

<b>Title</b>	苦難としての恥 : 哀歌第 1 章の文学的研究
<b>Author(s)</b>	左近, 豊
<b>Citation</b>	聖学院大学論叢, 22(2) : 17-37
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=1925">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=1925</a>
<b>Rights</b>	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

〈原著論文〉

## 苦難としての恥—哀歌第1章の文芸学的研究

左 近 豊

“Shame” in the Book of Lamentation

Tom SAKON

In Lamentations 1, the theme “Shame in the midst of tribulation” is repeated with a variety of techniques and motifs. One of them is an apostrophe that tells us to see the impossibility of seeing the catastrophe that has happened to Zion and hear the impossibility of hearing about it, unapproachable in its horror as the Gorgon’s head was unapproachable. The reader or listener who has been called to is won over to the content of the story through this appeal and the distance that separates the story from the reader is closed.

This is challenge of Lamentations to the remarkable silence and oblivion of post-war Hiroshima and Nagasaki and the silence of God in the midst of suffering. “Shame in the midst of tribulation” addresses the fundamentals of theological explanations of tribulation, such as the theory of sin, the principle of punitive justice, the consequences of behavior for human relations, and theodicy. Moreover, a perspective is revealed that allows us to understand shame itself.

---

**Key words;** Lamentations, Hiroshima/Nagasaki, shame

**Key words;** 哀歌, 広島, 長崎, 恥

### 序

「神とほかの人間とが彼にとって庇護とおおいであるのに、そういう庇護もおおいもなしに自分が裸のままであることを、彼は見出す。ここに恥というものが生ずる。それは、人間がその根源から離れてしまったことをいかんともしがたく思い起こすことであり、この分裂に対する苦痛感であり、根源に戻りたいという無力な願いである。人間は、彼の根源的本質と彼の全体性に属する何物かを失ってしまったために、自らを恥じる。そして、彼

は、自分があらわであることを恥じる。おとぎ話の中で、木が、何の飾りもない自分を恥じるように、人間は、神やほかの人間との一致が失われたことを恥じる。恥 (Scham) と悔恨 (Reue) とは、しばしば混同される。人間は誤りを犯した時に悔恨を覚える。人間は、何物かを欠いているために恥を覚える。恥は悔恨よりもより根源的である<sup>(1)</sup>]

神学における「恥」の重要性について、Dietrich Bonhöffer は上記のように述べた。ここには神との、そして共同体との一致の喪失に対する苦痛、そしてそれが「あらわ」にされることへの「恥」が神学的主題として提示されている。極限状況下で剥き出しにされた人間性を直視した現代世界にとって、人間のもつ根源的「恥ずかしさ」(G. Agamben) について神学的に論じることは、一層の重みを増してきているといえよう。

『哀歌』注解において F. W. Dobbs-Allsopp は、哀歌テキストが語る苦難の一側面である「恥」の重要性に言及し、しばしば議論から抜け落ちる傾向にあることを指摘している。「恥は、苦難の一側面でありながら、しばしば看過されるものである。しかしながら、寄る辺なさや弱さを感じることに、特に他者の前で感じることは、苦しみにあるものの尊厳を傷つけ存在を蝕むものといえよう」と。

現代が見据える根源的「恥ずかしさ」を踏まえて『哀歌』に向き合う時、この書物において「苦難としての恥」が、中心的な主題の一つであることに気付かされる<sup>(2)</sup>。そしてその恥ずかしさを正面から見据えるものの証言を聞き、改めて神学的に「恥」と向き合うことを余儀なくされることになろう。この研究は「苦難としての恥」を主題とする、『哀歌』と現代世界の神学的対話の可能性を探ってゆくものである。

## 「恥」と「罪」

まず最初に「恥」は「罪」と区別される必要がある。「罪」に関する神学的議論には枚挙にいとまがないほどであり、罪からの解放を論じる贖罪論はキリスト教神学の中心主題の一つである。しかし「罪」と重なる部分の多い「恥」については、単独で取り上げられることは稀であり、まして「恥」からの解放について議論されることはほとんどなかったと言ってよい<sup>(3)</sup>。おそらく「恥」は「罪」と同義語か補完概念としてとらえられてきたためでもあろう<sup>(4)</sup>。例えばアウグスティヌス以来の西方教会の基本的教理の一つである「原罪論」の典拠でもある創世記冒頭のアダムとエヴァの物語であるが<sup>(5)</sup>、その核心部である、禁断の木の実を取って食べる箇所 (2:25-3:7) は、「裸 ערום/עירום」(2:25, 3:7) を枠とする囲い込み構造となっており、「裸」であることを恥じなかった者ら (לא יתבשוּ 2:25) が、禁を犯して目が開かれ、「裸」であることを知り、恥部をイチジクの葉をつづり合わせて「隠し」、神の目からも隠れるものとなった、すなわち恥を知るものとなる過程を描いている<sup>(6)</sup>。物語中どこにも「罪」に関する語彙は登場しないにも関わらず、罪について教えるテクス

トとされてきた。

本来、旧約聖書において、「恥」は「罪」とは別概念であり、「恥」に関する語彙も「罪」に関するものに比して、決して少なくない<sup>(7)</sup>。例えば *בּוֹשׁ בּוֹזֵה בּוֹז נָבֵל מִכָּךְ שָׁפַל חָפַר חָרַף קָלָה כֹּלֵם בּוֹשׁ* などがあげられる。さらに他者に羞恥を引き起こす行為（嘲弄、嘲笑など）を表すものとして *לִסְמֵךְ* なども含めることができよう<sup>(8)</sup>。これらの語彙は、罪に関する語彙（例えば、*עוֹן רָשָׁע אָשָׁם* など）とは言語学的関連性は見出されない。

## 「恥」そのものへの注目

20世紀の強制収容所の記憶を語る証人たちの多くが感じた「恥ずかしさ」について、例えば、Primo Levi は Auschwitz からの解放が「喜ばしいものとしてではなく、恥ずかしいものとして起こった」と証言している。その「恥ずかしさ」とは、解放軍であるロシア兵の目に映った陰鬱な収容所の光景にあった。「彼らは立ち止まって、眺めていた……そして奇妙な当惑にとらわれた視線を、崩れた死体、壊れたバラック、少数の生き残ったわたしたちに向けながら」。その視線にさらされる「恥ずかしさ」を Levi は「選別のあとに、そして陵辱に立ち会わなければならなかったり、陵辱を受けなければならなかったりするたびにわたしたちを圧倒したのと同じ恥ずかしさ」、「それはドイツ兵の知らなかった恥ずかしさ、正しい人が他人の犯した罪を目の前にして感じる恥ずかしさ」、ナチの所業に対して「自分の善意などはほとんど無力でなんの防壁にもなりえなかったという事で、正しい人を苛む恥ずかしさ」と表現している<sup>(9)</sup>。

これは、しばしば混同されがちな Survivor's Guilt と呼ばれる、自分より生きるに値する他人の代わりに生き残ったことへの罪意識とは明らかに異なるものである。証言する生還者の存在の根源に触れる恥辱感を、Giorgio Agamben はいくつかの例を挙げて説明する。ひとつは、Robert Antelme が証言している終戦間際に起こった出来事に表れているものである。ナチ親衛隊 (SS) によって囚人たちが Buchenwald から Dachau に移送される途中で、足手まといになるものたちを全員銃殺したというのだが、その中にひとりのイタリア人の青年は、SS の隊員に指名されたのが自分のことであることがわかると赤面した、というのだ。アガンベンは、この青年の「赤面」をとらえて次のように論じる。

「その赤面の原因がなんであれ、彼が生き残ったために恥じているわけでないことはたしかである。むしろ、どう見ても、かれは、死ななければならないことを恥じている。殺されるのに、他のものではなく自分がでたらめに選ばれたことを恥じている。」<sup>(10)</sup>

「でたらめ」に死へと選ばれること、「理由もなく意味もなく、すべての者が他人の代わりに死んだり、生きたりするという事」に人が抱く「恥ずかしさ」とは何であろうか？ Agamben は、これを Franz Kafka の *The Trial* の最後で死刑執行人によって小刀で心臓のあたりを二度えぐられ

るときに、主人公 Josef K のうちに芽生える「恥ずかしさ」と通じるものと理解している<sup>(11)</sup>。ここで特に注意すべきなのは Josef K が「犬のように」死のうとすることを恥じている点である。死刑執行人の目に「犬」のように映り、その注視のもとで「犬のように」殺される者の恥辱。人間のカテゴリーではない獣として見られること、そして自らの内に獣性をみることから生じる恥は、まさしく「でたらめ」に選ばれて死ぬ理由も意味も見出せないまま、ただ動物として屠殺処理されてゆくことに赤面した青年の恥に通じるものといえよう<sup>(12)</sup>。

### 内なる野獣性の発見と「恥」

Levi は「ラーゲル（強制収容所）とは人間を動物に変える巨大な機械だ<sup>(13)</sup>」、「殴られて飼慣らされ、もう痛みを感じなくなっている、野獣の曇った鈍さ」を持つものとされ<sup>(14)</sup>、収容所から解放された日、「私たちは死者と亡霊の世界に横になっていた。文明の最後の痕跡も、周囲や心の中から消えてしまった。勝ち誇るドイツ人の手ではじめられた野獣化の作業は、敗れたドイツ人によって完成された。人を殺すのは人間だし、不正を行い、それに屈するのも人間だ。だが抑制がすべてなくなって死体と寝床を共にしているのはもはや人間ではない。」「自分が他人からものとみなされる経験をしたものは、自分の人間性が破壊されるのだ<sup>(15)</sup>」とも述べて、そのような人間性を破壊され野獣化したことに「いまは心が恥に押しつぶされている」と語る。

人間の内なる獣性に触れることの恥を、W. Benjamin は「嫌悪感」と言い換え「自分のなかに何か、嫌悪をもよおさせる動物と決して無縁でないもの、したがって動物に見抜かれるかもしれないものが生きているのではないか、という漠とした意識、それが人間の奥深くでおそれおのくののだ」と述べている<sup>(16)</sup>。強制収容所を生き延びた者たちの存在論的「恥」は、自身の内なる獣性へのまなざしにあることがわかる。

自身と他者の目に「もの」あるいは「動物」としか映らなかった経験が、限らない恥辱感を生じさせる。人間であることを剥ぎ取られ、象徴的にも現実にも裸とされ、剥き出しにされた自身の内なる獣性への「恥」は、他の誰にも転嫁しえない、自己の存在そのもの、そして人間に内在する「恥」ともいえよう<sup>(17)</sup>。

この恥ずかしさとは、感情以上のものであり、人間の存在全体に行きわたり、その存在全体を決定するような、存在論的感情であり、「存在そのものが、恥ずかしさを、存在の恥ずかしさを伴っている」ものである<sup>(18)</sup>。

これは広島・長崎を生き延びた人々が抱えてきたものでもある。生還者たちは、「人間が人間として、人間の尊厳をもって死ぬこと」ができなかった惨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<sup>(19)</sup>。広島で被爆をし、原爆文学の金字塔となった『夏の花』を書いた原民喜は、爆心地一帯は「精密巧緻な方法で実現された新地獄に違はなく、ここではすべ

て人間的なものは抹殺され」ていた、と書いている<sup>(20)</sup>。

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<sup>(21)</sup>。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」と語り<sup>(22)</sup>、ある被爆者は、「異常な状態の中で人間は人間でなくなる。人々は人間としての心を失い、人間であることさえ見失った。死に直面すると、人間は畜生のようにになる。非常な、なさない、涙も悲しみもない人間が作り上げられた。防空壕へ入ろうとしても前に入っている人が後の人たちを入れようとしな。極限状態におちた時、人間はあんなにもあさましいものか」と証言する。

被爆者にはみんな、多かれ少なかれみんな被爆と体験を隠しておきたいと（いう思いがある）。それは現実的に結婚に差支えるとか、就職に差支えるとかそういった問題からもくることはありますけどね、それともまた別に悲惨な目にあったということですね、結局人間は万物の霊長だとか、それから文化とか、文明とか色々美しいことを知ってたけど、結局ああいう惨たらしいものを人間が作り出して、そしてそれを人間に対して使うということですね、そういうものが、文化とかいうものはいっさい信じられなくなっただけですね、私は。人に話しても分かってもらえないような体験を通じて来てるわけでしょう。だから非常に孤独な気持ちで、今まで親しくしてた友達とも結局本当に心の通い合う話はできないわけなんですね。原爆を落としたのはアメリカなんであって、我々は被害者なんですけどね。ところがその加害者の罪まで自分が一身に背負い込んだような。証言 374

原爆がもたらした、むごい死を目の当たりにしたこと、その死者たちを見捨てて生き残ったことへの罪意識に加えて、そのような地獄を作り出した人間というものへの絶望が言及されているのである。万物の霊長として文化と文明を担ってきた人間が、それを返上する行為に及ぶ恥ずかしさに、この証言者は苛まれているのである。被害者と加害者の別をこえた「人間」の罪を感じ、さらにそのような人間であることの恥ずかしさを「一身に背負い込んだ」被爆者の声といえよう。

人間の非人間化を目の当たりにした広島の実生還者たちとナチの強制収容所経験が切り結ぶのは、この人間であることが目の前で否定されてなお生き続けることへの人間であること自体の「恥ずかしさ」である。

## 「ゴルゴンの首」と頓呼法

現代の都市崩壊状況の中で破壊された人間性、そして人間存在の内奥にある野獣性への凝視、そしてそこから生起する「恥ずかしさ」である。それは命も凍るようなおぞましさに触れて、あたかも「ゴルゴンの首」を見た者が石とされた神話の如くに、崩壊からの生還者を「生きた屍」(“Death in Life”<sup>(23)</sup>)にしてしまうような恥辱と苦痛のことである。Auschwitzの生還者の証言にしばしば登場する収容所内の隠語であった「回教徒」や広島・長崎の証言における被爆者たちの「無欲顔貌」なども極限状況において全て人間的なるものを剥ぎ取られたものの姿といえる。ちなみに、ここで隠喩として用いる「ゴルゴンの首」は彫塑や壺の上絵に数多く描かれてきたが、図像学の決まりごとを破って奇異な描かれ方、すなわち横向きにではなく、三次元的な奥行きを持たない正面像で描かれ、見つめあうことが避けられないような描き方がなされてきたという。「(ゴルゴン)は、彼女の危険な目の力をあらゆる表徴をこれ見よがしに誇張しながら、まなざしの前に全面的に差し出されるのである<sup>(24)</sup>」。それを見ることは死をもたらずが分かっているにもかかわらず、見ないではおれないもの、すなわち、見ることの不可能なものが見るように語り掛けてくるかのように描かれている。それはあたかも頓呼法(Apostrophe)のように、「作者が物語の決まりごとを破って、登場人物に向かって、あるいはじかに読者に向かって語りかけるという修辭的用法」と平行する<sup>(25)</sup>。頓呼法は、物語内部にいない人物、読者、あるいは擬人化したものなどに向かって、あたかもそこにいるかのように語りかける修辭法であり、呼びかけられた読者や聞き手は、その呼びかけによって物語の内部に引き込まれ、物語の内部と外部を隔てる距離を失わせる<sup>(26)</sup>。

## 3、『哀歌』における「恥」

『哀歌』において、都エルサレムは一人の女性「シオン」に人格化(Personify)される<sup>(27)</sup>。この人格化を通して、共同体の抱く「恥」と実存的な「恥」が結び合わされ、「苦難としての恥」が語られる。

### 対照モチーフ

例えば、『哀歌』に典型的な「対照モチーフ」(1:1;2:1b, 6b, 15;4:1-10, 5, 20)<sup>(28)</sup>には、「娘シオン」=都市エルサレムの「かつて」と「今」の姿が対照的に描き出されている<sup>(29)</sup>。この対照モチーフは、2つの対照的なカテゴリーの間に生じる食い違いを浮き彫りにするものであり、その落差によって、読者は主人公「娘シオン」の恥辱感を共有することになる<sup>(30)</sup>。「王女<sup>(31)</sup>」、高貴な出

自、諸国の誉れであった姿と、エルサレム崩壊後を象徴する惨めな姿（「寡婦」「奴隷」「卑しめられ」「地に投げうたれ」「土の器とみなされ」「容姿は黒くなり」「皮膚が骨にはりついて枯れ木のようになった」など）との「食い違い」は、人格としての「シオン」を「恥辱」にまみれさせるものであるばかりでなく、彼女を象徴とする共同体にとっても、その本来あるべき姿が失われ、あってはならない姿の暴露、言い換えれば理想像からの逸脱に直面する事態は、共同体全体に「恥」を感じさせるものであり、それが共同体の秩序を破壊し、カオス化をもたらすものとなる<sup>(32)</sup>。彼女は崇敬から嘲りの対象へと転落してゆき（1:2, 7, 8a; 2:15）、「公恥」に晒される<sup>(33)</sup>。

都市を人格化することで、その崩壊による苦難を「恥」概念で捉えることができるようになる。第一章冒頭の動詞 *ישבה לארץ ישבה לארץ* の短縮であると考えられる Pham が指摘するように古代近東文化に広く見られる「悼みの姿勢」（e. g. Isa 3:26; Lam 2:10; Job 2:8, 13; Jon 3:6）をここに見ることもできるが<sup>(34)</sup>、むしろ『哀歌』と同様に都市を人格化して預言を語っている Isa 47:1-3 が「娘バビロン」の「恥の姿勢」を示唆していることに注目したい<sup>(35)</sup>。この姿勢は、崩壊を辛うじて生き延びた「Survivor's imagery」であり<sup>(36)</sup>、かつて称賛を一身に浴びた首都の面影と現在の見るも無残に崩れ落ちた街の様子が、恥を忍んで生きてゆく一人の人間の姿と重ねあわされている。

これに続く *דבדב* も恥を際立たせる。この語は旧約聖書で、他からは別格とされた者の「孤高」<sup>(37)</sup>、もしくは社会的交わりから疎外された者の「孤独」を描く際に用いられている<sup>(38)</sup>。後者は特に穢れた者（*טמאה*）として共同体のみならず神からも拒絶された者としての「恥」を喚起する用法である<sup>(39)</sup>。肯定的な「孤高」と否定的な「孤独」という両義性を持つこの語は、共同体内で隔離し、他者の目に晒され、露わになった存在を指示するという意味では同質性を持つ<sup>(40)</sup>。恥とは他人の拒否に出会った場合だけではなく、他人の称賛的となっている場合も含めて「一種特別の注視のもとにおかれた時」に生じるものである<sup>(41)</sup>。*דבדב* もシオンの「恥」を暗示する語彙と言えよう。

「*אלמנה* 寡婦」は、古代近東の社会では夫の保護から外れた剥き出しの存在であり、さらに預言者の文脈では夫である YHWH から捨てられた恥ずべき者という含みがあり<sup>(42)</sup>、都市の隠喩として用いられる場合には、“略奪されて荒れ果てた地”を指すことから、*עם* との並行によって「恥」を示唆するものとなっている<sup>(43)</sup>。

2節でも人格化されたシオンの「恥」を晒す描写が継続し、「頬に涙して激しく泣く」彼女は、本来なら彼女を慰めるはずの者たちからも見捨てられ、裏切られて敵対される者として描かれる<sup>(44)</sup>。これは一方でシオンの惨めな境遇に共感呼び起こす表現であるが<sup>(45)</sup>、他方で YHWH でないもの達を頼みとし、同盟してきた彼女の恥ずべき不貞を露わにするものでもある<sup>(46)</sup>。

3節は、14節bの「*לעקוב* びき」とも呼応しつつ奴隷イメージで「ユダ」を描き出す<sup>(47)</sup>。1:5と18cには「幼子 *עללה*」や「娘 *בתולה* と若者 *בחור*」が捕囚されてゆく描写もある<sup>(48)</sup>。古代近東世界において敗戦を生き延びたエリートや技術者の多くは捕囚、そして奴隷化の憂き目を見た。彼らは戦勝を祝



う凱旋行進に、捕虜の服を剥ぎ取られ、男性の象徴であった髭を剃られて連行される慣わしがあった。その目的は恥部を露にさせることで敗れた民の人間の尊厳を奪って無力化する、恥の効用を最大限に利用するためであったという<sup>(49)</sup>。ここでは幼い子や若い女性までもが恥ずべき晒し者にされ、恥が痛みを伴うものとして感得される。

続いて「シオン」は、あらゆる関係から疎外され、本来あるべき姿から乖離してゆく者の描写がある。まずホームレス、すなわち共同体から断絶されたものとして描かれる<sup>(50)</sup>。次に、神との関係からの断絶が暗示される。すなわち、いくつかの言葉遊びや語呂合わせによって出エジプト記における神とイスラエルの理想的関係を想起させた上で<sup>(51)</sup>、4節における祝祭と祭儀の中止の描写によって、その理想的関係からの逸脱が描かれる。特に、街の「門」が擬人化され、うらぶれた様子が描かれる場面に「恥」の語彙 ציטמין が用いられている点は重要である<sup>(52)</sup>。行き来する者の絶えた門の荒廃を表現しているが、人格について用いられる場合、この語は、遺棄され (Isa 54:1, Lam 3:11)、顧慮されず (Lam 1:13, 16)、生きた屍として恥を忍び沈黙を生きる者の姿 (「タマル」 2 Sam 13:20) を描くものだからである<sup>(53)</sup>。

上述のごとく、『哀歌』は冒頭から「苦難としての恥」を主要テーマとしている。1:8-10でさらにその度合いは深まる。特に衆目に晒されて辱められる女性の姿の隠喩を用いて、都市崩壊の苦痛が描写される。彼女は笑いものにされ<sup>(54)</sup>、これまで「重んじてくれた者たち」が彼女を「軽んじ」(הזיקו)、彼女の「裸」 ערוה があらわにされたとある<sup>(55)</sup>。その詳細は描写されていないが、裸体を見られることが時代や文化を横断して「恥辱」を喚起するものであることに異論はないであろう (創世記 9:20-27 など参照)<sup>(56)</sup>。そして苦痛の余りに「大声で叫び、恐怖と恥辱のあまりに背をむける<sup>(57)</sup>」との表現に、人格と存在を辱める強姦や性的虐待の暗示を見る解釈者も多い<sup>(58)</sup>。

裸は脆弱さや無防備な姿を表すものであり、最も隠したい部分を衆目に晒すことを意味している。それは、内なる隠された自己の露呈と言うこともできよう。文化や人間性を剥ぎ取られたところに露出する人間の内奥に、人は恥ずかしさを感じずにはいられない。

続く9節冒頭のスカートの裾についた「汚れ」については諸議論があるが、やはり「恥」に関連した表現である。これまでになされてきた議論の中では、それが生理による「血」の汚れであるか、嘆きの姿勢として地に座した際に付着する塵による汚れであるか、それとも陵辱による出血であるかについて見解が分かれる<sup>(59)</sup>。10節には彼女の敵がなした事柄が書かれているが、多くの注解者は、聖なる場所の破壊と女性に対する性的虐待が重層的に描かれていると解釈している<sup>(60)</sup>。いずれにしても一人の女性の苦難と恥が描かれる文脈にあることは確かである。ただし体液の漏出は、たとえそれが生理現象であったとしても聖書においては「穢れ」を表わす隠喩である (Lev 12章, 15:19-33, Isa 64:5, 2 Chr 29:5, Ezra 9:11 など参照)。M. Douglas も、人体というものが共同体を象徴するものと理解されうることを指摘し、体内にある間はよいが、いったん体内から外に出されるや、それは受容しえない、汚れたものとされる、と言う<sup>(61)</sup>。このような「浄—不浄」は倫理的

「善—悪」と（隠喩としては連関することはあっても）区別されるべきであり、「穢れ」は「罪」との関連よりも、「恥」との関連の方が深いものといえよう<sup>(62)</sup>。

「娘シオン」の苦難の描写は「公恥」に加えて、彼女の存在自体を蝕む「私恥」にも触れている。例えば極端な例として2:20や4:10などで飢餓のためとはいえ、自らの胎児を食らう母の姿は、人間の極限状態における獣性のおぞましさを読者に突きつけるものである。シオンが1:11で主に向かって自らの恥ずべき様を  $\text{הָלַלְתִּי}$  と言いつつ表していることにも注目しよう。聖書の他の箇所でも、この動詞はQalでは常に分詞形を取り、「つまらぬもの」(Jer 15:19)、「放蕩者」(Deut 21:10, Prov 28:7)「身を持ち崩す者」(Prov 23:20, 21)を意味しており、 $\text{כָּבֹד}$ の対概念であることから、「恥」と関連するものと言える。

興味深いのは、この語彙のもつ含蓄である。伝統的なユダヤ教の解釈では、「大酒飲み」( $\text{סָבֵאִי יַיִן}$  もしくは  $\text{סָבֵא}$ )と並行して出てくることから、特に食における「むさぼり」「gluttony」を暗示するのである(例えばIbn Ezra)<sup>(63)</sup>。これは共同体内における恥ずべき姿を示唆する語彙と言えよう。

ここで  $\text{הָלַלְתִּי}$  のおかれた文脈に注目してみる。1:11前半には、激しい飢饉の様子が描かれ、さらに  $\text{מַחֲמֹד}$  を Qere で読むと「大事なもの」を生き延びるために食糧に代えたとなる<sup>(64)</sup>。「大事なもの」が何を指しているかについては諸説があるが、Lam 2:4, Ezek 24:16 などでは「目に尊い者たち」、そして Hos 9:16 では「子供たち」を示唆して使われており、生き延びるために糧に代えたのが物品ではなく、人間であったことになる。Hillers は「Atra-hasis 叙事詩」を引き合いに出し、激しい飢饉に際して家族を「食い扶持」として売りに出すのは、人肉食の一手手前の段階と解釈している。ちなみに「叙事詩」は次のように飢饉下にある社会を描く。「5年目がやってきたとき、娘はその母が入ってくるのを目にする。母は娘に扉を開けることさえしない。娘は母の秤を見る。母は娘の秤を見る。6年目がやってくると、彼らは娘を食料のために差し出し、息子を食糧のために差し出した」と<sup>(65)</sup>。

おぞましい「人肉食」はあくまでも暗示に過ぎないものの、Lam 2:20, 4:10 と呼応する隠喩として読めば、親達が子供達の命を犠牲にして生き延びる姿を描いたものと解釈することが可能である<sup>(66)</sup>。たとえ背に腹は代えられず、極限状況において何人もその行為を「罪」に定めることはできなくても、自らの命を第一として生き延びてしまった親が、それ以後抱えてゆかなければならなかった恥辱と苦痛がどれほどのものであったかを想起させる表現である。

## 頓呼法

『哀歌』においても、見ることの不可能なもの、すなわち人間の奥底に潜む「恥ずかしさ」をその身に体現するシオンが、(頓呼法のように)登場人物、そして読むものにむかって直接呼びかけてくる。「凝らせ  $\text{הִבִּיטוּ!}$  見よ  $\text{רְאוּ!}$ 」と(1:12, 1:9, 11, 18, 20, 21 節も参照)。9 節と 11 節では『哀

歌』詩人が彼女の惨状を客観的に叙述する文脈中に突然「シオン」が一人称で YHWH に向かって呼びかける<sup>(67)</sup>。「見よ ראה! ああ, YHWH よ, わが苦悩を」「見よ ראה! ああ, 主よ。そして凝らせ הביטה! 私が成り果てた, むさぼる様を זוללה」と。それは『哀歌』テキストにおいて沈黙し続ける神 YHWH に向かって, すなわち神不在のテキストの現実の外に呼びかける修辞と言える<sup>(68)</sup>。「シオン」は忌避されるべき זוללה, 正視に耐えない姿を差し出し, 己の恥辱を見ることを容赦なく求めて声を上げ, 耳をふさぐことを許さない。『哀歌』はそのような耐え難いイメージや耳をふさぎたくなるような声という頓呼法を用いて, テキストの外側にいる者を内部へと呼び込んでゆくのである。

そしてそこで見ることを迫られるのは, 性的虐待を受け, 「大声で叫び גמיהיא נאחה」, そして恐怖と恥辱のために「背を向け תשב אהור」, 「茫然自失した זכרה אחריתה」一人の女性の姿である (1:8, 9)。さらに 10 節で敵はシオンの「大事なもの מחמד」に手を伸ばし, 彼女の聖なる場所に「押し入る בא」場面が展開する。מחמד と בא が登場する他の聖書箇所 (Gen 16:2; 19:31; 38:9; Ezek 23:44) は全て性交を暗示するものであり, 女性に対する陵辱の隠喩で都市攻略が語られている<sup>(69)</sup>。現代の「民族浄化」にも見られる征服者による被征服者側の婦女子に対する暴行には, 征服者の圧倒的な力の誇示と共に, 母, 妻や娘を守ることが出来なかった男たちに深い恥辱感を与えて屈服させる意図がある。目の前で展開する耐え難い屈辱になすすべを持たない無力感を抱かせて支配下に置くのである。古代近東世界の都市攻略, そして神殿破壊の描写に陵辱のイメージが用いられるのも, 屈服した神の優越と征服された神の無力, 屈辱を (勝者の視点から) 語るためであった。

『哀歌』でシオンは, 敗北を抱きしめる自分の屈辱的な姿を前面に押し出し, 彼女の神 YHWH に呼びかけ, それを見るよう迫る。彼女の恥辱にまみれた姿を通して, YHWH の恥辱感を掻き立て, 神が不在と沈黙の壁を破ってテキストの外から内側へと入って来る事を希求する修辞といえる。

1:12-22 のテキストにおいて神のプレゼンスは顕著になる。ただしテキストに証しされる神の姿はシオンを責め苛むものである。それを象徴するかのように, この部分は 12 節の「(YHWH) は私をひどい目に合わせた זוללה」と 22 節「あなたが私をひどい目にあわせたように זוללה」に枠付けられ, シオンに対する YHWH の酷い仕打ちを列挙してゆく。前半部分 (1-11 節) でシオンの苦しみを表現するのに用いられてきた語彙の幾つか (以下にヘブライ文字で表示) が, ここでは YHWH の行為を言い表すものとして用いられていることの意味は大きい。

「YHWH が私を恐れさせ<sup>(70)</sup>」(v. 12), 「彼は私の骨に火を送り<sup>(71)</sup>」「彼はそれを降し<sup>(72)</sup>」「彼は私の足に網を広げ פרוש<sup>(73)</sup>」「彼は私をうつむかせ אהור השביני」, 「彼は私を落ちぶれさせ שממה」「一日中, 病み衰えさせた」(v. 13)<sup>(74)</sup>。「主は私を, 私がかなわぬ者たちの手に引き渡した」(v. 14)。「彼は私の戦士たちをすべて捨てた<sup>(75)</sup>」, 「彼は私の若者たちを打ち砕くために, 私に対して定めの時 מועד を告げた」「主は酒ぶねを踏んだ, そうだ, 乙女なる娘ユダをだ<sup>(76)</sup>」。15 節は聖戦のイメージを含んでいるが, これはイスラエルの敵に対するものではなく, イスラエルに向けられたものである<sup>(77)</sup>。「YHWH はヤコブに対して, その近隣のものたちがその敵となるべく命じた」(v. 17)<sup>(78)</sup>。

シオンの敵対者として現れ出た YHWH については『哀歌』第二章において、さらに展開されるが、1:12-22 において神に打たれ、傷つくシオンの姿を叙述している語り手は、(17 節を除いて) シオン自身であり、その語りかける相手が想定されている。すなわち、12 節においては、道行く人びとに向けて「ああ、道行くすべての者たちよ、凝らせ！　そして見よ！　私を<sup>(79)</sup>」と語りかけ、18 節では、あらゆる人びとに「聞いてくれ！ שמעו־נא」そして「見よ！ ראו」と呼びかけている。

第一章前半部での神への呼びかけと同じ頓呼法を用いて、不特定多数の「あらゆる」者たちに耳を傾け、見ることを求めているのは、12, 18 節共にシオン自身の姿と彼女の「苦悩 מכאוב」である。傍観者を証言者へと召喚するための叫びと言えよう。

20 節でもう一度シオンは神に向けて呼ばれる「見よ！ ראה ああ、YHWH よ」と。そして彼女は外面的な苦痛に留まらず、内面の懊悩を主の前に晒す。「いかに私は苦悶していることか。わが内臓はねじれ、わが心臓はわがうちに転じる。いかに痛苦のきわみに私はいることか！<sup>(80)</sup>」と。これに続けて「外では剣が子を奪い、家の内は死のごとき<sup>(81)</sup>」と語られ、もはや彼女の苦しみには外側、内側の区別もなくなっていることが分かる。この家の外と内の隠喩は、直前の臓腑のイメージ (מעה כו) を伴って、人体の外側と内側をも示唆する。人間の内奥が「捻転 נהפך」する様を衆目に晒すことによって、見るものの「恥」が喚起される。「恥」は人間の内部と外部の境界が溶解し、人間であること自体が崩壊するところに生起するからである。

さて、シオンの苦難としての恥に招き入れる頓呼法は、21 節にも用いられる。「聞け שמעו！　いかに私が呻いているかを。私を慰めるものは一人もない<sup>(82)</sup>」。ここで「聞け！」と呼びかけられている対象について、古代訳によって若干の相違がある。MT と LXX では男性複数の命令形で不特定多数の人々に向けて呼びかけられているものと読んでいるのに対して、Syriac では 2 人称単数形で、おそらく YHWH に向けて呼びかけられているものと読んでいる。21 節後半に、「あなたが為したことを、あなたが告げた日をもたらし、彼らも私のようにならんことを！」と YHWH に向かって 2 人称で語りかける言葉があることから、冒頭の命令形も YHWH に対するものと解釈し、Syriac に沿って複数命令から単数命令にテキストを修正することで、20 節の冒頭の YHWH に対する単数命令形「見よ！」と並行するものと読むことができる。そうすることで、12 節と 18 節での「あらゆる人々」に対する頓呼法「見よ！」「凝らせ！」「聞け！」を 9 節、11 節、そして 20, 21 節での「YHWH」に対する頓呼法「見よ！」「見よ！　そして凝らせ！」「見よ！」「聞け！」が囲い込む構造が浮かび上がってくる。

## 結

『哀歌』第一章においてシオンは「苦難としての恥」を、さまざまな技法やモチーフを用いて語る。自らの存在の根底にある「恥」を前面に押し出し、あたかも「ゴルゴンの首」のように、見ること

の不可能性を見、聞くことの不可能性を聞くよう語りかける頓呼法を用いている。それは、テキスト内部にないもの（沈黙するもの）、読者、あるいは擬人化したものなどに向かって、あたかもそこにいるかのように語りかける修辞法であり、呼びかけられた読者や聞き手は、その呼びかけによって物語の内部に引き込まれ、物語の内部と外部を隔てる距離を失わせるものである。

1: 1-11 では哀歌詩人の語りの途中で突然9節と11節において、沈黙を貫く神 YHWH に向かって、自分の恥すべき様（例えば זוללה, שוממיך）を見るよう促し、続く12-22節では、12節と18節で、不特定多数に向けて呼びかけ、YHWH に責め苛まれて落ちぶれた様を提示する。そして改めて20、21節で YHWH に向けて呼びかけ、人体の内奥に秘められていた苦悶が臓器の捻転 (גפה) するイメージを用いて差し出される。

哀歌第一章に用いられる頓呼法は、人間のもたらした悲惨、それも人間性が破壊され、剥き出しの「恥ずかしさ」を抱えた人間の姿に向き合わせ、見ることが避けられないものとして、これを常に新しく提示しつづける。それは被爆後の広島や長崎に顕著な沈黙や忘却に対し、さらには神の沈黙に対する哀歌の挑戦であり、問いかけである。

#### 注

- (1) D. ボンヘッファー『現代キリスト教倫理』（新教出版社、1952年）、190。Dietrich Bonhoeffer, *Ethik: Zusammengefasst und herausgegeben von Eberhard Bethge* (München: Kaiser Verlag, 1985), 22.
- (2) Adele Berlin によれば, "shame, mourning, and suffering are the themes that dominate chapter 1," in *Lamentations: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 47.
- (3) 大柴譲治「罪 guilt と恥 shame」『ルター研究』8 (2002年)、127-166 は、罪からの解放を恥の概念から捉えなおす試みとして重要なものである。その他に旧約聖書学の領域において恥の概念を扱ったものとして以下のものがあげられよう J. Pedersen, "Honour and Shame," in *Israel: Its Life and Culture* (London: Oxford University Press, 1926), II: 213-244; D. Daube, "The Culture of Deuteronomy," *Orita* 3 (1969): 27-52; Martin A. Klopfenstein, *Scham und Schande nach dem Alten Testament* (ATANT 62; Zurich: Theologischer Verlag, 1972); J. Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem or The Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean* (Cambridge: Cambridge University, 1977); L. M. Bechtel, "Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming," *JSOT* 49 (1991): 47-76; idem, "The Perception of Shame within the Divine-Human Relationship in Biblical Israel," in *Uncovering Ancient Stones: Essays in Memory of H. Neil Richardson* (ed. L. M. Hopfe; Winona Lake: Eisenbrauns, 1993), 79-92; Margaret S. Odell, "An Exploratory Study of Shame and Dependence in the Bible and Selected Near Eastern Parallels," in *The Biblical Canon in Comparative Perspective* (ANETS 11; eds. William W. Hallo, K. L. Younger Jr., and Bernard Batto; Lewiston, NY: Mellen, 1991), 217-233; idem, "The Inversion of Shame and Forgiveness in Ezekiel 16. 59-63," *JSOT* 56 (1992): 101-112; V. H. Matthews and D. C. Benjamin, *Honor and Shame in the World of the Bible* (Semeia 68; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1994); L. R. Klein, "Honor and Shame in Esther," in *Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (ed. Athalya Brenner; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 149-175; S. M. Olyan, "Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and Its Environment," *JBL* 115 (1996): 201-218; K. Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History* (JSOTSup 234;

Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); V. H. Matthews and D. C. Benjamin, eds., *Honor and Shame in the World of the Bible* (Semeia 68; Atlanta: Scholars Press, 1996); D. A. DeSilva, "The Wisdom of Ben Sira: Honor, Shame, and the Maintenance of the Values of a Minority Culture," *CBQ* 58 (1996): 433-455; T. R. Hobbs, "Reflections on Honor, Shame, and Covenant Relations," *JBL* 116 (1997): 501-503; T. W. Laniak, *Shame and Honor in the Book of Esther* (SBLDS 165; Atlanta: Scholars Press, 1998); J. E. Lapsley, "Shame and Self-Knowledge: The Positive Role of Shame in Ezekiel's View of the Moral Self," in *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives* (eds., M. S. Odell and J. T. Strong; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 143-173; J. Stiebert, *The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The Prophetic Contribution* (JSOTSup 346; London: Sheffield Academic Press, 2002); T. M. Lemos, "Shame and Mutilation of Enemies in the Hebrew Bible," *JBL* 125 (2006): 225-241. H. Seebass, "Bosh; Bushah; Bosheth; Mebhushim," *TDOT*, II, 50-60; F. Stolz, "Bosh zuschanden warden," *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 269-272; Most of them in biblical studies focus on shame as social sanction except for Lapsley, whose approach is to focus on shame as an emotional response, that is, feeling ashamed. Lapsley claims shame is almost always opposed to honor with the meaning of both terms understood to focus on the question of status in these discussion.

恥について心理学的、文化人類学的に論じたものとしては以下のものがある。H. Lynd, *Shame and the Search for Identity* (New York: Harcourt, 1958); J. G. Peristiany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1965); T. S. Lebra, "The Social Mechanism of Guilt and Shame: The Japanese Case," *Anthropological Quarterly* 44 (1971): 241-255; idem, "Shame and Guilt: A Psychocultural View of the Japanese Self," *Ethos* 11 (1983): 192-209; G. Piers and M. Singer, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and A Cultural Study* (Springfield, Ill.: Thomas, 1953); C. Schneider, *Shame, Exposure and Privacy* (Boston: Beacon Press, 1977); Michael Herzfeld, "Honour and Shame: Problems in the Contemporary Analysis of Moral Systems," *Man* 15 (1980): 339-351; J. Deigh, "Shame and Self-Esteem: A Critique," *Ethics* 93 (1983): 225-245; David D Gilmore, ed., *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (American Anthropological Association series 22; Washington, DC: American Anthropological Association, 1987); idem, *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture* (New Haven: Yale University Press, 1987), 162-166; R. J. Coombe, "Barren Ground: Re-conceiving Honour and Shame in the Field of Mediterranean Ethnography," *Anthropologica* 32 (1990): 221-238; Millie R. Creighton, "Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-year Pilgrimage," *Ethos* 18 (1990): 279-307; J. G. Peristiany and J. Pitt-Rivers, eds., *Honor and Grace in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); G. M. Kressel, "Shame and Gender," *Anthropological Quarterly* 65 (1992): 34-46; M. Lewis, *Shame: The Exposed Self* (New York: Free Press, 1992); M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

罪と恥の違いについては、Sigmund Freudの概念である「超自我 super-ego」と「自己理想 ego ideal」に関連づけて、罪を超自我の設定した境界の侵犯、恥を自我理想への到達の失敗とするもの "Whereas guilt is generated whenever a boundary (set by the Super-Ego) is touched or transgressed, shame occurs when a goal (presented by the Ego-Ideal) is not being reached. It thus indicates a real 'shortcoming.'" (Piers & Singer, *Guilt and Shame*, 11), 罪を「善悪価値の基準」、恥を「優劣価値の基準」に対応づけるもの(森口兼二『自尊心の構造』松籟社、1993)などがある。

Helen Lyndは、恥と罪を比較して次のように述べる。"A sense of guilt arises from a feeling of wrongdoing, a sense of shame from a feeling of inferiority. Inferiority feelings in shame are rooted in a deeper conflict in the personality than the sense of wrong doing in guilt; feelings of inferiority,

- in this view, are presocial phenomena, whereas guilt feelings result from efforts for social adjustment;" *On Shame and the Search for Identity* (New York: Harcourt, 1958), 22. Robert Alters は "whereas guilt may be characterizes phenomenologically as a behavioral violation of one's value system, shame is an ontological violation of one's essentially or identity as a person." *Shame: A Faith Perspective* (New York: Haworth, 1995), 17. Brad Binau は、フロイトの用語と Gerhart Piers の研究を踏まえて述べる。"When we experience a contradiction between who we are (ego) and what we should do (superego), we experience guilt. When we experience a contradiction between who we are (ego) and what we want to be (ego ideal), we experience shame." "Shame and the Human Predicament," in *Counseling and Human Predicament: A study of Sin, Guilt, and Forgiveness* (ed., L Aden and D. G. Benner; Grand Rapids: Baker, 1989), 132.
- (4) 金子晴勇 『恥と良心』(教文館, 1985年), 18。金子はクセノフォンが伝えるソクラテスの最後の言葉も「恥」と「罪」を同義的に用いていることを『ソクラテスの思いで』(佐々木理訳, 岩波文庫, 246)を引いて指摘している。
- (5) Cf., N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin: A Historical and Critical Study* (London: Longmans Green and Co., 1926), 307-310. Williams suggests that Augustine's idea of Original Sin is from his interpretation of Rome 5:12 in Latin. He understood that all human being have sinned "in quo"="in" Adam.
- (6) Cf., P. Tribble, *God and Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978), 105-115.  
C. D. Schneider は「恥」に相当する言葉の語源について以下のように述べる。 "('shame' is) derives from an Indo-European root \*(s) que-; \*(s) qewq-, which means 'to cover.' From this same root comes the Lithuanian word kuvetis meaning 'to be ashamed.' Shame, then, is intimately linked to the need to cover-in particular, to cover that which is exposed." *Shame, Exposure and Privacy*, 29-30.
- (7) Bechtel, "Shame," 54-55.
- (8) Laniak, "Shame and Honor," 23.
- (9) P. レヴィ 『休戦』(竹山博英訳, 朝日新聞社, 1998年)
- (10) G. アガンベン 『アウシュヴィッツの残りのもの—アルシーヴと証人』(上村忠男, 廣石正和訳, 月曜社, 2001年 [Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Homo sacer III) (Torino: Bollati Boringhieri, 1998)]), 138.
- (11) Ibid., 139.
- (12) Scheler も他人の「代わりに」羞恥することについて論じている。それは「たとえば、われわれが羞恥するとき、われわれに羞恥を感じさせる当のものが、第三者に向かってまたはわれわれ自身に向かってなされた他人のふるまいであるような場合がそれである。(略)すなわち、少々いかがわしい話が語られても、それが男たちの間であると私に何の羞恥も起こらなかったが、それに反して若い女性とその場に居合わせると、それだけで、たとえ彼女が恥ずかしがらなくても、したがってそこに同感が入り込んだり感情が感染したりする余地がぜんぜんなくても、私に激しい羞恥が起り、顔が赤くなった、というような場合である」(シェーラー, 著作集第5巻, 34頁)。
- (13) レーヴィ, 『アウシュヴィッツは終わらない』, (竹山博英訳, 朝日新聞社, 1980年), 42。
- (14) アガンベン, 『アウシュヴィッツの残りのもの』, 144。
- (15) Ibid., 215.
- (16) W. Benjamin 「一方通行路」久保哲司訳 『ベンヤミン・コレクション (3)』ちくま学芸文庫, 1997年, 30。
- (17) 正村俊之 『秘密と恥——日本社会のコミュニケーション構造——』(東京: 勁草書房, 1995年), 27 参照。「秘密の露見は、自他の境界を喪失させ、自己全体の危機を招来する可能性を孕んでいる。このように、秘密の露見と恥との間には内在的な連関が存在するのである」と述べている。

- (18) M. Heidegger, *Parmenides*, GA vol. 54 (Frankfurt am Mein: Klostermann, 1982), 110-111.
- (19) 石田忠氏は「原爆生存者は彼らの出会った死の異常さを忘れることができない。彼らの目は死者たちの「むごい死にかた」に向けられているのである。彼らはそれが「犬ころのような」死であったがゆえに忘れることができない」「それは、もはや〈人としての死〉といえるようなものではない。あの人たちは〈モノとしての死〉を死なされたのだ。このような〈モノとしての死〉の表象が原爆生存者を苦悩させている」と述べている。石田、前掲書、189-191 参照。
- (20) 原民喜『夏の花・心願の国』（新潮社、1973年）、139-140。
- (21) この問い「これが人間か？」はアウシュヴィッツ体験を記した Primo Levi の代表作『アウシュヴィッツは終わらない』の原題でもある (Primo Levi, *Se questo è un uomo* (Torino: F. DeSilva, 1946))。
- (22) 「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)、66。
- (23) R. J. Lifton による被爆者の心理に関する研究書のタイトル。Lifton, *Death in Life: Survivors of Hiroshima* (Chapel Hill, NC: Univ. of NC Press, 1991). J. Amery は、このような人びとを指して「歩く屍」と呼んでいる。(Un interllettuale a Auschwitz (Torino: Bollati Boringhieri, 1987), 39 参照。)
- (24) F. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage* (Paris: Flammarion, 1995), 68.
- (25) アガンベン『アウシュヴィッツの残りのもの』、68。
- (26) 田中純『死者たちの都市へ』（青土社、2004年）、170-173；アガンベン『アウシュヴィッツの残りのもの』、67-69；レーヴィ『アウシュヴィッツは終わらない』、107 参照。
- (27) E. g. Dobbs-Allsopp は次のように記している。“the personified figure of Jerusalem comes to life in the words and phrases which constitute the poetry itself; as if the stone and mud brick of the destroyed city suddenly by poetic magic metamorphose in the flesh and bone of a woman with blood coursing through her veins.” *Lamentations*, 55. その他にも以下の文献を参照。W. F. Stinespring, “No Daughter of Zion: A Study of the Appositional Genitive in Hebrew Grammar,” *Encounter* 26 (1965): 133-141; “Zion, Daughter of,” in *The Interpreter’s Dictionary of the Bible: Supplementary Volume* (ed. K. Crim; Nashville: Abingdon, 1976), 985; C. Cohen, “The ‘Widowed’ City,” *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5 (1973): 75-81; A. Fitzgerald, “BTWLT and BT a Titles for Capital Cities,” *CBQ* 37 (1975): 167-183; A. Mintz, “The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe,” *Prooftexts* 2 (1982): 1-17; J. J. Schmitt, “The Motherhood of God and Zion as Mother,” *RB* 92 (1985): 557-569; “The Virgin of Israel: Referent and Use of the Phrase in Amos and Jeremiah,” *CBQ* 53 (1991): 365-387; M. Callaway, *Sing, O Barren One: A Study in Comparative Midrash* (SBLDS91; Atlanta: Scholars, 1986); E. R. Follis, “The Holy City as Daughter,” in *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (JSOTSup. 40; ed. E. R. Follis; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 173-184; B. B. Kaiser, “Poet as ‘Female Impersonator’: The Image of Daughter Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering,” *Journal of Religion* 67 (1987): 164-182; J. F. A. Sawyer, “Daughter of Zion and Servant of the Lord in Isaiah: A Comparison,” *JSOT* 44 (1989): 89-107; O. H. Steck, “Zion als Gelände und Gestalt,” *ZTK* 86/3 (1989): 261-281; T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses* (New York: Free, 1992) 168-178; F. W. Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible* (Biblica et orientalia 44; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993); *Lamentations* (Interpretation; Louisville: John Knox Press, 2002), 50-53; K. P. Darr, “Two Unifying Female Images in the Book of Isaiah,” in *Uncovering Ancient Stones: Essays in Memory of H. Neil Richardson* (ed., Lewis M. Hopfe; Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 17-30; J. Hunter, *Faces of a Lamenting City: The Development and Coherence of the Book of Lamentations* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996); H.-J. Hermisson, “Die Frau Zion,” in *Studies in the Book of Isaiah: Fest-*



- schrift* W. A. M. Beuken (eds. J. van Ruiten and M. Vervenne; Leuven: Peeters, 1997), 19-39; D. Guest, "Hiding Behind the Naked Women in Lamentations: A Recriminative Response," *Biblical Interpretation* 7 (1999): 413-448; S. Kreuzer, "Art. Zion," in *Neues Bibellexikon* 3 (2001): 1217-1219; E. S. Gerstenberger, *Psalms, Part 2 and Lamentations* (FOTL 25; Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 476; U. Berges, "'Ich bin der Mann, der Elend sah' (Klgl 3, 1): Zionstheologie als Weg aus der Krise," *BZ* 44 (2000): 1-20.
- ②8 F. W. Dobbs-Allsopp, *Weep O Daughter of Zion*, 38-41. Dobbs-Allsopp は、この contrast motif (Kontrastmotiv) が古代メソポタミアの都市滅亡哀歌に顕著に見られるジャンルのひとつであることを明らかにした。
- ②9 Bechtel の示唆によれば "much of Job's humiliation comes in the incongruity between his previous situation of being honored (29: 2-25) and his present situation of being shamed, even by the lowest of society (19: 1-20; 30: 1-19). In 29: 8-10 Job remembers how he was once treated with respect and honor..... It was inappropriate for a once honored man to be treated shamefully by anyone, let alone by socially inferior people. The inappropriateness of his shaming added to his humiliation." Bechtel, "Shame," 74.
- ③0 Dobbs-Allsopp, *Weep O Daughter of Zion*, 50-53; 56-57; 65.
- ③1 רבתי ושרתי は「偉大なる、満ち満ちた」や「王女」といった形容詞的な意味以外に "Lady/Mistress" そして "Princess" を指す「称号」として用いられていると考えられる。Ugarit の神話では *rbt* と *trrt* は都市の守護神の呼称として用いられている。J. C. Greenfield, "The Epithets *rbt*/*trrt* in the KRT Epic," in *Perspectives on Language and Text: Essays and Poems in Honor of Francis I. Andersen* (eds. E. W. Conrad and E. G. Newing; Winona Lake: Eisenbrauns, 1987), 35-37; T. F. McDaniel, "Philological Studies in Lamentations, I," *Bib* 49 (1968): 27-31 など参照。
- ③2 恥がもたらす「秩序のカオス化」について、社会学者・正村俊之は「恥の無化作用」とも呼んでおり、「当事者によって営々と築き上げられてきた社会関係は、一瞬のうちに、双方にとって不本意な仕方ですらに帰してしま」い、その意味で「恥は、秩序の運動を停止させるようなカオスの力が発現した状態でもある」と述べていることは注目すべきである。これに続けて彼は、「とはいえ、恥の無化作用は、単なるネガティブな作用ではない。それは、ちょうどカオスが秩序と一見対立するようであり、秩序を生成する原動力になるのと類似している。恥は、『有るべきものが無く、無いはずのものが有る』という点で『理想的有』からの逸脱であるが、恥は、この逸脱を通して本来の有るべき状態を逆照射してもいる。……恥は、その逸脱的な事態を通じて本来何が価値として成就されねばならなかったのか、そして何が秘密として保持されねばならなかったのかを指し示すのである」と述べた後、D. Bonhöffer の「恥は根源から離れることについての口に言い尽くせない想起である。それは、この隔離に対する悲しみであり、根源との一致に戻りたいという無力の願望である」を引用し、ここでの「戻るべき根源」とは「理想的有」のことでであると論じている（正村俊之『秘密と恥—日本社会のコミュニケーション構造』(勁草書房、1995年)、55-56参照)。
- ③3 Lemos, "Shame and Mutation of Enemies," 239-241.
- ③4 X. H. T. Pham, *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible* (JSOTSup. 302; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 58. M. Dahood, "Textual Problems in Isaiah," *CBQ* 22 (1960): 401 も参照。
- ③5 "あなたの裸が露わにされ、あなたの恥が見られる (Isa. 47 : 3)。
- ③6 Renkema, *Lamentations*, 96.
- ③7 E. g. Isa 27: 10; Jer 49: 31; Num 23: 9; Deut 33: 28; Micah 7: 14
- ③8 E. g. Lev 13: 46; Jer 15: 17; Lam 3: 28. W. L. Holladay はこれを共同体の交わりから「穢れたもの」として隔離された "social leper," と呼んでいる。 *Jeremiah 1* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1986), 460.

- (39) E. Feldman, *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning: Law as Theology* (New York: Ktav, 1977), 31, 52.
- (40) 誉れと恥の関係について Lapsley は、ある文脈では、両者はほとんど同義に用いられていることに言及する。たとえば誉れとしての恥は、他者の視線への関心に特徴づけられており、周囲の意見への敏感さに依拠している点で恥そのものと同質なのである。“Shame and Self-Knowledge,” 148.
- (41) 作田啓一『恥の文化再考』(筑摩書房, 1967年), 9-10。
- (42) Cf. Isa 54: 5-7. “For the shame of בשה your youth עליומך, you will forget, and the disgrace of הרפה your widowhood אלמנותך, you will no longer remember” (Isa. 54: 4)
- (43) Cohen, “The ‘Widowed’ City,” 75-81. Berlin, *Lamentations*, 49 も参照。
- (44) אהביה と רעהי は古代近東の外交上の同盟関係を指すのに用いられる語彙である。W. Moran, “The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy,” *CBQ* 25 (1963): 77-87 を参照。
- (45) 友人に見捨てられた者への共感を喚起するものとして並行するものに Ps. 88: 19; 38: 12; “I Will Praise the Lord of Wisdom,” translated by Robert D. Biggs (*ANET*, 596) などがある。
- (46) Hillers はこれらの用語に以下のような含みがあることを示唆する。“the lovers and friends in the present case may be figurative for the faithless allies of Israel. In the metaphorical language familiar especially from Hosea, Jeremiah, and Ezekiel, Israel, the wife of Yahweh, has been unfaithful to him by entering into alliance with other nations and gods.” Hillers, *Lamentations*, 81-82. P. Artzi, “Mourning in International Relations,” in *Death in Mesopotamia* (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980), 161-170 も参照。J. A. Thompson, “Israel’s ‘Lovers,’” *VT* 27 (1977): 475-481 も。
- さらに動詞 בגד は婚姻関係における不貞 (Jer. 2: 30), 家族や友人の裏切り (Job. 6: 15), あるいは政治的, 社会的関係の解消 (Jdg. 9: 23) に用いられる。
- (47) 3節冒頭は釈義上の問題をはらんでいる。עני と עבדה は珍しい構文である。עני と עבדה はエジプトにおける奴隷生活を暗示する語彙である (עני は Ex 3: 7, 17: 4: 31 に登場。עבדה は 1: 14; 2: 23; 5: 11; 6: 6 に登場)。Hos 8: 13 では、人々が神に裁かれて捕囚されることが、エジプトにおける奴隷生活になぞらえられている。彼らは出エジプト以前の状態へと回帰させられるのである。A. Frisch, “w’enytm (I Reg 12, 7): An Ambiguity and Its Function in the Context,” *ZAW* 103 (1991): 415-418 を参照。
- (48) 両者ともに5節の幼子らと共に若い世代が捕囚へと引かれてゆく様を描く שבי הלכו。「子供たち」とは、通常、都市の住民の隠喩であるが、Dobbs-Allsopp が示唆するように、この隠喩そのものの意味も無視できない。“The image of a child being physically separated from his or her parents and forced into a separated existence resonates no matter the obviousness of its ultimate referent and is meant to ratchet up the emotional quotient.” Dobbs-Allsopp, *Lamentations*, 59.
- (49) “Text from Hammurabi to the Downfall of the Assyrian Empire.” (*ANET*, 293; 295); E. A. W. Budge, *Assyrian Sculptures in the British Museum. Reign of Ashurnasirpal 883-859 B. C.* (London, 1941): XXIV, 1; L. W. King, *Bronze Reliefs from the Gates of Shalmaneser, King of Assyria* (London, 1915), Pls. IV-V, XXII-XXIII, XLV, L, LXVII, LXXIV, LXXVI-LXXVII; P. Albenda “An Assyrian Relief Depicting a Nude Captive in Wellesley College,” *JNES* 29/3 (1970): 145-150, Pls. VI, VII, VIII, IX, X, XI.
- (50) Dobbs-Allsopp, *Lamentations*, 51-52。Dobbs-Allsopp は לא מצאה מנוח の含意として “to find a place to establish a new home, but Judah has lost its old home and will not find a new one” を示唆する。
- (51) 3節の末尾の語 המצרים は文字通りには “the distress” を意味するが、この語の子音はヘブライ語の “Egypt” מצרים と重なる。3節に登場する名詞 עני עבדה, そして動詞 ורדף や נשג と相俟って出エジプトの物語を髣髴とさせるものである (Exod. 14: 9)。Dobbs-Allsopp はこれらの言葉遊びの『哀歌』の文脈における機能について以下のように述べる。“Puns play with sound and meaning: identical

or similar sounds bring together two or more meanings. The pun works when the context gives significance to the variety of meanings.” (Dobbs-Allsopp, *Lamentations*, 16, 59).

- 52) 複数形語尾  $\text{ָ}$ - は稀なものであるが、これは詩や、比較的新しい文献に見られるものである (B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 118 参照)。
- 53)  $\text{ָ}$  は 2Sam 13:20 で義理の兄アムノンに犯され、捨てられた後、実兄アブサロムの家で生涯を過ごすことになったタマルの姿を言い表すのに用いられる語彙である。タマルが尊厳を奪われ、生涯、恥の内に生きることを余儀なくされたことについて P. Tribble は, “lives in death,” “she is cut off from the land of the living, stricken for the sins of her brother (Amnon)” と表現している。P. Tribble, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 49-53 参照。

- 54) Their seeing her “nakedness” represents the height of her shame that began accumulating from  $\text{ָ}$ . She has become  $\text{ָ}$ , says the poet in  $\text{ָ}$ .

The precise meaning of  $\text{ָ}$  has been the topic of some debate because it is a hapax legomenon. Three interpretations have been proposed. The first interpretation changes the text to  $\text{ָ}$ . Some manuscripts, including the Aquila and Syriac, support this interpretation, which means “(to be) unclean, abomination, filthy thing, or menstruant.” The meaning fits well in the context, where the issue of female shame is explicit (see also. Lev 18:19, 20:21 and Ezek 22:10). The exposure of nakedness is depicted as an extreme form of shame in OT and that shame is associated with uncleanness. However, orthographically, the word comes from the root  $\text{ָ}$  and thus cannot explain the insertion of the hileq yod in  $\text{ָ}$ .

The second interpretation can be found in 4QLam, which reads it as  $\text{ָ}$ , meaning “a wanderer/homeless/banished.” 4QLam understands the final  $\text{ָ}$  in MT’s  $\text{ָ}$  as a dittograph of the verb  $\text{ָ}$ .

LXX reads  $\sigma\acute{\alpha}\lambda\omicron\varsigma$  as “tossed,” and TagLam supports this reading. Adele Berlin suggests that this reading is the most likely since “the consequence of sin is . . . more likely to be banishment or exile.” She mentions Cain as the prototype of the exiled person who was banished for his sinful acts against the land and his brother. Because of her [Zion’s] sin, she was banished. While Berlin admits that the first option,  $\text{ָ}$ , is orthographically difficult, she suggests that  $\text{ָ}$  is a play on the word  $\text{ָ}$ . Hillers claims that there is no noun  $\text{ָ}$  except for one occurrence in “a textually difficult passage, Ps. 56:9, and it seems unacceptable to suppose that we have here what is apparently an infinitive form  $\text{ָ}$  used in the sense of an abstract noun, “a group of wanderers.”

Hillers then suggests that the reading of Ibn Ezra and others is more likely:  $\text{ָ}$  as an “object of head-nodding” or “object of scorn.” It is the derisive shaking of the head. Hillers explains that the form of  $\text{ָ}$  is of the same noun pattern as  $\text{ָ}$  from the root  $\text{ָ}$  or  $\text{ָ}$  from  $\text{ָ}$ .

Each reading has its own strength and weakness. Indeed, it might be possible that the poet intentionally uses the ambiguous term, intending it to be taken in any of the ways discussed, as “menstruant” “banished” and “object of head-nodding” all represent shame.

- 55) 8節bで詩人は彼女を崇敬していたすべての者たちが彼女を辱め、軽蔑し、さらには彼女の裸を見たことと叙述する。通常、 $\text{ָ}$ で始まる節は causal clause と理解され, “For they saw her nakedness” と訳されるが、ここではむしろ $\text{ָ}$ は asseverative (強調) と理解することが相応しいであろう。R. Gordis, “The Asseverative Kaph in Ugaritic and Hebrew,” *JAOS* 63 (1943) 176-78 参照。

- 56) Dobbs-Allsopp, *Lamentations*, 64; Provan, *Lamentations*, 44; Hillers, *Lamentations*, 86

- 57) Dobbs-Allsopp, *Lamentations*, 64 参照。

- 58) Barbara, B. Kaiser, “Poet as ‘Female Impersonator’: The Image of Daughter Zion as Speaker in

- Biblical Poems of Suffering,” *JR* 67 (1987): 164-82; Alan Minz, “The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe,” *Prooftexts* 2 (1982): 1-17; Todd Linafelt and F. W. Dobbs-Allsopp, “The Rape of Zion in Lamentations I: 14,” *ZAW* 113 (2001): 77-81.
- (59) 生理による出血の跡とするのは Provan, *Lamentations*, 45; Hillers, *Lamentations*, 86; Westermann, *Lamentations*, 129; などがおり、陵辱によるものと解釈するのは注 58 に挙げたものたちである。Pham は古代メソポタミアにおける嘆きの習慣に照らして、塵の汚れと解釈する (X. H. T. Pham, *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, 75).
- (60) “The text here implies that in her glory Fair Zion conducted herself with easy virtue and “gave no thought to her end” (1: 8), so that what began as unwitting, voluntary promiscuity, suddenly turned into unwished for, forcible defilement. The force of this image of violation is founded on the correspondence body//Temple and genitals//Inner Sanctuary. So far have things gone that even in the secret place of intimacy to which only the single sacred partner may be admitted, the enemy has thrust himself and “spread his hands over everything dear to her” (v. 10)” A. Mintz, *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature* (New York: Columbia University Press, 1984), 25
- (61) M. Douglas, *Purity and Danger* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), 118-123.
- (62) O'Connor は生理の汚れを、いかなる罪とも関連づけることはできないと述べる。“Lamentations,” *NIB*, 1030.
- (63) これに対して V. A. Hurowitz は、アッカド語名詞 *zilulû*, あるいはその副詞形 *zilullîš* との関連を示唆し、「乞食 “begger”」の訳を提唱している (“*הללללל* = PEDDLER/TRAMP/VAGABOND/BEGG AR Lamentations I 11 in Light of Akkadian ZILULÛ.” *VT* 49/4 (1999): 542-545 参照)。Berlin は Hurrowitz に従う。
- (64) *מחמך* は他に 1: 10, 11, 2: 4 に登場する。
- (65) S. Dalley, *Myths from Mesopotamia*. (Oxford: Oxford Univ. Press, 1989), 26.
- (66) Dobbs-Allsopp, *Lamentations*, 67; P. R. House, “Lamentations,” 356. この読みに対してはいくつかの反論がある。例えば、Renkema, *Lamentations*, 149; Renkema は次のように述べる。“children had no real value as such and as extra mouths to feed they would have placed further strain on the food reserves of those who received them in payment.” A. Berlin も攻略時の都市において飢えた人間に商品的価値はほとんどなく、この解釈に困難を覚えるとし、むしろ子供たちを生き延びさせるために、彼らを食べさせられる者たちに、親が子供を安く売るか、もしくは値なしに引き渡したと理解する。親たちが自分の利益のために子を売ったのではなく、むしろ、もはや子を育てられなくなって追い詰められた親が、子供を食べさせるために差し出したというのだ。その論拠は、テキストにおいて、誰の命を「生き延びさせるため」なのが曖昧にされているからである。この解釈の論拠に Berlin はホロコーストにおいて多くの親たちが陥ったジレンマ、子供を手元においておくか、それとも希望を託して誰かに委ねるか、を引き合いに出している。
- (67) Tod Linafelt は次のように述べている。“the poet’s monopoly on the reader is momentarily broken; the one spoken about now becomes the one who speaks. Likewise, while the poet has spoken about the Lord, it is Zion who first speaks to the Lord. Theology is put on hold, as Zion challenges the Lord (and the reader) to look upon her affliction, rather than to explain it.” “Margins of Lamentations or, The Unbearable Whiteness of Reading,” in *Reading Bibles, Writing Bodies; Identity and The Book* (eds., T. K. Beal and D. M. Gunn; New York: Routledge, 1997), 222.
- (68) 神は、1-11 節においてたった 4 回しか言及されていない (vv. 5, 9, 10, 11)。神の不在は『哀歌』の重要なテーマの一つであり、1 節の「寡婦」のイメージも神がおられないことを示唆する。「神はどこにいますか？」との問いは、現代世界、特にアウシュヴィッツ後、広島・長崎後の言説において切実なものである。例えば Elie Wiesel の『夜』で一人の男の子がナチの手で処刑されるシーンで印象的な仕方で行われている。『夜』(みすず書房, 1967 年), 110 参照。

- (69) A. Mintz, "The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe," 1-17. Dobbs-Allsopp は古代メソポタミアの balags に見出される並行例を紹介している。"The treasure was ... in the prow of the boat/I, the queen, was riding in the stern of the boat/That enemy entered my dwelling-place wearing his shoes/That enemy laid his unwashed hands on me/He laid his hands on me, he frightened me/That enemy laid his hands on me, he killed me with fright/I was terrified, he was not afraid of me/He tore my garments off me, he dressed his wife in them/That enemy cut off my lapis lazuli, he hung it on his daughter. (Dobbs-Allsopp, *Weep, O Daughter of Zion*, 48)。
- (70) MT は הוּגָה と読む。けれども 4QLam は הוּגָהּ 「彼は私を恐れさせた (יָרַח の Hiph 完了形 + 語尾)」で読んでいる。MT' の הוּגָה 「彼は苦しめた (יָגַה の Hiph 完了)。」יָרַח の Hiphil 形は聖書中には例がないが、F. M. Cross は、申命記に Qal 形で類似した用法があることを指摘する (9 : 19 と 28 : 60)。また彼は、MT の読みが5節の הוּגָה הוּגָהּ に影響されていることを示唆し、むしろ 4QLam の読みを支持する。その際、*lectio difficilior praeferenda est* の原理を適用し、また LXX と Syriac にある一人称語尾を本来のものとして解している (F. M. Cross, "Studies in the Structure of Hebrew Verse: The Prosody of Lamentations 1 : 1-22," in *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (eds., C. L. Meyers and M. O'Connor; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983), 144)。LXX επαπεινώσέν με 「彼は私を辱めた」。
- (71) 「火を送る」という言い回しは旧約聖書中に 13 回登場する。これはアモスの「諸国民への託宣」に繰り返し用いられる表現である。ただしアモスの場合と異なって哀歌ではイスラエルに火は送られるのである。Jer. 20 : 9 では、預言者エレミヤが、主によって圧倒される自分の苦悩を語る際に、性的暴虐に用いられる言葉遣いを用いつつ (20 : 7)、「燃え盛る火がわが骨に閉じ込められているよう」と表現する。また畏のイメージも、人びとが彼を躓かせようとする場面に登場するが、哀歌では主こそがシオンを畏にかけけるために網を広げるのである。
- (72) MT の ירדנה は 3 人称女性単数語尾を伴う動詞 ירדה の活用形であるが、LXX では κατήγαγεν αὐτὴ であり、その Vorlage はおそらく ירדנו であろう。また 4QLam では ירדנה である。通常 שׂא は女性名詞と理解されており、接尾辞の人称は女性であるはずである。ただし、聖書の比較の後代の文献では男性代名詞で受ける場合もあることから、LXX の読みも 4QLam の読みも両者可能である。とするならば、MT が誤った母音を付した可能性が示唆される。
- (73) 「網を広げた」という言い回しは誰かを躓かせ、捕らえるという含みがある。Ps 140 : 6 ; Ezek 12 : 13 ; 17 : 20 ; 19 : 8 ; 32 : 3 ; Hos 7 : 12 など参照。
- (74) זוה は聖書中に 5 回登場する (Lev 15 : 33 ; 20 : 18 ; Isa 30 : 22 ; Lam 5 : 17)。そのほとんどが生理と関連する辛苦を表現するのに用いられている。先述した通り、生理のイメージは穢れや祭儀的不浄の文脈で用いられ、それが他者の目に触れる場合に恥を喚起するものである。恥イメージがここにも暗示されているといえよう。哀歌中でこの語が登場するもう一つの箇所 5 : 17 には生理の描写はないが、שממה を伴う荒廃のイメージが続いており、恥の文脈にあるということができよう。
- (75) סלה は聖書中 4 回登場するのみである。おそらく סלה と関連する語と考えられる。この動詞の目的語である אבירי は文字通りには「わたしの雄牛ら」であることから、動物犠牲のイメージを伴って若者たち、あるいは戦士らが犠牲に供せられるシーンと考えられる。
- (76) גַּת דָּרָךְ は Isa 63 : 2 と Joel 3 : 13 に登場する。共に神が怒りをもって敵を踏みつけ、彼らの血が、あたかも酒ぶねで葡萄をつぶして一面に果汁が飛び散るかのように着物の裾に跳ね返る様を描写している箇所である。ところがここでは戦士神なる YHWH がユダを敵として踏みつけているのである。
- בתולת の前置詞 וְ は、強調 (asseverative) と理解する。
- (77) このような文脈において MT の בָּרָבִי は本来は בָּקָרְבִי 「in his coming (YHWH) が来られる時」であった可能性が高く、そのほうが聖戦のイメージと合致もする。ヘブライ語において、וְ と וְ は非常に混同しやすいこともある。

(78) 4QLam は צפר “to keep watch” と読んでいる。意味としては通りやすくなるが、古代訳の支持はなく、本来のものとする根拠は乏しい。

(79) この節にはいくつかの文献学的問題がある。まず冒頭の לוא であるが、これは לוא と読むべきであろう。なぜならば internal *matres* は哀歌では使われていないからである。לוא については J. Huehnergard, “Asseverative \*la and Hypothetical \*lu/law in Semitic,” *JAOS* 103 (1983): 569-93 を参照。

次は、それに続く כל־אליכם である。4QLam では הכול [ ] אליכ と読んでいる。F. M. Cross は MT の読みを以下のように伝承の過程で起こった dittography が後に誤って修正された結果であると説明している。כל־אליכם > אליך כל > אלי כל。Cross はさらに 4QLam の読みの成立過程についても説明する。כל־אליכם > אליך כל > אליך כול > אליכם הכול > אליכי הכול と。F. M. Cross, “Studies in the Structure of Hebrew Verse: The Prosody of Lamentations 1: 1-22,” in *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (eds., C. L. Meyers and M. O'Connor; Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 129-155 参照。しかしながら、Cross は 4QLam において、なぜ ה が挿入されたかについては説明しておらず、むしろ次のような経緯を考えた方が説明がつくと思われる

אליכי הכול > אליכם הכול > אלי כה כול

הביט は目的語を לא で受けることが多いことを考慮すると、「私に目を凝らせ！」と読むことが相応しい。

(80) この翻訳は C. L. Seow によって再構成された本文の読みに基づいている。“A Textual Note on Lamentations 1: 20,” *CBQ* 47 (1985): 416-419. 20 節後半の第 2 コロン כִּי מָרוּ מִרִּיתִי 20 を訳すのは困難を極め、意味をとるためにいくつかの試みがなされてきた。古代訳を見てみると、Syr. では *dmmrmrw mrmrt*, Vg. では *amaritudine plena sum* と読んでいる。Seow はそれらの読みの Vorlagen として מָרוּ מִרִּיתִי を想定する。その上で、これを写本家たちが伝承の課程でどのように誤って母音を付してきたかを論じた。まず母音符号の誤りは 18 節にある \*mrty の影響で起こったと考えられる。というのは internal *matres* は当初筆記されていなかったからである。写本家(ら)は誤って mrty を mry から派生したものと理解し、先行する不定詞の独立用法として mrr ではなく mrw と母音を振ってしまったと考えることができる。紀元前 2,3 世紀の文献にあたってみると、ו と ך は外見上混同しやすいものでもあったことを考えると、この伝承過程での誤りは蓋然性が高い。Seow はさらに続けて ך の翻訳についても言及している。彼はこれを asseverative で理解する (See R. Gordis, “The Asseverative kaph in Ugaritic and Hebrew,” *JAOS* 63 (1943): 176-178)。

(81) Deut 32 : 25 にも並行文がある ; מחוץ תשכלי-חרב ומחדרים אימה . この一文については修正の試みがなされてきた。例えば D. Hillers は「剣」が「飢饉 כִּפְן」と並行して登場する Ezek 7 : 15 と Jer 14 : 18 を根拠に כמות の代わりに כִּפְן と読み替えることを提唱する (*Lamentations*, 77 参照)。F. M. Cross は申命記, 4QLam の אִימֹת אִימֹת および מוֹת אִימֹת の dittograph として登場する Ps 55 : 5 を例に挙げて、כמות に代えて אִימֹת への修正の可能性に言及する (“Studies,” 150 参照)。

(82) MT は冒頭の動詞を完了形で読んでいるが、おそらくこれは後続行にある完了形の影響を受けたものと考えられる。

付記 本論文は、2009 年度日本基督教学会関東支部会 (3 月 27 日, 聖学院大学) での発表原稿に加筆修正を施したものである。