

「諸国民のエルサレム巡礼－ 釈義に基づく思想史的研究」

小澤昂平

凡例

本論におけるヘブライ語聖書の底本には BHS(*Biblia Hebraica Stuttgartensia*)を用いる。釈義における本文批評に関しては試訳注において検討するものとし、基本的に BHS の注をその対象とするが、死海写本との関係や、研究者らの見解において BHS の注に反映されていないものがある場合は、そちらも試訳注において検討する。

本論における固有名詞、聖書各所の略記、聖書箇所を列記する場合の順序に関しては新共同訳聖書の表記及び順序に準拠する。聖書を引用する際は書名を略記で表記し、章と節はコロンで区切る。複数の引用を列記する際は各書物、各章毎にセミコロンを用いて区切る。

引用文献の記載に関して、同じ表題の資料において同姓の著者が複数いる場合のみ、姓の後にイニシャルを付す。書名に関しては参考文献表にてその詳細を特定し得る形に短縮する。岩波訳聖書を引用する際は、訳者「書物」『旧約聖書 I-IV 分類』頁と表記する。ゲゼニウスの *Gesenius' Hebrew Grammar* を引用する際は様々な版の存在を考慮し、頁数ではなくセクション番号を用いる。また、引用に際して必要のある場合は〔 〕を用いて論者の注を加える。

略記一覽

ABD: Freedman, D. N., Herion, G. A., Graf, D. F., Pleins, J. D., Beck, A. B. (eds.), A. B., *The Anchor Bible Dictionary*.

AmH: Ariaramnes, Hamadan.

AsH: Arsames, Hamadan.

ANEP: Pritchard, J. B., *The Ancient Near East in Pictures*.

ANET: Pritchard, J. B., *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testaments*.

ATD: Das Alte Testament Deutsch.

BDB: Brown, F., Driver, S., Briggs, C., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*.

BHS: Deutsche Bibelgesellschaft, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Editio Minor, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

BKAT: Biblischer Kommentar : Altes Testament.

CRAIBL: Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

DB: Darius, Behistan.

DPe: Darius, Persepolis e.

DSf: Darius, Susa f.

FOTL: The Forms of the Old Testament Literature.

GKC: Gesenius, W., Kautzsch, E. (eds.), *Gesenius' Hebrew Grammar* (trsl. by Cowley, A. E.).

HAL: Koehler, L. and Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*.

HALE: Koehler, L. and Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (trsl. by Richardson, M. E. J.).

HThKAT: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament.

HUCA: Hebrew Union College Annual.

JSOTS: Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series.

LXX: Brenton, L. C. L., *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*.

NICOT: The New International Commentary on the Old Testament.

PEQ: Palestine Exploration Quarterly.

RivB: Rivista Biblica.

SBL: Society of Biblical Literature.

STDJ: Studies on the Texts of the Desert of Judah.

TAD: Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt.

VT: Vetus Testamentum.

VTs: Supplements to Vetus Testamentum.

TOTC: Tyndale Old Testament Commentaries.

TZ: Theologische Zeitschrift.

WBC: Word Biblical Commentary.

WMANT: Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.

ZAH: Zeitschrift für Althebraistik.

ZAW: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.

目次

凡例	i
略記一覧	ii
1 序	1
1-1 研究史を踏まえた本論の目的	1
1-2 研究の方法	7
2 釈義、諸国民による奉獻	10
2-1 イザヤ書 60 章	10
2-2 イザヤ書 56 章 1-8 節	49
2-3 イザヤ書 66 章 18-21, 22-23 節	66
2-4 イザヤ書 18 章	86
2-5 ゼファニヤ書 3 章 9-10 節	106
2-6 ハガ 1 章 15 節 b-2 章 9 節	117
2-7 ゼカリヤ書 14 章 16-19, 20-21 節	146
2-8 詩編 68 編 20-36 節	161
2-9 詩編 76 編	186
2-10 詩編 96 編	201
3 章 釈義、諸国民の帰依	229
3-1 イザヤ書 2-5 節 (ミカ書 4 章 1-5 節)	229
3-2 エレミヤ書 3 章 14-18 節	249
3-3 エレミヤ書 16 章 19-21 節	268
3-4 ゼカリヤ書 8 章 20-22, 23 節	279
3-5 詩編 22 編 28-32 節	290
3-6 詩編 47 編	304
3-7 詩編 86 編	320
3-8 詩編 100 編	345

3-9 詩編 102 編	353
3-10 列王記上 8 章 41-43 節	375
4 章 思想史的考察	381
4-1 釈義に基づく思想史モデルの形成	381
4-1-a 諸国民による奉獻の思想史モデルの構成	381
4-1-b 諸国民の帰依の思想モデルの構成	386
4-1-c 上記二区分の思想史モデルの要約及び複合モデルの形成	393
4-2 諸国民のエルサレム巡礼の思想の史的背景	397
4-2-a 聖書内資料に見るペルシア時代の背景	399
4-2-b 聖書外資料に見るペルシア時代の背景	410
4-3 諸国民のエルサレム巡礼の思想史的位置付け	420
4-3-a 諸国民のエルサレム巡礼の思想と聖書の思想の関連	421
4-3-b 聖書外資料との関連	427
4-4 諸国民のエルサレム巡礼の思想の担い手と聴衆	429
5 章 結	436
参考文献表	439

1 章 序

1-1 研究史を踏まえた本研究の目的

旧約聖書には諸国民のエルサレム巡礼 (nation's pilgrimage/ Völkerwallfahrt)¹ と呼ばれる思想が見られる。これは聖書において、ある時は神の意志に反する敵対者或いはイスラエルの民を脅かす敵として、またある時は神の意志に逆らい続けたイスラエルに対する審判の道具或いはバビロニア捕囚からイスラエルを解放するための救済の道具として描かれる諸国民が、エルサレムのヤハウエの元に集い、その行い（奉獻や帰依）がヤハウエに受け入れられる（単位によっては諸国民の受容に明言しないものもあるが、彼らに対する拒否も明言されない）というモチーフを含む単元の総称である。このようなモチーフを含む思想は書物の枠組みを越え、複数の預言書、詩編、列王記に散在している。よって、諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む単位間の関連性や、それらの単元の背景や思想史が聖書学の研究対象となることは不思議ではない。しかしながら、そのような議論が活発になされてきたとは言い難い。聖書における諸国民のエルサレム巡礼の背景を探るために、この思想を含む複数の単位に対する研究を踏まえる必要があるということは既にフォン・ラートが 1949 年の論文の中で指摘しているが²、以降の研究史においてより大きな関心を

¹ Nation's pilgrimage や Völkerwallfahrt には「エルサレム」という表現は含まれていないが、本論では研究対象を明確化するため諸国民のエルサレム巡礼とする。というのも、イザ 19:19-25; ゼファ 2:11; マラ 1:11 にはエルサレム以外の場（イザ 19:19-25 ではエジプト。ゼファ 2:11; マラ 1:11 では場を特定しないあらゆる場所）における全世界的な場におけるヤハウエ帰依（及び祭儀）に関する言及が見られ、これらを聖地に数えるならば「諸国民の巡礼」という表現は場の問題において不安定なものとなるためである。ヤハウエが名を置いた聖地エルサレムに対する諸国民の巡礼と、世界各地におけるヤハウエ崇拝の実現の思想には類似性が認められるが、以下の理由から異なる分類に位置付けた方が適切と考えられる。（一）イザ 19:19-25; ゼファ 2:11 はいずれも諸国民に対する審判預言の文脈に位置する。諸国民のエルサレム巡礼においても諸国民に対する審判が告げられるものもあるが、ヤハウエによる他国の没落や滅亡を主題とするイザ 19:19-25; ゼファ 2:11 と、ヤハウエによる諸国民の受容を主題とする両者の思想が同一とはいえない。（二）マラ 1:11 に関してはペルシア時代のエルサレムの祭司に対する告発の文脈に位置する。この時代に聖書の主人公らによってエルサレム中心主義的な思想の正当性が強調されたことを踏まえるならば（本論 4 章参照）、当該箇所は、より直接的にはエルサレム中心主義の崩壊が当時の祭司に対する審判として機能したことを示すものである。これも諸国民のエルサレム巡礼の主題と同一のものとみなすことは困難である。

² Von Rad, "The City on the Hill", *The Problem of the Hexateuch*, p. 241. この論文においてフォン・ラートが取り上げた単位はイザ 2:2-4; 60; ハガ 2:6-9 (*Ibid.*, pp. 232-242)。

集めたものは、(いずれも上記の論文でフォン・ラートが触れていることであるが) イザ 2:2-5 とミカ 4:1-5 の並行記事の問題や、イザ 2:2-5 とシオンの詩編の関連に関するものである(上記の論文には「シオンの詩編」或いは「シオン神学」という表現は見られないが、彼がこの論文で取り上げているイザ 2:2-5; 60; ハガ 2:6-8 と関連する可能性のある単位として、シオンの詩編に該当する詩 46; 48 を挙げている)³。諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む単位を包括的に取り上げた研究の不足は、関連する単元の注解においても、近年の研究においても、そのような観点による研究成果が前提とされていない点からも裏付けられる⁴。このような状況には諸国民のエルサレム巡礼の思想に関連する研究における以下のような問題が背景にあるものと考えられる。

(一) フォン・ラートの指摘にもかかわらず、諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む単位に対する包括的な研究が十分になされて来たとは言えない。このような観点に立つ研究としては 1966 年のヘルムート・シュミットの論文が挙げられる⁵。この論文においてシュミットは諸国民の到来に言及する単位に対し、内容的な分類を提示し⁶、釈義的な研究成果を踏まえた上で、各単位を捕囚前、捕囚期、捕囚解放後といった大まかな時代区分に位置付ける。この論文において彼が提示した諸国民の到来に関する単元の分類は近年の辞典においても踏襲されている⁷。しかしながら、釈義的研究に関しては各単位に見られる他

彼は他に詩 46; 48; イザ 25:6; ゼカ 14; トビ 13:9ff; 14:5-7 を研究対象として取り上げる必要性を述べている。しかしながら、イザ 25:6 には諸国民の到来に関する明言はなく、詩 48 に関しては諸国民の到来の目的は巡礼ではなく侵攻である。また、トビト記のものは 13:9 以下に諸国民のエルサレム巡礼の思想が確認されるが(14:5-7 には巡礼に関する明言は見られない)、本論の研究対象を明確化するために釈義の対象には含まない。

³ *Ibid.*, p. 241.

⁴ 関連する近年の研究としては Gärtner, “Jerusalem – City of God for Israel and the Nations”, *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve*, pp. 269-283; Lohfink/ Zenger, *The God of Israel and Nations*; Roberts, “The End of War in the Zion Tradition: The Imperialistic Background of an Old Testament Vision of World Wide Peace”, *Horizons in Biblical Theology*, Vol. 26-1, pp. 2-22; “God's Imperial Reign According to the Psalter”, *Horizons in Biblical Theology*, Vol. 23-1, pp. 211-221; Stansell, “The Nation's Journey to Zion: Pilgrimage and Tribute as Metaphor in the Book of Isaiah”, *The Desert will Bloom*, pp. 233-255; Willis, “Isaiah 2:2-5 and the Psalms of Zion”, *Writing and Reading the Scroll of Isaiah Studies of an Interpretive Tradition Vol. 1*. 注解の文献に関しては次章以降の各単元の釈義を参照。

⁵ Schmidt, *Israel, Zion und die Völker*.

⁶ この論文における分類は「諸国民の侵攻 (Völkerkampf)」「諸国民の巡礼 (Völkerwallfahrt)」「諸国民の表敬 (Völkerhuldigung)」「Völkerversammlung (諸国民の集結)」。

⁷ Dymer, “Völkerwallfahrt / Völkerkampf”, *Das Bibellexikon*

の単元との関連が十分に議論されているとは言い難い⁸。また、各単元を大まかな時代区分に位置付けるものの、それぞれの単元が記された思想史的背景に関する吟味という点においても十分に議論されているとは言い難い⁹。

包括的に単元を扱った研究としては、他に 1983 年のワインフェルドの論文が挙げられる¹⁰。この研究は諸国民のエルサレム巡礼を含む幅広い聖書の思想（エルサレムを世界の王都或いは聖地とみなすもの）と古代オリエント世界の思想を比較するものであり、そのような比較の意義を立証するものである。この研究においては聖書のエルサレム中心主義的な思想を古代オリエントの王都や聖地に関する思想の文脈に位置付けることが試みられるが、例えばペルシア時代（聖書における第二神殿時代と重なる）の思想であるイザ 60 と、それよりも時代が遡るニップル出土の賛歌とを対比する点には時代錯誤を指摘することが可能である¹¹（イザ 60 を例に挙げるのであれば釈義において取り上げるストローンの論文¹²（イザ 60 とペルセポリスのアパダナレリーフを比較）の方が適切な時代背景を想定した研究と言える）。また、この研究は聖書外資料との比較に重きを置いているため、聖書の各単元に対する文献学的な批判という点において十分なものとは言い難い。

この他、より近年のものとしてはローフィンクとツェンガーの共著が挙げられる¹³。この著書においてはイザヤ書や詩編といった幅広い単元に焦点が当てられているが、預言書においては諸国民のエルサレム巡礼の思想がイザヤ書に多く見られるため、イザヤ書内の単元に重点を置く傾向にある¹⁴（同様の傾向は注 2 に挙げた諸研究にも見られる）。確かに、

(<https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/34263/>).

⁸ 例えばイザ 2:2-4（ミカ 4:1-4）に関して、シュミットはこれを捕囚前の時代に位置付けている（Schmidt, *op. cit.*, pp. 143-152）。しかしながら、本論において後述するように（本論においてはイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5））、この單元には第一イザヤ書の救済預言との思想における相違や、תורה「律法」等の語彙の用法における相違、イザ 40 以下との思想や表現における一致が確認されるため、捕囚前の作とは考え難い。詩 102 に関しても（*Ibid.*, pp. 203-205）、この單元には第二神殿時代の思想からの引用が見られるものの、そのような観点は欠けている（シュミットは詩 102 を捕囚期に位置付ける）。

⁹ シュミットは類似する思想がエジプト、メソポタミア、ラス・シャムラ出土の文書資料にも見られることを例示するが（*Ibid.*, pp. 41-80）、これらの資料と聖書の各単元の関連性に対して積極的な議論がなされているとは言い難い。

¹⁰ Weinfeld, “Zion and Jerusalem as Religious and Political Capital: Ideology and Utopia”, *The Poet and Historian*, pp. 75-115.

¹¹ *Ibid.*, pp. 110-111.

¹² Strawn, “A World under Control: Isaiah 60 and Apadana Reliefs from Persepolis”, *Approaching Yehud*, pp. 85-116.

¹³ Lohfink/ Zenger, *op. cit.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 42-43.

以下に示すように、預言書の中ではイザヤ書に最も多く諸国民のエルサレム巡礼に関する言及が見られるが、他に列王記、エレミヤ書、ゼファニヤ書、ハガイ書、ゼカリヤ書にもこれに類する思想が見られるため、それらに対する調査を割愛することが適切とはいえない¹⁵。

(二) 特に近年の聖書学においては聖書の思想の背景を探る際に聖書外資料が有効な証言として引用されるが¹⁶、諸国民のエルサレム巡礼の思想に関する研究において、そのような手法を積極的かつ適切に取り入れたものは少ない。ストローンによるイザ 60 とペルセポリスのアパダナレリーフの比較¹⁷は時代背景における一致もあり、一つの具体的な成功例と言えるが、イザ 60 に関する聖書内の他の思想との関連に対する見解の不足を指摘することも可能である（この点に関しては次章のイザ 60 に対する釈義も参照）。

(三) 諸国民のエルサレム巡礼という表現が適用される対象が聖書学の研究においても定まっていない点も問題である。この問題に関連する研究としては上記のシュミットのものに加え、近年のものとしては 2009 年のスタンセルの論文が挙げられる¹⁸。この論文はイザ 60 を始めとするイザヤ書に見られる諸国民の到来に言及する単元に着目し、それらの性格を問うものである。彼はこの論文において、巡礼に関しては儀礼的な要素が必要であるとの前提から諸国民の到来に関する単元を「諸国民の巡礼 (pilgrimage)」と「諸国民の旅 (journey)」に分類する¹⁹。諸国民の到来に関する単元を総じて巡礼と称することが不当であるとの彼の見解には賛同するが、この論文の試みが全く適切であるか否かに関しては一考が必要である。例えば彼は上記の基準によってイザ 2:2-4 を諸国民の巡礼に、イザ 60 を諸国民の旅に分類する²⁰。イザ 60 に関しては諸国民による献げ物のモチーフが強調され、11 節や 14 節ではシオンと諸国の立場の逆転が描かれる²¹。しかしながら、この単

¹⁵ 例えばゲルトナーは 2012 年の論文 (Gärtner, *op. cit.*, pp. 269-283) においてゼファ 3:8 以下を主題としており、そこにイザヤ書の伝統との関連を指摘するが (*Ibid.*, p. 281)、本論において後述するように、ゼファ 3:9-10 に見られる諸国民のエルサレム巡礼の思想にはイザヤ書の他に詩 68:20-36; 76 との関連も鍵となる。

¹⁶ Gerstenberger, *Israel in the Persian Period*; Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Vol. 1*; シュミット『旧約聖書文学史入門』; 月本『詩篇の思想と信仰 I-IV』; 山我『一神教の起源』。

¹⁷ Strawn, *op. cit.*

¹⁸ Stansell, *op. cit.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 238.

²⁰ *Ibid.*, pp. 253-254.

²¹ 11 節の הָיָה に関して「(捕虜として) 引かれる」或いは「導かれる」という二つの可能性がある (スタンセルは前者 (*Ibid.*, p. 239))。いずれの訳も語彙の用例から導き出

元に儀礼的要素が欠けているとは言い難い²²。諸国民はヤハウェの顕現によってシオンに集うが、彼らの献げ物に関しても、それらが純粋に政治的な意図のみによるものとして描かれているとは言えない。イザ 60 には王的なヤハウェの姿が暗示されているが、ヤハウェは同時に被造物世界を統べる神でもある。そのため、諸国民の献げ物には神ヤハウェに対する儀礼的な奉獻の意味も含まれるのである。よって、この単元は上記のスタンセル自身の前提によっても巡礼に分類するのが適切である。

この問題に関する他の例として、先述したローフィंकとツェンガーの共著が挙げられる。この著書においては詩 24; 25 が諸国民のエルサレム巡礼と関連付けられるが²³、それらの詩編において諸国民がエルサレムに来るといった言及は見られない。ヤハウェの全世界的な支配の実現或いはそれに関連する全人類的なヤハウェに対する服従や帰依といった思想と、諸国民のエルサレム巡礼の思想が関連することは容易に想像されるが（諸国民のエルサレム巡礼が引き起こされる背景に、ヤハウェによる全人類的な支配の思想や諸国民のヤハウェに対する帰依が前提とされるため）、これらを混同することが適切とは言い難い。そのため、諸国民のエルサレム巡礼の思想と他の関連する思想との間に明白な区分を示す基準が必要となる。

諸国民のエルサレム巡礼に関しては「巡礼」という語彙が示すようにイスラエルの民以外の人々が神ヤハウェの選んだ聖地であるエルサレムに来ることが前提となる。ヘブライ語には巡礼に関連する語彙として חגג 「巡礼祭を祝う」 בוא 「来る」 עלה 「上る」 הלך 「行く」の四つの動詞が確認される²⁴。そのため、これらの動詞の主語に גוים 「諸国民」 עמים 「諸民族」 לאמים 「諸部族」 נכר 「異邦人」や、各諸国民や諸民族の固有名詞、またはそれらと関連する כל-הארץ 「全地」 כל בשר 「全ての肉なるもの」 משפחות 「諸氏族」 מלכים 「諸王」といった語彙が該当することが求められる²⁵。さらに、聖書には諸国民によるヤハウェに対する奉獻の思想も見られるが、この場合も現実的には諸国民の到来が前提とされるため、これも

されるものであるが、本論は前節との関連から後者の立場を取る（本論 2 章の当該箇所
の釈義を参照）。

²² 7 節における羊の犠牲、10 節における諸王の奉仕。

²³ Lohfink/ Zenger, *op. cit.*, pp. 57-80.

²⁴ Knowles, “Pilgrimage to Jerusalem in the Persian Period”, *Approaching Yehud*, pp. 8-9.

²⁵ これらの語彙は基本的には異なるものであるが、本論ではイスラエルの民以外のエルサレム巡礼を「諸国民のエルサレム巡礼」と総称する。本論における「諸国民」という表現も同様にイスラエルの民以外の人々を総称するものとして用いる。

諸国民のエルサレム巡礼に分類することが可能である²⁶。また、ヤハウェが諸国民を審判や戦争のためではなく彼らの受容を目的としてエルサレムに集めるという思想に関しても、視座が異なるものの想定されている現象としては共通のものと考えられるため、ここにも諸国民のエルサレム巡礼が想定されているものと考えられる。

ただし、以下のような單元に対しては、それを巡礼と明言することが困難となる。(一) 諸国民の帰依が告げられるものの、上記の語彙の使用が見られず、彼らの到来が明言されないもの。ゼカ 2:14-17 等²⁷は関連性の高い單元であるものの、厳密には諸国民のエルサレム巡礼には該当しない。(二) 諸国民がエルサレムに集うという表現が見られたとしても、例えばイザ 14:1-2; 45:14; 49:22-23 のように捕囚の逆転を示唆するようなものや、詩 46 のようにエルサレム侵攻を目的とするもの（その結果として諸国民の回心や帰依或いはヤハウェによる彼らの受容に関する言及のないもの²⁸）を諸国民の巡礼に区分することは不当である。(三) 人間の王に対する謁見が意図されているもの。例えばイザ 55:5 には不明な二人称男性単数形の「あなた」による他国の招集が告げられている。イザ 55:5a はこの二人称の人物が呼ぶと「あなたを知らなかった国があなたのもとに来る」というものであるが、この二人称が男性形であるために、それをシオンと同定することは困難である²⁹。すると、この二人称の同定が問題となる。この人物に関しては王的な人物が想定されているものと考えられるが、以下の点でその同定が困難である。(イ) 直前の 3 節にダビデの名が見られるため、ダビデ的な人物である可能性も考えられるが³⁰、ワッツはこの二人称をダレイオス一世と考える³¹。(ロ) イザ 55:5 の位置する 1-5 節に関してはヤハウェの呼びかけの対象が 1-3 節（二人称複数形）と 5 節（二人称単数形）で異なっており、文学單元としての統一性も疑わしい。3-4 節はダビデにおいて関連性が保たれており、5 節のあな

²⁶ Knowles, *op. cit.*, p. 4.

²⁷ 他に諸国民の帰依や諸国民による賛美が告げられるものの、その到来が明言されないものは詩 66; 67; 117; 138; 148; 150。詩 66:5 の冒頭には動詞 *הָלַךְ* を元にした *לָכֹךְ* が見られる。新共同訳はこれを「来て」と訳すが、当該箇所 *לָכֹךְ* に関しては *הָלַךְ* の命令形ではなく感嘆詞である可能性も考えられる (GKC, §105b; 月本『詩篇の思想と信仰 III』205 頁)。フォン・ラートが諸国民のエルサレム巡礼に数えたイザ 25:6 もヤハウェの祝宴が全人類に対して開かれることが告げられるが、彼らがその場に集められる或いは来るといった明言は見られない。

²⁸ 詩 48; イザ 5:26; 17:12-24; ヨエ 3:17。

²⁹ これに対し、イザ 60 では二人称女性形の「あなた (シオン)」に諸国民が来る。

³⁰ Childs, *Isaiah*, pp. 435-437.

³¹ Watts, *Isaiah 33-66, Rev. ed.*, p. 818.

たには王的な人物が想定されているものと考えられるが、5 節の二人称単数に対する呼びかけは 1-3 節のあなたがたに対して唐突である。加えて、この二人称単数の人物がダビデ的な人物であると仮定したとしても、ヤハウエにその権威を与えられた王的人物による他国の招集が必ずしも巡礼としての意味合いを有するとは言い切れない³²。そのため、この一節を諸国民のエルサレム巡礼に区分することが適切であるとは言えない。(四) 聖地エルサレムを想定しないもの。聖書には三度エルサレム中心主義的な聖地の思想とは異なる、全世界的なヤハウエ帰依の実現の思想が見られるが(イザ 19:19-25; ゼファ 2:11; マラ 1:11)、それらに関しても諸国民のエルサレム巡礼の思想とは異なる分類を想定する方が適切である(上記注 1 も参照)。

以上の条件を満たす单元として王上 8:41-43; 詩 22:28-32; 47; 68:20-36; 76; 86; 96; 100; 102; イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5); 18:7³³; 56:1-8; 60; 66:18-21, 22-23; エレ 3:14-18; 16:19-21; ゼファ 3:9-10; ハガ 1:15b-2:9; ゼカ 8:20-23; 14:16-19, 20-21 が該当する(詩 22:28-32 に関しては明白に諸国民の到来に言及しないものの、詩 22:30 が詩 86:6 の引用(動詞 **בָּוֹא** が欠けている)と考えられるため、諸国民のエルサレム巡礼に該当するものと考ええる)。

これらの单元に諸国民のエルサレム巡礼のモチーフが見られることは上記の各单元に関する研究の中で言及されることはあるものの、これらの单元を包括的に扱い、单元同士の関連性や、それを基にこの特徴的な思想を思想史的背景に位置付けるといった研究は見られない。よって、本研究はこの点に着目し、諸国民のエルサレム巡礼の思想史的位置付けを提示することを目的とする。

1-2 研究の方法

本論は上記の目的のために大きく分けて二つの研究過程を踏まえる。第一に各单元に対する釈義である。これにより单元間の関連性や、それ以上の幅広い思想との関連及び時代

³² 詩 18:44-45 (サム下 22:44-45); 72; イザ 11:10 も参照。

³³ イザ 18:7 はイザ 18:1-6 に対する付加と考えられるが(当該箇所を参照)、この一節のみではその時代背景や意図を考察することが困難であるため、イザ 18:7 に関してはイザ 18 全体を釈義の対象とする。

背景が明らかとなる。各単元の釈義に関してはすでに膨大な研究がなされているが、それらを踏まえ、新たな調査を行う必要性は前項で提示した問題（一）及び（二）と関連する。先述の通りシュミットの研究における釈義は十分であるとは言えず、近年の聖書学の分野においても本論と同様の関心のために詳細な文献学的調査を踏まえた研究は見られない。ワインフェルドやストローンの研究は聖書と聖書外資料の関連を示す上で興味深い見解を提示するが、聖書学における文献学的な要求を満たすものとは言い難い。本論における釈義の必要性に関してはこれらの要求を満たすためにも必須である。第二に釈義の成果を踏まえた上で思想史的な考察を加える。思想史的考察においては第一に釈義によって導き出された共通の特徴に基づき各単元を分類し、伝承史的な手法を用いて各区分の時系列的配列を試みる。これにより聖書に拡散している単元同士の関連が明らかとなり、諸国民のエルサレム巡礼の思想史的特徴及び動向が浮き彫りとなる。第二にこの思想の思想史的位置付けを明らかにするために聖書内外の同時代の思想との対比を試みる。

思想史的考察においては釈義によって洗い出された各単元に共通の特徴が鍵となるが、この点に関して本論は釈義に先行してあらかじめ明白な特徴から対象となる単元を二つの区分に分類する³⁴。その特徴とは諸国民が巡礼に際して何らかの献げ物を携えることが明言されるものと（詩 68:20-36; 76; 96; イザ 18:7; 56:1-8; 60; 66:18-21, 22-23; ゼファ 3:9-10; ハガ 1:15b-2:9; ゼカ 14:16-19, 20-21）、献げ物に関する言及の見られないものである（王上 8:41-43; 詩 22:28-32; 47; 86; 100; 102; イザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）; エレ 3:14-18;

³⁴ 類似の区分は上記のシュミットの論文にも見られる（Scmidt, *op. cit.*, pp. 4-5）。シュミットはヤハウエによる集めと巡礼を区分しているが、いずれの区分においても奉献のモチーフが見られるものと、そうでないものが見られる。ヤハウエによる集めと巡礼に関しては先述のように、想定されている現象としては共通のものと考えられる。よって、本論においては各単元をより明確に分類する基準として、奉献のモチーフの有無に着目する。ヴィルトベルガーが指摘するように（この指摘は上記のシュミットの論文に対するもの）「これらの主題〔諸国民による奉献と諸国民の巡礼〕は明らかに綿密に関連している」

（Wildberger, *Isaiah 13-27*, p. 526）。本論においてはこれらの区分に関し、各々に異なる思想としての枠組みを想定するのではなく、同一の思想内における異なる特徴、描き方、モチーフの使用と捉える。先述の通り、諸国民の行き着く先がヤハウエやヤハウエの選んだシオンである限り、彼らの奉献に関しても宗教的な要素を完全に排除することは困難である。神ヤハウエとの関連が主張される限り、そこには諸国民がヤハウエの求めに応じたことが暗示される。よって、例えば儀礼的要素の薄いハガ 1:15b-2:9 の背景にも、神の権威の顕示に対する諸国民の反応という点で巡礼としての要素が含まれる（儀礼的な表現や語彙の使用は見られないが、神の求めるもの（ただし、この点も暗示的である）を人々が持参するという点においては儀礼に関する律法の規定と共通の構造を想定することが可能である）。

16:19-21; ゼカ 8:20-23)。本論においては前者を「諸国民による奉献」、後者を「諸国民の帰依」と称する。

また、次章以下本論は上記の各单元に対する釈義に入るが、その際に本論の基本的な聖書の引用に関する順序とは異なる順序によって論述を進める。本論の聖書の引用に関しては基本的に新共同訳聖書の並びに準ずるが、釈義による研究においてはより時代背景に関する前提のより明白な預言書を詩編に先行させる。預言書の釈義をより難解な詩編の釈義に先行させることにより、後者の理解を助けるためである。さらに預言書の单元に関しては本論の研究の導入として、最も大きな单元であるイザ 60 の釈義を他の单元に先行して行う。この单元は先述したストローンの研究にも見られるように、聖書外資料との関連も想定されるため、聖書内外の資料を扱う研究の導入に適していると考えられる。以降、2章においてはイザ 60 と関連する第三イザヤ書の单元の釈義をイザ 18:7 に先行させる。また、「諸国民の帰依」には列王記の单元が一点あるが（王上 8:41-43）、この单元の釈義に関しては3章の詩編の各单元の釈義の後に配置する。

2 章 釈義、諸国民による奉献

2-1 イザヤ書 60 章

試訳

1. 立て、輝け、まことにあなたの光は来、ヤハウエの栄光があなたの上に輝いた。
2. まことに見よ、闇³⁵が地を、密雲³⁶が諸部族を覆っている。しかしあなたの上にはヤハウエが輝き、その栄光があなたの上に現れる。
3. 諸国民はあなたの光へ、王達はあなたの明けの³⁷輝きへ³⁸と歩む。
4. 目を上げて周囲を見よ、彼らは皆集まってあなたのもとに来る。あなたの息子達は遠くから、あなたの娘達は脇に³⁹抱えられて⁴⁰やって来る。
5. その時、あなたは見て⁴¹晴れやかになり⁴²、あなたの心は戦いて広やかになる⁴³。まこ

³⁵ LXX には חשך 「闇」が抜けているが、1QIsa^a はマソラと同様である。マソラを支持する理由については次の注を参照。

³⁶ 1QIsa^b はマソラと同様であるが、1QIsa^a には עלפור 「密雲」が抜けている。先の חשך とこの ערפל は並行関係にあると考えられるためマソラを支持する。

³⁷ LXX とタルグムには זרחך 「(あなたの) 明けの」が欠けている。しかし、「おそらくこれら二つの語彙は二詞一意である」(Oswalt, *Isaiah 40-66*, p. 533) と考えられるため、マソラを支持する。

³⁸ 1QIsa^a は לנגד 「～の前に」となっており、タルグムも同様である。「しかし、末尾のダレットは幾分大きく、下手に書かれており、つまり書き間違いのようなもの」(*Ibid.*, p. 533) と考えられるためマソラを支持する。

³⁹ LXX では「肩に乗せて」となっているが、1QIsa^a やタルグム、ウルガタはマソラと同様である。LXX はこの箇所を類似する表現が見られるイザ 49:22 に合わせたとも考えられる。これは本節と同じく על-צד を用いているイザ 66:12 において、LXX との本文批評上の問題が見られないことから推測できる。よって、マソラを支持する。「脇に抱える」というのは明らかに一部の文化において幼児を運ぶ際に一般的に行われていたことである(腰の上にまたがらせて片手で抱える)」(*Ibid.*, p. 533)。「この表現は子供達を運ぶ方法として、中近東では一般的なものである」(Whybray, *Isaiah 40-66*, p. 232)。

⁴⁰ マソラでは תאמנה 「抱えられて」であるが、1QIsa^b では תנשניה 「負われて」。これはイザ 49:22 に合わせたものと考えられるので、マソラを支持する。

⁴¹ 多くの写本は תירא 「あなたは恐れ」としているが、1QIsa^a、LXX、タルグム、ウルガタがマソラを支持している上、4 節との関連も考慮してマソラを支持する。

⁴² 「LXX はマソラの ונהרת を欠いている。タルグムとシリア語写本では「輝く (II נהר)」となっており、ウルガタは「流れる (I נהר)」としている。I נהר の使用はより一般的であ

とに、海の富はあなたのものとなり、諸国民の財産があなたのもつて来る⁴⁴。

6. 駱駝の大群があなたを覆う、ミディアンとエファの若い駱駝が。これらは全てシェバから来、金と乳香を携え、ヤハウエへの讃美を宣べる。
7. ケダルの全ての羊はあなたのもつて集められ、ネバヨトの雄羊はあなたに仕える⁴⁵。それらは献げられ、私の祭壇に受け入れられる⁴⁶。そして我が壮麗な家を私は美しくする⁴⁷。
8. 雲のように、巢⁴⁸に帰る鳩のように飛ぶのは誰だ。
9. まことに⁴⁹、島々は私を待ち望み⁵⁰、タルシシュの船は真つ先にあなたの子らを遠くから、彼らの銀や金とともに運んで来る。あなたの神ヤハウエの名のため、イスラエルの聖なる方のために。彼があなたを美しくする故である。

るが、「輝く」といった方がより文脈に適合する」(Oswalt, *op. cit.*, p. 533)。本論はこの語彙を II נהר (be radiant) と捉えた (HALE Vol. 1, p. 676)。

⁴³ 「1QIsa^aは ופחד 「戦いて」」を欠いており、「晴れやかになる」を三人称とし、「あなたの心は晴れやかになり歓喜する」としている。また、LXXは「晴れやかになる」を欠くものの「戦く」を示す。シリア語写本、タルグム、ウルガタがマソラを支持しているため、マソラを支持する」(Watts, *op. cit.*, pp. 861-862)。

⁴⁴ マソラではカル形の יבא 「来る」だが、BHSはタルグムを例にヒフィル形、「もたらす」に読み替えることを提案している。確かにその方が読み易いが、より難解なマソラを支持する。

⁴⁵ BHSは ישרתוך 「あなたに仕える」の削除を提案する。この語彙は「稀な形であるが10節にも見られる」(Oswalt, *op. cit.*, p. 533)。

⁴⁶ マソラでは על רצון 「それらは私の受け入れる祭壇に献げられる」であるが、1QIsa^aでは לרצון על 「それらは献げられ、私の祭壇に受け入れられる」と語順が逆転している。前者はウルガタに、後者はLXX、シリア語写本、タルグムに支持されている。על רצוןと同様の表現は見当たらないが、לרצון עלはイザ 56:7にも見られ、それに続く מזבחまで一致する。その上イザ 56:7には読み替えや他の写本との相違は見られない。そのためここではマソラの読みではなく1QIsa^aの読みを支持する。

⁴⁷ נפארは「栄化する」「栄誉あらしめる」と訳すことも可能であるが、本論ではその第一義的な意味を尊重し「美しくする」と訳出した。

⁴⁸ ארבהは元々「穴」や「窓」の意。

⁴⁹ BHSは כלי 「まことに、私を」を כלי 「器」と読み替えることを提案する。これにより当該箇所は「島々の器」となる。この場合、器とは船を意味する (HALE Vol. 1, p. 479. イザ 18:2 参照)。しかし、この読み替えを支持する他の写本がないので、マソラを支持する。

⁵⁰ マソラでは I קה 「待つ」のピエル形未完了だが、BHSはこの語彙を II קהのニフアル形未完了で読むことを提案する。それにより、当該箇所は「集める、集まる」といった意味となる。これは稀な用法で、創 1:9 とエレ 3:17 にしか見られない。この読み替えと先の読み替えによって「島々の器は集い」となる。しかし、「LXX、タルグム、ウルガタがマソラを支持している」(Watts, *op. cit.*, p. 862) 上に、イザ 51:5 に「島々は(ヤハウエの腕を)待ち望む」と類似する表現が見られるため、本論はこの提案を支持しない。

10. 異邦の子らはあなたの壁を築き、その王達はあなたに仕える。まことに私の憤怒の内に私はあなたを打ったが、好意をもってあなたを憐れむ。
11. あなたの門は絶えず開き⁵¹、昼も夜も閉じられることはない。諸国民の財産をあなたのもとへ運び、その王達が導かれる⁵²ためである。
12. まことに、あなたに仕えない国や王国は滅び、それらの国々は完全に荒廃する。
13. レバノンの栄光⁵³は樅の木⁵⁴、ガマズミ⁵⁵、糸杉⁵⁶ともどもあなたのもとに来て、私の聖所を美しくする。そして、私は私の足台を尊くする。
14. 身を屈めて⁵⁷あなたのもとに歩いて来るのは、⁵⁸あなたを迫害した者の子ら。あなたの

⁵¹ ופתחוはピエル形の能動「(あなたの門は絶えず) 開き」であるが、BHS では受動のニフアル形への読み替えが提案されている。「1QIsa^aはマソラを支持している。タルグム、LXX、ウルガタは全て受動態である」(Watts, *op. cit.*, p. 862)。「本論では受動で訳したが、これは他のヘブライ語テキストに裏付けされない。不定形の三人称複数はいしばしば受動の意味を取ることがある。さらに、幾つかの単語のピエル形は自動詞の機能を持つ」(Oswalt, *op. cit.*, p. 544)。日本語訳においては「開き」も「開かれ」もさほど意味に違いは生じないが、受動として訳す他のヘブライ語写本の支持がないため、マソラを支持する。

⁵² נהגים「(彼らは) 導かれる」はマソラでは受動分詞であるが、BHS は能動分詞 (נהגים) への読み替えを提案する。「多くの注解者〔例えばヴェスターマンやワイブレイ〕がこの校訂に応じているが、この変更に関して何らかの裏付けとなる証拠は無い」(*Ibid.*)。よってマソラを支持する。

⁵³ 1QIsa^aにはここにנתן לך「(レバノンの栄光) はあなたに与えられ、そして」が入っている。「おそらく 35:2 と合わせたのだろう」(Kutscher, *Language*, pp. 543-545)。「LXX、シリア語写本、タルグム、ウルガタはマソラを支持している」(Watts, *op. cit.*, p. 862)。1QIsa^aを支持する他の写本がないためマソラを支持する。

⁵⁴ «ברוש»がレバノンカアズミと併記される場合は必ず、樅の木 (Abies Cilicia, the Cilician fir) を示していると思われる。それはレバノンで杉と共に育ち、一種の混合林かどちらか残った方の森を形成する」(Zohary, *Plants of the Bible*, p. 106)。

⁵⁵ תהר «ガマズミ」は本節とイザ 41:19 にしか見られない。「ヘブライ語の תהר を何らかの植物に言語学的または文脈的に同定する学問的奮闘は未だ成功していない。二つの引用した文章〔イザ 41:19, 60:13〕では תהר と他の木々は復興の象徴である。この難題を克服する唯一の方法はタルグム・ヨナタンの信頼できるアラム語訳に従うことである。そこでは תהר はモルニアン (mornian) と訳しており、それはアラビア語のムッラーン (murran) と同語源である (その唯一のアラビア名は *Viburnum tinus*)。他のいかなる提案も僅かな言語学的根拠を持たない」(*Ibid.*, p. 112)。本論では *Viburnum tinus* の英語名が *Laurestinus* であり、それがガマズミの一種であることからガマズミと訳す。

⁵⁶ תאשור «糸杉」も先のものと同じく本節とイザ 41:19 にのみ見られるものである。ゾハリーの研究においてもこの語の同定には至っていない。しかし、「ウガリットの tyshr (杉の一種) との関連から」(Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, p. 689) 杉の一種ではないかと推測される。本論は HAL の見解に従い糸杉と訳出した (*HAL Lfg.* 4, p. 1546)。

⁵⁷ BHS には שחוח «身を屈めて」の母音を読み替えて連語不定詞を独立不定詞にする提案が

足下にひれ伏すのは、全てあなたを軽んじた者達⁵⁹。彼らはあなたをヤハウエの街、イスラエルの聖なる方のシオン⁶⁰と呼ぶ。

15. あなたは見棄てられ、憎まれ、通る者⁶¹もいなかったが、私はあなたを永遠の誇り、代々の喜びとする。
16. そしてあなたは諸国民の乳を吸い、諸王の乳房を吸う。そしてあなたは私があなたの救い主ヤハウエであり、あなたの贖い主、ヤコブの強き者⁶²であることを知る。
17. 私は青銅の代わりに金を、鉄の代わりに銀を、木の代わりに青銅を、石の代わりに鉄をもたらす。そして私は平和をあなたの管理者に、正義をあなたの監督者とする。
18. もはやあなたの地で暴力が、あなたの領土で破滅や破壊が聞かれることはない。あなたはあなたの壁を救いと呼び、あなたの門を誉れと呼ぶ。
19. もはや太陽はあなたの昼の光とはならず、⁶³月の輝きもあなたを照らさない。ヤハウエがあなたにとっての永遠の光となり、あなたの神があなたの美となる。
20. あなたの太陽はもはや沈むことはなく、あなたの月が取り去られる⁶⁴ことはない。ま

なされているが、翻訳上の変化は無い。

⁵⁸ 「1QIsa^aと二つの写本はここに「全て」の一語を足している」(Watts, *op. cit.*, p. 862)が、これは後続の一文に合わせたものと考えられるため、マソラを支持する。

⁵⁹ 当該箇所は LXX では「身を屈めてあなたのもとに歩いて来るのは、あなたを迫害した者の子ら、そしてあなたを軽んじた者達」。ヴェスターマンは LXX の読みを支持している (Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 355)。しかし、「1QIsa^a、タルグム、ウルガタはマソラを支持している」(Watts, *op. cit.*, p. 862)。よってマソラを支持する。

⁶⁰ BHS は母音の読み替えを提案する。それに従えば「イスラエルの聖なる方の記念碑」となる。これは「イスラエルの聖なる方のシオン」という属格構文が不自然であると判断したためと思われるが、「同等の連語形は例えばカルデヤのウル [創 11.28] にも見られる」(Koole, *Isaiah III*, p. 246) (GKC, §125h も参照)。そのため、BHS の提案を採用しない。

⁶¹ LXX は עוזר עוזר 「助ける者」と読んでいるが、他の写本に LXX の読みを支持するものがないので、マソラを支持する。

⁶² LXX は「ヤコブの強き者」を「イスラエルの神」としているが、「他の写本はマソラと同様である」(Oswalt, *op. cit.*, p. 545)。その上、イザ 49:26 に「全ての肉なる者は、私があなたの救い主ヤハウエであり、あなたの贖い主、ヤコブの強き者であることを知る」と、知る主体の他は同様の言い回しが見られるためマソラのテキストを支持する。

⁶³ LXX、タルグム、1QIsa^a は「夜の月の輝き」としているが、これは先の「昼の光」に合わせて補完したものと考えられる。よって、マソラを支持する。

⁶⁴ 「この語彙の正確な解釈に関して、写本は合意に達していない。LXX 「食になる」、タルグム 「去る」、ウルガタ 「欠ける」。しかし、これらの意とする所はイザ 16:10 にあるように「取り去られる」ということである」(Oswalt, *op. cit.*, p. 554)。月が取り去られるという表現の具体的な内容 (ただ月が陰るのか、月食や新月へと向う月の欠けを示しているのか) を同定するには情報が不足している。

ことに、ヤハウェがあなたの永遠の光となり、あなたの嘆きの日々は終わる。

21. あなたの民は皆、正しい者たちとなり⁶⁵、彼らは永遠に地を所有する。私の栄光を現すために私の植えた若枝⁶⁶、私の手の業。
22. 小さき者は千⁶⁷となり、最も小さき者は強い国民となる。私はヤハウェ、その時に、私はすみやかに行う⁶⁸。

形式、構成及び論点

イザ 60 の文学单元としての一貫性に関しては以下の点から蓋然性が高いと言える。預言者が救済を告げる際に用いた二人称の命令形で始まるという点、随所に בוא「来る」と פאר

⁶⁵ 名詞文。「あなたの民のように、彼らは皆正しくなり」(Oswalt, *op. cit.*, p. 554; Westermann, *op. cit.*, p. 355)、「あなたの民は皆、市民権を持ち」(Watts, *op. cit.*, p. 861)、「あなたの民はみな正しくなり」(新改訳。岩波訳も同様)。本論では可能な限り解釈を排し、最も簡潔に訳した。「正しい者たちであり」ではなく、「正しい者たちとなり」と訳したのは、これを受ける ירשו が未完了形だからである。

⁶⁶ マソラに従えば「彼の植えた若枝」となる。この彼とはヤハウェを指すと考えられるが、次の「私の手の業」と人称が一致しない。1QIsa^aには「ヤハウェ」の一語が足され、「彼の植えた若枝」を「ヤハウェの植えた若枝」としている（これに加えて יד「私の手」の人称接尾辞を三人称単数男性形とし、「ヤハウェの植えた若枝、ヤハウェの手の業」としている）。1QIsa^aは「彼の植えたもの」と、נצר を欠いている（יד の人称接尾辞は 1QIsa^a と同様に三人称単数男性形）。LXX は II נצר を I נצר と読み、「守護者」としている（ワッツはこの読みを支持する (Watts, *op. cit.*, p. 861)）。しかし、これらの写本にはそれを裏付ける他の写本が存在しない。他方、シリア語写本、タルグム、ウルガタはケレーの読みに準じている。イザ 61:3 には「彼ら（イスラエル）はヤハウェが栄光を現すために植えた」と類似する表現が見られるが、そこでの一人称はヤハウェに油注がれた者であり、それ故に「ヤハウェが植えた」と三人称で語るのは理に適っている。それでは本節ではどうか。本節の一人称はヤハウェである。そのため語を足すことも引くこともしないケレーの指示が、この難解なテキストを読むのに最も適している。この人称接尾辞の問題の背後に מטעי ומטעו の写し間違いの可能性も考え得る。故に本論はケレーの指示に従った。

⁶⁷ אלף 「千」は「氏族」とも訳せる。

⁶⁸ ワッツは חשש を「楽しむ (enjoy)」と訳す。「この語彙には二つの意味がある。それは I 「急いで...する」と II 「嬉しく感じる」である。後者はコヘレト 2:25 にのみに見られるものであるが、楽しむことのアイディアが既に 5 節と 15 節に違った語彙で示されているのでここではこれが最も適している」(Watts, *op. cit.*, p. 861)。確かに、本单元では喜びが示されているが、むしろこの一文はイザ 5:19; 46:13 を想起して綴られているのではないか。そのため、本論ではワッツに倣わずに他の多くの訳と同様に「すみやかに行う」と訳した。

「美しくする」という鍵語が用いられている点⁶⁹、ヤハウエの到来を告げる 1 節から 3 節と本章の預言の締めに入る 19 節から 20 節が、ヤハウエが光となるというモチーフによってインクルージオを構成している点、60 章全体の描写がヤハウエの二人称単数女性形のシオンに対する語りにおいて一貫している点。ヴェスターマンは 12 節をその内容を根拠に付加と捉えるが⁷⁰、以下の二点を理由に 12 節を付加と見なす必要はない⁷¹。(一) 10-11 節と 12 節、13 節と 14 節が組となってシオンの回復の宣言と他国に対するヤハウエの厳格な態度という流れを繰り返している。(二) イザ 60 には立場の逆転を示唆する文言が多数見られるが、12 節もその一つと捉えることが可能である。

前後の文脈との関連も本章が独立した文学単位であることを証明する。クールが指摘しているように、本章と 59 章は内容及び語彙において関連する要素が多く、内容的にも対をなしている⁷²。しかしながら、上記の特徴に加えて、59 章は二人称単数への語りではなく複数に対する糾弾の文言である点、これらの章が同一の文学単位であると言うには 60 章 1 節の קוּמִי「立て」という命令形が唐突である点から⁷³、これらは別の文学単位と捉えるのが適切である。これらの現在の配置に関しても、ハンソンやヴェスターマンが指摘するように編集者によるものと考えられる⁷⁴。

61 章との関係は先の論拠に加えて、一人称の主語が異なる点が挙げられる。61 章の語り手はヤハウエではなく、ヤハウエに選ばれた預言者である。1QIsa^a 及び 1QIsa^b では 60 章と 61 章の間に形式段落が設けられておらず⁷⁵、ひと続きの文章のようにも見えるが、これらを同一の文学単位と捉えることは困難である。60-62 章までは救済預言が続くが、これも編集者による意図的な配置と見るのが妥当であろう。ヴェスターマンが指摘するように、これらの救済預言はその前後に配置された嘆きの文言によって構成されたインクルー

⁶⁹ לְבוֹא は 1, 4, 5, 6, 9, 13, 17, 20 節に、פָּאֵר は 7, 9, 13, 19, 21 節に見られる。

⁷⁰ Westermann, *op. cit.*, p. 360.

⁷¹ Whybray, *op. cit.*, p. 235.

⁷² Koole, *op. cit.*, p. 219.

⁷³ 命令形で始まる預言は第二イザヤ書に特徴的であると同時に、同書においてそれらは新しい文学単元の始まりを意味している (40:1; 41:1; 43:8; 48:1; 49:1; 51:1, 17; 52:1; 54:1)。語彙や語調の点から 60 章が第二イザヤ書の預言より大いに影響を受けていることは明らかである故、60:1 の第一声も第二イザヤ書のそれと同様に新しい預言の始点であると解釈し得る。

⁷⁴ Hanson, *Isaiah 40-66*, pp. 217-218; Westermann, *op. cit.*, p. 307.

⁷⁵ 59 章と 60 章の間には形式段落が設けられている。

ジオの枠内に置かれている⁷⁶。

イザ 60 はヤハウエの到来を告げる 1-3 節、シオンの子らの帰還と諸国民の到来を告げる 4-9 節、エルサレムの回復を宣言する 10-13 節、救われたエルサレムの姿を描写する 14-18 節、1-3 節に見られるヤハウエの光のモチーフを受けて本章を締めくくる 19-22 節の五部構成である。これらは密接に関連し、先代の預言者の弁やアブラハムへの約束の思想等の伝承を巧みに引用しながらシオンに対するヤハウエの救済を宣告する救済預言である。この引用の特徴は章全体に及んでいる。以上の点からイザ 60 を一貫した文学単位と見なすことは適切と言える。

また、本単元の論点として、その背景にペルシア帝国の思想との関連が推測されるが、この点に関しては背景の項で後述する。

解説

1. 立て、輝け、まことにあなたの光は来、ヤハウエの栄光があなたの上に輝いた。

本単元は一人称の語り手が二人称女性形の聴き手に向けて救済の言葉を投げかける形で一貫しており、その内容より一人称の語り手はヤハウエ、二人称女性形の聴き手はシオンである⁷⁷。

その預言の第一声はקומי「立て」である。この語彙は他の救済預言においても、シオン若しくはエルサレムに対する呼び掛けに用いられており⁷⁸、この動詞の救済預言における使用頻度から見て 40 章以下のイザヤ書に特徴的である⁷⁹。その用例は救済の際に廃墟となったエルサレムが再建されるといった街としてのシオンに対するものと⁸⁰、人格的なシオン（イスラエルの民）に対するものに大別することが可能である⁸¹。60 章の呼び掛けはイザ 51:17; 52:1 に見られるエルサレムに対するそれと良く似ているので、人格的なシオンに

⁷⁶ Westermann, *op. cit.*, p. 307.

⁷⁷ Koole, *op. cit.*, p. 222; Westermann, *op. cit.*, p. 357; Whybray, *op. cit.*, p. 230. イザ 51:17; 52:2 では本節と同様にエルサレムに対しקומיが用いられている。シオンもエルサレムも名詞の性は女性である。

⁷⁸ エルサレムに対して（イザ 51:17; 52:2）。シオンに対して（ミカ 4:13）。

⁷⁹ イザ 44:26; 49:6, 8; 51:17; 52:2; 58:12; 61:4。

⁸⁰ イザ 44:26; 58:12; 61:4。

⁸¹ イザ 49:6; 49:8; 51:17; 52:2。

対する呼び掛けと捉えられる。しかし、本単元の中心的な出来事として街としてのシオンの復興が語られている故に、この第一声には街の復興も暗示されていると考えられる。

אורי「輝け」は動詞אורのカル形の命令形であるが、この用法は本節に独特のものである。「この動詞は創 44:3 では夜明けに、サム上 14:27 と 29 では人の目の輝きに用いられる。従ってこの語彙は光を受け入れるということを意味する⁸²」。つまり、ここでシオンが輝くというのはシオン自体が恒星のように光を放つのではなく、「あなたの光は来、ヤハウエの栄光があなたの上に輝いた」故に、恒星の光を受けて暗黒の宇宙空間に浮かび上がる惑星の如く輝く姿を想定している⁸³。第二イザヤ書の僕の歌では、ヤハウエの僕が諸国民の光となり、ヤハウエの救いを地の果てまでもたらす者となると預言されているが⁸⁴、本節ではシオンがヤハウエの光を受けて輝く。また、本單元では復興の際に諸国民から様々な献げ物がエルサレムにもたらされ、ヤハウエがシオンを美しくすることが宣言されているが、先の「立て」との呼び掛けが復興をも示唆するように、この「輝け」という語彙も復興によるシオンの美化を暗示する。

כי בא אורך וכבוד יהוה עליך זרח「まことにあなたの光は来、ヤハウエの栄光があなたの上に輝いた」。堂々たる二語の命令形の後にその理由が語られる。斯様な宣言に類似する思想は第一及び第二イザヤ書の救済預言にも見られる⁸⁵。אורך「あなたの光」がבא「来た」という表現は本節に独特のものであるが⁸⁶、これらの語彙は決して特異なものではない。光は神の救済を示唆し⁸⁷、（ヤハウエが）来るという表現はイザヤ書 40 章以降の救済預言の文言において神の到来を表す際に用いられる⁸⁸。

これと並行して用いられるכבוד יהוה「ヤハウエの栄光」は旧約聖書において何らかの抽象概念や、神賛美または神の驚くべき威光を表現するだけのものではなく、ヤハウエの顕現や臨在を示す表現である⁸⁹。それは例えば出 24:16 ではヤハウエがシナイに顕現した際

⁸² Koole, *op. cit.*, p. 223.

⁸³ 「大いなる光が彼女の上に昇った故に、シオンは世の光となる。出エジプト記 34 章 [29-35] のモーセのように彼女はこの光を反射する、彼女自身の民と全ての諸国民のために」(*Ibid.*, p. 217)。

⁸⁴ イザ 49:6。

⁸⁵ イザ 9:2; 42:16。

⁸⁶ ただし、אורך (男性形) の「あなたの光」という表現はイザ 58:8, 10 に見られる。

⁸⁷ イザ 2:5; 9:1; 42:16; 58:8。Aalen, “אור”, *TDOT Vol. 1*, pp. 160-161; Knight, *The New Israel*, p. 42.

⁸⁸ Oswalt, *op. cit.*, p. 536。イザ 40:10; 52:8; 56:1; 59:20; 60:1; 62:11; 63:4。

⁸⁹ Koole, *op. cit.*, p. 224; Oswalt, *op. cit.*, p. 537; Whybray, *op. cit.*, p. 230。出 16:10;

に用いられ、王上 8:11 ではソロモンが建立したエルサレム神殿の聖所にヤハウェの栄光が満ちたことが証される。また、エゼキエル書によればヤハウェの栄光はエルサレム陥落の際にそこから去り⁹⁰、救済において再びそこに戻り来る⁹¹。本單元も同様に、救済の初めに、またその根拠としてヤハウェの栄光がシオンに顕われ、輝いたことが宣言される。

動詞 **זָרַח**「輝く」がヤハウェの栄光に用いられるのは本節のみであるが、ヤハウェ（ヤハウェの栄光ではない）に対しては申 33:2 に用例が確認できる。そこでは本節と同じく動詞 **בָּא**「来る」が併用されており、シナイにおけるヤハウェの顕現を表している⁹²。この **זָרַח** という語彙は一般的に太陽に用いられるものである。故にこの動詞をヤハウェに用いる背景にはヤハウェの顕現を日の出のイメージと重ねる意図があると考えられる⁹³。ヤハウェの光が輝き、闇が終わりを迎えるという思想は旧約聖書の終末論においてしばしば見られるものであるが⁹⁴、本節にもそれに類する思想が見られる。この預言が告げられる寸前、シオンに対する光が来、ヤハウェの栄光がシオンの上に輝くまではシオンは暗闇のただ中にある。預言はその初めに日常的に誰もが感じ得たと思われる夜明けの安堵と喜びの鮮烈なイメージをシオンにおけるヤハウェの顕現と重ねている。それにより、救済の到来を印象付けるのである。

2. まことに見よ、闇が地を、密雲が諸部族を覆っている。しかしあなたの上にはヤハウェが輝き、その栄光があなたの上に現れる。

本節は前節の鮮烈な夜明けのイメージとは対照的に **הַחֹשֶׁךְ יִכְסֶה אֶרֶץ וְעַרְפֵּל לְאֻמִּים**「闇が地を、密雲が諸部族⁹⁵を覆っている⁹⁶」と、未だシオンの他は闇の中にあることを宣言し、相対的

24:16; 40:34; レビ 9:16; 9:23; 民 14:10, 21; 16:19; 17:7; 20:6; 申 5:24; 王上 8:11; イザ 40:5; 58:8; 60:1, 2; エゼ 3:12, 23; 8:4; 9:3; 10:4, 18, 19; 11:22, 23; 43:2, 4, 5; 44:4; 代下 5:14; 7:1, 3。

⁹⁰ エゼ 3:12-13, 22-23。

⁹¹ エゼ 48:35。

⁹² イザ 58:10 には「あなた（男性形）の光は闇の中に輝き出で」といった表現が見られる。Koole, *op. cit.*, p. 223 参照。

⁹³ エゼ 43:2 においても、再建された神殿におけるヤハウェの栄光の顕現が日の出のイメージと重ねられている。

⁹⁴ Aalen, *op. cit.*, p. 161.

⁹⁵ 「この語彙〔諸部族 (לְאֻמִּים)〕は第三イザヤ書では本節にしか見られない。しかし、第二イザヤ書には度々見られ、関連する供述の中で最も近い使用は 55:4 であり、49:1 では最も離れた国々を示している」(Koole, *op. cit.*, p. 225)。

⁹⁶ **יִכְסֶה**「(闇が地を) 覆う」という表現はこの箇所のみであるが、動詞 **נָתַן**を用いて、エゼ

にヤハウエの救済がシオンにのみ訪れたことが強調される。「神が彼の民に光を与える一方で、異教の地は闇の中に留まっているという主題は出エジプト記の伝承に由来するものである（出 10:23）⁹⁷」。

旧約聖書においても闇は光と対をなす語彙である⁹⁸。光が救済や平和を象徴するのに対し、闇は審判や災いを暗示する⁹⁹。これに並行し、「密雲が諸部族を覆っている」と語られる。עַרְפָּל「密雲」という語彙は旧約聖書に 15 回見られるものである¹⁰⁰。この語彙は神学的な意味合いが強く出 20:21；申 4:11；5:22 においては十戒の授与の際に、また王上 8:12（代下 6:1 は並行記事）ではエルサレム神殿と関連して、ヤハウエの顕現と深く結び付いている¹⁰¹。ただし、預言書においては神の怒りや審判を表す際に用いられており、その際にחֹשֶׁךְ「闇」と併用されるのも特徴的である¹⁰²。本節においても密雲は闇と併用されているので、他の預言書と同様にヤハウエの顕現を表しているのではなく、地や諸部族¹⁰³がシオンに光が輝いた今も尚、ヤハウエの審判のただ中にあるということを意味する。

本節後半の語彙は前節とほぼ同様であり、闇に覆われている他国とヤハウエが顕現したシオンの対比をより鮮明にする。

3. 諸国民はあなたの光へ、諸王はあなたの明けの輝きへと歩む。

גוֹיִם「諸国民」がシオンへとהֵלֵךְ「歩む」。類似する表現はミカ 4:2 にも見られる¹⁰⁴。本節以下、諸国民がシオンの子らや様々な献げ物を携えてシオンに来ることが告げられるが、それらの奉獻のみが彼らの目的ではない。10 節に明らかなように、彼らは更にシオンに奉仕するのである。イザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）；エレ 16:19-21；ゼカ 8:20-23 とは違い、本単元は彼らの口を通してその理由や動機を語らせることをしないが、文脈から判断するに彼

32:8 に類似の表現が見られる。

⁹⁷ Whybray, *op. cit.*, p. 230. Oswalt, *op. cit.*, p. 538 も参照。

⁹⁸ ヨブ 12:25；18:8；29:3；コヘ 2:13；イザ 5:20, 30；9:1；45:7；58:10；59:9；哀 3:2；アモ 5:18, 20；ミカ 7:8。

⁹⁹ ただし、どちらもヤハウエが創造したものである（イザ 45:7）。

¹⁰⁰ 出 20:21；申 4:11；5:22；サム下 22:10；王上 8:12；代下 6:1；ヨブ 22:13；38:9；詩 18:80；97:2；エレ 13:16；エゼ 34:12；ヨエ 2:2；ゼファ 1:15。

¹⁰¹ ヤハウエの顕現と関連する箇所は出 20:21；申 4:11；5:22；サム下 22:10；王上 8:12；代下 6:1；ヨブ 22:13；38:9；詩 18:80；97:2。

¹⁰² エレ 13:16；ヨエ 2:2；ゼファ 1:15。

¹⁰³ 本論ではלְאֻמִּיםを「諸部族」、גוֹיִםを「諸国民」と区別して訳す。

¹⁰⁴ ミカ 4:2 の並行記事であるイザ 2:3 はעַמִּים「諸民族」。

らはヤハウエの栄光を映したシオンの光に寄せられて来る。その際、「武力や軍事力の介入は必要とされない。諸国民は彼らの自由な意志によってエルサレムへ来る¹⁰⁵」。

גנה「明けの」も先の ערפל 或は כבוד と同様、神の顕現を表す際に用いられる¹⁰⁶。同時に、この語彙もまた太陽の輝きを意味する¹⁰⁷。この語彙が אור と併用される例としてはイザ 59:9 が挙げられる。そこには光や輝きを望んだが、その逆の結果となったという嘆きが綴られている。審判の文脈である。ここから察するに גנה も אור と同様に救済を示唆する語彙であると考えられる。先にも触れたが苦難の僕はイザ 42:6; 49:6 において「諸国民の光」と呼ばれ、イザ 49:6 では僕はヤハウエの救いを地の果てまでもたらす者とすると言明される。本單元からは先の預言の主役がヤハウエの僕からシオンに変わったかのような印象を受ける。前節までの文言を受けて闇のただ中であつた諸国民や諸王がその光と輝きを求めてシオンに到来するのである。明暗の対比を用いた本節までの意図する所は彼らが全地において唯一の救いを求めてシオンに来るということである。

4. 目を上げて周囲を見よ、彼らは皆集まってあなたのもとに来る。あなたの息子達は遠くから、あなたの娘達は脇に抱えられてやって来る。

4-9 節は前節までのヤハウエの顕現を受けて、それがもたらす具体的な変化を告げる。その初めにはシオンの子らの帰還が (60:4a-5a)、次いでシオンへ流れ来る諸国民の姿が描かれる (60:5b-9)。

本節はイザ 49 と共鳴する。60:4a は 49:18a と全く同一であり、60:4b は 49:22b と内容的に類似するのである。「目を上げよ」という表現は上記の二箇所他にエレ 3:2 と 13:20 に見られる¹⁰⁸。これらはいずれも審判の告知の際に先ず現実を見よと忠告する箇所であるが、イザヤ書では同じ表現を救済の文脈で用いている。過去にエレミヤの忠告が現実となったように、本節も今まさにシオンの息子や娘達の帰還が現実となるということを宣言するのである。本單元は捕囚解放後のものであるが、それでも尚、捕囚からの帰還が希望として語られなければならない理由はその歴史的背景にある。キュロスによる捕囚の解放と帰還の許可を得ても第二イザヤ書でヤハウエによる救済として預言されているような華々

¹⁰⁵ Westermann, *op. cit.*, p. 359.

¹⁰⁶ サム下 22:13; 詩 18:13; イザ 4:5; エゼ 1:4, 13, 27, 28; 10:4。

¹⁰⁷ サム下 23:4; ハバ 3:4。

¹⁰⁸ 本節及びイザ 49:18 は שא־עֵינֶיךָ וְרָא, エレ 3:2 は שא־עֵינֶיךָ, エレ 13:20 は שא־עֵינֶיכֶם。

しい帰還は実現せず、イスラエルの民の全ての帰還は実現しなかった。捕囚地に留まった人々も多く居たのである¹⁰⁹。「キュロスの勅令の後に帰還した最初の捕囚民は真の変化をもたらすことはなかった。シオンへ移動した人々はほんの僅かに過ぎなかった¹¹⁰」。

ところで、本節の彼らは誰を指すのか。先に言及された諸国民や諸王なのか、シオンの子か、それとも両方か。本節のみで考えると息子や娘達である。本節と関連性の深いイザ 49:14-26 においても、集まって来るのはシオンの子供達である¹¹¹。「周囲を見よ」、「彼らは皆」との言葉は捕囚によって散り散りになったシオンの子らが余すことなく、あらゆる方角より帰還することを意味している。その際、**ובנותיך על־צד תאמנה**「あなたの娘達が脇に抱えられて」やって来るとあるが、同じく**על־צד**を用いているイザ 66:12 を踏まえると、ここで想定されている娘達は乳幼児のようである。では、その娘達は誰に抱えられてシオンへ帰るのか。女兒のみ乳幼児で息子達が脇に抱えてやって来ると捉えるよりも、イザ 49:22 と同様に遠い国々からシオンの光の方へと歩み来たる諸国民や諸王に連れられて子供達が帰って来る¹¹²と解した方が、諸国民や諸王の到来のみでは目を伏せていたシオンが、彼らに息子や娘達が連れられて来るのを見て晴れやかになるという一連の文脈に合致する。過去、大国の侵攻によって奪われた人々の子孫が、異邦人に連れられて、まるで親子のように親密にシオンへ帰還するのである。それ故、ここで言及されている「彼ら」は直接的にはシオンの子らを指すが、文脈から判断するにそこには先に言及されている諸国民や諸王も含まれる。

5. その時、あなたは見て晴れやかになり、あなたの心は戦いて広やかになる。まことに、海の富はあなたのものとなり、諸国民の財産があなたのもとに来る。

本節後半部から 9 節までは諸国民の到来に関するある程度具体的な光景が預言される。彼らはただ光を求めてシオンへと詣でるのではなく、シオンの子らを帰還させるという役割を果たすだけでもない。彼らは、ヤハウエの神殿を美しくするために各々その富や財宝等の献げ物を携えて来るのである。諸国民の財産がシオンに来、ヤハウエの神殿に栄光が満ちるというのは「ハガ 2:7 と酷似する¹¹³」。その初めに言及されている **המון ים חיל גוים** 「海

¹⁰⁹ Westermann, *op. cit.*, pp. 358-359.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 358.

¹¹¹ イザ 49:17。

¹¹² Westermann, *op. cit.*, p. 358.

¹¹³ Whybray, *op. cit.*, p. 232.

の富、諸国民の財産」とは、これに続く 60:9 までに言及されている様々な献げ物を指すと考えられる¹¹⁴。

II נהר「晴れやかになる」という語彙は本節の他には詩 34:6 にのみ見られる動詞であり¹¹⁵、いずれもヤハウエによる救いを詠うものである。この動詞には同語根の名詞 נהר「河」とそれより派生した「流れ」を意味する動詞 I נהרが存在する¹¹⁶。語源学の調査によると、I נהרが河という名詞より派生した動詞であることは疑い得ないが、II נהרは「シリア語の n^ehar（晴れやかになる）、アラブ語の nahār（明るい日の光）と関連している¹¹⁷」と考えられている。すると、本節に用いられている動詞は同語根の河と関連する語彙とは無関係なのかという疑問が生じるが、ファブリーは以下の点で II נהרが尚も河と関連し得る可能性を示している。「もし、大いなる河の水面が輝いている様を想定するのであれば、נהר間には関連があると言えよう。しかしながら、II נהרは nwr の語根と密に関連することに注意せねばなるまい。アッカド語 naw/māru（晴れやかになる、輝く）、nûru（光）、アラブ語 nûr（光）¹¹⁸」。

また、喜びの表現の合間に פחד「戦く」という語彙が見られる。試訳の注でも触れたように 1QIsa^a ではこの語彙を抜き、「あなたの心は晴れやかになり歓喜する」と読み手により解し易い形になっている。しかし、他の預言書においてもヤハウエによる救済を描く際にこの語彙が用いられているように¹¹⁹、この語彙の使用は決して本単元の文脈に不釣り合いなものではない¹²⁰。むしろこの語彙はヤハウエの救済の業に対するシオンの驚愕を表現するものとして本節にふさわしいものと言える。

6. 駱駝の大群があなたを覆う、ミディアンとエファの若い駱駝が。これらは全てシェバから来、金と乳香を携え、ヤハウエへの讃美を宣べる。

¹¹⁴ 海の富をもたらす民、海の民はゼカ 9:3 によるとティルスである (Westermann, *op. cit.*, p. 359)。

¹¹⁵ エレ 31:12 をこれに数えるものもあるが (Lisowsky, *Konkordanz*, p. 907)、I נהרと解することも可能である。

¹¹⁶ イザ 2:2; ミカ 4:1; エレ 51:44。

¹¹⁷ Fabry, “נהר”, *TDOT Vol. 9*, p. 262.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 263.

¹¹⁹ エレ 33:9; ホセ 3:5; ミカ 7:17。

¹²⁰ 「語根 [פחד] の元々の意味は「震える、揺さぶる」という意味である。これは「喜びに震える」という意味と、「恐怖に震える」という主要な意味の両方を産出する」(Stähli, “פחד”, *TLOT Vol. 2*, p. 980)。

エゼ 26:10 にはティルスに対し、ヤハウエがネブカドネツアルの軍勢を遣わし軍馬の大群で覆うとの審判の宣告が見られる。このようなバビロニアの圧倒的な攻勢をユダの人々も記憶に留めていたものと思うが、本節は軍馬ではなく駱駝である。שפעת גמלים תכסך 「駱駝の大群があなたを覆う」という表現は本節にしか見られないが、これは駱駝の数のみならず、その勢いをも表している¹²¹。そして、その駱駝はと言うと軍馬と同様に軍事利用された家畜ではない。ミディアン、エファ、シェバという地名からも示されるように通商に用いられた家畜である¹²²。

シェバは商人の国として度々聖書に登場し、その証言によると比較的裕福であったようである¹²³。本節で言及される זהב 「金」や לבונה 「乳香」も聖書においてシェバと関連付けられている¹²⁴。乳香は幕屋時代より神への献げ物として規定されている貴重なものである¹²⁵。「金の価値は現在においても認められているが、古代において香料はほぼ同等の高価なものであった¹²⁶」。では金に関してはどうか。「それは聖所を装飾する若しくは修復するため、そして神殿を継続するため（生け贄の儀礼等）に用いられたのであろう¹²⁷」。

シェバは創 25:3 によるとアブラハムの子孫でもある。ミディアンとエファもアブラハムとケトラの子として創 25:4 に記されている。文脈から判断するに、彼らがシェバから金や乳香を駱駝に乗せて来るのであろう。ただし、ここで彼らはただ献げ物のために来るのではない。彼らには יהוה יבשרו ותהלל יהוה 「ヤハウエへの讃美を宣べる」という目的がある。この点に関して本単元は一貫している。7 節の羊達も 9 節のタルシシュの船も、13 節のレバノンの栄光、14 節のシオンを迫害し侮辱したもの達も皆、各々光に寄せられ何かを奉獻するためだけに来るのではなく、ヤハウエに仕えるために来るのである。

7. ケダルの全ての羊はあなたのもとに集められ、ネバヨトの雄羊はあなたに仕える。それらは献げられ、私の祭壇に受け入れられる。そして我が壮麗な家を私は美しくする。

¹²¹ שפעה 「大群」はこの箇所他には軍馬（エゼ 26:10）、洪水（ヨブ 22:1; 38:34）、軍勢（王下 9:17）と共に用いられ、いずれも数と勢いとをもって押し寄せて来るものである。

¹²² 「ミディアンとエファは共に北アラビアのベドウィン」、シェバは「北アラビアの通商の民」（関根「イザヤ書」『旧約聖書 III 預言書』177 頁）。

¹²³ 王上 10:1-13; ヨブ 6:19; エゼ 27:22; 38:13。

¹²⁴ 金は詩 72:15。乳香は詩 72:15; エレ 6:20; エゼ 27:22。

¹²⁵ 出 30:34; レビ 2:2, 6; 5:11; 6:8; 24:7; 民 5:15; イザ 43:23; 66:3; エレ 17:26; 41:5; ネヘ 13:5, 9。

¹²⁶ Oswalt, *op. cit.*, p. 541.

¹²⁷ Koole, *op. cit.*, p. 232.

ケダルもネバヨトも共にイシュマエルの子孫である¹²⁸。驚くべきことに、ケダルの羊は受動であるが、ネバヨトの雄羊は自らの意志でもってシオンに仕えるかのような表現がなされている。אֵל「雄羊」が שָׂרַת「仕える」というのは本節にのみ見られる表現である。שָׂרַת「仕える」という語彙は祭儀的要素が強いが、ここで意図しているのはこの雄羊が祭壇に仕える祭司やレビ人のようになるのではなく、犠牲の生け贄となるということである¹²⁹。

それらは献げ物としてヤハウェに受け入れられる。本節後半の「それら」には先の金や乳香も含まれる。エレ 6:20 には「シェバから持って来た乳香や、遥かな国からの香水が何の意味があろうか。私はそれを受け入れない」と本節と真逆のことが述べられているが、審判と救済における逆転が本節にも見られる。異邦人の献げ物が受け入れられることに関してはイザ 56:7 でも語られている。この רָצוֹן「受け入れられる」であるが、イザヤ書では 49:8; 56:7; 58:5; 60:7, 10; 61:2 のみに用いられる。イザ 49:8 ではヤハウェによる救済が既になされたことが述べられているため、捕囚解放後のものと推測される¹³⁰。すると、残りは第三イザヤ書のものであるから、この語彙の使用はイザヤ書においては捕囚解放後の預言に特徴的なものと言える。また、預言書において祭壇が肯定的に言及されている箇所は少ない。本節とイザ 6:6; 19:19; 56:7; エゼ 43 のみである。

תְּפֹאֶרֶת「壮麗な」も פָּאֵר「美しくする¹³¹」も同語根 (פָּאֵר) の語彙である。これらはいずれも本單元における鍵語であると同時に、イザヤ書においては第三イザヤ書に特徴的な語彙である¹³²。また、前者は歴代誌やエズラ記において本節と同様に、エルサレム神殿を形容するものとして用いられる¹³³。

8. 雲のように、巢に帰る鳩のように飛ぶのは誰だ。

唐突な表現のように思われるが、本節は次節にて言及されるタルシシュの船に連れられ

¹²⁸ 創 25:13。ケダルはイシュマエルの次男、ネバヨトは長男。ケダルはエゼ 27:21 によれば、子羊や雄羊 (イザ 60:7 と同じ צֶאֱן ではなく אֵילִים)、山羊を扱っていた商人であり、エレ 49:28 によればバビロニアに滅ぼされた国である。また、イザ 42:11 では「ケダル族の宿る村よ、呼ばわれ。ヤハウェに栄光を帰し、栄誉を島々に告げよ」と呼び掛けられている。

¹²⁹ 「犠牲の生け贄となるために動物達がシオンに仕えると言う比喩的表現は詩的着想の一般的な領域を越えてはいない」(Whybray, *op. cit.*, p. 232)。

¹³⁰ Watts, *op. cit.*, pp. 736-739.

¹³¹ この語彙の訳に関しては試訳における当該箇所の注を参照。

¹³² Westermann, *op. cit.*, p. 359. תְּפֹאֶרֶת はイザ 4:2; 10:2; 13:19; 20:5; 28:1, 4, 5; 44:13;

52:1; 60:7, 19; 62:3; 63:12, 14, 15; 64:10. פָּאֵר はイザ 44:23; 49:3; 55:5; 60:7, 9, 13, 21; 61:3。

¹³³ 代上 22:5; 代下 3:6; エズ 7:27。

て帰還するシオンの子供達の勢いを表現していると思われる。כענב「雲のように」という表現はエレ 4:13 にも見られる。そこでは北からの災いが雲のように攻め上って来るということが預言されている。駱駝に用いられた大群という言葉と同様に、本節でも審判の際に他国の侵攻に用いられた表現が救済の文脈に用いられている。雲の速さとは如何ほどのものかとも思われるが、エレ 4:13 におけるその勢いが非常に強いことから、ここでも大変な勢いでタルシシュの船がシオンの子らや銀、金を運んで来ることが予想される。

יונה「鳩」は預言書においてしばしば嘆きや愚かさを代弁するものとして用いられる¹³⁴。中でもホセ 7:11 は告発の文脈でエフライム(北王国)を愚かで悟りのない鳩と称している。本節にはכיונה אל-ארבתיהם「巢に帰る鳩のように」とあるが、類似する表現がホセ 11:11 に見られる。ヤハウエが獅子のような声をあげる時、海の彼方、エジプト、アッシリアからイスラエルの民が恐れつつ¹³⁵小鳩や鳩のように飛んで来るというものである¹³⁶。本節では「巢に帰る鳩のように飛ぶのは誰か」と問われているが、こちらはホセ 11 の救済預言と同じくエルサレムへ帰還するシオンの子らを意味すると考えられる。

9. まことに、島々は私を待ち望み、タルシシュの船は真っ先にあなたの子らを遠くから、彼らの銀や金とともに運んで来る。あなたの神ヤハウエの名のため、イスラエルの聖なる方のために。彼があなたを美しくする故である。

ここで言及されるאיים「島々」は地理的に地中海に浮かぶものであると推測されるが、具体的にその中のどこを指すのかは明確でない。この語彙(III א)はイザヤ書、エレミヤ書、エゼキエル書に多く見られるものである¹³⁷。イザヤ書において島々は救済の文脈の中で呼び掛けられることが多く¹³⁸、イザ 51:5 は本節と同じく「ヤハウエ(の腕)を待ち望む」¹³⁹。

タルシシュの船もシオンの子らを運んで来る。このタルシシュは創 10:4 によるとノア

¹³⁴ イザ 38:14; 59:11; エゼ 7:16; ホセ 7:11; ナホ 2:8。

¹³⁵ 60:5 に用いられているכחד「戦く」ではない。

¹³⁶ ホセ 7:11 においてもエフライムを愚かで悟りのない鳩と称している。

¹³⁷ エス 10:1; 詩 72:10; 97:1; イザ 11:11; 20:6; 23:2; 24:15; 40:15; 41:1, 5; 42:4, 10, 12, 15; 49:1; 51:5; 59:18; 60:9; 66:19; エレ 2:10; 25:22; 31:10; 47:4; エゼ 26:15, 18 (2回), 27:3, 6, 7, 15, 35; 39:6; ダニ 11:18; ゼファ 2:11。

¹³⁸ イザ 24:15; 41:1, 5; 42:10, 12; 49:1; 51:5。

¹³⁹ イザ 42:4 も参照。

の子孫に属する。「タルシシュとはスペインの南部にあったフェニキア人の領土である¹⁴⁰」。
「フェニキアとアラブは貿易相手であった¹⁴¹」。また、「タルシシュの船は巨大な海洋船である¹⁴²」。代下 9:21 によると、この船（船団）はソロモンの時代に三年に一度金、銀、象牙、猿、ひひを積んで入港したとあるので、彼らも先に言及された人々のように商人であったと思われる。先のシェバが陸路の、そしてタルシシュが海路の商人を代表している。いずれも聖書においては裕福な商人である。また、5 節とハガ 2:7 が類似すると先に述べたが、本単元でタルシシュの船が運んで来る銀や金に関しても、ハガ 2:8 では「銀や金は私（ヤハウエ）のもの」と明言される。

שם יהוה 「ヤハウエの名¹⁴³」、קדוש ישראל 「イスラエルの聖なる方¹⁴⁴」はいずれも、預言書においてはイザヤ書に比較的多く見られる表現である。特にヤハウエの名に関してはエルサレム神殿と深い関連性を持つ表現である。エルサレム神殿の建立もその名のためであり、ヤハウエは神殿が完成した際にエルサレム神殿にその名を永遠に置くとソロモンに告げている。興味深いことにここに見られる שם 「名」に関しては第二イザヤ書には同様の用例が見られない¹⁴⁵。これには神殿不在の状況が影響している可能性が考えられる。

10. 異邦の子らはあなたの壁を築き、その王達はあなたに仕える。まことに私の怒りの内に私はあなたを打ったが、好意をもってあなたを憐れむ。

בני־נכר 「異邦の子ら」という表現は旧約聖書にそう多く見られるものではないが、イザヤ書においては第三イザヤ書に特有の表現である¹⁴⁶。彼らは壁を再建する作業を担うが、奴隷として引いて来られた結果、そのような労働を課せられたのではない。「56:3, 9 に見られる同様のフレーズはここで言及されている人々が奴隷として考えられているのではない

¹⁴⁰ Westermann, *op. cit.*, p. 359.

¹⁴¹ Oswalt, *op. cit.*, p. 540. 王上 10:14-22; エゼ 27:20-22。

¹⁴² Whybray, *op. cit.*, p. 234.

¹⁴³ イザ 18:7; 24:15; 30:27; 48:1; 50:10; 56:6; 59:19; 60:9; エレ 3:17; 11:21; 26:9; 16:20; 44:16; ヨエ 2:26; 3:5; アモ 6:10; ミカ 4:5; 5:3; ゼファ 3:9, 12; ゼカ 13:3。

¹⁴⁴ イザ 1:4; 5:9, 24; 10:20; 12:6; 17:7; 29:19; 30:11, 12, 15; 31:1; 37:23; 41:14, 16, 20; 43:3, 14; 45:11; 47:4; 48:17; 49:7; 54:5; 55:5; 60:9, 14; エレ 50:29; 51:5; エゼ 39:7。

¹⁴⁵ 「ヤハウエへの讃美若しくは敬意の意味における名は、第三イザヤ書の 56:6 や 59:19 にも見られるが、第二イザヤ書には一度も見られない」(Westermann, *op. cit.*, p. 359)。

¹⁴⁶ בני־נכר 「異邦の子ら」という表現はイザ 56:6 (בני הנכר) ; 60:10; 61:5; 62:8; エゼ 44:7, 9; サム下 22:45, 46; 詩 18:45, 46; 144:7, 11; ネヘ 9:2 に見られる。尚、単数形の用例は創 17:21, 27; 出 12:43; レビ 22:25; イザ 56:3。

く、自ら契約に加わった人々であるということを明らかにする¹⁴⁷」。

חומה「壁」をבנה「築く」という表現は、初めにソロモンが神殿を建立した際は勿論であるが¹⁴⁸、それ以外の用例は捕囚解放後のエルサレム再建と関連する¹⁴⁹。そしてその用例のほぼ全てがネヘミヤ記のものである。ネヘミヤ記によるとネヘミヤによる街の壁の修復はアルタクルクセスの治世の第 20 年であるから、このアルタクルクセスが一世であるならば前 440 年頃と考えられる。しかし、この語彙の類似のみで本単元の時代を決定することはできない。文言は異なるが、エルサレムの再建は想定されるネヘミヤの記録よりも約 75 年も遡るハガイ、ゼカリヤの時代においても重大な関心事であったからである。ここで争点となるのはこの壁が何の壁かということである。本節が捕囚帰還後、515 年まで崩れたままであった神殿の壁を指すのであればハガイ、ゼカリヤ書の記述と近くなり、それが街の壁を意味するのであればネヘミヤによる街の壁の修復事業と重なる。11 節と 18 節には街の門に関する言及があり、これは街の壁の修復を匂わせる。また、7 節や 13 節の記述は神殿の再建がなされるというよりも、それが既に完了していたことを示唆する。もし、神殿再建が未完の状態であれば、ハガ 2:3 では再建途中の神殿を指して「無に等しい」とまで表現しているそれをבית תפארת「我が壮麗な家」などと表現するであろうか。חומהが特定の壁を意味する語彙ではないので本節のみでは判断基準に欠けるが、7 節及び 13 節と併せて考察すると本単元は 515 年の神殿再建を経ても依然として崩れたままの街の壁を意味する可能性が高まる。また、本節と同じ語彙を用いて壁を築くことを詠う詩 51:20 であるが、これが次の 21 節と共に捕囚期以降の詩編に付された後代の付加であることはその文脈からして明白である¹⁵⁰。こちらは「シオンを恵み、エルサレムの壁を」とあるので神殿ではなく街の城壁の再建を願う文言である可能性が高い。すると、捕囚帰還後の文脈において壁の再建に言及するものは街の城壁に言及していることとなる。

先にネバヨトの雄羊が仕えたとあったが、今度は諸国民の王達がシオンにשרת「仕える」。王が仕えるという表現は本節に独特のものである。ただし、類似する用例はイザ 56:6 にも見られる。שרתは主にヤハウエに対する奉仕を表す際に用いられる語彙であり¹⁵¹、英語で

¹⁴⁷ Oswalt, *op. cit.*, p. 546.

¹⁴⁸ 王上 9:15。

¹⁴⁹ ネヘ 2:17; 3:15, 33, 35, 38; 6:1, 6; 詩 51:20; イザ 60:10。

¹⁵⁰ Tate, *Psalms 51-100*, pp. 8-12; 月本、前掲書 20-24 頁。

¹⁵¹ שרתが神に仕えることを意味する用例は、出 28:35, 43; 29:30; 30:20; 35:19; 39:1, 6, 41; 民 1:50; 3:6, 31; 4:12; 16:9; 18:2; 申 10:8; 17:12; 18:5, 7; 21:5; サム上 2:11, 18; 3:1; 王上

言う所の enslaved よりも minister という意味である¹⁵²。その用例を調べると、ほとんどのものが祭司やレビ人に特別に任命された業務を意味するものである。故に、本節や 7 節において異邦人たる王や家畜にその語彙が用いられていることに疑念が生じるかもしれない。しかし、イザ 56:6-7 でもヤハウエに帰依する異邦人の奉仕はヤハウエに受容される。שרתのイザヤ書における用例は本単元の二箇所と 56:6 のみであるから、これは第三イザヤ書に独特の思想の一つであるとも言える(語彙の一致は見られないがイザ 66:18-21 にも同様の思想が確認される)。またもし、王が隷属に下るというのであれば、その際の動詞はשרתよりもעבדを用いた方が適切である。本節が意図していることは異邦人の隷属ではなく自発的な奉仕である。それを拒否または否定する弁が見当たらないことから、イザ 56:7 と同様にその働きが受容されることを示唆している。

本節後半部は本単元に記された大転換の根拠を、ヤハウエの心情を記すことによって明示する。今や怒りの時は終わり、憐れみの時が始まったのである。この箇所に用いられたקצף「憤怒」という語彙は「主に神の怒り¹⁵³」を表す際に用いられ、預言書においてはその用例の半数が捕囚と関連する¹⁵⁴。この語彙とרחם「憐れみ」の併記はイザ 54:8 にも見られる。どちらも過去の民族的規模の危機がヤハウエの怒りによって引き起こされた審判であり、今がその憐れみによる救済の時であるということを告げる。このרחםという語彙であるが、その名詞形は母の胎を意味する。16 節において再び触れることとなるが、本単元に記されたシオンとその子らへの救済預言の地盤には母性的な愛が想定されている。

11. あなたの門は絶えず開き、昼も夜も閉じられることはない。諸国民の財産をあなたのもとへ運び、その王達が導かれるためである。

門が開放されたままになるということは平素においてはあり得ない¹⁵⁵。あるとすればそ

8:11 ; 詩 101:6; ネへ 10:37, 40; 代上 6:17; 15:2; 16:37; 23:13; 26:12; 代下 5:14; 8:14; 13:10; 29:11; 31:2; イザ 56:6; 60:7, 10; エレ 33:22; エゼ 40:46; 42:14; 43:19; 44:11-27; 45:4-5; 46:24; ヨエ 1:9, 13; 2:17。偶像に対して、エゼ 20:32。人に仕える、創 39:4; 40:4; 王上 1:4, 15; 19:21; 代上 27:1; 28:1; 代下 17:19; 22:8; エス 1:10。

¹⁵² Koole, *op. cit.*, p. 238; Oswalt, *op. cit.*, p. 546.

¹⁵³ Holladay, *Lexicon*, p. 322. *HALE Vol. 2*, pp. 1124-1125 も参照。旧約聖書には 28 回用いられているが、人の怒りを指すのは王下 3:27; エス 1:18; コへ 5:16 のみである。

¹⁵⁴ イザ 54:6; 60:10; エレ 21:5; 32:37; ゼカ 1:2。預言書におけるその他の用例はイザ 34:2; エレ 10:10; 50:13; ゼカ 1:15; 7:12。申 29:27 も捕囚と関連する。

¹⁵⁵ ネへ 7:3。

れは敗戦の際に起こり得るが¹⁵⁶、ここで語られているのは敗戦ではない。

「ここには二つの思想が結び付けられているようである。夜でさえエルサレムがその門を閉じる必要がないことは、外敵の侵略の可能性からの完全な安全を示す(54:14-17 参照)。同時に貢ぎ物を持って来る訪問者の大いなる流れがまさに絶えずその門を開け放っておかざるを得なくするのである¹⁵⁷」。

献げ物を携えたキャラバンの駱駝が大量に押し寄せ、神殿への生け贄も受け入れられると先にもあったが、ここでもシオンへの諸国民の到来が受け入れられる。諸国民は最早外敵ではないのである。

חיל גוים「諸国民の財産」は 5 節のものと同一語彙である。6 節以下にその詳細が示されたように、13 節には幾つかの樹木がシオンにもたらされることが記される。それらに関しては 13 節の解説で述べる。

動詞 נהג「導かれる」の第一の意味は家畜を「追う」ことである。それは神の箱を乗せた車を御す際にも用いられる¹⁵⁸。また、それが人に対して用いられる際には捕虜を引いて行く、若しくは軍勢を率いて行くといった意味となるが¹⁵⁹、導くといった用法も少数ながら確認できる¹⁶⁰。本論ではこの語彙を 10 節の שרתが עבדではないことを論拠に王が捕虜として引いて来られるのではなく、導かれると解釈した。もし王が捕虜として引いて来られるのであれば、いくら驚くべき逆転が本単元に多く語られていようとも、そのような者が שרתの意味でヤハウエに仕える者となるとは考え難い。この預言の文脈に沿うのであれば、ここは導かれると解する方が妥当である。

12. まことに、あなたに仕えない国や王国は滅び、それらの国々は完全に荒廃する。

先の羊や王に対するものとは違い、本節では「仕える」という動詞は עבדである。それ故、60:10 や 11 で論じたことと矛盾するのではないかとの疑念が生じるかもしれないが、 שרת

¹⁵⁶ イザ 45:1; ナホ 2:7; 3:13。

¹⁵⁷ Whybray, *op. cit.*, p. 234.

¹⁵⁸ 家畜は創 31:18; 出 3:1; サム上 23:5; 30:20; ヨブ 24:3; イザ 11:6。車はサム下 6:3; 王下 4:20; 9:20; 代上 13:7。

¹⁵⁹ 捕虜を連れて行くはサム上 30:2, 20; イザ 20:4。軍勢を率いる代上 20:1; 代下 25:11。

¹⁶⁰ 詩 80:2; 雅 8:2。

の主体は唯一の例外¹⁶¹を除いて専ら人に限定され、国や王国に用いられる例はない¹⁶²。よって、本節において שרת ではなく עבד が用いられていることは語彙の用法上適切と言える。

では、本節の意図することは何であるか。本節には本單元におけるイスラエルと他国の関係が示されている。「これは創 25:23 や 27:29 における他の国々がイスラエルに仕えることになるという父祖への約束を想起させる。それはつまり彼らはダビデやソロモンにも仕えるということである¹⁶³」。諸国が他者に仕えるという表現はエレミヤ書にも見られる¹⁶⁴。エレミヤ書よると諸国はそれぞれの咎の故に神ヤハウェの意によってバビロニアに仕えさせられており、その上、時のバビロニアの王ネブカドネツアルに仕えなかった者（つまり、ヤハウェの意向に従わなかった者）は滅びを宣告される¹⁶⁵。本節は斯様な預言と関連するように思われる。ヤハウェのシオンへの帰還により、シオンは輝き、離散していた子孫もエルサレムへ帰還し、諸国民はその王共々ヤハウェのもとに財宝や生け贄を携えてやって来る。そこにはかつてバビロニアが他国に対して行ったような戦闘や征服の描写はなく、シオンを侵略した他国への報復を示唆する発言もない。まるで過去の一時において世界を支配したバビロニアが近隣諸国を滅ぼし仕えさせたことを裏返し、そこから戦闘のモチーフを省いたかのようである。11、12 節にはそのようなバビロニアによる世界支配の記憶、支配国と被支配国の関係が影響していると考えられる。

13. レバノンの栄光は樅の木、ガマズミ、糸杉ともどもあなたのもとに来て、私の聖所を美しくする。そして、私は私の足台を尊くする。

כבוד הלבנון 「レバノンの栄光」という表現は本節の他にはイザ 35:2（そこではレバノンの栄光は砂漠に与えられ、砂漠は花に満ちる）に見られ、それに続く ברוש 「樅の木」、תהר 「ガマズミ」、תאשור 「糸杉」の三種はイザ 41:19 にも併記されている。どちらもヤハウェによって荒れ地に植物が満ちることが預言されており、それによって「人々はヤハウェの栄光と我らの神の輝きを見る¹⁶⁶」、「貧者や困窮者が、ヤハウェの手がそれをなし、イスラエル

¹⁶¹ イザ 60:7 におけるネバヨトの羊。

¹⁶² Lisowsky, *op. cit.*, p.1500.

¹⁶³ Koole, *op. cit.*, pp. 241-42.

¹⁶⁴ エレ 25:11-14; 27:6-9; 28:14。

¹⁶⁵ エレ 27:8。

¹⁶⁶ イザ 35:2。

の聖なる方が創造したことを心に留め、悟る¹⁶⁷」。荒れ地¹⁶⁸の回復はイザヤ書の救済預言における一つの題材である¹⁶⁹。イザ 51:3 ではシオンが廃墟、荒れ地として言及されている。

また、本節に記された植物は第二、第三番目の樹木の同定が困難であったため¹⁷⁰、その文脈からこれらの木々は全てエルサレム神殿再建のための建材と考えられもしたが¹⁷¹、樅の木と糸杉は別としてガマズミは堅固な神殿の建材にはふさわしくない¹⁷²。そもそもこれらの樹木は木材として運び込まれることを想定されているのであろうか。確かに、元々エルサレム神殿の建築にはレバノン杉が用いられていた¹⁷³。それ故、これらの樹木を建材に適したものと解釈するのであれば本節後半が神殿再建を示唆するものとも考えることも理解し得る。しかし、ガマズミの建材としての価値に対する疑念と、同じ語彙を用いているイザ 35:2; 41:19、シオンの回復においてヤハウエが荒れ地を園とすると宣言する 51:3 の記述を基に考察すると、ここで言及されている樹木は神殿再建のための木材として持ち込まれるのではなく、先の預言を受けて荒れ地たるエルサレムが美しく再生すること、荒れ地の回復の実現に言及していると考えられる。

それでは本節後半は神殿の再建を意味しないのであろうか。מקום מקדשי「私の聖所」という表現は本節に独特のものであるが、מקוםを抜いたמקדשי（これも私の聖所と訳す）はエゼキエル書に多用されている¹⁷⁴。これらはどれもエルサレム神殿の再興、ヤハウエの臨在する至聖所を指しており、מקום רגלי「我が足台」はエルサレム神殿を意味する¹⁷⁵。そのため、これらを美しくすると述べる本節後半部が先の壁の再建や本節前半部の樹木の併記と相俟って神殿の再建を意図していると想定することも理解できなくはないが、しかし、そのよ

¹⁶⁷ イザ 41:17, 20。

¹⁶⁸ そもそも大地が荒れ地となった原因もイザヤ書によれば「人々のおごりにある(34章)」(Oswalt, *op. cit.*, p. 549)。イザ 33:9 も参照。

¹⁶⁹ イザ 29:7; 32:15; 35; 41:18; 43:19-20; 44:3; 51:3。

¹⁷⁰ 樹木の同定に関しては試訳注を参照。

¹⁷¹ Westermann, *op. cit.*, p. 360.

¹⁷² この木は「カルメルの森に育つ美しい低木であり、カルメルの栄光として適切に言い表すことができよう。それは広く観賞用の植物として栽培された」(Zohary, *op. cit.*, p. 112)。

¹⁷³ 王上 6:9-10。

¹⁷⁴ エゼ 5:11; 8:6; 9:6; 23:38, 39; 24:21; 25:3; 37:26, 28; 44:7, 9, 11, 15, 16。他にはレビ 20:3; 21:23; 26:2。

¹⁷⁵ 詩 132:7; 哀 2:1; エゼ 43:7。神殿批判の文脈でイザ 66:1 には「天は我が王座、地は我が足台。あなた方はどこに私の神殿を建て得るか」と記される。また、代上 28:2 ではダビデが神殿の建設を志す際にそれを「神の足台」と称している。

うに読むのであれば本節は樹木の同定以外にも語彙の上での問題が残る。と言うのもここに用いられている **פאר** 「美しくする」にも **כבד** 「尊くする¹⁷⁶」にも建てるや修復するといったことを意味する用例はないのである。これらの語彙が救済預言に用いられる場合においても直接的に再建を意味する例はない。また、先に「私の壮麗な家を美しくする」とあったが、私の家を壮麗に美しくするではないのである。これは既に壮麗な家、エルサレム神殿が存在していることを示唆する。加えて、「**מקדש**」という語彙は第二イザヤ書には一度も見られない¹⁷⁷」ことから、これが聖所不在の背景と関係している可能性も考えられる。それを裏返すと本節は既に聖所が存在していることを暗示するものと考えられる。

聖書の記述にあるように、神殿の再建と街の復興は同時に着手されなかった。ネヘ4に報告があるように、ネヘミヤがエルサレムを訪ねた頃には神殿は再建されていたが、街は未だ荒廃していたのである。それ故、本節において荒れ地の回復の預言が引用されていたとしても何ら緊張は生じない。シオンは救済の途上にある。

14. 身を屈めてあなたのもとに歩いて来るのは、あなたを迫害した者の子ら。あなたの足下にひれ伏すのは、全てあなたを軽んじた者達。彼らはあなたをヤハウエの街、イスラエルの聖なる方のシオンと呼ぶ。

שחח 「身を屈めて」という動詞は「うなだれる」とも訳し得る¹⁷⁸。また、イザ 2:11 や 2:17 では「高ぶる者（この場合はイスラエルの民）が低くされる」と宣言される際にこの語が用いられる。いずれにせよ、本節でシオンへ歩み来たる人々は堂々と或いは喜々としてシオンへ巡礼に来るのではなく、何かしらの重荷を抱いているようである。それは12節にあるように国が滅びた故ではなく、彼らがシオンを迫害し、軽んじたという過去の故であろう。「イザヤはヒゼキヤに彼の子孫がバビロニアの王達に仕えることを語ったが(39:7)、今や彼は言う、いつの日か彼らの子孫が敬虔な態度でエルサレムへやって来る¹⁷⁹」。

その **בני מעניך** 「(あなたを) 迫害した者の子ら」、**מנאצרך** 「(あなたを) 軽んじた者」である。前者と同様の表現は他には見られないが、ここに用いられる動詞 **ענה** 「迫害する」はイザヤ

¹⁷⁶ **אכבד** 「私は尊くする」という動詞のピエル形未完一人称単数での用例は他にはないが、この動詞のピエル形は預言書においては特にイザヤ書に用例が多い。イザ 24:15; 25:3; 29:13; 43:20, 23; 58:13; 60:13。他の預言書ではマラ 1:6。

¹⁷⁷ Whybray, *op. cit.*, p. 235.

¹⁷⁸ 詩 35:4; 38:7; 107:39。

¹⁷⁹ Oswalt, *op. cit.*, p. 550.

書では第三イザヤ書にのみ見られるものである¹⁸⁰。一方それと併記されるנאץ「軽んじる」は、その用例の多くがヤハウエに対するものであり¹⁸¹、シオンを軽んじたというのは本節のみである。この者達の素性を同定することはできないが、過去においてイスラエルの敵対者であったことは文脈より明らかである。あるいは先に引用したオズワルトの見解にあるように、バビロニアの人々が想定されているかもしれないが、それを明確に裏付けることはできない。ただ、本節に明らかなことは救済における転換である。しかし、それは迫害者と被迫害者の立場の逆転ではない。単に立場の逆転を語るのであれば、今度はシオンが迫害者となるが、そうではない。「とりわけ注目されるのは、そこでは諸国民への罰や、彼らに対する報復が語られていないということである¹⁸²」。

עיר יהוה「ヤハウエの街」というのは珍しい表現であるが、エルサレムの再建が述べられる際に類似の表現が見られる¹⁸³。また、קדוש ישראל「イスラエルの聖なる方」という表現はイザヤ書で多用されるものである¹⁸⁴。この呼称は特に第二イザヤ書以下では贖い主、救い主と併用されることがほとんどである。中でもイザ 55:5 では「あなた¹⁸⁵を輝かせたイスラエルの聖なる方のために、あなたが呼ぶと、あなたを知らなかった国民¹⁸⁶があなたのもとに走って来る」と、本単元の内容と似たことが語られている。

15. あなたは見棄てられ、憎まれ、通る者もいなかったが、私はあなたを永遠の誇り、代々の喜びとする。

本節でヤハウエの視点は諸国民からシオンへと移り、ヤハウエの怒りが過ぎ去り憐れみの時が訪れたこと（60:10）による変化が語られる。

イスラエルの民の背きに対するヤハウエの怒りによって、エルサレムはעזוב「見棄てられた」街となった¹⁸⁷。ושנואה ואין עובר「憎まれ、通る者もいなかった」という言葉がその姿を

¹⁸⁰ イザ 58:5; 60:14; 64:11。

¹⁸¹ 民 14:11, 23; 16:30; 申 31:20; サム上 2:17; サム下 12:14; 詩 10:3, 13; 74:10, 18; イザ 1:4; 5:24; 60:14; エレ 23:17。

¹⁸² Westermann, *op. cit.*, p. 361.

¹⁸³ 詩 101:8。類似するものとしてエレ 31:38; エゼ 48:35。

¹⁸⁴ 王下 19:22; 詩 71:22; 78:41; 81:19; イザ 1:4; 5:19, 24; 10:20; 12:6; 17:7; 29:19; 30:11, 12, 15; 31:1; 37:23; 41:14, 16, 20; 43:3, 14; 45:11; 47:4; 48:17; 49:7; 54:5; 55:5; 60:9, 14; エレ 50:29; 51:5。

¹⁸⁵ イザ 55:5 の二人称単数形の人称接尾辞は当該箇所のみ女性形で、他は男性形。

¹⁸⁶ 単数形。

¹⁸⁷ イザ 49:14; 50:1; 54:6 ではエルサレムはヤハウエに棄てられた妻として描かれる。エ

更に明確に映し出す。哀 4:15 には棄てられたエルサレムを嘲笑する人々の声が残されている。「道行く人は誰も手を叩いて嘲る。麗しさの極み、全地の喜びと讃えられた都がこれか」¹⁸⁸。また、シオン視点の嘆きとしてイザ 49:14 には「シオンは言う、ヤハウエは私を見棄てられた」と記されている。

しかし、一転してヤハウエの憐れみによってこの街は עולם משוש דור ודור「永遠の誇り、代々の喜び」となる。גאון「誇り」は多くの場合「高慢」と訳されるが、イザ 4:2、ナホ 2:3、詩 47:5 では本節と同様に誇りと解される。詩 47 は全地の王ヤハウエを讃美する歌であり、イザヤ書とナホム書の用例では審判を経た救済が語られている。また、משוש「喜び」は第三イザヤ書においてシオンの回復が語られる際に用いられる語彙である¹⁸⁹。

16. そしてあなたは諸国民の乳を吸い、諸王の乳房を吸う。そしてあなたは私があなたの救い主ヤハウエであり、あなたの贖い主、ヤコブの強き者であることを知る。

וּנְקַת חֶלֶב גּוֹיִם וּשְׂדֵי מַלְכִּים תִּינֶק「そしてあなたは諸国民の乳を吸い、諸王の乳房を吸う」とは如何なることか。本節のみでは理解は困難であるが、他に二箇所本節と関連するものがある。第一にイザ 49:23 である。49:22 では 60:4 と同様にシオンの子らが諸国民に抱きかかえられて帰還することが宣言されているが、それに続く 49:23 では、王や王妃達があなたの¹⁹⁰の世話係や乳母となると預言されている。シオンの回復が語られる際に他国の人々がシオンの世話をするという点では通じるものがあるが、本節で「王達の乳房を吸う」と言われているような奇妙さはここには見られない。第二に שד「乳房」、ינק「吸う」という語彙からイザ 66:11-13 との関連が示される。66:12 は 60:4 と関連する箇所である。そこでは諸国民や王の乳を吸うのではなく、エルサレムを愛する人が「彼女（シオン）の慰めの乳房」、「栄光の乳首」から吸うと述べられており、続く 66:12-13 では子に対する母の愛による慰めが想像されている¹⁹¹。これを本節の奇妙な（若しくは驚くべき）表現を理解するために用いるのであれば、本節では救済における転換の一つとして傷ついたシオンに対する過去に敵対した者達による母性的な慰めが預言されているということになる。

וידעת כי אני יהוה מושיעך אביר יעקב「そしてあなたは私があなたの救い主ヤハウエであり、あな

レ 4:29 も参照。

¹⁸⁸ 詩 48:3 においてもエルサレムは「全地の喜び」と言われる。

¹⁸⁹ イザ 60:15; 62:5; 65:18; 66:10。

¹⁹⁰ 女性形。

¹⁹¹ イザ 66:11-13。

たの贖い主、ヤコブの強き者であることを知る」は知る主体が「全て肉なる者」と「あなた方」という差異はあるものの、それ以外の言い回しはイザ 49:26b と同様である¹⁹²。ヤハウェを מושיע 「救い主」、גאל 「贖い主」、אביר יעקב 「ヤコブの強き方」と表現するのは第二、第三イザヤ書に見られる特徴である¹⁹³。人々がヤハウェを知る、または神がヤハウェであることを知るというのは、旧約聖書に貫かれた最も重要な神の目的である。出エジプトの出来事においても、カナンへの地に定住する際の様々な出来事における神の介入においても、イスラエルの民に下った審判と救済においても、聖書は要所要所でその目的がヤハウェこそが神であることを知る若しくはそれを知らせるためであったと証している。その対象としては神の選びしイスラエルの民は勿論のこと、他国の民に対しても同様である¹⁹⁴。本単元で述べられているシオンの回復、諸国民の巡礼、人間界の力関係の変化等も全てヤハウェが神であることを知らしめるためである。そしてそれは同時にヤハウェの栄光を表すこととなる¹⁹⁵。

17. 私は青銅の代わりに金を、鉄の代わりに銀を、木の代わりに青銅を、石の代わりに鉄をもたらす。そして私は平和をあなたの管理者に、正義をあなたの監督者とする。

次いで、預言は驚くべき変化を宣言する。その第一に様々な資源がヤハウェによって、より高価なものへ替えられることが述べられる。ただし、「金や銀、鉄の用途に関しては記されていない。もしこれが街の再建のためだとしても、それは詩的な誇張表現である。いかなる街も全てを金属で建てることはできない。しかし、貴金属（当時は鉄もその内の一つであった）は、旧約聖書の示す他の多くの言及にあるように、資源的な価値だけでなく精神的なもの（spiritual）をも象徴した¹⁹⁶」。

資源がより上等なものとなることが語られた後に צדקה ושלום 「平和をあなたの管理者に、正義をあなたの監督者とする」と宣言される。שלום 「平和」と צדקה 「正義」

¹⁹² ヤハウェが神であるということを知るというのは他国に対してもイスラエルに対しても旧約聖書において度々繰り返されるものであり、これは聖書に一貫した神の業の目的と言える。

¹⁹³ ヤハウェは救い主、詩 7:11; 17:7; 106:21; イザ 43:3, 11; 45:15, 21; 49:26; 60:16; 63:8; エレ 14:8。サム上 10:19 とサム下 22:3 も参照。ヤハウェは贖い主、ヨブ 19:25; 詩 19:15; 78:35; 箴 23:11; イザ 41:14; 43:14; 44:6, 24; 47:4; 48:17; 49:7, 26; 54:5, 8; 59:20; 60:16; 63:16; エレ 50:34。ヤハウェはヤコブの強き方、創 49:24; 詩 132:2, 5; イザ 49:26; 60:16。

¹⁹⁴ Oswalt, *op. cit.*, p. 553.

¹⁹⁵ イザ 60:21。

¹⁹⁶ Whybray, *op. cit.*, p. 236.

はいずれも救済が宣言される以前のシオンに欠けていたものである¹⁹⁷。本節前半部の変化が具体的にどのようなことを意味するのかは定かではないが、いずれにせよそれらの変化の頂点に本節後半部が位置していることは明らかである。

פקדה「管理者」は世俗的な業務を意味する一方で¹⁹⁸、ヤハウエの聖所に関する業務を任命された者をも示す¹⁹⁹。また、この語彙に含まれる他の意味は、護衛、番兵²⁰⁰、復讐、災難²⁰¹、運命²⁰²、集合²⁰³、蓄え²⁰⁴等があり、集合や蓄えを除いては容易に抗い難いものを意味している。גנש「監督者」は同語根の動詞の分詞形であり、元来の意味は「打つ、追い立てる」というものである。その用例としては奴隷の管理人²⁰⁵や暴君²⁰⁶が挙げられる。では、この平和を管理者に、正義を監督者にとは如何なる意味か。管理者、監督者共に平和や正義と容易に結びつけることが困難な語彙であるが、ここにも大いなる変化が預言されていると解することができよう。「これは意図的な矛盾である。正義という名の暴君というのは、もはや暴君はいないということである²⁰⁷」。

18. もはやあなたの地で暴力が、あなたの領土で破滅や破壊が聞かれることはない。あなたはあなたの壁を救いと呼び、あなたの門を誉れと呼ぶ。

それ(60:17b)によって、חמס「暴力」、שד「破壊」、שבד「破滅」が根絶される。シオンにおけるヤハウエの救済、諸国民の到来、暴力の撤廃という点において、本節にはイザ 2:3 と共鳴するものがある。これら三語は単独でまたはその中の二語を併用して用いられる例は多々あるが²⁰⁸、三語が併用されるのは本節の他にイザ 59:6-7 のみである。59 章には一般的に平和も正義も知らぬ(過去の)イスラエルへの厳しい弾劾の言葉が記されており、60:17-18 とは対照的な印象を抱かせる。

¹⁹⁷ イザ 59:8, 14。

¹⁹⁸ 代上 26:30; 代下 24:11。

¹⁹⁹ 民 3:32; 4:16; 代上 24:3; 代下 23:18。

²⁰⁰ 王下 11:18。

²⁰¹ イザ 10:3。

²⁰² 民 16:29。

²⁰³ 代下 26:11。

²⁰⁴ イザ 15:7。

²⁰⁵ 出 5:6, 10。

²⁰⁶ イザ 14:2, 4。

²⁰⁷ Whybray, *op. cit.*, pp. 236-237。

²⁰⁸ חמסとשד、エレ 6:7; 20:8; エゼ 45:9; アモ 3:10; ハバ 1:2-3; 2:17。חמסとשבד、ゼファ 1:9-10。שבדとשבד、イザ 51:19; エレ 48:3。

חומה「壁」をישועה「救い」と、שער「門」をתהלה「誉れ」と קרא「呼ぶ」のは本節に独特の表現である。イザ 26:1 では神が救いのために城壁を築いたことが喜びを持って宣言されている。本節も先のものと同じく何の壁であるかは限定されていなが、門と併記されていることから街の城壁と解するのが妥当であろう。本節で明らかなことはその壁が諸国民の手によって造られたものであり、その門は彼らの押し寄せる流れを絶えず受け入れているということである。門や壁に対するこの呼称は和解を象徴するものとも解せる。

19. もはや太陽はあなたの昼の光とはならず、月の輝きもあなたを照らさない。ヤハウェがあなたにとっての永遠の光となり、あなたの神があなたの美となる。

救済における変化は宇宙的規模に達する。天地創造の初めより昼と夜とを照らし続けていた太陽と月²⁰⁹を凌いで、ヤハウェ自身が אור עולם「永遠の光」となることが宣言される。本節以下の本単元の終盤は、光をモチーフとして序盤（60:1-3）とインクルージオを形成している。

本節前半はイザ 13:10 と共通する語彙が用いられている。月を ירח と綴るのは本節と次節、そして 13:10 のみであり、ננה「輝き」が אור「照らす」という語彙も共通している。ただし、13:10 を含む文脈が語る内容はバビロニアへの審判であり、13:10 もその際に太陽や月、そして星々までもその輝きを失うという内容である。ここでも時折本単元に見られたように、ヤハウェの審判を宣言する際に用いられた語彙が、その救済の宣告に転用されている。

אור עולם「永遠の光」という表現は本節と次節にのみ見られるものであるが、ヤハウェを光と称する、またはヤハウェの光と言う表現は聖書内に度々見られるものである²¹⁰。本節ではそれが陽光や月光と比されている故に物理的な光を想起させるが、他の用例においてヤハウェの光は救いや希望を意味している。また、言い回しに相違はあれど「ヤハウェ自身があなたの光となるので、太陽や月は必要なくなるであろうというのは、ゼカ 14:7 や前 2 世紀以降の黙示文学にも頻繁に見られる²¹¹」。

20. あなたの太陽はもはや沈むことはなく、あなたの月が取り去られることはない。まことに、ヤハウェがあなたの永遠の光となり、あなたの嘆きの日々は終わる。

²⁰⁹ 創 1:16。

²¹⁰ ヤハウェは光、詩 27:1; 119:105; ミカ 7:8。ヤハウェの光、詩 36:10; 89:16; イザ 2:5。ゼファ 3:15 も参照。

²¹¹ Whybray, *op. cit.*, p. 237.

前節の文言を反復することによって、それを強調している。太陽や月はもはや光を司るものとしての役割をヤハウエに譲ったが、その存在を失うことはないようである。ここに見られる ימי אבל 「嘆きの日々」は単純に審判の終わりを意味するとも解せるが、その用例を紐解くと喪と関連するものが見られることから²¹²、この表現は聴き手に深い悲しみと大きな喪失を想起させるものである。

21. あなたの民は皆、正しい者たちとなり、彼らは永遠に地を所有する。私の栄光を現すために私の植えた若枝、私の手の業。

「17c 節は権威の変化を語っていた。これと関連して、21 節以下は国民そのものの変化を語る²¹³」。その第一に述べられるのは、עמך כלם צדיקים 「あなたの民が皆正しい者たちとなる」ということである。צדיקים 「正しい者たち」とは聖書の証言によると、ヤハウエに従い、仕え、ヤハウエと共に歩む者である²¹⁴。故に本単元の内容から、ここで言われる עמך 「あなたの民」の範囲も推測される。それはイスラエルの民のみを指すのではなく、諸国民をも含むのである²¹⁵。また、本節では צדיק 「正しい者」が言及されているが、これと関連する צדק 「正義」を行えとの要求はイザヤ書全書に見られるものである²¹⁶。ただし、本節ではその行いを人々に求めるのではなく、その実現を約束する。

第二に土地の所有に関する預言が宣告される。救済の折に土地の（再）取得が述べられるというのは預言書の思想に度々見られるものである²¹⁷。この土地の約束に関してオズワルトは次のような見解を示す。「その最初の登場であるアブラハムとの契約から、土地の約束は永遠と連続性の思想と不可分に結び付けられている。従って土地はアブラハムの子孫を守る神の誠実さの比喩となった²¹⁸」。ところで何故、捕囚解放後のイスラエルで土地の所有が再び約束されねばならないのか。察するにここには未だ不安定なエルサレムの状況が反映している。彼の街は本単元の文脈からして復興もままならない状況である。城壁の補修は神殿のそれよりも約 75 年も後のことであるから、エルサレムは丸裸の状態に近い。またはペルシア時代の背景を考慮するのであれば、エルサレム周辺においても多民族的な

²¹² 創 27:41; 申 34:8; エレ 6:26; 16:7。

²¹³ Westermann, *op. cit.*, p. 363.

²¹⁴ 創 6:9; 7:1; エゼ 18:9; マラ 3:18。

²¹⁵ 詩 76:12 も参照。

²¹⁶ Oswalt, *op. cit.*, pp. 558-559.

²¹⁷ イザ 49:8; 54:3; 57:13; エレ 30:3; エゼ 36:12; アモ 9:15。詩 69:36 も参照。

²¹⁸ Oswalt, *op. cit.*, p. 559.

状況が推測される²¹⁹。そのような状況下において、エズラ、ネヘミヤ記によるとエルサレムの復興（神殿の再建及び城壁の修復）に関しても地の民やペルシア帝国の支配者らとの関係において軋轢が生じていたことが報告される²²⁰。このような状況下において、人々の間には不安が蔓延していたのではないか。オズワルトの言うように土地取得の約束がイスラエルの民に対するヤハウエの保護をも意味するのであれば、捕囚帰還後にも尚そのような預言がなされることにも頷ける。

נצר מטעו מעשה ידי להתפאר 「私の栄光を現すために私の植えた若枝、私の手の業」という一文には主語が見当たらないが、文脈から判断するに「あなたの民」がそれに当たる。イザ 5:3 においてイスラエルの民はヤハウエの葡萄園と称されていたが、その成果はヤハウエの期待に沿うものではなかった。これに対し、本節ではシオンの民をヤハウエの植えたものと称す。しかも、彼らは皆、正しい者となると言うのである。これはヤハウエの植樹が再びその意に反する実を付ける可能性を否定する。加えて、本節とイザ 61:3 は内容的に共鳴する。イザ 61:3 によるとシオンはヤハウエがその輝きを現すために植えたものである。本節においてはこれまで繰り返し述べられて来た「シオンを美しくする」という鍵語の目的がヤハウエ自身の栄光を表すためであると示される。

מעשה ידי 「私の手の業」は様々な箇所 で用いられる表現である。それはどれも生産的な所作に関連しており、人の手の業は大きく何らかの事業を指すもの²²¹と偶像を指すもの²²²に二分される。事業においても神の祝福があるとそれは良きものとなり、無いと悪しき結果となる。これに対しヤハウエの手の業には良いもの悪いものといった区分はされず、勿論偶像でもない、創造的な業を意味する²²³。

22. 小さき者は千となり、最も小さき者は強い国民となる。私はヤハウエ、その時に、私

²¹⁹ 本論 4 章参照。

²²⁰ エズ 4; ネヘ 2: 6。地の民（エズ 4:1 ではユダとベニヤミンの敵）はエズラ、ネヘミヤ記においては一貫してユダ周辺に住まう異教徒を意味する（Blenkinsopp, *Ezra and Nehemiah*, p. 108）。

²²¹ 申 2:7; 14:29; 16:15; 24:19; 30:9; 31:29; 王上 16:7; 詩 90:17; 雅 7:2; 哀 4:2; ヨブ 1:10; エレ 25:14; 32:30; コヘ 5:5; ハガ 2:14。

²²² 申 4:28; 27:15; 王下 19:28; 22:17; 代下 32:19; 34:25; 詩 115:4; イザ 2:8; 17:8; 37:19; エレ 1:16; 10:3, 9; 25:6-7; 44:8; ホセ 14:4; ミカ 5:12。

²²³ 出 34:10; 申 11:7; ヨシュ 24:31; 士 2:7; 詩 8:7; 19:2; 28:5; 66:3; 92:5-6; 102:26; 104:24; 111:2, 7; 107:24; 143:5; ヨブ 14:15; 34:19; イザ 5:12; 19:25; 29:23; 60:21; 64:7; エレ 51:10。

はすみやかに行う。

הקטן יהיה לאלף 「小さき者が千となる」という表現も והצעיר לגוי עצום 「最も小さき者は強い国となる」も本節に独特の表現である。オズワルトは語彙の点から本節とイザ 30:17 との関連を指摘する。

「本節はまさに 30:17 と正反対である。そこではイスラエルがヤハウエではなく軍事を信頼したせいで、敵の一人が千のイスラエルを追うことが可能となると述べられている。今や、預言者はその状況が逆転する日を見る²²⁴」。

本單元には先代の審判預言を逆転する形で引用するという特徴が見られるので、オズワルトの見解にも頷ける。ただし、本節の約束の背後には審判預言の逆転のみならず、より古いイスラエルの民への約束が息づいている。それはヤハウエと父祖達との間に交わされた約束である²²⁵。例えば創 18:18 には「アブラハムは必ず大きく強い国民となり、地の全ての諸国民は彼によって祝福される」と記されており、この約束の前半部と本節の内容が類似する。後半部に関しては語彙や表現における対応は見られないものの、本單元全体の使信と通じるものと解することができる。先の土地の約束と同様に、この約束もとりわけイスラエルの民にとっては神のアブラハムの子孫に対する誠実さを表すものと言える。

אני יהוה בעתה אחישנה 「私はヤハウエ、その時に、私はすみやかに行う」という言い回しも本節にのみ見られるものである。「私はヤハウエ」というのは、第二イザヤ書におけるのと同様に、ヤハウエが彼の約束を決定的にする際にこの形式を用いる²²⁶。「私は主」という言い回しは、最も顕著なものはシナイ啓示における宣言であるが、イザ 40-48 においても強調される²²⁷。ヤハウエの救いがもうすぐそこまで来ているということはイザ 46:13 でも言われている。ただし、「適切な時にとか、機が熟したらという意味である「その時に」というフレーズには論理的に矛盾がある²²⁸」とのワイブレイの見解の通りに、「私はヤハウエ」に続く文言は読み手に不可解な印象を与える。また、本節の最後、אחישנה 「すみや

²²⁴ Oswalt, *op. cit.*, p. 560.

²²⁵ 「それ〔本節前半で宣言されている約束〕は究極的には父祖との約束に由来する (49:8; 19-21; 54:13 を見よ)」 (Whybray, *op. cit.*, p. 238)。創 12:2; 17:20; 18:18; 21:18; 46:3; 申 26:5 も参照。

²²⁶ *Ibid.*, p. 238.

²²⁷ Oswalt, *op. cit.*, p. 560.

²²⁸ Whybray, *op. cit.*, p. 239.

かに行う」はイザ 46:13 の約束を想起させるが、用いられている語彙においては「イスラエルの聖なる方を急がせよ、早く事を起こさせよ、それを見せてもらおう。その方の計らいを近付かせ、実現させてみよ。そうすれば納得しよう」というイザ 5:19 における富める者の挑発的な発言を前提としている可能性も考えられる²²⁹。いずれにせよ、この文言の背景には救済の実現が第二神殿再建後においても待望されていたことが示唆される。

背景

以上のように、本単元が他の様々な聖書箇所と語彙、言い回し、表象の面において関連していることは明らかである。本単元の預言者は過去に宣言された審判預言の文言を巧みに引用し逆転させてヤハウエの怒りの時が終わり憐れみの時が始まったことを強調している。その引用はイザヤ書内に留まらず、エレミヤ書やエゼキエル書といった他の預言書にも及び、書物の枠組みを超えた柔軟な関係性を示唆している。また、第一神殿やそれ以前の幕屋とも関連するヤハウエの顕現の表象、アブラハムへの約束、出エジプト伝承で用いられたモチーフの引用等比較的古い題材にも触れている。本単元で指名されている諸国民も、同時代によりイスラエルに深く関わったと思われる人々ではなく、レバノンとノアの系譜に含まれているタルシシュを除けばアブラハムと関連する民であるということが、この救済預言とアブラハムへの約束の関連性を想定することを後押しする。

また、先の時代の引用のみならず、本単元には同時代のものと想定される預言との関連も挙げられる。中でもイザ 49 との関連は深い。イザ 49 は冒頭に僕の歌の一つがあるが、章全体が一つの文学単位とは考えられず、1-4, 5-6, 8-12, 13-21, 22-50:3 に大きく区分される²³⁰。本単元が引用しているのは 7 節以下である。その中でも本単元と関連するのが 8 節と 14 節以下である。これらはいずれも、シオンの回復を宣言するものである。そこで語られるヤハウエの救済の内容が捕囚からの解放ではなく、シオンの回復、より具体的に言うならばシオンの再建が述べられていることから、第二イザヤ書にあっても捕囚期後期と

²²⁹ 「著者がイザ 5:19 を視野に入れていたとしても、驚くべきことではない」 (Odeberg, *Trito-Isaiah*, p. 233)。

²³⁰ Tate, *op. cit.*, pp. 727-729, 736-737, 741-742, 747-749.

言うよりも捕囚解放後の時代背景が想定される²³¹。両者の関連に関しては、本単元がイザ 49 の関連箇所と他の思想を組み合わせている点から本単元がイザ 49 の関連箇所からその思想を継承し引用若しくは発展させたと考えられる。

第三イザヤ書の預言がそれ以前の（特にイザヤ書の）預言を基に述べられていることは本単元においても明らかであるが、本単元には他の預言書との関連も見られる。中でも、本単元と同時代の思想であり、関連性の強いものがハガ 1:15b-2:9 である。これはハガイ書の証言に従うならば、前 520 年の預言となる。3 節において過去の神殿の姿を見たことがあるか、今の有り様は何事か、無に等しいではないかと帰還後の人々に問いかけ、預言の後半部において新しい神殿を以前の神殿の栄光に増すものとするためヤハウェが諸国民を揺り動かしてその財をもたらし、神殿を栄光で満たすと宣言する。

60:5 の解説において引用したワイブレイの見解のように本単元とこのハガイ書の預言には共通点が見られる。神殿と街の再建は捕囚帰還後のイスラエルの民にとって重大な問題であったが、その歴史を鑑みても彼ら自身の内にはそれを実現し得る経済力は持ち得なかったのではないか。エルサレムの陥落後、バビロニアに連行されなかった人々も居たはずだが、彼の地が捕囚の期間を経ても廃墟であり続けたことから、残った人々にも再建を担う経済力があつたとは考え難い。エズ 1 によると捕囚民は帰還の際にバビロニアが過去にエルサレムから略奪したものを持ち帰ったとある。しかし、それらが廃墟となった神殿を再建するまでの蓄えとなったとは考え難い。本単元とハガ 1:15b-2:9 の類似に関して考察すると、神殿や街の再建に関して他国の協力を得ることをヤハウェの弁によって肯定する意図も考えられる²³²。捕囚帰還後、いかにしてエルサレム神殿やシオンの街を再建するのかが問われる中で、ヤハウェがその力を顕示することによって財政の面においてもそれが達成されるという預言が同時代の預言者において個々になされたとも考えられる。両者の関係は神殿再建が主たる関心事であるハガイ書のものの方が、本単元よりも幾分古い。両者に用いられている語彙や表現に、直接的な関連性を示唆するものは多くないが、ハガ 1:15b-2:9 の単元でも後述するように、両者には共通のモチーフや意図を確認することが可能である。よって、両者の関連性に関してはより後代の本単元がハガイ書の思想を前提と

²³¹ *Ibid.*, pp. 736-737, 741-742.

²³² エズ 4:2-3 には異邦人の神殿再建の援助の申し出をゼルバベルとヨシュアが断つたと記されている。

した可能性が考えられる²³³。

また、ハンソンは本単元の預言が新しい神殿を中心とした新しいエルサレムについて言及していることから、60:17-22 と同様の主題を持つエゼ 40-48 との関連に関しても言及している²³⁴。そこではヤハウエの栄光の顕現が本単元と同様に日の出のイメージと重ねられ²³⁵、新しい神殿に関しても「[ヤハウエが] 足の裏を置く場所」という表現を用いている²³⁶。エゼ 40-48 では本単元とは違い神殿に関しても、それにまつわる儀礼等に関しても非常に細かな記載がなされているが、両者の最も重要な相違点を挙げるとするのであれば、神殿における奉仕である。この点に関してエゼキエル書ではツアドク系の祭司に重きを置いており²³⁷、神殿や聖所に関しても中に入ることを許される者や除外すべき者に関しても細かく規定しているのに対し、本単元では何人かに特別な役割や任務や責務を課することなく、また同時に神殿や聖所から除外すべき者に関しての言及もない。特に異邦人に関して、エゼキエル書では彼らの奉仕は考えられておらず、むしろ彼らを神殿から排除する傾向にある²³⁸。両者の相違に関してハンソンは「彼ら自身のリーダーシップによって統治体系を再構成しようとした²³⁹」エゼキエル書と「政治的な方策よりもむしろ聖なる切望によって導いた²⁴⁰」イザヤ書と述べているが、この指摘は的を射ている。本単元はシオンを世の光として描いているが、たとえイスラエルを世界の中心とする思想の範疇にあったとしても、シオンを含めイスラエルの民を諸国民と比べて何かしら上位に置くような発言は見られない。世の中心若しくは頂点にいるのはヤハウエのみである²⁴¹。この両者の相違に関してはどちらか一方が他方の記述を自身の思想やその状況に合うように引用し、改変したと言うよりも、それぞれの書物の神学的な見解の相違であると言えよう。

本単元はその内容から捕囚帰還後の預言であることは疑い得ないが、その背景について考察するならば、シオンが預言の舞台であることから最初の捕囚民の帰還がなされた後と

²³³ ハガ 1:15b-2:9 の背景の項を参照。

²³⁴ Hanson, *op. cit.*, p. 222.

²³⁵ エゼ 43:2。

²³⁶ エゼ 43:7。

²³⁷ 「ツアドクの子孫である祭司だけが、私 [ヤハウエ] に仕えるため、近付くことができる」(エゼ 43:18)。

²³⁸ エゼ 44:5 以下参照。

²³⁹ Hanson, *op. cit.*, p. 222.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ 「我々の文脈 [本単元] はイスラエルを帝国主義的な世界的大国としてではなく、神の好意 (60:10b)、または彼の住处 (60:13b) として描いている」(Koole, *op. cit.*, p. 221)。

というのが先ず想定される。すると、前 537 年以降という年代が浮かび上がる。次に鍵となるのはエルサレム神殿である。8 節には生け贄の祭儀を匂わせる記述があるが、エズ 3 には神殿再建以前に祭壇のみが建て直され献げ物の祭儀が開始されていたことが記されているので、祭儀の有無は本単元の時代考証にさほど影響しない。神殿再建が完了するのが前 515 年であるから、神殿の状態が一つの定点となる。先にも述べたように本単元で修復される壁が街の壁であり、7 節や 13 節の記述を神殿の再建が完了していることを示すと解するのであれば、本単元は第二神殿再建後の時代を想定し得る。

また、イザ 60 の背景に関連してストローンが注目すべき論文を発表している²⁴²。彼はイザ 60 とペルシア帝国の王ダレイオス一世（前 522-486 年）により建造が開始されたペルセポリスに刻まれたアパダナレリーフに以下の共通点が見られることを指摘する。（一）神と太陽が重ねて描かれている点。アパダナレリーフではアフラマズダ神が翼を持った太陽としてその中央上方に刻まれている。その下の空白にはかつて王の姿が描かれていたようであるが、現在はその姿を見ることはできない。イザ 60 においてもヤハウエは太陽に重ねられる。ヤハウエの顕現を描く 1-3 節に用いられている動詞は太陽に関連するものである²⁴³。王に関する明言はイザ 60 には見られないが、イザ 52:7 で「あなたの神は王となられた」と宣言しているように²⁴⁴、その思想の系譜にあるイザ 60 においてもヤハウエを王と解することができる。（二）王と神の元に多様な人々が献げ物を持って来る様が類似している。アパダナレリーフには様々な民の姿が描かれる。これは単一の民ではなく、多様な民がそこに集うことを意味している。そこには牛や駱駝といった家畜の姿も見られる。（三）諸国民は捕虜として描かれてはいない。これは彼らが自発的に神の顕現した場所へ詣でることを意味する。そこには戦争のモチーフは見られない。

これらはペルセポリスにおいても実際に起こったことを描いたとは考え難いとの見解もある²⁴⁵。しかし、これを建築させたのは時の支配者ダレイオス一世であり、それは第三イザヤ書の時代と重なる。ストローンの研究によると、アパダナレリーフは前 515-513 年に作製された²⁴⁶。彼は本単元に正確な時期の特定の問題が残っていることを指摘し、如何

²⁴² Strawn, *op. cit.*, pp. 85-116.

²⁴³ זָרַח 「輝く」 (60:1)、נָהַר 「明ける」 (60:3)。

²⁴⁴ 詩 93:1; 96:10; 97:1; 99:1 も参照。

²⁴⁵ Young Jr., “Persepolis”, *ABD Vol. 5*, p. 236.

²⁴⁶ Strawn, *op. cit.*, p. 113.

にして第三イザヤ書がこの浮き彫りに精通し得たのかという問題を提起している²⁴⁷。ここで問題となるのは時間と距離である。彼は本単元が記された時期を第二神殿完成以前のものと捉えているため²⁴⁸、そこに第一の難点を見出し以下のような見解を示している。

「アパダナとイザ 60 との関係を論じるのに直接的な依存関係という見解は最善の方法ではない。関連や関係というのが両方にとってより安全でより正確であろう。つまり、イザ 60 とアパダナの企画はどちらも、一方は文書の形でもう一方は芸術的な表現で、ペルシア帝国のプロパガンダを反映したものと理解することができよう²⁴⁹」。

本論においては本単元を第二神殿完成後のものと考えするためアパダナレリーフの完成が前 515 年であってもその相関関係に緊張は生じない。また、第二の問題として距離の問題が論じられる。ペルセポリスからエルサレムまでは直線距離にして約 1,400km も離れているが、アパダナレリーフの小型版のような遺物がペルシア帝国の支配圏から発見されているので、エルサレムもその影響圏内にあったと言える²⁵⁰。また、同時代のバビロニア地方出土の遺物にはユダ出身と考えられる人名が多数確認されており、彼らが交易に関わっていたことが推測される²⁵¹。聖書によればエズラやネヘミヤはペルシアの王宮と関係があった。他国との関係という点ではバビロニアに仕えたと描かれるダニエル書も同様である。以上のように本単元がペルセポリスに刻まれたペルシアの思想と関連していたとしても不思議ではない。

アパダナレリーフとの関連に加えて、ペルシア帝国の思想との関連という点では、本単

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ ストローンはイザ 60 の年代に関して「ヴェスターマンは前 537 年から 520 年、アルベルツは前 515 年」(*Ibid.*) と両者の見解を引用し、それに依拠している。しかし、ヴェスターマンのもの (Westermann, *op. cit.*, p.296) は良いとして、アルベルツは「イザヤ書 60-62 章はおそらく前 515 年以降のものと特定されよう」(Albertz, *History of Israelite Religion in the Old Testament Vol. 2*, p. 456) と、実際は第二神殿完成以降を想定している。ストローンの読み違いであろうか。いずれにせよ、彼はこの両者の論述からイザ 60 の預言を第二神殿完成以前のものとして論考を進める。

²⁴⁹ Strawn, *op. cit.*, p. 114.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 111-112.

²⁵¹ Zadok, *On West Semites in Babylonia*.

元とスーサ王宮造営碑文 (DSf) ²⁵²との関連が考えられる。この碑文はペルセポリスと同様、ダレイオス一世の治世において帝国の行政府が置かれたスーサから出土したものである²⁵³。碑文はアフラムズダを神とする点、ダレイオス一世を世界の王とする点、多様な人々が様々な物を朝貢し、王宮の造営に関与するという点、諸民族が奴隷として描かれないという点でアパダナレリーフの思想と共通する。また、この碑文にはエラム語やアッカド語の写しも確認されており、内容的にもほぼ一致する²⁵⁴。スーサ王宮造営碑文とイザ 60 には以下の類似点が挙げられる。(一) 諸国民の描き方。イザ 60 では異邦人が גוים や לאמים といった一般的な語彙で表現されるのみならず、それぞれの名称を用いて名指され、各々の役割も明記されている。このような特徴は諸国民のエルサレム巡礼に関する單元の中でもイザ 60 にしか見られないが、同様の特徴がスーサ王宮造営碑文にも見られる。(二) 神殿(王宮)の呼称。イザ 60 はエルサレム神殿を壮麗な家と称するが、スーサ王宮造営碑文においてはその王宮が Çūšāyā: paruv: frašam: framātam: paruv: fraša 「シューシャーにおいて きわめて壮麗なるもの(の造営)が命じられ きわめて壮麗なるものが(いまここに)在り」と形容される²⁵⁵。両者が語彙の面で直接的な関連性を有するかという点に関しては双方に見られる「壮麗」に関する語彙の語根が異なるために懐疑的な立場を取らざるを得ないが、類似する形容がなされているということは指摘し得る。これら二点の特徴はダレイオス一世の思想に特有のものではない²⁵⁶。しかしながら、聖書において תפארה 「壮麗な」という語彙がエルサレム神殿を形容する例はいずれも第二神殿時代のものであるため²⁵⁷、イザ 60 を含むこの形容に周辺諸国の思想からの影響を推測することは可能である。

²⁵² Kent, *Old Persian*, pp. 142-144. DSf に対する「スーサ王宮造営碑文」という和名は佐藤「古代ペルシア語碑文」『古代オリエント集 筑摩世界文学大系 I』393-394 頁から引用した。

²⁵³ 佐藤、前掲書 391 頁。

²⁵⁴ Kent, *op. cit.*, p. 143.

²⁵⁵ 翻字は Kent, *op. cit.*, p. 143 より引用。邦訳に関してはケントではなく、より補遺の少ない佐藤、前掲書 394 頁を引用した。

²⁵⁶ 支配者が被支配者からの朝貢を列挙するという特徴は既に新アッシリアの碑文にも見られるため (ANET, pp. 274ff)、スーサ王宮造営碑文もその伝統の文脈に位置するものと言える。また、ダレイオス一世によるペルセポリス造営碑文 (DPe) にも諸国民の名が列挙されるが (Kent, *op. cit.*, p. 136)、そちらには各々の役割に関する言及は見られない。また、スーサ出土の碑文に関しても「それらは、バビロン出土のキュロスシリンダーを含む先代のメソポタミアの支配者の碑文との類似点を示す」(Waters, *Ancient Persia*, p. 137) という特徴を指摘し得る。

²⁵⁷ 他に代上 22:5; 代下 3:6; エズ 7:27。

これらのペルシア帝国の思想とイザ 60 の関連をどう捉えるべきであろうか。ペルシア帝国の思想との共通項は明白で興味深いが、既に見てきたようにイザ 60 の文言は聖書の思想に基づいているため、本単元の背景をペルシア帝国の思想との関連のみで考察するのは不当である。本單元には多様な聖書の思想との関連が見られる上、ヤハウェを太陽に重ねる点、王的ヤハウェ、諸国民による奉献といったペルシア帝国の思想との類似はイザ 60 に独自のものではない。しかしながら、両者の関連性を完全に否定することも困難である。イザ 60 とアパダナレリーフ、スーサ王宮造営碑文は同時代の思想である。これらの思想はペルシア帝国の支配圏に流布していた可能性が考えられるため、エルサレムの預言者がいずれの思想にも通じていた可能性は否定できない²⁵⁸。その上、本單元とアパダナレリーフ、スーサ王宮造営碑文の關係に類する例が、創 14 とビストゥーン碑文²⁵⁹、申命記法とヒッタイト、シリア、アッシリアの碑文に見られる宗主権条約の類似²⁶⁰、第二イザヤ書の預言者がキュロスにとってのマルドックをヤハウェに置き換えている例にも想定されるため²⁶¹、聖書における周辺諸国の思想の流用という特徴は奇異なものとは言い難い。よって、

²⁵⁸ アパダナレリーフの小型版のような遺物がペルシア帝国の支配圏から発見されている (Strawn, *op. cit.*, pp. 111-112. 吉枝「王座を担う群像を見よ！ーダレイオス大王の浮彫」『画像資料論 世界史の読み方』110-112 頁も参照)。スーサ出土の碑文に関しては基本的に三ヶ国語で書かれており、DSf に関しては多くの写しが発見されている (Kent, *op. cit.*, pp. 109-111)。また、聖書の以下の記事はエルサレムとペルシア帝国の關係が有効であったことを示す。(一) エズ 4:6-23; 5:6-16 には城壁の修復及び神殿再建にまつわる問題に関して、エルサレムとペルシア帝国の間で書簡のやり取りが行われたことが記されている (エズ 4:6-23 は神殿再建に関する文脈の中に置かれているが、神殿再建はダレイオスの治世に実現しているので (エズ 6:15)、4:6-7 のクセルクセスやアルタクセルクセスに関する情報は時代錯誤である。この点に関しては城壁の修復に関する情報が当該箇所に挿入されたものと考えられる (Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 111; Fensham, *The Book of Ezra and Nehemiah*, pp. 69-70)) このような書簡を用いたやり取りの類例として、エレファンティネのユダヤ人共同体がユダ州の知事に宛てた書簡が発見されている (Porten, *The Elephantine Papyri in English*, pp. 139-147; 伊藤『古代ペルシア』62-70 頁; 守屋「ユダ州とエレファンティネのディアスポラ (離散) ユダヤ人共同体との關係 (前五世紀)」『世界史資料 1』328-330 頁。)。エズラ記に記された書簡は現存する遺物として発見されていないが、エレファンティネの例はペルシア帝国の支配圏において書簡が有効活用されていたことを示す。ペルシア帝国における支配者と被支配者のやり取りは上記のような嘆願書のやり取りに留まらず、帝国のプロパガンダの広報にも用いられたものと考えられる (吉枝、前掲書 110-112 頁)。(二) エズラ、ネヘミヤ共にペルシア帝国から派遣された人物である (エズ 7; ネヘ 8)。

²⁵⁹ Na'aman, "Abraham's Victory over the Kings of the Four Quadrants in Light of Darius I's Bistun Inscription", *Tel Aviv Vol. 42*, pp. 72-88.

²⁶⁰ 山我、前掲書 260-267 頁。

²⁶¹ ANET, pp. 315-316; イザ 44:28; 45:1。

イザ 60 と上記のペルシア帝国の思想の関連を否定することは困難である。この関連を前提とするのであれば、本単元は時の支配者のプロパガンダを借りながらも、ヤハウェこそが世界の平和的な支配者であると主張するものと言える。この点は本単元 12 節の内容とも関連する。12 節はエレミヤ書に見られたバビロニアと諸国の関係に関する文言を下地にしている。それは支配被支配の関係である。本単元ではシオンに諸国が仕える。これは時代背景を踏まえるのであれば、ペルシア帝国とイスラエルの関係、宗主国と属国の逆転を暗示する。また、スーサ王宮造営碑文との関連に関して、この碑文との関連を前提とするならば、イザ 60 はあたかもエルサレム再建をスーサ王宮の造営になぞらえたものである。本単元よりも時代は下るが、比較的近い時代の思想であるネヘ 9:36-37 において、イスラエルの民の自己理解は諸王（ペルシア帝国の王）の支配する奴隷である²⁶²。よって、本単元のような逆転はバビロニア捕囚からの解放に次ぐ新たなヤハウェによる救済を意味する。

以上のことから本単元は第二神殿時代の初期からネヘミヤの壁の修復事業までに告げられたものと推測される。その間 70 年もの期間があるが、おそらく第二神殿建立からそれほど時間は経過していない時期のものと考えられる。その根拠としては、城壁の修復に関して本単元とネヘ 3 の間に相違が見られる点²⁶³、第二神殿再建中のハガ 1:15b-2:9 及びダレイオス一世の思想との類似性である。特にダレイオス一世の思想との関連においては、本単元を時の支配者の思想に対するエルサレムにおけるヤハウェー神教の立場からの暗示的な同時代の反応と解することが可能である²⁶⁴。また、ヤハウェが日の光の如くシオンに顕われるのであれば、それ以前はシオンも闇に閉ざされているはずである。闇から光へ、夜から明けまでの時間はそう長いものではない。ここに記された力強い救済預言はエルサレム神殿再建の喜びを反映していると思われる。

²⁶² ネヘ 9:36-37 は編集者による付加の可能性も考えられるが、当該箇所意図がペルシア帝国との関係を前提としている点は明白である（Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 234）。

²⁶³ ネヘ 3 には城壁の修復に関する記録が残されているが、本単元に見られるような多くの諸国民の助力に関する記述は見られず、その大部分を同胞が担ったことが記されている（ネヘ 5:17 には城壁工事に異邦人も参加していたことが記されている）。

²⁶⁴ 第三イザヤ書の思想が具体的な歴史的出来事を反映していないと考える研究者もいるが（Hanson, *op. cit.*, p. 218; Oswalt, *op. cit.*, p. 534; Westermann, *op. cit.*, p. 357）、本単元に見られる上記の特徴からも、この見解が的を射ているとは言い難い。

2-2 イザヤ書 56 章 1-8 節

試訳

1. ²⁶⁵ヤハウェはこう言われた。あなた方は公正を守り、正義を行え。実に、近く我が救いは来、我が正義²⁶⁶は露わになる。
2. 幸いだ、これを行う人、これを掴む人の子は。安息日を守り、それを²⁶⁷穢さない者、あらゆる悪行からその手²⁶⁸を守る者は。
3. ヤハウェに連なった²⁶⁹異邦の子は言うてはならない、「ヤハウェは必ず私を彼の民から分けられる」と。また、宦官も言うてはならない、「見よ、私は枯れ木だ」と。
4. 実に、ヤハウェはこう言われる。我が安息日を守り、私が喜ぶことを選ぶ²⁷⁰宦官達、

²⁶⁵ 1QIsa^aには文頭に כִּי「実に」が付されている(1QIsa^bはマソラと同じ)。「先行する文言と関連付けるためと推測されるが、1QIsa^b、LXX やその他の写本はマソラを支持する」(Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, p. 130)。他の写本の支持が無く、意図的な付加と考えられるためマソラを支持する。

²⁶⁶ 本節には二度 צדקה「正義」が用いられているが、LXX は初めのものを δικαιοσύνη「正義」、二度目ものを ἐλεός「憐れみ」と訳す。しかし、צדקה(及びその語根である צדק)は憐れみを意味する語彙ではないため(BDB, pp. 841-843; HALE Vol. 2, pp. 1003-1006)、本論は本節内のこの語彙をいずれも「正義」と訳出する。

²⁶⁷ マソラでは人称接尾辞が男性形であるが、1QIsa^aでは女性形。שבת「安息日」が女性名詞のためと考えられる(Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 130)。マソラの人称接尾辞が男性形の理由としてはשבתを שבת יום「安息日の日」を意味するものと捉えたため、男性形の人称接尾辞が付されたと推測されるというもの(Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 130; Oswalt, *op. cit.*, p. 449)、この語彙が基本的には女性名詞であるにもかかわらず、マソラの用例には男性名詞として扱うものも確認されるためというのが考えられる(BDB, p. 992; HALE Vol. 2, p. 1410; Watts, *op. cit.*, p. 815)。この語彙の性に関してマソラに揺れが見られる一方、1QIsa^aでは常に女性名詞として扱われる(Kutscher, *op. cit.*, p. 394)。邦訳においてはいずれの人称接尾辞も「それ」であるが、1QIsa^aの方がより適切であるため、本文批評上はマソラの方がオリジナルに近い。

²⁶⁸ マソラでは יָדו「その手」と単数形であるが、1QIsa^aでは双数形(יָדָיו「その両手」)、LXX は複数形である。双数形或いは複数形の方がより合理的であるため、マソラを支持する。

²⁶⁹ הִלָּח「連なった」はマソラではニフアル形の完了形として母音が付されているが、その場合、語頭の定冠詞が不自然である(Watts, *op. cit.*, p. 815)。この語彙に関してはBHSの指示に従い母音を変更し、ニフアル形の分子と捉えるのが適切と考えられる(BDB, p. 530; Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 130; GKC, §138k; Oswalt, *op. cit.*, p. 450; Watts, *op. cit.*, p. 815)。LXX、テオドティオン訳、シリア語写本、タルグムもこの読み替えを支持する。

²⁷⁰ マソラでは完了形(וַבְּחָרוּ)だが、1QIsa^aでは未完了形(וּבְחָרוּ)。後者は直前のיִשְׁמְרוּに

我が契約を掴む者達、

5. 私は彼らに我が家、我が壁の内で、息子達、娘達よりも良い記念碑²⁷¹と名を与える。
断たれることのない永遠の名を私は彼に²⁷²与える。
6. また、ヤハウエに連なる異邦の子ら、彼に仕え²⁷³、ヤハウエの名を愛し²⁷⁴、彼の僕らとなり、全ての安息日を守り、穢さない者²⁷⁵、我が契約を掴む者達²⁷⁶、
7. 私は彼らを我が聖なる山に連れ、我が祈りの家で喜ばせる。彼らの諸々の全焼の供犠や生贄は我が祭壇に受け入れられる²⁷⁷。実に我が家は全諸民族の祈りの家と呼ばれる。

合わせたものと考えられる。マソラの完了形であってもワウ継続法が適用されているので、翻訳上は未完了となるが、上記の理由から 1QIsa^a がマソラに対し二次的である。

²⁷¹ יד は第一義的には「手」を意味する語彙であるが、ここでは「記念碑」を意味するものと考えられる。この点に関しては当該箇所解説を参照。

²⁷² 1QIsa^a や LXX を始めとする多くの写本では複数形。マソラのままでは同節内で人称接尾辞に揺れが見られるため、異読の見解は適切であるが、より難解なマソラを支持する。

²⁷³ 1QIsa^a には לשרתו 「彼に仕え」が欠けている。先にイザ 60:10 の解説で述べたように動詞 שרת は奉仕を意味する語彙であり、祭司やレビ人に用いられる例が多数を締める。1QIsa^a の著者は異邦の子らが儀礼に関わる特別な業務に就くことを示唆するこの語彙を問題視し、削除したものと思われる (Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 130; Oswalt, *op. cit.*, p. 451; Rosenboom, *Dead Sea Isaiah Scroll*, pp. 62-63)。

1QIsa^a を支持する写本はなく、意図的な削除と考えられるため、マソラを支持する。

²⁷⁴ マソラでは ולאהבה 「(ヤハウエの名を) 愛し」だが、1QIsa^a では ולכרך 「(ヤハウエの名を) 讃え」。マソラにおいても 1QIsa^a においても、当該箇所と同じ言い回しは他にはないが、ヤハウエの名 (שם יהוה) と ולכרך の組み合わせは申 10:8; 21:5; 代上 23:13 に見られる。また、その際、マソラの当該箇所と同様に לשרתו 「彼に仕え」がこの言い回しに先行する。しかしながら、先の注で示したように 1QIsa^a はこの語彙を削除している。1QIsa^a のこの異読に関しては以下の可能性が考えられる。(一) 1QIsa^a は申 10:8; 21:5; 代上 23:13 を前提とした。ברך へ変更すれば当該箇所はこれらの用例に類する言い回しとなる。もし、1QIsa^a が先の用例を前提としたのであれば、לשרתו の削除は אהב へ変更に次ぐものとなる。

(二) ヤハウエの名を讃えるということが、ユダヤ教の儀礼において重要であるため (Kutscher, *op. cit.*, pp. 225-226; Oswalt, *op. cit.*, p. 451)。いずれの場合においても 1QIsa^a を支持する写本はなく、二次的な変更と考えられるため、マソラを支持する。

²⁷⁵ マソラでは כל־שמר 「全ての (安息日を) 守る者」と שמר が単数形であるが、LXX や 1QIsa^a では複数形。これは前後の文脈 (עבדים 「僕ら」、ומחזיקים 「(我が契約を) 掴む者達」) に合わせたものと考えられるため、マソラを支持する。

²⁷⁶ 本節では בריתי 「我が契約」の他はヤハウエが三人称である。そのため、BHS は本節の諸々の語彙を一人称に読み替えることを提案する。前後の文脈との関連から、BHS の提案は合理的であるが、より難解なマソラを支持する。

²⁷⁷ マソラでは על־מזבחיהם לרצון ועולתיהם ובחיהם となっており、この一文には動詞が用いられていないが、1QIsa^a やタルグムでは לרצון の前に יעלו が挿入されている。これにより当該箇所の言い回しはイザ 60:7 に見られるもの (マソラではなく異読のもの) と一致する。また、LXX は ἑσονται 「(彼らの諸々の全焼の供犠や生贄は我が祭壇に受け入れられる)であろう」と動詞を補う。いずれの異読も当該箇所に動詞を補うものであるが、より短いマソラを支

8. イスラエルの散らされた者達を集める主なるヤハウエの御告げ。さらに私は集めよう、これに、この集められた者達に。

形式、構成及び論点

イザ 56:1-8 には文学単位としての一貫性や区切りに関する議論があり、以下のような見解が見られる。(一) イザ 56:1-8 を 1-2 節と 3-8 節に区分するもの²⁷⁸。(二) 8 節のみ元来は異なる託宣であったとするもの²⁷⁹。(三) イザ 56:1-8 はイザ 55:1 以下の単元に含まれるとするもの²⁸⁰。(四) イザ 56:1-8 を一貫性のある文学単位とするもの²⁸¹。

(一) ヴェスターマンは「56:1 以下が正義を行え（特に安息日の遵守）との勧告であるのに対し、56:3-8 はヤハウエを拝する共同体員に関する規則である²⁸²」とし、イザ 56:1-2 と 3-8 節を区分する。しかしながら、2 節と 3 節以下は語彙や言い回しにおける共通項が見られ、関連性が強いため、これらを区分することが適切とはいえない。

(二) 8 節は冒頭にヤハウエによる託宣を示す文言が配置されており、捕囚民の帰還に関する言及も異邦人と宦官に関するそれ以前の文脈に対して唐突とも言える²⁸³。しかしながら、以下の理由から 8 節を先行する文脈と区分することが適切であるとはいえない。6 節ではヤハウエがヤハウエに帰依する異邦の子らをエルサレム神殿に連れて来ることが告げられるが、8 節のヤハウエによるさらなる集めはこれと関連する。現在の 8 節の配置を編集者によるものと捉えることも可能であるが、8 節の文言は捕囚民の帰還のみならず、先行する文脈で焦点を当てられている宦官や異邦人をも含めた集めに言及するものと言える²⁸⁴。また、救いという主題に着目するならば、8 節は 1 節とインクルージョを形成して

持する。

²⁷⁸ Westermann, *op. cit.*, pp. 305-306, 309-316.

²⁷⁹ Whybray, *op. cit.*, p. 199.

²⁸⁰ Watts, *op. cit.*, pp. 815-817.

²⁸¹ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 131; Childs, *op. cit.*, p. 454; Goldingay, *Isaiah 56-66*, pp. 62-63.

²⁸² Westermann, *op. cit.*, p. 305.

²⁸³ נְדָחֵי יִשְׂרָאֵל 「イスラエルの散らされた者達」は捕囚民を意味する表現である。

²⁸⁴ Blenkinsopp, *op. cit.*, pp. 141-142; Childs, *op. cit.*, p. 459; Knight, *op. cit.*, p. 7; Koole, *op. cit.*, pp. 25-27.

いると言える²⁸⁵。以上の点から 8 節と先行する文脈の関連性は高い。

(三) イザ 56:1-8 がイザ 55:1 以下の単元に含まれるとする見解はイザ 55:1-13 と 56:1-8 に見られる共通の主題や表現を論拠とする²⁸⁶。両者には以下の共通項が見られる²⁸⁷。(イ) ヤハウエによる招集。(ロ) ברית「契約」。(ハ) חפצתי「私の喜ぶこと」。(ニ) イスラエルと異邦人の関係。(ホ) 55:13 と 56:5 の類似。これらに加えて、先に試訳注で述べたように 1QIsa^aには 56:1 の冒頭に כִּי がついており、この異読も両者を関連付ける立場にあると考えられる。しかしながら、両者には相違点も見られる。(壱) イザ 55:1-13 がイスラエルの救いを主題とするのに対し、イザ 56:1-8 では宦官と異邦の子らに焦点を絞っている。(弐) イザ 55:1-13 にはイザ 56:1-8 に見られる משפט「公正」、צדקה「正義」、ישועה「救い」といった鍵語は見られない²⁸⁸。(参) エルサレム神殿を意味する表現の有無。(肆) 両者共 ברית「契約」に言及するが、その用法が異なる²⁸⁹。イザ 55:3 ではダビデに対する永遠の契約がイスラエルの民と契られることが告げられるが、イザ 56:4; 6 では契約を握む者達は宦官や異邦人である。後者にはダビデに関する言及は見られない。(伍) イザ 55:13 と 56:5 には語彙や表現における類似が見られるが、前者がヤハウエの記念であるのに対し、後者はヤハウエによって宦官に与えられるものである。後者における特徴的な יָד「記念碑」の使用は前者には見られない。(陸)「55:10-11 における神の(預言者的な)言葉の永続的な有効性といった主題や、55:12-13 における捕囚からの帰還や自然の再生といったことも同様に、56:1-8 には欠けている²⁹⁰」。8 節及び 1 節で言及される救いが捕囚民の帰還を含意する可能性を完全に否定することは困難あるため、56:1-8 に捕囚からの帰還という主題が欠けているとは言い切れないが、このブレンキンソップの指摘は概ね適切であると言える。以上の点から、イザ 55:1-13 とイザ 56:1-8 は類似する特徴を持ちながらも異なる単元と見なす方が適切である。

よって、イザ 56:1-8 の文学単元としての一貫性に関する議論に対しては(四)の一貫した文学単元として捉えるという見解が最も適切である。また、その際後続する 9 節以下との関連が問われるが、9-12 節はイスラエルの怠慢な指導者に向けられた審判預言である

²⁸⁵ Koole, *op. cit.*, p. 3.

²⁸⁶ Watts, *op. cit.*, pp. 815-817.

²⁸⁷ Blenkinsopp, *op. cit.*, pp. 131-132; Goldingay, *op. cit.*, p. 62.

²⁸⁸ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 131.

²⁸⁹ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 131; Goldingay, *op. cit.*, p. 62.

²⁹⁰ Blenkinsopp, *op. cit.*, pp. 131-132.

ため、1-8 節とは主題が異なる。よって 9 節以下は異なる文学単位と捉えるのが妥当である。

また、本単位にはイザ 66:15 以下との関連が推測される²⁹¹。ヤハウェによる異邦人の集め、異邦人の奉仕、安息日といった主題が第三イザヤ書の冒頭と締めの部分で共通するためである。研究者達が指摘するように、これらは第三イザヤ書を構成する上で編集者によって意図的に構築されたインクルージオと考えられる²⁹²。

解説

1. ヤハウェはこう言われた。あなた方は公正を守り、正義を行え。実に、近く我が救いは来、我が正義は露わになる。

本単位は預言書に頻出する託宣の定式（כה אמר יהוה 「ヤハウェはこう言われた」）によって幕を開ける²⁹³。託宣の第一声は צדקה ועשו משפט 「あなた方は公正を守り、正義を行え」という命令である。משפט 「公正」と צדקה 「正義」という語彙の併用は他の箇所にも多く見られる²⁹⁴。預言書の併用例に着目すると、これらはヤハウェが人々に期待し、求めていたものであり、ヤハウェが人々の行いを計る基準となるものである²⁹⁵。本単位の位置するイザヤ書においてはイザ 5:7; 9:6; 28:17; 32:16; 58:2; 59:9 に本節と類似する用例が確認される。この用例において明白なように、これらの語彙の併用は第一、第三イザヤ書に集中している。第一イザヤ書の用例においては民に対するヤハウェの期待²⁹⁶、救済預言²⁹⁷、ヤハウェの試みの基準²⁹⁸と、その用法に多様性が認められるが、本節を除く第三イザヤ書の二例ではイスラエルの民に公正と正義が不足していることが糾弾される。一方、本節ではこ

²⁹¹ 後述するように、イザ 66:15 以下は短い託宣集である。その中で関連する単位としては 66:18-23 である。

²⁹² Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 131, 132; Childs, *op. cit.*, p. 452, pp. 454-455; Hanson, *op. cit.*, p. 196; Koole, *op. cit.*, p. 4; Oswalt, *op. cit.*, pp. 461-465.

²⁹³ Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae*, pp. 532-533.

²⁹⁴ Goldingay, *op. cit.*, p. 65; Koole, *op. cit.*, pp. 6-7; Liedke, “שפט”, *TLOT Vol. 3*, p. 1396; Young, *Isaiah Vol. 3*, p. 388.

²⁹⁵ イザ 5:7; 9:6; 28:17; 32:16; 56:1; 58:2; 59:9; エレ 4:2; アモ 5:7, 24; 6:12。イザ 54:17 でもこれらの語彙が用いられるが、本節とは異なる文脈における使用である。

²⁹⁶ イザ 5:7。

²⁹⁷ イザ 9:6; 32:16。

²⁹⁸ イザ 28:17。

これらの語彙はヤハウェによる命令の文脈にある。第三イザヤ書の他の用例や語彙における一致は見られないものの、類似する意図を持つ同時代のゼカ 1:4 にも見られるように、公正や正義、悪から遠ざかるといったことは再興の途上にあるイスラエルの民に求められた課題であったと考えられる。よって、本節の命令は第三イザヤ書の幕開けに相応しいものと言えるが、同時代の関連する預言と異なる点もある。第三イザヤ書の他の用例や、ゼカ 1:4 における聴衆はイスラエルの民である。しかしながら、本節は後続する 3-7 節において託宣の対象が宦官や異邦人に絞られており、この託宣の聴衆には上記の用例よりも広範囲の人々が想定されている。本単元の主題はヤハウェに帰依する宦官や異邦人の受容であるが、以下の理由から、この託宣の対象が彼らに限定されているとは言い難い。(一) 1, 8 節に見られるヤハウェによる救いや集めはイスラエルの民にも関連する。(二) 本單元には第三イザヤ書におけるイスラエルの民に対する糾弾の文言を用い、ヤハウェの求めに応じる異邦人や宦官を肯定するという特徴が見られる。第三イザヤ書という枠組みで本單元を捉えた場合、不足のイスラエルと本単元の異邦人や宦官の受容は鮮明な対比をなす。よって、本節の「あなた方」には宦官や異邦人が含まれるのは勿論であるが、イスラエルの民も含まれるものと考えられる。

また、この命令に用いられている動詞 שמר「守る」と עשה「行う」であるが、これらの語彙が先の語彙と併用される例は本節と詩 106:3 のみである。שמרと משפט の組み合わせも本節と詩 106:3 にしか見られない。詩 106:3 と本單元は本節に見られるこれらの語彙における一致のみならず、次節冒頭に見られる אשרי「幸いだ」の使用も一致する。אשרי という表現は詩編や箴言に頻出するものであるが、預言書においては本節の他にイザ 30:18; 32:20 にしか見られない²⁹⁹。詩 106 は民の歴史を振り返り、罪の告白と救いの嘆願を詠う捕囚期の一編である³⁰⁰。そのため、本単元の預言者がこの詩編を知っており、参照した可能性も考えられる³⁰¹。

כ「実に」に続いて命令の理由が二点告げられる。第一のものは קרובה ישועתי לבוא「近く私の救いは来」である。この言い回しは本節に独自のものであるが、קרוב「近い」と בוא「来る」の併用は他にイザ 13:22; エレ 48:10; エゼ 7:7; ヨエ 2:1 に、ヤハウェを主語とする יסועתי「私の救い」はイザ 49:6; 51:6, 8 にも見られる。前者はいずれもヤハウェの審判が間

²⁹⁹ Lisowsky, *op. cit.*, p. 172.

³⁰⁰ Allen, *Psalms 101-150, Rev. ed.*, pp. 65-70; Kraus, *Psalms 60-150*, 317-318.

³⁰¹ Goldingay, *op. cit.*, p. 65.

近に迫っていることを告げるものであるが、本節では審判ではなく救いである。本節がそれらの審判預言の語調を前提としたのであれば、当該箇所は救いの実現が間近であることを、既に実現した審判預言に見られる表現に重ねたものと言える。また、その救いは第二イザヤ書に特徴的な表現を用いているという点で、先の預言者の思想を受け継ぐものであるということが暗示される。この特徴は続く **וְצִדְקָתִי לְהַגְלוֹת** 「我が正義は露わになる」にも見られる。本節と同様の言い回しは他には見られないが、ヤハウエを主語とする **צִדְקָתִי** 「我が正義」の用例は本節を除くと第二イザヤ書に限定される³⁰²。また、ヤハウエを主語とするニフアル形の動詞 **גִּלָּה** 「露わになる」³⁰³、**קָרֹב** 「近い」、**יְשׁוּעָה** 「救い」、**צִדְקָה** 「正義」といった語彙の併用も本節と第二イザヤ書の思想との関連を示唆する³⁰⁴。

2. 幸いだ、これを行う人、これを掴む人の子は。安息日を守り、それを穢さない者、あらゆる悪行からその手を守る者は。

先述したように、**אֲשֶׁרִי** 「幸いだ」は詩編や箴言に頻出する表現である。本節ではこれに **אִנּוּשׁ** 「人」が続くが、同様の言い回しは他にヨブ 5:17 にしか見られない。これと並行する **בְּנֵי אָדָם** 「人の子」はエゼキエル書に多用される表現である³⁰⁵。いずれも個人を指す表現であるが、本節ではこれらを併用することによって人類全般を指すものと考えられる³⁰⁶。

詩編において **אֲשֶׁרִי** と宣言される対象が具体的な行為を為す者であるのと同様³⁰⁷、本節においても幸いな者は神への従順を実践する。本節には **עָשָׂה** 「行う」、**חִזַּק** 「掴む(ヒフィル形)」、**שָׁמַר** 「守る」といった動詞がその行為を表すものとして併用されている。これらの動詞は本单元内で繰り返される鍵語となっている。これらの中では **חִזַּק** 「掴む(ヒフィル形)」が特徴的な語彙であるが、この動詞のヒフィル形に前置詞 **בַּ** が続く用例に敬虔や従順と関連する例が見られるため³⁰⁸、当該箇所においても同様の意図を持つと考えられる。

³⁰² イザ 46:13; 51:6, 8。

³⁰³ イザ 40:5。

³⁰⁴ イザ 51:5。

³⁰⁵ Kühlewein, “בְּנֵי”, *TLOT Vol. 1*, p. 242; Westermann, “אָדָם”, *TLOT Vol. 1*, p. 39.

³⁰⁶ Slotki, *Isaiah*, p. 273; Watts, *op. cit.*, p. 822.

³⁰⁷ 本節の **אֲשֶׁרִי** の用法は詩 1:1 と共通のものである。「彼らの幸せな状況は自動的に神より与えられる類のものではなく、彼らの行為への直接的な成果である」(Craigie/ Tate, *Psalms 1-50*, 2nd ed., p. 60)。

³⁰⁸ BDB, p. 305. 他にイザ 64:6; 王上 9:9; 代下 7:22 参照。

本節後半部では幸いな人の行為が具体的に示される。שמר שבת מחללו「安息日を守り、それを穢さない者」と同様の言い回しは他には見られないが、שמר「守る」と שבת「安息日」、חלל「穢す」と שבת「安息日」の併用は他の箇所にも見られる。前者は律法に見られる組み合わせで、安息日の遵守がイスラエルの民と神の関係を示す印として機能する³⁰⁹。後者はエゼキエル書に見られ、安息日を穢すことはヤハウェに対する背信と同義であり、それはヤハウェによる審判を引き起こした重要な要素の一つに数えられる³¹⁰。本単元は安息日の遵守を繰り返し主張するが、これには以下の史的背景が関連するものと考えられる。(一) 異邦人との同化が危惧される捕囚期以降の時代において安息日は異邦人とユダヤ人を区分する重要な印として機能した³¹¹。「一般の人々、多数の人々が完全なる休日として（その語彙の字句通りに）7日毎に1日仕事をしないということを、ペルシア人、バビロニア人、カナン人、エジプト人、ギリシャ人といった人々はいずれも考えなかった³¹²」。(二) 安息日は自他を区分する印であると同時に、神との契約を証す印である³¹³。これは捕囚解放後の第二神殿時代においても重要な要素として主張される³¹⁴。また、イザヤ書の安息日に関する言及は他にイザ 1:13; 58:13; 66:23 であるが、イザ 1:13 は第一イザヤ書に位置しながらも前8世紀の預言者よりも後代の思想に位置付けられると考えられるため³¹⁵、同書における安息日に対する関心は比較的后代の思想の特徴と言える。

本節はこれにשמרו ידו מעשות כל־רע「その手をあらゆる悪を行う事から守る者は」が続くが、これと明確な対応を示す箇所はない。文脈から、先行する安息日遵守を否定的に言い換えたものと考えられる。悪を行うということは前節にある正義を行うこととも相克する³¹⁶。

3. ヤハウェに連なった異邦の子は言うてはならない、「ヤハウェは必ず私を彼の民から分

³⁰⁹ 出 31:13, 14, 16; レビ 19:3, 30; 26:2; 申 5:12。

³¹⁰ エゼ 20:13, 16, 21, 24; 22:8; 23:38。

³¹¹ Hanson, *op. cit.*, p. 194; Herbert, *Isaiah 40-66*, p. 133; Knight, *op. cit.*, pp. 4-5; Watts, *op. cit.*, p. 820。

³¹² Knight, *op. cit.*, pp. 4-5。

³¹³ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 135; Goldingay, *op. cit.*, p. 77; Koole, *op. cit.*, p. 10; Young, *op. cit.*, p. 390。

³¹⁴ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 135; Goldingay, *op. cit.*, pp. 70-71; Watts, *op. cit.*, p. 820。ネへ 9:13-14; 10:1 以下参照。

³¹⁵ Childs, *op. cit.*, pp. 16-17。

³¹⁶ Koole, *op. cit.*, p. 11。

けられる」と。また、宦官も言うてはならない、「見よ、私は枯れ木だ」と。

בן־נכר「異邦の子」或いは 6 節の בני־נכר「異邦の子ら」は異邦人を指す表現として聖書に散見されるが、イザヤ書では第三イザヤ書にしか見られない³¹⁷。ただし、同書の他の用例とは違い、本單元では בן־הנכר הנלוה אליהוה「ヤハウエに連なった異邦人」という特徴的な表現がなされている。ここに用いられている הנלוה「連なった」には動詞 לוה のニフアル形が用いられている。同形のものが諸国民や異邦人に用いられる例は、奴隷として連なるもの³¹⁸、諸国の同盟³¹⁹、イスラエルに同調する人々やヤハウエ信仰に回心した者を指すものに区分される³²⁰。本單元全体の内容からも明白なように、当該箇所においては回心した異邦人を意味する³²¹。

本節は回心した異邦人に対し הכול יבדילני יהוה מעל עמו「ヤハウエは必ず私を彼の民から分けられる」と嘆くことを禁じる。ここに用いられている動詞 בדל「分ける（ヒフィル形）」を用いて異邦人とイスラエルの民を区分する例はイスラエルの選びに言及する レビ 20:24-26; 王上 8:53 の二例を除くとエズラ記とネヘミヤ記に集中している³²²。先に安息日が自他を区分する印として機能したことを述べたが、בדלの用例からも捕囚解放後のイスラエルにとって自他の区分が重要な課題であったことが推測される。回心した異邦人がどれ程居たかは定かではないが、そのような時代背景にあって本節に見られる回心した異邦人の発言は現実的なものと言える。

本節における סרים「宦官」の嘆きはその身体的特徴と関連する。自身を עץ יבש「枯れ木」と称するのは、彼に子を授かる能力がないことを意味する³²³。本單元はこの宦官の素性を明かさない。王上 22:9; 王下 23:11; 24:12 からは宦官が王国期のイスラエルやサマリアにも居たことを示す³²⁴。しかし、史的背景を考慮するならば、彼らが存命である可能性は非常に低く、王不在のユダに仕える宦官が居たというのも考え難い。よって、本単元の宦官

³¹⁷ 創 17:12, 27; 出 12:43; レビ 22:25; サム下 22:45, 46; ネヘ 9:2; 詩 18:45, 46; 144:7, 11; イザ 56: 3, 6; 60:10; 62:8; エゼ 44:7, 9。

³¹⁸ イザ 14:1。

³¹⁹ 詩 83:9。

³²⁰ エス 9:27; イザ 56:3, 6; ダニ 11:34; ゼカ 2:15。

³²¹ Childs, *op. cit.*, p. 457; Slotki, *op. cit.*, p. 273; Watts, *op. cit.*, p. 820; Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 312; Whybray, *op. cit.*, p. 197; 関根、前掲書 165 頁。

³²² エズ 6:21; 9:1; 10:8, 11, 16; ネヘ 9:2; 10:29; 13:3 (混血の者)。

³²³ Goldingay, *op. cit.*, p. 74-75; Koole, *op. cit.*, p. 19; Oswalt, *op. cit.*, p. 457; Slotki, *op. cit.*, p. 273; Watts, *op. cit.*, p. 820。

³²⁴ Watts, *op. cit.*, p. 820。

に対しては以下の可能性が考えられる。(一) 異国の王に仕えていた異邦人の宦官³²⁵。(二) 捕囚地であるバビロニアや当時の宗主国であるペルシアに宦官として仕えていたイスラエルの民³²⁶。(三) その両方を含む³²⁷。これらの可能性に対しては以下の推測が可能である。第二神殿時代、ネヘミヤを始めペルシア帝国に仕えたイスラエルの民の宦官が居たことが推測されることから³²⁸、(一) の異邦人の宦官にのみに言及しているという見解が適切とは言い難い。すると、残るは(二) と(三) である。本単元に含まれる宦官に対する要求には安息日遵守が含まれるが、既に述べた通り、そのような習慣は周辺諸国の思想には見られない。この要求を満たし得る宦官は異邦に仕えるイスラエルの民か、ヤハウェ信仰に回心した異邦人の宦官である。前者に関しては聖書にその存在が示唆されるが³²⁹、後者に関する言及は見られない。本単元には回心した異邦人に関する言及が見られるため、ここに異邦人の宦官が含まれるという可能性を否定することは困難であるが、聖書の記述を基にするならば、より現実的な可能性は(二) の宗主国に宦官として仕えていたイスラエルの民であろう。さらに、本単元の以下の特徴もこの点を後押しする。(イ) 本単元は異邦の子らと宦官の処遇に関するものであるが、彼らを同一に扱わず、個別の事例として併記する。(ロ) 本節における嘆きの内容に着目すると、異邦の子が民からの区分を嘆くのに対し、宦官のそれは自身の身体的特徴に関するものである。この点は本単元の宦官の立ち位置を暗示する。つまり、イスラエルの民からの区分を嘆かない彼は、既にその民の一員である可能性が考えられる(ただし、申 23:2 により宦官もヤハウェの会衆からの除外が定められている)。

³²⁵ Herbert, *op. cit.*, p. 133. 周辺諸国の宦官に関しては創 37:36; 39:1; 40:2-7; 王下 20:18; エス 1:10, 12, 15; 2:3, 14, 15; 4:4; 5; 6:2, 14; イザ 39:7 及び ANET, p. 181 参照。

³²⁶ Goldingay, *op. cit.*, p. 74; Whybray, *op. cit.*, p. 198. 王下 20:18; イザ 39:7 ではヒゼキヤ王の子孫の中にはバビロニアに連行され宦官にされる者もあると預言者イザヤを通して告げられる。

³²⁷ Childs, *op. cit.*, p. 457.

³²⁸ ネヘミヤはネヘ 1:11b-2:1 において、スーサでアルタクセルセス王の献酌官として仕えていたとされる。彼が宦官であったとの明言は聖書には見られないが、王の献酌官であるネヘミヤが宦官であった可能性は高い (Blenkinsopp, *Ezra and Nehemiah*, pp. 212-213)。

³²⁹ イザ 39:7; ダニ 1. ダニ 1:3 以下ではネブカドネツアル王の側近とするため、ダニエルら四人がネブカドネツアルの宦官の長アシュペナズによって選出される。彼らに関してもその身分が宦官であるとの名言は聖書には見られないが、その文脈から宦官養成を目的とした選出であった可能性が考えられる。

4. 実に、ヤハウェはこう言われる。我が安息日を守り、私が喜ぶことを選ぶ宦官達、我が契約を掴む者達、

本節には先の安息日遵守に関する言及に二点の表現を加えてヤハウェに従順な宦官の姿を描く。第一のものは *ובחרו באשר הפצתי* 「私が喜ぶことを選ぶ」である。ここに用いられている II *בחר* 「選ぶ」、*באשר* (関係詞)、*הפץ* 「喜ぶ」という三つの語彙はイザ 65:12; 66:4 でも併用されており、どちらもヤハウェの意に反する者達(それらは異教崇拝と関連する)がヤハウェの喜ぶことを選ばないといった否定的な文脈である。1 節と同様、当該箇所を第三イザヤ書全体の枠組みで捉えるのであれば、この表現の使用には糾弾されるべき異教崇拝を為すイスラエルの民と、ヤハウェの意に適う宦官達といった対比が見られる。

ומחזיקים בבריתי 「我が契約を掴む者達」には先述した動詞 *חזק* のヒフィル形が用いられている。ただし、2 節では *בה* 「これ」であったのに対し、本節では *בבריתי* 「我が契約」である。「後代における *ברית* の用法においては、それは律法の意味を有する³³⁰」。よって、我が契約を掴む者達とはヤハウェの律法に従順な者達を意味する。また、第三イザヤ書における動詞 *חזק* の用例に着目すると、イザ 64:6 において *להחזיק בך* 「あなた(ヤハウェ)にすがる者」は居ないと告白される。この告白の主体はイスラエルの民であるが、ここにも第三イザヤ書内における対比を見ることが可能である。

では何故、イスラエルの民と宦官が対比されるのか。この点に関しては研究者達が指摘するように、本単位と申 23:2 との関連が第一に考えられる³³¹。6 節には申命記にも繰り返される表現が用いられているため、本単位が申命記と関連する可能性は高い。申 23:2 は「睪丸を潰されている者や男性器を切断されている者はヤハウェの集会に加わってはならない」というものである。*סרים* 「宦官」という語彙の使用は見られないものの、この律法は宦官を想定したものと考えられる³³²。前節に見られる宦官の嘆きは集会からの除外ではなく、子孫が得られないことであるが³³³、第三イザヤ書に見られる対比の意図としては以下のことが考えられる。申 23:2 により、宦官は他のイスラエルの民とは区分される。彼らは集会に参加する資格を持たない。さらに、史的背景を踏まえると彼らの身体的特徴は異邦の慣

³³⁰ Westermann, *op. cit.*, p. 313.

³³¹ Blenkinsopp, *Isaiah 55-66*, p. 138; Childs, *op. cit.*, p. 457; Goldingay, *op. cit.*, p. 27; Hanson, *op. cit.*, p. 194; Herbert, *op. cit.*, p. 133; Knight, *op. cit.*, p. 6; Koole, *op. cit.*, p. 13; Oswalt, *op. cit.*, p. 458; Slotki, *op. cit.*, p. 273; Westermann, *op. cit.*, p. 313; Whybray, *op. cit.*, p. 198; Young, *op. cit.*, p. 391.

³³² 鈴木「申命記」『旧約聖書 I 律法』719 頁。

³³³ Koole, *op. cit.*, p. 19; Oswalt, *op. cit.*, p. 457.

習を反映したものである。以上の特徴から、集会に参加する資格を有し、異邦の慣習をその身に刻まない一般的なイスラエルの民に対し、彼らと同等の権利を持たず、異邦の慣習をその身に刻んだ宦官は宗教的及び文化的に劣る。しかしながら、第三イザヤ書においてヤハウエに受容されるのは、不敬のイスラエルの民ではなく、従順な宦官である。ヤハウエが重んじることはヤハウエに対する従順な態度や行為であるという思想は他にイザ 57:13; 58 にも見られる。

5. 私は彼らに我が家、我が壁の内で、息子達、娘達よりも良い記念碑と名を与える。断たれることのない永遠の名を私は彼に与える。

ביתי「我が家」は 7 節で הר קדשי「聖なる山」、בית תפילתי「我が祈りの家」と言い連ねられることから、エルサレム神殿を意味することは明白である。一方、חומתי「我が壁」に関してはこれが神殿の壁を指すのか³³⁴、エルサレムの城壁を指すのか³³⁵という点で見解が分かれる。我が壁という表現は本節のみに見られるものである。対して、イザ 60:10; 18 にも見られたように、同書にはエルサレムの城壁を指す表現として חומתי「あなたの壁」という表現が見られる³³⁶。בביתי「我が家の内」と בחומתי「我が壁の内」は並行して用いられており、同じ場所の言い換えであるとも考えられるため、これらはいずれも神殿を意味するものと思われる。

その中でヤハウエは宦官に息子達や娘達よりも良い記念碑と名を与える。本節の בנים「息子達」や בנות「娘達」はイスラエルの民を指すのではなく、3 節の宦官の嘆きの内容から、宦官の子孫を意味する。本節で「記念碑」と訳出した יד は第一義的には「手」を意味する語彙である。この語彙と動詞 נתן「与える」の組み合わせで「手を取る」という用法があるが³³⁷、本節の文脈には合わない。יד には他に場所、財産、力、男性器、記念碑という用法がある³³⁸。枯れ木たる宦官に与えられる子孫に勝る יד、神殿内において永遠の名となるようなものが与えられるのであるから、有限なものや宦官自身に与えられるものとは考え難い。よって、もっとも蓋然性の高いものは神殿が存続する限り、その中において永続性を有する記念碑である。加えて、本節の יד を記念碑と捉える根拠として以下の二点が挙げら

³³⁴ Koole, *op. cit.*, p. 16.

³³⁵ Watts, *op. cit.*, p. 820.

³³⁶ 他にイザ 49:16; 62:6。

³³⁷ HALE Vol. 1, p. 387.

³³⁸ Ibid., pp. 387-388.

れる。(一) サム上 15:12; サム下 18:18; エゼ 21:24 の³³⁹。これらの箇所における³⁴⁰は記念碑や標識を意味する。特にサム下 18:18 はアブサロムが「私には我が名を思い出させるための息子がいない」と言い自身の名を冠した記念碑を王の谷に建てていたことを報告する。(二) 聖所における記念碑に関しては古代中近東の聖所の遺跡から文字の刻まれた石碑が出土していることから、現実的なものと言える³⁴⁰。ただし、これらの遺物はイスラエルの民にとって異教的な要素を含むものであり、本節の記念碑と比較される石柱等は聖書の土地取得物語において破壊が命じられている³⁴¹。本節の記念碑は異教の神々に関連するものではなく、宦官に与えられるものであるため、土地取得物語における命令の範疇に含まれないとも考えられるが、異教的慣習を反映しているとも言える。

本節で宦官に与えられる³⁴²「記念碑」と³⁴³「名」は、³⁴⁴「断たれることのない」³⁴⁵「永遠の名」とも称される³⁴²。名が³⁴⁶「断たれる (ニフアル形)」とはイザ 48:19 では滅びと同義である³⁴³。宦官が子孫を得ることは叶わないが、アブサロムが自身の名を後代に残すために記念碑を建てたように、本節では宦官各々の名をエルサレム神殿内に記念碑として残すことによって、彼らの永続的な未来を約束する。

6. また、ヤハウエに連なる異邦の子ら、彼に仕え、ヤハウエの名を愛し、彼の僕らとなり、全ての安息日を守り、穢さない者、我が契約を握む者達、

本節は 2-4 節にも見られた表現に三つの要素を加えたものである。

³⁴⁷「彼に仕え」に用いられている動詞³⁴⁸は既にイザ 60:10 の解説でも述べたように、祭司やレビ人に多く用いられる語彙で、奉仕を意味するものである。本節もイザ 60:10 と同様、異邦人による宗教的な奉仕が想定されているものと思われる³⁴⁴。同様の思想はイザ 66:18-21 にも見られる。

³⁴⁹「ヤハウエの名を愛し」と同様の言い回しは他にはないが、これに類す

³³⁹ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 139; Childs, *op. cit.*, p. 458; Goldingay, *op. cit.*, pp. 78-80; *HALE Vol. 1*, p. 388; Knight, *op. cit.*, p. 8; Koole, *op. cit.*, p. 17; Slotki, *op. cit.*, p. 274; Westermann, *op. cit.*, p. 314.

³⁴⁰ Koole, *op. cit.*, p. 17.

³⁴¹ ヤディーン『ハツオール』69-70 頁。出 23:24; 34:12; 民 33:52; 申 7:5; 12:3。

³⁴² 永遠の名はイザ 62:13 ではヤハウエが得るものである。

³⁴³ 同じ語彙の組み合わせはルツ 4:10 にも見られる。

³⁴⁴ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 140; Childs, *op. cit.*, p. 409; Goldingay, *op. cit.*, pp. 81-82; Hanson, *op. cit.*, p. 195; Koole, *op. cit.*, p. 20; Watts, *op. cit.*, p. 821; Young, *op. cit.*, pp. 392-393.

לֹא־הָבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהִים 「ヤハウェなる神を愛する」は申命記やヨシュア記の律法において繰り返される表現である³⁴⁵。これに次ぐ לִהְיוֹת לוֹ לְעַבְדִּים 「彼の僕らとなり」も本節に独自の言い回しであるが、ここに用いられている לִהְיוֹת לוֹ-לְ-はレビ記、民数記、申命記において民の選びに関連する箇所にも用いられる定式である³⁴⁶。当該箇所は上記の箇所に見られる律法や選びの思想を異邦人に流用している。異邦の子らがヤハウェに連なり、奉仕することの正当性がヤハウェとイスラエルの民の関係性に関わる文言に用いられた言い回しを利用することによって証されるのである。

7. 私は彼らを我が聖なる山に連れ、我が祈りの家で喜ばせる。彼らの諸々の全焼の供犠や生贄は我が祭壇に受け入れられる。実に我が家は全諸民族の祈りの家と呼ばれる。

異邦の子らはヤハウェに連れられてエルサレム神殿に詣でる。本節にはエルサレム及びその神殿を指す表現として הַר־קֹדֶשׁ 「我が聖なる山」、בֵּית תְּפִלָּה 「我が祈りの家」という表現が用いられている。前者はイザヤ書に多く見られる表現で、終末的情景を描く際に多く用いられる³⁴⁷。一方後者は本節後半部に見られる人称接尾辞を付さないものも含め、本節に独特の表現である。本節後半部ではエルサレム神殿が全諸民族の祈りの家と呼ばれるとあるように、本節はエルサレムを全世界の宗教的中心地と見なしている。

「連れる」には動詞 בּוֹא のヒフィル形が用いられているが、出 6:8; 23:23 等ではこの動詞の同型を用いてヤハウェがイスラエルの人々をカナンに連れる³⁴⁸。ヤハウェの民からの分断を嘆く 3 節の文言と対照的である³⁴⁹。ヤハウェが主語的 שמח 「喜ばせる (ピエル形)」の用例は神による救い、祭り、感謝に関する用法が見られる³⁵⁰。本単元は 1 節において神による救いが宣言されている。一方で、本節の内容は異邦人の供物の受容である (既にイザ 60:7 にも見られたように、本節的 רצון も異邦人による生贄の受容を意味する)。本節には עלה 「全焼の供犠」と זבח 「生贄」といった二種類の供物に関する語彙が用いられているが、「全

³⁴⁵ 申 11:13, 22; 19:9; 30:6, 16, 20; ヨシュ 22:5; 23:11。

³⁴⁶ レビ 22:33; 25:38; 26:45; 民 15:41; 申 4:20; 7:6; 14:2; 26:18。

³⁴⁷ 本節を除く用例は詩 2:6; イザ 11:9; 57:13; 65:11, 25; 66:20; ヨエ 2:1; オバ 16; ゼファ 3:11。

³⁴⁸ BDB, p. 99.

³⁴⁹ Westermann, *op. cit.*, p. 314.

³⁵⁰ 救いに関連するものは詩 86:4; 90:15; エレ 31:13。祭りに関連するものはエズ 6:22。感謝は代下 20:27; ネヘ 12:43; 詩 92:5。

焼の供犠と生贄は供物全般を包含する（レビ 1-3 参照）³⁵¹。これらの受容は「あらゆる面で彼らを共同体の一員とする³⁵²」。また、動詞 חָנַן の用例には礼拝と関連するものも見られるため³⁵³、本節の חָנַן は（より直接的には）ヤハウエに導かれた異邦人がエルサレム神殿において何らかの祭儀に加わることを意味するものと考えられる。

本節に見られる全ての諸民族の祈りの家という思想に関して、研究者達は王上 8:41-43; マラ 1:11 との関連を指摘する³⁵⁴。王上 8:41-43 に関しては次章で取り上げるが、本単位との関連については以下の特徴から推測される³⁵⁵。（一）王上 8:41-43 は第一神殿建立の際のソロモン王の祈りに位置するが、その起源は第二神殿時代のものと推測される³⁵⁶。（二）王上 8:41-43 には出エジプト或いは出エジプトに重ねた出バビロニアとの関連を示唆する文言が見られるが、それらに関してより適切に説明されるのは出バビロニアを前提とする場合である。その場合、この単位はエレミヤ書やエゼキエル書といった預言書の思想を踏まえるものと考えられる。（三）本単位と王上 8:41-43 の関連は動詞 I נָכַר から派生した語彙を用いているという点³⁵⁷、諸国民のエルサレム巡礼のモチーフ、彼らの祈りがヤハウエに聞き入れられるという点である。動詞 I נָכַר からの派生語の使用に関しては各々の書物の特徴が見られるため比較対象としては不十分であるが³⁵⁸、その他はいずれも列王記より第三イザヤ書に特徴的なものである。以上の点から本単位と王上 8:41-43 の関連に関しては、預言書の思想を踏まえる王上 8:41-43 が本単位をも下敷きにしたものと見なすのが適切と考えられる³⁵⁹。

³⁵¹ Goldingay, *op. cit.*, p. 86.

³⁵² Westermann, *op. cit.*, p. 315.

³⁵³ Goldingay, *op. cit.*, p. 80. 申 12:7, 12, 18 参照。

³⁵⁴ 王上 8:41-43 との関連を指摘するものは Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 141; Gerstenberger, *op. cit.*, p. 149, 288; Goldingay, *op. cit.*, p. 87; Koole, *op. cit.*, p. 22; Mulder, *1 Kings Vol. 1*, p. 436; Slotki, *op. cit.*, p. 274; Whybray, *op. cit.*, p. 199。マラ 1:11 との関連は Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 141; Hanson, *op. cit.*, p. 195; Koole, *op. cit.*, p. 23; Oswalt, *op. cit.*, p. 460。

³⁵⁵ 詳細に関しては次章の王上 8:41-43 の釈義を参照。

³⁵⁶ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 141; Gerstenberger, *op. cit.*, p. 149, 288; レーマー、前掲書 235 頁。

³⁵⁷ イザ 56:1-8 は בְּיָהוֹנָדָב 「異邦の子（名詞 נָכַר 「異邦」を使用）」。王上 8:41-43 は名詞 נָכָרִי 「異邦人」。

³⁵⁸ 名詞 נָכָרִי 「異邦」は他にイザ 60:10; 61:5; 62:8 に見られるのに対し（いずれも本単位に見られる בְּיָהוֹנָדָב 「異邦の子」に類する表現）、列王記に用例はない。名詞 נָכָרִי 「異邦人」は王上 11:1, 8 に用例が見られるが、第三イザヤ書には見られない。

³⁵⁹ Gerstenberger, *op. cit.*, p. 288; レーマー、前掲書 234-236 頁。

マラ 1:11 も第三イザヤ書と同時期のものと考えられる³⁶⁰。そこでは全世界的なヤハウエ帰依が告げられており、この点では本単元と似るが、本単元がエルサレム神殿における礼拝に焦点を絞っているのに対し、マラ 1:11 では至る所でヤハウエに対する礼拝が行われるという明白な相違が見られる。

8. イスラエルの散らされた者達を集める主なるヤハウエの御告げ。さらに私は集めよう、これに、この集められた者達に。

נְדָחֵי יִשְׂרָאֵל 「イスラエルの散らされた者達」をヤハウエが קָבַץ 「集める」(ピエル形)は他にイザ 11:12 に、別の動詞 כָּנַס 「集める」を用いたものが詩 147:2 に見られる。いずれも捕囚からの解放に言及するものである。本節ではヤハウエが彼らに更に集めることが告げられているが、この集めの対象に関して見解が分かれる。(一) 捕囚民のみの帰還と捉える見解³⁶¹。(二) 異邦人の集め³⁶²。(三) その両方³⁶³。本節には捕囚民を意味するイスラエルの散らされた者達という表現が見られるため、捕囚民の帰還に言及するものと捉えることが可能である。しかしながら、本節の対象を捕囚民に限定することは、先行する文脈との関連を無視することとなる。よって、本節は両者の集めに言及するものと捉えるのが適切である。ヤハウエを主語とする動詞 קָבַץ の用例には捕囚民の帰還に関するものも多く見られるが³⁶⁴、審判以外の文脈で異邦人がヤハウエに集められるという思想はイザヤ書に特徴的なものと言える³⁶⁵。

背景

³⁶⁰ Hanson, *op. cit.*, p. 195; O' Brien, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, pp. 287-8.

³⁶¹ Herbert, *op. cit.*, p. 134.

³⁶² Slotki, *op. cit.*, p. 275.

³⁶³ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 141-142; Childs, *op. cit.*, p. 459; Goldingay, *op. cit.*, p. 88; Knight, *op. cit.*, p. 7; Koole, *op. cit.*, pp. 25-27; Westermann, *op. cit.*, p. 315.

³⁶⁴ *HALE Vol. 2*, p. 1063.

³⁶⁵ イザ 43:9 では諸国民は論争の証人として集められ、イザ 66:18 では、この表現が審判を暗示する可能性は残るものの、最終的に諸国民はヤハウエの栄光を宣べ伝える者として派遣される。詩 102:23 にも諸民族と諸王国がヤハウエに仕えるために集められるが、詩 102 にはイザヤ書からの引用が他にも見られるため、詩 102:23 もイザヤ書の影響下にあると言える。イザ 66:18; 詩 102:23 に関しては本論において後述する。

以上のように、本單元にはイザヤ書を始めとする預言書、詩編、申命記史書との関連が見られる。中でも特に、イザヤ書との関連に関しては第三イザヤ書に見られる不敬のイスラエルの民との対比が顕著である。本單元はヤハウェに従順な宦官や異邦人らの受容を告げるが、その文言の節々には第三イザヤ書において不敬のイスラエルの民に対する告発に用いられる語彙や表現が見られる。宦官は申 23:2 において集会に加わることを禁じられており、異邦人はその出自において選ばれし民イスラエルと異なる。彼らは身体的特徴や出自において一般的なイスラエルの民と区分され、律法を根拠により劣る者と見なされる。しかしながら、本單元と第三イザヤ書の思想において、ヤハウェに喜ばれ、受容されるのは不敬のイスラエルの民ではなく従順な宦官や異邦人である。この点において本單元は出自や律法の記述のみに依るヤハウェの寵愛に関して批判的である。ヤハウェは出自や身体的特徴における資質よりも、ヤハウェに対する従順さやそれに伴う行いを重んじる。

本單元には申 23:2 以下の律法と対峙する思想が見られるが、これを神による一人称で告げることによって以下の二点が強調される。(一) 不敬のイスラエルとの対比。(二) 第二神殿時代の現実を踏まえた新しい立場の主張。本單元は宦官と異邦人に関する託宣であるが、特に前者に関する言及は聖書において稀であり、この单元の特徴の一つと言える。イザヤ書全体の託宣においても、これと同様の特徴を有するものはない。この点に関しては当時の現実的な問題の一つとして宦官として異邦人に仕える（或いは仕えた）同胞の立場が問われた可能性が推測される。彼らは捕囚に遭った同胞でありながらも、律法を基準とするのであればヤハウェの会衆から除外されてしまう。このことに対して、本單元はヤハウェに対する従順を根拠に彼らの受容を宣言する。また、宦官である可能性が推測され、エルサレムにおいてヤハウェに帰依する人物となると、聖書においてはネヘミヤが想起される³⁶⁶。彼の他に宦官を示唆する人物の帰還を聖書が示さないため、同じ立場の人物がどれほどいたかという点に関しては不明瞭であるが、イザ 56:1-8 はネヘミヤ帰還後の状況を反映している可能性が考えられる³⁶⁷。

これは本單元に見られる異邦人の受容にも関係する。異邦人の受容は第三イザヤ書の他の單元にも見られるが³⁶⁸、それらに対して本单元の特徴は彼らとイスラエルの民の **הבדיל**

³⁶⁶ ネヘ 1:11b-2:1 (Blenkinsopp, *Ezra and Nehemiah*, pp. 212-213 参照)。

³⁶⁷ 56:8 の文言は既に捕囚民の帰還がある程度実現していた可能性を示唆する。

³⁶⁸ イザ 60; 66:18-21, 22-23。

「分ける」が問題とされる点である。既に述べたように、この語彙がイスラエルの民と異邦人の関係に用いられる例はエズラ、ネヘミヤ記に集中している。この用例の偏りは第二神殿時代に自他の区分が一つの課題であったことを示唆する。加えて、本単元とエズラ、ネヘミヤ記の関連という点では申 23:4 を介した間接的な関連性が推測される³⁶⁹。動詞^{כבד}を含むネヘ 13:1-3 は申 23:4 を前提としており³⁷⁰、これは宦官に関する言及を含む申 23:2 に続くものである。申 23:4 はアンモン人とモアブ人の除外に関する規定であるが、ネヘ 13:1-3 ではそれを根拠に混血の者がイスラエルから除外（^{כבד}）される³⁷¹。本単元においてもアンモン人やモアブ人に限定することなく、異邦の子らとより広い範囲を想定しているが、この拡大は申 23:4 とネヘ 13:3 の関係に類するものと言える。より広範囲の受容という点ではネヘ 13:1-3 に見られる狭小な民族主義に対する批判的態度を示すものと考えられる。

以上のことから本単元の時代背景は以下のように推測される。本単元に見られる他の第三イザヤ書との関連は、本単元がこの区分の思想の中でも比較的後代に記された可能性を示す。本単元に見られる対比はこの区分に見られる不敬のイスラエルに対する言及を前提として初めて機能する。また、宦官に関する言及がネヘミヤを想起させる点、異邦人に関する言及が申 23:4 を介してネヘ 13:1-3 と関連する点から、エルサレムの城壁修復後、ネヘ 13 に記されたネヘミヤの改革と同時期の思想と考えられる。本単元は第三イザヤ書との関連及びネヘ 13 との関連から、出自に甘んじるイスラエルや狭小な民族主義といった二つの立場に対し批判的な思想を提示する。

2-3 イザヤ書 66 章 18-21, 22-23 節

³⁶⁹ 本単元とエズラ、ネヘミヤ記の記述の直接的な関連性に関して研究者の見解は一致しない。直接関連すると考えるものは Goldingay, *op. cit.*, pp. 73-74; Knight, *op. cit.*, pp. 8-9; Westermann, *op. cit.*, pp. 312-313; Whybray, *op. cit.*, p. 197。直接的な関連性に懐疑的な見解は Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, pp. 142-143; Childs, *op. cit.*, pp. 457-458; Koole, *op. cit.*, pp. 12-13; Oawalt, *op. cit.*, pp. 456-457。

³⁷⁰ Blenkinsopp, *Ezra and Nehemiah*, p. 351; Fensham, *op. cit.*, p. 259。

³⁷¹ ネヘ 13:1-3 は混血の者の除外を定める申 23:3 ではなく、アンモン人とモアブ人の除外を定める申 23:4 を引用している。

試訳

18. 「しかし³⁷²私は彼らの諸々の業と思い³⁷³の故に³⁷⁴、全ての諸国民と諸言語を集めに来る³⁷⁵。彼らは来て、私の栄光を見る。
19. 私は彼らの中に印を置き、彼の内から逃れた者達を諸国民、〔すなわち〕タルシシュ、プル³⁷⁶、弓を引く³⁷⁷ルド、トバル、ヤワン、私のことを聞いたことも私の栄光を見た

³⁷² 「そして」とも訳し得る。18 節の冒頭には接続詞¹が付されているが本論は 18 節から新しい文学単元が始まると考えるためこの接続詞の訳出には不確定な要素が伴う。しかし、前節までの審判預言から一転して本節からは救済預言が始まるためその逆転を示すために¹が付せられたのではないかと解釈する。

³⁷³ 本節の前半部をマソラに従って訳すと「しかし私は、彼らの諸々の業と思い、それ（女性形）は全ての諸国民と諸言語を集めに来る」となるが、これでは意味が通らない。従って本節を再構成するために幾つかの試みがなされている。先ず BHS の注であるが、そこでは「彼らの諸々の業と思い」という一文を 16 節に移す提案がなされている。すると本節は「また私は全ての諸国民と諸言語を集めに来る」となり、BHS の提案通りに移した先の 16 節は「まことにヤハウエは火を持って裁き、その剣で肉なる者すなわち全ての諸国民と諸言語を〔裁く〕」となる。確かにこの変更によって 18 節は読み易くなるが、本節から移す二語は 16 節に必要であろうか。ワッツの見解は否である。「BHS は 18 節より二語を挿入しようとするが、本節〔ここでは 16 節〕には不要である」(Watts, *op. cit.*, p. 936)。同様の試みに関してワイブレイは 17 節に移行する説を紹介しているが、彼自身もこの試みに対しては懐疑的である (Whybray, *op. cit.*, p. 289)。この方法を用いたとしても、先のワッツやワイブレイの言及と同じく 18 節を読み易くする以上の効果は得られず、挿入先にこれら二語の必要性を感じない。また、このような移行を支持する写本は見られない。それ故、この二語を他へ移す若しくは削除するという提案を支持するには至らない。

³⁷⁴ 直前の注に伴い、18 節前半の不可解な文言に対して他の写本にも様々な試みが見られる。LXX は動詞を追加して「また私は、彼らの諸々の業と思いを知っている」としている。「タルグムやシリア語写本は「それら〔諸々の業と思い〕は私の前に明かされた」とし、1QIsa^a やウルガタはマソラに従っている」(Watts, *op. cit.*, p. 936)。「写本の証言による観点から、我々の持っている選択肢は二つに限られる。「知る」を挿入するか（おそらく、その語彙は慣用句として理解されよう）、マソラを支持するかである。もしマソラが正しいのであればおそらく次のようになる「しかし私は、彼らの諸々の業と思いの故に」」(Oswalt, *op. cit.*, p. 681)。この問題に関して、聖書におけるこれらの語彙に関する他の用例を見ても決定打が見当たらないが、本文批評的な観点に従うのであれば、短く尚かつ不可解なマソラのテキストが支持される。

³⁷⁵ 当該箇所の באה 「来る」はマソラではカル形三人称女性単数の完了形若しくは能動分詞の女性形であり、そのままでは主語が不明瞭である。BHS の読み替え案にはこれを三人称男性形単数とせよとあり、彼、つまりヤハウエが来ると読む。また、1QIsa^a は複数形となっており、諸々の業と思いをが主語となる。LXX、シリア語写本及びウルガタはこの動詞を一人称単数と見なし、文脈における均衡を保っている。音韻上でも意味においてもこの BHS の提案が最も適切であると判断したためその提案を採用する。

³⁷⁶ マソラではプルだが、LXX ではプトとなっている。これは次に指名されるルドとプト

- こともない遠くの島々に遣わし、彼らは諸国民の間に私の栄光を宣べ伝えるであろう。
20. そして彼らはあなたの兄弟達全てを、あらゆる国々からヤハウエへの供え物として、馬、戦車、籠、ラバ、駱駝に乗せて私の聖なる山、エルサレムに連れて来る」とヤハウエは言われる。「それらはイスラエルの子らが供え物を清い器に入れてヤハウエの家に持って来るのと同じである。
21. 彼らの中からもまた私は取って³⁷⁸祭司やレビ人³⁷⁹とする」とヤハウエは言われる。
22. 実に、私が造る新しい天³⁸⁰と新しい地が私の前に立ち続けるように、-ヤハウエの御告げ- あなた方の子孫とあなた方の名も立ち続ける。
23. 新月毎、安息日毎³⁸¹に³⁸²私の前にひれ伏すために全ての肉なるものが来るようになる

とがエレ 46:9 で併記されている点及びエゼ 27 に併記されたもの(プトとルドは 27:10 に、ヤワン、トバル、メシェクは 27:13 にそれぞれ併記されている)においてもプトと記されているため、本節のみに見られるプルよりもプトであったと考えたためであろう。しかしながら、如何にして^וと^וとが入れ替わったのかについて説得力のある見解を示すのは困難である。これに対し、1QIsa^a とタルグムはマソラを支持する。何らかの過程においてプトがプルとなったことも否定はできないが、聖書において本節のみに記載され、我々の知らぬプルという地名がかつて存在していたことを否定することも困難である。そのため、本論においては LXX が先に挙げた聖書箇所にも本節の地名を合わせたのではと考え、マソラを支持する。

³⁷⁷ מִשְׁכֵּי קֶשֶׁת 「弓を引く」は LXX ではメシェクとなっている。メシェクと次のトバルが共にエゼ 27:13; 32:26; 38:2-3; 39:1 (27:1 にはヤワンも) に併記されている故であろう。だが、もし、LXX に従ってこの箇所をメシェクであるとするならば、次のקֶשֶׁתをどう捉えるのか。LXX 及び幾つかの写本はその語を省くことによってこの問題を解消し、先のプルの際と同様に本節と関連すると思われる聖書箇所との整合性を保っている。しかしながら、エレ 46:9 には語彙に若干の違いはあるものの「弓を引く(本節ではמִשְׁכֵּי、エレミヤ書ではוּרְכִי ルドの民(לְוִיִּים))」という表現が見られる。本節においてもここで問題となっている二語は直前のルドを形容するものではないだろうか。他の箇所との整合性を保つ LXX のように第一の語彙の語形を変えて(これがメシェクであるならばמִשְׁכֵּיと表記されるべきである)第二の語彙を除外するのと、これを語彙に違いはあれど、エレ 46:9 と同様に弓を引くルドと解するのでは、後者の方がより本文批評的に於いてより適切である。それ故本論はマソラを支持し「弓を引くルド」と訳出した。

³⁷⁸ 「1QIsa^a と LXX は「私自身のための」という語を付すが、シリア語写本、タルグム、ウルガタはマソラを支持する」(Watts, *op. cit.*, p. 936)。より短いマソラを支持する。

³⁷⁹ マソラには祭司とレビ人との間に接続詞וが欠けている。そのため、多くのヘブライ語写本及びシリア語写本は祭司とレビ人との間に接続詞וを付す。また、幾つかの LXX 写本からはレビ人が抜けている。これは、他国民がレビ人とはなり得ないとの解釈によるものと思われる。本論は多くのヘブライ語写本及びシリア語写本に従いマソラに接続詞וを付した形で訳出した。

³⁸⁰ マソラと多くのヘブライ語写本では母音の表記が異なるが、「意味上の相違は生じない」(Watts, *op. cit.*, p. 936)。

³⁸¹ マソラではוּמִדֵּי שַׁבַּת בְּשַׁבְתּוֹとוּמִדֵּי שַׁבַּתに男性形の人称接尾辞が付せられているが、1QIsa^a では

とヤハウエは言われる。

形式、構成及び論点

イザ 66 は長大なイザヤ書の最終章であり、審判と救済に関する比較的短い託宣が交互に配置されている³⁸³。それらの関連性は必ずしも強いとは言えず、全体の構成も含め、66 章は編集者による短い託宣の寄せ集めと言える³⁸⁴。イザヤ書の最終章のこのような構成に関して、同書の初めである 1:1-2:4 や³⁸⁵第三イザヤ書の始めに当たるイザ 56:1-8 との対応関係を探る研究もなされており³⁸⁶、66 章（及び同書の初め）が編集者によって意図的にその構成と枠組みを決定されたということが推測される。

66:18-23 はその構成において二度目の救済預言である。これらを一つの文学単位として扱うことの妥当性を論証するためには先ず、18 節から 23 節までの一貫性を問わねばならないが、この点に関する研究者の見解は一致しておらず、18-21 節と 22-23 節を区分するものと³⁸⁷、一貫した単位と見なすものに分かれる³⁸⁸。この問題に対しては第一に個別の単位である可能性が考えられる 18-21 節と 22-23 節の一貫性を問い、第二に両者の関連性を考察するのが適切であろう。

18-21 節はヤハウエによる一人称の語りという点で一貫している。しなしながら、その内容に関してヴェスターマンが特徴的な見解を示している。彼はこの中から 20 節のみを編集者によって挿入された別の層であると考えるのである³⁸⁹。その論拠としては 18-21 節

女性形である。「שבת」安息日」は男性形にも女性形にもなり得る」(*Ibid.*)。この語彙に関するマソラと 1QIsa^a の同様の異読はイザ 56:2 にも見られる。

³⁸² LXX では「エルサレムにおいて私の前にひれ伏すために」。これを支持する写本はなく (Oswalt, *op. cit.*, p. 683)、二次的な付加と考えられるためマソラを支持する。

³⁸³ 審判 66:1-6、救済 66:7-14、審判 66:15-17、救済 66:18-23、審判 66:24。

³⁸⁴ Childs, *op. cit.*, p. 532; Whybray, *op. cit.*, p. 279.

³⁸⁵ Watts, *op. cit.*, pp. 937-938. 65-66 章と 1 章を対比する Childs, *op. cit.*, pp. 543-545 も参照。

³⁸⁶ Goldingay, *op. cit.*, p. 510; Koole, *op. cit.*, p. 508; Oswalt, *op. cit.*, p. 684; Whybray, *op. cit.*, p. 292.

³⁸⁷ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, p. 311; Herbert, *op. cit.*, pp. 195-198; Knight, *op. cit.*, pp. 117-119.

³⁸⁸ Childs, *op. cit.*, p. 542; Hanson, *op. cit.*, pp. 692-3; Koole, *op. cit.*, pp. 508-9; Oswalt, *op. cit.*, p. 683.

³⁸⁹ Westermann, *op. cit.*, p. 423.

から 20 節を抜くと、そこで語られている対象が総じて諸国民と捉えることが容易になり、21 節の「彼ら」が帰還したイスラエルの民であるのか、それとも諸国民を指すのかということが明確になるというものである。また、それに加えて、ヴェスターマンがそうしたように 21 節と 22 節の間に 20 節を移行するならば、「ヤハウェの御告げ」、「とヤハウェは言われる」という言葉によって区切られた短い託宣が 17 節から 23 節まで連続することとなり、それらの区分もより明確になる。しかし、「ヤハウェの御告げ」に類する定式の挿入は他の預言書にも見られるものであるが、それが常に文学単元の区切りとして機能しているとは言い難い。この文言は託宣の文学単位としての区切りを示すものと言うよりは、預言書の一つの特徴と捉えて然るべきである。

では、20 節を 18-21 節の文脈から浮いたものと見なすのは適切であろうか。もし、20 節のみを独立した一つの短い託宣であると捉えるならば、そこで言及されている「彼ら」の対象が不明瞭である。この代名詞は 18 節以下の文脈にあって初めて意味を持つ。また、20 節がイスラエルの民の帰還について言及しており、「イスラエルの子ら」という表現が見られるため、21 節の「彼ら」の対象に関する疑問が生じるのは真つ当であるが、それがイスラエルの帰還民を指すのか諸国民を指すのかという二者択一の議論に問題はないだろうか。イザ 56:1-8 においても明記されているように、第三イザヤ書はヤハウェに帰依した異邦人とイスラエルの民の間に明確な区別を設けない。異邦人はその血縁や出身に関わりなく、ヤハウェへの帰依によって共同体の一員として受け入れられる。これはイザ 56:6; 60:10 において動詞 **חָנַן** を用い、異邦の子らや他国の王がシオンに奉仕すると宣言する点においても明白である³⁹⁰。よって、ヤハウェに帰依する異邦人とイスラエルの民の間に区別を設けない同書の思想を前提とするのであれば、21 節の「彼ら」の対象に関して二者択一の議論をなすことにそもそもの問題があると言える。その観点には依然としてヤハウェに帰依した異邦人とイスラエルの民との区別が含まれている。これは第三イザヤ書の使信とは相容れない。従って、21 節の「彼ら」を鍵として 20 節を本単位より抜き出す必然性はないと言える。よって、18-21 節は一貫性を持った託宣と言える。

先行する文脈との関連に関しては、直前の 17 節までは先にも述べたように審判の託宣が配置されている。17 節と 15-16 節はその内容から別の層と捉えることも可能であるが、いずれにせよ 17 節と 18 節との関連は希薄である。66:19 に「逃れた者達」という表現が

³⁹⁰ 動詞 **חָנַן** は、この場合隷属ではなく、神殿への奉仕を意味する。この語彙は多くの場合レビ人や祭司に用いられる。詳細はイザ 60:10 の解説を参照。

あるために 17 節以前の審判預言との関連も考え得るが、その「逃れた者達」がヤハウエの審判を逃れた者達を意味するとしても、18 節と先行する文脈が明白に一貫性を保っているとは言い難い。これらの文言に関しては先に示したように編集によって並置されたと解するのが妥当である。

22-23 節もヤハウエによる一人称の語りという点で一貫している。これらの中では 22 節に見られる二人称複数形の代名詞が浮いているようにも思われるが、何人かの聴衆を想定した未来に関する託宣という点では一貫していると言える。また、ワイブレイは 23 節冒頭の והיה 「(全ての肉なるものが来るように) なる」が編集者による付加を示唆するとの見解を示すが³⁹¹、彼自身が言うようにこの語彙の冒頭における使用が常に同様の機能を有するとは言い難い。よって、22-23 節にも一貫性を想定することは妥当であると言える。

また、22-23 節と 24 節の関連性に関しては、23 節と 24 節にはいずれも כָּל־בָּשָׂר 「全ての肉なるもの」という表現が見られる点、23 節の בוא 「来る」と 24 節の יצא 「出る」が流れの上で違和感を生じさせないという点で、その関連性が強いと言える。しかし、イザヤ書の冒頭と当該箇所或いはイザ 56:1-8 と当該箇所が巨大なインクルージオを形成しているという見解を前提とするならば、いずれの箇所にも見られない永遠の刑罰を告げる 24 節はこれらのインクルージオの形成よりも後代に付加されたものと見なすことが可能である。24 節に見られる永遠の刑罰の思想や³⁹²、他にはダニ 12:2 にしか見られない דראון 「憎悪、嫌悪」という語彙の使用はこれが第三イザヤ書の時代よりも後代の特徴を有する根拠となる。24 節は 17 節と 18-21 節が何らかの関連性を有するように配置されているのと同様に、審判と救済の託宣が交互に配置される 66 章において先行する文脈に関連付けて付加されたものと考えられる³⁹³。

では 18-21 節と 22-23 節の関連についてはどうか。18 節から 23 節までは同じ救済の枠組みにあり、ヤハウエの一人称による語り、エルサレムにおける全人類的な巡礼を主題としている点³⁹⁴、儀礼的な背景を思わせる特徴を有する点で共通している。他方、22 節冒頭の כִּי 「実に」が先行する文脈を受けるものとは言い難い³⁹⁵。22 節の新天新地に関する託宣

³⁹¹ Whybray, *op. cit.*, p. 292.

³⁹² Childs, *op. cit.*, p. 542; Whybray, *op. cit.*, p. 292; 関根、前掲書 199 頁。

³⁹³ ブレンキンソップは 24 節が 66:15-16 に対応した付加であると考え (Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 311)。

³⁹⁴ 22 節の新天新地は 65:17 以下においてエルサレムと関連付けられている。

³⁹⁵ Whybray, *op. cit.*, p. 292.

は 18-21 節の文脈に対して唐突である。両者は散文と詩文という点でも相違する³⁹⁶。よって、両者は元来個別の託宣であった可能性が高い。しかしながら、イザ 56:1-8 との関連性は両者が全く無関係に並置されたものではないことを示す。関連する要素は 66:18-21 に諸国民の奉仕の受容、66:22-23 には安息日に関する言及というように、二つの託宣に分散している。第三イザヤ書のこのインクルージオを前提とするのであれば、66:18-23 は編集者にとっては関連する或いは一貫性を持った單元として捉えられていたとも考えられる。よって、これら二つの託宣は厳密には別單元であるが、本論においてはその形式及び主題の共通性、編集者による意図的な並置という点から、これらの託宣を同時に扱う。

解説

18. しかし私は彼らの諸々の業と思いの故に、全ての諸国民と諸言語を集めに来る。彼らは来て、私の栄光を見る。

試訳注で示したように、本節と次節に関してマソラと LXX とでは本文に若干の違いがある。それらはいずれもマソラの不可解な点を LXX の訳者が補ったものと考えられるが、本單元に関して LXX の訳者が参照したヘブライ語写本とマソラ本文とに既に違いがあった可能性も残る。しかし、それを実証する史料は現時点で我々の知り得るところではない。しかし、それでもマソラとそれに「知る」という動詞を付加した LXX のものとの間に大きな差異は無いと言えよう。つまり、ヤハウェが「彼らの諸々の業と思いを知っている」としたとしても、「思いの故に」と言った場合も、ヤハウェがそれらを見通しているということに関しては両者共一致しているのである。

18 節の前半部ではヤハウェの行為の動機が述べられるが、先ず、本節で言及されている「彼ら」が一体誰を指すのかを明らかにせねばなるまい。本單元は「しかし」という接続詞から始まっているものの、その接続詞が前提とするものは我々の手にすることのできる本文には記されていない。それ故本節の「彼ら」は些か不安定な代名詞となっている。しかし、文脈から判断するに、これは恐らく諸国民を指すものと考えられる。つまり、ヤハウェは諸国民の諸々の業と思いの故に彼らを集めに来るのである。

³⁹⁶ BHS 参照。尚、ゴールドディングイはいずれも散文と捉え得る可能性を示す (Goldingay, *op. cit.*, pp. 510-511)。

それでは、その諸国民の *מעשיהם* 「諸々の業」と *מחשבתיהם* 「行い」とは何であろうか。聖書におけるこれらの語彙の用例に当たると、諸国民、イスラエルの民を問わず人の業や思いがヤハウェに肯定的に評価される箇所は見当たらない。それどころかイザヤ書においても人の業は「虚妄の業³⁹⁷」と称され、人の手による業が偶像を意味する用例も散見される³⁹⁸。思いに関しても人の思いがヤハウェの思いとは異なるということがはっきりと宣言され³⁹⁹、自らの思いに従って歩むイスラエルの民に対して「反逆の民」という厳しい言葉を向けている⁴⁰⁰。本節でヤハウェに知られている「彼らの諸々の業や思い」は文脈より諸国民のそれと考えられるが、それが度々叱責されるイスラエルの民のものよりもヤハウェに好まれるものとは考え難い。彼らは異邦の民であり、ヤハウェではなく異教の神々に仕える民だからである。故にここで言及されている思いや業がヤハウェに好まれたために諸国民が集められるのではない。それは続く文言からも推測される。

הגוים והלשונות 「諸国民と諸言語」は創世記⁴⁰¹やダニエル書のアラム語部分⁴⁰²でも用いられる表現である⁴⁰³。創世記のものはノアの系図であるが、それによると様々な人々がそれぞれ氏族、言語、地域、民族毎に別れて暮らしたとある。地域や氏族に関しては第三イザヤ書の書かれた時代を考慮に入れるとアッシリア、バビロニア、そしてペルシアといった大国の攻勢と支配の下あらゆる場所で混在していたと考えられる故、ここでは割愛されたとも考えられる。或いは後に様々な地域に彼らが派遣されることが述べられるが、そのためにここに「諸言語」の一語を加えたとも考えられる。いずれにせよ、全ての諸国民と諸言語が地域や氏族も含めた全世界のあらゆる人々を指すというのは明確である。

斯様な人々をヤハウェが *באה לקבץ* 「集めに来る」。集めに行くではなく、来るというのはヤハウェが来る場所が既に特定されているからである。それはヤハウェがその栄光を顕す場所、すなわちエルサレム神殿である。先にも述べたように第三イザヤ書の使信は民族の垣根をヤハウェへの信仰という点で取り払うが、その中心がエルサレムであるという点に変更はない。ヤハウェがどのようにして全世界の人々を集めるのかということの詳細は定かではないが、ヤハウェの顕現によって諸国民がエルサレムに集うという流れはイザ

³⁹⁷ イザ 59:6。

³⁹⁸ イザ 2:8; 17:8; 37:19。

³⁹⁹ イザ 54:8-9。

⁴⁰⁰ イザ 65:2。

⁴⁰¹ 創 10:5, 20, 31。

⁴⁰² ダニ 3:4, 7。

⁴⁰³ Knight, *op. cit.*, p. 115; Koole, *op. cit.*, p. 517.

2:2-5; 60 と共通する。

ヤハウェが諸国民をקָבַץ「集める」という表現はエゼ 16:37; 29:13; ホセ 8:10; ヨエ 4:2, 11; ミカ 4:12; ゼファ 3:8; ゼカ 12:3 にも見られる。この内エゼ 16:37 とホセ 8:10 はイスラエルに対する審判を目的とするため除外するとして、その他の用例は諸国民に対する救済ではなく審判の文脈にある⁴⁰⁴。本節ではこの後に諸国民の巡礼が受容されることが述べられるので、上記の用例とは異なるものとも考えることも可能である。しかしながら、本節にも他の用例と同じくヤハウェによる審判を暗示する可能性はないだろうか。その理由としては第一に諸国民の業や思いがヤハウェに喜ばれるものであるといったような言及が同書の中に見当たらないこと。つまり、それらは意図しようとしなかりとヤハウェに反逆するものであるということである。第二に続く 19 節にはפְּלִיטִים「逃れた者達」という表現が見られる。彼らは何から逃れたのかについては明記されないが、聖書においてこの語彙はヤハウェの審判を含む何らかの災難を生き延びた人々を指す⁴⁰⁵。本單元には明記されないが、18 節のこの文言には諸国民への何らかの裁きが暗示されていると考えられる。

クールは本節のקָבַץ「集める」という動詞が審判を暗示する可能性を挙げながらも、救済を意図する可能性について言及している⁴⁰⁶。第二イザヤ書及び第三イザヤ書⁴⁰⁷、エレ 23:3; エゼ 11:17 等ではこの語彙が救済の文脈で用いられているためである。とは言え、それらはイザ 43:9 を除けばディアスポラに向けられたものであり、イザ 43:9 に関しても諸国民は論争の証人として集められるに留まる。故にヤハウェが諸国民を集めるという時にはやはり、それが最終的には救済に至るとしても、諸国民に対する審判が暗示されていると解する方が妥当であろう。

集められた諸国民に何が起こるかと言えば、וּרְאוּ אֶת־כְּבוֹדִי「私（ヤハウェ）の栄光を見る」のである。既に述べたように、ヤハウェの栄光という表現はヤハウェの顕現を意味する。故に再建された神殿を見て驚くというようなことではなく、ヤハウェに出会うということである。暗示されている審判の内実は定かではないが、この出会い自体が第二イザヤ書で繰り返し糾弾されている異教の神々を信奉する人々にとって衝撃的な出来事である。自分達が信じ、木や粘土を用いて熱心に信仰して来た神々や、神と同一視された人間の王ではなく、今や神そのものがかつてバビロニアに滅ぼされ、その後半世紀もの間打ち捨てられ

⁴⁰⁴ Koole, *op. cit.*, p. 518.

⁴⁰⁵ HALE Vol. 2, p. 932.

⁴⁰⁶ Koole, *op. cit.*, p. 518.

⁴⁰⁷ イザ 40:11; 43:5, 9; 45:20; 56:8; 60:4。60:1 も参照。

ていたエルサレムに顕現しているのである。また、ヤハウェの栄光を知らしめるためにヤハウェが顕現するというのはイザヤ書に繰り返し記されている主題でもある⁴⁰⁸。それらはヤハウェに反する者には恐るべき事柄であり、信じる者には救済である。よって、本節においては審判と救済が同時に語られていると言えよう。本單元との関連が論じられることの多いイザ 2:2-5⁴⁰⁹においてもシオンに流れ来たる諸国民は何事もなく受け入れられるのではなく、一度ヤハウェによって裁かれるのである⁴¹⁰。

19. 私は彼らの中に印を置き、彼らの内から逃れた者達を諸国民、[すなわち]タルシシュ、プル、弓を引くルド、トバル、ヤワン、私のことを聞いたことも私の栄光を見たこともない遠くの島々に遣わし、彼らは諸国民の間に私の栄光を宣べ伝えるであろう。

続く 19 節には三つの問題がある。印とは何か、逃れた者達とは何を意味するのか、そしてこれも試訳注の本文批評で取り上げたことであるが、本節に列記された地名の問題である。

第一の I אֹת 「印」であるが、文脈からそれが何を意味しているのかということを読み取ることは困難である。イザヤ書におけるこの語彙の用例⁴¹¹を見るとインマヌエルと名付けられる幼子 (7:14)、エジプトに建てられるヤハウェのための祭壇とその国境に立てられる石柱 (19:20)、イザヤが三年間裸、裸足で歩いたこと (20:3)、ヒゼキヤに与えられた印 (37:30; 38:7, 22)、救済の印として生える糸杉やミルトス (55:13) といったように具体的に何らかの事物を指して用いられるが、本節における印に関しては、その具体的な内容は不明瞭である。本節に用いられている印も、שֵׁם 「置く」という動詞も旧約聖書中に比較的多く見られるものであるが⁴¹²、印を置くという表現は少なく、その主語をヤハウェに限定すると、創 4:15; 出 10:1; 詩 78:43; エレ 32:20 のみである。これらの用例においては創世記のもの以外は出エジプトの物語と関連している。出 10:1 ではヤハウェがエジプトのただ中に印を置く。それはエジプトの民への災いを意味しているのだが、その理由はイスラエルの民がヤハウェを知るためである。詩 78:43; エレ 32:20 に関しては出エジプトにお

⁴⁰⁸ イザ 40:5; 59:19; 60:1。Watts, *op. cit.*, p. 940.

⁴⁰⁹ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 313; Childs, *op. cit.*, pp. 543-545; Knight, *op. cit.*, p. 115; Koole, *op. cit.*, p. 508; Oswalt, *op. cit.*, p. 684; Watts, *op. cit.*, p. 940; Whybray, *op. cit.*, p. 289.

⁴¹⁰ イザ 2:4。

⁴¹¹ イザ 44:25 はヤハウェによるものではないので割愛した。

⁴¹² אֹת は 80 回。שֵׁם は 580 回。

ける奇跡の数々をヤハウェが印と不思議な業⁴¹³を置いたという表現で懐古している⁴¹⁴。一方、創世記のものはアベルを殺してしまったカインに対してヤハウェが付けた（置いた）ものである。それは兄弟殺しの懲罰の印ではなく、誰もカインを打つことのないようにとの保護の印である。これらの用例からも、印そのものの具体的な内容というのは分かりかねるが、共通項を挙げるとするならば、そこには何らかの仕方でヤハウェの人知を越えた力が働くということ、そしてその印が何らかの区分として機能するということである。出エジプトにおける印はモーセを介した度重なるヤハウェの警告に耳を貸さないエジプトへの災禍であった。それは恐らく雑多な人々が混在して居たと思われるエジプトにおいて、彼の地の民にのみ臨んだ。カインにおいては明らかに他の人々とは区別された保護の印である。

それでは、本節において諸国民に置かれた印とは何であるか。エジプトにおいてそうであったように彼らに災禍が下ったのか、或いはカインと同様にヤハウェによる保護の印であるのか。この点に関しては両方の可能性が考えられる。災禍の場合、先に述べたように18節に暗示されていた諸国民に対する審判や本節にある逃れた者という語彙との整合性が示される。一方、ヤハウェの保護を意味するならば本単元の後半部で示される民族の枠組みを越えた選びとの関連が推測される。若しくはその両方を意味する可能性も考えられる。というのも、これは本節における問題の第二の項目と関連するが、פליטים「逃れた者達」と聖書が言う場合、そこには明らかにヤハウェの審判であれ、人間間の戦争であれ、何らかの災難が前提とされているからである。これはこの語彙の用例全てにおいて言えることである⁴¹⁵。この逃れた者達とは、ヤハウェに集められたものの、その審判から逃げ出した者達ではなく、その難を逃れた者達、つまりは残りの者達ということであろう。それは同時にヤハウェに認められた或いは選ばれた救いに与る者達と解することが可能である。この印が選ぶためのものであるのか、除くためのものなのかは不明であるが、いずれにせよヤハウェの民族の枠組みを越えた選びが示唆されている。

ところで何故、本節はこのような難解な言い回しをするのであろうか。例えばシオンの詩編を読むと諸国民に対するヤハウェの裁きは本単元のものと比べて直接的である。つまり、エルサレムにおいてヤハウェが戦勝するのである。20節において馬や戦車といった戦

⁴¹³ いずれも מופת。

⁴¹⁴ これに関連して詩 105:27 ではモーセとアロンが出エジプトの過程で人々に言葉と印とを伝えたことを、それらを置いたと表現している。

⁴¹⁵ Lisowsky, *op. cit.*, p. 1155.

争の道具が神殿へ献げ物をするために用いられる清い器と同等であると宣言されるが、それと同様に本単元の根底には戦闘行為に対する否定的な思想があるのではないか。先に触れたように本単元はイザ 2:2-5 と比較されることがしばしばあるが、その理由として諸国民の巡礼という点以外にも戦闘行為への否定的な態度、戦争のための道具を平和目的に転用するといった逆転の思想という共通点が挙げられる。本単元におけるヤハウエの審判は暗示的である。審判におけるヤハウエの行為は表面的には逃れた物達という語彙にのみ現れる。イスラエルに対する審判は国家滅亡をも招く規模での敗戦であった。しかし、本節で集められた諸国民に何らかの血に塗れた事態が生ずるとは一切述べられていない。印を置くということがエジプトに対しては災禍であったが、本節の印の具体的な内容がそれと同等か否かは不明である。逃れた物達という語彙は逃れられなかった者の存在を暗示するが、それについて本単元は一切語らない。2:2-5 ほど明瞭ではないが、本単元も同様の平和思想によって綴られていると仮定することが可能である。

ブレンキンソップ⁴¹⁶やクール⁴¹⁷は本節の印を解き明かす足がかりとして אֹת ではなく נס の用例を挙げている。この語彙の意味は אֹת と比較的似ており、新共同訳聖書では「旗印」、新改訳聖書及び岩波訳聖書においては「旗」と訳される。両者の指摘するところによると本節の印の具体的な内容は不明であるが、イザ 49:22 にはヤハウエが諸国民に対し手を挙げ、諸々の民に対し נס 「旗印」を掲げると彼らがシオンの息子や娘達を抱いてやって来ると記されており、イザ 62:10 ではシオンの救済の際に諸国民の上に נס 「旗印」を掲げよと記されている。特に前者に本単元と何らかの関連があるのではないかというのである。確かに印や旗印をヤハウエが諸国民に対し置く若しくは掲げると、彼らがディアスポラをエルサレムへ連れて来るという一連の流れは共通する。しかし、これに関してはどちらの語彙も用いられていないイザ 60 に関しても言えることである。捕囚民の帰還は捕囚解放後⁴¹⁸のイスラエルの民が抱いた願いである。その救済に関してもヤハウエの何らかの行為によってディアスポラの帰還がなされるというのを一つの流れと捉えるのが適切ではないか。その流れに関して本単元とイザ 49:22 の関連性は明白であり、その中で אֹת と נס という二つの語彙が類似する働きを為すことも認められるが、これら二語に置かれた意図が同一のものとは言い難い。

⁴¹⁶ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 313.

⁴¹⁷ Koole, *op. cit.*, p. 519.

⁴¹⁸ イザ 49:22 に関してはイザ 60 の背景の項を参照。

次に逃れた者達が諸国民の間に^{נִלָּצְו}「遣わされる」ことが語られる。その目的は第一にヤハウエのことを聞いたこともその栄光を見たこともない人々にそれらを宣べ伝えること、第二にディアスポラの帰還である。本単元は後に彼らからも祭司やレビ人といったヤハウエに非常に近い位置で仕える者を取ると宣言するが、それ以前にこの箇所において諸国民の逃れた者達がヤハウエの栄光の伝道者として諸国に遣わされる。彼らは既にヤハウエ共同体の一員としてその出自を問わず任を課せられているのである。先に全ての諸国民と諸言語とあったが、諸言語という語彙が用いられた理由にここで述べられるあらゆる人々に対する伝道が意図されているとも考えられる。

それに伴い彼らの派遣先のリストが提示される。試訳注における本文批評でも触れたがこのリストに関しては LXX とマソラとで若干の相違がある。語彙の面において LXX のものの方が創 10; エゼ 27 に記載されたものと近く⁴¹⁹、マソラのものはそれよりもエレ 46:9 に近い。この問題に関して本論は全面的にマソラを支持したが、18 節における本文批評の問題と同様に LXX がマソラと同様の本文を持つ底本から解釈し書き直したのか、それとも他のヘブライ語写本が存在したのかは不明であり、どちらがよりオリジナルに近いのかを判断することは困難である。

諸国の所在に関する研究者の見解は概ね一致している⁴²⁰。タルシシュは先に 60:9 でも触れたがスペイン南部に位置した商人の街である。続くプルは不明であるが、LXX に記されたようにプトであるならばリビア⁴²¹、ルドはエチオピア⁴²²カリディア⁴²³若しくは小アジア⁴²⁴、LXX によるメシエクに関しては不明、トバルはコーカサス地方⁴²⁵若しくは黒海の南東⁴²⁶、小アジアの東部⁴²⁷、ヤワンはギリシャ地方⁴²⁸である。これらに加えて遠くの島々ということであるが、不思議なことにエルサレムから東方の地名が抜けている。アッシリア、

⁴¹⁹ LXX にはメシエクの後にロシュとおいう地名が記載されているが、それに関しては創世記 10 章及びエゼキエル書 27 章のリストには存在しない。

⁴²⁰ Koole, *op. cit.*, pp. 520-521; Oswalt, *op. cit.*, p. 689; Watts, *op. cit.*, p. 940; Whybray, *op. cit.*, pp. 290-291.

⁴²¹ Koole, *op. cit.*, p. 520; Whybray, *op. cit.*, p. 290.

⁴²² Koole, *op. cit.*, p. 520.

⁴²³ Koole, *op. cit.*, p. 520; Whybray, *op. cit.*, p. 290.

⁴²⁴ Watts, *op. cit.*, p. 940.

⁴²⁵ Oswalt, *op. cit.*, p. 689.

⁴²⁶ Koole, *op. cit.*, p. 521.

⁴²⁷ Watts, *op. cit.*, p. 940.

⁴²⁸ Koole, *op. cit.*, p. 521. Watts, *op. cit.*, p. 940. Whybray, *op. cit.*, p. 291. オズワルトによると小アジアのイオニア海沿岸 (Oswalt, *op. cit.*, p. 689)。

バビロニア、ペルシアといった世を支配しイスラエルの民の命運に深く関わった諸国はいずれも東方に位置する。これには以下の可能性が考えられよう。(一) まだヤハウエのことを知らない地方に遣わすとあるように、それらの大国においてはイスラエルの民を通して何らかの仕方で既にヤハウエの存在が知らしめられていたという可能性。(二) 当時の世界を支配したペルシア帝国に対する何らかの配慮の可能性。後者に関しては、全世界から人々がヤハウエを拝しにエルサレムに集まるということに変わりはないが、属国たるユダが宗主国たるペルシアに勝るということを直接的に記すことを避けたのではないか⁴²⁹。もはやユダに軍事的な意味において王国時代のような勢いは感じられない。思想的に譲れないものがあつたにせよ、間違っても反乱分子と捉えられてはならないのである。

また、これらのリストがエゼ 27 のものと概ね重複する点に関してクールは次のような見解を示している。「エゼ 27 との関連は何故正確にこれらの国々に言及しているかということの理由についてより明確にする。そこではタルシシュ、トバル、ヤワンはティルスと交易のある民であり、このやり取りは福音 (good things) を広めるのに役立つ。プトとルドはエゼキエル書においては危険な軍事勢力である⁴³⁰」。この見解は続く 20 節において、人々がヤハウエへの供え物としてディアスポラをエルサレムに連れて来る際に用いる乗り物に、戦争のためのものと通商のためのものとが連ねられていることにも関連する。本論は本文批評においてマソラ本文を優先したためにエゼ 27 章とはプルとプトという点において違いがあるが、クールの見解は合理的でもっともらしいと言える。

20. 「そして彼らはあなたの兄弟達全てを、あらゆる国々からヤハウエへの供え物として、馬、戦車、籠、ラバ、駱駝に乗せて私の聖なる山、エルサレムに連れて来る」とヤハウエ

⁴²⁹ ゼカリヤ書には、このような背景を意識したとも考えられる編集が見られる。ゼカ 6:9 以下では大祭司ヨシュアの戴冠が告げられるが、10 節の王冠が複数形である点及び 12 節以下の若枝に関する言及は大祭司よりも王を示唆するものと考えられる点から、おそらく、元来はゼルバベルの戴冠にも言及していたものと考えられる (Collins, *Joel, Obadiah, Haggai, Zechariah, Malachi*, Minnesota, p. 63)。ゼルバベルはダビデの家系である故、元々は王権の復興に言及するものであった可能性があるが、それはダレイオス一世に対する反逆的な思想とも取られかねない (ゼカ 6:5-7 では東の地に向かう赤い馬に関する言及のみが欠落しているが、これも共通の意識の下に編集されたものであろうか。エルサレムの東方にはペルシア帝国が位置する)。ダレイオス一世の治世の初めには王権にまつわる反乱が起きており、これに対して寛容的な政策は取られなかった。この反乱を経て彼が刻ませたビストゥーン碑文には、反乱分子には厳罰が下されることが明記されている (Kent, *op. cit.*, pp. 116-135)。

⁴³⁰ Koole, *op. cit.*, p. 521.

は言われる。「それらはイスラエルの子らが供え物を清い器に入れてヤハウエの家に持って来るのと同じである。」

19 節における逃れた者達の派遣の結果、ディアスポラの帰還が引き起こされる。それもただ帰るというのではなく、諸国民に連れられて帰還するのである。これはイザ 60 やイザ 49 の救済預言と共鳴する。本単元も 60 章と同じくヤハウエに対しエルサレムへ集う諸国民から献げ物がもたらされるが、その目的は 60 章とは違っている。60 章においてそれはディアスポラの帰還の他に様々な彼らの財産を伴うものであり、そこには街の修復という目的も見られた。しかし、本単元においてはただディアスポラの帰還のみが語られ、それがまさにヤハウエへの供え物となるのである⁴³¹。

そのמנחה「供え物」であるが、この語彙の用法に関しては二種に分類される⁴³²。第一に世俗的な贈り物である。その用例の多くは敬意を示すための贈り物であるが、敗戦国からの貢ぎ物も含まれる⁴³³。本単元と関連すると思われる代表的な用例を挙げると、サム上 10:17 においてサウルが王となった際にそれを認めない者達が贈り物を持って来なかったことが記されている。これは裏返すと、サウルを王と認めた者達は彼の元に贈り物を携えて来たということである。また、王上 10:25 にはソロモン王に謁見するために全世界の人々が様々な贈り物を携えて来たと記載されている。このことから一つに、本単元に記された贈り物の背景に「諸国民が神の栄光の王権を認めた⁴³⁴」という思想が存在すると言える。用法の第二は神への供え物としての儀礼的なものである。これに関しては創 4:3 以下のカインとアベルによる供え物や、律法における日毎の献げ物(出 29:41) 等が挙げられる⁴³⁵。イザヤ書においては形式のみの若しくは不正な供え物に対するヤハウエの怒りが語られるという記事も見られるが⁴³⁶、一方でヤハウエがエジプトに自身を示した結果、エジプト人がヤハウエを知り、誓いの献げ物を捧げ、結果としてエジプト人はヤハウエに癒されると⁴³⁷、本単元と類似することが述べられている。

また、先にも触れたが本節で驚くべきはその供え物の器である。それらはどれもכלי טהור「清い器」と称されるようなものとは言い難い、סוס「馬」、רכב「戦車」、צב「籠」、פרד「ラ

⁴³¹ Whybray, *op. cit.*, p. 291.

⁴³² Holladay, *op. cit.*, p. 202.

⁴³³ 士 3:18; サム下 8:2, 6; 代上 18:2, 6。

⁴³⁴ Koole, *op. cit.*, p. 523.

⁴³⁵ 申命記にはこの語彙が用いられていないという特徴がある(Holladay, *op. cit.*, p. 202)。

⁴³⁶ イザ 1:13; 66:3。

⁴³⁷ イザ 19:21-22。

バ」、כרכרה「駱駝」である。馬と戦車は戦争の道具である。イザ 2:2-5 においてヤハウェの律法に触れた諸国民が武器を農具に打ち直し、破壊的な道具を創造的な道具とし、もはや戦うことを学ばないとあるが、本節における馬と戦車の転用もそれに通じるものがある。本節はそれ以外にも籠、ラバ、駱駝の転用が述べられる。籠に関しては本節と民 7:3 にのみ見られるものであり、その用例から家畜に引かせる移動手段若しくは物を運搬するための道具である。ラバは移動や運搬の手段⁴³⁸、駱駝に関しては通商のための家畜であり⁴³⁹、これらも清い器とはいえない。

「これは異邦人に対する一般的な姿勢の驚くべき逆転である。彼らは〔イザ〕52:1, 11 において「汚れた者」と見なされている。ここで取られている姿勢は、ここには全ての諸国民の回心が描かれているということを除いては、56:6-7 と極めて類似している⁴⁴⁰」。

本單元には 2 章の平和預言に加えて 56:7 において預言されているように、ヤハウェの神殿、聖なる山が全ての民の祈りの家と称される預言と同様の思想が見られる。

21 「彼らの中からもまた私は取って祭司やレビ人とする」とヤハウェは言われる。」

本単元の形式、構成及び論点の項ですでに述べたが、ここに言及されている彼らとは誰かという問いが存在する。祭司やレビ人というのはイスラエルの民にとって特別な階級であり、それには特別な血筋が関係している。故に本節の短い文言はイスラエルの民の特別な優位性を尊重するのであれば衝撃的な文言であり、エゼ 40 以下に記されているような新しいイスラエルの思想とは相克する。この思想はイザ 56:1-8 において示された出自による区別のないヤハウェ共同体の思想と同等のものと捉えられる。また、先にも述べたがイスラエルの民と異邦人という差別化は本節の解釈に必要であろうか。既に見て来たように本單元においては諸国民にもヤハウェにより伝道という重要な役割が与えられ、彼らは既に信仰の上でヤハウェ共同体の一員である。彼らは確かにイスラエルの民からすれば新参者であるが、しかしながら、本単元で語られていることは全世界に対するヤハウェの選

⁴³⁸ サム下 13:29; 18.9; 王下 5:17。

⁴³⁹ ただしここに用いられている כרכרה という語彙は聖書中に本節のみにしか見られない。ホラデイによると、速く走る雌の駱駝 (Holladay, *op. cit.*, p. 164)。

⁴⁴⁰ Whybray, *op. cit.*, p. 291.

とも取れはしないだろうか。彼らがヤハウエに連なる者となり、もはやそこに出自における区分はないと言うのであれば、その内から特別にヤハウエに仕える者が選ばれたとしても不思議ではない。ここで語られていることは新しい世の構成である。これは先に論じたイザ 60 において諸国民の王達がシオンに仕えると宣言されていたことと通じる思想である。

22. 実に、私が造る新しい天と新しい地が私の前に立ち続けるように、-ヤハウエの御告げ- あなた方の子孫とあなた方の名も立ち続ける。

ヤハウエが השמים החדשים 「新しい天」と הארץ החדשים 「新しい地」を עשה 「造る」ということは、イザ 65:17 以下でも告げられている⁴⁴¹。65:17 以下の新天新地は新しいエルサレムと関連し、長寿や子孫、被造物世界全域の安寧が告げられている。本節においては 65:17 以下よりも簡潔に זרע 「子孫」と שם 「名」の永続性が告げられる。本節では動詞 עמד のカル形が新天新地及び子孫と名の両方に用いられている⁴⁴²。この動詞の第一の意味は「(何らかの対象の) 前に上る」というものであるが、文脈によって「立つ」、「立ち続ける」といった意味となる⁴⁴³。この動詞を用いて עמד לפני יהוה 「ヤハウエの前に立つ」という場合、ヤハウエに対する反抗や審判の文脈における用例や、礼拝や信仰者の希望を主張する例が見られるが⁴⁴⁴、本節ではいずれも肯定的な意味を有するものと考えられる。それは第一に「立ち続ける」といった永続性である。65:17 以下の新天新地に関する託宣にこの動詞は用いられていないが、長寿と安寧に関する言及によって同様のことが暗示されている。第二にこの語彙を用いることによって、子孫と名がヤハウエに帰依し続けることが暗示される。先に示した定式は本節の子孫と名には直接用いられていない。しかしながら、これが適用されている新天新地と כן 「同じように」 זרע 「子孫」や שם 「名」が עמד 「立ち続ける」のであるから、子孫や名にも同様の定式が適用されていると捉えることが可能である。ヤハウエと子孫の祝福された関係に関してはイザ 65:23-24 にも見られる。名が立ち続けると共通する思想はイザ 65:17 以下には見られないが、本単位とインクルージオを形成するイザ 56:5

⁴⁴¹ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 315; Childs, *op. cit.*, p. 542; Hanson, *op. cit.*, p. 691; Koole, *op. cit.*, p. 526. また、これに関連する思想としてエレ 31:35-36; 33:25-26 が挙げられる (Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 316; Koole, *op. cit.*, p. 526; Whybray, *op. cit.*, p. 292)

⁴⁴² 新天新地には分詞形、子孫と名には未完了形。

⁴⁴³ HALE Vol. 1, pp. 840-841.

⁴⁴⁴ Amsler, “עמד”, TLOT Vol. 2, p. 924.

では宦官に永遠の名が与えられる。本単位とイザ 56:5 ではその対象が異なるが、ヤハウエによる祝福を示すものとして名の永続性が告げられるという点では共通している⁴⁴⁵。本節と同様、子孫に対する祝福の約束は他にイザ 41:8; 44:3; 48:19; 53:10; 59:21; 61:9; 62:2 にも見られ⁴⁴⁶、イザ 48:19 には子孫に加え名に関する言及も見られる。また、イザ 41:8 にはアブラハムの名が見られることから、このような祝福の思想の背景にアブラハムに対する約束との関連が暗示される⁴⁴⁷。

23. 新月毎、安息日毎に私の前にひれ伏すために全ての肉なるものが来るようになるとヤハウエは言われる。

חַדָּשׁ「新月」と שַׁבָּת「安息日」は民 28:9-14 においてヤハウエに献げ物をする日に定められている⁴⁴⁸。本節には献げ物に関する言及は見られないが、先行する託宣との関連及び本節の内容から、暗に含意されるものと考えられる。本節の להשתחוות「ひれ伏すために」は動詞 II חוה のヒシュタフェル形の不定詞が用いられている⁴⁴⁹。この語彙が本節と同様、前置詞 ל を伴う名詞或いは前置詞 ל 人に人称接尾辞が付された形で用いられる例は人に対するものと⁴⁵⁰、神に対するものがあるが⁴⁵¹、本節と同様、神に対する用例はいずれも礼拝を意味する⁴⁵²。よって、本節は月毎、週毎の巡礼に言及するものである。そこに来る人々は כָּל־בָּשָׂר「全ての肉なるもの」である。この כָּל־בָּשָׂר「全ての肉なるもの」という表現は基本的には全被造物或いは全人類を意味するものであるが、詩 65:2 等、少数の用例ではイスラエルの人々を意味する⁴⁵³。これを踏まえ、ドゥームは現実的に月毎、週毎にエルサレムに詣でることが可能な כָּל־בָּשָׂר「全ての肉なるもの」として、エルサレム周辺のイスラエルの民を指すも

⁴⁴⁵ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 316; Hanson, *op. cit.*, p. 691; Whybray, *op. cit.*, p. 292; Watts, *op. cit.*, p. 941.

⁴⁴⁶ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 316; Koole, *op. cit.*, p. 527.

⁴⁴⁷ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 316; Hanson, *op. cit.*, p. 691.

⁴⁴⁸ Goldingay, *op. cit.*, p. 522; Koole, *op. cit.*, pp. 528-529; Whybray, *op. cit.*, p. 293. これらの語彙は他に王下 4:23; イザ 1:13; アモ 8:5 でも共に言及される。

⁴⁴⁹ BDB, p. 1005 では語根は שחח。

⁴⁵⁰ 創 37:10; サム上 2:36; サム下 15:5。

⁴⁵¹ 異教の神々や偶像に対するもの、レビ 26:1; 士 2:19; 王下 5:18; イザ 2:20; エレ 13:10; 25:6。ヤハウエに対するもの、サム上 1:3; 代下 20:18; エレ 7:2; 26:2; エゼ 46:9; ゼカ 14:16, 17。

⁴⁵² BDB, p. 1005; HALE Vol. 1, p. 296.

⁴⁵³ Tate, *op. cit.*, p. 141; Westermann, *op. cit.*, p. 428; 月本、前掲書 193 頁。同様の用法は他にエレ 45:5; エゼ 21:9, 10; ヨエ 3:1。

のと判断した⁴⁵⁴。しかしながら、多くの研究者達はこの見解に賛同せず、本節のכל־בשר「全ての肉なるもの」が全人類を指すものと捉える⁴⁵⁵。その根拠として挙げられるのはイザヤ書におけるこの表現の用例が総じて全人類を指すというものである⁴⁵⁶。イザヤ書内には他に諸国民の（全人類的な）エルサレム巡礼に関する思想が見られるが、それらがいずれも現実的な可能性を考慮しているとは言い難い。本節のこの表現に関しては現実的な巡礼の可能性を重要視するよりも、イザヤ書の用例や思想を踏まえ、終末における象徴的な表現と解する方が適切であろう⁴⁵⁷。よって、本節は全人類がヤハウエに帰依し新月及び安息日毎に巡礼に来る様に言及するものと言える。

また、本節はゼカ 14:16 との関連が指摘される⁴⁵⁸。本節とゼカ 14:16 はיהיהに始まる点、מדיを用いて祭日毎の巡礼に言及する点⁴⁵⁹、להשתחות「ひれ伏すために」の使用が共通している。他方、両者には相違も見られる。ゼカ 14:16 ではエルサレムに攻め上った諸国民から、残りの者が年毎に仮庵祭に詣でる。一方、本節には諸国民の攻撃に関する言及はなく、新月と安息日に全人類が詣でる。両者の関連性に関しては本節がゼカ 14:16-19 の影響を受けたと見なす見解が見られる⁴⁶⁰。ゼカ 14:16-19 の位置するゼカ 9-14 は捕囚解放後の預言者ゼカリヤ（ゼカ 1-8）とは異なる者の手によって記されたと考えられており、その成立時期は前 516-334 年と幅広い⁴⁶¹。ゼカ 14:16-19 は仮庵祭に言及しているが、ネヘ 8:13-15 には前 445 年頃に城壁が再建された後に仮庵祭が祝われたことが報告されており、ゼカ 14:16-19 もこれに近い年代のものと考え得る⁴⁶²。よって、先の見解に依拠するのであれば、本節は前 445 年以降のものとなる。

⁴⁵⁴ Duhm, *Jesaja*, p. 489.

⁴⁵⁵ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 316; Hanson, *op. cit.*, p. 691; Herbert, *op. cit.*, p. 197; Koole, *op. cit.*, p. 528; Watts, *op. cit.*, p. 941; Westermann, *op. cit.*, p. 428; Whybray, *op. cit.*, p. 293.

⁴⁵⁶ Koole, *op. cit.*, p. 528; Watts, *op. cit.*, p. 941; Whybray, *op. cit.*, p. 293. 同書内の他の用例はイザ 40:5; 49:26; 66:16, 24.

⁴⁵⁷ Hanson, *op. cit.*, p. 692.

⁴⁵⁸ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 316; Goldingay, *op. cit.*, p. 522; Herbert, *op. cit.*, p. 197; Koole, *op. cit.*, p. 528; Westermann, *op. cit.*, p. 428.

⁴⁵⁹ 同様のものはサム上 7:16 に、これに類する言い回しは出 5:13, 19; ダニ 1:5 にも見られる (Koole, *op. cit.*, p. 528)。

⁴⁶⁰ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 316; Larkin, *The Eschatology of Second Zechariah*, p. 213; Nurmela, "The Growth of the Book of Isaiah Illustrated by Allusions in Zechariah", *Bringing Out the Treasure*, pp. 257-258.

⁴⁶¹ Sweeney, *Twelve Prophets Vol. 2*, p. 565.

⁴⁶² Petersen, *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 156. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, p. 400 も参照。

しかしながら、以下の特徴はこの見解と相克する。(一) ゼカ 9-14 には第三イザヤ書を始めとする多くの書物との関連が確認される⁴⁶³。(二) ゼカ 14:16-19 に見られる חג הסוכות 「仮庵祭」という言い回しは律法の用例⁴⁶⁴を除いてはエズ 3:4 とこれに類するネヘ 8:14 にしか見られない。一方で新月と安息日の併記はイザ 1:13 にも見られる（他に王下 4:23; アモ 8:5）。(三) 巡礼に関する現実的な可能性という点においても、週毎、月毎の巡礼に言及する本節に対し、ゼカ 14:16 の年毎の巡礼は合理的である。(四) 詳細は後述するが、ゼカ 14:16-19 には先行する文脈からの多数の引用と、それらに対する内容的な齟齬も見られる。この点はゼカ 14:16-19 が編集者によって先行する文脈の文言を用いながら編まれた单元であることを明示する。上記（一）とこの特徴を踏まえると、ゼカ 14:16 が本節をも踏まえている蓋然性は高い。(五) 本節がゼカ 14:16 を引用したとする見解は本節と次節を一貫した单元と見なす見解に基づいている⁴⁶⁵。先述したように、次節にはより後代の思想の特徴が見られる。しかしながら、先に述べたように、これらが一貫した单元とは言い難い。以上の特徴を踏まえ、両者の直接的な関連性を推測するのであれば、影響の方向は本節からゼカ 14:16 と捉えるのが適切である。

背景

18-21 節は 60 章の預言とは違い、その語彙や表現から様々な思想の影響や関連性を想定することは難しい。しかしながら、研究者達は本单元と関連すると思われる幾つかの聖書箇所を挙げている。それはイザ 2:2-5⁴⁶⁶; 56:1-8⁴⁶⁷; エレ 49; エゼ 27 である。

エレ 49; エゼ 27 との関連は地名のリストに関するものである。これに関しては各預言書の著者が何らかの項目に関する同じ情報源を持っていたか、18-21 節の預言者が残る二つの預言書に精通していたということになる。60 章には両預言書からの影響や引用が見られたため、本单元においても後者の可能性が高いと言える。

⁴⁶³ Meyers/ Meyers, *Zechariah 9-14*, pp. 41-43.

⁴⁶⁴ レビ 23:34; 申 16:13, 16; 31:10.

⁴⁶⁵ Larkin, *op. cit.*, p. 213; Nurmela, *op. cit.*, pp. 257-258 は Westermann, *op. cit.*, pp. 426-429 に依拠。

⁴⁶⁶ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 313; Childs, *op. cit.*, pp. 543-545; Koole, *op. cit.*, p. 508; Watts, *op. cit.*, p. 938; Whybray, *op. cit.*, p. 289.

⁴⁶⁷ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 313; Koole, *op. cit.*, p. 508; Oswalt, *op. cit.*, p. 684.

イザヤ書のものはイザヤ書の編纂に関する二つの大きな枠組みを推測させる。先に述べたように、イザ 66 と同書の冒頭部分は対応関係が想定される。イザ 2:2-5 に見られる諸国民のエルサレム巡礼の思想は 18-21, 22-23 節の両方に見られる。もう一つの枠組みは第三イザヤ書の冒頭と締めである。イザ 56:1-8 と 66:18-23 は諸国民のエルサレム巡礼、異邦人の奉仕の受容、(対象は異なるものの) 永続的な名に関する言及、安息日に関する言及と多くの共通点を指摘し得る。

22-23 節に関してはイザ 65:17 以下を含め、同書内の思想との関連が見られる。特に、22 節の子孫と名に関する約束にはイザ 40 以下の思想との関連が多く見られ、当該箇所がイザヤ書の締めにおいて同書の救済預言の総括としての機能を果たしていると言える。23 節の新月と安息日に関する言及もイザ 56:1-8 のみならず、イザ 1:13 との対応関係を示している。23 節にはゼカ 14:16 との関連も見られるが、この点に関しては先に述べた通りである。

これらの託宣の時代背景としては、いずれにおいても第二神殿再建に関する希望は語られておらず、神殿における祭儀を匂わせる記述が見られることから第二神殿完成後の思想と推測される。二つの託宣のより詳細な位置付けに関してはイザ 56:1-8; 60 との比較によって推測することが可能であるが、この点に関しては 4 章で後述する。

2-4 イザヤ書 18 章

試訳

1. ああ、クシュの諸々の河の彼方にある昆虫⁴⁶⁸の羽音⁴⁶⁹の地。

⁴⁶⁸ צלצל は聖書中にこの箇所を除いては申 28:42 にしか見られない語彙であり、訳に関しては諸説存在する。その第一はイナゴやコオロギといった羽を持った昆虫と解釈するものである。申 28:42 のこの語彙の用例を見ると、これが農作物に壊滅的な被害をもたらすものであるということが確認される。直前の 38 節、39 節においても作物の収穫に対して害なすイナゴ等の昆虫の姿が描かれており、申 28:42 の צלצל も何らかの昆虫と解することが可能である。第二にこれと関連して昆虫のぶんぶんという羽音との解釈がある。ラヴィクはこの解釈が適切であるとする四種の理由を挙げている「(一) כנפים 「羽」の校訂を必要としない。(二) 羽は二枚で一組なので双数形の כנפים を尊重する (三) 「ぶんぶんいう音」という解釈は I צלל という語根と密接である(この語根は何かは軽く触れ合う音やひりひり若し

2. 「彼らは」水面に浮くパピルスの船に乗って、海路使節達を遣わす。行け、速やかな使者達よ、背の高く肌の滑らかな⁴⁷⁰国民のもとに。ここかしこで恐れられている民、諸々の河がその地を分かち⁴⁷¹屈強⁴⁷²で踏みつける国のもとへ。

くはぞくぞくすることと関連する)。(四)「ぶんぶんという羽音」は昆虫の羽音の擬音である」(Lavik, *A People Tall and Smooth-Skinned*, pp. 51-52)。第三にウルガタに見られるシンバルとの訳であるが、これはおそらくこの語彙を צלצלים (シンバル) の単数形と解したためであろう。第四に 1QIsa^a はこの語彙を二分し、צלצלと記している。צלとは影を意味する語彙であり、重ねて記述されていることから闇と解するものである。しかし、ここに挙げた第三、第四の解釈では後続する語彙との繋がりが不明瞭である。シンバルの羽若しくは闇の羽では意味が通らない。(五) LXX やタルグムに見られる船との解釈。これは「アラム語とアラビア語の同語源の語彙をその根拠とする」(Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, p. 308)。その場合続く כנפים は 2 節のパピルスの船の描写と重ねられ、船の航行を意味すると解される。この訳の問題に関する研究者の見解は概ね昆虫若しくは昆虫の羽音と解するものと船と解するものに二分される(昆虫やその羽音と解するもの Beuken, *Jesaja 13-27*, p. 146; Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 308; Childs, *op. cit.*, p. 134; Clements, *Isaiah 1-39*, p. 164; Fohrer, *Jesaja 1-23*, p. 220; Kaiser, *Isaiah 1-39*, p. 89; Kilian, *Jesaja II*, p. 118; Lavik, *op. cit.*, p. 44; Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, p. 161; Oswalt, *Isaiah 1-39*, p. 357; Skinner, *Isaiah 1-39*, p. 148。船と解するもの Herbert, *Isaiah 1-39*, p. 117; Kissane, *Isaiah*, p. 195; Watts, *Isaiah 1-33, Rev. ed.*, p. 300; Wildberger, *op. cit.*, pp. 205-207)。本論においては続く כנפים が羽の双数形であること、申 28:42 に見られる用例、先に挙げたラヴィクの論拠に従ってこの語彙が何らかの昆虫を指すものと解釈した。また、この昆虫に関して岩波聖書ではイナゴと訳されている(関根、前掲書 49 頁)。申 28:42 においてこの昆虫が木や土地の実りを食い尽くすものとして描かれていることからイナゴやバッタの類である可能性は高いと思われる。しかし、צלצל がイナゴを指す語彙であることを裏付ける史料がないため、簡潔に昆虫と訳した。

⁴⁶⁹ כנפים は一組の羽を意味する語彙でありこの語彙のみでは羽音を意味しないが、צלצל との関連から羽音と訳した。

⁴⁷⁰ マソラには וּמורטと記されているのに対し、1QIsa^a はこの語彙を וּמורטと記す。これらはどちらも動詞 מרט「引き抜く、磨く」のプアル形の分詞である。プアル形の分詞としては後者が一般的な形であるが、マソラに見られるような最初の מ を省略した形も聖書内に確認されている (GKC, §52-s)。

⁴⁷¹ בּוּזָה 「分かれた」という語彙は聖書内に本節と 18:7 にのみ見られるものである。この語彙の訳に関しては大別して二種の解釈がある。第一に BDB に見られる「分ける」というものである (BDB, p. 102)。BDB はこの語彙に関してアラム語の בּוּע (裂く、分裂させる) との関連を示唆している。また、ワッツはこの解釈に関してシリア語の bz' (引き離す、切り離す) という語彙に依拠した解釈を示している (Watts, *op. cit.*, p. 301)。他方、HALE によるとこの語彙はアラビア語の bazza (強制的に運び去る、強制的に持ち去る) との関連が示されており (HALE Vol. 1, p. 117)、「流し去る」という訳が当てられている (Köler, "Bāzā' = fortschwemmen", *TZ 6*, p. 316-317 も参照)。前者は河によって複雑に分断された地形を、後者は河の氾濫を想起させる。また、ウルガタの訳は前者に分類されるが

(diripuerunt)、LXX にはこの語彙に対応するものが見当たらない。この語彙の訳を決定付けることは現在の所、証拠不十分であるために困難であるが、本論においてはこの語彙が示す地をアッシリアと解することと(詳細は 2 節の解説にて)、ウルガタの支持を根拠

3. 世界に住む全ての者達、地に住まう者達よ、山々に旗印を掲げる時にあなた方は見、
角笛を吹く時にはあなた方は聞くであろう。
4. まことに、ヤハウエは私にこのように言った。「私は私の場所で静かに⁴⁷³見つめてい
よう。日照りの⁴⁷⁴まぶしい⁴⁷⁵熱暑⁴⁷⁶のように、熱暑の収穫期の露を含んだ雲のように」
と。
5. まことに、収穫期の前に⁴⁷⁷蕾が開き⁴⁷⁸、未熟な葡萄⁴⁷⁹が熟し、花が咲く。彼は若枝を

に前者の解釈を採用した。

⁴⁷² קר־קו「屈強」という表現も本節と 18:7 にしか見られない。同じ語根の語彙が繰り返されているが、קのみでは測り縄を意味する（王下 21:13。王上 7:23 やエレ 31:39 も参照）。また、イザ 28:10, 13 節では幼子やヤハウエの言葉を聞き留めることのできない者の様を揶揄してこの語彙が用いられる。それは聴き手に取って異国の言語として響いていることを示しており（28:11）、קはその際の擬音語として用いられる。測り縄を二度繰り返したと捉えることは意味の上でも文脈の上でも困難であるが、これを異国の言語を表現したものとして捉えることは可能である。しかしながら、この語彙を異国の言語の擬音語として解するものは研究者の内には見られない。それでは如何にしてこの箇所を訳出すればよいのか。1QIsa^a やケティーブの読みではこれをקの繰り返しではなくククと一つの語彙として読む。それによってククはアラビア語の語根 qwy の語彙と関連付けられるのである（Lavik, *op. cit.*, pp. 54-55; Watts, *op. cit.* p. 300. BHS の注も参照）。アラビア語の qwy の意味は「qawiya で「彼は強かった」若しくは「強くなる」。名詞形の quwatun で「強さ、力」（Lavik, *op. cit.* p. 55）である。本論においても 1QIsa^a やケティーブの読みに従い、ククをククと解し、その理解をアラビア語の qwy に依拠する。

⁴⁷³ マソラとケティーブ及びケレーとでは母音に違いがあるが、意味上の問題は生じない。

⁴⁷⁴ マソラを直訳すると「光の上の（עלי אור）まぶしい熱暑のように」となるが、これでは意味が通らない。עלは基本的には何かの上に若しくは何かに対してという意味である。ヴィルトベルガーはこの点に関して「この難解なעלי אורは「太陽の下で」と言っているに違いない」（Wildberger, *Jesaja 13-27*, p. 691）との見解を示している。その際、彼はאורを太陽と解しているが、אורには陽光の意味もあるので問題はない（Holladay, *op. cit.*, p. 7）。本論はこの箇所に関してヴィルトベルガーの見解を汲み、「日照りのまぶしい熱暑のように」と訳出した。これは恐らく太陽の照りつける様を意味していると考えられる。

⁴⁷⁵ צה 熱暑のようにという言い回しは夏の月を示すものとしてアラドから出土した前 6 世紀のものと見られるオストラコンに記されている（Aharoni, *PEQ 95*, pp. 3-4）。

⁴⁷⁶ このחםという語彙は「夏の暑さを意味する。創 8:22; エレ 17:8; ヨブ 24:19 等」（Holladay, *op. cit.*, p. 107）。HALE Vol. 1, p. 325 も参照。

⁴⁷⁷ לפני קצירは「収穫期の前に」と訳するのが一般的であるが（Van der Woude, “פנים”, *TLOT Vol. 2*, p. 1003）、ラヴィクやワッツ、ヴィルトベルガーは「収穫の時に」と訳す（Lavik, *op. cit.* p. 150; Watts, *op. cit.*, pp. 300-301; Wildberger, *op. cit.*, p. 681）。これにはヴィルトベルガーの「時間を意味する際にはלפניは「前」と捉えるべきではない」（Wildberger, *op. cit.*, p. 681）との見解が影響していると思われる。しかし、これは適切であろうか。例えば創 13:10; 27:7, 10; 民 13:22; 申 33:1; サム上 9:15 といった時間に関するלפניの他の用例を見ると、それらは明らかに何らかの物事の「前」を意味している。また、ワッツは「穀物の収穫がなされると同時期に葡萄園における仕事は終了していなければならない」（Watts,

鎌で切り、その蔓を取り除き引き剥がすであろう。

6. それらは諸共に山々の猛禽や野の獣のために棄て去られ、猛禽はその上で夏を過ごし、全ての野の獣はその上で冬を過ごす。
7. その時、万軍のヤハウェのために贈り物がもたらされる。背の高く肌の滑らかな民⁴⁸⁰、ここかしこで恐れられている民、諸々の河がその地を分かち屈強で踏みつける国から、万軍のヤハウェの名のある所、シオンの山へと。

形式、構成及び論点

イザ 18 は 13 章から 23 章まで続く諸国に対する託宣集に位置しており、その表題である 1-2 節より、この預言がクシュに関するものであるということが示される。この託宣集に記されたものの多くはその初めに מִשְׁא «⁴⁸¹「についての宣告」という語彙が用いられており⁴⁸¹、その語彙が緩やかな枠組みを構築している。各託宣は第一イザヤ書に位置するものの、その全てが前 8 世紀に記されたものとは言い難く⁴⁸²、様々な国家に対する託宣が編集者によって一箇所に集められたものと言える。また、18 章に関してはその初めが מִשְׁא ではなく הִי である。直前に記された מִשְׁא は 17:1 のダマスコに対するものであるが、それを理由に 18 章を 17 章から続く一つの文学単位と捉えることはその内容からして困難である。諸国への託宣集の中には מִשְׁא で始まらないものもあり、この語彙がこれらの託宣に統一感を与えてはいるものの、常にそれが明確な文学単元の区切りとして機能しているとは言い難い⁴⁸³。

op. cit., p. 301) と述べているが、それならば尚更「〔穀物の〕収穫期の前に」との訳の方が適切ではないか。以上の二点から、本論は当該箇所を「収穫期の前に」と訳出した。

⁴⁷⁸ כְּתֹמֵי פֶרֶחַ は直訳すると「蕾が終わり」若しくは「蕾が完成し」となるが、それはつまり開花を意味するので「蕾が開き」と訳出した。

⁴⁷⁹ בֹּסֶר は「未熟な果実」を意味する (*HALE Vol. 1*, p. 141) が、ヨブ 15:33 から葡萄であることが推測される。

⁴⁸⁰ マソラでは עַם のみであるが、1QIsa^a、LXX、ウルガタでは「背の高く肌の滑らかな民から」となっている。18:2 において背の高く肌の滑らかな国民にも、それに続くここかしこで恐れられている民にも אֵל が付せられているので、こちらにも同様に「から」という語彙を付したのであろう。

⁴⁸¹ 13:1、バビロニアに対する宣告。15:1、モアブに対して。17:1、ダマスコに対して。19:1、エジプト。21:1、海の荒れ野。20:11、ドマ。21:13、アラビア。22:1、幻の谷。23:1 ツロ。

⁴⁸² 13 章はバビロニアに対する託宣であり、その内容から捕囚期以降のものと言える。

⁴⁸³ バビロニアに対する宣告の区切りの中にはアッシリア (14:24-27) やペリシテ (14:28-32)

前後の文脈との関連に関して、オズワルトは直前の 18 章と 17:12-14 との関係の深さを論じている⁴⁸⁴。מַשָּׁאによって一定の枠組みを与えられた託宣集の中で 17:12 も 18 章と同じく הוּי で始まる点、「どちらの単元も同じことを異なった言葉で述べている。ある観点から、18:1-7 は先になされた一般的な発言の特殊化と見なされよう⁴⁸⁵」というのがその論拠である。確かにどちらの単元も הוּי で始まり、内容的にも共通するものがある。しかし、これらを一つの文学単元として捉えることに関しては疑問が残る。騒ぎ立つ諸国民として 18:1-2、ヤハウエの審判として 18:5-6 を 17:12-14 と重ねることは可能かもしれないが、これらは元々別の文学単元であったものが編集者によって並べられたと考える方が妥当ではないか。17:12-14 に見られるような大水のように騒ぎ立つ諸国民とヤハウエとの関係は例えば詩 46:6; 65:7; イザ 5:30 などにも共通するモチーフである。18 章には、その背景に反アッシリア同盟の動向を想定することが可能である故に、確かに諸国が騒ぎ立っているとも考えられるが、それに対してヤハウエが叱るといったようなことは記されていない。また、18 章に関しても、7 節は後代の付加であると考えられるが、クシュに関する託宣としてインクルージオを形成した上で現在の位置に置かれていることから、その編集者もこれを独立した文学単元と捉えていたものと考えられる。17:12-14 と 18 章は一貫性を持つ同一の単元として捉えるよりはむしろ、ヤハウエと諸国との一般的な関係を明示するために諸国家への託宣集のほぼ真ん中に並置された個別の託宣として捉えた方が良いのではないか。その点において 18 章が 17:12-14 の特殊化であるということは確かであるが、他の諸国への託宣も同様に 17:12-14 の特殊化と言い得る。また、19 章以下は再び מַשָּׁא を用いてエジプトへの宣告が記されている。故に前後の文脈との関連から、18 章を一つの文学単元として取り上げることは妥当であると言える。

18 章の内的連関に関しては後代の付加が挿入されていると考えられている。7 節が付加であるということは多くの研究者達の一致する見解であるが⁴⁸⁶、ヴィルトベルガーは 2 節 b8、3 節、6 節 b、7 節、と他の研究者達よりも多くの箇所を編集句とみなしている⁴⁸⁷。ヴ

に対する託宣も見られ、これらはバビロニアへの宣告とは別の文学単元であるが、そこには מַשָּׁא は用いられていない。

⁴⁸⁴ Oswalt, *op. cit.* p. 359.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ Clements, *op. cit.*, p. 163; Cook, *A Sign and a Wonder*, pp. 50-51; Herbert, *op. cit.*, p. 118; Kaiser, *op. cit.*, p. 92; Kilian, *op. cit.*, p. 119; Seits, *Isaiah 1-39*, p.147; Wildberger, *Isaiah 13-27*, p. 209.

⁴⁸⁷ Wildberger, *op. cit.*, pp. 209-210.

ィルトベルガーによると、2 節 b8（諸々の河がその地を分かつ）は「訳に関する不確かな問題⁴⁸⁸」があり、「元々は 7 節にあったものが、7 節を 2 節の要素にふさわしいものに形成した後に 2 節に移されたものと考え得る⁴⁸⁹」が故に後代の付加ということであるが、訳に関する不確かな問題が後代の付加である根拠とはなり得ない。また、7 節を 2 節に合わせる際に 7 節にあったものを 2 節に移したという点にも疑問が残る。それならば、元々の 7 節というのがあったと仮定して、それは一体どのようなテキストであったのか。7 節から 2 節の要素を引き抜くと、「その時、万軍のヤハウエのために贈り物がもたらされる。万軍のヤハウエの名のある所、シオンの山へと」となるが、ここに「諸々の河がその地を分かつ」という文言の入る余地があるだろうか。

3 節を付加と見なすことに関する ヴィルトベルガーの論点を纏めると以下のようなになる⁴⁹⁰。（一）2 節においてクシュからの使節が直接的に宛てられているのに対し、3 節の聴衆は「世界に住む全ての者達、地に住まう者達」である。（二）תבל「世界」という語彙はイザヤ書において二次的な箇所にはしか見られない⁴⁹¹。（三）וּכְתֹקֵעַ שׁוֹפָר「角笛を吹く」という言い回しはイザ 27:13 と類似しており、כְּנֻשֵׁא־נֵס「旗印を掲げる時」というのも通例はイザヤ書の拡張部分に用いられる⁴⁹²。以上三点の理由から、ヴィルトベルガーは 3 節を付加と見なしている⁴⁹³。確かに、語彙の用例に着目すると 3 節は後代のものと考え得るが、しかしながら全体の文脈に注意すると、3 節が 18 章から浮いているとは言い難い⁴⁹⁴。

次いで 6 節 b「猛禽はその上で夏を過ごし、全ての野の獣はその上で冬を過ごす」である⁴⁹⁵。これに関しては 6 節前半において猛禽と野の獣に一度に与えられたものが、後半では夏に猛禽が、冬に野の獣がその上で過ごすと言われる故に、ヴィルトベルガーは後半部が前半部に対する拡張であると主張する。しかしながら、前半部に猛禽と野の獣が共に過ごすようにとの意図は見られず、後半部に関してもそこに記された季節に関する言及は 4 節から続くヤハウエの文言として一貫性を持っている。よって、付加とは考え難い。

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ *Ibid.*, pp. 209-210.

⁴⁹¹ イザ 13:11; 14:17, 21; 24:4; 26:9, 18; 27:6; 34:1.

⁴⁹² イザ 11:12; 13:2.

⁴⁹³ クックも 3 節を付加と考えているが、ヴィルトベルガーとは違い、7 節と 3 節はそれぞれ別の編集者の手によって異なるタイミングで挿入されたと考えている（Cook, *op. cit.*p. 78）。

⁴⁹⁴ 当該箇所の解説の項を参照。

⁴⁹⁵ Wildberger, *op. cit.*p. 210.

7 節に関するヴィルトベルガーの論拠は以下の通りである⁴⁹⁶。(一) イザ 17:4、7、9 の ביום ההוא 「その日」と同様に בעת ההיא 「その時」という言い回しは二次的な編集句の挿入を示す⁴⁹⁷。(二) 2 節の文言の使用。(三) מקום שם ייהוה 「ヤハウエの名のある所」という表現は申命記的である。

7 節が付加であるということに関しては多くの研究者達も同意しており⁴⁹⁸、語彙の点においても、その内容的な点においても後代の付加である可能性は高い。イザ 18 には反アッシリア同盟とアッシリアの戦争が歴史的背景として存在すると思われる。詳細は後述するが、これは 1 節から 6 節までを一貫している。しかしながら 7 節はどうか。アッシリアとの戦争を経た後にエルサレムへ贈り物がもたらされるということは歴史的な文脈に合致しない。代下 32:23 にはエルサレムにおけるセンナケリブの敗走の後に多くの人々がヤハウエとヒゼキヤの元へ贈り物を持って来たとの記事があるが、イザ 28 以下や王下 18 以下の記事にはこれに並行する記事は見られず、後代の加筆である可能性が高い。ヤハウエに頼らず、他国との軍事同盟に頼るということに関してイザヤ書は反対の立場を貫いている⁴⁹⁹。また、クシュに関してはエジプトと共に反アッシリア戦争の結果として裸、裸足で捕虜としてアッシリアへと連行されることがイザ 20 に印象的な仕方で記されている。歴史的背景を考慮すると、こちらの方が前 8 世紀の預言者の弁として現実味に溢れている。そのような背景の中で預言者イザヤがエルサレムへの贈り物について言及するとは考え難い。それよりも 7 節は後代の付加と考えた方が合理的である。

尚、本論の主題は諸国民のエルサレム巡礼であり、それが記されているのは 7 節であるが、7 節のみを取り上げたのではそこに記された文言を的確に解釈することは困難である。その為、18 章全体を取り扱う。

解説

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁹⁷ エレ 3:17, 18; 4:11; 33:15、ゼファ 1:12; 3:20。De Vries, *From Old Revelation to New*, pp. 64-74.

⁴⁹⁸ Clements, *op. cit.*, p. 163; Cook, *op. cit.*, pp. 50-51; Herbert, *op. cit.*, p. 118; Kaiser, *op. cit.*, p. 92; Kilian, *op. cit.*, p. 119; Seits, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁹⁹ イザ 30-31。

1. ああ、クシュの諸々の河の彼方にある昆虫の羽音の地。

託宣の第一声である **אָה** は、王上 13:30 を除いてその用例の全てが預言書のものである⁵⁰⁰。中でもイザヤ書の 21 回が最も多く、その内訳としては第一イザヤ書に 18 回、第二イザヤ書に 3 回となっており、第三イザヤ書にはその用例は見られない。語彙の用法としては第一に感嘆の表現である。例えば王上 13:30 やエレ 22:18 ではこの語彙は葬儀の際の人々の嘆きや悲しみを表現するために用いられている。第二に **אָה** 以下に続く人々への告発である。本節のようにこの語彙の後に分詞が続く（本節の場合は **הַשְׁלִיחַ**）構成は「嘆きの託宣に見られる典型的な要素⁵⁰¹」であり、預言書の用例の大部分がこれである⁵⁰²。そこで告発される人々は総じてヤハウエに従わず、その意志に反する行為に耽っており、それ故ヤハウエに罰せられる。

では、本節における **אָה** はどう捉えるべきか。本節においてこの語彙は直接クシュに向けられている。文頭にこの語彙が用いられ、それに分詞が続く様は預言者の嘆きの託宣の様式と一致する。しかしながら、2 節以下の文言は他の嘆きの託宣に見られるような告発とは異なる。多くの研究者達が指摘するように⁵⁰³、この託宣の背景には前 8 世紀末の反アッシリア同盟の動向が想定される。イザ 30; 31 ではヤハウエを第一に信頼するのではなく、エジプトとの軍事同盟に頼るイスラエルを批判する **אָה** に始まる託宣が見られる。また、この同盟に関してイザ 20:3 では預言者イザヤがエジプト及びクシュに対する象徴行為として、三年間裸、裸足で歩いている。これはこの同盟の敗戦を示唆しており、実際にアッシリアの王がエジプトやクシュの捕虜を連れ去ったという記録も残されている⁵⁰⁴。この軍事同盟への加盟に関してイザヤ書は一貫して反対の立場を取っている。本單元においてもヤハウエが反アッシリア同盟に関して積極的な態度を取らないことが示唆されており、これ

⁵⁰⁰ Mandelkern, *op. cit.*, p. 309. イザヤ書 21 回、エレミヤ書 7 回、エゼキエル書 3 回、アモス書 2 回、ミカ書 1 回、ナホム書 1 回、ハバクク書 5 回、ゼファニヤ書 2 回、ゼカリヤ書 3 回。

⁵⁰¹ Wildberger, *op. cit.*, p. 216.

⁵⁰² イザ 1:4; 5:8, 11, 18, 20, 21, 22; 10:1; 28:1; 29:1, 15; 30:1; 31:1; 33:1; 45:9; 45:10; エレ 22:13; 23:1; 30:7; 48:1; エゼ 13:3, 18; 34:2; アモ 5:18; 6:1; ミカ 2:1; ナホ 3:1; ハバ 2:6, 9, 12, 15, 19; ゼファ 2:5; 3:1; ゼカ 11:17.

⁵⁰³ Beuken, *op. cit.*, p. 164; Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 310; Clements, *op. cit.*, p. 163; Cook, *op. cit.*, pp. 51-57; Fohrer, *op. cit.*, pp. 221-222; Herbert, *op. cit.*, pp. 116-117; Kaiser, *op. cit.*, pp. 90-91; Kilian, *op. cit.*, pp. 117-118; Kissane, *op. cit.*, p. 198; Motyer, *The Prophecy of Isaiah*, p. 161; Oswalt, *op. cit.*, p. 360; Skinner, *Isaiah 1-39*, p. 148; Watts, *op. cit.*, p. 303; Wildberger, *op. cit.*, pp. 212-216.

⁵⁰⁴ Wildberger, *op. cit.*, p. 216.

をこの軍事同盟に対する否定的な姿勢と捉えることが可能である⁵⁰⁵。本節のהויは様式的には嘆きの託宣と共通するが、内容の面から見ると他の嘆きの託宣とは違いクシュを告発する託宣の始めとは考え難い。と言うのも、本節以下にクシュを明白に或いは直接非難するような発言が見られないのである。5 節、6 節には審判を示唆する文言が記されているが、それらも直接クシュに向けられたものとは考え難い。むしろそこで言及されている葡萄はイザヤ書においてはイスラエルの民を象徴するものである⁵⁰⁶。また、本節のהויがクシュを告発する嘆きの託宣であるとするならば、本单元内でクシュの行為や振る舞いに関して、ヤハウエの意図に反する要素が指摘されないというのはおかしい。他国に対するものであれ、自国民に向けられたものであれ、הויに始まる預言者の告発にはその対象となっている人々の告発されるべき行為や振る舞いが指摘されるのが常である。それ故、本節初めのהויはクシュを告発するためのものではなく、感嘆を表すものと考えられる⁵⁰⁷。

では、その感嘆は何に向けられたものであろうか。これが誰かの死を悼むものでないことは明白である。先に触れたように、この託宣の背景には前 8 世紀末の反アッシリア同盟が想定される。次節においてクシュが使者を遣わしたというのもこれに関連するものと考えられる。また、3 節は世界中を巻き込んだ戦争が始まることを示唆すると考えられる。これらのことから察するに、このהויは今まさに始まらんとしているアッシリアと反アッシリア同盟との戦争若しくは、その世界的な動きに対する感嘆と考えられる。

次にそのクシュである。この地に関して研究者達の見解は一致している。その中から簡潔に纏められたクレメンツの言及を引用する。

「クシュはエジプトの南に位置し、現代のエチオピア、スーダン、ソマリアを含む広大な領土の国家である。この領土はエジプトと隣接しており、〔前〕8 世紀の間、エジプトにおいて（第 25 代の）王朝を支配した⁵⁰⁸」。

クシュは前 713-711 年と前 705-701 年の二度に渡って反アッシリア同盟を組織し、時

⁵⁰⁵ イザ 18:4。

⁵⁰⁶ イザ 5:1-6; 27:2-6。詳細は 5 節の解説にて。

⁵⁰⁷ Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, pp. 190-199 においても、Janzen, *Mourning Cry and Woe Oracle*, p. 60 においても本单元は嘆きの託宣として捉えられていない。

⁵⁰⁸ Clements, *op. cit.*, p. 163.

の世界大国であるアッシリアに反抗した⁵⁰⁹。この反アッシリア同盟に関してユダの王ヒゼキヤがそれに同意したということは王下 18; イザ 28-30 から明らかである。ただし、クレメンツの見解によると、ヒゼキヤが積極的に参加したのは一度目よりも二度目の反乱の際である⁵¹⁰。

そのクシュを形容する文言であるが、地理的に見て נהרי 「諸々の河の」とはナイル川とその支流を指すと考えられる。 צלצל כנפים 「昆虫の羽音」に関しても出エジプトの際にヤハウエの力によって大量発生したアブやイナゴの姿が想起される。これらは出エジプトにおいてヤハウエによって特別に召還されたものと考ええるよりも、初めからその地に生息していた昆虫の大量発生と考えられる。エジプトとクシュは隣接した地域であるため、そのような昆虫が生息していても不思議はない。加えて申 28:42 には、この昆虫が農作物に深刻な被害をもたらす様子が記されており、イナゴやバッタの類の昆虫の羽音が想定されていると考えられる⁵¹¹。また、この羽音に関してモティアは「忙しく、落ち着かない世界を描写⁵¹²」したものとの見解を示しているが、先に述べたこの託宣の歴史的背景から、その可能性も考えられる。

2. 「彼らは」水面に浮くパピルスの船に乗って、海路使節達を遣わす。行け、速やかな使者達よ、背が高く肌の滑らかな国民のもとに。ここかしこで恐れられている民、諸々の河がその地を分かち屈強で踏みつける国のもとへ。

本節は一節から続く前半と「行け」以下の後半との二部に分けられる。そのどちらにも使者と訳し得る語彙が見られるが、それぞれ別の語彙であるため、先の צירים 「使節達」、後の מלאכים 「使者達」と訳し分けた。

さて、その前半部であるが、ここで言及されている使節達とは前節に続いてクシュの人々を指すと考えられる。 כלי-גמא 「パピルスの船」に関しては既に前 2000 年以前からエジプトにおいて使用されており⁵¹³、ナイル川を中心とした流通及び伝達に用いられていたも

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ トノサマバッタ (*Locusta migratoria migratoria*) はアフリカにも分布し (平嶋、森本『新訂 原色昆虫大図鑑 III』91 頁)、「大群となって飛来して農作物に壊滅的な損害をもたらす」(同上)。

⁵¹² Motyer, *op. cit.*, p. 161.

⁵¹³ *ANEP*, fig. 262, p. 33.

のと考えられる⁵¹⁴。しかしながら、パピルスパピルスの船で海路、地中海を經由してエルサレムまで使節を遣わし得たかは不明である⁵¹⁵。ナホ 3:8 ではナイル川を海と称しているため、本節の海路をナイル川に限定することも可能である。このクシュよりの使節が海路を利用して何を伝えたかということはここには明記されていないが、度々述べているように、反アッシリア同盟に関する何らかの伝令であろう。彼らは特使である。これに対して本節後半部はלכו「行け」と速やかな使者達を派遣する。この箇所に関して岩波訳聖書は「戻り行け」と訳している⁵¹⁶。これはこの語彙をクシュからの使節を「故国に帰るよう呼び掛けた⁵¹⁷」との解釈の故であるが、ここに用いられている語彙はשובではなくהלךであるため、「戻り行け」という訳が適切とは言えない。

このクシュの使節達に対して本節後半の使者達とは何者であるか。これにはそれ以下の文言の解釈が不可欠である。先ず、גוי ממשך ומורט「背高く肌滑らかな国民」である。これと似た表現がエチオピア人を指すものとしてヘロドトスの『歴史』に見られる⁵¹⁸。ヘロドトスのこの著作は前 5 世紀半ば頃のものであるため、本節よりも後代のものであるが、既に述べた通りエチオピアとクシュは地域的に重なる。両者の言い回しには若干の相違が認められるが、このことはかえって地中海世界の人々がクシュ及びエチオピアの人々から受ける印象を表現するものとしての現実味を高めはしないだろうか。或いはこの表現は本節以前から地中海世界に一般的なものとして流布していたのかもしれない。この言い回しの起源は定かではないが、いずれにせよ、これがクシュを示すものであるということは本単元の文脈からしても確定的である。

しかし続く、עם נורא מן־הוא והלאה「ここかしこで恐れられている民」、גוי קר־קו ומבוסה אשר־בזוא נהרים ארצו「諸々の河がその地を分かち屈強で踏みつける国」は果たしてクシュを指すであろうか。ヴィルトベルガーは「エジプトへ侵攻し、第 25 代王朝をつかみ取りその地を支配することとなった⁵¹⁹」クシュを指すものと考えている。確かに、当時のクシュはエジプトを支配する王朝を奪取し、世界大国アッシリアに反旗を翻す程の勢いがあったと考えられるが、むしろその背景から察するにここかしこで恐れられている民、また屈強で踏

⁵¹⁴ Wildberger, *op. cit.*, p. 217.

⁵¹⁵ Oswalt, *op. cit.*, p. 360.

⁵¹⁶ 関根、前掲書 49 頁。

⁵¹⁷ 同書 49-50 頁。

⁵¹⁸ ヘロドトス『歴史（上）』339 頁、415 頁。『歴史』の第三巻 20, 114.

⁵¹⁹ Wildberger, *op. cit.*, p. 218.

みつける国とはアッシリアではないだろうか⁵²⁰。もし、これらの文言がクシュを指すとするならば、クシュが当時のオリエント世界全域で恐れられていたということとなる。当時、クシュと対峙していたのはアッシリアである。サルゴン二世やセンナケリブの碑文では彼らの遠征先の王を「恐怖を引き起こす者⁵²¹」と記しているため、アッシリアが反対勢力を恐れたということはある⁵²²。しかし、預言者イザヤの視点から考察するに、ユダを中心としたイスラエルの民や周辺の諸民族が恐れたのはクシュではなく、むしろアッシリアではないか。彼らは既に古代オリエント地域の大部分を手中に収めており⁵²³、北イスラエル王国を滅亡に追いやっているのである。また、屈強で踏みつける国という表現に関してもクシュよりもアッシリアを指すものと見なした方が適切である。מבוסは動詞 בוס「踏みつける」からの派生語である。試訳では元の動詞の意味を尊重したが、מבוסには「征服する」という意味がある⁵²⁴。よって、屈強で踏みつける国とは屈強な征服者を意味するのである。クシュは時のエジプト第25代王朝であったが古代オリエント世界における征服者ではない。使者に対する派遣命令とそれを受けるלךが「背高く肌滑らかな国民」と「ここかしこで恐れられている民」の両方に付せられていることから、使者がクシュのみに送られたとは考え難い。諸々の河がその地を分かつという表現に関しても、クシュにおける白ナイルと青ナイルとも考えられるが、アッシリアの地もユーフラテス川及びチグリス川とその支流によって複雑に分断されている。よって本節の使者達はクシュ及びアッシリアへ向けて派遣されたと考えられる。

では、クシュ及びアッシリアに対して何を伝えるために使者を送ったのか。3節以下6節までに記されているように、反アッシリア同盟に関する賛否またはその動向をアッシリアに内通するという類の内容ではない。その内容は預言者の使信、つまりこの状況に対するヤハウエの姿勢である。

3. 世界に住む全ての者達、地に住まう者達よ、山々に旗印を掲げる時にあなた方は見、角笛を吹く時にはあなた方は聞くであろう。

⁵²⁰ Clements, *op. cit.*, p. 165.

⁵²¹ ANET, pp. 286-267.

⁵²² ただし、そこで言及されるのはクシュではなく、本単位との直接的な関連性は希薄である。また、彼らはその対象を打ち負かしている。

⁵²³ Pritchard/ Page (eds.), *HarperCollins Atlas of Bible History*, p. 101.

⁵²⁴ BDB, p. 101.

前節の解説において言及したように、使者達はクシュ及びアッシリアに向けて送られた。その内容からしてヒゼキヤによって派遣されたのではなく、預言者イザヤによるものと考えられる。よって、本節がクシュではなく世界中の人々に向けて使信を述べていることは決して文脈に合致しないことではない。

さて、その内容であるが先ず、כְּנִשְׂאֵי־הָרִים תִּרְאוּ וְקִתְקַע שׁוֹפָר תִּשְׁמְעוּ「山々に旗印を掲げる時にあなた方は見、角笛を吹く時にはあなた方は聞くであろう」と宣言される。山が複数形であることから、ここで言及されるそれがシオンを指すとは考え難い。世界中に呼び掛けていることからあらゆる山々が想定されていると考えられる。⁵²⁵「旗印」は旧約聖書中 21 回用いられ、中でもイザヤ書に 10 回とその用例の半数近くを占める。この語彙は審判⁵²⁵、救済⁵²⁶どちらの文脈にも用いられるが、どちらの用例にしてもこれが人々を集める印として機能している。その際、旗印を掲げる主体がヤハウェであることが多いが、本節のそれはヤハウェによるものとは考え難い。これに続く שׁוֹפָר「角笛」であるが、旗印と併記される用例は本節とエレ 4:5-6, 21; 51:27 のみに見られ、いずれも戦争と関連する。本節は世界中の人々に注意を呼び掛けている点、山々に旗印が掲げられる点、旗印と角笛の併記、動詞が未完了形である点から、今まさに各地で世界的な戦乱の時を迎えんとしていることを宣言していると考えられる。

4. まことに、ヤハウェは私にこのように言った。「私は私の場所で静かに見つめていよう。日照りのまぶしい熱暑のように、熱暑の収穫期の露を含んだ雲のように」。

以上の状況を踏まえてヤハウェの言葉が預言者に下る。ヤハウェはこの件に関して積極的な介入をせず、反アッシリア同盟に関してイスラエルの民に対しても力添えをしない。ヤハウェの態度は沈黙である。これは 30 章以下のエジプトとの同盟に関する託宣と同様に、この同盟に関する否定的な態度を暗示する。この שָׁקֵט「静かに」という語彙は安らかな様をも意味するが、本節のこの語彙を例えばエゼ 16:42 のように審判を経た後のヤハウェの平安と捉えることはできない。むしろ、詩 83:2 において詠み手が恐れを持って訴えるように、ここに意図されているのはヤハウェの沈黙である。5 節 6 節は審判の文脈である。それは後代のイザ 62:1 から確認できる。そこでは同じ語彙を用いて「エルサレムのために私は黙っていない」と宣言される。これは救済の文脈である。おそらく先の 60 章で見

⁵²⁵ イザ 5:26。バビロニアや敵対者に対するものとして 13:2; 33:23。

⁵²⁶ イザ 11:10, 12; 49:22; 62:10。

たように本節や詩 83:2 の文言を逆転したものであろう。

しかし、ヤハウエはこの件に関して無関心ではない。本節のヤハウエのמְכוֹנָה「場所」とはその用例から神殿ではなく天と考えられる⁵²⁷。本節後半でヤハウエが自身を天候に関わるものとして喩える点、נִבֵּט「見つめる」を「見下ろす」と訳すことも可能である点がある理由である⁵²⁸。ヤハウエはそこから黙したままその目を向け続けるのである。葡萄園の譬えも含め、イザヤ書はしばしば農耕を譬えとして用いるが、本節以下においてもそれが用いられる。その初めとして本節では二つの季節が言及される。第一に日照りのまぶしい熱暑である。アハロニはアラドから出土した前 6 世紀のオストラコンから、本論では「まぶしい」と訳出したנָסが夏の月を意味するものであるとの見解を示している⁵²⁹。それに従うと当該箇所は「日照りのツァハ（季節を指す）の熱暑のように」となる。חם「熱暑」が夏の暑さを意味する点⁵³⁰、続く一文には収穫期を意味するקָצִירが用いられている点から⁵³¹、本節のנָסが夏の月を意味していたと考えることは可能である。彼の地において夏期の太陽及びその熱暑を感じずに過ごすことは困難であるし、収穫期の暑い時の雲も夏期の暑さと同様に意識せずにはいられない。つまり、ヤハウエは黙していたとしても不在ではなく、誰もが等しく感じ得る程の近さを持ってこの状況を見つめているのである。

5. 「まことに、収穫期の前に蕾が開き、未熟な葡萄が熟し、花が咲く。彼は若枝を鎌で切り、その蔓を取り除き引き剥がすであらう。」

5-6 節は共に葡萄園を舞台とした譬えである。このような葡萄園の譬えはイザヤ書⁵³²においても、他の書物⁵³³においても広く用いられている共通のモチーフである。そして、それらが言及する葡萄園とは、唯一の例外⁵³⁴を除いて、総じてヤハウエの民、イスラエルを指す。

では、本節においてはどうか。葡萄園の譬えの中にはヤハウエによる救済を語るものも

⁵²⁷ 王上 8:39, 43, 49; 代下 6:30, 33, 39; 詩 33:14; イザ 63:15。

⁵²⁸ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 308.

⁵²⁹ Aharoni, *op. cit.*, pp. 3-4.

⁵³⁰ Holladay, *op. cit.*, p. 107.

⁵³¹ この収穫期とは穀物の収穫期であり、現在の暦における 4 月から 6 月である (*Ibid.*, p. 322)。

⁵³² イザ 5:1-7; 16:8-10; 27:2-6。

⁵³³ 詩 80:8-13; エレ 2:21; 6:9; 12:10; エゼ 15:6-8; 17; ホセ 10:1; 14:8。

⁵³⁴ イザ 16:8-10 はモアブについての言及である。

あるが⁵³⁵、本節のそれは次節と相俟って救済を語るものとは考え難い。収穫期の前に蕾が開き、未熟な葡萄が熟し、花が咲くものの、次いで語られるものは喜ばしい収穫の訪れではない。はっきりと指名されない三人称単数の「彼」が、その若枝を切り取り、蔓を取り除き、引き剥がし、次節においてそれらは猛禽や獣のために棄て去られるのである。イザ 5 の葡萄園の譬えにおいて、ヤハウエは良い葡萄ではなく腐った葡萄を実らせた葡萄園を取り壊し、荒廃のままに捨て置くと言われるが、本單元においても、5 章のそれほど大々的ではないにせよ、破壊が語られる。

では、それを実行する「彼」とは何者か。この破壊者たる「彼」の解釈は本節における葡萄園の解釈と関連する。まず、この葡萄園を描写するために用いられた語彙であるが、どれも聖書にさほど多く見られるものではなく、これらの語彙の用例を引いても他の箇所においてそれらのいずれかが直接的に特定の国家や民を指す比喩的表現として用いられる例はない。次いで研究者達の見解であるが、ラヴィクが取り上げているように、四種の見解が見られる⁵³⁶。アッシリア⁵³⁷、クシュ⁵³⁸、イスラエル及びユダ、はっきりとした言及を避ける⁵³⁹というものである。これらは第四のものを除いて、いずれも本單元において先に触れたものである。まず、アッシリアであるが、もし、この葡萄園がアッシリアを指すのであれば、アッシリアに対するヤハウエの介入が語られていることとなる。その場合、歴史的な事象を考えると第一に想起されるのは「ユダに対するセンナケリブの侵攻である⁵⁴⁰」。センナケリブは前 701 年⁵⁴¹、ユダに攻め上った。イザ 36:2 によるとユダの城壁のある街は全てセンナケリブによって陥落したとのことである⁵⁴²。しかしながら、センナケリブはエルサレム制圧に失敗する。イザ 37:36 によると、センナケリブの軍隊はエルサレム侵攻中にヤハウエの使いによって打たれ、その多くを失い撤退した。これを本節の文言と照らし合わせるとどうなるか。本節ではイザヤ書 5 章の葡萄園の譬えのように葡萄園全体が壊滅させられることはない。本節のそれは部分的な破壊である。アッシリアの撤退も多

⁵³⁵ イザ 27:2-6; ホセ 14:8。

⁵³⁶ Lavik, *op. cit.*, pp. 179-185.

⁵³⁷ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 311; Kissane, *op. cit.*, p. 199; Oswalt, *op. cit.*, p. 362; Skinner, *op. cit.*, p. 151.

⁵³⁸ Seitz, *op. cit.*, p. 149.

⁵³⁹ Cook, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁴⁰ Oswalt, *op. cit.*, p. 362.

⁵⁴¹ De Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets*, p. 225. この年代には諸説ある。関根、前掲書 93 頁。

⁵⁴² アッシリアはユダの 46 もの街を陥落させた (De Jong, *op. cit.*, p. 227)。

くの死者を出したが、アッシリアそのものが滅んだわけではない。

第二にこの譬えをクシュに向けられたものとする見解である⁵⁴³。エゼ 30:1-9 には短い二つの託宣が記されている⁵⁴⁴。それらはどちらもエジプト及びクシュに対するヤハウエの審判を記しており、9 節においてはヤハウエがクシュを恐怖に陥れるために海路使者を遣わす。これは本単元の 2 節と類似している。また、イザ 20:3 にはイザヤの象徴行為としてエジプトとクシュの人々がアッシリアに対する敗戦によって捕囚に遭うことが語られる。これに関してもクシュが滅亡したわけではないという点で先のものと等しい。

第三にこれをイスラエルの民とする見解である。これに関しては下記の幾つかの点において先のものよりも蓋然性が高いと言える。(一) イザヤ書は一貫して反アッシリア同盟に反対の立場を取っている。(二) 本節に用いられた語彙が直接イスラエルの民を指す箇所はないものの、彼らは万軍のヤハウエの葡萄園と明言されている⁵⁴⁵。(三) アッシリアやクシュがヤハウエの葡萄園と称される用例はない。(四) 部分的な破壊という点においてもイスラエルの民はこれに当てはまる。ヒゼキヤの反アッシリア同盟への加盟がアッシリアのユダへの侵攻を引き起こしたことは明らかであるが、それによってユダは滅亡を免れたものの多くの街を失った。本節で語られる部分的な破壊をこれと重ねることは可能である。

以上のことから、本節が描く葡萄園の譬えにおいて、ここに描かれている葡萄の譬えが示す者として最も可能性の高いものはイスラエルの民と考えられる。ただし、もう一つの可能性として同盟の主導はヒゼキヤではなかったものの、イスラエルの民を中心に見た反アッシリア同盟の敗戦を物語っている可能性を提示したい。部分的な破壊はユダの地における諸々の敗戦を示すと共に同盟国の敗戦も示唆しているのではないか。すると、イザ 20 で示された象徴行為との辻褄が合うのである。

では、この破壊をもたらす「彼」とは誰であったのか。可能性としては二つ。ヤハウエ⁵⁴⁶若しくはアッシリアである。本節の「彼」をヤハウエと解すならば、本節で語り手がヤハウエから預言者になったか⁵⁴⁷、視点が変わった⁵⁴⁸と解する他にない⁵⁴⁹。しかし、ヤハ

⁵⁴³ Kaiser, *op. cit.*, pp. 92-93, 95-96.

⁵⁴⁴ エゼ 30:1-5, 6-9。

⁵⁴⁵ イザ 5:7。

⁵⁴⁶ Lavik, *op. cit.*, p. 171.

⁵⁴⁷ Motyer, *op. cit.*, p. 162.

⁵⁴⁸ Lavik, *op. cit.*, p. 171.

⁵⁴⁹ 書き損じで末尾のが脱落したと解することも不可能ではないかもしれないが、それを支持する写本がないため、この可能性は排除する。

ウェの介入とするならば、4 節との緊張が生じる。ヤハウエは黙して見つめているのではなかったのか。それとも先に述べられていたことは本節と相俟って、期を見て行動するということであろうか⁵⁵⁰。本節の「彼」をヤハウエと解するのであれば、以上のような問題が生じる。

他方、本節の「彼」をアッシリアと解し、その内容を反アッシリア同盟に対するセンナケリブの攻勢を意図していると捉えるのであれば、直接的に破壊をもたらしたのはセンナケリブ率いるアッシリアであり、それこそが「彼」である。イザヤ書によると、アッシリアはヤハウエの傭ったカミソリであり、激流であり、怒りの鞭である⁵⁵¹。本節に何ら書き損じがないとした上で、最も素直に読むのであれば、5-6 節もヤハウエの直接話法による語りに含まれる。本単元にアッシリアの名は直接用いられてはいないが、しかしながら、歴史的背景を鑑みるとそこにアッシリアの脅威が浮かび上がる。本節の「彼」をヤハウエと解する場合と比べて、これをアッシリアと解する方が、文脈的にも緊張を生むことなく妥当である。以上のことからこの「彼」はヤハウエではなく、アッシリアを暗示していると考えられる。

6. 「それらは諸共に山々の猛禽や野の獣のために棄て去られ、猛禽はその上で夏を過ごし、全ての野の獣はその上で冬を過ごす」。

イザヤ書には終末における救済に際して獣達が平和に安らぐ様が語られるものもあるが⁵⁵²、本節はそれとは一線を画す。切り取られた若枝や蔓が棄て去られ、猛禽や野の獣がその上で過ごすという描写は、一連の文言が審判の文脈であるということを明示する。特に猛禽には死骸に集まる習性がある⁵⁵³。これは前節と相俟って本節が審判を経た状況を描いているということを明らかにする。4 節以下、季節の描写を巧みに用いた一連のヤハウエの言葉は本節で完結する。先にも述べたが、本節の「それら」は反アッシリア同盟が結果としてもたらした敗戦の傷跡を意味している。5 章の葡萄園の譬えと同様に⁵⁵⁴、ここでも審判によって打ち捨てられた街が再建されずに猛禽や野の獣の住処となることが暗示さ

⁵⁵⁰ Herbert, *op. cit.*, p. 119; Kaiser, *op. cit.*, p. 95; Oswalt, *op. cit.*, p. 162; Motyer, *op. cit.*, p. 162.

⁵⁵¹ イザ 7:18-20; 8:7; 10:5-6。

⁵⁵² イザ 11:6-9; 66:25。

⁵⁵³ 創 15:11。

⁵⁵⁴ イザ 5:5-6。

れている。

7. その時、万軍のヤハウェのために贈り物がもたらされる。背の高く肌の滑らかな民、ここかしこで恐れられている民、諸々の河がその地を分かち屈強で踏みつける国から、万軍のヤハウェの名のある所、シオンの山へと。

בַּעַת הַהִיא 「その時」の一言に始まる 7 節はこれまでのアッシリアとの戦争を背景とした文脈から浮いている。先に述べたように本節は後代の付加と考えられる。本節を他国との軍事同盟に反対し、クシュやエジプトに対する象徴行為を行った前 8 世紀の預言者の弁とするのは困難である。デヴリーによると、この導入句は二次的な資料の導入を示すものである⁵⁵⁵。その意味としては先に述べた一連の出来事の後にといったものである。

本節は小さいながらも同節内でインクルージオを形成している。つまり、לִיהוָה צְבָאוֹת 「万軍のヤハウェのために」、אֵל־מְקוֹם שֵׁם־יְהוָה צְבָאוֹת הַר־צִיּוֹן 「万軍のヤハウェの名のある所、シオンの山」である。この万軍のヤハウェという呼び名は旧約聖書中に 240 回用いられ、中でも特にイザヤ書、エレミヤ書、ゼカリヤ書に多用されるものである⁵⁵⁶。イザヤ書においては、その用例は 54 章までに集中しており、55 章以下には見られないという特徴がある⁵⁵⁷。一方、シオンに関して、万軍のヤハウェの名のある所という表現は本節のみに見られるものであるが⁵⁵⁸、ヤハウェの名という表現はイザヤ書に 8 度用いられており、そのほとんどは前 8 世紀よりも後代のものである⁵⁵⁹。シオンの山に関しては旧約聖書中に 19 回、イザヤ書には最多の 8 回その用例が見られ、第一イザヤ書に集中している⁵⁶⁰。

本節のインクルージオの最も重要な点は万軍のヤハウェのために贈り物がもたらされるという点である。ここに用いられている שֵׁ 「贈り物」と יָבֵל 「もたらす」はどちらも聖書内に多く見られるものではない。贈り物に関しては本節を除けば詩 68:30; 76:12 にのみ見られる語彙であり、双方とも本節と同じく יָבֵל が用いられている。動詞 יָבֵל は旧約聖書中に

⁵⁵⁵ De Vries, *op. cit.*, pp. 64-74.

⁵⁵⁶ イザヤ書 62 回、エレミヤ書 82 回、ゼカリヤ書 52 回。Van der Woude, “צָבָא”, *TLOT Vol. 2*, p. 1040.

⁵⁵⁷ Mandelkern, *op. cit.*, p. 982.

⁵⁵⁸ 万軍のヤハウェの名はサム下 6:2, 18 にのみ見られる。

⁵⁵⁹ イザ 18:7; 24:15; 30:27; 48:1; 50:10; 56:6; 59:19; 60:9。

⁵⁶⁰ 王下 19:31; 詩 48.3, 12; 74.2; 78.68; 125.1; イザ 4:5; 8:18; 10:12; 18:7; 24:23; 29:8; 31:4; 37:32; 哀 5:18; ヨエ 3:5; オバ 17, 21; ミカ 4:7。

18 回⁵⁶¹、それも預言書と詩編にのみ用例のある動詞である。その用法は人を運ぶもの⁵⁶²、屠り場に引かれる子羊⁵⁶³、貢ぎ物⁵⁶⁴という三種に区分される。この中から、本論と関連する貢ぎ物に関する用例に着目すると、他に詩 68:30; 76:12; ホセ 10:6; 12:2; ゼファ 3:10 が該当する。この内、詩 68:30; 76:12; ゼファ 3:10 は本論でも取り上げる単元に含まれており、いずれも本節と同様、諸国民によるヤハウェに対する奉献を描くものである。ホセア書の二例はイスラエルから他国への貢物を描くものであり、その背景には現実的に北イスラエル王国に起こった事態が見据えられている⁵⁶⁵。よって、その用例は多くはないが、国家間或いは民族間のやり取りにこの語彙が用いられる場合、そこには対等な両者の関係が想定されているとは言い難い。支配者に対する貢ぎ物がもたらされる際にこの語彙が用いられるためである。本節で供え物を運んで来るという場合、本単元に直接的な言及はないが、ヤハウェを世界的な支配者或いは王と捉える思想がその根底にあるものと考えられる。

כִּשׁוּとクシュという点では詩 68:30, 32 ゼファ 3:10 との関連が浮上する。詩 68:30 では諸王による奉献がこの動詞を用いて詠われ、クシュに関しては同 32 節でヤハウェに帰依することが告げられる。ゼファ 3:10 はクシュの諸々の河の彼方からヤハウェを拝する者達、ヤハウェに散らされた者達が贈り物を持って来るというのである。これを本節と同様にクシュから贈り物がもたらされると捉えることは可能であろうか。贈り物を持って来るのはヤハウェを拝する者達と散らされた者達である。この散らされた者達という表現からも、この単元が捕囚を前提とすることが伺える。では、ヤハウェを拝する者達に関してはどうか。ゼファニヤ書のこの単元においてクシュは国家というよりも地域を示すものとして用いられている。しかし、直前の 9 節ではヤハウェが人々の言語を浄め、彼らがヤハウェの名を求めるようになると語られており、この人々にもクシュが含まれるとも考え得る。

加えて、クシュのみに着目すると、イザ 45:14 ではエジプトの産物、クシュの収入、そしてセパ人がイスラエルに来て、イスラエルのものとなるということが預言される。彼らは巡礼に来るというよりも、鎖に繋がれて来る様から奴隷として引いて来られるのである

⁵⁶¹ ヒフィル形、詩 60:11; 68:30; 76:12; 108:11; イザ 23:7; エレ 31:9; ゼファ 3:10。ホファル形、ヨブ 10:19; 21:30, 32; 詩 45:15, 16; イザ 18:7; 53:7; 55:12; エレ 11:19; ホセ 10:6; 12:2。

⁵⁶² 詩 45:15-16; 60:11; 108:11; ヨブ 10:9; 21:30, 31; イザ 23:7; 55:12; エレ 31:9。

⁵⁶³ イザ 53:7; エレ 11:19。

⁵⁶⁴ 詩 68:30; 76:12; イザ 18:7; ホセ 10:6; 12:2; ゼファ 3:10。

⁵⁶⁵ 王下 15:17-21; 17:1-5。

が、短い単位の中で最終的にはヤハウエを神と認め、帰依する。

以上のことは何を示唆するか。まず、ヤハウエの呼称に関してだが、これらはいずれもイザヤ書に広く分布しており、語彙の用例が直接的にその背景を探る鍵とはならない。では、関連する聖書箇所についてはどうか。ゼファニヤ書のものと、イザ 45:14 はその内容からして捕囚解放後のものと考えられる。イザ 45:14 に関しては第二イザヤ書の文脈に位置する。しかし、これが捕囚期のものであるならば、イスラエルの民自身も捕虜である。鎖に繋がれた者達が捕虜のもとへ贈り物を持って来るというのは考え難い。捕囚期の救済預言の使信の中心は解放である。諸国民からの贈り物に関して、イザヤ書の文脈に沿って言及するならば、イザ 45:14 の使信は第二イザヤ書のものよりむしろ第三イザヤ書のものに近い⁵⁶⁶。よってこの預言は捕囚解放後に位置付け得る。イザ 60: 66:18-21 とは違いイスラエルへ来る人々が鎖に繋がれたままであるという点に関しては捕囚の逆転と言える。

詩 68: 76 に関しては後に詳しく取り上げるが、前者はエルサレム神殿が存在し、捕囚民の帰還を示唆する文言が確認されるため、これも捕囚帰還後のものとして位置付け得る。後者に関しても非武装化と諸国民のヤハウエ帰依は思想史的に王国時代ではなく、捕囚帰還後に位置付け得る点や⁵⁶⁷、預言書との関連から捕囚帰還後のものと考えられる。

以上のことから、本節は捕囚帰還後のテキストと共通する思想を有するものであると言える。よって、本節を捕囚帰還後に編集者の手によって 18:1-6 に付加されたものと考えることが可能となるが、では、編集者はいかなる意図を持って 7 節を付加したのか。先に 60 章の釈義によって示したように、そこでは以前に語られた審判預言の文言等が救済預言のものへと転用されていた。では、18 章においてはどうか。18:2 と 18:7 は殆ど同じ言い回しで諸国民の姿が描かれている。これは意図的にインクルージオを構成するためと考えられるが、先のものと後のものでは登場人物が同じであってもその役割は 180 度違っている。2 節のそれは今まさに戦争が始まらんとする緊張感を孕んでいた。しかしながら、後者のそれは捕囚解放後の救済預言と共通する諸国民の巡礼のテキストである。このような特徴はイザ 60 において見た逆転と共通する。また、13 章以下多岐にわたる諸国民への託宣の中でクシュに向けられた 18 章にこのような付加がなされた理由としては先に挙げたクシュに言及する各単位の影響と言える。

⁵⁶⁶ イザ 60、66:18-21。Westermann, *op. cit.*, pp. 169-170.

⁵⁶⁷ 月本『詩篇の思想と信仰 II』272 頁参照。

背景

既に解説でも触れたように、本単元の背景には二つの時代が想定される。第一に 1-6 節の背景として反アッシリア同盟の動きが引き起こした前 8 世紀末のアッシリアとの戦争が挙げられる。1-6 節には他の預言書や歴史書といったそれ以前の伝承の文言を引用する捕囚期以降の預言書の特徴は見られず、王国期に記されたと考えられる第一イザヤ書の預言に見られるように、その背景には実際の歴史的出来事と、それに対する預言者の警鐘が見られる。このアッシリアとの戦争において、ユダは最終的な局面で滅亡の難を逃れたが、大きな代償を払うこととなった。ヤハウェに依らず他国との軍事同盟を頼ることに關してイザヤ書の態度は一貫して否定的であるが、本単元においても同様である。ヤハウェはユダを滅ぼしはしなかったが、静かに見つめるのみでその政治的判断を後押しもしなかった。ヤハウェの沈黙とアッシリアの侵攻そのものが警鐘であったのかもしれないが、アッシリアの撤退によってその使信は薄れてしまったとも言える。

6 節までの審判の文脈を受けて 7 節では捕囚解放後の思想と共通する諸国民の巡礼が描かれる。軍事同盟を目的としたクシュの使節の来訪、それに対するクシュとアッシリアへの使者の派遣。初めは開戦前夜の緊張を纏っていた一連の登場人物達であったが、一転、エルサレム神殿へ贈り物を携えて来る。ここに当初のような軍事的な目的は見られない。この大いなる逆転はイザ 60 のそれと通じるものがあり、1-6 節に見られる否定的な態度との矛盾から、これを前 8 世紀の預言者の文脈に置くことは困難である。また、捕囚期にこの一文を付加する理由を合理的に説明することも困難である。よって、7 節は捕囚帰還後に編集者の手によって付加されたものと考えられる。

2-5 ゼファニヤ書 3 章 9-10 節

試訳

9. 実に、その時、私は諸民族の⁵⁶⁸言語を清いものに変える。彼ら全てがヤハウエの名を呼び、一つとなって彼に仕えるためである⁵⁶⁹。
10. ⁵⁷⁰クシュの諸々の河の彼方から、私を拝む者達、私に散らされた者達の娘⁵⁷¹、彼らは私への供え物を運んで来る。

形式、構成及び論点

⁵⁶⁸ マソラはאל-עמים「諸民族の」であるが、ムラッバアト写本ではאלהעמים「その諸民族の上に」となっている。אלとעלは音韻上非常に似通っているので、ムラッバアト写本の作者か、それに至る以前の段階においてאלがעלに変化した可能性が考えられる。ムラッバアト写本を支持する他の写本はないので、マソラを支持する。

また、BHSはこのעמים「諸民族」をעמי「私の民」と読み替えることを提案する。この提案を支持するのであれば本単元は諸国民の巡礼に関して言及するものではなく、イスラエルの回復に関する預言ということになる。また、同書 3:11 以下はイスラエルに対する救済預言が纏められているので、BHS の校訂を支持するのであれば、ゼファニヤ書の締めの部分である 3:9-20 は一貫してイスラエルの民の救済を預言したものとなる

(Vlaardingerbroek, *Zephaniah*, p. 194 は同様の論拠でマソラを「書き損じ」と捉え、BHS の提案を支持している)。しかしながら、BHS の提案を支持する写本はなく、本文批評においてもより困難な読みが優先されるのでマソラを支持する。

⁵⁶⁹ BHS は 3:9b (「彼ら全てが」以下) を付加と考えているが、これを支持する写本がないためマソラを支持する。

⁵⁷⁰ BHS は 10 節全体を付加と見なす。先の 9 節に付せられた注を含め、BHS の指示に従うのであれば、3:9-20 はイスラエルの民の救済という一点に重点を置いた預言となる。

BHS の校訂者が 3:9a と 3:11 の繋がりを改善するために 3:11 冒頭のביום「その日には」の削除を提案していることから、この校訂者の提案の意図は明らかである。しかし、このような読みを指示する写本は存在しないためマソラを指示する。

⁵⁷¹ בתפוצי「私に散らされた者達の娘が」が幾つかの LXX 写本とシリア語写本には欠けている。この一文を抜くのであれば、3:10 はイザ 18:7 との関連性がより高まる。イザ 18:7 においても、他国からの贈り物が言及されるが、ヤハウエに散らされた民に関する言及は見られない。その上מערב לנהריי-כוש「クシュの諸々の河の彼方から」という言い回しはイザ 18:1 と同じである。よって、幾つかの LXX 写本とシリア語写本はイザ 18 とゼファ 3:10 の関連性を基に後者の記述を前者のそれに寄せたものと推測される。本論はマソラを支持する。

また、BHS はこの箇所をעדיירכתי צפוןと読み替えることを提案している。これにより当該箇所は「クシュの諸々の河の彼方から、北の端まで、私を拝む者達が私への供え物を運んで来る」となる。クシュはエジプトのさらに南方であり、世界の端と考えられていたため (Berlin, *Zephaniah*, p. 135; Széles, *Habakkuk and Zephaniah*, p. 107; Zvi, *Zephaniah*, p. 227)、この読み替えにより南端から北端までの全世界から供え物がもたらされることが示されるが、この提案を支持する写本がないため、マソラを支持する。

ゼファ 3:9-10 を一つの文学単位として捉えることは研究者達のある程度一致した見解である⁵⁷²。本単位はכִּי־אָז「実に、その時」という先行する文脈との関連を示すような言い回しで始まっているが、デヴリーはこの表現を編集句と考えている⁵⁷³。

前後の文脈に着目すると、3:9 からそれ以前の審判預言とは変わってゼファニヤ書の救済預言集が始まる。3:8 は諸国民全体に対する審判であり、それは 3:9-10 とも共通するため 8 節と 9 節の間に何らかの関連性を見ることも不可能ではないが、9 節以下 20 節までに同書の救済預言が纏められていることから、8 節までを同書の諸国民に対する審判預言集、9 節以下を救済預言集と見なし、別の文学単位と捉えるのが妥当である。

また、11 節にも בְּיוֹם הַהוּא 「その日には」という編集句が見られる⁵⁷⁴。11 節以下にはイスラエルの民に焦点を絞った救済預言が綴られる。そのため、BHS の校訂者は 3:9-10 の大部分及び 11 節冒頭の「その日には」を付加と見なし、9 節以下の全体をイスラエルにのみ焦点を絞った救済預言集と捉えたようだが⁵⁷⁵、この校訂者が感じた違和感こそが、3:9-10 を一つの文学単位として浮かび上がらせる証拠となる。ゼファニヤ書には諸国民に対する救済を暗示するようなものは 3:9-10 のみである。2:11 にも審判を経た諸国民がヤハウエを拝むとあり、3:9-10 と共通するとも考えられるが、その 2:11 も後代の挿入と考えられる⁵⁷⁶。このような使信は同書全体の使信から浮いており、同書の救済預言の焦点とも合致しない。よって、ゼファ 3:9-10 を一つの短い文学単位として扱うことは適切である。

解説

⁵⁷² Robertson, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 327; Smith, R. L., *Micah-Malachi*, p. 140; Vlaardingerbroek, *op. cit.*, p. 193; Watts, *Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 178; Zvi, *op. cit.*, p. 320. スウィーニーは 3:5-13 を一つの纏まりとしながらも、9-10 節が付加である可能性を否定しない (Sweeney, *Zephaniah*, p. 182)。スミスも 3:8-13 を一つの纏まりと考えるが、9-10 節は付加とする (Smith, J. M. P., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, pp. 172-173)。ロバーツは 3:1-13 を一纏まりと考えているが、それらが元来は別々の要素であった可能性を否定しない (Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 210)。

⁵⁷³ De Vries, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ 試訳注参照。

⁵⁷⁶ 鈴木「ゼファニヤ書」『旧約聖書 III 預言書』733 頁。

9. 実に、その時、私は諸民族の言語を清いものに変える。彼ら全てがヤハウエの名を呼び、一つとなって彼に仕えるためである。

本単元の初めに、ヤハウエが諸民族の言語を清いものに変えるということが告げられる。ゼファ 3:8 まで続いた審判の文言と同様に、3:9 以下の救済に関してもそのきっかけ及び主導権はヤハウエにある。本節で用いられている動詞 **הפך** 「変える」の元来の意味は「向きを変える」というものである。この動詞の同形の主語がヤハウエである用例は旧約聖書中に 23 度見られ、それらは次のように分類し得る。(一) 滅ぼす⁵⁷⁷。(二) 人以外のものを変える⁵⁷⁸。(三) 人やその内面を変える⁵⁷⁹。これらの用例はこの語彙がヤハウエを主語として用いられる際、その目的語にあたるものがそれ以前とは全く異質なものとなるか⁵⁸⁰、全く真逆なものに変えられるということを示している⁵⁸¹。すなわち、諸民族の言語はこのヤハウエの行為の以前には清くなかったということである。そして、それは(三)の用例に見られるように、人に対して用いられる場合、外面上の変化ではなく人の内面からの変化を引き起こす。つまり、本節では言語の変化が述べられているが、それはただ人々の語る言語が変化するというのではなく、彼らの発する言葉が根本的に変化するということがある⁵⁸²。

שפה 「言語」は第一義においては唇を意味する語彙である。そのため、この箇所を「私は諸民族の唇を清いものに変える」と訳出する見解も見られる⁵⁸³。しかしながら、この語彙の用例に着目すると、本節と同様にこの語彙が単数形で用いられる際、その多くは唇ではなく言語⁵⁸⁴或いは服の縁や岸辺⁵⁸⁵を意味する⁵⁸⁶。それ故、本論と同様にこの語彙を言語

⁵⁷⁷ 創 19:25; 申 29:22; エレ 20:16; 哀 3:3; アモ 4:11; ハガ 2:22。

⁵⁷⁸ 出 10:19; 申 23:6; 詩 41:4; 66:6; 78:9; 78:44; 105:29; ヨブ 9:5; 34:25; ネヘ 13:2; アモ 4:8。

⁵⁷⁹ サム上 10:9; 詩 30:12; 105:25; エレ 31:13; アモ 8:10; ゼファ 3:9。

⁵⁸⁰ 小川や水を血に変える (詩 78:9; 105:29)。

⁵⁸¹ 呪いを祝福に変える (申 23:6; ネヘ 13:2)。

⁵⁸² 「唇が発するものは心の内にあるものである。したがって、心と口とは並行して記される若しくは同時に言及されることがある。詩 9:15; 箴 10:20; 15:14, 28」

(Vlaardingerbroek, *op. cit.*, p. 196)。

⁵⁸³ Roberts, *op. cit.*, p. 205; Robertson, *op. cit.*, p. 326; Smith, R. L., *op. cit.*, p. 140; Vlaardingerbroek, *op. cit.*, p. 6; Watts, *op. cit.*, p. 178; 鈴木、前掲書 736 頁。

⁵⁸⁴ 創 11:1, 6, 7, 9; 詩 81:6; 120:2; イザ 19:18; 28:11; 33:19; エゼ 3:5, 6。

⁵⁸⁵ 創 22:17; 41:3, 7; 出 2:3; 17:5; 28:11; 38:23。

⁵⁸⁶ ただし、中には詩 12:3 や箴 17:7 のように唇とも言語とも訳し得る曖昧なものもある。詩 22:8。箴 12:19, 27 は唇と捉えるべきか。

と捉える見解も見られる⁵⁸⁷。

では、言語を清いものに変えるとは何であるか。שפהとברור「清い」が同時に用いられている用例は本節を除いてはヨブ 33:3 におけるエリフのヨブに対する弁論のみである。そこではこれらの語彙はエリフによる自身の正当性を主張するためのものとして用いられているが、それだけでは本節を読み解くことは困難である。

שפהを清いものに変えるという表現はイザヤの召命記事⁵⁸⁸との関連を想起させる⁵⁸⁹。預言者イザヤの召命記事ではエルサレム神殿において神の臨在を体験したイザヤは自身が汚れた唇の持ち主であり、汚れた唇の民の中に住んでいることを告白する。これに対しセラフイムが焼けた石を持ってイザヤの唇に触れ、その罪咎を取り除く。唇と汚れ、または清さというモチーフが両テキストの関連性を暗示する。しかしながら、両テキストの関連は緩やかなものである。イザヤの召命記事におけるשפהは双数形である。この点からツヴィは両テキストの関係に対し、本節がイザ 6:1-7 の引用ではないことを主張する⁵⁹⁰。彼は本節と同様にשפהが単数形で用いられている詩 12:3; 箴 17:7 を、本節を読み解く際の鍵として例示している⁵⁹¹。それらの箇所ではשפהが清さと相克する表現と関連付けられており、不浄な唇という思想がイザヤ書に特有のものではないことを示す。加えて、本節とイザヤの召命記事では状況が異なる。初めからヤハウエを信仰していたイザヤが預言者としての召命の際に汚れを取り除かれたのに対し、本節は諸民族の唇に言及する。動詞הפךがそれ以前と真逆の結果をもたらすという点と、その結果である本節後半部の文言からもこの諸民族が異邦人、異教徒であることは明白である⁵⁹²。本節はヤハウエのהפךによって諸民族が回心することを告げるが、イザヤ書の記事はイザヤの回心ではなく召命である。よって、内容的にも本節をイザ 6 の引用と捉えることは困難である。とは言え、次節にもイザ 18 との関連を示唆するクシュへの言及があるように、ゼファニヤ書における他の預言書との関

⁵⁸⁷ Berlin, *op. cit.*, p. 126; Smith, J. M. P., *op. cit.*, p. 248; Sweeney, *op. cit.*, p. 167; Széles, *op. cit.*, p. 107; Zvi, *op. cit.*, p. 224.

⁵⁸⁸ イザ 6。

⁵⁸⁹ Roberts, *op. cit.*, p. 217; Smith, J. M. P., *op. cit.*, p. 248; Széles, *op. cit.*, p. 107; Watts, *op. cit.*, p. 178.

⁵⁹⁰ Zvi, *op. cit.*, p. 225.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² ヤハウエの名をקרא「呼ぶ」、彼（ヤハウエ）にעבד「仕える」といった表現はヤハウエに対する帰依、礼拝行為を意味する（Labuschagne, “קרא”, *TLOT Vol. 3*, p. 1163; Vlaardingerbroek, *op. cit.*, pp. 196-197; Westermann, “עבד”, *TLOT Vol. 2*, pp. 829-831）。これがヤハウエのהפךにより引き起こされるのであるから、それ以前、彼らはヤハウエに帰依していなかったということとなる

連性は緊密であるので⁵⁹³、直接的な引用でないにせよ、本節の著者がイザヤの召命記事を念頭に置いていたとしても不思議ではない。救済における人々の言語の変化（浄化）は、イスラエルの民に焦点を絞るゼファ 3:11-13 でも言及されている。

また、本節には שפה「言語」が鍵の語彙として用いられるバベルの塔の物語⁵⁹⁴との関連性も推測される⁵⁹⁵。バベルの塔の物語において人々は元来一つの民、一つの言語であったが、ヤハウェによって言語が混乱させられ、民は地の表に散らされる。創 11:9 でヤハウェが人々を散らす際に用いられた動詞 פוצץ は次節の פוצי「私に散らされた者達」にも見られる点、ברור「清い」とבלל「混乱」が音韻上類似する点から、本単元の著者がバベルの塔の物語を想起していた可能性は高い。バベルの塔の物語において言語が混乱させられ散らされた人々が一転してその言語を清くされ、今度は自分達の名を為そうとするのではなくヤハウェの名を呼び、一つとなってバベルではなくヤハウェの元へ集うという逆転の発想は預言者的である。

10. クシュの諸々の河の彼方から、私を拝む者達、私に散らされた者達の娘、彼らは私への供え物を運んで来る。

前節においてヤハウェが行動を起こした結果、諸民族は回心し、ヤハウェを拝するようになった。続く 3:10 では更に人々がヤハウェの元に供え物を運んで来る。しかも、それは近隣の地域からではなく、当時最も遠い地であると考えられていた世界の南端、クシュからである⁵⁹⁶。מעבר לנהרי־כוש「クシュの諸々の河の彼方から」という言い回しはイザ 18:1 と同様であり、本節とイザ 18:1 の他にこの表現は見られない。מנחה「供え物」とש「贈り物」という語彙の違いはあるが、動詞 יבלを用いている点もイザ 18:7 と同じである。それ故、本節とイザ 18 との関連性が推測される。また、クシュとヤハウェへの帰依、贈り物という主題からイザ 45:14; 詩 68:29-32 との関連も示されるが、先にイザ 18 の解説の項において触れたように、これらはいずれも捕囚解放後のものと考えられる。

動詞 יבל「もたらす」はイザ 18:7 の解説でも述べた通り、国家間或いは民族間のやり取りにこの語彙が用いられる場合、対等な両者の関係が想定されているのではなく、一方か

⁵⁹³ Berlin, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁵⁹⁴ 創 11:1-9。

⁵⁹⁵ Achtemeier, *Nahum-Malachi*, p. 82; Smith, R. L. , *op. cit.*, p. 141; Sweeney, *op. cit.*, p. 182; Watts, *op. cit.*, p. 178.

⁵⁹⁶ Berlin, *op. cit.*, p. 135; Széles, *op. cit.*, p. 107; Zvi, *op. cit.*, p. 227.

ら他方への貢ぎ物がもたらされる際に用いられる語彙である⁵⁹⁷。この語彙の使用の背景には宗主国と属国の関係も想定し得る故に、本單元にもヤハウェを世界的な王と捉える思想がその根底に存在するものと思われる⁵⁹⁸。

מנחהは旧約聖書中 211 回用いられ、その用法は宗教的な「生け贄、供え物」と世俗的な「贈り物、貢ぎ物」に二分される⁵⁹⁹。全用例の内、預言書には 33 回、王国期のものからより後代のダニエル書までその用例は幅広い⁶⁰⁰。ファブリーの見解によると、「これらの書物に包含される時間的、歴史的な膨大さにもかかわらず、そこではמנחהはほとんど「貢ぎ物」や「贈り物」として解されることがないということは明らかである（例外。ホセ 10:6（偉大なる王への貢ぎ物）、イザ 39:1（ヒゼキヤに対して））。それ以外の全ての用例において、ヤハウェが明白にであれ暗示的にであれמנחהの行き先である⁶⁰¹」。

これは本節にも当てはまるであろうか。מנחהとיבלが併用される例は本節の他にはファブリーが例外として示したホセ 10:6 のみである。ホセ 10:6 はイスラエルに向けられた審判預言の文脈にあり、そこではサマリアからアッシリアの大王へ偶像として崇拝していた子牛が貢ぎ物として贈られる。ゼファニヤ書は書物全体に渡って、その文言が様々な預言書と関連している⁶⁰²。そのため、本単元の著者がイザヤ書の他にホセア書の記事を知っていたとしても不思議ではない。第三イザヤ書の単位で見られたように、先の時代に審判として語られた文言を救済の文脈において逆転させたということも考え得る。本節の供え物の行き着く先はヤハウェである。本節の供え物はヤハウェにもたらされるという点においては至極宗教的な色合いが濃い、語彙におけるホセア書の用例や、本単元の後、ゼファ 3:15 においてはヤハウェを王として称する文言が見られることから、王に対する貢ぎ物の要素も含まれるものと考えられる。他の諸国民による奉献を告げる預言にも見られたように、本節においてもヤハウェは神であり王であると解することが可能である⁶⁰³。

その供え物を運んで来る人々に関してはどうか。ここに用いられている עתרי「私を拝む者達」、בת־פוצי「私に散らされた者達の娘」という表現はどちらも本節に特有のものである。

⁵⁹⁷ 詩 68.30; 76.12; イザ 18:7; ホセ 10:6; 12:6。

⁵⁹⁸ ゼファ 3:15 では、ヤハウェがイスラエルの王と称される。

⁵⁹⁹ Fabry, “מנחה”, *TDOT Vol. 8*, p. 412。

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 415。

⁶⁰¹ *Ibid.*

⁶⁰² Berlin, *op. cit.*, pp. 15-16。

⁶⁰³ 「献げ物は全世界に渡るヤハウェの王権を認める証となる(サム上 10:27; サム下 8:2)」(Smith, J. M. P., *op. cit.*, p. 250)。

これらの表現の内、後者の訳とその解釈に関しては三種の可能性が考えられる⁶⁰⁴。第一に、私に散らされた者達と訳した פוצי は動詞 פוצ '散らす' からの派生語であるが、בת に続く名詞は固有名詞であることが多いので、これをプツァイという地名と捉えるもの⁶⁰⁵。これに従うと「私を拝む者達、プツァイの娘が、私への供え物を運んで来る」となる。その場合、プツァイとは正確な場所の特定できない地名を指す。次に פוצי を固有名詞ではなく、動詞からの派生語として捉えるものである⁶⁰⁶。これは第二、第三の解釈に別れる。先のものは「私を拝む者達、私に散らされた者達の娘が、私への供え物を運んで来る」となり、もう一方は「私を拝む者達、私に散らされた者達の娘、彼らが私への供え物を運んで来る」となる。第二、第三の解釈によると、どちらもそう大きな違いはないように思われるが、先のものはディアスポラのみが運んで来ると解するのに対し、後者は「彼らが」の一言を付すことによってディアスポラと諸国民がその担い手となる⁶⁰⁷。

これらの解釈の内、どれが最も適切か。第一の固有名詞と捉える見解は、先の עתרי '私を拝む者達' と פוצי が並行して用いられているのにもかかわらず、後者のみを固有名詞とする点において疑問が残る。その上、それに従うとプツァイの娘がクシュより来たとするが、そのような地名は聖書には見られない。これは עתרי をも固有名詞として捉えたとしても同じである。そのような地名は聖書に見られないどころか、文脈に合致しない。むしろ、9 節からの流れを考慮すると動詞から派生した名詞と捉える方が自然である。すると適切なものは第二、第三の見解に絞られる。当該箇所動詞は יובלוק (動詞 יבל のヒフィル形三人称男性複数未完了形に三人称女性複数形の人称接尾辞を付したもの) である。この動詞の主語は「私を拝む者達」と「私に散らされた者達の娘」を包含するものと考えられ、人称接尾辞は後続の מנחה を指すものと考えられる。よって、第三の解釈が妥当である。

では、その「私を拝む者達」と「私に散らされた者達の娘」とは具体的には誰を指すのか。前節において、ヤハウエは諸民族の言語を清いものへと変えた。それによって、彼らは回心し、ヤハウエに帰依する者となった。よって、「私を拝む者達」には既に諸国民が含まれると見なすのが妥当である⁶⁰⁸。では、「私に散らされた者達の娘」とは誰か。これに

⁶⁰⁴ Berlin, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁰⁵ Zvi, *op. cit.*, pp. 227-228.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, pp. 228-229.

⁶⁰⁷ Berlin, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁰⁸ Robertson, *op. cit.*, p. 329.

は二つの可能性が挙げられる⁶⁰⁹。(一) 捕囚によって散らされたディアスポラ。当該箇所には動詞 **פזר** が用いられているが、預言書においてこの語彙がイスラエルの民に向けられる時、それはことごとく捕囚民に関する言及である⁶¹⁰。預言者ゼファニヤはゼファ 1:1 によるとヨシヤ王の時代に活動した前 7 世紀半ばの預言者であるが、「私に散らされた者達の娘」がディアスポラを指すのであれば本単元は明らかに後代のものとなる。ゼファニヤ書には第二イザヤ書との関連が推測される箇所もあることから⁶¹¹、後代の加筆が含まれていたとしても不思議ではない。(二) 先述したように本単元にはバベルの塔の物語との関連性が推測されるので、その物語においてヤハウエに散らされた人々を指す可能性も考えられる。「私に散らされた者達の娘」は預言書の思想との関連からディアスポラを指すものと考えられるが、バベルの塔の物語との関連は全人類を指す可能性を示す。この表現がいずれか一方のみを指すことを証明することは困難であるが、本単元の著者が両方を同時に念頭に置いていた可能性も考えられる。

背景

本単元の背景には創 11:1-9; イザ 6; 18; ホセ 10:6 といった複数の聖書箇所との関連が伺える。本単元の史的背景に関してはこれを前 7 世紀半ばの預言者ゼファニヤによると主張するものと⁶¹²、編集者による付加と見なすものに二分される⁶¹³。その際、鍵となるのは他の思想との関連である。預言者ゼファニヤの著者性を主張するものは関連する思想がこの預言者に先立つものとする⁶¹⁴。預言者イザヤの召命記事の本単元と関連する部分やホ

⁶⁰⁹ Watts, *op. cit.*, p. 179.

⁶¹⁰ イザ 11:12; エレ 9:15; 10:21; 30:11; エゼ 11:16, 17; 12:15; 20:23, 34, 41; 22:15; 28:25; 34:6, 12; 36:19。

⁶¹¹ ゼファ 2:15 とイザ 47:8。ゼファ 3:14 とイザ 44:23; 54:1。その他、捕囚期以降の預言書であるエゼキエル書との関連も見られる (Berlin, *op. cit.*, pp. 15-16)。

⁶¹² Robertson, *op. cit.*, pp. 327-382; Smith, R. L., *op. cit.*, pp. 141-142; Sweeney, *op. cit.*, p. 183.

⁶¹³ Seybold, *Nahum Habakuk Zephaniah*, p. 113; Smith, J. M. P., *op. cit.*, p. 173. Irsigler, *Zefanja*, pp. 368-384; Roberts, *op. cit.*, pp. 217-218 はディアスポラの帰還に言及する 10 節のみを付加と見なす。

⁶¹⁴ Smith, R. L., *op. cit.*, pp. 141-142; Sweeney, *op. cit.*, p. 183.

セ 10:6 等は預言者ゼファニヤの時代よりも古い思想と言える⁶¹⁵。しかしながら、関連する思想の全てに対しても同様のことが言えるだろうか。本単元を他の思想との関連を基に預言者ゼファニヤによるものとする見解には以下の疑問が残る。(一) 創 11:1-9 のバベルの塔の物語が本単元と関連するという点に関しては蓋然性が高い。しかし、この特徴は本単元を前 7 世紀半ばの預言者に帰する論拠とはならない。創 11:1-9 の成立が預言者ゼカリヤに先立つとする見解はモーセ五書の資料仮説に依拠する。創 11:1-9 が J 資料に分類されるため、その成立を前 10-9 世紀に位置付けるのである⁶¹⁶。しかしながら、創 11:1-9 を含む原初史の成立過程に関するより新しい見解はこの見解に疑問を呈す⁶¹⁷。

「原初史の編集時期はすなわち原初史の枠組みが構成された時期であり、それは、天地創造物語が作成されたバビロニア捕囚期より前に遡ることはないであろう。個々の物語には、無論、それぞれ編集以前の伝承の歴史があった。その点に関しては、それぞれの物語を個別的に探る他はない⁶¹⁸」。

バベルの塔のモチーフとなったバビロンのジックラトゥは前 7 世紀の預言者よりも遙か以前に建造されたものと考えられる⁶¹⁹。しかしながら、創 11:1-9 の成立に関しては月本の以下の見解が適切と考えられる。

「バビロンのジックラトゥが既に前 2 千年紀前半に存在していた可能性は否定されないけれども、例えば、3 節に影響を及ぼしたとみられるアッカド語表現「アスファルトと焼成煉瓦をもって」なども新アッシリアや新バビロニアの時代の建築碑文に頻出するものである。従って、この物語が現在のかたちにまとめられたとき、念頭におかれたのは、むしろ、王国期もしくは捕囚期のバビロンであったろう(後述)。

⁶¹⁵ イザ 6 の召命記事は基本的には前 8 世紀のシリア-エフライム戦争の時代のものと考えられるが、現在のテキストはそれに後代の(捕囚期以降の)付加(12-13 節)が加えられたものと考えられる(Blenkinsopp, *op. cit.*, pp. 223-226; Childs, *op. cit.*, pp. 51-54; Watts, *Isaiah 1-33, Rev. ed.*, pp. 103-106)。ホセ 10:6 の位置するホセ 9:17-10:8 は前 8 世紀の預言者ホセアによるものと考えられる(Sweeney, *The Twelve Prophets Vol. 1*, pp. 102-106)

⁶¹⁶ Sweeney, *Zephaniah*, p. 183.

⁶¹⁷ 月本『創世記』11-19 頁。

⁶¹⁸ 同書 19 頁。

⁶¹⁹ 同書 327-330 頁。

少なくとも、バベル（バーブ・イリ「神の門」）を敢えてバーラル（「混乱する」）と結びつける 9 節は、この時代を背景にして最もよく理解されるだろう（9 節注解参照）。伝統的な資料説によれば、バベルの塔の物語はダビデ・ソロモン時代に成立した J 資料に属する、といわれてきた。しかし、前 10 世紀前後のバビロニアは、イスラエルの民の間にこのような物語が語り継がれるには、あまりにも弱体化していた⁶²⁰。

（二）イザ 18:7 との関連に関してはどうか。スウィーニーは本単元を預言者ゼファニヤに帰し、本単元 10 節とイザ 18-19 との関連性も指摘するが、彼はイザ 18:7 を後代の付加とは考えていない⁶²¹。しかしながら、既に論じたようにイザ 18:1-7 は 1-6 節までを前 8 世紀末頃の預言者に帰したとしても、6 節と 7 節の間には断層がある。本単元と特に関連性が強い 7 節は捕囚帰還後の付加と考えられる。（三）「私に散らされた者達の娘」という表現からディアスポラの可能性を排除することは可能であろうか。先に示したように預言書において פרוץ が用いられる際、捕囚によって散らされた人々を指す例が多数である。ゼファニヤ書には本単元の他に預言者ゼファニヤよりも後代の預言書の思想との関連も見られるため⁶²²、10 節の表現から捕囚民の可能性を排除することが適切とは言えない。（四）捕囚民の帰還と諸国民の巡礼が同時に語られている点は、本単元とイザ 60; 66:18-21 の関連を示唆する⁶²³。これらはいずれも、捕囚期以降の第二神殿時代の預言であるが、本単元にはそれらと共通する使信が見られる。人々はヤハウェによって回心させられる。異邦人を排斥するような記述はなく、人類は一つとなってヤハウェに帰依する。エルサレムや神殿に関する言及がないものの、諸国民のヤハウェ帰依と供え物、捕囚民の帰還という主題はイザ 60; 66:18-21 に通じるものである。また、諸国民の帰依という主題は後代の編集者による挿入と考えられる⁶²⁴ゼファ 2:11 にも見られる⁶²⁵。ゼファニヤ書における諸国民に関する言及はこれらの単元の他には審判預言のみである。それ故、諸国民を含めた救済とも言える本単元は同書の使信から浮いていると言える。以上の点から、本単元は他の思想との関連においてもその内容においても預言者ゼファニヤによるものとするのは困難である。

⁶²⁰ 同書 330 頁。

⁶²¹ Sweeney, *op. cit.*, p. 183.

⁶²² Berlin, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁶²³ Deissler, *Zwölf Propheten III*, p. 250; Irsigler, *op. cit.*, pp. 380-381; Zvi, *op. cit.*, p. 230)。

⁶²⁴ 鈴木、前掲書 733 頁。

⁶²⁵ 両者の関連性に関しては Roberts, *op. cit.*, p. 216 も指摘している。

本単元に関しては前 7 世紀半ばの預言者に帰するよりも、より共通項の多い捕囚帰還後、第二神殿時代の思想に位置付けることが適切である。

また、本単元の現在の位置に関しては以下の点を指摘し得る。(一) 同書の締めである 3:20 には再び捕囚民の帰還が語られていることから、本単元と 3:20 が捕囚民の帰還という主題によってインクルージオを形成している。(二) 直前の 3:8 には諸国民や諸々の王国を呼び集め、彼らに審判を下すことが告げられている。よって、編集の結果ではあるものの、審判を経た救済という枠組みが保たれている。

2-6 ハガイ書 1 章 15 節 b-2 章 9 節

試訳

1:15b. ダレイオス王の〔治世〕の第 2 年。

2:1. 第 7 の月の 21 日に、預言者ハガイを通して⁶²⁶ヤハウエの言葉が臨んで言った。

2. 「ユダの総督シャルティエルの子ゼルバベル、大祭司ヨツァダクの子ヨシュア、そし

⁶²⁶ マソラは **וַיָּבֵר** 「(ハガイ) を通して」だが、ムラッバアト写本では **וַיָּא** 「(ハガイ) に」。後者に従うと本節は「第七の月の二十一日に、ヤハウエの言葉が預言者ハガイに臨んで言った」となる。用例においては後者の方が前者よりも多く、一般的であるが (Mandelkern, *op. cit.*, pp. 284-285)、少ないながらも前者の用例も他の預言書に見られる (イザ 2:20; マラ 1:1. Mandelkern, *op. cit.*, p. 452)。また、ハガイ書には **וַיָּבֵר** を用いたもの (ハガ 1:1, 3) と **וַיָּא** を用いたもの (2:10, 20) の両方の用例が見られる。これらの語彙はヤハウエと預言者、預言者と聴衆の関係性を示していると考えられるが、ハガイ書においてそれが明確な基準に基づいて使い分けられているとは言い難い。**וַיָּבֵר** がハガイを通してゼルバベル等に伝えられたヤハウエの言葉であるということを意図したと想定するとしても、本節と同様にハガイを通してゼルバベルに告げられた 2:20 は **וַיָּבֵר** ではなく **וַיָּא** である。ムラッバアト写本が **וַיָּבֵר** を **וַיָּא** としているのも本節のみであるが、これが意図的であるとしても何故そのような改変を行ったのかという点についても不明瞭と言わざるを得ない。また、研究者の見解も一致には至っていない (Deissler, *op. cit.*, p. 260; Kessler, *The Book of Haggai*, p. 159; Mason, *The Book of Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 18; Meyers/ Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, p. 47; Petersen, *Haggai, Zechariah 1-8*, pp. 60-61; Smith, R. L., *op. cit.*, p. 156; Wolff, *Haggai*, pp. 50-51 はマソラを支持。一方、Verhoef, *Haggai and Malachi*, p. 91 はムラッバアト写本を支持)。フェアホフは **וַיָּא** の方が「文脈に合う」 (Verhoef, *op. cit.*, p. 91) と述べているが、本文批評においてはより難解な方が優先されるべきである。LXX、シリヤ語写本、ウルガタ、タルグムはマソラを支持しており (Kessler, *op. cit.*, p. 159)、ムラッバアト写本に従う決定的な根拠がないため、本論はマソラを支持する。

て民の残りの者⁶²⁷に言え。」

3. 「あなた方の中に誰か残っているだろうか、かつてこの家とその栄光の内にあったのを見た者が。しかし今、あなた方が見ているものはどうか。あなた方の目に無に等しいのではないか。
4. しかし今、強くあれ⁶²⁸、ゼルバベルよ。－ヤハウエの御告げ⁶²⁹。強くあれ大祭司ヨツァダクの子ヨシュアよ。－ヤハウエの御告げ⁶³⁰。強くあれ全ての地の民よ。ヤハウエの御告げ。働け、私はあなた方と共にいるから。－万軍の⁶³¹ヤハウエの御告げ－。
5. あなた方がエジプトから出た時に私があなた方と契った言葉をもって⁶³²⁶³³、私の霊は

⁶²⁷ LXX は πάντας 「全ての」を付加しており、シリア語写本もこれを支持している。これはハガ 2:12 若しくは 2:4 に合わせた二次的な付加と考えられるためマソラを支持する。

⁶²⁸ חזק 「強くあれ」は「勇気を持て」とも訳し得る (HALE Vol. 1, p. 303. 鈴木「ハガイ書」『旧約聖書 預言書 III』744 頁は後者)。

⁶²⁹ BHS は נאם־יהוה 「ヤハウエの御告げ」が付加である可能性を提案しているが、それを支持する他の写本が無いいためマソラを支持する。

⁶³⁰ BHS は בן־יהוצדק הכהן הגדול 「大祭司ヨツァダクの子」及び「ヤハウエの御告げ」が付加である可能性を提案する（つまり、「強くあれ、ヨシュアよ」となる）が、他の写本の支持がないためマソラを支持する。

⁶³¹ BHS は צבאות 「万軍の」の一語が付加である可能性を提案している。本節における BHS の提案を受け入れるのであれば、本節はより簡潔でリズムカルなものとなるが、これも他の写本にそれを支持するものがない故にマソラを支持する。

⁶³² BHS は ואת־הברית את־יהוה と読み替える提案をしている（これに従えば「あなた方がエジプトから出た時に私があなた方と契ったこの契約」となる）。これは動詞 כרת 「契る」に対しては דבר 「言葉」よりも ברית 「契約」が用いられる方が一般的であるためと思われるが、この提案を支持する写本がないためマソラを支持する。

⁶³³ 「あなた方がエジプトから出た時に私があなた方と契った言葉をもって」という一文が LXX には欠けており、BHS はこの一文を付加と見なす。4 節における BHS の提案と併せて考察するならば、本節は 4 節に連なる非常にリズムカルな詩文の一部となるが、どの写本にも BHS の提案を裏付けるようなものはない。また、他の写本に関してはマソラの流れを汲むものと、LXX に準じるものとに二分される。「[この一文は LXX と同様に]シリア語写本及びベト・ラトには欠けており、タルグムとウルガタ、そして恐らくムラッバアト写本には見られる」(Kessler, *op. cit.*, p. 160)。「残念なことに、ムラッバアト写本はここで破損している。しかし、失われた箇所はこれら 29 文字を入れるには十分な長さがある。その上、最後から二番目の בוצאתכם は十中八九、写本に存在する。したがってムラッバアト写本はマソラの伝承と密に結び付けられる」(Petersen, *op. cit.*, p. 61)。LXX と本單元にはこの他に 9 節にも大きな相違があり（本節とは逆に 9 節においては LXX の方が文章が長い）、単なる本文批評上の問題というよりも、マソラと LXX にそれぞれに伝承された原本の問題ではないかという疑念が生じる。解説の項において適宜論じるが本單元 4-5 節は出エジプト伝承と強い関連性を持っている。ここに記された預言者の使信は祖国の壊滅を経た後でも尚、ヤハウエとの関係が分断されず、継続していることを示している。この一文をそのことを明示するための説明的な付加と見なすものもあるが (Mason, *op.*

あなた方のただ中に留まる。あなた方は恐れてはならない。」

6. まことに万軍のヤハウェはこう言われた。「まもなく再び⁶³⁴、私は天と地と海と⁶³⁵乾いた地を揺さぶる。
7. また私は全ての諸国民を揺さぶる。すると全ての諸国民の財宝⁶³⁶がやって来る。そして私はこの家を栄光で満たす。
8. 銀は私のもの、金は私のもの。」万軍のヤハウェの御告げ。
9. 「これから後のこの家の栄光は先のものよりも大いなるものとなる。」万軍のヤハウェは言った⁶³⁷。「この場所に私は平和を与える。」-万軍のヤハウェの御告げ-⁶³⁸。

cit., p. 19; Petersen, *op. cit.*, p. 65-66)、預言者が未だ廃墟に近い状態のエルサレム神殿において、それを目の当たりにしている群衆に対して語ったと考えるならば (1:15b-2.1 の日付はレビ 23:33-36 によると仮庵際の期間に当たる上、エルサレム神殿に対する「この家」という表現は預言者の語っている情景を描き出す)、元より聴衆を力付けるための言葉として預言者の言葉に含まれていたとしても不思議ではない。本節におけるマソラと LXX との関係を明確化するような史料はなく、この問題を決定付けるような論拠もないが、この一文が本単元の使信に適したものと考えられる故、マソラを支持する。

⁶³⁴ マソラが *עַתָּה אֶחָד מֵעַתָּה* 「まもなく再び」であるのに対し、LXX 及びシリア語写本は「再び」と後半の二語が欠けている。「語句の語法は複雑であり、何らかの説明を要求する。ヘブライ語の最後の部分 (女性形、単数の代名詞) は恐らく連語形であろう [אֶחָד 性と合致する]。興味深い特徴は *אֶחָד* が一般的な成句である *עַתָּה מֵעַתָּה* 「まもなく」の中に割って入っているということである。おそらく、差し迫った特定の時間を強調するためであろう (GKC, §141 l; 142 f, g 参照)。その言葉遣いの独自性と奇妙さはそのオリジナリティに賛同的な主張をし、預言をより早い時期に預言されたものと調和させようとする試みによって後代に付加されたということでありそうもないものにする」 (Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 52)。マソラの特徴的な言い回しから本節の *עַתָּה אֶחָד מֵעַתָּה* はオリジナルである蓋然性が高まり、LXX 及びシリア語写本はこの難解なヘブライ語をより理解し易い形に改変したものと考えられる。よって、マソラを支持する。

⁶³⁵ マソラは *וְאֶת* となっているが、カイロ・ゲニザ写本には *וְ* が欠けている。これによって、「天と地、海と乾いた地」というようにヤハウェの語りにリズムが生じるが、他の写本にこれを支持するものがないので、マソラを支持する。

⁶³⁶ マソラの *חֲמֹדָה* (חֲמֹדָה の単数連語形、「好ましいもの、魅力的なもの」) を同じ子音の並びのまま *חֲמֹדָה* の複数形「価値あるもの、財宝」と読めとの BHS による指示。これにより、動詞 *וַיָּבֹאוּ* 「(それらは) やって来る」(三人称共通複数形) と数が一致する。よって BHS の読み替えを支持する。

⁶³⁷ 本単元中、この箇所のみ *אָמַר יְהוָה* 「ヤハウェの御告げ」ではなく *אָמַר יְהוָה* 「ヤハウェは言った」。

⁶³⁸ LXX ではこの後に「そして、魂の平安はこの神殿を建てることを為す者全ての所有とする」との一文が続いている。5 節の注で述べたようにこの背景にはマソラと LXX のハガイ書の原本に違いがある可能性があるが、当該箇所に関しては「この場所に私は平和を与える」とのヤハウェの言葉に対する二次的な付加である可能性が考えられる。これは本節で言及されている平和が誰に対して約束されたものであるのかという問いを解消するため

形式、構成及び論点

ハガイ書には5回、その預言が告げられた日時を示すものとして、日付が付されている。この日付自体は編集者の手によるものと思われるが⁶³⁹、ハガイ書に記された預言の文学単元を探る際に、これらは一つの区切りとして有効に機能する。ハガ 1:15b-2:9 においても、その初めと 2:10 に日付の記載があり、その前後には別の文学単元が記されている。

では、1:15 をその前半部と後半部とに分けることは妥当であろうか。ハガイ書は歴史の転換期に位置するが故に、その書物において二種の日付の表記法が混在している。1:15 を二分しないのであれば、これは年を含めたペルシア式の日付の表記となり、1:15b 以下が 2:1 と繋がっているのであれば本単元の冒頭は 1:1 と同じくユダの伝統的な日付の表記法と一致する⁶⁴⁰。同書において日付の表記に年が付される際にはある特徴がある。これはマソラと同様に 1:15b と 2:1 とが年、月、日の形式の表記であるということを前提とするが⁶⁴¹、ハガイ書の年の表記はいずれも月が変わった際にのみ見られ、同じ月の出来事の場合、年の表記は省略されている⁶⁴²。この規則的な日付の表記は意図的である。そのため、この表記法を当該箇所当てはめるならば、1:15a はそれ以前の文学単元に、そして 1:15b はそれ以下の文学単元に付されたものとなる。

ハガ 1:15b-2:9 に関して、日付の他に 4-5 節を付加と見なす研究者もある⁶⁴³。メイソンによると、4-5 節が続く 6-7 節と重複する故であり、ピーターセンはバウケンの見解を引用し⁶⁴⁴、4-5 節をハガ 1:15b-2:9 から抜くことによって、預言の視座がエルサレム神殿の一点に集中することを主張する。しかしながら、預言者と聴衆の存在を前提にその内容に着

のものと考えられる (Petersen, *op. cit.*, p. 70 参照)。これが第二神殿再建時におけるヤハウエの言葉であったとしても不思議ではないが、これを支持する他の写本がない。それ故、マソラを支持する。

⁶³⁹ Kessler, *op. cit.*, pp. 41-51; Mason, *op. cit.*, p. 19; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 49; Petersen, *op. cit.*, p. 63; Redditt, *Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 24. この問題に関しては後述するハガ 1:15b の解説を参照。

⁶⁴⁰ Kessler, *op. cit.*, p. 47.

⁶⁴¹ マソラは 1:15 の前半部と後半部に形式段落を設けており、これを明確に二分している。

⁶⁴² ハガ 1:15a; 2:18; 2:20。

⁶⁴³ Mason, *op. cit.*, p. 19; Petersen, *op. cit.*, p. 65-66.

⁶⁴⁴ Beuken, *Haggai-Sacharia 1-8*, p. 46-64.

目すると、4-5 節は聴衆に向けられた文言の中で非常に重要な役割を担っている。そこで告げられていることは廃墟たる神殿を前に、審判を経ても途切れることなく継続しているヤハウエと民の関係であり、長きに渡って中断していた神殿再建事業を再開した人々の希望を奮い立たせる文言である。ハガ 1:15b-2:9 から 4-5 節を抜いてしまうと、本単元の使信の要所を失うことになり兼ねない。それにもし、4-5 節が後代の付加であるとするならば、「民の残りの者」と「全ての地の民」の言い換えは、統一性を欠いたものとなり不可解である。このような言い換えの必然性に関して、預言者がその文言の中でこれらの表現を同義語として併用したと捉える以外に、どのような解釈が可能であろうか。また、本單元にはしばしば「万軍のヤハウエの御告げ」や「万軍のヤハウエは言った」との表現が見られる。これらの表現は他の預言書にも見られるものであるが、他の預言書と同様にそれが文学単元の区切りとして機能しているとは言い難い。よって、本論 4-5 節を含めたハガ 1:15b-2:9 を一つの文学單元として捉えることは適切である⁶⁴⁵。

解説

1:15b. ダレイオス王の〔治世〕の第 2 年。

先に形式、構成及び論点の項でも述べたが、ハガ 2 以下の最初の文学單元は、2:1 からではなくその直前の 1:15b から始まると解するのが妥当である。この日付は編集による付加であると考えられるが⁶⁴⁶、それが預言と無関係に付されたものとは考え難い⁶⁴⁷。その理由としては（一）本書に預言者の一人称の語りがなく、ハガイ本人に関しても「ハガイ」と第三者的視点から記述されていることから、本書に記された預言の言葉が預言者本人の手によって記されたというよりは、エレ 36 において、エレミヤにその預言を口述筆記したネリヤの子バルクが居たように、ハガイ書においてもその名を明記されない書記の存在が推測される⁶⁴⁸。（二）ハガイ書の日付と各単元の内容がかけ離れた物とは言い難い。（三）

⁶⁴⁵ Wolff, *op. cit.*, p. 72 参照。LXX との関係については試訳 4 節の注を参照。

⁶⁴⁶ Kessler, *op. cit.*, pp. 41-48; Mason, *op. cit.*, p. 19; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 49; Petersen, *op. cit.*, p. 63; Redditt, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁴⁷ 「日付は十中八九託宣が告げられたのと近い時期に明記された」（Kessler, *op. cit.*, p. 51）。

⁶⁴⁸ ヴォルフはハガイの預言を記述した者として、ハガイの弟子の存在を想定する（Wolff,

日付の表記における一貫性の欠如が挙げられる。

日付の表記に関しては年、月、日というように、大きなものから小さなものへと表記する方法と⁶⁴⁹、その逆で小さなものから大きなものの順に表記するもの⁶⁵⁰の二種類の表記法が同書内に混在している。この日付の表記の問題に関してはケスラーがその注解書において詳細に取り上げている⁶⁵¹。彼の見解によると前者の日付の表記法は古くからのユダの形式と一致し、後者はペルシア帝国の日付の表記法と一致する⁶⁵²。本書において二つの表記法が混在する理由としては「この一貫性の欠如は初期のペルシア帝国における時代の転換（以前の形式が新しいものに次第に置き換えられて行く時期）を反映していると言えよう⁶⁵³」と述べており、彼の見解が正しいとすれば、このような日常的な水準においても徐々にペルシア帝国の影響がイスラエルの文化にも浸透していたことが示される。このことは年を表すものとしてイスラエルの総督やその他何らかの基準となり得る同胞の名を挙げるのではなく、ペルシアの王であるダレイオス王の名を記していることから窺い知れる。

さて、そのダレイオス王の治世の第2年であるが（本單元には神殿再建前の背景が推測されるため、本単元のダレイオス王はダレイオス一世と想定される）、これを現在の西暦に直すと前520年若しくは521年となる。研究者の多くはこれを前520年と解しているが⁶⁵⁴、ここにも議論がある。この議論に関してヴォルフとケスラーが言及しており、その議論の要点を纏めると次のようになる⁶⁵⁵。

ビストゥーン碑文によれば、ダレイオスがカンビュセスに代わってペルシア帝国の支配権を手にしたのが、現在の暦に直すと前522年の9月29日。当時の暦では新年は4月14日からであったから、ダレイオス王の治世の第一年を前522年の9月29日から新年までの約六ヶ月半とするのか、そうではなく、かつてバビロニアで用いられ、ペルシア帝国の西方統治の行政機関でも採用された計算方式に従い、ダレイオスが政権を握った前522年の9月29日から次の新年まではダレイオスの治世の第一年ではなく彼の即位年とし、ダ

op. cit., p. 18)。

⁶⁴⁹ ハガ 1:1; 1:15-2:1。

⁶⁵⁰ ハガ 1:15; 2:10; 2:18。

⁶⁵¹ Kessler, *op. cit.*, pp. 41-51.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 47.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁵⁴ Kessler, *op. cit.*, pp. 80-85; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 49; Petersen, *op. cit.*, p. 62; Redditt, *op. cit.*, p. 24; Stuhlmüller, *Rebuilding with Hope*, p. 25; Verhoef, *op. cit.*, pp. 5-7; Wolff, *op. cit.*, pp. 74-76.

⁶⁵⁵ Kessler, *op. cit.*, pp. 80-85; Wolff, *op. cit.*, pp. 74-76.

レイオスの治世の第一年は次の新年からと捉えるのかという問題である。

これに関してケスラーはハガイ書においても後者のバビロニアからペルシア帝国に引き継がれた計算方を採ったと考えるのが「最も自然である⁶⁵⁶」とし、その理由として新バビロニア時代に既にユダにバビロニアの暦の換算法が採用されていたことを挙げている⁶⁵⁷。捕囚期以降の聖書の書物で用いられている月名が、元来はバビロニアの月名であったということもこの見解を後押しする⁶⁵⁸。先に日付の表記に関するケスラーの見解を取り上げたが、それと同様に王の統治の数え方に関してもハガイ書がペルシア帝国流の計算法を用いていたとしても不思議ではない。それ故に本論もダレイオス王の治世の第2年をケスラーやヴォルフを始めとする多くの研究者と同じく前520年と考える。

2:1. 第7の月の21日に、預言者ハガイを通してヤハウェの言葉が臨んで言った。

第7の月の21日とは現在の暦では10月17日であり⁶⁵⁹、この日はレビ記によると仮庵祭の7日目に当たる⁶⁶⁰。ハガ2:3及び2:7において聴衆に語りかける預言者がエルサレム神殿をהבית הזה「この家」と称していることから、彼らが皆エルサレム神殿に集っていたことが推測され、本単元の日付がある程度信頼に値するものであると言える。預言者は未だ廃墟のままの神殿において、仮庵祭のためにエルサレムを訪れた人々に向けて語り掛けているのである。そのような状況においても祝祭日は催されていたのかという疑問が生じるかもしれないが、エズ3:1-7には未だ神殿の基礎も据えられていないうちからヤハウェに対する焼き尽くす献げ物の祭儀及び仮庵祭が再開されていたことが記されている。

また、この祝祭日はソロモンが彼の建てた神殿に契約の箱及びヤハウェの臨在の幕屋に置かれていた祭具を運び入れた日でもある⁶⁶¹。本単元はソロモンが建てたエルサレム神殿、現在の廃墟たるエルサレム神殿、そして来るべき未来においてヤハウェによって栄光に満たされるエルサレム神殿と、過去、現在、未来のエルサレム神殿を比較し、聴衆が今担っている、そして恐らくはその状況から困難であると感じているエルサレム神殿の再建の気

⁶⁵⁶ Kessler, *op. cit.*, p. 81.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁵⁸ Vanderkam, “Calendars”, *ABD Vol. 1*, pp. 816-817 参照。

⁶⁵⁹ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 49; Stuhlmueeller, *op. cit.*, p. 25; Wolff, *op. cit.*, p. 76.

⁶⁶⁰ レビ23:33-36; エゼ45:25; ネへ8参照。

⁶⁶¹ 王上8:1-4。

運を強く後押しする。もし、本単元に付されたこの日付に 3 節以下の託宣が告げられたとするならば、そこには強い必然性が感じられる。多くの人々が訪れる日、そして過去においてはその神殿の威光が極まった日に、かつてソロモンに対しヤハウエが顕現したように、ハガイを通してヤハウエの言葉が聴衆に臨んだのである。「預言者ハガイを通して」というあまり多くは見かけない表現も⁶⁶²、ヤハウエと人々を結ぶ仲介者たる預言者の姿を映し出すとともに、直接的ではないにせよ、ヤハウエの言葉がそこに集っていた全ての会衆に向けられたものであるということを明確にする。

2. 「ユダの総督シャルティエルの子ゼルバベル、大祭司ヨツァダクの子ヨシュア、そして民の残りの者に言え」。

預言者ハガイを通して語られるヤハウエの言葉には明確な聴衆が指示されている。初めの二人、ゼルバベルとヨシュアは同書の初めから預言者ハガイを通したヤハウエの言葉の対象として言及される。彼らは共に前 539 年のキュロスの令により、捕囚地からエルサレムに帰還した者である⁶⁶³。ゼルバベルはユダの王家の血筋にあり⁶⁶⁴、ユダの総督とあるように時のユダを纏める政治的指導者である。ただし、彼の出自に関しては代上 3:19 とその他の書物⁶⁶⁵で相違が見られる。代上 3:19 では彼はペダヤの子となっており、本節において父とされているシェアルティエルは彼の伯父にあたる。一方、他の書物ではシェアルティエルの子となっている。この相違を解決する決定的な論拠となり得るものはないが⁶⁶⁶、いずれにせよ彼がかつてのユダの王家の子孫であるということは一致している。

ゼルバベルが政治的指導者であるのに対し、ヨシュアは宗教的指導者であったと考えられる⁶⁶⁷。彼の父とされるヨツァダクは代上 6:15 によればレビの系譜、ツァドク⁶⁶⁸の子孫に当たり、ネブカドネツアルによってバビロニアに捕囚民として連行された人々の内の一人である。よって、ヨシュア自身もツァドク系の祭司であると考えられる。

二人の指導者に次いで שארית העם 「民の残りの者」が指名される。この שארית 「残りの者」

⁶⁶² 試訳 2:1 の注を参照。

⁶⁶³ エズ 2:1; ネヘ 7:7。

⁶⁶⁴ 代上 3:16-19。

⁶⁶⁵ エズ 3:2, 8; 5:2; ネヘ 12:1; ハガ 1:1, 12, 14; 2:2。その他新約聖書マタ 1:12 とルカ 3:27 も参照。

⁶⁶⁶ Kessler, *op. cit.*, pp. 119-120.

⁶⁶⁷ StuhlmueLLer, *op. cit.*, p. 95.

⁶⁶⁸ 代上 6:8。

という表現は旧約聖書中 66 回見られ、その用例の多くは預言書のものである⁶⁶⁹。しかし、この表現の示すものが常に一定の人々であるとは言い難い。残りの者という表現がイスラエルの民に向けられた場合、アッシリアの侵攻⁶⁷⁰またはバビロニアの侵攻によるユダの滅亡や捕囚を前提とすることは明らかであるが、その語彙が意味するものは、惨劇の中生き残った人々⁶⁷¹、捕囚を免れ、エルサレムやユダの地に残った人々⁶⁷²、エレミヤ書におけるユダの残りの者⁶⁷³、捕囚民⁶⁷⁴、捕囚からの帰還を約束された人々⁶⁷⁵、帰還民⁶⁷⁶、ヤハウエの審判を通して救済に与る人々⁶⁷⁷といったように様々である。

この語彙のハガイ書における用例は本節と 1:12, 14 であり、そこでは本節と同様に先の二人の指導者と共に言及されている。彼らはハガイを通して告げられたヤハウエの声を聴き、ヤハウエの前に恐れた者、ヤハウエによってその霊を奮い立たせられ、神殿再建の工事に取りかかった者である。彼らが先の時代の惨事及び捕囚から生き残った残りの者であることは言うまでもないが、何らかの理由で最初の帰還以降 18 年ほど神殿再建事業に頓挫していた人々でもある。

では、本節における民の残りの者とは具体的に誰を指すのか。שְׂאֲרִית の用例から考えられる可能性は、捕囚を免れてユダの地に残っていた人々か、捕囚から帰還した人々或いはその両方である。ハガイ書において残りの者は神殿再建に従事した人々を意味している点、この預言が語られた背景が仮庵祭におけるエルサレム神殿であることが想定される点から祖国の滅亡と捕囚を経て生き残り、仮庵祭に詣でている全ての人々と推測される。神殿再建事業に関連する記事においても、仮庵祭に関連する記事においても、捕囚の期間中に祖国に残されていた人々と捕囚民を区分するような思想は見当たらない。残留民であろうが帰還民であろうが、今や神殿再建はそのような区分を越えた一民族の事業である。そのため、本節の残りの者とは分け隔てなくエルサレムに詣でている全てのイスラエルの民を指

⁶⁶⁹ 最も多いのはエレミヤ書 24 回。次いでエゼキエル書 7 回、イザヤ書 6 回、ミカ書 5 回、アモス書、ゼファニヤ書、ハガイ書がそれぞれ 3 回。

⁶⁷⁰ イザ 37:32。

⁶⁷¹ エゼ 9:8; 11:13。

⁶⁷² ネヘ 1:2-3; エレ 24:8。

⁶⁷³ エレ 40-44、ゲダルヤを巡る記事とエジプト行きに関して、残りの者という表現は一定の人々を指す。

⁶⁷⁴ イザ 46:3; エレ 23:3; 31:7。

⁶⁷⁵ ミカ 2:12。

⁶⁷⁶ ネヘ 7:71; ミカ 7:18; エレ 44:28; ゼカ 8:6, 11。

⁶⁷⁷ アモ 9:12。

すものと考えられる。また、この語彙を用いて語りかける意図は、ヴォルフの言うように彼らが約束の担い手であり、救済の資格を持った者であるということを彼ら自身に想起させるためと考えられる⁶⁷⁸。ハガイ書と同時期の預言であるゼカ 8:11-13 においても、残りの者は救済と祝福の担い手として本単位と同様にヤハウエに励まされる。

3. 「あなた方の中に誰が残っているだろうか、かつてこの家とその栄光の内にあったのを見た者が。しかし今、あなた方が見ているものはどうか。あなた方の目に無に等しいのではないか」。

本節以下、ヤハウエの言葉の内容が記される。その初めは聴衆に対する三度の問いかけである。第一の問いかけは、かつての神殿の栄光を見た者が残っているかというものである。ここで *הבית הזה* 「この家」という表現がなされているが、文脈からしても、その用例からしてもこれがエルサレム神殿を意味することは明らかである⁶⁷⁹。よって、かつてのこの家とはソロモンが建立したエルサレム神殿を意味している。ソロモンの神殿が崩壊したのは前 587 年であるから、この預言に付された日付よりも 67 年遡る。すると、その神殿を記憶していた者は少なくとも 70 歳を越えている。この問いかけから、ハガイもかつての神殿を記憶していた高齢者だったのではないかと考えるものもあるが⁶⁸⁰、これを立証する史料はない。しかしながら、当時、かつての神殿を記憶に留めていた人が存命であった可能性は否めない。エズ 3:12 には神殿の基礎が築かれた際にかつての神殿を記憶していた人々も多く残っており、その喜びから大声で泣いたことが記されている。これは神殿再建工事の中断以前のことであるから、本単位よりも前のことである。エズ 2:1 に記されたエルサレムに到着して 2 年目というのが、前 538 年であるとすれば、既にその時よりも 18 年の歳月が経過しているが、幾人かは存命であった可能性は残る。

また、このような問いかけの背景に以前の神殿を知る者が神殿再建に関して反対若しく

⁶⁷⁸ 「[שְׂאֵרִית] は約束の担い手として捕囚民に付せられた語彙である。それは生き延びた人々にとって救済の資格となった」 (Wolff, *op. cit.*, p. 52)。残りの者がヤハウエの救いに与った者と同義であるということはエズ 9:15 にも記されている。

⁶⁷⁹ 王上 6:18; 8:27, 29, 38, 42, 43; 9:3, 8; 代下 6:18, 20, 29, 32, 33; 7:16, 20, 21; 20:9; エレ 7:11; 22:4, 5; 26:6, 9, 12; ハガ 2:3, 7, 9; ゼカ 4:9。以上の用例全てにおいて「この家」はエルサレム神殿を指す。また、代下 20:9 の用例を除いて、歴史書に記された「この家」の用例はいずれもソロモンの神殿建立の文脈に位置する。

⁶⁸⁰ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 49.

は嘲笑したのではとの見解もある⁶⁸¹。これも確たる証拠はないが、先の神殿を知る人々が、一向に進まない現状に対する不満を抱いていたとしても不思議ではない。本節の問いかけは何らかの反対者を糾弾若しくは攻撃するような向きのものではない。エズ 4 には神殿再建に関する外部からの妨害とその工事の中断が記されているが、これのみが神殿再建事業を遅らせていた理由ではないであろう。イスラエルの民は半世紀以上も廃墟のまま捨て置かれた神殿の再建事業に対して複合的な理由から挫折や不安を感じていたのではないか。以前の神殿を知る人々にとって眼前の廃墟はその基礎が据えられていたとしても無に等しく、その事業は捕囚解放から長い時間を経ても尚、完成の兆しを見せない。この再建事業は以前の神殿を知らない多くの人々にとっては、それを知る人々よりも果てのない事業に感じられたのではないだろうか。彼らは具体的な完成図を想起するための記憶を持たず、スミスが「高齢者の子供の頃の記憶はしばしば曖昧なものであり、時に誇張されている⁶⁸²」と指摘しているが、そのような人々が先のものを知らない世代に過去の栄光を語ったのであれば、眼前の廃墟しか知らない世代にとって、神殿再建事業はより困難な事業と感じられたに違いない。

その際に問われる神殿の כבוד 「栄光」は本単元の重要な鍵である。この語彙は 7 節と 9 節において再び用いられ、現状では無に等しい神殿が、来るべき未来にはソロモンが建てたものを凌駕する栄光に満ちると宣言される。この栄光とは何であるか。本單元におけるこの語彙には二重の意味が付せられていると考えられる⁶⁸³。第一に物質的な面における栄光である。ソロモンの建てた第一神殿はバビロニアの侵攻までにその財宝を幾度も他国に持ち去られてしまったが故に⁶⁸⁴、前 520 年頃にそれを目にした人々の記憶に残るものは第一神殿の最盛期には劣るものであったと考えられるが⁶⁸⁵、それでも廃墟たる現状とは比べ物にならなかったということは明白である。「ソロモンの神殿は構造上の外郭のみならず、その木材や貴金属による装飾においても印象的に記憶されていた⁶⁸⁶」。これに対し 2:7-8 においては新しい神殿が諸国民の財宝によって栄光に満たされることが語られている。

第二の意味として神殿と栄光という組み合わせは神の臨在と関連する。かつての神殿に

⁶⁸¹ Redditt, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁸² Smith, R. L., *op. cit.*, p. 157.

⁶⁸³ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 50.

⁶⁸⁴ 王上 14:25-26; 王下 12:17-18; 16:17-18; 18:13-16; 24:12-13。

⁶⁸⁵ Verhoef, *op. cit.*, p. 96.

⁶⁸⁶ Petersen, *op. cit.*, p. 60.

においても、ソロモンがそれを完成させた折にヤハウエの栄光は第一神殿を満たしている⁶⁸⁷。しかし、本節において、それは「かつて」であって今ではない。では今、その栄光は何処にあるのか。続く 2:4 において告げられるのはヤハウエの臨在である。神殿は未完成だが、神は民と共に居る。これが民への励ましとして機能する背景を推測すると、当時の人々の抱いた不安の一端が垣間見える。人々はヤハウエの不在を疑ったのではないだろうか。捕囚期の預言において語られた華々しい回復はバビロニアの滅亡から 18 年の歳月を経ても成就していない。イスラエルの人々が神の臨在に不安を抱いていたのではとの推測は、次節以下において預言者が出エジプト伝承から文言を引用することからも後押しされる。5 節において告げられることは、国家の滅亡と捕囚を経ても尚、ヤハウエと民の関係が継続しているということである。既に基礎工事を終えているとは言え、本単元で語られているヤハウエの臨在と、神との関係の継続がこの後僅か 5 年程で神殿を再建する動機付けとなったのであれば、それは先に述べた物質的な問題よりも大なるものであったと言える。これは国家としてのイスラエルの最盛期と思われるソロモンの神殿が完成までに 7 年を要したことを踏まえると異例の速さである。本単元の締めで語られる平和の約束は物質的な充足のみではなし得ない。神の臨在という強力な確信が必要である。ハガ 1:7-8 にも神殿を再建すれば、ヤハウエがそこに栄光を顕すということが約束されている。彼らの悲願はただ、物質的な神殿が再建されれば叶うというものではない。ヤハウエの臨在こそが、彼らの真に求めるものである。

次いで本節では二つの現状に関する問いかけがなされる。文脈を考慮するに、これらはどちらも神の叱責とは考え難い。ハガ 1:2-6 及び 1:9-11 では神殿が廢墟のままであるにもかかわらず、自分達の生活を優先している人々に対する告発があるが、本単元は既に神殿再建事業が歩みを進めている時期である。ここで無に等しい現状を主張することはこれが彼らの眼前に広がる現状から一転して、第一神殿よりも大いなる栄光を帯びるものとなるという希望の約束への伏線である。

4. 「しかし今、強くあれ、ゼルバベルよ。ヤハウエの御告げ。強くあれ大祭司ヨツァダクの子ヨシュアよ。ヤハウエの御告げ。強くあれ全ての地の民よ。ヤハウエの御告げ。働け、私はあなた方と共にいるから。万軍のヤハウエの御告げ」。

⁶⁸⁷ 王上 8:11。

本節以下では希望の言葉が聴衆に向けられる。その聴衆のうち、2 節では民の残りの者であったのが、כל־עם הארץ「全ての地の民」となっている。「この語彙は捕囚期以前においては土地所有者や政治的指導者を意味するものであった⁶⁸⁸」が、捕囚期以降は様々な用途に用いられる⁶⁸⁹。中でもエズ 4:4 では神殿の再建を妨げんとする人々にこの表現が用いられており、捕囚期以前のものとは用法に明確な相違が見られる。では、本節における全ての地の民とは何であるか。これがエズ 4:4 に記された人々と同等とは考え難い。再建に関する激励の言葉の中で彼らを励ます理由はない。この表現は先の残りの者と並行関係にあると考えられる故、特定の枠組みを想定した人々を意味していると考えよりは、この託宣が向けられた全ての人々を指していると考えられる⁶⁹⁰。

本節はゼルバベル、ヨシュア、全ての地の民を除くと非常に簡潔に三つのことが語られている。第一にחזק「強くあれ」第二にועשו「働け」、そしてכִּי־אני אתכם「私はあなた方と共に居るから」である。これらの語彙または言い回しの組み合わせは幾つかの聖書箇所と関連している。第一に「強くあれ」と「私はあなた方と共に居る」という組み合わせである。この表現は申 31:6 とヨシュ 1:6-9 にも見られるものである。これらはいずれも出エジプトの物語に位置する。先のものはモーセの告別説教の中で語られており、後のものはモーセの死後さすらいのイスラエルの民の指導者となったヨシュアにヤハウェが語った言葉である⁶⁹¹。「ハガイはモーセの死の直後のようにイスラエルが極めて重大な時期を追体験していると認識していた⁶⁹²」。また、「強くあれ」と「働け」という語彙の組み合わせは歴代誌において、ダビデが神殿の建設に対する志をソロモンに託す場面で用いられ⁶⁹³、中でも代上 28:20 ではこれら二語と共に「ヤハウェがあなた〔ソロモン〕と共に居るのだから」と本節と非常に近い発言をしている。これらの思想との関連に関しては申命記及びヨシュア記がバビロニア時代に位置付けられるのに対し⁶⁹⁴、歴代誌はより後代のプトレマイオス朝時代のものと考えられるため⁶⁹⁵、本單元において預言者が想定し得たものは前者のみであり、後者に関しては第一神殿建立に関する伝承に第二神殿建設に関する本単元の文言を重

⁶⁸⁸ Wolff, *op. cit.*, p. 78.

⁶⁸⁹ Kessler, *op. cit.*, pp. 168-169; Wolff, *op. cit.*, pp. 78-79.

⁶⁹⁰ Kessler, *op. cit.*, pp. 168-169; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 50.

⁶⁹¹ 申 31:6 もヨシュ 1:9 もどちらも「私が」ではなく、「ヤハウェが」共に居ると語られる。

⁶⁹² Stuhlmueeller, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁹³ 代上 28:10, 20.

⁶⁹⁴ シュミート、前掲書 195-199 頁。

⁶⁹⁵ 同書 310-314 頁。

ねた可能性が考えられる。

5. 「あなた方がエジプトから出た時に私があなた方と契った言葉をもって、私の霊はあなた方のただ中に留まる。あなた方は恐れてはならない」。

前節において「強くあれ」、「働け」といったヤハウェによる民全体への後押しを根底から支えるものは一点、ヤハウェが共に居るということであったが、本節は出エジプト伝承を引き合いに出すことで、その確信をより強固なものとする。初めに「あなた方がエジプトから出た時に私があなた方と契った言葉をもって」とあるが、この言い回しには奇妙な点がある。殆どの場合、**כרת**「契る」という語彙はそれが契約を結ぶことを意味するのであれば、**ברית**「契約」と共に用いられるのに対し、本節では契約ではなく **דבר**「言葉」と併用されているのである。このような用例は他には見られない。では、この **דבר** の意味するところは何か。出エジプト記における **כרת**「契る」の用例を紐解くと、関連する可能性のあるものは出 24:8; 34:10 以下である。これらはいずれも二枚の石板に刻まれた戒めの授与及びヤハウェと民との契約の締結の場面である。

このシナイにおける戒めの授与と契約の締結に関連して、メイヤーズは本節前半部とよく似た表現が王上 8:9 に見られることを指摘する⁶⁹⁶。「それはイスラエルの子らがエジプトの地から出た時に、ヤハウェが契ったものである」という王上 8:9 の文言には契約という語彙が用いられておらず、本節前半部と酷似している。王上 8:9 の「それ」とはモーセがホレブ（シナイ）において授かったヤハウェの言葉を刻んだ二枚の板を意味する⁶⁹⁷。この二枚の板及びそれを納めた契約の箱の所在は動乱の最中不明となるが、本節前半部はかつてモーセに託され、王国期を通して神殿に奉納されていた石板に刻まれた言葉が未だに有効であるということを、それが神殿に奉納されたことを記念する祝祭日に告げることによって強力に印象付ける。

それは続く「私の霊はあなた方のただ中に留まる」とも関連する。この **רוחִי**「私の霊」という表現がヤハウェの霊を意味する用例は本節を除いて旧約聖書中に 12 回⁶⁹⁸。中でも特徴的なのはエゼキエル書のものである。ヤハウェの霊は人々をヤハウェの掟に従って歩

⁶⁹⁶ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁹⁷ 出 24:12; 34:1.

⁶⁹⁸ 創 6:9; イザ 30:1; 42:1; 44:3; 59:21; エゼ 36:27; 37:14; 39:29; ヨエ 3:1, 2; ゼカ 4:6.

ませ⁶⁹⁹、生かす⁷⁰⁰。エゼキエル書はヤハウエの霊を救済における人々の新しい原動力のように描いている。霊がそのような役割を為すという例は直前のハガ 1:14 にも見られる。ここではヤハウエがゼルバベル、ヨシュア、全ての民の残りの者の霊を奮い立たせたことによって、神殿再建事業が再開する。また、この霊はヤハウエの霊であるので、רוח יהוה「ヤハウエの霊」に着目すると、その用例は 27 回⁷⁰¹、一人称ではなく二人称若しくは三人称でヤハウエの霊を示す用例は各 5 回と 6 回である⁷⁰²。しかしながら、ヤハウエの霊が人々のただ中に עמדת「留まる」という表現は本節に独特のものである⁷⁰³。では本節のこの表現は何を意味しているのか。本節前半部と関連する王上 8:9 において契約の箱が神殿に安置された次に起きたことはヤハウエの臨在である。本節においても、この王上 8:9-11 の流れが踏襲されている。神殿は未だ完成していないが、かつてヤハウエがモーセと契った契約は尚有効であり⁷⁰⁴、ヤハウエはその家を持たないながらも決して不在ではなく、民の間に臨在するのである⁷⁰⁵。

それ故彼らは אל־תיראו「恐れてはならない」。この表現は「救済の託宣における神の発言の伝統的な形式である⁷⁰⁶」。前節の「強くあれ」という表現と共に、本節最後のこの言葉は前節で触れた申 31:6 及び代上 28:20 と共鳴する⁷⁰⁷。ハガ 2:4-5 は本単元にあって全ての民に向けられたヤハウエの励ましの言葉である。そこには巧みに出エジプト伝承のモチーフが挿入されている⁷⁰⁸。その初めに「強くあれ」と言い、終わりに「恐れてはならない」

⁶⁹⁹ エゼ 36:27。

⁷⁰⁰ エゼ 37:14。

⁷⁰¹ 士 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6, 9; サム上 10:6; 16:13, 14; 19:9; サム下 23:2; 王上 18:12; 22:24; 王下 2:16; 代下 18:23; 20:14; イザ 11:2; 40:7, 13; 59:19; 63:14; エゼ 11:5; 37:1; ホセ 13:15; ミカ 2:7; 3:8。

⁷⁰² 二人称、ネへ 9:20, 30; 詩 51:13; 139:7; 143:10。三人称、民 11:29; イザ 48:16; 63:10, 11, 14; ゼカ 7:12。

⁷⁰³ 「רוח」という名詞はたびたび שכןと、そして時折 ישבと結び付けられるが、עמדと関連する箇所は他にはない」(Kessler, *op. cit.*, p. 171)。

⁷⁰⁴ エレ 31:31 以下の新しい契約においてはイスラエルの民が出エジプトにおけるヤハウエとの契約を破った(31:32)と言われ、それ故新しい律法を彼らの心に記すと言われるが、本単元では契約の刷新ではなく契約の継続が主張されている。

⁷⁰⁵ Meyers/Meyers, *op. cit.*, p. 52.

⁷⁰⁶ Kessler, *op. cit.*, p. 172.

⁷⁰⁷ 「強くあれ」、「恐れてはならない」という表現はゼカ 8:13 にも見られる。

⁷⁰⁸ 出エジプト伝承とハガイ書の関連は本単元の他にハガ 1:4-11, 12-14; 2:21-23 にも見られ、その関連性は密接である(Kessler, *op. cit.*, pp. 170-171)。尚、歴代誌との関連に関しては前節の解説参照。

と言うのは明らかに意図的である。これらの語彙はヤハウェが民と共におり、その関係は祖国の滅亡を経ても尚、断絶することなく、遙か以前の出エジプトの時代から継続していることを証する。かつてヤハウェが臨在すると信じられていた神殿は破壊され、70年もの間廢墟のままであるが、ヤハウェはその民を見棄てて何処かへ行ってしまったのではなく、目に見えなくとも共に、その只中に居るのである。「強くあれ」、「恐れてはならない」という出エジプト伝承を想起させるこれらの言葉はその根拠となる臨在と継続の言葉を囲い込むように配置されている。

6. 「まことに万軍のヤハウェはこう言われた。「まもなく再び、私は天と地と海と乾いた地を揺さぶる」。

本節以下、預言は神殿再建に携わる人々への直接的な励ましから、第二神殿再建を巡る終末的な未来の約束へと転換する。

その初めにヤハウェが天と地と海と乾いた地、そして全ての諸国民 (2:7) を揺さぶると言うことが宣言される。この宣言の初めに **עוד אחת מעט היא** 「まもなく再び」という時を表す表現がなされているが、ケスラーやメイヤーズの指摘するように、この言い回しは文法的に不可解である⁷⁰⁹。この言い回しの初めの二語 (**עוד**と**אחת**) はそれぞれ意味が似通っており (**עוד**は「再び」、**אחת**は「(もう) 一度」)、その上**אחת**は**עוד מעט** 「まもなく」という成句⁷¹⁰の間に割って入っている。また、**מעט**が男性形、**אחת**と**היא**が女性形となっており、この一文の内における性が一致しない。この問題に対する解決策としては、先ず、ケスラーとメイヤーズの見解⁷¹¹に従ってこれを**עוד מעט**と**אחת**、そして**היא**に解体することであろう。**עוד אחת היא**に分けてしまうと、後者の性が一致せず、意味の上でも**עוד אחת** 「もう一度」はいいものの**היא מעט**が理解し難い。よって、**עוד מעט** 「まもなく」、**אחת היא**⁷¹² 「それは再び」という二組の言い回しが編み込まれるかのように合わさったと考えるのが適當ではないか。その際、**עוד**と**אחת**という似通った意味の語彙を併記した理由としてはゲゼニウス、メイヤーズ、アクロイドが指摘するように、これから語られる事柄が差し迫った未来のことを言い表し

⁷⁰⁹ Kessler, *op. cit.*, pp. 173-175; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 52.

⁷¹⁰ 出 17:4; 詩 37:10; イザ 10:25; 29:17; エレ 51:33。

⁷¹¹ Kessler, *op. cit.*, p. 175; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 52.

⁷¹² 本節とは文脈が違う上、**אחת**は元々を表す名詞なので意味は各個違っているが、ヨブ 9:22 や雅 6:9 には**אחת היא**という言い回しが見られる。創 27:38 も参照。

ていると解するのが適切と思われる⁷¹³。

その差し迫った未来において、ヤハウエはהַשָּׁמַיִם「天」とהָאָרֶץ「地」とהַיָּם「海」とהַחֲרֵבָה「乾いた地」を揺さぶると宣言する。これらの語彙の併記は創1の天地創造の物語を想起させるが⁷¹⁴、חֲרֵבָה「乾いた地」という語彙は創1には見られない。この語彙は動詞חָרַב「(水が)はける、干上がる」からの派生語である。本節に見られるそれとは別の母音表記において荒れ地を意味するものもあるが、本節と同様の語彙としては本節を除けば旧約聖書中7回その用例が確認される⁷¹⁵。その内の創7:22以外の用例はいずれも神的な力が働き、海や川が干上がる若しくは部分的にその底が現れ人々がそこを通るといったものである。また、創7:22では神によって引き起こされた洪水に対し、大地と同義でこの語彙が用いられている。これらはいずれも海や川といった水に満ちた部分に対する乾いた地である。とは言え、既に天と地という表現によって大地そのものは言及されている。では、この乾いた地とは何であるか。出エジプト記の紅海を割って進む物語のように、これを神的な力によって露にされた海底とは考え難い。それは普段、人知の及ばない領域である。よって、聖書の中に同様の用例は見られないが、海に対する乾いた地は島々を意味すると考えられる。語彙の面において共通するものは少ないが、内容の面において関連するイザ60においても、ヤハウエの顕現によってエルサレムへと巡礼に来る諸国民の内に島々が言及されている⁷¹⁶。本單元においても次節に全ての諸国民の財宝がエルサレムへとやって来ると言及されているが、イザ60とほぼ同時期と思われる預言者ハガイの世界観に、西方の島国が存在しなかったとは考え難い。ハガイは次節の全ての諸国民という発言を前提として天と地と海と乾いた地という表現を用いたのであろう。預言者はこれらの語彙を併記することによって「全宇宙⁷¹⁷」を表現している。

天と地と海と乾いた地に対し、ヤハウエが再びそれを揺さぶることが宣言される。このרָעַשׁ「揺さぶる」という語彙であるが、「旧約聖書中47回登場し、内30回は動詞、17回は名詞形である。音と動作の両方を含んだ現象を示し、その意味論的な範囲は地震から（アモ1:1）戦車の進む音（エレ47:3）、兵士の靴の踏みならされる音（イザ9:4）、骨のカ

⁷¹³ Ackroyd, *Exile and Restoration*, pp. 153-154; *GKC*, §141 l; 142 f, g.; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 52.

⁷¹⁴ 神は水を一箇所に集め、乾いた所、大地を創造した（創1:9-10）。

⁷¹⁵ 創7:22; 出14:21; ヨシュ3:17（2回）; 4:18; 王下2:8; エゼ30:12。

⁷¹⁶ イザ60:9。

⁷¹⁷ Petersen, *op. cit.*, p. 67.

ラカラという音（エゼ 37:7）にまで及ぶ⁷¹⁸」。その用例に着目すると、名詞形においては自然現象たる地震⁷¹⁹や戦争時の轟音⁷²⁰を示すものが多い。一方で動詞形の用例においては、何らかの対象を揺さぶる行為者、若しくは何らかの対象が揺れる（震える）原因が、本節と同様にヤハウェである場合が多い。それらはヤハウェの進軍⁷²¹、怒り⁷²²、審判⁷²³、顕現⁷²⁴に分類される。

このמַעַל（マール）という語彙が戦争の描写においても用いられること、そしてまもなく再びという本節冒頭の表現から、本節及び次節で語られていることの背景にペルシア帝国の動乱を想定する研究者もいるが⁷²⁵、果たしてそれは妥当であろうか。前 522 年にダレイオスがその前任者であるカンビセスから王権を奪って以降、世の動乱は前 519 年まで続いたと考えられる⁷²⁶。すると、前 520 年になされたこの預言において、「まもなく再び」は今後約一年続く動乱を指すか、或いは捕囚期の預言者がバビロニアに対するキュロスをヤハウェのメシアと解したように、ダレイオスに代わる新たな指導者がヤハウェの介入によって誕生することを意図したというのであろうか。確かにמַעַלという語彙にも、本節以下に描かれる献げ物に関しても、それらが戦争と無関係な語彙であるとは言い難い。ハガ 2:20 以下の文脈において、この語彙はヤハウェの戦士的な行為を表すものとして用いられていることから、מַעַלという語彙の使用の背景にヤハウェが神的な戦士として闘うといったニュアンスを探ることも可能であろう⁷²⁷。しかしながら、本単元からそのような政治的動乱や改変の使信を読み取ることは可能であろうか。本単元には終末における世界の首都たるエルサレムの姿が示唆されており、その描写の背景には宗主国と属国の関係が想起されていたと思われる。だが、より具体的な或いは現実的な政治的動乱や改変と本単元の使信に如何ほどの関連性を指摘し得るか。と言うのも、本単元の関心事は一貫してエルサレム神殿の再建にあり、まもなく再びという表現の意図するところも、ペルシア帝国の政権交代ではな

⁷¹⁸ Schmoldt, “מַעַל”, *TDOT Vol. 14*, p. 589.

⁷¹⁹ 王上 19:11, 12; イザ 29:6; エゼ 37:89; アモ 1:1; ゼカ 14:5。

⁷²⁰ エレ 47:3; ナホ 3:2。

⁷²¹ 士 5:14; 詩 68:9。

⁷²² サム下 22:8; 詩 18:7; 60:3; 77:18; エレ 4:24; 10:10。

⁷²³ イザ 24:18; エレ 51:29; エゼ 26:10, 15; 17:28; 38:20; ヨエ 2:10; ナホ 1:5。

⁷²⁴ ヨエ 4:16。

⁷²⁵ Mitchell, *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, p. 62; Meyers/ Meyers, *op. cit.* p. 53; Stuhlmüller, *op. cit.*, p. 27.

⁷²⁶ Jones, *Haggai Zechariah and Malachi*, p. 27.

⁷²⁷ Kessler, *op. cit.*, p. 177.

く、ハガ 1:14 においてヤハウェが彼の民全ての心を **עור**「奮い起こした」ことに対応していると考えられる。ハガ 1:14 でヤハウェは彼の民の心を奮い起こし、中断していた神殿再建が再開された。そして今度はヤハウェが全世界を揺さぶり、全ての諸国民が財宝を奉献に訪れる。その結果として彼の地の神殿は以前のものを凌ぐ栄光に満ちるのである。

よって、本節の **רעש** はヤハウェの戦闘や実際の政治的動乱を示していると捉えるよりも、これを終末におけるヤハウェの顕現と解した方がより本単元の使信に沿うと言える⁷²⁸。先に **רעש** が顕現や審判を意味する例を示した。全地が揺れる様を天変地異の表象と捉えるのであれば、イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) ; 60 にも見られるように、終末における顕現に際する驚くべき天変地異のモチーフの導入と解し得る。そしてその神顕現は諸国民のエルサレム巡礼を引き起こす。本単元 6 節以下を同時期の預言であるイザ 60 と比較すると (一) 全世界的なヤハウェの顕現 (イザ 60:1-4)、(二) 諸国民の巡礼と献げ物 (イザ 60:3-16)、(三) 審判 (イザ 60:12)、(四) 諸国民の服従 (イザ 60:14)、(五) 新しいエルサレム神殿の栄光 (イザ 60:7, 13, 15)、(六) 平和の約束 (イザ 60:17 以下) (七) 終末における神顕現に際する天変地異の描写 (イザ 60:19-20) といった共通項を指摘し得る。それ故に本節の **רעש** を用いた表現が、終末におけるヤハウェの顕現に際する天変地異⁷²⁹を意図していたとしても不思議ではない。

7. 「また私は全ての諸国民を揺さぶる。すると全ての諸国民の財宝がやって来る。そして私はこの家を栄光で満たす」。

全世界を揺さぶるという表現でヤハウェの世界的な顕現が示された次に、ヤハウェが **כל-הגוים**「全ての諸国民」を **רעש**「揺さぶる」ことが宣告される。ハガイ書において、**גוים**「諸国民」は本節の他に 2:22 に一度言及されるのみである。2:22 を含む単位では⁷³⁰、本節及び前節と同様に **רעש** が用いられ、ヤハウェが天と地を揺り動かした結果、諸国が倒されるということが述べられている。2:22 には、馬や馬を駆る者が互いの剣にかかって倒れるとあるが、ハガ 2:20 以下の預言には直接的ではないにせよ、ヤハウェの諸国民に対する戦士的な行為が描かれていると言える。

それでは、本節においてはどうか。ケスラーは本節にもヤハウェが神的戦士として描か

⁷²⁸ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 53; Petersen, *op. cit.*, p. 67; Redditt, *op. cit.*, p. 25; Verhoef, *op. cit.*, p. 103.

⁷²⁹ イザ 60:19-20。

⁷³⁰ ハガ 2:20-23。

れていると考えている⁷³¹。その理由として彼は、**רעש**に戦慄や恐怖と関連する用例があること⁷³²、全ての諸国民の財宝がやって来るという表現にヤハウエの諸国民に対する審判が暗示されている点⁷³³、その際用いられている**חמז**「財宝」という語彙には戦利品としての用例が見られる点を挙げている⁷³⁴。このケスラーの見解に加えて、次節の文言にも戦士的要素を汲み取ることが可能である故⁷³⁵、本節がヤハウエを神的戦士として描いていると読み取ることも不可能ではない。また、フェアホフは本節から「最も重要な神学的意図⁷³⁶」を汲み出す。それは、諸国に対する神の支配であり⁷³⁷、全ての諸国民がアブラム（アブラハム）やイスラエルの祝福を分かち合うという思想である⁷³⁸。これに加えて、彼は諸国民の財宝が到来するという文言に、「聖戦の構想の保持⁷³⁹」を見る。

しかし、本単元にヤハウエの戦士的側面や聖戦の構想が意図されていると見るのは適切であろうか。と言うのも、本単元にはハガ 2:20 以下の預言のように明確な戦闘の描写は見られない。**רעש**をヤハウエの顕現或いは審判の表現と捉えるとして、その顕現に恐れ戦くといった表現はヤハウエの救済に与るシオンに対しても用いられる⁷⁴⁰。本節のこの表現に諸国民に対するヤハウエの審判が暗示されているとも考えられるが、諸国民に対する審判は例えばイザ 2:4 のように、終末における全世界的な平和を詠う預言においても言及される主題である。そして、そのような審判が常に戦士ヤハウエによる戦闘行為やそれに準ずるものであるとは言い難い。とは言え、**חמז**「財宝」の用例や次節の文言の背景に戦闘の際に用いられた表現が見られること、それが同時に諸国民に対するヤハウエの支配を示していることは明らかである。

では、本節及び次節をどう捉えるべきか。メイヤーズは以下のような見解を示している。

⁷³¹ Kessler, *op. cit.*, p. 177.

⁷³² イザ 14:16; エゼ 31:15-16; 38:19-20; エレ 8:16; 49:21。 Kessler, *op. cit.*, p. 177.

⁷³³ 民 31:9; 代下 36:10; イザ 8:4; エレ 15:13; 17:3; エゼ 26:12; ダニ 11:18; ホセ 13:15; ナホ 2:9。 Kessler, *op. cit.*, p. 179.

⁷³⁴ 代下 32:27; 36:10; ダニ 11:8; ホセ 13:15; ナホ 2:10。 Kessler, *op. cit.*, p. 179.

⁷³⁵ 王上 20:3; ナホ 2:10。

⁷³⁶ Verhoef, *op. cit.*, p. 103.

⁷³⁷ 代下 20:6; 詩 47:9; 2:8; 7:9; 22:9; 82:8; 99:1; エレ 10:7。 Verhoef, *op. cit.*, p. 103.

⁷³⁸ 創 12:3; 18:18; 22:18; 26:4; 出 19:5-6; ルツ 1:16; 王上 8:43; 代下 6:33。

⁷³⁹ Verhoef, *op. cit.*, p. 103。 ヨシュ 6:19; ミカ 4:13。

⁷⁴⁰ イザ 60:5; エレ 33:9; ホセ 3:5; ミカ 7:17。これらの預言で用いられている語彙は**רעש**ではなく**פחד**である。

「8 節における銀や金に加えて、財宝とは政治的な貢ぎ物の語彙の一つであり、気前よく送られるものの単純な名称ではない。これらの語彙には属国が、彼らを政治的に支配する他国の首都に対し高価な物品を送る際に必要とされる服従を暗示している。広大な帝国の中心である首都の象徴的な役割は、建物や宝物庫にその支配の及ぶ最も遠い地域から物品を取り入れることによって強化されるというものである。終末論的ビジョンはいかなる人間の統治者よりも、ヤハウェを重大な皇帝とした⁷⁴¹」。

本単元の主要な関心は再建中の第二神殿にある。その使信において、それは現在の無に等しい状態から一変してソロモンが建立した過去のエルサレム神殿を凌ぐものとなると語られる。では、それはどのようにして成されるのか。これを紐解くには本節及び 3 節、9 節で三度言及される栄光という語彙が鍵となる。先に言及したように、本單元における כבוד 「栄光」という語彙には二重の意味が暗示されている。第一はエルサレム神殿の物質的な豊かさを意味するものであり、第二は神の臨在を示すものである。イザ 60 では前者に נאֶר を当て、後者には כבוד を用いて区分がなされていたが、本單元にはそのような区分は見られない。本節の栄光は文脈からして諸国民の持ち来たる財宝によって第二神殿が物質的に栄華なものとなるとの印象を受ける。しかし、それだけではない。神殿が כבוד で満ちるといふ表現は王上 8:10 において、ソロモンが建立した神殿にヤハウェの栄光が満ちた、つまりその臨在が証された場面を想起させる。本単元の背景の一つに同様の場面を指摘し得ることは既に述べた。そのため、本節後半部が王上 8:10 を想起して語られた文言であっても何ら不思議ではない。すると、本節においても 4 節と同様に文脈においては物質的な栄光が、その文言の背景には神の臨在がというように二重の意味での栄光が語られているということになる。

先に引用したメイヤーズやフェアホフの見解のように、本節にはヤハウェによる他国の支配が語られている。人間の王や支配者がその中心に据えられず、そればかりか一言も言及されない背景には⁷⁴²、王不在の属国としての現状のみならず、ヤハウェこそが王であるとの思想が影響していると考えられる⁷⁴³。同時に、ヤハウェは神である。他国の神々が偶

⁷⁴¹ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁴² 本單元においてはゼルバベルやヨシュアといった指導者達も他の人々と同一の立場に置かれている。

⁷⁴³ 「神の王権は人間の王の不在の状況で今までになくより顕著なものとなる」(Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 54)。

像であり、ヤハウエこそが神であるとの思想は捕囚期に第二イザヤ書やエレミヤ書において強調されたが、その思想が預言者ハガイに継承されていないとは考え難い。そしてその神は、現在は再建中であるが、エルサレム神殿に住まう神である。本節は二重の意味に捉え得る栄光という語彙を用いることによって、エルサレム及びその神殿の二重の役割を物語っていると考えられる。それは第一に全世界の首都エルサレムである。これは本節に用いられた財宝という語彙と次節の文言に暗示されている。諸国民がエルサレムに財宝を持ち来たる様は、宗主国に対する属国の行為を反映している。第二のものは全世界の宗教的中心地エルサレムである。諸国民が財宝を献げる対象は人間の王ではなく、神であり王であるヤハウエである。よって、諸国民の献げ物は総じて宗教的な意味を持つ。これらは王であり神であるヤハウエという二重の役割を帰せられた唯一の神への信仰を根拠とする。

本節は全ての諸国民に対するヤハウエの顕現と審判を暗示する。しかし、その際に、ヤハウエを神的な戦士として想定しているか否かという点に関しては不明である。ヤハウエの戦闘や聖戦が本節を含む本単元の主題と合致するとは言い難い。そして諸国民は財宝を持ち来る。聖書本文を訳すと「諸国民の財宝がやって来る」となるが、財宝のみがエルサレム神殿にやって来るとは考え難い。また、これを過去にエルサレム神殿から持ち去られた財宝が戻って来ると解するものがあるが⁷⁴⁴、聖書本文はそのような解釈を確たるものとししない。それよりも、その語彙から本節は宗主国と属国の関係を反映していると言えよう。すると、本単元は諸国民の巡礼を描いているのかという疑問が生じるかもしれないが、本単元はヤハウエの王的支配の様を想定しながらも、ヤハウエの戦闘や戦勝の描写は皆無である。諸国民は何故、その財宝を貢ぎ物として携え来るのか。それはヤハウエが彼らを揺さぶったからに他ならない。これはヤハウエの全世界的な顕現であり審判である。それを受けて全ての諸国民はエルサレムへ来るのである。前節の解説でも触れたが、これはイザ60と共通する。よって、この短く簡素な表現の中に諸国民の巡礼の思想を見ることは可能である。

8. 「銀は私のもの、金は私のもの。」万軍のヤハウエの御告げ。

この、銀、金という語順であるが、旧約聖書では殆どの場合銀が第一に言及され、その後金⁷⁴⁵が来る。それ故、古代パレスチナにおいては銀が金よりも高価なものと見なされ

⁷⁴⁴ Petersen, *op. cit.*, pp. 67-68; 鈴木、前掲書 744 頁。

⁷⁴⁵ イザ 60:9 参照。

たとえるものもあるが⁷⁴⁶、これには疑問が残る。もしも、銀の価値が金を上回るのであれば、ソロモンがエルサレム神殿を建立する際にその装飾にことごとく金を用いたのは何故か。神の居住となり得る一大建築物にあえて最も高価な物ではなく、それに次ぐ物を用いるだろうか。「ハンムラビの時代において、金には銀の六倍の価値があり、後期には十倍となる。アッシリアや新バビロニアの時代において、それは銀の十二倍の価値があった⁷⁴⁷」。これは古代イスラエルにおいても同様である。「聖書の全時代を通して、銀よりも金が勝り、金が最も価値のある金属であるということは全ての証言が述べていることである⁷⁴⁸」。従って、銀、金という語順は、より高価な物を先に置いているのではない。

本節は預言者を通したヤハウエの弁として「銀は私のもの、金は私のもの」とだけ記している。これらの貴金属は「世界の財産の比喩⁷⁴⁹」とも、神殿再建に用いられるものとも考えられるが⁷⁵⁰、本節と同様の表現が王上 20:3 に見られる。それはサマリアへ進軍し、その街を包囲したアラムの王、ベン・ハダドがイスラエルの王アハブに向けた言葉である。「お前の銀と金は私のもの。美しい妻子も私のもの」。このベン・ハダドの言葉と本節におけるヤハウエの言葉には通じるものがある。また、ナホ 2:10 は本節の文言とは異なるものの、前節で言及された財宝と共に銀と金に言及する。「銀を奪え、金を奪え。その財宝は限りなく、あらゆる宝物が溢れている」。これはニネベの陥落の際の略奪者の言葉である。これらの類似する表現を持った聖書箇所より、本節の文言の背景には戦争の記憶が反映されているのではないかと推測される。ただし、上記二箇所との明らかな相違点も指摘される。それは、本單元において、ヤハウエは他国へと進軍する者でもなく、略奪者でもないという点である。銀や金はヤハウエが奪いに行くのではなく、諸国民からもたらされるのである。

9. 「これから後のこの家の栄光は先のものよりも大いなるものとなる。」万軍のヤハウエは言った。「この場所に私は平和を与える。」万軍のヤハウエの御告げ。

本単元の締め、ヤハウエは預言者を通して聴衆に二つのことを宣告する。それらはい

⁷⁴⁶ 「銀が金に先行して言及されることは古いテキストにおいては珍しいことではない。それはおそらく銀がより高価なものとして用いられたことを示唆する」(Koole, *op. cit.*, p. 237)。Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 54 も参照。

⁷⁴⁷ Kedar-Kopfstein, “זהב”, *TDOT Vol. 4*, p. 36.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 37. 聖書における金の価値に関しては *Ibid.*, pp. 37-38 を参照。

⁷⁴⁹ Kessler, *op. cit.*, p. 181.

⁷⁵⁰ Verhoef, *op. cit.*, p. 105.

ずれも未来のことであり、これらの文言が語られている現在に欠けていたものと考えられる。

第一の宣告は「これから後のこの家の栄光は先のものよりも大いなるものとなる」というものである。この宣告が、הבית הזה「この家」やכבוד「栄光」といった語彙の点においても、過去と未来の神殿を比較するその内容からも、3 節の言葉を受けていることは明らかである。「この家」と「栄光」という語彙の組み合わせに関しては既に 3 節及び 7 節の解説で示した通り、本節においても二重の意味で捉えるのが適切であろう。

הראשון「先のもの」とは 3 節においても比較の対象となっていたソロモンの建立した第一神殿である。聴衆の眼前にはその基は据えられているものの、無に等しい神殿が存在する。しかし、預言者を通して告げられたそれらの言葉は、決して神殿再建の進捗状況に対する怒りに満ちた叱責ではない。第一神殿の栄光を語るのも、無に等しい現状を確認させるのも、全てはこれから先に訪れる未来の栄光の偉大さを示すための伏線である。第一神殿を知る者が居たとして、またそこに「高齢者の子供の頃の記憶はしばしば曖昧なものであり、時に誇張されている⁷⁵¹」というスミスの推測が加味されていたとして、一体誰が眼前の廃墟が先のものを上回ると予測したであろうか。ソロモンのような強力な指導者もおらず、民の士気においても、物質的な要素においても先の神殿を建てた時代のような勢いはない。本単元や同時代の預言者であるゼカリヤの「強くあれ」という励ましの言葉からしても⁷⁵²、民の内には過去に一度頓挫している神殿再建事業に対する疲労や不安が充満していたと考えられる。その中であってこの宣告は驚くべきものである。

次いで非常に簡素な言い回しでשלום「平和」の預言がなされる。ここでは「この家」ではなく、במקום הזה「この場所」である。前者が神殿であるのに対し、後者は神殿とエルサレム全域を指すと考えられる⁷⁵³。「この場所に私は平和を与える」という言い回しはレビ 26:6; エレ 14:13 との関連を示唆する⁷⁵⁴。特にエレ 14:13 との対比は非常に興味深いものである。と言うのも、そこで「この場所に平和を与える」と告げているのはエレミヤではなく、偽預言者達だからである。では、本節の預言はそれらと同等のものであろうか。フエアホフは両者の相違に関して次のように言及している。

⁷⁵¹ Smith, R. L., *op. cit.*, p. 157.

⁷⁵² ゼカ 8:9, 13, 15。

⁷⁵³ Kessler, *op. cit.*, p. 183; Verhoef, *op. cit.*, p. 106; Wolff, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁵⁴ Kessler, *op. cit.*, p. 183; Verhoef, *op. cit.*, p. 106.

「救済の約束の一部としての平和の観念は偽預言者と真の預言者のどちらの使信にも内在する。それらは平和の条件とその適用に関して異なっている。偽預言者の場合、特別な宗教的若しくは倫理的な条件は、選ばれし民に属するという外面的な事実の他には必要とされない。そのような想定の上では約束や平和の適用は無条件である。

ハガイを含む真の預言者によれば、終末的な約束の一部としての平和は神と民との契約における関係の継続を前提とし、それは完全にメシア時代の祝福から成る。この平和を共有するための民の必要条件は信仰である。〈中略〉約束された平和は無条件ではない。これは我々のテキストにもあてはまる。平和の条件は神殿を再建するという主の命令に対する全身全霊の服従と、この事業を達成するための誠実な献身に残っている⁷⁵⁵」。

また、前 520 年と預言者エレミヤが偽預言者達と対峙した時代背景は全く異質である。この時代はエレミヤの時代とは違い、人々には街を守る壁も、彼らを守る神を象徴する神殿もない。彼らには人間の王もおらず、ペルシア帝国の属国である。例えばかつての偽預言者達がそうであったように、ハガイが民に平和を説いたとしても、かつての民にとってその根拠であった拠り所は廃墟である。ケスラーが本節に関して「一般的に神殿が平和を確約するある種のお守りとして考えられていたエレミヤ書に映し出された状況に対し、ヤハウエは今や神殿が真の世界平和の中心となるであろうと告げる⁷⁵⁶」と述べているように、イスラエルを滅亡させたヤハウエの審判は、王国時代に存在したある種のお守りとしての神殿理解をも滅ぼしたと言えよう。よって今、預言者ハガイを通して告げられる平和は過去に偽預言者達によって告げられたものとは異質であり、両者を同等に扱うことは不当である。

レビ記のものはレビ 26:3 から続くヤハウエの祝福に関する文脈にあり、それは本節における平和の意味を考察する際の助けとなる。レビ 26:3-13 において祝福として語られていることを纏めると、豊穡、あらゆる脅威からの保護、戦勝、多産、ヤハウエの臨在である。これはハガイ書と同時代の預言書であるゼカリヤ書において語られていることと幾らか相違はあるものの、大枠において一致する。神殿再建とその意義に関して、ハガイ書におい

⁷⁵⁵ Verhoef, *op. cit.*, pp. 106-107.

⁷⁵⁶ Kessler, *op. cit.*, p. 183.

ては本単元の他には神殿再建の暁にはヤハウェがそれを喜んで受け入れ、栄光を顕す⁷⁵⁷と記されているに留まるが、ゼカリヤ書においてそれは終末的な救済をもたらす引き金となる⁷⁵⁸。それらを同時代の思想として、本節の預言と関連すると仮定するのであれば⁷⁵⁹、ゼカ 1-8 もレビ 26:3 以下の祝福と共に本節で言及されている平和の理解の助けとなる。

本単元と同時代のゼカ 8:10 ではשלוה「平和」の欠けた状態が語られる。そこでは欠けていたものとして、労働や家畜の報い、敵からの守りが言及される。これらはレビ記における豊穡やあらゆる脅威からの保護に対応する。ゼカ 8:13 ではこのような平和の欠如が呪いとして言及されるが、それらは一転して祝福となる。また、レビ記に見られる戦勝に関してはそれぞれの時代背景の影響による不一致が見られる。レビ 26:8 においてはヤハウェに従う者達の剣における無類の強さが約束されていた。ゼカリヤ書においてはそのような猛者の存在は認められないが、ゼルバベルに対する言葉として「武力によらず、権力によらず、我が霊によって」と新時代の統治の思想を示唆する。多産に関してはゼカリヤ書に対応記事はないが、ヤハウェの臨在については、ハガイ書と同様に救済の文脈で約束される。

ハガイ書に着目すると、レビ記及びゼカリヤ書の記述と共通する平和の意味が浮かび上がる。それは単に武力による衝突のない状態を指すだけではなく⁷⁶⁰、人々の生活全般における安泰や平安をも含むものである⁷⁶¹。そしてそれはヤハウェの臨在と密接に関連する。本単元の預言の聴衆にはかつてヤハウェが臨在していた神殿もなく、物質的に人々を外敵から守る街を守る壁もない。この無防備な状況は人々の肉体的及び精神的、そして信仰的な平和を脅かすものであった。「この場所に私は平和を与える」との宣告は先の栄光の約束と共に、過去のものに勝る平和（それは人々の生活のあらゆる局面に関わるヤハウェによる祝福である）を期待させる。そのためには先に引用したフェアホフの言うように、神殿再建が一つの前提条件となっており、それによってそこに、以前に勝る栄光が満ちることが平和の根源となる。

⁷⁵⁷ ハガ 1:8。

⁷⁵⁸ ゼカ 1:16-17; 2:14-17; 8。

⁷⁵⁹ ゼカ 8:9 は本単元で告げられた預言を前提としていと考えられる。メイヤーズはこれらの書物の緊密さから、それらが「複合的な著作」(Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. xliv) であると言及している。

⁷⁶⁰ 「諸国民は剣ではなく「財宝」を運んで来る」(Wolff, *op. cit.*, p. 83)。

⁷⁶¹ 平和という語彙は用いられていないものの、ハガイ書の語る平和の欠如した状況はいずれも不作と関連する (ハガ 1:6, 9-11; 2:16-17)。

背景

以上のように本単元の背景には預言者を含め前520年に生きた人々の現実を反映した側面と、聖書の歴史伝承からの引用の側面が見られる。先のものは本単元のみならず、諸国民のエルサレム巡礼において彼らの奉献に言及する単元に共通するものであるが、本単元には宗主国と属国との関係がより色濃く反映されていると言える。直接的な言及はないが、ヤハウェを王として捉える思想は聖書に散見されるものであり⁷⁶²、本単元の背後にもヤハウェに対する同様の信仰を見出すことが可能である。ヤハウェは神であり王である故に、必然的にエルサレムは、復興がままならない状況であるにもかかわらず、世界の首都として扱われる。特定の神の加護を受けた或る王が世界の支配者として属国から貢ぎ物を受けるとするのは別段珍しい思想ではないが、他の諸国民の奉献の単位と同様に、本単元もその王座をヤハウェに帰しているという点で特徴的である。

このような現実的な世界支配の模様を反映しているため、その語彙からヤハウェの戦士的側面や聖戦思想を読み取るものもあるが⁷⁶³、本単元に関しては、同書 2:20 以下の預言や、シオンの詩編に見られるようなヤハウェの戦勝のモチーフは用いられていない。ヤハウェは全ての諸国民を揺さぶるが、それはヤハウェの全世界的な顕現と審判を暗示しており、彼らを比喩的であっても武力をもって制圧することが想起されていたとは考え難い。

また、諸国民の奉献に関して、先にイザ 60 の背景の項においても触れたのと同様に、本単元の預言の背景に、他国からの助力を肯定する狙いもあったのではないかと。エズ 4:1-5 には神殿再建事業の初期に地の民からの助力の申し出をゼルバベルとヨシヤが断ったが故に、彼らが一転して再建事業の敵となったことが報告されている。再建事業の頓挫がこのことのみに起因するとは考えられないが、一つの要因であったことは想像に難くない。そこでゼルバベルらは「キュロスが我々に命じた仕事であるから」と主張しているが、この背景に何らかの選民思想を読み取ることも可能である。キュロスがゼルバベルらに命じた仕事であっても、果たして彼は他国からの援助を禁じたであろうか。神殿の再建にはダレイオスの援助が不可欠だったのではないかと。ヤハウェが諸国民の献げ物を受け容れると

⁷⁶² 詩 93:1; 96:10; 97:1; 99:1; イザ 52:7 等。

⁷⁶³ Kessler, *op. cit.*, p. 177.

いった思想とエズ 4:1-5 に残された記録とを比較するならば、諸国民の奉献に関する各単元は、選民主義的な頑なさに対して批判的である。本単元はそのような閉ざされた姿勢に批判的でありながらも、歴史伝承からの巧みな引用によって、ヤハウェが選んだ民とヤハウェとの関係の継続性を強調する。この継続性こそが目に見える拠り所を失った民の希望となることも事実である。

また、先に 6 節の解説及びイザ 60 の背景の項で述べたように、本単元はその時代背景においても、内容においてもイザ 60 との関連性が推測される。これら二つの預言は、どちらも前 515 年前後のものであるということが想定され得る上に、(一) 全世界的なヤハウェの顕現 (イザ 60:1-4)、(二) 諸国民の巡礼と献げ物 (イザ 60:3-16)、(三) 審判 (イザ 60:12)、(四) 諸国民の服従 (イザ 60:14)、(五) 新しいエルサレム神殿の栄光 (イザ 60:7, 13, 15)、(六) 平和の約束 (イザ 60:17 以下)、(七) 終末における神顕現に際する天変地異の描写 (イザ 60:19-20) と、内容における共通項を指摘し得る。しかし、明らかな相違点も見受けられる。それは、(一) イザ 60 では救済における一つの要点として語られている捕囚民の帰還が本単元では語られていない。本単元はイザ 60 のように多角的な面における救済を語ってはいない。本単元の関心事はただ一点、エルサレム神殿の再建に向けられている。(二) どちらの預言においても、諸国民の財宝がもたらされることが語られるが、本単元ではそれが神殿に栄光を帰すことが簡潔に語られるのみであり、イザ 60 程明確にその用途が語られない。(三) どちらの預言も様々な伝承を用いているが、イザ 60 ではそれ以前の預言からの引用が多く見られたのに比べ、本単元は預言書からの引用もさることながら、歴史書及び申命記史家的歴史伝承からより多くの言い回しを引用している⁷⁶⁴。イザ 60 における以前の預言者達の文言の引用の背景には、過去に審判預言で語られたものが一転、新しい再興の時代においては救済の文脈で語られるという逆転の発想が見られた。一方、本単元の歴史書からの引用には、そのような逆転の発想とは違い、ヤハウェと民との関係の継続性を強調する意図が見られる⁷⁶⁵。イザ 60 においても、アブラハム伝承や出エジプト伝承からの影響は見られ、60:22 には過去に交わされたヤハウェとの約束の継続性が主張される。

バビロニアの侵攻による大敗から 67 年、その間エルサレムは廃墟となり打ち捨てられた神殿を据え、城壁も修復されないままであった。しかし、これはヤハウェに見棄てられ

⁷⁶⁴ イザ 60 の論考を参照。

⁷⁶⁵ Kessler, *op. cit.*, p. 171.

たのでも、その関係性が消失したわけでもない⁷⁶⁶。この退廃はヤハウェが自らの選んだ民への審判であった。今やその時は終わり、救済の時代へと歩みを進めている。本単元はその根拠として、ヤハウェがイスラエルの民と出エジプトの際に契った言葉の継続性を聴衆に主張する。この主張の背景には現在が救済の時代にあるにもかかわらず、捕囚期に第二イザヤ書の預言者によって語られたような華々しい民の帰還は実現せず、メシア的な人間の王も登場せず⁷⁶⁷、エルサレムにおいてはその街の復興や神殿の再建も順調とは言い難い等の様々な不安要素から生じる民の疑いという現実があったと考えられる。その疑いとはつまり、ヤハウェは本当に我々を救うだろうかというものである。彼らの記憶においては、先になされた希望の預言の言葉よりも、眼前の悲劇的な歴史を色濃く含んだ絶望の方が濃密であったのではいか。そのような人々に預言者ハガイは歴史伝承から言葉を用いて励ましと希望を宣言する。強くあれと三度繰り返される激励は出エジプトの途上にあつてその指導者モーセを失ったヨシュアに向けられた言葉と重なる。本単元の背景に出エジプト伝承が存在することは明らかである。その文言を引用する理由としては、ハガイが前 520 年の状況を出エジプト伝承と重ね合わせ、現状を第二の出エジプトと捉えていたためと考えられる⁷⁶⁸。彼らは救済の途上にあり、約束の地を再び嗣ごうとしている。

加えて預言者は現在を過去の華々しい記憶と重ねるだけでなく、過去、現在、未来をその短い文言の中で比較し、これから後の栄光が先のものに勝ると告げるのである。イザ 60 においても、ヤハウェの顕現に始まる救済において、エルサレムが美しくなると別の語彙を用いて類似することが語られているが、過去の栄華との比較はなされていない。このような伝承の用法はイザ 60 と本単元を比較する際に、本単元の特徴となる。

以上のことからイザ 60 と本単元の関係に対して、以下のことが言える。先に 60 章の背景の項で述べたように、やはりイザ 60 の方が本単元より幾分後代のものと考えるのが適切である。本単元の関心事は神殿再建の一点に絞られており、その預言がなされた時代というのも定点として扱い得る。これに対し、イザ 60 は本単元のような日付もなく、多角的な救済が語られているが故に詳細な時代の特定に幾分困難な点が付きまとうが、その内容及び他の思想との関連から神殿再建後と推測される。両者の関連性に関して、先の類似性を根拠により後代のイザ 60 が本単元にも通じていた可能性を否定することは困難であ

⁷⁶⁶ イザ 49:14 ではシオンの嘆きとして「ヤハウェは私を見棄てられた」と記されているが、これは当時の民の嘆きを端的に反映したものと考えられる。

⁷⁶⁷ Verhoef, *op. cit.*, p. 96.

⁷⁶⁸ Mason, *op. cit.*, p. 20.

る。イザ 60 の著者は預言書を含む多様な思想に精通しており、比較的近い時代に同じ場で活動した預言者の使信を知らないということは考え難い。両者の相違点については各々の思想の担い手の相違、及び使信の相違と解することが可能である。最も明白な相違として本單元には捕囚民の帰還に関する言及が見られないが、これは本單元が神殿の再建という一点に焦点を絞っているためと言える。

2-7 ゼカリヤ書 14 章 16-19, 20-21 節

試訳

16. そして、エルサレムに來た全ての諸国民の残りの者が皆、年毎に王なる万軍のヤハウェにひれ伏すため、仮庵祭を祝うために登るようになる。
17. また、地の諸氏族の中から王なる万軍のヤハウェにひれ伏すためにエルサレムに登らないものがあれば、彼らの上に雨は降らないであろう。
18. また、もしエジプトの氏族が登って來ないなら、仮庵祭を祝うために登らなかった⁷⁶⁹諸国民をヤハウェが打った疫病が、彼らの上に⁷⁷⁰生じるであろう。

⁷⁶⁹ BHS は本節の *אשר לא יעלו לחג את־חג הסוכות* 「仮庵祭を祝うために登らなかった」が次節でも繰り返されるため削除を提案するが、これを支持する写本がないためマソラを支持する。

⁷⁷⁰ 本節はマソラでは「また、もしエジプトの氏族が登って來ないなら、仮庵祭を祝うために登らなかった諸国民をヤハウェが打った疫病は、彼らの上に生じない」。ただし、本文の文節を示す記号に従うならば「また、もしエジプトの氏族が登って來ず（或いは「來ないなら」）、彼らの上にはない。仮庵祭を祝うために登らなかった諸国民をヤハウェが打った疫病が、彼らに生じるであろう」。一方、少数のヘブライ語写本、LXX、シリア語写本では「また、もしエジプトの氏族が登って來ないなら、仮庵祭を祝うために登らなかった諸国民をヤハウェが打った疫病が、彼らの上に生じるであろう。」問題となるのは本節中腹に見られる *ולא עליהם* 「そして、彼らの上にはない」である。BHS の文節に従うならば、この二語は本節の前半部に含まれる。しかし、先行する *לא־תעלה ולא באה* が動詞を伴う否定文であるのに対し、動詞を含まない *ולא עליהם* が続くのは奇妙である上、その意味が不鮮明である。よって、*ולא עליהם* は本節後半部に位置すると見なすのが適切である。マソラと異読の相違は否定詞の有無である。先行する 17 節が仮庵祭に登らない諸氏族に対する罰を告げるのに対し、本節をマソラのまま読むのであれば、エジプトの氏族に対して疫病は生じないとなり、前節との繋がりに違和感が生じる。当該箇所本文批評に関してはブッターワースが示すように三種の解決策が考えられる。「(一) 17 節 b からの誤った反復として削除

19. これはエジプトの罪、仮庵祭を祝うために登らなかった全ての諸国民の罪となる。
20. その日、⁷⁷¹馬の鈴はヤハウエの聖なる物となり、ヤハウエの家の鍋は祭壇の前の鉢のようになる。
21. そして、エルサレムとユダの全ての鍋は万軍のヤハウエの聖なる物となり、全ての犠牲を献げる者達は来て、そこから取り、そこで調理する。そして、その日にもはやカナン人は万軍のヤハウエの家になくなる。

形式、構成及び論点

ゼカ 14 には文学類型と構成に関する議論が見られる。ハンソンは「ゼカ 14 をもって、人は本格的な黙示の時代に入る⁷⁷²」と、当該箇所を黙示文学の発端を想定した。以降、ゼカ 14 に見られる以下の特徴は当該箇所を黙示思想と関連付ける鍵として捉えられている⁷⁷³。(一) より古い伝統とモチーフの使用。(二) 超現実主義的な表象。(三) 激しい争い。(四) 神のみが戦う。しかしながら、当該箇所を黙示思想の発端を見ることに対しては懐疑的な見解も見られる⁷⁷⁴。黙示思想の特徴として二元論的な思考、「超歴史的また超自然

する。(二) 少数のヘブライ語写本、LXX、シリア語写本と同じく α のみ削除する。これが最も適切な解決法と思われる。(三) この文言を「彼らの上に（も雨は）降らないであろう」というものと理解する。この場合、我々は「そして」が後続の動詞に付されることを予想すべきである」(Butterworth, *Structure and the Book of Zechariah*, p. 229)。18 節には 12, 19 節と共通の表現が用いられているが、(三) の雨との関連に関しては問題となっている $\text{וְלֹא עֲלֵיכֶם יִהְיֶה הַגֶּשֶׁם}$ が前節 $\text{וְלֹא עֲלֵיכֶם יִהְיֶה הַגֶּשֶׁם}$ 「彼らの上に雨は降らないであろう」にも見られることから推測される。本文批評上、最も困難な読みはマソラである。その場合(三)の解釈を含めた読みが当該箇所の本文批評として妥当な見解となるが、その場合、ブッターワースが指摘するように後続の動詞に接続詞が付されていないのは奇妙であるし、エジプトの氏族に対してのみ干ばつと疫病の二重の罰が課されるという点にも違和感が生じる。当該箇所の本文批評においては、いずれの立場を取ったとしてもマソラの本文は問題を含んでおり、何らかの対処を要することは明白である。本論においては最も改変が少なく、他の写本の支持も得られる異読の読みを支持する。

⁷⁷¹ 少数のヘブライ語写本は「全ての馬の鈴」。これは次節の全ての鍋に合わせたものと考えられるため、マソラを支持する。

⁷⁷² Hanson, *op. cit.*, pp. 369-401.

⁷⁷³ Stuhlmüller, *op. cit.*, pp. 155-156.

⁷⁷⁴ Larkin, *op. cit.*, p. 182; Plöger, *op. cit.*, p. 92; Reventlow, *Haggai, Sacharja und Maleachi*, p. 124.

界的に、この世界の破壊と消滅、そして死人の復活と審判とが信じられる⁷⁷⁵」というものが挙げられる。二元論的な思考に関してハンソンはゼカ 14 に二つのイスラエルを想定するが⁷⁷⁶、ゼカ 14:1-2 に関しては二元論的な思考の表出ではなく「捕囚期以前の審判預言から続く影響」と見なすことも可能である⁷⁷⁷。その上、上記に挙げたゼカ 14 に見られる特徴も黙示文学に特有のものとはいえない。(一) に関しては本論で取り上げる他の單元においても見られる共通の特徴である。(二) のような天変地異に代表される表象は預言書の終末論にも見られる。(三)、(四) に関しても、例えばシオンの詩編にも同様のモチーフが用いられている。加えて、ゼカ 14 には「世界の破壊と消滅、そして死人の復活と審判⁷⁷⁸」に関する言及や、それに準ずる思想は暗示的にも見られない。預言書の終末思想と黙示思想の関連を否定することは上記 (一) の特徴からも不可能であるが、ゼカ 14 をして本格的な黙示の発端と見なすことに関しては懐疑的な立場を取らざるを得ない。

ゼカ 14 の構成に関してハンソンは 14 章全体を一貫した単位と見なす⁷⁷⁹。彼の見解によると 14 章は「その基礎において争いの神話の様式に準じている⁷⁸⁰」。この様式は基本的には神的戦士による敵対者との争いと勝利、神顕現、それに伴う救済に言及するものであり、場合によっては全世界的なヤハウェの王権や勝利を祝う行進や祝宴といったモチーフを含む⁷⁸¹。ハンソンによると、14 章もこの様式に当てはめることが可能である⁷⁸²。

また、以下の点においても 14 章の全体的な関連性を推測することが可能である。(一) 14 章はהנה יום־בא ליהוה「見よ、ヤハウェの日が来る」の一言から、ヤハウェによって全ての諸国民がエルサレムに攻め入る託宣に始まる。ヤハウェ、エルサレム、諸国民の関連は 14 章全体に及ぶ。(二) 内容に着目すると、章全体が神による救済 (1-5, 12-15 節) と新しい秩序 (6-11, 16-21 節) といった主題を繰り返す構造になっており⁷⁸³、ゼカ 14 の構成が意

⁷⁷⁵ 小河「黙示思想」『聖書学用語辞典』352 頁。

⁷⁷⁶ Hanson, *op. cit.*, pp. 373, 397.

⁷⁷⁷ Reventlow, *op. cit.*, p. 124.

⁷⁷⁸ 小河、前掲書 352 頁。

⁷⁷⁹ Hanson, *op. cit.*, pp. 369-372.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 372.

⁷⁸¹ *Ibid.*, pp. 300-316.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 372. 前兆 (1-2 節)、争いと勝利 (3 節)、神顕現と行進 (4-5 節)、神の全世界的な即位の表明 (9-11 節)、契約の呪い (12-15 節)、諸国民の行進 (16-19 節)、犠牲と祝宴 (20-21 節)。ハンソンは 20-21 節を犠牲と祝宴と捉えているが、当該箇所が祝宴をも描いているかという点に関しては懐疑的な見解も見られる (Petersen, *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 137)。

⁷⁸³ Meyers/ Meyers, *Zechariah 9-14*, pp. 492-495.

図的であると言える。

しかしながら、14 章には編集句を指すと考えられる定式 **והיה ביום ההוא** 「その日には」が 4, 6, 8, 9, 13, 20, の文頭及び 21 節の末尾に見られる。この定式を一つの区分と捉えた場合、各区分はヤハウエ、エルサレム、諸国民といった共通の登場人物を擁しながらも、他の思想との関連において多様性が見られるため⁷⁸⁴、この定式が一つの区分として機能する蓋然性は高い。よって、上記の特徴にもかかわらず、14 章全体を一貫性のある単元と見なすことが困難となる⁷⁸⁵。14 章はこの定式によって 1-3, 4-5, 6-7, 8, 9-12, 13-19, 20-21 節に区分される⁷⁸⁶。ただし、9-12, 13-19 に関してはその内容から、さらに 9, 10-11, 12 節と 15 節, 13-14, 16-19 節に区分し得る⁷⁸⁷。ハンソンが主張する 14 章に見られる争いの神話の様式に関しては、14 章全体がこの様式を想定して編まれたものであったとしても、編集者によって短い託宣が互いに関連するような仕方で配置された結果と見なすのが妥当である。

上記の区分の中で本論の主題と関連するものは 16-19, 20-21 節である。以下に示すように 16-19 節は先行する文脈と共通の文言を用いながら、ヤハウエによる審判を生き延びた諸国民が仮庵祭に巡礼する様を描く。ただし、言い回しや語彙における関連にもかかわらず、内容的な齟齬も見られる。14:16 は諸国民の残りの者に言及する。しかし、この箇所と関連性が認められる 14:15 において、ヤハウエは死に至る疫病をもってエルサレムに来る諸国民全員を打つ⁷⁸⁸。また、14:18 と 14:12, 15 の齟齬も明白である。18 節はヤハウエが疫病をもって諸国民を打った理由を、彼らが仮庵祭に登らなかったためと明言するが、共通の言い回しが見られる 12 節で諸国民がヤハウエに打たれたことと仮庵祭は無関係である。これらの点から、ゼカ 14:16-19 は内容的に先行する文脈との内容的な一貫性を欠いており、共通の表現は先行する文脈との関連性を強調するため意図的に導入されたものと考えられる。この意図に関しては背景でも述べるが、ネヘ 8:13-18 に見られるような限定的な範囲の祭儀に対する批判的態度とゼカリヤ書全体の構成に関わるものの二点が考えら

⁷⁸⁴ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 43; Plöger, *op. cit.*, pp. 89-91.

⁷⁸⁵ De Vries, *op. cit.*, pp. 228-232; O' Brien, *op. cit.*, p. 275; Petersen, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁸⁶ 21 節の末尾にも同様の定式が認められるため、21b が付加である可能性も考え得るが (Petersen, *op. cit.*, p. 160)、この定式を末尾に付す用法は単元の要約を示すものとして冒頭に付すものとは区別される (De Vries, *op. cit.*, pp. 40, 229)。

⁷⁸⁷ Petersen, *op. cit.*, p. 139. 特に 12 節以下は 1-11 節がヤハウエのエルサレムに対する行為であるのに対し、諸国民に対する行為が描かれており、主題の変化が顕著である (Sweeney, *Twelve Prophets Vol. 2*, p. 697)。

⁷⁸⁸ 16 節と同じ表現が見られるゼカ 12:9 でもエルサレムに攻め入る諸国民はヤハウエによって滅ぼされる。

れる。

続く 20-21 節も巡礼に関する単元である。既に述べたように、16-19 節と 20-21 節は 20 節冒頭の「その日には」によって区分されているが、これに加えて以下のような特徴及び内容的な相違が見られる。(一) 16-19 節にはいくつかの繰り返し用いられる表現が見られる。しかしながら、16-19 節に見られるような繰り返しの手法は 20-21 節には見られない。(二) 語彙の面における先行する文脈との関連は 15 節にも見られる馬、14 章では 16-17, 20 節にしか見られない万軍のヤハウエ⁷⁸⁹の他には見られず⁷⁹⁰、これを 16-19 節に見られるものと同様の特徴とは言い難い。(三) 両者には祭儀に関する言及が見られるが、16-19 節が簡潔に仮庵祭における巡礼にのみ言及するのに対し、20-21 節はヤハウエによる聖別に主眼を置く。上記の特徴から、これらを一貫した単元と見なすことは困難であり、現在の配置に関しては編集者によるものと想定するのが適切である。

また、16-19 節が先行する文脈から浮いているという特徴のために、20-21 節の元来の意図が問題となる。現在の文脈では 21 節の כָּל־הוֹבִיחִים 「全ての犠牲を献げる者達」には 16 節の「エルサレムに來た全ての諸国民の残りの者」が含まれると考えるのが妥当であるが、16-19 節が 20-21 節よりも後代に付加されたものであるならば、21 節の先の文言が諸国民を含むか否かという点が曖昧となる。よって、この問題に関しては 16-21 節の編集の過程が問題となる。この点に関しては (一) 16-19 節が前後の文脈に対して後代に挿入された、(二) 20-21 節が 16-19 節よりも後代に付加された、(三) 両方とも同時期に付加されたという三種の可能性が考えられる。これらの可能性に対しては 14 章全体の特徴と、16-19 節と 20-21 節の関連が鍵となる。

14 章の特徴の一つとして 12-13 章との関連性が指摘される⁷⁹¹。両者は「その日」の定式の使用、ヤハウエを中心とした諸国民とイスラエルの民の関係（ヤハウエによって諸国民はエルサレムに攻め入るが、イスラエルはヤハウエに救われ、諸国民にはヤハウエの審

⁷⁸⁹ ただし、万軍のヤハウエの用例に関してはゼカリヤ書の各所に見られる (Lisowsky, *op. cit.*, 1203)。

⁷⁹⁰ ブッターワースは 21 節的 ולא־יהיה כנעני עוד 「もはやカナン人はいなくなる」と 11 節的 וחורם לא־יהיה עוד 「再び滅ぼされることはない」の関連性も指摘する (Butterworth, *op. cit.*, p. 235)。

⁷⁹¹ Larkin, *op. cit.*, pp. 180-184; Mason, “The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9-14: A Study in Inner Biblical Exegesis”, *Bringing out the Treasure*, pp. 197-200; Sweeney, *op. cit.*, p. 697. レディットは 12:1-9 との関連に範囲を絞る (Redditt, *op. cit.*, pp. 137-138)

判が下る)、周囲の地域に対するエルサレムの保護 (12:6; 14:11) ⁷⁹²といった点で類似している。また、これらの類似に加え、12:9 と 14:16 に共通の言い回しが見られる点、同書には 12:12-14 と 14:17-18 にしか見られない מִשְׁפָּחָה 「氏族」という語彙の使用も確認される。他方、両者には類似点の他に以下のような相違点も挙げられる⁷⁹³。14 章ではヤハウェが諸国民を集めてエルサレムに攻め入らせるが、12-13 章における諸国民の集合は、その原因はヤハウェに起因するものであるが、自発的なものとして描かれる。14:2 ではエルサレムの住民の半分が捕囚に遭うが、12:8 ではヤハウェはエルサレムの住民を庇う。14 章では諸国民はヤハウェによる病と混乱によって撃退されるが、12-13 章ではユダの人々が諸国民を撃退する。12-13 章に見られるダビデの家に対する関心は 14 章には見られない。14:16-19 に見られる諸国民の巡礼の思想は 12-13 章には見られない。これらの類似と相違に対しては、以下のような見解が適切と思われる。14 章は 12-13 章よりも後代に付加されたものと考えられる⁷⁹⁴。両者の関連性に対して懐疑的な見解も見られるが⁷⁹⁵、上記の類似や共通の語彙の使用といった特徴は、これらを完全に無関係なものと捉えることを困難にする。両者に見られる相違を踏まえるならば、それぞれの思想の担い手が同一であるとは考え難いが⁷⁹⁶、より後代の付加と考えられる 14 章の編集者がより古い 12-13 章の枠組みを用いた可能性は否定し難い⁷⁹⁷。

14:16-19 は両者の相違の一つに挙げられる。12-13 章には 14:16-19 のような諸国民のヤハウェに対する帰依やエルサレム巡礼の思想は見られず、イスラエルの民の浄化で締められる。浄化という主題には 14:20-21 が対応すると考えられる。14 章が 12-13 章と関連するという仮定と、14:16-19 の位置が編集者による挿入と見なし得る点を踏まえるならば、先の三つの可能性の内、(一) の蓋然性が高まる。

しかしながら、16-19 節と 20-21 節の関連を考慮するならば、(一) よりむしろ (二) や (三) の蓋然性が高まる。16-19 節には先行する文脈との関連を強調する文言が多数見られるが、20-21 節との関連を強調するようなものは見られない。この点に関しては 16-19 節が記された際に 20-21 節を参照し得なかった可能性が考えられる。よって、16-19 節と

⁷⁹² Butterworth, *op. cit.*, p. 296.

⁷⁹³ Larkin, *op. cit.*, pp. 180-184; Redditt, *op. cit.*, p. 138; Reventlow, *op. cit.*, p. 123.

⁷⁹⁴ Mason, *op. cit.*, p. 200.

⁷⁹⁵ De Vries, *op. cit.*, p. 228.

⁷⁹⁶ Petersen, *op. cit.*, p. 138; Reventlow, *op. cit.*, p. 123.

⁷⁹⁷ Stuhlmüller, *op. cit.*, p. 156; Reventlow, *op. cit.*, p. 123.

20-21 節の関連に関しては以下のことが言える。20-21 節は 16-19 節に対し、後代に付加されたものと考えられる。20-21 節は 16-19 節と先行する文脈との関連を示す方法が異なるが、以下の点から 16-19 節を前提としていると言える。(イ) 20-21 節は現在の配置において諸国民の巡礼に関する託宣として機能しているが、これは 16-19 節を前提とする。(ロ) 20-21 節の鍋や犠牲に関する言及も、16-19 節が 20-21 節より後代に付加されたものであると仮定するならば、15 節に続くものとしては唐突である。これらの文言も仮庵祭における巡礼に言及する 16-19 節を前提として初めて機能する。よって、両者の編集過程に関しては 20-21 節が 16-19 節よりも後代に付加されたと想定するのが、最も合理的である。

また、当該箇所には 20-21 節が付加された意図としては以下のものが考えられる。(一) 14 章と 12-13 章の関連を強調するため。ただし、この関連に関しては 13 章がダビデの家とエルサレムの住民に着目しているのに対し、14:20-21 は先行する 16-19 節を受けた世界的な規模の巡礼を想定しているという相違が見られる。(二) ゼカリヤ書全体を締める託宣として、同書及び第二ゼカリヤ書の冒頭の託宣とインクルージオを形成するため。20-21 節に見られる馬やユダとエルサレムに関する言及はゼカリヤ書の初めの幻であるゼカ 1:7-17 にも見られる⁷⁹⁸。ゼカ 1:7-17 では馬はヤハウェによって地を巡回させるために遣わされる。その後エルサレムとユダはヤハウェの憐れみを受け、神殿が再建される。14:20-21 では馬は初めからヤハウェに属するものではないが、ヤハウェの聖なる物となる。エルサレムとユダは 21 節でも言及される。21 節はエルサレムとユダの全ての鍋に言及するものであるが、巡礼に先立ってそれらが万軍のヤハウェの聖なる物となる。再建と聖化という違いはあるものの、その書物の初めと終わりに意図的に共通のモチーフが用いられている。さらに、馬に関しては第二ゼカリヤ書の平和預言との関連も考えられる。ゼカ 9:9-10 では理想的な人間の王が現れ、戦車、馬、弓が絶たれる。20-21 節においては理想的な王は、この箇所が 16-19 節を前提としていると考えられるため、ヤハウェである。そして、20 節で馬の鈴が聖別されると宣告されるように、当該箇所も馬の軍事利用の終わりを暗示する。この共通のモチーフや類似した思想も編集者によって意図的に適用されたものと考えられる。

では、各々の託宣の一貫性に関してはどうか。16-19 節に対しては段階的な形成を想定する見解も見られる⁷⁹⁹。他の思想からの引用や先行する文脈との関連性を強調する表現を

⁷⁹⁸ Sweeney, *op. cit.*, p. 706.

⁷⁹⁹ Larkin, *op. cit.*, p. 212.

省くと、17 節を中心とした地の諸氏族とエジプトの氏族に対する仮庵祭における巡礼の義務を告げるものが残る。或いはそれが 16-19 節の元来の形であった可能性も考えられるが、この手法では 18 節が不完全となり、再構築も不可能である。他方、現在の形において 16-19 節は諸国民と仮庵祭の主題、ヤハウエと諸国民が三人称で語られる点、先行する文脈との関連を強調する文言という点で一貫性を保っている。よって、16-19 節は一貫した単位と見なすのが妥当である。

20-21 節に関しては 21 節の締めの部分に編集句である「その日には」が見られる。そのため、「そして、その日にはカナン人はもはや万軍のヤハウエの家にいなくなる」がさらなる付加である可能性も考えられるが⁸⁰⁰、この定式を末尾に付す用法は単元の要約を示すものとして冒頭に付すものとは区別される⁸⁰¹。20-21 節では「ヤハウエの聖なる物」が「鍋」を囲むインクルージオを構成している⁸⁰²。これは上記の鍵となる表現の他、異邦の武力を代表する馬と同郷の異邦人を代表するカナン人といった点でも同様である。よって、21 節の締めを含む一貫性は強いと言える。

以上の点から本論においてはゼカ 14:16-19, 20-21 を諸国民のエルサレム巡礼に言及する関連性の強い単位として同時に扱う。

解説

16. そして、エルサレムに来た全ての諸国民の残りの者が皆、年毎に王なる万軍のヤハウエにひれ伏すため、仮庵祭を祝うために登るようになる。

既に述べたように、本節は語彙や文体の面でイザ 66:23 との重複が確認される。イザ 66:23 との相違は巡礼に来る人々、巡礼の日程、巡礼を描く際に用いられる動詞、ヤハウエに関する表現である。両者の関係に関しては、イザ 66:23 が本節を引用したとの見解も見られるが⁸⁰³、イザ 66:23 の解説で述べたように、本節がイザ 66:23 を土台としている可能性の方が、より蓋然性が高い。

⁸⁰⁰ Petersen, *op. cit.*, p. 160.

⁸⁰¹ De Vries, *op. cit.*, p. 40, 229.

⁸⁰² Butterworth, *op. cit.*, p. 235.

⁸⁰³ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, p. 316; Larkin, *op. cit.*, p. 213; Nurmela, *op. cit.*, pp. 257-258.

本節では**כל־הנוֹתָר מִכָּל־הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל־יְרוּשָׁלַם**「エルサレムに來た全ての諸国民の残りの者が皆」年毎にエルサレムに**עָלָה**「登る」。エルサレムに來た全ての諸国民という言い回しはゼカ 12:9 にも見られる。ゼカ 12:9 ではこれらの諸国民はエルサレムでヤハウェによって滅ぼされる。彼らはエルサレムに來るが、その目的は巡礼ではなく、侵攻である。本節における**הַבָּאִים**「來た」もゼカ 14:2 にあるように、エルサレムに対する侵攻を意味する。彼らはヤハウェによって集められ、エルサレムを攻めるが、最終的にはヤハウェによって打たれる⁸⁰⁴。本節に先行するゼカ 14:12-15 では諸国民は総じてヤハウェによる疫病で打たれ、大いなる混乱が彼らに生じる。ヤハウェによる疫病は全ての諸国民とその家畜を死に至らしめ、彼ら自身もヤハウェによる混乱によって互いに争う。本節に見られる**כל־הנוֹתָר**「残りの者が皆」はそのような死地を生き延びた人々を意味する。

彼らは年毎、仮庵祭を祝うためにエルサレムに登る。**חג הסוכות**「仮庵祭」は当該箇所他にレビ 23:34; 申 16:13, 16; 31:10; 代下 8:13; エズ 3:4 に見られる。仮庵祭は除酵祭、七週祭と並んでヤハウェの前に巡礼することが義務付けられた祭日である。この祭日は元來、作物の収穫や出エジプトの出来事と関連付けられていたが⁸⁰⁵、第二神殿時代に書記官エズラによって律法を朗読する祭日として再定義されている⁸⁰⁶。本節において、何故、他の巡礼が義務付けられている祭日に言及せず、仮庵祭にのみ言及するのかという点は不明である。ゼカリヤ書においても仮庵祭に関する言及は 16-19 節に限られており、この祭日が他の祭日より優先される根拠となるような思想は見られない。考え得る可能性は(一)次節の**גשם**「雨」との関連⁸⁰⁷。(二)ネヘ 8:13-18 との関連⁸⁰⁸。(三)仮庵祭が祝祭日を代表する可能性。(四)ハガ 1:15b-2:9 とインクルージオを構成する可能性である。(一)ゼカ 10:1 において**גשם**「雨」は雨季と関連付けられている。仮庵祭は秋分の日の近辺に行われるが、この**גשם**が雨季と関連付けられる場合は「12 月中旬から 2 月頃にかけて降るまとまった雨⁸⁰⁹」を指す。次節において雨を降らす主体はヤハウェであるが、同様の思想は旧約聖書全般に見られる⁸¹⁰。ヤハウェによる雨は人々に恵みをもたらし、次節と同様に干ばつ

⁸⁰⁴ ゼカ 14:3, 12-15。

⁸⁰⁵ 上記の箇所に加えて出 23:16; 34:22 も参照。

⁸⁰⁶ ネヘ 8:13-18。

⁸⁰⁷ Mitchell, *op. cit.*, p. 354; Petersen, *op. cit.*, p. 157; Stuhlmüller, *op. cit.*, p. 158.

⁸⁰⁸ Petersen, *op. cit.*, p. 157.

⁸⁰⁹ 鈴木「ゼカリヤ書」『旧約聖書 III 預言書』775 頁。

⁸¹⁰ 創 7:12; 8:2; レビ 26:4; 王上 17:14; ヨブ 37:6; 詩 68:10; 105:32; イザ 55:10; エレ 5:24; エゼ 13:13; 34:26; 38:22; ホセ 6:3; ヨエ 2:23; アモ 4:7; ゼカ 10:1。

はヤハウェによる罰として言及される⁸¹¹。このことから、仮庵祭にのみ言及する理由としては、この祭が雨季に先立つためと考えられる。この点において、16-17 節は時系列的な関連を持つと考えられる。(二) ネヘ 8:13-18 にも仮庵祭に関する記述が見られる。そこでは人々が仮庵に住み、律法が祭の期間中毎日朗読されたことが報告されているが、17 節に「捕囚から戻った全会衆」とあるように、仮庵祭を祝った人々が限定的であった可能性が示されている。「ゼカ 14 は〔ネヘ 8:13-18 とは〕全く異なる、ヤハウェの祭日が伴い得るより包括的な見解を示す⁸¹²」。申 16:13 以下の規定において仮庵祭は寄留者を含むイスラエルの民全体で祝う祭日となっている。(三) の可能性に関しては先の二つのように関連する例を挙げることは困難である。(四) に関してはゼカリヤ書の編集者がハガイ、ゼカリヤ書という大きな枠組みにおいて、仮庵祭を鍵とする救済預言のインクルージオを想定した可能性が考えられる。先述したようにハガ 1:15b-2:1 の日付は前 520 年の仮庵祭に当たる。イザヤ書がその大きな枠組みにおいて新月と安息日を鍵としたように、ペルシア時代のこれらの預言書を編纂した者が仮庵祭を鍵とした可能性が考えられる。よって、この点に関しては次節との関連を前提とするのであれば(一)、より広範囲な思想との関連においては(二) 或いは(四) が想定される。

מֶלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת 「王なる万軍のヤハウェ」という言い回しは本節に独自のものである。יהוה צְבָאוֹת 「万軍のヤハウェ」はゼカリヤ書にも多用されており⁸¹³、ヤハウェを王と称する思想はゼカ 14:9 にも見られる。本節のこの表現からヤハウェの即位式と仮庵祭の関連も想起されるが⁸¹⁴、ヤハウェの即位式の論拠となる資料はない⁸¹⁵。ここではゼカリヤ書全体に見られる表現が先行する文脈を踏まえた形で組み合わせたと捉えるのが適切である。ゼカ 14:9 ではヤハウェは全地の上の王となる。

17. また、地の諸氏族の中から王なる万軍のヤハウェにひれ伏すためにエルサレムに登らないものがあれば、彼らの上に雨は降らないであろう。

מִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶץ 「地の諸氏族」は本節に独自の表現である。前節との関連から、この諸氏族は異邦人を含む多様な人々を意味するものと考えられる。地に関しても前節との関連から

⁸¹¹ 王上 17:14; エゼ 13:13; アモ 4:7。

⁸¹² Petersen, *op. cit.*, p. 157.

⁸¹³ Lisowsky, *op. cit.*, p. 1203.

⁸¹⁴ Jones, *op. cit.*, pp. 178-179.

⁸¹⁵ 後述する詩 96 の釈義も参照。

全地が想定されているものとも考えられるが、先に述べたようにגשם「雨」がイスラエルの地の雨季と関連するのであれば、本節が限定的な地域に言及している可能性も考えられる。גשםの用例に着目すると創 7:12; 8:2 のノアの洪水物語の用例を除いては総じてイスラエルの地方に降る雨に関するものであり、異邦の地にגשםが降るという例は見られない。この点から、本節のארץ「地」が限定的な範囲を想定している可能性も考えられる。他方、19 節との関連は本節の地が全地である可能性を示す。その場合、本節のגשםは一般的な雨を指すと解するのが適切である。そうであるならば、本節の背景には先に示したこの語彙の用例に加え申 28:22-24 との関連も考えられる⁸¹⁶。גשםの用例にも見られたように、申 28:22-24 においても干ばつは神の意に従わない人々への罰である。

18. また、もしエジプトの氏族が登って来ないなら、仮庵祭を祝うために登らなかった諸国民をヤハウエが打った疫病が、彼らの上に生じるであろう。

前節が地の諸氏族に関する言及であったのに対し、本節は全世界的な視座における一例として、משפחת מצרים「エジプトの氏族」に言及する。彼らに対しては雨ではなく、מגפה「疫病」が生じる。ヤハウエへの不服従の罰としての疫病の思想は、干ばつと同様に聖書に散見される⁸¹⁷。本節に見られるתהיה המגפה אשר יגף יהיה את־הגוים「諸国民をヤハウエが打った疫病が生じる」とほとんど同じものがゼカ 14:12 にも見られる。両者の相違はאת־הגוים「諸国民を」とאת־כל־הגוים「全ての諸国民を」の一点のみである。よって、本節の疫病は 12 節を前提とすると考えられるが、不可解な齟齬が見られる。それは 12 節の諸国民がエルサレムに侵攻して来たのに対し、本節では仮庵祭と関連付けている点である。試訳注でも触れたように、BHS は本節の仮庵祭に関する言及の削除を提案しており、この提案に従うならば 12 節との齟齬は解消されるが、これを支持する写本は見られない。本節と 12 節の齟齬に関しては、この表現によって本節が 12 節に関連付けられているものの、両者の一貫性を否定する他に解決の手立てはない。

何故、他の諸国に勝ってエジプトの氏族のみが例示されるのか、或いは何故エジプトの氏族に対しては干ばつではなく疫病なのかという疑問に対して、16-19 節や前後の文脈に

⁸¹⁶ Petersen, *op. cit.*, p. 158. 申 28:24 の雨はמטר。この語彙はゼカ 10:1 で春の雨を指すものとしてגשםと併用されている。

⁸¹⁷ 民 14:37; 17:13, 14, 15; 31:16; サム下 24:21, 25; 代上 21:22; 代下 21:14; 詩 106:29, 30。先に挙げた申 28:22 でも、語彙は異なるものの、病は不服従に対する罰として言及されている。

明白な解を導く鍵となる思想は見られない。可能性として考え得るのは（一）エジプトの地理的条件⁸¹⁸。（二）出エジプト伝承との関連⁸¹⁹。（三）エジプトとイスラエルの関係である⁸²⁰。（一）に関してはエジプトが豊かな水を湛えるナイル川を擁する点に関連する。当地に対して干ばつを罰とするならば、雨ではなく川を干上がらせる必要がある。もし、このことが想定されているのであれば、前節のגשםも地域の特色を反映したものと考えられる。

（二）に関しては出 7-11 との関連が推測される。本節で用いられているמגפהの用例は出 9:14 のみであるが、別の語彙 I דבר「疫病」を用い、ヤハウエによる疫病がエジプト人の家畜に生じ、エジプト人全体に生じる可能性に言及する⁸²¹。（三）第二神殿時代のエジプトにはイスラエルの共同体が存在していた⁸²²。また、前 459 年にはエジプトによるペルシアに対する反抗が起こっており、これに対してペルシアはエジプトのみならず、隣接するユダにも弾圧を行っている⁸²³。しかしながら、干ばつや疫病といった語彙との関連は（三）よりも（一）や（二）との関連を想起させる。

19. これはエジプトの罪、仮庵祭を祝うために登らなかった全ての諸国民の罪となる。

חטא「罪」はゼカリヤ書では本節の他に 13:1 にしか見られない語彙である（ただし、両者に強い関連性は見出せない）。この語彙は動詞חטאからの派生語であるが、この動詞の第一義的な意味は「的を外す⁸²⁴」というものであり、誤った行為と関連する語彙である⁸²⁵。本節においてはזאת「これ」と簡素に表現されているが、この語彙が意図するものは 17-18 節に見られる地の諸氏族やエジプトの氏族が仮庵祭に登らないということである。この罪に対する罰は既に 17-18 節で告げられている。

20. その日、馬の鈴はヤハウエの聖なる物となり、ヤハウエの家の鍋は祭壇の前の鉢のようになる。

מצלה「鈴」は本節にしか見られない語彙である。この語彙に関してはその元来の語根で

⁸¹⁸ Crafer, *Haggai and Zechariah*, pp. 114-115; Jones, *op. cit.*, p. 179; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 474; Mitchell, *op. cit.*, p. 354; Smith, R. L., *op. cit.*, p. 292.

⁸¹⁹ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 477; Petersen, *op. cit.*, p. 158; Redditt, *op. cit.*, p. 143.

⁸²⁰ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, pp. 474-476.

⁸²¹ 出 9:3, 15.

⁸²² エレ 43-44; ゼカ 10:10. Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 475. 本論 4 章も参照。

⁸²³ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 476.

⁸²⁴ *HALE Vol. 1*, p. 305.

⁸²⁵ Knierim, “חטא”, *TLOT Vol. 1*, pp. 406-411.

ある I צלל「鳴る」から、金属製の楽器であることが推測される⁸²⁶。聖書には他に鈴を意味する語彙として פנמון があるが⁸²⁷、この語彙に関しても馬に用いられる例は見られない。本節ではその鈴が קדש ליהוה「ヤハウェの聖なる物」となる。馬に関しては既に述べたように、その用途は軍馬である。קדש ליהוה「ヤハウェの聖なる物」は他に出 16:23; 28:36; 31:15; 39:30; レビ 27:14, 23, 30, 32; イザ 23:18; エレ 31:40; エゼ 48:14; ハガ 2:12 にも見られる表現である。これらはいずれもその対象がヤハウェに属する物、聖別された物であることに言及するものであるが、中でも出 28:36; 39:30 が本節と関連性が高いと考えられる⁸²⁸。これらは祭司が着用する祭服に関する規定である。その額当てには קדש ליהוה「ヤハウェの聖なる物」と彫ることが義務付けられており、祭服には鈴 (פנמו) が付けられる。この鈴の音は聖所に入出入りする際に、その者の命を守る⁸²⁹。本節において馬がその鈴を身に付けて聖所に入出入りすることが想定されているとは考え難いが、祭司と同様の聖別された証を軍馬が得る。この思想はイザ 66:20 と類似する⁸³⁰。ただし、イザ 66:20 では馬は捕囚民の帰還に用いられていたが、本節においても巡礼に用いられるか否かに関しては不明である⁸³¹。本節はそれよりも、元来は軍事目的に利用されていた馬がヤハウェに聖別されるといふ逆転を重視している。

סיר「鍋」に関しては日常的な調理に関する用例と、儀礼における用例が見られるが、当該箇所のそれはヤハウェの家のものであるから儀礼的な用途の鍋である⁸³²。この鍋は全焼の供犠を献げた際の灰を取り除く際に用いられる。מזרק「鉢」も同様に神殿や祭儀と関連する祭具であるが、その用途は不明瞭である⁸³³。鉢は金で作られており、供犠の杯を退けるための青銅の鍋と比べて、よりも聖性の高いものと捉えられていた可能性も考えられ

⁸²⁶ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 481.

⁸²⁷ 出 28:33, 34; 39:25, 26。

⁸²⁸ Crafer, *op. cit.*, p. 115; Hanson, *op. cit.*, p. 387; Jones, *op. cit.*, p. 179; Larkin, *op. cit.*, p. 214; Mason, *The Book of Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 133; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 481; Redditt, *op. cit.*, pp. 143-144; Smith, R. L., *op. cit.*, p. 293; Sweeney, *op. cit.*, p. 705.

⁸²⁹ 出 28:35。

⁸³⁰ Larkin, *op. cit.*, pp. 214-215.

⁸³¹ ミッチェルは本節の馬も巡礼に用いられるものと解する (Mitchell, *op. cit.*, pp. 357-358)。

⁸³² Meyers/ Meyers, *op. cit.*, pp. 481-2; Petersen, *op. cit.*, p. 159. 出 27:3; 38:3; 王下 25:14。

⁸³³ 民 4:14; 王上 7:40, 45, 50; 王下 12:14; 25:15; 代下 4:8, 11, 22; エレ 52:18, 19。

るが⁸³⁴、当該箇所具体的な意図に関しては神殿における鉢の用途が不明瞭なため、的確な見解を示すのは困難である。

21. そして、エルサレムとユダの全ての鍋は万軍のヤハウエの聖なる物となり、全ての犠牲を献げる者達は来て、そこから取り、そこで調理する。そして、その日にはもはやカナン人は万軍のヤハウエの家になくなる。

前節の鍋が祭儀のためのものであったのに対し、本節のエルサレムとユダの全ての鍋は世俗における鍋全てを指すと考えられる⁸³⁵。本節ではエルサレムとユダの全ての鍋が聖別される。その目的は巡礼者の調理である。סיר「鍋」とבשל「調理する」の組み合わせは代下 35:13 にも見られ⁸³⁶、当該箇所も巡礼者の献げ物のための調理を意図するものと考えられる。ユダとエルサレムに関してはゼカ 2:14-17 において多くの諸国民がヤハウエに帰依する際にヤハウエの嗣業となることが告げられている。本節の鍋の聖別に関する言及はこれを受けたものとも考えられる。全ての鍋が聖別されることは巡礼者のためであるが、そこで調理されたものはヤハウエに献げられる。本節はヤハウエの所有となったエルサレムとユダの一つの具体的な役割を示す。このような大規模な鍋の聖別に関しては聖なる範囲の拡大とも考えられるが、本節が諸国民をも含む巡礼を想定することを踏まえると、そのような巡礼が実現する際に鍋が量的に不足することを考慮したものとも考えられる⁸³⁷。

託宣はカナン人に関する言及で締められる。当該箇所のכנעני「カナン人」に関しては「商人」と訳すものも見られる⁸³⁸。「彼らがそのようにする理由は幾つかの聖書箇所を根拠とする(ホセ 12:8; ゼファ 1:11)。「カナン人」はそれらの文脈において商業行為に携わる⁸³⁹」。しかしながら、当該箇所のカナン人が商業という特徴にのみ着目した限定的な用法であると解するのは適切であろうか。聖書におけるカナン人はイスラエルの民と同郷の他者(異教徒や敵)である⁸⁴⁰。神殿における商売に対する否定的な思想という点では新約聖書にお

⁸³⁴ Petersen, *op. cit.*, pp. 159-160.

⁸³⁵ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 486.

⁸³⁶ *Ibid.*, pp. 488-489.

⁸³⁷ Jones, *op. cit.*, pp. 179-180.

⁸³⁸ Hanson, *op. cit.*, p. 370; Mitchell, *op. cit.*, p. 357; Redditt, *op. cit.*, p. 149; Smith, R. L., *op. cit.*, pp. 291-292; Sweeney, *op. cit.*, p. 706; 鈴木、前掲書 787 頁。

⁸³⁹ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 489.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, pp. 489-490.

けるイエスの行為を想起させるが⁸⁴¹、第二神殿時代という背景を考慮するならば、それよりも異教徒との宗教的混合が問題となった時代であるから⁸⁴²、当該箇所のカナン人も同郷の異邦人や異教徒を代表するものと捉えるのが適切ではないか⁸⁴³。カナン人がいなくなるという当該箇所の文言はカナン人の絶滅を示唆するのではなく、同郷の異邦人がヤハウエに帰依することによってその区分を失うことを意味するものと考えられる⁸⁴⁴。この観点は先行する 16-19 節及びゼカ 2:14-17; 8:20-23 の思想とも調和する。

背景

16-19 節の背景を探る鍵は二点、先行する文脈との関連と仮庵祭の強調である。ゼカ 9-14 の成立年代は前 516-334 年と幅広いが⁸⁴⁵、当該箇所に関しては他の聖書の思想との関連から、おおよその時期が推測される。חג-הסוכות「仮庵祭」の用例にも明らかなように、この表現は律法の用例⁸⁴⁶を除いてはエズ 3:4 とこれに類するネヘ 8:14 にしか見られない。エズ 3:4 では既に第二神殿が完成する以前、初めの捕囚民の帰還が実現した直後に仮庵祭が執行されていたことが報告されている。一方、ネヘ 8:13-18 はエルサレムの城壁が完成した後であるから、前 445 年以降となる。解説の項で述べたように、本単元はネヘ 8:13-18 との関連が推測され、これを否定する明白な根拠を提示することは困難である。ただし、本単元が仮庵祭に特別に言及する理由としてはハガ 1:15b-2:9 とのインクルージオの可能性も考えられる。よって、16-19 節はネヘ 8:13-18 以降の時期にイザ 66:23; ハガ 1:15b-2:9; ゼカ 12 以下の思想を踏まえて記されたものと見なすのが適切と言える⁸⁴⁷。

以上の点を踏まえると、16-19 節には以下の意図が推測される。(一) ネヘ 8:13-18 に見られるような限定的な範囲の祭儀に対する批判的態度。ネヘミヤ記の記事は捕囚から帰還した人々に重点を置いている。これは申 16:14 におけるこの祭の参加者の規定よりも狭

⁸⁴¹ マタ 21:12-13; マコ 11:15-18; ルカ 19:45-46; ヨハ 2:13-16。

⁸⁴² Mason, *op. cit.*, p. 133; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 491.

⁸⁴³ Achtmeier, *Nahum-Malachi*, p. 168; Mason, *op. cit.*, p. 133; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 491.

⁸⁴⁴ Achtmeier, *op. cit.*, p. 168; Larkin, *op. cit.*, p. 214; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 492.

⁸⁴⁵ Sweeney, *op. cit.*, p. 565.

⁸⁴⁶ レビ 23:34; 申 16:13, 16; 31:10.

⁸⁴⁷ Petersen, *op. cit.*, p. 156.

小な範囲である。一方、本単元はヤハウエによる審判を経た全ての人々に仮庵祭への参加を求める。本論で取り上げる他の単元にも見られるように、審判を経た諸国民の帰依と巡礼の思想は本単元より以前の預言書や詩編にも見られる。諸国民の帰依や巡礼は第一ゼカリヤ書にも見られ、本単元の著者はそれらと同じ立場から仮庵祭に関する狭小な視座を持つ思想に対し批判的な見解を示したものと考えられる。(二) 第二ゼカリヤ書の締めとしての機能。本単元はゼカ 14 の文脈から浮いているが、これを挿入することによって第二ゼカリヤ書は全世界的なヤハウエへの帰依とエルサレム巡礼の思想によって締められる。これは第一ゼカリヤ書がゼカ 8:20-23 によって締められていたことに対応する⁸⁴⁸。(三) 上記に加えて、仮庵祭を鍵とするハガイ、ゼカリヤ書の締めとしての機能をも有する。

20-21 節に関しては既に述べたように、16-19 節を前提としていと考えられるため、16-19 節よりも後に付加されたものと考えられる。20-21 節にもゼカリヤ書を含む他の箇所との関連が見られるが、16-19 節とは他の思想の用法が異なるため、同一人物によるものとは考え難い。しかしながら、この託宣をより後代に位置付ける論拠は見られず、カナン人に関する託宣の背景に先行する 16-19 節と同様の背景が想定されるため、比較的近い時期に付加されたものとするのが適切である。その意図は先の 16-19 節と共通する。諸国民の供犠はヤハウエに受け入れられることが暗示され、同郷の異邦人を代表するカナン人はヤハウエに帰依することによって同胞となる。第二神殿時代には異邦人との婚姻が問題視され、禁止された⁸⁴⁹。21 節の託宣はそのような背景に対し、全地を統べる王なるヤハウエがその権威によって自己ではなく他者を変革する。その背景には 14:16-19 のみならず、第一ゼカリヤ書のゼカ 2:14-17; 8:20-23 やイザ 66:18-21 との関連が推測される。また、20-21 節は 16-19 節と同様、ゼカリヤ書全体及び第二ゼカリヤ書の締めとしての機能をも有する。それはゼカ 1:7-17; 9:9-10 との関係によって構成されるインクルージオである。

2-8 詩編 68 編 20-36 節

試訳

⁸⁴⁸ Achtmeier, *op. cit.*, p. 165; Mason, *op. cit.*, p. 132; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 466; Redditt, *op. cit.*, p. 143.

⁸⁴⁹ エズ 9-10; ネヘ 13:27。

20. 讃えられよ、我が主⁸⁵⁰。日々⁸⁵¹、彼は我らのため担う⁸⁵²。神は我らの救いである。セラ。
21. 神は我らのため。神は救いの業⁸⁵³、ヤハウエは我が主。死に対する出口。
22. しかし⁸⁵⁴神は打ち砕く、彼の敵どもの頭、毛深い脳天を、己が罪悪の中を歩む者を。
23. 我が主は言った。私はバシヤンから連れ戻す。海の底から⁸⁵⁵連れ戻す。
24. あなたの足が血の中を渡るため⁸⁵⁶、あなたの犬の舌は敵どもから、そこから⁸⁵⁷。

⁸⁵⁰ אֲדֹנִיではなく יהוה。

⁸⁵¹ マソラに付された記号に従うと בְּרוּךְ אֲדֹנִי 「讃えられよ我が主」と יוֹם יוֹם 「日々」の間に区切りが設けられている（ツィノールが区切りとして機能することに関しては、Scott, *A Simplified Guide to BHS*, pp. 32-33 を参照）。よって、「讃えられよ我が主、日毎に」ではなく（本論試訳において「日々」と訳出した表現は単純に יוֹם が二度併記されただけのものである故、「日々」とも「日毎に」とも訳し得る）、「讃えられよ我が主。日々、」と区切りを設けて訳出した。また、この区切りによって、36 節の「讃えられよ、神」という表現と「讃えられよ我が主」がインクルージオを構成していることがより明確に示される。

⁸⁵² 神が我らのために何を担うのかということが明示されず、動詞 עָנַם の目的語が曖昧である。この動詞の主語が直後に示される「神」であるということは間違いない。それ故、後続の「神は我らの救い」を主部として用いることも可能であるが、先の注と同様にマソラの示す区切りに従った。LXX は「彼は我らに繁栄を」としているが、動詞 עָנַם にそのような意味や用例はなく、LXX を支持する他の写本も見られない故、マソラを支持する。

⁸⁵³ 「救いの業」と訳出した מוֹשָׁעוֹת は聖書中この箇所にはしか見られない語彙である。「それは 20 節に見られる יְשׁוּעָה と同様の、救出、救済といった意味を持つ」（Tate, *op. cit.*, p. 168）。本論においては יְשׁוּעָה との訳し分けのため、ホラデイの提示する「救いの業」という訳を用いた（Holladay, *op. cit.*, p. 188）。

⁸⁵⁴ 「しかし」と訳出した אֲךָ は「実に」とも訳し得るが、前節において神が死からの出口と告白するのに対し、本節では罪人らに対する審きの鉄槌が語られているので、「実に」ではなく、「しかし」と訳出した。

⁸⁵⁵ 少数の写本及び LXX は「海の底で」となっている。しかし、先行する「バシヤンから」との対比や「連れ戻す」という表現を考慮すると、「海の底から」というマソラの方が好ましい。

⁸⁵⁶ LXX、シリア語写本、タルグムは רָחַץ מַחֵץ 「浸す、洗う」と読み替え、「あなたの足をあなたが血に浸すため」とする。BHS に注記されているように、この読み替えは詩 58:11 を前提とした結果と考えられる。また、BHS はこの語彙に対する読み替えを二種提示する。第一のものはこの語彙をニフアル形 3 人称女性単数完了形に読み替え、「血の中で砕かれたあなたの足」とするが、この読み替えを適用したとしても意味上の不鮮明さは改善されない。第二に、語根の第二と第三の子音を入れ替え、תַּמְצָח とする案が提示されているが、語根 מַצַּח という動詞は聖書中に用いられておらず、他の写本の支持もない。よって、上記の読み替えの可能性を追うのであれば LXX、シリア語写本、タルグムに採用されたものが最も蓋然性が高く、これを支持する研究者も多い（Anderson, *Psalms Vol. 1*, p. 494; Briggs, *Psalms Vol. 2*, p. 110; Gunkel, *Die Psalmen*, p. 291; Kissane, *Psalms Vol. 1*, p. 296; Kraus, *Psalmen 1*, p. 467; Schmidt, *Die Psalmen*, p. 127; Weiser, *Psalms*, p. 479; 松田

「詩編」『旧約聖書 IV 諸書』135 頁)。一方、この読み替えを支持せずマソラを支持する研究者もある (Cohen, *Psalms*, p. 213; Dahood, *Psalms Vol. 2*, p. 146; Hirsch, *Psalms Vol. 1*, p. 465; Tate, *op. cit.*, p. 167; 月本『詩の思想と信仰 III』230 頁)。マソラを支持するものはさらに、コーエンとヒルシュ、ダフッド、テイト、月本に区分される。コーエンとヒルシュはこの動詞に「分ける、割く」という意味があることを指摘し (Hirsch, *op. cit.*, p. 465)、「あなたの足が血の中を渡るために」と訳出する。その際、*תמחך* は二人称男性単数形ではなく、三人称女性単数形と解し、*רגל* 「足」が女性名詞である故に、「あなたの足」を主語と捉える。ダフッドとテイトにおいてはこの動詞をアラビア語の動詞 (*mahada* 「かき回す」、この語彙がヘブライ語の動詞 *מחך* と関連することは BDB も指摘するところである (BDB, p. 563)) と関連させる。それによって、ダフッドは「あなたの足を血の中にかき回す」 (Dahood, *op. cit.*, p. 68) とし、テイトは *ברם* の前置詞 *ב* を「中で」ではなく、「から」と解し、「あなたの足から血を振り落とす」 (Tate, *op. cit.*, p. 167) と訳出する (テイト自身も指摘するように、彼のこの読みは LXX の読みと似通った意味となる。その際、*רחץ* は「浸す」ではなく「洗う」と解す)。月本はこれらの内で最もマソラに忠実に「お前が打ち砕くため、お前の足を血に染めて」 (月本、前掲書 230 頁) と訳す。では、これらの解釈の内で、どれがより優先されるべきであるか。LXX、シリア語写本、タルグムに見られる読み替えは詩 58:11 との関連から、マソラのものよりも意味を解し易いが、しかしその分、難解な原文に対する解釈である可能性を指摘し得る。これを訳者や写本制作者による解釈ではなく、マソラに至るまでの写本の歴史の中で起きた書き損じであると仮定したとしても、果たして *ך* と *ח* を間違えるであろうか。両者はその文字においても発音においてもさほど似通ってはいない。よって、LXX 等の読み替えよりも、マソラが優先されるべきである。すると、ヒルシュ及びコーエン、ダフッド、テイト、月本の四種の解釈が残る。まず、検討すべきはこの動詞の形であるが、ヘブライ語の動詞の未完了形においては二人称男性単数形も三人称女性単数形も同じ形である故、どちらの読みも可能である。次いでこの語彙が「割く」を意味するのか、「かき回す」或いは「振り落とす」、若しくは「打ち砕く」を意味するのかである。第一のものに関しては、士 5:26 において「こめかみを刺し貫く」という表現にこの語彙が用いられている。しかし、ダフッドやテイトのものに見られるアラビア語を前提とした用例は聖書中には見られない。月本のもものは 22 節との関連性を明瞭にする。詩 68 には独特の語彙や表現が多く見られるので、アラビア語を用いた見解に沿って解釈することも可能であるが (32 節の *חשמינים* を読み解くにはアラビア語の助力が不可欠である)、より聖書の用例と関連性が高いのはコーエンとヒルシュ若しくは月本のものである。これに前後の文脈との関連性を考慮に入れると、前節においては連れ戻すことが、次節には行進が言及されている故、「あなたの足が地の中を渡る」といったヒルシュ及びコーエンの説が最も文脈に馴染む。よって、本論はマソラを支持し、その解釈においてヒルシュ及びコーエンの見解を支持する。

⁸⁵⁷ シリア語写本は最後の奇妙な *מנהו* 「そこから」或いは「彼から」という一語を削除し、直前の「敵どもから」に二人称の人称接尾辞を付すが、より難解なマソラを優先する。また、研究者達の中には本節の *מנהו* を *מנהו* 「彼の分け前」と読み替え、「敵どもからその分け前を」とするものもある (Briggs, *op. cit.*, p. 95; Cohen, *op. cit.*, p. 213; Gunkel, *op. cit.*, p. 291; Kissane, *op. cit.*, p. 296; Kraus, *op. cit.*, p. 465; Tate, *op. cit.*, p. 167; Weiser, *op. cit.*, p. 478; 月本、前掲書 237 頁; 松田、前掲書 134 頁)。犬が死者の血を舐めるといったことは王上 21:19 にも記されており、本節も類似したことが語られていると考えられるので、その文意は上記の見解に相違ないと思われるが、この読み替えを支持する写本が存在しないため、本論においてはマソラのまま訳出した。

25. 彼らはあなたの行進を見た、神よ。聖所における⁸⁵⁸、我が神、我が王の行進を⁸⁵⁹。
26. 歌い手達⁸⁶⁰が先頭を進み、後方には弦楽奏者達、手鼓を打つ少女達の只中に。
27. 諸々の集会にて、神を讃えよ⁸⁶¹。ヤハウエを⁸⁶²、イスラエルの源から⁸⁶³。
28. そこでは小さきベニヤミンが彼らの支配者⁸⁶⁴、ユダの高官は彼らの指揮者⁸⁶⁵、ゼブル

⁸⁵⁸ 岩波訳（松田、前掲書 134 頁）では「聖所への」となっているが、マソラはבְּקֹדֶשׁとなっているので、「聖所における」の方が好ましい。

⁸⁵⁹ LXX では「あなたの行進が見られた、神よ。我が神、聖所にいる王の行進を」であるが、他の写本の支持が得られないため、マソラを支持する。また、研究者達の中には初めの動詞רָא「彼らは見た」の母音を変えて「見よ」と命令形にするものもあるが（Dahood, *op. cit.*, p. 147; Kissane, *op. cit.*, p. 291）、他の写本の支持がないため、マソラを支持する。

⁸⁶⁰ 幾つかの写本や LXX、及びシリア語写本では「高官達」となっている。これは写本が伝承されて行く過程或いは翻訳の際に𐤔の上部に付する点の位置を謝った結果であると推測される。文脈からしてこの箇所は支配者達より歌い手達の方が適切である故、マソラを支持する。

⁸⁶¹ BHS の注には母音を読み替えて「諸々の集会は神を讃えた」と読むことを提案するが、本節後半との関連性を考慮すると、マソラの命令形のものの方が好ましい。

⁸⁶² 多くの写本及びケニコットの第二版ヘブライ語本文ではיהוה「ヤハウエ」ではなくאֲדֹנִי「我が主」。詩 68 にはどちらの呼称も混在しているために写本の際に「ヤハウエ」を「我が主」と書いたものと考えられる。どちらも発音の際には同じアドーナイである。

⁸⁶³ LXX では複数形になっている。他の写本にこれを支持するものがなく、聖書にはמקור「源」の複数形の用例がないため、マソラを支持する。また、BHS はこの語彙 ממקראי「諸々の集まりから」と読むこと提案をしているが、これを支持する写本がないため、マソラを支持する。

⁸⁶⁴ LXX はこの箇所を「恍惚にある」としている。これは当該箇所のרָםを同語根の動詞רָם「深い眠りに落ちる」のカル形の分詞として捉えたためと考えられる（テイトによるとこの語彙に「恍惚となる」との意味も認められる（Tate, *op. cit.*, p. 168））。しかし、聖書には動詞רָםのカル形の用例はなく、その用例は総じてニフアル形である。その際、分詞形はרָםとなる。本論はこの語彙を動詞רָםのカル形の分詞に三人称男性複数形の人称接尾辞が付いた形であると考え（BDB, p. 922）。ユダ、ゼブルン、ナフタリに付せられたשר「高官」という語彙の意味は明らかであるから、これを恍惚とするよりも支配者にとらえる方が文脈に合っている。また、シリア語写本ではרָםとなっている。これによると「そこでは、ベニヤミンは静寂の内にいる」となるが、これを支持する写本がないため、マソラを支持する。

⁸⁶⁵ 「彼らの指揮者」は LXX 及びシリア語写本による。マソラのרָגַםは聖書中この箇所にのみ見られる語彙である。その語根から、動詞רָגַםとの関連が推測されるが、רָגַםは石打ちの際に「石を投げつける」ということを表す動詞である。BDB は積み上げられた大量の石を指すと考え、そこから「群衆」という訳を導き出した（BDB, p. 920）。グンケルはこの語彙を二分し、少し手を加えてרָב מַחִיםとし、「大勢の人々」と解した（Gunkel, *op. cit.*, p. 291）。また、同語根のアッカド語が「叫ぶ」を意味するため（Tate, *op. cit.*, p. 168）、「騒ぎ立つ群衆」と解するものもある（Holladay, *op. cit.*, p. 332. 松田、前掲書 135 頁も参照）。テイトはこれを「騒がしい指導者」と訳しながらも（Tate, *op. cit.*, p. 161）、「רָגַם」という語彙は訳さずにおいておくべきであろう。我々はこの語彙が何を意味するのか知らないからである（*Ibid.*）と述べている。確かに、ヘブライ語の動詞רָגַםやアッカド語の同語根の語

ンの高官、ナフタリの高官。

29. 命じて下さい、神よ、あなたの力に⁸⁶⁶。力をふるって下さい、神よ、我らになさったように、
30. エルサレムにあるあなたの御殿から。諸王はあなたに贈り物を持ち来ります。
31. 叱責して下さい、葦の生き物達を、諸民族の子牛の中の⁸⁶⁷猛牛の群れを。踏みつけて下さい、銀を好む者達を⁸⁶⁸。彼は散らした⁸⁶⁹、戦闘を欲する諸民族を。

彙から推測される意味と、LXX やシリア語写本によるもの（これらの写本は BHS が指摘するように *צוה אלהיך* と解した可能性もある）では大きな相違が見られる。その上、ベニヤミンが支配者であるのに対し、ユダの高官が「騒ぎ立つ群衆」というのは奇妙である。当該箇所は「彼らの指揮者」とした方が詩文として美しい。テイトの言うように、この語彙を解明するためのはっきりとした論拠に欠ける故、古代の写本である LXX やシリア語写本に従い「彼らの指揮者」とした。

⁸⁶⁶ マソラでは *צוה אלהיך* 「あなたの神はあなたの力に命じた」であるが、LXX を含むほとんどの写本では「命じて下さい、神よ、あなたの力に」となっており、BHS の注もこれを支持している。これには多くの研究者も賛同するところである (Briggs, *op. cit.*, p. 95; Dahood, *op. cit.*, p. 132; Gunkel, *op. cit.*, p. 283; Kissane, *op. cit.*, p. 291; Kraus, *op. cit.*, p. 466; Schmidt, *op. cit.*, p. 126; Weiser, *op. cit.*, p. 479; 月本、前掲書 238 頁)。これはマソラでは完了形となっている *צוה* の母音を変更して命令形とし、*אלהיך* 「あなたの神」の人称接尾辞を省いたものである。テイトはこの読み替えを支持せず、マソラを採用している研究者の一人である。彼が読み替えを支持しない理由としては、*צוה* に関しては母音を変更するのみであるが、神に関しては *אלהים* と大きく変更しなければならない点 (Tate, *op. cit.*, p. 168)、マソラのままであっても、「祈りに先んじた明確な声明であり、それはこれに続く要求に対する根拠を供する」(Ibid.) ためである。確かに、テイトの見解にも一理あるが、「あなたの神はあなたの力に命じた」という場合、そこで二度言及される二人称単数の代名詞は果たして何を意味するのか。「あなたの神」というのだから、この二人称は聴衆であると推測される。これは「あなたの力」も同様である。あなたの神が自身の力に命じたというのであれば、テイトが主張するように祈りの根拠となる何らかの出来事を想定することも可能であるが、マソラのままでは神は聴衆の力に命じたということとなる。しかしながら、29 節以下の要求は神に向けられている。よって、マソラのままでは詩 68 の文脈に合わない上、テイトの主張する祈りに先んじた明確な声明、要求に対する根拠という解釈にも不和が生じる。本文批評の基本に従うのであれば、より難解なマソラが優先されるべきであるが、上記の理由及び多くの写本の支持が得られるため、マソラではなく LXX 等の読み替えを支持する。

⁸⁶⁷ 少数の写本では「子牛のような諸民族の猛牛の群れ」。また、BHS は *בַּעֲלֵי* 「の子牛の中の」を *בַּעֲלֵי* と読み替え、「諸民族の主の猛牛の群れ」若しくは「諸民族と同盟を組んでいる猛牛の群れ」とすることを提案している。本節は原文が毀損していると考えられ (月本、前掲書 239 頁)、BHS による読み替えが必要となる箇所もあるが、当該箇所は読み替えの必要がないためマソラを支持する。

⁸⁶⁸ マソラのままでは読解が不可能であるため、BHS 注の読み替え案を採用した。また、LXX は「銀で精練された者達が排除されないために」となっている。これはマソラの *מִתְרַפֵּס* を *מִתְרַפֵּס* に、*רוֹץ* を *צָרָךְ* にそれぞれ読み替えた結果であると考えられるが、より変更の少ない BHS の注を支持した。

32. エジプトからは青銅器⁸⁷⁰が来⁸⁷¹、クシュはその両手を神に走らせるでしょう⁸⁷²。
33. 地の諸王国よ、神に歌え。我が主を⁸⁷³誉め歌え。セラ。
34. 古の天の⁸⁷⁴天を駆ける方を。見よ、彼はその声をもって力ある声を発する。
35. 力を神に帰せよ、その高みはイスラエルの上に、その力は雲の中に。
36. 恐るべきはあなたの聖所⁸⁷⁵に居ます神。イスラエルの神は力と活気を民に与える方。
讃えられよ、神。

形式、構成及び論点

⁸⁶⁹ LXX、シリア語写本、ヒエロニムス訳及び BHS の読み替え案では「追い散らして下さい」となる。これは先行する「叱責して下さい」、「蹂躪して下さい」と意図的に語調を揃えた結果と考えられる。よって、マソラを支持する。

⁸⁷⁰ LXX では「使者達」、ヒエロニムス訳では「急いで」。חשמונים は当該箇所にもみ見られる語彙であるため、文脈より語意を判断したものと考えられる。本論ではエジプト語の同語根の語彙が青銅器を意味することから (Tate, *op. cit.*, p. 169)、「青銅器」と訳出した。また、ウガリットでは同語根の語意が赤い布を意味することから、布製品を意味する可能性も考えられる (*Ibid.*)。

⁸⁷¹ ヒエロニムス訳では「運ばれる」。マソラではカル形である יאחיו「(それらは)来る」をピエル形で解したものと思われる。よってマソラを支持する。

⁸⁷² BHS 注による読み替え。「クシュは両手を神に挙げるでしょう」。神に対し両手を走らせるという表現は本節のみに見られる表現であるのに対し、両手を挙げるとは誓いを立てる或いは祈りを捧げる際の挙動である (Van der Woude, “ד”, *TLOT Vol. 2*, pp. 500-502)。BHS の注には本節に見られる表現を一般的なものへと変える意図が見られるため、マソラを支持する。

⁸⁷³ マソラが אדני であるのに対し、二つの写本、LXX、シリア語写本、ヒエロニムス訳は לאדני としている。先行する לאלהים に合わせたものと考えられる。翻訳上の問題は生じない。

⁸⁷⁴ BHS 注による בשמי שמים と読み替えよとの提案。これにより、連語形の反復が避けられ、「天を駆ける方、古の天を」となるが、これを支持する写本がないので、マソラを支持する。

⁸⁷⁵ マソラは ממקדשיך「あなたの諸聖所」となっているが、多くの写本、シリア語写本、タルグムでは「あなたの聖所」と単数形である。また、LXX では「その(彼の)諸聖所」、BHS 注では「その聖所」である。詩 68 には 19 節以前に幾つかの聖所を示唆する表現がなされているため、当該箇所を複数で捉えるというのはこの詩全体を視野に入れた際に理に適っている。しかしながら、20 節以下の文脈において、他の(過去の)聖所の存在は示唆されておらず、当該箇所が意図しているのはエルサレム神殿であると考えられる(30 節参照)。また、人称に関して、最も文脈に沿っているものは二人称ではなく、三人称である。よって最も難解な読みはマソラである故、本文批評の原則にしたがうのであればマソラを支持すべきであるが、多くの写本の支持がマソラの複数形ではなく、単数形を支持しているため、「あなたの聖所」との訳を支持する。

詩 68 の形式、構成及びその成立過程に関する研究者達の一致した見解は見られない。複数見られる神の呼称、マソラ本文のままでは不可解な人称接尾辞、本文の毀損、現代の読み手にはその意味を的確に把握することが困難な独特の表現、本詩に固有の語彙、本文批評上の問題の多さ、詩文として均等に分割することのできない語彙の並び、聖書内外の古い伝承との関連、神の聖所に対する一貫性の欠如等、本詩には読み手にその難解さを印象付ける様々な特徴が見られる。

本詩に対する研究者達の見解を大きく区分するならば、本詩を細分化し、過去に歌われた詩歌の目録と捉えるもの⁸⁷⁶、幾つかの段階を経て発展した詩編と捉えるもの⁸⁷⁷、仔細な付加を認めるものも含めて詩 68 を基本的には一つの単位であると捉えるものとなる⁸⁷⁸。第一の見解はオルブライトのものであり、本詩に他の聖書箇所からの引用が見られる点と、ウガリット文書に詩歌の目録が認められる点をその根拠とする。これに対し、本詩をヤハウエの即位式に用いられた一貫性を持つ詩編と捉えるモーヴィンケルは⁸⁷⁹、聖書に詩歌の目録が他に認められないという点から、オルブライトの主張を批判する。しかし、本詩の一貫性に関しても疑わしいと言わざるを得ない。以下に示すように、本詩はシナイをその中心に据えた詩歌と、エルサレムをその中心に据えた詩歌、詩編全体の導入部に区分することが可能である⁸⁸⁰。それらは互いに関連するように記されているため、ひと続きの歴史を詠った詩編であるかのように見えるが、シナイをその中心に据えた部分が、その内容から王国期の書記の作である可能性が高いのに対し、シオンを舞台とする部分はバビロニア捕囚帰還後のものと考えられる。

よって、第一の見解と第三の見解よりも、本詩に幾つかの発展段階を想定する第二の見解がより適切であると考えられる。この区分に関しても一致した見解は得られないが、本

⁸⁷⁶ Albright, "A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII)", *HUCA* 23, pp. 1-39.

⁸⁷⁷ Hossfeld/ Zenger, *Psalms* 2, pp. 162-163; Mays, *Psalms*, p. 225; Rogerson/ McKay, *Psalms* 51-100, p. 83; Tate, *op. cit.*, p. 174.

⁸⁷⁸ Anderson, *op. cit.*, pp. 481-482; Briggs, *op. cit.*, pp. 94-96; Dahood, *op. cit.*, pp. 133-134; Kissane, *op. cit.*, p. 288; Kraus, *Psalms* 60-150, p. 49; Weiser, *op. cit.*, p. 482; 月本、前掲書 240-243 頁。

⁸⁷⁹ Mowinckel, *Der achtundsechzigste Psalm*, p. 9.

⁸⁸⁰ 16 節の **הַר אֱלֹהִים** は「神の山」とも読めるが、続く「峰々の山はバシヤンの山」との並行関係から **הַר אֱלֹהִים** を神の普通名詞の複数形と捉え、「神々の山」と解する（月本、前掲書 234 頁参照）。よって、本論は 16 節のバシヤンを神の所在の一つとは考えない。

詩を俯瞰すると大きく三つの部分に区分し得る可能性が示される⁸⁸¹。第一の区分は 1-4 節である。これは本詩の導入部である。民 10:35 に記された神の箱の行進の文言を引用した導入句に続き、神に対する敵対者の敗北と義人達の歓喜が詠われる。行進、敵対者の敗北、神に帰依する者達の歓喜という三つの鍵は以下に示す第二と第三の区分の要点である。

第二と第三の区分とは 5-19 節と 20-36 節である。これらはそれぞれ、神名「ヤハ」と「讃えられよ」という鍵語によってインクルージオを形成している⁸⁸²。この、第二と第三の区分にはその内容及び詩歌の流れにおける対応関係が見られる。

- 5 節と 20 節、讃美の導入部。
- 6-7a 節と 21 節、救済者たる神の告白。
- 7b 説と 22、24 節、神に対する敵対者への罰⁸⁸³。
- 8-9 節と 25-26 節、行進。
- 10-11 節と 27-28 節、水に関連する言及と嗣業。
- 12 節と 29-30a 節、神の力強い言葉。
- 13 節と 30b 節、諸王からの戦利品と贈り物。
- 14-15 節と 31-32 節、動物の譬えと敵対勢力の四散。
- 16-19 節と 33-36 節、聖所と神の力⁸⁸⁴。

以上の対応関係は、本詩を三区分する論拠として機能する。他方、第二と第三の区分には相違点も見られる。神の所在は第二の区分ではシナイである⁸⁸⁵。これに対し、第三の区分はエルサレムに限定される。第二の区分はシナイ伝承を反映したものである。17 節には神が住むべく慕った山に関する言及があり、18 節を BHS の読み替え案に従い「シナイより聖所に」とすると、ダビデが神の箱をエルサレムに移した以降の背景が想定される。し

⁸⁸¹ マッケイの区分は本論と近く、1-6 を導入、7-18、19-31、32-35 を締めの部分としている (Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 83)。

⁸⁸² ה「ヤハ」は 5 節と 19 節に。ברוך「讃えられよ」は 20 節と 36 節に。どちらも本詩において提示した箇所にもみ見られる語彙である。

⁸⁸³ 23 節に関しては下記参照。

⁸⁸⁴ これらの箇所には申命記 33 章からの引用が指摘される。18 節は申 33:2、35 節は申 33:36 から。

⁸⁸⁵ 18 節後半部は本文のままなら「我が主はそれら (同節前半部を指す) の中に、シナイの聖所に」。申 33:2 を根拠とする BHS の読み替え案によると「我が主は来たる、シナイより聖所に」。

かし、この提案を支持する他の写本は見られず、幾分不可解なマソラを読み易くするという点の他にはこの読み替え案を支持する必然性はない。よって、17-18 節はシナイ山を想定していると考えられる。第二の区分が神の聖所をシナイに限定するのであれば、その史的背景はダビデのエルサレム遷都以前に遡る可能性がある。第三の区分はエルサレムの聖所に関する言及が見られるため、王国期以降の史的背景を指摘し得る。加えて第三の区分には第二の区分に見られない項目が見られる。23 節及び 32 節である。23 節は 22 節以下の神による敵対者への処罰を描く文脈に位置するが、ここで言及されている「連れ戻す」とは敵対者に逃げ場のないことを意味するというよりは、バビロニア捕囚からの帰還を暗示している可能性が高い⁸⁸⁶。第二と第三の区分は内容的な対応関係を持ちながらも、その背景に時間的な隔たりが推測される。よって、これら二つの区分は同じ作者によってひと続きの詩編として記されたと考えるよりも、より古いシナイ伝承に根ざした詩編に対応する詩編が、後代に付加されたと考える方が合理的である。本詩の三区分の成立過程に関しては、第一にシナイ伝承に根ざした第二の区分が古い時点で形成され、第二にシオン神学を基にした第三の区分が捕囚期以降に第二の区分に倣う形で形成、付加された。その後には或いはそれと同時に第一の区分である本詩の導入部が加えられ現在の形に至ったと考えられる。以上の点から、詩編 68:20-36 は詩 68:5-19 を基に詠まれた詩歌と捉えることが可能であるため、これを一つの文学単位として扱うことは適切であると言える。また、5-19 節が初めに、それに対応するものとして 20-36 節が記されたと考えるため、以下の解説及び背景の項では 5-19 節を第一部、20-36 節を第二部と称する。

解説

20. 讃えられよ、我が主。日々、彼は我らのため担う。神は我らの救いである。セラ。

本詩の第二部は感謝の定式をもって始まる。ほとんどの場合、ברוך「讃えられよ」に続く語彙はヤハウエであるが⁸⁸⁷、本節ではאֱלֹהֵינו「我が主」である。これらはどちらも発語する際は同じであるが、「讃えられよ、我が主」という表現は本節に独特のものである。本詩には様々な神の呼称が用いられており、このような変則的な表現は本詩の一つの特徴と言え

⁸⁸⁶ 当該箇所の解説を参照。

⁸⁸⁷ Mandelkern, *op. cit.*, p. 237.

る。当該箇所とインクルージオを形成している 36 節のそれも ברוך אלהים「讃えられよ、神」と独特の表現を用いている。また、この定式を用いる他の詩編と同様に⁸⁸⁸、本詩もこの定式の後に感謝の根拠を連ねている。

感謝の根拠の第一のものは יום יעמס־לנו「日々、彼は我らのため担う」であるが、この表現は目的語を欠いている⁸⁸⁹。動詞 עמס「担う」は本節と同形の用例が聖書中に 6 回見られ、その内 2 回は驢馬が⁸⁹⁰、3 回は人が⁸⁹¹、それぞれ何らかの重荷を負う際に用いられる。本節と同様にこの動詞が神を主語とする例は他にイザ 46:3 のみである。そこではイスラエルの家の残りの者達が生まれたときから既にヤハウエに担われており、それが彼らの老いる日まで続くことが宣告される。それに加え、本節とは語彙が違うものの、ヤハウエによる担いが救済と関連付けられている。イザ 46:4 וּמַלְטָא「救い出す」という表現は、その歴史的文脈から明らかなように捕囚からの解放を意味している⁸⁹²。本詩においても、神が担うことと救済が結び付けられている。しかし、両者には相違も見られる。イザ 46:3-4 がバビロニア捕囚期に預言者を介して語られた救済預言であるのに対し、本節以下の文言は感謝の定式の文脈にある。先に述べたように、この定式に続く文言は感謝の根拠である。イザヤ書が未来の救済を語るのに対し、本詩の救済は過去になされたことである。本詩とイザ 46:3-4 が関連すると仮定するならば、本節において曖昧に表現されていることがバビロニア捕囚からの解放を暗示している可能性が浮上する。この仮説は詩 68:20 以下の鍵となる表現に支持される。そこでは第一部とは違い、神の御殿はエルサレムに限定されており、神の救済に関しても אָשִׁיב「(私は) 連れ戻す」と表現される。これらの表現及びイザ 46:3-4 との関連、そして救いの根拠を基に用いられる感謝の定式が緊張なく共存し得る背景はバビロニア捕囚からの解放後である。

21. 神は我らのため。神は救いの業、ヤハウエは我が主。死に対する出口。

本節において特徴的な表現は לְמוֹת תּוֹצֵאוֹת「死に対する出口」である。この表現は聖書中本節のみにしか見られない。しかし、神ヤハウエが死から人を解放する或いは救済するとい

⁸⁸⁸ 詩 18:47; 28:6; 31:22; 66:20; 72:18-19; 124:6; 144:1。

⁸⁸⁹ 試訳注でも度々言及したが、詩 68 には目的語を欠く表現が散見される。よって、我々読者はその意図を適宜推測しなければならないが、これも本詩の一つの特徴と言える。

⁸⁹⁰ 創 44:13; ネヘ 13:15。

⁸⁹¹ イザ 46:1; ゼカ 12:3; ネヘ 13:15。

⁸⁹² 担うという表現と救済との関連はイザ 60:4 や 66:20 に見られる捕囚からの帰還の預言に受け継がれる。これらに加えてイザ 63:9 も参照。

う思想は詩編を始めとする他の聖書箇所にも見られる⁸⁹³。ただし、それらの箇所で語られていることは死からの復活ではない。該当する箇所において死とは絶命ではなく、その可能性の高い窮地を意味する。よって、本節においても同様に死に瀕するような窮地からの救いが詠われていると考えられる。

クラウドは本節の מוֹת 「死」 がカナン神話に現れる同語根の冥界の神、モトと関連する可能性を提示している⁸⁹⁴。本節に対応する 5 節ではウガリット語の文書においてバアルに付された לרכב בערבות 「雲に乗る方」という表現がヤハウエに用いられている⁸⁹⁵。よって、5 節に対応するように本節もカナン神話の表象を用いたという可能性は否めない⁸⁹⁶。イザ 28:15-18 にはヤハウエを嘲る者ら、エルサレムで民を治める者らの言葉として、「我々は死と契約を結び、陰府と協定している」とあり、ヤハウエの怒りを買う。この箇所の מוֹת 「死」 にクラウドが指摘するモトを読み込み、彼らが主張していることが異教崇拝を意味すると捉えることも可能であろう。つまり、モトはバアルやアシェラと同じくイスラエルの民の知る所であったと。

では、本節の「死に対する出口」を異教崇拝からの解放という文脈で捉えることは可能であろうか。捕囚と異教崇拝とは以下の二点で関連付けられる。(一) ヤハウエの審判の要因となったイスラエルの民の行い。(二) 捕囚地であるバビロニアがそもそもイスラエルの民にとっては異教崇拝の地である。しかし、これらとモトとが完全に一致するわけではない。モト崇拝のみがヤハウエの審判を引き起こしたわけではなく、バビロニアの主神もモトではない。とは言え、5 節の表現がバアルを想起させるのに対し、本単元の作者があえてモトを思わせるような表現を用いたという可能性を否定することも困難である。本節の意味する所は他の聖書箇所に見られるようなヤハウエによる窮地からの救いであるが、本単元の作者がそこに異教崇拝からの解放を匂わせていたと考えることも可能である。

22. しかし神は打ち砕く、彼の敵どもの頭、毛深い脳天を、己が罪惡の中を歩む者を。

前節においてヤハウエを「死に対する出口」と称したのに対し、本節はその敵対者に対するヤハウエの審きが不可避であることを詠う。「しかし」という場合、י を付してその意を示すことも可能であるが、そうではなく、敢えて נא を用いている点も、前節との対比を

⁸⁹³ 詩 9:14; 18:5; 30:4; 33:19; 56:14; 71:20-21; 107:18-19; 116:3, 8。ホセ 13:14 も参照。

⁸⁹⁴ Kraus, *op. cit.*, pp. 54-55. Tate, *op. cit.*, p. 181 も参照。

⁸⁹⁵ Kraus, *op. cit.*, p. 51.

⁸⁹⁶ Tate, *op. cit.*, p. 181.

浮き彫りにする。救済者としての神の姿を讃美する一方で、その敵対者には無慈悲な審きが下るとするのは 7 節後半と一致する。

本節における神の敵が具体的に誰を指すのかは明示されていない。ここで特徴的な表現は、קדקד שער「毛深い脳天」であるが、この表現は本節に独特である。ただし、頭髮の豊かさに着目すると、聖書の内に以下のような象徴的な例を見ることができる。(一) ナジル人⁸⁹⁷。ヤハウエに誓願を立て、献身してナジル人になる場合、その誓願期間中、彼らは頭髮を剃ってはならない。(二) サムソン⁸⁹⁸。彼の力の秘密はその頭髮の豊かさと関係していた。(三) 頭髮の豊かさが人の美しさや祝福された様を表す例⁸⁹⁹。これらの用例は皆、イスラエルの民に関するものであり、その中に特別に神の怒りを買うような者はいない。むしろ、豊かな頭髮は献身⁹⁰⁰、力、豊かさの象徴である。ただし、שערではなく同じく髪に関する語彙であるפרעに着目するならば、関連する可能性のある箇所が一点浮上する。申 32:42 である。そこには「髪を伸ばした敵」という表現が見られ、その敵はヤハウエに滅ぼされる。その前後の文脈では、ヤハウエの手からは逃れられないということ、そして血の報復が語られており、本節以下 24 節までに語られている内容との関連を指摘し得る。申 32 の敵に関してもその具体的な素性を同定することは適わないが、髪を伸ばした敵とは、力若しくは豊かさを有した敵であろう⁹⁰¹。或いは異教の神々に献身した戦士であるかもしれぬ。「毛深い脳天」とは聖戦或いはその他の特別な期間に人が長い髪を蓄えることの示唆であろう⁹⁰²。

また、この敵はמתהלך באשמי「己が罪惡の中を歩む者」と言い換えられる。ここに用いられているאשם「罪惡」という語彙の用例の殆どは贖罪の献げ物に関するものであるが⁹⁰³、エレ 51:5 に一点「その地にはאשם「罪惡」が満ちている」として、イスラエルの聖なる方に背いた地を指す用例が見られる。ここで言う所のその地とは、カルデア人の地、即ちバビロニアである。本節ではאך「しかし」とיחזק「打ち砕く」という語彙を用いて、神の敵対者らに対する無慈悲な処罰が主張されているが、エレ 51 でも同様にイスラエルとユダ

⁸⁹⁷ 民 6。

⁸⁹⁸ 士 16。

⁸⁹⁹ サム下 14:25-26; エゼ 16:7。

⁹⁰⁰ 士 5:2 も参照。

⁹⁰¹ 「毛深い脳天」とはおそらく、力強く恐れを知らぬ敵の風貌を描いたものであろう」(Hirsch, *op. cit.*, p. 464)。

⁹⁰² Anderson, *op. cit.*, p. 493.

⁹⁰³ Lisowsky, *op. cit.*, p. 171.

が見捨てられてはいないという慈悲の文言⁹⁰⁴とは対照的にバビロニアは徹底的に滅ぼされる運命にある。エレミヤ書と本単元との関連に関しては次節の「連れ戻す」という表現に関しても指摘し得る所である。バビロニアの人々の頭髮に関して、エレ 51 も他の聖書箇所も詳細に記していないが、先の「毛深い脳天」が力と豊かさの比喩的表現である点と、エレミヤ書との関連から、ここで言及されている敵がバビロニアである可能性は高い。

また、本節に見られる毛深い脳天という表現から羊頭の悪魔を推測するものもあるが⁹⁰⁵、本節の意図している敵はそのような神話的表象ではなく、現実的な敵である。感謝の定式に続く根拠として、敵に対するヤハウエの審判と勝利を詠うのであれば、羊頭の悪魔よりも、歴史的な出来事である新バビロニア帝国の滅亡を想定していると捉えた方が合理的である。

23. 我が主は言った。私はバシヤンから連れ戻す。海の底から連れ戻す。

בשן 「バシヤン⁹⁰⁶」と מצלותים 「海の底」はそれぞれ高知と低地を代表するものと考えられる⁹⁰⁷。これによって本節はあらゆる地域からの連れ戻しに言及している。

では、神は誰を連れ戻すのか。本節はそれを明示しないが、この問題に関して以下の二種類の解釈の可能性が考えられる。(一) 22 節との関連からヤハウエの敵対者を連れ戻すとするもの⁹⁰⁸。これによると本節は前節で言及されている敵に最早逃れる場所の無いことを詠う。先に関連する可能性を示した申 32 においても、バビロニア帝国の滅亡に言及するエレ 51 においても、ヤハウエの敵対者に逃れる余地は与えられない。(二) 捕囚民がヤハウエによって連れ戻されるというもの⁹⁰⁹。これは 21 節の死からの出口という表現とも関連する。既に本論で論じて来たように、捕囚民の帰還は捕囚帰還後の人々の願いであり、ヤハウエの救済の業の一つとして数えられる。本節が民の帰還を暗示するのであれば、あらゆる場所からの帰還に関する宣言である。

⁹⁰⁴ エレ 51:5。

⁹⁰⁵ Tate, *op. cit.*, p. 182.

⁹⁰⁶ バシヤンに関しては先行する 16 節に神々の山と称されている。17 節との関連から、異教の神々がそこに奉られていたと考えられる。バシヤンは現代のゴラン高原に位置し、ヘルモン山がそびえている。士 3:3 にはバアル・ヘルモンという表現が見られ、バアル崇拜がその背景にあったことが伺える（月本、前掲書 235 頁参照）。

⁹⁰⁷ Briggs, *op. cit.*, p. 102; Kraus, *op. cit.*, p. 55; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 90.

⁹⁰⁸ Anderson, *op. cit.*, p. 494; Cohen, *op. cit.*, p. 213; Kraus, *op. cit.*, p. 55; Mays, *op. cit.*, p. 225; Tate, *op. cit.*, p. 182; 月本、前掲書 241 頁。

⁹⁰⁹ Briggs, *op. cit.*, p. 102; Hirsch, *op. cit.*, p. 465; Kissane, *op. cit.*, p. 296.

אָשׁיב「(私は) 連れ戻す」は動詞שובのヒフィル形である。この語彙の主語が神であり、その目的語が人である場合の用例はエレミヤ書に特徴的であり⁹¹⁰、少数の例外を除けば⁹¹¹、総じてバビロニア捕囚からの帰還に関する預言に用いられている。前節においてもエレミヤ書と本単元の関連が指摘されたが、本節のשובもエレミヤ書的な用法であると言える。また、神が敵を連れ戻すという表現は聖書に見られない。

この問題に対して、ホスフェルドは目的語を明示しないこの表現が、上記の両方の意味を含む可能性を示している⁹¹²。あらゆる地域における捕囚民の帰還は同時に民を捕虜としていた人々の敗北を意味するのである。しかしながら、この連れ戻すという表現に暗に示されている目的語はイスラエルの民であろう。その根拠としては以下の4点が挙げられる。

(一) 22 節に敵の逃亡を示唆する文言が見られない点。(二) この語彙の用例。(三) 21 節の死からの出口との関連。(四) 次節に血の中を渡るとあるが、イザヤ書に見られる帰還の預言の華やかさとは対照的であるものの、これが捕囚地からの帰還を表現している可能性。22-24 節は救いの内容を意味していると考えられる。つまり、ヤハウエは敵を倒し(22、24 節)、その宣言通りにあらゆる地から民を連れ戻したのである(23-24 節)。

24. あなたの足が血の中を渡るため、あなたの犬の舌は敵どもから、そこから。

本節前半部は 22-23 節と関連している。前節の解説において述べたように、バビロニア帝国の滅亡を経た捕囚民の帰還の描写である。22 節における神の審判の描写と同様に本節の描写も生々しい。美しく華々しい帰還を描いた捕囚期のイザヤ書の預言と対照的であるが、この生々しさが感謝の根拠としての本節までの文脈に現実味を与えている。犬の舌が敵から何を得るかについて明確な言及が無いが、聖書の用例から屍肉かその血を得るものと考えられる⁹¹³。

25. 彼らはあなたの行進を見た、神よ。聖所における、我が神、我が王の行進を。

⁹¹⁰ エレ 12:15; 16:15; 23:3; 24:6; 27:22; 28:3, 4; 29:10, 14; 30:3; 32:37, 44; 33:7, 11; 34:22; エゼ 34:16; ゼカ 10:6, 10。

⁹¹¹ エレ 34:22 では審判預言の文脈で一時撤退したバビロニア軍にユダに再び攻撃を仕掛けさせることに言及する際にこの語彙が用いられる。エゼ 34:16 はイスラエルの民ではなくエジプトの民の帰還に関する預言である。

⁹¹² Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 167.

⁹¹³ 出 22:30; 王上 14:11; 16:4; 21:19-24; 22:38; 王下 9:10, 36; エレ 15:3。

本節以下の神の行進の描写は 8 節以下の出エジプトにおける行進、神を先頭に荒れ地を進む人々の列に対応している。9 節はシナイに言及しているが、本節の聖所は文脈からエルサレムを指すと考えられる⁹¹⁴。また、神の行進に関しては、本詩の導入部分である 2 節と荒れ地において神の箱と共に歩みを進めるイスラエルの民の姿を報告する民 10:35 との関係からもこの詩編全体の中心的な主題と言える⁹¹⁵。

הליכותיך「あなたの行進」若しくはこの הליכה「行進」という語彙を用いた神の行進という表現は聖書の他の箇所に見ることはできない。ただし、聖所と神の行進という観点では、詩 24:7-10; 47。47 編との関連から詩 66; 81; 95; 98; 100 との関連が考えられる。これらには本節以下の行進の描写と共通する項目が見られる。ヤハウェがその聖所に入場する際、人々は讃美の凱歌を歌い楽器を演奏する。その讃歌の中でヤハウェは王と称される⁹¹⁶。本節以下の神の行進の描写は上記の詩編とその特徴を共にする。

また、本節における彼らは誰を指すのであろうか。先に挙げた関連性が指摘される詩編においては、全ての諸民族⁹¹⁷や全地⁹¹⁸が讃美に招かれている。それらは本節のように神の業の目撃者として描写されてはいないが、讃美に招かれ、それに交わるのであるから、彼らを目撃者と捉えることも可能である。それらの詩編に対し、本詩においては 27-28 節に諸々の集会、四つの部族、地の諸王国が言及される。この内の四つの部族とは元来は十二部族から特別に選定された部族ではなく、イスラエル全体を指すものと考えられる⁹¹⁹。本節に先行する文脈との関連を考慮しても、ヤハウェに対する敵対者は既にその頭を砕かれているので、敵対者が神の行進を目撃するとは考え難い。その行進を目撃し得るのは神の救いに与った者のみである。よって、本節の彼らは神の救いに与った者全てを指すものと考えられる。

26. 歌い手達が先頭を進み、後方には弦楽奏者達、手鼓を打つ少女達の只中に。

続く 26 節は聖所における神の行進に際する楽隊の描写である。他の単位との語彙にお

⁹¹⁴ 詩 68:30。

⁹¹⁵ 詩 68:2 が יְקוֹם אֱלֹהִים「神は立ち上がり」と始まるのに対し、民 10:35 は קוֹמָה יְהוָה「ヤハウェよ、立ち上がって下さい」。それに続く文言は同じである。

⁹¹⁶ ヤハウェを王と称する思想に関しては詩 96 の論考を参照。

⁹¹⁷ 詩 47:2。

⁹¹⁸ 詩 66:1; 98:4; 100:1。

⁹¹⁹ 当該箇所の解説参照。

ける共通項は見出せないが⁹²⁰、共通のモチーフは先に上げた詩 47; 81; 95; 97 にも見られる。

27. 諸々の集会にて、神を讃えよ。ヤハウェを、イスラエルの源から。

「集会」を意味する קהל という語彙は宗教的または政治的な集団を意味するものである⁹²¹。複数形で用いられるのは全 134 回の用例中、本節と詩 26:12 のみであるが⁹²²、神を讃える（詩 26:12 ではヤハウェ）という点以外には内容的にも語彙の面においても二つの詩編の関連性は低い。先に示した幾つかの詩編との関係から考察するならば、諸々の集会は全ての民や全地に対応するものと考えられる。

ממקור ישראל 「イスラエルの源から」という表現も本節に独自のものである。しかしながら、מקור 「源」という語彙に着目すると、ヤハウェは生ける水の源であるという特徴的な表現が聖書に見られる⁹²³。とは言え、その用例を参考にしたとしても、ヤハウェをヤハウェから讃えよというのでは意味が通らない。この表現の意図を解する鍵は詩 68:10-11 に見られるヤハウェによる恵みとしての雨との対応関係である。11 節によると、ヤハウェが雨を降らせる場所は生き物や困窮者達の住まう場所である。よって、イスラエルの源というこの表現もヤハウェが備え、その恵みの内に生きる人々が住まう場所、つまりは嗣業の地と解することが可能である。また、源がヤハウェを指す聖書の用例から、ヤハウェの選んだ場所であるエルサレムを指すと解することも可能である⁹²⁴。

28. そこでは小さきベニヤミンが彼らの支配者、ユダの高官は彼らの指揮者、ゼブルンの高官、ナフタリの高官。

初めの שם 「そこ」は文脈から判断するにイスラエルの源、つまり嗣業の地を意味する。イスラエルが部族に言及する場合、十二部族を一つの纏まりとして主張するが、本節では四部族の名のみが挙げられている。とは言え、これは決してその四部族が特別な神の救いに与った者達であるというわけではない。支配者と称されるベニヤミンは初めの王サウル

⁹²⁰ נגנים 「弦楽奏者達」は本節のみに見られるものであり（נגניםは動詞נגןのカル形の分詞。ピエル形の用例はサムエル記上 16 章を始め、聖書に 13 回見られる。Lisowsky, *op. cit.*, p. 899 参照）、תופפות 「手鼓」は本節の他にはナホ 2:8 にしか見られない語彙である。

⁹²¹ Müller, “קהל”, *TLOT Vol. 3*, pp. 1118-1125.

⁹²² *Ibid.*, pp. 1118-1120. 松田、前掲書 134 頁は複数形の用例を「集会場」と訳している。

⁹²³ 詩 36:10; エレ 2:13; 17:13. Briggs, *op. cit.*, p. 102.

⁹²⁴ 月本、前掲書 238 頁。

の出身地でもあるが、エルサレムの所在地であり、指揮者たるユダは領土の南方に位置するダビデの出身地、ゼブルンとナフタリはその領土の北方を代表するものである⁹²⁵。よって、本節におけるこれら四部族の名は「統一イスラエルの象徴的表現⁹²⁶」として機能する。

29. 命じて下さい、神よ、あなたの力に。力をふるって下さい、神よ、我らになさったように、

神の救済と行進を報じる前節までとは違い、本節以下は詠み手による神に対する嘆願が詠われる。本節は次節前半部までを一続きのものとして捉えるのが適切である⁹²⁷。次節前半部を次節後半部と関連付けて読むのであれば、次節は「エルサレムにあるあなたの御殿から、諸王はあなたに贈り物を持ち来ります」となるが、これでは意味が通らない。しかし、本節と次節前半部を繋げて「力をふるって下さい、神よ、我らになして下さったように、エルサレムの御殿から」と読むのであれば、その文意は明瞭である。

本節から 30 節は 12-13 節に対応する。そこでは、神（我が主）が אָמַר「言⁹²⁸」を与えた結果、諸王らは敗走し、家の前庭にて戦利品を分け合うことが詠われている。神の介入による勝利である。一方、本節ではそのように既に起きた勝利を報告するのではなく、神の新しい行為を希求する。神が עָז「力」に צִוָּה「命じる」という表現は本節に独特のものである。「力をふるう」と訳した עֲזָהは עָזのカル形の命令形である。この語彙の用例は戦いにおける勝利を意味するもの⁹²⁹、人の思い上がりを描くもの⁹³⁰、字義通り神が力をふるうといったもの⁹³¹、神や知恵が他のものを力付けるといったもの⁹³²の四種に分類し得る。これらの用例の内では本節と関連すると考えられるものは第一と第三のものである。本節が 12 節以下と関連する故に、また、30 節後半以下との関連及び先行する神の救済に際する敵対者への勝利を詠った 22 節との関連から、ここで暗示されていることの内に神の勝利が含まれていることが指摘される。しかし一方で、神が力をふるうことを証す詩 89:14 において述べられていることは神の救済及び支配である。そこにはこの語彙が人に用いられる際に見

⁹²⁵ Tate, *op. cit.*, p. 182.

⁹²⁶ 月本、前掲書 238 頁。

⁹²⁷ Tate, *op. cit.*, p. 168.

⁹²⁸ דָּבַרではなく אָמַרの名詞形。訳し分けのため、「言」とした。

⁹²⁹ 士 3:10; 6:2; ダニ 11:12。

⁹³⁰ 詩 9:20; 52:9。

⁹³¹ 詩 89:14。

⁹³² 箴 8:28; コヘ 7:19。

られるような戦いにおける勝利を示唆する文言は見られない。

では、本節においてはどうか。次節後半以下との関連性を考慮に入れると、神がエルサレム神殿から力をふるうということが神の勝利を意図していることは明らかである。そして、その勝利がもたらすものは他国を含めた神の支配である。すると、**זו פעלת לנו**「我らになさったように」という一文が鍵となる。我らになさったように神がエルサレムの御殿から力をふるうことによって、諸王が神に贈り物を持ち来たる。この表現に用いられている動詞**פעל**「(何らかの行為を) する、なす」の用例の内、神がイスラエルの民に対して何事かをなすという際に、それが意図していることは神による審判⁹³³、支配⁹³⁴、救済であり⁹³⁵、救済史的な観点からすれば、これらはいずれも密接に関連している。神の審判は救済に繋がり、それは神の支配を実現する。本節のみでは神が誰に対して力をふるうのかという点が曖昧であるが、我らになさったようにという文言、後続の文脈が諸国民に視線を向ける点から、諸国民に対する神の働きを願うものと言える。またそれは「我々になさった」という表現から、審判を経た救済を意図していると考えられる。

30. エルサレムにあるあなたの御殿から。諸王はあなたに贈り物を持ち来ります。

既にイザ 18:7 の論考で取り上げたように、**וַ**「贈り物」と動詞**בָּרַח**「持ち来る」の組み合わせは本節とイザ 18:7 の他には詩 76:12 にのみ見られるものである。詩 76 では神が自身を顕現し、立ち上がることによって諸勢力は武力を失い、贈り物を持ち来たる。これらの主題は完全な一致とまでは行かないものの、本詩 29 節以下と共通する。武力の破棄に関しては詩 76 程明瞭ではないが、次節において神は戦闘を欲する民を散らす。また、イザ 18:7 に関してはクシュが名指されている点においても本詩と共通する。

31. 叱責して下さい、葦の生き物達を、諸民族の子牛の中の猛牛の群れを。踏みつけて下さい、銀を好む者達を。彼は散らした、戦闘を欲する諸民族を。

ヤハウエの業の希求、それに次ぐ諸王或いは諸国のヤハウエへの贈り物という主題が反復される。14 節においてその意味が現在の我々にとっては不明瞭な銀の翼を持つ鳩に関する

⁹³³ 詩 7:14, 16; ハバ 1:5。

⁹³⁴ 民 23:23; イザ 26:12

⁹³⁵ 詩 44:2; 74:12; イザ 41:4; 43:13。神が、イスラエルの民にとは言及しないが、救いの業をなすという点でヨブ 33:29 も参照。また、出 15:7 では神が聖所を建てたという際にこの動詞が用いられる。

る言及が見られるように、本節では **חית קנה** 「葦の生き物」、**עדת אבירים בעגלי עמים** 「諸民族の子牛の中の猛牛の群れ」という動物を用いた比喩的表現がなされ、これに **ברצי יכסף** 「銀を好む者達」、**עמים קרבות יחפצו** 「戦闘を欲する諸民族」が続いている。これら四種の対象に対して、動詞は三種である。第一の **גער** 「叱責する」という動詞は聖書においては殆どの場合その主語がヤハウエである⁹³⁶。ヤハウエの叱責は海をも支配する力を持つが⁹³⁷、この動詞の用例の中で本節と特に関連性の強いものはイザ 17:13 である。そこでは諸国民の喧騒がヤハウエの叱責によって散らされる。第二の動詞である **רפס** 「踏みつける」は本節と同じヒトパエル形の用例が箴 6:3 にしか見られない。他の形の用例も箴 25:26⁹³⁸；エゼ 32:2；34:18⁹³⁹のみである。エゼキエル書のもとの箴 25:26 は足で水をかき回す様を表しており、箴 6:3 は足踏みである。いずれも諸国民や敵対者に用いられるものではないが、本節ではその文脈から銀を好む者達を蹴散らす或いは蹂躪するといったことが意図されている。最後の **בזר** 「散らす」は本詩 2 節の **פוז** 「散らす」や本節に対応する 15 節の **פרש** 「追い散らす」とは別の動詞である。この語彙は他にはダニ 11:24 に別形の用例が見られるのみである⁹⁴⁰。そこでは分け前を分散する際にこの語彙が用いられている。本節においては、15 節や 2 節との関連及び、カル形のダニエル書の用例に対して強意形であるピエル形が用いられていることから、戦闘を欲する諸民族を追い散らすことが意図されている。

次に、本節に見られる四種の対象である。 **קנה** 「葦」に関しては、それがエジプトを比喻する際に用いられることから⁹⁴¹、葦の生き物とはエジプトの人々を意味すると考えられる。 **אביר** 「猛牛」はアッシリア⁹⁴²、エドム⁹⁴³、バビロニア⁹⁴⁴といった強国と共に言及される例が見られ、敵⁹⁴⁵や強者⁹⁴⁶を指す際にも用いられる⁹⁴⁷。 **עגל** 「子牛」に関してはエフライム⁹⁴⁸、

⁹³⁶ 詩 9:6；68:31；106:9；119:21；イザ 17:13；54:9；ナホ 1:4；ゼカ 3:2；マラ 2:3；3:1。ヤハウエを主語としないものは創 37:10（父）、ルツ 2:16（収穫者）、エレ 29:27（ツェファンヤ）。

⁹³⁷ 詩 106:9；イザ 54:9；ナホ 1:4。

⁹³⁸ ニフアル形。

⁹³⁹ どちらもカル形。

⁹⁴⁰ 本節ではピエル形、ダニ 11:24 ではカル形。

⁹⁴¹ 王下 18:21；イザ 19:6；36:6；エゼ 29:6。

⁹⁴² イザ 10:13。

⁹⁴³ イザ 34:7。

⁹⁴⁴ イザ 46:12；エレ 50:11。

⁹⁴⁵ エレ 8:16。

⁹⁴⁶ 士 5:22；詩 76:6。

⁹⁴⁷ 14 節の **ואברותיה** 「その羽」と対応している。

エジプトの傭兵⁹⁴⁹、ヤハウエを恐れる人⁹⁵⁰、レバノン⁹⁵¹等に用いられるが、出エジプトの途上やヤロブアムが奉った子牛の偶像に関する用例も多い⁹⁵²。叱責されるべき猛牛の群れは諸民族の子牛の中に居るのであるから、これは異教の強者を指すものと考えられる。ただし、先に示したように、猛牛の比喩的用例は葦とは違い様々な対象に用いられるため、本節におけるこの語彙の意図する対象を同定することは適わない。כסף־חֲסִידִים「銀を好む者達」に関しては具体的に特定の民を指す用例は聖書には見られない⁹⁵³。ただし、本詩全体を見渡すと、神は私腹を肥やす者達ではなく、孤児、寡婦、孤独な者、困窮者らの味方である。また、並行法が用いられているとするならば、銀を好む者達はエジプトを指す。これは次節において彼らから青銅器が来ると述べられていることと共鳴する。同じく戦闘を欲する諸民族を先の猛牛の群れと並行関係にあると捉えるならば、彼らは異教の強者であると言える。これをクシュと断定することは、אֲבִיר־קִשׁוּ「クシュの強者」がクシュを指す用例がないために困難である。本詩の導入部である 2 節では神が立ち上がると、その敵どもが散らされることが主張されるが、本節も同様に、神の行為によって戦闘を欲する民が散らされたことが報告される⁹⁵⁴。本節においてこの動詞のみ完了形である。BHS や他の写本に倣い、命令形に読み替えるのであれば、本節内の並行関係は美しく纏まる。この動詞のみ完了形である理由としては、当該箇所に至るまでの希求の根拠としての神の行為を告白するもの或いは希求に対する神の行為の確信と考えられる。

32. エジプトからは青銅器が来、クシュはその両手を神に走らせるでしょう。

エジプトとクシュという組み合わせはイザヤ書 18-19 章や 45:14 との関連を想起させる。イザ 18:7 はクシュから贈り物がもたらされる。19 章ではエジプトの地の中心にヤハウエの祭壇が建てられ、彼らはそこでヤハウエに帰依する。45:14 ではセバと共にエジプトとクシュが言及されるが、そこでの彼らはヤハウエを信ずる者や巡礼者としてではなく、捕虜として描かれている。חֲסִידִים「青銅器」、תְּרִיץ יָדָיו「その両手を走らせる」という語彙や表

⁹⁴⁸ エレ 31:18。

⁹⁴⁹ エレ 46:21。

⁹⁵⁰ マラ 3:20。

⁹⁵¹ 詩 29:6。

⁹⁵² 出 32; 申 9:16, 21; 王上 12; ネヘ 9:18; 詩 106:19; ホセ 8:5-6。

⁹⁵³ この表現は 14 節的־בכסף「銀で貼られた」に対応している。

⁹⁵⁴ 動物を用いた比喩の後に、神がその敵対勢力を散らすという流れは 15 節と関連している。

現は本節独特のものである。聖書において神に手を挙げるといった際、それは誓願や祈りを表す挙動であるから⁹⁵⁵、両手を神に走らせるというのはヤハウエを拝するために遠方より急ぎ来たることを示すと考えられる。また、それに並行して言及されている青銅器に関してもヤハウエを拝するための献げ物と捉えるのが妥当である。

33. 地の諸王国よ、神に歌え。我が主を誉め歌え。セラ。

本単元の締めの部分の導入として、また、本詩全体の締めとして詠み手は讃美の定式を用いて地の諸王国に呼び掛ける⁹⁵⁶。本節に見られる שירו「歌え」と זמרו「誉め歌え」の組み合わせは詩編にしか見られず⁹⁵⁷、特に後者の זמר「誉め歌う」という動詞は全 43 回の内、士 5:3; サム下 22:50; 代上 16:9; イザ 12:5 を除けば全ての用例が詩編に集中する特徴的な語彙である。また、その用例には歌のみならず、楽器を用いたものも見られ⁹⁵⁸、本節の諸王国に向けられた神賛美の呼び掛けに、25-26 節に見られるような行進の姿が重ねられる。

34. 古の天の天を駆ける方を。見よ、彼はその声をもって力ある声を発する。

本節から次節に掛けて、詠み手はヤハウエの偉大さを天に見られる諸事象に投影する。5 節において神を「雲を駆ける方」と称しているが、本節には לרכב בשמי שמיים「古の天の天を駆ける方を」という表現が見られる。שמיים「天」が二重に記されているのは「ヘブライ語的強調表現⁹⁵⁹」である。本節と同じ表現は他には見られないが、神が天を駆けるという表現は申 33:26 に見られる。本節及び次節の文言は רכב שמיים「天を駆ける」、גאון「高み」、שחקים「雲」、קדם「古」といった語彙や表現の使用が申 33:26-27 と一致する。これらの語彙が一度に用いられる例は他にはないので、本詩の詠み手は申命記 33 章に記されたモーセの祝福を基に本節以下を詠んだものと考えられる。詩 68:18 と申 33:2 が関連する故、それに対応するように本単元の詠み手も申 33 の表象を用いたのであろう。また、「古の」と

⁹⁵⁵ Van der Woude, *op. cit.* pp. 500-502.

⁹⁵⁶ שירו「歌え」と呼び掛けるものは出 15:21; 代上 16:9, 23; 詩 33:3; 68:5; 96:1; 98:1; 105:2; 137:3; 149:1; イザ 42:10; エレ 20:13. זמרו「誉め歌え」は代上 16:9; 詩 9:12; 30:5; 47:7-8; 66:2; 98:5; 105:2; 135:3; 147:7.

⁹⁵⁷ 詩 68:5; 98:4; 105:2. 命令形を用いない並行例は詩 21:14; 27:6; 57:8; 59:18; 101:1; 108:2.

⁹⁵⁸ 詩 33:2; 57:8-9; 71:22; 92:2-4; 98:4-6; 108:2-3; 144:9; 149:3.

⁹⁵⁹ 月本、前掲書 239 頁。同様の理由から、コーエンは「最も高い天 (highest heavens)」と訳す (Cohen, *op. cit.* p. 215)。

いう表現の意図するものは「永遠⁹⁶⁰」と考えられる。古の天の天を駆ける方を誉め歌えと呼び掛ける前節後半から本節前半の文句は、ヤハウェの力が原初から変わらず発せられているということである⁹⁶¹。

本節後半の力ある声に関してはサム下 22:14; 詩 18:14; 29:3 との関連及び前後の文脈から雷鳴が想起されていると考えられる⁹⁶²。この雷鳴は単なる気象ではなく、神の顕現を示す⁹⁶³。本節では発するとした動詞^{נָתַן}は次節においては「帰せよ」、35 節では「与える」とその文脈に応じた訳を付したが、本節以下の三節がこの動詞によって結び付けられている。

35. 力を神に帰せよ、その高みはイスラエルの上に、その力は雲の中に。

本節において^{נָתַן}「帰せよ」という表現に用いられている動詞^{נָתַן}は第一義的には「与える」というものである⁹⁶⁴。よって、直訳するならば「力を神に与えよ」となるが、これは決して神が力不足であるとか、何らかの行為を起こすのに外部からの助力が必要であるというのではない。このような呼び掛けは力だけでなく、栄光にも用いられるが⁹⁶⁵、力や栄光が人に与えられずとも神に属するものであるという思想は聖書に一貫するものである。現に本單元においても、次節では神が民に力を与えるものとして告白されている。この「神に力を帰せよ」という表現は、神が人の力を求めているというのではなく、聴衆に対する神讃美への呼び掛けである⁹⁶⁶。

^{גָּאוֹה}「高み」という語彙は多くの場合、人々の傲慢さを比喩的に表現するものとして用いられる⁹⁶⁷。この語彙が神に用いられる例は本節の他には先に当該箇所との関連性を示した申 33:26 のみである⁹⁶⁸。そこではヤハウェが雲の高みを駆けると詠われている。本節の

⁹⁶⁰ Cohen, *op. cit.*, p. 215; 月本、前掲書 239 頁。

⁹⁶¹ Hirsch, *op. cit.*, p. 470.

⁹⁶² ヨブ 40:9 も参照。

⁹⁶³ 月本、前掲書 239 頁。

⁹⁶⁴ 本論において取り上げる詩 96:7-8 では^{יָהָב}。この動詞も^{נָתַן}と同じく「与える」という意味の語彙。

⁹⁶⁵ エレ 13:16。

⁹⁶⁶ Briggs, *op. cit.*, p. 105; Cohen, *op. cit.*, p. 215; Weiser, *op. cit.*, p. 490. 後述する詩 96:7-8 の解説も参照。

⁹⁶⁷ 詩 10:2; 31:19, 24; 36:12; 箴 14:3; 29:23; イザ 9:9; 13:11; 13:3; 16:6; 25:11; エレ 48:29; ゼファ 3:11。他に詩 46:4 では海が荒れている様を表現する際に用いられる。

⁹⁶⁸ 申 33:29 にもこの語彙が見られる。そこでは「その(ヤハウェの) 剣はあなたの^{גָּאוֹה} (原文は人称接尾辞が付くので^{גָּאוֹתְךָ})」と記されており、これも傲慢を示す例と似た用法であると考えられる。すなわち、「あなたの誇り」と。

על־ישראל גאווה「その高みはイスラエルの上に」も前節の天や後続する שחקים「雲」と関連して、神の所在をイスラエルの遥か上方の天に定めている。先にエルサレムにあるあなたの御殿という表現が見られたが、エルサレムと天という二つの所在は決して矛盾するものではない。神は天に居ながらも、その名をエルサレム神殿に置いているのである⁹⁶⁹。

36. 恐るべきはあなたの聖所に居ます神。イスラエルの神は力と活気を民に与える方。讃えられよ、神。

本節に見られる נורא「恐るべき」(יראのニフアル形の分詞)が直接神に用いられる例は聖書に全 14 回見られるが、その内の半数近くが詩編のものであり⁹⁷⁰、詩編に特徴的な表現である。聖書において神への恐れは字義通りの恐怖のみを意味するのではなく、「ヤハウェを恐れよ」、「ヤハウェを恐れる人」等の表現が見られるように、神への信仰を意味している⁹⁷¹。気象の諸現象を用いて天に在する神に言及したのに対し、本節において神の所在は מקדש「聖所」である。詩編においてこの語彙が用いられる場合、それらはいずれもエルサレム神殿を指すと考えられる⁹⁷²。

その神は עז「力」と תעצמות「活気」を民に与える方である。先に神が力ある声を発し(与え)、その神に対し力を帰せよ(与えよ)と讃美を呼び掛けた詠み手は、今度は神が民に力を与えると告白し、天の所在と地の神殿とを強く結び付ける。類似する文言が本詩 10 節にも見られるように、ここで語られている力や活気は民の生命を支えるものと考えられる。

本詩は頌詠の一句をもって幕を閉じる⁹⁷³。先にも述べたように本単元は ברוך「讃えられよ」という語彙を用いたインクルージオによって枠付けられている。本単元には様々な讃美の呼び掛けの表現が見られるが、ברוךは本節と 20 節冒頭に用いられるのみである⁹⁷⁴。

⁹⁶⁹ 王上 8-9。

⁹⁷⁰ 申 7:21; 10:17; 代上 16:25; ネヘ 1:5; 9:32; 詩 47:3; 68:36; 76:8, 13; 89:8; 145:6; ダニ 9:4; ゼファ 2:11; マラ 1:19。他にヤハウェの業に対する用例、詩 66:3, 5。名に対する用例、詩 99:3; 111:9。また、ネヘ 1:5 とダニ 9:4 にはこの語彙を用いた共通の祈りの定型句が見られる。

⁹⁷¹ Stähli, “ירא”, *TLOT Vol. 2*, pp. 575-576.

⁹⁷² 本節の他には詩 75:17; 74:7; 78:69; 96:6。

⁹⁷³ 月本、前掲書 211 頁。

⁹⁷⁴ 27 節の「讃えよ」は ברכו。

背景

既に形式、構成及び論点の項で述べたように、本単元は 5-19 節を前提とし、それに対応するように詠まれた詩歌である。この対応関係を前提とすることによって、その詳細を全て明かすとははいかなくとも、理解し難い表現に対する打開策が示される。また、各節に対する解説で示したように、本単元には聖書内外の思想との関連が指摘される。21 節のモトに関しては異教崇拜からの解放を暗示的に示すものと考えられ、直接的に冥界の神を名指しているわけではないが、当該箇所でも述べたように 5 節に見られる「雲を駆ける方」という表現が元来はバアルに用いられていたことを踏まえると、敢えてモトを連想させるような表現を先のものに倣って詠み手が用いたとしても不思議ではない。

本詩と申命記の関連は明白である。第一部の終盤に申 33 を基にしたと思われる文言があるのに対し、本単元もそれに対応する箇所で申 33 に見られる表現を用いているのは意図的である。本詩 21 節の敵に関する表現も申 32 と共通する。この表現のみに関して言うならば、これらの聖書箇所に特徴的な表現というよりは、当時の一般的な強者の姿を描写する際に最も想起し易い特徴を記した結果とも考えられるが、いずれもヤハウエに滅ぼされるという点では共通している。そして、その敵はエレミヤ書に見られる表現を用いて言い換えられる。エレミヤ書を基に考察すると、この敵とは新バビロニア帝国である。これは「救いの業」、「死からの出口」、「連れ戻す」及び神が「担う」という表現が本単元の他にはイザ 46 にのみ見られるといった鍵語や特徴によって補強される。本単元は感謝を詠った詩編であり、エルサレム神殿に関する言及が見られる故、本単元の背景に神殿不在の状況や、バビロニア捕囚期のような苦難の状況を想定することが合理的とはいえない。よって、本単元の背景は第二神殿再建後に位置付けられる。

また、本論においてこれまでに見て来た預言書の各単元と本単元には明らかな相違がある。それは、ヤハウエの戦いである。これまでに見て来たように、預言書の各単元にはヤハウエの審判に関する言及が見られたとしても、その戦いに関する直接的な言及は見られなかった。これに対し、本単元では 22 節や 31 節がヤハウエの戦いを描いていることは明らかである。第一部に対応して敵対者に対するヤハウエの審判を描くだけならば、他の表現を用いることも可能である。この点に関しては、シオン神学からの影響が想定される。イザヤ書やエレミヤ書との関連性から、本単元の作者はそれらの預言を知っていたと考えられる。それでも尚、ヤハウエの戦いに関する言及が見られる背景に対しては二点の可能

性を上げることができる。第一に本単元の作者が預言書に見られるもののようにシオン神学を発展させるというよりも⁹⁷⁵、それを継承した結果と考えられる。二点目は作者を含めた当時の人々の見た現実である。22-24 節は捕囚民の帰還に関するものであるが、そこには捕囚期のイザヤ書の預言に見られるような華やかさはなく、血生臭ささえ感じさせるような写実的な内容である。しかし、これは或いはバビロニア捕囚からの解放の実際を知る人々の経験が反映されているとも考えられる。彼の地からの解放において、ヤハウエはその僕としてキュロスを用い、バビロン入城においては無血であったとさえ言われるが⁹⁷⁶、時の大国を滅亡させるほどの戦績が多くの血を必要としたことは想像に難くない⁹⁷⁷。作者はその解放に至る経緯をヤハウエの戦いと捉えたのではないか⁹⁷⁸。

本単元と詩編の関連はシオン神学の他に讃美の定式を用いている点や、25 節以下の行進に関するものが挙げられる。その詳細を把握するには資料が不足しているため我々には具体的な内容を知る術がないが、25 節の解説の項において挙げた各詩編の存在から何らかの祝祭がその背景にある可能性も考えられる。本詩においてはこの行進は出エジプトの行列に重ねられる。その対応関係から手鼓等の楽器演奏が神の救済にまつわる奇跡を表現する手段であったかもしれないが⁹⁷⁹、この詳細に関しても不明である。しかしながら、本単元を出エジプト伝承を詠った第一部に重ねた理由に関しては以下の可能性を指摘し得る。すなわち、本単元の作者がバビロニア捕囚からの解放と帰還を第二の出エジプトとして捉えていたということである。この点については預言書との関連性が明確な本単元において蓋然性が高い。

以上のことから、本単元は神殿再建後に当時作者が用い得た様々な伝承や伝統、思想を用い、バビロニアの滅亡及び捕囚からの解放と帰還の記憶を第二の出エジプトとして、既に存在していた出エジプト伝承を詠った詩編に重ねて詠まれた詩歌であると言える。

⁹⁷⁵ 例えば、後述するように、イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) にもシオンの詩編との関連が想定されるが、そこにはヤハウエの戦いのモチーフは見られない。

⁹⁷⁶ *ANET*, p. 315.

⁹⁷⁷ イザ 41:2, 25 に見られる「東から」「北から」という表現はバビロニアを中心に、キュロスがバビロンに至るまでに征服したメディアやリディアを指すものと考えられる (関根、前掲書 113-115 頁)。

⁹⁷⁸ キュロスはヤハウエの牧者 (イザ 44:18)、油注がれた者である (イザ 45:1)。

⁹⁷⁹ 対応関係が忠実であるとすれば、9 節 אֶרֶץ רַעְשָׁה אֶרֶץ-שָׁמַיִם נִטְפוּ «地は揺らぎ、天もまた滴った」と 26 節の楽隊の描写が重なる。

2-9 詩編 76 編

試訳

1. 指揮者に。弦による。アサフの詩編。歌⁹⁸⁰。
2. 神はユダにおいて自身を顕した。イスラエルにおいてその名は偉大。
3. シヤレムにはその小屋があり、シオンにはその隠れ場がある。
4. そこで彼は粉碎した、弓の炎、盾、剣、戦を。セラ。
5. あなたは自らを照らし出される方⁹⁸¹、獲物の山々から、力強く⁹⁸²。

⁹⁸⁰ LXX の表題は「アッシリアに対する歌」となっているが、他の写本にこれを支持するものがないためマソラを支持する。

⁹⁸¹ נֹרָא וְנֹרָא と読み替えて「恐るべき方」とする研究者もいるが (Kissane, *Psalms Vol. 2*, p.22; Kraus, *op. cit.*, p. 108; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, pp. 133-134; Tate, *op. cit.*, pp. 261-262; Weiser, *op. cit.*, p. 524)、異読である LXX も当該箇所動詞は נֹרָא ではなく אֹר として捉えており、この読み替えを支持する写本はない。אֹר のニフアル形の分詞は聖書中に本節にしか見られないのに対し、נֹרָא はヤハウエを表すものとして聖書の各書に散見され、詩編に特徴的な表現とも言える (詩 68:36 の解説及び注を参照)。当該箇所を נֹרָא とする読み替えには希有な表現を一般的なものと替え、理解し易くする意図が見られるため、マソラを支持する。

⁹⁸² 本節は LXX では「あなたは驚くべき仕方永遠の山々から照らされる」となっている。永遠の山々に関してはシリア語写本も同様である。この、永遠の山々という表現はハバ 3:6 に見られる他、BHS は創 49:26; 申 33:15 との関連を示唆している。ハバクク書と創世記のものは共に永遠の山(々)と永遠の丘が併記されている故、関連する表現である。申 33:15 は קדמֹת 「古」の山々である。この申命記の用例も先の二つと同様に永遠の丘と併記されている。これらの写本に対し以下の三点が指摘し得る。(一) 本節に用いられている טָרַף という語彙の意味するところは獲物であり、永遠という意味はない。(二) 先の三箇所とは異なり本節には永遠の丘に関する言及はない。(三) BHS の指摘するところでもあるが、טָרַף と עַד という二つの語彙の関係性により、写本のある時点で獲物が永遠に変わってしまった可能性が考えられる。上記の創世記とハバクク書は「永遠の」という表現に עַד を用いている。この語彙は「古の」という意味をも持つと考えられる故に、BHS が申 33:15 との関連を示唆するのは合理的である。טָרַף と עַד という語彙はその形も音も全く異なっているが、עַד と同形の異義語で獲物を意味すると考えられる語彙が創 49:27 に一例のみ見られる。よって、テイトが指摘するように、写本家が טָרַף とすべき所を同じ獲物を意味する עַד としてしまったのではないかと (Tate, *op. cit.*, p. 261)。それが後に聖書においてより一般的な、そして上記の聖書箇所も支持する永遠を意味する עַד として伝承されたのではないかと。LXX にはこの獲物と永遠の関係以外にもマソラとは異なる表現が見られるが、それを支持する写本はない。また、先に述べたように本節には永遠の丘にあたる表現は見られず、獲物の山々の方がより本詩の文脈に適していると考えられるので、本論はマソラを支持する。

6. 心の猛き者達⁹⁸³は略奪され⁹⁸⁴、深い眠りに落ち⁹⁸⁵、力ある者達も皆、己が手を見出せない。
7. あなたの叱責によって、ヤコブの神よ、戦車も馬も⁹⁸⁶深い眠りに落ちました。
8. あなたは⁹⁸⁷、あなたは恐るべき方。誰があなたの前に立ち得ましょう、あなたの怒りの時に⁹⁸⁸。
9. あなたは天から裁きを聞かせ、地は恐れて静まった。
10. 神が審きに立ち上がる時、地の⁹⁸⁹低き者達を皆救うため。セラ。
11. 実に、人の憤りはあなたを讃え、残りの憤りをあなたが帯びるでしょう⁹⁹⁰。
12. 誓約して果たせ、あなた方の神ヤハウェに。彼を囲む者達は皆、恐れに対し⁹⁹¹贈り物

⁹⁸³ LXX 及びシリア語写本では「心の無知な者らは皆」。同様の表現は聖書には見られず、אֲבִירִי「猛き」と בְּעִרִי「無知な」は文字においても音においても違っている。伝承の段階における変化を指摘するならば、初めの子音と第二の子音の順序を誤ったものが、より適切な表記に書き直された可能性が考えられる。略奪されるという文脈には LXX やシリア語写本のものの方が合っているが、他の写本の支持も得られないため、マソラを支持する。

⁹⁸⁴ この箇所のみアラム語的な変化をしている。そのため、ブリッグスはこの語彙を後代の付加と見なす (Briggs, *op. cit.*, p. 169)。確かにこの箇所はヘブライ語の文法に即した変化とは言えず、奇妙である。その上、ブリッグスが指摘する通り、この語彙を抜くならば詩文としての完成度も上がる。しかしながら、この見解を支持する写本は見られずないため、マソラを支持する。

⁹⁸⁵ 直訳すると「彼らは彼らの眠りに落ちた」。同語根の語彙の反復ではないが、強調表現と捉え、深い眠りとした。

⁹⁸⁶ LXX 及びシリア語写本では「馬に乗った者達は」。マソラとの相違は上記のものよりも僅かである。戦車が深い眠りに落ちるとするのは奇妙であるため、母音や人称接尾辞を変更したものと考えられる。マソラを支持する。また、クラウスはマソラのままであっても、כֶּרֶבが戦車の乗り手を意味する用例がエゼ 39:20 にあるとして、LXX の読みを退ける (Kraus, *op. cit.*, p. 108)。

⁹⁸⁷ 冒頭の「あなたは」が LXX には欠けている。BHS もこれを重複と見なし、削除することを提案するが、より難解なものを優先する本文批評の原則に従いマソラを支持する。

⁹⁸⁸ BHS は詩 90:11 を基に מִנְּעוֹן を מִנְּעוֹן と読み替え「あなたの怒りに対して」とする提案をしているが、これを支持する写本がないためマソラを支持する。

⁹⁸⁹ LXX のバチカン写本とシナイ写本は「心の」。他の写本の支持が得られないため、マソラを支持する。

⁹⁹⁰ BHS の読み替え案に従うと「実に、地は見て（若しくは「エドムの憤りは」）讃え、残りの者も見て（若しくは「ハマトの残りの者」）帯びるでしょう」。LXX は「あなたが帯びるでしょう」を「あなたを祝うでしょう」とする。いずれも奇妙な本文に対する解釈が含まれると考えられるためマソラを支持する。

⁹⁹¹ マソラでは לְמוֹרָא「恐れに対し」であるが、LXX、シリア語写本、及び BHS の読み替え案ではこれを לְנוֹרָא とし、「恐るべき方に」と読む (Anderson, *Psalms Vol. 2*, p. 555; Kissane, *op. cit.*, p. 22)。この読み替えによって本詩 8 節との対応関係も明示される。どちらの読みにおいてもその文意は同じである (イザ 8:13 参照)。前者は גְּדוּלָּה と併用された場合は出エジ

を持ち来たる。

13. 彼は君主らの霊を集め⁹⁹²、地の諸王には恐るべき方。

形式、構成及び論点

詩 76 の形式及び構成に関しては研究者達の見解は一致している。それは 1 節の表題を除いた本詩が 2-4、5-7、8-10、11-13 といった四つの段落に区分し得るというものである⁹⁹³。初めの三段落では神の顕現、所在、行為が語られ、本詩の締めである第四段落はそれまで詠われて来た内容を受けて諸国民のヤハウエへの贈り物と帰依を詠う。第一段落から第三段落まではそれぞれ共通する主題を詠うが、その内容は単なる繰り返しではなく発展的である。また、本詩の神に付せられた人称に着目すると、第一段落と第四段落では三人称であるのに対し、第二段落と第三段落は二人称である。しかしながら、この相違はこれらが元来は別の単位であったということの論拠とはならない。先に述べたように二人称で詠われる第二、第三段落は三人称の第一段落の内容を受け、さらにそこで詠われている内容を本詩の詠み手にも聴衆にもより具体的な情景が浮かぶような仕方で発展的に描く。本詩の各段落はただ、その主題が共通するものを寄せ集めて並べたのではなく、その配列には明確な意図がある。初めと終わりに序幕と終幕が設けられ、三人称の語りの部分では読み手も聴き手も広い視野でその全体像を把握する。しかし、序幕から一転、二人称の語りの部分では第一段落で詠われた内容もより深化し、二人称であるが故に本詩に携わる人々をそ

プトにおける救いの業を示す特徴的な語彙である（申 4:34; 26:8; 34:2; エレ 33:21）。読み替えによって、ヤハウエに対する贈り物がなされることがより明確に示されるが、本節に至るまでの文脈から、ヤハウエの恐るべき業に対して贈り物がもたらされる可能性も考えられる。また、本節にはגָּזַלの一語は見られないが、詠み手がこの語彙を申命記やエレミヤ書に見られる救いの業との関連を想定して用いた可能性や、次節との同語反復を避けるために用いた可能性を完全に否定するような根拠がないため、マソラを支持する。

⁹⁹² בָּצַר という語根の動詞は (一) 収穫の際に葡萄等を集めるまたは刈り入れるというもの、(二) 負かす、(三) 不可能であるといった三種が確認される (*HALE Vol. 1*, p. 147)。本節に対しては第二のものが適用されると考えられて来たが (*Ibid.*)、第二のものの用例は聖書中に本節にしか認められない。LXX では「取り去る」と訳されており、これは第一の語彙と判断したものと考えられる。当該箇所に関して月本は「収穫行為の比喩的用法とみて」(月本『詩編の思想と信仰 IV』18 頁)、これを (一) の語彙とする。本論は LXX 及び月本の見解に依拠し、当該箇所の語彙をבָּצַרの (一) と捉え「集め」と訳出する。

⁹⁹³ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 262.

の当事者であるかのような感覚に誘う。本詩は短いながらも劇的な構成となっており、これは三人称の部分と二人称の部分とを区分してしまつては全く機能しない。よつて、本詩に見られる人称の変化は意図的と言える。

以上の点から、詩 76 はその内容及び構成において一貫した作者の意図が見られるため、これを一つの文学単位として扱うのは適切である。

解説

1. 指揮者に。弦による。アサフの詩編。歌。

先に試訳の注で触れたように、LXX の表題には「アッシリアに対する」という記載がある。LXX の訳者か、或いはそれに至るまでの伝承の経緯において何者かが本詩をアッシリアに対する勝利の詩と解釈したのであろう。その影響の故か研究者達の中にも本詩の背景に王下 19; 代下 32; イザ 37 に記載されているアッシリアの王センナケリブの侵攻とそれに対する奇跡的な勝利を想定するものがある⁹⁹⁴。確かに、神の力と勝利という点では本詩とセンナケリブの撤退は似ているが、センナケリブが退却し、自身の信仰する神ニクロスに対し礼拝している最中に殺害されたのに対し、本詩では諸国民のヤハウエ帰依が詠われる。コーエンが指摘するように代下 32:23 にはセンナケリブに対する勝利の後に多くの人々が贈り物を持って来たとあり、本詩と共通するが⁹⁹⁵、列王記やイザヤ書の記事にはそれに当たるものがなく、歴代誌の記事が二次的である可能性は否めない。また、アッシリアがエルサレム侵攻における敗戦の後にヤハウエに帰依したという報告は聖書にはなく、神の力による奇跡的な勝利の記憶が本詩の背景にあったとしても、本詩で詠われている内容と聖書が伝えるセンナケリブに対する勝利は異なるものである。

2. 神はユダにおいて自身を顕した。イスラエルにおいてその名は偉大。

本詩の初めに神とイスラエルの関係が強調される。イスラエルとユダは南北王朝時代の

⁹⁹⁴ Anderson, *op. cit.*, p. 551; Briggs, *op. cit.*, p. 165; Cohen, *op. cit.*, p. 245; Kraus, *op. cit.*, p. 109.

⁹⁹⁵ Cohen, *op. cit.*, p. 245.

北イスラエルと南ユダとを連想させるが⁹⁹⁶、これらの語彙が併記される例は南北王朝時代に限ったことではない。明らかに捕囚帰還後のものと考えられる詩 114:2 においても神に属するものとして言及される⁹⁹⁷。次節ではシャレムとシオンという二語によってエルサレムが本詩の中心であることが示される。これらの地名に囲まれたイスラエルは、ユダとの併記によって統一王国時代の全領土を想起させると共に、神の民の総称であると考えられる。

エルサレムの所在はユダであるから本節において神が自身を顕したと言及されることには明確な意図がある。神殿における顕現である。この נודע 「自身を顕した」という表現には動詞 ידע 「知る」のニフアル形が用いられており、この動詞がヤハウエを主語としてニフアル形で用いられる場合、それらは神の顕現を意味する⁹⁹⁸。

それに並行して詠み手は בִּישְׂרָאֵל גָּדוֹל שְׁמוֹ 「イスラエルにおいてその名は偉大」と詠う。神を名として表現する例は聖書に多数見られる。神の名とは神の存在やその力を示すものであり⁹⁹⁹、神はその名において人々に自身を示す¹⁰⁰⁰。そして、エルサレム神殿は神がその名を置いた場所である¹⁰⁰¹。本節と同じ言い回しは聖書の他の箇所には見られないが、ヤハウエの名の偉大さに言及するものは度々聖書に見られる¹⁰⁰²。それらはいずれもヤハウエの力強い業と関連している。本節においてはその顕現に、以下の文脈ではその行為に言及していることから、本節のこの表現はイスラエルにおいて神の存在が偉大であるということを告白するに留まらず、その業の偉大さをも証す。

3. シャレムにはその小屋があり、シオンにはその隠れ場がある。

シャレムという地名は本節の他には創 14:18 に見られるのみである。この語彙の背景には同語根の安全や完全さを意味する שלם があることは明らかである。創 14:18 ではメルキゼデクが支配する地名としてのみ言及されるので、その所在に関する詳細な情報は含まれないが、本節においてはシオンと並行関係にあるので、これがエルサレムを指すことは明

⁹⁹⁶ 王上 4:20; 5:5; イザ 1:1; エレ 3:7-8; 30:3-4; 36:2; 51:5; ホセ 4:15; ゼカ 2:2; マラ 2:11。

⁹⁹⁷ 詩編において、ユダとイスラエルが併記される例は本節と 114:2 のみ。

⁹⁹⁸ 出 6:3; 25:22; イザ 19:21; 66:14 (ヤハウエの手); エゼ 20:5, 9; 35:11; 38:23; 詩 9:7; 48:4. Schottroff, “ידע”, *TLOT Vol. 2*, pp. 516-517.

⁹⁹⁹ Holladay, *op. cit.*, p. 374.

¹⁰⁰⁰ Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, p. 40.

¹⁰⁰¹ 王上 9:3。

¹⁰⁰² ヨシュ 7:9; サム上 12:22; 王上 8:42; 代下 6:32; 詩 99:3; エレ 10:6; 44:26; エゼ 36:23。

らかである。

そのエルサレムには𐤇𐤍「小屋」と𐤌𐤍𐤅𐤍「隠れ場」がある。前節との関連からこれらの語彙に付された三人称単数男性の人称接尾辞は神を意味しており、それ故にこれらの語彙は神殿を意味するものと考えられる。しかし、これらの語彙の他の用例に着目すると、これらが神殿を示す例は見られない。𐤇𐤍に関しても𐤌𐤍𐤅𐤍に関しても、その用例の多くは獅子の住処を表すものである¹⁰⁰³。ツェンガーやテイトは本節のこれらの語彙及び 5 節の獲物の山々という表現から本詩の神の描写に関して、神を獅子になぞらえている可能性を指摘する¹⁰⁰⁴。ツェンガーによると、神を獅子の姿で描く信仰は古くからイスラエルの周辺諸国に見られ¹⁰⁰⁵、テイトの指摘するように¹⁰⁰⁶聖書においても神を獅子になぞらえる表現は散見される¹⁰⁰⁷。よって、本詩の詠み手が上記の研究者の見解のように神を獅子となぞらえて描いたと捉えることは可能である。また、小屋に関しては詩 27:5 において災いの日に神がその信仰者を潜ませる場として言及される。隠れ場に関しても申 33:27 において「古の神は難を避ける隠れ場」と称され、その神は敵を散らす。これらは先の獅子的な神の描写の見解とは別に、窮地における神による保護を物語る。次節以下は力強い神の行為に言及している故、神を獅子となぞらえることには説得力があるが、一方で弱者の保護が 10 節において語られているため、本節のこれらの語彙には神による保護の思想も含まれていると考えられる。

4. そこで彼は粉碎した、弓の炎、盾、剣、戦を。セラ。

神による武力の破棄はシオンの詩編や預言書にも見られる特徴である¹⁰⁰⁸。「粉碎した」は動詞𐤑𐤁𐤏𐤍のピエル形である。神を主語とする用例は詩編に集中しており¹⁰⁰⁹、詩編では神以

¹⁰⁰³ 𐤇𐤍、詩 10:9; エレ 25:38。𐤌𐤍𐤅𐤍、詩 104:22; ヨブ 37:8 (獅子ではなく獣); 38:40; 雅 4:8; アモ 3:4; ナホ 2:13。

¹⁰⁰⁴ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, pp. 265-267; Tate, *op. cit.*, pp. 264-266.

¹⁰⁰⁵ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, pp. 266-267.

¹⁰⁰⁶ Tate, *op. cit.*, p. 264.

¹⁰⁰⁷ イザ 31:4; 38:13; エレ 25:30-38; 49:19; 50:44; アモ 1:2; 3:8; ホセ 5:14; 11:10。テイトはエレ 4:7 と 5:6 においても神が獅子になぞらえて描かれていると指摘するが (*Ibid.*)、それらの箇所に関しては神が関わっていても、そこで描かれる獅子を神と同定することは困難である。

¹⁰⁰⁸ 詩 20:8; 46:11; 9:4; エレ 49:35; ホセ 2:20; ナホ 2:14; ゼカ 9:10。ホセ 1:5; ミカ 5:9 にも武力の破棄が語られるが、それは同時にイスラエルの滅びを意味する。また、ゼカ 9:10 もホセ 1:5; ミカ 5:9 と同様のことが語られるが、その意図は先の箇所とは違いイスラエルの救いである。イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5); エゼ 39:9-10 も参照。

外を主語とする例は見られない。中でも詩 46:10 はヤハウェが弓を砕くと詠い、用法においても内容においても本節と共通する。弓の炎、盾、剣、戦は言わずもがな戦争に関連するものである。初めの רשף־קשת 「弓の炎」は本節に独特のものである。רשף はハバ 3:5 や申 33:24 では疫病と解されるが、雅 8:6 やヨブ 5:7 の用例からこれを炎或いは火花と同定できる。弓の炎という表現に関しては恐るべき勢いで弓から放たれる矢を意味するか、或いは火矢が想定されていると考えられる¹⁰¹⁰。

5. あなたは自らを照らし出される方、獲物の山々から、力強く。

三人称で綴られる 2-3 節に次いで、二人称の告白が 9 節まで続く。本詩の形式、構成及び論点の項でも述べたように、この二人称の告白は先の三人称の部分で語られた内容に対応している。

נאור 「自らを照らし出される方」という表現は本節に独特のものである。しかし、本詩 2 節との対応及びイザ 60 にも本節と類似する表現が見られるように、本節における自らを照らし出される方という表現は神の顕現を意味する¹⁰¹¹。ツェンガーは獅子になぞらえた表現に加えて、本節が神を太陽になぞらえていることを指摘する¹⁰¹²。先にイザ 60:1-3 における神の顕現の描写が日の出のそれと重ね得ることを指摘したが、本節にも同様の描写法が用いられている。

獲物の山々という表現も本節に独特のものである。טרף 「獲物」という語彙は 3 節の小屋や隠れ場と同じく獅子と共に用いられる例が顕著である¹⁰¹³。よって、先に挙げたツェンガーとテイトの見解はより確かなものとなる。また、月本はこの表現に関してエゼ 39:4、17 との関連から「戦いの行われる「イスラエルの山々」¹⁰¹⁴」と述べている。そこではゴグに対するヤハウェの審判が語られており、ゴグはヤハウェによって北の果てからイスラエルの山々に導かれ、敗北し、猛禽や野の獣の餌食¹⁰¹⁵となる。

¹⁰⁰⁹ 詩 3:8; 29:5; 46:10; 48:8; 74:13; 76:4; 105:33; 107:16; 哀 2:9; イザ 38:13; 45:2。

¹⁰¹⁰ 月本、前掲書 15 頁。

¹⁰¹¹ Aalen, *op. cit.*, pp. 164-166.

¹⁰¹² Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 267.

¹⁰¹³ 創 49:9; 民 23:29; ヨブ 4:11; 38:39; イザ 4:29; 31:4; エゼ 19:3, 6; 22:25; アモ 3:4; ナホ 2:14。

¹⁰¹⁴ 月本、前掲書 15 頁。

¹⁰¹⁵ エゼ 39:4 に用いられている餌食はטרףではなくאכלהである。

6. 心の猛き者達は略奪され、深い眠りに落ち、力ある者達も皆、己が手を見出せない。

6-7 節は 4 節と対応関係にある。先に戦争に用いられる様々な道具及び戦そのものが神によって粉碎されると宣言されているのに対して、6-7 節ではそれらの道具の使い手達が無力化されることが示される。אַבִּירֵי לֵב「心の猛き者達」は明らかに前節の神に付された אֲדִיר「力強く」と文字の上でも音の上でも関連している。心の猛き者達も力強き神の前では無力である。この心の猛き者達という表現は本節の他にイザ 46:12 にも見られる。イザ 46 章における心の猛き者達とはイスラエルである可能性が高いが¹⁰¹⁶、それが背く者¹⁰¹⁷、義から離れている者¹⁰¹⁸の別表現であることは明白である。本節においても彼らがヤハウエに従う者と同義ではないことは明らかである。

心の猛き者達は略奪される。「略奪される」は動詞 נָלַח のヒトパエル形である。この語彙の同形の用例は他にはイザ 59:15 にしか見られない¹⁰¹⁹。略奪は預言書において度々神に反する者達への罰として言及され¹⁰²⁰、本節もそれらの預言書と共通の用例である。彼らは略奪されるに留まらず、深い眠りに落ちる。これはイザ 5:27 において呼び出された者達（彼らはイスラエルに進軍して来る者達である）が眠ることも無いと言われるのとは真逆の事態である。研究者には本節のこの表現と次節の「深い眠り」が死を意味していると捉えるものもあるが¹⁰²¹、ここに用いられた נָמַח「眠る」、שָׁנָה「眠り」や次節的 נָדָם「深い眠りに落ちる」に関して、それらが死と関連する用例はヨブ 14:12 の一例しか見られない。エレ 51:39, 57 はバビロニアに対する審判の文脈にある。そこにはヤハウエが彼らを泥酔させ、彼らが眠りから醒めないとあるが、これも直接死と関わるとは断言できない。それよりも、そこで意図されているのは強国バビロニアの無力化である。本節と次節の用例に関しても、本節後半の己が手を見出せない、9 節の裁きの時の静けさとの関連から¹⁰²²、そこで強調され

¹⁰¹⁶ イザ 46:1-2 でヤハウエはバビロニアに語りかけているが、3 節以下はイスラエルの民に向けられた言葉である。

¹⁰¹⁷ イザ 46:8。

¹⁰¹⁸ イザ 46:12。

¹⁰¹⁹ 奇妙なことに本節におけるこの語彙はアラム語の文法に沿っている (Briggs, *op. cit.*, p. 169)。

¹⁰²⁰ イザ 10:6 (アッシリアに対して)。エレ 50:10 (バビロニアに対して)。エゼ 26:12, 19 (ティルスに対して)。ハバ 2:8 (イスラエルに対して)。

¹⁰²¹ Anderson, *op. cit.*, p. 551; Briggs, *op. cit.*, p. 166; Cohen, *op. cit.*, p. 244; Cole, *The Shape and Message of Book III*, p. 49; Hirsch, *The Psalms Vol. 2*, p. 31; Tate, *op. cit.*, p. 262; Weiser, *op. cit.*, p. 527.

¹⁰²² この静けさは戦場における兵士達の死滅ではなく、戦争の終結を意味する (9 節の解説参照)。

ているのは死というよりもヤハウエに反する者や軍事力の無力化であると考えられる。

אנשי־חיל 「力ある者達」とは何らかの事物に長けた人物を表す場合もあるが¹⁰²³、本節の場合その表現が示すものは戦士である¹⁰²⁴。では、戦士が自身の手を見出せないとは何であるか。聖書において手は力を象徴する部位である¹⁰²⁵。この力には勿論武力の行使も含まれており¹⁰²⁶、その用法は本節の文脈に合致する。よって、「力ある者達も皆、己が手を見出せない」とは戦士達が皆その武力を含めた力そのものを見失うということである。

7. あなたの叱責によって、ヤコブの神よ、戦車も馬も深い眠りに落ちました。

神の גערה 「叱責」¹⁰²⁷はその怒り¹⁰²⁸や裁き¹⁰²⁹と共に語られ、その威力は海すらも干上がらせ¹⁰³⁰、神に敵対する者達は滅び去る¹⁰³¹。本節と同様の表現は他の箇所にはないが、神の叱責は出エジプト記における葦の海の奇跡を起こし¹⁰³²、神を支えとする者を強力な敵の手から救い出す¹⁰³³。神の叱責は創造の初めの段階で地の上に満ちていた深淵や水をも去らせる力を持つが故に¹⁰³⁴、戦車や馬という強力な諸勢力を沈黙させることは容易い。

אלהי יעקב 「ヤコブの神」という表現は出エジプト記における神の名乗りの他には¹⁰³⁵、救いの神に言及する際に用いられる特徴的な表現であり、その用例は詩文に集中している¹⁰³⁶。この表現は、イザ 2:3 とその並行記事であるミカ 4:2、詩 20: 46 といった神による武力の破棄が語られる單元にも見られ、詩 94:7 の用例では敵による殺戮の最中にヤコブの神の不在を嘆く。これらの中でも本節と詩 20 には共通項が多く見られる。詩 20 は王の勝利を詠った詩編であるから、その起源は王国期に遡ると考えられる¹⁰³⁷。そこではヤコブの神の名

¹⁰²³ 創 47:6; 出 18:21; 王上 1:42; イザ 5:22。

¹⁰²⁴ 士 20:44, 46; サム上 31:12; サム下 11:16; 王下 24:16; 代上 11:22; 26:8; ネヘ 11:6; コヘ 12:3。

¹⁰²⁵ Van der Woude, *op. cit.*, p. 500.

¹⁰²⁶ サム上 23:7。

¹⁰²⁷ 先に詩 68:31 に見られた動詞 גערה の名詞形。

¹⁰²⁸ サム下 22:16; 詩 18:16。

¹⁰²⁹ イザ 66:15。

¹⁰³⁰ サム下 22:16; 詩 18:16; 104:7。

¹⁰³¹ イザ 66:15。

¹⁰³² 詩 106:9。 גערה の動詞形 גערה。

¹⁰³³ サム下 22:17-20; 詩 18:17-20。

¹⁰³⁴ 詩 104:7。

¹⁰³⁵ 出 3:6, 15-16; 4:5。

¹⁰³⁶ サム下 23:1; 詩 20:2; 46:8, 12; 75:10; 81:2, 5; 94:7; イザ 2:3; ミカ 4:2。

¹⁰³⁷ Kraus, *Psalms 1-59*, pp. 278-279; 月本『詩篇の思想と信仰 I』281-286 頁。

がシオンの聖所から助けを遣わし、戦車や馬を誇る者を倒す。本詩には人間の王を暗示する表現は見られないが、これらの鍵となる語彙や表象は一致する。また、戦車と馬は「古代の戦車は馬で曳く¹⁰³⁸」故に共に用いられる語彙であり、これらは強力な軍事力を表現する際に併記される¹⁰³⁹。本節もそれらの用例と同様にこれら二語を用いることによって強力な軍事力を示唆し、神によるその無力化が詠われている。

8. あなたは、あなたは恐るべき方。誰があなたの前に立ち得ましょう、あなたの怒りの時に。

נורא「恐るべき方」に関しては既に詩 68:36 の解説で触れたように、詩編に特徴的な表現である。本節以下 10 節まではこれまでの文脈を受けて再度恐るべき神の威力を語りその終わりに第一段落と第二段落には見られなかった神の救済に言及する。

神の אף「怒り」はこれまで本詩が詠って来たように、地上の強力な諸力を無力化する。ומייעמד לפניך「誰があなたの前に立ち得ましょう」という疑問文の返答としては、誰も立ち得ないということが先の諸勢力の眠りによって示唆されている。本節に見られる修辞疑問文と類似するものがマラ 3:2 に見られる。そこでは突如とした神の聖所における顕現の際に誰が立ち得るかと問われ、その返答には本節と同様のものが期待されている。本節には第一段落や第二段落のような神の顕現に関する直接的な表現は見られないが、本節後半の疑問文はその顕現を前提とする。

9. あなたは天から裁きを聞かせ、地は恐れて静まった。

本節は שמים「天」と ארץ「地」という対照的な語彙を用いて、神と地上の諸力の間に超越的な差があることを明示する。先に詩 68:35 でも述べたように、本詩でも神の所在に関してエルサレム神殿と天とが共に言及されるが、この点に関して矛盾は生じない。

神は天から裁きを聞かせる。この דין「裁き」という語彙は法における裁定行為と関連するものである¹⁰⁴⁰。また、この語彙の用例からは聖書の裁きに一貫した弱者保護の思想が流

¹⁰³⁸ 月本『詩篇の思想と信仰 IV』16 頁。Pritchard, *The Ancient Near East: an Anthology of Texts & Pictures*, plates number 40, 41 も参照。

¹⁰³⁹ 出 14:9; 15:19; ヨシュ 11:4; 王上 20:1; 王下 6:15, 17; イザ 31:1; エゼ 26:7 等。エレ 17:25 や 22:4 では高官の乗り物として、また、既に見たようにイザ 66:20 では捕囚からの帰還民を乗せるものとして言及される。

¹⁰⁴⁰ 申 17:8; 詩 9:5; 140:3; 箴 20:8; 22:10; 31:5, 8-9; エス 1:13; ヨブ 19:29; イザ 10:2; エ

れていることが伺える。エレ 22:16 では理想的な王は裁きをもって弱者を保護することが語られ、それは箴言における用例とも共通する。神に従う者は貧者の訴えを聴く¹⁰⁴¹。一方で、イザ 10:2 やエレ 5:28 では不当な裁きをなす者が弱者の訴えを退けていることが告発される。神の裁きに関して聖書が語る際、それを不当な裁きと言うものは皆無である。神の裁きは正しく¹⁰⁴²、神は貧者の訴えを聴く¹⁰⁴³。本詩も同様に次節において神の裁きが弱者を保護することが証される。

שקט「静まる」という動詞の主語が地である場合、それは戦争が終結したこと¹⁰⁴⁴、或いは戦争が無く平安であることを意味し¹⁰⁴⁵、神の行為と武力の破棄が詠われた 4 節及び 6-7 節と対応する。

10. 神が審きに立ち上がる時、地の低き者達を皆救うため。セラ。

本節の「審き」には先のדיןとは別のמשפטが用いられている。このמשפטという語彙は動詞שפטからの派生語である。このשפטという動詞は決断する、判決を下すという一回性の行為を意味する他、統治、支配といった継続的な行為をも意味する¹⁰⁴⁶。これらの語彙は共に用いられることが多いが¹⁰⁴⁷、先のדיןよりもמשפטの方が用例が多く、動詞の用例にも見られるように広義である¹⁰⁴⁸。しかし、דיןと共に用いられる場合、この語彙(משפט)は「法的な意味を持つ¹⁰⁴⁹」。

神が審きに立ち上がる時という表現は本節に独特のものであるが、神がקום「立ち上がる」という表現はヤハウエの介入を意味する¹⁰⁵⁰。その介入は地の低き者達を皆救うためである。前節の裁きと同様に、本節の審きも弱者保護の思想と関連する。עניי-ארץ「地の低き者達」という表現は本節の他にはイザ 11:4; アモ 8:4(ケレー); ゼファ 2:3 にのみ見られる表現である。イザ 11:4 ではエッサイの根から出る芽が彼らを正統に裁き、アモ 8:4 では搾

レ 5:28; 22:16; 30:13。

¹⁰⁴¹ 箴 29:7。

¹⁰⁴² 詩 9:5。

¹⁰⁴³ 詩 140:3。

¹⁰⁴⁴ ヨシュ 11:23; 14:15; イザ 14:7。

¹⁰⁴⁵ 士 3:11, 30; 5:31; 代上 4:40; 代下 13:23; 14:5; ゼカ 1:11。月本、前掲書 16 頁参照。

¹⁰⁴⁶ Liedke, “שפט”, *TLOT Vol. 3*, p. 1393.

¹⁰⁴⁷ 申 17:8; 詩 9:5; 140:3; イザ 10:2; エレ 5:28; 22:16; 30:13。

¹⁰⁴⁸ Liedke, *op. cit.*, pp. 1395-1396.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 1396.

¹⁰⁵⁰ Amsler, “קום”, *TLOT Vol. 3*, p. 1140.

取される弱者である。ゼファ 2:3 では彼らはヤハウエの怒りの日にも匿われることが預言され、本節と共通する使信が見られる。また、本節ではעניが用いられているが、クラウドは詩編には他にעני¹⁰⁵¹、אביון¹⁰⁵²、דל¹⁰⁵³、חלכה¹⁰⁵⁴といった語彙が弱者を表すものとして用いられており¹⁰⁵⁵、それらが一様に何らかの敵対者により迫害されているが、彼ら自身は神を知っており、神の力によって救済される(べき)人々であるということを指摘している¹⁰⁵⁶。彼の指摘の力点はこれらの語彙が何らかの特定の集団を指すのではなく、社会的な弱者を指すというものである。神による弱者の保護は詩編に見られる一つの重要な主題であるが、前節から本節の解説において示したように、その思想は詩編に限られたものではなく聖書全体に敷衍している。

11. 実に、人の憤りはあなたを讃え、残りの憤りをあなたが帯びるでしょう。

共通の主題が三度異なる仕方で繰り返された前節までから一変、本節以下はこれまで詠われて来た内容を受けて、人々がヤハウエを讃えることが詠われる。その初めに言及されるのは人の憤りである。II ידה「讃える」という動詞は詩編に多く見られるものであるが¹⁰⁵⁷、חמת אדם「人の憤り」が神を讃えるという表現も、שאריית חמת「残りの憤り」を神が帯びるという表現も本節に独特のものである。よって、これらの表現を理解するためには本詩の文脈と照合する他ない。本詩においてこれまでに言及されて来た人々は大きく分けて二つ。戦争に関連する諸表現に内包される人々か、地の低き者達である。地の低き者達はアモス書の用例にもあるように搾取されている人々であるから、彼らに憤りを見ることも可能である。当該箇所にも用いられているחמה「憤り」が人の憤りを指す用例は他にも多数見られるが¹⁰⁵⁸、それらが本詩に見られる上記の人々と直接的に関連するものは見られない。ただし、この語彙の用例に好戦的な傾向も見られるという点では¹⁰⁵⁹、本節におけるこれらの表現の意図するものが後者ではなく前者である可能性を高める。先にイザ 60 において審判に用

¹⁰⁵¹ 詩 9:18; 10:2, 9; 14:6; 18:27; 68:10; 72:2; 74:19 等。

¹⁰⁵² 詩 40:17; 70:5; 72:4; 86:1; 109:22。

¹⁰⁵³ 詩 41:1; 72:13; 82:3。

¹⁰⁵⁴ 詩 10:8, 10, 14。

¹⁰⁵⁵ 本節と同じעניは詩 9:12; 10:17; 22:26; 25:9; 34:2; 37:11; 69:32; 147:6; 149:4。

¹⁰⁵⁶ Kraus, *op. cit.*, pp. 92-95.

¹⁰⁵⁷ Lisowsky, *op. cit.*, p. 572.

¹⁰⁵⁸ Sauer, “חמה”, *TLOT Vol. 1*, p. 436.

¹⁰⁵⁹ サム下 11:20; エス 7:7; 箴 27:4; 29:22; ダニ 8:6; 11:44。

いられていた語彙や表現が救済を語る文脈に転用されているのを見たが、本節ではこの一節の中で急激な逆転が詠われていると言える。シオンの近辺で戦争をしていた人々はヤハウェの裁きの宣告によってその戦いをやめ、ヤハウェを讃えるのである。

残りの憤りに関しては「なおもシオンに攻め上ろうとする者達¹⁰⁶⁰」が考えられる。本詩において本節に至るまでに言及されていた人々はイスラエルの山々で戦争をしていた人々である。よって、残りの憤りとはシオンに攻め上ろうとする者達の中で、本詩の視野に入っていなかった人々を意味すると考えられる。すると本節はこの表現をもってして、ヤハウェに敵対する全人類を視野に入れたということとなる。また、そのような人々をヤハウェが帯びるという表現も特徴的である。このהגר「帯びる」という動詞は主に帯や粗布、剣等をその腰に帯びる際に用いられるもので、神がその主語になる用例も、人を帯びるといった例も本節の他には見られない。これは或いは詩 68:20 やイザ 46:3 においてヤハウェがイスラエルの民を担うと表現されているものと通じる比喻とも考えられる。先に詩 68:20 の解説で見たように、ヤハウェによる担いは救済と関連している。その上、詩 68 と本詩はשׁו「贈り物」をבא「持ち来たる」という語彙の使用が共通する。では、何故担うではなく帯びるであるのか。これは4節に剣が言及されているように、憤る人々は剣を帯びてシオンに攻め上るが、ヤハウェは剣ではなくその人々を帯びてしまうという皮肉めいたヤハウェの人類に対する圧倒的な威力を表現するためではないだろうか。本詩において武器は粉碎されるものの戦士は眠ると表現されている背景にも、武力を否定するものの、命そのものはヤハウェの力によって肯定されるという使信が含まれていると考えられる。

12. 誓約して果たせ、あなた方の神ヤハウェに。彼を囲む者達は皆、恐れに対し贈り物を持ち来たる。

本節からは何をנדרו ושלמו「誓約して果たせ」と言われているのか不明瞭である。これらの語彙の併用はイザ 19:21 にも見られる。そこで語られていることはエジプトにおけるエジプト人のヤハウェ帰依である。よって、この誓約して果たせという表現はヤハウェに帰依せよと同義であると考えられる。それに次ぐあなた方は人の憤りと残りの憤りを含めた全ての聴衆を意味する。

סביביו「彼を囲む者達」という表現はエレ 48:17, 39 でモアブとその周辺諸国に言及する

¹⁰⁶⁰ 月本、前掲書 17 頁。

際に用いられている他、哀 1:17 ではエルサレムを包囲した敵に用いられている¹⁰⁶¹。本節のこの語彙に関して、イスラエルの民を指すと捉えるものもあるが¹⁰⁶²、哀 1:17 の用例に見られるように、また前節に見られた逆転と同様に周辺諸国のヤハウエに敵対していた人々が意図されていると考えられる。彼らは恐れに対して贈り物を持ち来たる。この מורא 「恐れ」に関しては先に試訳注において示したように、この語彙が出エジプトに代表される神の業を意味する用例が見られることから、本節に至るまでに告げられて来た神の驚くべき業を意図していると考えられる。

שׁי「贈り物」をבא「持ち来たる」という語彙の組み合わせは本節と詩 68:30; イザ 18:7 にしか見られず、いずれも異邦人からヤハウエへともたらされるものである¹⁰⁶³。

13. 彼は君主らの霊を集め、地の諸王には恐るべき方。

בצר「集める」という動詞は穀物や葡萄の収穫に用いられるものであるが¹⁰⁶⁴、エレ 6:9 でイスラエルの残りの者に用いられている例があるように、収穫の様を模した比喩的表現である。この比喩的表現は盗人が根こそぎ物を奪って行く際にも用いられることから¹⁰⁶⁵、本節においてヤハウエは余すところ無く רוח נגידים「君主らの霊」を集めることが意図されている。רוחは他に喉、息、風、心、人そのものを指す語彙である¹⁰⁶⁶。君主達の霊を集めるとは前節との関連からその命を奪うということではない。רוחは喉を意味し、喉は声帯を有する器官である。先に讃えるまたは誓約して果たせとの文言が見られることから、ヤハウエ帰依に関する讃美や誓約を集めるといったものと考えられる。

恐るべき方は先にも述べたが、ירא「恐れ」には字義通りの恐怖の他に信仰の概念が含まれているので、地の諸王がただその威力に戦慄するというだけではなく、ヤハウエは彼らにとっても信ずべき神であるということである。

背景

¹⁰⁶¹ 「神ヤハウエの敵対者達（詩 3:7; 12:9 等）」（月本、前掲書 17 頁）。

¹⁰⁶² Dahood, *op. cit.*, p. 221.

¹⁰⁶³ この点に関してはイザ 18:7 の解説の項を参照。

¹⁰⁶⁴ 穀物、レビ 25:5, 11。葡萄、申 24:21。士 9:27。

¹⁰⁶⁵ エレ 49:9; オバ 5。

¹⁰⁶⁶ HALE Vol. 2, pp. 1197-1201.

本詩はエルサレムをその舞台としており、神殿の存在も明白である故、この背景には王国期¹⁰⁶⁷か捕囚帰還後の第二神殿時代¹⁰⁶⁸が想定される¹⁰⁶⁹。本詩には捕囚民の帰還や街の修復といった時代背景を特定し得る目立った特徴は見られない。一方で、本詩はシオンを中心とし、そこは神ヤハウェが選んだ場所であり、ヤハウェはシオンにおいてあらゆる諸勢力を打ち負かすといった王国時代に端を発するシオンの詩編に見られる特徴を有している。しかし、本詩には明らかに王国時代の作と考えられるシオンの詩編とは異なる特徴も見られる。それは神に敵対する諸勢力との関係である。例えば、先の解説でも関連性を指摘した詩 20 や、本詩との関連性はそう高くはないが、王国時代のシオンの詩編の一編である詩 48¹⁰⁷⁰と比べると、神の勝利により戦車や馬が倒れ、ヤハウェの名を唱える人々が立ち上がる詩 20、進軍して来た諸王が敗戦の後に敗走し、ヤハウェの守りを歓喜する詩 48 に対し、本詩ではその素性を明示されない諸勢力がヤハウェの裁きによって無力化され、その後ヤハウェに対する敵対者は皆ヤハウェに帰依する。イスラエルという一つの集団のみがヤハウェの庇護の下にある前者に対して、本詩の思想はそのような民族主義を越えている。この点において本詩には第三イザヤ書の使信と共通する思想をその背景に見ることが可能である。

また、シオンの詩編の中で本詩と最も強固な関連性を示すものは詩 46 である。ヤコブの神や、ヤハウェによる武器の破壊と戦争の終焉という主題は本詩の特徴と通じるものである。詩 46:11 にはヤハウェが諸国民に対して高くあると詠われ、一民族の垣根を越えたヤハウェの力が示される。この詩 46 にも民の帰還等の特徴的な言及が見られないため、その表層からは王国期か捕囚帰還後かということが読み取れないが、非武装化と諸国民のヤハウェ帰依は思想史的に王国時代ではなく、捕囚帰還後に位置付け得る¹⁰⁷¹。

¹⁰⁶⁷ Anderson, *op. cit.*, p. 551. Kraus, *Psalms 60-150*, p. 109.

¹⁰⁶⁸ Briggs, *op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁶⁹ キッセインは詩 76 を捕囚期にバビロニアで書かれたものとする。彼は本詩を捕囚地で過去の勝利を思い起こし、新たな希望を語るものとするが (Kissane, *op. cit.*, p. 21)、果たしてそのような状況下で本詩のような詩歌が編まれるであろうか。捕囚期の人々には神殿はなく、バビロニアに対するヤハウェの勝利ならまだしも、シオンにおける勝利がバビロニアで、しかもその敵をバビロニアに特定することなく詠われるというのは現実的ではないのではないか。

¹⁰⁷⁰ 月本『詩篇の思想と信仰 II』292-298 頁。

¹⁰⁷¹ 「再建されたユダヤ教国家が政治的にはペルシアの一属州として非武装化される中で、ヤハウェによる諸王の撃破という、王国時代の『シオン神学』にあった軍事的要素は後退

これに加え、預言書との関連が本詩を王国期ではなく、捕囚帰還後の第二神殿時代に位置付ける論拠となる。本詩には解説の各所で見て来たように預言書との共通の表現が見られる。中でも、6 節や 12 節に見られる表現はいずれもイザヤ書の関連する箇所にはしか見られない上、それらのイザヤ書のテキストはいずれも捕囚期以降のものである¹⁰⁷²。さらに、6 節に見られるイザ 59:15 との共通項¹⁰⁷³及び 8 節のマラ 3:2 との類似が本詩の詠まれた背景を第二神殿時代まで引き下げる。以上の点から、詩 76 は捕囚帰還後、第二神殿時代の一編に位置付けられる。

2-10 詩編 96 編

試訳

1. ¹⁰⁷⁴歌えヤハウエに、新しい歌を。歌えヤハウエに、全地よ。
2. 歌えヤハウエに、讃えよ彼の名を¹⁰⁷⁵。伝えよ日毎に¹⁰⁷⁶¹⁰⁷⁷、彼の救いを¹⁰⁷⁸。

し、それに変わって、世界の非軍事化と諸民族によるヤハウエ帰依の思想が顕著な形をとるのである。地上から戦争が止み、諸国民がヤハウエの民として平和を享受する時代の到来が強く望まれることになる（イザ 2:4 [=ミカ 4:3]、60:3、ゼカ 2:15、8:22、9:10 等。詩では 22:28、67:8、72:8-11、96:7-9、102:23 等）」（月本、前掲書 272 頁）。

¹⁰⁷² イザ 19:21 は第一イザヤ書に位置するが、その内容及び「その日には」という鍵の表現から捕囚期より後の付加であると考えられる（De Vries, *op. cit.*, pp.64-74; Sweeney, *Isaiah 1-39*, p. 269; Wildberger, *op. cit.*, pp. 271-274.）。

¹⁰⁷³ 6 節に見られる唐突な動詞のアラム語的な変化はイザ 59:15 と当該箇所の関連を示唆する。ブリッグスはこの変化を指して後代の付加と主張するが（Briggs, *op. cit.*, p. 169）、この語彙を除いたテキストを支持する写本はなく、むしろこの奇妙な変化こそ、本詩全体を後代のものとする論拠となる。

¹⁰⁷⁴ LXX には「捕囚の後、家が建てられたとき、ダビデの歌」という表題が付されている。この表題で言及されている家とはエルサレム神殿を指すと考えられる（月本『詩篇の思想と信仰 IV』322 頁）。よって、この表題の前半部、第二神殿建立後を意味する文言と、後半部のダビデの歌という文言は時代的な観点において矛盾している。本詩は代上 16:23-33 に並行記事がある。代上 16:8-36 はダビデが神の箱をエルサレムに移した際の讃歌であり、細部に差異はあるものの、その中腹に詩 96 と並行する文言が記されている（代上 16 は詩 105:8-22; 96:23-33; 106:34-36 の三編の詩と並行している）。恐らく、LXX 訳者は本詩と代上 16:23-33 が並行記事であることを知っており、その表題に歴史的には遠く離れた二つの文言を併記したのであろう。この表題は本詩の背景を探る際に一つの可能性を提示するが、他の写本に LXX を支持する物がなく、この表題が LXX 訳者の解釈によって付された可能性があるため、本論はマソラを支持する。

3. 語り伝えよ諸国民に、彼の栄光を¹⁰⁷⁹¹⁰⁸⁰。全ての諸民族に彼の驚くべき業を。
4. 実に、ヤハウェは偉大にして、大いに讃美される方。全ての神々に勝って、恐るべき方¹⁰⁸¹。
5. 実に、諸民族の全ての神々は偶像¹⁰⁸²。しかし、ヤハウェは天を造った。
6. 彼の前には威光と榮譽。彼の聖所¹⁰⁸³¹⁰⁸⁴には力と輝き。

¹⁰⁷⁵ 代上 16:23 には詩 96:2 の前半部が欠けている。尚、代上 16:23-33 と本詩とは並行記事であるものの、本詩の別写本ではない故、試訳注にはその相違を示すのみに留める。

¹⁰⁷⁶ マソラでは **מִיּוֹם אֶל־יּוֹם** となっているが、多くの写本及び代上 16:23 では **מִיּוֹם אֶל־יּוֹם** である。この二種の言い回しに関してはいずれも「日から日へ（日毎に）」という意味である故、訳における相違は発生しない。また、いずれの言い回しも聖書中に多用されるものではなく、用例もほぼ同数であるので（前者は他にエス 3:7。後者は民 30:15）、どちらか一方が一般的で他方が特殊な言い回しであるといった比較は不可能である。

¹⁰⁷⁷ ダフッドはこの箇所を **יָם**「日」を **יָם**「海」と解し、「海から海へ」と訳出している (Dahood, *op. cit.*, pp. 357-358)。その論拠として、「海から海へ」と読んだ方が 3 節以下の諸国民や諸民族に関する言及と合致するという点。フェニキア語の発語法においては日も海も同じであったという点。詩 72:8 とゼカ 9:10 の二例を挙げている。しかし、LXX を初め他言語に訳された古代の写本にダフッドの解釈を支持するものではなく、彼自身が「提示した読みは、このトリコーロンを特徴付ける普遍性の強調とより良く調和する訳をもたらす」(*Ibid.*, pp. 357-358) と述べているように、本詩を一定の解釈の枠内に納めようとする意図が見られる故、ダフッドの読みは採用しない。

¹⁰⁷⁸ ダフッドはこの箇所を「彼の勝利を」としている。彼によるとこの勝利とは「詩 29:11 や 93:1 等に見られるように、他の神々に対しての」(*Ibid.*, p. 358) 勝利である。しかし、**יְשׁוּעָה**「救い」という語彙に「勝利」という意味はない。他の写本の支持もなく、ここには彼の独自の解釈が含まれていると考えられるため、この読みは採用しない。

¹⁰⁷⁹ 多くの写本と代上 16:24 は「彼の栄光」の前に **אֵת** を付す。この一語を付したことにより、訳の上で問題が生じることはないが、本節後半の彼の驚くべき業の前にも **אֵת** は見られない故、マソラの方が自然である。

¹⁰⁸⁰ LXX のアレクサンドリア写本とヴェローナ写本には本節前半部が欠けているが、これらの写本を支持する他の写本はない。アレクサンドリア及びヴェローナの写本に倣うと詩文としての体裁が崩れ、本節そのものも主動詞を欠く不可解な一文となる故、マソラを支持する。

¹⁰⁸¹ マソラでは **נִוְרָא** であるが、幾つかのシリア語写本、タルグム及び代上 16:25 は語頭に **י** を付す。訳における問題は生じない。

¹⁰⁸² ダフッドは **אֱלִילִים** を同語根のウガリット語を根拠に「布」或いは「衣類」と訳出する (Dahood, *op. cit.*, p. 358)。この語彙はイザヤ書を始めとする他の用例において、異国の神々に適用され、「偶像」と訳出されてきたものである。その上、例えば、イザ 10:10-11; 31:7 等では **אֱלִילִים** は彫像であり、銀や金で作られていることが証言されている。よって、この語彙の語源にウガリットの「布」があるとしても、本節のこの語彙を「布」と訳するのは不当であると判断し「偶像」と訳出した。

¹⁰⁸³ ダフッドは **בְּמִקְדָּשׁוֹ** を「彼の側には」と訳す (*Ibid.*)。その論拠は以下の二点に纏められる。(一) この箇所を彼の側とすることによって、聖所と訳すよりも、先の「彼の前」との並行関係が良好に保たれる（その際、ダフッドは本節と申 33:2; 詩 85:14; 97:3; ハバ 3:5

7. ヤハウエに帰せよ、諸民族の氏族よ。ヤハウエに帰せよ、栄光と力を。
8. ヤハウエに帰せよ、彼の名の栄光を。供え物を携えて彼の中庭¹⁰⁸⁵に來れ。
9. ヤハウエにひれ伏せ、聖なる威光の¹⁰⁸⁶1087。彼の前で¹⁰⁸⁸身震いせよ¹⁰⁸⁹、全地よ。

といった神顯現の記事との比較を提案している)。(二) **שָׁדַח**の根源的な意味は「分離」や「撤退」というものと考えられる故 (BDB もこの語彙が元来は「分離」や「撤退」という概念であった可能性を示唆する。BDB, p. 871)、それが**שָׁדַח**を「側」と定義することを助長するという点である (Dahood, *op. cit.*, p. 358)。しかし、これらの論拠には以下のような反論が可能である。(一) ダフッドが挙げた聖書箇所「ヤハウエの前」と「側」というような並行的表現は見られるものの、そこで用いられている語彙は**שָׁדַח**ではない。(二)「しばしば受け入れられている基本的な意味が「分離する」というのは、推論に過ぎないであろう。聖域において、聖なるものは汚れとは分離される」(Müller, “שָׁדַח”, *TLOT Vol. 3*, p. 1104)。近隣諸国の他の言語の同語根の意味を見ても、それらは「聖」を意味する (*Ibid.*)。ダフッドは**שָׁדַח**を**שָׁדַח**に遡って**שָׁדַח**の根源に「分離」という意味を見ているが、これは**שָׁדַח**が「聖」である故に、その内に「分離」という意味を見出した結果であると解釈することが可能である。**שָׁדַח**や**שָׁדַח**の聖書の用例を見ても、これらの語彙に関して彼の見解を支持する例は見られない。これらに加え、8 節には中庭に関する言及があり、これが神殿の庭を指すと考えられるので、この箇所においても**שָׁדַח**は聖所と訳出するのが妥当である。

¹⁰⁸⁴ 少数の写本と代上 16:27 は**שָׁדַח** במקדשו「彼の聖所」ではなく、במקומו「彼の所」となっている。これは、歴代誌の著者がその文脈に併せて語彙を改変した結果と考えられる。この詩は代上では神の箱をエルサレムに安置する文脈に位置している。代上ではダビデがエルサレムに神の箱を置くために用意した場所は**שָׁדַח**「聖所」ではなく、מקום「場所」で統一されている (代上 15:1, 3, 7)。代上において神の所在に聖所という語彙が用いられるのは、後にソロモンが建立したエルサレム神殿に関する叙述のみであり (代上 22:19; 28:10)、この語彙の使い分けは意図的である。少数の写本がこの箇所を「彼の所」と記した背景には、代上を参照した結果と考えられる。というのも、8 節の異読も本節と同様だからである。よって本論はそれら少数の写本ではなく、マソラを支持する。

¹⁰⁸⁵ 少数の写本と代上 16:29、及び少数のタルグムの写本はלחצרותיו「彼の中庭」ではなく、לפניו「彼の前に」となっている。これも先に 6 節の注で示したように、代上の詩を他の写本の執筆者が参照した結果と考えられる。代上 16:29 の置かれた文脈では神殿は存在せず、神の箱が安置されたのは幕屋であるから、そこに「彼の中庭」という表現はふさわしくない。よって、少数の写本及び少数のタルグムの写本ではなく、マソラを支持する。

¹⁰⁸⁶ アンダーソンやダフッド、クラウスはこの箇所を「彼の顯現する間に」と捉える解釈を提示する (Anderson, *op. cit.*, pp. 684-685; Dahood, *op. cit.*, p. 358; Kraus, *op. cit.*, pp. 250-251)。その論拠は「ウガリット語の *hdrt* は「神顯現」や「啓示」を連想させ、同様のことがそのヘブライ語に相当するものに関しても当てはまるのではないか」(Anderson, *op. cit.*, pp. 684-685) というものである。とは言え、ヘブライ語においてהדרהが直接的に「顯現」を意味するとは考え難い。この語彙は先に 6 節にも見られたהדר的女性形の連語形と考えられ、元来の意味は、装飾、衣装、神の栄光、威光といったものである。神の栄光や光が神の顯現を示す用例は旧約聖書中に見られるため (イザ 60:1-3 の解説の項を参照)、本節においてもこの語彙がヤハウエの顯現を意味しているとは考え得るが、これを直接「顯現」と訳出するには疑問が残る。また、「聖なる衣装で」や「聖なる装飾で」と訳出するのも見られるが (松田、前掲書 200 頁)、それはどうか。確かにהדרהには衣装や装飾といった意味がある (BDB, p. 214; *HALE Vol. 1*, p. 240)。この語彙は本節の他には代上 16:29;

10. 諸国民に言え¹⁰⁹⁰、ヤハウエは王である¹⁰⁹¹¹⁰⁹²。世界もまた固く据えられ¹⁰⁹³、揺るが

代下 20:21; 詩 29:2; 箴 14:28 にも見られる。この内、詩 29 と代上 16 のものは本節と並行記事であるため、本節のこの語彙の訳出のための比較からは外れる。すると残るは二箇所である。この内、本節と同様に *הדרת־קדש* という言い回しは代下 20:21 にのみ見られる。ただしそこでは本節同様 *בהדרת* ではなく、*להדרת* である。代下 20:21 は「彼らはヤハウエに対して (לִיהוָה) 歌う者達と、*הדרת־קדש* に対して讃美する者達を任命した」となる。すると、もし、*הדרת־קדש* が「聖なる装い」であるとするならば、何らかの衣装を讃美したということとなるが、それは代下の文脈にも相応しいとは言い難い。また、池田『歴代誌下』『旧約聖書 IV 諸書』968 頁はこの箇所を「聖なる装いをして讃美する者達」と訳しているが、それならば語頭に付く前置詞は *ב* であるべきである。すると、代下 20:21 の *הדרת־קדש* は「聖なる威光」としか訳し得ない。それでは、これは本節にも適応し得るか。本節では前置詞は *ב* である。これは直前のヤハウエにかかるものとして捉え得る。本節前半部を訳出するならば、「聖なる威光のヤハウエにひれ伏せ」となるが (月本、前掲書 321 頁)、本論においてはこの詩が一定の形式を保っているため、「ヤハウエにひれ伏せ、聖なる威光の」と倒置法で訳出した。

¹⁰⁸⁷ LXX 及びシリア語写本では「彼の聖なる庭で (ヘブライ語では *בְּחצֵרֵי קֹדֶשׁ*)」となっている。これは並行記事である詩 29:2; 代上 16:29 においても同様である (代上 16:29 は LXX のみ)。8 節及び 9 節後半部に合わせた二次的な改変であると考えられるため、本論はマソラを支持する。

¹⁰⁸⁸ 多くの写本及び代上 16:30 では *מִפְנֵי* ではなく、*מִלִּפְנֵי* となっているが、意味においては等しく (Tate, *op. cit.*, p. 511)、翻訳上の問題は生じない。*מִלִּפְנֵי* とした写本は代上を参照したものと考えられる。

¹⁰⁸⁹ マソラが命令形の男性複数形で記されているのに対し、LXX 及びシリア語写本は命令形の女性単数形である。これが呼び掛けられているのが「地」である故、後者の方が文法的に正しい。尚、代上 16:30 も本節と同様に命令形の男性複数形である。

¹⁰⁹⁰ *אָמַר* 「言え」は本詩では命令形二人称男性複数であるが、代上 16:31 では未完了形三人称男性複数ワウ継続法である。これは代上においては動詞の主語が天と地である故、文脈に合わせた変更である。

¹⁰⁹¹ この一文 (*אָמַרְוּ בְּגוֹיִם יְהוָה מֶלֶךְ* 「諸国民に言え、ヤハウエは王である」) は少数の写本にはなく、代上 16:31 では次節 11 節前半部の後に挿入されている。少数の写本に倣いこの一文を省くとすれば、9 節後半の *חִילוּ מִפְּנֵי כָל־הָאָרֶץ* 「彼の前で身震いせよ、全地よ」と 10 節の *אֲפִי־תִכּוֹן תִּבֵּל בְּלִיתֻמוֹת* 「世界もまた固く据えられ、揺るがされない」が対になり、詩文としても 13 節を除く他の節がそれぞれ二つの文で構成されていることから、一定の形式を保つことが可能である。しかしながら、単元全体の使信に着目すると、本節どころか 96 編からこの一文を省くことは不当である。と言うのも、この一文が本詩全体に散りばめられた文言の行き着く先であり、同時に諸々の文言の根拠と考えられるからである。ヤハウエが王として君臨するが故に、全地は身震いし、世界は固く据えられる。ヤハウエが王である故に、本詩の聴衆は彼に栄光を帰し、ひれ伏せと呼び掛けられる。この一文が本詩の心臓であり、頂点である。故に、少数の写本に倣わずマソラを支持する。

¹⁰⁹² *יְהוָה מֶלֶךְ* を「ヤハウエは王となられた」と訳すものもあるが、どちらの訳が適切であるか。聖書には度々人間の王の即位に関する記事が見られる。その際、ある人が王となったとの宣言に用いられる表現は本節に見られるものとは逆に、人名が後である (サム下 15:10; 王上 1:11; 王下 9:13)。王上 1 のアドニヤに関する記事には人名が先のものと後のものの両方の例が見られる。王上 1:11 は先に挙げた他の王の即位の記事と同様の語順であり、当

されない¹⁰⁹⁴。彼は公平に諸民族を裁くであろう¹⁰⁹⁵。

11. 喜べ、天よ。歓喜せよ、地よ。轟け、海とそこに満ちるものよ。
12. 喜び踊れ、野とそこにある全てのものよ¹⁰⁹⁶。そして¹⁰⁹⁷喜び叫べ、全ての¹⁰⁹⁸森¹⁰⁹⁹の木々らよ。
13. ヤハウエの前に¹¹⁰⁰。実に彼は来る¹¹⁰¹。実に彼は¹¹⁰²地を審くために来る。彼は義をも

該箇所はその文脈からしても「アドニヤが王となった」と訳するのが適切である。これに対し、王上 1:18 は本節と同じ語順でもって、アドニヤが王であるということを報告する。クラウスの表現を借りると、前者は動作を表現しているのに対し、後者は状態を表すものである (Kraus, *Worship in Israel*, p. 206)。本節の יהוה מלך は後者に当たり、これを他の人間の王に関する記事と同列のものとして扱うならば、יהוה מלך はヤハウエが王となったという動的な表現ではなく、静的な報告或いは告白であると考えの方が妥当である。本論は他の人間の王に関する聖書の表現及びクラウスの見解を尊重し、これを「ヤハウエは王である」と訳出した。

¹⁰⁹³ LXX、シリア語写本、タルグム、ヒエロニムス訳は תכון 「固く据えられ」を כון のニファアル形ではなく、תכן のピエル形と判断したようである。これにより、「彼 (ヤハウエ) は世界をしかと据えた」となり、文章的にも滑らかになるが、より難解な読みを優先するという本文批評の原則に従い、マソラを支持する。

¹⁰⁹⁴ BHS はこの一文を詩 93:1 からの挿入と見なし、削除を提案する。これは恐らく、本節が 13 節を除く他の節よりも一文多いという点が影響していると思われる。また、本節からこの一文を削除するならば、「ヤハウエは王である。彼は公平に諸民族を裁くであろう」と文章の繋がりも良い。しかし、順序は違っているが、並行箇所である代上 16:30-31 にもこの一文は存在する。他の写本の支持が得られないことから BHS の提案には従わず、マソラを支持する。「本節のこの箇所を詩 93:1 からの付加と考えるべきではない。それは本節の第三の文と共に、確かにこの場所において独自の役割を持ち得る」 (Kraus, *Psalms 60-150*, p. 251)。

¹⁰⁹⁵ 本節の最後の一文は並行記事の代上 16 には見られない。

¹⁰⁹⁶ 代上 16:32 は内容的には同じであるが、その表現が若干違っている。本節が יעללו שדי なのに対して、代上 16:32 は יעלץ השדה (יעלץ は「彼は喜ぶ」の意)。

¹⁰⁹⁷ クラウスは אא を אף と読み替え、「全ての森の木々らもまた」とすることを提案している (Kraus, *op. cit.*, p. 251)。この読み替えによって文章自体はより滑らかなものとなるが、これを支持する写本がないためマソラを支持する。

¹⁰⁹⁸ 代上 16:33 及び少数の写本には כל 「全ての」が欠けている。少数の写本は代上に倣ったものと考えられるため、マソラを支持する。

¹⁰⁹⁹ 代上 16:33 と幾つかの写本は定冠詞を付している。マソラでは前節の天と地には定冠詞が付せられており、本節の野と森には欠けている。よって代上 16:33 と幾つかの写本はこれらの体裁を整えたものと考えられる。また、ウルガタは森を複数形で記している。

¹¹⁰⁰ 本節では「ヤハウエの前に」は לפני יהוה だが、代上 16:33 では לפני יהוה である。本詩 9 節と本節で「前に」の表現が違っているが、代上 16:30 と 16:33 は統一されている。また、本節の「ヤハウエの前に」は כי בא 「実に彼は来る」以下の文言と関連付けることが困難であり、本節のみに着目すると浮いているように感じるが、本節冒頭の「ヤハウエの前に」は前節までの諸々の被造物と関連する (新共同訳聖書は「ヤハウエの前に」を 12 節末尾に付す)。

って世界を、そしてその誠実さをもって諸民族を審かれよう¹¹⁰³。

形式、構成及び論点

詩 96 は 1-6 節と 7-13 節の二連から成る一編の詩歌である。第一連と第二連に共通して、各連の前半（1-3 節と 7-10 節前半）では二人称複数命令形の呼び掛けと、その対象や内容が含まれた文言とが繰り返され、その呼び掛けも三度同じ動詞を連用した後に、別の動詞を用いるといったように統一されている。また、各連の後半（4-6 節と 13 節）には前半の呼び掛けに対する理由付けがなされている。第二連には第一連には見られない自然界に対する未完了形の呼び掛けが見られるが（11-12 節）¹¹⁰⁴、各連に一度ずつ見られる全地よという語彙との関連、創造主信仰に関する言及、直前の 10 節からの流れ及び 13 節冒頭との繋がり、詩 96 の各所に見られるイザ 40 以下の思想との関連性、並行記事である代上 16:23-33 にも同様の文言が存在することを踏まえると、これらの文言は付加や加筆とは見なされず、本詩のクライマックスとしてふさわしい位置にあると言える。この形式は、前後の詩編とは異なっており、本詩が独立した詩編であることを証明する。

また、7-9 節前半が詩 29:1-2 と並行関係にあると考えられるため、当該箇所を付加と見なす見解もある¹¹⁰⁵。確かに、これらの箇所は似通っており、詩 96 の詠み手が詩 29 から文言を挿入したと考えることは可能であるが、本詩と詩 29 とでは語彙における相違があり、どちらの詩編もそれぞれの文脈に合うように綴られている。また、本詩は詩 29 の他にも随所に他の詩編や第二イザヤ書思想との共通項が見られる。以下に解説及び背景の項でも触れることとなるが、この詩編の詠み手は他の詩編や預言書に精通していたと考えられる。そのため、7-9 節前半が詩 29:1-2 から文言を自身の文脈に合うように引用したと

¹¹⁰¹ 幾つかの写本と代上 16:33; 詩 98:9 にはこの一文がない。これを欠く写本は並行箇所を参照したか、この一文を重複と見なしたものと思われる。よってマソラを支持する。

¹¹⁰² 幾つかの写本と代上 16:33 は לַשָּׁמַיִם הָאָרֶץ 間に אֶת を置く。これによる翻訳上の問題は生じない。

¹¹⁰³ 最後の一文は代上 16:33 には見られない。代上 16:33 の並行箇所は「実に彼（ヤハウエ）は地を審くために来る」と簡潔である。

¹¹⁰⁴ 96:11-12 の動詞は命令形ではなく、未完了形である。それ故、例えば、「天は喜び、地は歓喜する」と訳出することも可能である（ヘブライ語においては、三人称の未完了形と命令形は同じ形である）。

¹¹⁰⁵ Briggs, *op. cit.*, p. 304.

しても何ら不思議ではない。故に詩 96 を一つの文学单元として取り扱うことは妥当である。

また、本詩にはヤハウエの即位式に関する議論があるが、これは本詩の背景と関連するため、背景の項で後述する。

解説

1. 歌えヤハウエに、新しい歌を。歌えヤハウエに、全地よ。

先に形式、構成及び論点の項でも触れたように、本詩は 6 節までと 7 節以下で大きく二連に分けることができる。各連とも前半部に二人称複数命令形の動詞をもって聴衆に呼び掛け、後半部には、その理由が宣言される。第一連の呼び掛けは 3 節まで続き、三度歌えと続いた後に、讃えよ、伝えよ、告げよと変化する。歌えとの呼び掛けの内容が讃えることであるということは明白であり、それらは聴衆をヤハウエに向けるが、それに連なる、伝えよ、告げよ、は聴衆の向きを変える。ヤハウエに対する讃美を歌った後、彼らにはその救いや栄光を宣べ伝えることが期待されている。詩歌として形式が統一されているが、その内容は聴衆の視線を一端は中心点であるヤハウエに向け、次いでその中心点から放射線状に外へ向けるといったように動的である。また、本詩は試訳注でも触れたように、語彙や文言に仔細な違いが認められるものの、代上 16:23-33 と並行関係にある。本詩と代上 16:23-33 の関係性に関しては、詩文としての整合性¹¹⁰⁶、代上 16 が本詩の他に詩 105:8-22; 106:34-36 の二編を用いている点、列王記には歴代誌の詩歌と並行する記事が見られないという点から、歴代誌上の著者が本詩をダビデの詩としてその文脈に合うように整えて引用したと考えられる。

本詩はその初めに三度 **שירו יהוה** 「歌えヤハウエに」と呼び掛ける。この呼び掛けが聖書に初めに登場するのは出 15 であり、この讃美の歌の呼び掛けが古くからの伝統を継承することを示す。このように同じ言葉を三度繰り返すものにイザ 6:3 や詩 135 等が想起されるが、本詩もそれらと類似する形式を持った讃歌であると考えられる。本詩はその呼び掛け毎にその内容や対象に言及する。その第一のものは **שיר חדש** 「新しい歌」である。この新し

¹¹⁰⁶ 試訳注参照。

い歌というのがこの詩編が詠まれた際に新規に詩歌を作ること示すのか¹¹⁰⁷、新しく詩歌を編むのではなく、ヤハウエの新しい救いの業に対して人の内から湧き出る感情的なものを指すのか¹¹⁰⁸ということに関して本詩の文脈から明確な答えを引き出すのは困難である。この点に関してはどちらの可能性も否定はできず、むしろそれら両方を含むものとも考え得る。新しい救いの業に対する讃美は、その救いが新しいが故に新しい文言で綴られるということに不思議はなく、その際に人の心の内から新しい感謝の念が湧き出ることも理解に易い。

聖書には同様の新しい歌という表現が本詩の他に 5 回見られる¹¹⁰⁹。それらはいずれも「ヤハウエの新たな救いの業を讃える歌¹¹¹⁰」である。その新しい歌が含まれる各単位と本詩には共通項も多く、それらを列挙すると以下のようになる¹¹¹¹。

- イザ 42:10 以下 — 地の果て、海に満ちるもの。ヤハウエに栄光を帰す。偶像批判。
- 詩 33 — 創造。全地の恐れ。
- 詩 40 — 不思議な業。ヤハウエの比類無さ。供え物。良い知らせ。
- 詩 98 — 諸国民への顕現。被造物への呼び掛け。公平な審き。
- 詩 149 — 創造主。審き。

新しい歌が歌われる際、詠み手はイスラエルの民に留まらず全地若しくは被造物に対しても呼び掛ける傾向にある。そこではヤハウエの不思議な業、比類無さ、創造主たることが讃美される。諸国民に対する言及が見られる場合は彼らに対する裁きが告げられる。上記の共通項の他に本詩には見られない戦士としてのヤハウエの姿や¹¹¹²、報復の思想¹¹¹³も見られ、新しい歌が一つの讃美の形式として長い歴史の中で受け継がれて来た可能性を示

¹¹⁰⁷ Anderson, *op. cit.*, p. 682; Dahood, *op. cit.*, p. 357.

¹¹⁰⁸ Briggs, *op. cit.*, p. 303.

¹¹⁰⁹ 詩 33:3; 40:14; 98:1; 144:9; 149:1; イザ 42:10.

¹¹¹⁰ 月本『詩の思想と信仰 II』105 頁。Mitchell, *The Message of the Psalter*, p. 288; Tate, *op. cit.*, p. 513.

¹¹¹¹ 新しい歌に言及する詩 144:9 以下も救いに関する言及があるという点で共通するが、本詩との共通項は見られない。

¹¹¹² イザ 42:13.

¹¹¹³ 詩 149:7 以下。

唆する。また、ブリュッグマンは新しい歌が歌われる背景に新しい王の即位を推測する¹¹¹⁴。確かに、新しい王が即位する際に新しい歌が歌われたとしても不思議ではない。しかしながら、本詩では 10 節においてヤハウエの即位が堂々と宣言されるが、他の新しい歌の單元にも同様のことが言えるだろうか。新しい歌を含む單元の中で王に関する直接的な言及が見られるのは本詩を除いては詩 149 のみである。これに詩 98:9 の שפט「審き」を支配と解し¹¹¹⁵、ヤハウエの世界的な支配と即位を同義と見なして加えたとしても、他の新しい歌の單元にブリュッグマンの見解は当てはまらない。

次に呼び掛けの対象が כל־הארץ「全地」であることが明かされる。本詩の後半には自然に対する呼び掛けがあるが、ここで言及されている全地とは自然のみならず人類を含む被造物全てと考えられる¹¹¹⁶。本節のように詩編には時折全地に対して呼び掛けるものがあるが¹¹¹⁷、その呼び掛けのいずれも神に対する讃美である。その中でも特に詩 97; 98; 100 はヤハウエが王であるとの宣言¹¹¹⁸、偶像に対する批判¹¹¹⁹、自然界の歓喜¹¹²⁰、ヤハウエの諸国民に対する審き¹¹²¹、創造主信仰¹¹²²と本詩と共通する項目が見られる。

2. 歌えヤハウエに、讃えよ彼の名を。伝えよ日毎に、彼の救いを。

ברכו שמו「讃えよ彼の名を」という表現は本節の他に詩 100:4 にのみ見られる。そこでは שעאיו「彼の門」、חצרתי「彼の庭」という言及があるように、エルサレム神殿がその背景に想定されている。本詩においても 6 節に במקדשו「彼の聖所に」、8 節に לחצרותיו「彼の中庭に」とあるように、エルサレム神殿が舞台である。本文批評においてはマソラを支持したが、LXX の表題から読み取れるように本詩がエルサレム神殿再建の際に詠われたものであるならば、本節の「讃えよ彼の名を」という文言は再びヤハウエがその名を神殿に置くため

¹¹¹⁴ 「新しい歌は新しい方針 (orientation) のために歌われたに違いない。古代の世界における新しい方針とは、就任式や戴冠式に始まる新しい統治に代表される。おそらく真に新しい歌はそのような重大な公的行事に作成されていたのであろう」(Brueggemann, *The Message of the Psalms*, p. 144)。

¹¹¹⁵ 詩 98:9 の後編と本詩 13 節後半の文言は同じである。

¹¹¹⁶ Anderson, *op. cit.*, p. 682.

¹¹¹⁷ 詩 66:1; 97:1; 98:4; 100:1。

¹¹¹⁸ 詩 97:1。

¹¹¹⁹ 詩 97:7。

¹¹²⁰ 詩 98:7-8。

¹¹²¹ 詩 98:9。

¹¹²² 詩 100:3。

に顕現したことを暗示する。「詩編において、「ヤハウエの名」は啓示の神秘や驚異全てを示しており、讃美または非難といった全ての祈りの対象である¹¹²³」。この名における啓示にはヤハウエの臨在及び顕現も含まれている¹¹²⁴。本詩にはヤハウエの顕現を暗示する文言が散見されるが、これも「彼の名」とヤハウエの顕現を結び付けることを後押しする¹¹²⁵。本文批評上は二次的なものとして省いたが、LXX が本詩に付した表題は適切なものである可能性が高い。

次に本詩はヤハウエへの讃美という一点に集めていた聴衆の視線を外側に転換させる。彼らにはヤハウエの *ישועה* 「救い」、*כבוד* 「栄光」、*נפלאות* 「不思議な業」を諸国民に告げるという使命が課されるのである。本節において「伝えよ」と訳した *בשר* という動詞は本節と同形のピエル形では旧約聖書中に 14 回用いられる語彙であり¹¹²⁶、基本的に何らかの喜ばしい事象を伝える際に用いられる。その用例の多くは歴史書であり、戦勝を伝える際に用いられる。一方で、預言書においては捕囚期以降のイザヤ書に特徴的である。そこでは本節と同様にヤハウエの救いを伝える際にこの語彙が用いられており、この用法はイザヤ書と本節のみに見られるものである¹¹²⁷。本詩には他にもイザヤ書との思想的な共通項が見られるが、*בשר* のこの用法に関しては見事にイザヤ書的であると言える。

3. 語り伝えよ諸国民に、彼の栄光を。全ての諸民族に彼の驚くべき業を。

ספר 「語り伝えよ」は動詞 *ספר* のピエル形である。この動詞の元々の意味は「数える」というものであるが、ピエル形の場合、これに加えて「告げる、物語る」という意味となる。本節においては諸国民にヤハウエの栄光を、諸民族にヤハウエの不思議な業を諸民族に告げよと命じられる。ここに用いられている *גוים* 「諸国民」と *עמים* 「諸民族」は基本的には人々を意味するものであるが、厳密には *גוים* は領土や政治的な親類関係を意味し、*עמים* は血族や同民族の出身である人々を意味する¹¹²⁸。これらの語彙は頻繁に併用されるが、これは恐

¹¹²³ Kraus, *Theology of the Psalms*, p. 20.

¹¹²⁴ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹¹²⁵ 「この詩は主を彼の聖所における神的な顕現として描く」(Mays, *op. cit.*, p. 307)。Cohen, *op. cit.*, p. 315. 詩 50:2 も参照。

¹¹²⁶ サム上 31:9; サム下 1:20; 18:19, 20 (2回); 王上 1:42; 代上 10:9; 16:23; 詩 40:10; 96:2; イザ 52:7; 60:6; 61:1; エレ 20:15。その他にヒトパエル形で一度、サム下 18:31。

¹¹²⁷ エレミヤ書及び詩 40 編の用例においては戦勝でもヤハウエの救いでもなくそれぞれの文脈に合った良い知らせを伝える際に用いられる。また、代上 16:23 は本節の並行箇所である。

¹¹²⁸ Waltke, *Micah*, p. 196.

らく同語反復を避けるためと言うよりは、これらの語彙を同じ箇所を用いることによって、国家、血族を包括したあらゆる人々を指すと考えられる。

その語り伝えよと命じられたものは כבוד 「栄光」と נפלאות 「不思議な業」である。前者の栄光に関して、この語彙が ספר 「告げる」と共に用いられる例は本節のみである。既にイザ 60:1 の解説の項で述べたように、ヤハウエの栄光（ここでは彼の栄光であるが）と言った場合、それはヤハウエの臨在と関連する¹¹²⁹。

נפלאותו 「彼の驚くべき業」は動詞 פלא のニフアル形分詞に三人称男性単数の人称接尾辞を付したものである。この語彙の同形の用例は詩編に集中しており¹¹³⁰、ダニエル書の二つの例外を除いては悉くヤハウエの業を意味している¹¹³¹。それは人に及ばぬ驚くべきことであり¹¹³²、ヤハウエのみに可能な業である¹¹³³。詩 40 はこの驚くべき業をもってして、ヤハウエが比類無きものであると告白している¹¹³⁴。この驚くべき業は救済と創造に大きく区分が可能である。救済に関してはそれが具体的に何を指すかという点に関して明白な言及のないものもあるが、それらを除くこの語彙をもって出エジプトの出来事を指し示す用例が顕著である¹¹³⁵。

また、この語彙が ספר と共に用いられる例は詩編にのみ見られる¹¹³⁶。詩 26:7 は祭儀の文脈にあり、この驚くべき業が儀礼の際に感謝の歌と共に語り伝えられた記憶を遺している。詩 78:6 においては子孫に語り伝えるべきこととしてヤハウエへの讃美、ヤハウエの御力、ヤハウエの驚くべき業が挙げられている（この驚くべき業は出エジプト伝承と関連している）。よって、この驚くべき業とはヤハウエがイスラエルの民と関わる歴史において、彼らに対して啓示した出エジプトに代表される救済の出来事と、唯一の神であるヤハウエのみに可能な創造の業に関するイスラエルの民の思想的遺産を意味していると言える。それらは祭儀や家庭といった場において代々語り伝えられて来た事柄であり、ヤハウエを神とす

¹¹²⁹ Tate, *op. cit.*, p. 512. 出 16:10; 24:16; 40:34; レビ 9:16; 9:23; 民 14:10, 21; 16:19; 17:7; 20:6; 申 5:24; 王上 8:11; ; 代下 5:14; 7:1, 3; イザ 40:5; 58:8; 60:1, 2; エゼ 3:12, 23; 8:4; 9:3; 10:4, 18, 19; 11:22, 23; 43:2, 4, 5; 44:4。

¹¹³⁰ Lisowsky, *op. cit.*, pp. 942-943.

¹¹³¹ ダニ 8:24; 11:36。

¹¹³² 詩 131:1。

¹¹³³ 詩 136:4。

¹¹³⁴ 詩 40:4。

¹¹³⁵ 出 3:10; 士 6:13; 詩 78:6; 105:5; 106:7; 136:4; ネヘ 9:17。また、ヨシュ 3:5 ではヨルダン川を渡る際にこの語彙が用いられている。

¹¹³⁶ 詩 9:2; 26:7; 40:6; 75:2; 78:4; 96:3。

る同胞の内において継承される遺産である。本詩はそれをヤハウェの救い及びその栄光と共にあらゆる諸国民、諸民族に語り伝えよと言うのである。この点で、本詩は一民族の内に閉ざされた民族主義を越えている。

前節後半から救い、栄光、驚くべき業と三つの語彙をもって異邦人にヤハウェに関する諸々の出来事を伝えよと命じられているが、これらの背景にはどのような出来事が想定されているのであろうか。救いと驚くべき業からは出エジプトの出来事が想起され、栄光はヤハウェの顕現を示唆する。詠み手や聴衆にとってこれらの出来事が記憶に新しいこと(本詩の冒頭では「新しい歌を」と言われる故)と仮定するならば、これらの語彙が語られるに適した時節は二つの可能性に絞られる。第一にソロモンによる神殿建立である。その場合、救いと不思議な業とは出エジプトからエルサレム神殿建立までの長い物語を意味している。しかし、本詩に見られる第二イザヤ書以下のイザヤ書の思想との関連をその時代に位置付けることは困難である。第二にエルサレム第二神殿建立の直後である。本詩の初めから続く祝祭的な雰囲気と先に挙げた三つの鍵となる語彙はこれらが神殿の再建後であるとしても何ら問題を生じさせない。この場合、救いとはバビロニア捕囚からの解放であり帰還である。エルサレム神殿が既に存在していることを明示する発言が見られることから、人々の帰還は部分的に成就し、神殿も再建の途上ではなく再建後であると断定し得る。栄光はこの場合、新しい神殿へのヤハウェの栄光の帰還である。ヤハウェの栄光が新しい神殿を満たすとはエゼ 43:4 に預言されている。そして驚くべき業とは、これらの新しくヤハウェにしかなし得ない救済の歴史であり、次節以下に言及される創造主信仰である。この語彙は出エジプトを想起させるものであるが、バビロニア捕囚からの解放と復興とを第二の出エジプトと捉える思想は聖書内の他の記事にも見られる。本詩においても一連の救済の出来事を第二の出エジプトと捉え、驚くべき業という表現を用いたとも考えられる。これらの出来事及び信仰的、思想的遺産を異邦人にも語り伝えることは第二イザヤ書以下のイザヤ書との関連の上でも調和する。よって、本詩において異邦人に伝えよと命じられている救い、栄光、不思議な業の背景には第二神殿建立直後の人々の生々しい経験が存在すると考えられる¹¹³⁷。

4. 実に、ヤハウェは偉大にして、大いに讃美される方。全ての神々に勝って、恐るべき方。

¹¹³⁷ 異邦人に対しヤハウェのことを伝えるという点でイザ 66:18-21 に似る。

本節以下 6 節まで、第一連の前半部において告げられた讃美と伝道の呼び掛けの根拠が述べられる。その語り口は簡潔でありながらも非常に巧妙である。4-5 節において詠み手はヤハウェの偉大さを物語る文言によって他の神々の神性の否定を囲い込む。本節後半はヤハウェと他の神々を比較するようであるが、本詩の思想は拝一神教的ではない。次節において明らかになるように唯一神教的である。神は唯一ヤハウェのみであるといったような直接的な言及はないものの、他の神々の神性を完全に否定することによってそれが明確に証される。多くの研究者達の指摘する所であるが、このような唯一神教的な信仰の背景にはイザ 40 以下に記された預言者の使信が色濃く影響していると考えられる¹¹³⁸。このイザヤ書との関連に関しては他の神々の否定のみならず諸国民の巡礼、自然界の歓喜といった共通項も挙げられる。

その初めの גִּדְּלָ יְהוָה וּמַהֲלֵל מֵאֵד 「ヤハウェは偉大にして、大いに讃美される方」という言い回しは詩 48:2 と詩 145:3 に全く同様のものが見られる。詩 48 はシオンの詩編の一編である。異国の王がエルサレムに進軍するものの、ヤハウェによって撃退されることが記されている点は詩 48 が王国期に編まれたシオンの詩編であるということを論証する根拠となる¹¹³⁹。ホスフェルドも彼の注解書において「4 節に讃美の呼び掛けの根拠が述べられているが、それはシオン神学から発展したものである¹¹⁴⁰」と述べているように、本詩の思想的背景の一つにシオン神学を挙げることが可能である。本詩にエルサレムに進軍して来た諸王に対する戦士的なヤハウェによる勝利の描写は本詩には見られないが¹¹⁴¹、ヤハウェがその名を置き、顕現するシオンがその中心であり、神は恐るべき方にして、世界を固く据えるという思想は継承されているのである。捕囚という断絶的な大事を経ても尚、ヤハウェとイスラエルとの関係性は継続的であるということは先にハガ 1:15b-2:9 でも触れた通りである。詩 137 にはバビロニアに移住させられたシオンの歌い手の姿が描写されているが、預言者のみならず、このような歌い手を含む様々な人々が王国期の神学思想を後代に継承したものと考えられる。よって、本節及び本詩にシオン神学が幾分形を変えながらも継承されていたとしても何ら不思議ではない¹¹⁴²。本詩も捕囚期以降の預言書の文言に見

¹¹³⁸ Anderson, *op. cit.*, pp. 681-682; Briggs, *op. cit.*, p. 304; Cohen, *op. cit.*, p. 315; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 465; Kraus, *Psalms 60-150*, p. 253; Mitchell, *op. cit.*, p. 288; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 96; Weiser, *op. cit.*, p. 629.

¹¹³⁹ 月本、前掲書 269 頁。

¹¹⁴⁰ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 465.

¹¹⁴¹ 詩 46; 48; 76。

¹¹⁴² 詳細は該当箇所の論考にて後述するが、イザ 2:2-5 と王国期のシオン神学との関連性

られるように、先の神学思想を吸収し、その時代に適したものとして提示したものと考えられる。また、詩 145 は本節前半部との言い回しにおける一致の他にも本詩とその使信及び語彙において共通する点が見られる。この個人のヤハウエ讃歌は詩編の中でもより後代の作と考えられる故¹¹⁴³、本詩を踏まえたものと考えられる。

讃美と伝道の呼び掛けの根拠としてヤハウエは偉大なりと唱えた詠み手はその偉大さの根拠として他の神々とヤハウエとの決定的な差異に言及する。その第一はヤハウエが נורא הוא על-כל-אלהים 「全ての神々に勝って、恐るべき方」という告白である。この נורא 「恐るべき方」という表現は既に述べたように信仰と関連する。よって、当該箇所はヤハウエのみが信仰の対象としてふさわしい神であるということを意図するものである。

5. 実に、諸民族の全ての神々は偶像。しかし、ヤハウエは天を造った。

ヤハウエこそが恐るべき神である理由として、詠み手は他の神々が偶像に過ぎないことを挙げる。これによって、本詩は他の神々を神々と称してはいるものの、それらの神性を完全に否定し、先のヤハウエこそが恐るべき方であるとの告白を強固なものとする。この אלילים 「偶像」という語彙は無用なもの、役に立たないものを意味する場合もあるが¹¹⁴⁴、これが神々に適用される際この語彙は偶像を意味する¹¹⁴⁵。また、この語彙の偶像としての用例に着目すると、レビ記、エゼキエル書、ハバクク書、歴代誌上に共に 1 回、詩編に 2 回、イザヤ書 9 回とイザヤ書に特徴的である。

ヤハウエと偶像たる神々との対比の最後に詠み手はヤハウエの創造主たる偉業に触れる。これによって、偶像とヤハウエとの間には超越的な差異が存在することが明らかになる。異教の神々が無力な偶像に過ぎずヤハウエこそが真に力ある神であるという信仰を告白する際、そのヤハウエの業を代表するものとして創造が語られることは他の詩編やイザヤ書にも見られる特徴である¹¹⁴⁶。また、クラウスはこのような創造主たる神とその他の神々との比較（その際創造主たる神に他の神々は服する）は旧約聖書に独自の思想ではな

も明らかである。イザ 2:2-5 は第一イザヤ書に位置するものの、思想史的にはより後代の第二神殿時代のものと論証し得る。

¹¹⁴³ Kraus, *op. cit.*, p. 547.

¹¹⁴⁴ Holladay, *op. cit.*, p. 17. ヨブ 13:4; エレ 14:14; ゼカ 11:17. また、この語彙と同語根のウガリット語は布を意味する (Dahood, *op. cit.*, p. 358)。試訳注も参照。

¹¹⁴⁵ レビ 19:4; 詩 96:7; 97:7; 代上 16:26; イザ 2:8, 18, 20; 10:10-11; 19:1, 3; 31:7; エゼ 30:13; ハバ 2:18。

¹¹⁴⁶ 詩 95:3-6; 115:4-8; 15-16; イザ 40:18 以下; 45:14 以下。

く、メソポタミア、エジプト、シリア-カナン地方の宗教思想にも見られることを指摘している¹¹⁴⁷。聖書においては、例えば詩 97:7 には全ての神々がヤハウェにひれ伏すと言及されており（ただし、詩 97 には創造主と他の神々の対比は見られない）、本詩のように異教の神々の神性を否定する思想の背景若しくはその根源に他の神々よりも優れた神ヤハウェといった拝一神教的な思想が存在していたことを暗示する。

6. 彼の前には威光と栄誉。彼の聖所には力と輝き。

第一連の締めとして詠み手はヤハウェと神殿に対する讃美を連ねる。先ず本節前半の הודו והדר 「威光と栄誉」であるが、これらの語彙の組み合わせは本節の他には代上 16:27¹¹⁴⁸；ヨブ 40:10；詩 21:6；45:5；104:1；111:3；145:5 と、詩編に特徴的である。これらの用例を分析すると、その用法は二分される。詩 21；45 のものは、この威光と栄誉をヤハウェの祝福によって王に与えられたものとして記し¹¹⁴⁹、王はヤハウェの祝福によって敵に討ち勝つ。他方、詩 104；111；145 ではこれらの語彙は王ではなくヤハウェを讃えるものとして用いられる。これらの詩編に王に関する言及はなく、威光と栄誉による戦勝に関する記事も見当たらない。威光と栄誉はヤハウェの業である救済と創造に向けられている。ヨブ 40:10 はヤハウェからヨブに向けられたヨブの傲りに対する叱咤の文脈にある。そこではその文脈から読み取れるように、ヨブに与えられたヤハウェの祝福に言及しているのではなく、ヨブとヤハウェの間にある超越的な差異に触れているので、そこでの威光と栄誉もヤハウェに属するものである。

前者の用例に王や戦勝に関する言及があることから、それらの詩編が王国期に由来するということが推測される。それに対し、後者は詩 104 の時代背景には議論があるものの¹¹⁵⁰、イザ 40；50 との関連¹¹⁵¹、創 2:4 以下の園を舞台とした創造物語との関連が見られる点、詩 111 がヤハウェの פדוּי 「贖い」について言及している点¹¹⁵²、詩 145 には旧約聖書において後代の記事にしか見られない מלכות 「支配、統治」という語彙が用いられている点から¹¹⁵³、

¹¹⁴⁷ Kraus, *op. cit.*, p. 253.

¹¹⁴⁸ 本節と並行記事。

¹¹⁴⁹ 詩 45:4 において、これらの語彙が直接的にかかるのは王ではなく勇士であるが、神に従う王の姿を詠うその文脈から、この勇士は王と同一人物であると考えられる。

¹¹⁵⁰ Kraus, *op. cit.*, p. 299.

¹¹⁵¹ 詩 104:2 とイザ 40:22。詩 104:7 とイザ 50:2。

¹¹⁵² クラウスは詩 111 編を捕囚期以降の作と考える (Kraus, *op. cit.*, p. 357)。

¹¹⁵³ *Ibid.*, p. 547.

これらの詩編は捕囚期以降のものである可能性が高いと言える。ヨブ記に関してはその書物全体がペルシア時代のもと考えられている¹¹⁵⁴。本節に関しては前者の用例とは違い人間の王に対するものではなく、戦勝を示唆する文言も見当たらない。本節の用法は救済や創造といったヤハウエの業に向けられており、これは後者の詩編やヨブ記の用法と共通のものである。

詩編においてמקדש「聖所」が用いられる際、それらはいずれもエルサレム神殿を意味しており¹¹⁵⁵、本節のこの語彙もエルサレム神殿の聖所に言及していると考えられる¹¹⁵⁶。詠み手はその聖所にעז ותפארת「力と輝き」があると明言する。これらの語彙が併記される例は他にエレ 48:17; 詩 78:61; 89:18 である。エレ 48:17 ではこれらの語彙は「[モアブの]力の笏、輝きの杖は折られた」と、モアブに対する審判の文脈で用いられている。詩 78:61 ではこの語彙は幕屋と神の箱に関する過去のイスラエルの民の敗戦に言及する際に用いられる。詩 89:18 では勝利の凱歌を歌う人々に関して「あなた〔ヤハウエ〕は彼らの力の輝き」と歌う。上記の用例からこれらの語彙が併記される場合、その背景には戦における勝利があり、これらの語彙はその勝利者の力強さに向けられていると言える。これは先の威光と栄誉が王に付せられる用例においても見られた特徴である。本節及び本詩において詠み手はヤハウエの戦勝といったモチーフを表面的には用いないが、勝利と関連するこれらの語彙を第一連の締めにはヤハウエ讃美に用いることによって、暗示的にヤハウエの勝利を詠っていると考えられる。

また、ヴァイザーを始めとする幾人かの研究者達は本節にヤハウエの顕現を見る¹¹⁵⁷。語彙の上での共通点も見られる詩 78:61 は過去にヤハウエが顕現した幕屋とそこに安置されていた神の箱に関して言及する故、それを本節では神殿の聖所におけるヤハウエの顕現と解することも可能である。しかし、本節全体がヤハウエの顕現を意味しているとするならば本節前半の「彼の前には」という一言をどのように捉えれば良いのか。神殿や聖所若しくはヤハウエ自身に威光と栄誉があると詠われているのであれば、本節後半と共にこれをヤハウエの顕現を意図する表現と捉えることも可能であるが、そうではない。威光と栄誉は「ヤハウエの前に」である。

¹¹⁵⁴ シュミート、前掲書 250-252 頁。

¹¹⁵⁵ 詩 68:36; 75:17; 74:7; 78:69; 96:6。

¹¹⁵⁶ 月本『詩編の思想と信仰 IV』324 頁参照。

¹¹⁵⁷ Anderson, *op. cit.*, p. 683; Briggs, *op. cit.*, p. 304; Dahood, *op. cit.*, p. 358; Hossfeld/Zenger, *op. cit.*, p. 465; Weiser, *op. cit.*, p. 629。

本節においてヤハウエの顕現が全く想定されていないとは考え難い。しかしながら、本節の意図するところはヤハウエの顕現を踏まえた上での他の神々に対するヤハウエの勝利である。威光と栄誉はヤハウエの業である救済や創造に対する讃歌に用いられる語彙である。前節までに詠われているように、救済や創造は他の神々ではなく、唯、ヤハウエにのみ可能な業である。よって威光と栄誉もヤハウエにのみ向けられる。力と輝きに関しても、これが聖所にあるという点でヤハウエの顕現を意図している可能性が非常に高いが、先に述べたように勝利を暗示している可能性も無視することはできない。よって、本節は第一連の締めにおいて、ヤハウエの顕現を土台として、他の神々に対するヤハウエの勝利を決定付けるものと考えられる。そしてこの暗に示された勝利は次節以下、諸民族、諸国民がヤハウエに服する根拠となる。

7. ヤハウエに帰せよ、諸民族の氏族よ。ヤハウエに帰せよ、栄光と力を。

第二連も第一連と同じく二人称複数命令形の動詞による呼び掛けで始まる。同一の語彙を三度繰り返し、次いで別の語彙で聴衆に動的な支持を告げるという点も第一連と同様である。また、詩 96:7-8 は呼び掛ける対象が מְשִׁכְּחֹת עַמִּים 「諸民族の氏族」と בני אֱלֹהִים 「神々の子ら」という違いはあるが、それ以外の文言において詩 29:1-2 と共通する。詩 29 には「神々の子ら」という表現に見られるように、唯一神教的というよりは拝一神教的な思想を読み取ることが可能である上、古代のカナン人の詩編との関連性も指摘し得る点から、「詩編の中でも最も古いものの一つ¹¹⁵⁸」とも考えられる。よって、詩 29 との関係については、本詩の作者がより古い詩 29 から文言を引用したと考えられる。

יהו「帰せよ」という表現に用いられている語彙は先に詩 68:35 で見られた נתן ではなく יהב であるが、נתן と同様にこの語彙の元来の意味は「与える」というものである。יהב の用例には本節と同様のものは少なく、「子を与えて下さい¹¹⁵⁹」、「食べ物を与えて下さい¹¹⁶⁰」といったような一般的な表現が殆どである¹¹⁶¹。この語彙が「ヤハウエに帰せよ」という表現で用いられる例は本詩及びその並行記事を除けば申 32:3 のみとなる。申命記 32 章はモーセの告別説教において彼が聴衆に語り聴かせたモーセの歌である。申 32:1-2 が聴衆の注意を

¹¹⁵⁸ Brueggemann, *op. cit.*, p. 142. Kraus, *Psalms 1-59*, pp. 346-347 も参照。

¹¹⁵⁹ 創 30:1。

¹¹⁶⁰ 創 47:15。

¹¹⁶¹ יהב のカル形(本節と同形)の用例全 27 回の内、「ヤハウエに帰せよ」とするのは申 32:3; 代上 16:28-29 (3 回); 詩 29:1-2 (3 回); 96:7-8 (3 回) のみである。

喚起するものである故、モーセの歌のその内容に入る初めの部分が申 32:3 と考えられる。そこでモーセは次のように言う。「私はヤハウェの名を呼ぶ。あなた方は我々の神に偉大さ¹¹⁶²を帰せよ」。本詩及びその並行記事では「ヤハウェに帰せよ」という表現が具体的にどのような行為を指すのかは不明瞭である。本節で言及されている「栄光と力」或いは次節の「彼の名の栄光」といったものは、諸民族の氏族によって与えられずとも元々ヤハウェに属するものである。これはモーセの歌で言及される偉大さにおいても同様である。それを「ヤハウェに帰せよ」とはいかなることであるか。モーセの歌においては、「あなた方は我々の神に偉大さを帰せよ」という呼び掛けが「私はヤハウェの名を呼ぶ」という宣言と並行して用いられている。ヤハウェの名を呼ぶとは、旧約聖書においてしばしば見られる表現であるが、ヤハウェに対する礼拝行為を意味する¹¹⁶³。これらの既にヤハウェに属するものである力や栄光等を帰せよという表現の裏にはヤハウェに対する礼拝行為の喚起が暗示されているのではないか。モーセの歌においては直後にモーセによる神賛美が続く。本詩の作者が冒頭部分を引用した詩 29 においても同様である。本詩においては、帰せよと三度続いた後に諸民族の氏族らに神殿に顕現するヤハウェを拝することを指示する。よって、聖書における用例は少ないものの、「ヤハウェに帰せよ」という呼び掛けは何らかの抽象的な表現ではなく、ヤハウェを拝せよという具体的な指示であると考えられる。栄光、力といったものをヤハウェに帰するということは、ヤハウェの栄光や力を讃えろと考えられる。

また、ここで呼び掛けられている משפחות עמים「諸民族の氏族」であるが、聖書に同様の言い回しは見られない。この משפחה「氏族」という語彙は「まだ血縁関係が感じられる意味における集団¹¹⁶⁴」を意味する語彙である。詩 22:28 にはこの語彙が諸国民に用いられており、「地の果て全てが思い起こし、ヤハウェに立ち返るであろう。諸国民の全ての氏族があなたの前に平伏すであろう」と詠われている。ここでは諸国民の氏族が全人類と同義であることは明らかである。本詩においても先に全地、諸国民、諸民族とあるように、この諸民族の氏族をあらゆる関係性を含めた全ての人々と解することが可能である。

¹¹⁶² גָּדֹל は新共同訳では「御力」、岩波訳では「偉大なる〔栄光〕」。

¹¹⁶³ この表現は創 4:26 に初出。ヤハウェの名を呼ぶという表現が礼拝行為を指すということに関しては Westermann, *Genesis 12-36*, pp. 156-157; 月本「創世記」『旧約聖書 I 律法』13 頁参照。

¹¹⁶⁴ HALE Vol. 1, p. 651.

8. ヤハウェに帰せよ、彼の名の栄光を。供え物を携えて彼の中庭に来れ。

続いて詠み手は כבוד שמו 「彼の名の栄光」をヤハウェに帰せよと命じる。三度目の呼び掛けにおいてヤハウェの名に言及するのは第一連と共通の特徴である。前節のようにヤハウェの栄光に言及する箇所は旧約聖書に多々見られるが、ヤハウェの名の栄光となると本節と並行記事を除いては、詩 66:2 とネヘ 9:5 に見られるのみである。前者は本詩と同様に全地に向かってヤハウェ讃美を喚起する詩編であり、後者は仮庵際の直後に行われた祭儀における罪の告白の冒頭部分にあたる。どちらの文脈においても全地または天の万象といった被造物世界を代表する事物がヤハウェを伏し拝むことが詠われ、前者では諸国民に対するヤハウェ讃美の喚起がなされ、後者ではヤハウェの名がいかなる讃美も賞賛も及ばないものとして讃えられている。これらの特徴は本詩と共通する。また、2 節の解説でも触れたようにヤハウェの名がエルサレム神殿におけるヤハウェの顕現を暗示しているとも考えられる。

次に詠み手は「供え物を携えて彼の中庭に来れ」と諸民族の氏族に命じる。この מנחה 「供え物」には既にイザ 66:20 の解説の項で述べたように世俗的な贈り物を意味する場合と神への供え物を指す場合がある。イザ 66:20 において、この供え物に「諸国民が神の栄光の王権を認めた¹¹⁶⁵」という意味を読み取ることが可能であったように、本詩においても 10 節で「ヤハウェは王である」と堂々宣言されている故、同様の意味合いで解することが可能である。

また、本節はイザ 66:18-21 の単位とは異なる場面を想定している。イザ 66:18-21 では諸国民に連れられてディアスポラが供え物として帰還することが告げられたが、本詩では彼らの帰還には触れておらず、諸国民はエルサレム神殿の חצר 「中庭」へと詣でる。エゼキエル書によると、エルサレム神殿には外の庭と内の庭とがあり¹¹⁶⁶、「前者は後に「異邦人の庭」と呼ばれ、そこまでは非ユダヤ人も入ることが許された¹¹⁶⁷」。この中庭と供え物という語彙の組み合わせは旧約聖書中に非常に稀であり、חצר を部屋と解するネヘ 13:4-5 を除けば、イザ 1:12-13 のみである。そこでは悪しき行いを為す者達の供え物に対してヤハウェはそれを喜ばないということが記されており、空しいと称されている供え物を持って来る場面が新月祭、安息日、祝祭等の祭りであると言及している。

¹¹⁶⁵ Koole, *op. cit.*, p. 523.

¹¹⁶⁶ エゼ 40:17 以下。

¹¹⁶⁷ 月本『詩篇の思想と信仰 IV』324 頁。Anderson, *op. cit.*, p. 684 も参照。

9. ヤハウェにひれ伏せ、聖なる威光の。彼の前で身震いせよ、全地よ。

本論は倒置法で綴られている原文の表情を重んじるため訳文も倒置法となっているが、本節前半部は倒置法を解除するならば「聖なる威光のヤハウェにひれ伏せ」となる。聖なる威光を聖なる衣装と捉える可能性に関しては試訳注で述べた通りである。また、そこで既に触れているが、アンダーソンやダフッド、クラウドはウガリットの同語根の語彙との対比からこれを神顕現と捉える解釈を提示している¹¹⁶⁸。試訳においてはהדרת־קדשを直接「顕現」と訳出することを避けたが、本詩の文脈からこれをヤハウェの顕現と解することは可能である。ヤハウェに対する讃美を呼び掛けられ、供え物を持って神殿の中庭へ参った諸国民の氏族らがヤハウェの顕現の前にהח「ひれ伏す」という一連の流れは何らかの祝祭日の光景を前提としている可能性もある。

次いで再び全地が呼び掛けられる。この全地に関しては先に1節の解説で触れた通りである。その全地はהא「身震いせよ」と呼び掛けられる。この動詞は預言書では主にヤハウェの審判の際の目撃者の戦慄を表すもの¹¹⁶⁹、若しくは女性の産みの苦しみを表現するもの¹¹⁷⁰として用いられるが、詩編においては詩 55:5 の不安を表すものを除いては神顕現と関連する¹¹⁷¹。その際、身震いするのは本節と同じく地や大水といった被造物である。よって、本節はその全体においてヤハウェの顕現を強く主張していると言える。

10. 諸国民に言え、ヤハウェは王である。世界もまた固く据えられ、揺るがされない。彼は公平に諸民族を裁くであろうと。

ヤハウェの顕現の強調に次いで、詠み手はヤハウェが王であるということを諸国民に言うよう命じる。本節前半の言い回しとほぼ同様のものが詩 93:1 に見られる。詩 93 に関してはその成立に関する議論があるが¹¹⁷²、王国時代の1-4節に第二神殿時代の5節が付加されたものと見なすのが適切と考えられる¹¹⁷³。故に本節と関連する詩 93:1 は王国時代に位置付けられるため、本節がこれらの文言を詩 93 から引用したものと考えられる。

¹¹⁶⁸ Anderson, *op. cit.*, pp. 684-685; Dahood, *op. cit.*, p. 358; Kraus, *Psalms 60-150*, pp. 250-251.

¹¹⁶⁹ イザ 13:8; 23:4; 26:18; エレ 51:29; ハバ 3:10; ゼカ 4:5。

¹¹⁷⁰ イザ 23:5; 45:10; 54:1; 66:7-8; エレ 4:31; ミカ 4:10。

¹¹⁷¹ 詩 77:17; 97:4; 114:7。

¹¹⁷² Tate, *op. cit.*, pp. 478-479。

¹¹⁷³ Tate, *op. cit.*, pp. 478-479; 月本、前掲書 282-284 頁。

יהוה מלך「ヤハウェは王である」という表現は信仰告白の一つの定式である¹¹⁷⁴。神を王と称する思想はこの定式を用いない單元にも度々見られるものであるが¹¹⁷⁵、これはイスラエルに特有のものではなく、古代オリエント地域の他の宗教思想にも共通するものである¹¹⁷⁶。聖書の記事によるとこの思想は王国期以前に遡る可能性も示唆されるが¹¹⁷⁷、果たして王を持たぬ遊牧民であった彼らに「ヤハウェは王である」と告白する信仰が存在しただろうか。モーヴィンケルは「神は街の或いは地や民の王であるという概念はイスラエルの思想に端を発するものではない。荒野において遊牧民の諸部族には王は知られていなかった¹¹⁷⁸」との見解を示しているが、おそらくこれは的を射ている。出 15:18 では、言い回しは異なるものの、同じ語彙を用いてヤハウェの支配が讃美されているが、同 13-18 節の記事はこれが位置する出エジプト記の物語の文脈には合わない。出 15:18 を含む單元は編集者による挿入であると言える¹¹⁷⁹。第二のサム上 8:7 には他の諸国のように裁きを行う王を求めたイスラエルの民に対し、ヤハウェが「私が王として君臨することを退けた」と告げたと記されている。これを歴史的な文脈で捉えたとしても、既にイスラエルの民は王という存在を知っているの、これを王国期以前の文脈ではあるが王国期とほぼ同時期の思想として捉える分にはさほど問題はない。しかしながら、サムエル記は申命記史書に位置するため、サム上 8:7 がその物語の文脈と同時期の思想であるとは言い難い。当該箇所はバビロニア時代の加筆と考えられる¹¹⁸⁰。

預言書においてはイザヤの黙示録のものを除くと総じて審判を経た救済の文脈にこの思想が見られる¹¹⁸¹。中でもイザ 52:7 は、「ヤハウェが王となられた」という宣言を救いの良き知らせ¹¹⁸²の第一声として記す。それはヤハウェのシオンへの帰還と同義である。またその際、ヤハウェによる救済の業はイスラエルのみならず、全人類の目にする所となる。

詩編においてヤハウェを王と告白するものには共通するモチーフが見られる。それはエ

¹¹⁷⁴ 詩 93:1; 96:10; 97:1; 99:1。יהוה מלךを「ヤハウェが王となられた」ではなく、「ヤハウェは王である」と訳する理由に関しては当該箇所の試訳注参照。

¹¹⁷⁵ 出 15:18; サム上 8:7; 詩 24:8; 47:9; 146:10; イザ 24:23; 52:7; エゼ 20:33; ミカ 4:7。

¹¹⁷⁶ ANET, p. 66; Soggin, “מלך”, TLOT Vol. 2, pp. 678-679; Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, p. 110; 月本『詩篇の思想と信仰 II』282-285 頁。

¹¹⁷⁷ 出 15:18; サム上 8:7。

¹¹⁷⁸ Mowinckel, *op. cit.*, p. 114.

¹¹⁷⁹ 木幡、山我「出エジプト記」『旧約聖書 I 律法』191-193 頁。

¹¹⁸⁰ シュミート、前掲書 195 頁。

¹¹⁸¹ イザ 52:7; エゼ 20:33; ミカ 4:7。

¹¹⁸² בשר 詩 96:2 参照。

ルサレム神殿やシオンという場¹¹⁸³、被造物世界¹¹⁸⁴、諸国民や諸民族¹¹⁸⁵、王なるヤハウエによる裁き¹¹⁸⁶である。本詩と同様、諸国民や諸民族にも言及する詩編は他に詩 47; 99 である。詩 47 に関しては後述するが、第二神殿時代の一編と考えられる。詩 99 には「詩 96-98 は基本的に第二イザヤ書や捕囚期以前の儀礼的伝統に依存している。〔しかし、〕詩 99 のどこにも我々はイザ 40-55 への依存を立証することができない¹¹⁸⁷」という特徴が見られるため、その成立背景を定義するのが困難な一編である。ただし、次章で取り上げる詩 100 との関連は詩 99 が第二神殿時代の一編である可能性を強める。詩 100 は詩 93-99 の締めの一編と位置付け得る詩編である¹¹⁸⁸。詩 100 には詩 93; 95; 96; 98 との関連が確認されるが、詩 94; 97; 99 との関連を示す証拠は無い。この特徴に関しては詩 94; 97; 99 が詩 93; 95; 96; 98 の締めとして詩 100 が詠まれた後に加えられた詩編である可能性を示唆する¹¹⁸⁹。詩 99 を王国時代に位置付ける見解も見られるが¹¹⁹⁰、上記のような詩編の編集史の観点を加味するならば、第二神殿時代に位置付けるのが適切と言える¹¹⁹¹。

続く「世界もまた固く据えられ、揺るがされない」は前節の「身震いせよ、全地よ」と対照的な表現である。前節のものがヤハウエの顕現に対する反応であったのに対し、本節はヤハウエの顕現による結果である。תכון「固く据えられる」とבל־תמוט「揺るがされない」は同じことの言い換えである。תכון「固く据えられる」という表現はその信頼性や安全性を意味する¹¹⁹²。בל־תמוט「揺るがされない」という表現は詩編に特徴的なものである¹¹⁹³。これは世界よりも人に用いられることが多く¹¹⁹⁴、神を侮る者の傲った発言に用いられる例も

¹¹⁸³ 詩 24:3 以下; 47:9; 93:5; 96:6, 8; 97:8; 99:1; 146:10。

¹¹⁸⁴ 詩 24:1-2; 93:3-4, 96:11-12; 97:1 以下; 146:6。

¹¹⁸⁵ 詩 47:2 以下; 96; 99:1 以下。

¹¹⁸⁶ 詩 96:10, 13; 97:8; 99:4; 146:7。

¹¹⁸⁷ Kraus, *op. cit.*, p. 269.

¹¹⁸⁸ Cohen, *op. cit.*, p. 324; Jeremias, “Ps 100 als Auslegung von Ps 93-99”, *Skriften Kerk, Jrg. 19*, pp. 605-615; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, pp. 493-5; Tate, *op. cit.*, pp. 535-6; 月本、前掲書 371-374 頁。

¹¹⁸⁹ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 495.

¹¹⁹⁰ Kraus, *op. cit.*, pp. 268-269.

¹¹⁹¹ 月本、前掲書 364 頁。

¹¹⁹² Holladay, *op. cit.*, p. 153.

¹¹⁹³ 否定辞בלの「大部分は詩歌に見られる」(*Ibid.*, p. 40)。また、ここに用いられている動詞מוטは全 38 回の用例の内 27 回が詩のものである。預言書においては捕囚記以降のイザヤ書にしか見られない (イザ 24:19; 40:20; 41:7; 54:10)。

¹¹⁹⁴ 詩 10:6; 15:5; 16:8; 17:5; 21:8; 30:7; 62:3, 7; 112:6; 125:1; 箴 10:30; 12:3; ヨブ 41:15。

あるが¹¹⁹⁵、多くの場合はヤハウェへの信頼またはヤハウェに祝福された様を表現する際に用いられる¹¹⁹⁶。詩 46:6 ではシオンに用いられ、戦時下においてもヤハウェの確かな守りの内にあるということを告白し、詩 104:5 ではヤハウェの創造の業の確かさを証言する。反対に揺らぐという場合は不安や動揺を示し¹¹⁹⁷、その不安や動揺の根拠は争いである。本節においてはヤハウェが顕現し、王となった結果、世界的な平安が訪れることが暗示されている。

次にヤハウェが諸民族を公平に裁くことが言及される。この𐤒𐤕「裁き」が法的性格を有し、弱者保護の理念の上に立っていることは先に詩 76:9 の解説で述べた通りである。本節と同様の表現が詩 9:9 にも見られるが、そこでは公平な裁きは虐げられている人々を救う。本節には虐げられている人々への言及はないが、諸民族に対し怒りをもってではなく¹¹⁹⁸、彼らを公平に裁くという点は注目に値する。裁きの公平さ或いはその正しさは弱者を保護する理想的な王の役割である¹¹⁹⁹。

11. 喜べ、天よ。歓喜せよ、地よ。轟け、海とそこに満ちるものよ。

ヤハウェの支配による平安は被造物世界全体に及ぶ。預言者達は人の悪の故に自然が荒廃する様を「地が嘆く」と称したが¹²⁰⁰、本節及び次節では一転、ヤハウェが王となったことに対し歓喜する。過去に人の支配下において嘆いていた地はもはや嘆かない。ヤハウェの支配、その裁きは悪ではなく義である。多くの研究者達はこのような被造物世界の歓喜の思想が第二イザヤ書にも見られる故に、詩 96:11-12 との関連を指摘する¹²⁰¹。本詩にはこの他にもイザヤ書との関連を指摘することが可能である故に、本節及び次節とイザ 44:23; 49:13; 55:12 の関連性もまた高いと言える。該当するイザヤ書の単元はヤハウェによるイスラエルの贖いやシオンの回復に言及するものである。これまでも述べて来た通り本詩はエルサレム神殿再建後のものと考えられ、それは第二イザヤ書で告げられた救済

¹¹⁹⁵ 詩 10:6。

¹¹⁹⁶ 詩 15:5; 16:8; 17:5; 21:8; 30:7; 62:3, 7; 112:6; 125:1。

¹¹⁹⁷ 詩 13:5; 46:7。

¹¹⁹⁸ 詩 110:6。

¹¹⁹⁹ 詩 9:9; 72:2; エレ 31:12; 22:16。

¹²⁰⁰ イザ 24:2; 33:9; エレ 4:28; 12:4, 11; 23:10; ホセ 4:3。

¹²⁰¹ イザ 44:23; 49:13; 55:12。Anderson, *op. cit.*, p. 685; Cohen, *op. cit.*, p. 317; Hossfeld/Zenger, *op. cit.*, p. 466; Kissane, *op. cit.*, p. 126; Kraus, *op. cit.*, p. 254; Tate, *op. cit.*, p. 514; 月本、前掲書 325 頁。

預言の主題の一つである¹²⁰²。本詩の最後の部分において敢えて被造物世界の歓喜に言及するということは、詩 96 の詠み手が神殿の再建を捕囚期のイザヤ書の救済預言の成就と捉えたためとも考えられる。

本節の初め **הָאָרֶץ וְהַגִּיל הַשָּׁמַיִם** 「喜べ、天よ。歓喜せよ、地よ」は、語彙の面での違いはあるものの、シオンの回復を預言するイザ 49:13 に似る¹²⁰³。また、ここに用いられている **שָׂמַח** 「喜ぶ」と **גִּיל** 「歓喜する」という二つの語彙の内、前者は様々な書物に見られるものの後者はその用例がイザヤ書と詩編に集中している¹²⁰⁴。**גִּיל** が用いられる際は **שָׂמַח** が併記されることが多く¹²⁰⁵、ハバ 1:15 などでは人間への批判としてこれらの語彙が併記されるが、イザヤ書、ヨエル書、詩編の用例は総じてヤハウエの救済に対する歓喜を表すものである。また、それらの用例のほとんどが人間の歓喜を表すものであるが、稀に自然の歓喜を表現するものも見られる¹²⁰⁶。その中でも詩 49:12 と 97:8 ではそれぞれ文脈が違うものの、同じ言い回しでもってヤハウエの **מִשְׁפָּט** 「審き」の故にシオンの山が歓喜すると記す。

本節後半部は詩 98:7 の前半部と同じである¹²⁰⁷。**רָעַם** 「轟く」という語彙が先の **שָׂמַח** や **גִּיל** と併用される例は本節の他には見られず、この語彙がカル形で用いられる例も本節と並行記事の代上 16:32 と詩 98:7 のみである。**רָעַם** はヒフィル形において雷の轟音やそれに喩えたヤハウエの声の轟く様を示し¹²⁰⁸、名詞形においても同様の表現に用いられる¹²⁰⁹。名詞形の用例の中には戦時の轟音を示すものも見られるが¹²¹⁰、本節のそれを同様のものと見なすことは能わず、先の **שָׂמַח** や **גִּיל** と同様に海とそこに満ちるものがヤハウエの即位に際して大いに喜び沸き立つ様を表現している。これは同形の用例である詩 98:7 にも共通する。

12. 喜び踊れ、野とそこにある全てのものよ。そして喜び叫べ、全ての森の木々らよ。

前節に続いて被造物の歓喜が述べられる。**עָלָה** 「喜び踊る」という語彙はエレミヤ書と詩

¹²⁰² シオンの復興に関してはイザ 49:14-19。

¹²⁰³ 月本、前掲書 325 頁。

¹²⁰⁴ **גִּיל** の用例全 44 回の内、イザヤ書 11 回、詩編 19 回。

¹²⁰⁵ **גִּיל** の用例全 44 回の内、24 回は **שָׂמַח** と併記されている。代上 16:31; 詩 14:7; 16:9; 21:2; 31:8; 32:11; 48:12; 96:11; 97:1, 8; 118:24; 149:2; 箴 23:23, 25; 24:17; 雅 1:4; イザ 9:2; 25:9; 66:10; ヨエ 2:21, 23; ハバ 1:15。

¹²⁰⁶ 詩 48:12; 97:8; ヨエ 2:21。

¹²⁰⁷ 月本、前掲書 325 頁。

¹²⁰⁸ サム上 2:10; 7:10; サム下 22:14; ヨブ 37:4, 5; 40:9; 詩 18:14; 29:3。

¹²⁰⁹ ヨブ 26:14; 39:25; 詩 77:19; 81:8; 104:7; イザ 29:6。

¹²¹⁰ ヨブ 39:25; イザ 29:6。

編に¹²¹¹、רנן「喜び叫ぶ」はイザヤ書と詩編に多く見られるものである¹²¹²。これらの語彙が被造物に用いられる例は前者に関しては本節のみであり¹²¹³、後者に関してはイザヤ書に 5 回、詩編に 4 回、ヨブ記、エレミヤ書、歴代誌上に各 1 回である¹²¹⁴。中でもイザ 44:23 にはרנן自体は直接天にかかっているものの、同語根の名詞形であるרנהが森とそこにある全ての木々にかかっており、本節とは言い回しの面で異なるものの、共通する表現が見られる。

13. ヤハウエの前に。実に彼は来る。実に彼は地を審くために来る。彼は義をもって世界を、そしてその誠実さをもって諸民族を審かれよう。

本節前半は文章として奇妙である。本節冒頭のלפני יהוה「ヤハウエの前に」というのは、それに続く 13 節の文言と結び付けるよりも、直前の 11-12 節と関連するものと考えた方が繋がりが良い¹²¹⁵。つまり、そこで言及された諸々の被造物がヤハウエの前に喜ぶということである。聖書に付された節によって分断されているため分かりづらいが、代上 16:33 ではこの「ヤハウエの前に」と森の木々とが同節内にあり、その関連性が明白である。また、本節は詩 98:9 とも並行関係にあるが、そこにおいても「ヤハウエの前に」は前節までの自然と関連していると考えられる。

邦訳においては「実に彼は来る。実に彼は地を審くために来る」となるが、この文言はヘブライ語においてはכי בא כי בא לשפט הארץとなっており、ヤハウエが来るということを読む者には視覚的に、聴く者には聴覚的に非常に印象的な仕方で強調するようになっている。この「彼は来る」という簡素な表現はエルサレム神殿におけるヤハウエの顕現を意味している¹²¹⁶。そして、その顕現の目的は地、世界、諸民族を審くためである。10 節にも「公平に諸民族を裁く」とあったが、本節の審くという語彙は 10 節のדיןとは違いשפטである。この語彙は決断する、判決を下すという意味と、統治、支配といった意味があるが¹²¹⁷、地

¹²¹¹ 全 16 回の用例の内、エレミヤ書 4 回、詩編 7 回。

¹²¹² カル形の用例、全 19 回の内、イザヤ書に 9 回、詩編には 1 回。本節と同形のピエル形では全 27 回の用例の内、イザヤ書 4 回、詩編 20 回。

¹²¹³ 並行記事の代上 16:32 はעלではなくעלץを用いている。

¹²¹⁴ 代上 16:33; ヨブ 38:7; 詩 89:13; 96:12; 98:4, 8; イザ 24:14; 35:2; 44:23; 49:13; エレ 51:48。

¹²¹⁵ 新共同訳聖書は 13 節冒頭のこの文言を 12 節の末尾に付す。

¹²¹⁶ 詩 50:3。Kraus, *op. cit.*, p. 254 も参照。

¹²¹⁷ Liedke, “שפט”, *TLOT Vol. 3*, p. 1393.

や世界がヤハウェによる何らかの法的な裁定行為を受けるとは考え難い故、本節では後者の統治及び支配が想定されていると考えられる¹²¹⁸。

その審きは義であり誠実である。כֶּצֶדֶק「義をもって」שֹׁפֵט「審く」という表現は本節の他にレビ 19:15; イザ 11:4; 詩 9:9; 98:9 に見られる¹²¹⁹。レビ記のものでは裁定行為の基本理念としてこれらの語彙が用いられ、イザヤ書のものでは平和の王が弱者に対し正しい審きをなすことが預言される。詩編の用例はどちらもヤハウェの統治に関する言及であり¹²²⁰、特に詩 9:9 は本詩と同じく דָן「裁き」と שֹׁפֵט「審き」を使い分けている。בְּאֵמוּנָתוֹ「(彼の) 誠実さをもって」審くという表現は本節に独特のものであるが、義と誠実さが併記される例は本節の他に詩 119:75; 138; 箴 12:17; イザ 11:5; ホセ 2:21-22 に見られる。イザヤ書の上記と同じく平和の王の到来を預言する文脈にある。ホセア書は救済預言の文脈で、ヤハウェがイスラエルに義と公平を与え、אֱמוּנָה「誠」の契りを結ぶと預言される。その際、諸々の動物達とも契りを結び、戦いを断つ。詩編 119 編はいずれもヤハウェの正しさを証すものであり、箴言は「誠実に発言する人は正しいことを述べる」といった格言である。

正しい審きというのは律法における裁定行為の基本理念であるが、時に人々の審きは糾弾されるべきものである¹²²¹。故に審きの正しさは理想的な平和の王に言及する際に重要な項目として言及される。一方、ヤハウェの審きが人々のそれと同様に不正なものと糾弾する表現は皆無であり、ヤハウェの審きは正しいという信仰的確信がエレミヤ書や詩編の内に見られる¹²²²。また、誠実さに関してもそれは義と共にイザヤ書においては平和の王に付された語彙であり、ホセア書や詩編の用例ではヤハウェの正しさを証言する文脈に見られる。本詩の詠み手は既に王国期から預言者や詩編作者によって語られて来た理想的な王の姿をヤハウェに投影している¹²²³。その統治に不正は無く、王権は全世界に及ぶ。

¹²¹⁸ Liedke, *op. cit.*, p. 1394; 月本、前掲書 326 頁。

¹²¹⁹ 他に כֶּצֶדֶק ではなく、שֹׁפֵט と כֶּצֶדֶק を共に用いる例は申 1:16; 16:18; 詩 35:24; 58:2; 箴 31:9; イザ 16:5; 51:5; エレ 11:20。

¹²²⁰ 詩 98:9 は本節と並行関係にある。

¹²²¹ 詩 58:2。

¹²²² 詩 9:9; 35:24; エレ 11:20。

¹²²³ 詩 9 には諸国民との争いやヤハウェの戦いを示唆する文言が見られ、王国期に詠まれた詩である可能性がある。

背景

以上のように、本詩は非常に古いものと考えられる詩 29 から捕囚期以降の思想であるイザ 40 以下と共通する思想まで、幅広い時代の様々な詩編や預言書と関連しており、本詩の詠み手が広くそれらの思想に精通していたことが伺える。多くの引用を繋ぎ合わせ、それらに一つの整合性を持たせた本詩の特徴は、これが小さな讃美の断片に長い時間をかけて少しずつ言葉を加えていったものではないということを示す。もし、本詩の成立過程がそのようなものであるならば本詩のオリジナルを指摘することが可能であるが、本詩から様々な思想や文言の引用を差し引いた所で何らかの原型と言えるものは残らない。よって、本詩は短い期間に上述したような多様な思想に精通した者の手によって綴られた一編であると言える。

聖所や神殿の庭に関する言及が見られる点から、本詩が詠まれた背景からエルサレム神殿を差し引くことは不可能であり、先にも述べたように、これによって本詩の詠まれたおおよその歴史的背景を推測することが可能となる。その際、鍵となるのはイザ 40 以下の思想との共通項である。本詩の作者がイザ 40 以下の思想に精通していた或いは同時代の思想史的背景を基にしていたということは多様な思想の集合体とも言える本詩の性格上大いに可能である。しかし、それとは逆にイザ 40 以下の思想が本詩に依拠していた、つまり本詩はそれ以前の王国期のものであるということは困難である。偶像の無力さ¹²²⁴、ヤハウエの偉大さの証拠としての創造の主張¹²²⁵、自然に対するヤハウエ讃美への招き¹²²⁶、諸国民の巡礼¹²²⁷、といった本詩とイザヤ書との思想における共通項に関して、より深く語られているのは本詩ではなくイザヤ書である。語彙の面においてもイザヤ書に特徴的な **בשר** の用法と共通するものが見られるという点も詩 96 の作者がイザヤ書に依拠していたということを証明する。

本詩が王国期のシオン神学を引き継いでいることは明らかであるが、そこに見られるようなヤハウエの戦勝を明示する表現はなく、異邦人に対する裁きに関しても怒りをもってではなく、公平さが主張される点も王国期の思想と本詩との相違を浮き彫りにする。それ

¹²²⁴ イザ 40:18 以下; 44:6。

¹²²⁵ イザ 40:22; 42:5; 44:24; 45:12。

¹²²⁶ イザ 44:23; 49:13; 55:12。

¹²²⁷ イザ 56:3; 60:9; 66:18。

故、本詩は第二神殿時代の作として思想的に位置付けられる。

また、モーヴィンケルは本詩の背景にヤハウエの即位式なる儀礼を想定した¹²²⁸。バビロニアの新年祭においてマルドゥクの即位式が執り行われていたようにイスラエルにおいてもそのような祭儀があったのではないかという仮説である¹²²⁹。この即位式に関しては聖書から明確な証言を得ることはできないが、本詩においては 8 節の中庭に供え物を持って来るという表現がイザ 1:12-13 では新月祭、安息日、祝祭等の祭りと共に見られることや、7-8 節の一連の流れが祝祭日の光景を想起させる点から、この詩編が第二神殿時代の何らかの祝祭日の儀礼と関連したものである可能性は否めない。しかし一方で、本詩に詠われている自然に対するヤハウエ讃美への招きや諸国民の巡礼といった思想はいずれも終末論的である¹²³⁰。本詩冒頭の「新しい歌」も、新しい王の即位を匂わせるものの¹²³¹、同様の表現を用いた他の單元には当てはまらず、王の即位を歌う定式とは言い難い。また、ヤハウエを王と称する詩編には特定の儀礼の存在を強く印象付けるような一定の流れを見出すことは困難であり、これらの詩編から一貫した即位式の儀礼の姿を見出すことは適わない。各詩編には共通する表現が見られるものの、それぞれの詩歌における主張の力点は違っており、全ての詩編がヤハウエを王と称する点にその力点を置いているとは言い難い。よって、「ヤハウエは王である」との文言はそれを一定の儀礼の枠内にはめ込んでしまうよりも、一つの信仰告白の定式と捉えた方が各詩編の自由にして自然な解釈が可能となる。この信仰告白の定式がイスラエルにその起源を持たず、彼らが王制を築く以前からカナンの諸宗教に見られたために、王国期以降の時代においてイスラエルの信仰が周辺諸国の信仰を流用したと考えるモーヴィンケルの見解には賛同するが¹²³²、そこで行われていた神の即位式がイスラエルに転用されたことを証す史料が聖書内にも見られないため、詩 96 の背景にヤハウエの即位式を想定する見解に対しては懐疑的である。

¹²²⁸ Mowinckel, *op. cit.*, pp. 106-192. 以下の論考も参照。Anderson, *op. cit.*, p. 681;

Kraus, *op. cit.*, pp. 251-252; Weiser, *op. cit.*, p. 629.

¹²²⁹ Mowinckel, *Psalmstudien* 2, pp. 8f.

¹²³⁰ モーヴィンケルは詩 96 を含む即位の詩を終末論的に解釈すること及びそこに第二イザヤの影響を読み込むことに否定的であるが (Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, pp. 110-112)、本詩に関して言えば、先に述べたように第二イザヤを含むイザヤ書からの影響を看過することは不可能である。預言者が詩編に通じており、そこから思想や言い回しを流用することが度々見られるように、詩編の作者が預言書から思想や表現を用いることも大いにあり得る。

¹²³¹ Brueggemann, *op. cit.*, p. 144.

¹²³² Mowinckel, *op. cit.*, p. 114.

3 章 釈義、諸国民の帰依

3-1 イザヤ書 2 章 2-5 節（ミカ書 4 章 1-5 節）

試訳

2. 来るべき日々にそれは起きる。ヤハウエの家の山¹²³³は山々の頭として立てられ、諸々の峰よりも高くされ、全ての諸国民¹²³⁴はそこへ¹²³⁵流れ来る。
3. そして多くの諸民族が来て言う。「さあ、登ろう、ヤハウエの山へ、ヤコブの神の家へ。彼は我々に彼の道を教えて下さる。我々は彼の路¹²³⁶を歩もう。なぜならシオンから律法が、ヤハウエの言葉はエルサレムから出るからだ」。
4. 彼は国々の間を審き、多くの民を仲裁する¹²³⁷。彼らは彼らの剣¹²³⁸を犁（すき）に、槍を鎌に打ち直す。国は国に対して剣を上げず¹²³⁹、彼らは再び戦いについて学ぶことは無い。

¹²³³ LXX では「主の家と神の山」となっている。これは次節の「ヤハウエの山」と「ヤコブの神の家」に対応させたものと考えられる。よってマソラを支持する。

¹²³⁴ 並行記事であるミカ 4:1 では כל־הגוים 「全ての諸国民」ではなく עמים 「諸民族」。

¹²³⁵ イザヤ書では אֱלֹהֵי だが、ミカ書では עֲלֵי である。「イザヤ書の形の方がたいていは好まれており、על の使用はアラム語の影響を反映したものと思われる（このようなことは巻物の人称接尾辞において明らかである）。しかしながら、（とりわけテキストが捕囚期若しくはそれ以降のものであるならば）どちらの形も可能であり、同様の差異はしばしば同じテキストの写本の間に見られる」（Williamson, *Isaiah 1-5*, p. 169）。

¹²³⁶ マソラでは דרך 「道」と ארץ 「路」と使い分けているが、LXX では ὁδὸν に集約されている。並行箇所であるミカ 4:2 では ὁδὸν と τρίβοις が使い分けられている。死海写本においてもこれらの語彙は使い分けられており、LXX のイザヤ書の訳者がこれらの語彙を同じ語彙に訳したものと考えられる。よってマソラを支持する。

¹²³⁷ ミカ 4:3 では וּשְׁפֹט בֵּין עַמִּים רַבִּים וְהוֹכִיחַ לְגוֹיִם עַצְמֵם עַד־חֹק 「彼は多くの諸民族の間を審き、遠方の強大な諸国民まで仲裁する」。

¹²³⁸ 「彼らの剣」はイザヤ書では חַרְבוֹתֵם、ミカ書では חַרְבֵּיהֶם となっている。ミカ書がその直後の חֲנִיתֵיהֶם 「彼らの槍」との並行関係を強調するために人称接尾辞を統一したものと考えられる。また、死海写本では彼らの剣の前に אֵת が付されているが、これも二次的と言える。

¹²³⁹ イザヤ書は 3 人称単数、ミカ書は 3 人称複数である。「文法上どちらも可能である。また、ミカは לַמִּדּוֹן とのより緊密な並行関係を示したようにも思える」（Williamson, *op. cit.*, p. 171）。

5. ヤコブの家よ、我々もヤハウエの光の内を歩もうではないか¹²⁴⁰。

形式、構成及び論点

イザ 2:2-5 はミカ 4:1-5 に並行記事があるため、オリジナルを巡る議論が交わされて来た単位である。この問題に関しては大別して四種の見解が存在する。(一) イザヤ著者説¹²⁴¹ (二) ミカ著者説¹²⁴² (三) 両者共引用説¹²⁴³ (四) 後代の加筆説¹²⁴⁴。各見解の主張を紐解くと次のようになる。

(一) イザヤ著者説。「語彙や様式の形式から、そしてミカとイザヤ間の内容から、それは完全にイザヤの思想の全般的な傾向に一致する。しかし、ミカにおいて同じことは言えない¹²⁴⁵」。「ミカ書 4:1 以下との関係が問題になるが、この預言はイザヤの特色がはっきり見られるから（特にエルサレム中心、平和の理想！）、ミカ書の編纂者がイザヤ書からとったものであろう¹²⁴⁶」。

(二) ミカ著者説。「ミカのテキストの方がリズムもより完全であり、内容的にもより完成度が高い。また、他の文との繋がりもより密接である¹²⁴⁷」。直前のミカ 3:9-12 に見ら

¹²⁴⁰ イザヤ書とミカ書では預言の締めが違っている。ミカ 4:4 に該当する記事はイザヤには無く、イザ 2:5 とミカ 4:5 も鍵となる語彙は同じであるが、その内容に相違が認められる。

¹²⁴¹ Mauchline, *Isaiah 1-39*, p. 60; Motyer, *Isaiah*, p. 58; Von Rad, *op. cit.*, pp. 233-234; Watts, *Isaiah 1-33, 1st ed.*, p. 28; Young, *Isaiah Vol. 1*, pp. 95-96; Wildberger, *Isaiah 1-12*, pp. 85-87; 関根『イザヤ書（上）』158 頁、木田『旧約聖書の預言と黙示』124-125 頁。

¹²⁴² Andersen, Freedman, *Micah*, p. 397; Jenson, *Obadiah, Jonah, Micah*, p. 144; Waltke, *op. cit.*, pp. 219-220.

¹²⁴³ Alfaro, *Justice and Loyalty*, pp. 46-47; Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, p. 323; Herbert, *op. cit.*, p. 34; Hynes, Irvin, *Isaiah*, p. 82; Kaiser, *Isaiah 1-12, 1st ed.*, pp. 24-25; Oswalt, *op. cit.*, p. 115; Waltke, *op. cit.*, p. 214-215.

¹²⁴⁴ Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, p. 190; Clements, *Isaiah 1-39*, p. 40; Gray, *Isaiah I-XXXIX*, pp. 43-44; Kaiser, *Isaiah 1-12, 2nd ed.*, p. 52; Koch, *The Prophets I*, p. 125; Mays, *Micah*, pp. 95-96; Marsh, *Amos and Micah*, pp. 106-107; McKeating, *Amos, Hosea and Micah*, p. 173; Smith, J. M. P., *op. cit.*, p. 84; Smith, R. L., *op. cit.*, p. 37; Sweeney, "Micah's Debate with Isaiah", *JSOT* 93, pp. 122-123; Watts, *Isaiah 1-33, Rev. ed.*, pp. 44-50; Williamson, *op. cit.*, p. 84; ヴァイザー『十二小預言書 上』525 頁。

¹²⁴⁵ Von Rad, *op. cit.*, pp. 233-234.

¹²⁴⁶ 関根、前掲書 p.158。

¹²⁴⁷ Waltke, *op. cit.*, p. 213.

れる語彙との関連性¹²⁴⁸。

(三)両者共引用説。シオンの詩編とこの預言は密接に関連している¹²⁴⁹。この両者共引用説では我々の知らぬシオン神学に乗っ取ったオリジナルの存在が仮定される。それを基に細部に相違が認められるものの、並行記事と言って差し支えない預言がイザヤ、ミカの両預言者或いはそれを記憶していた編集者によってそれぞれの文脈や思想に適した編集を経て現在の位置に配置されたと考える。また、上記三種の論説を支持するものの中には、この預言の起源に対し前8世紀という時代を否定する明確な論拠の欠如を指摘するものもある¹²⁵⁰。

(四)後代の加筆説。加筆説は先の引用説と同じく、この預言の起源を前8世紀の預言者に帰さない。両者の違いは引用説では預言者以前に遡るとされるこの預言の起源を加筆説ではより後代に位置付けるという点である。加筆説の論拠はこの預言に見られる思想及び表現には前8世紀の思想よりも、捕囚期以降の思想との共通項が多く見られるというものである。

では、これら四種の見解の中で最も合理的なものはどれか。先ずイザヤ著者説だが、この預言と第一イザヤ書に見られる救済預言の特徴を比較すると、その内容及び性質には共通点よりも相違点の方が顕著である。第一イザヤ書の救済預言に関してはメシアの到来を預言するものと¹²⁵¹、ヤハウェの審判からの回復を預言するものに二分される¹²⁵²。前者の特徴としては(一)メシア預言は歴史的な文脈の中で語られる。(二)メシア預言では神によって選ばれたメシアが支配の座に着く。(三)メシアの支配の下では公正と正義が重んじられる。(四)メシアの統治によって恒久的な平和が訪れる。後者の救済預言に関しては単独の文学単位として記されたと言うよりも、先行する審判預言を踏まえた回復を告げるものである。メシア預言が歴史的な文脈の中で語られるのと同様、それらの背景にもアッシリアとの戦争の影響を見ることが可能である。これらの特徴はイザ 2:2-5 と第一イザヤ書の救済預言との相違を浮き彫りにする。イザ 2:2-5 及びミカ 4:1-5 を上記の特徴と比較すると、(一)当該箇所は第一イザヤ書の救済預言のように歴史的な文脈の中に置かれてはいない。

¹²⁴⁸ Alfaro, *op. cit.*, pp. 46-47; Jenson, *op. cit.*, p. 142.

¹²⁴⁹ Willis, "Isaiah 2:2-5 and the Psalms of Zion", *Writing and Reading the Scrolls of Isaiah Vol. 1*, pp. 296-307.

¹²⁵⁰ Jenson, *op. cit.*, p. 147; Oswalt, *op. cit.*, p. 115.

¹²⁵¹ イザ 8:23-9:6; 10:27b-11; 32。他にイザ 7 も参照。

¹²⁵² イザ 29:17-24; 30:18-26; 33:14-24; 35。

1 章を預言に先行する審判と捉えることも不可能ではないが、その間に第二の表題があり、連続する単位とは言い難い。(二) メシア的な王は登場しない。世界の支配者はヤハウエである。(三) 公正と正義に関する主張は見られず、ヤハウエの律法とその言葉が強調される。これらの語彙は第一イザヤ書のメシア預言には見られない。(四) 武力の一掃、恒久的な平和という点は一致している。また、第一イザヤ書に見られるいずれの救済預言においても諸国民がヤハウエの救いに与ることは明言されない。

ミカ著者説に対しては次のような反論が可能である。ミカ書のものの方がイザヤ書のものよりも完成度が高いが¹²⁵³、この特徴はミカ書のものをよりオリジナルに近いと見なす論拠とはならない。オリジナルを巡る議論においてその尺度に完成度を用いるのであれば、何故、より完成度の高いミカのものがオリジナルであると言えるのか。もし、一方が他方のテキストを引用したと仮定するのであれば、完成度の低いものを引用する際に、その完成度を高めるというのは理解できるが、完成度の高いものをそれよりも劣るものとして引用するであろうか。この観点から、完成度を基準とするのであれば、ミカ書のものの方が二次的となる¹²⁵⁴。

また、ミカ書とイザヤ書では単元の締めには二点の相違が認められる。ミカ 4:4 にあたる部分はイザヤ書にはないという点。ミカ 4:5 はイザ 2:5 とは違い、それまでに語られていた思想との齟齬が見られるという点である。ミカ 4:4 には葡萄や無花果の木の下で憩う人々が平和の情景を示すものとして描かれている。この描写は前節までに語られた万国平和預言と内容的に通じるものではあるが、本文批評の観点からするとイザ 2:2-5 には見られないミカ 4:4 は編集者による付加と考えられる¹²⁵⁵。葡萄や無花果の木の下で憩うというモチーフは王上 4:25¹²⁵⁶やゼカ 3:10 にも見られる。前者はソロモン時代の平和を物語るものであり、後者は預言者ゼカリヤに告げられた平和の預言である。ホセ 2:12 やヨエ 1:7 ではヤハウエの審判によってこれらの木々が荒廃させられることが述べられている点からも、葡萄や無花果の木の下で憩うという表現が安寧を意味するものとして広く用いられていた可能性が示される。よって、ミカ 4:4 もそれらと共通のモチーフを用いたものと考えられる。また、ミカ 4:4 には יהוה צבאות 「万軍のヤハウエ」という表現が見られるが、同様のものはミカ書の他の箇所には確認できない。節全体の完全な一致は見られないが、この表現

¹²⁵³ Gray, *op. cit.*, p. 47; Williamson, *op. cit.*, p. 166.

¹²⁵⁴ Limburg, *Hosea-Micah*, p. 180; Motyer, *op. cit.*, pp. 57-58.

¹²⁵⁵ Smith, J. M. P., *op. cit.*, p. 83.

¹²⁵⁶ BHS では王上 5:5。

を含めミカ 4:4 はゼカ 3:10 と酷似している¹²⁵⁷。

ミカ 4:5 は明らかにその内容が前節までに告げられたものと相克するため、研究者達も後代の付加であるとか¹²⁵⁸、偽預言者達の返答¹²⁵⁹、聴衆の返答¹²⁶⁰、未来を預言する 1-3 節に対する現状といったように¹²⁶¹、その解釈に共通の見解は見られない。ミカ 4:1-4 が唯一の神ヤハウエに対する諸国民の帰依を描いているのに対し、5 節では一転して諸国民がヤハウエではなく各々の神の名によって歩む。前者が唯一神信仰の完成を描いているのに対し、後者は多神教的である¹²⁶²。これに対応するイザ 2:5 にはそのような齟齬は見られない。イザ 2:5 を後代の付加と考える研究者もあるが¹²⁶³、両者に共通する הלך「歩む」という鍵語の使用は締めめの句とそれ以前の部分との関連性を強調する¹²⁶⁴。ミカ書にはイザヤ書と違い諸国民を含む救済に関する言及は見られない。ミカ 7:15-17 には諸民族がヤハウエの業を目の当たりにし、ヤハウエの元に来て戦き、恐れるとあるが、彼らの救済に関する言及は見られない。ただし、ヤハウエの力が全世界に及ぶという思想はミカ書にも見られる¹²⁶⁵。このことからミカ書の編集者がその書物の思想に合わせて締めめの句を改変したものと考えられる。

両者共引用説に対しても反論が可能である。シオン神学が預言者イザヤの時代よりも早くから存在していたということは考えられるが¹²⁶⁶、この預言や詩 46 に見られる非武装化の思想が果たして預言者イザヤの時代よりも古い時代に位置するかということは疑問である。というのも、前章でも取り上げたが、このような思想にはペルシア時代の非武装化の現実が影響した可能性が考えられるためである¹²⁶⁷。

また、イザヤ或いはミカ著者説と両者共引用説に対し、後代の加筆説の観点からの反論も可能である。捕囚期以降のイザヤ書の使信との共通項がその論拠である。先に第一イザ

¹²⁵⁷ McKeating, *op. cit.*, p. 172.

¹²⁵⁸ Andersen, Freedman, *op. cit.*, p. 411; Alfaro, *op. cit.*, p. 43; Clements, *op. cit.*, p. 40; Jenson, *op. cit.*, p. 148; McKeating, *op. cit.*, p. 173; Smith, J. M. P., *op. cit.*, p. 83.

¹²⁵⁹ Alfaro, *op. cit.*, p. 49.

¹²⁶⁰ Jenson, *op. cit.*, p. 142; Limburg, *op. cit.*, p. 180.

¹²⁶¹ Allen, *op. cit.*, p. 327; Mays, *op. cit.*, p. 99.

¹²⁶² Kaiser, *Isaiah 1-12*, 2nd ed., p. 50.

¹²⁶³ Clements, *op. cit.*, p. 42; Mauchline, *op. cit.*, p. 61; Motyer, *op. cit.*, pp. 58-59; Oswalt, *op. cit.*, p. 29; Sweeney, *Isaiah 1-39*, p. 97; Williamson, *op. cit.*, p. 171.

¹²⁶⁴ イザヤ書では 5 節の אור「光」も 3 節の ארה「路」と関連付けられていると考えられる。

¹²⁶⁵ ミカ 1:2; 4:11-13; 5:3, 14。

¹²⁶⁶ 例えば詩 48 は王国時代の一編に数えられる（月本、前掲書 295 頁）

¹²⁶⁷ 同書 272 頁。

ヤ書の救済預言との相違及び共通点について示したが、以下の第二イザヤ書の救済預言の特徴は第一イザヤ書との比較よりもイザ 2:2-5 との関係が強いことを示している。

(一) 救済が語られる際、地形の変動が起こる¹²⁶⁸。(二) ヤハウェが王となることが宣言される¹²⁶⁹。(三) ヤハウェの救済の業は諸国民にも及ぶ¹²⁷⁰。(四) 異教の神々の無力さ、無意味さが証され¹²⁷¹、ヤハウェが唯一の神であることが強調される¹²⁷²。(五) シオンへの帰還が宣言されるそのとき、ヤハウェはシオンを慰め、荒れ野をエデンの園とし、荒れ地を主の園とする。ヤハウェの律法はヤハウェの元から出、ヤハウェの腕は諸国民を裁く¹²⁷³。(六) 「来るべき転換が第二の出エジプトとして抽出される¹²⁷⁴」。

これらの特徴はイザ 2:2-5 及びミカ 4:1-5 の特徴と一致する。イザ 2:3 (ミカ 4:2) に見られる律法の用法も第一イザヤ書やミカ書ではなく第二イザヤ書の思想と一致する¹²⁷⁵。しかしながら明確な相違点も挙げられる。この預言には第二イザヤ書には見られない **הר־יהוה** 「ヤハウェの山」¹²⁷⁶や **בית יהוה** 「ヤハウェの家」という表現が見られるという点である¹²⁷⁷。この預言においてヤハウェの山がシオン山を、ヤハウェの家がエルサレム神殿を指していることは明らかである。また、「40-55 章では伝道師として人々が諸国民にヤハウェの知識を伝えるが、ここでは人々がそれを授かるためにシオンに来る¹²⁷⁸」というグレイの指摘も適切である。第二イザヤ書におけるエルサレム中心主義的な主張の不在にはバビロニア捕囚期における神殿の不在が影響している可能性も考えられる。

第三イザヤ書の使信は大筋において第二イザヤ書を継承しているが¹²⁷⁹、第二イザヤ書に対し第三イザヤ書に特徴的な点は諸国民がヤハウェの救済の業に招かれエルサレムに集

¹²⁶⁸ イザ 40:4; 45:2。

¹²⁶⁹ イザ 52:7。

¹²⁷⁰ イザ 42:4; 45:22-24; 52:10。

¹²⁷¹ イザ 41:21-29; 44:9-20; 45:9, 20; 46:5-7。

¹²⁷² イザ 41:4; 44:6-7; 45:5, 8。

¹²⁷³ イザ 51:1-5。

¹²⁷⁴ Koch, *Prophets II*, p. 148; Westermann, *Isaiah 40-66*, pp. 21-22, 27。

¹²⁷⁵ イザ 42:4; 51:4。

¹²⁷⁶ Watts, *op. cit.*, p. 44。

¹²⁷⁷ **הר** 「山」や **בית** 「家」は上記の熟語のみならず、それぞれ単体で用いられる場合もあるが、それがシオン山やエルサレム神殿を意味する用例は第二イザヤ書には見られない。

¹²⁷⁸ Gray, *op. cit.*, p. 46。

¹²⁷⁹ 第三イザヤ書においても救済の際に地形の変動が描かれ (イザ 63:19; 66:17-25)。出エジプトに関しては 63:11-14 に記述があるが、これは過去の救済の想起に留まっている。

う点と¹²⁸⁰、イスラルの民を告発する文言が見られる点、エルサレム神殿に対する直接的な言及が確認される点である。既にイザ 60; 66:18-21 で見て来たように第三イザヤ書の救済の中心地はエルサレム神殿である。この預言に記された華々しい諸国民の巡礼において、エルサレム神殿が未だ廃墟のままとは考え難い¹²⁸¹。よって、イザ 2:2-5 及びミカ 4:1-5 は第二神殿時代に位置付けるのが最も合理的である。また、先にも述べたようにミカ 4:1-5 には編集者の手が加えられていると考えられるため、本論はイザ 2:2-5 を主な議論の対象として扱う。

次にイザ 2:2-5 を一つの文学単位として扱う妥当性である。この預言は不明瞭な接続詞から始まるが、これが 1 章から続くものとは考え難い。1 章と 2 章は 2:1 の第二の表題によって区切られており、ヤハウェ或いは預言者を一人称とするシオンに対する審判預言 (1:29-31) と、ヤハウェが三人称である 2:2-5 は内容においても文体においても連続するものとは言えない。イザ 2:5 を編集句とする見解もあるが¹²⁸²、ヤコブの神の家¹²⁸³とヤコブの家、הלך「歩む」という鍵語の使用、3 節的 ארח「路」と 5 節的 אור「光」が音韻的に対応していることから、5 節と 2-4 節の関連性は強い。これに加えてミカ 4:5 にも内容的な違和感があるものの、同じく הלך「歩む」の使用が認められる点はイザ 2:5 が当初から預言の締めめの句として存在していた可能性を後押しする。イザ 2:6 にもヤコブの家との表現が見られるが、2:6 以下は 2:2-5 とは違いヤハウェが二人称である。内容的にも語彙や表現の点でも 2:2-5 と関連性が強いとは言えない。また、ミカ書ではこの預言は救済預言集の初めに配置されている。3 章との関連を指摘する研究者もいるが¹²⁸⁴、3 章の主眼はイスラエルの民に対する審判であり、諸国民の巡礼を預言する 4:1-5 との内容的な関連性は低い。4:6 以下の預言はヤハウェの一人称での語りであるため、その前後に文学単元の断層を見ることが可能である。両書物における前後の区切りの一致はイザ 2:2-5 を一つの文学単位として扱うことの正当性の論拠となる。

¹²⁸⁰ イザ 56:3, 6; 60; 66:18-21。

¹²⁸¹ 「ミカ 4:1 はシオン山の神殿が存在するということを前提としていると思われる」(Mays, *op. cit.*, p. 96)。

¹²⁸² Clements, *op. cit.*, p. 42; Mauchline, *op. cit.*, p. 61; Motyer, *op. cit.*, pp. 58-59; Oswalt, *op. cit.*, p. 29; Sweeney, *op. cit.*, p. 97; Williamson, *op. cit.*, p. 171.

¹²⁸³ イザ 2:3。

¹²⁸⁴ Allen, *op. cit.*, p. 323.

2. 来るべき日々にそれは起きる。ヤハウエの家の山は山々の頭として立てられ、諸々の丘よりも高くされ、全ての諸国民はそこへ流れ来る。

בְּאַחֲרִית הַיָּמִים は直訳すると「日々の後ろ側に」となる。この後ろとは過去を意味するのではなく、我々が日常会話等で用いている「後で」や「後日」と同様に未来を意味する¹²⁸⁵。空間的概念を用いて考えると、我々の前方にあるように感じられる未来が、前ではなく後ろになるというのは奇妙に思えるが、日本語の前後や英語の *before, after* と同様に、ヘブライ語においてもこの逆転が生じる。この表現は LXX 以来、終末的な時間を意味するものとして理解されて来た。しかし、この箇所を「終わりの日に」と訳することに対しては批判的な意見もあり、多くの研究者達がこの箇所を「終わりの日に」ではなく「後の日々に」或いは「来るべき日々に」と訳している¹²⁸⁶。

「この預言はある時間の表現で始められている。それは LXX 以来、通常、「最後の日々に」と訳出されているものである。これは現実世界の時代に絶対的な終わりが来るという後期ユダヤ教の概念を実際の表現に適用したもので、もともと旧約聖書の特有の思想とは異質なものである¹²⁸⁷」。

カイザーはこの表現が終末的な時間を指すものではなく、現実の歴史内の時間を表すものであるということを裏付けるために創 49:1; 民 24:14; 申 31:29; エレ 23:20 を引き合いに出している¹²⁸⁸。確かにこれらの箇所やエレ 30:24 ではこの表現は終末的な時間における出来事ではなく、歴史内的な時間に関する言及である¹²⁸⁹。しかしながら、オズワルトが指摘するようにエレ 48:47; 49:39; エゼ 38:16; ダニ 10:14; ホセ 3:5 において、それが尚も終

¹²⁸⁵ Kaiser, *Isaiah 1-12, 1st ed.*, p. 26.

¹²⁸⁶ Alfaro, *op. cit.*, p. 47; Allen, *op. cit.*, p. 324; Clements *op. cit.*, p. 41; Cohen, *The Twelve Prophets*, p. 169; Herbert, *op. cit.*, p. 35; Kaiser, *Isaiah 1-12, 2nd ed.*, p. 53; Oswalt, *op. cit.*, p. 117; Slotki, *op. cit.*, p. 10; Williamson, *op. cit.*, p. 180. これらに対し Smith, J. M. P., *op. cit.*, p. 85; Young, *op. cit.*, p. 98 は אַחֲרִית を「終わり」と訳す。

¹²⁸⁷ Kaiser, *Isaiah 1-12, 1st ed.*, pp. 25-26.

¹²⁸⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹²⁸⁹ Oswalt, *op. cit.*, p. 116.

末論的な意味を含む可能性も否定できない¹²⁹⁰。同じ観点からすれば、エレミヤ書の各用例に対する判断も困難である¹²⁹¹。

しかしながら、文脈によってこの表現の意図を理解するという手法は果たして適切であろうか。先のカイザーの見解は非常に明瞭である。それに加えてこの表現の用例に着目すると、これが未来におけるヤハウエの行為を預言する際の一つの定式であった可能性が浮上する¹²⁹²。本節と同様の表現は並行箇所であるミカ 4:1 除けば旧約聖書中に 11 回見られる¹²⁹³。この表現はダビデ王に言及しているためにその時代が比較的確定し易いホセ 3:5 から、旧約聖書の書物の中では後代の黙示文学に位置付けられるダニエル書まで広範囲に分布しているが、明らかな共通点も指摘し得る。それは全ての用例において、その発言者が神の言葉を告げる者であるという点である。モーセ五書の用例においてもヤコブ¹²⁹⁴、バラム¹²⁹⁵、モーセ¹²⁹⁶といずれもこの表現をもって語るのは神の託宣を告げる能力のある人々である¹²⁹⁷。その内容が終末論的であるか否かにかかわらず、この表現をもって預言者は差し迫った神の行動を預言するのである¹²⁹⁸。当該箇所においてこの表現が用いられた背景に、これが未来に関する託宣を告げる際の一つの定式であったという可能性を否定することはできない。この預言は我々にとって（既に LXX の訳者にとっても）結果的に終末論的な預言となったのであって、当時においては差し迫った未来に関する一つの託宣であったと考えられる。そこに終末論的意図を読み込むことは後代の観点の挿入に他ならない。よってこれを「終わりの日々に」と訳すことが適切であるとは言い難い。本論は先に引用したカイザーの見解及び、上記の理由から「来るべき日々に」と訳出した。

הַר בֵּית־יְהוָה 「ヤハウエの家の山」という表現は本節と並行箇所であるミカ書の他に、一度だけ代下 33:15 に見られる。代下 33:15 ではヤハウエの家の山はエルサレムと区別され

¹²⁹⁰ *Ibid.*

¹²⁹¹ Seebass, “אחרית”, *TDOT Vol. 1*, p. 211.

¹²⁹² Andersen, Freedman, *op. cit.*, p. 401; Mays, *op. cit.*, p. 96.

¹²⁹³ 創 49:1; 民 24:14; 申 4:30; 31:29; エレ 23:20; 30:24; 48:47; 49:39 エゼ 38:16; ダニ 10:14; ホセ 3:5。

¹²⁹⁴ 創 49:1。

¹²⁹⁵ 民 24:14。

¹²⁹⁶ 申 4:30; 31:29。

¹²⁹⁷ 申命記の二つの用例はいずれもバビロニア捕囚と関連しており、モーセにその起源を見るのは困難である。

¹²⁹⁸ この表現の意図する所は「必ずしも遠い将来ではなく、常に差し迫ったものである」(Motyer, *op. cit.*, p. 58)。

るが、本単位では次節の諸国民の発言から、これがエルサレムのシオン山とその神殿を指すことは明白である。本節では他の山々或いは諸々の丘に対するシオン山の優位性が天変地異的なモチーフの繰り返しによって強調されている。初めのものはヤハウエの家の山が山々の頭として立てられるというものである。ここに用いられている **נָחַן**「立てる」は動詞 **נָחַן** のニフアル形である。この動詞の同形を用いてヤハウエによってシオン或いは神殿が山々の頭に立てられるという表現は他には見られない。比較的似た用例として詩 93:1-2; 96:10 (代上 16:30) が挙げられるのみである。また、ポレル形の用例においては詩 48:9; 87:5; イザ 62:7 にヤハウエがシオン或いはエルサレムを堅く立てるとの表現が見られる。ただし、これらの用例のいずれにも本節に見られるような他の山々との比較は見られない。これと並行してヤハウエの家の山が諸々の丘よりも高くされることが告げられる。先のものと同様に本節と一致する箇所は見られないが、ここに用いられている動詞 **נִשָּׂא** のニフアル形の分詞はイザヤ書に特徴的である¹²⁹⁹。

では、この天変地異的な表現の意図は何であるか。これに関しては以下の二点が考えられる。(一) 第二イザヤ書の救済預言に見られるように¹³⁰⁰、これをヤハウエによる救済の初めを印象的に示すものと捉えることが可能である。この天変地異的な事象によって、日の昇る所から沈む所まで人々はヤハウエこそが神であると知るのである¹³⁰¹。(二) これが他の神々に対するヤハウエの勝利を暗示する可能性。「古代の宗教の多くは彼らの神が高い山の上に住んでいると考えた¹³⁰²」。これはイスラエルにおいても同様であり、ヤハウエはその住处としてシオン山を選んでいる¹³⁰³。本節でシオンと比較されている「山々」と「諸々の丘」を他の神々の住处を象徴するものと理解することも可能である。よって、本節の天変地異的な表象は他の神々に対するヤハウエの勝利を暗示すると解することも可能である¹³⁰⁴。

נָהָר「(彼らは) 流れ来たる」に用いられている語彙は **נָהָר**「川」に由来する動詞である。

¹²⁹⁹ **נִשָּׂא** のニフアル形の分詞の用例はイザ 2:2, 13-14; 6:1; 30:25; 57:7, 15; ミカ 4:1; ゼカ 5:7。

¹³⁰⁰ イザ 40:4; 45:2。

¹³⁰¹ イザ 45:3。

¹³⁰² Oswalt, *op. cit.*, p. 117.

¹³⁰³ 詩編 78:68; 87:1-2 参照。

¹³⁰⁴ 「イザヤの断言していることは、いつの日かイスラエルの宗教が宗教 (the religion) とされ、その神が神 (the God) とされる日が確かにやって来ることである」(Oswalt, *op. cit.*, p. 117)。

本論では同じ名詞を語源とする II נהר がイザ 60:5 に見られたが、こちらは I נהר である。この動詞は旧約聖書内に 4 回用いられる¹³⁰⁵。エレ 31:12 では解放されたイスラエルの民がシオンの丘に¹³⁰⁶、エレ 51:44 では諸国民がバビロニアに、いずれも比喩的に人々が川の流れるような勢いでもって押し寄せる様を表現する¹³⁰⁷。既に述べた通り本単元は第二神殿時代のものと考えられる故、本節はエレ 51:44 を逆転したものとも考えられる¹³⁰⁸。

כל־הגוים 「全ての国々」はミカ書では עמים 「諸民族」となっている。4 節においてもこれらの語彙が逆転しているが、どちらの書物でもこれらの語彙が適所で用いられていることから、これらの語彙の逆転に何らかの意図があるようには思えない。また、LXX ではどちらの語彙も ἔθνη と訳されている。これらの語彙はどちらも基本的には同じ意味であるが、厳密には区別される。「גוי」は領土や政治的な親類関係を意味し、עם は血族や同民族の出身である人々を意味する¹³⁰⁹。これらの語彙は単に同語反復を避けるために用いられたのではなく、並行して用いることによって世界中のあらゆる人々を視野に入れる意図があると考えられる。

3. そして多くの諸民族が来て言う。「さあ、登ろう、ヤハウエの山へ、ヤコブの神の家へ。彼は我々に彼の道を教えて下さる。我々は彼の路を歩もう。なぜならシオンから律法が、ヤハウエの言葉はエルサレムから出るからだ」。

ヤコブはイスラエルの呼称の一つであり¹³¹⁰、個人名としてよりもイスラエル全体を指す用例の方が多い¹³¹¹。בית אלהי יעקב 「ヤコブの神の家」という表現は本単元特有のものだが、אלהי יעקב 「ヤコブの神」という表現は旧約聖書全体で 18 回用いられ、「アブラハム、イサク、ヤコブの神¹³¹²」といった神の名乗りを除けば、その用例は詩文に集中している¹³¹³。預言書の用例も本単元のみである。先に詩 76:7 の解説でも触れたように、ヤコブの神という表現は救いの神に言及する際に用いられる特徴的な表現である。

¹³⁰⁵ 他にエレ 31:12; 51:44。

¹³⁰⁶ エレ 31:12 を II נהר と捉えるものもある (Lisowsky, *op. cit.*, p. 907)。

¹³⁰⁷ これに類似する表現がバビロニアを制圧したキュロスの軍勢を表現する際にも用いられている (ANET, p. 315)。

¹³⁰⁸ Williamson, *op. cit.*, p. 181.

¹³⁰⁹ Waltke, *op. cit.*, p. 196.

¹³¹⁰ 創世記 39:23 参照。

¹³¹¹ イザヤ書内では 42 回登場するが、個人名としては 58:14 のみ。

¹³¹² 出 3:6, 15:16; 4:5。

¹³¹³ サム下 23:1; 詩 20:2; 24:6; 46:8, 12; 75:10; 76:7; 81:2, 5; 84:9; 94:7; イザ 2:3; ミカ 4:2。

לכו「さあ」 ונעלה「登ろう」という諸民族の発言に用いられている語彙は動詞הלך「行く」と עלה「登る」である。前者は元来「行く」という意味の動詞であるが、当該箇所用法においては感嘆詞として機能する¹³¹⁴。後者に関しては巡礼を描く際に用いられる動詞でもある¹³¹⁵。これらの語彙が本節と同様の用法によって併用される例は本節と並行記事のミカ 4:2 に見られない。ただし、類似する用例として、עלהではなく、הלךを用いたもの(לכו ונלכה)がサム上 9:9; 11:14; イザ 2:5 に見られる。イザ 2:5 に関してはヤハウエの光の内と幾分抽象的な表現に用いられるが、サム上の二例ではいずれもある主体が自発的に具体的な目的地へと向かう際にこの言い回しが用いられる。本節においては稀有な言い回しが用いられているが、עלהの使用はシオン山への巡礼に言及するという点において適切である。サム上の類似する言い回しの用例から、諸民族のエルサレム巡礼の動機が自発的であることが示唆される。

諸国民の目的はヤハウエのדרך「道」を III יהה「学び」、そのארה「路」をהלך「歩む」ことである¹³¹⁶。ヤハウエの道に関する言及は聖書に多数確認される¹³¹⁷。それらの用例において、ヤハウエの道を求め、それに従って生きる人々は敬虔な者として描かれる。また、本節と同様にヤハウエを教師として描く例も散見され¹³¹⁸、その多くはヤハウエの道と関連する¹³¹⁹。ヤハウエの路は先のものと比べてその用例が少ないが¹³²⁰、その意図する所は先の道と共通しており、ヤハウエの路或いは道を歩むとは、神ヤハウエに従って生きることを意味する¹³²¹。また、詩 25:8-10 ではヤハウエによって教えられた道及び路が契約と関連付けられ、詩 119:33 以下ではヤハウエの道は本節と同様に律法を意味する。諸国民がヤ

¹³¹⁴ GKC, §105b. לכוがカル形二人称男性命令形であるのであれば、この語彙は後続する ונעלה (カル形一人称複数願望形) や当該箇所の文脈と一致しない。よって当該箇所のלכוに関しては感嘆詞と捉えるのが適切である。

¹³¹⁵ Fuhs, “עלה”, *TDOT Vol. 11*, pp. 89-90; Wehmeier, “עלה”, *TLOT Vol. 2*, p. 886.

¹³¹⁶ 「イスラエルの人々は讃美や生け贄のためだけに聖所を訪れたのではなく、神の意志の教示を受けるために聖所を訪れた」(Mays, *op. cit.*, p. 97) というメイズの巡礼に関する見解は当該箇所の諸国民にも当てはまる。

¹³¹⁷ 出 33:13; 申 8:6; 10:12; 11:22; 19:9; 26:17; 28:9; 30:16; 32:4; ヨシュ 22:5; 士 2:22; 王上 3:14; 8:36, 58; 11:33, 38; 王下 21:22; 代下 6:27; 詩 18:22; 25:8, 12; 27:11; 86:11; 119:3, 33, 37, 102; 128:1; 138:5; 箴 10:29; イザ 40:3; 42:24; 58:2; エレ 5:4-5; エゼ 18:29; ホセ 14:11; ナホ 1:3; ゼカ 3:7。

¹³¹⁸ 出 4:12, 15; 15:25; 王上 8:36; 代下 6:27; 詩 25:, 12; 27:11; 86:11; 119:33, 102; ヨブ 34:72。

¹³¹⁹ 王上 8:36; 代下 6:27; 詩 25:, 12; 27:11; 86:11; 119:33。

¹³²⁰ 詩 25:10; 44:19; 119:15。

¹³²¹ Sauer, “דרך”, *TLOT Vol. 1*, p. 346; Sauer, “הלך”, *TLOT Vol. 1*, p. 369.

ヤハウエの道を教わり、その路に歩むということは単にその教えを参考にして自身の生に活かすというのではなく、ヤハウエの律法を学び、その契約に従って生きることを意味する。異邦人の回心である。

本節ではתורה「律法」及びדברייהוה「ヤハウエの言葉」がיצא「出る」という動詞と結び付けられている。本節と同様の語彙の組み合わせは、律法に関してはイザ 51:4 に、ヤハウエの言葉に関しては創 24:50; イザ 55:11; ダニ 9:23 に見られる。本論では原文を尊重し「出る」と訳したが、後者の組み合わせからこれが「告げられる」という意味であることが確認される。また、ここで特徴的な点は律法に関連する肯定的な表現である。イザヤ書には律法という語彙が 12 回見られる¹³²²。それらの用例の全てにおいて、律法がヤハウエによって定められた重要な基準の一つであるということは共通しているが、その用法が本単元を除くと第一イザヤ書と第二イザヤ書では異なる。前者では主に不敬な者達への糾弾の文脈でこの語彙が用いられるが¹³²³、後者では肯定的な文脈における使用が顕著である¹³²⁴。イザ 42:4 では異邦の島々が律法を求める。過去のイスラエルの過ちに言及する 42:24 では道と歩むという語彙の使用が共通する。51:4 では律法がヤハウエの元から出ることがヤハウエの一人称によって証されており、原文も本節と似ている。これら第二イザヤ書の律法の用法と本節の関連性は明白である。また、先にヤコブの神という表現が本単元を除くと詩文にしか見られないという特徴を指摘したが、ヤハウエの言葉はそれとは対照的に詩編には一度も用いられない¹³²⁵。

4. 彼は諸国民の間を審き、多くの諸民族を仲裁する。彼らは彼らの剣を犁（すき）に、槍を鎌に打ち直す。国は国に対して剣を上げず、彼らは再び戦いについて学ぶことは無い。

前節における道や律法の詳細な内容については明かされないが、それらを求めて諸国民がエルサレム神殿へ詣でた結果、ヤハウエは彼らを審き、戒める。本節的 שפט「審く」という動詞は先に詩 96:13 に見られたものと同じである。また、יכח「仲裁する」の第一義的な意味は「論じる」というものであり、他に「叱責する」「裁定を下す」という意味も含む

¹³²² イザ 1:10; 2:3; 5:24; 8:16, 20; 24:5; 30:9; 42:4, 21, 24; 51:4, 7。

¹³²³ イザ 8:16, 20 は告発の文脈ではない。

¹³²⁴ イザ 42:24 は過去のイスラエルを鑑みる文脈にある。それ故、第一イザヤ書の用法と共通する。

¹³²⁵ Lisowsky, *op. cit.*, p.1616.

¹³²⁶。これらの動詞はレビ 19:15; イザ 1:17; 11:3 でも併用されており、いずれも正当な裁定行為に関する言及である¹³²⁷。よって、本節においてもこれらの語彙の併用はヤハウエによる裁定行為を意図していると考えられる。

כחך「打ち直す」の元来の意味は「壊して小さな破片にする、ばらばらにする、すりつぶす¹³²⁸」というものである。「元々の意味が強く存在するので、その製造過程には古い対象の完全な破壊ということが暗示されている¹³²⁹」。この動詞は本単元とヨエ 4:10 においてのみ「打ち直す」と訳される。ヨエル書の用例に関しては本節の文言を反転させたものと考えられる¹³³⁰。ヨエ 4 はユダとエルサレムの繁栄の回復に関する預言であるが、その内容は本単元や本論で取り上げる他の諸国民の巡礼に関する単元とは違い、ヤハウエの復讐を主題とする。周囲の諸国民がエルサレムに争いのために集い、ヤハウエによって審かれるという一連の流れはシオンの詩編と共通する。

אֲתֵימִם「犁」とמזמרות「鎌」と訳した語彙が金属を用いた農具であるということは間違いないと思われるが、これらの語彙の用例は少なく、その詳細に関しては議論が残る¹³³¹。イザ 30:24 には当時の農法に関する言及が見られ、地を耕す際に牛やロバといった家畜が利用されていたことが伺える。この農法はパレスチナ地方の固く乾燥した大地を耕すのに適しており、その姿は前 2200 年頃のシュメル時代の農耕図にも描かれている¹³³²。このような場合に用いられる鉄製の農具が犁である。この犁は新共同訳聖書では「鋤」と訳されている。鋤は人力で土を耕す道具であるが、イスラエルの風土を考慮すると鋤の使用は適切とは言えない。また、鎌に関してはイザ 18:5 に同じ語彙の用例があり、収穫に用いる小型の鎌を指すものと考えられる。

מלחמה「戦い」とלמד「学ぶ」という語彙の併用は士 3:2; サム下 22:35 (詩 18:35); 代上 5:18; 雅 3:8 にも見られる。士 3:2 はヨシュアの後の世代を試みるためにカナンの地にヤハウエが留めた諸国民に関連するものである。彼らがヤハウエに追い払われず残された理由は戦いについて無知であったイスラエルの人々が戦いを学ぶためであった。サム下

¹³²⁶ HALE Vol. 1, p. 410.

¹³²⁷ 「王としてのヤハウエが諸国民間の争い事を解決する」(Mays, *op. cit.*, p. 94)。

¹³²⁸ Warmuth, “כחך”, TDOT Vol. 7, p. 393.

¹³²⁹ *Ibid*, p.394.

¹³³⁰ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 191; Limburg, *op. cit.*, p. 182; Mauchline, *op. cit.*, p. 62; Mays, *op. cit.*, p. 98.

¹³³¹ Williamson, *op. cit.*, p. 171; Waltke, *op. cit.*, pp. 200-201.

¹³³² 月本『目で見ると 聖書の時代』29 頁。

22:35 (詩 18:35) はダビデによるヤハウエに対する感謝の詩である。そこではヤハウエがダビデに戦うことを教えたとされる。残る二例は戦いに熟練した勇士を意味する。

これらの箇所は本節とは違い、戦いを学ぶことに肯定的である。士 3:2 ではイスラエルの人々が戦いを学び得た起源にヤハウエの配慮を見ることも可能である。サム下 22:35 (詩 18:35) ; 代上 5:18; 雅 3:8 では勇士の姿がヤハウエによる祝福と重ねられる。これは国家として栄華を極めたダビデ、ソロモンの時代或いはその頂点へと向かう時代の情勢を反映しているとも考えられる。しかし、一転して本節はそれを明確に否定する。戦いについて学ぶことの無い時代が到来するのである。前節の律法との関連を含めて考慮すると、これは「汝殺すなかれ¹³³³」との戒律の完成とも解し得る¹³³⁴。עוד「再び」という一語が想定している対象はイスラエルがカナンに入った時代のことであるか、栄華を極めた時代であるか。それともこの預言者の現実であるか。いずれにせよこの一語がもう二度と戦争の起こらない時代の到来を強調する。ヤハウエに祝福された勇士の姿は最早見られず、そこに描かれるのは祝福の中を生きる農夫である。よって必然的に人々に破壊のための武具は不要となり、彼らはそれを創造的な道具である農具に打ち直すのである¹³³⁵。

2:5 ヤコブの家よ、我々もヤハウエの光の内を歩もうではないか。

בית יעקב 「ヤコブの家」という表現は旧約聖書内に 15 回見られ、イザヤ書の用例が約半数を締める¹³³⁶。詩 114:1; エレ 2:4 においてはヤコブの家はイスラエル全体と同義として語られているが、イザ 10:20; 14:1; 46:3 ではイスラエル全体ではなく、審判を経た残りの者を指す。また、イザ 2:6 を除いて、この呼称はイザヤ書では救済預言の中でしか用いられない。

באור יהוה 「ヤハウエの光の内」という表現は本節に独特のものである。先に諸民族がヤハウエの路を歩むとあったが、その ארח 「路」と本節の אור 「光」が音韻的に対応関係にあると考えられる。諸民族がヤハウエの路を歩むということは彼らの回心を示していた。一方でヤハウエの民であるヤコブの家がヤハウエの光の内を歩むというのは、本単元で告げられているヤハウエの救済に与る或いは従うことを意味する。旧約聖書が神の光に言及す

¹³³³ 出 20:13。

¹³³⁴ Alfaro, *op. cit.*, p. 48.

¹³³⁵ Haynes, Irvin, *op. cit.*, p. 83.

¹³³⁶ 詩 114:1; イザ 2:5, 6; 10:20; 14; 29:22; 46:3; 48:1; エレ 2:4; エゼ 20:5; アモ 9:8; オバ 1:17-18; ミカ 2:7; 3:9。

る時、それはいずれも「神の与えた救いの象徴として理解される¹³³⁷」。

背景

以上のことから本単元の背景には以下の思想との関連が指摘される。既に述べたように、本単元は第二神殿時代に位置付けられると考えられるが、以下の思想との関連もこれと矛盾しない。

本単元の作者はシオンの詩編に精通する者と考えられる。この点に関してはウィリスが“Isaiah 2:2-5 and the Psalms of Zion”において九つの共通する項目を挙げている¹³³⁸。それは（一）エルサレム神殿をヤハウエの家と記す。（二）ヤハウエの家の山が堅く立ち、どの山々の頂きよりも高くなる。（三）諸国民がシオンの山に流れ来る。（四）ヤコブの神という神名表記。（五）諸国民がヤハウエの教えを求めてやって来る。（六）ヤハウエの律法と言葉がシオンから出る。（七）ヤハウエが諸国民を裁き、戒める。（八）武器の破壊。（九）地上の諸国民の平和というものである。彼の論文は当該箇所とシオンの詩編の間に強い関連性があることを示しているが、双方の相違に関しては殆ど触れていない¹³³⁹。しかし、この相違点こそが本単元の背景を探る上で重要な鍵なのである。

本単元における諸国民の目的はヤハウエへの帰依であり巡礼である。一方、シオンの詩編の場合、彼らの目的は巡礼ではなくエルサレムに対する侵攻である¹³⁴⁰。武器の破壊及び諸国民の平和に関しても、詩編においてはヤハウエが彼らに勝利した結果である¹³⁴¹。本単元において武器を破壊するのは誰か。それはヤハウエではない。エルサレム神殿に巡礼のために流れ来た諸国民がヤハウエの律法に触れ、裁きと戒めを経験した結果、自発的に武器を破壊し農具に打ち直すのである。シオンの詩編に見られるようなヤハウエの戦闘のモチーフは本単元には見られない。「我々の文章では諸国民は神の教えを得るために進んでやって来るが、シオンの詩編では彼らは恐れの中に彼〔神〕に服従する〔詩編 46:9-12、48:5-11

¹³³⁷ Aalen, “אֶרֶץ”, *TDOT Vol. 1*, p. 161.

¹³³⁸ Willis, *op. cit.*, pp. 296-307.

¹³³⁹ Williamson, *op. cit.*, pp. 175-176.

¹³⁴⁰ 詩 48:5。

¹³⁴¹ 詩 46; 76。

等]¹³⁴²」。シオンの詩編と本単元で告げられる平和の到来は結果的には似ているが、その過程が根本的に異なっているのである。

それではこの相違は何を物語っているのか。この点に関しては次のような思想史的背景を踏まえた考察が有効である。(一) シオンの詩編にはヤハウェの戦いのモチーフが見られるものもあるが、武器の破壊や武力の無力化に関してはペルシア時代の背景が想定される。

「再建されたユダヤ教国家が政治的にはペルシアの一属州として非武装化される中で、ヤハウェによる諸王の撃破という、王国時代の『シオン神学』にあった軍事的要素は後退し、それに変わって、世界の非軍事化と諸民族によるヤハウェ帰依の思想が顕著な形をとるのである。地上から戦争が止み、諸国民がヤハウェの民として平和を享受する時代の到来が強く望まれることになる¹³⁴³」。

(二) 本単元がシオンの詩編と関連することを前提とするならば、本単元の武器の破壊のモチーフは上記のような思想史的背景を踏まえたものと言える。しかしながら、本単元には武器の破壊以前にヤハウェの戦いのモチーフも見られない。戦ではなくヤハウェの顕現により諸国民のエルサレム巡礼が引き起こされるという特徴はペルシア時代の預言書の思想と一致する(イザ 60; 66:18-21 等)。預言書の思想との一致は武器の平和的転用という点にも見られる(イザ 66:20)。また、ウィリスが本単元とシオンの詩編の共通点として挙げている「諸国民が律法を求めてやって来る¹³⁴⁴」、「ヤハウェの律法がエルサレムから出る¹³⁴⁵」といったことはシオンの詩編には明示されていない。これらに関しては詩編との関連よりも第二イザヤ書との関連が指摘されるべきである¹³⁴⁶。加えて、本単元冒頭の天変地異的モチーフに着目するならば、これが他の神々に対するヤハウェの勝利を暗示する可能性も考えられる。本単元に記された救済は全世界に及ぶが、その思想は他の神々に対する信仰を受容しない。ヤハウェのみが神であり、その律法が人々の生きる道となる。これは厳格なヤハウェー神教の完成とも言える。このような思想が特に強調されるのは第二イザ

¹³⁴² Williamson, *op. cit.*, p.176.

¹³⁴³ 月本『詩篇の思想と信仰 II』272 頁。

¹³⁴⁴ Willis, *op. cit.*, pp. 301-303.

¹³⁴⁵ *Ibid.*, pp. 303-304.

¹³⁴⁶ イザ 42:4, 21; 51:4。

ヤ書以降である¹³⁴⁷。これらの点を踏まえるのであれば、本単元の作者がシオンの詩編にも見られるエルサレム中心主義的なシオン神学を継承しながらも、同時代の預言書の思想的立場に立ち、シオン神学を発展させたと言える。

次に本単元はその内容からシナイ伝承との関連が想定される。着目すべきは諸国民の巡礼がシナイ山における十戒の授与と契約の締結の場面を想起させるような仕方で描かれていることである¹³⁴⁸。諸国民はシオンの山に集い、ヤハウェの律法に触れ、新しい秩序を得る。これはエジプトから脱出したイスラエルの民と種々雑多な人々が¹³⁴⁹、シナイ山においてヤハウェから律法を授けられ、一つのヤハウェ共同体としての秩序を得た一連の流れと一致する。しかし、シナイ伝承との間にも相違がある。この預言にはシナイにおけるモーセのような仲介者に関する言及が見られない。本単元の背景に祭司等の人間的な存在が想定されているか否かに関しては研究者の見解が分かれる¹³⁵⁰。

一連の出来事の結果として、農耕的な平和の到来が告げられる。ヤハウェの律法に触れ、その審を受けた人々は神の支配の下、農耕へと向きを変える。農耕は労苦を伴うが、実りはヤハウェからの賜物である。ヤハウェとその律法と共に歩む者は、祝福により実りを得、背きは逆の結果をもたらす¹³⁵¹。他の預言者が描いた未来図と同様に、本単元においても、ヤハウェの救いが新たなパラダイスとして描かれている。

本単元はエルサレムのみを聖所として描く。この点に関してはシオン神学の影響が強いと思われるが、ウィリアムソンを始めとする幾人かの研究者はエルサレムのみがヤハウェの聖所として機能していた時代背景の影響を指摘する¹³⁵²。

¹³⁴⁷ 山我『一神教の起源』345-350頁。

¹³⁴⁸ 出 19; 24。

¹³⁴⁹ 出 12:38。

¹³⁵⁰ 「アブラハムは地上の氏族は全て祝福されると呼び掛けられた（創 12:13）。イスラエルは祭司の王国とも言われた（出 19:6）。しかしそれらは成功しなかった。イザヤの展望において、神はこれらのことを自身の手の内に移すのである」（Watts, *Isaiah 1-33*, 1st ed., pp.28-29）。また、ハーバートは本単元の預言をイスラエルが祭司の国となるという出 19:6 の成就と見る（Herbert, *op. cit.*, p. 35）。本単元に祭司に関する記述は見られないが、出 19:6（及び創 12:13）に対する否定的な表現も見られない。エルサレムにおけるヤハウェによる全世界的な支配の成就是これらの約束の成就とも考えられる。ロバーツは本単元に預言者や祭司といったヤハウェの代理人となる人物が想定されている可能性に肯定的な見解を示す（Roberts, “The End of War in Zion Tradition”, *Horizons in Biblical Theology*, Vol. 26-1, pp. 11-12）。

¹³⁵¹ 申命記 5:32-33; 6:3; エレ 14。

¹³⁵² Allen, *op. cit.*, p. 324; Wildberger, *op. cit.*, p. 86; Williamson, *op. cit.*, p. 182。

「捕囚期以前には多様な祭儀のために巡礼者達は多くの他の拠点にも集っていたが、捕囚期における祭儀の中央集権化と以前の王国の大半の領地を失ったことが影響し、捕囚を経た時代においてはユダヤ人にとっても離散の民にとってもエルサレムのみがその役割を保ったのである¹³⁵³」。

この見解を裏付けるものとしては捕囚帰還後の時代に位置する第三イザヤ書、ハガイ書、ゼカリヤ書、エズラ記、ネヘミヤ記ではエルサレム以外の聖所の存在が全く言及されないという点が挙げられる。バビロニア捕囚からの帰還或いは離散の民の帰還に関する言及においても、他の聖所への帰還を示唆するものはなく、いずれもシオンへの帰還を語る。宗教的権威の中央集権化に関してはヨシヤの改革も想起されるが、その必然性に関しては国家の滅亡によって大半の領地を喪失した捕囚期以降の時代の方が強い。しかしながら、ペルシア時代においてもエルサレムのみがヤハウエを祀っていたわけではない。この点は次章で扱うが、エレファンティネ島のヤハウエ神殿をはじめ、複数の場においてヤハウエが崇拝されていたものと考えられる。よって、上記の見解に対しては補足が必要である。ペルシア時代においてもヤハウエを祀った場は複数存在していたと考えられるが、聖書の主人公らはそれに言及せず、律法主義的な中央集権による唯一の聖所の正当性を強調したのである。本単元はこのような背景に重ねることが可能である。

スウィーニーは本単元を捕囚期後期から解放後の状況に照らし、以下の点を指摘する¹³⁵⁴。(一) キュロス王の即位とユダヤ人に対する帰還と神殿再建の許可が本単元に影響している。スウィーニーは本単元をキュロス王の時代と見ているが¹³⁵⁵、既に述べた通りこの預言はそれよりも後代の第二神殿時代のものと考えられる。彼が指摘するようにキュロス王はイザ 44:28; 45:1 ではヤハウエによって遣わされた者として言及されており、同書の捕囚期後期以降の思想に大きく影響した人物である。しかしながら、本単元との直接的な関連については疑問である。彼がイスラエルの民の復興や神殿再建に大きな役割を果たしたことは確かであるが、本単元にヤハウエの使者或いは地上の王権を担う人物に関する言及は皆無である。(二) エヌマエリシュの碑文において、バビロンのエンテメアンキのジック

¹³⁵³ Williamson, *op. cit.*, p. 182.

¹³⁵⁴ Sweeney, *op. cit.*, p. 99.

¹³⁵⁵ Sweeney, *op. cit.*, pp. 98-99.

ラトが神の支配と地上の平和の中心とされている¹³⁵⁶。本単元でもヤハウエの神殿が神の支配と地上の平和の中心として描かれており、これらの思想に類似性が認められる。ただし、この点に関して史的背景を考慮するならば、バビロニアの思想のみならず本単元と同時代のペルシアの思想をも考慮に入れるべきであろう。既にイザ 60 の解説の項で述べたように、類似する思想はペルシアにも見られる。これらはいずれも関連するものと思われるが、そうであるならば、本単元の思想にはそのような背景に対する明確な主張が含まれている。それは世界を支配する力を有する神はヤハウエのみであり、そのヤハウエが名を置いたエルサレム神殿のあるエルサレムこそが世界の中心であるというものである。2 節の解説でも述べたように、当該箇所は他の神々に対するヤハウエの勝利をも暗示し、本単元全体は唯一の神ヤハウエによる支配の実現、その一神教の完成を視野に入れる。

本単元においてはヤハウエを王と明言しないが、ヤハウエによる全人類的な審きと仲裁に関する言及が 4 節に見られる。これにより人々は争いをやめるが、ロバーツはこのようなモチーフの背景にヤハウエを王と見なす思想が潜んでいることを指摘する¹³⁵⁷。彼は 2 節における天変地異的表現がヤハウエの神々や諸国に対する優越性を示唆する点や¹³⁵⁸、ウガリットの碑文に属国同士の諍いを仲裁する宗主国の王に関する言及が見られる点を例に、本単元のヤハウエが宗主国の王に重ねられている可能性を提示する¹³⁵⁹。彼が比較対象として挙げる後期ヒッタイト王国の碑文とペルシア時代の本単元との間には大きな時間的隔たりがあるが、前章や本章における諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む複数の単元においてヤハウエは王と称されており、詩 96 では王たるヤハウエの裁定行為が明言される。よって、本単元における全世界的な仲裁者としてのヤハウエの姿にも王的ヤハウエの思想が潜んでいる可能性は高い。

最後に、ペルシア時代の預言がイザ 56 以下に纏められているのに対し、本単元が第一イザヤ書の初めに位置する点に関しては以下の可能性が考えられる。それを解く鍵となるのは広大なイザヤ書の締めの部分であるイザ 66:18-21, 22-23 との関係である。既に前章で取り上げたようにイザ 66:18-21 も本単元と同様に諸国民のエルサレム巡礼に言及する単元である。また、イザ 2:1 には現在我々の手にしているイザヤ書では二度目となる表題が付せられている。これらの関係から考察するに、イザ 2:2-5 の現在の配置に関しては

¹³⁵⁶ *ANET*, pp. 60-72.

¹³⁵⁷ Roberts, *op. cit.*, pp. 2-22

¹³⁵⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹³⁵⁹ *Ibid.*, pp. 5-6.

書物の編集過程でイザヤ書の編集者が本単位と 66 章の後半部分が対となる巨大なインクルージオを形成したのではないかと考えられる¹³⁶⁰。イザヤ書全書を包含するこのインクルージオに関しては 1 章と 66 章¹³⁶¹或いは 1-2:4 と 65-66 章¹³⁶²においても想定されるため、蓋然性が高いと言える。

3-2 エレミヤ書 3 章 14-18 節

試訳

14. 帰れ、背信の子らよ。ヤハウェの御告げ。実に私はあなた方の夫となる¹³⁶³。私はあなた方を町から一人、氏族から二人取り、あなた方をシオンへ連れて行く。
15. そして私はあなた方に私の心に適った牧者達を与える。彼らは知識¹³⁶⁴と理解をもってあなた方を牧する。
16. 実にあなた方が地に増え、多くなる時、それらの日々に、ヤハウェの御告げ。彼らは再びヤハウェの契約の箱について語らず¹³⁶⁵、それが心に上ることも無い。それを¹³⁶⁶思い返すことも、探し求めることも無く、それが再び造られることも無い。
17. その時、彼らはエルサレムをヤハウェの御座と呼ぶ。そして全ての諸国民は¹³⁶⁷そこ

¹³⁶⁰ Watts, *Isaiah 34-66, Rev. ed.*, pp. 936-8.

¹³⁶¹ *Ibid.*

¹³⁶² Childs, *op. cit.*, pp. 543-545.

¹³⁶³ 動詞 **בעל** は「主となる」と訳すこともできる。どちらの訳も可能であるが (Freedman, *Jeremiah*, p. 22; Lundbom, *Jeremiah 1-20*, p. 313)、3 章全体に家族のモチーフが適用されていることを理由に「夫となる」とした。

¹³⁶⁴ LXX では ποιμαίνοντες 「牧者達 (ποιμαίνω の現在分詞男性複数形)」となっている。これは **דעה** 「知識」を **רעה** (同語根の動詞 I の分詞形) と読んだ結果と考えられる。LXX を支持する他の写本がないため、マソラを支持する。

¹³⁶⁵ BHS はこの一文に **א** を付して「彼らは再び神の箱の所在について語らず」とすることを提案するが、これを支持する写本が無いためマソラを支持する。

¹³⁶⁶ 少数のヘブライ語写本は **ב** 「それを」ではなく **עוד** 「再び」となっており、一つのヘブライ語写本は **ב** の後に **עוד** を付す。音韻的な関心から生じた変化か或いは写本を製作する際に誤ったか定かではないが、「いずれにせよそれらの読みは同義である (Holladay, *Jeremiah 1*, p. 60)」。他の多くの写本がマソラと同様であるためマソラを支持する。

¹³⁶⁷ BHS は **מכל-הגוים** と **כל-הגוים** と読み替えることを提案する。これにより「彼らはあらゆる諸国からそこへ、ヤハウェの名、エルサレムに集まる」となる。これは 17 節の諸国民が

へ、ヤハウエの名¹³⁶⁸、エルサレムに集まる¹³⁶⁹。彼らは再び悪しき頑な心に従って歩むことは無い。

18. それらの日々にユダの家はイスラエルの家と共に歩む。彼らは共に北の地から私があなた方の¹³⁷⁰父祖達に嗣業として与えた地に入る。

形式、構成及び論点

エレ 3 は全体に家族のモチーフが適用されているが、これを一つの文学単位として捉えることは困難である。3 章は先ず、背信の女イスラエルとその姉妹ユダに言及する 3:1-13 と背信の子らに言及する 3:14 以下に二分し得る。3:1-13 は夫ヤハウエを裏切った妻イスラエルと、その離縁を目の当たりにしても悔い改めないユダに向けられた告発である。3:6 にヨシヤ王の時代とあるが、その内容からこの告発が当時のものである可能性は高い¹³⁷¹。一方、3:14 以下は 13 節までと比べ統一感に欠ける。3:14 には「私はあなた方の夫となる」とあり家族のモチーフを引き継いでいるようにも見えるが、その内容は捕囚からの帰還と諸国民のエルサレム巡礼である。これに続く 3:19-20 が子らに対する告発であることを考慮すると 3:14-18 の主題の転換は唐突なものと言える。3:21 以下はイスラエルの子らの懺

エルサレムに集うという言葉及が前後の文脈から浮いていると感じられた故の提案と考えられるが、これを支持する写本が無いためマソラを支持する。

¹³⁶⁸ LXX には「ヤハウエの名、エルサレムに」が欠けている。既に同節内にエルサレムやヤハウエの御座という表現があり、諸国民が集う「そこ」が何処であるのかは明白である。「ヤハウエの名、エルサレムに」という表現を二次的な付加と見なす研究者もあるが (Lundbom, *op. cit.*, p. 315)、LXX の訳者が重複する表現を省いた可能性も否めない。

LXX を支持する写本が見られないことからマソラを支持する。

¹³⁶⁹ マソラとレニングラード写本を始めとする多くの写本では母音に相違が見られる。נקוּוּ は II קוּのニフアル形三人称男性複数完了形ワウ継続法であると考えられるため文法上はレニングラード写本等の変化の方が一般的であると考えられる。また、この動詞はニフアル形であるため受動とも考えられるが (BDB, p. 876)、II קוּのもう一つの用例である創 1:9「集まれ」や、カル形を持たない他の動詞に見られるように能動の可能性も高い (HALE Vol. 2, p. 1082; Holladay, *op. cit.*, p. 60; 小脇光男『聖書ヘブライ語文法』173 頁)。

¹³⁷⁰ LXX、シリア語写本、タルグムのロイヒリニアヌス写本とその一つの写本、一つのヘブライ語写本では「彼らの父祖達に」となっている。これは父祖達がイスラエルの家とユダの家に掛かっていると解した或いは 16 節 b 以下と人称接尾辞を統一した結果と考えられる。よってマソラを支持する。

¹³⁷¹ Bright, *Jeremiah*, p. 26.

悔であり 4:1-4 にはそれに対するヤハウエの応答とも取れる文言があることから、元来は背信の告発 (3:1-13, 19-20)、悔い改めの呼び掛け (3:22a)、懺悔 (3:22b-25)、ヤハウエの応答 (4:1-4) という一連の流れが構成されていたのではないかと推測される¹³⁷²。しかしながら、これらは以下の点から元々は個別の単元であったと考えられる。(一) 1-5 節及び 12-13 節が詩文であるのに対し、6-11 節は散文である。13 節までは夫婦関係で統一されているが、19 節以下は父子関係である。(二) 13 節まではイスラエルとユダという区分が見られるが、19 節以下はイスラエルの子らと一括りになっている。(三) 4:1-4 には 3 章全体に鍵語として用いられている動詞 **נחם** の使用が認められるものの、家族のモチーフは適用されていない。以上の点は 3:14-18 を除いた一連の流れが編集者によって構成されたものであることを示す¹³⁷³。

3:14-18 の主題は捕囚民の帰還と諸国民の巡礼である。家族のモチーフの適用¹³⁷⁴、「帰れ、背信の子らよ」、「ユダの家」と「イスラエルの家」といった表現は 3:14-18 と周囲の文脈との関連性を強調するが、内容的な繋がり希薄である。捕囚民の帰還に言及する 3:14-18 がヨシヤ王の時代に告発の文言と共に語られたとは考え難い。諸国民に関しても、ヤハウエによる審判の道具として襲来すると言うのならまだしも、彼らの巡礼は時代錯誤である。その上、3:14-18 は二人称複数への語りという点でも前後の文脈から浮いている¹³⁷⁵。よって、3:14-18 は前後の文脈とは異なる単元と考えられる。また、前後の文脈との関連性を考慮すると 3 章全体の構図がある程度完成した後に挿入されたものと思われる¹³⁷⁶。

では、その内的連関についてはどうか。3:14-18 が一つの文学単元であるという点に関しては研究者の一致した見解が得られる。しかし、その構造や形成過程に関しては幾つかの異なる見解が存在する。第一の見解は 14 節と 15 節以下に区分を設けるものである。この見解は更に 14 節を 12-13 節の締めと捉えるものと¹³⁷⁷、元々は 14 節に 19-20 節が続い

¹³⁷² Allen, *Jeremiah*, p.53; Bright, *op. cit.*, p. 25; Holladay, *op. cit.*, p. 62.

¹³⁷³ Holladay, *op. cit.*, p. 62.

¹³⁷⁴ 3:8 でイスラエルとの離婚が告げられるのに対し、3:14 の「私があなた方の夫となる」という逆転は読者或いは聴衆に鮮烈な印象を与える。

¹³⁷⁵ 前後の文脈は基本的には一人称のヤハウエによる二人称単数に対する語りである。ただし、13 節の最後 (**לֹא שָׁמַעְתָּם** 「あなた方は聞かなかった」、LXX 及びウルガタでは二人称単数形) と 20 節に一度二人称複数形 (**בְּגֵדָם** 「あなた方は裏切った」。LXX では三人称男性単数形) が見られる。

¹³⁷⁶ Unterman, *From Repentance to Redemption*, p. 119.

¹³⁷⁷ Jones, *Jeremiah*, p. 101.

ていたと捉えるものに二分される¹³⁷⁸。先に述べたように 12-13 節や 19-20 節が基本的には二人称単数に対する語りであるのに対し、14 節は二人称複数である。13 節の終わりや、20 節には二人称複数形が見られる故、この相違を聖書に時折見られる揺れと捉えることも可能である。しかしながら、これらの見解は以下の違和感を払拭し切れない。前者の見解に対しては背信の女に対する語りが背信の子らへの文言で締められるというのは奇妙である。「帰れ」という呼び掛けは 12 節及び 22 節にも見られるが、いずれも新しい単元の始めとして機能している。後者の見解はヤハウエが聴衆の夫となるとの宣言やシオンへの帰還が告げられた後にイスラエルの裏切りが告発されるという流れに違和感を覚える。14 節の使信は 12-13 節や 19-20 節よりも 15 節以下と合致する¹³⁷⁹。

第二に 14-15 節と 16-17 節、18 節と三区分する見解である¹³⁸⁰。16-18 節には「それらの日々に」、「その時」という表現が三度見られる¹³⁸¹。既に他の単元でも触れたように、これらの表現が編集句である可能性は高い¹³⁸²。その上 16 節の「それらの日々に」以下 17 節までは二人称複数に対する一人称のヤハウエの語り掛けではなく、三人称複数形を用いた第三者的な視点で語られる。これに加えて明らかにバビロニア捕囚期以降の時代背景を反映している 18 節をより後代に付加若しくは拡張されたものと見るのである¹³⁸³。

この見解では 15 節と 16 節の間に編集者の痕跡を見ているが、14-15 節と 16 節以下に関する上記の指摘は的確であると思われる。しかしながら、18 節のみをより後代のものとする点には疑問が残る。19 節はヤハウエが与えた土地について言及しており、嗣業の回復を述べる 18 節がこれと鮮明な対比を為している。離縁と婚姻という対比関係を形成している 13 節までと 14 節の関係、嗣業の回復と嗣業に関する言及をしておきながらも民の裏切りに言及する 18 節と 19-20 節は、この告発に挟まれた救済の文言をより鮮明に印象付ける。18 節を後代の付加とすると 17 節から 19 節への繋がりが想定されるが、これでは

¹³⁷⁸ Bruggemann, *To Pluck Up, to Tear Down*, p. 43.

¹³⁷⁹ ヴォルツは 12-15, 18b と 16-18a に区分するが (Voltz, *Jeremia*, pp. 43-49)、上述の通り 12-13 節と 14-15 節では二人称単数と複数という相違があり、14-15 節は 12-13 節よりも 16-18 節との連関が強い。

¹³⁸⁰ Craigie, *Jeremiah 1-25*, pp. 59-60; De Vries, *op. cit.*, pp. 104-105. ホラデイも 14-15 節と 16 節以下を区分するが、彼の場合更に 14 節を前半と後半に分け「私はあなた方を」以下を後代の挿入と考える (Holladay, *op. cit.*, p. 64)。また、ランドバムは二人称複数形の語りである 14-16 節前半と 16 節後半以下で区分する (Lundbom, *op. cit.*, p. 312)。

¹³⁸¹ 3:16, 17, 18。

¹³⁸² De Vries, *op. cit.*, pp. 104-105.

¹³⁸³ マッケインは 18 節のみを後代の付加と見る (McKane, *Jeremiah Vol. 1*, p. 73)

内容的な対比は生じない。また、民の増加、諸国民を含めた祝福、嗣業の回復という 16-18 節に見られるモチーフはアブラハムへの約束を想起させるという点で関連性が強く¹³⁸⁴、用いられている語彙や表現が 14-15 節に比べて申命記史家的であるという点においても統一性が認められる¹³⁸⁵。16-18 節は各節に編集句を示唆する表現が見られる故、これらが段階的に拡張されていった可能性も否定はできないが、内容的な連関は強固である。詳細は背景の項で述べるが、16-17 節にも 18 節と共通の史的背景が推測されるため、18 節のみが 16-17 節に対してより後代の思想を反映しているとは考え難い。16-18 節が段階的に拡張されたものであったとしても、恐らく同時期の編集であると考えられる。

これに加えて 14 節前半部も編集者による付加であると考えられる。既に述べたように、14b-15 節は文体が統一されている。一方で、14 節前半は後続のものとは文体が異なっている。その上、前後の文脈との連関を強調する語彙や表現も 14 節前半に集中している。3:14-18 は編集者によって現在の位置に配置されたものと考えられるが、それを前提とするならば 14a も語彙や表現において前後の文脈との関連性を強調するための編集者による意図的な拡張部分である可能性が高い。よって、3:14-18 は 14a, 14b-15, 16-18 に区分され、段階的に形成されたものと考えられる。その段階に関しては「あなた方」の帰還が告げられるという点から捕囚期に起源を持つと考えられる 14b-15 に、14a, 16-18 が付されたと考えるのが適切である。この段階をより詳細に明かすことは困難であるが、14a に前後の文脈との連関を強調する意図が見られるため、16-18 がそれに先立つか、或いは現在の位置に配置する際に同時に拡張されたものと考えられる。

ただし、3:14-18 にはその表現においても内容においても一つの単位としての一貫性が欠如しているとは以下の理由から言い難い。(一) 3:14-18 はいずれの節もエレミヤ書に特徴的な表現を用いている。16 節以下には申命記史家的な特色も見られるが、同時にエレミヤ書的な特徴も備えている。(二) 第三者的視点の部分も対話の中で語られる未来の情景と捉えるならば、これも文脈から浮いているとは言い難い。(三) 14 節と 18 節が帰還という主題でインクルージオを形成している。ただし、これに関しては二人称複数と三人称複数という点で相違も認められる。これらの内的連関における特徴と前後の文脈に対して鮮明

¹³⁸⁴ アブラハム及び彼の子孫である父祖達への約束には本節に見られる動詞^{אָבְרָם}及びその名詞形である^{אַבְרָהָם}の使用は認められないが、嗣業の回復は土地の取得と同等であり、子孫の繁栄、諸国民への祝福、土地の取得といったアブラハムへの約束に見られる思想と共通するものがモチーフとして 16-18 節に表れている。

¹³⁸⁵ ヤハウエの契約の箱及び嗣業の地に関する言及。

な対比を示す 3:14-18 の外的連関における特徴から、形成途中のものが 3 章の告発の文脈に配置されたとは考え難く、現在の位置に挿入される時には既に我々の知る 14-18 節が形成されていたと考えられる。14-18 節は編集者によって段階的に、そして精巧に形成されたものと考えられ、これを告発の文言の只中に配置した編集者が一つの単位として捉えていた可能性は高い。編集者がこの単位を現在の位置に置いた意図としては、ブリュッグマンが主張するように、ヤハウェによる審判が最終的には救済に繋がっているということを主張するためと思われる¹³⁸⁶。以上の点からエレ 3:14-18 を一つの文学単位として扱うことは適切である。

解説

14. 帰れ、背信の子らよ。ヤハウェの御告げ。実に私はあなた方の夫となる。私はあなた方を町から一人、氏族から二人取り、あなた方をシオンへ連れて行く。

שוב「帰れ」という呼び掛けに用いられている動詞שובはエレミヤ書の鍵語の一つである¹³⁸⁷。この動詞は聖書全体で 1060 回用いられているが、その中でもエレミヤ書の 112 回が次点の創世記（68 回）を大幅に上回っており、預言書においても突出している¹³⁸⁸。本節と同様のカル形の命令形の用例の大部分はある地点から元の場所への物理的な帰還を促すものと¹³⁸⁹、イスラエルの民にヤハウェへの立ち返りを求める用法に二分される¹³⁹⁰。後者は預言書に特徴的である。立ち返りを意図する用例においては異教崇拜や偶像崇拜が前提とされることが多く、聴衆は全てイスラエルの民である。これらの用例においてヤハウェ

¹³⁸⁶ Bruggemann, *op. cit.*, p. 44.

¹³⁸⁷ 関根「エレミヤ書」『旧約聖書 III 預言書』219 頁。

¹³⁸⁸ Soggin, “שוב”, *TLOT Vol. 3*, pp. 1312-1313. エレミヤ書に次いで多いのはエゼキエル書 63 回、イザヤ書 51 回。

¹³⁸⁹ 創 16:9; 31:3, 13; 32:10; 43:2, 13; 44:25; 出 4:19; 32:27; 民 10:36; 23:5, 6; 申 5:27; ヨシュ 18:8; ルツ 1:8, 11, 12, 15; サム上 3:5, 6; 15:25, 30; 29:7; サム下 3:16; 15:19, 20, 27; 19:15; 王上 12:5, 12, 24; 19:15, 20; 王下 1:6; 18:14; 20:5; 代下 10:5, 12; 11:4; 詩 7:8; 85:5; 90:13; 126:4; 箴 3:28; エレ 31:21; 40:5。

¹³⁹⁰ 王下 17:13; 代下 30:6; イザ 44:22; エレ 3:12, 14, 22; 18:11; 25:5; 35:15; エゼ 14:6; 18:30; 33:11; ホセ 14:2, 3; ヨエ 2:12, 13; ゼカ 1:3, 4; 9:12; マラ 3:7。これらの用法の他には「考えを改める（出 32:12; ヨブ 6:29; 詩 6:5; 80:15; イザ 63:17）」、「繰り返す（王上 18:43; 詩 116:7; 雅 7:1; イザ 5:2; 21:12; エレ 36:28）」、「思い返す（ヨブ 6:29）」、「塵に帰す（詩 90:3）」といったものがある。

は主に預言者を通してイスラエルの民に立ち返りを要求する¹³⁹¹。イスラエルの民の立ち返りはヤハウエの審判と赦しに関連する重要な鍵であり、その要求に背く場合はヤハウエによる審判が下るが、彼らが立ち返るのであればその罪は赦される。

本単元を囲む詩文には二度当該箇所と同様の要求が見られる。3:12 の背信の女イスラエルに向けられたものと、本節と同様の表現を用いている 3:22 である¹³⁹²。これらはいずれも異教崇拝（背信）からの立ち返りを要求するものである。既に述べたように、本節の שובו בנים שובבים 「帰れ、背信の子らよ」には前後の文脈との連関の強調という編集者の意図が見られるが、本単元のみに着目すると更に二重の意図が含まれていると考えられる。第一に、前後の文脈と同様、これを背信の子らへの立ち返りの要求と捉えることが可能である。本単元には前後の詩文に見られるような背信の告発は見られないが、シオンへの帰還に言及している点から既に審判が下ったことが前提とされる。第二にこれをヤハウエへの立ち返りではなく、シオンへの帰還の呼び掛けと捉えることも本単元の文脈から可能である¹³⁹³。シオンへの帰還に関する言及でインクルージオが形成されていることから、本単元の主たる関心が捕囚からの帰還であるということは明白である。שוב の同形を用いて帰還を呼び掛けるものとしてはエレ 31:21 が挙げられる¹³⁹⁴。31:21 で乙女と称されるイスラエルは 31:22 では裏切り娘と言い換えられるが、この裏切り娘という表現も本節の背信の子らと似る¹³⁹⁵。

בעלתי 「私は夫となる」という表現も前後の詩文との連関を強調する。3:1-13 ではヤハウエとイスラエルの関係が夫婦関係に喩えられており、妻イスラエルの淫行の故に離縁が言い渡される。これに対し私は夫となるという一言は強烈な逆転である。また、3 章全体で問題とされている淫行や背信、裏切りは異教崇拝を意味する。人々の懺悔を描く 24 節にもバアルの名が確認される。בעלתי の語根は בעל であり、これは異教の神バアルの名と同語根である¹³⁹⁶。当該箇所は異教崇拝を糾弾する詩文を両手に、誰がイスラエルの真の夫であ

¹³⁹¹ 代下 30:6 のみヒゼキヤ王。

¹³⁹² 3:14, 22 に用いられている שובב 「背信」という語彙は他にはイザ 57:17 のみ。その素性が明言されない三人称単数男性の背きに関する言及。続く 18 節では彼の背きにもかかわらず、ヤハウエが彼を癒すことが預言される。

¹³⁹³ Holladay, *op. cit.*, p. 64; Unterman, *op. cit.*, pp. 131-132.

¹³⁹⁴ イザ 44:22 も帰還を暗示している可能性がある。

¹³⁹⁵ הבת השובבה 「裏切り娘」に用いられている שובב （他の用例はエレ 49:4; ミカ 2:4）は本節の בנים שובבים 「背信の子ら」に用いられている שובב と同様に動詞 שוב からの派生語である。

¹³⁹⁶ Lundbom, *op. cit.*, p. 313.

るのか、誰が真の主であるのか¹³⁹⁷、ということ逆転と対比を持って強調する¹³⁹⁸。この動詞をヤハウェに用いる例は他にイザ 54:5; 62:4-5; エレ 31:32 である。イザヤ書の用例はいずれも捕囚期以降の救済と関連しており、神とイスラエルの復縁を示唆する。エレ 31:32 は出エジプトを懐古するもので、ヤハウェがイスラエルの主であったのに、彼らがヤハウェとの契約を破ったことに言及する。しかし、これに続く 31:33 以下ではヤハウェがそれを赦し、新しい契約が結ばれることが宣告される。

本節に記されたシオンへの帰還には二通りの見解が存在する。第一に、一人、二人という表現から限定的な帰還に言及していると捉えるものである¹³⁹⁹。エレ 31:8 には大集団での帰還が預言されているが、バビロニアが倒れた後、捕囚地から帰還したのは一部の捕囚民のみであった¹⁴⁰⁰。よって、当該箇所が限定的な帰還に言及しているとすれば、本節はその現実を知る捕囚解放後のものと考えられる。他方、ランドバムは一人、二人という数の増加に着目し、これが膨大な数を暗示するという見解を示す。「 x と $x+1$ 」という表現は典型であり（アモ 1:3; ホセ 6:2; 申 32:30; 箴 6:16; ロス 1962 年も参照）、それは間違いなく、あらゆる町や氏族から帰還民がやって来るということを強調するだけでなく、その数の事実上の膨大な増加を意図する¹⁴⁰¹。先の見解とは逆に、この見解に従うならば当該箇所はエレ 31:8 と共通の意図を持つ。

では、当該箇所の意図する所は如何なるものか。鍵となるものは最後の一文「あなた方をシオンへ連れて行く」である。ヤハウェにより町から一人、氏族から二人と限られた人々がシオンへ導かれるのであれば、二人称ではなく三人称の方が適切ではないか。「私はあなた方を町から一人、氏族から二人取り、彼らをシオンへ連れて行く」ならば文意は明瞭である。聴衆の内からヤハウェによって取られた人々が帰還するのである。しかし、そうではない。本節のあなた方の対象が同一であるならば、シオンへの帰還が聴衆全体に約束されていると考えられる。これは先に引用した数の増加に関する見解と一致する。よって、

¹³⁹⁷ 私訳注でも述べたように本節のこの箇所は「実に私があなた方の主となる」とも訳せる。

¹³⁹⁸ Holladay, *op. cit.*, p. 120.

¹³⁹⁹ Carroll, *Jeremiah*, p. 149.

¹⁴⁰⁰ *Ibid.*

¹⁴⁰¹ Lundbom, *op. cit.*, p. 313。ランドバムはロスの論文 (Roth, "The Numerical Sequence $x/x+1$ in the Old Testament", *VT Vol. XII No. 3*, pp. 300-311) を参照するよう注を付しているが、ロスの論文は聖書に散見される数の増加の様式に関して周辺諸国の思想との対比を用いながら、その文学的特色を明かすものであり、ランドバムの見解の直接的な論拠となるものではない。

本節の意図する帰還が少数或いは限定的であるとは考え難い。

15. そして私はあなた方に私の心に適った牧者達を与える。彼らは知識と理解をもってあなた方を牧する。

神の選んだרעה「牧者」(本節では複数形)はイザ 44:28; エレ 23:4; エゼ 34:23; 37:24; ミカ 5:4に見られる。これらの用例の内、エレミヤ書のもの以外は単数形である。イザヤ書のもものはキュロスを指しており、エゼキエル書及びミカ書の用例はダビデ的な人物を意味する。エレ 23:4 もその直後の 5 節に「ダビデに一つの正しい若枝を起こす」とあるので、ダビデ的な人物を想定している可能性も考えられる¹⁴⁰²。エレ 23:4 を含む同 1-4 節には本節と共通する使信が見られる。1-2 節ではヤハウェが悪しき行いの牧者達を罰し、追い散らしたことが語られる。これに対し 3-4 節ではヤハウェが自身の群れの残りの者達を全ての国々から集め、帰還させることが告げられ、彼らの上に牧者達が立てられる。その牧者達によって彼らが再び脅威に晒されることはなくなる。本單元には悪しき牧者に関する言及は見られないが、審判は前提とされており、ヤハウェの心に適う牧者達が民に再度災難をもたらすとは考え難い。両單元は共通のモチーフを用いているばかりか、共通の思想によって綴られていると言える。この牧者達であるが、本節においてもエレ 23:1-4 においても、これは比喩的表現である。רעהという語彙は牧者の他に権力者や指導者¹⁴⁰³、預言者¹⁴⁰⁴を指すものとしても用いられ、当該箇所は民にヤハウェの心に適った指導者が与えられることを示唆する。ヤハウェの心に関する言及も、エレミヤ書に特徴的である¹⁴⁰⁵。

この牧者達はדעה「知識」とהשכיל「理解」をもって民を牧する。これらの語彙が併用されるのは本節のみである。דעהは本節を含め聖書に 6 回用いられ¹⁴⁰⁶、いずれも神の知識と関連する。ヤハウェの心に適った牧者達がדעהをもって民を牧するという背景には、彼らが何らかの仕方で神の知識に通じていることを示唆する。השכילは旧約聖書に本節含め 15 回

¹⁴⁰² しかし、1-4 節が散文であるのに対し、5-6 節が詩文である故、元々は別の單元であった可能性が高い (Lundbom, *Jeremiah 21-36*, pp. 164-177)。

¹⁴⁰³ 王上 2:17; 代下 18:16; イザ 56:11; エレ 2:8; 10:21; 12:10; 22:22; 50:6; エゼ 34:2-10; ゼカ 10:2, 3; 11:17; 13:7。

¹⁴⁰⁴ エレ 17:16。

¹⁴⁰⁵ 創 6:6, 8; 8:21; サム上 2:35; 13:14; 王上 9:3; 代下 7:16; エレ 3:15; 7:31; 19:5; 23:20; 30:24; 32:35, 41; 48:36; ホセ 11:8。

¹⁴⁰⁶ サム上 2:3; ヨブ 36:4; 詩 73:11; イザ 11:9; 28:9; エレ 3:15。

用いられ¹⁴⁰⁷、能力や才能に関連する語彙である。その能力や才能とは夢や書物を解するものであり¹⁴⁰⁸、ヤハウエは理解する能力を付与するために霊を与える¹⁴⁰⁹。一方で神に背く者達¹⁴¹⁰や偶像¹⁴¹¹にはその能力がない。これらの用例から、דעה「知識」も השכיל「理解」も神ヤハウエとの正しい関係性の元で人に与えられるものと言える。背信者や偶像が持ち得ないこの能力に恵まれた牧者達は神意を理解することの可能な人物である。とは言え、本単元はこの牧者達の素性或役割に関して詳細を明かさない。ヤハウエの心に適うといった表現や、דעה「知識」や השכיל「理解」という語彙から、王¹⁴¹²や預言者、祭司といった人々の指導者となる人物が想定されるが、語彙や表現或いは文脈から本節で言及されている牧者の素性を特定することは困難である。いずれの指導者が想定されていたにせよ、本節の使信を裏返せば、聴衆にはヤハウエの御心に適った指導者が欠けていたという背景が推測される。

16. 実にあなたが地に増え、多くなる時、それらの日々に、ヤハウエの御告げ。彼らは再びヤハウエの契約の箱について語らず、それが心に上ることも無い。それを思い返すことも、探し求めることも無く、それが再び造られることも無い。

רבה「増える」と פרה「多くなる」という動詞の併用は創世記に特徴的であり¹⁴¹³、いずれも神の祝福と関連する。特に創 35:11 には嗣業の地に関する約束も含まれ、本節以下 18 節までの内容と通じる。また、預言書においてはこれらの語彙の併用は捕囚からの帰還と回復に関連する。この子孫の増加であるが、本節では בארץ「地に」増えるとされ、その場が不明瞭である。新共同訳及び新改訳ではこの語彙を国と訳しており、恐らくは ארץ をユダと解したものと思われる。14 節において既にシオンへの帰還が告げられており、本節はそれを受けていると考えられるので、この地はユダを指すものと考えられる¹⁴¹⁴。よって、本

¹⁴⁰⁷ 創 3:6; ネヘ 8:13; 9:20; ヨブ 34:35; 詩 36:4; 箴 1:13; 21:11, 16; イザ 44:18; エレ 3:15; 9:23; ダニ 1:17; 9:13, 22。

¹⁴⁰⁸ ネヘ 8:13; ダニ 1:17。

¹⁴⁰⁹ ネヘ 9:20。

¹⁴¹⁰ 詩 36:4; ダニ 9:13。

¹⁴¹¹ イザ 44:18。

¹⁴¹² Lundbom, *Jeremiah 1-20*, p.314.

¹⁴¹³ 本節と同様のカル形の併用例は創 1:22, 28; 8:17; 9:7; 35:11; 47:27; 出 1:7; エレ 23:3; エゼ 36:11。ヒフィル形では創 17:20; 28:3; 48:4。

¹⁴¹⁴ この地がもし異邦の地であるならば、創 47:27; 出 1:7 との関連が推測される。出エジプトの出来事の初めはイスラエルの民がエジプトにおいて増大したことにある。捕囚から

節後半以下の預言は帰還後ある程度の回復を経た時代を想定していると考えられ、本節以下の文言は捕囚解放後の段階的な復興を連想させる。帰還の後に子孫に恵まれるという預言はエレ 23:3; エゼ 36:10-11 にも見られる¹⁴¹⁵。

אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה 「ヤハウエの契約の箱」は出エジプトの途上でモーセがヤハウエから授かった契約を記した板を納めた箱であり¹⁴¹⁶、ダビデによってエルサレムに移され¹⁴¹⁷、ソロモンによる第一神殿建立の際に再奥の至聖所に安置された箱である¹⁴¹⁸。聖書において「ヤハウエの契約の箱」或いは בְּרִית־יְהוָה 「ヤハウエの契約」という表現はいずれも出エジプト或いはダビデのエルサレム遷都やソロモンの第一神殿建立の記事と結び付く¹⁴¹⁹。預言書においてヤハウエの契約の箱に言及するのは本節のみであり、ヤハウエの契約やそれを納めた箱に関する言及は申命記史家的である¹⁴²⁰。この箱には一對のケルビムが装飾されており、ヤハウエはその上に座すと考えられていた。これはヤハウエの臨在を象徴する物であったが¹⁴²¹、バビロニア捕囚にまつわる動乱の中でその所在が不明となってしまう¹⁴²²。エレ 51:51 にはエルエルサレム陥落の際の記憶として異邦人が神殿の聖所に入ったことが思い返され、52:17 以下にはバビロニアによる略奪の様子が報告される。いずれにおいても契約の箱に関する明言はないが、本節の「それが再び造られることも無い」という一文から、これが既に失われた後であると推測することが可能である。

本節は契約の箱が不要となることを告げるが、類似する思想がエレ 16:14-15; 23:7-8;

の解放を第二の出エジプトと捉える思想はエレミヤ書にも見られる点、及びエレミヤがバビロニアの捕囚民に送った手紙には捕囚地に家を建ててそこに住み、増え、栄えよとあることから（エレ 19:5-7）、本節の地が異邦である可能性も考えられるが、背景の項でも示す通り 16 節以下は捕囚解放後の時代背景を反映していると考えられるため、当該箇所のアֲרֶץ はイスラエルの地と考えるのが適切である。

¹⁴¹⁵ Lundbom, *op. cit.*, p. 314.

¹⁴¹⁶ 出 25:10-22。

¹⁴¹⁷ サム下 6。

¹⁴¹⁸ 王上 8。

¹⁴¹⁹ 民 10:33; 14:44; 申 4:23; 10:8; 29:11, 24; 31:9; ヨシュ 3:3, 17; 4:7, 18; 6:8; 7:15; 8:33; 23:16; サム上 4:3-5; 20:8; 王上 15:25-29; 16:37; 代上 15:25-29; 16:37; 17:1; 22:19; 28:2, 18; 代下 5:2, 7; 6:11; エレ 3:16; 22:9。

¹⁴²⁰ Lisowsky, *op. cit.*, p. 1616.

¹⁴²¹ 出 25:22; サム下 6:2; 王下 19:15; 詩 80:1; 99:1; イザ 37:16。

¹⁴²² どの時点でこの箱が失われたかに関して、聖書は記録を残していない。ホラデイはそれをマナセの時代と考えるが（Holladay, *op. cit.*, p. 120）、バビロニアの侵攻によるエルサレム陥落の際に失われたと考えるものも多い（Bright, *op. cit.*, p. 27; Carroll, *op. cit.*, p. 150; Lundbom, *op. cit.*, p. 314; Nicholson, *Jeremiah Vol. 1*, p. 46）。

31:34に見られる。16章と23章のものはほぼ同じ文言であり、ヤハウェによるバビロニア捕囚からの解放によって人々は出エジプトについて語ることをやめ、出バビロニアについて語るようになるというものである。31章のものは出エジプトの際に契られた契約が破られたために、ヤハウェが人々の心に新しく契約を書き記すというものである。いずれもイスラエルの民とヤハウェの関係が一度破綻した後新しい関係が創造されることを告げ、それに伴い出エジプト伝承にまつわる記憶が刷新される¹⁴²³。本節では出エジプトの途上において造られてから国家の滅亡に伴う動乱の中で失われるまでヤハウェの臨在を象徴していた契約の箱が不要となり、それに変わってエルサレムがヤハウェの御座となることが告げられる。ただし、他の箇所では人間の内的変化が告げられるのに対し、本単元のそれはヤハウェの臨在の象徴の変化であるという相違も指摘される。

17. その時、彼らはエルサレムをヤハウェの御座と呼ぶ。そして全ての諸国民はそこへ、ヤハウェの名、エルサレムに集まる。彼らは再び悪しき頑な心に従って歩むことは無い。

כסא יהוה「ヤハウェの御座」という表現は他には代上 29:23 にのみ見られるものである。代上 29:23 はソロモン王がヤハウェの御座に着いたことを報告する、ソロモン王の即位である。本節で御座と訳したכסאは聖書の用例 132 回の内 99 回が王座を意味する語彙である。一般的な椅子を示す用例もあるが王座を示すものと比べて非常に少ない¹⁴²⁴。また、この語彙がヤハウェと関連付けられる際、その対象となるものは単一ではない。それらは祭壇¹⁴²⁵、天¹⁴²⁶、エルサレム¹⁴²⁷、エラム¹⁴²⁸、明言なし¹⁴²⁹に区分される。これらの用例では天をその御座とするものが最も多いが、神を王になぞらえる詩編にも特徴的である。エルサレムを御座とするものは他に二箇所、エレ 14:21 とエゼ 43:7 である。前者はエレミヤのヤハウェに対する執り成しの言葉であり、後者はシオンの回復に関する預言で、ヤハウェの御座はエルサレム神殿と結び付く。

エルサレムがヤハウェの御座と呼ばれるとの文言の背景には以下の意図が含まれると

¹⁴²³ イザ 65:17-25 も参照。

¹⁴²⁴ 士 3:20; サム上 1:9; 2:8; 4:13, 18; 箴 9:14。

¹⁴²⁵ 出 17:16。

¹⁴²⁶ 王上 22:19; 代下 18:18; ヨブ 26:9; 詩 11:4; 89:15; 103:19; イザ 6:1; 66:1; エレ 17:12; エゼ 1:26; 10:1。

¹⁴²⁷ エレ 3:17; 14:21; エゼ 43:7。

¹⁴²⁸ エレ 49:38。

¹⁴²⁹ 詩 9:5, 8; 45:7; 47:9; 93:2; 97:2; 哀 5:19。

考えられる。(一) 前節との関連から、新しい神と民の関係の創造が意図されている。既に述べたように、同書にはバビロニア捕囚からの解放に伴い出エジプト伝承に関する記憶や契約が刷新されるという思想が見られる。契約の箱はヤハウエの臨在を象徴する物であった。契約の箱に関する伝承でも明らかなように、ヤハウエはその箱と共に移動する。それに対し、エルサレムがヤハウエの御座と呼ばれるということは、ヤハウエの臨在の場が決定的に不動のものとなるということである。(二) כסא יהוהの用例が示すように、本節の背景にはヤハウエを王とする思想が潜んでいる¹⁴³⁰。代下 29:23 ではכסא יהוהはソロモン王の即位の座であったが、本單元には人間の王は明言されない。ヤハウエの御座に言及する詩編が同時にヤハウエを王と詠うように、本単元の背景にもヤハウエを王と捉える思想が存在すると考えられる¹⁴³¹。(三) 地名や人名の変更或いは命名といった観点から、当該箇所と類似する思想がエレ 7:32; 19:6; 20:3; 23:6 に見られる。これらの箇所で名の変更は象徴的又は呪術的な意味を持つ。ヤハウエに対する背きと関連する地名や人名の変更は呪いを暗示する。それに対し 23:6 は救済の文脈におけるダビデ的な王の呼称であり、これは他の三箇所とは逆に祝福を示唆する。本節におけるエルサレムに対する呼称はこれらの命名と共通の思想に基づくものと思われる。本節の命名は審判預言の中で告げられた呪詛的な命名とは対照的に、ヤハウエの即位を暗示する祝福を象徴的に表す。

本單元は諸国民がエルサレムに集う理由に関して詳述しない。エレ 33:9 ではヤハウエによるイスラエルの民の回復が全地に知れ渡ることが告げられているため¹⁴³²、そのことが既に前提とされている可能性も考えられるが、本節の諸国民のエルサレム巡礼は非常に簡潔に記されており、彼らの動機を明示しない。彼らはヤハウエの御座と呼ばれるエルサレムに集う。ヤハウエの顕現によって諸国民が巡礼に来るという点は本論で取り上げたイザ 60 と似、ヤハウエの即位と巡礼という観点からは詩 96 との類似性を指摘し得る。

当該箇所でエルサレムはשם יהוה「ヤハウエの名」と言い換えられている。契約の箱に代わってヤハウエの名がエルサレムにおける臨在を象徴するのである¹⁴³³。これと同一の表現がシオンを指す例はイザ 18:7; 56:6; 60:9 のみである(ただし、エルサレム神殿とヤハウエの名を結びつけるものはエレ 7:10-14 を始め聖書に散見される)。中でもイザ 60:9 には本節と同じשם יהוהという表現が見られる。この前置詞הをヤハウエの名に付したものの内、

¹⁴³⁰ Freedman, *op. cit.*, p. 22.

¹⁴³¹ ヤハウエを王と捉える思想はエレ 8:19; 10:7; 17:12 にも見られる。

¹⁴³² 同様の思想がイザ 52:10 に見られる。

¹⁴³³ Jones, *op. cit.*, p. 102.

方向を意味するものは本節とイザ 60:9 のみである¹⁴³⁴。このような前置詞וּの用法に関してはアラム語からの影響も指摘される¹⁴³⁵。

שררות לבם הרע「悪しき頑な心」という表現はエレミヤ書に特徴的である¹⁴³⁶。これらの用例に共通することは、悪しき頑な心に従う者達はヤハウエの声に聴き従わず、異教の神々に仕えているということである。エレミヤ書の他にשררותを用いた類似の表現が申 29:18; 詩 81:13-14 にも見られるが、これらも思想的に共通する。また、エレミヤ書においてこの表現が向けられるのは、いずれもイスラエルの民であるが¹⁴³⁷、当該箇所「彼ら」にはその文脈から全ての諸国民も含まれると考えられる。悪しき頑な心の示唆するものが異教崇拜であると考えられることから、本節のこの一文は異教崇拜の根絶、終焉を告げ、ヤハウエ唯一神教の完成を暗示する。

18. それらの日々にユダの家はイスラエルの家と共に歩む。彼らは共に北の地から私がある方の方祖達に嗣業として与えた地に入る。

בית־יהודה「ユダの家」とבית ישראל「イスラエルの家」の併用もエレミヤ書に特徴的である¹⁴³⁸。これらの表現が救済預言の文脈で併用される例は他にエレ 31:27, 31; 33:14; ゼカ 8:14 である。エレ 31:27 は審判の時が終わり、救済が始まることを示唆し、31:31 は新しい契約が契られることを告げる。エレ 33:14-16 は救済の時にダビデ的な人物が現れ、彼はיהוה צדקנו「ヤハウエは我らの正義」と称される。ゼカ 8:14 も審判から救済への移行を告げる。また、家を省いたユダとイスラエルが再び歩みを共にするという思想はイザ 11:12; エレ 50:4-5; エゼ 37:16; ホセ 2:2 にも見られ¹⁴³⁹、いずれも民の帰還と関連する。これらの用例からはヤハウエの審判である国家の滅亡と捕囚が完了した際にはイスラエルとユダが再びヤハウエによって統一され、一つの民として歩む日が来ることが期待されていたことが窺える。

¹⁴³⁴ その他の用例は「ヤハウエの名のために」。王上 3:2; 5:17, 19; 8:17, 20; 10:1; 代上 22:7, 19; 代下 1:18; 2:3; 6:7, 10。

¹⁴³⁵ Jenni, “Jer 3, 17 ‘nach Jerusalem’: ein Aramaismus”, *ZAH* 1, pp. 101-111; Lundbom, *op. cit.*, p. 315.

¹⁴³⁶ 申 29:18; 詩 81:13-14; エレ 7:24; 9:13; 11:8; 13:10; 16:12; 18:12; 23:17。

¹⁴³⁷ McKane, *op. cit.*, p. 75.

¹⁴³⁸ 王上 12:21; エレ 3:18; 5:11; 11:10, 17; 13:11; 31:27, 31; 33:24; エゼ 4:6; 9:9; ホセ 1:7; ゼカ 8:13。

¹⁴³⁹ Lundbom, *op. cit.*, p. 315.

ユダの家とイスラエルの家は共に北の地から帰還する¹⁴⁴⁰。イスラエルのみならずユダも含まれているという点から、本節の北の地はバビロニアを指すものと考えられ、本節の背景にバビロニア捕囚以降の時代が想定される¹⁴⁴¹。北の地からの帰還はエレミヤ書では 16:15; 23:8; 31:8 に記されており、16:15 では嗣業の地の回復も告げられる¹⁴⁴²。

彼らは北から嗣業の地に入る。ヤハウェがアブラハムに約束し、出エジプトの出来事を通して民に与えた土地である。本節には動詞 **נחל** 「相続する¹⁴⁴³」が用いられているが、この語彙の使用は申命記史家的と言える¹⁴⁴⁴。預言書においてこの動詞が用いられ、それが土地と関連している場合、その用例は捕囚期以降のイスラエルの復興と関連する¹⁴⁴⁵。

また、本単元は帰還によってインクルージオが形成されているが、14 節と本節で想定されている帰還民は同じであろうか。14 節で帰還が告げられるのは「あなた方」、つまり聴衆である。しかしながら、本節ではユダの家とイスラエルの家を総称する「彼ら」が帰還する。この相違は何を意味するのか。既に述べたように、本単元は段階的に形成されたものと考えられる。「あなた方」の帰還が告げられる 14 節は想定される聴衆の位置からして捕囚期に起源を持つ可能性が高い。他方、「彼ら」の帰還が告げられる 18 節は捕囚解放後の拡張部分と考えられる¹⁴⁴⁶。

¹⁴⁴⁰ エレミヤ書では北が一つの鍵となっており、背信の民への災いは北から来 (1:14, 15; 4:6; 6:1)、それは大いなる国 (6:22)、バビロニアであり (25:9)、人々にとって脅威である (13:20)。北からの脅威は異国にも及ぶが (46:24; 47:2)、最終的にはバビロニアも北から大いなる国々に攻められ陥落する (50:3, 9, 41; 51:48)。

¹⁴⁴¹ Nicholson, *op. cit.*, p. 47; Jones., *op. cit.*, p. 101; Unterman, *op. cit.*, p. 119. ランドバムはゼカ 2:10-11 例に挙げ、そこに記されている北の地がアッシリアとバビロニアの両方を含むと可能性を指摘しているが (Lundbom, *op. cit.*, p. 315)、ゼカ 2:11 にはバビロニアに関する言及があることからこれもバビロニアからの帰還に言及しているものと考えられる。他に北からの帰還を告げるものとしてイザ 49:12 も挙げられる。

¹⁴⁴² 嗣業の回復は他に 23:8; 30:3。

¹⁴⁴³ 本文中ではヒフィル形一人称単数完了形の **נחלתי** 「私が嗣業として与えた」。

¹⁴⁴⁴ Lisowsky, *op. cit.*, p. 915; 関根、前掲書 221 頁。これは名詞形 **נחלה** でも同じである (Lisowsky, *op. cit.*, pp. 916-918; 関根、前掲書 221 頁)。

¹⁴⁴⁵ イザ 49:8; 57:13; エレ 12:14-17; エゼ 47:12-14; ゼカ 2:16; 8:12。ゼファ 2:9 ではモアブとアンモンに対するヤハウェの審判によって、それらがイスラエルの所有となることが告げられる。また、名詞形の **נחלה** 「嗣業」に着目すると、それはヤハウェによる審判によって失われるが (エレ 12:14; 17:4)、復興の際に再び与えられる (イザ 47:6; 49:8; 58:14; エレ 12:14-17; エゼ 44:28; 45:1; 46:16, 17; 47:14, 22, 23; 48:29)。この嗣業の喪失はエレミヤ書に特徴的である。

¹⁴⁴⁶ 背景の項参照。

背景

本単元に見られる表現及び思想はエレミヤ書に特徴的なものが多く、前後の文脈からは浮いているが、この単元そのものはエレミヤ書の思想から浮いているとは言い難い。捕囚民の帰還、神の御心に適った牧者、アブラハムへの約束、出エジプト伝承の刷新、神を王と捉えるモチーフはエレミヤ書の他の箇所にも確認でき、本単元においても救済の中核を成している。

本単元は同書の中でも特にエレ 23:1-8; 31 との関連性が強いと言える。エレ 23:1-8 は帰還、多産、牧者、命名、出エジプト伝承とその刷新といった主題が本単元と共通である。この点に関してはウンターマンが取り上げており¹⁴⁴⁷、23:1-8 を捕囚期の早い時期のものであると同定している¹⁴⁴⁸。エレ 31 は北の地からの帰還、牧者、イスラエルの家とユダの家、出エジプト伝承の刷新という点が本単元と共通である。31 章は幾つかの単元に分けられるが、第二神殿時代を決定付ける鍵語が見られないことから、いずれもヨシヤ王の時代から捕囚期に告げられたものと考えられる¹⁴⁴⁹。よって、本単元にも見られるこれらのモチーフは王国期から捕囚期までのエレミヤ書に既に見られるものと言える。

また、ブリュッグマンは本単元とエゼ 34; 37:15-23 との関連性を指摘する¹⁴⁵⁰。前者は牧者を鍵語とした預言であり、悪しき牧者に牧されていた民はその牧者の悪故に散らされてしまったが、ヤハウェ自身が彼らから羊たる民を取り戻し、彼らを連れ出して集め、僕ダビデを牧者として与えるというものである。後者はイスラエルとユダが再び一つとなり、捕囚地からヤハウェによって連れ出されるというものである。前者は 3:14-15 と、後者は 18 節の内容と一致する。エゼキエル書と本単元はエルサレムをヤハウェの御座と呼ぶ点でも共通している¹⁴⁵¹。

しかしながら、本単元には上記の単元には見られないモチーフが含まれている。諸国民のエルサレム巡礼である。このモチーフはエゼキエル書には見られず、エレミヤ書では次

¹⁴⁴⁷ Unterman, *op. cit.*, pp. 126-131.

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 130. ウンターマンは 23:1-8 を一つの単元と捉えているが、ランドバムは 1-4, 5-6, 7-8 に区分する (Lundbom, *Jeremiah 21-36*, pp. 164-177)。しかしいずれも捕囚期の早い時期という点は共通である。

¹⁴⁴⁹ Lundbom, *op. cit.*, p. 419, 426, 433, 438, 440, 444, 447, 453, 458-459, 463, 471.

¹⁴⁵⁰ Bruggemann, *op. cit.*, p. 44.

¹⁴⁵¹ エゼ 43:7。

に取り上げるエレ 16:19-21 が確認されるのみである。そこには他の神々の神性に対する明確な否定が含まれている。他の神々の神性の否定は第二イザヤ書に特徴的な思想でもあるが¹⁴⁵²、エレミヤ書にも見られる¹⁴⁵³。中でもエレ 10:1-16 には第二イザヤ書に引けを取らない明確な偶像否定が記されている。当該箇所は天の諸々の徴や偶像に戦くことのないようにとイスラエル之家に勧告するものである。この単元は天の万象に言及する点から、バビロニアの捕囚民に向けられたものと考えられる¹⁴⁵⁴。ただし、2:8; 11 ではバアルや偶像の無益さが告げられている故、生ける神ヤハウエと他の無力な神々の対比の思想は既に王国期に芽吹いていたこととなる。これらに対して、本単元では暗示的に他の神々の神性が否定される。本単元は 16:19-21 のように諸国民の口を通してその思想を明示することはないが、諸国民が悪しき頑な心に従って歩むことをやめるということが異教崇拜の終焉を示唆する故に、本単元と 16:19-21 は共通の思想に基づいていると言える。

諸国民のエルサレム巡礼は回心と関連しているが、エレミヤ書には他にも諸国民の回心を示唆する文言が見られる¹⁴⁵⁵。エレ 12:14-16 によるとイスラエルの民にバアルによって誓うことを教えた悪しき隣国の民はヤハウエによって引き抜かれるが、彼らがヤハウエの道を学び、その名によって誓うならば、彼らもヤハウエの民の内に立てられる。悪に対するヤハウエの審判の不可避性が告げられると同時に、異邦人もその回心によってヤハウエの祝福の内に加えられるのである¹⁴⁵⁶。

既に他の単元でも触れて来たように、王的なヤハウエの元に諸国民が訪れるといったモチーフは宗主国と属国の姿を反映している。この関係はエレミヤ書の他の単元にも反映されている。バビロニアに他の国々が仕える様はエレ 27:7; 28:14 にも描かれており、エレ 29:3 も宗主国バビロニアに対する属国ユダの謁見を暗示している可能性が高い¹⁴⁵⁷。宗主国と属国の関係は国家の滅亡と捕囚及び属国として再出発を切った時代において非常に現実的なものである。諸国民の巡礼の思想は同書の中では珍しいが、その思想の基盤となる

¹⁴⁵² イザ 44:8-20。

¹⁴⁵³ エレ 2:5, 8, 11; 5:7; 10:1-16; 11:12, 14; 14:22; 16:19。

¹⁴⁵⁴ Lundbom, *Jeremiah 1-20*, p. 592; 関根、前掲書 253 頁。イザ 47:13 でも天文学的知見がバビロニアを表するものとして言及されている。

¹⁴⁵⁵ エレ 12:14-16; 16:19-21。

¹⁴⁵⁶ 「イスラエルだけの個別救済主義に対して、ここでは諸国民に向けての普遍救済主義的思想が見られる。ふつう普遍主義は第二イザヤを嚆矢とすると見られるので、この部分、更には単元全体を、後代の申命記史家に帰する学者が多いが、エレミヤに普遍主義の萌芽があっていけないわけではない」（関根、前掲書 265 頁）。

¹⁴⁵⁷ Lundbom, *Jeremiah 21-36*, p. 350; 関根、前掲書 325 頁。

ものは捕囚期までのエレミヤ書に確認することができる。

以上の要素から本単元に如何なる背景が推測されるか。既に述べた通り、本単元は段階的に形成されたものと考えられる。先ず、拡張部分と考えられる 14a; 16-18 を除くと本単元の起源は捕囚期にあると言える。当該箇所聴衆に着目すると、これが第二神殿時代ではなく捕囚期の歴史的背景を反映している可能性が浮上する。シオンに帰還するのは「あなた方」である。聴衆が帰還を告げられるということは彼らの立ち位置は捕囚地である。牧者達を与えられる約束からは指導者不在の状況が反映されているとも考えられ、これもゼルバベルやヨシュアが民の指導者として働く第二神殿時代よりも、捕囚期の時代背景に合致する。

一方で 16 節以下に関してはどうか。本単元にはヤハウエの家といった表現は見られないが¹⁴⁵⁸、エルサレムは 17 節でヤハウエの御座、ヤハウエの名といった表現が見られ、この呼称が神殿を示唆するものと考えられる。前者に関してはエレ 14:21; エゼ 43:7 で、後者に関してはエルサレム神殿がヤハウエの名を置いた場所であるとされることから聖書の各所で¹⁴⁵⁹、それぞれ御座や名といった表現がエルサレム神殿と結びつけられる。

16-17 節はヤハウエの契約の箱が必要とされない時代の到来を告げる。この箱は出エジプト伝承と関連するため、これを出エジプト伝承の刷新と捉えるならば、類似するモチーフがエレ 16:14-15; 23:7-8; 31:34 にも見られる。ただし、契約の箱に関する言及及びそれに対する関心は申命記史家的である。エレミヤ書が出エジプト伝承の刷新を語る際、他の箇所では人間の内的変化が告げられるのに対して、本単元ではヤハウエの臨在の象徴の刷新が語られる。ヤハウエの契約の箱はバビロニア捕囚にまつわる動乱の中でその所在が不明となる。バビロニア捕囚によって奪われた物の返還は、捕囚が始まった早い時期から捕囚民の帰還と同様に神の救済の証として期待されていた¹⁴⁶⁰。これは後に実現するが¹⁴⁶¹、契約の箱の帰還を示唆する文言は聖書中には見られない。おそらく契約の箱はバビロニアの滅亡を経た後においても失われたままであったと考えられる。

では、契約の箱が不要とされ、ヤハウエの臨在はエルサレムが象徴するといった使信が

¹⁴⁵⁸ בית יהוה 「ヤハウエの家」という表現はエレミヤ書では 7:2; 17:26; 19:14; 20:1, 2; 26:2, 7, 9, 10; 27:16, 18, 21; 28:1, 3, 5, 6; 29:26; 33:11; 35:2, 4; 36:5, 6, 8, 10; 38:14; 41:5; 51:51; 52:13, 17, 20 に見られる。

¹⁴⁵⁹ エレミヤ書では他にエレ 7:14。

¹⁴⁶⁰ エレ 27:22; 28:3。

¹⁴⁶¹ エズ 1:7-11。

希望として告げられる背景に如何なる時代を想定し得るか。可能性としては以下の二点が挙げられる。(一) 箱の喪失が衝撃的なニュースとして響き渡ったと考えられるエルサレムの陥落から捕囚期の始め。(二) 捕囚期に預言者を通して語られた救済が実現したものの、神の臨在を象徴する箱の帰還が叶わなかった捕囚解放後。(一) に対してはエレミヤ書の使信と不和が生じる。本単元は契約の箱に関してだけではなく捕囚民の帰還も告げるが、エレミヤ書では捕囚からの早期解放は明確に否定されている¹⁴⁶²。また、エルサレム神殿を示唆する表現や、諸国民の巡礼を含む祝福がエルサレム陥落の直後に語られたとするのは、あまり現実的ではない。エルサレムが廃墟となったことは箱の喪失と同様に人々の記憶に新しく、諸国民が巡礼に詣でる場も理由も無い。(二) はより蓋然性が高いと言える。捕囚期の預言者によって告げられていたバビロニアからの解放と帰還及び物資の返還は部分的に実現したが、ヤハウェの臨在を象徴していた契約の箱は戻らなかった。物質的な臨在の象徴の喪失は帰還後の早い段階においても、神殿再建中及び第二神殿完成後においても人々の不安の根底にあったのではないか¹⁴⁶³。

神殿再建中のハガイ書において、神殿が無くともヤハウェは民と共に居ることが告げられるが¹⁴⁶⁴、16-17 節の臨在の象徴の変化も否定的現実に対する神意による肯定と捉えるのであれば、そのようなハガイ書の使信に類似する。ハガ 2:5 では出エジプトの際にヤハウェが民と契った言葉が今尚有効であることが告げられる。契約の箱には契約の板が納められていたが、その板の帰還に関しても聖書は無言である。この板も箱と共に失われたものと推測される。契約の板の喪失にもかかわらず、その言葉の有効性を主張するハガ 2:5 の関心はエレ 3:16-17 の使信と通じるものがある。ハガ 2:9 では再建中の第二神殿がソロモンの神殿に勝るものとなると告げられるが、これは箱とは違い奪い去られることも人の手によって破壊することも困難なエルサレムという場そのものが臨在を象徴するという 16-17 節の使信とその根底において共通する。これらのモチーフが集中しているハガ 1:15b-2:9 でも 7 節に短く簡素な形で諸国民の巡礼を示唆する文言が見られる。語彙や表現における一致は見られないが、これら二つの単元にはモチーフや関心における共通性を指摘し得る。

¹⁴⁶² エレ 25:11; 29:10。

¹⁴⁶³ ハガ 2:3 には捕囚解放後の時代にも第一神殿を知る人が存命であった可能性が示唆される。彼らは契約の箱がヤハウェの臨在を象徴するものであったことも知っていたのではないか。

¹⁴⁶⁴ ハガ 1:13; 2:4。

また、本單元には 14 節と 18 節に捕囚民の帰還に関する言及が見られるが、帰還する対象が前者と後者では違っている。前者においては二人称複数のあなた方である。この点ではこれが捕囚期に告げられた救済預言であった可能性を高める。一方で後者は三人称複数の彼らの帰還が告げられる。この点に関しても上記の見解と不和が生じることはない。第二神殿時代のイザ 60 や 66 においても尚、民の帰還はヤハウエの救済を証すものとして期待されていた。よって、本単元の背景は以下のように結論付けられる。先に述べたように本單元には段階的な形成が想定される。この段階的な形成における区分は 14a; 14b-15; 16-18 である。いずれの節もエレミヤ書に特徴的な思想や文言が見られるが、16 節以下は申命記史家的要素が強い。「悪しき頑な心」が諸国民にも向けられている点はこの表現の他の用例から浮いており、出エジプト伝承の刷新のモチーフもエレミヤ書の救済預言の特徴と通じるものがあるが、他の箇所が人の内的な変化を告げているのに対し、本單元は臨在の象徴の変化が告げられるという点で相違が認められる。14b-15 節に関して、これを預言者エレミヤに帰することが可能であるか否かという点に関しては文章が短く決定的な証拠を提示することが困難である。しかし、二人称複数形の聴衆という点からこれが元々は捕囚民に向けられた救済預言であることは明らかである。本單元は捕囚期に捕囚民に向けられて語られた救済預言が後に申命記史家的用語やエレミヤ書に深く精通した編集者によって意図的に拡張され、現在の位置に配置されたものと考えられる。その最終的な拡張はヤハウエの家といった表現は見られないもののエルサレム神殿を示唆する表現が見られる点、契約の箱の不在という否定的現実をヤハウエのエルサレムにおける臨在を強調することによって肯定的に捉え直している点、ハガ 1:15b-2:9 との共通項、人々の帰還がヤハウエによる救済の証として機能している点から第二神殿時代の早い時期に位置付けられる。

3-3 エレミヤ書 16 章 19-21 節

試訳

19. ヤハウエ、我が力、我が砦、苦悩の日の我が逃げ場よ。諸国民は地の果てからあなたの元に来て言うでしょう。「全く偽りでした、我らの父祖達が相続したものは。空しく、何の役にも立ちません」。

20. 「人は自身のために神々を造れましょうか。それらは神々ではありません」と。
21. それ故、見よ、彼らに知らせる。今度こそ、私は我が手、我が力を彼らに知らせる。
彼らは我が名がヤハウエであることを知るであろう。

形式、構成及び論点

エレ 16 はイスラエルの民に審判を告げる 1-13 節、捕囚からの帰還を告げる 14-15 節、諸国民¹⁴⁶⁵或いはイスラエルの民¹⁴⁶⁶に審判を告げる 16-18 節、諸国民のヤハウエ帰依を告げる 19-21 節に区分され¹⁴⁶⁷、審判の文言に対して救済の文言が続くよう、意図的に配置されている¹⁴⁶⁸。前单元において救済を告げる 3:14-18 が告発の文言の只中に配置されていたように、エレ 16 の構成も審判が究極的には救済へと繋がっていることを主張する意図を持ったものと考えられる。

16-18 節と 19-21 節の間には文学単元の断層が確認される。16-18 節が散文であるのに対し、19 節以下は詩文である。また前者が不明瞭な三人称複数に対する審判の文言であるのに対し、後者は諸国民のヤハウエ帰依を主題とする。両者は文体においても内容においても関連性が強いとは言えず、別の文学単位と考えられる。また、キャロルは 18 節の後に 21 節が続き、19-20 節の詩文が 14-15 節に続くとの見解を示す¹⁴⁶⁹。確かに、21 節は 16-18 節の結びとしても機能し得るが、現在の文脈から浮いているとは言い難い。19 節と 21 節はその始めと終わりに יהוה 「ヤハウエ」を配置することでインクルージョを形成しており¹⁴⁷⁰、内容的にも 19a の信仰告白及び 19b-20 節の諸国民の告白に対するヤハウエの返答という形で強い連関が認められる。当該箇所を再編成する見解には 16 章全体の審判と救済が交互に配置されているという違和感を解消する狙いがあると思われるが、同様の編集は既に前单元にも見られたものであり、編集者が救済史的な歴史観をもって意図的に配置した結果と考えられる。

¹⁴⁶⁵ Bruggemann, *op. cit.*, p. 149.

¹⁴⁶⁶ 関根、前掲書 280 頁。

¹⁴⁶⁷ Bruggemann, *op. cit.*, p. 149.

¹⁴⁶⁸ 14-15 節はエレ 23:7-8 と似ているが、この預言は後者により馴染んでいるため、16 章における配置も編集者によるものと考えられる (Allen, *op. cit.*, p. 192)。

¹⁴⁶⁹ Carroll, *op. cit.*, p. 347.

¹⁴⁷⁰ Allen, *op. cit.*, p. 193; Lundbom, *Jeremiah 1-20*, p. 768.

後続する 17 章はユダの罪に対する告発の詩文であり、16:19-21 とは内容及び語彙や表現における連関は認められない。そのため、エレ 16:19-21 を一つの文学単位として扱うことは適切である。また、本単位にはその時代背景を紐解く鍵が明示されないため、これが形成された時代に関する議論があるが、この点に関しては背景の項で扱う。

解説

19. ヤハウエ、我が力、我が砦、苦悩の日の我が逃げ場よ。諸国民は地の果てからあなたの元に来て言うでしょう。「全く偽りでした、我らの父祖達が相続したものは。空しく、何の役にも立ちません」。

ヤハウエをעזי「我が力」と告白するものは他に詩 28:7; 59:18; 62:8; イザ 49:5¹⁴⁷¹がある。いずれにおいてもヤハウエの力はヤハウエによる救済を意味しており、イザヤ書のものを除く詩編の用例は本節と同様にヤハウエによる守りを意味する表現と併用されている¹⁴⁷²。ומעזי「我が砦」はサム下 22:33; 詩 31:5; 43:2 に見られる¹⁴⁷³。サム下 22:33 はダビデによる感謝の詩の中の信仰告白の文脈に位置し、詩編の用例は神の救いを求める者の訴えである。ומנוס ביום צרה「苦悩の日の我が逃げ場」は本節に独自の言い回しである。本節と同様にומנוסを用いてヤハウエを我が逃げ場と称する例は他にサム下 22:3 にしか見られない。ただし、詩 59:17 には本節とは形が違うがומנוס ביום צר-לי「我が苦悩の日の逃げ場」とあり、この詩編の締めの部分（17-18 節）と本節の冒頭部分には類似性が確認される¹⁴⁷⁴。当該箇所において用いられているיום צרה「苦悩の日」という表現は他に 14 回見られるが¹⁴⁷⁵、エレミヤ書においては本節のみである。同書においてはבעת צרה「苦悩の時の」の方が

¹⁴⁷¹ 母音違いのものが出 15:2; 詩 118:14; イザ 12:2 に見られるが、それらはいずれも עזי וזמרת יה「ヤハは我が力、誉め歌」といった定型句。

¹⁴⁷² 詩 28:7 ではומגני「我が盾」、59:18 ではמשגבי「我が岩（砦、避け所）」、62:8 ではמחסיתי「我が逃げ場」と併用され、本節と構造上の類似が確認される。

¹⁴⁷³ イザ 27:5 にも同じ表現が見られるが、ヤハウエに対する告白ではなくヤハウエ自身の発言である。

¹⁴⁷⁴ 詩 59 は第二神殿時代の一編と考えられる（月本『詩篇の思想と信仰 III』121-125 頁）。

¹⁴⁷⁵ 本節ではביום צרה。創 35:3; 王下 19:3（イザ 37:3）; 詩 20:2; 50:15; 77:3; 86:7; 箴 24:10; 25:19; オバ 12, 14; ナホ 1:7; ハバ 3:16; ゼファ 1:15。

一般的である¹⁴⁷⁶。後者は聖書中の用例 8 回中 3 回がエレミヤ書のものであり、同書の好む表現と言える。また、類似の表現として同書にはיום רעה「災いの日」¹⁴⁷⁷やעת רעה「災いの時」¹⁴⁷⁸といった表現も見られる。これらの類似する表現はエレミヤ書においてはいずれも神の審判と結び付いており、中でも本節と同様に詩的な様式によって綴られる 17:17 には¹⁴⁷⁹、מחסי־אתה ביום רעה「あなた（ヤハウエ）は災いの日の我が逃れ場」と、本節に近い文言が確認される。

אפסי־ארץ「地の果て」という表現は本節を含め聖書に 14 回見られる¹⁴⁸⁰。この表現が用いられる際、その多くは王と関連しており、王の全世界的な支配に言及する¹⁴⁸¹。神に関連する場合も同様に、神の全世界的支配に言及する例が確認されるが¹⁴⁸²、神の場合はこれに加えてその救いを全世界が目撃することを証す際にこの表現が用いられる¹⁴⁸³。本節と同じく מאפסי־ארץ「地の果てから」という表現は他にはないが、上記の用例から地の果てから諸国民が来るという場合、以下のことが言える。(一) 当該箇所は全世界的な諸国民の到来を想定している。(二) ヤハウエと地の果ての組み合わせから、諸国民の到来の背景にヤハウエの全世界的な支配の完成或いはヤハウエの救いを諸国民が目撃したということが暗示される¹⁴⁸⁴。

שקר「偽り」の用例は全 109 回中 38 回がエレミヤ書のものである。次点のイザヤ書の 7 回と比べると、その用例の多さは顕著であり、この語彙がエレミヤ書に特徴的なものであることが確認される。また、この語彙が偶像や異教の神々に用いられている例も同様にエレミヤ書的である¹⁴⁸⁵。הבל「空しい」は全 70 回中 35 回の用例がコヘレトの言葉のものであるが、これが偶像や異教の神々と関連付けられている例はエレミヤ書に特徴的である¹⁴⁸⁶。

¹⁴⁷⁶ エレ 14:8; 15:11; 30:7。その他の用例は士 10:4; 詩 37:39; イザ 33:2; ダニ 12:1。

¹⁴⁷⁷ エレ 17:17, 18; 51:2。他には詩 27:5; 41:2; コヘ 7:14。

¹⁴⁷⁸ エレ 2:27, 28; 11:12, 14; 15:11。

¹⁴⁷⁹ 関根、前掲書 283 頁。

¹⁴⁸⁰ 申 33:17; サム上 2:10; 詩 2:8; 22:28; 59:14; 67:8; 72:8; 98:3; 箴 30:4; イザ 45:22; 52:10; エレ 16:19; ミカ 5:3; ゼカ 9:10。

¹⁴⁸¹ サム上 2:10; 詩 2:8; 72:8; ミカ 5:3; ゼカ 9:10。

¹⁴⁸² 詩 22:28; 59:14; 67:8。

¹⁴⁸³ 詩 98:3; イザ 45:22; 52:10。

¹⁴⁸⁴ イザ 45:20 では偶像の無力さ、救済の不可能性を告げ、同 22 節では地の果ての全ての者に対してヤハウエが唯一の神であることが告げられる。

¹⁴⁸⁵ שקרが明確に偶像を示す例はエレ 10:4; 51:7。異教崇拝的な要素をも含むものはエレ 3:23; 13:25; ハバ 2:18。

¹⁴⁸⁶ 出 31:21; 王上 16:13, 26; 王下 17:15; 詩 31:7; イザ 57:13; エレ 2:5; 8:19; 10:3, 8, 15;

これらに加えて本節は偶像が **מַעֲלֵיל וְאֵי־בָבִים** 「それらは何の役にも立たない」と証言するが、これと同様に動詞 **יָעַל** を用いて偶像や異教の神々の無力さを証す例は捕囚期以降のイザヤ書とエレミヤ書に特徴的である¹⁴⁸⁷。

本節はその導入部である信仰告白においては詩編に見られる特徴を帯びており、諸国民の告白はエレミヤ書に特徴的な語彙や表現を用いて記されている。この特徴は次節後半にも引き継がれる。後者に見られる表現はイスラエルの民と関連して用いられるのが常であるが、本单元では諸国民の口を通してヤハウエに向けられるという点で特異である。

20. 「人は自身のために神々を造れましょうか。それらは神々ではありません」と。

本節前半の **הֲיַעֲשֶׂה־לּוֹ אָדָם אֱלֹהִים** 「人は自身のために神々を造れましょうか」に関して、ホラデイはこれが「創 1:26 の反語的な逆転である¹⁴⁸⁸」との見解を示す。彼の見解の通り当該箇所と創 1:26 (**וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם**) は非常に似ており、この見解は的を射たものと言える。

本節後半は **וְהָמָּה הֵא אֱלֹהִים** 「それらは神々ではありません」というものであるが、これと全く同じ文言がエレ 2:11 に見られる。エレ 2:11 はイスラエルの民の異教及び偶像崇拝を告発する文脈にある。異教の神々や偶像の神性の否定はバビロニア捕囚期のエレ 10:1-16 や第二イザヤ書にも見られるが、エレ 2:10-13 は王国期の預言者に帰せられると考えられる¹⁴⁸⁹。本節はエレ 2:11 と同様の言い回しを用いながらも、その用法が逆転している。先のものがヤハウエを棄て、無益な異教の神々を崇拝する民の愚かさを告発するものであるのに対し、本節は同じ言い回しを用いて、元来は異教の民であった諸国民の口を通して偶像の神性を完全に否定する。これと類似する思想がイザ 45:14 に見られる。エジプトの産物とクシュの収入とセバ人が不明瞭な二人称¹⁴⁹⁰の元に鎖に繋がれて来てヤハウエの唯一性を告白し、他の神々の神性を否定するのである。

本節後半部と同じ言い回しが確認されるエレ 2:11 は王国期の預言者エレミヤに遡ると思われるが、前半部は創 1:26 と関連する可能性が高い。創 1:26 は祭司資料に属する創造

14:22; 51:18; ヨナ 2:9。

¹⁴⁸⁷ イザ 44:9, 10; 47:12; 57:12; エレ 2:8, 11; 7:8; ハバ 2:18。

¹⁴⁸⁸ Holladay, *op. cit.*, p. 482. ランドバム、フィッシャーも同様の関連を指摘している (Lundbom, *op. cit.*, p. 772; Fischer, *Jeremia 1-25*, p. 536)。

¹⁴⁸⁹ Bruggemann, *op. cit.*, p. 32; Lundbom, *op. cit.*, p. 268。

¹⁴⁹⁰ イスラエルの民 (関根、前掲書 131 頁) 或いはシオン (Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 257) を指すものと考えられる。

物語であるが、これが成立した時代背景はバビロニア捕囚期であると考えられる¹⁴⁹¹。よって、本節前半部が創 1:26 を反語的に逆転したものであるならば、本節後半部も預言者エレミヤの言葉を引用し、それを諸国民に語らせることによって逆転したものと考えられる。

21. それ故、見よ、彼らに知らせる。今度こそ、私は我が手、我が力を彼らに知らせる。彼らは我が名がヤハウエであることを知るであろう。

בפעם הזאת「今度こそ」という表現は他に出 8:28; 9:14; 申 9:19; サム下 17:7; エレ 10:18 に見られる。この内、本節と同様ヤハウエが発言者であるのは出 9:14 とエレ 10:18 である。前者は出エジプト伝承において、ヤハウエがファラオとその家臣及びその民に対し災いを下すことによって、彼らがヤハウエのような神が他に居ないことを知るというものである。後者はユダに対する審判預言であり、捕囚によってユダの人々はヤハウエを見出す。いずれの文言もヤハウエの継続的な人類への働き掛けに言及するものであり、その目的は本節と共通である。

ヤハウエのי「手」とヤハウエのגבורה「力」が一人称で併用される例は他にはないが、これら語彙の併用は代上 29:12 と代下 20:6 に見られる。これらはダビデ或いはヨシヤファトの祈りの文句の中にあるが、列王記には並行する記事が見られない。いずれの用例も祈りの際のヤハウエへの呼び掛けであり、その祈りの中ではヤハウエの全世界的な支配や王権が告白される。このヤハウエの手と力であるが、前者は「抵抗し得ないヤハウエの力（申 32:39）とその結果としての神の業を示す¹⁴⁹²」。その意図するものは審判から救済まで様々である¹⁴⁹³。後者は詩編に多く見られる語彙で、ヤハウエの支配、審判、救済の業を表すものとして用いられる¹⁴⁹⁴。いずれも人類に働き掛けるヤハウエの力を表す語彙であるが、これらの語彙の併用によって本節は前節までの諸国民の告白と鮮明な対比を為す¹⁴⁹⁵。偶像は人の手によって造られた無力なものであるのに対し¹⁴⁹⁶、ヤハウエは生ける神として抗うことのできない神的にして支配的な業を顕示するのである。

本節ではיָדַע「知る」という動詞を三度用いることによってヤハウエがその業（神性）を

¹⁴⁹¹ 月本『創世記 I』37-39 頁。

¹⁴⁹² Van der Woude, “יָד”, *TLOT Vol. 2*, p. 501.

¹⁴⁹³ *Ibid.*, pp. 501-502.

¹⁴⁹⁴ Kühlewein, “גְּבוּרָה”, *TLOT Vol. 1*, p. 301.

¹⁴⁹⁵ Bruggemann, *op. cit.*, p. 149.

¹⁴⁹⁶ エレ 10:3, 9; 25:6, 7。

人々に顕示することが告げられる。これらの中でも、特に最後のものには **יְהוָה** という定式が用いられている点で特徴的である¹⁴⁹⁷。この定式は聖書に散見されるものであるが、特に出エジプト記及びエゼキエル書に頻出するものである¹⁴⁹⁸。エゼキエル書においては未来のエルサレムに焦点を絞る 40 章以下を除き、書物の全体にこの定式が確認されることから、同書の鍵の表現と言える。この定式の用例で本単位と同様にヤハウエの神性が諸国民にも知られるというものは、出 7:17; 8:6, 18; 14:4, 18; 詩 46:11; エゼ 28: 22, 23; 36:23; 38:23; 39:6, 7 である。出エジプト記のものは出エジプトの出来事を通してファラオやエジプトの民がヤハウエの神性を知るというものである。詩 46 はヤハウエの介入によって全地において戦いが終わり、人々にヤハウエが神であることを知れと告げる。エゼキエル書の用例では捕囚によって冒涇されたヤハウエの名を、ヤハウエが聖なるものとしてすることが告げられる。エゼ 36:23-24 ではそれが具体的に捕囚からの帰還と関連付けられている。これらの用例においては上記の定式を用いた **יְהוָה אֲנִי** を基本的な形とした常套句が用いられる¹⁴⁹⁹。しかし、本節がその常套句をそのまま用いているかと言えばそうではない。本節の締め部分 **וידעו כי שמי יהוה** 「彼らは我が名がヤハウエであることを知るであろう」である。人々がヤハウエの神性を知るという場合、**יְהוָה** と共に **אֲנִי** が用いられるのが一般的であるのに対し、本節では **שמי** 「我が名」である。本単位の中にも、本単位を含む 16 章全体においても **שם** が鍵語となっている部分は見当たらない。この点に関してはアレンやランドバムが指摘するように¹⁵⁰⁰、聖書の詩文のクライマックスにおいてヤハウエの名に言及する例が見られることや¹⁵⁰¹、異教の神々や偶像の神性の否定を主題とするエレ 10:1-16 が **יהוה צבאות שמו** 「その名は万軍のヤハウエ」と締められていることと関連する可能性も考えられる。

背景

本単位は非常に短く簡潔であるため、その時代背景を考察するのは困難である。それ故、

¹⁴⁹⁷ Schottroff, “יְהוָה”, *TLOT Vol. 1*, pp. 519-520.

¹⁴⁹⁸ 出エジプト記に 12 回、エゼキエル書に 68 回。

¹⁴⁹⁹ **יְהוָה** の形及び神名の表記は各々の文脈に沿うものとなっている。

¹⁵⁰⁰ Allen, *op. cit.*, p. 194; Lundbom, *op. cit.*, pp. 772-773.

¹⁵⁰¹ Lundbom, *op. cit.*, p. 599.

研究者の見解にも一致は見られず、これを預言者エレミヤに帰すものと¹⁵⁰²、エレミヤではなく、より後代の捕囚期¹⁵⁰³或いは捕囚解放後の時代を想定するものに分かれる¹⁵⁰⁴。本単元の語彙や表現は詩編の特徴を備えた導入部（19a）、エレミヤ書の特徴を備えた諸国民の告白（19b-20）、より一般的な表現や出エジプト記やエゼキエル書に代表される定式を用いた締めの部分（21）にその特色を区分することが可能である。この中で鍵となるのは20節前半である。偶像は人の造った物に過ぎず、神にあらずという主張はエレミヤ書においても度々証言されており¹⁵⁰⁵、その思想は既に王国期に芽吹いていたものと思われる¹⁵⁰⁶。しかしながら、20a が創 1:26 を逆転したものであるならば、本単元の時代はバビロニア捕囚期まで下る¹⁵⁰⁷。本単元の諸国民の回心の文言はエレミヤ書と創 1:26 の文言を用いたものであるが、いずれもその用法が逆転的である。このような特徴は本論においてはイザ 60 に顕著にであったように、捕囚解放後の預言書の特徴とも言える。また、本單元にはイザ 45 やエレ 36 にも通じる思想が記されているが、それらとの共通性も本單元が捕囚期以降のものである可能性を高める。よって、本單元が預言者エレミヤの手によるものである可能性は薄れる。導入部、諸国民の告白、締めの部分に用いられている表現の特徴がそれぞれ異なるという本単元の特色から、本單元は預言者エレミヤによって告げられたものと捉えるよりも、編集者によるコラージュ的な作品であると考えるのが適切であろう。ブリュッグマンは本単元の導入部分に見られるような信仰告白で始まる詩文には嘆きの祈りが続くのが一般的であるのに対し、本單元では諸国民のヤハウエ帰依が続くことを指摘しているが¹⁵⁰⁸、彼の指摘するこのような特異性も本單元がコラージュである可能性を後押しする。

本單元と詩編の関係に関連して、ホラデイは詩 22 の関連性を主張する¹⁵⁰⁹。彼によるとエレミヤ書は詩 22 と深く関連しており、詩 22 は預言者エレミヤ以前に遡る¹⁵¹⁰。よって、彼の見解では本單元は預言者エレミヤに起源を持つとされている。しかしながら、彼の見

¹⁵⁰² Bright, *op. cit.*, pp. 111-112; Craigie, *op. cit.*, p. 216; Holladay, *op. cit.*, p. 481; Lundbom, *op. cit.*, p. 774.

¹⁵⁰³ Allen, *op. cit.*, p. 188; Carroll, *op. cit.*, p. 348; Jones, *op. cit.*, p. 236; Nicholson, *op. cit.*, p. 145.

¹⁵⁰⁴ McKane, *op. cit.*, p. 382.

¹⁵⁰⁵ エレ 2:5, 8, 11; 5:7; 10:1-16; 11:12, 14; 14:22; 16:19.

¹⁵⁰⁶ エレ 2:5, 8, 11.

¹⁵⁰⁷ 月本、前掲書 37-39 頁。

¹⁵⁰⁸ Bruggemann, *op. cit.*, p. 149.

¹⁵⁰⁹ Holladay, *op. cit.*, p. 481.

¹⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

解には以下のような矛盾がある。(一) ホラデイ自身も本単元 20a が創 1:26 を逆転したものと考えている。(二) 詩 22 に関しては後に取り上げるが、この詩編にも第二イザヤ書に見られる特徴が確認されるため、それが預言者エレミヤ以前のものとは考え難い。これらの関連は本単元を預言者エレミヤに帰す論拠とはなり得ない。

本論の関心において最も重要な点は、本単元のヤハウェの所在が如何なる場を想定しているかという点である。本単元には神殿はおろか、エルサレム、シオン、ユダ、イスラエルといった場を明示する表現や語彙は確認できない。諸国民はあなたの元に来ると非常に簡潔に記されるのみである。そのため、本単元のヤハウェの所在がシオンを想定している可能性に対しては肯定的な見解もあれば¹⁵¹¹、否定的な見解も見られる¹⁵¹²。本単元が捕囚期のものであるならば、これは不明瞭である¹⁵¹³。他方、これが捕囚解放後であるならば、ヤハウェの所在はシオンである。

この問題に対して本単元のみでの確な判断を下すことは困難であるが、エレミヤ書全体或いは聖書全体の思想と本単元の特徴を照らし合わせると次のことが言える。先ず、本単元の特徴として、諸国民の巡礼と回心が語られるものの、イスラエルの民に関しては殆ど情報が無いというものが挙げられる。しかし、エレミヤ書においても聖書全体においても、諸国民を含むヤハウェの祝福にはイスラエルの民とヤハウェの正しい関係が必須である¹⁵¹⁴。例えばエレミヤ書ならば 4:2 にその思想が表れている。そこではイスラエルの民がヤハウェの面前から偶像を取り除くならば、民はヤハウェの元に帰ることができ、諸国民がヤハウェの祝福に招かれる。これはアブラハムへの約束を想起させる。前単元において背信の民の立ち返りが同書の鍵であると述べたが、王国期において預言者はイスラエルの民の背信やそれが引き起こす滅亡を告げるのみならず、宗教的な浄化の必要性を幾度も告げた。しかしながら、イスラエルの浄化は預言者による立ち返りの勧告では実現せず、ヤハウェによる審判が下った。捕囚期において国家の滅亡は民の罪に対するヤハウェの審判と解され、捕囚からの解放をもって王国期の預言者が幾度も求めた立ち返りと宗教的浄化が完成する。この思想史的な文脈に本単元を照らし合わせるならば、本単元がイスラエルの

¹⁵¹¹ Carroll, *op. cit.*, p. 348. Jones, *op. cit.*, p. 235.

¹⁵¹² Holladay *op. cit.*, p. 481.

¹⁵¹³ エゼ 10:18 によるとヤハウェの霊はエルサレム神殿から離れている。

¹⁵¹⁴ 諸国民がヤハウェの祝福の内に入るという思想はアブラハムへの約束を始め、聖書に散見されるが、いずれにおいてもヤハウェとイスラエルの民の関係を無視して或いはイスラエルを抜いて諸国民のみがヤハウェの祝福に与るという思想は見られない。

民の立場にほぼ言及しない背景に、ヤハウェによる救済が前提とされている可能性が推測される。既に述べたように本単元の現在の位置は編集者の手によるものと考えられ、その救済史的な配置から、編集者の意図において本単元のヤハウェの所在はシオンを想定していると考えられる¹⁵¹⁵。

また、21 節にはその前提が不明瞭な「今度こそ」という表現が見られる。諸国民がヤハウェの神性を知るという思想から、この表現が前提とするものに二つの可能性が挙げられる。エルサレムの陥落とバビロニア捕囚或いはバビロニアの滅亡に伴うイスラエルの解放である。いずれの出来事も聖書においてはヤハウェに主導権があり、人々はそれによってヤハウェの神性を知ることが期待されていた¹⁵¹⁶。今度こそという表現が前者を前提とするならば、その今度とはイスラエルの民の救済によるものと考えられよう。他方、その前提とするものがバビロニア捕囚からの救済であるならば、捕囚期になされた預言が念頭に置かれていたと推測される。捕囚期の預言書においてヤハウェの救済の業は地の果ての全ての者が目撃することが期待されていた¹⁵¹⁷。それに伴い、イザ 45:22 では地の果ての全ての者にもヤハウェへの帰依が呼び掛けられるが、それは実現しなかった。諸国民に対するヤハウェの祝福にはイスラエルの民とヤハウェの正しい関係性が必須であり、それは捕囚と解放によって実現されると考えられていた。よって、21 節のこの表現がより適切に理解される背景はバビロニア捕囚からの解放後であると言え、「今度こそ」という表現は捕囚期の預言者によって告げられた期待を前提としていると考えられる。

加えて本単元のコラージュ的特徴は本単元の成立を第二神殿時代に位置付ける。19 節には詩 59:17 からの引用が見られるが、この詩編は第二神殿時代の一編と考えられる¹⁵¹⁸。よって、本単元の第二神殿時代が想定される。

以上のことから本単元は捕囚解放後の第二神殿時代にエレミヤ書を始め様々な思想に精通している者の手によってコラージュ的に形成されたものと考えられる。その意図は第一に救済史的な歴史観の主張である。これは前単元が背信の民への告発の文言の只中に配置されていたのと共通の狙いである。第二に、捕囚期の預言者の使信の継承である。イス

¹⁵¹⁵ Carroll, *op. cit.*, p. 348; Jones, *op. cit.*, p. 235.

¹⁵¹⁶ エレミヤ書の記事によれば、預言者エレミヤが捕囚の途上で解放される物語において、バビロニアの厨房長ネブザルアダンがイスラエルに降り掛かった災いが民のヤハウェに対する背信の故であることを知っていた（エレ 40:1-4）。

¹⁵¹⁷ イザ 45:22; 52:10; エレ 33:9; 50:46; エゼ 36:23。

¹⁵¹⁸ 月本『詩篇の思想と信仰 III』121-125 頁。

ラエルの救済は全地に知れ渡る¹⁵¹⁹。それは単なる政治的なニュースではなく、生ける神ヤハウェの業の顕示である。しかしながら、捕囚期の預言者の告げたそのような救済は完全には実現していない。16章の救済史的編集において、諸国民のエルサレム巡礼がその締めの部分に配置されている理由は、それが編集者にとっても未だに実現していない希望であった故であろう。諸国民のエルサレム巡礼はヤハウェの業が全世界的に知れ渡り、人類がヤハウェの神性を認めたということを証す。第三に、史的背景を考慮すると諸国民が神々の神性を否定し、ヤハウェに帰依するということが、ヤハウェへの信仰共同体として再出発を切ったイスラエルにとっては重要であったと考えられる。国家の滅亡と救済を通して生ける神の威力を経験した人々にとって、再び異教的な要素に傾くことは許されない¹⁵²⁰。諸国民のヤハウェ帰依は他の神々の神性を否定すると同時に、ヤハウェの唯一神としての神性を証明し、イスラエルの民の唯一神信仰を決定的なものとする。第四に、政治的独立が果たされなかった実情に対する新たな宗教的観点からの解釈が含まれると考えられる。古代オリエント地方において王は特定の神の加護の下にあると考えられていた¹⁵²¹。しかしながら、イスラエルのヤハウェ信仰においては、たとえ宗主国の神であったとしても、そこで崇拝されている神々は偽りであり¹⁵²²、真の神はヤハウェのみである。諸国民がヤハウェの元に来、自身の信仰していた神々の神性を否定するということは、彼らの王を王たらしめていた神々をも否定することであり、それは王権の否定をも暗示する。期待されていたダビデ的な王による新たな統治は実現せず、属国としての再出発という実情において本単元が示すものは真の支配者は誰かというものである。それは背信の民に審判を下し、彼らを再び集めた歴史に働く力を有する神、ヤハウェである。

また、本単元に関してアレンは「エレ 16:19-21 は 10:1-16 に見られるような捕囚期におけるイスラエル特有のヤハウェに対する信仰告白が、諸国民の讃美の合唱を加えることを主張することによって発展したもの¹⁵²³」との見解を示す。確かに、本単元は単元全体が短く簡潔に纏まっており、話者に変更を加えるのみで異教の神々の後を追ったイスラエルの人々の懺悔を含む信仰告白としても機能すると言える。エレミヤ書には 3:22-25 にも罪

¹⁵¹⁹ イザ 45:22; 52:10; エレ 33:9; 50:46; エゼ 36:23。詩 98:3 も参照。

¹⁵²⁰ ゼカ 1:4。

¹⁵²¹ これはイスラエルも例外ではない（詩 2）。イザ 60 において取り上げたダレイオス一世の遺物にもアフマズダによる加護が明示されていた。同様の特徴は *ANEP*, *ANET* 等の様々な王に関する資料に見られる。

¹⁵²² バビロニア捕囚期の 10:1-16 は明らかにバビロニアの宗教に対する否定を含む。

¹⁵²³ Allen, *op. cit.*, p. 193.

の告白が記されており、内容的にも通じるものがある故、この見解が適切である可能性は否定できない。

3-4 ゼカリヤ書 8 章 20-22, 23 節

試訳

20. 万軍のヤハウェはこう言われた。「諸民族¹⁵²⁴と多くの街々の住民が、今に¹⁵²⁵やってくる」。
21. 一所の住民は他の所に行って言う。「さあ、ヤハウェの顔を和らげに、万軍のヤハウ

¹⁵²⁴ 二つのヘブライ語写本と LXX では「多くの諸民族」。これは同節内の ערים רבות 「多くの街々」 (Petersen, *Haggai and Zechariah 1-8*, p. 316)、或いは 22 節の עמים רבים 「多くの諸民族」に合わせたものと考えられるため、二次的な改変と見なしマソラを支持する。また、ピーターセンはイザ 2:3 との関連も示している (*Ibid.*)。解説や背景の項でも触れるが、本單元にはイザ 2:2-5 との関連性を示す特徴が他にも見られるが、本文批評上オリジナルのテキストは עמים רבים ではなく、עמים のみと考えられるため、当該箇所オリジナルにおいては当該箇所とイザ 2:3 の関連性は低い。

¹⁵²⁵ マソラは עד אשר となっており、読解が困難である。当該箇所を読解するための対処法として、ピーターセンは以下の見解を示す (Petersen, *op. cit.*, pp. 316-317)。עד に関してはゼカ 7:2 を前提とするものと捉え「今に再び (yet again)」と訳し (*Ibid.*, p. 316)、אשר はマソラでは עד に続いているが、この語彙は עד ではなく、その前の יהוה צבאות を受けていると考えるのである (*Ibid.*, p. 317)。他方、メイヤーズはピーターセンとは別の見解を示す (Meyers/ Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, pp. 437-438)。彼は当該箇所の עד が「再び」という意味ではなく、「今に (yet)」と近い未来を意味するものと考え (Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 437; De Vries, *op. cit.*, p. 70; Hanhart, *Sacharja 1-8*, p. 544; Sweeney, *Twelve Prophets Vol. 2*, p. 654 も参照)、אשר は時と関連する関係詞である כאשר と同義のものと捉えるのである (Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 438)。23 節でも אשר は本節と同様に未来を意味する表現 (בימים ההם 「それらの日々に」) の後に置かれている。いずれの節でも יהוה צבאות 先行しているため、ピーターセンの見解を両方に当てはめることは可能であるが、近接する二つの節において同じ形式が用いられている点からはこの形式に何らかの意味があると考えざるを得ない。ピーターセンの見解が適切であるならば אשר は יהוה צבאות 直後に来るのが一般的だが、どちらの節もそのような形を取っていない。よって、אשר を直前の時を示す表現と関連付けるメイヤーズの見解がより適切である。いずれの節においても כאשר ではなく אשר であるが、同様の用例は申 4:10 にも見られるため (HALE Vol. 1, p. 98)、כ の不在は問題ではない。また、BHS の注には当該箇所の不可解な אשר が付加されたものではないかとの見解が提示されるが、より難解なものの方がオリジナルに近いとする本文批評の原則に従いこの見解は支持しない (ただし、אשר は関係詞である故、試訳においてはその姿は見られない)。

エを求めに行こう。私も行きたい」。

22. そして多くの諸民族と強大な諸国民はエルサレムに居る¹⁵²⁶万軍のヤハウエを求め、ヤハウエの顔を和らげるためにやって来る。
23. 万軍のヤハウエはこう言われた。「あらゆる言語の諸国民から十人の男達が掴む、それらの日々に、彼らは一人のユダの男の裾を掴んで言う、我々もあなた方と共に行きたい。神はあなた方と共に居ると聞いたからだ¹⁵²⁷」。

形式、構成及び論点

第一ゼカリヤ書の締めにあたるゼカ 8 **כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת**「万軍のヤハウエはこう言われた」或いは **כֹּה אָמַר יְהוָה**「ヤハウエはこう言われた」という定式によって区切られた短い十の託宣集である¹⁵²⁸。「十という数は、モーセの十戒によって神聖化されたものであるが、簡潔に完全を、或いは神の求めるもの全てを意味するものである¹⁵²⁹」。十という数は託宣集の締めにあたる 23 節にも見られ、託宣集の編集者が数に何らかの主張を含意させた可能性は高い。これら十の託宣はイスラエルの民の救済に重きを置いた 1-13 節、簡潔にヤハウエの民に対する要求を記した 14-19 節、近い未来における諸国民のエルサレム巡礼に言及した 20-23 節と、内容的にも整理されている。

20-23 節は託宣の定式を区切りと捉えるならば、20-22 節及び 23 節に区分される。これらの託宣にはいずれも **עַד**「今に」、**בַּיָּמִים הָהֵמָּה**「それらの日々に」といった近い未来を意味する表現が見られ、8 章全体の流れからすると、ヤハウエによる救済と民に対するヤハウ

¹⁵²⁶ 一つのヘブライ語写本には **בִּירוּשָׁלַם**「エルサレムに居る」という表現が見られないため、BHS の注ではこれが付加ではないかと提案する。しかしながら、他の写本の支持が得られず、ゼカリヤ書の時代背景や使信を考慮してもヤハウエの所在がエルサレムであるという点に何ら不可解な点は無。また、22 節が 20-21 節の締めとして補完的な役割を果たしているという特徴(20 節の諸民族と多くの街々の住民が多くの諸民族と強大な諸国民と言い換えられ、それらが異邦人であることを明示する)から、この提案を支持せずマソラを支持する。

¹⁵²⁷ BHS は 23 節全体或いは 20-23 節が付加ではないかとの見解を示す。しかしながら、この見解を支持する他の写本が無く、20-23 節に見られるものと類似する思想は同書 2:14-16 にも見られるため、この見解を支持しない。

¹⁵²⁸ ゼカ 8:1, 3, 4, 6, 7, 9, 14, 19, 20, 23。3 節のみ **כֹּה אָמַר יְהוָה**。

¹⁵²⁹ Stuhlmüller, *op. cit.*, pp. 107-108.

エの要求が果たされた後、より大きなヤハウエの救済が実現するという流れが想定されている。20-22 節及び 23 節はいずれも諸国民の巡礼を主題とする託宣である。前者に関しては 22 節が 20-21 節を補完的に繰り返しており、これらの節を一纏まりの短い託宣として捉えることが可能である。23 節も 20-22 節と同様の主題を持っており、動詞 *הלך* 「行く」の使用も 20-22 節と共通する。23 節冒頭の託宣の定式が無ければ、20-22 節に連なる或いはそれを補うものとも考えられるが、20-22 節の託宣としての纏まりを考慮するならば、共通する主題を持った別個の託宣と捉えるのが適切であろう。よって、これら二つの託宣は厳密に言えば別単位となる¹⁵³⁰。しかしながら、本論においてはその主題及び時の指定の形式の共通性、編集者による並置という特徴から、これらの単位を同時に扱うこととする。

解説

20. 万軍のヤハウエはこう言われた。「諸民族と多くの街々の住民が、今にやって来る」。

20-22 節の託宣の始めは *עד אשר* 「今に」という表現である。既に当該箇所私訳注において述べたように、本節の *עד* は「再び」ではなく近い未来を表す表現であると考えられ¹⁵³¹、それを受ける *אשר* は *כאשר* と同様に時に関連する関係詞と考えられる¹⁵³²。

本節は非常に簡潔に、近い未来における *עמים* 「諸民族」と *וישבי ערים רבות* 「多くの街々の住民」の到来を告げる。この諸民族に関してメイヤーズはこれが異邦人を指すものではなく「文化的にはユダと同族のレバント地方の住民¹⁵³³」を指す表現であるとする¹⁵³⁴。彼が指摘するように¹⁵³⁵、ゼカ 7:1-6 にはエルサレムの住民ではない同胞達がエルサレム陥落を嘆く儀式を継続して行うべきか否かを訪ねるためにエルサレム神殿を訪れた様子が描かれており、それと関連付けるならば本節の諸民族が異郷に住む同胞を指すとも考えられなくはない。しかしながら、この主張には以下の点で問題が残る。(一) ゼカ 8:22 では諸民

¹⁵³⁰ Petersen, *op. cit.*, pp. 316-317; Smith, *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, p. 238-239; Stuhlmüller, *op. cit.*, p. 107; Tollington, *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*, p. 32.

¹⁵³¹ De Vries, *op. cit.*, p. 70; Hanhart, *op. cit.*, p. 544; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 437; Sweeney, *op. cit.*, p. 654.

¹⁵³² *HALE Vol. 1*, p. 98; Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 438.

¹⁵³³ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 437.

¹⁵³⁴ *Ibid*, pp. 435-437.

¹⁵³⁵ *Ibid*, p. 436.

族は諸国民と並行して用いられている。22 節の多くの諸国民と強大な諸国民という表現がミカ 4:3 と同様に同義並行法であるならば、本節の諸民族も異邦人を指すものと考えられる。この点に関して、メイヤーズは 20 節と 22 節の諸民族が「同義ではない¹⁵³⁶」と区別している。(二) 第一ゼカリヤ書のעַם「民」の用例に着目すると以下の特徴が明らかとなる。この語彙はゼカ 2:15; 7:5; 8:6, 7, 8, 11, 12, 20, 22 に見られるが、8:20, 22 の他は全て単数形である。これら単数形の用例の中で特に 7 章以下のものはヤハウエの救済におけるイスラエルの同胞を指すものである¹⁵³⁷。それらの中には異郷に住む同胞の帰還¹⁵³⁸、イスラエルの家とユダの家¹⁵³⁹といった、メイヤーズの主張を尊重するならばעַמִּיםと記載すべき人々も単数形で記されている。先に挙げた 7:1-6 内の 7:5 でも同様に単数形である。第一ゼカリヤ書に異郷に住む同胞をעַמִּיםと称する例が無いにもかかわらず、本節でのみそれらの人々をעַמִּיםと記したと考えるのは困難である。よって、本節のעַמִּיםは異郷に住む同胞ではなく異邦人を意味するものとする方が妥当である。

次いでוְיֹשְׁבֵי עָרִים רַבּוֹת「多くの街々の住民」であるが、この表現に関してもメイヤーズは特徴的な見解を示す¹⁵⁴⁰。彼はיָשָׁבに関するゴットワルドの研究を基に¹⁵⁴¹、当該箇所 of וְיֹשְׁבֵי 住民ではなく「指導者 (leaders)」と捉えるのである。動詞יָשָׁבの元来の意味は「座る」というものであり、この語彙が王座を意味するכִּסֵּאを目的語とする場合はそこに座す者の王権や支配権の確立を意味する¹⁵⁴²。しかしながら本節に関してはどうか。本節と同様の表現は他の箇所には見られないが、יָשָׁבのカル形分詞連語形と名詞עִיר「街」の組み合わせは他に創 19:25; 申 13:14, 16; エゼ 39:9 にも見られる。これらの用例はいずれも街の住民を意味するものであり、指導者を指すものとは考え難い。また、ゴットワルドの見解に対しても疑問が残る。彼の提示する聖書箇所も「住民」或いは「(ある特定の場所に) 住んでいる」と訳出することが可能である。中にはエゼ 11:14-15 やヨシュ 9 のように人々に何らかの影響のある発言を為す者がיָשָׁבを用いて表現されているため、その発言の根本に指導者的

¹⁵³⁶ *Ibid.*, p. 439.

¹⁵³⁷ ゼカ 2:15 も異邦人とイスラエルの民が一つの民となることを主張する。

¹⁵³⁸ ゼカ 8:7-8。

¹⁵³⁹ 8:13。

¹⁵⁴⁰ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 437.

¹⁵⁴¹ Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, pp. 515-530. ゴットワルドは預言書 (イザ 9:8-10; 10:13-14a; 20:3-6; 23:2-3; エレ 12:4; 25; エゼ 11:14-15; ミカ 6:12) や歴史書 (創 34:30; 36:20-21; ヨシュ 2:9-11a, 24; 7:8-9; 9; 10:6; 12:2-5; 17:16; 士 1:9-11a, 17, 19, 21, 27-35; 4:2; 5:23; 9:41; 18:7) に見られるיָשָׁבが、いずれも指導者を意味すると指摘している。

¹⁵⁴² *HALE Vol. 1*, p. 444.

人物の姿を推測することも可能であるが、いずれの箇所においても明確に或いは直接的に **ישב** が指導者のみを意味するとは言い難い。よって本節の **ישבי** も指導者ではなく、多くの街々に住む住民全般を指すものと考えるのが適切である。

21. 一所の住民は他の所に行って言う。「さあ、ヤハウエの顔を和らげに、万軍のヤハウエを求めに行こう。私も行きたい」。

前節で言及されている人々は互いに声を掛け、誘い合ってヤハウエの元に行く。本節に見られる「さあ、ヤハウエの顔を和らげに、万軍のヤハウエを求めに行こう」、「私も行きたい」という人々の会話は同じく異邦人同士が誘い合ってエルサレムに巡礼する様を描いたイザ 2:3 と似る¹⁵⁴³。イザ 2:3（ミカ 4:2）では異邦人の巡礼の目的は律法及びヤハウエの言葉の享受であったが、本節では **להלות את־פני יהוה** 「ヤハウエの顔を和らげる」ことと **ולבקש את־יהוה צבאות** 「万軍のヤハウエを求める」ことである。前者に用いられている動詞 **להל** は基本的には「弱る、病にかかる」といった意味を持つものであるが¹⁵⁴⁴、本節と同様のピエル形では「宥める、喜ばせる」といった意味となる¹⁵⁴⁵。この動詞のピエル形がヤハウエを目的語とする例は他に出 32:11; サム上 13:12; 王上 13:6; 王下 13:4; 代下 33:12; 詩 119:58; エレ 26:19; ダニ 9:13; ゼカ 7:2; 8:22; マラ 1:9 に見られ、いずれの用例も本節と同様 **פנה** 「顔」と併用される。これらの用例はヤハウエに対する礼拝行為に言及するものであるが、その多くがヤハウエの怒りに対する嘆願或いは懺悔を表現するという特徴が見られる。この特徴から顔を和らげるという表現は写実的な表現と言える¹⁵⁴⁶。本節を含むゼカリヤ書の用例にはヤハウエの怒りに関する直接的な言及は見られない。同じ表現が見られるゼカ 7:2 ではイスラエルの民がヤハウエの意思を尋ねる際にこの表現が用いられていることから、同書では簡潔にヤハウエに対する礼拝行為を意味するとも考えられるが、本節を先の用例の特徴と関連付けて考えると以下の意図が含まれている可能性が挙げられる。

（一）異邦人に対するヤハウエの怒りは第一ゼカリヤ書では 1:15; 2:4, 12-13 に記されている。これを前提とするならば彼らの巡礼の目的はヤハウエの怒りを鎮めることである。そ

¹⁵⁴³ Jones, *Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 112; Mason, *op. cit.*, p. 72; Meyers/Meyers, *op. cit.*, p. 439; Mitchell, *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, p. 216; Petersen, *op. cit.*, p. 317; Sweeney, *op. cit.*, p. 654.

¹⁵⁴⁴ *HALE Vol. 1*, pp. 316-317.

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*

¹⁵⁴⁶ このことから本論ではヤハウエの顔を「宥めに」や「喜ばせに」ではなく、「和らげに」と訳した。

の場合、ヤハウエの怒りはユダに対する蹂躪や略奪に起因する。(二) 異教の神々に仕える異邦人という観点で考えるならば、当該箇所には異邦人の回心が暗示されていると言える。出 32:11 では金の子牛像を造った民に怒る神に対し、モーセがその顔を和らげる。真の神ではないものを神として拝したことに關する懺悔と赦しの嘆願である。異邦人の回心は次の託宣である 23 節にも示唆されている。そこでは神がユダの人々と共に居ると聞いた異邦人がユダの男に縋り付く様が描かれているが、それと関連付けるならば、真の神の所在を知った異邦人が回心し、ヤハウエの顔を和らげに来る姿が想定されているものと考えられる。

次いで **וּלְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָה צְבָאוֹת** 「万軍のヤハウエを求める」である。ここに用いられている **וּלְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָה** という表現は他に代下 11:26; 20:4; ホセ 5:6; アモ 8:12¹⁵⁴⁷に見られる。預言書の二例は人々がそれを求めても見出せないという審判預言である。一方、代下の二例はいずれもイスラエルの民のエルサレム巡礼に言及するものである。本節においても異邦人は互いに誘い合ってヤハウエの元に来るのであるから、代下の用例と同様に、この表現を用いて彼らの巡礼を描くものと考えられる。

22. そして多くの諸民族と強大な諸国民はエルサレムに居る万軍のヤハウエを求め、ヤハウエの顔を和らげるためにやって来る。

本節は 20-21 節の総括であり、その内容は先行するものと重複する。20-21 節との相違は補完的である。先ず、20 節で諸民族、多くの街々の住民と称された人々が **עַמִּים רַבִּים** 「多くの諸民族」と **וְגוֹיִם עֲצוּמִים** 「強大な諸国民」と言い換えられる。これらの表現が併用される例は他にはミカ 4:3 にのみ見られる。

本節において、ヤハウエの所在がエルサレムであるということが明らかになる。ゼカ 7:3 には既に第二神殿が存在していたことを匂わせる記述が見られる点も含め¹⁵⁴⁸、本単元が第二神殿の存在を前提としている可能性もあるが、20 節に「今に」という近い未来を示す表現が見られる点には、神殿完成の暁にはといった意味が含まれている可能性も否定できない。

¹⁵⁴⁷ アモ 8:12 のみ目的格がヤハウエの言葉。

¹⁵⁴⁸ 人々はヤハウエの意思を訪ねるために万軍のヤハウエの家に仕える祭司達と預言者達の元へ来る。

23. 万軍のヤハウエはこう言われた。「あらゆる言語の諸国民から十人の男達が掴む、それらの日々に、彼らは一人のユダの男の裾を掴んで言う、我々もあなた方と共に行きたい。神はあなた方と共に居ると聞いたからだ」。

本節の מְלִשְׁנוֹת הַגּוֹיִם 「あらゆる言語の諸国民から」という表現はイザ 45:23; 66:18 に通じるものがある。前者ではヤハウエのみが神である故に全世界の人々がヤハウエを拝することが告げられる。後者は既に前章で取り上げたように、諸言語という表現を諸国民と共に用いることで地域や氏族といった区分を越えた人々を指すものと考えられる。本節と同様の表現は聖書の他の箇所には見られないが、あらゆる言語の諸国民という表現が全世界の人々を意図することは明白である。

彼らは一人のユダの男の裾を掴む。本節と同じ אִישׁ יְהוּדִי 「ユダの男」という表現は他には見られない¹⁵⁴⁹。本節においてこのような特徴的な表現が用いられる意図としては次の二点が考えられる。(一) この単数形の表現を用いることによって、十人のあらゆる言語の諸国民の男達との対比を明確にするというものである。本節においてユダの男と共に行きたいと懇願する人々は全世界から十人のみというのではない。ユダの男一人に対して十人である。これは「あなた方」という諸国民の発言からも明らかである。ユダの男は一人ではなく、複数人が想定されている。つまり、ユダの男の十倍の諸国民がユダの人々と共に行くことを願うのである¹⁵⁵⁰。(二) ユダという表現を用いることによって、神の所在がユダのエルサレムに限定されることを主張する。先に触れたように、第一ゼカリヤ書においては同胞を表す語彙としては עַם が用いられるのが一般的である。このことを考慮するならば、עַמִּי 「我が民」でも意味は同じである。しかしながら本節には יְהוּדִי という語彙が用いられている。この語彙はゼカリヤ書全体においても当該箇所にはしか見られない。この語彙の使用に特別な意図があるとするならば、ユダの男の神の所在に関連すると考えられる。ユダの男や諸国民の目的地は本節のみでは明らかにされない。諸国民の懇願においても「神はあなた方と共に居る」と言うのみである。この発言のみを取り上げるのであれば、神が偏在するようにも思われるが、そうではない。「我々もあなた方と共に行きたい」との発言から読み取れるように、ユダの男も何処かへ向かっているのである。諸国民の懇願の理由が神の存在である点と合わせて考えると、ユダの男の目的地がエルサレムであることが推測さ

¹⁵⁴⁹ 複数形の用例がエレ 43:9 に見られる。

¹⁵⁵⁰ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 440.

れる¹⁵⁵¹。

本節は同胞の十倍の異邦人巡礼者の到来を告げる。当時のユダの人々の総人口を明示することは困難であるが、それだけの大人数がそれほど大きいとは言い難いエルサレムに来るのであれば、その光景はイザ 2:2（ミカ 4:1）に記されているように、大河の流れにも似たものとなる。この十という数字は聖書において特別な意味を持った数字である¹⁵⁵²。この数字に関する研究者の一致した見解は得られないが、先に引用したストゥールミュラーの見解のようにこの数字に神の民に対する要求が含意されているとするならば¹⁵⁵³、民のヤハウエへの敬虔を踏まえた、いずれ起こるより大きな神の救済の実現を象徴するものと言える。また、十が完全を意味すると捉えるならば、本節の十人の男達は全世界の人々を暗示するものと考えられ¹⁵⁵⁴、あらゆる言語の諸国民という表現と共鳴する。

本節には二度 **חָזַק**「掴む」のヒフィル形が用いられている。この繰り返しは諸国民がユダの男の裾を掴むことを強調するものと考えられる。**חָזַק**「裾」を **חָזַק**「掴む」という表現は他にはサム上 15:27 に見られる。先行するサム上 15:24-26 はヤハウエの命に背いたサウルがサムエルに対し自身の罪を告白し、ヤハウエを礼拝するために共に帰って欲しいと懇願するが、サムエルはこれを拒否し、サウルの王権が失われたことを告げるものである。15:27 にはサムエルが身を翻して去ろうとした時に、サウルがサムエルの上着の裾を掴み、その上着が裂けたことが記されている。用例自体は少ないが、本節とサム上 15:24-27 はヤハウエの元へ連れて行って欲しいと願う者（しかもそれはヤハウエの元へ行く資格の無い者とも言える）が、ヤハウエの元へ行く（資格を有する）者の裾を掴むという点で共通する。サム上の記述から読み取れることは、裾を掴むという表現が必死の懇願の様子を描くものであるということである。

先に触れたように **אלהים עמכם**「神はあなた方と共に居る」という表現は神の偏在を意図したものではない。同様の表現は創 48:21 にあり、これに類するものとして **אלהים**ではなく **יהוה**を用いたものが出 10:10; ルツ 1:8; 2:4; 代下 15:2; 20:17 に、**יהוה אלהים**を用いたものが代上 22:18 に見られる。これらはいずれも祝福を告げる文言である。そのため、一つに、当該箇所は諸国民の発言は彼らがイスラエルの人々の祝福を耳にしたという背景が想定さ

¹⁵⁵¹ 8章の託宣集の始め（1-5節）においてもヤハウエのエルサレムへの帰還とシオン山の聖化が主張されている。

¹⁵⁵² Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 440.

¹⁵⁵³ Stuhlmüller, *op. cit.*, pp. 107-108.

¹⁵⁵⁴ Stuhlmüller, *op. cit.*, pp. 107-108; Tollington, *op. cit.* p. 241.

れる。

また、研究者の中には本節とイザ 45:14 との関連を指摘するものもある¹⁵⁵⁵。イザ 45:14 ではエジプト、クシュ、セバ人達が鎖に繋がれてエルサレムに来、「あなたの所にのみ神は居る」と告白する¹⁵⁵⁶。異邦人が神の所在を知ってやって来るというモチーフは本節と似るが、本節においては異邦人が鎖に繋がれて来るといった表現は皆無である。それよりも預言書との関連を想定するならば、当該箇所との語彙や表現における一致は見られないが、ハガイ書やゼカリヤ書の使信との関連を考慮すべきである。既にハガ 1:15b-2:9 にも見られたように、またゼカ 2:14-16 でも告げられているように、これらの預言ではエルサレム神殿再建の途上にあってもヤハウエがイスラエルの民と共に居ることが主張されている。このことから預言書との関連を考慮するならば、直接的には¹⁵⁵⁷、本節のこの文言はハガイ書及びゼカリヤ書の使信を反映したものと考えるのが適切と考えられる¹⁵⁵⁸。加えて、本單元にはイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）との関連を示す表現が度々見られるが、それを考慮するならば、本節のこの表現はイザ 7:14; 8:8, 10 のインマヌエルをも想起させる¹⁵⁵⁹。

背景

ゼカ 8:20-22 にはイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）との類似点が多く見られる。それは（一）この託宣が来るべき未来に言及したものであるという点。（二）諸国民が互いに声を掛け、誘い合って来る様が描かれる点。（三）多くの諸民族と強大な諸国民という表現の併用はゼカ 8:22 とミカ 4:3 のみに見られるという点である。研究者の中には 20-22 節がイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）に依拠するものと捉えるものもある¹⁵⁶⁰。しかしながら、この点に関しては一考が必要である。この託宣とイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）を比較すると次の特徴が浮上する。（イ）イザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）に比べてゼカ 8:20-22 は短く簡素である。（ロ）諸国民の巡礼の目

¹⁵⁵⁵ Mitchell, *op. cit.*, p. 216; Smith, *op. cit.*, p. 240; Petersen, *op. cit.*, p. 320.

¹⁵⁵⁶ この二人称が女性形である故、エルサレムを意図するものと考えられる。Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 257.

¹⁵⁵⁷ ゼカリヤ書がイザヤ書の使信を継承している可能性は高いため (Sweeney, *op. cit.*, pp. 563-564)、本節がイザ 45:14 の使信を間接的に受け継いでいるとも考えられる。

¹⁵⁵⁸ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 442.

¹⁵⁵⁹ Stuhlmüller, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵⁶⁰ Mason, *op. cit.*, p. 72; Sweeney, *op. cit.*, pp. 654-655.

的が違っている。イザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）に見られるような律法やヤハウエの教えに類する表現はゼカ 8:20-22 には見られない。(ハ)ヤハウエの諸国民に対する裁き、平和の実現、話者による同胞への呼び掛けといったイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）に見られるモチーフはゼカ 8:20-22 には無い。これらの相違は何を意味するか。まず、より簡素で短いゼカ 8:20-22 がイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）を踏まえたものであるとするならば、この託宣の話者はイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）に比べて、諸国民のエルサレム巡礼のみに焦点を絞ったこととなる。しかしながら、その場合シオンにおける律法や平和の実現といった重要なモチーフをも削る理由は何であろうか。諸国民同士の誘い合いと巡礼のモチーフのみを特別に抜粋する理由を述べることは困難である。他方、逆の可能性を想定するならば、簡素な表現を基に、より具体的な表現を加えるといった可能性は先のものに比べて高い。しかしながら、既に見たように、イザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）の思想はイザヤ書内の思想と関連している。巡礼への誘い文句がゼカ 8:20-22 に似ているのは確かだが、双方に見られる呼び掛けが特殊なものとは考え難い。類似する呼び掛けは宮詣の詩の一編である詩 122:1 בית יהוה נלך 「ヤハウエの家に行こう」や、バビロニアからの帰還を告げるエレ 50:5 באו ונלוו אליהוה 「来い、ヤハウエに連なろう」にも見られる。これらの例から、ゼカ 8:20-22 やイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）に見られる諸国民同士の巡礼への呼び掛けは、イスラエルの民において一般的な巡礼の様子を諸国民に当てはめたものとも考えられる¹⁵⁶¹。ただし、諸国民にこのような台詞を適用したという特殊性は保持される。時系列的には第二神殿完成後のイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）が本單元よりも後代のものとなる。そこにはシオンの詩編や第二イザヤ書に代表される預言書の思想からの影響が見られるため、本單元に見られる諸国民の台詞のモチーフがイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）の著者によって用いられた可能性は否めない。このような台詞を明記する意図としては、双方に描かれた諸国民の到来が彼らの自発的意志によるものであるということを主張するためと考えられる。

また、עמים רבים 「多くの諸民族」と גוים עצומים 「強大な諸国民」という表現の併用がゼカ 8:22;とミカ 4:3 にしか見られないという特徴から、ミカ 4:1-5 との関連に関しても触れて

¹⁵⁶¹ トリントンもこれらの預言の関連性について言及しており (Tollington, *op. cit.*, pp. 236-238. 彼はイザ 2:2-4 (ミカ 4:1-3) ; 14:1b; エレ 3:17 とゼカ 8:20-22; 23 を比較している)、ゼカ 8:20-22, 23 が他の預言書の特定の使信に依拠したものではないとの見解を示す。「従って私は、現在の記述において、ゼカ 8:20-22, 23 は他の如何なる預言にも直接的に依拠しているとは断定しない。しかしながら、それらは内面的には預言書の他の所にも見られる概念やモチーフに依るものであるという徴候がある (*Ibid.*, p. 238)。

おかねばなるまい。先にイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）の単位でも論じたように、ミカ書のものはイザヤ書のもを踏まえた二次的な創作と考えられる。ミカ 4:4 はイザヤ書には見られない一節が挿入されているが、これはゼカ 3:10 に酷似する。ゼカ 8:22 とミカ 4:3、ゼカ 3:10 とミカ 4:4 の関連性を加味して考察するならば、ミカ 4:1-5 はイザ 2:2-5 を土台としながらも、第一ゼカリヤ書の使信にも依拠していた可能性が高い。

23 節の託宣は 20-22 節と共通の主題を持ちながらも、第一ゼカリヤ書及び 8 章の託宣集の締めとしての機能も担っていると考えられる。その際、鍵となるのは **אלהים עמכם** 「神はあなた方と共に居る」という諸国民の発言である。ヤハウェがイスラエルの民と共に居るという使信は、第一ゼカリヤ書において二重のインクルージオを構成している。第一にゼカ 1:3 との関連である。そこではヤハウェの帰還が告げられており、ヤハウェの所在を主題としたインクルージオが第一ゼカリヤ書全体を囲んでいる。第二に 8 章の託宣集全体を見た場合でも同様である。8 章ではその初めにヤハウェのエルサレムへの帰還が告げられており、先のもと同様に内容的なインクルージオが成立している。これらの点から、23 節は直前の 20-22 節と諸国民の巡礼という主題において内容的に重複するものの、第一ゼカリヤ書及び 8 章の託宣集の締めとして、20-22 節よりも明確な機能を有していると言える。

これらの託宣の時代背景に関してメイヤーズは「8:20-23 はまさに第二神殿の再建に先立った（つまり前 518-515 年の）ユダにおける前向きな気運から生じたものである¹⁵⁶²」との見解を示す。託宣の冒頭に見られる **בַּיָּמִים הָהֵמָּה אֲשֶׁר עַד אֲשֶׁר** といった時を示す形式の特徴や、その託宣の内容から、これら二つの託宣を同時代のものと想定することが可能である。ヤハウェの家等のエルサレム神殿を直接示す表現は見られないが、諸国民が目指す先はエルサレムである。膨大な数の諸国民のエルサレム巡礼が告げられる点からは第二神殿完成後の背景を想定することも可能であるが、これらの託宣が尚も未来の希望として語られている点からは、神殿完成の暁にはという意図を読み取ることも可能である。この点に関する決定打はこれらの託宣の内に見出すことはできない。そのため、第二神殿完成前後の期間を想定する方がより適切と言える。

¹⁵⁶² Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 440.

3-5 詩編 22 編 28-32 節

試訳

28. 地の果て全てが思い起こし¹⁵⁶³、ヤハウェに立ち返るであろう。諸国民の全ての氏族があなた¹⁵⁶⁴の前に平伏すであろう。
29. 実に、王権はヤハウェのもの。(彼は) ¹⁵⁶⁵諸国民の支配者。
30. 全ての地の肥えた者¹⁵⁶⁶は食べ¹⁵⁶⁷、平伏した¹⁵⁶⁸。全ての塵に下る者は彼の前に跪くで

¹⁵⁶³ 本節の動詞はいずれも三人称複数未完了形であるが、ヘブライ語には未完了形と要求形の区別が無いため、本節の動詞を要求形と捉えることも可能である。しかし、これらの動詞を要求形と捉えるならば、本節後半部が「諸国民の全ての氏族よ、あなたの前に平伏せ」となり、文章として奇妙である（当該箇所には二人称を三人称とする異読もあるが、本論は本節訳注次項の通り三人称のマソラを支持する）。よって、本論は本節の動詞を要求形ではなく未完了形と捉える。

¹⁵⁶⁴ マソラでは二人称単数形だが、一つのヘブライ語写本、シリア語写本、ヒエロニムスの詩編、ウルガタ、アラビア語写本では三人称単数形である。これは当該箇所の前後の文脈ではヤハウェが三人称であるため、それに適合させたものと考えられる。しかしながら、詩 22 ではヤハウェを示すものとして、固有名詞、二人称単数形及び三人称単数形の人称代名詞が混在しているため、当該箇所が二人称単数形であっても不思議ではない。

¹⁵⁶⁵ LXX やシリア語写本では三人称単数形の人称代名詞が補われている。ゲゼニウスは「分詞構文の主語としてあるべき人称代名詞は度々省略される」(GKC, §116s) と、当該箇所を含めたヘブライ語聖書の分詞構文の特徴を指摘しており、上記の写本における人称代名詞は付加と言うよりも、訳出する際に必要な補遺である。本論においては LXX やシリア語写本の例及びゲゼニウスの見解を踏まえ、人称代名詞を括弧内に納める形で補った。

¹⁵⁶⁶ BHS は דשני「肥えた者」を ישני「眠る者」に読み替えることを提案する (Craigie/ Tate, *op. cit.*, p. 197; Dahood, *Psalms Vol. 1*, p. 143; Kraus, *Psalms 1-59*, p. 292; Weiser, *op. cit.*, p. 218 はこの読み替えを支持)。これにより、「地に眠る者」と「塵に下る者」、「平伏す」と「跪く」の並行関係が成立するが、これを支持する写本は無く、より難解なものがオリジナルに近いと見なす本文批評の原則に従い、マソラを支持する。

¹⁵⁶⁷ BHS は אכלו「彼は食べた」を二分し、אך לו「実に、彼に」或いは אך לו「如何にして彼に」と読むことを提案する。詩 22 において当該箇所のみ動詞が完了形であるという点は不可解である（これに続く וישתחוו は未完了形であるが、ワウ継続法が適用されるため、完了形で訳す）。詩文としても、先の読み替え案と同様に、BHS の提案に従った方が美しい (BHS の読み替え案を適用することによって、ヤハウェに対して、全ての特定の人物が礼拝するという一対の文章が成立する)。研究者にはこの読み替えを指示するものもあるが (Anderson, *Psalms Vol. 1*, p. 194; Craigie/ Tate, *op. cit.*, p. 197; Dahood, *op. cit.*, p. 143; Kraus, *op. cit.*, p. 292; Weiser, *op. cit.*, p. 218)、他の写本の指示が得られないため、マソラを支持する。

¹⁵⁶⁸ וישתחוו の母音に関して、マソラは終盤の二つの ו の両方に母音を付すが（これによって末尾の ו が人称代名詞となり「彼らは彼に平伏した」となる）、レニングラード写本、多く

あろう。¹⁵⁶⁹しかし、彼はその命を生かさなかった。

31. 子孫¹⁵⁷⁰は彼に仕え¹⁵⁷¹、主¹⁵⁷²のことはその世代に語り伝えられるであろう¹⁵⁷³。

32. 彼らは来て¹⁵⁷⁴、生まれ来る民に彼の義を伝えるであろう。実に、彼¹⁵⁷⁵が為されたと。

のヘブライ語写本、ケニコットの第二ヘブライ語写本は末尾のוにのみ母音を付す。多くの写本の支持が得られるため、本論はマソラではなく他の写本に従う。

¹⁵⁶⁹ LXX 及びシリア語写本では「我が命は彼にあって生きる」。これに伴い BHS は末尾の חיה をヒフィル形「彼は生かす」ではなくカル形の「生きる」に読み替えることを提案する。しかしながら、当該箇所を一人称に読み替えたとしても、違和感は払拭できない。本詩は 27 節まで一人称の視点に立った詩として一貫しているが、28-32 節は一人称の視点に立っていない（この点に関して LXX は次節の זרע 「子孫」を「我が子孫」とすることで整合性を保っている）。内容的にもここに一人称の告白が挿入されるというのは唐突である。22 節後半のように明確な場面転換を意図するならばともかく、30-31 節は内容的に関連している。文脈とその内容を重視するならば、数における一致が見られないため（30 節はそれ以前の動詞が三人称複数形であるのに対し、三人称単数形が用いられているという点でも奇妙である）、尚も不安定な文章と言わざるを得ないが、三人称単数形のマソラの方がより適切である。次節以下は詠み手の次の世代にヤハウエの業が語り継がれることを詠う。解説においても述べるが、本節をヤハウエに祝福された敬虔な者の生涯を詠ったものと捉えるならば、当該箇所の三人称とその死を示唆する表現は文脈に合致する。ヤハウエに関する事柄は一人の人の生涯を越えて次の世代へと語り継がれるのである。本論においては当該箇所を一人称に捉え直す必然性は無いと判断したため、マソラを支持した。

¹⁵⁷⁰ LXX 及び一つのヘブライ語写本では「我が子孫」となっている。いずれも詩 22 全体に対する整合性を保つ意図があると考えられるため、これを二次的と見なしマソラを支持する。

¹⁵⁷¹ BHS は 30 節「しかし、彼はその命を生かさなかった」から 31 節「子孫は彼に仕え」までの削除を提案するが、これを支持する写本が無いとため、マソラを支持する。また、BHS は他に 30 節の区切りを移行する案を提示する。この提案を支持するならば 30 節後半部は「彼はその命を生かさなかったが、子孫は彼に仕えるであろう」となる。しかしこの場合、マソラの 31 節の冒頭の זרע にはוが付されるべきではないか。LXX では 31 節の冒頭に接続詞 και が付されているが、マソラにはそれに該当するものが見当たらない。また、これらを結合せずとも文意は保持されるので、BHS のこの提案を支持しない。

¹⁵⁷² יהוה 「ヤハウエ」ではなく אדני 「主」。

¹⁵⁷³ LXX 及びシリア語写本では「来るべき世代は主に告げられるであろう」。これはマソラにおける לדור 「その世代に」を דור として捉えたものである。次節との関連を考慮するならば、脈々と新しい世代にヤハウエのことが語り継がれて行くといった一連の流れが詠われているという点でマソラの方がより適切と考えられるため、マソラを支持する。

¹⁵⁷⁴ BHS は 32 節冒頭の יבאו 「彼らは来て」を前節後半部に繋げることを提案する。これにはマソラを LXX の「来るべき世代」という表現に寄せる意図が見られる。しかし、יבאו はカル形三人称男性複数未完了形であり、単数形の動詞を用いている 30 節とは合致せず、יבאו לדור ということをもって「来るべき世代」を示す用例もない。類似する表現は詩 71:18 にも見られるが (לדור לכל יבוא 「世代に、来るべき全ての者に」)、世代と来るべき全ての者は区分されており、来るべき全ての世代という訳にはならない。よって BHS の提案は支持しない。

¹⁵⁷⁵ LXX 及びシリア語写本では「主が為された」。当該箇所の人称代名詞が何を指すのか

形式、構成及び論点

詩 22 は成立過程に議論のある一編である。最も明白な特徴として本詩は個人の嘆きを主とする前半部（1-22 節）と、ヤハウェの救済に対する感謝を詠う後半部（23-32 節）に区分される。これら二つの部分には内容及び語調に唐突とも言える変化が見られるため、研究者の中には詩 22 を二つの詩編が繋ぎ合わされたものと仮定するものもあった¹⁵⁷⁶。しかし、この見解は何故二つの独立した詩編が繋ぎ合わされたかという問いに対する的確な返答を提示できず¹⁵⁷⁷、他の詩編にも嘆きが感謝に変調する例が見られるため¹⁵⁷⁸、多くの研究者の支持を得られず、一般的な見解には至らなかった¹⁵⁷⁹。

とは言え、本詩の嘆きから感謝への変調の唐突さは否めない。前半部と後半部は 22 節の締めめに配置された עֲנִיתִי 「あなたは私に答えて下さった¹⁵⁸⁰」の一語によって結ばれているが、この一語のみを独立した一文と捉えることは韻律の点で奇妙であるため¹⁵⁸¹、これを編集者によるものとする見解も見られる¹⁵⁸²。この変調の唐突さに対し、詩 22 を一貫した詩編であると捉える研究者達の中には、本詩が儀礼的背景を基に編まれた詩編である可能性を提示するものもある¹⁵⁸³。儀礼的背景を想定するのであれば、詩 22 の変調は儀礼における場面展開のためと理解できる。詩 22 は基本的に一人称の祈り手の視点に立って綴られ

を明示する意図があると考えられるため、二次的と見なしマソラを支持する。

¹⁵⁷⁶ Duhm, *Die Psalmen*, pp. 98-99.

¹⁵⁷⁷ Craigie/ Tate, *op. cit.*, p. 198; Kraus, *op. cit.*, p. 293; 月本『詩篇の思想と信仰 I』323 頁。

¹⁵⁷⁸ Anderson, *op. cit.*, p. 184; 月本、前掲書 324 頁。

¹⁵⁷⁹ Anderson, *op. cit.*, p. 184; Craigie/ Tate, *op. cit.*, p. 198; Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms*, p. 188; Fohrer, *Die Psalmen*, pp. 151-152; Kraus, *op. cit.*, p. 293; Mays, *op. cit.*, p. 106; Rogerson/ McKay, *Psalms 1-50*, p. 95; Weiser, *op. cit.*, p. 219 は詩 22 が元来は独立した二編の詩編であったとする見解には賛同せず、これを一貫した一編の詩編と捉える。

¹⁵⁸⁰ マソラではこの動詞は I ענה「答える」だが、LXX はこれを II ענה「屈んだ、哀れな」と捉え、「哀れな私を」と訳す。

¹⁵⁸¹ Kraus, *op. cit.*, p. 293. 月本、前掲書 309 頁。

¹⁵⁸² 月本、前掲書 309 頁。

¹⁵⁸³ Craigie/ Tate, *op. cit.*, p. 198; Fohrer, *op. cit.*, pp. 151-152; Kraus, *op. cit.*, p. 293; Mays, *op. cit.*, p. 106. 詩 22 を一貫した詩編と捉えないドゥームも詩 22:23-32 には儀礼的な背景が存在する可能性を提示する (Duhm, *op. cit.*, pp. 98-99)。

ているが、この点も儀礼という観点で捉えるならば、苦難と救済を経験した詩編の人物を読み手と擬似的に重ねるという意図として合点が行く。

上記の二つの見解は詩 22 を一編の或いは二編の独立した詩編と見なし、編集者による後代の付加や拡張の可能性に関しては、独立した二編が結合されたという場合を除いては、あまり重要視されていない。しかしながら、それらの見解に対して、詩 22 に段階的な成立過程を想定する研究者もいる¹⁵⁸⁴。この見解と独立した二編が繋ぎ合わされたとする見解の相違は、段階的な成立過程を想定する見解においては複数のかつて独立していた詩編を想定しないという点である。この見解は詩 22 に関する先の二つの見解に生じる緊張を緩和する。詩 22 を単一の詩編と捉える研究者が主張するように、嘆きから感謝への変調は他の詩編に例があるため、奇妙なこととは言いがたい。一人称の祈り手による二人称の神に対する祈りという点でも詩 22 はほぼ一貫性を保っている。しかしながら、前半部と後半部の繋ぎである 22 節の締めの一語の奇妙さは、これを 3 節の *וְלֹא תַעֲנֶנּוּ* 「あなたは答えて下さらない」に対応するものと捉えたとしても払拭し切れない。

また、23 節以下に着目すると、本詩の一貫性に対する疑念が浮上する。当該箇所は 23-27 節と 28 節以下の二つの部分に区分される。前者は本詩前半部に引き続き一人称の私によるヤハウェへの感謝である。これに対して後者は第三者的視点に立ち、神の王的支配が全世界的に波及し、時代を越えてその救済が語り継がれることを詠う。これらの関連性について、詩 22 の単一性を主張する見解においては、詠み手が兄弟達や集会に¹⁵⁸⁵、そして大いなる集会において¹⁵⁸⁶ヤハウェへの讃美を捧げることが詠われていることから、その感謝が諸国民にまで徐々に拡大されて行くと考え、当該箇所の一貫性を想定する¹⁵⁸⁷。当該箇所には範囲の段階的な拡大が見られることは確かである。しかしながら、23-27 節と 28-32 節には内容的な齟齬も見られる。第一に 27 節までは明白に主張されていた一人称の「私」が 28 節以下には見られない¹⁵⁸⁸。第二に 27 節の締め *יְחִי לְבַבְכֶּם לְעֹד* 「あなた方の心臓は永久に生きよ」と、30 節の *וּנְפִשׁוֹ לֹא חִיָּה* 「しかし、彼はその命を生かさなかった」が内容的に相克する。27 節の *לֵב* を心臓ではなく心と解し、その精神が継承という形で永久に生きるこ

¹⁵⁸⁴ Briggs, *Psalms Vol. 1*, p. 188; Hossfeld/ Zenger, *Die Psalmen 1*, p. 146; Seybold, *Die Psalmen*, p. 94; 月本、前掲書 324-325 頁。

¹⁵⁸⁵ 23 節。

¹⁵⁸⁶ 26 節。

¹⁵⁸⁷ Mays, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵⁸⁸ 月本、前掲書 323 頁。

とを祈っているのだとするならば、ヤハウエの救済が世代を経ても継承されて行く様を詠っている 30-32 節と関連付けることが可能である。しかし、27 節を字義通りに読むのであれば、それは永続的な生を願うものであり、その直後に死を主題とするというのは奇妙である。

以上のことを踏まえると詩 22 の成立に関して以下のことが言える。詩 22 は段階的な成立過程を経て現在の形に至ったものと考えられる。前半部の嘆きとこれに対応する 23-27 節はいずれも詠み手の今を詠っている点から、苦難と救済のそれぞれの時点で詠まれ、後者が前者に付加されたものと考えられる。これに内容的な齟齬を含む 28 節以下が更に付加されたと考えられる。その場合、28 節以下が加えられた意図が問題となるが、この点に関しては以下の可能性が挙げられる。(一) 詩 22 は第二イザヤ書との関連性が強い¹⁵⁸⁹。このことから、元来は個人の嘆きと救済を詠った一編が、捕囚と解放というイスラエルの民に共通の経験と重ねられ、捕囚期に告げられた預言の要素を加味することによって再解釈されたものと考えられる¹⁵⁹⁰。詩 22 に儀礼的な背景を想定するとしても、元来は個人の体験に基づいて詠まれた詩編が民の共通の経験と重ねられ、儀礼的な要素を持つものとなったと捉えるのが適切であろう¹⁵⁹¹。(二) 後述する詩 86; 102 は個人の嘆きと諸国民の巡礼を関連付けるという点で本詩と共通の特徴を持つ。これら三編は緩やかな関連性を持つと考えられるが¹⁵⁹²、その中でも特に本詩 28 節と詩 86:9 には共通する言い回しが見られるという点で両者の関連性が考えられる。先述の通り 28 節以下は後代の拡張と考えられるが、詩 86 との関連性を踏まえるならば、元来は個人の嘆きと感謝を詠っていた詩 22 を詩 86 と同類の一編とする意図があると考えられる。詩 86 には儀礼的用途が想定される。

詩 22:28-32 は詩 22 から完全に独立した一編の詩文とはいえないが、個人の嘆きと感謝

¹⁵⁸⁹ この特徴を踏まえてヒルシュやバッテンウィーザーのように、詩 22 全体を捕囚解放後のものに位置付ける見解も見られる。ヒルシュは詩 22 が捕囚を前提とした詩編と捉え (Hirsch, *Psalms Vol. 1*, p. 159)、バッテンウィーザーは詩 22 を前 344 年のアルタクルクセス三世によるユダヤ人に対する迫害と攻撃を反映したものとする (Buttenwieser, *The Psalms*, p. 555)。詩 22 の前半部にも第二イザヤ書との関連を示唆する表現が見られる点や (詩 22:7 とイザ 41:14; 49:7、詩 22:10 とイザ 44:2, 24; 46:3; 48:8; 49:1, 5

(Buttenwieser, *op. cit.*, pp. 591-592))、この詩編が第二イザヤ書の僕の詩を想起させる点 (Kissane, *Psalms Vol. 1*, p. 94; Mays, *op. cit.*, p. 113) から、詩 22 の始点が捕囚期である可能性もあるが、そうであったとしても上述した内容的齟齬を緩和するには至らない。

¹⁵⁹⁰ 月本、前掲書 325 頁。

¹⁵⁹¹ Craigie/ Tate, *op. cit.*, p. 198.

¹⁵⁹² 次章参照。

の詩編に対する一纏まりの後代の拡張部分と言えるため、本論においてはこれを一つの單元として扱う。

解説

28. 地の果て全てが思い起こし、ヤハウェに立ち返るであろう。諸国民の全ての氏族があなたの前に平伏すであろう。

זכרו「(彼らは) 思い起こすであろう」、וישובו「(彼らは) 立ち返るであろう」はいずれも זכר 及び שוב のカル形三人称男性複数未完了形である。これらの動詞がヤハウェを目的語として併用される例はイザ 44:21-22; ゼカ 10:9 に見られる。いずれの用例も主語が本節とは違い、イスラエルの民である。彼らがヤハウェを思い起こし、立ち返る (שוב はより直接的に「帰る」と訳すことも可能である) ことに言及するこれらの用例は捕囚からの解放を告げるものであり、ヤハウェによるイスラエルの民の赦しと救済が示唆されている。

当該箇所においては、ヤハウェを思い起こし、ヤハウェに立ち返るのは כל־אפסי־ארץ 「地の果て全て」である。本節後半部では כל־משפחות גוים 「諸国民の全ての氏族」がこの表現に並行している点からも、地の果て全てという表現がディアスポラのイスラエルの民のみを意味するのではなく、全世界のあらゆる人々を想定していることは明らかである¹⁵⁹³。この כל־אפסי־ארץ という言い回しは他に詩 67:8; 98:3; 箴 30:4; イザ 45:22; 52:10 にも見られる。神による創造に言及する箴 30:4 の他はいずれも、イスラエルの民の救済或いは祝福を通して、ヤハウェの神性が全世界に示されるという点において共通している¹⁵⁹⁴。中でもイザ 45:22 は続く 23 節に「全ての膝は私 (ヤハウェ) に向かって跪き¹⁵⁹⁵、全ての舌は誓う」とあり、本節との類似性が高い。

以上の点から「地の果て全てが思い起こし、ヤハウェに立ち返るであろう」との本節前半部には以下の使信が含まれていると考えられる。(一) זכר と שוב の併用例から、当該箇所はヤハウェによる全世界的な救済を意図している。イザヤ書とゼカリヤ書の用例においては捕囚からの帰還が意図されていたが、本節ではその対象は全人類である。では、諸国民

¹⁵⁹³ Anderson, *op. cit.*, p. 193; Briggs, *op. cit.*, p. 199; Kissane, *op. cit.*, p. 102; Mays, *Psalms*, p. 112; Rogerson/McKay, *op. cit.*, p. 104.

¹⁵⁹⁴ 救済、詩 98:3; イザ 45:22; 52:10。祝福、詩 67:8。

¹⁵⁹⁵ 本節に見られる שחה 「平伏す」ではなく、כרע 「跪く」。動詞 כרע は詩 22:30 に見られる。

がヤハウェを思い起こし立ち返るとはどういうことか。第一に上記の預言書の使信と照合するならば、異教の神々の支配する世界からの解放を意図したものと考えられる。地の果て全てにヤハウェへの帰依を要求するイザ 45:22-25 においても、ヤハウェの唯一の神性が鍵となっている。第二に諸国民がヤハウェの神性を知るのではなく、思い起こすという点が特徴的である。思い起こすということは忘却を前提とし¹⁵⁹⁶、忘却は記憶を前提とする。諸国民がヤハウェの神性を知るという思想の背景には二つの可能性が考えられる。第一にヤハウェが唯一の神であり、創造主であることを前提とするものである¹⁵⁹⁷。イザ 44:21-22 においても思い起こす理由として、ヤハウェがイスラエルを造ったことが告げられる。ヤハウェによる創造と被造物の関係を前提とするならば、地の果て全てが思い起こすという表現は原初史に見られる唯一の創造主である神と関連する。人々はバベルの塔の物語においてヤハウェの怒りを買ひ、言葉を混乱させられ、分散させられる。本節の思い起こすという表現がこのような思想を前提とするのであれば、諸国民の巡礼をバベルの塔の物語の回復として描くゼファ 3:9-10 と共通の視座とも言える。第三にヤハウェによるイスラエルの民の救済と関連する可能性である。これは捕囚期の預言書の使信を前提とする¹⁵⁹⁸。バビロニア捕囚からの解放は生ける神の救済の業として全世界に目撃されるものと考えられていた。これを前提とするならば、本節は全世界がイスラエルの民の救済を成し遂げた生ける神ヤハウェを思い起こすことを意図したものと言える。(二) 既にエレ 16:19 にも見られたように、כלを除いたאפסי־ארץという表現は王或いは神による全世界的な支配に言及する際に用いられる¹⁵⁹⁹。本單元においては次節にヤハウェの王権が証されており、全世界的な人々のヤハウェに対する帰依と全世界的なヤハウェの王的支配の実現が同義として捉えられている。

כל־משפחות גוים「諸国民の全ての氏族」と同じ表現は他の箇所には見られないが¹⁶⁰⁰、諸国民や異邦人を主語とした動詞שחה「平伏す」の用例は詩 86:9; 96:9 (代上 16:29); 99:5, 9; イザ 49:7, 23; ゼファ 2:11 に見られる。これらの用例の内、詩 86:9 にはוַיִּשְׁתַּחוּ לִפְנֵיךָ「彼らはあなたの前に平伏すであろう」と、本節と同じ言い回しが確認できる。この言い回しは本

¹⁵⁹⁶ Briggs, *op. cit.*, p. 200; Kissane, *op. cit.*, p. 102.

¹⁵⁹⁷ Kraus, *op. cit.*, p. 300.

¹⁵⁹⁸ イザ 45:22; 52:10; エレ 33:9; 50:46; エゼ 36:23。

¹⁵⁹⁹ 申 33:17; 詩 59:14; 72:8; イザ 2:10; ミカ 5:3; ゼカ 9:10。

¹⁶⁰⁰既に詩 96:7 で触れたように(詩 96:7 はמשפחות עמים「諸民族の氏族」)、このמשפחה「氏族」という語彙は血縁関係や民族的或いは国家的または人種における区分等を意味する語彙である (Holladay, *Lexicon*, p. 221)。

単元においては詠み手の祈りが聞かれたことに対する感謝の文脈に、詩 86 は信仰告白的な文脈に位置しているが、いずれも困窮者の祈りと関連しているという共通点が挙げられる。詩 96; 99 はいずれもヤハウエを王と称する詩編である。前章で取り上げた詩 96 は全地（7 節では諸民族の氏族）に対しヤハウエに平伏することを求め、詩 99 はエルサレム神殿に向かって平伏することを諸国民に呼び掛ける。本単元においても次節に「実に、王権はヤハウエのもの」とあるように、共通の思想を有していると考えられる。預言書の用例はいずれも力ある神ヤハウエの姿を証すものである。イザ 49:7 はヤハウエによるイスラエルの救済を目の当たりにした異邦の君侯らが平伏す。イザ 49:23 では諸国民に連れられて捕囚民が帰還し、王や王妃をも含む諸国民がシオンに対して平伏す。ゼファ 2:11 はヤハウエが異教の神々を滅ぼし、異邦人達は彼らの居る場所でヤハウエに平伏することを告げる。

動詞¹⁶⁰¹は対人関係においては表敬や服従を示す際に用いられ¹⁶⁰¹、人と神の関係においては神に対する礼拝行為を描く際に用いられる語彙である¹⁶⁰²。この用法に従って先の用例を区分するならば、異邦人が人格的なシオンに対して平伏すイザ 49:23 は前者、異邦人がヤハウエに平伏すことを簡潔に記した詩 86:9; ゼファ 2:11 は後者に分類される。詩 96; 99 はヤハウエを王と称するため、対人的な要素が含まれる。神であり王であるヤハウエは崇拜の対象であると同時に支配者でもある。よって、これらの詩編においてはこの語彙は両方の意味が含まれるものと考えられる。残るイザ 49:7 はヤハウエによる救済を目の当たりにした異邦人の君侯らが平伏するのであるから、後者の要素が強いが、当該箇所は捕囚の逆転を告げているとも考えられるため、これも両義的と言える。では、本節においてはどうか

¹⁶⁰¹ 創 18:2; 19:1; 23:7, 12; 27:29; 33:3, 6, 7; 37:7, 9, 10; 42:6; 43:26, 28; 47:31; 48:12; 49:8; 出 18:7; ルツ 2:10; サム上 20:41; 24:9; 25:23, 41; 28:14; サム下 1:2; 9:6, 8; 14:4, 22, 33; 15:5; 16:4; 18:21, 28; 24:20; 王上 1:16, 23, 31, 53; 2:19; 王下 4:37; 代上 21:21; 代下 24:17; エス 3:2, 5; 詩 45:12; 72:11。

¹⁶⁰² ヤハウエに対して、創 22:5; 24:26, 48, 52; 出 4:31; 12:27; 24:1; 申 26:10; サム上 1:3, 19, 28; 15:25, 30, 31; サム下 12:20; 15:32; 王上 1:47; 王下 17:36; 18:22; 代上 29:20; 代下 7:3; 20:18; 29:28, 30; 32:12; ネヘ 8:6; 9:3; 詩 5:8; 22:30; 29:2; 95:6; 99:9; 132:7; 138:2; イザ 27:13; 36:7; エレ 7:2; 26:2; エゼ 46:2, 3, 9; ゼファ 1:5; ゼカ 14:16。異教の神々や偶像に対して出 32:8; 民 25:2; 申 8:19; 17:3; ヨシュ 27:16; 王上 9:9; 11:33; 16:31; 22:54; 王下 17:16; 21:3, 21; 代下 7:22; 25:14; 33:3; 詩 106:19; イザ 2:8, 20; 44:15, 17; 46:6; エレ 1:16; 8:2; 13:10; 16:11; 22:9; エゼ 8:16; ゼファ 1:5。異教及び偶像崇拜に対する禁止令、出 20:5; 23:24; 34:14; レビ 26:1; 申 4:19; 5:9; 11:16; 29:25; 30:17; ヨシュ 27:7; 士 2:12, 17, 19; 王上 9:6; 王下 17:35; 代下 7:19; 詩 81:10; エレ 25:6。他にこれに類するものとして、偶像崇拜の終焉を告げるミカ 5:12、異邦人がそれぞれの神々の神殿で礼拝する様を描いた王下 5:18; 19:37; イザ 37:38、神々がヤハウエに平伏す詩 97:7、天の群勢がヤハウエに平伏すネヘ 9:6。

か。「諸国民の全ての氏族があなたの前に平伏すであろう」という本節の文言が諸国民のヤハウエ帰依と礼拝行為を意味していることは明白である。しかしながら、次節では「実に、王権はヤハウエのもの。(彼は) 諸国民の支配者」とその理由が詠われる。支配者と被支配者の関係性が含まれているのである。よって、本節の^{הנה}は単に諸国民のヤハウエへの帰依を示すのみならず、神ヤハウエと諸国民の支配被支配の関係をも示す両義的なものと言える。

29. 実に、王権はヤハウエのもの。(彼は) 諸国民の支配者。

「実に」に始まる本節は前節における諸国民の帰依と服従の理由を述べる¹⁶⁰³。^{מלוכה}「王権」と^{משל}「支配者」という語彙の併用は他には無い¹⁶⁰⁴。初めに、^{מלוכה}「王権」であるが、本節と同じ^{מלוכה המלוכה}という言い回しがオバ 21 に見られる。これはオバデヤ書の締め位置し、全ての国々に迫るヤハウエの日の終着点でもある。ヤハウエの日の到来によりシオンは聖地となり、イスラエルの民に降り掛かった捕囚は彼らによる周辺地域の占領という形で逆転し、その終わりにヤハウエの王権が確立するのである。詩 22 にはヤハウエの日に関する言及は見られない。しかし、本節とオバ 21 の関連性が皆無とはいえない。シオンに関する直接的な言及は詩 22 には無いが、28 節以下の方はエルサレムを想定していると考えられる¹⁶⁰⁵。イスラエルの民による占領という思想も本單元には見られないが、ヤハウエに対する諸国民の帰依と服従、ヤハウエによる支配という思想は捕囚を前提とするならば、その逆転と言える。

ヤハウエを主語とした^{משל}の用例は他に士 8:23; 代上 29:12; 代下 20:6; 詩 59:14; 66:7; 89:10; イザ 63:19 である。これらの用例はその特徴から三種に区分することが可能である。第一に神の支配が救済と関連するもの¹⁶⁰⁶。第二に創造と関連するもの¹⁶⁰⁷。第三に字義通り神の支配に言及するものである¹⁶⁰⁸。本節においては字義通りにヤハウエが全世界の支配者であると捉えるのが最も簡潔であるが、他の二つの特徴の要素も含意すると考えられる。先に述べたように、前節は全世界的なヤハウエの救済を意図している。ヤハウエの王権が

¹⁶⁰³ Briggs, *op. cit.*, p. 200.

¹⁶⁰⁴ 本節の^{משל}は動詞 II ^{משל}のカル形分詞であるが、動詞 II ^{משל}と^{מלוכה}の併用も他の聖書箇所には見られない。

¹⁶⁰⁵ Dahood, *op. cit.*, p. 142; Kraus, *op. cit.*, p. 300.

¹⁶⁰⁶ 詩 59:14; 66:7; イザ 63:19。

¹⁶⁰⁷ 代上 29:12; 詩 89:10。

¹⁶⁰⁸ 士 8:23; 代下 20:6。

確立し、諸国民の支配者となったことが、全世界的な救済を実現する根拠となるのである。創造に関しても、前節の思い起こすという表現の背景に創造主ヤハウェの思想が存在するならば、そこから唯一の創造主による全世界の支配という発想を引き出すことは難くない。

30. 全ての地の肥えた者は食べ、平伏した。全ての塵に下る者は彼の前に跪くであろう。しかし、彼はその命を生かさなかった。

דשני־ארץ「地の肥えた者」という表現は本節に独特のものであるが、ここに用いられている名詞דשןが、他の用例において神に祝福された豊かで恵まれた様を示す際に用いられていることから¹⁶⁰⁹、本節の地の肥えた者も豊かな人々を指すものと考えられる。彼らはאכלו「食べ」、ושתחו「平伏した」。אכלとשההが併用され、それらの主語が同一人物である例には他者へのもてなしを描くものと¹⁶¹⁰、神への礼拝行為を描くものがあるが、文脈からして本節は後者に分類される。後者の用例は出エジプトの途上、イスラエルの民がモアブの娘達と共にその神々に生け贄を捧げ、食事をし、拝したことを報告する民 25:2、金の子牛像をヤハウェに見立て、同様のことを行った出 32:6-8、語順は逆転するが、ソロモン王の即位を祝う儀礼を描いた代上 29:20-22 である。これらの用例の内、民 25:2 は異教崇拝、出 32:6-8 は偶像崇拝であるため、ヤハウェの怒りを買ったが、本節においては後続の 31-32 において次世代にヤハウェのことが語り継がれて行くことが詠われている点から、異教の神々や偶像に対する礼拝行為を意味するのではなく、ヤハウェに対する儀礼の様を詠ったものと考えるのが適切である¹⁶¹¹。

יורדי עפר「塵に下る者」も本節に独特の表現である。創 3:19 に人がいずれ「塵に帰る」と記されているように、עפר「塵」という語彙は墓や死者の世界を描く際にも用いられる¹⁶¹²。加えて、本節最後の一文が死を想起させるため、本節の塵に下る者も死と関連付けて考察するのが妥当である。彼らはלפניו וכרעו「彼の前に跪く」。動詞כרעを用いて死を表現する例も聖書には散見されるが¹⁶¹³、先行する一文との並行関係と、詩 95:6 や代下 29:28-29 においてשההとכרעがヤハウェに対する礼拝行為を描く語彙として併用されていることから、本

¹⁶⁰⁹ 詩 92:15; イザ 30:23。

¹⁶¹⁰ 創 19:1-3。

¹⁶¹¹ Briggs, *op. cit.*, p. 200.

¹⁶¹² HALE Vol. 1, p. 862.

¹⁶¹³ 民 24:9; 士 5:27; 王下 9:24 詩 17:13; 18:40; 20:9; 72:9; 78:30; イザ 65:12。

節のこの語彙は死を意味するのではなく、ヤハウェに対する礼拝行為を意味するものと考えられる¹⁶¹⁴。

また、יורדי עפרに類似する表現にとして יורדי בור「穴に下る者」が挙げられる¹⁶¹⁵。これは死者を意味するものであるが、彼らがヤハウェに跪く或いは拝するといった記述は見られない。それどころか、穴に下る者がヤハウェを拝することは不可能なこととして否定されている¹⁶¹⁶。ヤハウェを拝することは生者のみに可能である¹⁶¹⁷。しかし、本節では全ての塵に下る者がヤハウェの前に跪く。これは如何なることか。この問題で鍵となるのは塵に下る者が何を意味しているかという点である。彼らが死者であるならば、当該箇所は死者までもがヤハウェを礼拝することを詠うものとなる¹⁶¹⁸。そうであれば当該箇所は穴に下る者に関する先の用例に対して逆転的である。しかしながら、本節のこの表現を死者と断定するには一点、問題が残る。続く一文との関連である。「しかし、彼はその命を生かさなかった」という一文の ונפשו「その命」の人称代名詞は、文脈から推測するならば（נפשの人称代名詞が三人称複数形ではなく単数形であるという点が奇妙であるが）、これに先行する「全ての塵に下る者」と考えられる。そうであれば、塵に下る者が跪いたその時点において彼は生者であったのではないか。この表現に関しては死者を想定するよりも、死に行く者と捉える方が適切であろう¹⁶¹⁹。

והוא לא חי「しかし、彼はその命を生かさなかった」という最後の一文は簡素であるが、動詞 חי「生かす」の主語が誰を意図しているのかという点が曖昧である。先に述べたように、命の持ち主は塵に下る者と考えるのが妥当である。死に行く者もヤハウェを拝するが、死を免れることはなかったということである。問題は動詞 חי「生かす」である。この動詞の主語を ונפשוと同一と捉えるならば、人に自身の命を生かす能力の無いことが詠われている。一方、この動詞の主語がヤハウェであるならば、ヤハウェが死に行く者の命を死に定めたことを意味する。この問題に関する決定的な解決策を提示することは困難であるが、いずれにせよ、人の命の主導権は人にあるのではなく、ヤハウェが有しているという思想

¹⁶¹⁴ כרעがヤハウェに対する礼拝行為を意味する例は王上 8:54; 代下 7:3; 29:29; エズ 9:5; 詩 95:6; イザ 45:23。他に「バアルに跪かなかった（王上 19:18）」も礼拝行為を表現する例。

¹⁶¹⁵ 詩 28:1; 88:5; 143:7; イザ 14:19; 38:18; エゼ 26:20; 31:14, 16; 32:18, 24, 25, 29, 30。

¹⁶¹⁶ 詩 88:5-6; イザ 38:18-19。

¹⁶¹⁷ イザ 38:19。

¹⁶¹⁸ Kraus, *op. cit.*, p. 300。

¹⁶¹⁹ Briggs, *op. cit.*, p. 200; Mays, *op. cit.*, p. 112。

がその根源にあるものと考えられる¹⁶²⁰。

本節は表現と曖昧さ、本文批評における問題の多さからその意図を探るのは難解であるが、ヤハウェに関する事柄が次世代に語り継がれるという次節以下の内容と併せて読むのであれば、敬虔な人々の生を簡潔に描いた一節として読むことが可能である。全ての地の肥えた者と全ての塵に下る者という表現は、一見すると恵まれた状況の中にある人々と苦境に立たされた人々を区分するもののように感じられる。しかしながら、彼らの行いはいずれもヤハウェに対する礼拝行為である。先に述べたように地の肥えた者は神に祝福された者を意味し、食べ、平伏すといった儀礼的な背景を匂わせる表現は彼らの敬虔さを意味する。一方、塵に下る者は死に行く者である。最後の一文との関連から死に行く者の祈りが神に聞き届けられなかったような印象を受けるが（死に行く者が神に跪くという表現から、そこに延命の願いが含まれるような印象を受けるが、当該箇所はその内容に関しては一切語らない）、死に際しても尚、神への従順を失わない人々の姿を描いたものとも考えられる。本節の地の肥えた者と塵に下る者の状況はそれぞれ異なるが、敬虔という点では共通する人々の姿を描いたものと言える¹⁶²¹。敬虔な人々は神の祝福の下に生き、死に際してもその信仰を失わない。彼らの命は有限であるが、その敬虔な信仰は次世代へと継承される。

31. 子孫は彼に仕え、主のことがその世代に語り伝えられるであろう。

マソラでは **וְהָיָה** 「子孫」に何の人称代名詞も付されていないため、幾分曖昧であるが、前節で詠われている敬虔な人々の子孫一般と捉えることが適切である。この子孫は **בְּנֵי** 「彼に仕える」とあるが、この彼に関して子孫の親に当たる人々か、ヤハウェかという二つの解釈が可能である¹⁶²²。前者の場合、子が親に仕えるという表現はマラ 3:17 にも見られ、その文脈から祝福された親子関係を表すものと言える。後者の場合は前節に引き続き子孫がヤハウェに対する敬虔な信仰者として生きることが意図する。いずれの場合においてもこの子孫が先代の信仰を継承するという点は同じである。

¹⁶²⁰ 申 32:39。

¹⁶²¹ メイズは 28-29 節と 30-32 節を関連付け、「あらゆる人々が、あらゆる場で、あらゆる状態、あらゆる時間において」（Mays, *op. cit.*, p. 112）ヤハウェに帰依することを描いたものとする。

¹⁶²² 動詞 **עָבַד** は人に対しても神に対しても用いられる（Westermann, “עָבַד”, *TLOT Vol. 2*, pp. 824-825, 829-831）。

יִסְפֹּר 「(それは) 語り伝えられるであろう」には動詞סִפַּרのピエル形が用いられている。この語彙の同形の用例はヨブ 37:20; 詩 88:12; イザ 52:15; ハバ 1:5 である。中でも詩 88:12 は死者がヤハウエに関する事柄を語り伝え得ようかと問うものであり、ヤハウエに関する事柄は生者が語り伝えるという点で当該箇所と共通の思想が確認される。לְדוֹר 「その世代に」の意図する所はこの子孫の同世代である。次節においては更に次の世代にヤハウエの義が伝えられることが詠われ、ある世代が先代の信仰を継承し、彼らが更に同世代や次世代に対してヤハウエに関する事柄を伝承して行く様が詠われている。同様の思想は出 10:2; 12:26-27; 13:8, 14-15; 申 6:7, 20-25; ヨシュ 4:6-7; 詩 44:2; 71:18; 77:1-8; 102:19 等にも見られる¹⁶²³。

32. 彼らは来て、生まれ来る民に彼の義を伝えるであろう。実に、彼が為されたと。

前節の動詞が三人称単数形であるのに対して、本節のיָבֹאוּ 「彼らは来て」とוְיִגִּידוּ 「(彼らは) 伝えるであろう」は三人称複数形である。文脈から推測するに、この三人称複数形の意図するものは前節の子孫とその世代と考えられる。しかしながら、彼らが何処に来るのかは曖昧である。詩 22 全体に照らして考えるならば、エルサレム神殿¹⁶²⁴や集会¹⁶²⁵といった場が想定されている可能性が高い。

彼らは生まれ来る民に彼の義を伝える。לֵעַם נוֹלֵד 「生まれ来る民に」と同じ表現は聖書には見られないが、וְנוֹלֵד がいずれ生まれ来る子を指す用例が見られる点¹⁶²⁶、עַם が同じ血族の者を指す点から¹⁶²⁷、これが前節の子孫とその世代の次の世代を指すことは明白である。彼らが次世代に伝えるצְדִיקָתוֹ 「彼の義」はヤハウエの義である。彼らが伝える義に関して、本節には非常に簡潔にכִּי עָשָׂה 「実に彼が為された」と記されているが、צְדִיקָה とעָשָׂה の併用はイザ 46:13 にも見られ、その義の意図するものは救済である。また、צְדִיקָה とנָגַד 「伝える」という語彙及び次世代への継承という鍵から、本節と詩 71:14-19 に共通の主題を見ることが可能である。詩 71:14-19 においても、神の義は救済と同義である。よって、本節の彼の義もヤハウエによる救済を意味するものと考えられる。

¹⁶²³ 月本、前掲書 321 頁。

¹⁶²⁴ 4 節。

¹⁶²⁵ 22、26 節。

¹⁶²⁶ 王上 13:2; 代上 22:9。

¹⁶²⁷ *HALE Vol. 1*, p. 838.

背景

先に述べたように、詩 22:28-32 は後代の拡張部分と考えられる。内容的には全世界的なヤハウエの支配を詠う 28-29 節と、ヤハウエの救済が世代を越えて伝承されて行く様を詠った 30-32 節に区分されるが、いずれも第二イザヤ書を始めとする預言書や他の詩編との関連性が強く、これらの思想に精通した人物の手によって付加されたものと考えられる。本単元は第二イザヤ書との関連から捕囚期以降のものと推測されるが、個人の嘆きと感謝、苦難と救済を詠った詩編がこれらの思想を基に拡張されたのであれば、民の共通の苦難であるバビロニア捕囚と、共通の救済の経験である捕囚からの解放を経た時点における拡張と考えるのが最も合理的と言える。そのため、本単元は捕囚解放後のものと推測される。

本単元にはシオンやエルサレム、エルサレム神殿等の場を特定する鍵語が見られない。諸国民はヤハウエの前に平伏すと簡潔に記されるのみである。よって、本論においてはヤハウエの所在と諸国民の所在が争点となる。と言うのも、諸国民のヤハウエ帰依に関してはイザ 19:19-25; ゼファ 2:11; マラ 1:11 のように、エルサレムやシオンではなく、異邦人の住まう地でヤハウエが崇拝されるという思想も聖書には見られるからである。本単元がエルサレムという場を想定しないのであれば、これはエルサレム巡礼に関する単元とはいえず、それに準ずるものに区分される。

先ずヤハウエの所在に関してはどうか。28-32 節が捕囚解放後の拡張と考えられ、その前提となる 26 節がエルサレム神殿を示唆する点、29 節がヤハウエの王権に言及し、支配者と称する点、30 節の食べ、平伏すといった表現に儀礼的背景が認められる点から、本単元のヤハウエの所在はエルサレムを想定するのが適切と考えられる。諸国民に関してはどうか。本単には **בוא** や **עלה**、**הלך** のような諸国民の移動を描く動詞は確認できない。鍵となるのは 28 節である。エルサレムに限らず異邦人が各々の地でヤハウエに帰依することを告げたゼファ 2:11 には 28 節と同じ動詞 **שח** が用いられている。**וַיִּשְׁתַּחוּ-לוֹ** 「彼らは彼に平伏すであろう」。この点に関する両者の相違は **לפני** と **ל** である。前者は目的格を示す際の一般的な前置詞であるが、後者はより明確な場を指定する前置詞である¹⁶²⁸。もし、詩 22:28 がゼファ 2:11 と同様に **לפני** ではなく **ל** と記されていたのであれば、指定されない場における諸

¹⁶²⁸ Van der Woude, “פנים”, *TLOT Vol. 2*, pp. 1002-1003.

国民のヤハウエ帰依を描くものとなり、諸国民のエルサレム巡礼には数えられない。しかしながら、ヤハウエの所在にエルサレムを想定し得る点、לפניという場の指定を含む表現が用いられている点から、諸国民がヤハウエに平伏す場は、ゼファ 2:11 のように彼らが住まうそれぞれの地ではなく、エルサレムであると考えられる。また、28 節と共通の言い回しを確認される詩 86:9 には動詞בואが用いられており、明確に巡礼が意図されている。先に述べた通り本單元には詩 86: 102 との関連が考えられるため、当該箇所が詩 86:9 を引用した可能性も考えられる。そうであるならば、28 節に諸国民の移動を示す動詞が見られないにもかかわらず、諸国民のエルサレム巡礼を想定している可能性は高い。

3-6 詩編 47 編

試訳

1. 指揮者に、コラの子らの詩編。
2. 全ての諸民族よ¹⁶²⁹、手を叩け。神に¹⁶³⁰挙げよ、喜びの声を。
3. 実に、いと高きヤハウエは恐るべき方¹⁶³¹、全地¹⁶³²の上の大王。

¹⁶²⁹ ダフッドはעמים「諸民族」を「強き者達」と読む (Dahood, *op. cit.*, pp. 283-284)。この強き者達は異教の神々を意味しており (*Ibid.*, p. 283)、7 節を「歌え、神々よ」と読むことによって、詩 47 が異教の神々に対するヤハウエの優越性を詠った一編となる (*Ibid.*, pp. 285-286)。しかしながら、当該箇所に対するこの読み替えを支持する写本は無く、論拠に乏しい (Anderson, *op. cit.*, p. 361)。よって、ダフッドの見解ではなく、マソラを支持する (7 節の問題に関しては当該箇所の注を参照)。

¹⁶³⁰ 少数の写本にはלאֱלֹהִים「神に」が無いが、マソラに見られるこの一語を付加とする明確な根拠を提示することは困難である。当該箇所からこの一語を抜いても本詩の使信が変わる或いは不明瞭になることは無いが、本詩二連の冒頭に当たる 7 節においてもאֱלֹהִים「神に」と讃美の対象が明示されているため、当該箇所のלאֱלֹהִיםを補完的な付加と見なすには至らない。他方、異読がこの一語を意図的に当該箇所から削除したと仮定するならば、その根拠は次節との関連であろう。次節も少数の写本に異読が認められ、これに従うと「実にヤハウエはいと高き方にして恐るべき方、全ての神々の上の大王」となる。この場合、ヤハウエを意味する本節のאֱלֹהִיםと他の神々を意味する次節的アֱלֹהִיםが重複し、混乱を引き起こす可能性が認められる。異読にはその混乱を避け、עליוןたるヤハウエとその他の神々を対比し、ヤハウエの優位性を明示する意図が認められる。しかしながら、LXX もマソラと同一である点、6-10 節においてאֱלֹהִיםがヤハウエを意味する語彙として用いられている点から、マソラの方がオリジナルである可能性が高い。よって、マソラを支持する。

¹⁶³¹ マソラはנורא「恐るべき方」だが、少数の写本とシリア語写本ではנורא。これにより本

4. 彼は諸民族を我らの¹⁶³³下に、異邦人らを我らの足下に屈服させる。
5. 彼は我らのために選ぶ。我らの¹⁶³⁴嗣業、彼の愛するヤコブの誇りを。セラ。
6. 神は歓声の中を、ヤハウエは角笛の音の中を昇った。
7. 歌え、神（に）¹⁶³⁵歌え¹⁶³⁶。歌え、我らの王に歌え¹⁶³⁷。
8. 実に神は全地の王¹⁶³⁸、歌え、マスキールを。
9. 神は¹⁶³⁹諸国民の王となり、神は¹⁶⁴⁰彼の聖なる御座に座した。

節前半部は「実にヤハウエはいと高き方にして、恐るべき方」となる。יהוה עליון「いと高きヤハウエ」という神の呼称は本節にしか見られない（詩 7:18 には שם־יהוה עליון「いと高きヤハウエの名」があるが、完全な一致とは言えない）。そのため、異読においてはヤハウエを主語とし、עליוןとנוראを述語と捉えを付したものと思われる。よって、マソラを支持する。¹⁶³² 少数の写本ではהארץ「地」ではなくאלהים「神々」。当該箇所本文批評に関しては前節の注を参照。

¹⁶³³ ブリッグス (Briggs, *op. cit.*, p. 399) やダフッド (Dahood, *op. cit.*, p. 285) は本節と次節の一人称複数形の人称接尾辞を三人称単数男性形で読む。これは本節及び次節の人称接尾辞וּ或いはנוを、動詞に付される人称接尾辞（動詞に付される場合、人称接尾辞וּは三人称単数男性形と一人称複数形の二つの意味を有する）と同形のものと捉えたものと思われるが、この人称接尾辞が三人称単数男性形の意味を有するのは動詞の場合であり、本節及び次節はそれに該当しない。よって、マソラを支持する。

¹⁶³⁴ LXX 及びシリア語写本では「我らの嗣業」ではなく「彼の嗣業」。続く「彼の愛するヤコブの誇り」がヤハウエの所有であると解した結果の訂正と考えられるが、先行する文言との関連から当該箇所が一人称複数形であっても問題は無い。よってマソラを支持する。

¹⁶³⁵ マソラではאלהיםだが、少数の写本にはלが付けられ（「神に」）、一つのヘブライ語写本と LXX では「我らの神に」となっている。本節後半ではלמלכנו「我らの王に」となっており、文意が明確であるが、当該箇所はマソラのままだと「歌え、神々よ、歌え」と取ることも可能である (Dahood, *op. cit.*, pp. 285-286; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 223)。本節前半部と後半部の関係から、本節前半部が神々に讃歌を要求するものではないことは明らかである。よっていずれの異読においても神を目的語とするための改変が為されているという点は合理的である。より難解なものが優先されるという本文批評の原理により、マソラが支持されるが、そのままでは神に対する命令のようでもあるため（「歌え、神、歌え」）、異読と同様の補足を括弧内に付した。

¹⁶³⁶ シリア語写本ではזמרו「歌え」ではなく「壮麗なる（神に）」。

この写本では本節最後のזמרוも見られない。いずれも本節のזמרוの連続を重複と見なした結果の改変であると考えられるため、マソラを支持する。

¹⁶³⁷ シリア語写本にはזמרו「歌え」が欠けている。本文批評に関しては上の注参照。

¹⁶³⁸ マソラではכל־הארץ「全地の」だが、多くの写本はעלを付し「全地の王」として読む。これは 3 節に合わせたものと考えられるため、マソラを支持する。

¹⁶³⁹ 二つのヘブライ語写本と LXX のヴェローナ、アレクサンドリア写本等ではכל「全ての」が付けられている。これは 2 節のכל־העמים「全ての諸民族」に合わせたものと考えられるため、マソラを支持する。

¹⁶⁴⁰ 一つのヘブライ語写本には当該箇所のאלהים「神は」が欠けている。同じ語彙が本節の前半部に見られるため、重複と捉えたものと思われる。異読のように当該箇所のאלהיםが無

10. 諸民族の高貴な者達は集められる。アブラハムの神の民（として）¹⁶⁴¹。実に地の盾達¹⁶⁴²は神のもの、彼は¹⁶⁴³大いに高められた。

形式、構成及び論点

詩 47 の一貫性に対する異論は研究者の中には見られない。本詩は呼び掛け (2, 6-7 節) とその理由 (3, 8-9 節)、諸民族とイスラエルの民の関係性を含む締めの部分 (4-5, 10 節) という形式が繰り返されており、これを第一連 (2-5 節) と第二連 (6-10 節) から成る二部構成の一編と読むことが可能である¹⁶⁴⁴。第一連では諸国民に対するヤハウエの勝利が詠われ、第二連では全人類に対するヤハウエの即位が詠われる。これら二連を一編の詩編として読む論拠として、以下の特徴が挙げられる。(一) 2 節のעַמִּיםと 10 節のעַםがインクル

い方が円滑であるが、より難解なものを優先する本文批評の原則に従いマソラを支持する。¹⁶⁴¹ LXX 及びシリア語写本では「諸国民の高貴な者達はアブラハムの神の民と共に集められた」。マソラのままではעַם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם「アブラハムの神の民」と先行する文脈の関連が不明瞭であるため、עַם「と共に」を付したものと考えられる（元来はעַם עַםと同じ子音の別の語彙が連続していたものの、一方が削除された可能性も考えられる (Kissane, *op. cit.*, p. 206)。BHS の注のようにעַם「民」をעַם「と共に」に読み替えるのは、「諸民族の高貴な者達はアブラハムの神と共に集められ」となるので文意が崩れる)。本節全体で捉えるならば、諸国民の高貴な者達は地の盾達と並行して用いられる。解説の項でも述べるように地の盾達とは指導者達を意味する表現である。この地の盾達が神の所有であるということは本節において明白である。地の盾達が神の所有である故に、並行する諸民族の高貴な者達も神の所有である。また、聖書全体の使信から、アブラハムの神の民も神の所有と考えて差し支えない。この神の所有という観点において本節では諸民族の高貴な者達（地の盾達）とアブラハムの神の民を同等と見なすことが可能である。これにアブラハムへの神の約束を加味するならば、本節は「アブラハムの神の民として」と解するのが適切である。「アブラハムの民と共に」と解することも可能であるが、以上の理由から本論では「アブラハムの神の民（として）」と括弧内に補足を付した。

¹⁶⁴² LXX では「地の力ある者達」となっており、より文意が明瞭であるが、より難解なマソラを支持する。

¹⁶⁴³ LXX では三人称複数形。マソラの単数形が神を意味するのに対し、LXX では集められた人々が高められる。6 節の「昇った」と本節の「高められた」はいずれも動詞עָלָהを用いており、各連の締めに神が人々の讃歌の中をעָלָהするという並行関係が認められるため、マソラを支持する。

¹⁶⁴⁴ Anderson, *op. cit.*, p. 360; Craigie/ Tate, *op. cit.*, p. 347; Mays, *op. cit.*, p. 186; Kraus, *op. cit.*, p. 466; Seybold, *op. cit.*, p. 192. フォーラー (Fohrer, *op. cit.*, pp. 84-85) やツェンガー (Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, pp. 291-293) は本詩を三連に分けるが、この詩編の重複構造は明瞭であり、二連から成る一編と捉えるのが適切である。

ージオを形成している¹⁶⁴⁵（更に第二連は動詞^{לָחַם}の使用によってインクルージオを形成している）。(二) 各連は形式の他にヤハウエが全地に君臨する王であるという思想で関連付けられている。(三) 以下の解説において明らかなように、本詩の文言には他の詩編や申命記史家、預言書との関連が見られる。中でも詩編と申命記史家に見られる表現には特徴的なものが多いが、これらも各連に偏ること無く用いられている。以上の特徴から詩 47 を二連から成る一編の詩編と捉え、これを一つの文学単位として扱うことは適切である。

また、本詩に関してはこれが歴史的事実を詠ったものであるのか、終末論的な一編であるのか、何らかの儀礼と関連する一編であるのかといった議論があるが¹⁶⁴⁶、この点に関しては本詩の背景と関連するため、背景の項で扱う。

解説

1. 指揮者に、コラの子らの詩編。

לְבַנֵּי קוֹרַח 「コラの子らの」は詩 42; 44-49; 84; 85; 87; 88 の表題に見られる¹⁶⁴⁷。彼らの出自や素性に関しては聖書の記述に多様性が見られるため、ある一定の立場の人物像を想定することは困難である¹⁶⁴⁸。

本詩はコラの子らを表題に冠する詩 42 以下の一群の詩編に配置されている。これらの詩編は各々その背景に関する議論があり、一貫した見解を提示することは困難であるが、明らかなことは全てに共通する背景を想定することが困難だということである¹⁶⁴⁹。これら

¹⁶⁴⁵ Dahood, *op. cit.*, pp. 283-284.

¹⁶⁴⁶ Weiser, *op. cit.*, p. 374.

¹⁶⁴⁷ ただし、本節と同様の表題は詩 49:1 のみ。

¹⁶⁴⁸ 創 36:16 では彼らはエサウの子孫に位置付けられるが、出 6:21 以下; 代上 2:43 ではイスラエルの系図に、代上 6:7 ではレビの一族に含まれている。また、その素性に関しては神殿の詠唱者（代上 6:22）や門衛（代上 9:22）といったものから、モーセとアロンに対する反逆者（民 16 以下; 26）と多様性が認められる。月本は「コラハの子孫をめぐる伝承がこのように揺れるのは、第二神殿時代、この一族自体の立場が揺れたことを示している」（月本『詩篇の思想と信仰 II』232 頁）との見解を示し、第二神殿時代に祭司閥の抗争があった可能性を提示する（同書 232-233 頁）。

¹⁶⁴⁹ 各詩編の背景には議論があるものの、捕囚期以前の背景が想定される詩 48 (Kraus, *op. cit.*, pp. 473-474) から捕囚解放後からマカバイ時代までの幅広い背景が考えられる詩 44 といったように (*Ibid.*, pp. 445-446)、各詩編の背景に一定の時代を想定することは困難である。

の詩編は巡礼¹⁶⁵⁰、王的ヤハウエ¹⁶⁵¹、シオン神学¹⁶⁵²、全人類との関連（帰依や呼びかけ）¹⁶⁵³といった共通のモチーフによって緩やかに関連付けられているが、詩 42 以下の表題に關しては編集者によるものと見なすのが適切と考えられる¹⁶⁵⁴。

2. 全ての諸民族よ、手を叩け。神に挙げよ、喜びの声を。

תקעו־כף「手を叩け」と同様の表現は他に箴 17:18; 22:26; ナホ 3:19 に見られる。箴言の用例はいずれも誓約を為す姿を表すものであるが積極的な文脈ではない。どちらも保証に関連するものであり、思慮を欠いた行為に対する警告である。ナホ 3:19 はアッシリアの滅亡を預言する文脈にある。アッシリアの滅亡を聞きつけた人々が、アッシリアに向かって手を叩く。これは喜びの表現とも取れるが¹⁶⁵⁵、嘲笑を意味する可能性もある¹⁶⁵⁶。聖書において手を叩くという表現はתקעとכףの組み合わせに限られず、נכה、מחא、ספקとכף¹⁶⁵⁷、מחאとנ¹⁶⁵⁸といった種類が確認できる。各語彙の組み合わせに限定されること無く、怒り¹⁶⁵⁹、嘆き¹⁶⁶⁰、嘲笑¹⁶⁶¹、喜び¹⁶⁶²と、その行為の意味するものは多様である。本節に見られるתקעとכףの組み合わせは消極的なものが多いが、本節がそれらの用例と同義であるとは考え難い。同じ動作を意味する他の語彙の組み合わせでは、王下 11:2; 詩 98:8 の喜びの表現が王の即位と関連しており、本詩の主題と共通する¹⁶⁶³。

רוע「挙げる」という動詞がתקע־כף「手を叩く」という表現と共に用いられる例は他には

¹⁶⁵⁰ 詩 42-43; 47; 48。

¹⁶⁵¹ 詩 44; 45; 47。

¹⁶⁵² 詩 46; 47; 48。

¹⁶⁵³ 詩 45; 46; 47; 49。

¹⁶⁵⁴ Kraus, *op. cit.*, p. 438.

¹⁶⁵⁵ Hirsch, *op. cit.*, p. 335.

¹⁶⁵⁶ 哀 2:15; エゼ 6:11; 25:6 には別語を用いた類似の表現が見られ、手を叩くことが嘲笑を意味する。

¹⁶⁵⁷ נכהとכףは王下 11:2; エゼ 6:11; 22:13。מחאとכףは詩 98:8; イザ 55:12。ספקとכףは民 24:10; ヨブ 27:23; 哀 2:15。

¹⁶⁵⁸ エゼ 25:6。

¹⁶⁵⁹ 民 24:10; エゼ 22:13。

¹⁶⁶⁰ エゼ 6:11。

¹⁶⁶¹ 哀 2:15; エゼ 6:11; 25:6。

¹⁶⁶² 王下 11:2; 詩 98:8; イザ 55:12。

¹⁶⁶³ Anderson, *op. cit.*, p. 360; Cohen, *Psalms*, p. 147; Kraus, *op. cit.*, p. 467; Rogerson/McKay, *op. cit.*, p. 222.

無い。רועとתקעが併用される際は手ではなくラッパや角笛が関連し、宿営に対する合図¹⁶⁶⁴、関の声¹⁶⁶⁵、祭儀¹⁶⁶⁶においてそれらの楽器が吹き鳴らされる。ただし本節にはבְּקוֹר רִנָּה「喜びの声を」という表現が付されていることから、当該箇所が関の声を意味するものとは考え難い。בְּקוֹר רִנָּהが関の声に用いられる例は無く、祭儀又は救済における感謝の声を表す際に用いられる表現である¹⁶⁶⁷。また、本節と同様にהִרְעִיזוּという表現を用いて神に対する讚美を描く用例は詩編に限定される¹⁶⁶⁸。この内、イスラエルの民に向けられた詩 81 を除く詩 66; 98; 100 の用例は全地に対する呼び掛けという点で共通する。本節では呼び掛けられるのはכָּל־הָעַמִּים「全ての諸民族」であるが、全世界的な讚美の呼び掛けという点では一致する。

3. 実に、いと高きヤハウエは恐るべき方、全地の上の大王。

יהוה עליין「いと高きヤハウエ」と同じ表現は他の箇所には見られないが¹⁶⁶⁹、ここに用いられているעלייןは特に詩編に多く用いられる語彙である¹⁶⁷⁰。この語彙の起源は王国期以前に遡り、神々の頂点の至高神を意味するものであるが¹⁶⁷¹、「この名称がヤハウエに用いられる場合、その万神論的な特徴は（ヤハウエが神々の子らや神的存在の主として扱われる場合を除いては）失われる¹⁶⁷²」。また、詩編においてこの神の呼称が用いられる際、その特徴は以下の四種に分類し得る。(一) 諸国民や諸民族を含む敵対者に勝利する神¹⁶⁷³。(二) 苦境から救済する力を有する神¹⁶⁷⁴。(三) 唯一神或いは至高神¹⁶⁷⁵。(四) 神に対する反逆者らの嘲笑を含んだ言動¹⁶⁷⁶。これらの中で本節と関連が深いものは(一)と(三)である。

¹⁶⁶⁴ 民 10:7。

¹⁶⁶⁵ ホセ 5:8; ヨエ 2:1。

¹⁶⁶⁶ 詩 81:2。

¹⁶⁶⁷ 祭儀と関連するのは詩 42:5; 118:15。神の救いとの関連は詩 118:15; イザ 48:20。

¹⁶⁶⁸ 詩 66:1; 81:2; 98:4, 6; 100:1。

¹⁶⁶⁹ 詩 7:18 にはשֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ「いと高きヤハウエの名」があるが、完全な一致とは言えない

¹⁶⁷⁰ Lisowsky, *op. cit.*, p. 1071.

¹⁶⁷¹ Anderson, *op. cit.*, p. 362; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 291.

¹⁶⁷² Anderson, *op. cit.*, p. 362.

¹⁶⁷³ 敵に対する勝利（諸国民との関連有り）、詩 7:18; 9:3。敵に対する勝利（諸国民等への明言無し）、詩 21:8; 92:2。ヤハウエの勝利に言及するものの敵対者に関する明言は見られない（しかし諸国民や諸民族への言及は見られる）詩 46:5。

¹⁶⁷⁴ 詩 57:3; 77:11; 91:1。詩 57; 77 には諸国民に関する言及有り。

¹⁶⁷⁵ 唯一神、詩 83:9; 87:5; 97:9。至高神、詩 50:14; 82:6。

¹⁶⁷⁶ 詩 73:11; 78:35, 56; 107:11。

先ず（一）との関連である。本詩には諸民族や諸国民を敵対者とは描かず、詠み手による敵対者からの救済の要求や感謝も見られないが、次節において諸民族や異邦人が詠み手の足下に屈服する。本詩にはヤハウエの戦闘のモチーフも見られないが、ヤハウエの全世界的な勝利が想定されているということは、次節において明白である。（三）との関連に関しては全世界の人々の帰依が 2, 4, 10 節に描かれているが故に、ヤハウエの唯一神としての性質が暗示されていると言える。

いと高きヤハウエは **נורא** 「恐るべき方」であり、全地に君臨する **מלך גדול** 「大王」である。前者に関しては詩 68:36 の解説でも述べたように、恐れは信仰と関連するため、本節の意図もヤハウエこそが信仰の対象たり得る神であるということを告白するものと言える¹⁶⁷⁷。後者の **מלך גדול** に関しては本節と同様に単数形の用例が王下 18:19, 28; 詩 95:3; コヘ 9:14; イザ 36:4; マラ 1:14 に¹⁶⁷⁸、複数形の用例が詩 136:17; エレ 27:7 に見られる。これらの用例は全世界的な支配者たる神に関するものと人に関するものに区分される。前者は詩 95:3; マラ 1:14 であり、いずれも神の全世界的な支配に言及する。人に対する用例もこれに似、特に王下 18:19, 28; イザ 36:4 ではアッシリアの大王センナケリブの称号としてこの表現が用いられる¹⁶⁷⁹。その他の人に対する用例ではセンナケリブの用例のように対象の具体的な素性は明示されないが、いずれも **גדול** を付すことによってその対象の強大さが示される。「大王はアッシリア、バビロニア、ペルシアの世界的な王の称号であり、彼らは小国の諸王を臣下としてその足下に置き、支配した¹⁶⁸⁰」。本節のこの表現が詩 95:3; マラ 1:14 と共通の意図を持つことは明らかであるが、ヤハウエを大王と称する背景にはセンナケリブのように世界的な支配を実現した大王の姿が重ねられていると考えられる。

本節の鍵語である **עליון**、**נורא**、**מלך** であるが、これらの語彙が全て併用される例は他には無い。ただし、これらの内の二語の組み合わせの用例は幾らか確認できる。詩 97 ではヤハウエは王であり、いと高き方である。当該箇所における **עליון** は唯一神ではなく、神々に対する至高神として用いられる。**מלך** と **נורא** の併用は代上 16; 詩 47; 68; 96; 99; 145; マラ

¹⁶⁷⁷ 「恐るべき方」はバアルに用いられた表現でもある (Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 291)。よって、**עליון**、**נורא** 共に、それらの表現をヤハウエに適用する背景にはカナン信仰がその根源にある可能性が考えられる。

¹⁶⁷⁸ 王下とイザの用例は **המלך הגדול**。

¹⁶⁷⁹ Anderson, *op. cit.*, p. 362; Kissane, *op. cit.*, p. 206. アッシリアの大王を意味する別表現として **מלכי רב** がホセ 10:6 に見られる (Duhm, *op. cit.*, p. 193)。これに類似する表現を用いて詩 48:2 ではシオンの山を **רבת מלך** 「大王の都」と称する。

¹⁶⁸⁰ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 292.

1:14 に見られる。中でも詩 68: 96 は前章で取り上げたように諸国民のエルサレム巡礼における奉獻を描くものであり、詩 99 も全世界的なヤハウエの王としての君臨と諸国民の帰依を詠う一編である。マラ 1:14 には先に述べたように *מלך גדול* という表現が見られる。*עליון* と *נורא* の併用は本節に独自のものである。

4. 彼は諸民族を我らの下に、異邦人らを我らの足下に屈服させる。

ידבר 「(彼は) 屈服させる」に用いられている動詞は I *ידבר* のヒフィル形であるが、この語彙の同形の用例は他に詩 18:48 のみである¹⁶⁸¹。詩 18:48 は *וידבר עמים תחתיו* 「彼〔神〕は諸民族を私の下に屈服させる」というもので、本節前半部の *ידבר עמים תחתינו* 「彼は諸民族を我らの下に屈服させる」と酷似している。詩 18 の用例において明白なように、この表現は神による勝利がもたらされることを意味する¹⁶⁸²。しかし、本詩と詩 18 には決定的な相違が認められる。詩 18 では詠み手である神によってダビデ王の下に諸民族が屈服させられる。本詩においても神の力によって詠み手の下に諸民族が屈服させられる点と同じであるが、詩 18 のような戦闘の描写は見られず、詠み手も王ではない。王はヤハウエである。では何故、諸民族や異邦人は王であるヤハウエに屈服するのではなく、我らに屈服するのか。ここには詩 18:48 との関連性の他に詠み手の主張が含まれていると考えられる。それは異邦人とイスラエルの民の区別の明確化である。第一に当該箇所を我らにすることによって、本節が諸民族によるヤハウエに対する礼拝行為を意味するのではなく、彼らに対するヤハウエの勝利と支配を意味することが明らかとなる。第二に本詩はその大部分においてヤハウエと全世界の諸国民との関連を詠うが、次節ではヤハウエによるイスラエルの民の選びが詠われる。本詩は全世界的なヤハウエの支配の実現を詠うが、その中にある選ばれし民と神ヤハウエの関係は他の諸民族に対する優位性として機能するのである。この点において本詩は諸国民の帰依を主題としながらも、諸国民とイスラエルの民の間の区別がヤハウエへの帰依によって無効となることを告げる第三イザヤ書の使信とは立場を異にする。

¹⁶⁸¹ ピエル形の用例は代下 22:10; ヨブ 19:18; 雅 5:6。

¹⁶⁸² Briggs, *op. cit.*, p. 398. 人々が足下に屈服するというモチーフは、勝者と敗者を明瞭に表すものとして、ヨシュ 10:24; 詩 110:2 (Kraus, *op. cit.*, p. 468) や、古代オリエント地方の遺物にも確認できる (ANET, p. 374; Pritchard, *op. cit.*, pic. 100a, 102, 121)。

5. 彼は我らのために選ぶ。我らの嗣業、彼の愛するヤコブの誇りを。セラ。

ヤハウェを主語とした II בחר「選ぶ」の対象は聖所と関連する場の選びと¹⁶⁸³、王¹⁶⁸⁴やレビ人¹⁶⁸⁵、イスラエルの民¹⁶⁸⁶といった人¹⁶⁸⁷の選びがその大半を締める¹⁶⁸⁸。本節の場合、ヤハウェが詠み手のために選ぶのは詠み手のנחלה「嗣業」とגאון יעקב אשר-אהב「彼の愛するヤコブの誇り」である。前者の語彙はそれが神の所有である場合イスラエルの民を指すこともあるが、本節では詠み手の嗣業である故、カナン之地と断定することが可能である¹⁶⁸⁹。これに続くヤコブの誇りは他にアモ 6:8; 8:7; ナホ 2:3 にも見られる表現である。アモ 8:7; ナホ 2:3 ではこの表現が具体的に何を意味するのか不明瞭であるが、アモ 6:8 ではヤコブの誇りがエルサレム神殿と関連付けられている。ヤハウェを主語とする II בחרの用例の大半がエルサレム神殿を含む聖所と関連する点、ヤハウェを主語とした動詞אהב「愛する」の用例¹⁶⁹⁰にも少数ではあるがシオンがその対象として言及される例が見られる点から¹⁶⁹¹、当該箇所のヤコブの誇りはエルサレム神殿を意味するものと考えられる¹⁶⁹²。

既に述べたように、本節は前節と関連してイスラエルの民と神ヤハウェの特別な関係を主張する。前節がイスラエルの民と異邦人との関係性を主張するのに対し、本節はそれに加え全世界を支配する神の所在を主張する。ヤハウェは単一の民族の神という枠組みを越えても尚、エルサレムをその所在として選ぶのである。よって、エルサレムとその神殿がヤハウェの支配する全世界の中心となる。我らのためにという本節の文言は、この場の選

¹⁶⁸³ 申 12:5, 11, 14, 18, 21, 26; 14:23, 24, 25; 15:20; 16:2, 6, 7, 11, 15, 16; 17:8, 10; 18:6; 26:2; 31:11; ヨシュ 9:27; 王上 8:16, 44, 48; 11:13, 32, 36; 24:21; 王下 21:7; 23:27; 代下 6:5, 6, 34, 38; 7:12, 16; 12:13; 33:7; ネヘ 1:9; 詩 78:68, 70; 132:13; ゼカ 1:17; 2:16; 3:2。

¹⁶⁸⁴ 申 17:15; サム上 10:24; 16:8, 9, 10; サム下 6:21; 王上 8:16; 11:34; 代上 28:4, 5, 6, 10; 29:1; 代下 6:5, 6。

¹⁶⁸⁵ 民 16:5, 7; 申 18:5; 21:5; 代上 15:2。

¹⁶⁸⁶ 申 4:37; 7:6, 7; 10:15; 14:2; 王上 3:8; 代下 29:11; 詩 33:12; 78:67, 68; イザ 14:1; 41:8, 9; 43:10; 44:1, 2; 49:7; エレ 33:24。

¹⁶⁸⁷ 他にアブラハム (代下 9:7)、アロン (詩 105:26)、ゼルバベル (ハガ 2:23)。

¹⁶⁸⁸ その他の例として、断食 (イザ 58:5, 6) やヤハウェ自身の所作 (イザ 66:4)。

¹⁶⁸⁹ Kraus *op. cit.*, p. 468; Kroll, *Psalms*, p. 136。

¹⁶⁹⁰ 申 4:37; 7:13; 10:18; 23:6; サム下 12:24; 詩 11:7; 33:5; 37:28; 47:5; 78:68; 87:2; 146:8; 箴 3:12; 15:9; イザ 43:4; 48:14; 61:8; エレ 31:3; ホセ 14:5; マラ 1:2; 2:11。

¹⁶⁹¹ 詩 78:68; 87:2。

¹⁶⁹² ヤコブの誇りは嗣業と並行して用いられている点や、前節と本節がカナン之地の征服に関する伝承を想起させる点 (Anderson, *op. cit.*, p. 362; Hirsch, *op. cit.*, pp. 337-338; Mays, *op. cit.*, p. 186-187) から、これをカナン之地 (Anderson, *op. cit.*, p. 363) と解する可能性もあるが、当該箇所の語彙や表現の特徴から神殿を指すものとするのが適切と思われる。

びがイスラエルの民とヤハウェの関係の証として機能することを意味する。

6. 神は歓声の中を、ヤハウェは角笛の音の中を昇った。

תְּרוּעָה「歓声」と שׁוֹפָר「角笛」が併用される例は祭儀¹⁶⁹³や讃美¹⁶⁹⁴、或いは関の声¹⁶⁹⁵に分類される。本詩の文脈から当該箇所が関の声を表現しているとは考え難い。次節以下、ヤハウェの即位に対する讃歌の要求が続くので、本節の歓声と角笛は祭儀や讃美の現実を反映したものとするのが適切である。これら二語を併用する例の中でサム下 6:15; 代上 15:28 は動詞 עלהを用いて神の箱のエルサレム入城を描くものである。第一連の締めがエルサレムの選びである点、これまでに度々見て来たように動詞 עלהには巡礼を意味する用例が見られる点から、本節をヤハウェのエルサレム入城を詠うものと捉える見解がある¹⁶⁹⁶。しかしながら、ヤハウェや神を主語とした動詞 עלה「上る」の用例¹⁶⁹⁷に着目すると¹⁶⁹⁸、エルサレムにヤハウェが上るという表現は無く、向かう先は常に天である¹⁶⁹⁹。これと関連して、9 節にはヤハウェが כִּסֵּא קְדֹשׁוֹ「彼の聖なる御座」に座するという表現が見られる。ヤハウェの御座に関してはエレ 3:17 の解説でも述べたように、多くは天を指すが、神殿や祭壇を指す用例も見られる¹⁷⁰⁰。しかしながら、神が御座に יָשָׁב「座す」という場合、御座が神殿や祭壇を意味する例は無い。場を特定しない詩 9:5 を除けば、神が御座に座するという表現が適用される場合、その御座の所在は天である¹⁷⁰¹。よって、本節を含む第二連は神の箱の入城の祭儀を直接反映したものとは言えず、神の天における即位を詠うものと捉えるのが適切である。

7. 歌え、神（に）歌え。歌え、我らの王に歌え。

本節から次節に掛けて זָמְרוּ「歌え」という呼び掛けが五回繰り返される。ここに用いら

¹⁶⁹³ レビ 23:24; サム下 6:15; 代上 15:28。

¹⁶⁹⁴ 詩 150:5。

¹⁶⁹⁵ ヨシユ 6:5, 20; ヨブ 39:25; エレ 4:19; アモ 2:2; ゼファ 1:16。

¹⁶⁹⁶ Briggs, *op. cit.*, p. 399; Dahood, *op. cit.*, p. 285; Rogerson/McKay, *op. cit.*, p. 223.

¹⁶⁹⁷ 創 17:22; 35:13; 出 33:3, 5; イザ 28:13; エゼ 11:23; 詩 47:6; 68:19。

¹⁶⁹⁸ サム下 6:15; 代上 15:28 における עלהの主語は神の箱ではなく、ダビデとイスラエルの全ての家。

¹⁶⁹⁹ 本節の עלהを天に昇るとする見解は Cohen, *op. cit.*, p. 147; Duhm, *op. cit.*, p. 194;

Kissane, *op. cit.*, p. 206; Kraus, *op. cit.*, p. 468.

¹⁷⁰⁰ 出 17:16; エレ 3:17; 14:21; エゼ 43:7。

¹⁷⁰¹ 王上 22:19; 代下 18:18 イザ 6:1。

れている動詞מָנַחの用例の大部分は詩編にあり、その他の用例においても詩文に限られる語彙である¹⁷⁰²。この語彙は神に対する讃歌を歌うことを表すものであるが、その用例の多くにおいて被造物や諸国民に関する言及が見られるという特徴も挙げられる¹⁷⁰³。諸国民は詠み手の敵として言及される例が多いが、詠み手の讃美が諸国民にまで響く例や、彼らにも讃美への参加を要求する例も見られる。本詩においてもこの呼び掛けが全世界の人々を視野に入れていることは明らかである。

第一連では我らと諸民族や異邦人の間には明らかな区別が見られた。しかしながら、第二連ではどうか。本節以下、ヤハウエは我らの王、全地の王、諸国民の王と称される。この表現の変化によって、ヤハウエが全人類を含む被造物全ての王であることが証される。特徴的なのは、王ヤハウエとの関係の下において、我ら、全地、諸国民が並行して言及されるということである。王ヤハウエとの関係という一点において第二連はこれらを同等に扱う。しかしながら、これが第一連におけるイスラエルの民の優位性を否定する或いは矛盾するかと言うと、そうではない。10 節にアブラハムの神の民とあるように、この全世界的なヤハウエの支配の実現の基には特別な選びの要素が尚も残っている。イスラエルの民は全世界的な神の支配の中心であり、根源である。

8. 実に神は全地の王、歌え、マスキールを。

משכיל「マスキール」は本節の他には詩編の表題にのみ見られる語彙である¹⁷⁰⁴。この語彙が讃歌に関連する何らかの意味を持ったものであるということは明らかであるが、マスキールを表題に持つ詩編に内容的、形式的な統一性は見られず、この語彙の厳密な意味も不明である¹⁷⁰⁵。

9. 神は諸国民の王となり、神は彼の聖なる御座に座した。

本節は全人類に対するヤハウエの即位を詠う。動詞מָלַךְ「王となる、治める」をヤハウエに用いる例は他に出 15:18; 詩 93:1; 96:10; 97:1; 99:1; 146:10; イザ 24:23; 52:7; エゼ

¹⁷⁰² Lisowsky, *op. cit.*, p. 446.

¹⁷⁰³ 士 5:3; 代上 16:9; 詩 7:18; 9:12; 18:50; 33:2; 57:8, 10; 59:18; 66:2, 4; 68:5, 33; 98:4, 5; 104:33; 105:2; 108:2; 135:3; 144:9; 146:2; 147:1, 7; 149:3; イザ 12:5。

¹⁷⁰⁴ 詩 32:1; 42:1; 44:1; 45:1; 52:1; 53:1; 54:1; 55:1; 74:1; 78:1; 88:1; 89:1; 142:1。

¹⁷⁰⁵ 研究者の中にはマスキールを特別な技術或いは技法を伴う讃歌であるとするものもあるが (Cohen, *op. cit.*, p. 148; Duhm, *op. cit.*, p. 194)、その実は不明 (Dahood, *op. cit.*, p. 286) というのが現状における的確な見解であろう。

20:33; ミカ 4:7 である。この内の出 15:18; エゼ 20:33; ミカ 4:7 を除く大多数の用例においては、ヤハウエの王権が全世界的な広がりを見せる。詩編においては既に詩 96:10 に見られたように יהוה מלך という形が一つの定式として確認できる¹⁷⁰⁶。しかしながら、本節ではその定式とは別の定式が用いられている。מלך אלהים עלי-גוים 「神は諸国民の王となり」に見られる動詞 מלך、人名、על という形は王の即位を表す際に用いられる定式である¹⁷⁰⁷。この定式はサム下と列王記にのみ見られ、歴代誌には見られない。申命記史家に独特の定式である。

כסא קדשו 「彼の聖なる御座」に関しては、既に述べた通り、動詞 ישב との関連から天の御座を指すものと考えられる。

10. 諸民族の高貴な者達は集められる。アブラハムの神の民（として）。実に地の盾達は神のもの。彼は大いに高められた。

נדיבי עמים 「諸民族の高貴な者達」に用いられている語彙 נדיב には自発的な意思を持つ者と高貴な者といった二つの意味がある¹⁷⁰⁸。前者の用例は後者に比べて少ないが、出 33:5, 22; 代上 28:21; 代下 29:31 では進んで献納物を捧げる者として描かれる。後者に関しては民 21:18; ヨブ 34:18; イザ 32:5 では שרים 「高官達」と同列に置かれており、箴 8:16 では統治者の一角に数えられる。また、箴 19:6; イザ 32:8 では裕福な人々を指す。本節の表現とは若干の相違が認められるが民 21:18 には נדיבי העם、詩 113:8 には נדיבי עמו といった類似する表現が見られる。前者は既に述べたように高官達と同列に置かれ、後者では弱者や貧者がヤハウエの救済によって נדיבי עמו と共に住まうことが詠われる。弱者や貧者と相対する存在として描かれるという点ではイザ 32:8 と共通しており、彼らが裕福な人々であることが示唆される。

本節の נדיבי עמים が諸民族の意思ある者達を意味するのか、諸民族の高貴な者達を意味するのかに関しては、並行して記されている מגני-ארץ 「地の盾達」及び עם אלהי אברהם 「アブラハムの神の民」から明らかとなる。この地の盾達という表現は本節に独自のものである。盾は字義通りに戦時の保身に用いる道具であるが、王上 10:17; 14:26, 27; 代下 9:16; 12:9, 10; 32:27; エゼ 27:10 では宝物の一つに数えられる。地の盾達が地の宝を意味するのであ

¹⁷⁰⁶ Anderson, *op. cit.*, p. 364.

¹⁷⁰⁷ サム下 8:15; 王上 15:1; 16:8, 23; 王下 9:29; 10:36; 13:1, 10; 15:8, 17, 23, 27; 17:1

¹⁷⁰⁸ HALE Vol. 1, p. 673-674.

れば、本節を諸民族の意思ある者達による奉獻を詠うものと捉えることも可能である。他方、詩 89:19 では盾は王を意味する¹⁷⁰⁹。

これらの表現は **עם אלהי אברהם** 「アブラハムの神の民」とも併記される。試訳注に記したように、当該箇所は **נדיבי עמים** がアブラハムの神の民として集められることを意図している。このアブラハムの神の民が神に属すということは疑いようが無い。本節は地の盾達が神のものとなることを詠うが、それらが神の所有となることとアブラハムの神の民が同列に置かれている。いずれも神の所有という点で同等である。アブラハムの神の民が王上 10:17 等に見られる盾と同じ意味の宝物であるとは言い難い。よって、地の盾達はアブラハムの神の民に加えられる人々を比喩的に表現したものと捉えるのが適切である。以上の点から、**נדיבי עמים** は諸民族の裕福な指導者層と解するのが適切である。

本詩はその締めにおいてアブラハムに対する神の約束の実現が詠われている¹⁷¹⁰。アブラハムへの約束においては地上の氏族が全て彼によって祝福を受けることが告げられるが¹⁷¹¹、本節で神に集められるのは諸民族を代表する指導者層のみである。本詩は初めに全ての諸民族に呼び掛けているので、諸民族の指導者層のみがアブラハムの民となるわけではない。アブラハムへの約束と同様に、神の祝福は全人類を包括する。では何故、本節は指導者層のみが集められると詠うのか。聖書の思想から想起させられるのは、バビロニア捕囚との関連である。捕囚によって彼の地に連れられた（バビロニアに視点を移すと集められた）人々はユダ王国の全てではなく、王や高官、勇士、職人達であった¹⁷¹²。全ての人々がバビロニアに連れられたわけではないが、この一部の人々の捕囚によって国家は滅亡し、残された人々もその命運を共にした。既に見て来たように、本詩には申命記史家的表現が確認でき¹⁷¹³、3-4 節は明らかに戦勝国と敗戦国、宗主国と属国の姿を反映している。それを踏まえるならば、本節がバビロニア捕囚を反映していたとしても不思議ではない。バビロニア捕囚と同様に一部の指導者層が集められ、神に帰属するということは、その指導者層に統治されていた人々全体も神の所有となることを意味する。

とは言え、本節は単にバビロニア捕囚を逆転しただけではない。それをアブラハムへの

¹⁷⁰⁹ Anderson, *op. cit.*, p. 365; Cohen, *op. cit.*, p. 148; Hirsch, *op. cit.*, p. 340; Kissane, *op. cit.*, p. 206.

¹⁷¹⁰ Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 223.

¹⁷¹¹ 創 12:3。

¹⁷¹² 王下 24:12-25:12。

¹⁷¹³ II **מלך אלהים על־גוים**, **מלך גדול**, **בחר** II の使用、

約束と結び付けているのである。諸民族は鎖に繋がれて連行されるのではなく、イスラエルの民の奴隷となるのでもない。彼らは **נִסְפָּן**「(彼らは) 集められる」のである。ここには動詞 **סָפַן** のニフアル形が用いられている。この語彙の同形に何人かを捕虜として集めるという用例はなく¹⁷¹⁴、エルサレムを中心にこの語彙の同形が用いられる場合、捕囚民の帰還¹⁷¹⁵やイスラエルの民の巡礼と関連する¹⁷¹⁶。諸民族と関連する用例は本節のみであるが、諸国民との関連においては、万軍のヤハウェの群勢¹⁷¹⁷として或いはヤハウェの神性を知らしめるために諸国民が集められる¹⁷¹⁸。この内、本節との関連において鍵となるのはイスラエルの民の巡礼を表す用例である。第二連の神の所在は天であるが、諸民族の指導者達が天に集められるとは考え難い。本詩の地上の場は5節との関連からエルサレム神殿と考えられる。よって、本節はバビロニア捕囚を逆転しながらも、諸民族の捕囚を詠うのではなく、その実は諸民族の指導者層の巡礼を詠うものと考えられる。**עַמִּים**が**עַם**となるという本節の表現の通り、彼らは神の民となり、その祝福に加えられるのである。本詩は明言しないが、この背景には諸国民の帰依が必須である。これによってヤハウェは大いに高められる。本節の **וְנִסְפָּן** は6節の **וְנָלַח** とインクルージオを構成しているが、6節が神の動作を表すのに対して本節はそれら一連の行為の結果を表す。神ヤハウェの全世界的な王としての即位はアブラハムへの約束を実現する¹⁷¹⁹。それによって王であり神であるヤハウェは更に高められるのである。

背景

本詩は全世界的なヤハウェの勝利とその支配の実現を詠うものである。その文言には詩編、申命記史家、預言書に特徴的な表現が混在しており、本詩の詠み手がそれらの思想に精通していたことが伺える。中でも鍵となるのは申命記史家的語彙や表現が確認できる点である。この特徴によって、本詩の成立時期は捕囚期以降に絞られる。さらに、諸民族に

¹⁷¹⁴ イザ 10:14; ハバ 1:9; 2:5 (カル形) や、イザ 24:22 (プアル形) はこの動詞を用いて略奪や捕虜を集めることを描く。

¹⁷¹⁵ イザ 49:5。

¹⁷¹⁶ 代下 30:3, 13; エズ 3:1; ネヘ 8:1; 9:1; 12:28。

¹⁷¹⁷ イザ 13:4。

¹⁷¹⁸ イザ 43:9。

¹⁷¹⁹ Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 223.

向けた讃美の呼び掛け、全人類に対するヤハウエの即位、祝祭的な祭儀を想起させる文言や嗣業の回復¹⁷²⁰といったモチーフが共に用いられている点から、本詩は捕囚期の一編と言うよりは捕囚解放後の一編とする方が妥当である。本詩にはエルサレム神殿に関する明言は見られないが、ヤハウエの即位や祭儀的背景を想起させる表現が見られる点から、既に第二神殿が完成した後のものと推測される。本詩にはアッシリアやバビロニアといった強国の姿を想起させる表現が見られるが、そのような強国と自身の立場を逆転させ、神ヤハウエが全世界を統べる王として君臨し、諸国民を屈服させ、自らの下に集わせるといった背景に、その宮が廃墟のままとは考え難い。

本詩の背景に対してはこれが歴史的事実を詠ったものであるのか¹⁷²¹、終末論的な一編であるのか¹⁷²²、何らかの祭儀と関連するものであるのか¹⁷²³という点で研究者の見解が分かれる¹⁷²⁴。歴史的背景を反映したものとする見解は本詩をアッシリアの侵攻に対する勝利¹⁷²⁵或いはダビデ王による勝利を詠った一編と捉える¹⁷²⁶。確かに 3 節の מלך גדול 「大王」はセンナケリブの称号として王下 18:19, 28; イザ 36:4 に見られるが、本詩に見られる申命記史家的表現の流用という特徴や、10 節の指導者層のみがヤハウエに集められるといった表現がバビロニア捕囚を逆転したものと考えられる点は、本詩をアッシリアの侵攻に対する勝利或いはダビデ王の勝利を詠ったものとするには時代錯誤である。アッシリアの侵攻に対する勝利に関してもう一点加えるならば、その勝利は首都防衛の成功であるが、大国アッシリアに対する戦勝ではない。アッシリアがイスラエルに屈したという史実はなく、本詩をアッシリアの侵攻と首都防衛の成功を詠ったものとするならば、その表現は過剰である。本詩が歴史的事実を詠った一編であるならば、ここに見られるような神の勝利が現実となるのはマカバイ王朝時代であるが¹⁷²⁷、本詩をその時代のものとすることは適切であろうか。本詩と他の聖書箇所との関連は、本詩の思想が王国時代末期から捕囚期のものを反映していることを明らかにする。捕囚解放から約 300 年後の出来事が、王国時代末期か

¹⁷²⁰ 本詩が捕囚期以降のものであるならば、詠み手のためにヤハウエが嗣業を選ぶといった 5 節のモチーフは嗣業の回復を意味すると考えられる。

¹⁷²¹ Cohen, *op. cit.*, p. 147; Kissane, *op. cit.*, p. 207; Kroll, *op. cit.*, p. 136.

¹⁷²² Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 293. Mays, *op. cit.*, p. 186.

¹⁷²³ Anderson, *op. cit.*, pp. 360-361; Briggs, *op. cit.*, p. 397; Bruggemann/ Bellinger Jr., *Psalms*, p. 220; Mays, *op. cit.*, p. 186; Schmidt, *op. cit.*, p. 90.

¹⁷²⁴ Weiser, *op. cit.*, p. 374.

¹⁷²⁵ Cohen, *op. cit.*, p. 147; Kissane, *op. cit.*, p. 207.

¹⁷²⁶ Kroll, *op. cit.*, p. 136.

¹⁷²⁷ Briggs, *op. cit.*, p. 399.

ら捕囚期の思想を用いて詠われるというのはダニエル書におけるネブカドネツアルの例があるため、不可能ではないが¹⁷²⁸、本詩をマカバイ時代に位置付ける必然性は見当たらない。本詩の歴史との関連に言及するならば、本詩は史実における勝利を一編の詩歌として詠んだものではなく、イスラエルの民が経験した宗主国と属国の関係やバビロニア捕囚の記憶を逆転させたという点で、歴史的な事象を反映していると言える。よって本詩は史実を詠ったものと言うよりは、史実を終末論的な希望として逆転的に用いた一編と捉える方が適切である。

この終末論的性格を帯びた詩編と祭儀との関連であるが、2 節や 6 節の呼び掛けに用いられている語彙や表現から、何らかの祝祭の様子を反映していることは明らかである。しかしながら、本詩が何らかの祭儀に用いられたか否かに関しては、これを裏付ける資料が不足しているため不明である¹⁷²⁹。祭儀との関連において明らかなことは本詩が終末論的な神の支配の実現を現実の祝祭の様子と組み合わせているという点のみである。

本詩はその締めにおいてヤハウエの全世界的な支配の実現とアブラハムへの神の約束を関連付けている。アブラハムを通して全人類が神の祝福に与るという思想は、イスラエルの民の歴史の初めに記されており、本詩の終末論的な性格を加味するならば、詠み手は神の支配とアブラハムへの約束の実現を一つの歴史の完了と捉えていると言える。第一連の締めにおいて神による選びがイスラエルの民の他者に対する優位性の根拠となるが、本詩の締めでは諸民族はアブラハムの民に加えられる。本詩のイスラエルの民と諸民族の関係は、諸国民とイスラエルの民の間の区別が信仰によって無効となることを告げる第三イザヤ書の使信程明瞭とは言えず、曖昧である。史的背景を考慮するならば、本詩にはイスラエルの民と神の特別な関係を脅かしかねない第三イザヤ書の思想と、エズラ、ネヘミヤ記に顕著な民族主義的な主張の相克に対する一つの返答としての意図も考えられる。本詩は諸国民の帰依という点で第三イザヤ書の思想と共通しており、その使信と相克するものではないが、イスラエルの独特の立ち位置を主張するという点で特徴的である。約束という鍵語から、神と民の関係の継続性がハガイ書においても主張されているが、本詩にはそれらペルシア時代の預言書の思想とイスラエルの民の自己同一性の均衡を保つ試みを見る

¹⁷²⁸ ダニエル書のネブカドネツアルに関する言及を含む部分はペルシア時代末期のものと考えられる（シュミート、前掲書 257-259 頁）。

¹⁷²⁹ Craigie/ Tate, *op. cit.*, p. 348; Kraus, *op. cit.*, p. 466; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 222.

ことが可能である。ただし、その試みが本詩において成功しているとは言い難い¹⁷³⁰。本詩では第一連の締めでイスラエルの民の優位性を主張しながらも、最終的にはעַמִּיםはעַםとなる。諸民族がアブラハムの民に加えられた時点で同じ神に属する者となるが、それによって選びを根拠としたイスラエルの民の優位性が失われるのか否かという問いに対する解答を本詩は明示しない。

3-7 詩編 86 編

試訳

1. ダビデの祈り。耳を向けて下さい、ヤハウエよ。私に应えて下さい¹⁷³¹。実に、私は低く貧しい者だからです。
2. 我が魂をお護り下さい。実に私は敬虔な者¹⁷³²。あなたの僕をお救い下さい。あなたは我が神¹⁷³³。あなたに依り頼む者を。
3. 私を憐れみ下さい、主よ¹⁷³⁴。実に、私は終日、あなたを呼んでいます。
4. あなたの僕の魂を喜ばせて下さい。実に、主よ¹⁷³⁵、私はあなたに我が魂を挙げます。

¹⁷³⁰ Brugemann, Bellinger Jr., *op. cit.*, pp. 220-221.

¹⁷³¹ LXX 及びシリア語写本では「そして私に应えて下さい」となっているが、意味上の相違は生じないため、より短いマソラを優先する。

¹⁷³² シリア語写本では tb'nt 「実に、あなたは善き方」となっている。これは 4-5 節に合わせたものと考えられるが、他の写本の支持が得られないため、マソラを支持する。

¹⁷³³ BHS は אַתָּה אֱלֹהֵי「あなたは我が神」を 3 節前半部に移すことを提案する。そうすることによって「2 節と 3 節の詩形が整う」(月本『詩篇の思想と信仰 IV』163 頁)(Hossfeld/Zenger, *Psalms* 2, p. 369; Kraus, *Psalms* 60-150, p. 180; Tate, *Psalms* 51-100, p. 375 も同じ見解)。「しかしながら、これはいかなる本文の伝承にも支持されないため、マソラが保持されるべきである」(Hossfeld/Zenger, *op. cit.*, p. 369)。また、LXX では「あなたは」が欠け、「あなたの僕をお救い下さい、我が神よ、あなたに依り頼む者を」となっている。LXX の読みの方が円滑であるが、より難解な読みを優先し、マソラを支持する。

¹⁷³⁴ マソラでは אֲדֹנָי「主よ」だが多くの写本では יהוה「ヤハウエよ」となっている。これは יהוה を発語する際に אֲדֹנָי と読む慣習に起因するものと思われる。同様の異読が 5, 8, 9, 12, 15 節にも見られる。本詩には אֲדֹנָי と יהוה の両方が用いられているため、写本の際に混同した可能性が考えられる。本論はマソラの使い分けに準ずる。

¹⁷³⁵ LXX のシナイ写本とルキアノス写本及びヒエロニムス訳には אֲדֹנָי「主よ」が抜けているが、「他の箇所では保持されている」(Kraus, *op. cit.*, p. 180)。אֲדֹנָי を抜いた方が本節の

5. 実に、主よ、あなたは善にして、赦す方¹⁷³⁶。あなたを呼ぶ者全てに対し、慈愛に富む方。
6. 耳を傾けて下さい、ヤハウエよ、我が祈りに。聴いて下さい、我が嘆願の声に¹⁷³⁷。
7. 我が苦悩の日に私はあなたを呼ぶ。あなたが私に应えて下さるから¹⁷³⁸。
8. 神々の中にあなたのような方はありません、主よ¹⁷³⁹。あなたの業のようなものではありません。
9. あなたが作った¹⁷⁴⁰全ての諸国民は来て、あなたの前に平伏す。主よ。彼らはあなたの名を敬いましょう。
10. 実に、あなたは偉大にして驚くべき業を行う方。あなただけが神¹⁷⁴¹。
11. 教えて下さい、ヤハウエよ¹⁷⁴²、あなたの道を¹⁷⁴³。私はあなたの真実の内を歩みます。

詩形は整うが、「本詩における אדני (あるいは יהוה) の繰り返される使用は韻律を整えるためにこの語を省くことに対する警告である」(Tate, *op. cit.*, p. 375)。マソラの当該箇所から אדני の一語が掛けても文意は変わらない。本節からこの語が省かれる理由を詩文の韻律や既に אליך 「あなたに」と目的語が明示されているためと考えるのは容易であるが、この語を当該箇所に挿入する必然性を提示することは困難である。よって、マソラを支持する。

¹⁷³⁶ シリア語写本には וסלח 「赦す方」が欠けているが、他の写本の支持が得られないため、マソラを支持する。

¹⁷³⁷ マソラでは בקול だが、多くの写本では לקול である。いずれの前置詞を用いても内容的な変化は無い (Kraus, *op. cit.*, p. 180; Tate, *op. cit.*, p. 375)。動詞 קשב 「聴く」のヒフィル形の命令形の目的語となる名詞に付せられた前置詞は、בが本節のみであるのに対し、לは詩 5:3; 55:3; 箴 7:24; イザ 10:30; 49:1; エレ 6:17 に見られ、後者の方がより一般的である。このことから、異読の写本はマソラに見られるבをより一般的なלに変更したものと考えられる。

¹⁷³⁸ BHS は何らかの語彙が欠落している可能性を提示し、テイトはここに「我が祈り」を補う (Tate, *op. cit.*, pp. 374-375)。しかし、これを支持する写本が無い場合、マソラを支持する。

¹⁷³⁹ シリア語写本では「我らの神、ヤハウエよ」。我らの神を付すことによって他の神々との対比を鮮明にする意図が見られるため、マソラを支持する。本詩における אדני と יהוה の関係に関しては 3 節の訳注を参照。

¹⁷⁴⁰ BHS は אשר עשית 「あなたが作った」を前節に移すことを提案する (クラウスもこの提案を支持 (Kraus, *op. cit.*, pp. 179-180))。これにより、8 節後半部は「あなたが成した業のようなものではありません」となるが、これを支持する写本が無い場合、マソラを支持する。

¹⁷⁴¹ LXX では「偉大な神」。より簡潔なマソラを支持する。

¹⁷⁴² BHS は韻律を理由に יהוה 「ヤハウエよ」を削除することを提案するが (クラウスもこの提案を支持 (Kraus, *op. cit.*, pp. 179-180))、これを支持する写本が無い場合、マソラを支持する。

¹⁷⁴³ 少数の写本では複数形 (דרכיך)。詩 27:11 にも本節と同じ הורני יהוה דרכך という単数形の דרך を用いた祈りの文句が見られる。他の思想からの引用が多い本詩の特徴から、当該箇所も

我が心を一つにして下さい¹⁷⁴⁴、あなたの名を恐れるために。

12. 私は心を尽くしてあなたを讃美します、主よ¹⁷⁴⁵、我が神よ。あなたの名を永遠に讃えます。
13. 実に、あなたの慈愛は我が上に大きく、あなたは我が魂を冥府の底から救い出して下さった。
14. 神よ、傲慢な者達が私に対して立ち上がり、横暴な者達の集団が我が魂を追い求めました。あなたを自分達の前に置くこともせずに¹⁷⁴⁶。
15. しかしあなたは、主よ、憐れみと慈悲の神。怒るに遅く、慈愛に富み、真実な方。
16. 顔を私に向け、私を憐れみ下さい¹⁷⁴⁷。あなたの力をあなたの僕に与え、あなたの僕女の子をお助け下さい。
17. 善き印を私に成して下さい。私を憎む者は見て¹⁷⁴⁸、恥じましょう。実にあなたは、ヤハウエよ¹⁷⁴⁹、私を助け、慰めて下さった。

形式、構成及び論点

詩 27:11 を用いたものと考えられるため、マソラを支持する。

¹⁷⁴⁴ LXX 及びシリア語写本では「我が心を喜ばせて下さい」。当該箇所には動詞 יחד «一つにする」が用いられているが、これは本節にしか見られない語彙である。異読には יחד を動詞 יחד のピエル形の命令形ではなく、動詞 I חדה のカル形の要求形（その場合母音は yajēd ではなく yijed）と捉えたものと考えられる（I חדה の用例は他にカル形未完了が出 18:9; ヨブ 3:6。ピエル形の未完了が詩 21:7。キッセインはこの異読を支持（Kissane, *Psalms Vol. 2*, p. 78)）。とは言え、当該箇所の יחד が חדה の要求形であるならば、三人称単数の要求形となり文脈に合致しない。「我が心は喜びましょう」と未完了で捉えるにも、לבב «心」が女性名詞である故、動詞の性と一致しない。そのため、当該箇所をマソラのまま動詞 I חדה と関連付けて読むことは困難である。よって、本論は יחד を同語根の動詞のピエル形の命令形と捉える。

¹⁷⁴⁵ BHS は韻律を理由に אדני «主よ」を削除することを提案するが（クラウスもこの提案を支持（Kraus, *op. cit.*, pp. 179-180)）、これを支持する写本が無い場合、マソラを支持する。

¹⁷⁴⁶ BHS は本節の「あなたを」以下の削除を提案するが、他の写本の支持が得られないため、マソラを支持する。

¹⁷⁴⁷ BHS は פנה אלי חנה «あなたの顔を私に向け、私を憐れみ下さい」を 17 節の始めに移すことを提案する（クラウスもこの提案を支持。Kraus, *op. cit.*, pp. 179-180）。これにより 16, 17 節の詩文の韻律がより整うが、これを支持する写本が無い場合、マソラを支持する。

¹⁷⁴⁸ マソラは יראו だが、少数の写本は יראである。訳及び意味上の相違は生じない。

¹⁷⁴⁹ 少数の写本には יהוה «ヤハウエよ」が欠けている。4 節の אדני «主よ」に関する本文批評と同様の理由により、マソラを支持する。

詩 86 の主な論点はその構成にあり、研究者達に見解の相違が見られる。第一の見解は本詩を 1-7 節、8-13 節、14-17 節に大きく三部に区分するものである¹⁷⁵⁰。1-7 節は主に神の傾聴と応答を求める嘆願であり、動詞 **ענה** 「応える」によるインクルージオ、命令形の使用、主従関係のモチーフの適用が特徴的である。8-13 節は一転して讃美と誓願が主題となる。この区分は唯一神たるヤハウェを讃美する 8-11 節と永遠の讃美を誓う 11-12 節によって構成され¹⁷⁵¹、前後の区分には見られない **שמך** 「あなたの名」や **לבי** 「私の心」といった表現が特徴的である。14-17 節では詠み手の敵対者の存在が明かされ、内容的には彼らの脅威からの救済を嘆願するものである。14 節と 17 節が詠み手の敵対者に関する言及でインクルージオを形成しており、16 節では再び神と詠み手の主従関係が主張される。このように、本詩を三区分する見解は詩 86 を嘆願、讃美と誓願、嘆願の A-B-A' 構造で捉える¹⁷⁵²。

シュミットはこの三区分に準じながらも、嘆きの祈りの最中にヤハウェに対する讃美と誓願が位置するという本詩の構造に違和感を覚え、本詩の感謝の讃美を 17 節以下に移動し、1-7, 14-17, 8-13 節に再構成した¹⁷⁵³。これにより詩 86 は詩 22 のように嘆きの祈りから感謝の讃美へと続く一編となるが、この見解が支持を得たとは言い難い。嘆願の中腹にヤハウェへの讃美が詠われる例は詩 25; 102 にも見られる上¹⁷⁵⁴、「このような詩編の再構成は、特に、マソラに克服し難い問題が含まれていない場合には、説得するには余りに独断的である¹⁷⁵⁵」。

¹⁷⁵⁰ Dahood, *Psalms Vol. 2*, p. 292; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, pp. 369-370; Tate, *op. cit.*, p. 373. アンダーソンやキッセインはこれらを更に細かく区分するが (アンダーソンは 8-13 節を 8-11; 12-13 に (Anderson, *Psalms Vol. 2*, p. 614)、キッセインは 1-4; 5-7; 8-11; 12-13; 14-17 (Kissane, *op. cit.*, p. 76))、いずれも上記の三区分の枠内に収まっており、彼らの見解が嘆き、感謝、嘆きという本詩の構造に異を唱えるものとは考え難い。

¹⁷⁵¹ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 370.

¹⁷⁵² *Ibid.*

¹⁷⁵³ Schmidt, *op. cit.*, p. 162. キッセインもシュミットの見解に賛同 (Kissane, *op. cit.*, p. 78)。

¹⁷⁵⁴ 本詩には本詩と同様に表題にダビデの名を冠した詩 25 からの引用も見られ、セイボールドはこれら二編の類似性を指摘する (Seybold, *op. cit.*, p. 338)。以下の本文で示すように、本詩には倒置反復法的な構成が見られるが (Gianvini, “La Struttura Letteraria del Salmo 86 (85)”, *RivB. 14*, pp. 455-458)、同様の構成が詩 25 にも見られる (Ruppert, “Psalm 25 und die Grenze kultorientierter Psalmenexegese”, *ZAW 25*, pp. 576-587; 月本『詩篇の思想と信仰 I』362 頁)。

¹⁷⁵⁵ Tate, *op. cit.*, p. 377.

また、本詩の構成に関してジャヴィーニが倒置反復法的な構成を指摘している¹⁷⁵⁶。

A 1-4 (עבדך 「あなたの僕」)

B 5-6 (רביחסד 「慈愛に富む方」)

C 7 (ביום צרתי 「我が苦悩の日に」)

D 8-10 (יכבדו לשמך 「彼らはあなたの名を讃えましょう」)

E 11 (שמך 「あなたの名」)

D' 12-13 (אכבדה שמך 「(私は) あなたの名を (永遠に) 讃えます」)

C' 14 (אלהים זדים קמו-עלי 「神よ、傲慢な者達が私に対して立ち上がり」)

B' 15 (רביחסד 「慈愛に富み」)

A' 16-17 (עבדך 「あなたの僕」)¹⁷⁵⁷

ジャヴィーニの見解は現在の詩 86 を再構成することなく、語彙の対応関係を的確に指摘しており、本詩が意図的且つ技巧的に構成されたことを証明する。また、שמך 「あなたの名」を鍵語とした中心部 (D-E-D') を A-B-C 及び C'-B'-A' が挟み込むという構造から、この見解も先の A-B-A' 構造に類するものと言える。

他方、月本は上記の三区分に捕われない仕方で本詩を四区分する。

「本詩は苦難にある信仰者の祈りとして編まれている。全体は四つの段落に区分しうる (1-5 節、6-10 節、11-13 節、14-17 節)。はじめの三段落は、いずれも、ヤハウェへの呼びかけを含む祈禱文にはじまり (1-4、6、11 節)、ヤハウェへの頌詠ないし讃美 (5、8-10、12-13 節) がこれに続く。第四段落 (14-17 節) だけは、敵の集団から攻撃を受けた「私」の嘆き (14 節) が救いの頌詠と懇願と讃美 (15-17 節) に先行する¹⁷⁵⁸」。

月本は上記の三区分に対しては以下のような見解を提示する。

¹⁷⁵⁶ Giavini, *op. cit.*, pp. 455-458.

¹⁷⁵⁷ この図は上記のジャヴィーニの論文を図式化した Auffet, “Essai sur la structure littéraire du Psaume LXXXVI”, *VT* 29, p. 385 からの引用。尚本論はその英訳である Tate, *op. cit.*, p. 378 も参照し、括弧内の邦訳には本論の試訳を用いた。

¹⁷⁵⁸ 月本『詩篇の思想と信仰 IV』166-167 頁。

「6 節にみる「わが祈りに耳を傾けて下さい」といった類の願いは、通常、嘆きの祈りの冒頭もしくは段落のはじめにおかれる（詩 4:2; 17:1; 54:4; 55:2; 61:2; 102:1; 143:1 などが詩編の冒頭、39:13; 84:9 が段落のはじめ）。「諸国民」を視野に入れた神賛美が個人の祈りに続く事例も稀ではない（詩 7:8; 9:16; 57:10; 77:14-15; 102:13 以下など参照）。加えて本詩は祈禱文に伴うヤハウエへの呼びかけ（1、6、11 節、14 節では「神」）に構成上の意味をもたせているように見える¹⁷⁵⁹」。

先の A-B-A'構造の見解が詩 86 内の語彙や表現に着目していたのに対し、月本は他の詩編との関連を論拠としている。両者の見解はいずれも論拠が的確である。双方の見解の緊張を緩和する見解として、以下のような仮説が考えられる。本詩は月本の見解のように、四段落から成るものであるが、本詩の作者は更にそれに倒置反復法的な構造を持たせたのではない。内容的には四区分、構造においては三ないし七区分という非常に技巧的な構成である。

これは同時に本詩が意図的に詠まれた一編である可能性を示唆する。ブリッグスは 6-7, 9, 14, 16-17 節を後代の付加と見なすが¹⁷⁶⁰、本詩が一人称の詠み手による二人称の神への祈りという形式で統一されている点、אָזן「耳」と אָזן「聴く」¹⁷⁶¹、עֲנֶה「応える」¹⁷⁶²、עַבְדְּךָ「あなたの僕」¹⁷⁶³、נַפְשִׁי「魂」¹⁷⁶⁴、חַסֵּד「慈愛」¹⁷⁶⁵、אַתָּה「あなた」¹⁷⁶⁶、אֱלֹהֵי「我が神」¹⁷⁶⁷、אֲדֹנָי「主」¹⁷⁶⁸、קִרְא「呼ぶ」¹⁷⁶⁹、שִׁמְךָ「あなたの名」¹⁷⁷⁰といった表現が繰り返され、詩に一貫性を与えている点、先の構成の完成度から本詩が段階的に編まれたとは考え難い。よって、詩 86 を一つの文学单元として捉えることは適切である。

¹⁷⁵⁹ 月本、前掲書 173 頁。

¹⁷⁶⁰ Briggs, *Psalms Vol. 2*, p. 235.

¹⁷⁶¹ 1, 6 節。同語根の名詞（1 節）と動詞（6 節）の使用。

¹⁷⁶² 1, 7 節。

¹⁷⁶³ 2, 4, 16 節。

¹⁷⁶⁴ 2, 4, 13, 14 節。

¹⁷⁶⁵ 2 (חַסֵּד), 5, 15 節。

¹⁷⁶⁶ 2, 5, 10, 15, 17 節。

¹⁷⁶⁷ 2, 12 節。

¹⁷⁶⁸ 3, 4, 5, 8, 9, 12, 15 節。

¹⁷⁶⁹ 3, 7 節。

¹⁷⁷⁰ 9, 11, 12 節。

また、以下の解説の項で示すように本詩には他の聖書箇所からの直接的な引用や類似が見られるため、本詩を「第二級の詩編¹⁷⁷¹」や「独創性の欠如¹⁷⁷²」、寄せ集めと称する研究者もいるが¹⁷⁷³、本詩の技巧的な構成や、他の箇所からの引用や類似の他に独自の言い回しや表現も含まれている点から、本詩に対するこのような評価或いは見解が的確であるとは言い難い¹⁷⁷⁴。

解説

1. ダビデの祈り。耳を向けて下さい、ヤハウェよ。私に応えて下さい。実に、私は低く貧しい者だからです。

詩 86 の表題はダビデの祈りであるが、本詩は詩 84-88 のコラの詩編の一群の中に位置している。詩 84 以下のコラの詩編と本詩の関係に関しては、シオン神学がその基となっている点¹⁷⁷⁵、命や魂の救いを懇願する点が共通する¹⁷⁷⁶。しかし、本詩の表題がコラではなくダビデなのは何故か。隣接する詩編との関連に関して、ツェンガーは本詩の以下の特徴に言及する。第一に、本詩がダビデの詩編（詩 3-41; 51-72）を要約し、そこに 33-34 に見られるシナイ神学を加味したものである可能性¹⁷⁷⁷。第二に本詩と近隣のコラの詩編に見られる鍵語や表象の類似である¹⁷⁷⁸。つまり、ダビデの詩編を基とした一編がコラの詩編と共通の特徴を持つが故に、詩編の編者によって現在の位置に配置されたということとなる。確かに、本詩に引用されている詩 25; 27; 54 はダビデの詩編に当たり、出エジプト記からの引用も確認できる。しかしながら、本詩にはダビデの詩編や出エジプト記のシナイ神学の他にも様々な思想からの引用及び影響が確認される。この問いに対して的確な解答を提示するのは困難であるが¹⁷⁷⁹、上記のツェンガーの言及に若干の手直しを加えることで以下のような仮説を提示することが可能である。第一に本詩の詠み手はダビデの詩編やシ

¹⁷⁷¹ Buttenwieser, *op. cit.*, p. 832.

¹⁷⁷² Cohen, *op. cit.*, p. 280.

¹⁷⁷³ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 369; Kroll, *op. cit.*, p. 245; Mays, *op. cit.*, p. 278.

¹⁷⁷⁴ Rogerson/ McKay, *Psalms 51-100*, p. 178; Weiser, *op. cit.*, p. 576.

¹⁷⁷⁵ 詩 85; 86; 87。

¹⁷⁷⁶ 詩 85:7; 88:15。

¹⁷⁷⁷ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, pp. 369, 376.

¹⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 376.

¹⁷⁷⁹ Seybold, *op. cit.*, p. 338; Tate, *op. cit.*, p. 380.

ナイ神学を念頭に、シオン神学や申命記、預言書といった多様な思想に独自の言い回しを加味し、本詩を詠んだ。本詩の表題のダビデは作者の名ではなく、本詩をダビデの名を冠した詩編と関連付ける或いはその系譜に位置付けるためのものである。第二に本詩がコラの詩編の只中に配置された理由としては、上記のツェンガーの指摘の通り、鍵語や表象の類似が挙げられる。ただし、それでも尚、コラの詩編の只中に本詩を挿入する必然性に関しては不明である。

本詩の表題 תפלה לדוד 「ダビデの祈り」は詩 17:1 にも見られる。詩 17 は神による敵からの守り、救いの希求、敵の撃破を求める一編である。本詩も詩 17 と同様に救いの嘆願を詠ったものである。14 節以下には傲慢な者達、横暴な者達の集団、私を憎む者といった詠み手を窮地に追いやる人々の存在が示される。彼らはヤハウェの救いが示されることによって恥じる。詩 17 は詠み手の敵がヤハウェに滅ぼされることを願うのに対し、本詩 17 節では בוש 「恥じる」。これは詩 17 に対し本詩の「恥じる」は幾分平和的にも思えるが、この語彙がヤハウェによる審判や滅亡を意味する例も見られる¹⁷⁸⁰。

הטה יהוה אזן 「耳を向けて下さい、ヤハウェよ」と同じ言い回しは他の箇所には見られないが、本節と同様に動詞 הטה 「向ける」と אזן 「耳」を組み合わせて神の傾聴を求めるものは他に詩 17:6; 31:3; 71:2; 88:3; 102:3; イザ 37:23; ダニ 9:18 に見られる。これらは敵の脅威を前にした者、死に瀕する者と、その状況は一定ではないが、窮地からの救いを求める嘆願という点で共通している。

本詩において神の傾聴は神の応答と等しい。詠み手は神に対する嘆願を重ねるが、その根底には神の応答に対する確信が見られる¹⁷⁸¹。本詩の始めでも、詠み手はヤハウェが嘆願を聴くのみではなく、その声に対する応答を求める。本節に見られる עניי 「私に应えて下さい」は詩編に特徴的な表現であり¹⁷⁸²、先の הטה と同様に用例の多くは敵からの救いを求める嘆願に見られる。中でも王上 18:37; 詩 4:2; 102:3 では神が祈り手に応えることによって、人々はその神性を知る。本詩における神の応答の具体的な内容は不明であるが、それが 17 節では善き徴と称される。この徴は詠み手の内にもみ留まるものではない。彼を憎む者がそれを見て恥じるのであるから、何らかの形として現れるもの、詠み手以外にも明確な形で示されるものである。本詩はその構成に特徴があり、時系列的に配置されているとは言

¹⁷⁸⁰ Stolz, “בוש”, *TLOT Vol. 1*, pp. 206-207.

¹⁷⁸¹ 詩 86:7。

¹⁷⁸² 王上 18:37; 詩 4:2; 13:4; 27:7; 55:3; 60:7; 69:14, 17, 18; 102:3; 108:7; 119:145; 143:1, 7。

い難い。しかしながら、本詩の意図的な構造を解き、時系列的な流れを想定するならば嘆願、応答、結果となるのが一般的である¹⁷⁸³。本詩の中腹に位置する 9 節は結果であると想定することが可能であるため、本詩におけるヤハウエの応答も王上 18:37; 詩 4:2; 102:3 と同じく、祈り手を救うのみならず、人々がヤハウエの神性を知るきっかけとなる。

עני「低い者」と אביון「貧しい者」の併用は聖書に頻出する¹⁷⁸⁴。多くの用例は三人称で、弱い立場にある人々を指す¹⁷⁸⁵。彼らは保護されるべき人々であり、彼らを抑圧することは糾弾される。他方、詩 40:18; 70:6; 109:22 は一人称の自称である。これらの用例は特定の立場の人々を意図すると言うよりも、神の救いを求める者の切迫した状況を表現するものであり、本節もこれに類する¹⁷⁸⁶。本節におけるこの自称はヤハウエが聴き、応答する根拠として用いられているが、その背景には三人称の用例に見られるように、正しい者が彼らを保護するとの思想が存在するためと思われる¹⁷⁸⁷。

2. 我が魂をお護り下さい。実に私は敬虔な者。あなたの僕をお救い下さい。あなたは我が神。あなたに依り頼む者を。

שמר נפשי「我が魂をお護り下さい」という表現は詩 25:20 にも見られる¹⁷⁸⁸。詩 25 も敵からの救いを嘆願する一編である。また、ヤハウエが נפש「魂」を שמר「護る」という表現は他に詩 41:3; 97:10; 121:7 に見られ、詩編に特徴的な表現と言える。これらの用例においてヤハウエに魂を護られる人は弱者を思い¹⁷⁸⁹、ヤハウエの慈愛に生き¹⁷⁹⁰、ヤハウエの元に巡礼する者である¹⁷⁹¹。彼らは総じて敬虔な者と言える。本節ではヤハウエの保護を請う根拠として詠み手は、כִּי־חֲסִיד אֲנִי「実に私は敬虔な者」と告白する。חֲסִיד「敬虔な者」は

¹⁷⁸³ この流れは先に取り上げたシュミットによる再構成 (Schmidt, *op. cit.*, p. 162) と同じである。

¹⁷⁸⁴ 申 15:11; 24:14; ヨブ 24:4, 14; 詩 9:19; 35:10; 37:14; 40:18; 70:6; 72:4, 12; 74:21; 107:41; 109:16, 22, 31; 140:13; 箴 30:14; 31:9, 20; イザ 32:7; 41:7; エレ 22:16; エゼ 16:49; 18:12; 22:29; アモ 8:4。

¹⁷⁸⁵ Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 179.

¹⁷⁸⁶ Anderson, *op. cit.*, p. 614. Mays, *op. cit.*, p. 280; Kraus, *Psalms 1-59*, p. 94; Kraus, *Psalms 60-150*, p. 182.

¹⁷⁸⁷ 神による低く貧しい者達の保護は詩 9:19; 35:10; 107:41; 109:31; 140:13; イザ 41:17。

¹⁷⁸⁸ Anderson, *op. cit.*, p. 614.

¹⁷⁸⁹ 詩 41:3。

¹⁷⁹⁰ 詩 97:10。

¹⁷⁹¹ 詩 121:7。

本詩 5, 15 節にも見られる חסד「慈愛」からの派生語である。この語彙はレビ人¹⁷⁹²や祭司¹⁷⁹³を含む敬虔な人々を指すものであり¹⁷⁹⁴、詩編の用例がその大部分を占める¹⁷⁹⁵。本節ではヤハウェが祈り手の魂を護る根拠として言及されるが、同様の思想がサム上 2:9; サム下 22:26; 詩 4:4; 16:10; 32:6; 37:28; 97:10; 箴 2:8 にも見られる。ヤハウェは敬虔な者の声を聴き¹⁷⁹⁶、彼らに対して חסד「慈愛」を示す¹⁷⁹⁷。敬虔な者の魂はヤハウェに護られる¹⁷⁹⁸。また、本節と同様の言い回しはエレ 3:12 のヤハウェの言葉にも見られる。ヤハウェが חסידであるが故に、ヤハウェはイスラエルに対し顔を伏せることはないと言うのである。本節とエレ 3:12 では発言者が逆転しているが、本詩にはエレミヤ書を含む他の書物からの引用及び影響が見られる点から、当該箇所がエレ 3:12 を引用している可能性は否めない¹⁷⁹⁹。その場合、本詩の詠み手はヤハウェの確かな約束を引き出すために、敢えてその言葉を引用したということとなる¹⁸⁰⁰。自身が חסידである故、同じく חסידであるヤハウェも חסדを持って詠み手の嘆願に応じなければならない¹⁸⁰¹。

הושע עבדך「あなたの僕をお救い下さい」は本節のみに見られる言い回しである。前節において詠み手は自身を低く貧しい者と称したが、本節以下 4, 16 節では詠み手は自身を עבדך「あなたの僕」と称する。これは詩編において神に対し救いを嘆願するものに見られる自称である¹⁸⁰²。本詩は 3 節以下、神の呼称として אדני「主よ」を反復し、神と詠み手の関係を主従関係に当てはめる¹⁸⁰³。本節では更に אתה אלהי「あなたは我が神」という信仰告白を挿入¹⁸⁰⁴、自身を הבוטח אליך「あなたに依り頼む者」と称する。ここに用いられている הבוטח「依

¹⁷⁹² 申 33:8。

¹⁷⁹³ 代下 6:41; 詩 132:9, 16。

¹⁷⁹⁴ 詩 145:17; エレ 3:12 では例外的に神に用いられる (Anderson, *op. cit.*, p. 614)。

¹⁷⁹⁵ 申 33:8; サム上 2:9; サム下 22:16; 詩 4:4; 12:2; 16:10; 18:26; 30:5; 31:24; 32:6; 37:28; 43:1; 50:5; 52:11; 79:2; 85:9; 86:2; 89:20; 97:10; 116:15; 132:9, 16; 145:10, 17; 148:14; 149:1, 5, 9; 箴 2:8; エレ 3:12; ミカ 7:2。

¹⁷⁹⁶ 詩 4:4。

¹⁷⁹⁷ サム下 22:26; 詩 18:26。

¹⁷⁹⁸ 詩 97:10。

¹⁷⁹⁹ Buitenwieser, *op. cit.*, p. 832。

¹⁸⁰⁰ 本詩 7 節と詩 50:15、15 節と出 34:6b の関係にも同様の逆転が見られる。

¹⁸⁰¹ 「חסידは神が חסדを示すことを信じる」(Kraus, *op. cit.*, p. 183)。

¹⁸⁰² 詩 19:12, 14; 27:9; 31:17; 89:40; 116:16; 119:17, 23, 65, 84, 122, 124, 125, 176; 132:10; 143:2, 12。

¹⁸⁰³ Dahood, *op. cit.*, p. 292; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 369; Mays, *op. cit.*, p. 279; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 178。

¹⁸⁰⁴ この言い回しは他にネヘ 13:29; 詩 40:6; エレ 31:18。詩 40:6 では比類無き神の姿が

り頼む者」は動詞בטחのカル形分詞である。この動詞の同形は全幅の信頼を置くことを意味し、ヤハウエ以外にも他の神々を含め様々なものに依拠する例が見られるが¹⁸⁰⁵、ヤハウエ以外のものに対する信頼は総じて脆い。この表現を用いて肯定されるのはヤハウエに対する信頼のみである。

以上、1-2 節には様々な自称が見られるが、3 節以下には見られない。1-7 節は嘆願の祈りが主であるが、多様な自称の表現が見られる 1-2 節には神と詠み手の関係を詩の冒頭において明示する意図が見られる。低く貧しい者は上位の者に保護されるべきである。敬虔な者は神の慈愛によって、神と強く結び付けられる。あなたの僕という表現は次節以下のאדני「主」と関連して神と詠み手の主従関係を構築する。主は僕を保護しなければならない¹⁸⁰⁶。依り頼む者は全幅の信頼を置く者である。先に挙げた用例に見られるように、他の神々や様々な事物に対する信頼は脆いが、ヤハウエへの信頼は肯定される。これらの自称を用いることによって、詠み手と神の関係は明確化され、神の救済が必然であること、詠み手が神に依拠する他ないことを明示する。

3. 私を憐れみ下さい、主よ。実に、私は終日、あなたを呼んでいます。

חנני「私を憐れみ下さい、主よ」という言い回しは本節に独自のものであるが、חנניを用いた神への嘆願は詩編を始めとした他の個所にも見られる¹⁸⁰⁷。この表現は死、苦難、罪、病気といった様々な窮地からの救いを求める際に用いられる。本詩も同様に、具体的な状況に関する明言は見られないが、命に関わる窮状からの救いを求めるものである。

כי אלך אקרא כל־היום「実に、私は終日、あなたを呼んでいます」も本節独自の言い回しである。1-2 節では様々な自称が鍵となっていたのに対し、3-7 節では動詞קראが 3, 5, 7 節に用いられており、一つの鍵語となっている。7 節ではこの呼び掛けの背景にヤハウエが応えて下さるという確信があることが証されるが、それにもかかわらず本節以下の呼び掛け

証され、本詩 8 節がこれに似る。

¹⁸⁰⁵ ヤハウエに対して、代下 32:10; 詩 21:8; 27:3; 32:10; 84:13; 125:1; 箴 16:20; 28:25; 29:25。他の神々に対して、王下 19:10; 詩 115:8; 135:18; イザ 37:10; 42:17; エレ 46:25。その他、城壁、申 28:52。砦、エレ 5:17。富、詩 49:7; 箴 11:28。自分、箴 14:16; 28:26; エレ 7:24。空しい言葉、エレ 7:8。エジプト、王下 18:21; イザ 36:6; エレ 46:25。異国、アモ 6:1。豊かな谷、エレ 49:4。

¹⁸⁰⁶ Cohen, *op. cit.*, p. 282; Mays, *op. cit.*, p. 279。

¹⁸⁰⁷ サム下 12:22; 王下 13:23; 詩 4:2; 6:3; 9:14; 25:16; 26:11; 27:7; 30:11; 41:5, 11; 31:10; 51:3; 56:2; 57:2; 119:29, 58, 132。

は切迫している。

4. あなたの僕の魂を喜ばせて下さい。実に、主よ、私はあなたに我が魂を挙げます。

שמח נפש עבדך 「あなたの僕の魂を喜ばせて下さい」という言い回しも独自のものである。動詞 שמח 「喜ばせる」のピエル形の命令形は他に詩 90:15; 箴 27:11 に見られるが、特に前者は苦難を前提とするという点で本節と用法が似る¹⁸⁰⁸。

נפשי אשא 「我が魂を挙げます」も独自の表現であるが、魂を挙げる（נפשと動詞 אשאのカル形の組み合わせ）と言う表現はサム下 14:14; 詩 24:4; 25:1 143:8; 箴 19:18 に見られる。これらの表現はいずれも何かを切望することを意味する¹⁸⁰⁹。よって、本節のこの表現も神の救済を切望するものと考えられる。ただし、本節が קרא を鍵とする文脈の中に置かれている点は、当該箇所表現により具体的な行為が反映されている可能性を示唆する。本詩において נפש は一貫して「魂」と訳したが、この語彙の元来の意味は「喉」である¹⁸¹⁰。詩 24:4 では魂を挙げるという表現が誓いと並行して用いられており、何らかの発語を要する行為を表すものと考えられる。本節においては、本節と前節の形式が共通しているため、この表現を前節の「呼ぶ」の別表現とも考えられる¹⁸¹¹。

5. 実に、主よ、あなたは善にして、赦す方。あなたを呼ぶ者全てに対し、慈愛に富む方。

本節冒頭の כי は先行する嘆願を受ける。本節は先の嘆願が聴かれる根拠として、神の性質を告白する。神は טוב וסלה ורביחסד לכל־קראיך 「善にして、赦す方。あなたを呼ぶ者全てに対し、慈愛に富む方」である。神を טוב 「善」、סלה 「赦す方」、רביחסד 「慈愛に富む方」と一度に称するのは本節のみである¹⁸¹²。神を טוב 「善」と称するのは後代のテキストの特徴である¹⁸¹³。「詩編では幸いを与える神ヤハウエの述語としても多用され、讃歌の導入句となる

¹⁸⁰⁸ 他に שמח のピエル形の用例でヤハウエが苦難の中にある人を喜ばせるものは王下 20:27; エズ 6:22; ネヘ 12:43; エレ 31:13。

¹⁸⁰⁹ 松田「詩編」『旧約聖書 IV 諸書』47 頁。

¹⁸¹⁰ HALE Vol. 1, pp. 711-713.

¹⁸¹¹ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 372.

¹⁸¹² 本節が出 34:6 を想起させると指摘する研究者もいる (Anderson, *op. cit.*, p. 615; Briggs, *op. cit.*, p. 236; Bruggemann, *The Message of the Psalms*, p.61; Kroll, *op. cit.*, p. 246)。本詩は 15 節で出 34:6 を引用しているため、本節においても詠み手の念頭に出 34:6 が置かれていた可能性もあるが、本節と出 34:6 の共通項は רביחסד のみである。

¹⁸¹³ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 372; Stoebe, “טוב”, TLOT Vol. 2, p. 493.

(詩 106:1; 107:1; 118:1; 136:1 など)¹⁸¹⁴。סִלַּח「赦す方」は同語根の動詞סִלַּח「赦す」からの派生語であるが¹⁸¹⁵、聖書には本節にしか見られない。רַב־חֶסֶד「慈愛に富む方」は聖書に散見される表現である¹⁸¹⁶。その用例は神の赦し、導き、救い、憐れみと関連する。本節ではこの表現にלְכָל־קֹרְאֶיךָ「あなたを呼ぶ者全てに対し」が付せられているが、この言い回しも本節に独特である。この表現に詠み手が自身を含めていることは明らかであるが、これに加えて 9 節に見られる全人類の巡礼が先行して含意されているとも考えられる。

6. 耳を傾けて下さい、ヤハウエよ、我が祈りに。聴いて下さい、我が嘆願の声に。

הֶאֱזִינָה「耳を傾けて下さい」とהִקְשִׁיבָה「聴いて下さい」が併用される例は他には無いが、これらはいずれも詩編に多く見られる嘆願の表現である。前者を用いた神への嘆願は詩編にのみ見られる¹⁸¹⁷。本節ではこれにתְּפִלָּתי「我が祈りに」が続くが、同様の言い回しは詩 17:1; 55:2 にも見られる。後者は他に詩 5:3; 17:1; 55:3; 61:2; 142:7; 箴 4:20; 5:1; エレ 18:19; ダニ 9:19 に見られ、父から子に向けられた箴言の用例以外は本節と同じく神に向けられたものである。本節ではこれにבְּקוֹל תְּחִנּוֹתַי「我が嘆願の声に」が続く。קוֹל תְּחִנּוֹן「嘆願の声」という表現は詩編にのみ見られるもので¹⁸¹⁸、いずれの用例においても危機的状況において神の救いを求める声を意味する。

7. 我が苦悩の日に私はあなたを呼ぶ。あなたが私に应えて下さるから。

本節に見られるבְּיוֹם צָרָתִי「我が苦悩の日」と同じ表現は創 35:3; 詩 77:3 にのみ見られるものであるが、יוֹם צָרָה「苦悩の日」は聖書に点在する表現である¹⁸¹⁹。この表現は様々な苦

¹⁸¹⁴ 月本、前掲書 163 頁。

¹⁸¹⁵ Anderson, *op. cit.*, p. 615; *HALE Vol. 1*, p. 757; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 372; Tate, *op. cit.*, p. 381; 月本、前掲書 163 頁。

¹⁸¹⁶ 出 34:6; 民 14:18; ネヘ 9:17; 13:22; 詩 5:8; 69:14; 86:15; 103:8; 106:7; ヨエ 2:13; ヨナ 4:2。また、この表現の用例の大部分は出 34:6 と関連するため (民 14:18; ネヘ 9:17; 詩 103:8; ヨエ 2:13; ヨナ 4:2。出 34:6; 民 14:18; ヨエ 2:13; ヨナ 4:2 は共通の表現)、この表現の根底には出エジプト伝承が存在するとも考えられる。

¹⁸¹⁷ הֶאֱזִינָה「耳を傾けて下さい」は他に民 23:18; 詩 5:2; 17:1; 39:13; 54:4; 55:2; 78:1; 80:2; 84:9; 86:6; 141:1; 143:1; ヨブ 33:1; 34:16; 37:14。民 23:18 ツィボルの子に向けられたバラクの託宣、詩 78:1 はヤハウエから民へ向けられた言葉、ヨブ記の三例はいずれもエリフからヨブに向けられた言葉。それ以外の用例は全て本節と同様に、ヤハウエに向けた嘆願の表現。

¹⁸¹⁸ 詩 28:2, 6; 31:23; 86:6; 116:1; 130:2; 140:7。

¹⁸¹⁹ 創 35:3; 王下 19:3 (イザ 37:3); 詩 20:2; 50:15; 77:3; 86:7; 箴 24:10; 25:19; エレ 16:19;

境を意味するものと、神の審判を指すものに二分し得る¹⁸²⁰。本詩における詠み手の苦悩は敵対者による人為的なものであるため¹⁸²¹、前者に分類される。苦悩の日という表現は特定の状況を指すものではないが、その最中で神を呼ぶことによって神が応えるという思想は創 35:3; 詩 20:2 にも見られる¹⁸²²。また、詩 50:15 は詠み手ではなく神の視点で同じ事柄に言及している¹⁸²³。詩 50 では苦難の日に神を呼ぶことが感謝の献げ物を献げることや誓約を果たすことと同列に並べられる。そのような行為を為す者は神に背く者、忘れる者とは対極の存在であり、神の救いが約束される。本詩の背景にもこれと共通の思想が認められる。本詩の詠み手は苦境の只中に居るが、少なくとも本詩の文脈からはそれが神への背信の結果とは考えられない。むしろ詠み手は自身を神の僕と称し、その敬虔な態度を主張する。本詩の嘆願には神の応答に対する詠み手の確信が見られるが、これには根拠がある。詩 50:15 に神の一人称で告げられているように、神は苦難の中に居る敬虔な者の呼び掛けに応じ、その者を救うのである。

8. 神々の中にあなたのような方はありません、主よ。あなたの業のようなものはありません。

本節と同様に כְּמוֹךָ 「あなたのような」を用いて神の偉大さや神性を讃える例はサム下 7:22; 王上 8:23; 代上 17:10; 代下 6:14; 詩 35:10; 71:19; 89:2; エレ 10:6-7; ミカ 7:18 にも見られる。本節には בְּאֱלֹהִים 「神々の中に」という表現が見られるように、詠み手がヤハウエ以外の神或いは神々と称されるものを認知していることは明らかである¹⁸²⁴。しかし、10 節に אַתָּה אֱלֹהִים לְבִדְךָ 「あなただけが神」と明言されているように、本詩の詠み手は他の神々の神性を認めない。また、研究者達が指摘するように¹⁸²⁵、その表現に子細な相違が認めら

オバ 12, 14; ナホ 1:7; ハバ 3:16; ゼファ 1:15。

¹⁸²⁰ 神の審判を指すものはオバ 12, 14; ハバ 3:16; ゼファ 1:15。

¹⁸²¹ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 375.

¹⁸²² 創 35:3; 詩 20:2、本節と同様に「応える」は עָנָה。

¹⁸²³ 詩 50:15 は וְקִרְאֵנִי בְיוֹם צָרָה אֲחַלֶּצְךָ וְתִכְבְּדֵנִי 「私を呼ぶがよい、苦難の日に。私はあなたを救い、あなたは私を敬うだろう」。神の対応は עָנָה 「応える」ではなく חָלַץ 「救う」だが、苦難の日に神を呼ぶことによって、神の応答が得られるという思想は共通している。

¹⁸²⁴ בְּאֱלֹהִים という表現は本節のみ。アンダーソンは当該箇所が詩 89:6 に見られるような天的な存在を意味する可能性も提示するが (Anderson, *op. cit.*, p. 616)、詩 89:6 に אֱלֹהִים という語彙は用いられていない点、及び出 15:11a との関連から、当該箇所の אֱלֹהִים は天的な存在ではなく、他の神々を意味していると考えるのが妥当である。

¹⁸²⁵ Anderson, *op. cit.*, p. 616; Briggs, *op. cit.*, p. 235; Kissane, *op. cit.*, p. 78.

れるものの、本節前半部は出 15:11a との関連が推測される。出 15:11a は「ヤハウエよ、神々の中にあなたのような方がありましようか¹⁸²⁶」という否定を期待する疑問文である。ヤハウエを讃える詩の一部であるため、出 15:11a 以下にその返答は見られないが、本節前半部の告白はこの問いに対する返答のようである。

他の神ならざる神々に対して、ヤハウエの神性を証するものは比類無きヤハウエの業である。מַעֲשֵׂיךָ 「あなたの業のようなもの」は他に申 3:24 に見られる¹⁸²⁷。申 3:24 は「天と地において、あなたの業のようなことや力強いことをなす神がありましようか」と否定を期待する疑問文である。本節前半部と出 15:11a の関係と同様に、当該箇所は明瞭且つ簡潔にその可能性を否定する。また、מַעֲשֵׂיךָ 「あなたの業」という表現を用いて神の業に言及する例は詩編に特徴的である¹⁸²⁸。詩編におけるこの表現は他に詩 66:3; 92:6; 104:13, 24; 139:14; 145:4, 10 に見られるが、詩 92:6 以外の用例はいずれも神の創造と関連する。本詩もそれらと同様、次節に神の創造に関する言及が見られる。

9. あなたが作った全ての諸国民は来て、あなたの前に平伏す。主よ。彼らはあなたの名を敬いましょう。

כָּל־גּוֹיִם אֲשֶׁר עָשִׂיתָ 「あなたが作った全ての諸国民」という表現は本節独自のものである。聖書において神の創造に依らない人物は存在しないので、これは全人類と同義である。

יָבֹאוּ וִישַׁתַּחֲווּ לִפְנֵיךָ 「(彼らは) 来て、あなたの前に平伏す」。全人類がヤハウエの元に巡礼に訪れる。場に関する明言は見られないが、あなたの前、あなたの名という鍵語からエルサレム神殿を想定していると考えるのが妥当である。本詩は巡礼の発端を語らないが、前後の文脈との関連からヤハウエが唯一の神であることやその創造の業がこれに関連していることは明白である。וִישַׁתַּחֲווּ לִפְנֵיךָ 「(彼らは) あなたの前に平伏す」という言い回しは既に本論で取り上げた詩 22:28 と同じものである。詩 22:28 では全人類が思い起こし、立ち返ることが巡礼の発端であった。そこでは彼らが何を思い起こすのかが明記されていなかったが、詩 22:28 と本節は相互補完的に捉えることが可能である¹⁸²⁹。ヤハウエが唯一の神

¹⁸²⁶ מִי־כַמְכָה בְּאֵלֵם יְהוָה :

¹⁸²⁷ Anderson, *op. cit.*, p. 616; Kroll, *op. cit.*, p. 246.

¹⁸²⁸ מַעֲשֵׂיךָ 「あなたの業」は他に出 23:12, 16; 代下 20:37; 詩 66:3; 92:6; 104:13, 24; 139:14; 145:4, 10; 箴 16:3 コヘ 9:7 にも見られるが、詩編の用例が神の業に言及するのに対し、他の用例はいずれも人の業に関するものである。

¹⁸²⁹ 先述の通り、当該箇所と詩 22:28 には関連性が推測され、後者は前者を基にした可能

であること、あらゆる人々がその神の被造物であることは全人類に関連する。しかしながら、それを認知しているのは少数である。よって、諸国民が自身とヤハウェの関係を認知し巡礼に訪れるには、何らかの事象を期に自身と神の関係を思い起こすことが必須である。その事象とは詩 22 においても本詩においても苦境に立つ信仰者に対するヤハウェによる救済の実現である。ヤハウェが何人かを救済することによって人類がその神性を知るという思想は他の箇所にも確認できる¹⁸³⁰。それらはイスラエルの民の救済と関わるものであるが、本詩や詩 22、後述する詩 102 では民ではなく個人の救済が全人類にヤハウェの神性を知らしめる。

וַיִּכְבְּדוּ לַשֵּׁמֶךְ 「彼らはあなたの名を敬いましょう」と同じ言い回しは他には無いが、当該箇所と同様にピエル形の כָּבַד 「敬う」と שָׁם 「名」を併用する例はイザ 24:15 や本詩 12 節に見られる。前者は方々に居る人々が、後者は本詩の詠み手がそれぞれ神の名を敬う。神を敬うとは具体的には神に対する礼拝行為を意味する¹⁸³¹。よって、来て、平伏し、敬うという本節の語彙の並びは巡礼の際の一連の行為を描いたものと言える。

10. 実に、あなたは偉大にして驚くべき業を行う方。あなただけが神。

גָּדוֹל 「偉大」という語彙は聖書に多用されるものであるが、イェンニによると本節のような「ヤハウェは偉大」とあるという告白は「主にシオン伝承に則った讃歌のテキストに見られる¹⁸³²」特徴である。この告白は「他の神々を超越するヤハウェの偉大さというのが元々の意図である¹⁸³³」が、「ヤハウェの偉大さは、多くの場合王の称号と共に、世の諸国民と関連付けられる¹⁸³⁴」。本詩においては、前節に全諸国民の巡礼が詠われている点から、全世界的な支配者ヤハウェを表現していると考えられるが¹⁸³⁵、それに加えてこの表現の元来の意図である他の神々に対する優位性や超越性も含意しているとも考えられる。ヤハウェの唯一の神性は 8 節に続き本節でも告白される。8 節と本節は全諸国民の巡礼を挟む小

性が考えられる。

¹⁸³⁰ 出 7:5; 9:6; 14:4, 18; 王下 19:19; 詩 98:2; イザ 45:22; 52:10; エレ 33:9; 50:46; エゼ 36:23

¹⁸³¹ 箴 3:9。

¹⁸³² Jenni, “גָּדוֹל”, *TLOT Vol. 1*, p. 305.

¹⁸³³ *Ibid.*

¹⁸³⁴ *Ibid.*

¹⁸³⁵ *Ibid.* コーエンも本詩の諸国民の巡礼を「神の統治」(Cohen, *op. cit.*, p. 281) と捉える。

さなインクルージオを形成しており対応関係にあるため、当該箇所גדול「偉大」が諸国民に対する支配を語るに留まらず、他の神々に対する超越性の告白も兼ねていると考えられる。

נפלאות「驚くべき業（動詞פלאのニフアル形分詞）」は既に詩 96:3 で述べたように、一部の例外を除いて総じてヤハウエの業を意味する表現である¹⁸³⁶。この表現が意図するものは創造、出エジプト伝承、救済と一定ではない。本詩においては第一に詠み手の救済と関連付けられるが、前節には創造、諸国民の巡礼に関する言及が見られるため、これら全てを含意するものと考えられる。

אתה אלהים לבדך「あなただけが神」と全く同じ言い回しは他の箇所には見られないが、これに類するものは王下 19:15, 19; ネヘ 9:6; 詩 83:19; イザ 37:16, 20 に見られる¹⁸³⁷。これらはいずれも神に対する祈りの文脈に位置し、信仰告白の機能を果たしている。ネヘ 9:6 以外の用例では神の傾聴を求めており、これは本詩の内容とも一致する。本詩 8-10 節の内容から、この告白がヤハウエのみが有する神性を証すものということは疑いないが、詠み手の嘆願を主とする本詩全体と照合するならば、本詩の中心部にこの告白を配置したことは意図的且つ技巧的である。

11. 教えて下さい、ヤハウエよ、あなたの道を。私はあなたの真実の内を歩みます。我が心を一つにして下さい、あなたの名を恐れるために。

III יה「教える」とדרך「道」の組み合わせはイザ 2:3 に既出である¹⁸³⁸。本節と同じ言い回しהורני יהוה דרכך「教えて下さい、ヤハウエよ、あなたの道を」が詩 27:11 に、良く似たものהורני יהוה דרך חקך「教えて下さい、ヤハウエよ、あなたの掟の道を」が詩 119:33 に見られる。これらは本節と同様に一人称の敬虔な人物による祈りである。詩 27 ではヤハウエの道は敵対者の脅威の中でも詠み手を導き、状況が本詩と重なる。詩 119:33-40 ではヤハウエの道は戒めや律法と関連する¹⁸³⁹。また、III יה「教える」とדרך「道」の組み合わせ

¹⁸³⁶ 例外となるものはダニ 8:24; 11:36。

¹⁸³⁷ Anderson, *op. cit.*, p. 616.

¹⁸³⁸ 動詞 III יה「教える」とヤハウエのדרך「道」の組み合わせ、そしてבאמתך「あなたの真実の内」という表現はないものの、教えられたヤハウエの道（イザ 2:3 ではארה「路」）を歩むという流れが共通する。ただし、イザ 2:3 が諸国民の巡礼と回心を描くのに対し、本節は諸国民ではなく本詩の詠み手の嘆願である。

¹⁸³⁹ 本詩には律法に関する明言は見られないが、研究者の中には本節のדרךが律法を意味するものと捉えるものもある（Briggs, *op. cit.*, p. 237; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 376）。

せは他に王上 8:36; 代下 6:27 に見られる。王上と代下は並行記事であり、契約の箱を第一神殿に安置した際のソロモンの祈りである。イスラエルの民が悔い改めて神殿で祈るならば、彼らに正しい道を教えて下さいというものである。

אמת「あなたの真実」という表現は詩編に多く見られ、いずれも二人称の人称接尾辞の意味するものはヤハウェである¹⁸⁴⁰。その多くは窮地からの救いに対する感謝の文脈にあり、その感謝は「あなたの真実」に向けられる¹⁸⁴¹。それらの詩編ではヤハウェの真実は救済の業或いは嘆願の祈りに応じたヤハウェ自身と同義である。また、詩 40:11, 12; 43:3 では「あなたの真実」はヤハウェの保護を意味する¹⁸⁴²。ただし、本節と同様に真実の内を歩むと言うのは他には詩 26:3 のみである¹⁸⁴³。詩 26 は自身に対するヤハウェの裁きを求める一編である。詠み手は虚偽の疑いをかけられており、ヤハウェの道を歩んで来た自身の潔白の証明をヤハウェに求める。本詩とは幾分状況が違うものの、敵対者からの救い、ヤハウェの道、ヤハウェの真実の内を歩むといった表象が類似している。

יחד「一つにして下さい」は同語根の動詞のピエル形の命令形であるが、この動詞のピエル形の用例は本節のみである。よって、יחד לבבי「私の心を一つにして下さい」という言い回しも本節に限られる。この言い回しに関して研究者らはエレ 32:39; エゼ 11:19 に見られる一つの心を与えるといった預言や¹⁸⁴⁴、申命記に多用され、次節にも見られるבכל לבבי「心を尽くして（私の心の全てを持ってして）」との関連を指摘する¹⁸⁴⁵。本節ではこれにליראה שמך「あなたの名を恐れるために」が続く。エレ 32:39 ではヤハウェを恐れるために一つの心が与えられ、申 10:12 では心を尽くしてヤハウェに仕えることがヤハウェを恐れてその道に従って歩むことと並行しており、当該箇所表現との共通性が窺える。

12. 私は心を尽くしてあなたを讃美します、主よ、我が神よ。あなたの名を永遠に讃えます。

¹⁸⁴⁰ 詩 25:5; 26:3; 30:10; 40:11, 12; 43:3; 54:7; 57:11; 71:22; 86:11; 108:5; 115:1; 138:2; イザ 38:18, 19; ダニ 9:13。

¹⁸⁴¹ 詩 25:5; 30:10; 54:7; 57:11; 71:22; 108:5; 138:2; イザ 38:18, 19。

¹⁸⁴² אמתを用いた同様の思想は詩 91:4 にも見られる。

¹⁸⁴³ 本節のאהלךがピエル形であるのに対し、詩 26:3 のוההלכתי באמתך「私はあなたの真実の内を歩み続けています」は動詞הלךがヒトパエル形。

¹⁸⁴⁴ Cohen, *op. cit.*, p. 281; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 374; Mays, *op. cit.*, p. 280; Tate, *op. cit.*, p. 382; 月本、前掲書 165 頁。

¹⁸⁴⁵ Mays, *op. cit.*, p. 280; Tate, *op. cit.*, p. 382。

II יה「讃える」は詩編に頻出する動詞である¹⁸⁴⁶。אודך「私はあなたを讃美します」も同様に詩編に特徴的な表現であり¹⁸⁴⁷、二人称の人称接尾辞が神を意味しないヨブ 40:14 以外は全て神の救済に対する感謝の讃美に用いられる。本節はこの表現に בכל־לִבִּי「心を尽くして」が続く。この表現は申命記に繰り返し用いられ、聖書に散見されるものである¹⁸⁴⁸。ただし、本節のように II יהと併用される例は詩編に限定される¹⁸⁴⁹。

ואנכדה שמך לעולם「私はあなたの名を永遠に讃えます」という言い回しは本節のみである。שםとכבודのピエル形の併用は本詩 9 節に既出。9 節では諸国民が主語であったのに対し、本節では詠み手が讃美の主体である。

13. 実に、あなたの慈愛は我が上に大きく、あなたは我が魂を冥府の底から救い出して下さった。

本節は前節で宣言された永遠の讃美の根拠である。ヤハウエのחסד「慈愛」が גדול עלי「我が上に大きい」という言い回しは本節独自のものであるが¹⁸⁵⁰、本節後半部との関連からこの大いなる慈愛がヤハウエによる救済を意味することは明らかである。本節後半部は והצלת נפשי משאול תחתיה「あなたは我が魂を冥府の底から救い出して下さった」である。完了形が用いられていることから、前節の讃美の誓いに先立ってヤハウエによる救済が実現したことが伺える。当該箇所は שאול תחתיה「冥府の底¹⁸⁵¹」や נפשי「我が魂」という表現から、あたかも詠み手が一度死に生き返ったかのような印象を受けるが、本節の意図は死者の復活ではなく苦境からの救いであると考えられる¹⁸⁵²。と言うのも、サム下 22:6; 詩 18:6; ヨナ 2:3 では שאול「冥府」は苦境を比喩的に表現するものとして用いられており、ヨナ 2:3 には語彙は違うものの冥府の底という表現も見られる¹⁸⁵³。本詩の詠み手は窮地に追いやら

¹⁸⁴⁶ Lisowsky, *op. cit.*, p. 572.

¹⁸⁴⁷ ヨブ 40:14; 詩 18:50; 30:13; 35:18; 43:4; 52:11; 57:10; 71:22; 108:4, 21; 119:7; 138:1; 139:14; イザ 12:1。

¹⁸⁴⁸ 申 4:7, 29; 6:5; 10:12; 11:13; 13:4; 26:16; 30:2, 6, 10; サム上 7:3; 12:20, 24; 王上 2:4; 8:23, 48; 14:8; 王下 10:31; 23:3; 代下 6:14, 38; 15:12; 22:9; 31:21; 34:31; 詩 9:2; 111:1; 119:145; 138:1; エレ 3:10; 24:7; 29:13; 32:41; ヨエ 2:12; ゼファ 3:14。

¹⁸⁴⁹ 詩 9:2; 111:1; 138:1。

¹⁸⁵⁰ 当該箇所と似た語彙の組み合わせは詩 57:11; 108:5。我が上にではなく、「天の上」に。いずれもヤハウエに対する感謝を詠う文脈。

¹⁸⁵¹ 類似の表現は他に申 32:22。

¹⁸⁵² 月本、前掲書 165-166 頁。

¹⁸⁵³ ヨナ 2:3 は מבטן שאול「冥府の底から」。

れているが、彼が一度死んだものとは本詩全体の内容からも考え難い。また、冥府からのヤハウエの救いは他にサム上 2:6; 詩 30:4; 49:16 にも見られる。

14. 神よ、傲慢な者達が私に対して立ち上がり、横暴な者達の集団が我が魂を追い求めました。あなたを自分達の前に置くこともせずに。

本節は詩 54:5 と酷似している¹⁸⁵⁴。両者には若干の相違が認められるものの、用いられている動詞や文体の一致、神を自分達の前に置かないという特徴的な言い回しの一致が認められる¹⁸⁵⁵。

本詩は一人称の詠み手による救いの嘆願を主とするが、1-7 節の嘆願が神への呼び掛けであったのに対し、本節及び 17 節では詠み手が何らかの敵対者による脅威に晒されていたことが明らかとなる。本節には זרים 「傲慢な者達」と ועדת עריצים 「横暴な者達の集団」の二者が詠み手に対峙する者として言及される。זרים と עריצים が共に用いられる例は他にイザ 13:11 のみであり、そこではこれらの語彙はバビロニアを指す。

前者的 זר 「傲慢な者」は神に背き¹⁸⁵⁶、律法に従わず¹⁸⁵⁷、悪を行い¹⁸⁵⁸、信仰者を虐げる者として他の箇所と言及される¹⁸⁵⁹。語彙の用例はこの語彙を持って言及される対象が総じて神の意思に逆らう者であることを明示する。本節においても彼らは神にすがる詠み手の敵である。本節では קמו-עלי 「(彼らは) 私に対して立ち上がり」とあるが、ここに用いられている על קום という表現は一方が他方に対して敵対することを意味する¹⁸⁶⁰。

後者の עריץ 「横暴な者」も前者と同様、神に逆らう者としての用例がヨブ 27:13; 詩 37:35; エレ 15:21 に見られるが、この語彙の用例の大半が個人ではなくバビロニアに代表される武力に長けた国家や民といった大きな集団を指すという特徴も挙げられる¹⁸⁶¹。彼らは詠み

¹⁸⁵⁴ 詩 54:5 は שמו אלהים לנגדם כי זרים קמו עלי ועריצים בקשו נפשי לא שמו אלהים לנגדם 「実に異邦人達 (LXX 及び多くのヘブライ語写本では詩 86:11 と同じ זרים 「傲慢な者達」) が私に対して立ち上がり、横暴な者達が我が魂を追い求めました。神を自分達の前に置くこともせずに」。Anderson, *op. cit.*, p. 618; Briggs, *op. cit.*, p. 237 も同様の指摘。

¹⁸⁵⁵ שים と נגד の二語を用いて神を自分達の前に置かないというのは本節と詩 54:5 のみ。

¹⁸⁵⁶ 詩 19:14。

¹⁸⁵⁷ 詩 119:85。

¹⁸⁵⁸ マラ 3:15, 19。

¹⁸⁵⁹ 詩 119:122。その他の用例は詩 119:21, 51, 69, 78 箴 21:24; イザ 13:11; エレ 43:2。

¹⁸⁶⁰ HALE Vol. 1, p. 1087。

¹⁸⁶¹ バビロニアに用いられるのはイザ 13:11; 49:25; エゼ 28:7; 30:11; 31:12; 32:12。不特定の強国や民に用いられる例は詩 54:5; イザ 25:3, 4, 5; 29:5。その他、ヨブ 6:23; 15:20; 箴 11:16; イザ 29:20 は不特定の人物を指し、エレ 20:11 ではヤハウエが כבֹּר עריץ 「強力な勇

手のנפש「魂」をבקש「追い求める」。本節に用いられたこれらの語彙の組み合わせはエレミヤ書を始めとする聖書に散見され¹⁸⁶²、比喩的ではなく具体的に命を奪おうとする様を意味する。彼らは更にולא שמוך לנגדם「あなたを自分達の前に置くこともせずに」と言及される。この言い回しは本節と詩 54:5 にしか見られないが、זרとעריץ及び類似する表現を用いた詩 54:5 のזר「異邦人」という語彙からも、この表現が「神と向き合おうとしない態度を表す¹⁸⁶³」ことは明白である¹⁸⁶⁴。

15. しかしあなたは、主よ、憐れみと慈悲の神。怒るに遅く、慈愛に富み、真実な方。

本節はואתה אדוני「しかしあなたは、主よ」以下が出 34:6b の引用である¹⁸⁶⁵。民 14:18; ネヘ 9:17; 詩 103:8; 145:8; ヨエ 2:13; ヨナ 4:2 にも出 34:6b との関連が認められるが¹⁸⁶⁶、出 34:6 と語順も一致しているのは本節のみである。出 34:6b-7 はモーセに向けられたヤハウエの言葉である。そこではヤハウエを信じる者に対する幾千代にも及ぶ慈愛を宣言するが、一方で父の咎が続く三、四代にまで及ぶことも告げられる。本節はこのヤハウエの言葉の前半部をヤハウエに向けて自身の信仰告白として引用する。これによって詠み手は自身が希求するヤハウエの救済がヤハウエ自身の宣言によって保証されていることを主張する。

16. 顔を私に向け、私を憐れみ下さい。あなたの力をあなたの僕に与え、あなたの僕女の子をお助け下さい。

פנה אלי וחנני「顔を私に向け、私を憐れみ下さい」は詩 25:16; 119:132 にも見られる救いを嘆願する表現である¹⁸⁶⁷。これに続くתנה עוזך「あなたの力を与えて下さい」は本節に独自

士として」と称される。עדת עריצים「横暴な者達の集団」は本節のみの表現。

¹⁸⁶² 出 4:19; サム上 20:1; 22:23; 23:15; 25:29; サム下 4:8; 16:11; 王上 19:10, 14; エス 7:7; 詩 38:13; 40:15; 54:5; 63:10; 70:3; 箴 29:10; エレ 11:21; 19:7, 9; 21:7; 22:25; 34:20, 21; 38:16; 44:30; 46:26; 49:37。

¹⁸⁶³ 月本『詩篇の思想と信仰 III』52 頁。

¹⁸⁶⁴ Tate, *op. cit.*, pp. 382-383.

¹⁸⁶⁵ Anderson, *op. cit.*, p. 618; Briggs, *op. cit.*, p. 235; Bruggemann, *op. cit.*, p. 61; Bruggemann, Bellinger Jr., *op. cit.*, p. 373; Hirsch, *Psalms Vol. 2*, p. 112; Mays, *op. cit.*, p. 279; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 180; Seybold, *op. cit.*, p. 338; Tate, *op. cit.*, p. 383; 月本『詩篇の思想と信仰 IV』166 頁。

¹⁸⁶⁶ 月本、前掲書 166 頁。

¹⁸⁶⁷ Anderson, *op. cit.*, p. 618; Briggs, *op. cit.*, p. 237. その他פנהを用いた嘆願は王上 8:28; 詩 69:17。

の表現であるが、前後の文脈から救いを求める表現であることは明らかである。

הושיעה 「お助け下さい」は動詞 *הושיע* のヒフィル形の命令形である。この動詞の同形の用例には神に対する救いを希求する用例と¹⁸⁶⁸、王や指導者に対する命乞いの用例に二分される¹⁸⁶⁹。本節が前者に区分されることは明白であるが、本詩が神と詠み手の関係を主従関係に喩えている点、13, 14 節が詠み手の命の危機を示唆する点から、王や指導者に対する命乞いも含意されている可能性が考えられる。

また、詠み手は自身を *לִבְנֵי אַמְתֶּךָ* 「あなたの僕女の子」と称している。この僕女の子という表現は創 21:13; 出 23:13; 士 9:18; 詩 116:16 にも見られる。詩 116:16 は本節と同様に救いの嘆願における神と自身の近い関係を表すものである¹⁸⁷⁰。では、自身を神の僕と称するに留まらず、この表現を加える意図は何であるか。人間関係における僕女の子は主の家庭内で生まれた僕を意味する¹⁸⁷¹。「彼は奴隷市場で買われた僕ではなく、家庭内で生まれた者であるため、既に彼は家族の一員である。従って、彼が主の保護と配慮を望み得るのであろう¹⁸⁷²」。

本詩の主は人ではなくヤハウェである。本詩の詠み手は 1-2 節に見られる様々な自称によって自身とヤハウェの関係を明示したが、本節では更に自身の出自に言及する。詠み手自身がヤハウェの僕女の子であるということは、その母はヤハウェの僕女であり、過去のある時点から詠み手の家系は代々ヤハウェの僕ということになる。代々ヤハウェの僕の家系ということは、詠み手はイスラエルの民の血筋である。前節にモーセに対するヤハウェの宣言を引用しているが、その宣言の引用されていない部分には幾千代にも及ぶヤハウェの慈愛が告げられている。つまり、詠み手は自身の血筋を比喩的に宣言することによって、モーセに告げられた慈愛を受ける権利を有することをも主張しているのである。2 節における詠み手自身の敬虔さの主張に加え、本節では自身の出自による権利の妥当性を主張する。詠み手にとって、自身がヤハウェの慈愛を受けられない理由は皆無である。

17. 善き印を私に成して下さい。私を憎む者は見て、恥じましょう。実にあなたは、ヤハウェよ、私を助け、慰めて下さった。

¹⁸⁶⁸ 詩 12:2; 20:10; 28:9; 60:7; 108:7; 118:25。

¹⁸⁶⁹ ヨシュ 10:6; サム下 14:4; 王下 6:26。

¹⁸⁷⁰ Kissane, *op. cit.*, p. 76.

¹⁸⁷¹ Anderson, *op. cit.*, p. 618; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 181; Tate, *op. cit.*, p. 383.

¹⁸⁷² Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 375.

本節の冒頭部分 **עשה-עמי אות לטובה** 「善き印を私に成して下さい」には明確な関連記事が無い。動詞 **עשה** 「成す」と **I אות** 「印」の組み合わせや¹⁸⁷³、続く **ויראו** 「(彼らは) 見て」という表現からこの徴が他者の目にも明らかなものであるということ、他の用例は無いが **אות לטובה** 「善き印」という表現から、これが詠み手の希求し続けている神の救済を証すものと考えられるが、その具体的な内容は不明である。しかし、この徴を目の当たりによって、**שנא** 「憎む者」が **בוש** 「恥じる」。これらの語彙の組み合わせは詩 129:5 にも見られ、シオンを憎む者が皆恥じる。本節ではヤハウェによって成された善き印の故に、詩 129:5 ではヤハウェの正しさ故に、敵対者が恥じる。彼らの恥は自身ではなく、自身が抑圧していた対象の正しさが神によって証される故である¹⁸⁷⁴。既に述べたように動詞 **בוש** には神の審判や滅亡を意味する例が確認されるため¹⁸⁷⁵、本節にも同様のことが想定されている可能性も考えられる。

本詩はその締め二つの完了形の動詞を用いて詠み手の嘆願がヤハウェに聴かれたことを示唆する。当該箇所には動詞 **עזר** 「助ける」のカル形の完了形と動詞 **נחם** 「慰める」のピエル形の完了形が併記されている。これらの語彙が共に用いられるのは本節のみである。前者の動詞の同形の主語がヤハウェである場合、状況は各々異なるが、敵からの脅威に代表される具体的且つ切迫した危機からの救助が描かれる¹⁸⁷⁶。後者に関しても同様に窮地からの救いや回復に言及する際にこの動詞が用いられる¹⁸⁷⁷。神による慰めは預言書では神の審判たる滅亡と捕囚からの回復や復興を意味し、詩編ではそれによって個人の嘆きが喜びに変わる¹⁸⁷⁸。

背景

以上のように、本詩には出エジプト記、申命記、預言書や他の詩編からの引用及び関連が確認できる。多様な書物との関連性を考慮するならば、本詩から様々な書物へ或いは或

¹⁸⁷³ 出 4:17, 30; ヨシュ 24:17; 士 6:17。

¹⁸⁷⁴ Anderson, *op. cit.*, p. 618.

¹⁸⁷⁵ Stolz, “בוש”, *TLOT Vol. 1*, pp. 206-207.

¹⁸⁷⁶ 申 32:38; サム上 7:12; 代上 12:19; 代下 14:10; 18:31; 26:7; 詩 37:40; 46:6; 79:9; 109:26; 118:13; 119:86; イザ 41:10, 13, 14; エレ 44:2; 49:8。

¹⁸⁷⁷ 詩 71:21; 119:82; イザ 12:1; 49:13; 51:3, 12, 19; 52:9; 66:13; エレ 31:13; ゼカ 1:17。

¹⁸⁷⁸ 同様の变化はエレ 31:13 にも見られる。

る書物へといった向きを想定するよりは、本詩が様々な書物の思想を用いて編まれた一編であると解する方が適切である。本詩に見られる他の思想からの直接的な引用は注目に値するが、特に本詩 15 節と出 34:6b の関係は本詩の背景を解く鍵として重要である。解説の項で述べたように出 34:6b は他の箇所にも関連する文言が確認できるが、語順を含めた一致は本詩 15 節のみである。これは本詩の詠み手が文書化された資料を持っていた可能性を示唆する¹⁸⁷⁹。また、8 節は出 15:11a と申 3:24 に見られる問い掛けに対する返答と考えられるが、別々の書物の思想が一所に纏められている点も興味深い。本詩の詠み手はおそらく、文書化された資料を用いることができ、尚且つそれらの思想に長けていた人物と考えられる。上記の作者像、エルサレム神殿が想定されていると思われる諸国民の巡礼、神を **טוב**「善き方」と称する点から¹⁸⁸⁰、第二神殿時代の一編と考えられる¹⁸⁸¹。

本詩の背景に儀礼的な用途を推測する見解も見られる¹⁸⁸²。上記の特徴から本詩の作者像は聖書の思想に長けた識字者(具体的な素性を明かすことは困難であるが祭司や書記官、神殿付き詠唱者¹⁸⁸³といった神殿と関わる立場の人物が推測される)と考えられるため、この見解の蓋然性は高い。そうであるならば、本詩の構成が技巧的に優れていたように、本詩の用途に関しても何らかの意図があったとしても不思議ではない。以上の仮定を踏まえると、一人称の苦難の嘆きを詠うものの、具体的な状況には言及しないという本詩の特徴には二種の解釈が可能である。特定の状況に言及しないことによって、苦難の中にある誰もが自身の状況に重ねた祈りに用いることができるという解釈と¹⁸⁸⁴、本詩が個人の詩編の体をなしていながらも、本詩の個人には民が重ねられているという解釈である¹⁸⁸⁵。

前者に関して月本は本詩の特徴的な構成を踏まえて¹⁸⁸⁶、「本詩がひとりの苦しむ信仰者によって一回的に捧げられた祈りの記録というよりも、様々な理由で苦しむ信仰者を想定

¹⁸⁷⁹ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 371.

¹⁸⁸⁰ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 372; Stoebe, “טוב”, *TLOT Vol. 2*, p. 493.

¹⁸⁸¹ Anderson, *op. cit.*, p. 614; Tate, *op. cit.*, p. 379 は本詩の時代背景を捕囚解放後と考える。また、Buttenwieser, *op. cit.*, p. 832; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 371; Kissane, *op. cit.*, p. 76; Kraus, *op. cit.*, p. 181; Kroll, *op. cit.*, p. 245 は後代と推測する(後代の具体的な時期は示されない)。

¹⁸⁸² Briggs, *op. cit.*, p. 235; Cohen, *op. cit.*, p. 280; Hirsch, *op. cit.*, p. 107; Weiser, *op. cit.*, p. 576; 月本、前掲書 170 頁。

¹⁸⁸³ 月本、前掲書 170 頁。

¹⁸⁸⁴ Cohen, *op. cit.*, p. 280; 月本、前掲書 170 頁。

¹⁸⁸⁵ Hirsch, *op. cit.*, p. 107.

¹⁸⁸⁶ 月本、前掲書 169-170 頁。

して編まれた四つの短い祈りをまとめた作品であったことを示唆しよう¹⁸⁸⁷と述べ、斯様な特徴から本詩を神殿付き詠唱者によって編まれた一種の祈りの教本と推測する¹⁸⁸⁸。後者に関しては本詩に見られる語彙が鍵となる。1 節の「אֲבִיּוֹן וְעֵנִי」という語彙は詩編においてイスラエルの捕囚における従属の立場と弱さを意味するものとして用いられ¹⁸⁸⁹、14 節の זָדִים「傲慢な者達」と עֲרִיצִים「横暴な者達」が共に用いられるのは他にイザ 13:11 におけるバビロニアを意味する用例のみである。先に述べたように本詩は第二神殿時代の作と考えられる。本詩が一人称複数形ではなく単数形である点は、本詩を詠う各自が、捕囚の経験の有無にかかわらず、その苦難とヤハウェによる救済をより身近な出来事として追体験するためと考えられる。本詩が第二神殿時代に知的階層によって詠まれた詩編である点、特定の状況を明かさない一人称の苦難と神の救いが、イスラエルとバビロニアを暗示する語彙を用いて詠われる点は、本詩がバビロニア捕囚とヤハウェによる解放を想起し追体験する何らかの儀礼における使用を念頭において詠まれた一編である可能性を示唆する¹⁸⁹⁰。これら二種の見解はいずれも蓋然性が高く、本詩の元来の用途に関する決着を付けることは困難である。

また、ダフッドは本詩に見られる主従関係のモチーフがアマルナやウガリットの書簡において宗主国の王と属国の王の関係を表す際に用いられていることに着目し、本詩がそのような宗主国と属国の関係を反映していると指摘する¹⁸⁹¹。本詩においてヤハウェは全世界的な支配者として描かれ、一人称とヤハウェの関係には主従関係のモチーフが適用されている。しかしながら、本詩の主従関係は 16 節に僕女の子という表現があるように、宗主国と属国の関係を反映したものと言うよりも、むしろ当時の一般的な家庭内の主従関係を反映していると考えられる。世界の支配者たるヤハウェの姿に直接的な言及は無いにせよ、王としての姿が暗に重ねられていたとしても、本詩の一人称が属国の王を想定しているとは考え難い。

¹⁸⁸⁷ 同書 170 頁。

¹⁸⁸⁸ 同上。月本は詩 31; 35 に関しても同様の見解を示す（月本『詩篇の思想と信仰 II』140 頁）。

¹⁸⁸⁹ Hirsch, *op. cit.*, p. 107.

¹⁸⁹⁰ そうであるならば、17 節的 בָּבֶל 是バビロニアの滅亡を示唆するものと考えられる。

¹⁸⁹¹ Dahood, *op. cit.*, p. 292.

3-8 詩編 100 編

試訳

1. 感謝の詩編。ヤハウェに叫べ、全地よ。
2. 喜びを持ってヤハウェに仕えよ。歓喜の叫びを持って彼の前に来れ。
3. 知れ、ヤハウェこそが神であると。彼は我らを作った¹⁸⁹²。我らは彼のもの。彼の民、彼の牧場の羊。
4. 感謝を持って彼の門に、讃美を持って彼の中庭に来れ。彼を讃え、彼の名を敬え。
5. 実に、ヤハウェは善く、彼の慈愛は永遠。彼の真実は代々にまで。

形式、構成及び論点

詩 100 は 1-4 節まで三句法で構成されている¹⁸⁹³。その内容は全地に対する我らの呼びかけで統一されており¹⁸⁹⁴、全地に対する巡礼の呼びかけ（1-2, 4 節）がヤハウェとイスラエルの民の関係を証す 3 節を囲い込む構成となっている。5 節では呼びかけの理由が告げ

¹⁸⁹² 当該箇所にはケティーブとケレーの二通りの読みがある。ケティーブでは *וְלֹא אֲנִי* 「我らではない」（Dahood, *op. cit.*, p. 371; Kroll, *op. cit.*, p. 292; Seybold, *op. cit.*, p. 391; Schmidt, *op. cit.*, p. 182 はケティーブを支持）、ケレーでは *וְלוֹ אֲנִי* 「我らは彼のもの」である（多くのヘブライ語写本、アクィーラ、タルグム、ヒエロニムス訳はケレー。Anderson, *op. cit.*, p. 699; Briggs, *op. cit.*, p. 310; Bruggemann/ Bellinger Jr., *op. cit.*, p. 427; Buttenwieser, *op. cit.*, p. 797; Cohen, *op. cit.*, p. 324; Duhm, *op. cit.*, p. 362; Gunkel, *op. cit.*, p. 432; Kissane, *op. cit.*, p. 136; Kraus, *op. cit.*, p. 273; Tate, *op. cit.*, pp. 533-534; Weiser, *op. cit.*, p. 645 はケレーを支持）。ケティーブの場合、当該箇所は「彼は我らを作った、我ら自身（が作ったの）ではない」となる（LXX）。いずれの読みにも写本の支持があるものの、当該箇所が続く文言にはいずれも三人称男性単数形の人称接尾辞が付されている点、マソラには当該箇所と同様に *וְלוֹ* を *וְלוֹ* と記していると考えられる箇所が 15 例見られる点（BDB, p. 520; Tate, *op. cit.*, p. 533）、本文で示すように当該箇所には詩 95:7 との関連が認められる点から（Kraus, *op. cit.*, p. 273）、本論はケレーの読みに従った。

¹⁸⁹³ Anderson, *op. cit.*, p. 698; Gunkel, *op. cit.*, p. 432; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 493; Kraus, *op. cit.*, p. 273-4; 月本『詩篇の思想と信仰 IV』371 頁。

¹⁸⁹⁴ 本節の全地と我らに関してはこれを同一視する見解が多く見られるが、3 節の解説でも言及するように、必ずしもこれらを同一のものと見なす必要は無い。1 節及び 3 節に見られる語彙や表現の用例から、全地（全人類）に対する我ら（イスラエルの民）による巡礼の招きと捉えるのが最も無理のない読みであると考えられる。

られており、そのみ四句と三句で構成されているが、これは以下の解説で示すように当該箇所には詩 106:1 等に見られる定式が引用されているためである。試訳で示したように 3 節に一点本文批評上の問題が見られるが、それ以外の異読は無い。以上の点から詩 100 を一つの文学単位と捉えることは適切である。

また、研究者の中には本詩を詩 93-99 の締めの一編と位置付けるものもある¹⁸⁹⁵。以下に示すように、本詩の特徴として直前の詩 95; 96; 98 からの引用や表現の類似、詩 106:1 や代上 16:8 に見られる定式の引用が挙げられるが、特に詩 95; 96; 98 との関連を本詩の詩編における位置付けを考察する際の鍵と考えるのである。本詩と詩 94 では明言されないが、詩 93 以下にはヤハウエを王と称する詩編が纏められている。本詩に詩 95; 96; 98 との関連を示す表現が見られる点は本詩がこれらを前提とした一群の詩編の締めとして詠まれたものである可能性を示唆する。詩 93 には本詩との語彙や表現における関連は認められないが、本詩と同様に三句法で詠まれており、本詩の詠み手が形式におけるインクルージオを想定していた可能性が指摘される¹⁸⁹⁶。本詩には詩 94; 97; 99 との関連を示す証拠は無いが、この点はそれらの詩編が詩 100 より後代にこの詩編群に加えられたためとも考えられる¹⁸⁹⁷。

解説

1. 感謝の詩編。ヤハウエに叫べ、全地よ。

本詩のように表題に תודה 「感謝」を冠する例は他に無い。תודה には感謝の生け贄を意味する用例も見られるが、「感謝の献げ物」は基本的に個人が献げるもの¹⁸⁹⁸であるのに対し、本詩は個人の感謝を詠う詩編ではない。本詩の表題に関しては、その内容と 4 節の תודה から取られたものとも考えられる¹⁸⁹⁹。

הריעו ליהוה כל־הארץ 「ヤハウエに叫べ、全地よ」と同じ言い回しが詩 98:4 にも見られる。

¹⁸⁹⁵ Cohen, *op. cit.*, p. 324; Jeremias, *op. cit.*, pp. 605-615; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, pp. 493-5; Tate, *op. cit.*, pp. 535-6; 月本、前掲書 371-374 頁。

¹⁸⁹⁶ Jeremias, *op. cit.*, pp. 606-609; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, pp. 493-5.

¹⁸⁹⁷ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 495.

¹⁸⁹⁸ 月本、前掲書 368 頁。

¹⁸⁹⁹ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 495; 月本、前掲書 368 頁。

本節の全地に関してはこれが全人類を指すのか、イスラエルの民を指すのかという点で研究者の見解が分かれる¹⁹⁰⁰。これが全人類を指すと解する根拠としては、当該箇所が諸国民をも含む全地に呼び掛ける詩 98:4、本節と類似の表現の詩 66:1¹⁹⁰¹においてこの表現が諸国民を含んでいるためである¹⁹⁰²。他方、本節の全地をイスラエルの民と解するものは 3 節に見られる וצאן מרעיתו 「彼の牧場の羊」という表現の用例が総じてイスラエルの民を指すことを論拠とする¹⁹⁰³。いずれの解釈も聖書を論拠としているが、既に述べたように本詩は詩 93-100 に見られる一群の詩編の締めの一編と考えられる。この点を加味するならば当該箇所は詩 98:4 からの引用と考えられるため、詩 98:4 と同様に本節の全地は全人類を含むものとするのが適切である¹⁹⁰⁴。

2. 喜びを持ってヤハウェに仕えよ。歓喜の叫びを持って彼の前に来れ。

神に עבדו 「仕える」という場合、神を神として認めるという例と、神に対する礼拝行為を意味する例に大別することが可能である¹⁹⁰⁵。本節に関しては、前節の全地が全人類を含意する点、3 節的וידועו אתיהוה הוא אלהים 「知れ、ヤハウェこそが神であると」との関連から、全世界に対するヤハウェの神性の承認を求めるものと解することも可能であるが、本節後半部及び 4 節との関連から、ヤハウェに対する礼拝行為を求めるものとも考えられる¹⁹⁰⁶。

本詩前半部は詩 2:11 と類似する。עבדו אתיהוה 「ヤハウェに仕えよ」という言い回しは出 10:8, 24; 12:31; 代下 35:3; 詩 2:11 にも見られるが、これに前置詞בを伴う名詞が続くのは本節と詩 2:11 のみである。詩 2:11 は諸王や支配者らに向けられた文言であり、彼らがヤハウェの神性を悟り、עבדו אתיהוה ביראה 「恐れを持ってヤハウェに仕えよ」と求める。続く文言はוגילו ברעהה 「おののきを持って歓喜せよ」というものである。ここに用いられている

¹⁹⁰⁰ 全人類を指すと捉えるものは Anderson, *op. cit.*, p. 698; Briggs, *op. cit.*, p. 310; Cohen, *op. cit.*, p. 324; Hirsch, *op. cit.*, p. 195; Kroll, *op. cit.*, p. 291; Rogerson/McKay, *op. cit.*, p. 232; Tate, *op. cit.*, p. 536; 月本、前掲書 369, 372 頁。イスラエルの民を指すと考えるものは Buttenwieser, *op. cit.*, p. 797; Gunkel, *op. cit.*, p. 432; Weiser, *op. cit.*, p. 646。

¹⁹⁰¹ הריעו לאלהים כל־הארץ 「神に叫べ、全地よ」。

¹⁹⁰² Briggs, *op. cit.*, p. 310; Cohen, *op. cit.*, p. 324; Kroll, *op. cit.*, p. 291; Rogerson/McKay, *op. cit.*, p. 232; Tate, *op. cit.*, p. 536; 月本、前掲書 369, 372 頁。

¹⁹⁰³ エレ 10:21; 23:1; 25:6; 詩 74:1; 79:13; 95:7。Buttenwieser, *op. cit.*, p. 797。

¹⁹⁰⁴ הריעו לという定式を用いて神への讃美を呼び掛ける例は詩 47:2 に既出であるため、当該箇所の解説を参照。

¹⁹⁰⁵ Anderson, *op. cit.*, p. 698; Westermann, “עבד”, *TLOT Vol. 2*, pp. 828-831。

¹⁹⁰⁶ Anderson, *op. cit.*, p. 698; 月本、前掲書 369 頁。

גיל「歓喜する」にも儀礼的な用例が認められるため¹⁹⁰⁷、詩 2:11 をヤハウェへの礼拝行為を求めるものと捉えることは可能である¹⁹⁰⁸。他方、בשמחה「喜びを持って」が動詞עבדと同時に用いられる例は他に申 28:47 のみである。申 28:47-48 ではイスラエルの民がヤハウェに仕えない場合、彼らは敵対者に仕えることとなると宣告される。申 2:48 のעבדはヤハウェの声や戒めに従うことと同義であるため、礼拝行為というよりはヤハウェを神として生きることを意味する。これらを踏まえるならば、本節前半部の「喜びを持ってヤハウェに仕えよ」という表現には二重の意味が込められていると解するのが妥当であろう。全地はヤハウェに対する礼拝を求められているが、それにはヤハウェの神性を承知することが前提とされる。いずれも同軸上に位置することであり、本詩において求められていることである。

באו לפני「彼の前に来れ」は本節のみに見られる言い回しである。ここに用いられているבאוは動詞בואのカル形の命令形の複数形であるが、この動詞の用例の膨大さにもかかわらず、同形の用例は詩編においては本詩の他には詩 95:6 のみである。これに続くרנה「歓喜の叫び」の用例は少なく、他にはヨブ 3:7; 20:5; 詩 63:6 のみである。ヨブ 20:5 は神に逆らう者の喜びの儚さに言及するものである。他方、ヨブ 3:7 では出生の喜びを表す際にこの語彙が用いられており、その喜びの大きさが伺える。詩 63:6 の用例は聖所における讃美と関連する。本詩にはヤハウェの家といった表現は見られないが、4 節の門や中庭といった鍵語から、全地が招かれている先が神殿であることは明らかである。

3. 知れ、ヤハウェこそが神であると。彼は我らを作った。我らは彼のもの。彼の民、彼の牧場の羊。

דעו כי יהוה הוא אלהים「知れ、ヤハウェこそが神であると」という言い回しは本節に独自のものであるが、דעו（動詞דעのカル形命令形）を用いた類似の表現が詩 46:11; エレ 31:34 に見られる。詩 46 はヤハウェの介入によりあらゆる戦争が終結することを詠う一編である。詩 46:11 では「私が神であると知れ」と諸国民に告げられており、この点は本節と通じる。エレ 31:34 は新しい契約の預言の文脈に位置する。新しい契約が心に記されることによって、人々が互いに「ヤハウェを知れ」と言うことが無くなるというものである。この用例からは「ヤハウェを知れ」という文言がイスラエルの民の間で用いられていた表現

¹⁹⁰⁷ HALE Vol. 1, p. 189.

¹⁹⁰⁸ 月本『詩篇の思想と信仰 I』30 頁。

であることが伺える。

本詩において本節のみ、「我ら」という自称が確認される。既に述べたように、**וצאן מרעייתו**「彼の牧場の羊」という表現は総じてイスラエルの民を指す¹⁹⁰⁹。同様に、本節の**עשה**「作った」に関しては詩 86:9 のように創造を意味するものと解することも可能であるが¹⁹¹⁰、ヤハウェがイスラエルの民を形成したという思想も聖書中に確認でき¹⁹¹¹、当該箇所を後者と関連するものと捉える見解も見られる¹⁹¹²。イスラエルが**עמו**「彼の民」であることも自明である。本節後半部の一連の我らに関する言及は、全地に呼び掛ける本詩の中でどのように位置付けることが可能であるか。この点に関しては以下のような解釈の可能性が考えられる。(一) 他の用例と同様に本節の我らはイスラエルの民を指す。これを根拠に 1 節の全地がディアスポラを指すものと捉える見解については既に述べた。しかしながら、全地と我らを必ずしも同一のものとする必要はないのではないか。これらを別個のものと捉えるならば、詩 47 にも見られたように、本節は全地に対する神ヤハウェとイスラエルの民の関係を主張するものと解し得る¹⁹¹³。(二) 本節の我らに全地も含まれると解するならば、イザ 56:6-7 に代表されるイザヤ書思想との関連が推測される¹⁹¹⁴。そうであるならば、本節はイスラエルと諸国民の区別無く、ヤハウェに向けられた信仰告白として機能する¹⁹¹⁵。

本節の**עשנו**「彼は我らを作った」以下の文言には詩 95:6-7a との類似性が確認できる。

(一) 本節の**עשנו**(動詞**עשה**のカル形三人称男性単数完了形に一人称複数形の人称接尾辞を付したもの)と詩 95:6 の**עשנו**(カル形分詞に一人称複数形の人称接尾辞を付したもの)。

¹⁹⁰⁹ エレ 10:21; 23:1; 25:6; 詩 74:1; 79:13; 95:7。

¹⁹¹⁰ Briggs, *op. cit.*, p. 310; Hirsch, *op. cit.*, p. 196; Weiser, *op. cit.*, pp. 646-647.

¹⁹¹¹ 申 32:6, 15; 詩 95:6; イザ 29:23; 43:1, 21; 44:2。

¹⁹¹² Anderson, *op. cit.*, p. 699; Cohen, *op. cit.*, p. 324; Kraus, *op. cit.*, p. 274; Mays, *op. cit.*, p. 319; Tate, *op. cit.*, p. 537. Bruggemann/ Bellinger Jr., *op. cit.*, p. 428 は両方を含意すると考える。

¹⁹¹³ ロジャーソンとマッケイは 1 節の全地が全人類を意味するとしながらも、「本詩は (3 節において) 神の選びし民に集中しているように思われる」(Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 232) と、本詩の思想が万人に向けられたものであるのか、イスラエルの民に向けられたものであるのかといった二者択一の観点に留まらない可能性を示している。フォーラーも同様に、3 節に見られる「我々」や「彼の民」といった表現がイスラエルの民を指すものと解し、本詩を彼らから全世界に向けた呼びかけと解す (Fohrer, *op. cit.*, p. 220)。ブリュッグマンは本詩に普遍主義と民族主義が同居していることを指摘する (Bruggemann, *op. cit.*, p. 165; Bruggemann/ Bellinger Jr., *op. cit.*, p. 429)。

¹⁹¹⁴ Kissane, *op. cit.*, p. 135.

¹⁹¹⁵ 月本『詩篇の思想と信仰 IV』373 頁。

いずれの形も本節及び詩 95:6 にしか見られない。完了形と分詞という相違はあるものの、子音は共通である。(二) 本節の **ולו אנחנו** 「我らは彼のもの」以下と詩 95:7a の語彙及び内容の一致。詩 95:7a は **כי הוא אלהינו ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו** 「実に彼は我らの神、我らは彼の牧場の民、彼の手の羊」というものである。「彼は我らの神」は本節の「我らは彼のもの」に内容的に対応し、**עם** 「民」、**מרעה** 「牧場」、**צאן** 「羊」といった語彙の使用が共通する。以上の点及び既に述べた本詩の詩 93-100 の締めといった特徴から、本節後半部は詩 95:6-7a を用いたものと考えるのが適切である。よって、本節の我らは詩 95 と同様にイスラエルの民を指すものとの解釈の方が妥当である。

4. 感謝を持って彼の門に、讃美を持って彼の中庭に来れ。彼を讃え、彼の名を敬え。

באו שעריי בתודה 「感謝を持って彼の門に来れ」と同じ表現は他には無い。**שעריי** 「彼の門」はエルサレムの城門を表すものとして王上 8:37; 代下 6:28; オバ 11 に見られるが、後続する **חצרתיו** 「彼の中庭」との関連から神殿の門と解する方が適切であろう¹⁹¹⁶。

בתודה 「感謝を持って」の用例は他に詩 69:31; 95:2; 147:7 である。中でも特に、詩 95:2 の **תודה פניו בתודה** 「感謝を持って彼の前に進もう」は本節と類似する。**חצרתיו** 「彼の中庭」と動詞 **בוא** の組み合わせは詩 96:8 に既出である。**בתהלה** 「讃美を持って」は本節のみの表現である。**תהלה** は本詩と関連する詩 93-99 には一度も見られない。

הודו לו 「彼を讃え」以下 4b-5 節は讃美の定式を基礎に詩 96:2; 98:3 を加えた複合的な文言である¹⁹¹⁷。第一に 4b-5a には詩 106:1 等に見られる讃美の定式が用いられている¹⁹¹⁸。これは **הודו ליהוה כי טוב כי לעולם חסדו** 「ヤハウェを讃えよ、実にヤハウェは善く、彼の慈愛は永遠」というものである。この定式は詩 107 ではヤハウェに贖われた人々が声に出すものとされ、詩 118 では唱和に用いられる。本詩ではこの定式に若干の変更が加えられているが、この定式の変種は代下 20:21 にも確認できる¹⁹¹⁹。本詩における変更は **ליהוה** が **לו** になっている

¹⁹¹⁶ Anderson, *op. cit.*, p. 699; Briggs, *op. cit.*, p. 310; Cohen, *op. cit.*, p. 325; Dahood, *op. cit.*, p. 371; Duhm, *op. cit.*, p. 362; Fohrer, *op. cit.*, p. 221; Hossfeld/Zenger, *op. cit.*, p. 486; Kissane, *op. cit.*, p. 136; Kroll, *op. cit.*, p. 292; Weiser, *op. cit.*, p. 645; 月本、前掲書 370 頁。

¹⁹¹⁷ Mays, *op. cit.*, p. 318.

¹⁹¹⁸ 代上 16:34; 詩 106:1; 107:1; 118:1, 29; 136:1。Anderson, *op. cit.*, p. 699; Briggs, *op. cit.*, p. 311; Kraus, *op. cit.*, p. 275; Kroll, *op. cit.*, p. 292; Mays, *op. cit.*, p. 318; Weiser, *op. cit.*, p. 647.

¹⁹¹⁹ 代下 20:21 には **כי טוב** が抜けている。

る点と¹⁹²⁰ **לִיהוָה**以下に詩 96:2 に見られた **בָּרְכוּ שְׁמוֹ**「彼の名を敬え」が挿入されている点である。この **בָּרְכוּ שְׁמוֹ**という言い回しは本節と詩 96:2 にしか見られない。本詩の性質上、当該箇所に見られるこの言い回しは詩 96:2 からの引用と考えられる。定式の最中に詩 96:2 の文言を挿入した理由に関しては以下の可能性が考えられる。(一) 詩文の均整を保つため。既に述べたように、本詩 1-4 節は三句法が用いられており、本詩はこの形式によって詩 93 とインクルージオを構成するものと考えられる¹⁹²⁰。当該箇所に先の定式をそのまま挿入すると、本詩の均整は崩れてしまう。(二) 本詩 5 節前半部との関連から、先の定式が下地となっていることは明白であるが、**הוֹדוּ לַיהוָה**に始まる定式としてもう一点、代上 16:8; 詩 105:1; イザ 12:4 には **הוֹדוּ לַיהוָה קְרָאוּ בְּשֵׁמוֹ**「ヤハウェを讃えよ、彼の名において声を挙げよ」が確認できる。本節後半部とこの定式では二番目の動詞が違っているが、**שְׁמוֹ**「彼の名」という鍵語が後続する点は一致する。本詩の特徴から、詠み手がこの定式をも念頭に置いていた可能性も考えられる。

5. 実に、ヤハウェは善く、彼の慈愛は永遠。彼の真実は代々にまで。

詩 106:1 等に見られる定式に続くのは **וְעֵדֶיךָ וְדָר אֱמוּנָתוֹ**「彼の真実は代々にまで」である。先の定式に見られた **עוֹלָם**「永遠」と当該箇所に見られる **דָּר וְדָר**「代々」という表現の併用は聖書に散見されるものである¹⁹²¹。**אֱמוּנָתוֹ**「彼の真実」という表現は聖書においては他に詩 98:3 にのみ見られる。詩 98:3 ではこの語彙は **חַסְדּוֹ**「彼の慈愛」と並べられており、「代々にまで」を挟むものの、本節と語順が類似する。前節において定式の最中に他の定式をも想起させるような仕方で詩 96:2 の文言が挿入されていたことを鑑みると、本節において詠み手が **חַסְדּוֹ** **לְעוֹלָם** に対応するような仕方で詩 98:3 を意識した文言を加えたとしても不思議ではない。詩 98:3 ではヤハウェの慈愛と真実は救いに関連し、その救いは全人類が目の当たりにするものである。

背景

¹⁹²⁰ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, pp. 493-5.

¹⁹²¹ 詩 33:11; 45:18; 49:12; 77:9; 79:13; 85:6; 89:2, 5; 102:13; 106:31; 135:13; 145:13; 146:10; 箴 27:24; イザ 34:17; エレ 50:39; 哀 5:19; ヨエ 4:20.

既に述べたように、本詩は詩 93 以下のヤハウェを王と称する詩編の締めの一編として詠まれたものと考えられる。よって、本詩の時代背景は関連する詩 93; 95; 96; 98 より後ということとなる。詩 96 に関しては前章で述べたように、第二神殿時代のものと考えられる。よって、本詩の時代背景も第二神殿完成以降に位置付けられる。

本詩に見られる全人類の巡礼の思想はこれまでに見て来た他の同時代の思想に通じるものであるが、本詩にはその中腹にヤハウェとイスラエルの民の特別な関係を示す文言が配置されている。イザ 56:6-7 においては諸国民とイスラエルの民はヤハウェの前に区別が無いことが主張されているが、本詩もそれと同様かと言うと、そうではない。全人類にエルサレム神殿への巡礼が呼び掛けられるものの、詩 47 にも見られたように、イスラエルの民の特別な立場も主張されるのである。とは言え、本詩の詠み手がイスラエルの民が神との特別な関係によって諸国民の上に立つと考えていたかどうかは不明である。彼らは世界の中心に唯一の神ヤハウェと共に居り、全人類を招致する立場にあるが、世界の支配者ではない。全地は喜々として巡礼に来るよう招かれる。喜びを持って、歓喜の叫びを持つてといった表現の背景にはイザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5); ゼカ 8:20-23 に見られるような自発的な巡礼の姿が想起される。この点は本詩の巡礼が宗主国と属国の関係性を色濃く反映したのではなく、純粋に神への信仰者の参拝を投影したものと言える。その場合、イスラエルの民の立場は支配者というよりも祭司的である¹⁹²²。本詩の詠み手は詩 93; 95; 96; 98 を始めとする様々な思想を基に、全世界に及ぶヤハウェの支配の実現の思想とイスラエルの民の民族主義的思想の両立をこの短い詩編の中で計ったものと考えられる。

また、明瞭な場を意識した呼びかけが繰り返される点、4b-5 節にかけて詩 118 では唱和に用いられている讃美の定式が引用されている点から、本詩には儀礼的背景も推測されるが¹⁹²³、全人類をエルサレム巡礼に招く儀礼が実際に行われていたかどうかという点に関しては不明である。「本詩は神殿入場典礼歌の形式をふまえつつも、地上の諸国民が「王」なるヤハウェを讃えるためにエルサレム神殿に参詣する場面を詠った作品と結論づけられよう¹⁹²⁴」。

¹⁹²² 出 19:5-6。

¹⁹²³ Anderson, *op. cit.*, p. 698; Battenwieser, *op. cit.*, p. 797; Dahood, *op. cit.*, p. 371; Fohrer, *op. cit.*, pp. 220-221; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 230; Schmidt, *op. cit.*, p. 182; Seybold, *op. cit.*, p. 391; Tate, *op. cit.*, p. 533; Weiser, *op. cit.*, p. 645.

¹⁹²⁴ 月本、前掲書 374 頁。本詩には王ヤハウェに関する直接的言及は見られないが、ヤハウェを王と称する詩編が本詩の背景にあることは明白であるため、本詩の背景にも同様の思想が存在したとしても不思議ではない。

3-9 詩編 102 編

試訳

1. 低き者の祈り。彼が弱り、ヤハウエの前に自身の悲嘆を注ぎ出した時に。
2. ヤハウエよ、私の祈りを聞いて下さい。私の叫びがあなたに届きますように。
3. あなたの顔を私から隠さないでください、私の苦しみの日。私に耳を向けて下さい、私が呼ぶ日に速やかに私に应えて下さい。
4. 実に、私の日々は煙の中に¹⁹²⁵果て、私の骨は炉のように¹⁹²⁶燃えました。
5. 青草のように打ち倒され、私の心は枯れました¹⁹²⁷。私が自分のパンを食べることを忘れたために¹⁹²⁸。
6. 私のうめき声により¹⁹²⁹、私の骨は皮¹⁹³⁰に張り付いた。
7. 私は荒野のコノハズク¹⁹³¹に等しく、廃墟のフクロウ¹⁹³²のようになった。

¹⁹²⁵ マソラは כעשן 「煙の中で」だが、多くのヘブライ語写本、LXX、タルグム、ヒエロニムス写本では כעשן 「煙のように」。異読は後続の כמוקד 「炉のように」との対応を考慮したものと考えられるため、マソラを支持する。

¹⁹²⁶ マソラは כמוקד 「炉のように」と当該箇所を二語に分割しているが、多くのヘブライ語写本、ケニコットの第二ヘブライ語写本では כמוקד 「炉のように」と一語である。マソラのままでは意味が不鮮明である一方、炉は先行する煙に並行する語彙として適切であるため、異読を支持する (LXX も当該箇所を炉と訳す。また、アレンはマソラの כמוקד に関して「十分に証明された כמוקד の独特の飾り書き」 (Allen, *Psalms 101-150, Rev. ed.*, p. 14) と述べている。マソラの綴りが飾り書きであるならば、マソラと写本の間に意味上の相違は生じない)。

¹⁹²⁷ BHS は ויבש 「(私の心は) 枯れました」の削除を提案するが、これを支持する写本が無いので、マソラを支持する。

¹⁹²⁸ シリア語写本では「私が私の食べ物であるパンを忘れた故に」。ヘブライ語では食べ物も食べる事 (動詞 אכל のカル形不定詞) も同じ子音であるが、それがこの異読の原因とも考えられる。LXX を始めとする写本がマソラと同一であるため、マソラを支持する。

¹⁹²⁹ BHS は本節冒頭から何らかの動詞が欠落した可能性を示す。これは本節前半部が二語であるのに対し、後半部が三語と不均衡なためと考えられるが (Allen, *op. cit.*, p. 15)、「BHS が二つの提案を並べているように、יגעתי 「私は憔悴した」や חלשתי 「私は衰えた」が欠落したと想定することは困難である」 (Ibid.)。よって、マソラを支持する。

¹⁹³⁰ בשר は「肉」とも訳せる。「しかし、ここではアラビア語がそうであるように、「皮」の意味で用いられていると思われる」 (Kissane, *op. cit.*, p. 144)。

¹⁹³¹ 当該箇所の名詞 קאתが何らかの鳥であることは明らかであるが (レビ 11:19; 申 14:17

8. 私は眠れず¹⁹³³、屋根の上に一羽でいる¹⁹³⁴鳥のようになった。
9. 終日、私の敵どもは私を嘲り、私を笑い者にする者ども¹⁹³⁵は私において誓った。
10. 実に私は灰をパンのように¹⁹³⁶食べ、私の飲み物¹⁹³⁷を落涙と混ぜた。
11. あなたの顔の呪い¹⁹³⁸と憤怒によって。実にあなたは私を取り、投げ捨てた。

において^{תאן}は穢れた鳥の一種として記されている)、その詳細は不明である (Allen, *op. cit.*, p. 15; Kraus, *op. cit.*, p. 282)。LXX はこの語彙をペリカンと訳出しているが (ヘブライ語の動詞^{קאן}「吐く」をペリカンの親が子に対して行う吐き戻しと関連付けたものと考えられる (BDB, p. 866; Driver, “Birds in the Old Testament: 1. Birds in Law”, *PEQ* 87, p. 16; GKC, §80g)。ただし、ペリカンの餌やりはクチバシの中に貯めた魚を子に与えるため、厳密には吐き戻しではない (Driver, *op. cit.*, p. 16))、ペリカンは水鳥であるため、荒野や廃墟 (イザ 34:11; ゼファ 2:14) に住まう^{תאן}の訳語としては疑問である (Kissane, *op. cit.*, p. 144)。ドライバーは^{קאן}との関連を踏まえた食性、分布、^{תאן}の擬音語としての解釈の可能性を踏まえてコノハズクと解す (Driver, *op. cit.*, p. 16)。上記のドライバーの見解は適切と思われるため、本論ではこの語彙をコノハズクと訳出した。

¹⁹³² 少数のヘブライ語写本では^{כבוס} (動詞^{בוס}のカル形不定詞に前置詞^כを付したもの) となっている。これにより当該箇所は「私は蹂躪した時に廃墟となった」となる。本詩には復興が完了していないエルサレムに関する言及が見られるため (14, 15, 17 節)、この異読はそれを前提としたものと思われるが、鳥をモチーフとした文脈にはこの異読は適切とは言えず、LXX 等の支持も無いため、マソラを支持する。

¹⁹³³ 当該箇所に用いられている動詞 I ^{שקד} は基本的には見る、見守るという意味の語彙であるが (この動詞を用いて何かを見る或いは見守るという場合、この動詞と共に^עが用いられるが、本節にこのような特徴は見られない。本節と同様に^עを用いないものは他にエズ 8:29; 詩 127:1)、目を覚ましているという用法も確認できる (HALE Vol. 2, p. 1638)。他方、アラビア語の *saqada* と関連付けて II ^{שקד} 「やつれた」と解する見解も見られる (*Ibid.*)。本論においては前節のミミズク、フクロウといった鳥が夜行性である点を考慮して前者の見解の立場を取り、「私は眠れず」と訳出した。当該箇所を前節と関連付け不眠と解する見解に関しては Longman III, *Psalms*, p. 353; Kissane, *op. cit.*, pp. 144-145 を参照。

¹⁹³⁴ 少数のヘブライ語写本とシリア語写本、タルグムは^{נודד}「避難する (動詞^{נודד}のカル形分詞)」。

次節の敵どもから逃れたと解したものと思われるが、前節との関連 (フクロウの類は夜行性で群れをなす鳥ではない。本節の不眠と孤立もそれと関連するものと考えられる) 及び LXX がマソラと同一であるため、マソラを支持する。

¹⁹³⁵ マソラは^{מהולל} (動詞 III ^{הלל} のポエル形分詞に一人称単数形の人称接尾辞を付したもの) だが、LXX 及びシリア語写本では「私を讃える者ども」これは当該箇所を II ^{הלל} のピエル形分詞と解したものと思われるが、文脈にそぐわない。また、BHS はこの語彙を III ^{הלל} のポアル形分詞で読むことを提案する (Allen, *op. cit.*, p. 15; Duhm, *op. cit.*, 365 もこの提案に賛同)。これにより同所は「私を馬鹿にする者ども」となる。いずれにおいても詠み手を卑下する人々を意味するが、BHS の提案には他の写本の支持が無いため、マソラを支持する。

¹⁹³⁶ 幾つかのヘブライ語写本では^{בלחם} 「(灰を) パンに入れて」。これは本節後半部に合わせたものと考えられるため、マソラを支持する。

¹⁹³⁷ タルグムでは母音の表記法が異なるが意味上の相違は生じない。

¹⁹³⁸ 憤激と訳すことも可能 (松田、前掲書 77 頁。BDB, pp. 276-277; HALE Vol. 1, p. 277 も参照)

12. 私の日々は伸びた影のよう。私は青草のように枯れるでしょう¹⁹³⁹。
13. しかしあなたはヤハウエ、あなたは永遠に座し、あなたのことは代々に¹⁹⁴⁰。
14. あなたは立ち上がり、シオンを慈しむでしょう。彼女を憐れむ時だから¹⁹⁴¹、その時
が来たのだから¹⁹⁴²。
15. 実に、あなたの僕らは彼女の石を喜び¹⁹⁴³、その塵を憐れむでしょう。
16. 恐れますように¹⁹⁴⁴、諸国民がヤハウエの名¹⁹⁴⁵を、地の全ての王達があなたの栄光を。
17. 実に、ヤハウエはシオンを建て、¹⁹⁴⁶己が栄光¹⁹⁴⁷の内に現れた。
18. 彼は裸の者の祈り¹⁹⁴⁸に顔を向け、彼らの祈り¹⁹⁴⁹を軽んじることはなかった。

¹⁹³⁹ LXX では「私の日々は影のように伸び、私は青草のように枯れた」。マソラでは本節の動詞はカル形の受動分詞と未完了形であるが、LXX はいずれも受動。これは本節を 4-11 節の文脈に合わせたものと考えられるため、マソラを支持する。本節前半部の異読に関してはシリア語写本、ヒエロニムス写本も LXX と同様。

¹⁹⁴⁰ 少数の写本では「あなたの座は代々に」。本節を哀 5:19 の引用と捉え、哀 5:19 に合わせたものと考えられる（哀 5:19 「あなたはヤハウエ、あなたは永遠に座し、あなたの座は代々に」。本節との相違は冒頭の **אֲתָנָה** にが付くか否かと、**וְזָכַרְךָ** 「あなたのこと」と **כִּסֵּאֲךָ** 「あなたの座」のみ）。

¹⁹⁴¹ シリア語写本では「彼女を憐れむ時が来たのだから」。後続する文言に合わせたものと考えられるため、マソラを支持する。

¹⁹⁴² BHS は **כִּי־בֵּא מוֹעֵדוֹ** 「その時が来たのだから」を削除し、**בֵּא** を先行する **כִּי** の直後に挿入することを提案する。これにより本節後半部は「彼女を憐れむ時が来たのだから」となり、前半部と後半部の語彙の数が四語で揃う。しかしながら、この提案を支持する写本が無いため、マソラを支持する。

¹⁹⁴³ **רָצוּ** 「(彼らは) 喜んだ」は動詞 **רָצָה** のカル形三人称複数完了形であるため、本節をマソラのまま訳すならば「実に、あなたの僕らは彼女の石を喜んだ。そして、その塵を憐れむでしょう」となり、前半部と後半部の時制が一致しない（後半部の **יִחַנְנוּ** 「(彼らは) 憐れむでしょう」は動詞 I **חָנַן** のポレル形三人称男性複数未完了形）。文脈の上では本節は未来に関する言及と考えられるため、**רָצוּ** を未来の出来事に言及する完了形（*GKC*, §106 m-o）として訳出した。

¹⁹⁴⁴ マソラでは **וַיִּירָאוּ** だが、4QPs^b では語頭の **ו** が欠けている。意味上の相違は生じない。また、多くのヘブライ語写本ではこの語彙はマソラのカル形命令形ではなく、カル形三人称男性複数未完了形となっている（本節は文体、語彙、内容においてイザ 59:19a と類似しており、同様の異読がイザ 59:19a にも確認される）。未来の事柄に関する言及が続く文脈の中で本節の命令形は唐突であるとも考えられるため（イザ 59:19a も同様）、当該箇所を未完了形にしたものと考えられる。よって、マソラを支持する。

¹⁹⁴⁵ LXX では「あなたの名」。一人称による二人称の神への嘆願という本詩全体の文脈に合わせた改変と考えられるため、マソラを支持する。

¹⁹⁴⁶ LXX 及びシリア語写本では「実に、ヤハウエはシオンを建て、そして己が栄光の内に現れた」。意味上の大きな相違は生じない。

¹⁹⁴⁷ 4QPs^b では「栄光の内に現れた」。LXX との関連からマソラを支持する。

¹⁹⁴⁸ 11QPs^a では **תוֹלַעַת** 「虫けら」。これでは意味が通らないので、マソラを支持する。

19. これは後の世代のために書かれ、創られた民はヤハを賛美するでしょう。
20. 実に、ヤハウエ¹⁹⁵⁰は彼の聖なる高み¹⁹⁵¹から見下ろした。天から地を¹⁹⁵²見つめた。
21. 囚人らの呻きを聞くために。死の子らを解くために。
22. シオンでヤハウエの名を、エルサレムで彼の誉れを告げるため。
23. 諸民族と諸王国が諸共にヤハウエに仕えるために集められる時。
24. ¹⁹⁵³彼は道半ばで私の力¹⁹⁵⁴を屈服させ、私の日々を縮めた。
25. 私は言う。私の神よ、私の日々の半ばで私を取り上げないでください。あなたの歳月は代々に。
26. かつて¹⁹⁵⁵あなたは地を敷いた¹⁹⁵⁶。天もあなたの手の業¹⁹⁵⁷。
27. それらは滅びるが、あなたは立つ。それら全ては衣服のように古び、着物のようにあなたが取り替えると、それらは消える¹⁹⁵⁸。

¹⁹⁴⁹ LXX では彼らの嘆願。תפלה「祈り」が連続するため、תחנו「嘆願」と解したか。しかし、「全行と調和しない」（松田、前掲書 209 頁）ため、マソラを支持する。

¹⁹⁵⁰ 本節のיהוהは前半部と後半部の間に位置し、マソラの区切りに従うと本節は「実に、彼は彼の聖なる高みから見下ろした。ヤハウエは天から地を見つめた」となる。22 節にも同様の場所にיהוהが位置するが、そこでは前半部に区分されている。本論は BHS の本節のיהוהを後半部の区切りから前半部に移せとの指示に従った。

¹⁹⁵¹ 4QPs^b ではממעון「住まい」。これにより本節は申 26:15 と似る。LXX との関連からマソラを支持する。

¹⁹⁵² マソラではאל-ארץだが、4QPs^b ではלארץとなっている。意味上の相違は生じない。

¹⁹⁵³ 11QPs^a では冒頭にכי「実に」が付くが、これを支持する他の写本が無いいため、マソラを支持する。

¹⁹⁵⁴ ケティーブはכהו、(子音に従えば「彼の力」だが、母音は「私の力」と読むように付してある) だが、4QPs^b、多くのヘブライ語写本、シンマークス写本、シリア語写本、タルグム、ヒエロニムス写本に倣いケレー (כהי「私の力」) で読む。LXX は当該箇所をケティーブで読むが、「彼は彼の力の道半ばで彼に応えた (マソラの II ענה「屈服させる」を I ענה「応える」と読んだ)。教えて下さい (次節אמר אלי「私は言う、私の神よ」の母音を変えて本節に移行する)、私の日々の短さ (マソラの II קצרのピエル形三人称男性単数未完了形を同じ動詞のカル形分詞で読む) を」とその内容が大きく違っている。多数の写本の支持を得ているケレーを支持する。

¹⁹⁵⁵ LXX では「かつて、主よ、あなたは」となっているが、他の写本の支持が得られないため、マソラを支持する。

¹⁹⁵⁶ 11QPs^a ではנוסדה「(かつて地は) 敷かれた」。他の写本の支持が得られないため、マソラを支持する。

¹⁹⁵⁷ マソラではוומעשהは連語形ではないが、4QPs^b、他のヘブライ語写本、LXX、タルグムは連語系である。意味上の相違は生じない。

¹⁹⁵⁸ マソラの区分に従うと本節は「それらは滅するが、あなたは立つ。それら全ては衣服のように古びる。」が前半部、「着物のようにあなたが取り替えると、それらは消える」が後半部となるが、LXX、シャンマコス写本、シリア語写本では「それらは滅するが、あな

28. しかしあなたは同じ。あなたの歳月は終わる¹⁹⁵⁹ことはない。

29. あなたの僕らの子らが住み、その子孫があなたの前に¹⁹⁶⁰永らえるでしょう¹⁹⁶¹。

形式、構成及び論点

詩 102 に関してはこの詩編が初めから一貫した詩編として詠まれたのか、段階的な形成過程を経て現在の形になったのかという点で研究者の見解が分かれる¹⁹⁶²。ホスフェルドは詩 102 の段階的な形成（彼は詩 102 が 2-12, 25 節に対し、13-24 節と 25 節冒頭及び 29 節が第一の延長、26-28 節が第二の延長と見る）を支持する理由として以下の点を挙げる¹⁹⁶³。2-12, 13-23 節に関して、（一）2-12 節は嘆願者の窮状に関する個人の嘆きであるのに対し、告白を伴う 13-23 節では全体的にそれらの実現における確固たる希望が詠われている。（二）嘆きは過去と現在に関するものだが、13-23 節は未来の出来事に向く。（三）前者が個人であるのに対し、後者は共同体である。24 節以下に関して、（四）25 節冒頭においてヤハウエに関する言及がそれまでの三人称から二人称へと変化する。（五）26-28 節は新しいモチーフが適用されている。

上記の見解は詩 102 の内容に着目した的確な指摘と言えるが、以下の特徴はこの詩編がその内容において複合的な性格を有しながらも、一貫した詩編である可能性を提示する。

たは立つ」で前半部を区切り、後半部に衣類の例えを集約する（「それら全ては衣服のように古び、着物のようにあなたが取り替えると、それらは消える」）。内容的に異読の区切りの方が適切と考えられるため、本論は異読を支持する。

¹⁹⁵⁹ 二つのヘブライ語写本、ケニコット第二ヘブライ語写本では^אにダゲシュが無いが、意味上の相違は生じない。

¹⁹⁶⁰ 11QPs^a と LXX は「あなたの前に」ではなく「永遠に」。神のみが永遠であることを詠う本詩の文脈には合わないため、マソラを支持する。

¹⁹⁶¹ 動詞^{נָסַח}のニフアル形は「（ヤハウエの家は山々の頭として）立てられる」としてイザ 2:2 に既出であるが、「永らえる」という意味もあるため（*HALE Vol. 1*, p. 464）、文脈に応じた訳を付した。

¹⁹⁶² Allen, *op. cit.*, pp. 16-20; Bruggemann/ Bellinger Jr., *op. cit.*, pp. 434-435; Dahood, *Psalms Vol. 3*, p. 10; Mays, *op. cit.*, pp. 322-324; Seybold, *op. cit.*, p. 398; Westermann, *Praise and Lament*, pp. 64-75; Weiser, *op. cit.*, pp. 652-653 は詩 102 の一貫性を主張。Briggs, *op. cit.*, pp. 316-317; Duhm, *op. cit.*, pp. 364-368; Hossfeld/ Zenger, *Psalms 3*, pp. 20-22; Schmidt, *op. cit.*, p. 184 は段階的な形成を主張。

¹⁹⁶³ 以下、Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, pp. 20-22 の要約。

(イ) 詩 102 は時間のモチーフによって一貫している¹⁹⁶⁴。(ロ) 詩 102 には様々な他の思想との関連が見られるが、詩 69 との関連はこの詩編の内容的区分を超えて 3, 17, 18, 29 節とその全体に見られる¹⁹⁶⁵。(ハ) 詩 102 には完全な引用ではなく、若干の手を加えた特徴的な引用が 2, 13, 16, 21, 27 節に見られ、これも内容的な区分を超える。(ニ) 先の(一)に対して、13 節以下を個人の嘆きの詩編における信仰告白と捉えるならば、様式史批判の観点において 1-12 節と 13 節以下の間に断層を想定する必要は無い¹⁹⁶⁶。(ホ) (五) に対して、詩 102 には被造物の儚さとヤハウェの永遠性の対比が三度繰り返されており(12-13, 24-15, 26-28)、その最後に自身とヤハウェの関係が、被造物とヤハウェの関係に拡大されたとしても不思議ではない。16, 23 節においてヤハウェは全人類の支配者として詠われるが、創造主たる神の威力は人類に留まらず、被造物全体に及ぶ。これに類する対比は詩 90 にも見られる¹⁹⁶⁷。

また、(二)に関しては、これが 2-12 節と 13-23 節を区分する論拠となるとは考え難い。本詩の一人称は死に瀕する病に侵されていると考えられる。2-12 節ではその一人称の窮状が訴えられている。そこにはヤハウェの傾聴を求める文言が見られるものの、詠み手の具体的な願いに関する言及は見られない。それが明かされるのは 24-25 節である。詠み手は道半ばにおける死を回避したいとヤハウェに願う。詠み手が何の道半ばであったかという点に関して、13-23 節との関連を踏まえずに考察することは不可能である。詠み手は未来に成されるシオンの復興の道半ばに居るものと考えられる。(三) に対しても同様の点が鍵となる。13-23 は(二)のように信仰告白として捉えることも可能であるが、詠み手にとっては未来の出来事である(詠み手の訴えにもあるように、詠み手は自身の死が近いことを感じている)。(四)の指摘の通り、17-24 節ではヤハウェに関する言及は三人称である。ただし 16 節には三人称と二人称が混在しており、この点に関しては若干の柔軟性が認められる。

また、詩 102 はその内容から大きく 2-12 節, 13-23 節, 24-29 節の三段落に区分することが可能であるが¹⁹⁶⁸、24-29 節が第一段落及び第二段落の内容を繰り返しつつ纏めている

¹⁹⁶⁴ Mays, *op. cit.*, p. 323.

¹⁹⁶⁵ Allen, *op. cit.*, p. 18.

¹⁹⁶⁶ Westermann, *op. cit.*, pp. 64-75.

¹⁹⁶⁷ Kissane, *op. cit.*, p. 141; Mays, *op. cit.*, p. 324; Seybold, *op. cit.*, p. 398.

¹⁹⁶⁸ Allen, *op. cit.*, pp. 19-20; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 19; Rogerson/ McKay, *Psalms 101-150*, pp. 17-18. ダフッドは 13-23 節をより細かく二分するが (Dahood, *op. cit.*, pp. 9-10)、大枠において上記の三分割と同じである。また、キッセインは本詩を 7 節ずつに

1969. この構造的特徴も詩 102 の一貫性を強める。

以上の点から詩 102 に関してより蓋然性が高いものは、これを一貫した一編と見なす見解である。よって、本論は詩 102 を一つの文学単位として扱う。

解説

1. 低き者の祈り。彼が弱り、ヤハウエの前に自身の悲嘆を注ぎ出した時に。

本詩の表題は詩編の表題の中でも以下の点において特徴的なものである。(一) 表題に תפלה 「祈り」を冠するものは他にも見られるが¹⁹⁷⁰、עני 「低き者」が用いられるのは本詩のみである¹⁹⁷¹。(二) כי־יעטף 「彼が弱り」以下の文言が詩編の表題に用いられている点においても独特である。יעטף 「彼が弱り」は動詞 II עטף のカル形三人称男性単数未完了形である。この動詞の同形は他にイザ 57:16 にのみ見られ、カル形の用例ではこの他に詩 61:3 が挙げられる。これらの用例において動詞の主語はרוח 「霊」やלב 「心」であるが、この語彙の他の形の用例においても同様の特徴が確認され¹⁹⁷²、救済預言の文脈にあるイザ 57:16 を除いて、いずれもヤハウエに救いを求める文脈に見られる。しかしながら、本節ではこの動詞の主語は低き者であり、霊や心或いは命ではない。本詩において、詠み手がヤハウエの救いを必要としていることは明白であるが、この語彙の他の用例とは違い、本節のそれは直接ヤハウエに救いを求める文脈にはない。本節ではולפני יהוה ישפך שיחו 「ヤハウエの前に自身の悲嘆を注ぎ出した時に」が続く。שפך 「悲嘆」をשפך 「注ぎ出す」という表現は詩 142:3 にも見られる。詩 142:2-3 との関連から、この表現が自身の窮状を訴え、ヤハウエの憐れみを求めるものであることが伺える。本節に見られるעניや II עטף、שפךやשיחといった語彙は表題にしか見られない。しかしながら、これらの語彙は本詩の内容に通じるもの

区分するが (2-9, 10-16, 17-23, 24-29 節。Kissane, *op. cit.*, p. 141)、個人の嘆き、シオンの復興、両者の纏めといった内容的に明確な区分が見られる本詩の区分としては余り適切とは言えない。

¹⁹⁶⁹ Allen, *op. cit.*, p. 14; Bruggemann/ Bellinger Jr., *op. cit.*, pp. 437-438.

¹⁹⁷⁰ 詩 17; 86; 90; 142。Kissane, *op. cit.*, p. 141

¹⁹⁷¹ 松田、前掲書 207-9 頁。

¹⁹⁷² רוח 「霊」を主語とする他の用例は詩 77:4; 142:4; 143:4、לב 「心」を主語とするものは他には無いが、נפש 「命」を主語とする用例がヨナ 2:8 に見られる。いずれもヒフィル形の用例である。

である。この表題は本詩全体の内容を示すものとして付加されたものと考えられる¹⁹⁷³。

2. ヤハウエよ、私の祈りを聞いて下さい。私の叫びがあなたに届きますように。

שמעה תפילתי 「私の祈りを聞いて下さい」は詩 39:13; 84:9 にも見られる。これに続く ושועתי אליך תבוא 「私の叫びがあなたに届きますように」と同様の言い回しは他にはないが、これに類するものとして詩 18:7(サム下 22:7); 39:13 が挙げられる¹⁹⁷⁴。本節全体は詩 39:13 と似る。本節及び次節はヤハウエへの救いの嘆願の文言が続くが、それらは他の詩編との関連性が高く、短い引用を繋ぎ合わせたものと考えられる¹⁹⁷⁵。

3. あなたの顔を私から隠さないでください、私の苦しみの日。私に耳を向けて下さい、私が呼ぶ日に速やかに私に应えて下さい。

אל־תסתר פניך ממני 「あなたの顔を私から隠さないでください」と同じものが詩 29:9; 143:7 に、これに類するものが詩 69:18; 119:19 に見られる¹⁹⁷⁶。続く ביום צר לי 「私の苦しみの日」は詩 86:7 に見られた צרתי וביום צרתי と同義であるが、本節と同じ言い回しは詩 59:17 にしか見られない¹⁹⁷⁷。הטה־אלי אזניך 「私に耳を向けてください」は詩 31:3 と同じである¹⁹⁷⁸。ביום אקרא 「私が呼ぶ日に」は詩 56:10 にも見られ、מהר ענני 「速やかに私に应えて下さい」は詩 69:18; 143:7 にも見られる。先に述べたように、これらが関連する詩編からの短い引用を繋ぎ合わせたものであるならば、本節は詩 143:7 (69:18) からの引用によってインクルージオが構成されている。このインクルージオによって囲い込まれた部分と関連する箇所は、ヤハウエが苦しみをしのぐ逃げ場であると詠う詩 59:17、本節と同様に早急な救済を求める詩 31:3、私がヤハウエを呼ぶ日に敵対者らが退散すると詠う詩 56:10 と、内容的にも本詩と関連する。

4. 実に、私の日々は煙の中に果て、私の骨は炉のように燃えました。

כלו בעשן 「煙の中に果て」と同様の言い回しは詩 37:20 にも見られる。そこではこの言い

¹⁹⁷³ Bruggemann/ Bellinger Jr., *op. cit.*, p. 438; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 24.

¹⁹⁷⁴ 本節が אליך であるのに対し、詩 18:7 (サム下 22:7) では לפניך 「あなたの前に」。詩 39:13 は ושועתי האזינה 「私の叫びに耳を傾けてください」。

¹⁹⁷⁵ Briggs, *op. cit.*, p. 318; Kissane, *op. cit.*, p. 144.

¹⁹⁷⁶ 詩 69:18 は מעבדך 「あなたの僕から」、詩 119:19 は מצותיך 「あなたの命令を」。

¹⁹⁷⁷ צר לי 「私の苦しみ」という表現は他にも見られる (Mandelkern, *op. cit.*, p. 1005 参照)。

¹⁹⁷⁸ 内容的には類似の言い回しが見られる詩 86:1 に既出。

回しはヤハウエによる敵の滅亡を表現するものであるが、本節では詠み手自身の日々が煙の中に果てる。本詩には詠み手の死を想起させる表現が多数見られるが、それと関連付けるならば、当該箇所にも同様の意図が想定される。これに続く *ועצמותי כמוקד נחרו* 「私の骨は炉のように燃えました」は本節に独自の表現であるが、本節前半部と同様に熱や炎と関連する比喩的表現である。焼けるような発熱を指すものとも考えられる¹⁹⁷⁹。

5. 青草のように打ち倒され、私の心は枯れました。私が自分のパンを食べることを忘れたために。

עשב 「青草」が *יבש* 「枯れる」は本詩の他にイザ 42:15; エレ 12:4 に、語彙は異なるものの植物が枯れるというモチーフは詩 37:2; 90:5-6; 103:15; イザ 40:6-8 にも見られ¹⁹⁸⁰、詩 37:2; 90:5-6; イザ 42:15; エレ 12:4 では滅亡を、詩 103:15; イザ 40:6-8 では人生の有限性や儚さを表現する。本詩においてはいずれの意味合いも含まれている。前節との関連は本節のこの表現を滅亡と結び付ける。打ち倒された青草に自身を再起させる力はない¹⁹⁸¹。それらに可能なことは太陽の熱射の下で焼かれ、枯れるのみである¹⁹⁸²。本節前半部は植物のモチーフを用いているが、前節の熱と死のモチーフを引き継いでいる。青草のモチーフは12節で再び用いられるが、そこでは13節のヤハウエの永遠性との対比が鮮明であり、人生の儚さを印象付ける。

本節後半部には二種の可能性が考えられる。第一に貧困等に起因する飢餓、第二に拒食である。*מאכל* 「食べること」を *שכח* 「忘れる」という表現は独自のものである。ヨブ 33:20 には「その命はパンを、その喉は食べたいものを厭う」とあるが、本節の表現がそれと関連するのであれば¹⁹⁸³、後者の可能性が高い。本節後半部から次節にかけては痩せ衰えた姿が詠われるが、これは直前の枯れる青草のモチーフを引き継いだものである。

6. 私のうめき声により、私の骨は皮に張り付いた。

מקול אנחתי 「私のうめき声により」は本節に独自の言い回しである。うめき声が自身の骨を皮に貼り付ける原因となるとは考え難い。前節との関連を踏まえるならば、詠み手は拒

¹⁹⁷⁹ Allen, *op. cit.*, p. 20; Cohen, *op. cit.*, p. 328; Kraus, *op. cit.*, p. 285.

¹⁹⁸⁰ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 23.

¹⁹⁸¹ Hirsch, *op. cit.*, p. 203.

¹⁹⁸² Hirsch, *op. cit.*, p. 203; Kraus, *op. cit.*, p. 285; Longman III, *op. cit.*, p. 353.

¹⁹⁸³ 松田、前掲書 209 頁。

食状態となり、呻くことしか能わず、それにより深刻な栄養失調に至ったと捉えるのが適当であろう。דבקה עצמי לבשרי「私の骨は皮に張り付いた」と同様の言い回しは他には見られないが、同じ語彙を用いた表現がヨブ 19:20 に、語彙は幾分異なるものの類似する表現が哀 4:8 に見られる。いずれも本節と同様の状況を描くものである。哀 4:8 は更にその状況を「木のように枯れた」と描写する点で前節から本節に掛けての表現に似る。

7. 私は荒野のコノハズクに等しく、廃墟のフクロウのようになった。

קאת「コノハズク」と כוס「フクロウ」はいずれもレビ 11:18; 申 14:17 に食物規定において忌避すべき穢れた鳥として列記されている。前者は他にイザ 34:11; ゼファ 2:14 にも見られ¹⁹⁸⁴、廃墟と関連付けられる。しかしながら、本節のように人がそれらの鳥のようになるといった例は他には無い。本節の意図に関しては以下の可能性が考えられる。第一に、これらが穢れた鳥であるが故に、自身も他者から忌避される存在となったというものである。9 節では敵対者の存在が示されるが、本詩には詠み手の隣人となる人の存在は示されず、次節後半部との関連からは詠み手の孤立が伺える。また、11 節を前提とするならば、詠み手の窮状はヤハウエの怒りに由来する。彼が何らかの背信行為や律法違反を犯したかということに関して本詩に明白な言及は見られないが、病と神の怒りや穢れが関連付けられる文化にあって、彼は忌避され孤立したものと考えられる¹⁹⁸⁵。第二にこれらの鳥が夜行性である点及び次節との関連から不眠を表現するものと捉え得る¹⁹⁸⁶。4 節から続く文言には何らかの病状が示唆されていると考えられるため、これらの鳥の生態を参考に、比喩的に不眠を表現したものとも考えられる。

8. 私は眠れず、屋根の上に一羽でいる鳥のようになった。

שקדתי「私は眠れず」に用いられている動詞 I שקד に関しては試訳注を参照。

ואהיה כצפור בודד על־גג「屋根の上に一羽でいる鳥のようになった」は本節に独自の表現。前節の荒野のコノハズクや廃墟のフクロウといった表現を引き継ぎ¹⁹⁸⁷、本節は詠み手の孤

¹⁹⁸⁴ כוס「フクロウ」の用例は本節とレビ 11:18; 申 14:17 のみ。

¹⁹⁸⁵ Allen, *op. cit.*, p. 20.

¹⁹⁸⁶ Longman III, *op. cit.*, p. 353; Kissane, *op. cit.*, pp. 144-145.

¹⁹⁸⁷ כצפור「鳥のように」という表現はヨブ 40:29; 詩 124:7; 箴 6:5; 26:2; 27:8; コヘ 9:12; イザ 31:5; ホセ 11:11; 哀 3:52 にも見られるが、前節と同様、人が鳥のようになるという表現は本節に独自のものである。

立を表現するものと考えられる。

9. 終日、私の敵どもは私を嘲り、私を笑い者にする者どもは私において誓った。

本節同様、動詞 II חרף「嘲る」のピエル形の主語がאויב「敵」である例は詩編に限られる¹⁹⁸⁸。本節の敵どもはמהולל「私を笑い者にする者ども¹⁹⁸⁹」とも称されるが、その素性は明かされない。前置詞בに人称接尾辞を付したものと動詞שבטのニフアル形を用いて「誰かにかけて誓う」というものは他に創 22:16; サム下 19:8; 代下 15:5; イザ 45:23; エレ 22:5; 49:13 にも見られるが、敵対者が私にかけて誓うという表現は他には無い。本節のこの表現に関しても、その内容が嘲笑であること以外は不明である。

敵対者らに関する本詩の言及は本節のみに留まる。詠み手は彼らの嘲りに対するヤハウエの報復を願うこともせず、彼らが他に詠み手に対して本節の他に何かをしたといった記述も見られない。後に諸国民に関する言及が見られるが、本節の敵どもと諸国民を関連付けるような鍵語も見当たらない。文脈から彼らの存在と行いは詠み手の孤立を深めるが、その内容に関する明言はなく、本詩における敵どもの姿は非常に曖昧である。

10. 実に私は灰をパンのように食べ、私の飲み物を落涙と混ぜた。

5 節にはパンを食べることを忘れたとあるが、本節ではכִּי־אֶכְלֶה אֶחֱלִיתִי「実に私は灰をパンのように食べ」る。この表現は字義通りに捉えるべきか¹⁹⁹⁰否か¹⁹⁹¹。灰は悲嘆を表す際に用いられるものである¹⁹⁹²。これが何らかの比喩的表現であるならば、灰を食べるといふ表現は灰をかぶる或いはその中に座すといった嘆きの儀礼を想起させる。当該箇所はそれらのより大げさな表現であるか、或いは本詩の詠み手は病床に伏していると考えられるため、座ることができずに伏したままそのような儀礼を行っていたためと考えられる¹⁹⁹³。

¹⁹⁸⁸ 詩 55:13; 74:18; 89:52。

¹⁹⁸⁹ 動詞 III מהלל のポエル形分詞は本節のみ。この語彙の同型の用例は他にヨブ 12:17; コヘ 7:7; イザ 44:25。

¹⁹⁹⁰ Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 19.

¹⁹⁹¹ Cohen, *op. cit.*, p. 329.

¹⁹⁹² Wanke, “עפר”, *TLOT Vol. 2*, pp. 940-941.

¹⁹⁹³ 蛇が実際には塵（עפר）を食しているわけではないのに、その形状と習性から塵を食べている（創 3:14; イザ 65:25）或いは舐めている（ミカ 7:17）と表現されるように。また、אפרとבכּיの併用は他にエス 4:3 のみ。悲嘆に暮れる様を表現するもの。

他方、これが字義通りの意味であるならば、灰を食べるという表現は本節とは別の動詞を用いてイザ 44:20 にも見られる¹⁹⁹⁴。イザ 44:20 において灰を食べるのは偶像崇拝者達である。

本節にはこれに **וּשְׁקוּ בְּכִי מִסִּכְתִּי** 「私の飲み物を落涙と混ぜた」が続く。この表現は本節独自のものであり、何らかの儀礼や特異な所作と関連する記述は見られない。動詞 **מָסַךְ** は酒の調合に用いられる語彙であるが¹⁹⁹⁵、ここでは意図的な調合を意味するのではなく、飲み物の中に自然と涙が落ちる様を描いたものと解するのが適切であろう。このような表現はイザ 44:20 には見られない。よって、本節に関してはイザ 44:20 と同等の状況を描いたものではなく、病床に伏した詠み手が嘆き悲しむ様を描いたものと考えられる。

11. あなたの顔の呪いと憤怒によって。実にあなたは私を取り、投げ捨てた。

כְּנִיזְעַם 「顔の呪い」は他に詩 38:4; ナホ 1:6 に見られる。前者は詠み手が自身の病とヤハウエの顔の怒りを関連付けている点で本詩と似る。後者はニネベに対するヤハウエの怒りを宣告する文脈にある。両者の共通項はヤハウエに対する罪に関する記述が見られる点である。しかし、本詩ではどうか。自身の窮状を訴えてきたこれまでの文脈にも、本節以下にも、詠み手の罪に関する言及は見られない。これと併記されている **קֶצֶף** 「憤怒」はイザ 60:10 に既出である。この語彙の用例は預言書においてはその半数がバビロニア捕囚と関連するが¹⁹⁹⁶、詩編では本節の他に病と関連する詩 38:2 に見られるのみである。神の憤怒が死に至る病と関連する例は民 17:11 にも見られる。

נָשָׂא 「取る」と **שָׁלַךְ** 「投げ捨てる」が併用される例は他に王下 2:16; 9:25, 26; エレ 7:29 である¹⁹⁹⁷。いずれの用例もある対象をそれがあった場所から排除するものである。本詩においては詠み手の状況を表現するものである。詠み手の窮状はヤハウエに由来する。その原因に関しては不明であるが、病と神の怒りを関連付ける背景にあって詠み手は孤立し、忌避される存在となった。おそらく詠み手は初めから孤立していたのではない、彼の孤立はヤハウエに取られ、投げ捨てられた故である。

¹⁹⁹⁴ 本節の「食べる」は **אָכַל** だが、イザ 44:20 は **רָעָה** II。

¹⁹⁹⁵ 箴 9:2, 5; イザ 5:22; 19:14。

¹⁹⁹⁶ イザ 54:6; 60:10; エレ 21:5; 32:37; ゼカ 1:2。預言書におけるその他の用例はイザ 34:2; エレ 10:10; 50:13; ゼカ 1:15; 7:12。申 29:27 も捕囚と関連する。

¹⁹⁹⁷ エレ 7:29 のみ **שָׁלַךְ** が **נָשָׂא** に先行する。

12. 私の日々は伸びた影のよう。私は青草のように枯れるでしょう。

人の日々をלצל「影のよう」と喩える例は他に代上 29:15; 詩 144:4; コヘ 8:13 にあり、代上 29:15; 詩 144:4 はその有限性、儚さに、コヘ 8:13 は悪人の人生の短さに言及するものである。本節ではこれに動詞נצחのカル形受動分詞を加えて自身の日々が伸びた影のようであると詠う。影が伸びるとは日没を意味している¹⁹⁹⁸。詩 109:23 では本節と同様にこの表現が人の生涯と重ねられており、終わりが近い様を意味する¹⁹⁹⁹。

13. しかしあなたはヤハウエ、あなたは永遠に座し、あなたのことは代々に。

本節と哀 5:19 は一語の相違を除いて一致しているため、両者の関連性が指摘される²⁰⁰⁰。両者は嘆きの直後に配置されている点、これにイスラエルの復興の願いが続く点でも類似する。ホスフェルドは本節と哀 5:19 の関係に関して以下の見解を示す。

「13 節全体はおそらくは捕囚期の早い段階の哀 5:17-19、その中でも特に荒れ果てたシオンとの対比が鮮明な 5:19 の告白の、変化を伴った模写である。古いシオン神学の感覚にあるように、たとえヤハウエの地上の御座の場が破壊されたとしても、彼の御座は天に永遠に立つ。この告白は詩 102:13 に取り上げられた。哀 5:19 のヤハウエの御座に関する言及の代わりに、13 節は一連の世代を貫くヤハウエの業に関する永続的な記憶を述べる。これは出 3:14 の祭司神学に相当する²⁰⁰¹」。

以下に示されるように、本詩におけるシオンは復興の途上にある。よって、ホスフェルドの指摘の通り、ヤハウエの地上の御座に関する言及を出エジプトを想起させる文言に変えた可能性も考えられる。若干の変更を加えた引用は本詩の特徴である。

ヤハウエがלעולם「永遠に」ישב「座す」という表現は詩 9:8; 29:10 にも見られる。本節では簡素に「あなたは永遠に座す」とだけ詠われるが、他の用例においてヤハウエが永遠

¹⁹⁹⁸ エレ 6:4。

¹⁹⁹⁹ Briggs, *op. cit.*, p. 319; Cohen, *op. cit.*, p. 329; Kraus, *op. cit.*, p. 285; Rogerson/McKay, *op. cit.*, p. 20; 松田、前掲書 209 頁。

²⁰⁰⁰ 本節のזכרך「あなたのこと」が哀 5:19 ではכסאך「あなたの御座」。Briggs, *op. cit.*, p. 319; Cohen, *op. cit.*, p. 330; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 24; Kraus, *op. cit.*, p. 285; 松田、前掲書 209 頁。

²⁰⁰¹ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 24.

に座すという場合、ヤハウエは裁き司²⁰⁰²や王²⁰⁰³として人々を治める。よって本詩にその明言は無いが、本節の背景に王としてのヤハウエの支配やヤハウエの即位の思想が存在している可能性は高い²⁰⁰⁴。本節後半に見られる *זכר לך* 「あなたのことは代々に」とほぼ同じものが出エジプトの出来事を想起する詩 135:13 に見られる。同様のことが出 3:15 においてヤハウエの一人称で告げられているため、本詩と詩 135 の背景に共通の出エジプト伝承を見ることが可能である。当該箇所にも用いられている *זכר* 「こと」であるが、この語彙が神に関連する場合、「儀礼における神への言及や祈願²⁰⁰⁵」に用いられるという特徴も見られる。

14. あなたは立ち上がり、シオンを慈しむでしょう。彼女を憐れむ時だから、その時が来たのだから。

ヤハウエが *קום* 「立ち上がる」はヤハウエの介入や救済と関連する²⁰⁰⁶。してこの行為は窮状に喘ぐ詠み手ではなくシオンの救済に向けられる。ヤハウエがシオンを *רחם* 「慈しむ」は預言書に多く見られる思想である²⁰⁰⁷。これに続く *עת להננה* 「彼女を憐れむ時」、*בא מועד* 「その時が来た」と時に関する言及を重ねる。後者に用いられている *מועד* 「その時」には祭日を意味する例もあるため²⁰⁰⁸、何らかの祭日が意図されている可能性もあるが²⁰⁰⁹、これらの表現の併用例は他にはなく²⁰¹⁰、具体的な背景に関しては不明である。ただし、時が満ち、

²⁰⁰² 詩 9:8。

²⁰⁰³ 詩 29:10。哀 5:19 もヤハウエの御座に言及しているため、王としてのヤハウエを想定するものと考えられる（エレ 3:17 の解説を参照）。

²⁰⁰⁴ Anderson, *op. cit.*, p. 706; Bruggemann/ Bellinger Jr., *op. cit.*, pp. 435, 437; Dahood, *op. cit.*, pp. 16-17; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 24; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, pp. 20-21.

²⁰⁰⁵ *HALE Vol. 1*, p. 271. 同様の用例は出 3:15; 詩 6:6; 30:5; 97:12; 102:13; 135:13; 145:7; イザ 26:8; ホセ 12:6. Allen, *op. cit.*, p. 15 も参照。

²⁰⁰⁶ Amsler, “קום”, *TLOT Vol. 3*, p. 1140; 松田、前掲書 7 頁。

²⁰⁰⁷ 本節と同様に動詞 *רחם* と *ציון* を併記する例は他にはないが、シオンを意味する二人称女性単数形の人称接尾辞を *רחם* に付すものはイザ 54:8, 10; 60:10。その他イスラエルの民等、シオンと関連するものは申 30:3; イザ 12:15; 14:1; 30:18; 49:10, 13, 15; エレ 30:18; 31:20; 33:26; エゼ 39:25; ミカ 7:19; ゼカ 10:6。

²⁰⁰⁸ *HALE Vol. 1*, p. 558.

²⁰⁰⁹ *בוא* と *מועד* を併用する例は他に哀 1:4; エゼ 46:9; ダニ 11:19。この内、哀 1:4; エゼ 46:9 は巡礼を伴う祭日。

²⁰¹⁰ *עת להננה* 「彼女を憐れむ時」は本節に独自の表現。

シオンの救済が成されるという主題は預言者的とも言える²⁰¹¹。

15. 実に、あなたの僕らは彼女の石を喜び、その塵を憐れむでしょう。

本節の記述から、シオンは未だ復興の途上であると考えられる²⁰¹²。עבדך「あなたの僕ら」がאבניה「彼女の石」をרצה「喜ぶ」という言い回しは他の箇所には見られない。עפרה「その塵」をI חנן「憐れむ」に関しても同様である。

当該箇所で特徴的な表現はעבדך「あなたの僕ら」である。ヤハウエとの関係においてイスラエルの民をあなたの僕らと表現するのは本節を除くと王上 8:23, 32, 36(代下 6:14, 23, 27)；ネヘ 1:6, 10, 11；詩 79:2, 10；89:51；90:13, 16；119:91；イザ 63:17 である。これらはいずれも祈りの文脈に位置するため、このイスラエルの民の呼称には儀礼的背景が推測される。また、王上（代下）のソロモンの祈りを除くと、これらの位置する文脈はいずれも捕囚期以降に位置付けられる²⁰¹³。王上の用例があるため、イスラエルの民をあなたの僕らと称する伝統が既に王国期には存在していた可能性もあるが、上記の用例の傾向からこの呼称を明文化することが主流となったのは捕囚期以降と言える。

16. 恐れますように、諸国民がヤハウエの名を、地の全ての王達があなたの栄光を。

本節は主語とכבוד「栄光」に付せられた人称接尾辞が異なるが、文体、語彙、内容がイザ 59:19a に酷似している²⁰¹⁴。両者の相違を本節とイザ 59:19a の順で並べると、גוים「諸国民」とממערב「日没の方角」、וכל-מלכי הארץ「地の全ての王」とומזרח-שמש「太陽の昇る方角」、כבודך「あなたの栄光」とכבודו「彼の栄光」。イザ 59:19a の日没の方角や太陽の昇る方角が全世界を意味していることはその文脈から本節と同様、全世界の異邦人を意味していることは明白である。כבודの人称接尾辞に関しては各文脈に沿ったものと言える。両者の関係に関しては、本節がイザ 59:19a に手を加えて引用したものと解するのが妥当である。その理由としては以下の二点が挙げられる。(一) 本詩は 2, 13, 21, 27 節においても同様の手法で他の思想を引用している。(二) 日没の方角等のイザ 59:19a の表現に対して、本節

²⁰¹¹ Cohen, *op. cit.*, p. 330; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 21. イザ 40:2; 60:2; エレ 29:10.

²⁰¹² Anderson, *op. cit.*, p. 709; Dahood, *op. cit.*, p. 17; Hirsch, *op. cit.*, p. 206; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 25; Kraus, *op. cit.*, p. 286.

²⁰¹³ 詩編に関しては Allen, *op. cit.*, pp. 182-183; Kraus, *op. cit.*, pp. 133-134, 202-203; 214-215, 412-414; Tate, *op. cit.*, pp. 298-299, 416-418, 438-439 参照。

²⁰¹⁴ Anderson, *op. cit.*, p. 709; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 25; Kissane, *op. cit.*, p. 145; Seybold, *op. cit.*, p. 400.

神の名と栄光はいずれも神の啓示を表すため²⁰¹⁵、両者は共に全世界的な神の啓示に言及するものであるが、イザ 59:19a が神に敵対する者達に対する神の報復を告げる一方、本詩には同様の思想は見られない。それらに続くイザ 59:19b も次節も、いずれも²⁰¹⁶に始まるが、本詩の関心はシオンの復興に集中している。

ヤハウエがシオンをבנה「建てる」という例は他には無いが、シオンに関連するイスラエル、ユダ等をヤハウエが建てるという場合、それらはシオンの復興を意味する²⁰¹⁶。よって、本節もシオン復興に言及するものと言える²⁰¹⁷。

18. 彼は裸の者の祈りに顔を向け、彼らの祈りを軽んじることはなかった。

וְלֹא-יִבֹּהוּ 「(彼は) 軽んじない」 は本節と詩 22:25; 69:34 のみ。いずれにおいてもヤハウエは弱者を軽んじることをせず、彼らの訴えを聞く。

²⁰²⁰ Cohen, *op. cit.*, p. 330; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 25; Kissane, *op. cit.*, p. 145.

19. これは後の世代のために書かれ、創られた民はヤハを賛美するでしょう。

לדור אחרון「後の世代のために」と動詞 ספר「告げる、書く」が用いられる例は他にも見られるが²⁰²¹、動詞 כרת「書く」が用いられるのは本節のみである。本節には簡素に זאת「これ」とだけ記されているので、それが何を意味するのかに関してはヤハウエの慈愛²⁰²²、シオンの復興²⁰²³、前後の文脈に記されていることを意味するといったように研究者の見解が分かれる²⁰²⁴。ספרを用いた例ではシオンにおけるヤハウエの勝利（詩 48）、出エジプトからシオンの選び（詩 78）が主題となっているので、本詩においてもヤハウエによる救済と関連するものと思われる。よって、本詩自体にその明確な解が示されていないが、いずれの見解も妥当と言える。

יהלל יעם נברא「創られた民」は後の世代と並行関係にあるため、生まれ来る人々を指す²⁰²⁵。יה「(彼らは) ヤハを賛美するでしょう」と類似のものは詩 104 以下に多く見られるが²⁰²⁶、יהלל-יהは本節のみの言い回しである。このように当該箇所は独自の言い回しで綴られているが、ホスフェルドは「ヤハウエが創った人々」という記述は、神への賛美を主要な義務とすることと合わせ、イザ 43:1, 7, 21 の語り方と共鳴する（イザ 43:21; 62:7; 65:18 の語り方も参照）²⁰²⁷と、当該箇所とイザヤ書の記事との関連性を指摘する。これらの中で、創造と賛美という点ではイザ 43:21 が最も本節に近い。両者の語彙における関連性は低いが、本詩がイザヤ書を前提としている箇所は他にもあるので、当該箇所の背景にもイザ 43:7 の思想が存在したとしても不思議ではない。

20. 実に、ヤハウエは彼の聖なる高みから見下ろした。天から地を見つめた。

השקיף「(彼は) 見下ろした（動詞 שקףのヒフィル形三人称男性単数完了形）」は本節の他には詩 14:2; 53:3 のみ。詩 14:2; 53:3 ではヤハウエが天から神を求める者が地にいるか否かを見、地に善人が居ないことが詠われる。ヤハウエを主語とする הביט「(彼は) 見つめた

²⁰²¹ 詩 48:14; 78:4, 6。

²⁰²² Anderson, *op. cit.*, p. 709,

²⁰²³ Cohen, *op. cit.*, p. 331; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 21.

²⁰²⁴ 20-23 節の内容 Dahood, *op. cit.*, p. 18、14-18 節と 19-23 節の内容 Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 25.

²⁰²⁵ Cohen, *op. cit.*, p. 331; Kraus, *op. cit.*, p. 286. いずれも本詩の内容と時代背景を考慮して捕囚後の世代を指すものとする。

²⁰²⁶ יהלל-יה、詩 104:35; 105:45; 106:1, 48; 111:1; 112:1; 113:1, 9; 115:18; 116:19; 117:1; 135:1, 3, 21; 146:1, 10; 147:1, 20; 148:1, 14; 149:1, 9; 150:1, 6。

²⁰²⁷ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 25.

(動詞 **נִבְטַח** のヒフィル形三人称男性単数完了形)」の用例は **הַשְׁקִיף** より多い²⁰²⁸。先の語彙の用例と同様に人々を試みるものもあるが²⁰²⁹、救済に関連する例も見られる²⁰³⁰。本節においてもヤハウエは天から地を見るが、その目的は人々を試みるためではない。その目的は次節との関連でも明らかなように苦しむ者の声を聞くこと、即ち彼らの救済にある。

21. 囚人らの呻きを聞くために。死の子らを解くために。

אֲנֹכִי אֶסִּיר 「囚人らの呻き」と **בְּנֵי תִּמּוּתָהּ** 「死の子ら」はいずれも本節と詩 79:11 にのみ見られる表現である。詩 79 は捕囚期の一編であるため²⁰³¹、これらの表現は捕囚民を指すものと考えられる²⁰³²。本節においてもこれらの表現はシオンの復興の文脈にあるため、同様の意味を持つものと考えられる。しかしながら、両者には決定的な相違も見られる。詩 79 がエルサレムを廃墟とした諸国民への報復を願う一編であるのに対し、本詩には諸国民への報復の思想は見られない。これと同様のことが本詩 16 節とイザ 59:19a の関係においても見られた。また、詩 79:11 では囚人らの呻きがヤハウエに届き、死の子らが生かされることが詠み手によって求められていたが、本節ではヤハウエが彼らを救うために地に目をやる。本節は詩 79:11 の求めを前提としたヤハウエの救済の実現を詠ったものと言える²⁰³³。

22. シオンでヤハウエの名を、エルサレムで彼の誉れを告げるため。

本節は前節に続き、ヤハウエによる救済の目的を詠う。その目的とはシオンにおけるヤハウエの賛美である。本節には誰がヤハウエの名と誉れを告げるのか明示されていないが、文脈から解放された捕囚民と次節で言及される諸国民と考えられる。本節には動詞 **סָבַר** 「告げる」のピエル形（不定詞）が用いられているが、この語彙を用いて神の名を告げるというのは他に出 9:16; 詩 22:23、**תְּהַלֵּל** 「誉れ」を告げるのは詩 9:15; 78:4; 79:13; イザ 43:21 である。詩 9:15 ではヤハウエの誉れはヤハウエの救済と並行しており、詠み手はそれをシオンの門で告げる。本節においてもエルサレムにおいて告げられるヤハウエの誉れはヤ

²⁰²⁸ 本節の他にはヨブ 28:24; 詩 10:4; 13:4; 33:13; 74:20; 80:15; 84:10; 104:32; 142:5; イザ 18:4; 63:5, 15; 64:8; 66:2; 哀 1:11; 2:20; 3:63; 5:1; ハバ 1:3, 13。

²⁰²⁹ 詩 33:14。本節と同様に天から見つめる。他にヤハウエが天から見つめるものはヨブ 28:4; イザ 65:13。

²⁰³⁰ 詩 10:14; 13:4; 80:15; 84:10; 142:5; イザ 64:8; 66:2。

²⁰³¹ Kraus, *op. cit.*, pp. 133-134; Tate, *op. cit.*, pp. 298-299.

²⁰³² Kraus, *op. cit.*, p. 135; Tate, *op. cit.*, p. 301.

²⁰³³ Cohen, *op. cit.*, p. 331; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 25.

ハウエの救いに関連するものと思われる。

23. 諸民族と諸王国が諸共にヤハウエに仕えるために集められる時。

異邦人がヤハウエに קבץ「集められる」という場合、本節に見られる עמים「諸民族」や ממלכות「諸王国」が用いられる例は ממלכותを用いたゼファ 3:8 のみであり、 גוים「諸国民」が用いられることが多い²⁰³⁴。また、その際にはヤハウエの審判が意図されることが一般的であるが、本節では彼らはヤハウエに仕えるために集められる。ここには לעבד את־יהוה「ヤハウエに仕えるために」という言い回しが見られるが、これは神に対する礼拝に言及する際に用いられるものである²⁰³⁵。異邦人がヤハウエの元に審判以外の目的で集められるというのは捕囚期以降のイザヤ書に特徴的な思想である²⁰³⁶。

24. 彼は道半ばで私の力を屈服させ、私の日々を縮めた。

ヤハウエを主語とした動詞 II ענה「屈服させる（ピエル形）」は聖書に散見されるが²⁰³⁷、 בדרך「道半ばで」というのは本節のみ。ヤハウエが日々を II קצר「縮める」は他に詩 89:46 にも見られる。ただし、本節とは違い縮められるのは若き日々である。本節から次節前半部にかけては再び詠み手の命が尽きようとしていることが詠われる。

25. 私は言う。私の神よ、私の日々の半ばで私を取り上げないでください。あなたの歳月は代々に。

本節の「取り上げる」は 11 節の נשא「取る」ではなく עלה「取る」のヒフィル形である。11 節の נשאは詠み手の共同体からの排除と関連していたが、本節の עלהは死を意味する²⁰³⁸。本節後半部はこれにヤハウエの永遠性を対比させる。自身の儚さとヤハウエの永遠の対比は 12-13 節と同様の手法である。これは 26-28 節において被造物と創造主の関係に拡大さ

²⁰³⁴ ヤハウエが גוים「諸国民」を集めるに関してはイザ 66:18 の解説を参照。

²⁰³⁵ 出 10:26; 申 10:12; 29:17; ヨシュ 24:15, 19, 22; 代下 33:16; 34:33。Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 25 も参照。

²⁰³⁶ イザ 43:9 では諸国民は論争の証人として集められ、先述したイザ 66:18 では、この表現が審判を暗示する可能性は残るものの、最終的に諸国民はヤハウエの栄光を宣べ伝える者として派遣される。また、異邦の子らを含む集めに言及するイザ 56:8 も、その目的は審判ではなく彼らの巡礼である。

²⁰³⁷ 申 8:3; 王上 11:39; 王下 17:20; ヨブ 37:23; 詩 88:8; 90:15; 119:75; イザ 64:11; 哀 3:33; ナホ 1:12。

²⁰³⁸ *HALE Vol. 1*, p. 830; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 26.

れる。本詩においてこのような対比が繰り返し替えされる背景には全被造物の存続の鍵は創造主たるヤハウェが握っており、それは自身の生死にも関わるためと考えられる。冒頭の 2-3 節におけるヤハウェの傾聴の嘆願を除くと、本詩における詠み手の嘆願は本節のみである。詠み手自身の願いは生き永らえることにある。

26. かつてあなたは地を敷いた。天もあなたの手の業。

לפנים「かつて」は詩編では本節のみに見られる語彙である²⁰³⁹。動詞 יָסַד「敷く」は人が主語の場合、建築と関連するが²⁰⁴⁰、本節のように神が主語の場合は創造を意味する用例が大多数を占める²⁰⁴¹。本節同様この動詞を用いて天と地に言及する例は預言書に集中している²⁰⁴²。וּמַעֲשֵׂה יָדַיךְ「あなたの手の業」にも人の業を指す例と神の業を指す例が見られるが、この表現を用いて神の業に言及するものは詩編に限られる²⁰⁴³。

27. それらは滅びるが、あなたは立つ。それら全ては衣服のように古び、着物のようにあなたが取り替えると、それらは消える。

אֶבֶר「滅びる」と עָמַד「立つ」(いずれもカル形)が対比的に用いられる例は他に詩 112:9-10。不法者の望みは滅び、ヤハウェに依り頼む者の正義は永遠に立つ。本節はそのような善悪に関連するものではなく、被造物に対する創造主の超越性に言及するものである。続く文言は天地を衣服に喩えるものであるが、当該箇所はイザ 50:9 に酷似している。ただし、イザ 50:9 における כָּלם「それら全て」は天地ではなく僕の敵対者を意味する。内容的には本節と同じく地が כְּבִגְד「衣服のように」朽ちたとしてもヤハウェの救いが永遠であると告げるイザ 51:6 に近い²⁰⁴⁴。本詩とイザヤ書との関連は他の箇所にも認められるため、当該箇所もイザ 50:9; 51:6 を前提としたものと考えられる。

²⁰³⁹ 申 2:10, 12, 20; ヨシュ 11:10; 14:15; 15:15; 士 1:10, 11, 23; 3:2; サム上 9:9; 代上 4:40; 9:20; 代下 9:11; ルツ 4:7; ネヘ 13:3; ヨブ 17:6; 42:11; エレ 7:24。

²⁰⁴⁰ 代下 24:27; 31:7; エズ 3:12; イザ 23:13。

²⁰⁴¹ 本節同様の אָרֶץ「地」を יָסַד「敷く」の用例はヨブ 38:4; 詩 24:2; 78:69; 104:5; 箴 3:19; イザ 48:13; 51:13, 16; ゼカ 12:1。その他、創造と関連するものは詩 89:12; 104:8; アモ 9:6。詩 119:152 は証、イザ 54:11 はシオンの再建。

²⁰⁴² イザ 48:13; 51:13, 16; ゼカ 12:1。イザ 44:24 も参照 (Anderson, *op. cit.*, p. 711)。

²⁰⁴³ 申 16:15; 24:19; コヘ 5:5; ミカ 5:12 は人の手の業、詩 8:7; 92:5; 138:8; 143:5 は神の手の業。創造に関連するのは詩 8:7 のみ。

²⁰⁴⁴ Briggs, *op. cit.*, p. 322; Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 26; Kraus, *op. cit.*, pp. 286-287; Rogerson/ McKay, *op. cit.*, p. 22。

28. しかしあなたは同じ。あなたの歳月は終わることはない。

ואתה-הוא「しかしあなたは同じ」。この場合の הוא は彼やそれではなく、同じという意味であるが²⁰⁴⁵、本節と同様の言い回しは他には見られない。本節は前節に続き被造物に対するヤハウエの超越性を詠う²⁰⁴⁶。ושנותיך לא יתמו「あなたの歳月は終わることはない」は שנה を鍵語として 25 節とインクルージオを形成する。

29. あなたの僕らの子らが住み、その子孫があなたの前に永らえるでしょう。

בני-עבדיך「あなたの僕らの子ら」は本節に独自の表現であるが、神の עבד 「僕」が שכן「住む」は詩 69:37²⁰⁴⁷；イザ 65:9 に見られる。いずれの箇所もシオンの回復と関連する。זרע「子孫」と動詞 כון「永らえる」（ニフアル形）の組み合わせは他に、本節とは真逆の状況を嘆くヨブ 21:8「彼ら（不法者達）の子孫は彼らの前で彼らと共に永らえる」にも見られる。

背景

以上、本詩には他の詩編、捕囚期以降のイザヤ書を始めとする預言書の思想、哀歌、申命記法や出エジプト伝承との関連が確認される。これらの中でも 2-3 節と関連する幾つかの詩編や度々関連性が確認される詩 69、16 節と関連するイザ 59:19a に代表される第三イザヤ書の思想は本単元の時代背景が第二神殿完成後である可能性を示唆する²⁰⁴⁸。ただし、

²⁰⁴⁵ HALE Vol. 1, p. 241.

²⁰⁴⁶ この点に関してブリッグスはイザ 48:11 と (Briggs, *op. cit.*, p. 322) クラウスは申 32:39; イザ 41:4; 43:10, 13; 46:4; 48:12 に見られる比類無きヤハウエの姿との関連を示唆する (Kraus, *op. cit.*, p. 287)。

²⁰⁴⁷ 詩 69:37 は「彼（ヤハウエ）の名を愛する人々がそこに住む」だが、それは直前の彼の僕らの子孫と同義である。

²⁰⁴⁸ 本単元と関連する詩編の時代に関しては不明瞭なものもあるが、例えば詩 56; 59; 69 は第二神殿時代に位置付けられる（月本『詩篇の思想と信仰 III』85-86、125、263 頁）。また、イザ 59:19a に関してもその時代背景に関する議論があるが (Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, pp. 195-196; Childs, *op. cit.*, pp. 484-486; Goldingay, *op. cit.*, pp. 220-223)、この単元にもシオンの復興の途上の背景が推測される (Goldingay, *op. cit.*, pp. 220-223)。また、ダフッドは本詩を王による詩編と解し (Dahood, *op. cit.*, p. 10)、ヴァイザーは捕囚期以前のものと捉えるが (Weiser, *op. cit.*, pp. 652-653)、本詩に見られる詩 79、捕囚期以降のイザヤ書、哀歌との関連はこれらの見解と合致しない。

13 節以下に見られる詠み手にとっての未来に関する文言になおもシオンの復興（14 節）や捕囚民の解放（21 節）に関する言及が見られる点は、本詩が第二神殿時代の比較的早い時期のもの（少なくともネヘミヤによる城壁の修復が完了する以前）である可能性を示唆する。

本詩の著者像に関しては、本詩に見られる技巧的な引用や申命記法や出エジプト伝承に関する言及、儀礼的な表現の使用といった点から、聖書の思想に長けた人物が推測される。他の聖書箇所との関連や技巧的な引用を考慮するならば、詠み手は識字者であり、何らかの仕方で儀礼にも関与していた人物と考えられる。ホスフェルドは 13 節以下に祭司神学の影響を見ているが²⁰⁴⁹、申命記法を匂わせる言及も見られることから本詩の著者が祭司であって不思議ではない。

これを踏まえて尚、問題となるのは本詩の一人称と詠み手が同一であるか否かである。と言うのも、詩 86 がそうであったように、本詩の一人称もイスラエルやシオンといった共同体に重ねることが可能だからである²⁰⁵⁰。特に 2-12 節は捕囚におけるシオンやイスラエルの民の滅亡をも想起させる。ヤハウェに対する背信によりシオンは焼け落ち、滅びた（4-6, 11-12 節）。7 節に見られるフクロウの喩えや 10 節の灰を食べるといった表現は背信による穢れを示唆するものとも捉え得る。9 節の文言には不明な要素が伴うが、本詩の一人称がシオンであるならば、哀 2:15-16 に見られる廃墟と化したシオンに対する嘲りを想起させる²⁰⁵¹。しかしながら、24-25 節に関してはどうか。シオンの復興を目の当たりにすることなく死を迎えるというのは、本詩の一人称がシオンやイスラエルと自身を重ねているとすれば内容的に齟齬が生じる。

よって、本詩は重い病を患い、それを理由に共同体から隔離され、シオンの復興が完了するのを待たずに死を迎えようとしている人物が残したものと考えられる²⁰⁵²。本詩には重い病状、孤立、敵どもの嘲りが詠われているが、詠み手の求めるものはそういった諸々の艱難からの解放ではない。延命である。自身や被造物の儚さとヤハウェの永遠性の対比が三度繰り返される背景には、ヤハウェこそが被造物をその命運に至るまで支配する方であるとの思想が存在する。13-23 節の主題がシオンの復興である点は、詠み手が死を目前に

²⁰⁴⁹ Hossfeld/ Zenger, *op. cit.*, p. 24.

²⁰⁵⁰ Cohen, *op. cit.*, p. 328; Hirsch, *op. cit.*, p. 201.

²⁰⁵¹ 廃墟を嘲るはエレ 50:13 にも（バビロニア）。

²⁰⁵² ただし本詩の詠み手が自身の窮状をシオンの滅亡を想起させる仕方で詠った可能性も考えられる。

しながらもその点に強い関心を抱いていることを示唆する。延命の願いはシオンの復興と関連すると考えられる。これに本詩に見られる引用の巧みさを踏まえると、この人物も何らかの仕方でこの事業に関わっていた可能性が考えられる。また、本詩には捕囚期以降のイザヤ書からの引用が目立つが、この点は詠み手が捕囚解放やシオンの復興を捕囚期或いは同時期のイザヤ書の預言（本詩に直接的な引用は見られないが、イザ 60）の成就と捉えたためと考えられる。本詩における諸国民の巡礼を含む、来るべき救済の思想はイザヤ書の思想の系譜に位置する。

3-10 列王記上 8 章 41-43 節

試訳

41. また、あなたの民イスラエルに属さない異邦人が、遠くの地からあなたの名のために来るならば、
42. なぜなら、彼らはあなたの大いなる名と力強い手、伸ばされた腕について聞いたからです²⁰⁵³。彼は来て、この家で祈る²⁰⁵⁴。
43. ²⁰⁵⁵あなたは天のあなたの住まいで聞き、異邦人があなたに叫んだことの全てをなして下さい。全ての地の諸民族があなたの名を知り、あなたをあなたの民イスラエルの

²⁰⁵³ 並行記事である代下 6:33 には **כִּי יִשְׁמְעוּן אֶת־שִׁמְךָ** 「なぜなら、彼らはあなたの名を聞いたからです」がない（代下 6:33 は「また、あなたの民イスラエルに属さない異邦人が、遠くの地から、あなたの大いなる名と力強い手、伸ばされた腕のために来て、この家で祈るなら、」）。代下 6:33の方が表現に重複がなく簡潔であるため、二次的であると考えられる（Mulder, *op. cit.*, p. 437）。

²⁰⁵⁴ LXX とマソラでは 41-42 節の文言が違っている（LXX は「⁴¹また、あなたの民に属さない異邦人が、⁴²来て、この家で祈るとき」）。このような異読は並行記事である代下 6:32 における LXX とマソラの間には見られない。本節の LXX との異読に関しては LXX がマソラに見られる重複的な表現を簡略化したものと考えられるため（Mulder, *op. cit.*, p. 436）、マソラを支持する。

²⁰⁵⁵ 多くのヘブライ語写本及び代下 6:33 は冒頭の **אֲתָּה** 「あなた」に前置詞 **וְ** を付す。この場合の **וְ** は時間に関するものと考えられるため、訳においては本節の冒頭に「その時、」を付すか前節の締めを「彼が来て、この家で祈る（とき）」とするのが適切である。これと同様の異読が LXX とシリア語訳にも見られる。**וְ** を付加することによって、42-43 節の関連性がより明瞭になるが、本文批評の原則に従い、より難解なマソラを支持する。

ように恐れ、私が建てたこの家があなたの名によって呼ばれていることを知るために。

形式、構成及び論点

王上 8:41-43 はソロモン王による第一神殿建立の際の七つの祈願の第五番目に位置する（並行記事が代下 6:33-34 に見られる）。王上 8 には編集者による意図的な構成が想定され²⁰⁵⁶、そこに記されている思想全てに同一の時代背景を想定することは困難である²⁰⁵⁷。よって、王上 8 の背景には複雑な編集史が想定される。ただし、本論の関心である諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む王上 8:41-43 に関しては、文学単位としての一貫性に対する異論は見られない。王上 8:41-43 は 42 節に一点人称接尾辞の揺れが見られるが²⁰⁵⁸、内容的には一貫性を保っている。さらに、前後の祈願がイスラエルの民に関する祈りであるのに対し、諸国民のエルサレム巡礼を主題とする王上 8:41-43 は前後の文脈から浮いている。よって、王上 8:41-43 を一つの文学単位と見なすことは適切である。

また、この単位には起源に関する議論が見られる。研究者の見解はこの単位を王国期の末期に位置付けるものと²⁰⁵⁹、第二神殿時代に位置付けるものに分かれるが²⁰⁶⁰、以下に示すように本単位にはバビロニア捕囚との関連が想定されるため、後者の見解がより適切であると考えられる。

解説

41. また、あなたの民イスラエルに属さない異邦人が、遠くの地からあなたの名のために

²⁰⁵⁶ De Vries, *1 Kings*, p.121; Mulder, *op. cit.*, p. 403; Nelson, *First and Second Kings*, pp. 49-51.

²⁰⁵⁷ De Vries, *op. cit.*, p.121.

²⁰⁵⁸ 前後の文脈が三人称男性単数形で統一されているのに対し、42 節の שְׁמֵינִי 「彼らは聞いた」のみ三人称男性複数形。

²⁰⁵⁹ De Vries, *op. cit.*, p. 123; Sweeney, *I & II Kings*, p. 135. 後代の思想に位置付けない Montgomery, *The Books of Kings*, p. 194, 198 も参照。

²⁰⁶⁰ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 141; Gerstenberger, *op. cit.*, p. 149, 288; レーマー、前掲書 235 頁。Mulder, *op.cit.*, p. 436 は申命記史家による付加と見なすがその時期に関しては明言しない。

来るならば、

לֹא־מֵעַמֶּךָ「あなたの民に属さない異邦人」は本節と並行記事の代下 6:32-33 のみ。イスラエルの民を עַמֶּךָ「あなたの民」と称する例は本単元が位置する王上 8:30 以下のソロモンの祈りに頻出する²⁰⁶¹。この自称は列王記の他の箇所では王上 3:8, 9 にしか見られず²⁰⁶²、王上 8:30 以下に見られる諸々の祈りの関連性を高める鍵語となっている。נָכְרִי「異邦人」も列王記に用例の少ない語彙である²⁰⁶³。מֵאַרְצֵי רְחוֹקָה「遠くの地から」という表現からも明らかなように²⁰⁶⁴、この異邦人はイスラエルの地に住む異邦人（גֵּר「寄留者」）ではなく、周辺諸国に住む人を意味する²⁰⁶⁵。

לְמַעַן שְׁמֶךָ「あなたの名のために」という表現は詩編に多く見られるものであり²⁰⁶⁶、救いを求める嘆願に特徴的な表現である。ただし、本単元における用法は独特である。他の用例においては並行記事（代下 6:32）を除きあなたの名のために בּוֹא「来る」という表現は見られない²⁰⁶⁷。

42. なぜなら、彼らはあなたの大いなる名と力強い手、伸ばされた腕について聞いたからです。彼は来て、この家で祈る。

本節前半部に見られる表現はいずれも出エジプト或いは出バビロニアと関連する。動詞 שָׁמַע「聞く」の主語が異邦人やそれに類するものである場合、その用例には出エジプト²⁰⁶⁸、バビロニア捕囚からの救済²⁰⁶⁹、その他（エジプトに対する審判²⁰⁷⁰）の三種が確認される。שְׁמֶךָ הַגָּדוֹל「あなたの大いなる名」、יָדְךָ הַחֲזָקָה「（あなたの）力強い手」、זְרוֹעֶךָ הַנְּטוּיָה「（あなたの）伸ばされた腕」の三種の表現が併用される例は他にはないが、יָדְךָ הַחֲזָקָה「（あなたの）

²⁰⁶¹ 王上 8:30, 33, 34, 36, 38, 43, 44, 51, 52。

²⁰⁶² 王上 22:4; 王下 3:7 にも見られるが、いずれもイスラエルの民の自称ではない。

²⁰⁶³ 本単元の他には王上 11:1, 8 のみ。この語彙が多く用いられるのは箴言とエズラ記（全 45 回の用例の内、箴言とエズラ記に 7 回）。

²⁰⁶⁴ מֵאַרְצֵי רְחוֹקָה「遠くの地から」の用例は本節と並行記事の代下 6:32 の他にヨシュ 9:6, 9; 王下 20:14; イザ 39:3。いずれの用例もギブオンやバビロニアといった諸国を意味する。

²⁰⁶⁵ Fritz, *1 & 2 Kings*, p. 99; Mulder, *op. cit.*, pp.435-436.

²⁰⁶⁶ 本節の他に詩 25:11; 31:4; 79:9; 109:21; 143:11; 代下 6:32; エレ 14:7, 21。

²⁰⁶⁷ 詩編及びエレミヤ書の用例はいずれも一人称の祈り手によるヤハウェへの嘆願。その中で לְמַעַן שְׁמֶךָはヤハウェの意に沿う或いはその名にふさわしい行為を求める際に用いられる。

²⁰⁶⁸ 出 15:14; 申 2:25。

²⁰⁶⁹ エレ 31:10; 33:9。

²⁰⁷⁰ エレ 46:12。

力強い手」、זרעך הנטויה「(あなたの) 伸ばされた腕」は主に申命記において出エジプトに言及する際に用いられ、エゼキエル書では出バビロニアの文脈に確認される²⁰⁷¹。שמך הגדול「あなたの大いなる名」に関しては先の二種のいずれか一方との併用も見られない。この表現の用例は本節と同一のものが出エジプトの途上の文脈にあるヨシュ 7:9 に、人称接尾辞が異なるものがサムエルの告別説教に位置するサム上 12:22、捕囚民の帰還に言及するエゼ 36:23 に見られる。いずれの用例にも出エジプト及び出バビロニアとの関連が見られるが、あなたの大いなる名以下の三種の鍵の表現と、異邦人がそれを聞きヤハウエの神性を知るといふ点全ての条件を満たすものは以下の理由から出バビロニアである。この場合 שמך הגדול「あなたの大いなる名」が鍵となる。この表現は出エジプトの文脈にも見られるが、ヨシュ 7:9 はヤハウエの命に背いたアカンの処罰を主題とするものである。一方、捕囚からの帰還を預言するエゼ 36:22-24 ではその実現の前にヤハウエが諸国で汚された自身の名を聖化し、その結果、諸国民がヤハウエの神性を知る²⁰⁷²。

動詞 פלל「祈る」の使用も先の עמךと同様、王上 8 章のソロモンの祈りに繰り返し用いられる語彙である²⁰⁷³。ただし、本節と同様の言い回しは確認できない。8 章のソロモンの祈りに見られる鍵語はそれぞれの文脈に応じた形で用いられている。

43. あなたは天のあなたの住まいで聞き、異邦人があなたに叫んだことの全てをなして下さい。全ての地の諸民族があなたの名を知り、あなたをあなたの民イスラエルのように恐れ、私が建てたこの家があなたの名によって呼ばれていることを知るために。

本節前半部の ונעשית「(あなたは) なして下さい²⁰⁷⁴」も王上 8 章のソロモンの祈りで繰り返されるものである。ככל אשר יקרא אליך「(異邦人が) あなたに叫んだことの全て」も類似する表現が王上 8:52 に見られる。

本節後半部ではエルサレムにおける異邦人の祈りの受容を求める理由が二点語られる。第一のものは ידעון כל־עמי הארץ את־שמך ליראה אתך כעמך ישראל「全ての地の諸民族があなたの名を

²⁰⁷¹ 出エジプトと関連する用例は申 4:34; 5:15; 7:19; 11:2; 26:8; 詩 136:12; エレ 33:21。出バビロニアと関連する用例はエゼ 20:34 以下。その他、ヤハウエによる審判と関連するエレ 21:5。Mulder, *op. cit.*, pp. 346-347 を参照。

²⁰⁷² 類似する思想はイザ 45:22; 52:10; エレ 31:10; 33:9; 50:46 にも見られる。

²⁰⁷³ 本節の他には王上 8:28, 29, 30, 33, 35, 44, 48, 54。8 章以外の王上の用例は 13:6 のみ。

²⁰⁷⁴ 他に王上 8:39。類似するものが王上 8:49。

²⁰⁷⁵ 王上 8:32, 39, 45, 49, 59, 64, 65, 66。

知り、あなたをあなたの民イスラエルのように恐れ」であるが、この文言と直接関連する箇所はない。ただし、一個人の祈りと全世界的なヤハウエ帰依の実現という点において、当該箇所は詩 22:28-32; 86: 102 に似る。また、エルサレムに來た異邦人が他の異邦人に対してヤハウエの神性を伝道するという点においてはイザ 66:18-21 と共通の特徴を持つ。第二のものは神殿の認知である。神殿がヤハウエの名によって נִקְרָא 「呼ばれている」という表現は本節の他にはエレミヤ書に多く見られるものであり²⁰⁷⁶、その多くは預言者エレミヤの言葉に由来すると考えられる²⁰⁷⁷。ただし、エレミヤ書のものがイスラエルの不義を糾弾する文脈にあるのに対し、本単元にそのような意図は見られない。これに付せられる בְּיָמַי 「私が建てた」も王上 8 章のソロモンの祈りで繰り返される²⁰⁷⁸。

背景

以上、本単元には前後の文脈と共通する表現と、前後の文脈においては本単元に独特の表現が混在している。異邦人の巡礼者に関する言及という点も 8 章の祈りにおいて本単元に独特である。先述の通り、王上 8 章には編集者の痕跡が想定されるため、本単元に見られる前後の文脈との共通点はこの単元の背景を推測する上での有力な手がかりとはならない。よって、問題となるのは王上 8 の他の文脈に見られない表現である。この点に関しては 42-43 節が鍵となる。既に述べた通り、42-43 節の内容は捕囚期以降の預言書や詩編の思想と共通する点が見られる。42 節に関しては出エジプトとの関連も考えられるが²⁰⁷⁹、以下の点からこれは直接的に出エジプト伝承のみを想定したものではなく、出エジプトに重ねられた出バビロニアを前提とするものと考えられる。(一) 王上 8:22-43 の七つの祈願に見られる出エジプト伝承の位置付け。出エジプトとの関連は王上 8:51, 53 にも見られるため、この祈願と出エジプトの物語の関連性を否定することは困難である。ただし、それらの位置する 8:46-53 はバビロニア捕囚を前提とする²⁰⁸⁰。一方、王上 8:22-30 に見られる

²⁰⁷⁶ エレ 7:10, 11, 14, 30; 32:34; 34:15。

²⁰⁷⁷ Lundbom, *op. cit.*, p. 454.

²⁰⁷⁸ 王上 8:13, 27, 44, 48。王上 11:38 にも בְּיָמַי の用例が見られるが、その主語はヤハウエであり、目的語は神殿ではなく王家である。

²⁰⁷⁹ Mulder, *op. cit.*, pp. 436-437.

²⁰⁸⁰ De Vries, *op. cit.*, p. 125; Fritz, *op. cit.*, p. 100; Mulder, *op. cit.*, p. 439, 444.

この祈りの導入において、エルサレム神殿はソロモンの父ダビデに対する約束の成就として言及されており、出エジプトの物語やモーセに関する言及は見られない。以上の点はこの祈りにおける出エジプト伝承のモチーフが後代に加えられたものである可能性を示す。

(二) 本単元に見られる預言書との関連。42-43 節の思想が最も適切に説明されるのは出バビロニアを前提とする場合である。出 15:14; 申 2:25 においても諸国民が聞くことが言及されるが、そこに本単元 43 節にみられるような諸国民の回心に対する期待は見られない。一方、このような思想は捕囚期以降の預言書の思想と合致する。

以上の点から、本単元はバビロニア捕囚を経た後に王上 8 章に付加されたものと考えられる。より詳細な背景としては先にイザ 56:7 の解説でも述べたように、イザ 56:1-8 を踏まえたものと考えられる²⁰⁸¹。すると、本単元が付加された意図が問われるが、この点に関しては以下の可能性が考えられる。(一) 本単元はソロモンの第一神殿建立の際の祈りに位置するが、捕囚解放後に預言書や詩編において主張されるようになった諸国民のエルサレム巡礼を歴史的に遡って肯定する意図が考えられる。(二) 諸国民のエルサレム巡礼を肯定する意図としては 43 節に暗示される諸国民の伝道が挙げられる。この点に関してはイザ 66:18-21 や諸国民同士がエルサレム巡礼を誘い合うイザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5); ゼカ 8:20-22, 23 との関連も考えられる。ただし、それらが実現するための一つの可能性を提示するという点で本単元は特徴的である。

また、研究者の中には本単元をシェバの女王 (王上 10:1-13)²⁰⁸² やアラム人ナアマンの来訪 (王下 5:1-27)²⁰⁸³ と関連付けるものもある。これらの記事は異邦人がエルサレムに来訪していた可能性を提示するが、その内容は本単元の思想と合致するとは言い難い。シェバの女王の来訪に関しては神殿に対する参拝の意図は見られない。ナアマンの記事は癒しを求めて訪れるという点は似るものの、彼も神殿に巡礼に来たようには描かれていない。その上、両方とも 43 節の内容とは合致しないため、直接的な関連性は薄い。

²⁰⁸¹ Gerstenberger, *op. cit.*, p. 288; レーマー、前掲書 234-236 頁。

²⁰⁸² Mulder, *op. cit.*, p. 436.

²⁰⁸³ Montgomery, *op. cit.*, p. 198; Mulder, *op. cit.*, p. 436; Nelson, *op. cit.*, p. 54.

4 章 思想史的考察

4-1 釈義に基づく思想史モデルの形成

本論 2、3 章における釈義の結果、諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む全ての単元に共通の特徴として、ペルシア時代に位置付け得ること、多様な思想との関連が確認されることが挙げられる。ただし、各単元の意図や構成に関しては、各々の特徴（文体、構成、内容、他の思想の引用の対象やその手法、想定される祭儀的な背景の有無）が異なっており、全単元に共通する一定の枠組みを想定することは困難である。この特徴は諸国民のエルサレム巡礼が一つのモチーフとして様々な担い手に用いられたことを示唆する。以下においては、この思想の思想史を考察するにあたって、各単元をその特徴からさらに分類し、その分類内における各単元の時系列的な関連性を伝承史的な手法を用いて考察する。これにより時系列的な配列が可能となると同時に、諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む思想の思想史的な動向も浮き彫りとなる。この点においても諸国民による奉献と諸国民の帰依といった前章までの区分が有効に機能する。ただし、以下に示すように諸国民による奉献を詠う詩 96 は、諸国民の帰依に区分される詩 47; 100 と共通の区分に分類する方が思想史モデル形成において有効である。

4-1-a 諸国民による奉献の思想史モデルの構成

諸国民による奉献のモチーフを含む単元（イザ 18:7; 56:1-8; 60; 66:18-21, 22-23; ハガ 1:15b-2:9; ゼファ 3:9-10; ゼカ 14:16-19, 20-21; 詩 68:20-36; 76; 96）は単元間の関連性や各単元に見られる特徴から、以下のような区分が可能である。

- ・ ペルシア時代の預言書の思想（イザ 56:1-8; 60; 66:18-21, 22-23; ハガ 1:15b-2:9; ゼカ 14:16-19, 20-21）。
- ・ 諸国民の奉献に動詞²を用いるもの（詩 68:20-36; 76; イザ 18:7; ゼファ 3:9-10）。
- ・ その他（詩 96）。

ペルシア時代の預言書の思想は第三イザヤ書に顕著である。各単元の釈義で示したように、ハガ 1:15b-2:9 はイザ 60 と、ゼカ 14:16-19, 20-21 はイザ 66:22-23 と関連しており、イザヤ書の各単元に関しても諸国民の奉仕（動詞^{אָרַב}の使用、イザ 66:18, 21）や捕囚民の帰還といった共通の主題が特徴的である。よって、これらの単元は第三イザヤ書の単元間の関連を中心に配列することが可能である。

第三イザヤ書の各単元の中で最も思想史的な位置付けが明白な単元はイザ 60 である。先述のように、この単元の背景には城壁の修復に関するネヘ 3 の記録との相違、ハガ 1:15b-2:9 やダレイオス一世の思想との類似点を根拠に第二神殿再建からそう遠くない時期が想定される。

イザ 56:1-8; 66:18-21, 22-23 の時代背景を推測するにはイザ 60 を含む第三イザヤ書の各単元同士の比較が有効である。第一にイザ 60 と共通項の多い 66:18-21 を取り上げる。66:18-21 には神殿再建に関する希望は語られておらず、神殿における祭儀を匂わせる記述が見られることから、第二神殿再建後の思想と推測される。60 章と 66:18-21 には全世界的な人類の帰依、捕囚民の帰還が諸国民のエルサレム巡礼と重ねて描かれる点、ヤハウエの審判、諸国民の奉仕、多様な諸国民の名、平和思想、イザ 49:22 との関連といった共通項が見られる。一方、両者には以下のような相違も見られる。66:18-21 の方が諸国民の奉仕に関してより具体的である。66:18-21 には 60 章に見られた宗主国と属国の関係を逆転するような思想は見られない。複合的な内容及び思想との関連を有する 60 章に対して、66:18-21 はより焦点を絞った内容となっている。60 章においても動詞^{אָרַב}「仕える」が用いられていたが、66:19 の派遣、21 節の祭司やレビ人に関する言及は 60 章の文言に比べてより具体的である。一方で、ペルシア帝国との関係を想起させる宗主国と属国の逆転のモチーフは 66:18-21 には見られない。諸国民の供え物が捕囚民に限定されるという点にも同様の傾向を指摘し得る。66:18-21 は 60 章との類似性にもかかわらず、エルサレムを世界の政治的中心として強調することを避けていると言える。

以上の点から両者の関係について以下のことが推測される。60 章と 66:18-21 はその類似性から近い時期の思想と考えられる。ただし、60 章に対して 66:18-21 はより宗教的或いは民族的な関心に焦点を絞っている。ペルシア帝国との関係を考慮するのであれば、こ

ここには宗主国に対するある種の配慮を推測することも可能である²⁰⁸⁴。これを意図的なものと仮定するならば、より限定的な内容を描く 66:18-21 は 60 章よりも幾分後代のものと考えられる。

56:1-8 と 66:18-21, 22-23 はインクルージオを形成するという点で関連性が強い。66:22-23 は 18-21 節に対して後代に付加されたものである。よって、先に 56:1-8 と 66:18-21 を比較すると以下の特徴が挙げられる。(一) いずれの単元も諸国民の奉仕に言及する。56:1-8 はこれを契約や律法と関連付ける点で特徴的である。(二) 捕囚民の帰還に関して、56:1-8 は示唆的な仕方、66:18-21 では明白に語られる。(三) 第三イザヤ書の他の思想との関連は 56:1-8 では濃厚であるが、66:18-21 では希薄である。56:1-8 に見られるような対比の意図は 66:18-21 には見られない。(四) 56:1-8 が従順な異邦人の受容を告げるのに対し、66:18-21 は全人類的な範囲を想定しており、56:1-8 に見られるような従順さ（これは異邦人の受容を肯定する条件とも考えられる）のような条件は見られない。(五) 宦官に関する言及は 56:1-8 の特徴である。この単元における宦官に関する特別な言及は何らかの現実的な背景を反映しているものと考えられる。当該箇所宦官は異邦の王宮に仕える者であるが、そのような特徴を有し、エルサレムにおいてヤハウェに帰依する人物となると、聖書においてはネヘミヤが想起される²⁰⁸⁵。彼の他に宦官である可能性を示唆する人物の帰還を聖書が示さないため、ペルシア帝国に仕えたイスラエルの民の宦官の実態に関しては不明瞭であるが、イザ 56:1-8 がネヘミヤの帰還以後の状況を反映している可能性も考えられる（ネヘミヤ記との関連に関しては申 23:2 以下を介したネヘ 13:1-3 との間接的な関連も想定される）²⁰⁸⁶。以上の点から 56:1-8 は 66:18-21 よりも後代の思想と

²⁰⁸⁴ 66:19 の地名のリストには東方の地域が含まれない。この点に関しては当該箇所がエレ 46:9 のリストを前提としたためと見なすのが最も簡潔な見解であるが、東方の欠落という同様の特徴がゼカ 6 にも見られる。ゼカ 6:5-7 では東の地に向かう赤い馬に関する言及のみが欠落している。エルサレムの東方にはペルシア帝国が位置する。ゼカ 6:9 以下では大祭司ヨシュアの戴冠が告げられるが、10 節の王冠が複数形である点及び 12 節以下の若枝に関する言及は大祭司よりも王を示唆するものと考えられる点から、おそらく、元来はゼルバベルの戴冠にも言及していたものと考えられる (Collins, *op. cit.*, p. 63)。ゼルバベルはダビデの家系である故、元々は王権の復興に言及するものであった可能性があるが、それはダレイオス一世に対する反逆的な思想とも取られかねない。

²⁰⁸⁵ ネヘミヤはネヘ 1:11b-2:1 において、スーサでアルタクセルセス王の献酌官として仕えていたとされる。彼が宦官であったとの明言は聖書には見られないが、王の献酌官であるネヘミヤが宦官であった可能性は高い (Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, pp. 212-213)。

²⁰⁸⁶ 56:8 の文言は既に捕囚民の帰還がある程度実現していた可能性を示唆する。また、イザ 56:1-8 では異邦人とイスラエルの民のבָּדֵל「分ける」が問題とされる。この動詞を用い

推測される。

では、66:22-23 と 56:1-8 に関してはどうか。66:22-23 は第三イザヤ書のみならず、イザヤ書全体の締めとしての機能も有する。66:22-23 に見られる先行する文脈との関連には対比の意図は見られないが、第三イザヤ書の全体の枠組みにおける関連性という特徴はこの單元にも見られる²⁰⁸⁷。また、新月と安息日という鍵語によって書物全体の枠組みを決定付けるという特徴からは²⁰⁸⁸、これらの節がイザヤ書編纂の比較的遅い段階で付加された可能性を示唆する。よって、66:22-23 は 56:1-8 よりも後代に位置付けるのが適切と考えられる。

以上のことから、この枠組みにおける第三イザヤ書の単元の時系列的な配列はイザ 60; 66:18-21; 56:1-8; 66:22-23 となる。これにハガイ書とゼカリヤ書の單元を加えるならば、神殿再建を主題とするハガ 1:15b-2:9 がイザ 60 に先行し、イザ 66:23 の引用を含むゼカ 14:16-19, 20-21 が最も後代の思想となる。ゼカ 14:16-19 にはネヘ 8:13-18 に見られるような限定的な範囲の祭儀に対する批判的態度が見られるため²⁰⁸⁹、この單元には前 445 年以降の時代背景が想定される。

第二の区分は動詞 **נָתַן**「もたらす」を用いた單元である。これらの単元の内、詩 68:20-36; 76; イザ 18:7 の三單元が **נָתַן**「贈り物」という語彙を併用している（これらの語彙の併用は他の箇所には見られない）。これら三単元の時系列的な配列に関しては以下のような推測が

て異邦人とイスラエルの区分を示す例はエズラ、ネヘミヤ記に集中している（レビ 20:24-26; 王上 8:53; エズ 6:21; 9:1; 10:8, 11, 16; ネヘ 9:2; 10:29; 13:3）。この特徴は第二神殿時代にヤハウェの民と他者の区分が一つの課題であったことを示唆する。さらに、イザ 56:1-8 とエズラ、ネヘミヤ記の関連という点では申 23:4 を介した間接的な関連性が推測される。宦官や異邦人の処遇を主題とするイザ 56:1-8 には申 23:2 以下との関連が想定されるが、動詞 **נָתַן**を含むネヘ 13:1-3 も申 23:4 を前提としている（Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 351; Fensham, *op. cit.*, p. 259.）。申 23:4 はアンモン人とモアブ人に言及するものであるが、ネヘ 13:1-3 ではそれを根拠に混血の者がイスラエルから除外（**הַבְּדִיל**）される（ネヘ 13:1-3 は混血の者の除外を定める申 23:3 ではなく、アンモン人とモアブ人の除外を定める申 23:4 を引用している）。イザ 56:1-8 では異邦の子らとより広い範囲を想定しているが、この拡大は申 23:4 とネヘ 13:3 の関係に類するものと言える上、より広い範囲の受容という点ではネヘ 13:1-3 に見られる狭小な民族主義に対する批判的態度を示すものと考えられる。

²⁰⁸⁷ イザ 66:22 は 65:17 (新天新地) (Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, p. 315; Childs, *op. cit.*, p. 542; Hanson, *Isaiah 40-66*, p. 691; Koole, *Isaiah III*, p. 526) や、56:5 (永続的な名のモチーフ) と関連すると考えられる (Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 316; Hanson, *op. cit.*, p. 691; Whybray, *op. cit.*, p. 292; Watts, *op. cit.*, p. 941)。

²⁰⁸⁸ イザ 1:13。

²⁰⁸⁹ Petersen, *Zechariah 9-14 and Malachi*, p. 157.

可能である、第一にバビロニアの滅亡及び捕囚民の解放とその帰還に関する生々しい記憶を反映し、それを第二の出エジプトとして描く詩 68:20-36 は捕囚帰還後の比較的早い時代の思想と見なし得る。ただし、この單元にはエルサレムの御殿や聖所といった神殿を前提とする語彙が見られる上、その完成を未来の希望として詠わない点から神殿再建後に位置付けられる。詩 76 には詩 68:20-36 と類似するモチーフが見られるが²⁰⁹⁰、それに加えてヤハウエを太陽に譬える点（詩 76:5。イザ 60:1-3 と共通のモチーフ）、他にはイザ 59:15 にしか見られない動詞 **לָחַץ**「略奪する」のアラム語的变化（6 節）、8 節の文言がマラ 3:2 と似るといった特徴が確認される。これらの預言書との関連は詩 76 が詩 68:20-36 より後代の思想である可能性を示す。イザ 18:7 は一節のみの付加であるため、それが加えられた詳細な背景を同定することは困難である。しかしながら、この一節の付加が先の二單元に先行するとは考え難い。詩 68:20-36; 76 の間に見られた類似性に準じるものはイザ 18:7 には見られない。共通項を挙げるとすれば、詩 68:32 と同じくクシュに言及する点、詩 76; イザ 18:7（18:1-6 を前提とする）のいずれも基本的には戦争を題材としながらも、その締めの部分でヤハウエ帰依という驚くべき逆転を描く点である。また、イザ 18:7 が先行する 1-6 節を前提とする点を踏まえるならば、派遣（2-3 節）と巡礼（7 節）のモチーフがイザ 66:18-21 と似る。イザ 18:1-6 は反アッシリア同盟によるアッシリアに対する反抗を背景とするため、2-3 節の派遣には元来伝道といった意図は見られないが、付加された帰結との関連はその意図を変化させる。この点にイザ 66:18-21 のような一貫性は見られないが、7 節の付加によって類似のモチーフを持たせる意図を想定することも可能である。これに加えて **יהושם** がシオンと同義で用いられる例は他にイザ 60:9; エレ 3:17 にしか見られない。よって、イザ 18:7 は詩 68:20-36; 76 よりも後代か、詩 76 と同時期のものと考えられる。

ゼファ 3:9-10 は先の三單元とは違い **שִׁי**「贈り物」ではなく **מִנְחָה**「供え物」が **יָבֵל**「もたらされる」。この單元にはバベルの塔の物語との関連が想定される上、10 節には「クシュの諸々の河の彼方から」という他にはイザ 18:1 にしか見られない表現が見られる。さらに、諸国民の言語のモチーフ及び **מִנְחָה**「供え物」の使用、捕囚民の帰還の主題はこの單元とイザ 66:18-21 との関連性を示唆する（両者には語彙における直接的な関連性は **מִנְחָה** の他には見られないものの、内容的に共通する）。以上の特徴から、ゼファ 3:9-10 はバベルの塔の

²⁰⁹⁰ **יָבֵל** と **שִׁי** の使用、ヤハウエによる審判、ヤハウエによる叱責、ヤハウエが人々を担う（詩 68:20（イザ 46:3 にも））と帯びる（詩 76:11）、武力の無力化、申命記の引用（詩 68:20-36 は申 33 を、詩 76 は申 32 を引用している）。

物語に加え、イザ 18:1-7; 66:18-21 を前提とするものと考えられる。

詩 96 は上記の枠組みに属さないが、詩 98 を踏まえるという点において次項で取り上げる詩 47 と関連付けられる。この点に関しては後述する。

4-1-b 諸国民の帰依の思想モデルの構成

イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) ; エレ 3:14-18; 16:19-21; ゼカ 8:20-22, 23; 詩 22:28-32; 47; 86; 100; 102; 王上 8:41-43 が諸国民による奉獻に関する言及を含まない諸国民のエルサレム巡礼を描いた単位であるが、これらは更に以下のように区分し得る。

- ・ 諸国民に巡礼の動機を語らせるもの(イザ 2:2-5(ミカ 4:1-5); ゼカ 8:20-22, 23)。
- ・ エレミヤ書に対する付加 (エレ 3:14-18; 16:19-21)。
- ・ 個人の嘆きの詩編と諸国民のエルサレム巡礼 (詩 22:28-32; 86; 102)。
- ・ 詩 98 と関連するもの(詩 47; 100(これに前項で取り上げた詩 96 が加わる))。
- ・ その他 (王上 8:41-43)。

イザ 2:2-5(ミカ 4:1-5); ゼカ 8:20-22, 23 に関しては両単元の関連性が指摘される²⁰⁹¹。これらの単位に見られる諸国民の台詞は一般的な巡礼の様子を適用したものとも考えられるが²⁰⁹²、史的背景を考慮するならばゼカ 8:20-22, 23 がイザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) に先行する²⁰⁹³。イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) の背景には預言書やシオンの詩編との関連が想定されるた

²⁰⁹¹ 両単元の関連性に関しては以下の三点が挙げられる (一) 託宣は来るべき未来に言及したものである。(二) 諸国民が互いに声を掛け、誘い合って来る様が描かれる。(三) 多くの諸民族と強大な諸国民という表現の併用はゼカ 8:22 とミカ 4:3 のみに見られる。

Mason, *op. cit.*, p. 72; Sweeney, *The Twelve Prophets Vol. 2*, pp. 654-655; Tollington, *op. cit.*, pp. 236-238 も参照。

²⁰⁹² 類似する呼び掛けが宮詣の詩の一編に数えられる詩 122:1 の *בית יהוה נלך* 「ヤハウエの家に行こう」や、バビロニアからの帰還を告げるエレ 50:5 における *באו ונלוו אל־יהוה* 「来い、ヤハウエに連なろう」にも見られる。

²⁰⁹³ ゼカ 8:20-22, 23 がイザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) に依拠するとの見解も見られるが (Mason, *op. cit.*, p. 72; Sweeney, *op. cit.*, pp. 654-655)、以下の点からゼカ 8:20-22, 23 はイザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) より以前のもと考えられる。(一) 神殿再建間近のもと考えられるゼカ 8:20-22, 23 に対し (Meyers/ Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8*, p. 440)、イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) の舞台が第二神殿を想定していることは明白である。(二) イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5)

め、両単元に語彙における直接的な関連性は認められないが、イザ 2:2-5 が諸国民に自発的な巡礼への呼び掛けを語らせるゼカ 8:20-22, 23 を一つのモチーフとして前提とした可能性は否定できない。このような関連性はイザ 2:2-5 に対する二次的資料であるミカ 4:1-5 においてより濃厚となる。「多くの諸民族」と「強大な諸国民」という表現の併用²⁰⁹⁴、イザヤ書のテキストには見られないミカ 4:4 がゼカ 3:10 に酷似している点から²⁰⁹⁵、ミカ 4:1-5 の編者がゼカリヤ書を参照した可能性は高い。

ただし、両単元が近い時期のものであるとは考え難い。神殿再建以前のものと考えられるゼカ 8:20-22, 23 に対して、イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) はより後代のものと考えられる。鍵となるのはイザ 2:3 の諸国民の台詞に見られる律法とヤハウエの言葉、戦いを学ぶということに対する否定的な姿勢である。イザ 2:3 の諸国民の台詞は直接的にはイザ 51:4; 55:11 と関連するものであるが、諸国民の帰依を受容する具体的な律法というのはそれらの箇所には見られない。その思想がより具体的に示されるのはイザ 56:1-8; 66:18-21 である。56:1-8 におけるヤハウエの一人称による宣告は宦官に関する言及も含め、申 23:2 以下の律法に対する新しい律法の布告とも言える。66:21 では諸国民からも祭司やレビ人が選出される。内容的な関連性を考慮するのであれば、イザ 2:3 の諸国民の台詞はこれらの思想を踏まえたものと解するのが適切である²⁰⁹⁶。さらに、イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) に見られる מלחמה 「戦い」を למד 「学ぶ」ことに対する否定的な姿勢は同様の語彙を用いた先行する時代の思想を逆転する。士 3:2 ではイスラエルの人々が戦いを学んだ理由にヤハウエの配慮を見、サム下 22:35 (詩 18:35) ; 代上 5:18; 雅 3:8 では戦いを学んだ勇士の姿がヤハウエによる祝福と重ねられる。これらの箇所では戦いを学ぶこと自体は肯定的に捉えられている。一方で、イザ 2:4 ではこのことは明白に否定されている。ヤハウエと関連する思

に比べてゼカ 8:20-22, 23 は短く簡素である。諸国民の巡礼の目的が違っている。イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) に見られる律法やヤハウエの教えに類する言及はゼカ 8:20-22 には見られない。ヤハウエの諸国民に対する裁き、平和の実現、話者による同胞への呼び掛けといったイザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) に見られるモチーフはゼカ 8:20-22, 23 には無い。シオンにおける律法や平和の実現といったモチーフをも削り、諸国民同士の誘い合いと巡礼のモチーフのみを特別に抜粋する理由を述べることは困難である。

²⁰⁹⁴ ミカ 4:3; ゼカ 8:22 のみ。

²⁰⁹⁵ McKeating, *op. cit.*, p. 172.

²⁰⁹⁶ 他に、イザ 2:2 における諸国民が流れ来る様子は諸国民の巡礼のために城門が開け放たれたままになるというイザ 60:4 に、イザ 2:4 に見られる平和思想に関してもイザ 60:17 以下、または武器の平和的転用という点ではイザ 66:20 との類似を指摘することが可能である。

想をヤハウエの一人称の語りによって逆転するという発想はイザ 56:1-8 における申 23:2 以下との関係に似る。この点を踏まえるならば、この逆転もイザ 56:1-8 における思考のパターンを踏まえたものか、同時代の共通の思考と考えられる。以上の点から、イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) は第三イザヤ書においても比較的后代に位置付けられるイザ 56:1-8 を前提とする可能性が考えられるため、それよりも後か、同時期の思想と考えられる。

次にエレ 3:14-18; 16:19-21 である。これらの単元は預言者エレミヤによる思想をエレミヤ書における一次的な資料とするならば、同書内の二次的な資料と言える。これらの単元には第二、第三イザヤ書の思想やハガイ書の使信との共通項を含む多様な思想との関連が見られるが²⁰⁹⁷、基本的にはエレミヤ書の思想に依拠しており、同書の思想を後代の編集者が発展させたものと考えられる。このような二次的資料の挿入に関しては両単元に共通の意図を推測することが可能である²⁰⁹⁸。

これらの単元の時代背景を解く鍵は既に取り上げた単元との類似性である。エレ 3:14-18 にはハガ 1:15b-2:9; イザ 60 との関連性が推測される。神殿再建中のハガイ書において、神殿が無くともヤハウエは民と共に居ることが告げられるが²⁰⁹⁹、エレ 3:16-17 の臨在の象徴の変化も否定的現実に対する神意による肯定と捉えるのであれば、そのようなハガイ書の使信に似る。これに加え、この単元には以下の点におけるイザ 60 との共通項及び類似性も確認される。(一) エレ 3:17 には *לשם יהוה* という言い回しが見られるが、ヤハウエの名がシオンを意味する例は他にイザ 18:7; 60:9 にしか見られず、*לשם יהוה* という言い回しがシオンへの方向を意味する例はイザ 60:9; エレ 3:17 に限られる。(二) エレ 3:17 の「悪しき頑なな心」という表現はエレミヤ書に特徴的なものであるが、類似する思想がイザ 60:21 に見られる。(三) いずれの単元も子孫の増加、土地の(再)取得といったアブラハムへの約束を想起させる内容を含んでいる。エレ 16:14-18 は先に取り上げた単元と同様、諸国民の台詞を含む単元である。その内容はヤハウエに対する罪の告白であるため、救いの懇願を想起させるゼカ 8:20-22, 23 と類似する²¹⁰⁰。エレ 3:14-18 の成立には段階的

²⁰⁹⁷ シオンを神の名と称する(エレ 3:17)のは他にイザ 18:7; 60:9。エレ 16:20b はエレ 2:11 の逆転的な引用と考えられるが、異邦人に神々の虚しさを語らせるという点ではイザ 45:11 と似る。

²⁰⁹⁸ (一) 救済史的な歴史観の主張 (Bruggemann, *To Pluck Up, to Tear Down*, p. 44)。(二) 捕囚期の預言書の使信の継承。(三) 唯一神信仰の主張。

²⁰⁹⁹ ハガ 1:13; 2:4。

²¹⁰⁰ 21 節の *לחיות את-פני יהוה* 「ヤハウエの顔を和らげる」には動詞 *חלה* のピエル形が用いられている。この語彙の同形がヤハウエを目的語とする例は他に出 32:11; サム上 13:12; 王上

な過程が想定されるが、イザ 60 との関連が推測される 17-18 節は第二神殿時代に位置付けられる。以上の点からエレ 3:14-18 は第二神殿時代の比較的早い時期、イザ 60 と同時期かそれを踏まえている可能性が高いと考えられ、共通の意図を持つ 16:19-21 も同時期のものと推測される。

詩 22:28-32; 86; 102 はいずれも苦境に陥った一人称による神への嘆願が諸国民の巡礼を含む告白と組み合わせられているという点で共通する。これらの单元には以下のような共通項が見られる。

- ・ 詩 22:28-32; 86: וישתחוּו לפניך 「あなたの前にひれ伏す」、יהוהとאדניの併用。
- ・ 詩 22:28-32; 102: 死と次世代、命の支配者ヤハウエ、王的ヤハウエ。
- ・ 詩 86; 102: 告白が嘆願の最中に配置されている、耳を向ける、私の苦しみの日、ヤハウエの顔が向けられることに対する懇願。
- ・ 三单元に共通: 第二神殿時代の背景、死と関連する程の苦境に立つ一人称と諸国民の巡礼、創造、儀礼的背景を想起させる語彙や表現、バビロニア捕囚との関連、預言書との関連。

また、各单元の釈義から以下のような個別の特徴が確認される。

- ・ 詩 22:28-32: 個人の嘆きと感謝の詩編に対する付加。民の共通の苦難であるバビロニア捕囚と共通の救済の経験である捕囚からの解放を窮地から救われた個人に重ねる。
- ・ 詩 86: 技巧的な構成や出エジプト記や申命記からの引用。儀礼的な用途が推測される。
- ・ 詩 102: シオンの再興に関わった可能性が考えられる個人による詩編。他の二单元に対して、捕囚期以降のイザヤ書からの直接的な引用、シオンの再興といった主題が特徴的である。

13:6; 王下 13:4; 代下 33:12; 詩 119:58; エレ 26:19; ダニ 9:13; ゼカ 7:2; 8:22; マラ 1:9 に見られ、いずれの用例も本節と同様פנה「顔」と併用される。これらの用例はヤハウエに対する礼拝行為に言及するものであるが、その多くがヤハウエの怒りに対する嘆願或いは懺悔を表現するものという特徴が見られる。

これら三単元の関連性に関しては以下のことが言える。(一) 詩 22:28-32; 86 は表現における一致が見られるため、関連性の高い単位と言える。これらの単位に関しては、詩 22 に対する付加が詩 86 に先行する可能性は低い。詩 22 は元来個人の詩編であったと考えられるが、これに 28-32 節を付加することによって、個人の詩編をイスラエルの民に共通の経験であるバビロニア捕囚とその解放に重ねる意図が見られるためである。また、共通の表現である *וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנָיִךְ* 「あなたの前にひれ伏す」も詩 22:28 の方が詩 86:9 よりも *יָבֹאוּ* 「(彼らは) 来て」が無い分、簡略化されたと言える。(二) 詩 102 はシオンの再興を主題とする個人の詩編という点で他の二単位に対し特徴的である。詩 22:28-32; 86 にはバビロニア捕囚との関連が認められるものの²¹⁰¹、シオンの再興といった具体的な願いは見られない。詩 102 にも他の二単位との共通項が複数見られるが、中でも特徴的な点は詩 86 との構成における一致である。両者は一人称の苦難を詠う詩編であるが、詩 102 が何らかの病を想起させる個人の詩編であるのに対し、詩 86 における苦難の詳細に関しては不明瞭である。両者には表現における類似性も見られるが、詩 102 に関しては他の詩編からの直接的な引用が特徴的である。詩 86 に関しては儀礼的な用途が推測されるが、様々な引用が見られる個人の苦難の詩編である詩 102 に詩 86 からの引用が見られない点からは、詩 86 が詩 102 より後の作である可能性が考えられる。従って、これら三単位に関しては詩 102; 86; 22:28-32 といった時系列が推測される。

詩 47; 100 は全人類にヤハウエへの賛美を呼び掛ける詩編である点、ヤハウエを王とする思想が含まれる点²¹⁰²、諸国民の巡礼を詠いながらもイスラエルの民の立場を主張する点が共通するが、両単位に直接的な関連性は見られない。ただし、これらの単位には詩 98 を鍵とする間接的な関連性が認められる。この点においてこの区分には諸国民による奉獻

²¹⁰¹ 詩 22:28 の *יִזְכְּרוּ* 「(彼らは思い起こすであろう)」、*וַיִּשְׁבוּ* 「(彼らは) 立ち返るであろう」はいずれも *זָכַר* 及び *שָׁבַב* のカル形三人称男性複数未完了形である。これらの動詞がヤハウエを目的語として併用される例はイザ 44:21-22; ゼカ 10:9 に見られる。いずれの用例も主語が当該箇所とは違い、イスラエルの民である。彼らがヤハウエを思い起こし、立ち返る (*שָׁבַב* はより直接的に「帰る」と訳すことも可能である) ことに言及するこれらの用例は捕囚からの解放を告げるものである。また、詩 22:32 にはヤハウエを主語とする *צְדָקָה* 「義」と *עֲשֵׂה* 「なす」の併用が見られるが、これはイザ 46:13 にも見られ、その義の意図するものは救済である。詩 86:14 では *זִדִּים* 「傲慢な者達」と *עַדַּת עֲרִיצִים* 「横暴な者達の集団」の二者が詠み手に対峙する者として言及される。*זִדִּים* と *עֲרִיצִים* が共に用いられる例は他にイザ 13:11 のみであり、そこではこれらの語彙はバビロニアを指す。

²¹⁰² 詩 100 では明言されないが、この詩編が詩 93; 95; 96; 98 を前提とするため、その背景に王的ヤハウエの思想を指摘することが可能である。

に分類される詩 96 も含まれる。詩 47; 96 はいずれも捕囚解放後の早い時期に詠まれた詩 98²¹⁰³を踏まえており²¹⁰⁴、ヤハウェを王と称する点も共通する。ただし、詩 47 がイスラエルの民の特別な立場を強調する一方、詩 96 にはこれに当たる特徴が見られない。この点から、これらの詩編の背景には異なる担い手の姿が推測される。これに加え、詩 100 は詩 96 と関連する。詩 100 は詩 93-99 の締めとしての機能を有する一編であり²¹⁰⁵、4-5 節には詩 96 を前提とする思想が見られる。よって、詩 100 は詩 96 よりも後代のものとなる。

詩 47 は諸国民のエルサレム巡礼をアブラハムへの約束と関連付け、全人類に対するイスラエルの民の特別な立場を表明する²¹⁰⁶。第三イザヤ書の各单元ではヤハウェに帰依する諸国民がイスラエルの民と区別なく神に受け入れられることが告げられ、特にイザ 56:1-8 ではヤハウェの一人称によって既存の律法に対する新たな律法として、回心した異邦人の受容が肯定される。詩 47 に見られるイスラエルに関する主張と、アブラハムへの約束を用いた諸国民の受容の思想の併存はイザ 56:1-8 と類似の試みと捉えることが可能である。この点に関してはエズラ、ネヘミヤ記に代表される同時代の聖書の主人公らの民族主義的な思想の強調と、第三イザヤ書に代表される超民族主義的な思想の相克が前提となる（このような動向に関しては本論 4-2-a を参照）。これらの思想は諸国民や異邦人に対する姿勢において相克するが、いずれも聖書の思想の文脈に位置付けることが可能であり、いずれの立場においても聖書の思想を根拠にその正当性を主張することが可能である。第三イザヤ書においてはヤハウェによる律法の布告により、超民族主義的な立場の正当性が強調される。他方、詩 47 は同様の背景にあつて、アブラハムへの約束を引き合いに出すことによって、この思想的相克の中和を試みる。このような特徴から、詩 47 は上記の思想的相克を踏まえたものと考えられるため、イザ 56:1-8 以降の時代背景が想定される。

さらに、詩 47 と詩 96; 100 を対比するならば、以下の可能性が推測される。詩 47 に推測される思想的相克を踏まえた背景は詩 96 には見られない。詩 47 にイザ 56:1-8 と関連性が推測される一方、詩 96 とイザヤ書の関連は主に第二イザヤ書（11 節とイザ 49:13、12 節とイザ 44:23）や、第三イザヤ書においても比較的早い時期に位置付けられるイザ 60;

²¹⁰³ 月本『詩篇の思想と信仰 IV』352 頁。

²¹⁰⁴ 詩 47:2 と詩 98:4, 6。詩 47:7 と詩 98:4, 5。詩 96:1 と詩 98:4。詩 96:11 と詩 98:7。詩 96:13 と詩 98:9。

²¹⁰⁵ Cohen, *op. cit.*, p. 324; Jeremias, *op. cit.*, pp. 605-615; Hossfeld/ Zenger, *Psalms 2*, pp. 493-5; Tate, *op. cit.*, pp. 535-6; 月本、前掲書 371-374 頁。

²¹⁰⁶ このような主張は詩 47 程明瞭ではないが、詩 68:28; 100:3 にも見られる。

61 である²¹⁰⁷。イザヤ書との関連を軸に両者の位置付けを推測するのであれば、詩 47 にはより後代の思想を反映したものと考えられる。詩 100 に関しては一人称の我らがヤハウエの民であることが明言されるが、詩 47 のようにイスラエルの民の異邦人に対する明確な優位性を強調するものとは言い難い（詩 100 の文脈においてはヤハウエの神性がイスラエルの民の存在によって証される）。詩 100 にはイザヤ書等、詩 47 と共通する他の思想との関連は見られず、両者の直接的な関連性を想定することも困難である。よって、両者の前後関係を推測することも困難であるが、イスラエルの民の立場と諸国民のエルサレム巡礼を併置するという特徴に着目するのであれば、それらの対比をより明確化した詩 47 が儀礼的な用途が推測される詩 100 を踏まえた可能性も考えられる。

王上 8:41-42 は第一神殿建立の際のソロモンの祈りに位置するが、その起源は第二神殿時代のもので推測される²¹⁰⁸。この単元はイザ 56:7 の「全諸民族の祈りの家」と関連付けられる²¹⁰⁹。この短い単元には他にも預言書との関連を示唆する文言が見られるが²¹¹⁰、これを踏まえるならば、王上 8:41-43 がイザ 56:1-8 を含む預言書の思想を前提としたと解するのが適切である²¹¹¹。また、エルサレムに詣でた諸国民がヤハウエの伝道者となるという点ではイザ 66:18-21 と似る。

²¹⁰⁷ 2 節の בשר 「伝える」が救済と関連付けられる例は他にイザ 52:7; 60:6; 61:6。

²¹⁰⁸ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 141; Gerstenberger, *op. cit.*, p. 149, 288; レーマー、前掲書 235 頁。

²¹⁰⁹ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 141; Gerstenberger, *op. cit.*, p. 149, 288; Goldingay, *op. cit.*, p. 87; Koole, *op. cit.*, p. 22; Mulder, *op. cit.*, p. 436; Slotki, *op. cit.*, p. 274; Whybray, *op. cit.*, p. 199

²¹¹⁰ 王上 8:42 に見られるヤハウエの הנטויה וזרעך החזקה 「力強い手と伸ばされた腕」はその用例の多くが出エジプトに関連するものであるが (Mulder, *op. cit.*, pp. 436-437)、エゼ 20:34 以下では出エジプトに重ねた出バビロニアに関する言及でも用いられる。また、異邦人 (גוים や עמים も含む) を主語とする動詞 שמע 「聞く」の用例の内、王上 8:42 と同様にヤハウエによる救済 (力強い手と伸ばされた腕の用例にはイスラエルに対する審判を意味するものもあるが (エレ 21:5)、イスラエルの滅びを聞いて異邦人がエルサレム神殿に詣でるよりも、イスラエルに対する救済を聞いたために異邦人が参拝するという流れの方が合理的である) と関連するものにも同様に、出エジプトと関連する例と (出 15:14; 申 2:25)、出バビロニアに関連する例が見られる (エレ 31:10; 33:9)。時代背景を含め考慮するならば、王上 8:42 の文言は出エジプトに重ねた出バビロニアを想定していると考えられる。さらにこの場合、動詞 שמע の用例から王上 8:42 はエルサレムの復興を告げるエレ 33:9 との関連が強いと言える (類似する思想はイザ 45:22; 52:10; エレ 50:46; エゼ 36:23 にも見られる)。

²¹¹¹ Gerstenberger, *op. cit.*, p. 288; レーマー、前掲書 234-236 頁。

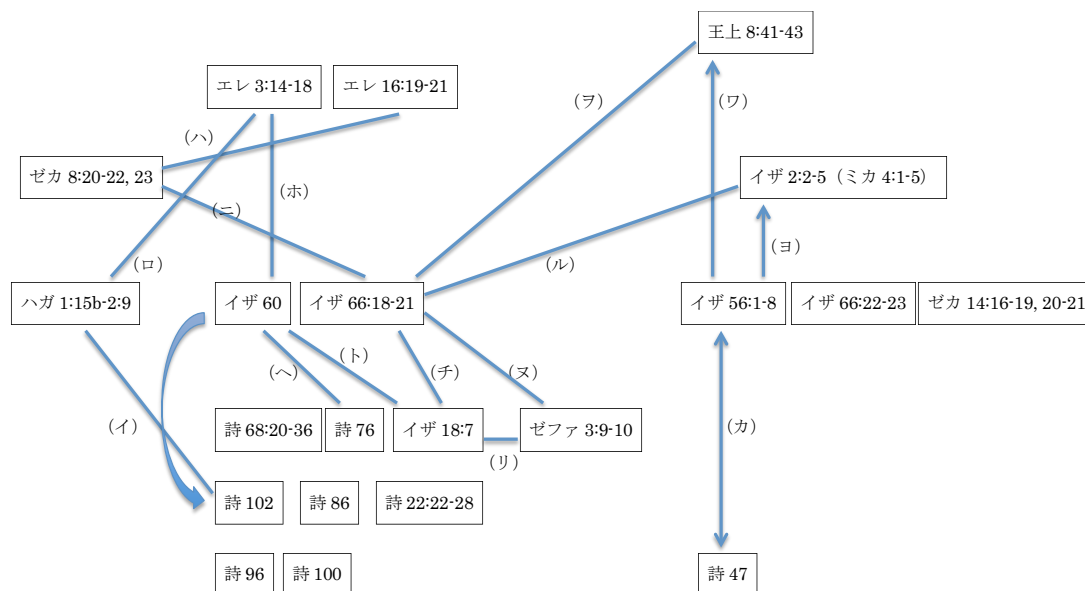
4-1-c 上記二区分の思想史モデルの要約及び複合モデルの形成

以上、釈義を踏まえた考察の結果、諸国民のエルサレム巡礼を含む単位には以下のような思想史モデルを構成することが可能となる（以下の論考においては各思想史モデルに付せられたアルファベットを用いる。例えば「諸国民による奉献（ペルシア時代の預言書）」に関してはモデル a、「動詞^{לכבד}を用いた諸国民の奉献」はモデル b。また、以下の思想史モデルにおける各単元の配列は上記の考察における時系列を反映したものである）。

- a. 諸国民による奉献（ペルシア時代の預言書）。ハガ 1:15b-2:9; イザ 60; 66:18-21; 56:1-8; 66:22-23; ゼカ 14:16-19, 20-21。
- b. 動詞^{לכבד}を用いた諸国民の奉献。詩 68:20-36; 76; イザ 18:7; ゼファ 3:9-10。
- c. 諸国民に巡礼の動機を語らせるもの。ゼカ 8:20-22, 23; イザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）。
- d. エレミヤ書に対する後代の付加。エレ 3:14-18; 16:19-21²¹¹²。
- e. 個人の嘆きの詩編と諸国民のエルサレム巡礼。詩 102; 86; 22:28-32。
- f. 詩 98 と関連する詩編。詩 96; 100; 47。
- g. その他 王上 8:41-43。

さらに、これらの思想史モデルは様々な特徴によってその枠組みを超えた複雑な関連性を有しているため、以下のような複合的モデルを形成することが可能である。

²¹¹² 両単元の順序を同定することは困難であるが、いずれも第二神殿時代の思想。編集者の意図に共通項を指摘し得ることから近い時代の挿入と考えられる。



補足

上からモデル g, d, c, a, b, e, f の順。時間の流れは左から右。同一の思想史モデル内の関連については割愛、他の思想史モデル間の関連のみを記す。縦方向の矢印は影響の方向。双方向矢印は共通の意図。

(イ) 預言書の使信（シオンの復興が新たなヤハウエの救済を引き起こす）(ロ) 物質的不足の肯定 (ハ) 諸国民の台詞 (ニ) 言語 (ホ) 語彙及び共通のモチーフの使用 (ヘ) ヤハウエを太陽になぞらえる (ト) יהוה שם がシオンを意味する (チ) クシュの諸々の河の彼方 (リ) 言語、מנחה (ヌ) 派遣と巡礼 (ル) 諸国民を受容する律法、武器の平和的転用 (ヲ) 諸国民による伝道 (ワ) 諸民族の祈りの家 (カ) 民族主義と超民族主義の相克に対する思想 (ヨ) 律法、ヤハウエの一人称による先行する時代の思想の逆転。

これらに加えて複数の単元に共通のモチーフとして以下のものが挙げられる。

- 平和思想（平和に関する言及や、武力に対する否定的な態度を含む）：詩 76；イザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）；60；66:18-21；ハガ 1:15b-2:9；ゼカ 14:20-21。
- 捕囚民の帰還：イザ 56:1-8；60；66:18-21；エレ 3:14-18；詩 68:20-36。

- ・ 王的ヤハウエ：ヤハウエを王と明言するもの、詩 22:28-32; 68:20-36; 47; 96; ゼカ 14:16-19。王に関する明言は見られないが同様の思想が背景に推測されるもの、詩 76; 100; 102; イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5); 18:7; 60; エレ 3:14-18; ハガ 1:15b-2:9。

上記の思想史モデルを踏まえると、この思想に以下の動向を想定することが可能である。モデル a-b の早い段階には政治的な逆転の発想が見られる (ハガ 1:15b-2:9; イザ 60; 詩 68:20-36; 76; イザ 18:7)。ハガイ書のものは 7-8 節の חמד 「財宝」及び כסף 「銀」、זהב 「金」という語彙に他国からの朝貢が暗示されている²¹¹³。イザ 60 は先述の通りペルシア帝国の思想を反映している。動詞 נָתַן が何らかの贈り物と関連して用いられる例は本論で取り上げた単元の他にはホセ 10:6; 12:2 のみであり、それらはイスラエルから他国への朝貢に言及するものである²¹¹⁴。これらの用例から、この語彙には支配者に対する朝貢の要素が含まれると考えられるため、両者の対等な関係が想定されているとは言い難い。この特徴はイザ 66:18-21 以降の単元 (イザ 66:18-21; 56:1-8; 66:22-23; ゼファ 3:9-10; ゼカ 14:16-19, 20-21) では後退する²¹¹⁵。これらの単元も諸国民による奉献を描くが、より宗教的な関心に重点が置かれる。

モデル c-f の動向は先のものとは異なる。モデル c はいずれも諸国民の台詞を含むが、その内容には王的ヤハウエに対する服従といった主張は希薄であり、神ヤハウエに対する礼拝と巡礼に関するものである。イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5) の背景で述べたように、この単元における全世界の裁き手ヤハウエのモチーフの背景には宗主国の王の姿が重ねられている可能性も考えられるが²¹¹⁶、その旨に関する主張は暗示的である。モデル d のエレミヤ書の各単元はヤハウエに対する諸国民の回心を主題としている。一方でモデル e-f の詩編はヤハウエによる支配のモチーフが含まれるため、政治的な要素を指摘することが可能であ

²¹¹³ 「8 節における銀や金に加えて、財宝とは政治的な貢ぎ物の語彙の一つであり、気前よく送られるものの単純な名称ではない。これらの語彙には属国が、彼らを政治的に支配する他国の首都に対し高価な物品を送る際に必要とされる服従を暗示している。広大な帝国の中心である首都の象徴的な役割は、建物や宝物庫にその支配の及ぶ最も遠い地域から物品を取り入れることによって強化されるというものである。終末論的ビジョンはいかなる人間の統治者よりも、ヤハウエを重大な皇帝とした」(Meyers/ Meyers, *op. cit.*, p. 53)。

²¹¹⁴ その背景には現実的に北イスラエル王国に起こった事態が見据えられている (王下 15:17-21; 17:1-5)。

²¹¹⁵ ゼファ 3:9 にも動詞 נָתַן が、ゼカ 14:16-19 には王的ヤハウエに関する明言が見られるが、いずれも巡礼の目的が礼拝であることが言及されている。

²¹¹⁶ Roberts, *op. cit.*, pp. 11-12.

る。モデル e に関して、詩 102 はシオンの再建によって新しいヤハウェの支配が実現することを一つの希望として詠うが、これは同時代の預言者の使信を反映したものと考えられる²¹¹⁷。ヤハウェの支配のモチーフは詩 86 では後退するが、詩 22:28-32 において再び適用される。モデル f は詩 96, 100 と詩 47 に区分される。詩 96 に関しては祝祭的な内容から、7 節以下の文言が何らかの祭儀の様子を反映している可能性も考えられるが、ヤハウェの王権を諸国民が認めるという点で政治的な要素を指摘することも可能である。8 節の מְנַחֵם は世俗的、宗教的な供え物の両方の文脈における用例が見られるため、詩 96 はこの点においても両義的である。詩 100 は全体的に歓喜の呼びかけが主題となっており、王的ヤハウェの思想と関連付けられる。この單元にはイスラエルの民の立場に関する言及が見られるものの、諸国民がイスラエルの民の足元に屈服する詩 47 とは趣が異なる。詩 47 は諸国民による奉献を含まない單元の中で最も顕著にヤハウェの支配に言及する單元である。この詩編では王的ヤハウェのモチーフが特に強調され²¹¹⁸、諸民族の集めに関してもバビロニア捕囚を想起させる²¹¹⁹。ただし、最終的にはそれがアブラハムへの約束と関連付けられる点で特徴的である。モデル g の王上 8:41-43 に関しては先述した通りイザ 56:1-8 と関連付けられる。この單元には政治的な要素は見られず、宗教的な関心に集中している。

また、全体の動向として以下のことが言える。諸国民のエルサレム巡礼の思想はその初期の段階において、シオン再建や捕囚民の帰還といったイスラエルの民の救済と関連していた。しかしながら、この特徴は次第に後退する。より後代の傾向としてはアブラハムへの約束、バベルの塔、律法、祭儀といった他の思想や領域との関連付けが明瞭となる²¹²⁰。

²¹¹⁷ 本論で取り上げた単元の他に諸国民の回心に言及するゼカ 2:14-26。

²¹¹⁸ 詩 47:3 ではヤハウェが大王と称される。「大王はアッシリア、バビロニア、ペルシアの世界的な王の称号であり、彼らは小国の諸王を臣下としてその足下に置き、支配した」(Hossfeld/ Zenger, *Die Psalmen I*, p. 292)。

²¹¹⁹ 10 節は諸民族の高貴な者たち(指導者層を意味する)が集められると詠うが、聖書の思想から想起させられるのはバビロニア捕囚との関連である。捕囚によって彼の地に連れられた(バビロニアに視点を移すと集められた)人々はユダ王国の全てではなく、王や高官、勇士、職人達であった(王下 24:12-25:12)。全ての人々がバビロニアに連れられたわけではないが、この一部の人々の捕囚によって国家は滅亡し、残された人々もその命運を共にした。

²¹²⁰ これらの思想の内、アブラハムへの約束やバベルの塔の物語との関連は早い時期のものにも示唆される。イザ 60:21-22 の土地の(再)取得、子孫の増加、エレ 3:16-18 の民の増加、諸国民を含めた祝福、嗣業の回復といったモチーフはアブラハムの約束との関連を示唆する。また、ゼファ 3:9-10 でバベルの塔の物語に関連付けられる言語という鍵語はイザ 66:18; ゼカ 8:23 にも見られる。

この動向は諸国民のエルサレム巡礼の思想が早い段階においてはバビロニア捕囚からの解放に次ぐ新しいヤハウエの救済として歴史の大事と関連付けられていたが、次第にヤハウエによる救済の一つのモチーフとして様々な担い手に用いられたことを示す。

4-2 諸国民のエルサレム巡礼の思想の史的背景

諸国民のエルサレム巡礼を含む単元の時系列的配列は上述の通りであるが、本論の関心であるこの思想の思想史的な位置付けを考察するためには、上記に加えて同時代の史的背景に対する考察が必要となる。その際、聖書内外の思想が重要な証言となるが、いずれの資料にも若干の問題が含まれる。

まず、聖書内の資料に関する問題であるが、聖書の編纂がバビロニア捕囚期以降、ペルシア時代においても活発に行われたため、ペルシア時代の聖書の思想は聖書全巻に拡散しており²¹²¹、それらを全て取り上げることは困難である。ただし、ペルシア時代のエルサレムを中心としたヤハウエ宗教を取り巻く史的背景に限定するならば、エズラ記、ネヘミヤ記、第三イザヤ書、ハガイ書、ゼカリヤ書、マラキ書が、主にその背景を読み解くのに有効な手がかりとなる。これらの書物はペルシア時代の当地のイスラエルの民に関する様々な問題を内包しており、同時代のエルサレムを中心としたイスラエルの民の姿を反映した史料として有効である。しかしながら、先に挙げた聖書の書物が、同時代のヤハウエ宗教の多様性を柔軟に反映しているとは言い難い²¹²²。エレファンティネ島出土のパピルス文書に代表される聖書外資料が示すように、同時代のヤハウエ信仰は一枚岩とは言えず²¹²³、聖書の記録以上の多様性を有していたものと考えられる。ペルシア時代のヤハウエ宗教の多

²¹²¹ シュミート、前掲書 229-289 頁。

²¹²² Gerstenberger, *op. cit.*, pp. 123-4, 137-138.

²¹²³ 以下の論考では「ヤハウエ信仰」と「ヤハウエ宗教」といった表現を併用する。その理由は以下の通りである。ペルシア時代の聖書外資料にも明らかなように、同時代のヤハウエ信仰には混淆主義的な要素が確認される。ディアスポラの信仰の実態に関しては不明な点が多く、ヤハウエ信仰の痕跡が残されていたとしても、それが一概に同時代の聖書の担い手達が重んじたヤハウエ宗教と同一のものであるかは疑わしい。このような聖書と聖書外資料に見られる相違から、ヤハウエのみを神とする唯一神信仰的な聖書の思想を「ヤハウエ宗教」、ヤハウエに対する信仰が想定されるものの、その実態に関しては混淆主義的であり、その中におけるヤハウエの位置付けも曖昧な信仰の総称を「ヤハウエ信仰」とする。

様性に関しては、聖書においては同時代に記されたルツ記、ダニエル書、ヨナ書にも幾分反映されてはいるが、いずれもこの時代までに発展してきたヤハウエー神教の思想を基礎としており、混淆主義的な要素を含むエレファンティネ島のパピルス等²¹²⁴の証言とは視座が異なる。

聖書外資料においては、現存する文書資料の少なさが問題となる。本論の関心に関連する有力な資料としてはムラーシュ文書やエレファンティネ島のパピルスに代表されるディアスポラの実態を証明する資料や、ビストゥーン碑文に代表されるペルシア帝国のプロパガンダに関する資料が挙げられる。前者は同時代の聖書の思想に反映されていない異邦におけるディアスポラの存在や、ヤハウエ信仰の実態を証言する。エレファンティネ島の資料は異邦におけるヤハウエ信仰の実態に言及するという点で有力な資料であるが、これに類したディアスポラ共同体やヤハウエを祀った神殿が当時、他にどの程度存在していたかということに関しては資料が不足している。以下に示すようにヤハウエを祀った神殿が他にもあった可能性が考えられるため、ヤハウエ信仰が各地に拡散していた可能性も考えられる。ただし、それらはエレファンティネ島のパピルス等の資料が示すように、同時代の聖書の思想が強調する唯一神教的なヤハウエ信仰ではなく、他の神々とヤハウエを同時に祀った混淆主義的或いは多神教的背景を有するものであった可能性も考えられる。

ペルシア帝国の資料においては、ユダにおけるペルシア帝国の支配の実態や、ペルシア帝国とユダの関係に直接言及するような聖書外資料が発見されていないことが問題となる。当時、ペルシア政府と属州の間で書簡のやり取りが行われていたことはエズラ、ネヘミヤ記やエレファンティネ島のパピルスからも明らかである。広大な領土を支配する上で書簡のやり取りは属州からの嘆願書のみならず、支配者のプロパガンダを流布する上でも大きな役割を担った²¹²⁵。しかしながら、そのような資料の大部分は風化に耐えられず²¹²⁶、ユダに言及するものも発見されていない。現存する資料としては他にペルシアの諸王が残した浮き彫り等の図像資料があるが、それらにおいてもユダの民を指すとされるものは発見されていない。ペルシア帝国とその属州であるユダの関係を直接的に明示する資料は聖書

²¹²⁴ Smith, *Palestinian Parties*, p. 67. 「混淆主義的 (syncretistic)」という表現は左記のスミスの論文から引用したもの。多神教的なヤハウエ信仰を意味する。これに対し彼はヤハウエのみを神とする唯一神信教的な立場を「ヤハウエのみ派閥 (Yahweh alone party)」と表現する。

²¹²⁵ 吉枝「王座を担う群像を見よ！ーダレイオス大王の浮彫」『画像資料論 世界史の読み方』110-112 頁。

²¹²⁶ 同書 110 頁。

外には皆無である。ただし、先にイザ 60 の釈義でも述べたように、またはエズラ、ネヘミヤ記にも明らかなように、聖書の思想とペルシア帝国の思想の関連性は明白且つ重要である。よって、ペルシア時代の背景を探る鍵として、本論は同時代の聖書外資料を以下のように扱う。(一) ユダやエルサレムに関する直接的な言及はペルシア帝国の遺物には見られないものの、属州たるユダ及びエルサレムにおいても、ペルシア帝国のプロパガンダは（少なくともその知的階層に対しては）流布しており、有効であったと仮定する。この仮定は特にエズラ、ネヘミヤ記の内容と一致する。エズラ、ネヘミヤ両氏はペルシア帝国により派遣された人物であり、神殿の再建や城壁の修復に関してもペルシア帝国との関係が重要な鍵となる。加えて、先述した通り、イザ 60 の背景にはペルセポリスのアパダナレリーフや、スーサ王宮造営碑文との関係が想定される。(二) エレファンティネ島のパピルスに代表されるディアスポラの存在を示す遺物も、そこにエルサレムに関する明言がなくとも、同時代の背景を示す資料として有効である。特にエレファンティネ島のパピルスに見られるヤハウエ神殿や当地のディアスポラの実態の一部を提示する資料は、エルサレム中心主義的な本論で取り上げた各单元や、律法の権威を重視する同時代の聖書の思想と異なるヤハウエ信仰の実態を示す証言として重要である。

4-2-a 聖書内資料に見るペルシア時代の背景

バビロニア捕囚からの解放と祖国の回復はヤハウエの救済を示す出来事として捕囚期の預言者によって告げられていた²¹²⁷。捕囚民の帰還は華々しく描かれ²¹²⁸、諸国民はその出来事を目撃者となることが期待された²¹²⁹。また、捕囚そのものはヤハウエの意に反したイスラエルの民に下った罰と解され、それによって民の宗教的浄化が実現することが期待されていた²¹³⁰。しかしながら、これらは部分的にしか実現しなかった。捕囚民全体の帰還は実現せず、エルサレムの復興に関してもバビロニアの滅亡から城壁の修復が完了するまで約一世紀もの時間を要した。その上、バビロニア捕囚に期待された宗教的浄化も完全に

²¹²⁷ イザ 48:20; 49:13; 51:3, 11; 55:12-13; エレ 30:18-19; 31:11-12, 38-40; 33:10-26; 50:19; エゼ 36; 43:7-9。

²¹²⁸ イザ 51:3; 55:12-13; エゼ 36:35。

²¹²⁹ イザ 45:22; 52:10。

²¹³⁰ イザ 43:25; 44:22; エレ 33:8; 50:20; エゼ 36

実現したとはいえない。この点は以下に示すように、多様な問題となって同時代の思想に表出している。

エズラ、ネヘミヤ記はペルシア時代の歴史を題材とした聖書内資料である。これらの書物の主題は神殿の再建及び城壁の修復事業に関するものと、律法主義的なイスラエルの形成に関するものに二分することが可能である。第一の復興事業に関する記事には神殿の再建においても城壁の修復においても類似する対外的な問題が生じたことが報告されている。神殿の再建においてはעם הארץ「地の民」による妨害がその事業を中断させた²¹³¹。この地の民（エズ 4:1 ではユダとベニヤミンの敵）はエズラ、ネヘミヤ記においては一貫してユダ周辺に住まう異教徒を意味する²¹³²。当該箇所における彼らの出自はアッシリア王エサルハドンによって当地に移住させられた人々である²¹³³。彼らは移住以来エルサレム神殿で犠牲を献げており、そのために神殿再建事業への参加を申し出るが、ゼルバベルとヨシュアを始めとする人々はその申し出を断った。これにより両者の関係は悪化する。地の民による妨害は再建事業に対する直接的な攻撃ではなく、ペルシア帝国の権威を利用した間接的なものであった。彼らはダレイオス一世の治世に至るまで参議官を買収し続け、計画の破綻を企てたのである。エズラ記の文脈はこの直後に時代錯誤的な挿入を挟むため²¹³⁴、参議官の買収がどのような仕方で神殿再建事業に影響し、それを遅滞または中断させたのかという点に関する詳細な情報は得られないが、神殿の再建事業が円滑に進捗しなかったことを踏まえるならば、ペルシア帝国の権威を利用した彼らの妨害は有効であったと考えられる。神殿再建事業はハガイ、ゼカリヤといった預言者の先導によって活気を取り戻す²¹³⁵。その際の当地の総督とのやり取りがエズ 5 に報告されているが、最終的にはエクバタナにおいてキュロスの覚書が発見され²¹³⁶、ダレイオス王によってエルサレム神殿再建事業の再開が

²¹³¹ エズ 4。

²¹³² Blenkinsopp, *Ezra and Nehemiah*, p. 108.

²¹³³ ただし、これを証明する資料は現存しない（村岡「エズラ記」『旧約聖書 IV 諸書』709 頁）。

²¹³⁴ エズ 4:6-24 の記録によると、神殿再建事業の中断はその事業自体がペルシア帝国に対する謀反に至る可能性を示した書簡と、それに対する王の返書によるものとなっているが、ここには時代錯誤が生じている。クセルクセスやアルタクセルクセスはダレイオスよりも後代の王であり、神殿再建事業の歴史的な文脈には合わない。その上、アルタクセルクセスに対する書簡の内容にも城壁の修復に関する言及が含まれている。これらの点を踏まえると、エズ 4:6-24 は神殿再建よりも城壁の修復に関連するものと推測するのが適切である（Blenkinsopp, *op. cit.*, pp. 110-111; 村岡、前掲書 711 頁）。

²¹³⁵ エズ 5:1。この報告はハガ 1:4; 2:3 の内容と一致する。

²¹³⁶ エズ 6:2。

認可される。

神殿の再建と同様、城壁の修復においてもペルシア帝国との関係が問題となる。神殿の再建においては地の民がその事業を妨害したが、城壁の修復に際してはネヘミヤとエルサレムに同行したトビヤ及びサンバラトがこの事業に否定的な態度を示す。彼らが城壁の修復をペルシア帝国に対する謀反と見なしたためである²¹³⁷。この件に関してはネヘ 2; 6 に記録されており、ネヘ 6 ではサンバラトによる妨害がより詳細に報告されている。ネヘ 6 にはサンバラトがネヘミヤに宛てた書簡が記録されているが²¹³⁸、中でも注目すべき点はネヘミヤが預言者をエルサレムに呼び寄せて「ユダには王がいる」と宣言させようとしているというネヘ 6:5 である。これは文脈的にはサンバラトがネヘミヤを呼び出すための挑発であり、ネヘミヤもこの挑発を事実無根と一蹴する²¹³⁹。しかしながら、時代は若干遡るが、ハガ 2:20-23; ゼカ 4: 6:9-15 に見られるゼルバベルに対する期待や²¹⁴⁰、本論でも取り上げたヤハウエを王とする思想を踏まえるならば、ネヘミヤの意志とは無関係であったとしても、書簡におけるサンバラトの主張がいかなる事実をも踏まえていないとは言いがたい。

上記の記録には以下の史的背景が反映されている。(一) エズラ、ネヘミヤ記は帰還した捕囚民を主人公として描くが、ペルシア時代のエルサレム周辺には異教的背景を有する人々も住んでいた。地の民が長期に渡って参議官を買収したという報告からは、彼らが財政的にも、そして恐らくは数的にも有力であったことが推測される。彼らの詳細な出自を同定するには情報が不足しているが、中にはヤハウエ信仰に回心した者もいたようである²¹⁴¹。(二) 神殿再建事業においても、城壁修復事業においても、ペルシア帝国の権威との関係が重要な鍵となる。神殿再建において、ゼルバベルらはキュロス王の命令に言及しているにもかかわらず²¹⁴²、参議官を買収した地の民の妨害によって工事が中断する。この買収に関する詳細な報告は聖書に残されていないが、ペルシア帝国の権威による何らかの圧力が掛かったことはエズ 5 の地方総督とのやり取りからも推測される。城壁修復において

²¹³⁷ ネヘ 2:19; 6:6。

²¹³⁸ この書簡の内容はエズ 4:8-16 に似る (村岡、前掲書 741 頁)。

²¹³⁹ ネヘ 6:8。

²¹⁴⁰ ゼカ 6:9 以下では大祭司ヨシュアの戴冠が告げられるが、10 節の王冠が複数形である点及び 12 節以下の若枝に関する言及は大祭司よりも王を示唆するものと考えられる点から、おそらく、元来はゼルバベルの戴冠にも言及していたものと考えられる (Collins, *op. cit.*, p. 63)。また、ゼカ 9:9-10 も参照。

²¹⁴¹ エズ 6:21 (Blenkinsopp, *op. cit.*, pp. 132-133)。

²¹⁴² エズ 4:3。

はそれがペルシア帝国に対する謀反となり得る可能性が問題となる。同時代の聖書の思想を踏まえると、サンバラトの指摘が事実無根であるとは言い難い。以下に示すダレイオスのビストゥーン碑文に代表されるペルシア帝国の思想との関連もサンバラトの主張の有効性を証明する。ただし、実際にはペルシア時代に帝国に対するユダの謀反は起こらず、聖書においてもペルシア帝国に対する謀反を示唆する思想は見られない²¹⁴³。いずれもペルシア帝国に認可された事業であるが、これを中断させるにあたって当地の権威による圧力や、謀反の告発が口実として有効に働く背景からは、ユダ及びエルサレムにおいてもペルシア帝国の権威が強く影響していたことが推測される。

律法主義的なイスラエルの形成に関しては、エズラ、ネヘミヤ記のいずれの書物においても、民族内に生じていた諸問題に対し律法を基準とした対応が取られている点が挙げられる。同時代の預言書においても律法がより重視される傾向が見られることから²¹⁴⁴、聖書の思想の主人公らによって、この時代に律法を基準とした民の形成が図られたものと考えられる。民族内に生じている諸問題に関してエズラ、ネヘミヤ記においては異邦人との結婚²¹⁴⁵、飢餓等の貧困、祭儀に関する問題が取り上げられている。

異邦人との結婚に関してはいずれの書物にも記述があり、上記の諸問題の中で最も大きく取り上げられている²¹⁴⁶。イスラエルの民と異邦人の区別に関しては先述した神殿再建に関する地の民とのやり取りの中にも見られ、エズラ、ネヘミヤ記がこの問題に大きな関心を抱いていたことが示唆される²¹⁴⁷。異邦人との結婚が問題となる背景には、この時代の聖

²¹⁴³ Waters, *op. cit.*, p. 163.

²¹⁴⁴ Koch, *op. cit.*, p.1. このような傾向を有する箇所として、イザ 58:13; ハガ 2:11; ゼカ 7:11-12; マラ 2:7-9; 3:22 も参照。

²¹⁴⁵ グレイビーはエズ 9-10 を取り上げて当該箇所の異邦人の妻を帰還した捕囚民（ゴラー）と結び付けるが（Grabbe, “Ethnic Groups in Jerusalem”, *Jerusalem in Ancient History and Tradition*, pp. 158-159）、この点に関しては以下の点で同意しかねる。（一）当該箇所の異邦人は地の民とも表現される（エズ 9:2）。（二）当該箇所に用いられている נָשִׁים נָכְרִיּוֹת という表現はエズラ、ネヘミヤ記（エズ 10:2, 3, 10, 11, 14, 17, 18, 44; ネヘ 13:26f）の他には王上 11:1-8 にも見られるが、王上においてもこの表現が異邦人の女性を指すことは明白である。（三）グレイビーはエズ 9-10 に祭司に関する言及が見られることを指摘しているが、祭司の不正はハガ 2:11; マラ 2 でも告発されており、ペルシア時代において律法に従事する立場の人物が必ずしもヤハウエの意に適う者であったとは言い難い。

²¹⁴⁶ エズ 9-10; ネヘ 9:2; 10:31; 13:1-3, 23-26。

²¹⁴⁷ ゼルバベルらはキュロス王の命令を理由に地の民の助力を断るが、その際、単独での再建を強調する（エズ 4:3）。しかし、単独での再建という主張に関する文言はエクバタナで発見された覚書には見られない（エズ 6:3-5）。両者の齟齬は、実際には申し出を断る理由として宗教的、民族的な分断が想起されていた可能性を示唆する（Blenkinsopp, *op. cit.*,

書の主人公らによって律法の権威が強調されたことと、イスラエルの民の宗教的浄化が課題となっていたことが挙げられる²¹⁴⁸。いずれの書物においても異邦人との結婚は律法を根拠に禁止される²¹⁴⁹。ただし、異邦人との結婚は律法に従事する立場にある祭司²¹⁵⁰の中にも見られた²¹⁵¹。また、ネヘ 13:1-3 によると民は申 23:4-7 を知らなかった。このような律法を無視した行い或いは無知は他にもネヘ 5 における同胞に対する利子の問題、ネヘ 13:15-22 における安息日遵守の問題にも見られる²¹⁵²。エズラ、ネヘミヤ記では律法を基準に当時一般的に行われていた事象に対する決断を下すが、これらの書物に見られる律法主義的な思想と相反する数々の行いは律法自体が民衆の間でそれほど浸透していなかった可能性を示唆する。

これらの書物における律法主義的なイスラエルの形成は当時の習慣に対する禁止に留まらない。エズ 7 によるとエズラは律法学者であり祭司であった。彼はアルタクセルクセス王によってエルサレムに派遣されるが、その目的の一つに律法に基づく民の組織化が挙げられる²¹⁵³。エズラ記には異邦人との結婚の問題のみが大きく取り上げられるが、彼に課された使命の実行はネヘ 7:72b 以下に記されている。ネヘ 8:10 にはエズラによる律法の教示、罪の告白、民の誓約が記されているが、これらはいずれも律法に基づいている。当該箇所では取り上げられる律法は祭儀の履行のみならず²¹⁵⁴、民の生活全般に関連する²¹⁵⁵。これらの記録からは、ペルシア時代に王が不在であるにもかかわらず²¹⁵⁶、律法主義的なイスラエルの形成、組織化が図られたことが示される。

さらに、これに関連してペルシア時代には申命記の規定に則ったエルサレム中心主義的な祭儀及び巡礼を伴う祭日の正当性が強調された。エズラ、ネヘミヤ記にはイスラエルの民のエルサレム巡礼に関する複数の記録が残されている。それらは律法に明記されている

p. 107)。

²¹⁴⁸ 以下に示すように、この点は同時代の預言書にも見られる。

²¹⁴⁹ エズ 9 においてはレビ 18:24-27; 申 7:3-4 が引用され、ネヘ 13:1-3 は申 23:4-7 を引用する (村岡、前掲書 723、761 頁)。

²¹⁵⁰ マラ 2:7。

²¹⁵¹ エズ 9:1 (レビ人も含む) ; 10:18。

²¹⁵² ネヘ 10:32 も参照。

²¹⁵³ エズ 7:25-26。

²¹⁵⁴ ネヘ 8:16-18。

²¹⁵⁵ ネヘ 10:29-40。

²¹⁵⁶ 王下 22-23 ではヨシヤ王による当時の習慣に対する律法に基づいた改革が記録されている。

祭日に加えて、神殿奉献²¹⁵⁷や城壁の落成²¹⁵⁸といった記念式典及び仮庵祭の直後に行われた罪の告白と民の誓約に関する儀礼の記録である²¹⁵⁹。祭日に関しては仮庵祭²¹⁶⁰、過越祭²¹⁶¹に関する記録が残されている。律法にはこれらの他に七週祭に関する規定が見られるが²¹⁶²、この祭日に関する記録は残されていない。いずれの記録においても律法の規定に則りエルサレムで祭儀が行われたことが報告され²¹⁶³、捕囚からの帰還民が祭日の主役を担うという共通の特徴が見られる²¹⁶⁴。その他の記念式典等に関する報告においても類似の傾向が見られる。それらの儀礼には律法による明白な規定は存在しないが、いずれの報告においても律法が重要な役割を担っている。

イスラエルの民のエルサレム巡礼という点に関しては、同時代に編纂された歴代誌及び詩 120-134 の宮詣での詩編にも注目すべきである。歴代誌は列王記の記録に対し、二点、エルサレム巡礼に関する情報を付加している²¹⁶⁵。ヒゼキヤによる大規模な過越祭がエルサレムで実施されたことを報告する代下 30 は、王下 18-20 には見られない。申命記的なエルサレムを中心とした過越祭に関してはヨシヤの改革以降に実施されたと考えられているため、この記事の歴史性に関しては議論があり²¹⁶⁶、決着には至っていない²¹⁶⁷。ヒゼキヤによる過越祭に関する情報は当該箇所には残っていない。しかしながら、ヒゼキヤを特に優れた王として描く歴代誌史家の思想と、過越祭が律法の規定通りに実施されなかったという代下 30 の報告の間に見られる不均衡は、代下 30 が歴代誌史家による完全な創作で

²¹⁵⁷ エズ 6:16-18。

²¹⁵⁸ ネヘ 8。

²¹⁵⁹ ネヘ 9-10。

²¹⁶⁰ エズ 3:1-7; ネヘ 8。

²¹⁶¹ エズ 6:19-22。

²¹⁶² 申 16:9-12, 16-17。

²¹⁶³ エズ 6:19-22 の過越祭に関する記録にはחוררה「律法」という語彙は用いられないが、内容的に出 12:1 以下; 民 9; 申 16:1-8 の過越祭の規定と重なるため、当該箇所においても律法の規定が重んじられたものと考えられる。

²¹⁶⁴ エズ 3:1-7 ではイスラエルの人々が自発的にエルサレムに集まるが、祭儀の主な指導者はヨシュアとゼルバベルである。ネヘ 8 の記録においても、エズラが主導的人物であり、17 節では捕囚からの帰還民に関する言及が強調される。この傾向は過越祭の記録であるエズ 6:19-22 にも見られる。

²¹⁶⁵ Knowles, *op. cit.*, pp. 13-14. ただし、歴代誌が記された時期に関しては議論があり、ペルシア時代よりも後代の著作である可能性も考えられる（シュミート、前掲書 310-314 頁）。

²¹⁶⁶ Dillard, *2 Chronicles*, pp. 240-241; ウィリアムソン『歴代誌上・下』476-481 頁。

²¹⁶⁷ Klein, *2 Chronicles*, p. 430.

はない可能性を示唆する²¹⁶⁸。

ヨシヤ主導の過越祭に関する記録の一部（代下 35:7-15）も王下 22:23:30 には見られない記事である（ヨシヤの過越祭に関しては王下 23:21-23 で簡潔に報告されている）。この記事に関しては並行記事が第一エズラ書 1:7-15 に見られる²¹⁶⁹。そのため、歴代誌と第一エズラ書の前後関係が問われるが、研究者らの見解によると第一エズラ書が歴代誌やエズラ、ネヘミヤ記に対して二次的な資料と見なされる²¹⁷⁰。そうすると歴代誌におけるヨシヤの過越祭に関する記事のうち、列王記には見られない記事の起源が問題となるが、当該箇所に見られるレビ人の役割を重視する思想や、律法の規定に従った模範的な過越祭の描写という特徴が歴代誌史家の思想と合致するため、この拡張に関しては歴代誌史家による創作と見なすのが適切と思われる²¹⁷¹。

いずれの王も肯定的な評価を受ける人物であるが²¹⁷²、これらの報告が付加されたペルシア時代という時代背景を踏まえるならば、そこには以下のような歴代誌史家の意図を推測することが可能である。イスラエルの民全体に関わるエルサレム中心主義的な過越祭が、歴史的にも肯定的な評価を受ける王によって過去に実施されていたということは、それが付加されたペルシア時代における同様の傾向を持つ過越祭の意義を歴史的文脈に関連付け、肯定する。過越祭に関しては申 16:1-8 においてエルサレムにおける実施が規定されるものの、出 12:1-20; 民 9 では各家庭における実施の様子が描かれる²¹⁷³。この点を踏まえるならば、歴代誌における二点の付加には申命記的な過越祭の実施をより強調する意図が見られる²¹⁷⁴。

²¹⁶⁸ Dillard, *op. cit.*, pp. 240-241; Tuell, *First and Second Chronicles*, p. 218; ウィリアムソン、前掲書 481 頁。

²¹⁶⁹ 第一エズラ書はペルシア時代に位置付けられる（Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period Vol. 1*, pp. 83-85）。

²¹⁷⁰ Dillard, *op. cit.*, pp. 286-287; Grabbe, *op. cit.*, pp. 83-85.

²¹⁷¹ Dillard, *op. cit.*, pp. 287-288; ウィリアムソン、前掲書 526-527 頁。

²¹⁷² 王下 18:5; 22:2; 23:3 ; 代下 29:2; 31:20-21; 34:1, 33。

²¹⁷³ Knowles, *op. cit.*, p. 12.

²¹⁷⁴ Dillard, *op. cit.*, p. 245, 288 ; Klein, *op. cit.*, p. 529. ただし、歴代誌史家は申命記のみを重視したのではなく、出エジプト記における過越祭の規定も念頭に置いている。過越の食事に関して申 16:2 では煮ることが命じられるが、出 12:8-9 では焼いて食べることが命じられる。このような律法の相違に対して、歴代誌史家は代下 35:13 において火で煮るという表現を用いている。「表現においては理に適っていないが、この奇妙な発言はヨシヤの過越祭がトーラー全体に従って実施されたという歴代誌史家の主張の維持を可能にする」（Tuell, *op. cit.*, p.240）。

宮詣での詩編の編纂についても同様の動向を指摘することが可能である。これらの詩編はエルサレム巡礼という共通の主題によってペルシア時代に蒐集されたものであり²¹⁷⁵、その多くは文学的特色からペルシア時代に位置付けられる²¹⁷⁶。これらの詩編に共通の特色としてはヤハウエの所在がエルサレムに限定される点²¹⁷⁷、エルサレムがイスラエルの民にとっての救いや祝福、平和の基として詠われている点が挙げられる²¹⁷⁸。このような主張は同時代の聖書におけるエルサレム中心主義的な主張と合致する。詩編におけるエルサレム中心主義的な主張はペルシア時代における他の詩編に対する編集にも見られる。ペルシア時代の編集者によって、エルサレム以外の聖所に言及する詩編に対してエルサレム中心主義的な再解釈が行われたと考えられる²¹⁷⁹。また、諸国民の奉献や帰依といった期待は宮詣での詩編には見られない。対外的な要素は詩 126:2 におけるヤハウエの救済(シオンの回復)の目撃者たる諸国民に関する言及、出エジプト以降の諸国民に対する勝利を詠う詩 135:8-11、諸国民の偶像の無力さを詠う詩 135:15-18 に留まる。諸国民のエルサレム巡礼の思想に見られるような全世界的な規模のヤハウエの支配に類する思想は主張されず、内向的なヤハウエとイスラエルの民の関係に主眼が置かれる。

以上の書物におけるイスラエルの民のエルサレム巡礼に関する記事はエルサレム巡礼に対するペルシア時代の次のような動向を示唆する。ペルシア時代においてエルサレムを中心としたヤハウエ宗教の担い手たちは申命記に基づくエルサレム中心主義的な巡礼の正当性を強調した²¹⁸⁰。先述の通り過越祭に関しては各家庭における実施の規定もあるが、ペルシア時代の思想はこれを各家庭ではなくエルサレムと関連付ける。

また、エズ 9:8-9; ネヘ 9:36-37 では当時の状況に対するイスラエルの民の自覚が表明

²¹⁷⁵ Gerstenberger, *op. cit.*, pp. 119-121; Knowles, *op. cit.*, pp. 14-23.

²¹⁷⁶ Allen, *Psalms 101-150, Rev. ed.*, p. 194; Knowles, *op. cit.*, pp. 15-17; Kraus, *op. cit.*, pp. 422-489. 宮詣での詩編の内、詩 122; 132 は捕囚期以前のものと考えられる (Allen, *op. cit.*, p. 194; Kraus, *op. cit.*, pp. 432-433, 475-479)。

²¹⁷⁷ 詩 122; 125; 126; 128; 129; 132; 133; 134。これらに加え、シオンやエルサレムといった語彙を用いない詩 127:1 の ^{יִרְיָה}「街」もエルサレムを前提とするものと考えられる (Allen, *op. cit.*, p. 194)。

²¹⁷⁸ 詩 121; 122; 123; 124; 125; 128; 129; 132; 134。

²¹⁷⁹ 「詩編における他の多くの巡礼に関する言及は、元々はエルサレムでなく、シロのような (サム上 1-2)、他の聖所に言及したものであった。しかしながら、捕囚解放後に、それらは確実に現在の唯一の街に言及するものへと再解釈された (詩 15; 24; 55:15 参照)」 (Gerstenberger, *op. cit.*, p. 120)。本論においては詩 68:20-36 がこれに類する傾向を有するものと言える。

²¹⁸⁰ Gerstenberger, *op. cit.*, pp. 119-121; Knowles, *op. cit.*, pp. 7-24.

されている。それはバビロニア捕囚から解放された第二神殿時代においても彼ら自身が隷従の身であるというものである。このような自覚に類する思想はイザ 62:8-9; 65:22 にも見られる。キュロスによるバビロニアの打倒とそれに伴う解放はイスラエルの民にある程度の復興を実現した。出バビロニアは第二の出エジプトとして期待された。しかしながら、出エジプトが民族による独立した共同体及び国家の形成を実現したことを踏まえるならば、ペルシア時代においても出バビロニアに伴うヤハウエの救済は未完であった²¹⁸¹。

ペルシア時代の預言書にはエズラ、ネヘミヤ記と同じく律法を重視する傾向も見られるが²¹⁸²、それらの書物とは異なる視座をも有している。預言書においてはイスラエルの民の現状に対する告発と審判、ヤハウエの救いに関する託宣が主題となる。前者に関しては異教的習慣に対するもの²¹⁸³、利己的な振る舞いに対するもの²¹⁸⁴、律法に対する不従順²¹⁸⁵、祭司の不正に対する告発が挙げられる²¹⁸⁶。これらの告発にはエズラ、ネヘミヤ記と重なる点もあるが、預言書における多様な告発の文言からはエズラ、ネヘミヤ記で取り上げられていた以上に様々な問題が民の指導的立場にある人々から一般的な民衆に至るまで幅広く根付いていたことが示される。

先述した通り、イスラエルの民に対するヤハウエによる救済は未完であるが、この点に関してペルシア時代の預言書は背信や悪行に対する告発や審判を告げると同時に、ヤハウエの救済を引き起こすために民に求められる条件を提示している²¹⁸⁷。それは神殿の再建、安息日遵守である。神殿再建に関してはエズ 5:1 にもあるように預言者の活動が重要な役割を担っていた。この点に関しては既に取り上げたハガ 1:15b-2:9 に加えて、民が神殿再建よりも自分たちの生活の充実を優先しているにもかかわらず、その充実が実現されないのはまさにその振る舞いにあるとし、神殿再建の重要性を説くハガ 1、シオンの復興によって異邦人がイスラエルの民に仕えるようになるというイザ 61 に見られる²¹⁸⁸。

²¹⁸¹ イザ 63:15 以下; ゼカ 1:12-17。

²¹⁸² イザ 58:13; ハガ 2:11; ゼカ 7:11-12; マラ 2:7-9; 3:22。

²¹⁸³ イザ 57:5-9; 59:4; 65:11; 66:17; ゼカ 13:2-6; マラ 2:11。

²¹⁸⁴ イザ 56:9-12;

²¹⁸⁵ ゼカ 7:11-12; マラ 2:7-9。

²¹⁸⁶ マラ 2。その他、明瞭な内容を示さないもの（ハガ 2:11）。

²¹⁸⁷ 上記に列記した様々な告発やそれに対する審判にも、その禁止を求める要求が含まれるものと考えられるが、ここではヤハウエの救済に対する（明白な）条件的要求のみを取り上げる。

²¹⁸⁸ シオンに対するヤハウエの働き（復興）によってエルサレムが全地の栄誉となるイザ 62 や、新しい神殿がイスラエルの家の罪の自覚に繋がるエゼ 43:10-11 も参照。

安息日遵守に関してはイザ 58:13-14 に見られる。当該箇所は断食から安息日へと主題が変わるため、イザ 58 に対する後代の加筆とも考えられたが²¹⁸⁹、近年の研究者らの見解においてはイザ 58:13-14 を先行する文脈と同一の文学单元とする見解が見られる²¹⁹⁰。安息日遵守を条件的に要求するという点においてはイザ 56:1-8 と同様の特徴を有し、イザ 58:13 に見られる安息日における取引の様はネヘ 13:15 以下と類似する²¹⁹¹。いずれの思想も時代背景と重なるならば、律法主義的な同時代の聖書の動向に重なり、新時代におけるヤハウェ宗教の形成に対する民の積極的、能動的な関与を求めるものと言える。

この時代の救済預言は三種の類型に区分することが可能である。第一の類型は平和的支配を実現する新たな王の出現に対する期待である²¹⁹²。その多くはゼルバベルに対する期待であったが、これは実現せず、新たな統治を実現する人間の王に関する期待はゼルバベルに対する託宣より下る時期の思想から後退する²¹⁹³。先にエルサレムの復興に関するペルシア帝国の権威との関係について述べたが、この思想の後退に関しても同様の背景を推測することが可能である（この点に関しては 4・2・b で後述）。第二の類型はシオンの復興である²¹⁹⁴。これは捕囚期における救済預言を継承しており、復興途上のシオンの状況を反映している。第三にヤハウェによる全世界的な支配の実現である²¹⁹⁵。ヤハウェが全世界的な規模の歴史に関与する神であるという思想は既にアッシリアとの関係に関する預言者の託宣において明文化されていた²¹⁹⁶。以来、預言者達は対外的な大国との関係（審判及び救済）の背景に真の支配者たるヤハウェの姿を想定し続けてきた²¹⁹⁷。一方で、捕囚期の、主に第二

²¹⁸⁹ Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, pp. 176-177; Westermann, *Isaiah 40-66*, pp. 340-341.

²¹⁹⁰ Childs, *op. cit.*, pp. 480-481; Goldingay, *op. cit.*, pp. 161-162.

²¹⁹¹ Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 182; Goldingay, *op. cit.*, p. 184.

²¹⁹² ハガ 2:20-23; ゼカ 4; 6:9-15; 9:9-10.

²¹⁹³ ゼカ 9:9-10 に関しては、その前後の文脈にもゼルバベルに関する言及は見られない。

²¹⁹⁴ イザ 58:12; 60; 61; 62; ハガ 1:2-9; ゼカ 1:16-17

²¹⁹⁵ イザ 59:17-19; 60; 61; 62; 66:10-12, 18-23; ハガ 1:15b-2:9; ゼカ 2:14-17; 8:20-23; 12-13; 14:16-21 ; マラ 1:11.

²¹⁹⁶ 山我、前掲書 224-245 頁。

²¹⁹⁷ アッシリアの動向の背景にヤハウェの働きを見る思想はイザ 7:17-20; 8:7; 10:5-6; 19:24-25; 37:22; エゼ 23:23; ホセ 11:5。この視座はエレミヤ書やエゼキエル書にも引き継がれ、これらの書物においては頻繁に（特にエレミヤ書）バビロニアの動向の背景にヤハウェの働きを見る（エレ 20:4-6; 21:7; 22:25; 25:9; 27:6; 28:14; 29:21; 32:28; エゼ 17:12, 20; 24:14; 30:10 等、両書にはバビロニアの動向とヤハウェの働きを関連付ける思想が多数見られる）。第二イザヤ書においてはキュロスがヤハウェの牧者（イザ 44:28）、油注がれた者（イザ 45:1）と見なされる（キュロス自身は彼の円筒碑文において、マルドゥクへの信仰とマルドゥクによる庇護を明言している（ANET, pp. 315-316））。この思想は対アッ

イザヤ書の預言者によって他の神々の神性を否定する唯一神教的な神観が確立し、強調された²¹⁹⁸。本論で取り上げた諸国民のエルサレム巡礼を含む単元の多くは唯一の神たるヤハウェの姿を描くと同時に、その全世界規模の支配の実現に言及するが、その背景にもこれらの思想が強く影響している²¹⁹⁹。

ペルシア時代の預言書において上記のような預言が告げられた背景は明白である。彼らに対するヤハウェの救済は未完である。ゼカ 1:11 によるとペルシア帝国の支配下において地上は平穏であった。しかしながら、彼らの期待した救済は地上の平穏のみでは完了とは言い難く、祖国への帰還に次ぐ政治的及び宗教的な復興が求められた。上記の救済預言における類型の第一と第二のものはそのような史的背景を色濃く反映している。では、第三の類型に関してはどうか。その一例として本論の主題である諸国民のエルサレム巡礼の思想を取り上げるならば、以下のようなことが言える。この思想は捕囚解放後の幅広い時期に分布しており、先の救済の第二の類型の要素をも含む。復興の途上にある救済の思想において、同時に二つの要素が語られることは不思議ではない。ただし、幾つかの単元はネヘミヤ主導による城壁の修復事業以降のものと考えられる。城壁の修復後においてもこの思想が語られる理由は、ヤハウェによる全世界的な支配の実現が尚も未完であったためである。イスラエルの民の自覚としては城壁の完成後においても状況は大きく好転せず²²⁰⁰、彼ら自身はペルシア帝国に対する隷従の身にある²²⁰¹。出エジプトであれ、センナケリブによるエルサレム侵攻の失敗であれ、バビロニア捕囚の終焉であれ、全世界的な支配者であり、イスラエルの民と特別な関係性を有する神ヤハウェによる救済は危機的な状況にある民に対し、歴史の大きな転換を実現することによって示されてきた。直近の救済であるバビロニア捕囚期末期においては、ヤハウェの救済がバビロニア捕囚を逆転させるような仕

シリアの背景の中で、さらに、アッシリアに対する審判預言も生み出す（山我、前掲書 237-238 頁）。ヤハウェによる諸国民への審判預言は、上記の預言と同様、多くの預言書に見られる共通の特徴となる。ただし、ペルシアに対する審判預言は見られない。

²¹⁹⁸ 山我、前掲書 340-357 頁。

²¹⁹⁹ 「第二イザヤにおいては、ヤハウェの神としての唯一性が確信されたことにより、萌芽的にはあるが、新しい信仰の可能性も開けた。すなわち、イスラエルだけでなく、異邦人もこの唯一の神に帰依することによって救いにあずかる、という可能性である。ここで旧約聖書の信仰には、拝一神教的な民族宗教の枠を超えて、普遍的な世界宗教へと発展する可能性が開けたのである」（同書、355 頁）。

²²⁰⁰ イザ 60 においては城壁の修復とヤハウェによる全世界的な支配の実現が宣言されており、詩 102 においてはシオンの復興が新たなヤハウェの救済を実現することが期待されていた。

²²⁰¹ エズ 9:8-9; ネヘ 9:36-37; イザ 63:15 以下。

方で描かれている²²⁰²。状況を逆転させることによって歴史の転換を描くという思想は本論で取り上げた単元の他にイザ 61 にも見られる。このような逆転は救済の思想の一つの典型と言える。ヤハウェによる全世界的な支配の実現の思想の背景には、ペルシア時代におけるイスラエルの民の隷従という状況に対する逆転の思想が含まれている。そのため、物質的な復興が実現した後の時代においても、第三の類型に位置する救済預言が告げられるのである。

4-2-b 聖書外資料に見るペルシア時代の背景

先述の通り、同時代の聖書外資料においてユダやエルサレムに関する言及或いは聖書の登場人物に関する言及は現時点ではほとんど発見されていない。稀有な例としてサンバラト（ネヘ 2:19-20; 3:33-4:2; 6:1-9; 13:28）の名がエレファンティネ島から発見されたパピルスに確認されるが²²⁰³、その他の人物に関する言及は皆無である。よって、ペルシア帝国とユダ或いはエルサレムの関係、または当時のユダの状況を直接提示するような資料を挙げることはできないが、それでも尚、幾つかの資料はイスラエルの民にも関係する当時の背景を示す証言となる。ここではペルシア時代のあらゆる資料に当たるのではなく、本論の課題に沿った幾つかの主題（ディアスポラ、ペルシア帝国の支配と朝貢）に関連するもののみを扱う。

第一に取り上げる資料はディアスポラに関するものである。本論で取り上げた幾つかの単元にも見られたように、国家の滅亡によって離散した同胞の帰還は第二神殿時代においてもヤハウェの救済を示すものとして期待されていた。しかしながら、この期待は完全には実現しなかった。エズラ記は二度の捕囚民の帰還を報告しているが²²⁰⁴、これらの帰還がディアスポラの完全な帰還を実現したとは言い難い。バビロニア滅亡後もユダに帰還せず、

²²⁰² 捕囚期の付加と考えられるイザ 14:1-2 (Childs, *op. cit.*, p. 126; Wildberger, *Isaiah* 13-27, p. 34)、バビロニアに対する審判預言であるイザ 47; エレ 50-51 や (シュミート、前掲書 182 頁)、異邦人のエルサレム捕囚を描くイザ 45:14-17 (ただし、バビロニアの人々が捕囚に遭うのではなく、エジプトとクシュ及びセパ人が鎖につながれて来る) は、自身が経験した破局を反映しており、その立場を逆転するような仕方でヤハウェの介入を描いている。

²²⁰³ TAD A4.7-8 (Porten, *op. cit.*, p. 144, 147); 守屋、前掲書 329 頁。

²²⁰⁴ エズ 2: 8。

当地にディアスポラが住み続けていたことは後代のバビロニア・タルムードの存在からも明らかである²²⁰⁵。また、より直接的に当時のディアスポラの存在を裏付けるものとして、ムラーシュ文書を始めとしたヤハウエ系の名前が確認される資料や、エレファンティネ島において発見されたパピルスが挙げられる²²⁰⁶。ムラーシュ文書はバビロンの南東に位置する都市ニップルから発見された文書資料である²²⁰⁷。その年代は前 454-404 に当たり²²⁰⁸、聖書においてはネヘミヤの活動時期と重なる。この文書は交易文書であり、様々な人名が確認されるが、ヤハウエを意味するヤフ (yahu) をその名に有する人物が複数確認されることから、当時のニップルにおいてユダ出身の人物の子孫が交易に関わっていたことが示される²²⁰⁹。これに関連する研究として、ツアドクの人名研究が挙げられる²²¹⁰。彼はカルデア期とアケメネス朝のバビロニア出土の資料を対象に、そこに記された人名に含まれる名詞（神名や地名）や動詞を基に各人物の出自を求めた。ムラーシュ文書に関してはそこに見られる 440 名のうち「少なくとも 80 人がユダヤ人であると思われる²²¹¹」。聖書においてもシェシュバッザルやゼルバベルのように、バビロニア的な背景を強く反映した名を持つ人物がいるように、名前のみで厳密な背景を同定することには限界があるが²²¹²、同時代の資料に見られるヤハウエ系の名は聖書の期待にもかかわらず、捕囚地に留まった人々がいたことを証言する。と言うのも、シェシュバッザルやゼルバベルのように敗戦国の人名に戦勝国の影響が現れる可能性は比較的容易に想像できるが、その逆についての確かな説明を加えることが困難なためである。よって、バビロニア出土のヤハウエ系の名に関して最も有力な可能性としては、彼らが捕囚地においても自身の出自をその名に保持し続けたユダ出身の人物の子孫であるというものである。改宗者の可能性も排除できないが、その場合はその人物の背後にユダ出身の人物の存在が不可欠となる。グレイビーはこのような資料に対して以下のような見解を示す。「ヤハウエ系の名の少数の人物をもとに我々が言い得る範囲のことは、ユダヤ人が社会に上手く溶け込んでいたようだということである²²¹³」。ただし、当地のヤハウエ系の名を持つ人物が同時代の聖書の担い手たちが強調したような

²²⁰⁵ Gerstenberger, *op. cit.*, p. 122.

²²⁰⁶ Gerstenberger, *op. cit.*, pp. 122-139; Grabbe, *op. cit.*, pp. 317-321.

²²⁰⁷ Grabbe, *op. cit.*, p. 317.

²²⁰⁸ *Ibid.*

²²⁰⁹ Gerstenberger, *op. cit.*, p. 122; Grabbe, *op. cit.*, p. 317.

²²¹⁰ Zadok, *op. cit.*

²²¹¹ *Ibid.*, p. 24.

²²¹² Gerstenberger, *op. cit.*, pp. 122-123; Grabbe, *op. cit.*, p. 317.

²²¹³ Grabbe, *op. cit.*, p. 317.

ヤハウエー神教と同等のヤハウエ信仰を有していたかという点は疑わしい。「そこ〔ムラーシュ文書〕に見られる名はヤハウエを崇拝する者たちが、ニヌルタ、ベル、ナナ、シン、シャマシュをも崇拝したことを示す²²¹⁴」。当時のニップルには多様な民族が共存していたと考えられる点²²¹⁵、捕囚地における混淆主義的なヤハウエ信仰の存在に関してはエゼキエル書にも記録されている点から²²¹⁶、ニップルにおけるヤハウエ信仰が混淆主義的なものであった可能性は否めない。

エレファンティネ島のパピルスもエジプトにおけるディアスポラの存在を証明する文書である。この資料に特徴的な点は、当地のディアスポラの宗教的实践及び生活の実態の一部が垣間見られるというものである。この点に関して特に注目すべきは当地におけるヤハウエの神殿の存在である。この神殿の起源を明示することは困難であるが、カンビュセスが前 525 年にエレファンティネ島の要塞を発見したとの記録があることや²²¹⁷、エレファンティネ島の神殿が破壊され、その再建を求める嘆願書が前 407 年のものと同定されることから²²¹⁸、聖書における第二神殿時代には既にヤハウエの神殿が当地に併存していたことが立証される²²¹⁹。諸国民のエルサレム巡礼の思想においても、同時代の聖書の思想や、そこで重んじられた律法においても、基本的にエルサレムが唯一のヤハウエの聖所として言及され²²²⁰、他のヤハウエ神殿に関する言及は見られない。しかしながら、ユダの知的階層がエレファンティネ島の神殿に対して無知であったとは推測し難い。当地の神殿再建に関する嘆願書はユダの総督であるバガヴァフヤに宛てられており²²²¹、その中にはネヘミヤ記にも登場するサンバラトの名前も明記されている²²²²。嘆願書に対するユダの総督バガヴァフヤによる返答はエジプトの総督であるアルシャムに再建を願い出よというもので²²²³、

²²¹⁴ Smith, *op. cit.*, p. 67. 以下に示すように、これに類似する特徴はエレファンティネ島のパピルスにも見られる。

²²¹⁵ Zadok, *op. cit.*, p. 16.

²²¹⁶ エゼ 14。

²²¹⁷ TAD A4.7. 13-14; A4.8. 12-13 (Porten, *op. cit.*, pp. 141-142, 146). Gerstenberger, *op. cit.*, p. 125; Grabbe, *op. cit.*, p. 318 も参照。関連する聖書の記事として、イザ 19:19-22。

²²¹⁸ Porten, *op. cit.*, p. 139, 145; 守屋、前掲書 329 頁。

²²¹⁹ エレファンティネ島のディアスポラ共同体の起源に関しては前 7 世紀（捕囚期以前）には既に共同体が形成されていた可能性が考えられる (Gerstenberger, *op. cit.*, p. 125; Grabbe, *op. cit.*, p. 318)。

²²²⁰ 先述したマラ 1:11 は例外。

²²²¹ この総督の名の邦訳は守屋、前掲書 328 頁に依拠した。

²²²² 守屋、前掲書 328-329 頁。

²²²³ TAD A4.9 (Porten, *op. cit.*, pp. 148-149); Gerstenberger, *op. cit.*, p. 134.

この問題に関するその後の詳細は不明であるが、前 402 年の文書にヤハウエの神殿に関する言及が見られる点から、おそらく再建は実現したものと思われる²²²⁴。ただし、前 400 年の記録では、ヤハウエと並んでエシエム・ベテルやアナト・ベテルといった他の神々の名も列挙されるため²²²⁵、ヤハウエのみを祀った神殿が再建されたかどうかは疑わしい。また、エレファンティネ島のユダヤ人共同体とエジプトの総督アルシャムの関係に関しては、この嘆願書よりも遡る過越祭に関するパピルスにおいて言及されているので、当地のユダヤ人共同体が彼らの指揮を取るべき人物が誰であることを知らなかったとは考え難い。おそらく、神殿の再建に関する嘆願書をユダの総督に宛てたのは、ユダにエルサレムがあることを踏まえた意図的な行為であろう。エレファンティネ島のユダヤ人共同体にはエルサレムの権威に対する認識があったものと考えられる。

聖書にはエレファンティネ島の神殿に対する明白な言及は見られず（サンバラトという共通の人物が登場するにもかかわらず、ネヘミヤ記にはこの神殿に関する言及が見られない）、この神殿や共同体に対する聖書の思想の主人公らの反応に関しては不明である。しかしながら、他の神殿の存在を知りながらもエルサレム中心主義を強調し、それ以外の聖所に言及しないという聖書の姿勢には、律法主義的な背景と、エルサレム以外の聖所に対する積極的且つ肯定的な立場を取らないという主張が暗示されているとも言える。この文脈における同時代の特徴的な思想としては、エルサレムを中心としないあらゆる場所での全人類的なヤハウエ崇拝に言及するマラ 1:11 が挙げられる。この箇所背景にエルサレム以外の聖所の認識を推測することも可能である²²²⁶。ただし、当該箇所は不正な祭司に対する告発の文脈にあるため、より直接的にはエルサレム中心主義の崩壊が当時の祭司に対する審判として機能したことを示すものである。

エレファンティネ島の宗教的実践に関連する文書としてはさらに、過越祭に関するパピルスが発見されている²²²⁷。この文書はハナニヤという人物からエレファンティネ島のジェ

²²²⁴ TAD B3.12. 18-19 (Porten, *op. cit.*, p. 249) ; Grabbe, *op. cit.*, pp. 318-319.

²²²⁵ TAD C3.15 (Porten/ Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents Vol. 3*, p. 234); Gerstenberger, *op. cit.*, pp. 135-6; Grabbe, *op. cit.*, pp. 241, 318-319; Porten, *Archives from Elephantine*, pp. 160-164, 173-179.

²²²⁶ この他にマラ 1:5, 14 にも全世界規模のヤハウエの姿に言及するが、これらにおいても、上述の預言書の思想における全世界的なヤハウエの支配や認知の思想の文脈に置くことも可能であるため、これらが各地に散らばったディアスポラの共同体を想定していると断言することは困難である。

²²²⁷ TAD A4.1 (Porten, *The Elephantine Papyri in English*, pp. 125-126).

ダニヤ（先の嘆願書を記した者と同一人物）に宛てられたもので、過越祭の時期とその規定に関する指定が簡潔に記されている。ハナニヤに関しては彼がユダヤ人であること以外の詳細は不明である²²²⁸。過越祭に関してはエレファンティネ島出土のオストラコンにも言及が見られるため、当地においても目新しい祭儀ではなかったと考えられる²²²⁹。この文書の背景に関して、グレイビーはエジプトの総督であるアルシャムの名が言及されることから、過越祭を継続するに当たって当地の総督の権威付けを求めたものと推測する²²³⁰。この推測は過越祭に関する文書の後に神殿再建の嘆願書が記されていることに支持される²²³¹。エレファンティネ島のヤハウエの神殿は当地に併存していたクヌム神の祭司らによって破壊される。「当時のユダヤ人共同体はエレファンティネ島のクヌム神の祭司と対立関係にあった²²³²」。「当地のクヌム神の祭司は子羊の犠牲に反対していた²²³³」。この対立関係は後にヤハウエの神殿の破壊に至るほど、逼迫した状態であったと推測される。過越祭が当地の総督に認可されることはこのような対立の中で有効であったと考えられる。

さらに、この過越祭に関するパピルスには興味深い特徴を指摘することが可能である。先述の通り、ペルシア時代の聖書の担い手たちは三大祭日に関しても申命記的な思想（エルサレムにおける実施と巡礼）の正当性を強調した。しかしながら、エレファンティネ島のパピルスでは過越祭におけるエルサレム巡礼は想定されていない。この資料においては、過越祭はエルサレムではなくエレファンティネ島における実践が想定されている。このような状況に対する双方の見解は明示されないが、申命記的な祭儀を支持する聖書の思想（この点において聖書はエレファンティネ島における過越祭に対し否定的な立場を取る）とは異なるヤハウエ信仰の実態が、この資料によって証明される。

また、エレファンティネ島のユダヤ人共同体の生活の一部を垣間見るものとして、ミブタヒヤに関する諸文書が挙げられる²²³⁴。これらの文書は前 471-410 年という長い年月の記録を有しているが、以下の点で同時代の聖書において重んじられた律法の規定との相違

²²²⁸ Grabbe, *op. cit.*, p. 212. 同じ名前の人物がネヘ 7:2 にも見られるが、エルサレムの城壁の警備の指揮を取っていた人物が、エジプトの総督と通じていたかは疑わしい。

²²²⁹ *Ibid.*

²²³⁰ *Ibid.*

²²³¹ 過越祭のパピルスが前 419-18 年、神殿再建の嘆願書が前 407 年。ただし、エレファンティネ島のヤハウエ神殿は前 410 年には破壊されていた可能性が考えられる (TAD A4.5 (Porten, *op. cit.*, pp. 135-137))。

²²³² Gerstenberger, *op. cit.*, p. 132.

²²³³ Grabbe, *op. cit.*, p. 212.

²²³⁴ TAD B2 (Porten, *op. cit.*, pp. 152-201).

が見られる。(一) ヤハウエのみならず、クヌム神の配偶神であるサティに対する誓いが見られる²²³⁵。(二) 異民族との結婚²²³⁶。(一) 再建された当地の神殿に関する記録からは、それが混淆主義的要素を含むことが示唆されていたが、それより 40 年遡る（サティに対する誓いが見られる TAD B2.8 は前 440 年²²³⁷）記録においても類似の傾向が見られる。この点は当地のヤハウエ宗教が神殿再建の際に他の宗教と混淆させられたというより、神殿再建の以前から混淆主義的な要素を有していた可能性を提示する。(二) に関しては、エズラ、ネヘミヤ記で問題となっているように、同時代のエルサレムにおいても根付いていた習慣である。先にエズラ、ネヘミヤ記に基づく史的背景でも言及したように、エルサレムにおいても律法の権威が一般的に認知されていたわけではなかったが、同様の傾向をエレファンティネ島の共同体にも指摘することが可能である。

さらに、エルサレム以外のヤハウエ信仰や、ヤハウエを祀った神殿に関しては上記の他にも多数存在していた可能性が考えられる。

「そういうわけで、ヤハウエ崇拜は我々の知る数々の拠点、ハラン、エレファンティネ、バビロニア、ラキシユ、サマリア、ゲリジム、タボル、カルメル、ヘルモン、ヘブロン、そしてマムレ、から、イル・アッラ、テル・エスサイディエ、アラク・エルエミール、レオントポリスから、そして我々が記録を持たないその他から、広められていた²²³⁸」。

これに加えて、時代は少し下るが、前 4 世紀のエドム出土のオストラコンは当地にヤハウエを祀った神殿があったことを示唆する。

「¹Z の家の下にはその丘／廃墟、²ヤハウエの家の区画、³Zby の地、テレビンの丘、⁴S'd/rw の荒地、ギルガルの墓、⁵ナブーの家の水場、⁶Ynqm の墓がある²²³⁹」。

²²³⁵ TAD 2. 8 (Porten, *op. cit.*, p. 189); Gerstenberger, *op. cit.*, p. 132.

²²³⁶ Gerstenberger, *op. cit.*, p. 132.

²²³⁷ Porten, *op. cit.*, p. 188.

²²³⁸ Smith, *op. cit.*, p. 70. 詳細については同書 62-70 頁を参照。

²²³⁹ Lemaire, “Les religions du Sud de la Palestine au IV^e siècle av J. -C. d’après les ostraca araméens d’Idumée”, *CRAIBL* 2001, 2, pp. 1152. 邦訳はルメール（左記の論文に加えて Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d’Idumée*, pp. 149-56）を踏まえた Grabbe, *op. cit.*, p. 218 から。

このオストラコンにおいても、エレファンティネ島のものと同様にヤハウエの名は他の神々の名と列記される²²⁴⁰。このようなペルシア時代におけるヤハウエ信仰の拡散に関しては、アッシリアの侵攻による北イスラエルの滅亡と住民の移住、バビロニアによる南ユダの滅亡と捕囚及び住民のエジプトへの逃亡に起因するものと考えられる²²⁴¹。バビロニアにおけるムラーシュ文書、エレファンティネ島のパピルス、エドムのオストラコンには混淆主義的なヤハウエ崇拝の要素が確認されるが、この点についても、各地に拡散したヤハウエ崇拝の担い手の多くが王国時代の混淆主義的なヤハウエ信仰の信奉者たちであったためと考えられる²²⁴²。

ディアスポラに関する聖書外資料と同時代の聖書の思想の相違は、ペルシア時代のヤハウエ宗教が聖書の記録以上の多様性を有していたことを証言する²²⁴³。聖書においても、同時代の思想が一枚岩であったとは言い難い。厳格な律法主義的思想を有し、その実践を記録するエズラ、ネヘミヤ記に対し、異邦人との結婚を肯定的に描くルツ記や、異邦人（アッシリア人）の回心とヤハウエによる赦しを主題とするヨナ書では、異邦人に対する観点の相違が明白である²²⁴⁴。この点は本論で取り上げた単元も同様である。また、捕囚民の帰還に対する期待がヤハウエによる救済の実現として語られる一方で、ダニエル書のように異邦においてヤハウエに対する信仰を保持しながら生きる人々を肯定的に描く書物も記された。これらに加えて聖書に見られた多様な告発の対象は、律法主義的な思想に対しては背信行為と見なされるが、エレファンティネ島におけるミブタヒヤの結婚契約文書にも見られたように、当時のヤハウエ信仰の多様性の一端を示すものと捉えることも可能である。ゲルステンベルが一はエレファンティネ島を例とした当時の多様性に対して「ペルシア時代に編纂された聖書は大いなる権威として既に中心地域とバビロニアのディアスポラに享受されていたにちがいないが、帝国内の他のユダヤ人共同体を束ねることは考慮されてい

²²⁴⁰ ただし、その状況に関してはエレファンティネ島のパピルスが最も豊富な情報を有している。また、写本であり聖書外資料ではないが、サマリア五書の存在は当地においてもヤハウエ宗教が存在し、発展していたことを示唆する。

²²⁴¹ Smith, *op. cit.*, pp. 62-70.

²²⁴² *Ibid.*, pp. 62-64. 「多く」という理由は捕囚民の中に唯一神信仰の担い手であるエゼキエルや第二イザヤ書の預言者が含まれるためである。

²²⁴³ Gerstenberger, *op. cit.*, pp. 138-139.

²²⁴⁴ Grabbe, *op. cit.*, p. 312.

なかった²²⁴⁵」との見解を示す。しかしながら、エズラ、ネヘミヤ記や同時代の預言書の思想やバビロニアに留まり続けたディアスポラの存在を踏まえるならば²²⁴⁶、中心地域であるユダにおいてもその権威が完全に享受されていたとは言い難い。ヤハウェ信仰の多様性の中にあって、ユダの人々やバビロニアのディアスポラにおいても、この時代は律法主義的なヤハウェ宗教の形成の過程にあったとする方が適切であろう。

次いでペルシア帝国の支配との関連である。先述した通り、ネヘミヤ記においてエルサレムの城壁修復事業を妨害する者達が取った行動は、その事業自体を反ペルシア帝國的な動向に関連付けることであった。ネヘミヤはその旨を綴ったサンバラトの手紙を事実無根とするが、ハガイ書やゼカリヤ書におけるゼルバベルに対する期待や、本論で取り上げた單元及びヤハウェを王と称する詩編等の存在が、サンバラトがネヘミヤに宛てた手紙の背景にあった可能性も考えられる。ペルシア帝国は帝国の権威に服する限りにおいて各地域の文化や宗教に対して寛容な姿勢を取っていたものと考えられる²²⁴⁷。聖書においてはこの背景の中で神殿の再建や城壁の修復が実現し、エズラの派遣が実現する²²⁴⁸。ペルシア帝国のこのような政策は、ユダにおけるイスラエルの民にとっては宗教的、文化的復興を後押しし、ペルシア帝国にとってはこれにより地方の支配を有利にするといった、双方にとっての有益な成果をもたらしたと言える。ペルシア時代にイスラエルの民による反抗が起きた記録は残っておらず、聖書においてもペルシア帝国に対する反抗の意志は示唆されていない²²⁴⁹。

それでも尚、サンバラトの手紙に見られる挑発的な文句が有効であった理由としては、反対勢力に対する厳格な態度を明示するペルシア帝国のプロパガンダが支配地域に流布されていたためと考えられる。この点は「ペルシア帝国の王の観念の青写真²²⁵⁰」であるビス

²²⁴⁵ Gerstenberger, *op. cit.*, p. 138.

²²⁴⁶ バビロニアのディアスポラに関しては捕囚期の手紙と考えられるエレ 29:4-7 において、当地における前向きな生が推奨されている (Gerstenberger, *op. cit.*, p. 123)。

²²⁴⁷ Waters, *op. cit.*, p. 162. この点はダレイオスによるビストゥーン碑文にも反映されている。「ダレイオス王は言った。これらの諸国において、優れた者、彼を私は厚く賞し、悪しき者、彼を私は厳しく罰した。アフラマズダの好意によって、これらの諸国は我が律法を尊重した。私が彼らに告げた通りに、それは実行された」(DB1. 20-24: Kent, *op. cit.*, p. 119 より訳出。伊藤『古代ペルシア』24 頁も参照)。

²²⁴⁸ エズラの派遣に際しては、ヤハウェの律法によるユダの組織化及び統一という目的が明記されている (エズ 7:8, 25-26)。

²²⁴⁹ Waters, *op. cit.*, p. 163.

²²⁵⁰ *Ibid.*, p. 62.

トゥーン碑文に強調されている²²⁵¹。ダレイオス一世はその治世の初めに王位を篡奪せんとする9人の人物を打倒したことをビストゥーン山の側面に浮き彫りと碑文をもって記録している。同内容のパピルスがエレファンティネ島から発見されていることから、帝国内の支配地域にその旨が流布されたものと考えられる²²⁵²。碑文の冒頭ではダレイオス一世の諸国に対する王権が宣言され²²⁵³、その内容においてはダレイオスに反旗を翻した篡奪者達が処刑される。この碑文において、篡奪者らは自身が祖国の王族の子孫であると名乗りを上げるが、帝国を混沌に陥れる諸力としてアフラマズダ神の加護を得たダレイオス一世によって打倒される²²⁵⁴。篡奪者の中にはアケメネス朝の血統を主張するものもあるが²²⁵⁵、それ以外にも直接的にはペルシア帝国の血統とは関連しないエラムやバビロニア等の王権の主張が見られる。各地における王権の主張は、各々の地域において反乱を引き起こす²²⁵⁶。彼らはいずれもダレイオスによって打倒され、中には処刑された後、見せしめとされた人物もいた²²⁵⁷。このような背景にあつて、先のサンバラトの手紙の内容は当時のユダに対して脅威となり得た。ネヘ7には修復された城壁の防備に関する記録があるが、当時のエルサレムが軍備と言い得る設備や組織を有していたとは言い難く、ペルシア帝国に抗う意思の他、その実行の可能性をも持っていなかったものと考えられる。もし、このような状況でエルサレムにおいてダビデの子孫にあたる王の即位が宣言されたとするならば、それはダレイオス一世が打倒した篡奪者達と同様の動向と見なされかねない。そうすればゼルバベルは即時的にペルシアの軍勢によって打倒されたであろう。ゼルバベルに対する期待が後退する背景にも（その詳細に関しては不明な点が多いが）、このような史的背景の影響を

²²⁵¹ ビストゥーン碑文（DB）の内容に関しては Kent, *op. cit.*, pp.116-135; 伊藤、前掲書 22-55 頁を参照。

²²⁵² 吉枝、前掲書 110 頁。

²²⁵³ ダレイオスが諸王の王であるという名乗りはダレイオス以前のアケメネス朝の王の碑文から継承されたものである（AmH: AsH (Kent, *op. cit.*, p. 116)）。また、様々な支配地域の名に言及するという特徴は、キュロスの円筒碑文にも見られる（ANET, p. 316）。

²²⁵⁴ Waters, *op. cit.*, pp. 63-64.

²²⁵⁵ 碑文において最初の篡奪者として言及されるガウマタは、「私はスメルディス。キュロスの息子であり、カンビュセスの兄弟である」（DB 1.35-43: Kent, *op. cit.*, p. 120）と名乗りを上げる。

²²⁵⁶ 例えば DB 1.72-81 (Kent, *op. cit.*, p. 120) においてはエラムとバビロニアの王が名乗りを上げるが、いずれにおいても、それによって当地に反乱が起きる。

²²⁵⁷ メディアの王権を主張したフラウルティ、アサガルタの王権を主張したチサンタクマは、いずれも逮捕された後ダレイオスに処刑（鼻と耳と舌を削がれ、片方の目を抉られた）され、見せしめに王宮の門に縛り付けられた（DB 2.70-91 (Kent, *op. cit.*, p. 124)）。

考慮することは可能である。

ペルシア帝国に対する服従の意図を表明する手段（あるいはその支配を属州に認知させる手段）の具体例としては納税や朝貢が挙げられる。しかしながら、ユダにおけるその実態を明示する聖書外資料は残っていない。ただし、先述のエレファンティネ島のパピルスからは、税を含む資産の管理が厳格に行われていたことが証明されている²²⁵⁸。ネヘ 5 にはこの税を含む様々な理由から生じる貧困に関する記録が残されている²²⁵⁹。ネヘ 5:15 にはネヘミヤ着任以前のユダの地方総督による厳しい取り立てや、彼らの横暴な態度に関する言及も見られる。ペルシア帝国に対する納税に関する言及はエズ 9:8-9; イザ 63:15 以下にも見られる。納税の現実、イスラエルの民に彼ら自身の境遇をペルシア帝国に隷従する身と自覚させた。

また、王に対する朝貢という点ではイザ 60 との関連で取り上げたペルセポリスのアパダナレリーフや、スーサ王宮造営碑文にも見られたように、諸国からの貢物が王の支配やその栄華を象徴する出来事として描かれる。同様の表象はキュロスの円筒碑文における彼の即位の様や²²⁶⁰、ダレイオスのビストゥーン碑文²²⁶¹、より時代を遡るとアッシリアの遺物にも見られ²²⁶²、支配被支配或いは勝者と敗者の関係を明示する際に有効な手段であったと考えられる。このような朝貢に言及する碑文や遺物にユダの民を明示するものは残っていないが、ユダからの朝貢が免除されていた或いはそのようなことが無かったとは考え難い。聖書には一点、ペルシア時代の朝貢を示唆する記事が残されている。ゼカ 5:5-11 には升に収められた女性に関する記事が見られる。11 節の内容から、この女性は何らかの女神像であることが判明し（8 節においてこの女性は邪悪そのものと称される）、その女神像はシンアルの地（バビロニア地方）に異教の神殿を築くために運ばれる。預言者ゼカリヤの活動はエルサレムにおいて行われたと考えられるので、当該箇所はエルサレムから当時ペルシア帝国の支配下にあったバビロニア地方に升に収められた女神像が運ばれたことを意味する。研究者達はこの単元をエルサレムから異教の女神像が排除されることを意味する

²²⁵⁸ 「厳しく統制された官僚制度はエジプト州においても感じられた。王の貯蔵庫は正確に食料と賃金を支給し、彼らは期限通りにしっかりと税を集めた」(Gerstenberger, *op. cit.*, p. 207)。

²²⁵⁹ Gerstenberger, *op. cit.*, p. 207.

²²⁶⁰ ANET, p. 316.

²²⁶¹ DB 1.17-20 (Kent, *op. cit.*, p. 119) .

²²⁶² シャルマネセル三世 (Pritchard, *op. cit.*, pp. 255-258, pic. 100a-100b)、サルゴン二世 (Hossfeld/ Zenger, *Psalms 3*, p. 339)、センナケリブ (Pritchard, *op. cit.*, pic. 102)。

ものとして肯定的に解釈するが²²⁶³、この見解に対しては疑問が残る。女神像はシニアルに運ばれるが、その目的は当地に神殿を建てるためである。もしも、この単元がエルサレムにおける偶像の排除を意図するのであれば、シニアルに神殿が建てられるというこの単元の締めは非常に奇妙である。聖書において偶像が取り除かれる際にはその破壊が報じられるのに対し²²⁶⁴、この単元はその破壊に言及しない。これに類似する例として、ホセ 10:5-6 が挙げられる。ホセ 10:5-6 では、サマリアの子牛像がアッシリアへ運ばれるが、それはサマリアから偶像が取り去られることを主張するものではなく、アッシリアの大王に対する朝貢に言及するものである。また、ペルシア時代のパレスチナ地方からは複数の女神像が出土している²²⁶⁵。その持ち主が混淆主義的なヤハウエ信仰を抱く者であるか否かを同定することは困難であるが、女神像に関連する信仰が当地に根付いていた可能性も考えられる。このような聖書の思想や遺物の存在を踏まえるならば、ゼカ 5:5-11 は当時蔓延していた偶像崇拜に否定的な態度を示しながらも、それが尚も排除されるどころか支配者に対する朝貢として有効である様、若しくは異邦において権威付けられる様を反映したものと考えられる。シニアルに運ばれる女神像が具体的にペルシア帝国の支配とのどのような関係を反映しているのかは不明であるが、シニアルは帝国の支配圏に含まれており、ペルシア帝国の支配においては帝国の首都と近い地域がより重んじられたという背景を踏まえるならば²²⁶⁶、シニアルに運ばれた（贈られた）女神像が帝国に対する朝貢であった可能性は否定できない。

4-3 諸国民のエルサレム巡礼の思想史的位置付け

これまでの研究の成果として、諸国民のエルサレム巡礼の思想を含む単元は、それらに含まれる共通の特徴や鍵語によって七つの思想史モデルに区分、構成することが可能であり、さらに、それら思想史モデルが互いに関連し合うことが証明された。また、思想史モ

²²⁶³ Meyers/ Meyers, *op. cit.*, pp. 314-315; O' Brien, *op. cit.*, pp. 199-201; Smith, *op. cit.*, p. 68; Sweeney, *op. cit.*, pp. 622-623.

²²⁶⁴ 申 7:5; 9:21; 12:3; 王下 11:18; 18:4; 23:1-25; 代下 14:3; 23:17; 31:1; 34:3-7; イザ 27:9; 31:7; エゼ 6:6; ミカ 1:7。

²²⁶⁵ Stern, *Archaeology of the Land of the Bible Vol. II*, pp. 490-505.

²²⁶⁶ 吉枝、前掲書 100-102 頁。

デルの形成により、諸国民のエルサレム巡礼の思想を含む單元には、緩やかにではあるが、特徴的な動向が見られた。

ペルシア時代の聖書内外の思想からは、エルサレムを中心としたイスラエルの民が有する諸問題や自覚、聖書の思想の主人公達による律法主義的なイスラエルの民の形成の試み、同時代の救済預言の特徴、聖書が記録した以上の多様性を有するヤハウェ宗教の姿、ペルシア帝国の思想や支配との関連といった、諸国民のエルサレム巡礼の思想の史的背景を浮き彫りにすることが可能であった。

これらの成果を踏まえることで、諸国民のエルサレム巡礼の思想史的位置付けが明らかとなる。以下では論旨の混乱を避けるため、諸国民のエルサレム巡礼の思想と聖書の思想の関連、聖所外資料との関連、諸国民のエルサレム巡礼の思想の担い手と聴衆、の三点に区分して論述を進める。

4-3-a 諸国民のエルサレム巡礼の思想と聖書の思想の関連

諸国民のエルサレム巡礼の思想は、思想史モデルの形成を踏まえた動向にも見られたように、その早い段階においては特に、捕囚民の帰還やエルサレムの復興或いは出エジプト的なモチーフと関連付けられており、ヤハウェによる救済の文脈の中に組み込まれている。この点に関しては、既に述べたように、歴史に介入し、その転換を実現する救済の思想と、同時代の救済預言の主題であるシオンの復興やヤハウェによる支配の実現の思想が組み合わされた結果と考えられる。シオンの復興に関する言及はエルサレム神殿の再建や、城壁の修復の完了後には見られない。他方、ヤハウェによる支配の実現に関しては諸国民のエルサレム巡礼の思想の中に幅広く確認される。思想史モデル a の初期段階、b, c (イザ 2:2-5 (ミカ 4:1-5)) e-f においては政治的な逆転の要素が見られたが、諸国民のエルサレム巡礼の思想において幅広く確認されるこの傾向は、比較的安定していたペルシア時代においても自身を隷従の身と自覚するエルサレムのイスラエルの民にとって、ヤハウェの介入による立場の逆転が期待されたためと考えられる。この点は特にイザ 60 に色濃く反映されているが、その單元を例として取り上げるならば以下のような意図が推測される。ペルシア帝国の当時の王はダレイオス一世であり、彼はアフラマズダの加護によって世界的な支配を実現する。この歴史的事実は当時のエルサレムの人々も認知していたものと考えられ

る。「古代オリエント世界においては、戦争とは国と国の戦いであると同時に神々同士の戦いでもあり、敗北とは自分の神（々）が敵国の神々に敗れたということを意味した²²⁶⁷」。この点を踏まえるならば、アフラマズダが当時の最も有力な神となる。一方で、ヤハウェはキュロスを用いてバビロニアの支配に終止符を打ち、部分的なイスラエルの民の回復を実現する途上にあるが、ペルシアにおけるアフラマズダと比べるならば、尚も有力な神は世界支配を実現しているアフラマズダである。このような背景に照らすならば、イザ 60 にはアフラマズダとその加護を受けたペルシア帝国の王による支配の現実に対して、真の支配者、真の神はヤハウェであるということを主張する意図があると言える。同様の主張は諸国民のエルサレム巡礼の思想に広く認められる。政治的な要素を有する單元において、ヤハウェの王的な支配がこれに当たるのは当然であるが、それらのモチーフを含まない單元においても、ヤハウェの唯一の神性が主張される例が見られる。これは、明白にその旨を強調する單元はないものの、間接的にアフラマズダの神性をも否定する。

また、諸国民のエルサレム巡礼の思想はいずれの單元においてもエルサレム以外の聖所に言及せず、他の聖所の存在を想定しない。ペルシア時代にはエレファンティネ島のヤハウェ神殿等の他の聖所が存在していたにもかかわらず、エルサレムのみ言及する背景は、同時代の聖書の思想とその動向に関連付けられる。既に述べたように、同時代の聖書の思想は申命記的な中央集権思想に基づいたイスラエルの民の形成を図っており、諸国民のエルサレム巡礼の思想もこの動向に同調する（ヤハウェの全世界的な支配が実現したとしても、エルサレムの唯一の聖所としての特性は保持される）。ペルシア時代には他の聖所に言及していた詩編に対するエルサレム中心主義的な再解釈も行われたが²²⁶⁸、詩 68 に対する付加である詩 68:20-36 にも同様の特徴が見られる。

申命記的な或いは律法主義的なイスラエルの民の形成という点はエズラ、ネヘミヤ記にも顕著な特徴であるが、諸国民のエルサレム巡礼の思想は諸国民に対する扱いという点で、エズラ、ネヘミヤ記やそれらが基にした律法とは異なる特徴を有する。異邦人との結婚に対するエズラ、ネヘミヤ記における厳格な禁止は律法に基づいたものであるが、これらの書物におけるこの問題に対する大きな関心は、同書の担い手の民族主義的、純血主義的傾向を反映している²²⁶⁹。一方で諸国民のエルサレム巡礼の思想には、ヤハウェのイスラエル

²²⁶⁷ 山我、前掲書 304 頁。

²²⁶⁸ Gerstenberger, *op. cit.*, p. 120.

²²⁶⁹ 村岡、前掲書 761 頁。

の民に対する特別な選びの範囲を越えた思想が見られる。第三イザヤ書の各单元では特に、諸国民のエルサレム巡礼はヤハウェに受け入れられるに留まらず、彼らがヤハウェに奉仕することが明言される。さらに、イザ 56:1-8 ではヤハウェの一人称によって、改心した異邦人の受け入れが新しい律法として告げられる。ただし、このような超民族主義的な思想は、諸国民のエルサレム巡礼の思想において唐突に形成されたものではない。既に述べたように、ペルシア時代以前の段階において、ヤハウェは唯一の神であり、全世界的な被造物（勿論、全人類を含む）の支配者と考えられていた。このような文脈において、ヤハウェは最早一柱の民族神ではいられないのである。諸国民のエルサレム巡礼の思想に見られるヤハウェと異邦人の関係は唯一神信仰や、歴史に対する真の支配者たるヤハウェを主題とする思想の文脈に位置付けられる。これらの背景を踏まえるならば、ヤハウェによる異邦人の受け入れを布告するイザ 56:1-8 には、エズラ、ネヘミヤ記に見られる民族主義的な主張と、諸国民のエルサレム巡礼の思想に代表される預言書や詩編の超民族主義的な主張の間に生じる見解の相違に対する決着をつける意図を推測することが可能である。ペルシア時代における律法の権威の増大に関しては、エズラ、ネヘミヤ記のみならず、預言書にも見られる傾向である。新しい律法の布告であるイザ 56:1-8 は、この背景の中で機能し、超民族主義的な思想を肯定する。

このような相違に関して、グレイビーはイザ 56:1-8 に見られる異邦人に対する立場が聖書の思想において急進的であると指摘する²²⁷⁰。確かにエズラ、ネヘミヤ記に見られる主張に対して、或いは既存の律法に対して新しい律法を布告するという点でイザ 56:1-8 は急進的と言える。しかし一方で、先述した史的背景を踏まえるならばエズラ、ネヘミヤ記で主張される純血主義的な主張も急進的であった可能性が考えられる。当時のエルサレム周辺には異邦人や異邦的出自を持つ人々がいたことはペルシアとの関係や、エズラ記における地の民の例、異邦人との結婚が一般的に行われていた背景から明白である。ネヘ 13 における行商に関する言及も、当時のエルサレムにおいて異邦人との交易が盛んに行われていたことを証言する²²⁷¹。これらの証言から示唆されることは、当時のエルサレムがイスラエルの民（或いは厳格にヤハウェー神教の信仰を守る人々）が主として支配する街ではな

²²⁷⁰ Grabbe, *op. cit.*, pp. 312-313.

²²⁷¹ エルサレムを含むパレスチナ地方は地理的にエジプトとメソポタミア地方の間に位置し、エジプトの征服や、エジプトの反抗に対するペルシアの進軍において通過点であったが (Silverman, *Persepolis and Jerusalem*, p. 88)、これが交易路としても用いられたことも想像に難くない。

く、多民族的な街であった可能性である（特に異邦人との結婚は同じ場を共有することが求められる）。エズラ、ネヘミヤ記においては、このような背景に対する律法の権威による分断が記録されている。多民族的な背景を踏まえるのであれば、この動向が急進的な要素を含んでいたことは、地の民による反発の記録からも伺うことができる。

他方、諸国民のエルサレム巡礼の思想においては、分断ではなく、受容の可能性が示される。エズ 6:21 は回心した地の民の存在に言及する²²⁷²。純血主義的な傾向を持つ同書において、それとは相克する要素を有する地の民の回心に関する記録は、その歴史的な蓋然性を高める。実際にどの程度の地の民が回心したのか、エルサレムやイスラエルの民の中での彼らの立場はどのようなものであったか、といった疑問に対する明白な回答は得られない。ただし、イザ 56:3 の宦官の嘆きが現実的な背景を反映するのと同様に、同節内の回心した異邦人の嘆きが、当時の彼らの立場を反映する可能性は考えられる。彼ら自身はヤハウェに対する帰依にもかかわらず、その出自によってイスラエルの民と同等に扱われていなかった。このような背景に純血主義的な動向が作用している可能性は大いに考えられる。よって、イザ 56:1-8（及び諸国民の受容を主張する思想）は同時代の律法に基づいた純血主義的な動向に対しては急進的と言えるが、史的背景を踏まえるのであれば、律法主義的であったとしても、エズラ、ネヘミヤ記に見られる純血主義的動向にも同様に急進的な要素を見出すことが可能である。

イザ 56:1-8 が律法を踏まえて諸国民のエルサレム巡礼を肯定するのと同様に、他の思想との関連付けによってこの思想を肯定する動向は他の單元にも見られる。申命記史家による王上 8:41-43 は諸国民のエルサレム巡礼の受容をソロモンや第一神殿の機能と関連付ける。これによって、この思想を歴史的な文脈から肯定し、権威付けが行われる²²⁷³。さらに、この單元においては、その意義を説くことによって諸国民のエルサレム巡礼を肯定する。異邦人の巡礼を受け入れることは、最終的に全人類的なヤハウェの認知に繋がる。これは聖書において、ヤハウェのイスラエルの民に対する行為の理由として、出エジプトや出バビロニアの文脈にも見られる思想である²²⁷⁴。王上 8:41-43 において、諸国民のエルサレム巡礼の受け入れは聖書に幅広く分布するこのようなヤハウェの意図を実現する現実的

²²⁷² Blenkinsopp, *op. cit.*, pp. 132-133.

²²⁷³ 先述の通り、類似する意図を持つ編集が代下 30; 35:7-15 にも見られた。

²²⁷⁴ 出 7:17; 8:6, 18; 14:4, 18; 詩 46:11; エレ 16:21; エゼ 28: 22, 23; 34:30; 36:23; 38:23; 39:6, 7。他に諸国民がヤハウェの救済の目撃者となる詩 126:2; イザ 45:22; 52:10; エレ 33:9; 50:46 も参照。

な手段として肯定される。

類似する動向は他に、アブラハムへの約束やバベルの塔の物語との関連付けにも見られる。これらの思想は全人類的な視座を有している。よって、諸国民のエルサレム巡礼の思想との結び付けによって、相互に肯定し合う機能を得る。アブラハムへの約束に関してはイザ 60 の時点で既にその要素が見られるが、最も顕著な例は詩 47 である。詩 47 は民族主義的な主張と超民族主義的な主張の両方の要素を有しており、同時代の思想的相克の中和を試みた一編と推測される。この詩編では、イスラエルの民の選びに言及する一方で、ヤハウェによる全人類の支配の完成が詠われる。ヤハウェによる全人類の支配は分断や排除によるものではなく、包含によって実現する。イスラエルの民の特別な立場と、全人類的なヤハウェの支配の完成はアブラハム或いはその子孫によって全人類が祝福を受けるというアブラハムへの約束によって結び付けられる²²⁷⁵。諸国民のエルサレム巡礼の思想はアブラハムへの約束によって肯定され、アブラハムへの約束は諸国民のエルサレム巡礼によって成就する。

ゼファ 3:9-10 におけるバベルの塔との関連付けにも類似の意図を指摘することが可能である。バベルの塔の物語においては傲る人類に対し、ヤハウェが言語を混乱させ、全地に散らす。これを全人類に対する一つの審判であると捉えるのであれば、ゼファ 3:9-10 において諸国民のエルサレム巡礼とヤハウェ帰依は、その審判に対する赦しと回復を意味する。また、バベルの塔の物語が原初史の一端を担っていることを踏まえるならば、多民族的な歴史の始点と到達点という関係性を想定することも可能である。いずれの単元も諸国民のエルサレム巡礼を他の既存の思想と結び付けることによって、この思想が聖書の思想に対し補完的な機能を有する正当な思想であることを主張する。

詩編には儀礼的背景を匂わせるものもあるが、諸国民のエルサレム巡礼の思想を含む詩編が何らかの儀礼の中で歌われたのであれば、一つの救済のモチーフとして、つまり新たなヤハウェの介入に対する期待として、この思想がそのような場において一般的に広められ、受け入れられていった可能性が浮上する。ただし、各詩編の釈義でも述べた通り、その儀礼を同定することは困難である。

また、先述の通り、イスラエルの民に主眼を置く宮詣での詩編には、諸国民のエルサレム巡礼に見られるような全世界的な人類のヤハウェに対する奉献や帰依といったモチーフ

²²⁷⁵ 創 12:3; 18:18; 22:18; 26:4; 28:14。他に詩 72:17; エレ 4:2 も参照。

は見られない。他方、諸国民のエルサレム巡礼の思想においては、イスラエルの民の巡礼に関する言及が、捕囚民の帰還に関するものを除いてはゼカ 8:23 に留まる。さらに、両者を対比するならば、以下のような特徴を挙げることが可能である。(一) エルサレム中心主義的な主張や、エルサレムを救済や祝福、平和の基と見なすといった点。(二) 預言書との関連²²⁷⁶。この点は類似するモチーフを異なる視座で用いた二つの思想が、共通の資料を用いていたことを示唆する。預言書の思想と宮詣での詩編の関連に関しては、ペルシア時代に詠まれた詩編がバビロニア時代の預言書の思想を反映するものが多いが、先述の通りイザ 2:3; ゼカ 8:21 に見られる諸国民の台詞の背景には、詩 122:1 に見られるようなイスラエルの民の巡礼の様子が反映されていると考えられ、両者の双方向的な関連性も推測される。両者の関連性は視座の異なる思想が別々の文脈から生じたのではなく、共通の或いは非常に近い文脈から派生したことを意味する。(三) 諸国民のエルサレム巡礼の思想はペルシア時代における新しいヤハウエの救済として期待され、その背景には政治的な要素が含まれていた。一方で、宮詣での詩編にはこれに類する期待が希薄である。宮詣での詩編の中には詠み手の敵対者を想定するものもあるが²²⁷⁷、その場合においても敵対者が同胞であるか異邦人であるかといった点は曖昧である。(四) 両者の相違は詠み手の立ち位置にも現れる。諸国民のエルサレム巡礼において、その思想の担い手はエルサレムに立ち、エルサレムからの視座で語る。他方、宮詣での詩編では詠み手の視線はエルサレム外からエルサレムに向けられており、立ち位置が真逆である。以上の共通項や類似或いは相違は何を意味するか。共通項や類似に関してはいずれの思想もペルシア時代の聖書の思想的文脈に位置づけることが可能である。相違に関してはそれぞれの思想の視座の違いが顕著であり、一方の思想が他方に対して否定的な立場を取るものと想定することはできない。また、諸国民のエルサレム巡礼の各単元の釈義でも明らかなように、両者の直接的な関連性は緊密とは言えない。この特徴はこれらの思想が同時期に共通の文脈から派生した異なる主題に注目したものであり、一方向の直接的な依存といった関係性の可能性は希薄であるということを示唆する。

²²⁷⁶ 詩 122:1 とイザ 2:3; ゼカ 8:21、詩 126:2 とイザ 45:22; 52:10; エレ 33:9; 50:46、詩 130:7 とイザ 50:2; 51:11。

²²⁷⁷ 詩 120; 121; 123; 124; 125; 129; 132。

4-3-b 聖書外資料との関連

ディアスポラの存在を証言する資料においては混淆主義的な要素を持つヤハウエ信仰が各地に拡散しており、ヤハウエを祀った神殿も複数存在することが明らかとなる。しかしながら、諸国民のエルサレム巡礼の思想においては、同時代の聖書の思想と同様、混淆主義的なヤハウエ信仰や他の聖所の存在は想定されておらず、むしろ暗示的にそれらに対して否定的な立場を取るものと考えられる。ディアスポラの帰還に言及する単位においては唯一の聖所にいる唯一神に対する帰還が期待されており、イザ 56:1-8 以下の単位における律法を重んじた傾向においても、その律法主義的な傾向により混淆主義的なヤハウエ信仰や他の聖所の存在は否定される（イザ 56:1-8 に見られる他の第三イザヤ書思想を踏まえた批判的性格はこのようなディアスポラの傾向に対しても有効に機能する）。

さらに、これまでに見てきたように、諸国民による奉獻のモチーフを伴う諸国民のエルサレム巡礼の思想においては、その奉獻に朝貢の意図が重ねられるが故に、また、王的ヤハウエのモチーフを含む単位においては、その全世界的な支配の実現が想定されているが故に、諸国民のエルサレム巡礼の思想を含む単元の多くは政治的な要素を内包している。これらの思想の中でペルシア帝国を名指す単位は一つもないが、史的背景を考慮するのであれば、宗主国たるペルシア帝国と属州たる自身の関係の逆転が想像されているものと考えられる。

先述の通り、この点が最も顕著な単位はイザ 60 であり、この単位はアフラマズダやペルシアの王の権威に対して否定的な立場を取る。さらに、イザ 60 に代表される単位がペルシアとの関係を想定しているが故に、それらの単位に反映されているヤハウエの支配像には、帝国主義的な要素も含まれる。ただし、その中でも特徴的な点は、諸国民に対するヤハウエの支配の実現に、武力による支配というモチーフがほとんど見られないという点である。ヤハウエによる支配の実現に先んじてヤハウエの戦闘のモチーフが適用される例は詩 76 に見られるが、その場合においてもヤハウエが諸国へ攻め入るということはない。むしろ、そこで意図されているのは戦争や武力の否定である。武力の否定や、ヤハウエの支配が真の平和を実現するという思想はイザ 2:2-5（ミカ 4:1-5）；60；66:18-21；ハガ 1:15b-2:9 にも見られる。さらに、これに類する思想が同時代に新たな指導者として期待さ

れたゼルバベルにも求められている²²⁷⁸。平和的な支配或いは少なくとも武力による強要を強調しない各属州の自発的な服従という思想はペルセポリスのアパダナレリーフにも見られ、それはイザ 60 に反映されているが、これに先行するハガ 1:15b-2:9; ゼカ 4:6 に既にその萌芽が見られるため、聖書における平和的支配の思想がペルシア帝国の思想にのみ依拠するものと断言することはできない。さらに、このような思想の背景には同時代のユダの非武装化の実情が反映されていると考えられる。

「再建されたユダヤ教国家が政治的にはペルシアの一属州として非武装化される中で、ヤハウェによる諸王の撃破という、王国時代の『シオン神学』にあった軍事的要素は後退し、それに変わって、世界の非軍事化と諸民族によるヤハウェ帰依の思想が顕著な形をとるのである。地上から戦争が止み、諸国民がヤハウェの民として平和を享受する時代の到来が強く望まれることになる(イザ 2:4 [=ミカ 4:3]、60:3、ゼカ 2:15、8:22、9:10 等。詩では 22:28、67:8、72:8-11、96:7-9、102:23 等)²²⁷⁹」。

また、ペルシア帝国の思想との関係において問われなければならない点は、諸国民のエルサレム巡礼の思想とペルシアの支配の関係である。先述の通り、ペルシアは帝国の権威に服する限りにおいて、各属州の文化や宗教に対する寛容な政策を執っていた。諸国民のエルサレム巡礼の思想はヤハウェが神であるが故に、常に宗教的な要素が含まれる。一方で、王的ヤハウェによる全世界的な支配の思想に、ペルシア帝国の権威に対する譲歩は見られない。よって、この問いは諸国民のエルサレム巡礼の思想が反ペルシア的であるか否かという問いに結び付く。

諸国民のエルサレム巡礼の思想にはペルシア帝国の権威に対する否定的な要素が含まれる。この思想において、神や王的支配者にはヤハウェのみが想定されており、エルサレムは聖地兼王都として世界の中心に据えられる。これらの特徴は間接的或いは暗示的にペルシアの権威に対して否定的である。これが直接的或いは明示的でない理由としては、諸国民のエルサレム巡礼の思想が上記のような立場を取る一方で、ペルシア帝国の支配下にある属州としての立場から、何らかの配慮が働いた可能性も考えられるためである。これらの思想はいずれもペルシアやその王を名指すことはなく、イザ 66:19 の地名リストにユ

²²⁷⁸ ゼカ 4:6。

²²⁷⁹ 月本『詩篇の思想と信仰 II』272 頁。

ダの東方が含まれない。これまで見てきたように、同時代の聖書の思想にはペルシアに対する配慮が見られる。属州という立場と文化的、宗教的復興の間には期待と現実の衝突が少なからずあったものと考えられる（この点はゼルバベルに対する期待とその後退に最もよく反映されている）。そのため、先の問いに対しては以下のような回答が適切となる。諸国民のエルサレム巡礼はペルシア帝国との立場の逆転の要素を含む点において反ペルシア的と言えるが、これを明白に強調しない点においてはその要素が意図的に抑制されている。

4-4 諸国民のエルサレム巡礼の思想の担い手と聴衆

諸国民のエルサレム巡礼は預言書、詩編、申命記史家と多様な人々の手によって、一つのモチーフとして各単元に組み込まれている。聖書の思想の担い手に関してはスミスが *Palestinian Parties and Politics* で論じており、ヤハウェ宗教における多様性を論証しているが、この論述に対しては以下のような批判も見られる。

「スミスの論文は捕囚期以前の時代に対して最もよく機能するものと思われる。捕囚期以前の時代に対する分析の有用性は捕囚後の状況における場合において、すぐに後退する (Smith, *op. cit.*, pp. 110-111)。この点に関して論点は他の神々に対する礼拝ではなく、新しい問題、つまりは純潔に関する律法の問題に向けられる。派閥への回心は今や「地の民の穢れから自身を分離した者達」と記される。論文は重要な転換をなすのである。それは最早「混淆主義者達」とヤハウェのみ派閥の対峙ではなく、今や融合主義者達と排他主義者達の対峙となっているが、しかしながら、両者が必ずしもスミスの元々の分類の直接の後継者というわけではない。実際は、多くの場合において、必ずしも「排他主義者達」の抗議が宗教的基盤を有していたかは明白ではない²²⁸⁰」。

グレイビーの上記の批判はスミスの論旨の変調を指摘するものであるが、スミスはペルシア時代の混淆主義者の存在を無視してはいない。むしろ、聖書外資料をも引き合いに出

²²⁸⁰ Grabbe, *op. cit.*, pp. 257-258.

し、彼が捕囚期以前の時代に想定したような、混淆主義的なヤハウエ信仰がペルシア時代においても実在したことを指摘している²²⁸¹。ペルシア時代においても尚、スミスはヤハウエのみ派閥と混淆主義者というヤハウエ信仰における大きな区分を想定しているのである。

ペルシア時代の新たな観点に対しても時代背景を踏まえるのであれば必然と言える。エズラ、ネヘミヤ記の関心の一つに自他の区分が挙げられる。このような区分に関しては(一) 政治的区分 (二) 出自による区分 (三) 宗教的区分が考えられる。(一) に関しては独立した国家としての形態を持たないペルシア時代のエルサレムやユダにおいては機能しない。

(二) エズラ、ネヘミヤ記の純血主義的傾向は出自による区分に重きを置くが、異民族間の結婚が一般的であった背景において、この区分がどれだけ厳密に機能したかは不明である。(三) は上記の多民族的な背景において上記の二点よりも明確に機能する。同時代において律法の権威が強調されたが、自他の区分という問題においても律法は有効に機能する。よって、純潔に関する律法の問題が取り上げられることは、エズラ、ネヘミヤ記に代表される同時代の聖書の主人公らの関心において必然である。

融合主義に関する議論も同時代の背景に位置付けられる²²⁸²。スミスはペルシア時代のイスラエルの民を (一) バビロニア捕囚の際にユダに残された人々 (当地の派閥 (local party)) (二) 捕囚から帰還したヤハウエのみ派閥 (三) 捕囚から帰還した祭司 (ヤハウエのみ派閥と混淆主義者が混在する) に三区分する²²⁸³。(一) の当地の派閥に関しては混淆主義的なヤハウエ信仰の支持者と考えられる²²⁸⁴。彼らは「周辺の人々と密接な関係を持っており、エズラ、ネヘミヤ両者はそのような関係に対し論争した²²⁸⁵」。(二) に関してはエズラ、ネヘミヤも含む唯一神教的なヤハウエ信仰の担い手である。(三) 祭司に関してはヤハウエのみ派閥と混淆主義的な人物が混在したが、ネヘミヤによって後者は排除される²²⁸⁶。

融合主義に関してはエズラ、ネヘミヤと対峙した人々が想定されているため、(一) と (三) の一部の人々がこれに属するものと考えられる。他方、排他主義²²⁸⁷にあたる人物は

²²⁸¹ Smith, *op. cit.*, pp. 62-74.

²²⁸² 上記のグレイビーの指摘に反して、スミスは「融合主義 (assimilationist)」と「排他主義 (exclusivist)」のという語彙を用いた対立構造を示していない。

²²⁸³ *Ibid.*, pp. 80-81.

²²⁸⁴ *Ibid.*, p. 80

²²⁸⁵ *Ibid.*

²²⁸⁶ *Ibid.*, p. 111.

²²⁸⁷ グレイビーは「排他主義 (exclusivist)」という表現を用いているが、スミスが「排他 (exclusiveness)」という場合は唯一神信仰を理由とする多神教に対する態度を意味する (*Ibid.*, pp. 259-260 の索引に該当する箇所を参照)。

(二) や (三) のヤハウエのみ派閥である。融合の対象に関してスミスは明確な定義付けをしていないが、(一) における周辺の人々との密接な関係の例として異邦人との婚姻や、当地の権力との結び付きが挙げられている（そのため、これらの区分は本論における民族主義や超民族主義とも一致しない）²²⁸⁸。このような観点はペルシア時代の多様性と複雑な民族間の関係を反映しており、各々の問題が総じて宗教的な観点のみで判断し得るかという点については疑わしい。そのため、スミスが融合主義という観念をペルシア時代に適用したことは合理的と言える。

以上の点から次のことが言える。グレイビーの批判にもかかわらず、スミスが提示した混淆主義とヤハウエのみ派閥というヤハウエ信仰に関する大きな区分はペルシア時代においても有効である。純潔に関する律法の問題や融合主義の問題はペルシア時代の聖書の主人公らの動向や、同時代の複雑化した当地の対外的な異邦人との関係を反映しており、特に後者に関しては混淆主義とヤハウエのみ派閥といった区分のみで論じることは困難である。

スミスは同書において、「全ての諸民族が最終的にはヤハウエを礼拝するようになるという多くの預言²²⁸⁹」が「ヤハウエのみ派閥」と関連すると指摘する²²⁹⁰。彼のこの指摘は本論における諸国民のエルサレム巡礼の思想に関連している。本論において取り上げた単元においても、その多様な立場の担い手にもかかわらず、ヤハウエにのみ神性を認める唯一神教的神観に関しては一貫しており、彼の指摘が当てはまる。ただし、これに関連するスミスの以下の見解には一考が必要である。彼は全人類的なヤハウエ帰依の思想が周辺諸国に拡散したヤハウエ信仰を前提するものと考えるのである²²⁹¹。先述したように、ヤハウエ信仰は(それが聖書の推進する唯一神教的な信仰ではなく混淆主義的なものであっても)アッシリア及びバビロニアによる侵攻により周辺諸国に拡散された。多神教的な要素を持つ混淆主義的なヤハウエ信仰は各地の信仰の中に溶け込んだものと考えられ、恐らくは各地の人々もそれによってヤハウエという神の存在を知ったものと推測される。全人類的な帰依という点に関して、混淆主義的なヤハウエ信奉者がそこに含まれる可能性は否定できない。エルサレム以外の場におけるヤハウエ信仰の存在に関して、エルサレムの知的階層が認知していた可能性は考えられる。よって、スミスの上記の見解を完全に否定するこ

²²⁸⁸ *Ibid.*, p. 81, 187.

²²⁸⁹ *Ibid.*, p. 70.

²²⁹⁰ *Ibid.*, p. 184.

²²⁹¹ *Ibid.*, p. 70.

とはできない。しかしながら、以下の理由から全世界的なヤハウエ帰依の思想の源流を拡散したヤハウエ信仰との関連のみを手掛かりに探求することには疑問が残る。

スミスの論旨によると混淆主義者とヤハウエのみ派閥は対峙する。異邦に拡散したヤハウエ信仰の実態は主に前者に位置付けられ、聖書の思想の担い手は後者である。唯一神教的及び律法主義的なヤハウエ宗教の形成を推進したペルシア時代の聖書の担い手たちが、前者の存在をどの程度肯定的に評価したであろうか。聖書は同時代の他のヤハウエの聖所について言及せず、異教的要素は同時代の預言者の告発の対象となっている²²⁹²。拡散したヤハウエ信仰に関する言及としてスミスはマラ 1:11 を例示するが、この箇所意図はエルサレムの不正な祭司に対する審判にあり、預言者がその存在を認知していたとしても各地に散在するヤハウエを祀った聖所を肯定的に評価したものとは言い難い²²⁹³。さらに、本論において取り上げた單元においてディアスポラの参与が示される例は上記のゼカ 8:23 の他には見られない（しかも、そこにおいてもユダの男が伝道者的な役割を果たしたとは言い難い）。巡礼に際して呼び掛けがなされる單元においても、その話者はディアスポラではなく諸国民である。また、諸国民のエルサレム巡礼の思想において主導的な役割を担うのはヤハウエであり、ディアスポラではない。この思想においてディアスポラが積極的な役割を果たすことは強調されていないのである。よって、これらの点からスミスの見解に対し以下の結論が導き出される。全世界的なヤハウエ帰依の思想の背景に拡散したヤハウエ信仰の実態に対する認知があった可能性は否定できない。しかしながら、各地のヤハウエを祀った神殿や共同体に関する言及は希薄であり、それらの積極的な関与がこの思想において期待されているとは言い難い。聖書における全世界的な人類の帰依の思想に関しては聖書の思想の文脈との関連を探った方がより効果的である。

また、これまでに見てきたように、ペルシア時代のヤハウエのみ派閥に関しても、それ

²²⁹² イザ 57:5-9; 59:4; 65:11; 66:17; ゼカ 13:2-6; マラ 2:11。

²²⁹³ 他にもエルサレム中心主義的な思想とは異なる全世界的なヤハウエ帰依の思想がイザ 19:19-25; ゼファ 2:11 にも見られる。イザ 19:19-25 はスミスの見解が該当し得る一つの例である。しかしながら、この箇所の時代背景には議論があり (Wildberger, *Isaiah 13-27*, p. 265)、その時期はヘレニズム時代まで下る可能性も考えられるため (*Ibid.*, p. 282)、ペルシア時代の議論に適切とは言えない。ゼファ 2:11 は全世界的なヤハウエの審判に起因するため、ディアスポラのヤハウエ信仰が重要な役割を果たすとは考え難い。また、この箇所にも時代に関する議論があるが、アッシリア時代に位置付けられる可能性を否定することはできないため (O'Brien, *op.cit.*, pp. 117-119; Sweeney, *op. cit.*, p. 516)、広範囲のディアスポラの存在を前提とするスミスの論旨に合致せず、また、これがディアスポラによる異邦のヤハウエ信仰を反映したものとは言い難い。

が一枚岩ではなかったことが推測される。エズラ、ネヘミヤ記の思想も唯一神教的な神観によって記されているが、先述の通り諸国民の立場を巡って本論で取り上げた単元との間に相違が見られる。諸国民のエルサレム巡礼の思想においても、詩 47 にはイスラエルの民の選びの思想と全世界的な支配者たるヤハウェの思想の均衡を模索する試みが見られ、全ての単元において民族主義的な枠組みの超越のみが強調されたわけではない。これらの例は同時代において、唯一神教的な神観という点で一致する人々の中でも多様な立場が存在したことが、聖書の思想が既存の思想とそこから派生した新しい主張や諸々の立場、新しい時代背景といった諸要素の中で動的に練磨されていったことを示唆する。

さらに、ペルシア時代において律法の権威はエルサレムを中心とした限定的な範囲でのみ有効であった可能性が考えられるが、ヤハウェのみ派閥の活動も類似の範囲内における限定的な活動であった可能性が推測される。聖書が証言する彼らの活動範囲はエルサレムを中心としたものと、ダニエル書やエステル記が題材としたようなバビロニア地方に限定される。ただし、ムラーシュ文書においても混淆主義的な要素が確認されるため、バビロニア全域における活動範囲というのは考え難い。よって、彼らの活動範囲はエルサレム周辺とバビロニア地方の一部に限定される。

以上の点から諸国民のエルサレム巡礼の思想の担い手像が推測される。これらの単元に関してはいずれもエルサレムを中心とした視座で語られているため、エルサレムにおけるヤハウェのみ派閥がその担い手であったと想定される。この派閥は唯一神教的な神観において一致するが、民族主義的な観点の相違や、本論でも取り上げた各単元の多様な担い手（預言者、申命記史家、各詩編の作者）から、これに属する人々が一定の立場にあったとは考え難い。よって、本論で取り上げた思想の担い手に関してはヤハウェのみ派閥に属する超民族主義的な思想を有する人々といった大きな区分を想定することが適切と考えられる。各単元には幅広く他の聖書箇所との関連が認められるため、いずれも他の思想や伝承を用いることが可能であった知的階層によるものと考えられる。また、イザ 60 にはペルシア帝国の思想との関連が確認されるが、先述のようにこれにはペルシア帝国の支配に勝るヤハウェの威力を主張する意図が見られるため、これを融合主義と見なすことは不適切である。

また、諸国民のエルサレム巡礼が語られた場がエルサレムであることは、上記の担い手像から推測されるが、それらはどのような聴衆を想定していたのか。最も大きく聴衆を区分するならば、その可能性はイスラエルの民（同胞）か異邦人かということになるが、諸

国民のエルサレム巡礼が救済預言の思想的文脈から派生したことを踏まえるならば、これらは前者に向けられたものと考えるのが適切である。ダレイオス一世の思想の外枠を拝借したイザ 60 でさえも、ペルシア帝国に対する自身の優位性を宗主国に主張するものと解するよりは、ペルシア帝国の支配下でありながらも、真の神はヤハウェであるということをイスラエルの民に主張するものと解する方が、その全体の内容からしても適切である。この単元で希望として告げられている捕囚民の帰還や城壁の修復、エルサレムを中心とした平和の実現はいずれもペルシア帝国の支配を揺るがすものではなく、イスラエルの民との関係の中で意味をなす希望である。聴衆という点では異邦人への呼び掛けを含むイザ 56:1-8 が特徴的であるが、釈義でも述べた通り、この単元には不正なイスラエルに対する批判の意図も見られるため、この単元にも内的な聴衆が想定されていたものと考えられる。この単元の異邦人は、その出自において異邦人であるものの、その嘆きの内容からして、既にヤハウェに帰依しているものと考えられるため、対外的な宣告という要素は薄い。

さらに、聴衆として想定されるイスラエルの民の範囲に関してはエルサレムの修復に関する言及、三人称の捕囚民の帰還²²⁹⁴、エルサレムを中心とする視座といった点から、これがディアスポラをも含む可能性に関しては疑わしい。「ペルシア時代に編纂された聖書は大いなる権威として既に中心地域とバビロニアのディアスポラに享受されていたにちがいないが、帝国内の他のユダヤ人共同体を束ねることは考慮されていなかった²²⁹⁵」というゲルステンベルガーの見解はこの点にも応用し得る。これらの点から、諸国民のエルサレム巡礼の思想の聴衆にはエルサレム周辺のイスラエルの民が想定されていたものと考えられる。

ただし、これらの思想がエルサレム周辺のイスラエルの民の耳にのみ入ったとは考え難い。諸国民のエルサレム巡礼を詠う詩編には祭儀的な背景が推測されるものもあり、これらが何らかの祭儀や儀礼の場で詠唱された蓋然性は高い²²⁹⁶。そうであるならば、元々は同胞を聴衆として想定していたとしても、実際はその想定以上の人々が耳にした可能性が考

²²⁹⁴ エレ 3:14 には二人称の帰還が見られるが、エレ 3:14-18 の釈義でも述べたようにこの単元には段階的な形成が推測される。諸国民のエルサレム巡礼のモチーフが見られる 17 節は 14b-15 節に対する後代の拡張部分 (16-18 節) に位置付けられ、18 節では三人称の彼らの帰還が告げられる。

²²⁹⁵ Gerstenberger, *op. cit.*, p. 138.

²²⁹⁶ ネヘ 9 に見られる罪の告白の詩的性格、ネヘ 12:27 以下の城壁の落成式における賛美の様子、ペルシア時代の文脈にしか見られず、祭司らと共に神殿に関連付けられる משרר 「歌い手」 (Mandelkern, *op. cit.*, p. 1165) 等の証言はペルシア時代の祭儀において歌が重視されたことを示す。

えられる。この点はエルサレムにおける王の即位を疑うサンバラトの手紙からも推測される。この手紙の背景にゼルバベルに対する期待があったとしても、そのような謀反とも解され兼ねない思想ですら、当時のペルシア政府側の人物の耳に入っているのである。とは言え、ユダによる謀反や当地に対するペルシア帝国の鎮圧といった記録は残されていない。この点は王的ヤハウェによる全世界的な支配の実現を主張する思想であっても、対外的に強調されたのではなく、属州における一宗教内の思想として、エルサレムを中心とするヤハウェ宗教の中で語られた可能性を示唆する。

5 章 結

本論は積義及び思想史的考察の成果として、以下の結論を提示する。

- ・ 諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む単元は積義によって、いずれもペルシア時代に位置付けられる。ただし、各単元の意図や構成に関しては、各々の特徴（文体、構成、内容、他の思想の引用の対象やその手法、想定される祭儀的な背景の有無）が異なっており、全ての単元に共通する一定の枠組みを想定することは困難である。
- ・ 諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む単元は明確な区分として「諸国民による奉獻」と「諸国民の帰依」に二分することが可能であるが、積義に基づくより詳細な単元同士の関連においても、この区分は有効に機能する。
- ・ 諸国民のエルサレム巡礼の思想の背景には政治的な要素（宗主国との立場の逆転）と宗教的な要素（ヤハウェを神とする全世界的な唯一神信仰の完成）が推測されるが、いずれの単元においても神ヤハウェが唯一の支配者に位置付けられるため、より政治的な傾向の強い単元であっても宗教的な要素が排除されることはない。
- ・ 諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む単元は、各単元に見られる共通の特徴から上記の二区分よりも仔細な七区分を想定することが可能である。さらに、各区分内の単元は伝承史的な手法により時系列的な配列を形成することが可能である。また、各区分は他の区分に対して独立するのではなく、各区分内の単元間において複雑な関係性を持つ。
- ・ 諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む各単元を時系列的に配列することにより、このモチーフを含む思想の思想史的な動向に言及することが可能となる。より早い段階においてこのモチーフは捕囚民の帰還やシオンの復興に関するヤハウェの救済の文脈に組み込まれていたが、それらの希望が実現するにつれ、ヤハウェによる新たな救済或いはその支配の実現を証するモチーフとなった。
- ・ 諸国民のエルサレム巡礼の思想は同時代の聖書内外の資料との比較による思想史的位置付けが可能である。この思想はヤハウェによる全人類的な受容を意図するため、エズラ、ネヘミヤ記に代表される民族主義的な主張と相克する。諸国民のエルサレム巡礼の思想に見られる超民族主義的な傾向も、エズラ、ネヘミヤ記に見られる民族主

義的な主張も、どちらも先行する聖書の思想と関連付けることが可能であり、それらを論拠にそれぞれの立場の正当性を示すことが可能である。

- いずれの思想の背景にもペルシア時代により強調されるようになった律法主義やエルサレム中心主義の影響が見られる。諸国民のエルサレム巡礼の思想においてはアッシリアとの対外的な関係以降預言書によって主張されてきた全世界的な支配権を有する神ヤハウエの思想や、第二イザヤ書の預言者によって強調された唯一神信仰と思想史的に関連付けられる。
- 両者の相克に対しては律法（逆転的）や歴史（バベルの塔、アブラハムに対する約束、ソロモンの第一神殿奉献の祈り）との関連付けによって、諸国民のエルサレム巡礼の思想の正当性が主張された。また、詩 47 のように民族主義と超民族主義の調和を図る单元も見られる。いずれの立場においてもヤハウエを神とする唯一神信仰が守られており、モートン・スミスが提唱したペルシア時代のヤハウエのみ派閥の中に更なる派閥が存在したことが推測される。
- 諸国民のエルサレム巡礼の思想の拡散を考慮するのであれば、超民族主義的な立場においても特定の立場を想定することはできず、預言者、祭儀に関連する人物、預言書の編集者、申命記史家といった多様性が確認される。思想史モデルを踏まえるならば、諸国民のエルサレム巡礼の思想を初めに明文化したのはハガイ、ゼカリヤといったペルシア時代初期の預言者と考えられるが、預言者以外の担い手の存在はこの思想が一つの救済のモチーフとして受け入れられていった様子を暗示する。
- ペルシア時代の長期に渡って様々な担い手によってこのモチーフが適用された背景に関しては、聖書が証言する同時代のイスラエルの民の自覚と関連する。神殿の再建や城壁の修復を経た時点においても彼らはペルシア帝国に隷従する身であり、ヤハウエによる新たな救済の実現が期待された。
- 諸国民のエルサレム巡礼の思想には宗主国と属国の関係を逆転するような思想もみられるが、これは宗主国に対する自身の優位性を対外的に主張するためではなく、ペルシア帝国の支配下にあっても真の神、真の支配者がヤハウエであるということをイスラエルの民に主張するものと考えられる。
- いずれの单元にも他の聖書の思想との関連が見られるため、その担い手は識字者であったと考えられる。祭儀的な用途が推測される詩編においてもこのモチーフが適用されている点はこの思想がヤハウエによる救済に関連するものとして一般的に受容さ

れていた可能性を示唆する。

以上、聖書における諸国民のエルサレム巡礼のモチーフを含む思想はいずれもペルシア時代（ゼカ 14:16-19, 20-21 がネヘ 8:13-18 と関連すると考えられるため、諸国民のエルサレム巡礼の思想が明文化された範囲はペルシア時代の初期から中期に位置付けられる）の思想史的背景に位置付けられる。ただし、これに関連する思想は、より後代のダニエル書²²⁹⁷やイザヤの黙示録²²⁹⁸、トビト記²²⁹⁹にも見られるため、ペルシア時代を経ても継承されていたものと考えられる。これらの関連する思想はいずれもプトレマイオス朝からセレウコス朝の時代に位置付けられるが²³⁰⁰、歴史の大きな転換期において、真の支配者ヤハウェに関する思想が再び活性化したことは偶然ではないであろう。

バビロニア捕囚後の新しいイスラエルの民の形成が求められる時代において、諸国民のエルサレム巡礼の思想の担い手たちは超民族主義的な主張をなしたが、これは出エジプト伝承（或いはそれ以前）にまで遡る選り抜きの思想との断絶を求めたものではない。本論で取り上げた幾つかの単元の背景には出エジプト伝承からの影響が見られた。この時代において、民族主義的な思想が人と神の関係に主眼を置いたものとするならば、諸国民のエルサレム巡礼の思想の担い手たちは神の神性に主眼を置いたと言える。諸国民のエルサレム巡礼の思想の担い手たちが重んじたものは国家の滅亡と帰還を通して示された、または聖書の主人公らによって明確化された、人間的な権威を凌駕する全世界的な威力を持つ唯一の神の神性である。諸国民のエルサレム巡礼はそのような背景にあって、ヤハウェの神性を証する新たな救済のモチーフとしてヤハウェ信仰の中に広まっていったものと考えられる。

²²⁹⁷ ダニ 7。

²²⁹⁸ イザ 25:6。

²²⁹⁹ トビ 13:9ff; 14:5-7。

²³⁰⁰ シュミート、前掲書 320-321、345-347 頁。

文献表

聖書

ヘブライ語聖書底本

Deutsche Bibelgesellschaft, *Biblia Hebraica Stuttgartensia: Editio Minor*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

ギリシャ語七十人訳聖書

Brenton, L. C. L., *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, Massachusetts: Hendrickson, 2013.

死海写本

Abegg Jr., M., Flint, P., Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls Bible: the Oldest Known Bible Translated for the First Time to English*, New York: Harper Collins, 1999.

Burrows, M., *The Dead Sea Scrolls of Mark's Monastery Vol. 1: the Isaiah Manuscript and Habakkuk Commentary*, New heaven: the American Schools of Oriental Research, 1950.

The Israel Museum, *Digital Dead Sea Scrolls*, <http://dss.collections.imj.org.il>. 2015 年 11 月 29 日参照。

Martinez, F. G., Tigchelaar E. J. C., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Michigan, Eerdmans, 1997.

———. *The Dead Sea Scrolls Study Edition Vol. 2*, Michigan, Eerdmans, 1998.

日本語訳聖書

旧約聖書翻訳委員会『旧約聖書 I 律法』岩波書店、2004 年。

———.『旧約聖書 II 歴史書』岩波書店、2005 年。

———.『旧約聖書 III 預言書』岩波書店、2005 年。

———.『旧約聖書 IV 諸書』岩波書店、2005 年。

共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、1987、1988 年。

日本聖書刊行会『聖書 新改訳』いのちのことば社、2008 年（第 3 版）。

参考文献

- Aalen, S., “אֶרֶץ”, *TDOT Vol. 1* (1974), pp. 147-166.
- Achtmeier, E., *Nahum-Malachi*, Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta: John Knox Press, 1986.
- Ackroyd, P. R., *Exile and Restoration*, Philadelphia: The Westminster Press, 1968.
- Aharoni, Y., *PEQ 95* (1963), pp. 3-4.
- Albertz, R., *History of Israelite Religion in the Old Testament Vol. 1: From the Begginings to the End of the Monarchy*, Louisville: John Knox Press, 1994.
- . *History of Israelite Religion in the Old Testament Vol. 2: From the Exile to the Maccabees*, Louisville: John Knox Press, 1994.
- Albertz, R., Nogalski, J. D., Wöhre, J. (eds.), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve: Methodological Foundations, Redactional Processes, Historical Insights*, Berlin: De Gruyter, 2012.
- Albright, W. F., “A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII)”, *HUCA 23* (1950), pp. 1-39.
- . *Archaeology and the Religion of Israel*, Louisville, London: Westminster John Knox Press
- Alfaro, J. I., *Justice and Loyalty: A Commentary on the Book of Micah*, Edinburgh: W. B. Eerdmans, 1989.
- Allen, L. C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Micah*, London: W. B. Eerdmans, 1976.
- . *Jeremiah*, Louisville, London, Westminster: John Knox Press, 2008.
- . *Psalms 101-150*, WBC, Texas: Word Books Publisher, 1983.
- . *Psalms 101-150, Rev. ed.*, WBC, Nashville, Dallas, Mexico City, Rio De Janeiro: Thomas Nelson, 2002.
- Amsler, S., “עֶמֶד”, *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 921-924.

- . “קיום”, *TLOT Vol. 3* (1997), pp. 1136-1141.
- Andersen, F. I., Freedman, D. N., *Micah: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 2000.
- Anderson, A. A., *The Book of Psalms Vol. 1*, New Century Bible, London: Oliphants, 1972.
- . *The Book of Psalms Vol. 2*, New Century Bible, London: Oliphants, 1972.
- Auffet, P., “Essai sur la structure littéraire du Psaume LXXXVI”, *VT* 29 (1979), pp. 385-402.
- Batten, L. W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, The International Critical Commentary, New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Batto, B. F., Roberts, K. L. (eds.), *David and Zion: Biblical Studies in Honor of J. J. M. Roberts*, Indiana: Eisenbrauns, 2004.
- Baer, D. A., *When We All Go Home: Translation and Theology in LXX Isaiah 56-66*, JSOTS 318, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Baltzer, K., *Deutero-Isaiah: a Commentary on Isaiah 40-55*, (trsl. by Kohl, M.), Hermenesia: a Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis: Fortress, 2001.
- Berlin A., *Zephaniah: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1994.
- Berquit, J. L. (ed.), *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*, SBL 50, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Beuken, W. A. M., *Haggai-Sacharia 1-8: Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühexilischen Prophetie*, Assen: Van Gorcum, 1967.
- . *Jesaja 13-27*, HThKAT, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2007.
- Bewer, J. A., Smith, J. M. P., Ward, W. H., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, The International Critical Commentary, Edinburgh: T & T Clark, 1948.
- Blenkinsopp, J., *Ezra-Nehemiah: a Commentary*, London: SCM Press, 1989.

- . *Isaiah 1-39: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, New Heaven, London: Yale University Press, 2000.
- . *Isaiah 40-55: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, New Heaven, London: Yale University Press, 2002.
- . *Isaiah 56-66: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, New York: Doubleday, 2003.
- Boda, J. M., Floyd, M. H. (eds.), *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*, JSOTS 370, London : Sheffield Academic Press, 2003.
- . *Tradition in Translation: Haggai and Zechariah 1-8 in the Trajectory of Hebrew Theology*, New York, London: T & T Clark, 2008.
- Botterweck, G. J., and Ringgren, H., *Theological Dictionary of the Old Testament Vol. 1-15*, Michigan: W. B. Eerdmans, 1978-2006.
- Breneman, M., *Ezra, Nehemiah, Esther*, The New American Commentary, Tennessee: Broadman & Holman, 1993.
- Briggs, C. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms Vol. 1*, The International Critical Commentary, Edinburg: T & T Clark, 1906.
- . *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms Vol. 2*, The International Critical Commentary, Edinburg: T. & T. Clark, 1907.
- Bright, J., *Jeremiah: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1965.
- Brown, F., Driver, S., Briggs, C., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Massachusetts: Hendrickson, 1906.
- Broyles, C. C., *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: a Form-Critical and Theological Study*, JSOTS 52, Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Broyles, C. C., Evans, C. A. (eds.), *Writing and Reading the Scrolls of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition Vol. 1*, VTS 70, Leiden, New York, Köln: Brill, 1997.
- Bruggemann, W., *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*, Michigan, Cambridge: W. B. Eerdmans, 1998.
- . *Old Testament Theology: an Introduction*, Nashville, Abingdon Press, 2008.
- . *The Message of the Psalms: a Theological Commentary*, Minneapolis:

- Augustsburg, 1984.
- . *The Theology of the Book of Jeremiah*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . *To Build, to Plant: a Commentary on Jeremiah 26-52*, International Theological Commentary, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1991.
- . *To Pluck Up, to Tear Down: a Commentary on the Book of Jeremiah 1-25*, International Theological Commentary, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1988.
- Bruggemann, W., Bellinger Jr., W. H., *Psalms*, New Cambridge Bible Commentary, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Buttenwieser, M., *The Psalms: Chronology Treated with a New Translation*, The Library of Biblical Studies, New York: KTAV Publishing House, 1969.
- Butterworth, M., *Structure and the Book of Zechariah*, JSOTS 130, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Caroll, R. P., *Jeremiah: a Commentary*, London: SCM Press, 1986.
- Chamberlain, G. A., *The Greek of the Septuagint: a Supplemental Lexicon*, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2011.
- Childs, B. S., *Isaiah*, London: Westminster John Knox Press, 2001.
- Clements, R. E., *Isaiah 1-39*, New Century Bible Commentary, London: W. B. Eerdmans, 1980.
- . 『エレミヤ書』(佐々木哲夫訳) 日本基督教団出版局、1991 年。
- Clines, D. J. A., *Ezra, Nehemiah, Esther*, New Century Bible Commentary, London: W. B. Eerdmans, 1984.
- Cogan, M., *1 Kings: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 2001.
- Cogan, M., Tadmor, H., *2 Kings: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1988.
- Coggins, R. J., *The Books of Ezra and Nehemiah*, The Cambridge Bible Commentary, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1976.
- Cohen, A., *The Psalms: Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary, Second Edition*, London, Bournemouth: The Soncino Press, 1950.

- Cohen, A. (ed.), *The Twelve Prophets: Hebrew Text, English Translation and Commentary*, London: Soncino Press, 1948.
- Cole, R. L., *The Shape and Message of Book III*, JSOTS 307, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- Collins, J. J., *Joel, Obadiah, Haggai, Zechariah, Malachi*, New Collegeville Bible Commentary, Minnesota: Liturgical Press, 2012.
- Cook, P. M., *A Sign and a Wonder: the Redactional Formation of Isaiah 18-20*, VTS 147, Leiden, Boston: Brill, 2011.
- Crafer, T. W., *The Books of Haggai and Zechariah: the Revised Version*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Tokyo, Mexico City: Cambridge University Press, 1920.
- Craigie, P. C., *Psalms 1-50*, WBC, Texas: Word Books Publisher, 1983.
- Craigie, P. C., Kelley, P. H., Drinkard, J. F., *Jeremiah 1-25*, WBC, Texas: Word Books Publisher, 1991.
- Craigie, P. C., Tate, M. A., *Psalms 1-50, Second Edition*, WBC, Nashville, Dallas, Mexico City, Rio De Janeiro: Thomas Nelson, 2004.
- Dahood, M. S. J., *Psalms I: 1-50*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1966.
- . *Psalms II: 51-100*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1968.
- . *Psalms III: 101-150*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1970.
- Day, J. (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel*, Wiltshire: T & T Clark, 2005.
- De Jong, M. J., *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets: a Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies*, Leiden, Boston: Brill, 2007.
- De Sousa, R. F., *Eschatology and Messianism in LXX Isaiah 1-12*, New York, London: T & T Clark, 2012.
- De Vries, S. J., *1 Kings*, WBC, Texas: Word Books, 1985.
- . *From Old Revelation to New: a Tradition-Historical and Redaction-Critical Study of Temporal Translations in Prophetic Prediction*, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1995.
- Deissler, A., *Zwölf Propheten II: Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk*, Würzburg:

- Echter Verlag, 1984.
- . *Zwölf Propheten III: Zephanja, Haggai, Sachrja, Maleachi*, Würzburg: Echter Verlag, 1988.
- Diamond, A. R. P., O'Connor, K. M., Stulman, L. (eds.), *Troubling Jeremiah*, JSOTS 260, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Dillard, R. B., *2 Chronicles*, WBC, Texas: Word Books, 1987.
- Driver, G. R., "Birds in the Old Testament: 1. Birds in Law", *PEQ* 87 (1955), pp. 5-20.
- Duhm, B., *Das Buch Jesaia: Übersetzt und Erklärt*, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1922.
- . *Die Psalmen, 2, Vermehrte und Verbesserte Auflage*, Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922.
- Dymer, O., "Völkerwallfahrt/ Völkerkampf", *Das Bibellexikon*, 2013, <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/34263/>. 2015 年 10 月 29 日 参照。
- Eaton, J. H., *Kingship and the Psalms*, Studies in Biblical Theology Second Series 32, London: SCM Press, 1976.
- Edler, R., *Das Kerygma des Propheten Zefanja*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1984.
- Eichrodt, W., *Der Heilige in Israel: Jesaja 1-12*, Die Botschaft des Alten Testaments Bd. 17/1; Stuttgart: Calwer, 1960.
- Elliger, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi*, 8., unveränd. Aufl., ATD: Neues Göttinger Bibelwerk, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Everson, A. J., Kim, H. C. P. (eds.), *The Desert Will Bloom: Poetic Visions in Isaiah*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- Fabry, H. -J., Snijders, L. A., Ringgren, H., "נֶהֱרַ", *TDOT Vol. 9* (1998), pp. 261-270.
- Fabry, H. -J., Weinfeld, M., "מְנַחֵם", *TDOT Vol. 8* (1997), pp. 407-420.
- Fensham, F. C., *The Books of Ezra and Nehemiah*, The New International Commentary on the Old Testament, Michigan: W. B. Eerdmans, 1982.
- Fischer, G., *Jeremia 1-25: Übersetzt und ausgelegt*, HThKAT, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2005.
- Fischer, I., *Tora für Israel, Tora für die Völker: das Konzept des Jesajabuches*,

- Stuttgarter Bibelstudien 164, Stuttgart: Verlag Katholisches Biblwerk, 1995.
- Fohrer, G., *Das Buch Jesaja, 1. Band: Kapitel 1-23*, Zürcher Bibelkommentare, Stuttgart, Zürich: Zwingli Verlag, 1960.
- . *Das Buch Jesaja, 3. Band: Kapitel 40-66*, Zürcher Bibelkommentare, Stuttgart, Zürich: Zwingli Verlag, 1964.
- . *Psalmen*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1933.
- Freedman, D. N., Herion, G. A., Graf, D. F., Pleins, J. D., Beck, A. B. (eds.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1992.
- Freedman, H., *Jeremiah: Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*, London, Soncino Press, 1949.
- Friedman, R. E. (ed.), *The Poet and the Historian: Essays in Literary and Historical Biblical Criticism*, California: Scholars Press, 1983.
- Fritz, V., *1 & 2 Kings*, (trsl. by Hagedorn, A.), A Continental Commentary, Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Fuhs., H. F., “עֲלֵה”, *TDOT Vol. 11* (2001), pp. 76-95.
- Fulton, N. D., Knoppers, G. N., Grabbe, L. L. (eds.), *Exile and Restoration Revisited : Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*, Library of Second Temple Studies, London: T & T Clark, 2009.
- Gärtner J., “Jersusalem – City of God for Israel and for the Nations in Zeph 3:8, 9-10, 11-13” , pp. 269-318 in *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period*, Edited by Albertz, R., Nogalski, J. D., Wöhrle, J., London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2014.
- . *Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie*, WMANT Bd. 114, Göttingen: Neukirchener Verlag. 2006.
- Gerstenberger, E. S., *Israel in the Persian Period: The Fifth and Fourth Centuries B.C.E.*, (trsl. by Schatzmann, S. S.), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Gesenius, W., Kautzsch, E. (eds), *Gesenius' Hebrew Grammer*, (trsl. by Cowley, A. E.), New York: Dover Publications, 2006.
- Giavini, G., “La Struttura Letteraria del Salmo 86 (85)”, *RivB. 14* (1966), pp. 455-458.

- Goldingay, J., Payne, D., *Isaiah 40-55 Vol. 1: a Critical and Exegetical Commentary*, The International Critical Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments, London, New Dehli, New York, Sydney: Bloomsbury, 2014.
- . *Isaiah 40-55 Vol. 2: a Critical and Exegetical Commentary*, The International Critical Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments, , London, New Dehli, New York, Sydney: Bloomsbury, 2014.
- Goldingay, J., *Isaiah 56-66: a Critical and Exegetical Commentary*, The International Critical Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments, London, New York: Bloomsbury T & T Clark, 2014.
- Gottwald, N. K., *The Tribes of Yahweh: a Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll, New York : Orbis Books, 1979.
- Gowan, D. E., *Eschatology in the Old Testament*, Philadelphia: Fortless Press, 1986.
- Grabbe, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period Vol. 1: Yehud: a History of the Persian Province of Judah*, Library of Second Temple Studies, London, New York: T & T Clark, 2004.
- . “Ethnic Groups in Jerusalem”, pp. 145-163 in *Jerusalem in Ancient History and Tradition*, Edited by Thompson, T. L., London, New York, T & T Clark, 2003.
- Gray, G. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXXIX Vol. I*, The International Critical Commentary, New York: Charles Scriber’s Sons, 1912.
- Grether, O., *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Giessen: A. Töppelmann, 1934.
- Gunkel, H., *Die Psalmen, 5. Auflage*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Hallaschka, M., *Haggai und Sacharja 1-8: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin, New York: De Gruyter, 2010.
- Halvorson-Tyler, M. A., *Enduring Exile: the Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible*, Leiden, Boston: Brill, 2011.
- Hanhart, R., *Dodekapropheten 7. 1 Sacharja 1-8*, BKAT, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998.

- Hanson, P. D., *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- . *Isaiah 40-66*, Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 1995.
- . 『イザヤ書 40-66 章』(北博訳) 日本基督教団出版局 1998 年。
- Haran, M., *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: an Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Hatch, E. and Redpath, H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Version of the Old Testament (Including the Apocryphal Books) Vol. 1-3*, Michigan: Baker Book House, 1984.
- Hayes, J. H., Irvine, S. A., *Isaiah the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, Nashville: Abingdon Press, 1987.
- Herbert, A. S., *The Book of Prophet Isaiah Chapters 1-39*, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1973.
- Herbert, A. S., *The Book of Prophet Isaiah Chapters 40-66*, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1975.
- Herrmann, S., *Jeremia Lfg. 1*, BKAT, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1986.
- . *Jeremia Lfg. 2*, BKAT, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990.
- Hjelm, I., *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerzim in Competition*, New York, London: T & T Clark, 2004.
- Hirsch, R. S. R., *The Psalms Vol. 1*, New York: Philipp Feldheim, 1960.
- . *The Psalms Vol. 2*, New York: Philipp Feldheim, 1966.
- Hobbs, T. R., *2 Kings*, WBC, Texas: Word Books, 1985.
- Holladay, W. L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: W. M. Eerdmans, 1988.
- . *Jeremiah: a Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Vol. 1*, Hermenesia – a Critical and Historical Commentary on the Bible, Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- . *Jeremiah: a Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Vol. 2*,

- Hermenesia – a Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis: Fortress Press 1989.
- Holmgren, F. C., *Israel Alive Again: A Commentary on the Book of Ezra and Nehemiah*, Edinburgh: W. B. Eerdmans, 1987.
- Hossfeld, F. L., Zenger, E., *Die Psalmen I: Psalms 1-50*, Die Neue Echter Bibel, Würzburg: Echter, 1993.
- . *Psalmen 51-100, 2. Auflage*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000.
- . *Psalms 2: a Commentary on Psalms 51-100*, Hermenesia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- . *Psalms 3: a Commentary on Psalms 101-150*, Hermenesia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- Human, D. J., Vos, C. A. J. (eds.), *Psalms and Liturgy*, JSOTS 410, London, New York: T & T Clark, 2004.
- Irsigler, H., *Zefanja*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2002.
- Jacobson, R. A., *Many are Saying: the Function of Direct Discourse in the Hebrew Psalter*, JSOTS 397, London, New York: T & T Clark, 2004.
- Jenni, E., “Jer 3, 17 ‘nach Jerusalem’: ein Aramaismus”, *ZAH* 1 (1988), pp. 101-111.
- . “גדור”, *TLOT Vol. 1* (1997), pp. 302-307.
- Jenni, E., Westermann, C. (eds.), *Theological Lexicon of the Old Testament Vol. 1-3*, (trsl. by Biddle, M. E.), Massachusetts: Hendrickson, 1997.
- Jenson, P. P., *Obadiah, Jonah, Micah: a Theological Commentary*, New York, London: T & T Clark, 2008.
- Janzen, W., *Mourning Cry and Woe Oracle*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1972.
- Japhet, S., *2 Chronik*, HThKAT, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2003.
- Jeremias, J., “Ps 100 als Auslegung von Ps 93-99”, *Skrif en Kerk, Jrg. 19* (1998), pp. 605-615.
- Johnstone, W., *1 and 2 Chronicles: Vol. 2 2 Chronicles 10-36 Guilt and Atonement*, JSOTS 254, 1998.
- Jones, D. R., *Haggai, Zechariah and Malachi: Introduction and Commentary*, London:

- SCM Press, 1962.
- . *Jeremiah: Based on the Revised Standard Version*, New Century Bible Commentary, London: Marshall Pickering, 1992.
- Kaiser, O., *Isaiah 1-39: a Commentary*, London: SCM Press, 1974.
- . *Isaiah 1-39: a Commentary, Second Edition*, London: SCM Press, 1983.
- . 『イザヤ書 1-12 章』(三浦永光、三浦安子訳) ATD・NTD 聖書註解刊行会、1980 年。
- . 『イザヤ書 13-39 章』(並木浩一訳) ATD・NTD 聖書註解刊行会、1981 年。
- Kedar-Kopfstein, B., “חֲבִיב”, *TDOT Vol. 4* (1980), pp. 32-40.
- Kent, R. G., *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, American Oriental Series 33, New Heaven, Connecticut: American Oriental Society, 1950.
- Kenyon, M. K., *Archaeology in the Holy Land, 5th ed.*, Nashville, Camden, New York: Thomas Nelson Publishers, 1985.
- Keown, G. L., Scalise, P. J., Smothers, T. G., *Jeremiah 26-52*, WBC, Texas: Word Books, 1995.
- Kessler, J., *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud*, SVT 91, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.
- Kessler, R., *Micha*, HThKAT, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1999.
- Klein, E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, New York: Macmillan, 1987.
- Klein, R. W., *2 Chronicles: a Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Kilian, R., *Jesaja I 1-12*, Die neue Echter Bibel, Würzburg: Echter, 1986.
- . *Jesaja II 13-39*, Die neue Echter Bibel, Würzburg: Echter, 1994.
- Kissane, E. J., *The Book of Isaiah: Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary Vol. 1*, Dublin: Browne and Nolan, 1960.
- Kissane, M. E. D., *The Book of Psalms Vol. I: Translated from a Critically Revised Hebrew Text with a Commentary*, Dublin: The Richview Press, 1953.
- . *The Book of Psalms Vol. II: Translated from a Critically Revised Hebrew Text with a Commentary*, Dublin: The Richview Press, 1954.
- Knierim, R., “חֲבִיב”, *TLOT Vol. 1* (1997), pp. 406-411.

- Knight, G. A. F., *The New Israel: a Commentary on the Book of Isaiah 56-66*, International Theological Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- Knowles, M. D., "Pilgrimage to Jerusalem in the Persian Period", pp. 7-24 in *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*, Edited by Berquist, J. L., SBL 50, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Koch, K., *The Prophets Vol. 2: The Babylonian and Persian Periods*, (trsl. by Kohl, M.), Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Koehler, L. and Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, New York, København, Köln: Brill, 1990.
- . *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament Vol. I-II*, (trsl. by Richardson, M. E. J.), Leiden, Boston, Köln: Brill, 2011.
- Köler, "Bāzā' = fortschwemmwn", *TZ* 6 (1950), p. 316-317.
- Koenen, K., *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie*, WMANT 62, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990.
- Koole, J. L., *Isaiah III: Isaiah Chapters 56-66*, Historical Commentary on the Old Testament, Leuven: Peeters, 2001.
- Kraus, H. J., *Psalmen, 1. Teilband*, BKAT, Moers: Neukirchener Verlag, 1960.
- . *Psalms 1-59*, (trsl. by Oswald, H. C.), A Continental Commentary, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- . *Psalms 60-150*, (trsl. by Oswald, H. C.), A Continental Commentary, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- . *Theology of the Psalms*, (trsl. by Crim, K.), Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- . *Worship in Israel a Cultic History of the Old Testament*, (trsl. by Buswell, G.), Oxford: Basil Blackwell, 1966.
- Kroll, W. M., *Psalms: Poetry of Palestine*, Lanham, New York, London: University Press of America, 1987.
- Kutscher, F. Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, STDJ 4, Leiden: Brill, 1974.
- Kühlewein, J., "בָּן", *TLOT Vol. 1* (1997), pp. 238-245.

- . “גבר”, *TLOT Vol. 1* (1997), pp. 301-302.
- Labuschagne, C. J., “קרא”, *TLOT Vol. 3* (1997), pp. 1158-1164.
- Lalleman, H., *Jeremiah and Lamentations*, TOTC, Illinois, Inter-Varsity Press, 2013.
- Larkin, K. J. A., *The Eschatology of Second Zechariah: a Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1994.
- Lavik, M. H., *A People Tall and Smooth-Skinned the Rhetoric of Isaiah 18*, VTS 112, Leiden, Boston: Brill, 2007.
- Lemaire, A., *Nouvelles inscriptions araméennes d’Idumée, II. Collections Moussaïeff, Jeselsohn, Welch et divers, Supplément no. 9 à Transeuphratène*, Paris: J. Gabalda, 2002.
- . “Les religions du Sud de la Palestine au IV^e siècle av J. –C. d’après les ostraca araméens d’Idumée”, *CRAIBL 144* (2000), pp. 1141-58.
- Liedke, G., “שפט”, *TLOT Vol. 3* (1997), pp. 1392-1398.
- Limburg, J., *Hosea-Micah*, Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta: John Knox Press, 1988.
- Lisowsky, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Lohfink, S. J. N., Zenger, E., *Der Gott Israels und die Völker: Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen*, Stuttgarter Bibelstudien 154, Stuttgart: Verlag Katholisches Biblwerk, 1994.
- . *The God of Israel and the Nations: Studies in Isaiah and Psalms*, (trsl. by Kalin), Minnesota: The Liturgical Press, 2000.
- Longman III, T., *Psalms*, TOTC, Illinois: IVP Academic, 2014.
- Lundbom, J. R., *Jeremiah 1-20: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, New Heaven, London: Yale University Press, 2009.
- . *Jeremiah 21-36: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, New Heaven, London: Yale University Press, 2004.
- . *Jeremiah 37-52: a New Translation with Introduction and Commentary*, The

- Anchor Yale Bible, New Heaven, London: Yale University Press, 2004.
- Lutz, H. M., *Jahwe, Jerusalem und die Völker: zur Vorgeschichte von Sach 12, 1-8 und 14, 1-5*, WMANT 27, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968.
- Mandelkern, M., *Veteris Testamenti Concordantiae: Hebraicae atque Chaldaicae*, Tel Aviv: Ortsel, 1962.
- Marsh, J., *Amos and Micah: Introduction and Commentary*, London: SCM Press, 1959.
- Mason, R., *Haggai Zechariah and Malachi*, Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1977.
- . “The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9-14: a Study in Inner Biblical Exegesis”, pp. 2-201 in *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*, Edited by Boda, J. M., Floyd, M. H., JSOTS 370, London : Sheffield Academic Press, 2003.
- Mauchline, J., *Isaiah 1-39: Introduction and Commentary*, Torch Bible Commentaries, London: SCM Press, 1962.
- Mays, J. L., *Micah : a Commentary*, London: SCM Press, 1976.
- . *Psalms*, Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 1994.
- . 『詩編』(左近豊訳) 日本基督教団出版局、2000 年。
- McKane, W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah Vol. 1*, The International Critical Commentary, Edinburg: T & T Clark, 1986.
- . *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah Vol. 2*, The International Critical Commentary, Edinburg: T & T Clark, 1996.
- McKeating, H., *The Books of Amos, Hosea and Micah*, The Cambridge Bible Commentary, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- McKenzie, J. L., *Second Isaiah: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, Garden City, New York: Doubleday, 1968.
- Meyers, C. L., Meyers, E. M., *Haggai, Zechariah 1-8: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1987.
- . *Zechariah 9-14: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, New Heaven, London: Yale University Press, 2009.

- Miller Jr., P. D., *Interpreting the Psalms*, Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Mitchell, D. C., *The Message of the Psalter an Eschatological Programme in the Book of Psalms*, JSOTS. 252, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1977.
- Mitchell, H. G., Smith, J. M. P., Bewer, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, The International Critical Commentary, Edinburgh: T & T Clark, 1951.
- Montgomery, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, The International Critical Commentary, Edinburgh: T & T Clark, 1951.
- Moore, C. A., *Daniel, Esther, and Jeremiah: the Additions/ a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1977.
- Motyer, J. A., *The Prophecy of Isaiah: an Introduction and Commentary*, Illinois: Inter Varsity Press, 1993.
- . *Isaiah*, TOTC, Illinois: Inter Varsity Press, 1999.
- . 『イザヤ書』(鍋谷堯爾、橘内明裕訳) いのちのことば社、2006 年。
- Mowinckel, S., *Der achtundsechzigste Psalm*, Oslo: I Kommissjon hos J. Dybwad, 1953.
- . *The Psalms in Israel's Worship*, (trsl. by Ap-Thomas, D. R.), Michigan, Cambridge: W. B. Eerdmans, 2004.
- . *Psalmstudien 1*, Amsterdam: Verlag P. Schippers, 1961.
- . *Psalmstudien 2*, Amsterdam: Verlag P. Schippers, 1961.
- . *Psalm Studies Vol. 1*, (trsl. by Biddle, M. E.), History of Biblical Studies, Atlanta: SBL Press, 2014.
- . *Psalm Studies Vol. 2*, (trsl. by Biddle, M. E.), History of Biblical Studies, Atlanta: SBL Press, 2014.
- Mulder, M. J., *1 Kings Vol. 1: 1 Kings 1-11*, Historical Commentary on the Old Testament, Leuven: Peeters, 1998.
- Müller, H. -P., “שָׁדַח”, *TLOT Vol. 3* (1997), pp. 1103-1118
- . “שָׁדַח”, *TLOT Vol. 3* (1997), pp. 1118-1126.
- Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain: Peeters, 2009.
- Meyers, J. M., *Ezra, Nehemiah*, The Anchor Bible, New York: Doubleday & Company, 1965.

- Na'aman, N., "Abraham's Victory over the Kings of the Four Quadrants in Light of Darius I's Bisitun Inscription", *Tel Aviv Vol. 42* (2015), pp. 72-88.
- Nelson, R. D., *First and Second Kings*, Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 1987.
- . 『列王記上・下』(田淵結訳) 日本基督教団出版局、1998 年。
- Nicholson, E. W., *The Book of Prophet Jeremiah Vol. 1: Chapters 1-25*, The Cambridge Bible Commentary, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- . *The Book of Prophet Jeremiah Vol. 2: Chapters 26-52*, The Cambridge Bible Commentary, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- . 『エレミヤ書』(松浦大訳) 新教出版社、1980 年。
- Nurmela, R., "The Growth of the Book of Isaiah Illustrated by Allusions in Zechariah", pp. 245-259 in *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*, Edited by Boda, J. M., Floyd, M. H., JSOTS 370, London: Sheffield Academic Press, 2003.
- O'Brien, J. M., *Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville: Abingdon Press, 2004.
- Odeberg, H., *Trito-Isaiah: a Literary and Linguistic Analysis*, Uppsala: A-B. Lundequistska Bokhandeln, 1931.
- Ollenburger, B. C., *Zion the City of the Great King*, JSOTS 41, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987.
- Oswalt, J. N., *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, NICOT, Michigan: W. B. Eerdmans, 1986.
- . *The Book of Isaiah Chapters 40-66*, NICOT, Michigan: W. B. Eerdmans, 1998.
- Petersen, D. L., *Haggai and Zechariah 1-8: a Commentary*, Philadelphia, Westminster Press, 1984.
- . *Zechariah 9-14 and Malachi: a Commentary*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.
- Petterson, A. R., *Behold Your King the Hope for the House of David in the Book of Zechariah*, New York, London: T & T Clark, 2009.
- Plöger, O., *Theocracy and Eschatology*, (trls. by Rudman, S.), Richmond: John Knox,

- 1968.
- . *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1959.
- Porten, B., *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Military Colony*, Berkeley: University of California Press, 1968.
- . *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*, Documenta et monumenta Orientalis antiquetati 22, Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Porten, B., Yardeni, A., *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt: Newly Copied, Edited, and Translated into Hebrew and English 1-3*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1986-1999.
- Pritchard, J. B., *The Ancient Near East: an Anthology of Texts & Pictures*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2011.
- . *The Ancient Near East in Pictures*, New Jersey: Princeton University Press, 1954.
- . *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testaments*, New Jersey: Princeton University Press, 1955.
- Pritchard, J. B., Page, N. (eds.), *Harpercollins Atlas of Bible History*, New York: Harper Collins, 2008.
- Redditt, P. L., *Haggai, Zechariah and Malachi*, New Century Bible Commentary, London: W. B. Eerdmans, 1995.
- Redditt, P. L., Schar, A. (eds.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003.
- Reventlow, H. G., *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, 9., völlig neubearbeitete Aufl. (1. Aufl. dieser Bearbeitung), ATD, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Reventlow, H. G. (ed.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian tradition*, JSOTS 243, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Rice, G., *Nations under God: a Commentary on the Book of 1 Kings*, International Theological Commentary, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1990.

- Ro, J. U., "The Portrayal of Judean Communities in Persian Era Palestine Through the Lens of the Covenant Code", *Semitica* 56 (2014), pp. 249-289.
- Roberts, J. J. M., "The End of War in the Zion Tradition: The Imperialistic Background of an Old Testament Vision of World Wide Peace", *Horizons in Biblical Theology* 26 (2004), pp. 2-22.
- . "God's Imperial Reign According To the Psalter", *Horizons in Biblical Theology* 23 (2001), pp. 211-221.
- . *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: a Commentary*, Westminster: John Knox Press, 1991.
- Robertson, O. P., *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, Michigan: W. B. Eerdmans, 1990.
- Robinson, J., *The First Book of Kings*, The Cambridge bible Commentary, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- . *The Second Book of Kings*, The Cambridge bible Commentary, Cambridge: New York, Cambridge University Press, 1976.
- Rogerson, J. W., McKay, J. W., *Psalms 1-50*, Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1977.
- . *Psalms 51-100*, Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1977.
- . *Psalms 101-150*, Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1977.
- . 『詩篇 1-72』(村上達夫訳) 新教出版社、1984 年。
- . 『詩篇 73-150』(村上達夫訳) 新教出版社、1984 年。
- Rosenbloom, J. R., *The Dead Sea Isaiah Scroll: a Literary Analysis : a Comparison with the Masoretic Text and the Biblia Hebraica*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1970.
- Roth, W. M. W., "The Numerical Sequence $x/x+1$ in the Old Testament", *VT* 12 (1962), pp. 300-311.
- Rudolph, W., *Haggai, Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi*, Kommentar zum Alten Testament, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1976.

- . *Jeremia*, Handbuch zum Alten Testament, Tübingen: Mohr, 1947.
- . *Micha, Nahum, Habakuk, Zephania*, Kommentar zum Alten Testament, Gütersloher: Verlagshaus Gerd Mohn, 1975.
- Ruppert, L., “Psalm 25 und die Grenze kultorientierter Psalmenexegese”, *ZAW* 84 (1972), pp. 576-587.
- Sacchi, P., *The History of the Second Temple Period*, JSOTS 285, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Sauer, G., “דָּרָךְ”, *TLOT Vol. 1* (1997), pp. 343-346.
- . “הֶלֶךְ”, *TLOT Vol. 1* (1997), pp. 365-370.
- . “חֲמָה”, *TLOT Vol. 1* (1997), pp. 435-436.
- Sæbø, M., *Sacharja 9-14: Untersuchungen von Text und Form*, WMANT 34, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.
- Schart, A., Krispenz, J. (Hersg.), *Die Stadt im Zwölfprophetenbuch*, ZAW 428, Berlin: Walter de Gruyter, 2012.
- Schmidt, H., *Die Psalmen*, Handbuch zum Alten Testament, Tübingen: Mohr, 1934.
- Schmidt, H., *Israel, Zion und die Völker: Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Universalismus im Alte Testament*, Ph. D. Diss., Zürich, Marburg: Görich & Weiershäuser, 1966.
- Schmidt, W. H., *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-20*, Das Alte Testament Deutsch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Schmoltdt, H., “רִעַשׁ”, *TDOT Vol. 14* (2004), pp. 589-592.
- Schreiner, J., *Jeremia Lfg. 1*, Die neue Echter Bibel, Würzburg: Echter, 1980.
- . *Jeremia Lfg. 2*, Die neue Echter Bibel, Würzburg: Echter, 1984.
- Schottroff, W., “דָּעַ”, *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 508-521.
- Schöttler, H. -G., *Gott inmitten seines Volkes: Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1-6*, Trier: Paulinus-Verlag, 1987.
- Schwartz, H., *Eschatology*, Cambridge, W. B. Eerdmans, 2000.
- Scott, W. R., *A Simplified Guide to BHS Critical Apparatus, Masora, Accents Unusual Letters & Other Markings*, 4th ed., Texas: Bibal Press, 2007.
- Seebass, H., “אֲחֵרִית”, *TDOT Vol. 1* (1974), pp. 207-211.

- Seitz, C. R., *Isaiah 1-39*, Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 1993.
- . 『イザヤ書 1-39 章 現代聖書注解』(広田勝一訳) 日本基督教団出版局、1996 年。
- Seybold, K., *Die Psalmen*, Handbuch zum Alten Testament, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1996.
- . *Satirische Prophetie Studien zum Buch Zefanja*, Stuttgarter Bibelstudien 120, Stuttgart: Verlag Katholisches Biblework, 1985.
- Silverman, J. M., *Persepolis and Jerusalem: Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*, New York: T & T Clark, 2012.
- Skinner, J., *The Book of the Prophet Isaiah Chapters I-XXXIX: in the Revised Version with Introduction and Notes*, Cambridge Bible for Schools and Colleges, Cambridge: Cambridge University Press, 1930.
- Slotki, I. W., *Isaiah: Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*, London, Bournemouth: Soncino Press, 1949.
- . *Kings: Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*, London: Soncino Press, 1950.
- Smith, M., *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, 2nd ed., London: SCM Press, 1987.
- Soggin, J. A., “מִלֵּךְ”, *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 672-680.
- . “שׁוֹבֵי”, *TLOT Vol. 3* (1997), pp. 1312-1317.
- Stansell, “The Nation’s Journey to Zion: Pilgrimage and Tribute as Metaphor in the Book of Isaiah”, pp. 233-255 in *The Desert will Bloom: Poetic Visions in Isaiah*, Edited by Everson, A. J., Kim, H. C. P., Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- Smith, R. L., *Micah – Malachi*, WBC, Texas: Word Books Publisher, 1984.
- Stähli, H. -P., “יִרְאֵה”, *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 568-578.
- . “פִּחְחֵד”, *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 979-980.
- Stead, M. R., *The Intertextuality of Zechariah 1-8*, New York, London: T & T Clark, 2009.
- Stern, E., *Archaeology of the Land of the Bible Vol. II: the Assyrian, Babylonian, and*

- Persian Periods 732-332 BCE*, New Heaven, London: Yale University Press, 2001.
- Stoebe, H. J., “טוב”, *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 486-495.
- Stolz, F., “בושׁ”, *TLOT Vol. 1* (1997), pp. 204-207.
- Stuart, D., *Hosea-Jonah*, WBC, Texas: Word Books Publisher, 1987.
- Stuhlmueeller, C., *Rebuilding with Hope: a Commentary on the Books of Haggai and Zechariah*, Michigan: W. B. Eerdmans, 1988.
- Strawn, B. A., “A World under Control: Isaiah 60 and Apadana Reliefs from Persepolis”, pp. 85-116 in *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*, Edited by Berquist, J. L., SBL 50, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Sweeney, M. A., *I & II Kings*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.
- . *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, FOTL Vol. XVI, Michigan: Eerdmans, 1996.
- . “Micah's debate with Isaiah” JSOTS 93 (2001): pp. 111-124.
- . *The Twelve Prophets Vol. 1*, Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Minnesota: The Liturgical Press, 2000.
- . *The Twelve Prophets Vol. 2*, Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Minnesota: The Liturgical Press, 2000.
- . *Zephaniah: a Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Széles, M. E., *Wrath and Mercy: a Commentary on the Book of Habakkuk and Zephaniah*, (trsl. by Knight, G. A. F.), Edinburgh: W. B. Eerdmans, 1987.
- Tai, N. H. F., *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14: Traditions- und kompositionsgeschichtliche Studien*, Calwer theologische Monographien 17, Stuttgart: Calwer Verlag, 1996.
- Tate, M. E., *Psalms 51-100*, WBC, Texas: Word Books Publisher, 1990.
- Thompson, J. A., *The Book of Jeremiah*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Thompson, L. T. (ed.), *Jerusalem in Ancient History and Tradition*, London, New York: T & T Clark, 2003.

- Throntveit, M. A., *Ezra-Nehemiah*, Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 1992.
- . 『エズラ記 ネヘミヤ記』(水野隆一訳) 日本基督教団出版局、1997 年。
- Tolman, H. C., *Ancient Persian Lexicon and the Texts of the Achaemenidan Inscriptions Transliterated and Translated with Special Reference to Their Recent Re-Examination*, Vanderbilt Oriental Series, New York, Cincinnati, Chicago, American Book Company, 1908.
- . *Cuneiform Supplement: to the Author's Ancient Persian Lexicon and Texts with Brief Historical Synopsys of the Language*, Vanderbilt Oriental Series, New York, Cincinnati, Chicago, American Book Company, 1910.
- Tollington, J. E., *Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8*, JSOTS 150, Sheffield: JSOT Press, 1993.
- Tuell, S. S., *First and Second Chronicles*, Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 2002.
- Unterman, J., *From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Translation*, JSOTS 54, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Vanderkam, "Calendars", *ABD Vol. 1* (1992), pp. 810-820.
- Van der Woude, A. S., "ד", *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 497-502.
- . "פנים", *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 995-1014.
- . "צבא", *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 1039-1046.
- Verhoef, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, Michigan: W. B. Eerdmans, 1987.
- Vlaardingerbroek, J., *Zephaniah*, Historical Commentary on the Old Testament, Leuven: Peeters, 1999.
- Von Rad, G., "City on the Hill", pp. 232-242 in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, (trsl. by Dicken, E. W. T.), London: SCM Press, 1984.
- Voltz, P., *Der Prophet Jeremia*, Hildesheim, Zürich, New York: Geolg Olms, 1983.
- Wagenaar, J. A., *Judgement and Salvation: the Composition and Reduction of Micah 2-5*, SVT 75, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.
- Waltke, B. K., *A Commentary on Micah*, Cambridge: W. B. Eerdmans, 2007.
- Wanke, G., *Jeremia 1,1-25.14*, Zürcher Bibelkommentare, Zürich: Theologischer

- Verlag, 1995.
- . “עפר”, *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 939-941.
- Warmuth, “כתח”, *TDOT Vol. 7* (1995), pp. 392-394.
- Waters, M., *Ancient Persia: a Concise History of the Achaemenid Empire, 550–330 BCE*, New York: Cambridge University Press, 2014.
- Watts, J. D. W., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1975.
- . *Isaiah 1-33*, WBC, Texas: Word Books Publisher, 1985.
- . *Isaiah 1-33, Rev. ed.*, WBC, Nashville: Thomas Nelson, 2005.
- . *Isaiah 34-66*, WBC, Texas: Word Books Publisher, 1987.
- . *Isaiah 34-66, Rev. ed.*, WBC, Nashville: Thomas Nelson, 2000.
- Wehmeier, G., “עלה”, *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 883-896.
- Weinfeld, M., “Zion and Jerusalem as Religious and Political Capital: Ideology and Utopia”, pp. 75-115 in *The Poet and Historian: Essays in Literary and Historical Biblical Criticism*, Edited by Friedman, R. E., California: Scholars Press, 1983.
- Weiser, A., *Das Buch des Propheten Jeremia/ übersetzt und erklärt*, ATD, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- . *The Psalms: a Commentary*, (trsl. by Hartwell, H.), London, SCM Press, 1962.
- . 『エレミヤ書』(月本昭男訳) ATD・NTD 聖書註解刊行会、1985 年。
- . 『エレミヤ書』(月本昭男訳) ATD・NTD 聖書註解刊行会、2005 年。
- . 『詩編上』(安達忠夫訳) ATD・NTD 聖書註解刊行会、1983 年。
- . 『詩編中』(塩谷饒訳) ATD・NTD 聖書註解刊行会、1985 年。
- . 『詩編下』(大友陽子訳) ATD・NTD 聖書註解刊行会、1987 年。
- . 『十二小預言書 上』(秋田稔、安積鋭二、大島征二、大島春子、熊井一郎、鈴木皇、鈴木佳秀訳) ATD・NTD 聖書註解刊行会、1982 年。
- Wells, J. B., *God's Holy People: a Theme in Biblical Theology*, JSOTS 305, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Werner, W., *Eschatologische Texte in Jesaja 1-39: Messias, Heiliger Rest, Völker, 2. Auflage*, Forschung zur Bibel, Würzburg: Echter Verlag, 1986.

- Westermann, C., *Basic Forms of Prophetic Speech*, (trsl. by White, H. C.), Westminster: John Knox Press, 1991.
- . *Genesis 12-36*, A Continental Commentary, Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- . *Isaiah 40-66: a Commentary*, (trsl. by Stalker, D. M. G.), London: SCM Press, 1969.
- . *Praise and Lament in the Psalms*, (trsl. by Crim, K. R., Soulen, R. N.), Atlanta: John Knox Press, 1981.
- . *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, (trsl. by Crim, K.), Westminster: John Knox Press, 1987.
- . “אדם”, *TLOT Vol. 1* (1997), pp. 31-42.
- . “עבד”, *TLOT Vol. 2* (1997), pp. 819-832.
- . 『イザヤ書 40-66 章』(頓所正、山本尚子訳) ATD・NTD 聖書註解刊行会、1997 年。
- Whybray, R. N., *Isaiah 40-66*, New Century Bible, Oliphants: W. B. Eerdmans, 1996.
- . 『イザヤ書 40-66 章』(高柳富夫訳) 日本キリスト教団出版局、2012 年。
- Widyapranawa, S. H., *The Lord is Savior: Faith in National Crisis: A Commentary on the Book of Isaiah 1-39*, Edinburgh: W. B. Eerdmans, 1990.
- Wildberger, H., “Die Völkerwallfahrt zum Zion: Jes. II 1-5”, *VT* 7(1957), pp. 62-81.
- . *Isaiah 1-12*, (trsl. by Trapp, T. H.), A Continental Commentary, Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- . *Isaiah 13-27*, (trsl. by Trapp, T. H.), A Continental Commentary, Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- . *Isaiah 28-39*, (trsl. by Trapp, T. H.), A Continental Commentary, Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- . *Jesaja, 1. Teilband: Jesaja 1-12*, BKAT, Neukirchen-Vluyn: Neukircher Verlag, 1972.
- . 『神の王的支配 イザヤ書 1～39 章』(大島力、金井美彦訳) 教文館、1998 年。
- Williamson, H. G. M., *Commentary on Isaiah 1-5*, The International Critical Commentary, London, New York: T & T Clark, 2006.
- . *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Reduction*,

- Oxford: Clarendon, 1994.
- . *Ezra/Nehemiah*, WBC, Texas: Word Books, 1985.
- . 『歴代誌上・下』(杉本智俊訳) 日本キリスト教団出版局、2007 年。
- Willis, J. T., “Isaiah 2:2-5 and the Psalms of Zion”, pp. 295-316, in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah Studies of an Interpretive Tradition Vol. 1*, VTS 70, Edited by Broyles, C. C., Evans, C. A., Leiden, New York, Koln: Brill, 1997.
- Wiseman, D. J., *1 and 2 Kings: an Introduction and Commentary*, TOTC, Leicester: Inter-Varsity Press, 1993.
- . 『列王記』(吉本牧人訳) いのちのことば社、2007 年。
- Wolff, H. W., *Dodekapropheton 4 Micha*, BKAT, Neukirchen-Vluyn: Neukrichener Verlag, 1982.
- . *Dodekapropheton 6 Haggai*, BKAT, Neukirchen-Vluyn: Neukrichener Verlag, 1986.
- . *Haggai: a Commentary*, (trsl. by Kohl M.), Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988.
- Young, E. J., *The Book of Isaiah: the English Text, with Introduction, Exposition, and Notes Vol. 1, Chapters 1-18, Second Edition*, Michigan: W. B. Eerdmans, 1972.
- . *The Book of Isaiah: the English Text, with Introduction, Exposition, and Notes Vol. 3, Chapters 40-66*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1972.
- Young Jr., “Persepolis”, ABD Vol. 5 (1992), p. 236.
- Zadok, R., *On West Semites in Babylonia During the Chaldean and Achaemenian Periods: An Onomastic Study*, Jerusalem, 1977.
- Zohary, M., *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart: Sanden Publishing, 1982.
- . *Plants of the Bible*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- . *Vegetation of Israel and Adjacent Areas*, Beihefte Zum Tübinger Atlas Des Vorderen Orients Reihe A (Naturwissenschaften) 7, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 1982.
- Zvi, E. B., *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1991.
- Zvi, E. B., Edelman, D. V. (eds.), *Imagining the Other and Constructing Israelite*

Identity in the Early Second Temple Period, London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2014.

ウィルトワイン, E. (山吉智久訳) 『列王記上 上 1 章-下 1 章 和訳と註解』 ATD・NTD 聖書註解刊行会、2013 年。

キドナー, D. 『詩篇 1-72 篇』 (橋本昭夫訳) いのちのことば社、2013 年。

シュミート, K. 『旧約聖書文学史入門』 (山雅哲雄訳) 教文館、2013 年。

ブリアン, P. 『ペルシア帝国』 (柴田都志子訳) 創元社、1996 年。

ベーカー, D. W.、アレクサンダー T. D.、ウォルトキー B. K. 『オバデヤ書、ヨナ書、ミカ書』 (清水武夫訳) いのちのことば社、2006 年。

ヘロドトス 『歴史 (上)』 (松平千秋訳) 岩波書店、1971 年。

———. 『歴史 (中)』 (松平千秋訳) 岩波書店、1972 年。

———. 『歴史 (下)』 (松平千秋訳) 岩波書店、1972 年。

ボールドウィン, J. G. 『ハガイ書、ゼカリヤ書、マラキ書』 (山口勝政訳) いのちのことば社、2005 年。

リンバーク, J. 『ホセア書・ミカ書』 (有沢僚悦訳) 日本基督教団出版局、1992 年。

レーマー, T. C. 『申命記史書 旧約聖書の歴史書の成立』 (山雅哲雄訳) 日本キリスト教団出版局、2008 年。

ヤディーン, Y. 『ハツォール 聖書の語る巨大な城塞都市の再発見』 (石川耕一郎訳) 山本書店、1986 年。

池田裕 「歴代誌下」 『旧約聖書 IV 諸書 (2005 年)』 903-1040 頁。

伊藤義教 『古代ペルシア 碑文と文学』 岩波書店 1974 年。

岩隈直 『増補・改訂 新約ギリシャ語辞典』 山本書店、1989 年 (増訂 3 版)。

岩隈直 (監修) 『増補・改訂 新約ギリシャ語逆引辞典』 山本書店、1989 年 (増訂 3 版)。

太田静六 『ペルセポリス』 相模書房、1965 年。

小河陽 「黙示思想」 『聖書学用語辞典』 351-352 頁。

木田献一 『旧約聖書の預言と黙示』 新教出版社、1996 年。

木幡藤子、山我哲雄 「出エジプト記」 『旧約聖書 I 律法 (2004 年)』 139-302 頁。

小脇光男 『聖書ヘブライ語法』 青山社、2001 年。

佐藤進佐藤 「古代ペルシア語碑文」 『古代オリエント集 筑摩世界文学大系 I (1978 年)』 389-399 頁。

- 杉勇（訳者代表）『古代オリエント集 筑摩世界文学大系 I』筑摩書房、1978 年。
- 鈴木佳秀「申命記」『旧約聖書 I 律法（2004 年）』629-765 頁。
- 。「ゼファニヤ書」『旧約聖書 III 預言書（2005 年）』725-738 頁。
- 。「ハガイ書」『旧約聖書 III 預言書（2005 年）』739-748 頁。
- 。「ゼカリヤ書」『旧約聖書 III 預言書（2005 年）』749-787 頁。
- 関根清三「イザヤ書」『旧約聖書 III 預言書（2005 年）』1-199 頁。
- 。「エレミヤ書」『旧約聖書 III 預言書（2005 年）』201-421 頁。
- 関根正雄『イザヤ書（上）』岩波書店、1961 年。
- 。『イザヤ書（下）』岩波書店、1965 年。
- 月本昭男『詩篇の思想と信仰 I 第 1 篇から第 25 編まで』新教出版社、2003 年。
- 。『詩篇の思想と信仰 II 第 26 篇から第 50 編まで』新教出版社、2006 年。
- 。『詩篇の思想と信仰 III 第 51 篇から第 75 編まで』新教出版社、2011 年。
- 。『詩篇の思想と信仰 IV 第 76 篇から第 100 編まで』新教出版社、2013 年。
- 。『目で見る聖書の時代』日本基督教団出版局、1994 年。
- 。『創世記 I』日本キリスト教団出版局、1996 年。
- 。「創世記」『旧約聖書 I 律法（2004 年）』1-137 頁。
- 月本昭男（監修）『メソポタミア文明の光芒 楔形文字が語る王と神々の世界』山川出版社、2011 年。
- 並河亮『ペルセポリス』芙蓉書房、1975 年。
- 長谷川修一『旧約聖書の世界と時代』日本キリスト教団出版局、2011 年。
- 樋口進、中野実（監修）『聖書学用語辞典』日本キリスト教団出版局、2008 年。
- 平嶋義宏、森本桂（監修）『新訂 原色昆虫大図鑑 III』北隆館、2008 年。
- 福岡顕子『植物の英語名辞典』小学館、2011 年。
- 松田伊作「詩編」『旧約聖書 IV 諸書（2005 年）』1-303 頁。
- 村岡崇光「エズラ記」『旧約聖書 IV 諸書（2005 年）』701-725 頁。
- 守屋彰夫「ユダ州とエレファンティネのディアスポラ（離散）ユダヤ人共同体との関係（前五世紀）」『世界史資料 1（2012 年）』328-330 頁。
- 山我哲雄『一神教の起源 旧約聖書の神はどこから来たのか』筑摩書房、2013 年。
- 。「旧約聖書における「平和（シャーローム）」の観念（上）」『北星学院大学経済学部北星論集第 29 号（1992 年）』183-205 頁。

——. 「旧約聖書における「平和（シャーローム）」の観念（下）」『北星学院大学経済学部北星論集第 30（1993 年）』1-25 頁。

吉枝聡子「王座を担う群像を見よ！ーダレイオス大王の浮彫」『画像資料論 世界史の読み方』94-115 頁、吉田ゆり子、八尾師誠、千葉敏之（編）、東京外国語大学出版会、2014 年。

吉田ゆり子、八尾師誠、千葉敏之（編）『画像資料論 世界史の読み方』東京外国語大学出版会、2014 年。

歴史学研究会（編）『世界史資料 1 古代のオリエントと地中海世界』岩波書店、2012 年。

渡辺和子「「エサルハドン王位継承誓約文書」のタイナト版による新知見と再検討ー条件節における接続法の用法を中心にー」『オリエント 56（2013 年）』、55-70 頁。