

## 詩編注解（2）： 詩編2編

田 中 光

### はじめに

前回の注解<sup>1)</sup>では、詩編2編7節までの注解を掲載した。本号では、同詩編8節から執筆を開始し、詩編2編12節までの注解と、詩編2編全体についての「神学的黙想」を掲載することとしたい。注解を執筆する際の様々な形式上のルールについては、前回の注解に掲載した「凡例」を基盤にしているが、「凡例」の内容をアップデートした場合には、適宜記すこととしたい。

今回アップデートした「凡例」の内容は以下の通り。

・「凡例」の項目「4」に以下の文献を加える。

J. Pelikan ed., *Luther's Works: American Edition*, vols. 1-30. St. Louis: Concordia, 1955-73; H. T. Lehmann ed., *Luther's Works: American Edition*, vols. 31-55. Philadelphia: Fortress Press, 1957-86 (LW [vol. 1], 1).

・「凡例」の項目「7」に以下の項目を加える。

JPS TANAKH: The Holy Scriptures, published by Jewish Publication Society

## 注解

### 詩編2編

#### <注解>

#### 7-9節（8節より）

直前の7節においては、神によって立てられた王的人物が「神の子」となることが約束されていたが、続く8節では二つ目の約束として、王が全地を領地として譲り受けることが約束されている。王の受け継ぐべき土地として、自らの政治的な影響力が及ぶ範囲を超えた、この世界全体のことが語られているというのは、何とも大袈裟に思われてしまうかもしれない。しかし、神がこの世界全ての創造者・支配者であり（詩24:1）、その神の子とされているのが王であるとすれば、論理的帰結として、神の子たる王が譲り受ける地はこの世界全てということになるだろう（Hossfeld/Zenger 1993: 54）。

王が神の子とされ、世界を統治する権限が委ねられる、といった上に紹介した主題は、7節の注解において指摘したように<sup>2)</sup>、エジプト的な背景を持つものである（Hartenstein/Janowski [Lieferung 2], 102-105）。詩編の作品中には、こうしたエジプト的な王権理解を反映したものを他にも見出すことができる（詩89:27-28）。しかし、Hartenstein/Janowskiによれば、詩編2編においては、こうしたエジプト的な王権理解が、主に以下の二点において、微妙な仕方でイスラエルの信仰に沿う形で受容されている。第一に、イスラエルの王権理解においては、主なる神と人間の王の違いが強調されている。王に対して「私に求めよ」と述べているこの「私」（＝主なる神）こそが、王の上に立つ唯一無二の存在であるということが、テキストを通して強調されている（Ibid., 107）。<sup>3)</sup> 確かに、エジプトなどとは異なり、イスラエルにおいては、王は神と特別な関係にある存在でありながらも、神に等しい存在とは理解されていない。このように、当該箇所においては、エジプト的な王についての理解が、イスラエルの信仰に相応しい形で受容されていると考えられる。

第二に、Hartenstein/Janowskiが指摘するところによれば、נחלהとאחזהという言葉は共に土地に関係した法的な概念を示す言葉であるが、これらの言葉が世界支配の概念を示すものとして転用されているのは特徴的である。この二つの言葉はいずれも「相続地」という意味であり、通常、父から子へと譲渡されるものである。これらの言葉が旧約において転用される際、多くの場合は、イスラエルの土地と民が主なる神の相続地であるという仕方で語られる。しかし、当該箇所においては、諸国民を含めたこの世界全体が王の相続地・嗣業として語られており、こうした語り方は旧約において珍しい（土地の相続という詩2:8の概念を欠いた王による世界支配についてのテキストとしては、詩18:4; 72:8, 11, 17; 89:28; 144:2などが挙げられる）。<sup>4)</sup> もっとも、旧約以外にはこうしたモチーフの類例は見られる。例えば、古いシリア地方の記録によれば（前18世紀）、アダド神（カナン・メソポタミア地方の嵐と雨の神）が、預言の言葉を通して、マリの王ジムリ・リム（Zimri Lim）に、彼が父の王位を継ぐべきこと、しかし不従順に陥った時には領地が取り上げられることを告げている。明らかなように、ここではアダド神が王に相続地を与えていることが前提とされている。但し、ここで問題になっている相続地はマリの支配地域に限定されており、詩編2編のように諸国民を含めた全地ではない（Ibid., 108）。こうした考察を踏まえるならば、当該箇所においては、王の世界支配というモチーフ自体はエジプト的であるとしても、そのモチーフがイスラエル独自の仕方で、しかも旧約において（そして恐らく古代オリエントにおいても）珍しい表現によって受容されていると言えるかもしれない。

世界全体とそこに住む諸国民を相続地として神から譲り受けた王は、譲り受けたものを保護する責務を担っている。そのことは当該詩編の表現からはそれほど明らかではないかもしれないが、同じ王の詩編としての類型を持つ詩編72編などを見れば明らかである。こうした詩編によれば、王は支配することを委ねられた地に正義をもたらす（詩72:5-7, 16-17）、同時に豊かな地の実りをももたらす（詩72:5-7, 16-17）ことが期待されるのである（Ibid., 109）。

続いて9節の考察に移ろう。私訳において示した通り、恐らく7節から始まる

神の王に対する言葉の引用は9節の最後まで続いていると考えられる。この神の言葉の引用を締めくくることが9節の言葉になるわけであるが、そこにおいては、王が諸国の民を「鉄の杖」でもって、まるで「陶工が器を壊すように」打ち砕くということが記されている。このモチーフの背景にも古代オリエンタ的な要素、とりわけエジプトからの影響があるという指摘が度々なされている（Hossfeld/Zenger 1993: 74; Hartenstein/Janowski [Lieferung 2], 102-105; 左近, 377-378）。例えば、エジプトから見つかったかなり古い時代の図像において既に、ファラオが敵の頭を掴み、こん棒で打つ様子を描いたものが見つまっている。こうしたモチーフはファラオだけに用いられたのではなく、同時に神々の力を描くためにも用いられ、ホルスやバアル／セット<sup>5)</sup>にも用いられていることが知られている。また、パレスティナ地方から見つかった後期青銅器時代から初期鉄器時代のものと思われる、いわゆるスカラベ印章にも、王的人物が敵を打ちすえる場面を描いたものが幾つか見つまっている（Hartenstein/Janowski [Lieferung 2], 110-111）。<sup>6)</sup>

こうしたモチーフがここでイスラエルの王の権力を描くために用いられていることは、一体何を意味するのであろうか。まずそもそもこうしたモチーフが古代オリエンタにおいて何を意味したかを考えるところから始めてみよう。Keelによれば、こうしたモチーフを用いた図像は、実際に起こったことを写實的に描いた「視覚像」としてではなく（もっとも、ケールは古い時代には実際にファラオが敵の首領を殺害するという一種の宗教儀式が存在した可能性について言及するが<sup>7)</sup>）、むしろ理念を象徴的に表現した図（思考像）として理解されるべきである。<sup>8)</sup>つまり、ファラオが敵に対して棍棒を振り上げているというジェスチャーは、ファラオが敵を圧倒し、敵に勝利し、敵を我がものとしていることを意味しているというのである。そして、こうした図像が危険の多い国境地帯などによく見られるという事実は、ケールによれば、王的権威のプロパガンダのためというよりも、むしろそうした敵との接点となりうる危険な地域に「呪術的な仕方、エジプト王の抗い難い勝利の力を現出させる」<sup>9)</sup>ためであったというのである。

このように、イスラエルにこのモチーフが導入される以前において既に、このモチーフに象徴的な意味があったとすれば、この点は、当該詩編におけるこのモチーフの意味を考える上で参考になるだろう。勿論、だからと言って、当該詩編におけるこのモチーフに「呪術的な」意味があると理解することはできない。しかし、先程述べたように、もともとこのモチーフが「視覚像」としてではなく「象徴像」であるということを踏まえるならば、本詩編における表現も、イスラエルの王が実際に行っていた行為の写実的表現というよりはむしろ、王の力が原則的に及ぶ範囲のことを表現しようとしていると考えられる(Hartenstein/Janowski [Lieferung 2], 112)。また、KeelやHossfeld/Zengerが指摘しているように(Hossfeld/Zenger 1993: 54)、<sup>10)</sup>こうした攻撃的な表現は好戦的で戦いへの欲望に取りつかれた王の姿を示しているというよりは、むしろ攻撃してくる敵に対する「防御」を意図しているものであるという点を踏まえることも重要であろう。

ただ、以上のように理解するとしても、やはり当該箇所における表現(「陶工が器を壊すように」)が敵に対する破壊の力が完全で不可逆的であることを言い表そうとしている点は見過ごすことができない。王は逆らう者に対して圧倒的な力をもって報復することが、他でもない神から許されているのである。こうした王による敵に対する徹底的な破壊についての表現は、新アッシリアの王が不従順な属国に対する裁きを表現するために用いられたものであると言われる(例えばサルゴン二世など)。従って、当該箇所には、エジプト的な要素に加えて、新アッシリア的な要素も含まれていることになるだろう(Hartenstein/Janowski [Lieferung 2], 113)。<sup>11)</sup>

## 10-12節

直前の7-9節においては神の王に対する発言が引用されていたが、当該詩編最後のまとまりである10-12節においては、1-2節、4-5節の場合と同じく、恐らく詩人の言葉が諸国民の支配者たちへの戒めとして語られていると考えられる(因みに、3節は諸国民の支配者たちの言葉、6節は神の言葉である。7節に関し

では、前半が王自身の言葉とも理解できる。7節後半から9節までは神の言葉である。既に本詩編の〈構造〉のところで述べたが、これによって本詩編は、諸国民への戒めの言葉を枠組みとして提示し（1-3節；10-12節）、その枠組みの内部に主なる神と王についての二つの語りを抱え込む構造を形成している（4-6節；7-9節）と考えられる。

まず10節について見ていこう。ここでは諸国の王たちに対して「悟るがよい」（ $\text{הִיפִּיל} \sqrt{\text{הִפִּיל}} \text{ Hifil, impv.}$ ）との勧めの言葉が述べられる。ここでの「悟る」という言葉が知恵的な意味を持っていることについては既に〈詩編全体における位置づけ〉の項目において述べた。そしてその際重要な点は、本詩編においてこの言葉が、単に世俗的な知識の獲得を意味しているのではなく、これまでの本詩編の流れを踏まえれば、神の御心を知ることと関係があると理解できる（Cf. *Ibid.*, 115）。具体的には、諸国の支配者たちが神の定めた世界秩序に従い、またそのお方が選んだ油注がれた者を敬うということになると思われる（Cf. *Hossfeld/Zenger* 1993: 54）。

「悟れ」という命令の直後に語られる「教えを受けよ」（ $\text{יִסֹר} \sqrt{\text{הוֹסִיר}} \text{ Nifal, impv.}$ ）という命令は、上記の「悟れ」という命令を踏まえつつさらに展開するものと考えられる。この言葉には恐らく「懲らしめ」の意味が込められていると考えられるが、しかしそれは滅ぼすための懲らしめというよりはむしろ、諸国民を神の秩序の中へと招き、神が立てた油注がれた者への恭順を学ぶことで、彼らが命の道を歩むことができるようにするための懲らしめであると理解できる（*Hartenstein/Janowski* [Lieferung 2], 115）。

以上に述べた解説は、詩編2編単独で解釈した場合に言い得ることであるが、既に〈詩編全体における位置づけ〉の項目で述べた通り、この詩編が詩編1編と共に詩編全体の導入としての役割を果たしているとの見通しを踏まえると、両者の相互関連によって、詩編2編10節の更なる意味の広がりが見えてくると考えられる。すなわち、*Hossfeld/Zenger*が指摘するように、トーラーを中心主題とする直前の詩編1編と併せて読むときに、本詩編10節の知恵的要素は必然的にトーラーと結びつき、そのことによって、本詩編の油注がれた王的存在

が、諸国民を教え諭すトーラーの教師として浮かび上がってくるのである。そして諸国の民は、この油注がれた存在からトーラーの教えを受けることで、詩編1編(4-6節)に描かれたような終末論的審判を乗り越えることができる可能性を与えられているのである(Hossfeld/Zenger 1993: 54)。

明らかなように、こうした意味の次元は、詩編1編と2編という元来全く別々の背景と主題——一方は知恵的背景を持つ律法の詩編であり、他方は王の即位式を背景に持つ王の詩編である——を持つように見える二つの詩編を、一つの詩編全体の導入として提示しようとした編集作業によってもたらされた。我々はこうした編集作業の神学的意図やその作業に関与した人々の素性を正確に突き止めることはできないが、しかしある程度のことを推論することは可能である。Millerが指摘しているように、<sup>12)</sup>この二つの詩編と同じように、律法と王の主題を結び付けているのが申命記である。申命記17章14-20節には王に関する規定が記されているが、王の唯一の責任として強調されているのが律法の書の写しを常に傍らに置き、それを常に読み、守ることなのである(17節)。この点を踏まえるならば、詩編1編と2編を詩編の導入とした編集意図は、申命記が提示する王の理想的姿に則って、律法/トーラーに忠実な王(恐らくダビデ?)を詩編という「第二のトーラー」の理想的な歌い手として設定することであったと考えることができる。従ってその場合、詩編1編において提示されているトーラーを昼も夜も口ずさむ「幸いな人」とはイスラエルの王なのであり、続く詩編2編においてはこのトーラーの教師たる王が神によって選ばれた力ある存在であり、諸国民を教え諭す存在であることが強調されていると読めるのである。そうすると、こうした神学的編集を施した人々が、申命記の神学と深い関係を持っていた可能性も指摘できるかもしれないが、ここで詳細を論じることは到底不可能である。しかし一方で、ここで指摘しておきたいのは、Millerも指摘している通り、<sup>13)</sup>この二つの詩編を通して提示されている中心主題は、王的存在ということだけに留まらない。私見ではこの二つの詩編には、王だけでなく、トーラーに従う個々人、つまりイスラエルの民のことまでもがその射程に収められていると考えられるが、この点については、解釈の歴史とも関係

している事柄故、次の項目において詳細を述べよう。

話題が詩編2編のマクロコンテキストにおける意味へと飛躍したが、ここで再び詩編2編それ自体に目を向けてみよう。11節前半においては、諸国の支配者たちに向けて、主なる神に「仕えよ」(עבדו)との命令が語られる。「仕える」とは、元のヒブル語の意味を踏まえるならば、「礼拝する」ということである。そして、諸国の支配者たちが仕え礼拝するよう命じられている主なる神は「天に座す方」(4節)であるという点が本詩編の強調点である。つまり、諸国の民は、この地上での謀略と暴力を捨てて、イスラエルの油注がれた方を立てた天に座す神を心から「恐れをもって」(ביראה)礼拝するよう招かれているのである。ここでの「恐れ」とは、内容的には「恐怖」というよりはむしろ、Goldingayが述べているように、「尊崇の念」(reverence)といった意味であると考えられるが(Goldingay [Psalms 1-41], 102)、両者を簡単に切り離すことはできないであろう。

この「恐れ」のテーマは11節後半にも現れる。すなわち、「喜べ」(גילו)と命じられる際、同時に「慄きつつ」(ברערה)と述べられるのである。一見すると、喜ぶことと慄くことは矛盾する。それ故、こうした矛盾を解消するために、時折<sup>レ</sup>という動詞を「震える」と訳す試みも見られる(JPS; 新改[2017])。これはホセア書10章5節が<sup>レ</sup>を<sup>レ</sup>אבל(嘆く)というネガティブな意味を持つ動詞とパラレルで用いていることを根拠にしていると考えられるが(Saleska, 149)、私見では、幾人かの研究者たちが指摘しているように(Goldingay [Psalms 1-41], 102; Hartenstein/Janowski [Lieferung 2], 116-117)、「喜ぶ」と「慄く」ことが同時に起こることは、旧約においては矛盾しない(例えば、詩95においては、1-2節において「喜べ」と語られた後、6節において「ひれ伏せ」と言われる。また、詩97においては、1節において「喜べ」と言われた後、4節においては、対照的に、恐るべき神の姿に地が「おののく」と言われている。詳しくはGoldingay [Psalms 1-41], 102)。従って、本詩編11節を「慄きつつ喜べ」という命令として理解することは十分可能である。そこで意図されていることは、諸国の支配者たちに対して、被造世界をご自分の「油注がれた者」によっ

て支配される神に対する恐れを抱きつつ、同時にその同じお方が、「命の道」を教えてくださいることによって、滅びの道から贖い出してくださいることを喜ぶ、ということではないかと思われる。

最後に、12節について解説してみよう。まず「子(𐤑)に口づけせよ」と述べられている。古代語諸訳が𐤑(「子」というアラム語を様々に解釈してきたことは既に<訳注・本文批評的注>において述べたが、やはりここでのMTの𐤑は保たれるべきであろう。何故7節の𐤑というヒブル語ではなく𐤑というアラム語をわざわざ用いたのかということについては、これを文学的な技法の観点から説明できるかもしれない。これについても既に<訳注・本文批評的注>において指摘したが、ここでは聞き手が諸国民であるということ considering、敢えてアラム語という「世界共通語」が用いられているのかもしれない。一方では、7節の内容は、言わばイスラエル内部を問題にしているのでヒブル語が用いられていると説明が可能である(Saleska, 150; Hartenstein/Janowski [Lieferung 2], 117)。以上の議論を踏まえると、ここにおいて詩人は、諸国の指導者たちに対して、神が選ばれた「子」である「油注がれた者」に「口づけ」を要求している、と理解できよう。

王的存在に「口づけ」をするというジェスチャーは、古代オリエントにおいて広く見られるもので、王に対する忠誠と尊敬を示す意図があると考えられる。アッシリアやペルシャなどの類例から考えるならば、恐らくここで意図されているのは、家臣が王に謁見する際に行っていた足への口づけであろうと思われる(Hartenstein/Janowski [Lieferung 2], 117)。但し、既に<訳注・本文批評的注>において指摘したように、だからといってMTを足への口づけを意味する形に改編する必要はないと思われる。

12節後半では、「彼が怒ってあなた方が道の途上で滅びないために。実に、その怒りはまたたくまに燃え上がる」とある。ここでの「彼」とは、直前の文脈から考えるならば、神が油注がれた王的存在であると理解できよう。しかし一方では、本詩編において子なる王と父である神の関係性が密接不可分であったことを思い起こすならば、ここでの「彼」による怒りとは、単に王の怒りで

あるだけでなく、神の怒りでもあると考えることができるだろう (Ibid., 118)。

因みに、イスラエルの古い王に関する格言によれば、王の怒りは死をもたらすものとされ、逆に王の顔の光は命をもたらすと言われている (箴16:14-15)。こうした格言に表れた考え方もまた、本詩編の背景にある一つの要素であるということができよう (Ibid., 118)。

また、「あなた方が道の途上で滅びないために」という表現は終末論的な響きがあり (Ibid., 118)、同時に詩編1編6節の内容と非常に密接な関係にあるように見受けられる。詩編1編6節では **חַטְּאִים רַבִּיךָ הַדֶּבַר** (悪者たちの道は滅びる) と記されていたが、この言い方は、本詩編12節における **פִּן...וְחַטְּאִים רַבִּיךָ** (あなた方が道の途上で滅びないために) という言い回しと非常に良く似ている。既に<詩編全体における位置づけ>の項目でも指摘したが、恐らくこうした対応関係は、詩編1編と2編を二つで一つの詩編全体の導入として提示しようとする意図的な編集作業の結果と考えられるだろう。

12節の最後に記された「彼に身を避ける者たちは全て幸いである」について解説しよう。これも既に<詩編全体における位置づけ>において指摘したように、本詩編が **אֲשֶׁרִי** (幸いだ) という句で終わっている点は、詩編1編の始まりが同じく **אֲשֶׁרִי** で始まっていることと密接な関係がある。恐らく詩編編集者は詩編1編と2編の枠組みを **אֲשֶׁרִי** という語で意図的に枠づけ、両者を二つで一つの詩編全体の導入として提示していると考えられよう。

そして本詩編は、この「幸い」という句で導かれる短いセンテンスによって、主なる神とその神が選ばれた油注がれた者 (原文は「彼」= כו) に「身を避ける」(√חסה) 者たちは「全て」(כָּל) 幸いだと宣言するのである。「身を避ける」とは、旧約においては、王に身を避けるという意味だけでなく (士9:14-15; イザ30:2-3)、神殿に身を避けるということをも意味するが (詩編にはこうした用法が多用されていると考えられる。文脈から明らかな例として、詩5:12; 61:5など)、ここでは恐らく王である神あるいはその神が選ばれた油注がれた者に身を避けるという意味であろうと考えられる (cf. Ibid., 119)。

これは勿論、詩編2編それ自体の文脈で考えれば、非常に政治的な内容を意

味している。すなわち、ここで言われている神と王に身を避ける者たちとは、諸国の指導者たちのことであり、彼らが神あるいは王に身を避けるとは、その場合、立場の保障その他を意味するであろう。しかし、研究者たちが指摘しているように、ここでの「身を避ける者たち」とは、そうした本詩編の政治的文脈を超えて、より幅広い意味をも保持していると考えられる。つまり、ここで意図されていることは、文字通り、神と王に身を避ける全ての人という風に読めるし (Ibid., 119)、その場合の「身を避ける」とは、政治的な意味を超えて、日々の信仰生活の霊的必要において神に助けを求めることと読めるのである。そしてこの後者の意味こそが、恐らくは詩編全体の導入という観点からの本詩編12節の意味であろう。詩編はこの詩編1編と2編からなる導入の締めくくりである本詩編12節の最後の言葉によって、詩編の読者たちに対し、この詩編を朗読することによって主なる神に身を避けることを勧めているのである (Goldingay [Psalms 1-41], 103)。<sup>14)</sup>

### <神学的黙想>

本詩編についての以上に述べたような歴史的意味を踏まえて、ここからは本詩編に関する神学的な黙想を記してみたい。まず、本詩編の中核部分が王国時代の王の即位式に起源し、その後、本詩編全体が、捕囚以後の時代において、詩編という書物全体の導入として成立したという、既に上において述べた見解が意味することを考えるところから始めてみよう。このことが意味することは、本詩編が既にダビデ王朝が終焉を迎えた後に成立した詩編であるということである。この点に鑑みるならば、この詩編が作成された意図としては、単に過去を懐かしむためということも考えられなくはないが、それよりはむしろ、将来における油注がれた者の到来を待ち望むため、ということの方がより蓋然性が高いと考えられよう。

もし以上に述べた通りであるとするならば、本詩編の中核的な意味として、将来において到来するメシア的存在を待ち望むというメッセージが存在することになる。そして私見では、本詩編が元々持っていたこうしたメシア的視点を

踏まえつつ、そうした視点をキリスト論的に拡張した（極めて不十分な表現であるが）ものが、新約聖書や教会の歴史における本詩編の解釈であるということになるであろう。つまり、新約聖書と教会の歴史における本詩編の解釈は、旧約時代の本詩編の歴史的意味と連続性の内に存在していると言いうる。

そこで、本詩編の神学的意味をより掘り下げて考察するために、ここでそうしたキリスト論的解釈の歴史をごく簡単に振り返ってみよう。<sup>15)</sup>まず新約聖書における本詩編のキリスト論的解釈についてである。総論的に述べておくと、新約聖書における本詩編のキリスト論的解釈においては、とりわけ本詩編7節における油注がれた者の「神の子」としての任職の記述に大きな関心が向けられている。はじめに共観福音書を取り上げてみよう。共観福音書は、本詩編を主イエスの洗礼の場面で用いている。言葉通りの引用ではないが、父なる神と子なるキリストの関係を宣言する天からの声において、本詩編が意図されていることは明らかである（マタ3:17; マル1:11; ルカ3:22）。そしてこうした共観福音書における本詩編の引用の意図は、Gillinghamが言うように、神の子として派遣された主イエスの地上におけるミニストリーを解説するところにあると考えられる（Gillingham 2018: 30）。

本詩編は福音書以外の新約聖書の書物にも登場する。まず使徒言行録においては、ペトロの説教において、キリストに対する人々の敵意を語る文脈の中で本詩編が用いられているし（使4:25-26）、またパウロのアンティオキアにおける演説の中にも本詩編がキリストの復活を語る文脈の中で登場する（使13:33）。それぞれの箇所における引用の意図は微妙に違うが、しかし敢えて言えば、使徒言行録においては、本詩編がキリストの十字架と復活の意味を解釈するために用いられていると言いうことができるだろう（Ibid., 30）。

続いて、ヘブライ人の手紙においても本詩編が用いられている。まず冒頭、主イエスが天使たちに勝る存在であり、神の子であるということを言うために本詩編が用いられる（ヘブ1:5）。続いて、その神の子であるキリストは同時に、神によって任職された大祭司であるということを言うために、本詩編が引用される（ヘブ5:5）。総じて、ヘブライ人への手紙においては、詩編2編

によって、キリストが永遠の御子であることの意味 (Christ's eternal sonship) が説明されていると言えるであろう (Ibid., 30)。

このように、新約聖書は多様な仕方でも、本詩編を、キリストを証言する詩編として解釈してきた。そして、その後の教会における本詩編の解釈の歴史は、基本的にこうした新約聖書における豊かな解釈を引き継ぎ、展開するものであったと言えるであろう。もっとも、個々の神学者たちの本詩編の解釈を詳しく見ていくと、それは単に新約聖書の解釈を繰り返すようなものではなく、むしろそれぞれの時代に特有な教会的状況をそこに読み込みつつ営まれてきたものであることが分かる。例えばルターは、一回目の注解(1513-1516年)においては(LW [vol. 10]<sup>16)</sup>、アウグスティヌスなどに従って、詩編2編をキリスト論的に解釈することだけに集中していたが(ルターは1-8節にはほぼ何も言及せずに、9節から注解を始めている)、二回目の注解(1518-1519)においては(LW [vol. 14], 313-349)、使徒言行録4章24-28節のペトロの説教を引きながら、そこで引用されている詩編2編1-2節が指し示している内容を、ヘロデ、ピラト、ユダヤ人、異邦人といったキリストに敵対するあらゆる勢力のことであると解釈しているのである。Gillinghamが指摘しているように、こうした記述には、この注解を執筆した二年前にルターがウォルムスの国会で体験したカトリック教会の指導者たちとの対決の経験が反映されていると考えられよう(Gillingham 2018: 32)。こうしたルターの注解の傾向は、彼が1532年にもう一度詩編2編を説教した際に(LW [vol. 12], 3-93)、更に先鋭化されている(この指摘についてはGillingham 2018: 32; 更にHolladayの指摘を参照<sup>17)</sup>)。この時ルターは、カトリック教会だけでなく、トマス・ミュンツァーやツヴィングリに対する批判も織り交ぜながら、詩編2編の福音を論争的に解説しているのである。

こうしたルターによる体験的で論争的なキリスト論的解釈に比べると、同じキリスト論的解釈ではあっても、カルヴァンの詩編2編の注解はあくまでもテキストの神学的内容にこだわった解釈であることが浮き彫りになる。カルヴァンは、テキストを字義的に解釈するユダヤ教の伝統にも気を配りつつ(油注が

れた者＝ダビデ)、同時に予型論的な思考によって、このテキストが最終的に指し示しているところのキリストの王国による支配であることを非常に鮮やかに明らかにする。次のようなカルヴァンの言葉に、そのような解釈の方向性が明確に言い表されている。

ダビデが預言をしたのがキリストについてであったことは確かである。ダビデは自分の王国が影にすぎないことを知っていたのである。ダビデがかつて自分自身について歌ったことをすべて、キリストにあてはめることを学ぶには、すべての預言者のうちに共通に見いだされるこの原理、すなわちダビデがその末裔と共に王とされたのは、彼自身のためではなくして、贖い主の予型となるためであった、ということ把握する必要がある（カルヴァン [I], 23）。

要するに、カルヴァンによれば、詩編2編において示されていることは、歴史的にはダビデの王国のことに違いないが、それは来るべきキリストの王国を指し示す予型なのである。

勿論、こうしたカルヴァンの注解が、ルターのような個人的な体験を反映させた解釈とは違って完全に神学的思考に裏打ちされたものである、と言い切ることはできない。何故なら、上に述べたようなカルヴァンのダビデに対する注目は、実際にはカルヴァンの極めて実存的な体験がその根底にあることが、彼の注解の序文において表明されているからである（同上書、5-16）。従って、カルヴァンもまた、新約聖書のキリスト論的解釈の伝統を、自分自身の置かれた文脈の中で独自に発展させていると言える。しかしそれでも、カルヴァンの本詩編の解釈は、ルターよりもずっとテキストの字義の意味にこだわったものであると言えよう。

このように、本詩編は、既に新約聖書の時代においてキリスト論的な方向で多様な仕方で解釈されており、その後も教会においては、こうした新約聖書の歴史を踏まえつつ、それぞれの時代の特有な状況にも影響されながら、本詩篇

が連綿とキリスト論的に解釈されてきたのである。このことを踏まえるならば、本詩編の中核的な意味はキリストの支配であることは間違いないだろう。しかしでは、それ以外の仕方での解釈の余地が全くないと言われれば、実はそんなことはないのである。私見では、本詩編にはキリストの支配に与る教会の姿もまた示されていると考えられる。つまり、本詩編には、メシアに関する視点だけでなく、信仰共同体に関する視点もまた重要な要素として含まれていると考えられる。

何故そう言えるのだろうか。このことを論じるためには、再び解釈の歴史を振り返る必要がある。まずLXXに目を向けてみよう。Gillinghamが指摘しているように、LXXにおいては、MTで強調されているメシアの存在感を結果的に弱めるような方向性が顕著に見出される。まず、MTにおいては、神による王の選びの宣言として語られている6節の内容が、LXXにおいては王自身の発言になっており、続く7節もまた王の発言となっている。「従って、これはもはや神によってなされた王に対する語りかけではなく、むしろ王によってなされた反逆者たちに対する語りかけとなっている」(Gillingham 2018: 26)。この結果、神の権威によって油注がれた王を立てるというMTに顕著な特徴が若干弱められている。より決定的な部分は12節で、ここでは油注がれた王に対する服従を要求する「子に口づけせよ」というMTの内容が、LXXにおいては「教えを受け入れよ」とされている。このような訳によってメシアに関する強調が弱められているだけでなく、同時に、「教え」という要素を強調し、更に後半の「幸いだ」という句を繋げることで、詩編1編の知恵的内容との明らかな関連が生み出されているのである (Ibid., 26)。このことは、LXXにおいて、詩編2編のメシア的内容が、詩編1編の強調する信仰者の理想的な知恵の人生という内容とより密接に関連付けられていることを意味する。つまり、LXXにおいては、詩編2編がより信仰者一般に当てはまる内容へと敷衍されている痕跡が見られるのである。

詩編2編において、LXXよりもっとはっきりと共同体的要素を見ているのがクムラン文書における解釈である。4QFlorilegium (4Q174)に見られるペシェ

ル解釈よると、本詩編1-2節の意味は、諸国の王たちが終わりの日に「イスラエルの選ばれた者たち」(בְּחִירֵי יִשְׂרָאֵל) に対して敵対することを意味しているというのである。<sup>18)</sup>ここにおいては明らかに、本詩編に登場する「油注がれた者」の共同体的解釈が示されていると考えられる (Ibid., 26)。

そして、実は本詩編の共同体的解釈は新約聖書においても見られるということ踏まえておくことは重要である。Goldingayが指摘しているように、ヨハネの黙示録においては、キリスト御自身が、本詩編8-9に記されたメシアに対する約束を、ご自分に対してではなく、むしろ「勝利を得る者」すなわち「わたし〔すなわちキリスト〕の業を終わりまで守り続ける者たち」(黙2:26-27) に対して適用しておられるのである (Goldingay [Psalms 1-41], 104)。

新約聖書自体がこのようにして、詩編2編の中核的メッセージを単にメシアによる支配においてだけ見るのではなく、同時に、そのメシアの支配に与る信仰共同体共同体においても見ていたとすれば、キリスト教が確立された後の時代になされたユダヤ教の解釈の伝統に見られる本詩編の共同体的解釈の見方も多少変わってくると思われる。ユダヤ教の解釈の伝統 (Midrash Tehillimにおける解釈や、Rashiなどの中世のユダヤ教聖書解釈者による解釈など) における本詩編の共同体的解釈は、一般的には、教会がこの詩編を「キリスト論化」したことへの反駁としてなされたと言われているが (詳しくは、Gillingham 2018: 27-29)、しかし同時にそうした解釈は新約聖書自体にも見られるものであり、しかも新約聖書よりも古い伝統を持っているとさえ考えられるのである (クムラン文書、LXX ?)。

つまり、以上の考察から、詩編2編の解釈の歴史においては、実はメシア的解釈だけがドミナントな解釈として存在し続けてきたのではなく、同時に、共同体的意味もまた重要な要素として存在し続けてきたことが明らかになる。そして実は、こうした本詩編の共同体的意味は、詩編を編集した人々の歴史的意図に含まれていたとさえ考えられるのである。この点について興味深い議論をしているのがMillerである。彼によれば、詩編全体の導入として設けられている詩編1編と詩編2編という二つの詩編は、先程<注解>において言及したよう

に、申命記17章における律法に従う王の理想的姿と響き合いながら、詩編という第二の律法に聞き従う理想的な王(=ダビデ)の姿を提示している。その場合、詩編1編における「幸いな人」とは、詩編2編からの影響によって、理想的な王と理解される。しかし、Millerは同時に次のようにも論じている。すなわち、王についての詩編2編より先に、全ての信仰者に当てはまる内容である詩編1編が置かれていることによって、逆に詩編1編が詩編2編の解釈に影響を与え、メシア的解釈を「民主化する動き」(democratizing move)<sup>19)</sup>もまた生じている。つまりその場合、詩編2編の「油注がれた者」は、王に限られることなく、むしろ律法に従う王を理想としつつ、その姿に従う全ての信仰者ということになるのである。<sup>20)</sup>

Millerはこうした詩編の二重の導入によって生じている二つの解釈の方向性(律法に従う王、律法に従う民)を支持しつつ、詩編の読み方を二つの方向へと導いているのが、詩編8編であると指摘している。<sup>21)</sup>この詩編においては、「人間」(אֲנוּחַ)に対する詩人の驚きが語られているが、その理由は、神がこの人間に対して、まるで王さながら、「栄光と威光を冠としていただかせ」(6節、新共同)ているからである。明らかのように、ここにおいては、王の詩編の要素と、人間全般に対する神の祝福の要素が巧みに融合されている。従って、詩編8編は、その元来の意図が何であれ、最終的な詩編の文脈においては、読者を強いて詩編の導入の二つの主題へと目を向けさせることで、詩編の意味が複層的であることを強調する機能を果たしているのである。恐らくこのような詩編の最終形態から導き出される意味は、意図的な編集によって作られたのではなかろうか。そうであるとすれば、詩編においては、メシアを待望する方向性だけでなく、同時にメシアを待ち望む民が将来その支配に与り、メシアと同じ約束に与ることを希求する方向性もまた重要な要素として存在していると言えるのである。

以上のように考えるならば、詩編2編を我々教会に対するメッセージとして受け取る仕方は、一通りではないことが明らかとなる。本詩編は勿論、新約聖書や教会がそのように解釈してきたように、キリスト論的な意味を強く持って

いる。しかし同時に、以上の考察から明らかになったのは、本詩編の共同体的意味である。LXX、死海文書、ユダヤ教の解釈、そして新約聖書それ自体において、更には恐らく詩編それ自体の編集の意図において明らかに示されていたのは、メシアを待望する信仰者の群れに対して与えられる約束という主題が本詩編の中心主題の一つであるという認識である。しかし、以上に述べた二つの意味は、決して相互に矛盾するものではない。油注がれた者による支配と、民による支配は、「あれかこれか」の問題ではなく、言うなれば「あれもこれも」の問題である。何故なら、本詩編が語っている信仰共同体への約束は、民が主の油注がれた者の支配に入れられることによって与えられるものと考えられるからである。つまり、両者は一つの救いのヴィジョンを指示していると言えるのである。

従って今述べたことを踏まえるならば、本詩編において最終的に示されている教会へのメッセージは、次のようなことになる。すなわち、本詩編は、油注がれた者である神の子、イエス・キリストが、復活して神の右の座について「すべての支配、権威、勢力、主権」（エフェ1:21、新共同）を手中に収めておられることを証言しつつ、同時にそのキリストの支配の力が、キリストが頭として教会に与えられていることによって、神の民にも分け与えられていることを指し示しているのである（エフェ1:21-23）。勿論、神の民がキリストの支配に完全に与る時はまだ来ていない。しかし、「耐え忍ぶなら、キリストと共に支配するようになる」（二テモ2:12）と約束されている通り、この約束は終末において確実に成就するのである。

（たなか・ひかる）

## 注

- 1) 拙著「詩編注解（1）：詩編1-2編」『伝道と神学』12号、2022年、77-136頁。
- 2) 同上書、128頁。
- 3) Tateもまた、ここにおいては王が神に王的支配の特権（privileges）を求めると促されているという点に注意を促している（Tate, 67）。つまり、王権はあくま

でも主なる神から下賜されるものであることが強調されていると読むことができる。

- 4) 王ではなく、主なる神が諸国民を相続する権利を有すると語るテキストに関しては、旧約において二つ見出される。これらのテキストは、主なる神を相続者としている点で詩編2編と異なるが、それにもかかわらず、詩編2編とかなり近い内容を持っていると言えよう。一つは詩編82編8節で、もう一つは申命記32:8である(但し、LXXに従った場合)。恐らくこうしたテキストは神話的な古い語りを保存していると考えられる(Hartenstein/Janowski [Lieferung 2], 108)。詩編2編8節の語りは、こうした古い神話的テキストと良く似ているとも言えるので、詩編2編の背景にも神話的内容が存在していると言えるかもしれない。
- 5) エジプトにおいては、次第にセトとバルが同一視されるようになっていたらしい。詳しくは次の文献を参照。N. Allon, "Seth is Baal: Evidence from the Egyptian Script," *Ägypten und Levante/Egypt and the Levant* 17 (2007): 15-22.
- 6) こうした図像の種類と意味、背景にある歴史的事情などについて詳しくは、次の文献の該当箇所を参照せよ。O.ケール(山我哲雄訳)『旧約聖書の象徴世界: 古代オリエントの美術と「詩編」』教文館、2010年、295-314。
- 7) 同上書、298頁。また、実際に敵を打ち殺すことまではしなくとも、敵の名前を書きつけた壺や人形を打ち壊すという儀式がエジプトにおいて存在し、そうした儀式がエジプトにおける王の即位式において行われていたという指摘もある。同上書、274頁。
- 8) 同上書、300頁。
- 9) 同上書、298頁。
- 10) 同上書、295-314頁の項目のタイトルは「敵への防御」である。
- 11) この点に関連して、当該詩編において新アッシリア時代の王に対する祭儀預言からの影響があるという指摘が度々なされていることを指摘しておきたい。詳しくは次の文献を参照せよ。J. W. Hilber, *Cultic Prophecy in the Psalms*, BZAW 352 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005)。
- 12) P. D. Miller, "The Beginning of the Psalter," in *The Shape and Shaping of the Psalter*, ed. by J. C. McCann (Sheffield: JSOT Press, 1993), 91.
- 13) *Ibid.*, 91-92.
- 14) Creachがこの点を明らかにするモノグラフを記していることは注目に値する。J. F. D. Creach, *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter*, JSOTSup 217 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996)。

- 15) ここにおける記述に際しては、Gillinghamの著作（Gillingham 2018）だけでなく、本城仰太氏の小論をも参照したことを明記しておく。本城仰太「詩編2編」『説教黙想アレテイア』No.104、日本キリスト教団出版局、2019年、21-26頁参照。
- 16) 今回は諸事情により書物にアクセスすることができず、ページ数を確認できなかった。従って、ここではKindle版*Luther's Works*における該当する箇所的位置を記しておく。Kindleの位置No.780-924.
- 17) W. L. Holladay, *The Psalms through Three Thousand Years: Prayerbook of a Cloud of Witnesses* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 191-192.
- 18) F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, vol. 1 (Leiden, Boston, Köln: Brill/Grand Rapids: Michigan, 1997), 355.
- 19) Miller, "The Beginning of the Psalter," 91.
- 20) Ibid., 91-92.
- 21) Ibid., 92.