

# コヘレトにおける「神へのおそれ」

——旧約聖書知恵思想における神理解の一形態——

加藤久美子

旧約の知恵文学の一つの際立った特徴は、神に導かれるイスラエルの民の救済史への言及がまったく欠けていることである。<sup>(1)</sup>神はイスラエルの民の歴史を救済へと導く神ヤハウェとしては現われない。では、知恵文学において神はどのように表象され、神と人間との関わりはどのように理解されていたのであろうか。

本稿はこのような問題関心の下に、知恵文学の一つに数えられるコヘレトの書を取り上げ、そこに見られる知者による神理解、および、神と人間の関わりについての理解の一形態を明らかにすることを目的としている。

本稿ではそのために、コヘレトにおける「神へのおそれ」の概念を検討するという方法がとられる。なぜなら、「神へのおそれ」は旧約において神に対する人間の関わりを表わす特別な用語であり、「神へのおそれ」の概念はそれぞれの文書において前提されている神理解を反映するからである。

考察は以下の手順をとる。まず、旧約全般にわたって「神へのおそれ」を総括的に論じた J. ベッカーの研究で示された「神へのおそれ」の概念の四範疇を概観する。次に、コヘレト以外の知恵文学の「神へのおそれ」の用例を分析し、そこに二種の異なる特徴をもつ用法がみられることを示し、ベッカーの四範疇のいずれにも属さない概念が知恵文学に認められ得る可能性を示す。さらに、コヘレトにおける「神へのおそれ」の用例の分析を通して、ベッカーの分類の枠にはまらない「神へのおそれ」の概念を明らかにし、コヘレトがどのように神を理解し、神と人間の関わりを理解していたかを明らかにする。

## 1. J. ベッカーによる「神へのおそれ」の概念の四範疇<sup>(2)</sup>

ベッカーは、旧約の「神へのおそれ」をヌミノーズに対する恐れ、祭儀的概念(kul-tisch)、道徳的概念(sittlich)、律法的概念(nomistisch)の四つの範疇に分けている。彼は「恐れ」を表わす代表的語根である yr' の用例を中心として検討している。<sup>(3)</sup>以下彼の考察を簡単にたどってみよう。

ヌミノーズに対する恐れは「神へのおそれ」の意味の展開の原点にある。神の現在、民

の歴史における神の業、個人の裁き、創造における神の業、神と結びついた被造物などが恐れ感情を引き起す。yr'の派生語である nora', mora' (恐るべきもの) は、qados (聖なる), gādol (偉大なる) と共に、ヌミノーゼを表わす用語である。

しかし、旧約において、yr'は神の聖性に対する人間の情緒的反応を表わすだけではない。「神(ヤハウエ)」と共に用いられるyr'の多くの用例では、恐れ本来の意味が薄いで、「神へのおそれ」は、それぞれの文書で前提されている神に対する人間にふさわしい態度、換言するなら「敬虔」あるいは「宗教」を意味する概念となっている。このような「神へのおそれ」には、まず二つの概念が認められる。第一は、契約の神ヤハウエの崇拜と結びつけられた祭儀的概念で、第二は、道徳的に正しい態度と結びつけられた道徳的概念である。そして、さらに後者の概念から律法の遵守と結びつけられた律法概念が生まれた。これらの各概念には、それぞれ特徴的な語形がみられる。

第一の概念が顕著にみられるのは、申命記および申命記史家の文書と詩篇で、そこで「ヤハウエをおそれること」は、イスラエルの民のために「恐るべき」業を為すヤハウエを敬い、ヤハウエとの契約の掟を守り、ヤハウエを礼拝することと考えられている。詩篇に特徴的な語形「ヤハウエ(あなた・彼・私)をおそれる者達」はヤハウエを礼拝する共同体を意味する。

第二の概念が顕著にみられるのは知恵文学で、箴言の書に特徴的な語形「ヤハウエをおそれる者」は道徳的に正しい者を意味する。知恵文学以外に、五書のエロヒストの文書と神聖法典においても、一般道徳的な行為と「神へのおそれ」が結びつけられている。道徳的概念への意味の発展の原点は、神の裁きの行為に対する恐れにある。道徳的概念がさらに展開し律法の遵守を意味するものとなった「神へのおそれ」は、知恵の詩篇とベン・シラの知恵にみられる。知恵の詩篇で「ヤハウエをおそれること」は、「ヤハウエの命令を喜ぶ」、「ヤハウエの戒めを守る」、「ヤハウエの道を歩む」ことと並置されている。また、「ヤハウエへのおそれ」と律法そのものとの同一視もみられる。

ベッカーは、コヘレトにおける「神へのおそれ」も、他の知恵文学同様、道徳的に正しい態度を意味すると解している。

## 2. コヘレトの書以外の知恵文学における「神へのおそれ」

### 2.1. コヘレトの書以外の知恵文学における「神へのおそれ」の言語的特徴

コヘレトの書以外の知恵文学では、神(ヤハウエ)と結びついたyr'は、名詞「yir'ah(おそれ)<sup>(4)</sup>」、動詞の分詞「yārē'(おそれている・おそれる者)<sup>(5)</sup>」、動詞定形<sup>(6)</sup>でみられるが、名詞形の用例が圧倒的に多い。名詞は「ヤハウエへのおそれ(yir'at YHWH)」という形で、分詞は「ヤハウエをおそれる者(y'rē' YHWH)」という単数形で用いられるのが特

徴である。

## 2.2. コヘレトの書以外の知恵文学における「神へのおそれ」の概念

コヘレトの書以外の知恵文学において「神へのおそれ」は、主に二種の文脈において用いられている。第一は道徳的態度との結合において、第二は知恵の概念との結合においてである。

### 2.2.1. 道徳的態度と結びつけられた「神へのおそれ」

知恵文学の大部分の用例では、「神へのおそれ」は道徳的態度と結合され、道徳的概念として扱われている。「神(ヤハウエ)をおそれること」は、「悪を避ける」こと(箴3,7; 16,6; ヨブ1,1.8; 2,3; 28,28)、「悪を憎む」こと(箴8,13)、「まっすぐに歩む」こと(箴14,2)と並置され、また、「悪者」と対置される(箴10,27)。

道徳的概念として用いられた「神へのおそれ」は、「正しさ」「賢さ」と並んでよい報いを受けるものとして、応報の原理に組み込まれる。箴言の書の第二格言集(10,1—22,16)は、「正しい=賢い」対「悪い=愚か」という二元論を基礎に、「正しい者=賢い者」には長寿や富や名誉などの報いがあり、「悪者=愚か者」には死や飢えや汚名などの報いがあるという現世における応報の原理を表わす格言が多いのがその特徴であるが、そこでは、「ヤハウエへのおそれ」も安全で長い生命や富や名誉などのよい報いをもたらすものとされている(箴10,27; 14,26f.; 19,23; 22,4)。「神へのおそれ」の道徳的概念の基礎には、神は応報の秩序を保つという神理解がある。

### 2.2.2. 知恵の概念と結びつけられた「神へのおそれ」

道徳的態度と結合される用法の他に、知恵文学では「ヤハウエへのおそれ」が知恵の概念と結合される用例がみられる。この用例は、箴言の書——九章を中心に、広く知恵文学に散見される。

「ヤハウエへのおそれは知恵の始め」(箴1,7a)

この格言は箴言の書の冒頭、見出し語の役割を果し、いくつかの変形(箴9,10; 詩111,10; ヨブ28,28; シラ1,14)をもつことから示されるように、知恵の伝統においてモットー的格言となっていたと思われる。これらの格言は「ヤハウエへのおそれ」が人間を知恵へと導くものであることを意味している<sup>(8)</sup>。また、「ヤハウエへのおそれ」が知恵を意味する用語(da'at, mûsar)と並置され、知恵的概念として扱われている格言もみられる(箴1,29; 2,5; 15,33)。

ベッカーは、これらの用例においても「ヤハウエへのおそれ」は、道徳的概念であるとする。この解釈は、イスラエルの知恵が常に道徳的態度に向けられたものであるとする彼の知恵理解を基礎にしている。彼の理解によれば、知恵も「ヤハウエへのおそれ」も道徳的概念であり、それゆえ両者の結合が可能になったのである<sup>(9)</sup>。

これに対して、この結合にイスラエルの知恵に固有な神学的な命題を認めるG. フォン・ラートは、これを単なる道徳的概念としてはとらえない。「極めて簡潔な命題の中にイスラエルの全認識理論が含まれている。…すべての認識は神に関する知識の中にその出発点をもち、…神とその支配に関する知識だけが人間にその認識対象への正しい関係をとらせる。…イスラエルにおいて人間の認識能力が、その全実存の基礎、すなわちヤハウエとの結合から切り離されて、独立するということは決してなかった<sup>(10)</sup>」。フォン・ラートは知者達が「ヤハウエへのおそれ」を「神の意志に対する従順<sup>(11)</sup>」と理解していたとし、「神へのおそれは認識への道を可能にしたばかりではなく、次のような仕方一つで一つの顕著な批判的機能を持っていた、一神へのおそれが、認識する者の中に、彼の認識能力が秘義の支配する世界に向けられているのだという自覚を絶えず呼び起したことによって<sup>(12)</sup>」と言う。彼によれば、知者たちが理解した「神の意志に対する従順」は、単なる道徳的に正しい態度ではなく、神の支配する世界に向けられている自らの認識能力におかれた限界の自覚と深く結びついたものである。

両者の解釈は、それぞれの知恵理解を反映するものである。——知恵において、神に対する人間の関係は如何に理解されていたのか。——「神へのおそれ」と知恵を結びつける格言の解釈では、その格言が知恵の伝統における一つの主導的モチーフであるとみなされる限りにおいて、個々の文脈を越えて、この問いが問われているのである。しかし、この問題を包括的に論じることは本稿の目的ではない。ここでは、知恵において「神へのおそれ」が単に道徳的意味のみを担ったのではないという可能性をフォン・ラートの解釈によって指摘するとどめ、次に、コヘレトにおける「神へのおそれ」の概念を検討することによって、コヘレトに、道徳的概念ではない「神へのおそれ」が、それも知恵における神に対する人間の関わり<sup>(13)</sup>の理解の一形態として、現われていることを示したい。

### 3. コヘレトにおける「神へのおそれ」

#### 3.1. コヘレトにおける「神へのおそれ」の言語的特徴

編集者による枠部分を除いたコヘレトの書の本文(1,3-12,7)では、神ないし神を指示する代名詞を目的語とするyr'<sup>(14)</sup>は、六例みられる(3,14;5,6;7,18;8,12.12.13)<sup>(15)</sup>。それらには、対格の目的語を伴う動詞(命令形5,6;分詞7,18sg.;8,12bβpl.)と前置詞によって導かれた目的語を伴う動詞(未完了形3,14;8,12bγ,分詞8,13)がある。

コヘレトには知恵文学一般に特徴的な定型である「ヤハウエへのおそれ(yir'at YHWH)／神へのおそれ(yir'at'lohîm)」はみられず、「y're' 'lohîm(神をおそれる者)」(7,18)を除く他の例は、他の知恵文学にはみられない語形をもっている。「神をおそれる者達」(8,12bβ)は複数形である点で知恵文学一般に特徴的な形とは異なる<sup>(16)</sup>。命令形(5,6)は箴言

にも用例があるが、目的語「ha-°lohîm (神)」が冠詞を伴う形は稀である。さらに、前置詞 millipnê を伴う形 (3,14:8,12b γ.13) は旧約でコヘレト以外に例がない。ベッカーによれば、前置詞 (min, mipp°nê) を伴う形は、恐れ本来の情緒的意味を表わす形で、恐れ本来の意味が弱まった概念においてはあまり用いられない。

このように、コヘレトでは yr' の多様な語形がみられ、他の知恵文学にみられたような際立った定型的言いまわしはみられない。このことから、コヘレトは、旧約において多くの場合定型的な言いまわしで用いられている yr' を、そのような定型にとらわれずに用いていることがわかる。

### 3.2. コヘレトにおける「神へのおそれ」の用例

以下、コヘレトにみられる「神へのおそれ」の用例 (3,14:5,6;7,18;8,12.13) を検討する。その際、各用例は段落の文脈においてその意味を問われる。なぜなら、コヘレトの書は書全体を貫く直線的な論理の展開はもたないが、個々の段落は、論理の一貫性を保つ独立した教えとして理解されるべきであるという立場に筆者は立つからである。<sup>(17)</sup>

#### 3.2.1. 「神は人間が神をおそれるように為した。」 (3,14b)

この句の含まれる段落 (3,1-15) の文学類型は省察であり、省察の主題は「時 ('et)」である。この省察は、観察 (1-10)、観察を説明する認識 (11)、第一の結論 (12.13)、第二の結論 (14.15) により構成されている。「神をおそれること」は第二の結論に含まれる。

段落冒頭のすべての人間の行動にはふさわしい時が定められていることを表わす格言集 (1-8) は、それ自体では、ふさわしい時に行動せよという知恵の格言であるように見える。しかし、コヘレトは 11 節以下で、このような教えとは異なる「時」についての教説を開示していく。格言集に続く修辞疑問 (9) は、人間の行為に利益がないことを暗示し、「時」について楽観的な教えが否定されることを予想させる。この段落でコヘレトが課題としている「神が人間にそれにたずさわるようにと与えた仕事」 (10) とは、以下に神の業 (m'sh) についての考察 (11) が続くことからわかるように、プロローグ (1,3-11) に続く冒頭部で総括的に語られた自らの探究の「仕事」 (1,13)、すなわち、「陽の下でなされたすべての業について知恵によって調べ探ること」 (1,13) である。

11 節で「時」の教説が神学的・人間学的に説明される。11 節はコヘレトの神理解および人間理解を知る上で重要であり、また、釈義上の議論を呼んでいる語 (h'lm) を含んでいるので、ここで引用しておきたい。

a 神はすべてのことをその時において美しく為した。b α また彼ら (人々) の心に不明 (h'lm) をおいた。β 人間が神のなした業を始めから終わりまで見究めることができないように。

この省察は、すべての出来事に関する「時」に主題がおかれているので、11a で語られて

いるのは、神は万物を「よい (tôb)」ものとして創造したという祭司資料にみられる創造論(創1,1-2,4a)ではなく、すべての出来事はそれにふさわしい時に神によって引き起こされる(すでに起こるべく定められている'sh, pf.)<sup>(18)</sup>という決定論であろう。コヘレトはこの神の業を彼が肯定的評価を下す時にしばしば用いる tôb (よい)ではなく、yāpeh (美しい)によって肯定する。

11b α の訳は、h'lm の意味と blbm の指示対象の解釈に従って主として三つに分けられる。<sup>(19)</sup>

- ①「(神は) すべてのことの中に (blbm)、持続 (h'lm) をおいた。<sup>(20)</sup>」
- ②「(神は) 人々の心に (blbm)、永遠 [への視点・問い] (h'lm) をおいた。<sup>(21)</sup>」
- ③「(神は) 人々の心に (blbm)、不明 (闇・秘密) (h'lm) をおいた。<sup>(22)</sup>」

①の解釈では、-4-11と同じようにここで、終わりのない、変化や進歩のない持続(ha-'ōlām)がすべての出来事を支配しているという世界観が扱われていると考えられている。

しかし、①の解釈は他の箇所にもみられるコヘレトの用語法とのずれを含んでいる。そのことは以下の二点に示される。第一に、leb は他の箇所では常に人間の「心」を表わし、まづ知恵文学に特徴的用法に一致して洞察力の場として、そしてその他に感情の場として、頻繁に用いられる用語である。第二に、コヘレトの他の箇所でも神は「与える (ntn)」者として現われるが、与える相手は常に人間である。このことから、この解釈が妥当である可能性は低いと思われる。

②の解釈では、ha-'ōlām は創造において人間に与えられたもの(「神の似姿」)であると考えられ、11a に続いて 11b α でも創造論が扱われているとみなされる。ha-'ōlām は時を超えて過去や未来について問うこと、あるいは「全体」を問わねばならないことである。ここで ha-'ōlām は換喩的に解釈され、単に「永遠」ではなくて「永遠への問い」のように言葉を補って訳される。この解釈では「人間は神がなした業を始めから終わりまで見究めることはできない」(11b β)といわれているにも関わらず、人間に何か特別なものが与えられていることを認め、それにいくらかなりとも肯定的な意味を認めようとする傾向がみられる。

③の解釈はマソラによる ha-'ōlām という読みを疑問視することから出発する。'ōlām は旧約では普通、過去・未来・あるいはその両方についての「とても遠い時」という意味をもち、方向を表わす前置詞と共に用いられるか、副詞的対格として用いられるか、前置詞表現の代わりをする属格として用いられる。コヘレトの他の箇所では前置詞を伴う用例がみられる(1,4;2,16;3,14;9,6)<sup>(23)</sup>。ところが、三11では独立した名詞として用いられている。このような例は旧約では他にみられない。また、この ha-'ōlām は w を省略した綴り

で書かれている。これらの理由から hā-ōlām は h'lm の本来の読み方ではないという想定が可能となる。

③の解釈では h'lm を語根 'lm から派生した名詞であると想定する。'lm は、コヘレトの書の後書きでも「隠されたもの」(12,14) という意味で用いられているが、知恵文学のいくつかの箇所では独特の関連で用いられている。「それ(知恵)はすべての生き物の目に隠され (<'lm)、空の鳥にもわからない」(ヨブ28,21)、「知恵もなくて、摂理をおおい隠した (<'lm) 者は誰でしょう。まことに、私は自分で悟り得ないことを告げました。自分でも知り (<y'd) 得ない不思議を」(ヨブ42,3)、「主の業は不思議で、彼の行いは人間に隠されている (<'lm)」(シラ11,4)。また、ソロモン王の知恵的物語では、シェバの女王の質問に対してソロモン王に対して隠された ('lm) 言葉はなかったと語られ、神に知恵を授けられたソロモン王の全知が伝えられている(1王10,3;11歴9,2)。これらの例で 'lm は人間の認識に設けられた限界との関連で用いられている。

コヘレトは 11bβ で、ms' (見究める) の否定を用いて、神の業に対する人間の認識の限界を述べる。ms' (見究める) の否定は、yd' (知る) の否定と共に知恵文学で人間の認識の限界を表明する特徴的用語である(cf. ヨブ11,7f.;28,13;36,26;37,5)。それゆえ、11bα でコヘレトが、知恵文学で人間の認識に限界を設けるものに関して用いられる語根 'lm を用いて、人間の洞察力 (leb) に限界がおかれたと述べているのなら、それはコヘレトの思想全体にも一致し、また、人間が知り得ない「時」を主題とするこの段落にもふさわしい。

ここでは第二の解釈の可能性は完全には排除されないが、より可能性が高いと思われる第三の解釈に従う。11節では、神の業は美しいにしても、人間はその全体を理解することができないという認識の限界が扱われている。

この省察には通例と異なり、二つの結論がある。第一の結論(12-13)は、省察の定型通り、人間にとってよいこと (tôb) を示している。tôb は飲み食べ楽しむという生の享楽である(cf. 2,24-26;3,22;5,17-19;8,15)。第二の結論(14-15)は神の業の不可変の認識である。神の業は永続し、それを変えることはできない(14a)。コヘレトはこのような神の業に、人をして神をおそれしむるという神の意図を認める(14b)。最後に、すべてのことがすでに決定されているという決定論を表わす格言がおかれる(15)<sup>(24)</sup>。この格言では決定の主体は明らかにされていないが、類似の格言ではそれが神であることが示されている(6,10;7,13)。

すべての出来事に関する総括的な「時」のこの教説は、「時」についての個々の観察に基礎を置くものである。個々の観察で問題にされるのは、特に死の「時」である(8,6-8;9,11-12)。偶然臨む死の前で知者は無力である。「すべてのことにはふさわしい時がある」という知恵の基本的認識は、コヘレトにおいて知恵の無力の観察と結びついて、神の業に対

する人間の無力の認識になった。この段落で神の要求とされる「神へのおそれ」は、この人間の無力の認識と不可分のものである。

### 3.2.2. 「まことに、神をおそれよ。」(5,6)

この命令は段落(4,17-5,6)の最後におかれている。この段落の類型は教訓であり、その主題は神殿における祭儀である。供儀(4,17)、祈り(5,1.2)、誓願(5,3-5)について、比較格言(4,17aβ<sup>(25)</sup>γ;5,4)と訓戒(4,17aα;5,1a.1bβ.3aα.3b.5a)によって教えが与えられ、その理由が付け加えられている(4,17b;5,1b.3aβ.5b<sup>(26)</sup>)。「神をおそれよ」という訓戒はこれらの教えを総括する機能を持っている。

神殿への歩みに注意せよという始めの訓戒は、続いて挙げられるような祭儀行為のために神殿に気軽に赴くことを諫めるものであろう。次に続いて供儀が低く評価される。ここで批判されているのは供儀一般ではなく、愚かな者の供儀である。この段落で「愚かな者」とはそこに述べられる教えをわきまえない者のことであり(cf.5,2.3)、一般的な知的能力が問題となっているのではない。箴言の書に収められた類似の格言では愚かな者ではなく、悪人の供儀が問題にされている(箴15,8;21,27)。五1では祈りについて、慎重さと言葉を控えることが勧められる。語る時に熟慮し、言葉を控えることは知恵文学における賢さの一類型であるが(箴10,19;11,12.13;12,23;13,16;17,27;20,19)、ここではそのような賢さが神に語る場合にも要求されている。五3-5で問題にされている神に立てる誓願( ndr)では、約束されることは常に祭儀行為(供儀など)であるから、ここでもやはり祭儀に関わる軽はずみ行為が戒められている(cf.箴20,25)。2節と6節前半の格言は饒舌の愚かさや意味のなさを語る一般的な知恵の格言が礼拝における言葉(祈り・誓願)について応用されたものであろう。

箴言の書にも祭儀行為に対する批判的な態度がみられる。箴言の書の格言において価値を認められるのは、祭儀ではなく正しい行いである。「悪者のいけにえはヤハウエに忌み嫌われ」(箴15,8a)、「正義と公正を行うことは、いけにえにまさってヤハウエに喜ばれる」(箴21,3)。箴言の書における神に対する敬虔は正しい行いをするのである。いけにえを捧げ誓願を果たしたと言いながら若者を誘惑する人妻の物語では(箴7,6-23)、祭儀の形骸化が印象的に描かれている。

では、この段落のコヘレトの教訓もまた、祭儀に励むより正しい行いをなせという教えなのであろうか。「神をおそれよ」という命令は正しい行いをなせという意味なのであろうか。そうではない。この教訓におけるコヘレトの関心は正しい行いにはない。このことは、コヘレトにおいて一般道徳的正しい行いの勧めがみられないことから予想されるが、この段落の訓戒を基礎づける言葉から明らかになる。

1節と5節でコヘレトは訓戒を神との関連で基礎づけている。1節の「神は天に、そし

て、あなたは地に。」という言葉には二通りの異なる解釈がなされている。一方によればこの言葉は、人間の祈りは遠く天まで届かず、天に在る神は人間に無関心であることを表わしていると解釈され、これはヨブ記二二13.14に描かれるような天なる神のこの世界における働きに対する懐疑の表明であるとみなされる<sup>(28)</sup>。これに対して他方によれば、この言葉は、神と人間の本質的な違いを示し、人間が神に影響力を行使することはできないことを表わしていると解釈される<sup>(29)</sup>。

「神（ヤハウエ）は天に住まう」という表象は神（ヤハウエ）が世界を超越していることを説明しようとする申命記神学にとって根本的なものである<sup>(30)</sup>。この神の超越性を表わす表象は祈りの言葉の中でみられ（申26,15; I王8,30.32.34.36.39.43.45.49）、そこでは神（ヤハウエ）が天で祈りを聞き、願いをかなえてくれるようにと語られている。それゆえ、コヘレトがここで祈りを控えよという戒めを根拠づけるために用いた表象は祈りの場で普及していたと考えられる。コヘレトは礼拝に結びついていたこの表象を皮肉にもその批判のために用いたのである<sup>(31)</sup>。「天なる神」と呼びかけながら、その表象の内実である神の超越性を認識せずに祈りの言葉を並べ立てることを批判し、その表象を本来の意味で用いたのである。

では、この神の超越性はコヘレトにとってどのような意味を持っているのか。神の超越性はこの世界に対する神の無関心を表わすという第一の解釈は、5節の修辞疑問との関連を考えれば不可能である。「どうして神があなたの声に怒って、あなたの手の業を滅ぼすことがあってよかるうか。」——神は果たされない誓願について無関心ではない。コヘレトは祭儀が神との直接交渉の場であることを認めているのだ。彼は箴言にみられた祭儀批判のように祭儀には宗教的内実がないことを前提とし、それに対して道徳的行為の宗教的意味を主張しようしているのではない。たしかにコヘレトもまた祭儀行為に対して否定的である。彼が勧めることは、単に祭儀を正しく執り行うということではなく、むしろそれを控えることである。しかし、コヘレトは祭儀そのものの宗教的内実（神との直接交渉という意味での）を否定しているのではなく、むしろそこに伴う危険の認識のゆえにそれを行うべきでないと言うのだ。ここには道徳的行為の祭儀行為に対する優越を示すという意図は認められない。この段落の教えを総括する命令「神をおそれよ」とは、道徳的に正しい行いをなすことではない。これは世界を超越した神は人間の方から直接交渉を求めるべき相手ではないという認識に基礎を置く教えであり、この認識の下に祭儀行為を控えることである。「神をおそれよ」という言葉には、ヤハウエの祭儀共同体が「神をおそれる者達」と呼ばれていたことに対する批判の意味が込められていたかもしれない。

### 3.2.3. 「神をおそれる者はこれらの両方を果たす」(7,18)

この段落(7,15-18)の文学類型は、観察(15)から教訓(16-18)が導き出される観察による

教訓である。「神をおそれる者」は教訓を締め括る格言に現われる。

まず、「正しい者に長寿、悪者に滅び」という応報原理に反する「正しさのうちに滅びる正しい者と悪のうちに長生きする悪者」の観察が示される。コヘレトはこの観察を *yeš* (～がいる<sup>(3.2)</sup>) という表現によって個別的事例として示すだけで、ここから現世における応報原理に代わる新たな法則を導き出そうとはしない。コヘレトは例外的事例の観察によって<sup>(3.3)</sup> 既成の原理や価値を無効とするが、そこに新たな原理を立てることをせず、原理や価値が無効となった所で有効でありうる行動規範を示す。この段落で示される行動規範は、積極的命題ではなく、災いを避けるための禁止である。

この段落では「行為と結果の連関」に対するコヘレトの態度の複雑さが明らかになる。ここで観察によって問題とされている応報原理は、多くの知恵の教えで前提とされる行為と結果の連関が特殊化されたものであり、それが二元的人間論(正しい者/悪者、賢い者/愚かな者)に基づいて一般化され、変質したものである。これは、具体的個別的行为とその結果の連関ではなく、正しさや賢さのような一般的態度とその結果の連関である。<sup>(3.4)</sup> コヘレトはこのような態度と結果の連関の破れを観察した(cf.8,10ff.)。しかし、コヘレトは、16節以下の訓戒から明らかであるように、あらゆる行為と結果の連関を否定しているのではない。16・17節の修辞疑問では、各々の前半で示された訓戒に従わないと身の破滅や早死という結果がもたらされるという或る種の行為と結果の連関が前提とされている。

16・17節の訓戒では、「正しい」と「賢い」、「悪い」と「愚か」がそれぞれ平行におかれている。これは箴言の書に多くみられることであるが、この訓戒では、箴言の書の多くの格言の基本構造である「正しい/賢い」対「悪い/愚か」という二項対立が解体され、「正しい/賢い」と「悪い/愚か」のどちらについても度を越えるのはよくないとされる。このことから、観察(15)と訓戒(16,17)のつながりが明らかになる。確かに、訓戒は観察の単純な論理的帰結とはいえない。なぜなら、悪者の長寿の観察は過度の悪が戒められる根拠とはなりえないからである。しかし、応報原理の破れの観察は、「正しい者/賢い者」と「悪者/愚かな者」の間を決定的に隔てる仕切りに穴を穿ち、応報原理の基礎たる二元論を解体する。観察によってひきおこされた二元論の解体を前提にして訓戒は導き出されているのである。

18節前半は、善悪、あるいは賢愚の両極端を放さず、両者の中庸をとれという教えとしては理解できない。<sup>(3.5)</sup> 「あれ」と「これ」の指示対象は16節と17節の訓戒であり、両方の訓戒を守れと念を押しているのである。<sup>(3.6)</sup> 18節後半の理解の困難な *ys' 't klm* には、ミシュナにみられる意味に従う「これら両方を果たす」<sup>(3.7)</sup> と「これら両方を逃れる」<sup>(3.8)</sup> という二つの訳が提案されているが、後者の訳は語義的に可能であるか疑問であるだけでなく、「これら両方」が前半の「あれ」と「これ」を指示するという文脈の点からも不適當である。

この教訓を締め括る格言に見られる「神をおそれる者」(18)は道徳的概念の特徴的語形に一致しているだけでなく、それは箴言の書の道徳的概念をもつ用例と同じく、示された教えに従う者を意味している。しかし、箴言の書の道徳的概念の「神をおそれる者」は「正しい者」「賢い者」と同列に置かれ、三者は同一の規範を前提とすると考えられるのに対して、ここの「神をおそれる者」は、「悪／愚か」に対立する「正しさ／賢さ」とは異なる規範に従う者である。すなわち、善も悪も過度にはなさず、身の災いを避ける者である。

この教訓は四17—五6の教訓と類似の構造をもっている。まず、ある行為を「するな」という否定的訓戒が示され、修辞疑問でそのような行為が招く悪い結果が示される。そして、そのような行為を「しない」ことが「神をおそれる」ことと結びつけられる。このことから、二つの教訓でコヘレトは極めて似た論理において語っていることがわかる。この段落では神は直接には言及されないが、16bと17bの修辞疑問では、五5bの修辞疑問同様に神の怒りによる破滅が考えられているのかもしれない。そうであるなら、この「神をおそれる者」は、度を越えた行為によって神の怒りを招くことをしない者である。

3.2.4. 「神をおそれる者達にはよきものがある。なぜなら、彼らは神をおそれるから。そして、悪者にはよきものはなく、彼の一生は影のようで長くない。なぜなら、彼は神をおそれないから。」(8,12b-13)

この節の含まれる段落(8,10-15)の文学類型は省察であり、省察の主題は応報原理の破れである。この省察は、観察(10-12a)、認識(12b-13)、観察(14)、結論(15)により構成されている。

10節はテキストに問題があるが、悪者が正しい者であるかのように振る舞い、人々の間でも称賛されていることが述べられているようである。<sup>(39)</sup> 第一の観察(10-12a)では悪者の繁栄が扱われ、第二の観察(14)では、ふさわしい報いを受けない正しい者と悪者の事例が扱われる。ここでも七15と同じように法則ではなく、個別的事例を表わす *yeš* が用いられている。結論(15)では人間にとってよいことが示される。それは三12f.と同じく、飲み食べ楽しむことである。この省察は、コヘレトの論理を表わす典型的な例である。コヘレトは、まず観察によって応報原理が保ち得ないことを示し、それが破れた所で有効な行動の規範として、生の享受を示す。コヘレトの教えの特徴は、ある法則に則ることによって将来の生を保証するという形をとらないことにある。

この省察の論理の一貫性にとって必要がない、あるいは、ない方がよいのが、二つの観察の間におかれた現世における応報原理の認識(12b-13)である。ここで「神をおそれる者達」は「悪者」と対置され、道徳的概念として扱われている。

ここに表明される応報原理は前後の観察と対立し、また「神へのおそれ」の道徳的概念はコヘレトの他の用例と一致しないので、この節(12b-13)は応報原理を否定するコヘレト

の見解を和らげるために加えられた二次的付加であるとみなされる場合がある。<sup>(40)</sup>しかし、この節は、この位置ではコヘレトの見解の修正という目的を果たし得ない。さらに、「私は知っている」という一人称の文体、前置詞 millipnê を伴う yr' の用法 (8,12.13)<sup>(41)</sup> は著者の特徴に一致する。それゆえ、この節が二次的付加である可能性は低い。

コヘレトの書には前後の文脈に対立して応報原理を表明する言葉が他にもあるが、<sup>(42)</sup> これらを二次的付加ではなく、コヘレトに特徴的な文体 (Zwar-Aber-Aussage<sup>(43)</sup>、あるいは引用<sup>(44)</sup>) として解釈する試みも為されている。この解釈は研究者によって個々の点で差異があるが、共通の前提は、その文体に論争的性格を認めることである。つまり、コヘレトはある見解をテキストとして提示して、それに自らの批評を加えているというのである。そのような見解に従うなら、ここでコヘレトは、自らが知っている法則 (12b-13) を自らの観察 (10-12a, 14) によって相対化すべく取りあげていることになる。

この節 (12b-13) が二次的付加であるにしても著者自身の手によるにしても、ここに示された神へのおそれの概念は、他の用例に見られる概念と異なるものであり、ここに示された応報原理の認識はコヘレトの知恵の教えの基礎になる認識ではない。

### 3.3. コヘレトにおける「神へのおそれ」と神理解

コヘレトでも「神をおそれること」は、箴言の書と同じように、人間にふさわしい実践的な態度とされる (5,6)。しかし、実践的態度の内実は、箴言の書の「神へのおそれ」の道徳的概念で意味されるものとは違っている。

「神をおそれること」の勧めは禁止という否定的な形で語られることの多いコヘレトの訓戒の中で、数少ない積極的な勧めであるといわれる。しかし、「神へのおそれ」が置かれた文脈をしてみるなら、それはやはり或る行為を「しない」という否定的な教えと結びつけられていることがわかる。「神をおそれること」は礼拝において軽はずみな行為をしないことであり (5,6)、善悪・賢愚いずれにおいても度を越えないことである (7,18)。これらの実践的態度としての「神へのおそれ」の基礎には、神に対する人間の無力の認識がある。

E. プファイファーは、神と人間との隔たりを強調するコヘレトの「神へのおそれ」は、「理解できない神に対する隔絶感 (Abstandgefühl)」であり、恐るべきヌミノーゼに対するおののぎという本来的な性格を取り戻していると言う。<sup>(45)</sup>しかし、コヘレトにおける「神へのおそれ」をヌミノーゼに対する恐れとして旧約の他の用例と一括して論じることはできない。なぜなら、コヘレトにおいて、確かに「神へのおそれ」は神の超越性の認識と結びついているにしても、おそれの対象である神は、旧約の他の部分でヌミノーゼとしてとらえられる神とは別の仕方とらえられているから。コヘレトにおいて神は日常の中に割り

込んでくる非日常としてその聖性を顕現する者としてとらえられることは殆どない。<sup>(46)</sup>神は人間の前に自らを顕す者ではなく、イスラエルの民のために恐るべき業を為す者ではなく、悪人に恐るべき罰を与えるために個人の運命に介入する者ではない。確かにコヘレトにも個人の運命に介入する者として神が描かれる例(5,5)があるが、これは例外的事例であり、コヘレトでは大抵の場合、神は日常の中に働く者として描かれている。

三1—15には、日常の中に働く神の表象がみられる。そこで、神はすべての出来事を為す(‘sh)者として(3,11.14)、また、与える(ntn)者として(3,10.11.13)描かれている。そして、神に対する人間のあり方は、「神の業(m‘sh<‘sh)」に対する関係と「神の賜物(mtt<ntn)」に対する関係として、二通りの仕方理解されている。一方では、「神の業」は、人間には理解できず(3,11)、変えることもできない(3,14f.)とされ、他方では、「神の賜物」は、人間はこれを受け入れるべきであるとされる(3,12f.)。ここに示された神の賜物の享受の教えは、神の業に対する無力の認識から、否定的な実践的態度(cf.4,17-5,6;7,15-18)ではなく、積極的な実践的態度がもたらされたものといえる。ここで「神へのおそれ」(3,14)は、積極的な実践的態度と結びつけられている。

コヘレトには、二種類の「神へのおそれ」がみられる。第一の「神へのおそれ」は、神の超越性の認識の下におかれた人間のあり方であり、実践としては、神の怒りに触れる行為をしないことである(4,17-5,6;7,16-18)。第二の「神へのおそれ」は、神の業の超越性の認識の下におかれた人間のあり方であり、実践としては、「神の賜物」を受けとることである(3,14)。両者は共に人間の無力の認識に基づいているが、二種の異なる神表象を前提としている。すなわち、第一の「神へのおそれ」は、日常に非日常として割り込んでくる神という表象を、第二の「神へのおそれ」は、日常の中に働く神という表象を前提としている。

#### 4. むすび

前節で、コヘレトに二つの神表象を前提とする「神へのおそれ」がみられることが示されたが、コヘレトの思想全体において、これら二つの神表象は同等の位置を占めているのではない。コヘレトの言葉の中では、第二の神表象、すなわち、日常の中に働く神という表象が圧倒的に優勢なのである。コヘレトの神への言及の多くは、「神の業(mtt)」あるいは、「神の賜物(m‘sh)」に関するものである。

「神の業」は常に、認識の限界との関連で言及される。コヘレトは、自らの探究について自伝的に語る省察(1,13-15;7,23-24;8,16-17)で、探究の課題を「知恵によって」(1,13;7,23)、「天の下で為されたすべてのことについて、調べ探ること」(1,13)であるとす。そしてその探究の結果、「陽の下で為されたこと」は「神の業」であり(8,17a)、人間

は神が為した業を変えることはできず(1,15;cf.3,14-15;7,13)、「陽の下で為されたすべてのこと」を「見究める」ことはできない(8,17;7,24;cf.3,11;11,5)という結論に至る。八17bの言葉は、知者の高ぶりに対する批判ではなく、<sup>(47)</sup>どんな知恵をもってしても理解できないという、自らの知恵をも含む知恵の限界の表明である。

神の業に対して設けられた人間の限界の認識は、神の超越性についての哲学的思索から導き出されたのではない。コヘレトは、未来の出来事(10,14;11,2;11,6)、とりわけ、死の「時」(8,7;9,12)、あるいは死後のこと(2,19;3,21)を知る(yd')ことができないという個々の観察において、神の業の超越性を認識したのである。<sup>(48)</sup>

「神の賜物」はまず第一に、享樂の勧めという実践的な教えにおいて集中的に言及される。コヘレトは、多くの省察で、人間にとってよい(tôb)ことは飲み食べ楽しむことであり、それは「神の賜物」であるという(2,24;3,13;5,18-19;8,15;cf.9,7)。生の享樂の勧めは、正しさや知恵によっても将来の保証を得られないこと、神の業を変えることができないことを観察によって知ったコヘレトが示す実践的な教えである。これ以外に、知恵による探究の仕事(1,13;3,10)や人生(5,17;8,15)も神が与えたものとされる。

このようにコヘレトの言葉全体においては、すべての出来事の起因者として、また、すべてのものの授与者として、日常の中に働く神という第二の神表象が優勢であり、多くの教えの基礎には、第二の「神へのおそれ」に表わされた神と人間との関わり方の理解、すなわち、神の業は人間には理解できず、変えられないという神の業の超越性の認識の下に、「神の賜物」を受け取ることが人間にふさわしい態度であるという理解がおかれている。

最後に、コヘレトの教えが、神に対する人間の関わり、すなわち「神へのおそれ」についての彼の理解とどのように結びつけられていたかを明確に示す教訓を示して終わりたい。ここには「神へのおそれは知恵の始め」という格言が知者コヘレトにおいて持った意味が明らかにされている。

「神の業を見よ。まことに、神が曲げたものを誰がまっすぐにできようか。

よき日には、よきもののうちに過せ。そして悪い日には見よ、あれと同じようにこれも神が為したのだ、人間が自分の後のことを何も見究めないようにと。」

(7,13f.)

## 注

- (1) 旧約正典の知恵文学（箴言・ヨブ記・コヘレトの書）より後代のベン・シラの知恵にはじめて、イスラエルの民の救済史への言及がみられる。
- (2) J.BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament: An Bibl* 25, Rom, 1965.  
H.-P. Stähli, *jr'*, *THAT* I, 1984, 765-778. および H.F.Fuhs, *jr'*, *ThWAT* III, 1982, 869-893. においても、J. ベッカーの四範疇が踏襲されている。
- (3) 神と結びついて用いられる「恐れる」を表わす語根は *yr'* 以外に、*phd*, *gwr*, *hrd* などがある。コヘレトにおける「神へのおそれ」では、*yr'* のみ用いられている。
- (4) *yir'at YHWH* 箴1,7.29;2,5;8,13;9,10;10,27;14,26.27;15,16.33;16,6;19,23;22,4;23,17.他に *yir'at Yadday* ヨブ6,14./*yir'at 'a dōnay* ヨブ28,28./*yir'āh* ヨブ4,6;15,4;22,4.
- (5) *y' rē' YHWH* 箴14,2;31,30.他に *y' rē' 'e lōhīm* ヨブ1,1.8;2,3.
- (6) 箴3,7;24,21;ヨブ1,9;33,24.
- (7) cf.H.H.SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101)*, Berlin, 1966, 155ff.
- (8) J.BECKER, *op.cit.*, 214ff.; G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen, 1971, 92f.
- (9) J.BECKER, *op.cit.*, 218.
- (10) G.VON RAD, *op.cit.*, 93-95.引用は『イスラエルの知恵』, 勝村弘也訳, 日本基督教団出版局, 1988, 110f. に拠る。
- (11) *Ibid*, 92. (邦訳109)
- (12) *Ibid*, 146. (邦訳168f.)
- (13) cf. 西村俊昭, 「コヘレトにおける『神の恐れ』についての覚書—セミオロジーの観点から—」, 『旧約聖書の予言と知恵』, 創文社, 1981, 202-222. 西村氏は記号論の方法を用いて、コヘレトにおける「神の恐れ」の意味が *sittlich* なものでなく、「知恵文学的型」の意味作用を行う言語であることを論証している。
- (14) 神以外を目的語とする *yr'* の用例では、対格の目的語を伴う動詞の分詞 (9,2)、前置詞 (*min*) を伴う動詞の未完了形 (12,5) がある。
- (15) コヘレト以外の著者によって書かれたと思われる後書きの「神へのおそれ」の用例 (12,13) はここでは扱わない。この用例は、律法的 (*nomistisch*) 概念の特徴をもつ。
- (16) これは詩篇に特徴的な語形に一致する。
- (17) これは、コヘレトの書の文学類型の分析に基づく私見である。すべての段落が独立した教えとみなされるわけではないが、省察・教訓・格言集という三主要類型についてはそのように考えられる。コヘレトの書の文学類型については稿を改めて論じたい。この書の構成については、cf. D.MICHEL, *Qohelet (EdF 258)*, Darmstadt, 1988, 9-45.
- (18) K.GALLING, *Der Prediger*, in: *Die fünf Megilloth (HAT 1/18)*, Tübingen, 1969,95; M.V. FOX, *Qohelet and his contradictions (JSOTS 71)*, Sheffield, 1989, 193; R.N.WHYBRAY,

- Ecclesiastes (NCB), Grand Rapids/London, 1989, 72.と共に、W.ZIMMERLI, Das Buch des Predigers Salomo (ATD 16/1), Göttingen, 1980, 166; H.-P.MÜLLER, Theonome Skepsis und Lebensfreude-Zu Koh 1,12-3,15-: BZ NF 30 (1986), 14.に反対して。
- (19) 他の訳の可能性については、cf. C.F.WHITLEY, Koheleth. His Language and Thought (BZAW 148), Berlin/New York, 1979, 31-33.
- (20) F.ELLERMEIER, Qohelet I/1, Herzberg, 1967, 309-322; K.GALLING, op.cit., 95; A.LAUHA, Koheleth (BK 19), Neukirchen, 1978, 68f.; N.LOHFINK, Kohelet (NEB), Würzburg, 1980, 32; E.JENNI, 'olâm, THAT II, 1984, 242.
- (21) H.W.HERTZBERG, Der Prediger (\*KAT 17/4), Gütersloh, 1963, 106; W.ZIMMERLI, op.cit., 167; H.P.MÜLLER, op.cit., 14; D.MICHEL, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), Berlin/New York, 1989, 61-63.
- (22) h'lmの訳は例えば、“an enigma”, R.B.Y.SCOTT, Proverbs. Ecclesiastes (AB 18), New York, 1965<sup>2</sup>, 220f; “the unknown”, J.L.CRENSHAW, Ecclesiastes (OTL), Philadelphia, 1988, 91.97f.; “ignorance” or “darkness”, R.N.WHYBRAY, op.cit., 74.
- (23) cf. E.JENNI, 'olâm, THAT II, 1984, 228-243.
- (24) 15節後半の意味は明確には理解し難い。様々な解釈の可能性について cf. J.L.CRENSHAW, op.cit., 100.
- (25) この比較格言では  $\text{tôb}$  が省略されている。Iサム、15,22bにはこれに近似した  $\text{tôb}$  を伴う比較格言がみられる。
- (26) ここは理由の  $kî$  に導かれる節でなく、修辞疑問によって訓戒が基礎づけられている。同様の機能をもつ修辞疑問 cf. 7,13.16.17; 8,4.
- (27) cf. C.A.KELLER, ndr, in: THAT II, 1984, 40.
- (28) 例えば、G.VON RAD, *ouranos*, in: TWbNT 5, 506f.; R.GORDIS, Koheleth-The Man and his World, New York, 1968, 248; A.LAUHA, op.cit., 99.
- (29) 例えば、W.ZIMMERLI, op.cit., 184; G.OGDEN, Qoheleth (Readings. A New Biblical Commentary), Sheffield, 1987, 77; R.N.WHYBRAY, op.cit., 94.
- (30) G.VON RAD, op.cit., 505.
- (31) それゆえ、この言葉は「旧約一般の精神態度に一致している」というヘルツベルクの見解には賛成できない。cf. H.W.HERTZBERG, op.cit., 122.
- (32) *yeš* はしばしば観察について用いられる。cf. 2,21; 4,8; 5,12; 6,1; 8,14(3×); 10,5.
- (33) D.MICHEL, op.cit., 184-199; R.N.WHYBRAY, op.cit., 137f.  
一般的な法則として示される格言が比較的多い箴言の書にも、*yeš* による個別的事例を表わす格言がみられる。cf. 箴11,24; 13,7; 18,24.
- (34) H.H.SCHMID, op.cit., 156f.
- (35) R.GORDIS, op.cit., 275f.; A.LAUHA, op.cit., 133f.; 中沢洽樹, 『『空の空』一知の敗北』, 山本

書店, 1985, 146.に反対して。

- (36) R.N.WHYBRAY, *op.cit.*, 120; M.V.FOX, *op.cit.*, 233; 関根正雄, 「コーヘレス (二)」, 『新・預言と福音』 2, 1989, 48; 関根清三, 「ニヒリストとしてのコーヘレス (下)」, 『倫理学紀要』 6, 1990, 3.
- 但し、これを “self-righteousness” と “pretensions to wisdom” を戒める教えとみなすワイブレイの見解には従えない。R.N.WHYBRAY, *op.cit.*, 120; *Qoheleth the Immoralist?* (Qoh.7:16-17), in :*Israelite Wisdom* (FS.S.Terrien), New York, 1978, 191—204.
- (37) R.GORDIS, *op.cit.*, 277f.; K.GALLING, *op.cit.*, 107; M.V.FOX, *op.cit.*, 236. ヴルガータの “*ni-hil negligit*” という訳も同様に理解していると思われる。
- (38) H.W. HERTZBERG, *op.cit.*, 141; W.ZIMMERLI, *op.cit.*, 205; HAL II, 1974, 407.
- (39) 10節のテキストは明らかに何らかの破損を被っている。「聖所」は墓所と解し難いので (R.GORDIS, *op.cit.*, 184; C.F.WHITLEY, *op.cit.*, 74f.; N.LOHFINK, *op.cit.*, 62.らに反対して)、*qbrym wb'w* (葬られ *pass.part.*) と次に続く *mmpwm* から、*qrbym wb'ym mqwm* (近づいて、聖所に来て) というテキストを再構し、後半部も悪者について語られると解し (W.ZIMMERLI, *op.cit.*, 215; R.N.WHYBRAY, *op.cit.*, 135f.に反対して)、*ystkhw* (忘れられる) に代わり、若干のマソラ写本や七十人訳に従って *ystbhw* (自慢する) を採用する。訳は「悪者が近づいて聖所に入り、出て行き、正しいこと (このように) したことを町で自慢する。」 (cf. A.LAUHA, *op.cit.*, 152; J.L.CRENSHAW, *op.cit.*, 153f.) となる。
- (40) 例えば、K.GALLING, *op.cit.*, 111f.; A.LAUHA, *op.cit.*, 157; J.L.CRENSHAW, *op.cit.*, 155.
- (41) 本稿3.1.参照。
- (42) 例えば、3, 17a.
- (43) *Zwar-Aber-Aussage* については、cf. W.ZIMMERLI, *op.cit.*, 126; H.W.HERTZBERG, *op.cit.*, 30.
- (44) R.GORDIS, *Quotations in Wisdom Literature: JQR* 30 (1939/40), 123—147; *Koheleth-The Man and his World*, New York, 1968, 95—108. ゴーディスの引用理論は引用の同定の基準の曖昧さのゆえに批判を受けている。cf. M.V.FOX, *The Identification of Quotations in Biblical Literature: ZAW* 92 (1980), 416—431. その他、R.N.WHYBRAY, *The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes*, in: *VTS* 32, Leiden, 1981, 435—451; D.MICHEL, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183)*, Berlin/New York, 1989. 引用といっても各研究者ごとにその意図するところは異なる。これには批判の対象として引用するか否かに関わらない既存の格言の利用と、格言に限らず批判の対象とするためのテキストとしての他者の見解の引用の両方が含まれている。
- (45) E.PFEIFER, *Die Gottesfurcht im Buche Kohelet*, in: *Gottes Wort und Gottes Land* (FS.H.W.Hertzberg), Göttingen, 1965, 157.
- (46) cf. 西村俊昭, *op.cit.*, 201. 西村氏によれば、知者の恐れは、例外的なもの、異常なものに対す

る恐れではなく、日常性そのものにおける恐れであり、日常性の根底への恐れである。

(47) W.ZIMMERLI, *op.cit.*, 217f.に反対して。

(48) コヘレトの書における未来予測の知の批判について、cf.月本昭男,『『コヘレト書』における不可知論と現前の生の肯定』, in:「聖書の思想とその展開」(佐藤研編), 教文館, 1991, 15-40.

## Die Gottesfurcht bei Qohelet

—Ein Gottesverständnis im alttestamentlichen Weisheitsdenken—

Kumiko Kato

Im Buch Qohelet ist nirgend etwas vom Volksgott, Jahwe der die Geschichte seines Volkes Israel zum Heil führt, zu sehen. Diese Eigentümlichkeit teilt dieses Buch mit der anderen Weisheitsliteratur im Alten Testament, d.h. dem Buch Sprüche und Hiob. Wie redet Qohelet über Gott?—Im Buch Qohelet findet sich ein Beispiel für einem Typ des Gottesverständnisses bei den Weisen.

Der Begriff der Gottesfurcht, die in den meisten Stellen durch *jr'* und Derivate ausgedrückt wird, ist sehr wichtig im Alten Testament und bedeutet die menschliche Haltung vor Gott. Von der bisherigen Sekundärliteratur sind vier Begriffe der Gottesfurcht unterschieden worden, d.i. Gottesfurcht als Furcht vor dem Numinosen, als Gottesverehrung (kultischer Begriff), als sittliche Haltung (sittlicher Begriff), als Gesetzesbeobachtung (nomistischer Begriff). Aber der Begriff der Gottesfurcht bei Qohelet ist in keine dieser Kategorien einzuordnen.

Durch die Analyse der Textstellen (3,14; 5,6; 7,18; 8,12.13) wird erklärt, daß die Eigentümlichkeit dieses Begriffs vom Gottesverständnis des Qohelet herkommt. Nach seinem Gottesverständnis liegt die unüberbrückbare Distanz zwischen Gott und den Menschen, so daß man Gott nicht ansprechen kann. Und Gottes Tun, d.i. alles, was unter der Sonne geschieht, kann man nicht durchschauen. Mit der Erkenntnis der dem Menschen gesetzten Grenzen kann man nur Gottes Gabe annehmen. Das ist die einzig mögliche Haltung des Menschen vor Gott und die Gottesfurcht für Qohelet.