

コヘレトにおける「謎解き」¹⁾ ——7章 23-29 節の解釈をめぐって——

小 友 聡

〔目次〕

1. はじめに
2. 私訳と文献学的考察
3. 研究史的考察
4. 旧約における「謎解き」
5. コヘレトにおける「謎解き」
6. なぜ「謎解き」なのか
7. 結論

1. はじめに

コヘレトの言葉 7 章 23-29 節は釈義上、極めて困難な個所として知られている。この個所はまず意味がつかみにくい。何を言いたいかがよくわからないのである。それだけではない。ここには、コヘレトが女性をひどく蔑視していると思われる表現が見られる。コヘレトの言葉の中にそのような記述があるということで、旧約聖書の倫理性が著しく疑われるということにもなりうる。実際、日本の旧約学者もそのようなコヘレト評価に通じる解釈をしているのである²⁾。そもそも、この個所は翻訳が非常に難しく、翻訳者はそれぞれに苦勞して訳出している。新共同訳の場合も、コヘレトは女性を蔑視していると読み取れる訳文となっている。けれども、果たしてそのようにコヘレトが女性を侮蔑する思想を展開していると読むべきだろうか。われわれにはどうも、そうとは思われない。いや、そもそもコヘレトはこの個所で何を言わんとしているのか。

その意図はいったい何なのか。われわれはこの難問に挑戦しようと思う。その際、われわれが手がかりとするものがある。それは、この個所の直後にある 8 章 1-9 節について、かつてわれわれが考察をし、その分析から黙示思想との直接的な関わりを見出したことである³⁾。その結論から、われわれはこの 7 章 23-29 節にも黙示思想との何らかの関わりがあることを予想する。ひょっとして、コヘレトは 8 章 1-9 節がそうであったように、ここでも「解釈」ということを問題にしているのではないだろうか。コヘレトは「解釈」に事寄せて、実は「謎解き」をしているのではないか。その「謎解き」の意味については本論文の後半で扱うこととして、それでは、さっそくテキストそのものに取り組もう。

2. 私訳と文献学的考察

まず、コヘレトの言葉 7 章 23-29 節の私訳から始めよう。以下のとおりである。

23a：このすべてを私は知恵によって吟味した。

23b：私は言った「知恵ある者になろう」と。しかし、それは私から遠かった。

24a：それが何であるかは（私には）遠い。

24b：深い、深い。誰がそれを解けるだろうか⁴⁾。

25a：私、すなわち、私の心は知り、突きとめ、探究しようとした。知恵と結論を。

25b：そして、知ろうとした。悪は愚かであり、愚行は狂気であることを。

26a：私は解く者である。

「死よりも苦い（強い）女。彼女は罨、その心は網、その手は枷。

26b：神の前に良しとされた者が彼女から免れる。」

27a：見よ、これを私が解いた、とコヘレトは言う。

27b：一つ一つ、結論を解く（に到達する）ために。

28a：ふたたび私の魂（私自身）は探究したが、私は解けなかった。

28b:「千人の中に一人の男を私は見出した（解いた）が、これらすべての中に女を見出さ（解け）なかった。」

29a:けれども見よ、これを私は解いた。すなわち、神は人間をまっすぐに造ったが、

29b:彼らは大いなる戦略を探究するのである。

非常に錯綜したテキストであることは一目瞭然である。けれども、この個所で本文批評上問題となる重要な異本は少ない。本文の解釈を容易にするためにBHSは幾つかの読み替えを提案するが、そのように読んでいる古代語訳を含めた写本が存在しないゆえに、われわれはその提案を退ける。なお、25節において、「私の心」に接続詞ו (ヴェ)ではなく、前置詞ב (ベ)が付く写本がある。「私の心で」という意味になるが、内容的に大きな違いはない。さらにまた、25節に「愚行」と「狂気」の間に接続詞ו (ヴェ)が付く写本もあるが、これも本質的な相違を示さない。したがって、われわれはマソラ伝承本文に従う。

このテキストの統一性の問題について考えてみよう。かつてわれわれが確認した通り⁵⁾、8章1-9節は段落を構成し、統一性を有する。したがって、その直前にある7章29節が段落の終わりとなることは確かである。それならば、段落はどこから始まるか。われわれは次の理由から、23節が段落の始まりと見る。まず、24節から29節まで、幾つかの鍵語が頻出していること。動詞מָצָא マーツァー（解く、見出す、到達する）が8回も繰り返され（24, 26, 27a, 27b, 28a, 28b, 28b, 29節）、またבָּקַשׁ バーカシュ（探究する）が3回（25, 28, 29節）、さらにחֲשַׁבֹּן ヘシュボーン（結論）（25, 27節）と連動すると思われるחֲשַׁבְנוֹת ヒッシュボーン（戦略）が29節に出て来る。これらの鍵語の頻出は少なくとも24節から29節がひとまとまりであることを示唆する。しかも、23節は知恵への到達不可能性を記述しており、それは24節以下の内容と直接に繋がっている⁶⁾。そのように考えれば、23-29節が段落を構成すると見ることができる⁷⁾。ただし、問題は27節に「コヘレトは言う」という奇妙な表現が見られることで

ある。コヘレトの言葉を複雑に編集された文書と見る研究者は、これを編集者による後代の付加と説明し、それによってテキストの統一性を否定する⁸⁾。なるほどそのように説明するのは可能だが、私訳からも判明するように、これはコヘレトが引用した文について自らの見解を述べ、その自己見解を明瞭にするために意図して記述した表現であるとわれわれは判断する⁹⁾。実際、そのように判断すれば、これを前後の文脈において異質なものとして切り離す必要はない¹⁰⁾。以上のような見方から、われわれは 23-29 節が錯綜した内容であるにもかかわらず、統一性を有するテキストだと結論する¹¹⁾。

この段落の内容は次の通りである。まず、コヘレト自身が真の知者になれないと告白をする (23-24)。それにもかかわらず、コヘレトは知恵を探究しようとする (25)。そこで、彼は一つの知恵の命題に取り組む (26)。それを彼は解いたかに見えた (27)。けれども、とうとう解けなかった (28a)。コヘレトは次に第二の知恵の命題に向かう (28b)。これについて解きはしたが、その結果は実に落胆するものであった (29)。段落の構成をまとめてみよう。

- 23-24 真の知者になることの不可能性
- 25 探究の開始
- 26 知恵の命題 1. (引用文)
- 27 解いた
- 28a 解けない
- 28b 知恵の命題 2. (引用文)
- 29 最終的な結論

要するに、コヘレトは真の知者であろうとして知恵を探究したが、否定的な結論に至ったわけで、23 節の導入節がすでに結論を先取りしていることがわかる。これによって、コヘレトが、本書全体においてそうであるように、知恵の限界について語っていることは明瞭だと思われる。それでは、この段落で釈義上、問題になることは何か。それは、26 節と 28b 節に見られる二つの引用文で

ある。いずれも女性が問題となっている、実に奇妙な内容の引用文である。もっとも、ヘブライ語には引用符号がない以上、これを引用文と断定するのは早計かも知れない。だが、前後の文脈から考えて、これは明らかに独立した文であって、引用文だと判断するのが自然であろう¹²⁾。もし、これを引用文と見ないならば、26節も28b節も「地の文」であって、コヘレト自身の見解ということになる。それによって、コヘレトがいかに支離滅裂な議論展開をし、いかに偏って女性を嫌悪しているか、を説明することは容易となる¹³⁾。けれども、コヘレトをそのように見る必要はないのではないか¹⁴⁾。同じように支離滅裂であるかに見える8:1-9をわれわれはすでに解明し、そこに思想的な論理的一貫性を見出したのである¹⁵⁾。

それでは、なぜコヘレトは女性を問題とするのであろうか。いや、そもそも、この二つの引用文は何を意味するのだろうか。われわれはその問題を解明しなければならない。

3. 研究史的考察

26節と28b節の解釈をめぐって今日まで多くの議論がされてきた。その諸議論の典型的なものを紹介しよう。まず、ラウハの解釈を挙げる¹⁶⁾。ラウハは26a節ではコヘレトがすべての女性をその字義通りに見ているのだと判断する。したがって、コヘレトにとって女性はすべて妖婦であり、危険な存在だということになる。次の26b節「神の前に良しとされた者が彼女から免れる」は正統的立場からの編集的付加だとラウハは見る。ラウハによれば、28節も26a節と同様で、非の打ちどころのない女性は存在しないという意味に取る。ラウハはコヘレト自身がそのように女性をアイロニカルに見ていると判断するのである¹⁷⁾。このラウハの解釈は、コヘレトを「女性嫌い」と見る立場として典型的なものであろう¹⁸⁾。もっとも、ラウハ自身はコヘレトを必ずしも「女性嫌い」とは断定せず、コヘレトが女性の危険性に狼狽しているのだと説明するのだが。このようなラウハの解釈は、26節と28b節をコヘレト自身の見解と判断することから由来している。けれども、コヘレトが女性嫌いだという推測は9:9の表

現から否定される¹⁹⁾。コヘレトは妻を人生の大切なパートナーと見ているのであって、そのようなコヘレトの女性観から「女性嫌い」を結論として引き出すことはできない。コヘレトが女性を蔑視しているとは思われない以上、26節と28b節はその内容からしてやはり引用文と見るべきではないだろうか。ちなみに、コヘレトの女性観をラウハのように否定的に見る解釈の線を示すのは新共同訳も同様である。新共同訳は28b節を「千人に一人という男はいたが、千人に一人として、良い女は見いださなかった」と訳す²⁰⁾。けれども、ヘブライ語の原文には「女」に「良い」という形容詞は付いていない。コヘレトは「良い女」を問題にしているのでは全くない。28b節の新共同訳は、コヘレトが女性を否定的に見ているという先入観に基づいた残念な誤訳であって、訂正される必要がある。

コヘレトを「女性嫌い」と見る解釈を全面的に否定するのはローフィंकである²¹⁾。ローフィंकによれば、26a節は伝統的な格言からの引用である。しかも、通常「苦い」と訳される מר מר マルはウガリット語やアラム語の用例から判断すれば、「強い」という意味であって、「女は死よりも強い」が本来の意味だとされる²²⁾。これは雅歌8:6「愛は死のように強く、熱情は陰府のようにしたたかだ」と関連し、女性の不死性を示唆する格言であったとローフィंकは推測する²³⁾。コヘレトは27節でこの格言を批判し、28b節で決定的に否定したわけである。そこで、28b節については、「千人のうち一人の（長生きしている）男性はいたが、そういう女性は一人もいなかった」という説明がされる。要するに、女性是不死ではないというあたりまえの結論にコヘレトが達した、とローフィंकは解釈するのである。このローフィंकの解釈は思弁的な憶測を含むという問題点があるとはいえ、コヘレトを「女性嫌い」と断定する解釈に対抗する一つの解釈として支持される。ローフィंकを基本的に支持するミヘルの解釈も興味深い²⁴⁾。ミヘルは26節の「女性嫌い」表現を引用文と見るが、注目すべきは28b節の解釈である。彼は「千人に一人」という表現がシラ書6:6では「信頼できる友人」を意味する点に注目する。それによって、28b節は女性を「信頼できる友人」にはできないというコヘレトの結論である、とミヘル

は解釈する。

コヘレトの「女性嫌い」を否定する解釈としてはリーゼナーの解釈が重要である²⁵⁾。リーゼナーによれば、コヘレトが語る「女」は女性すべてではなく、ある特定の女性を指しており、しかもそれは比喩的表現と理解される。箴言 5:22-23 に「主に逆らう者が罫にかかる」とあるが、これは紛れもなく「異邦の女」を指している。けれども、ヘレニズム時代を背景にするコヘレトが「異邦の女」を危険視するとは考えにくい。そこで、リーゼナーが目を向けるのは 25-29 節でコヘレトが動詞 **שקב** バーカシュ「探す」と **מצא** マーツァー「見出す」を多用している点である。この二つの動詞は雅歌 3:1-4 や 5:2-8 では女性を探すことと関係するが²⁶⁾、箴言では女性に擬人化された知恵を探究することが決定的に重要であった。例えば箴言 2:1-22 には「知恵である女性」に敵対する存在として「異邦の女」が登場し、9:13 には「愚かさという女」が登場する。知恵文学では知恵が女性に擬人化されるのである。したがって、リーゼナーは 26 節の「女」を二重の意味で理解できるのではないかと推測する。これは 28 節の解釈に生かされる。28 節は表現のレベルでは女性を見出せなかったということだが、比喩的なレベルでは知恵を見出せなかったという意味となる。つまり、コヘレトはこの個所でイスラエルの知恵の表象を用いているのであって、コヘレト自身を「女性嫌い」と断定するのは見当はずれだとリーゼナーは指摘するのである。

リーゼナーのようにコヘレトが「女性」ではなく、女性に擬人化された「知恵」を問題にしていると解釈するのは研究史的に重要である²⁷⁾。けれども、知恵文学では知恵が女性に擬人化されることはあっても、「知恵」の逆である「愚かさ」が男性に擬人化されるということはない。つまり、知恵文学では「知恵」を女性に擬人化するからといって、男性は全く問題とはならないのである。ところが、この 28b 節は「千人の中に男を見出したが、女を見出さなかった」のであって、あくまで男性と女性という「性」性の対照が際立っている²⁸⁾。この点で、リーゼナーの解釈は問題なしとしない。最近、鎌野直人氏はリーゼナーを批判し、コヘレトが「知恵と愚かさ」から「知者と愚か者」という人格へと

シフトを変えている点を強調する²⁹⁾。しかし、鎌野氏の場合も、やはり 28b 節で男女の性の区別が解消していないことが見逃されている。人格化という説明だけで果たして問題解決になるかどうかわれわれには疑問である。

以上の研究史的考察によって結論として言えることは、この個所の解釈はまだ確定はしておらず、問題が残ったままだということである。クリューガーは幾つもの解釈が可能となるように書かれていると説明するが³⁰⁾、それで解決がついたとは思われない。そこで、われわれが注目するのはバルツァーの興味深い解釈である³¹⁾。バルツァーはこの個所 (7:23-8:1a) に見られる特徴的な言葉遊びに注目し、そこからテキストの意味を解き明かそうとする。彼は 26 節のヘブライ語 **מצודים** メツォーディーム「毘」が軍事行為を意味し、28b 節のヘブライ語 **אלף** エレフが「千 (人)」という数量のみならず、軍事的用語として「旅団」をも意味することを指摘する。そうであれば、28b 節の「これらすべての中に女を見出さなかった」は「軍隊に女性はいない」という意味になる。さらに、29 節の **חשבנות** ヒッシュボーノート「策略」は「攻城要塞」を意味する³²⁾。これによって、女ではなく男が戦争で人を殺すのだという 29 節の意味が浮かび上がる、とバルツァーは説明するのである。以上の分析から、バルツァーは最終的にコヘレトがペシミストではなく、リアリストだと結論付ける。このバルツァーの分析は非常に優れた分析であって、われわれのテキスト 7:23-29 の謎を解く上で極めて重要な手掛かりになると思われる。われわれはこのバルツァーを手掛かりにして、従来の解釈とは全く別の方向からこの個所にアプローチする必要があるようだ。

4. 旧約における「謎解き」

コヘレトはこの個所 7:23-29 において、ひょっとして「謎解き」をしているのではないだろうか。われわれはそのように予想する。しかし、いきなりコヘレトの「謎解き」について論じても面食らう者が多かろう。そこで、まず、なぜコヘレトにおいて「謎解き」ということが問題となるかについて説明しよう。また、「謎解き」が旧約文学において重要な位置付けを持っていることにつ

いても論じよう。

そもそも、『コヘレトの言葉』を含む知恵文学において実は「謎解き」は重要な知恵の範疇である。箴言 1:2-6 は箴言の導入部分であって、そこに箴言の著作目的が記される。その中に、「格言、寓話、賢人らの言葉と謎を理解するため」という知者の使命が見られる。**משל** マーシャル「格言」、**מליצה** メリーツァー「寓話」、**דברי חכמים** ディブレー・ハカーミーム「知恵の言葉（ことわざ）」、**חידות** ヒードターム「謎」を理解することが知者の使命である。箴言に記されるこの知者の使命は、当然のことながら、コヘレトもまた継承している。実際、12:9-10 にはコヘレトの覚書が記され、「知恵」を教えるだけではなく、**משלים הרבה** メシャーリーム・ハルバー「多くの格言」を吟味し、研究することが自らの使命であるとコヘレトは認識しているからである。**משל** マーシャル「格言」という概念は知者が探究すべき範疇を総称するものであって、それは **חידה** ヒーダー「謎」を解くことも含むと見てよいのではないか³³⁾。実際、詩編 49:5 と 78:2 には両者が並行して記されている（エゼ 17:2；シラ書 39:1-3 をも参照）。

そこで、「謎」ということが問題になってくる。それでは、知者が理解すべき **חידה** ヒーダー「謎」とは何だろうか。クレンショウによれば、暗号的言語に由来する同時的解釈の仕掛けである³⁴⁾。これは古代オリエントの文学にはしばしば見られるものであって、旧約聖書にも、とりわけ知恵文書に多く存在する。「謎」解きが知者の使命だとすれば、箴言は謎解きの宝庫である³⁵⁾。例えば、30:18-19 である。「私にとって驚くべきことが三つ、知りえぬことが四つ。天にある驚の道、岩の上にある蛇の道、大海の中の船の道、男が若い女に向かう道」。この格言において、**דerek** デレク「道」という言葉が謎解きの仕掛けになっている。**דerek** デレクは字義通りには「道」であって、驚が空を飛ぶ経路、蛇が這う道筋、大海を渡る航路は、それぞれ追跡不可能な驚くべき「道」である。けれども、**דerek** デレクは比喩的には「態度」や「支配」という意味もある³⁶⁾。四番目の「男が若い女に向かう道」の「道」は「歩行経路」だけではなく、「(結婚への) 態度」や「(若い女の) 占領」をも示すのであって、そこに驚くべきこ

と、知りえぬことの「落ち」がある。つまり、30:18-19 では דרך דרך 「道」が暗号的言語であって、知者である箴言の著者は同時的解釈の仕掛けをこの四つの例を並べて解いたのである。これを単なる言葉遊びや駄洒落にすぎないと過小評価することはできない。このような暗号的言語の謎解きは箴言のいたるところに頻出するのである³⁷⁾。

旧約に חידה ヒーダー「謎」という語の用例は 17 箇所あるが、そのうち 8 回は士師記 14 章 12-19 節に集中している³⁸⁾。そこはいわゆる「サムソンの謎解き」の個所である。われわれがコヘレトの「謎解き」をする場合、このサムソン物語は極めて重要な手掛かりとなる。物語を要約しておこう。サムソンはティムナでペリシテ人の娘に夢中になり、妻に迎えようと考えた時、道で一頭の獅子に遭遇した。彼は素手で立ち向かい、この獅子を裂いたが、帰る途中で見たところ、獅子の死骸に蜜蜂が巣食っていた。その蜜を彼は食べた。さて、娘との婚宴の時、サムソンは三十人の客に謎を掛け、解き明かせば高価な衣類をやると約束した。その謎とはこうである。「食べる者から食べ物が出た。強いものから甘いものが出た」(14 節)。ところが誰もこの謎を解けない。そこでサムソンの妻は夫に泣きすがって謎の意味を求めた。サムソンが仕方なく謎を解き明かすと、婚宴の七日目に人々は次のように答えた。「蜂蜜より甘いものは何か。獅子より強いものは何か」(18 節)。これを聞いて、サムソンは謎が解かれたことを知り、アシュケロンで三十人を打ち殺し、衣服を奪い取って、謎解きをした者たちにそれを与えたのである。

このサムソンの謎解きにおいて、חידה ヒーダー「謎」という鍵語が 8 回繰り返される。しかも、謎を「解く」という動詞については נגד ナーガド（ヒフィル形ヒッギード）がもっぱら用いられるが、注目すべきことに 18 節では מוצא マーツァーが使われている。マーツァーは通常、「見出す」という訳語があてられるが、ここでは対象が「謎」である以上、「見出す」ではなく「解く」と訳す必要がある³⁹⁾。このマーツァーがわれわれのコヘ 7:23-29 に 8 回出て来ることを思い出してもらいたい⁴⁰⁾。

さて、問題はこのサムソン物語において、「謎（解き）」がどういう機能を果

たしているかである。この士師 14:12-19 は旧約の「謎解き」の典型的個所と言われるが、奇妙なことがある。それは、14 節の「謎」と 18 節の「解き明かし」は前後の文脈から判断していずれも引用文であるが、両者は必ずしも直接に結び合わず、噛み合わないということである。

14:14 「食べる者から食べ物が出た、強いものから甘いものが出た」＝謎かけ

14:18 「蜂蜜より甘いものは何か、獅子より強いものは何か」＝解き明かし

この二つの引用文は、「～の答えは～である」という問答形式にはなっていない。14 節と 18 節には微妙なずれがある。厳密な意味で謎解きになっているとは言いがたいのである。これをどう説明したらよいか。全く別々の「謎解き」伝承が不細工に結合していると見るべきだろうか⁴¹⁾。この二つの引用文はゆるやかな仕方で内容的に繋がっている。ここには文化史的背景が想定され、花婿と婚礼客との間で歌われた宴席の謎掛け歌のようなものと理解すべきかも知れない⁴²⁾。けれども、それだけでは十分な説明にはならない。それでは、14 節と 18 節を繋ぐものは何か。

われわれの疑問に光を投じてくれるのはポルターの考察である⁴³⁾。ポルターによれば、14:14 と 14:18 において共通の鍵語になっているのは אָרִי アリーである。אָרִי アリーはヘブライ語では「獅子」を意味するが、ウガリット語では「蜂蜜」を意味する。これはすでにアラビア語の語源からも指摘されていた興味深い事実である⁴⁴⁾。したがって、אָרִי アリーが「獅子」のみならず「蜂蜜」を指すということが古代イスラエルにおいて知られていた可能性が十分にある⁴⁵⁾。そうだとすると、14 節と 18 節の繋がりがよくわかる。14 節の謎掛け歌に対して 18 節の返答歌「蜂蜜より甘いものは何か、獅子より強いものは何か」が提示された時、אָרִי アリーという言葉がその答えとして浮かび上がるのである。「獅子」(＝食べる者・強いもの)を意味する אָרִי アリーから「蜂蜜」(＝食べ物・甘いもの)が出るからである。実際、18 節後半でサムソン自身が「謎は解かれた」と認めている。つまり、אָרִי アリーという二重の意味を含む暗号的言語が仕掛けになって、二つの「謎解き」の文が繋がっているのである⁴⁶⁾。われ

われは、ポルターの考察がサムソン物語を解明する決定的手がかりを提示していると考ええる。

このように考えると、このサムソン物語のテキストが旧約の「謎解き」の典型であることが説明できる⁴⁷⁾。要するに、意味の二重性を解く言葉遊びが「謎解き」の本質にあるのである。これは、先に例として挙げた箴言 30：18-19 の דרך דרך 「道」の場合とぴたりと重なる。旧約では言葉遊びが「謎解き」のシグナルとなっている。ちなみに預言者の象徴預言もこれとよく似たものである⁴⁸⁾ (エレ 1：11-12；アモ 8：1-2 参照)。

5. コヘレトにおける「謎解き」

われわれの予想は、「謎解き」がコヘレトにもあるということである。すでにサムソン物語で「謎解き」の用語として使用された מוצא マーツァー「解く」がわれわれの個所に多用されていることは指摘した。しかし、問題は「謎解き」の鍵語である חידה ヒーダーがコヘレトでは用いられていないということである。けれども、それがないからと言って、コヘレトには「謎解き」がないとは言えない。実際、旧約では חידה ヒーダーの使用なしで隠喩的な詩文が「謎」として理解されることがしばしばある⁴⁹⁾。コヘレト (12：9) が任務としている מושל מושל マーシャル「格言」の探究には、箴言 1：6 や詩編 49：5；78：2 の用例から指摘できるように、「謎解き」も含まれるのではないだろうか⁵⁰⁾。そこで、われわれが注目するのは 12：3-6 である。コヘレトのクライマックスの詩文である。

「その日には、家を守る者たちは震え、力ある男たちは身を屈める。粉ひく女たちは減って、わずかとなる。窓辺で見る女たちは暗くなる。通りでは門が閉ざされ、粉ひく音は止む。鳥の声で起き上がり、歌の娘たちは皆、うなだれる。彼らはまた高い所を恐れ、道にはおののきがある。アーモンドは花咲き、蝗がうごめき、アビヨナは萎む。そうだ、人は自らの永遠の家に行き、嘆く者たちが通りを巡る。ついに、銀の糸は断たれ、金の鉢は砕ける。泉のそばで壺は割れ、車輪は穴に（投げ込まれて）砕け散る。」

多くの説明は要すまい。これは字義通りには、死者を悲しみ嘆く町の人々の様子を表現していると読み取れる。けれども、これは比喩的には、すなわちメタファー（隠喩）としては、死にゆく人間の姿を巧みに描いているのである⁵¹⁾。「家を守る者たちは震え」は、高齢になって膝ががくがくすること。「力ある男たちは身を屈める」は年老いて腰が曲ること。「粉ひく女たちは減って、わずかとなる」は年を取って歯が抜けること。「窓辺で見る女たちは暗くなる」は視力が弱くなること。以下、説明は省略する。つまり、人が年老い、死に向かって体が弱っていく様をコヘレトは比喩的に描くのである。このように、字義的なレベルと比喩的なレベルという二重の読み取りが可能なように詩文が表現されているのである。これは、コヘレトが「謎解き」をしている確かな実例である⁵²⁾。同様のことはわれわれのテキスト 7:23-29 についても言えるのではないだろうか⁵³⁾。そこでもう一度テキストに戻ろう。注目するのは二つの引用文である。

7:26 「死よりも苦い女。彼女は毘，その心は網，その手は枷。神の前に良しとされた者が彼女から逃れる。」

7:28b 「千人の中に一人の男を見出したが、これらすべての中に女を見出さなかった。」

上記の二つの引用文はどのように互いに関係しているだろうか。字義通りには両者が「女」を問題としているのは確かである。26 節の「女」は娼婦を示唆しているかに見える⁵⁴⁾。けれども、28b 節で千人の中に「女」はいないということは全く意味が不明である。この二つの引用文の鍵語が「女」であることは間違いない。この「女」という言葉で両者は意味的に接続するからである。とするならば、「サムソンの謎解き」がそうであったように、ここに「謎解き」が機能しているのではないだろうか。実際、コヘレトは「謎解き」で用いられる **מָצָא** マーツァー「解く」という語を文脈で多用している。われわれは、「女」という語がひょっとして暗号的言語ではないか、と予想する。そこで、注目したいのは、この個所（23-29 節）において同様に二重の意味を有する特徴的な言語群である。

まず、**מצודים** メツオーディーム「罫」(26a)について。単数男性形 **מצוד** マーツオードはコヘレト以外には2つの用例しかない(箴12:12; ヨブ19:6)。また、単数女性形 **מצודה** メツオーダーは旧約では4つの用例がある(詩66:11; エゼ12:13; 13:21; 17:20)。両者はいずれもネガティブな意味で「罫」あるいは「網」と訳される。重要なのは、この **מצודים** メツオーディームがコヘレト9:14にも出て来ることであって、そこでは明らかに城砦を攻略するための「攻城堡壘」を意味している。

חרמים ハラーミーム「網」(26a)について。単数形は旧約では8つの用例があり、すべて預言書に見られる(エゼ26:5, 14; 32:3; 47:10; ミカ7:2; ハバ1:15, 16, 17)。これもネガティブな意味で「網」と訳される。注目すべきはミカ7:2であって、比喩的な意味で「武器」を指している⁵⁵⁾。

אסורים アスーリーム「枷」について(26a)。この語は士師15:14ではサムソンを縛る「枷」であり、エレ37:15では「牢獄」を意味する。軍事的な設備や施設を意味する語である。

חשבון ヘシュボーン「結論」について(25a, 27b)。この語は動詞 **חשב** ハーシヤブ「考える」「説明する」から由来する名詞で、コヘレトにしか出て来ない極めて特殊な用語である(さらに9:12も)。

חשבנות ヒッシュボーン「戦略」について(29b)。この語はコヘレト以外には旧約で1回しか出て来ないが、語源的に **חשבון** ヘシュボーンと関連するのは確かである⁵⁶⁾。しかもここでは文脈上、ネガティブな意味であるために、「戦略」あるいは「策略」と訳される。けれども、重要なのはコヘレト以外で唯一の用例である歴代下26:15である。そこでは、**חשבנות** ヒッシュボーン「戦略」は「考案された装置」(新共同訳)と訳されるが、明らかにこれは「攻城堡壘」を意味している。したがって、コヘレト7:26aと9:14の **מצודים** メツオーディームと全く同じ意味となる。

אלף エレフ「千人」について(28b)。この語は「千」という数量あるいは千人単位の部族を意味するが、これは軍事的には、千人の兵士で編成される「旅団」を意味する⁵⁷⁾。

以上の分析から、これらの言語群はすべて軍事的用語であって、表層のレベルでは、「女」が免れがたい桎梏の存在であることを示すと同時に、深層のレベルでは、それが明らかに「戦争」をほのめかしていることが確認できる⁵⁸⁾。つまり、いずれの特徴的な用語も「女」と「戦争」を示唆し、しかも、いずれも「逃れられないもの」を意味するのである。したがって、二つの引用文は次のような意味として理解できる。

7:26 「死よりも苦い女。彼女は罫、その心は網、その手は枷。神の前に良しとされた者が彼女から逃れる。」 = (戦争のように) 女から逃れられる者はいない。

7:28b 「千人の中に一人の男を見出したが、これらすべての中に女を見出さなかった。」 = (戦争を遂行する) 部隊に女はいない。

この二つの引用文は謎掛け歌のように呼応している。アイロニーを含んでいるが、「女」が暗号的言語となって、戦争から逃れられない現実が隠喩によって指摘されるのである。これは決して恣意的な解釈ではない。なぜならば、コヘレトはこのあと8:8でいみじくも語るからである。いわく、「戦争を逃れる者はいない」。戦争については、3章の「時の詩」の結び(8節)でも触れられている。コヘレトにとって戦争は現実なのである⁵⁹⁾。いずれにせよ、コヘレトがここで女性を揶揄していると結論するのは全く一面的な解釈であって、コヘレトはむしろ「戦争」から逃れられない苛酷な現実を暗号的言語を駆使して巧みに表現しているのである⁶⁰⁾。これは死をリアルに見つめる「コヘレトの言葉」全体のコンテクストと直接につながっている。

6. なぜ「謎解き」なのか

それならば、このような「謎解き」をするコヘレトの意図は何か。われわれは8:1-9との関係からこの問題に答える。すでにわれわれは、8:1-9においてコヘレトが黙示思想と対決していることを論述した⁶¹⁾。その結論は次のようなものであった。すなわち、コヘレトは8:1bの格言的表現(命題)の「言葉

の解釈」ペーシエル・ダーバールを問題にしている。これについて、コヘレトはダニエル書に見られる終末論的なペシエル解釈に異を唱え、伝統的知恵の立場から倫理的解釈を提示しているのである。このわれわれによる8:1-9の分析結果と比べると興味深いことが見えてくる。

注目すべきは「謎解き」という事柄である。「謎解き」はダニエル書の黙示思想においても重要なテーマである。まず、ダニエル書では חִידָּה ヒーダー、すなわち「謎」を解くということが「夢の解釈」とともに知者の極めて重要な使命である。ダニ 5:12を見ると、「謎解き」と「夢の解釈」がダニエルの果たすべき使命として出て来るからである。その「謎解き」が、ダニエル書では王の宮殿の壁に現われた謎の文字をダニエルが解釈することにおいて実現する（ダニ 5:25-28）。メネ、テケル、パルシンというアラム語が謎の文字なのだが、それぞれの文字はバビロニア／ペルシャ時代の貨幣単位あるいは重量単位であった⁶²⁾。けれども、同時にこれらの言語は語呂合せ（言葉遊び）によって解釈される。というのも、アラム語で מְנָא メネは、文法的には「数えられる」、חֲקַל テケルは「量られる」、פִּרְסִין パルシンは「分かれたる」を意味するからである⁶³⁾。ダニエルはそれによって、王の治世が終わり、王国が二分されることを預言した（ダニ 5:26-28）。要するに、このダニエル書の「謎解き」は、やはり暗号的言語に由来する同時的解釈の仕掛けによるのである⁶⁴⁾。これは、コヘレトが7:23-29で用いた「謎解き」と全く同じ方法である。それならば、コヘレトはこの7:23-29においてダニエル書と同じ黙示的方法によって「謎解き」をしているのだろうか。もしそうだとすれば、黙示思想との関係はいったいどう説明できるだろうか。

重要なことは、ダニエル書の「謎解き」がどのような方向で解釈されているか、ということである。それは、メネ、テケル、パルシンがそうであるように、終末論的な方向である。貨幣単位あるいは重量単位を示すメネ、テケル、パルシンという暗号的言語が黙示的解釈（ペシエル解釈）によって、王国の滅亡という終末を知らせる啓示となるのである。そもそもペシエル解釈とは、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⁶⁵⁾。その解釈の方法として、言語の意味の二重性を解く「謎解き」がダニエル書では利用されるのである⁶⁶⁾。つまり、ダニエル書の黙示思想では「謎解き」を終末論的解釈の方法として用いているということである。

それに対して、コヘレトの場合はどうであろうか。コヘレトも確かに7:23-29では「謎解き」を用いている。けれども、その解釈の方向はどうだろうか。コヘレトは暗号的言語に由来する同時的解釈の仕掛けを用いるが、決して終末論的な解釈をしない。そのように終末論的解釈をしないという点では、伝統的な謎解きの一種である「サムソンの謎解き」の場合と同様である。これに関して興味深いのは、コヘレトがしばしば言葉遊びで終末論をからかっていると思われることである⁶⁷⁾。コヘレトがため息混じりに「果てしない」という熟語を用いる時には、必ず קץ אין エーン・ケーツ「終末は存在しない」という独特な表現が用いられる(4:8, 16; 12:12)。これはコヘレトの非終末論的思考を象徴するものではないだろうか⁶⁸⁾。

コヘレトは7:23-29において、逃れられないものとして「女」という暗号から「戦争」を引き出す。その結果、戦争から逃れる者は一人もいないのだ、という現実を認知するのである。このような解釈の方向は、8:1-9でコヘレトが格言的表現(8:1b)から「王の言葉を守れ」(8:2)という倫理的な命令を引き出し、さらに「戦争から逃れる者はいない」(8:8)と結論していることと一致する。しかも、8:1ではペシエル解釈を拒絶するのである⁶⁹⁾。コヘレトは、彼岸的・終末論的な解釈を徹底的に拒否し、現実から目をそらさず、伝統的な「謎解き」の方向において言葉を解釈していると考えられる。すなわち、現実をじっと見つめるコヘレトにとって終末は個体としての人間の死にほかならず、コヘレトは歴史の彼岸に終末なるもの(希望)を決して見ようとはしない⁷⁰⁾。コヘレトの思考は徹頭徹尾、反終末論的であり、此岸的なのである⁷¹⁾。コヘレトは死すべき人間の運命から目をそらさない。けれども、彼はその死の運命の直視において反転する。戦争から逃れられない苛酷な現実の只中で、コヘレトは今をどう生きるかを徹底的に考え、その責任を果たそうとするのである⁷²⁾。このような7:23-29におけるコヘレトの態度は、8:1-9がそうであっ

たように、黙示思想に対する反論を意図したものとわれわれは判断する⁷³⁾。コヘレトは伝統的な「謎解き」の方法で解釈することにおいて黙示的解釈に否を示したのである。ここに、コヘレトの「謎解き」の意図が読み取れる。

7. 結 論

コヘレト 7:23-29 という難しいテキストをわれわれは考察した。コヘレトはここで解釈ということを問題にしている。彼は解釈に事寄せて「謎解き」をしているのである。その「謎解き」は黙示的終末論への批判を意図しているということがわれわれの結論である。コヘレトは女性を蔑視しているのでもなければ、厭世的な思想を陳述しているのでもない。黙示思想という新たな解釈学的潮流に対し、あくまで伝統的な知恵の枠組みから反論を企てているのである。旧約の中に、ダニエル書のように黙示的終末論を支持する方向と、それに反論するコヘレトの反終末論的な方向が同時に存在している。旧約には、このような多様性があるのである。これは実に興味深いことではなかろうか。

(おとも・さとし)

注

- 1) これは東京神学大学 2006 年度前期始業講演（2006 年 4 月 4 日）に若干の手を加えたものである。
- 2) 関根清三『旧約における超越と象徴』、東京大学出版会、1994 年、134-139 頁。
- 3) 拙論「黙示思想と伝道の手紙」、『神学』62 号、2000 年、86-103 頁。
- 4) ここでの מִצָּנָה マーツァーをいずれの註解者も「見出す」と訳すが、われわれは「解く」と訳す。その理由については後述する。
- 5) 拙論、92-93 頁。
- 6) L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, Freiburg 2004 (HThKAT), S. 401 は 7:23-24 と 7:25-29 を切り離すが、鍵語 מִצָּנָה マーツァーは 25-29 節のみならず 24 節にも出て来る。内容的にも両者は連続している。したがって、二つの段落に切り離す必要はない。

- 7) Th. Krüger, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn 2000 (BK XIX Sonderband), S. 261-271.
- 8) 例えば, A. Lauha, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn, 1978 (BK XIX), S. 139. これについては, Ch-L. Seow, *Ecclesiastes*, New York 1997 (AB 18C), p. 274 をも参照。シアウは 28b を誤って本文に紛れ込んだ欄外注記だと見なす。
- 9) 実際, 「コヘレトは言う」は女性形の名詞「コヘレト」と動詞で記述されており, これは偶然とは思われない。これについては, Th. Krüger, op. cit., S. 270 を参照せよ。
- 10) Vgl. G. D. Salyer, *Vain Rhetoric. Private Insight and Public Debate in Ecclesiastes*, Sheffield 2001 (JSOT. S 327), p. 344.
- 11) F. J. Backhaus, „Denn Zeit und Zufall trifft sie alle“. Zu Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet, Frankfurt am Main 1993 (BBB 83), S. 234-244; D. Rudman, *Woman as Divine Agent in Ecclesiastes*, in: JBL 116/3, 1997, pp. 411-427.
- 12) L. Schwienhorst-Schönberger, op. cit., S. 409.
- 13) A. Lauha, op. cit., S. 141-143.
- 14) T. Zimmer, *Zwischen Tod und Lebensglück*, Berlin 1999 (BYAW 286), S. 129f. もわれわれと同じように見る。
- 15) 拙論「黙示思想と伝道の書」『神学』62号, 2000年, 86-103頁。
- 16) A. Lauha, op. cit., S. 139-145.
- 17) S. Sekine, *Transcendancy and Symbols in the Old Testament*, Berlin 1999 (BZAW 275), pp. 108-109; B. Willmes, *Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch. Kohelets Ironie und die Grenzen der Exegese*, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 178-188 も同様。
- 18) M. V. Fox, *Qohelet and his Contradictions*, Sheffield, 1989 (JSOTS.71), p. 238. も同様。
- 19) H. -F. Richter, *Kohelets Urteil über die Frauen. Zu Koh 7, 26. 28 und 9, 9 in ihrem Kontext*, in: ZAW 108, S. 584-593.
- 20) Vgl. M. V. Fox, *Ecclesiastes*, Philadelphia 2004 (JPS Bible Commentary), p. 53.
- 21) N. Lohfink, *War Kohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh 7, 23-8, 1a herauszufinden*, in: Ders., *Studien zu Kohelet*, Stuttgart 1998 (SBA 26), S. 31-70. = M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, 1979 (BETHL 51), S. 259-287.
- 22) Vgl. C. F. Whitley, *Koheleth. His Language and Thought*, Berlin 1979 (BZAW 148), pp. 68-69.

- 23) ただし、ローフリンクは 26b 節がコヘレト自身のコメントである可能性を示唆している。N. Lohfink, *op. cit.*, S. 56.
- 24) D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Berlin 1989 (BZAW 183), S. 225-238.
- 25) I. Riesener, *Frauenfeindschaft im Alten Testament? Zum Verständnis von Qoh 7, 25-29*, in: A. A. Dieser/R. Lehman/E. Otto/A. Wagner(Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit....“. FS D. Michel, Berlin 1996 (BZAW 241), S. 193-207.
- 26) L. Schwienhorst-Schönberger, „Nicht im Menschen gründet das Glück“. *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, Freiburg 1994 (HBS 2), S. 177-178.
- 27) Vgl. Th. Krüger, „Frau Weisheit“ in Koh 7, 26?, in: *Bib.73* (1992), S. 394-403.
- 28) R. Gordis, *Koeleth-The Man and his World*, New York 1955, p. 274; T. Longman III, *The Book of Ecclesiastes*, Grand Rapids 1998 (NICOT), p. 206.
- 29) N. Kamano, *Cosmology and Character. Qoheleth's Pedagogy from a Rhetorical-Critical Perspective*, Berlin 2002 (BZAW 321), pp. 171-179.
- 30) Th. Krüger, *Kohelet*, S. 265.
- 31) K. Baltzer, *Women and War in Qohelet 7:23-8:1a*, in: *HTR* 80:1 (1987), pp. 127-132.
- 32) R. Murphy, *Ecclesiastes*, Waco 1992 (WBC 23A), p. 78 も同様の指摘をしている。
- 33) V. Hamp, Art. חידה, in: *ThWAT* II, 1977, 873.
- 34) J. L. Crenshaw, Art. “Riddle” in: *ABD* 5, 1992, pp. 721-723; J. L. Crenshaw, *Samson. A secret betrayed, a vow ignored*, London 1979, pp. 99-120. なお, J. L. クレンショウ (中村) 『知恵の招き』, 新教出版社, 1987 年, 48 頁ではこう説明される。「謎の内容は一方で暗号めいた言葉であり, 他方でその言葉は真理を顕すと同時に隠すものである。従って謎解きの言葉は, 鍵としても毘としても機能する」。
- 35) G. フォン・ラート (勝村訳) 『イスラエルの知恵』, 日本基督教団出版局, 1988 年, 64-65 頁。
- 36) J. L. Crenshaw, Art. “Riddle” p. 722. これに対して, G. Sauer, Art. רָבַד, in: *THAT* I, 1978, S. 458 は否定的に見る。なお, רָבַד デレクが動詞として「占領」を意味する用例としては申 1:36, 11:24-25 が挙げられる。Vgl. E. H. Merrill, Art. רָבַד in: *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis Vol.1*, Michigan 1997, p. 992.

- 37) M. V. Fox, Proverbs 1-9, New York 2000 (AB 18A), pp. 65-67.
- 38) 民数 12:8, 士師 14:12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19; 列王上 10:1; ハバ 2:6; 歴代下 9:1; エゼ 17:2; 詩 49:15; 78:2; 箴言 1:6; ダニ 8:23.
- 39) S. Wagner, Art. **נָצַח**, in: ThWAT IV, 1984, 1047.
- 40) Vgl. A. R. Ceresko, The Function of Antanaclasses (ms' "to find"// ms' "to reach, overtake, grasp") in Hebrew Poetry, especially in the Book of Qoheleth, in: CBQ 44 (1982), pp. 551-569.
- 41) S. H. Blank, Art. "Riddle", in: IDB Vol.4, Nashville 1966, pp. 78-79.
- 42) O. Margalith, Samson's Riddle and Samson's Magic Locks, in: VT XXXVI, 2 (1986), pp. 225-234; A. Yadin, Samson's HIDA, in: VT LII, 3 (2002), pp. 407-426.
- 43) J. R. Porter, Samson's Riddle: JUDGES XIV.14, 18, in: JThS Vol.13 (1962), pp. 106-109.
- 44) H. Bauer, Das Rätsel des Simson, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Ixvi (1912), S. 473-474.
- 45) これに対して, J. L. Crenshaw, The Samson Saga: Filia Devotion or Erotic Attachment?, in: ZAW 86 (1974), p. 492 はヘブライ語からは証明しえないと反論している。しかし, 複数の古代語に共通した語源的背景があることは否定できないだろう。
- 46) J. Gray, Joshua/Judges/Ruth, Grand Rapids 1986 (NCBC), p. 330.
- 47) H. -P. Müller, Der Begriff „Rätsel“ im Alten Testament, in: VT XX, 1970, S. 465-490.
- 48) E. L. Greenstein, Wordplay, Hebrew, in: ABD 6 (1992), pp. 968-971.
- 49) V. Hamp, op. cit., 872-873.
- 50) K. -M. Beyse, Art. **מִשְׁלַּל**, in: ThWAT V, 1986, 71.
- 51) G. Ogden, Qohelet, Sheffield 1987, p. 205; Ch. Klein, Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie, Stuttgart 1994 (BWANT 132), S. 154.
- 52) V. Hamp, op. cit., 873. はそう見る。
- 53) J. L. Crenshaw, Samson. A secret betrayed, a vow ignored, London 1978, p. 118.
- 54) アラム語タルグムは 26 節の「女」を姦淫の妻と見なし, 敷衍訳をしている。
E. Levine, The Aramaic Version of Qohelet, New York 1976, p. 40 参照。
- 55) D. Rudman, op. cit., pp. 417f.
- 56) K. Seybold, Art. **חֶשֶׁב**, in: ThWAT III, 1982, 261.
- 57) 民 1:16; 10:4; ヨシ 22:21. 30; サム上 29:2.

- 58) K. Baltzer, *op. cit.*, pp. 127-132.
- 59) 3章5節「石を投げる」はやはり戦争をほのめかしている。実際、9章14節の「攻城堡壘」では石投げが武器となったと考えられる。
- 60) なお、ベンシラ 26章27節にも女と戦争が結びついた格言が見られる。「声高でおしゃべりな女は、戦場で鳴り響く進軍ラッパのようであり、このような女を妻にする男はだれでも、戦争の混乱の中で生涯を送るようなものだ」。
- 61) 拙論「黙示思想と伝道の書」、86-103頁。
- 62) J. J. Collins, *Daniel*, Minneapolis 1993 (*Hermeneia*), pp. 250-252.
- 63) O. Eißfeld, *Die Menetekel-Inschrift und ihre Deutung*, in: *ZAW* 63 (1951), S. 8.
- 64) A. Mertens, *Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer*, 1971 (*SBM* 12), S. 140.
- 65) Fabry/Dahmen, Art. דָּנִיֵּאל, in: *ThWAT* VI, 1989, 813 はダニエル書のペシエル解釈をそのようなものとして説明している。
- 66) L. H. Silberman, *Unriddling the Riddle*, in: *RQ* 3 (1961/2), p. 333.
- 67) 例えば、冒頭の詩文 1:4-11 は永遠回帰を謳っており、これは終末論に対する揶揄であると考えられる。
- 68) コヘレトは קץ ケーツ「終わり」という語を三度用いるが、いずれも否定辞が付く。קץ ケーツはダニエル書では終末論的用語である。S. Otomo, *Kohelet und die Apokalyptik*, Bielefeld 2002, S. 87-88. Vgl. K. Ehlich, *hebel-Metaphern der Nichtigkeit*, in: A. A. Diesel/R. G. Lehmann/E. Otto/A. Wagner (Hrsg.), „Jedes Ding hat seine Zeit...“. *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*. FS D. Michel, Berlin 1996 (*BZAW* 241), S. 49.
- 69) 拙論「黙示思想と伝道の書」、95-99頁。
- 70) D. C. Fredericks, *Life's Storms and Structural Unity in Qoheleth 11.1-12.8*, in: *JSOT* 52 (1991), p. 111.
- 71) Th. Krüger, *op. cit.*, S. 356-357.
- 72) 拙論『『コヘレトの言葉』と知恵の倫理的 세계觀』『紀要』7号, 2004年, 89-100頁。
- 73) T. Gretler, *Zeit und Stunde. Theologische Zeitkonzepte zwischen Erfahrung und Ideologie in den Büchern Kohelet und Daniel*, Zürich 2004, S. 286-290.