

ヨブ記における応報思想

木村清次

はじめに

罪もないのに突然鞭打たれ殺される人間をあざ笑う神、ヨブが洞察した神とはそのような神であった。正しい者も、邪悪な者も同じように滅ぼしつくす神において応報は破れている。神を畏れ、神の約束に忠実であったヨブは神に祝福されていた。そのヨブの霊は破られた。それは神との関係の破れである。神のこの態度転換は神の恣意性によるとみたヨブと伝統的な応報思想からヨブに悔い改めを迫る三人の友人達との間で神の義をめぐる論争が繰り広げられる。破れたヨブの霊には何が残るのか。神との関係の修復は如何にして可能となるのか。

I 義 (sedeq/sedaqah)

「まっすぐ (yasar)」はヨブの信仰のあり方を示すものとして前提されている (ヨブ記 1:1:8:2:3、以下ヨブ記からの引用は章節のみ記す。訳は『ヨブ記 箴言』並木浩一訳 (岩波書店二〇〇四年) ならびに新共同訳を参照した。ただし、適宜改訳した)。この「まっすぐ」は二相の正しさによって構成されている。「義」と「正義 (mispat)」である。この二相の正しさはヨブと不可分のものとして表されている。しかしこの二つの正しさは極めて相異した相を示す。「まことに、耳は聞いて、私に祝福を送り、目は目撃して、私について証言した。それは、私が叫び求める困窮した人を救い、身

寄りのない孤児を救助したからである。滅び行く者の祝福が、私に届き、私は寡婦の心を喜びで躍らせた。私は義を纏ったが、義もまた私を纏い、我が正義が私の衣とも冠ともなった。私は盲人の目であり、歩けない人の足であった。私は貧しい人々の父であり、よそ者の訴えにも力を尽くした」(29:11-16)。義は困窮者への配慮として述べられる。困窮者、身寄りのない孤児、滅び行く者はその困窮ゆえ多くの悪行を行うことは容易に考えられる。しかし、ここではただ困窮者の行為の善悪には一切関知することなく、困窮者の困窮に手を差し伸べることが義と考えられている。ヨブの「潔白 (tummat)」とはこの義の意識である。「私は彼に義の秤で量ってもらいたい。神が私の潔白なことを知ってほしい」(31:6)。「死に至るまで、私は自分の潔白を主張する。私は我が義を固持して譲らなご」(27:5b-6a)。ヨブは自らの潔白の誓い(31:5-34:38-40)において困窮者・社会的弱者・寡婦孤児にどれほど心を砕いて来たかを語る。その際にもそれらの人達の善悪には一切関

知しない。苦難に喘ぎ救いを求めるヨブに神は救いの手を差し伸べない、そのような希望の全否定の状況下で、ヨブが「人は嘆き求める者に手を差し伸べ、不孝な者を救おうとしないだろうか。私は苦境にある人とともに泣かなかったであろうか。貧しい人のために心を痛めなかつたであろうか」(30:24-25)と言うとき、その困窮する者が邪悪な者かどうかはなんら考慮されていない。

困窮者・抑圧されている者達に対する憐れみを語った直後、ヨブは化外の民に対する侮蔑を表明する(30:28)。この民は共同体の中で何がしか役割を担うものではない。彼らは、犬は番犬として有用性を持つゆえ、犬とも一緒にさせられることのない無用な存在であり、その社会から叩き出された野に居を持つ人達である。「よそ者」(29:16)にさえ入らないこれらの民をヨブは「愚か者 (bene nabal)」、名もない輩 (bene bell sem)」と呼ぶ。ヨブの化外の民に対するこの侮蔑によって、二九章で表明された彼の困窮者に対する義は何がしかの限界を

持つものとして考えるべきであるのか。つまり、ヨブの言う義とは「よそ者」をも含めた共同体の中でのみ適用可能なものとして看做すべきなのか。それによってヨブの正しさには友人達が言うように虚偽が入り込んでいるのか。

「愚か者、名もない輩」とは、「人間の内のあらゆる道徳的または宗教的な感覚の欠如、あるいはその人々に由来し社会の交わりを可能とするあらゆる社会的な慣習や行動の欠如を意味してゐる」(Job, J. Gerald Janzen, John Knox Press, 1985, p. 205)。また「愚か(nabal)」とは、知的な弱さではなく、道徳的な鈍さや宗教的な真理への暗さをさす言葉である。発生的には彼らは共同体から排除された(絶えず出入りはしている)がゆえに共同体の共通感覚を欠如するようになったとも言えようが、ヨブはその共通感覚の欠如のゆえに彼らを邪悪とみなす。この感覚は神への畏れ、信仰であり、これを欠如する者は「神などない」と言う腐敗した、穢れた者であるとされる(詩篇 14:1-2)。ヨブはそのよ

うな人達に対しては困窮者に憐れみを持たない富者に對してと同様、次章で述べる正義から裁いている。ヨブ(記作者)が化外の民を侮蔑する場合、そのベースにあるものは高潔の意識の欠如においてである。ゆえに化外の民への侮蔑があるがゆえに、人間が神の似像(imago Dei)として平等に扱われるべきである、というヨブの義の意識(3:15)を否定することはできない。そこにおいては現実の差異は前提され、その上で本質的な同一性が述べられている。ゆえに化外の民とてその困窮に対しては配慮すべきであり(義)、同時にその邪悪さに対しては制裁をなすべき(正義)である¹⁾。

困窮者の惨状に心を留めない神をヨブが非難するその心底にはこの義が前提されている(24:3-12)。困窮ゆえになしてしまふ不正・邪悪はなんら考慮されていない。困窮者が皆神を知る正しい人であるわけではない。しかし、どれほど荒野で野驢馬の如く働いても餓えている自分の子供に満身にパンを与えることができない窮状(24:4-12)に対して「おかしなこと」(tipalah)(24:12)

と言い、その困窮者に対して善悪を考慮することなく配慮することが義である。では、そのような苦悩の呻きになぜ配慮すべきであるのか。困窮者が困窮していることをなぜ「おかしなこと」と考えるのか。また、そのような困窮者になぜ哀れさを感じるのであろうか。

そこには、苦悩の呻きには憐れみを持つべし、という前提がある。この前提は神による戒めとして与えられる。「我が足は彼の歩みの後を捉え、彼の道を守って逸れることはない。彼の唇の戒め、それから私が逸れることはなく、彼の唇の言葉を、私は我が胸のうちに置く」(33:11-12)。ヨブの義は神の戒めに従うことである。困窮者はその善悪に関わらず、自然の権利が侵されている。困窮者は創造の秩序である、平等の権利を侵されているのである。「私を胎に造った方は、彼をも造った方ではないか、唯一者が、我々を腹の中で固めたのではなごか」(31:15)。ロバート・ゴードイス (Robert Gordis) もヨブが「基本的に人間を平等と確認して、奴隷を公正に扱ってきた」(ゴードイス『神と人間の

書』船水衛司訳、教文館、一九七七年、二三八頁)と
いう。関根正雄も「何ゆえ奴隷の権利を無視してはな
らぬかの根拠が創造思想に求められているのは、奴隷
を主人の所有物としてしか見なかった当時としてはま
さに革命的である」(関根正雄『ヨブ記註解』、新地書房、
一九八二年、二六一頁)と述べている。三一章一五節
のヨブの発言は人間が神の似像であるゆえ平等の権利
を持つものであることを表明していると見なしてよい
であろう。創造の原秩序の回復の戒めが義である。³⁾ 困
窮は原秩序の転倒を欲する罪の結果であるゆえ、たと
え悪人の困窮であっても配慮されなければならないの
である。そのような意味で困窮者が、正しい者と等値
されることがある。³⁾

II 正義 (mispat)

正義はヨブ記において二三回使用されている。正義
は行為者の正・不正を問題とする (29:17-20)。行為者
がどのような状態にあるのかは関知しない。ヨブは自

らの正しさから平安の死を確信するその心底にはこの正義が前提されている。「私は貧しい人々の父であり、よそ者の訴えにも力を尽くした。私は不義の輩の顎を砕き、その歯牙から獲物を取り戻した。私は思った、私は我が巢で息絶えるだろう、我が日数を砂のように多くしよう。我が根は水に向かつて開かれ、露は我が枝々に宿るであろう。我が誉れは私に伴いつつ更新され、我が弓は我が手にあつて新調されると」(20:17-20)。

不義なる者・悪人は罰として、不当に得た成果を返納しなければならない。義を実現する者は善人として、栄誉と平安死並びに係累の繁栄が約束される。イスラエル共同体の秩序を維持するために、この正義は貫徹されなければならない。正義は応報原理(Vergeltungsprinzip)を前提している。応報原理とは善人には幸福が、悪人には災いが齎されるべきである、という信仰である。正しさを判定する裁判行為という意味で「ミシュバートを使う場合(9:15,19)も、罰がその判定に必ず伴う、あるいは幸いが伴う」という形で述べら

れている。^④

応報原理は人間には律法として、神の意志として与えられる。「見よ、私は今日、命と幸い、死と災いをあなたの前におく。私は今日命じるとおり、あなたの神、主を愛し、その道に従つて歩み、その戒めと掟と法を守るならば、あなたは命を得、かつ増える。あなたの神、主はあなたが入つていつて得る土地で、あなたを祝福される。もしあなたが心変わりして聞き従わず、惑わされて他の神々にひれ伏し仕えるならば、私は今日、あなたたちに宣言する。あなたたちは必ず滅びる」(申命記30:15,16)。正義は神の意志であり、人間に要求される人間が聞かなければならないものである。^⑤ またそれは、律法から発出し、救いに至る道として述べられている。「私の民よ、心して私に聞け。私の国よ、私に耳を向けよ。律法は私から出、私は瞬く間に、私の正義(mispat)をすべての人の光として輝かす」(イザヤ51:4)。律法の遂行による正義の実現は秩序の回復であり、「光」つまり救いである(サムエル下23:35、詩篇37:6、イザヤ

423-4)。ミシュバートの担い手は神であり、その委託を受けた人間である。^⑥

応報原理は神が被造世界を統治する際の原則であり、人間に戒めとして与えられた。それは神の創造世界の秩序意志として、人間が従わねばならないものである。応報原理には三要素がある。

① 根拠…戒めに従う正しさ①あるいは戒めに従わない不義②

② 結果…幸い③或いは災い④

③ ①の対価としての②の必然的結合

従って、正義は戒めに従う正しさつまり義を根拠とした幸いの必然的結合と、戒めに従わない不義のゆえに災いが必然的に齎されるという²契機から構成されている。義であるにも拘らず災いが齎されたり、不義であるにも拘らず幸いが齎される場合には正義が達成されたとは言わない。

応報原理が③にのみ限定されたものとして考えられる場合には、ハンス・ケルゼン (Hans Kelsen) の次

の批判は妥当なものである。「正義 (Gerechtigkeit) の本質をよく表すものとして、実にしばしば、善には善を、悪には悪をといふかの応報の原則 (Grundsatz der Vergeltung) が挙げられる。しかし、何が善か、何が悪かという問題の回答が、自明の前提となっていないければ、この原理は無意味 (sinnlos) である。なにが善か、何が悪かということについての見解は、民族が異なるに依り、非常に異なるものであるから、決してその回答が自明なものと言うことはできない。応報の原則は、単に不法な悪に対して不法効果として (死刑による人の殺害や、自由刑による自由の剥奪というような) 悪を結びつける実定法の特殊な技術 (die spezifische Technik) を言い表しているに過ぎない」(Hans Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2000, S. 33)。あらゆる実定法規範がこの応報原理を前提している。従って実定法規範が人間社会にとって不可欠であるという事実から、その可能性の制約としての応報原理は必然的なものであると言える。ケルゼン

も③の意味での応報原理が普遍妥当性を持つことは認め

める。しかし、それは善悪の確定(①)なしには全く意味を持たないゆえ、正義の原則とはなりえないということである。ケルゼンにとって善悪は全く経験的なものゆえ、従って、正義は相対的なもの以外ありえない、ということである。彼は正義の問題を要約して次のように言う。「正義の問題は、結局、法秩序が応報原理(Vergeltungsprinzip)の適用において正しいかどうか、つまり、法が不法を行ったものに対して、不法効果としての悪(人の殺害や自由の剥奪)を持って報いていく構成要件(Tatbestand)が、本当に社会にとっての悪であるかどうか、法が不法効果として定めた悪が、ふさわしいものと認められるかどうか、という点にある」(Kelsen, *ibid.*, S. 33)。我々が応報原理を現実社会に適用させて考える場合には、次の点を考慮しなければならぬ。①②の構成要件の意味するものの判定。①の事実認定。②の対価としての妥当性の判定。しかし、これらの経験的な判断は応報原理を前提し、その下でな

される判断である。

ミシユパートはツエダーカーを前提する。この義の現実化したものが潔白である。ヨブの潔白は応報原理の②と③の要素を意図した上での行為なのかどうか、神とサタンとの間で争われる。「ヨブが理由なしに神を畏れるものでしょうか」(26)。②と③を考慮したうえでの行為なら彼は「まっすぐ」とは言えない。そのような場合には神はサタンとの賭けに負け、神は権威を失うことになる。②と③を考慮することなく(義から)、困窮するものに手を差し伸べることで、それが潔白である。潔白とは「理由なしに」神を畏れることである。潔白とは清さではない。人間は清くはない。この点でヨブと三友とは一致している。しかし、人間は清くはないが、正しくありえるとヨブは考える。自らの正しさの証である潔白を決してヨブは譲らない。この潔白は神への畏れであり、神の義への固着である。

②は神関係というならば祝福と呪いである。現世的には繁栄あるいは災いである。現世的繁栄とは一族が

富や財産に恵まれることであり、災いとはそれらが奪い去られることである。

潔白（A）にはその対価として幸い（B）が、邪悪さ（ア）には災い（イ）が齎されるべきである。しかし、困窮する者の幸いに気を配ること（義）によって、なぜ自らの幸いをその対価として得ることになるのか。

義を遂行することにより生じる欠如に対し、同じもので補填することによって、また、悪を行うことによって生じる過剰に対し、同じものを返却させることによって、かつての秩序が回復される、ということである。しかし、その欠如はなぜ補填されなければならないのか。潔白の意志にはいささかも幸いと願望が入っていないとしたら、他の願望によりそれらの結合は可能になる。人間の正義は神の正義に基づく。全く異なったものの必然的結合を何ゆえ神は求めるのか。神は義を全うする被造物が潔白による欠如のゆえに、自らの義に反する誘惑に晒されることを憂えたから、と言えないか。⁷

つまり正義とは同じものに対して同じものを割り当てることにより、変質した秩序を元の状態に転換することである。「もし、私が着る物がなくて死にそうな人を見、貧しい人が身を覆うものがないのを認めたとき、彼の腰が私を賞賛することがなかったなら、我が羊による毛織物で、彼らを暖めなかつたとすれば」(31:19-20) 自分の身に災禍が下ってもよい、とヨブは言う。賞賛を一切考慮することのない潔白の行為に伴う損失に対して、賞賛が補填されるのである。⁸

従って、「各人に彼のもの」を「帰することによって、本来の秩序が回復され、そこに正義が成立する。創造の原秩序に復帰させることによって神の正義が達成されるのである。神の義と正義とによって神の欲する原秩序の回復が可能となる。

III 正義の遅延

ヨブの三人の友人（エリファズ・ビルダド・ツォファル）の応報思想においては、先の応報原理の③の必

然的結合をたんに当為としてのみならず、事実的なものと解する。神が敬虔な正しい人間には幸いを、邪悪なものには災いを必ず齎すことにより、自らの正義を実現するという信仰である。これはヨブ記作者の時代の共通の信仰である。従って、神の義に疑義を差し向けるヨブに対して三友は真の正義を弁明しなければならぬ。神はあくまでも正しく、災い・悪の責任は人間にある。神の義を証明する論理が彼らの応報思想である。善人繁栄・悪人必滅は神の世界創造の原理であり、被造世界に内在する原理である。それは被造世界の必然的事実として妥当するものであり、神がその事実的結合の必然性の保証者である。ジャンセンがこの応報思想を「深く植えつけられた感性 (the ingrained sensibility) と公共の確信 (the communal conviction)」(Janzen, *ibid.*, p. 88) と言うように、この応報思想は共同体の共通認識である。ビルダドが、「あなたの子らが神に対して過ちを犯したからこそ、彼らをその罪の手に乗ねられたのだ」(8:4) と言うとき、見舞われた災

いという事実からその責任がその人の不信仰・罪過にある、と説明する。そこでは後件肯定の誤謬が犯されている。もし人が正しいものであれば、幸いに恵まれ、邪悪であるならば、災いに見舞われる、という大前提の後件から前件への推論をしている。勿論この判断は常に誤っているとは言えない。ビルダドにとって、この前件と後件との結合は不可分的事実であり、二つの前件以外にはありえない。そのような前提の下であるならば、後件肯定の誤謬が犯されることはない。これは彼の信仰である。この応報思想が被造世界の事実であり、例外が一切ありえないものであるとするならば、たった一つの事実を反証としてあげるだけで、それが誤ったものであることを示すことができる。「何ゆえ、邪悪な者たちが生きながらえ、老年に達し、しかもその富が増すのか」(31:7) とヨブが言う如く、この現実世界は友人達の応報思想に反した事実で満ちている。三友も悪人の繁栄についてはよく知っている。彼らの応報思想は妥当しない場合もあるというような信仰で

はない。もし妥当しないような事実がひとつでもあるとしたならば、神の正義は維持されない。

そこで三友の持ち出す論理が連帯責任論である。応報原理は個で完結するものではなく、族を単位としてみるべきである、と言うのである。応報が世代を超えるがゆえに、個のレベルで応報に反するような事実があっても、その真实性の反証にはならない。因果応報の遅延である。エリファズは次のように述べる。「私は愚か者が根付いているのを見て、直ちにその住まいへの呪いを宣言したところ、安泰はその子らから遠ざかり、彼らは門で碎かれて、救助者がいなかった」(5:17)。「神を無視する者の一族には子は生まれず、賄賂を好むものの天幕は火に焼き尽くされる」(5:24)。ビルダドは「邪悪な者達の光は消え、その火の炎は輝かない。彼の天幕では光が闇になり、彼を照らす光は消える。…その子は飢え、妻は災いに会う。…彼は民の中に子孫も末裔も持つことなく、彼が住んでいた所には生き残りがいない」(8:6-19)と言う。ツォファアルも邪悪な

者の「子らは貧しい人々に償いをし、子孫は奪った富を返済しなければならぬ」(9:10)と言う。神の戒めを守る者を神は必ず救い、「あなたは自分の天幕の平穩を認め、囲いを見回っても行方不明がなく、あなたの子孫は増え、一族は野の草のように茂ることをあなたは知るだろう」(5:24-25)。ビルダドはヨブの子供達に降った災いの責任は彼ら自身にあるとも言う(8:4)。しかし同時にヨブが正しい人であるならば、彼の「義の家 (newat sideqeka)」(8:6)が神により再興されると述べている。この義の家とはヨブの一族のことである。行為の責任はその個人が負うのみならず、その一族が負うものと考えられている。応報は遅延するとしても、族のレベルで必ず貫徹する。三友が因果応報の遅延を認めるとしたならば、ヨブの災いをヨブの罪によるものだけ断定すべきではない。ビルダドは次のように言うべきであろう。ヨブの今の災いは、ヨブの個人の罪によると同時に先祖の罪責による、と。また、ヨブ個人には何の罪もないが、先祖の罪責によって、つま

り前世からの因縁によって災いに見舞われているのだ、と。しかし、そうであっても、その定めはいかんともし難いものではなく、個の折りと正しさとにより神の怒りを転換できるのだ、と。

個と族との相即はヨブにとつても当然の前提である。ヨブは子供達の所業により彼の義の家が絶えず危機に晒されていることを知っていた。それゆえ「彼らを聖別し、…彼らすべての数の全焼の供犠を捧げた」(21)。彼は家長として、一族の信仰上の指導者であり、祭司としての役割を果たすべき存在であった。彼が家長としての役割を果たすことが、一族の贖罪になる。子供たちの罪はその本人が負うべきものであるが、それは同時に家長が負うべきものでもある^⑤。

ヨブは連帯責任は認めるが、応報の遅延は認めない^⑥。「なぜ、邪悪な者達が生きながらえ、老年に達し、しかもその富が増すのか。彼らはその子らの確かな生活を目の当たりにし、その子孫達をも目に収めている。彼らの家は安全で恐れがなく、神の杖が彼らに望むこと

はない」(21:79)。数世代のスパンで見た場合でも、邪悪なる富者の一族は「その灯が消され、災いが襲いかかる」(21:17)とはなく、応報原理は貫徹していない、とヨブは言う。応報は事実としては破れている。たとえ父祖の罪責による災いを今ヨブが受けているとしても、ヨブ個人の正しさにより幸いが齎されるはずである。しかし、応報の遅延により、その幸いがヨブの数世代後の一族に齎されると言ってみても、ヨブの一族そのものが滅亡している今(ここにヨブ一族が妻を残して滅亡したという物語設定が意味を持つ)、どのように応報原理は実現するのだろうか。友人達のために執り成しの祈りを捧げた時、ヤハウエはヨブの境遇を転換し、彼の所有を当初の二倍にし、ヨブは一〇人の子供に恵まれ、彼の義の住まいは回復された。「あなたの始めは小さくても、あなたの終わりは極めて大きくなる」(8:1)と言うビルダドの応報予告が現実のものとなったのであるが、当初の一〇人の子供が生き返ったわけではないヨブにとつて、応報はやはり破れている

と言わざるをえないのではないのか。このことは族の概念と遅延のスパンを拡大することにより、友人達の応報思想が事実による確認も、反証もほぼ不可能になる場合にも言えることではないのか。

IV 神の経綸 (‘ca)

神の支配の及ばない冥府での安らぎを求めつつも、なお生かされ続け、苦しみ続けなければならぬヨブの嘆きである。「何ゆえ、彼は苦しむ者に光を与え、魂の苦しみを味わう者に命を贈るのか」(3:20)という問いは、ヨブの苦難の根拠への問いである。それは、なぜ、神より光・命を与えられた者が苦難に見舞われるのかという問いであり、神が態度転換した理由への問いである。「あなたの手が私を型どり造ったのに、後で思いなおして、私を呑み込もうとする。心に留めよ、あなたが私を粘土のように造ったことを、それなのに、あなたは私を塵に返そうとする」(10:8-9)。ツォファアルは神の態度転換の理由はヨブないし彼の族の罪にあり、

神の戒めの遵守による祝福の贈与という応報思想に基づいて、悔い改めによる救済を提示した。

そのような応報思想を死んだ知恵とヨブは断定する(1:22)。ヨブは神の態度転換の理由としてその恣意性を挙げる。「彼は旋風をもって私を痛めつけ、理由もなく、私の傷口を広げる」(9:17)。神の怒りには何の根拠もない、とヨブは言う。神の正しさを信じる三友は神が態度転換した理由として、人間の被造性からくる脆弱性と不浄性とを挙げる。「あなた(神)は彼が超えることのできない諸々の境界を設ける」(4:15)。人間は神により創造された。その被造的制約ゆえに、不可避的に悪を犯さざるをえない、とするのである。人間の脆弱性と不浄性という制約をヨブもまた認める。人間の脆弱性について、エリファズは人間を「泥の家に住む者達」(4:19)「塵の上に彼らの基を据える者達」(4:19)と言った。「衣蛾より前に潰れる」(4:19)者達としている。ヨブも全く同じように言う。「あなた(神)は吹き散る木の葉を脅かし、乾いた籐殻を追いまわす」(15:25)「いの

者は朽ち行くように衰え、衣蛾に食われた衣のようになる」(3:28)。「彼の日々は短くて騒動に満ち、育つては枯れる花のように、逃げさる影のように、留まることがない」(14:2)。

被造物の不浄性をエリファズは「女から生まれる」(1:2)と表現する。「女から生まれた者がどうして正しいであろうか、彼(神)はその聖なる者達をも信頼しないし、彼の目には天も清くないのだから、まして厭われる者、腐敗した者、不義を水のように飲む者に至っては」(5:14-16)。ビルダドも「どうして、人が神の前に正しくありえようか。どうして、女から生まれたものが清くありえよう」(5:2)と言う。脆弱で不浄なる被造物である人間は不義を水のように飲む存在者である。ヨブも人間の被造性から、人間が清くないことを認める。「清いものが穢れたものから生まれればよい、だがそんな例は一度としてない」(14:4)。しかし、人間の穢れ・脆さは被造物に必然的に付きまとうものであっても、そのゆえに人間が必然的に悪を犯さざるを

えない不義なる者であるとは言えない、とヨブは考えられている。人間が清くないということ、人間が義ではありえないということとは必然的に結びつくものではない。人間の被造的限界の責任は人間にはない。人間の正しさとは、神の義に忠実であることにより、罪に値する行いをひたすら避けようとする不断の決意にある。人間は脆弱であり、なおかつ清くないがゆえにこそ、義であるように神に命じられ、義でありえる、とヨブは考えている。

ツォファアルは自らの知恵を神の「隠された知恵」(11:6)として雄弁に語るが、ヨブも神の恣意性についてヨブの直接体験と被造物の呻き(11:7-12)を根拠に語る。

存在を贈与された被造物が何ゆえ虚無に晒されるのか。神が与えた声望・分別・信頼・賢察・高貴・権力といった祝福を、神はまさに理由なく奪い去る(12:1-2)¹²。神の意志の根底に何があるのか。「罪もないのに、突然、鞭打たれ殺される人の絶望を神は嘲笑う」(9:23)。神は応報原理を無視し、善悪の彼岸に立

ち、無秩序を根源的意志として持つものである、とヨブは考える。「それはあなたが知っているからだ、私には罪がないことを」(10:1)とヨブが言うとき、神の全知性は保持されるが、応報原理によりこの被造世界に貫徹されるべきである神の正義は廃棄されることになる。エリファズは悪人の生の混沌を「邪悪な者は昼間に暗闇に出会い、真昼にも夜のように手探りする」(5:24)と申命記二八章二九節を引用して説明した。ヨブは神が「彼らに光なき暗闇の中で手探りさせ、酔いどれのように、彼らを迷わせる」(12:35)と、被造世界そのものの虚無を描く。被造物は何者も害を加えず、滅ぼすこともない「聖なる山」(イザヤ書 11:9)の知識を神から読み取ることができない。神により人の生は「道なき荒野 (tohu) に迷い込ませ」(12:24)られる。「創世記一章二節の形なき闇を複製した荒野」(Janzen, *ibid.*, p. 104)は「同じことなのだ。それゆえ、私は言う。完全な者も邪悪なものも彼は滅ぼすのだと」(9:22)という虚無の地であり、神の義も正義も存在しない「暗黒

(salmawet)」の地である。詩篇三編四節では「死の陰 (salmawet 暗黒)」の谷を彷徨するときも神は正しく導いてくれたが、ヨブにおいては神によって暗黒に投げ込まれる。「彼は暗闇 (hosek) から深部を露わにし、暗黒を光に向けて引き出す」(12:22)。ヨブは恵みの神観を逆転させる。神は創造の業の当初から光の中に暗黒を浸透させること、混沌をもたらすことを意図していたのである。ジャンセンも次のように言う。「ヨブは言う、原初的現実のうちに現される深層の性格から神が光を創造した。そしてその現実には深い暗黒の性格を帯びている」(Janzen, *ibid.*, p. 104)。ヨブとの関わりを祝福から呪いへと転換したこともヨブの罪によるのではなく、光の中に暗闇・混沌を齎す神の意志にある。悲惨が幸いの否定であるように、混沌を統御する力を示すために、神は世界を創造した。神は義と正義の神ではない。これが神の「経綸」(38:2)である、とヨブは考える。⁸⁾

V 知恵 (hokmah)

このヨブの神認識に対し、エリファズが「あなたは最初の人間として生まれたのか。山より先に生まれたのか。神の会議に参加し、知恵 (hokmah) を自分のものとしたのか」(15:7-8)とヨブを批判する。ヨブが「天地創造において明らかにされた知恵を見通したばかりでなく、天地創造以前から存在し、神の底知れぬ目的の神秘をなす秘密をも内々に見通している」(Janzen, *ibid.*, p. 116) と言う「ヨブの暗黙の訴え」(Janzen, *ibid.*, p. 116) に対するエリファズの挑戦である、と言うジャンセンの洞察は的確である。ジャンセンは続けてこのように述べている。「八節の表現法は読者に、エリファズの否定している事柄はそれほど安易に否定できるものではないということを示している。というのは、『神の会議に参加する』ことが多くの預言者に共通する訴えであり(列王記上 22:19-23、エレミヤ書 23:18, 21-22、イザヤ書 41:1-8)、『ホセアやイザヤのような預言者は、自分の預言者的使信をいわゆる他の知恵に対して真の

知恵として対比させた」(Janzen, *ibid.*, p. 116) という理由を述べる。預言者達と同様、ヨブも創造の背後にある創造の究極目的として、暗黒・混沌への神の意志を洞察した。そして、ヨブはその暗闇の中に放り込まれ、創造以前の混沌の中に置かれた者として自らを自覚している。ジャンセンはイザヤ書四〇章、五三章と共通するモチーフがあるとして、結論的に次のように述べている。「ヨブのグノーシスは、イザヤ書五三章十一節にある僕の「知恵」と同様、世界の苦難に参加することを通して、そこにおいてそしてそれによってのみ神の創造つまり贖いの行為によって生起するものである。そのような場に存在することは逆説的に被造者としてこの世に存在することであり、なおかつ神の知恵の業に応答することである。その神の知恵の業への応答の仕方とは、この世における自らの立場を最初の知恵の立場とアナロジカルにすること、つまり創造以前の暗黒の中の知恵の立場とアナロジカルにすることである」(Janzen, *ibid.*, p. 121)。わかりにくい説明であるが、つ

まり神による宇宙創造は正義 (mispat) と知識 (da'at) による行為であり (イザヤ書 40:22-24)、苦難の中に置かれた被造者は創造以前の暗黒の中で神の知恵の似像になり、その創造の知恵に参与する、ということである。ジャンセンは箴言八章二二―三二節もヨブ記十五章七―八節と主題を共にしているとして、次のように述べている。「もし箴言八章三十一節が神の像 (divine image) という人間の主題を知らせる別の方法と解されるのであるならば、我々は人の使命について次のように思い描くことができよう。すなわち箴言における知恵による人への呼びかけは、山々が創造される前から存在し、知恵の業に応答する者達の中で表現される知恵を含め、知恵の働きと業の継続によって維持される神の創造行為に参与することへの促しである」(Janzen, *ibid.*, p. 187)。人間の使命は知恵の呼びかけに応答し、神の創造行為に参与することである。しかしこの被造世界のどこに応答すべき知恵があるのであろうか。この問いこそヨブ記 28 章の知恵の所在を問い尋ねる問い

である。

フォン・ラートが箴言三章十九―二十節を引いて「被造世界には賢く (wise) 秩序づけられてあるという属性が与えられているという理解を分離することはできないだろう」(G・フォン・ラート『イスラエルの知恵』、勝村弘也訳、日本基督教団出版局、一九八八年、二二―三七頁以下) と言う。さらに続けて、「興味深いのは神が知恵を『そのすべての技の上に注ぎ出した』(ベン・シラの知恵 19) というベン・シラの表現である。…注ぎ出すという語は、…現実の宇宙論的過程の表示として、つまり特別な或るものが創造の中へと授与されること、…神秘的に創造に内在することとして理解されるべきである」(フォン・ラート前掲書、二二―三八頁) とする。箴言八章の教訓詩で「客体化されているのは、神の属性ではなくて世界の属性、つまりそれによって世界が人間の生に秩序だつて向きあうようになる、あの神秘的な偶有性なのである」(フォン・ラート前掲書、二二―三九頁)。そしてこの世界内在的な知恵を「原秩序」、

「神秘的秩序(Ordnungsgelheimnis: 秩序の秘義)」とか、「世界理性」と言い換えることができるとしている(フォン・ラート前掲書、二二九頁)。我々はフォン・ラートとともに創造の知恵は被造世界の根底にある原秩序であると確認できるのではなからうか。

一二章においては神の「隠された」経緯は野の獣、空の鳥、あの世の嘆く者、海の魚さえ知っている、とヨブは言ったが、二八章においては、知恵の所在は猛禽にも秃鷹にも獅子にもおよそすべて命あるものの中には隠されているとする(28:1-22)。これはまったく同一のことを述べている。この被造世界をどれほど探求しても、そこには神の暗黒の意志を見出すのみで(28:3)、決して「秩序の秘義」を見出すことはできない。知恵は世界に内在するが、人間知によって把握可能なものではないということによる。フォン・ラートはヨブ記二八章において述べられている知恵について、「この知恵はどこか世界の中に探求されるべきである」(フォン・ラート前掲書、二二六頁)が、「人間がこの創造

の秘義を確定することができないとすれば、それはもちろん、その秘義が人間の僭越な手出しから免れているということの意味するのである。人間がそれをその他の高価な宝のように、自分の支配下へと手に入れることは決してない」(フォン・ラート前掲書、二二七頁)とする。神が世界に吹き込んだ秩序である知恵は世界内在的なものであるゆえ、いかなる知覚からも締め出されているわけではないが、人間知の支配には服さない、ということである。では知恵はどこにいかんとして見出すことができるのであろうか。これはヨブ記二八章二八節の解釈にかかってくる。二八節では次のように述べられている。「見よ、主を畏れ敬うこと、それが知恵、悪から遠ざかること、それが分別」。神の知恵、神の奥義は人間には全く隠されているという不可知論的認識論がその基盤にあり、人間がなしうることはただ主を畏れ敬うことのみであるということなのであろうか。フォン・ラートは二八章について、「この詩が後から補足的に、ヨブ記の対話部分に挿入されたと

いう点に關しては、意見の一致が見られる」(前掲書、二二八頁)とし、「非常な蓋然性をもって、この詩の最後の節を付加と見なすことができるそれは読者をはなはだしい否定的結果のままに放置しておくことを望まなかつた或る人物に由来する。∴知恵に至る道は、ヤハウエを畏れることを経て続く。しかし、このことによつて、補足を行った者は、この詩の主題から離れてしまつたのみではなく、『知恵』という言葉を突然全く異なつた意味で、つまり人間的な知恵の意味で、使用したのである」(同上)としている。関根正雄もこの線に沿つてこう述べている。「知恵を神にのみ属するものとし、人には隠れて見えないもの、近づきたいものとしてみるのが、この詩の中心思想である。∴知恵が人には近づきたいもの、神のものとなる時、神御自身も非常に超越的なものとして扱えられていることは否定できない。そこで恐らくは後の人によつて二八節が付加され、もう一度神の知恵と人との近い關係を強調している」と見ることができよう。この二八節をこの

章の中心的な節と見る(ペーターズ)ことはおそらく当たらない。レヴェークやフォン・ラートも二八節を二次的付加と見る」(関根前掲書、二三六―二三七頁)。そして、フォン・ラートと同様、二八節では「知恵や悟りが再び人間の側にもたらされている」(同上)としている。

それに対し、ジャンセンは二八章はヨブの發言の一部であり、二八節はその結論部分として「練り上げられた深遠さを伴う新鮮なものである」(Janzen, *ibid.*, p. 188)としている。そして、そこで述べられている敬虔は一章二一節で表明されたものとは全く異なるものであり、続く二九―三一章はその敬虔を示す例である、としている(Janzen, *ibid.*, p. 188f)。我々はこのジャンゼンの見解を取るべきなのではないかと思う。創造の原秩序である神の知恵は人間知のいかなる探求からも近づきうるものではなく、ただ敬虔な勇氣ある決断によつてのみ共にあることが可能であるものである。ヨブが決して譲り渡すことのできない潔白という形で表さ

れる義の意識に固着することにより、そこにおいて神

の知恵とすでに出会っている。暗黒の中で義に縋りつくことは神の知恵と共にあることであり、創造に参与することである。ジャンセンが次のように述べるとき、それは極めて妥当なものと思われる。「奇妙な逆説により二八章二八節の告白は、正しく聞かれるならば、まさにヨブが得られないと信じている知恵のヨブにおける存在を述べていると言えよう」(Janzen, *ibid.*, p. 191)。「創造者の知恵に近づきうる最短の道は、創造者の前で敬虔で道徳的に潔白な態度を受け入れることである」(Janzen, *ibid.*, p. 198)。「真の知恵は創造の業『に(in)』見出される」(Janzen, *ibid.*, p. 197)のであり、行為から離れて概念的に観想的に洞察され会得されるものではなく(Janzen, *ibid.*, p. 197)。その知恵を共にするとは、「本質的に前進しつつある創造 (ongoing creation) としての歴史のダイナミズムを肯定すること」(Janzen, *ibid.*, p. 198)である。神の創造の知恵はヨブ自らの義の意識において出会われ、それが歴史創造の力であるという

ことである。

神の知恵への参与は内なる義への意志的な忠誠の誓いによって可能となる。二七章二一―六節はヨブの第一の誓いとして、ヨブ記三一章の潔白の誓いに先立つものである。「我が正義を退ける神が生きる限り、我が魂を苦しめる全能者にかけて」(27:2)は不当にヨブを苦しめる不義なる神への誓いの宣言である。応報原理を廃棄し、契約を破棄し、ヨブを捨てた神にヨブは誓約する。「我が内に一息たりとも残る限り、神の霊が我が鼻に留まる限り」(27:3)神の霊とヨブの息とがヨブの内において一つとなつている。その場所とは六節に言う「心 (lebab)」である。ジャンセンはヨブの心に神が現在するという。「ヨブが自らの内なる神の現在を現すものとして同じ *nesama* (「息」*27:3a*) という語を用いて誓約をしているとき、我々は彼の心の内に輝く神の光を見ることができよう。∴ 神自身の輝きが闇のように思われるとき (10:3c, 22b) でさえ、神の啓示の光と神の靈感の霊はヨブの心の内に見られる」(Janzen,

ibid., p. 185)。神が暗黒を欲するかのようにヨブには思われるときでさえ、ヨブの心の内には神の霊が現在している、ということである。心の内に現在する霊とは義の意識である。心に義が生きており、「私は我が義に固着し、取り下げることはない」(27:24)とヨブは誓う。神が義を廃棄し、ヨブを捨てたにも拘らず、ヨブはその義に固着し、「我が息の絶えるまで、私は自らの潔白を主張する」(27:5b)と誓う。この内なる義への忠誠の誓いによってのみ彼の心は存在するものとなる。この心からの叫びは神が義へと立ち返ることを求めているのである。天地創造の究極の目的は原初の暗闇、無秩序を被造物に示すためであると神の「隠された奥義」を見出したヨブにとって、神との契約は破綻したものと考えざるをえない。にもかかわらず、自らの心の内には義の意識、応報原理が揺るぎなく事実として意識される。しかし、その義は神の義により成り立つものである。神の義はヨブの義の存在根拠(ratio essendi)である。神が義へ態度転換することなしにヨブの内なる

事実としての義は虚妄と化す。潔白の誓いとは内なる義の事実から、神が義へと態度転換することを要請することである。

このヨブの信仰をヨブのフュブリスとして、三十八章以下でこのヨブの傲慢、宗教性を断罪したという解釈がある。特に、三十一章三五―三七節は、ヨブは自己神化し神に挑戦している、とする。しかし、神がヨブを罪ありとする箇所はどこにもない。四二章七―八節はヨブの一二章二二節において示された経綸と潔白の誓いとを評価するものである。神の義を問うことは十字架上のイエスの問いや、族長アブラハムがソドムを執り成すために発した問い(創世記18:25)同様尊大な振る舞いではない。

では、三十八章以下にある神による二回の弁論においていかなる啓示がなされたがゆえに、ヨブは降伏(40:5-6)したのか。神が創造の途方もない力を見せることにより、ヨブを圧倒させたという解釈がある。ヨブの答えることの到底不可能な問いを次から次へと発

し、塵にすぎない被造物としての限界を知らしめたということである。しかし、ヨブは自らが塵であり、元々脆弱な被造物であるということは当初より認めていた。「裸でかしこに帰ろう」(1:21)と述べられる、「かしこ」とは陰府、無の場である。また、神が無限の力を持つ存在であることは三友との討論においてヨブ自身何度も認めてきたことである(9:1-3,12:7-25)。ヨブは問題とするのは神の義である。神による二回の弁論において示されたものは、神の正義(mispat)がどのようなものであるか、ということである。それは端的に、「おまえは私の正義を粉碎し、私を非とし、自分を正しいと主張するのか」という神による問いに表されている。神はヨブを罪ありとしないどころか、彼の正義を否定することもしない。神によるヨブへの批判は、ヨブが自らの義に神の義を矮小化することに向けられている。そこには明らかに後件肯定の誤りがある。自らに与えられたものによって、神を断罪することはできない。ヨブの義・正義は正当なものであっても、それで神の

義を判定することの誤りを叱責しているのである。

では二回の神による弁論において述べられている神の正義とはどのようなものであるのか。それは、神が自らの創造の傑作として賞賛する「レビヤタン」が如何なるものであるかということである。ナイル鱈のイメージで叙述されているこの生物は混沌を象徴するものである。ベヘモットや人間を含む他の被造物同様、この生き物をも神は創造した。つまり、混沌さえ神の創造の業である。「天が下なるすべてのものは私のものである」(4:3)。神は人間にとって危険極まりない存在しないほうが好ましいものをも創造した。また、破壊の恐怖をもたらす混沌である海に産着を纏わせ、「ここまでは来てもよいが越えてはならない。おまえの高ぶる波はそこで止まれ」と扉を閉じ、門をかけたのは神である。混沌である海は乳飲み子を注意深く包む産着を神によって纏わせられ、守られかつ被造世界の中で位置を与えられている、ということである(Janzen 参照)。恐ろしい相貌を持つレビヤタンは混沌であるにも

拘らず、神によりある調和のあるものとして賞賛されてくる(41:8-9)。

義・正義が前提する困窮・災い・幸いは神の命令である「産めよ、増えよ、地に満ちよ」(創世記1:28)に由来する。この神の命令に合目的であるものは幸いとされこの幸いが欠如する状態が困窮である。罰とはこの神の命令に合目的でない災いが与えられることである。人間にとって沃地と砂漠とを区別する分別知はこの神の命令のためには不可避である。しかし、ヨブに示された神の義とは混沌をも保護する知である。レビヤタンは「この地上に、彼を支配するものはいない。彼は慄きを知らぬものとして造られている」(41:25)と述べられている。善人の苦難と悪人の繁栄とは人間の知恵によって支配できるようなものではない。レビヤタンはかの命令と真つ向から対立するものであるが、神はそれを保護する。善人にも悪人にも同じように雨が降る如く、災いは善人にも邪悪な者にも訪れる。神の義とはそのような意味で、応報原理を内に含みつつ

それに拘束されることのないものである。神は砂塵、つまり混沌の中からヨブに自らの義を啓示した(40:6)。

註

① イエスの十字架においてこの義と正義が同時になされている。イエスが主の晩餐において、自らの血は「罪が赦されるように、多くの人のために流される私の血」(マタイ26:28)であるという。多くの人の罪に対する罰(イエスの死)の遂行において応報の正義が行われ、全く罪の無い者が罪人に罰を与える代わりに憐れみを与え、身代わりになる、という点で義が達成される。(他者の罪をイエスの身代わりの死によって贖うことが可能かどうかということはまた別問題である)

② 存在から人間関係の正しい規範を導出する誤謬について述べる自然法論批判の代表格であるハンス・ケルゼン(Hans Kelsen)は次のように述べる。「事実からは、つまり、ある事実が存在しているとか、あることが実際に起こったということからは、何が存在すべきだとか生ずべきだとか言う帰結を決して導くことはできない。合理的自然法論が、自然から人間の行動に対する規範を引き出そうとする限り、その試みは、すべて詭弁に基づくも

のというほかはない。このことは人間の行動に対する規範を、人間の理性から演繹しようという試みにもあてはまる」(Hans Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2000, S. 47)。存在から当為を導出することはできない。では神の創造の原秩序から正しい行動の規範を導出できない、とケルゼンは考えているかというところではない。「もし、自然を神の造り給えるものと考えるならば、自然の中に含まれている規範としての自然法は、神の意志の現れにほかならない。それゆえ、自然法は、形而上学的は性格を持つてゐる」(ibid., S. 46)。つまり、神の創造した自然の中に神の意志が入り込んでいるときはそこから人間の行為規範を導出できる、ということとは認めるのである。人間は神の似像として創造されているのみならず、神の似像として全く平等であるべきである。そこには神の意志である創造の原秩序が埋め込まれているのである。ただケルゼンは言う。「法についての合理的科学の立場からは、宗教的、形而上学的な自然法論は全く問題とならぬ」(ibid., S. 46)。つまり独断的心情を表明しているだけで、学問的にはならぬ意味を持たない、というのである。これは有意義な命題は分析的命題と経験的に検証可能な命題のみである、という前提のもとでの見解である。ケルゼンは民主主義は保持さ

れるべきである、というテーゼをたて、そこからその前提としての自由と寛容を相対的正義のモラルとして持ち出す。「相対主義的世界観からは、絶対的寛容についての権利が生じないことは明らかである」(ibid., S. 50)と、かのテーゼが相対的であるゆえその可能性の制約としての寛容も相対的であるとする。ゆえに民主主義を否定する見解に対しても寛容である。ただその寛容は現実の民主主義の可能性の制約として導出されたモラルゆえ、「実定法秩序の範囲内だけの寛容である」(ibid., S. 50)。従って、彼が「民主主義が、反民主主義の不寛容に対して、身を守らなければならないような事態に立ちいたったとしても、民主主義は依然として、それに対して寛容でありうるだろうか。まさにそう、ありうるのである。反民主主義的な意見であっても、それが平和に発表される場合においては、禁止されることはない。まさに、このような寛容によって、民主主義は、独裁主義から区別される。∴民主主義体制を力を持って排除しようという企てを、力を持って鎮圧し、また適当な方法で阻止するということとは、あらゆる体制の権利であるとともに、民主主義体制の権利でもある。この権利を行使することは、民主主義の原理にも、また寛容の原理にも、矛盾しない」(ibid., S. 51)と結論付けるのは当然である。しかし、そ

においてはかのテーゼが民主主義体制の権利として絶対的正義とみなされているのではないのか。民主主義の自己保存のために「あらゆる力の行使を禁ずる」(Ibid., s. 50)とは、民主主義の自己保存を絶対化していることになりはしないのか。そしてこのテーゼは明らかに検証可能な命題ではない。神の意志から出発する自然法論を独断論とするならば、民主主義を保持すべしという彼の「相対的正義論」もまた独断論である。ケルゼンが「法についての合理的科学の立場からは、宗教的・形而上学的な自然法論は全く問題とならなご」(Ibid., s. 40f)とするならば、このことはケルゼンの相対主義的実定法論についても言えよう。

③ アモス書で次のように述べられている。「彼らが正しい者 (saddiq) を金で、貧しい者を靴一足の値で売ったからだ。彼らは弱い者の頭を地の塵に踏みつけ、悩む者の道を曲げている。父も子も同じ女の元に通い私の聖なる名を汚している」(アモス 2:6)。貧者・弱者は必ずしも神を畏れる者ではない。しかし、その困窮が本来のあり方を犯されたゆえに生じたものとして、原秩序の回復されるべき「正しい者」なのである。義は創造の原秩序への熱望であり、平等であるものを平等にすることである。それは困窮するものにとつては救済の根拠である。この

困窮する者・社会的弱者に対する配慮は、もし愛敵のみを愛とするならば、愛ではない。創造の秩序を回復させるといふ意味で、義である。

④ 9:17-18 に対しては 22b-23a¹、34:23 に対しては 34:26、36:6 に対しては 36:7、36:17。正しさの根拠という意味でミシユパートを使用する場合も、苦しみと関わるものとして述べられている (37:23-4:5:6)。正しさを神に提示するという意味でも、苦難からの解放が思考されている (33:4 に対して 33:5)。社会的に法的権利が著しく制限されている下僕やはしための権利要求という意味で使われるとき (31:13) も、彼ら社会的弱者の幸福と関わらせてこの語が使用されるとみなしてよいであろう (31:16-17)。

ミシユパートは族長の時代、士師時代、王朝期、捕囚時代、それ以後の時代で基本的に意味変化はないと思われる。ただ後に述べる三要素のどれかに力点が置かれ述べられているのであると思われる。神のミシユパートを述べる際には、罰と関わるものとして述べられている (40:8-13)。サライがアブラムに女奴隷ハガルの不適切な行為について抗議する場合 (「主が私とあなたとの間に正義を立てられますように」(創世記 16:5)) も、単にハガルの不当性の断定 (この場合には「裁決する」或いは「裁く・審く」という訳語が適切と思われる) をするのみな

らず、不当性を解消して元の状態に戻すという意味まで含んでいる。士師時代には守るべき基本的な倫理と言う意味で使用されている（士師記 13:12）。サムエル記では統治・裁き・権能として（上 9:3・10）、また民の権利根拠と言う意味での「申し立て」（下 15:4）として使用されている。列王記では民族の風習であり、民の守るべき規範として考えられていた（列王記下 17:33）。イザヤ書では弱者の当然保護されるべき「権利」の意味で使われている（イザヤ書 10:2）。

⑤ 「聞け、祭司たちよ。心して聞け、イスラエルの家よ。耳を傾けよ、王の家よ。まことに正義はあなた方に属するのだ」（ホセア 5:1）。あるいはイザヤ書 33:5。

⑥ ミシユパートやその動詞形「シヤファト（shaphat）」は遂行者が神であるか人であるかは問わない（創世記 16:5、士師記 11:27、列王記上 32:8）。その点で、常に神の直接的審判の意味でのみ用いられる *paqad* とは異なる（赤井節「ヘブライズム法思想史の研究・序説」、創文社、昭和四四年、一〇三頁参照）。

⑦ カントにおいて道徳法則と最高善との関係は微妙な問題を含んでいる。一切の幸福を顧慮することなく、道徳法則を意思の動機とすることにより徳が達成される。では、なぜこの有徳は「幸福に値すること」であるのか。

最高善の義務は道徳法則の内には含まれておらず、そこから分析的に導出されえないものであるとするなら、どのような根拠に基づいて最高善の義務は提起されうるのであろうか。カントは次のように述べる。「もしも道徳法則が先天的に適合した結果をその規則と結合せず、それゆえ約束と威嚇とを伴わないとするならば、道徳法則は命令ではありえないであろう。しかしまた、道徳法則は、それが最高善、これのみがそのような合目的統一を可能ならしめることができるのだが、その最高善としての必然的存在者の内に存するものでなければ、約束と威嚇とを伴うことはできない。」（A81rf, B83gf | カントからの引用は慣例通りアカデミー版によるが、『純粹理性批判』に関してはA版B版により示す）つまり根源的の最高善としての必然的存在者において約束と威嚇が道徳法則と結合される、ということである。「純粹理性性はただ根源的の最高善の内に、派生的の最高善の二つの要素の實踐的に必然的な結合の、すなわち英知的な、つまり道徳的な世界の根拠を見ることができるのである」（A81of, B83gf）。神が有徳と幸福との結合の意志を持つゆえ、派生的の最高善が人間の義務となるということである。（以上の所論は量義治『批判哲学の形成と展開』、理想社、一九九七年、二八四頁以下による）

最高善は道徳法則に従う意志の必然的対象であり、最高善の可能性の必然的制約として神が要請される。道徳法則は最高善の認識根拠 (ratio cognoscendi) であり、最高善は神の認識根拠である。神は道徳法則と最高善の存在根拠 (ratio essendi) である。『実践理性批判』において、最高善が道徳法則によって規定された意志の対象として提示される際、神がその認識根拠として持ち出されている。「なんとすれば幸福を必要とし、事実幸福に値するにも拘らず、幸福に与らないということは、同時に一切の力を持っているであろう理性的存在者の完全な意欲と、我々が試みにそのような意欲を考えてみさえするならば、到底両立しえないからである」(KpV, V, no.)。そこには循環がある。神を持ち出さずに道徳性と幸福との必然的結合を義務としては提示できないのである。カントの場合においても、有徳と幸福との必然的結合は神によって人間に植えつけられたものである、ということができる。それは神の人間に対する哀れみといえるのではないか。「一方では幸福(これには熟練、健康、富が属する)は彼の義務を実現する手段を含み、また他方では幸福の欠如(たとえば貧乏)は我々をして義務に違反させる誘惑を含む」(KpV, V, 36)。幸福の欠如による義務違反への誘惑に陥らないために、つまり幸福の原理を意志の

格律の第一の原理にしないために、実践理性は幸福を十分に配慮するよう、神に命じられているのである。

⑧
タリオの法は理念形としてその妥当性を持つ。「目には目を」であっても、目の周辺の組織まで考慮して厳密に同じ罰を与えることは不可能である。ヨブが失った物と得た物とは異なる(高潔と賞賛・災禍とは同一性質とはいえない)が、その共同体で可能な類似したものにより補填されることにより正義が実現される。

⑨
ヨブの執り成しは四二章では友人達のために行われる。「ヨブのように正しく語らなかつた」(42:9)がゆえの、友人達に対する神の怒りを宥和するために執り成しの供犠をヨブは行う。全焼の供犠の執行権が神殿祭司により独占されていたと思われる時代に、ヨブに執行させる執り成しは連帯責任を前提としている。これは友人達が正しく語らなかつた責任がヨブにもある、とヨブ記者が考えているということである。だからこそ、ヨブが悔い改めた時(42:6)にはなく、「ヨブがその友人達のために祈りを捧げた時、ヤハウエはヨブの境遇を転換した」(42:10)のである。並木浩一氏はこの「転換」について次のように述べている。「転換」は具体的には国家滅亡による「捕囚状況」(これがケティープの理解)への転換であり、神によるその境遇の再転換をこの語句が担っ

た（詩¹⁰³他）。境遇は民族全体の状況であるが、それを個人に使用する例はここだけである。このことは、ヨブの苦難と希望とが民族のそれと重ねられていることを暗示する（並木前掲書、22頁）。正しいヨブが罰せられるべき友人達を執り成すことにより義が遂行され、それによって神がヨブを正義の中に包み込む。ヨブと友人達の救済とは不可分であり、友人達の救済以前にヨブのみが祝福されることではないのである。

⑩

出エジプト記、申命記では族の連帯責任と応報の徹底性が述べられている。「私は主、あなたの神。私は熱情の神。私を否む者に父祖の罪を子孫に三代、四代までも問うが、私を愛し、私の戒めを守る者には、幾千代にも及ぶ慈しみを与える」（出エジプト記 20:5-6、申命記 5:9-10）。イザヤ書では「災いだ。私は滅ぼされる。私は汚れた唇の者。汚れた唇の民の中に住む者」（イザヤ書 6）と、罪の連帯責任と応報の貫徹とが告白されている。エレミヤやエゼキエルは連帯責任を否定し、応報を事実として承認する。「その日には、人々はもはや言わない。『先祖が酸いぶどうを食べれば、子孫の歯が浮く』と。人は自分の罪のゆえに死ぬ。誰でも酸いぶどうを食べれば、自分の歯が浮く」（エレミヤ書 31:29-30）。「お前たちがイスラエルの地で、この諺を繰り返し口にしてるのはどうい

うことか。『先祖が酸いぶどうを食べれば、子孫の歯が浮く』と。…罪を犯した者、その人が死ぬ」（エゼキエル書 18:25）。エゼキエルにいたっては、因果応報は徹底的に個人化され、個の責任が追及される（エゼキエル書 18:26）。

⑪

ヨブ記一二章七一―二節は大方の註解者が二次的なものとしている。文法上の理由、九節後半で「ヤハウエの手がこのことを成し遂げたことを」とイザヤ書四一章二〇節をそのまま引用し、「ヤハウエ」を使用していること、また「このこと」が何を指しているのか不明確であること、一二節の思想がヨブの考えと不統一であることがその主な理由である（関根正雄前掲書、一〇八頁参照）。確かに、イザヤ書四一章と同様に被造物すべてが神の創造の業を賛美していると読むならば、そのままではヨブの考えと合うとは言い難い。しかし、ヨブが七章一七節において詩篇八篇五節から引用し、卑小なる存在への恵みに対する感謝の句を執拗な神の介入に対する怒り・抗議の意味に読み替えたように、ここでも意味の転換がなされている。そのように読むことにより、七一―二節はヨブ記にとつて不可欠なものとなる。ツォファルは神の統括する世界の四領域（天・冥府・大地・海）を提示し（11:8-9）、全能者の極限まで見通す知の超越性を述べ

ることにより、ヨブの知の有限性を明らかにしようとした。ヨブはその四領域に住まうもの、「野の獣・空の鳥・あの世の嘆く者・海の魚 (אי־יָם)」を挙げ、それらのもので皆神の「隠された知恵」を知っているとする。「あの世の嘆く者」とは苦悩の内に人生を終わらざるをえなかった悲嘆のもの達のことである (Janzen, *ibid.*, p. 103)。

一二章九節は先に述べたようにイザヤ書四一章二〇節からの引用である。詩文では意図的に避けている「ヤハウェ」をあえてそのまま使用することにより、原点箇所と対照させようとした。イザヤ書では聖なるイスラエルの神が荒れ野を緑豊かな大地に変貌させる恵みの贈与、救済の業について述べている。ヨブ記一二章九節の「このこと」とは、四一六節に述べられている応報原理を一切無視する神の絶対的恣意的支配のことである。大地の柱を振動させ、怒りによって山をも覆し、天体をも創造した神 (אֱלֹהִים)。原始の海を平らげ、秩序を齎したという神。理由もなく完全なものも邪悪なものも区別なく滅ぼす神。祝福を与えたにも拘らず、突然それを奪い去る神。苦悩の内に生まれ労苦に満ちた死を迎えざるをえなかった被造物は皆恣意的な神を恐れ呻いている。これはコーヘレトの「人間がその時を知らないだけだ。魚が運悪く網にかかったり鳥が罾にかかったりするようには、人間も

突然不運に見舞われ、罾にかかる」(コーヘレトの言葉 912) と言う被造物の呻きと同じである。

一二章一三―二五節をも神の知恵と力を賛美する歌であるとして、全節をあるいは部分的に後の加筆であるとする註解者が多い。二二節については暗闇などのモチーフが神を讃えるテキストには相応しくないとして除く有力な注解もある (関根正雄前掲書, 100 頁参照)。しかし、ここはヨブが歴史的事実に基づいて友人たちの応報思想を批判している箇所として読むべきであろう。

13
ハンス・ヨナス (Hans Jonas) は絶対的な善、絶対的な力、理解可能性という神の三つの属性のうちどれか一つは排除せざるをえないと言う。「問題はこうなります。三つの属性のうち、どれが私たちの神の概念に真に一体化でき、それゆえ譲渡できないか、どの属性が三番目として他の二つのいつそう有力な要請に比べて弱いものとして消し去らなくてはならないのか」(ハンス・ヨナス『アウシュヴィッツ以後の神』、品川哲彦訳、法政大学出版局、二〇〇九年、一二頁)。神の理解可能性は、人間の被造的限界ゆえ制限を受けるとしても、多くの啓示、律法・戒め、預言者達の言葉から十分に保証される。また、神の善性は神概念とは不可分ゆえ廃棄はできないとする。従って、彼は理解可能性と善性とは神が

全能でないときのみ両立するとして、神の全能性を疑わしいものとした。それによって、アウシユヴィツが猛威をふるった数年間、神が沈黙したのは「神はそれを欲したからではなくて、そうできなかったから、介入しなかったのだ」(ヨーナス前掲書、二五頁)と理解するのである。人間が神の救いの奇跡を期待することなく自律してゆくように、神は世界の事物が繰り広げるこの世の成り行きに介入する力を断念した、とヨーナスは捉えた。

ツォファアルは、ヨブが被造物の持つ制約の伴う知恵から、神の全能の知恵を推論することの高ぶりを戒め、「あなたは神が究めたところを目に収めることができようか、全能者の極限まで目を届かせることができようか(117)」と言う。これはある意味で、三十八章冒頭で神が「一体何者か、経綸を暗闇にするこの者は、無知の言葉を連ねるこの者は」(38:2)と述べる言葉の先取りである。三十八章において、神は苦難の根柢を問い、神の経綸を把握したというヨブの態度を戒めた。三十八章から四二章に至る神の応答は神の全能性の啓示である。神はヨブを罪あるものと断罪はしなかったが、神の経綸を認識できるものとするヨブの信仰に対して批判をした、と受け取ることができるのではなからうか。従って、三要素のうち第三の要素を消し去ったものと言えよう。

三友の応報思想は神の絶対的な善、絶対的な力、理解可能性すべての要素を満たす。ただ、第三の要素に関しては限定的にのみ満たされる。前二要素を両立させるために、悪の責任を被造世界に帰する。アウシユヴィツが猛威をふるった数年間、神は被造世界の悪をそのまま放置していたのでも、沈黙していたのでもなく、人間に教育的懲戒を課していた、ということになる。

ヨブにおいては、神が正しく自分を見ていないとする場合(全知性の否定)もあるが、正当に扱っていないとする場合(善性の否定)が基調であるといつてよいであろう。神の善性を否定することにより、ヨブにとって神は理解可能なものとなる。

レスポンス

今 滝 憲 雄

木村先生の発表に対して、当日レスポンスの準備不足が否めませんでした。以下はその補論というかたちで、当日言い尽くせなかったコメントを含めて、論じさせていただきます。

木村論文の前半の要旨

木村先生は、ヨブの洞察した神——罪もないのに突然鞭打たれ殺される人間をあざ笑う神——、その意志の根底には何があるのかを問題意識として、ヨブ記の解釈を行っています。神より光・命を与えられた者が苦難に見舞われるのはなぜか。存在を贈与された被造物が何ゆえ虚無に晒されるのか。正しい者も邪悪な者も同じように滅ぼしつくす神の意志とは——。家庭の幸福、財産、社会的尊敬そして健康をことごとく失っ

たヨブの霊には何が残るのか。また神との関係の修復はいかにして可能か。このような問いをモチーフに考察を進めています。

木村先生は、ヨブの信仰に「二相の正しさ」を読み取っています。義（ツエダーカー）と正義（ミシユパート）です。義に関しては具体的には「困窮者への配慮」として記されているといえます。困窮者の行為の善悪には一切関知することなく、困窮者の困窮に手を差し伸べることに、それが義であると。また苦悩の呻きへの配慮、すなわち困窮者が困窮していることを「おかしなこと」と考える前提には、神による戒めがあるといえます。困窮者はその善悪に関わらず、自然の権利が侵されており、困窮者は創造の秩序である平等の権利を侵されていると。すなわち神の創造の原秩序の回復の戒めに従うことが義である、と。

それに対して正義は行為者の正・不正を問題にし、不義なる者・悪人は罰として不当に得た成果を返納しなければならぬといえます。すなわち正義は応報原理（Vergeltungsprinzip）を前提としていると。善人には

幸福が悪人には災いをもたらされるべきという信仰、それが応報原理であると。「正義は戒めに従う正しさつまり義を根拠とした幸いの必然的結合と、戒めに従わない不義のゆえに災いが必然的に齎されるという二契機から構成されている」と。そしてこの義と正義によって、神の欲する創造の原秩序の回復が可能になると、ところが義において全きヨブに「災い」がもたらされており、その応報原理は破れているといわざるを得ないといえます。ここには「神の態度転換（神との関係の破れ）」が見られる、と。ではヨブの苦難の根拠への問いはいかにして解かれるのでしょうか。

木村論文の後半の要旨

ヨブは神の態度転換の理由に、その「恚意性」を挙げるといいます。神の怒りには何の根拠もないとヨブは告げており、神は応報原理を無視し善悪の彼岸に立ち、無秩序を根源的意志として持つとヨブは考えている、と。ヨブは自らが投げ込まれた場所である虚無の地、神の義も正義も存在しない暗黒の地において恵みの神

観を逆転させます。すなわち「神は創造の業の当初から光の中に暗黒を浸透させること、混沌をもたらしことを意図していた」と。神がヨブとの関わりを祝福から呪いへと転換したこと、それはヨブの罪によるのではなく、光の中に暗闇・混沌をもたらす神の意志にあったのであり、暗闇に光をもたらし混沌を統御する力を示すために神は世界を創造したのであり、それが神の「経綸」と考えるに至ります。このように創造以前の混沌の中に置かれた者として自らを自覚するヨブについて、木村先生はジャンセンの引用を用いて苦難の意義を解釈しています。すなわち苦難の中に置かれた被造者は創造以前の暗黒の中で神の知恵の似像になり、創造の知恵に参与するのだと。では被造世界の一体どこに応答すべき知恵があるのでしょうか。またいかにしてそれを見出すことができるのでしょうか。

これはヨブ記二八章二八節の解釈にかかっていると木村先生は言います。「主を畏れ敬うこと、それが知恵、悪を遠ざげること、それが分別」。以下、フォン・ラートや関根正雄の解釈を退け、再度ジャンセンの議論

に与してこう結論づけています。「創造の原秩序である神の知恵は人間知のいかなる探求からも近づきうるものではなく、ただ敬虔な勇氣ある決断によってのみ共にあることが可能である」と。ヨブは自らの潔白というかたちで表される「義の意識への固着」により、既に神の知恵と出会っていると木村先生はいいいます。暗黒の中で義に縋りつくことは神の知恵と共にあることであり、創造に参与することだと。すなわち神の創造の知恵は、ヨブ自らの義の意識において出会われ、それが「歴史創造の力」でもあるのだと。応報原理を廃棄し、契約を破棄し、ヨブを捨てた神。が、ヨブはその神に誓います。「わたしの権利を取り上げる神にかけて、わたしの魂を苦しめる全能者にかけて、わたしは誓う。神の息吹がまだわたしの鼻にあり、わたしの息がまだ残っているかぎり、この唇は決して不正を語らず、この舌は決して欺きを言わない、と」（ヨブ二七：二―四）。神の霊とヨブの息とがヨブの内において一つとなる場所、それが二七章六節の「心 (etab)」であり、またこの「内なる義への忠誠の誓い」、すなわちヨブの

心の内にある義の意識は神の義によって成り立つ（ヨブの義の存在根拠）といえます。そこにおいて神の応報原理が揺るぎなく事実として意識されるのだと。換言すればヨブの潔白の誓いとは内なる義の事実から神が義へと態度転換することを要請することであると。以下は当日のレジユメによる筆者のコメントと、当日語れなかった補足の紹介です。

当日のコメント（要約）

通読後の感想として、教育学から宗教哲学に歩みを進め、現在は人権教育を中心に教員養成課程の授業を担当している自身にとって、大変難しく感じられた。が、現時点で示唆を得たものとして直感的な思いを述べれば、「神の恣意性」を「神の恩恵（特に神に愛せらるる証左）」（内村鑑三）ととらえ、「塵と灰の上に伏し、自分を退け、悔い改め」て祈りを捧げることのできたヨブの苦難と態度転換に、十字架解釈の新たな水路を切り拓こうとされている論考と思われた。

1. 疑問点——「宗教と社会」というテーマ、とりわけ今日の新自由主義的な「構造改革」時代における、格差の拡大と「貧困」問題を念頭に置いて——

後述の議論を展開するための仮説として論じられている点を承知しつつも、「困窮者、身寄りのない孤児、滅び行く者はその困窮ゆえ多くの悪行を行うことは容易に考えられる」という記述について。とりわけ「困窮者」に限って言えば（見出しにおける現代社会の問題から想起すれば）「困窮者」は悪行を行えないがゆえに（その人が善人かは別にして）「困窮」状態に陥ってしまうというケースがむしろ多いのではないか（例えば野宿者の場合）。またヨブの「困窮」状態への転換（転落）は「困窮者」の「困窮」には「困窮者」自身における何の根拠もない事（自業自得論の欺瞞）を自覚せしめる契機となったように思われるが。

「困窮者への配慮」を「義（の意識）」から遂行するヨブの行為の根拠を、神の創造の秩序であるべき平等（自然）の権利の侵害——その回復という視点から（のみ）論じている箇所について。「困窮者」との関係をそうと

らえ「配慮」する限り「困窮者」の「困窮」の要因（社会構造的要因）を認識し「困窮者」の願いに連帯して、真の解決に向けた共同行動をなし得る事が難しくなるのではないか。ヨブの到達した「知恵」とは本来、神の創造の秩序の回復といった戒めの把握如何に関わりなく、あらゆる人間に普遍的に共有され得る社会科学の認識力を意味すべきではないか。

2. 木村先生の論文から最も学んだ点——「困窮者」の希望、ただ十字架のみ——という観点へ——

神より光・命を与えられた者が苦難に見舞われることへの疑問、存在を贈与された被造物が何ゆえ虚無に晒されるのか、その意志の根底に何があるのかという問いに対して「神は創造の業の当初から光の中に暗黒を浸透させること、混沌をもたらすことを意図していた」とし、創造以前の暗黒の中に置かれた被造物が、創造の原秩序である神の知恵の似像になり、その創造の知恵に参与することが可能となる条件について。それは「人間知のいかなる探求からも近づきうるもので

はなく、ただ敬虔な勇氣ある決断によってのみ共にあ

ることが可能」であり、暗黒の中で義にすがりつくこと、
内なる義への意志的な忠誠の誓いによって可能となる
とし、ヨブの義の存在根拠である神の義、「神の霊とヨ
ブの息とがヨブの内において一つとな」る場所が「心
(tebabd)」と解釈している点に、神無き所でも「心」に
おいて神と共に在る被造物の希望（インマヌエルの原
事実）の根拠が表明されており、その^レ底の事実、
において見えてくるもの、その場所で突き動かされる
ものに従順であることが「歴史創造の力」と理解して
いる点に、「困窮者」の歴史的社会的意義―苦難を受け
ている者が義を貫く事への励まし、選ばれし者として
の忍苦と解放のメッセージを送るものとなるのでは
ないかと考えられる。

おわりに

〈宗教と社会〉という大会テーマに引きつけて、木村
先生がヨブ記に取り組むことになった論文執筆の背景
に働いているであろうアクチュアルな課題(意識)とは。

なぜ今、ヨブなのか。

補論―あらためて木村論文から学ぶ―

当日のコメントの「はじめに」で触れたように、か
つて内村鑑三は「苦難に三種ある」といい、第一に罪
の結果として起こるもの（応報原理）、第二に神より人
にくだる懲治（愛の鞭）、第三に「信仰を試むるために
下る苦難」を説いています（『ヨブ記の研究』）。そして
第三の苦難に遭遇するのは「特に神に愛せらるる証左」
といい、ヨブの苦闘はこの新原理を発見せんがための
苦闘であったと論じています。では第三の苦難から新
原理の発見に至るプロセスとはいかなるものでしょう
か。

ヨブは神が罪のない自分を苦しめていることを自認
し、それを怨じながらも今また同一の神に無罪の証明
を求めている、と内村は語っています。そこには明らか
に「思想の矛盾がある」と。が、またここにこそ霊
界の秘義があり人心の機微があるといい、この牢固と
して抜き難い要求を完全に充たすものに「キリストの

出現」を見ています。以下、長い引用となりますが内村の十字架理解——十字架教としての無教会キリスト教信仰の核心の一つ（例えば関根正雄の「無信仰の信仰」という論理の神学的根拠にもなっている）——を示すものとして、彼の解釈を前掲書より紹介します。

「回教の經典たる『コーラン』に言う、「神と争う時の最後の逃げ場所は神御自身なり」と。まことに人は神と争いて苦しむとき、我を苦しむる神の所へ往くほかに逃げ場所はないのである。イエスを称して最大の無神論者と言う人がある。そは彼がこの世においてのこしたる最後の語が、感謝をも平安をも伝えずして、「わが神わが神、何ぞ我を棄て給うや」と彼の大失望を語っているからである。しかしこの哀切なる悲声が彼の魂の咽喉を絞り出でたるがために、多くの患難悲痛にある人々が彼によって救われるのである。失望、痛苦、懊惱ありて神を疑いて離れんとする人がイエスのこの大悲声に接して、この深刻なる内的経験において彼と己れと靈犀相通する

を知り、彼に頼りて神を見出し神に還るに至るのである。かくして「最大の無神論者」が我等を真実の——空理に依らぬ実験上の——有神論者とするのである。そは「最大の無神論者」は実は最大の有神論であるからである」（『ヨブ記の研究』創元社選書、一九四九年、一三〇頁。）

周知のように十字架上でイエスは神に捨てられました。ルカ以外の共観福音書には「エリ、エリ、レマ、サバクタニ」との十字架上の絶叫の後に、イエスは息絶えたとあります（*Matth. 26, 42*、*Mark. 14, 36*）。そこには自分を見捨てた神になおその根拠を叫び求める神への信仰があります。「わが神、わが神」との悲声、自己をまるごと投げ出しているイエスの大絶叫の姿は、まさに苦難に際して神を疑い神から離れようとする者に、神の实在を見出し神に還らしむる根拠となり得ます。関根正雄はそれを「神なきところ（どん底）において神を見る」といい、無（虫けら同然）になったキリストに無になってすがるという所までこなければ、信仰と

愛とが現代においては一つにならないと語っています（『著作集 第一巻』三五二頁）。ひるがえってヨブの苦悶は義人としての自認ゆえの苦難の無根拠性を、その存在および苦難の根拠でもある神に問うものでした。ヨブの「困窮」への転換（転落）はヨブ自身の罪や愛の鞭によるものではなく「神がヨブの信仰を信じ給うたから」であるとは内村の弟子、矢内原忠雄の解釈です（『ヨブ記講義——未発表』『全集 第一三巻』三六四頁）。それほどまでに神はヨブの信仰を信じ、彼を愛したのです。が、同時にその神の愛（矢内原は「聖霊」と換言します）はヨブの信仰の勝利——苦難の試練を耐え忍ぶこと——の根拠でもあります。「ヨブが苦難の中における悪戦苦闘に耐えて、遂に神を見ること、出来たのは、神自らが彼を支えて、試練に耐える力と、逃れ出るべき道を彼のために備え給うたからである」（矢内原忠雄「苦難の問題——主としてヨブ記に関連して——」前掲全集、三四九頁）。ここにおいて神の愛（聖霊）と人の力——苦難に遇う事で神を見、そこから逃れ出る道歩むことのできる力——との絶対矛盾的自

己同一をみることができます。木村論文ではその出来事を創世記とアナロジカルに、創造以前の暗黒の中に置かれた被造物が神の知恵の似像になり、その創造の知恵に参与することと解釈しています。またそのような神の霊とヨブの息が一つとなる場所が「心 (Heart)」であり、神が暗黒を欲するかのようにヨブには思われるときでさえ、ヨブの心の内には神の霊が現在していると論じています。そこには内村以来の無教会における十字架解釈の旧約への適用——その先駆けとしての苦難の神義（神の応報原理）を、ヨブ記も含めた旧約および聖書全体から闡明せんとする試み——があるように思われます。筆者が論文を通読した際に感じたのは、そのような思いでした。

最後に——今後の課題に触れて——

苦難の神義論——具体的には「困窮（者）」の神学的（存在）意義——を現代において積極的に説いている人物の一人に、本田哲郎（フランシスコ会司祭）がいます。筆者のコメント内の「困窮者」へのイメージは、彼か

ら学んだことが多いです。

本田は神がすべて（の人）を例外なく包み支え、すべての人が神の子の受肉にあずかっていることを説きつつも（無教会としてのカトリシズム）、神の働きの場とその栄光の実現を以下のように解釈しています。それは地の低いところ、世のいちばん小さくされた人々、抑圧された貧しい人たちとともに働き、そのような「困窮者」を通してすべての人が救われるのだ、と（『小さくされた人々のための福音』）。このような聖書解釈は木村先生の論文の主眼点——苦難の中に置かれた被造者にこそ、神からの創造の知恵が賦与されること——と合致しているように思われます。矛盾の凝縮地点といわれる場所で、野宿労働者が苦難に耐え忍びつつ社会に向けて発し続けているメッセージから、正義と解放と喜び（福音の具体相）の実現を解くカギを究明する点については、今後の課題としたいです。

討議Ⅲ

司会 今滝憲雄

木村

どんな人間にも正義感があるという点、そのことをまさにヨブ記は述べているし、実際そうなのではないかと思うわけです。その正義感というのが、まさにミシユバートとツエーダーカーという二つに分節できるだろうということも現在のわれわれの根本的な事実として妥当するのではないのか、そしてそれが自然法として適用されうると考えております。今滝先生の2のところも非常に適切にまとめていただいて、そのとおりだと思います。要するに、「心」というとかなり経験的な用語のようですが、ヨブはレバブ（心）と言っているわけですが、訳によつては「良心」と訳しているものもあります。良心というのはもともとストアから来ているの

でしょうか。そこでまさに神に出会われるということであります。そしてもう一つ、なぜヨブなのかということは、注の二三に書きましたが、ハンス・ヨナスが「アウシュビッツ以降の神」ということで、神の特性「絶対的善」「絶対的力」「神の理解可能性」という三つのうちどれかを犠牲にせざるを得ないということで、彼の場合には「絶対的な力」を神の特性から奪い去るわけですね。ヨブ記作者の場合、ヨブの場合、あるいは三友の場合はどうかということを書きましたが、いまや自由なものとして創った人間にすべてを委ねて、苦難のうちにある人間を救おうにも救えない、そういう力を持っていない神だということです。人間は神が無いかのごとく自力でやっていかなければならないという指摘をしています。むしろ人間が神の方に与えなければならぬという指摘に、非常に感銘を受けたということになります。

今滝

どうもありがとうございます。引き続き参加者の先生方の方から質問等を出していただきたいと思います。

八木

(誠) 本学会はご承知のように仏教とキリスト教

との対話の会で、その場合にキリスト教という
と新約聖書中心に考えられ、もちろん古代教会、
東方教会、西方教会、カトリック、プロテスタ
ントといろいろ出てきますけれども、やはりロ
ーマで展開して宗教改革を通してでもプロテス
タントに伝わってきたところでキリスト教を捉
えておりまして、旧約聖書はほとんど視野に入
っていないんですよ。ですから、旧約聖書につ
いて語られる場合には一言まず解説をしていた
だいて、こういう問題に入ったほうがよいと思
います。クリスチャンの方は多かれ少なかれ旧
約聖書に関して知っておりますが、仏教の方は
どうなのかわからないので、説明して頂ければ
と思います。

木村

イスラエルの民族共同体に与えられた信仰を述べたものが古代イスラエルの思想です。しかし古代イスラエル思想というとバビロン捕囚までで、バビロン捕囚以降はユダヤ教と言うのが一般的です。ユダヤ教で述べられているものも含めて、イスラエル共同体に神の啓示があったと、その啓示に基づいてイスラエル共同体の歴史と預言者、民の方からの神への応答としての詩篇のようなもの、あるいは知恵、今の用語で言えば「理性」と言ってもよろしいでしょうか、そういうものについて述べる知恵の思想を含めて旧約聖書と言います。そして旧約聖書の中からイエスの宗教が出てくる、そういう大雑把な説明になります。

八木(誠) それで神とイスラエルの契約があるじゃないですか、その契約とそこから出てくる神と人との義務についても解説していただかないと、どうして応報思想が出てくるのかもうひとつ

木村

ンと来ないと思うのですね。仏教には出てこない思想ですから、仏教は自業自得ですからね。ごく簡単でいいですからお願いします。

イスラエルの民に対して、イスラエルの民がわたしの民である、つまりわたし(ヤハウェ)とイスラエルとの間で神と民という一つの関係に入るその関係の規約と言いますか、それが契約に当たるわけです。それはイスラエルの民をエジプトから救出したという恵みの根拠に基づいてそういう契約が結ばれるわけです。その契約に基づいて様々な律法がイスラエルに述べられるわけです。その律法は十戒をはじめとして様々に与えられるわけですが、その恵みを与えられたわけであるから、あなたたちは神の民の徴として守るべきであるという一つの道徳になるわけです。その道徳の律法の中に「汝善をなすならば幸いを与える、もし不義であるならば禍いを与える」が入っているということです。

八木(誠)ですから、仏教の場合の自業自得とは全く違うという前提の中でヨブ記が成り立ってくるわけです。どうもありがとうございます。しかも、それは旧約聖書ですから新約ではないわけです。

木村 自然法にまでもう少し踏み込めば適切だったのでしょうけれども、今回のものだけだとこの学会としては不適切だったかもしれません。

八木(誠) まあ、ヨブの場合では自然法は問題になっていないから、むしろ人格主義ですからね。

田中 木村先生と今滝先生に直接お願いしたのはわたしですので、いくつかの質問をさせていただきたいのですが、まず宗教と社会ということでヨブ記を取り上げるといことはもちろん私は直前まで知らなかったのですが、非常に意義があることのように思います。最近上智大学でも聖書に関する講座を開きまして、そこには関根清三先生、それから佐藤研先生にも来ていただ

きました。そのときに関根清三先生は「旧約聖書と哲学」というテーマでお話になられまして(ご本も書かれておりますけれども)、そこではアブラハムのイサク献祭、ホロコーストの問題が問題にされました。その直接の動機はユダヤ人にとってアウシュビッツというのは何であるのか、アウシュビッツ以降の世界においてわれわれはアブラハム物語をどう読むのか、ということです。関根清三先生はそのときに様々な哲学者、神学者のアブラハム解釈を取り上げられたのですね。そこにはレヴィナスがあり、ブーバーがあり、そして最近のところではデリダまで含めて紹介され、最後に西田幾多郎の例を出して、『場所的論理と宗教的世界観』の中の「絶対に対する絶対は真の絶対ではない、絶対なる神は一面において悪魔的である、そのような神において初めて悪悪の人を救うことができる」という言葉に旧約学者として最も共鳴したということでした。

それはユダヤ人だけのことではありません。たとえば日本は戦後、天皇陛下のために死んだ人ということがありますね。そのときには自分の息子を犠牲にしているはずです。ですからある意味で日本のためにわが子を犠牲にした人たちというのは、やはりアブラハムのイサク献祭と同じ立場だったのですから、この物語はよその国の物語ではなく、日本人の問題でもあったのではないかと思うわけです。そういうふうを考えれば、最も自分の大切なものを犠牲にするというアブラハムの物語は現代人の功利主義的理性では理解できないのですけれども、しかし日本人にとっても共感できる物語のほうです。

それではヨブ記の場合ではどうなのかというと、ヨブ記の場合にも物語の枠組みがあり、確かにユダヤ教、キリスト教には輪廻転生の思想がありませんからそこは大きな違いがあります。やはり良い行いには良い報いがくる、悪しき行いには悪しき報いが来るという応報思想

そのものは宗教の違いを超えて、共通のものがあると思うのですね。ですから、ヨブ記のテーマというのは、悪しき行いをした人が罰せられないで栄えている、全く潔白な人が苦しむ、しかも現世においてその報いが与えられない、それは応報の遅延というようなことで、それはやはり共通の大きな問題提起であると思うのですね。そしてヨブ記の場合には、「なぜ神がそのようなことをされるのか」という究極の問いが投げかけられているように思うわけです。そこでわたしは、実は今滝先生のコメントについてもう少しお聞きしたいのですが、これは木村先生も基本的には同意されたことですが、2のところで、ヨブ記と十字架の神学は直接には結びつかないでしょうし、旧約の時代にそういう思想があったというのは読み込みだという批判があるかもしれないけれども、伝統的にはヨブの受難というのは十字架と結び付けられていたと思います。たとえば、われわれが年末に聴

くヘンデルのメサイアでは「I know that my Redeemer liveth (わたしはわたしを救済する人が生きていることを知っている)」という一節がありまして、つまりその人がわたしの義を弁明してくれるというのが、実はメシアの預言の一節としてヨブ記もまた引用されています。それからもう一つはウルガタ訳聖書ですけれども、今滝先生へのレジュメの中に希望というところが出てきて、それがわたしには非常に印象深かったのですけれども、「神無きところでも、『心』において神と共に在る被造物の希望の根拠が表明されており」と、ここでヨブの希望をわれわれは語れるか、ということをお聞きしたいのです。ウルガタ訳聖書では「神がたとえわたしを殺したとしても、わたしは神に希望をおく」という一節があります。これは今の聖書学者の訳ではそうなっていないのですが、ただユダヤ人も、わたしが読んだ限りではアンドレ・ネイルが『言葉の捕囚』というア

ウシユビッツ以後のユダヤ教に関する書物の中で、この言葉を引用していたのですね。もちろんそれは希望とは訳さない訳し方があって、こはテキスト上色々と問題がありますが、伝統的には「神がたとえわたしを殺したとしても、わたしは神に希望をおく」ということです。それはさっき言ったように、必ずわたしのために弁護してくれる人、わたしを救ってくれる人が生きていくことをわたしは知っているという、それと繋がる言葉が書かれているわけですが、ヨブの希望ということについて今滝先生あるいは木村先生のお考えを聞かせて頂きたいと思います。

木村

例の有名な一九章ですね。あそこで、ウルガタ訳では明確に「復活」を意図して訳していますね。今は「復活」に関しては否定的な訳語が多いですね。ただわたしがいつも参考にするジャンセンはやはり「復活」です。ウルガタを非常

くヘンデルのメサイアでは「I know that my Redeemer liveth (わたしはわたしを救済する人が生きていることを知っている)」という一節がありまして、つまりその人がわたしの義を弁明してくれるというのが、実はメシアの預言の一節としてヨブ記もまた引用されています。それからもう一つはウルガタ訳聖書ですけれども、今滝先生へのレジュメの中に希望というところが出てきて、それがわたしには非常に印象深かったのですけれども、「神無きところでも、『心』において神と共に在る被造物の希望の根拠が表明されており」と、ここでヨブの希望をわれわれは語れるか、ということをお聞きしたいのです。ウルガタ訳聖書では「神がたとえわたしを殺したとしても、わたしは神に希望をおく」という一節があります。これは今の聖書学者の訳ではそうなっていないのですが、ただユダヤ人も、わたしが読んだ限りではアンドレ・ネイルが『言葉の捕囚』というア

ウシユビッツ以後のユダヤ教に関する書物の中で、この言葉を引用していたのですね。もちろんそれは希望とは訳さない訳し方があって、こはテキスト上色々と問題がありますが、伝統的には「神がたとえわたしを殺したとしても、わたしは神に希望をおく」ということです。それはさっき言ったように、必ずわたしのために弁護してくれる人、わたしを救ってくれる人が生きているということわたしは知っているという、それと繋がる言葉が書かれているわけですが、ヨブの希望ということについて今滝先生あるいは木村先生のお考えを聞かせて頂きたいと思います。

木村

例の有名な一九章ですね。あそこで、ウルガタ訳では明確に「復活」を意図して訳していますね。今は「復活」に関しては否定的な訳語が多いですね。ただわたしがいつも参考にするジャンセンはやはり「復活」です。ウルガタを非常

に評価しますから、そこに「復活」を読み込んでいます。わたしは一九章というのは「復活」だと思っています、さすがウルガタだなど思いますね。今回は、「贖う者」ゴーエル」に関しては全然触れていないわけですが、わたしの心の内にある義の意識、それは間違いない事実だけれども、しかし制約されている、と。したがって、その制約がなければその間違いない事実も全く無に帰してしまふ。ですから間違いない事実からその制約としての神の義、義なる神を求めるということは、まさに希望そのものだと思うのですけれども。

今滝

こういうふうに書きましたけれども、ここまでの確信を持って書けたものではないです。それだけ恐ろしいというか、こう書いたしまったという方が正しいと思います。議論を逸らすようですけれども、その前の段の木村先生が論じておられた「敬虔な勇気のある決断」「縋りつく

花岡

こと」「意志的な忠誠の誓い」というようなこの文言を、これは僕自身ではなくて無教会のキリスト者の三代目関根正雄自身の言葉ですが、「神なきところに神を見ると」ところで無になつて縋る」、「宗教的エロスとしての信仰を投げ打ってキリストに縋る」というところに重ね合わせたヨブの神への信仰というところで捉えて、その関係の流れの中で希望というふうに書きました。きちんと解釈を抑えて論じているわけではないのです。それが本当に希望になるかという、そういった恐ろしいところに僕自身が降りられないというか、降りていないということとで、このような答えし方できないということになります。

旧約時代におけるヨブの思想としては詳しいご立派なご発表だつたと思います。しかし、たとえば田中先生から出ましたが旧約聖書の問題が現代に何を語りかけているかという視点から考え

まずと、たとえばキルケゴールは『反復』という哲学的随想集の中でヨブ記を取り上げておりましたし、さつきお話に出ましたアブラハムの話は『おそれとおののき』の中でイサクとアブラハムの親子の問題を、まったく新たな解釈をして現代の問題だということを全く新たな実存的な視点から考えております。現代ですと、倫理というものも宗教を根本にしていないと本物にならないというキルケゴール以後の考え方を踏襲しておりますが、それ以前にはシュライアーマッハーが宗教を倫理とか他の哲学的分野から引き離れたその時代にキルケゴールが出している問題なのです。ヨブ記の神は宗教と倫理というものを峻別する。ですからヨブのお友だちの三人によってすべてが語られているところは倫理の段階で、義とか正義とか知恵とかでの、旧約時代にはこういう解釈になると思います。それを現代のわたくしどもが読むときには、倫理の段階を超えていると思うのです。現代です

木村

と、西田とかホワイトヘッドとかがいまして、すべてが一体的に倫理も宗教も根源からというのが主なのです。つまり内在的な立場をすべて断ち切って、神がどんなことをされても最終的には人間はそれに従うしかないというキルケゴールの考え方なんです。わたくしは出発点がキルケゴールでしたから、旧約を旧約として読むのご発表は素晴らしいと思うのですけれども、やはり現代的にどう解釈するかというときに両面があるのではないかと思ひまして。そういう現代の、キルケゴールは実存的な立場ですから、生の立場とかオーガニック・フィロソフィーといったホワイトヘッドではないのですけれども、やはり両面があると思うのです。両面は必要がないとお考えでしょうか。どうお考えでしょうか。

わたくしも全くその通りだと思うのです。ただ、わたくし自身に力がないのでそこまで行っていない

ないというだけで、そのようにすべきだと思いません。

花岡

これはすごいご研究と思いますから、両面が揃いましたら本当に素晴らしいと思います。

小野寺

今のお話ですけれども、わたしの教え子の話をしたいと思います。わたしは女学校、高校で一二年くらい教えまして、その子は心根の良い優しい子なんですけれども、この前ご主人を亡くしたんですね。非常に仲の良い理想的な夫婦だったのですけれども、最愛のご主人を亡くしたのです。彼女は教会に行っていたと思うのですが、三年間くらい沈黙しましてね、何の連絡もなかったのですがこの前手紙が来て、こう書いてあるんですね。「始めてこのような人生の経験をして、わたしの最愛の夫が神に奪われた、祈っても甲斐がなかった、それでわたしは最近教会に行っておりません」という、こういう手紙だったのです。その気持ちは良く分か

るし、いくら考えても分からない事態というのはありうるわけですね。ヨブが経験したような人生の事実というのは、わたしの人生経験でもいくつもありまして、なんともならないといつかね。わたくしの親父はわたしが生まれた年に交通事故で、浦和で死んだんですけれども、飛行場の帰りに桑畑を自動車で通っていて、信号機がないので電車とぶつかって一〇〇メートルくらい引っ張られて、そこで死んだわけです。飛行場で撮った写真が残っているのですけれども、コーヒー一杯飲んでくれば、そこで事故に合わなかったに違いないわけで、いつもそんなことを考えていました。そこから母とわたしの人生が変わりまして、いろいろなことがありまして、「神も仏もあるものか」といった体験に直面したときにヨブのことを思い出すのです。たとえば聖書を読んでも、イエス・キリストが十字架にかかって最後に亡くなるときに「わが神、我が神、どうしてわたしを見捨てたもうの

か」と、これには色々な解釈があつて、旧約との関連とか色々あるわけですから、神も仏もあるものか」という状況だと思つたのですね、十字架で落命する瞬間というのは。ですから、神も仏もあるものか」という状況の中で「わが霊を御手に委ねる」といつてガツクリと頭を垂れるという記事がありまして、わたしは勝手に解釈して、これはやはりイエスの信仰告白だなどと思つて感動しているわけですね。ですから、信仰というものの究極の姿はそういうものかな、というのが一つです。それから田中先生が言われた「全能の神は悪魔的でなければならぬ」という問題。この問題が持つている深刻な問いというのは、最近私も考えるのですけれども、アウシュビッツとか広島とか、歴史的にいろいろな問題に遭遇するときに、そういう現実をどう解釈するかというときに、やはりヨブのような問いが出てくるのではないかと思うのです。解決はつかないのですが、ただ長い

歴史を見ますと、私の場合はどういうわけかキリスト教に入りまして、親父というのを知りませんけれども、そこで父なる神に出会つたと言いますか。わたしの同級生で親父が生きている人は一人もいないわけで、ですからわたしくしはその長い遍歴で父なる神に遭遇したというところで、確かな人生観と出会つたという気がしているわけです。だから、そういう「神も仏もあるものか」という状況の中でどう生きるかというギリギリの問題に人間というのは直面するのではないかと。そのときに教会に行きませんという解決もあるわけですが、わたしはほととけば彼女の考えは変わつてくると思つて、理屈でこうあるべきだとは言わずにほつと変わる、そういうふうな思つたわけです。倫理的な次元よりも深いもの、といいますか、全能の神よりも深いものがあるのではないかと、空というか無というか知りませんが、ですから「わ

が霊を御手に委ねる」という最後の生き方がその人の信仰なのではないかという考えを持っていまして、今日の発表を聞きながら、そういう事態は人生にいくつかあるなど感じております。

八木

(誠) あまりないんですよ。たとえば、並木さん
もそれは最初から付いていたと言うのです。これは文献学的なことよりも、もつと違う観点
ですが、あれがあると観客のいる芝居になっちゃっているのですよ。読者にはなぜヨブがあるかという
ことがわかっていてるわけで、だから読者から見るとあれは芝居を観ているように
自分の問題ではなくなっちゃうんです。あれがないと自分の問題になるのですが。だからエ
ピローグとプロローグは文献学的には最初からあ
ったという見解が大勢を占めているにも関わら
ず、どうしても違和感があるのです。それから
もう一つは、最後に神がヨブに現われて、色々
言いますね。ああいう神様の現われと、その後
でヨブが悔い改めるわけですけども、ヨブ、
あるいは旧約聖書は、神の働きをどこに見てい

八木

(誠) ヨブ記のプロローグとエピローグですよ。

サタンが神様にヨブは義人と言われているけれども、どうせ何か得を当てにして神様に従っているのだから、という神様がそんなことはない、少し痛みつけてみようということ、それで物語が始まるわけですよ。最後のエピローグでは、神様に叱られた後に全部回復される、回復されるといっても死んだ息子たちが生き返るわけではないのですが。プロローグとエピローグは元来ヨブの一部分だとお考えですか、つまり中間の部分が本当の物語で、誰かが後でく
つつけたんだとお考えですか。

木村

エピローグとプロローグが本来ヨブ記に属して

たわけですか。正しいことをすれば祝福を受けるといふそういう見方、つまり、正しいか間違っているかに対する神の一人の応報ですよ。これは現代の問題と関わるわけですが、この応報において神を見るのか、神に出会うのか。それとも最後に暗示されるように、神といつたいどこで出会うのかという問題があつて、僕の意見はここでは申しませんが、この問題に關してどのようにお考えですか。

木村

まずエピソードとプロローグが当初はなかつたという見解を、僕は今まで聞いたことがないです。確かにスタイルが全く違いますから、とくに四二章のエピソードは邪魔という感じがわたしも致しますね、ないほうがよっぽど良いと。三三章から三七章のエリフの言論ですは付加であるという意見が大半ですが、そうじゃないという意見もある。三八章以降の神が突然現われて来て応答する、あれも今回は全くそれを扱つ

ていないわけですけれども、いったいどういふことなのか。なかなか研究者の間でも意見が分かれて、圧倒的に自分自身の全能の力を現すことによつて屈服させた、というふうにはか思えませんから、あれがない方がかえつて良いのかのように思います。

八木

(誠)だから問題として、応報というところで神と出会うのか、それともつと違ふところでお出会うのか。新約聖書ではそうだと思うのですけれども。

木村

ミシユパートの場合には応報思想です、要するに善か悪かによつて幸いか禍いかを与えられます。ツエーダーカーの場合には、善悪関係なしに困窮する者に手を差し伸べるべきであるという側面があるわけです。ですから、この両方を合わせて神の義だし、ヨブ自身のうちにもこの両方がともにあつて、そこから神を希望すると。

八木

(誠)ところがヨブ記ではミシユパートもツエー

ダーカーも全うされなかったということ。だから、違う出会い方がないと、最後のところはピンと来ないのですね。

木村

最後の結論部分は全く違う出会い方ですよね。ですから、三二章までの今回わたしが述べた希望と、希望を全て打ち砕く形での三八章から四二章までの神の力をもってヨブに語りかけ、ヨブを屈服させるという出会い方とは、全く違うのです。そういった意味で作者の意図がどこにあるか、ということになりますけれども。

八木

(誠) それともう一つはつきりしないのは、ミシユパートにせよツエーダーカーにせよ、そういうところで神と出会うのか、神の働きを見るのか、それともそれとは違った次元で神の働きを見るのかという問題が、最後まで残っていると思います。

木村

その違った次元というのは何でしょうか。

八木 (誠) それは新約聖書だとはつきりしているので、

ただ僕は旧約聖書でははつきりしているとは思えないのですけれども、ただ暗示的にはありますがね。さつき言った「神無きところで神と一つとなる」という言い方が出てきうるようなところが旧約聖書にもあったと思うのですが、そのところがはつきりしないとね。全体的に見て変な本と言ってはなんですが、一見極めて深刻なことを語っているように見えて、ヨブ記は全体で見ると、特にプロローグとエピローグを付けてみると、茶番なんですよね。ふざけてますよ、あれは。むしろヨブが正統信仰をからかっているのではないかと思えますね。

木村

正統信仰に対する批判というのは明確ですよね。

八木 (誠) むしろヨブ (ヨブ記作者) が、からかっているのではないかという感じがするくらいで、これは僕の感想ですけれども (ヨブ記の本体の部分は真正の宗教書だが、プロローグとエピロ

147 ———— 東西宗教研究 第10号・2011年

ーグをつけると全体がおかしくなることについて、『福音と世界』本年度八月号に一文を書きました。

田中

今八木先生が仰った額縁の部分と絵そのものの部分があつて、現在のわれわれから読むと最初と最後の部分がいらないのではないかという印象を受けるのですが、わたしが二〇〇七年にクレアモントに行ったときに、ヨブ記の連続セミナーというのがあつて出たのですけれども、そのときにこういう解釈を聞いたのですが、実は額縁の部分も古い部分である、と。そこにはおそらくサタンも出てこなくて、アブラハム物語と同じように、ヨブを試すのは神御自身であつて、その試練に耐えて神に対してあくまでも忠実であつたヨブを神が祝福して、アブラハムの場合と同じように子孫を恵まれた、それは応報物語なんです。ですから、最初と最後がむしろ繋がっています、サタンももちろん出て

こない、と。しかしあるときに応報物語に疑問を持った、詩人ヨブと仮に言っておきますが、

詩人ヨブが中間の部分、すなわち「我生まれし日々、滅び失せよ」という明らかに違った文体で書いた。ですから、いくつもの層があつて、因果方法の部分が最も古い形態であつた。多くの人が、編集者があまりにも悲惨な物語であるから付け加えたといえます。しかしそうではなくて、因果応報の方が最も古い形態であつてシンプルな部分であつて、あるときに、中間部分でここで否定されている応報思想を批判するある宗教詩人によつて書かれたという説は、わたしには非常に納得がいったのですが、そういう読み方についてはどのようにお考えですか。

木村

ヨブ記作者がそういう古い伝承を利用して構成したというのは、間違いないのではないでしようか。

田中

明らかに文体が違うので、そして最後の結末で

ヨブが幸せになるというのが最も古い形態だったというのは、いかがですか。

木村

それはエスプットミュージブとか、そういった伝承がありますよね。それを利用したということ、古い形態だというのはそうだと思います。

八木

(誠) それだとよく分かりますよね。神様がヨブを試して試験を受けたから後で幸福になったというのは、実に旧約聖書にびつたりですよね。あれが今みたいな形に変わっているというのが非常に問題だと思います。

田中

それで、この変わっているところに、物語の本論の部分を書いた人の宗教経験があると思うのですね。ですから、八木先生が仰ったもう一つの点で、要するに神が応答する場面のもつ意味ですよね。わたしがヨブ記の連続セミナーに出たときにはプロセス神学の人が多かったから、かなりの人が「神様はヨブにまともに答えていない」と。ヨブは倫理的な問題を提起している

のだけれども、自分が全能であるということを示している。ですから、問いと答えに齟齬がある、と。とういうのは、プロセス神学というのはヨナスと非常に近い考え方で、神の全能を認めない。これはヨナスがむしろホワイトヘッドの影響を受けたのかもしれないけれども。ただし、わたしは少し違う考え方もっています。やはりあそこで神の権現に接して、全能とということに身染みて自ら体験したということがヨブにとって救いであった。だから、ヨブはやはり全能の神ではないと自分を救うことはできないという、この一点はあったのだと思います。つまり、ヨブの中間を書いた人はね。そうじゃないと、あの権現物語は現代人には理解しがたい。先ほど花岡先生が言われたように、ヨナスが言うこの三つの前提のうちどれを否定するのかということですね。やはり、全能は非常に重要な意味を持っていたということだと思います。そしておそらく西田の旧約聖書解釈の根

本もそれです。極悪非道を救いうる神は、極悪非道まで人を突き落とすことのできる神でなければならぬというのが西田の論理ですけれども、西田はやはりその限りでは、古いヨーロッパの神学の考え方をそのまま受け継いでいたと思います。ただし、それを彼の場合的論理の中で徹底して考えた。すなわち、絶対相対に対する絶対ではなくて、真の絶対的な神というのは如何なるものでなければならぬか、と。そんなふうにも思うのですけれども、それはいかがでしょうか。

木村

そうすると、ハンス・ヨナスが図式化で三つの概念を提起しますが、そのうちの絶対的な善ということに関しては否定するわけですよ。ね。

田中

そうですね、つまり善悪というものの相対性なんです。つまり、西田の場合もそうなんですけれども、この世界が神の創った最善の世界で

あるというような最善世界オプティミズムというのは頭で考えた神である。つまり、そういうような神は生きた神ではない、ということですね。ただ、ホワイトヘッドなんかは違うと思うのです。ホワイトヘッドはかなり新プラトン主義から来ていて、それをむしろ現代的な形で展開しているから、やはり神の全善ということ認めた上で、しかし全能というのは一つのフアラシーなんだという形で伝統的な神学を批判しました。けれども、西田とかヨブ記の作者は違うと思うのです。やはり極悪非道なる神であつても全能の神にして、悪の底に落ちた人を初めて救いうるのだ、というロジックがあるように思うのですが、その点どうでしょうか。

木村

結論部分はそういう結論だと思つたのです。それは読めばそれ以外にしか読めませんよ。ただ途中までは、今回は三一章までを中心にやつたわけですが、ヨブの場合も神の全能、

そして絶対的なる善、理解可能性のうちの絶対的なる善の部分を否定している。絶対的なる力はある程度認めているわけですよ、否定している部分もありますけれども。最終的には、今田中先生が仰った三八章から四二章までは全くの絶対的なる力の権限にヨブが触れることによって、解釈の余地はありますけれども、回心したんだろうと思います。

小野寺 今使われている「全能」という言葉、旧約聖書の神の全能ということはどういうことかなと時々考えるのですね。どういう意味で「全能」という言葉を使われているのでしょうか。ちょっと教えていただければと思います。

木村 あらゆる天体を創造し、そして軌道までも管轄するような力をもつ存在者ということですね。

小野寺 何でもできるということではなくて…。

木村 何でもできるということだと思います。その点では、三友もそうだし、ヨブもそれを認めてい

るわけです。ただヨブは全能であっても神は善ではない、義ではないというのが結論なんですね。義ではないということ、その点で全能に欠如が生じるかどうかという問題はあります。

小野寺 そういうことです。

木村 そういうことですか。

小野寺 「神無きところに神を見る」ということを仰いましたね、関根先生が。それはどういうことですか。

今滝 十字架の絶叫に関して関根先生がなされている解釈です。

小野寺 全能の神無きところに神を見るのですか。全能という…。

今滝 それは、解釈の問題であり、そのところで少し戸惑ってしまいますが。

木村 イエスにとっては全く神がないということでは

ね。だから、神があるかないかというのは、イエスを離れて論じることではできるかもしれないけれども、イエスにとつては全く神がいない。神に捨てられたというのは、神がいてその神がイエスを捨てた、捨てたけどどこかに神様がいるということではなくて、あの場では神そのものがいなくなつたということです。

八木(誠) でもイエスは呼びかけていますよ。「わが神、わが神」と。いないのに呼びかけるのですか。

木村 そういうことですね。だから、呼びかけにおいて生じる、と言うと少々まずいですが。

小野寺 ヨーロッパの精神史の伝統の中に、パスカルなんかもそうですが無なる神の伝統がありますよね。Deus abscontentus。無なる神と有なる神という二つの神の伝統がありますよね。絶対無なる神の意識の流れと有なる神の流れというのが統合されないままで来ているような気がするのですよ。無なる神の問題が顔を出して来ている

ような気がして聞いているのです。だから、花岡さんではないですけども、やはり絶対無なる神というのをキリスト教の中でそこまで掘り下げていかないと、この問題が何かしつくり来ないですよ。あと、遠藤周作が病気で非常に苦しんだときに、体がかゆくなって非常に苦しんだときに、奥様が「あなた、ヨブ記について書くと言っていたけれど、それを書かれたらどうですか」と言ったら、「そうだな」と言っていて苦悩に耐えたということがありますよね。だから、遠藤周作の最後の課題がヨブ記だったよ。うです。わたしたちも人生でそういう問題に間違いなく直面するわけですよ。そのときにどう対応するかというギリギリの問題です。だから、わたしたちが考えている対象的な神は全能の神という観念と結びついているのではないかと。テイリツヒが「神を超える神」ということを言いますが、わたくしは「神を超える神」ということを前提にしないとその問題は解決で

きない。やはり仏教で言われる無の問題が非常に参考になる。それは花岡さんの中の思想を研究してみるとそういう問題が論じられているように思うのですけれども、一言それを教えて頂きたいと思います。無なる神という問題がご著書の中に出てきますよね、それをわたくしは非常に共感をもって読んでいます。その辺をちょっと教えていただきたいと思っています。

花岡

難しい問題ですが、一言で申しますと、やはり絶対の実体的な神は対象化の神です。わたしはクリスチャンですけれども、実体化できる神ではなく、いつも二重の否定をしていく、実体化を否定し、さらにそれを否定をしていくその反動として慈悲とかアガペーがほとばしり出ると考えております。自分の意志や神の意志を超えた神、絶対化の神ではなくて無限に二重の否定を繰り返してゆく神がないと、ヨブ的な問題の解決はできないのではないかと思います。わた

今滝

くしの意志ではどこまでも問題は解決できなくて、しかし対象化で見える神ではなくて、小野寺先生が仰いますように、どこまでも否定を続けていく、わたくしも否定の働きを続けますし、絶対無の神の方も否定性という働きの神ですから。後は懇親会でよろしいでしょうか。

どうもありがとうございました。時間を少し超過してしまいました、申し訳ございません。最後に小野寺先生のコメントに触発されて、非常に個人的なお話をさせてください。実は、二〇日の夜に母が脳出血で倒れまして、昨日まで集中治療室に入っていました、昨日の午後から一般に移ることができて、また命も取り留めました。そのことで初日の会には参加できなかったのですけれども、この体験と「神無きところにおける共にある被造物の希望」ということで、本当に希望というところにグッと入り込んで質問された田中先生にちゃんとお答えできなかった

のですけれども、ヨブとは比べものにならない
のですが、なんとというか自分に与えられた仕事
で今日来させていただいているのですけれど
も、ある種の安心あんじんというか平常底まで行かない
といけないのかなと。今、花岡先生のお話を聞
いていて思わされ、自分自身の問題ともっと引
きつけながら勉強していかなければならないな
ともう一度感じさせて頂いた、本当に有意義な
質問と議論をさせていただきました。ありがと
うございました。最後に、木村先生の方から最
後に一言お願いできればと思います。

木村

発表の機会を与えてくださってありがとうございます。
いました。