

『伝道の手』における知識論

立花 希一

Qōhelet's View of Knowledge

Kiichi TACHIBANA

Abstract

Ecclesiastes is a problematic book, for it is very difficult to grasp Qōhelet's real intention. Recent studies have suggested that this book should be used as a textbook for the Jewish *youth*. The well-known saying, 'Futility of futilities. All is futility' is his final conclusion? Is there a teacher who wants to teach such a pessimistic, negative world-view to his promising students? I have reconsidered Qōhelet's thought, focussing on his view of knowledge. My conclusion is that Qōhelet's thought is a positively realistic, egalitarian one.

I

『伝道の手』は「知恵文学」に属している。自分の思想を語るコヘレトは、イスラエルの王ダビデの子、ソロモンということになっている¹⁾が、『列王記』上、3—4章から明らかのように、何にもまして知恵を尊び、神により知恵を授かった最大の「知恵者」として認められた人物がソロモンである。それにふさわしく『伝道の手』では「知恵」や「知識」に関する発言が目立っており、「知」の問題が主要テーマの一つであるとみなして差し支えないと思われる。『伝道の手』の作者あるいは編者が誰であれ、またコヘレトが誰であれ、『伝道の手』に見られる「知識論」を考察することは意義深いであろう。

先ず知恵 (*ḥokmāh*)、知識 (*da'at*) の意味をおさえておこう。*ḥokmāh* は「知恵」(wisdom)、*da'at* は「知識」(knowledge) と訳されるが、*da'at* の語根は *yāda'* で、日常まったく普通に用いられる非常に一般的な意味での「知る」に相当する言葉である。*ḥokmāh* の方は *ḥākam* が語根であり、「賢い」とか「賢者」という意味でよく用いられる言葉であるが、分別、理解、知能、博学的知識などを意味する幅広い言葉である²⁾。しかし、『伝道の手』ではほとんどが二つ並べて用いられており、その意味の相違を識別することは筆者には困難である。以下、「知恵」、「知識」、「知」という言葉を用いるが、意味の区別を明確にしているわけではないことを述べておきたい。その「知」について、コヘレトはどのような見解をもっていたのであろうか。『伝道の手』といえば、「空の空」³⁾ という言葉があまりに有名であるが、コヘレトは本当に「(「知」を含め)一切が空しい」ということを訴えているのであろうか。「すべてが空しい」ならば、「すべてが空しい」と語ること自体もまた「空しい」ということになるはずであるという単純な論理的しっぺ返しはさておき、彼が多くのポジティブ(積極的・肯定的)な主張をしていることは容易にみてとれる。ところが、一見したところ相互に矛盾するような発言がなされており、彼の真意を読み取ることが難しいと考えられている。しかし、見方を変えれば、一見矛盾するようにみえる複数の主張を比較検討する方がかえって好都合ということもありうる。争点が明確になり、基準、程度、条件、限界などが明らかになるであろう

うからである。

ローフィングによれば、『伝道の書』は当時のユダヤ人の神殿学校の「教科書」として用いられたという⁴⁾。教科書で、否定的な意味合いをもつ悲観的・厭世的な思想を教えるということは考えられるであろうか。本稿はこうした観点から『伝道の書』を再検討する試みでもある。

II

冒頭でコヘレトは次のように言う。「空の空。すべては空。太陽の下で人は労苦するが、その労苦はすべて何の益になろう」(1:2-3)と。人は労苦せずに、知識を探究し、それを手に入れることはできないが、「知識の探求」もまた全面的に価値がなく、「空しい」とコヘレトは考えているのだろうか。あるいはもっと一般的に述べて、知識に限らずどんな労苦も「無価値」として退けているのだろうか。1-2章の前半まではそうした否定的な雰囲気が漂っており、第一印象ではそう受け取られても仕方がないのかもしれない。コヘレトは全面否定しているわけではなく、ここでの彼の発言が「最終的結論」ではないと筆者は考えているが、コヘレトの「知識論」の分析に入る前に、「労苦一般」について考察することにしよう。後者の方が「全面否定」でないことは、比較的容易に明らかにしうると思われるからである。

労苦一般に対するコヘレトの見解

結論を先に述べてしまえば、5章の17-18節がコヘレトの見解であり、彼の肯定的・積極的な主張がなされていると思われる。彼は次のようにいう。

私の見たことはこうである。神が人に与えたいくらかの人生の日々に、食べたり、飲んだりし、太陽の下で自分が行うすべての労苦を良しとすることが良いことであり、美しいことである。それが人の分である。また神は万人に富と財産を与えて、人がそれを食べ、自らの分を受け取り、自分の労苦を喜びとすることができるようにした。これが神の賜物である。

この主張に悲観的・厭世的で、否定的な意味を見いだせるであろうか。これに否定的ニュアンスを感じ取る人は『伝道の書』の思想はペシズムであるという先入見からそう感じるだけなのかもしれない。ユダヤ教の伝統であるタルムード、ミドラシュなどラビ文献の注釈を集めると同時に自分の解釈を加えている注解書の一つによれば、この節のソロモン(コヘレト)の主張は「結論」だとみなされている⁵⁾。

この節の主張をコヘレトのポジティブな主張と解釈することに対して、次のような反論があるかもしれない。他の箇所でのこの主張と矛盾するような主張がなされており、そちらの方がコヘレトの真意であるとするならば、この箇所も否定的な意味合いをもつものと解釈されなければならないだろう。例えば、先に言及した1章2-3節はどう考えるのかと。

1章2-3節はあまりに抽象的、一般的に述べられているので、これについての考察は後回しにし、この反論を支持するに思われ、しかも具体的な主張をしている箇所の検討から始めることにしたい。4章4節ではこう述べられている。

私はあらゆる労苦とあらゆる才ある行為を見たが、それは隣人との競争心から生じている。これもまた空しく、風を追うようなものである。

この主張には但し書きがついている。労苦や仕事そのものが空しいのではなく、それが嫉妬を燃

やした競争心によるものであるから空しいとコヘレトは考えているのであろう。もしそのような原因、動機に基づかない労苦や仕事が可能であれば、それらは空しくはないといえるのではなかろうか。この箇所から労苦一般が全面否定されていると読み取るとはできないと思われる。条件、理由付きかどうかという観点からみると、労苦を空しいものとして否定している箇所はすべて条件、理由が書かれていると読むことが可能である。いくつか例を挙げることにしよう。2章17節については、労苦の結果を、何の労苦もしなかった者や、愚かな後継者に譲らなければならないことになるから空しいと述べられている(2:18-20)。2章26節については、罪人に課した、集め蓄えるという仕事に伴う労苦が結局自分のものとならず、またそれを喜びとすることができないから空しいのである。3章9節については時宜に合わない労苦は空しいと考えられる(3:1-8)。他方、神によって与えられた時宜に適った労苦は美しいと肯定されている(3:10-11)⁶⁾。4章7節については、「富に飽くことがない」からである。これを空しさの理由としている箇所は他にもいくつかある。例えば、5章9節、5章11節などである。要するに、金銭、物質などの追求が自己目的化してしまった労苦、あるいは過度の渴望が批判されている。また労苦の結果得たお金などの物自体については価値が置かれていない(5:14)。したがって、労苦一般を否定しているようにみえる箇所には必ず条件、限定、理由が述べられており、全面否定されているという結論を導きだすことはできないのである。それに対し、5章17-18節には全く但し書きが添えられていない。無条件的、絶対的に「価値あるもの」とみなされているのではあるまいか。このような観点から1章2-3節を解釈すると、これがコヘレトの結論というよりはむしろ、日常的には意識的かあるいは無意識的に当然のこととみなされている思想や行為について「反省」を促す警句として述べられたものであると考えることができるように思われる。あるいは人々の目を惹くように、パンチを利かせた言葉を発したのかもしれない。いまなおこれだけ論議されているのだから、功を奏したのである。いずれにせよ、必ず結論と受け取らなければならないということはないであろう。

2章1-11節についての私見はこうである。イスラエルの王ということになっているコヘレトは、普通の人には望むべくもないありとあらゆることを欲し、しかも欲するものは何でも手に入れ、贅の限りを尽くしたが、結局「空しい」という結論に達しているようである。しかし、こうした追求は仮に試しに行われたものであり、コヘレトが本当に望み欲したものではなかった。したがってそこから生ずる快や喜びは真の喜びではなく、それを得るための労苦は空しいのである。コヘレトが空しいということを知りつつ行っている労苦だから所詮「空しい」のである。

したがって、5章17-18節の主張の方がコヘレトの率直な発言であり、真意であると解釈する方が説得力があるように思われる。これに類する言葉が繰り返し語られているということもこの解釈を補強する証拠になるかもしれない(2:24, 3:12-13, 22, 8:15)。しかも、こうした生き方ができるのは、「神の御蔭である」ということも添えられている。われわれ人間は老若男女を問わず、また金持ちも貧乏人も、支配者も被支配者も、労働し、飲食して生を維持し、しかもそれを喜びとする。2章24節では「精神的な喜び、満足」にも言及されている。これは例外なく普遍的に、平等に人に与えられた「価値」ではなかろうか。例えば、もし人生で価値あることが、地位、名誉、財産を得ることであったとしたら、成功した一握りの人々の生き方だけに価値があることになり、圧倒的多数の人々の人生は「空しい」ということになってしまう(6:1-2)。それこそ空しい。「自己実現」を目指して、自分なりに働くことは、誰もが現実にも可能である。コヘレトはこのことを言いたかったのではないか。5章17-18節を次のように意識したらどうであろうか。

私の見いだした結論はこうである。各人が生ある限り、自己に必要なものを摂取し、自由意志で行う各人固有のいっさいの行為に満足を見いだせるように努力することができるということが万人

に平等に与えられた絶対的、普遍的価値である。

かくしてコヘレトが労苦一般を全面否定しているわけではなく、「空の空。すべては空」というのはいわばレトリカルなものであるといえそうである。こう考えると、‘āmalを「労苦」と訳すのは適切でないように思われる。‘āmalには toilばかりではなく、labour や work にあたる意味もある。「労働」は「労苦」であるとは限らず、喜びを伴う労働やそれ自体が喜びとなる労働もある。稼ぐこととは無関係な労働もある。そういう中立的、肯定的意味での「労働」という意味を含んでいるのではなかろうか⁷⁾。このことを踏まえたうえで、本題の「知」の問題に向かうことにしよう。

III

ソロモンということになっているコヘレトにとって「知識の探求」ということは外部から強制されたり、自分で無理をして行った「労苦」ではなく、自らが望んだ自発的行為であった(『列王記』上、3章5—14節参照)。そのコヘレトの目的は「太陽の下で行われるあらゆる事について、知恵を用いて探究することであった」(1:13)⁸⁾。その結果、彼が辿り着いた結論が「私は太陽の下で行われるすべての行為を見たが、すべては空しく、風を追うようなものである」(1:14)ということだったのであろうか。単純な理由から、この主張がコヘレトの最終的な結論であるとは考えられない。コヘレトの探究行為とそれによって得た結果はコヘレトが見た対象には含まれず、したがってそれらを空しいと断定することはできないからである。もしそう断定するとすればその結論の正当性も空しくなってしまうであろう。コヘレトの「知識の探究」はさらに続けられなければならないし、実際続けられている。彼の行った知識の探究およびその結果について自分なりに分類して考察を進めることにしよう。

(1) 知識の獲得 vs. 知識の探究

1章16節でこう述べられている。エルサレムのだれよりも知恵と知識を獲得したコヘレト——『列王記』上、5章9—14節によれば、エルサレムだけではなく、東方およびエジプトのすべての人々より知恵があったとされている——は、さらに知識を獲得しようとしたが、「風を追うようなものであることを知った」と。それは「知恵が多くなれば悩みも多くなり、知識が増えれば痛みも増えるからである」(1:18)。それでは「知識の探究」も空しいのであろうか。知識の探究の目的が知識の獲得であり、その目的を達成することができないことが空しいことであるとするならば、知識の探究も空しいということになるかもしれない。したがって、知について悲観的にならざるを得ないと。この箇所のコヘレトはそう考えているようにも受け取れる。しかし、知識を獲得するという目的が達成されなければ、自動的に、知識を探究することもまた空しいのであろうか。さらにコヘレトの言葉に耳を傾けることにしよう。

知識を獲得するという目的を達成することは、人間には所詮不可能な事実のようである。人間の生は有限であり、いつか死が訪れるからである。コヘレトはこの問題についてアンビバレントである。先に言及したような悲観的な側面もある(1:18)が、他方、肯定的と解釈できるような箇所もある。3章10—11節ではこう述べられている。

神が人の子らに与えた務めを見た。神はすべてを時に適って美しく造り、また永遠を思う心を人に与えたが、人は神が行う業を始めから終わりまで見ることはできない。

また8章17節ではこう述べられている。

人は太陽の下で〔神によって〕行われる〔あらゆる〕業を見いだすことはできない。人が労苦しめて探究しても見いだすことはない。また知者が知っていると思ってもそれを〔見いだしてはいないし〕見いだすこともできない。

これらの箇所を、人は一部始終すべての知識を獲得することはできないが、それでも永遠（果てしない知識の探究）を求め心をもっているというように解釈できないであろうか。しかも、神を持ち出した議論をしているという点でコヘレトの積極的・肯定的主張であると解釈できないであろうか。コヘレトの考えでは、人間は神と違って全知ではないので究極的な知識を獲得することができないということを認識しつつ、神に近づこうと努力することがまさに「神の御名」を高めることになるという具合に解釈できるのではないか。もしできるとすれば、このような知識を獲得することが人間には不可能であるとしても、知識の探究は空しいどころか積極的に価値があるということになるであろう（7：23—24）。少なくとも私はこう考えたいが、いかがであろうか⁹⁾。

(2) 知者と愚者

人にはすべての知識を獲得することはできず、できるのは知識を探究することだけであるとすれば、知者と愚者の間は連続的で、その区別は相対的であり、人間は多かれ少なかれ知者でありしかも愚者であるということになるはずである。ところがコヘレトはいくつかの箇所で、人間を知者と愚者とに二分して論じているが、これをどう説明したらよいであろうか。知者と愚者との対照の結果についてもコヘレトは相反するような主張を行っている。そのいくつかをまとめて表にすると次のようになるであろう。

知恵について肯定的な主張	知恵について肯定的ではない主張
光が闇にまさるように、知恵は愚かさにまさる（2：13）。	愚者に起こること（死）は私にも起こる。一体なぜ私はより賢くなろうとしたのか。そして心の中でいった。これもまた空しいと（2：15）。
貧しくても知恵ある少年の方がすでに忠告を聞かなくなった年老いた愚かな王よりも良い（4：13）。	知者も愚者と共に死んでしまう（2：16）。
知者の叱責を聞く方が愚者の歌を聞くよりも良い（7：5）。	知者は愚者より何がまさっている（6：8）。
知識の益は知恵がその持ち主に命を与えることである（7：12）。	
知恵は知者を町にいる十人の権力者よりも強くする（7：19）。	
他にも、9：16—18, 19：12など。	

「知」に対する否定的な見解は「死」から生じていることが分かる。コヘレトの「生死」に対する見解の分析は別の機会に行ったことがあるのでここでは繰り返さないが、コヘレトによれば、人はいずれ死ぬとしても、自殺は肯定されず、生ある限り生きることによって価値が置かれているということだけを述べておくことにしたい¹⁰⁾。したがって、知恵は生ある限り価値があるということになるのである。この生という観点から「知」をみると、先に労苦一般のところ考察した結果と関連づけることができるように思われる。すなわち、5章17—18節で述べられた結論を認識できずにいる人々の生は空しく、愚かであるとコヘレトは考えているのではなからうか。そのような人々の生き方が実際にどのようなものであるかについては、労苦一般のところ若干述べたので繰り返さ

ないが、一般化していうと、コヘレトの洞察を認識できず、空しさに気づいていない人、気づいてはいるが、気づいてしまったためにそこから短絡的に、結局すべては空しいのだから、どんな生き方もすべて同じであるという飛躍した結論に至ってしまった人が愚者ということになる。それに対して、コヘレトの洞察をしっかりと受け止め、そこから自分の生を充実させるように自分で創意工夫して肯定的、積極的に生きようとしている人が知者である。コヘレトがこのような基準で知者と愚者を分類していると考えれば、何人もあらゆる知識の獲得者ではないとしても、知者と愚者の二分法は首肯できるように思われる。

これに対して次のような反論があるかもしれない。先に知者と愚者の間は連続的で、その区別は「相対的」であると述べておきながら、ここでは5章17-18節のコヘレトの結論を基準として知者と愚者の区別を行っているが、この基準を絶対的なものにしてしまっているのではないか。絶対的なものではないとすれば、知者が愚者になったりあるいはその逆もあり、また同一人物が知者でありかつ愚者であるといっても差し支えないのであり、二分法が成立しなくなる。他方、絶対的なものであるとすれば、5章17-18節の結論が究極的で絶対的な知識だということになり、コヘレトは「知識の獲得者」ということになってしまうと。

この反論に対して筆者はこう考えたい。3章10-11節、8章17節のコヘレトの見解は一部始終すべての知識という包括的知識を獲得することができないという議論であり、この包括的知識を「絶対的知識」とみなすならば、この意味で、人間の知識は相対的であるということになるだろう。しかし、「絶対的知識」が必ず包括的知識でなければならないということはないのではないか。死産などで生まれてこなかった人、すでに死んでしまった人にとって5章17-18節の「知識」は無価値であるということはあるかもしれないが、したがってその意味で、絶対的ではないといえるかもしれないが、少なくとも生きようとしている生きている人間にとっては絶対的なものといえるのではないか。この基準について議論したり、反論したりすることは可能であるが、議論をするには飲食し労働するという活動をせざるをえないのである。こうした活動を肯定しなければ、コヘレトの否定する「自殺行為」につながるであろう。

(3) 学者について

コヘレトの洞察を知れば¹¹⁾愚者ではなくなり、その生を充実させるための条件は満たされるが、だからといって知識の探究が終わりを告げるというわけではない。それではさらなる知識の探究についてコヘレトはどう考えているのだろうか。いわゆる知識人、学者の生き方に関するコヘレトの見解を考察することにしよう¹²⁾。先ず目につくことは学者の生き方を全面的に肯定しているわけではないということである。コヘレトはいう。「注意せよ。多くの書物を作ることはきりが無い。学びすぎれば身体が疲れる」(12:12)と。

この考え方は、一部の作家にみられるような自己の肉体を酷使し死期を早めてまでも著作活動に没頭するというような、書物を書くことが自己目的化した至上主義的な生き方を肯定しはしないであろう。霊肉二元論でしかも霊にのみ価値を置くという考え方ではないということもわかるであろう。

また他の労働と比べて知的な労働がいっそう価値があり、そういう労働を行う学者がもっとも価値ある生き方をしているという見解を『伝道の書』から読み取ることがまったくできない。『ニコマコス倫理学』の第10巻、第6-8章におけるアリストテレスの見解や『国家』におけるプラトンの「哲学者統治」の見解にみられるような知的エリート主義はコヘレトには微塵もないといえるであろう(6:8, 7:7)。学者同士の知識の競争も空しいと考えられている(1:16-17, 4:4)。知の探究はコヘレトにとっては喜び、満足を見いだすことのできる適職(といってもそれによって

報酬を得ていたかどうかはわからないが)であったのだろうが、学者としての活動とまったく同等に各人にふさわしい労働はすべて価値あるものとして肯定していたのではなからうか。5章17—18節の見解からすれば、そう結論せざるをえないように思われる。5章17—18節のコヘレトの洞察を知るうえで「知」は不可欠であり、そのための労働は重要であるが、それ以上の知の探究は他の様々な労働の中の一つとして捉えられているのではなからうか。

(4) 義の問題

コヘレトは差別、抑圧に対して鋭敏であり、社会的に不公正、不正義に対して批判的である(3:16—17, 4:1, 5:7, 8:9—14)。貧窮者の救済など社会的公正の実現を目指して努力するために知恵を用いようとはしない学者に対して批判的である(6:8)が、コヘレト自身知恵を用いて努力しても実現が困難であることに気づいて無力を感じたりもしている(4:1—3)。それでは、こうした社会問題について「知」はまったく無力であり、したがって空しいというのがコヘレトの結論であろうか。コヘレトはいう。

この空しい日々には私はすべてを見た。義人がその義のゆえに滅びることもあり、悪人がその悪のゆえに長らえることもある(7:15)。

この地上には空しいことが起こる。義人でありながら悪人の業の報いを受ける者があり、悪人でありながら義人の業の報いを受ける者がある。これもまた空しいと、私はいう(8:14)。

現実に悪が存在するという問題から「神義論」に向かうのが普通であるが、コヘレトは「神が義である」ということについてはまったく疑いをもっていないようである。モーセ(『出エジプト記』5:22)、エレミヤ(『エレミヤ書』12:1)、ヨブ(『ヨブ記』13:1—28)のように神に対して問いかけを行っていないからである。それでは一体、コヘレトは現実に悪が存在することを認めつつ、どのようにして神義論を解決している——あるいは解決していると考えている——のであろうか。私見によれば、コヘレトは大きく分けて2つの考えをもっているようである。1つは、神の計画、業については全知、全能ではない人間には測り知れないものであるとして棚上げにしてしまう考えである。この考えは次の箇所から読み取ることができるだろう。

私は知った。神が行うすべての事は永遠に変わらないことを。それに付け加えるものは何もないし、それから取り去るものも何もない(3:14)。

神は義人も悪人も裁くであろう(3:17)。

また(1)知識の獲得 vs. 知識の探究で言及した3章10—11節、8章17節をこの見解の表明として解釈することもできるだろう。10章14節、11章5節も参照されたい。

もう1つの考えは、倫理的な悪が存在するのは神の責任ではなく、人間の責任であるという考えである。この人間責任論には2つの側面がある。社会倫理の問題と個人倫理の問題である。断片的ではあるが、コヘレトはこれらの問題について見解を表明しているように思われる。コヘレトはこう述べている。

悪事に対する法令が速やかに実施されないので、人の子らの心は悪事を行おうとする気持ちで満たされる(8:11)。

ここでは法令が速やかに実施されないことが悪事の原因であるということが「認識」されている。社会のレベルでは、英知を結集し、例えば法改正を通じて正義の実現に向けて努力すべきであるという主張をしていると解釈できないであろうか¹³⁾。また2章12節ではこう述べられている。「王の跡を継いだ人がすでになされた事を繰り返すだけなら何になろうか」と。裏を返せば次のように解釈できるのではないか。社会正義の実現は歴史的なある一時期において一挙に成し遂げられるものではなく、歴史の過程の中で成し遂げられるかもしれないものであり、しかもその実現の可能性は同じことを繰り返すのではなく、実現に向けて努力するかどうかというわれわれ人間の責任にかかっているのであると¹⁴⁾。この社会問題については別の所で若干論じたことがあるが、私見とコヘレトの見解とが軌を一にしていることに驚きを隠しえない¹⁵⁾。

他方、個人倫理の問題については先ず、個人のレベルでは善行には善の報い、悪行には悪の報いといった単純な応報原理は貫徹しないという事実注目する。コヘレトはいう。

すべての事はすべての人に同じように起こる。同じ事が義人にも、悪人にも、善人にも、淨い人にも、汚れた人にも、いけにえを捧げる人にも、いけにえを捧げない人にも起こる。善人にも罪人にも同様である。誓う者にも誓いを恐れる者にも同様である（9：2）。

先に述べた7章15節、8章14節も参照されたい。個々人の善に対する報酬は具体的には存在しないということを見極めたうえで、善行に対する報いを求めるべきでもないとも主張しているのではないか。善行の結果は精神的、内面的な事柄だからである。コヘレトはいう。

神を畏れる人は、神を畏れるので善きことになるであろう。悪人は神を畏れないので……善きことにならないであろう（8：12-13）。

結局、悪人は世間的にいくら成功しても、コヘレトの洞察（5：17-18）を理解せず、内面的な喜び、満足を得ることはできない愚者であり、他方、悪を遠ざける者はコヘレトの洞察を自らの力で洞察することのできる知者ということになるのであろう。しかも洞察する潜在能力は生きている人間はすべてもっている。私には信仰が欠如しているので理解できないが、コヘレトにとっては彼の洞察した価値を人間に与えたのが神であり、そのことを認識することが神に対する畏敬の念を表すということになるのかもしれない。しかし、われわれが指摘したコヘレトの洞察および彼のポジティブな主張の妥当性¹⁶⁾についてはまったく神を持ち出さなくても議論可能であろう。

註

- 1) 文献学的な研究によれば、コヘレトがソロモンである可能性はまったくないが、コヘレトの思想を思想として理解するには、例えばコヘレトが自らをソロモンに擬しているという思想が重要であろう。私見によれば、出発点にせよ「労苦」や「知」を空しいものと断言するためには、コヘレトは、人間に望みうるありとあらゆることを行うことができ、しかも卓越した知恵者であるソロモンでなければならないのである。またコヘレトを紀元前3世紀のイスラエルの歴史的・社会的状況に位置づけてその思想を考察し、(肯定的あるいは否定的に)評価するといった社会学的アプローチもおこなわれているが、それに対する限界も指摘されている。以上の研究を考慮しつつも、われわれのアプローチは、『伝道の書』を「知に関する思想」が述べられた作品として考察するというものである。『伝道の書』が d'á let で始まり、'áyin で終わるということは永遠に変わらないであろうが、その客体をどう解釈するかは時代、状況、主体によって変化するであろう。本稿はそうした自由な解釈の一つに過ぎないが、少なくとも面白いとい

- えるのではないか。因みに『伝道の書』の最初と最後の文字を結びつけると da' (「知る」の命令形) となる。
- 2) hākam は形容詞として多く用いられ、yāda'の方は動詞や名詞として多く用いられているということはいえる。F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1907 (corrected impression, 1953).
 - 3) hebel という言葉は欧米では, vanity, futility, vapor, zero, Nichtigkeit, Eitelkeit などに訳され, しかもその訳語の妥当性をめぐる論争があるようであるが, ここではその意味をできるだけ広くとって, コヘレトによって hebel と断定された対象・行為は「否定的評価」を受けたものであると考えることにしたい。仏教の「空」概念とはまったく無関係であることはいうまでもない。
 - 4) N. Lohfink, Kohelet, *Die Neue Echter Bibel*, 1980. この書は大曲教会牧師の小友聡氏から紹介していただいた。感謝の意を表したい。
 - 5) Rabbi Meir Zlotowitz, *Koheles*, Mesorah Publications, New York, 1976, p. 118.
 - 6) 時宜に適うか適わないかは前もって, あるいは労苦の過程では誰にも分からないので適ったかどうかは結果論にすぎないと思われる。ここに悲観主義をみる見解もあるだろう。例えば, 成功, 成果を求めて労苦した場合, 成果が得られないと「空しさ」を感じるかもしれないが, 労働自体に喜びを見いだす場合には時宜に適っているかどうかは問題にならず, 空しさも感じないであろう。
 - 7) ヘブライ語で普通「労働」を意味する言葉は'ābōdahであるが, この語根からは「奴隷」, 「召使」を意味する'ēbedという言葉もあり, 『伝道の書』2章7節でもこの言葉が複数形で用いられている。またアダムが神の罰として受けた苦しい労働に関する記述の所では, 'ā sabの派生語である'iṣṣābōnが用いられている(『創世記』3:17)。他方, 'amalには「労働の成果」といった良い意味もある(『詩編』105:44)。コヘレトは中立的, 肯定的意味を表すため, 否定的な意味合いをもつ前の二つの言葉を避け, 'amalを用いたのではなからうか。
 - 8) コヘレトが探究しようとしたことは何らかの専門分野に限定しうる知識ではなく, 知に関わるものすべてであったということが, この言葉から伺えるであろう。
 - 9) この考え方はまさにポパーの知識論を彷彿とさせるのであるが, 彼はユダヤ系の哲学者であり, また彼の弟子の一人であるこれまたユダヤ人哲学者アガシはそのものズバリのタイトルの論文を書いている。J. Agassi, *On Pursuing the Unattainable*, *Science and Society*, Reidel, Dordrecht, 1981, pp. 444-456.
 - 10) 「『空の空』は全面否定か」, 研究例会発表要旨, 『比較思想研究』(比較思想学会), 第18号, 1992年2月, 139-142頁。
 - 11) 「知る」といってもその知り方は, 教えてもらったり, 命題としてそれを知り暗記するというものではない。個々人が現実と格闘し, 思索し, 実践し, 試行錯誤を繰り返しながら, 自らが洞察するものであろう。『伝道の書』が結論とその理由を論証的に述べるという形式をとっていないということ自体がこのことを物語っているのではなからうか。
 - 12) 知識の探究には農業, 工業, 商業, 医療, 統治, 裁判などに関する専門的, 技術的な知識の探究もあるが, ここでは直接には取り上げないことにする。また不思議なことに宗教については「神に対する畏敬の念」(3:14, 5:6, 7:18, 8:12-13, 12:13)と「戒律の遵守」(12:13)がきわめて抽象的, 一般的に述べられているだけで, 具体的に述べられているところでは消極的である。誓願(5:4), 神殿(4:17), 来世(3:21-22, 10:14)。「戒律遵守」の言葉は加筆とも言われている。コヘレトはもちろん有神論者ではあるが, 誤解を覚悟でいえば, 当時としては非常に非宗教的な学者だったのでなからうか。
 - 13) この解釈は, コヘレトが世界を変革不可能な世界として見た結果, 「すべては空」であるという結論に至らざるをえなかったとするクリューゼマンの見解と衝突することになる。しかし, このクリューゼマ

ンの見解に対してはツイメリーの批判もあるが、ツイメリー自身も、コヘレトが世界を変革可能であるとは見ていないと考えているようである。それに対して、筆者の解釈は、一見変革不可能にみえる世界の現実とその原因を指摘することによって「世界変革の可能性」を示しているというものである。コヘレトの見解からは、こうしたら変革可能であるという方法は見いだせないが、少なくとも、しかしかのようにしていたら変革不可能であるということは学ぶことができるように思われる。変革の方法、成功の道が具体的に語られていないからといって、コヘレトは世界を変革不可能と見ていると決めつけるのは酷であろう。「変革を成功させる方法」は誰にもわからないからである。しかも、ツイメリーのように、人間が自由に動かすことのできないものが「主」、「時間」、「運命」であるとコヘレトが考えていたとすれば、それ以外は「変革可能」であるとコヘレトは考えていたとも解釈することもできるのである。F. Crüsemann, *Die unveränderbare Welt, Der Gott der kleinen Leute I*, 1979, S. 80-104. W. Zimmerli, *Unveränderbare Welt(oder)Gott ist Gott(?)*, in Kraus Festschrift, 1983.

- 14) 歴史を人間参加によるダイナミックな過程とみなす考えは、1章9節で述べられている有名な「太陽の下に新しきものなし」という考えと矛盾するのではないかという批判が考えられる。しかし「太陽の下に新しきものなし」という命題が真であり、それをコヘレトが知っているとするならば、今度はわれわれがコヘレトのポジティブな主張であると考えた3章10-11節や8章17節の見解と矛盾することになるだろう。1章4-10節は自然現象について述べられていることから分かるように、「太陽の下に新しきものなし」が成立するのは自然界に限定されると解釈すれば、矛盾は生じないと考えられる。
- 15) 筆者はポパーやアガシから学んだのであって、コヘレトから学んだのではないからである。拙稿、「ヤハウェとカイン：聖書における神義論の一考察」、秋田大学教育学部研究紀要人文科学・社会科学第42集、1991年2月、7頁。J. Agassi, *Methodological Individualism and Institutional Individualism*, J. Agassi and I.C. Jarvie eds. *Rationality: The Critical View*, Nijhoff, Dordrecht, 1987, pp. 119-150. しかし、もしかすると偶然の一致ではないかもしれない。アガシは上述の論文で次のように述べているからである。「私としては、制度主義的個人主義が伝統的なユダヤの態度にもっとも近い、現代の社会哲学であると思う——これを的確に示すことはとても難しいのであるが」(129頁)と。
- 16) 妥当性には二つの意味がある。われわれが別出したコヘレトのポジティブな主張が彼の真意であるかどうかという妥当性の議論については、コヘレトが神に言及しているという事実はその妥当性を裏付ける証拠となるであろう。他方、コヘレトのポジティブな主張が知識論として妥当であるかどうかという問題については神なしに議論可能であろう。本文の妥当性の意味は後者のそれである。

* 聖書の章節は、*Biblia Hebraica Stuttgartensia* による。引用はできるだけ直訳した私訳である。

** 草稿を読んでくださった国際基督教大学の並木浩一氏から『伝道の書』に関する文献を紹介していただいた。その結果、若干加筆・修正することができた。ここに厚く御礼申し上げる。