

伝道者の書三章一〜十五節に見る

文学構造と時の概念について

油 井 義 昭

I 序

時間とは、それを探究しようとするすべての人にとって得体の知れない題目である。人の時の観念はその人の人生観と密接な係わりがあるように思う。旧約聖書の知恵文学には人間存在のリアリティを調べるいろいろな方法がある。ヨブ記には苦難の問題がある。ヨブ記の主題は繁栄なき敬虔、箴言の主題は繁栄のともなう敬虔、伝道者の書の主題は敬虔なき繁栄と言われる。しかしこのような公式化は余りに大雑把で簡略すぎる分析ではなからうか。というのは、伝道者の書に関する多くの書物において、伝道者（コヘレス）は悲観主義者、懐疑家、樂觀主義者、現実主義者という多種の性格づけがなされているからである。

箴言には人間の自由についての樂觀主義の世界観がある。箴言は問題となつてゐる事柄を單純化し過ぎる人生の図式で満ちている。伝道者は箴言の主張の中から一つ二つを取り出して、その箴言の主張に反対し、

現実の生活の証拠を対峙させて箴言の主張を否定している。^① こうして我々は、箴言の殆んど破られない正統

主義の代りに、伝道者の書では人生に對する不満足に由来する一つの異説に直面する。しかし、わずかながら伝統的教理と敬虔な勧めも伝道者の書にあることは事実である。

伝道者の書の特微的気分は伝三章一〜十五節に良く表われているように思う。そこで、この箇所の文学的特徴と思想類型を古代オリエントの文脈においてたどり、伝道者の時間観念との関連においてその世界観を見よう。

II 本文の位置と文学形態的分析

A 本文の文脈上の位置

伝三・一〜十五は一・十二〜二・二六の伝道者の第一の概観の次に来る。伝道者は知恵、快樂、富、放縱を調べて、これらには永久的価値が欠けていることを知る。このうち知恵は愚かさにまさる。なぜなら知恵には認識の力(二・十二)があるからである。それにもかかわらず知恵と富は同じ限界に服している。なぜならそれは生命―死の謎を解かないからである。作者は、人にとっての最善は自分の労苦に眞の喜びを見出すことだ、との主張をもって結論とする。これは神を喜ばせる人々にだけ与えられる神の賜物である(二・二四〜二六)。^② こうして、三・一〜十五の段落が続いている。

B 韻律の区分(一〜九節)

一節から九節は韻律の詩の形で書かれている。この詩の韻律は次のようになっている。

לְבַלְבַל וְלִמְנוּחַ וְלִמְנוּחַ וְלִמְנוּחַ
לְבַלְבַל וְלִמְנוּחַ וְלִמְנוּחַ וְלִמְנוּחַ
לְבַלְבַל וְלִמְנוּחַ וְלִמְנוּחַ וְלִמְנוּחַ

1節 (2 : 3)
2節 (2 : 2)

<u>עַתָּה לְשִׁעַת</u>	<u>וְעַתָּה לְעִקְוָהּ</u>	<u>וְעַתָּה לְשִׁעַת</u>	<u>וְעַתָּה לְעִקְוָהּ</u>	(2 : 3)
<u>עַתָּה לְהַרְוֶה</u>	<u>וְעַתָּה לְרַפּוֹא</u>	<u>עַתָּה לְהַרְוֶה</u>	<u>וְעַתָּה לְרַפּוֹא</u>	3 節 (2 : 2)
<u>עַתָּה לְפָרוֹץ</u>	<u>וְעַתָּה לְבָנוֹת</u>	<u>עַתָּה לְפָרוֹץ</u>	<u>וְעַתָּה לְבָנוֹת</u>	(2 : 2)
<u>עַתָּה לְבָנוֹת</u>	<u>וְעַתָּה לְשִׂחֹק</u>	<u>עַתָּה לְבָנוֹת</u>	<u>וְעַתָּה לְשִׂחֹק</u>	4 節 (2 : 2)
<u>עַתָּה סִפּוֹר</u>	<u>וְעַתָּה רְקוּד</u>	<u>עַתָּה סִפּוֹר</u>	<u>וְעַתָּה רְקוּד</u>	(2 : 2)
<u>עַתָּה לְהַשְׁלִיךְ</u>	<u>וְעַתָּה לְפָנִים</u>	<u>עַתָּה לְהַשְׁלִיךְ</u>	<u>וְעַתָּה לְפָנִים</u>	5 節 (3 : 3)
<u>עַתָּה לְחַבּוֹק</u>	<u>וְעַתָּה לְרַחֵק</u>	<u>עַתָּה לְחַבּוֹק</u>	<u>וְעַתָּה לְרַחֵק</u>	(2 : 3)
<u>עַתָּה לְבָשׁ</u>	<u>וְעַתָּה לְאַבֵּד</u>	<u>עַתָּה לְבָשׁ</u>	<u>וְעַתָּה לְאַבֵּד</u>	6 節 (2 : 2)
<u>עַתָּה לְשִׁמּוֹר</u>	<u>וְעַתָּה לְהַשְׁלִיךְ</u>	<u>עַתָּה לְשִׁמּוֹר</u>	<u>וְעַתָּה לְהַשְׁלִיךְ</u>	(2 : 2)
<u>עַתָּה לְקָרָעַע</u>	<u>וְעַתָּה לְהַפְרוֹר</u>	<u>עַתָּה לְקָרָעַע</u>	<u>וְעַתָּה לְהַפְרוֹר</u>	7 節 (2 : 2)
<u>עַתָּה לְשִׂוָּח</u>	<u>וְעַתָּה לְדָבָר</u>	<u>עַתָּה לְשִׂוָּח</u>	<u>וְעַתָּה לְדָבָר</u>	(2 : 2)
<u>עַתָּה מְלֵאכָה</u>	<u>וְעַתָּה לְשִׂנְאָה</u>	<u>עַתָּה מְלֵאכָה</u>	<u>וְעַתָּה לְשִׂנְאָה</u>	8 節 (2 : 2)
<u>עַתָּה מְלִטְמוֹרָה</u>	<u>וְעַתָּה שְׂלֵימִים</u>	<u>עַתָּה מְלִטְמוֹרָה</u>	<u>וְעַתָּה שְׂלֵימִים</u>	(2 : 2)
<u>וְעַתָּה לְהַרְוֶה</u>	<u>וְעַתָּה לְשִׂחֹק</u>	<u>וְעַתָּה לְשִׂחֹק</u>	<u>וְעַתָּה לְשִׂחֹק</u>	9 節 (2 : 3)

支配的韻律は2・2型で強烈さを表わす。2・2型は時には2・3型と3・3型の使用によつて変化がついている。2・3型は情緒的表現に適している。R・K・ハリソンは2・2型がヘブル語法の基本型であると言ふ。「バビロニアの詩において最もありふれた詩行は各詩行に二つの強勢(2・2)を持つ二つの並行の詩行より成っているが、その詩行の一つか二つ目において、第三の強勢が挿入されることも時折あつた(2・3とか3・2)。そのような基礎に立つて見ると、ヘブル語法の比較的簡潔さは2・2詩行が元々の形

であることを示しているかもしれない。」一節から九節において作者は、一章の壮大な詩の段落のように、2・2型を中心に時折の2・3型、3・3型をおりませ、詩的感動を微妙な内的韻律に転化させて、思想表現在ふさわしい型の詩行としていられると思われる。

十―十五節の第二段落は韻律的散文の形で書かれている。各節は異なった韻律の構造となっている。十節は2・3・3型、十一節は4・4、4、3・2の型で、十二節は3、2・3の型、十三節は2・2、2・2型、十四節は4・3、3・3、2・2型、十五節は3・3・3型となっている。この韻律の種々の変化に固定した解釈があるとは断言できないが、詩の形をとることによってリズムをとめない、作者の気分情緒をよく表わしていると言えよう。伝道者は、この段落においても、感情的思想的起伏を文学的技法によってよく伝えているように見える。

C 並行法

二節から八節の詩形には並行法がある。この箇所には二十八の半詩行があり、その一つ一つは全体の中で注意深く選ばれた所に置かれている。各詩行の半詩行は互いに正反対の、対照的並行になっている。さらに八節を除いて、各節の二つの詩行は同義的並行になっている。八節は交差並行(a―b―b―a)になっている。

J・A・ローダーは種々の発言を願望と非願望の二つに区分してこの詩の形を分析している。一つの詩行が願望の半詩行で始まれば、続く半詩行は常に非願望(望ましくもないもの)となり、逆もまた同じである。ローダーは二節から八節までを次のような型でまとめた。

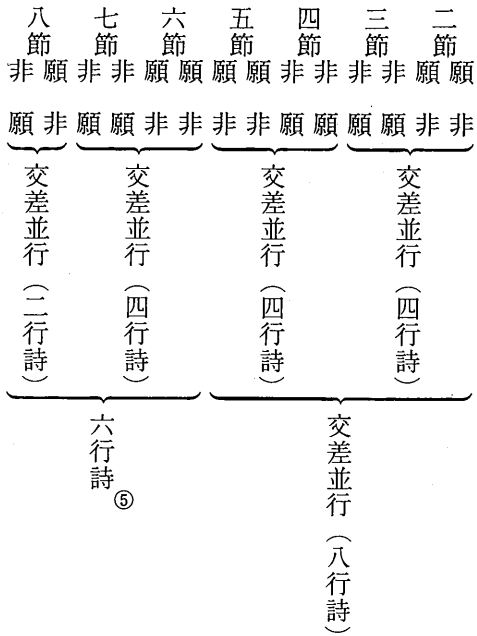
二節 願望(生まれるのに時があり) 非願望(死ぬのに時がある)

願望(植えるのに時)

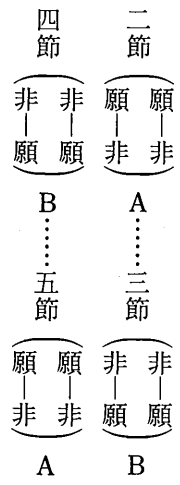
非願望(引き抜く)

- 三節 非・願・望（殺すのに時） 願・望（いやす……）
 非・願・望（くずすのに） 願・望（建てる……）
- 四節 非・願・望（泣く） 願・望（ほほえむ……）
 非・願・望（嘆く） 願・望（踊るのに時）
- 五節 願・望（石を投げ） 非・願・望（石を集める）
 願・望（抱擁する） 非・願・望（抱擁をやめる）
- 六節 願・望（捜す） 非・願・望（失うのに時）
 願・望（保つ） 非・願・望（投げ捨てる）
- 七節 非・願・望（引き裂く） 願・望（縫い合わせる）
 非・願・望（黙って……） 願・望（話をする）
- 八節 願・望（愛する） 非・願・望（憎む）
 非・願・望（戦う） 願・望（和睦する）^④

この区分からローダーは、二節の同義的一対（二行詩）が三節の一対と交差対応の位置にあること、そして同じことが四節と五節にも言えることも観察している。つまり二節は願望の発言をもって始まり、非願望の発言をもって閉じる。一方、三節は二節の丁度逆になっている。四節と五節の交差対句（Chiasmus）では、四節は非願望をもって始まり、願望をもって終わる。五節は再びその順序を逆になっている。ローダーは更に Chiasmus chiasmorum の存在も見つけた。ここに、四つの詩行と各自の二つのより小さな交差並行の単位より成る八つの詩行の大きな交差並行（Chiasmus）がある（A—B—B—A）。



二節から五節までには、このような方法で一緒に結ばれた二つの四行詩があるので、一つの八行詩と呼んでもよいだろう。六、七節は、二、三節の型の四行詩交差並行である。八節には、二つの詩行が単純な交差並行を形づくっている。六節から八節までには一つの四行詩と別の二行詩がある。二つの詩で八行詩とは別個の六行詩を形づくっている。



ミドラシ・ラバも願望と非願望の区別を確証する。ミドラシ・ラバは七つの詩行を、平和と戦い、(2b、3a、3b、6a、7a、8a、8b) で区分し、三つの詩行を、悲しみとその後(4a、4b、7b)、その他を、清さ(願わしい)と汚れ(願わしくない)(2a、5a、5b、6b) で区分する。^⑥

D 伝道者(コヘレス)の文体的特徴

伝道者の書には特有の文体的特徴がある。特に「時の目録」の詩にはいくつかの特徴がある。

- (1) 首句反復。ここには首句反復の技法がある。首句反復は、修辭的詩的効果のために、始めや続く節においての一つの単語を繰り返すことである。コヒ(時)は十四の対照的な組に繰り返される。このような定型の繰り返しはイザヤ書一・二十一―十六にもある。「まことに、万軍の主の日は、すべておごり高ぶる者に(5)すべて誇る者に襲いかかりこれを低くする。高くそびえるレバノンのすべての杉の木(に)、バシヤンのすべての檜の木(に)、すべての高い山々(に)、すべてのそびえる峰々(に)、すべてのそそり立つやぐら(に)、堅固な城壁(に)、タルシシュのすべての船(に)、すべての慕わしい船に襲いかかる。」^⑦
- (2) 七という数字。時の目録の詩は七節ある。各節は四つの詩行から成り、七節で二十八の詩行となっている。作者は七の単位と七の倍数の使用によって一つの特色をもった文学構成を作り上げる。七の使用は旧約聖書において広範囲に使用されている。創世記十二章二節以下、伝道者の書七章一節以下、アモス書一章―二章(七つの国民)、アモス書三章三節以下(七つの例)^⑧
- (3) 対象的列挙。作者は対照的なものを列挙することで一つの効果を上げている。人間生活からの二十八の事例の対象的列挙は、この詩に新鮮な活力を与えている。正反對の対をもつこの詩は人間生活を示すことに成功している。聖書には好ましい正反對の思想を見い出す。祝福と呪い、善と悪、死と生命、光と闇、義と不義、作者はここで正反對の対をもてあそんでいる。誕生と死、泣くことと笑うこと、建てることとこ

ぼつことなどのすべての生活の状況を示す対である。フォン・ラートはこの正反対の対を「双子の公式」と呼ぶ。^⑩

対立の対の列挙が同じく伝九・二に出てくる。「すべての事はすべての人に同じように起こる。同じ結末が、正しい人にも、悪者にも、善人にも、きよい人にも、汚れた人にも、いけにえをささげる人にも、いけにえをささげない人にも来る。善人にも、罪人にも同様である。誓う者にも、誓うのを恐れる者にも同様である。」

(4) 言葉の選択。伝道者(コヘレス)は一つ一つの言葉を音声学的に選択する上で非常に注意深い。言葉の選択にまで文学的、音声学的配慮をしている。作者は連続の単語の語尾の子音を同じか類似かにしようと努力している。

(イ) t — t — t (חַדְדֵּי חַדְדֵּי חַדְדֵּי) (4b) (II) w — w — w (אֲבִימִים אֲבִימִים אֲבִימִים) (5a) (III) q — q — q (קָדְקֵדִים קָדְקֵדִים קָדְקֵדִים) (4a) (II) p — p — p (פְּתִיחֵי פְתִיחֵי פְתִיחֵי) (5b) (IV) m — m — m (מִתְחַבְּבִים מִתְחַבְּבִים מִתְחַבְּבִים) (6a) (V) n — n — n (נִשְׁמָנִים נִשְׁמָנִים נִשְׁמָנִים) (7a) (VI) l — l — l (לִּשְׁמֹנֵי לִשְׁמֹנֵי לִשְׁמֹנֵי) (8a)

またここには母音類音の例がある。

(イ) חַדְדֵּי חַדְדֵּי חַדְדֵּי (3a) (II) חַדְדֵּי חַדְדֵּי חַדְדֵּי (3b) (III) חַדְדֵּי חַדְדֵּי חַדְדֵּי (4a) (IV) חַדְדֵּי חַדְדֵּי חַדְדֵּי (4b) (V) חַדְדֵּי חַדְדֵּי חַדְדֵּי (5b) (VI) חַדְדֵּי חַדְדֵּי חַדְדֵּי (6a) (VII) חַדְדֵּי חַדְדֵּי חַדְדֵּי (7a) (VIII) חַדְדֵּי חַדְדֵּי חַדְדֵּי (8a)

こうして文体に関してこれらの技法を駆使して伝道者(コヘレス)は聖書において独特な箴言を作り上げることに成功しているのである。

(5) 散文の文体。十節～十五節には他の文体的特徴がある。この段落は生徒たちを前にして行なった師の講義に起源をもつ「私の語の箇所」の一つである。ここで伝道者は知恵者に特有な文学形態を使用し、「我が子よ」という表現を使っていない。彼は心に生徒よりはむしろ読者を思い浮べて話しかけている。

この段落の他の文体的特色は伝道者の基本的主題の内容の特色である。それらは究極的真理についての人の無知の悲劇、従つて人の全ての努力の空しさ、そして幸福に達するために人に神より与えられた義務である。この議論は二つの基本的態度が一つの結合を見ることによってしめくくられた^①。このように、伝三・一―十五で一つの長い箴言的詩（一―九節）と私の話（十―十五節）にて見解を述べ、伝道者は文体的特徴を駆使して自分の独特の論理を展開している。

III 時に関する用語について

この箇所には時に関して三つの言葉が用いられている。二つが一節にもう一つが十一節に出て来る。一節は「天の下では何事にも定まった時期（*תָּמַר*）があり、すべての営みには時（*קֶבֶץ*）がある」となっている。

(1) *תָּמַר*（ツェマン）は後代のヘブル語（ネヘミアニ・六、エステル九・二七、三一）と言われるが、確かなことはわからない。これは、*תָּמַר*（定められた）からきて、同族の動詞は *תָּמַר*（決定された）である。名詞は「限定され測られた時」、「決つた時間、定められた刻」を意味する。セム語では *תָּמַר* は時間の概念の最もありふれた名称である。その語根はアラビア語、エチオピア語、アラム語に見い出される。ダニエル書中のアラム語では「定められた時」（ダニエル二・十六）を意味する。七十人訳はこの言葉を *καιρος* と翻訳する^②。しかしながら一節の文脈では *תָּמַר* は *קֶבֶץ* の同義語であるかもしれない。

(2) （エース）は旧約聖書に約二九〇回出てくる。この *קֶבֶץ* の語源に関して H・W・ロビンソンは「この語の語源について一般に合意がある。同族語から見ても（ヘブル語の語根は *קָבַץ* 『答える』である。語根の *ק* はアラブ語の *كَبَطَ* とアッカド語の *anu (itnu)* に現われる。両方とも時の意味を持つ）*קֶבֶץ* は『出来事』、私たちに偶然出会い、私たちに会うものを示しているようである。これは実際の使用で確認されている。つ

まり、ヘブルの思惟は時間を時の満ちた文脈において具体的に考えるので、抽象的な概念としては考えない」と言う¹³⁾。従って**コセ**は一つの次元としての存続や期間としての時間ではなくて、むしろ何かが起る瞬間とか時点を意味する(出九・十八)。我々は時間を出来事に当てはめる物差しと考えがちである。このような概念は**コセ**という語にはまだ含まれていない。**コセ**には、時間と質的内容が論理的区別なく並置の關係で残っている。とにかく多くの実例は、質の色合いのついた**コセ**が何かにとつての適切な時、適当で好都合な時であることも示している¹⁴⁾。

旧約聖書の用例では自然現象が**コセ**に結びつけられ、ヘブルの時間觀念の具体性を引き出している。雨の時(レビニ六・四)、刈り入れの時(エレミヤ五〇・十八)、脱穀の時(エレミヤ五一・三三)、刈込みの時(雅歌二・十二)、結実の時(詩一・三)、鳥の定期的移住の時(エレミヤ八・七)、野やぎが子を産む時(ヨブ三九・一、二)、群れにさかりがつく時(創三一・十)がある。**コセ**と結びついた人の生活の局面は誕生(創三八・二七)、青年期(エゼ十六・八)、月経(レビ一五・二五)、老年(Ⅰ列王十一・四)、死(ヨブ二二・十六)等である。この時の列挙は、全部あるいは大部分、人間のコントロールを越えたものである。**コセ**は私たちにその具体的で質的性質と、**コセ**自体が神と密接に結びついていることを示している¹⁵⁾。

(3) **ロシ**(オーラーム)は十一節「神はまた、人の心に**ロシ**を与えられた」の中に出て来る最も重要な語で、この語についての主な解釈がいくつかある。

(a)ある者はこの語を世界と解釈する。これはヴルガタ訳、英語欽定訳、英語改正訳が従っている聖書以後の時代の用法である。ゴルデイスは「世界、世界への愛」と解釈する¹⁶⁾。

(b)他の者はこの語を永遠と訳す。(イ)永遠を時間的関連をもつて解釈する見解をとつてH・W・ロビンソンは「問題の点は、時間内容のはかない美しさと対照的に、伝三・十四で人が意識している神の御業の永久性と

か継続性のことであるように見える」と言う。^{①⑦} (ロ)この言葉は人間の中にある神的なものに言及して、霊的な意味にも解釈される。人は神が与えるものを受け取ることが出来るばかりの者であり、人は神の顧問に立ったことはない(イザヤ四〇・十三等)。^{①⑧} (ハ)ロレッツはこの語をI列王十・二四とエレミヤ三一・三三との比較に基づいて「方向」と訳す。彼は、神が人の思いと意志に方向(目的)を与えることと理解する。ここの語を「人間が自分自身、自分の生命、自分の時間、自分の被造性を超越し、そのすべての意味を尋ねることが出来る能力」と解釈する。^{①⑨} 日本語の協会訳、新改訳は共に「永遠への思い」と訳している。

(c)ある人は、**רוּחַ**に異なった母音を付加して別の言葉を選び、神の活動をその全体において理解することが人には出来ないという十一節の残りに特別な関係をもたせている。(イ)**הַיְהוָה**は「隠す」という語根から「無知、忘れっぽいこと、謎」と考える。(ロ)**הַיְהוָה**は^{②①}と^{②②}の位置交換をして、伝道者の書のありふれた語である「労苦」とする。もし(c)の(イ)が採用されれば、伝一・十一と思想的関連を持つだろう(伝一・十一は人の記憶の不完全さにかかわる)。^{②③} しかしながら伝三・一―八の段落は時に重点をおいている。それでこの**רוּחַ**は(a)(b)(c)の解釈の中で、(b)の(ロ)の「永遠への思い」、「人間の中にある神的なもの」に言及していると解釈することが文脈に最もよく当てはまるように見える。

最後に時の概念との関連で十四節、十五節を短く見よう。十四節は伝道者(コヘレス)の第二の確信を述べる。そこでは、人は世界秩序に捕えられて、それから逃れられないことを述べ、神を恐れることについての伝統的見解に帰っている。ここに人の神に対する正しい態度を見る。^{②④} 十五節で伝道者は一・九の思想に逆戻りする。人が捕えられる神的秩序の不変性が人を圧迫する。第一句は過去と現在の一つなることを主張する。第二句は未来と過去の一つなること、つまり、全ての時は同じで、全ての出来事は繰り返され、予め定

められているというものである。²⁴⁾

IV 伝道者の書と古代オリエントおよびギリシャ思想との関係について

伝道者の書へのギリシャからの影響説は多くの学者が強く主張した。しかしながらこの時の目録(三・一―九)は、多くの古い学者達が認めたよりはギリシャ思想と遙かに共通していないことがわかった。過去においてO・ファイデラーによって「時の目録」は「万物は流転する」と説いたギリシャのヘラクレイトス(前五八五?―四七五?年)の影響を示すと言われた。ストア派哲学の影響を主張したのは Tyler, Pumptre, Haupt, Siegfried 等である。

ゴルデイスは、次のように述べて、古い批評家の見解に反駁する。「時の目録は、人は自然に従って生きるべきだというストア派の教えが、出来事の外的流転というヘラクレイトス流の概念を利用したことじつげであることを示している。この箇所でもヘレスは全ての出来事の予定された性格を強調している。それで究極的真理への探究を含めて、全ての人間活動は役に立たない。従って、存在の唯一の賢い目標として人に人生を極力楽しむように促す。ストア派哲学者は決定論の原則を受け入れるが、ストア派は人にとって真理は永久に知られざるものであるとか、快樂が人間行動の唯一の理想であるというコヘレスの確信を分かち合うどころか、はるかにかけ離れているのである。²⁵⁾」伝一章と三章十五節で批評家達はストア派の循環する周期の概念を見つけた。しかしゴルデイスは再び言う。「伝道者の書には、繰り返す世界の循環というストア派の概念のほのめかしはない。全てが減ぼされる終りのところで、全ては再創造され、再び始めるといふ経過をたどる。²⁶⁾」

時の目録はギリシャ思想よりはメリスムス(merismus)として知られる古代シュメールの概念にずっと近

い。メリスムスは時折、旧約聖書の物語に反映しているし、結合された全体を描写するためにもくろまれた関係にある一つの状況の正反対の事物を示すものである。²⁷我々は最初のシュメール文学形態はエジプトの名前表（オノマステコン）に対応する名詞であることを知っている。名詞表の意義は、シュメール人、エジプト人が諸現象を関連する群に区分し、外的世界への人の関係についての合理的思考の経過を始めることを企てたということにある。次の段階は、あるものを光と闇のように反対の事物が対になって起ることに注目して、関連する諸概念を区別し、メリスムス、つまり「双子の公式」の形をとることであつた。²⁸

「主人とその奴隷の悲劇的対話」は「時の目録」との類似性がある。この対話は主人の気分の変り易さと衝動を描写し、奴隷が死のうと決心するところで終る話で、全ての人間活動の無益を強調している。²⁹一方コヘレスが最高善として促している生活を樂しめとの哲学（三・十二）、つまり、この普遍的人間の態度は、ギルガメシユの断片のいわゆる「バビロニアのコヘレス」の態度に著しく類似している。

ギルガメシユよ、どこに漂泊していたのか。

汝が追求せし生命を汝は見つけられまい。

神々が人間を造りし時

神々は死を破棄して

神々自身の手にも生命を保っている。

汝、ギルガメシユよ。汝の腹を満たせ。

汝は、昼も夜も陽気にせよ。

日々を、樂しみの祭りとせよ。

昼も夜も踊って遊べ！

汝の衣をきらめくほど新鮮にせよ。

汝の頭を洗え。水の中で水浴せよ。

汝の手にすがりつく小さき者に心を留めよ。

汝の伴侶を抱擁して喜ばせよ！

何故なら、これが人間の仕事であるのだ！^{③①}

また、コヘレスの思想とエジプトの知恵には類似性がある。ゴルデイスは言う。「ヘブルの知恵はオリエントの知恵というより大きな領域の一部である。従ってコヘレスは文学的慣用と見解を同じ関心の領域における他の作者達と共有する」^{③②}。またコヘレス(三・十二、十三)が熟考した生命と死の神秘と人のそれとの直面は、エジプトの「ハーブ奏者の嘆き」の悲しみの繰返しとこだましているようである。^{③③}

さらに、エジプトの並行物と主張されるものが伝三・十四に見い出される。伝道者は神の行為の特殊性について次のように言う。「私は知った。神のなさることはみな永遠に変わらないことを。それに何かを見つけ加えることも、それから何かを取り去ることもできない。神がこのことをされたのだ。人は神を恐れなければならぬ。」伝道者のこれらの言葉は、いわゆるプタハヘテブ公式 (ptahotep formula) にたどりつくだろう。伝道者の表現はエドプトの知恵の教訓「いかなることばも除くな。何も結ぶな。別の引用節の近くに何も置くな」のように響く。プタハヘテブ(約前二四五〇年)は、この重要な公式を写字者に与え、いかなる除外、変更や付加を禁じた。我々はこのプタハヘテブ公式を申命記四・二、十三・一の中に、ユダヤ教の中に、そして新約聖書の中に(黙一・三、二二・十六、十九)に見い出す。「神」の言葉は古代オリエントで不変のものと見なされていたので、主が旧約聖書で不可侵の方と考えられていたことは驚くべきことではない。それで伝道者が神のみわざ(三・十四)の不可侵性について語り、神の行動にこの公式を当てはめる

時、彼は古い周知の思想を取り上げているのである。^③これから伝道者の書と古代オリエントの文学形態との類似は、少なくとも伝道者の書の著作年代の引き上げに貢献するように思われる。従来の批評家達は、本書にギリシャ的要素の読み込みをしたために著作年代を後代にさげたが、本書の古代オリエントとの関連性の濃厚なことが示されつつあることは、本書のより古い著作年代を示唆しているのではないだろうか。

V 伝道者(コヘレス)の時間概念と世界観

伝三・一―十五に見られる伝道者の世界観はどのようなものであろうか。伝道者の世界観の一要素は彼の時間概念である。先ず古代オリエントの中のヘブルの時間概念の特徴を見て、次に伝道者の時間概念の特色と相違を見ることにしよう。IIIで**コラ**と**ロゼ**のヘブル語の含蓄された意味をたどった。ここでは旧約聖書とオリエントの特有の時間概念を眺める。E・ジュニはヘブルの時間概念について次のように言う。「旧約聖書は時間という側面についての一般的概念の欠如という点で古代において孤立してはいない。エジプト人とバビロニア人もまた時の適切で定まった点とか長い、無制限の期間という表現だけは知っている。しかし『時間』という抽象化はギリシャ文化の業績に属す。ヘブルの時間の概念は時間の内容に縛られ、時間の内容と同一視されている。」^④

旧約聖書の時間概念のもう一つの特色は、循環思想の不在であろう。ロレッツは旧約聖書の中の循環思想の存在を否定して言う。「旧約聖書のいかなる箇所も循環の思想や循環の繰返しへの関係を許したり、そのようなものを要求していない。旧約聖書は『**ニ**』(ドール、世代)『人間グループの一生』を何か過去、現在、未来のものとして考え、そして常に、何か起きつつあるが、一度も繰り返されないと考えている。このドールという言葉によって過去の世代が繰り返していたことを決して意味しない。私達は躊躇することなく、

古代オリエントの循環的時間概念は、バビロニア人とイスラエル人に関する限り、当てはまらないと言うことができる。バビロニア人とイスラエル人にとって、時間は決して戻って来ない何かであった。³⁵⁾ トーレフ・ポーマンもまたイスラエルにおける循環的思考の不在を確証し、律動的周期的時間が循環の代りにあると述べる。「ヨーロッパ人は空間的な思惟の習慣で時間的なリズムを周行または循環といった可視的な比喻で表象しようとする。この原因は星の周行運動であり、星の循環の表象がこれに対応する時間に転用されたために、時間の規定まで太陽の運動で表わすようになった。ところがヘブライ人は星の周行運動によって時間測定をするよりは、光と闇、規則正しい月の満ち欠け、寒暖のリズムの交替でこれをした。従ってこのような感受性に則して、周行と循環の如き比喻が用いられていると解釈されねばならない。人間生活は永遠のリズムとして「大地—人間—大地」を経過する。ここには何ら循環的な線の痕を見い出さない。それどころかきわめて単純素朴なリズムの交替があるだけである。フォン・オーレイイがドル（dor 交替）は循環運動、周行を意味するドゥールと同じ語根から出ているというのは、正しいと考えられる（Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit）。しかしこれによってヘブライ人が世代を循環として表象したことは証明されない。むしろ反対に彼らは「始め—連続—始めへの回帰」という永遠のリズムとして循環運動を考えていたのである。」³⁶⁾

以上のことを一般的背景とする時、我々は伝道者（コヘレス）の時間概念と世界観にいくつかの特色を発見する。第一に我々は伝道者の書にも同じヘブルの時間概念がしみわたっているのを見る。長い「時の目録」を見るに従って、伝道者は各々をその内容によって区別する。「時間的なものの中で自己の実存を思惟するヘブライ人にとっては、あたかもギリシヤ人にとって空間内容が主要な役割を演ずるのと同じように、時間内容が主要な役割を演じている。ギリシヤ人が事物の固有性に目を向けるように、ヘブライ人は出来事の特

質に注目する。セム人の時間表象はその時間の内容なくしては時間は全く存在し得ない。³⁷⁾しかし全ての時はその内容によって知られるが、その時の成就是人が好機を捉えることによってなされる。伝道者はこれを伝三・一で明らかにする。農夫が種蒔き時に収穫物が熟している時、それを集めるために丁度良い時を捉えねばならない。このように時間に起る出来事はその場を二つの要素から引き出すのである。(1)人にそれ自身を捉える好機(コセあるいはカイロス)。(2)適切な行動においての人の好機に対する応答。³⁸⁾伝三・一以下の箇所を見る時、著者が時をその内容に基づいて特徴づけているさまを見ることが出来る。

さらに、もう一つの注目すべきことは、時の目録の中にヘブルのリズム的時間観念を見ることが出来ることである。「内面的な生命の時間は年代的な時間と同じように、リズムの中を流れている。しかしこれは絶えず新たに繰返されるリズムではなくて、絶えず相互に交替する、対立するもののリズムであり、それぞれ対立は、その中間段階をも含めて質的な統一を形成してゆくリズムである。「生まれるのに時があり、死ぬのに時がある…。」このように作者は人間の生活を考える。彼はただ両極端だけを挙げているが、これによってあらゆる中間段階をも包括しているのである。ヘブライ人は限界を叙述することによって全地または領域の範囲を確定する。ヘブライ人は対立する内容をもつ二つの概念を一つの統一として考える。³⁹⁾人間生活は「大地から」の生成(誕生)―生活―大地への復帰(死)である。このようなリズムはヨブ記一・二に次のように表現される。「私は裸で母の胎から出て来た。また、裸で私はかしこに帰ろう。」わたしは裸で(母の胎の)隠れ処から来たのであり、わたしは裸で(墓の、よみの)隠れ所に帰っていく。リズムはいつも弱―強―弱である。このように伝三・二―八までの人間の営みのすべての叙述に時間のリズムを見ることが出来るよう。この点まで伝道者の時間概念と世界観は伝統的ヘブルの思考に呼応している。

第二に、我々は作者の中に非ヘブル的時間概念の一面を見い出す。ヘブル人の自己見解と、ヘブル人の神

への関係は、ヘブル人の歴史観に反映されねばならなかった。自分にとって人生は空虚に帰着するコヘレスは「今あることは遠くて非常に深い。だがそれを見きわめることができよう」（伝七・二四）と不平を言う。この歴史との生きた接触の欠如がコヘレスに特徴的なことである。彼にとっては、起ったことは、精神的内容の伴なわない気まぐれの意志の偶然的現われのように見えた。^④コヘレスが全てのものの望みのない循環に傾倒する時、彼は他のセムのイスラエルの思想世界から孤立し、前例なく一人で立っているように見える。これとの関連でフォン・ラートは言う。「コヘレスは全く歴史への関連性なく思考している。彼と共に知恵文学は救済史によって考えるイスラエルの古いやり方との最後の接触を失い、全く徹底的に、東洋にありふれた循環的思考方法に後退している。唯一の相違は伝道者の書では、この思考方法は全く世俗的形態において表現されていることである。^④」フォン・ラートはコヘレスの思想を一般のオリエントの循環思考と結びつけているが、すでに見たようにコヘレスには東洋的ギリシヤ的循環思想はないと考えた方が良いのではなからうか。いずれにしても、コヘレスの思考において歴史的啓示は、創造主の全能と測り知れないお方であることへの強調の前に、かなり引つ込んでゐる。本書において、神名としてエロヒム（神）が使われ、イスラエルと契約を結び、歴史の中に働かれる主の御名が一度も使われていないこととかかわりがあるのではなからうか。従つて時間の理解は自然の中に向けられ、従つて循環的な色彩が強く静的である（伝一・二一）^④。

従つて、コヘレスの世界観には贖いの過去への関心はないし、メシヤ的将来へのいかなるヴィジョンもない。コヘレスは記憶と希望の両方を取り除いた。彼の**コセ**の用法は、啓示された歴史的目標にとつて何の進歩もなく、時間は繰り返しの終りのない循環より成ることを示しているようである。時と偶然は全ての人に起こる（九・十一）。そして人は自分のわざわいの時を知らない（九・十二）。長寿と子孫をもつことは、

満足がなければ無駄である。そして誰もこの満足を得ることが出来ない。κόσμοςに関して支配的な意味は、断片的『時』と対照的に永久性とか継続性である。過去の時代は我々が新しいと呼ぶものが既に存在したことを証した(一・十)。賢い者と愚かな者は、いつまでも記憶されることはない(二・十六)。死者には地上の生活において永遠に受ける分はない(九・六)。人は死において永遠の家に行く(十二・五)。唯一の永続するものは神のみわざである(三・十四)^④。

第三にコヘレスはκόσμοςとκόσμος(審き)の関係を考えている。D・B・マクドナルドは二つの関係を次のように述べている。「もし義があるべきところに悪が統治しているなら、この正反対の事物の法則によって、義がやって来るだろう。そして順に去るだろう。これこそ伝道者の書が『審き』……Aから非Aへの変化とその回帰と呼ぶものである。さもなければ人生は不可能であろう(三・十七)。それで作者は青年から老年への全ての変化を審きと呼ぶ。その文脈はいかなる道德的断罪もないことを示している」^④。このようなコヘレスの無道德的解釈は彼の歴史への関心の欠如から引き出せるのではなからうか。

最後に、伝道者の時間概念は創造主とその創造と密接に結びついているのを見る。伝道者の世界観は悲観的に見えるけれども、彼は時間を、好機を提供して下さる創造性との関連においてとらえている。伝道者は神のみわざの意味と目標について、神が労苦を負わせることについて(三・十)、神が人間生活の時を定めることについて、神の永遠への思いという賜物について考える時、彼は同時に神のみわざの理解不可能なことを悟る。彼は伝八・十五―十七で次のように言う。「私は一心に知恵を知り、昼も夜も眠らずに、地上で行なわれる人の仕事を見ようとしたとき、すべては神のみわざであることがわかった。人は日の下で行なわれるみわざを見きわめることはできない。」この言葉の背後に、創造主の不思議な働きに対して、知恵の隠れていることと、人の理解不可能性に関する教訓がある。この意味はヨブ三八・四以下における神の言葉に

対応する。「わたしが地の基を定めたとき、あなたはどこにいたのか。あなたに悟ることができるなら、告げてみよ。あなたは知っているか。だれがその大きさを定め、だれが測りなわをその上に張ったかを。」この意味において、伝道者の世界観は、創造の働きにおける知恵の偉大な役割との関連において、知恵文学の諸要素に対応している。創造における神の不思議な働き（ヨブ五・九、九・八〜十、詩一三六・四〜五参照）は人の理解を越える^④。

こうして、伝道者の時間に方向づけられた世界観は神の活動についての人間の理解不可能であるとの思想と密接に結びついている。しかし、理解不可能というこの人間の限界を悟ることが、同時に伝道者の知恵と彼の現実主義的世界観の基礎となるのである。伝道者の心には時間と、時間を超越する永遠の相互作用がある。これこそが真の現実主義の世界観である。

VI 結 論

我々は伝道者の書三章一〜十五節の文学形態と文学的特色を見てきた。時の目録は、伝道者の深い思想と感情を表現するために、美しく均衡を保ちつつ緻密に構成されたものである。伝道は首句反復、正反対のもの、の列挙や七という数字の技法を使用している。さらに時間に関連する重要な語の意義を、その語の背景とのかかわりの中で見た。我々は時間と永遠とが旧約聖書のどこよりも際立って対照的なものとして対峙しているものを見た。この対照は彼の世界観との関連において、伝道者の時間観念の基礎を形成している。またこの箇所を古代オリエンツの中で見て、伝道者の思考類型のシュメール、バビロニア、エジプトの並行を見た。また、ヘブルの伝統的思考が伝道者の中で働いているのを見た。

最後に、伝道者の時間概念の伝統踏襲と伝統からの逸脱を見た。歴史と歴史における神の啓示についての

概念を欠いている点で伝統的時間観念から逸脱している。しかしながら彼の時間観念は神の働きと関連し、究極的には神の創造について人の理解の不可能であることに関連している。さらに伝道者は、被造物でなく、創造主の立場を中心とする世界観を築くことに貢献している。好機という縦糸と人間の応答という横糸で編まれたものとして、出来事という織物を認めるだけでは十分ではない。何故なら、より重大なことは好機を提供されるのは創造主なる神であられることを認めることである。各々は時間をどう扱うべきかという道徳的な問題がある。これが今日、時間に関連する我々の問題ではなからうか。

〈注〉

- ① C. C. Forman, "The Pessimism of Ecclesiastes," *Journal of Semitic Studies* 3 (1958), p. 341.
- ② A. F. Rainey, "A Study of Ecclesiastes," *Concordia Theological Monthly* 35 (1964), p. 155.
- ③ R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1970), p. 968.
- ④ J. A. Loader, "Qoheleth 3:2-8…… A 'Somewhat' in the Old Testament," *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* Vol. 8 (1969), p. 240.
- ⑤ *Ibid.*, p. 241.
- ⑥ A. Cohen, *Midrash Rabbah: Ruth and Ecclesiastes* (London: Soncino Press, 1939), pp. 79-81.
- ⑦ Oswald Loretz, *Qohelet und Der Alte Orient* (Freiburg: Herder, 1964), p. 188.
- ⑧ R. Gordis, *Qoheleth—The Man and His World—A Study of Ecclesiastes* (New York: Schocken Books, 1971), p. 229.
- ⑨ O. Loretz, *op. cit.*, p. 188.
- ⑩ G. von Rad, *Old Testament Theology* Vol. I (tr. by D. M. G. Stalker, New York: Harper & Row, Publishers, 1962), p. 418.

- ① R. Gordis op. cit., pp. 109—110.
- ② G. A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1908), p. 103.
- ③ H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford: At the Clarendon Press, 1946), p. 109.
- ④ Ernst Jenni, "Time" in *Interpreter's Dictionary of the Bible* (G. A. Buttrick, ed., New York: Abingdon, Press, 1962), Vol. IV, p. 643.
- ⑤ H. Wheeler Robinson, op. cit., pp. 110—112.
- ⑥ R. Gordis, op. cit., p. 232.
- ⑦ H. Wheeler Robinson, op. cit., p. 122.
- ⑧ H. W. Hertzberg, *Der Prediger (Qohelel)* (Leipzig: A Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1932), p. 88.
- ⑨ Oswald Loretz, op. cit., pp. 282—283.
- ⑩ Charles W. Carter, ed. *The Wesleyan Bible Commentary* (Grant Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968), Vol. II, p. 615.
- ⑪ R. B. Y. Scott, *Proverbs—Ecclesiastes* (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1965), p. 221.
- ⑫ E. T. Ryder, "Ecclesiastes" in *Peake's Commentary on the Bible* (H. H. Rowley ed., London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1962), p. 462.
- ⑬ Loretz, op. cit., p. 287.
- ⑭ R. Gordis, op. cit., p. 233.
- ⑮ Ibid., p. 52.
- ⑯ Ibid., p. 52.
- ⑰ R. K. Harrison, op. cit., p. 1083.
- ⑱ R. B. Y. Scott, *The Way of Wisdom of the Old Testament* (New York: The Macmillan Company, 1970), p. 36.

- ②⑧ R. Gordis, op. cit., p. 12.
- ②⑨ James B. Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1955), p. 90.
- ③① R. Gordis, op. cit., p. 57.
- ③② James B. Pritchard, op. cit., p. 467.
- ③③ Loretz, op. cit., pp. 68, 69.
- ③④ E. Jenni, op. cit., (IDB Vol. IV), p. 646.
- ③⑤ Loretz, op. cit., pp. 250—251.
- ③⑥ トーントフ・ホーマン「ヘブライ人とギリシヤ人の思惟」植田重雄訳 新教出版社 一九七六年 二二七—二七頁。前掲書「二二六頁。
- ③⑦ Alan Richardson, ed. *Theological Word Book of the Bible* (New York: The Macmillan Company, 1950), p. 258. ホーベン 前掲書「二二八—二二九頁。
- ③⑧ John Pedersen, *Israel Its Life and Culture*, III—IV (London: Geoffrey Cumberlege, 1940), pp. 653—654.
- ③⑨ G. von Rod, op. cit., p. 455.
- ④① E. Jenni, op. cit., p. 647.
- ④② H. W. Robinson, op. cit., p. 121.
- ④③ D. B. Macdonald, *Hebrew Literary Genius* (Princeton: Princeton University Press, 1933), p. 207.
- ④④ Loretz, op. cit., pp. 285—286.

〔旧約学・講師〕