

ヨブ記とヤハウィスト

並木 浩一

I 問題の所在

1 「ヤハウィスト」と「ヨブ記」について

論題の「ヤハウィスト」について簡単な解説を試みたい。筆者の理解によれば、ヤハウィストとは創世記の原初史において最も目立つ物語的な叙述層およびその記述者であり、契約団体イスラエルの成立を示唆する出エジプト記24章の会食記事でその叙述は終わっている。ヤハウィストの叙述はそれまでの伝承を大幅に書き直したものである。もはやそれは単なる資料ではなく、それまでの資料に基づく新たな文筆活動の所産である。筆者はヤハウィスト以前の伝承を含めて叙述資料に重点を置く時には、これを「ヤハウエ資料」と呼び、この文書の執筆者、すなわち神学思想家を意味する時には「ヤハウィスト」と呼ぶ。

ヤハウィストの代表的な叙述は創世記の前半に集中している。原初史では2～4章（夫婦の創造、墮罪、カイン物語）、6:1-8（洪水の導入：人類の悪、神の創造取り消しの決意）、8:21-22（人の悪のゆえに滅ぼさない決意）、9:20-23（酩酊して裸を見せたノア）、11:1-9（バベルの塔）。それ以後は叙述が次第に少なくなるが、12:1-3（諸国民の祝福の基たるアブラハム）、18～19章（ソドムの処罰とロト一家の救出）、25～33章のヤコブ物語中のヤコブとエサウの対立と和解を語る部分は重要な叙述である。37～50章のヨセフ物語ではヤハウィストの関与はヨセフのエジプト人祭司の娘との婚姻、ヨセフの采配によるエジプトを襲った7年の飢饉の乗り切

り物語に限定されよう。

出エジプト記でのヤハウイストの関与はごく少ない。しかし、モーセとミディアン人の祭司の娘との婚姻 (2:16-21)、ヤハウエに対するファラオの罪の告白 (9:27; 10:16-17) などは重みのある記事であり、出エジプト記 24:1、9-11 (シナイ山上で神を見ながらの共卓行為 = 兄弟盟約、契約団体イスラエルの出発) で閉じられる¹⁾。

私見によれば、ヤハウイストは最初の人類からイスラエルの民の成立までの間のエピソードをつづり合わせており、それ自体でまとまった歴史叙述であるとは見なしがたい。いわばヤハウイストは点描によって人類とイスラエルの本質を語る神学思想的な叙述を提示した。一定の分量を持った叙述は原初史とアブラハム物語に限られ、その後の部分では叙述は次第に断片的となる。救済史的な枠組みは認められるが、歴史叙述とは言いがたい。実は、このようなヤハウイストの説明は近年の五書研究のパラダイム

-
- 1) 筆者は早い時期から出エジプト記 24:1、9-11 の根幹をヤハウイストと考えていたが、そのことを 1993 年の講演に基づく「ヤハウイスト考」(並木浩一『ヘブライズムの人間感覚』新教出版社、1997 年、233 頁以下に所収) で明記した(特に 257-260 頁参照)。24:1、9-11 は複雑に後代の編集の手が入っている。1a でのモーセの随伴者として名指されている「アロン、ナダブ、アビフ」は祭司文書的な加筆。1b は申命記史家的な加筆で、2 節以下を導入。「イスラエルの七十人の長老」および「イスラエルの神」は申命記史家的な表現で、元来は「イスラエルの人々の指導者たち [アツィーリーム]」(口語訳)、「イスラエルの民の代表者たち」もしくはそれと等価の言葉であったものが、申命記史家的な文脈に組み入れるために改訂された結果であろう。シナイ山での神と民の関係樹立の叙述という神学的に重大な箇所がヤハウイストの筆のまま、後代の編集的な関与を免れて、無傷で伝承されたということはありません。祭司文書はレビ記において初めて犠牲奉献を規定するので、この箇所を祭司文書に帰属させることは難しい。神を見ながらの会食は犠牲を捧げて可能になるからである。ヤハウイストはノア以来、人々は祭壇を築き燔祭を捧げている (創 8:20; 12:7 [祭壇を築く]; 30:54; 出 8:8; 18:12)。犠牲を捧げてともに会食すること (出 18:12) は、神の前で新しい人間関係を創出する行為、すなわち契約関係樹立の行為である。出 24:9-11 は契約団体としての「民」の創出である。ここでは、都市団体 (政治的な制約団体) の形成をモデルにして、宗教的な誓約団体イスラエルが神の前での民の代表者たちの会食によって創設されたという情景が描かれている。それゆえ私はこの箇所をヤハウイストの重要テキストであると理解する。近年ではレヴィン Christoph Levin, *Der Jahwist, FRLANT 157*, Göttingen, 1993, p.189 が出 24:1-4、9-11 にヤハウイスト資料の断片的な残存を想定している。

の変更を考慮した私見である。一時代前の研究者たちは五書もしくは六書は完結した歴史を叙述する資料層がかつて存在し、それらが重ねられ、編集されることによって今日の形を得たと考えていた。これは「資料説」と呼ばれる。今日では五書もしくは六書を貫くヤハウィスト、祭司資料などの歴史叙述の存在は概して疑われている。しかし、ヤハウィストに関しては一昔の資料説のような叙述における大幅な関与を認めないまでも、人類史とイスラエル民族に関する救済史の最初のまとまった叙述が創世記2章に始まり民数記22～24章（バラムの託宣）で終了すると見て、新しいかたちでの資料説に立つレヴィンのような研究者がいる²⁾。筆者はそのような資料説を採用しないが、ヤハウィストの思想傾向は先に示した箇所から十分くみ取れると考えている。

第二に、ヤハウィストの叙述は最初の夫婦に始まり、ノアを経てイスラエルの直接の先祖であるアブラハムへとつながる発展史的な物語ではないことを指摘しておきたい。発展史は太祖からイスラエル民族の先祖へとスムーズに接続し、この民族の歴史と世界史的な発展へと向かうであろう。それに対してヤハウィストはその逆の方向性を示している。人類史、すなわち世界全体が最初に置かれ、世界の中でイスラエルの先祖に焦点が合わせられる。世界から民族への切り替えは決して自然の成り行きではなく、アブラハム物語は彼が当時の世界から自らを切断する行為から出発する（創12:1）。イスラエル民族は世界の存在の中で誕生するとともに、そこから区別されて成立した。それが具体的にどのような意味を持つかは後述する。

ヤハウィストは人類史と族長物語を通して、次のような神学的な主張を行う。人は家長に従属する構成員として存在意味を持つのではない。人の

2) *Der Jahwist*, pp.381-387. レヴィン『旧約聖書』山我哲雄訳、教文館、2004年、80-81頁〔原著 *Das Alte Testament*, 2001〕参照。なお、近年の五書研究の動向については、木幡藤子「最近の五書研究を整理してみると」日本聖書学研究所編『聖書学論集』28（1995）1-52頁＝『日本の聖書学』2（1996）4-43頁を参照。

存在価値は自律性を持った個人として生きるところに発揮される。人が個でありうるという可能性が神と人との関係、人と人との関係を成り立たせる条件である。その関係が人格を、そして人格間の他者関係を作り出す。人間が行使する「自由」と、それに逆らうかに見える「戒め」は、他者関係を維持する基本である。

「戒め」は他者関係を破壊しないために人が守るべき限界設定であるから、それにふさわしい行動が何であり、何が他者関係を破壊するかは、人間には分かっている。他者関係における正しさの基準は最初から人類に知られていた。その意味で神の戒めは人類に不文律的に存在する。しかし人間は神が期待するようには考えないし、行動もしない。むしろ他者への応答を拒む。それが人間の罪である。

神は人が罪を犯す存在であることを認識しているにもかかわらず、人間に自由を与え、また特定の個人を人類と民族のために選び、行動させ、保護する。人類最初の夫婦、カイン、ノア、アブラハム、ヤコブという諸個人はそのようにして神によって歴史の舞台に呼び出された。人間の罪に優先するヤハウエの恵みと自由は、ヤハウイストの叙述を一貫している。ヤハウイストが民族の始祖の物語より叙述を始めず、人類の成立から語り始めたのは、その主張を明確に宣言するためであった。

第三に、ヤハウイストの成立年代に関する認識を述べておきたい。資料説の全盛時代には、ヤハウイストが王国時代の初期、前10世紀の中頃に成立したと推定されていた。近年は成立年代を下げる傾向がかなり見られるが、現在でも、かつての通説に従う研究者が多い。それに対して筆者はヤハウイストの成立時期としてペルシア時代初期の後半（前6世紀後半から5世紀始め頃まで）を考えている。私見はソロモン時代初期（前10世紀始め）を想定する通説とは少なくとも4世紀の開きがある。

ヤハウイストの年代についての見解の幅の大きさに較べれば、ヨブ記の成立時代の理解に大きな相違はない。イスラエルのアイデンティティを律法によって築き上げたのがユダヤ教であるが、ヨブ記がこの時代を前提し

た文学であることに反対する有力な研究者は見当たらない。この書物の制作年代を内容的に決める有力な要因は、ヨブと友人たちがユダヤ教時代の応報思想に対する姿勢が正反対であるということである。もっともヨブ記が応報原理それ自体を批判してはいないことは、誤解を防ぐためにあらかじめ記しておきたい。もし応報原理が否定されれば、人が神の正義を問うことはできなくなる。ヨブが、したがってヨブ記が批判するのは、人の行為とその結果としての人生の幸せもしくは不幸との関係を必然的、法則的に理解する「応報」観、すなわちドグマとして主張される「応報思想」（これは友人たちによって代表される）である。ユダヤ教がイスラエルに啓示された「律法」を不動の基盤とする正統主義を築き上げるに従い、「応報思想」も浸透した。ヨブ記における応報思想批判はユダヤ教の正統主義の形成時期になされたであろう。

ヨブ記は律法書ばかりでなく、詩編などの文学書などについても知っており、その叙述をしばしばアイロニカルに利用している。筆者はその事情をも考慮して、ヨブ記がペルシア時代末期から、ヘレニズム時代初期に成立したものと考える。

ヨブ記の叙述の細部を検討すると、作者が彼の時代に抱いている思いが読みとれる。この作者にとって、社会変動による「成り上がり者」の出現と彼らの横柄な態度は苦々しい³⁾。それはヘレニズム時代へと移行する社会の変動期を示唆する。またヨブ記における対話劇の手法、とくに突然の「神の出現」による問題解決の仕掛けの採用は、作者が「ギリシア悲劇」を少なくとも間接に知っていたものと推測できる⁴⁾。

-
- 3) 特にヨブ30:9-15参照。30:12拙訳「[[私の] 右で成り上がり者が立ち上がり、彼らはわが足を宙に舞わせ、私に向かって、彼らの災禍の路を築く」、『ヨブ記 箴言』（旧約聖書XII）岩波書店、2005年（2刷）、107-108頁、脚注14参照。
 - 4) G.Kaiser / H.-P. Mathys, *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie*, BThS 181, Neukirchen-Vluyn, 2006, p.127. マティスは「付論I」で、ヨブ記作者は「地中海渡航者の知人を通してギリシア悲劇について聞いていた」と記すが、それは最近のフランス語による旧約聖書緒論（*Introduction à l'Ancien Testament*, Geneve, 2004）中の「ヨブ記」（Knauf / Guillaume）での推測（cf. p.505）に

2 ヤハウィストとヨブ記は課題を共有する

通説に従うならば、ヤハウィストはソロモン時代に、もしくはソロモン時代の直後に活躍した人であったと推定されるので、ヨブ記とヤハウィストの間には時代的に大きな開きがあって時代状況がまったく異なっており、二つの文書の間には共通の課題があるなどとは考えられない。一時代前のヤハウィスト観はM・ノートが提唱して一般に受け入れられた士師時代のイスラエル十二部族連合説⁵⁾を土台としていた。士師時代に諸部族において成立した特定の聖所の起源説話を中心にした伝承群が王国時代において一定の物語群へと成長していたが、それが王国時代の初期にイスラエルに対する神の救済史のかたちにとまとめられたのであり、その最初の資料層がヤハウエ資料であって、五書の歴史叙述の根幹となったと一般に理解された。それ以後の資料層としてはエロヒム資料、祭司資料、申命記が徐々に合体されて五書が形成された。

第二次大戦から活躍を開始して、大戦後に『旧約聖書神学』の執筆によって大きな存在となったのが、ドイツの旧約学者G・フォン・ラートであった。彼の有名な著作ATD聖書註解シリーズの『創世記』はいまなお多くの読者に愛読されており、その考え方は今日にも影響を残しているので、一言ふれておこう。フォン・ラートはヤハウエ資料の執筆者である特色のある個人、すなわちヤハウィストの仕事の構想力と洞察力に関心を向けた。イスラエル部族連合は自分たちの先祖がエジプトから脱出して荒野をさまよひ、父祖たちに神ヤハウエが約束した土地に入ることができたという「土地取得史」を構成し、それがヨシュア記24章などの信仰告白に残っているが、ヤハウィストは神の「恩恵」と言うべきこの歴史叙述を拡張して、そこに「律法」の起源を語る異質なシナイの物語を結びつけた。

従うことを注記している。

- 5) この学説については拙論「最近の旧約学におけるアンフィクチオニー仮説の位置」、並木浩一『古代イスラエルとその周辺』新地書房、1979年、55-95頁参照。

さらにその構成体の前に「土地取得史」が語らない「原初史」（創世記1～12章）を置いた。この作業によってヤハウイストはイスラエル最初の救済史家となった。

フォン・ラートの考えによれば、ヤハウイストの作品は「土地取得史」の範囲をカバーするために、「五書」（創世記～申命記）ではなく、「六書」（創世記～ヨシュア記）に及んでいる。この考え方は申命記から列王記下の終わる大きな申命記史家の作品を想定する学説の出現が一般に認められるにいたって過去のものとなった。しかし、ヤハウイスト出現の背景はイスラエルに初めて国際的な視野が導入されたソロモン時代であり、彼はその時代の精神を肯定的に、もしくは批判的に身につけているという理解はその後も生き残っている。フォン・ラートはヤハウイストの著述を「ソロモン時代か、そのわずか後」⁶⁾と想定した。この国の大方の研究者は未だにこの見方を漠然と継承しているかに見える。

問題は伝統的な見方に従うと、ヤハウイストが捕囚後の時代の課題をヨブ記と同様に見据えているという可能性の考慮を始めから排除することにある。しかし私見によれば、ヤハウイストもまたユダヤ教時代初期に発生した諸問題に直面している。具体的に言えば、ヤハウイストはユダヤ教時代に発生したディアスポラのユダヤ人の信仰生活、諸民族との関係の問題、彼らとの共存の条件、都市における悪の問題について積極的な姿勢をその叙述に秘めている。総じてヨブ記はヤハウイストの問題意識と重なるところが大きい。

3 ヨブ記の相互テキストに対する関わり方

近年筆者は、岩波版旧約聖書のヨブ記の翻訳を遂行するために予備的な研究を進めているうちに、ヤハウイストに対するヨブ記作者の親近性とテ

6) G. フォン・ラート『創世記1章—25章18節』（ATD 旧約聖書註解1）、山我哲雄訳、ATD・NTD 聖書註解刊行会、1993年、7頁。

クストの利用を強く意識するようになった。端的に言えば、ヤハウイストがヨブ記の重要な「相互テキスト」であることを認識した。「相互テキスト」とは、肯定的か、否定的かを問わず、何らかの意味において対話関係に置き据えられているテキストのことである。ヨブ記作者が今日の旧約学が規定するヤハウイストなるものを認識しているはずはないが、彼はあたかもヤハウイストの存在を知っているかのように、そのテキストを自らの陣営に引きつけて利用している。ヨブ記作者はヤハウイストのテキストに対して肯定的な姿勢を貫く。ヨブ記のヤハウイストに対するこのポジティブな関係は両者が同盟関係を結んでいるかのような感を与える。

他方、ヨブ記はヤハウイスト以外の代表的な相互テキストに対しては批判的に対応する。ここではその関わり方を簡単に考察することにする。

ヨブ記の主要部分を占める詩文は、ヨブと友人たちとの論争、ヨブの神に対する論争的な訴え、神のヨブに対する反論によって成り立っている。しかしその詩文は登場人物間の緊密な言葉のやりとりを記した対話ではなく、弁論の一つ一つは間接的に相手の見方を批判していても、基本的には登場人物が発する一方的な表白を連ねている。自己の思想的な立場も間接的にしか表明しない。たとえば神の創造に対する姿勢を叙述することを通して、発話者の神、人間、および世界についての見方が表明される。ヨブや友人たちの発言はもちろんであるが、「神の弁論」(38-41章)も例外ではない。神はご自身が創造した世界を延々と叙述し、ヨブがそのような創造の秘義を知っているのかと厳しく問う。その発言はヨブの被造世界についての無知を暴露することにあるが、それを通して作者は神のあり方についての思想を間接的に言い表している。

このような叙述はヨブ記作者による発明ではなく、イスラエルが築いてきた神讚美の伝統的な文学手法を継承して独自に展開したものである。人々は神の被造世界の様子を細かく描写することによって、創造者なる神を、神の救いの業を賞め称えた。あるいは世界の描写が自己の境遇に対す

る「嘆き」として展開されることもある。イスラエル人はこのように被造世界の描写によって神を賛美したり、神に嘆きの声を上げたりする幾つかの「文学類型」を産出した。それが詩編、哀歌、預言書の表現の素地となった⁷⁾。ヨブ記作者は先行する文学テキストにおけるこの類型的な表現を存分に吸収利用して、ヨブと友人たちとの、ヨブと神との論戦を意図した詩文を構成した。その意味でヨブ記は登場人物の言葉が交響しているばかりでなく、先行テキストの諸表現に浸透されており、「他者の言葉」に満ちている。このことを意識しつつ、他の書物における神の創造についての発言の意図をヨブ記作者が詩文においてどのように変更しているかを若干例示しておきたい。

第二イザヤ（イザヤ書40-55章）は神の創造について語り、神ヤハウエの救済に対して懐疑的な同胞に対して神の力の比類のないことを讃美しつつ証示する。40:21-32は世界を創造した神の力の讃美と人々への激励の言葉に満ちている。「あなたたちは知らないのか、聞かないのか、あなたたちには初めから告げられていなかったのか、あなたたちは理解していなかったのか、地のもろもろの基について。地を覆う天蓋の上に住む方よ、地に住む者どもはいなごのようだ。天を薄布のように張り巡らす方は、これを天幕のように張って住む」（21-22）、「あなたたちの目を高く上げて、見よ、誰がこれらを創造したかを」（26a）[岩波版旧約聖書、関根清三訳]。

このような発言はヨブの友人たちの語り方に似ている。エリファズは地の上に住む人間たちを「いなご」（第二イザヤ）を「衣蛾」に置き換える（4:18-20）。神は虚空に山を張る（26:7 [ビルダドの言葉として読む]）。「地の基」が見事に設置されたことについては、神がその弁論の最初に取り上げる（38:4-6）。しかしヨブは神の力を讃美する文学類型を利用して、

7) ヴェスターマンの認識に基本的に従う。Cf. C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen, 1954; „Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament,“ ZAW 66 (1954), pp.44-80.

世界の創造者に苦痛をもって言及する。「彼は人々が知らぬ間に山々を移し、それらを怒りををもって覆す」(9:5、以下、本論でのヨブ記の引用は拙訳による)。ヨブ記作者は第二イザヤを意識して詩文を構成するが、ヨブに創造者を讃美させることはない。同じように、神の弁論における創造者の業を叙述する言葉は、神への信頼を呼び起こさない。むしろそれはヨブを圧倒するために語られる。野生動物が人の支配の遠く及ばない存在として描かれる(38:39-39:30)。その極みがベヘモットとレビヤタンの力への言及である(40:15-41:25)。詩編では人間と野生動物は活動時間帯を分けて、一つの生活世界で共存する(104:20-25)。レビヤタンでさえ、生き物仲間と戯れる(26)。雨は実りを出すために生活世界の野山に降り注ぎ、人間と動物のいのちを繋ぐ神の賜物であるが(10-14、ヨブの友人も同じ、4:9)、ヨブ記の神は人の住まない荒野に雨を降らせる自由を行使する(38:26)。そこに住むのは野生動物だけであろう。ヨブが荒野の獣たちの仲間入りをしたと語る時(30:29)、それは彼が人間のカテゴリーから外れた悲惨な存在者に墜ちてしまったことについての悲しみに満ちた表白である。このように神の創造者性への言及はヨブ記においてはアイロニーに満ちている。

ヨブ記作者は人間の被造性にもアイロニーのまなざしを向ける。詩編の詩人は地の深いところで綴り合わされた自分に注がれる神の慈愛に満ちたまなざしに感謝するが(139:15-16)、ヨブはチーズのように自分を固め、骨と筋とを編み合わせて造ったのは、自分を塵に帰らせるためだけなのかと、苦々しい気持ちを込めつつ神に訴える。

アイロニーはパロディーの母胎である。詩編の詩人は「人は何者なので、これをみ心にとめられるのですか、人の子、これを顧みられるのですか」(8:5)と神の慈愛のまなざしへの驚きを言い表した。ヨブ詩人はこの詩句を次のように改鑄する。「人は何者なので、あなたはこれを育て、これをあなたの心に止め置くのか。あなたは朝毎にこれを尋ね、絶え間なくこれを検査するのか」(7:17-18)。ここで詩人は「あなたは朝毎にこれを

尋ね」という詩句を詩編8編の文体を模倣しつつ構成し、「顧みる」(パークアド)という動詞に「尋問する」という否定的な意味を担わせる。この詩句は「一体私は海だというのか、それとも竜なのか、あなたは私に対して見張りを置く」(7:12)という、神の敵意に満ちたまなごしに抗議する文脈の中に置かれている。それが詩編8編に対するパロディー的な効果を上げている。

このように、ヨブは神の創造、人間の被造性について神を讃美しない⁸⁾。その代わり、彼は神に対する「嘆き」を終始展開する。しかしヨブにおける嘆きは詩編および哀歌に見られる典型的な「嘆き」とは、その構成要素において著しい差異を示す。「嘆き」においては、嘆きの言葉ばかりではなく、「神への呼びかけ」、呼びかけの対象である「神への信頼」、「懇願」があり、願いが満たされた時「献げもの」をすることが約束される⁹⁾。たとえば、詩編22編の詩人は神への悲痛な叫び声をあげるが、最後には神への信頼(23-32)と献げ物物を捧げる意志を表明する(26節、「満願の献げ物」新共同訳)。詩編88編においては、最初に「私を救ってくださる神」への信頼が表明されており、死から生への希求が根底にある(2節)。哀歌においても事情は同じである。救いを求める神への必死な懇願がある。しかし、ヨブの嘆きの場合には、嘆く言葉以外の要素が欠けている。彼は神に攻撃されていると感じており、その神に訴えるが、その訴えが聞かれるという確信を持たない。哀歌のような悲惨の表白から神に嘆きが聞かれる確信への転調を示さない。

ヨブの嘆きはエレミヤの嘆きとも相違する。エレミヤ書は「エレミヤの

-
- 8) アルベルツが基本的な研究を行っている。Cf. R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterogiasaja, Hiob und in den Psalmen*, Stuttgart, 1974, esp. E. Weltschöpfung und Menschenschöpfung im Buche Hiob, pp.132-151.
- 9) ハートリーはヨブが「嘆き」に認められる五つの構成要因の大部分を欠落させ、嘆きの機能の変容したことを追跡する。Cf. J. E. Hartley, "From Lament to Oath. A Study of Progression in the Speech of Job," W. A. M. Beuken (ed.), *The Book of Job*, BETL 114, Leuven, 1994, pp.79-100, esp. pp.89-91.

告白録」の掉尾に預言者が自分の生まれた日を呪い、胎内で死ぬことができなかつたことを嘆く告白を配置する（20:14-18）。このエレミヤの告白はヨブが誕生の日を呪い始める3章の相互テキストであり、表現の順序もモチーフも並行しているが、ヨブ詩人は重要な一点でエレミヤの告白に大きな内容的な変更を加えた。エレミヤの告白は男子誕生を父に告げた人間を呪うが、ヨブ詩人が呪うのは「ますらおが孕まれたと告げたその夜」である。呪いの対象が夜であることは、昼と夜を創造した者への挑戦を間接に暗示する。事実、ヨブは神の創造の取り消しをレビヤタンの呼び覚ましに期待する。ヨブは単に自己の存在を嘆くのではない。それは神に対する神学的な挑戦であった。

ヨブ記における神学的な挑戦は散文の枠物語の隠れた主題である。作者はまずヨブの理由なき苦難の発端を、最後にヨブの境遇の回復を語るが、それは当時の正統神学であった申命記の律法主義に逆らう叙述を含んでいる。

申命記28章はこの書物の読者に対する念押しの勧告であって、信仰者への褒賞と不信仰者への処罰を露骨なまでに克明に語る。その20節以下によれば、律法を遵守する人々には現世での祝福が与えられ、律法のかたちで示される契約を守らない人々には、現世での生活が不可能になるような恐るべき呪いが下る。神は不服従者にはエジプト人に下したような腫れ物、皮膚が壊される潰瘍によって撃ち、畑の生り物を実らせず、家畜を奪い、息子たちも娘たちを他民族の手に渡す。

ヨブ記作者はそのような主張に鋭敏に反応する。彼はサタンが神の許可を取って、神が正しく完全な義人と認めるヨブその人に重い処罰を下したと語る。ヨブの身に発生したこの事態は、申命記が律法違反者に下ると宣告した処罰であると理解できる。申命記が語る呪いの内容はヨブの生活環境に合うように作り変えられているものの、生産手段、実り、子らが奪われるという呪いの趣旨は忠実に守られている。ヨブ自身は「足の裏から頭まで」(2:7) その全身ができもので覆われた。この一句は申命記の

語句（28:35）をほとんどそのまま引用したものである。ヨブ記は申命記を批判的な相互テキストとして意識していた¹⁰⁾。

ヨブ記はヨブをユダヤ教世界、すなわち律法の民の外側に生きる人物として描いた。神ヤハウエが正しいと認める行動規範は律法において啓示されている。しかし律法を知らないはずの人物ヨブは、世界のどこにも、したがって律法を知る民の中にも、比肩する者のない完全な人物である。ヤハウエは「地のどこにも彼のような者はいない」（1:8）と、サタンに誇らしげに語る。これもまた、申命記がイスラエルをヤハウエについての知識がある民と自負を込めて見なすこと（4:6参照）への正面切つての批判であろう。申命記のイスラエル民族中心主義に対するヨブ記の批判は後述するので、ここではこの書物の主張にヨブ記が批判的であることをのみを確認するに止めておきたい。

4 ヤハウィストとヨブ記の姿勢の共通性の背景について

ヨブが世界の創造と人間の被造性に対する讃美の声を上げないのは、「讃歌」が友人たちの神に対する姿勢を表すからである。たとえば、友人の代表エリファズは人間の過ちやすさを強調するために人間の被造性に積極的に言及する（4:17-20）。神の圧倒的な威厳を讃美する姿勢がその根底にある。彼は神の偉大さと創造の不思議とを賞め讃える（5:1-16）。

神の弁論もヨブを圧倒する創造世界の描写で満たされているが、それは神の創造の知恵を人は知り得ず、また神の行動の意図を人が予測し得ないことの強調である。それはただ神の権能と威力を讃美して人間を受け身的な立場に置く讃歌とは異なる。またそれは神の行動を人の行動との類比か

10) ヨブ記の言表が全体として申28章との関わりを持つことを指摘したのは、ウォルファースの貢献である。Cf. David Wolfers, *Deep Things Out of Darkness. The Book of Job. Essays and a New English Translation*, Kampen, 1995, pp.111-118. なお、ヨブ記が批判の対象とする申命記の叙述は今日の観点から見れば申命記史家の筆によるものであるが、ヨブ記作者は当然ながら申命記を一つの書物として見据えている。本論での申命記はヨブ記作者の観点からの書物のことである。

ら予測できるとする知恵の立場とも異なっている。

ヨブは神の圧倒的な力を認めつつも人間の主体性を捨てない。ヨブの神への必死の訴えは、彼を不当に攻撃する神への抗議の意図をにじませている。それがヨブの嘆きが詩編などの嘆きと異なる理由である。

人間を神に対する自律的な応答者と見なすヤハウイストは、ヨブのような激しい表現をとらない。しかしヤハウイストにおける人間の自律性の重視はヨブと共通するものがある。したがってヨブ記のヤハウイストに対する肯定的な関係は単なる偶然ではないと理解される。

もう一点、ヤハウイストはこの民族の特殊主義に傾斜する姿勢に批判的であることに言及しなければならない。ヤハウイストはペルシア時代のユダヤ教徒の生き方を課題として背負い、諸民族との友好的な関係を模索した普遍主義的な方向性を打ち出そうとした思想家であった。この普遍主義的な傾向¹¹⁾ はまたヨブ記の大きな特色でもあり、この普遍的な立場の共有が両者の親近性の基盤であると筆者は理解している。

ヤハウイストが普遍主義を打ち出すためには、人間の法的規範はシナイもしくはホレブで啓示された律法に占有されてはならず、ヤハウエ信仰を知らない民族も、貧者の保護や客人法のような、民族の違いを超えて有効性が認められる基本的な法感覚を共有しているという信念を保持する必要があった。ヨブ記を繙くならば、その信念はこの書物の大前提であることが分かる。神はヨブを地上のどこにもいないほどの正しい人間であるとサタンに保証するのである。ヨブの生活舞台はユダヤ教を知らない異邦であることを念頭に置けば、神がヨブの義人性を認めることはユダヤ民族の枠を完全に乗り越えた見方であることが分かる。イスラエルの神ヤハウエの法的意志にかなうヨブの正しさは彼の貧者、寄留者、社会的な弱者に対す

11) ユダヤ教の民族主義的な正統主義に対抗する普遍主義がディアスポラのユダヤ知識人によってかなり広範に主張されていたことについては、土岐健治『初期ユダヤ教研究』新教出版社、2006年、第1章、第2章、第4章、第8章を参照。

る保護の姿勢において測られるであろう。

そのためヨブ記は、イスラエルがヤハウエから律法を授与された特別に選ばれた民族であり、この律法のみが神に対する正しさの基準であるがゆえに、ユダヤ民族のみが神との正しい関係の仕方を知っているとの強い信念を懐く申命記の立場には、明確に批判的なスタンスを取ったのではないかと考えられる。ヨブ記作者はそれと同じようなスタンスをヤハウィストの叙述に見出したものと思われる。たとえばヤハウィストにおいては、異邦の都市ソドムはヤハウエが遵守を求める客人法を踏みにじるがゆえに、義人は十人に満たない（多分一人も見あたらない）町と見なされて、この神によって滅ぼされたのである（創世記18、19章参照）。このことを考えると、ヨブ記がヤハウィストを重要な相互テキストとして見据えつつ自己の作品を記したことの説明が容易に付けられる。要するに両者は思想的な課題を共有したのである。

従来旧約学ではヤハウィストに関するこのような観点からの理解が希薄であるゆえ、ヨブ記とヤハウィストの共通性についての私見は旧約学の現状においては大胆な想定であるが、筆者は近年このような想定に基づくテキスト解釈を積極的に展開してきた。それはユダヤ教時代に入った初期の頃に開けていた思想的な可能性に関心を寄せるからである。そこで両者の類似性を構造的に取り上げることが本稿の課題としたいと考えるが、それを実行する前に、両者の類似性についての確信を次第に深めるに至った経緯について次章で簡単に回顧しておきたい。

II 両者の類似性についての認識に至る道のり

筆者はヨブ記とヤハウィストの親近性について、かなり以前から直観的に感じ取っていたが、それを論ずる方法論を獲得したのは、ジュリア・ク

リストヴェアから相互テキスト性の視点を学んでからのことである¹²⁾。

筆者が日本の聖書学研究者たちとの関わりを持つようになったのは、東京教育大学大学院の博士課程の三年間の在籍期間を経て、日本聖書学研究所に参加することによってであった。参加した年度に研究所は主事の提案により「聖書における否定」を共同研究の主題とした。関根正雄主事が筆者に割り当てた研究主題が「ヨブ記における否定」であった。この研究への取り組みが三十歳代初めの筆者の二年間の仕事になった。しかしヨブ記を扱うのは容易ではなく、この作品を読み解くための自分の思考方法をヨブの思考の特色との関わりで構築する必要があった。苦労して執筆した論文「ヨブ記における否定」¹³⁾は自分で铸造した概念を用いて主題を論じたため、きわめて理屈っぽいものとなり、拙論は関根正雄教授を例外として他の所員には理解されなかった。

この論文「ヨブ記における否定」において、筆者はヨブと友人たちの思考方法の特色を「転換」と「転成」という対立する思考類型を設定して明らかにしようと試みた。「転換」は「可能性」と「現実性」という対極が相互媒介的に作用する。それを遂行するのがヨブ、結局は作者である「ヨブ詩人」であるが、そのような思考類型を示すのはヨブ詩人のほかには預言者イザヤとヤハウィストであるというのが、論文執筆時の筆者の直感であった。ヤハウィストにおいては、人間の罪が可能性および現実性の二重性から理解されている。現実化した罪を背負う人間は、神の「赦し」という神・人間関係の「転換」にあずかって生きるより方法はない。その点でヤハウィストはヨブ記に類似する。

-
- 12) 拙論「ヨブ記における相互テキスト性——2章4節および42章6節の理解を目指して」『果てなき探求・旧約聖書の深みへ 左近淑記念論文集』教文館、2002年、114-163頁。並木浩一『「ヨブ記」論集成』教文館、2003年、2007年に収録。クリステヴァについては、第4章4節、5節、186-193頁参照。
- 13) 日本聖書学研究所編『聖書における否定の問題』聖書学論集4、山本書店、1967年、56-89頁。この論文は文章を改善した上で、私の第一論文集『古代イスラエルとその周辺』1979年に収録、さらに手を加えた上で第五論文集『「ヨブ記」論集成』教文館、2004年、18-59頁に再収録した。

その後このテーマを意識したのは、大貫隆氏のヨハネ福音書のキリスト理解に刺激されて、この書物を批評的に論じた時である¹⁴⁾。このエッセイで筆者は申命記およびヨハネ福音書という集団もしくは教団においては行為が範例的であり、時間は反復可能で、所属成員は等質化する傾向を示すのに対し、ヨブおよびパウロにおける時間は反復不可能で、交わりの基盤としての個々人の固体性が認識されていることを論じた。筆者はヤハウイストが後者の類型に属することを強く意識していたが、このエッセイでは積極的にそれを論じてはいない。

ヤハウイスト、ヨブ記路線の思考方法を「型」の思考に対比される「私たち」の類型によって論じたのが、1993年夏の合宿において発表・討論した「ヤハウイスト考」¹⁵⁾であった。このエッセイで筆者はヨブ記とヤハウイストの根底に人間の主体性と制約を問う「神義論」が存在することを指摘し、両者に思想的な課題が共通することを明確に認めた。

それを準備したのが、直前に書いた論文「交わりにおける生」¹⁶⁾であった。筆者はエゼキエルの神権政治の路線に対抗する都市団体の政治的な路線にヤハウイストやヨブ記が属しているものと予想した。

筆者は岩波版旧約聖書における「ヨブ記」の担当責任を果たすため、1997年頃より準備作業に入った。ヨブ記の再検討をし始めて最初に取り組んだのが「ヨブ記の文学性」であった¹⁷⁾。この論文で筆者はヨブ記がヨ

14) 並木浩一「『世の光イエス』への／からのコメント」『ベディラヴィウム』21、1987年、1-14頁。

15) これは翌年『福音と世界』に分割掲載された後、第三論文集『ヘブライズムの人間感覚』新教出版社、1997年、231-284頁に収録。

16) 『なぜキリスト教か』中川秀恭先生八十五歳祝賀論文集、創文社、1993年、325-367頁。『ヘブライズムの人間感覚』、140-187頁に収録。

17) 1996年12月に行われた「キリスト教文学会」でのミニ・シンポジウムにおける発題に基づく。初出、『キリスト教文学研究』15、1998年、45-54頁。大幅に拡張の上、「文学としてのヨブ記」と題して、第四論文集『旧約聖書における文化と人間』教文館、1999年、245-316頁に収録。さらに補訂した後、第五論文集『「ヨブ記」論集成』教文館、1994年、60-110頁に収録。

ブの内部世界と外部世界の区別を重視し、悪の外部性とヨブの内部、すなわち精神の自律を神が承認するところに文学の根拠があること、またこの書物において人間の自由が認められていることを指摘した。精神の自律と自由はヤハウリストに通ずる。その考察を通してヨブ記とヤハウリストの類似性についての筆者の確信はいっそう深まった。

「神義論とヨブ記」¹⁸⁾において筆者はヨブ記の解釈問題に初めて本格的に足を踏み入れた。この論文で筆者はヨブの考え方を「問いとしての神義論」として定義した。「問いとしての神義論」においては、罪と悪が分離される。主体が関わる罪に関しては、ヨブは身に覚えはないとしてこれを否認する。しかし、もし神がヨブの未成熟の時代に犯した罪を問題とするならば、ヨブは神に抗弁できないであろう。そのためヨブは呻吟しつつ、「まことに、あなたは私を手厳しく告発し、私に若き日の諸々の咎を相続させる」(13:26)との疑いの言葉を口にする。「若き日の諸々の咎」の類似表現は詩24:7に見出されるが、このヨブの言葉は「人がこころに思い図ることは幼い日より悪い」(創8:21)という、ヤハウリストにおける重要な認識を想起させる。この人間観に立てば、律法遵守による正しさは相対化される。ヤハウリストのこの箇所はヨブ記作者にとっての重要な「相互テキスト」であると思われる。

ヨブ記の相互テキストの問題を方法論的に検討したのが、2001年に執筆の論文「ヨブ記における相互テキスト性」¹⁹⁾においてである。この論文は単なるテキストの影響関係ではなく、共同の課題を背負う意志を表すバプチン、クリステヴァの路線における「相互テキスト性」の考え方を評価した。その旧約への適用可能性の検討を通して、ヨブ記がヤハウリストとの親近性を相互テキスト関係によって説明する道が初めて開けたのであ

18) これは1999年12月に関根正雄伝道五十年記念講演会で行った講演を拡張して原稿化した講演スタイルの論文で、『旧約聖書と現代』教文館、2000年、69-146頁に掲載の後、『「ヨブ記」論集成』111-167頁に収録。

19) 注12)に言及の論文。拙著『「ヨブ記」論集成』、168-215頁に収録。

る。相互テキスト性の立場から考察すると、それまで研究者たちが解釈に苦勞してきた事柄がうまく説明できると確信した。

この方法論的な見地は、具体的には、サタンが神を説得するために引き合いに出す「皮には皮」(2:4)という謎めいた格言的なフレーズの解釈の問題に役立つ。通常このフレーズは、サタンがヨブの敬虔を神からの恩恵受領という対価に過ぎないことを示唆するものと理解される。サタンがこの対価性に固執するのは確かであるが、それはサタンによるヨブに対する神の保護剥奪の提案全体から理解されるのであり、このフレーズはサタンがヨブの肌を破ることの許可を求める論拠を提示したと読むのが最も文脈に適っている。そこで筆者はこのフレーズの背後に、エデンを追われる人類最初の夫婦に対し、神が彼らを保護するためにみずから皮衣を作って彼らに着せ、その皮膚を覆ったという、人間に対する神の保護行為(創3:21)への示唆があると推定した。ヨブ記作者はヤハウイストの記事に批判を加えることなく、これを相互テキストに据えることによって、人間に対する神の保護の問題を効果的に浮かび上がらせたのである。

この論文ではもう一つ、「塵灰」というフレーズがヨブの言葉を締めくくる神に対する短い応答を解釈する鍵としての役割を果たしていることを相互テキスト的な観点から論じている。アブラハムはソドムを滅ぼそうとするヤハウエに向かって、考え直しを提案した。彼はソドムの町には少数ながら義人がいるかもしれないのに、彼らをもその町の悪行のゆえに滅ぼそうとするのかと、ヤハウエに再考を求めた。その時アブラハムは、「私は塵灰に過ぎませんが、あえてわが主に申します」(創18:27)と丁重に語り出して、ヤハウエがこの町の処罰を思い直すようにと食い下がる。神は「塵灰」の身に過ぎないアブラハムの訴えに耳を傾けた。

ヨブは友人たちとの対論を打ち切り、神への直接的な訴えを語る第二回告白において、神が塵灰の身に過ぎない者の訴えを一蹴し、自分を泥にまみれさせると嘆いていた(ヨブ30:19)。このヨブが、最後に思いがけない神の応答の対象とされた。彼の予測は裏切られた。神はヨブの言葉に耳を

傾けていた。そればかりでなく、神は全力でヨブに応答した。ヨブは泥の中に転がされても仕方がない単なる塵灰の身ではなかったのである。アブラハムの時のように、ヨブは神の応答の対象とされた。

ヨブの神に対する第二回応答（42:1-6）において、ヨブはこのことを念頭に置いたはずである。彼は神の誠実な応答に心からの感謝を覚えた。ヨブはこの応答を締めくくる一句で、「塵灰」の言葉を効果的に使用することによって（42:6）、アブラハムが受けた恵みを相互テクスト的に暗示するのである。「塵灰」（アファール・ヴァエーフエル）という合成語の旧約での使用はわずかに3回であり、ヨブ記以外ではアブラハムによって一度語られているだけである。この事実はヨブ記作者がこの言葉を彼の思想を込めて使用したことを如実に物語る。

ヨブの神に対する応答を締めくくる一句における「塵灰」という言葉には、彼の実存を担う特別な重みが込められている。それゆえこの一句における「塵灰」を、「塵灰の上で悔い改めます」との通常の翻訳のような、神への全面降伏の改悛行為を示すための道具立てとしては理解できないのである。最後の句は「それゆえ、私は退けます、また塵灰であることについて考え直します」（42:6）と訳するのが適切であろう。なお、「考え直す」という動詞「ナーハム」は旧約聖書においては、「考えを変える」という意味で使われることが多い。この事実もわれわれの相互テクスト的な理解を支える。ヤハウイストは大洪水の発端を神による創造の考え直しに求め、「わたしは、これらを造ったことを悔いる」（口語訳、創6:7）と、神に語らせる。この「悔いる」という動詞がナーハムである。ヨブもまた最後の弁論において重要な考え直しを行ったのである。

もう一つ付け加えたいことがある。ヨブが神に対する最後の応答を語り出す言葉（42:2）について、これまで翻訳者たちはマソラ学者のテキストの読みかたの指示にしたがって、「私は知りました」というヨブの告白として訳出してきた。しかし伝承されている子音字本文には「知った」という動詞の語尾に一人称を示す英語の「y」に当たる子音字が欠けており、

この本文通りに読めば、「あなたは知っている」である。クムラン宗団が保有したアラム語訳ヨブ記の当該句も一人称を示す子音字を欠いており²⁰⁾、この本文通りの読み方を支持している。

そこで筆者はこの最後の神に対する応答において、ヨブにおける知の主体の転換があると認めておきたい。ヨブは「あなたのご存じです」と語り出し、かつて彼が神の救いの行動について「私は知っている」(19:25)と、彼の思い込みを語ったが、かれはその思い込みが無効になったことを認めた。ヨブを贖い出す行為について知るのは彼ではなく、神ご自身である。そのように理解する時、二人称を主語とするこの節の後半句、「あなたはどんな企ても実行不可能ではないこと」を知っておられるという言葉との対応がつく²¹⁾。この神にはどんな企ても実行不可能ではないというフレーズは、かつてヤハウリストがバベルの人々の知力と実行力に対する神の驚きを込めた判断(創11:6)を継承したものである。神の驚きの言葉はここでは、ヨブの認識の転換に対応して、神の知力と実行力に対するヨブの驚きの言葉に置き換えられている。神の知力に対する人間の知力の対抗を主題とする両者の相互テキスト関係の認識は、ヨブにおける神を主語とする立場への転換を神自身の言葉を用いて効果的に印象づける。

以上、この論文で展開した事柄の要点を再説したが、この相互テキスト的な考察は、ヨブ記とヤハウリストが課題認識と思考方法に関して相当の共通性を持つという、筆者のそれまでの認識に確信を与えた。

もし、ヨブ記作者とヤハウリストの時代が接近しているという事実を客観的な材料によって証明することができるとするならば、両者の相互テク

20) この問題については、拙稿「ヨブ記内部の相互テキスト性に基づく解釈の試み」『旧約学研究』2、2005年、12頁以下参照。

21) この認識は岩波版旧約聖書の拙訳ヨブ記を反省して獲得した最新のものである。2005年に刊行の十五分冊版XII『ヨブ記 箴言』の第2刷、および四分冊版『諸書』での当該句は、最新の認識に従って改訳された。ヨブにおける知の転換については、拙稿「対話のドラマトゥルギー」、旧約聖書翻訳委員会編『聖書を読む・旧約編』岩波書店、2005年、206-210頁参照。

スト的な関連の説明も容易になるであろう。両者の時代的な接近を証明するための一つの有力な手段は、両者の語用論における共通性の考察であるが、これは未だに課題として残されている。筆者が「塵灰」の連句の他に、これまでに語用論的な検討から気付いたことはただ一つ、「カインの追放」に関するヘブライ語本文での小辞「ヘーン」(創4:14)である。この語は「見よ」ではなく、「もし…なら」という理由付けを伴う条件を示すものと思われる。この小辞の用法はヨブ記と共通する²²⁾。

Ⅲ ヨブ記とヤハウリストの思想的な類似性

1 同心円構造への批判

クリステヴァが提唱した相互テキスト性の理解は、テキスト概念そのものを拡張した。もはやテキストは書かれた文字群であるだけで理解することはできない。作者が解説しようとして立ち向かう「課題」そのものが、先行する相互テキストにおいても、また後代の読者においても、読み解かれるべきテキストなのであり、テキストは客観的に固定されない。テキストの領野は人々が時代の問題を課題として捉える批判的な感覚を共有する度合いに比例して、外部世界へと広がる。ヨブ記作者もヤハウリストも、視野を外に広げる豊かな感覚をもったユダヤ教時代の知識人であった。彼らの姿勢の類似が両者のテキストの呼応の背景にあると筆者は理解する。

しかしユダヤ教の正統主義は自民族を中心に考えるので、視野を外部に広げることとは反対方向へと人々の歩みを導いた。民族主義的な宗教運動

22) 条件の働きを汲み取ることが可能な小辞「ヘーン」の用例として、創世記4:14のほか、27:37、39:8、44:8とヨブ記4:18、15:15、25:5(岩波版旧約聖書の拙訳「ヨブ記」では「(なにになに)だから」と訳す)が挙げられる。「追放されたカイン」『ペディラヴィウム』33、1991年、1-21頁、とくに6頁以下参照、『ヘブライズムの人間感覚』190-230頁に関する私見については、守屋彰夫氏が検討を加えて結果を公にした。守屋彰夫「アラム語複合表現 kol-q'bēl dī」の第4節「並木論文への応答」、『東京女子大学紀要・論集』47、1996年、90頁以下参照。

は申命記に始まり、ユダヤ教の律法主義を支える基盤となったが、自民族の選びと指導に関心を持つ神を宗教の中心に据えた。この神に所有される民族がイスラエルである。この民族は律法を授与されたことによってヤハウエに直結し、宗教的に価値の高い民族であると見なされる。申命記ではイスラエルは神に選ばれた「聖なる民」(7:6; 14:2; 26:19; 28:9)、神の「宝の民」(7:6; 26:18)と呼ばれている。この特別な民だけが「主の会衆」(23:2, 4)に参加できる。「主の会衆」はユダヤ教の礼拝団体に等置される。申命記はこの民族が中央に置かれる同心円の中に周辺諸民族を配置する。

イスラエルの周辺の民は律法を持たないので礼拝団体に参加する資格を持たず、「主の会衆」に参加できない欠格民族であると判断される。ことに隣接地域のアンモン人とモアブ人の子孫は、その先祖がイスラエルの荒野放浪時代に歓待を拒んだという理由で、10代目になっても「永久に」参加できないと書き添えられている(23:4)。これは事実上、彼らに対する門前払いである。それに較べれば、エドム人、すなわちエサウの子孫はヤコブの兄弟であるがゆえに、「エドム人を憎んではならない」(23:8)と記されている。この理由で、彼らは3代目には教団への参加が可能であると記される。しかしある人が「主の会衆」に加わることを望んでも、その孫でなければ礼拝に参加できないのは、相当の差別である。要するに異教世界のエドムに住む人々は主の会衆にふさわしくないと判断されている。

このように申命記の路線では、他民族は結局のところ、諸民族世界の中心を占める「主の会衆」としての「聖なる民」、「宝の民」の周辺に配置される。中心に最も近い外側に配置されるのが、エドム人であり、さらにその外側に差別されたモアブ人とアンモン人が位置づけられる。そして最も外側に押しやられるのが、その「名を天の下から消し去らなければならない」(申25:19)と、神から宣言されたアマレク人である。アマレク人はエジプトを脱出したイスラエル人が疲れていた時に、卑劣にもこの民を背後から襲ったので、彼らに存在価値を認められない。彼らは「聖なる民」を

滅ぼそうとしたので、いわば「アンチ聖」の象徴であり、同心円の中心に位置する民族の聖性の引き立て役である。

申命記はこのような価値判断に基づいて、イスラエルが中心を占める民族とし、他民族についてはその外側に価値的な序列をつけながらそれぞれ配置する。それが申命記路線における諸民族の同心円構造である。アマレク人はおそらく実在の民族ではなく、アモリ人と同じように、聖性の対立項として反ヤハウエ主義的な悪の担い手として、イデオロギー的に案出されたと思われる。申命記はそのほかにも、同心円構造の外周を彩るために、神話的にイメージされた伝説的な巨人族エミム人、アナク人、レファイム人の名を挙げる (2:10, 20)。そのほかエサウの子孫が滅ぼしたという先住民族フリ人の名にも言及する。

以上の考察から、同心円構造の特色をまとめることができる。それは第一に価値的な中心を持ち、最も外側の外周が穢れ、もしくは聖性の対極として意味づけられること、第二に中心から最も遠い外周へと向かう価値のグラデーションが価値のヒエラルキーを構成していることである。

諸民族世界を視野に入れた旧約文書の中で、この同心円構造を最も明確に提示するのが申命記である。申命記が宗教法の文書として確定されると、この書物は同心円的な民族世界の構造に正当性を与える役割を担った。選ばれた民としてのイスラエルについての自覚が深まると、それが申命記の同心円的な発想に呼応して、この書物に権威を与えた。民族意識と申命記の間には閉鎖的な回路が形成された。このような申命記路線が打ち出す特殊主義を問題視する視点は、当然ながらこの回路の内部に身を置く人々からは生まれえない。申命記テキストはユダヤ教の担い手である読者をその同心円構造の中に閉じこめて、アイデンティティを安定させる。このようにしてユダヤ教の観点から見た諸民族のヒエラルキーが確定されたと考えてよいだろう。

イスラエルが神によって祝福された民であるならば、この民族は律法に

従う限り経済的に繁栄するはずである。しかし実際には、民のマジョリティは経済的繁栄から取り残されていた。そこで人々はヤハウエに忠実な人々は、いずれ経済的繁栄にあずかれるはずであるという信念に生きるほかはなかった。この民族は次々に覇権を握る大国に支配されて重税に苦しみ、総じて経済的には貧しかった。もちろん少数の繁栄する人々がいた。その周辺に繁栄できない人々が幾重にも、経済的な中心から疎外されつつ、階層を作って存在する。この現実がかえって人々に自民族の特別な存在価値を認識させる地盤となる。

申命記によれば、神が人々を導き入れようとしている約束の地は、神に従う人々が祝福を受けるに適した「良い土地」(申9:6)である。神はこの地での労働が十分な実りを得ることをあらかじめ保証したと理解されている。申命記28章の「祝福」と「呪い」の叙述は神と民との関係を双務契約的な認識で理解し、生活が祝福される人々と呪われる人々とが分離することを契約関係の結果として観念的に構築する。実際には生活が祝福される、もしくは呪われる程度には諸段階があるべきであるが、申命記はそのような現実主義的な見方を排して、律法に従順で祝されるべき人々と、反対に生活が呪われる人々に二分する。信仰的には前者の人々が中心円を構成し、不従順ゆえに生活が呪われた人々がその外の円に追いやられる。呪われた生活は単なる不毛な経済生活ではなく、死体は鳥についばまれ、精神は錯乱し、全身は重い皮膚病によって覆われるという、明らかに不浄な状況に陥る(28:26-35)。これは祝福された者たちの聖性とは対立しており、二分法といえども価値的な中心を持つ同心円構造にはかならない。その意味で二分法はこの民族と外部の諸民族とを価値的に区別する同心円構造に呼応し、相互に補完し合う。

ヨブ記が書かれた頃、大多数の人々は民族の内と外に成立すべき観念的な同心円構造にユダヤ教徒としてのアイデンティティを見出していた。申命記はこの土壤に培われつつ書物として完成し、イスラエル民族の救済史の基礎としての不動の地位を構築した。

ここでヨブ記の登場となる。ヨブは比類なき義人であるのに、全身を嫌な皮膚病で覆われるという、申命記が汚れの象徴と見た悲惨な事態に陥る。そのような人は町の外で暮らさねばならず、ヨブはそれを実行する。彼は氏族で最も繁栄した者として、神の祝福の担い手であり、社会の中心に位置していたが、財産も子らをも失い、皮膚がただれて膿を出す者として穢れの体現者となり、社会の外に出る。義人の陥った悲惨は律法への従順の度合いで成立する民族内部の価値的な同心円構造の無意味を明らかにする。この事態は見舞いに駆けつけたヨブの友人たちには彼らの信念を脅かす事態として衝撃を与えたはずである。ヨブの変わり果てた姿を見て声を出せなかったのは、ヨブの苦難のあまりの大きさを目撃して慰める言葉を失ったばかりではなく、彼らがこの事態に震撼して動揺を覚えたからであろう。

友人たちが内心の動揺を抑える好機は一週間後に彼が自分の誕生の日を呪う言葉を聞いた時に訪れた。彼らはヨブの不敬虔な言葉を耳にして、彼の陥った苦難の理由を見出した。彼らはその神義論への自信を取り戻した。そこで彼らは苦難に陥った人は神に懺悔することにより、元の繁栄を取り戻すことができる、すなわち中心円に復帰できると、それ以後ヨブを説き伏せる努力を傾ける。彼らの言葉は社会内部の価値的な同心円構造を批判するヨブの心には到底届かない。

そもそも友人たちは信仰の有無に関係なく存在している政治経済のヒエラルキーが存在していることには目を向けない。現実には過酷であり、一方では富んだ権勢者たちがおり、他方には貧しく悲惨な生活を強いられている大衆がいる。貧しい義人たちが苦難を背負う。それでも彼らはその事態を信仰者の矛盾として深刻には受け止めず、ひたすら懺悔と神讃美によって苦境を乗り越えて、傷が癒されることを信じようとする。結局、このような人々は同心円構造の問題を不問に付する。それに比べれば、詩編の歌人や哀歌の作者は現実の不条理についての嘆き声を神に上げるので、ヨブの友人たちの無批判な現実受容に較べればましなところはある。しかし彼

らもある時点で突然、それまでの嘆きを引っ込めて神讚美に転じてしまい、観念的な同心円構造への批判力を失っている。

それに対してヨブは友人たちとの論争において、過酷な現実を問題にし続けて、適当なところで神を讚美するようなことはしない。ヨブは友人たちが手放そうとしない観念的な同心円構造を痛烈に批判する。それは同心円的な発想自体の批判であり、民族の外に構築される同心円構造の批判にも連動する。実際、ヨブ記作者はその書物の冒頭で、「ウツの地にヨブという名の人があった。その人は完全で、まっすぐであり、神を畏れ、悪を遠ざけていた」(1:1)と宣言する。ヨブは申命記路線が蔑視する穢れた異教世界の人として提示される。ところが驚くべきことにイスラエルの神ヤハウエは天上の世界において、このヨブがヤハウエの目には非の打ち所のない信仰者であり、これほどの人物は地上のどこにも見いだされないのだと、サタンに対して、このヨブに二度まで自慢気に確言する(1:8; 2:3)。その発言は、律法を知るユダヤ人の世界にはヨブのようにヤハウエの目に完全にかなうような人が存在しないのだということを含意している。神のヨブに対するこのほめ言葉とそこに込められた批判は、ユダヤ教の正統主義を担う申命記路線の無効を宣言するに等しい。

ヨブは「東の子らの内で最も大物であった」(1:3)。「東の子ら」はパレスティナの東側の地域の遊牧民を漠然と指す言葉であり、イスラエル民族を襲撃する不倶戴天の敵アマレク人などの活動地域である(士6:3; 7:12)。ヨブ記の「東の子ら」という語句は申命記においては「主の会衆」に参加できないユダヤ民族周縁の人々の地であるという記号論的な意味を担っている。したがってヨブの本拠地である「ウツ」がどの地域かを正確に特定する必要はない。むしろそれは観念的に設定された架空の地である。同心円的な観念を破碎するためには、それと正反対の観念をもって対抗する必要がある。読者は記号論的な読みとりが求められる。そのことに関連するが、作者は慎重にもヨブの出自をも記さない。父の名も氏族の名をも記さない。その省略は聖なる民族の系図にこだわる正統主義に対する批判の意

志を込めおり、強力な発言力を持つ。ヨブ記は語らないことによって重大なことを語るという技法が全体に浸透した特異な書物である。

ヨブの友人たちの居住地はウツの周囲に存在するであろう。友人の筆頭のエリファズの居住地がヨブの居住地を暗示する。エリファズの名は族长物語においてエサウの長子の名として登場する（創36:4）。エサウはエドム人の始祖と見なされている。したがってヨブの物語上の舞台はエドムもしくはその周辺であると考えてよい。ちなみに、ヨブの第二の友人ビルダドの氏族名シュアハはアブラハムとケトラとの間に生まれた東方系の人名である（25:2）。第三の友人ツォファルの氏族名ナアマはカインの系図の中に見られる（4:22）。カインは「エデンの東」すなわち東方に追放されたのであった。

ヨブとその友人たちの活躍した地域に注目すれば、ヨブ記作者は同心円構造に対立し、これを破砕するテキストを意図的に生産したものと理解できる。テキストは律法という文字世界を超え出る。それはイスラエルをも超えて、異教の外部へと拡張される。ヨブ記作者は同心円的な構造を脱却してこそ、ヤハウエ宗教に普遍性がもたらされると明らかに考えている。

私見によれば、ヨブ記のこのような時代の課題の読みとりに弾みをつけたのがヤハウイストの叙述であった。ここで考察はヤハウイストへと移行する。ヤハウイストはイスラエル民族の歴史をその最初の父祖アブラハム（アブラム）の物語から始める。ヤハウエはアブラハムに、それまでの生活環境であり、社会的な生にとっての必須条件であった家族共同体、氏族集団から脱出することを最初に求めた。彼は氏族集団の保護の外に出なければならない。それは氏族の過去の栄光を語る伝承から切断されることをも意味したであろう。アブラハムとその妻は氏族の誇りとは無縁な未知の土地、ヤハウエが示すところへと出ていくのである（創12:1）。

実はヤハウイストにおいて、未知の土地への移住はアブラハムに始まっ

たことではなかった。人類は最初から未知の土地へと移住する運命を背負っていた。人類初めの夫婦は神の戒めを破ったために、エデンの東へと追われた（創3:24）。カインは追放されて、さらに東へと移住した。文化的に言えば、西方が死者の国と観念されたのに対して、東方は生者が活動する地域であって、エデンの東への追放は最初の夫婦がそこに移住することによって現実的な生活へと入ったことを物語るのであり、地理的な関心に基づいた叙述ではない。「東」の強調は人間の自律的活動を重んじるヤハウリストにはふさわしいことであつたに違いない。

ヤハウリストが東の人々の生活行動をどのように見ていたかは、カインとその子孫たち、およびエドム人の祖先と見なされたエサウについての叙述が語ってくれる。ヤハウリストによれば、東の人々は、ヨルダン川の西側の山地帯に定着し、主として農業生活を営んだイスラエル人の生活行動とは異なり、野性的な荒々しさを保つ。追放されたカインが最初に行った都市建設（創4:17）は既存の町の奪取と考えられる²⁹⁾。カインの子孫の最後に登場するレメクは過剰な復讐を誇る戦士である（4:23-24）。エサウも毛深い野生の人、狩人である（25:25, 27-28; 27:11, 23）。それはヤコブが「穏やかな人」（25:27）と評されているのとは対照的である。と言っても、ヤハウリストがエサウを低く見ているわけではない。むしろ、ヤハウリストは人間的には、エサウの方がヤコブに勝る人物として描いている。ヤハウリストの物語叙述には、「東の人」をイスラエル人以上に評価する姿勢は目立たない仕方ですすでに組み込まれている。ヤコブとエサウの抗争の物語においては、兄エサウの怒りと復讐を恐れてラバンの許に身を寄せていたヤコブがラバンのところからも逃亡し、故郷に足を踏み入れなければならない日を迎えるのである。ヤコブはエサウを恐れていたが、従者の群れとともに駆けつけたエサウは復讐心を捨てていたばかりではなく、弟のヤコブの帰還を心から歓迎し、まず首を抱きかかえて口づけし、再会を喜

29) 拙論「追放されたカイン」『ヘブライズムの人間感覚』221頁以下参照。

んだのである。そのときヤコブはエサウに「私はあなたの顔を神の顔を見るように見ました」(創33:10)と感謝の気持ちを語った。これはエサウに対する外交辞令ではなく、彼の本心を言い表したものであろう。

ヨブ記作者は東に注目するヤハウィストの姿勢を受け継いだ。しかしヨブ記作者は「東」を活動的な人間の生活領域以上の意味を込めて活用した。同時代のユダヤ民族中心主義が見下げていた「東」は、そのイデオロギーに真っ向から対立し、これを破砕する認識上の拠点として、ヨブ記作者によって逆用されたのである。クリステヴァが用いた述語によって言い替えるならば、ヨブ記における「東」は、「サンボリックな体系」である象徴秩序(同心円構造)を侵犯し、破壊する衝動を内に秘める「セミオティックなもの(原記号態)」²⁴⁾として設定された。ヨブ記における「東」は神と人との間に展開される比類なき応答劇の舞台であった。ヨブはユダヤ教の象徴秩序においては劣等な「東」の世界に生きた人物であるのに、彼こそがヤハウエについて最も「たしかなこと」(42:7)を語った人物であると、神自身によって賞賛されたのである。

2 都市の自律的な法の評価と宗教法と神学への批判

私見によれば、ヤハウィストはシナイの神顕現とその後のモーセによる律法授与の記事を記さない。ヤハウィストの筆と思われるのは、シナイ山上でイスラエルの長老たち、指導者たちが神を見ながら食卓を共にしたという出エジプト記24章1a、9-11節の叙述である。現在はこの章の導入部の後ろに申命記的な双務契約の締結を語る記事(3-8節)が置かれているので、この共卓行為は契約締結後の食事として意味づけられている。しかしヤハウィストによる元来の叙述意図は礼拝団体イスラエルの出発を記すことにあったであろう。彼はそれをモーセが率いる都市自由民の代表であ

24) 『「ヨブ記」論集成』188頁参照。

る長老団（七十人の長老たち）および都市の主人層（アツイーリーム、口語訳「指導者たち」、新共同訳「代表者たち」）が共同の約束事の受容によって兄弟関係を確立する行為として描いた。それはとりもなおさず、都市団体の結成をモデルとして兄弟盟約の樹立を宣言することであったと思われる。

兄弟盟約は市民同士の関係を規定する法秩序である。その共同の約束の受容者たちが神の前で関係を築き、共卓の実践によってそれを証しする。神はこの契約団体の盟主であり、また法秩序の守護者である。したがって出エジプト記24章における神の前での食事というヤハウィストによる叙述は、共卓者たちが新たに築かれた兄弟関係に生きることを神に証しする行為であった。それは3節以下に付加された神とイスラエルとの間の双務的な契約締結という申命記主義的路線とは本質的に異なっていた。

申命記的な契約においては、神は契約の主宰者ではなく、一方的に優越する契約当事者であり、もう一方の受け身的な契約相手が「イスラエル」という理念化された民族である。具体的にはイスラエル民族を代表する者たち（申命記においてはそれらの人々が「イスラエルの長老たち」と呼ばれる）が神に対して、神から与えられた律法を遵守することを誓う。神もまたイスラエルの神として誠実に行動する義務を負う。律法の授与によって発生する神と民族との双務的な忠誠関係が申命記的な用語では「ベリース」(契約)と呼ばれる。

ヤハウィストにおいて契約が問題にされるとすれば、それは都市構成員が自由に処理できない第三項としての約束事としての法秩序を維持する社会的な関係である。法秩序は地域団体（法共同体）の裁判集會（法廷）において成員間の係争を調停する際の正義の基準として各地域で集積されたものであった。法の基本的な考え方と枠組みは諸都市において共有されていた。法は一般に自由人の間で発生する権利義務関係に関わる共同体の正義の基準である。法は具体的には、社会生活における寄託物の喪失、争いごとによる損害の補償、自由人における非自由人の取り扱い、寄留者もし

くは客人部族の保護（客人法）、裁判における公正の保持などを内容とする。法の運用は地域の事情に応じて幾分異なるであろうが、このような事柄についての判断基準そのものは諸都市において共有されていた。それゆえ、都市が自律的な裁判活動を行い、法慣習を保持している限り、法を体系化して文書に書き記す必要はなかったと考えられる。

ヤハウイストはこのような法の伝統を都市団体の成員間の約束事として想定している。ヤハウエは人々が自由人として生きることを望む神であるから、法秩序の自発的な遵守をご自身の意志として自由人に要求する。人々がヤハウエ礼拝者でなくとも、ヤハウエが欲する法秩序は知られているはずである。実はこの大事な認識は古典預言者以来のものであって、ヤハウイストに独自の考えではない。前8世紀のアモスによれば、周辺の民族がヤハウエ礼拝者でなくとも、戦闘行為などで人々に対して非人間的に振る舞うときには、イスラエルの神ヤハウエはこれを見逃さず、厳しく彼らを処罰すると宣告した（アモス1:3-2:3参照）。ヤハウイストは日常生活における法秩序の問題を諸都市について問うのである。

ヤハウイストがアモスのような預言者と異なるのは、捕囚時代を経て、諸国民の中でのイスラエルの位置を反省している点である。イスラエルだけがヤハウエを独占するのではない。むしろ、ヤハウエはまず人類の神であって、イスラエル史には人類史が先行している（創1-11章参照）。人類史が成立した後でヤハウエはイスラエルの父祖たちを祝福して導いた。以上の前提に立ってヤハウイストは族長物語の中で、ヤハウエ礼拝者の有無に関係なく、都市における人々の暴力的な振る舞いに対するヤハウエのリアクションを取り上げた。もちろん、ヤハウエは諸都市の自律的な法的判断と行動を尊重する神であるので、この神が特定の町に干渉するとすれば、正義がいちじるしく侵犯されている場合である。ヤハウイストが提示するその事例が伝説上の町、ソドムに対する処罰であった。この町にはアブラハムの甥のロト一家が寄留していた。ソドムはイスラエル人の生活圏の外にあり、人々はヤハウエの礼拝者ではないと想定されている。しかし

創世記18-19章によれば、ソドムの人々には客人法を守る姿勢がなかったがゆえに、ヤハウエによって滅ぼされたのである。このようにヤハウエ宗教を知らない地域で正義が守られているかどうかの判断は、客人法の遵守如何による。

申命記に批判的なスタンスを示すヨブ記がイスラエルだけに特殊な「律法」と「契約」を前提とした申命記的な神義論を展開することはありえない。ヨブ記作者はヨブが族長時代の人物であると仮構した。作者はエサウの息子のエリファズを友人の代表者名として使用し、ヤコブの経済活動においてのみ見出される（創33:19; ヨシ24:32）特殊な通貨名「ケシタ」を友人たちのヨブへの贈り物に登場させる（42:11）。作者はこのような小細工を施して、ヨブ記が族長時代の出来事であったという印象を読者に与えようとした。ヨブ記がシナイ時代以前の書物であることを仮構してこそ、シナイもしくは荒野時代に神がイスラエルに授与したという律法と契約に拘束されない自由を確保できる。その仮構が功を奏して、ヨブ記ではヨブの正しさを「律法」の完璧な遵守として説明する必要はなくなっている。ヨブは律法による諸規定の存在を知らないかのように行動する。しかしよく考察すると、ヨブ記の叙述は単に律法に束縛されない自由を確保しているというに止まらず、律法に対する挑戦的な叙述を可能にするための工夫であることに気づく。以下、幾つかの事例を取り上げて、ヨブ記作者の意図を確認したい。

ヨブ記を開く読者の目にまず止まるのは、ヨブが息子娘たちの饗宴が一巡する度に「息子たちが罪を犯し、心の中で神を讃えたかも知れない」（1:5）と考えて、彼らの数ほどの「燔祭」を神に捧げたという記事である。これはどう見ても、ヨブの過剰な信仰心と用心深さに基づいた儀礼の実践である。

申命記は燔祭を各地域で行われていたそれまでの民族の祭儀慣行を変更し、それを禁止した。燔祭はヤハウエがその名を置くところ、すなわちエ

ルサレム神殿でのみなされなければならない（申12:6, 11, 26）。ユダヤ教の第二神殿時代には当然の慣行となっていたであろう。

ヤハウイストは族長にヤハウエ礼拝のための祭壇を築かせている（創12:7; 13:4）。祭壇は家畜を燔祭として捧げるために築かれたであろう。エロヒストの叙述であるが、アブラハムは祭壇を築いてイサクを燔祭として捧げようとした（創22:9）。族長が燔祭を捧げるとしたら、それは共同体の福祉を祈るために共同体員の参加を得て執行される氏族の公的な祭儀であるだろう。

ヨブ記は族長時代を仮構するが、ヨブによる燔祭の執行は一族の福祉のための行為ではない。それは彼の息子たちが罪を犯したかもしれないという危惧のゆえの行動である。ヨブ一人の心中に生じた危惧というまったく私的な理由によって、ヨブは儀礼を執行した。もちろん祭司に執行を依頼するようなことはしない。しかも彼は宴席に侍った子らすべての数だけの大量の家畜を犠牲に供するのである。一人の家長によるこのような大量の犠牲の奉献は異常である。家畜を一頭だけを犠牲として捧げたのでは、とうてい贖罪の意味を持たないかのごとき行動である。あらゆる点でヨブの行動はユダヤ教の儀礼慣行から逸脱している。とりわけ、祭儀に民族的な共同性の意味を持たせて、燔祭のような重要な宗教儀礼は神殿と結びつけ、人々にその遂行を義務づけた申命記以降の宗教的秩序には、ヨブの行為は逆らっていた。

ヨブ記のエピローグでは、ヤハウエに叱責されたヨブの友人たちが神の命令に従い、14頭もの大量の家畜を燔祭として捧げている。エリファズに対する神の言葉は次のように記されている。「今、あなたがたは自分たちのために雄牛七頭、雄羊七頭を取って、わが僕ヨブのところに行き、全焼の供物 [= 燔祭] をあなたがたのために捧げなさい。そうすれば、わが僕ヨブはあなたがたを庇うための祈りを捧げるであろう。わたしは彼の願いを聞き入れ、わが僕ヨブのようにたしかなことをあなたがたが語らなかつたという理由で、わたしがあなたがたに恥を負わせることをしないで

あろう」(42:8)。これを読む読者は、神の怒りが尋常ではないので友人たちがこれだけ大量の犠牲を捧げなければならないかのような印象を抱く。ところがこの箇所をよく読めば、ヤハウエが彼らを赦したのは、友人たちが捧げた大量の燔祭を捧げからではなく、その後でなされたヨブの執り成しの祈りを神が聴許したからであることが分かる。友人たちによる過剰な燔祭の挙行はヨブに対する謝罪の意思表示以上のものではなかった。ヨブは友人たちの姿勢を見て、彼らのために執り成しの祈りを捧げた。神が友人たちを赦したのは、ヨブの祈りのゆえであった。燔祭は神のための儀礼ではなく、友人たちが「あなたがたのために」、すなわち自分たちのために捧げるものとはっきり語られている。それは結局、ヨブとの友人関係を取り戻すためのへりくだりを示す行為であり、神に対する燔祭の効力は認められてはいないのである。

では、ヨブ自身が息子と娘たちのために宴会が一巡する度に捧げたという過剰な燔祭はどのような意味を持っていたのか。ヨブ記冒頭に立ち戻って、その叙述を再読する読者は、ヨブが捧げた燔祭もまた息子娘たちが不慮の死を遂げることを防ぐ力をまったく持っていなかったのだと知るであろう。ヨブ記作者の精神と申命記法の間には、というよりはユダヤ教時代の祭儀法の精神との間には、埋めがたい溝が口を開いている。ユダヤ教の法体系においては、燔祭は贖罪の一手段であった。しかしヨブは子らが「内心において」罪を犯したかも知れない「可能性」を恐れて燔祭を捧げたのであり、それは子らが犯した客観的な罪、すなわち祭儀法的に確定できる罪過のための贖罪ではなかった。このことは法規違反を罪と観念させるユダヤ教の法客観主義に対して、ヨブ記作者が批判的であることを物語っている。ユダヤ教においては、律法に対する不服従はもちろんのこと、個々の法規規定、たとえば清浄法（食物規定）に違反する行為、結果的な過失は放置できず、懺悔と贖罪の対象とされる。それが燔祭を始めとする一連の贖罪儀礼が存在する理由である。

ヨブにおける「罪」は基本的には「たましいの問題」であり、彼が恐れ

たのは息子娘たちが宴の最中に「心の中で神を讃えたかも知れない」(1:5) という、貧者に対する良心が麻痺したかも知れないという事柄であった。ヨブの一家は裕福であるが、その外には飢えた人々が満ちている。それにもかかわらず、息子たちがそれぞれの日に宴会を開き、頻繁に贅沢な食事をする。この宴席で息子たちが心の中で、「神さまこれは大変結構なことでございます」と、民衆の困窮に目を閉じて自分たちの幸せを当然のごとくに受け止め、正当化する²⁵⁾とすれば、それこそは重い罪ではないかとヨブは意識している。この内心のおごりに較べれば、単なる法規違反などは罪の内に入らない。ヨブはこの内心の罪の可能性におののいた。彼は宴会が一巡する度に彼らを聖別し、その上で燔祭を捧げている(1:5)。

ヨブにおける内心の重視は「潔白の誓い」として知られる31章に列挙された罪のありようからも感知できる。「私は自分の目と契約を結んだ、どうして未婚の女を物色することができよう」(31:1)。ヨブが犯した覚えがないと語るこの冒頭の文言は「潔白の誓い」の性格を代表的に示している。ここでは二つの点が注意される。第一は、ヨブが富裕者であるにもかかわらず、側女を物色しないという良心の事柄である。これはイエスが色情を持って女を見ることをすでに姦淫したことと同じだと見なしたことを想起させる。律法はこのような内心の衝動を扱わない。それが法の客観主義にはなじまない事柄であるからである。第二は、「自分の目と契約を結ぶ」という行為である。「契約を結ぶ」(kārath b'rit̄h) は申命記主義神学においてはヤハウェとイスラエル間の契約の樹立という厳かな公的な出来事を指示する重要な術語である。この成句をヨブは色情の目を処女に向けるという最も個人的で私的な領域に持ち込む。目との契約にもおかしみが

25) ウェーバーは人が自己の幸せを宗教的に正当化する欲求を「幸福の神義論」Theodizee des Glückesと名付けた。M・ウェーバー「世界宗教の経済倫理 序論」、『宗教社会学論選』大塚久雄、生松敬三訳、みすず書房、1972、41-42頁参照。

込められている。ヨブ記作者による神学的な術語の卑俗な事柄への転用は意図的であって、申命記主義的な「契約神学」への批判を暗示している。

「潔白の誓い」が提示するそのほかの罪状も律法の具体的な規定とは関係ない。呪術に走るとか、弱者を虐待するとかという悪行はイスラエル全体の関心事であり、律法も再三及するので、ヨブの誓いの文言の多くは律法との対応を見出すことができる。しかし、律法の個々の条項との対応はヨブの念頭に置かれていない。むしろ、「もし、私が空虚と歩調を共にし、わが足が策略に向かって急ぐことがあるなら」(31:5)、「もし、私の歩みが道を外すようなことがあったなら、私の心がわが目に追従するようなことがあったなら」(31:7) というように、正しい姿勢の強調に重点が置かれている。ヨブが律法違反こそが罪であると強く意識していたとすれば、十戒の条項を挙げて、それに対する違反はなかったと誓ってもよかったのである。しかし彼が神の彫像作りとか安息日破りなどには言及しないのは、意図的にそれを避けたからであると思われる。

「潔白の誓い」は否定的な誓いだけで構成されてはいない。そこには積極的に自分はこれをしたと語る文言が例外的に見出される。「寄留者が戸外で夜を過ごしたことはなく、わが戸口は旅する人に開かれていた」(31:32) がそれである。ヨブがこのような熱心を示す根拠は、諸民族に共通の「客人法」である。ヨブは客人法の遵守において、ヤハウエに対して自己の倫理的な正しさを主張できると考えている。ヨブは家人たちにも客人を紳士的に扱うように指導したことへの誇りを懐いている(31:31)。ヨブは主人として、客人がいかなる人間であるかを問わずに一夜の宿を貸した。彼が罪過の有無を問題にする時、主人たる自分の姿勢こそが問題で、客人が誰であるかを問うべきではない。「たしかにそうだ、私は過失を犯したでもあろう、しかし、私の過ちは私に仮寓する事柄である」(19:4) と彼は言う。「仮寓する」には「夜を過ごす」という動詞(lûn)が使われている。つまり、無自覚に犯した過失や過ちがあったとすれば、それは自律的に行動する自分の外側で起こった事柄であって、たとえて言うなら

ば、客人としての罪過の側に責任のある問題だ、とヨブは主張していると思われる²⁶⁾。これは自覚の有無に関係なく法規違反を問題にする法の客観主義を退ける意思表示であろう。

それに対して友人たちは律法の立場の弁護者であり、ヨブが気づいていない罪を犯したのではないかと疑っていた。ヨブに密かな罪過ありと考える彼らは、ヨブに対して、神の懲らしめに従順に服従するようにと弁論の始めから勧告した(5:8, 17)。もちろん友人たちはヨブに無自覚の咎に対する疑いを最初から明言するわけではないが、彼らにヨブに対する疑いが最初からあったと想定しないと、友人たちの言葉は理解できない。その彼らもヨブに対する疑いをはっきり口にしなければ弁論の収まりが付かない時が来た。長く続いた討論の最後のラウンドで友人たちの代表のエリファズは、まずヨブの判断根拠を否認して、「あなたが正しいとしても、それが全能者を喜ばせるだろうか」(22:3)と語る。その後でエリファズは心に秘めていたヨブに対する疑いを、「あなたの悪は多大で、あなたの咎は際限がない」(22:5)というはっきりとした表現で語り、ヨブを断罪した。

ヨブが友人たちの断罪にひるんだ様子はなく、むしろ彼は友人の断罪をバネとして自己の潔白を最後の弁論で明言する。「私はわが義を保持し、取り下げることなく、わが良心がわが日々の内に落ち度を認めることはない」(27:6)。「良心」は通常「こころ」と訳される言葉であるが、私訳はヨブの内心の正しさへの固着を言い表したものと見て、「良心」というヘブライ語にはない術語を用いている。

「良心」の系譜を尋ねれば、やはりヤハウイストに遡る。人類最初の夫

26) この意味を汲み取れば、当該節後半を「そのあやまちは、わたし自身にとどまる」口語訳、「その過ちは私個人にとどまるのみだ」新共同訳、「しかしその間違いはわたしだけのことだ」関根正雄訳、などとする通常の訳法は、ヨブが自分の責任を認めたことになるので不適当である。英仏独の代表的な訳も同じ方向である。NRSV: "my error remains with me.;" REB: "the error would still be mine alone.;" NIV: "my error remains my concern alone.;" NJPS: "my error remains with me.;" TOB: "mon erreur ne regarderait que moi.;" EHS: „mein Fehltritt weilt doch allein bei mir.“

婦が禁じておいた木の實を食べた後で神が彼らに「あなたはどこにいますか」(創3:9)と応答を迫ったのは、彼らの良心に訴えて、赦しを乞う姿勢を引き出すためであった。同じことが神のカインに対する「なぜあなたは顔を伏せるのか」(4:6)、「あなたの兄弟アベルはどこにいるのか」(4:9)との問いかけについても言える。彼らには行動を律する法規定はまだ与えられていない。そこで人は良心に従って行動することが先ず求められるのである。

3 人間の知力による解釈と境界侵犯

申命記は人々が守るべき律法と契約の根拠を明瞭に説明する。ヤハウエがイスラエルを諸民族の中から選び、これを契約共同体として組織して人々を生かすために、ホレブでモーセに律法を授与したのである。モーセは立法者としてそれをイスラエルに伝達した。それは国家による法令発布に似て法源が明確であり、法規範に服従することの合理性への疑いを排除する。不服従は秩序を崩壊させるがゆえに、法規違反者には罪刑法定主義的に処罰が定められる。反対に従順な服従者には報賞が与えられる。個人の行動がいかなる結果を生むかについての計算が可能である。

ヤハウィストは申命記法に対抗して人間の主体的な判断を重んじる律法の位置に主体的な服従を必要とする「戒め」を神の人間に対する意志として重視する。しかし主体性は他者に対する自由な服従と不服従によって維持されるが、人間の自由は戒めの根拠を明らかにすることはできないし、服従と不服従の結果についても申命記におけるように予測することができなくなる。むしろ人間がそれについて予測すると必ず神の意図を曲げることをヤハウィストは強調する。神の戒めと、戒めの意図の誤認による行動に対する神の対応とは、人間の見通しを超える「神の自由」に属している。

戒めの問題は人間の創造と生活場所の指定の直後に早くも提起される。神は人を創造してエデンの園での仕事を与えた時に命じて次のように戒め

を告げた。「あなたは園のどの木からでも心のままに取って食べてよい。しかし善悪の知識の木からは取って食べてはならない。それを取って食べると必ず死ぬであろう」(創2:16-17)。一体、これは何のための戒めであろうか。なぜこんな禁止が必要であるのか。ヤハウィストにおける神はそれを説明しない。神は無条件に禁止するのみであり、人がそれを食べることを禁止した木の実を食べると必ず死ぬということだけを語る。この木の実を食べるとなぜ死ななければならないのか。それは処罰なのか、そうでないのか。そのわけも説明されない。人は理由を知らされないままに、ヨブ記の鍵語を使えば、「理由なしに」神の言葉に従わなければならない。これは人間にとってはきわめて非合理である。神は何かを隠しているかも知れない。

そこで誘惑者が活躍する余地が開ける。実際、最初の人に妻が与えられた後に、直ちに「誘惑物語」(創3章)が置かれる。この物語の詳細を語ることは避けて、行論に必要なポイントだけを記しておこう。最初の女は誘惑者に出会った。彼女は戒めの意味を自問する羽目になり、その非合理に気づく。その時を待っていた誘惑者は、戒めは人間が神のように善悪を知る者となること、それを神が恐れてそう言っただけのことだという合理的な説明を誘惑者から聞いて、なるほど、そうかも知れないと思った。その結果、彼女とその夫は戒めを破って禁止されていた木の実を食べた。だが彼らは神が語ったようにすぐに死ぬというようなことはなかった。なぜなのか。神は偽りを語ったのか。読者は謎を深めるのみである。

では、戒めの意味は謎のままなのであろうか。実はその意味は、最初の夫婦が神の戒めを破った結果、彼らの相互のあり方に何が起こったかによって間接的に語られている。夫は神から木の実を食べた責任を問われると、神が与えてくれた彼の妻のせいにした。彼女を突き出したのである。夫は妻との共同性を破った。彼女に対する信頼を捨て去った。人が人を信頼するとは、越えてはならない一線をその人との間で保持することである。反対に、信頼していた人を捨てるのは、その一線を越えてその人の領

域に踏み込み、自分の都合のよいようにその人の運命をねじ曲げることである。利己的な動機に基づく信頼の廃棄は、他者との間の「境界を侵犯する」ことである。夫は妻との間の境界を侵犯した。それによって夫婦の信頼関係に重大なひびが入った。彼らに起こったのは夫婦の信頼関係の破壊である。

妻は神に木の実を食べた責任を問われたとき、それを蛇のせいにした。蛇を造ったのは神であるから、その責任は結局、創造者である神にあるのだということになる。これは神に対する人間の口出しであり、神と人間との間の境界侵犯である。

創世記3章の夫婦の物語に類似するのが4章のカインの兄弟殺しの物語である。神はカインの捧げものを顧みないで、アベルの捧げものを顧みた。2章における戒めと同様、神のすることの理由が語られない。神は単にアベルを鼻屑しているように見える。実際、カインはそう感じて許し難い感情にとらわれた。その怒りは神に鼻屑されるアベルに向けられた。彼は率直に理由を神に問う姿勢を捨てた。神に直接顔を向けて問う人は、人間仲間である兄弟（アベルはその代表）に関わりつつも兄弟との間の一線を越えないように努力するであろう。しかしカインは神に対する信頼を捨てて、神に理由を問うことはなく、アベルを祝福して自分を見捨てる神の行為を不当であると断じた。カインはやり場のない怒りに満たされ、それゆえ神の前で顔を伏せた。カインは誘惑者に教えられることなく、神の行動を不条理であると自分の知力で解釈した。その結果、兄弟との境界を侵犯して、彼を殺した。これ以上はっきりした境界侵犯はないであろう。カイン物語が示唆する事柄は、兄弟との境界の侵犯は同時に人を生かす神の領域への侵犯であるということである。

人間の知力が神の知を排除する方向に向かう問題性を最も端的に語るのが、バベルの町と塔の建設物語（創11:1-9）である。町造りに参集した人々は長老層を形成する諸氏族の代表者たちであろうが、彼らは合議して建造物構築のために知力を動員する。技術革新によって煉瓦造りの町が建

てられ、天に迫る高い塔を建設しようと図る。人間が神にとって代わりた
いという衝動の具体化である。神は自己の領域に対する直接的な境界侵犯
の試みに直面して怒り、人々が合議できないように諸言語の相違を作り出
して、人々を全地に散らした。この神の処置は人々には非合理であったに
違いない。人類はこの非合理を背負ってそれぞれの地で生活を築き直すこ
とを強いられた。諸民族はそれぞれの生活圏を逸脱して他の生活圏を脅か
し、侵略してはならないという不文律が与えられたのだと、このエピソード
を読み解くことは可能であろう。

非合理は神の行動の「発端」ばかりではない。神の行動の「結末」もま
た同様である。神に反抗してエデンの園を追われる夫婦を神は見放さず、
あたかも愛する子供たちの門出を祝うかのように、立派な皮衣を自ら作成
してこれを彼らに着せるのである。果たして、禁止されていた木の実を食べ
るといふ、神の戒めに逆らったことに見合う処罰は下されたのであろう
か。ここで、エデンの園からの追放が彼らに対する「処罰」であったと考
えるのは早計である。彼らはエデンの園を出て、初めて人間らしい自律し
た生活を開始できたのであるから、生活の苦労はあっても、エデンの園を
出ることは恵みであった。その後の人間は裸ではなく、身を覆うものを
纏って生活した。男の労働も、女の出産も戒め破りの代償として3章の後
半で記されているが、しかしそれは「人間の条件」とでも言うべきもので
あり、神から受けた特別な呪いの成就であるとは理解しがたい。このよう
にヤハウィストが記す神への反抗者の生のあり方は、神への不服従の結果
として人が気の狂うような恐怖と不浄へと転落するという「呪い」を語る
申命記28章とはおよそかけ離れている。

カインがたどった運命はさらに不思議である。兄弟殺しの大罪を犯した
者には似つかわしくない結末が用意されているからである。彼は人を殺し
たのに、人によって殺されることのないようされる。神がカインにしるし
を付けて保護した。そのしるしは彼が神との特別な関係のあることを世間
に証するものである。木の実を食べた最初の夫婦が、「必ず死ぬ」との神

の言葉にもかかわらず命を保ったように、神の警告と結末が首尾一貫していないという印象を読者は懐くであろう。

ここでヨブ記の考察に移りたい。この書物もまた神の行動、人の行為とその結果の対応、要するに因果関係の非合理、それを強調して止まない。ヨブは苦難を理不尽と見なして神に抗議する。それに対して友人たちは、人間の行為と運命という因果関係の合理性を主張する。それが彼らのドグマ化した応報思想の擁護に外ならない。このドグマは神と人間における因果の合理性をア・プリオリに信じなければ成り立たない。ユダヤ教の正統主義はその合理性を護り抜こうとする。これを徹底的に批判するのがヨブの務めである。そのためにヨブは神の行動の非合理を徹底的に追及する。

人類最初の女がエデンの園にいたある日、突然に誘惑者が出現し、彼女に語りかけたことはすでに取り上げたが、なぜ誘惑者がエデンに出現したのか、考えてみれば不思議である。蛇が賢かったから誘惑できたのだという説明は、知的な読者を満足させないであろう。エデンにおける誘惑者の存在とその出現、人と誘惑者との出会いの理由は説明がつかないのである。実は、この事情はヨブ記でも同じである。天上世界でヤハウエが主宰する集會にサタンが出席する。なぜ彼がその席にいないか。確かにオリент世界ではその理由は明らかである。人の運命は天上の會議で決定されると考えられていたので、人間の品行の調査官的な役割を果たすサタンの存在は必然性を持つ。しかしヨブ記では人の運命が天上で決定されたと信じられてはいない。とすれば、サタンの存在は不思議である。そればかりでなく、サタンにも主体的な判断の自由が与えられている。サタンは天上の世界でその自由を行使して神に、人間に対する疑いを投げかけた。ヨブも例外視されない。

ヤハウエはヨブの神への信頼の完全さを疑うサタンをやりこめるために、彼をとてつもない苦しみに陥れることになった。そのことはさらに説明できない。サタンをやり込めるだけの理由で神がそこまでヨブを苦しめ

てよいのか。ヨブ記はそのことを弁明しない。神がそれを不当な扱いであると認めていたことは、最後にヨブが旧に倍する祝福を送ったことで間接的に示唆されており、読者はそれを読み取ることができるが、ヨブはその後不条理な苦難から回復させられたが、その理由を知らされていない。驚くことに彼は最期まで天上で何が起こったかを神から説明されることはなかったのである。

事情を知らないヨブに対する二度に亙るサタンの打撃は理不尽な災難そのものであった。もし、この災難から理由を見つける者があるとすれば、それはサタンである。彼は人が「理由なしに神を畏れる」(1:9) ことなどあり得ないと考えるからである。確かにサタンの言う通り、「理由なしに」(hinnām) がヨブ記を読み解く鍵である。

ヨブは第一回の苦難が降り息子娘たちと下僕たち、家畜財産の一切を奪われた時、神を拜して言った。「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」(1:21)。第二回目の直接ヨブの肉体が崩されるような酷い打撃を受けた後でも、ヨブは妻に語った。「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のか」(2:10)。この立派な言葉は理由を述べているように見えるが、実は理由の探索を放棄する意志の表明である。なぜ神は与えたものを勝手に取り去ってよいのか、なぜ故なき災禍を黙って忍ばなければならないのか、それは不問にされる。その意味で、ヨブはまさに「理由なしに」神に服従する。

ところが、3章に入ると様子が一変する。ヨブは生まれた日を呪う。「私が恐れていた恐れが私に臨み、私が怖じていたものが私を襲った。私は憩うことなく、安らかでなく、鎮まらず、騒乱に襲われる」(3:25-26)。彼の「恐れ」、「怖じていたもの」、「騒乱」は理由なき苦難が彼の心中に巻き起こした神認識の混乱であろう。3章を締めくくるこの言葉を発してからこのヨブは、「苦難の理由を神に徹底的に問いたです人」に変貌する。しかし他方、友人たちに対して、ヨブは現実には正しい人々が被っている苦難に

理由のないことを主張して、人の行動と運命との因果関係が合理性を持つと見なす彼らの信念を破砕する。

神はヨブの意表を突いて砂嵐の中から彼に応答し、長い弁論を展開したが、それはヨブの苦難の理由をただす問いに答えるものではなかった。しかしヨブは神の弁論から彼の疑いに対する解決を読み取り、満足した。神に対するヨブの信頼は回復した。ヨブは被造世界を統治する知が創造者にしかないことを改めて納得し、そのことを最後に告白した。「あなたはご存じです、あなたはなにごともでき、あなたにはどんな企ても実行不可能ではないことを」(42:2)と。このヨブの告白はヨブがかつて神のあるべき行動について宣言する際の導入句であった「わたしは知っている」(19:25)という言葉の取り消しを意図したものであった。

ヤハウイストにおいて人類最初の夫婦は神の行動についての自律的な判断を働かせて戒めを破り、神に対する人間の信頼にひびを入らせたように、ヨブもまた最後には神に対する自分の知を主張して、神との対決を試みた。「私に聞いてくれる者があれば良いのだが、ここに私の署名がある、全能者は私に答えよ。わが論敵の書いた訴状があれば、私は必ずこれをわが肩にかけ、わが頭に冠としてこれを被り、わが歩みの数を、彼に告げ、君たる者のように、彼に近づくであろう」(31:35-37)。これはヨブが神との間の境界侵犯を覚悟した宣戦の布告であった。神は第二回目の弁論を始めるに当たり、まずヨブの挑戦を退けた。「あなたはわたしの統治権を粉砕して、わたしを非とし、自分は正しいと主張するのか」(40:8)。注意したいのは、この神の叱責は被造者が神に抗議する不可能性を熟知していたヨブには当然の神の対応であり、神がヨブの英雄的な思い上がりを砕くために振り下ろした神の鉄槌ではなかったことである。神はご自身を非とするヨブの知の限界の認識を求めている。人間の自律的な知は神認識を誤らせる。そもそも人が如何に知識を動員しても神の自由を押し量ることはできないし、押し量るべきではない。ヨブ記作者はそのことを深く確信しており、この点においてもヨブ記はヤハウイストの継承者であった。ヤ

ハウィストにおけるアブラハムは、何人の義人がいれば神がソドムを滅ぼさないかを問い詰めることをしなかった。それは人が立ち入ることができない神の自由に属している。彼はそれゆえに問いを停止した。

不思議なことがヨブ記の結末部分に記されている。神はヨブの挑戦を退けたものの、決してヨブを断罪せず、神はむしろ彼が「わたしに対して」「たしかなこと」[ネコーナー] (42:7) を語ったことを、友人たちに対する神の怒りの吐露という間接的な仕方でも認めた²⁷⁾。ヨブの正しさは、彼が何を問題にしたかで判断されている。それは神の正義である。友人たちは人の行為と運命との因果関係の合理性を弁護しようとした。そのためにエリファズはヨブがたとえ正しいとしても、それは神の関心事ではないのだとさえ語った (22:3-4)。しかしエリファズの言葉に反して、神はヨブの正しさを評価する者であり、被造世界の統治における正しさに誇りを懐く者であることをその弁論において示した。神はヨブの理由なき苦難を最もよく知っていたのであり、彼の受苦を放置しなかった。この経緯はヨブが神の正義を追求したこと自体の正しさを示唆する。神の正義こそ、被造世界において最も確かなことでなければならぬ。その事柄にヨブがこだわったことを神は賞賛した。ヤハウィストにおける神もまた、「全地を裁く者は公義を行うべきではありませんか」(創18:25)と詰め寄ったアブラハムに真剣に耳を傾けたのであった。この「公義」も、神がヨブに「わが統治権を粉碎するつもりか」(40:8)と叱責したときの「統治権」も、裁判における「公正」(ミシュパート)を指す語であり、ヤハウィストもヨブ記も都市における法共同体を基盤にして神の本質を理解していることが分かる。

このことはヨブ記の神がヨブを「完全である」(ターム)と評価する基

27) 「ネコーナー」の理解については、拙稿「神から叱責されて賞賛されたヨブの正しさについて」の第2節「ヨブのネコーナーについて」『ヨブ記論集成』224-228頁参照。この語を新共同訳のように「正しく」と副詞に訳すのは不可能ではないが、神に挑戦するヨブの認識と姿勢とを神が全面肯定したという意味を発生させるので、作者の意図にそぐわないであろう。

準が法共同体における社会的な関係における正しさであることを示唆する。したがってヨブは律法を遵守する意味での「義人」(ツァッディーク)を自称しない。「あの義人がね」(12:4)と嘲笑するのは、ユダヤ教正統主義を歩む友人たちである。アブラハムは神に対して「まことにあなたは正しい者を悪い者と一緒には滅ぼすのですか」(創18:23)と詰め寄った際、「正しい者」に「義人」というユダヤ教の術語を用いている。しかし19章でのソドムの人々の行状はこの町に一人の義人もいなかったことを示唆している。ソドムの男たちは市民権を持たない口が法共同体の一員であるかのような口を利くのが許せなかった(創19:9)。ヤハウイストの関心事の基本には都市の法秩序があると言うことができるだろう。

この点はヨブもまた然りである。それを最もよく示すのは、ヨブが過去の栄誉を回想する29章の独白である。「私が町の門に出て、広場に私の座を設ける時、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、君侯たちは語るのを止め、その掌で口を押さえた」(29:7-9)。ヨブは自分を君侯以上の存在に見立てており、極端に誇張された自己像を提示したが、それは共同体において彼がどれほど公正な振る舞いをしたかを彼に対する人々の尋常ならざる敬意によって示そうとしたからであろう。人々の敬意こそは彼の「完全である」ことの基盤であった。

このような完全で悪を遠ざけ、神を畏れるヨブに神が酷い苦難を下したのは、どう見ても神の公正に反しており、その意味で理由のない神の振る舞いであった。しかし神はヨブの受苦について、公正を欠いた扱いであったなどとは一言も弁解しないし、ヨブにいたわりの言葉もかけない。それゆえ、神がヨブの最後の応答の後、その財産を突然二倍にして返すことで彼をとてつもない富者とし、彼にイスラエルの族長を上回る長寿を与えたということは、説明されることのない神の恩恵であった。このことも、神に叱責された人類最初の人間たちが神によって保護されたことが説明されることのない神の恩恵であったのと同様である。ヨブ記はそれを極端な人たちで示したのである。

IV むすび

ヤハウィストは人類と諸個人を視野に置き、人類史からイスラエルの父祖たちの物語を経て誓約団体イスラエルの成立までを叙述した。それに対してヨブ記は一人の例外的に正しい人間に降る未曾有の苦難を取り上げた書物である。前者は人類全体を視野に入れて人々の行動と問題にもかかわらず人類と民族を導く神の恵みを叙述した。他方は例外者の苦難を取り上げ、神の正義と被造世界の統治の問題を論ずる。両者はその視角と内容においてまったく違う。それにも関わらず、上述の考察が的外れでないならば、両者における思考方法と人間らしい生の条件の設定には、著しい構造的な類似性が認められる。

この類似性の背景として浮かび上がるのは、都市における法的正義が危機に瀕している事態である。客人法は無視されている。有力者たちは自己の知力に頼み、支配者と結びつく現世的な権力に取り入り、いわば自分の「名を上げる」(創 11:4) ことに専念する。ヨブ記では「成り上がり」(30:12、推読)の横暴が告発されている。この事態への対処は共同体構成員の責任である。その責任を自覚する者たちは都市的な政治団体の再建をころごし、他民族との共存の根拠としてのヤハウエの法的正義の再確認を行うであろう。それはイスラエルを中心とする同心円的な構造を批判し、特殊な民族の宗教法としての律法と契約観念を相対化し、普遍的な法感覚を持つ都市団体の革新によって果たされるであろう。人間の自由と自律は普遍的な法感覚を活かすために神から与えられている。この人間のあり方は神が自由な方であることによって根拠づけられる。神を人間の行為と運命の因果関係の合理的な結合に閉じ込めてはならない。ヤハウィストとヨブ記は神の自由に基づく人間の主体性を擁護するための思想闘争を文書の作成において展開した。

ヤハウィストとヨブ記作者はこの課題において共通していた。それは彼

らが大きく見てほぼ同じ時代状況に生きていたからであろう。ヤハウイストもヨブ記作者も、おそらくは都市団体における批判的な政治的発言に責務を感じる知識人であった。彼らはその責務を独自の文書の制作によって果たそうとした。周辺世界に向けられた彼らの視野の広がりとは単なる個人的な関心事ではなかったと思われる。

(本稿は2006年2月25日に行われた「キリスト教と文化研究所」主催の講演に基づき、より詳しく書き直したものである。本稿の一応の原稿化は講演直後になされていたが、翌月の筆者の退職およびその後の多忙により寄稿の件は長く念頭から離れて四年を経過した。今回寄稿の許可を編集者からいただいたので、旧稿に手を入れ、論旨の一部を補強した。2010. 4. 28)

要旨

筆者はかつて、ヨブ記がヤハウィストを相互テキストとして用いていることを『「ヨブ記」論集成』に収録の論文「ヨブ記における相互テキスト性」において論じた。本論はヨブ記とヤハウィストが主題と関心を共有することを探求する。従来、ヨブ記とヤハウィストとは成立時代も関心も大きく違うとの先入観が働いて、両者が民族史的な課題を共有するとはまったく考えられていなかった。しかし私見によれば、両者はペルシア時代の成立であり、時代的な課題を共有する。そればかりでなく、両者はユダヤ教の基本である律法の整備とそれに伴うユダヤ民族中心主義への傾斜に抵抗するという共通の陣営に身を置いている。両者は人類とヤハウエとの関わりを重視する普遍主義を重んじて、申命記主義者が展開したヤハウエとイスラエル民族の特殊主義的な契約観、およびエルサレム中心の見方に対して批判的であり、ユダヤ教の外の世界に注目した。

ヤハウィストによれば、アブラハムは未知の世界に出て行った。そもそも人類の始祖は「エデンの東」に人間的な活動の場を見出した。人類にはその最初から境界侵犯を禁ずる「戒め」（園の中央の樹の実を取って食べることの禁止）が与えられていた。それはシナイもしくはホレブで与えられたというユダヤ教の律法とは関係がない。境界侵犯は人間が神の領域を侵すことの禁止ばかりでなく、人間の間にも適用される。弟を殺した兄は追放されなければならない。境界侵犯の禁止は客人法の遵守がヤハウエの基本的な関心事であることを認識させる。客人法を破った異教の人びとの町ソドムはヤハウエによって処罰される。

ヨブ記の主人公ヨブは「東の人」、すなわち律法が知られない異邦人であるが、ヤハウエの眼には比類のない義人である。ヨブの正しさは客人法の遵守、貧者の保護によって証しされる。ヨブが神との関わりで重視するのは、律法が規定の対象としない内心の世界である。「契約」（神とイスラエルとの特殊な結合）は個人的で私的な領域に移される。行動の基準は彼

の「良心」である。

ヨブ記とヤハウイストのこの姿勢を支えるのは、人間の自律性と自由の重視である。しかし人間の自由で知的な活動が神の意志を知ることにはならない。むしろ誤解を導く。ヤハウイストにおける人間は想像力を働かせて神に背き、神と人への応答を拒む。境界侵犯を禁ずる神の掟は無条件に課せられる。しかし神は人間の自発性を尊重し、掟への服従を強制しない。ヨブにおいても、苦難の原因は説明されない。ヨブが「理由なく」神に従うか否かについて神とサタンは対立する。ヨブは理由なく神に服従したが、その後、理由の開示を求めて神に猛烈に抗議した。神の弁論は神について思い巡らす彼の知の限界を示した。ヨブはそれを自発的に認めた。ヨブ記とヤハウイストは普遍主義を支える神と人間のあり方を提示した。