



Kobe Shoin Women's University Repository

Title	箴言における釈義上の問題（2） Exegetical Problems in the Book of Proverbs（2）
Author(s)	勝村 弘也（KATSUMURA Hiroya）
<i>Citation</i>	キリスト教論藻, No.33 : 15-36
Issue Date	2002
Resource Type	Bulletin Paper / 紀要論文
Resource Version	
URL	
Right	
Additional Information	

箴言における釈義上の問題 (2)

勝 村 弘 也

1. はじめに

1. 1. フォン・ラートの知恵研究

20世紀の旧約神学を代表するG・フォン・ラートは、その最晩年の著作『イスラエルの知恵』⁽¹⁾において古代イスラエルにおける知恵的伝承の重要性を力説した。この著作が刊行されてからすでに30年以上の時が経過したが、フォン・ラートによる知恵の価値の再発見は、その後の聖書学の発展に多大の影響を及ぼしてきた。その影響が旧約学の内部にとどまるものではないことは、<知恵の教師>としてイエスを把握しようとする最近の新約研究が物語っているように思われる。⁽²⁾

イスラエル周辺諸国、特にエジプトの知恵文学が箴言などの旧約の知恵文学全般に及ぼした影響については、20世紀前半の「アメンエムオペトの教訓」の発見以来、常に問題になってきた。⁽³⁾フォン・ラートは、このような影響関係に関して十分な考慮をはらいながらも、これを過大に評価することなく、イスラエルに部分的に移入された古代オリエントの知恵が、旧約の知恵以外の領域では排他的な性格をもつことが明らかであるとされてきた<ヤハウエ信仰>とどのように関係するのかを解明しようとした。その際に研究者にとって大切なのは、「(旧約時代の)賢者の教えがその中で活動している、独自の思考世界と価値世界の中に、またさまざまな緊張の中に、自らを置こうと企てる」ような研究態度である。⁽⁴⁾

古代エジプトの教訓と旧約の格言との間に文学的類似ないし並行関係が認められるような場合に、従来の宗教史研究がとってきたような仕方でも両者の思想的類縁関係を安易に想定することにはたしかに問題があろう。双方の

文学の背景となっている文化的脈絡や宗教的基盤が異なっている以上、それがどのようにして可能であったのかを歴史的に解明する必要があるからである。フォン・ラートの場合、エジプトからの強い文化的影響が王国時代初期に起こったと想定し、イスラエルの賢者たちは伝統的なヤハウェ信仰の強固な基盤のうえに立って、このような周辺文明諸国からの影響を受けながらも人間の活動全般に関する彼ら独自の知恵的認識を築き上げたのだと主張する。「神への畏れ」、「神を知ることから出発してはじめて、人は生の諸秩序に精通し造詣を得るのである」⁽⁵⁾と賢者たちは考えていたのだ。周辺諸国の文学からの影響を認めながらも、なおかつヤハウェ信仰を基盤とするイスラエルの知恵の独自性を強調する神学者としてのフォン・ラートの主張からわれわれが今日もお学ぶことは多い。彼の研究を彼よりも以前や同時代の宗教史的研究と比較すれば、その業績の偉大さは疑う余地がない⁽⁶⁾。

しかしながら、フォン・ラートがイスラエルの賢者たちの思想を解明するにあたって前提としていた歴史的諸事実に関する判断が、今日のわれわれから見て適切であると認められるのかどうかとなると、きわめて問題であると言わざるをえない。フォン・ラートは、まず最近の多くの研究者同様、箴言10－29章を捕囚前の王国時代に年代付ける（これには異論はない）。またこの格言集の背後にイスラエル史の非常に古い時代から続く＜氏族的知恵（Sippenweisheit）＞の伝統が存在することも基本的に疑問の余地はないとする。しかしながら氏族的知恵がどのようなものであるのかを確定することは、あまりにも困難であるからこれを研究対象にするわけにはいかない。そこで「われわれがその文学的遺産を探究していく時代は、王国時代初期の学校教育的知恵（Schulweisheit）の発生をもって始まりとする」⁽⁷⁾ということになる。この「王国時代初期の学校教育的知恵」というのが曲者であって、ここには明らかにフォン・ラートが構築した古代イスラエルの歴史に関するいくつかの重要な仮説が含まれている。彼の名著『旧約聖書神学』⁽⁸⁾をも参照しながら、問題点を整理すると以下ようになる。

①王国時代初期、すなわちソロモン時代に、イスラエルはエジプトからの

文化的影響を受けて一種の啓蒙時代を経験した。人々が平和と繁栄を享受したこの時代には、世俗的な価値の発見が起こったに違いない。

②ソロモン時代にモーセ五書やサムエル記に保存されている歴史叙述などの本格的な文学活動が始まった。箴言の最古の層を形成する格言の収集・加工と文書化が開始されたのもこの時代である。

③この時代に出現した〈賢者〉＝〈知恵の教師〉は、当然宮廷にも活動の基盤をもっていたが、エルサレムなどの都市においては〈学校〉を設けて、新しく出現した市民階層の子弟の教育に携わったはずである。こうしてイスラエル社会には一定規模の教養層が形成されることになった。

④このような学校教育には当然教材が必要であった。知恵の教師たちは、シュメールやエジプトの場合と同様、教訓文学を利用したはずである。箴言の最古の層には当時の教材が保存されている。

⑤知恵の教師たちは、イスラエル古来の民族的知恵やエジプト等から新しく流入した教訓文学をそのまま利用したのではなく、文書化に際してはヤハウェ信仰を基盤としながら再解釈を行い、文学的にも洗練するなど相当の加工を施した。

最近の歴史研究によれば、ダビデ・ソロモン時代に大規模なエジプトからの文化的影響がパレスチナに及んだ文献学のおよび考古学的証拠はない⁹⁾。王国時代に学校が存在したのかどうかに関しては、激しく論争されており決定的なことは言えない。まして王国時代初期となるときわめて問題である。王国時代初期に強固なヤハウェ信仰が十分な社会的基盤をもって存在したのかどうかに関しても最近の歴史研究は否定的な結論を引き出している¹⁰⁾。

1. 2. 問題設定

先に1994年発行の本誌において、箴言を解釈する上での若干の基本的問題について論じたことがある。本論考は、フォン・ラートの知恵研究が提起した問題点を視野に入れながら、先の拙論とは別の角度から箴言解釈の問題について論じるものである。この間に相当の時間が経過しているが、箴言研究

を打遣っておいたのではまったくない。本誌以外の様々な場でその研究成果を発表してきたに過ぎない。この間の箴言研究の主要なものを以下に挙げながら、本論考で扱う問題について簡単に述べておく。

王国時代に学校が存在したかを主要な問題とする箴言の〈生活の座 (Sitz im Leben)〉に関しては、1994年10月の日本旧約学会総会のシンポジウムにおいて口頭発表している。また『現代聖書講座 第2巻』においてこの問題の要点をまとめておいた。⁽¹¹⁾ 本論考では特に箴言10章以下の格言に関して、その生活の座が問題になる。

イスラエルの賢者に独自の思考法が存在したのかどうかに関しては、K・コッホが提起したいわゆる〈行為・帰趨連関 (Tun-Ergehen-Zusammenhang)〉をめぐる問題がある。これに関しては、1997年10月の日本旧約学会総会のシンポジウムにおいて口頭発表の後、一年後「応報 (Vergeltung) か、行為・帰趨連関か?」として論文にまとめた。⁽¹²⁾

また箴言の生活の座と応報思想の両者に関連して、古代イスラエル (特に王国時代) とエジプトとの間に存在した文化交流のありかたについて根本的に考え直す必要があると考えて、1997年12月の京都大学キリスト教学教室クリスマス会において「エジプト学と旧約研究」と題して口頭発表を行なった。本論考においては、このような大きなテーマは直接扱わないけれども、具体的に箴言テキストを精査する中で、エジプトの教訓文学と王国時代のイスラエルの格言との係わりについて再考する。

『新共同訳旧約聖書注解』⁽¹³⁾ および『新共同訳旧約聖書略解』⁽¹⁴⁾ においては、箴言10章1節－22章16節および25章1節－29章27節の格言集を扱う際に、従来ほとんど問題にされなかった個々の格言の文脈性や配列にも注意を喚起した。ただし、紙面上の制約が大きかったために十分な説明することが出来なかった。本論考においては、一見様々な格言が雑多に収集されているように思われるテキストに関しても、文脈性が十分に存在することがあることを例証する。この点に関しては、A・マインホルドの注解が非常に参考になったことをことわっておきたい。⁽¹⁵⁾

2. <ソロモンの第一詞集>に収められた格言の生活の座と文脈性

箴言 10 章 1 節から 22 章 16 節には、王名ソロモンをアルファベット表記した時の šlmh のゲマトリア数である 375 (= 300 + 30 + 40 + 5) と同じ数の格言が収集されている。10 章 1 節には「ソロモンの詞 (ミシュレー・シェロモー)」とこの集成の表題が掲げられており、宮廷で編集が行なわれたことを示しているように思われる。しかしながら個々の格言の生活の座に関しては、別の考察が必要である。

勤勉な労働を勧める格言は数多くあるが、その労働の内容をみるとほとんどが農作業であると判断される。

たるんだ手は貧乏をつくり出す。

だが、勤勉な手は豊かにする。

夏のうちに集める者は、賢明な息子。

収穫の時に眠りこけている者は、恥さらしの息子 (10・4 - 5)。

義人は、自分の家畜の命に配慮する。

だが、邪悪な者どもの腹は、残忍である。

自分の土地を耕す者は、パンに飽き足りる。

だが、空疎なものを追い求める者は、思慮に欠ける者 (12・11)。

牛がいないと飼い葉桶は、空である。

多くの収穫は、雄牛の大力による (14・4)。

怠け者は、秋からは犁耕しない。

彼は収穫の時に求めるだろうが、何もない (20・4)。

これらの格言では、明らかに農業労働が問題になっている。最初の 10 章 4 節の場合には明確ではないが、5 節との続き具合からみるとやはりまず農作業、特に収穫が考えられる。20 章 4 節は怠け者が農作業を始めるべき時機を失することについて述べる。パレスチナの農民は秋の収穫後、雨の降るのを待って柔らかくなった畑に犁を入れ、大麦、小麦等の種を播く (11 月から

1月頃)。怠慢な者は、この大切な時に仕事を始めない。なお、牛による犁耕は王国時代に始まったと考えられ、このことによって生産力が著しく増大した。14章4節はこのような農民の経験について述べているのだが、この格言を単に素朴な俚諺とみることもできない。ヘブライ語文は、きわめて技巧的なのである。子音アルファベットで表記すると次のようになる。

b'jn 'lpjm 'bws br / wrb tbw'wt bkḥ šwr

前句の最後の語バールの元の意味は「純粹」である。飼い葉桶が「よごれていない」ことを言う。また「ただ飼い葉桶があるだけだ」とも訳せる。さらにバールには「穀物」の意味もある。この語は、後句の冒頭の語、ラーブ「多い」と語呂合わせになっている。b音が前句に3回、後句に3回現われて韻を踏んでいる。また文字のアレフが4回出現するうえに、「牛（複数形）」はヘブライ語でアラーフィーム（単数：アレフ）である。たしかにこのような技巧的な格言は、氏族的知恵ではなくて教養のある人の推敲を経た作品なのであろう。

怠慢を戒めたり、勤勉と怠慢を対照的に描くような格言では、労働の内容が明らかではないことが多い（12・24、13・4、15・19、19・15、24、21・25）⁽⁶⁾しかし、明確に農作業以外の勤勉な労働が問題になっているような格言は、探すのに苦労する。27章23節以下には羊飼いの労働について語っている箇所があるが、これは今回取り上げている〈ソロモンの第一詞集〉には属さない。投機的な企てに対する批判的態度は、随所に見られる。上記の12章11節の格言の「空疎なものを追い求める」は、怠慢を意味するのではなくて、確実に利潤を得られないような活動、つまり投機的な企てに手を出すことをさしていると思われる。このような行為が、「自分の土地を耕す」ことと対照的に述べられているのである。穀物の買い占めなどによって急速に利潤をあげようとするような行為は、常に批判的に見られている。

穀物を売り借しむ者、彼を人々は呪う。

だが、売りに出す者の頭には、祝福（11・26）。

急いで得た財産は、減少する。

だが、手の上に集める者は、増し加える（13・11）。

最初に急いで得た財産は、

その終わりには祝福されない（20・21）。

勤勉な者の計画は、利益となる。

だが、すべて急ぐ者は、損をするだけ（21・5）。

一見、農業とは関係がないように思われる格言の背後にも農民の経験が隠されているような格言は多い。農業のイメージが一定の範囲に集中して現われる箇所を2例あげておく。

義人は、とこしえに揺るがない。

だが、邪悪な者どもは地に住むことが出来ない。

義人の口は、知恵を育てる。

だが、ねじれた舌は切り取られる。

義人の唇は、満足を湧き出す⁽¹⁷⁾

邪悪な者どもの口は、ねじれている（10・30－32）。

30節でまず「土地」に言及した後、「知恵を育てる」という表現を用いている。動詞「育てる」(nwb)は、元来植物の生育と関係する語である。他動詞として「知恵を育てる」「知恵を突らせる」と訳すか、自動詞として「知恵によって生育する」と訳すか、どちらも可能である。「ねじれた舌は切り取られる」のような表現から、身体障害者に対する差別的表現を読み取るのは見当はずれである。ここには、果樹栽培の比喩が隠されており、曲がった果樹の枝が剪定で切り取られる様子がイメージされているのである。32節の「ねじれている」も同様のイメージから来ている。11章24節以下の格言も農民的なものである（26節は先述）。

- 24 播き散らして、なお増し加える者がいるが、
過度にももの惜しみをして、かえって欠乏する者もいる。
- 25 祝福する魂は、肥え太る。
潤す者は、彼もまた潤される (11・24 - 25)。

24 節の「播き散ら」すとは、浪費するの意味ではなくて、慈善などで金を出すべき時には、きちけちせず金を使うの意味であろう。播くと増し加わるという表現には、穀物の播種から収穫にいたるまでの過程が反映されている。植物に水を与えることを惜しめば、収穫は減る。25 節の「肥え太る」には栄養の良好な家畜が太るイメージが、「潤す」には畑や果樹園の灌漑のイメージが反映している。乾燥したパレスチナでの農耕生活においては水が決定的な役割を演じた。他者の土地に水を与えるというのは、他者を祝福する典型的な行為である。このような人は、祝福されるというのである。この互恵性の論理こそが、本来的な意味での〈応報〉なのである⁽¹⁸⁾ (ルカ福音書 6・38 を参照)。このような応報ないしく行為・帰趨連関を表現するには、果樹栽培や果実を食する比喩がよく用いられる。

- 人の口の果実によって、[人は]⁽¹⁹⁾ 良いもので満たされる。
人の手の業は、自分にかえる (12・14)。
人の口の果実から、[人は] 良いものを食べる (13・2 前半)。
人の口の果実によって、その腹は満たされる。
その唇の産物 [によって]、彼は満足する⁽²⁰⁾。
死と生とは、舌の支配下にある。
これを愛する者は、その実を食べる (18・20 - 21)。

以上のように、〈ソロモンの第一詞集〉には農民の生活体験を反映したような格言が随所に見られる。このことをもって直ちにこの詞集の生活の座が学校ではないとは言えないが、少なくともあまり都市的ではない格言が多数含まれていることには注意が必要である。むしろ個々の格言の生活の座を氏

族ないし部族におく見方に分がありそうである。⁽²¹⁾ 農業的なイメージが連続して現われる場合には、編集者が関係してくるから問題は単純ではない。

3. ヤハウエに関する格言と王に関する格言

ここでは箴言第 16 章 1 節以下について考察する。一見して、まず 1 節から 7 節までと 9 節、11 節に〈ヤハウエに関する格言〉が並べられていることが分かる。後述するように 8 節も内容的には〈ヤハウエに関する格言〉にきわめて近い。10 節と 12 - 15 節には〈王に関する格言〉が並ぶ。このように、〈ヤハウエに関する格言〉と〈王に関する格言〉とは、互いに融合するように緊密に結合している。このことは、2 種の格言が内容的にも深く関連していることを物語っている。まず、9 節までを一つの小段落として扱い、以下に訳文を掲げる。

- 1 心の備えは、人にあるが、
舌の答えは、ヤハウエから [来る]。
- 2 人の道は、みな、自分の眼には潔い。
だが、精神を試験するのは、ヤハウエ。
- 3 おまえのなすことをヤハウエに委ねよ。
そうすれば、おまえの計ることは固く立つ。
- 4 ヤハウエは、すべてのものを自分の目的のために造った、
邪悪な者をも、災いの日のために。
- 5 心の傲り高ぶる者は、みな、ヤハウエの嫌悪するもの。
たしかに、罰を免れられない。
- 6 友愛と真実によって、咎は覆われる。
ヤハウエを畏れることによって、[ひととは] 悪から離れる。
- 7 人の道をヤハウエが気に入るならば、
その人を彼の敵とさえ和解させる。
- 8 義のうちにある僅かなものの方が、

不正な方法による多くの収入よりもよい。

- 9 人の心は、その道を考え出すが、
その歩みを導くのは、ヤハウエである。

1 節は、人が心の中にある思想をことばとして表現する際に、ヤハウエが人の心に働きかけ介入するのだと言う。もちろんここで問題になっているのは、賢者のことばである。人々に善をもたらす賢者のことばは、根底においてヤハウエの働きに支えられているとの確信がここにはある。この節のヘブライ語文は、前句3語と後句3語の6語からなるが、きわめて技巧的に組み立てられている。原文を子音アルファベットで表記すると次のようになる。

l' dm m' rkj lb / umjhwh m' nh lšwn
人に 備え 心の だがヤハウエから 答え 舌の

まず前句の冒頭の「人に」に対応して後句の冒頭には「だがヤハウエから」が配置されている。「心の備え (マアルケー・レーブ)」には、「舌の答え (マアネー・ラーション)」が対応する。ここに語呂合わせが存在することは明らかである。前句には1、m音が各2回、後句には1音が1回、m音が2回出現するが、そのうち5回までが語頭に現われていて効果を發揮している。なおくマ>で始まる語は、この後も3節の「おまえのなすこと」マアセーカー、「おまえの計ること」マハシュボテーカー、4節の「彼の目的」マアネフーと連続して現われる。16章1節の格言は、内容的に2節以下に続くとともに、9節とも深く関連してこの小段落を囲い込む。さらに神の決定について語る33節のとも対応して、この章全体を囲い込んでいると見ることもできる。

くじは、衣の膨らみの中に投げられる。

だが、その事の決定はみなヤハウエから〔来る〕(16・33)。

箴言16章1節と類似の思想を表現する格言は、周辺諸国にも見られる。

彼が神々に愛されているのなら、
神々はよいことを彼の口の中に入れて発言させる。

「賢者アヒカルのことば」 115 ⁽²²⁾

おまえの心を堅く強くせよ、
おまえを、おまえの舌の舵取りにしてはならない。
人の舌が舟の舵であるならば、
万物の主がその舵取りである。

「アメンエムオベトの教訓」 ⁽²³⁾ 20・3－6

人間の内面に対する神の働きかけについて語る1節を受けて、2節ではヤハウエが外面に現われた人間の行為の善し悪しを評価するのみではなく、その行為の根底にある動機や意図をも問題にすることを語る。人はまったく利己的な動機から<よい行為>をなすことがあるかも知れない。そのような場合に、行為者自身には正しいと評価されたとしても、ヤハウエには何事も隠されてはおらず、すべての事態が明らかである。なお「潔い」と訳した語ザクは、元来、油などが「純粹である」ことを示す用語であるが（レビ記24・2等）、箴言では倫理的に「純粹である」「正しい」の意味で使用される（20・11、21・8）。なお「精神」と訳した語は、ルアハの複数形である。

3節は、よいことを企てる人間の意図を最終的に実現するのはヤハウエであるという。1節や9節と共通する思想に基づく格言である。ここで「委ねる」と訳した動詞の元の意味は「転がす」である。この語の同様の用例は、詩篇22篇9節、37篇5節に見られる（ペテロ第1の手紙5・7をも参照）。

4節の解釈は容易ではない。「目的」と訳した語マアネは、1節で「答え」と訳した語と同じである。この語には、人称接尾辞「彼の」が付いている。この「彼」は「ヤハウエ」とも「すべてのもの（コル）」とも解釈しうる。さらに厄介なことにコルは「すべてのもの」、「各人」、「全体」のいずれの意味にも取ることができる。したがって論理的には何通りもの解釈が可能になってしまう。マインホルトは、「各人」「答え」の組合せを採用するが、そ

の場合でも「各人が神に応答するために」なのか「神が各人に応答するために」なのか2通りの解釈の可能性が生じる。神は万物をそれぞれの目的に適合するように秩序正しく創造したの意味にとることもできる。世界の全体をヤハウェの目的にかなうように造ったの意味かも知れない。後半の「災いの日」は、邪悪な者が神の審判を受ける日のことであろう。しかし、ここには終末論的な意味はない。＜予定の教説＞のようなものを読み込むこともできない。この小段落全体の文脈から判断すると、万事が神の決定によって起こるといふ預言書などで周知の思想を表現したものと一応解釈される（アモス書3・6、イザヤ書45・7参照）。

9節は1節以下の思想を発展させたものである。後述するようにこの格言は、1－15節の中段落の中で重要な位置をしめる。人間の計画をヤハウェが実現へと導いて完成させるというのである。この場合の計画は、神の意志に従うよい計画であろう。この格言と比較される次の2つの格言では、人の思いと神の計画との間の緊張関係がより一層明確になっている。

多くのはかりごとが人の心の中にある。

だが、ヤハウェの計画、それが立ち行く（箴言19・21）。

ますら男の歩みは、ヤハウェから〔来る〕。

ひとがどうしてその道を洞察できようか（箴言20・24）。

N・シュバクによると、すでにエジプトの新王国時代にく神の計画 (sbr ntr) >と人間の思いとの間には一定の緊張関係ないし対立関係が存在するといふ思想が生まれたとされる⁽²⁴⁾。

人々の語ることは (=思想) と

神のなされることは別である。

「アメンエムオベトの教訓」19・16以下

まことに、おまえは神の計画を知らない。

だから、おまえは明日のゆえに泣くことはない。

神の御腕の中に腰をおろせ、

おまえの沈黙が、彼らを（＝敵を）没落させるであろう。

「アメンエムオベトの教訓」22・5－8

すべての人は、運命と神の手の中にある。

すべての病は悲惨である。だが、賢者は病気であることを悟る。

すべての行為は、その行為者に戻ってくる。

神は心の中を見通す。

・・・(中略)・・・

神の計画と人々の思いとは別のものである。

「オンク・セッションクイの教訓」⁽²⁵⁾ 445－451

人の計画は成功しない。

いのちの主の計画は、まったく別のものなのだから。

「アニの教訓」⁽²⁶⁾ 8・9－10

ここで「計画」と訳されている語 *shr* は、ほぼヘブライ語のエーツァー（‘*sh*）に相当し、その意味領域はきわめて広い。「助言」「計画」「命令」等の他に「考え」「思想」「意図」等をも意味することができる。次に挙げる箴言の格言は、人間の知恵、思いはかり、計画とヤハウエのそれとの著しい緊張関係を表現している。

ヤハウエに対しては、知恵もなければ、

英知も助言（エーツァー）もありはしない。

馬は戦いの日のために備えられる。

しかし、勝利はヤハウエにある（21・30－31）。

8 節は＜比較の詞＞に属する。前半の「義のうちにある」は、「正当な方法で獲得した」の意味である。この格言は、同様に比較の詞に属する 15 章 16 節と比較される。内容的に連続する 17 節とともに引用する。

ヤハウエへの畏れのうちにある僅かなものの方が、
多くの財宝とその中に騒動があるよりもよい。
愛のこもった野菜料理の方が、
憎しみのこもった肥えた牛の料理よりもよい（箴言 15・16－17）。

ここでは「義のうちにある」が、「ヤハウエへの畏れのうちにある」と入れ替わっていることが注目される。このように 16 章 8 節は、別の＜ヤハウエに関する格言＞と密接に関連しているのである。このことは、同じように富の価値の相対化について敬神との関連で語る次のエジプトの格言と比較すれば、一層明らかになる。

神の手のうちにある貧乏の方が、
倉庫の中にある富よりもよい。
心の楽しい時のパンの方が、
悲しみのともなう富よりもよい。

「アメンエムオペトの教訓」6・9

神がおまえに与える 1 イベト⁽²⁷⁾ は、
不正による 5000 イベトよりもよい。

「アメンエムオペトの教訓」8・19－20

ここで 16 章 8 節では、なぜ「ヤハウエへの畏れのうちにある」ではなくて、「義のうちにある」が表現として選ばれたのかを考えてみよう。その一つの理由は、後半の「不正な方法による」との対照を鮮明にするためである。しかしそれだけではない。ここで **10 節以下**をも視野に入れる必要がある。

- 10 託宣⁽²⁸⁾ が王の唇にあり、
裁きの時に、彼の口が誤ることはない。
- 11 天秤と公正な天秤皿とは、ヤハウエのもの。
袋の重り石もみな、ヤハウエの業。

- 12 邪悪な行いは、王の嫌悪するもの。
まことに、義によって王座は堅く立つ。
- 13 義しい唇は、王のお気に入り。
率直に語る者を、彼は愛する。
- 14 王の憤りは、死の使い。
だが、賢いひとは、彼をなだめる。
- 15 王の顔の光には、いのちがある。
彼の好意は、春の雨の雲のようだ。

まず 10 節からは「王に関する格言」が並ぶが、11 節には「ヤハウエに関する格言」が入り込んでいる。古代オリエント世界ではどこでも度量衡の操作によって欺瞞的な商取引を行なうことは、神に許されない恥ずべき行為であると考えられた。「アメンエムオベトの教訓」17・18 以下では、特に農民から税を徴収する官吏に対して、天秤、重り、容量升の不正な操作を厳しく戒めている。⁽²⁹⁾ 正しい度量衡を用いて取引をせよとイスラエルの賢者も預言者もくり返し教えている（箴言 11・1、20・10、23、アモス書 8・5、ホセア書 12・8、ミカ書 6・10 以下、エゼキエル書 45・10 以下参照）。11 節の「袋の重り石」は、行商人などが持ち歩くもので、やろうと思えば容易に操作できたに違いない（ミカ書 6・11）。「公正な」と訳したミシュパートは、すぐ前の 10 節では「裁き」と訳された語と同じである。この語は 8 節でも用いられている。「不正な方法による」は意識であって、別訳すれば「公正さ（ミシュパート）の欠ける」となる。この節にはミシュパートの類義語「義」ツェダーカーもあるが、この語は 12 節の「義」、さらに 13 節の「義しい」ツェデクと対応している。16 章 1－15 節の中段落のほぼ中央に思想的にきわめて重要な 9 節が来ているが、以下に示すようにこの格言をツェダーカーとミシュパートが囲い込んでいる。

8 節「義のうちにある」ピツェダーカー、「公正」ミシュパート
9 節の格言

10 節「裁き」ミシュパート、11 節「公正」ミシュパート、12 節「義によって」ビツェダーカー、13 節「義しい」ツェデク

9 節を 1 - 15 節の中心と見ると、「嫌悪するもの」トーエバー（5 節と 12 節）と、これとは対照的な意味の「気に入る」（7 節）「お気に入りに」（13 節）「好意」（15 節）ラツォーンに関しても囲い込みが存在する。なお、7 節の「気に入るならば」ビレツォートの場合は、名詞のラツォーンではなくて動詞の不定詞が用いられている。

トーエバーは、元来、祭儀用語であって、いわゆる<破廉恥>を意味する⁽³⁰⁾偶像礼拝や神殿男娼（列王記上 14・24）、獣姦（レビ記 18・22 - 30）などに関連して使用されている。箴言では他に 3 章 32 節、6 章 16 節、11 章 1 節、20 節、12 章 22 節、15 章 8 節以下、26 節、17 章 15 節、20 章 10 節、23 節に用例があるが、これらはすべて「ヤハウエの嫌悪するもの」について語っている。8 章 7 節では擬人化された知恵が「わたしの唇の嫌悪するもの」について語り、13 章 19 節には「愚者たちの嫌悪するもの」のような用例があるが、**16 章 12 節**の「王の嫌悪するもの」という表現は、やや特殊な用法であると言える。ラツォーンは、動詞ラーツァー「気に入る」「好意をもつ」からの派生語である⁽³¹⁾。王など人間が主語の用例もあるが、注意を要するのは神のラツォーンについて語っている場合である。ドイツ語では、訳語に Wohlgefallen が選ばれることが多く、不十分ではあるが神学的概念としても定着しているように思われる。しかしながら、わが国の神学界では明らかにラツォーンを術語としてすら意識していないように思われる。したがって、従来の翻訳聖書の訳語にはまったく統一性がない。この語についての用例はかなり多いから、今後時間をかけて精査する必要がある。箴言では、しばしばトーエバーと対照的に用いられている（11・1、20、12・22、15・8）。

箴言では度量衡に関連して、多くの箇所「ヤハウエの嫌悪するもの」について語られている。

二種類のおもり、二種類の升、

これらは、どちらもヤハウエの嫌悪するもの（20・10）。
偽りののはかりは、ヤハウエの嫌悪するもの。
だが、正しいおもりの石は、彼のお気に入り（11・1）。

このような用例を参照すると、箴言16章11－12節は、一応2つの別の格言と見てよいが、内容的には相互に深く関連している。12節の王のトーエバーとなる「邪悪な行い」とは、ヤハウエのトーエバーでもある度量衡のごまかしによる不正であると、読み手に強く意識させることになる。12節後半は、王権を堅固なものにするのは、暴力の行使ではなくて、社会正義の遂行であるという（20・28、25・4以下、29・14参照）。一箇所のみ引用する。

友愛と真実⁽³²⁾とが王を守る。
彼はその王座を友愛によって堅持する（20・28）。

12－15節の各節のヘブライ語文は、次のように「王の・・・」という表現で開始されている。12節「王たちの嫌悪するもの」／13節「王たちのお気に入り」／14節「王の憤り」／15節「王の顔の光に」。

一連の<王に関する格言>が、王権の絶対性を保証するような性格のものであることは明らかであるが、特にこれらの格言の最後に置かれている15節は、思想上、注目すべきものである。「春の雨」は、穀物の収穫の前に降る雨であって、大地に豊かな実りをもたらす。王の「好意」ラツォーンが、この雨雲のように国に富と繁栄をもたらすと言う。このような王を地上における神の代理者と考える思想は、宮廷的な文体で書かれた詩篇72篇の王への祈りを思い出させる⁽³³⁾。

彼（＝王）が牧草の上に降る雨のように下り、
しのつく雨のように地を潤しますように。
彼の世には義が萌えいでよ、
豊かな平安もまた、月の消えるときまで（詩篇72・6－7）。

- (4) G・フォン・ラート＝注(1)27頁。
- (5) G・フォン・ラート＝注(1)111頁。
- (6) 例えば、神の実体(Hypostase)の概念を用いてユダヤ的な知恵の思弁について語るR・ブルトマンの有名な論文、杉原助訳「ヨハネ福音書の序文の宗教史的背景」『ブルトマン著作集 7』新教出版社(1982、原著1923)37頁以下。Hans H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit: BZAW 101* (1966)は、<世界秩序>としての古代エジプトのマートの概念を旧約の知恵に適用する。しかしながら、エジプト学者J・アスマンによる画期的なマート研究によってシュミットの研究はすっかり色褪せてしまった。Jan Assmann, *Ma'at-Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten-*, C.H.Beck (1995²)
- (7) G・フォン・ラート＝注(1)28頁。
- (8) G・フォン・ラート著／荒井章三訳『旧約聖書神学Ⅰ』日本基督教団出版局(1980)、『旧約聖書神学Ⅱ』(1982)
- (9) 例えば、Paul S.Ash, *David, Solomon and Egypt-A Reassessment-*, JSOTS 297 (1999)
- (10) B・ラング編／荒井章三・辻学訳『唯一なる神』新教出版社(1994)
- (11) 拙論「第七章知恵文学－知恵の基本的性格、表現形態、生活の座を中心として」『現代聖書講座 第2巻 聖書学の方法と諸問題』日本基督教団出版局(1996)182頁以下。
- (12) 拙論「応報か、行為・帰趨連関か?」『基督教学研究第18号』(1998年12月)京都大学基督教学会発行、1頁以下。
- (13) 拙論＝注(3)182頁以下。
- (14) 拙論「箴言」日本基督教団出版局(2001)674-705頁。
- (15) A.Meinhold, *Die Sprüche, Teil 1* (Zürcher Bibelkommentare: AT16.1) Zürich (1991); ders., *Die Sprüche, Teil 2* (1991)なお、以下の叙述に際して参照した注解書は、本誌第26号38頁のリストに掲載した以外のものとして、R.N.Whybray, *Proverbs: NCB* (1994)がある。
- (16) 詳しくは、拙論「旧約釈義、箴言5 勤勉と怠慢」『聖書と教会』1992年2月号、34頁以下を参照。

- (17) マソラを直訳すると「知っている」。15章2節および28節を参照して「湧き出す」に読み替えた。
- (18) 拙論＝注(12)16頁以下。
- (19) 翻訳の都合上、補った語を〔 〕で示す。
- (20) 口から出て行くことばがもたらす結果として、食物を得て腹を満たすという。ここには職業的な教師の経験が含まれているのだろうか。なお、このような表現は逆説的でもある。イエスが同じ論理を用いたことはきわめて興味深い(マタイ福音書15・11)。
- (21) 大家ヴェスターマンが、最晩年の研究で箴言の格言は、本来、民衆の経験を表現した俚諺(Spruchwort)であると執拗に繰り返していることは、注目に値する。C.Westermann, *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950-1990*, Calwer (1991)
- (22) H.Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin (1926) 459. および杉勇訳「賢者アヒカルの言葉」『古代オリエント集』383頁を参照。
- (23) 「アメンエムオペトの教訓」からの引用に際しては、屋形禎亮訳＝注(3)以外に、H.Brunner, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, Artemis Verlag (1991) 234ff. ; I. Shirun-Grumach, *Die Lehre des Amenemope*, in: *Weisheitstexte II*, TUAT Band III /2 (1991) 222ff. を参照した。
- (24) Nili Shupak, *Where can Wisdom be found? –The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature–*:OBO 130 (1993) 367.
- (25) この文書は、1955年にはじめて知られるものとなったデモティック文学である。引用に際しては、H.Brunner＝注(23)257ff. 杉勇訳『古代オリエント集』560頁以下の他に、H.J.Thissenの訳(TUAT Band III /2, 251ff.)を参照した。
- (26) H.Brunner＝注(23)209. この文書は、第18王朝時代のアマルナ時代よりも前に成立したとされる。公的生活のみではなく私生活にも関心を示している。書記を養成するための学校の教材として用いられた。
- (27) 穀物の容量を測る単位。1イベトは約18リットル。
- (28) ケセムは、他の箇所では「占い」など否定的な意味合いで用いられているが、ここでは神意にかなう判決の意味で肯定的に用いられている。

- (29) 屋形禎亮訳＝注(3)555頁以下を参照。
- (30) Jenni/Westermann, *ThHAT Bd. II*, 1051f.
- (31) ＝注(30)810f. なお、この語に対応するギリシャ語はエウドキア (*εὐδοκία*) である。
- (32) ヘセドとエメトの語の結合は、詩篇で周知のものであるが、箴言16・6、3・3にも見られる。
- (33) 拙論『詩篇注解』リーフ・バイブル・コンメンタリーシリーズ、日本基督教団出版局(1992)123頁以下参照。