

古代ユダヤ教における二つの思想潮流

——創造論と終末論——

上村 静*

「神話は、人間自身が、自己の世界において、自己をいかに理解しているかということを用いてあらわしている。神話は、宇宙論的ではなく、人間学的に、むしろ実存論的に解釈されることを欲しているのである。」

(ブルトマン『新約聖書と神話論』)¹

1. 序

1.1 「人間学」としての聖書学

古代ユダヤ思想を解明するための主たる資料の一つは聖書である。大辞林によると、「思想」とは「人がもつ、生きる世界や生き方についての、まとまりのある見解」²とされるが、聖書を「人がもつ見解」の資料とするには、その名称に込められた意味とは異なる認識が前提とされる。

聖書とは「聖なる書物」(the Holy Scriptures)の略称であり、それはそこに書かれている言葉が「神の言葉」であるという信仰を表現している。この立場からすれば、聖書から読み取るべきは「神」の^{みこころ}意思であって、「人間」の思想ではないということになる。ある特定の書物(群)が「聖書」として認識されて以来、聖書学という学問は営まれ続けてきたが、それは神学(*theologia* = *theos* [神] + *logia* [言葉] = 神について

* 尚絅学院大学教授

¹ R.ブルトマン『新約聖書と神話論』山岡喜久男譯註、新教出版社、1956年、40頁。

² 「しろう【思想】」『大辞林 第三版』(<https://kotobank.jp/word/%E6%80%9D%E6%83%B3-73644#E3.83.87.E3.82.B8.E3.82.BF.E3.83.AB.E5.A4.A7.E8.BE.9E.E6.B3.89>)2018.3.15 閲覧。

の議論)の一分野であった³。しかし、18 世紀に啓蒙主義の時代を迎えると、近代歴史学の影響を受けて「近代聖書学」が生まれた。近代歴史学は資料批判という方法論において画期となったが、近代聖書学も聖書各文書を歴史資料としてあつかう歴史批判的研究を行うようになった⁴。

聖書を歴史資料としてあつかうということは、人間の著者がいるということを前提とする。聖書には、文書ごとに(ときに一つの文書に複数の)生きている時代も場所も異なる著者・編纂者がいる。彼らの考えは必ずしも一致せず、むしろ互いに矛盾し、あるいは対立することもある。近代聖書学は聖書を「人間学」の対象として分析するのである。

聖書を人間の書いた古典としてあつかう近代聖書学の立場は、それを「聖なる書物」とする伝統的な神学の立場とは相いれないように見える。実際、18 世紀にはじまったと言われる近代聖書学の萌芽は、宗教改革に先立つのだが、その時代に教会の教義(神学)に異を唱えた者たちの多くは処刑されている。しかし、ここには神学についての誤解がある。神学は神についての人間の議論であって、それを行うのはあくまでも人間である。いかなる神学も「神の意思」そのものであることを主張しえない。そもそも神学は、人間と無関係に存在する神についての思弁ではなく、神を前にした人間存在について、人間のあり方に

³ これは特にキリスト教世界のことであり、ユダヤ教には「神学」という学問は近代にいたるまで生まれなかった。ユダヤ教にとって「神の意思」はトーラー(律法)に記されているので、律法諸規定をどのように日常生活に適用するかが議論の中心であった。イスラームも同様である。近代に入ってユダヤ教に神学議論が生じたのは、西欧における反ユダヤ主義に対する弁明のためであった。手島勲矢編著『わかるユダヤ学』日本実業出版社、2002年、341頁以下参照。

⁴ 最近では「批判」の代わりに「批評」という訳語が用いられる傾向がある(廣石望「序論」、浅野他『新約聖書解釈の手引き』日本キリスト教団出版局、2016年、3-13頁)。これは「批判」という言葉を「批難」と混同する一部の読者への配慮であろうが、critical であることはあらゆる学問に要求される前提である。辻は同書において「歴史的・批判的研究」という表現を用いつつ、それに含まれる意味合いを説明している(辻学「第2章 資料・様式・編集」同上、54-55頁)。聖書学方法論一般については、同書の他に、木幡・青野(編)『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年、日本基督教団出版局編『聖書学方法論』日本基督教団出版局、1979年など参照。

ついでに議論であるはずだ。人間存在と無関係に昼寝している神についての神学論争ほど不毛な議論はない。にもかかわらず、神の名のもとに少なくない人間のいのちを奪ってきた歴史について、キリスト教界は反省しなければならない。同様のことは近代聖書学にも言える。経験科学の一分野であろうとした近代聖書学は、科学的・客観的であることを標榜する。しかし、聖書学がどれほど歴史的に整合性のある結論を導き出そうとも、それはあくまで「仮説」ととどまる。そもそも「正しい歴史」なるものは存在しない。「歴史」とは歴史家の創造した物語にすぎない⁵。神学にしても聖書学にしても、なるほど「真実」に近づこうとするものではあるのだが、決してそれに到達することはできない。では、それは虚しい営みなのだろうか。

聖書は「言葉」で書かれた書物群の集成であるから、多様な解釈に開かれている。しかし、その「聖性」は規範性・拘束性を要求する。それが規範的であるためには特定の解釈に絶対性が付与されねばならず、それ以外の解釈は異端として弾圧されてきた。人間学として営まれる神学・聖書学は、特定の解釈を絶対化する暴力から聖書を解放する役を担う。いかなる神学もどれほど客観的に見える聖書学の成果も、唯一絶対の「正しさ」を主張しえないこと、聖書解釈は常に多様でありうること、それを示し続けることに人間学としての限界を踏まえた神学・聖書学の意義がある⁶。聖書は神の存在を前提にする。人間学としての聖書解釈は「神」という超越の象徴を前にして、人間存在とは何者なのか、人はいかに生きるべきなのかという問いを問う。そうした正解のない人間についての問いを問いつづけること、その営みこそが人間を人間たらしめるのであり、それが「人間学」という学問の意義である。

1.2 「神話」としての聖書

人間の著者を想定する人間学の立場からすれば、聖書は「神話」である。聖書は古代人の書いたものであるから、古代人の神話論的表象に満ちている。古代人は、世界の事象を、実在すると信じられた靈的諸力

⁵ 聖書と歴史の関係について、拙稿「聖書」と「歴史」——解釈学的問題——」市川・松村・渡辺編『宗教史とは何か【下巻】』リトン、2009年、123-145頁参照。

⁶ 聖書学の限界と意義、これからの可能性については、拙稿「聖書解釈の限界とその現代的意義」『京都ユダヤ思想』4号(2013年)101-104頁参照。

の働きに帰した。聖書では神や天使や悪魔が人間世界に跋扈するのであるから、それは「神話」以外の何物でもない。しかし、聖書が神話であるということは、聖書がただのおとぎ話の寄せ集めであるということの意味するわけではない。古代人は世界を観察し、人間の無力と愚かさを洞察した。そうした限界を見極めたうえで、なおいかに生きるべきか、それを神話論的世界観の中で、間接的な仕方でも表現したのである。聖書を事実の報告書として読むことは、近代的な科学主義——客観的な事実こそ真理であるという信仰——の陥穽にはまっている。そのような仕方でも聖書を読むことは、却って聖書の使信から読者を遠ざけることになる。むしろ聖書は古代人の書いた神話であることを認めたと上で、その神話をとおしていかに人間についての洞察を表しているのかを問うこと、ブルトマンの言うように「人間学的に」解釈することこそが聖書学の今日的課題なのである⁷。

現代世界は良くも悪くも西洋が中心となっている。西洋の価値観にはキリスト教が深くかかわっており、キリスト教は聖書解釈と切り離すことはできない。キリスト教の聖書解釈は、新約聖書の理解が先にあり、その光に照らしてヘブライ語聖書⁸が解釈・評価されることが多い。新約聖書およびキリスト教の世界観は、二元論的である。世界は今われわれが生きている「この世」と、終末後に到来することが期待されている「来たるべき世」に分けられている。そして後者に入って「永遠の生命」を得ることが救済とされるのだが、人間もそこに入れる「救われる者」とそこに入ることのできない「滅びる者」に二分される。

こうしたキリスト教が前提とする二元論的世界観は、古代ユダヤ思

⁷ 聖書の神話性とその現代的解釈の意義と可能性については、拙稿「聖書の非神話化と再神話化」松村・山中編『神話と現代』リトン、2007年、183-210頁、および拙著『宗教の倒錯——ユダヤ教・イエス・キリスト教——』岩波書店、2008年、3-5頁参照。なお、以上のような冗長な前振り——ある種の弁明——は学術論文には不要なものであるが、本号が本誌の創刊号であり、聖書学の学術論文を読みなれない読者もおられるであろうことを考慮して記しておいた。

⁸ いわゆる「旧約聖書」のこと。「旧約」(「旧い契約」という呼称はキリスト教によるユダヤ教蔑視の表現であるため、「ヘブライ語聖書」という呼称を用いる。「旧約」という呼称の問題については、拙著『キリスト教信仰の成立——ユダヤ教からの分離とその諸問題——』(fad叢書4)関東神学ゼミナール、2007年参照。

想のなかで生み出されたものであるが、これに反対する考えもまた古代ユダヤ思想のなかに存在していた。世界史における現時点でのキリスト教の勝利ゆえに後者はあまり評価されずにきたが、世界が対立と紛争に突入している現状にあってはその再評価が必要であると思われる。本稿では古代ユダヤ教における二元論的世界観の確立とそれに相反する思想の展開を歴史的に概観することを目的とする。これは伝統的には「神義論」の問いとして論じられてきた問題であるが、本稿ではそれを人間学として、古代ユダヤ思想の二つの潮流として論ずる⁹。

2. 預言者とモーセ五書の思想系譜

2.1 預言者の活動と使信

古代ユダヤ教の形成に大きく関わったのは預言者たちであった¹⁰。預言者と言えば三大預言者と十二小預言者のいわゆる「記述預言者」¹¹が有名であるが、それ以外にも多くの者たちが預言者と呼ばれている。アブラハム(創 20:7)やモーセ(申 34:10)、モーセの兄姉アロン(出 7:1)とミリヤム(出 15:20)、女預言者デボラ(士 4:4)や最後の士師とされるサムエル(サム上 3:20、代下 35:18)もそうである。これらの者は「神託」を受ける者として預言者であると同時に民の指導者でもあった。最初の王サウルは、王に即位すると神の霊が下り預言する状態になったと言われる(サム上 10:6, 10-13)。ところが、ダビデの時代以降、王とは別に王に神託を告げる者としての預言者が登場する。ダビデに仕えた宮廷預言者ナタンが知られている(サム下 7章、12章、王上 1章)。さら

⁹ 思想史を概観するという事柄の性質上、全ての事項について詳細に論ずることはできない。以下の記述は、過去に発表してきた拙稿、拙著をまとめ直す部分が多くなるが、これまでに触れていない事項・文書解説についてはやや詳論する。

¹⁰ 預言者たちの活動および使信については、拙著『宗教の倒錯』(上記注 7)38-85頁、同『旧約聖書と新約聖書——「聖書」とはなにか』新教出版社、2011年、103-121頁参照。

¹¹ その名を冠する書物が聖書に残されている預言者のこと。もっともその書物を書いたのは必ずしもその預言者本人とは限らない。預言者自身は「語った」のであり、それを書き記し、現在の形に編集したのは、その弟子たちや後の世代である。

に、ソロモンの時代末期には、ヤロブアムが反乱を起こすが、シロの預言者アヒヤはそれに加担している(王上 11:26-40)¹²。その結果、ソロモンの死後、王国は南北に分裂する。南ユダ王国はダビデ王朝が安泰であり、それゆえ預言者たちもダビデ家の正統性を疑うことはしなかったのに対し、北イスラエル王国には安定した王朝は生まれなかった。それは北王国で活動した預言者たちが、アヒヤのように時の為政者に批判的であったからである。

預言者エリヤは、アハブ王が農夫ナボトを殺害してその土地を奪ったことを非難し、その裁きを預言した(王上 21 章)。エリヤの弟子エリシャはクーデターに関与し、オムリ王朝を終わらせている(王下 8-10 章)。こうして神の名のもとに社会的不正を糾弾し、為政者と批判的に対峙する預言者の伝統が北王国に形成された。

この伝統のなかから最初の記述預言者アモスが登場する(前 750 年代)。アモスの時代の北王国は経済的に繁栄し、領土を拡大させていたが(王下 14:25)、その反面、貧富の差が拡大し、貧しい者は農奴として売られるなどしていた(アモ 2:6-8)。アモスはそうした社会的不正を糾弾し裁きを語るのだが、その裁きは金持ちに限定されず、民全体におよぶという。アモスは神の言葉として、「地のすべての氏族の中から、ただお前たちだけをわたしは知った。それゆえお前たちの罪すべてをお前たちの上に報いる」(アモ 3:2)と告げる¹³。アモスによれば、イスラエルは選民なのだが、それは特権を意味するのではなく、「公義」と「正義」(5:24)を実現するための選びなのであって、それを実践しないならば神によって裁かれるというのである。およそ 40 年後に北王国がアッシリアに滅ぼされると(前 722/721 年)、それはアモスの審判預言の成就であると信じられるようになった¹⁴。

¹² シロは伝統的なヤハウェ(イスラエルの神)の聖所のあった町で、サムエルはここで育った。すなわち、アヒヤは伝統的なヤハウェ信仰の継承者であり、それゆえにソロモンの政策を批判したと考えられる(後述)。

¹³ 以下、古典文献の邦訳はすべて私訳。

¹⁴ アモスより少し後に活動したホセアも不正を告発し(ホセ 4:1-2)、裁きを預言するが(8:1; 10:5-6)、それらは偶像崇拜との関連で告発されるのであって(4:12-13)、アモスのように社会的不正そのものを問題にするというより、神と民の関係に主眼が移っている。

南ユダ王国の宮廷預言者イザヤは、北王国滅亡をまさにアモスの預言の成就と考え、アッシリアを神の「怒りの鞭」と呼ぶ(イザ 10:5)。王に助言する立場にあったイザヤは、外国との同盟に反対し、ヤハウエにのみ依り頼むことを主張するが、王はそれを受け入れず外国との同盟によって延命を図った(7:3-16; 30:1-17)。現実の王に絶望したイザヤは、終末後の理想状態を語るようになる。すなわち、理想的な王が現れて支配し(11:1-5)、エルサレムが世界の中心となって世界が平和になる、と(2:2-4)¹⁵。ここに後の救済預言の萌芽を認めることができる。

バビロン捕囚(前 587 年)の少し前に活動をはじめた預言者エレミヤも、アモスのようにユダ南王国の滅亡を預言したが(エレ 6:22-26; 7:1-15)、バビロニアの王ネブカドネツアル II 世を「神の僕」(25:9)と呼び、それが神による民への罰であると考えている。そして実際にエルサレムが陥落し、人々が捕囚民として連れ去られると、今度は回復(救済)の希望をも語るようになる(23:5-6; 31:31-34)¹⁶。

バビロン捕囚から 40 年以上経ち、新バビロニア帝国が衰え、ペルシャが台頭してきたころ、第 2 イザヤと呼ばれる預言者が現れた¹⁷。彼はペルシャ王キュロスによって捕囚民が解放されてエルサレムに帰還できること、神がそのようにするということを語るのだが(イザ 44:24-45:7)、その際、ヤハウエこそが世界に唯一の神であることを告げる(43:8-12)。いわゆる排他的唯一神を明言したのは第 2 イザヤが最初である¹⁸。ヤハウエが世界の唯一神になると、全世界の救済もま

¹⁵ イザヤとほぼ同時代に活動したミカは、アモスのように権力者や金持ちを批判し(2:1-4、偽預言者をも 2:6-11)、イザヤとは異なりエルサレム滅亡を預言した(3:1-12)。

¹⁶ エレミヤとほぼ同時代のエゼキエルも、捕囚前には審判預言(エゼ 17:1-10)を語り、捕囚中にはそうなった原因(20:1-44)と再興の希望(37:1-14; 34:23-24)を語る。エレミヤもエゼキエルも再興の希望にダビデ系の王の登場を含んでいる。

¹⁷ イザヤ書は全体で 66 章あるが、前 8 世紀後半に活動したイザヤの預言は 1-39 章であり、残りは別の預言者の言葉の集成であると考えられている。その名が知られていないため、便宜的に 40-55 章は第 2 イザヤ(前 540-30 年代)、56-66 章は第 3 イザヤ(前 530 年頃? 450 年頃?)と呼ばれている。

¹⁸ アモスはヤハウエが他の諸民族の歴史にもかかわっていたことに触れており(アモ 9:7)、その萌芽はすでにあった。第 2 イザヤが神の唯一性を主張したのは、

たヤハウエに求められることになる(45:20-22)。そしてその救済においては、かつてはダビデが担った役を今度はヤハウエの民たるイスラエルが世界の中心として果たすことが期待される(55:3-5)¹⁹。イザヤの期待した世界平和は(2:2-4)、第2イザヤによって世界の救済預言として明言されるにいたったと言える。前538年のキュロスの勅令によってバビロン捕囚は終わり、ユダヤ人の一部はエルサレムに帰還し、前515年には神殿を再建する(第2神殿時代のはじまり)。

2.2 審判預言と救済預言——異なる系譜——

以上、王国時代からバビロン捕囚終了までのおよそ500年にわたる預言者たちの使信を概観してきたが²⁰、それらは大きく審判預言と救済預言に分けられる。社会的不正が蔓延る時代に王国滅亡という審判預言が語られ、実際に国が減びてしまったからには救済預言が語られるというのは、一見すると自然な流れのように見えるが、この二つは同一の思想的系譜から出てきたものではない。

審判預言の思想的源流はサムエル時代の王制樹立のときにまで遡る。必要に応じてその都度現れる士師という指導者では強敵に抗うことが難しくなってきた時代に、自分たちも王を立てようという動きがあったらしい(サム上 8:1-5)。これに対し、当時の士師であったサムエルは反対の意を示している。

サム上 8:6-7 『『われらを裁く王をわれらに与えよ』と彼らが言ったことは、サムエルの目に悪と映った。そこでサムエルはヤハウエに祈った。するとヤハウエはサムエルに言った、『彼らがお前に言うすべてについて民の声を聞け。なぜなら、彼らはお前を拒んだのではなく、わたしが彼らの上に王であることを拒んだのだ』

長い捕囚生活のなかでヤハウエを棄て、異民族の神々にしたがる民がいたからと考えられる。それゆえ異国の支配者たちを支配しているのはヤハウエなのであり、世界に神はヤハウエだけだと告げる必要があった。

¹⁹ 第2イザヤの救済預言には、エレミヤ、エゼキエルと違って、ダビデ系メシアが現れない(上記注16参照)。「メシア」という単語はペルシャ王キュロスに当てられている(45:1)。聖書で異邦人にこの称号が用いられるのはここだけである。

²⁰ 他にも何人かの預言者がいるが、ここでは割愛する。

サムエル(および彼が伝統として受け継いできたヤハウェ信仰)には、「神のみが王」という理念があった。おそらく彼にとって神は出エジプトの神であり、その出来事は奴隷の解放を意味していた(出 3:7-10)。それは、人間による人間支配を認めないという思想なのであり、王制はその理念を無効化するものに他ならなかった(サム上 8:11-18)。ダビデが神殿を建てようとしたときにも神がそれに反対して頓挫したと記されているが(サム下 7:1-7)、そこにはやはり伝統的なヤハウェ信仰の担い手がいて、ダビデの計画に反対したのであろうと推測される。彼らにとって神は天幕に住んで民とともに移動する神、民とともにいて直接に民を指導する神であり、固定された神殿に安住して、代理人(王)を使って民を統治する神ではなかった。しかし、現実には王制は樹立され、そして王は自らの權威を神によって正統化してもらうことを求める。ダビデの子ソロモンは神殿建築を強行し、自らが「神の子」であると流布した(サム下 7:11-16)。

古いヤハウェの聖所に仕えた預言者アヒヤがヤロブアムの反乱に加担したのは、ソロモンがイスラエル人に強制労働を課したことが、「神のみが王」という理念に抵触したからであろう²¹。アハブ王が農夫ナボトの殺害を正統化した根拠は、妻イゼベルの「あなたこそ、今、イスラエルの上に王として支配しているのではないですか」(王上 21:7)という言葉であった。人間の王は私利私欲のために支配下の人間の土地も命も奪ってしまう、それが人間による人間支配の現実である。アハブに対してエリヤは「私が仕えるイスラエルの神ヤハウェは生きておられる」(王上 17:1)と言う。神こそが真の「王」なのであり、そしてその神は「生きている」。不当な人間支配は赦さないというのである。この王制に対する批判、人間による人間支配にとまなう社会的不正を認めないという理念こそが後に続く預言者たちの活動の源泉だったのであり、それが審判預言を生んだと言える。

これに対して救済預言には、ダビデ王朝イデオロギーが色濃く反映されている。イザヤの終末論には、理想的な、しかし人間の「王」の待望が含まれている。エレミヤとエゼキエルの救済預言も、ダビデ系の王によるイスラエル再興が明言されている。イザヤのエルサレム中心主

²¹ 王上 5:27-32; 9:20-21 参照。

義——それは、ソロモンによる神殿建立ゆえの「神の都」という意味づけに由来する——は、第2イザヤの救済預言に受け継がれている。すなわち、審判預言は王制に反対する理念の系譜に、救済預言はダビデ王朝の王権神授の系譜に属するのである。前者は人間の不完全さ、愚かさ、あるいは悪い思いを「神」という象徴の前に確認する思想——人間の被造性を確認するので「創造論」——をもつものに対し、後者は「神」の完全さがいつか理想的な形で人間にも実現するという思想——未来の完成を展望するので「終末論」——につらなると言えよう。これ以降の古代ユダヤ史において、この二つの思想は対立・競合しながら展開されていくことになる。

2.3 モーセ五書

聖書の配置の順とは異なり、冒頭に置かれているモーセ五書は預言者たちの活動よりも後に編纂された。それゆえモーセ五書には預言者たちの思想が反映されている²²。

モーセ五書は全体としてはイスラエル民族史であるが、冒頭に人類の原初史(創 1-11 章)が置かれ、それにイスラエル族長物語(創 12-50 章)と出エジプト物語(出～申)が続く。五書の難問とされるのは、なぜ冒頭に人類史があるのか、なぜ約束の地に入る前で終わるのかという2点である。

後者の問いを解く鍵は、「金の子牛像事件」(出 32 章)と「40年の荒れ野放浪物語」(民 14 章)にあるだろう。「金の子牛像」はヤロブアムが北王国の王になったときに建てた金の子牛像(王上 12:25-33)を暗示している。それはイスラエル背教の象徴とされ、王国滅亡の原因を偶像崇拜に求める考えと結びついていた²³。「40年の荒れ野放浪」は、反抗する民に神が怒り、出エジプト時点で成人だった者すべてを荒れ野で

²² モーセ五書の編纂目的とその使信については、拙稿「五書がトラーナ理由」『ユダヤ・イスラエル研究』21号(2006年)17-28頁(拙著『キリスト教信仰の成立』[前掲、上記注8]143-165頁所収)参照。

²³ 王上 13:33-34; 14:9; 15:25-26, 29-30, 33-34; 16:1-4, 7, 13, 19, 25-26, 30-33; 22:52-54; 王下 3:1-3; 10:28-31; 13:1-7, 10-11; 14:23-24; 15:8-9, 17-18, 23-24, 27-28; 17:1-2, 7-17, 21-23 参照。

滅ぼし、約束の地に入れるのはその子どもたちとする物語であるが、これはバビロン捕囚の出来事と重ね合わせられている。出エジプト物語は、民の背教ゆえの王国滅亡とバビロン捕囚を先取りする形で物語っている。そうすることで、モーセ五書の物語上の出エジプトの民の子どもたちと捕囚からイスラエルの地へと帰還してきたモーセ五書の読者を重ね合わせているのである。かつて先祖は神に逆らい、国を失った、今度こそは神の教え(トーラー＝モーセ五書に書かれた律法)にしたがって生きよ、と。

では、律法とは何か、何のためにそれを守るのか。律法とは、かつてエリヤやアモスのような預言者たちが望んだように公義と正義を実現することであり、そうすることでいつか諸民族に分かれている人類がヤハウェのもとに再統合されるためなのである(出 19:3-6)、かつて第2イザヤが預言したように。それを示すために五書の冒頭に人類の原初史が置かれたのである。そこでの人類は、繰り返し罪を犯し、最後には言語が乱され、複数の民族に分かれてしまったものとして描かれる。諸民族に分かれ、互いに戦争を繰り返す人類、その戦争の犠牲となったイスラエルこそ人類の再統合のために神に選ばれた民なのだ。そのように物語することで、モーセ五書はイスラエル民族アイデンティティを再確立しようとしているのである。

モーセ五書は、前5世紀末から前4世紀初頭のころにエルサレムで最終編纂されたと思われるが、その物語上の舞台のほとんどはディアスポラ(パレスチナから見た外国)に設定されている。エルサレムや後のダビデ王への暗示はあるが、ダビデ王朝イデオロギーは前面には出てこない。これにはすでにダビデ家が断たれ、大祭司が支配者として君臨していたということが反映しているだろう²⁴。かつて第2イザヤはダビデの役割をイスラエルの民が担うようになることを期待していたが、モーセ五書は民に「祭司の王国、聖なる民族」(出 19:6)となるよう命じている。祭司の役割は神と一般人の仲保者である。イスラエルの民は、神と諸民族の間であって仲保者としての役割を担うのであ

²⁴ ダビデの家系が断たれた背景には、前520年ころに起きたと想定されるゼルババルのダビデ王朝復興運動の失敗があった。これにより、ユダヤ人の支配権は大祭司に移ることになった。拙著『宗教の倒錯』(前掲、上記注7)71-72頁参照。

り、それは神の与えた律法にしたがって、社会正義を実現することによって果たされる。人間の王を立てるのではなく、トラーという神の教えを自らの支配者とする、そうすることで世界人類にいつか平和が訪れることを待つ、それがユダヤ民族の生き方だというのである。モーセ五書は、審判預言の系譜と救済預言の系譜の両方を取り入れつつ、ダビデ王朝イデオロギーを巧みに外していると言える。

しかし、モーセ五書最終編纂者の意図はどうあれ、それを発布した大祭司は、自らの地位を正統化する道具として五書の権威を利用した。五書の発布とともに、「預言の終わり」が宣言された²⁵。これ以降、ユダヤ教に預言者は現れない(終末時に現れるメシア的存在を別として)。もはや神の名のもとに預言者として為政者(大祭司)を批判することはできない。これが後のユダヤ教に偽書を量産させ、またセクト運動が展開する原因となる(後述)。

2.4 預言者の功罪

為政者・権力者による社会不正に対する預言者の批判はいつの時代にも必要なものであり、審判預言も同時代人への警告としては有意義たり得ると言える。しかしながら、それが「書かれた」ことで、事後的な意味づけに利用されることになってしまった。天災・人災(戦争)は「天罰」として意味づけられ、そこで死んだ人・殺された人、個々人の〈いのち〉が民族主義的・全体主義的「意味」に一括りに回収されてしまう。

また、アモスの言う公義と正義を実現するための「選民」という民族意識は、「民族」なるものがあると信じられている限り、それなりに有意義であり得るが、それは容易に「民族主義」へと絡め取られてしまう危険性をも併せ持つ。

救済預言については、なるほど世界平和は望ましいに違いないが、特定民族(のメシア)が上に立つ「平和」は「人間支配」でしかない。預言者はきわめて直接的にイスラエル民族による世界支配を展望しており、それに比べるとモーセ五書は抑制的と言える。キリスト教には五書を否定し預言者を崇める傾向があるが、そのことはキリスト教の暴力性——宣教という名の強制的な改宗運動や、キリスト教の価値観の

²⁵ 「預言の終わり」については、拙稿「五書」(前掲、上記注 22)参照。

世界への押し付け——の淵源となっている。

しかし、審判預言の源流に位置づけられる「神のみが王」という理念は、人間による人間支配を否定する思想であり、それは「神の代理人」の支配を容認するわけではない。

預言者の審判預言と救済預言は、民全体に対する応報思想となった。それは「罪人」の滅びをともなう「義人」の救いという思想へと容易に展開する。モーセ五書が聖典として受け入れられ、そこに書かれた律法を守ることがユダヤ人にとって当然の規範とされると、律法を守る者と守らない者に人間が二分される。それは個人レベルでの応報思想へと結実していく。しかしながら、現実には律法を守っている者が幸福になるとは限らず、悪人に見える者が幸福だということはよくあることである。ここにいわゆる「神義論」の問いが生じ、それに対する回答が知恵と黙示へと発展していく²⁶。

3. 知恵と応報思想

「知恵」は普遍的な教えであり、格言や人生訓として世界のどの文化にもみられる。歴史的な出来事への言及を欠くのが通例である。聖書にも一般的な知恵がみられるが(王上3章、5:9-14 など)、時代とともにユダヤ教的な特徴をも具えていく。

本節では、人間による知恵の獲得とその帰結を物語る原初史と知恵文学と呼ばれる箴言、ヨブ記、コヘレトの書を概観する²⁷。

3.1 原初史物語(創世記 1-11 章)——知恵と罪——

原初史は天地創造と「善悪を知る木」を食べた後の人間の悪を問題にする。それゆえそこには人間の「知恵」をめぐる議論が展開されている²⁸。まず、天地創造物語は人間の創造にきわまる。

²⁶ 「神義論」という言葉と定義、その歴史については、並木浩一「神義論とヨブ記」同『「ヨブ記」論集成』教文館、2003年、111-167頁、特に111-135頁参照。

²⁷ いわゆる聖書外典には、知恵の書とシラ書もあるが、紙幅の都合上、本稿ではあつかわない。

²⁸ 本節についてのより詳細な議論は、拙著『旧約聖書と新約聖書』(前掲、上記注10)66-79頁参照。

創 1:27-28a「神はかれのかたちに人を創造した。神のかたちにそれを創造した。男と女に彼らを創造した。そして神は彼らを祝福し、そして神は彼らに言った、『産めよ、増えよ、地に満ちよ。そしてそれ(地)を従わせよ』」

この記述の背後には、古代エジプトで「王」が「神の似姿」「神の子」とされていたことに対する批判がある。人間は「男と女に」、とはすなわち性別や社会的地位とは無関係に一人一人が、「神の似姿」として尊厳ある者として創造されたという。この箇所はいわゆる天賦人權説の根拠とされるが、ここには王制に対する批判が込められている。一人一人が神の似姿であるからには、人間による人間支配は認められないのである。

神の似姿としての人間には「地を従わせる」という役割が与えられる。天地創造とは神による自然界の秩序づけなのであるが、その秩序保持が人間の役割とされる。自然界の秩序と人間界の倫理的秩序は連動していると考えられているので、人間の役割は倫理的に秩序を守ること、神の戒めにしたがって生きることとなる。しかし、これ以降の物語は、人間がこの務めを果たさなかったことを物語る。

矢楽園(創 3 章)は、最初の男女が「善悪を知る木」からは食べてはならないという禁令を犯す物語である。女が禁じられた木の実を食べた理由は、それを食べると「神のようになる」と蛇に唆されたからであった(3:5)。「神のようになる」とは、人間が自他の支配者になることの欲求である。それゆえ女への罰として男が女を「支配する」ことになった(3:16)。

知恵は「王」(特にソロモン)の属性とされていた(王上 3:4-14; 5:9-14)²⁹。しかし、ここでは人間が知恵を得ることは「神のように」なろうとすること、人間の傲慢さの象徴として物語られている。すなわち、ここにも王制に対する批判が込められているのである。

続くカインとアベルの物語は、知恵をつけた人間の嫉妬が引き起こす悲劇——兄弟間殺人——を物語る(創 4 章)。そしてアダムからノアまでの系図(創 5 章)を介して洪水物語へと続く(創 6-8 章)。洪水は、地

²⁹ 箴言、コヘレト、知恵の書は、作者がソロモンであるかのように見せかけている。

上に人間の悪が増し、神が人間創造を後悔したことによる(6:5-7)。動物が人間の悪に巻き込まれるのは、自然界の秩序と人間界の倫理的秩序が連動しているからである(上述)。しかしながら、洪水の後で神は再び後悔する。

8:21-9:1『人のゆえに大地を呪うことはもうしない。人の心の思いは、若いときから悪いのだから。この度したように生き物をことごとく打つことはもうしない。もはや地の日々のすべてにわたって、種蒔きと刈り入れ、寒さと暑さ、夏と冬、昼と夜は、途絶えることがない』。神はノアとその息子たちを祝福して彼らに言った、『産めよ、増えよ、地に満ちよ』

神は洪水を起こしたことを後悔して二度としないという。その理由は「人の心の思いは悪い」ということに気づいたからとされる。そして人間界の倫理的秩序と自然界の秩序の連動は切断されることになった。地上に悪が増し、それをなくすために洪水を起こしたはずなのに、その後では、むしろ悪い思いを心にもつ人間をそのまま生かすことにしたという。ここには「神のようになる」ことを欲する人間の心にある悪い思いと、それにもかかわらず人間は生かされているという洞察が物語られている。

続くバベルの塔の物語(創 11 章)は、「天に届く塔」を建てるという人間の傲慢さ——「神のようになる」こと——が再び描かれる。ここでも人間の知恵の一つである「言語」が問題とされ、それが乱されることで人類は複数の諸民族に分離することになる。そしてアブラハムの召命記事とイスラエル民族史が続く。

以上、原初史は倫理的秩序保持を命じられた人間が知恵を得、それゆえに繰り返し悪を行うことが描かれる。人間が知恵を誇ることを「神のように」なろうとする傲慢さとして批判し、人間の知恵はむしろ人間に「悪い思い」を抱かせるものとして描かれる。しかし、そうした「悪い思い」を秘めた人間を、神はなおそのまま生かそうとしているという。ここには、人間の知恵の限界、人間存在の不完全性・相対性とそれにもかかわらず生かされて在るという人間についての洞察が「創造神」という超越的象徴に照らして表現されている。それは、審判預言の源流にあった「神のみが王」という理念、人間による人間支配を認めないという思想を創造論から物語っていると言える。そしてまた救済

預言に内包される終末待望論を否定している。上述のように、モーセ五書には救済預言の系譜に連なる思想も含まれているが、この創造論をも取り込むことによって、救済預言に内包される暴力性を抑制したのである。

3.2 箴言——知恵の礼賛——

箴言には単純かつ率直な応報思想が展開されている³⁰。

3:32-33「実に主は曲がった者を忌み、まっすぐな者たちと交わる。邪悪な者の家には主の呪詛、義人たちの住みかをかれは祝福する」

13:21「罪人たちを災難が追い、義人たちを幸いが報いる」³¹

ここでは申命記 28 章の民全体に対する祝福と呪いが、個人としてのユダヤ人に個別に適用され、ユダヤ人内部が義人と罪人に二分されている。こうした勸善懲悪的・順接的な応報思想において、「まっすぐ」に生きるために必要とされるのが知恵である。「ヤハウェを畏れることは知識のはじめ。知恵と驕を愚者どもは侮る」(1:7)と言われる³²。知恵を与えるのはヤハウェ(2:6)とされ、ここから知恵とトーラーの同一視が指向されるようになる³³。更に知恵は女性として人格化され³⁴、それが自分にしたがうよう人々に呼びかける(1:20-33; 8:1-21)。その知恵は天地創造に先立って造られ、神の創造の業に参加していたと語られる(8:22-36)。ここでは知恵が礼賛されるがゆえに、人間は知恵にしたがう義人とそうでない愚者に分けられてしまう。

知恵を全肯定する箴言は、「イスラエルの王、ダビデの子、ソロモンの箴言」(1:1)という書き出しで始まる。それゆえ王制に対しては肯定

³⁰ 箴言に対するこうした性格づけについては、H.リングレン『箴言』有働泰博訳(ATD 旧約聖書註解 15)ATD・NTD 聖書註解刊行会、1991年、13-17頁参照。

³¹ 箴 2:21-22; 3:9-10; 10:2, 7, 27; 11:31 参照。

³² 箴 2:1-6; 3:7; 9:10; 14:2, 27; 31:30 参照。

³³ これは後にシラ書において明言されることになる。

³⁴ 「知恵」のヘブライ語ホフマーは女性名詞(ギリシャ語のソフィアも同様)。新約聖書のヨハネ福音書は、これをロゴス(男性名詞)に置き換えてイエスと同一している(ヨハ 1:1)。

的である³⁵。そして知恵を神に由来する理想的な教えとして、知恵を求め、知恵にしたがうことをよしとする。そうする者は義人となり良い報いを得、そうでない愚者には災いが訪れるというのである。箴言の思想は、ダビデ王朝イデオロギーに遡る救済預言の系譜に連なると言える。

3.3 ヨブ記——応報思想への懐疑——

箴言の素朴な応報思想に疑問を突き付けたのがヨブ記である³⁶。主人公ヨブは「完全でまっすぐであり、神を畏れ、悪から離れていた」(1:1)。それにもかかわらず、またそれゆえに、神とサタン³⁷の賭け事の対象とされ、全財産と子供たちを人災と天災で失い、さらには皮膚病に苛まれる。それでも「私は裸でわが母の胎を出た。だから裸でそこに帰ろう。ヤハウエは与え、ヤハウエは取る。ヤハウエの名は祝福されたし」(1:21)と神を呪うことはなかった³⁸。しかし、やがてヨブは神の代わりに自分の誕生を呪いはじめる(3章)。誕生日を呪いながら、ヨブは創造の秩序が混沌へ回帰することを願う(3:3-10)。それは創造に擬えられた秩序——応報原理——に対する懐疑の表明となっている。

この後、物語はヨブと3人の友人の対話が37章まで続く³⁹。ヨブの友人たちは因果応報の原則を結果から推論している。すなわち、不幸がヨブを襲っているからには、ヨブはなにか罪を犯したに違いない、と。彼らは箴言の系譜を体現している。こうした態度は、応報思想についてまわる根本的な問題を露呈している。災難のなかにある人にその原因はその人にあるとして、さらなる苦難のなかに貶めてしまう。しかし、ヨブは納得しない。友人の問いに答えながら神に問い続ける。

9:17「かれは嵐をもって私を痛めつけ、理由なく私の傷を増やす」

³⁵ 箴 16:12; 19:12; 20:2; 25:1, 5 参照。

³⁶ ヨブ記については、他で詳しく論じたことはないので、以下では少し丁寧に論ずる。

³⁷ 「サタン」はヨブ記ではまだ「悪魔」のような存在とはされておらず、地上を見回る御使いの一人である(ゼカ1章、5章参照)。

³⁸ ヨブ2:10も同様。

³⁹ ただし、32-37章のエリフの言葉は広く後代の挿入と考えられている。

9:20-23 「私が義しくても、わが口は私を罪に定める。私は完全だが、かれは私を曲がった者とする。私は完全だが、私はわが魂⁴⁰を知らない。私はわが生を等閑にする。『一つのことだ』、それゆえ私は言った、『完全な者も邪悪な者もかれは滅ぼす。出水が突然(人々を)死なせても、無実の者たちの失望をかれは嘲笑う』⁴¹

13:18-19 「さあ、私には訴える用意がある。私こそ義しいと私は知っている。だれが私と争うのか。そのとき私は押し黙り、息絶えよう」

ヨブは自分の正しさを確信し、理由なき災難を神に訴える。否、神こそ非倫理的である。それゆえ神を裁判にかけるから、出てこいと言う。

すると神がヨブの前に現れて、天地万物を創造したのは自分であると主張する(38-41章)。とりわけ後半では、太古の怪物とされるベヘモットとレビヤタン——創造以前のカオスの象徴——を神が制御していることが語られる(40:15-41:26)。この神の言葉は、創造の秩序へのヨブの懐疑(3章)に対する応答となっている。被造世界は創造以来、秩序づけられたままである。神に圧倒されたヨブは、「あなたのことは片耳にはしてはいましたが、今、わが片眼はあなたを見ました。それゆえ私は(わが生を)等閑にし、塵芥について思い直します」(42:5-6)と神の答えを受け入れる。神はヨブに苦難の理由を説明しなかった(できない)——ただし読者ははじめから知っている——が、ヨブは神が自分に現れてくれたことで満足し、むしろ自分の思いを反省している。ヨブは神に会うことを懇願していた(23章)。そして今や神を「見た」。ヨブは神の配慮を経験したのであり、それは被造世界に対する神の配慮についての言明に対応している⁴²。ヨブは自分が理解しえないことを語っていたこと、神のなす不思議については知りえないことを告白する(42:3)。自分の「完全さ」「義しさ」を根拠に苦難の理不尽を神に訴

⁴⁰ 「わが魂」とは「自分自身」のこと。

⁴¹ ヨブ 9:20-23 の翻訳については山吉智久「ヨブ記 42 章 6 節をどう解すか——ヨブ記におけるヘブライ語語彙根をめぐって——」『聖書学論集』47 (2016 年) 1-32 頁、特に 14 頁参照。

⁴² 並木浩一訳「ヨブ記」旧約聖書翻訳委員会訳『旧約聖書 IV』岩波書店、2005 年、435 頁、注一七「(ヨブ記作者は)被造世界への配慮を通して神が間接的に個々人と関わりと主張している」参照。

えていたヨブは、神が人間の期待する応報思想の枠の中に収まる存在ではないことを知った。人間は神の前では「塵芥」に過ぎず、自分の生を思い通りにすることはできない(42:6)⁴³。そのことに気づいたからこそヨブは神の応答を受け入れたのである⁴⁴。

神はヨブの3人の友人に対し、「ヨブのように確実なことを語らなかつた」(42:7)と怒る。ヨブの友人は、結果から原因を推測して因果応報の神について語ったのだが、それは「確実なこと」ではなかつた。人間には神の意思を勝手に推測することは許されないのである。「確実なこと」をもって神に問い続けたヨブの姿は、神に対して顔を伏し、弟殺害に至ったカインの姿と対照的である(創 4:5-8)。

その後、ヨブはかつての2倍の財産・家畜を与えられ、またかつてと同数の息子と娘を与えられた(42:10-14)。しかし、かつては「非常に多くの奴隷」(1:3)も抱えていたが、ここでは「奴隷」を与えられることはなかつた。ヨブは神の「奴隷」(1:8; 2:3; 42:7, 8)であつた。それゆえに彼は神に好きなように弄ばれたのだった。一般にヨブ記はヨブの苦難とその訴え、それに対する神の応答に焦点が当てられがちであるが⁴⁵、ヨブ記作者はヨブ個人の苦難を描きながら、社会問題(天災、人災)が放置されている現状をも告発している⁴⁶。ヨブはかつての自分が弱者に対して適切に振る舞っていたことを力説するが(31章)、それはノブレス・オブリージュとして実行していたに過ぎず、そうした現状を

⁴³ 42:6 は 30:19 を受けている。人間を「塵芥」とする表現について、創 18:27 参照。

⁴⁴ 42:6 は「塵と灰の上に伏し、自分を退け、悔い改める／慰められる」と訳すこともできる。ここでは並木訳(前掲、上記注 42)と山吉訳(前掲、上記注 41)を参考にしたが、どの訳でも「自分の生への執着から離れ、考え直す(その結果、慰めを得る)」という意味に取れば大きな違いはない。

⁴⁵ 関根正雄『関根正雄著作集 第九巻 ヨブ記註解』新地書房、1982年、321-324頁、月本昭男「ヨブ記をめぐる二、三の省察」『聖書学論集』23(1989年)281-305頁、並木(前掲論文、上記注 26)など参照。多くの研究は、最後の神とヨブの対話から直接的な弁論を展開するか、ヨブ記の描く神を否定して終わってしまう。しかし、著者も読者もヨブの苦難の理由を知っている。そのことを踏まえた上で、さらにヨブ記作者の思想は問われるべきである。

⁴⁶ 22; 24 章で集中的に言及されるが、全体に「強者」「貧者」「孤児」「寡婦」「奴隷」「日雇い人」「嵐」「洪水」などの言葉が散りばめられている。

放置している神を告発する際には、弱者に対してひどく冷淡である(24章)。金持ちの高貴な者として弱者に上から目線で接してきたヨブは、自ら「奴隷」として、理不尽な強者に襲われる弱者として生きざるを得ない状態を経験した。それゆえ、苦難の後のヨブには奴隷は与えられなかった。奴隷が奴隷であるのはその人の罪の結果ではないし、金持ちが金持ちなのはその人が義人だからではない。ヨブ記作者は奴隷制度に反対している。

ヨブ記は、ヨブが娘たちにも相続財産を与えたこと(42:15)、ヨブがその後140年生きたこと(42:16)、幸せな最期の日々だったこと(42:17)に言及して閉じられる。娘への財産分与は律法規定に合わない⁴⁷。またヨブがその後140年以上生きたことは、モーセ五書に記された人間の寿命であり(創6:3)、モーセ自身の生涯である120歳(申34:7)を超えたことを示している。ここにはモーセ五書を絶対視するあり方に対する揶揄がある。それが律法遵守の如何を応報思想と結びつける根拠とされていたからである。

ヨブ記は、神義論を応報思想で説明することを問題視する。応報思想は、結果から原因を推測することで、苦難の中に在る人をさらなる苦難に貶めるだけでなく、神を人間の(倫理的)価値基準の中に閉じ込めてしまう。それゆえ神名「ヤハウエ」は論争部分(3-37章)では用いられていない。そこで語られているのは、人間が勝手に作った「神」であって、真の神たる「ヤハウエ」ではないというのである。ヨブ自身も論争中は応報思想を前提にし、また不当を訴える根拠としていた。神との対論を経たヨブは自分の訴えを取り下げるが、しかし、ヨブ記作者は応報思想を全面的に放棄してはいないように思われる。もともとヨブが金持ちだったのは、ヨブの「完全さ」に対する応報であったし、ヨブの試みの後には2倍の報酬が与えられている。ヨブ記作者は、応報思想を全否定できず、曖昧な不可知論にとどまっているようである。応報思想は現実には合わないし、それを教条化すれば弱者をさらに追い詰めてしまうという問題はあるが、他方、応報なしには道德の基盤が失われてしまう惧れもある。ヨブが「完全」だったのは悪い報酬を与え

⁴⁷ 申21:17によれば、長男が3分の2を相続する。娘が相続できるのは他に相続人がいない場合に限られる(民27:1-11)。

られることに対する「怖れ」(1:5; 3:25)ゆえであった。ここにはヨブ記作者の思想的限界があるように思われる。人が倫理的に生きるのは、応報を求め、また怖れるからだけではない。愛——愛されること、愛すること——こそが倫理の基盤ではなからうか。

さて、冒頭に設定された神とサタンの賭け事はどちらが勝ったのだろうか。ヨブは論争の間、自分の「完全さ」を根拠に不当を訴えていたのであり、応報思想を前提にしているのであるから、表面的にはサタンの勝ちであるが、ヨブが神を呪わず、問い続けたがゆえに結果的には神も勝ったことになる。サタンはヨブが「理由なく」神を畏れるだろうかと賭け事を持ち掛けたのだが(1:9)、ヨブが求めたのもなぜ「理由なく」苦しめられるのかという問いへの答えであった(9:17)。苦難の理由や人生の意味を求める主体は「自我」である。自我は無意味な人生に耐えられない。実際、ヨブは「完全」とされているにもかかわらず、奴隷を持ち、自分を奴隷とは異なる高貴な人間と思い上がり、それゆえに奴隷状態を受け入れられず、自我を押し通して自分の「義しさ」を訴え続けたエゴイストである。他方、神はヨブの「完全さ」に報酬を与え、サタンに唆されてヨブの人生を弄んだだけでなく、ヨブの周りにいた人間を殺してしまう——彼らはヨブの「完全さ」の犠牲者以外の何者でもない。そしてサタンとのお遊びに利用したヨブに最後には倍の報酬を与えている。この神は、お人好しだが間抜けな暴君のようであり、聖書に描かれる大国の王の姿と重なる(エステル記のベルシャ王や族长時代のファラオなど)⁴⁸。したがって、「神が不当だ」というヨブの告発はある意味で正しい。「ヤハウエ」という神名が用いられている枠部分もまた、人間の作り出した「神」に過ぎない⁴⁹。

ヨブの「完全さ」は、「天の下のすべてはわたしのものだ」(41:3)と威張る神を畏／怖れる「宗教的敬虔」という視点からの判断であろう。しかし、こうしたヨブと神の描写は、「宗教的敬虔」というものの危うさ、

⁴⁸ 例えば、創 12:10-20(創 20:1-18 参照)、41-47 章、出 1-14 章。

⁴⁹ 並木(前掲論文、上記注 26、165-166 頁)は、ヨブ記に「人間の苦難にコミットする神」「悪の現実の中で、それに支配されない主体的な人間を求め、鍛えようとする神の配慮」を見出すとするが、ヨブの「完全さ」を試みるために周りの人間の虐殺を容認する神にそのような「配慮」を見出すことは難しい。

うさん臭さを暗示している。自我充足のための宗教的敬虔は、結局のところ、本人も周りの者をも幸せにはしない。「完全さ」や「義しさ」は、人間には到達しえない。

ヨブ記作者は「神のみが王」という理念の系譜に属するが、その「神」を人間の王のようなイメージで捉える有様を滑稽話として戯画化する。ヨブに自らを重ね、神義論を問う人間、人生の意味を求める「自我」にとって神は暴君として立ち現れる。しかし、「塵芥」に過ぎない存在であること、意味の有無とは無関係に生かされて在ることを自覚した「自己」にとって、神は創造主なのである。そしてこの創造主たる神こそ倫理の根拠をなす愛の根源である——ただしヨブ記ではそれは十分には展開されない。ヨブを「完全」と称しながら、却ってその不完全さを露わにするヨブ記作者は、創造論から人間の相対性を物語る原初史の思想を苦難という側面から展開したと言える。

3.4 コヘレトの書——神義論の放棄——

コヘレトの書は、プトレマイオス朝エジプト支配下(前3世紀)のパレスチナで書かれたと考えられる⁵⁰。この時代のパレスチナには、大国支配とそれに迎合する為政者に対する反感から黙示思想が生まれていた(後述)。黙示思想はヨブが問うたような神義論的問いに対して終末論的回答を求めた。すなわち、やがてこの世は終わり、新しい世界が現れ、その時には地上での振る舞いがそれぞれに応報される、と。こうした状況下でコヘレトは、不可知論を徹底し、神義論を放棄することで、却って神への信頼を保持しようとした。

コヘレトは、箴言同様に、語り手がソロモンであるかのように見せかけている(コヘ 1:1)。しかし、その王は「空の空、いっさいは空。陽の下で労苦する人のあらゆる労苦に何の益があらう」(1:2-3)と嘆く。この空しさの理由は、自然界は永続するのに人間の世代は次々と交代し、新しいことは何も起きず、過去のことは忘れられてしまうからである(1:4-11)。ユダヤ教の中心には、歴史に介入する神という信仰があっ

⁵⁰ コヘレトについては、拙論「コヘレトとイエス——ニヒリズムによるエゴイズムの克服——」日本聖書学研究所『聖書学論集 46 聖書の宗教とその周辺』リトン、2014年、215-238頁参照。

た。アブラハムの選びも出エジプトもバビロン捕囚も、神が歴史に介入した出来事であり、それは記憶にとどめられるべき事柄のはずであった。しかし、コヘレトはそういう歴史的出来事に価値を認めない。それは繰り返される歴史の一コマに過ぎないというのである。

王を演じる語り手は、知恵も(1:12-18)快樂も(2:1-11)空しいという。なぜなら、知者も愚者も最後は死んでしまうから、と(2:12-17)。死については人間と動物の間に違いはない(3:18-22)、死後のことはわからないし(3:22)、死者には何の報いも分け前もないという(9:5-6)。死後の報酬という黙示思想の期待を否定するコヘレトは、応報思想そのものを否定する、「その義のゆえに亡びる義人がおり、その悪ゆえに長生きする悪人がいる」と(7:15)。義し過ぎることも悪過ぎることも「神を畏れる者」のすることではないという(7:16-18)。善悪・賢愚は相対的なものであり、そもそも「地上に義人はいない」のだから、と(7:20)。

応報思想を否定するコヘレトは、神義論そのものを放棄する。「人は自分に優る方を訴えることはできない。言葉が多ければ、空しさが増す」(6:10-11)とヨブを揶揄し、「神の業を見よ。かれが曲げたものを、だれがまっすぐにできよう。幸いな日には幸いであれ。不幸な日には(それを)見よ。神があればこれも作ったのだ、人間が後のことを何一つ見出さないように」(7:13-14)という。幸も不幸も神が作ったのだが、人間にはどうすることもできないのである。

ヨブの訴えを空しいと一蹴し、神義論を放棄するコヘレトは、不可知論を徹底する。コヘレトは言う、「(神は)すべてをその時機に美しく作り、それらの中心に永遠をも与えたが、人は神のなす業を初めから終わりまで見出すことはない」(3:11)、「神のなすことすべては永遠のものであると私は知った。……神が(そう)したのは、彼らがかれの前に畏れるためである」(3:14)。神は幸も不幸も、その時機に美しく、しかし永遠の相のもとに作ったのであり、人間にはその永遠のはじめから終わりまでを知ることはできない、つまり出来事の意味を知ることにはできないのである。そうした限界を抱える人間にとっての幸せは、「生涯の間、喜んで幸いを作ること、そしてまた、すべての人が食べて飲み、その労苦のすべてに幸いを見ること」であるという(3:12-13)。「空の空、いっさいは空」と語るコヘレトは、飲み食い、妻との生活、労苦の中に、とはすなわち、人が生きるために生きる在り方——飲食、家

庭生活、社会生活——に幸いを見る⁵¹。それこそが「神の贈り物」(3:13)、人間の受ける「分け前」(3:22; 5:17, 18; 9:9)なのであり、そのような生こそが「神を畏れる」(3:14; 5:6; 7:18)ことなのだ、と。

コヘレトが理想の王とされた「ダビデの子」を演じたのは、およそ人間の望むことすべてを叶えてもなお「空しい」ということを強調するためであった。そのことは、人間の望むことが空しいということの意味する。人間の望むもの、知恵・快樂・富・名声、あるいは人生の意味、それらを求めるから空しいのである。「あらゆる労苦に何の益があるか」とコヘレトは嘆くが、「益」と訳されたヘブライ語イトロンは、「余剰、あまり、おまけ」を意味する。人間は人生の「あまり」や「おまけ」を求め、人生の本体を見失っている、だから空しいのだ。人生の意味を求める主体は自我であり、自己を喪失してエゴイズムに陥っている。人生の本体とは、飲み食いであり、家族との暮らしであり、苦労をとまなう労働それ自体である。それが神からの人間への贈り物なのであり、それをそれとして受け入れる生き方が「神を畏れること」、神への信頼(信仰)なのである。富や人生の意味といった「おまけ」を求め、与えられた生を蔑ろにすることが「空の空」、神を畏れない不信仰をもたらす。神から与えられた、ただ生きるという「分け前」を、与えられた〈いのち〉を、十全に生きること、神に生かされて在る人間の分を弁えること、それが神に信頼して生きる人間の幸いなのだ、とコヘレトは言う。

人間の限界と、それにもかかわらず生かされて在る〈いのち〉を語るコヘレトは、「神のみが王」という理念を創造論から語る思想の系譜に属する。しかも、他者としての「王」だけでなく、自らが自らの「王」たろうとする生き方、自我に支配されたあり方をも否定することで、「神のみが王」という理念を徹底している。ここにこの理念の到達点を見ることができるとともに、仏教思想との近似性をも見出すことができよう。

〈いのち〉が与えられたものであることに気づくとき、人は愛されていることを知る。愛されていることを知る時、人は自分を愛することができる。自分を愛する者は、他者を愛する。ここに倫理が生まれる。コヘレトは、きわめて否定的な言語を用いながら〈いのち〉を肯定し、

⁵¹ コへ 2:24; 3:22; 5:17-18; 8:15; 9:7-10 参照。

失われていた〈神〉のリアリティを取り戻そうとしている。そこにこそ、応報なしに、人間の倫理——共生への志向——は根拠づけられるのである。

4. 黙示思想——応報思想の終末論的貫徹——

前333年にパレスチナは、マケドニアのアレクサンドロス王の支配下に置かれる。彼の死後、その帝国は4人の後継者に分割されるが、パレスチナはセレウコス朝シリアとプトレマイオス朝エジプトの争奪戦の場となる(前323-302年。いわゆる「ディアドコイの争い」)。自分たちの土地が異国の勢力争いに巻き込まれ、戦場とされるという体験は、ユダヤ人の間にこの世の終わりとなし新しい世界の創生という期待をもたらした(終末待望論)。

前3世紀にパレスチナを支配下に置いたプトレマイオス朝は、税金を厳しく取り立てたものの、ユダヤ人の生活習慣については寛容な態度を取った。そうした中、ユダヤ人の為政者の中からユダヤ人の伝統的な生活習慣よりもヘレニズム文化を愛好する者たちが現れた(ヘレニスト)。彼らに対抗しようとする保守派の中からセクト(分派)を形成する者が現れてくる。セクトは、自分たちだけが神との契約を守る「義人」であり、それ以外の人間は全て——出生ユダヤ人も含めて——「罪人」とする思想を構築する。ここに二元論的世界観が確立される。

これ以降、後2世紀にいたるまで、ユダヤ人は複数のセクトに分かれ、互いに対立・競合するようになる——キリスト教もそうしたセクトの一つとして生まれることになる。モーセ五書(トーラー)のもとに民族アイデンティティを再確立したかに見えたユダヤ民族は、再びその揺らぎを経験するのである⁵²。

4.1 寝ずの番人の書(Iエノク 1-36章)

4.1.1 墮天使の神話——二元論的歴史観——

偽典として知られる『エチオピア語エノク書』(Iエノク)は5つの書

⁵² 以下の記述については、拙著『宗教の倒錯』(前掲、上記注7)89-149頁、同『旧約聖書と新約聖書』(前掲、上記注10)144-190頁参照。

物の集成であるが、その中には更に古い書物の一部が含まれている⁵³。

Iエノク 6-11 章は、ノアにまつわる物語の断片と考えられ、「墮天使の神話」と呼ばれている。この神話は、創世記の洪水物語の敷衍であり、天使が人間の娘と交わり、巨人が生まれ、その巨人たちが人間に暴虐を行い、人間の叫び声が天に届き、神は地を滅ぼすことにするという話である。ノアの洪水物語の前振り部分(創 6:1-4)を拡大し、悪の起源を墮天使に求めている。しかしながら洪水後に起こると期待されているのは、創世記に描かれている物語とは異なり、全く新しい別の世界である(10 章)。そこでは、すべての不正と悪行が地上から滅ぼされ、「義の木」が植えられる(10:16)。そして義人は千人の子をもうけるまで長生きし(10:17)、どの種子も千倍の実りを生む(10:18-19)。すべての人間が「義人」となり、すべての諸民族がイスラエルの神を崇めるようになる、と(10:21)。墮天使の神話はノアの物語を敷衍しているようでありながら、実際には終末後の理想世界を描写しているのである。

この神話の背後には、前4世紀末のディアドコイの争いがあったと考えられる⁵⁴。「巨人」はパレスチナで暴虐を振るうディアドコイを暗示し、終末後に植えられる「義の木」はイスラエル民族を比喻している。大国の暴力に振り回され、自分たちの力ではどうにもならない中で、神がこの世に介入して異民族支配を終わらせ、逆にイスラエル民族が世界を支配するようになることを夢想しているのである。ここに、終わるべき「この世」と終末後に現れることが期待される理想的な「来たるべき世」という二元論的歴史観が生まれた。イスラエル民族が世界を支配し、すべての諸民族がイスラエルの神を拝することで世界に平和が訪れることを期待する墮天使の神話は、イザヤおよび第2イザヤの民族主義的な救済預言の系譜に属している。

⁵³ 「寝ずの番人の書」(1-36 章)：前3世紀、「たとえの書」(37-71 章)：前1世紀末～後1世紀初頭、「天体の書」(72-82 章)：前3世紀、「夢幻の書」(83-90 章)：前164-163年頃、「エノクの手紙」(91-108 章)：前175-167年頃。なお、Iエノクはエチオピア教会では「正典」の一つに数えられている。邦訳には、村岡崇光「エチオピア語エノク書」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 4 旧約偽典 II』教文館、1975年、159-292、339-389頁がある。

⁵⁴ G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch. 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001) 169-171 参照。

4.1.2 寝ずの番人の書——黙示思想とセクトの成立——

プトレマイオス朝の支配下のユダヤ人は、1年360日の太陽暦を採用したようである。しかし、これに異を唱え、1年364日の暦(毎年同じ日と同じ曜日になるため、祭日を固定化できる)が正当であることを訴える「天体の書」(I エノク 72-82 章)が書かれた。著者はそれを主張するために、不死のまま天に挙げられたと信じられていたエノク(創 5:21-24)を主人公に選び、エノクが天を旅して天体の動きを観察したという物語を創作した。

その後、パレスチナのヘレニズム化が進む中で、墮天使の神話を取り込みつつ、天体の書のエノクに未来を語らせる「寝ずの番人の書」(I エノク 1-36 章)が書かれた⁵⁵。

墮天使の神話(6-11 章)に続くその解釈部分(12-19 章)では、「巨人」が「悪霊」として再解釈され、それに「いけにえを供えさせた」(19:1)ことで墮天使(=寝ずの番人)⁵⁶が裁かれるという話になっている。偶像崇拜を断罪する物語だが、その背景にはヘレニストの存在があったと考えられる。

これに続いて、死後の靈魂のあり方が語られる(22 章)。そこでは、幸せだった義人、殺された義人、生前に罰せられた罪人、生前に罰せられなかった罪人という4種類の人々の靈魂の置き場が分けられてあり、幸せだった義人以外の「裁きの日」の運命が描かれる。裁きの後、義人たちは、新しいエルサレムに住み、「生命の木」の香りを「骨」に染みとおらせ、地上で長生きするとされる(25 章)。ここでは、「骨」が暗示するように肉体をともなう復活が考えられているかもしれないが、

⁵⁵ 「寝ずの番人の書」自体も5つの冊子の集成である。「序論」(1-5 章):前3世紀後半、「墮天使の神話」(6-11 章):前323-302年、「エノクの任命」(12-16 章):前3世紀半ば、「エノクの第1の旅」(17-19 章):前3世紀半ば、「エノクの第2の旅」(20-36 章):前3世紀半ば。「序論」は冒頭に置かれているが、4つの冊子をまとめるため最後に全体の総括として書かれたと考えられる。G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (Minneapolis: Fortress Press, 2005; 2nd ed.) 46-52 参照。

⁵⁶ エルサレム神殿では、神殿の灯を消さないよう祭司が交代で夜通し灯の番をしていた。そこからの類推で、天使は星の明かりの番をしていると考えられ、そこから天使が「寝ずの番人」と名づけられている。

「永遠の生命」は語られない。そして義人たちは、エルサレムにあるゲヘナ(ゲー・ヒンノム＝ヒンノムの谷)⁵⁷で罪人たちが処刑されるのを見物するという(26-27章)。ここではユダヤ思想史上はじめて、死後の靈魂の運命と新しいエルサレムの樂園化、そしてゲヘナにおける裁きの思想が現れている。ヘレニストに反対する保守派であるはずの著者ではあるが、「靈魂不滅」というヘレニズム思想を採り入れてヘレニストの裁きを描いている。

序論(1-5章)は、「義なる選ばれし者たちをエノクが祝福した祝福の言葉。(彼らは)すべての敵どもが追放され、義人たちが救われる艱難の日に居合わせる」(1:1)という文章ではじめられる。著者は、自分の属するグループを「義なる選ばれし者たち」と規定し、彼らは「艱難の日(終末の裁きの日)に居合わせる」と考えている。続いてエノクは遠い未来についての「幻」を見る(1:2)。それはエノクにとっては未来の事柄であるが、著者にとっては自分たちの時代にかかわっている。その幻によると、神がその住居から出て、「シナイ山」に降り立ち(1:3-4)、「すべての寝ずの番人は怖れ、震え」(1:6)、「地は裂け、地上のものはすべて滅び、すべてに対する裁きが行われる」(1:7)のだが、「義人たち」と「選ばれた者たち」には恵みがあり、彼らは神に属する者になる(1:8)という。ここでは終末時に神が姿を現し、墮天使および全人類が裁かれ、「選ばれし義人たち」だけが救われるとされる。

その後、自然界が神の定めにしたがって運行されていることが強調され(2:1-5:3)、それとの対比において、著者の論敵が神の命令にしたがわないことが糾弾される(5:4-6)。「選ばれた者たち」については、「光と喜びと平安」があり、彼らは「地を嗣ぐ者」となり(5:7)、「生涯の間、喜びと永遠の平和の中で長生きする」と言われる(5:9)。ここでは、自然界の創造の秩序が律法遵守と並行関係におかれている。著者は律法を守らないことを非難しているので、論敵はヘレニストのユダヤ人である。こうして現実にはユダヤ民族内部の問題に関わっているにもかかわらず、天変地異を伴う墮天使と全人類の裁きという壮大なイメ

⁵⁷ 「ヒンノムの谷」は、聖書では子どもの人身供犠をとまなう偶像礼拝の場として言及されており、そうしたイメージから裁きの場と考えられるようになったようだ。

ージが描かれ、それと呼応して「選ばれた者」に与えられる救済も世界大のものとなっている。神は「シナイ山」に降り立って裁き、義人は「地を受け嗣ぐ」。この裁きと救済のイメージは、第2の出エジプトという終末論的待望を表現している。聖書の出エジプト伝承では、「シナイ山」はもちろんシナイ契約の舞台であり、「地を受け嗣ぐ」という表現はいわゆる「約束の地」(カナン)の受領とかかわっている。ここではこの2つの表現が世界大に拡大解釈され、更新されたシナイ契約は全人類の裁きと義人たちの世界支配に関連づけられている⁵⁸。

終末時に裁かれるのは、「選ばれし義人たち」以外のすべての人(と墮天使)である。すなわち、全人類は「義人」と「罪人」に二分され、前者だけが終末後の世界で「地を受け嗣ぐ」、すなわち新しい世界に生きる。ここには、特定の信条にしたがい、特定の生き方をする者だけが「義人」とされ、それ以外の者を「罪人」とする二元論的人間観が生まれている。そしてそれが裁かれるべき「この世」と救済としての「来たるべき世」という二元論的歴史観と結合することで、二元論的世界観を確立させている。これをもって黙示思想の嚆矢とすることができよう⁵⁹。著者は「義人」を著者のグループに限定しているようであり、ここにユダヤ史上最初のセクト形成(エノク派)を認めることができる。

著者は太古の人物エノクの名を騙る偽書を執筆し、セクトを形成して論敵であるヘレニストを批判する。彼が実名で、神の名のもとに為政者を批判しなかったのは、「預言の終わり」が宣言されていたため(上述)、もはやかつての預言者のように振る舞うことができなかつたからである。著者がそれなりの社会的地位を占めていたならば、エノクの名を騙る必要も、この世の終わりを待望することもなかつた。もはやこの世の中で事態の改善を望めなくなったからこそ、セクトを作り、自分たちだけが生き残る新しい世界を望んだのであった。黙示思想は、救済の希望を語っているようでありながら、実にこの世への絶

⁵⁸ 古代ユダヤ教における「地の神学」については、拙著 *Land or Earth? A Terminological Study of Hebrew 'eret' and Aramaic 'ara' in the Graeco-Roman Period* (Library of Second Temple Studies 84; London-New York: T&T Clark, 2012)参照。

⁵⁹ 「黙示思想」については、拙著『旧約聖書と新約聖書』(前掲、上記注10)151-152頁参照。

望と論敵に対する強い憎悪の帰結なのであり、弱者のルサンチマンの発露なのである。本書はイザヤや第2イザヤの救済預言の系譜に属するが、それを民族主義的ではなく、個別主義的に適用している。

4.2. エノクの手紙(I エノク 91-108 章)

前2世紀に入るとパレスチナはセレウコス朝シリアの支配下に置かれる。前175年にヘレニズム文化を愛好するアンティオコス4世エピファネスがシリア王に即位すると、ユダヤ人の中で大祭司職の争奪戦が始まり、またヘレニズム化が促進されるようになった。そうした状況下でエノク派は「エノクの手紙」(I エノク 91-108 章)を編纂した。

本書はその内容から7つの部分に分けられるが⁶⁰、以下では主要部分をなす「週の黙示録」(93:1-10+91:11-17)と「手紙」(92; 94-105 章)を取り上げる。

4.2.1 週の黙示録——黙示文学の成立——

週の黙示録は、「天の板」に記されている事柄についてそれを見たエノクが語るという体裁を取る(93:2)。ここでは、創造から終末までの全世界史が「10 週年」に区分されて描写される。各週年は7つの期間に分けられる⁶¹。第1週は「義」の時代とされ、その第7期にエノクが生まれたと言われる(93:3)。ここでは聖書とは異なり、アダムとエヴァの墮罪やカインの罪は無視されている。第2週に「欺瞞と暴力」が芽生え、「最初の滅亡」(洪水)が訪れる。1人の人(ノア)が救われるが、そ

⁶⁰ ①短い黙示録を含む序章(91:1-10, 18-19)、②手紙への序文(92 章)、③週の黙示録(93:1-10+91:11-17)、④自然の詩(93:11-14)、⑤訓戒からなる手紙(94-105 章)、⑥ノアの誕生(106-17 章)、⑦エノク書全体の締めくくり(108 章)。最後の108 章はエノク書の他の諸文書を知っているので明らかに後代(後1世紀?)の付加である。③の週の黙示録(エチオピア語版の章節は乱丁)、④の詩、②および⑤の手紙はおそらく別の著者の手による。これらと残りの部分の関連については諸説あり、いまだ研究者間に合意はないが、ある編集者が②-⑤を結合し、その際①と⑥をその枠として書き加え、さらにこれら全体を『寝ざの番人の書』(1-36 章)と結合したと考えられる。

⁶¹ 1 週年の1 期間は70 年と考えられ、そうだとすると、天地創造から終末までは、70 年×7 期間(490 年)×10 週年=4900 年ということになる。

の後も暴力がはびこり、罪人に対して法が定められる(93:4。創 9:5-6 参照)。第3週の終りに「義の裁きの木」となる人(アブラハム)が選ばれ、その子孫が以後永遠に「義の木」になると言われる(93:5)。第4週の終りには続く諸世代のために「契約」と「幕屋」(シナイ契約)が定められる(93:6)。第5週の終わりには、「栄光の王国の家」(ソロモン神殿)が建てられて永遠にいたると言う(93:7)。実際には次節で「王国の家」は滅びてしまうにもかかわらず「永遠に」と言われているのは、この「家」がたんに実在した神殿を指しているのではなく、終末論的な「神殿」の建立を視野に入れているからであろう(91:13 参照)。第6週には、人々はみな「盲人」になり、「知恵」を忘れる。そのとき「1人の人が挙げられる」。そしてその終りには、「王国の家」は焼け、「選ばれた根につながる者」は散らされる(93:8)。すなわち、偶像崇拝者の時代になり、エリヤが天に挙げられ、王国は滅亡し、民は捕囚へと連れ去られる。続く第7週では「背教の世代」が起こる(93:9)。そしてその終りに、永遠の義の木から「選ばれし者」が選ばれ(93:10)、暴力の基と欺瞞の構造が根絶されると言う(91:11)。著者にとってシオン帰還以後の歴史は「背教」の時代なのであるが、著者のグループが「選ばれし者」として裁きを行うというのである。第8週では「義人」に剣が渡され、「悪人」に対する裁きが行われ、「大いなる方の王国の家」が永遠の世代のために建てられる(91:12-13)。第9週には義の裁きが全地の子らすべてに啓示され、悪人のあらゆる所業は全地から断たれる(91:14)。第10週の第7期には天使たちに永遠の裁きが下される。そして新しい天が現れて7倍に輝く。その後、人々は永遠に義を行い、罪が言及されることはないと言う(91:15-17)。すなわち、第8週ではユダヤ人の罪人、第9週では全人類の罪人、第10週には墮天使の裁きが行われるという。

著者は、自分たちが第7週の終わりに生きている「選ばれし者」であると考え、間近に迫った終末の裁きを期待している。著者の関心は「背教」、すなわちユダヤ人内部の問題であるが、その解決を宇宙大の終末論として展開する。また典型的なセクト的価値観として、二元論的世界観(「義人」と「罪人」、「この世」と「来るべき世」)が表明されている。エノクは「天体の書」では天体の観察者であったが、「寝ずの番人の書」で歴史の観察者とされた。世界史を10週に分ける本書では、暦(天体)の規則性が歴史に適用され、歴史があらかじめ定められた規則に

従って展開するという思弁へと発展している。これは、「黙示文学」(黙示録)と呼ばれる文学作品の典型的な歴史認識として知られているが、本書がユダヤ文学史におけるその嚆矢である。

4.2.2. エノクの手紙——「義人」と「罪人」——

エノクの手紙(92章、94-105章)は、一貫して困難の中にある「義人」「賢者」を励まし、富裕な「罪人」「愚者」を非難し、裁きを告知する。「罪人」に対しては「禍い」が繰り返し宣言される。「禍いなるかな、不正と暴虐を建て、欺瞞を基に据える者たち」(94:6)、「禍いなるかな、その家を罪で建てる者たち」(94:7)、「禍いなるかな、君ら金持ちども」(94:8)等々⁶²。「罪人」が非難される理由は、彼らが富を貪り⁶³、不正を行い⁶⁴、「義人」を迫害し⁶⁵、偶像を拝む⁶⁶がゆえである。

本書には「罪人」との対論があるが(102-103章)、「罪人」が自分たちを正当化する際に、コヘレトの書からの借用と思われる表現が見られる。「罪人」は、義人も「運命」にしたがって死ぬのであって(Iエノ 102:6/コヘ 2:14)、「義人の行いになんの益があるか」(Iエノ 102:6/コヘ 3:9)と反問し、「食べて飲み」、「よい日々を見ること」をよしとする(Iエノ 102:9/コヘ 5:17)。これに対して著者は、義人の「労苦への報い」と「分け前」(Iエノ 103:3/コヘ 1:3; 3:9, 22; 5:17; 9:9)について語る。これら「運命」「利益」「食べて飲む」「労苦」「報い」「分け前」などの表現はコヘレトに特徴的な用語と一致しており、このことは黙示思想家であるエノク派が黙示思想を批判するコヘレトに対して反論しようとしたことを示唆する。

著者は、地上に罪をもたらしたのは墮天使であるとする寝ずの番人の書を知っているはずであるが、「罪は地上に送られてきたものではなく、人間が自分で生み出したもの」(98:4)であると言う。それゆえ

⁶² Iエノ 95:4-7; 96:4-8; 97:7-8; 98:9, 11-15; 99:1-2, 11-15; 100:7-9; 103:5, 8、ルカ 6:24 参照。

⁶³ Iエノ 94:8; 96:4-6; 98:2。

⁶⁴ Iエノ 94:6; 95:6; 96:7; 97:8; 98:12; 99:1; 100:9 参照。

⁶⁵ Iエノ 95:7; 96:8; 100:7。

⁶⁶ Iエノ 99:7, 14, 15。

「義人」には、悪の道を離れ、義の道を歩むよう勧告がなされる。

「義の道」とは、「真理の言葉」、「永遠の掟」(99:2)、「割り当てられた先祖代々の嗣業」(99:14)にしたがうこと、すなわち、律法遵守のことである。「嗣業」は、聖書では通常イスラエルの民に与えられるいわゆる「約束の地」を表す語であるが、ここではそれがモーセ律法に適用されている⁶⁷。

「罪人」が栄え、「義人」が迫害されるという現実ゆえに、著者は「大いなる裁きの日」(94:9)や「罪人たちの艱難の日」(96:2)といった表現で、終末論的な裁きの日に繰り返し言及する⁶⁸。それは終末論的な運命の逆転を期待するものである。その終末論的裁きは、死後の靈魂の運命にかかわるものとして描かれる。「罪人」については、「君たちの靈魂は黄泉にひきおろされ、暗闇と網と燃えさかる炎の中であって、大いなる裁きは永遠に世々に続く」(103:7-8)と言われる。これに対し「義人」には、「かつては悪と艱難で疲弊していたが、今や君たちは天の光のように輝く。天の門は君たちのために開かれる」(104:2)と言われる。「罪人」は黄泉において永遠の責め苦を受け、「義人」は「天の軍勢の仲間」(104:6)になるという。

エノク派は迫害下にあって苦難の神義論を問うた。その回答は終末論的運命の逆転、すなわち、この世で栄えた「罪人」は終末時に裁かれ、この世で迫害された「義人」は終末時に「天の軍勢(天使)の仲間」になる。こうして応報思想は貫徹される、と。実際、黙示思想とは究極の応報思想なのであり、この世で実現されない応報を終末後の世界に期待することで辻褄を合わせているのである。

4.3 個人の復活への希望

ユダヤ人内部の大祭司職争奪戦が内乱に発展すると、シリア王アンティオコス4世エピファネスはその機に乗じてエルサレム神殿の財宝を略奪し(前168年)、さらにはユダヤ教禁止令を発令し、ユダヤ教の習慣を守ることを死刑をもって禁じた(前167年)。これに抵抗したのが地方祭司のハスモン家であり、3男のユダ・マカバイが反乱

⁶⁷ シラ24章参照。

⁶⁸ Iエノ96:8; 97:1, 5; 98:8, 10; 99:6, 15; 104:5参照。

の指導者となったので、マカバイ戦争と呼ばれる(前 167-157 年)。

ユダヤ教を守ると殺されてしまうという事態は、深刻な神義論的問いをもたらした。この問いに応えようとしたのがダニエル書と夢幻の書(I エノク 83-90 章)である。

4.3.1 ダニエル書——苦難の神義論——

ダニエル書は内容上、「宮廷物語」(1-6 章)とダニエルの見た「幻」(7-12 章)に分けられる。「宮廷物語」では、異国の王に仕えるユダヤ人(ダニエルおよびその仲間)が異教の環境の中にあっても自らの信仰を保持し、その結果異国の王たちがユダヤ人の神を讃えるという内容になっている。「幻」ではアンティオコス 4 世エピファネスのユダヤ教弾圧が暗示され、強い終末待望論が展開されている。以下では「幻」からダニエル書の終末論を概観する。

7 章では、バビロニアのベルシャツアル王の治世下(バビロン捕囚中)にダニエルが幻を見、天使がその幻を説明するという設定で物語が展開する⁶⁹。幻には 4 頭の獣が現れる。第 1 の獣は獅子のようであり、鷲の翼を持ち、第 2 の獣は熊のようであり、第 3 の獣は豹のようであり、4 つの頭と 4 つの翼を持っていた。第 4 の獣は鉄の歯、10 の角を持っていたが、その角のあいだにさらに小さな角が現れ、最初の 3 つの角を抜いてしまう。その小さな角には目があり、また口があって大言壮語する(7:1-8)。やがて王座が設けられ、「日の老いたる者」がそこに座り、法廷が開かれ、先の小さな角が殺される。そして「人の子のような者」が天の雲に乗ってその前に着くと、支配権と栄誉と王権が彼に授けられ、その支配は永遠に続く(7:9-14)。天使の説明によれば、先の 4 頭の獣は 4 人の王のことであるが、「至高者の聖者たち」が王国を継いで永遠に治めるとされる。第 4 の獣の 10 本の角は 10 人の王、小さな角は最後に現れる王であり、彼は「至高者の聖者たち」を消耗さ

⁶⁹ 実際の著者は前 2 世紀に生きていて、バビロン捕囚からマカバイ戦争までの歴史を知っている。その歴史をバビロン捕囚期のダニエルに語らせることで、本書に書かれている預言の確からしさを示そうとしている。このような事が起こった後にあたかもあらかじめ預言されていたかのように見せることを「事後預言」という。この預言の当たっている最後の時代が、著者の執筆時となる。

せ、「時と法」を変えようとたくらむ。「一時、二時、半時」(= 3年半)彼の思うままになるが、その後法廷が開かれ、彼は滅ぼされ、王国と支配権は「至高者の聖なる民」に渡され永遠に至る、と(7:15-28)。4頭の獣は順に、バビロニア、メディア、ペルシア、ギリシャを指している。最後の「小さな角」はアンティオコス4世エピファネスを指している。彼のユダヤ教弾圧は3年半続くが、やがて「至高者の聖なる民」、すなわちイスラエルの民に世界の支配権が授けられ、その支配は永遠に続くというのである。

9章には、メディアのダレイオス王の治世下におけるダニエルの祈りと天使ガブリエルの言葉が記されている。祈り(4-19節)では、民の罪を告白し、神の怒りをおさめるよう願う⁷⁰。すると天使ガブリエルが、エレミヤの捕囚の終わるまで「70年」という数字を解釈して、「70週(年)」(=490年)という定めを示し、迫害が終わるまで「半周」(3年半)であると伝える。11章では、ギリシャ時代に入ってから「南の王」(プトレマイオス朝)と「北の王」(セレウコス朝)の対立の歴史が、マカバイ戦争にいたるまで描かれる。

そして12章では、終末時の出来事が描写される。

12:1-3「そしてその時機^{とき}には、大司ミカエルが立つ、あなたの民の子らの上に立つ者として。そして民族ができてからその時機までであったことのない艱難の時機がある。しかしその時機、あの書物に書かれているすべてのあなたの民は逃れる。そして塵の大地に眠る多くの者たちは目覚める、ある者は永遠の生命に、ある者は恥辱に、永遠の忌避に。そして賢者たちは蒼穹の輝きのように輝き、そして多くの者たちを義へと導いた者たちは、星のように永遠に永久に」

ここではユダヤ思想史上はじめて、またヘブライ語聖書内で唯一、個人の復活が言及されている。ただし、全人類の復活が考えられているわけではないようである(「多くの者」)。ユダヤ教のために迫害によって処刑された者は復活して永遠の生命を得、この世の命のためにユダヤ教を棄てた者は永遠の咎めのために復活させられる。さらには、イ

⁷⁰ この祈りはバルク書(1:15-3)にも類似のものがあり、それが民の共同の祈りから取られたものであることを示唆している。

スラエル史上の特別な「義人」と「罪人」も復活の対象として考えられているかもしれない。復活に際して肉体をとまなうかどうかは明確でない。「塵の大地」からの目覚めは〈肉〉を思わせるが、「蒼穹」や「星」のように「輝く」は〈靈魂〉の復活をイメージさせる⁷¹。いずれにしてもユダヤ教の伝統を守ると処刑されてしまうという神義論的問いに対して、ダニエル書は終末時における個人の復活という回答を与えた。これによって応報思想への懐疑は払拭されることになる。

「歴史の終わり」としての終末論と永遠の生命ないし永遠の咎めという個人への報いの思想を持つダニエル書が聖典の一つに数えられたことは、その後のユダヤ教に二元論的世界観を広める大きな契機となった。

4.3.2 夢幻の書——歴史と終末論——

「夢幻の書」(I エノク 83-90 章)は、エノクが見たとされる2つの幻から成る。第1の幻はノアの洪水とかかわり(83-84章)、第2の幻はアダムから著者の時代を経て未来のメシア時代にいたるまでの歴史を様々な動物の姿を用いて描いている(85-90章)。後者は一般に「動物の黙示録」(あるいは「動物の幻」と呼ばれている。

第1の幻では、「地の滅び」(83:5)を見たエノクが、「地上に残される」(83:8; 84:5)「義と公正の肉」を「永遠の種の木」(84:6)として起てるよう祈る。「地上に生き残る」「義と公正の肉」は、創世記の文脈からすればノア一家のことになるが、現在の文脈では迫害下であっても神への忠誠を守ったユダヤ人が考えられている。ここでは聖書の「残りの者」の思想が、ユダヤ教弾圧という状況の中で、迫害に抗った者たちへと適用されている⁷²。

動物の黙示録では、特定の個人や民族など人間が動物になぞらえら

⁷¹ 前2世紀に遡ると思われる『第Ⅱマカバイ記』には、「肉体」の復活が明言されている(7章)。復活思想のその後の展開については、拙稿「復活」と「永遠の生命」への希望・「私の生命」と〈永久なるいのち〉『福音と世界』(2008年4月号)12-17頁参照。

⁷² 聖書における「残りの者」については、拙著『キリスト教信仰の成立』(前掲、上記注8)63-64頁、同『宗教の倒錯』(前掲、上記注7)73-75頁参照。

れて、天地創造から終末までのイスラエル史が描かれる。幻の冒頭では、白い雄牛と牝牛が出て来て、それに黒牛と赤牛が続く。「この黒牛は赤牛を突き、地上を追い回した。だが、その後、私はその赤牛を見なかった」(85:4)とされる。最初の白い雄牛と牝牛はアダムとエヴァを、黒牛と赤牛はカインとアベルを暗示している。このような仕方、墮天使と巨人(86章)、ノア(白牛)の洪水物語(87:1-89:9)、セム(白牛)、ハム(赤牛)、ヤベテ(黒牛)の子孫の誕生、アブラハム(白牛)、イサク(白牛)、ヤコブ(羊)の誕生、エジプト移住が駆け足で物語られる(89:10-14)。ノアの3人の子供たちまでは「牛」だが、ハムとヤベテの子孫は野獣や猛禽で表現される。セムの子孫もアブラハムとイサクは「白牛」だが、ヤコブは「羊」であり、以降、イスラエルは「羊」で暗示される。「牛」が再び現れるのは終末後の世界である(90:37)。このことは、終末後の世界が原初への回帰としてイメージされていることを示す。

出エジプトの件は比較的長く描写される(89:15-38)。狼(エジプト)が羊たち(イスラエル)を圧迫し、その子らを河へ投げ込む。1匹の羊(モーセ)が救われて、野ろば(ミディアン)のところに身を寄せる。そこで「羊たちの主」(神)が救いの手をさしのべる。そして救われた羊たちは「目を開いて見はじめた」(89:28)と言われる。ところが、彼らの導き手たる羊が岩山に登っている間に、「羊たちは目がかすみ」(89:32)、「目を眩ませ」(89:33)、道を踏みはずす。いわゆる「金の子牛像事件」(出32章)のことであるが、この幻では「目の開いた羊」と「目の眩んだ羊」が対比的に描かれることとなる。

その後、ヨシヤとカレブによるカナンへの地入植から士師時代の、サウルとダビデ、ソロモンと「高い塔」(神殿)の建築が物語られる(89:39-50)。分裂王国時代については、羊たちは「迷い、彼らのあの家(ダビデ家)を棄てた」(89:51)と語られる。そして預言者たちが遣わされるが、羊たちは彼らを殺してしまう(89:51-53)。そこで「羊たちの主」は彼らを野獣たちに引き渡す(89:54-58)。

そこで神は「70人の牧者」を召し寄せて、この羊たちのところに遣わし、神が滅びに定めた者だけを滅ぼすよう命じるが(89:59-60)、牧者たちは命じられたよりも多く殺しはじめ、羊を獅子(アッシリア)と虎(バビロニア)の手に放置し、「塔」(神殿)には火がつけられる。そして羊たちはありとあらゆる獣に引き渡される(89:65-71)。ここでは南

北王国の滅亡と捕囚が語られているのだが、そのことの責任の一部を「牧者」に帰している。ここで唐突に言及される「牧者」とはイスラエルの守護天使のことであり、それが「70人」であるとは、1天使が1期間(7年)牧するということであり、70人目が著者の時代に当たり、その後終末が来る。すなわち、捕囚を基点に終末までの期間が定められたことを表している。

牧者たちが「12時間」(12人)牧した時、「3匹の羊」(ゼルバベル、大祭司ヨシュア、シェシュバツアル?)が「塔」(神殿)を再建するのだが、そこに献げられるパンは穢れていた(89:72-73)⁷³。「羊たちの目は盲となって見え、その牧者たちも同様であった」(89:74)と言われる。こうして「35人の牧者」が務める(90:1)。ここまでは捕囚からシオン帰還後のユダヤ教成立期が、否定的な視点から描かれている。この後、羊たちは「鷲、はげ鷹、鳶、鳥」などに食われ、羊の数はめっきり減ったと言われる(90:2-4)。これはエジプトとシリアの支配下にあった初期ヘレニズム時代を回顧している。この間23人が牧し、ここまでの「58期間」が数えられる(90:5)。残りの「12期間」(の末期)が著者の時代となる。

「70期間」は、12+23+23+12の4つに区分されている。70期間は計算上は490年になるが、「70」と「12」は象徴数であるから、厳密な年代計算とは一致しない。第1の期間が捕囚から神殿再建まで、第2がその後の混迷の時期、第3がヘレニズム時代初期、第4が著者が属していると考えている時代であろう。著者はマカバイ戦争を終末直前の出来事と捉えているので、第4期の始まりを前3世紀半ば頃と考えているようである。それはエノク派の成立した時代である。

捕囚からの70期間のうち58期間が過ぎた後、「あの白い羊たちから子羊たちが生まれる」(90:6)。子羊たちは羊たち(イスラエル)に向かって叫ぶが、羊は耳を貸さない(90:6-7)。やがてこの子羊の中の1匹が鳥に殺されてしまう(90:8)。すると、子羊たちにいくつかの角が生えるのだが、鳥に切り落とされてしまう。しかし、1匹の羊に大きな1つの角が伸びると、羊たちの目が開く(90:9)。すると雄羊たちが彼のもとに駆け寄り、鳥たちと戦う(90:10-16)。これらの出来事は、マカバイ戦争にいたるまでのプロセスを暗示している。最初に生まれた

⁷³ マラ 1:7, 12 参照。

「子羊たち」は、ハシディーム(ユダ・マカバイと共闘したグループ)を指すと考えられる⁷⁴。殺された1匹は、暗殺された大祭司オニ阿斯3世を指す(II マカ 4:30-38)。最後の大きな角は、マカバイ戦争のリーダーとなったユダ・マカバイを指している。

ここまでは過去の歴史的記述であるが、これ以降、未来に期待される神による歴史への介入が描かれる。まず、12人の最後の牧者たち(イスラエルの守護天使)が、前任者より多く殺したことが神に報告される(90:17)。すると、神が怒りの杖で地をたたき、地には裂け目が生じて「すべての獣と空の鳥」(異邦人)が大地に飲み込まれる(90:18)。そして、玉座が「麗しの地」にしつらえられ、裁きが始まる(90:20)。7人の「白人」(天使長)が呼ばれて、まずは「墮落した星」と「70人の牧者」が裁かれる。前者は最初の墮天使であり(86-88章)、後者はイスラエルの守護天使なのに、神が命じた以上に殺してしまったこと(89:59以下)で火の谷に投げ込まれてしまう(90:21-25)。次に「目の眩んだ羊たち」(背教のイスラエル)が裁かれ、やはり火の谷に投げ込まれる。この火の谷は「あの家の南」にあるとされ(90:26)、エルサレムの南のヒンノムの谷(ゲヘナ)を暗示している。そこで彼らは「骨ごと」焼かれるという(90:27)。この表現には、歴代の背教のイスラエル人が肉体をもって復活させられて裁かれるというイメージが付随しているかもしれない。続いて「廃屋」(現実のエルサレム神殿)がたたまれ、新しい家が建てられ、「羊たち」(背教しなかったイスラエル)はその中に入る(90:28-29)。

生き残った「地上の動物と空の鳥」(異邦人)は、この羊たちにひれ伏して、言いなりになる(90:30)。そして「殺された者、散らされた者、野の獣、空の鳥」がその家に集まるとされる(90:33)。ここでは義人でありながら無念の死を遂げた者の復活が明記されている。神はこれらすべてが自分の家に戻ってきたことを喜んだ、彼らすべての目が開いていとされる(90:33-35)。すなわち、イスラエルの義人だけでなく、異邦人も新しい神殿に参加することが期待されている。そして、1匹の「白牛」(メシア)が生まれ、また、彼らすべてが白牛に変化する(90:37-38)。すなわち、生き残ったすべての者が原初時代のイスラエ

⁷⁴ I マカ 2:42-48; 7:13; II マカ 14:6 参照。

ル(ノア、セム、アブラハム、イサク)と同じ種になるのである。そこでエノクは目を覚まし、神を賛美する(90:40)。

動物の黙示録は、アダムから終末までという大きなスパンで歴史を捉えており、上述の週の黙示録を大幅に展開したものと言える。終末までの期間が定められているという考えも黙示文学の特徴の一つを示している。また、人間を動物に例える描写には、その後の黙示文学に見られる象徴表現がもっとも徹底した形で示されている。終末時の描写に、異邦人がイスラエルに「変化」という記述があることも特徴的である。異邦人のイスラエルへの降伏という描写は珍しくないが、異邦人の改宗を終末待望に含める文書は少ない。寝ずの番人の書(10:21)に類似の記述があるが、ここではより明確に「同じ種」となるとされている。マカバイ戦争を背景にしているがゆえに、同時代のダニエル書と同様に個人の復活の希望が明記されている。終末時にメシアが現れるという考えは、この時代としては初出である(メシア待望論はローマ時代に入ってから急増する)。

本書には、いわゆる黙示思想のほぼすべての要素が具わっている。大国によるユダヤ教弾圧という未曾有の極限状況下において、さらにはそこに同朋(ヘレニスト)が加わり、もはや民族としての一体感が失われてしまった中で、二元論的世界観が先鋭化されて生み出されたのが黙示思想である。そこには応報が貫徹されない現実を受け入れられない者たちが存在している。彼らはヨブの問いに終末論的回答を与えたのみならず、地上に新しい理想世界が実現することを直接的かつ性急に求めたのであった。

5. 結論

マカバイ戦争が終わると、その立役者となったハスモン家が血統上の正統性の欠落にもかかわらず大祭司職に就き⁷⁵、バビロン捕囚以来のユダヤの独立を果たした。ハスモン王朝時代(前 142-63 年)には、マカバイ戦争の体験から、ユダヤ人は再び伝統的なユダヤ教に立ち帰る

⁷⁵ ユダヤ教における正統な大祭司の家系は、サドクの子孫とされていた。ハスモン家は地方祭司ではあったが、サドクの家系ではなかった。

ことを受け入れ、トーラーにしたがった生活を送ることが当たり前の前提になった。この時代には、黙示思想はしばらく後景に追いやられる。しかしながら、ハスモン家が祭司職に次いでさらに王をも名乗るようになると、その正統性の欠如は民衆からの反感を買わずにはいられなかった⁷⁶。そうした中で、エノク派の流れをくむエッセネ派やファリサイ派、サドカイ派といった著名なセクト運動が活発化することになった。やがて兄弟間の王位継承争いにローマが介入し、ユダヤは独立を失い、再び大国の支配下に置かれることになる(前63年)。

ローマ支配下のユダヤ人は、反ローマ感情を高揚させていき、黙示思想が再び、しかし今度は広範に広まることになった。ハスモン時代に強制改宗されたイドゥマヤ人の子孫であるヘロデがローマの傀儡として王位に就き、大祭司を正統でない家系から次々と任命したことは、王と大祭司の権威を失墜させ、さらなるセクト運動の活発化をもたらした。ヘロデ死後のローマ総督による直接統治は、反ローマ感情をさらに高めることになった。ローマの傀儡であることで神殿祭儀を守り、それによって自己保身することをよしとした貴族と富裕層からなるサドカイ派を除いて、多くのセクトは終末待望論を高め、為政者の正統性の欠如はメシア待望論を高めた⁷⁷。

こうした待望論を満たすユダヤ教の1セクトとしてキリスト派は生まれた。それゆえキリスト教は、二元論的世界観とセクト体質を引きずっている。

他方、その後のユダヤ教は、反ローマ感情と終末待望論ゆえに、神の直接的な歴史への介入を期待して、2度の対ローマ戦争に突入する(後66-74年、132-135年)。しかしそこでの手痛い敗戦を契機に、黙示思想を封印し、神の介入を遠い未来へと押しやり、トーラーを守る民族宗教共同体(ラビ・ユダヤ教)としての生き残りを図って近代にいたる。ラビ・ユダヤ教は、終末もメシアの到来も否定しない——二元論的

⁷⁶ 正統な王の家系はもちろんダビデ家であった。

⁷⁷ ローマ時代にいたるユダヤ思想史については、拙稿「後1世紀パレスチナの空気」『新約学研究』35号(2007年)5-30頁、拙著『宗教の倒錯』(前掲、上記注7)112-149、258-264、273-296頁、同『旧約聖書と新約聖書』(前掲、上記注10)167-190頁参照。

世界観は前提とする——が、それはいつか神が実現するものとして、人間の介入の余地を認めない。

ユダヤ教とキリスト教の影響下に生まれたイスラームは、二元論的世界観を受け入れた。キリスト教のローマ帝国が改宗を強制したように、イスラームも支配地域の住民に改宗を強制した。カトリック教会は、第2 ヴァチカン公会議(1962-1965 年)において、他宗教を承認するようになった——ただし、いまだ多様な価値観を承認するにはいたっていない⁷⁸。プロテスタントは、宗派によってバラバラであり、多様な価値観を積極的に承認しようとする教会もあれば、原理主義に固執する教会もある(特にアメリカとアメリカに影響を受けた日本や韓国の教会)。冷戦終結後の世界紛争は、西洋とイスラーム(それぞれの原理主義者)の対立であるが、その根にはこの2つの兄弟宗教が共有する二元論的世界観があると言わねばならない。

黙示思想は二元論的世界観をその特徴とする。人間を「義人」と「罪人」に二分し、「来たるべき世」において「永遠の生命」を得ることが救済とされる。だれが「義人」であるか「罪人」であるかは、当該集団が決めることになる。そして「罪人」とされた者は断罪され、しばしば終末を待たずに人間によって裁かれ、抹殺される。

このような二元論的世界観は、たしかに聖書に根拠をもつ。ヘブライ語聖書では救済預言からダニエル書にいたる思想系譜がそうであり、その系譜に属する新約聖書はすべてがそうである⁷⁹。しかし、ヘブライ語聖書には、それとは異なる、むしろそれに相反する理念、思想の系譜もあった。私見では、イエスもまた二元論的世界観、セクト的価値観に抗う思想の系譜に属する⁸⁰。

「神のみが王」という理念は、ただ王制を認めないというだけではない。人間による人間支配を認めない思想である。それは人間が「神のよ

⁷⁸ たとえば、人工妊娠中絶や同性愛は認められていない。

⁷⁹ キリスト教の諸問題について、拙著『キリスト教の自己批判——明日の福音のために』新教出版社、2013年参照。

⁸⁰ イエスの思想系譜については、拙論「コヘレトとイエス」(前掲、上記注50)参照。拙著『イエス——人と神と』(fad叢書1)関東神学ゼミナール、2005年、『宗教の倒錯』(前掲、上記注7)153-216頁も参照。

うに」なろうとすることを高慢とし、分を弁えることを教える。創世記は終末のないこと、エデンの園から追い出された人間には「永遠の生命」を得ることができないこと、人間は「神のように」はなれないことを物語っている。創造主を前に、人間は他者を支配することが許されないだけでなく、自分の支配者にすらなりえないのだ。

この思想からすれば、黙示思想——それは「王権神授」、人間の王が神の代理人として振る舞うことを正統化する思想に淵源する——は人間が「神のように」なろうとするものだ。「神のように」他者を裁き、「神のように」永遠に生きることを望む。「神のように」振る舞う者同士が争い合っているのが、今日の世界状況ではなかろうか。

聖書には人間の著者がいる。複数の著者・編者がいる。そこには多様な思想が展開されていて、互いに対立しあうこともある。それを「神の言葉」として絶対化し、特定の思想を規範として他者に押し付けることは、自らが「神のように」振る舞うこと、偶像崇拜に他ならない。

聖書そのものが多様な思想を含んでいることは、多様な価値が承認されるべきことを教えている。多様な価値をもつ個人としての人間、集団としての人間は、どうすれば平和に共生できるのか、それを「神」という超越の象徴を前に、問いつづけなければならない。「人間学」としての神学・聖書学の責務はそこにある。