



## Kobe Shoin Women's University Repository

Title	雅歌研究ノート（2）—聖書神学の課題としての雅歌解釈— Exegetical Problems in the Song of Songs (2)
Author(s)	勝村 弘也 (Hiroya Katsumura)
<i>Citation</i>	キリスト教論藻 (KIRISUTOKYO RONSO) Bulletin of the Institute for Research of Christian Culture, No.32 : 1-33
Issue Date	2001
Resource Type	Bulletin Paper / 紀要論文
Resource Version	
URL	
Right	
Additional Information	

# 雅歌研究ノート(2)

——聖書神学の課題としての雅歌解釈——

勝村弘也

すべての雇い人が死ぬまで働くのよりも  
花嫁のキスのほうが、はるかに神に貢献する。

(アンゲルス・シレージウス)<sup>(注1)</sup>

真のエロティックな愛は、愛する者たちの心と精神を  
他者に向かって開く。

(ドロテー・ゼレ)<sup>(注2)</sup>

## 1. はじめに

本来ならば、前号の「雅歌研究ノート(1)」につづいて、雅歌の詩文としての技法上の特徴について論じるべきところであるが、時間的制約などの関係からこの問題については先送りとせざるをえない。今回は、雅歌解釈の歴史を簡単に回顧しながら、雅歌が今日われわれにとってどのような意義を有するのかについて論じる。このことは、雅歌が将来「聖書神学」の枠組みの中でどのような位置を占めるべきであるのかという問題とも関係する。網羅的に調査したわけではないが、少なくとも手元にある20世紀を代表する数冊の「旧約聖書神学」を調査した限りでは、雅歌はこれらの著作においてまったく何の位置も占めていない。<sup>(注3)</sup>いや完全に無視されていると言っても過言ではない。古代や中世の多くの神学者・説教者・神秘主義的思想家にとって、およそ愛について語るに際して、ほとんど無上の価値を有した「歌の中の歌」

ないし「最高の歌」が、史的批判的立場をとる現代の聖書神学者にとっては何の意義も有しないというのはまったく奇妙なはなしである。雅歌は、つい最近まで（つまり史的批判的研究が聖書研究の主流となるまで）根本的に誤解されてきたのであり、その結果として過大評価されてきたということになるのであろうか。私にはそうであるとはとても考えられない。現代の聖書神学によるこの無視は、何を意味するのか。その原因はどこにあるのか。

まず第一に、旧約の主要なテーマと考えられているイスラエルの民の救済の歴史と雅歌とが、史的批判的立場に立つ限り何の接点も持たないということが、その原因として考えられる。預言者の語りかけを特徴づける社会正義への関心もそこには見られない。雅歌は単なるエロチックな詩歌集に過ぎないのだから、そこには神学者がまじめに取り上げるような内容は存在しないというのであろうか。あるいはまた、20世紀の聖書学が明らかにしてきた雅歌の恋愛歌集としての性格が——徹底的に世俗的な文学であるのかどうかに関しては議論があるけれども——、生真面目な神学者たち（特にプロテスタントの神学者たち）を当惑させたのであろうか。およそ雅歌について語るといことは、何らかの仕方で自己の恋愛観や性愛についての意見を表明するということにならざるをえない。かつてのように比喩的に解釈することが可能であるのなら、そのことに関して正面から論じなくてもさしつかえない。修道士のように性愛に関して禁欲的な態度をとることが前提になっていた、あるいは前提になっている人々には、〈世俗的な〉男女の愛について真剣に語る義務は最初から存在しない。しかし現代のプロテスタントの神学者にとっては事情が異なる。比喩的解釈が原則的に禁じられた20世紀のプロテスタント神学者たちにとって、雅歌は評価の困難な書物であっただけではなしに、議論することをためらわせた書物だったのではないか。雅歌に〈神〉が一回も登場しないことも、聖書神学という枠組みの中ではこの書を無視してもよいとお墨付きを与える結果に繋がったのかも知れない。

沈黙を守っている聖書神学者たちが雅歌を否定的にのみ評価したとは断言できないけれども、このような議論回避の傾向の中には、やはり神学者としてのある種の態度表明が含まれていると考える他はない。だが、このような

沈黙が今後も許されるわけではない。近年、いわゆるフェミニズムの台頭によって雅歌の再評価の動きが顕著(注4)になっている。フェミニストであるか否かにかかわらず、セクシュアリティが21世紀初頭の大きな問題の一つであることを否定できない現実の中で、旧約にはめずらしく女性があけすけに性愛について語っている雅歌のテキストは、たしかに異彩を放っている。また、人間と自然環境の関係について雄弁に語っている雅歌テキストから何も学ぶところが無いというような態度も許されないであろう。

この小論においては、きわめて不十分ではあるが雅歌の現代的意義に関して一つの提言を試みる。なお、この小論は「関西神学塾」における2000年10月20日の講義「旧約聖書－雅歌⑤」に基づいている。神学塾事務局の山口義人氏が講義テープから起こした原稿に、今回大幅な加筆・訂正を行ない、注を付した。改めて山口義人氏の労苦に対し心より感謝を申し上げたい。文体は講義の際の「ですます」調を残すことにした。講義冒頭には、本誌で前回取り上げた「文学的統一性と構造」および「文学類型に関する議論」の概要が含まれている。行論の都合上、若干の重複を避けることは出来なかったが、後者に関しては割愛した。

## 2. 比喩的解釈の後退と旧約神学における雅歌の無視

第1回目の講義では、雅歌の解釈の歴史についてE・ヴェルトヴァインの論文(注5)、E・マーフィーの注解書(注6)、H・ハークとK・エリガーの翻訳の後に付けられているカトリック側の解釈史の要約(注7)などを参考に述べました。第2回目からは雅歌テキストに若干の注釈を加えながら全体を見てきたわけですが、今回は最終回ということで解釈の歴史を必要に応じて回顧しながら雅歌の文学的価値と言いますか、われわれにとっての意義について考えてみたいと思います。現在、雅歌に収められている作品を比喩的ないし寓喩的(allegorical)に解釈する聖書学者はほとんどいません。古代イスラエルの恋愛歌集だと考える人が、圧倒的に多くなっています。その際、いわゆる「祭儀的・

神話的解釈 (Cultic-Mythological Interpretation)]を採用する学者たちの存在を無視することは出来ませんが、最近の傾向としては宗教儀礼とは直接関係がない世俗的な恋愛歌の集成であると考えられる学者が多くなっています。私自身は、どこまでも世俗的な男女の愛の歌であると考えています。

文学作品として考察する場合に、雅歌全体の流れに一種のストーリー性を認めるかどうか問題になります。現在ではこれを認める人はほとんどおりません。紀元後240年頃の著作とされるオリゲネスの『雅歌注解』の序文には「この書は祝婚歌 (epithlamium) つまり婚礼をことほぐ歌であり、ソロモンの手で drama の形式で書かれた<sup>(註8)</sup>」とあります。オリゲネスは、雅歌を字義通りの意味にとれば花婿と花嫁が主役として登場する世俗的な祝婚歌と考えていました。雅歌戯曲説は、随分長い歴史をもっているわけ<sup>(註9)</sup>です。20世紀になってからも、かつては雅歌を劇的な構成をもつ祭儀テキストと考えた人々<sup>(註10)</sup>がおりました。また、世俗的な内容をもつドラマの脚本のように見て、テキストの配置換えを行なう学者もいましたが、今日では支持者がいません。しかし、いわゆる雅歌の〈構造〉に関しては、議論の余地があるでしょう。ここに何の工夫もなしにただ雑然と色々な恋愛歌が集められているとは思えません。5章2節以下の、明らかに〈夢〉と関連している部分が全体の中央に配置されていますし、1章2節以下の冒頭の歌が、末尾の8章8節以下と一定の対応関係にあることは否定できません。雅歌が女性の声で始まり、女性の声で閉じられていることも偶然ではないでしょう。「愛は、死のように強い」の一句を含む歌(8・6-7)が、全体の後の方に配置されていることにも理由がありそうです。しかし若干の研究者(例えばJ・C・イクスマ)のように語句やモチーフの配置などを細かく詮索しまして、ここに複雑な構造が認められるように主張するのは、行き過ぎではないかと思っています。彼ら<sup>(註11)</sup>が取り出して見せている構造にどの程度の客観性があるのかはきわめて疑問です。同じような方法を取っているはずの研究者たちが、かなり異なった見解を述べているからです。(以下の文学類型に関する議論の部分は省略する。)

さて、今日ここに来る前に私はひとつ確認をしてきました。手元にある旧

約神学関係の書物の中で雅歌がどのような扱いを受けてきたのか確かめて来たのです。1冊目は、最近樋口進氏が翻訳を出しまして、私が書評を書くことになっているワルター・ツインマリ著の『旧約聖書神学要綱』<sup>(注12)</sup>です。この本の索引を調べて、雅歌に言及があるかどうか見るとゼロです。それから私がよく使うW・H・シュミット著『歴史における旧約聖書の信仰』<sup>(注13)</sup>、これは宗教史的解説の多い本文だけで550頁にも及ぶ大著ですが、これの索引を見ましてもゼロであります。それではと、G・フォン・ラートの『旧約聖書神学』<sup>(注14)</sup>にかすかな望みをかけます。下巻にはありません。上巻にはありました。でも6章10節がたった1回だけ。本文を探します。荒井章三訳の486頁「イスラエルも人やその姿の美しさについて知っており、月の美しさを知っていた」とあります。これだけです。他にはありません。雅歌の価値は、何と満月の美しさについて語っていることに認められているだけなのです。私の訳した『イスラエルの知恵』<sup>(注15)</sup>の方には、もっと言及があってもおかしくないと思って探しましたが、494頁の注に1箇所あるだけです。ヴェスターマンの旧約神学も調べましたが無駄でした。<sup>(注16)</sup>やはり言及がないのです。どうしてこんなことになっているのでしょうか。ツインマリのように〈旧約の中心〉を主張する神学者は、中心に律法（トーラー）があり、その外側に預言者（ネビーイーム）が取り巻き、一番外側に諸書（ケスビーム）がくるような3重の同心円を考えるわけですから、雅歌に限らずケスビームに属する諸文書を軽視する理由が分からないではありません。しかし雅歌の無視は、旧約の中心を考えない現代の神学者にも共通しているのです。旧約を救済史の観点だけから読むのではなくて、知恵の世界にも独自の価値を認めたフォン・ラートですら雅歌はまともに扱っていないのです。このような雅歌の無視には、<sup>(注18)</sup>かなり根の深い問題があると感じずにはおれません。

古代や中世の学者が旧約神学を書いたとしたら、雅歌のことを書かないなんてことはまったく考えられません。さっき挙げた有名なオリゲネスの『雅歌注解』、ニュッサのグレゴリオスの『雅歌講話』<sup>(注19)</sup>、それからシトー会の修道士であったクレルヴォーのベルナルの雅歌に関する説教、<sup>(注20)</sup>これらが比喩的解釈、特にアレゴリア解釈の代表例となります。これらの著作では、雅歌

の中の愛し合う男女の関係を＜キリストと教会＞の関係とか、＜キリストと信仰者の魂＞の関係に置き換えて解釈してゆくわけです。ユダヤ教でも伝統的にアレゴリア解釈が行なわれていました。ユダヤ教側の解釈の特徴は、雅歌の中の色々な出来事をイスラエル史の中の歴史的事件と関連させて解釈する所にあります。つまり、歴史的・寓喩的解釈です。<sup>(注21)</sup>雅歌に限らず、中世ではユダヤ教でもキリスト教でも比喩的に聖書を解釈するのが主流を形成していたのですが、周知のように宗教改革によって字義的解釈への方向転換が起こりました。ところが雅歌の場合には、宗教改革は解釈の根本的な変化を引き起こさなかったのです。<sup>(注22)</sup>周知のように、たしかに宗教改革は、人間の身体性に関してカトリックとは根本的に異なる理解を提示しましたから、結婚観には変革が起こりました。しかしエロティックな内容をもつ詩歌をそのまま字義通りに読むことは出来なかったのです。J・S・バッハのカンタータを聴きますと、雅歌の中のフレーズが出てくることがありますが、すべて比喩的に解釈されて用いられているのです。<sup>(注23)</sup>ようやくJ・G・ヘルダーの時代(18世紀後半)になって雅歌を字義通りに読む可能性が開かれました。<sup>(注24)</sup>私はこのヘルダーの解釈を非常に高く評価しています。彼の言い方によりますと雅歌は古代イスラエル民衆の声であり、それゆえに最高の芸術作品であるのです。雅歌を世俗的な恋愛歌ないし祝婚歌であるとする見解は、時間はかかりましたが、現在では多少のニュアンスの差はあれ、基本的には旧約研究者の支持をえることとなったと言ってよいでしょう。<sup>(注25)</sup>＜世俗的＞かどうかにしては、後でも述べるように議論の余地はありますが、字義的解釈ないし＜自然的解釈＞の立場を取らない旧約学者は、今日ではほとんどおりません。

このように史的批判的方法が雅歌にも適用されることとなって、字義通りエロティックな内容をもつ詩歌集だということになったのですが、そのとたんに今度はこんな恋愛歌には神学的な価値はないと判断されることになったのです。これはやはり非常に奇妙なはなしです。こういうわけですから雅歌を聖書神学の中に位置付けると言っても手本があるわけではないのです。しかし、完全なゼロ状態から出発すると言うのでもありません。少々古いものですが、まず今挙げたヘルダーの著作があります。それからカール・バルト

が創造論の中で雅歌を評価している部分があります。ただしこれには、フェミニストたちに明らかに「気に障る」部分が含まれています。<sup>(註26)</sup>近年のフェミニズム神学からの発言としてはフィリス・トリブルの著作が翻訳されています。<sup>(註27)</sup> 注解書では、マーフィーのものが相当詳しく雅歌の神学的な価値について扱っています。<sup>(註28)</sup> このようなものが、一応考える手掛かりになります。

### 3. 比喩的解釈に可能性はあるか

それで世俗的な文学だという線で考えたいわけですが、それでもなお昔からの比喩的解釈というのがどうしても気になる。私とは解釈原理がまるで違うけれども、ニュッサのグレゴリオスの講話などを読んでみるとけっこう面白いというような理由もありますが、第一の理由というのは聖書自身にあります。旧約には<神とイスラエルの民>の関係を語るのに男女の関係の比喩が使われている箇所が、かなり存在するからなんです。このような例が何もなければ気にする必要はないのですが、実際にあるのです。

一番有名なのは、ホセア書1～3章の預言者の結婚にまつわる物語です。ホセアの妻が実際にどういう人物であったのかに関しては、色々議論の余地がありますが、ホセアと彼の妻との関係の仕方が、神とイスラエルの関係の比喩となっている点に関しては疑問の余地がありません。ただし、これは男女のうまく行かなかった関係がベースになっている話、破られた結婚の契約がベースになっている話ですから、そこところが雅歌とは、ずれています。

それからイザヤ書5章1～7節の「葡萄畑の歌」ですが、これは愛の歌のパロディです。冒頭の1節でこの歌が「愛の歌」であると告げられていますから、「葡萄畑」は「花嫁」を連想させます。1節の「わたし」は花婿の友人と解釈されますが、3節からは恋人ないし花嫁に裏切られた神が「わたし」として登場してきます。表面的な読み方をすれば、神とイスラエルの関係が、「わたし」と「わたしの葡萄畑」の比喩で語られていることになりませんが、この歌がわざわざ愛の歌と言われていることから考えますと、この背後



にさらに「花婿＝神」と「花嫁＝イスラエル」の巧みな比喻を読み取ることが出来るでしょう。<sup>(註29)</sup>しかしこの比喻も失敗した男女関係に適用されていますから、雅歌の場合とは違っていています。なおイザヤのこの歌は、「愛の歌」という文学類型が当時存在した証拠をも提供しています。

失敗した関係ではない例もあります。イザヤ書62章4節以下に麗しい男女の関係の比喻が出てきますが、この箇所は1節から読んだほうが分かりやすいでしょう。

<sup>1</sup>シオンのために、私は黙らない。

エルサレムのために、私は休まない。

その義が輝きのように現れ出、

その救いが、松明のように燃えるまでは。

<sup>2</sup>その時、国々はあなたの義を、

すべての王はあなたの栄光を、見る。

人はあなたを、新しい名で呼ぶ。

その名は、ヤハウエの口が名付けたのだ。

<sup>3</sup>あなたは、ヤハウエの手中の、栄誉ある冠、

あなたの神の手のひらにある、王の被り物となる。

<sup>4</sup>あなたはもはや、「捨てられた女」と言われることはなく、

あなたの地ももはや、「荒れ果てた地」と言われることはない。

かえってあなたは「わが望みは彼女に」と、

あなたの地も、「夫ある地」と、呼ばれるであろう。

まことに、ヤハウエの望みはあなたにあり、

あなたの地は夫を得るからである。

<sup>5</sup>まことに、若い男が乙女を娶るように、

あなたの子らはあなたを娶り、

花婿が花嫁を喜ぶように、

あなたの神はあなたを喜ぶ。<sup>(註30)</sup>

この第3 イザヤの預言では、ヤハウエの神とユダヤの民、特にエルサレムの住民との関係が、美しい結婚の比喩で語られています。これは失敗した男女関係ではありません。こう言う箇所もあるのです。このような箇所が旧約に存在する以上、比喩的解釈を最初からまったく議論の外に置いてしまうことはできません。しかしながら、今あげたような預言書からの例についてよく考えてみますと、雅歌とは決定的なところでずれが生じていることに気付きます。預言書の比喩では、すべての箇所で結婚という「契約関係」が問題になっています。雅歌に収集されている恋愛歌には、たしかに結婚が問題になっているものもありますが、全体としてみれば結婚が中心テーマではないことは明らかです。<sup>(註31)</sup>ここでは契約関係、つまり法的な関係は問題ではないのです(後述参照)。雅歌テキストの背後に、神と人間との美しい関係のようなものを想像することが一応可能であるとしても、比喩的解釈、特に寓喩的解釈を支持するための「決定的な手掛かり」が雅歌のテキストの内部には見つけることができません。預言書の場合には、このような手掛かりがあるので比喩的な意味が読み取れるのです。これは大変な相違です。

#### 4. 祭儀的・神話的解釈は支持されるか

次に多少問題になるのが、Cultic-Mythological Interpretation つまり祭儀的・神話的解釈です。私はこれは一時期流行しただけの解釈で、もはや問題にならないと思うのですが、現在流通している注解書にも出てきますから無視はできません。<sup>(註32)</sup>雅歌のテキストをていねいに見てゆくと、たしかに神話的な背景が問題になる箇所もあります。女性の美しさを天体に譬えるところなどです。

「曙のように見降ろすあひとの女は誰、  
満月のように美しく、  
太陽のように輝き、  
蜃気楼のように恐ろしい」(6・10)。

ここに描かれている怪しいまでの美しさと恐ろしさを備えている女性を愛と戦いの女神であるイシュタルと関連させることは、もちろん可能です。<sup>(註33)</sup>いかにも問題になっている女性は、女神イシュタルとも比べられるのでしょうか。しかし、決して女神を賛美する歌なのではありません。「満月のように美しい」というような表現は、一度でも「アラビアン・ナイト」を読んだことのある人にはおなじみのものでしょう。多分アラブ世界では大昔から定型的な表現であったと考えられます。古代ギリシャの抒情詩にも美人を描写するのに類似表現が出てくることが知られています。<sup>(註34)</sup>次の歌の場合は、どうでしょうか。いかにも神話的な雰囲気をもっている歌です。

ぼくと一緒にレバノンから、花嫁よ、  
ぼくと一緒にレバノンからおいで。  
下りておいで、アマナの頂から、  
セニルとヘルモンの頂から、  
獅子の隠れ処<sup>が</sup>から、  
豹の山地から（4・8）。

パレスティナ北部に聳えるレバノン山の高さは3083メートルです。神の山として知られていました（エゼキエル書31章）。アマナ、セニル、ヘルモンはいずれもアンティレバノン山脈にある高山です。「ヘルモンの雪」は讚美歌にも出てきます。最高峰は2814メートルあります。花嫁に向かってこのような高い山から下りて来いと言うのですからただ事ではありません。しかもこのような山には、ライオンや豹が住んでいると言うのです。この箇所を神話的な背景を想定しないで解釈することはできないでしょう。古代オリエント諸地域から出土した印章などには山上に立ったり座<sup>(註35)</sup>っている女神がよく出てきます。猛獣を足蹴にしている女神像もあります。さらに学者たちの興味を引くのは、この地域がギリシャでアドニスとして知られている<死して甦る神><sup>(註36)</sup>の神話と関係していることです。しかし、ここで語っている男

性がアドニスであって、山姥のような野獣の主人でもある山の女神に呼び掛けているのだと解釈するのは、無理でしょう。<sup>(注37)</sup> 4章8節が、前後の詩文とどう関係しているのかもよく分かりません。11節に地名レバノンが出てきますので後の詩と繋がっているのでしょうか。9節の冒頭の語はヘブライ語でリバブティニーです。正確な語義は分かりませんが、岩波書店訳では一応「君はぼくの心をときめかす」と訳しておきました。この語は2回出てきてレバノンと語呂合わせになっているようです。前の6節の「乳香」は、ヘブライ語ではレボナーですからこれもレバノンを連想させます。この節に「山」「丘」が出るのも気になります。こんな具合で、この箇所に関しては決定的なことが言えないのです。これは私の勝手な想像かも知れませんが、美人とネコ科の猛獣との連想関係は、別に驚くほどのことではないのじゃないでしょうか。豹や虎の毛皮とヌードといった組合せもあるわけですし・・・。

今取り上げた2箇所は、誰でもが神話的背景を考える典型的な箇所です。そこでもこの程度なのですから、雅歌全体をカナンの豊饒祭儀と結びつけるためには相当強引なく証明>をやって見せないは無理です。このような解釈をする学者たちは、「この表現は、どここの神話のこの箇所に似ている」とか「このような恋人たちの関係は、この男神とこの女神の関係と比較できる」という風に考えます。そうすると古代オリエントや地中海世界には非常に多くの神話テキストがありますから、そういうものは雅歌の至る所で認められることになります。たしかに雅歌には神話と共通するモチーフがちりばめられているようです。しかし雅歌の全体を特定の神話や豊饒祭儀と結びつけることはできません。このことと関連して古代イスラエルに男神ヤハウエと女神アシタロテの祭儀というようなものがあつたかどうかが問題になります。<sup>(注38)</sup> 預言者が攻撃しているように神殿売春があつたことは明瞭ですから、ヤハウエ宗教というものが王国時代にはバアル宗教などと混淆してしまい、特に民衆レベルでは豊饒祭儀が盛んに行なわれていたと考えることはできます。しかしカナンの豊饒祭儀が実際にどういうものであつたのかはよく分かっていません。よくは分からないものを証拠にして特定の聖書テキストを説明するのは無理というものです。それに第一、雅歌が元来そのような異教的

な内容の祭儀と関連していたのなら、正典に入る可能性はまったくなかったはずで、ラビたちがこの文書の性格を根本的に誤って理解していたとはとても考えられません。

古代オリエントの類似テキストと比較するというのなら、最初に問題にするべきなのは、神話ではなく恋愛歌ないし恋愛詩なのです。特に古代エジプトの恋愛歌には雅歌と非常に似たエロティックな表現が多く見られることが分かっています。ドイツのエジプト学者アドルフ・エルマンは、箴言と「アメンエムオベトの教訓」との並行関係を見つけたことでも有名な人ですが、彼はすでに、1923年に新王国時代のエジプトの恋愛歌と雅歌の間に共通する雰囲気があることに気付いています。エジプトでもガールフレンドを「妹」と呼んでいることなどを指摘しているのです（雅歌4・9、12、5・1等参照）。その後、ドイツ語圏ではA・ヘルマンやS・ショットなどが新王国時代の恋愛歌を多数翻訳しました。G・ヘルレマンの優れた注解には、この成果が強く反映されています。<sup>(注41)</sup>英語圏では、J・B・ホワイトの比較研究（1978年）が高く評価されます。このように20世紀前半では、雅歌と古代エジプトの恋愛歌との類縁関係は、一部のエジプト学者に知られていただけでしたが、現在では日本語で両者を比較することすら可能になっているのです。<sup>(注42)</sup>雅歌が、隣国エジプトのより古い恋愛歌の影響の下にあることはもはや否定することができません。<sup>(注43)</sup>

## 5. 雅歌のトポス

さてそこで、マーフィーが、Eros and Wisdomつまり「エロスと知恵」という小見出しをつけている箇所やフェミニストのM・フォークの研究などを参考にしながら、恋愛歌集としての雅歌の特徴について考えてみましょう。これは雅歌がエロティック・ソングの集成だというのが、どういう意味なのかということです。まず若い男性と女性の恋人たちの感情が歌われていることは確かですが、そこにはくからかい>やくすれ違い>はあっても、失恋や

愛し合う二人の別離の嘆きのようなものではありません。そこで雅歌の世界が一種の〈愛のユートピア〉であるかどうかが問題になります。しばしばそういう扱い方をされることがあるので問題なのです。雅歌の恋人たちは楽園の中で愛し合っているようにも見えますが、「社会的コンテキストがまったく欠けているわけではないことに注意することは重要です」(マーフィー)<sup>(註46)</sup>。王、王妃、側室、隊商、軍人、夜警、羊飼、そしてエルサレムの娘たちと色々な人々が登場してきますし、葡萄畑や庭園だけではなく要塞化された町も出てきます(4・4、5・7、6・4、8・9など)。著しい貧富の差もちゃんと存在しています(8・11)。ですから雅歌の恋人たちは花束を抱えてただ空中に浮かんでいるのじゃないのです。ここでシャガールの絵を思い浮かべる人がいるかも知れませんが念のために言っておきますが、シャガールの雅歌連作にはたいてい都市が描かれています<sup>(註47)</sup>。

というわけで、恋人たちが活動する〈場〉、愛のトポスとしての情景が問題になります。ここでトポスというのは生活空間というような意味です。それから雅歌には比喩がたくさん出てきますが、これらの比喩がどこから取られて来ているのか、これにもトポスという概念が当てはまるのでしょうか。ともかく、比喩の世界や情景描写の仕方に大きな特徴が認められます。

フォークは、雅歌を構成している作品が置かれている基本的なコンテクストとして以下の4つを挙げています<sup>(註48)</sup>。

- a) <農作物が栽培されている>ないし<居住可能な>田園
- b) <荒涼とした>ないし<人里離れた>自然風景およびそのような要素
- c) 屋内の環境
- d) 街路

今、大学の講義でも雅歌を取り上げているのですが、学生と一緒に前の方から雅歌に出てくる動物と植物を数え上げて行く作業をしました。一つ一つ出てくる動植物の説明をしていると、2章の途中で1時間半の授業が終わってしまっただけです。そんなにもたくさん出てくるのです。植物を最初から列挙して行きますと、「葡萄」(葡萄酒や葡萄畑は頻繁に出てきます)、「ナルド」、「没薬」、「ヘナ」、「香柏」、「糸杉」、「百合」と訳しておいたハバツ

ェレット（これはサフランかも知れない）、「睡蓮」と訳すことにしたショシャナー、<sup>(注49)</sup>「茨」、「林檎」、「無花果」とつづきます。植物から作る製品も数えらると「葡萄酒」の他に「香油」(1・3)「葡萄菓子」(2・5)も問題になります。次に動物です。まず小家畜の「群れ」から始まって、「子山羊」、「雌馬」、「鳩」、「雌羚羊」、「野の雌鹿」、「羚羊」、「若い雄鹿」、「山鳩」、「狐」とやはり色々出てきます。抒情詩の世界に動植物が多く出てくるというのは、当然のことかも知れませんが、こんな風に自然が身近に存在しています。これらの動植物が出てくる自然界の描き方についてですが、生々しい自然とかワイルドな自然ではなくて、「果樹園」、「庭園」、「牧場」、「泉」といった人間が活動している田園風景が主流になっています。特に2章8節以下の恋の季節である春の情景描写はととてもすばらしいと思います。

しかし、非常に恐ろしい自然の姿も時には現れます。まず「炎」と訳されるレシェフ(8・6)、これは元々疫病や戦争の神の名前でした。それから「灼熱する太陽」や「蜃気楼」(6・4、6・10)、さっき例に挙げた「獅子」や「豹」の猛獣、それから恐ろしい夜の闇(3・8)、「荒野」(3・6、8・5)、「大水」(8・7)、こういったものも出てきます。これらは苛酷なまでの情熱、恋する者だけが知っている不安、愛のデモニーシユな力を暗示しています。

恋愛歌ですから、やはりトポスとしては以上のような屋外の情景が多くの場合問題になるのですが、1章4節の王の部屋や1章12節の「宴席」、5章2節以下の乙女の寝室などの屋内の空間も出てきます。2章4節の「葡萄酒の館」が、正確には何を意味するのかは分かりませんが、酒場のような所なのでしょう。それから「母の家」というきわめて特徴的な言い回しが2回出てきます(3・4、8・2)。この母の家というのは、普通に未婚の女性が生活していた空間でしょう(創世記24・28。ルツ1・8をも参照)。興味深いことに、このような表現は古代エジプトの恋愛歌にも見られます。<sup>(注50)</sup>このような私的な空間は、乙女がファンタジーを膨らませる場所になっています。少し5章2節以下の「乙女の夢想」の場面を読んでみましょう。ここでは最初、扉の外側に男性の恋人が立っていて「開けておくれ、ぼくの妹よ、ぼく

の恋人・・・」と呼び掛けます。女性の方は部屋の中にいる。そして3節で女性の方が思わせ振りの一種の〈いなし〉をやります。このような部屋の中と外との掛け合いになっているわけです。ところが、これは夢の中での出来事なのでしょうが、乙女が期待した恋人との抱擁は実現せず、結局彼女は恋人を求めて夜中に町に出かけて行くこととなります(5・6)。そこに突然、夜警が出てくるんですね(5・7)。この夜警というのが町にさ迷いできた乙女に対しておそろしく敵対的です。夜警がパトロールしている場所というのは、もちろん町の中の公的な空間です(3・3をも参照)。それから8節で「エルサレムの娘たち」というのが登場してきて、少し場面の設定が曖昧になります。この何度も出てくる「エルサレムの娘たち」というのも面白いですね。これは典型的な都会の女性です。この都会の娘たちは、愛し合う男女のペアーにとっては協力者のようなところもあるのですが、ちょっと邪魔するみたいな所もあるんです。女性の歌い手はエルサレムの娘たちに向かって自分の恋人を自慢したりもするのですが(5・10~16)、何度も出てくる有名なりフレイン(2・7、3・5、5・8、8・4)では「邪魔をしないでちょうだい」と言っています。このように都会の女性というのは、好奇心が強くて、恋人たちに干渉する可能性がある存在として描かれている。この「夜警」と「エルサレムの娘たち」の果たしている役割を見れば分かるように、雅歌には社会的なディメンジョンが欠けているわけではない。そのことによって作品全体が奥行のあるものになっています。田園風景の中で恋人たちが気楽に愛し合っているというのじゃないのです。

## 6. 雅歌の世界とエデンの園

よく解釈者は創世記1~3章の天地創造の物語、特に2章のエデンの園でアダムから女が創造された場面との比較を行ないます。言うまでもなく創世記1~3章は、伝統的に神学的にきわめて重要なテキストとされている箇所です。ここには典型的な形で旧約の人間観が表現されていると考えられています。この箇所と雅歌には、たしかに一種の対応関係が認められます。マー



フィーが、カール・バルトを参照して述べているところに従って、この点を考えてみましょう。<sup>(注52)</sup> 神の創造した世界、創世記1章の天地創造の世界は、繰り返し言われているように「良かった」という価値付けがなされています。特に人間の創造の場面では、1章27節の *imago dei* <神の似像> について語られている所で、ご存じのように男と女に創造されたというセクシャルな関係を含むものとしての人間の存在、これが「非常に良い」とされています。これは人間のセクシュアリティが神によって祝福されているということです。このように神に祝福された男性と女性のペアが、聖書の冒頭で意識的に語られているわけです。さらに男と女として互いに向き合う存在の中に他ならぬ <神の似像> が表れているとこのテキストは語っています。このことは、聖書の人間観を問題にする時に、決定的に重要であるというのがバルトの主張です。<sup>(注53)</sup> この1章の人間の創造の場面につづいて、2章で例のアダムのおぼろ骨から女が造られる場面があります。ここは口語訳を参照します。「また、主なる神は言われた、『人がひとりであるのは良くない。彼のために、ふさわしい助け手を造ろう』(2・18)。それでヤハウエ神は色々な鳥や家畜や野獣を造ってアダムの所に連れてきたけれども、それでは助け手としては落第であった。「そこで主なる神は人を深く眠らせ、眠った時に、そのおぼろ骨の一つを取って、その所を肉でふさがれた。主なる神は人から取ったおぼろ骨でひとりの女を造り、人のところへ連れてこられた」(2・21~22) わけです。この時アダムは、大喜びで「これこそ、ついにわたしの骨の骨、わたしの肉の肉」と叫んで、「イーシュ (男=夫) から取ったものだから、これをイッシャー (女=妻) と名づけよう」(2・23) と洒落をとばすのです。面白いことに、聖書ではこれが直接法でアダムがしゃべった最初のことばとして記されていることになります。そして教会の結婚式で読まれる箇所「人はその父と母とを離れて、妻と結び合い、一体となるのである」(2・24) の文句が来ることになります。このエデンの園の物語では、アダムがすごく喜んで洒落を言うことになっているのですが、これはいったい誰に向かって言っているのでしょうか。本当に最初の女、つまり彼の妻に向かって言ってるのでしょうか。これは男性が最初のパートナーである女性を神様からもらった

時の〈歓喜の歌〉なのですが、雅歌との対比で読むと、何か独白的でそっけないような気がします。3章では、すぐに女は蛇と対話しているのですから、この女性の沈黙は意味ありげなのです。ところで創世記2章18～25節の物語を、カール・バルトは「ヒューマニティ、人間性に関する旧約のマグナカルタ（大憲章）だ」と大袈裟な表現で評価するの(注55)ですが、どうでしょうか。雅歌の方は、第2のマグナカルタだと述べています(注56)。神学者が雅歌ではなくて、創世記2章の物語の方に執着心を見せる理由は分かります。ここはいわゆる〈原罪〉の教義に関係するテキストですから、この箇所をどのように解釈するかはまさに神学者としての腕の見せ所であるわけです。カール・バルトの発言の意図はよく分かりますが、もしそういう言い方をするのであれば、私は雅歌の方が「人間性に関する旧約の第一のマグナカルタ」だと思います。創世記2章の方はアダムしか発言していなくて、女性の方は全然しゃべらないのですが、雅歌には男女の声が両方あるわけですから。根本的に人間のセクシュアリティというものの捉え方が違っていると思います。これはマーシャ・フォークが言っているのですが、「雅歌は性差別しない者たちの世界を描きだしている」(注57)のです。しかしだからと言って雅歌の世界は愛のユートピアではないというのが私の主張です。人間の愛の現実を描写しているのであって、決してユートピア的な理想を描いているのではないと思います。

雅歌の世界は、官能的な情念の世界なのですが、私はまたここに来る前に愛について書いてある箇所があったと思って、関根清三氏が最近出版された本を引っ張り出しました。そうしたら、愛をテーマとして論じている箇所にたしかに雅歌についても書かれていました(注58)。ここにはエロースの諸相が描かれているのだとあります。それは良いとして、関根氏の言い方ではエロースは情念的な魅力という価値に魅かれての愛なのであって、アガペーよりも劣るのであると評価されています。日本のキリスト教の世界では、まあ一応そういうことになっていますから、別段関根氏が変わったことを言ってるのじゃあないのですが、やはりこれは問題です。彼は倫理学の専門家ですから、そのように言うのも仕方ないかなとも思います。しかし、愛をエロースとアガペーに紋切型に2分して、アガペーの方がエロースよりも優れた愛である

とする発想には私は非常な違和感を感じざるをえません。<sup>(注59)</sup>人間のなまの現実というのはそんなものじゃないでしょう。エロースかアガペーか知りませんが、他者を本当に愛するというのはそもそも大変なことであって、情念をともなわない愛なんてははじめから存在しないと思います。旧約の神様がく**妬む神**>であるというのは、そういう情念が非常な意味をもっていることを示していると私は思うのですがどうでしょうか。

ともかく雅歌の世界は強烈な情念の世界ですから。雅歌から単純にモラルを導き出すことはできません。しかしそこには社会制度は存在しているし、<結婚>というものも存在しています。そこで皆さんにお聞きしたいと思うのですが、結婚には社会制度の側面やモラルの側面がたしかに存在していますが、私にはそれらを越えている部分があると思います。そうじゃないでしょうか。そんな社会制度と関係なしに存在している部分、情念の世界だけではないかも知れませんが、男女の愛の関係にはそのような部分がある。そのところを雅歌は描きだしているのだと思うのです。もしも結婚という社会制度の枠の中だけで言ったら、旧約の世界は家父長制の世界ですから、男性が、女性を管理している世界です。父親がまず娘を管理しており、夫は妻を管理している。女性のセクシュアリティが男性に管理されている、これを性の抑圧ということばで的確に表現しているのかどうかは分かりませんが、そういう現実があったのが古代イスラエルの世界でした。雅歌は、しかし、「こういうことをしてはいけない」とか「こうしなさい」というようなことを一切語らない。「こうである」「こうあってほしい」と言うだけで、「こうしなさい」とは誰も命令しない。これはすばらしい世界です。本当に愛し合う者の世界というのは、そういうものではないでしょうか。この命令や抑圧のないこととの関係で、私は雅歌には父親のイメージが欠けているのだと思います。そこにいるのは、まず若い男性と女性のカップル。それから羊飼いや王様やらエルサレムの娘やらが出てくる。そして母親と兄弟が顔を出すのです。しかし決して父親は出てきません。

## 7. 雅歌の世界と知恵の探求

先程、創世記冒頭の人間の創造の記事と比べて、雅歌の特徴を考えてみたのですが、もう一つ雅歌と深い関係にあると思われるテキストは、人格化された知恵が出てくる知恵文学の中のいくつかのテキストです。ここでは、知恵が女性として恋人のように扱われており、雅歌に非常によく似た表現がしばしば出てきます。<sup>(註60)</sup>今、私は箴言を翻訳してこれに簡単な注釈を付けているのですけれども、この中から少しだけ取り上げてみましょう。箴言の最初の方には、若者を誘惑する悪女が次から次へと登場しますが、これに対抗するように女性としての知恵が登場します。一例として3章13節以下の「知恵の賛歌」の段落を読んでみましょう。

<sup>13</sup>幸いだ、知恵を見いだす人、

英知に出会う人は。

<sup>14</sup>まことに彼女のもうけは、銀のもうけよりもよく、

彼女の収益は、金よりもよいからだ。

<sup>15</sup>彼女は珊瑚よりも高価であって、

おまえの望むどんな財宝も、彼女とは比べられない。

これは知恵が経済的な価値の尺度では測ることのできない尊いものであることを述べています。次の知恵の姿は、古代エジプトの女神マアトの姿とダブっているとされています。<sup>(註61)</sup>

<sup>16</sup>長寿が彼女の右手に、

左手には、富と名誉がある。

<sup>17</sup>彼女の道は、歓喜の道。

彼女の径は、みな平安である。

<sup>18</sup>知恵は、彼女をしっかりと捕らえる者には、いのちの木。

彼女をつかむ者は、幸いである。

「歓喜」「いのちの木」「つかむ」というような表現は、雅歌7章7節以下の「なつめ椰子」の木を思い出させます。雅歌のこの箇所では、なつめ椰子は、美しい女性の恋人の比喩として出てきます。なお、古代オリエント世界では「いのちの木」と言えば、真っ先に「なつめ椰子」が考えられていました。箴言3章21節からは、新しい段落が始まっていますが、22節の「それら(＝「知恵」と「思慮」)は、おまえの魂にいのちとなり、おまえの首の優雅さとなる」は、申命記的な表現といってよいでしょう。申命記では、ヤハウェの戒めを身体に付けて離すなどというような表現をしますが(申命記6・8)、雅歌には「私をあなたの心臓の上に、印章のようにつけて下さい、印章のようにあなたの腕に」(8・6)とあります。箴言8章の知恵の長いスピーチの中では、知恵の探求者の向かって知恵は、「私は、私を愛する者を愛する、そして私を探す者は私を見いだす」(8・17)と宣言します。まさに、知恵と知恵の探求者は<我と汝>の愛の関係に入るのです。このように知恵が女性として、それもほとんど女神のような姿で人格化されて描かれている箇所があるのですが、これは知恵の探求者である男性の立場から見た捉え方です。<sup>(注62)</sup>箴言を始めとする知恵文学の中では、この言わば「知恵子さん」が、人間に語り掛けてくる。知恵と彼女の探求者との対話的な関係というのは、互いに愛し合う男女の関係として描かれている。箴言よりも後の時代に書かれた、外典の「ベン・シラの知恵」や「ソロモンの知恵」ではもっとはっきりとエロティックな表現にまでなっています。<sup>(注63)</sup>これは雅歌を解釈する時に、どうしても気になってくるわけです。なお、70人訳は雅歌を知恵文学として扱って配列していますが(口語訳、新共同訳では、共にヨブ、詩篇、箴言、コヘレト、雅歌と並べられている)、これは雅歌の中の女主人公を知恵と考える見方と関連しているのです。<sup>(注64)</sup>

## 8. 互いに共鳴する世界

ヘブライ思想の特質に関しては、マルティン・ブーバーの『我と汝』とい

う古典的名著があります。<sup>(注65)</sup>この書では、対話的原理としての〈われ—なんじ関係〉で、現実を捉えようとするところにヘブライズムの特質があると考えられるわけです。雅歌の世界を見て行きますと、このような意味での対話的ないし応答的關係が色々なレベルで認められます。われわれは普通、男と女の愛し合う二人の恋人に焦点を当てて雅歌を読むわけですが、先程見ましたように、特に自然界が愛のトポスを形成していて、そのトポスの中にこの男女のカップルが置かれています。美しい自然というものは、先程参照した創世記1章によりますと「神の創造された世界」を代表しています。〈人間と神の創造された世界との対話的・応答的關係〉、これと〈愛し合う男女の關係〉とが一定の呼応關係にあると思います。このような世界を雅歌は表現しているのじゃないか。私はこの呼応關係というか、対応關係というか、これを説明するのに〈共鳴〉という概念を使うのが良いと思って、岩波からの翻訳の解説に「人間の両性が互いに支え合い助け合う關係にあることといわば共鳴するように、人間と自然も支配・被支配の關係に置かれていない。自然はあたかも人間に管理されることを拒否するかのように時に荒々しい様相を示すが、全体として人間に対して優しい顔を向ける。ここではただ祝福された世界が活動しているのである」<sup>(注66)</sup>と書きました。

共鳴という物理現象はみなさまご存じだと思いますが、少しだけ説明します。ある物体の振動に対して、その力をもって別の物体が振動するのは当たり前です。互いに接している2つの机のこちらの机を揺らしますと、そのエネルギーをもらったあちらの机が揺れますよね。ところが振動体にはそれぞれ固有の振動数というのがありますから、外力の振動数が振動体の固有振動数に等しいと振幅、つまり揺れの大きさがどんどん大きくなって行くのです。これが物理学で言うところの狭義の共鳴です。あの大地震の時にも色々な要因が重なってこの共鳴現象が起り、予想もしなかった大きな揺れが生じた建造物があるとかも聴きました。振動数が等しい2つの音叉がある場合、片一方の音叉を叩くと、近くにあるもう一方の音叉が振動をはじめます。音の波が伝わってきて自然に鳴りだすのです。たしか高校生のころだと思いますが、これを最初経験した時は不思議なことがあるものだと驚きました。

これは共鳴の典型的な例です。まあややこしい理屈はともかくとして、ヴァイオリンについている共鳴箱を考えていただいたらよいじゃないでしょうか。この箱に弦の振動が伝わって大きな音になります。どのような数の弦の振動数にも共鳴できるように、共鳴箱はあのような面白い形になっているのだそうです。わたしが共鳴という概念を使う場合、比喩的な意味で普通に使う、「あの意見にわたしも共鳴する」というような意味だと思っていただいてもかまいません。とにかくこちらの声の響きに呼応して、あちらの方でも別の声が歌い出すのです。このような共鳴する世界が雅歌の世界です。この共鳴関係は、恋人たちの間で起こっているだけではなくて、人間と自然の間でも起こっているのです。

ちょっと別の経験を話すのがよいかも知れません。もう随分と昔になりましたが、20年位前、ドイツのハイデルベルクに住んでいた時にジョンというアメリカ人学生と親しくなり、よくいっしょにオーデンヴァルトの森の中を歩き回りました。ある時、彼が言うのに「ドイツの鳥はとても歌が上手だ。アメリカの鳥はこんなふうには鳴かない」というのです。それで「どんなふうに鳴くのか」と質問したら、ただ「ギャーとかピュンピュンとかなくだけだ」というので、「そら見ろ、アメリカには鳥にだって文化がないんだ。人間がハンバーガーばかり食ってるからそんなふうになるんだ」と悪口を言いました。この会話はもちろん脚色してあります。と言うのは、日本語ではなんでもかんでも「なく」ということばを使いますが、ドイツ語でも英語でも鳥が「なく」といっても色々な単語、それも動詞を使い分けて表現します。ただ「ギャー」となくのと、「ピュルルルル・・・」となくのと、「ピッピヒュ、ピッピヒュ」と音楽的に鳴くのとでは動詞が違います。アメリカ人のジョンは、たしか *churr, cheep* というような表現をしたと思います。これは鳥が *sing* するのとは違う。アメリカの鳥は、ドイツ語でいうと *singen* しないというのです。それでひょっとすると、ドイツやイタリアの鳥は、長い間に西洋音楽を学習して、あんなふうに正しい音程でちゃんと歌うようになったのではないかと思ったのです。もちろんこんなことは証明できるはずがないし、ま

あ半分冗談だと思って聴いてください。常識では、鳥は<本能>にしたがって鳴いたり歌ったりするし、これにはホルモンなんかが関係していることになっています。でも、鳥が歌を学習したという説、つまり鳥に文化があるという説は、全然うそだとも思えない。ある時、音楽雑誌にイタリアの鳥だったと思うのですが、その鳥の上手な歌を採譜して、ヴィヴァルディの音楽と比較したような記事が載っていたのです。これは面白いと思って、その記事をどこかにしまっておいたのですが、残念なことに失ってしまいました。この話はまだつづきます。1995年に今度はドイツのマールブルクに大学からの留学が認められました。そのつづきで96年夏もマールブルクで過ごしました。いずれも森のすぐ近くに住んでいましたので、時々<実験>をしました。鳥がわたしに返事をするかです。あまり上手ではありませんが、口笛で鳥のまねをします。そうするとたしかに返事をするのです。バード・ウォッチングが趣味の人なんかには当たり前なのかも知れませんが、わたしにはとても面白い体験でした。鳥が歌っている所に近付くと、警戒してでしょう静かになります。それでこちらがヒューヒューやりますと、あっちでもヒューヒュー。これがうまく共鳴すると、面白いようにちゃんと *singen* をはじめるのです。これだけでは証明になってませんが、鳥が人間の音を認識している、いやちゃんと理解していることは確かです。身近なところでは、ホオジロがウグイスのまねをして「ホーホケキョ」と鳴くことも知られています。ヴィヴァルディが、鳥のまねをしたのじゃなくて、鳥がヴィヴァルディのまねをして歌っても不思議はないと思うのですが・・・。

雅歌に話をもどします。雅歌には独特の詩的なことばが醸し出す世界があります。女性が歌いはじめると、男性がそれに答えて歌いはじめ、双方のことばが共鳴し響き合います。彼らがいる田園的な風景の中で、自然界から取られた比喩が語られます。<sup>(註68)</sup>そこでは人間と神によって創造された自然とが共鳴しているのです。このような世界が描かれている例として、コル・ドーディではじまる2章8節の春の歌を読みます。コル・ドーディは、「私の愛する人の声」とも訳せますが、「ほら！私のダーリンよ」などと訳すことも出来ます。



私の愛する人の声、  
ほら、あの人がある。  
山々を跳び越えて、  
丘の上を跳びはねて。  
私の愛する人は、<sup>かもしか</sup>羚羊や若い雄鹿のよう。  
ほら、私たちの壁の後ろで立っている。  
窓からのぞき、格子窓から見つめている。  
愛する人は語りかけて、私に言います、  
「立っておいで、ぼくの恋人、  
きれいな女よ、<sup>ひと</sup>さあおいで。  
ご覧、冬は過ぎ去った。  
雨は止み、過ぎて行った。  
花々は大地に現れ、  
剪定の時がやって来た。  
山鳩の音が、ぼくたちの地に聞こえるよ。  
<sup>いちじく</sup>無花果のその実は、熟れて、  
花盛りの葡萄の木は、香を放つ。  
立っておいで、ぼくの恋人、  
きれいな女よ、<sup>ひと</sup>さあおいで」(雅歌2・8～13)。

今、雅歌の世界を互いに共鳴する世界として説明したのですが、この場合重要なのは、ここでの男と女の関係、人間と自然の関係が<宗教>の枠組みの中で考えられているのではないという点です。古代オリエン特社会においては、さまざまな自然現象が神格化されて、神話的世界の中に位置付けられて表現されました。雅歌にもたしかに神話的と呼んでよい表現があります。相手の異性がまさに神々しい存在として描かれている箇所があります。<sup>(註69)</sup>しかし全体として見れば、太陽は太陽、月は月、花は花、鳥は鳥であります。太陽は太陽神でない。月は美しい女神の象徴ではない。花は、神の生まれ変わ

りではない。すべての風物はそのようなものとして読まれなければならない。そういう意味で、雅歌は非宗教的テキストです。

古代オリエントにおいては、性はデモーニッシュな存在として、男神や女神の活動領域にあった。愛の神様というのがいたわけですし、男女の合一というのは神話的な背景をもっていた、だからセックスはただのセックスではありえなかったのです。とりわけ豊饒祭儀という形で性と祭儀は結合していたのです。娼婦にしてもただの男性の欲望を満足させる存在であったのではなく、しばしば何らかの意味で宗教的な世界と重なり合っていたわけです。そういう意味で、古代オリエント世界ではセクシュアリティが<聖なるもの>の領域の中に位置付けられていたのです。しかし、古代イスラエル人は、このようなセクシュアリティの考え方を根本的に変革しました。<sup>(注70)</sup>創世記2章の物語でも、アダムに女が与えられた瞬間に神は姿を消してしまうことが指摘されていますが、<sup>(注71)</sup>雅歌にはいっさい神が登場しません。性愛は神から人間に与えられたすばらしい贈り物であり、それ故、人間の自由に委ねられているのです。雅歌では男と女がセクシュアルな関係をもつというのは、宗教的行為ではなくて、どこまでも世俗的な人間的行為であるとして描かれています。逆説的に聞こえますが、雅歌は徹底的に世俗的な恋愛歌集であるだけに、それだけにいっそう崇高な<聖なる世界>を暗示することの可能な歌集であると私は考えるのです。これが「雅歌は至聖所である」と言ったラビ・アキバのことばの意味とどう関係するのかは、知るよしもありませんが。

このように見てきますと、雅歌の描き出す世界は、全体としてヘブライ的な意味での神と被造物との関係を何らかの意味で象徴しているのではないかと思われてきます。共鳴ということばで言いますと、男と女が共鳴するに応じて、人間と被造世界が共鳴する、そしてこれは書かれていないけれども被造世界全体と神が共鳴する。被造世界全体の振動に応じて神が振動する。2つの音叉が共鳴するようにです。しかし、世界の向こうで振動している神の姿は見えません。ここまで考えてきて、わたしは<宗教的>とか<世俗的>ということばでは、とうてい表現できない現実に出会うのです。色々と考えて見たのですが、次の例ではどうなるでしょうか。ルカによる福音書にイエ

スが取税人ザアカイの家に泊まる話があります（19章1～10節）。イエスはザアカイの家でいっしょに食事をして寝た。聖書には、イエスをザアカイが喜んで迎え入れたと書いてあるだけですが、そういうことでしょうか。これを宗教的行為だという人はいないと思うのです。でもこれは別の観点から見たら、非常に聖なる出来事です。ただイエスが、孤独な生活を送っていたザアカイの家に入り、ご飯を食べて泊まっただけですけれども、非常に美しい世界がそこには現れてきます。どうしても乗り越えられなかった不可能を可能にする出来事が実際に起こるのです。ザアカイは、突然、自分の財産の半分を貧しい人々に差し出すと言い出します。この決定的な転換をどう論理的に説明したらよいのでしょうか。イエスは経済上の問題に関して何も言っていない。ザアカイのしていた不正を追及したのではない。ただ彼の家に泊まっただけです。しかし相手が一番喜ぶことをした。ザアカイが経験したことのなかったこの喜ばしい出会いが、両者の＜共鳴＞を引き起こしたと言ったら間違いでしょうか。愛は共鳴するのです。ともかく、ここでルカが描いているイエスの行為もザアカイの行為も宗教的行為ということは出来ない。世俗的といったらどこまでも世俗的な行為です。しかしこの世俗的行為を通して＜聖なる＞世界が、突然出現するのです。イエスはこれを救いと呼びます。

ザアカイの物語で起こっていることを雅歌の説明に使うことができるのかどうかは、ちょっと自信がありません。宗教的であることと聖書が語っている＜聖なる＞出来事とは、直接関係がないこと、世俗的行為をとおして＜聖なる＞世界が開かれることがあることを言いたかったのです。雅歌は、人間が互いに愛し合う存在であり、相互に支え合う存在であり、そのような関係を求める存在であることを語っています。そこに開かれる世界は、人間と自然とが共鳴する、神に祝福された世界です。神ということばはまったく出てこないけれども、雅歌の世界が神に祝福された世界であることは、読めばはっきりしています。それは罪や墮落から免れた美しい世界です。ただし、それは壊れやすく傷つきやすい<sup>(註72)</sup>、夢のようなはかない世界でもあることを、とりわけ冒頭と末尾の歌が暗示しているようです。1章2節の女性の声は、くちづけの願望ではじまります。そしてあなたの名前は「さわやか香油」なの

です。最後の8章14節では、恋人の男性が芳香の山の上で跳びはねる羚羊や若い雄鹿に喩えられています。この女性の最後の呼び掛けは「跳んで逃げて！」なのです。ここに描かれている美しい愛の世界は、そういう意味ではなくユートピアなのかも知れません。しかし、それはどこにも存在することの可能なものとして描かれているし、われわれの生活の中で、われわれの人間関係の中で実際に存在している現実の一断面でもあると思います。

近年の科学技術の驚異的發展は、多くの女性を家事労働の重荷から解放し、いわゆる女性の社会への進出を可能にしましたから、従来の男性と女性の関係をも根本的に変化させました。このような変化は本当に非常なスピードで起こっています。わたしが女子大学という職場に、勤めるようになったころには、まだ<良妻賢母>というようなことばが社会に受け入れられていた時代でした。今時そんなことを大学の宣伝文句にしたなら、すぐにつぶれてしまうのではないのでしょうか。20世紀、21世紀ということばを使うとすれば、聖書の史的批判的研究が花開いた20世紀は、旧約に対する見方が根本的に変化した時代でした。そして多くの旧約聖書神学が書かれることになったのですが、雅歌はこの中に適切な座を与えられなかったのです。今、この雅歌を無視あるいは抹殺した聖書神学には、特にフェミニストたちからの批判の眼が向けられています。たしかに聖書神学には新しい課題が突き付けられているのです。そしてこの課題にまともに取り組もうとすれば、われわれは従来の神のイメージそのものを変革しなければなりません。わたしが今回、共鳴とか振動(注73)のような概念を持ち出したのは、そのことと関係があります。雅歌を抹殺した20世紀は、愛の欠如した戦争と対立の世紀でもありました。来るべき21世紀は、聖書神学の中に雅歌が明確に座をしめることのできる世紀であって欲しいと思います。

## 注

- (1) Angelus Silesius は、17世紀ドイツの神秘主義者。オットー・ベッツ著／西村正身訳『象徴としての身体』青土社（1996）196頁より引用した。

- (2) ドロテー・ゼレ著／関正勝訳『働くこと愛すること 創造の神学』日本基督教団出版局（1988）226頁。
- (3) 本稿の5頁で詳しく述べる。
- (4) 例えば、フィリス・トリプル著／河野信子訳『神と人間性の修辭学』ヨルダン社（1989）「第五章取り戻された愛の叙情詩」209～240頁参照。
- (5) Würthwein, E., Zum Verständnis des Hohenliedes : ThR 32（1967）177-212.
- (6) Murphy, R.E., The Song of Songs (Hermeneia Commentaries) Minneapolis（1990）11ff.
- (7) Haag, H/Elliger, K., "Wenn er mich doch küßte..." Das Hohe Lied der Liebe, Benzinger（1995<sup>2</sup>）94-107.
- (8) 小高毅訳『オリゲネス雅歌注解・講話』創文社（1982）27頁参照。
- (9) 戯曲とする解釈は、18世紀から19世紀にかけて盛んに行なわれた。19世紀の代表的な旧約学者 H.Ewald や F.Delitzsch もこのような解釈をしている。Delitzsch, F., Commentary on The Song of Songs and Ecclesiastes ( tr.M.G.Easton, Edinburgh, 1891) in : Keil-Delitzsch, Commentary on the Old Testament 6.
- (10) 例えば、Th.Meeek や W.Wittekindt の見解。H.Schmökel は、非常に手のこんだ解釈をしている。ZAW 64(1952)148-155, 彼の学説の概要は、Pope, M.H., Song of Songs (The Anchor Bible) New York（1977）42ff. を参照。
- (11) Exum, J.C., A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs, ZAW 85（1973）47-79. 議論の要点は、『キリスト教論藻』31号の拙論6頁以下を参照。
- (12) 日本基督教団出版局（2000）。この書評は『アレテシア』32号のブックレビューに掲載の予定。
- (13) 山我哲雄訳、新地書房（1985）。
- (14) 荒井章三訳『旧約聖書神学Ⅰ』日本基督教団出版局（1980）、『旧約聖書神学Ⅱ』（1982）。
- (15) 勝村弘也訳『イスラエルの知恵』日本基督教団出版局（1988）。
- (16) Westermann, Cl., Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, ATD Ergänzungreihe 6, Göttingen（1978）
- (17) 旧約の中心をめぐる議論については、木田献一著『旧約聖書の中心』新教出版社（1989）7～29頁を参照。
- (18) 女性神学者のゼレが、神・人間関係を「他者性」と「同一性」の項目のもとで分類して以下のように述べていることが、参考になるかも知れない。まず神を「全き他者」として捉える神学がある。しかし他方では、神と人間とは神秘的合一を遂げることができるとする神学がある。ゼレによれば、「正統のプロテスタンティズムは、同一性や神と人間との同一化の可能性を深く恐れて

いる。従って神秘主義を恐れる」と言う。このような神学者としては、カルヴァンとカール・バルトが槍玉にあがっている。神の他者性が強調されるころでは、神は、とりわけ父なる神として、われわれに対して服従を要求する存在となる。われわれの救いも神の意志に服従することと関わってくる。しかもこの場合、救いは法的な義認として構想される。これに対して「〈同一性〉の項目の下では、強調はわたしたちと共にいる神、わたしたちのうちにいる神、わたしたちが一致することができつには結び合わされることのできる神におかれている。この伝統が喚起する神のイメージはしばしば自然から取られて来たものである」。このような神学では、罪とは「疎外と空虚のことである」。そして「聖化が救いの結果である」。前掲書(=注2)の76頁以下を参照。なお、神秘主義においては神の創造された世界を美的に知覚することは、それらに対して応答的になることである。アッシジのフランチェスコの場合を考えて見よ。

今われわれが取り上げた旧約神学者たちが、前者の系統の神学者であることは間違いない。しかしユダヤ教にも神秘主義の伝統(カバラ)がある。現代の思想家では、マルティン・ブーバーやアンドレ・ネエルが、神秘思想の影響を受けていることは注意しておく必要がある。

- (19) 大森正樹・宮本久雄・谷隆一郎・篠崎栄・秋山学訳『ニュッサのグレゴリウス雅歌講話』新世社(1991)。
- (20) 聖ベルナルド著/山下房三郎訳『雅歌について1~4』あかし書房(1996)
- (21) 7世紀頃の著作と推定される「雅歌タルグム」および「ミドラシュ・ラッパ」がその代表。このような解釈は、20世紀初頭の Joüon (イエズス会)の注解などにも受け継がれた。Joüon, P., *Le Cantique des Cantiques*, Paris (1909<sup>2</sup>)
- (22) Lutherの雅歌解釈に関しては、Murphy=注(6)33ff.を参照。
- (23) 例えば、カンタータ140番「起きよと、われらと呼ぶ声がする」には雅歌のことが多用されている。
- (24) Herder, J.G., *Lieder der Liebe*, Leipzig (1778)。ヘルダーの雅歌解釈の特徴については、Baildam, J.D., *Paradisaal Love. Johann Gottfried Herder and The Song of Songs* (JSOTS298) Sheffield (1999)を参照。ヘルダーの思想については、アイザイア・バーリンの優れた論文「ヘルダーと十八世紀啓蒙思潮」小池銈訳『ヴィーコとヘルダー』みすず書房(1981)279頁以下を参照。
- (25) この立場をとる代表的な注解書を以下に挙げる。Budde, K., *Das Hohelied*, KHC 6; J.C.B.Mohr (1898)。— Rudolph, W., *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder* (KAT XVIII/1-3) Gütersloh (1962)。— Gerleman, G., *Das Hohelied*: BK XVIII (1981)。— Keel, O., *Das Hohelied* (Zürcher Bibelkommentare:AT 18)

Zürich (1992<sup>2</sup>). – Müller, H.-P., Das Hohelied (ATD16 / 2) Göttingen (1992).  
– Murphy=注(6) – Snaith, J.G., Song of Songs (The New Century Bible Commentary)(1993). なお、Gerleman は、宮廷で成立した芸術的な詩歌であることにこだわるが、他の研究者は全体として民衆的な詩歌であると考えている。古代オリエント諸地域のエロティックな詩歌、特にエジプトの恋愛歌からの影響について、最近の研究者はすべて認めている。

- (26) 雅歌には、吉永正義訳『カール・バルト教会教義学 創造論Ⅰ / 1 創造の業 上』新教出版社(1984) 575頁以下、および菅田吉・吉永正義訳『カール・バルト教会教義学 創造論Ⅱ / 2』新教出版社(1974) 208頁以下で言及される。ただしこの箇所での旧約釈義の重点は、創世記2章におかれており、その関連で雅歌にも触れられるのである。バルトの男性と女性に関する見解は、平等主義を徹底している点では一定評価されつつも、同性愛に対するおそろしく非寛容な態度や、独身者(特に女性の独身者)を不完全な人間であるかのように語る態度に対しては厳しい批判がなされている。ジョン・A・フィリップス、小池和子訳『イヴ/その理念の歴史』勁草書房(1987) 170頁以下のバルト批判は、非常に優れている。「イエス自身が家族の成就を欠いている」と言う182頁の指摘は、決定的であろう。
- (27) トリプル=注(4)。
- (28) Murphy=注(6) 100ff. なお彼はアメリカ合衆国のカトリック神学者である。
- (29) Clements, R.E., Isaiah 1 – 39 (The New Century Bible Commentary)(1980) 56f.
- (30) 関根清三訳『旧約聖書Ⅶ イザヤ書』岩波書店(1997) 287頁以下より引用。
- (31) 恋の病(2・5、5・8) や<夜のすれちがい>(5・2以下) は結婚した男女関係の特徴ではない。ソロモンの結婚式と結びつける解釈としては、R.Gordis, A Wedding Song for Solomon, JBL 63 (1944) 263–270. があるが、雅歌全体の解釈としてはもはや問題にならないであろう。
- (32) ヘルマー・リングレン著/中村一郎訳「雅歌」『A T D旧約聖書註解16 雅歌・哀歌・エステル記』は、雅歌とカナン豊饒祭儀との関係について否定してはいない。全体としては折衷的な解釈をしている。祭儀的・神話的解釈に対する批判の要点は、Murphy,R.E=注(6) 94ff. 参照。また、W・J・フューアースト著、高尾哲訳『ルツ記・エステル記・伝道の書・雅歌・哀歌』(ケンブリッジ旧約聖書注解11) 新教出版社(1981) 164頁以下にも簡潔な批判が述べられている。
- (33) リングレン=注(32) 71–72頁。Pope=注(10) 573. Keel, O., Deine Blicke sind Tauben, SBS114/115, Stuttgart (1984) 46ff. には、主として図像学的な見地から、祭儀的・神話的解釈に対する批判が述べられている。

- (34) Müller = 注 (25) 68 には、サッフォーの詩の 1 節が引用されている。
- (35) Keel = 注 (25) 149f. Keel = 注 (33) 128ff. 彼の図像学的研究は、女性と山とネコ科の猛獣の組合せが、古代の東地中海世界に広汎に分布する一般的なモチーフであることを明らかにした (39ff.)。特定の神話と結びつけることは困難である。
- (36) アドニスに関しては、Reallexikon für Antike und Christentum 1, 94ff. を参照。アドニス、セム語のアドーンから来ていることは明らかである。雅歌 4・8 をアドニスないシタンムズの祭儀と結びつける解釈の要点は、Pope = 注 (10) 475f. 参照。なお祭儀的・神話的解釈の前提となってきたのは、Dumuzi=Tammuz=Adonis とする聖婚理論であった。しかし、マルセル・デウティエンヌ著 / 小苺米現・鶴沢武保訳『アドニスの園 ギリシアの香料神話』によるとこの等式は成り立たない。
- (37) アドニスは野獣 (猪) に引き裂かれるのであるから、危険だから山から「下りておいで」と呼び掛けられているのは、「花嫁」ではなくて男性でなくてはならない。この矛盾にすでに Schmökel は気付いていた。
- (38) このような問題については、B・ラング編 / 荒井章三・辻学訳『唯一なる神』新教出版社 (1994) 23頁以下を参照。Pope は、ヤハウエに配偶者がいることが、雅歌解釈の鍵であると考えている。Pope, M.H., *Metastasis in Canonical Shapes of the Super Song*, in: *Canon, Theology and Old Testament Interpretation. Essays in Honor of Brevard S. Childs*, Philadelphia, Fortress (1988) 324ff.
- (39) Erman, A., *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig (1923). その他、初期の研究としては、Suys, E., *Les chants d'amour du Papyrus Chester Beatty I*: *Biblica* 13 (1932) 209-227. 参照。
- (40) Hermann, A., *Altägyptische Liebesdichtung*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (1959) - Schott, S., *Altägyptische Liebeslieder* (1950).
- (41) Gerleman = 注 (25)。
- (42) White, J.B., *A Study in the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry* (Scholars Press) Missoula (1978).
- (43) リーセ・マニケ著、酒井伝六訳『古代エジプトの性』法政大学出版局 (1990) 138頁以下。ボリス・デ・ラケヴィルツ編、谷口勇訳『古代エジプト恋愛詩集』。
- (44) Murphy = 注 (6) 97ff.
- (45) Falk, M., *Love Lyrics from the Bible*, Sheffield (1982). さらに、J. L. メイズ編『ハーバー聖書注解』教文館 (1996) 561-564の Falk による「雅歌注解」(勝村弘也訳) を参照。
- (46) Murphy = 注 (6) 97.



- (47) Haag/Elliger=注(7)に収められた多くのシャガール作品を参照。
- (48) Falk=注(45)(1982) 88.
- (49) Keel=注(33) 63-78.の綿密な考証に従う。
- (50) 古代エジプトの恋愛歌における「母」の役割については、Keel=注(25) 128参照。
- (51) トリプル=注(4) 110~240頁。Landy, F., *The Song of Songs and the Garden of Eden*: JBL 98 (1978) 513-528.
- (52) Murphy=注(6) 100.
- (53) 吉永正義訳『カール・バルト教会教義学 創造論Ⅰ／Ⅰ 創造の業 上』新教出版社(1984) 333頁以下。
- (54) トリプル=注(4) 147頁参照。
- (55) 菅円吉・吉永正義訳『カール・バルト教会教義学 創造論Ⅱ／Ⅱ』新教出版社(1974) 202頁。
- (56) =注(55) 209頁。
- (57) 『ハーバー聖書注解』=注(45) 564頁。
- (58) 関根清三著『旧約聖書の思想 24の断章』岩波書店(1998) 194頁以下。
- (59) ゼレ=注(2) 232頁以下に同感である。彼女はエロースとアガペーが不可分の関係にあることの例証として、アッシジのフランチェスコを挙げている。
- (60) Childs, B.S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press LTD (1979) 573ff. はこの点に注目して、雅歌を読むべきだと考えている。
- (61) Meinhold, A., *Die Sprüche Teil I (Zürcher Bibelkommentare : AT16. 1)* Zürich(1991) 80.
- (62) G・フォン・ラート著／勝村弘也訳=注(15) 254頁以下参照。
- (63) 例えば「ベン・シラの知恵」14・20~27、6・26~28。「ソロモンの知恵」8・2、16、6・12~16など。
- (64) Pope=注(38) 318f.
- (65) マルティン・プーバー著／田口義弘訳「我と汝」『対話的原理Ⅰ』みすず書房(1967)
- (66) 月本昭男・勝村弘也訳『旧約聖書ⅩⅢ ルツ記 雅歌 コーヘレト書 哀歌 エステル記』岩波書店(1998) 204頁。
- (67) ヴィヴァルディの協奏曲には、よく鳥の鳴声のようなモチーフが出てくるが、特にフルート協奏曲第3番ニ長調「ごしきひわ」参照。
- (68) 雅歌には工芸品などの人工物から取られた比喩も多いが、ここでは考察の対象からはずした。比喩については別の機会に論じたい。
- (69) 5章10節以下のワツフのような場合。

- (70) Murphy=注(6) 101.では、イスラエル人が古代オリエントの「聖なる=祭儀的なセクシュアリティ(sacred sexuality)」の概念を自覚的に「非神話化」したという。非神話化とならんで *desacralized* という言い方もする。
- (71) トリプル=注(4) 211頁参照。
- (72) 神からの贈り物としての性愛が、人間によって歪曲される可能性を、Childs は強調する。Childs, B.S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia: Fortress (1985) 188-95. しかし雅歌が語っているのは、むしろ性愛の「傷つきやすさ」やその美しさと表裏一体の「はかなさ」であろう。
- (73) 「共鳴」「振動」については、ユダヤ神秘思想(カバラ)から示唆を与えられた。