

Title	海のように深いあなたの傷を, 誰が癒せるだろうか? : 旧約聖書『哀歌』 第2章の文学的研究
Author(s)	左近, 豊
Citation	聖学院大学論叢,21(3) : 285-305
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=911
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

海のように深いあなたの傷を、誰が癒せるだろうか？

— 旧約聖書『哀歌』第2章の文学的研究 —

左 近 豊

“For your ruin is vast as the sea: who can heal you?”

On the Literary study of Lamentations chapter 2

Tom SAKON

In this paper I propose a thematic exploration of the biblical book of Lamentations in light of the literature of survival that has arisen in response to the nuclear devastation of Nagasaki at the end of World War II. My guiding expectations are twofold. First, I am convinced that the uniqueness of this body of literature, once brought into the hermeneutical conversation of scholars and researchers, will open up new interpretive possibilities for understanding the book of Lamentations. Second, I believe that the book of Lamentations, itself a sequence of poems forged in the fires of survival, will, once read in the shadow of Hiroshima and Nagasaki, have its own unique poetic balm to offer Japanese people.

Key words: Lamentations, Hiroshima, Nagasaki, Atomic Bomb, Intertextuality

「こわれたかけらがではなくて、それ〔廃墟となった町：筆者注〕の人々が、郊外に満ち満ちた。／その城壁にはたくさん割れ目が生じた一人々は嘆き悲しむ。／(以前は人々が) 通過していったその壮大な大門にはいくつも死体が横たわっている。／祭りが催された広場には(死体が)〈まきちらされて〉いる。／(以前は人々が) 通っていったあらゆる道路にはいくつも死体が横たわっている。／国の踊りが催された場所には、人々が重なり合って投げ(捨てられて)いる。／国土の血は、(鑄型に注がれる)銅や錫同様に、窪地の中へ〈注ぎ込まれた〉。」(五味亨・杉勇訳「ウルの滅亡哀歌」より)¹

「見よ！主よ。目を凝らせ！あなたがこんなにもひどい目にあわせた者に。女たちが食らうなんて事があっていいのか、その(胎の)実を……あやした幼児を……。彼らが主の聖所で殺されるなどということが、祭司や預言者たちが……。道端には子供も老人も倒れ伏し、おとめも若者も剣にかかって斃れました。」(旧約聖書『哀歌』 2:20-21より)

「べったりとうつ伏せに地の上へ倒れこんでいる広島城を眺めたとき、私の心は波のよう

海のように深いあなたの傷を、誰が癒せるだろうか？

に大きく動いた。ときどきよみがえってくる悲しみや思考力が、ぎしぎしと軋んで胸底を疼かせた。(略) 広島にも歴史があったと思い、歴史の屍を踏んでゆく嘆きが心をきしませる。(略) 瓦礫の山の上に、男や女や、老人そして子供や赤ん坊の死体が、猫の死体でもあるかのようにかためて積んであった。」(大田洋子著『屍の街』より)²

はじめに

この論文の主たる目的は、旧約聖書『哀歌』の最近の研究動向を踏まえて、『哀歌』第2章を文芸学的に分析し、『哀歌』が作用を受け、また与える他の「テキスト」との間でなされるテキスト間対話の可能性を探ってゆくことにある³。

1、最近の研究動向

1) 現代社会との対話

『哀歌』については近年、歴史批判的なアプローチよりも、神学的、思想的な側面を探究する研究が多く成果を生み出している。例えば、紀元前6世紀に起こったエルサレム崩壊、イスラエル共同体の壊滅を嘆く『哀歌』を、(いわゆる Post-Auschwitz, Post-Holocaust⁴の視座に立って) 20世紀の狂気を経た現代世界と対話関係にあるテキストと捉えて解釈を試みるものなどがある⁵。そこに共通して見られる特徴としては、「シヨアー」後の文学や哲学が主要テーマの一つとする「サバイバル」を『哀歌』テキストとの対話の中心的主題に据え、テキスト生成過程における多声性(ポリフォニー)の尊重、苦難の意味を神学的に説明することよりも、崩壊を生き延びた人たちの語れども尽きせぬ「証言」、およびその未決性(unfinalizability)への関心、神義論(あるいは反神義論)、神の暴虐非道、および悪の問題の吟味などが挙げられよう。伝統的な聖書解釈学はテキストの完結性(換言すれば「閉じたテキスト」)を前提とし、そこに閉じ込められた「意味(signifié)」を引き出そうとする営みであったのに対して、最近の研究者らは、「意味」はテキストとテキストの「間に」存在することを前提とし⁶、当該テキストを意味生成過程にあるものと捉えて、読み手との対話にも開かれたもの、そして現代の読者も「読解」を通してテキスト生成行為に参与しうるものと考えている⁷。

このようなテキスト理解に基づくならば、意味生成過程にあるテキスト間対話の広がり、テキストの置かれた同時代のテキスト全体に及ぶものとされ、さらに現代の読み手も対話の相手として加えられてゆく⁸。その際、対話者相互の間に横たわる「他者性」は決して失われることがないものとされる⁹。「他者性」や「対話」を重視する点でバフチンと共鳴するブーバーとの違いは、この点にあると言えよう。バフチンの「対話」は、ブーバーのそれとは異なって、対話する者らが「永

遠のなんじ」との関係において究極的に調和することを目指すものではない¹⁰。「究極の問題をめぐるこの対話は、真理を考え、求むる人類が存するかぎり、おわり、完結することはありません。対話の終焉は人類の死にひとしかろう」とのバフチンの言葉には、終わりなき対話にある真理探求の姿勢が読み取れると同時に、対話者間に究極的な「他者性」が担保されていることが伺える。全ての話者は、それぞれに具体的な社会的・歴史的現実と密着しており、互いの差異性、非同一性、矛盾性の意識が他者意識と対話を生み出すという理解である。

さて、上記のようなテキスト理解に基づく研究は、『哀歌』の歴史批判的研究とは次元を異にする共時性のみ注目するものではない。むしろ、テキストの通時性と共時性とを相互補完的に関わり合わせて展開されるものといえよう。わたしたちが現在手にしている『哀歌』を編んだ詩人（たち）を取り巻く社会的・歴史的背景を探るべく「テキストの背後に遡る」¹¹歴史批判的な研究は、膨大な歴史学的データと知識の蓄積を『哀歌』研究にもたらしてきた。本来はテキストと読み手の間に横たわる時間的隔たりを超越することを企図して発展させられた方法論であったが、その行き詰まりを経て、今はむしろ『哀歌』テキストの背景に広がる茫漠たる歴史的・社会的世界、そしてその時代の思潮に根ざした「他者性」を明確にし、現代の読者と対峙する足場を築く役割を担っている¹²。その一端として取り上げたいのが、聖書の『哀歌』テキスト生成に重要な役割を担う、古代近東世界が生み出した「都市滅亡哀歌」である。

2) 古代近東「都市滅亡哀歌」との対面

『哀歌』テキストが自己完結することなく、生成過程にある「開かれた」ものと捉えるならば、このテキストが書かれた同時代、あるいはそれ以前に遡る諸テキストをも考慮に入れる必要がある。旧約『哀歌』と古代近東、特に紀元前2000年紀初頭以降にシュメール語やアッカド語で書かれたと推定される幾つかの「都市滅亡哀歌」¹³の関係については久しく指摘されてきた¹⁴。ただ旧約聖書『哀歌』が古代メソポタミアの「都市滅亡哀歌」を資料として引用、あるいは援用した可能性については、両者の直接的関係を示唆する文献学的裏づけがなく、否定されるか、もしくは蓋然性が指摘されるに留まってきた¹⁵。Dobbs-Allsopp は、Johns Hopkins 大学に提出した博士論文において、この方法論的行き詰まりを打破すべく、旧約聖書と古代メソポタミア文献の双方に「都市滅亡哀歌類型 (the city-lament genre)」の存在を見出し、さらに2002年に出版した『哀歌注解』では、これらに加えて現代世界における崩壊と苦難の体験を取り上げ、共同体崩壊を味わった人間の苦悩と悲哀の相において、(それぞれに固有の地域や時代、民族的差異を捨象せずに)これと対峙した人間の言説に主題的、思想的、神学的に関わるアプローチに端緒を開いた¹⁶。この小論は、このアプローチの更なる展開を意図しているものといえよう。

海のように深いあなたの傷を、誰が癒せるだろうか？

3) 現代のテキストとの対面

暴虐、苦難、そして人間同士が傷つけあう愚かさは古今東西を問わず、いつの時代にも嘆くもの
の声を巷間に響かせてきた。一つの例として長崎の原爆を取り上げる。63年前に長崎・浦上を襲っ
た灼熱の火球によって7万人以上の人々が焼かれ、押し潰され、放射能に貫かれて殺され、さらに
その何倍もの被爆者がその後の人生を痛みとトラウマと死の不安の中で過ごすことを余儀なくされ
てきた。人間の尊厳を剥ぎ取られ、無理解と偏見、差別と忌避に加えて¹⁷、カトリックの信仰が根
付いた共同体であったために、信仰的な葛藤にも苦しめられてきた。例えば被爆直後から浦上の壊
滅は、土着宗教に久しく背を向けてきたことへの「天罰」という言説が流布したという。根深い浦
上差別は、戦後の長崎市復興計画にも現れた。旧市街がこの構想の中心であって、原爆によって焼
け野原となった浦上は当初計画から除外されており、将来の長崎市の人口増に備えて追加された都
合の良い更地に過ぎなかった。作家の堀田善衛も、長崎滞在時に経験したことを次のように報告し
ている。

数年前の8月9日のことである。わたしは長崎のある事務所にいた。8月9日は原爆の日であ
る。その事務所に、年のころ23、4の女性がいた。そのひとと雑談をしていてふと思い出したと
いうふうを装って、「今日は九日だが、祈年祭には行かないの？」と試みてみた。その女性は直
撃を受けた浦上地区の人ではなかったが、あの時に長崎にいた人であったことをわたしは知って
いたからであり、またなにげない、というふうを装ってそういうことをいったのは、わたしにも
心底では、それに触れたくないという気持ちがあるからである。

ところが彼女が言下に言い放った返答を耳にしてわたしは、一瞬驚愕した。彼女は朗らかに言い
放ったのである。「原爆ですか。あれは浦上もんのこつじゃけん、わしらは行かんとです」彼女
の家は南山手のグラバー旧宅のもう少し上の方にあった。原爆ではほとんど何の被害も被ってい
なかった。原爆ですか、あれは浦上もんのこつじゃけん—何気なく言い放たれたこの一言には、
たとえば平坦で全面的な被害を受けた広島との比較においてだけではなく、長崎という町のもつ、
地理的な、また歴史的な特殊性さえが色濃く投影していると思われる。(略)原爆は、それが落
ちた浦上地区にもっともひどい被害を与えた。いいかたを替えれば、浦上地区およびその周辺に
一応局限された、ということができよう。(略)加えてもうひとつ、歴史的な条件がある。浦上は、
浦川和三郎師の「浦上切支丹史」にくわしくしるされているように、いわゆる吉利支丹部落であ
ったし、長崎本市に編入されたのも、1912年になってからのことであった。それに貿易や商業に従
事する人々の多かった長崎本市の人々と異なって、浦上の人々は、かつてそのほとんどが貧しい
農民たちであった。(略)長崎は、徳川期以来、神社や仏寺の信仰、というよりは、その行事が
日本全体としてみても、まれなほど盛んな町であったが、そのなかでの、あるいはその外側での、
弾圧を忍んでの切支丹信仰であった。そこに自他共に対する特殊化、あるいは自己隔離という
作用が働いたのは、これは、なんといっても避けがたかつたであろう。(略)そういう地理的、歴
史的事情の上に、もうひとつ、原爆が加わったのだ。そこに、“あれは浦上もんのこつじゃけん”
という言い方がでてくる理由の、大根のものがあるのであろう。(略)浦上地区をはなれるにつ
いて、魂の冷たくなるような長崎人のことばを、一つつけ加えておこう。人間は相当に恐ろしい
ものであり、生きて行くということも並大抵のことではない。「長崎の人たちはね、心の底では、
あれが浦上におちて、むかしの長崎が残ってよかったと、ひそかに思っているんですよ、¹⁸
も役に立ちますからね……。それに、長崎人は、心底ではカトリックはきらいですよ。」

自他共に認めるカトリック信仰の地である浦上の壊滅は、信仰者にとっての救いの確信を揺るがすものであった。親、兄弟、子供を失い、廃墟となった街に佇む信徒らに、その信仰を嘲る者の言葉が追い討ちをかけた¹⁹。永井隆は、『長崎の鐘』の中で、浦上空で炸裂した原爆を「天罰」とする言説を巡って信徒仲間である山田市太郎氏となされた対話を紹介している。山田氏は言う。

「誰に会うてもこう言うですたい。原子爆弾は天罰。殺された者は悪者だった。生き残ったものは神様から特別の御恵みを頂いたんだと。それじゃ私の家内と子供は悪者でしたか！」と。この「原爆天罰論」はカトリック信徒の間にも浸透し、中には「神は我々を罰して原爆を落とされた」というものまでいたという。これに対して永井は被爆についての信仰の言葉の回復を試みる。「さあね、私はまるで反対の思想を持っています。原子爆弾が浦上に落ちたのは、大きなみ摂理である。神の恵みである。浦上は神に感謝をささげねばならぬ」と。そして続けて「これは明後日の浦上天主堂の合同葬に信徒代表として読みたいと思って書いた弔辞です」と言って「**原子爆弾合同葬弔辞**」に言及するのである。

原爆投下時に雲と風のため 軍需工場を狙ったのが少し北方に偏って天主堂の正面に流れ落ちたのだという話を聞きました。もしもこれが事実であれば、米軍の飛行士は浦上を狙ったのではなく、神の摂理によって爆弾がこの地点にもち来たらされたものと解釈されないこともありますまい。終戦と浦上壊滅との間に深い関係がありはしないか。世界大戦争という人類の罪悪の償いとして、日本唯一の聖地浦上が犠牲の祭壇に屠られ 燃やさるべき 潔き子羊として選ばれたのではないのでしょうか？（中略）主 与え給い、主 取り給う。主の御名は賛美せられよかし。浦上が選ばれて燔祭に供えられたる事を感謝いたします。この貴い犠牲によりて世界に平和が再来し、日本の信仰の自由が許可されたことに感謝いたします。願わくば死せる人々の靈魂、天主の御哀憐によりて 安らかに憩わんことを。アーメン。」²⁰

浦上は神の摂理によって、世界平和を来たらせるための「燔祭の子羊」として犠牲となったのであって、天罰ではない。この原爆理解は、浦上の信仰者にとって差別と悪罵に耐える信仰の言葉となった²¹。長崎の多くの原爆文学には通奏低音としてこの言説が響いており²²、浦上は人々に代わって犠牲を引き受ける「苦難の僕」として神に選ばれたのだ、という理解が原爆犠牲者を「殉教者」とみなし、被爆後の辱めを「信仰的試練」として受け止めさせた。浦上のカトリック信徒は1790年以来、1839年、1856年、1867年に起こった大迫害を「浦上～番崩れ」と呼んで数えてきたが、1945年8月9日以降を「浦上5番崩れ」と呼び表わし、原爆を浦上受難史に加えられた迫害の一ページと理解するようになった²³。それは生き残った信徒たちにとり、信仰の先達が味わってきた苦難に自分たちも連なるものとされた、という信仰的意義を見出させるものであった。

原爆投下直後から、自ら白血病を患っていた上に被曝による負傷と原爆症を併発しつつ他の被爆者の救護にあたり、戦後は病臥に伏しながらも、被曝地長崎から祈りと和解の呼びかけを書物や報道を通して発信しつづけ、国内外からの尊敬と訪問を受け「長崎の聖人」と呼ばれるに至った永井

海のように深いあなたの傷を、誰が癒せるだろうか？

の、このような原爆の救済史的位置づけは、長崎を代表する言説となり、政治的発言を多く発信した「怒りの広島」に対して「祈りの長崎」を形成するのに決定的な役割を演じた。

ただし、この「浦上燔祭説」と呼ばれるようになった永井の言説が浦上の信徒、ひいては長崎の原爆観を代表するものとして定着するにつれ、それ以外の言説を封じ、原爆に対する沈黙を生み出す要因ともなっていったことに近年批判が向けられている²⁴。

そのような永井の神学的原爆観に対する批判を可能としたのは、皮肉なことに永井の属するローマカトリック教会のヨハネ・パウロ2世による、1981年の広島と長崎を訪問に際して出された「平和アピール」であった。その中で教皇は「戦争は人間のしわざです。戦争は人間の生命の破壊です。戦争は死です」「戦争という人間が作りだす災害の前で『戦争は不可避なものでも必然でも無い』ということ、我々は自らに言い聞かせ、繰り返しかんがえてゆかねばなりません」と語ったことで長崎の被爆者の原爆観に転機が訪れた。教皇の言葉は、原爆も戦争における人間の破壊行為の一つであるとし、永井の理解した救済史から原爆投下を切り離すものであった。“聖人”永井を超える宗教的権威によって「神の摂理」とする原爆観から解放された多くの浦上の被爆者が反原爆の立場から原爆の犯罪性を告発しはじめた。

原爆を神の摂理から分離するローマ教皇の発言は、文学作品の中にも反映された。1982年に遠藤周作は『女の一生』で、浦上を中心とする長崎を舞台に、幕末から現代まで、すなわち浦上4番崩れから原爆までを、2人の女性を軸としてカトリックの信者らの歩みを描き出している。特に後編の第二部では、第二次世界大戦を背景とした2つのストーリーが並行して展開される。一つはポーランド出身で長崎「聖母の騎士」修道院を設立し、帰国後故国でユダヤ人隠匿の罪に問われてアウシュヴィッツに送られ、そこで一人の囚人の身代わりになって死んだマキシミアノ・コルベ神父の話、もう一つはそのコルベ神父と大浦天主堂で出会ったサチ子の半生が語られる。この第二部は原爆投下の場面で突然途切れて、30数年後に話は飛び、短い終章で閉じられるが、その最終章で主人公と高校生の息子との会話がある。

「どうして、母さんはまだ信じる気持ちを持っているのか、わからないなあ。もし神様がいるのなら、どうして長崎の信者をたくさん原爆で殺したのさ」

「じゃああなたたち、たとえばアウシュヴィッツの出来事も神様がなさったことだと思うの。あそこでもたくさんの信者が殺されたけれど、原爆だって同じじゃない？」

サチ子は反駁した。

「それは無実の神さまに罪を背負わせることよ」

遠藤は、高校生の息子の神の義への疑問に対して答えるサチ子の言葉に託して、原爆とアウシュヴィッツを結びつけ、両者と神のかかわりを否定し、神を擁護する。

原爆を救済史から切り離したものの、教皇は、原爆の神学的解釈については発言を留保したために、信徒の間に新たな問いを残すこととなった。原爆が神の摂理でないならば、殉教の地浦上に落

とされたのは単なる偶然にすぎなかったのか。日本の宗教土壌にあって特別なキリスト教の聖地で何千、何万人もが生きのまま焼き殺されたことを信仰とは無関係なこととして把握すべきか？被爆者を全国に訪ね、その声を40年にわたって収録した伊藤明彦氏は『原子野の『ヨブ記』』の中で問う。

「敬愛尊崇する教皇ははるばる長崎にこられました、(略)彼らが抱いた「ヨブの問い」にはおこたえくさいませんでした。むしろ燔祭のいけにえとしての彼らの死の意味を否定して去られました。浦上に原子爆弾が投じられたのは神様の御摂理ではなく、神さまの責任でもないとおっしゃるのです」「なぜえりにえて被爆地に浦上がえらばれたのか。という浦上びとの問い、ヨブの問い、わたくしの問いに教皇さまは答えてくださっていません」²⁵

原爆について神の関与を棚上げするのか、それともあくまでも神の介在を問うのかを巡り、長崎の作家、青来有一氏は小説『爆心』において登場人物の老夫婦に次のような会話をさせている。

祖母の悔し泣きの声が聞こえ、鼻水をすすする音が聴こえました。

「なしてでしょうか？」

「あ？」

「なして、あげん目に遭わんばいかんとでしょうか。なんも知らん孫たちが……」「わからん、おれにはわからん」

祖父の声も湿っていました。

「神さまにはきっと深い考えがあらせられるとやろう」

「どげん思し召しでしょうか」

「だれにもわからんさ」

「教えてほしか……なんで博光の一家が全滅せんばいかんかったとか……どうしても納得できんとです。このままなら、マリアさまも恨みとうなります」

「全滅じゃなか。光子がおるやろうが……」

「あげん姿になってしもうて、もう、縁談もなかでしょう、子も残せんでしょう、わたしたちの家は光子で途絶えてしまおうとです。わたしたちの信仰も尽きてしまおうとです。

「もう、やめんか、(光子が)起きるぞ」

祖父が囁き声で叱って、祖母の声はしばらく止んで、わたしの方を探る気配がしました。

(中略)

「わしらの神様を思う心には、なんの汚れもなく、なんも変わりはおらんとですよ。わしらの信仰心も清らかに先祖代々、流れてきたとです。なんも悪いことはしておらん。どげん苦しい目に遭うても、虐げられても、清らかな流れは途絶えんかったから、あんなに立派な教会も建てられたとですよ」

「おまえはなんば言いたかとか？」

「わしらは、なんか神様の怒りに触れることばしたとでしょうか」

「ばかなことを言うな。御国は戦争をしたが、それはわしら信徒だけの責任ではなか」

「ならば、これも試練ですか。まだわしらを試してみらば神さまには、わしらが信じられんのでしょうか。わしらは一心に信じてきたとに……そのために火炙りになった先祖もおる。それなのに、また、博光の家族も一族もろとも焼いてしまわんといかんなんて……わしらが神様ば信じるようには、神さまはわしらのことを信じてはくれんとでしょうか」

「おれにはわからん、祈るしかなか」

「米英は敵国で、それと戦争をしておったのやから、爆撃をされるのも仕方がなかとでしょう。でもこの浦上の信徒とは、同じ神様を信仰する信徒らの国ではなかとですか。なんで、あげん酷すぎることをするのか。教会まで燃やしてしもうて……神さまはなんで同じ信徒に、この浦上の信徒を殺させたのでしょうか？」

海のように深いあなたの傷を、誰が癒せるだろうか？

「神さまの思し召しは奥深いものやけん、わしらに、わかるもんか。おれは、もう考えんことにしておる。考えても、なんもわからんことはいくつもある。ひとは神さまを信じて祈るしかできん……」

「教えてほしか」²⁶

「おれにはわからん、祈るしかなか」との老人の言葉は、不可解な神の撰理に委ねて沈黙の祈りへと向かった数多くの信仰者の思いを代弁しているといえよう。それに対して、老婦人の「なして」「なんで」「どうしても納得できん」との問いは、原爆の救済史的意味づけに満足できず、原爆を、浦上の「試練」の歴史に連なるものとして位置づけながらも、さらには「神さまはなんで同じ信徒に、この浦上の信徒を殺させたのでしょうか」という神義論に踏み込んで問い続けるのである。問いとしての神義論は浦上の信徒たちのあいだに広く共有されているのである²⁷。

ローマ教皇の発言以降、神義論的問いを含めて原爆についての神学的議論は深まりを見せておらず、当のローマ教皇も（プロテスタントも含めた）教会も沈黙し、問いは問いのまま残っている。それは丸山真男の提起した原爆の思想化の困難さ²⁸にも通じる思想的神学的麻痺状態（Theological-epistemological numbing）といえよう。

遠藤周作は16-17世紀長崎のカトリック迫害のただ中での神の沈黙を問い、拷問の果てに試練に耐え切れず、信仰を貫き通すことができずころぶ棄教者を、それでも包み込んで許す神を語った。けれども「浦上5番崩れ」のただ中では、幕府や長崎奉行ではなく、同じキリスト者、そして神が苦しめ苛むものとして立ち現れ、この試練に耐える意味そのものが見出しえなくなっている。今後の日本のキリスト教を含めた宗教界の取り組むべき大きな課題は、長崎・浦上、そして広島がその苦悩から証する神を、聖書との対話において見出すことであろう。次章で『哀歌』第2章との対話の糸口を探ってゆくことにする。

2、『哀歌』第2章を読む

1) 『哀歌』概観

『哀歌』第2章の置かれている文脈およびその特徴をおおまかに把握するために、『哀歌』という書物について概観する。『哀歌』は5つの詩からなっており、それぞれの強調点を持っている。たとえば、冒頭の詩（第1章）では崩壊を生き延びたものたちの哀しみと恥に比重が置かれている。この小論で扱う第2番目の詩は、徹底的な破壊の背後にある神の怒り、そしてその神に対する憤りを歌ったものでもある。三番目の詩では、他の4つの詩とは異なって、「苦難を知った独りの男」を語り手として設定した異色の詩であり、理不尽な神の仕打ちにも神の正義を確信し、苦難の意味を自らの罪に見出そうと格闘し、神の弁証に傾注している。第4の詩は、再び「娘シオン」に焦点が当てられ、その没落の悲しみが主題とされている。最後の詩は、先立つ4つの詩と異なってアルファベット詩にはなっておらず、ただヘブライ文字の数に対応する22行からなるものであり、ギリ

シャ語のいくつかの写本やラテン語の写本では表題に「(預言者エレミヤの) 祈り」とあるのみならず、内容的にも詩篇の「共同体の救いを求める祈り」の体裁をとっている。

これら5つの詩の成立年代については諸説あるが、ほとんどの研究者が、その terminus a quo (遡及しうる上限) を紀元前586年のエルサレム崩壊直後に設定する。その論拠は、破壊の描写が生々しいことから、出来事が起こってそれほど時間が経っておらず、記憶の鮮明なうちに書き残されたというものである。けれどもこの論拠が必ずしも堅固なものとは言えないのは、都市崩壊後約50年以上経過後の神殿再建時に成立したシュメールの「都市滅亡哀歌」の例、数百年間の沈黙の後に初めて過去の哀しみの記憶を文字にしたためたユダヤ教ラビたちの文学活動の例(たとえば紀元1世紀から2世紀前半にかけて起こった第二神殿崩壊やバル・コクバの乱について作品として成立するのは紀元200-400年以降のこと)もあるからである。そのため、同時代の預言者エレミヤやエゼキエルの活動時期に鑑みた年代(紀元前571年以降)なども考えられている。terminus ad quem (下限) としては、『哀歌』に依拠していると考えられる第二イザヤの預言との関連が示唆されている(紀元前550-538年)²⁹。ただし、Dobbs-Allsopp は、哀歌に用いられている語彙、統語法、正書法、アラム語的用法等を丹念に検証し、後期聖書ヘブライ語の特徴を17例見出し、明らかに捕囚後に成立した書物であると結論づけている³⁰。

2) 神の遺棄について

紀元前6世紀以降の崩壊期に成立した『哀歌』が、神学的に対峙していた問題は「神の遺棄」であったといつてよい。『哀歌』と対話関係にある古代近東「都市滅亡哀歌」が、思想的な格闘をしてきた問題も「神の遺棄」であった。そこには、国破れ、敗北を抱きしめた民が、「敵の手に墜ちた不幸」を、敵方の神々に自分達の神々が屈したのではなく、なんらかの理由で自分達の神々の「怒り」を買ってしまい、「見捨てられた」のだと解釈することで、神々を擁護し、己が苦しみに意味を見出し、そのようにして崩壊を生き延びるべく格闘した苦悩の痕が刻まれている³¹。さらに敗北を喫した都市の守護女神たちも、強制的にはなく、自らの意志で「手を引き」、あるいは自発的に自分達の庇護する都市から「鳥のように」飛び去って、征服する側の神々に自らを従属させたことを証しているものが非常に多い³²。「神の遺棄」には必ず都市とその中枢にある神殿の破壊と略奪の描写が伴う。神々の像は切り倒され、神殿の宝物は篡奪されるが、神々の像と神々は同一視されていることから、時にそれは、その都の女神に対する陵辱を思わせる叙述となっているものもある³³。都市の崩壊を「神の遺棄」によるものとして諦念とともに受容する一方で、それに伴う激しい痛み、理不尽、怒りなどが喚起されてもいることがわかる。

この「神の遺棄」の問題をめぐって『哀歌』テキストでは、2:7で「主は、ご自身の祭壇を拒まれた／彼はご自身の聖所を足蹴にされた」とあるばかりでなく、「神は敵の面前で、その右(の手)を引っ込められた」(3節)とあり、旧約聖書に典型的なイスラエルのために戦われる「戦士神(The

海のように深いあなたの傷を、誰が癒せるだろうか？

Divine Warrior)³⁴としての役割を放棄して退かれる神が証しされているといえる³⁵。ただし、『哀歌』第2章のテキストはそこに留まらずに「神の遺棄」のテーマが「神の怒り」に特化されてゆき、ついには、翻って「敵」となる神を証言することになる。

3) 「主は敵となりたまう」

『哀歌』第2章における「怒り」の強調は、その文学構造に顕著に現れている。章の冒頭と末尾に置かれたאף「怒り」によって章全体を囲い込む構造の他に、第1節が一行目と三行目のאף「怒り」によって囲い込まれ、2節にはעברה「激怒」が、3節ではחריאף「煮えたぎる怒り」、4節には, חמתו כאש「火のような彼（主）の怒り」、6節にはעמאף「憤りにかられた怒り」、21節にאף「怒り」が登場していることから神の「怒り」が主題であることがわかる。

「怒り」を基調するこの詩は、猛り狂って制御がきかない神の姿を証ししているとも言える。例えば第一段落（1－9節）には35の動詞を持つ文が連続するが、実にそのうちの33までが三人称単数動詞で神の荒ぶる様を言い表している。列挙してみると「辱め³⁶、投げ落とし、気に留めず、呑み込み、容赦せず、投げ捨て、引き倒し、汚し、粉碎し、手を引き、焼きつくし、弓を引き絞り、構え、殺戮し、怒りを注ぎ、敵となり、呑み込み、呑み込み、廃らせ、（悲哀を）増し加えさせ、めちやくちやし、廃らせ、忘れさせ、足蹴にし、拒み、足蹴にし、敵に引き渡し、破滅を思い定め、はかり縄を張り、手を引かず、嘆かせ、打ち砕いて、木っ端微塵にした」となる。

さらに、このような神の激しい行動の矛先として、動詞の目的語として登場するのは、「人格化された都市」、都市の中核にある「神殿」、ついで都市を防御するための「城壁」、その内なる「王朝、支配者」であるが、これらが修辭的な構造をもって列挙される。まず1節と2節は「人格化された都市」に拵づけられ、その中心である神殿と、その周縁である城壁への言及がなされる。

A 「娘シオン」（1節 a）

B 「イスラエルの輝き（神殿）³⁷」「主の足台」³⁸（1節 b, c）

B' 「郊外」「城壁」（2節 a, b）

A' 「娘ユダ」（2節 b）

続いて「王国」（2節 c）、およびダビデ王朝の権威と結び付く「イスラエルの角（力）」³⁹（3節 a）が砕かれる様が描かれる。ちなみにこの単語は、2章後半において、敵の「角（力）」が増強されるという逆説へとつながってゆくことになる（17節参照）。

都市の建造物の破壊の模様については、3節 b から5節 a を挟んで5節 b から再び登場する。ここでは先の順序と入れ替わって都市の周縁部にある「城塞」「砦」（5節）から中枢部にある神殿の隠喩「仮庵」⁴⁰および「祭り」「安息日」（6節）、「祭壇」「聖所」（7節）、「娘シオンの（神殿の）壁」⁴¹（8節）への言及となっている。そしてこの神殿や城壁などの都市の建造物の破壊モチーフに挟まれた中核部にある3節 b から5節に、『哀歌』第2章において重要な神に関する証言が、いくつか

の語彙の反復を通してなされている。

すなわち、3節bで「敵」の面前で「右（の手）」を引いてしまうのみならず、4節aでは「敵のように」弓を引き、「仇のように」「右（の手）」を構え、目に尊い者たち全てを殺し、火のような怒りを注ぐ神である。そして5節aのクライマックス部において「主はなられた。敵に」と証しされる⁴²。Axis Mundiとも言えるエルサレムの神殿、神の都エルサレムを象徴する建造物の破壊の実際の担い手はバビロニア軍であるが、ここで採用された文学構造が語るのは、「神殿」や「城壁」の崩壊の核心部に「怒りに駆られ、敵となられた神」がいます、ということなのである。

4) 「主は怒りをもって娘シオンを忌まわしいものとされた」

さて、エルサレム崩壊を主導する「敵なる神」の暴虐は、「神殿」と「王国」というイスラエルの神学的支柱をへし折るだけでなく、さらに重層性をもって「娘シオン」に襲いかかる。この章ではたびたび都市は称号をつけて呼ばれ、人格化されている(2:1a,b,4c,5c,8a)。「城壁」や「砦」などは都市を外敵から守るための構造物であり、それらが一つ一つ崩される様は、都市が外敵との境界線を喪失し、剥き出しの裸にされてゆくイメージを伴うものである。人格化された都市「娘シオン」が、その纏っている外界からの隔てを、暴力的な仕方を取り去られ、社会的・文化的覆いを取り去られてゆくことの衝撃を、このテキストは語っている⁴³。それは『哀歌』1:8-10で包圍攻撃される都市を暴行される女性になぞらえて描く手法とも呼応しており⁴⁴、単に都市の崩壊が物理的な次元で無機的に捉えられるのではなく、より深く身体的、精神的痛苦を喚起するものとされている⁴⁵。さらに、この種の描写は、1:8が言及しているように、人が纏っている社会性や日常性、そして人間としての尊厳の剥奪がもたらす「恥」の問題を深く抉るものでもある。ここに極限状態における「人間性の破壊」、および「恥」をめぐる対話の可能性が開かれる。

さて、このおぞましいイメージは、2章の冒頭の解釈上困難のある動詞𐤒𐤕𐤔の解釈に一石を投じるものといえよう。この動詞は旧約聖書でここにしか出てこないもの(hapax legomenon)であり、語義について諸説ある。それらは大きく3つの可能性に分かれているといえよう。まず最初にあげられるものとしては、語根を II-w/y 動詞(第二語根素が子音のwもしくはyの動詞)と理解し、名詞𐤒𐤕「雲」から派生した動詞として「雲で覆う、曇らせる、暗くする」との解釈がある⁴⁶。旧約聖書において、名詞𐤒𐤕はしばしば神顕現(Theophany)の場面で登場し(士師5:4, サムエル下22:12, 詩18:12, イザヤ19:1)、神の驚くべきみ業を描くのにも用いられる(ヨブ36:29,37:11,16,38:34, 77:18,147:8)ことから神の審判、罰する行為を暗示していると理解されている。LXX(七十人訳。ギリシャ語訳聖書)では動詞 γνοφώω「曇らせる」のアオリスト能動態 ἐγνόφωσενで訳しておPeshitta(シリア語訳)も'ybで、この読みを支持している。

けれども Ehrlich⁴⁷, Meek⁴⁸, Kopf⁴⁹,そして Rudolph⁵⁰らはこの読みに同意しない。というのも「曇らせる」が神の審判、処罰のイメージでつかわれる例は旧約聖書には見出しえないからである。む

海のように深いあなたの傷を、誰が癒せるだろうか？

しろ、これをアラビア語の同族動詞 *yb* 「責める、痛罵する」と関連付けて理解しようとする。第三番目の可能性として McDaniel⁵¹, Brandscheidt⁵², Hillers⁵³, A.Berlin⁵⁴らは、*tô'ebâ* 「忌避すべきもの、唾棄すべきもの、恥ずべきもの」から派生した動詞と理解するものがある。McDaniel はこれを *yô'ib* と読み、その語根は *I-w* であると解した。この説を採るものたちは、その並行例として詩106:40に登場する用例 *waytā'ēb* 「そして彼（主）は、（嗣業の民を）忌むべきものとみなした」を論拠とする。Targum（アラム語訳）の *קוק* 「嫌悪する」がこの読みを支持している。

Renkema は、『哀歌』の5つの詩の冒頭の書き出しに注目することで、この2番目の詩の最初の動詞の意味を探ろうとする。彼は、恥のイメージ（*חרפה* 「嘲り」）で始まる5番目の詩以外は、4つの詩は全て「闇」「曇り」のイメージで始まっていると論じ、「曇らせる」と読むことの正当性を主張する⁵⁵。確かに語彙としては陰影を表すものが各詩の冒頭に登場している。けれどもより文脈に即して解釈するならば、むしろ『哀歌』は、第五詩のみならず、全てが「恥、屈辱」のイメージで始まっていると言える。例えば第一番目の詩は、かつて「女王」であったもの、「姫」であったものが、今は「やもめ」「奴隷」に身をやつしている哀れな様が対照モチーフ⁵⁶を用いて語られる。「闇」の表象は、その後に落ちぶれて孤立し、夜涙で床をぬらす女性の描写に登場するのであって最初ではない。第三番目の詩も冒頭には神の怒りの杖で打たれ謙卑を知る一人の男のイメージで幕をあけている。「闇」のイメージは主たるものというより、神の容赦ない責めを際立たせるために導入されたものである。第四詩も、都の過去の栄光と現在の落ちぶれた様を対比することで屈辱を表現し、その隠喩として光を失った黄金や純金が登場するのであって、それが主ではない。そのようにみると、『哀歌』の5つの詩は全て、神の怒りによって、いかに深く都が苦渋をなめてきたかが主旋律になっていることが分かる。

以上から、第二詩の冒頭の動詞 *קוק* は、「恥、屈辱」のイメージを含んだものとして理解される。とすれば、上記の3つの可能性の中では、第三番目の「忌まわしい、嫌悪すべきものとされた」という意味が『哀歌』の文脈にふさわしいものといえよう。次の節では神の怒りによって「忌まわしいもの」とされた人間の問題について考察する。

5) 恥について

古代メソポタミアの「都市滅亡哀歌」は、ほとんどの場合、天上の会議での（往々にして恣意的で、人間にとっては理不尽な）決定を受けて、敵によって崩壊させられる都市と神殿を描き出すものであり、その都市と住人の死を悼む「嘆きの女神（Weeping Goddess）」が登場するのが常である。旧約聖書『哀歌』において「女神」の存在は、（実際の宗教生活における実態は別にして⁵⁷）ヤハウィズムに挑戦するカナン宗教の象徴として排除されるか、もしくは神格性を取り去られねばならなかった。そのため「女神」に代わって都市・エルサレムが擬人化され「娘シオン」として嘆く。ただ、神殿とその宝物の所有者、母のイメージ、嘆きの主体、高貴な女性の称号⁵⁸などメソポタミア

の「嘆きの女神」の隠喩はここでも重要な役割を担っている。共同体の滅びを叙述するために、古代の詩人たちは、戦乱において夫や子供を失った母、未亡人のイメージ、また圧倒的な暴力の犠牲となり辱められた女性の姿に託して味わった痛み、恐怖、怒り、恥、苦悩を表現したと考えることができる⁵⁹。

『哀歌』第2章において、衝撃的なものとして19-20節に次のような一節がある。

立て！泣き叫べ！夜通し。時を刻む毎に。

注ぎ出せ！水のようにお前の心を、主の御前で。

彼（主）に向かって挙げよ！お前の両手を。お前の赤子らの命のために。

飢えのためにいたる街角で息もたえだえとなっている。

見よ！ヤハウエよ、目を凝らせ！

あなたがこんなにもひどい目にあわせた者に⁶⁰。

女達が食らうなんて事があっていいのか、その実を……⁶¹

膝の上であやした幼子たちを……⁶²

彼らが主の聖所の中で殺されるなどということが⁶³,

祭司や預言者たちが……？

19節の「飢えのために）息も絶え絶えに」は11節、12節にも用いられており、そこでは母親に向かって食料を乞いながらその懐に抱かれて息絶えてゆく幼児と乳飲み子の姿が描かれている。それがここ20節では、母親が激しい飢えのために、おそらく先に息絶えた胎児や幼児に手を出さざるをえなくなった母の隠喩によって、ここまで凄惨で苛酷な極限状態に置かれた共同体の嘆きが描きだされている⁶⁴。第1章では、暗示に留められてはいるものの、11節で同じように飢餓の中で「尊いモノ（者、物）」を食べ物として命をつなぐ様が詩人によって描かれた後、突然一人称による叫びが侵入する。「見よ、ヤハウエよ、目を凝らせ！わたしのなれの果てを」と。ここで「なれの果て」と訳した言葉 **זוללה** については様々な訳の可能性が検討されてきたが、その中に「(肉を) むさぼり食らうもの」という意味があり、2:20のヤハウエに対する「見よ！目を凝らせ！」との訴えに呼応させて読むならば、わが子の肉を食らう母親の隠喩を通して人間性を喪失し、すさんだ崩壊後の共同体の姿を浮き彫りにする。その嘆きの深さは、母子モチーフに挟まれた13節の修辭的な問いに顕著に現れる⁶⁵。「わたしはあなたをいかに証ししよう？⁶⁶わたしはあなたを何にたとえよう？ああ娘エルサレムよ！わたしはあなたを何になぞらえよう？そしてわたしは（何をもって）あなたを慰めよう？おとめシオンよ！海のように深いあなたの痛手を、誰があなたを癒せようか？」この人間性の喪失への深い苦悩は現代において、崩壊を生き延びた街が直面している現実を言い表すものでもある。

長崎・浦上の被爆者の証言を集めた『私たちは長崎にいた』の中には、次のような言及がある。

海のように深いあなたの傷を、誰が癒せるだろうか？

「町のまわりの畑には、ごろごろと何百何千とも知れない死体が転がっているようですが、それがもう今日では、まん丸く膨れて、まるでスイカ畑のようだ、ということです。見てきた人は、「スイカなら食えるが、人間の死体はねえ……」と冗談を言いました。(略) こんな冗談を平気で言って笑うほどに人の心はすさんで、人間らしさを失ってしまいました。ああ、この原始戦争が長く続いたら、生き残った人々の心は、まったく人間らしさを失ってしまうでしょう。たとえ戦争が終わっても、美しい都会はどれもみな、この長崎みたいな灰の野に変わり、わずかに生き残った人間が地の底に穴ぐら生活を送り、人間らしさを失って、獣同然、本能のままに動き回ることでしょう。」⁶⁷

極限状態に置かれた崩壊後の共同体において人間性を剥ぎ取られた生還者たちの見据えていた現実が、『哀歌』そして「都市滅亡哀歌」の嘆きを更に深く掘り下げてゆく⁶⁸。

おわりに

『哀歌』研究は、バフチンやクリステヴァらのテキスト理論を援用しつつ多岐にわたる発展を見ているが、「ショアー」以後を意識した研究は、これまで見過ごされてきた『哀歌』の神学的主題の再発見を促した。都市崩壊に伴う人間性の蹂躪、篡奪への神の関与、そしてその義を問い暴虐をもって臨む神を証言し、「憐み深く慈愛に富み給う」神を証言する聖書の他の言説に対する対抗軸を打ちたてる書として注目を集めてきた。けれども一方的に現代が『哀歌』テキスト解釈に有効な視点を提供しただけではテキストとの対話とはいえない。むしろ『哀歌』テキストがショアー後の現代を新たに読み直す視点を提供する可能性に耳を傾けることで対話は継続するのである。そこで気付かされるのは、ショアー後の研究が、避け、開くことを倫理的にためらう扉があるということだ。それは『哀歌』の詩人（達）が吐露する「罪責」への言及である⁶⁹。ちなみに旧約聖書の別の箇所が登場する「ヨブ」の場合、彼は自分にまったく罪が無いとは言わないものの（ヨブ13:23, 26）、受けている苦難の不当性を訴え、神の義を問う。「義人の苦難」といわれるゆえんでもある。無垢無実なものが不条理で理不尽な苦しみを受けて発する声は「ショアー」後の証言と確かに呼応する。けれども『哀歌』の場合は明確にイスラエルの「罪」に言及し、自らの罪責を認めており、ヨブのような「義人の苦難」にはあたらない。にもかかわらず「罪人の苦難」を苦難として訴え、罪責 (guilt) と悲哀 (grief) を相殺せず、加害と被害の二項対立も、さらには行為帰趨連関も超えた『哀歌』独自の思想を展開している。『哀歌』が、いかにしてこの思想に立脚し、現代の視点から読まれるのみならず、現代を新たに読みなおす新しい視座を提供するかに注目し、これからの課題としてゆく。

注

- 1 『筑摩世界文学体系1 古代オリエント集』筑摩書房 1978 p.57.
- 2 大田洋子『屍の街・半人間』講談社 1995 pp.115, 117.
- 3 ここでは「相互テキスト性（間テキスト性）」という概念を援用する。この概念はロシアの言語学者 M. バフチンによって提唱され、さらにフランスの哲学者 J. クリステヴァによって展開をされたものである。M. バフチンの著書としては『ドストエフスキー論－創造方法の諸問題』（新谷敬三郎訳 冬樹社 1974）、『ドストエフスキーの詩学』（望月哲男／鈴木淳一訳 筑摩書房 1995）、『小説の言葉』（伊東一郎訳 平凡社 1996）など、J. クリステヴァの作品としては『記号の解体学 [セメイオチケ] 1』（原田邦夫訳 せりか書房 1983）、『記号の生成論 [セメイオチケ] 2』（中沢新一他訳 せりか書房 1984）、『テキストとしての小説』（谷口勇訳 国文社 1985）、『詩的言語の革命 第一部 理論的前提』（原田邦夫訳 勁草書房 1991）、『詩的言語の革命 第三部 国家と秘儀』（枝川昌雄他訳 勁草書房 2000）、『ポリログ』（足立和浩訳 白水社 1999）などを参照。
「相互テキスト性」を旧約聖書学に援用したものとして日本では並木浩一氏の「ヨブ記における相互テキスト性—2章4節および42章6節の理解を目指して」『「ヨブ記」論集成』（教文館 2003 pp.168-215）がある。その第1部は「相互テキスト性」についての秀逸な解説となっているばかりでなく、クリステヴァを批判的に適用する聖書学の新しい方法を提示しており、第2部で副題に挙げられている2箇所について相互テキスト的な読みを実践している。並木氏の旧約聖書「テキスト」理解は本論文にも豊かな示唆を与えているので以下にやや長めに紹介したい。氏は、岩波書店から刊行された旧約聖書「ヨブ記」の解説において、ヨブ記を「テキスト」と見なして次のように述べる。「[テキスト]はすべて、すでに先行するテキストを読み替える運動の所産である。書かれた文書だけがテキストではない。時代の思想も、書き手自身の思想も吟味されるべきテキストである。それを読み替える運動が新たなテキストを生み出す。その意味でテキストは絶えず生成する。ヨブ記は時代の課題を批判的に読み取って書かれたテキストである。その最初のヨブ記作品の著者をわれわれは「ヨブ記作者」と呼び、その後の読者による加筆部分の執筆者を「加筆者」と呼ぶことにする。加筆は当然、読者による新たなテキスト生成の行為である。加筆を手段とするテキスト生成行為をある時期に禁止したことによって、われわれが「本文」と呼ぶテキストが誕生した。以後はこの本文の翻訳および読者の読解行為によりテキスト生成されて今日に及んでいる」（並木浩一・勝村弘也訳『ヨブ記 箴言』〈旧約聖書 XII〉岩波書店 2004 pp.317-318.）。
- 4 Holocaust はギリシャ語起源で「丸焼きの犠牲」「燔祭」を意味し、定冠詞をつけて20世紀のナチスによるユダヤ人大量虐殺を指すものとして使用されている。ただ、この用語には「神への犠牲」という意味が言外に付与されることから、むしろ直裁に「絶滅」「破滅」「破局」「根絶」を意味するヘブライ語「ショアー」を用いる方が事柄に対し厳密といえよう。
- 5 最も代表的なものとしては Tod Linafeldt, *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 2000) があげられる。さらに Kathleen M. O'Connor, "Lamentations," *The New Interpreter's Bible 6* (Nashville: Abingdon, 2001) pp.1011-72; *Lamentations & The Tears of the World* (New York: Orbis Books, 2002); F.W.Dobbs-Allsopp, *Lamentations. Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox, 2002); Adele Berlin, *Lamentations: A Commentary. OTL* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002); Nancy Lee, *The Singers of Lamentations: Cities under siege, from Ur to Jerusalem to Sarajevo* (Leiden: Brill, 2002). などがあげられよう。
- 6 並木, 『「ヨブ記」論集成』, pp.189-193参照。
- 7 「相互テキスト性」について緒を開いたバフチンは、「テキスト」を、その創造と受容のプロセスのなかのダイナミズムにおいて取り上げる必要を説き、次のように述べている。「発せられた（あるいは意味をもって書かれた）言葉はすべて、次の三者、すなわち話し手（作者）、聞き手（読者）、話す対象となっている人物や事象（主人公）の社会相互作用の表現であり所産である」と。M. バフチン著 磯谷孝他訳『ミハイル・バフチン著作集1 フロイト主義・生活の言葉と詩の言葉』新時代社 1979

海のように深いあなたの傷を、誰が癒せるだろうか？

- pp.255-256. 桑野隆『新版バフチン—〈対話〉そして〈解放の笑い〉』岩波書店 2002 pp.52-64. およびマイケル・ホルクウィスト著 伊藤誓訳『ダイアローグの思想—ミハイル・バフチンの可能性』法政大学出版会 1994 p.26参照。バフチンの紹介者であり「相互テクスト性」という用語の提唱者であるクリステヴァが、そのテクスト論構築の過程で、マルクシズム、ロラン・バルト、デリダ、フロイト等の影響もあって話し手（作者）の位置を意味生成過程に吸収させ、読み取りと書く行為は一体的なものとして理解し、世界の「他者性」の希薄化を招いたことの影響に彼女の唯物弁証法的な哲学的な前提があり、聖書学はそれとは一線を画しつつ、彼女の理論に学び、援用することが肝要であることを並木氏は前掲書、pp.187-191で指摘している。
- 8 桑野隆 前掲書、p.58。
- 9 E.レヴィナス著 合田正人訳『全体性と無限—外部性についての試論』国文社 1989, 合田正人訳『存在の彼方へ』講談社学術文庫 1999, 内田樹訳『困難な自由』国文社 1985, 原田佳彦訳『時間と他者』法政大学出版局 1986, 内田樹訳『タルムード四講話』国文社 1987, 内田樹訳『タルムード新五講話』国文社 1990など参照。内田樹『レヴィナスと愛の現象学』せりか書房 2001も参照。
- 10 桑野隆 前掲書、pp.9, 128-130. 対話についてバフチンは「一致しない二つの意識があってはじめて、〈美的出来事〉は生じる」と述べていたという。（『ミハイル・バフチン著作集2 作者と主人公』新時代社 1984）
- 11 P.リクルールのテクストに関する議論を参照。彼はテクスト解釈において、「テクストの背後に遡る世界（the world behind the text）」、「テクストの内部にある世界」（The world in the text）」、そして「テクストの前方に広がる世界（The world in front of the text）」の探究を分けて論じている。これを旧約聖書学に援用するならば、歴史批判的・歴史学的方法、文芸学的方法、影響史的方法にそれぞれ対応させることができよう。
- 12 旧約聖書学における近代的歴史批判的研究は、その萌芽を18世紀中葉に求めることができ、20世紀中ごろまでに最盛期を迎え、聖書解釈学における唯一有効な学問的手続きとしての地位を謳歌し、数多くの成果を生み出し、精緻な聖書学の発展に寄与してきた。しかし1970年代を境として方法論的行き詰まりがしだいに露呈し、修辞批判、受容理論、脱構築理論、正典批判、Narrative Ethics 理論、影響史批判、そしてここで取り上げた相互テクスト性理論などの言語学、テクスト理論が聖書解釈に援用されるようになり、歴史批判的研究は、多くある解釈方法の一角を占めるのみとされている。ただし、本文批判、文献批評等は、どのような文芸学的方法論を探るにしても基礎的なものとして有効性を失っていない。W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997); B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster Press, 1970); Leo G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1994); B. C. Ollenburger, E. A. Martens, and Gerhard F. Hasel eds., *The Flowering of Old Testament Theology* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992) 参照。
- 13 “Lamentations over the Destruction of Ur” (S.N. Kramer, *Lamentation over the Destruction of Ur* [AS 12; Chicago: University of Chicago, 1940]), 「ウルの滅亡哀歌」『古代オリエント集』筑摩書房 1978. “The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur” (Piotr Michalowski, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* [Winona Lake: Eisenbrauns, 1989], “The Eridu Lament” (M.W. Green, “The Eridu Lament,” *JCS* 30 [1978] pp.127-167), “The Uruk Lament” (M.W.Green, “The Uruk Lament,” *JAOS* 104[1984] pp.253-279), “Lamentation over the Destruction of Nippur” (S.N.Kramer, “Lamentation over the Destruction of Nippur,” *ASJ* 13[1991] pp1-26), “The Curse of Agade” (J.S.Cooper, *The Curse of Agade* [Baltimore: Johns Hopkins University, 1983]).
- 14 H. Jahn, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*. BZAW 36 (Giessen: Alfred Töpelmann, 1923); T.F. McDaniel, “The Alleged Sumerian Influence upon Lamentations,” *VT* 18(1968), pp. 198-209; W.C. Gwaltney, “The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature,” *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method* (eds. W.W.Hallo, J. C.Moyer, and G. Perdue; Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), pp.191-211; D. Hillers, *Lamentations*, AB 7A

- (New York: Doubleday, 1992); C.Westermann, *Lamentations: Issue and Interpretation* (trans C. Muenchow; Minneapolis: Fortress, 1994; F.W. Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993).
- 15 両者の関係についての研究史概観は Dobbs-Allsopp, *Weep*, pp.2-10 に詳しいので参照されたい。
- 16 F.W. Dobbs-Allsopp, *Lamentations. Interpretation.* (Louisville: John Knox Press, 2002).
- 17 長崎出身の文学者、井上光晴も浦上に対する差別を小説『手の家』や『地の群れ』で真正面から取り扱い、『手の家』では架空のカトリック教会経営の孤児院「手の家」で育った4人の若い女性を襲う悲劇と結婚差別の問題が描かれ、その冒頭には象徴的に、長崎市内に噂として流布していたとされる次の言葉を掲げている。
- 「長崎のピカドンでやられた家の娘は年頃になっても嫁にいかれんよ。長崎から移ってきた孤児や、人々のことをみんなとまらん部落のもん、とまらん部落のもんとよんどるけんねえ。とまらんとは血のとまらんことたい。あそこの部落のものはエタと同じじゃというて、みんな嫁にもいけん」
- 18 堀田善衛「長崎」『堀田善衛全集15』筑摩書房 1994 pp.167-173。
- 19 『哀歌』の重要なモチーフであり、2:15-16に通行人らの嘲り、侮辱する言葉がある。「彼らはあなたに向かって手をたたいた。道行く通行人のだれもが／彼らは口笛を吹き、また頭を振った、娘エルサレムに向かって／「これが麗しさの極み、全地の喜びといわれた街だと？」と。彼らは開ける、あなたに向かって口を、あなたの敵は皆こぞって／彼らは口笛を吹き、歯を鳴らした。彼らは言った「呑み込んだぞ。これぞわたしたちが待ちに待った日。わたしたちは見つけたぞ。わたしたちは見たぞ」
- 20 永井 隆著『長崎の鐘』サンパウロ社・アルパ文庫 pp.144ff.
- 21 「なぜ浦上に原爆を落としたのか、それは神の摂理であると答える。……ともすれば自暴自棄になりがちだった被爆後の苦しい生活をかろうじて支えてくれたのは信仰の力であった」と語る浦上の信徒の言葉が調来助編『長崎—爆心地復元の記録』日本放送出版協会 1972年、p.159に紹介されている。
- 22 John Treat, *Writing Ground Zero: Japanese Literature and the Atomic Bomb* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), p.309.
- 23 「1945年8月、原爆のあとで浦上の人々が見たのは、1871年「浦上4番崩れ」の旅から帰って見たのと同じ廃墟であった。今度は前の時よりももっと残酷で、あとには一物も残されていなかった。彼らはこれを「浦上5番崩れ」と呼んだ」長崎総合科学大学平和文化研究所編『新判 ナガサキ—1945年8月9日』岩波ジュニア新書260 岩波書店、1990 p.105参照。
- 24 高橋真司、『長崎にあって哲学する — 核時代の生と死 —』七樹出版、1994
同、「長崎原爆の思想化をめぐる—永井隆と浦上燔祭説」
山田かん「聖者・招かれざる代弁者」『潮』156号 (1972年5月)
- これらの永井批判では、原爆を神の摂理としたことで、結果として、無謀な戦争を開始、遂行した天皇を頂点とする日本政府の戦争指導者らを免責し、原子爆弾を投下命令を下したアメリカ大統領の責任も免責する「二重の免責」の役割を果たした点が断罪されている。そして原爆報道や調査研究を禁じる厳しいプレスコードによる言論統制下にあっても次々と永井氏の書物の発表だけが許可され、天皇の慰問や総理大臣表彰がなされ、永井批判はタブー視されるようになったのは永井氏の言説が占領軍にとっても日本政府にとっても政策上都合の良いものであったからだと論じている。しかし、これらの批判は永井が「神の摂理」を語ったコンテキストと真意を理解していない点で片岡千鶴子や本島等らから反批判されている。「ナガサキの思想と永井隆—没後50回目の夏に〈3〉、〈4〉」『長崎新聞』2000年8月3日、4日号参照。
- 25 伊藤明彦『原子野の『ヨブ記』』径書房 1993, pp.314, 282。
- 26 青来有一『爆心』文芸春秋 2006 pp.114-115。
- 27 深堀悟氏は原爆で家族全てを失って一人となり次のように語っている。「先祖代々カトリック信仰してきて、浦上教会というのは、当時は東洋一だったの。そんなところでどうして原爆落とされたかっゅうこと。神・仏があるならば……」と言ったまま言葉を失っている。その沈黙の先には、「神があるならば、なぜこのようなことが起こるのか」という神の義、さらには神の存在への疑いがある。また肉

海のように深いあなたの傷を、誰が癒せるだろうか？

親13人を失い、自身も顔、手足に重度の火傷を負って24歳の「花盛りの時に化け物のようになった」と語る片岡津代さんは、回復しかけた3ヶ月後に浦上の廃墟を目にする。「浦上の貧しい農民が失望しつつも希望もって、信仰の力で創ったこの浦上教会は大事だった。その時、わたしは疑ってはならない、この神を……私が小さい時から信じてきた……神を疑った」と途切れ途切れに絞りだすようにして神に対する疑問を吐露している

28 戦後を代表する思想家、丸山真男も久しく沈黙を守った被爆者の一人であった。丸山は1945年8月6日に広島、宇品の陸軍船舶司令部で被爆をしているが、その体験について20年間沈黙を守り続け、その後も限られた場でしか被爆体験を語らなかつたと言う。その限られた場でなされたインタビューの中で「被爆体験が、思想形成に意味あるものになっていますか」との問いかけに「こればかりは、もう無理に意味をでっちあげてもしょうがないことで、やっぱり自分の中にずーっと、こう……発酵させていく。たまっていくものを発酵させる以外に本当のものはできませんから」と途切れ途切れに答え、論理的に思想化するには、余りにもわからない事が多すぎるという印象を述べている。そして原爆投下直後の光景を語る場面で「こみ上げてきた」ものに言葉を失ってもある。別の機会にある広島の医師が、被爆者でありながらもほとんどそのことが専門研究に反映されていないことにやや不満をこめて丸山氏に宛てた書簡の中で「先生の政治思想史へのかかわり方のなかで、原爆は無縁のものだったのでしょか。(略)原爆は先生にとって一体なんだったのでしょうか？」と問うたのに対して丸山氏は、心の琴線に触れたのか、やや感情を荒げるかのように「わたしは原爆体験をすでに思想化していると思うほど不遜ではありません。小生は「体験」をストレートに出したり、ふりまわすような日本的風土(ナルシズム)が大嫌いです。原爆体験が重ければ重いほどそうです。もしわたしの文章からその意識的抑制を感じ取っていただければ、あなたにとって縁なき衆生とおぼしめしてください。なお、わたしだけでなく、被爆者はヒロシマを訪れることさえ避けます」と答えている。さらに「広島は戦争の惨禍の一ページに過ぎないものではなく、毎日毎日新しく起っている。新しくわれわれに向かって突きつけられている問題なんです」とも語っている部分に、決して癒えることのない「心の傷、トラウマ」ゆえに思想家が思想化しえない問題の深さが見て取れるのではないだろうか。(「24年目に語る被爆体験」「丸山真男往復書簡—原爆体験をめぐる」『丸山真男手帖6』, 1998より)

29 B.Sommer, *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66* (Stanford: Stanford Univ. Press, 1998); P.T. Willey, *Remember the Former Things: The recollection of Previous Texts in Second Isaiah* (Atlanta: Scholars Press, 1997). A. Berlin も538年を下限とする考えに賛同している (Lamentations, p34)。

30 F.W. Dobbs-Allsopp, "Linguistic Evidence for the Date of Lamentations," *JANES* 26(1998), pp. 1-36.

31 Dobbs-Allsopp, *Weep.*, 45-46; M.Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the eight and seventh Centuries B.C.E.* (Missoula: Scholars, 1974), pp.11ff; B. Albrektson, *History and the Gods* (Lund: CWK Gleerup, 1967), pp.98-114; P. Miller and J.J.M.Roberts, *The Hand of the Lord: A Reassessment of the 'Ark Narrative' of 1 Samuel* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1977), pp.9-17. 古代メソポタミアの神話において、戦勝者の側は、もちろんそのようには理解せず、むしろ敗北した神々の属性を取り込む神々の優位性を顕示する。

32 Dobbs-Allsopp, *weep.*, 46ff.

33 Dobbs-Allsopp は、神殿略奪シーンを描いた balag の50章からの一節を訳出している。「その敵はわたしの住処に土足で踏み込んだ。その敵は、汚らしい手をわたしにかけた。彼はその手をわたしにかけ、恐怖に陥れた。彼はわたしに手をかけて、脅してねじ伏せた。私は恐れた。彼は平気だった。彼はわたしの上着を剥ぎ取って、彼の妻に着せた。その敵はわたしのラビズラズリを切り取って、娘にかけた」

34 P.D.Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge: Harvard University, 1973).

35 詩編 74:11, 44:4 などでは神の「右手」はやハウエの力の象徴として用いられている。

36 これはヘブライ語聖書においてここにしか登場しない単語 (Hapax Legomenon) であるため、その意味についての議論は一致を見ていない。

- 37 古代近東の宗教において、神殿は天と地を結びつける場と理解されており、この節では、もはやその結びつきが断ち切れ、神殿は地に落ちたイメージが語られていると解釈できる。A.Berlin, *Lamentations*, 68. 参照。
- 38 「主の足台」も、直前の行にある「イスラエルの輝き」と同様、「神殿」を示唆する表象といえる。旧約聖書の他の箇所でも神は天の玉座に座し、その足を置く地上の場として「神殿」、もしくは神殿の中に安置された「契約の箱」が考えられていた。詩編132:7, イザヤ60:13, 66:1, 歴代誌上28:2, エゼキエル43:7などにこのイメージ継承されている。
- 39 詩篇132:17や89:24などを参照。通常、ダビデ王朝に伴われる神の救済の業と結び付けられて登場する。
- 40 この直前の語の解釈と相俟って、翻訳者を悩ませてきたものである。神が滅茶苦茶にした「仮庵」と訳した単語の前にあるヘブライ語の単語𐤀𐤍については「庭園のように」と訳することができるものであるが、文脈的に意味をなさない。そこで LXX は ὡς ἄμπελον, すなわち 𐤀𐤍𐤍𐤍 として読んでおり、「(天幕を) 枝のように (広げた)」と解釈している。シリア語訳では 'ayk gannētā' であり、MT を支持しているものの、この不明瞭さについて現代の解釈者たちは、さまざまな校訂を試みてきた。McDaniel は MT の写本家による重字脱誤 (haplography) が、この語の第二根字𐤀が𐤍の間に起こったものと考えられる。確かに原ヘブライ文字においてこの二文字は混同されやすいものである。さらに McDaniel は、写本家による前置詞の誤読の可能性も示唆し、𐤍に代えて𐤍を本来のものと解釈し、「枝から」と読む。また「仮庵」と訳されている 𐤀𐤍𐤍 も名詞 sók 「幹」の派生形と解釈し、代名詞語尾を伴って「その幹」と読み「かれはその枝を幹から払い落とした」という訳を提唱する (McDaniel, 36-38)。この読みは文法上可能であるが、文献学的根拠に乏しいといわざるをえない。
- 𐤀𐤍𐤍 について、Vulgate や幾つもの写本が 𐤀𐤍𐤍𐤍 「垣根、囲い」の訳をあてている。Albrektson は “he has broken down his booth as in a garden” と訳し、含みとして “he has broken down his booth as easily as one shatters a booth in a garden” の意味を込めている (Albrektson, 95)。
- 40 Berlin は “sent into oblivion” と訳す。
- 41 8 節には「はかり縄を引く」イメージが登場するが、これは古代近東の都市滅亡哀歌が用いられた神殿再建の祝祭では、古い神殿を改築、もしくは建て直す際には、残っている神殿の「壁」は全て撤去される慣わしであったことと関連する。Dobbs-Allsopp は、聖書哀歌による古代近東の都市滅亡哀歌のパロディーと捉え、まったく再建の意図もなく、ここでは神自身による徹底的な神殿破壊で終わる様子が描かれているとする (Dobbs-Allsopp, *Lamentations*, pp.86-87)。
- 42 Dobbs-Allsopp は BHS にある前置詞 𐤍 は本来的なものでないと判断しており、これに同意するものである。この「……のように」と訳しうるこの前置詞は、「主」を「敵」と呼ぶことへの神学的な抵抗から後に付加されたものと考えるのが妥当であろう。シリア語訳ではヘブライ語 𐤍 に相当する前置詞 'yk なしに b'ldbb' 「敵」と訳しており、訳出の際に付加することはありえても、あえて削除することは神学的に考えにくいことから、元来存在しなかったと考えられる。
- 43 Dobbs-Allsopp, *Lamentations*, pp.87-91.
- 44 F.W. Dobbs-Allsopp and T. Linafelt, “The Rape of Zion in Lamentations 1:14,” *ZAW*113 (2001) pp. 77-81. この箇所に性的暴行を示唆する語彙が多用されていること、また古代オリエント文献において都市と身体との並行が見られることから「暴行のイメージは、身体と神殿、性器と聖所の対応に見出される。さらに、本当に親密な聖なる関係にあるパートナーにのみ許される秘密の場所にさえ敵が押し入り、彼女にとってかけがえの無い全てに手を伸ばした、とまで10節に述べられている」(A.Mintz, *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature* [New York: Columbia University Press, 1984], p.25.)
- 45 このような、預言書に多く見られる性的描写は、男性的視点からのものであり倫理的に問題をはらんでいることが指摘されている。P.Gordon and H.C.Washington, “Rape as a Military Metaphor in the Hebrew Bible,” *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (ed. A Brenner; Sheffield: Sheffield Academic, 1995), pp. 308-325 参照。
- 46 K. Budde, *Die Klagelieder*, (KHCAT XVII; Freiburg: Mohr, 1898), p. 85; M. Löhr, *Die Klagelieder des Jeremia* (HKAT III.2.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 1893, p.9; M. Haller, *Die Klagelieder*,

海のように深いあなたの傷を、誰が癒せるだろうか？

- (HAT I 18; Tübingen: Mohr, 1940), p.98; H. Wiesmann, *Die Klagelieder übersetzt und erklärt* (Frankfurt-Main: Philosophisch-theologische Hochschule Sankt Georgen, 1954), p.139; A.Weiser, *Klagelieder*, (ATD 16; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958), p.58; B.Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations: With a Critical Edition of the Peshitta Text*. (Lund; CWK Gleerup, 1963), pp. 85-86; H.J. Kraus, *Klagelieder*, (BKAT XX; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag), 1968, p.36; H.J. Boecker, *Klagelieder*, (ZB AT 21; Zürich: Theologischer Verlag, 1985); C.D. Stoll, *Die Klagelieder*, (WSB; Wuppertal: Brockhaus, 1986); I.W. Provan, *Lamentations*, (NCB. Grand Rapids: Eerdmans, 1991), pp.58-59; C. Westermann, *Lamentations: Issue and Interpretation* (trans C. Muenchow; Minneapolis: Fortress, 1994), p.140; U. Berges, *Klagelieder* (HThKAT. Freiburg: Herder, 2002), p.124
- 47 A.B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel VII* (Leipzig, J.C. Hinrichs, 1914), p.35.
48 T.J. Meek, *The Book of Lamentations* (IB 6 New York: Abingdon, 1956), p.16.
49 L.Kopf, “Arabische Etymologien und Paralelen zum Bibelwörterbuch,” *VT* 8 (1958), pp. 188-89
50 W. Rudolph, *Die Klagelieder* (KAT 17/3. Gütersloh: Mohr, 1962), p.105.
51 McDaniel, “Philological Studies in Lamentations,” *Biblica* 49 (1968), pp.34f.
52 R. Brandscheidt, *Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Kglg 3* (TTS 41. Trier: Paulinus, 1983), p.126.
53 Hillers, *Lamentations*, p. 96.
54 A.Berlin, *Lamentations* (OTL. Louisville: Westminster John Knox press, 2002), pp66-68.
55 J. Renkema, *Lamentations* (HCOT. Leuven: Peeters, 1998), pp.215f
56 対照モチーフはしばしば古代近東の「都市滅亡哀歌」にも見られる典型的な文学的モチーフである。
57 Kunttilä 'Ajrud の隊商宿の遺跡から発掘された紀元前 8 世紀前半の壺に描かれた絵には「ヤハウエのアシュラ」と読める文字の下に男女の神の絵がかかれており、当時、ヤハウエとアシュラが男女神として崇拝されていたことを伺わせるものとして注目された。O. Keel & C. Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God; In Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress, 1998), pp.210-214 参照。
58 通常は「娘」と訳されるヘブライ語はウガリット文献では女神アナトの称号と同じであり、そのほかに 1:1 に登場する רַבָּתִי וְרַחֲמָיִם も神名に付く称号と解釈することもできる (McDaniel, “Philological Studies in Lamentations, I” *Bib* 49 (1968), pp. 29-31)。
59 G.G. Kaiser, “Poet as ‘Female Impersonator’: The Image of Daughter Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering,” *Journal of Religion* 67 (1987), pp. 164-182. A.Berlin, *Lamentations*, pp. 7-12.
60 LXX (七十人訳 = ギリシャ語訳聖書) は επεφύλλισας “あなたが (ここに) 集めた (者たち)” と訳出しており、MT とは相違する。けれども他の古代語訳は総じて MT を支持しており、LXX の意識と考えるべきである。
61 LXX は καρπὸν κοιλίας αὐτῶν “彼らの胎の実を” と訳出しており、MT (ヘブライ語聖書) にはない κοιλίας αὐτῶν (彼らの胎の) を付加している。Targum (アラム語訳) も同様に כַּרְמֵי בֵּטְנֵיהֶן を付加しているが、これらの付加は MT の「彼らの実」の意味を特定するためになされたものと考えられる。それゆえ MT の読みが文献学的には本来のものと言うことができる。
62 ここで「膝の上であやした」と訳したヘブライ語 סִפְפָּה は hapax legomenon (旧約聖書中、ここにしか出てこない単語) であり、意味の特定は困難である。Hillers はアッカド語の類義語 ṭepū の意味に依拠して “Those whom they have raised 彼らが育てた (幼子ら)” と読んでいる。LXX は次のように訳出している ἐπιφυλλίδα ἐποίησεν μάγειρος φονευθήσονται νήπια θηλάζοντα μαστούς 「集めたものを料理人がこさえた。彼らは殺されねばならなかったのか、乳房を吸っている幼児たちが……？」これは明らかに、LXX 独自の解釈による拡張と考えられる。
63 ここでも LXX は ἀποκτενεῖς “あなたは殺すのか？” と訳出しており、動詞の主語に「主」を考えており、他の古代語訳と比較しても独自性が目立っているといえよう。それゆえ MT の読みを尊重することが妥当である。

- 64 人肉食のモチーフは、4:10や飢饉の描写に登場する（レビ26:29, 申命記28:53-57, 列王下6:26-30, エレミヤ19:9, エゼキエル5:10など）
- 65 文学構造的には14節から17節までは2節から9節までと対応している。
 2-3節 容赦せず、投げ倒し 角を粉碎し 投げ倒し、容赦せず（敵の）角を掲げ 17節
 4-5節 敵のように、仇のように、敵となった あなたの敵は皆こぞって 15-16節
 9節 預言者らは YHWH からの幻を見出さず 預言者らは虚しい、偽りを見る 14節
 そして、10-12節と18-21節が飢えと戦いで老若男女が「地に」倒れ伏してゆく様を描いている。
- 66 多くの注解者がこの読みに困難を覚えて Vulgate（ラテン語訳）「comparabo te」に従って MT の אַיִךְךָ, אַיִךְךָと改訂し、「あなたを何にたとえようか？」と訳している（イザヤ40:18を参照）。ただ、ここで一人称で語っている詩人が悲惨な現実を証しようとしていることを考えると、LXX やペシッタ（シリア語訳）などの有力な写本が MT を支持していることから特に改訂する必要はないと思われる。
- 67 永井隆編『私たちは長崎にいた』サンパウロ 1997 pp.153-154.
- 68 原爆の生還者たちは、これらの「人間が人間として、人間の尊厳をもって死ぬこと」ができなかったむごたらしい死の姿を忘れることができない。それは「モノとしての死」でしかなかった。被爆者の多くが抱いたという「これが人間か？」という問いは、「人間の外部と内部の境界である皮膚さえも溶解しつつあり、『人間であること』自体が崩壊の淵に晒されている」極限状態の中で、「人間」の定義の崩壊に直面したものが発した言葉と理解しえよう（小沢節子『「原爆の図」描かれた〈記憶〉、語られた〈絵画〉』岩波書店 2002年 pp.119-124参照）。長崎で被爆をした作家・林京子も「8月9日も、やられた哀しさより、人間がこんな姿になるのかという悲しみの方がずっと大きかった」（「対談 林京子・徐京植 ヒロシマ・ナガサキを『人類の悲劇』になしうるか』『世界 特集-ヒロシマ・ナガサキ『空洞化』をどう超えるか』2001年9月号, p.66）と語り、アウシュヴィッツの生存者であるブリーモ・レヴィは強制収容所内で人間らしさを失って「回教徒」と呼ばれた人たちのことを指して、「悪いことをする人間もいる。悪に負ける人間もいる。しかしその人は人間の範疇に入る。全てが失われて死体と寝床をともにするようになった者は、もはや人間ではない」と語っているが、広島長崎の生還者はまさにそのような人間の範疇を脱した者たちの悲しみを味わった者たちだといえよう。G. アガンベンの論じる「恥ずかしさの主体」『アウシュヴィッツの残りのもの』も参照。
- 69 注5の冒頭であげた Linafeldt の場合に顕著であるが、彼は『哀歌』の主人公であるはずの「娘シオン」ではなく、「シオンの子供たち」に照準を合わせて、無垢なる子供たちの受難を主題として論を展開している。