

## 研究プロジェクト・論文

## 知恵・品位・未来

—— 旧約的女性像との対話 ——

中 村 信 博

学芸学部・情報メディア学科

## 1. はじめに

今日、ジェンダーについて語ることは、たんに女性論的視点からの論述という域を超えて、社会のなかに錯綜する性差に起因するシステムを解説し、その偏差を是正しようとするモチベーションを内包した営みであるといえよう。

しかし、宗教的言説において、それはどのように可能であろうか。およそ宗教の伝統について概観すれば、多くの言説はドグマ化し、それを支える社会的基礎構造も教団制度のように固定しやすい。その傾向は既成宗教においてはいっそう強く、キリスト教もその例外ではない。

本稿においては、キリスト教の正典としての旧約聖書に一例をとりながら、そのテキストに内在しているジェンダー論を讀解しようとする試みである。ここで論じた『箴言』は教育の書でもある。それは、ながいイスラエル民族史を通じて形成されてきた「知恵の宝庫」であった。

古代イスラエルの知恵は、どのようにジェンダー論を展開しているのだろうか。そこには、現代の宗教にかかわる言説を刺激し、批判し、活性化するようなジェンダー論が、「知恵の機能」を座標軸として活写されている。「女性」というジェンダーはいかなる意味で「知恵」と共通のパースペクティブをもつのか、箴言 3:10-31 において考察してみよう。

## 2. 箴言と女性

『箴言』は、旧約聖書における格言集である。

ヘブライ語における表題は *מִסְלֵמוֹת שֶׁל שְׁלֹמֹה* であり、その意味は「ソロモンの格言集」である。「格言」の語は、本来は「支配」や「比喩」からの転義であるが、人間のながい経験から得られる短い範例的な詩句のことを指している。表題はこの箴言集の著者をソロモン王に帰しているが、『箴言』を構成するいくつかの詩においては、ソロモン以外の著者が表題文に登場していることから<sup>1)</sup>、ソロモンとの関係に歴史的正当性を見いだそうとする試みはかならずしも成功しない。

むしろ、ソロモンは旧約聖書においては有名な知者であり、知恵の保護者でもあったことから、諸格言の範例と知恵との関係を表題のなかに読み込むべきであろう。「知恵」を意味する *חָכְמָה* は女性名詞で豊富な経験知や洞察力、判断力や思考、活動などを意味するが、その範囲は人間の生活領域はもとより、抽象的、宗教的、思考領域までにおよぶものと考えられている。

「知恵」は、ギリシア語では *σοφία* であるが、新約聖書において、イエスはすべての知者にまさってこの知恵を所有していたと伝えられている<sup>2)</sup>、そこからイエスと知恵とが同定され<sup>3)</sup>、いわゆるイエス = *σοφία* 論が登場したのである。乱暴な論ではあるが、そこには、キリスト教の原始形態において、すでに旧約聖書以来の「知恵」の伝統が重要な意味をもっていたことがわ

かる。

旧約聖書における「知恵」はたんに女性名詞であるのみならず、しばしば、「知恵ある女性」が困難な現実を打開し、その才知は高く評価されているのである<sup>4)</sup>。いま、性急に聖書における「知恵」と女性の能力と同等であるとは結論づけることはできないが、すくなくとも両者は強固なイメージで結びついているようである。

### 3. 箴言 3. 10 - 31

そこで、以下に「女性」と「知恵」との強い関連性がみられる箴言 31. 10 - 31 について、語義的分析と文学的構造の両面から、両者の関係を探る。

この箇所は、その技法上の特性のために、各詩行の意味のつながりと構造上の特質がかならずしも判然としているわけではない。だが、ここに述べられている女性は、きわめて有能な女性であって、商業活動や土地の購入に才能を発揮するばかりか、イエ<sup>5)</sup>の内外で人びとへの配慮も怠ることはない。

しかし、このような女性は男性にとって単純に都合のよい女性として描かれているのだろうか。知恵をめぐる、聖書におけるジェンダーはどのように理解することができるだろうか。

#### 3.1. 私 訳

この箇所は、アルファベット詩（いろは歌）であって、各詩行の冒頭はヘブライ語の全 22 文字を順次用いて構成されている。アクロスティックな技法を特徴としているのであるが、日本語にはうまくその特性を再現することはできない。ここでは、行頭にヘブライ語のアルファベットを配し、可能な限り原義に沿って、私訳を試みる。

- 10 (ㄨ) 有能な女性を見つけるのは  
だれだろうか。  
かの女の値打ちは珊瑚よりも貴いのだが。
- 11 (ㄟ) 夫のころはかの女を信頼し、  
得べきものに欠乏することはない。

- 12 (ㄱ) その全生涯の日々、かの女がかれにもたらすものは良いものであって、悪ではない。
- 13 (ㄴ) かの女は羊毛と亜麻とを探し、  
思い通りのものに仕立てるのだ。
- 14 (ㄷ) まるで商人の船のように、  
遠い地からパンをもたらす。
- 15 (ㄹ) そしてかの女はまだ夜のうちに起きて、  
イエの者には食事を給し、  
仕え女たちには指示を与える。
- 16 (ㅁ) かの女はよく考えて土地を手に入れ、  
その手による実りによって、  
ぶどう畑を耕す。
- 17 (ㄴ) かの女は腰に栄光の帯を締め、  
手腕を奮う。
- 18 (ㅇ) かの女は得るものが良いものかどうかを吟味し、  
灯火は夜も消えることがない。
- 19 (ㅈ) 両手を糸車のうでひろげ、  
掌で紡錘をあやつる。
- 20 (ㅊ) 苦悩する人に手をひろげ、  
欠乏する人に手をのばす。
- 21 (ㅋ) 雪のときでも、イエの者には怖れがない。  
だって、イエの者はみな緋色の着物を重ねているのだから。
- 22 (ㆁ) かの女は敷物を自分のためにつくり、  
かの女は麻と赤紫の衣を着ている。
- 23 (ㄷ) かの女の夫は有名な人で、  
土地の長老たちと城門に座している。
- 24 (ㄹ) かの女は亜麻布を織って売り、  
帯を商人に渡すのだ。
- 25 (ㅁ) かの女は品位をまとい、  
未来にむけてほほえむ。
- 26 (ㅂ) かの女は知恵のなかで口を開き、  
舌の上には慈しみの教えがある。
- 27 (ㅅ) かの女はイエの者のようすに目を配り、  
怠惰のパンは食べることがない。
- 28 (ㅇ) かの女の息子たちは立って、

- かの女を幸福な者とし、  
夫はかの女をたたえる。
- 29 (7) 有能を発揮する娘たちは多い。  
しかし、あなたはすべての女性たち  
にまさる。
- 30 (7) 麗しきは欺瞞、美は虚無。  
ヤハウエを恐れる女性、  
かの女こそが、讃えられるのだ。
- 31 (7) かの女には、その手の働きに報いな  
さい。  
その行為を町の城門で讃えなさい。

### 3.2. 注 釈

10 v. אִשְׁתֵּי חַיִּים 有能な女性(妻)が主題として提示されている。妻も女性も同一単語。文脈からは既婚女性であることが明白であるが、両義語であることを意識するために「女性」と訳出した。חַיִּיםは「強さ」「有能」「能力」「財政力」さらに「軍事力」などにも対応する意味を有するが、本詩の文脈においては、女性としての「すぐれた徳性」を指していると考えられる。また、29 v. においても חַיִּיםは再度出現し、本詩が、女性としての「すぐれた徳性」を基調として構成されていることを印象づけている。本詩における各格言には、このような意図が参観できるにもかかわらず、詩冒頭において提示されているのは、「有能な女性」そのものではない。それを「見つけるもの」がだれであるのかを問題にしているのである。「珊瑚」と訳した צְרִיבִּיםは旧約中での言及は少なく、ここ以外には、ヨブ記 28. 18、箴言 8. 11、哀歌 4. 7のみ。同じ箴言 8. 11では、「なぜなら、知恵は珊瑚よりもよいもの。そして、すべての喜びでさえ、かの女(知恵)になぞらえることはできない<sup>9)</sup>とあり、女性名詞としての「知恵」理解を前提として、その知恵こそ、比類のない価値を有するものだ、と主張している。

11 v. 単純に、夫の信頼ではなく、かの女の夫(אִשְׁתֵּי חַיִּים)の「こころ」が問題にされている。בְּנֵיは「精神」「内面」「こころ」「意思」。2行目は אִשְׁתֵּי (信頼する/カル態、3人称、単

数、男性形)の具体的な結果。同時に、知恵に賦与された機能について、精神的な信頼という側面から分析したものであろう。「得るべきもの」の指示内容は広範におよび、「儲け」「餌食」「略奪物」「戦利品」「獲物」「利益」「贈与品」「謝礼」など。ここでは、「信頼」の結果として、具体的な日常生活における互恵的・互酬的關係が円滑に成立していることを示唆している。

12 v. 前節で述べられた、互恵・互酬關係が、妻によって夫に保障されるものであり、それはかの女の生涯のすべての日々において例外ではない。טוֹב(良いもの)はרָע(悪)の対語。対句や対語はヘブライ語では、「すべて」や「全体」の意味をもつが、ここでは、かの女による保障のすべてを、「良悪」という倫理判断の基準としての次元において規定している。ただし、両語ともその判断基準は客観的なものではなく、判定者における同意可能性を判断の基準としている。つまり、対象にたいする共感性の有無が問題となっているのである。

13 v. אִשְׁתֵּי (仕立てる)は√אָשַׁת(カル態、ワウ継続法未完了、3人称、単数、女性形)で、原義は「つくる」。22 v.、24 v.に反復され、いずれも繊維製品であることから「織る」の意。

14 v. 「商人」の原義は、広範囲に移動することを示すが、√אָמַןのカル態、分詞独立用法。

15 v. 夜明け前の起床は、女性(妻)に期待される勤勉行動の象徴であるが、狭義に女性にのみ要求される行動ではなく、前節の広域圏を旅する「商人」の多忙を連想させる。それは、女性にとっても男性にとっても、また、家庭内行動においても職業生活においても、尊重されるべき徳性であることが暗示されている。かの女の早起きは、家族への食事の配慮と仕え女たちへの指示のためであった。「イエの者」と訳出した אִשְׁתֵּיは、集合的にかの女のイエを構成する構成員の全体を指している。したがって、それはかならずしも血縁家族に限定されない。むしろ、後接する「仕え女たち」も包含していると考えべきであろう。

16 v. √אָמַן(よく考える、熟慮する)は、

知恵の重要な機能であり、意思や決断、またそこに至る思考の過程のこと。しかし、熟考の結果、入手した畑は、購入という方法によってだけでなく、√𐤒𐤕 (植える、耕作する) という労働によっても入手可能であり、知恵ある女性は、バランスよくふたつの方法を用いている。マソラ本文の 𐤒𐤕 はケティブで、ケレーは 𐤒𐤕𐤕 であり、女性形単数のカル態動詞。ぶどう畑の耕作者は女性であると解釈された結果であろう<sup>7)</sup>。

17 v. 腰に締める「栄光の帯」は、女性の場合には子孫の繁栄との関係が類推される。「手腕」は、生活経営の能力にかかわる。

18 v. 前節の「栄光」と「手腕」は本節で、消えることのない「灯火」に喩えられている。「かの女は得るものがよいものかどうかを吟味し」は、『新共同訳』<sup>8)</sup>では「商売が好調かどうかを味わい」。𐤒𐤕𐤕𐤕 (よいものかどうか) は、12 v. に対応し、かの女の行為は、単独のものではなく、結果において夫との連動性(信頼)と相関していることがわかる。

19 v. 紡錘 (𐤒𐤕) は旧約聖書中で、こことネヘミヤ記3章に合計8回のみ。ネヘミヤ記においては、いずれも第二神殿修築工事の文脈において、神殿域の区画(地区)を意味して用いられている。本節においても、「糸車」の部品(部分)が本義であろう。ただし、ネヘミヤ記との関係で両者の背景に思想的連関を推測することも可能ではないだろうか。

20 v. 糸車による織物の生産は、自給自足的な生活においては、重要な仕事であった。その意義については、21-22 vv. を参照。しかし、知恵ある女性の働き(手)は糸車の操作のみならず、社会的弱者 (𐤒𐤕, 𐤒𐤕𐤕) にもおよんでいた。かれらは、貧困に悩み、苦境に懊悩する人びとであり、バビロン捕囚期においては逆境に苦しむイスラエル民族自身を規定する言葉でもあった。

21 v. 貧困や逆境から身を守るもの。それがかの女によって紡ぎ出された着衣であり、たとえ雪の日ではあっても、この家に帰属する者

には心配はない。ここで、注目すべきことは、かの女の働きが、具体的な恐怖を取り除いていることにある。√𐤒𐤕 (恐れる) は30 v. のように、本来、(神) ヤハウェを対象とするものであるとしたら、本節では、欠乏は怖れの対象ではない。それを克服するものは、女性/知恵の働きであった。「着物を重ねる」はLXX<sup>9)</sup>による。

22 v. 「麻」と訳した 𐤒𐤕 の起源は、折り目の細かいエジプトの亜麻布。古代エジプトにおいてミイラを包んだとされる。女性の働きは「イエ共同体」<sup>10)</sup> の維持と保護だけにあるのではない。本箴言においては、明確にそれは女性自身を保護し、自己を目的とする働きをその重要な機能として意識されているのである。

23 v. こうした女性の働きとその影響は、「イエ共同体」にとどまることはない。「有名な人」は√𐤒𐤕 のニファル態、男性、分詞であるが、女性の機能が「知恵」の比喩として考察されてきたことに対応して、知の機能を分有することは、他者によって「認識される」ことでもあることを示している。古代イスラエルにおける指導者たちの重要な機能は、その「知恵」によって、裁判や調停において的確な判断を下すことであった。「城門」はその衆議の場 (sitz im Leben) であった。

24 v. かの女の織る亜麻布や帯は、自給的経済を維持したばかりか、商品としても活用される。14 v. において、「商人」は遠隔地からのパンを運ぶ役割を演じていたとしたら、ここでは、かの女の働きは、同じ「商人」を媒介者として、遠隔地にまでおよぶことが暗示されているのだろう。とすれば、「パン」と「知恵」とは、相互に補完して人間の日常を構成していることも洞察されているのかもしれない。申命記8.3b「人はパンだけで生きられるものではなく、人はヤハウェの口から発するすべての言葉によって生きる」(他にアモス8.2)を参照<sup>11)</sup>。しかも、申命記においては、このパンとヤハウェとを等値化する視点の周知こそ、「知恵」の重要な機能であった。

25 v. この箴言は、このような知恵/女性

を保有する男性／夫への賞賛に傾斜してしまわない。かの女の一連の徳性と功績は、品位をまとうことであり、未来にむけてほほえむことにも等しいとされている。「品位」と訳出した  $\text{קָוֶטֶט}$  は、「力の名譽」が原義。17 v. では、文脈から「栄光」を採用。それを身にまとっているのは、かの女の労働の多くが糸紡ぎと機織りによって説明されていたことと関係する。22 v. で身につけていた「麻と赤紫」の着衣は、「品位」にと置換されている。「未来にむけて」は「これから来る日々にかつて」。  $\text{אֲחֵרִית}$  は「後方にある」とも理解される。ヘブライ的思考における未来は、単純に前方向に展開しているのではなく、過去を見つめる前方向への注視があって、のちに後方としての未来に向かうのである。歴史の航跡を見つめるときにだけ、未来という「これから来る」時間が保証されるのである。かの女は、趣味や趣向によって「品位」をまとい、未来を展望しているのではない。むしろ、これまで列挙されてきた、ひとつひとつの配慮と働きによって、「品位」と「未来」にかかわる存在となったと考えるべきではないか。  $\sqrt{\text{פָּנִיָּה}}$  (ほほえむ) はワウ継続法、未完了形であるので、「ほほえんだ」と訳出すべきだろう。しかし、副詞句としての「未来に」がその動作が完了していないことを暗示しているので、「ほほえむ」とした。

26 v. 知恵の働きは、身体の所作と分かちがたく結合している。まず、本節では発話行為が問題にされている。「知恵のなかで口を開き」は、言語行為が旧約的「知恵」と密接に関連した領域であることを示している。しかし、言語によって明示化されるべき「知恵」の内実は、「慈しみ」( $\text{חַסְדִּים}$ ) の「教え」( $\text{תּוֹרָה}$ ) でなければならない。知恵が一般的な認識や理解、論理と相違するのはこの点であるのかもしれない。「教え」はトーラー／律法(書)でもあるので、「モーセ5書」(トーラー)が周知され、人びとの日常生活を導き、規定するとき、そこには些末な法解釈が優先されるのであってはならない。たとえば、イザヤ書 57. 1 では、「慈しみ

に生きる人びと」への配慮の欠如が糾弾されている。 $\text{קָוֶטֶט}$  は共同体を維持する紐帯であって、知恵の発動にあたって、それ自体が自己目的化しないためにも、慈しみ／誠実／配慮／親切が尊重されていなければならない。<sup>12)</sup>

27 v. 前段は前節  $\text{קָוֶטֶט}$  の具体的な応用。しかし、発話領域において考察された「知恵」の機能は、ここでは視覚領域において確認されている。かの女の視覚認識は、「イエ共同体」すべてにむけられていて、その視線は個々の構成員をひとつの「イエ」にと統合的に把握していることになる。すなわち、知恵の配慮は、個別化と統合化という二極的方向性によって成立するのである。知恵によって、個別に構成員各人の実態を正確にかつ冷静に、また細部にまで理解されなければならない。しかし、知恵は、その個別的状态を異なる位相にと転換し、共同体のなかに 20 v. に提示されていたような苦悩や欠乏を共有しようとする理念を開示する方向にとむかうのである。後段はその理念からの展開。「怠惰」( $\text{נִבְטָח}$ ) は、旧約聖書中の使用は本箇所のみ。したがって、その意味はかならずしも明確ではないが、おそらく「知恵」の対極として定位されているのであろう。とすれば、その機能のひとつであった「配慮」の欠落を指していることになるのではないだろうか。欠乏者や貧窮者を放置してパンを食することは、共同体を破壊する行為にも等しい。知恵／女性はそのようなパンとは無関係であるはずだ。

28 v. かの女の配慮は、単独に為されるものではなく、イエ共同体構成員の配慮を相関的に誘発する。息子たちもまた夫もその配慮に浴し、かの女を賞賛するのである。動詞は  $\sqrt{\text{לָלַח}}$  のピエール態、ワウ継続法、未完了形であるが、カル態では、輝く、周知する、明確にするの意味。したがって、共同体構成員はかの女の存在をさらに外部にむかって周知しようとしているのである。共同体は自己閉塞的集団ではなく、共同体内部に存在する変革／誘発要因を外部に開放し、その外部とのコミュニケーションにおいて、さらに自己変革を遂げていくこと

になる。ここでは、賞賛／讚美という儀礼的述語が、じつは外部にと開放された共同体においてはじめて可能になることが洞察されている。

29 v. 冒頭 10 v. に対応。有能な女性／妻 (10 v.)／娘 (29 v.) は多い。だからこそ、10 v. では、真実に有能な女性を見つけるのはだれか、との疑問形で主題が提示されていた。10 v. の  $\text{הַיָּדוּנָה}$  は  $\sqrt{\text{הָדַן}}$  のカル態、未完了形、3人称、男性、単数形であり、行為者はあきらかに男性であり、疑問符は男性にむけられている。しかし、29 v. はこの開始節に対応しながら、正確には応答してはいない。なぜならば、この疑問に発見者を名指しするなり、あるいはその資格、資質を列挙するなりして応じてはいないからである。本節では、すでに提示されていた疑問を異化するように、すべての女性たちに対する「あなた」の優越性の指摘で応じている。「あなた」( $\text{אַתָּה}$ ) は2人称、単数、女性形である。知恵／女性の配偶者としての夫／男性でもなく、あるいは、その価値を発見し、所有しようとするものでもなく、女性／知恵は、2人称で呼称されている。換言すれば、「あなた」と呼ばれる関係が成立する場においてだけ「知恵」もまた十全な機能を発揮し、知恵はその関係世界を造営する力として認識されているのではないだろうか<sup>13)</sup>。

30 v. 「麗しさ(男性名詞)は欺瞞、美(女性名詞)は虚無」は同義的平行法(parallelismus membrorum)<sup>14)</sup>。反復的叙述であるが、ふたつの主語は男性名詞と女性名詞とが採用されていて、知恵／女性という図式を固定化せずに、知恵の教訓は、男性においてもまた受容され、機能しなければならないことを暗示している。女性／知恵は、苦悩や欠乏にたいして恐怖を抱くのではなく、かの女が真実に恐れているのはヤハウエである。旧約聖書においてヤハウエを恐れることと知恵とは同義であった<sup>15)</sup>。とすれば、ヤハウエを恐れる女性への賞賛は、すなわち、知恵の働きを賞賛していることになる。

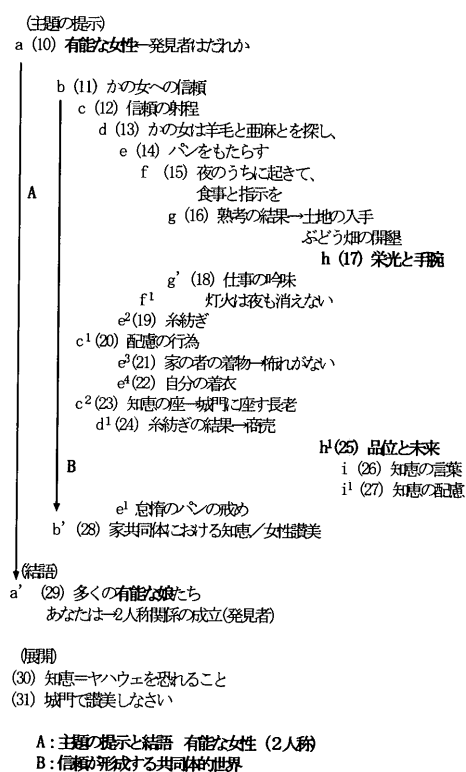
31 v. こうして信仰的な内実と同一視された「知恵」の働きは正しく認識され、正しく評

価されなければならないだろう。その正鵠を射た認識こそ「知恵」そのものでもあった。知恵／女性の働き(行為)は、旧約律法における正義が判断の基準とされる「城門」でこそ、賞賛されなければならないのである。「箴言」巻頭では、「(知恵は)雑踏の街角で叫び、町の城門の入り口で言葉を語りかける」(1. 21)というように「城門」で知恵が語りかけている。その騒然とした雑音が行き交う人混みのなかで、正しく知恵を聞き分け、識別することができるかどうか、それが問われているのであろう。

#### 4. 「女性／知恵」の文脈

「有能な女性を見つけるのはだれか」。それが冒頭において読者に投げられた問いであった。ここでは、本詩における思考の過程を連続する諸格言の関連性を考察しながら、知恵と等値される女性がどのような文脈を形成し、女性／知

##### 主題の展開



恵の特質がどのように分析されているのかを考察してみよう。

#### 4.1. 主題と応答句

提示された主題は「有能な女性」であるのではない。その「発見者はだれか」が問題にされているのである。ヘブライ語において「女性」は「妻」と同一名詞である<sup>16)</sup>。とすれば、ここでは「女性」の属性は「男性」というもう一方の対称的「性」によって見いだされることを前提に主題が設定されていることになるだろう。ジェンダー論として考察すれば、両者間の性差は対等なものではなく、男性が女性を支配/所有し得ることを前提としていることは明白である。「発見」は婚姻を暗示するが、10 b.においてはその対象が珊瑚と比較考量されているのであって、希少価値を考慮するとしても、珊瑚は所有財であって、所有されて利用されることではじめて価値を有するものになる。

すなわち、提示されたこの箴言集の主題は「女性/妻」であるが、それは目的語であり、「発見する」行為主体は「だれか」と疑問詞で記述された男性のはずであった。しかし、先掲図における「A」は、この主題との対応句を29 v.に見いだしている。「有能な娘たち」がキーワードとして10 v.に対応していると考えられるからである。もちろん、そこに至るまで「夫」への言及がないわけではない。

まず、直統節である11 a.は、夫のかの女にたいする信頼を示しているが、厳密な主語は「夫のころ」であって、疑問詞  $\text{מַה}$  に即応しているわけではない。そのために、この節は以下のかの女の家庭生活にかんする連続する叙述箇所を形成していると考えられる。また、同じように夫に言及した23 v.はかの女の夫の社会的立場と評判についての報告である。しかしその前後に「有能な女性」を所有/支配した男性への讃辞を見ることはできない。

同様に、30 v.と31 v.を主題にたいする応答として読むことも妥当性を欠くだろう。本箴言集末尾にあるこの両節は、主題にたいしての論

理的な応答であるよりも、むしろ、「知恵=女性」という共通認識のうえに、知恵/女性が賛美されるようにと訴えているのである。したがって、詩末の両節は、「A」全体の論理を「讃美」という次元にと展開していると理解されるべきであろう。

29 b.は2人称「あなた」を主語としており、主語も目的語も3人称によってだけ連続反復している詩行のなかではこれだけが例外である。<sup>17)</sup>  $\text{אַתָּה}$  (あなた)は2人称女性形であるが、それがすべての女性たちにまさるとする述部が従属することで、はじめて「あなた」という主語は女性一般ではなく、知恵という徳性を具備した「有能な女性」であることが判明する。したがって、「見つけるのはだれか」(10 a)との問いにたいして、この「あなた」が直接の解答であるわけではない。そうではなく、この女性にたいして「あなた」と呼びかけることのできる夫が解答として想定されなければならないのである。

#### 4.2. 女性とイエ共同体の形成

さて、11 v.はこの女性に信頼をよせる者を「夫」と呼んでいる。もちろん、前節の主題提示句における「見つける」がこの「信頼する」に転義展開していると解釈することも可能であろう。しかし、この動詞は前置詞  $\text{בְּ}$  を伴い、神、人、モノへの全幅の依存関係が成立していることを示している。そしてこの信頼関係は「B」(11-28 vv.)全体において、かの女を中心に形成されていくイエ共同体にかんする記述の起点になっている。11 v.を「b」とすれば、「B」の結句となる「b'」(28 v.)では、夫のこの信頼行為は、息子たちをも巻き込んで、かの女/妻/母/知恵を賞賛しているのである。したがって、ここでは、10 v.を前節における疑問詞への直接的解答箇所であると判断しないことにする。

11 b.の「(夫は)得るべきものに欠乏することがない」は、日常の生活が互恵と互酬を基礎としていたこと、そしてその経済システムがかの女を信頼することで円滑に機能することが確

約されているとの主張である。

「B」は、その経済活動を具体的に列挙している箇所でもある。それは、①織物の良質な原材料を探し、仕立てること(13 v.)、②遠隔地からの食料の輸入(14 v.)、③使用者も含めたイエの者たちへの給食とイエ内活動全体の指揮(15 v.)、④念入りな調査を前提とした土地の購入とぶどう畑の開墾(16 v.)、⑤糸車を操作した機織り(19 v.)、⑥社会的弱者、隣人への配慮(20 v.)にまでおよんでいる。

①と⑤は、寒い季節にもイエ共同体の不安を取り除くばかりか、かの女自身も含めて、彼らは見栄えのする高価な外衣を身につけることができた<sup>18)</sup>。②は食料(パン)ばかりではなく、その活動形態と活動範囲は「商人の船」と直喩されている。ここで前提とされているのは、小規模な自給自足経済ではなく、広域な商業経済圏のなかでの生活であろう。とうぜん、そこには航海途中における危険を想像しておかなければならない。その危険は土地購入という不動産の獲得にも不可避のものであった。であるからこそ、かの女は入念な調査と熟考とを重ねて土地購入を決断しているのである。

このような活動は、時間軸においては昼夜を問わない。(15, 18 vv.)。また、空間・社会軸においてはイエ内と隣人とを区別してもない(20 v.)。ことに、この社会的弱者への配慮は、同情や感情的な性格のものではなく、「手」の働きとして定義されている。身体言語は抽象性ではなく、具体性を強調している。おそらく、かの女の広範囲におよぶ経済活動とそれがもたらす収益は、自身とイエ共同体のためにだけに用いられたのではなく、社会的弱者のためにも活用されたものであろう。「(手を)のばす」と訳出した  $\text{nbw}$  は人がモノを送る行為を示している。かの女は具体的な援助者として、社会的弱者にかかわっていたと考えられる。

このように考察した経済活動を、「B」においては①～⑤を「c」(信頼の射程)としてイエ共同体の形成過程として分類した。そこには信頼行為がもたらすはずの実利的結果が列挙さ

れていた。これにたいして「c」(配慮の行為)では、その共同体の外における配慮が問題にされていたのであった。

この女性/妻の働きは、「c」と「c'」において、それぞれ「h」(栄光と手腕)、「h'」(品位と未来)とに集約されている。前者が「c」との関係でイエ共同体内の繁栄を内実としているとすれば<sup>19)</sup>、後者はやはり「c'」を前提として、そのイエ共同体の外にもむけられた配慮と具体的な行為にたいして付与された賛辞であろう。「品位」は直訳すると、「気品の力」である。かの女の周囲におよぼす影響の大きさと解することができよう。𐤇(力)は「h」においては「栄光」と訳出した。気品の力/品位は、旧約聖書中においては、神への讚美詩のなかに頻出する語である<sup>20)</sup>。したがって、このように賞賛されている女性は、神と等値でないまでも、きわめて近似的なイメージによって本箴言集に定着していることを軽視してはならない。

#### 4.3. 応答句の解釈

しかし、ここで、「B」の全体を、旧約聖書の背景となる古代イスラエルにおける一般的な経済活動の例示として了解することはできない。なぜならば、ここには経済活動の主体としての夫については描写されていないからである。

そもそも、その社会史におけるジェンダー、そしてイエ制度は単純なものではなかった。古代イスラエルの起源をメソポタミア周辺における遊牧生活に求めるとすれば、本来は家父長制的支配構造を有した社会であったと推測される。ただ、カナーン定着期の諸伝承には女性を主人公にした語りも多く<sup>21)</sup>、母系的な要素がまったく排除されていたわけではい。しかし、王制期になって官僚機構が整備され税制と徴兵制度が発達するにしたがい、支配階層や上層部は、父権的な門閥を形成した。そのいっぽうでは遊牧系小家畜飼育者層は都市の下層へと階層移動をおこし、そこでは、徴兵される男性たちの働きを代替するように母系的な要素が活躍の場をもっていたと考えられる。さらに、バビロン捕



囚期と帰還期においては、母系制の強化によってイエ制度を維持せざるを得なかったであろう。その後、いわゆる第二神殿期において宗教的社会秩序が回復されるにともない、家父長的支配構造がふたたび重要な役割を演じはじめたのであった<sup>22)</sup>。

このように母権制と父権制が揺れ動く社会史のなかに、この「有能な女性」は位置づけられている。では、この箴言集において、夫は不在なのかといえば、そんなことはない。その存在は周囲によく知られ、氏族や部族間、またその内部における紛争やめ事を調停する場所とされた城門に、土地の長老たちとともに常駐したのである(23 v.)。

しかし、注意しなければならないのは、ここで夫が主体的に経済活動に従事したり、イエ共同体や地域の社会的弱者にたいして一定の責任をはたしたとの報告は見あたらないことである。ここに描かれたイエは、まさにかの女のイエであり、かの女にむけられた賛辞であった。

しかし、23 v. は「B」のなかでは、「c」(信頼の射程)、「c<sup>1</sup>」(配慮の行為)と同様に、この箴言集における新しい展開を提示している。「c<sup>2</sup>」と記号化した理由がそこにある。すなわち、城門が調停機関の存在する場所であったとするならば、その役割をはたすために必要なものこそ「知恵」による認識と判断の能力であった。夫はこの知恵/女性の配偶者としてこそ、調停者としての役割を演じ得たことを暗示しているのである。26 v. と 27 v. は「かの女」を女性と理解すべきか、女性名詞である「知恵」とすべきか判然とはしない。だが、男はこの女性/知恵との関係の成立によってだけ「夫」として理解されている。

このように、冒頭において問われた主題、すなわち、「有能な女性を見つけるものはだれか」にたいして、この箴言集は想定されるべき解答としての「夫」についてはほとんど言及してはいないのである。多くの詩句が女性/知恵について語っていた。しかし、ここに登場する女性は、掃除、洗濯、調理などの家事労働を専らに

してはいない。すくなくとも、家父長制的イエ制度から逸脱した女性として描かれているのである<sup>23)</sup>。

ここから「A」における問いと解答との対応をみれば、それは直線的に連結していたとはいいたいがたい。この箴言集全体の文脈において、しばしばその解答は「夫」であることを暗に示しながら、この女性をたんにイエ共同体のなかの主人/夫に支配され、従属された存在のままで放置してはいなかった。ともにイエ共同体に所属しながら、互いに「あなた」と呼びかけ応答し得るような「夫」だけが、その「珊瑚よりも貴い」とされる価値を「見つける」ことができたのではなかったらうか。

したがって、「あなた/女性/知恵」はイエ共同体のもつ体制から逸脱し、独自で自由な存在としての相貌を放っていることがわかる。

## 5. 逸脱と調停 — 「女性/知恵」の機能 —

ところで、サムエル記下 14 章には、「テコア出身の知恵ある女性」が登場する。王ダビデが後継者指名に決断力を発揮できずにいるのを知った司令官ヨアブは、名前さえ記録されていないひとりの女性を派遣し、かの女の才知で事態打開を計ったのであった。かの女は王に直訴し、夫を失った女性を演じている。この女性は、遺児たちが兄弟げんかをし、ひとりの息子が亡くなってしまったが、周囲は残ったひとりには血の復讐をと迫るために、家系が途絶えてしまうので、報復停止の裁可を王に依頼したのであった。

物語は、かの女を「知恵ある女性」と呼んでいる。なぜならば、かの女はこの虚構の陳述によって、報復の論理を超越した王による「知

女性/知恵の仲介的機能

虚構	陳述	暗示
氏族共同体	ダビデ	神
⇕	⇕	⇕
知恵の女性	知恵の女性	イエス
⇕	⇕	⇕
罪の息子	アブサロム	人間

恵」ある裁定を引き出し、王自身の裁定において、じつはかれの後継王子アブサロムにこそ発動されなければならないものであることを論じたのであったからである。

ここで重要なのは、「女性／知恵」が、その自動化され、固定化された集団や王の判断を、無名女性の王への直訴という、きわめて異例な方法によって停止させ、本来のより大きな目的がどこにあるのか、当事者に認識させている点にある<sup>24)</sup>。

箴言 31. 10-31 に登場する女性はどうか。しばしば、この女性は「妻の理想像」とされてきた。そこには、父権制と母権制とに揺れた古代イスラエルにおける女性像が反映していたのかもしれない。だがしかし、その理想の妻は、けっして夫に従属し、いわゆる内助の功を期待されていたわけではない。知恵／女性は固定的な常識からは逸脱し、生活のあらゆる領域において判断と指導性を発揮している。かの女の日常においては、「良いもの」であるかどうか絶えず吟味され (18 a)、かの女がもたらすものは、「良いもの」でしかなかった (12 v.)。女性＝知恵であるとするならば、その機能は現実の表層面に隠された深層の「良いもの」を洞察する能力であったのかもしれない。

## 6. おわりに

社会における女性性とはなにか。旧約聖書が示唆する「知恵／女性」は、イエ共同体において妻として位置づけられながら、同時に、社会的弱者に具体的な行為による配慮を怠ることはない。それは女性に、いや女性だけに求められるべき宗教的徳性なのだろうか。

箴言 31. 10-31 によれば、その女性／知恵を「だれが見つめるのか」と問いかける。家父長制的支配を前提にすれば、かの女を発見し支配するのは夫でなければならない。しかし、ここに登場した夫は、そのイエを実質的に支配してはいない。イエを維持する経済活動も、慈善も妻の仕事であった。かれはただかの女のような有能な女性を妻としていることで、周囲によく

知られた人物であった。

主題となる問いかけに答えるとしたら、この夫以外にあり得ないにもかかわらず、実質的には、その夫が不在する家庭が、妻を中心に詳細に描写されていたのである。では、夫はどのようにしてかの女を「見つける」のだろうか。

29 v. はこの女性に「あなた」と呼びかけている。それは家庭内における夫と妻の関係が支配と被支配あるいは所有と非所有という家父長制的関係を逸脱して、2人称の関係を発見することであった。とすれば、この「女性／知恵」は自ら家父長制的家制度の枠組みを越境するだけでなく、夫もその固定的枠組みを踏み越えさせる要因として機能していることになる。

旧約聖書のジェンダー論について考察するとき、この一例をもってその女性像全体を論理化することはあまりに危険である。しかし、イエ体制の維持を目的に女性を男権の支配と抑圧のなかに閉じこめてしまうのではなく、女性も男性もその性差を超越して「あなた」と呼び得るような関係のなかにこそ旧約的女性像を見いだすことができよう。そして、それこそが「知恵」の働きであり、その品位は未来という時間にかかわることになるのであろう (25 v.)。未来は、新しい関係が成立するところに拓かれるものだからである。

## 注

- 1) 知者たち、アグル、レムエル。
- 2) ルカ 2. 40-52, マタイ 12. 42, 15. 34 など。
- 3) I コリント 1. 24, またコロサイ 2. 3 を参照。
- 4) たとえば、出エジプト記 35. 25 f, II サムエル 14. 2, 20. 16, 20. 22, 箴言 14. 1 など。
- 5) ヘブライ語では חַיָּה (パイト)。ただし、古代イスラエル社会において、この語は血縁にもとづく家族共同体をだけを指したのではなく、使用人や奴隷たちをも含めた生産と消費活動の最小単位についての名辞であった。したがって本稿では、「家族共同体」ではなく「イエ共同体」を使用している。
- 6) 以下、聖書の引用は断りのない限り私訳による。

- 7) K. Elliger & W. Rudolph (ed.). "Biblia Hebraica Stuttgartensia." 1984.
- 8) 『新共同訳 聖書』日本聖書協会 1987年。  
(以下、『新共同訳』)
- 9) A. Rahlfs (Hrsg.), "Septuaginta Vetus Testamentum Graecum." 1931.
- 10) ここで、「イエ」は使用人も構成要素として単数形で使用されており、近代的な「家族共同体」に置換して理解することはできない。15 v. 参照。מַחְבֵּר (バイト) 共同体。5) も参照。
- 11) 新約聖書においてイエスもまた「人はパンだけで生きるものではない。神の口から出る一つ一つの言葉で生きる」(マタイ4. 4『新共同訳』) とこの申命記の箇所を引用している。
- 12) H. Ringgren, "Word and Wisdom." 1947, 89 ff などを参照。
- 13) 「わたし (Ich) - それ (Es)」関係ではなく、「わたし (Ich) - (Du)」という関係の成立に、ヘブライ思想の基本構造を見だし、硬直した物質文明に支配された近代文明の危機を看破したのは、ユダヤ人哲学者 M・ブーバーであった。M・ブーバー (田口義弘訳) 『我と汝・対話』(Ich und Du 1923) みすず書房 1978年、岩波文庫 1979年を参照。
- 14) この技法は、詩節における隣接語彙の置換によって、前出の詩的意味を次第に拡大し、立体的に構造化する効果をもっている。M. O'Connor, "Hebrew Verse Structure." 1980. や J. L. Kugel, "The Idea of Biblical Poetry." 1981 などの有益な研究がある。
- 15) 詩編 111. 10、箴言 1. 7, 9, 10 など
- 16) 注釈 10 v. の項を参照。
- 17) 1 人称は見いだせない。
- 18) פָּרַח 是、赤紫。シリア・フェニキア周辺の紫貝から採取されるごく少量の染料。希少価値が高く、高価、名誉、地位の象徴。ルカによる福音書 16. 19 では、豪華な生活を象徴。
- 19) 「注釈」17 v. を参照。
- 20) 詩編 29. 1, 93. 1, 104. 1 など。
- 21) サラ、タマル、デボラ、デリラ、ルツ、ハンナなど。
- 22) 古代イスラエルにおける家族構造とその変遷の概要については、鈴木、1993年、参照。
- 23) 鈴木、1993年、310-313 ページ。
- 24) 中村、1981年、とくに 45-47 ページを参照。

## 主要参考文献

- 大越愛子『女性と宗教』岩波書店 1997年。  
 絹川久子「聖書テキストのフェミニスト解釈」『現代聖書講座』第3巻 日本基督教団出版局 1996年 255-278。  
 ——『聖書のフェミニズム』ヨルダン社 1987年。  
 中村信博「『テコア出身の賢い女性』物語について—サムエル記下14章の構造と機能に関する一考察—」『基督教研究』第44巻第1号 1981年 30-50。  
 西村俊昭『旧約聖書における知恵と解釈』2002年。  
 鈴木佳秀『旧約聖書の女性たち』教文館 1993年。  
 J. Blenkinsopp, "Wisdom and Law in the Old Testament." 左近他訳『旧約の知恵と法』ヨルダン社 1987年。  
 A. Brenner, "The Israelite woman." 1985. 山他訳『古代イスラエルの女たち』新地書房 1988年。  
 J. Fichtner, "Gottes Weisheit." 1965.  
 E. S. Fiorenza, "In Memory of her A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins." 山口訳『彼女を記念して』日本基督教団出版局 1990年。  
 —— (ed.), "Searching the Scriptures A Feminist Commentary" 1994. 絹川、山口監訳『聖典の探求へ フェミニスト聖書注解』日本基督教団出版局 2002年。  
 L. Koehler & W. Baumgartner, "Hebraisches und Aramaisches Lexikon zum Alten Testament." 1995<sup>3</sup>.  
 C. A. Newsom & S. H. Ringe (ed.), "The Women's Bible Commentary." 1992. 荒井・山内監修訳『女性たちの聖書注解』新教出版社 1998年。  
 O. Ploger, "Sprüche Salomos (Proverbia)." 1984.  
 G. von Rad, "Theologie des Alten Testaments I." 1962. 荒井訳『旧約聖書神学 I』日本基督教団出版局 1980。  
 —— "Weisheit in Israel." 1970. 勝村訳『イスラエルの知恵』日本基督教団出版局 1988年。  
 H. H. Schmid, "Wesen und Geschichte der Weisheit." 1966.  
 R. N. Whybray, "The intellectual tradition in the Old Testament." 1979.