

ヨブ記解釈の諸問題

——文芸作品としてのヨブ記——

勝村弘也

一 はじめに

ヨブ記をどのように解釈すべきかに関しては、基本的な見解を先に『新版 総説旧約聖書』（以下『新版総説』と略記）において示しておいた。^①しかしながら、様々な制約から解釈上の重要ないくつかの問題については、触れることが出来なかつたし、中途半端な論述に終わった部分も少なくない。本論考においては、このような問題の中から、文学的統一性に関する議論をはじめ、特にヨブ記の文芸作品としての価値に係わる諸問題について考察する。^②

ヨブ記の文学的統一性については、現在、実に様々な見解が存在する。まず、一章一節—二章一三節（プロローグ）と四二章七—一七節（エピローグ）のいわゆる枠物語と、三章以下の詩文による弁論ないし対話篇の間には一定の裂け目ないし不統一が存在すると考える者がいる。^③このような不統一が生じた原因としては、枠物語が民間伝承を元にした改作であるからだと言明される。^④次に、大多数の研究者は、エリフの弁論（三二・一—三七・二四）の部分をヨブ詩人の手によるものではなく、後代の加筆であると判断する。次に二八章の「知恵の在り処について問う詩」につ

いては、挿入説が多数派を形成するが、一定の反対意見が存在している。⁽⁵⁾二五章―二七章については、本文伝承の過程で混乱が生じたらしく、この箇所については研究者の間にコンセンサスが存在しない。第三ラウンドの討論全体(二二・一一―二七・二三)が後代の編集者による加筆であるとみなす者も存在する。⁽⁶⁾

さらに、ヨブと三人の友人たちとの討論の部分に数回におよぶ編集改訂の形跡を読みとろうとする者が存在する。

例えば二二章七節以下が、「隠された知恵」という二八章と共通のテーマを有しているばかりか、三八章以下の神のこゝばを先取りしているように見える点が問題になる。編集改訂説では、このような〈層〉を特定の時代に行われた加筆の結果とみるわけであるが、このような方法を採用すれば、当然、ヨブと三人の友人たちとの討論の部分全体が複数の層に解体されてしまう。⁽⁷⁾クムラン文書と共通の思想が見いだせる部分を遅い時代の加筆だと判断する者もいる(四・二二―二二、一五・一一―一六のエリファズ弁論の一部と二五・一一―一六のビルダド弁論)⁽⁸⁾。三八章一節以下の神の弁論とこれに対するヨブの応答の部分に関しても、全体が後代の編集の結果だと考える者、ベヘモトとレヴィヤタン(四〇・一五―四一・二六)のような部分を挿入と判断する者、全体を最初から作品に含まれていたとする者など多様な見解が存在している。⁽⁹⁾

本論考は、以上のような問題に関して逐一検討することは出来ない。特に作品全体に大幅な編集改訂の形跡を読み取ろうとするような立場は、テキストへのアプローチの仕方がわれわれとは根本的に異なっているから、同じ土俵の上になる必要がない。ヨブと三人の友人たちとの討論に関して、まったく異なる観点からの読みを提示することによって、編集改訂説への反証とする。エリフ弁論に関しては、加筆説を採用するが、多数意見に従った結果であるから特に論じる必要はないと判断する。二八章の詩に関しては、作品全体の解釈にとってきわめて重要な箇所ではある

が「箴言における釈義上の問題(二三)」においてすでに論じたことがあり、この拙論を受けての並木浩一氏による考察があり、さらに『新版総説』においても一定の議論を行ったので今回は触れない。¹⁰⁾ 本論考においては、まず杵物語からプロログについて若干の考察を行い、次に詩文テクストの翻訳上の問題に関して論じる。最後にヨブと三人の友人たちとの討論に関して、先の『新版総説』の論述とかなり重複するが、これを補う形での考察を試みる。

二 杵物語は民間伝承の改作か

プロログとエピローグの二つの部分からなるいわゆる杵物語は、ヨブ詩人(對話篇の作者をこのように名付ける)が先に存在していた義人ヨブに関する民間伝承を改作したとする意見が多数派を形成している。その主要な論拠とされるのは、ヨブ記と共通のテーマについて論じているとされる古代オリエント世界の一群の知恵文学の存在である。¹¹⁾ たしかに、イスラエルの周辺世界には、人生において遭遇する様々な災難をテーマとする作品が多数存在したし、その中に神義論が顔をのぞかせることもあった。しかしながら、このような事實は、ヨブ記が他の作品に文学的に依存していた証拠にはならない。エゼキエル書一四章一四節と二〇節にはヨブが登場するが、そのような名前のノア、ダニエルと並ぶ義人がいたことを述べているだけであって、彼がどのような意味でそうであるのかに関しては何も語ってはいない。つまり民間伝承説には、たしかな証拠は何もないのである。たとえ何か義人ヨブに関する民間伝承が先に存在したのだとしても、それはわれわれが今読んでいるヨブ物語とは全く別のものであったと考えた方がよさそうである。¹²⁾ これを「改作」とは言えないであろう。このように考える論拠を以下に挙げる。

(一) プロローグに登場する人物を列挙すると以下のようになる。ヨブ、七人の息子、三人の娘、下僕、ヤハウエ、神の子ら、サタン、使者(合計四人)、ヨブの妻、三人の友人(エリファズ、ビルダド、ツォファル)である。さらに直接は登場しないが使者のことばの中には、シェバ(一・一五)とカルデヤ人たち(一・一七)が出てくる。合計三五節からなる短い物語の中にこのような多数の人物が登場するのである。しかも一章六一―二節と二章一―六節の二つの天上での場面には、ヤハウエと神の子ら、サタンが登場するだけであるから、地上の出来事の場面には、集中して次々に新しい人物が登場してくることになり、押し寄せる怒濤の如く諸事件が連続して生起することになる。

天上の場面についてさらに見ると、大部分がヤハウエとサタンの対話から構成されている。「神の子ら(ブネー・ハーエローヒーム)」とサタンの関係はあいまいである。一応サタンは神の子らに含まれると読めるが、よく観察すると「サタンもまた」(一・六)となっているからサタンは神の子らには含まれないのであろう。しかもサタンには最初から定冠詞が付いている(創世記三・一の「蛇」にも最初から定冠詞がついている)。このようなあいまいな謎めいた語り方は、民間伝承には出て来ない。ほとんど何の役割も演じない「神の子ら」が登場するのも民間伝承的ではない。主要な人物の対話によって物語が進行する手法も実に聖書的である(例えば創世記一八章、二四章を参照せよ)。

天上の場面と地上の場面をつないでいるのは、言うまでもなくサタンである。サタンが登場しなければこの物語は成立しない。この独特のキャラクターとしてのサタンがヨブ詩人の創作であることは疑う余地がない。このようなキャラクターの登場する物語が別に発見されれば別様に考えることは可能であるが、興味深いのは、一章一三節以下のヨブを襲った最初の災難の場面には、直接サタンが登場しないことである。読者は、このような事件を次々に引き起こしたのはサタンの仕業に違いないと考えるが、それは先の天上での対話について知っているからである。ヨブはこの

ことを知らないから「ヤハウエが与え、ヤハウエが取り去った」(一・二一)と言うことになる。やはりここにも民間伝承には見られない一種のあいまいさが存在する。なお二章七節の病気の場面では、ヨブの病気を引き起こしたのはサタンであると明確に述べられている。

(二) 杵物語の語り手の巧みな手法を観察するために、一章一三—二〇節を出来るだけ逐語的に訳してみる。

一三 その日になった。彼の息子たちと彼の娘たちが、彼らの長兄の家で食事をし、葡萄酒を飲んでいた。

一四 使者がヨブのところに来て言った。

「牛たちが耕しており、雌ろばたちがその傍らで草を食んでいました。

一五 するとシエバが襲つてきて、それらを奪い去りました。

そして彼らは若者たちを剣にかけて撃ち殺しました。

私ひとりだけが、難を逃れて、あなたに報告いたします」。

一六 この者がまだ話しているうちに、別の者が来て言った。

「神の火が天から落ちて来しました。

それが羊の群れと若者たちを焼き、なめ尽くしました。

私ひとりだけが、難を逃れて、あなたに報告いたします」。

一七 この者がまだ話しているうちに、別の者が来て言った。

「カルデヤ人たちが三隊に分かれて、駱駝の群れに襲いかかり、それらを奪い去りました。

そして彼らは若者たちを剣にかけて撃ち殺しました。

私ひとりだけが、難を逃れて、あなたに報告いたします」。

一八 この者がまだ話しているうちに、別の者が来て言った。

「あなたの息子たちとあなたの娘たちが、彼らの長兄の家で食事をし、葡萄酒を飲んでいました。

一九 すると何と大風が荒野を渡ってやって来たのです。

そしてその家の四隅を揺すりました。

若者たちの上に（家が）落ちて来て、彼らは死にました。

私ひとりだけが、難を逃れて、あなたに報告いたします」。

二〇 そこで、ヨブは立ち上がり、彼の上衣を引き裂き、彼の頭を剃って、地に伏し、跪拝した。

いかにも民話風の語り口が随所に見られる。特に簡潔な文の〈反復〉は、民話的である。ヨブの息子たちと娘たちは、集団として行動しているが、「長兄」だけが他とは少し違った役を演じている。これはオルリクの叙事詩法則で言う〈最前部優先〉である。四回報告される災いの中でもっとも重大なのは、最後の息子たち娘たちの死である。これは〈最後部優先〉である。一九節冒頭には「すると何と」と訳したヴェヒンネーが置かれて、ことの重大さを強調している。「この者がまだ話しているうちに、別の者が来て言った」というような表現も民話に特徴的なもので、へちやうどその時のモチーフとして知られているものである。訳文ではうまく表現出来なかったが、一五節の「襲ってきた」、一六節の「落ちて来た」、一九節の「落ちて来た」、二〇節の「伏した」は、ヘブライ語では同じ動詞の「*qad*」が用いられている。このような反復技法も民話的と言えるかも知れない。

しかしながら、このテクストは、民話そのものではありえない。まず文章が整い過ぎている。ここまでしつこく反

復されると、並列的になるからかなり詩的な文章になるのである。実際に起こったことではないことを間接的に表現していることにもなる。重要なのは、一三節と一四節で場面が転換していることである。普通の民話なら長兄の家の場面が語られはじめたのなら、次も長兄の家で事件が進行するはずである。天上から地上へと場面が変わったばかりなのに、簡単に長兄の家での酒宴のことが語られるとすぐに「使者がヨブのところに」来るのである。ふつうなら使者は長兄の家に来なければならぬのに、ヨブのところに来るのだ。しかもその報告の内容は、息子と娘たちの酒宴とは何ら関係がない。このような目まぐるしい場面や話題の転換は口頭で伝承される物語では起こらない¹⁷⁾。しかも、先に触れたように、天上と地上の場面をつなぐのは、サタンの場所の移動でなければならぬのに、一三節以下のヨブに下る災難の場面にサタンは直接登場しない。読者の想像力によってかろうじて災難はサタンの仕業だと分かるだけである。こんなことは民話では決して起こらないのである。では一三節以下に直接サタンが登場したと仮定するとどうなるのかと言うと、物語の主人公がヨブではなくてサタンになってしまうだろう。おそらくこれが、第一回目の災難の場面にサタンが登場しない理由である。実に巧妙な語りの技法である。ところで一三節でいったん導入されながら、場面が転換してしまった長兄の家での酒宴であるが、これは一八節の使者のことばの中で逐語的に反復された後で、大風来襲の報告へと続く。こうして四つの災いが完結するのである。このような展開が物語に独特の緊張感を与えているが、このような筋の枝分かれは、最初からへ書かれた物語¹⁸⁾であるからこそ可能なのである。

プロローグの一部について詳細に考察しただけであるが、枠物語の巧みな文学的技法についてその一端が明らかに なった。この物語もやはりヨブ詩人が書いたのである。民話的な語りの技法を使っているが、民話の改作などではなくて、詩的な要素もそなえた独創的な物語なのである。次に簡単に、プロローグの部分と対話篇との関係について

触れておく。N・C・ヘーベル (Habel) の注解は、ヨブ記における語彙の分布を徹底的に調べている。彼はプロローグにおける語彙が詩文のどこで用いられているかに関して表を作成している^⑧。そのすべてを引用する必要はないので、重要と思われるいくつかの語に関してだけ対応関係をみておく。問題の語がプロローグのどこで用いられているかを上段に、詩文のどこで用いられているかを下段に記すと以下のようなになる。

| | | |
|----------------|-------------|---|
| 完全 (g) | 一・一、八、二・三 | 八・二〇、九・二〇、二二、三三 |
| 高潔さ (nan) | 二・三、九 | 四・六、二七・五、三一・六 |
| (神を) 畏れる (yir) | 一・一、八、九、二・三 | 四・六、六・一四、二二・四、二八・二八 |
| 垣を作る (yib) | 一・一〇 | 三・二三 (ここでは yib) |
| (神の) 火 (sk) | 一・一六 | 一五・三四、二〇・二六、二二・二〇、三一・一二 |
| 慰める、慰め (anhan) | 二・一一 | 六・一〇、七・一三、一六・二、二二・三四、二九・二五、 (二五・一一も語根の同じ語) |
| 塵 (pan) | 二・一一 | 四・一九、五・六、七・五、二二、一七・一六、一九・二五 |

これら以外に、「手」の用法も重要である。一章二一節と二章五節でヨブを撃つ神の手について語られているが、神の手は詩文に六章九節、一〇章七節以下など合計一〇箇所出てくる。ヘーベルは、一章二一節の有名なヨブのことはと三章の対応関係についても述べている。「胎」は三章一〇節、一一節に、「かしこ (p)」は三章一七節、一九節に、

「与える」は三章一〇節に用例がある。プロローグの鍵語がベーラク（「口」）「神を」讚える「祝福する」であることはよく知られている（一・五のように「呪う」の意味になるとされる微妙な用例もある）。これに対応するのが三章一節と八節の「呪う」である。

三 詩文テクストの翻訳上の問題

ヨブ記の詩文テクストはきわめて難解である。ハバクスレゴメノン（聖書に一回しか用例のない語）や用例の稀な語が頻繁に出現し、日常用語とは思われない特殊な語も多用される。その上、詩文特有の比喩的表現に満ちているから、意味を確定して適切な訳文を作成するのは至難の業である¹⁹⁾。その結果、例えば現在われわれが手にすることの出来る各種の日本語訳を比較すると、訳文にかなりの隔たりがあり、聖書を読みなれている読者をも当惑させる。最近、岩波書店から刊行された並木浩一氏による翻訳は、長年にわたる研鑽の成果であるだけに、従来のものに比べると格段に学的レベルが上がったとの印象を受ける²⁰⁾。それにも拘らず、そこにはなお種々の問題が存在することを否定することが出来ない。本論考においては、従来、ヨブの病状について語っていると考えられてきた箇所について簡単に考察するだけであるが、翻訳上の問題の一端は十分に窺えるはずである。その前に、本文批評に関して語彙の問題以外にも、ヨブ記特有の問題が存在することを簡単に指摘しておく。

一般に旧約の諸文書の成立過程は、複雑であつて、いったん成立した文書が編集者の手によつて加筆改訂されるようなことは常に起こつたと考えられる。しかしながら、編集終了後の本文は、注意深く筆写されたから比較的安定し

た形で伝承されてきた。トラーや詩篇のように礼拝で朗唱されるなどの仕方で行われた公共的 성격の強い文書では、本文の管理は厳格に行われたと推定される。ところがヨブ記の場合、私的な文学作品としての性格が強いから、本文が一応確定してからの伝承過程においても、意識的あるいは無意識的なテキストの改変を被りやすい状態にあつたと思われ²²。このような事情であるから、ヨブ記の研究者は難解な語句や表現に直面した場合、それぞれの仕方であれわれが使用しているBHSの提示する本文とは別の「ヨブ詩人」が書き綴つたに違いない本文を推定することになる。その結果、それぞれの研究者が提示する訳文が大きく異なることになる。これに関連して、マソラの付した母音符号がどの程度信頼に足るものであるのか、また七十人訳、ウルガータ、シリヤ語訳、タルグム等各種の古代語訳をどの程度参照すべきなのか、研究者の頭を悩ませることになるのである。

ところで現代の研究者が新しく翻訳を試みる場合、伝統的な訳文とは無関係にもつぱらマソラ本文と古代語訳だけを手がかりにして翻訳に取りかかるとは考えにくい。その場合、伝統的な訳文が孕んでいる特有の問題が存在する。そのひとつにヨブの病状に関連するに違いないと考えられて解釈されてきた一群の文章がある。われわれ現代の解釈者にとっては、「ヨブの罹つた病氣はいったい何であつたのか」というような問題はあまり重要ではない。しかし、過去の翻訳者にとってはそうではなかつたのである。ヨブのことばの中には、彼の罹つた病氣の症状に言及していると解釈されうる箇所が多く存在するから、そこにはあらゆる種類の病氣が読み込まれる結果になつた²³。この中には現代の聖書学の立場からすると、詩篇などにみられる病氣に関する〈類型的な表現〉と判断される箇所も存在する。従来の訳文には、先入観による誤読や誤つた解釈が含まれているのである。この点から見ると、新共同訳のみならず並木訳にも問題がある。

ヨブは伝統的にレプラ (Lepia、つまりハンセン病) に罹つたのだとして解釈されて来た。しかし、今日では歴史的にありえないこととされる。新しい病気が発見されると、かつてはまず聖書にそのような病気に關する記述がないかどうか探されたから、例えば梅毒がヨーロッパで流行するとヨブ記にも梅毒に關する記述がないものかどうかが問題となり、実際にヨブの嘆きのことばの中に梅毒の症状が発見されたのである。²⁰ 現代の釈義家はもちろんこんなことを考えないが、われわれが参照する古典的な訳文は、このような発想の所産である可能性がある。

一九九五年に刊行されたD・ウォルフアースの研究書は、従来ヨブの病気に關すると考えられて翻訳されてきた箇所に徹底的な批判を試みている。²¹ 著者は、聖書の研究者としてはほとんど無名であるが、英國の有能な医者であつて、ヨブ記の研究のために晩年をイエルサレムで過ごしたという特異な経歴の持ち主である。このD・ウォルフアースの研究を主たる手掛かりとして以下にヨブの病気に關するものとして解釈されて来たいくつかの箇所について考察する。

粹物語でのヨブの病気に關しては、並木訳では以下のようになつてゐる。「彼(IIサタン)は、ヨブを足の裏から頭天辺まで悪性のできもので傷めつけた。ヨブは土器のかげらを手にし、身体を掻きむしつた。彼は灰の中に座つていた」(二・七前半—八)。三人の友人がヨブを「遠くから目を上げて見た」ときに「彼がヨブであると識別できないほどであつた」(二・一二)とあるのも病気の症状の結果であると判断できないことはない。しかしこれはヨブが「灰の中に座つていた」からであるとも言える。彼は息子と娘をすべて失つたから喪に服してゐるのであつて、灰の中に座つた主な理由は、彼が病気に罹つたからと言ふよりは、むしろこの方であると考えられる。喪に服していれば当然普段とは違ふ衣服を身に着けてゐるはずであり、すべてを失つた精神的なショックから「識別できないほど」の姿に

なつたのだとも解釈される。それになによりも三人の友が「遠くから」見たところではヨブには見えなかつたと語られていただけである。ハンセン病になつたから容姿がすっかり変わってしまったというようなことではない。そうすると粹物語で問題なのは、二章七前半—八節の記述だけである。そして「足の裏から頭の天辺まで悪性のできもので傷めつけた」という表現は、申命記二八章三五節からの逐語的な引用である。すると問題は並木訳が「悪性のできもの」と訳し、新共同訳が「ひどい皮膚病」と訳している病氣、ヘブライ語のシェヒーン・ラア（שִׁיחַן־לֵאָא）が何かという点に集約される。生命に危険がない病氣であることが保証されていて（二・六）、とにかく痒くてたまらないのであり、詩文テキストにある不眠症に陥っているらしい様子（七・四後半、一四）から考えると、ヨブの病氣はひどい〈濕疹〉に違いない。⁽²⁵⁾ やや穿つた見方をすれば、これは彼が受けた精神的なショックによるものだとも言えよう。少なくともヨブの病氣に関して確実に言えそうなのはこの程度である。

D・ウォルフアースは、従来ヨブの病氣の症状に関係があると解釈されてきた数多くの箇所（六・七、七・四—五、一三・一三、一六・八、一七・七、一九・一七、一九・二〇、三〇・一六—一八、三〇・三〇）に関して綿密な検証を試みている。その結果、ほとんどすべての箇所がヨブの罹つた皮膚病とはまったく関係がないとの判断を下している。ここではこれらすべてについて考察する必要はないと考えるので代表的な数例に関してだけ述べる。

まず、一九章一七節に関していくつかの翻訳を見ると以下のようになっている。

わたしの息はわが妻にいとわれ、わたしは同じ腹の子たちにきらわれる（口語訳）。

私の息はわが妻に嫌われ、わが胎の子らには、私は鼻つまみとなつた（並木訳）。

息は妻に嫌われ 子供にも憎まれる（新共同訳）。

わが息は妻にもいとわれ、実の兄弟にも嫌われる（中澤訳）²⁶

ここでヘブライ語として難解な箇所は後半の二箇所である。「嫌われる」などと訳されている動詞 *h. r. p. h.* (ר. p. h.) は、ハパクスレゴメノンとされ、アラビア語等から「臭い」や「香り」に関係する語であると推定されている。ただし、この語はマソラの母音記号によって動詞と解釈されるだけであって、並行法からすると名詞である可能性が高い。もう一つの難解な箇所は、直訳すれば並木訳にあるように「わが胎の子（ないし「息子」）ら」となる。ヨブの息子たちはすでにみな死んでしまっているから、口語訳や中澤訳のように「同じ腹の子たち」「実の兄弟」のような解釈も考えられる。このように後半に関しては確かなことは言えない。そこで前半を見ると、語彙に関して難解なところはまったくない。「息」と訳されている語は、ルアハ (רוח) である。「霊」とも訳されるが、²³ ここでの意味はおそらく「息」である。「ため息」という解釈も成り立つ。問題は「嫌われる」「いとわれる」のように訳されている語 *z. a. r. a.* (ז. a. r. a.) である。この語には元来このような意味はない。英語の A V では、前半は *My breath is strange to my wife* となっており、Martin Buber のドイツ語訳では *Mein Odem ist fremd meinem Weibe* となっている。²⁴ つまり、この動詞にはもともと「疎遠になった」のような意味しかないのである。「嫌う」の意味であれば、他の動詞が用いられているはずである。それではなぜ、今掲げた四つの日本語訳のようになったのかというと、きわめて不確かな理由から後半の動詞 *h. r. p. h.* を「におい」に関係する語であると考え、しかもそれが「悪臭」に関係する動詞であるに違いないとして、この解釈を前半にも強引に適用した結果である。こうしてヨブがインフルエンザのような口臭のひどい病気に罹ったように考えられることになった。奇妙な話である。ヨブの病気は皮膚病であるから、この節は、病状とはまったく関係がないことを述べていると考えるのが自然である。一九章一三節以下を読むと、親族も友人も知人も使用人もみ

なヨブとの関係が疎遠になったことを述べている（二四節で並木訳が「他人」と訳すザール（ヨ）が、ザラーと同じ語根からの派生語であることにも注意せよ）。一七節もそのことを別の仕方で表現しているだけであろう。つまり、前半はヨブの妻でさえ彼の「息」が聞こえないような距離にいますというようなこと（「ため息」を聴いてくれないとか、「寝息」が聞こえないところで寝ているとか）を述べているのである。後半はマソラが動詞として読んでいる語を、並行法から「私の息」と関係の深い名詞であると考えれば「私のおい」と解釈できる。これが悪臭である可能性は否定出来ないが、ヨブの病症とは関係がない。正確な意味は分からないが、肉親もヨブのにおいとは疎遠になったと述べているだけである。³⁰

この箇所のおのづかしの一九章二〇節もヨブの病症に関係すると判断されてきた箇所である。新共同訳はこのように考えているに違いない。「骨は皮膚と肉とにすがりつき 皮膚と歯ばかりになって 私は生き延びている」となっている。ヨブが、がりがりにやせ衰えた姿になってしまったと解釈しようとしている努力の跡がうかがえる。並木訳はやや逐語的である（新改訳もこれと似ている）。「わが骨は皮膚と肉に張り付き、私は歯の皮で逃れている」となっているが、注を見ると同じく「ヨブが衰えて肉が落ち切っている様を語る」と解釈していることが分かる。³¹このように解釈してもよいのかも知れないが、原典の意味は明瞭ではない。ともかく皮膚病とは直接関係がない。問題は、この箇所が詩篇一〇二篇六節と関係しているらしいことである。D・ウォルフアースは、ここに限らず詩篇一〇二篇四節以下とヨブの嘆きには多くの並行関係が認められるとしている。³²まず以下に詩篇一〇二篇の関連箇所の拙訳を掲げ、³³あわせて各行の後ろにウォルフアースが並行関係を指摘するヨブ記の箇所を示す。

四 まことに私の日は煙の中に消え失せた。

（七・六）

私の骨はかまどのように灼熱する。
(三〇・三〇)

五 私の心臓は草のように撃たれて枯れた。

まことに私はパンを食うのを忘れた。
(三・二四、三三・二〇)

六 私のうめき (mimik) 声によつて、

私の骨は肉にくつついた。
(一九・二〇)

七 私は荒野のはげたかと同じ。
(三〇・二九)

私は廢墟のふくろうのようだ。
(三〇・二九)

九 一日中私の敵は私をののしる。
(二六・九一—一〇)

私をあざける者は、私によつて呪う。

一〇 まことに、私はパンのように灰を食べ、

私の食物に涙を混ぜた。
(三・二四)

一二 わが日々は伸びて行く陰のよう。

私は草のように枯れて行く。
(一四・二)

やや論旨からは外れるが、これらの比較について多少のコメントを付けておくと、詩篇一〇二篇七節とヨブ記三〇章二九節の類似は、人々に見捨てられた様子が、荒野や廢墟に生息する動物に喩えられるというモチーフ的類似である。ヨブ記一六章九—一〇節と詩篇一〇二篇九節前後半の場合もモチーフ的類似である。他の箇所に関しても逐語的な借用関係はあまり認められないが、ヨブ記三章二四節の「まことに、私のうめき (mimik) は、私のパンに先立ち、

私の咆哮は、水のように注ぎ出される」が、詩篇一〇二篇五節後半、六節、一〇節と関連するのは明らかであろう。(なお、「咆哮」と訳した語(*roar*)は、元来ライオンのうなり声を表し、すぐ後のエリファズの弁論ではその意味で用いられている(四・一〇)。三章二四節のヨブの嘆きの場合、「咆哮」を比喩的に用いた詩篇二二篇二節、三二篇三節との関連が指摘できる。ヨブ記一四章二節(一節後半から比較する必要がある)では、人生のはかなさが枯れて行く植物(詩篇九〇・六、イザヤ書四〇・六以下参照)と逃げて行く日陰(詩篇一四四・四、コヘント六・一二、八・一三参照)に喩えられる。いずれも詩篇などに見られる類型的な比喩であるが、両者が並んでいる点で詩篇一〇二篇一二節との類似が指摘できる。⁽²⁴⁾

ヨブ記一九章二〇節に話を戻そう。ウォルフアースは、まずここでの「私の骨」を字義通りにとる必要はないという。ヘブライ語には「骨」が「自己」(*self*)を表現する用法があるからである。次の問題は「皮膚と肉」という表現である。誰しもが気づくように、やせ衰えたのなら「骨と皮だけになった」というような表現が適切であろう。⁽²⁵⁾並行する詩篇一〇二篇六節には「皮膚」の語はなくて、「私の骨は肉にくっついた」である。これが病気によって身体が衰弱した様子を描いていると解釈する論拠はない。悲嘆に暮れる人間の「うめき声によって」生じる或る様相について語っているとするのが妥当であろう。ヨブ記の場合も病気による消耗の結果を描写していると解釈するための根拠は十分ではない。ウォルフアースは、従来の英文への翻訳に問題があるのではなくて、誤った解釈をしてきた可能性が高いという。⁽²⁶⁾ われわれは、ここでもう少し考察を続けたい。N・C・ヘーベルの注解をみると、この箇所から出た英語のことわざに“by the skin of one's teeth”という表現があり、「すんでのところで逃れる(a narrow escape)」のことだと説明している。⁽²⁷⁾ つまりここには「首の皮一枚でつながっている」のような表現があることになる。ヘーベル

が、この節を一三節から始まる段落の終わりに区分していることも注目される。この段落はすでに指摘したように、ヨブが親族にも友人にも知人にも使用人にも見捨てられたことを語っている。ここで問題の節を直訳すると以下のようになる。

私の骨は、私の皮膚と私の肉とにすがりついた（ヨブ）。

そして私は、私の齒の皮で逃れた（一九・二〇）。

ここで骨、皮膚、肉、齒にすべて「私の」という人称接尾辞がついていることに注目する必要がある。まったくの孤立無援となったヨブは、自己自身へとすがりつく他なく、まさに「首の皮一枚でつながっている」ような状態になっていると言っているのである。「骨」としての *עצמות* は、自分の皮膚と肉に「くっつく」のである。ここには、自己自身へと凝り固まってしまふような感じがある。このように解釈すると詩篇一〇二篇六節の方もうまく説明出来る。

ウォルフアースは、三〇章一六一―一八節についても詳細に論じているが、ここは要点だけを述べる。一七一―一八節を新共同訳は、明らかにヨブの病と関係させて解釈した上に、原典からは想像もできないような訳文を提示している。「夜、わたしの骨は刺すように痛み わたしをさいなむ病は休むことがない。病は肌着のようにまつわりつき その激しさにわたしの皮膚は 見る影もなく変わった」となっているからである。口語訳や新改訳は、これほどひどい読み込みはしていないが、一八節をヨブの病苦と関係させている点では同じである。並木訳は、一八節を神の変装と関連させて解釈し、これらとはまったく別の訳文を提示している。この節は釈義家を悩ませてきた難解な箇所であつて、たしかかなことは言えないが、文法的に動詞の主語が「病」であることはありえない。「彼」つまり「神」、あるいは「私の衣」が主語であるとしたか考えられない。並木訳のように神が変装したと考えるか、「私の衣」がぼろぼろになつて姿

を変えたかのいづれかであろう。問題は一七節がヨブの病気に関連するかどうかである。実はヨブが骨の痛みに襲われたとする訳文は、梅毒説とも関係しているから、⁽⁴⁾原典を注意深く読み直さなければならぬ。直訳すると以下のようになる。「夜が、私の骨を私の上から穿ち、私の齧るものたちが、休まない」。並木は節の前半の主語を「彼」つまり「神」だと考えるが、「夜」(לַיְלָה)は男性名詞であるから、ふつうに読めばこの文の主語は「夜」である。「骨」はここでも自己を含意する表現である。難解なのは、「私の齧るものたち」と直訳した語である。「齧るものたち」に付けられた人称接尾辞を「私を」と目的に解釈すれば、「私を齧るものたち」つまり「痛み」のことであると解釈できるに過ぎない。原典には「痛み」を意味する語はどこにもないのである。ウォルフアースは、「私の齧るものたち」とは、寒さでガタガタ震える「歯」のことだと言う(コヘレト二・二三の「粉引き女たち」が「歯」の比喩であることを参照⁽⁴⁾)。このように考えると、一七節は夜の寒さについて述べた文であり、一八節がほろをまとったヨブの姿について語っていることになつてうまくつながる。

三〇章三〇節の「黒くなる」と訳されている動詞シャーハル(שָׁחַח)の普通の意味は「探す」「探求する」である。聖書でこの箇所だけが「黒くなる」の意味になるとされるが、これは名詞のシャーホール「黒」からの推定によるものである。また口語訳や新共同訳にある「はげ落ち」のような表現は原典にはない。「私の上から」「私の上で」と訳せる表現があるに過ぎない。つまり「私の皮膚を私の上から彼は探した」とか「私の皮膚は私の上で黒くなった」のような訳文が考えられるだけである。「黒くなる」は疑問符の付く訳語であるが、一応これを採用したとしても、節の後半(またもや「私の骨」が出る)からはせいぜい日焼けが考えられるだけで、ヨブの病症とは関係がない。二七節の「はらわたが煮えくり返る」から腸捻転や虫垂炎を想像するのが誤っていると同じ道理である。重要なのは、二

九節と三〇節が詩篇一〇二篇と関連していることである。なお、二九章と三〇章は、前者があらゆる榮譽に包まれていた過去の姿を、後者が榮譽を失つて孤立している悲惨な現在の姿を描いているのであるから、そのような文脈で解釈される必要がある。

以上で考察してきたように、詩文中で表現されていると考えられて来たヨブの病氣なるものは、ほとんどの場合、解釈者がかなり強引な読み込みをした結果、訳文に出現しているものに過ぎない。⁴⁶このような先入観による読み込みが他にもないのかどうか、総点検する必要がある。

四 ヨブと三人の友人との論争に見られる文学的手法

現代の読者には、ヨブと三人の友人たちとの議論は、互いに相手の言うことをほとんど聴いておらず、どこまでも平行線をたどっていかみ合っていないように感じられる。特に、原典における語法との対応をほとんど意識せず、いわゆる前後の文脈だけから訳語が選択されているような翻訳で読む場合には、そのような印象がさらに強まる。しかし原典を注意深く読めば、それぞれの論者は、論争相手の用語をわざと違った意味で使ったり、まったく文脈の異なる箇所で使用したりして、しばしば相手の主張を歪曲していることが分かる。たしかに、各人の主張が同一内容の執拗な反復であるとの印象は否定したいから、その意味では議論は平行線をたどっていると言えるだろう。しかし、互いに相手の意見を聞いていないわけではないのである。また、このこととの関係で、各人の主張には明らかに発展があり、論争が進行するにつれてますます各論者の主張が先鋭化してくる傾向がある。⁴⁷次第に論点が特定の方向に偏っ

てしまうことや、論敵への反論内容が次第に過激になってきて最後には相手に対する誹謗中傷へと変化してしまうことが、実際の論争ではよく起こる。このことがヨブ記でも起こっている——残念なことに第三ラウンドの討論がテクストの混乱のためによく分からなくなっているが——。

並木浩一は、ヨブ記が劇場での上演を可能にするような意味でのドラマ的作品ではないという点に関連して、次のように述べる。「ドラマ的特質は『緊張』である」。「ヨブ記には主題の発展があり、人物、空間、事件の要素が存在する。ヨブと神、ヨブと友人たちとの間の対立が失われることはない。この限りヨブ記はドラマ的である。ところが、ヨブの文体がドラマの様式に適合しないのである。登場人物の発言は『弁論』であって、登場人物が緊密な言葉のやりとりを行う対話であるとは言いがたい⁴⁴」。たしかにヨブと三人の友人たちとの論争にしても、三十八章以下のヨブに対する神の応答にしても、「直前になされた相手の発言を引き取って」行われるような緊張感のあることばのやりとりではない⁴⁵。この意味でヨブ記の討論は、例えばプラトンの対話篇に見られるような対話とはまったく別の種類のものであるし、また舞台上で再現することも困難である。ヨブ記をドラマとして捉えようとしたときに突き当たるとこのような矛盾は、ヨブ記が、演劇活動の盛んであった古代ギリシャなどとは別の文学的伝統に根ざす作品だからである。

並木は、「ヨブ詩はユダヤ教時代における弁論術を背景にして書かれている⁴⁶」という。さらに別の論文で、ヨブ記の神義論的な関心の背後に存在する古代イスラエルの法共同体の活動に注目し、ヨブ詩人の「強靱な抵抗精神と弁論術は共同体の法活動によって鍛え上げられていると見るほか⁴⁷」ない、とする。ヨブ詩を理解する上で、弁論術と並んで重要なもうひとつ別の文学的伝統は「個人の内面の表白様式⁴⁸」である。これは詩篇における「個人の嘆き」に典型的

に見られるものであるが、預言書にみられる預言者の内的葛藤、特に捕囚期に成立したヘレミヤの告白⁴⁸や「哀歌」においても文学として著しい発展をとげた。ヨブ記がこのような自らの置かれた苦難の中で内面を表白する文学的伝統の中に位置づけられることは言うまでもない。⁴⁹

本論考においては、主としてヨブ詩の弁論術的側面に注目しながら、ヨブと三人の友人たちとがどのような仕方でも議論を進め、各人の決して譲ることの出来ない主張を展開しているかについて考察する。各人がその主張を繰り返す中で、ヨブもエリファズもビルダドもツォファルもますますその独特の個性が浮かび上がってくるように作品が構成されている。⁴⁹このような文学的手法は、実に見事である。ところでわれわれには、先に述べたように、彼らの議論はうまくかみ合っていないように感じられる。その主な要因は、彼らが常に複数の論点をもっていて、それらを各自が勝手に組み合わせて展開するからである。われわれが会議で議論を進める場合には、たいていこんなやり方はしない。主要なテーマが一つであつても、複数の論点が存在する場合、混乱を避けるために司会者や議長にあたる人物が、出来るだけ論点を整理して、どの順序で議論を進めるのがよいのかを考えるものである。裁判の場合には判事がいて、議論をコントロールする。ところがヨブと三人の友人の論争の場合には、議論の調整役が存在しない。その結果、複数の論点がそれぞれの論者に都合のよいように組み合わされて出てくる。しかも、友人たちがヨブを理解しないことによつて、ヨブは実際には被告のような立場になつてしまう。このような筋立てそのものが、この種の論争が失敗に終わることを暗示しており、論争が進行するにつれてヨブは友人たちにはなく、ますます神に対して答えを求めようになる。⁵⁰このような論争の進め方は、彼らが議論している事柄(例えばよく考えられているように「神義論」)から、ある種の結論を導き出すとする立場からすると失敗である。しかしヨブ詩人には、もともとヨブと友人たちの

論争から或る種の結論を導き出そうという考えはないのである。^(註)

議論の結果をどうしても出さなければならぬ場合(つまり実際の法廷を考えるとよい)には、論点を整理しておいた方がよいし、議長を示す方針に従つて議論を進めるのが各論者の従うべきマナーである。しかしこのやり方だと各論者の主張の差異は浮かび上がつてこない。逆に、議論の参加者各人の思想の特徴を鮮明にしようとするのなら、言いたいことを勝手にしゃべらせておいた方がよい。ヨブ詩人のとつてゐるのは、明らかに後者の手法である。論争相手の立てた問題に直接答えないからと言つて、ヨブ、エリフアズ、ビルダド、ツォファアルが、互いに相手の弁論の内容をまったく理解していないとか、無視してゐると言うことはできない。これは例えば、選挙期間中に各政党の党首が、それぞれ独自の立場から演説を行うような場合に似てゐるだろう。他党の立てた問題提起にそのまま乗つかる形で選挙活動をするとはしばしば不利になるから、各党首の演説は言いたいことを勝手にしゃべるようになることがあるのである。そしてこれは相手を強く意識する結果である。

ヨブ記においては、作品全体を通して見ることでいくつかの論点がある。これらのうちのどれが最も重要であるのかについては、ここではさしあたり考えないことにして、ヨブと三人の友人たちが持ち出してゐると考えられる論点を以下の四つに整理してみた。これら四つの論点に関して、ヨブと友人たちとが、常にまったく正反對の主張をしてゐるのならば分かりやすいが、そうとは限らないから問題は複雑である。この点については後から考えることにする。

〈論点一〉人は神の前では清浄ではありえない。本来的に不浄な人間には、知らずに犯す罪がつきまとう。人が無自覚に犯す罪の可能性をヨブも認める。しかしこのことを不浄の問題と関係させるのは、友人たちの思想であり、レ

比的な淨・不淨觀を予想させる。

〈論点二〉 神は驚くべき仕方です世界を統治している。ヨブと友人たちに共通する思想に見えるが、両者が見ている現実は大きく異なるし、他の論点とどのように関連させるかも問題になる。

〈論点三〉 苦難の問題。神義論との関連で一応ヨブ記の中心テーマに見える。自らの潔白を主張するヨブにとっては、苦難はどこまでも不条理となる。なお、読者は棒物語で舞台裏を覗いてしまっているので、ヨブの受ける苦難は「試練」であつて罰ではないことを知つている。⁸²⁾

〈論点四〉 人間の行為とその結果には関連があるという知恵の立場。ヨブはこれを全面的に否定しているのではない。ただし、友人たちが語る教義化された「応報思想」に対しては、ヨブは断固としてこれを拒否する。

以下に、これら四つの論点がどのように展開されるかを、場面に分けて考察する。⁸³⁾

(一) エリファズの弁論 (二) (四・一―五・二七) とヨブの弁論 (三) (六・一―七・二二)

エリファズの弁論の特徴は、まず彼が夜の幻の中で超越的存在と出会つたと主張する神秘的体験に見られる(四・一―二二)。問題は彼の聴いたと主張する「声」の内容(一七―二二節)である。一見、人の命のはかなさについて語つているだけのようだが、どこがヨブの考え方と異なつてゐるのか。それは「声」の冒頭部に顕著に見られる。

人は神よりも正しいだろうか。

人間はその造り主よりも清い (ヨブ) だろうか (並、四・一七)。

ここではへ人間が清いかどうかという清淨性(論点一)が問題になつてゐる。エリファズが人間を「泥の家に住む者たち」「塵の上に彼らの基を据える者たち」(一九節)と呼ぶのもこの論点と関連する。五章九節以下ではエリファ

ズは、神の御業の不思議さを問題にする(論点二)。このことはヨブも繰り返し語っているから、両者の主張には差がないように見えるかも知れない。しかし、両者の主張は微妙に異なっている。

彼(Ⅱ神)は偉大なことを行う方、とても計り知れない。

その不思議な業は、とても数えきれない。

彼は地の面に雨を降らせ、

野の面に水を行き渡らせて下さる(五・九—一〇)。

このようにエリファズの場合、神の世界統治が結果として人間に利益をもたらすという側面に注目するのである。このように万事が人間にとつての有用性の観点から考察されることになる(後述の九・一〇の場合と比較せよ)。従つて人間の経験する苦難もそれが結局は教育的な効果を持つていふという側面から把握されることになる。苦難は神の「訓戒」であり、「全能者の懲らしめ」(五・一七)である(論点三)⁵⁴。応報に関しては四章八節で「私が見るところ、不法を耕す者、災難の種を蒔く人は、その実を刈り取る」(並)と述べている箇所が注目される。ここで「災難」と訳された語(*צרה*、アームール)は、ヨブ記で多用されている語であつて「労苦」(共)と解釈してもよい。いずれにせよ植物の栽培とのアナロジーが特徴的であつて、ここでは明確に語られているわけではないが、不法な行為をした者がその結果として災難に遭遇するのだ、これを逆に考えると、災難に遭う者は、過去に不法なことをしたからだと言張していることになる(論点四)⁵⁵。

ヨブの弁論(一)は、以上のような主張に逐一反論はしない。エリファズの弁論の中心をなす応報理論に対して直接反論することもない。そうではなくて、「青草があるのに野ろばが泣くだろうか。飼葉があるのに牛が唸るだろうか」

(六・五)と、嘆きの声をあげる者にはそれなりの理由があることを述べる。ここでもアナロジ的な思考法が特徴的であり、原因と結果の関連について語っているのであるから、広義に解釈すればこれも一種の応報の論理である(論点四と関連)。このようなアナロジ的思考は、六章一五節以下のワディの比喩、七章一節以下の「傭兵」の比喩においても顕著である。

六章八節のヨブのことばは、エリファズが応報に関連して「弱者にも希望(ニツ)があるだろう」(五・一六)と語ったことを意識した発言である^(註)。

どうか私の願いが実現するように、

神が私の希望をかなえてくださるように(六・八)。

ヨブは「私の希望(ニツ)を」「私の願い」と並べて強調することによって、エリファズが一般的な命題の中で使った「希望」の語の意味を根本的に変えてしまう。ヨブが希望するのは、神が自分の命を断ち切るからだからである(九節)。「希望」の関連語は、七章においても一定の機能を果たしている。「奴隷のように日暮れを待ち焦がれ、傭兵のようにその報酬を待ち望む(ニツ)」(二節)とあるだけではなく、並木沢が六節で「糸」と訳している語は「希望」をも意味するティクヴァ(ニツ)なのである。「月日は機の梭よりも速く、糸が尽きればわが日々も終る」(並、七・六)においては、ヨブの命が「糸」に喩えられる。これは語としては「希望」を連想させても、意味的には尽き果てようとしているはかない命の比喩でしかない。このようにヨブは、エリファズの語った希望の意味を転倒させるのである^(註)。なお、「希望」をめぐる議論は後のツォファルの弁論に引き継がれることになる(一一・一八、二〇)。

ヨブは、六章一四―一三〇節でしばらく友人たちに語りかける。友人たちは、想像を絶するヨブの恐ろしい災難と苦

難を見て誤った認識に陥り、友への誠実さを失っている、とヨブは言う。重要なのは、「私に顔を向けること」(六・二八)である。このことはひとの経験する苦難に関して一般的な命題を立ててもヨブには意味がないことを言い表している。応報論ではなくて「私の正義」が問題なのである(六・二九)(論点三と四)。このように述べた後、七章でヨブは独白的な口調に転じ、最後は神に対して「あなた」と呼びかけて嘆く。友人たちとの論争はまだ始まったばかりなのであるから、このような語り方は、さしあたり議論からの逸脱にも見える。しかし、ヨブの論争のほんとうの相手は友人たちではなく、神であることが次第に明らかになる^(註)。

七章一―六節がヨブの望んでいる死に関連して、しばしば「夜」に言及するのは、エリファズが見たとする夜の幻を意識してのことである^(註)。ヨブにとって夜は「労苦」ないし「災難」(アーマール)でしかない(三節)。夢や幻は神の啓示の手段などではなくて、単にヨブを脅迫するだけである(二四節)。七章一七―一八節には、「人は何者なので……」「これを尋ね(「*למה*」)と明らかに詩篇八篇を意識した表現が見られる(論点二)。ここでは動詞パーカド(「*קרא*」)が「検査する(「*קרא*」)と並べられている。詩篇八篇ではパーカドは、「顧みる」(五節)と訳されるように、神が人間を特別な配慮と恩恵のもとに置いていることを表現している。この同じ語が、ヨブの口に入ると、神が人間の犯した罪や過失を執拗に追及するという意味に変化してしまう^(註)。二〇節の「見張り(「*קרא*」)も詩篇の嘆きの歌において、神が人間の保護者であることを表現する語としてよく用いられている(詩篇一二・八、三一・二四、三二・七、六四・二等)。しかしヨブの口から語られる場合には、神が、人間が罪を犯さないかどうかを監視しているという意味になってしまう。

(二) ビルダドの弁論 (一) (八・一一二〇) とヨブの弁論 (二) (九・一一一〇・一二二)

ビルダドの弁論は短く、論旨は把握しやすい。また彼の議論の進め方は、なかなか巧妙である。八章二節以下の弁論の構成を示すと以下のようなになる。

二節 先のヨブの弁論に対する批評。

三節 神の「正法」と「正義」に関する反論の余地がない基本的命題。

四―七節 「もし」で導入される三つの文の帰結として応報の論理が提示される。

八―一〇節 知恵の伝統を持ち出して応報論の正しいことを主張する。

一一―一九節 主として自然界における諸現象とのアナロジーによって応報を説く。

二〇―二二節 まとめ。善人と悪人の受ける応報。

ビルダドはまずミシュパート (משפט) 「正法」とツェデク (צדק) 「正義」という伝統的な観念を持ち出して抽象的な形で応報思想を述べる (八・三三)^註。この命題には反論の余地がない。四節以下ではヨブの置かれている現状への関心を示す形で「もし」で始まる文が導入される。ここで重要なのは、六節で「もし、あなたが純粹 (טוהר) で正しいのであれば」と実に巧妙に正義の問題を人間の清浄性の問題と混ぜ合わせている点にある。この「純粹」と訳した語は、ここではやや分かりにくいのが、ビルダドが二五章四節で同じ語根からの動詞 (טוהר) を使って清浄性を問題にしている所から、その意味は明らかである。八章六節を受けるヨブの反論 (九・二二) では、神の前における人間の正しさだけが問題であつて、清さは話題にならない (論点一)。ここには、レビ記が問題にするようなユダヤ的清浄観念に対する著者の反感が垣間見える。もともとヨブはひどい皮膚病なのであるから、レビ的清浄観からすると最初から穢れている

のである。友人たちが人の清さと正しさを並列的に語るのは、ヨブの立場からすると差別発言である。これでは最初からヨブは、正しくないことになってしまふのである。先にエリファズは、自己の主張を正当化するために神秘体験を持ち出したが、ビルダドは、父祖の権威を持ち出す（八・八一—一〇）。これが一一節以下の応報思想の導入部になっている。ここでは「パピルス」「葦」「草」「蜘蛛の糸（?）」「若枝」「根」など自然界で観察される諸現象とのアナロジーによって応報が説かれる（論点四）。このような思考法は伝統的な知恵のことばに見られるものと同じである。^⑥一一—一九節は、ゴルデイスが明らかにしたように、一一—一五節のすぐに枯れてしまふ植物と、一六—一九節の根を張ってしぶとく生きる植物という対照的な二種類の植物について語っている。^⑥これら二種類の植物に関する比喩は、エレミヤ書一七章五—八節、詩篇第一篇にも見られるものであるが、ビルダド弁論のこの箇所ではかなり曖昧な形で提示されている。この応報論の中ではつきりしているのは、「神を忘れた者たち」「不敬な輩」（並、一三節）の没落である。ビルダドは第一回弁論では、言いたいことを直接的に語らず曖昧な表現をとってはいるが（一八章の第二回弁論では、悪人の滅亡がきわめて直接的に語られる）、彼の発言を拡大解釈すれば、ヨブが神から離れたから病気になるのだと述べていることになる。先のエリファズの弁論では、苦難の意味が問題になっており、ここではヨブの救済の可能性も語られていた（五・一八以下）。善と悪を最初から二分してしまふビルダドの発想には、このような観点がまったく欠けている。

面白いのは八章七節の「あなたの始めは少なかつたが、あなたの終わりは非常に大きくなる」ということばである。ビルダドの発言の趣旨からすると、単に応報について語っているのだが、ヨブ記の結末に照らして読むと、ヨブの財産が以前の二倍になることを予告していることになる（四二・一〇）。ここには著者のアイロニーが読み取れる。また、

これはヨブ詩人が、応報一般を否定しているのではないことをも示している。

九—一〇章のヨブの弁論は、ビルダドの弁論のようなすつきりした構成にはなっていない。これはヨブの内面の混乱と照応しているようでもあるが、その最大の理由は、ヨブが単に友人たちとだけ「争っている」わけではないからである。一〇章ではもはや友人たちはヨブの眼中にはなく、論争の相手は、彼に答えてくれない神だけになっている。一〇章三節以下の「あなた」は、目の前にいるはずのビルダドではなくて神である。ここでは、先のエリファズとビルダドの発言に対する反論としての性格をもっている九章の前半について考察するにとどめる。段落への区分は困難であるが、まず五—一〇節には文体上の統一性が見いだせる（分詞構文の連続）から、二—四節がその前の段落ということになる。一—二節以下は、一—三節までを五—一〇節へのコメントとして読むことができる。次に一—四—一六節を二—四節の発展として読むことができるが、これは一七節以下と明確には切れていない。これをまとめると以下のようになる。

二—四節 神と争っても対抗できないこと (A)

五—一〇節 〈頌栄〉

一—一—三節 神の暴力的性格

一—四—一六節 神と争っても対抗できないこと (B)

ヨブの弁論は、ビルダドの八章三節の根本命題を受けて始まる。「ひととは神に対してどうして正しくありえよう」(二節後半)と述べて、ひとまずビルダドに賛成する。ここではツエデクと同じ語根をもつ動詞「正しくある」(צדק)が用いられる。しかし、ヨブの弁論は直ちに、ひとが神と「争う」(רצו)「ことが出来るか」という友人たちとはまったく別

の問題に移る。このテーマは、一四節以下に続くが、その前に分詞構文の連続する賛歌の形式で書かれた段落とそれに対する「私」の立場からのコメントが来る。ここでは〈論点二〉に関連して、神の世界統治の不思議さは、人間にとっての有用性といったスケールをはるかに凌駕していることが語られる(エリファズに対する反論)。五―一〇節は、形式的特徴から見ると賛歌の文学類型に属する。内容的には宇宙を創造し統治する神の偉大な力について語っており、アモス書四章一三節などに見られる〈頌榮〉とよく似ている。この意味では、ヨブも伝統に従って語っていることになる(ビルダドに対抗)。われわれ現代人には分かりにくいのが、古代人にとってはこのような神の世界統治に関する叙述は、それ自体が一種の〈正義論〉を含んでいることに注意する必要がある。興味深いのは、一〇節が先にエリファズが五章九節で語ったことばと同一であることだ。「彼(＝神)は偉大なことを行う方、とても計り知れない。その不思議な業は、とても数えきれない」(九・一〇)。このことは、両者の弁論が共通のテーマを扱っていることを明確に示していると同時に、神の世界統治に関する考え方が両者で根本的に異なっていることをも示している。「数えきれない」と訳した箇所は、「語り尽くすことが出来ない」の意味をも含む。ヨブは人間が「計り知」ることも「語り尽くすこと」も不可能な神の統治の不思議さの意味を深く問う。エリファズもビルダドも〈論点二〉や〈論点四〉に関連して自然界の諸現象を持ち出すのであるが、ヨブが例として挙げるのは、大地の変動(五―六節)や天体の運行(七―九節)である。このことよってヨブが感じるのは、単なる人間の知恵の限界や人間の卑小さだけではなくて、宇宙の創造者の〈暴力〉である(九・一一以下)。これには「ラハブ」(二三節)も対抗できなかったのである。四節で言及された神の知恵も、人間に抵抗不可能な暴力としての性格を示す。

ここで、先のビルダド弁論との関係で、九章においてヨブが使用している用語について若干観察しておく。ビルダ

ドがまず掲げたのは抽象化された応報原理としての「正法」ミシュパートと「正義」ツエデクであった。これらと同じ語根からの派生語をヨブも使うが、動詞としての用法が目立っている。特に「私が正しい」(「*ya'ad*」)のような使い方が特徴的である。さらにこれらの語と隣接して「答える」「争う」が用いられている。九章でのヨブの弁論に特徴的な用語がどこで用いられているかを以下に表にして示す。

ツエデクの関連語

二節、一五節、二〇節、(一〇・一五も参照)。

ミシュパートの関連語

一五節、一九節、三二節。

「争う」とその関連語

三節、(一〇・二も参照)。

「答える」

三節、一四節、一五節、一六節、三二節。

これらの語の分布に特徴的なのは、ヨブには「暴力」としてしか感じられない神の偉大な力について語っている五―三節を囲い込むように集中して用いられている点である。ここではツエデクもミシュパートも抽象的観念ではない。「私が正しい」か否かが問題であり、このことに関して「私の裁き手」(*dayan*) (一五節)である神が「私」に答えないこと、仮に言い争うようなことがあっても、人間には勝ち目がないことが問題である。ヨブは、ビルダドの応報論に直接反論することはしないが、まず神の世界統治を問題にすること、つぎに自らの実存に照らして「正しさ」を問題にすること(ヨブの現状は明らかに応報原理と矛盾する)で間接的には反論しているのである。ただし、ヨブはここでは自分の主張に確信が持てない。神の偉大さと人間の卑小さの自覚は、論理的には人間の救済の可能性に結びつくはずであるが、ヨブの場合は救済の希望には結びつかず、神とは論争することも抵抗することも絶望的な仕方不可能であるとの結論にいたる。神が暴君のように感じられるから、彼は精神的混迷に陥り、生の意味を喪失する

のである(二〇節以下)。ここでは動詞の「*מַחֵם*」とともにヨブ記全体の鍵語であるターム「完全である」が二回用いられている。彼の陥った精神的混迷は、「彼(II神)は完全な者も邪悪な者も滅ぼす」(二二節後半)や「地は邪悪な者の手に渡されている」(並、九二二四)によって表現されている。当然の結果であるが、こうなるとヨブの弁論は、エリファズやビルダドの弁論に対する反論というレベルを超えてしまう。一〇章では、友人たちはヨブの視野から完全に消えている。三節以下でヨブが神を「あなた」と呼びかけていることがこのことを示している。ヨブが本当に求めている論争の相手は、友人たちではなく神自身なのである。

九章のまだビルダドを意識した発言の部分について、若干補足する。ビルダドの発言には、「もし」で始まる文が続することをすでに指摘したが、ヨブはこのような語り方を意図的に採用しているようである(三、一五、一六、一九、二〇、二三、二七、三〇節)。儀礼的浄めが無益だと述べている点も注目される(三〇節以下)。一七節の「旋風」(*קַיִוָּמ*)は、ここではヨブを痛めつけるものの例に挙げられているが、三八章では神が「旋風」の中からヨブに応答することになっている。⁽⁶⁹⁾このことは、神の世界統治に関するヨブの弁論が、三八章以下の神の弁論の伏線になっていることを暗示する。

(三) ツォファアルの弁論(二)(一一・一一二〇)とヨブの弁論(三)(二二・一一一四・二二)

先のヨブの弁論は、合計五十七節に及ぶ長いものであった。一章のツォファアルの弁論は二十節しかなく、これに比較するときわめて簡潔である。彼の弁論は、第一ラウンドの討論全体の友人たちの側からのまとめになっていると同時に、神の知恵について語っていることで、その後の議論の展開にとって大きな意義をもっている。ツォファアルの弁論の特徴は、ヨブに対して挑発的であることだ。まずヨブの弁論を「無駄口」であり「嘲りを語って」といって決め

つける(三節)。次の「あなたは言う、わが教えは純粹で(ザク)、私はあなたの目に清廉だ(バル)、と」(並、一一・四)は、(論点一)と関係する。しかし、これはヨブの主張の意図的な歪曲である。ヘブライ語のザク^{זק}(八・六、三三・九参照)もバル^ב(詩二四・四、七三・一)もヨブは一度も口にしていない語だからである。それにヨブ本人は、教説を語っているとは考えていない。⁽²⁰⁾六節前半は訳しにくいが、ヨブ記全体の理解にとって重要な箇所である。まず二種類の訳を掲げる。

神が隠しておられるその知恵を、その二重の効果をあなたに示されたなら(共)

あなたに隠れた知恵を告げるなら、あなたの笑りは二倍になろう(並)

まず新共同訳が「神が隠しておられるその知恵」と意訳し、並木訳が「隠れた知恵」と訳している箇所について説明する。ヘブライ語はタアルモート・ホクマーである。タアルモート(*ta'alumot*)は、「隠されていること」「隠されているもの」を意味する語(複数形)であってヨブ記では二八章一節に再度現れる(ヨブ記以外での用例は詩篇四四・二二のみ)。ホクマーはここでは神の「知恵」を意味する。タアルモート・ホクマーは、「神の知恵が隠されていること」とあるいは「神の知恵の隠されている側面」のような意味になる。ここではその正確な意味は、きわめて分かりにくい、神の創造、世界統治に関する秘義のような意味にとれる——後の二八章では、この表現の意味がより明確になるのであるが——。ツォファアルはヨブに対して、「神が創造の秘義をあなたに告げるならば」と語っていることになる。これは嫌味たっぷりの発言である。ツォファアルからすると、このような神の秘義について人間が知ることは不可能だからである(七一・九節)。なお、この隠された知恵をめぐる議論(論点二)は、さしあたり一二章のヨブの反論に引き継がれることになるが、二八章の知恵の賛歌を経て、三八章以下のヨブに対する神の応答にもつながっている。

この神の応答では、ツォファルの予想に反してヨブに創造の秘義がチャリとではあるが告げられることになるのである。次に説明を要するのは、新共同訳が「効果」、並木訳が「実り」と訳したトゥーシャーである。この語は特に知恵的な用語であつて、ヨブ記で六回（他に五・一二、六・一三、一二・一六、二六・三、三〇・二二）、箴言で四回用いられており（旧約全体では十二回）、まず「よい結果を促すような知恵の働き」「成功につながる人間の能力と行為」を意味する。ここには事柄の時間的推移が含蓄されているから、知恵や能力の結果としての「成功」をもさすことが出来る。⁽²⁾つまりこの語には、知恵や有能さは、よい結果を生み出すはずだという応報の論理が隠されていることになる。六節前半の意味するところは「神があなたに、創造の秘義を告げ知らせるならば、あなたが賢くなったその結果として、成功は二倍になるはずだ」となる。この皮肉の込められた挑発的なことばは、発言者の意図とは別に最後に実現することになる。ヨブの財産は神から二倍にして返されるからである（四二・一〇）。

一〇節以下でツォファルは、神による世界統治の問題を人間に適用する。一二節の「まぬけな男も分別がつかだろ、野ろばの子が人間に生まれつくことができね」の「まぬけな男」「野ろば」は間接的にヨブを指している。「野ろば」は第六章五節のヨブの発言を意識している。このようにツォファルは、これまでにヨブが用いた語を執拗に繰り返しながら自己の主張を述べる。ここではこれ以上詳細に説明することは差し控え、このような語をリストアップするにとどめる（訳語は原則的に並木による）。一〇節「掠め取る」は九章一節、一三節「心」は一〇章一三節、一四節「不義」（共「不正」）は第六章二九節以下、一五節「顔を上げる」は一〇章一五節の「頭を上げる」、一六節「労苦」（共）は三章一〇節と七章三節、一七節「暗い」は一〇章二二節、一八節と二〇節の「望み」（共「希望」）は第六章八節と七章六節を意識している。⁽³⁾このように先にヨブが用いた語彙を使って、応報の論理に依拠しながら、不義を離れて

自分の誤りを認め、改心すればヨブにはまだ「望み」があるという主張をする。ツォファルは、相当に意地悪な男である。

これに対するヨブの弁論は、合計七十五節もあってまたしても長大である。ここでは紙面の関係もあるので、一点だけに注目する。それは、一二章七節以下の被造物がそれぞれの仕方人間に向かって何かを告げていると述べている箇所である。ヨブの発言の流れからすると、あなたたちだけに知恵があるのでなくて、私にも考える能力はある(一一・三)。さらにどんな被造物にも相応の知恵はあるのだ、と主張していることになる。これは、ヨブを「まぬけ」「野ろば」と罵倒した先のツォファルの挑発的なことばへの反論になっている。七一八節では、獣(ベヘモト)、空の鳥、大地、海の魚が、「あなた」に対して証言するであろう、とヨブは語る。ここでは動詞「教える」「告げる」「語る」が重畳して用いられている点が注目される。解釈が難しいのは九節で、一応「これらすべてのなかで、誰が知らないだろうか、ヤハウエの手がこれ(ヨブ)を造ったことを」と訳すことが出来る。「これらすべて」は、獣、鳥、大地、魚を指すと考えてよいだろう。九節後半は、イザヤ書四二章二〇節からの引用であるから、並木訳のように「このこと(ヨブ)を成し遂げたことを」と訳す方がよい(詩篇一〇九・二七をも参照)。イザヤ書では、艱難に陥っている者の救済が、枯れた荒野が樹木で覆われる様に喩えられており、「このこと」は、ヤハウエによる恵みの業を意味する。九節のヨブのことばにある「このこと」が何を指すかは明瞭ではない。直後の一〇節前半は「生けるものすべてのいのちは彼の手にあり」(並)となっていて「ヤハウエの手」について補足的に説明しているが、「このこと」の意味を明らかにしてくれない。この段落の前の六節には「彼(神)の手」という表現が出てきて、「神を怒らせる者たち」の安全について語っているから、イザヤ書のように神の救いの手が問題になっているのではないことは明らかである。

つまり「このこと」は、漠然とはあるが、「神の恣意的な世界支配」(並)あるいは、世界の中に理不尽な暴力が存在することを容認するような神の世界支配のありかたを指している、と解釈することが出来る。しかしながら、おそらくヨブ詩人は、ここで意図的にヨブに曖昧なことを語らせているのである。なぜなら、G・フォン・ラートが指摘しているように、ヨブは詩篇一九篇や一四八篇のような知恵と賛歌が交差する表象圏のすぐ近くで発言しているからである。ヨブは、この場面での彼の発言の意図を超えたところで、三八章以下のヤハウエによる啓示を部分的に先取りしているのだ。

ヨブが神の手の業を、神が破壊的な力を人間に対して行使することとして捉えていることは、一三節以下で明らかになる。ここで、神が力づくで世の権力者たちを没落させてしまう様を、ヨブが雄弁に語っていること(一七節以下)は、興味深い。これは三人の友人たちが、弱者への配慮を忘れて、邪悪な権力者のように「成功者の論理」を振り回したことの当てつけであろう。友人たちへの非難は、一三章ではさらに過激になり、彼らを「偽りを塗りたくるだけ」の「無用の医者」(並)と呼び、沈黙を守るように求めるのである(四―五節)。

註

- (1) 勝村弘也「ヨブ記」新版 総説旧約聖書『日本基督教団出版局(二〇〇七) 四〇〇―四二〇頁。』
- (2) 本論考は、並木浩一『ヨブ記』論集成『教文館(二〇〇〇)』に収められた諸論文、特に「文学としてのヨブ記」六〇―一〇〇頁、「神義論とヨブ記」一一―一六七頁、「ヨブ記における相互テクスト性」一六八―二一五頁から多く
- (3) 大部分の研究者がとっている見解。粹物語のエピローグを学んでいる。また、武藤一雄先生の著書『神学と宗教哲学との間』創文社(一九六一)の「第二章 Aologiek(キリスト教弁証論)の諸問題」の「第三節 神義論の問題」ではヨブ記が扱われている。いわゆる聖書学の論文ではないが、本論考の執筆以前から常に脳裏に存在した論文であることを記しておく。

解を支持する。勝村弘也「箴言における釈義上の問題(三)」
 神戸松蔭女子学院大学『キリスト教論藻』三四号(二〇〇
 三)一―二五頁においてこの問題を論じた。これに対する
 評価は、並木「文学としてのヨブ記」(註2)一一〇頁を見
 よ。

(11) ロバート・ゴルデイス、前掲書、一四五頁以下の「ヨブ
 とオリエント文学」の章を参照。しかし、ゴルデイスはヨ
 ブ記と先行するオリエントの知恵文学の間には直接的なつ
 なりがないことを強調する。並木「神義論とヨブ記」(註
 2)一一二頁以下も同様の見解。

(12) 並木も民間説話説をまったく否定はしないが、粹物語の
 非凡な叙述が民間説話とは異なるものであると述べる。「神
 義論とヨブ記」、前掲書、一四四頁。

(13) 口承文芸においては、筋の進行に関係がないキャラク
 ターは登場しないものである。民間説話にはトリックス
 ターのような両義的な性格をもつキャラクターは登場する
 が、キャラクター相互の関係があいまいであることはない。

(14) テクストを通時的に分析する者は、サタンが登場しな
 い場面が古い伝承層だと言う。しかし、このような推定に
 はまったく根拠がないことは、以下の一・一三以下の分析
 から明らかである。

(15) オルリク(Axel Olrik)の叙事詩法則(epische Gesetze)
 については、勝村弘也「旧約聖書における語りの技法(一)」

神戸松蔭女子学院大学『キリスト教論藻』第一七号(一九
 八四)一五頁以下参照。

(16) 一九節には何が落下してきたのかは語られていない。新
 共同訳「家は倒れ」も並木訳(註20参照)「家が崩れ落ち」
 もテクストへの読み込みの産物である。ここは何が倒れて
 来たのかが意図的にあいまいにされているのだと考えられ
 る。いったいヨブの息子たちや娘たちは、どんな家に住ん
 でいたのであろうか。彼らが天幕生活者であったとすると
 大風によつて「家」が倒れてきて全員死亡というのは、想
 像することが困難である。人が下敷きになって死ぬために
 は相当の重量の構造物がなければならぬ。そう考えると
 彼らは頑丈な家に住んでいた都市の生活者にならざるを得
 ない。つまり凶器となった「家」が具体的になければならぬ
 ことが、何が倒れて来たのかがあいまいにされている理由
 である。なお、民話にはこのようなあいまいさは存在し
 ないものである。

(17) 口頭伝承では、このように筋が枝分かれすることはない。
 「単線性(Einstängigkeit)」については、勝村(註15)二
 〇頁参照。

(18) N. C. Habal (註9) p.83.

(19) 並木浩一「ヨブ記解説」『旧約聖書Ⅻ』岩波書店(二〇〇
 四)三〇九頁以下。

- (20) 並木浩一訳「ヨブ記」(註19) および「ヨブ記」『旧約聖書IV 諸書』岩波書店(二〇〇五)。本論考においては、後者を並木訳の決定版として頻繁に参照した。引用に際しては、適宜「並」と略記する。なお新共同訳は「共」と略記。
- (21) 並木「ヨブ記解説」(註19) 三二〇頁。
- (22) Julius Preuss, *Biblisch-Talmudische Medizin*, Fourier-Verlag (1992) S.391.
- (23) Julius Preuss (註23) S.393.
- (24) D. Wolfers, *Deep Things out of Darkness*, Pharos (1995) p.119ff.
- (25) Julius Preuss (註22) S.391. なお、二・一一二の解釈に関しては、J・G・ジャンセン、飯謙訳『ヨブ記』日本基督教団出版局(一九八九) 九八頁参照。
- (26) 中澤浩樹「ヨブ記 新訳と略註」新教出版社(一九九一) 七五頁。
- (27) L. Koehler und W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, dritte Auflage, Lief. 1, Leiden (1967) S.321.
- (28) D. Wolfers (註24) p.125 ㉙ my spirit と訳す。
- (29) Die *Schriftwerke*, Heidelberg (1986⁹) S.303.
- (30) D. Wolfers (註24) p.125 ㉙ 心の節々を私の心と訳す。
My spirit seems strange to my wife, and my favour to the children of my body.

- (31) 並木「ヨブ記」(註20) 三五七頁。
- (32) D. Wolfers (註24) p.126.
- (33) 勝村弘也「詩篇注解 リーフ・バイブル・コンメンタリーシリーズ」日本キリスト教団出版局(一九九二) 三一六頁以下を参照。
- (34) ヨブ記と他の聖書テキストとの関係については、並木「ヨブ記における相互テキスト性」(註2)を参照。詩篇一〇一篇とヨブ記との並行関係が逐語的ではない点については、並木の「一般に文学意識の高い作者は、他のテキストを意識すればするほど、それへの直接的な言及を避け、表現を敢てすらすらすることによって『暗示』を残すだけにする」(二〇〇頁)を参照せよ。
- (35) D. Wolfers (註24) p.127.
- (36) D. Wolfers (註24) p.127.
- (37) N. C. Habel (註9) p.292.
- (38) D. Wolfers (註24) p.127-130.
- (39) 並木「ヨブ記」(註20) 三八八頁。並木訳は「夜には彼が、私の上からわが骨々を穿ち、噛まれるような痛みは休むことを知らない」(一七節)、「彼は偉大な能力で、私の衣に姿を変え、わが上着の襟のように、私を捕まえる」(一八節)となっている。
- (40) Julius Preuss (註23) S.393.
- (41) D. Wolfers (註24) p.128.

- (42) 本論考においては、七章五節については触れなかった。並木は、「ヨブ記における相互テクスト性」(註2)において、二章四節前半の「皮には皮を」の解釈に関連して七章五節に触れている(二〇〇頁)。神による保護という一―三章の基本テーマから「皮には皮を」を解釈しようとする試みには賛同出来るが、七章五節の特に後半がヨブの病症に關する描写であるかどうかは検討を要する。
- (43) G・フォン・ラートが、友人たちを個性的な人物であるとは認められないとか、議論が円環的であるとか、述べている点には賛成出来ない。勝村弘也訳『イスラエルの知恵』日本基督教団出版局(一九八八)三一六頁以下。
- (44) 「文学としてのヨブ記」(註2) 六二頁。関根正雄もヨブ記をドラマとして捉えることに批判的である。関根(註3) 二二頁。
- (45) 「文学としてのヨブ記」(註2) 六三頁。
- (46) 「文学としてのヨブ記」(註2) 六三頁。
- (47) 「神義論とヨブ記」(註2) 一一三頁。
- (48) 「文学としてのヨブ記」(註2) 六三頁以下。「神への嘆き」がヨブ記全体の解釈にとつてきわめて重要であることを、Cl. Westermannは繰り返して指摘している。Ders., Der Aufbau des Buches Hiob, BHth 23 (1956); ders., Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, ATD Ergänzungreihe 6 (1978) S.150ff.
- (49) 並木は、「文学としてのヨブ記」(註2) 七〇頁以下において、ヨブと神の弁論にはメタファー原理が、友人たちの弁論にはメトニミー原理が目立つとする。このような観点からヨブと友人たちの言語世界の相違について論じる。本論考においては、両者の言語世界の相違のみではなく、三人の友人たちの発言の微妙な差異についても考慮しようを試みた。
- (50) ヨブは最初から神からの答えを求めているが、友人たちとの論争が進行するにつれてますますそのことを強く要求する。ヨブが、自分と友人たちとの論争の「仲裁者」ではなくて、自分と神との間に立つ「仲裁者」を求める(九・三三)ことは、ヨブの論争の相手が結局はだれであるのかを示している。天にいる「証人」「仲裁者」「友」(二六・一九以下)、「私を贖う者」(一九・二五)もすべてヨブと神の間に立つ者の意味である。並木「神義論とヨブ記」(註2) 一五四頁参照。
- (51) 並木は、友人たちの神義論を「弁証としての神義論」、ヨブのそれを「問いとしての神義論」として区別する。「神義論とヨブ記」(註2) 一一〇頁以下。つまり両者は同一のテーマについて論じているように見えるが、問題の地平は異なるのである。並木「文学としてのヨブ記」(註2) 六九頁。「ヨブの眞の相手が神であるならば、ヨブ記の弁論は擬似対話である」。

(52) このような事情は創世記二二章のヘアブラハムの試練の物語の場合ときわめて似ている。

(53) 三章のヨブの独白から討論の第一ラウンドが始まっているとの解釈もあるが(O. Kaiserなど)、三章と二九—三一章の二回目のヨブの独白との対応関係から見て、四章から討論が開始されていると考える(並木など)。ヨブ記全体の構成については、勝村(註1)四〇四頁以下を参照。

(54) 並木は、友人たちの代表格であるエリファズの弁論は、「話題を次から次へと連想によって変えつつ小さな物語を作り、物語の連鎖によって大きな詞章を構成する手法において、メトニミー的な叙述の特色を示している」(「文学としてのヨブ記」註2、七七頁以下)と述べる。この物語において話題がたくみにずらされて進行する。さらに並木「神義論とヨブ記」(註2)一四九頁参照。

(55) 最初のエリファズ弁論に友人たちの主張の要点はすべて含まれている。

(56) エリファズは、四章六節でも「希望」(共)について語っている。

(57) ヨブは、「希望」以外にもエリファズが先に用いた以下の語を、六章で意図的に用いる。六・二の「むかつき」(「憤り」並、五・二参照)、六・九の「打ち砕く」(四・一九参照。共が「崩れ去る」と訳している語)、六・一三の「実り」(Twin)並、五・一二参照。この語の意味については後述、

六・一四の「畏れ」(四・六参照)の用法には皮肉な調子がある。Habel(註10) p.141.

(58) ヨブ弁論のこのような展開は、ヨブ詩人が苦難の問題をどのように考えていたのかと深く関連する。武藤一雄(註2)二〇二頁。「苦難が神との実存的対立を喚起しながら、しかもそういう否定を通じて一層深く神に近づかしめるという秘義が存する」。

(59) ヨブがすでに三章の独白で「夜」と「闇」について繰り返し語っていることにも注意せよ。さらにエリファズは応報との関連で五・一四でも「闇」と「夜」に言及する。

(60) 詩篇八・五とヨブ記七・一七以下の比較については、勝村「詩篇注解」(註33)一六九頁以下を参照。

(61) 並木「ヨブ記」(註20)三二七頁参照。さらに同書の「補注 用語解説」の「義」および「公正」の項目をも参照。

なおミシュバートを並木は「公正」と訳す。

(62) 農民の生活体験に基づく植物の生育の比喩は、箴言においてさかんに用いられている。勝村弘也「箴言における釈義上の問題(二)神戸松蔭女子学院大学」『キリスト教論叢』第三三号(二〇〇二)一九頁以下参照。なお知恵の伝統にこだわるビルダドが、エジプトの代表的植物である「パピルス」の例から比喩的な語りを始めていることは興味深い。

(63) ロバート・ゴルデイス、船水衛司訳「神と人間の書——ヨブ記の研究——」(下)「教文館」(一九七九)一一二—二〇四頁

以下。この解釈を Habal (註10、p.171c) やジャンセン (註25、一三九頁) は採用する。並木やA・ワイザー (松田伊作訳「ATD旧約聖書註解11 ヨブ記」一一九頁) などは別の解釈をする。なお一九節はきわめて難解であって色々な説み替えが提案されている。

(64) アモス書には、四・二三・五・八 (九節も?)、九・五十一・六に独特の頌栄 (doxology) が出現するが、これらとヨブ弁論に現れる一種の「頌栄」は、きわめてよく似た雰囲気をもつ。特に、アモス書五・八とヨブ記九・九は、「オリオン」「ブレイアデス (和名は昴)」と動詞「造る」の分詞形が共通している。これは偶然の一致ではないだろう。これらの天体はヨブ記三八・三一にも出てくる。なお、アモス書の頌栄は、H.W. Wolff などによって後代の付加と考えられてきたが、このような史的判断には十分な根拠がない。Stefan Paas, *Seeing and Singing: Vision and Hymns in the Book of Amos*: VT LII, 2 (2002) 253ff. は「幻と頌栄の密接な関係について論じている」。

(65) 勝村「ヨブ記」(註1) 四〇〇頁および勝村「箴言における釈義上の問題 (三)」(註10) 参照。

(66) ヴェスターマンは、神への賛美がヨブと友人たちの場合ではどのように異なっているのかについて以下のように述べる。友人たちにとって神賛美は、神がどのような方であるのかを確定しようとするだけだが、ヨブにとって神賛美

は、神と人との間に起こるひとつの出来事である。さらに、ヨブは創造主への賛美を嘆きとの関連の中に置き、そのことによって神の働きが把握不可能であることについて語るのだ、としている。Westermann, *Theologie* (註48) S.146.

(67) アモスの審判預言とともにナホム書をも想起せよ。ヨブの問題は、このような暴力 (Gewalt) が正義にならなっているかどうかである。

(68) ラハブは、混沌の勢力を代表する神話的動物で龍蛇の一種。三・八および四〇・二五以下のレビヤタンを参照。

(69) 九・一七と三八・一の「旋風」は綴り字が異なっている。九・一七と同じ綴り字は聖書の中で他にはナホム書一・三だけに現れる。

(70) 「ヨブが血をはくような思いで、自己の全実存をかけていつていることを、ゾパルはここで一つの教え、つまり一つのヨブの教義として受けとっている」(関根正雄。関根(註c) 一〇〇頁)。

(71) 勝村弘也「知恵文学に見られる人間理解」『月刊 言語』二〇〇三年二月号、六一頁以下。

(72) N.C. Habal (註10) p.205f.

(73) ヘプライ語のベヘモトは、「獣を意味するベヘマーの複数形である。この語は四〇・一五以下では、河馬をモデルにした怪獣の名称である。この点から見ても一二・七以下は、後の神による啓示の伏線になっている」。

- (74) 「これらすべてを、私の手が造った」(イザヤ書六六・二)を参照。ヨブ記二・九後半の「これ」は、「これらすべて」を受けるといふ解釈も可能である。
- (75) 神名がエロアハではなくて、ヤハウエになっているのは、引用だからであると説明できる。
- (76) フォン・ラート(註43)二四七頁以下。