

哲學研究

第四百七號

第三十五卷
第九冊

ヘブライ思想に於ける神と智慧(完)

有賀鐵太郎

三

イスラエル宗教の性格をその發端において捉へようとして私は以上の敘述を試みたのであるが、目的はその宗教の發展を逐一辿ることにあるのではなく、むしろ「智慧」の思想に問題を限定して、その檢討に集中することにある。だが、ヘブライ思想における「智慧」の發展を語るには、先づ「ヘブライ思想」が如何なるものであるかを明らかにして置く必要がある。そして、その骨子が既にモーセの宗教において示されてゐる事を指摘することが出來た。それはヤハウエ・エローヒムエロヒムの自己啓示にもとづく契約宗教として、かかる内容を持つ倫理的單一神教として成立したのである。それは自然の力、秩序、美などのうちに直ちに神を見出したのではなく、また思索と内省とによつて神に到達したのではない。それは、むしろ自然を超えた創造的力と人格的に關はり合ふところに成立する。従つて、その神はバアルBa'alのやうに特定の地域や場所のみ結びつく神ではなく、直ちに人間に語り且つ命ずる神である。その神との契約はシナイ山において結ばれたのであるが、それはその場所においてだけ効力を持つものではない。ヘブライ人は何處へ行つても、その契約を守り、神の意志の表現たる律法に忠實であるべき義務を負うてゐる。

その宗教は、いまだ單一神教の域を脱せず、また民族的制約のうちに止まつてゐる段階においても、人格的・精神的・倫理的な性格を可なり鮮やかに具へてゐた。

やがてヘブライ民族はカナンに入つて定住生活を始めた。それは農耕によつて支へられる生活であつた。彼等の頼りとするところは土地とその所産である。その新しい環境への順應と調節とは、彼等にとつては何よりも先づ宗教問題であつた。カナン先住民は夙に地域の神バアル（複数バアリーム）を信じてゐた。バアルは一定の地域の主（ぬし）であり、作物を豊かに實のらしめる神である。またその配偶者バアラーまたはアシトールト（*Asherah*）アシーラーとも呼ばれる）は特に人畜の繁殖を司る女神と信じられてゐた。かかる豊穰と繁殖との神々にヘブライ人も心を奪はれがちであつた。それらの神々は信徒に倫理性を要求するどころではなく、却つてアシトールトの神殿には「聖別された」男娼及び女娼（*giltstuh*； *giltstuh*）さへ奉仕してゐた。契約の倫理に拘束されてゐたヘブライ人は茲に自由な世界を見出した。曠野の荒さみとは全く逆に、ここカナンには穀物あり、油あり、葡萄酒あり、そしてそれらと興へるものはベアリームであるとすれば、彼等の信仰が揺らぐのも無理はない。

このやうな異教とその影響に對してモーセ宗教の純粹さを守らうとした者が預言者たちである。アモス、ホセア、イザヤ等の預言者たちについて一々論ずることを今は控へるが、彼等は何れも神に召され、神の命を受け、神の言葉をもその民に語つた——そのやうな自覺の下に彼等は不信仰と不道德とが神の審判の下にあることを告げ、神の正義と愛と聖とを説くことによつてイスラエルをヤハウエに立歸らしめるため、あらゆる艱難と迫害とを冒して敢闘したのであつた。カナンにおける文化生活が階級及び貧富の差を生じ、それが社會的不正となり弱者への壓迫となつたのは自然の成行きであつたが、預言者たちはその社會惡を責めることによつて社會正義の偉大な闘士となつたのである。また紀元前七、八世紀以來イスラエル國家は困難な國際情勢のうちに置かれ、エジプト、アッシリア、カルデア、ペルシア等に或ひは脅かされ或ひは侵入せられ、遂にはその獨立をさへ失はねばならなかつた。この間に處して預言者

たちはヤハウエが世界の神であることを強調し、イスラエルがただヤハウエの力強き手に縋り、その忠誠を怠らざることによつて、その難局を打開すべきことを説いたのである。

このやうな歴史的経験を重ねることによつて預言者たちの宗教はモーセの宗教を一段高め、その宗教的・倫理的内容を一層豊かにし、ここに所謂「倫理的唯神教」(ethischer Monotheismus) が成立したのである。ヤスバースも指摘するやうに、ギリシア哲學においては唯神論は思想として (als Gedanke) 發展したが、舊約聖書においては、「純粹なる、眞實なる、唯一なる神のための、戦ひの情熱のうち」にそれが成長したのである。従つてヘブライ民族に關する限り我々は歴史を離れて宗教を語り得ないのであつて、單なる論理的展開としてその宗教思想を説くことは事實に忠實とは云へない。それはアクナトンの唯神教のやうに玉座の思案から突如として編み出されて一代にして消滅する如きものではなく、またギリシアの哲人たちがその探究と思索と談論とから生み出したやうな哲學でもなかつた。それは民族的に苦勞に苦勞を重ねつつ體得した信仰であつて、それだけに根強く、且つ嚴しさと激しさとを内に具へてゐる。それは排他的絶對性を以てヘブライ民族をその神ヤハウエに結びつけ、後者はまたその信仰の確保のために如何なる犠牲をも惜まない。また刑罰を受けることなしに、その神を裏切ることとは出来ないものとされてゐる。

かかる預言者の唯神教は民族的宗教でありながら、なほ普遍的承認への要求を持つてゐる。しかし、その普遍性は唯一神の超越的統一と倫理的誠命のヒューマニズムとから要請されて來る普遍性であつて、逆に論理的普遍性が唯一神の信仰を支へてゐるのではない。神の言葉は特定の人に臨み、特定の時、特定の場所、特定の事情において語られる。律法 (Tora) もまた神の命令として與へられるものであつて、普遍的・倫理的な要素を含むとともに多分に民族宗教的特殊性を帯びてゐる。しかしながら、その信仰が眞に世界的・人類的宗教としての承認を得るが爲には、特殊の内容は絶えずより普遍的内容によつて置きかへられなければならない。それを一應宗教の純化と呼ぶことを得

ようが、かかる純化を繰返すことによつて宗教はロゴスの世界に同化して遂に自らの存在權をさへ放棄するに至る。かうなれば宗教の純化ではなく自滅である。單に宗教の自滅ではなく、人間の絶望であり破滅である。なぜなら人間は普遍的ロゴスのうちにだけ生きてをられるものではなく、文字通り具體的な個人として歴史の一回性のうちに、死に脅かされ實存の矛盾に悩みつづ存在する者として、今ここに永遠者の聲を聞くことによつてのみ生の望みを恢復することをを得る。啓示の特殊性のみが人間を神の「われ」に對する「なんぢ」として、語りかける神の言に應へる「われ」として、即ち人格として再創造する。

ここに神とロゴスの問題が起る。キリスト教思想史においては、それがイエス・キリストにおいて興へられた特殊啓示とギリシヤ哲學によつて代表された哲學的眞理との間に起る問題として先づ取上げられたが、その後今日にいたるまで啓示と理性、信仰と知識の問題は種々形を變へて繰返し論ぜられて來た。だが我々は今、舊約的ヘブライ思想の限界内において、その問題が果して提出されてゐるか、若しゐるとすれば如何なる形において其れが爲されてゐるかを探りたいのである。

云々までもなく此の關係に於いて我々は「智慧文學」(Wisdom Literature; Weisheitsliteratur; Ia. Hittérature sapientiale) と稱せられる一群の文書に目をとめなければならぬ^(註)。それらの文書は何れも「智慧」(Hokmah; sophia) を説いてゐるので、かく名づけられてゐるのであるが、ランキン^(註)は之を「ヘブライ的ヒューマニズムの記録」(the documents of Hebrew Humanism) とさへ呼んでゐる。だが果してそこに如何なる問題が取上げられてゐるであらうか。私は先づ箴言、ヨブ記、及び傳道之書を繙きつづ、そこに説かれる「智慧」の思想を探ることにしたい。最初に箴言について之を見よう。

註(1) Kittel, a. a. O., I, 176 f.

(註) Karl Jaspers, Der Philosophischer Glaube, 1948, S. 63.

(三) 智慧文學に屬する文書としては、舊約聖書ではヨブ記、傳道之書、詩篇の若干部分(一、一九後半、三二・八一―一、三
四・一二―二三、三七、四九、七三、九四・八以下、一一一、一一二、一一九、一二七、一二八、一三三)があり、そのほ
かにはベン・シラの智慧、トビト書の若干部分(四・一三以下、一二・六一―一、一四・九以下)、第一エズドラ三・一―
四・六三、ソロモンの智慧、バルク書三・九―四の如きアホクリファ、アリストアスの書翰の一部、第四マカビー書の
如きスエーデビタラファ、及びピルケー・アポート、僞フオキリデスの詩を擧げることが出来る。

(四) O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, 1936, p. 1; cf. S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of
the Old Testament*, 1898, p. 303.

四

箴言すなはち Proverbs と譯されてゐる表題はヘブライ語では *nishle* である。詳しくは *nishle Shelomo* (ソロ
モンの箴言) であるが、ソロモン王がその著者であるのではない。それが今の形を採つたのは紀元前第三世紀の頃で
ある。それは a collection of collections と評されること⁽¹⁾、その中に少くとも八種乃至九種の箴言集を含んでゐ
る。その分類については學者によつて多少の相異があるが、ここに最も合理的と考へられるものの一例を挙げれば次
の如くである。I. 1-9, II. 10-22: 16 (A. 10-15, B. 16-22: 16), III. 22: 17-24: 22 (A. 22: 17-23: 11, B. 23:
12-24: 22), IV. 24: 23-34, V. 25-29 (A. 25-27, B. 28-29), VI. 30: 1-14, VII. 30: 15-33, VIII. 31: 1-9, IX.
31: 10-31. これはゲムザ⁽²⁾の分類であり、茲にアラビヤ數字は章及び節を示してゐる。たとへば最後の 31: 10-31
は箴言第三十一章第十節から第三十一節までを指す。この九種(小分けを共に數へると十二種)のうち何れが最古のも
のであるかについては、例へばエスタラーは II, V を其れとなし、紀元前第八世紀中葉に編纂されたものと見る(マ
イスフェルトはその年代を七〇〇年頃に置く)。次には III 及び IV が古く、これは第七世紀に屬すると判定してゐる

(1) ヘブライ思想に於ける神と智慧(完)

る(アイスフェルトは單に虜囚期以前のものとしてゐる)。けれども、バイナーは VA を最古と認め、その年代を紀元前六〇〇年より以前ではないとする。茲では此の問題に此れ以上立入る必要はなく、ただ「箴言」がその中に年代を異にする數種の箴言集を含んでゐることを明らかにし得れば足りる。そして凡ての學者が一致してゐる點は、I が最も後のものであると云ふことであるが、これについてもアイスフェルトは第三世紀より降ることは不可能だとなし、エスタリー及びバイナーはそれ以後の年代をも可能とする。

右の分類による HIA は、特にそれがエジプトの「アメン・エム・オベの教訓」(The Teaching of Amen-em-ope) との並行句を多く含んでゐることにより、學界の注目を引いてから四半世紀を経てゐるのであるが、エスタリーはその箴言註釋 (The Book of Proverbs: Wostminster Commentary) の中に、その幾多の實例を英譯によつて示してゐる。(但し、エスタリーは HIA を 22: 17-23: 14 とする)。其處 (HIA) に收められてゐる箴言を例示すれば次のやうなものである。「なんぢの耳を傾けて、わが言を聞け。且つ汝の心を知識に用ひよ。そは汝これを汝の腹に保ち、これが汝の唇のごとく定着せば、樂しかるべければなり」(二二・一七一―一八)。「憚る者と交るな、怒る人と共に往くな。なんぢ彼の道を學びて汝の魂に良を得ざらんためなり」(二四―二五)。「汝その業に巧なる人を見るか、かれは王たちの前に立たん」(二九)。「支配者と共に坐して食ふとき、汝の前に在るところのものにひたすら注意せよ。なんぢ若し貪り食ふ者ならば、なんぢの喉に刀を當てよ」(三三・一一二)。「富まんと思ひ勞ふな、且つ不正直なる儲を止めよ。そは富は自らに翼を作り、天翔る鷺の如くなればなり」(四一―四二)。

これらの例によつて明らかやうに、それらは格別の宗教的内容を持つものではなく、むしろ卑近な處世訓に過ぎない。それはエジプトの智慧であつて、またイスラエルの智慧でもあるやうな、或種の社會環境における個人に對する教訓である。箴言の中には、このやうに「アメン・エム・オベの教訓」から抜粋した格言もあれば、同じエジプトの「ドッアウンの教訓」(The Teaching of Dmud) 中の言葉と相應するものもあり、また或る部分はバビロニア的「ア

ヒカルの箴言」(The Proverbs of Ahiqar)と一致する。また此のやうに外國の「智慧」を借用しない場合でも、特にイスラエルの選民意識に訴へる民族道德を説いてゐると云ふよりも、個人道德的格言や教訓がその大部分の内容を成してゐる。と云つても箴言が全くイスラエルの性格を缺いてゐると考へてはならない。その倫理的内容において預言者たち及び特に申命記法典の正義觀の影響を惹に見逃すわけにはゆかない。親に對する子の義務、女性の尊重、淫行及び姦淫に對する戒、友情、貧者弱者への顧慮、等を訓へる點において其の事は知り得られる。そして、その倫理の宗教的根據は現世に於ける神の正しき應報の概念に置かれてゐる。

もつとも此の應報の概念にしても、善がおのづから善果を、惡が自ら惡果をもたらすものであると説いてゐる箇所も少くない。「貧と恥とは教訓を拒む者に有り、されど譴責を守る者は尊まる」(二三・一八)。「怠惰は深き眠に陥らしめ、ものうき魂は飢ゑん」(一九・一五)。「女と姦淫する者は悟りを缺き、之を行ふ者は己が魂を滅ぼさんとす」(二六・三二)。「施す魂は肥えん、水灌ぐ者は自らにも水灌がれん」(一一・二五)。これらの、又これに類した格言は特に宗教的と呼ぶべきものではなく、むしろ功利的動機に訴へる世俗的教訓に過ぎないが、もつと明らかに宗教的に神の應報を説く格言の數々をも我々は見出す。たとへば「ヤハウエは義しき者の魂を飢ゑしめじ、されど惡しき者の欲望は之を斥けたまはん」(一〇・三)。「心の曲れる者共はヤハウエの嫌惡したまふところなり、されど、その道全き者どもは彼の嘉したまふところなり」(一一・二〇)。「謙遜とヤハウエを畏るる事との報は富と譽と生命なり」(二二・四)。

このやうな神義論は必ずしも現實に相應せず、「人の歩みはヤハウエによる、人いかで彼(ヤハウエ)の道を悟らん」(二〇・二四)との歎きも發せられてはゐるが、この問題が深刻に取上げられたのはヨブ記においてである。これによつては何れ後に論ずることとする。

さて此のやうな現世的應報觀念に支へられた倫理ではあるが、箴言の中には新約と呼應するに足るやうな高い水準の教訓も見出される。「憎みは争ひを起す、されど愛はすべての怒を掩ふ」(二〇・一二)のごときは、ペテロ前書四・八

に引用せられ、ヤコブ書五・二〇、コリトン前書一三・七にも反映してゐる。「なんぢの敵たふるるとき、楽しむこと勿れ、かれ敗るとき汝の心を喜ばすなかれ」(二四・一七)との教訓は、もしも次節の「これヤハウエ是れを見て嘉し給はず、その怒を彼より離れしめたまはざらん爲なり」が接続してゐなかつたなら、最高の倫理とも評せらるべき言葉であるが、恐らく後者によつて限定された意味に之を取るべきであらう。この外、復讐を戒める次のごとき教訓がある。「われ惡に扱ふ人と云ふことなかれ、ヤハウエを待て、彼なんぢを救はん」(三〇・二二)、「云ふこと勿れ、彼に爲しし如く我も亦かれになすべし、その行ひに應じて我れ人に報いんと」(二四・二九)、「なんぢの敵もし飢ゑなば、之にパンを食らはせよ、もし渴かば之に水を飲ませよ。なんとなれば汝かれの頭に熾火を積まん。ヤハウエ汝に報いたまはん」(二五・二二)。この最後の言葉はロマ書一二・二〇に引用されてゐる。但しその精神において兩者は異なつてゐる。箴言においては復讐の精神が依然として残つてゐる。ただ復讐を人間の手で與へることを戒めてゐるのみである。パウロが此の言葉を引用した趣旨は、善を以て報いられることが仇人の心に恥と悔恨とを起させることを説く爲であつた。^(九)

それにして箴言のうちに含まれた倫理が相當の高みにまで達してゐたことは確かである。そのことは貧者に對する同情を説く次の教訓にも亦現はれてゐる。「貧者を虐ぐる者は彼の造主を侮るなり、彼(造主)を敬ぶ者は困窮者を憐む」(一四・三一)。「貧者を嘲る者は、その造主をあなどるなり、禍を(見て)喜ぶものは罪を免かれじ」(一七・五)。若し貧や禍がそのまま刑罰であるならば、之に對して同情や憐みは無用の筈である。しかし茲には別の前提が立てられてゐる。凡ての人間は神によつて造られた貴い存在である。我と同じ人間なる存在に苦しみを與へ、又はその惱みを見て嘲ることは、創造者なる神を蔑するものに他ならない。われわれは此のやうな教訓において宗教的ヒューマニズムの珠玉を拾ふことが出来る。

註(一) R. H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, 1948, p. 645.

- (二) Pfeiffer, *ibid.*, p. 659 より、彼は「紀元前三〇〇年より以前とする可能性を少ないと云々」。
- (三) W. O. T. Oesterley, 'The Book of Proverbs', pp. xxxiv-lv, 同書第三章 'The Wisdom of Egypt and the Old Testament, in the Light of the newly discovered Teaching of Amen-em-ope', 1927 を参照し、頁118。
- (四) エンスタリーの註釋を参照。
- (五) バイブラーは箴言を詩篇と比較して次のやうに云つてゐる。「詩篇は概して下層階級の、賤しく貧しい人々の、聲である。彼らの唯一つの實は敬虔と信仰である。箴言は之に反し、都會及び農村における盛んな中産階級の理想を反映してゐる。」
(*op. cit.*, p. 657)。
- (六) Pfeiffer, p. 655ff. を参照。
- (七) B. Gensser, *Spitche Salomos*, 1937, SS. 5-6.
- (八) Oesterley, *op. cit.*, p. lxi ff.
- (九) Sanday and Headlam のロー書註釋を参照。

H

右の敘述で箴言の内容が盡きたわけではないが、そこに説かれてゐる「智慧」が概を如何なるものであるかを例示し得たことと思ふ。それには殆んど民族的色彩が消えてゐる。けれども、その倫理思想の高まる處においては、ヤハウエの名が呼ばれ、その信仰が教訓の根柢となつてゐる。だが、その場合、ヤハウエは、ひとりイスラエル民族だけの神と云ふよりも、普遍的倫理的なる教訓を興へ且つ之を支持する意志である。かくして「智慧」を媒介として民族的信仰が普遍的眞理に對して開かれる。

この點を更に詳らかにするため、われわれは箴言の第一章に目を注ぎたい。一・一―一六の序言のうち、最初に興へられる教訓は「ヤハウエを畏るるは知識の本なり、智慧と教訓とを愚者は輕んず」である。ここに知識と譯された

Hebri は智慧すなはち *hokimut* と異なる意味を持つてゐるわけではない。「本」の原語は *tebri* であつて、英譯では *beginning* としてゐる。この語は頭を意味する *rosh* から出てをり、「始め」の意味にも、「本質」とか「究極」とかの意味にも解せられる。それゆゑ、ヤハウエを畏れることが智慧の出発點でもあり、本質でもあり、究極でもあると云ふのが、この箴言第一章の最初の宣言なのである。同じ趣旨のことは九・一〇にも述べられてゐる。すなはち「智慧の本義はヤハウエを畏るるに在り、聖者を知るの知識は悟りなり」と。ここに聖者とは神を指してゐる。かくて神に對する畏敬が智慧の第一義であり、之に反するもの、即ち神を畏れざる不敬虔が愚かさの本質でもある。

このやうに理解されることにより、智慧は信仰にその根據を得、信仰は智慧の形をとつて人間生活を指導する。箴言第八章に來るとき、此の關係はいとも顯著に示される。そこに智慧は人格化されてゐる。「智慧は呼ばはらざるか、悟りはその聲を擧げざるか。路のほとりの高き處の頂に、道と道との交叉點に、彼女は立つ。門の側らに、町の口に、戸ごとの入口にて彼女はさげふ。人々よ、われ汝らに呼びかく、わが聲は人の子たちに、と。」(一—四)。智慧はこのやうに街頭に立つて人々に呼びかける。誰れかれの差別なく智慧はさしまねいて何よりも優れた教訓を彼等に授けようとする。「わが口の言葉は凡て正義に適ふ」ものだからである(八)。庶民ばかりではなく支配者たちも亦智慧の教訓を必要とする。智慧は云ふ「われによりて王たちは統べ治め、君たちは正義を定む。われによりて支配者等は支配し、貴人ら、地のすべての審判者たちも亦しかり」と(一五—一六)。けだし正義 (*Ne. daqim*) と公平 (*anupat*) とは智慧の歩む道に外ならない(二〇)。

智慧がこのやうに權威を以て人間を訓へることの出來る所以は何處にあるか。それは智慧そのものが神に屬するからである。神を畏れることが智慧の本なのであるが、それは智慧が元來神に源を發してゐるからである。世界創造の先に智慧は既に神から出で、創造の業は智慧とともに、又智慧によつて成されたのである。八・二二—三一の歌の主題はそれである。今その譯文を掲げよう。

ヤハウエは彼の道の始として　その業の最初として、いにしへ我を造り給ひぬ

永遠より我は立てられぬ　太初より又地の始めよりなりき

淵いまだあらざりし時われは生れぬ　いまだ泉も水の源もあらざりしときに

山いまだ定められざるに　丘よりも先に我は生れぬ

かれ土地と野と地の原への縁とを　造りたまはざる時なりき

かれ諸天を設けし時われかしこに在りき　淵の面に天蓋を畫し給ひしとき

上なる大空を確く造りたまひしとき　淵の泉を強くなし給ひしとき

海にその限界を立て　水をしてその命を犯さしめざりしとき

かれ地の基を固め給ひし時　われ彼の傍にて建築師たりき

われは日々かれの喜びとなり　つねにそのみまへに樂しみ

かれの世界にありて樂しみ　人の子らを見て喜びぬ。

もとより、これは詩であつて、あまりに多くの形而上學をこれに讀みこむことは弊戒しなければならぬ。またキリスト論的角度から之を解釋しようとする事も原意に忠實とは云へない。たとへば「永遠より」(né olam)と云つても、それは完全に時間を超越した永遠を意味すると云ふよりも、「遠いいにしへ」を意味するものと取るべきであらう。また智慧が神によつて「造られた」とも、神から「生まれた」とも云つてゐるが、その間の差別を嚴密に設けてゐるわけではない。これがキリスト論の問題となると、ロゴス・キリストが「生まれた者」か「造られた者」かは小さからざる問題となるのであるが、箴言は未だかかる差別を意に介してゐない。また總じて智慧が何處まで創造の參與者と考へられてゐるのかも論議の對象となり得る。特にそれは「われ彼の傍にて建築師たりき」の句の解釋にかかはる。ここに「建築師」と譯された語は *amun* であるが、それを雅歌七・一 (ヘブライ原典は七・二) の *omman*

と同意に取れば *master workman* となるのである。若し此の説を承認するとすれば、創造の設計も工事も「智慧」の手によつて又その力を借りて成されたと云ふことになる。固より究極の創造者はヤハウエ自身ではあるが、ヤハウエは先づ最初に己がうちから「智慧」を生み、智慧を相談相手とし、また協力者として、天地は創造されたのである。紀元第三世紀のラビ・ホシヤヤーはそのやうな意味に理解してゐたことがミドラシに載つてゐる。

けれども此の解釋には有力な反對論がある。それによれば *Yanôn* は *Yanûn* (エレミヤ書四・五) すなはち *nunshing* の意に取らるべきものとする。ゲムザ一の註釋は此の説を採つて、*Yehing* と譯してゐる。彼によれば、智慧は茲にヤハウエの仕事の補助者と云ふよりも、むしろ父の仕事場に遊びたわむれる子供のごとくに表現されてゐる。たしかに此の解釋は「つねにそのみ前に楽しみ、彼の世界に在りて楽しみ」の「樂しむ」を一層自然に理解せしめる。何となれば、その原意は「遊ぶ」とか「たわむれる」であるからである。だが、たとひ此の解釋を採るとしても、智慧はやはり天地創造において大きな役割を演じてゐるものである。ヤハウエの創造の業は、その愛兒「智慧」の遊びたわむれる姿を眺めつつ、その喜びのうちに成されたのである。かう解釋した方が文意に自然さが増し、また全體が一層詩的生彩を加へるやうに思はれる。何れにせよ、智慧は單に人間の教訓や戒めであるのではなく、神のものであり且つ神から出で、自然及び人間の秩序において其れは顯はとなる。神を畏れることは智慧の本義ではあるが、その智慧はまた自然及び人間のうちに啓示された智慧である。神は雷電や嵐のやうな特殊現象のうちにのみ自己を啓示するのではなく、また特定の場合及び場所において特定の間また民族にのみ、自己を啓示するのでもない。自然と人間との創造に想を走せるとき、人はそこに神の愛兒たる智慧の歌を聞き、その招きの聲を受けとることが出来る。モーセ及び預言者の宗教から箴言の世界に入るとき、われわれは其處に全く異なつた空圍氣を感じざるを得ない。そこには神と世界とは智慧を媒介として一應樂觀的に結合されてゐる。多くの人間は智慧の呼びかけを必要とする愚者になつてはゐるが、智慧は衝に立つて親しく彼等に呼びかけてゐる。人はその聲を聞いて神に歸りさへすればよい。さう

すれば幸福は彼を待つてゐる。神は必ず徹底と正義とに對して、既に此の地上の生において、何等かの形で報いたまふからである。

だが此のやうな樂觀主義は、やがて破れざるを得ない。それがヘブライ思想の限界内において如何なる挑戦を受けねばならなかつたか。それについて次に語らう。

註(一) w'ro'sh の代りに w'elashah を讀む。

(二) behngō の代りに behazegō を讀む。

(三) 直譯すれば「わが喜びは人の手に對してありき」となる。

(四) Berekshith Kabla L. 一ラビ・ホシヤヤは智慧をトーラーとして解釋してゐる。神が智慧を建築師として世界を創造したとは、即ちトーラー(律法)によつて世界を創造し給ふたことである。エヌタリーの註釋による。

六

人間の禍福は神的正義の應報であるとの思想は、それが民族に適用されてゐるかぎりには就いて云へば、申命記(紀元前六二一年)において明瞭に現はれてゐる。しかしその問題が個人の運命について取上げられたのはエレミヤ(三)また特にエゼキエル(四)によつてである。エゼキエル書第十八章はそれについての古典的な解答を與へてゐる。彼は「父たち酸き葡萄を食ひたれば子供等の尚うく」との諺を引いて、その然らざることを説き、個人の責任は正にその個人にのみ歸し、神は各人をその歩む道に従つて裁き、これに正當な應報を與へたまふものであることを教へてゐる。とくに禍は應報であるとともに、又その人を神に歸らしめる訓戒でもある。箴言(四)において説かれた智慧も、これと同様の應報思想を有してゐる。箴言三・一一―一二には、神は人を愛するが故にこそ之に懲しめを與へたまふのであると説いてゐる。

かかる正統派の思想に挑んだものがヨブ記である。その書が何時ごろ物されたかについて學者間に見解の一致を見出すことは難い。パイファーは紀元前六〇八—五八〇の頃とし、^(五)ドライヴァ及びグレイは紀元前第五世紀とし、^(六)アイズフェルトは紀元前第四世紀とし、^(七)ヘシルヤーは紀元前四〇〇—二〇〇年の間とする。^(八)それぞれの云ひ分はあるのであるが、ヘルシャーが思想史的觀點を參照して出した、その結論は思想史的に此の問題を取上げてゐる我々にとつては好都合であるのみならず正しくもあると思ふ。もとより年代決定がそのやうな觀點からだけで爲されるわけではない。また我々は今この問題にこれ以上立入る必要もない。われわれはただヨブ記が、エゼキエル書や箴言に現はれたやうな正統派神義論に對する批判の意味を持つものとして、これを検討し、特にそれが「智慧」の思想と如何なる關係を有してゐるかを尋ねたいのである。ヨブ記がデニソンの云ふやうに「古今を通じて最も偉大な詩」(The greatest poem of ancient and modern times)であるか何うかを茲に問題とするだけの資格は筆者にはない。^(九)それが文學としても最も優秀な部類に屬するものであることは無論であると考へていいであらうが、いま私が問ひたいことはヨブ記がヘブライ思想の發展において占める特殊な位置についてである。

先づヨブ記の構造を簡単に示せば次のやうになる。一—二章、プロローグ。三—三一章、ヨブと三人の友人たちとの對話。三二—三七章、エリフ (eliphaz) の言葉。三八—四二章六節、ヤハウエの言葉とヨブの應答。四二・七一—七、エピローグ。そのうちプロローグとエピローグとは散文であり、その他は大部分が韻文で綴られてゐる。

プロローグでは此の一篇の主人公ヨブ (イヨブ、Iyob; Job, Hiob) を紹介する。ヨブはウツ (Uts) の人であつて、完全な正しい人間であり、神を畏れ、悪からは遠夫かつてゐた。このヨブの敬虔と正義とは富と幸福とを以て報いられた。彼には七人の息子と三人の娘とが生まれたのであり、^(一〇)その財産は三千の羊及び山羊、^(一一)三千の駱駝、五百の牡牛、五百の牝驢馬、及び多くの僕たちであつた。ここには敬虔及び正義と富及び幸福とは完全に一致してゐる。この地上の場面から舞臺は一轉して天上の場面となる。そこには神ヤハウエが坐したまひ、その前に「神の子た

「すなはち天使たちが現はれる。」^(二三) 彼らの間にはサタン(Satan)もゐた。^(二四) 彼の役は下界の人間を神の前に訴へることである。ヤハウエはサタンに問ふ、なんぢは何づこから来るか。答へて云ふ、地上をあちこちと歩いて参りました。ヤハウエは云ふ、なんぢはわが僕ヨブに心を留めたことがあるか、彼は地上に類なき完全な且つ正しい人間であり、神を畏れ悪を避ける者である。サタンは皮肉に答へる、ヨブは報いのないのに神を畏れることがありませうか。あなた御自身が彼および彼の家の周りに垣を作り、その所有を守つておいでではございませんか。ですからヨブは神を畏れるのは當然です。今こころみにあなたの手を差し伸べて彼の所有に御手をふれるならば、彼は忽ちあなたの前にあなたを呪ひまづるでありませう。そこで、ヤハウエは此のサタンの提案に同意を表し、サタンがヨブの所有に對して破壊的な手を差し伸べることを許す。

場面は再び地上にもどる。ヨブの息子息女たちはその長兄の家に集まり、安まさに酣のころであつた、一人の使がヨブの許に來て凶報をもたらした。曰く、牡牛と驢馬とがシエバ人に襲はれて奪ひ去られ、群を守る若者たちは殺された。云ひ終らぬうちに今一人の使者が來てヨブに告げた。天から神の火(即ち、雷)が落ちて、羊と山羊との群及び之を飼ふ若者たちを焼いたと。この使者の言葉が終るか終らないうちに、第三の使者が來た。そして、カスデ(Cush)イム人が來て駱駝を奪ひ若者らを劍を以て切り殺したと告げたのである。しかし第四の使者は更に驚くべき禍をヨブに告げた。大風が吹いて長男の家が倒れ、酒宴に興じてゐたヨブの子供等は皆その下敷となつて果てたと云ふのである。ヨブは相つぐ凶報を坐したままで聞いてゐたが、茲において立上り、外衣を裂き、髪を剃り、地にひれ伏して神を拜し、且つ云つた。「われ裸にてわが母の胎を出でたり、また裸にて彼處に歸らん。」^(二六) ヤハウエは與へ、ヤハウエは取りたまふ。ヤハウエのみ名は讃むべきかな。」

再び天上の場面である。サタンはヤハウエのみ前に出る。ヤハウエはヨブが尙ほその眞實を變へないことを指摘してサタンを詰る。サタンは答へる。「皮に對して皮」と申す通り、^(二七)人は生命との交換ならその持物の凡てを捧げても

惜しまないでせう。今度は試みにみ手を伸べて彼の骨と肉とに觸れて見ませ。そのときこそ彼は神を呪ふでありませう、と。ヤハウエは再びサタンの提案に同意し、そのことをサタンに許す。ただ彼の生命だけは奪ふなと命じる。このやうな天上の會話を地上の人間は全く知らない。

第三の地上の場が現れる。ヨブは足の裏から頭の頂まで「悪しき腫物」(stomach)を生じて苦しんでゐる。ヨブの妻は、たまりかねて云つた「あなたはまだ〔神に對して〕眞實を守らうとしてゐるのですか。神を呪つて死んで下さい」と。彼は是れに訓して「おまへはつまらぬ女たちの一人のやうに語る。我々は神から善を受けるのであれば、また悪をも受けないであらうか」と云ふ。ヨブはまだ耐へてゐる。そこに三人の友人が訪ねて来る。彼等はテーマン人エリーファズ、シューン人ビルダツド、ナアマト人ツオーファルの三人であるが、變り果てた友の姿を見て聲を擧げて泣いた。一週間かれらは云ふべき言葉を知らず、默然としてヨブの側らに坐してゐた。然るのち先づ口を切つたのはヨブであつた。それは己が生れた日を呪ふ悲痛な叫びであつた。

失せよ、わが生れし日 男の子宿れりと言ひし夜も

神たかき處より之を尋ね給はざれ 光もその上に照らざれ

〔その日は〕年の日のうちに加はらざれ 月々の數に入らざれ

何ゆゑ我れ胎より死にて出でざりしや 胎より出でて息たえざりしや

いかなれば膝われを受けし いかなれば乳房ありて、われ吸ひし

何ゆゑ苦しむ者に光を興へたまひしや 心なやむ者どもに生命をたまひしや

かれら死を願ふも死なく 寶にまして死を探る

かれら墓石を喜ばん^(二六)

墓を見出さば樂しからん

*

*

*

そは、わが怖れし恐れ我を襲ひぬ わが恐れしものわれに來りぬ

われ安からず又靜まらず 心いこはずして不安きたる

ヨブはこのやうに己が誕生を呪ひ、死を求めるが死は來てくれない。彼の惱みは募るばかりであつて彼を忿懣の情にまでかり立てる。「不安」と譯した *inquietus* はそのやうな悶々たる絶望觀を表はしてゐる。このヨブの呻きに對して先づ慰めの言葉をかけたのはエリーファズであつた。だが禍が天罰であると信じてゐる彼は慰めと共に訓戒と激勵とを興へざるを得ない。彼はヨブが曾ては多くの惱める人々を激ましてゐたのに苦しみが自分に及んだとき忽ち當惑してゐることを指摘する。ヨブは神を畏れ正しい道を行んで來てゐる。そのやうな正しい人間が滅びる譯はない。一般に罪なき者が除き去られることはない。悪人はその惡のゆゑに滅ぼされる。それならばヨブは何故なやみに遇ふのであるか。その問ひへの答をエリーファズは一つの幻から抽き出す。彼の語るところは是れである——

ある夜半、人々の寢しづまつた頃、彼は様々の幻を見てゐたが、突如として怖れと戦きとが彼を襲ひ、全身の骨も振ふ思ひがした。その時一つのいぶき (*impetu*) が顔をかすめ、彼の身の毛をよだたしめた。よく見定めがたい何者かが彼の前に現はれて、靜かな聲で語つた。「人間は神の前に正しくあり得るか、人間はその創造主のみまへに潔くあり得るか。天使たちですらも神のまへには過ちがある。いはんや「土の家」たる肉體に住ふ人間においておや。朝と夕との間に彼等は微塵にくだだけ去る。かくて人は智慧を得る道もなくして死ぬ。と、このやうな事がエリーファズが受けた夜半の啓示である。彼は此れに基づいてヨブに訓す。ヨブが苦しみに遇つて當惑し動搖するのは、まだ罪の自覺が足りないからである。愚者が滅ぼされ、その家が忽ちにして朽ち去るのを自分は見たが、かかる禍は決して原因なしに起るものではない。「苦しみは塵から來らず、なやみは土から生じない」からである (五・六)。それゆゑ若

し自分がヨブなら、自分は神に訴へ、自分の問題を神の前に提出するであらう。神は數多くの不可思議 (enigmas) を行ひたまふ。神は卑しい者を高く擧げ、哀しむ者を引起し、狡しき者どもの企てを無に歸せしめたまふ。神は正義の神でいますから、貧しき人々は望みを得るのであり、不正はその口をつぐむ。神はまた人を矯正するために之を懲しめたまふことがある。人は全能者の懲戒を輕んじてはならない。彼は傷つけたまふけれども又これを包み療したまふ。六たびヨブは禍から救ひ出されるであらう。そして七回目には如何なる惡もヨブに觸れ得ないであらう。遂には幸福を興へられて子孫は繁榮するに至るであらう。

一言にして云へば、エリーファズの勸告は、ヨブといへども神の前には罪なきを得ないのだから、その罪の爲の懲しめとして今の禍を受けてゐる、これを謙遜に受け忍んで神の御旨に従つて悔改めるなら、神は必ずやヨブに以前にまさる幸福を以て報いたまふに違ひない、と云ふのである。確かに彼の云ふところには一理ある。彼は云ふ「見よ、この事こそ、我々が探り出したところであり、この通りである」と。これは必ずしも不親切な言ではないが、悩みの中に在るヨブを説得するには餘りにも不充分である。

註(一) 申命記五、八、二八参照。

(二) 活動期、六二六—五八六 B.C.

(三) 活動期、五九三—五七一 B.C.

(四) エンキエム書一七・三〇。

(五) Pfeiffer, Introduction, p. 677. 又此の問題全般に關しては pp. 675-678 を看よ。

(六) Driver and Gray, The Book of Job, (I. C. C.) pp. lxx-lxxi

(七) Eissfeld, Einleitung, S. 520 f.

(八) C. Holscher, Das Buch Hiob, 1937, S. 7.

(九) Pfeiffer, pp. 683-692 には Literary Art の問題を論じてゐる。

(一〇) ラテン語ではノブライ語の子音アーレフをh以て表はし、ドイツ語もそれに倣つた爲 Hieb なる終りが出たのである。

アーレフは breathing であつて、今は一般に、を以て寫してゐる。

(一一) 七と三とは合して十となり、完全數として、ヨブの完全な人格を象徵してゐる。

(一二) 原語は一字で羊と山羊とを含めた語である。

(一三) bene ha' yehim はギリシヤ譯では oi' t'ra'oi tou' usou と譯してゐる。

(一四) ギリシヤ譯では o' n' n' s' o' l' o' s' である。

(一五) カスデイムはカルデア人のことであるとも解されてゐるが、IJCではカスデイムと呼ばれる一種の遊牧民であつたとする。

(一六) 突然起つた事に對する困惑の表現である。サムエル後書一三・一九参照。

(一七) 喪に服する一つの徴。アモス書八・一〇、イザヤ書一五・二、二二・一二、エレミヤ書一六・六参照。

(一八) 「かしこ」と云つても母の胎を指すのではなく、死者が行くと考へられてゐたシェオールを指してゐる。

(一九) 遊牧民が獸皮を以て交換の媒介としたことから出た語である。一つの獸皮との他の獸皮と價値を比較しつつ行ふ商酌取引の意味である。

(二〇) nehalah = gemein, verächtlich (Hölscher)

(二一) 三・四の「その日は闇にてあれ」はヘルシヤールによつて除去される。詩形を損ふからである。

(二二) 三・六「その夜は、暗闇これを捉へよ」も右と同じ理由で除かれる。「加はらざれ」(原意、一つにならざれ)についてはヘルシヤールの註釋を見よ。

(二三) 「實にまじし」は「實のごとく」とも解される表現である。

(二四) 321 を 303 と讀むことによつて「墓石」なる意味が出る。

(二五) ヘルシヤールは四・一九一二〇を除去する。

ヘブライ思想に於ける神と智慧(完)

七

エリーフアズの言葉に對してヨブは何と答へたか。それは、かうである。

ああ、ただ我が困惑の計量せられ わが惱みの凡て秤に載せられんことを

さらば其は海の砂より重からん さればこそ我が言亂るるなれ

ここに謂ふ困惑とはヨブがその受ける苦しみに對して抱く不満と當惑の情を表はしてゐる。最初の句の後半を「わが惱みの之とともに秤にかけられんことを」と譯すことも出来るが、さうすれば客觀的な禍とヨブがそれを感じてゐる感情とを比較して見よと云ふことになる。しかしヘルシャーに従つて右に掲げたやうに譯す方が文意に無理がない。ヨブは更に次のやうにさへ云ふ。

そは全能者の矢われを刺し その毒を我が魂は飲む

神の恐ろしき事ども我を惱ます

その苦しみの中にヨブは神の力と對決しつつあることを感じる。彼を攻める者は外ならぬ神自身である。しかもその禍は全く不當な苦しみである。彼はその思ひに耐へられない。その希ふものは唯死であるが、その死は速かに來てくれない。彼の忍耐は今や盡き果てるばかりである。

わが力いかなるものにてか、なほ待たん わが終り如何なるものにてか尙しのばん

わが力はたして石の力なりや わが肉はたして青銅の肉なりや

だが、それならば何故ヨブは尙その叫びを神に向つて擧げるのであるか。彼は神から攻め惱まされてゐると感じながらも、他の如何なる者からも慰めと解決とを受けることが出来ない。友人たちの慰めはヨブにとつては彼の奮激を増させるばかりである。それは恰かも水の涸れた河のやうなものだ。雪どけ頃には急に水量を増すが夏には全く水が

無くなるやうな河 (River) がパレスチナには多い。キャラバンは水を求めて遙々迂回して其處まで行つて見ても水なき爲に渴えて死ぬ。そのやうな失望をヨブはその友人たちの言葉に對して感じる。それゆゑ彼は神に語るより外に向ふべきところを知らない。ただ神が彼の弱き果敢なき人間であることを認めて、そのやうに取扱ひたまふならば、彼は之に耐へられるであらう。彼は神に對して嘆願する。

憶えたまへ、わが生命風なるを　わが目は更にさいわひ福を見ざるべし

* * *

雲きえて去るがごとく　シチオールに降る者は上り來らず

彼は復わが家に歸らず　彼の場所も彼を識ることなからん(四)

この様な一陣の風にも比すべき果敢ない存在でしかない人間を神は何ゆゑかくも大げさに取扱ひたまふのであるか。

われは海なりや龍なりや(五)　汝わが上に見張を置きたまふとは

* * *

人は如何なる者なれば之を大いなりとなし　なんぢの心をこれに留めたまふや

なんぢ朝ごとくに之をおとづれ　まばたき毎に之を試みたまふや

何時まで汝はわれより目を離さず　唾飲む暇さへ我に興へざるや(六)

ここに宗教における矛盾の認識が表現されてゐる。我を助ける筈の神がわれを苦しめてあると感じなければならぬ事は人生における最大の苦痛である。本来ならば神の目が人の上に注がれることは、その人にとつて、こよなき恵と受取らるべきである。然るにヨブは自分の運命において神の恐るべき手を感じてゐる。この運命の神は彼に苦痛以外の何ものをも興へてくれない。しかしながらヨブにとつては神は幾つかの神々又は諸方に分たれたものではない。

神は唯一である。創造、支配、正義、愛の神は又人間の運命をも掌りたまふ管である。ヨブの疑問は此の信仰の外から發せられる疑問ではなく、却つて此の信仰の内側においてこそ成立する疑問である。取るにも足らぬ人間風情を絶對者なる神が何ゆえかくも執拗に責めて寸時も之に安らふ暇を與へないのか。ヨブは續けて云ふ――

なにゆえ汝われを汝の的となし われ我が身の重荷となるや

なに故なんぢ我が咎を赦し わが罪を除きたまはざるや

そは我れ今や塵の中に横はらん なんぢ我を求むとも我あらじ

ヨブは神の前には絶對に罪を犯さなかつたと云はない。しかし、それは神がかくも彼に對して怒りたまはねばならぬ程の罪ではない。それを赦すことは容易であるのに神は何時までその手を緩めたまはない。ヨブの良心は非常に鋭く、心の中を隈なく探る（特に第三十一章を見よ）。彼の意識に關するかぎり、彼は不正を思つたことも行つたこともない。それにも拘らず此のやうな禍が若し刑罰として臨んだとするならば、それは全く身に覺えない罪である。友人たちが此の病を刑罰と見る解釋には彼は始から不服である。ヨブはあくまでも神に訴へる理由があると確信して譲らない。彼はかくして神に叫ぶ。けれども神を呪つてはゐない。彼にとつて神はやはり彼を求めたまふ愛の意志である。だからヨブが此のまままでシェオールに赴くことは神の側において失望を感じることになるであらう。「なんぢ我を求むとも我あらじ」とは、そのやうな意を詠つてゐる。

これに續いてビルダツドが口を開く。彼は神の正義を説き、人の世における神の道德的支配の過たざることを主張する。だが我々はヨブとその友人たちとの對談を今は此以上に追及する煩を省かう。彼らはその正統派の主張を繰返しヨブはあくまでも之に抗義する。一三・二〇以下において、彼は二つのことを神に請ふてゐる。その一つは、神がその手を彼から引いて、彼の恐れを取除くことであり、その二は、然る後に彼をみ前に呼出したまふことである。その時には彼は堂々と神に對して質問することが出来る。「わが惡と罪とは幾ばくありや、わが咎と罪とを我に知らし

めたまへ」と。また一六・七一―一六において、彼は神が彼を如何に憐く取扱ひたまふたかを述べてゐるが、それは彼の手に何の患もなく、また彼の祈りが清いにもかかはらずである（一六・一七）。彼は云ふ「地よ、わが血を蔽ふなかれ、わが叫びに「患ひの」場あらざれ」と（一六・一八）。それにつづく言はかうである。「今にても我が證人は天に在り、わが立會人は高き處にあり」^(九)。此處にも明らかにヨブの矛盾がある。何となれば彼がその抗議を向けてゐる神と彼の無罪を證明してくれる天上の證人とは異なる二人の神ではないからである。一六・二一にあるやうに、ヨブと神との係争を解決してくれるところの者は今ひとりの「證人」としての神であり、しかも兩者は結局同一の神なのである。同じ確信は一九・二五―二七において一層強く表現されてゐる。「われは知る、わが護り手は生く、後の日に彼れ塵（即ち、地）の上に立たん。わが皮のかく破れし^(一〇)のち、われ肉を離れて神を見ん」。一般にヨブの來世觀は極めて暗く、人は死後シェオールに赴き、かしこでは神との交りは不可能とされてゐるのであるが、此の箇所では死後の人間に意識が恢復して神を見ることが出来ると考へてゐる。それは未だ復活、即ち肉體のままの復活を意味しない。ただ意識だけが目ざめるのである。^(一一)

このやうな確信を強めつつ、ヨブは苦悶のうちに神に答を迫る（三一・三五）。これに對してヤハウェの答が與へられるのであるが、それは直ちに、ヨブの無罪を宣告するやうな内容のものではない。むしろヨブの無智を自覺させる如き數々の質問の形に於て其れが與へられたのであつた。神はヨブの隠れた罪を發いて之を責めることもしないが、また直ちにヨブの正義を證明するのでもない。却つて、ヨブは叱責を受ける。彼が神でないにも拘らず全能なる創造者の智慧について人間的理論を以て批判を下さうとしたからである。「これ誰ぞ、理を暗くする者は——悟りなき言葉もて」とは、そのヤハウェの叱責である（三八・二）。ここに「理」と譯した語 *‘ayal* は *hokmah*, *binah*, *da‘ath* 等と同意に取らるべきもので、ここではヘルシヤーは *göttliche Vernunft* と譯してゐる。^(一二)

かくてヤハウェの言葉は世界創造の業における神の全能と智慧とをヨブに告げて、これと人間ヨブの無知とを對比

する。三八・四一―三八では無生物界について、三八・三九―三九・三〇では生物界について、その事が例證される。然るのちにヤハウエはヨブに返答を迫りたまふ。「非難する者、全能者と争はんとするか、神を訴ふる者は之に答へよ」(四〇・二)。これに對してヨブは何と答へたか。それは次のごとくである。

げに我は輕率なりき、何と答へまつるべき 　ただ手をわが口に當つるのみ

われ一たび語りぬ、再び語りし 　再び語るとも重ねて語りし

このヨブの答は四二・二に續けて讀まるべきものである。われわれはそこに眼を移さう。

われ知りぬ、なんぢの全能にましますを 　み思ひの通らざることなきを

まこと辨へなく我れ語りぬ 　われに奇しき事どもを悟りなくも「論ひぬ」

なんぢの事を耳にしめたれど 　わが眼今なんぢを見たり

されば我れ涙にくづほれ 　塵と灰との上にて敷く

これが韻文の最後の部分である。人間存在の限界をヨブは全能者との對面によつて悟らせられたのである。人間が理解し得ないからと云つて神の智慧を疑つてはならない。神の智慧は人には隠されたもの、不可解なものであるが、それにもかかはらず人間の運命はその智慧の支配の下に在る。ヨブはその罪について悔いるところは無いけれども、ただその悟りの到らざりしを歎くのみである。「敷く」と譯した語は「悔ゆ」とも譯し得られるのであるが、茲ではヨブの罪が問題となつてゐるのではない。彼は人間性の限界の下に敷き、その限界を辨へ得なかつた不覺を悔いる。一切の言葉は盡き、彼は沈黙と涙とのうちに身を絶對者の手に委ねる。

これに續く散文のエピローグにおいて、ヤハウエはエリーフアズに向つて憤りを發し、なんぢと汝の二人の友人とは、ヨブのやうに我について眞實 (acknowledge) を語らなかつたと宣うてゐる。これは間接にヨブの眞實を神が嘉したまふことを述べてゐるものではあるが、ヤハウエが直接ヨブに語る言葉のうちには、そのやうな嘉納の意は現れ

なす。却つてヨブの不明を詰る叱責の言葉が發せられたのみである。それ故ヨブがその正直 (Aufrichtigkeit; Redlichkeit) のゆゑに神によつて正しと判決されたとの點を強調するカントの解釋は誤つてはゐないが、ヨブが「その道徳性を信仰の上ではなく、信仰を道徳性の上に基礎づけた」ものと見るのは正鵠を射てゐない。^(一八) ヨブ記の中心課題は、むしろ、人間の被造性と限界性とを人間に自覺させ、現實の矛盾のうちに悩みつつも、悟り得ない神の智慧を尙も信じて、あくまでも神への服従を貫く道を示すことにあつた。眞實のないところに信仰は成立し得ないのであるが、人間をして眞實ならしめるものは、彼がその限界を自覺し承認しつつ絶對者の前に立ち、その呼びかけを受けること以外には有り得ない。この意味において信仰は道徳に先行し、且これを基礎づけるものである。

註(一) 六・二一三。

(二) 六・四。「備ます」は「われに對して勢揃ひす」とも讀むことが出来る。前者は ya'akhumi であり、後者は ya'arkumi である。

(三) 六・一一一一。

(四) 七・七、九、一〇。

(五) 龍と譯した語は、一般に海に住む巨大な動物を指すに用ひられる。

(六) 七・一二、一七一—一九。

(七) 「わが身の」を「汝の」に變へて讀む原典もある。

(八) 七・二〇—二二。

(九) 「今にづも」の後の「見よ」(hinän) を「見よ」は削除してある。

(一〇) 一六・三—をくマニヤーは Er schlichte des Mannes Streit mit Gott, zwischen dem einen und andern Part である。最初の語は神を描いてある。

(一一) nigephi-zô'ih を naqaph kazô'ih と訂正するところである。

ヘブライ思想に於ける神と智慧(完)

- (一三) これと同じ思想はヘブリー書二三・三〇—三二に出る。肉體の復活の概念はダニエル書一二・二に出るのが最初である。
- (一四) Hülcher, S. 88.
- (一五) 「全能者と争ふ者は去らん」「又は、罷めん」とするや、神を疑する者これに答ふるや」とも譯し得る。
- (一六) 四〇・四一—五。
- (一七) 四二・三a及び四をヘルムシャーに従つて削除する。
- (一八) 「涙にくぐほれ」の原意は「消ける」ことであつて、ヘルムシャーは是を「涙に消ける」と解してゐる。「否定する」とか「讀む」とかと讀むことも出来る。その場合には、自分の言ひ分を棄てる、との意に取られる。
- (一九) Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, 1791, (Cassiter, Immanuel Kants Werke, VI, 131—138). カントは此の短い論文において神義論の問題を克明に論じてゐるが、そのうち SS. 131—134 においてはヨブ記の解説を試みてゐる。カントによれば神の智慧 (die höchste Weisheit Gottes) に對する、反目的事實に基づく、理性の非難を、理論的に反駁することは結局失敗に終るが、神の道德的智慧 (moralische Weisheit) は經驗的現實の如何にかかはらず實踐理性によつて超越的に主張される。いはゆる doktrinale Theodicee は不可能であるが、そしてその點において人間はその無智を告白しなければならぬが、 authentische Theodicee は承認をしなければならぬ。後者は實踐理性が下す絶對的裁斷であつて、ヨブが聞いた神の聲はそれを象徴したものである。ヨブ記についてのカントの理解には正しく且つ穿つたものがあるが、神の聲を直ちに實踐理性の判決と同一視したところが問題がある。もしヨブがその正直または眞實 (Wahrhaftigkeit; Gewissenhaftigkeit) の故に神に差せられたと云ふことがヨブ記の主眼點であつたなら、何ゆゑヨブに對するヤハウェの言葉のうちにその事が現はれてゐないのであるか。何ゆゑ友人エリトファズに對するヤハウェの言葉においてだけ、その事が説かれてゐるのであるか。

ヨブ記の見出したところは、神の智慧が、人間の出會ふ運命が示す不公平によつて否定されるのではなく、却つて是によつてその不可思議性・超越性があらはとなると云ふことである。それはヤスベエの言葉を借りるなら「限界體驗」である。しかしながら限界體驗は人間を卑屈にすることも、懷疑的に行ふことも出来る。それは神との絶交にも導き得る。ヨブ記の場合にはそのやうな結論を出してはゐない。ヨブは絶望のうちにも神との問答をつづけてゐる。そして最後にはその神において超越的絶對者を認めて安住する。他方において同じ限界體驗はコーヘレス（邦譯では傳道之書）の著書をして更に懷疑的な態度を取らしめてゐる。この事については改めて説かう。今この稿を結ぶに當つて、ヨブ記第二十八章に收められてゐる「智慧の歌」を引用しよう。それが現在置かれてゐる場所は學者たちによつて不適當と認められてはゐるが、そこに歌はれてゐる「神の智慧」の思想はヨブ記の結論と完全一致する。ヘブライ詩中の傑作と稱せられる此の歌を文學的に再現する能力は固より筆者にはないが、ただその思想を何の程度にか正確に寫し得れば幸である。

げに白金しろがねには出づる鑛山やまあり 黄金こがねの場所にては人これを洗ひ分く

くろがねは土より取り 石を熔かして銅あがねとなす

人くらやみに限りを設け 彼れ隈なくこれを探る

人里はなれて坑ほらをうがち 隠れたる暗やみの石いしを

人なき處に懸りてゆらぐ

地は糧の出づるところ その下は火によりてくつがへさる

その岩はサファイアの在りか 黄金こがねの沙も彼處にあり

その道は荒き鳥もこれを知らず 鷹の目も見たることなし

。猛獸もいまだ之を踏まず 獅子も之を歩みしことなし

ひと燧石に手をのばし 山々を根よりくつがへす

岩のうちに通路を切りひらき 全く貴きものをその目は見る

流れを結びとめて漏るるを防ぎ かくれたる物を光にもたらず

されど智慧は何處に見出さるるや 悟りの所在はいづくぞや

人は智慧の道を知らず 智慧は生ける者の地に見出されず

淵は云ふ、わが内になしと 海も云ふ、わがもとにはなしと

智慧は凡ての生き物の目にかくさる 空の鳥にも秘せられて見えす

アバッドーンも死も云ふ われらその噂を耳に聞きしのみと

神は智慧の道を悟りたまふ 彼れこそその所在を知りたまふなれ

風にその重みを興へ 水をととのへてその度を定め

雨のために法を立て 稲妻のきらめきに道を設けたまひしとき

そのとき、彼れ智慧を見て之を量り これを辨へつつ探りたまひき

この詩に現はれたる智慧の思想と、先に論じた箴言第八章におけるそれとを比較すれば、人は直ちに兩者の相異を認めるであらう。創造の業は神の智慧によつて成されたと云ふ點には兩者その揆を一にするが、箴言の「智慧」は街頭に立つて人に呼びかける智慧であり、ヨブ記の「智慧」は全く神にのみ屬する智慧であつて、人間にも、その他の被造物にも、全くかくされた智慧である。人間は地下に埋れた金、銀、銅、寶石等を探り出す知識と技術とを心得てゐる。それにも拘はらず、人間の理智では神の智慧 (Gokhishit) 又は悟り、(Wish) を認識することは出来ない。その不可能を悟ることをも亦智慧と呼ぶことを得よう。カントはこれを否定的智慧 (negative Weisheit) と呼んでゐる。

る。^(九)むしろ逆説的知慧と呼んだ方が正しいであらう

(完)

註(一) 「くちやみに限りを設けしはランプの光で坑内を照すことを意味する。*印の部分は原文に缺陥があると見られてゐる。

(二) または「見知らぬ民、坑をうがち」と譯す(ヘルシヤー)。鑛山の鑿坑に籠り乗つて吊し下される状を寫してゐる。

(三) 又は「火による如くに」と讀む。

(四) 「智慧の道」は「[智慧]の質」とも讀まれてゐる。

(五) 一五―二〇節は智慧の貴さを歌つてゐるが、文脈を妨げるので、後人の加筆であるとの説がある。ヘルシヤーはそれを括弧に入れて譯してゐる。茲には省略した。

(六) アバツドーンはシエオールと同じく、死者の赴く場所である。ほぼ黄泉に當る。

(七) 二四節は加筆であると判定されるので削除した。

(八) 「これを辨へ」は又「これを立て」とも讀まれてゐる。二八節は後人の補足であつて、ヘルシヤーは括弧に入れてゐる。ここでは省略した。

(九) カント、前掲書 S. 130.

(筆者 京都大學文學部〔基督教學〕教授)

ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

God and Wisdom in Hebrew Thought *

By Tetsutaro Ariga

To Moses at Sinai-Horeb the 'ēl or 'elohim of his fathers revealed Himself as Yahweh, which name was interpreted by E as 'I am that I am' (or, I-will-be-what-I-will-be, as Moffatt renders it). According to this interpretation, the person or 'subject' of God is more basic than His 'being'. He is a God who speaks to man and gives him a task to fulfil. From this sort of experience of a personal God, developed later the ethical monotheism of the great prophets. It is revelatory and non-rationalistic, something quite different from philosophical monism.

In the Wisdom Literature, however, we find the intrusion into the Hebrew religion of the conception of Wisdom (chokmah). Originally the function of wisdom was nothing but to give prudential counsels in the form of proverbs, but, later, wisdom was hypostatized and given a cosmic function in connection with creation and general revelation (e. g., Prov. 8: 22 ff.). Thus the Hebrew religion was being rationalized and universalized. Wisdom, which was considered to be accessible to everybody, constituted the essence of piety.

It was in the Book of Job that this sort of optimistic conception of Wisdom was challenged. Job does not doubt at all the existence of God; he does, however, doubt that Wisdom is so easy to find. From his experience of unmerited suffering he had to learn that the Wisdom of God is inscrutable. So to him true wisdom should rather consist in

the realization of the inscrutability of the counsel of God and in the humble acceptance of the limitations set to human existence. This message of the Book of Job is quite understandable as a corollary of the Hebrew theism which is essentially non-rationalistic.

* For the Japanese original of the article, see Vol. XXXV, No. 8 & 9.

“Gjentagelse” of Søren Kierkegaard

By Masaru Ôtani

Kierkegaard's concept “*Gjentagelse*”, which is usually translated as “repetition”, “reiteration”, “to do over again”, is in its essential sense a religious category which is to be transferred as “to take back in renewal”, and it means “*redintegratio in statum pristinum*” as he said himself in his journal. According to his conviction, “*Gjentagelse*” is a “new category” for explaining the relation between “pagan” and “christian”, or “immanence” and “transcendence”. The place occupied by the “intermediation” should have been originally the seat of “*Gjentagelse*”. Therein it turns out to be a true category of becoming, and thus here the becoming of freedom will be realised through the *absolutely-contradictorial selection* of “either-or”. *Gjentagelse* is a grave of subjectivity, that is, the *subjectivity-truth* dies there and yet exactly thereupon it will be received back in renewal as the consciousness of the *objectivity-truth*, the new immanence. This Movement is essentially not *only* the act of “taking back” which will be done by reaching out from his side, but the passive action of “receiving back”. Nevertheless, this movement of “receiving back” is nothing less than a decision which is to be made with the whole *pathos* of subjectivity. Therefore, “receiving back” could be said to be, in spite of its passive character, the most active function: infinite, inner *pathos* is implied there. This is exactly the reason why it could be recompensed by the “*renewal*”, that accompanies the act of receiving back. When, as in this case, the active