

創世記における「創造」の概念

The Concept of Creation in *Genesis*

大久保 正健

OOKUBO, Masatake

1. はじめに

創世記1-11章の、いわゆる「元歴史」(primeval history, Urgeschichte)には、人類の墮落の歴史が記されている。

1-3章には、人類の根本的錯誤(原罪)の記述があり、4章では、カインとアベルの話を通して、エデンの園を出た人類の最初の現実的罪(actual sin)、すなわち自由意志による神への反逆行為が兄弟殺しであったことが劇的に記される。続いて4章に、カインの子孫たちが楽器などの文明の利器の発明と並行して武器の開発のよって暴力をエスカレートさせていく様子が描かれる。この事態に対して、神は人類を創造したことを悔いて、大洪水によって人類と全生物の刷新をはかる。6-8章に描かれる大洪水とノアの方舟の話である。洪水のあと、神と残された人類と全生物との間に契約が交わされ、歴史は新しい段階に入る。しかし、この刷新の後も人類の罪はとどまるところを知らない。都市文明は、人類をさらに高慢に導き、人類は都市に結集することによって、地の全域に「満ちる」という神の創造の意思、「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。」(1:28)という命令に逆らい、天に向かって巨大な塔を建築する。神はこれに対処して、人類の言葉を多様化することによって、人類を全地に散らし自らの意思を貫徹する(11章)。これが、この元歴史の部分の概略である。

ただ、この部分には、もうひとつの注目すべきことがある。これらの物語の間の3か所に、かなり長大な系図が挿入されている(5, 10, 11章)。類似した名前の系譜が複数の箇所に出てきており、そのことから、聖書学者たちは、この系図の原型を当時のオリエントに伝わっていた伝承にみている。創世記の記者は、系図を書くにあたって、既によく知られていた人類の系

図を綴り合せて、独自の系図を作成したらしい。

そうすると、ここで問うべきは系図挿入の意図である。第一に、当時知られている諸民族を系図に引き入れていることのなかに普遍人類史の構想があるのは見やすい道理である。しかし、創世記の記者の歴史観を知るために、それ以上に重要なのは、第二の点、すなわち、系図がアダムから始まっているという事実である。このことの意図は明らかである。創世記の記者は、創世記の最初の元歴史を現在に至る実在の歴史の起源としてみているのである。元歴史と実在の歴史の連続性の確保が系図の最大の意図である。

筆者のこのような意図が明瞭である以上、私たちはこの元歴史の部分、一種の思考実験として、たとえば、社会契約説における「自然状態」のようなものとして理解することはできない。創世記は、現実にとレントゲン光線をあてるための仮説ではない。そのことは、エデンの園での原罪を理解する場合にも解釈の前提にもなるであろう。アダムは、人類の一例(サンプル)ではなく人類の父祖(原型)として登場している。元歴史に描かれた罪、錯誤は実在の歴史のなかでの罪であり、人類の本質として継承される(Erbsünde)。この本質は、生物学における遺伝形質に似ているが、継承されるのは、身体やその形質のみではなく、精神的・文化的様式を乗せた上部構造、その包括的・伝統的形質である。もし、天地創造から今日まで、実在の歴史が連続していないのならば、「罪の継承」という思想は、宙に浮いてしまうであろう。ユダヤ＝キリスト教の見解では、個人が神の意志に反する行為をするとき、その行為は、人類共通の錯誤の傾向に流されるという意味で原罪の結果であるが、同時に、自分の自由意思によって反逆するという二重性を、必ず抱えているのである。今日の罪は、原罪と自由意思の結果である。

さて、本研究ノートは、元歴史全体の様々な物語を全てとりあげて分析することを意図していない。聖書解読としては、元歴史全体の思想を解明しなければならないであろう。聖書の言葉は、より広いコンテキストで読まれることが望ましい。しかし、本研究では、元歴史全体ではなく、フォーカスを狭めて創世記の1-3章、つまり、天地創造と人類の創造の部分の解読を行う。この部分を貫く主題は創造である。創造とは何か。創世記の記者は、創造について、どのような概念をもっていたのか。そのことの究明が、本論究の主たる目的である。

解読にあたって重視する視点は、次の三点である。

第一の視点は、古代オリエントの神話との比較である。創世記は、メソポタミアやエジプトの神話や宗教思想を背景にして書かれている。時間の順序では、古代オリエントの思想が先であり、イスラエルの思想は後であるから、両者のコントラストは同時代的な比較ではなく弁証法的な比較である。本研究ノートでは、バビロンの叙事詩「エヌマ・エリシュ」とエジプト、メンフィスの「プタハ」の創造神話を、創世記の背景にあった思想として取り上げる。創世記の文化的環境であった古代オリエント思想との比較が、解読の第一の視点である。

さらに、第二の視点として、「救済史」(soteriology, redemptive history) と呼ばれるキリスト教独特の史観を採用する。創世記創造物語の解読に、なぜ、この通時的展望を重視する必要があるかといえ、一般に問題の診断は、少なからず問題解決の道を示唆するからである。問題そのものの明晰な認識は、その問題の解決の発見と結びついている。逆からいえば、時間を経た後の解決が、本来の問題そのものの認識に光をあてるのである。創世記は、解決の道の見えないアポリア、哲学的懐疑の書ではない。事実の描写のなかに奨励の展望を内包した弁証法的な書である¹。したがって、この研究では、時折、新約聖書に言及するが、この救済史的展望からの解読は、補助的な範囲にとどまる。救済史神学は、壮大なスケールを持っており、ここで全体を眺望することは不可能であるからである。

第三の解読の視点は、世界の構造や人生の価値や意義を反省する哲学的・神学的視点である。創世記が提起するのは、世界観(や歴史観)の問題であるから、読者は自分の世界観との照合なくして創世記を読みぬくことはできない。神話やおとぎ話、あるいは、有効期限がきた過去の世界像としてお蔵入りにするのはなく、現在も有効な経験的な事実の記述として検討するためには、この物語を、現代の自然像、人間観と

合致させる必要がある。

特に今日では、科学的自然主義が強く、ビックバンから始まるとされる「巨大史」(Big History²)による進化論的な宇宙像が、コンピュータグラフィックスのような新しい表現手法の発達にも助けられて、現代人の心を強くとらえている。この宇宙進化の展望と、キリスト教の歴史観の間の折り合いをつけることが現代知識人の課題となっている。創世記の創造論は、特に17世紀の科学革命いらい、この二つの歴史観が交錯する戦場になっている。したがって、今日の知識人は、聖書の創造論(creationism)と科学的進化論(evolutionism)を調和させるという課題を避けて通ることはできない。

この問題は、ここでは十分論究できないが、科学と神学の両方の側で、別途に検討されるべきことがある。進化論の側では、実証的にさまざまな問題が提出され、生物学では進化論はいまだに修正の余地がある一般理論として理論的洗練の途上にある。しかし、生物学内部での議論は、私の理解できる範囲を超えるので、本論ではほとんど言及しない。しかし、ひとつの事実だけは指摘しておきたいと思う。生物学内部では、一般にこの世界が知的な意匠(intelligent design)によって創造されたとは考えられていない。現在では、自然神学は、生物学の基礎として必須であるとはみなされないのである。創造者の知的意匠を説明原理とせず、生命現象を解明する努力が続けられている。しかし、いずれにせよ、創世記と進化論の本格的突き合わせは別の土俵を必要とするので、本稿とは別の論文で試みることにしたい。

他方、キリスト教神学の面では、伝統的概念そのものの鍛え直しが必要になってきている。「創造」とはそもそもどのようなことをいっているのか。既に述べたように、このことの解明が本論の目的であるが、特に「言葉による創造」(fiat creationism)といふことは何をいっているのか。これが、一つの焦点になる。本論では、創世記において、これらのことがどのように考えられているかを解析し、創世記の創造論を現代人の世界観と触れ合う議論として提出する。

2. 神話的世界と一神教

2-1 カウフマンのパラダイム

イエール大学のヘイズ(Christine Hayes)教授は、2006年秋に行われた公開講座「旧約聖書入門講義」³の第2講義、第3講義で創世記を取り上げ、オリエントの神話との比較を試みた。彼女によると、オリエントの神話との比較は19世紀から20世紀の初頭にかけて熱

心になされたが、1930年代にイエヘズケル・カウフマン (Yehezkel Kaufmann⁴1889-1963) の研究によって転機をむかえた。カウフマンは、多神教から一神教への発展史観 (ウェルハウゼンなどの) を批判し、一神教の独自性と革新性を強調した。彼によると、問題の核心は、複数の神を礼拝しているか、単一の神を礼拝しているかの違いではない。単一の神を崇拝することは、単一神崇拜 (monolatry) というべきで、単一神論 (monotheism) ではない。一神論は、全く新しい世界観である。世界観の革命、一種のパラダイム変換である。カウフマンは19世紀に支配的であった多神論から一神論への進化⁵ではなく、一神教を一種の革命とみなし、進化的 (evolutionary) 見方から革命的 (revolutionary) 見方への交代を主張したのである。

ヘイズ教授がとくに着目するのは、カウフマンが提出した、「神的領域」(the metadivine realm.)⁶という仮説である。カウフマンは、オリエントの神話の共通の世界観として、神々の誕生の舞台になる領域があるという。この領域の性質は民族的伝統によって異なっているが、たとえば「水」「闇」のようなものと考えられている。つまり、神々が現われてくる背景にある神的領域は、水のようなもの、あるいは闇のようなものとして考えられている。この領域は、最も原初的で最高の力を持ち、また無限定・無際限である。哲学的にはこの領域は「運命」⁷と呼ばれ、この領域から生まれてくる神々も、この運命に従う⁸。

ここで少し哲学的な考察を加えておく。この神的領域から神々が誕生するという見方は、人間の認識パターンに合致している。霧の中から一定のシルエットが浮かび上がるように、不分明なものから「明晰・判明」なものが浮かび上がり、それが意識の対象となる。この意識 (認識) のパターンは、神的領域から神々が誕生するという見方に合致するのである。これを図示すれば、次のような状態変化を考えることができる。

(最初にこのような図解を提示するのは、以下の議論を理解しやすくするためである。)

状態 A		状態 B
原初空間		現象空間
一		多
単純		複雑
無限	⇒	有限
無時間 (永遠)		時間
闇		光
運命		権力

この場合、A は直接経験される対象ではなく、B の認識に付随して論理的に想定される状態である。B が歴史的に経験される物理的世界であれば、A はメタフィジカルな世界であるということになる。そして、この二つの世界を併せて記述するとすれば想像力にたよって記述するほかはない。つまり、経験から得られたイメージを、変形して経験外に拡張したり、過去に投影したりするという仕方では、状態 A は記述されない⁹。

さて、ヘイズ教授は、カウフマンの原初的領域 (the metadivine realm.) の説明を続けて、その想定から帰結する幾つかの論点を取り上げている。

- ① 多神教の神々はすべて有限である。神々相互の関係によって相対的に有限であり、原初的領域との関係でも有限である。(神々にも生成・消滅がある。) しかし、特定の機能に特化して、神々は支配力 (権力) を持つ。
- ② 多神教は、神話を伴う。神話とは、神々の歴史であり神々の物語 (biography) である¹⁰。
- ③ 「力」は元領域にある何らかの元物質に担われている。その元物質は「血」「水」「粘土」といったものであり、そこから、ちょうど盗電するように、力を直接盗みとろうとする試みが魔術である。多神教の世界での礼拝は、そのような魔術であり、神々の力をくじくための努力である¹¹。
- ④ 神々は、自己保存に関心があり、人間の救済には関心をもたない。したがって、多神教の世界では、神々と人間の間には道徳的關係は存在しない。両者を無道徳 (amoral) な世界が包んでいる。

カウフマンが提出するこれらの論点は、すべて、これとの対比によって、古代イスラエルから始まる一神教の世界観の独自性を浮き彫りにするためのものである。いま、簡潔に対比を試みると、

- ①に対して、一神教では、神は無限、永遠、全能 (全領域支配) である。
- ②に対して、神々の物語 (神話) は捨てられて、人間の物語 (歴史) が主題になる。
- ③に対して、神礼拝の目的は、隠れた力の操作 (manipulation) ではなく、神の支配への感謝と賛美になる。
- ④に対しては、神との関係が呪術的ではなく道徳的になる。

2-2 神観の変容

対比はこのように明らかであるが、最も基本的な相

違は、一神教の世界観では、一切の存在の根源が神にもとめられているということである。したがって、一神教では、上記の「状態 A」は消滅し、原初空間のすべての属性は、神の属性に吸収される。

こうして、神観そのものが、ここで大きな変化をみせる。すなわち、多神教の神々は、自然力の擬人化であるが、一神教の神は、世界の根源であるがゆえに世界を超越する。神は自然現象ではない。ヘイズ教授は言う。God simply is. He doesn't grow, he doesn't age, he doesn't mature, he doesn't have in the Bible a female consort. God doesn't die. (「神は端的に存在するのです。神は成長しません。歳をとることもありません。神は成熟せず、聖書によれば、彼には女性の配偶者がいません。神は死ぬこともありません。」)¹²⁾

こうして、神と人間の間に、神人同型説があてはまらない深遠な存在論的ギャップが生じる。このような状況を顧慮すれば、一神教の成立と、創世記の創造観には、何らかの相関があると想定すべきであろう。おそらく、創世記の創造の概念は、多神教の世界から一神教を離脱させる重要なモメントになっていたはずなのである。以下、この見通しを携えて、カウフマンの仮説の有効性を検討していく。

3. 天地創造

3-1 無からの創造

初めに、神は天地を創造された。地は混沌であった、闇が深淵の面にあり、神の霊が水の面を動いていた¹³⁾。

(創世記 1 : 1-2)

この「初めに」は極限状態、一切の始まり「元」である。これは諸々の可能性のなかから一つが現実になってくるといふ (アリストテレス的) 「生成」の一場面ではない。上の図でいえば、形而上学的「状態 A」である。存在の初めと神の存在が重なっている。神は最初から登場して、その神の最初の行為が、天地の創造¹⁴⁾である。それ以前には何も存在しない。したがって、この部分を「無からの創造」¹⁵⁾と呼ぶことは形而上学的に可能である。

無からの創造という思想は、聖書本文の字義的な読解から直接出てきたものではない。しかし、「無からの創造」という思想を採用すると、存在概念が構造化され、神と被造物の区別について理性に適合した解釈ができる。これは中世哲学が、アヴィセンナ、アヴェロエスなどのイスラム哲学の影響を受けて展開したロ

ジックであった¹⁶⁾。つまり、必然的存在 (ens necessarium) と偶然的存在 (ens contingens) の区別、実存 (existentia) と本質 (essentia) の区別によって、自己原因的な存在である神と、存在を外から付与されて存在する被造物が区別されるのであった。存在を付与されているということは「ある」可能性と「ない」可能性の両義的様式をもつ存在であるということである。しかし、偶然的存在が、現に「ある」のなら、それは「無」から存在へと呼び出されたものであるはずである。偶然的存在が存在するのは無からの創造の結果である。12世紀、中世神学の教科書であったペトロス・ロンバルドゥスの『命題集』は、「創造」と「製作」の概念を区別して、神の創造は「無からの創造」であり、既存の材料からの製作ではないとしている¹⁷⁾。

1節の記述内容の特別な地位は、「天地」という言葉遣いにもあらわれる。「天地」というのは、被造物全体の総称ではない。「天地」と「万物」は別の概念である。天地とは、世界の枠組みのことである。「天地」の創造とは、自然と歴史の運動がはじまる舞台が作られたということである。この記事は、天地創造が、何らかの活動、役者の登場を先取りした目的論的なシナリオによって、つまり、将来の展開を前提にして書かれていることを示唆する。創世記の脈絡では、世界は人間のために作られたのであり、その後の人類史を視野にいれば、世界は、(真の人間である) キリストのために作られたのである。この場合の「ため」というのは、創造の照準が人間におかれているという意味である。

しかし、第一センテンスと第二センテンスの関係は、解釈の問題となる¹⁸⁾。つまり、第2節の「地」等は、神の創造に先立って存在したのか、あるいは、1節の展開であり、作られた世界の最初の元風景なのであるか。翻訳次第では、神の創造に先立って、何かが存在したという解釈もできる。すなわち、1, 2節をあわせて「神が天地を創ったとき、地は形なく…」と訳すのである。

しかし、言語の順番、そして、一神教の世界観との対応で考えれば、世界の枠組みとともに「土」「闇」「水」といった「元物質」が、ここにおいて神によって創造されたと考えるのが自然である。2節は、神によって創造された地の最初の有様はこうであったというのである。

記述されているのは、全体に薄明のような状態である。光がまだないからである。光がないという状態は、「状態 A」の特徴である¹⁹⁾。光がないということは運動が存在していないということで、ここではまだ、

時間が流れていない。

3-2 宇宙的闘争としての創造

いきなり神が出てくること、初めに神が出てくること、これは当時の世界観では異例のことである。このことの独自性は、オリエントの創造神話と比較すると明晰に理解される。オリエントの神話では、最高神が神々を産出するところから話が始まる。創世記を読むにあたって研究者が比較の対象として取り上げることが多い文献は、もともと古代シュメールの神話であったとされる「エヌマ・エリシュ」²⁰である。この叙事詩の主題は、コスモスとカオスの宇宙的闘争である。宇宙は、この二つの原理の対立・抗争のなかで生成していく。この物語の概要は次のとおりである。

天地が形成される前、「水」以外には何も存在していなかった。この原初的な基本物質は「アプス」と呼ばれ、真水の海を人格化した男神である。彼には「ティアマット」といわれる妻があるが、この女神は、塩水の海を人格化したものであり、兇暴な怪物としても描かれる。この二つの水がまじりあって、神々が誕生する。さらに、この最初の世代の神々が、第二世代の神々を産出し、前の世代の神々が次の世代の神々を産出していく。ある時に至り、若い神々の騒々しさがティアマットとアプスを悩ますようになり、アプスは神々を抹殺しようと決心する。ところが、逆に、若い神々のうちの聡明な神「エア」がでて、この計画に対抗して、「アプス」を殺してしまう。これに対して、ティアマットは軍勢を率いて神々の討伐にでるが、若い世代の神々は「マルドゥク」を総大将にして、ティアマットと戦う。激闘のすえ、マルドゥクがティアマットを仕留め、怪物の体を二つに裂くと、それが天と地になる。これが、コスモスが形成される次第である。

この神話によると、天地という秩序の創造は、宇宙的な力の抗争 (cosmic battle) の帰結である。創造とは何よりも力の行使による政治的秩序の形成である。バビロンの国民叙事詩になっていることから、この叙事詩に政治的モチーフを見ることは見当違いではないであろう。この物語には、創造を政治的秩序の形成とみる考え方が示されている。創造とは力によって、秩序を形成することなのである。

これに対して、創世記の創造観には、政治的秩序の形成という要素がない。宇宙的な権力闘争は存在しないし、克服すべき悪も存在しない。軍事力によって力づくで形成されるべき秩序は、通常、混乱を收拾するためであるが、收拾されるべきそのような原初的混乱

がない。したがって、創造は、まず、他と区別された実体の創造であって、実体間のパワー・バランスの創造ではない²¹。

聖書の史観では、秩序は力学的ではなく、倫理的であり歴史的に形成されるべきものである。それはエデンの園の「アダムよ、どこにいるのか」(3:9)という神の質問から始まる。この質問と人間の応答、すなわち、神と人間との言語的やりとり、対話関係が、秩序を形成する。秩序は自然とともに創造されるのではなく、歴史的に、つまり、多数の行為主体の言語的相互交渉によって形成される。そこにおいては言語が重要な働きをするが、それについては以下で考察する。

4. 時間の開始

4-1 創造運動の始まり

さて、創世記では、天地という舞台設定がつけられたあと、「光」がつけられる。1-2節では、まだ時間は流れていなかった。これに対して、3節以降の記述パターンでは、創造は、すべて「…あれ」という神の発声(命令)によって開始され、「第一日」「第2日」…「第…日」というような幅をもった時間経過のなかでその創造が進行していく。

神は言われた。「光あれ。」こうして光があった。神は光を見て、良しとされた。神は光と闇を分け、光を昼と呼び、闇を夜と呼ばれた。夕べがあり、朝があった。第一の日である。

(創世記1:3-5)

第一日目につくられたのは「時間」である。このばあい、昼と夜の区別は概念的・論理的区別ではあるが、時間的区別でもある。ここで言われる「光」はニュートンやアインシュタインが探究した物理的存在ではなく時間的秩序としてのそれである。区切りがなければ、時間に前も後もない。これに対して、物理的光源としての太陽が創造されるのは、四日目になってからである(16節)。この段階は、ちょうど、まだ舞台に何も登場していないが、舞台に照明が当たった状態、とたとえることができよう。

しかし、今、光があたったということは、それ以前が闇であったということである。

1節には、神の命令は書かれていなかった。「天地あれ」という言葉はなかった。まだ、全体が薄暗く、秩序や区別が存在していない状態、つまり「状態A」に相当する状態であった。

しかし、3節以下では、時間が動き始め、まず、一定の対象（実体）の存在が確立される。存在を確立するのは、神の「…あれ」という命令である。

4-2 三種の言葉

それでは、神の言葉とは何か。創世記では、神の言葉は三重の働きをしている。先行するのは、「…あれ」という、存在確立の行為である。しかし、言語行為としては、そのあとで、「名づける」という発話がなされている。神は「…あれ」という「命令する」ことによって何らかの対象の「存在」を確立し、「命名する」ことによって対象の「本質」（様式）を確立している。そして、このような二つの側面をもつ神の言葉の運動のうち、人間が参与できるのは、「命名」だけであり、他方の「命令」に関しては、人間の命令は、神の命令とは違う次元で行使される。すなわち、対人的な場面で、権力の行使として使われる。この命令は、対象を規制するだけで存在させる力をもたない。

しかし、神の言葉にはもう一つの種類のものがある。それは命令→存在という生成の連鎖の終わりに語られる「よい」という判断（評価）である。命令→存在→善い、という一連の関係は何を意味しているのか。この場合「善い」というのは、うまくいった、出来がよい、出来栄えがよいという意味ではないであろう²²。あるいは、仕事に一段落がついて「さて、これで、よし」と言っているのでもないであろう。それは自画自賛の、自己満足の言葉ではないであろう。この言葉は、創造の手際ではなく、創造されたもの、存在をはじめたものに対する神の積極的な評価を示している。つまり、何らかの対象が存在するのは神にとって喜ばしい、ということである²³。自分の外部に自分が創造したものが存在することを神は喜んでい

これはひとつの態度である。自分の外に何かを創造して、なお冷淡である、あるいはその後に関係を絶つことも可能だからである。また、ギリシア神話のクロノスのように、自分の子供たちを再び飲み込んでしまうことも可能なのである。これに対して、創世記の神学では、創造は神の愛と結びついている。神は他者を愛するがゆえに他者を創造するのである。神にあっては、愛なしの創造はなく、創造なしの愛もない。

以上、三つの言葉をまとめると、

- ① 命令＝行為としての言葉
- ② 命名＝記述としての言葉
- ③ 「よい」という発話＝評価（愛）としての言葉

5. 言葉による創造

5-1 メンフィスの神学

しかし「言葉による創造」という思想は、古代イスラエルの発明ではなく、すでにエジプトに存在した²⁴。エジプト神学は、地域と時代、支配民族、王朝によって変化に富み、シンクレティズムを含む多彩な展開をみせるが、創世記の創造論²⁵の参考になるのは、新王朝（1539-1080BC）末期のメンフィス神学である。

ナイル河のデルタ地帯の要に位置するメンフィスでは、職人・芸術作家の守護神である「プタハ」（Ptah）が祭られ、プタハは「言葉によって」創造する、と考えられていた²⁶。プタハの創造作業が記されているのは、Shabaka Stone と呼ばれる石板である。この石板は、プトレマイオス朝で使われた石臼の材料になっていたが、その表面にシャバカ王（ca. 712-698BCE）の統治のイデオロギーになっていたメンフィス神学が刻まれていたのである²⁷。その第53-57行に、プタハの「言葉による創造」が記されている。

それによると、プタハは、「こころ」として、また「舌」として顕現する。神々は、プタハのこころと舌から生み出される。「こころ」が考えたことを「舌」が命じる。すると、それが、神々や人類や生物を産出するというのである。プタハは、もともと職工の守護神であったことを考えれば、やや意外であるが、ここに見られるのは、工作的創造観ではなく産出的創造観である。言葉は「舌」であり、靈魂の部分である。

従って、創世記の創造観と対比したとき、エジプトの創造観における言葉の機能は、自己生産的な運動²⁸であることがわかる。ここで、言葉が万能の支配力をもつのは、言葉が、身体行為という性格をもつからであり、言葉はプタハの身体から派生する現象であるからである。言い換えれば、プタハは自分の外部に他者を創造しているのではない。プタハが、言葉だけで、自分の外の事象を支配するなら、その外部は本来的な外部ではない。世界はプタハの身体であり、すべての現象はプタハの動作であるからである²⁹。この見方は、古代イスラエルの一神論の原則、つまり、神の超越性、あるいは、神と世界の分離（holiness）の原則から外れる事態であるから、創世記がそのような異教的発想で書かれていると考えることはできない。エジプト神学は、横目で参照されたのち捨てられるのである。

メンフィスの創造論は、バビロンの創造論と同様に、国家統治への強い政治的動機をもっていたと推測できる。エジプトにおいて、ファラオは地上で神を代

表する存在であり、ファラオの言葉は、政治的秩序を創出する。そのようにして成立する秩序こそがよいのであり、個々の実体がよいのではない。従って、メンフィス神学(その全容を解析するだけの十分な資料が、現在のエジプト学にはないかもしれないが)に、個々の実体の創造に際して「神はそれをみて、よしとされた」という言葉は、(たとえあったとしても、) 不要になるであろう。

このようなエジプト神学と比較すると、そのストア哲学的³⁰、汎神論的な言語観と、創世記の言語観は、はっきり違うことがわかる。

5-2 創世記の言語観

既にみたように、創世記における神の言葉は、三つの機能をもっていた。一つは、無から実体を創造する「命令」であり、もう一つは、実体の本質を決定する「命名」であり、第三は、愛や祝福のことばであった。

この神の言葉は、人間の言葉と同じではない。人間の言葉にも、これらの働きはあるが、人間の命令はいつも支配権力の一部であり³¹、実体を存在させるという意味での創造を帰結しない。また、命名に関しては、人間が、対象に名前を与え、それを実体として認識したとき、その対象は、既に存在していたのである³²。このように、神の言葉と人間の言葉は、様式的にはパラレルでありながら、違った機能をはたす。

さらにもう一つの論点として、創世記の言葉による創造は、言葉だけによる魔術的な創造ではないということが指摘されるべきであろう。神の創造行為の根幹は、神の意志を示す気魄のこもった言葉であるが、創造行為はその他の動詞によっても表現されている。これは、手抜き行為ではない。ジェラルド・ファン・グローニンゲン (Gerard Van Groningen) によると、創世記における神の創造行為では、11の異なった行為(場)が積み上げられている³³。ただ、そこには料理ブックのように、すべての手順が記されているわけではない。創世記の記者は、製作過程のこまごました描写を必要とは考えていないからである。しかし、彼は、言葉による創造に、さまざまな側面があること、そして、創造には時間的経過があることを示す。神の言葉から魔術的な意味を脱色するためである。

同じく「言葉による創造」と言いながら、それではなぜ、エジプトの神学と古代イスラエルの神学で、そのような差異が生じるのであろうか。それは、言葉の位置づけが違うからである。メンフィス神学の場合、言葉は「こころ」と「外界」をつなぐ機能しかはたしていない。しかし、もしそうであるなら、沈黙していても創造はできる。陶器師が、黙々として粘土をこね

て作品をつくるばあい、その過程は、陶器師の意匠が身体を通じて粘土の対象に移される単純な動きにみえる。創造をそのようにイメージすることもできる。例えばプラトンの『ティマイオス』における創造神(デミウルゴス)の場合がそうである。この場合、言葉を語るかどうかは決定的なことではない。もし、それが決定的な手段だというなら、「言葉による創造」とは魔術であろう。

しかし、言葉は、手段ではなく、世界と私の中に存在する記号である。記号によって産出されるのは、作品ではなく意味である。

記号は、一定の身体動作を導く(誘発する)道案内である。身体からの距離が比較的近いものが記号になり、その記号によって導かれるものが記号の意味になる。したがって、記号は記号によって意味されるものよりも身体に近いところになければならない。標識が人を見えない場所に導くのはそのためである。目に見える標識によって、目に見えない場所に導かれるのである。それならば、記号として最も有効なものは何であろうか。それは身体それ自体である。言語とは、身体の動作を記号化したものであるから、主体が存在するとき、その存在に必ず随伴する。言語が「最大の道具」(the tool of tools, ジョン・デューイ)といわれるのはそのためである。創造が単なる変化ではなく、何らの主体を原因として出現するものならば、言語こそが最大の手段であることは、記号論的には自明なことなのである。

しかし、言葉は手段になるが、手段以上のものである。その証拠は作品は完成するが、意味はけっして完成しないということである。記号は常に、記号以外のものの徴であり、来るべき世界の予兆である。そして、作品も、あらかじめ創作者のなかにあった意匠や目的を実現しているだけではなく、それ自身が、まだ、現出していない、まだ見ぬ世界の記号(徴)なのである。

このように見るとき、自然界の創造は、実は、言葉の創造であり、意味の創造の一場面であることが明らかになる。創世記の創造が、「言葉による創造」と言われるとき、発話が手段であるということではない。それは、言葉の中での創造であり、未だ未完成の意味創造の一齣なのである。

神が「光、あれ」と命じたとき、その言葉が手段で、光が結果であるのではない。光は、言葉の中で作られ、言葉と共に意味の担い手になる。

6. 生活世界と生命

第二日目に創られたのは、生活空間である。物理的な空間構造は、すでに1節でつくられている。ここでは、生命を生み出す条件である空間（今日の言葉でいえば天と地の間の「生命圏」）が創られている。「水」は形而上学的ニュアンスを含み、空間が未分化の「状態A」である。その状態をこじ開けて、生存可能な空間を作り出しているという意味である。

神は言われた。「水の中に大空あれ。水と水とを分けよ。」神は大空をつくり、大空の下と大空の上に水を分けられた。そのようになった。神は大空を天と呼ばれた。夕べがあり朝があった。第二の日である。

(1:5-8)

水を二つに分けることによって、神は原初空間から、生物が生息可能な生活空間を作り出す。天上にも海があるというエジプトのコスモロジーを下敷きにした、この記述については、出エジプト時の「葦の海での奇跡」や、「ノアの洪水」の風景が対応している。すなわち出エジプトでは、神が海水を二つに分けてイスラエルの脱出を助け、ノアの洪水では、神はいわば天の水門を開いて地上を水浸しにした。これらの話の場合、水とは、カオスの象徴であり、カオスが侵入するとき、生命が脅かされ滅ぼされる。すべてが単一な物質によって覆われることは生命を窒息させる。

神の創造は元物質から生活空間をつくりだす。その場合、「分ける」ということが、重要なコンセプトになっていることがわかる。既にのべたように、聖書の創造観は、基本的に工場的な創造観であるが、部品を組み立てて複雑なものを作るというような見方ではない。結びつけるという反対の作用もあるが(9,10)、神はまず分けることによって創造するのである³⁴。

第一日目、神は「光」と「闇」を分けている。

第二日目、神は「天」と「地」を分けている。

第三日目、神は「陸」と「海」を分けている。

第四日目、神は、時間の区分ができるように天体を創っている。

第五日目、神は、水中の動物をつくっている。

第六日目、神は、陸上の動物をつくっている。

このように、神の創造では、分けるということが、重要な意味をもっている。

さて、神は、水のなかから「乾いたところ」すなわち大地が形成し(9-10)、生活空間を完成し、その陸地と海に、各種の生物を創造する。①草木(第三日、11-12)、②魚類・鳥類(第五日、21-22)③家畜・動物・爬虫類(第六日、24-25)、④人類(第六日、26-27)

である。

この場合、注目すべき点はいくつかある。

第一に、生物の創造にあたり、神が自然界の生産性、あるいは、種子的原理をそのまま承認していることである。自然は産出するのであって時計や振り子のように運動を反復するのではない。また、神がロボット(自動機械)をつくるようにして生物をつくっているのではない³⁵。

第二に、生物は、種別にではなく、類別に創られている。

第三に、これらの生物に対しては「産めよ、増えよ、…に満ちよ」という命令がかたられている。この命令は、人類に対しても適用されている。それぞれの種が適切な環境・生活空間のなかに満ちることが神の意志であり、創造の目的にかなうことだと考えられている。

第四に、人間の創造に関しては、動物と異なった条件が書き加えられている。創造の主体である神が自分のことを「われわれ」と言っていること、他の生物の場合とちがい、人間の場合は「男と女」という性別が記されていること、人間の創造の目的が生物全体を支配することであること、など、創造の最終段階である人間の創造には、それまでの記述になかった条件が、書き込まれている。

7. 人類の創造

7-1 人類創造の目的

創世記には二つの箇所、人類の創造が語られている。第一は、1章26-28節であり、第二は、2章4節から25節である。編集者の意図では、2章は1章の解説の位置にある。つまり2-3章にかけての、いわゆる「エデンの園」の物語は、1章で述べたことの中身を敷衍しているかのように見える。しかし、二つの物語は、もともと別のものであって、実は「エデンの園」の物語の方が資料的には古く、ヤーヴィスト(紀元前10世紀頃)に由来する。

この二つを比較して、ヤーヴィストの方が、家父長制的であり、それゆえ、最初の人間を男として作って、過ちの原因をあとから作られた女に帰しているが、1章では、最初から男女として創っているから民主的であり神学的に優れているといった解釈がなされることがある。しかし、ここでは、どちらかを神学的に優先するのではなく、両者を別個のテクストと考え、これを二つの光源として創世記の人間観を理解したい。

まず、二つの物語に共通なのは、人間が創られた目

的である。人間は神の支配³⁶あるいは創造に参加するために創造されている。これは、当時のオリエントの考え方では革新的なものであった。というのは、オリエントでは人間は神の仕事を減らす奴隷として作られたと考えられていたからである。すでに紹介した「エマヌ・エリシュ」は、人間が創造された次第を次のようにしている。マルドゥクは言う。

I will establish a savage, 'man' shall be his name.
truly, savage-man I will create.
He shall be charged with the service of the gods
That they might be at ease!
The ways of the gods I will artfully alter.

マルドゥクの支配が確立したあと、配下の神々は、定まった仕事を続けるのは疲れる、休息がほしい不満を言い、これにマルドゥクが応えて、ティアマトの二番目の夫で、ティアマト軍の将軍であった「キングゥ」を殺して、その血から人類を作り、人類に労役をさせて、神々の仕事を軽減したというのである。

このようにオリエントの神話では、人間は神がみのエゴイズムに仕える奴隷であり、もともと卑しい存在であって、創世記で描かれるような、神の支配に参加する存在ではない。

次に、創造のされかたを見る。

7-2 「われわれ」とは誰か

1章26節で神は「われわれにかたどり、われわれに似せて人をつくろう」と語っている。この場合の「われわれ」とは何か。創造神は、だれのことを「われわれ」と言っているのか。少なくとも、四つの解釈が可能である。

第一は、多神教の見方の残影がここに残っているという見方である。神は主神として、他の神々にこの重大な計画を諮ったという見方である。しかし、これは多神教に後退することで、古代イスラエルの祭司たちがこの見方を容認するとは思えない。たとえ、彼らの手元にあった参考資料の文言がそうであったとしても、それを無修正で使うことはありえない。

第二は、神が天使たちに向かって、このように言ったという解釈である。被造物としての天使という考えは、ユダヤ教ファリサイ派がローマの迫害下に展開した新教義であり³⁷、福音書、教父、中世神学に受け継がれる有力な考えであるが、古代イスラエルの思想としては、比較的後期のアイディアである。アウグスティヌスの『神の国』に見られるように順序としては人類よりも天使の方が先に創られることになっている

が、もし、創世記の筆者がそのように考えていたなら、当然、創世記に相応しい物語として取り入れたはずである。しかし、天使の創造は、創世記の創造論のなかには記載されていない。したがって、この「われわれ」を「天使」と解釈することはできないであろう。

第三は、オーソドックスなキリスト教神学が採用する解釈で、この「われわれ」は、神の内的生命、すなわち三位一体の内部で交わされた発言である、とする。三位一体論が神学的に確立するのは、テルトリアンヌス、オリゲネスの議論をへて、ニケア宗教会議(325 A.D.)とコンスタンチノープル宗教会議(381 A.D.)においてであるが、その概念的理解を創世記に投影すると、創世記1:2の「神の霊」は聖霊であり、神の「言葉」はキリストであるということになる。はたして、創世記の記者が、後代の三位一体論を承認するかどうかは疑問であるが、「われわれ」を神の内的生命と考えることに反対はしないであろう。

この解釈には、哲学的にも支持がある。支持というのは、アレキサンドリアの観念論哲学のことではない。哲学史に支持があるということではなく、哲学的に考えれば「ことば」の本質に、外部への出力のほかに、内部での反響があるという意味である。記号作用として考察した場合、ことばは、外界の事物や外界に対する行為を指示するだけでなく発話者のところを指示する。言い換えれば、言語は、一方で何らかの行為への記号であるが、他方では、内省の記号である。従って、発話者は何かを意図して語るが、聞く者は発話者の意図だけでなく心情を察知する。

第四の解釈は、多分、異端と判定されるであろうが、「われわれ」を神と人間と考える見方である。これに対しては、創造される人間がなぜ創造する側に立てるのかという疑問が提出されるであろう。しかし、アナロジイで説明すれば、母親は生まれてくる前の胎児に対して懐妊のときから語りかけるのではないか。人間以外の物体や生物に対しては、「…あれ」と客観的に突き放した言葉を語っている神が、「…創りましょう」「…創ろうね」と言っている。それは独り言であって独り言ではない。将来の人格的関係が先取りされているからである。したがって27節では、「われわれ」という主語は語られずに、文法的にも神は「彼」と呼ばれるのである。

7-3 神の似像

1章26節で、次に問題になるのは、「神に似せてつくられた」ということ、いわゆる、Imago Deiの問題である。この「像」を造形的・視覚的にとらえ、神と人間の間に形質上の類似性を見るのは誤りであろう。

なぜなら、創世記は、エジプトの記号体系における「像」を断固、拒絶しているからである³⁸。言語表現上は、多少、画像的・設計図的意味の残滓が残っていたとしても、一神論の脈絡で論理的に突き詰めれば、この箇所が、人間が、オントロジカルに神の性質を分有しているとか受け継いでいるとかいう意味ではないであろう。

人間は、事実として、神に似ているのではなく、神と似るようになる課題をもっているという意味である。そうでなければ、人間が時間の中で自由意志をもって生きるようにされているのは、何のためであろうか。マイケル・ウイリアムズ (Michael D. Williams³⁹) は、連続講義「神と神のことば」の中で次のように言っている⁴⁰。

…the image of God in Genesis 1 : 26-28, does not suggest that human beings are little carbon copies of God. It rather suggests that we have been dynamically called to image, reflect, represent God within the created order.

イメージを動詞とし、image = reflect = represent と敷衍していくのは、テキストの文字通りの解釈をほみ出すものであろう。しかし、神学的には間違った方向とはいえない。なぜなら、神の似像は、事実、人間の自由意思によって汚されるからである。人間は、多くのばあい神をモデルとして生きようとしていない。したがって、神に似るようになるという課題を、事実上、果たしていない。しかし、元来、人間は、神に似たものになるという課題を果たせるように創られていた。少なくとも墮罪以前の状態はそうだった、というのが創世記の見解である。

神に似せて創られたのは人類だけである。他の生物はそうではない。人間は、自然の一部として人間をみる生物学的見方、あるいは人間本性論では定義できない。人間は自然界の一部として、他の自然物との対比において定義される存在ではない。アリストテレスの「人間は理性的動物である」「人間は国家を形成する動物である」といった定義は自然主義的定義であり、創世記の定義とは異なっている。創世記によれば、人間の本質は自然的本性ではなく、神との関係で決定される。人間は、アプリアナ本性をもたず、神との関係において経験的に人間になる。この人間観は、いわゆる、ホモ・サピエンス、ホモ・ファールベル、ホモ・ロクエンスといった一切の人間学的定義を排除して、ただ、神だけを基準としている。創造者である神との距離が、現実の人間を定義するのである。

7-4 男と女

1章では、人間は生物の延長上に他の生物と同じように生殖するものとして描かれていた。「産めよ、増えよ…」という命令は、生物だけでなく人間にも語られていたからである。しかし人間の創造に関しては、他の生物の場合には語られていないこと、すなわち「男と女」という言葉が語られている。「神は御自分にかたどって人を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された。」(1 : 27)

ここで男と女の区別は生殖を前提としていない。もしそうであるなら、他の動物に対しても、ノアの箱舟に寄せられたときのように「雄と雌」(6 : 19) と書かれていたであろう。もし、性別が有性生殖のためというのなら、1章でも、動物の創造について「雄と雌をつくった」と記述するのが自然である。

生殖のためでないとする、人間にとって、ここで性別が強調されているのは何を意味しているのか。性別が、人間において重要なのは、それが区別を前提として、倫理的、つまり共生の課題を提出するからである。並行事例でいえば、人種には区別があるが、その区別を創造的関係(シャローム⁴¹)にするか、排除と抑圧の差別とするかは倫理的課題である。それと同じように、性別を「男は畑を耕し、女は家で機を織る」という社会的分業の制度の基礎にするか、「男のくせに」「女のくせに」といった蔑視偏見の根拠にするか、天国の音楽や自然美を思いおこさせる、真にエロース的關係にするか、といったことは全て、個人の良心と自由意志が決定する。

どのように決定すべきなのか。この点では、2章の物語を1章に重ねて読む必要がある。2章18節で神は「人が独りでいるのはよくない。彼に合う助ける者をつくろう」と言う。この場合「助ける者」(オゼル)とは、補助者、アシスタントのことではない。仕事の量が過重だから、その一部を分担する人という意味ではない。人間を労役の観点から見るのは、バビロン、エジプトのようなオリエントの帝国(政治秩序)の発想である。「助け」というのは、精神的な協同という意味であり、「助ける」ということは慰めること、こころの空隙を埋めることである。俗に日本語で「男と女しかいない」というのは、相互にこころの「慰め」(あるいは「癒し」)になり、それは他の生物相手では不可能な関係がここだけにあるということの意味する⁴²。

言い換えれば、男女は、神が創造した世界のなかで、倫理的秩序を形成する単位としておかれている。

しかし、ここでも注意すべきであるが、この原初の姿は、元歴史のなかでの記述であり、現在、そうであ

るというのではない。男女は、エデンの園を出てからは、違った道を歩む。いまや、二重奏のような心の対話ではなく、生殖や労役の分担が性別の目的であるかのように考えられ、他方では男女の区別に混乱が生じてきている。結婚制度や同性愛、ポルノグラフィを、道徳的・法的にどのように判断したらよいかという現代的な問題も、神学的に考えれば「助け手」を作ろうという神の意思に立ち戻って考える必要がある。そこから考えれば、自然だ、不自然だ、病気だという議論は、筋違いになる。

そこで、現代の見方との落差を見るためにも、続いて、エデンの園で起きたといわれる墮罪を考察しなければならぬ。

8. 墮 罪

8-1 呪いと死

人類が、よかったはずの神の創造秩序から外れていく過程を、創世記の元歴史は克明に描いていく。その転落の最初におかれているのが、失楽園の物語である。この物語には、半分、空中楼阁であるかのような非日常的な感触がとりついている。このアルカイックな感触は、この物語が、長期間をへて多くの歴史的地層によって濾過されてきていることを示唆する。

主なる神が天と地を造られたとき、地上にはまだ野の木も、野の草も生えていなかった。主なる神が地上に雨をお送りにならなかったからである。また土を耕す人もいなかった。(2:4)

これは、1章1-2節に対応する世界の幕開けの情景である。荒涼とした風景は、両者に共通である。しかし、6節になると、風景はがらっと変わる

しかし、水が地下から湧き出て、土のすべてを潤した。(2:6)

この場合「水」は、創世記1章の「水」のような人間を脅かす暗い混沌ではない。生命に必要な水である。寄せて返す海の塩水ではなく、あるいは、溜め置いて腐敗した水(死んだ水)でもなく、流れる「生きた水」である。しかし、このようにして大地が生命を支える状態になったことを確認した後で、記者はいきなり人間の創造を語る。

主なる神は、土(アダマ)の塵で人(アダム)を形づくり、その鼻に命の息を吹き入れられた。人はこうして生きるものとなった。

(2:7)

1章との比較で際立つのは、人間の由来が、物質(土)に求められているということである。神は粘土をこねて、人間を作った。これは陶芸師をモデルにした工作的創造観であるが、創作のされ方だけでなく素材(「何から」という質料因)が語られているところに特徴がある。しかし、このようなことに関心を向けるのはどうしてであろうか。1章の記述に何が不足しているというのであろうか。

1章の創造論は、すでに見たように、その一神教の世界観によって、周囲のオリエントの創造観とは違う発展をしめした。ここで、多神教世界との決別は鮮やかである。

しかし、解決すべき課題は、世界観の相克のレベルにとどまるものではなかった。創世記の編者である祭司たちは、自分たちに歴史的現実の中に神の「呪い」を見た。呪いという言葉が魔術的に響くなら、神の怒り、不興、拒絶といった表現でもよい。彼らが、神の手が自分たちに重くのしかかっていると感じた歴史的現実とは、敗戦の悲惨である。祖国南王国ユダの敗戦と滅亡は、次のように記録されている。

ゼデキヤの治世第九年の第十の月の十日に、バビロンの王ネブカドネツァルは全軍を率いてエルサレムに到着し、陣を敷き、周りに堡壘を築いた。都は包囲され、ゼデキヤ王の第十一年に至った。その月の九日に都の中で飢えが厳しくなり、国の民の食糧が尽き、都の一角が破られた。カルデア人が都を取り巻いていたが、戦士たちは皆、夜中に王の園に近い二つの城壁の間にある門を通して逃げ出した。王はアラバに向かって行った。カルデア軍は王の後を追ひ、エリコの荒れ地で彼に追いついた。王の軍隊はすべて王を離れ去ってちりぢりになった。王は捕らえられ、リブラにいるバビロンの王のもとに連れて行かれ、裁きを受けた。彼らはゼデキヤの目の前で彼の王子たちを殺し、その上でバビロンの王は彼の両眼をつぶし、青銅の足枷をはめ、彼をバビロンに連れて行った。

第五の月の七日、バビロンの王ネブカドネツァルの第十九年のこと、バビロンの王の家臣、親衛隊の長ネブザルアダンがエルサレムに来て、主の神殿、王宮、エルサレムの家屋をすべて焼き払った。大いなる家屋もすべて、火を放って焼き払った。また親衛隊の長と共に来たカルデア人は、軍をあげてエルサレムの周囲の城壁を取り壊した。民のうち都に残っていたほかの者、バビロンの王に投降した者、その他の民衆は、親衛隊の長ネブザルアダンによって捕囚とされ、連れ去られた。…

(列王記下25：1-11)

当時の通念で考えれば、戦争は、神々の援護を受けた国家相互の総力戦であり、敗北は、単に軍事力、またそれを支える経済力や文化の相対的弱体を示すだけでなく、国家守護神の相対的非力の証明であった。イスラエルの神ヤハヴェは、バビロンの守護神マルドゥクの力に屈したのではないか。

しかし、祭司たちは、パワーポリティックスの論理で現実を見る人たちではなかった。彼らは、問題を実存的に深く掘り下げることによって、世界観ではなく歴史観の刷新を図る。

ここでいう、実存的問題とは、人間はなぜ死ぬかという問題に集約される。戦争が正義であったか、不正であったのかはもちろん問われるであろう。しかし、正義の戦争であろうと不正な戦争であろうと、その中で斃れた兵士の死は何を意味しているのか。戦争とは多くの死がむき出しにされるときである。しかし、平和時のもっと穏やかな死であっても、死が呪われたものであることに違いはない。人はなぜ、死ぬのであろうか。

人間は事実として死ぬ。これに対する唯物論的答えは、ほとんど誰の目にもあきらかである。墮罪の後、神はアダムに次のように言う。

お前は顔に汗を流してパンを得る、土に返るときまで。お前がそこから取られた土に。塵にすぎないお前は塵に返る。

(2：19)

しかし、「なぜ」(why)という問いは、最大・極限の意味を求めている。「いかにして」(how)という問いよりも求めている意味の範囲が大きい。「産めよ、増えよ…」と祝福されている人間が、一方でなぜ、死という忌まわしい現実に遭わなければならないのか。

祭司たちにとって、なぜ死ぬのかということは、なぜ神から呪われたのか嫌われたのか、という問いに翻訳することができる。また、そのように翻訳したとき、初めて実存的問いになる。祭司たちの心中に響いた言葉は、記録によれば、おそらく次のようなものであった。

見よ、わたしは今日、あなたの前に祝福と呪いを置く。あなたたちは、今日、わたしが命じるあなたたちの神、主の戒めに聞きしたがうならば祝福を、もし、あなたがたの神、主の戒めに聞き従わず、今日、私が命じる道をそれて、あなたたちとは無縁で

あった他の神々に従うならば、呪いを受ける。

(申命記11：26-28)

神に忌み嫌われる理由は、神が嫌うこと、忌むべきことを行ったということ以外になく、旧約聖書によれば、神が最も忌み嫌ったのは、周辺民族の多神教宗教との融合・混淆であったが、その根源は、神の戒めに聞き従わないことである。それでは、いったい人間はなぜ神の言葉を聞こうとしないのであろうか。神のことばの前をさえぎり、真理であるかのように、あるいは真理として語られる言葉があるとき、人間は誘惑される。

8-2 誘惑

エデンの園では、蛇の誘惑の言葉が、エバとアダムを墮落させたと記されている(3：1-4)。土から創られたアダムに加えて、精神的協力者としてエバが作られたことは既に見た。いま、二人は、果樹園におかれている。管理人のような仕事をするためである。果樹園には、多くの樹木があって、二つの樹を例外として、他の全ての樹の実は自由に食べてよいと神から言われている。

例外の二本の樹は、果樹園の中央にある「命の木」と「善悪の知識の木」である。アダムもエバも、神のことばに従っており、何のために、神が何を意図して禁止しているのか、といったことを問わない。けれども彼らは、意識薄弱な子供ではない。理性能力は十分そなわっている。そうでなければ、管理の仕事はできないであろう。二人がしないのは、神の目的、心中を忖度するということである。神の思考は、かれらの関心の外にある。ここで、アダムとエバは、神に対して絶対の信頼を置いている。この点で、彼らは両親に愛され、両親に信頼を置いている子供に似ている。したがって、アダムとエバが園の中央にある木の実を食べなかったのは、「それを食べると死ぬ」という神の言葉を、警告として受け取り「死はいやだ、だから命令を守ろう」と考えたからではないであろう。彼らに、死が望ましくないという観念があったとすれば、それは、神がよくないと語っているからであり、死を恐れるためではなかったであろう。

それならば、この言葉は、何を意味しているのか。ムチや飴に類する警告(サンクション)として機能しないなら、神の意志をあらわしていると考えられるわけではない。つまり、神は、人間が死ぬことを肯定していなかったということである。この点で、エバの言葉は、神の命令の意図を正確にとらえている。神は、人間を守ろうとしているのである。

わたしたちは園の木の果実を食べてもよいのです。でも、園の中央に生えている木の果実だけは、食べてはいけなく、触れてもいけない、死んではいけなく、と神様はおっしゃいました。

(3:2-3)

これに対して、蛇は、神の発言の背後にある意図に意識をむけるようにと誘う。「ほんとうに、神は全部の木から実をとって食べてはいけないといったのか」

(3:1)「決して死ぬことはない。それを食べると、目が開け、神のように善悪を知るものとなることを神はご存知なのだ。」(3:4-5) 神は、あなた方のためではなく、起こりうる事態を好ましくいなど考えるがゆえに、そのように命じているというのである。蛇が語る神とは一人のエゴイストである。

それは真実であったらうか。言葉は真理を語ることもあれば、過ちに導くこともある。誘惑は、自然自体のなかにはなく、言葉のなかにある。エバが見ていた果実は美しかったが、もともと園のなかの果実は、すべて「見て美しく、食して美味なもの」であった

(2:9)。美しいということは、それ自体では誘惑にはならない。美は人間の心に平安を与えるが、本来、欲望を掻き立てるものではない。そこに「美」の独特の価値がある⁴³。したがって、ここでエバは「善悪の知識の樹」の果実を見ていたが、果実自体は、神の言葉の制止を乗り越えていく誘惑にはならなかったであろう。「目に好ましく映る」というセンシュアリティ自体が誘惑なのではない。目に見えるものが「好ましく見える」あるいは羨望や欲望の対象になるのは、そこに価値推奨的 (evaluative) な言葉が注入されるからである。エバが見ていたのは果実であり、蛇ではなかったが、蛇はあたかももともと園にいた主のように、エバの耳元で邪悪な言葉を囁く。

蛇がしたのは、価値奨励的な言葉をささやき、エバの中に眠っていた潜在的欲望を引き出すことであった。蛇の「賢さ」は、人間心理を読み取る能力である。「目が開け、神のように善悪を知るものになる」ということは、人間の心に埋まっている潜在的な欲望であった。蛇は、その欲望を察知し、それに働きかけ、誘惑するのである。「目が開け、神のように善悪を知るものになる」、これは、エバが始めて聞く言葉であった。初めて聞くことばでなければ、新たな欲望を惹起することはできない。

ところで、「目が開け、神のように善悪を知るものになる」ということが、なぜ欲望の対象になるのだろうか。「目が開け」というのは、いままで見るのでできなかったことを認識できるということであるか

ら形式的に望ましい。無知よりも知っていることの方がのぞましいからである。「人間は生まれつき知ることを欲する」(アリストテレス『形而上学』)しかし、知るということは無差別によいのではない。この場合の判断基準は、「神のように善悪を知るものになる」ということである。

この蛇の言葉は、意味論的に曖昧であり、狡猾ですらある。というのは、①善悪を知るという点で神と似たものになるのか、②神の立場に立って善悪を知ることができるようになるのか、二つの解釈の余地を残すからである。園で神の仕事を執行している管理人の立場では、神の判断を共有できることは、望ましいと考えられるであろう。従って、エバもそのように解釈したのである。しかし、結果からみると、①であり、アダムとエバはたしかに善悪を知る存在になったが、自分の裸の状態に不安を覚えるというような、極めて卑小で自己防衛的な善悪認識に陥ってしまう。蛇は真理を語ったが、真理の一旦を語ったのであり、真理の全体を語ったのではない。そこに蛇の狡猾さと邪悪さがある。

この後、アダムとエバが無垢な「美しい野人」から、どれだけ卑小な人間に成り下がってしまうかは、神の前での彼らの弁明が示している。エバは、アダムの精神的協力者であったから、蛇の誘惑の言葉をうけたとき、アダムと語り合い、その誘惑を退けるべきであったが、彼女は、アダムの存在を忘れて一人で独走した。アダムも、神の前で「私があなたの命令を知っていながら、女を制止できず、禁断の実を味わったことが最大の罪です。あなたの命令を最初に聞いたのは私でしたから、この女に罪はありません。私を罰してください。」といて女を護ることができなかった。彼は、自己弁護をし、罪を女に転嫁するのである。

創世記の主題は、人間の罪である。楽園を追放されたときに、男と女の間には不信という隙間ができてしまった。人間の孤独の起源はここにある。相手が本当に自分を支えてくれるかということに確信がもてない。

卑小な自己中心性をまとってしまった人間は、もはや、エデンの園にいることはできない。神はアダムとエバを園から追放し、彼らのために作った楽園を閉鎖する。しかし、その追放にあたって、神は、存在様式が変わってしまった人間、つまり、多くの労苦と死を抱え込んだ人間に対して、エデンの園での最後の配慮をしている。

主なる神は、アダムと女に皮の衣をつくって着せられた。

(3 : 21)

9. 創造と歴史

創世記の創造物語を、現代の世界観と整合させようとする場合に、まず障害になるのは数量的時間との関係である。聖書の記述には誤りがないと信じる人たちは、11章の系図に記された各人の寿命等の、聖書の記述を忠実に加算して、地球ができたのは紀元前4000年ごろで、創世記はその時の出来事を描いていると考えた。

しかし、この「一日」を文字通りの一日ではなく、長いスパンの時間であるという解釈は昔から存在した。神にとっての一日を人間の経験する一日と同一視する必要はないからである。そのようなアレゴリカルな解釈は、教父たちが好んで採用したものであった。

さらに、近代になり、この期間が地質学的事実と矛盾するということが指摘されると、創世記の「日」は、文字とおりの「一日」ではなく、もっと長期の「時代」をあらわすものである、という解釈もなされた。たとえば、次のような推論も可能である。

創世記には「7日目」に神は休息したという記事(2 : 1-3)があり、その神の休息期間が続いているように見える。この休息期間はぜひぶん長いので、その前の「一日」も、人間的尺度を当てはめるのは不適切なほど長期期間だったのではないか。

これらの見解は聖書を統合的に解釈しようという真面目な探究から出ているが、聖書の記者の発想に、現代の天文学的・地質学的時間を投影している点に難がある。聖書の記者にとっては、神の創造が過去のこと、一定の順序に従って起こり、一旦完成したということに関心がある。「日」という単位を選んでばかりでなく、「7日」という縁起の悪い数をあえて採用していることも⁴⁴、ここで創造が一旦、完成したことを際立たせるためであり、順序の意識はあっても、計量的時間単位の意識があったかどうかは、はっきりしない⁴⁵。

しかし、元歴史には、物理的時間とは違う、もうひとつの大きな時間的区分が、大前提として存在する。それは墮罪以前と墮罪以後との区分である。アダムとエバは楽園を出たのである。この区分から考えると、神の七日目の休息がいまも続いているというのは、誤解である。最初の天地創造はよかったが、人類の反逆によって創造は新しい局面に突入している。そのため、この世はただ創造されて維持されているだけでなく、救済される必要があるのである。

イエスは、安息日に活動したという理由で彼を批判

するファリサイ人に対して「わたしの父は今もなお働いておられる。だから、私も働くのだ。」(ヨハネ福音書5 : 17)と言っている。この場合の「働き」、すなわち、(現時点における)神とキリストの活動の主たる内容は、創世記で完成した宇宙の秩序や生命界の維持ではなく、墮落して道を踏み外している人類の救済(正常化)である。

この大区分は、個人の人生でいえば、一日、一日に何が起こったというような区分ではない。それとは性質が違う。誰でも、幼年期、少年期には、現在にはない無垢の輝きがあったことを知っている。問題は、何年前であるかではない。自分が疑いもなく変容し黄金時代を失ったことは、記憶によって確認されることではなく、いまありありと信じられる事実である。この信念は個人の自然的な信念であるが、ユダヤ=キリスト教では、人類史全体に同じような変質を見、黄金時代の回復を将来に待望する。その待望は、神への信頼に基づいている。神が、天地をつくり、人類を作ったとき、すべてがよかったはずなのである⁴⁶。

神はお造りになったすべてのものをご覧になった。見よ、それは極めてよかった。

(1 : 31)

また、イエスも来るべき「神の国」について、「はっきり言っておく。こころを入れ替えて子供のようにならなければ、決して天の国に入ることはできない。」(マタイ18 : 3)と語っている。ただし、この場合の「幼年時代」、または「子供」は、比喩であるということにも注意しなければならない。アダムもエバも成人として創られたのであり、創られたとき幼児であったわけではない。

いずれにせよ、イスラエル亡国時の祭司たちも、イエスの死後キリストの再臨を待つ原始教団のキリスト教信者も、創造(善)→罪(悪)→救済(善)という救済史の展望をもっていた。神の創造が善いのは、現在の人類が悪であり、将来に展望される生が善であるからである。

しかし、もう一点、論じるべき論点がある。それは、このような救済史観とそれに基づく創造論が、科学的歴史観とどう調和するかという「はじめに」で提起した問題である。進化論によれば、生命もまた、宇宙の物理的現象の一つであり、そのメカニズムは、遺伝(子)や「自然淘汰」で説明できる。これもまた、聖書の歴史観とはことなるが「もうひとつの」直線的歴史観なのである。それゆえ、この二つの見方は、競合しないわけにはいかない。

自然は循環的である。しかし、歴史は繰り返さな

い。一回限りのことが歴史を直線化する。地質学が教えるところでは、地球の軌道と傾きによって10万年サイクルで氷河期と間氷期が繰り返されるが、たぶん、次の氷河期に再びマンモスが出現することはないであろう。地球上の生命は、個体としては循環的な運動をしているようだが、生命体の全体は変化していく。進化論によると、宇宙史の一時点で、(どういうメカニズムであるかは、それほどはっきりしていないが)生命が出現した。発生した後の生命の変化には法則がある。自然淘汰である。これまで、種の絶滅はあったし、種の変化もあった。その見方は、一定の形体をもった生物が、人間の生存の前提として存在するという創世記の、一見スタティックな状況描写を突き崩す力をもっている。

しかし、現代の進化論は結局、生命全体(全生物の遺伝子のプール⁴⁷)に着目する、非日常的な時間スケールをもつ特殊な見方である。それは、人間を生物の一種とするが、日常性を越える次元で見ているため、生物との生態学的連帯の倫理を導きださない。人類が滅亡しても、あるいはレッドデータブックに載った希少生物が絶滅しても、DNAが存在するかぎり生命は存続を続ける⁴⁸。このような見方から人間の環境に対する責任についての理論は出てこない。責任や倫理といった人間の生き方の基準になることがらについては、進化論は沈黙しているのである。

これに対して、創世記の場合、人類と他の生物は倫理的に連帯している。人類の悪行にたいして、天が開いて大雨が降る。生態学的な反動が起こるのである。その責任は、自然を支配すべき人間にある。だからこそ、アダムの墮罪のあと、大地が呪われる(3:17)。人間には、自然界全体に対する管理の責任があり、人間が墮落するとき、自然界もまた墮落する。

創世記の関心は、単に天地開闢の様子に向けられてはいない。創世記の記者にとっての最大の関心は、現在の人間の倫理的課題である。その課題は、歴史的なものであり、個人として、また人類として将来をどのように歩むかという実践的動機に導かれている。この関心ゆえに、創世記は、ビッグヒストリー(宇宙史、あるいは宇宙誌)のような自然学的見方とはちがう性質の思想を展開するのである。

10. まとめ

最後に、これまで見てきたことを論文の目的に合わせて、概念的に整理する。

創世記の創造観の背景には、多神教から一神教へのパラダイム変換がある。実在の世界を見る見方に、大

きな構造変更があるのである。カウフマンの導きによれば、多神教の世界においては、未分明の混沌とした元物質からなる「神的領域」が最高の現実である。ここから最初の神々が現れ、他の神々を産出していく。この神々の誕生と世界の創造は、人間の世界を超えたメタフィジカルな世界の出来事ではあるが、元物質が究極的なリアリティであるがゆえに、形而上学的世界と自然界は連続している。従って、高次元の形而上学的リアリティを認めているものの、これは実は一つの自然主義である。

中世以来、キリスト教思想は「超自然主義」であると言われてきた。しかし、これはキリスト教思想を誤解させる一因になっている。上下(supra, infra)という視点で自然を二分することによっては、魔術や観念論、あるいはケルススが言うように「迷信」(superstitio)が生まれるだけである。

創世記が提出する世界像は、超自然主義ではなく脱自然主義である。そして、脱自然の思想が可能だったのは、自然の外に超越的存在である神を認識したからである。そして、この原点の獲得は、創世記の創造観に反映される。

多神教の世界における創造は、産出的であった。神的領域から最初の男神と女神が現出し、この最初の神々から次の世代の神々、また、さらには人間や自然界のものが生み出される。これに対して、創世記の創造観は工作的である。自然が自然を産み出すのではないからである。存在するものは、既に存在するもの(素材)から生み出されるのではない。存在の起源は、存在様式を全く異にする自然を越えた存在(神)にある。存在するものが存在するのは、自然を超えた神との外的関係による。このような関係を、アナロジーとして示しているのが人間の工作である。創世記が工作的創造観を採用しているのは、この外的関係をもっとも適切に表わすからである。

中世以降の神学が、この創造観を「無からの創造」として存在論的に分析したのも、神の自然に対する超越性と外在性を、理性によって確認するためであった。聖書学者の反対にもかかわらず、「無からの創造」は、創世記の創造観と神学的に融和する。存在論的思弁が先にあったのではなく、超越神のリアリティとパラダイムの変換が先行しているからである。

さらに、この存在論的なパラダイム転換は、人間観の変化に波及する。通常、多神教の世界では、神人同型説がとられる。神々と人間は、その生活スタイルと精神において、ほとんど同型的であり相似的である。両者の違いは、ただ、スケールと力の差にすぎない。従って、多神教の世界では、神々の後に人間が作られ

るときも、人間は労役をする奴隷として作られる。これに対して、創世記では、人間もまた被造物であるから、創造者である神との間に実体的類似性は成立しない。神人同型説は、創世記の人間観には適用されないのである。しかし、他方、創世記では、人間は一面で、神に似たものとして、神の似像 (Imago Dei) において創られたとされている。このことの意味は、人間は神と精神的連携があるということ、さらに言えば、神に対して責任があるということである。神と人間の間には実体的類似性は存在しないが、神と人間は倫理的課題によって結ばれている。被造物は一般に作品として創造者である神を反映するが、人間の場合は、神の行為に意識的に参与するという仕方でも神を反映する。

また、人間観の変化は、人間の社会的・政治的存在様式をも革新する。神人同型説は、社会的存在としても、神々の世界と人間界を、同型的に見る。神々の家族、神々の政治は、人間世界のそれと同型的、相似的である。それゆえ、宗教と政治は一体化し、王は神々の支配の末席にあって人間界を支配することになる。神制政治が、この世界観に相応しい統治形態になる。多神教の世界像においては、上下のヒエラルキーによって作られた政治的秩序が、神々と人間を全体的に統括する。それゆえ、国家と宗教は一体化する。

これに対して、創世記の人間観は、神と人間との間に常に、大きな差を見る。神と被造物である人間の関係は、直接的な関係ではなく、人間の自由意思を媒介としたパラドキシカルな関係である。そこには、原理的に深淵な裂け目がある。墮罪の物語は、その裂け目の実態を、悪魔の化身である蛇の誘惑と、それによってゆがめられた人間精神の罪として描いた。有力な伝承によれば、蛇は墮落した天使であり、神が天使よりも人間を愛していることに嫉妬し、人間を神から引き離したのだという。嫉妬という動機に導かれている以上、悪魔の言葉と行為は、神の前進する創造に逆らう反動的・反創造的なものでしかない。悪魔の働きとその結果の人間の墮罪は、神の創造に逆らう一時的、逆流である。

それでは、被造物にすぎない人間が、神の創造行為に参与できるのはどうしてか。神の創造は言葉によって起こるからである。人間は、神の物理的作品と共に発せられている言葉を聞きとり認識することによって、神の言葉から絶えず、自らの行為の方向を指導され修正される。ここで、「言葉による創造」という思想が、魔術的ではない別の意味を持つてくる。言葉は創造の手段ではなく創造の基礎である。神の言葉は、神が一切の創造に先立って語る言葉であるから、人間

はその言葉を聞き理解することによって神の創造行為に参与する。神の言葉は、現在も創造を支え、創造のプロセスと被造物を包む⁴⁹。「言葉による創造」とは、そのように理解される。

註

- 1 旧約聖書の創造物語が編纂されたのは、紀元前6世紀の「バビロン捕囚」(586-537BC)の時期とその後であると推定されているが、古代イスラエルの根源的反省を引き継いで、発展させたのはこれよりも500年あとのキリスト教であった。原始キリスト教団が、イエスを「キリスト」と認めたとき、キリストは、新しい支配者ではあっても、世俗的な王ではなく、アダムから始まる人類の罪を、取り除き、神に対する人類の関係(と人間性自体)を修復する「救い主」として受けとられていた。アダムに対応するキリストの救済論的位置を示したものとして、使徒パウロの言葉ほど明瞭な証言はない。

For as in Adam all die, so in Christ all will be made alive.

(コリント II、15:22)

- 2 ビッグ・ヒストリーの例としては、David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, University of California Press, 2005. を見よ。
- 3 <http://oyc.yale.edu/religious-studies>
- 4 ウクライナ生まれ。オデッサとペトログラードのユダヤ教大学でタルムードを学び、その後、ベルン大学で哲学と聖書学を学ぶ。1928年からパレスティナで教え始め、1949年にヘブライ大学の聖書学教授になる。(From Wikipedia)
- 5 18世紀の啓蒙主義、理神論後の宗教思想で、多神論から一神論の発展の基準にされたのは、「神々の恣意と相対性は、普遍的科学法則の現実と矛盾する。科学と両立する神は一人の神という観念だけ」という原則である。例えば、ミルは、『宗教三論』の「神論」の中で次のように書いている。「…一神論が有神論の代表として受け入れられる理由は、抽象的にいえば、それが人類の比較的進歩した部分の人々のすべてが採用している神論であるからではなく、科学的根拠に基づいて主張できる、唯一つの神論であるからである。これ以外の、宇宙が超自然的存在によって支配されているという理論は、一定の法則によって自然事象が継起するように一貫して支配するということの遂行

と相容れないか、これらの継起が他のすべてのことに依存しているという事実と相容れないのである。]

(J.S.Mill, *Three Essays on Religion*, 3rd.ed., London, 1874, p. 133.)

6 The fundamental idea of pagan religion, he [Kaufmann] says, is “the idea that there exists a realm of being prior to the gods and above them, upon which they [the gods] depend, and whose decrees, “even” they must obey” --the metadivine realm.

7 ユダヤ＝キリスト教の伝統では、「運命」は、「摂理」と「自由意思」に置き換えられる。

8 この見解は別のユダヤ教の研究者によって継承されている。The birth of the gods implies the existence of some primordial, self-contained, realm from which the gods themselves derive.

(Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis*, Schocken Books, 1966, p. 11.)

9 とすれば、過去の歴史を神話に格上げしないことはどうして可能なのか、という原理問題が発生するが、ここでは論じない。

10 この点で、多神教には「神人同型説」が、完全に適用できるように見える。神と人間の相違は存在様式の相違ではなく、スケールの相違である。神々と人間は存在様式において相似形である。神々を自然力とみなし、人間を自然的存在と考えるならば、どちらも自然現象になる。言い換えれば、多神教は自然主義的世界観の上に成立している。

11 ヘイズ教授は言う。So magic in a pagan system, Kaufman claims, is a way of getting around the gods, circumventing the capricious will of the gods and demons.

なお、神々の圧力をかいくぐり迂回して、最高の力に達するという思考パターンは後のグノーシス主義にもみられる。キリスト教がグノーシス主義を異端と判定したのは、この意味で、多神教世界への逆行・退行があるからである。

12 <http://oyc.yale.edu/religious-studies/introduction-to-the-old-testament-hebrew-bible/content/class-sessions/transcripts/transcript02.html>

13 以下、旧約聖書の引用は、日本聖書協会、新共同訳聖書 (1989) による。

14 旧約聖書では、創造と訳せる動詞が、三つつかわれている。「バラ」(bara) 「アサハ」(‘asah) 「ヤツァー」(yatsar) であり、日常的使用法では別の訳語をあてなければならぬほどの意味の

相違はない。しかし、創世記では「バラ」は神の行為にのみ使われていることから、記者のうちでは何らかの概念的区別がなされていると推定すべきであろう。

「バラ」には、もともと「分ける、切る、区別する」という意味がある。(Louis Berkhof, *Systematic Theology*, new edition, Eerdmans, 1966, p. 132.) 神の創造は、「分ける」ということを媒介にした秩序の創立であり、力の一極集中によって成立する、人間的権力すなわち政治権力の秩序ではない。人間は「結びつける」ことによって製作するが、神は「分ける」ことによって創造するといえ、神の創造の一つの側面が明らかになるであろう。

また、この区別を廃棄することは、神の創造を妨害することであり「罪」である。コルネリウス・プラントイガは、次のように書いている。

Against this background of original separating and binding, we must see the fall as anti-creation, the blurring of distinctions and the rupturing of bonds, ...

(Cornelius Plantinga Jr., *Not the Way It's Supposed to Be*, Eerdmans, 1995, p. 29.)

15 この表現は、聖書の中にはなく、外典マカベア書(2)の7:28から派生したものである。

16 Stephen P. Menn, “Metaphysics: God and being” (in: *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, 2003), pp. 152-3.

17 Philipp W. Rosemann, *Peter Lombard*, Oxford U.P., p. 94.

18 Robert C. Newman, Perry G. Phillips, and Herman J. Eckelmann, Jr.: *Genesis One and the Origin of the Earth, 2nd ed*, Interdisciplinary Biblical Research Institute, 2007, p. 62.

19 エジプトの創造神話においても、最初の原初空間「ヌン」は、無形の暗い物質であるが、その理由も光が創造されていないことにある。Nun was an unformed and dark mass, for light had not yet been created,..(Francoise Dunand and Christiane Zivie-Coche, *Gods and Men in Egypt*, Cornell University Press, p. 45)

20 この題名は、叙事詩の最初の言葉(When on high)をとったものである。

When on high the heaven had not been named,
Firm ground below had not been called by name...

現在残っているアッカド語のエヌマ・エリシュ

は、バビロンにおいて新年祭の4日目に朗唱された。バビロンは、マルドゥクに統治を正当化する建国神話として古代シュメールの神話を書き直して採用したらしい。古代イスラエル知識人は、その内容を熟知していたはずである。http://www.cresourcei.org/enumaelish.html に、この叙事詩の解説と英訳がある。また、エヌマ・エリシュについては、次の箇所も見よ。John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh, 1910, P. 43.

- 21 多神教の世界観において、「実体の創造」と「秩序の創造」が同時に成り立ってしまうのは、「神々」とは自然力のバランスであるからである。これに対して、聖書的一神教の場合、創造されるのは神々ではなく、物体や生物や人間であるので、実体の確立後に相互の関係があらためて問題化される。創造論のあと、契約論が、(あるいは自然のあとに倫理が) 独自の重要性をもつのはそのためである。
- 22 一般に自然や技術において言われる「創造は」、概ね、二つの形態をとる。一つは、産出＝創造とみる産出的創造観である。神々が神々を誕生させるといった多神論の theogony はこの見方に立っている。もう一つは、製作＝創造とみる工作的創造観である。聖書の創造観は後者に分類されるが、出来、不出来、完成度といった論点を持ち込むのは後代の自然神学(デザイン・アーギュメント)の議論であり、創世記の創造論には当てはまらない。この創造では、悪も不具合も存在しない。創られたものは、端的に「よい」という評価をうけている。被造物は、神にとって、よいものであった。
- 23 善＝幸福(好ましい)というアリストテレスの公式は、善の内容が確定していることを意味しない。一定の価値序列が決定されているとする価値絶対主義が正しいか、価値は主観にとって相対的であるとする価値相対主義が正しいかということは、経験によって検証される。したがって、神にとってよいことが、人間にとってよいことであるかどうかは経験的に検証されていくほかはい。しかし、創世記では、両者は一致している。神は、創り出した生命を「祝福」しているからである。神の幸福は、人間の幸福と一致し、神にとっての善は、人間の善である(少なくとも、創造の時では善かった)のである。
- 24 古代イスラエル思想は、反エジプトという原則に立っている。彼らの歴史的原点は、「出エジプト」

(紀元前1280年ごろ)であるが、たとえば、出エジプト記の次のような箇所は、これが単なる、政治的運動ではなく原理的決別であることを示している。

イスラエルの部隊に先立って進んでいた神の御使いは、移動して彼らの後に行き、彼らの前にあった雲の柱も移動して後ろに立ち、エジプトの陣とイスラエルの陣との間に入った。真っ黒な雲が立ち込め、光が闇夜を貫いた。両軍は一晚中、互いに近づくことはなかった。

(出エジプト記14:19-20、アンダーライン引用者。)

ヨシュア記24:7には、エジプト軍とイスラエル軍との間に「闇」があったという記事もある。

彼らが主に助けを求めて叫ぶと、主はエジプト軍との間を暗闇で隔て…

しかし、他方、神学思想史の視点でみると、古代イスラエルやキリスト教の思想には、エジプトの豊穡な宗教思想の反響が、多く見られる。ローマ時代の知識人ケルススが指摘したように、ギリシア・ローマ文化から距離を置いて見た場合に、ユダヤ＝キリスト教はエジプト思想の亜種と見えるのかもしれない。Joseph Hoffmann, *Celsus on The True Doctrin*e, Oxford U.P., 1987, p. 56.

25 聖書内では、詩篇33篇6, 9, 148篇5、ヘブライ人への手紙11:3に、言葉による創造が記されている。

26 ここで多様なエジプト神学のなかからメンフィス神学をとりあげるのは、時代的に古代イスラエルに近いという理由からである。しかし、「言葉による創造」という考えは、むしろ、エジプト神学全体の特徴であると指摘する学者もいる。

「エジプト人は、世界の創造をさまざまな仕方で思い描いた。それぞれの都市が、独自の思想をもっていたが、当然のことながら、地域の神の役割が中心であった。しかし、ほとんど全ての神学に共通であったのは、創造の方法では、言葉が能動的力であったということである。最初に神が創造の命令を発すると、その声とともに万物が展開を始めるのである。」(Sauneron, S.: *The Priests of Ancient Egypt*, Cornell University Press, 2000, p. 123) この箇所は、Wim van den Dungen の論文“On the Creative Verb in Kemet”から孫引いた。http://www.maat.sofiatopia.org/verb.htm#1a

27 石版の写真等の詳細は、Wim van den Dungenの次のページを参照せよ。

<http://www.maat.sofiatopia.org/shabaka.htm>

28 エジプト神話では、メソポタミアの場合と違い、産出はかならずしも男女両性の性交によらない。唾やマスターベーションによっても神々が産出される。

29 事実、Shabaka Stoneの58-61行によるなら、プタハはあらゆる場所に、天の上にも地の下にも存在する。この汎神論的な世界観は、創造者と被造物を区別する一神論の世界観とはことなっている。

30 ストア哲学の靈魂論では、外界に向かって欲望が働くとき、靈魂に七つの回路があると考えられていた。すなわち、五感、生殖、スピーチである。これらの回路を通じて拡大する欲望を、靈魂の中核であるヘゲモニコン（指導理性）が制御することが、ロゴス（宇宙の理法）にかなうことであり、この意味でストア哲学は禁欲主義であるといわれる。

31 神の言葉が創造と相即しているのに対して、人間の言葉は、政治権力の一部であるがゆえに、倫理的な問題を発生させる。エジプト思想において、また、創世記、詩篇、福音書の記事において、「こころ」と「ことば」は、直結しており、「こころにもないことを言うこと」は罪として退けられている。しかし、人間の言葉は、(幼児や白痴を除いて) 絶えず政治的思惑によって動機づけられており、プラトンの「高貴な嘘」から井戸端会議の悪口、陰口にいたるまで、曲がった言葉が、様々なルートで「こころ」を汚染する。言語のもつこの悪の側面は、新約聖書の倫理的問題意識の根底にすえられており、イエスのファリサイ人批判のなかで語られた次の言葉は、その問題を衝いている。

すべて口に入るものは、腹を通過して外にだされることが分からないのか。しかし、口から出て来るものは、心から出てくるので、これこそ人を汚す。悪意、殺意、姦淫、みだらな行い、盗み、偽証、悪口などは、こころから出てくるからである。

(マタイ福音書15: 17-19)

32 人間認識の条件をなしている現在と過去の時間様相(とその弁証法)を取り払ってみなければ、パークリのように、Esse est percipi. (「存在するとは知覚されているということだ。」) とは言えな

いであろう。人間が命名する前に、実体がすでに存在していたからこそ、エデンの園での人間の命名が可能だったのである。

主なる神は、野のあらゆる獣、空のあらゆる鳥を土で形づくり、人のところに持って来て、人がそれぞれをどう呼ぶかを見ておられた。人が呼ぶと、それはすべての生き物の名になった。

(2: 19)

33 http://www.covenantseminary.edu/worldwide/en/OT215/OT215_SG_03.pdfの表を見よ。

34 17世紀から現代にいたるまで、世界の構造についての最も有力な見方は、世界を部品 (building block) から合成されたものとして見る見方である。これに対して、20世紀になって全体から部分を見るというホーリズムが出現したが、スマッツ (Jan Christiaan Smuts, 1870-1950) からラブロック (James Lovelock, 1919-) に至るまでの全体論には常に、オカルト的な含意があって科学的見方になじまない。むしろ、創世記の創造観のように「分ける」「結ぶ」ということのできる方が、世界と概念秩序の対応が考えやすくなると思われる。全体が部分を規定するのでも、部分によって全体が決定されるのでもなく、自然は神や人間の主体的行為の対象、すなわち創造の対象として変化していく、と考えたほうがよい。

35 19世紀始めにウィリアム・ペイリー (William Paley, 1743-1805) が『自然神学』(1802) で神の創造に驚嘆したとき、この生物の自己再生的な能力に着目した。人間がつくる時計でさえ驚嘆すべきものだが、神の作った生物は自己再生的であり、なんと驚嘆すべき技であるか、というのである。(Natural Theology, pp. 50-51.)

36 この場合、「支配」とは何かということを考える必要がある。ここでも重要なことは、人間の支配と神の支配の相違である。両者が相似的であると見るのは多神教の見解であり、ユダヤ=キリスト教では、相似性よりも、異質性が強調される。神の支配は人間の支配とはことなる。イエスが「神の国は近づいた。悔い改めて福音を信ぜよ」と語ったとき、神の国(神の支配)は、人間の政治的支配(ローマ帝国の統治)とは全く違った質をもっていることが誰にでも察知された。これは原理的な対立であるがゆえに、キリスト教が登場するとき、どの場所であっても政治権力と葛藤をひきおこないわけにはいかない。日本において、それは天皇制対キリスト教の衝突として現れた。こ

の点については、古屋安雄『神の国とキリスト教』(教文館、2007)を参照。

37 Justo L. Gonzalez, *The Story of Christianity*, HarperOne, 1984., Vol. 1, p. 10.

38 たとえば、十戒で、次のように命じられるとき、直接、考えられているのはエジプトの象徴的記号体系としての「像」である。像は、神々、人間、生物の姿を立体的に表現したものであった。

神はこれらすべての言葉を告げられた。「わたしは主、あなたの神、あなたをエジプトの国、奴隷の家から導きだした神である。あなたは、わたしをおいてほかに神があってはならない。あなたはいかなる像もつくってはならない。上は天にあり、下は地にあり、また地の下の水の中にある、いかなるものの形も造ってはならない。…

(出エジプト記20:1-4)

エジプトの神話的宗教空間では、神、人間、動物の存在様式には違いがなく、どれも「天」、「像」(聖所)、「地」の三領域にまたがって存在する。一か所に存在するのではない。すなわち、①生命(Ba)としては天に、②知覚対象としては像に、③身体としては「地」に存在している。このような記号関係を前提するとき、像を認めることは、この重層的な記号体系(シニフィアンとシニフィエの連鎖)の中に巻き込まれることである。古代イスラエルの一神教は、この濃密な象徴文化(これは、現代の画像文化とパラレルでもある。)を否定することによって、その否定をばね、推進力として進化していく。この点は、決定的に重要であり、「出エジプト」とは、一時期の政治的事件にとどまらず、脱エジプトであり、この永久革命運動の総称であると考えるのが妥当である。

39 <http://www.covenantseminary.edu/attending/faculty.asp#williams>

40 第13講。(http://www.covenantseminary.edu/worldwide/en/ST200/ST200_T_13.pdf)、p. 1.

41 The webbing together of God, humans, and all creation in justice, fulfillment, and delight is what the Hebrew prophets call *Shalom*. (プランティガ、上掲書、p. 10.)

42 人はあらゆる家畜、そらの鳥、野のあらゆる獣に名を付けたが、自分に合う助ける者を見つけることができなかった。(2:20)

43 啓蒙主義時代のドイツの哲学者カントは『判断力批判』のなかで、「こころを満たすこと」(Befrie-

digung)を美の独特の作用として分析した。美は、欲望の対象ではない。したがって、美自体は誘惑の原因ではない。

44 古代オリエントでは太陰暦がつかわれ、7日を単位として時間を考えていたが、7の倍数の日は、すべて悪霊が働くときであるから、悪魔払いをする必要があると信じられていた。この日は「シャバットゥ」と呼ばれ、粘土板楔形文字の記録によれば「神の心を鎮める日」とされていた。創世記は、「シャバト」(休む)という動詞をあえてぶつけ、多神教世界のカレンダーを換骨奪胎しているのである。Nahum Sarna, *Understanding Genesis*, Shoken Books, 1966, pp. 20-21.

45 聖書の歴史観と科学の歴史観は、表現の仕方に違いがあり、それが、両者を接合させようとするときに無理を生じさせる。聖書は、静止画のスライドを繋げるような書き方をしているが、現代科学は、動画やアニメーションのような描き方をしている。

46 聖書には、現在(執筆時・編集時)が過去の歴史を規定するというアナクロニズムがある。これは、実証的歴史観には合わない見方を含む。創造物語を通常感覚でよむと「誰が見ていたのか」という疑問が湧くであろう。まだ、人類が創造されていないときのことは、それを見ていた人がいないのだから情報源は人間ではないであろう。かといって神の証言である、と答えることは理性を納得させないであろう。むしろ、それは「そうであったに違いない、それ以外の可能性は信じられない」という直感的な洞察に基づく。たとえば、ゲッセマネの園におけるイエスの祈りの言葉は、弟子たちが全員眠っていた以上、伝聞では記録されない。けれども、原始教団は、イエスの人格と一体化していた(キリストは教会の「頭」であり、教会はキリストの「肢体」)から、十字架の前の祈りはそうではしかありえないと直感したのである。この人格的・精神的一体化のなかでは、直観を「啓示」と呼ぶことは理性的である。)もっとも、「そうではしかありえないはずだ」という推論がなされることは、科学的推論でもそうであり、対象がスケールの大きな数学的時間にかかわる場合、あるいは極めて微小なミクロの世界の現象にかかわる場合には、ほとんどの事象は、そうであるに違いないという信念の対象なのである。ただ、推論の根拠になる証拠は、科学と宗教ではだいたいぶちがう。物理的事実以外に、倫理的事実も存在する。

- 47 生物も人間も遺伝子のプールにすぎないという見方は、すでにみた原初空間における元物質を連想させる。生命を見るときに、個体でも種でもなく、全体を見るということは、アモルフォスな液体をみるのに似ている。ちょうど、水が幾つもの支流に別れてながれていくとき、いくつかの支流は干上がり、ある支流には水が流れていくように。
- 48 2008年2月12日、コーネル大学古生物学研究所が主催した、ダーウィン記念日のシンポジウム「進化論と環境」でパネリストとして報告した動物学者たちは、動物の成育環境が人間によって大きく変化し絶滅の危機に瀕しているものもあるのに、進化論からは何の示唆もえられないといった理論的ギャップを指摘していた。進化論自体からは、種の滅亡の必然性しか出てこない。(http://priweb.org/dd2008/Darwin@Cornell2008.pdf)
- 49 人間は、神の言葉が、自然事象を先導していることを理解するとき神の創造行為に沿った行為をしようとする。新約聖書ヨハネによる福音書において、「初めに、言葉があった。言葉は神と共にあった。言葉は神であった」(1-1)は、その意味で、創世記の忠実な注解である。また、パウロがキリスト教徒の行為を「エン・クリストー」と語ったときも、「神の創造」、「人間の行為」、「神の言葉(キリスト)」との関係を、創世記が描く意味において的確にとらえていたというべきである。

参考文献

- Berkhof, Louis, *Systematic Theology*. Eerdmans, 1938.
- Rosemann, Philipp W., *Peter Lombard*, Oxford, 2004.
- von Rad, Gerhard, *Theologie des Alten Testaments*, Chr.Kaiser, 1960.
- Wright, N.T., *Evil and the Justice of God*, SPCK, 2006.
- Mitchell, H. G., *Genesis*, New York, Macmillan, 1909.
- Kunuenen, A., *The Religion of Israel to the Fall of the Jewish State, Vol. 2*. London, Williams and Norgate, 1882.
- Lace, O.Jessie, *Understanding the Old Testament*, Cambridge, 1972.
- Kaufmann, Yehezkel, *The Religion of Israel, University of Chicago Press*, 1960.
- Francoise Dunaud and Christine Zivie-Coche, *Gods and Men in Egypt*, Cornell University Press, 2004.
- Hoffmann, R.Joseph., *Celsus on The True Doctrine*, Oxford U.P., 1987.,

- Gonzalez, Justo L., *The Story of Christianity*, Harper One, 1984.
- Calvin, John, *A Commentary on Genesis*, London, 1578.
- Skinner, John, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh, 1910.
- Christian, David, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, University of California Press, 2005.
- Mill, John Stuart, *Three Essays on Religion*, 3rd.ed., London, 1874.
- Paley, William, *Natural Theology*, 1802.
- Plantiga Jr., Cornelius, *Not the Way It's Supposed to Be*, Eerdmans, 1995.
- Menn, Stephen P., "Metaphysics: God and being" (in: *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, 2003.)