

知恵とヤーウィズム

—伝道の書一一章九一一四節をめぐりて—

佐々木哲夫

I 序

聖書を解釈する場合、基本的な作業として、ブル語本文の翻訳、動詞のペース、歴史的背景などの調査、統語論的考察などを行って当該箇所を把握し、その後、直接文脈から出発し、聖書全体の文脈にその視野を広げて行き、しかし、古代近東の関連諸文献にまで至るものである。上記のプロセスは、あくまでもラミック的でなければならないない。つまり、文献の周到な研究の上に神学的な考察 (theological analysis) が構築されなければならぬのである。しかし、時として、後者が前者に、つまり逆方向に影響を及ぼすという事が起きる。既存の神学的前提が釈義にある一定の枠を課してしまつという現象である。伝道の書を解釈する時に直面する問題の一つがそれである。

伝道の書は、ヨブ記、箴言、そして、幾つかの知恵の詩編と並んで旧約聖書の知恵文学 (wisdom literature) と称されている⁽²⁾が、その知恵文学が表明しようとしている神学と旧約聖書の他の書に流れている神学との関連性について多くの議論がなされている。それは、出エジプト、契約、選び等のテーマによって代表されるヤーウィズム (Yah-

wism) が、知恵文学に見いだせらるか否かという問題についての議論である⁽³⁾。こじで使用されてゐるヤーウィズムといつて用語は、いわゆる救済史観の意味で用いられており、換言すれば、知恵文学が、特に、伝道の書の内容が救済史という特定の観点から見た歴史記述の枠組みの中に入るか否かについての議論であるといふ。上記の問題の顯著に現れている箇所が、伝道の書の序文（epilogue）⁽⁴⁾、二二章九一—四節に関する議論である。特に、「君の君」（二二章八節）のインクルージャ（inclusio）の言葉で閉じこめられてゐる伝道の書の本体（body）ひ突出して考察されることが普通であるハピローグの編集過程が問題となるのである⁽⁵⁾。本論文は、この伝道の書の序文の編集に関する様々な議論を考慮しながら、そこに前提とされてゐる救済史観が知恵文学との様に関わつていかを概観し、伝道の書の本体とハピローグの部分との関係をめぐる問題について考察しようとするものである。

II ハピローグの内容について

伝道の書の最後のペリコープの名称を「ハピローグ」ではなく「編集者の註」（redactional note）にするか、また、二二章八節の「空の空」の成句を二一章七節—二二章七節のペリコープに入れかねて意見が分かれることなのであるが、本論文では、二二章八節のインクルージャとしての機能を重視し、八節を独立した単位と考え、二二章九節以下ペリコープには加えなかつた。

ハピローグは、普通、*w^ejetzher* (besides that) で始まるものの二二章の部分、二二章九一—一節と二二章一二—一四節に分かれた。前半の部分では、この書の著者である伝道者がイスラエル王であったという最初の部分での想定（二章一二節）は消え去り、専門職としての賢能 (*hakām*) の活動の様子が、あるじ、その賢者に忠実な生徒による部分は、おぞん、伝道の書の本体と不連続な印象を与へるものであつた。

他方、ハピローグの後半部分は、前半の部分とは反対に、おもに教師が生徒に教え論すかの様な記述となつてゐる。例えば、*b^enī* (my son) や *hizzāher* (be warned) などの命令形は、語の者の権威を示していくことである。善とあれ悪であれ、原因と結果との間に必然的な関係を認めないとする不確定性的現世理解が支配的な伝道の書の本体の内容とは対称的に、ひとやは明確に信仰の確信が命ぜられてゐる。神を恐れ、その命令を守れ、それば人 (*ha'dādām*) の本分である（二二章一二節）といつてその説明には、必ずや神がその業に従つて善と悪とを裁かれる (*mispāt*) いう信仰の確信（二二章一四節）の裏付けがある。おもに正統（orthodoxy）の信仰告白である。この様に、二二—一四節に明快に表明されている知恵の目標は、伝道の書本体の知恵のそれに比べて、著しく際立つてゐるといふよう。正統的な信仰をコンペクトに表明しているといふ事の故に、ハピローグは本体と不連続であるという印象を与え、更に、その故に、様々な編集過程が想定され提案されたのであつた。

III ユピローグの成立過程について

伝統的な定説であったソロモン著作を最初に否定したのは、マルチン・ルターであると言われている。¹³ それ以来、伝道の書の成立に関して様々な議論がなされてきたのであるが、今日では三人の筆によつて完成されたとの考え方がある力となつてゐる。つまり、最初は伝道者 (Qoheleth) 自身である。彼は、人生を吟味する時に起きた様々な疑問や問題を書き記した。それから、第二番目の記者である敬虔な者 (Pious Man) が伝道者の書いた内容には問題があるとして正統的な部分を書き加え、そして、最後に、賢者 (Wise Man) が幾つかの格言や箴言をちりばめて正典たる書物に完成させたと考える。¹⁴ A・H・マックニール (McNeile) は、ジークフリード (Siegfried) の、Q¹⁵かP¹⁶もしくは筆者を想定する考え方を用いて議論を行つてゐる。彼は、最後の編集者 (Q¹⁷) が既に存在していた一章二節一一章七節の内容を校訂しつゝ、一章一節と一一章八節を加えてまとめた後に、一二章九一一〇節、一二章一一一一節、そして、一一章一一一四節の三つの部分を段階的に追記したと説明する。¹⁸ 他的説は、享楽主義的、悲觀主義的、懷疑主義的などと評価されることの多い伝道の書の本体の内容といわゆるユピローグの正統的な表現との間に断絶が存在するという問題点を、編集過程によつて解決しようとしたものである。¹⁹

一方、G・H・ウィルソン (Wilson) は、申命記や箴言一一九章と伝道の書の関係を論じ、次の様に提案している。最終的校訂者が、箴言と伝道の書の最初の表題の部分を追記し、その後、伝道の書一二章九一一四節を追記することによつて、特に、そこにおいて表明されている「神／主を恐れよ」「神の命令を守れ」という二つのテーマによって箴言一一九章と伝道の書を関連させようとしたのであると説明している。つまり、同一の校訂者が箴言のプロローグと伝道の書のユピローグを追記することによって正統的なまとまりを、この両書に与えたといふのである。²⁰ この議論は、エピローグが伝道の書の本体の内容の補正機能を果たしているところ外に、箴言との調和という目的のために付加されたとするものである。しかし、伝道の書のユピローグ（特に、一一章一一一四節）の意図するところは箴言の知恵をはるかに超越しているといひ、T・シェペード (Sheppard) の議論が示すように、同一校訂者を想定しなければならないという必然性には至る。

上記において見られた様々な編集過程に関する仮説の背後には、伝道の書の本体の内容に、いわゆる、正統的な神学（救済史観）が見られないで、ユダヤの本流の歴史にその起源を求めることができない書であるが、しかし、エピローグなどの部分に関しては正統的な表現が認められるので、それらは後に正統的な校訂者（編集者）によつて加筆されたものであろうと考える神学的前提が存在してゐると言える。この前提是、伝道の書のユピローグを編集過程に於いて取り扱うという部分的な問題から起きたものではなく、実は、知恵とヤーウィズムという二つの異なる起源を想定するところの、知恵文学と他の旧約聖書の書物との対立関係、つまり、創造神学と救済史神学との対峙という所から出でてきているものである。それは、また、救済史観に適合するか否かという判断のもとに、伝道の書の内容が検討され解釈されるという逆方向の手続きが行われていることをも意味する。この神学的前提が、知恵文学、特に、伝道の書に於いてどの様に展開されているかを次に検討する。

IV 知恵とヤーウィズムの関係

(A) 非ヤーウィズムとしての知恵

知恵を非ヤーウィズムとして否定的に取り扱ったのは H · D · プロイツ (Preuss) である。彼は、知恵の起源はイスラエル以外の異教の神にあり、全く、旧約にみられる神の伝統に基いていないのであるから、知恵文学をテキストとして説教を行うのは不適切であるとまで主張した。³³ 同様に、G · メンデンホール (Mendenhall) は、律法や預言書に見られるヤーウェ (Yahweh) と知恵に見られる神 (Elohim) との関係に疑問を抱き、知恵は、古いギベオン人 (Gibeonite) の高き所で行なっていた異教の儀式に由来するものが、ソロモン王の知恵のカリスマをもつてイベラヨルの中に入つて来たものであると考え、イスラヨルの伝統的なヤーウェ伝承と何ら関係を持つものではないと主張した。³⁴

この、知恵に関する否定的な見解に対し、R · E · マーフィー (Murphy) は、この考え方は正典の中に更に正典と非正典の区別を導入するものであり、救済史観を解釈の原理として導入したものであると批判した。³⁵

上記の様な理由によつて、しばしば、伝道の書などの知恵文学は旧約の本来的な信仰を全て切り捨てた異教起源の産物であり、それがまた、これら知恵文学の固有性であると解説されるのである。関根は、その点を次のように明確に説明している。「知恵は創造の世界の、具体的に言えば人生経験から帰納された諸原則で、それ故イスラエル固有のものではなく、従つてイスラエル固有の救済の歴史と直接には関わりを持たないのである」³⁶ また、西村は、旧約の知恵について論ずる時、その特徴として、「〔非宗教的世俗一般の分野を扱う、〕マシアトのマアト (Ma'at) の影響〔3〕神学は救済論ではなくて創造の神学、四人間論であり被造物論である等の項目を挙げている。いずれの場合に於いても、知恵とヤーウィズムを救済史的基準によって区別していると言ふよつ。

(B) ヤーウィズムへの同化

異教起源の故に非ヤーウィズムであると考えられた知恵、また、その結晶としての知恵文学が、どの様にイスラエ

ルの中に、そして、旧約聖書の中に流入して来たのかという過程の問題を明らかにしようとしたのが、G · フォン · ラートである。彼の知恵に対する考察は、彼の六書形成過程における伝承に関する方法論の延長線上に位置していると考えられる。つまり、申命記二六章五十九節、六章二〇一一四節、ヨシニア記一四章一一三節の信仰告白を核とする救済史伝承こそがヤーウェ信仰の神学的核であり、一方、創造信仰の記述箇所はその救済の言葉に対する信仰を呼び起こし、その救済史神学が強い信頼を受けるために用いられるところの補助的な、そして、引き立て役的な機能しか果たさないと説明するのである。³⁷ 知恵文学は、純粹な独立した創造信仰の証言であったとしても、それが、ヤーウェ信仰の中に一度流入するならば、それは、救済信仰の内容を豊富に拡大するものとして機能したのであると考えた。³⁸

フォン · ラートは、以上のような考え方方に沿つて、知恵が救済史信仰の枠組みに同化される過程を四つに分けて説明している。第一は、ヤーウェの祭儀によって秩序づけられていない広い周辺領域、つまり、神の戒めによってではなく、人間の経験による助言によって教えなければならないところの、人間の生を支える現実生活の技術的世界に関するものであるとし、それを古い知恵 (the older wisdom) と呼んでいる。この古い知恵の世界は、祭儀と啓示の世界と明確に一線を画したところの世界であるが故に、逆にトーラーの領域を取り扱うことが出来なかつたのであると言つ。つまり、古い知恵は自分の領域をはつきりと限定し、そこでのみ留まつたのであり、その事が逆に信仰の存在を証明する結果になつたのであるとフォン · ラートは説明するのである。第二は、神学化された知恵 (the theological wisdom) と称されるもので、古い知恵と救済史観とを結び付けようとしたものである。そこでは、知恵が信仰の担い手となり積極的に創造の意味を明らかにしようとする。³⁹ しかし、やがて知恵はその限界を悟る。第三の知恵の姿は、この創造の世界に於いて、つまり、経験則によつては、神を見い出すことが出来ないという危機に直面した知

恵の姿である。語うなれば、ヤーウェ信仰の最も外側の部分に位置し、また、歴史に於けるヤーウェの活動と接觸を全く失つてしまひた領域での知恵の姿である。フラン・ラートは、伝道の書をこのステージに置く。第四の知恵とは、その様な袋小路において、默示文学と結合することによって活路を見いだすところの知恵の姿である。第四の知恵と知恵の結合によつて、神学的知恵は最後の拡張を成したと彼は考える。上記のフラン・ラートによる知恵に対する説明は、いわば、知恵とは日常という経験世界の生のためのヤーウィズムによる応答(response)であるといふ。^四

この様なフラン・ラートの知恵文学の形成過程について考える場合、留意しなければならないことは、旧約聖書やイスラエル史の中核を代表してこられたる「救済史」自体の問題である。つまり、救済史という史観は、本当に、旧約聖書とイスラエル史を表明すべき唯一のものなのではないか。歴史から離れて再構成された特殊な世界と評される救済史というものが、逆に、知恵文学は非ヤーウィズムであるという判断を与えてくるのではないかと考える。^五

知恵文学には救済史が欠落してゐるという問題点を解決しようとする別の方針は、W・ツィンメル (Zimmerli) によつて試みられた。彼は、知恵を創世記一章の創造神学と特に結び付けて分析を展開しようとした。「創造」は「歴史」と同様に天地万物の創造者であるヨハウェ (Yahweh) のイスラエルと接触した事実であると考へることにより、彼は旧約神学の枠組みの中にも知恵の占めるべき位置を確保しようとしたのである。ツィンメルリは知恵とヤーウィズムを並列させながら、しかし、知恵の神学的限界を創造神学の範囲内にとどめたという点に於いて、余りにも弁証的 (apologetic) であるといふべきである。^六

(C) 知恵とヤーウィズムの並置

イスラエルの主は歴史に於て働くと同様に、自然や人間の経験をも通じ、しかも同様な正統性を持つて働くれた、と理解することによって知恵を考察しようとしたのがR・E・マーフィー (Murphy) である。^七 彼は、知恵とヤーウィズムの対立関係は思索上の、特に、西洋流の論理の産物であり実際上のものではないとして、次のような議論を開いた。第一に、歴史の秩序に働く神は、自然や人間の経験を通して理解されるよりも正統的であるという考え方に対する反対として、正統神学の絶対の基準だと考えられているヤーウィズムに知恵が流入したのではなくて、逆にイスラエル人の日常生活の中にどの様にヤーウィズムが流入したかをこそ問うべきであると主張した。つまり、知恵文学は礼拝の民イスラエルの具体的な生活体験に重要な指針をもたらすものであるから、祭儀的なケリュグマと同等の重みを持って聞くべきものであると言つたのである。^八 第二に、彼は、知恵とヤーウィズムの双極化には、行為とその結果の間の因果関係 (act-consequence relationship) 及び秩序 (order) とこうエジプトのマアトによる宇宙概念の影響がみられるという多数の学者の意見に反対して、マアトはエジプトにおける人間探求の客体 (object) であり、イスラエルの知恵とは区別されるべきものであると主張した。つまり、イスラエルの知恵は、人間の複雑な経験世界に一つの秩序を経験的に与へようとするものであると論じるのである。^九 確かに、伝道の書は、自らの経験によつてこの世の経験則を説明しようとしたくなるのであつて、マアトの様な人間の研究対象である抽象的な秩序を基にして、演繹的に説明しようとしたるものではない事は確かである。

旧約の思想を、選ら (election)、契約 (covenant)、祭儀的な (cultic element) として規定しようとすると、より、逆にそれが先入観となり、その枠に入りきれない知恵を、旧約の思想の外に除外してくるのではないかといつて觀点から、J・F・プリーベト (Priest) は、更に議論を展開している。特に、創造神学が後代の神学的産物である

ると考える仮説の故に、知恵の伝承自体がイスラエル史の後代に於て流入したものだと考へる方法論を疑問とし、知恵文学の中に多くの補因以前の資料が存在していることを指摘しながら、紀元前八—一〇世紀頃には、預言と知恵の二つの大きな思想の流れが既に同時存在していたことを想定している。そして、預言者、祭司、賢者の各々が独自のテーマの元に、強調点を保ちながら、自分たちの教えを説いたとし、その元になる共通の宗教伝承 (common religious tradition) の存在を想定した方が妥当ではないかと提案している。³³ これは、知恵とヤーウィズムを並置する考え方であり、互いに他を拒否する動機を解消した議論であると言えよう。

世俗的 (profane) なものと宗教的 (religious) なものとの区別は、現代的な一元論的世界觀による產物であり、古代近東の文化に於いては、信仰と知識の間に何の衝突も存在せず、むしろ、日常生活の経験の中に信仰が込み込まれていたと考えたP・ネル (Nel) は、古代近東の文化という光の中でこの問題を考察しようと試みた。古代においては、人間の生活全てが宗教的原理によって支配されていたのであり、同様に、その日常に於ける人間の経験を主たるテーマにしている知恵文学に於いても、宗教原理がその基本となっているのは当然であるから、それを救済史の様な特別の神学的觀点からのみ考察するのではなくて、イスラエルという宗教的民族集團の生活そのものから明らかにすることを彼は提案している。³⁴

V ハピローグと伝道の書の本体

ここまでは概観してきた救済史觀に基づくハピローグの編集過程の議論は、一度、ハピローグが伝道の書の原本の一部であると受け入れられるならば消え去つてしまおう様な性質の問題であるといふべし。このハピローグに関する問題を

解く鍵は、知恵とヤーウィズムという神學にではなく、伝道の書の本体とハピローグの關係にあると考えられる。多くの注解者は、本体とハピローグには直接的な関係がないとして、いわゆるハピローグの記者 (epiologist) の筆を想定したのだが、しかし、これら二つの部分に密接に共通すると考へられる言葉や思想等について分析する事が、議論すべき問題として残されていると言える。例えば、神が全ての人の業を裁かれるという一章一四節のテーマは三章一七節、九章一節、一一章九節において既に見られるし、更にまた、神を恐れよという命令 (一一章一三節) は、三章一四節、五章七節、七章一八節、八章一一一三節 (三回) においても、しばしば、主張されている。この二つの大きなテーマ、つまり、神を恐れよの命令と神の裁きの時との二点が本体に於いて既に存在しているのだから、必ずしもハピローグに於いて新しく導入されたものとは言えないのだ。³⁵ G・H・ワイルソン (Wilson) は、裁き (*mispat*) と罰 (*bit*) の対 (八章五節など) に注目し、知恵の教育的目的は、生徒に *mispat* の認識とその成就を提供しよつとあるのであり、その意味に於いて、ハピローグは、神の差し迫った裁きに対する警告という表現形式を採用するに於いて再度 *mispat* の重要性を強調したのだと分析している。³⁶ それは、ハピローグ、特に、一一章一一一四節の意図したところが、伝道の書の内容の主題化 (thematizing) であるとの主張である。³⁷

確かに、救済史という一つの觀点から見るならば、伝道の書の内容には、神の導きや救済を語る歴史や預言的希望が後退していると主張できるが、しかし、依然としてヨーベレスは、信仰の基本としてのモーゼの十戒の第一戒に固執しており、神の摂理への服従を表明しているとする傾向がある。非ヤーウィズムであるという判断の故に、非正統的なものと判定して、正典性を疑い、排除するという程の理由を伝道の書に見つける事は出来ない。逆に言つならば、救済史觀によつて解くことが出来なかつた問題、つまり、今でも我々の前に投げかけられているところの、エデンの東に於ける人間の生の歎みに関する問題の解を求めるより誠みたのが知恵文学であり伝道の書であると言えるのではなかろ

伝道の書のプロローグとエピローグの解釈は、伝道の書の全体を決定付けると言つても過言ではない程に重要なものである。それは、ヤムニヤ會議に於いて確認された伝道の書の正典性が、プロローグとエピローグの故であるとするラビ達の証言に於いても見られる。^四

この様に歴史的にも注目され続けてきたエピローグの成立過程を議論する時、多くの学者が採用している様に歴史観というある一定の特別な歴史記述の方法論をその編集過程の説明に用いるという方法には、既に存在している神学的前提出し本文解釈に逆に適用するという危険性が存在していると、本論文は指摘したのであった。この問題を解決するためには、伝道の書の本体を更に詳しく検討することによって、帰納的に議論して行く必要があると考える。^四それは、また、本論文が残した解決しなければならない問題の一つでもある。

註

- * 文獻の書誌 *Journal of Biblical Literature: Member's Handbook* (1980); 90-7. はるかに多く
** ハンブルの書誌 *T. O. Lambdin, Introduction to Biblical Hebrew* (London: Longman & Todd, 1973), pp. XXII-XXV.
はるかに多く

(1) Theological Analysis とするが、Kaiser は論議文範を挙げて解説するところ。W. C. Kaiser, Jr., *Toward An Exegetical*

- (1) Theology (Grand Rapids: Baker, 1981), pp. 131-147. Hayes や Holladay や、各書評家が本 (本文、歴史、文法、文韻、構成、意味、語彙) を解説した後で、著者の用語を複数用いて記述する。また翻訳本文の解釈を形成せざるは論證 (Integrating Exegetical Procedures) を繰り返す。ルネサンス期作業 (Renaissance Working Hypothesis) として J. H. Hayes and C. R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook* (Atlanta: John Knox, 1982), pp. 119-22.

(2) J. Wood, *Wisdom Literature: An Introduction* (London: Gerald Duckworth, 1967), pp. 41-71. 史前の諺諺 (Proverb) と古説 (Myth) の関連を示す。Kaiser や、題材や表現手段によって二つ以上の類型がある。一方で、諺諺の類型や語彙は、必ずしも諺諺と一致しない。たとえば「諺諺は必ずしも諺諺ではない」という主張がある。

(3) R. E. Murphy, "Wisdom and Yahwism," in *No Famine in the Land*, ed. J. W. Flanagan and A. W. Robinson (Clarendon: Scholars Press, 1975), p. 117.

(4) 以上論の書の本体が何處か不明である (トロローブ) ところでは論議が難しかった。組織「以上論の書解」一章 (1-10回) は、その構成と意図を明確に示す。

(5) J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, OTL (London: SCM Press, 1988), p. 43. 以上論の書解が組織され、その構成が論議である。この構成は、必ずしも諺諺の類型や語彙とは一致しない。たとえば「諺諺は必ずしも諺諺ではない」という主張がある。

(6) Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth," CBQ 30 (1968): 314-20. Wright が示した新式体解説 (New Style Criticism) によれば、組織は三品 (三部曲) である。「以上論の書」 (1-10回) 、「諺諺」 (11-18回) 、「詩歌」 (19-22回) である。

(7) Murphy の解説 (1-10回) は、ルネサンス期の解説 (11-18回) と、長編 (19-22回) である。Crenshaw の解説 (1-10回) は、ルネサンス期の解説 (11-18回) と、長編 (19-22回) である。R. E. Murphy, *Wisdom Literature, The Forms of the Old Testament Literature*, no. 13 (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), pp. 129, 148-9., J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, p. 48.

- 難解な *hapax Legomenon* 「*w'izən* た’ 暫記「福なる、豊富な」ダホード (Dahood) せ’ カナダの語彙を用いた形容動詞 (denominative verb) の翻訳や、トネー語の *'ōzēn* (ear) を聴取、「置く」(to give ear, listen)。ダホード M. Dahood, “Qoheleth and Northwest Semitic Philology,” *Bib* 43 (1962): 364. Whitley た’ Dahood の研究は、彼は「and he listened and considered the arrangement of many proverbs.’ と語る。ダホード C. F. Whitley, *Koheleth: His Language and Thought*, BZAW, no. 148 (New York: Walter de Gruyter, 1979), p. 102. ハーマンのダホード “many maxims.” *Tanakh* (New York: The Jewish Publication Society, 1985), p. 1455.

ダホード せ’ 聞き手 (proto-semitic) トネーの申す「耳を聴く」、ヒマリト語 (Phoenician) の *ba'ādē* に「耳を聴く」の類似形の *w'ātūb* と *pass. ptc.* に *inf. abs.* と「and wrote down in order sayings that are true.” と語る。ダホード M. Dahood, “The Phoenician Background of Qoheleth,” *Bib* 47 (1966): 281.. Whitley, *Koheleth*, p. 102., *GKC* (§ 113z), p. 345., *yōšer* た’ adv. acc. (honestly, genuinely) リサド R. Gordis, *Koheleth: The Man and His World* (New York: Schocken Books, 1968), p. 353.

11 堀の *ba'ādē 'āsyōbōt* た’ 亞桑副輔は王に来说ひて、摺巻長語の如きを。摺巻長語の如きを。ダホード せ’ 今アーティストの “masters of assemblies” の翻訳で、ヒマリト語の複数女性形の語彙 -*at* の複数の語彙から翻訳する。ダホード, “Phoenician-Punic Philology,” *Or* 46 (1977): 465. しかし、Whitley が翻訳する摺巻長語の如きを。摺巻長語 (chiastic structure) とされ、*ba'ādē 'āsyōbōt* た’ *abre hākāmām* (the words of the wise) と表す。ダホード “master of assemblies” は摺巻長語の如きを。ルの翻訳が摺巻長語の如きを。ルの翻訳が摺巻長語の如きを。ダホード Strobel の摺巻長語の如きを。Whitley が翻訳する “the yoke or wisdom of collected sayings” は、摺巻長語の如きを。ダホード 終論の如きを。ダホード Whitley, *Koheleth*, p. 103.

Crenshaw せ’ 宗廟の family/clan wisdom, court wisdom, scribal wisdom の如きを。しかし、近頃の翻訳が如きを。ダホード 摺巻長語の如きを。摺巻長語の如きを。J. L. Crenshaw, “Method in Determining Wisdom Influence upon ‘Historical’ Literature,” *JBL* 88 (1969): 130.., F. A. Spina せ’ ルの scribal wisdom は、無因リモトの翻訳が摺巻長語の如きを。ダホード royal wisdom の如きを。ダホード 「舊約聖書」 (reformed wisdom) の如きを。近頃の翻訳が如きを。

専題の如きを。ダホード トネーの翻訳 (orthodoxy) の如きを。ダホード トネーの翻訳 (orthodoxy) の如きを。ダホード F. A. Spina, “Qoheleth and the Reformation of Wisdom,” in *The Quest for the Kingdom of God*, ed. H. B. Huffmon and et al. (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1983), pp. 275-6.

G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical/Construct: A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, BZAW, no. 151 (New York: Walter de Gruyter, 1980), p. 121.

J. Stafford Wright, “The Interpretation of Ecclesiastes,” in *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation*, com. and ed. by W. C. Kaiser Jr. (Grand Rapids: Baker, 1972 (1945)), p. 134.

A. H. McNeile, *An Introduction to Ecclesiastes with Notes and Appendices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1904), pp. 21, 31., J. Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (Philadelphia: Westminster, 1984), p. 64.

McNeile, *An introduction*, pp. 30-1.

G. H. Wilson, “The Words of the Wise’: The Intent and Significance of Qoheleth 12 : 9-14,” *JBL* 103 (1984): 189-90.

Sheppard, *Wisdom*, p. 124.

H. D. Preuss, “Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur,” *EWT* 30 (1970): 414-6.

G. Mendenhall, “The Shady Side of Wisdom,” in *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, ed. H. N. Bream and et al. (Philadelphia: Temple Univ., 1974), p. 324.

Murphy, “Wisdom,” p. 123.

闇の正義「王の詔令より神聖なる教説」『ヘキサゴンの暗黒』(ヨハネ福音書 19章11節) 111K' 1H長一七回。
西本後留「亞桑の御子の御傳」『副輔の御傳』 | ○四三 | (田中基輔著) 1974年 | 1-11回。
カスバヌ・トマス・ホーリー「亞桑の御子の御傳」(1971年)「亞桑副輔の御傳」(田中基輔著) (田中基輔著) 田中基輔「アガル母」 | 田中基輔。
前掲書 | 1K長一七回。

- 23 前掲書 五九四—七〇頁。具体箇所にて、翻訳 一九章を挙げて置く。五八四頁。

24 記載書 五九六頁。ケルバニス・トゥン・トーレ「アシタナシ」提井草川訳(日本基督教団出版局、一九八一年)五二一—五頁。

25 G. von Rad, *Wisdom in Israel*, trans. J. D. Martin (Nashville: Abingdon, 1972), p. 307.

26 上段註「教説的解釈をもつて」、「煙幕の義理」兼一 1 句(一九八〇年) 一六四頁。鷹友俊夫「煙幕の義理の解釈解説——「カトリック教の煙幕をもつて」」「煙幕の義理」兼一 1 句(一九八〇年) 一六一頁。中川誠「煙幕の義理をカトリックと謂ひにかづく」、「煙幕の義理」兼一 1 句(一九八一年) 一六二頁。中川誠「煙幕の義理をカトリックと謂ひにかづく」、「煙幕の義理」兼一 1 句(一九八一年) 一六三頁。

27 W. Zimmerli, "The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology," *SJT* 17 (1964): 151-2.

28 Murphy, "Wisdom," p. 117.

29 ハーバード キャラクターの概念が既に既成の領域である当然は、歴史から見て確かなものではないとするべき論次的なものやむろしく謂ひて置く。Murphy, "Wisdom," pp. 118-9.

30 Murphy, "Wisdom," pp. 118-120.

31 Ibid., p. 120.

32 J. F. Priest, "Where is Wisdom to be Placed?" *JBR* 31 (1963): 280-1.

33 Ibid., pp. 281-2.

34 P. J. Nel, "A Proposed Method for Determining the Context of the Wisdom Admonition," *JNSL* 6 (1978): 38-9.

35 W. C. Kaiser が「ノイエングルダの解釈」、ハーバード キャラクターの解釈、長崎の解釈の間で論議されるべき問題である。W. C. Kaser Jr., *Ecclesiastes: Total Life* (Chicago: Moody Press, 1979), pp. 13-5., ——, *Old Testament Theology*, pp. 168-71. Kaiser が「アシタナシ」

36 Sheppard, *Wisdom*, pp. 124-5.

37 W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1983), pp. 247-8. (「アシタナシ」アシタナシ)

38 J. Goldingay, "The 'salvation History' Perspective and the 'Wisdom' Perspective within the Context of Biblical Theology," *EoQ* 51 (1979): 206.

39 R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 287., R. B. Salter, "Qoheleth and the Canon," *Expository Times* 86 (1974-5): 341.

40 ノイエングルダの解釈の意味の釋義、或る、既成の既成の解釈の意味の釋義、即ち「既成の既成の解釈」