

ルターの詩編解釈における語り手の問題

竹 原 創 一

はじめに

詩編を語っているのはだれか、という問いは、ルターの詩編解釈において重要な問題であった。それは詩編を単に歴史的文書として、詩編の著者を歴史的に確定するだけでなく、詩編が信仰によって生まれ、また信仰を生じさせる書として、語り継がれていく中で、その語り手をだれとするかという、信仰的解釈の問題でもあった。

いくつかの詩編の冒頭に置かれた表題には、ダビデやアサフなどの人名が記されているが、ルターはそれらの人物を直ちにその詩編の唯一の語り手とみなさず、彼らがどのような状況の中で、どのような信仰をもって、どのような表現をしたかを明らかにし、同じ状況と信仰をもつさまざまな語り手がそれぞれの詩編について考えられうるとする。彼の詩編解釈において、詩編の語り手は、ダビデ、預言者、キリスト、信仰者（個人としても教会としても）、聖霊、父なる神などの間で変化して解釈される。それぞれの語り手の固有の意味は何であり、それら相互の関係はいかなるものであり、語り手が変化して解釈される意味は何であるかを明らかにしたい。

この問題についての解釈の歴史を辿るとき、一方にキリスト論的解釈の伝統が見い出される。アウグスティヌス、

ヒエロニムス、ペレスへつながる解釈の伝統においては、詩編の真の語り手はキリストであるとされる。ただし歴史的に離れている詩編とキリストとを結びつけるためにさまざまな解釈が試みられ、預言的解釈はその最も重要なものである。他方聖書の文字的歴史的意味を重んじる立場から文献学的手続きをとおして歴史的意味での詩編の語り手を確定しようとする解釈の伝統もある。その代表者としてリラがあげられる。ただし歴史的解釈であっても、語り手が預言者とされるとき、預言者がキリストを指示するゆえにキリスト論的解釈と結びつきうる。ルターへ至る詩編解釈の諸伝統のうちに、詩編の語り手をめぐるとさまざまな解釈が提示され、その多様さは「わたしの理解を越える」(AWA 2, 163, 2)とルターに言わせる。これらの伝統的解釈を彼がどのように継承し、またそれらをどのように独自の解釈へ生かしたかを明らかにしなければならない。

本論の考察の順序として、はじめに、この問題についてのルターへ至るまでの伝統的理解、とくにルターに大きな影響を与えたアウグスティヌスの『詩編注解』を見る。続いてルターの詩編講義を時期ごとに順を追って見ていく。その際時期ごとに彼の理解が変化していることに注意しなければならない。

またアウグスティヌスからルターにかけて、語り手の主体を表すためにペルソナという概念が用いられていることに注目し、この概念をもって詩編の語り手について論じられている箇所をとくに考察の対象として取り上げる。

一、詩編の語り手についての伝統的理解

アウグスティヌスは詩編第三編の注解において、この詩編はキリストのペルソナから理解されるべきであると言

う。すなわちこの詩編は、ダビデが自分に敵対し戦いを挑む息子から逃れたという、表題が文字通りに指示する歴史について歌っているよりも、むしろキリストの苦難とよみがえりについて歌っていると理解されるべきであると言う(Augustinus, *Enarrationes in psalmos*, PL 36, 72, v1)。そこから詩編第三編の表題中の「自分に敵対する自分の息子」は、キリストを裏切った不実な弟子を意味すると解釈される(41)。また詩編第三編の総括において、「この詩編はキリストのペルソナに関することとして別様にも理解される」(PL 36, 73, v9)と言われる。「別様に(alio modo)」とは、キリストが全体として、すなわち頭がそのためにあるところの体全体においても語るということである。ここでは詩編の語り手が教会とされる。それゆえ預言者の名で、キリストの体である教会と教会の頭であるキリストとが同時に語っているとされる。

次に第四編一節の注解において、この詩編を、「復活後の主なる人(キリスト)の言葉か、あるいは、教会においてキリストを信じ希望する人の言葉としてわれわれは期待すべきである」(PL 36, 78, v1)と言われる。

次に第四編二節の注解において、人間となった主キリストが神に呼びかけることと、キリスト信仰者が神へ呼びかけることとのかかわりについて述べられる。すなわち主キリストは信仰者に代わって神に語るとされる。というのは主キリストのみが神から捨てられずに聞き入れられると言われるからである。また「代わって(pro)」というのは、キリストが信仰者のペルソナをご自分のものとしてご自分の上に置いたことであるとされる(42)。

第二一編の表題の注解では、「主イエス・キリストご自身がご自身の復活のために語っている」とされる(PL 36, 167, v1)。そしてこの言葉は「十字架につけられた者のペルソナから語られる」と解釈される。実際キリストは十字架につけられたとき、この詩編のはじめの言葉「わが神、わが神、なにゆえあなたはわたしを捨てられたのですか」

をもって叫ばれた。キリストはわれわれの古い人間のペルソナをご自身に負って十字架につけられ、それによってご自身と共にわれわれの古い人間も十字架上で殺されたことになる。「なにゆえ捨てられたのですか」は「わたしの罪の言葉」、「十字架上で殺される古い人間が語る」言葉である(43)。ところでこの世のものを求める罪の言葉は神によって聞き入れられず、聞き入れられないことによって「わたしが何を呼び求めるべきか」を教えられる。すなわち神に聞き入れられないことをとおして、この世のものから永遠の命への回心が起こる(44)。ここで詩編の言葉が「わたしの罪の言葉」から「キリストの言葉」へ変わる。希望を「わたしのうちに」もたず、「あなたのうちに」もつようになる(45)。そこからまた「わたしは人間ではなく」(46)が解釈される。地上の肉としてのアダムのペルソナから発せられる言葉としてでなく、霊により「キリストとなって生まれたわたし」の言葉として解釈される。「わたしは人間ではなく」とは、わたしがキリストのペルソナと結びつけられ、キリストという特別の人間において人間を超えることであると解釈される。

以上のアウグステイヌスの「詩編注解」によれば、詩編の語り手の問題は、歴史的文献的な問題としてでなく、信仰の問題として考察される。それゆえ詩編の語り手として、歴史的人物としてのダビデは問題とならず、キリストとその信仰者(個人としても教会としても)が詩編の語り手とされ、その中でキリストが語り手の代表者とされる。信仰者はキリストを信じる限りにおいて、詩編の言葉の理解(照明)を与えられ、詩編を語る事ができるとされる。そして詩編を語るキリストのペルソナと信仰者のペルソナとは不可分に結びついているとされる。ただしその結びつきは、信仰者の弱さと神の知恵としてのキリストとの結びつきである。ここには彼特有のキリスト論的詩編解釈が示されている。

アウグスティヌスとほぼ同時代人のヒエロニムスもキリスト論的解釈を強調して、「これをダビデのこととして受け取ることには適當ではない。……それゆえこの詩編（第四編）全体はキリストにかかわり、またキリストをとおして義人にかかわる」と言う（WA 55 II, 63 脚注 14; AWA 2, 163 脚注 36 参照）。

以上のキリスト論的解釈に対し、詩編の表題の文字的歴史の意味を重んじて、詩編の語り手をダビデとする解釈もある。ニコラウス・デ・リラは詩編第四編をサムエル記上第二章に基づく歴史の意味において、自分の命をねらうサウルと対決するダビデの言葉とする。彼は文字の意味に続けて道徳の意味をも付加する点で、なお多義性を残しているが、その文字の意味は真に歴史の意味を追求したものである（Nicolaus de Lyra, *Biblia cum glossis*, Ps4, *glossa ordinaria*; WA 55 II, 63 脚注 14 参照）。

リラの批判者パウルス・ブルゲンシスは、詩編の語り手をダビデとしながら、詩編第四編を偶像崇拜者に反対する言葉として解釈する。彼は「この詩編（第四編）の文字どおりの意味は、多くの箇所、先に述べられた歴史（サムエル記上第二三章）が文字どおりに適用されることを許さない」と言い、第四編四節の「主はその聖なる者に不思議をはたらく」という言葉は、「文字どおりにはこの世に存在しているダビデには適合しないとと思われる。ダビデは悪意がないことによって、あるいは恩恵によって、聖人と言われうるとしても、しかし（第四編四節で言われるのと）同じ聖性において不思議をはたかれた者ではないからである」と言って、詩編第四編をサムエル記上第二章の歴史と直接結びつけるリラを批判する（Paulus Burgensis, *Biblia cum glossis*, Ps4, *additio*; WA 55 II, 65 脚注 27 参照）。さらにブルゲンシスは、「（リラとは）別の意味にこの詩編を解釈した他の者たちの考えにしたがって、次のように言われるべきであるように思われる。ダビデはこの詩編において原則的に偶像崇拜者たちに反対することを意図している

と。というのは彼(ダビデ)は彼ら(偶像崇拜者)に反対して、神の栄光を熱心に求める者だったからである」(Burgensis, *ibid.*: AWA 2, 163 脚注 35 参照)と言って、偶像崇拜者を否定するというダビデの預言者的役割にとくに注目する。

以上見たように、詩編の語り手はだれかという問題をめぐるアウグスティヌス以来の伝統的解釈は、比喩的転義的意味を重んじて詩編の語り手をキリストあるいはキリスト信仰者とするキリスト論的解釈と、文字的歴史的意思を重んじて詩編の語り手をダビデとする解釈とに分かれる。しかし後者においてダビデがキリストを指示する預言者として解釈されるとき、前者のキリスト論的解釈とつながりうる。ルターもこの両者の伝統を受け継ぎつつ、次に見るように独自の解釈を展開する。

二、第一回詩編講義における詩編の語り手についての理解

ルターの第一回詩編講義の解釈方法の特徴は四重義解釈方法(*quadriga*)にある。この方法は、主イエス・キリストについて、主自身のペルソナにおいて文字の意味(*sensus literalis*)で言われたことを、教会にあてはめて理解する比喩的意味(*sensus allegoricus*)、各個人の魂にあてはめて理解する転義的意味(*sensus tropologicus*)、終末のこととして理解する天上の意味(*sensus anagogicus*)に並行して解釈するものである。この解釈方法は詩編の語り手をだれとするかにもかわることになる。第一回詩編講義のために準備された詩編本文に付された序文「神の子またわれわれの主であるイエス・キリストの、ダビデの詩編への序文」(PRAEFATIO IHESU CHRISTI filii dei et domini nostri in

Psalterium DAVID)」(WA 55 I, 6-10) において、ルターは詩編の語り手を四重義解釈によって提示している。詩編は比喩的、転義的意味においてはじめてキリスト論的に解釈されるのではなく、すでに文字的歴史の意味においてキリスト論的に規定されているとされる。ルターにおける詩編のキリスト論的解釈は、この詩編への序文の著者がダビデではなくイエス・キリスト自身であると想定するところに表されている。この序文の中でイエス・キリストはダビデを解く鍵をもっているとされる。すなわち詩編の言葉の語り手も、またその言葉の意味の開示者もイエス・キリストであるとされる。

しかし詩編の表題に「ダビデの詩編」と記されているとき、ダビデとイエス・キリストの関係が問題となる。この問題について第一回詩編講義のスコリアの序文 (WA 55 II, 25, 1-27, 10) に、詩編における預言者ダビデと、自ら語るイエス・キリストの関係について論じられている。ここではサムエル記下第三章——二節「ヤコブの神によって油注がれた者(キリスト)として立てられた人、イスラエルの麗しい歌い手が語った。『主の霊はわたしをとおして語り、主の言葉はわたしの舌をとおして語った』」が引用され、ここから詩編の語り手が本来ダビデではなく主キリストであるとされる。そしてダビデ以外の預言者の場合と比較して、詩編においては他の預言書とは違って、主自らが語っているとされる。「他のすべての預言者にまさった大胆と特別の誇りが、どこから来るか」と問い、その答えとして、詩編において繰り返し言われていること、すなわち「主がダビデをとおして語り、ダビデの舌をとおして主の言葉が語った」が引かれる。他の預言者の場合は「主の言葉がわたしに向かつて起こった (factum est verbum domini ad me)」と言われるのに対し、詩編の場合は新たな語り方で「主の言葉がわたしをとおして語った (verbum eius per me locutum est)」と言われることに注目する。そして詩編の場合の語り方によって最も内的に親密に神の霊

がはたらくこと (inspiratio) が表されているとされる。すなわち他の預言者の場合には預言者自身が語ったことが告白されるのに対し、詩編の場合には預言者自身が語ったのではなく、預言者をおして特別な仕方て霊が語ったと言われる。すべての預言者において霊が語ると言われうるとしても、しかし詩編のようにではないとして、詩編における霊の語り方の特別性が強調される。第一回詩編講義において語り手の問題が論じられている箇所を以下に取り上げる。

二―一、第四編二節の「わたしの義である神よ、わたしが呼びかけたとき、あなたはわたしを聞き入れてくださった」に付されたグロッサ (WA 55 I, 18, 12) において、「預言者は霊においてキリストについて語る。彼は自分のペルソナからキリストのペルソナへ移行する。その移行は詩編においてはきわめてしばしば起こることである」と述べられている。第四編の語り手は預言者とされ、彼はかつて自分の困窮の中で神に呼びかけたとき、神が自分を聞き入れてくれた過去の経験を思い起こし、それを告白していると解釈される。この告白の中で語り手のペルソナが預言者からキリストへ移行するとされる。第一回詩編講義では、預言者の言葉の歴史的理解から、霊によるキリスト論的理解への転換が特徴をなす（この転換は、後に見るように「ヴァチカン断片」における信仰のキリストから歴史的預言者ダビデへの語り手の転換と逆方向をなす）。キリスト論的理解においては四重義解釈方法の文字の意味が、もはや単純に歴史の意味でなく、すでにキリスト論的に解釈された意味となる。それゆえ伝統的な四重義解釈方法がルターにおいては独自にキリスト論的に変容され、いわゆる文字の意味は、霊的にキリストとかかわる預言者的な文字の意味 (sensus literalis propheticus) とキリストとかかわらない歴史的な文字の意味 (sensus literalis historicus) とに区分さ

れることとなる (Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. Lutherstudien I, S58, S68 参照)。

二―二、さらに注目されるのは第四編の表題に出てくる David の文法上の格をめぐる解釈である。すなわちその David を与格として「ダビデに」と解するか、属格として「ダビデの」と解するかが問題とされる。David を与格と解するとき、詩編の語り手はダビデでなく、ダビデはただ詩編を与えられただけとなる。だれが詩編の語り手であり与え主であるかについて、聖霊がそれであるとルターは言う。聖霊は詩編を作るだけでなく、詩編を歌う者に詩編の意味を開示もし、David の与格表現はそのことを表すとされる。他方 David を属格と解するとき、詩編の語り手はダビデとなる。ユダヤ人たちが属格の解釈をとるのに対し、ルターは与格の解釈をとる。すなわち聖霊が詩編の語り手であり、聖霊がダビデに啓示すると言われる。ダビデは詩編の語り手でなく、霊から与えられた者にすぎないとされる。この解釈をルターは David という単語の与格と属格との間の文法的対比から導き出している。

第四編一節のスコリアでは、文法的にさらに詳細に検討されて、David の与格表現と *is* を伴う対格表現との比較もされ、与格表現によつて聖霊による開示のはたらきの卓越性が示されていると言う。すなわち *is* を伴う対格によつては、David に外側から示されるにとどまるが、与格によつては、David の全存在へ、内部へまで開示されることが表されると言う。「すべての表題において、このダビデという名の前に与格の小辞が置かれていることに注意しなければならぬ。他方ユダヤ人たちは上書きと表題の中にあるこれを属格であると言う。ユダヤ人たちのこの考えはわたしには気に入らない。わたしとしては他の場合つねにそうであるように、詩編の表題においても、与格であることを欲する。そのとき意味することは、詩編が本来ダビデ自身のものでなく、ダビデ自身に、あるいはダビデに向けて

のものであるということである。それ（与格表現）によって、詩編を作り出し、ダビデに、あるいはダビデに向けて啓示した聖霊の動きが表される。ちょうどわれわれが諸預言書の中に読むとおりである。すなわち『主の言葉がホセア、イザヤ……に向かつて生じた』と。ところでダビデを対格としてよりもむしろ与格として置くことは、啓示の卓越性を証明する。なぜなら単に『（外側から）彼に向かつて』のみならず、『（直接）彼自身に』（すなわち彼の知性、実践、心の奥へ向けても）ミズモールすなわち詩編歌が作られたからである』（WA 55 II, 49, 1 ff）。

二一三、第四編三節のスコリアで次のように言われる。「この詩編（第四編）全体はいわばキリストのペルソナにおいて語られたと理解されるので、リラがこの詩編を解釈したようにダビデのペルソナにおいて解釈することはきわめて乱暴である。あるいはいわば三人称のキリストのペルソナについての一人称の語り手（としてのキリスト）による預言として（理解される）。たとえ以上二つ理解のうちいずれも字義を放棄するものではないとしても、後者の理解の方が字義により近いとわたしはみなす」（WA 55 II, 65, 26-66, 3）。

ルターの四重義解釈方法においては、四つの意味が同等に、並列的に取り上げられるのではなく、あくまでも文字の歴史の意味が四つの意味の中では基礎として最も重んじられている。「聖書においては、他の箇所と同じことが歴史的に明瞭に言われているのでなければ、比喩の意味も、転義の意味も、天上の意味も役に立たない」（WA 55 I, 4, 20 ff）。「文字の意味は（他の意味の源であり、教師、光、著者、泉、源泉である）」（WA 4, 305, 7）と言われる。

文字の歴史の意味を重んじるということではリラも共通である。それゆえこの第四編三節の注解に関して、ルターの解釈もリラの解釈も、いずれの理解も字義を放棄するものではない。ところが両者の間で文字の歴史の意味のとら

え方が相違している。リラは該博なヘブライ語知識によって、とくに旧約聖書の文字的歴史の意味に通じていた。それゆえリラは詩編の語り手についてもヘブライ語の字義に即して、一義的に解釈しえた。その結果、リラは第四編の語り手を歴史的一義的にダビデとしえた。すなわち文字的歴史の意味では、キリストに先立ってキリストについて語る預言者ダビデが詩編の語り手であるとされる。

これに対しルターにおいては文字の歴史の意味は、すでにキリスト論的に規定されたものであった。ルターによれば聖書である以上、文字的歴史の意味であつてもキリスト論の規定を受けずにはありえなかつた。ここでは詩編の語り手も内容もキリストにほかならない。詩編の語り手のペルソナをキリストから歴史的な預言者ダビデへ移行させるリラの解釈は「十分乱暴に (satis violentè)」(WA 55 II, 66, 1) とルターによって批判される。²⁶

それゆえルターの第一回詩編講義においては、まだ近代の歴史学的文献学の意味での文字的歴史の意味はくみ取られてはいず、文字的歴史の意味と言つても、それは中世の伝統的四重義解釈方法の枠内での文字的歴史の意味にとどまる。そしてルターにとつて四重義解釈方法全体がキリスト論的に規定されたものであった。

ただし第一回詩編講義の中でもヘブライ語の知識を用いて文献学的解釈の試みをしているところでは伝統的理解を変化させていく。たとえば第二編三節「そしてわたしの魂は彼の前に生きるでしょう」の注解において、「これらの言葉はキリストのペルソナにおいて言われているのでなく、キリストについて預言者のペルソナにおいて言われているように思われる。そのことは「彼は自分の魂を生かさなかつた」と言われているヘブライ語本文から最も明瞭に知られる」と言つて、ラテン語の詩編では一人称で言われているところが、ヘブライ語の詩編では三人称で表されていることを理由に、語り手のペルソナをキリストから預言者へ移すことを正しいとしている。

二一四、第一回詩編講義でも、狭い意味でのキリスト論的解釈が破られ、語り手が預言者、父なる神、聖霊の間の交流と合一において理解されるべきことが、第四四編二節の注解において示されている。この詩編の語り手を父なる神として解釈する伝統と、預言者として解釈する伝統とがある (WA 3, 254, 33ff)。前者 (アウグスティヌスが含まれる) の解釈は比喩的には可能であるが、文字的には無理であるとして、ルター自身は後者 (ヒエロニムス、カッシオドルス、リラら) の解釈を取る。というのほもし語り手を預言者としなくて、父なる神とするなら、父なる神が三人称で語られている第七節の「神、あなたの神は、あなたに油を注いだ」、および第二節の「それゆえ神はあなたを永遠に祝福した」の解釈が困難となるからである。これらの節では文字的には預言者が一人称、キリストが二人称で語られている。それゆえ第一回詩編講義でもすでに文字的に根拠のない比喩的意味は批判されはじめている。

それにもかかわらず第四四編の注解は、この詩編の語り手を文字的に預言者であるとするだけで終わらず、さらになにゆえ父なる神も語り手として解釈されるかを問題とする。この第四四編全体が神秘主義的合一を主題とするように、預言者と父なる神とはいずれも語り手として聖霊によって合一するとされる。その合一は次のように説明される。預言者は何か重要なことを語りはじめるとき、聞き手の関心を高めるために、イザヤ第一章二節の「諸々の天よ聞け」や詩編第七七編一節の「わが民よ、耳を傾けよ」などのように、神自身が語るかのように語るのを常とするが、それは預言者が聖霊によって心動かされ、神の喜ばしい言葉を聞いたことを示すものであるとされる (WA 3, 255, 13f)。預言者はただ聞いたことを語るだけであり、真の語り手は預言者のうちで語る神であるとされる。神は預言者の言葉を道具 (instrumenta) として用い (WA 3, 256, 10f)、神の言葉を心のうちに聞く預言者は、その言葉を外へ語

らずにはいられない (WA 3, 255, 22)。それゆえ預言者の言葉を聞くときは、むしろ神から聞くかのようにして聞きなさいと言われる (WA 3, 255, 40f)。また預言者の語る言葉を、聞き手は聖霊によって理解しよう (WA 3, 255, 34)。ここでは言葉の理解に際して、言葉自身より、言葉をもたらす聖霊への信頼が重視される。すなわち文字や外的に聞かれる言葉より、聖霊自身に聞くことを求めるべきである (WA 3, 256, 1f)。それは聖霊が言葉を用いて (それはどんなに少ない言葉であれ、一語であれ)、すべてを教えることができるからである (WA 3, 256, 3f)。またその言葉の教えの内容は、「キリストと教会」についてのよい知らせである (WA 3, 255, 17)。このように第四四編の注解において、詩編の語り手は文字的には預言者であるが、預言者をして語らしめる真の語り手は父なる神であるとされる。そして真の語り手としての父なる神、その道具として語る預言者、預言者の言葉を受ける聞き手、言葉の内容としてのキリスト、これら全体を結びつけるものは聖霊であるとされる。それゆえ「聖霊が神秘を語る」(WA 3, 257, 34)とも言われる。

三、第一回詩編講義から第二回詩編講義への移行過程にある 「ヴァチカン断片」における詩編の語り手についての理解

「ヴァチカン断片」では、第一回詩編講義の伝統的なキリスト論的解釈から、第二回詩編講義の歴史学的文献学的に考慮された解釈への移行過程が見られる。「ルターは今や第一回詩編講義におけるキリスト論的解釈から離れ、第二回詩編講義における彼の解釈へ接近する」(AWA 1, 486, 脚注 14)。彼の第二回詩編講義における語り手の解釈を特

徴づけるものとして次の言葉があげられる。「ダビデは自分の例によって教えていると、わたしは想像する」(AWA2, 163, 4)。第二回詩編講義では文献学的観点が導入され、詩編を生み出した著者の歴史的背景が問題とされる。それは歴史と無関係に直接的にキリスト論的解釈がとられていた第一回詩編講義との大きな相違点である。第二回詩編講義では歴史的観点から預言者の預言に基づく予型論的解釈がとられ、文字の歴史的解釈とキリスト論的解釈とが結びつけられる。ここでは預言者の歴史的役割が確認される。このような第一回詩編講義から第二回詩編講義への移行過程の中に「ヴァチカン断片」は位置付けられる。

「ヴァチカン断片」の第四編二節のグロッサの冒頭で次のように言われる。「詩編ははじめに主のペルソナにおいて解釈されなければならない。しかし今やわれわれは、預言者が自分のペルソナと霊的民全体のペルソナにおいて語っている」と理解しなければならない。というのは預言者は、霊的な人間が多くの苦難によって鍛えられ、キリストの十字架——肉と地上のものを味わっている者たちは十字架に躓くのであるが——を担うことを、自分自身において経験し、また霊をとおして予見し、次のことを目指すからである。すなわち預言者は彼ら(肉と地を味わって、十字架に躓く者たち)を自分と共に慰めもし、また彼らを躓きから守りもし、そして真の知恵へ教育することを目指すからである」(AWA1, 486, 17ff)。

「ヴァチカン断片」においても第一回詩編講義の場合のように、まずキリスト論的解釈がとられる。すなわち「詩編は、はじめ主のペルソナにおいて解釈されなければならない」と言われる。詩編がキリスト教信仰の書である以上、キリスト論的解釈は不可避である。しかし「ヴァチカン断片」ではさらにそこから、第一回詩編講義では展開されなかった新たな解釈の方向、すなわち預言者のペルソナへの方向が打ち出される。「しかし今や預言者が、自分のペル

ソナと靈的民全体のペルソナにおいて語っていると理解しなければならない」と言われる。ここでは詩編の語り手をキリストから預言者へ移行させる解釈が生じる。これは第一回詩編講義（しかも同じ第四編二節のグロッサで）、詩編の語り手を預言者のペルソナからキリストのペルソナへ移行させたのとちょうど逆方向へのペルソナの移行である。すなわち歴史的観点の入らないキリスト論的解釈から、歴史的観点が導入された解釈となる。歴史と無関係に直接的にキリスト論的に解釈されるのではなく、歴史的事実に基づいて、ダビデが詩編の語り手として確認され、さらにそのダビデが預言者としてキリストについて預言したものとして、予型論的にキリストの言葉としても解釈されることになる。ここでは歴史の中で預言者が果たす役割が問題となる。すなわち預言者とは歴史の中でキリストを指示する者として理解され、それによって歴史的解釈とキリスト論的解釈とが結びつくことになる。また「ヴァチカン断片」で言われる歴史は、預言者の経験を経て、キリストの十字架に極まる苦難の歴史として特徴づけられる。

四、第二回詩編講義における詩編の語り手についての理解

四―一、第三編一節、六節、九節の注解において、詩編の語り手の問題が論じられる。まず第三編の注解の冒頭で、詩編の背景となる歴史的出来事の順序と詩編の配列順序との不整合が指摘される。第三編の背景となるダビデとアブサロムの出来事より、第五〇編のダビデとバテセバの出来事の方が歴史的順序では先であるのに、なぜ詩編の配列の順序では逆になっているかが問われる。各詩編の背景をなす歴史を熟知することは、その詩編を理解するための不可欠の要因とされ、第三編の背景をなす「サムエル下第一五章の歴史を熟知すること、またその奥義を理解することは

必要であろう」(AWA 2, 122, 15)と言われる。しかし「詩編の表題が歴史を指示するとき、表題に記された歴史がその詩編において必ずしも歌われるとは限らない」(AWA 2, 121, 15f)。歴史は、霊によって示された将来の出来事を預言者が理解するための契機 (occasio) であるとされる (AWA 2, 121, 17)。

ここから詩編が歴史的順序に従った歴史書でなく、ダビデの歴史をとおして指示された、超歴史的な永遠のキリストを証しする預言書であることが明らかとなる。そのときダビデの言葉と行動は、将来のキリストを指し示す予型とみなされ、詩編は予型論的に解釈されることになる。ダビデの歴史は将来のキリストの型であり、したがってダビデについての歴史を熟知することは、詩編を理解するために必要となる。

詩編がキリスト教信仰の書として読まれるためには、単にダビデについての歴史書としてでなく、イエス・キリストの証言の書として、イエス・キリストとのかかわりで読まれなければならないことは確かである。しかしまたイエス・キリストは歴史と無関係には理解されえず、ダビデの歴史をとおしてはじめて具体的に、真実に理解されうる。ダビデの歴史をとおしてキリストが理解されるゆえに、また詩編を読み歌い信じる者の歴史との関係においてもキリストが理解されることになる。そのときダビデの歴史は、すべての信仰者の歴史にとつて模範的事例 (exemplum) として理解される。⁶¹⁾

詩編のキリスト論的解釈がダビデの歴史を媒介することによって、詩編がすべての信仰者の歴史とつながりうる。というのはダビデの歴史的事実が、キリストの予型的事例であるとともに、各信仰者の模範的事例ともなるからである (AWA 2, 154, 1f)。「キリストおよびすべてのキリスト者に課されているのをわれわれが見る苦難と情動の予型として、ダビデが理解される」。すなわちダビデの苦難および情動がいわば、キリストと信仰者に課されたものとして見

られる。

結局第三編の注解においてルターは、文字の歴史の意味を重んじながら、キリスト論的意味を生かしていると言える。それは歴史を媒介しないで直接キリスト論的に解釈するのではなく、詩編の語り手としてのダビデの歴史を確定しながら、彼を預言者として予型論的にキリストに関連づけて解釈するという仕方を取った。

歴史に基づいて、この第三編の語り手はダビデとして確定される。すでに見たように伝統的にはアウグスティヌスに代表されるキリスト論的解釈、すなわち詩編の語り手をキリストとする解釈、とりわけ第三編六節の「わたしは身を横たえ、深く眠った。そしてわたしは目を覚ました」をキリストの死と復活を表すものとして、キリストが「わたし」として語っているとする解釈がある。他方、リラに代表される文字的解釈、すなわち表題の文字の意味にしたがって、この詩編の語り手をダビデとする解釈がある。しかしリラもなお「二重の文字の意味 (duplex sensus litteralis)」をあげて、キリスト論的解釈に余地を与えている。ルターは第二回詩編講義ではリラの「二重の文字の意味」という考えはとらず、文法に忠実に、一義的な本来の文字の意味を追求し、「とくにわたしが真の本来の文法の意味を追求しているときには、比喩的解釈をしようとは思わない。というのはそのような文法の意味が戦いの中で力となり、信仰の教えを確実にするからである」(AWA 2, 119, 9B) と言う。しかしルターも文字の意味の追求の中で新たにキリスト論的解釈の可能性を開こうとする。それは直接的にキリスト論的にでなく、文字の歴史的解释をおして、詩編をいったんダビデの言葉として確定した後、ダビデの言葉を予型論的にキリストと関連づける仕方である。⁴⁾

四―二、第二回詩編講義第四編の注解の冒頭で、この編はルターにとって最も不明瞭な詩編であり、その不明瞭さは

詩編の語り手をめぐって様々に解釈されていることに表われていると言われる (AWA 2, 162, 19H)。そして古来のいくつかの代表的解釈例があげられる。ここでルターは、詩編の語り手の問題は、伝統的にも、ルター自身にとっても、重要かつ困難な問題であることを自覚している。詩編の語り手についての多様な解釈のうち、アウグスティヌス、ヒエロニムス、リラ、ブルゲンシスらの解釈があげられ、さらにカッシオドルス、ペレス、ファベルの解釈も参照される。それらの解釈を列挙した後、結局これら個々の解釈はルター自身の理解を超えろと言いい、それがまた不明瞭さの原因でもあると言う。それらの統合的解釈は不可能であり、ただルター個人の理解が述べられるだけであると言う (AWA 2, 159, 3)。そしてルターがここで提示する、詩編の語り手についての彼自身の考えは、詩編においてはダビデが自分の試練の経験を模範的例 (exemplum) として他の信仰者たちに示し、キリストへの信仰へ駆り立てるといふものである (AWA 2, 164, 4)。この模範的例という考えは、第四編二節以降の詩編の注解でも、しばしば繰り返される (AWA 2, 164, 脚注 44)。

結局第二回詩編講義の第四編の注解では、詩編の語り手は「神あるいはキリストのペルソナにおける預言者の言葉であるようにわたしには思われる」(AWA 2, 172, 3)と総括される。すなわちここでは詩編の直接的語り手は預言者ダビデであることが確認される。しかしダビデが著者として詩編の言葉を語るのではなく、ダビデは預言者として、霊によって啓示された言葉を、神あるいはキリストのペルソナにおいて語るとされる。⁽²⁾

ルターは第四編九節の、ギリシア語訳を経由したラテン語詩編による “in idipsum” を、ヘブライ語からのラテン語詩編 (Psh) による “simul” と重ね合わせて理解し、「和合 (concordia)」の意味に解釈する (AWA 2, 210, 10-13)。そしてその和合を、神が自分と共に、また自分のためにあるという意味に解釈する (AWA 2, 210, 14-211, 2)。それ

は同じ神を信じる父祖たちと共に葬られ、安らかに眠ることである (AWA 2, 211, 3H)。また第一三二編一節「見よ、兄弟たちがひとつになつて住むことは、何と良い、喜ばしいことであろう」が引用されているように、同時代人として同じ信仰をもつ信仰者同士の和合をも意味する (AWA 2, 210, 11H)。さらにこの和合は、父祖を含むゆえ、ダビデをさかのぼつてモーセをも含む。すなわちダビデが第四編九一〇節で「ひとり、希望のうちで」と言う言葉は、モーセが申命記第三三章二八節で「イスラエルは安らかに、ひとり住み」と言った言葉と重ね合わされる (AWA 2, 212, 6H)。すなわちモーセの申命記での言葉が、ダビデの詩編での言葉の予型となり、ダビデの詩編の言葉はキリストの予型であるという、二重の予型論が展開されることになる。あるいはモーセの言葉の内容からすれば、イスラエル (ヤコブ) がダビデの予型となりうる (AWA 2, 212, 20H)。それゆえ第四編九一〇節の言葉は、これら時代を超えた信仰者たちの和合の言葉と解釈される。そしてここでも預言者ダビデが、その和合の中にあつて、自らを模範的例として、他の信仰者たちを、その同じ和合のうちへ招く (AWA 2, 211, 22)。また和合にもかかわらず「ひとり」と言われるのは、信仰が神に対するひとりひとりの絶対的なかかわりによるものだからである。神による救いはひとりひとりに起る (AWA 2, 213, 3H)。ひとりひとりの信仰であるにもかかわらず、詩編において同じ言葉を共有しうることで、預言者ダビデの予型あるいは模範としての秘儀であり、それは結局ダビデが指し示すキリストにおける一致に基づく (AWA 2, 164, 4H)。ダビデの詩編の言葉が、一方では歴史を超えたキリストの言葉となると共に、他方ではダビデの歴史を自らの歴史の模範的例とする各信仰者の言葉ともなる。こうして、預言者ダビデを媒介として、「キリスト」―「ダビデ」―「詩編読者としての各信仰者」という三者間の緊密な関係が成り立つ。

四—三、第二回詩編講義の中でとくに詩編の語り手について詳細に論じられるのは、第二一編二節の「わが神、わが神、なにゆえあなたはわたしを捨てられるのですか」の注解においてである。この言葉を語っているのはだれか、ダビデか、キリストか、教会かが問われる。

文字の歴史的意味の文献学的探求を特徴とする第二回詩編講義においては、全体を貫いて、原則的にダビデが詩編の作者であり、語り手であるとされる (WA 5, 599, 30; 600, 20; 600, 30)。ところでダビデは第二一編でも預言者として語り、詩編の言葉はキリストを予言するものとして、キリストについて (de Christo) キリストへ向けて (in Christum) 語る (WA 5, 599, 48)。それゆえダビデが語る詩編の言葉の内容はキリストについてのこととして解釈される (WA 5, 600, 26)。詩編のダビデの言葉を、キリストについての言葉として理解しうるためには、ダビデの言葉の文字通りの意味では不明であり、「教師としての霊 (spiritus magister)」によって霊的意味が開示されなければならぬ (WA 5, 600, 30)。同様のことは第二一編注解の冒頭で次のように言われる。すなわちヘブライ語原典において預言者が文字どおりの意味によって暗示したことを、ギリシア語七十人訳において霊が開示したと言われる (WA 5, 598, 27E)。

第二一編の言葉は原則としてダビデの言葉とされるにもかかわらず、第二節の「わが神、わが神、なにゆえあなたはわたしを捨てられるのですか」は、特別にキリストの言葉とされる。この言葉をキリストが十字架上で発されたことを福音書記者は伝えている。福音書記者はキリストの十字架上のこの言葉を印象深くするために、ヘブライ語原典で「エリ、エリ、ラマ、アザブタニ」と記したとルターは解する (WA 5, 601, 15; 606, 27)。ルターの解釈によれば、キリストご自身がこの言葉を十字架上で折られたのは、この詩編の言葉全体がキリストについてのこととして理解さ

れるべきことをだれも疑わないためである (WA 5, 601, 5f)。ダビデの詩編に表された苦難、すなわち神に見捨てられるという大きな試練を、キリストご自身が引き受けられたことを、十字架上のキリストの言葉は示しているとされる。

第二編二節の言葉は、神から見捨てられる苦難の中での悲嘆のみならず、「わたしの神よ」という呼びかけによって、苦難の中でもなお神を信頼する告白でもあると解釈される (WA 5, 602, 25ff)。たしかにダビデの苦難は大きなものであった。ダビデに限らず、旧約における多くの聖人たちが、たとえばヨブ、ヒゼキア、ヤコブらはいずれも神から見捨てられるという大きな試練を経験した。その試練はあらゆる時代のすべての真実な信仰者、ルターを含む同時代人としての「われわれ」にまで及んでいる。そしてこの苦難を受ける信仰者の群れを代表し、さらにその苦難を最高度に高めたものがキリストの十字架の苦難であるとされる (WA 5, 603, 1:「聖人の頭であるキリストはなおさら」; 603, 32ff:「その同じ人 (キリスト) が最高の生によって生きると同時に最大の死によって死ぬことがあるか。われわれは何と言おうか。キリストは最も義人であり同時に最も罪人であるのか」)。

しかしルターは、キリストご自身の経験と信仰者の経験とは、神から捨てられるという点では似ていながら、その内実において異質であるとする (WA 5, 604, 12ff)。すなわちキリストとわれわれの経験は、全く異なったものでも全く同じものでもなく、似たもの (similis) であって、同と異との両要素から成るとされる (WA 5, 605, 36)。なぜならキリストの経験は罪なく、したがって神の呪いなしに生じたのに対し、信仰者は皆、いかに聖人であろうとしても、罪人であらざるをえず、神の呪いをもなつて捨てられるという経験を負わざるをえないからである。他方キリストご自身の経験は遊びやまねごとではなく、キリストは本当に捨てられた。そうでなければキリストは試練を受けてい

る信仰者たちを代表して試練を引き受ける救い主となりえないからである (WA 5, 605, 38f)。信仰者はその経験の中で、それと似た経験をもちたキリストを救い主として信じ、キリストと共に第二編の言葉を発し、それによつてキリストとの交わりに入れられ、キリストとひとつとされて救われる。そして第二編二節の言葉はキリストと信仰者とを結ぶ共通の言葉であり、この言葉をとおしてキリストと信仰者との共同の経験がもたらされることになる。その経験は苦難と、それにもかかわらず続く信頼とを特徴とする。第二編二節の言葉は、苦難の中でキリストを自分の救い主として呼びかけるように思い起こさせる言葉であるとともに、その呼びかけの言葉そのものでもあり、またキリストを自分の救い主として経験させる言葉である (WA 5, 606, 20; 606, 22; 606, 25)。

第二編二節の言葉は歴史的にはダビデの言葉とされるが、ダビデは一方ではキリストの預言者として、また他方ではすべての信仰者の模範例として語る。ダビデがキリストの預言者として語るとき、その詩編の言葉はキリストの言葉ともなる。なぜならダビデの予言の言葉は、キリストにおいてこそ最高度に真実な言葉となり、その内容が成就するからである。またその詩編の言葉は、キリストを信じる「われわれ」の言葉ともなりうる。というのは「キリストはかくも深くわれわれのすべての中へ入り込んでいるからである」(WA 5, 605, 11)。このように詩編の言葉を介して、ダビデ、キリスト、信仰者(われわれ)の間の緊密な関係が成り立つ。

ルターにとつて詩編の本来の意義ないし役割は、ダビデの詩編の言葉をとおして、キリストを中心とする交わりの経験へ至ることである。キリスト、ダビデ、信仰者に共通な経験の特質は、第二編二節に代表されるように、苦難とその中での信頼である。すなわち神に捨てられるような大きな苦難の中で、なお「わたしの神」と呼びかけ、「なぜあなたは」と問わずにはいられない信頼である。

四―四、第二回詩編講義において詩編の語り手が、ダビデ、預言者、キリスト、信仰者と変化して解釈されるのは、それらの語り手が相互に全く別々の主体ではなく、交流し結びつき合う主体だからである。それゆえ詩編の語り手はその脈絡に応じて様々に解釈される。ところで語る主体間のそのような交流と結びつきは霊によって生じるとされる。というのは霊自身はペルソナの限定なしに、どのペルソナにおいても自由に語るからである。霊は上にあげられた語り手を貫き、それらの語り手とおして語るとされる。第二回詩編講義においてはとくに霊が詩編の語り手として強調される。

霊が主語となつて言葉を与えたり抑えたりするとして、詩編独特の語り方が説明される。「霊はわれわれを常に生徒にしておくために多くのことを霊自身に保持しておく。霊は興味を引き起こすために暗示だけする。霊は感動を与えるために引き渡す」(AWA 2, 13, 6H)と言われる。またわれわれが神に何と祈つたらよいかわからないのを霊は見て、祈るべき言葉と情動をわれわれのために準備してくれるとして、聖書の中での詩編の特別性が説明される (AWA 2, 15, 6H)。

また語り手と著者が区別されて、語り手は預言者ダビデであるが、著者または編者は神の霊であるとされる (AWA 2, 170, 15: 「詩編は聖霊をとおして編集された」)。口をもつて語るのは預言者ダビデであるが、しかし彼は霊において (in spirit) 語る。あるいは聖霊によつて (spiritu sancto) 主が語り、あるいは父の霊 (spiritus patris) が語る。すでに第一回詩編講義でも見られた考えであるが、霊が語るとき、預言者ダビデは与格とみなされ (AWA 2, 122, 7: 「すべての表題においてダビデは与格であること、それは前置詞 *per* を伴う対格と同意味であることが注意されるべきで

ある」、言葉を与えられる者であるとみなされる。したがって真の語り手は霊であるとされる (AWA2, 35, 23ff: 「霊において預言者が語る」、AWA2, 52, 5f: 「彼らの言葉は、本当は彼らの言葉ではなかった。というのは『語るの』はあなたがたでなく、あなたがたの中で語るあなたがたの父の霊である』からである」、AWA2, 60, 1: 「預言者が霊において語ること」、AWA2, 66, 5: 「この詩編はダビデによって作られたものであり、キリストについて語っている。……主よ、あなたは聖霊によって、われわれの父祖であり、あなたの子であるダビデの口をとおして語りました」。ダビデが文法的には主格であり、歴史的には語り手であつても、そのダビデをして霊が語りしめるとき、真の語り手は霊であると言ふことができる。

第二編の注解で、霊が詩編の本来の語り手であることが強調される。そして霊の特性としてペルソナからの自由があげられる。「霊は諸々のペルソナにおいてはたらくのでなく、欲するまま自由にはたらく」(WA5, 671, 31)と言われる。霊が個々のペルソナから自由であるとき、ペルソナを顧慮しない、純粹な言葉のつとめのみが残される。「ただ言葉のつとめのみにより、他のペルソナすべてが取り除かれる」(WA5, 671, 29)。このような霊の自由は、ペルソナのみならず、場所と時間の制約からも解かれたものである。それについてルターは次のように言う。「今や父が礼拝されるのは、この山においてでも、エルサレムにおいてでもなく、霊と真理において礼拝しなければならぬときがきているように、すべての場所、時間、ペルソナが、すなわちそれらに対してもたれる信頼が取り除かれるように礼拝しなければならぬ。見よ、これが大いなる教会の中で、おそれる者たちの前で礼拝することであり、霊の自由の中で礼拝することである。……場所、時、ペルソナを確定したものとしてもたない信仰者たちが、神をおそれるからである」(WA5, 662, 39ff)。このやうな霊の自由によって詩編の語り手のペルソナは変化するとみなされる。「この

節は、ペルソナが変わって、キリストから発し、預言者をおして語られたとみなされる」(WA 5, 666, 1f)。「ペルソナのあらゆる顧慮が止むであろう」(WA 5, 667, 29f)。それゆえあるときには詩編本文の「語る」という動詞は「非人称で」、すなわち「語るペルソナが特定されないで」(WA 5, 670, 35: impersonaliter) 解釈されなければならない。

このように詩編の語り手が霊とされることによって、すべてのペルソナから自由な、それゆえまたすべてのペルソナに当てはまる詩編本文の解釈がされる。

おわりに

以上において、詩編の語り手についてのルターの理解を、彼が受け継いだ伝統を含め、また彼の詩編講義の時期による変化を含めて考察してきた。それによって、伝統においても、ルター自身においても、詩編の解釈方法が、文献学的方法とキリスト論的方法との間の緊張関係において成り立っていることが示された。そしていずれの方法に重きが置かれるかによつて、詩編の語り手についての理解に差異が生じていることも示された。すなわち文献学的方法が重んじられる場合には、詩編の語り手はダビデ、預言者とされ、キリスト論的方法が重んじられる場合には詩編の語り手はキリスト、信仰者とされる。ただしいずれか一方の方法へ単純化されることはありえず、そこで理解される詩編の語り手も相互に関連し合うものである。

ところでルターにおいてとくに注目されるべき点は、霊が詩編の語り手とされる理解である。この理解は文献学的

方法とキリスト論的方法の有機的結合によつて解釈が進められた第二回詩編講義において多く見いだされる。それによれば霊が語り手とされるとき、以上のような語り手の区分そのものが取り去られ、詩編の言葉をとおして諸々の語り手が相互に結びつけられることになる。歴史的にはダビデの言葉とされる詩編の言葉を契機に、キリストと信仰者が同じ言葉の語り手となりうるところに、真実な信仰が成り立つとされる。そしてここにキリスト教信仰にとつての詩編の積極的意味が確認される。⁹⁾

※ 本論の基本文献の表記について

- 一、ルターの著作は、ルター全集ワイマル版およびワイマル版アルヒーフにより、それぞれWAおよびAWAと略記し、続く数字で、巻、頁、行を示す。巻数は、55 Iと55 IIのように分冊になっている場合もある。
- 二、アウグスティヌスの著作は、ミーニュ版ラテン教父全集により、PLと略記し、続く数字で、巻、頁を示す。さらにその後の数字で、取り扱う詩編の節を示す場合もある。
- 三、詩編の編数は、ヘプライ語詩編と、アウグスティヌスやルターが用いたラテン語詩編の間で第九a編以降一編ずつずれているが、本論では、ラテン語詩編の編数を記す。
- 四、ニコラウス・デ・リラとパウルス・ブルゲンシスの論争を含んだ注解付き聖書は、Bidia cum glossis (Basel, 1506-1508)である。本論ではチュリヒ大学図書館所蔵本のコピーによつた。

注

- (1) 詩編については「語る」より、むしろ「歌う」とすべきであるが、「歌う」も「語る」の一表現方法として、「語る」に含めて考へる。
- (2) ルターのリラ観にしたがえばそのように評価される。しかし実際のリラには予型論的考へがあつて、より広い解釈の可能性が含まれていることは、リラによる Bidia cum glossis の *moritates* から十分うかがえる。
- (3) *exemplum* の理解については、第三編九節の注解 (AWA 2, 154, 1-3)、第四編一節の注解 (AWA 2, 164, 5と脚注44)を参照。
- (4) タビデとキリストとの関係をめぐる、リラ、ブルゲンシス、デーリントクとの論争は、Bidia cum glossis の詩編第三編注解に見られる。第三編の語り手を、リラは文字的歴

史的意味に基づいてダビデとするのに対し、ブルゲンシスはキリストとする。ブルゲンシスの論拠は、第三編六節の「わたしは身を横たえて眠った (soporatus sum)」という安らかな眠りは、ダビデのような逃亡者にはふさわしくないというものである。このブルゲンシスのリラ批判に対し、リラと同じフランシスコ会士のデーリングは、soporatus sum は恣意的用法であるとして、ブルゲンシスを再批判し、リラを弁護する。WA 4, 473, 1-5, 脚注1を参照。

(5) 父なる神のペルソナか、子なるキリストのペルソナかについて、第三編九節の注解 (AWA 2, 152, 5ff) で問題にされるが、本論では父と子のペルソナの関係については立ち入らない。

(6) 詩編の語り手の主体がペルソナという概念をもって表されている意味を、ペルソナ概念史との関連で、またルター自身におけるペルソナの多義的用法との関連でも、明らかにしなければならぬが、それは今後の課題とする。