

「ヨブ記」における問いの問題

水垣 渉

ヘブライ思想において問いは重要な位置と意義を有している。⁽¹⁾イスラエルの神ヤハウェは、その民に問いかける神であった。旧約聖書によれば、ヤハウェの最初の問いは、ヤハウェの誠めに背いた最初の人間アダムに向かって発せられた。「おまえはどこにいるのか」(Gen. 3, 9: *ayyekah; LXX: kos ei;*)という鋭く響く問いがそれである。次いでエバには、「おまえはいついたいなををしたのか」(Gen. 3, 13: *mah-zohh 'asith; LXX: ti tobros erotnqas;*)という重く響く問いが発せられた。これら二つの問いは、弟アベルを殺したカインにたいしても同じ順序で発せられた。「おまえの弟アベルはどこにいるのか」(Gen. 4, 9)、「おまえはいついたいなををしたのか」(Gen. 4, 10)。このようにヘブライ思想によれば、イスラエルは最初からその所在と行為、すなわちその存在の全体を問うヤハウェの問いの前に立たされている。イスラエルは神に問われるものとして存在し、また問われるところで存在する。この問われる存在は、答える存在としての自覚において現実的となる。イスラエルは、問いかけるヤハウェに応え、その問いに答えるとき歴史的に自覚される存在となった。応答において、問いにおける「どこ」は具体的な状況としての「そこ」(Da)として生起する。イスラエルにとって、歴史はこのような出来事として経験されるものにはかならなかった。

ヘブライ思想は、神関係における問いが三つの契機から成り立つととらえた。問う者、問うこと、問いの三つであ

る。同じことは答えについてもいろいろ。これら三つは不可分の相互関係のうちにある。一つの契機における問題は、ただちに神関係における問いそのもの問題となる。「おまえはどこにいるのか」と問うヤハウエにたいして、アダムは「身を隠したのです」(Gen. 3, 9)と答え、「おまえの弟アベルはどこにいるのか」と尋ねられたカインは、「知りません」(Gen. 4, 9: *lo' yadnat; LXX: O's yuonko*)と答えた。これらはたしかにヤハウエの問いにたいする返答ではあるが、問いかけにたいして正当に応ずる応答ではない。かれらの答えは、神と人間との正当な全体的関係(「義」)における背反と逸脱としての「罪」を示している。これにたいして、正当な関係における応答は、眠っているときヤハウエに呼びかけられた少年サムエルが「はい、ここにおります」(1 Sam. 3, 4. 5. 6. 8: *hineni; LXX: 'Itoov e'rw*)といったように、問いかけと問いにたいして一挙に同時的・全体的になされるものでなければならぬ。この答えは、神との直接的で完全な関係を示している。アダムやカインの場合には、神人関係における真の「Da」は隠蔽され、否定されているのにたいして、サムエルの場合には直示的に開かれている。

「ブライ思想は、人間の現存在が最も包括的な意味における、神人関係の言語の出来事(Sprachgeschehen, Sprachereignis)によってその都度具体的に規定されたとらえている。神の問いかけと人間の応答は、その最も顕著な場合の一つである。しかし旧約聖書には、これと並んで、神に向かつて人間が発する問いかけも重要な位置において見出される。神が人間にたいして問いかける問いが根源的・根本的であるのと同じく、人間が神にたいして発する問いも根本的である。それはときとして瀆神と絶望に接するほど、「深い淵から」激しい響き、うめきとなって発せられた。十字架上のイエスの口をついて出た「詩篇」二二・二の言葉、「わが神、わが神、なにゆえわたしを捨てられるのですか」は、そのような徹底的な問いである。この「なにゆえ」(Yamah; lammat; LXX: *ota e'v*)はまたこれから論ずる「ヨブ記」の中心的な問いである。ヨブは繰り返し「なにゆえ」の問いを神に向かつて、あるいは神に問う(67)。

以上のように、ヘブライ思想における問いは、単純化するというならば、神が人間にたいして問う「どこ」の問いと、

人間が神にたいして問う「なにゆえ」の問いとによって特徴づけられる。その際、行為を問う問いは所在を問う問いに含めることが許されるであろう。行為は、「神の顔を避けて」なされるにせよ、神に従ってなされるにせよ、その都度神関係における位置を規定するからである。「ヨブ記」における問いの問題は、人間が「なにゆえ」と問い、神が「どこ」と問うことがいかなることであり、いかなる意味をもつのか、両者はいかなる関係においてあるのか、という問題である。以下の小論はこの問題を可能なかぎり解明しようとする試みである。

二

「ヨブ記」は一・一―二・一三及び四二・七―一七の散文で書かれている部分と、三章から四二・六にわたる詩の文体で書かれている、本論を成す部分との二つの文学的に異なる部分から構成されている。前者は「ヨブ記」全体の枠を成しており、本論を導入し、また本論に結末をつける役割を果たしている。枠の物語と呼ばれるこの部分は、前二千年紀の古代オリエントに溯る義人の苦難の伝承にモチーフを仰ぐものであって、それはおそらくイスラエルにおいては王朝時代に一定の形をとったものであろうといわれる(参照)。本論のほうは対話の文体で書かれている。但し、内容的に真の対話がここで成立しているかは別の問題である。「ヨブ記」には問いと嘆きの文体が甚だ多い。ある学者たちは、これをバビロン捕囚というイスラエルの崩壊体験をきっかけとしてとみに顕著となった文体であると考えている。³⁾一般に、「ヨブ記」の全体、あるいは各部分を特定の歴史的状况あるいはその思想と結びつけて解釈しうるかは専門家の間で争われているが、本論のような考察においては、特定の学説に依拠する必要はないであろう。著作年代についても、最も早くに設定するものは前一―一〇世紀、最も遅くに設定するものは前四世紀と大きなひらきがある。また「ヨブ記」の成立過程の伝承史的、あるいは様式批判的研究についても学者たちの見解は多種多様であり、本文の読み方、語句の解釈についても注解書はさまざまな提案をおこなっている。それゆえ、本論

では文献学的研究の特定の成果に考察の基礎を求めないで、現在手にしうる本文をそのまま解釈の前提として採用せざるをえない。それゆえまた本論は、「ヨブ記」についての専門的研究ではなく、一種の宗教哲学的乃至神学的解釈である。

このような解釈は従来、神義論 (Theodizee) の問題をめぐってしばしばなされてきた。世界及び人間における悪の存在をめぐって、神の義、ひいては神の存在を問う神義論が「ヨブ記」の中心問題と看做されたことは当然である。

神義論の問題はまさに神について「なにゆえ」を問う問いにほかならない。しかし神義論の視点から「ヨブ記」を論ずる際に見落されがちであるのは、「ヨブ記」は問いを問題にしているのみでなく、根本的には問いを問うこと、しかも神にたいして問いを問うことを問題にしているということである。問題としての問いは、実存的行為としての問うことから切り離しえない。ここに「ヨブ記」の宗教的な問題がある。

それゆえ、「ヨブ記」の理解にあたっては、問いを問う者のあり方と、問いを問うことが成立してくる基礎的な場とが決定的に重要である。これら二つは「ヨブ記」の前提をなしている。そこで次の二点が「ヨブ記」解釈の前提として認められねばならない。

イ、問いが成立してくる場としての神関係そのものは、神の神たることに根拠を有し、神の自由によって基礎づけられている。「ヨブ記」は創造者としての神を強調することによって、神関係の超越性と根源性を具体的に表現している。神にたいする否定的な問いが提出される場合でも、神関係そのものは前提されており、サタンであれ、人間であれ、この関係の外に立つことはありえないと考えられている。梓の物語における、天上での神とサタンとのやりとりはそのことを示している。ヨブの苦難はこの神関係における苦難であり、神関係ゆえの苦難である。ヨブは苦難によって神関係を問題として問う場としての神関係そのもの内にあることを自覚する。⁽⁵⁾

ロ、「ヨブ記」に登場する人物はすべて、智者として智の立場に立つ。「ヨブ記」における「智者」(Graham, LXX:

σοφία)とは、神関係について知り、一切の事柄をこの関係において認識しうる人である。「ヤハウェを恐れることは知識のはじめである」(Prov. 1, 7; LXX: *Moyn sophias phobos theou*)。ヨブも友人たちも、そして神すらも (9, 4; 11, 5-6 参照) 智者として描かれる。智者は伝統的、宗教的教説を弁えているものであるのみならず、それについて語り、教え、論じうるものでもある。「ヨブ記」の登場人物の特徴は、徹底的に論を展開するところにある。智者のあり方の根拠に「論」の立場がある。このような智者のあり方が「ヨブ記」の前提であり、出発点である。智者が苦難に遭うとき問題化するかれ自身の智の立場、すなわち論の立場が「ヨブ記」における重要な問題となっている。問うことが問題化するのは、論の立場が問題化することにはかならない。

神関係と智者としてのあり方との二つの事態が「ヨブ記」の前提である。ヨブは苦難という具体的状況に投げ入れられることによって、かれの智者としてのあり方から神関係を問うていく。この前提を問うことは、かれ自身の前提としての論の立場、すなわち問うこと自体が問題化することでもある。苦難において神関係の前提を問うことは不可避であり、そしてまた問うこと自体が問題化することも不可避である。「ヨブ記」の宗教哲学的問題性はそこに存するであろう。

三

「ヨブ記」はヨブの幸福な日常生活を叙述するプロローグから始まる。ヨブは子女と財産に恵まれていたばかりでなく、敬虔で正しく、「わたしの息子たちは、ことよつたら罪を犯し、その心に神をのろつたかもしれない」と思つて、神に犠牲を捧げることを怠らないほどの人であった (1, 5)。

次いで場面は天上に移る。ヨブの神関係が非の打ちどころのない完全なものであることを認めるヤハウェにたいして、サタンは「ヨブはいたずらに神を恐れましたようか」(1, 9)と反問する。すなわちヨブは神の祝福を受けているがゆ

えに神を恐れているにすぎない、といって、ヨブの信仰を験すために災いを下す許可をヤハウェから得る。ヨブの家畜は奪われ、息子、娘、僕たちはあるいは殺され、あるいは死ぬ。しかし「すべてこの事においてヨブは罪を犯さず、また神に向かつて愚かなことを言わなかった」(1:22)。サタンは今度はヨブ自身を悪性の腫物で打つ。しかしヨブは「神をのろって死になさい」(2:9)という妻を誹め、灰のなかに座りつつ、罪を犯すような言葉を口にしなかった。かれのところによつて死にやってきました三人の友人たちも、かれの苦痛の甚しいのを見て声をかけることすらできず、かれとともに地に座しているばかりであった。

このプロローグにおける根本的な問いは、サタンがヤハウェに反問する「ヨブはいたずらに神を恐れましようか」の問いである。この問いが根本的であるのは、ヤハウェとヨブとの根本的な神関係を問う問だからである。「いたずらに」(hinam; LXX: *dokein*)は《umsonst》、すなわち「理由なしに」、「報いられることなしに」を意味する⁽⁶⁾。サタンはヨブの従順が神からの祝福ゆえの、それゆえ理由のある従順ではないかと疑う。これによって、神関係そのものが理由に基づいて成立しているのではないかを問うている。サタンをはじめ、友人たちは、神関係が「理由のないものではない」ことを主張する⁽⁷⁾。理由とは具体的にいえば、「益」である。「全能者は何者なので、われわれはこれに仕えねばならないのか。われわれはこれに祈ってもなんの益があるか」(21:15)。益、すなわち有意義性に基づいて神関係が問われる。「なにゆえ」の問いは、この有意義性を前提するときのみ可能となる。しかしここでは、神関係の理由のなにが問われるにとどまらず、理由の有無が問題になっている。それゆえ、なにゆえと問うこと自体が問題化するのである。ここでは神関係における神の自由が究極的に問われる。

プロローグにおけるヨブは、度重なる苦難にもかかわらず、神に向かつて問わず、論じない。「ヨブ記」の著者はそのことを強調している(1:22; 2:10)。妻を誹めるヨブの言葉には智者の片鱗がのぞいているが、しかしかれは未だ論ずる智者ではない。のちには智者の姿をあらわす友人たちも、当初は同情のあまり話しかけることもせず、沈黙

を守る。

三章から詩の部分に入り、ヨブのモノローグが始まる。「この後、ヨブは口を開いて、自分の生れた日をのろった」(31)。「なにゆえ、わたしは胎から出て、死ななかつたのか。腹から出たとき息が絶えなかつたのか」(32)。「なにゆえ」の問いが生起する。

ヨブにおける問いの起源は、苦難によつてかれ自身の現存在がその起源において、すなわち生・死において問題化するところにある。それゆえ、驚嘆に発する問いとは異なり、自己の状況を映し出す屈折した反語的表現を伴う問いが生起する。

ヨブはモノローグの形で自分自身に向かって問うが、その問いは自己の現存在にかかわるがゆえに、神と無関係ではありえない。生れることはヤハウェの創造的なたらきに結びついていからである。それゆえ、「わたしの生れた日は滅びうせよ」(33)ということとは、「神が上からこれを顧みられないように」(34)も、直訳すれば、「神が上からこれを問われぬように」ということと同じになる。ヘブライ人は人間にたいする神の関心を神の問いとして表現した。それゆえここでヨブは、モノローグの形においてではあるが、神の関心と配慮を拒むことを意味する言葉を語っていることになる。ヨブのモノローグは神への訴え、問いに移らざるをえない⁽³⁵⁾。

ヨブのこの態度は七章で明確になる。「あなたがわたしに目を向けられても、わたしはしない」(36)。「あなたがわたしを尋ねられても、わたしはしないでしょう」(37)。(38) これらの言葉は、アダムにたいする神の問い、「おまえはどこにいたのか」を思い起こさせる。ヨブの言葉は、この神の問いにたいする返事であると解することができる。神関係における所在が問題になっているからである。⁽³⁹⁾「おまえはどこにいたのか」(ayekah)における「ay-veh」あるいは「ayin」であつて、それは「わたしはなご」(Tenuni; LXX: *olhater eizai*)に於ける「ayin」(ayin)と同じ言葉である。「ayin」は「ない」と同時に「なく」(non-existence, adv. no)を意味する。⁽⁴⁰⁾「わたしはなご」

というヨブの言葉は、ヨブを捜し求め、「おまえはどこにいるか」と問うヤハウェの問いを、実際に問われる先に予め返上することを意味している。これは問いにたいする否定的返事ではない。否定の返事も問いそのものは受け取っている。しかしヨブは神が問う「おまえはどこにいるか」の問いを承知しつつ、神がどのように問うことを予め否定する。「わたしはいいない」という言葉は、根源的な神関係にふれる重大な発言となる。そこにはヘブライ的なニヒリズムが潜んでいるといつてよい。

ヨブが「わたしはいいない」というとき、かれは死を意味している。「わたしはいま土の中に横たわる」(7:21)の「土」は「ちり」、すなわち死者の居る地下の世界、陰府(𐤆𐤍𐤅𐤃)を意味する。ヨブは死のなかにある者として神の問いかけを予め返上している。「いいない者」「ない者」に問いかけることはできない。(11) ヨブは自らを「ない者」とすることによって、人間に關心と配慮を注ぐ「尋ねる神」(7: 17-19; Ps. 8: 4 参照)にたいして最大の皮肉を投げかけることになる。

しかし、「わたしはいいない」ということは、自明の事柄ではない。それは「わたしはどこにいるか」という問いの裏返しであり、つねにこの問いを含んでいる。「わたしはいいない」は究極的な答えではありえず、新たな問いに転化する不安定な中間形態にすぎない。しかもこの問いは、一切の既存の「そこ」による答えを不可能にし、「わたしはいいない」の徹底化を迫る。ヨブは遂に「わたしは自分を知らない」(9: 21: *lo' e'dha' naphshi*; LXX: *ouk oida egi phusea*) すなわち文字通りには、「わたしはわたしの魂(生命)を知らない」という。(12) カインがアベルの所在を「知らない」といって弟との関係を否定したと同じく、ヨブは自己との関係を絶つ。苦難の極において、問う神にたいする「わたしはいいない」という自己規定は、自己の所在を否定するとともに、「わたしは自分を知らない」という自己関係の断絶を帰結する。ここでは、問いを問う主体はもはやありえない。ヨブ自身が問いである。「ヨブ記」におけるヨブの問いは、問いとなったヨブの問いであると理解されねばならない。ヨブの言葉のこのような解釈学的構造は一〇・一にあらわれている。「わたしは自分の命をいとう。わたしは自分の嘆きを包まず言いあらわし、わが魂の苦しみによ

って語らう」。「嘆き」(siti; LXX: *vā bhīṣatā jvā*) の «sita» は、「省思」「考え」「話し」「嘆き」などを意味する。「包み言いあらわし」(‘e’ez’bhan; LXX: *iraq’ōw*) の «’zb» は「解き放つ」⁽¹³⁾を意味する。すなわちヨブの言葉は、苦難においてヨブが自らそれに化した問いそのものの発する言葉である。

四

ヨブの言葉が神関係において生起してくる事情がひととおり明らかになったとすれば、次に問題になるのは、智者としてのヨブの言葉の語り方である。ここで友人たちとの対論が重要な意味をもってくる。

四章から三七章まで、ヨブと三人の友人、エリバズ、ビルダデ、ゾバル、さらにエリフが登場する。三二―三七章のエリフの弁論は後代の挿入と解する学者も多いが、ここでは原文のままに解釈することにする。

ヨブにふりかかった災難を聞きつけてやって来た三人の友人は、ヨブに真底から同情する真実の友であった。かれらが口をひらくのは、ヨブが生れた日を呪ってからである。「もし人があなたがあなたにむかって意見を述べるならば、あなたは腹を立てるでしょうか。しかしだれが黙っておれましょう」(4:2)。かれらは同情のあまり沈黙を破って語り出す。その動機に偽善は認められない。

友人たちは智者として、イスラエルの智慧の伝統に典型的に見られる教説を説く。ゲーゼによれば、友人たちの勧めと智慧の言葉は次の三つのテーマに要約される。イ、かれらは因果応報 (Tun-Ergehen-Zusammenhang) の絶対的妥当性を主張する。「考えてみよ。だれが罪のないのに、滅ぼされた者があるか。どこに正しい者で、断ち滅ぼされた者があるか。わたしの見た所によれば、不義を耕し、害悪をまく者は、それを刈り取っている」(4:7)。ロ、かれらは神の前での人間の卑しさを強調し、そこから結果する、応報秩序のさだかに理解しえないことを説く。ハ、かれらは苦境のなかでこそ神に助けと憐みを願うように勧める。神は嘆きを聞き届けられるからである。「あなたがもし

神に求め、全能者に祈るならば、……彼は必ずあなたのために立って、あなたの正しいすみかを榮えさせられる」(9, 5-6)。「ここに見られる、いわゆる「嘆願・聴許の範例」(Klagerhörungsparadigma)は、因果応報の説の基礎をなすものである⁽¹⁴⁾。

友人たちの説く教えは、智恵の伝統のなかで探究され、見出されたものである。ビルダデはいう。「先の代の人に問うてみよ、先祖たちの尋ねきわめた事を学べ」(9, 8)。しかしそれは、単なる人間の経験に発する世間的智恵ではない。エリバズは「人は神の前に正しくありえようか。……」の声を啓示的な経験によって聞いた、という(4, 12)。それゆえ、教えは神的な権威に発する(とかれらは信じている)。その内容にそれ自体として不当なものはない。ラートのいうように、「かれらの教えが《硬直した》ものであるということは、積義的には確定しえない⁽¹⁵⁾」。この点では、ヨブ自身の智恵も同様である。智恵の内容は、神とそれはたらきとについての教えに極まるが、友人たちが説く神の全能と神の本質の不可知性を、ヨブもかれらに劣らず承知している(12, 3, 13)。ヨブも友人たちも、最高・最深の教えを正しく、すなわち人間の有限性を弁えつつ把握している智者である。

しかし智者は正しい智恵の所有者であるだけではない。むしろ智者の智者たる所以は、智恵を説き、勧め、論ずるところにある。エリバズはいう。「わたしはあなたに語ろう、聞くがよい。わたしは自分の見た事を述べよう。これは智者たちがその先祖からうけて、隠す所なく語り伝えたものである」(5, 11-18)。「わたしはあなたに語る、わたしに聞け」というのが智者の根本態度であり、根本要求である。エリフもいう。「ヨブよ、耳を傾けてわたしに聞け、黙せよ、わたしは語ろう。……もし語ることがないなら、わたしに聞け、黙せよ、わたしはあなたに智恵を教えよう」(33, 31-33)。しかるにヨブも、「人々はわたしに聞いて待ち、黙して、わたしの教に従った」(39, 23)ほどの智者であった。ヨブの最後の弁論(第八回)はそのあとにくるエリフの弁論とほぼ同じ長さで展開される最も長い弁論であるが、そこにはヨブの苦悩とともにかれの智恵がいたるところで表出されている。ヨブの苦難が智者の苦難であっ

たことは、ここでも明らかである。そこでヨブは、「わたしはあなたに語る、わたしに聞け」との友人たちの主張に従って「わたしに教えよ、そうすればわたしは黙るであろう。わたしの誤っている所をわたしに悟らせよ」(6:28)というが、しかし友人たちの言葉はかれを説得しないがゆえに、かれも智者として「今、わたしの論ずることを聞くがよい。わたしの口で言い争うことに耳を傾けるがよい」(6:29)と友人たちに要求する。いきおいヨブと友人たちとの対論は、ともに「語るから聞け」の要求を同時に掲げて正面からぶつかりあう、智者対智者の激烈な対決とならざるをえない。

ここに見られるのは、論の立場における「語るから、黙れ、聞け」という根本要求である。一般に対話が成立する場合には、「語る」と「聞く(黙る)」とがそれぞれ自発的かつ交互的に対応していなければならぬが、智慧における論の立場は、このような「発話と聴取(沈黙)との連関」ともいべき言語の関係が、交互的に転換せず、一方的な運動に終始する。このような要求は、自己の転換、すなわち「回心」(conversio, Umkehr)を、それゆえまた相手の回心をもたらしえない。語るものは聞く者に転換せず、したがって沈黙している相手を発話せしめない。それは相手のあり方を一つの論に還元する。友人たちは、ヨブの苦難の現実と、そこから生起してくる問いの問題とを一つの論の内容に還元し、それゆえ、因果応報、嘆願・聴許の範例といった図式に即して取り扱った。ヨブが問うているということ自体の意味は、かれらの視野に入らない。ヨブも智者としては友人たちになりたいしあくまでも論の立場を貫く。この間の事情を示して興味深いのは、*anm* (慰める、悔いる)の用例である。ヨブの三人の友人たちは、「ヨブを慰めようとして」や「*anm*」(21:11)、*eribn*は「神の慰め」(15:11: *anunoth, ei*)を語ってヨブを責めるが、論の立場に結びついている慰めの言葉がヨブに慰めとならないことは当然である。「それであなたがたはどうしてむなし事をもって、わたしを慰めようとするのか。あなたがたの答えは偽り以外の何ものでもない」(21:34; cf. 16:2)。そのような智者の立場における慰めであるならば、ヨブもかれら以上によくすることができる。「あなたがたは、と

くとわたしの言葉を聞き、これをもって、あなたがたの慰めとするがよい」(21, 2; cf. 16, 5)。この言葉に典型的にあらわれている、論の立場における慰めが空しいことは当然である。それは対話を成立せしめず、回心をもたらしなからである。それゆえ、ヨブ自身が求める慰め(2, 9; 11; 7, 13)も、ヨブ自身の論の立場からは与えられない。かれの慰めは、ヤハウエの言葉をかれが聞いて受容し、回心するときにはじめて与えられる。⁽¹⁸⁾「わたしはちり灰の中で悔います」(42, 6)。「悔い、悔い」(nihamti; LXX: *erakry* (*erjkw* = schmelzen)——但し、これは前の動詞 «*em'as*» に對応している)は、「慰められる」の意味ともなる。《*im*》の用例は、論の立場の問題性をよく示している。⁽¹⁹⁾

ヨブと友人たちとの対論における論の立場の問題性は、ヨブが語る次の言葉において最も明らかとなる。「どうか、あなたがたは全く沈黙するように。これがあなたがたの智慧であろう」(13, 9)。これは直接には、友人たちの沈黙に欠ける論の立場にたいする皮肉である(そう解する注釈者が多い)と同時に、事柄の本質に適中しているがゆえに、なによりもヨブ自身の論の立場にたいする皮肉となる。⁽²⁰⁾ 論の立場はそれ自身が含む皮肉によって破れを免れない。

五

ヨブと三人の友人たちとの対論はすれ違いに終る。「このようにヨブが自分の正しいことを主張したので、これら三人の者はヨブに答えるのをやめた」(32, 1)。「語るから、聞け、黙れ」との要求を双方が掲げる対論に決着はつかない。それでは、このような要求は、「ヨブ記」の前提に属する神関係においていかなる問題を惹き起こすであろうか。この関係においても、否まきにこの関係において、ヨブは智者であるはずである。ここで、「発話と聴取(沈黙)との連関」に即して、智者ヨブの神にたいする関係が問題となる。いいかえれば、神関係における論の立場の問題性である。

友人たちは、神が沈黙を破って語られるようにと願うことができたと同時に、神の沈黙を認めることができた。

「どうぞ神が言葉を出し、あなたにむかつてくちびるを開き、智恵の秘密をあなたに示されるように」(11.59)とゾバルはいう。エリフはいう、「あなたは『彼はわたしの言葉に少しも答えられない』といって、彼に向かつて争うのは、どういうわけであるか」(33.16)。友人たちは論を人間に限定して、神にたいしては論を貫かない。「われわれが彼に言うべきことをわれわれに教えよ、われわれは暗くて、言葉をつらねることはできない。わたしが語るとき、かれに告げられるであろうか、人が言うとき、かれは知らされるであろうか」(37.19.20)とエリフはいう。⁽²¹⁾

ヨブがこのような中途半端な立場にとどまりえないことは当然である。神が沈黙を続ける限り、神が語り、答えることをヨブは要求しなければならない。「ヨブ記」において詩文の部分では、神は三十八章まで全く登場しない。ヨブの訴えは、もっぱら神の沈黙を背景にしてなされる。そこでヨブの嘆きの声は、神が対論の場へ出頭することを求める、ほとんど強訴にまで高まる。ヨブはその弁論の終りの部分で次のようにいう。「ああ、わたしに聞いてくれる者があればよいのだが、(わたしのかきはんがここに)ある。どうか、全能者がわたしに答えられるように。ああ、わたしの敵の書いた告訴状があればよいのだが。わたしは必ずこれを肩に負い、冠のようにこれをわが身に結び、わが歩みの数を彼に述べ、君たる者のようにして、彼に近づくであろう」(31.35-36)。この箇所は、その位置についても、箇節の語句についても異論がきわめて多いが、ヨブが決然たる覚悟をもって神の前に出、神から自分の潔白を表明してもらうまでは退き下がらないことを叙述していることは確かである。「聞く」(שמע)、⁽²²⁾「答える」(ענה)は法廷用語であり、「かきはん」「告訴状」は内容は明らかではないが、やはり法廷における客観的な証拠資料の役割を果たすものであろう。これは嘆願・聴許の定式における意味をこえて、論の立場が設定せざるをえない法廷での、法的な威力の意味を含んでいる。「答える」(ענה)は元来、「向きをかえる、ふりむく、反応する」を意味し、「ヨブ記」では法廷用語のニュアンスをとまなびしげに用いられている。「答えよ」は態度転換の要求である。論の立場における「答えよ」の要求は、まず自分が論ずることによって相手に沈黙、すなわち聴取を要求し、次いでそれを聞き入れる、す

なわち答えることを求めるものである。神にたいするヨブのこのような要求は、すでに嘆きの域をこえて、訴え、告発に近づいている。⁽²²⁾ 答えは要求する問いの主導権のもとに置かれている。ヨブは告発者となる。

ヨブの根本的な要求はここで明瞭になる。「神は出頭しなければならぬ」(Gott solle sich stellen).⁽²³⁾ 「神は語るべきである」、「神は答えるべきである」との要求である。これが智者の論の立場の最終の帰結である。しかしこの根本要求は同時に根本的な矛盾を含んでいる。論の立場をとおして、すなわち「語る」という立場で提出されるこの要求は、この要求を聞く、すなわち沈黙することを神に求めるものであると同時に、また要求したかぎりのことを答えることを神に求めるものである。問う神を否定することによって、答える神を要求し、答える神をまず求めることになって、問う神を遠ざけることになる。このような要求は、前提としての神関係を抵触するのみならず、これを転倒するものである。この矛盾は理論的な矛盾であるより先に、ヨブ自身の苦難の現実がはらんでいる矛盾であった。ヨブは、かれを攻め、苦しめ、疲れさせる神が(6, 1-9)、かれから手をひき、離れることを願うとともに(10, 20; 14, 6)、それにもかかわらず、神の出頭を要求せざるをえない。ヨブ自身が問いとなるとは、このような意味においてである。⁽²⁴⁾

六

エリフの弁論ののち、ヤハウェは突如として沈黙を破り、語り始める。「この時、主はつむじ風の中からヨブに答えられた」(8, 1)。神はヨブが要求したとおりに、現われ、語り、答える。しかしその答えは、ヨブの期待していたものとは異なるように見える。以下二度にわたって繰り返られる神の言葉は、形式からいえば答えではなく、問いであり、内容からいえば、ヨブが問題にしてきた苦難とは直接関係がないように見える神の創造を主題とするものである。しかしこれが答えであることは、三一・三五の「答えよ」と同じ動詞が用いられていることから明らかである。ヤハウェはいう、「無知の言葉をもって、神の計りごとを暗くするこの者はだれか。あなたは腰に帯して、男

らしくせよ。わたしはあなたに尋ねる。わたしに答えよ」(38:28)。ヤハウエは「ヨブよ」と直接呼びかけるので、「おまえはなにをしたか」と直ちに行為を問い糾すのでもなく、「……したこの者はだれか」(mi zeh; LXX: *Fis odrosi*)と問う。三人称的な問いの先行は、転倒した神関係が神にとっても問題であることを示している。ヤハウエの沈黙はかれの無関心ではなかった。「わたしとあなた」の関係は自明の前提ではない。それは、転倒し、歪曲した神関係からつねに新たに創造されねばならない。そのことを示すのが、「わたしはあなたに尋ねる。わたしに答えよ」(*esh'alak w'ho'dhi'eni*; LXX: *zourōwō de se, sū de juō amōkōiōpōrō*)である。「尋ねる」(*sh'al*)は文字通り「問う」の意。旧約においてこの語が神を主語として用いられるのは、この三八・三と、これを反復している四〇・七の二箇所のみである、といわれる。ヤハウエはかくいうことによって、自らを問う神としてあらわすとともに、まさにそのことによつて、ヨブにたいする自らの関係を宣言し、創造する。「ヨブ記」において「問う神」が思想的に明確にされたことは、イスラエル宗教思想史において重要な意味を有する出来事であろう。⁽²⁶⁾

ヨブにたいするヤハウエの最初の問いは、「わたしは地の基をすえた時、どこにいたか」(38:4)である。「どこにいたか」(*ephōh hayitha*; LXX: *ros tis*)は、「おまえはどこにいるのか」(*vayyekah*)の問いとは異なる。それは、「わたしが地の基をすえた時」という明確な限定を伴い、かつ「いたか」という「ハヤー」(*hayan*)を問題にしているからである。ヨブは先に苦しみるとき、「なかつた者のようであつたら」と嘆息を發した。しかし、「ハヤーしない者のようにハヤーする」とは、「ハヤーしない」ことではない(注(11)参照)。これにたいしてヤハウエは、「どこでハヤーしていたか」と問うて、ヨブが実際「ハヤーしていなかった」事実をかれにつきつける。神はヨブの無を露わにする。またヨブは先に、「おまえはどこにいるのか」の問いを先取して、「わたしはいない」と二度述べた。しかしヤハウエの今度の問いは、先の問いとそれにたいするヨブの返事とに先立つヨブ自身の無を明らかにする。かれは「いない」のみならず、根本的には「いなかった者」、「ハヤーしていなかった者」である。ヨブの側で

前提され、そこからヨブの発言が生じてきた、ヨブの神関係に先立つ時と場が指示される。それは神が、ハーヤーするところである。ヤハウェはそのようなところから問い、語る。それは、人間の智慧が全く及びえない、神の創造的なはたらきの現場である。ここには、嘆願・聴取の範例も、因果応報の説も適用しえない。一切の類比はそこでは力を失う。「いなら」といえないと「よめに」、「ごにいます」(hinemi; cf. 38, 35)ともいえないところである。

「神の計りごと」(38, 2; 'ešah; LXX: *gouzo*)とは、⁽²⁷⁾神の創造的なはたらきとしての智慧である (cf. 12, 13)。それは智者に属し (cf. Jer. 18, 18)、智慧とほとんど同義である (cf. Jer. 49, 7)。神は智者であり、「神の計りごとを暗くする」ヨブは無智の者である。「いなかった者」はまた「無智の者」であった。「もしこれをことごとく知っているならば言え」(38, 18)。智者であるというヨブの前提もここで崩れる。

三八—四一章で繰りひろげられる神の壮大・多彩な言葉は、⁽²⁸⁾神の智慧と力を示し、ヨブの前提を根柢から粉碎する。ここではヨブの苦難は取り上げられておらず、苦難の問題は答えられていないように見えるが、ヤハウェはヨブの中心問題、すなわち問いとしてのヨブに真正面から答えている。「答えよ」と求めるヨブにヤハウェは答えた。問うことと自体が問題となったヨブに、神は自分こそが根源的に問う者であることを示すのである。

七

畳みかけるようなヤハウェの問いのうちに、ヨブはヤハウェに答える。「見よ、わたしはまことに卑しい者です、なんとあなたに答えましょうか。ただ手を口に当てるのみです」(40, 7)。これはヨブが論の立場を放棄したことを意味している。「神と論ずる者」(40, 2: *mokhaḥ 'ōlah; LXX: *elēgōw seōw*)であったヨブの論の立場は、神が語ることによって破れた。ヨブは沈黙する。沈黙によって神が語る言葉を聞き、受容している。これは論の立場における「発話と聴取(沈黙)との連関」に見られた沈黙ではなく、対話的な連関における沈黙である。なぜなら、ヨブは沈黙*

せしめられたのではなく、沈黙から新たに語るようにせしめられたからである。この新しい言葉が告白である。ヨブは自分が答えられない者であることを認める。以上のような事情を端的に示しているのは、ヨブの言葉の冒頭にある「見よ」(Chen. LXX は直接これに当る訳語を与えていない)である。所在を問う問いにたいする正しい応答は *shinandy* であったが、ここではその最も基本的な形である *shandy* が問投詞的な叫びとしてあらわれている。これはヨブに新たに開かれた“Da”を示している。それが対話の成立する場にほかならない。

ヤハウエは三八・三に加えて再度「わたしはあなたに尋ねる、わたしに答えよ」(39)とヨブに迫り、ヨブも再度ヤハウエに答える⁽³⁹⁾。詩の文体で書かれている最後の部分、四二・二一六は、ヨブの最後の言葉であり、「ヨブ記」の解決と見えるものが読み取られるところから、最も議論の多い箇所である。

二、「わたしは知ります、あなたはすべての事をなすことができ、またいかなるおぼしめしでも、あなたにできないことではないことを。」

三、『無知をもって神の計りごとをおおうこの者はだれか』。それゆえ、わたしはみずから悟らない事を言い、みずから知らない、測り難い事を述べました。

四、『聞け、わたしは語ろう、わたしはあなたに尋ねる、わたしに答えよ』。

五、わたしはあなたの事を耳で聞いていましたが、今はわたしの目であなたを拝見いたします。

六、それでわたしはみずから恨み、ちり灰の中で悔います」。

きわめて多くの学者が三、四節の二つの言葉を後代の挿入であるとして本文から除く。三節の『無知をもって……』は三八・二のヤハウエの最初の答えと同じであり、四節の『聞け、……』もやはり三八・三、四〇・七によく似てい

るところから、これを一種の欄外注と看做すからである。しかしこれまでの考察からすれば、そうする必要がないばかりか、むしろそうすることが適切でないことは明らかであろう。ヨブにたいするヤハウェの答えが問いでしかありえなかったように、ヤハウェにたいするヨブの答えもこの問いの受容でしかありえないからである。この問いを受容し、復唱するところにヨブにとっての神関係の回復がある⁽³¹⁾。また、これら二つのヤハウェの言葉を本文にとどめることによって、二―六節は文体的にも一層整合的となる。二節は六節に対応し、六節とともに棒を成す。三節 a と四節とはヤハウェの言葉であり、それぞれ三節 b と五節につらなり、三節 b と五節とはヤハウェの言葉にたいするヨブの認知的な態度の表明である(「聞く」、「見る」)。

二節の「わたしは知りません」(Yadha'ni; LXX: Oia. 形は完了形)は、ヨブの告白の中心である。それはヨブがこれまで無知であったことの告白であり、そのことは強調されているが(三節)、単なる「否定的智慧」(negative *Waisheit*) に過ぎるものでなく、「わたしは自分を知らない」(9, 21)とってきた態度の否定と転換とを意味している。またそれは、四〇・四―五の沈黙をうけて、かれが今真に「知る者」となったことを表現している。その知の内容は、ヤハウェの全能、特にその計画を遂行する全能性である。

五節の「今はわたしの目であなを拝見します」の意味については、さまざまな見解がある。この場合の「見る」(Tarah; Saka) は、智者の論の立場における「聞く」(shama; azobu) の否定であり、二節の「わたしは知りません」につらなり、ほとんど同義と解してよい。「耳で聞く」、すなわち伝聞として遠くから聞く間接的な関係にたいして⁽³²⁾、「目で見る」直接的・人格的な関係がいわれている。それは「おまえはどこに居るのか」の問いが、それゆえそのように問われることが、決定的に答えられているような関係である。「わたしとあなた」、「今」、「目で見る」(形は完了形)によつて、「kinenim」における、Da' は、関係としても、時としても、はたらきとしても十全に表現されている。

六節についても議論が多い。「わたしはみずから恨み」の《en'as》は目的語を伴っておらず、意味が判然としない。

しかし、この動詞《ヨブ》は「ヨブ記」で一一回用いられており、重要な意義を有していることは確かである。それらの用例は、大まかにいって、ヨブにかかわる関係が拒まれ、否定される事態をいい表わしている。特に注目すべき箇所は、「わたしは命をいとう」(5:19) 原文は目的語なし、「わたしは自分の命をいとう」(6:10) である。後者は、「わたしは自分を知らない」に続いていわれており、自己との関係の否定を意味している。もしこれとの関連で本節を解釈するとすれば、「わたしは自己関係を否定し、絶つ」、すなわち智者の根本的な立場である論としての自己との関係を否定する、という意味になるう。⁽³³⁾「わたしは知ります」、「わたしは見ます」が、「おまえはどこにいるのか」にたいする応答であるとすれば、これは「おまえはなにをしたのか」にたいする応答である。

八

ヨブの言葉で詩文の部分は終り、散文による枠の物語が「ヨブ記」を締め括る。友人たちにたいするヤハウエの怒り、ヨブの執り成し、ヨブの回復が語られる。

「わたしの怒りはあなたとあなたのみたりの友に向かつて燃える。あなたがたが、わたしのしもべヨブのように正しい事をわたしについて述べなかつたからである」(25:2) は、友人たちとヨブとにたいするヤハウエの最終判定である。「しもべヨブ」が以下繰り返されるのは、悔いたヨブが正しい神関係に入れられたことを示している。それゆえ「正しい事」(in'khoneh; LXX: &tagis) は、四二・二一六のヨブの言葉を指すと解される。したがって、「正しい事は」述べる」から切り離しえない。告白の内容と行為とは、一体であるからである。それゆえまた、友人たちは不当なことを神に語ったがゆえにではなく、「正しい事を語る」ことをしなかつたがゆえに、神の怒りに遭うのである。おそらく「わたしについて」(elay; LXX: swarton nou) は、「わたしに向かつて」の意味に解したほうが良いであろう。⁽³⁴⁾

友人たちは、「正しい事をわたしに向かって語る」、すなわち神に向かって真実を語ることをしなかった。真実を神に向かつて語るとは、問うことにおいてのみ可能である。ヨブが問うたことが、かれの真実であった。しかしまさに問うことにおいて、かれの真実は破れざるをえなかった。なぜなら、「なにゆえ」に集約されるヨブの問いは、「ゆえなき」神とその計画、すなわち神の真実の前で挫折せざるをえないからである。しかしまさにそこにおいて、問い求める神、すなわち恩寵と自由の神がヨブに語りかける。ヨブは神の問いかけを受容した。

「ヨブ記」は、真実の神関係を、苦難において不可避となる「問うこと」そのことを問題として取り上げることによって示そうとしている。その際開かれてくる問題の地平は、実存と世界との全体に及んでいる。この点に「ヨブ記」の宗教哲学的な意義が存するのである。(一)

注

- (1) 本稿は一九七七年一月五日の京都哲学学会講演会で読まれた原稿を基にして書き改めたものである。紙数の制約から注は最小限にとどめる。聖書からの引用はおおむね「口語訳聖書」によるが、断りなしに変更した場合もある。
- (2) Hi. 3, 11. 20; 7, 20; 9, 29; 10, 18; 13, 24. 「ラバー」が用いられている箇所がすべてヨブの口から出ていることは、おおよそ偶然然びびらう」(A. Jepsen, "Warum? Eine lexikalische und theologische Studie", FS L. Rost (Beihfte zur Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft 105), Berlin 1967, (106-13) 110)。
- (3) Cf. L. Peritt, "Anklage und Freispruch Gottes. Theologische Motive in der Zeit des Exils", Zeitschrift für Theologie und Kirche 69 (1972), (290-303) 293.
- (4) 神義論の視点においては、神が人間にならして問いを問うこと、という旧約聖書、特に「ヨブ記」の根本的な問いも欠落する。ここで問題となっているのは、「問いの神学」(e. g. H. D. Bastian, Theologie der Frage, München 1969. 本書は二六四—九一ページで聖書における問いを扱っている)ではなく、「問うことと神学」である。問うこと自体を問題としている点で、古代オリエンツの神義論をはじめ、多くの哲学的神義論と「ヨブ記」との相違が認められるであろう。

- (5) それゆえ、シュラーが正しく指摘するように、神関係を「単なる神・人関係」に局限してはならぬ。 Cf. H.-P. Müller, *Hiob und seine Freunde. Traditionsgeschichtliches zum Verständnis des Hiobbuches* (Theologische Studien 103) Zürich 1970, 52.
- (6) Cf. F. Hesse, *Hiob* (Zürcher Bibelkommentare: Altes Testament 14), Zürich 1978, 26 Anm. 27.
- (7) Cf. W. Vischer, *Hiob ein Zeuge Jesu Christi* (Bekennende Kirche, Heft 8), München 1934, 4; 22.
- (8) モノロークから神への訴え、問への移行は偶然ではない。ヨブの八回の弁論のなかに神への言葉は六回あらわれるが、そのうち五回まではモノロークからの移行である。友人たちの対論から移るのは、一三・一九から二〇にかけて見られるだけである。
- (9) *וַיִּתְּנֵהּ* 「あなた」を非人称的動解する語である。 R. Gordis, *The Book of Job. Commentary. New Translation and Special Studies*, New York 1978, 80; 83.
- (10) 両者は語源を同じく、「*וַיִּתְּנֵהּ*」か、「*וַיִּתְּנֵהּ*」ではなくか、「*וַיִּתְּנֵהּ*」反語的な問から「*וַיִּתְּנֵהּ*」の意味が出てきたと説明されている。 W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967, s. v. «*ayin*», 典型的には 110・七参照。
- (11) 「初めからなかつた昔のよびであつたなら、*מִיָּמֵינוּ*」(10, 19: *kašher lo'-hävithi 'ehväh*; LXX: *kat' äwrep oüe äu šrewjenu*) 参照。これは「田キニマ」記 三・一四の「*ヤンウ*」が名乗つた名「*ehväh 'asher 'ehväh*」と参照されるであろう。ヤンウが「*ノイヤー*する者」であるとするは、「*なら者*」は「*ノイヤー*しなら者」すなわち神の「*ノイヤー*」に参与しなら者である。しかし、「*ノイヤー*する者」、「*ノイヤー*しなら者」(Cf. Hos. 1, 9) は、ヤンウの事柄であるがゆえに、「*ノイヤー*しなら」と絶対的ではなかつたことになる。
- (12) この句についてはさまざまな解がある。その簡単な整理として、Gordis, op. cit. 107 参照。コーヤマ自身は、「*雅歌*」大・一二に註として「to be moved beyond the normal emotional state」の意味を示唆し、「I am beside myself」と訳している。しかし九・二一の対句「わたしは自分の命をどけ」との並列から見れば、自分を否定し、拒絶する、すなわち自己とのかわりを拒否する、という意味に取るほうがむしろあつた。《*yd*》の意味からしてむしろ思われる。 Cf. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I*, München 1978, 687; 690.
- (13) *וַיִּתְּנֵהּ* と比較されるのは「*雅歌*」一〇・一一である。この動詞は、*וַיִּתְּנֵהּ* と異なる語源である。 *וַיִּתְּנֵהּ* THAT II 81 参照。

- (14) H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob*, Tübingen 1958, 76.
- (15) G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen Vluyn 1970, 287. 友人たのむ立場が悪しき「Dogmatik」を代表しようとする「解釈は」かなり一般的である。例えば「エノ記を貫く」の「Dogmatik」と「Freiheit」との戦うべき」とヤクブ・クダツの。K. Jaspers, "Hob", in: *Einsichten*. FS G. Krüger, Frankfurt a. M. 1962, (86-106) 102.
- (16) 一・七「あなたは神の深い事を窺ふことができるか。全能者の限界を窺ふことができるか」。
- (17) 二六章一三三章。但し、二七・一三二一三三をばじめてしつ、エノの思想に合致しなうとしつエノの言葉であることが疑問視されている所がある。
- (18) ちよと四二・一一参照。
- (19) «phm」が神の物語と詩文の部分とを通じて「エノ記」全体の構造を「ラレル」し、しかもその構造を最もあらわにするような形で用いられていることは、特に注目される。
- (20) この言葉は「箴言」一七・二八に見られるような普通の格言をいっ直したの (cf. Gordis, op. cit. 141) にすぎないが「エノ記」の著者がそれを文学的、思想的文脈のなかで見事に活かしていることは、感嘆のほかにほなう。
- (21) 二〇節は『口語訳聖書』に従わなう。しかし解釈には問題が残る。諸説について、Gordis, op. cit. 432 参照。
- (22) 三・一から四二・六までの対論の部分に訴訟手続の叙述として解釈する (H. Richter, *Studien zu Hiob (Theologische Arbeiten 11)*, Berlin 1957) 懐疑を中心と解釈する (C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, Tübingen 1956) 争いによる。 Cf. A. Jepsen, *Das Buch Hiob und seine Deutung*, Berlin 1963.
- (23) Hesse, op. cit. 175.
- (24) フランツ・オプ・cit.) を「エノの神学的解釈にすれば、キリストの点でエノが「真の証人」としてイエス・キリストを「キリスト」する。 Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik IV/3, 1. Hälfte*, München 1979, 443-531.
- (25) THAT II 843. この「あはれむべきもの」四二・四が「あはれむべきもの」に加えられたもの。
- (26) Cf. Ez. 34, 11; Ps. 139. エノはキリスト教固有の神や「求める神」(der suchende Gott) と認めよう。 R. Otto, *Aufsätze, das numinose betreffend*, Stuttgart/Götha 1923, 151.
- (27) したが「エノ記」の主題「天啓」として「鍵語」による。 V. Kubina, *Die Gottesreden im Buche Hiob (Freiburger*

- theologische Studien 115), Freiburg/Basel/Wien 1979, 160.
- (28) Cf. THAT I 751 f.
- (29) タビナは「対話的な局面」「救済論的な局面」「普遍的宇宙論的な局面」「神中心的な局面」の四つをあげている (Kubina, op. cit. 146-58)。いづかえれば、聖書全体が展開している局面すべてがあらわれている。
- (30) このよびでモキーンを漸層法的に繰り返す技巧的な手法は、「モン記」の文学的特徴である。Cf. E. Ruprecht "Leiden und Gerechtigkeit bei Hiob", ZThK 73 (1976), (424-45) 426f.
- (31) 本論を講演の形を發表したのよび、三節と四節のヤハハの言葉は「モン記」にしばしば見られる「引用」の仕方から説明されるように説得的に論証した研究がなされたものを知った。R. Gordis, *The Book of God and Man. A Study of Job*, Chicago 1965, 169-89. コーネは次のように記している。"It is clear that the use of quotation in Job (as elsewhere in biblical and oriental literature) is a highly important element in the author's style, and by that token, a significant key to the meaning of the book." (op. cit. 189; cf. 107). また同著者の注解(注(6))、四九二、五七三、一〇参照。タビナがコーネの説を賛意を表明している (Kubina, op. cit. 107 Ann. 228)。しかし「ヤハハの注解(注(6))は一顧もしないで、"Glossator"の書を入れを自明のものとしている。最近では「ヤハハの注解に典型的に見られる」本文の組みかえ、削除などの手続きは「機械的な論理の強引な適用と思われる節が少なくない。コーネは」(*The Book of God and Man* 170) タビナ (op. cit. 26) の批判は正しいと認められている。
- (32) コーネは無稽なことを言っている。Cf. Kubina, op. cit. 108 Ann. 234.
- (33) "therefore I reject (my words)." L. J. Kuypers, "The Repentance of Job", *Vetus Testamentum* 9 (1959), (91-4) 94; "I despise my arguments" or "I abase myself". Gordis, *The Book of Job* 492.
- (34) コーネの論拠はもろくも誤り (Gordis, op. cit. 494)。関根正雄訳に従う(『モン記』岩波文庫)。

(筆者 みずがき・わたる 京都大学文学部〔キリスト教学〕教授)

transcended the doctrine of transmigration by means of their idealism that the world of transmigration is none other than apparitions out of ground consciousness.

Das Problem des Fragens im Hiobbuch

von Wataru Mizugaki
Professor ordinarius der
Wissenschaft des Christentums,
an der philosophischen
Fakultät der Kyoto Universität

Im Hiobbuch handelt es sich nicht um irgendeine Frage, z. B. die Theodizeefrage, sondern um das Fragen selbst.

Hiob fragt Jahwe nach dem "Warum" seines vermeintlich ungerechtfertigten Leidens, als der Weise, der aufgrund des vorgegebenen Gottesverhältnisses seinen eigenen Standpunkt redend und argumentierend zu behaupten sucht. Diese Selbstbehauptung, die in der "Warum"-Frage steckt, muß scheitern, weil das Gottesverhältnis "ohne Grund" ist (Hi. 1, 9; cf. 2, 3), und weil diese Selbstbehauptung, die aus dem Standpunkt des Redens entspringt, den in sich widersprechenden Anspruch erhebt: "Ich rede, also schweige!". Während Hiob die Antwort auf die "Wo"-Frage Gottes (cf. Gen. 3, 9) im voraus verweigert und sagt: "Ich bin nicht da" (Hi. 7, 8. 21; cf. 10, 19), beansprucht er doch zugleich, daß Gott sich ihm stellen, also ihm antworten soll. Das ist der Grundwiderspruch im Standpunkt des Redens bzw. des Fragens. Dieser Tatbestand bedeutet, daß Hiob nicht mehr in der Lage ist, Fragen zu stellen, sondern daß er selber die Frage geworden ist.

Die Lösung wird von dem einfachen Sprechen Jahwes, d. h. dem Fragen

Gottes gegeben. Weil es um das Fragen bzw. den Standpunkt des Fragens geht, muß die Antwort Gottes in der Form des Fragens gegeben werden. Der fragende, suchende Gott ist es, der das menschliche Fragen durchbricht, schweigen läßt und aus diesem Schweigen ein neues Sprechen ermöglicht. Daher kann die Buße Hiobs nichts anderes als Aufnahme des Fragens Jahwes, mit anderen Worten, des fragenden Jahwes sein. Die Verse 42, 3a und 4, die man oft als späteren Zusatz eines Glossators ansieht, müssen als echt anerkannt werden.

On Universals—A Critical Examination of the Theories of Universals of Locke, Berkeley, and Hume—

by Yoshinobu Kiso
Associate Professor of Philosophy,
Faculty of Letters,
Kyoto university

I use the expressions “a particular” (“an individual”) and “a universal” in the following senses respectively. A thing, A, is a *particular* if and only if A *cannot* appear in different places at one time except through its different parts. A thing, A, is a *universal* if and only if A is a mode of being of a particular or particulars with respect to each other (one of the ways how a particular or particulars are) and A *can* as a whole appear in different places at one time. In other words, a universal is the kind of thing which *can in principle* be exemplified or instantiated by more than one particular object at one time.

Close examination of the theories of universals of John Locke, George Berkeley, and David Hume reveals that our conceptual system itself admits the possibility that some universals are *real* in the sense that they are each