

黙示思想と伝道の書¹⁾

——序論的考察——

小 友 聡

1. 問題の所在

「伝道の書（コヘレトの言葉）」は旧約聖書のなかで最も解釈困難な書である。今日、伝道の書（以下、コヘレトと略す）はイスラエルの伝統的知恵を批判した思索の書と理解されているが、それだけでは説明がつかない。誰が、いつ、どのような意図でこの書を記したかはまだ十分に解明されていない。旧約聖書の他の諸文書にコヘレトが一度も引用されていないのも奇妙である。今日では、語彙の特徴などから、コヘレトが旧約聖書の諸文書のうち最も遅い時期に成立したのではないかと推測されている²⁾。このコヘレトについて、最近、黙示思想との関わりが注目されている³⁾。学界の現状としては、その関わりは否定的に見られているが⁴⁾、しかし、これまで本格的な議論が十分にされたわけではない。我々の研究の関心はここにある。

これまでのところ、コヘレトの釈義から黙示思想との直接的関連は証明されていない。問題は、コヘレトそれ自体の解釈の困難さもさることながら、むしろ、関連が指摘される「黙示思想」という概念の曖昧さにあると思われる。「黙示思想」がいかなるものかについて議論がされぬまま、コヘレトとの関連を説明しようとするところに無理が生ずる⁵⁾。それでは説得的な議論とはならない。

そこで、我々は、まず黙示思想の概念に関する議論から始めようと思う。「黙示」概念を定義し、次に、それがコヘレトのテキストと関連があるのか、もしあるとすれば、どのように関連しているかを論じる。コヘレトと黙示思想の関

係がテキストにおいて具体的に証明されること。これが今回の研究の目的である。

2. 黙示思想：ダニエル書における「黙示」概念

2.1. 黙示思想とは何か

旧約聖書において「黙示思想」を定義することは極めて難しい⁶⁾。黙示文学と呼ばれる文学的ジャンルがあるが、何を黙示文学に入れ何を除くかで果てしない議論がある⁷⁾。黙示の特徴的要素についても見解はまちまちで、共通の認識を得ることが難しい⁸⁾。例えば、史的にはダニエル書から始める学者もおれば、さらにさかのぼって第一イザヤ（24-27章）や第三イザヤあたりから始める学者もいる⁹⁾。後者の場合、黙示を預言の発展と見るわけだが、それを全面的に否定し、黙示の起源を知恵に求めるフォン・ラートのような学者もいる¹⁰⁾。もし、ただ単に黙示を預言からの発展と見るならば、知恵文学の一つとされるコヘレトと黙示思想との関係という問題設定自体が成立しなくなるだろう。いずれにしろ、「黙示」をどう定義するかで研究者の間に十分なコンセンサスはなく、研究者の主観的判断で「黙示」なる概念が多様に用いられているのが現状である。

2.2. 黙示思想の概念定義

「黙示思想とは何か」という問題に答えるには、黙示の類型や現象を論ずるよりも、まず旧約聖書において「黙示」と翻訳される用語を突き止めるのが先決である。ヘブライ語で「黙示」に対応する用語を探す前に、ギリシャ語の「黙示」概念から始めよう。ギリシャ語では「黙示」は ἀποκάλυψις（アポカリュプシス）すなわち「隠れたものを顕わにすること」（revelation; disclosure）という意味である。これは新約聖書でヨハネの黙示録の表題（黙 1:1）として出てくる。今日われわれが用いる Apokalypsis という語はここから生まれた。ドイツ語では Offenbarung（啓示）と同義である。

旧約聖書において、動詞 ἀποκαλύπτω（アポカリュプトー）（啓示する）に対応す

る語はヘブライ語の גָּלָה (ガーラー), アラム語の גָּלָא (ゲラー) である¹¹⁾。ギリシャ語訳旧約聖書で ἀποκαλύπτειν (アポカリュプテイン) と訳されるのはたいていこの גָּלָה / גָּלָא である¹²⁾。特に、ダニエル書においてこの語の用例をみるとき、「黙示」という概念の特徴的意味がはっきりする。

ダニエル書¹³⁾でアラム語 גָּלָא の用例は7カ所¹⁴⁾、ヘブライ語 גָּלָה は1カ所¹⁵⁾である。これらはいずれもギリシャ語訳(テオドチオン)で ἀποκαλύπτειν と訳されている¹⁶⁾。つまり、ダニエル書の גָּלָא / גָּלָה が厳密な意味で「黙示」と訳出できるのである。しかも、これらの用例のほとんどはダニエル書2章に集中している。それではこれらの用例を見てみよう。

ダニ 2:19 אֲדִין לְדַנְיָאֵל דִּי-לִילְיָא רִזָּה גָּלִי すると、ダニエルに夜の幻により、
秘密が啓示された。

ダニ 2:22 הוּא גָּלָא עֲמִיקְתָּא וּמִסְתָּרָתָא 神は奥義と秘義を啓示する。

ダニ 2:28 בְּרַם אִתִּי אֱלֹהַּ בְּשִׁמְיָא גָּלָא רִזִּין しかし秘密を啓示する天の神が
おられる。

ダニ 2:29 וְגָלָא רִזָּא הוּדַעַךְ מַה-דִּי לְהוּא そして秘密を啓示する者が「何が
起こるか」をあなたに知らせる。

ダニ 2:30 רִזָּא דְנָה גָּלִי לִי 其の秘密が啓示された、私に。

ダニ 2:47 דִּי אֱלֹהִיכֹן הוּא אֱלֹהַּ אֱלֹהִין וּמֶרָא מַלְכִּין וְגָלָא רִזִּין あなたがたの神
は神々の神、諸王の王、秘密を啓示する者。

ダニ 2:47 דִּי יִכְלֹת לְמַגְלָא רִזָּה דְנָה あなたはこの秘密を啓示することがで
きる。

以上の用例ではっきりすることは、「啓示する」 גָּלָא という動詞がいずれも、「秘密」(רִזִּין あるいは רָז) という語を目的語にしていることである¹⁷⁾。つまり、ダニエル書では「黙示」という概念の根本的意味は「秘密を啓示する」ということになる。これはヨハネの黙示録で「黙示」が「隠されたことを顕わにする」と定義できることと一致する。旧約の「黙示」概念は、ダニエル書に関する限

り、新約の黙示概念と密接なつながりを有するのである。ダニエル書の黙示概念は旧約では極めて特徴的なものだ¹⁸⁾。旧約の黙示概念を預言からの発展と捉え、「幻」などの現象面にこだわるのは黙示の定義としては不適切である¹⁹⁾。我々はまず、このダニエル書の特徴的な黙示概念に注目しなければならない。ダニエル書の「黙示」概念こそが黙示思想の根源であり、これがヨハネの黙示録の「黙示」概念を決定づけていると思われるのである。

ここで確認をしておく。ギリシャ語 ἀποκαλύπτειν に対応するアラム語 ܐܬܪܝܢ (啓示する) はダニ 2:19-47 のみに出てくる。「秘密を啓示する」という表現も旧約ではここだけである²⁰⁾。しかも、注目すべきことに、このダニ 2:19-47 の中に同時に「何が起こるか」という表現が 4 回出てくる (2:28, 29, 29, 45) (後述)。この「何が起こるか」は黙示思想に極めて特徴的な終末論的表現であり²¹⁾、ヨハネの黙示録では構造的枠組み (黙 1:1, 22:6) をなす表現である²²⁾。さらに、ダニ 2:19-47 には פֶּשֶׁר (ペシエル)「解釈」という用語が 6 回出てくる²³⁾。この פֶּשֶׁר も黙示的用語である (後述)。いずれにせよ、ダニ 2:19-47 は旧約の黙示思想を理解する上で極めて重要な箇所である。

2.3. ダニエル書における黙示思想の本質

それでは、このダニ 2:19-47 で「秘密を啓示する」とは具体的にどういうことなのかを考えてみよう。まず「秘密」^{ミステリーオン}とは何か。アラム語 ܐܪܡ (ラズ) はペルシャ語からの借用語だと言われ、「秘密」あるいは「隠されたもの」を意味する²⁴⁾。では、その「秘密」が「啓示される」、「顕わになる」、とは具体的にどういうことか。ダニ 2:19-47 で一貫して問題となっているのは王の夢である。ネブカドネツアル王が見た夢。それを解釈することが「秘密を啓示すること」である。つまり、ダニエル書の黙示思想の根本的意味である「秘密を啓示すること」とは、夢を解くこと、夢を解釈することなのである。そういう意味では、創世記のヨセフ物語 (創 41 章) でヨセフが夢を解釈したことも黙示的傾向を示す²⁵⁾。ただし、ヨセフ物語では「秘密」という語は用いられない。

ダニエル書では 2 章のみならず 4 章でも夢の解釈がテーマになっている。問

題は5章である。そこでも夢解釈に似た「解釈」が問題となる。王宮の壁に突然現れた謎の文字の解釈である（ダニ5:25-28）。これは、不可解な「しるし」の解釈という意味で夢解釈のひとつのヴァリエーションとして説明できる。実際、2章、4章、5章では פֶּשֶׁר 「解釈」という独特な用語が頻繁に出てくる²⁶⁾。要するに、ダニエル書の פֶּשֶׁר とは、内容的には「夢の解釈」ないし「しるしの解釈」を意味する默示的用語である。

このダニエル書の פֶּשֶׁר に対して、クムラン文書に見られる פֶּשֶׁר は独特な形式と内容を有する²⁷⁾。特にペシャリーム（ペシエル注解）と呼ばれる諸文書に注目する。

ダニエル書成立後、紀元前2世紀半ばに成立したクムラン共同体は極めて特異な解釈方法を有した。それがペシエル注解法である。そこでは旧約章句の注解の導入語として פֶּשֶׁר が用いられる。例えば、ハバクク書注解（1QpHab）ではハバクク書のテキストが一節一節、現在の歴史的状況の暗号的記述として解釈され、隠蔽されていた終末の出来事が明らかにされる²⁸⁾。このクムランの פֶּשֶׁר は徹頭徹尾「言葉の解釈」であって、「夢の解釈」ではない²⁹⁾。ここにダニエル書の פֶּשֶׁר との決定的違いがある。

しかし、「夢・しるしの解釈」と「言葉の解釈」との違いは、質的相違とはいいがたい。例えば、先に触れたダニ5:25-28では、壁に現れた「しるし」の解釈がなされるが、そこで方法としてなされるのは「言葉」の解釈である。言葉遊び（語呂合わせ）で、ひとつの語から全く新しい解釈が引き出される³⁰⁾。しかも、その解釈の方向は、解釈者の現実につけた極めて主観的な解釈であって、同時にまた終末論的である。つまり、ダニエル書5章では「何が起こるか」という終末論的関心が言葉遊びで説明されるのである（後述）。これがダニエル書の פֶּשֶׁר である。とすれば、ダニエル書5章の「しるしの解釈」も本質的には「言葉の解釈」と同一だということになる。ダニエル書4章でも同じことが言える。ダニ4:7-14で謎めいた夢の内容が報告され、そのあと4:21-24で解釈が披露される。その解釈の方法はいわば敷衍的解釈であって、「言葉の解釈」の一種のヴァリエーションと見なし得る。

要するに、ダニエル書の פֶּשֶׁר はクムラン文書に特徴的な解釈方法と本質的に変わらないのである³¹⁾。ダニエル書における「秘密を啓示する」とは、夢やしるしの呪術（占い）的解釈なのではなく、本質的に「言葉の解釈」である³²⁾。

2.4. 中間的結論

ダニエル書における「黙示」とは「秘密を啓示すること」である。ダニエル書に限定して言えば、黙示思想の本質は「将来、何が起こるか」という終末論的出来事を「言葉の解釈」という手段によって啓示することである。その方法として用いられるのが「言葉遊び」や「語呂合わせ」である³³⁾。言葉を解釈することによって、その言葉から終末論的出来事を啓示として引き出すこと。これがダニエル書の黙示概念において決定的に重要な点である。その限りにおいて、ダニエル書の黙示概念は、いわゆる宇宙論的な性質を有せず、徹頭徹尾、時間的（終末論的）性質を有するものであることが確認できる。

ダニエル書の成立は紀元前 164 年頃。クムラン共同体の成立は紀元前 152 年頃と言われている。つまり、マカベア戦争からハスモン王朝成立までが黙示思想の興隆期であり、ダニエル書 2 章³⁴⁾に見られる典型的黙示用語はこの時期の黙示運動に由来するものと考えられる。

3. 伝道の書：黙示思想との接点——コヘ 8:1-9 をめぐって——

以上の黙示概念の定義を踏まえて、我々は伝道の書のテキストを取り扱う。すでに述べたように、これまでのところ伝道の書のテキストと黙示思想との直接的な関わりは証明されていない³⁵⁾。今回、我々が分析するテキストはコヘ 8:1-9 である。

3.1. コヘ 8:1-9 の私訳

1 節 誰が知者のようであるか。誰が言葉の解釈を知るか。

人の知恵はその顔を輝かせ、その顔の力に変容する。

2 節 私（は言う）。王の言葉を守れ、神の誓いのゆえに。

3 節 王の前からあわてて立ち去らず、悪しきことに掛かり合うな。彼はすべて思い通りにするからだ。

4 節 王の言葉に権威がある。何をなさる、と誰が彼に言えようか。

5 節 命令を守る者は悪しきことを知らない。

また、知者の心は時と秩序を知る。

6 節 そうだ、すべての出来事には時と秩序があり、人の災いが彼に重くのしかかる。

7 節 何が起こるかを知る者は誰もいない。そのとおり、何が起こるかを誰がその人に告知できるか。

8 節 息を支配し、息を止める人はいない。また死の日を支配できる人はいない。戦争から解放されることはなく、不義はその首領を救わない。

9 節 これらすべてを私は観察し、太陽の下で起こるすべての業に心を向けた。人が人を支配し、災いを招く時代だ。

3.2. コヘ 8:1-9 の統一性

コヘ 8:1-9 は非常に錯綜したテキストである。まず 1 節から 2 節への移行が奇妙と言わざるをえない。1 節後半の格言的表現のあとに突然「王」が現れ、「神の誓い」、「命令」、「秩序」といった正統主義的用語が続く。さらに 2-3 節で命令形や二人称単数形の動詞が用いられるなど人称が一貫していないかに見える。内容も錯綜し、思想的に一貫性が見出しがたい。特に奇妙なのは 1 節にある用語 פֶּשֶׁר（「解釈」）が Hapax Legomenon（聖書に一度しか出てこない用語）であり、しかもそれがダニエル書に頻出するアラム語の黙示的用語 פֶּשֶׁר と同一視されるという点である。著者はここでいったい何を言わんとしているのか。

このテキストの区切りについては様々な見解がある。まず、1 節がこの段落に含まれるかどうかが問題となる。例えば、勝村弘也氏はコヘ 8:1 を 7:23-29 に結合させ、8:2-9 を段落と見る³⁶⁾。だが、その根拠ははっきりしない。この問題についてローフィンク³⁷⁾ とフォックス³⁸⁾ は根拠を挙げて議論している。

彼らによれば 7:24 と 8:1a ではともに同じ疑問詞 **מִי** (ミー) (「誰」) が用いられ、修辞疑問としてパラレルになっている。それが段落の枠組みを構成し、したがって 8:1b から次の段落が始まるという。しかし、7:24 と 8:1a が実際にパラレルになっていると判断するには無理がある。7:24 の動詞 **מֵצֵא** (マーツァー) 「見出す」と 8:1a の動詞 **יָדָע** (ヤーダア) 「知る」は語彙として一致しないからだ。私見ではローフィンクとフォックスはもうひとつの可能性を見逃している。その可能性とは 8:1a の「誰が知るか」と 8:7 の「知る者は誰もいない」が「問い」と「答え」という図式でパラレリズムを形作ることである。両者の表現においては同じ動詞 **יָדָע** 「知る」が用いられる。しかも、8:8 では否定辞が三回繰り返され、それは明らかに 8:7 の否定表現と連動している。そのように考えると、8:1a と 8:7 が「問い」と「答え」という対応で枠組みを構成し、8:1-9 というひとつの段落(統一体)を形作っているのではないかと予想がつく。

3.3. コヘ 8:1-9 の構造と意図

コヘ 8:1-9 の構造と意図を考える場合、まず手がかりになるのはミヘルの見方である³⁹⁾。彼も 8:1-9 を統一体と見る。彼は 5 節と 6 節で「時と秩序」という表現が繰り返される点に注目し、8:2-5 は著者によって引用された「知恵のテキスト」であり、8:6-9 で著者自らそれを批判的に解釈しているのだと説明する。

しかし、これは首肯しがたい。ミヘルのテーゼの欠点は、2 節冒頭の語 **אֲנִי** (アニー) (「私」) が明らかに著者コヘレトの主張を示唆し、「引用」とは断定しがたいことである。この人称代名詞 **אֲנִי** はゴルディスが指摘するように “I declare” (「私ははっきりと言う」) と訳されるべきもので、自己宣言の表現と見なし得る⁴⁰⁾。バビロニア・タルムードにはこれに対応する用例があり⁴¹⁾、しかも注目すべきことに、そこでは論争的文脈の中で著者自身の主張が鮮明に打ち出される。これはコヘ 8:1-9 においても論争的文脈が重要であることを示唆する⁴²⁾。いずれにしろ、コヘ 8:2 以下の表現はむしろ著者自身の考えを述べたも

のである。

問題は著者と対立する思想の叙述がどの部分に現れるかである。5節と6節における「時と秩序」の繰り返しは不自然な接続とは見なしがたい。むしろ、注目すべきは「知者は時と秩序を知る」という表現である。これは「時と秩序」を人間が認識できることをはっきりと述べている。この「時と秩序」の認識可能性はコヘ3:11の表現「神の業は始めから終わりまで見極めることができない」と明らかに矛盾する。コヘ3:1-17は「時と秩序」を主題としている。3:11ではその「時と秩序」の認識不可能性がすでに確認されているのである。だとすれば、8:5bの認識可能性は、著者自身の思想に対立する思想を陳述したものと判定しうる。恐らく、8:5b-6は8:2-5aの自己宣言に対立する論敵の陳述ないし引用である。ただし、8:7f.の否定辞の繰り返しは、その論敵の表現(8:5b-6)を結果的に否定する筋書きとなり、その意味において、8:2-5aの自己宣言が一層際立って肯定されることになる。以上の分析により、コヘ8:1-9は次のような構造を示す。

- 8:1a 「問い」(枠組み)
- 8:1b 格言的表現
- 8:2-5a 著者のコメント
- 8:5b-6 論敵のコメント
- 8:7 「答え」(枠組み)
- 8:8f. 否定的結論

まだ断定はできないが、8:1bの格言的表現は著者が引用したか、あるいは問題提起として掲げたひとつのLemma(命題)であり、それに対する著者のコメント(8:2-5a)と論敵のコメント(8:5b-6)が次に並置されているのではなかろうか。重要なことは、「問い」(8:1a)と「答え」(8:7)が構造の枠として囲い込みをなし、最終的に否定的な結論(8:8f.)を導出している点である。なぜ、著者はこのような込み入った論述をするのであろうか。

注目されるのは、8:1a に出てくる **פֶּשֶׁר דְּבַר** (ペシエル・ダーバール) (「言葉の解釈」) である。この **דְּבַר** には冠詞がついていない。しかし、その直後に続くのは 8:1b の格言的表現である。**פֶּשֶׁר דְּבַר** はこの格言的表現を導出するための「表題」を意味するのではないか。もし、そうであるならば、8:1b の格言的表現は「言葉の解釈」の Lemma として導入されたもので、その Lemma の「解釈」が 8:2-5a と 8:5b-6 で二重になされていると説明できる。

3.4. **פֶּשֶׁר דְּבַר** 「言葉の解釈」

コヘ 8:1a の **פֶּשֶׁר דְּבַר** 「言葉の解釈」は一つの Terminus (術語) なのだろうか。このヘブライ語 **פֶּשֶׁר** は旧約聖書ではただ一度ここにだけ出てくる。しかし、奇妙なことにこれがダニエル書ではアラム語として頻出する。アラム語 **פֶּשֶׁר** は本来、黙示的術語である。興味深いのは、壁に現れた謎の文字をダニエルが解いてみせるダニ 5:26 である。ここにも「言葉の解釈」が出てくる。

ダニ 5:26 **דְּנָה פֶּשֶׁר־מַלְתָּא מְנָא מְנָה־אֱלֹהָא מַלְכוּתְךָ וְהַשְׁלֵמָה**

これが言葉の解釈。**מְנָא** (は次のことを意味する): 神があなたの統治を「数え」、それを終わらせるのだ。

この文の中で、謎めいた語 **מְנָא** (メネー) は一つの Lemma として機能し、そのあとに **מְנָא** の解釈が続く。Lemma (**מְנָא**) と「解釈された内容」を規定する導入定式(表題)が **פֶּשֶׁר מַלְתָּא** (「言葉の解釈」) である。**מְנָא** が語呂合わせ(מְנָה「数える」)によって神的啓示と結びつけられるのである。これがダニエル書の「言葉の解釈」である。ダニエル書では「言葉の解釈」が将来的な出来事を予告する黙示的用語であることは間違いない(ダニ 5:15, 7:16)。ヘブライ語 **פֶּשֶׁר דְּבַר** とアラム語 **פֶּשֶׁר מַלְתָּא** は同一の意味である。このダニ 5:26 を図式化するとこうなる。

מנה-אלהא מלכותך והשלמה

מנא

דנה פשר-מלתא

コメント (解釈された内容)

Lemma (命題)

ペシエル定式

この図式を我々のテキスト，コヘ 8:1-9 (8:1a-6) と比較してみよう。コヘ 8:1a には פשר דבר，その直後に Lemma としての格言的表現 (8:1b)，そして二つのコメント (8:2-5a, 5b-6) が続くのである。これは全く同じ構造である。コヘ 8:1a の פשר דבר がテキスト全体の「表題」として機能しているとするならば，ひょっとして『伝道の手紙』の著者コヘレトはこのテキストの中で『ダニエル書』のペシエル構文を (何らかの意図で) 模倣しているのではないだろうか。コヘ 8:1-9 において否定的結論 (8:8f.) が際立つのは黙示的な「言葉の解釈」への反論を予想させる。

しかし，伝道の手紙がダニエル書を前提していると判断するのはいかにも早計である。別の可能性を考えてみよう。伝道の手紙の著者がダニエル書を知らないとする。その場合，奇妙なのは，伝道の手紙が Hapax Legomenon であるヘブライ語 פשר を用いていること。この פשר は明らかにアラム語からの借用語である。もし，伝道の手紙がダニエル書のアラム語 פשר を知らないならば，伝統的用語であるヘブライ語 פתר (パートル) を用いるはずである⁴³⁾。コヘ 8:1a の פשר דבר が「表題」として用いられている可能性が高い以上，伝道の手紙がすでにダニエル書を認知していたか，さもなければ，両者が共通の時代思潮を背景にしていると考えざるをえない⁴⁴⁾。

3.5. 枠組み部分 (コヘ 8:1a と 8:7) の機能

コヘ 8:1-9 の枠組みを構成しているのは 8:1a の「問い」と 8:7 の「答え」である。この対応部分を分析してみよう。

8:1a 誰が知者のようであるか。また誰が「言葉の解釈」を知るか。＝問い

8:7 何が起こるかを知る者は誰もいない。そのとおり，何が起こるかを

誰がその人に告知できるか。＝答え

8:1a では疑問文が二度繰り返され、それに対応する形で8:7では否定文が二度繰り返される。8:7はキアスムス（交差法）をなし、それによって後半部分が修辞疑問であることが認定できるのである。8:1aの「問い」（「誰が知るか」）は8:7の「答え」（「知る者は誰もいない」）に対応している。下線の対応部分にさらに注目する。

8:1a	<u>ומי יודע פשר דבר</u>	また誰が「 <u>言葉の解釈</u> 」を知るか。
8:7	<u>כי־איננו ידע מה־שיהיה</u>	<u>何が起こるか</u> を知る者は誰もいない。

両者の対応関係ははっきりしている。では、述語部分はどうか。8:1aでは פשר דבר 「言葉の解釈」であり、8:7では מה־שיהיה (マーシェ・イヒエー) 「何が起こるか」⁴⁵⁾ である。8:1aと8:7は対応関係にある以上、この述語部分も本来同じ意味になるはずである。しかし、「言葉の解釈」と「何が起こるか」は同じ意味とは思えない。対応関係は成立しなくなるのだろうか。

驚くべきことに、ダニエル書2章には黙示的術語 פשר (「解釈」) とともに「何が起こるか」という表現が繰り返し出てくる。特にダニ2:19-47には夢解きの文脈で פשר が繰り返され(既述)、同時にまた מה די להוא (マー・ディ・レヘウエー) (「何が起こるか」) が4回出てくる。

ダニ2:28 והודע למלכא ... מה די להוא באחרית יומיא
神は王に告げた、後の日々に何が起こるかを。

ダニ2:29a אנתה מלכא רעיונך על־משכבך סלקו מה די להוא אחרי דנה
王よ、あなたの寝台の上に、そのあと何が起こるかという想念がやって来る。

ダニ2:29b וגלא רזיא הודעך מה־די להוא
秘密を啓示する者があなたに告げた、何が起こるかを。

ダニ 2:45 הודע למלכא מה די להוא אחרי דנה

神は王に告げた、そのあと何が起こるかを。

ここでは、将来「何が起こるか」を「知らせる」ということが共通した関心事である。しかも、いずれも王の夢解きの文脈中にある。先に「言葉の解釈」がダニエル書では終末論的内容を有すると指摘したが、それと同様に「何が起こるか」もダニエル書では黙示的・終末論的な表現である。ダニエル書では「言葉の解釈」と「何が起こるか」は交換可能な概念であり、同一の内容を意味するのである⁴⁶⁾。

コヘ 8:7 のヘブライ語表現 **מה שיהיה** 「何が起こるか」とダニ 2:19-47 のアラム語表現 **מה די להוא** 「何が起こるか」を語彙的に比較してみよう。ヘブライ語とアラム語の **מה** (マー) は同一語。ヘブライ語 **ש** (シェ) は関係詞 **אשר** (アシェル) を意味し、アラム語 **די** (ディ) に相当する。ヘブライ語 **יהיה** (イヒエー) は未完了動詞 3 人称男性単数形で「存在、生成」を意味し、アラム語 **להוא** (レヘウエー) に全く対応する。つまり、ヘブライ語の **מה שיהיה** はアラム語の **מה די להוא** の逐語訳なのである⁴⁷⁾。これは偶然とは考えがたい。もし、偶然だとすれば、コヘ 8:1a の「問い」とコヘ 8:7 の「答え」において「言葉の解釈」と「何が起こるか」がそれぞれの述語部分としてぴたりと対応する事実をどう説明できようか。

伝道の書とダニエル書における「言葉の解釈」と「何が起こるか」の独特な対応関係は意図されたものである。この対応関係は伝道の書とダニエル書だけに見られるもので、アラム語エノク書やペシエル注解などクムラン文書にも見られない。重要なことは、コヘ 8:1-9 では「言葉の解釈」と「何が起こるか」の対応関係が「問い」と「答え」という構造的枠組みにおいてはっきりと図式化されている点である。これは伝道の書がダニエル書をすでに知っていることを物語るのではないだろうか。「(言葉の) 解釈」と「何が起こるか」はダニエル書 2-7 章のアラム語部分のみならず、8 章のヘブライ語部分にも散らばる⁴⁸⁾。このことは、いわゆるダニエル書の編集問題に根本的な疑問を投げかける。ま

た、当然のことながら、伝道の書の成立問題についても新たな光を与えることになる。

3.6. 結論

我々はコヘ8:1-9のテキスト分析からダニエル書との直接的関係を導き出した。伝道の書の著者はダニエル書のペシエル解釈を知っていると判断する。コヘ8:1-9では「問い」と「答え」という枠組みの中でダニエル書のペシエル解釈の図式が意図的に用いられ、最終的に否定的結論が導出されるのである。これは、著者コヘレトがペシエル解釈に対し「否」を語っていることをほのめかす。

したがって、コヘ8:5b-6に見られる「論敵のコメント」はダニエル書の黙示思想を指している可能性が高い。ダニエル書では「時」はすでに決定しており（ダニ7:12, 11:36）、黙示的指導者はその「時」の秘密を認識しうる（ダニ12:10）。その論敵に対し、伝道の書の著者は「時と秩序」が認識不可能であるとの立場に立ち、コヘ8:2-5aにおいて極めて伝統的なユダヤ教の倫理を説く。すなわちコヘレトは8:1bの格言的表現から、神的啓示ではなく、イスラエルの伝統的倫理を引き出し（命令形！）、それを自らの「言葉の解釈」として提示したのである。伝道の書はダニエル書の「言葉の解釈」を拒否する点で反黙示的な立場を表明すると考えられる。

ペシエル解釈は終末論的出来事を神的啓示として引き出そうとする極めて特異な解釈の方法である。これは黙示思想において典型的なものであり、旧約ではダニエル書だけに見られる。コヘレトはコヘ8:1-9でこれに真っ向から対決し、「黙示」を断固として拒否したと判定できるのである。

4. 結語

コヘレトが、ダニエル書に見られる黙示思想と対決していることがコヘ8:1-9のテキストから説明された。もし、そうであるとすれば、コヘレトがもっぱら伝統的知恵に対して否を語っているとする従来のコヘレト解釈はもはや成

り立たなくなるだろう。伝道の書がいつ、どこで、どのような意図で記されたかは、黙示思想との対決という新たな観点から探求される必要がある。

(おとも・さとし)

注

- 1) 本論文は、東京神学大学 2000 年度前期始業講演 (2000. 4. 4) をもとにしている。
- 2) 例えば, L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kohelet*, in E. Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, 1998, 341. はコヘレトの成立を紀元前 250-190 年と見ている。その際、彼は B.C.152 年を可能な成立時期の下限とみなす。
- 3) L. Rosso-Ubigli, *Qoheret di fronte all'apokalittica*, in: *Henoch 5* (1983), 209-234; D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, 1989 (BZAW 183).
- 4) O. Kaizer, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, Bd.3., 1994, 92; F. J. Backhaus, "Denn Zeit und Zufall trifft sie alle". *Studien zur Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet*, 1993 (BBB 83), 398ff.; A. Fischer, *Kohelet und die frühe Apokalyptik*, in: A. Schoors (ed.), *Qohelet in the context of wisdom*, 1998 (BETHL 136), 339-356.
- 5) ミヘルがそうである。彼はコヘレトのテキストに黙示との関連を指摘するが、その場合の「黙示」なるものの正体についてほとんど何も説明しない。D. Michel, *op.cit.*, 164f. 272f. を見よ。
- 6) K. コッホ (北訳) 『黙示文学の探究』, 1998 年, 23-28 頁。
- 7) 前掲書, 28-34 頁。
- 8) 前掲書, 34-40 頁。
- 9) 最近の文献で興味深いのは, "Apocalypses and Apocalypticism", ABD I, 1992, 279-288. である。この中で P. D. ハンソンは黙示を紀元前 6 世紀末の第三イザヤから説明するが, J. J. コリンズはそれを否定し, 黙示はあくまでダニエル書から論ずるべきであると反論している。このような相反するテーゼが聖書辞典の「黙示」の項目に並置されている。
- 10) フォン・ラート (荒井訳) 『旧約聖書神学 II』, 1982 年, 410-437 頁。
- 11) A. Oepke, *καλύπτω*, TDNT III, 576-577.
- 12) LXX で ἀποκαλύπτειν と訳されているからといって, *קלף* が極めて世俗的な意味で用いられる場合もある。例えば, 出 20:26, レビ 20:17f. 他。

- 13) ダニエル書は 2 章 4 節後半から 7 章 28 節までがアラム語部分である。1 章 1 節から 2 章 4 節前半まで、また 8 章 1 節から 12 章の最後まではヘブライ語で書かれている。なぜ 2 章 4 節後半から 7 章 28 節までがアラム語で記されたかはまだ十分に解明されていない。もともとアラム語で書かれていたテキストがヘブライ語に翻訳されたが、何らかの理由で一部アラム語のまま残ったとか、アラム語の古いテキストにヘブライ語の新しいテキストが組み合わされて成立した、と説明されることが多い。
- 14) ダニ 2:19, 22, 28, 29, 30, 47 (2 回)。
- 15) ダニ 10:1。
- 16) LXX ではダニ 2:22 のみ。
- 17) ダニ 2:22 では סוד (ラズ)「秘密」ではなく עמיק וסתר (アミーク・ウェサータール)「奥義と秘義」が用いられている。しかし、アラム語の סוד はヘブライ語の סתר (サータール) (アラム語でも סתר) と同義である。その限りにおいて、ダニ 2:22 も例外ではない。
- 18) アモ 3:7 に「秘密を啓示する」というヘブライ語の表現が出てくる。しかし、この表現は救済計画という内容を語るゆえに黙示的ではなく、申命記史家的表現と見なし得る。Vgl. H. -J. Fabry, Art. סוד, in: ThWAT V, 1986, 780.
- 19) ^{むらおかたかみつ}村岡崇光氏は黙示をヘブライ語のハズーン (חזון)「幻」から説明しておられる。しかし、ハズーンは旧約の諸文書に広範囲に散らばる一般的な用語であり、黙示概念を定義する語として十分とは思われない。村岡崇光『ダニエル書、エズラ記、ネヘミヤ記』(岩波版 旧約聖書 XIV), 1997 年, 160 頁。
- 20) 箴 11:13, 20:19, 25:9 には גלה סוד (ガーラー・ソード)「秘密を漏らす」という世俗的表現が見られる。
- 21) I. Willi-Plein, Das Geheimnis der Apokalyptik, in: VT27 (1977), 69. は “Ereignis-apokalyptik” としてこれを説明している。
- 22) ヨハネの黙示録には ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει (ハ・デイ・ゲネスサイ・エン・タケイ)「すぐに起こるはずのこと」という定式的表現が見られる。これはダニエル書の מה די להוא (マー・ディー・レヘウェー)「何が起こるか」とほとんど同一の表現である。佐竹明『ヨハネの黙示録 上』, 1978 年, 28-30 頁を参照せよ。
- 23) ダニ 2:24, 25, 26, 30, 36, 45。
- 24) BDB, 1112。
- 25) フォン・ラート (荒井訳)『旧約聖書神学 II』, 422 頁。
- 26) ダニ 2:4, 5, 6, 7, 9, 16, 24, 25, 26, 30, 36, 45, 4:3, 4, 6, 15, 16, 21, 5:7, 8, 12, 15,

16, 17, 26.

- 27) M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, 1979, 229-249.
- 28) 「ハバクク書注解」は、日本聖書学研究所編『死海文書』1963年, 211-221頁に邦訳がある。これについての概説は、E. ローゼ（加山訳）『新約聖書の周辺世界』, 1976年, 115頁以下, および M. P. Horgan, *op.cit.*, 10-54を見よ。
- 29) L. H. Silberman, *Unriddling the Riddle*, in: *RQ* 3 (1961 / 62), 326 - 327; *Fabry / Dahmen*, *Art. 777*, in: *ThWAT* VI, 1989, 815.
- 30) 謎の文字「メネ, テケル, パルシン」はそれぞれペルシャ時代の貨幣単位を指す。これらが掛け言葉で「数える」, 「量られる」, 「分かつたれる」と解釈されるのである。これについては O. Eißfeld, *Die Menetekel-Inschrift und ihre Deutung*, in: *ZAW* 63 (1951), 8. を見よ。
- 31) A. Finkel, *The Peshet of Dreams and Scriptures*, in: *RQ* 4 (1963 / 64), 357-370.
- 32) I. Rabinowitz, *PESHER / PITTARON*, in: *RQ* 8 (1973), 219-232. は、われわれと対照的に、クムラン文書のペシエルを厳密な意味では「言葉の解釈」ではなく、呪術的性格のものとみなす。それによってラビノヴィッツはダニエル書におけるペシエル概念との間に連続性を見ようとする。
- 33) A. Mertens, *Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer*, 1971, 140-141. はその点においてダニエル書とクムラン文書の共通性を指摘する。
- 34) ダニエル書2-7章はダニエル書の中で古い部分に属すると指摘されてきた。しかし、ダニ2:42-45は明らかにギリシャ時代を指しており、これは「事後預言」である。この事実はダニエル書の最終形態を尊重すべきことを我々に示唆する。例えば O. Plöger, *Das Buch Daniel*, 1965 (KAT), 56. はダニエル書2章にダニエル書の最終段階の思想を見る。L. Hartmann / A. A. Di Lella, *The Book of Daniel*, 1978 (AB), 64. はダニ2:13-45と7章-12章のみを厳密な意味で黙示的とみなす。これらはダニ2:19-47がダニエル書成立の最終段階のものであることを説明する。
- 35) ^{にしむらとしあき}西村俊昭氏は最近の論文「知恵と黙示について」（『聖書と神学』10号, 1998年）および「ダニエル書とコーヘレトの時間について」（『聖書と神学』11号, 1999年）の中で、伝道の書とダニエル書の関係について論じておられる。氏は解釈学的観点から共時的レベルで両者の関係を説明しようとする。その結論として氏は両者の思想の対照的性格を指摘され、それは十分に納得のいくものである。これまで一般には伝道の書と黙示（ダニエル書）との関係が否定的に見られてきただけに西村氏の指摘は注目に値する。だが、その際、西村氏は両

者のそれぞれの成立を全く問題にされない。それは単なる思弁的な「比較論」に陥りはしまいか。旧約テキストの「言葉」はそれ自体において固有の成立の歴史を有しているはずである。いつ、どこで、どのような仕方でその「言葉」が記されたかは（たとえ推論の域を出なくても）説明されなければならない。伝道の書とダニエル書が何らかの関係を有するのだとすれば、それぞれのテキストの成立段階でどのような「直接的」関わりがあったかがまず問われるべきと私は考える。具体的に言えば、伝道の書がダニエル書を知っていたのか、あるいはその逆なのか。また、一方が知っていたとすれば、その成立において他方をどのように理解し、どのように用いたかが説明されねばならない。そういう両者の具体的接点が historisch な次元で解明されなければ、両者の関係を十分に説明したことにはならないのではないだろうか。

- 36) 勝村弘也^{かつむらひろや}「コヘレトの言葉」『新共同訳旧約聖書注解Ⅱ』, 1994 年, 230 頁。
- 37) N. Lohfink, War Kohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh.7, 23 – 8, 1a herauszufinden, in: M. Gilbert (Hrsg.), La Sagesse de l'Ancien Testament, 1979 (BETHL 51), 287.
- 38) M. V. Fox, Qohelet and his Contradictions, 1989 (JSOT.S 71), 237.
- 39) D. Michel, op.cit., 90–100.
- 40) R. Gordis, Koheleth – Man and his World, 1955, 128.
- 41) Qidd.44a.
- 42) Vgl. S. L. Seow, Ecclesiastes, 1997 (AB), 279. セオウは Qidd.44a に論争的文脈を認めるが、奇妙なことにコヘ8:2の文脈には論争的内容を見出せないとしている。
- 43) 創40:12, 18を参照せよ。創世記のヨセフ物語に出てくる「解釈」という語は常にヘブライ語 פֶּתַר である。
- 44) シラ38:14を参照せよ。そこにはヘブライ語 פֶּשֶׁר が出てくるが、呪術的文脈で用いられている。
- 45) コヘ3:22b, 6:12b, 10:14b 参照。
- 46) I. Willi-Plein, Das Geheimnis der Apokalyptik, 78f.
- 47) C. F. Whitley, Koheleth. His Language and Thought, 1979 (BZAW 148), 10f.
- 48) ダニ8:19.