

「神の箱物語」の文学的効果
—申命記主義的編集層から—

塩野谷 恭輔
東京大学大学院人文社会系研究科博士課程

要旨

サムエル記に含まれている「神の箱物語」と呼ばれる物語は、1926年のLeonhard Rost以来、テキストの古層に遡る独立した伝承であると多くの研究者によって考えられてきた。申命記主義的編集者たちの手によって最終的にサムエル記が整えられたとき、そこに埋め込まれた神の箱物語は、それ単独では持ち得なかったような様々な読みの可能性をもたらした。そこには、神の箱物語によっては直接語られてはいない預言者サムエルの立ち位置や将来のイスラエルの王権についての予示も含まれている。本稿の目的は、こうした解釈の可能性について、それが最終編集者たちによるテキストの読み替えによってもたらされたものであるという観点から論じることである。

キーワード

サムエル記、神の箱物語、王権、申命記主義、読み替え

Literary Effect of the Ark Narrative from the Deuteronomistic Edition

Kyosuke Shionoya

Doctoral Student

Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

Abstract:

The narrative contained in Samuel, called “The Ark Narrative,” has been considered by many scholars, since Leonhard Rost in 1926, to be an independent tradition that goes back to the ancient layers of the text. When the Deuteronomists finally got their hands on the book of Samuel, the ark narrative embedded in it offered a variety of reading possibilities that it could not have had on its own. These include the position of the prophet Samuel and the prediction of the future kingship of Israel, which are not directly mentioned in The Ark Narrative. The purpose of this paper is to discuss these possible interpretations from the perspective that they were brought about by the final editors' reinterpretation of the text.

Keywords:

The Book of Samuel, The Ark Narrative, The Kingship, Deuteronomist, The Reinterpretation

1. はじめに

本稿で扱うサムエル記という聖書テキストについて、現在の形に近いものは、紀元前6世紀ごろのいわゆる申命記主義的編集者の手によるという合意がおおよそ研究者間で取れているが、彼らは近代のテキスト著者と異なり、複数人の編集者集団から成っていたと考えられている。以下、本稿で最終編集者という表現は彼らを指すこととする。

「本研究の目的」において詳述するが、本稿ではサムエル記における「神の箱物語」(The Ark Narrative, 以下ANと記す)という比較的古い伝承が、サムエル記の文脈に取り込まれることによってどのような文学的効果をもたらすようになったのかということ、最終編集者による物語の読みかえという観点から検討する。また本研究は、聖書学における主要な二つの研究手法である通時的研究と共時的研究を併用する試みでもある。

本稿で引用する日本語聖書本文は筆者による私訳であり、注に原文を示す。原文は、*Biblia Hebraica Stuttgartensia*¹に依拠した。

2. 「神の箱物語」の先行研究史

2-1. 「神の箱物語」：通時の研究

本稿に関わる範囲で、サムエル記において重要な論点となるのは、研究者たちによって「神の箱物語」と呼称されてきた伝承の枠組みである。この伝承の枠組みの正確な範囲やその歴史的起源については、今なおコンセンサスが取れているとは言えない。本項目では、本稿で扱うANの作業上の範囲について確定する作業のために、その準備段階として、この伝承枠組みに関する考察の研究史上の起源と、現在までに出揃っている主要な三つの編集史的研究を瞥見しておく。

研究史上において、ANを元来それが独立した伝承枠組みであったと示したのは1926年のLeonhard Rostを端緒とする。Rostがこの時にANとして提示した範囲は、上巻4:1b-7:1および下巻6章であった。Rostは、特定の登場人物についてではなく神の箱に焦点を絞っていることがこの物語の特徴であり、その神学的目的は、いかにして神の箱というシロに由来する古い宗教的シンボルがエルサレムへと運ばれ、そこに根付くことになったかという謂れを説明することであったと述べる。また、RostはANの成立年代をかなり早く、ダビデないしソロモン時代、少なくとも第一神殿建設以前に遡ると考えている²。

独立した伝承枠組みとしてのANというRostの提起した学説はその後広く受け入れられ、現在でも多くの研究者が同意しており、以下に触れる先行研究もその範囲や成立年代については三者三様であるとはいえ、Rostの議論を継承するもの

である。

Franz Schicklberger³は、AN の範囲をサムエル記上巻 4:1-6:16 に限定する。Schicklberger の理解によれば、この伝承は神の箱の輸送によってヤハウエの臨在を強調することで、いわゆる「シオン神学」を批判しようとした試みであるとされる。したがってその成立年代は、アッシリア王センナケリブがエルサレム侵攻を試みた紀元前 700 年頃と推定されることになる。

Jimmy Robert と Patric Miller⁴も、Rost の提示した範囲から下巻を除いた上巻 4:1b-7:1 を AN の範囲とし、成立年代をダビデのペリシテ人討伐以前に帰している。それ以降に成立したのであれば、ペリシテのイスラエルに対する軍事的勝利という記述自体がタブー化されたであろうからというのがその根拠とされる。

Antony Campbell⁵は、上巻 4-6 章に加えて下巻 6 章を AN の範囲に組み込み、成立年代については Rost 同様にダビデ後期からソロモン初期と同定している。

その後、現在に至るまで AN についての編集史的研究は継続されているが、全く新奇な研究はあまり提出されておらず、他の聖書テキストを扱った研究同様、James Muilenburg が 1968 年の講演⁶で述べて以降広く認識されるようになった通り、編集史的手法が聖書学研究において一定の限界を迎えた結果であるとも見なされる。

2-2. 「神の箱物語」：共時的研究

すでに述べたように 1970 年代までに AN についての主要な編集史的研究の学説が出揃った。続く 1980 年代から 21 世紀には、AN 研究の主要な関心は、最終形態の聖書テキストにおける AN を文学的視点から読み解こうとするいわゆる「共時的研究」へと移行していく。創世記におけるベニヤミンの誕生と AN におけるイカボドの誕生に物語上の並行関係を見出そうとする Peter Miscall の研究⁷や、ミハイル・バフチンを援用してサムエル記が提起する様々な問題に AN が答えを与えようとしていると論じる Barbara Green の研究⁸をその例として挙げうるだろう。

こうした共時的研究においては、そこから単に新しい解釈を導き出すというだけではなく、しばしば申命記史書やそれが編まれた捕囚期というより広い文脈の中で捉え直され、解釈し直されることになる。ただしこの場合には、研究者によるテキスト解釈の恣意性という問題が生じることになる。テキスト解釈が恣意的になるということ自体が問題になるのではない。そうではなくて、研究者が最終形態の聖書テキストからのみ取り出した意味をテキストの最終編集者——あるいは「物語批評」において内的著者と呼ばれるもの——の思想へと同定してしまう時に問題が生じるのである。なぜなら、聖書に限らずテキストとは限界こそあれ、どのようにも読み替えることができるものなのであり、そうであるがゆえに仮に

テキストを一義的に確定できたとしても、それが有する意味を一義的に確定できるとは限らないからである。

3. 本研究の目的

以上を踏まえた上で、本稿では編集史的研究と共時的研究とを接続し、それぞれの難点を補いつつ、併用するための方法を考える。以下で行われる研究手法においては、二段階のプロセスを必要とし、またある程度古層に遡りうる聖書の独立した伝承枠組みを必要とする。後者は本稿ではANとする。

二段階の研究プロセスについては以下のように述べることができる。まず、第一段階としてANというテキストを、その元来の伝承枠組みの範囲内に限定して分析しなくてはならない。続いて第二段階として、このANという伝承枠組みが、最終形態の聖書テキストにおいて果たしている効果を取り出し、この両者を比較して「両者の差異」に注目する。すなわち、ANがそれ単独では持ちえず、最終テキストに組み込まれたことで初めて持ちえた効果である。この差異こそが、最終編集者の仕事をもたらしたものであると考えることができる。なぜなら、最終形態の聖書テキストは、広くそれぞれの時代的制約の中で理解されてきたわけだが、ANを最終形態のテキストに組み入れるという仕事は最終編集者のみに帰することができるからである。物語分析という観点から見れば、それはANの断片が全体の聖書物語の中でどのように伏線化するかに見いだすことができそうである。

一例として、上巻4:12「ベニヤミン族の男が戦線から走って、その日のうちにシロに來た。彼の服は裂け、頭には土を被っていた。」という文について以下のように解釈が可能である。この場面は、イスラエルがペリシテ人に敗北し、敗走した兵士がシロまでその知らせを伝える箇所であるが、ベニヤミン族という属性は聖書の読者にイスラエルの初代王であるサウルを連想させる。もっともサウルの初出は9章であり、イスラエルに王制が樹立されるのも、預言者サムエルが老いてその二人の息子も墮落してしまう8章を待つことになる。したがって、ANだけを読めばそこからサウルを連想することも王制を予期することも不可能である。しかし、Greenの研究⁹が示しているように、サムエル記のテキスト全体を見渡せば、この「ベニヤミン族の男」がサウルを指していると読解することも可能なのである。すなわち、サムエル記全体のテキストに埋め込まれたものとしてANを読むことによって初めて、この箇所ではまだ登場しないサウルという人物が、黙説法のようにあえてその名を語り落とすという形式によって、4:12に登場させられると解釈することが可能になるのである。

以上のような手法でもって、最終編集者たちの編集の内実がいったいどのようなものであったのかという問題を、古い物語伝承の読み替えという観点から記述することが、本研究の目的である。

ただし以上のような手法をとったとしても、作業上の問題は残されている。それは、古い伝承が埋め込まれた最終形態のテキストの範囲をどのように定めるのかという問題である。すなわち、それはサムエル記全体なのか、列王記までを含むのか、あるいは創世記など五書との関係にまで目を向けるのか、等である。ここでは、AN という伝承についての第一段階の研究から、当該箇所以外の聖書物語に対していかなる文脈で接続が可能かという点から検討される必要がある。後述するように、AN からはイスラエルの王制樹立という文脈へと接続が可能なので、本稿ではさしあたりその範囲に視野を限定することとする。

4. 神の箱物語の作業上の範囲の確定

本章では、以下の作業で用いる AN の範囲を確定する。Schicklberger および Robert/Miller と自身の研究を比較した Campbell の論文‘Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative’に依拠しつつ論じることとする。Campbell は AN という伝承枠組みを検討するにあたって、それに先立つ上巻 2 章との関係に注目している。というのも、2 章では当時イスラエルの指導者であったエリとその息子たちの墮落および、彼らに対するヤハウエの裁きが預言として述べられているからである。つまり Campbell は、エリとその息子たちの死がペリシテ人との戦争の帰趨として描かれる 4 章を、2 章の預言の成就として理解しているのである¹⁰。

したがって編集史的研究という観点からは 2 章と 4 章の関係が問題になる。すなわち Campbell が問いを立てているように、2 章でエリ一家への裁きが語られたから 4 章のような帰結を必要としたのか、それとも 4 章があのように描かれたから 2 章でエリ一家への裁きを語っておく必要が生じたのか、ということである。Campbell は、4 章ではイスラエルの大勢の敗死がエリたち祭司らの罪によるものであると仄めかす記述は一切なく、ただ国難として描かれていること、また 4 章の関心はもっぱら神の箱の喪失について語ることであり、エリ家の者たちの死は二次的な関心に過ぎず、ゆえにエリ家への罰を強調する 2 章からは説明できないことなどを根拠に、4 章を含む AN が 2 章の説明として形成されたものであるという見解を否定する¹¹。極めて説得力のある論証であり、筆者もこれに同意する。

では、AN の範囲はどこまでだろうか。Campbell は先に挙げた三者の中では唯一ここに下巻 6 章を含めている。Campbell は上巻 4-6 章に描かれるイスラエルの敗北とエリ家没落を「一時代の終わり」と見ており、下巻 6 章をダビデによる「新

しい時代の始まり」として読む¹²。神の箱の帰還は、キルヤト・エアリムで終わるのではなく、むしろ神の恩寵とダビデ朝の証として扱われる下巻6章において終わるのだ、と理解するのである。だが、この種の対応関係に着目してテキスト批評を行う Campbell の読解は、神学的な教義を個々の伝承に過度に遡らせているのではないだろうか。上巻4-6章と下巻6章の対応関係は、むしろ最終形態のテキストにおいて初めて生じたものと考えた方がよい。上巻のみに限定しても、AN は既にそれ自体で一つのまとまりを有していると思ふことができる。事実、神の箱の帰還自体は下巻6章で語られるエルサレムへの入城を待たずとも、既に上巻6章で果たされているのである。また、AN が古層に遡る独立した伝承であったと前提するならば、それは必ずしもダビデの支配を正統化するようなテキスト上の仕掛けと原初的に結びついている必要はない。以上より本稿では、AN の範囲を上巻4:1b-7:1に限定し、成立年代は少なくとも王国分裂以前に遡ると考える。

5. 神の箱物語の枠内での読解

本項目では、AN(4:1b-7:1)の枠内に限定してテキストを分析する。冒頭で述べたように、イスラエルにとって神の箱とは、「イスラエルの陣営の中心にあり、その導き手となるもの」であった。五書においては民数記14:44-45にも見出しうるように、神の箱はそれなしには戦争での勝利はありえないという地位にまで高められてきているが、このような神の箱理解は AN においても明らかに前提とされている。だが4章を通して見ると、こうした神の箱理解は変更を迫られていることがわかる。4章を通して、あるいは AN 全体を通して、戦争においてそれまで神の箱が果たしていた役割は決定的に失われるのである。この変化は特に、4:1b-22で描かれる「イスラエルの対ペリシテ戦争とその敗北」という出来事の渦中で生じている。では、4:1b-22を通じて、神の箱はどのような意味を担っているのだろうか。以下の表のように整理が可能である。

3 節	わたしたちの中に来て、わたしたちの敵の手から救ってくれるもの。
4 節	シロにある。移動するときに祭司もついてくる。
5 節	全イスラエルに、大きな関の声をあげさせるもの。
6-7 節	〈ペリシテ人視点〉自分がかつて打ち負かした軍に対してさえ、恐れを抱かせるもの。
11 節	ペリシテ人に奪われたもの。
13 節	エリは戦争の結果よりもむしろ、神の箱を案じている。

18 節	エリの命を奪うほど、その喪失が絶望をもたらすもの。
19 節	その喪失が、ピネハスの妻に子を産ませるもの。
21-22 節	その喪失が、イスラエルの栄光の喪失を思わせるもの。

これを参照すれば、神の箱は4章の戦争では役立たなかった一方で、「イスラエルの栄光」(21-22節)を担保するものとしての地位はテキスト内で一貫しており、失われていないことがわかる。4:1b-22 内での問題は、神の箱が戦争で役立たなかったということ、すなわちテキストに徴して言えば3-7節と11節との間の矛盾にある。3-7節ではイスラエルを鼓舞するのみならず敵のペリシテ人にも恐れを抱かせる神の箱が、11節ではあっけなく奪われてしまう。

3-7節における神の箱の描写が一貫して、箱に対するイスラエルの期待の上で描かれたものであることを想起すれば、「イスラエルが神の箱に期待していたもの」と、この場面における「神の箱の実際の効能」のずれこそが、「イスラエルから栄光が去った」(21-22節)ということの意味なのではないかと考えることができる。3節の時点ではまだ、Ralph Klein が述べているように¹³、イスラエルの長老たちは緒戦の敗北の理由を、「神の箱が戦場になかったこと」に求めることができた。しかし続く章節において、長老たちのこのような幻想は打ち砕かれることになる。Klein は、21節と22節の比較から「イスラエルから栄光が去った」というのはエリやホフニ、ピネハスの死ではなく、神の箱が失われたことだと述べている¹⁴が、ここではもう一步踏み込んで次のようにいうことができるだろう。「イスラエルから栄光が去った」(21-22節)という事態が示しているのは、神の箱がペリシテ人に奪われたということだけではなく、それに加えて、神の箱があったにもかかわらずペリシテ人に敗北したことであり、「なぜ主は今日、ペリシテ人の面で打たれたのか」という長老たちの問いに最後まで答えが与えられなかったということなのである¹⁵。これこそが、本テキストにおける悲劇性の要となっている。なぜならこの事実が、のちに神の箱がイスラエルに帰還したとしても解消されることがないからである。

では、4:1b-22における神の箱の地位の変遷は、この範囲の物語においてどのような効果をもたらしているだろうか。4:1b-22の範囲内での神の箱の具体的な初出は4節である。3節ではまだ長老たちの発話に登場するにすぎない。4節での登場によって、それまで安置されていた聖所のあるシロから戦場へと召喚され、神の箱のもつ兵器としての側面が確認される。このことは、4:1-22では4節のみに出てくる「万軍の主の契約の箱(אָרוֹן בְּרִית־יְהוָה צְבָאוֹת)」という表現に端的に示されている。神の箱のもつこの側面が神の箱自体とともにペリシテ人に奪われ失われる

ことから考えれば、4:1b-22 というテキストにおいて神の箱という記号に「万軍の主としてのヤハウエ」という神学的なイデオロギーが抑圧され、イスラエルの外へと送り出されたと読むことができる。古代中近東では一般に、戦争になった時はその国の神がその国のために戦って敵を打ち倒すという戦神のような信仰があったことが知られている¹⁶。「万軍の主としてのヤハウエ」という神学的なイデオロギーについては、さしあたってそのイスラエル版として定義しておくことにする。「万軍の主としてのヤハウエ」というイデオロギーは、シロから召喚された神の箱へ付与された上で、ペリシテの地というテキストの彼方へと送り出される。またこのプロセスが、「万軍の主としてのヤハウエ」というイデオロギーを自ら裏切る形で、すなわちイスラエルのペリシテに対する敗北として遂行されることによって、「万軍の主としてのヤハウエ」というイデオロギーは神の箱からの分離を果たすことになる。

ただし先ほども述べたように、神の箱それ自体がもつ「イスラエルの栄光」としての側面は、21-22 節などで繰り返し強調されることにより、依然として残っている。また、後で詳しく見るように神の箱自体も 5 章でペリシテ人の地に疫病を振り撒いたのちに、6 章でイスラエルへと帰還する。とはいえ、「イスラエルの栄光」として帰還する神の箱は、やはり決定的に「万軍の主としてのヤハウエ」というイデオロギーを失っている。もはやこの後の戦争において神の箱が役立つことはない。別の言い方をすれば、7:1 で終わる AN において戦争はもう描かれることはなく、後続のサムエル記テキストにおいても下巻 6 章を除いて神の箱が登場することはなく、下巻 6 章も戦争の場面ではない。

以上を踏まえれば、神の箱から「万軍の主としてのヤハウエ」という神学的イデオロギーを引き剥がすことが、4:1b-22 のテキストのもつ効果であったと言える。

では一方で記号のレベルにおいて、4:1b-22 において決定的に排斥されてしまったものとは何か。神の箱は 6 章で帰還するので、排斥されたまま戻ってこないものとは、エリとその二人の息子であるホフニとピネハスのみである。では、エリとその二人の息子たちは、4:1b-22 においてどのような意味を担っていたと考えることができるだろうか。彼らの登場箇所を抜き出せば、以下のように整理可能である。

4 節	戦場にはおらず、神の箱と共に移動する二人の息子。
11 節	神の箱と共に失われる二人の息子。
13 節	神の箱と共にいないので、落ち着きを失っているエリ。
18 節	神の箱(が失われた知らせ)と共に死ぬエリ。

以上から明らかなように、特に二人の息子ホフニとピネハスにおいて顕著であるが、エリ一家は 4:1b-22 において神の箱とほぼ同様の移行を示している。神の箱がシロから戦場へ移動すれば二人の息子も移動し、神の箱が失われると彼らの命も失われる。

では、彼らはテキストにおいて神の箱には回収できないような別の役割を担っていたと言えるだろうか。前述のようにここでは、敗戦という形でイスラエルに罰が与えられることになったその元凶という役割を彼らに負わせることはできない。Campbell や Klein が指摘しているように、AN それ自体にエリ家への批判的言及を見いだすことはできないからである。

この問いに対する答えは、4:18-22 において与えられることになる。4:1-22 のテキストは、基本的には、一貫して空間的な拮がりにおいて語られている。冒頭の 1-2 節では、エベン・エゼルやアフエクといった具体的地名が登場し、4 節に至るとシロという地名が登場する。物語は、エベン・エゼルおよびアフエクという戦場と、そこから約 20 マイル隔たったシロとの間で展開される。神の箱の神学をめぐる操作は、この空間的拮がりの中で与えられることになる。

この物語に時間性が導入されることになるのが、末部の 4:18-22 である。18 節では、「40 年」という数字が出てくる。18 節で述べられるのは、この「40 年」が終わったということであり、それはエリの死、およびそれに先立つホフニとピネハスの死によって表現されている。一方で、この「死」に相反する「誕生」というイメージが 19-22 節においては語られることになる。P. Kyle McCarter Jr. は、このイカボドのくだりについては AN の目的に照らして不要であり、ただその伝承が近傍にあったという理由において付加されたのだと論じている¹⁷が、これについては以下のような反論が可能である。McCarter は AN の目的を、「なぜペリシテ人はヤハウエに逆らい拡大することができたのか」を説明することであると考えており、この理由を Miller と Robert の著書を引きながら、シロの祭司政権の腐敗に求めている¹⁸。すなわち、エリ家の墮落ゆえヤハウエはイスラエルを棄てたのである、と。しかし、繰り返し述べているように、AN それ自体はエリ家に対して中立的な記述しかしていないのである。McCarter は AN の断片に過度に申命記主義的な読み込みを行なっているように思われる。

エリとその二人の息子の死と、イカボドの誕生という出来事は対になっており、4:1-22 において時間的な切断線として機能している。では、このイカボドという人物の誕生は何を意味していると考えられるだろうか。

ピネハスの妻によれば、21-22 節に示されるように、「イカボド」とは「イスラエルから栄光が去った」という意味であるという。イカボドという人物が、続く聖書テキストにおいて活躍することはなく、エリ家の残響としてのみ現れる。し

たがって、イカボドという登場人物が担いうる意味についての手がかりは、この箇所においてのみ与えられていると言える。イカボドという名が「栄光が去った」という意味であるならば、その栄光が帰還したとき（6章での神の箱の帰還）にイカボドも死ぬのだと読むこともできる¹⁹。

さて、ここからは5:1-7:1へ目を向ける。物語が展開される空間に注目して見るなら、この範囲のテキストは以下のように大きく四つのまとまりに分けることができる。すなわち① 5:1-5 ② 5:6-11 ③ 6:1-21 ④ 7:1である。①・④では、それぞれ「ダゴンの宮」と「アビナダブの家」という聖所において物語が語られており、②・③では物語は町のスケールにおいて語られている。6:1は②と③を分割する時間的な切断線である（「主の箱はペリシテ人の地に7ヶ月あった²⁰」）。

すなわち物語が展開される空間という視点からは、6:1を境界線として、5:1-7:1が折り返し構造をなしているということができる。ANにおけるこのような対称構造の存在については、赤尾道夫が指摘している²¹が、ここではこのような対称構造の下にある変化に注目する。

4章と5:1-7:1を比較して特徴的なのは、4章は戦闘を描いた場面であり、一方の5:1-7:1はその戦後処理の物語であるということである。また、同様に4章と対照的なのが、4章の戦闘という肝心の場面では機能しなかった神の箱が5章ではペリシテの地において、また6章ではイスラエルにおいてさえ、猛威を振るうということである。いわば、神の箱の効能が遅延するのである。神の箱が戦闘において機能せず、戦後処理の段階において漸く機能するようになった様は、神の箱をどうしたものかというペリシテ人の相談役が、5:8から6:2にかけて、領主という世俗的存在から祭司たちや占い師たちという宗教的職能者へと移っていることにもあらわれている。もちろん、ここで状況にうまく対処しているのは後者である。ペリシテの領主たちは神の箱をよその町へと送り出してその被害を拡大させたただけだったが、ペリシテの祭司たちや占い師たちは金の像を作って神の箱をイスラエルへと送り返すことに成功するのである²²。

イスラエルにおいてこれに並行する変化が6:19-7:1において見られる。ペリシテから返送された神の箱を受け取ったベト・シエメシュの人々は、箱の中をのぞいた咎でヤハウエに打たれる。神の箱はイスラエルにおいてさえ、このような惨禍をもたらし、その後、7:1にて神の箱が祭司のエルアザルに委ねられるところでANは終わる。4:5で神の箱がイスラエルの全軍の大きな関の声を浴びていたことを想起すれば、ここでの描写との違いは歴然とする。ベト・シエメシュの人々に「箱の中をのぞいた」という咎はあれ、6:20の「誰がこの聖なる神である主の前に立つことができようか。われわれの上から誰のもとへあげようか。」という言葉は、「いや、誰も立つことなどできはしない」という修辞疑問ではなく、

Campbell²³のいうように正しく扱うことができる者の存在を示唆するものであり、その存在こそ 7:1 で明示される祭司エルアザルである。さて、エルアザルは「聖別」されたと書いてある。「聖別」とは、聖なるものないし、それを扱う存在として切り離されるということである。エルアザルは民から切り離されるのである。

6. テクスト全体における AN の読解

6-1. 異種混交的なものとしての神の箱

4:1b および 5:1 には「エベン・エゼル」という語が出てくる。4:1 では「イスラエルが陣を敷いた場所」として描かれている点、5:1 ではアシュドドと並列して出てくる点から、「エベン・エゼル」とは地名を指していると推測できる。この「エベン・エゼル」という語は、サムエル記における AN の直後に当たる 7:12 にも登場する。「サムエルは石を一つとって、ミツパとシェンのあいだに置いて、その名をエベン・エゼル(אֶבֶן הָעֶזְרָא)と呼んだ。彼は、今まで主は私たちに助けてくださった(עָזָרָנוּ)、と言った。」(7:12²⁴)。ここでは、「エベン・エゼル」は地名ではなく一つの石の名前となっているが、テキスト上では同一の単語で表されているので、4:1b および 5:1 に登場するものと同じと見做すことができる。さて、7:7-12 はイスラエルがペリシテに勝利する場面である。先に引用したように、サムエルは対ペリシテ戦勝記念として、一つの石を「エベン・エゼル」と名づけるのであり、「エベン・エゼル」とはヘブライ語で「助けの石」の意味である。サムエル記の読者はここまで読み進めてようやく、4:1b および 5:1 に出てくる「エベン・エゼル」という地名の意味を知ることになる。

だが、ここで読者は一つの疑問にぶつかることになる。「エベン・エゼル」が「ヤハウエの助け」に由来するのであれば、なぜ 4 章では神はイスラエルを助けなかったのかという疑問である。4 章と 7 章の違いは、この「エベン・エゼル」という語を共通して持つことによって際立つことになる。イスラエルがペリシテ人に打ち負かされる 4:2 を注視すれば、ヘブライ語原文ではイスラエルを打ち負かした主語はペリシテ人ではなく、「戦」であることがわかる。ヤハウエが「万軍の主」という戦神としての性格を持っていたことを想起すれば、ここでイスラエルを打ち負かした「戦」とは実はヤハウエ自身であったと読むこともできる。だが、実際にイスラエルを打ち負かしたのがヤハウエであったか否かという問題は、この時点では読者に謎として投げかけられたままに留まっている²⁵。この謎の答えは AN が組み込まれた後のテキストである 7 章に至って初めて与えられることになる。7:10-12 で、戦闘をコントロールしているのはヤハウエであることが明かされる。イスラエルには、4 章の戦闘では神の箱があり、7 章の戦闘ではその代わりと

してサムエルがいた。したがって、4章で神の箱から分離した「万軍の主としてのヤハウエ」という神学的なイデオロギーはサムエルのもとへ回帰してくるのだと読むことができる。

このように4章と7章を対応箇所として見るなら、なぜ4章ではヤハウエはイスラエルを助けなかったのかという問いの答えに近づくことができる。もちろん、既に多くの研究者が指摘しているように、4章でのイスラエルの敗北をエリ家への罰として解釈することもできるが、ここではそのような解釈は採らない。ここで比較されているのは2章と4章ではなく、4章と7章だからである。

さて7章では3-4節で、ペリシテ人との戦闘の前に、バアルやアシュトレトといった異教の神々が、サムエルによってイスラエルから取り去られる。異教的表象を取り除くことでヤハウエが戦争でイスラエルに味方するという発想は、申命記主義的編集者の性格とも一致するが、7:3-4のこの禊ぎと直後の7:7-12でのイスラエルの勝利には因果関係を見出してよい。こういった点に留意して4章を読み直せば、「ケルビムに座す」(4:4)という「神の箱」の異教的な表象が目にとまる。McCarterは、「契約の板の保管場所」と「ケルビムの座」という二つの側面は、元来は別個の概念であった蓋然性が高く、それらは四書の編集によって結びつけられたと思われるが、なお緊張感を残したままであると論じている²⁶。また、ケルビムの上に座するという表現は、Kleinが指摘しているように、カナンの神のエルに由来する表現である²⁷。ANにおいては神の箱は肝心の戦闘においてなんら役に立たない(4章)ばかりか、その効果は箱が奪われたあとで遅延して現れ(5章)、さらにイスラエルに帰還した後も領内で猛威を振るう(6章)。ANを通して、イスラエルの最終兵器であったはずの神の箱は、役に立たないばかりか明らかに厄介で手に負えない代物と化している。しかも、なぜ神の箱がそのような変質を遂げたのかという理由がAN内部で与えられることはなく、謎として放置される。しかし、イスラエルと異教的表象との分離という観点から考えれば、この謎に一つの答えを与えることができる。神の箱とは、「ケルビム」というカナンの神エルに由来する異教的な表象を有しながら、同時にヤハウエに属するという性格ももつ、多分にキメラ的な存在なのである。バアルやアシュトレトがイスラエルの民から取り除かれる7:3-4と、神の箱がベト・シエメシュから持ち出される6:19-21は並行関係にあると見てよい。その後、神の箱は「聖別」された祭司エルアザルのもとへと預けられるのである。キメラ的な神の箱は、6:20で予告されていた通り、民から切り離された祭司しか上手く扱うことができないのである。

以上を踏まえれば、次のように述べることができる。ANでは神の箱がかつて有していた地位を喪失し、正体不明な不気味なものとなってしまうが、AN内部ではこの問題に答えは与えられない。しかし、ANを7:2以下のテキストと比較し

て読むことにより、神の箱をヤハウエ的性質と異教的性質をともに持つ、キメラ的で危険な存在として理解することができ、AN において神の箱がもたらした惨禍についても理解することができる。これは、申命記主義的編集者が AN をサムエル記テキストのこの箇所に入れたことによってもたらされた理解である。すなわち、申命記主義的編集者は AN をこの箇所に入れたことによって、AN によって提起された問い、つまり神の箱がなぜペリシテに対してだけでなくイスラエルにとっても危険なものとして働いたのか、という問いに答えを与えようとしたのである。

6-2. エリの息子たちの物語——存在しない者の表象、あるいは表象なき存在

Barbara Green は、4:12 に登場するベニヤミン族の男をイスラエルの初代王となるサウルと同一視する解釈を提示している²⁸。もちろん、4 章の段階では王制樹立の兆しもなければ、サウルという名前さえまだ出てこない。ゆえに AN のみの枠組みで見るとすれば、この解釈は妥当しない。だが、サムエル記テキスト全体を視野に入れた上で読むならば、このような解釈も十分に可能である。聖書は再読を前提としたテキストだからである。4:12 のベニヤミン族の男をサウルとみなすならば、筆者の観点からすればこの解釈は、オリジナルの AN ではなく、後の編集者の仕事によって可能になった解釈ということになる²⁹。このベニヤミン族の男がサウルだと解釈すれば、この箇所がサムエル記、もとい聖書全体におけるサウルの初出箇所ということになる。したがってその場合、ここでの彼の描写が、サウル理解において重要なものとなるはずである。12 節で彼は次のように描写されていた。「ベニヤミン族の男が戦線から走って、その日のうちにシロに来了。彼の服は裂け、頭には土を被っていた」³⁰(4:12)。「服を引き裂き、頭には土を被る」という描写は、聖書では一般に「悔い改め」や「服喪」を意味する。4 章の文脈から判断すれば、ここでの「悔い改め」ないし「服喪」とは、イスラエルの敗戦とそれによってイスラエルの戦士が大勢亡くなったことに対するものであると理解しうる。しかし、このベニヤミン族の男をサウルとして解釈するならば、このような 4 章の文脈は必ずしも重要ではない。サウルは、明示的にはサムエル記上巻 9 章にて、イスラエルの誰よりも美しい男として描かれるのが初出である。だが 4 章のこの男をサウルと解釈する読者から見れば、サウルが 9 章でいかに華々しく描かれようと、4 章の「戦場から敗走し服喪する男」という描写がサウル像に暗い影を落とすことになる³¹。

さて、12 節のこの男は 14 節でエリから「我が子よ」と呼びかけられる。もちろん、エリとベニヤミン族のこの男には血縁関係はないが、ここではテキスト上でこのように書かれている以上、字義通り受け取ることが期待されていると見る

べきである。すなわち、サウルはここでエリの息子として描かれているのである³²。「エリの息子」という観点から AN を見れば、4 章で死ぬホフニとピネハスと言うまでもなくエリの実子であるが、エリの息子と呼べる人物は他にもいるということに気がつく。それはサムエルである。サムエルはサム上 1-3 章で描かれているように、幼少の頃よりエリの下で育った人物である。つまり、エリはサムエルの養父にあたる。

ただし、ここで注意しなくてはならないのは、AN の範囲に、つまりサム上 4:1b-7:1 の範囲にサムエルは一切登場しないということである。サムエルは 4:1a に登場するのを最後に、7:3 まで登場することはない。AN にサムエルが登場しないということ自体は既に多くの研究者が指摘しており³³、不自然でさえある。だが、サムエルという人物はここで明示的には、あるいはそれどころかサウルのように暗示的にさえ登場しないことによって、逆説的に AN において存在感を増しているのではないか。1-3 章では一貫してサムエルの生い立ちと預言者としての開花が語られてきた。McCarter は、なぜサムエルが AN に登場しないのかという問題を、AN の役割をサムエルが成熟した人物としてイスラエルに王権を創設しに戻ってくるまでの「つなぎ」として理解することで解決しようとしている³⁴。しかしより積極的な読解を施せば、サムエルは AN にまったく登場しないことによって、AN 固有のテキスト効果による犠牲をまったく払うことなく、AN が語り終えられたときにそれがもたらした遺産だけを引き継ぐことができたのである、と述べることができよう。このことは、AN に登場するエリの他の息子たち、すなわちホフニ・ピネハスおよびサウルと比較することで明瞭となる。エリの実子であるホフニとピネハスは、AN に明示的に登場し 4 章にて戦場で死ぬ。暗示的にしか登場しないサウルは、戦場では生き残るものの、しかし敗走して服喪することになる。彼らは AN の物語に翻弄されるのである。しかし、サムエルはそもそも登場しないのだから、上記三人のように物語に翻弄されるということは起こらない。それでは、AN がもたらした遺産とはなんであったと言えるだろうか。本稿の論旨に則れば、それは「神の箱」から分離された「万軍の主としてのヤハウエ」という神学的イデオロギーであったはずである。そしてすでに示したように、それは 7 章でサムエルの下へと回帰するのだが、こうしたことはサムエルが AN に一切登場しないことによって可能となったのだと述べることができる³⁵。

6-3. AN とダビデ物語

6:12 「右にも左にもそれなかった (לֹא-סָרוּ יְמִין וְשְׂמֹאלוֹ)」という語は、この箇所の記述にある隠喩的な意味をもたらしている。6 章の文脈だけでは、これは雌牛の動作についての描写にすぎないが、AN 外へと目を向けると、この言い回しは

申命記 17 章の「王に関する規定」に登場するものであるとわかる。申命記 17:20 には次のように書かれている。「そうすれば、彼は兄弟たちから自身の心を高ぶらせることなく、教えから右にも左にもそれることなく、イスラエルの中で、彼も彼の子らも長く王位にあることができる」³⁶。申命記主義的な編集者が考える理想の王は実際にはヨシヤ王であったが、イメージとしてはダビデ王に重ねられていたことが知られている。だとすればこの記述は、オリジナルの AN にはなく、申命記主義的編集者による付加であったのだろうか。いずれにしても、この雌牛の描写はダビデ王を彷彿とさせる隠喩的な意味合いをもつ。雌牛は神の箱とともにペリシテからイスラエルに帰還するが、ダビデもまたサウル統治時代の後半にはペリシテの地に亡命しており、後にイスラエルへと凱旋し、下巻 6 章ではエルサレムに神の箱を運び込む。サムエル記のテキスト全体を視野に入れれば、雌牛はダビデのメタファーとして読むことができる。4 章ではサウルが黙説法によって語られ、6 章ではダビデがメタファーによって語られる。黙説法もメタファーも、テキストから対象を覆い隠すと同時に、覆い隠すという形で対象をテキストに出現させるレトリックである。サウルもダビデもこのような形で表現されることで、その後のサムエル記における活躍を予示される。

ところで前項で扱った内容に照らせば、ダビデだけがエリの息子でないというのはどのような意味をもつのだろうか。その答えは、2 章と 4 章との関係から導くことができる。既に述べたように AN の枠組みだけで考えれば、4 章でのイスラエル敗戦は国家規模の災難でしかないが、AN 外の 2 章との関係を考えれば、エリ一家のヤハウエに対する不実の報いとして、すなわち 2 章での預言の成就として読むことができる。2:32 ではエリの息子たちに対する裁きが語られている。「そして、主はあなたの家に老人を永遠にいなくならせる。」(2:32b³⁷)。続く 33 節では、その例外が語られ、2 章の文脈上これはサムエルのことを指している。「私の祭壇から切り落とされない、あなたに属する者が一人ある。」(2:33a³⁸)。だが、直後の 35 節で語られる「信仰の厚い祭司」とは、おそらくサムエルのことだけではなくダビデのことも指しているのではないか。「私は私のために、私の心と魂においてことを行う信仰の厚い祭司を立て、彼のために家をしっかりとしたものにする。」(2:35a³⁹)。これは続く 36 節で「あなた [エリ] ⁴⁰の家の残った者はすべて彼の下へやって来て身を屈め」(2:36a⁴¹)と語られるように、33 節と異なって彼がエリの子ではないとされていることから判断することができる。すなわち、2 章を踏まえれば、「エリの息子」である者は、サムエルでさえヤハウエの下での真の繁栄を得ることはできない。したがって 2 章の後に AN を通過することで読者は、2 章の預言でその家の繁栄が語られる「信仰の厚い祭司」とはダビデのことであるという理解に導かれる仕掛けになっている。

7. 結論

ANはその枠内での語りにおいて、神の箱の地位を失墜させ、これを厄介な扱いづらいものとして描いている。箱は戦闘で役に立たず、イスラエルに対しても時として牙を剥くものとして描かれる。しかし、なぜこのようなことが起きたのかという疑問については、ANは宙づりにしており解決されることはない。この疑問は、サムエル記の最終編集者によってANが現在の位置に確定されることによって一つの解決をみる。神の箱はヤハウエ的要素と異教的要素の入り混じるキメラ的な存在であり、それは民から切り離され、祭司へと預けられる必要があった、ということ、彼らはANと7:3-12とを対応関係に置くことで示したのである⁴²。ただしこの点については、のちのユダヤ教における神の箱理解とそぐわない部分もあり、本稿では扱えなかったが今後のさらなる検討が必要である。

近年ではANが捕囚期以後にどのように読まれたのかという研究⁴³も盛んである。ANは奪われた神の箱が帰還する物語である。先行研究⁴⁴ではしばしば、この物語は捕囚後の人々にとっては、捕囚と神殿崩壊によって奪われた神の箱も、やがてANで語られたようにイスラエルに帰還するという希望を抱くことができるように、読まれたであろうと論じられる。確かにそのような面はあろう⁴⁵。しかし、本稿で示したような読解を行うなら、少なくとも最終編集者たちは神の箱の帰還をただ喜ぶべきものとして考えていたかどうかは怪しくなる。ANにおいても神の箱の帰還は、イスラエルにさえ災害をもたらしたものであった。この点については今後、下巻6章との検討が必要になるだろう。

また他の論点としては、ANによって神の箱から分離された「万軍の主としてのヤハウエ」という神学的イデオロギーは、ANをサムエル物語で挟み込むことによって、サムエルの下へと回帰させられることになったと指摘した。さらに最終編集者たちは、ANを2章との対応関係に置くことで、イスラエルにおいて真の繁栄を享受するのはダビデであるということを示唆しようとしたのだとも論じた。

編集作業を行う上で、以上のような意図を申命記主義的編集者たちがあらかじめ有していたかどうかは不明である。しかし、以上のような読解は、彼らの編集によって初めて可能となったものなのであった。そうであるならば、このような解釈を申命記主義的編集者たちの労働の産物として理解することは、それほど不当ではないように思われる。

推薦者：志田 雅宏
東京大学大学院人文社会系研究科講師

註

- ¹ Albrecht Alt, Otto Eißfeldt, et al eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), 449-454.
- ² Leonhard Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (Stuttgart: Kohlhammer, 1926), 119-253.
- ³ Franz Schicklberger, *Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung* (Würzburg: Echter-Verlag, 1973), 211-234.
- ⁴ Patric D. Miller & Jimmy J. M. Robert, *The Hand of the Lord: A Reassessment of the 'Ark Narrative' of 1 Samuel* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), 60-75.
- ⁵ Antony Campbell, *The Ark Narrative (1 Sam. 4-6; 2 Sam. 6): A Form-Critical and Tradition-Historical Study* (Scholar's Press, 1975), 205, 221.
- ⁶ James Muilenburg, *Rhetorical Criticism : Essays in Honor of James Muilenburg* (Wipf & Stock Pub, 1974).
- ⁷ Peter Miscall, *1 Samuel: A Literary Reading* (Indiana University Press, 1986).
- ⁸ Barbara Green, *King Saul's Asking* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003).
- ⁹ Barbara Green, *How Are the Mighty Fallen?: A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel* (Sheffield Academic Press, 2003), 145.
- ¹⁰ Antony Campbell, "Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative", *Journal of Biblical Literature* 98(1979), 35-37.
- ¹¹ 以上、Antony Campbell, "Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative", *Journal of Biblical Literature* 98(1979), 35-37.
- ¹² Antony Campbell, "Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative", *Journal of Biblical Literature* 98(1979), 38.
- ¹³ Ralph Klein, *Word Biblical Commentary Vol. 10, 1 Samuel* (Word Books Publisher, 1983), 16.
- ¹⁴ Ralph Klein, *Word Biblical Commentary Vol. 10, 1 Samuel* (Word Books Publisher, 1983), 45.
- ¹⁵ 筆者は、イスラエル敗北の原因をエリ一家の罪によるものとする説明をサムエル記全体のテキスト解釈の中では認めるが、本項目では AN の枠組みに限定して分析すべきであると考えている。
- ¹⁶ たとえば、ミヒヤエル・テイリー、ヴォルフガング・ツヴィッテル『古代イスラエル宗教史 先史時代からユダヤ教・キリスト教の成立まで』山我哲雄訳、教文館、2020年、44頁、55頁、77頁。
- ¹⁷ Peter Kyle McCarter Jr., *The Anchor Bible I Samuel a new translation with Introduction, Notes&Commentary* (Double Day, 1980), 115.
- ¹⁸ Peter Kyle McCarter Jr., *The Anchor Bible I Samuel a new translation with Introduction, Notes&Commentary* (Double Day, 1980), 109.
- ¹⁹ もっとも本稿での議論に沿えば、神の箱の存在自体は「イスラエルの栄光」の一部でしかない。イスラエルの栄光とは、神の箱およびそれに付随していたところの「万軍の主としてのヤハウエ」というイデオロギーであったからである。後者がイスラエルに帰還するのは、7章、特に7:9-13と考えることができる。
- ²⁰ וַיְהִי אֲרוֹן־יְהוָה בְּשׁוּבָה פְּלִשְׁתִּים שָׁבְעָה חֳדָשִׁים:

- 21 赤尾道夫「神の箱物語（サムエル記上 4:1b-7:1）における逆転と転換」『基督教研究』第80巻1号、基督教研究会、2018年、73-92頁。
- 22 このように異教の宗教的職能者や、イスラエルでは禁じられている呪術を実践する者が、それにもかかわらず事の本質を正しく掴んでいるという描写が聖書にはときに見られる。サムエル記では、上巻28章の「エンドルの魔女」などがそうである。
- 23 Antony Campbell, “Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative”, *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), 38.
- 24 יִקַּח שְׂמוּאֵל אֶבֶן אֶחָת וַיִּשֶׂם בֵּין-הַמְצֵפֶה וּבֵין הַשָּׁן וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמָהּ אֶבֶן הָעֶזְרָ וַיֹּאמֶר עַד-הֵנָּה עֲזָרְנוּ וְהֵנָּה:
- 25 Antony Campbell は、AN の語り手は問いに答えを用意することなく、問題提起のみ行う傾向があると論じている。Antony Campbell, “Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative”, *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), 36.
- 26 Peter Kyle McCarter Jr., *The Anchor Bible I Samuel a new translation with Introduction, Notes&Commentary* (Double Day, 1980), 108.
- 27 Ralph Klein, *Word Biblical Commentary* Vol. 10, 1 Samuel (Word Books Publisher, 1983), 41.
- 28 Barbara Green, *How Are the Mighty Fallen?: A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel* (Sheffield Academic Press, 2003), 145.
- 29 もちろん、AN をサウル伝承と接続したのがいつの時代の編集者であったのかははっきりしない。サウル伝承をユダ王国にもたらしたのが、北イスラエル滅亡直後にユダに亡命してきた人々であったとすれば、AN とサウル伝承を接続したのはその時代のユダ王国の編集者であった可能性が高いとは言える。その場合、筆者の関心は最終編集者の仕事であるので、この問題は筆者の関心の対象からはややずれる。しかし、たとえ AN とサウル伝承の接続が最終編集者たちの仕事ではなかったとしても、Green が提示したような解釈を可能にするテキスト構成を彼らがそのまま是認したことは確かである。たとえば、この箇所では最終編集者は「ベニヤミン族の」という記述を削除しなかったのである。
- 30 וַיִּרְץ אִישׁ-בְּנֵימִן מִהֶמְעָרְכָה וַיָּבֵא שְׁלָה בְיוֹם הַהוּא וּמָדְיוֹ קָרְעִים וְאַדְמָה עַל-רֹאשׁוֹ:
- 31 サムエル記を、ダビデ王家がいかにしてイスラエルに確立されたかを説く物語であると理解すれば、次のような疑問が生まれる。すなわち、サウル伝承はなぜ現在のような形でサムエル記に組み込まれたのか、という疑問である。列王記に登場する他の王のようにサウル王は徹底して悪逆非道な人物として描かれているわけではなく、また読み方次第ではあるがダビデがサウル王家から王座を篡奪したようにさえ読むことが可能である。こうしたテキスト構成は、ダビデ家を擁してきたユダ王国の編集者たちにとっては不都合であったはずである。ここに示した 4:12 解釈は、この疑問の答えにはならないが、編集者たちにとっての保険としては機能し得たのではないかと思われる。4章でサウルに敗者のイメージを植えつけておくことで、9章で登場するサウルがその後に迎える運命を予示することができるのである。
- 32 Green もまた、サウルをエリの息子として解釈している。だが、4章のサウル描写がサムエル記のサウル像に与えた影響をどう評価するかという点では、Green は筆者とは異なる議論をしている。筆者は、上述したように 4章でのサウル描写はサムエル記のサ

ウル像にネガティブなイメージを植え付けることになるという点に重点を置くが、Green は 4:14 解釈からサウルをエリの遺産継承者として捉え、そこに積極的な意味を見出している。Barbara Green, *How Are the Mighty Fallen?: A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel* (Sheffield Academic Press, 2003), 145.

³³ たとえば Peter Kyle McCarter Jr., *The Anchor Bible I Samuel a new translation with Introduction, Notes&Commentary* (Double Day, 1980), 39.

³⁴ Peter Kyle McCarter Jr., *The Anchor Bible I Samuel a new translation with Introduction, Notes&Commentary* (Double Day, 1980), 45.

³⁵ もちろん編集史的研究の観点からいえば、サムエルが AN に登場しない理由とは、サムエル伝承と AN が元来別の伝承であったからである。もっとも本稿の論旨に沿えば、AN とサムエル伝承を接続した編集者、あるいはそれを継承した最終編集者は、こうした事情を逆手に取ったとも言える。

³⁶ לְבַלְתִּי רוּם־לִבּוֹ מֵאַחֵיו וּלְבַלְתִּי סוּר מִדֶּם־מִצְנָה יְמִין וּשְׂמֹאל לְמַעַן יָאֲרִיד יָמִים עַל־מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבְנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל:

³⁷ וְלֹא־יִהְיֶה זָקֵן בְּבֵיתָהּ כָּל־הַיָּמִים

³⁸ וְאִישׁ לֹא־אֶכְרִית לָהּ מֵעַם מִזְבְּחִי

³⁹ וְהָקִימְתִּי לִי פֶהוֹן נֹאֲמָן כְּאֲשֶׁר בְּלִבְבִי וּבְנַפְשִׁי יַעֲשֶׂה וּבְנִיתִי לוֹ בֵּית נֹאֲמָן

⁴⁰ [] 内は筆者による補足

⁴¹ וְהָיָה כָּל־הַנּוֹתֵר בְּבֵיתָהּ יָבֹוא לְהַשְׁתַּחֲוֹת לוֹ

⁴² さて下巻 6 章 2 節では、神の箱に対して再び「ケルビムに座す」という修飾がなされている。本稿ではこの箇所はオリジナルの AN の範囲には含まれないものとして考えた。したがって、この箇所のテキストの配置に責任があるのは、申命記主義的編集者であるということになる。本稿 6-1 における議論では、AN を含むサムエル記テキストの申命記主義的編集においては、「ケルビム」という異教的表象を有する神の箱は、祭司しかうまく扱うことのできない厄介な代物として描かれていると述べた。サムエル記下巻 6 章のこの箇所では、エルサレムに運び込まれる神の箱を「麻のエフォド」を着たダビデが迎えるのである。出エジプト記 28:4 に示されているように「麻のエフォド」とは祭司の服装であった。ここでも本稿 6-3 で述べたような、「信仰の厚い祭司」としてのダビデの描写が確認されていると理解することができる。

⁴³ Bruce Birch, "1 & 2 Samuel", in *New Interpreter's Bible, Vol.2* (L. E. Keck eds: Nashville:Abingdon Press, 1998), 947-1383.

⁴⁴ Robert Polzin, *Samuel and the Deuteronomist* (Bloomington: Indiana University Press), 66.

⁴⁵ 付言すれば、先述の Bruce Birch の研究などで、AN はしばしば出エジプト物語との親和性を指摘されているが、AN 内部においてこの親和性を示している章節は、4:8 および 6:6 である。しかし、4:8 および 6:6 を削除しても AN の文意は十分通る。むしろ、4:8 や 6:6 はその前後の文脈を踏まえれば重複説明となっており、いずれかの段階でオリジナルの AN に付加された部分であると考えた方が自然であるように思われる。