

哲學研究

第四百十六號

第三十六卷
第六冊

コーヘレスにおける智慧

有賀鐵太郎

ヨブ記とともに重要な「智慧の書」の一つとして舊約聖經の中に特異な光を發つものはコーヘレスである。私は本誌第三十五卷八一九において「ヘブライ思想に於ける神と智慧」の問題を思想的に取上げ、ヨブ記に於けるその問題にまで及んだのであつたが、ここに更にコーヘレスの論述に入りたいのである。ヨブ記もコーヘレスも何れも、硬化し方式化した正統主義に對する批判とプロテストの意味を持つものとして理解されなければならないのであるが、兩者がそれをする精神には可なり異つたものが見出される。ヨブ記は戯曲の形をとり、その主人公ヨブをして、直接ヤハウエ神に向つて、自己が受けつつある不當の處置に對して抗議せしめてゐる。結局ヨブは全能者の智慧と計畫とに對する無知を悟らされるが、それはあくまでも全能者との遭遇また對決のうちにおいて與へられた悟りであつて、神の臨在に對するヨブの實感は正にそのところにおいてこそ極まるものであつた。これに反しコーヘレスは靜かに世界と人生とにおける經驗的事實を指摘しつつ、正統教理が事實に相應しないことを説かうとする。彼は神の實在を否定

しないが、彼の神は遙かなるところにその姿を隠してしまつてゐる。その神と討論することは徒らであり、また不可能でもある。むしろ、あくまでも經驗的事實に即した現實的な生き道を見出し、またそのやうに人々に勸告することが彼の任務であると心得てゐるやうである。換言すれば彼の態度また方法は宗教的と云ふよりも哲學的であるのであつて、そこに此の書の舊約聖經中における特殊な地位があり、又それが問題とされる所以もある。アイズフェルトは「この書は懷疑的啓蒙精神と疲れた諦觀の息吹に貫かれてゐる」と云ひ、ジャストロウはコーヘレスを呼んで a gentle cynic となしてゐる。⁽¹¹⁾ 私はむしろ經驗論的ヒューマニストと呼びたい。

このやうな批評の適否については審さに此書の内容を検討した上でなければ判断を下し得ないのではあるが、ともかく何かそのやうな變つた印象を興へる書物が聖書の中に採入れられたと云ふ事實に對して誰しも問題を、少くとも興味を感じざるを得ないであらう。事實において、この書が聖典的價値を認められるためには、幾多の訂正的註釋が原文の中に挿入される必要があつたのである。それらの加筆は、その所謂「ハーシード」(Hasid) 的、従つて正統派的傾向性のゆゑに一見して判別し得るものが多いのであるが、それについては茲に詳しく論ずる必要はないであらう。ラビ達の間にも此書の聖典性についての論争があり、「ジャンマイの學派によればコーヘレスは手を汚さない。然るにヒッレルの學派によれば、それは手を汚す」との對立が兩學派の間に存したことがミツシナー・エドゥヨースの中に⁽¹²⁾出てゐる。そして漸く紀元第一世紀末のヤブネ會議のちに至つて聖典における地位の安定を得たものと推定されてゐる。⁽¹³⁾ 此書がソロモン王の著に歸せられたことが、それに對する尊重と承認とに寄與したことも云ふを俟たないであらう。

だが著者は直ちにソロモンの名を掲げることせず、みづからを唯コーヘレスと呼んでゐる。なにゆゑであらうか。一・一の表題には「イエルーシャラムに於ける王、グーヴィドの子、コーヘレス」とあり、一・一二にも「われコーヘレスはイエルーシャラムにおいてイスラエルの王であつた」とある。ジャストロウは前者は後から追加された

表題であつて、後者が始めから原文にあつたところのものであるとする。云ひかへれば、著者は一・一の表題が示すほど明瞭に自分を「ダーヴィドの子」ソ、ロ、モンであるとな乗つてはゐない、ただ自ら讀者がそれと推定するやうに自らをコーヘレスとのみ呼んだのである。それは一つの *nom de plume* であつて、著者はその覆面の下に自らの姿を隠してかれの非正統主義的・批判的發言に何かソロモンの權威を持たしめて是を人々に受容れ易くするとともに、また他面には自ら直接に名乗り出ないことによつて正統派の人々の迫害から身を護らうとしたものの如くである。^(五)それはキェルケゴールの用ひた筆名にも比せらるべきものであるが、後者はやがては決死の覺悟で覆面を脱ぐ準備をしつゝあつたのであり、コーヘレスは恐らくは何時まで匿名のまま、彼の言葉が何んな反響を呼ぶであらうかを靜かに見守つてゐたのであらうと察せられる。それには、それ相應の理由があつたのであらう。一つには彼の心理的性格のうちに、また一つには彼の呼吸してゐた重苦しい時代的雰圍氣のうちに、それが見出されなければならないであらう。然し、何れにせよ、彼のやうな凡そヘブライ的ならざるヘブライ思想家が、その時代——紀元前三世紀末葉頃——に突如として姿を現はし、鋭い批判の眼を以て自然及び人間社會における經驗的事實にむかひ、またそれについての傳統的・宗教的解釋に對して敢て反駁の鋒先を向けたと云ふ事はヘブライ思想史を學ぶ者の關心を常に惹いて止まないであらう。彼が餘りに非ヘブライ的であると云ふので、そこにギリシア哲學の影響を見ようとする試みは屢々なされて來たのである。たしかに或點においてはストア的とも見え、また或點においてはエピクロスのとも考へられるものがある。またブライデラーが主張したやうにヘラクレイトスの影響をさへ認めることが出来るかも知れない。けれどもコーヘレスは茲に誰かの特定の哲學を祖述してゐるのではなく、彼は彼自らの足で彼自身の地盤の上に立つてゐる。彼の時代としてはギリシア的影響がヘブライ思想のうちに感じられたとしても、さして異とするに足りないのであるが、假ひ彼がそれから受けたものがあるとしても、それは傳統に捕はれることなしに獨立して自分で物を考へる哲學的精神とでも云ふべきもの以上のものではなかつたであらう。この見解はジャストロウのそれと一致するの

であるが、本論文の目的もコーヘルスとギリシア哲學との關係を研究することではなく、むしろヘブライ思想の發展における一契機としてのコーヘルス哲學を、そのありの儘の姿において捕へたいと云ふ點に存する。

だが、もう一度「コーヘルス」と云ふ *nom de plume* に歸つて、著者が何ゆゑ自らをかく呼んだかと云ふ問題に些か觸れて置く必要があらう。この語は QHL なる語根から出てゐるものであり、そのニイファル形は「集まる」を意味し、ヒイフィル形は「集める」を意味する。またその名詞形「カーハール」は集會 (Versammlung; assembly) を意味する。これらは何れも用例があるのであるが、コーヘルス (qoheleth) なる形は此處以外に用例がないため正確な意味を掴むことがむづかしい。ミドラシ・ラツバアによれば、ソロモンが「カーハール」の前に行つた講演なるが故にコーヘルス即ち「説教者」と呼ばれてゐるのであるとされてゐる。ヒエロニムスがその語を *Concinator* と譯したのも、それが「集會の前で講演する者」を意味するとされたからである。これより先ギリシア譯では此語を *Ἐκκλησιαστής* と譯したが、これもカーハールにエックレーシアの相應を根據として選ばれた語であることは明らかである。だが、それだけではそれが正確に何んな意味を持つものと解されたかは知るに由ないのである。英譯聖書でも *Ecclesiastes* を用ひて居り、それは明らかにギリシア譯の譯語を踏襲したものであるが、そこには *Ecclesiastes* or, the Preacher とあつて、「説教者」なる意味を規定してゐる。邦譯では書名を「傳道之書」とし、本文に出るコーヘルスを「傳道者」と譯してゐるが、それは拙いのであつて、何とか改めなければならぬものである。しかし何れにせよ、コーヘルスは一つの雅號として用ひられたものであつて、その事實の方が、その語義そのものよりも一層重要なのである。

註(一) Eissfeldt, *Einführung in das Alte Testament*, S. 553.

(二) Morris Jastrow, Jr., *A Gentle Gynic, Being a Translation of the Book of Koheleth, etc.*, 1919. この書はニーユ・ヌムに於ての僅れた解釋の一つであり、多くの示唆に富んでゐる。

(三) Edwyoth 52. 「手を汚す」とは、それが聖典性を持たないものとの意である。「手を汚さない」はその反對である。

- (四) George Aaron Barton, *The Book of Ecclesiastes* (I. C. C.), p. 5 f.
 (五) Jastrow, *op. cit.*, p. 62 ff.
 (六) *Ibid.*, p. 152: "It is not necessary to pass outside of a Jewish environment in order to explain either the trend of Koheleth's thought or his conclusions, beyond the initial impulse towards independent thought which through the spread of Greek culture in the Orient had become part of the spirit of the age. Koheleth was caught by the *Zeitgeist*, but without becoming an adherent of any particular school — Greek or otherwise."
 (七) Barton, *op. cit.*, p. 67.

II

「空しとも空し」とコーヘレスは云ふ、

空しとも空し、一切は空し。」

と著者はまづ全篇の趣旨を打出してゐる。ここに「空し」と譯された *hebel* なる語は元來は湯氣とか風とか息とかを意味する語であつて、そこから轉じて、挿入難いもの、實在性のないもの、無意味なものを指すに到る。*flattery, vanity, Nichtigkeit* などと譯されてゐる所以である。コーヘレスは此語を四十回も繰返してゐるが、それ以外においては舊約聖書全體において僅かに三十三回その語が出るばかりである。それによつて見ても、その思想が著者にとつて何れだけ基本的なものであるかが分る。それは創世記第一章において神がその創造を「善し」(*tobh*)と見たまうたとあることに鮮かな對比を成してゐる。とりわけ創世記一・三一の「そして神は、その造りたまうた一切を見たまうたが、見よ、それは甚だ善かつた」との對比は著しい。その「善し」と云ふのは、創造における神の目的に一切が叶つてゐるとの意味であつて、またその事が人間にも認識され得るものであることを前提としてゐる。コーヘレスは、そのやうな合目的性を世界において認めることは出来ない。一切には意味もなく目的もない。従つて世界における人間の一生にも何の目的もあり得ないし、また何のプラスもなし。

「何の益が人間にとつて、

日の下に働く彼の勞苦にあるか。」

「日の下に」(tahath hashmesh)と云ふ表現を著者は好んで用ひてゐるが、これは人間存在の限界を印象深く表現する。それは八・一四、一六及び一・二に出る「地のの上」(al-ha' areq)と略同義ではあるが、それが太陽の光を示唆してゐるところに微差が認められなければならない。人間存在は、ともかくも輝く太陽の下に營まれる一生ではある。従つて「日の下に」は必ずしも悲觀的な表現とだけは見られない。だが右に引用した句においては確かに「限界づけられた地のの上」の意が勝つてゐる。人間は地上に生まれ、働き、そして死んでゆく。そしてその生涯の決算において剩餘となるものは何一つない。「益」と譯した yithron は、そのやうな「殘額」を意味する。だから人生にはプラスはないのであるが、それはまたマイナスも無いと云ふことであらう。しかし、茲ではプラスがないと云ふこと、即ち人の生涯の無意味なことが前面に歌はれてゐる。以下一・四―一までを左に譯出して見よう。

「世代は去り、世代は來たる、

けれども地は限りなく存續する。⁽¹⁾

日はのぼり、日は沈み、

おのが場所に喘いでゆき、⁽²⁾

かしこから「また」昇る。

南にゆき、北にめぐり、

めぐり巡つて風はゆき、

その循環へと風は歸る。

すべての流は海にそそぐ、

けれども海は満ちなす。

流れが出て来たその場所に、

かしこに再び歸つてゆく。^(四)

一切のものは倦みつかれる、

何人もそれを語ることは出来ない。

目は見るに飽くことなく、

耳は聞いて充たされることがない。

既に有つたところのもの、それは有るであらうところのものである。すでに爲されたところのもの、それは爲されるであらうところのものである。日の下には何一つ新しいものはない。人がそれについて、見よ、これこそ新しいものだ、と云ふところのものは有るが、それは既に、われわれの前に在つた諸の時代において有つたところのものである。先の事どもについての記憶はない。^(五) また今後有るであらう事どもについても、その後^(六)に在る人々は、その記憶を持たないであらう。

コーヘレスは此のやうに世界を観察する。自然現象は規則正しく生ずるが、凡て同じことの繰返しに過ぎない。「目は見るに飽くことなく、耳は聞いて充たされることがない」——人間がその感覚知覚によつて世界を眺める限りにおいて、そこに何らの窺極的なものは見出されない。ただ涯しない循環があるばかりである。自然そのものも亦それに倦み疲れてゐるごとくにさへ見える。このやうにして世代は來り世代は去つても、世界の現象は何時も同一であつて、過・現・未を通じて眞に「新しいもの」と呼ばるべきものは何一つない。たとひ人が新しいものだと思ふものがあるとしても、それは過去についての記憶の喪失を意味するばかりであつて、實は前にも有つたところのもの、生起したところのものである。

註一) Barton, op. cit. の註釋による。

(二) これは必ずしも地の永遠性を説いてゐるのではなく、ただその存続の殆んど無際限に久しいことを意味するのみである。

(三) 地は平盤であつて、深淵の上に浮んでゐると考へられてゐる。西に没した太陽は地下の深淵に設けられた道を通つて東に歸るのである。

(四) 河、湖等の水は地下の深淵から來るものと考へられ、それは流れ出ては又かきこに歸つてゆく、その循環を繰返すのみであるとの意。

(五) Calling (Handbuch zum AT, Die Fünf Megilloth, 1940) の註では "es ist nur kein Einnern an die früheren" となつて居り、それは先づ Zeiten を指すのであつて、Menschengeschlechter を指すのではなからずである。但し Revised Version では generations をイタリクで補つてゐる。スートンの説によれば、此の解釋の方が正しいことになる。D. B. MacDonald, 'The Hebrew Philosophical Genius, 1938, p. 71' には 'the former things', 'the latter things' と譯してゐる。拙譯はこれに最も近い。

三

コーヘレスは恐らく當時のヘブライ人が持ち得た最高の科學的知識を修めてゐたであらう。それは因より極めて限定された範囲における實證的知識ではあつたが、彼はその教へるところに従つて獨自の世界觀を樹てようとしたのである。そして、その結論が右に掲げた一・二——の言葉として纏められ、それが全篇を先導する序文を成してゐる。そこでは一切は「空しい」と断ぜられる。だが、それならば、その空を破るべき高次の智慧が有ると云ふのか無いと云ふのか。コーヘレスはそれを求めた——けれども、かかる探究そのものも亦空しいことを悟らざるを得なかつた。それを著者は自らの告白として次のやうに述べてゐる(一・二——一八)。

「われコーヘレスはイエルシヤラムにおいてイスラエールの王であつた。われは天が下に爲される一切のことにかかはる智慧 (Hokmah) を尋ね究めるために心を盡した。それは苦しい業であつて、神はこれを人の子等に與へ

て共に憫ましめたまふ。われは日の下に行はれる一切の業を見た。見よ、それらは凡て空しく、風を追ひ求めることである。

曲つたものを直くすることは出来ず、
缺けたものを數へることも出来ない。

われは我が心に語つて云つた、見よ、われは大いなる者となり、われより先にイエルーシャラムに在つた凡ての者よりも多くの智慧を増加へたと。そして我が心は智慧と知識 (yeda'ath) とを大いに見た。われは我が心をつくして智慧と知識とを、狂氣と愚かとを知らうとした。そして、これも亦風を追ひ求めることだと知つた。けだし——
智慧多ければなやみ多く、
知識を増す者は苦痛を増す。

右の譯文に「尋ね究める」とあるのは原文では *darash* と *tur* との二字から成つてゐる。前者は「事の根柢を探る」ことであり、後者は「ある事を、その凡ゆる側面について究める」ことを意味する。しかしその探究の努力は、何かそれによつて窮極の意味を發見しようとするのであれば、いたづらに苦痛を集積させるばかりである。「缺けたものを數へることも出来ない」との諺のとほり、それは何處まで行つて見ても結論に到着し得ない無益な追究である。そのやうな無益な追究を放棄することこそがコーヘレスの説きたい眞の智慧なのである。

かく人間の勞苦に意味なく、智慧の追究も亦空しいとすれば、人は快樂にその満足を求めるより外に道がない。コーヘレスは、その道をも試みたが、それも亦空しいと悟つたと告白する。二・一一一一について著者の語るところを聞かう。

「われは我が心に云つた、いざ來れ、われは歡樂を以て汝を試みよう、されば汝たのしき事を經驗せよ、と。見よ、この事もまた空しい。われは笑について云つた、それは狂つてゐると。また歡樂について云つた、それは何を

成すものであるかと。われは如何にして我が肉を酒をもて元氣づけるべきかと心のうちに探つた。……また人の子等が、日の下に、その生命の齡のかぎり、成すべき事として何が善いかを見得んがために、愚かさを捉へようとした。^(B)われは大いなる業を爲した。われは我がために幾つかの家を建て、いくつかの葡萄園を作つた。われは我がために幾つかの庭と園とを造つた。そして、その中に凡ゆる種類の果樹を植ゑた。われは我がために水溜を造り、木々の生ひ繁る森に水を注がしめようとした。われは僕ら「男奴隸」および婢ら「女奴隸」を買つたし、またわが家に生れた奴隸たちをも持つてゐた。われはまた多くの所有、すなはち牛や羊の群を持つてゐた——われより前にイエルーシャラムに在つた凡ての人々よりも多くを。われは我がために銀と金とを、また王たち及び諸領地の財寶を集めた。われは我がために男女の歌手を備へ、人の子等の贅をつくし、數多くの妾を置いた。^(五)そして我は大いなる者となり、われ以前にイエルーシャラムに在つた凡ての人々よりも彌益し榮えた。またわが智慧も我がもとに止つてゐた。われは我が目の求める何も我が目に拒んだことなく、わが心に如何なる喜をも否まなかつた。けだし我が心は、わが凡ての勞作において喜びをなしたのであり、これこそ我が凡ての勞作から我が受くべき分であつた。

かくて我はわが手の爲した一切の業と我が成さんとして勞した勞苦とに向つ「て之を見」たが、見よ、一切は空しく、風を追ひ求めることであつた。日の下には何の益もなし。」

ここに記されてゐる事は必ずしもコーヘレス自身の「告白」ではない。それは列王紀九——に現はれてゐる所謂「ソロモンの榮華」の傳説に託した半ば想像的な敘述であり、コーヘレス當時の貴族・富豪らに對する當附の意味もあつたであらう。そこに何れだけ著者自身の經驗が織込まれてゐるか、それは茲に問ふ必要はない。それよりも大切なことは、著者がここに歡樂の追究が空しいと云つてゐながら、また別の箇所では生を樂しむべきことを勸めてゐる點であるが、その問題は後に論ずることにしよう。とも角ここでは歡樂追及を人生の目的とすることにコーヘレスは反

對してゐるのである。彼はそのやうな意味の快樂主義者ではない。だが、それならば何ゆゑ富の蓄積が無意味であると云ふのか。その事の理由は結局人間は死ななければならないとのために歸せられる。智慧の追求についても同様のことが云はれる。先に、それが何こまで行つても窮極的なものを捉へることの出来ないものであるとの理由を一應擧げてゐるが、それでもコーヘルスは賢愚の差を全く認めないと云ふのではない。恰も光が闇にまざるやうに、智慧は愚かさによつて彼もまた承認せざるを得ない(二・一三)。それにも拘らず運命はその差別を没却する。「われはまた、同一の出来事が彼ら凡てに起ることを悟る。われは、わが心のうちに云つた、愚者に起る事は我にもまた起るであらう、とすれば我は何ゆゑ優れて智慧ある者であつたのか、と。われは心のうちに云つた、この事もまた空し^(六)」その平等の運命は死において極まる。賢者も愚者も皆等しく死ぬのであり、死後は皆等しく忘れられる。そして此の死の事實こそは、また一切の經濟的營みをも空しいものとする。自分が知能を傾けて築き上げた仕事も何れは誰かに遺されなければならないのであるが、その後繼者が賢者か愚者かを誰が豫め知ることを得よう。このやうな事を想ふとき、コーヘルスは「生を厭うた」のであり、また人生の勞苦について「わが心を絶望に渡した」のであつた。^(九)だが生を厭ひ、絶望をしたと云つても、それが彼の最後の言葉ではない。もし、さうであつたとすれば、彼は一介のセンテメンタリストに終つて了ふであらう。彼はただ此のやうな目的追究が——それが智慧であるにせよ、幸福であるにせよ——人間を絶望に導くものであることを語つてゐるに過ぎな^(七)。

註(一) für は此所の外に二・三、七・二五に出る。Zitel 及び Greiz は此の語にギリシア思想の影響を見る。 Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus, 1886, S. 265, もそれに賛意を表してゐる。ソロモンが優れた智慧を有してゐたとの傳説については列王紀三及び四・二九以下を参照。

(二) この外、七・二三—二四、八・一六一—一七、一一・五において、智慧が一切を究め得ないものであるとの思想が現れてゐる。

(三) 字義通りに譯せば「善きことを見よ」となる。歡樂と譯された simhah は Freude, Fröhlichkeit, mirth, pleasure, joy

などを意味する。

- (四) 二・三における三語をただ點線で示し、譯文は省略した。これは *Jarrow, op. cit., p. 205* に挙げられた理由による。
- (五) 「数多くの姿」と譯された原語には問題がある。ジャストロウはそれを原文から削除する。LXXでは男女の酌人(*οὐνοχοῦς xai οἰνοχοῦς*)となつてゐる。詳しくは *Barton, op. cit., p. 92* を見よ。
- (六) コーヘレス二・一四—一五。
- (七) κ 二・一六。これと對照的な立場は箴言一〇・七(義人の記憶は祝福される)及び詩一一・六(義人は永久に記憶されるであらう)に現はれる。勿論これが正統派の立場である。
- (八) コーヘレス二・一七。
- (九) κ 二・二〇。

四

ここまではコーヘレスは主として經驗と觀察とに訴へて世界と人生との無意味を説いてゐるのであるが、そのやうな現象には何の説明もないのかと云へば、著者は實はそれが云ひたさに茲まで語つて來たのである。三・一—八に彼が説くところによれば、その問題を解く鍵は「時機」(*eth*)なる概念にある。彼は云ふ、

「一切の時に時(*to man*)がある。日の下における一切の事柄に時機(*eth*)がある。

生れるに時機があり、死ぬに時機がある。植ゑるに時機があり、抜くに時機がある。殺すに時機があり、療やすに時機がある。壞つに時機があり、建てるに時機がある。泣くに時機があり、笑ふに時機がある。なげくに時機があり、躍るに時機がある。石散らしに時機があり、石集めに時機がある。探すに時機があり、失ふに時機がある。裂くに時機があり、縫ふに時機がある。黙すに時機があり、語るに時機がある。憂するに時機があり、憎むに時機がある。戦争の時機があり、平和の時機がある。」

この言葉の各々について凡て満足な解釋を與へることは困難である。ことに「石散らし」「石集め」が何を意味す

るかは今以て註釋家を憚ます問題である。けれども、それよりも肝要なことは、その全體を通じての意味が何であるかを知ることである。そして、それは云ふまでもなく繰返し用ひられてゐる「時機」なる語の解釋にかかつてゐる。それはギリシア語のカイロスに當り、セプツァギンタでは正しくもその語を以て譯してゐる。それにしても、それが茲で如何なる意味に用ひられてゐるかが問題となる。それは何かを爲すに「適切な時機」の意にも取られ得るし、或る事が正に生起すべき「定められた時機」とも取れる。若し前者の意味に取るならば、右に掲げた言葉は主として實踐的な勸告でしかないであらう。だが、それよりも更に基本的な意味として「定められた時機」の意に取れば、*eth* はもつと哲學的原理的意味を得る。その時機が來れば必然的にその事は生起する、その必然性の原理が此の語によつて表現されてゐるのである。恐らく、その語を、その意味に解することの方が正しいと考へられる。それでは今一つの語 *z'man* ——茲には單に「時」と譯した——は何を意味するのであらうか。此の語は舊約では極めて稀にしか出て來ないものであつて、古代ペルシア語の *zivan* 又は *zivana* がアラム語を経てヘブライ語彙のうちに入つたものとも推定されてゐる。けれども抽象的時間の概念は元來ヘブライ人には缺けてゐたのであつて、此語も一般には、*eth* と同義に、すなはちカイロス (*occasion; season*) の意味に用ひられてゐたのである。だが茲にコーヘレスは此語をさう解してゐるのであるか、それとも「時機」と區別された意味での「時」すなはち抽象的・客觀的な時の意に用ひてゐるのであるか。何れにせよ、セプツァギンタの譯者は兩語の區別を認識して、*z'man* をホ・クロノスと譯してゐる。もしそれがコーヘレスの眞意を穿つたものであつたとすれば、舊約聖書においてただ此の一箇所だけに抽象的時間の概念が出て來るものと認めなければならぬであらう。それがコーヘレス自身によつても唯一回用ひられてゐる語であるとしても、彼の思想の全體と連關させてそれが彼にとつて重要な意味を持つものと主張することも可能かも知れない。少くともマクドーナドはその點を強調し、コーヘレスにとつて一切は「時のうちに」起るものと考へられてゐたと論じてゐる。けれども、そこまではつきりと云へるか何うか、私には疑問がある。一つには、その語が唯

一回ここにしか用ひられてゐないと云ふこと、二つには *eth* の場合と同様 *z. man* の場合にも前置詞 *b. (|| in)* はついで居らず、却つて「一切」なる語の前に前置詞 *z. || b. (||)* がついでゐること、三つには同義語を重ねて用ひることとはヘブライの對句の精神に一致してゐることが思ひつかれる。

だからコーヘルスが抽象的・客觀的時間の概念をそれほど明瞭に抱いてゐたとは直ちに承服されなくても、一切が正にその生起すべき時機または時點において生起するものであるとのコーヘルスの思想だけは疑ふことが出来なす。のみならず、彼は右の引用句において、生れ・死ぬと云ふ人間存在の基本的對立と戰爭・平和と云ふ社會的に最も重要な對立との間にさまざまな對立を置いてゐる。それは如何なる意味に解せらるべきであるか。それは一つの事が起れば、その否定または反對の事實も亦必ず起ると云ふことであらう。^(五)そして、その事は「何の *Yithron* もない」すなはち「差引して何も残らない」と云ふ彼の結論の根據を成す一つの觀察である。だからコーヘルスは三・一―八につづいて直ちにまた「働く者は彼が勞するところによつて何の益 (*Yithroth*) を得るか」と云つてゐるのである。それは人間が事を爲すのに正しい時機を見出すことを得ないと云ふ意味の嘆きではなく、何を爲しても必ずその反對の事が起つて元々に還元して了ふとの意味に解すのが正しい。^(七)そして、その後更に次の言葉が語られる。

「われは神が人の子等に與へて勞せしめたまふ勞苦を見た。神は一切を、その時期において美はしく造りたまうた。彼はまた彼等の心に、測り知られないものを與へたまうた。それは人間が神のなしたまふ始から終までの御業を見出し得ないためである。」^(八)

一切はその起るべき時機に必ず起るのであるが、その時機と必然性とはただ神にのみ知られてゐるのであつて、人間には断片的・部分的に知られるに過ぎない。神は一切の現象をそれぞれの時機に従つて生起せしめるのであつて、それは確かに「美はしき」に違ひない。けれども人間にその「美はしさ」が完全に把握出来るかと云へば、それは不可能である。神の必然は人間にとつて偶然でしかない。そこに人間は不可解なものに出會ふ。ここにコーヘルスが神

の存在を疑つてゐないことは注目されなければならぬ。彼は神をヤハウェとは呼ばず、ただエローヒムと呼んでゐるから、民族的色彩は全く失はれてゐると見なければならぬが、それにしても彼の體系（それをさう呼ぶことを許されるとすれば）は神の存在を要請する。一々の時點または時機において起るべきものが起るのであるが、時がそれを超すのではなく、それを生起せしめる意志が別に考へられなければならない。何故なら茲には自然科学の問題が取上げられてゐるのではなく、人間存在とそれに連關しての自然現象とが問題とされてゐるからである。その立場から、時點または時機なる概念と神の概念とは相互に要請し合ふものであり、兩者は相關關係のうちにある。先に抽象的・客觀的時間、ガリレイ・ニュートンのとも云ふべき時間概念がコーヘルスにあつたか無かつたかを問題としたが、彼にとつて中心的なものは、そのやうな時間ではなく、人間存在と連關して考へられた此の時あの時である。

だからこそそこに彼は不可解なもの、そこに働く超越的意志を感得せざるを得ない。それゆゑ彼の「神」(elohim)は傳統的ヤハウェ神の概念とは甚だしく離れてゐるやうであるが、なほ彼の哲學をヘブライ思想の流れの中に把握することは可能でもあり、又それが妥當でもあると考へられる。けれどもコーヘルスの神は啓示の神ではなく、全く自らを隠す神、近き神ではなく遙かなる神である。その神の意志や計畫を人間はその知性を以てしても又その道德的規範に照してみても測り知ることは出来ない。しかしながら、その知られざる神、交通不可能な神が實在すると云ふことは又これほど確實なことは彼にとつて無いのである。コーヘルスは決して神をただ天上高きところに祭り上げてゐるのではない。むしろ、かかる神の存在の要請こそが彼の思想を成立させる根柢にあることを見逃してはならない。

右の引用句において「測り知られないもの」と譯した語は ha'olam であつて、普通には「しにしく」「無際限に續く時」「永遠」などの意に用ひられる。従つて Revised Version のやうに eternity と譯すことは可能であるが、メートルは, olam の代りに, elam と讀んでゐる。これは「かくされたもの」「秘密」を意味するが、茲ではそれが「無知」の意に用ひられてゐるとする。けれどもセプツアギンタに従つて此語をアイオーンの意に解することも可能

である。ガリングはそれに示唆を得て「時の経過」(Zeitablauf)と譯し、「彼等の心に」を「一切に」の意味に讀み直し、神が「一切に時の経過を與へたまうた」と譯してゐる。⁽¹⁰⁾これは魅力のある解釋であるが、そのやうな原文の讀みかへが許されるか何うかは疑問である。私はバートンに準據して「測り知られないもの」と譯したが、それを直ちに「無知」と取ることは一步進み過ぎてゐると思ふ。何れにせよ、それに續く言葉「それは人間が神のなしたまふ始から終までの御業を見出し得ないためである」はコーヘンスの云はんとする所を明瞭に表現してゐる。人間は神の計畫や業を見透すことを得ないばかりではない、人間をしてそれを見透させないことが、實は神の意志なのである。

その神の意志は測り知ることを得ないとともに、また人間がそれを何うすることも出来ないものである。「われは知る、凡て神の爲したまふところは永遠にかく有るであらうことを。何もかもそれに加へられることを得ないし、また何者もそれから取去られることもあり得ない。神は人々が神のみまへに畏れたために、それを爲したまうたのである」とコーヘンスは云つてゐる。⁽¹¹⁾彼の教へる「神の畏れ」は人間がその「日の下」「天の下」「地の下」「地の上」なる限界を辨へてそれを超えようとしなうこと以外のものではなう。

註(一) Gallings, a. a. O., S. 58 を參照。

(二) Plaid for a. a. O., S. 274 f. はヘラクレイトスの断片五二(七九)と連關させて此の言葉を一種の碁石遊びに關するものと解すべきだと云ひつゝゐる。

(三) MacDonald, op. cit., p. 69. ただしゲゼニウスのヘンライ語辭典によれば、古代ヘルシア語に語原を求めたネルト(Nold)自身が後にはそれに疑問を感じたやうである。

(四) MacDonald, op. cit., p. 87 f.

(五) Ibid., p. 88. 'If A, of necessity, is in the world, there must be in the world not-A.' この解釋は承認してゐると思ふ。

(六) 例へば Plumptre (The Cambridge Bible) は、その意味に解してゐる。

(七) マクドナルド及びジャストロウは共にさう解してゐる。

- (八) コーヘレス三・一〇—一一。
 (九) Barton, op. cit., pp. 101 & 105.
 (一〇) Galling, a. a. O., SS. 61-63.
 (一一) コーヘレス三・一四。

五

コーヘレスの神は遙かなる神であるばかりでなく、また人間の倫理的規範にも全く無關心である。人間はむしろ神にも拘はらず善悪の差別を立ててゐるが如くでさへある。その善悪の差別を保證するやうな神の道德的支配をコーヘレスは全く認めることを得ない。もとより我々が今讀むコーヘレスの中には著者がそれを信じてゐるかの如く思はせる言葉が出るのであるが、それは先にも云つた「ハーシード」的加筆によるものであつて、コーヘレス自身の思想に屬するものではない。それは例へば次のやうな言葉である。「我はわが心のうちに云つた、神は義しき者どもと惡しき者どもとを裁きたまふであらうと」(三・一七)、「誠を守る者はまがごとを知らない。そして賢者の心は時機と裁きとを知る」(八・五)、「全篇の結論を聞け、「いはく」神を畏れ、その誠命を守れと。けだし、これは凡ての人間にあてはまる。なぜなら神はあらゆる業を、善にもあれ惡にもあれ、あらゆる隠れたる事について、裁きたまふであらうから」(二一・一三一—一四)」。これらの言葉に現はれる思想と正反對の思想がコーヘレスのものである。彼は云ふ、

「地の上に行はれる空しいことがある。それは、惡人の業に相應することがその身に起る義人があり、また義人の業に相應することがその身に起る惡人があると云ふことである。われは云つた、これも亦空しいと。」

彼はこの事を「空しい」として嘆いてはゐるが、それを不公平なりとして神に抗議しようとは決してしない。ヨブの場合との對比は茲に最も顯著である。コーヘレスをして云はしめるなら、そのやうな憤りを神に對して發すること

の方が誤つてゐる。神には人間の善悪は別に問題ではない。従つて神が生起せしめる事象はそれに關はりなく生起する。だからして又義人が苦しむこともあるとともに、また榮えることも有り得るのである。差引すれば結局何も残らない、得もなければ損もない、と云ふことになる。そして、それが「空し」と呼ばれる所以なのである。

だが悪は悪であり善は善である。人間はこの差別をアダム以來持つてゐるのであつて、それを何うすることも出来ない。コーヘレスも人間として、それに對して無感覺ではあり得ない。とりわけ社會における不正、人間が人間に對して行ふ悪、に對して、ただそれを是認するわけには行かない。「そしてまた、われは日の下に行はれる一切の壓迫を見た。そして、見よ被壓迫者たちの涙を。かれらを慰める者はない。かれらを壓迫する者たちの側には力がある。だが彼等を罰する者はない。」^(四)これによつて見れば、コーヘレスは明らかに被壓迫者たちに同情してゐる。ここに

「力」と譯された語は、また「富」とも譯し得るのであつて、かかる社會悪の根柢に貧富の甚だしい差が横はつてゐたことを推定させる。そして富と力との結合は公平なるべき法廷の正義をまで托けるのである。「またさらに、われは日の下において見た——審判の場所に不正があり、正義の場所に罪がある。」^(五)

このやうに彼は社會における悪と不正を見出すのであり、これを決して是認してゐる者ではないが、さりとして豫言者アモスのやうに痛烈な非難の言葉を其れに對して浴びせかけることもしない。正義は人間に屬するものではあつても神のものではない——それゆゑ、かかる社會的矛盾は不可解な神の意志のもとに生きる人間がその分限を辨へることを得んがために其處に起るのである。彼はその趣旨を次のやうに表現してゐる——

「われは我が心のうちに云つた、人の子らの爲だ、それは神が彼らを試みて彼らが獸に過ぎないことを示さんがためである。けだし人の子らの運命と獸の運命と、彼らの運命は一つである。これの死も、かれの死のごとくである。凡てには一つの生氣「ルレア」があるのみ。人間は獸に對して優るところがない。みなともに空しいからである。みなともに一つの場所に行く。みなともに塵からであり、みなともに塵に歸らうとする。人の子らの生氣が

上に昇り、獣の生氣が地に向つて降つてゆくかを誰が知らう。」^(七)

右に「運命」と譯した語は *miqreḥ* であるが、それは元來「起ること」を意味する。それは先に論じた「時機」の概念と密接な關聯のうちにある。「起ること」は、その正に起るべき時機において起るのであるが、その時機を知る術を人間は持たないのであるから、主體的にはそれが運命として感ぜられる。それはまた偶然とも呼ばれる。九・一には「時機と偶然とは彼ら凡てに起る」と云つてゐる。ここに時機すなはち *eth* と偶然 (*pega*) とを並べ用ひてゐることは注意さるべきである。何れにせよ、先の引用句で、人間の運命も獣の運命も畢竟は一つである、死は凡ての終りであると云つてゐることによつて、コーヘルスが人間死後の問題について全く想像的願望を斥けてゐることを知るのである。人間の生氣——それは生魂とも靈魂とも譯し得る語であるが——が死後上に昇り、獣類の生氣は下に降ると云ふことは、當時或る人々の間に行はれてゐた來世觀を指してゐるのであらうが、コーヘルスはそれを經驗論の立場から否定する。生命はただ「日の下に」「地の上に」おいて有り得るばかりである。人間と獸類と云ふ基本的差別すらも死は遠慮なく没却する。いはんや人間相互の間における一切の價値的差別は死の前には何者でもない。九・二—六の言葉に次に引用しよう。

「一切事は一切人にとつて等しい。一つの運命が、義人にも惡人にも、(善人にも)、^(八) 潔い者にも潔からぬ者にも、犠牲をささげる者にも犠牲をささげぬ者にも、善人にも罪人にも、誓ふ者にも誓を恐れる者にも、ひとしく(起る)、日の下に行はれる一切のことにおいて、この事こそは惡である——一つの運命が凡ての者に起ること、また人の子らの心が惡に満ちてゐることもである。また彼等の生きてゐるあひだ彼らの心には狂ひがある。それから後は死者たちの許へと。けだし誰であれ、凡ての生ける者たちと連らなる者には、望みがある。生きてゐる犬は死んでゐる獅子よりはまさつてゐるからである。なんとなれば、生きてゐる者たちは彼らが死ぬであらうと云ふことを知つてゐるが、死んでゐる者どもは何事も知らないし、また彼らには何の報酬もない。」(彼等についての)「記憶は忘れら

れるのだから。彼らの愛も、彼らの憎みも、彼らのねたみも、すでに遠く消え失せて、日の下に行はれる一切のことに於ける彼らの分はもはや無き。」

死は萬人に平等に臨む。その事は確かに人間にとつて禍と云ふべきである。けれども又人間が心に不満を抱き、常に飽くなき野望に燃えてゐること、絶えずあくせくと幻影の如き目的を追うて努力すること（それがバートンによれば、「人の子らの心に悪が満ちてゐる」及び「彼らの心には狂がある」ことの意味である）、その事が實は一層根本的悪である。生ける者は成るほど「望」を持つ。その意味では確かに、生きてゐる犬は死んでゐる獅子よりはまさつてゐる。けれども生ける者の望とは何であるか。又生ける者が知つてゐて死ねる者が知つてゐないものは何であるか。それは自分が死ぬであらうと云ふことに外ならない。それならば生者が死者にまさると云ふのは只一つの皮肉に過ぎないのか。「われは生を厭うた」との言葉もたしかにコーヘレスの口から出てゐるのである。また「死の日は彼の生れる日にまさる」とも云つてゐる。けれども、かれが心から只管に生を厭うてゐるのであるかと云へば、事實はその反對である。彼はこよなく生を愛してゐる。生ける者に望があるとは一面にアイロニーではあるが、又さうではない一面がある。生命の營みは日の下において人間に與へられる「分」なのである。コーヘレスはそれを貴しとするのである。だが、その事については次項において詳論しよう。

註(一) 創世記第三章によれば人間が善悪を知つたのは神の意志に反してであつた。この物語とヨブ記及びコーヘレスとの關係については Pfaffner, Introduction to the O. T., p. 167 f. を見よ。

(二) この外、コーヘレス二・二六、七・二六、八・一一—一三、一一・九、一〇。

(三) コーヘレス八・一四。

(四) ク 四・一。バートン及びガリング参照。「擱する者」は *me nathem* を *me nathem* と讀みかへて譯したものである (ガリング)。

(五) コーヘレス三・一六。

- (六) *hi'ôh-tar'ôh* || to show. また *hëmmâh lakem* の二字を削除 (ノート)。
 (七) コーヘレス三・一八二一。シャストロウは「地に向つて」を挿入句とする。
 (八) 「善人にも」を挿入として削除するか、セプツァキントにならつて、その後「悪人にも」を補つて讀むか何れかである。
 シャストロウは to the righteous and to the wicked, to the good [and to the bad] と譯してゐる。
 (九) Barton, op. cit., p. 159.
 (一〇) コーヘレス二・一三。
 (一一) ヴ 七・一。四・二一三参照。

六

コーヘレスは完全な限界情況に身を置いてゐる。人間にとつて起るべきことは、その時におゝつて、必ず起る、しかしそれが何ゆゑか起るかを彼は知ることが出来ない。それは主體的人間にとつては偶然 (Doga) であり、運命的に「起ること」(midgeh) であるに過ぎない。それを生起せしめる者は神であるが、その神の智慧を認識することは人間には全く不可能である。コーヘレスは、その遙かなる及び難いものを意識するとともに、その意識によつて却つて現實の生へと、「地の上なる」人間に許された唯一の生の營みへと向はしめられる。

「この事すべてを我は智慧を以て吟味した。われは云つた、われ智慧を得るであらうと。だが、それは我に遙かなるものであつた。有るところのものは遙かなるものである。そして深くして深い。誰がそれを見出し得るであらうか。」

「われ心をつくして智慧を知らうとし、また地の上に行はれる勞苦を見ようとした——けだし「晝も夜も彼はその眼に眠を見ることがない」——そして我は凡て神のみわざを見たが、人間は日の下に行はれる業を悟ることは出来ない。なんとなれば人間が如何に探らうと努力しても見出さないのであらうから。よし賢者が將に之を知らうとして

ゐると思つても、彼はこれを見出すことは出来ないのである。」

「孕める女の胎内の骨に通ふ生氣の道の如何なるものかを君が知らないやうに、君は一切を爲したまふ神のみわざを知り得ないであらう。」

ユーヘレスは智慧を求めて、その到底見出し得ないことを悟つたのであるが、その何者をも掴み得ないところに實は彼の説きたい眞の智慧があるのである。人間はただ地上に、時間とともに、存在する者ではなく、彼の存在をそこに限定する「深くして深し」(bōng, bōng)ものを意識する有限的存在として「日の下に」生きる。ユーヘレスはその限界を自ら突破して神祕の懷に惹はうとするのではなく、また彼方からその限界を破つて此方に自らの姿を現す恩寵の神と遭遇するでもない。それにも拘はらず、ユーヘレスに宗教がないとは云へないことは既に論じた處によつて明らかである。ただ彼の宗教は彼をして、絶望のうちに生命の貴さを改めて認識させる。人間が徒らに目的を追うて勞苦するかぎり、生は厭ふべきものであるに違ひないが、それは生そのものが悪だと云ふのとは異なる。却つて人間が今ここに生きてゐると云ふ事實、これこそは彼にとつて掛替のない貴い事實である。この様に觀點が變れば悲觀論は消える。「日の下に」あることはもはや苦痛を意味せず、却つて喜をもたらず。「そして光は快い、また太陽を見ることは目に楽しいことである」と云へることになる。その樂しみと喜びとは追ひ求むべき目的ではない、それが追求された時には喜びは忽ち失せる。だが喜びは今ここに、この太陽の光の下に營まれる生のうちに既にある。「人間が食ひ且つ飲み、その勞働のうちに自分の魂を樂しますこと、それに優る善いことは人間にとつてない。また此の事をわれは見た、即ち、それは神のみ手から出てゐると云ふこと」(五)。「われは彼らが喜びをなし、その生きる限り樂しみをなす以上に彼らにとつて善いことではないと知る。また凡ての人が食ひ且つ飲み、その凡ての勞働において樂しみを味ふことは神の賜物である。」(六)生の喜びは勞働のうちにこそ味はれるものであることをユーヘレスは強調する。それは神の御手から來る賜物である。それは神によつて人間に與へられた「分」(heil)である。(七)それは君のものと

して與へられてゐる、それだけを自分のものとしてしつかり掴め、と云ふのが彼の教訓なのである。九・七一〇には次のやうに勸めてゐる。

「さあ、喜をもつて君のパンを食らへ。

楽しい心をもつて君の葡萄酒を飲め。

神は夙に君の業を嘉したまうたからだ。

いかなる時にも君の衣服を白くあらしめよ。

君の頭のために油を缺かすな。

日の下に彼が君に與へたまふ、君の空しい生命の日のかぎり、君の愛する妻を持つて人生を楽しめ。けだし、これこそが人生における、また日の下に君が勞する勞告における、君の分であるからだ。凡て君の手が爲すべしと見るところのものは力を込めてなせ。君が行くところのシェオールには、業もなく謀もなく智慧もないのだから。」

一切は空しいとの命題から出發したコーヘレスは、それにも拘らず、人の此世における生だけは彼が神によつて與へられた確實な賜物であり「分」であるから、それを充分に楽しめとの結論に達したのである。ただし、その楽しみは日々々の勤勞のうちに、またその結果としてのみ味はれる。コーヘレスの立場はその點において獨特である。一切は空なるが故に世を逃れ慾を断てと云ふのではなく、また靜寂な趣味や思索のうちに楽しみを見出せと教へるのでもなさ。さうかと云つて又、この社會を改革して不正を除き正義を實現するために獻身せよとも勸めない。かれの指示すところは日常の勤勞生活そのものである。それを、その有りのままに受容れて、そこに喜びを見出せと云ふのである。もとより、それは悪しき生活であつてはならない。惡に過ぎることは身を滅す所以である。けれども又善に過ぎてもいけない——理想主義者、社會をその理想に適ふやうに改造しようと焦る正義の選手、かれらも亦その身を滅

す。「正義に過ぎてはいけな、あまりに賢くなり過ぎててもいけな。なにゆゑ君は己を滅すべきであらうか。惡に過ぎててもいけな、愚者となつてもいけな。なにゆゑ君は君の時 (eth) の來る前に死なうとするのか。」そのやうな事は何れも神の賜物と時とを無視するものである。「神のみわざを見よ——それは、かれが曲げたものを誰が直くすることを得よう。」それをしも人間が矯正しようなどとは何たる不遜か。

コーヘルスは人生の経験を豊かに積んだ老哲學者として、靜かに若者らに呼びかける。

「樂しめ、若者よ、君の若いうちに、うら若き日に君の心に喜びあれ。」

君の心の道のまま歩め、君の眼の見るところを樂しめ。

君の心から髪を去らしめよ、君の肉から禍を失せしめよ。

君のうら若き日に君の墓を思へ、年の若さも髪の色も空しいのだから。」

やがて君の上にも老いと死とが訪れる。その「禍の日の到らぬまに、君が好ましくとす年(二四)の近づかぬまに」若人よ、君はその仕事と生活とを樂しめ——

「なぜなら人はその永遠の家にゆく、そしてくやみの人々は道にゆきかふ。」

かくて塵はもとの土に歸り、生氣は之を與へたまうた神に歸るであらう。

空しとも空しと、とコーヘルスは云ふ、一切は空し。」

死は一切を還元する。生とその營みと價値とは死によつて完全に否定され、差引して何ものも残らない——一切は *he bei he balm* である。だが、それなるが故にとて、若人よ、悲しむな、日の下に、限定された存在とその期間とを素直に受けて勤勞のうちに謙虚な日々を樂しめと云ふ、そこにコーヘルス哲學の要諦がある。

註(一) コーヘルス七・二三—二四。ロマ書一・三三参照。

(二) 八・一六一—七。

- (三) 一・一・五。「生氣」(ルーアハ)を風と譯することも可能であるが、ジャストロウ、マクドーナルド、ガリングは何れも拙譯のやうに解してゐる。
- (四) コーヘレス一・七。
- (五) ク 二・二四。
- (六) ク 三・二二—三。
- (七) ク 三・二二。halq は portion を意味する。コーヘレスは屢々此の語をくりかへしてゐる。
- (八) ここに云はれてゐることとギルガメシ敘事詩(二〇〇B.C.)に出る言葉との著しい類似が學者たちによつて指摘される。そこに、智慧を象徴する Siditi はギルガメシに次のやうに告げてゐる。「ギルガメシよ、汝はいづこに彷徨ひゆくのか。なんちが求める生命を汝は見出さなうであらう。神々が人類を造つたとき、死をば人類のために取つて置き、生命をば彼らの手に止めたまうた。ギルガメシよ、なんちが汝の腹を充たせ。晝も夜も躍つて遊べ。汝の衣を類くばかり新鮮にし、なんちの頭を洗ひ、水に浴せよ。なんちの手に纏る子に心を留めよ。なんちの妻を汝の懷に樂しましめよ。これこそが「人類」の任務なのだ。」Calling, S. 83 and J. B. Pritchard, ed., Ancient Near Eastern Texts Relating to the O. T., 1950, p. 90 を見よ。右の譯文は後者に基づいてゐる。
- (九) コーヘレス七・一六一—七。
- (一〇) ク 七・一三。
- (一一) wifbika を weyfabh と讀みかへる。
- (一二) wech の一字を入れて讀む。
- (一三) コーヘレス一・九—二・一。但しガリングとともに一・一〇bを二・一aの後につづけて讀む。のみならず bor'chka を b'chka と讀みかへると「なんちの創造者」が「なんちの墓」になる。
- (一四) コーヘレス二・一b。
- (一五) 永遠の家とは墓を意味する。
- (一六) これは三・一九—二〇の思想と矛盾するが、コーヘレスは死を問題にしながら、死後の問題については、さしたる興味を持つてゐないのだから、その矛盾の故に別の筆者を推定する必要はない。創世紀二・七、詩一〇四・二九、ヨブ記三四・一四—一五参照。

(一七) コーヘレス一・五、七、八(ガリソグの讀み方に従ふ)。

七

この哲學の全貌は、これで明らかとなつた。それはヘブライ思想の流れにおいて、その正統信仰への反定立として現れたものであつた。そして、それはヘブライ人が直接ギリシア哲學を學ぶ以前において如何なる思索力を有してゐたかを雄辯に物語つてゐる。それは一つの實存哲學として首尾一貫した思想體系を成してゐる。そのやうな否定面が現はれなければヘブライ思想が一神教的倫理主義乃至は律法主義を抜け出することは出来なかつたであらう。けれどもコーヘレスの否定は未だ主體的に徹底してはゐない。彼は生とそれを享受し得る能力とを極めて素朴に承認する。否それこそは彼にとつて動かし難い公理であり前提であつた。従つて否定のちに出て來る彼の肯定も日常性の肯定に終るのであつて、その日常性を内から破つて之を再創造するやうなものではない。であるから、ヘブライ思想の發展はその状態に止まる事が出来なかつた。論理的には、コーヘレス哲學から色即是空、空即是色の大乘佛敎的智慧が現れることも或ひは出来たであらう。しかしながら、歴史的には、ヘブライ思想はそのやうな方向には進み得なかつた。コーヘレスの神は時間と偶然との陰に掩蔽された「隠れたる神」であるが、しかしその神の存在と活動とは否定されてゐない。その神はやがて又その蔽を排して自らの姿を現はすべきものと期待される。その隠れたものが同時に現はれたもの、隠れたものとして現はれ、現はれたものとして隠れてゐる、そのやうな構造を啓示信仰が示すとき、始めてそれは人間を徹底的絶望に導きつつ、死を経て復活せしめることが出来るであらう。そこに新たな智慧の源泉が開かれる筈である。

ヘブライ思想はそのやうな方向を求めつゝ進展して行く。だが、コーヘレス哲學がその過程において果たした役割は大きい。因みに彼があつたやうな理論からあつたやうな實踐的歸結を抽出したことの背景には何か當時の政治的情況の影

響と云つたものがあつたかも知れない。シリアとエジプトとの二つの帝國主義の間に介まれたユダヤ民族の運命は絶えず不安であつた。コーヘレスとその同時代人たちを包む社會的空氣は重苦しいものであつたに違ひない。「君の思のうちだにも王を誣ふな、君の寢室のうちで富める者どもを誣ふな。天の鳥がその聲を傳へ、翼ある者がそのことを告げるであらうから」と云ふ卑屈な勸告がなされなければならぬことは、コーヘレスの責任と云ふよりも寧ろ當時の社會機構と政治とのそれに歸せらるべきものであらう。それにしても「われは日の下に行はれる一切の壓迫を見た。そして、見よ被壓迫者たちの涙を」と嘆きながら、その言葉の上の批判以上に、その事實に對して何もなさうともせず、むしろ何もなし得ないとするやうな哲學は臍甲斐なしとの非難を免れることは難からう。けれども彼は教理的に硬化した敬虔家や獨善的な正義論者よりは遙かに正直である、また眞實である。たしかに彼は愛すべき一個の偉大な魂であつた。

註(一) コーヘレスにおいて佛教の影響を認める學説は Dillon, *Scriptures of the Old Testament*, 1895 によつて提出せられた。Barton, *op. cit.*, p. 27 をみよ。

(11) コーヘレス一〇・二〇。

(筆者 京都大學文學部「基督教學」教授)

(一)

ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

The Wisdom of Qoheleth

By Tetsutarô Ariga

The Book of Qoheleth is quite unique in the Old Testament literature in that we can find in it a genuine philosophical thinking. Qoheleth observes that regular cycles repeat themselves in nature and things happen to human beings without any regard to their moral purposes and achievements. He concludes therefrom that things happen exactly at the times when they should happen. This conception of *kairos* or 'éth is basic to his philosophy. Though he also uses another term, translated by the Septuagint as *chronos*, he is not interested in the abstract-objective conception of time. He is concerned rather with concrete 'points of time' when things happen to human beings.

Man as a free being with his sense of values finds himself thrown into an indifferent environment. As such a being he becomes aware of some power or will utterly incomprehensible to him, when he has learned by experience that things happen without any regard to his desires, ideals, or purposes. This incomprehensible power or will is the God of Qoheleth. So this God is a distant *deus absconditus*, yet this conception of God is nevertheless very important to Qoheleth's interpretation of human existence. Man is born to live his limited life on earth, then to die. None can escape this fate, but God also has given man the capacity to enjoy life as a result of daily labour. All that man has to do is to accept the joy

of life together with the fate of death and other happenings. Wisdom is unsearchable; but the very admission of its unsearchableness is the only condition on which human desires and efforts ending in despair could be changed into the enjoyment of one's workaday life. Therein lies the negative wisdom of Qoheleth.

Various Forms of Logic in the Mādhyamika Philosophy

—An analysis of Bhāvaviveka's logic compared with that of Dignāga, Dharmakīrti and some of the Naiyāyikas

By Yuichi Kajiyama.

While the Prāsaṅgika Mādhyamika school inquires after and looks to the absolute, the paramārtha, as translogical, the Yogācārins assume it as the immanent basis of the Universe. Bhāvaviveka, the founder of the Svātantrika Mādhyamika school, however, aims to clarify the contrast between the absolute (paramārtha) and the phenomenal world (saṃvṛti) by a special system of logic. He rejects the prasaṅga-anumāna (deductio ad absurdum), which is the unique method of the Prāsaṅgikas, who merely negate every syllogism. He tries thus to create "the logic of the paramārtha", the principles of which completely differ from those of formal logic. For this purpose his syllogism is constructed out of several peculiar elements, which constitute the subdivisions of this paper, as follows: 1) The syllogism does not need "vipakṣe nāstitā" (the absence of reason in dissimilar instances, one of the three aspects of reason); this means at the same time the negation of all three aspects of reason. The vyāpti (universal concomitance) asserted by the Buddhist Logicians is based on identity and causality, which constitute the basis of human knowledge, which is in turn supported by the experiences of practical and successful action. Bhāvaviveka, on the