

知恵とヤーウイズム

—伝道の書二二章九—一四節をめぐって—

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、ヘブル語本文の翻訳、動詞のパーズ、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、しばしば、古代近東の関連諸文献にまで至るのである。上記のプロセスは、あくまでもピラミッド的でなければならぬ。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ないのである。⁽¹⁾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積義にある一定の枠を課してしまうという現象である。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) と称されているが、⁽²⁾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イズム (Yah-

wism) が、知恵文学に見いだせるか否かという問題についての議論である。⁽³⁾ここで使用されているヤールウィズムという用語は、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言えよう。上記の問題の顕著に現れている箇所が、伝道の書のエピローグ (epilogue)。⁽⁴⁾ 一二章九—一四節に関する議論である。特に、「空の空」(一二章八節) のインクルージョン (inclusio) の言葉で閉じこめられている伝道の書の本体 (body) と対比して考察されるのが普通であるエピローグの編集過程が問題とされるのである。⁽⁵⁾ 本論文は、この伝道の書のエピローグ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いる救済史観が知恵文学とどの様に関わっているかを概観し、伝道の書の本体とエ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 エピローグの内容について

伝道の書の最後のペリコーペの名称を「エピローグ」ではなく「編集者の註」(redactional note)にするか、⁽⁶⁾ また、一二章八節の「空の空」の成句を一章七節—一二章七節のペリコーペに入れるか否かで意見が分かれるところであるが、⁽⁷⁾ 本論文では、一二章八節のインクルージョンとしての機能を重視し、八節を独立した単位と考え、一二章九節以下のペリコーペには加えなかった。⁽⁸⁾

エピローグは、普通 *w'yalér* (besides that) で始まるこの二つの部分、一二章九—一節と一二章二—一四節に分けられる。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で王であったという最初の部分での想定(一章二節)は消え去り、専門職としての賢者 (*hakám*) の活動の様子が、まるで、その賢者に忠実な生徒による描写のごとくに記述されている。賢者は良く聞き (*w'izáén*)、⁽⁹⁾ 尋ね窮め (*w'higér*)、⁽¹⁰⁾ あまたの箴言をまとめた (*tiqén mesálm karbén*) とこの専門的賢者であり、その知識 (*da'at*) は、人々 (*há'am*) に教えられ広められたのであった(一二章九節)。彼が正しく書き記した真実の言葉 (*dihré'emét*) は、人々のための良き導きとなったのである(一二章一一節)。ここに記されている賢者の姿は、もはや、ソロモン王を想定する王宮の知恵 (court royal wisdom) の担い手ではなくて、職業的な知恵 (scribal wisdom) の専門家としての姿である。⁽¹¹⁾ 三人称で始められたこの部分は、さらに、伝道の書の本体と不連続な印象を与えるものであろう。

他方、エピローグの後半部分は、前半の部分とは反対に、まるで教師が生徒に教え諭すかのような記述となっている。例えば、*b'ni* (my son) や *hazzáher* (be warned) などの命令形は、語る者の權威を示していると言える。善であれ悪であれ、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、ここでは明確に信仰の確信が命ぜられている。神を恐れ、その命令を守れ、それは人 (*há'adam*) の本分である(一二章二三節) というその言明には、必ずや神がその業に従って善と悪とを裁かれる (*mispat*) という信仰の確信(一二章二四節)の裏付けがある。さらに正統 (orthodoxy) の信仰告白である。この様に、一三—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、著しく際立っていると見えよう。⁽¹²⁾ 正統的な信仰をコンパクトに表明しているという事の故に、エ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った。

III エ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。⁴³ 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って完成されたとの考え方が有力となっている。つまり、最初は伝道者 (Ofeleth) 自身である。彼は、人生を吟味する時に起きた様々の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⁴⁴と考える。A・H・マックニール (McNiel) は、ジークフリート (Siegfried) の、⁴⁵ Q^a から Q^b までの筆者を想定する考え方を採用して議論を行っている。彼は、最後の編集者 (Q^b) が既に存在していた一章二節—二章七節の内容を校訂しつつ、一章一節と二章八節を加えてまとめた後に、二章九—一〇節、二章一一—一二節、そして、二二章一—四節の三つの部分を段階的に追記したと説明する。⁴⁶ この説は、享楽主義的、悲観主義的、懐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、いわゆるエ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を、編集過程によって解決しようとしたものであると言えよう。

一方、G・H・ウィルソン (Wilson) は、申命記や箴言—十九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—二章九—一四節を追記することによって、特に、そこにおいて表明されている「神／主を恐れよ」「その命令を守れ」という二つのテーマによって箴言—十九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

グと伝道の書のエピローグを追記することによって正典的なまとまりを、この両書に与えたというのである。⁴⁷ 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いう外に、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、伝道の書のエピローグ (特に、二二章一—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う G・T・シェパード (Sheppard) の議論が示すように、⁴⁸ 同一校訂者を想定しなければならぬという必然性には乏しい。

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) が見られないので、ユダヤの本流の歴史にその起源を求めることの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) によっ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いると言える。この前提は、伝道の書のエ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てきたものではなく、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・プロイス (Pruiss)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づいては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當であるとまで主張した¹⁴⁰。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エ (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)の高き所で行われ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まもってイスラエルの中に入って来たものであると考え、イスラエルの伝統的なヤーウエ伝承と何ら関係を持つものではないと主張した¹⁴¹。

この、知恵に関する否定的な見解に対して、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¹⁴²。

上記の様な理由によって、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、従っ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¹⁴³」。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、(一)非宗教的世俗一般の分野を扱う、(二)エジプトのマト (Mat)の影響(三)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¹⁴⁴。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えるよう。

(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―九節、六章二〇―二四節、ヨシュア記二四章二―三節の信仰告白を核とする救済史伝承こそがヤーウエ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¹⁴⁵。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、ヤーウエ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¹⁴⁶。

フォン・ラートは、以上のような考え方に沿って、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、ヤーウエ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ったのであると言う。つまり、古い知恵は自分の領域をはっきりと限定し、そこにのみ留まったのであり、その事が逆に信仰の存在を証明する結果になったのであるとフォン・ラートは説明するのである¹⁴⁷。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。ここでは、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¹⁴⁸。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、経験則によっては、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。言うなれば、ヤーウエ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エの活動と接触を全く失ってしまった領域での知恵の姿である。フォン・ラートは、伝道の書をこのステージに置く。⁸⁷ 第四の知恵とは、その様な袋小路にあって、黙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。黙示文学と知恵の結合によって、神学的知恵は最後の拡張を成したと彼は考えるのである。⁸⁸ 上記のフォン・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) であるというものである。つまり、知恵とはイスラエル人の日常生活のために書かれたヤーウエ信仰の実践の手引書であるという。⁸⁹

この様なフォン・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いるとされている「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であるか。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予断を与えているのではないかと考えるのである。⁹⁰

知恵文学には救済史が欠落しているという問題点を解決しようとする別の方法は、W・ツィンメルリ (Zimmerli) によって試みられた。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主 (Yahweh) のイスラエルと接触した事実であると考えることによって、彼は旧約神学の枠組みの中に知恵の占めるべき位置を確保しようとしたのである。⁹¹ ツィンメルリは知恵とヤーウィズムを並列させはしたが、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) であつたと言えよう。⁹²

(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かれると同様に、自然や人間の経験をも通して、しかも同様な正統性を持って働かれた、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。⁹³ 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、次のような議論を展開した。第一に、歴史の秩序に働かれる神は、自然や人間の経験を通して理解されるそれよりも正統的であるという考え方に反対して、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、祭儀的なケリニグマと同等の重みを持って聞くべきものであるというのである。⁹⁴ 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) とい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えようとするものであると論じているのである。⁹⁵ 確かに、伝道の書は、自らの経験によってこの世の経験則を説明しようとしているのであつて、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ているものではない事は確かである。

旧約の思想を、選び (election)、契約 (covenant)、祭儀的なもの (cultic element) として規定してしまふことにより、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いるのではないかという観点から、J・F・プリースト (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思われ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。⁶⁰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。⁶¹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) なものの区別は、現代的な二元論的世界観による産物であり、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包み込まれていたと考えた P・ネル (No) 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と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観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団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。⁶²

V エピローグと伝道の書の本体

ここまで概観してきた救済史観に基づくエピローグの編集過程の議論は、一度、エ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ってしまう様な性質の問題であると言える。このエ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学ではなく、伝道の書の本体とエピローグの関係にあると考えられる。多くの注解者は、本体とエピローグには直接的な関係がないとして、いわゆるエピローグの記者 (epilogist) 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え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一二章一四節のテーマは三章一七節、九章一節、十一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 (一二章一三節) は、三章一四節、五章七節、七章一八節、八章二—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いう点が本体に於いて既に存在しているのだから、必ずしもエ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である。⁶³ G・H・ウィルソン (Wilson) は、裁き (*mispat*) と時 (*ta*) の対 (八章五節など) に注目し、知恵の教育の目的は、生徒に *mispat* の認識とその成就を提示しようとするものであり、その意味に於いて、エピローグは、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ことによって再度 *mispat* の重要性を強調したのだと分析している。⁶⁴ それは、エピローグ、特に、一二章一三—一四節の意図したところが、伝道の書の内容の主題化 (themating) であるとの主張でもある。⁶⁵

確かに、救済史という一つの観点から見ると、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、依然としてコーヘレスは、信仰の基本としてのモーセ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言える。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。⁶⁶ 逆に言うならば、救済史観によって解くことが出来なかった問題、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営みに関する問題の解を求めようと試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ら

つて箴言一〇—一九章を挙げている。五八四頁。

㉔ 前掲書 五九四—七頁。具体例として、箴言一九章を挙げている。五八四頁。

㉕ 前掲書 五九八—六〇五頁。

㉖ 前掲書 五九六頁。ゲルハルト・フォン・ラート『旧約神学Ⅱ』荒井章三訳(日本基督教団出版局、一九八二年)四二二—五頁。

㉗ G. von Rad, *Wisdom in Israel*, trans. J. D. Martin (Nashville: Abingdon, 1972), p. 307.

㉘ 上掲書籍「救済史的理論をめぐって」『福音主義神学』第一一〇号(一九八〇年)一九頁。津村俊夫「福音主義の聖書解釈——その方法論的確立をめざして」『福音主義神学』第一一七号(一九八六年)四—三三頁。和田俊「旧約聖書をキリスト論的にかたむく力ある救済史的解釈原理を探る」『福音主義神学』第一二〇号(一九八七年)五—三〇頁。和田俊「旧約聖書の神学」『福音主義神学』第一二七号(一九八八年)五—三〇頁。

㉙ 和田 泰「旧約聖書の歴史」『福音主義神学』第一二九号(日本基督教団出版局、一九八一年)五頁。

㉚ W. Zimmerli, "The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology," *SJT* 17 (1964): 151-2.

㉛ Murphy, "Wisdom," p. 117.

㉜ トーマス・P. ヤーウスの著作と著述が見いだされた彼の領域は、歴史から切り離されたものではない。また、自然の中でのヤウスの活動は、歴史の中での彼を求められ、その神学は、神学の中で、Murphy, "Wisdom," pp. 118-9.

㉝ Murphy, "Wisdom," pp. 118-120.

㉞ *Ibid.*, p. 120.

㉟ J. F. Priest, "Where is Wisdom to be Placed?," *JBR* 31 (1963): 280-1.

㊱ *Ibid.*, pp. 281-2.

㊲ P. J. Nel, "A Proposed Method for Determining the Context of the Wisdom Adomotion," *JNSL* 6 (1978): 38-9.

㊳ W. C. Kaiser Jr, *Old Testament Theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), p. 58. C. H. Scobie, "The Place of Wisdom in Biblical Life (Chicago: Moody Press, 1979), pp. 13-5. ———, *Old Testament Theology*, pp. 168-71. Kaiser Jr, *Old Testament Theology*, pp. 168-71. Kaiser Jr, *Old Testament Theology*, pp. 168-71.

㊴ Wilson, "The Word," pp. 182-3.

㊵ Sheppard, *Wisdom*, pp. 124-5.

㊶ W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1983), pp. 247-8. (『旧約聖書の信仰』田中耕輔訳(新地書房、一九八五年)四九七—九頁。)

㊷ J. Goldingay, "The 'salvation History' Perspective and the 'Wisdom' Perspective within the Context of Biblical Theology," *EvoQ* 51 (1979): 206.

㊸ R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 287. R. B. Salter, "Goheth and the Canon," *Expository Times* 86 (1974-5): 341.

㊹ この問題は、伝道の書の全体の構成、及び、統一性の問題と関係している。拙稿「伝道の書」一三三頁。