



Kobe Shoin Women's University Repository

KARASHI-DANE

ヨブ詩人は階級のない社会を希求するか? : 「奴隷」「僕」「自由」の用法を手がかりに考える

著者	勝村 弘也
著者別名	Katsumura Hiroya
雑誌名	キリスト教論藻
巻	41
ページ	1-27
発行年	2010-03-03
URL	http://doi.org/10.14946/00001619



ヨブ詩人は階級のない社会を希求するか？ ——「奴隷」「僕」「自由」の用法を手がかりに考える——

勝 村 弘 也

1. 予備的考察

1. 1. ヨブ記のテーマは一つではないし、論争の果てに結論が出るのでもない
いったいヨブ記の主要なテーマとは何なのか。「神義論」なのか、「応報思想への批判」なのか、あるいは「義人が受ける苦難の意味」が問題なのであろうか。神学的・哲学的に思考しようとする者は、このような問いの中からいずれか一つを選び出し、その問いにヨブ記がどのような解答を与えようとしているのかを問題にするであろう。しかしながら、われわれはこの類の議論には、十分に注意深くなければならない⁽¹⁾。なぜなら、ヨブ記では単一のテーマについて作中人物たちが議論しているようには見えないし、また彼らの論争の結果、何らかの論理的帰結がもたらされるのかどうか、きわめて疑わしいからである。しかし、だからと言ってこの文学作品が失敗作だということにはならない。

偉大な文学作品は、複数のテーマを持つものである。先の拙論「ヨブ記解釈の諸問題——文芸作品としてのヨブ記——」においては、ヨブと3人の友人たちが持ち出している論点を以下の4つに整理して論争の内容を考察した⁽²⁾。論点1：清浄と不浄。論点2：神の世界統治。論点3：苦難。論点4：応報。これらの論点は相互に関連しあいながら、各人の弁論が成立している。ヨブ記の前半部を構成するこのような論争を取り上げるにあたって、まず問題にしたのは、フォン・ラートが3人の友人たちには個性がないとか、議論は噛み合っていないばかりか進展が見られず、ただ「反復され」「円を描くようにしてある程度前進するに過ぎない」と評価している点に関してであった⁽³⁾。フォン・ラートのこのように表面的な観察は、ヨブ詩人の巧妙な文学的仕掛けに気づいてい

ないところから来る。

今、ここで仮にヨブ記が「政治的な問題」を含む文学であったと考えてみよう——実はこれは大いにありうることなのだが——。するとヨブと3人の友人たちの議論がかみ合っていないように見える理由が理解できるかも知れない。A党とB党とC党とD党の党首が論争したり、街頭で選挙演説するような場合を想定しよう。A党は不況対策などの経済問題が一番だと主張し、B党は安全保障の問題をどうするのが重要だと論じ、C党は社会的不平等・格差社会の解消を訴える。D党はと言うとそんなことより深刻なのは環境破壊であって、頻発する自然災害もこれと関係があると言う。このような場合に、4者が勝手に論じれば議論が噛み合うはずがない。目の前の政治的現実と同じであっても、それぞれ重要と思う課題は異なっているし、その課題の解決の筋道も異なっている。論争相手の議論にある程度は付き合っ、反論を試みたりはするものの、相手を強く意識すればするだけ、わざと論点を微妙にずらしたりするものである。テレビ討論のように司会者が議論を噛み合わせようとしても無駄な努力に終わることがよく起こる。ヨブ記の弁論は、予めテーマが決められていて、論者がそれぞれの結論を出すように仕向けられている学者たちの討論ではないのである。おまけにシンポジウムの場合のような司会者がいるわけではない。最初から議論が噛み合うはずがないのである。

次にヨブ詩人はこのような討論によって、一定の結論に到達することが出来るとは決して考えていない点が重要である。このことと関連するが、ヨブの語っていることが、全部正しいというような文学的仕掛けにもなっていない。ヨブと三人の友人たちとの論争では、ヨブの真の論争相手が、彼の目の前にいる友人たちではなくて、実は神であることがますます明白になってくるような仕方議論が進展する⁽⁴⁾。議論が進むにつれて友人たちの弁論が、ますます過激になってヨブに敵対的となり、ヨブの方は友人たちの議論とますます距離をとるようになり、神に向かって語ったり、独白の部分が長くなるのは、このことと関係がある⁽⁵⁾。私見によれば、この意味で27章までの論争は、29章以下の神とヨブとの対話の（それも著しく不釣合いな対話の）準備である。ここには大きな論理的飛躍があるから28章の知恵の探求をテーマとする省察的な詩が必要な

のである⁽⁶⁾。

38章以下の神の弁論にも、やはりわれわれが予想するような答えはない。あるのは疑問文の連続である。それでも作中人物のヨブが納得したように書いてあるから、われわれ読者は不満なのだ。しかし、これはヨブ詩人による巧妙な文学的仕掛けである。たいていの読者は、まずヨブと友人たちとの討論には一定の結論がなければならないと考える。ところがそうはならないので、議論は失敗に終わったのだと思う。次に人間同士の論争が失敗したところで、神が解答を与えてくれるはずだと思う。このように事態を捉えると、ヨブ記には答えがない、あるいは誤った答え方をしていると考えられることになる。これはある意味では正しい。なぜなら、ヨブ記にはもともと「論理的な意味」での答えはないからである。あるのは、どこまでも続く「問い」の連続である。これは典型的なユダヤ精神の表現であるとも言えよう。

1. 2. ヨブの弁論は構造化できない

ヨブ記の注解書を比較考察して気づくことに、3人の友人たちの弁論に関しては、段落構成に関して釈義家たちの意見に大きなばらつきがないのに対して、ヨブ弁論に関しては相当の意見の相違が見られる。これはどうしてなのであるだろうか。例えば20章のツォファル弁論に関して見ると、以下のように段落を区分することが出来る⁽⁷⁾。

2－3節：序文

4－11節：邪悪な者たちの末路

12－22節：悪人は悪をうまい食物のように食べるが、食べたものは毒に変化する。この毒物としての富は吐き出される。不正な富は没落を招く。

23－29節：悪人に下る神の怒り。この場面の悪人の没落の様は杵物語のヨブを襲った一連の不幸を思わせる。

このような段落区分に関して、釈義家の間で大きな見解の相違は見られない。ところが、これに先行する19章のヨブ弁論に関して手元の注解書を見ると、以下のようになっている⁽⁸⁾。

Habel は、2-5 節、6-12 節、13-20 節、21-29 節に区分する。Rowley は、2-6 節、7-12 節、13-22 節、23-29 節、Clines は、これと似ていて 2-6 節、7-12 節、13-20 節、21-22 節、23-27 節、28-29 節である。ジャンセンの場合も 22 節で切れると考える点では、Rowley と Clines に似ているが、最初の分け方が異なっていて、2-4 節、5-22 節、23-27 節、28-29 節に区分する。Strauss は、2-6 節、7-12 節、13-17 節、18-22 節までは Rowley と Clines に似ているが、以下を 23-27 節前半と 27 節後半-29 節に分割する。Fohrer の場合は、区分けが細かく、2-4 節、5-8 節、9-12 節、13-16 節、17-20 節、21-24 節、25-27 節、28-29 節となっている。以上を通覧すると、12 節に切れ目を認める意見が多く並木訳と関根正雄の注釈もそのようになっているが、ジャンセン、新共同訳、新改訳などは認めない。22 節にも切れ目を認める意見が多いが、Habel と Fohrer は違っていて、むしろ 20 節で区切る。新改訳もこのような見方である。興味深いのは、Martin Buber 訳で、2-19 節、20-27 節、28-29 節に 3 分するだけである⁽⁹⁾。19 節で切れるとする見解には、一定の根拠があり、並木と関根もここで切っている。このような比較をいくらやった所で、もっともらしい結論が出るわけではないだろう。なぜなら 19 章に限らず、ヨブ弁論の場合には必ずこのように釈義家の意見が分かれるからである。どうしてそうなるのかというと、もともとヨブの弁論の場合には、論争相手を論理的に説得するために構造化されてはいないからである。ヨブのことばは、抑圧され精神的に苦悩する人間のことばである。友人たちのことばは、これと対照的に論争相手を攻撃し論破するために巧みに構造化されているから、段落構成も明確である。各弁論で何が問題になっているのかも分かりやすい。ところがヨブの場合には、しばしば誰に向かって語っているのかさえもが曖昧であり、何が問題なのか自覚化されないことも起こる⁽¹⁰⁾。いったい何が自分にとって真の問題であるのか自覚化されていないから、ひとは苦闘するのである。ヨブの場合、複数の問題が友人との論争において俎上に載っていることは或る程度自覚化されている。この意味では彼は、単一のテーマで苦闘しているのではない。そうではなくて、この問題とあの問題の関連性が不明であるまま、複数の解決不可能な重い課題が一人の人間にのしかかって来て

いることが問題なのである。だからヨブの弁論は一見したところでは分裂しているのである。ヨブ詩人のこのような設定は、ヨブが苦悩する人間のことばを巧みに表現しているという点では、成功している。苦悩する人間は、周囲の者に——特に幸福に生活している者には——理解されないという現実が存在するからである。しかし、ヨブのことばには、ひとの心を打つ迫力がある。ヨブの弁論に特徴的なのは、論理的整合性などではなくて、鋭い現実感覚である。正義への渴望である。

1. 3. ヨブが正しく語ったと神に評価されるのはなぜか

ここでは、並木浩一の論文「神から叱責されて賞賛されたヨブの正しさについて」を参照しながら考えてみる⁽¹⁾。神は杵物語のエピローグにおいて、エリファズに対して次のように語っている。「わたしの怒りがあなたと、あなたの二人の友に向かって燃え上がる。なぜなら、あなたがたはわたしに対して、わが僕ヨブのようにたしかなことを語らなかつたからである」(42・7：並木訳による)。「たしかなこと」と訳されているヘブライ語のネコーナーを含む表現は、8節でも「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」と反復され強調されている。ここで「たしかなこと」と訳されたネコーナーについて、並木訳の注は、以下のように説明している。この語は、ヨブが結果的に正しく、真実であったことを示すのだが、「但し、彼の発言そのものが正しく、真実であるというのではない」。彼が友人たちの語った「応報思想を批判して問題にした神の正義に関わる<事柄>が確かなのである。神は正義を根本的な関心事とする。それゆえの<たしかさ>である」。ネコーナーは、文法的には動詞クーン(√kwn)のニファル形分詞である。語根クーンは、「存立すること」「堅固不動である」ことの表現に用いられるが、旧約でのニファル形の用例を見ると、王座が「堅く立てられる」(列王記上2・12、46ではソロモンの王位、サムエル記下7・16ではダビデの王座に関して)や大地が「堅く据えられて不動である」(詩篇93・1以下、96・10。イザヤ2・2「主の神殿の山」も参照)、神の約束する日のために「整えて準備しておくこと」(出エジプト記34・2、19・11、15)などのような場合に用いられる。並木は上掲の論文

で、この「ヨブのネコーナー」について詳細に論じており、そこではヨブ詩でのこの語の用例を検討した後、「この動詞の使用に当たってヨブ詩人が〈永続的〉で〈確実な〉事態を根底に見据えていることが分かる」とする⁽¹²⁾。ヨブのネコーナーは、「命題の真偽」に係わるのでも倫理的な「正当・不当」に係わるのでもない。ヨブは「確実なことを言った」のであり、このことを神が評価したのである。並木は、ヨブが「ネコーナーを語った」とは、「神の正義への問いを問い続けたということにほかならない」という⁽¹³⁾。並木のこのような解釈は、正しいと思われる。

友人たちが神によって断罪されるのは、ドグマティックな語りを執拗に繰り返したからであり、このことによって虚構の「宗教思想」をでっちあげたからである。ヨブ詩人が目指しているのは、おそらくテキスト内部での問題解決ではない。ヨブ記は読者にあらゆる問いを投げかけたまま、読者を現実世界に無理やり連れ戻そうとする⁽¹⁴⁾。もしもテキストの内部で問題がすべて解決されてしまうのなら、読者は自己満足的な仕方ですべて「宗教思想」に、自らの置かれている現実を絡めとられてしまうであろう。あのマルコによる福音書の終結部のように、ヨブ記の読者は作中人物ヨブとともに神から突きつけられた問いを抱えたまま現実世界へと投げ出されるのである。

それでもなお、読者がこの作品から何がしかの勇気を与えられとしたり、それは読者がよくは理由が飲み込めなくても、一定の整合性をもつ理論を展開した友人たちではなくて、孤独の中で闘うヨブの方を神が評価としたという物語の帰結であろう。しかし、それは読者の彼ないし彼女が、正義を渴望する闘う人物であればの話である。現実肯定派の読者や、宗教が「それ自身において」世界のすべてのなぞを解明してくれるはずだと期待したり、自分の信奉する宗教がすでに真理を手中にしていると主張する読者には、ヨブ記は最初から出口のない出来の悪い文学であるに留まる。この世界の中には、人間がまさに自分の手で解決しなければならない多くの課題があることを知っている者にとっては、ヨブ記はもっと別のものであるだろう。神さまに苦情を言っている場合ではないからだ。この意味では、ヨブ記はきわめてユダヤ的な文学である。

1. 4. 問題設定

本論考においては、ヨブ詩人の思想を正義論の観点から解明しようとする。まず24章におけるヨブの社会批判についてみた後、こことは一見直接的関係がないように思われる39章5－8節の野ろばの生態に関する段落と比較する。その後でエピローグ（42・7以下）をプロローグと比較しながら読み解いてゆく。このことを通してヨブ詩人が抱いていた〈理想社会〉について考えてみたい。

2. ヨブ記24章に描き出された悲惨な現実

2. 1. ヨブ記24章5－12節の本文の特質と私訳

ヨブ弁論の中で、著者の正義観をもっともよく示しているのが、24章と31章である。ここでは24章5節以下について考察する。並木は論文「ヨブの病気はどのように言い表されているか——勝村論文の指摘への応答——」の末尾において、特に24章5－11節をシュールレアルな特質をもつテキストの例として挙げている。ここでシュールレアルというのは、「詩行の言葉がシニフィエ（レファレント）の独立を許さず、読者が安定した映像を結ぶことを指示作用の強力な介入によって妨げる」ような場合である¹⁵⁾。主人公ヨブは、「神の否定的な介入」を強く意識するので、彼の発言においては「シニフィアンとシニフィエの間を引き裂くようにして、指示作用が強力に浸透する」。少し長くなるが、並木の文章をさらに引用する。「指示作用がリアリティーを創出する。そのような言語表現はメタファー優位である。この指示作用は神の否定的な介入の力に刺激されるばかりではない。邪悪な人間が繁栄し、正しい人間が土地を失い、富者の畑で飢えと渇きの中で、着るものもなく裸で働いているという、〈現実の悲惨〉も指示対象に浸透する作用力を持つ。24：5－11の迫力のある情景を正確に映像化するのは難しい。裸の男が雨をしのぐためにどのように岩にしがみつくだらうか。しかし、貧しい人々の悲惨というリアリティーは確実に伝達される」¹⁶⁾。

このようなメタファー優位のシュールレアルな特質をもつテキストを訳すことは、ほとんど不可能であるが、原文の雰囲気なるべく損なわないように12

節までを以下に訳してみる。9節は、多数意見に従って場所を3節と4節の間
に移動するのでここでは訳さなかった¹⁷⁾。多くの釈義家は、5節以下のテクス
トは毀損していると判断している。おそらく、原文があまりにもシュールレアル
なものであったために、本文伝達の過程で何らかの誤記が避けられなかった
のであろう。しかし、私訳においては、なるべく読み替えを行わず、出来る
だけマソラ本文を尊重した。なお、正文であるか否かが疑われている箇所は
<・・・>で、翻訳の都合で補った語は（・・・）で、読み替えを行なった箇
所は〔・・・〕で示す。

- 5 見よ、荒野の野ろばたちを！ 彼らは自分の仕事<に出る行く>。
餌を探し求める者たち（は）、荒地へと、子供たちへのパン [を]（求めて）。
- 6 野良で<飼い葉を>〔彼らは収穫し〕、<邪悪の>葡萄園で、彼らは急ぎ
もぎ採る。
- 7 彼らは着物が無いので、裸で夜を過ごす。寒さの中で（身を）覆うもの
がない。
- 8 山地の雷雨で彼らはずぶ濡れになり、避難所が無いので、岩に抱きつく。
- 10 彼らは着物なしで、裸で歩き、飢えながら麦束を担ぐ。
- 11 <彼らの壁の間で>油を搾り、酒ぶねを踏んでも渴いている。
- 12 町からは男たちが呻き、刺し貫かれた者たちの喉が叫ぶ。
しかし、神は変なことだとは思わない。

2. 2. 私訳への注解

議論の余地があるすべての箇所について論じるとなると、非常に煩雑になる
ので主な箇所だけについて簡潔に注釈を加えておきたい。まず、5節前半の
「野ろば」は、仕事の場所を転々と移動する日雇い労働者を比喩的に表現した
ものである。この語は、後に取り上げる39章5－8節との関係できわめて重要
な意味を担っている。<に出る行く>と訳した箇所は、前置詞のbの用法と、
動詞に付けられた母音記号に関して疑義が存在するが説明は省略する。5節後
半は、まず文の構造がよく分からない。特にマソラでは「パン」の前に「彼に」

を意味するロー (lw) があって、これが誤記であると判断される。ローを「ない」を意味する l' に読み替えると「こどもたちには、パンがない」と読める⁽¹⁸⁾。私訳では、ここを「ラレヘム」と読み替えたが、この場合、前置詞の l を目的格にとることになる⁽¹⁹⁾。5 節後半で注目すべき語は「荒地」(アラバー) である。39 章 6 節でも野ろばの住みかとしてこの語が用いられるからである。つぎに「餌」(テレフ) の語も注意を要する。文字通りにはこの語は、人間の食料ではなくて、猛獣などの餌食を意味するからである。日雇い労働者の食物は、それを獲得したところで「餌」なのである。

6 節の「飼い葉」(ベリロー) に関しては、これを「夜間に」(バッライル) などに読み替える提案があるが、おそらく正文である。面白いのは、ここを 2 語に分割して「彼のものではない」(ベリー・ロー) と解釈する可能性が存在することである。このように読むと「彼らは自分のものではない(他人の)畑で、収穫する」の意味になる⁽²⁰⁾。ここは、掛詞、つまり二重の意味になっているのかも知れない⁽²¹⁾。日雇い労働者は、他人の畑で炎天下の収穫作業に従事するのであるが、それは自分の食料を得るためではなく、雇い主である他人の家畜の餌のためなのだ。ここの動詞「収穫する」の綴り字には疑義があり、ケレーに従って読んだ。「邪悪の」に関しても疑義があって、「富者の」に読み替えるべしとの意見がある⁽²²⁾。しかし、ここは「邪悪の葡萄園」で意味が通るであろう。もちろんその意味するところは葡萄園自体が「悪い」のではなくて、所有者が邪悪なのである。われわれが、ひどく労働者を搾取している会社や不当な利益をあげている会社を「悪い会社」などと言うのと同じ理屈である。このような「悪い葡萄園」では、労働者にはきついノルマが科されているから葡萄を「急いでもぎ採る」ことになる。

7 節では「なしで・・・ない」と否定表現が繰り返される。「覆うもの」(ケースト) は上着のことであって、出エジプト記 22 章 26 節では、だれかがそれを担保にとって金を貸した場合でも、日没までには持ち主に返却しなければならないように規定されている。夜の寒さの中で貧しい者に肌を覆う衣服がないというのは、法が踏みじられていからである。なお「裸」(アーローム) は、10 節にも出てくる。ヨブ記では 1 章 21 節の印象的なヨブのことばに「裸」が出

てくるから、読者はそれを思い出す。そこでは「死」が語られていたのだ。8節の「ずぶ濡れになり」と訳した動詞 (\sqrt{rtb}) は、ハバクスレゴメノンであって語義の確定が困難だが、アラビア語 *ratiba* から推定されている。8節後半の「避難所」(マハセ)と「岩」(ツール)の語の組み合わせは、「神」を連想させる。旧約では「岩」はしばしば庇護者としての「神」の比喩的表現であるからだ²³⁾。詩篇18篇3節の「わが神、わが岩、そこに私は避難しよう」では、ツールと動詞「避難する」(\sqrt{hsh})が同時に用いられている。詩篇62篇8節でもツールとマハセの組み合わせがあって、神が救済者であり、信頼することの出来る「避難所」「避けどころ」であることが語られる。このような相互テキスト性を考慮するならば、ヨブのことばが暗示するのは、社会的弱者の保護者であるべき神が現実には神として機能していないということなのだ。この節の動詞「抱きつく」の用法も変わっている。なぜならこの動詞のピエル形は、雅歌では男が恋人である女性を「抱く」ときに用いられているからだ(雅歌2・6、8・3。他には創世記33・4など)。並木が言うように、雷雨に打たれた裸の男たちが岩に抱きつくというような情景を思い浮かべることは出来ない。重要なのはこのようなシュールリアルな言語表現のもつ connotation である。

10節には難解な箇所はない。ここではマルクス流に言えば、労働者が自己の生産物から疎外されている現実が描かれる。ちょうどアメリカ資本のバナナ農園で働く労働者が、バナナを口にすることが出来ないで飢えているように。11節の「彼らの壁の間で」の表現に関しては、ヘブライ語のシュールが「壁」であるとしても人称接尾辞「彼らの」が、何を受けるのかが不明なために解釈困難となっている。普通に考えると「彼ら」は、日雇い労働者たちのことだと読めるが、そうすると「壁」の意味があやしくなる。タルグムは「彼らの列の間で」と訳しており、RSVなどがこれに従っている²⁴⁾。狭いところで大勢の労働者が働いている様子を表現しているのだろうか、70人訳は「狭いところで」と訳している。気の利いた読み替えの提案としては、シュールをシール「歌」に、「間」(ベーン)を「なしに」(ベエーン)に変更して、「彼らの歌なしに」とする解釈である。このような作業には、労働の歌が伴ってもおかしくはないからである²⁵⁾。11節後半も労働者が生産物であるワインから疎外されているこ

とを描く。実際にワインは、当時も重要な商品であったから葡萄園で働く労働者が飲めなかった可能性は高い。

12節の「刺し貫かれた者たちの喉」は、このような労働者の渴いた喉をシュールレアルに表現したものであろう。並木訳の注が示しているように、この節の「男たち」(メティーム)は、メーティームと読めば「死にゆく者たち」であって、掛詞になっているのであろう。「喉」(ネフェシュ)は「魂」でもある。「変なこと」(ティフラー)は、並木訳では「おかしなこと」となっており、ヨブ記1章22節で並木訳が「謗言」訳している語と同じである。旧約での他の用例は、エレミヤ書23章13節だけであるが、6章6節で「味の抜けたもの」(ターフェル)と訳される語は同一語根からの派生語である。この語も並木訳の注が示す通り、「祈り」(テフィッラー)との掛詞になっていて、神が弱者の懇願に耳を貸さないの意味にもとれる²⁰⁾。

このようにヨブ詩人は、ヨブの口を借りて露骨なく搾取－被搾取>の関係だけが支配している社会の現実を描き出そうとするのであるが、それでは彼が今や崩壊してしまったと感じている<古きよき時代のイスラエル社会>とは、どのようなものだったのであろうか。ヨブ詩人にも、何らかの意味で理想と考えていたような正義が実現している社会のモデルがあったに違いないと考えることはできる(これはエピローグの部分に少しは描かれているようでもあるが、このことは後で考察する)。これを別の側面から考えるならば、おかしな具合になってしまう以前のイスラエル社会ではどのような形で正義が実現していたのか、少なくともどのような形で実現することが望ましいと考えられていたのかを問うことになる。このような問題に立ち入る前に、このこととは何の関係もなさそうに見える<野ろばの生態>を描いているテキストに向かう。

3. 39章5－8節の野ろばの生態に込められたもう一つの意味

3.1. 38章以下の神の弁論をどのように解釈するか

神の弁論が、先行するヨブと3人の友人たちとの弁論とはほとんど関係がないとしたり、後代の付加であるとするような意見が後を絶たない。これは38章

1節で顕現した神がヨブに語りかける弁論が、応報をめぐる問題を直接的に扱っておらず、専ら「神の自然支配」のような事柄だけを扱っているように見えることから来ている。しかし、古代の思想家は現代人のように自然現象と社会現象をはじめから区別して考えていたわけではないのだから、このような見かけの矛盾を手がかりにテキストを解釈するのは見当違いである。もしもわれわれがヨブ記に神学的な意味での応報思想への批判、それもプロテスタント神学が考えているようなものだけを、読み取ろうとすれば、神の弁論はその全体が理解不可能となってしまう。Norman C. Habelの注解は、38章の宇宙や気象に関する弁論において鍵となる用語や概念が、いかに先行するヨブ弁論と関連するかを表の形で提示し、両者の密接な関連性を明らかにしようとした²⁷⁾。しかし、Habelの作成した表を詳細に検討すると、十分な説得力を欠いている箇所もある。この表は再検討する必要があるし、神の弁論とヨブ弁論の関係を示すだけではなく、28章の教訓詩との対応関係も同時に考える必要がある。この点については将来の課題としたい。なお、38章の弁論においては、3章のヨブの独白との用語上の対応が著しい。これは翻訳で見てもよく分からない。この点に関しては、別の機会に論じることとする。

38章39節以下の動物界を扱った部分に関して、Habelは同じような表を作成しているが²⁸⁾、これもまた考察が不十分であって再考の余地がある。以下に、野ろばを扱っている段落だけについて詳細に考察するが、ここはHabelの注解から多くを学んだことをことわっておきたい。

3. 2. 39章5－8節の私訳と注解

- 5 だれが、野ろばを自由（ホフシー）で去らせたのか、
野生のろばの縛りをだれが解いたのか。
- 6 私は、彼の家を荒地（アラバー）に、
彼の生息地を塩地に定めた。
- 7 彼は都の騒がしさ（ハモーン）を嘲笑い、
駆り立てる者（ノーゲーシュ）の叫び声（テシュオート）を聴かない。

- 8 彼は自分の牧場の山々を調べて回り、
すべての青草を探し求める。

この箇所では、最初に注目すべきなのは、5節で「自由」と訳したホフシーである。聖書ではこの語は、奴隷の解放に関する術語である。上の訳文は、以下に示す法文テキストとの並行関係を意識した訳になっているが、普通に訳せば「だれが、野ろばに自由をおくったのか」となるところである。5節に関する議論をより精密なものにするために、旧約におけるホフシーの用法について詳細に検討しておく。ヨブ記のように旧約の中で遅い時代に成立した文書では、同じ語や同義語・類義語が先行諸文書でどのように用いられていたかが、解釈の鍵となることがある。ホフシーの用例は旧約全体で17例あるが、この語は元来、奴隷の解放に関連する特殊な用語であったことが、以下の表から読み取れる。

- | | |
|--------------------------------------|--|
| 出エ21・2 | もし、あなたがヘブライの奴隷を買ったならば、彼は6年間働く。しかし7年目にはホフシーとして (lhpsý) 無償で出てゆくことができる。 |
| 出エ21・5 | もし、その奴隷が「・・・私はホフシーで出てゆかない」と、はっきり言うなら |
| 出エ21・26 | ホフシーとして (lhpsý) 彼を、彼の目の代わりに去らせるべし。 |
| 出エ21・27 | ホフシーとして (lhpsý) 彼を、彼の歯の代わりに去らせるべし。 |
| 申命15・12 | しかし、7年目にはホフシーでああなたの下から彼を去らせるべし。 |
| 申命15・13 | ホフシーでああなたの下から彼を去らせる場合には、・・・ |
| * ここでは、出エ21・2の「無償で」をより人道的立場から修正している。 | |
| 申命15・18 | あなたが彼をホフシーでああなたの下から去らせるときには、 |
| サ上17・25 | 彼の父の家をイスラエルにおいてホフシーとするであろう |
| イザ58・6 | 虐げられた者たちをホフシーで去らせる |
| エレ34・9 | 各人がヘブライ人の男の自分の奴隷とヘブライ人の女の自分の
仕え女を、ホフシーで去らせること |

- エレ34・10 各人が自分の奴隷と自分の仕え女を、ホフシーで去らせること
 エレ34・11 彼らがホフシーで去らせた奴隷たちや仕え女たちを
 エレ34・14 あなたは彼をホフシーであなたの下から去らせなければならない
 とい
 エレ34・16 あなたがたがホフシーで去らせた自分の奴隷や自分の仕え女
 を・・・
 詩篇88・6 死者たちの中で、ホフシー（とされ）・・・
 ヨブ3・19 奴隷もその主人から自由だ（ホフシー）
 ヨブ39・5 だれが、野ろばをホフシーで去らせたか

上記の一覧表から明らかなようにホフシーは、出エジプト記の「契約の書」と申命記法で規定されているように6年間の奉公の後で解放される奴隷の身分を規定する法的用語である。一連のエレミヤ書34章の物語における用例は、ユダ王国末期にゼデキヤ王の時代に起こった事件に関係している。「ホフシーで」「あなたの下から」「去らせる」という表現は、この物語が申命記法の強い影響下にあったことを暗示している。ヨブ39章5節の場合も、用語法から見ると契約の書よりも申命記の文体に似ている。いずれにしてもこの箇所は、単に野ろばの生態を描写しているのではないのだ。

5節の「縛りを解く」は、捕虜の解放などに用いられる表現である（イザヤ書14・17、詩篇102・21）。動詞「解く」（√pṯhのピエル形）の用法については、さらにエレミヤ書40章4節の「あなたの手鎖を解く」が注目される。考えて見れば野ろばは、もともと奴隷状態にあったのでも、捕虜であったのでもないから、このようなものの言い方は、ここに別の意味があることを暗示しているのである。興味深いのは、ヨブ記12章18節の並木訳が「王たちへの懲らしめを解き」と訳している箇所である。ここは「王たちの縛りを解き」とも解釈できる箇所であり²⁹⁾、マソラの綴りを見ると39章5節とよく似ている。もしかするとヨブ詩人は、一種の冗談をやっているのかも知れない。6節の「荒地」は、すでに指摘したように24章5節で「野ろば」である労働者の出かけた場所でもあった。

7節はイザヤ書22章2節と比較される。ここでは都エルサレムが「叫び声(テシュオート)に満ちた、騒々しい(ホーミヤ)町、歓楽の都」であるとして断罪されている⁶⁰⁾。野ろばはこのような、都の喧騒を嘲笑い、そこから遠く離れた荒地で暮らしているのだ。そこには大きな利点がある。「駆り立てる者」(動詞√ngsの分詞)がないからである。この「駆り立てる者」は、出エジプト記ではヘブライ人を抑圧する監督を意味する術語である(出エジプト記3・7、5・6、10、13以下)。7節全体はさらに冥府のありさまを描き出しているヨブ記3章17-19節とも類似している。「駆り立てる者」「聴く」の語が共通している。さらに「騒動」は「騒がしき」、「声」は「叫び声」と類似する。39章5節の「自由」(ホフシー)の語も出てくるし、「捕らわれ人」と訳した語と「縛り」の語根(√'sr)は共通する。

かしこでは、邪悪な者たちも騒動を止め、

かしこでは、力の衰えた者たちも憩いを得る。

捕らわれ人たちもみな、ともに安らかで、

駆り立てる者の声を聞かない。

小も大もかしこでは同じ、

そして奴隷は、その主人から自由だ(3・17-19)。

ヨブはまったく抑圧のない静かな場所として、死後の世界を考えたのだが、神は地上にもそのような場所があるという。それは人間の住む場所から離れた野ろばの生息地であり、そこでは野ろばが自由に自分の場所で餌を探している。ヨブが24章5節以下で描き出された「野ろば」と神の創造した本来の「野ろば」を比較すると、そこにもう一つの意味が読み取れる。自由を失ったホームレスの日雇い労働者を造ったのは、神ではないのだと。それは神の定めた創造の秩序に背く人間が作り出した現実であると⁶¹⁾。

4. ヨブ記における「僕」「奴隷」

4.1. ヨブ記における名詞エベドと動詞アーバド(√'bd)の用法

名詞エベドの用例は、聖書全体で800回が数えられている⁶²⁾。ヨブ記におい

て名詞エバドは、12箇所 で用いられている。並木訳を参照しながら、以下のよう に私訳による表を作成した。

- 1・8 君はわが僕ヨブに気づいたろうか
2・3 君はわが僕ヨブに気づいたろうか
3・19 奴隷もその主人から自由だ
4・18 彼（＝神）がその僕たちをも信頼しないし、
御使いにも愚行（？）を認めるのであるならば
7・2 奴隷のように日暮れをあえぎ求め、
傭兵のように自分の賃金を待ち望む
19・16 私の奴隷に呼びかけても、彼は返事をせず、
31・13 もしも、私が私の奴隷と私の女奴隷（アーマー）の言い分（ミシュ
パート）を、彼らが私と争ったときに退けたことがあるなら
40・28 彼（＝レヴィアタン）はあなたと契約を結び、
あなたが彼を終身奴隷とできるだろうか
42・7 わが僕ヨブのようにたしかなことを
42・8 わが僕ヨブのもとに行き
42・8 わが僕ヨブは
42・8 わが僕ヨブのようにたしかなことを

ヨブ記における動詞アーバド「仕える」「服従する」の用例はきわめて少なく、以下の3例が出るだけである。もっとも注意する必要があるのは、最後の用例である。なお、36章11節はエリフ弁論に含まれるので考察から除外してよい。

- 21・15 全能者が何者だというので、われわれが彼に仕えねばならないの
か
36・11 もし、彼らが聞いて服従するなら
39・9 野牛が喜んであなたに仕えようとするか

全体として、名詞エバドも動詞アーバドも用例がかなり少ないことが目立つが、粹物語ではエバドの用例が多い。しかし、その用法は特殊である。以下にこのことについて考察する。

4. 2. 粹物語におけるエバド

ヘブライ語のエバドは、「奴隷」「家来」「僕」など様々に訳される語であるから、この語について考察するに当たっては、問題の箇所ではそれがどのような意味で用いられているのかに注意する必要がある。粹物語においては、エバドはすべて「わが僕ヨブ」と神が語る場面で用いられている。プロローグでは神がサタンに対して語り、エピローグでは神がヨブの友人を代表するエリファズに対して語る場面に出てくるのである。ここで神の僕やヤーウェの僕（「わが僕」「彼の僕」を含む）が聖書中でだれに対して用いられているかを KBL の第 3 版で調べてみると、アブラハム、イサク、ヤコブ（父祖）、モーセ、ダビデなどが目立っている³³⁾。ヨブは、このような人物と同列に扱われていることになる。

きわめて特徴的なのは、ヨブの財産について語っている部分に「奴隷」も「女奴隷」も登場しないことである³⁴⁾。問題となるプロローグの部分は、並木訳では以下のようになっている。

「彼には七人の息子と三人の娘が生まれた。彼の家畜保有は羊が七千頭、らくだが三千頭、牛が五百対、雌ろばが五百頭で、下僕は非常に多く、この人は東の子らの内で最も大物であった」。並木は、この箇所の注で申命記 28 章との対応関係に注目している。ここで問題になるのは「下僕」と訳されている表現である。このヘブライ語 *abduddar* は、エバドと同じ語根からの派生語であるが、聖書中では他に創世記 26 章 14 節にしか用例がない（イサクの「雇い人」）。ヨブ詩人は注意深くここで「奴隷」を意味するエバドの表現を避けて、家畜飼育者であった父祖をモデルとしながらヨブの財産について語ったのであろう。ヨブが莫大な財産を所有していたのなら、相当数の奴隷がいてもよさそうであるが、このことに関しては、1 章 3 節の一箇所では「非常に多くの *abduddar*」と語るだけなのである。

1章4節と5節から内容的には使者を派遣したことが分かるが、原典には動詞の「遣わす」があるだけで、目的語がない。「だれを」には関心がないのである。14節には「使者」が登場するが、原語はマルアクであって、まるで天使みたいな表現になっている。これに続く16節17節18節の別の使者は「これ」(ゼ)としか語られない。つまり、文脈から判断するとヨブの使用人が登場するのに違いないのに、ここでは社会的な身分や隷属関係を表示するような語が一貫して回避されていると解釈される。

ヨブ物語の終結部では、周知のように財産は二倍になる(42・10)。しかし、この財産について具体的に描いているはずの12節には、家畜しか出てこない。羊、らくだ、牛、雌ろばは計算上正確に二倍になっているのだが、奴隷にもアブッターにもまったく言及されないのである⁶⁵。ここではプロローグよりもさらに徹底して「奴隷」を暗示するような表現を消滅させたのである。これは神がエリファズに向かって「わが僕ヨブ」を執拗に繰り返しているだけに、きわだっている。ヨブには再度七人の息子と三人の娘が与えられる。このような場合、父祖物語では息子の名前が告げられるのが普通であるのに、息子の名前は告げられず、三人娘の名前「エミマ」「ケツィア」「ケレン・ハップーク」だけが告げられ、財産までが相続される(14-15節)⁶⁶。

ヨブ詩人は、プロローグをいまだ階層分化の進んでいなかった父祖時代——つまり王国時代以降の債務奴隷が多く存在していた社会とは反対の社会——をモデルとして書き始めたのであるが、エピローグではこの父祖時代をも批判的に描くことによって物語の舞台をいわばユートピアに変えているのである。もちろんこのことは、ヨブ物語がすべて文学的虚構であることを暗に示している。

5. ヨブ記が前提にしている古代イスラエルの社会

5.1. 問題の所在

以上の考察によって明らかになってきたのは、ヨブ記の一つの重要なテーマが、ヨブ詩人が実際に生きていた<正義なき社会への批判>であったということである。彼が思い描いていたユートピアについては、或る程度の予想がつく

ものの、実際に彼がその中で生活し、目撃していた過酷な社会的現実が、どのような社会システムを前提にしていたのかに関しては、未だ明らかではない。ここで社会科学的分析がどうしても必要になってくる。

旧約の研究者たちは、古代イスラエル社会（王国時代および捕囚からの帰還以後のいわゆる「第二神殿時代」の社会）の問題について考察するに際して、各種の社会モデルを提案し、それらに依拠して、預言者や賢者たちの社会批判の意味を歴史的に解明しようと試みてきた。しかしながら、このような問題に関する〈社会経済史的研究〉は十分ではない。例えば、預言者アモスやイザヤが告発している都市の富裕層とはどのような連中であったのかについては、必ずしも明確ではないのである。自らは労働することなく、都市で生活し社会的弱者を搾取していた者であったことは、確かであるが、彼らの贅沢な生活の経済的な基盤は明らかではない。当時の搾取の仕組みが十分に解明されていないから、預言者が具体的に問題にしている事柄も不明なままである。

このような問題を考えるにあたって、おおいに参考になるのが、Walter J. Houston による古代イスラエルに関する社会経済史的研究である⁶⁷⁾。ヨブ記に関する考察から、少しはずれることになるが、彼の著作の要点を以下に記す。

5. 2. 古代イスラエルに予想される社会システムの型

Houston は、問題の著書の第 2 章で、古代イスラエルに想定される社会システムの型として以下の 4 つを提示する。

- 1) Rent Capitalism
- 2) 'Ancient' Class Society
- 3) The Tributary State
- 4) The Patronage System

まず、1) の「地代による資本主義」についてであるが、これは、O.Loretz や B.Lang などによってアモス書などを典拠として主張されている理論である。ラングは、アモスが告発している社会では、人口の多数を占める小農民を都市に居住する〈富裕な、教養のある、商人のエリート層〉が支配していたと主張する。つまり、都市に居住する地主が、土地を所有し、農民から地代を徴収し

ていたことになる。地主となっていたのは、給与として封土を与えられていた上級市民や祭司などの宗教的官僚である。都市の富裕層（文化の担い手でもある）と貧農に階層分化した社会が生まれることになるのだが、このような社会システムの結果として社会的停滞が起こり、技術的経済的発展が阻害される。このような理論は、考古学調査から一定の支持を得られる。なぜなら、当時の農村の遺跡からは「庄屋」の跡のような農村に居住する富農の住居と考えられるものが発見されないからである。たしかにアモス書からは、都市で遊び暮らしているレジャー・クラスが存在するように思われる。しかし、このような理論が十分な支持を受けているわけではない。これは、近代の一部の地域で起こった事態を単純に古代に投影しただけではないのかという批判がある。古代ヘブライ語には「借地」「地主」「小作」「地代」のような語が存在しないことが物語っているように、文献学的な証拠が十分ではない。

2) ここで言う「古代」の意味は、地中海世界に出現した「古典古代」の意味である。つまり、ギリシャ・ローマ社会との類推によって古代イスラエル社会を分析しようという試みである。わが国で翻訳も出ているキッペンベルク(H. Kippenberg)などの提唱する理論であってマルクスの古典古代社会の分析を基礎にしている³⁸⁾。この考え方によると、まったく平等な社会があったのではなくて、相対的に優位に立つ家族や氏族が存在していて、政治的・社会的特権を手にしていて。彼らは「貴族」と呼ばれてもよい。しかし、ここには<搾取-被搾取>関係にある階級社会があったのではない。基礎になっているのは、家父長制社会であり、村落共同体の中で一定の権力を掌握していた氏族の長老がいたのである。ここで注目すべきなのは、土地をだれが相続したかである。労働を担う社会の基礎は、「核家族」であったが、長男や次男だけが土地を相続したのであって、他の成員はこれからもれており、とりわけ「寡婦と孤児」が不安定な地位に置かれていた（この意味で「ルツ記」は独自の意味をもつ）。キッペンベルクは、このような社会の発展の結果として、土地と耕作と余剰生産物を支配しようとする「貴族」が力をつけることによって、社会の階層分化が発生したと考える。いずれにしても前8世紀頃から、ギリシャにおいてもイスラエルにおいても深刻な階層分化が起こった。このような事態に直

面して、耕作可能な土地の再分割が起こったかもしれないが、葡萄園やオリーブ栽培のために資本を投下した階層が、優位に立つことになった（これには考古学からの支持がある）。古代アテナイではソロンの改革があった。イスラエルにおいても「債務奴隷」の扱いに関する規定が、社会の安定のために設けられた（契約の書、申命記法を参照）。債務奴隷が禁止されたのではないが、「同胞の奴隷」に対しては一定の期限が設定されたのである。「負債の免除」に関する規定も申命記15章2節以下に見られる。古典古代では階層分化が進んだことによって、農民による革命が起こった。なぜイスラエルでは農民革命が起こらなかったのか。このことは、イスラエル法が支配階級の善意に社会の安定を求めたこととおそらく無関係ではないだろう。

3) 「賦役国家」のモデルを古代イスラエルにも当てはめようとする考え方である。この理論は、マルクス主義者によるいわゆる〈アジア的生産様式〉をめぐる論争と係わる³⁹⁾。このシステムの基本的特徴について U.Melotti は、次のように述べる。

- (1) 土地の私有が十分には発展していない。これは王権が全領土の所有を主張するからである。ここでは、税と地代の区別があいまいである。
- (2) 社会の基礎は、自給自足の村落共同体である。しかし、この共同体には税が課される。
- (3) 権力の中枢を構成するのは、国家の官僚である。このようなシステムの弱点は、官僚の腐敗が起こることである。

マルクス主義者ではない研究者は、〈再分配型の経済〉と表現する。このような社会では私有と市場経済が発展しない。おそらくこのような型の社会は、イスラエル王国にもユダ王国にも該当しないだろう。N. K. Gottwald の議論においては〈アジア的生産様式〉が問題となる。彼の場合、国家機関によらない大土地所有が存在したことは認めるが、経済における国家権力の存在を重視する⁴⁰⁾。J.A.Dearman は、アモス書の富裕層を穀物生産物の税によるものと考えている。イザヤ書3章12節以下の役人もこのような説を証拠立てる。考古学からの論拠としては、lmlk の印章のある多数の油やワインの壺が発見されていることが挙げられる。M.Chaney は、さらに進めて、command economy

という用語で説明する。前8世紀には、都市の富裕層がぜいたく品を輸入するために、国家機関を使って小麦、オリーブ油、ワインを輸出するような仕組みを構築したとする。こうして農業の構造が変化したのだと説明している。しかしながら、このような国家による経済政策という発想は、まったく近代的であり、古代にそのような政策が実施された証拠はない。この時代のオリーブ生産やワイン製造の発展は、比較的大きな土地を所有した農民の家族経営の結果と考えるのが妥当である。アジアの生産様式モデルでは、このような私的な所有は発展しなかったことになる。これは旧約テキストが語っている事態とは大きくずれていると言わざるを得ない。ヨシュア王の後継者となったイェホアハズは「地の民」によって推挙された。王母の出自も地の民と考えられる。北王国の伝承でも列王記下4章の富裕な「シュネムの女」は、「自分の民のうちに住んでいる」（列王記下4・13）のであって、都市に住む富裕層ではない。このように考えると、賦役国家モデルは古代イスラエルには妥当しないことが分かる。

4) Patron-Client 関係を重視する考え方である。「地代による資本主義」の理論には、一定の妥当性が見出せるとしても、古代イスラエル社会を分析するには不十分であった。地主と小作人の関係は、単純なく搾取－被搾取>の関係ではなくて、そこには<保護－被保護>の関係も存在した。これは、非常に広範に認められる社会関係であって、より力をもつ個人（パトロン：親分）と立場の弱い個人（クライアント：子分）⁴¹⁾の間の縦の関係が重要な役割を演じる。そこでは、信義を重んじるパーソナルな人間関係が社会を支える。このようないわゆる縦社会では、水平的な人間関係は発展しにくいことになる⁴²⁾。このような型の社会関係を旧約テキストの背景に想定するとかなり当てはまるように思われる。いくつかの核家族を結合する親分・子分の縦の関係が、大家族である「父の家」を構成すると考えられる。

この Patron-Client 関係は、実際には不平等であるのに、きわめてパーソナルな用語で表現されることになる。また潜在的には搾取であるのに、それがまったく voluntary なものと考えられるような矛盾を含んでいる。ほとんど双方向的な義務になっている事柄が、法的には規定されていないということもよく起こる⁴³⁾。

ヘブライ語のヘセドは、このような Patron-Client 関係を基礎とする社会で使われている信頼関係を表現する語である、と考えた方がよいであろう⁴⁴。Houston は、ルツ記、箴言、申命記15章、レビ記25章35節以下などとともに、ヨブ記29章をこのような観点から考察している。

6. まとめの考察

ヨブ詩人は、たとえば24章でかつての伝統的なイスラエル社会が完全に崩壊してしまっていることを鋭く観察している。Patron-Client 関係は、ここにはまったく見られず、露骨なく搾取－被搾取の現実だけが日雇い労働者を襲っている。ここには彼の正義観がよく表現されている。本論考では取り上げなかったが、29章では、ヨブは過去の榮譽ある自分の生活を回想している。これは杵物語の〈家畜飼育者〉の生活とはまったく対応していない。ここでのヨブは、農村社会における模範的なパトロンである。しかしながら、ヨブ詩人が、このような Patron-Client 関係の貫徹した農村社会を理想としていたのだとは単純には言えないであろう。それならば、杵物語においてもヨブを富裕な農民として描いたはずだからである。富裕な農民が、理想的なパトロンとして描かれている文学は他にある。ルツ記では、ボアズが理想的なパトロンとなっている。面白いのは、このような人物が、ルツ物語では虚構的に遠い過去に設定されていることである。ヨブ記には、杵物語と対話編の部分との間にヨブの生活の座に関しての矛盾が明らかに存在する。このような事実を、テキストの生成過程の問題として、通時的に解釈するのは賢明ではないだろう。杵物語もきわめて芸術的な文章であり、ヨブ詩人が創作したに違いないからだ⁴⁵。仮にヨブ詩人が民間伝承を利用したのだとしても、先行する家畜飼育者ヨブの物語を農村社会における富農ヨブの物語に改作することが不可能であったとは考えにくい（家の倒壊の箇所では、農家に住んでいたようであるが！）。このような明白な矛盾は、もっと違う仕方でも解釈されなければならないだろう。考えられる一つの解釈は、この物語がどこまでも虚構であるというサインとして読む方法である。

ヨブ詩人が、このような矛盾をなぜ意図的にそのままにしておいたのかを、

思想的レベルの問題として考えるならば、以下のようになろう。ヨブ詩人は、おそらく Patron-Client 関係の貫徹した平和な農村社会を過去のものとして描くことは出来ても、これを未来に投影して理想化することがもはや不可能であったのではないか。彼が直面していたのは、都市に居住する富裕層によって搾取され、土地を失ってプロレタリア化された民衆の過酷な現実であった。ヨブ詩人は、歴史の歯車が逆戻りしないことを知っていたのだ。父祖物語で描かれている家畜飼育者の生活については、ヨブ詩人が一定の評価を示していることに間違いはない。ヨブは杵物語では高潔で富裕な家畜飼育者として描かれているからである。しかし、本論考で考察したように杵物語、特にエピローグのヨブの生活は、よく読むとあまりにも現実離れしている。羊一万四千頭、らくだ六千頭などがいるのに、召使が一人もいないことなど考えられないからである。それにこのような多数の家畜を飼育する土地がどこにあるというのか。「ウツの地」は実在しないユートピアなのである。

ヨブ詩人が搾取-被搾取関係の存在しない自由な社会を希求していることは、先に考察したさまざまな箇所から見て取れる。しかし、それがどのようにして可能なのかについては彼は語らない。ヨブは、さまざまな抑圧や不平等の支配する都市の文明とはもっとも遠いところで生活する家畜飼育者として描かれることによって、かろうじて著者の思想が表現されることになったのだ。ヨブ記の結末は、諧謔の精神に満ちている。そこには理想社会へのある種の方向性が見えるが、実現可能な理想的な社会モデルを提示するようなことはないのである。ヨブ記はどこまでも現実批判的な地平に留まる。しかし、それ故にこその文学は、時空を超えたところで、われわれをわれわれの置かれた歴史的現実には引き戻すのである。

注

- (1) 並木浩一著「神義論とヨブ記」『「ヨブ記」論集成』教文館（2003）111頁以下は、神義論全般を思想史的に振り返った後、「神義論としてのヨブ記」について論じる（143頁以下）。ここでは、友人たちの「弁証としての神義論」とヨブによる「問いとしての神義論」が区別される。なお、応報に関する旧約学での論争については拙論「応報か、行為・帰趨連関か？」『基督教学研究』第18号、1998年、1-27頁を参照。ただし、ここでは箴言を中心に論じた。

- (2) 「ヨブ記解釈の諸問題——文芸作品としてのヨブ記——」『基督教学研究』26号(2006)22頁以下。拙論「ヨブ記」『新版 総説旧約聖書』日本キリスト教団出版局(2007)408頁以下も参照。
- (3) G・フォン・ラート著／拙訳『イスラエルの知恵』日本キリスト教団出版局(1988)316頁以下。
- (4) 拙論「ヨブ記解釈の諸問題」21頁。並木「神義論とヨブ記」=注(1)154頁参照。
- (5) ヨブが語りかけている相手が次々に変化し、しばしば対話の相手が誰であるのか曖昧になることについては、「ヨブ弁論の文学的特徴——相互テクスト的な読みの試み——」『キリスト教論藻』40号(2009)27頁以下で、16-17章のヨブ弁論の場合について論じた。
- (6) 28章の知恵の詩については、拙論「箴言における釈義上の問題(3)」『キリスト教論藻』34号(2003)1-25頁において箴言8章と比較考察したが、この詩がヨブ記全体の中で果たしている役割については、十分に論じていない。『総説』の「ヨブ記」=注(2)では、404頁以下に示した構成において第2部の末尾に位置づけた。この詩の鍵語マーコム「場所」「在り処」(1、6、12、20、23節)などの様々な場所的表象、「道」「路」(7、23、26節)、「法(ホク)」(26節)、「究める(hqr)」(3、27節)などの語が、先行するヨブのことば(特に3章と12章)や38章以下の神の弁論と対応していることを指摘しておく。なお、28章の詩は、神には並木が「経綸」と訳したエーツァーがあることを知らない。Alison Lo, *Job as Rhetoric——An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22-31*, SVT XCVII, Brill (2003)を参照。
- (7) N.C.Habel, *The Book of Job*, OTL, SCM Press (1985) 309ff.などによる。
- (8) Habel 上掲書=注(7)289ff.;H.H.Rowley, *The Book of Job*, NCB Commentary (1980) 133ff.;David J.A.Clines, *Word Biblical Commentary 17, Job 1-20* (1989) 436.;Hans Strauss, *Hiob 19-42*, BK Band XVI/2, Neukirchner (2000) S.7ff.;Georg Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT Band XVI, Gütersloher (1963) 306ff. J・G・ジャンセン著、飯謙訳『ヨブ記』現代聖書注解、日本基督教団出版局(1989)204頁以下。「並木訳」は、並木浩一訳「ヨブ記」『旧約聖書 IV 諸書』岩波書店(2005年)305頁以下をさす。これに関しては、逐一頁数を表記しない。関根正雄著「ヨブ記注解」『関根正雄著作集第九巻』(1982)新地書房、162頁以下。
- (9) *Die Schriftwerke*, Verdeutsch von Martin Buber, Heidelberg (1986) S,302ff.
- (10) このようなヨブ弁論の特徴については、拙論「ヨブ弁論の文学的特徴」=注(5)27頁以下参照。
- (11) 並木浩一著「神から叱責されて賞賛されたヨブの正しさについて」『「ヨブ記」論集成』216頁以下。
- (12) 並木上掲書=注(11)225頁。
- (13) 並木上掲書=注(11)227頁。
- (14) 並木上掲書=注(11)236頁の「間接的な答えはそれを聞く人に、現実に立ち向かう根拠を読み取らせる」を参照。

- (15) 並木浩一著「ヨブの病気はどのように言い表されているか——勝村論文の指摘への応答——」『旧約学研究』第5号(2008)日本旧約学会、28頁。
- (16) 並木上掲書=注(15) 28頁以下。
- (17) 並木訳、関根=注(8) 203頁。S.R.Driver and G.B.Gray, *The Book of Job*, ICC, Edinburgh (1921) Part I.207., Part II. 167. Fohrer 上掲書=注(8) 368は、3節への注記であるとして9節を削除する。但し、Straussのように9節の移動を認めない者もいる。
- (18) Zürcher Bibel は、ohne Brot sind [ihre] Kinder とする。Budde などの読み方。
- (19) Fohrer 上掲書=注(8) 369などの読み方に従う。
- (20) バッライルは、G.Hölscher, *Das Buch Hiob*, HAT 17, Tübingen (1952) 59. が採用。Fohrer 上掲書=注(8) 369も「夜に」を採用。ベリー・ローと分割する読み方は、70人訳、ウルガタ、タルグムなどが支持しており、最近の Strauss の注解=注(8) 84 が採用している。詳しくは S.R.Driver and G.B.Gray=注(7) Part II.166.を参照。
- (21) ヨブ記には、このような二重の意味にとれる箇所が相当存在する。これを和歌の修辭法である「掛詞」で説明することが可能である。
- (22) S.R.Driver and G.B.Gray=注(7) Part I.208.の読み方。
- (23) このような相互テキスト性について Habel は気づいている (Habel 上掲書=注(7) 359)。しかししたいの注解には言及がない。
- (24) 新共同訳は、オリーブの列の間の意味にとっているが、このような読み方は、Strauss の注解=注(8) 85が説明している。
- (25) Rowley=注(8) 165. は「歌の間で」とする読み方も紹介している。
- (26) 12節の正文批判に関しては、Rowley=注(8) 165および Strauss=注(8) 86を参照。
- (27) Habel 上掲書=注(7) 530f.
- (28) Habel 上掲書=注(7) 532.
- (29) マソラの母音はムーサル「懲らしめ」となっているが、母音を付け替えてモーセール「縛り」とも読める。Clines=注(8) 275等は、モーセールを the belt と訳して権威の象徴と解釈する。もちろん野ろばはベルトを締めてはいないし、権威などとは何の関係もない。
- (30) このような喧騒は「食らえ、飲め、明日は死ぬのだから」(イザヤ22・14) と歌う享樂の叫びでもあるが、それは戦争による阿鼻叫喚の叫びでもある。野ろばは、このような人間の愚行を知らない。
- (31) もちろん野ろばの自由は、神の自由を暗示する。神の自由と人間の自由に関する優れた考察については、並木上掲書=注(11) 237頁を見よ。
- (32) 用法の全体については、Jenni/Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd.II, München, Zürich (1976) 182ff.を参照。
- (33) *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lieferung III, Brill (1983) 732.
- (34) 詩文の弁論の中でヨブが自分のエベドに言及する箇所は、19・16と31・13だけである。但し、前者では彼のエベドは、ヨブのことばを無視しているし、後者ではヨブ

- が彼のエバドと権利をめぐる衝突する場面が描かれている。どちらも通常の主人と奴隸という隷属関係が存在しないかのようなのである。
- (35) 並木訳の42・12に付けられた注もこのことを指摘している。
- (36) 並木訳の注が「息子たちの名前を記さないが、娘たちの名前を紹介して、読者を驚かせる」と記しているように、ここには父祖時代の家父長制に対する強烈な皮肉が読み取れる。なお、古代イスラエル法では、父の財産を相続する息子がいない場合にだけ、娘にも相続の権利が認められた（民数記27・1以下を参照）。ジャンセンは、ヨブ詩人がこのような比較を意図しているとする。ジャンセン上掲書＝注(8) 397頁。
- (37) Walter J. Houston, *Contending for Justice—Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament—*, (LHBOTS 428) T&T Clark (2006) の特に第2章 p.18–51。なお、以下の論述においては、煩雑さを回避するために、この著作の頁数や彼が言及している著作などに関する注は、なるべく省略する。
- (38) H. G. キッペンベルク著、奥泉康弘・紺野馨訳『古代ユダヤ社会史』教文館（1986）
- (39) アジアの生産様式論争については、拙論「古代エジプトと聖書」『キリスト教論藻』39号（2008）31頁の注（5）を参照。
- (40) ゴットワルトは、比較的よく知られている聖書学者で、*Social Class as an Analytic and Hermeneutical Category in Biblical Studies*, *JBL* 112（1993）3–22. などの論文がある。
- (41) わが国の歴史学では、ドイツ語式にクライアントと発音し、ローマ史などでは「被護民」と訳されることが多い。近年の医学用語としてはクライアントであるが。
- (42) Patron-Client 関係は、わが国独特の企業システムや相撲部屋、家元制度などに広範に認められるから、我々にはあまり説明の必要がないと思われるが、欧文の著作ではこれを説明するのに多くの頁数が費やされることになる。我々にはこれを説明するのに難解な学術用語は不要で「親分・子分関係」とすれば十分である。
- (43) これは欧米の神学者にとっては、了解しにくいことであろう。我々は相撲部屋の師弟関係におけるしきたりなどを知っているから、なるほどそういう説明の仕方もあるのかと思う。イエスと「弟子」の関係もこのような観点からすると、親分・子分関係である。「イエスさまは親分」という表現はその意味からすれば奇異なことではない。
- (44) ヘセド「慈しみ」「恵み」の用例は、旧約全体では245回あり、詩篇にはもっとも多く127回出る。しかし、ヨブ記には3回しか用例がない。このことは、別に考察に値する事実であると考えられる。エバドの訳語が分散してしまい、分かりにくいのは、この語がもともと Patron-Client 関係を前提にする社会で成立したからであろう。エバドとは要するに「子分」のことである。ヨブ詩人がこの表現を神人関係にしか認めないように見えることは興味深い。ヨブ詩人が、ヘセドやエバドの語を慎重に回避しようとするのは、彼が伝統的・家父長的なイスラエル社会を懐疑の目をもって見ている証拠かも知れない。
- (45) 拙論「ヨブ記解釈の諸問題」＝注(2) 3頁以下参照。