしく、しかも集団にも適用された。テーベの建設労働者が、賃金が支払われていないことを理由に、聖域にたてこもって一種のストライキを決行し、報酬が皆済されるまで立ち去らなかつた事件があったらしい。これは紀元前12世紀の話である。⁽⁵⁸⁾

古代イスラエルの場合には、事情は多少異なっていた。祭壇の角をつかん

で助命を嘆願し、それに成功した者がいたが（列王紀上1・50以下のアドニヤの場合）、自動的にアジール法が機能したのではなかった。ヨアブの場合は、そこで殺されたのであった（列王紀上2・28以下）。旧約の中でアジール法に言及している重要な箇所としては、出エジプト記21・13～14、民数記35・9～34、申命記19・1～13、ヨシュア記20・1～9等があるが、〈聖なるもの〉に触れることによってタブーの状態になるというような考え方は、著しく後退している。もちろん聖所には神像はなかったから祭壇が重要であったのだが。旧約に限らず、一般にアジール法成立の社会的背景としては、古代社会の倫理としてのいわゆる〈血の復讐〉が考えられている。近親者が殺害された時には、縁者がその復讐の義務を果たさなければならなかったのである。阿部勤也によると、近代国家が成立して警察制度が出現するまでは、たとえ裁判所が機能したとしても、犯人の逮捕などは被害者の側が行なわなければならなかった点を指摘する。このような社会においていわゆる〈過失致死〉の場合に、加害者を何らかの方法で保護する必要があったのである。上記の旧約の法の中で最も古いと思われる出エジプト記21・13～14においては、故意の殺人と過失致死の場合とが明確に区別され、後者にはアジール法が適用されるが、前者の場合は犯人を「祭壇からでも捕えていって殺さなければならない」と規定されている。吉田泰は、古代イスラエルでは「タブーとしての〈聖〉以上に、共同体の社会正義、神との契約にもとづいた〈法〉、神意としての法が、ここでは優位に立つ」と述べている。⁽⁵⁹⁾

旧約には「逃れの町」の規定があるのも、著しい特色である。また血を流すことは、たとえ過失致死であっても神の前に犯した重大な罪であることに変わりはない。これらを旧約ではどう考えているのかについてはここでは論じない。⁽⁶⁰⁾なお旧約におけるアジールの問題は、空間的にだけ捉えられてはならず、ヨベルの年の負債取り立ての禁止とか、安息日における奴隷の労働の禁止とかを含めて多角的に考察される必要がある。

【詩篇におけるアジールのモチーフ】

詩篇には、何らかのかたちでアジールとしての聖所に言及している箇所は

非常に多い。ここにそれらをすべて列挙する必要はないであろう。いくつか特徴的なものを挙げておくにとどめる。

詩篇46篇は、23篇と並ぶほど有名な歌であるが、ここにはアジールとしての神殿が作品の冒頭に力強く描かれている。

神はわれらの避難所、また庇護者、
苦しみの時の助け、たしかにおられる。
だからわれらは恐れない、
たとえ地が変貌して、
山々が海のまん中にくずおれても。
その水が騒ぎたち、泡立ち、
そのたかぶりに山々が震え動いても。(詩篇46・2～4)

この作品の「避難所」(マハセ)「庇護(者)」(オーズ)⁽⁶¹⁾が、アジールをさしている。詩篇46篇はふつう〈シオンの歌〉に分類されるが、中心にあるのは「神われらとともにいます」(6, 8, 12節)という神の現臨に対する信頼のことばである。この点では詩篇23篇と共通のテーマをもっているといえる。

小鳥でさえもが家を見出す、つばめは自分の巣を、
その雛たちを入れておくために、あなたの祭壇のかたわらに。
万軍のヤーウェ、わが王、わが神よ。
さいわいです、あなたの家に住む者たちは。
彼らは絶えずあなたを賛美しています。
さいわいです、あなたのもとに避難所があり、
その心に信念のある人は。⁽⁶²⁾ (詩篇84・4～6)

84篇では、聖所への称賛のことばが強く前面に出て来る。作品全体は巡礼の歌であると思われるが、上の箇所では明らかにアジールとしての神殿を賛美している。「避難所」と訳した語は、オーズ⁽⁶²⁾。ここに小鳥が言及されている

のはおもしろい。追っ手が捕らえることのもっとも困難なものの比喩とも見られるからである。まさに飛んで逃げることができるのだ。しかし、狡猾な追っ手は網を張って待ちかまえていることがある。詩篇91篇には、鳥を捕獲する者という比喩が出て来る。

いと高き者の隠れ場に住む者、

全能者の蔭に宿る者は、

ヤーウェに言え、

「わたしの避難所、また砦、

わたしの信頼するわが神よ」と。

まことに彼こそあなたを救出される、

捕鳥者の網から、命取りの疫病から。

彼はその羽をもってあなたを蔽われるので、

その翼の下にあなたは避難する。

彼の真実は大盾、また防壁。^(6.3) (詩篇91・1～4)

「隠れ場」と訳した語はセーテルであって、詩篇ではしばしばアジールとしての聖域をさす。「全能者の蔭」の「蔭」はツェールであって、「あなたの翼の蔭」(17・8, 57・2等)としてよく出て来る語である。3節の「疫病」と訳した語は、「ことば」と読み変えるべきであるとする有力な意見がある。^(6.4) 4節の「羽」「翼」は至聖所のケルビムの翼からの連想である。なおこの作品全体は、神への信頼をテーマとする〈教訓詩〉である。

セーテルは、次の詩篇27・5では同じ語根の動詞「隠す」とともに用いられている。

一つのことをわたしはヤーウェから願った。わたしはそれを切望します。

わたしの命のある限り、ヤーウェの家に住むことを、

ヤーウェの友愛を見ることを、彼の宮でうかがい求めることを。

まことに、彼は災いの日に仮小屋の中にわたしを潜ませ、

その天幕の隠れ場にわたしを隠され、岩の上にわたしを高く挙げられる。

(詩篇27・4～5)

4節の拙訳では2行目にあたる箇所は、詩篇23章6節イウに著しく類似しているので注目されてきた所である。「うかがい求める」と訳した語の意味は、はっきりせず、論争されている。犠牲による占いを意味するというクラウドの意見に一応したがっておいた。⁽⁶⁵⁾「仮小屋」「天幕」は、ヤーウェが神殿建設以前は幕屋に住まれていたという古い伝承に基づく表現である。ここでは、神殿と同義的に使われともにアジールとしての聖域をさしている。「災いの日」というのは、迫害を受けていた日のことをいう。

まことに、あなたはわたしの避難所となりました。

敵に対する庇護の塔。

わたしはとこしえにあなたの天幕に寄留者となり、

あなたの翼の隠れ場に避難したいのです。(詩篇61・4～5)

これも詩篇27篇と、よく似た表現をとっている。次の詩篇17篇は、無実の罪を問われて追跡されている詩人がアジールを求めている状況を確実に反映していると思われる。

あなたの驚くべき連帯を示して下さい。

あなたの右の手に反抗する者たちから

避難を求める者たちの救助者よ。

瞳、目の娘のように、わたしを守り、

あなたの翼の蔭にわたしを隠してください、

わたしに暴力をふるう邪悪な者たちから、

わたしの命をねらって取り囲む敵から。(詩篇17・7～9)

ここではヘセドを「連帯」と訳した。「あなたの右の手」はヤーウェの力ある業を象徴する。「右手」が保護ないし庇護と関係する用語であることは確実

である（例えば、詩篇121篇5節）。「瞳」と「目の娘」は同義語である。非常に注意深く守られるものを象徴している。

詩篇57篇も「あなたの翼の蔭にわたしは避難します」という表現をもつ有名な作品であるが、この作品の解釈については別の機会にゆずる。

このようにアジールのモチーフをもつ作品を見てくると、決まった類型の作品にだけ出て来るのではないことがわかる。また、アジール法と神殿での神明裁判とがかなり結合していたことも、詩篇からうかがい知ることが出来るように思われるが、ここでは、その点を十分に明らかにすることは出来なかった。

(注)

- (1) このノートの執筆の動機のひとつには、現在、日本基督教団の「聖書注解書刊行委員会・編集委員会」が中心となって推進している聖書注解書シリーズの仕事を進めて行くうえで収集した論文の整理をしておきたいと言うことがある。もうひとつこのノート（1）に関しては、西宮の神学研究グループ「D-研」で共同で読んでいったショットロフの論文（注5を参照。飯謙担当で翻訳が出版される予定である）が非常に示唆的であったからでもある。
- (2) ヨセフはエジプトにいたイスラエル諸部族、特にエフライム、マナセ、ベニヤミン部族を言う（3節参照）。「ヨセフを追う」というのは出エジプトを意味する。「現われる」はここでは神顕現をさす。
- (3) Hans-Joachim Kraus, Psalmen: BK XV/1~2, Neukirchener Verlag (1978, 5., grundlegend überarbeitete und veränderte Auflage).
- (4) グンケルによると44,74,79,80,83の5篇に、58,106,125を加えうるとする。K. Seybold, Die Psalmen, Kohlhammer (1986)によると、44,60,74,79,80,83,85,89, 90,137の合計10篇。
- (5) Willy Schottroff, Psalm 23 Zur Methode sozialgeschichtlicher Bibelauslegung, in: Traditionen der Befreiung, Bd. 1 Methodische Zugänge, hrsg. von Willy Schottroff und Wolfgang Stegemann, Kaiser/Burckhardthaus-Laetare (1980) S.86ff.が要領よくまとめている。他に Reallexikon der Assyriologie Bd.II S.383f.
- (6) 屋形禎亮訳「メリカラー王への教訓」『古代オリエント集』筑摩世界文学大系 1,

525頁から引用した。

- (7) 節の内部の区分は、拙論ではマソラによる伝統的な区分にはよらない。私訳の各行をアイウエのように名付ける。3節で説明すると、「知れ・・・」がアとなり、「彼はわたしたちを・・・」がイとなる。
- (8) 『関根正雄著作集第11巻 詩篇註解(中)』新地書房(1980)435頁参照。
- (9) ThHAT, Bd. 1, S.601による。以下のヘセドに関する説明は、主として同書のH.J.Stoebe執筆の項目による。
- (10) W. Eichrodt; R.Bultmann; N.H.Snaith 等。
- (11) Hermann Gunkel, Die Psalmen, Göttingen (1929) S.432; Kraus (=注3) BK, XV/2, S.856.
- (12) Kraus (=注3) BK, XV/2, S.828に従う。
- (13) 関根正雄 (=注8) 409頁。
- (14) Gunkel (=注11) S.419.
- (15) この有名な詞は我国の文献では、既に『内村鑑三著作集第12巻』岩波書店、8頁に見られるが、どこから来たものなのかは不明。C.H.Spurgeon, The Treasury of David, Vol.1, Psalms 1-57 (1966) P.353に <the pearl of Psalms> とある。なお、Spurgeonは1834-92年の説教者。
- (16) A. ヴァイザー著/安達忠夫訳『詩篇上1-41篇, A T D旧約聖書註解』(1983) 288頁。ただし、ヴァイザーのようにこの作品を単に苦難に満ちた人生航路の比喩であるとは思わない。社会的な背景をも見るべきである。しかし、作品の意味は重層的である。
- (17) Ludwig Koehler, Psalm 23, ZAW 68(1956)S.227-234.
- (18) Charles A.Briggs, The Book of Psalms, Vol.1, Edinburg (1906) P.207.
- (19) Koehler (=注17) S.230から引用した。
- (20) 谷泰著『牧夫フランチェスコの一日 イタリア中部山村生活誌』NHKブックス(1976)の特に88頁の図を参照。
- (21) Gustaf Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd.VI (1939) S.146-287. この名著は1987年にOlmsから復刻版が出た。実に興味のつきない書物である。
- (22) ここで言うエーン・ケーンヤーは、George A.Smith, The Historical Geography of the Holy Land, London (1894)の折り込み地図のAin Kanieh, ベート・イッロはElon(ともに海拔約550メートル)であろうと思われる。
- (23) Kraus (=注3) BK XV/1, S.337はこれを批判している。
- (24) E.Power, The Shepherd's Two Rods in Modern Palestine and in some Passages of the Old Testament, Biblica IX (1929) pp.434-442.
- (25) Gunkel (=注11) S.98; ders., Einleitung in die Psalmen, Göttingen (1933,1966²) S.254ff.
- (26) Kraus (=注3) BK XV/1, S.336.

- (27) Claus Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen (1984) S.95.
- (28) Ernest Vogt, The 'Place in life' of Ps 23, *Biblica* 34 (1953) 195-211.
- (29) C.Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, John Knox Press (1981) 特に〈個人の報告的賛美の歌〉に関する pp. 102-112を参照。Vgl. Ders., *Der Psalter*, Stuttgart (1969) S.61-68.
- (30) W.Schottroff (=注5) S.98.
- (31) これを〈巡礼の契約〉と呼ぶ者もいる。
- (32) A.L.Merrill, Psalm XXIII and the Jerusalem Tradition, *VT* 15 (1965) pp.354-60.
- (33) John H.Eaton, *Kingship and the Psalms*, *JSOT* (1986) pp.36-38.
- (34) H.Schmidt, *Die Psalmen:HAT*, Tübingen (1934) S.40; G.von Rad, *Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen*, in;ders., *Gesammelte Studien zum AT (ThB 8)* München (1965³) S.240f.
- (35) Gunkel (=注11) S.100; Kraus (=注3) *BK XV/1*, S. 339f.
- (36) W・H・シュミット著／山我哲雄訳『歴史における旧約聖書の信仰』新地書房 (1985) 423頁以下参照。
- (37) H.Gunkel, *Genesis*, Göttingen (1901, 1910², 1977⁹) S.195; Eduard König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum AT*, Wiesbaden (1910,1936⁷; Nachdruck 1969) S.519.
- (38) 野村雅一著『しぐさの世界 身体表現の民族学』NHKブックス (1983) 60頁。61頁の杖で休むルーマニアの牧夫の写真をみよ！
- (39) Merrill (=注32) p.360の Mowinckel を引用しての反論を参照。
- (40) Kraus (=注3) *BK XV/1*, S. 337.
- (41) Schottroff (=注5)
- (42) Paul Volz (1871-1941) はドイツの Tübingen の高名な旧約学者であった。*NKZ*36 (1925) 557-580の解釈が問題。
- (43) (=注16) 286-293頁
- (44) 他にバビロニアの太陽神シャマシュに対する賛歌など。H.Schmökkel, in: W. Beyerlin (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT (Grundrisse zum AT 1)* Göttingen (1975) S.127.
- (45) C.Westermann (=注29)。H.Gunkel-J.Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen (1933, 1966) S.267ff.
- (46) W.Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*: Göttingen (1970) S.111-116.
- (47) 例えばヨブ記24章, サムエル記22・2等。
- (48) P.C.Craigie, *Psalms 1-50: Word Biblical Commentary 19*, Waco, Texas, (1983) pp.203-209.

- (49) David Noel Freedman, *The Twenty-third Psalm*, in: *Pottery, Poetry, and Prophecy*, Eisenbrauns (1980) pp.257-302.
- (50) 拙論の「2.詩篇における羊と羊飼」でも示唆したように民を導く羊飼いのモチーフが旧約にはかなり遅い年代になって定着したのだとすると、それを前提にしながらひとひねりしたような「わたしの羊飼」のモチーフも遅い年代に成立したと見なければならぬ。さらにアジュール法についても第2神殿時代に実行されていた証拠があることを考えるなら、詩篇23の成立年代はずっと遅い時期に想定しなければならなくなる。
- (51) Siegesmund, *Psalm 23 in palästinischer Beleuchtung: Palästina-jahrbuch V* (1909) S.97-101が、筆者の知るかぎり最初に実際のパレスチナの牧羊との関連でこの作品を考察した研究である。しかし彼は、〈移牧〉については考え及ばなかった。Dalman (=注21) S.264ff.羊飼いの笛については、S.224ff.
- (52) マソラの母音のつけ方にしたがうツアルマーウエト (šlmwt) については論争されている。複合名詞「ツェール」+「マーウエト」(šl+mwet) と考えると文語訳のように「死の蔭の谷」の意味になる。古代語訳はこのよう読み方をしていいる。しかし、近代の注解者や辞典は語根šlmからの派生語で本来ツアルムートと発音すべきであって、その意味は「闇」「暗黒」であるとしている。(Gesenius; KBL; König; Gunkel; Cohen; Kirkpatrick 等) さらに、ここは複合名詞ツアルマーウエトでよいが、その意味に関してはマーウエトが最高級を表現する語で全体として〈very deep shadow〉ないし〈total darkness〉(D.Winton Thomas, *JSS VII* (1962) pp.191-200; Dahood, *Psalms I*, p.147) になるという意見もある。cf. A.A.Anderson, *Psalms (1-72) The New Century Bible Commentary* (1972) p.197f.
- フリードマンやクライジエは、ここに出エジプト伝承との関連を読み取る(エレミヤ書2・6参照)。Freedman (=注49) p.292; Craigie (=注48) p.207.
- (53) フォークト以外に、Gunkel (=注11) S.100等。
- (54) A.B.ローズ著/木田献一訳『詩篇』日本基督教団出版局(1966)93頁。
- (55) 吉田泰著「古代イスラエルにおけるアジュール法」『聖書とオリエンツ世界』宗教史学研究所、山本書店(1985)7~55頁
- 他に欧文献として、アジュールに関する宗教史的説明は TRE 1, S.318ff.が一番よくまとまっている。旧約学関係では、Moshe Greenberg, *The Biblical Conception of Asylum*: *JBL* 78 (1959) 125-132; N.M.Nicolsky, *Das Asylrecht in Israel*: *ZAW* 48 (1930) 146-175; Roland de Vaux, *Ancient Israel—Its Life and Institutions*, London (1961) pp.160-163; p.276; p.414を参照。
- (56) プルタルコス「ソロン12」。プルタルコス著/村川堅太郎編『プルタルコス英雄伝』116頁。同じ事件についてヘロドトス5.71以下も記している。ヘロドトス著/松平千秋訳『歴史 中』岩波文庫(1972)160頁以下。

- (57) タキトゥス『年代記』3.60。国原吉之助訳，岩波文庫（1983）による。
- (58) TRE 1, S.317.
- (59) 吉田（=注55）20頁。
- (60) Greenberg（=注55）参照。
- (61) オーズは口語訳では「力」となっているが，グンケル（=注11, S.197）等は「庇護」を意味すると考えた。新共同訳はこの考え方を採用している。左近淑著『詩篇研究』新教出版社（1971）297頁を参照。
- (62) 6節は，口語訳の5節（新共同訳では6節）に相当するが，読み方は全く異なっている。拙訳では，まずオーズを「避難所」と考えてアジュールに言及しているところだが，これは既にグンケル（=注11, S.368f）もそうしている。マソラのメシルロートは「大路」であるが，ここを直訳すると「彼らの心の中には大路」となる。これでは何のことかわからないので，口語訳のような意訳が必要になる。クラウス（=注3, BK XV/2, S.747）は子音を1文字読み変えて，キスロート「信頼」とする。この説を採用した。
- (63) ソーヘーラーは旧約でここにしか出て来ない。シリヤ語訳にしたがって「防壁」としたが，タルグムは「盾」とする。
- (64) 70人訳，シュンマコス訳，シリヤ語訳が「ことば」と読む。A.A. Anderson, Psalms (73-150) S.656f.参照。
- (65) Kraus（=注3）BK XV/1, S.367.