

古代イスラエルにおける人間の尊厳

並木 浩一

はじめに

キリスト教と文化研究所が「人間に固有なもの」を共通テーマに掲げた講演シリーズで昨年、本学の前教授で現在は大妻女子大学で教えておられる川島重成本学名誉教授が「人間と人間を超えるもの — 古代ギリシア文学における名誉と報復の正義の問題をめぐって」と題する講演をなさった(2007年12月7日)。教授は、「名誉」と「復讐の正義」のモチーフを『イリアス』の英雄たちについて考察し、その3世紀後、民主制を達成した5世紀のアテーナイにおいてこの問題がどのように展開されたかを代表的な『悲劇』作者たち(アイスキュロス、ソポクレス、エウリーピデース)の発言を通して見事に追跡したものであった。その2ヶ月後に行った筆者の講演(2008年2月12日)は、川島講演に対する応答である。本稿は講演の範囲内で補筆をし、原稿化したものである。

I ギリシア世界とイスラエル世界における神、人間、自然

1 『悲劇』における人間と超越者

筆者がギリシアの特色を川島講演からどのように受け止めたかを本節で記しておきたい。これは筆者の言い換えであって、川島教授の見方とはずれがあろう。ずれがなければ、応答の面白みはないのである。

『イリアス』ではギリシアの英雄がトロイア側との和解をいつき実現させることによって、武勇のみを「名誉」と見なす英雄たちの声とは異なる

る声を聞かせていた。『悲劇』は多声的な世界そのものを露わにし、演劇的に展開する。登場人物たちとコロシアスは容易に調停できない異なる声を衝突させる。劇を進展させるモチーフとして「男のディケー」を相対化する「女のディケー」が主張される。この多声的な性格にギリシアの特色が遺憾なく発揮されている。登場人物は行為の「正当性」を妥協なく主張する。

『悲劇』において最も典型的に見られるこの「正当性」の主張は、ギリシア人が民主制ポリスを出現させたという政治史の偉業によって運命づけられていた。民主制の実現までには王制を廃止した貴族層の実力行使があり、さらにこの貴族の政治的な実権も重歩兵戦術の発明により軍事力の担い手になった民衆によって掌握された。権力奪取の闘争は当事者に自己の行為の正当性(ディケー)の主張を義務づける。それが『悲劇』の多声性の基盤であった。

民主制は軍事的・政治的な実権を掌握するための実力行使を言論の競い合いへと転換した。『悲劇』は言語芸術としてのその出来栄えの「良さ」を競った。ポリスは『悲劇』上演のための劇場建設に力を投入した。『悲劇』はポリスの総合芸術であり、上演を支えたのは民衆であった。『悲劇』はポリスにおける言論の競い合いとしての政治的な行為を演劇での所作に置き換えたものであった。

『ホメーロス』と『悲劇』における登場人物の行為は名誉感情によって支えられているが、両者の間で名誉の内実とありようが変化した。『ホメーロス』の英雄たちにおける名誉は高貴な血筋と武勇、雅量として客観的に示されるが、『悲劇』における名誉感情は主観的である。アンティゴネーにおいてもっとも顕著に示されるように、行為者の名誉感情は対立者の正義(ディケー)に対立しても、死を覚悟して自己のディケーを貫こうとする判断と気力である。『ホメーロス』の英雄たちは一対一の戦いにおいては自己が相手に勝つことのみを信じて疑わずに戦った。もちろん戦闘に敗れるならば死ぬことを彼らは十分に知ってはいたが、悲運は外から不意に、不本意にやってくる客観的な事柄であって、自らが意図して選び取るものでは

なかった。しかし死は恥ではなく、英雄たることの名譽に回収される。

アンティゴネーは本質的に異なる。彼女は国家権力に破れて死ぬ道自ら覚悟し、運命を選び取って行動するのである。従って彼女の行為は生死をかける闘争ではない。自己のディケーに殉ずる行為である。アンティゴネーのディケーは、アガメムノンによるイフィゲネイアの犠牲奉獻(男のディケー)に対するクリュタイムネストラの報復に始まる「女のディケー」を継承したものであった。『悲劇』における「男のディケー」と「女のディケー」の対立は、ポリスに内在する矛盾を演劇的に開示するものと言えよう。

古代の諸都市は競合関係にあり、慢性的な戦争状態に置かれていた。ポリスは軍事的な共同防衛組織であった。市民権は兵士である家長にのみ認められ、そのほかの人間はすべて政治的な行為から除外された。政治的に表現すれば、都市は周辺の村落、小都市を支配し、都市内部の非市民に優位する支配者(家長たち)の団体であった。非市民は「公」を独占する男性の政治社会(それが公的領域)に立ち入ることができなかった。女たちは妻といえども政治社会からは見通しの利かない私的領域の薄暗がり属していた。しかし客観的に見れば、女たちは家族成員の産出者であり、家族生存を内側で支える存在であり、彼女たちの力がなければ、ポリス社会の基盤である家族共同態は維持できなかった。ポリスが文化的に成熟してその輝きを増せば増すほどに公的領域の担い手と私的領域の担い手の対立、男と女の考え方と行為の正当性の対立は深まった。

調和を重んじるポリスの人々は、政治的な世界では調停ができないこの対立を『悲劇』において調停することを試みた。『悲劇』はディオニューロス神の祭礼においてポリスの行事として演じられという。ディオニューロスは大地の豊饒を司る神であり、大地の豊饒は女性の産出力と深く対応する。それゆえこの神の祝祭は、ポリスの日常世界では支配的である「男のディケー」を「女のディケー」によって相対化する適切な時空であったと思われる。ソポクレスの「アンティゴネー」は「男のディケー」が「女のディケー」を政治権力においては圧倒するが、行為の高貴さにおいては

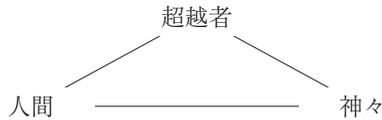
「女のディケー」が「男のディケー」を凌駕する。神々も両者のディケーに巻き込まれて、それぞれの意図を持って行動する。神々は作為的であり、人間の行為に連動するが、他面では傍観して神としての体面を保つ。人間と神々は連続的であるとともに非連続である。

しかし、すべての神が人間の行為に連動するわけではなく、オリュポスの神々の頂点に立つゼウスは超然として、超越性を保つ。超越は人間と神々の作為性からの超越であることが求められる。それが「モイラ」である。したがってモイラは理論的にはあらゆる作為に対立し、独自性を主張する。ゼウスの作為すらモイラには逆らえないが、ゼウスが人間と他の神々の作為から超然的である限りでは、ゼウスとモイラは同じ位相に置かれる。ディケーもまた人間と神々を拘束する独自性を発揮する限りではゼウスとモイラに並ぶ。『悲劇』における超越性の担い手はこの意味でのゼウス、モイラ、ディケーとして意識されている。川島教授の『ギリシア悲劇』講談社学術文庫、1999年、136頁から引用しておこう。

「モイラ」とは運命の女神であり、ディケーの別名であると考えてよいであろう。モイラもディケーも、つまるところ、自然の秩序にほかならないからである。ゼウスとモイラ(ディケー)の一致はアテナイに祝福をもたらすものであった。

この一文から筆者は次のことを読み取る。『悲劇』においては人間的な世界とは切断された一元的な「原理」が超越者ではなく、むしろ人間の行為に関心を持ち神々がその役割を担うが、それは神々の属性がポリス内での男性原理と女性原理の張り合いを相対化する働きを発揮するときに、『悲劇』においては自然の秩序とほぼ等価であると見なされるのだと。

以上の理解に基づき、川島教授の講演の範囲を超えて、人間、神々、超越を図式的に配置すれば、次のようになろう。



神々は特定の人間の行動の支援者となるときも、悲運の決定者として、あるいはディケーそのものとして振る舞うときもあり、その役割は多様である。それは神々の独自性が不安定であることを意味する。『悲劇』において神々が人間と超越者に対して独自の一角を占めるのは、神々に対する民衆の尊崇の賜物であろう。論理的に思考する知識人においては曖昧な立場に置かれた神々は後退し、超越性は神々の属性ではなく、「宇宙の調和の根拠」、「第一原因」、「万有の根源」、「マクロコスモス」に姿を変えた。神々が担ったディケーは、対立する正当性を止めて、世界と歴史に内在する法則となる。それはポリスにおいて活動的な人間の自由への驚きが後退することと歩調を合わせた。

2 イスラエルにおける神、人間、自然

イスラエルは民主制都市を形成するに至ることのなかった民族であった。「至ることがなかった」と記すのは、筆者はこの民族は民主制都市への歩みに無縁ではなかったと判断するからである。ポリスへの歩みは有力な家が連合して一定地域を勢力下に置く支配者の団体である「門閥都市」(Geschlechterpolis: M.Weber)の形成から始まる。この民族の王国形成期の生存形態について証言する史料は存在せず、門閥都市についての直接の証拠はない。しかしこの民族は氏族が連合してカナンの地での定着を徐々に成功させた。定着は基本的には平和的に行われたが、定着には町を建設して周辺からの略奪民の襲撃を防ぐ必要があった。それに伴い、王国時代の形成期にはシケムなどのいくつかの有力な町は門閥都市として形成されていたと考えられる。門閥都市では有力な家が支配を共同して担う。この自治的な伝統は、ダビデが王国を建設して以後も重んじられたと思わ

れる。王国の支配下では都市間の軍事的な抗争は不可能となったが、町の長老による法廷は維持された。王権が各地の共同体の司法権を掌握したのは、ユダ王国の終わりに近い7世紀前葉にヨシヤが行った司法改革によってであったが、それは例外に属する。この民族は後日「律法の民」として自己を形成するが、その基本となった法集成は国家法ではなく、法共同体の裁判の基準を編集したものであった。その事情は「契約の書」(出エジプト記20: 22-23: 33) および申命記法(12-25章) に保持されている基礎的な法文から推測される。

門閥都市の伝統はイスラエルの王国形成以後にも意味を持ち続け、この国を専制君主国家とはしなかった。王は貴族の中の第一人者に過ぎず、貴族は自分の荘園を持ち、世襲であった。王と世襲貴族との間の「支配の分かち合い」が行われた。彼らは国家の高級官僚に就任する資格を持っていたが、官職に就かなくても経済生活を維持し得た。王権の支配から自由なこの身分は為政者批判を可能にした。たとえばイザヤはアハズ王に直接重要な政策に関して批判的な意見を語り得た(イザヤ書3: 7-9)。彼は高貴な家の一員であったであろう。もう一例挙げておこう。エレミヤはユダ王国の最後が迫った時の王ヨヤキムの姿勢を批判したために官憲に逮捕されたが、王国の書記官たちに一時期かくまわれた(エレミヤ書36: 19)。シャファン家を代表とする高官たちが密かにではあるが、王の意向に批判的に行動し得たということは、彼らの判断と行動の自律性を語るエピソードである。このように、王国においては、知識を王や官僚が独占することはなかった。8世紀以降の急速な文字の普及と相俟って、各地の共同体の長老層、祭司などが官僚たちとともに知識人層を形成し、国民意識が醸成された。これがイスラエルが国家滅亡後に、古代において類例のない生存形態を開拓し得た外的な基礎であった。イスラエルの預言者たちは知識人層に属し、国際関係の知識と国内政治についての十分な知識を持つヤハウエ主義者であった。たとえば8世紀の預言者アモスはテコアの長老、ユダ王国の滅亡を味わったエレミヤは小村アナトの祭司の出身であった。彼らは単に未

来を占ったのではなく、その本質においては体制の内在的な批判者であった。その意味ではイスラエル預言者を「預言者」と呼ぶのは適当ではない。政治的な観点から見れば、彼らは国家、社会、宗教を批判するという政治活動としての弁論の展開者であった。それゆえ彼らの批判的な発言は、エレミヤの発言に書記官たちが耳を傾けたように、周辺の人々によって聞かれ、記憶され、討論され、言葉が大幅に補足された。その結果が預言書群の成立である。

捕囚期、捕囚後の第二神殿時代におけるこの民族の最大の寄与はヘブライ語聖書(旧約聖書)の「創造」(ヴェーバー)であるが、その形成には長期間、多様な知識人が参与した。指導的な祭司たち(エゼキエル、祭司文書)、教師たち(ヤハウリストと呼ばれる創世記の物語作者、箴言、コヘレト、ヨブ記)、法の解釈者たち、学者たち(律法、歴史書、エズラ・ネヘミヤ記、シラ書)、平民宗教の担い手たち(詩編)などを挙げることができる。知識人たちが作り出した文書群は内容的に驚くほどに多様である。律法書は民族の規範を提示した最も基本的な文書群であるが、異なる立場や思想を併存させている。捕囚帰還後のユダヤ教団における最高の祭司権の帰属をめぐる争いを反映する物語まで書き込まれている(出エジプト記32章)。律法書は思想や立場の違いを一つに統一してはいない。競い合いに意味を認めるところに、聖書の東地中海的な特色が認められる。

第二神殿時代のユダ州に住む人々(彼らの宗教がユダヤ教であり、その担い手たちがユダヤ人と呼ばれる)はバビロニアに続くペルシア、プトレマイオス朝、セレウコス朝、ローマと大国の支配を受け続けた。政治的な自治権は認められず、重い税金の納入を強いられ、文明を享受するゆとりを持たなかった。ギリシアのポリスのように演劇を作り上げる余暇にも財政状況にも恵まれず、ギリシアのように都市文化を内発的に成熟させる条件はまったくなかった。人々は生活に追われ、演劇活動などは望べくもなかった。

それでも、この民族は「ヨブ記」のような古代においては類例のない個

人の深刻な苦難を主題とする長大な詩劇を制作した。ヨブ記作者はおそらくヘレニズム初期の教師の一人であり、ギリシア悲劇の作劇法を間接的に知っていた。上演を想定しないこの作品の登場人物は会話体ではなく、それぞれが長い演説を展開する。主要部分におけるヨブの発言は友人たちと討論する枠組みで記されているが、真の対話相手は不条理な苦難に遭わせて沈黙を守る神であり、話者の一人称に回帰する詩文で書かれている。最初と最後はヨブの独白で囲まれている(3章、29-31章)。長く沈黙を保っていた神はヨブの挑発を受けて、突然に砂嵐の中からヨブに語り始める。神は二度にわたる長い弁論において、ヨブが知るはずのない天上の気象管理の仕組み、天体の不思議、野生動物たちの知恵、原始の怪獣たちのおそろしい肉体と力をヨブの眼前に言葉をもって展開し、彼に創造の秘儀について答えるよう求めた。これは完全に上演不可能である。ヨブ記はユダヤ教の正統主義に対する批判として書かれており、その批判精神はイスラエル知識人がペルシア時代の末期からヘレニズム期にかけて到達した思想水準の高さを示しているが、その言語は難解、表現手法は修辞法を駆使しており、この書物は一般市民を読者として想定していない。ヨブ記はギリシア悲劇のように民衆の参加と理解、共鳴によって共有された言語文化ではなかった。

一般民衆をも巻き込んだ都市文化の言語表現はイスラエルのアイデンティティを規定した法文書、族長たち、エジプト脱出などの民族の過去の物語、大国の圧迫下での奇跡的な救済を語る「エステル記」、「ダニエル書」、「ユデイト書」、男女の愛をうたった「雅歌」、「箴言」のような知恵文学、神殿礼拝での使用に始まり、一般家庭の教育用のテキストとして用いられた「詩編」であったろう。それらの書物は政治と軍事の権力をもたない民族の内部秩序を根拠づけ、この民族のアイデンティティを保つことに貢献した。それがこの民族にとっての名誉であったし、この民族の神ヤハウェ自身の名誉でもあった。ヨブ記のような書物ではヨブの個人的な名誉感情が表現されているが、彼は異邦の義人として文学的に仮構された例外者で

あり、人々の名誉は神に選ばれた民の一員であることの名誉であり、基本的には個々人のものではなかった。この点がイスラエルとギリシアとの大きな差異であろう。

もう一点、イスラエルの名誉感情の特色を指摘しておかなければならない。それはイスラエルにおいて名誉が必ずしも栄光を伴わないということである。イザヤ書53章は人々の咎のために人々に見捨てられつつ、屈辱的な状況の中で贖罪の死を遂げる「苦難の僕」を描いている。マックス・ヴェーバーの非凡な指摘によれば、この箇所には民族の苦難の栄光化、すなわちパリア状況の栄光化が典型的なかたちで見られるのである。「かれが苦難や醜さや侮蔑の状況を栄光化させた意味」、「その全体的な意味、それはほかでもない、パリア民族状況の、そしてこの中で忍耐強く持ちこたえていることの栄光化、なのである」(『古代ユダヤ教』下、内田芳明訳、岩波文庫、1996年、888頁)。「苦難の僕」にはこの民族の自己像が重なっているが、そもそも彼の苦難はこの民族がバビロニア捕囚という運命に陥ったことに由来する。

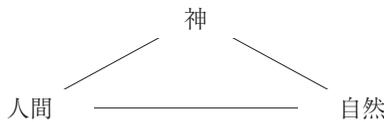
このように、この民族の自己像は外部世界からの強大な力に屈服するところから始まった。この民族がヤハウエに選ばれた特別な民族イスラエルであるとの自覚はユダ王国がアッシリアの支配に屈し、国土の大部分を奪われ、従属小国として主権を著しく制限されたばかりでなく、アッシリアの神像がエルサレム神殿の庭に置かれたという屈辱体験から始まった。この民族は実質を失った時に、自己の本質を反省し、この民族とヤハウエとの特別な関係に気付いたのである。

外部世界の圧力のもとで、民族がアイデンティティを失わないで生存するには、世界、民族、歴史、宗教の「再定義」が必要であった。イスラエルはそれを捕囚時代から捕囚後の時代に繰り返し行った。それは結局のところ、支配国家の政治・軍事権力と王権イデオロギーに対抗するための闘争であった。ギリシア文化が内発的に成熟したのに対して、イスラエル文化は基本的には大国の文明の支配力を視野に置いた「対抗文化」(カウ

ター・カルチャー)であった。

その文化は都市文明を豊に彩る人間性の発露ではなく、民族のアイデンティティを根拠づける宗教文化であった。その内容としてさしあたり ① 神と被造世界とを質的に区別する「創造神」ヤハウェ、② ヤハウェとイスラエルとの「契約関係」、③ 諸民族の力を道具として用いる「世界神」による歴史支配、④ 国家権力の正当化のための王権イデオロギーの排除(具体的には王権と儀礼との分離、王も服すべき「法の支配」)を指摘しておこう。唯一神ヤハウェの信仰は批判的精神の所産であり、これらの要素と関係しつつ形成された。一方、神々は自然、社会、統治の諸機能の神格化の所産と見なされて、神像の制作も礼拝も拒否された。

その結果、イスラエルでは「神」と「人間」、および被造世界としての「自然」の三極が重要となり、その関係は次のように図示される。



「人間」はその他の被造物(自然)の秩序の維持を委任されており、その意味で自然から区別されるが、自らも被造物の一員である。その意味では人間と「自然」との関係は非連続であると同時に連続的である。これはギリシアにおける「人間」と「神々」との非連続と連続の関係に似ている。神は被造物の創造者であり、被造世界の秩序の保持者である。神は自発的な意志に基づいて世界を創造したのであり、創造を撤回する自由を保持している。生物を地の面から拭う大洪水および被造世界の秩序の回復がその証しである。決定論、宿命観は否認される。ギリシアにおいて神々をも拘束したモイラは存在余地を持たない。

神は人間と自然界の統治のための、人間には不可知の計画・経綸(エーツァー)を保持する。また神の行動は独自のミシュバート(正当な論拠)に

基づくものと観念されるが、神のエーツァーとミシュパートは実際には区別できない。なお、神のミシュパートは自然界の秩序の維持に関わる神の「統治権」であり(ヨブ40:8)、人間の倫理的な規範としてのミシュパートを遙かに超えている。神と人間におけるミシュパートの差異は創造者と被造物の質的な差異に対応する。ヨブ記は神とヨブのミシュパートの質の相違を前提しているが、興味深いことに、ヨブが神の応答を求める資格は、彼が自己と他者のミシュパートを重んじることによって証示される。ヨブは自分の下僕たちのミシュパート(言い分)を退けたことがなかったことを自己の潔白の誓いの中に加えている(31:13)。神と人間のミシュパートは質的には異なるが、しかしミシュパートへの固着の姿勢において対応する。人間のミシュパートは、正しさを保証する限りではギリシア人におけるディケーに似ているが、決して神格化されることはなく、この点でディケーとは異なる。

II イスラエルにおける人間の自由と尊厳

1 祭司文書の創造物語における人間

人間の自由と尊厳について語るには、祭司文書の創造記事における古典的な叙述を無視できないので、原則的な事柄の幾つかに止め、簡単に言及する。

自然界と人間世界との二分法 祭司文書は動物たちの創造と人間の創造とを明確に区別する。神は天地創造の第六日目に大地に命じて動物たち(野獣、家畜、地表動物)を出させたが(創世記1:24)、人間は神自身が自分の「似像」に従って創造した(1:27)。「神の似像」を身に帯びることは、大国の王権イデオロギーによれば、王者の特権であった。祭司文書の創造記事はこれに正面から挑戦した。神の似像に従った人間の創造についてはローマ教会は伝統的に「存在の類比」の観点から理解するが、現代プロテスタント神学は応答性において神と人間との類比を見出す。応答性は人間が自

由に造られていなければ意味を持たない。そこで筆者はより実践的に神と人間とは自由であることにおいて似ていると受け止めている。もちろん自由の内実において神と人間が異なることは当然であるが、人間は自由であることにおいて自然界から截然と区別される。

「神の似像」における男女の平等 創造記事は簡明に「神は自分のかたちに彼 [= 人] を創造した。[すなわち] 神のかたちに創造し、男と女とに彼らを創造した」(1:27) とに記すのみである。ここには男の方が女よりも神のかたちに近い、などという価値の序列はない。このことは男が家長としての法的権利を持っていた古代の状況(近代以前の状況、と言い換えても事態は変わらないが)においては注目に値する。ここには家父長権を相対化する神学的な根拠が準備されている。

人間は複数として定義される 前段で引用した文の後半部分に注意したい。「[すなわち] 神は自分のかたちに男と女とを創造した」と記せば、もっと分かりやすいのに、神は「男と女とに彼らを創造した」と作者は記した。「彼らを」とは、文脈では最初の男女のことであるが、ここには最初の男女だけでなく、それ以後の人類が男と女とに産み分けられている(もちろん古代人の理解する限りのことである)という意味が込められている。「彼ら」は創造時の特別に神的な人間たち「原人」Urmenschen)ではなく、人類一般に等質である。「彼らを」という一句は人類を意識している。

アーレントは『人間の条件』の冒頭部分 ([H.Arendt, *The Human Condition*, 1958] 志水速雄訳、中央公論社、1973年10頁、ちくま学芸文庫、1994年20頁)で政治活動の基本としての「多数性という人間の条件」を論ずるに当たって、この一句に注目した。筆者はこれを「単数原理」(王権イデオロギー)に対立する「複数原理」の根拠付けをここから引き出しておきたい。(アントニオ・ネグリアがアーレントの叙述を論ずれば、ここから「マルチチュード」への発展可能性を読み出すであろう。)学問修行の最初にアウグスティヌスを論じたアーレントは、彼が逆に人間存在の単数性を動物の多数性との対比で引き出していると、同書の注(1)で指摘している。

男女の生殖行為は語られていない。祭司文書は当時の弱小民族の現実を踏まえてであろうが、最初の男女の創造を語った後で、「生めよ、増えよ、地に満ちよ」との神の祝福を言い添える。しかしそれ以上には語らない。ここにも、生殖行為を重視する神話的な発想と語りとの差異が認められる。祭司文書は女性を単なる産む性と見なしているわけではない。

2 ヤハウリストにおける人間

祭司文書の理論的な人間の扱いに対し、ヤハウリストは何が人間の特色であるかを、発生した事件における人々の対処を描くことで具体的に物語る。ここでも説明は必要最小限度に止めたい。

境界を侵犯する人間 神は「善悪の知識の木」から実を取って食べてはならない、違反した時には「必ず死ぬ」との警告を付けて、禁令を最初の男に課した(創世記2:17)。彼に命じた事柄(「戒め」と言い換えられる)は彼の妻に(さらには人類に)継承されることが前提されている。しかし「誘惑物語」は人間が境界を侵犯する者であることを明らかにする(3:1-6)。境界の侵犯は、人間と神との間の限界設定を人間が無視することであり、それは結局、他者関係の破壊であり、応答関係の破壊である。人間が応答的な存在である以上、その破壊は人間が本来あるべき生き方を失う(すなわち「死ぬ」)ことを示唆している。

「想像力」を行使する人間 「誘惑」は人間が精神的であるから発生する。イエスは召命を受けた直後、使命感に満ちて精神が燃え上がっている時に、サタンの誘惑を受けた。人類の始まりに誘惑に直面したのが女であったということは、女が想像力を働かせる精神の力を持っていたことを物語る。創世記3章によれば、女は「蛇」(物語の必要上、誘惑者は「蛇」として語られているが、実際には話者としての役割を果たすに過ぎない)から、神が本当にすべての木から実を取ってはいけないと言ったのかという、思い掛けない質問を受けた。それを契機として女は神の本質と禁令の意味について判断し始める。女は木の実を食べる以前に、木の実を食べるに「よい」

と判断した。「善悪の知識」の発生は木の実を食べることとは何の関係もなかったのである。彼女が考えて下した判断は、自己の知の可能性を神が与えた限界の外にまで拡張する試みであった。自己の限界の外にまで知を拡充する精神の働き、それは「想像力」の働きにほかならない。女は知の働きにおいて男に先行した。

最小の団体としての夫婦 「男は父母を離れて女と結ばれ、二人は一体となる」(2: 24)。「離れて」は精神的な距離設定を意味している。家長が婚資を払って息子に嫁を取る古代の結婚においては、夫婦は家長権に属した。しかしヤハウイストのこの一文は夫婦が新しい一つのBody (パーサール)を創設することを語っており、家父長制時代としては画期的な結婚観である。彼らはアラビア遊牧民的な結婚契約に基づく夫婦ではなく、人格的な共同の約束事で結ばれた一つのからだ、すなわち「団体」である。彼らは「家族」(ファミリー)の構成者であるとともに、親しい人格的な交わりの場合としての「家庭」(ホーム)を形成する。

夫婦の団体的な性格はホセアのような預言者によって、ヤハウエとイスラエルとの間の関係に適用された。夫婦はイスラエルという公的な団体の最小単位を構成するということもできる。父母には子供に対する責任と尊厳が平等に認められており(出エジプト記20: 12 = 申命記5: 16; 21: 18-20)、彼らの役割はイスラエルの秩序維持の公的な意味を担っている。このことは家が単独では生存の根拠を持たないことを物語る。ギリシアにおけるように、男子が高貴な家を代表して単独で名声を博する基盤がユダヤ教時代のイスラエルには存在しなかった。

この事情はヘブライ語聖書の形成時代のイスラエルが政治的に支配されて「非軍事化」されており、男子が戦士として活躍することができず、結果として男が政治的・軍事的な無権利者として女の立場と等しかったことを示唆する。そこで次節以下、男の無能力を女がカバーする話を中心に、まず聖書が特筆する女の指導権について、次いで民族の危急を救う女の武勲についてのエピソードを列記しておきたい。

3 行動において夫に優位する妻たち、名誉感情を欠く夫たち

婦唱夫随 すでに前節で述べたように人類最初の夫婦においては夫唱婦随が転倒していた。想像力を働かせて、禁令を破っても木の実を食べることを良いことと見なし、それを実行したのは人類最初の女であった。夫は妻から木の実を渡されると考えもしないでただそれを食べた。その後のことであるが、園に巡察に来たヤハウェから夫が家長として最初に木に実を食べた責任を問われたが、彼は問い詰められると家長としての責任を放棄して、木の実を食べたことを神が彼に造って与えた妻のせいにする。夫は妻の名誉をまったく守らない。彼はそもそも、女性を保護する者としての男の名誉感情に欠けているのである。

夫の危機を救う妻 (その1) 創世記によれば、イスラエルの父祖、アブラハムと妻サラが飢饉を避けてエジプトに下った時、アブラハムはサラの美しさに目を留めたエジプトの宮廷の関係者に殺されることを恐れ、妻に自分を兄だと言ってくれと頼む。サラはそれを実行してファラオの後宮に入り、アブラハムには多くの贈り物が与えられて富を造る。神が宮廷に災いを下したことにより、ファラオはサラが人妻であることを知り、彼女を解放する。アブラハムは贈り物を返却せずに妻とともに立ち去る (12:10-16)。アブラハムは自分と家族を守る武力を持っていない。古い時代の遊牧民は武器を携えて移動していたので、創世記でのアブラハムの姿は非軍事化された時代のイスラエル民族の状況を写している。このエピソードについて、マックス・ヴェーバーは『古代ユダヤ教』の中で次のように指摘した (岩波文庫、上、139頁)。

[族長物語には] 個人的英雄主義のいかなる特徴にも欠けている。…族長がその愛する妻を妹だと偽って [偽らせて] それぞれの保護主に引き渡し、かれらじしんでその妻の榮譽を守るということはせず、神がみずからこの保護者に災厄を送って、彼女たちを後宮から解放してくれるのを待つ…。

夫の危機を救う妻 (その2) 出エジプト記の始めの部分はモーセの召命を語っているが、人々を奴隷状況から解放するために、彼が妻チツボラと息子連れて途中の荒野で夜を過ごした時、こともあろうにヤハウエが彼を殺そうとしたという謎めいたエピソードを伝えている (4: 24-26)。この記事は簡単に過ぎて、神の殺意の理由が語られていない。文脈はモーセが何もできなかったことを示唆する。夫が陥った危機を救ったのはミディアン人の祭司の娘でモーセの妻となったチツボラであった。彼女は機転を働かせて息子ゲルシヨムに割礼を施し、その血をモーセの局部に付けて神の殺意を鎮めたという。これはエジプトの宮廷育ちのモーセが割礼を受けていないことに関係する極めて遅い時代に創られた物語であるが、その意図については詮索せず、ここでは異邦人の女性がイスラエルの創設者というべきモーセの危機を救ったことの重みに注目しておきたい。この記事はエジプト脱出の事業に先だって、モーセによる同胞の救出行為を相対化する。モーセの活躍は妻の機転なしにはありえなかった。モーセはあらかじめ非英雄化されている。

4 民族の危機を救う女性たち

大国によって非軍事化されたイスラエル人は、本来武力を行使できない立場にある女性が母親的な優しさ、王妃の立場、もしくは女性の魅力を行使して民族の圧迫者を抹消して民族の危機を乗り越えるエピソードを幾つも書き記した。

ヤエルの勇敢な行動 士師記4-5章は、土地定着時代にイスラエル諸部族の連合軍とカナン諸都市の連合軍とが交戦したことを語る興味深い詞章である。この合戦でカナンの連合軍は負かれ、その指揮官セラは徒歩で逃走の途中、ケニ人ヘベルの天幕に立ち寄り水を求めた。ヘベルの妻ヤエルは彼のからだを毛布で覆い (4: 18)、乳と凝乳を与えて (4: 19; 5: 2-5) 歓待したが、彼が熟睡したのを見届けてから、天幕の止め釘を抜いて彼の頭に打ち込んで殺した。この合戦は「ヤハウエの戦い」であって、参戦はヤハ

ウェを助けることと理解されている (5: 23)。したがってイスラエル諸部族の、諸個人の武勲はまったく語られていない。特筆の対象は、「女たちのうちで最も祝福される」(5: 24) と称えられているヤエルの武勲である。

王妃エステルの賢明な策 エステル記はペルシアにおけるユダヤ人迫害の危機をユダヤ人王妃が王の寵愛を利用して回避するという民話風の物語りである。男性であるモルデカイは養女のエステルをペルシア王の後宮に入れるために努力を払い、民族の迫害の危機が訪れると、同胞を救うために勇気を持って王を動かすようにと彼女を説得した。男の仕事はそこで終わり、後はエステルが迫害者のハマンを宮廷に來させるようにし、彼が王の怒りに触れるようにと舞台を調べて彼を自滅の道へ導いた。エステルは冷静に振る舞って王への願いを実現させ、迫害の元凶を断つことに成功した。運を味方に付けての成功であった。

美貌の寡婦ユディトの策略 アポクリファは、アッシリアの大王ネブカドネツアルの司令官ホロフェルネスの軍に包囲されて陥落寸前に追い込まれた町ベトリアが、一人の寡婦の勇氣ある行動によって窮地を脱した物語を創作した。町の長老たちが降伏を議論し始めた時、寡婦で「非常に美しく、魅力的な女性」ユディトが侍女一人のみを連れてホロフェルネスの陣営に乗り込み、楽勝の戦略を提案して信用させ、最後には女の魅力を武器にホロフェルネスの天幕に入って彼を泥酔させ、寝首を搔いた上にその首を陣営から持ち出すという離れ業を演じた。翌日、司令官の首がないのを知ったアッシリア軍はあわてふためき、町の包囲を解いて引き上げた。これらの物語りに男子の名誉感情はまったく無縁である。

III ヨブ記における人間の尊厳

1 誤解され続けたヨブの妻の発言

ヨブはサタンによって二度打撃を受けた。第一回の打撃で、彼は莫大な全財産と息子娘たち 10 人を失い、失意に落とされたが、信仰はびくともせ

ず、むしろ信仰の極致とも言うべき言葉を口にした (1: 21) [以下、ヨブ記の引用は拙訳による]。

私は裸で母の胎を出た、裸でかしこに帰ろう。
 ヤハウエが与え、ヤハウエが取り去りたもう、
 ヤハウエの名は誉め讃えられよ。

ヨブには奪われた家畜を取り戻し、殺された若者たちのために復讐しようと言う気持がまるで見られない。そもそもヨブの使用人である若者たちは報告者の一人を残して簡単に殺されており (1: 15, 17)、略奪者の襲撃に備えて武装していたようには思われない。ヨブは王者に等しい富者であり、社会的な威信を持っていたが、軍事的な英雄の類型ではまったくなかった。より正確に言うならば、作者は軍事的な英雄に関心がないのである。

第二回目のサタンの打撃はヨブの肉体を痛めつけるという過酷なものであった。彼は全身ひどい腫れ物に覆われた。彼の身体は当時の人々の常識では神の呪いが下ったと見なされる肉体に変化したことを意味する。それはヨブと神との関係を根本的に揺さぶるのみならず、社会における彼の栄誉が恥辱へと転落したことを意味した。肉体と精神の両者が深手を負った。彼は苦悩し、憔悴する。妻は夫の苦しみを見かねて彼の早く死ぬことを願った。ヨブがそれに答え、再び模範的な信仰を披瀝する (2: 7-10)。

⁷ サタンは神の前から出ていった。彼はヨブを足の裏から頭の天辺まで悪性のできもので痛めつけた。

⁸ ヨブは土器のかけらを手にし、身体を掻きむしった。彼は灰の中に座っていた。

⁹ 彼の妻が彼に言った、「あなたは依然、自分の高潔を固持されます。それなら、神を讃えて死になされ」。

¹⁰ ヨブは彼女に言った、「あなたが語るのは、愚かな女の誰かが語る

ようだね。われわれは神から幸いを受け取るのだから、災いをも受け取るべきではないか」。これらのすべてに際して、ヨブはその唇によって罪を犯さなかった。

問題は9節のヘブライ語動詞バーレーク (bārēk) の訳し方である。バーラク (祝福する、[神を] 誉め讃える)の強意命令形のこの動詞は一般に「呪って」と訳されている。

あなたはなおも堅く保って、自分を全うするのですか。神を呪って死になさい。(口語訳)

あなたはまだ自分を全きものに行っているのですか。神を呪って死んだらいいのに (関根正雄訳)

どこまでも無垢でいられるのですか。神を呪って、死ぬ方がましでしょう。(新共同訳)

Then his wife said to him, 'Do you still persist in your integrity ?'

Curse God, and die.(NRSV)

Da sagte seine Frau zu ihm: Haltest du immer noch fest an deiner Frömmigkeit? *Lastere* Gott und stirb. (EHS)

Sa femme lui dit: «Vas-tu persister dans ton intégrité? Maudis Dieu, et meurs!» (TOB)

諸訳が「呪う、curse, maudire, 冒瀆する、lastern」との訳すのは、この動詞を婉曲語法 (Euphemism) と見なすからである。「ナボドは神と王を呪った」(列王記上21: 10,13)にはbārēkが用いられている。これは原文がqillēl (呪う)であったのを本文伝承学者が「神を呪う」という表現をはばかって、反対の語に置き換えたと理解されている。したがって諸訳は「呪う」と訳出する。この事例がヨブ記の当該節の通常の訳法の典拠となっている。

2 杵物語 (1-2; 42: 7-17) における動詞 b-r-k の用例を分類する

2章9節の通常の訳法が正しいかを論じる前に、杵物語におけるこの動詞 b-r-k の使用法を検討したい。その用法は三種ある。

(a) 字義通りに「祝福する」(神がヨブを祝福する) という用法は、1: 10 および 42: 12 に見られる。また日本語訳では「讃えられよ」との訳が2: 21 (受動態の分詞) に付けられるが、「祝福する」という用法としては同じである。日本語では人間が神を祝福するという言い方がないので、「讃える」との訳語を与える。

(b) 語意反用 (antiphrasis) としての用法は 1: 11 および 2: 5 における神に対するサタンの言葉「ヨブは祝福するだろう」に見出される。これは**b-r-k**が杵物語の鍵語である (このほかの箇所では 31: 20 に用いられるのみ) ことを知るサタン (正確に言えば、全能の語り手) が、彼の予測とは反対の言葉をあえて用いる。その言葉には「今に見ておれ、馬脚を現すに違いない」との皮肉を込めている。

(c) 両義的使用が二度用いられている。一つは 1: 5 「ヨブは、もしかすると私の息子たちは罪を犯し、心の中で神を讃えたかも知れない、と思ったからである」で、ヨブの懸念を言い表す。息子たちは頻繁に行われたであろう持ち回りの宴で、「神さま、今日もたらふくご馳走を食べられます。結構なことです」と心の中で神を讃えた可能性をヨブは考えているだろう。通常はこの箇所も「心の中で神を呪ったかもしれない」(新共同訳) と訳される。しかし、幸せの絶頂を味わっている人々がどうして、心の中で神を呪う必要があるだろうか? 「神さま、結構なことでございます」と彼らが考える方がよほど現実的であろう。とすれば、ここでの**b-r-k**は字義通りの用法に見える。しかし、大多数の人々が生きるにかつかつの食事しかできない時代に、頻繁に自分たちだけの宴を開いて、「結構なことで」と考えることは、同胞を眼中に置かない姿勢であって、それ自体が問題である。神を心の中で讃えるとは、神を呪うに等しい罪であり得る。とすれば、ヨブの子らは結果的には神を呪った可能性がある。この意味でこの動詞は両義

的に用いられている。

もう一つが2:9の神を「讃えて」死んでくださいと、妻がヨブに語る言葉である。これが両義的な用法であることは後述する。

(粹物語におけるb-r-kの用法を再検討するように筆者を導いたのは、M.Cheney, *Dust, Wind and Agony. Character, Speech and Genre in Job*, CB OTS 36, Lund, 1994であった。Cheneyは1:5について、幸福な生活を送っている者が神を呪う理由のないことを指摘し、ヨブの息子たちは神を讃えるが、他面、何らかの罪を犯していると考え。筆者は神を讃えることが罪を犯すのに等しいと考える点でCheneyとは異なる。なおCheneyはサタンの「ヨブは神を祝福するだろう」という発言も、意外にも1:21でその予告が成就したのだから、単なる語意反用ではないと考える。しかし筆者はそれは予想を裏切る成就であって、そのことはアイロニーと見なすのが適切であると考え。サタンの言葉自体はヨブが神を呪うに至ることを確信を持って予測した皮肉な言葉であり、その限りこの動詞の使用は語意反用と見なすべきである。)

3 伝統的な訳法に基づく「ヨブの妻」への冷酷な批評

キリスト教会の神学者たちはヨブの妻に冷たい視線を送る。ヨブの妻への非難が古代の教父たち(4～5世紀)によってしばしばなされた。彼らはヨブの妻が死なずに残されたことを、ヨブの災いであったと見ている。

アンブロシウス　ヨブの妻は夫が試練を受けるために取っておかれた。

クリュストモス　夫に過去の祝福を思い出させて苦しめ、死ぬことを奨めた。

アウグスティヌス　夫の慰め手ではなく「悪魔の助手」(*adjutrix diaboli*)として夫に近づき、神に何かを言って死になさいと奨めた。

中世、近現代にまで影響を残した、トマス・アクィナス、カルヴァンは古代の教父たちの路線を守っている。オランダ改革派の指導的な牧師で政治家でもあったカイパー (Abraham Kuyper, 1837-1920) はその著書の中で次のように語る (『聖書の女性・旧約編』中村妙子訳、1955, 190頁)。

悪魔はその餌食を責めさいなむ道具として、彼女を用いることを知っていた [た]。

このような理解は日本の教会でもふつうになされていた。関根正雄は妻をサタンの手先と見るような言い方はしないが、妻はヨブを「神に呪われた不敬虔な者であることがはっきりしたのだから、早く神を呪って死んだらよい」 (『ヨブ記註解』関根正雄著作集、第九卷、新地書房、1982年、38頁) と理解している。はっきりと伝統的な見方を採るのは日本の代表的な神学者として知られる北森嘉蔵であり、朝日カルチャー・センターでの講義 (1979年) で次のように語っている (『ヨブ記講話』教文館、2006, 28-31頁参照)。

妻のせりふは (中略) サタンのせりふを反映 [している]。(病に直面しては) 信仰などでは間に合わないじゃないですか、いいかげんにしたらどうですか、(中略)。この10節の言葉で、夫婦はたもとをわかつことになります。おそらくヨブの妻は、ヨブを捨てて去ってゆくということになったのでございましょう。はっきりと離婚したとは書いてありませんけれども、おそらくそういうことになったと思われます。

「離婚したのでは」などと想像するのは、妻の「痛み」に無関心な発想と言うべきだが、ともかくこの考え方はエピローグ (42: 7-17) をまじめに読んでいない。ヨブが「新しい妻を娶って」以前と同数の子らを得たなどはまったく書かれていない。

4 ユダヤ教におけるヨブの妻への暖かいまなざし、現代の注釈書の傾向

キリスト教会の神学者たちのヨブの妻への冷たい見方とは違って、ユダヤ教世界では彼女の立場への理解が認められる。『七十人訳』(セプトゥアギンタと呼ばれるギリシア語訳聖書)は当該節に大幅に補筆した。子供がいなくなって喪失感に苦しむのは彼らを生んだ母親であり、その彼女が全財産を失った夫を支えるために、それまでの仕えられる生活を捨てて必死で働く苦勞を語り、夫の惨めな日々を心で痛めている。

でもご覧下さい、この地上からあなたの記念は消え去っています、息子も娘たちも、私の胎の痛みと苦痛は。…あなた自身は、蛆虫に蝕まれつつ空の下でずっと夜を過ごしております。他方、私はあちこちへと、家から家へと渡り歩く者、また女中として、私を捕らえている苦痛と骨折りからの休息を得たいと願い、日が沈むのを待ち望んできました。そこで、あなたは主に向かって何か言葉を語って、終えて下さい。

偽書の一つ、『ヨブの遺訓』はおそらくこの補筆に基づいて、ヨブのために懸命に働いたが、生計を立てる手段が遂になくなった彼女が最後のパンを得るために、自分の髪を差し出したという、けなげな努力を描く。彼女は働き疲れ、衰弱して戸外で死ぬ。

現代の注解書はおそらくユダヤ教の見方を受け止めて、妻が夫の苦しみを見かねて、彼が早く死ぬことを願ったのだとの注釈が見られるようになった。

J. E. Hartley, *The Book of Job* (NICOT), 1988, pp. 83f.: "possibly she genuinely desired that his cursing God would shorten his misery, for she too was suffering and desperately wanted to end her husband's pain, ...";

D.J.A.Clines, *Job 1-20* (WBC 17), 1989, p. 51: "...it can be only because she feels that sudden death must be better for Job than lingering pain."

J.C.L.Gibson, *Job* (DSB) 1985、ギブソン『ヨブ記』滝沢陽一訳、新教出版社、1996、52頁「[読者は]ヨブの妻を忘れず、背後にいて沈黙の涙を流している妻が、何か語っているのではないかと耳を澄ますことが必要である」。

日本では浅野順一が『ヨブ記註解Ⅰ』創文社、1965年、33頁において、妻は「非情冷酷と思われることを夫に向かっていった」、「図らずもサタンの立場に立っていることを示す」とは記すが、「彼の痛ましき苦しみを見るに耐えかねたのであろう。彼を早く死なしめ、その病苦から解放することを心から願い願ったに違いない」と注意する。この発言を内坂晃『講解説教ヨブ記』教文館、1999年、30頁が引用している。

5 ヨブの妻の発言についての私見

筆者は2:9における発言を1:5のヨブの発言におけるb-r-kの理解と同様、両義的に理解する。

妻は夫の「高潔」を誰よりもよく知っている。彼女はまた神が彼に応えないために、夫がひどく苦悩していることを理解している。夫の立派な神への従順と信頼に神が応えないのであれば、夫の側から一方的に神に応答して、すなわち彼の信仰に基づき神を讃え抜いて、苦しみから解放されるしかないと考える。「死になされ」というのは、苦しみから解放されよ、ということの示唆にほかならないが、しかし夫の死を願う一句に、彼女ははまだ夫を苦しめるだけで、死を与えない神への反抗の気持ちを明らかににじませている。

サタンは「彼はあなたに面に向かって讃えるに決まっています」(1: 11; 2: 5)との予見を神に語っていた。しかしヨブの妻はヨブに対する神の評価と確信にも、サタンの確信にも関わりなく(そもそも彼女は天上での神とサ

タンとの会話を知らない。)彼女の独自の判断に基づいて、ヨブに神を讃え抜いて死ぬことを奨めた。

ヨブには妻の気持ちが通じるがゆえに、彼女が自分の早い死を願う気持ちを察知する。早く死ぬるためには、神の処罰を招くように行為する必要がある。それは神を呪うことにほかならないが、妻は決して「呪え」とは言わない。彼女はヨブが神を讃え抜くことが、神への怒りを秘めた讃美になるだろうと見当をつけている。それは神を呪うに値することであろう。その時、「讃える」は両義性を發揮する。とすれば、ヨブの妻の発言は相当に知的である。

ヨブは妻との間には、夫婦だけにしか通じない知的な言葉のやりとりがあるだろう。夫は妻の言葉に込められている密かなメッセージを聞き取って、妻に対し、今日のあなたはお馬鹿さんが言うみたいだね、と答えた。原文は「愚かな女たちのようだ(k^e)」と記されており、夫婦の信頼関係は決して壊れてはいない。(新共同訳は「おまえまで愚かなことを言うのか」と訳して、彼女を愚か者と断定する。これは北森のヨブの妻についての臆断に通じるものがある。ヨブは妻を愚か者と見なければ離婚しないであろう。)多くの聖書は「ようだ」という小辞を見逃さない。

「お前のいうことは愚かな女の誰かが言いそうなことだ」(関根訳)

「あなたは愚かな女が言うようなことを言っている」(新改訳)

"You speak as any foolish woman would speak."(NRSV)

ヨブはもちろん、妻が終始彼に付き添って世話をすることを知っている。妻が世話をすることをしなれば、誰がヨブに食べさせ、彼の命を繋いだのだろうか?これはユダヤ教側の文書執筆者の着眼点であった。

キリスト教世界では、画家であり詩人であったブレイク (William Blake, 1757-1827) は妻がヨブに終始付き添っていたことを確信していた。「ヨブ記のための22点の版画」(1825年)の大部分の場面で、妻がヨブに付き添って

いる。(岩波版十五分冊『旧約聖書』XII、並木浩一・勝村弘也訳『ヨブ記 箴言』岩波書店、2004年に収録の拙訳「ヨブ記」にブレイクの版画6点を挿画として入れたので、関心のある方はご参照いただきたい。)

6 この理解はヨブの女性観と矛盾しないか？

ヨブ記における女性観が相当に高いと評価するわれわれの見方は、果たしてこの書物での女性の取り扱い全般と矛盾を来さないだろうか？このような問いを立てるのは、ヨブ記にはしばしば女性を蔑視しているのではないかと疑われる書き方が見られるからである。ヨブの女性を蔑視しているのではないかとの議論が可能な書き方が二つある。

第一に、ヨブ記作者は妻の名を記さない。これは読者にとっての躓きである。『七十人訳』はヨブの妻の言葉を大幅に補ったが、妻の名を創作しなかった。『ヨブの遺訓』の作者は彼女にシティドスと言う名を与え、後妻の名をディナとした。ヨブ記のタルグムでは、始めから妻の名はディナである。ヨブ記が妻の名を挙げないのは、ヨブ一人に焦点を合わせようとする作者の意図であろうが、不自然である。このことを根拠として、ヨブ記作者は女性を軽視していると主張することは可能である。

こうした判断に当たってまず考慮すべきは、ヨブ記が読者に考えさせるための仕掛けを数多く張り巡らすという叙述の特異性である。読者の反省は誤読に向けられるであろう。それを先取りするのがヨブ記であり、その叙述は人々を誤読に導くような書き方をあえて採用している。その最大の仕掛けはヨブ記の最後の章でヨブが全面的な自己撤回を、すなわち悔悛を行ったかのように記すところにある。だが、ヨブが悔悛するのであれば、友人たちがヨブに奨めた悔い改めが正しかったことになるが、それは友人たちに神が怒りを燃やしたという報知(42:7)と矛盾する。全面的な自己否定はヨブの尊厳をも否定するであろう。ともかくヨブ記が与える印象と実態とは正反対のことが多い。印象で判断してはならない。(この問題については、拙著『「ヨブ記」論集成』に収録の第四論文「ヨブ記における相互テク

スト性——2章4節および42章6節の理解を目指して」を参照されたい。))

もう一つ考慮すべきは、ヨブ記は重要なことを言葉にせず、それを文脈によって語るという点である。そこでヨブ記の文脈を大きく見るならば、打撃から回復したヨブが以前と同数の息子と娘に恵まれたというエピソードの叙述においては、ヨブの妻が以前と同じ大きな存在の重みを持っていたという事実突き当たらざるを得ない。ヨブが新たに子供を儲けるためには、過去に十人の子供を産んだ女に頼らない、むしろ頼れないのがふつうであろう。しかしヨブは誰か若い女性を娶って子供たちを儲けたわけではない。再婚について何も語らない以上、以前と同じ妻との間に以前と同数の子供を儲けたと読むべきである。これはヨブが妻を終始重んじたことを意味する。

ヨブの妻の描かれ方には、読者の読みの力を試すヨブ記作者の意地悪さが最もよく発揮されている。

第二は、「潔白の誓い」(31: 9-10)において、ヨブが妻を他人の自由に任せてもよいという、物騒な発言である。読者をして女性蔑視の烙印をヨブに押させる危険がここにもある。31章はヨブが最後に神に告訴状の提出を迫る(31: 35-37)のために、自己の倫理的な行為における潔白を申し立てる一連の自己呪詛によって構成されている(31: 1-34, 38-40)。その中の一つが次のように記されている(31:9-10)。

- ¹⁰ もし、私の心が人妻に対して愚かとなり、
わが友の戸口で待ち伏せしたことがあるなら、
¹¹ 私の妻が他人のために白を引き、
他の人々が彼女の上にかがんでもかまわない。

問題は11節で、人妻に心を傾けて待ち伏せしたなら、自分の妻が他人の性行為の相手をさせられてもかまわない(「白を引く」は婉曲語法)、と語る。これは一見ひどい言葉であり、妻の人格を無視する姿勢のように思わ

れる。しかしこの自己呪詛は、ヨブが自己の潔白を疑わず、それを前提しての発言であり、またあり得ないことだが、万一そんなことがあったら、彼の最も大事な妻を手離すことも辞さないという、彼の覚悟の深さを示すものである。すべての財産と子らを失ったヨブには、彼女しか残されてはいない。彼女はヨブのすべてである。

7 ヨブの積極的な女性観

前節は女性についての誤認を招くような箇所を論じたが、本節ではヨブが積極的に女性を尊重する箇所を取り上げたい。

第一は前述の「潔白の誓い」における最初の自己呪詛である (31: 1)。ヨブは次のように注目すべき誓いの言葉を口にする。

私は自分の目と契約を結んだ、
 どうして未婚の女性を物色することができよう。

富者が側女を置くことはふつうのことであった。ヨブは王者に等しい富と名声の所有者であったので、世の習いに従ってもよかった。ところがヨブはまったく常識を覆すような発言をここで行う。彼は未婚の女に色目を流したことはないと断言する。これはヨブが女性を欲望充足の対象としないことを意味するとともに、一夫一婦制の擁護者であったことを物語る。そもそも女性を所有の対象として見ることに、ヨブは批判的である。

ギリシアの英雄たちにとっては、女性の所有をめぐる争いは男子が命を賭けるに値すると考えていた。それが英雄主義を支える。ヨブ記はそのような発想には無縁であり、非英雄主義の書物であると言いうる。

もう一つ、当時の世界の常識を破るような振る舞いをヨブは行った。ヨブ記は巻末に、ヨブが三人の美しい娘たちを息子たちと同様に相続人とし、彼の財産を分与したことを記す (42: 17b)。

その父は彼らに、その兄弟と一緒に相続財産を与えた。

律法書は、女子の財産相続を男兄弟がいない時、おそらく親族もいない場合に限って認めていた(民数記27: 1-11)。ヨブ記作者はこの規定を明らかに意識して、娘たちへの財産分与の記事を加えた。ヨブには7人の息子たちがいたので、彼の行為はイスラエルの法規定に背く。ヨブの娘たちはやがて結婚するであろうから、婚入り先に財産を持参するはずである。

棒物語は明記してはいないが、息子たちは各自家を持っている(1: 4)ので、ヨブの財産はすでに絶えず分与され続けている。これはヨブの財産の莫大なることの誇示と読むこともできるが、ヨブが財産を自己に集中して財力による名声を保つことに関心を持たないことの示唆とも読める。筆者は後者の読みにくみする。イスラエルは先祖の嗣業の保持を、従って家父長制の保持をやハウエの意志と認識していた。ヨブ記はそれに批判の眼を向けている。家父長制が保持される場所では、女性の尊厳と名誉を長子のそれと同じように重んじることはできない。これはヨブ記における名誉感情が常識的な尺度では測れないことを示唆する。

8 ヨブの名誉感情について

29章は神に祝福されていた過去を現在の悲惨との対比で想記する。そこでの叙述をたどる限り、ヨブが名誉と感ずる事柄は彼の財産でも、統治権力でもなく、彼が人々の尊敬を受けるに足る「高貴さ」を保持していたことであった(29: 2-6, 7-10, 18-20, 21-25)。

⁶ あの時には、私の歩みは凝乳に洗われ、

岩も油の流れを私に向けて注ぎ出していた。

⁷ 私が町の門に出て/広場に私の座を設ける時、

⁸ 若者たちは私を見て身を隠し、/老いた者たちは起立して立ち続け、

⁹ 君侯たちは語ることを止め、/その掌で口を押さえた。

- ¹⁰ 君主たちの声は静まり、/ 彼らの舌は上顎にくっついた。
- ²⁰ わが誉れは私に伴いつつ更新され / わが弓はわが手にあって新調される。
- ²¹ 人々は私に耳を傾けて待ち望み、/ 黙って私の助言に向き合った。
- ²² 私が語った後に聞き返す者はなく、/ 私の言葉は彼らの上に滴り落ちた。
- ²³ 人々は雨を待つように、私を望み、/ 後の雨を待つように、彼らは口を開いた。
- ²⁴ 私が彼らに微笑むと、彼らはとても信じられず、
彼らが私の顔の光を貶めることはなかった。

高貴なヨブに対しては、「君侯たち」(sārîm) も「君主たち」(nêgîdîm) も敬意を払った。岩も「凝乳」と「油」を注ぎ出す(6節)。彼に伴う敬意と豊饒、活力(弓、20節)、「顔の光」(24節)はメシア的なイメージを採用している(以上、申32:13-14; 詩81:17; 創49:24; 民6:25; 詩4:7; 44:9; 89:16参照)。ヨブは「神の顔の光」を「私の顔の光」とする。このヨブの自己表現を彼の自己神化として批判的に取り扱うこともできるが、私見によれば、これはヨブが願わしい神を理想の王者の姿に託してみずから演じてみせたものである。ヨブは彼の言葉を希求し、それを聞いて満足する「人々」、すなわち困窮した民衆と自己を重ねている。彼らの尊敬と満足を得ること、それがヨブの名誉なのである。それはまた、ヨブの見方では神の名誉でもある。

9 ヨブの矜持

ヨブの名誉感情は自己が「完全」であるとの自己認識に根を下ろしている。神はヨブが「ターム」(tām、欠けることのない充実)であることをサタンに保証する(1:8; 2:3)。この語を抽象化したのが「トゥンマー」(高潔、integrity)であるが、ヨブは友人たちとの対論を打ち切る最後の弁論で、この語を自分自身に当てはめる。それは神がサタンに示したヨブ観を知らず

して自らに適用する大胆な行為であった (27: 4-5)。

⁴ わが唇は断じて不義を語らず、/わが舌は偽りをささやかない。

⁵ 私は決してあなたがたを正しいとは認めない、
わが息の絶えるまで、私は自己の高潔を主張する。

このヨブの自認を彼の高慢さの表現であると見てはならない。彼は神の信頼に応えて行動すること、その実践がヨブの「徳」(virtue)、「矜持」(pride) と言うべきものである。それを具体的に言い表したものが「潔白の誓い」(31章) にほかならなかった。彼が列挙した事柄に通底する関心事は「共同体における倫理行動の正しさ」である。彼は具体的に、処女を側女にしようと物色しないこと(既述)、人妻を欲しないこと、使用人のミシュパート(ディケー)を尊重すること、貧者、弱者を保護すること、縁者、大衆に媚びないこと、金力に頼まないこととして、それに言及した。そこに見られる倫理感覚は「内面倫理」の徹底、すなわち良心の尊重である。その点で「潔白の誓い」は十戒を超えており、イエスの倫理に隣接している。イエスもまた心術を重視し、武勇や体面など、人々による評価には背を向け、「非英雄的倫理」を最も極限的なかたちで展開した。この徹底した倫理感覚の中で女性もまた意味づけられている。

あとがき

川島教授が講演で展開した『悲劇』における「男のディケー」と「女のディケー」の葛藤に対して、筆者はイスラエルがいかなるかたちで対応するかを問うところから考察を始めた。考察はイスラエルの対抗文化における人間の自由と尊厳の根拠(想像の秩序)の探求、想像力の行使における自律した女性、民族の危機を救う女性の活躍、非英雄倫理的な名誉感情の追跡へと導かれ、ヨブ記における女性観の検討に及んで終結した。中心のト

ピックは女性のディケーであったが、その全体的な考察のためにはさらに、イスラエル法における女性の権利(ことに隷属民の所有者が女性を手放す際の、また息子の嫁の身分を解除する際の女性のミシュパート——出エジプト記21: 7-11)、また預言書における女性の意義と役割(ことにホセアと妻の問題)を取り上げる必要がある。しかし法と預言を取り扱うことは講演の範囲を超えるので、本稿では論じていない。

またヨブ記の女性観をめぐる問題はヨブ記における多様なトピックの一つに止まるものであることを付言しておかなければならない。ヨブ記の中心的な関心事は、ヨブと友人の対論においては、人間の無自覚の咎と神の処罰の可能性、人間が神に対して本性的に穢れた存在であるか否かに関わる被造性についての評価である。ヨブと神との抗争においては、神に固着して正しさを主張する人間の義と不義の逆説的な対応、また神の弁論においては、神による被造世界の維持の問題、また自然界に属する人間の制約と自然の掟(弱肉強食の掟)には従わない文化の主体としての人間の倫理的な責任が中心的な関心事である。これらは人間の尊厳に関わっており、本稿の主題を論ずるためには逸することのできないテーマ群ではあるが、そのためにはヨブ記論を全面的に展開する必要が生ずるので、本稿では取り上げることができなかつた。

人間は社会的な存在である。この認識に、人間は神(もしくは超越者)に対して自律した存在であるとの自覚を重ねたところに、ギリシアおよびイスラエルを含む東地中海世界における都市的精神の特色があった。高度文明は、人間と自然との間の、支配者と被支配者の間の、男と女の権利の間の矛盾を人々に自覚させた。ギリシアではそれを調停するための活動がなされて、『悲劇』は男性の公的な領域の独占を相対化する方向へと展開した。

イスラエルは国家を失い、教団国家としての生き方を選択した。大国の支配下では、かつて男性が占めていた家父長制的な公的領域は消滅した。

人間は複数で定義され、契約団体イスラエルが理念的には最大の「公」となり、夫婦がその末端を担うものと見なされた。権力を持った政治集団の消滅は、家長権の下にある私的な領域としての家の重さを著しく減少させた。法的にはイスラエルは家父長制的な社会を維持し、男性原理によってユダヤ教は組織されたが、男性が女性に決定的に優位する政治的な場面はなくなった。人類最初の女は家長の権威に束縛されず、想像力を行使して自律的に判断し、行動する個人として立ち現れた。私的な活動領域は家から個々人の活動へと移行した。意外性を好む物語りの世界では、弱体な男性集団に代わって、女性が個人的な判断で民族の危機を救うというエピソードが愛好されるようになった。イスラエルはそれを不思議に思わない社会と宗教感覚を形成したのである。

ヨブ記の書き出しは、主人公は族長時代に東方の世界に生きた富豪であり、その家長権も強大なものだろうと読者に想定させるが、発生した事件の報知はその印象をたちまち覆す。ヨブは周囲の略奪民に対抗できる軍事力を持たなかった。復讐による名誉の回復は彼には無縁であり、弱者を保護して民衆に慕われることを名誉と感ずる。彼は心術の潔白を重んじ、女性に対して男性が支配欲を懐くこと自体を悪事と見なして、非英雄的な倫理に徹底する。ヨブの妻は彼に知的に対応できる能力を持って登場する。読者は神を含む登場人物たちによる言葉のやりとりを楽しむことができるが、それができるのは知的読者に限られていた。イスラエルの都市文化は民衆に共有される劇作品を生み出すほどには成熟できなかったのである。

かつてイスラエルは王国を形成することによって民主制都市への歩みを停止させたが、国家時代にすでに知識人層を形成し、彼らは民族の本質が契約団体としての国民であることを自覚した。その自覚が対抗文化の創造を可能にし、上述のような独自の人間観を形成した。それは王国の滅亡が解き放った都市的な精神の時代に即した所産であったと筆者は考える。以上が本稿で論じた事柄の概略と筆者の叙述意図である。(March 3, 2008)