

原初史の物語をどう読むか

——創世記 1-11 章の終末論的意味——

田 中 光

1 序論

——『神学』のテーマについての解説と本稿が取り扱う課題について

今回の『神学』のテーマ「聖書的語りの担い手と日本社会」は、本学の芳賀力教授自らがお考え下さったものである。このテーマが言い表そうとしている全ての要素を扱い尽くすことは難しいが、本稿は旧約聖書神学の立場から、旧約聖書の物語としての性質を探究することをその主要な目的とするものである。具体的には、本稿は主に創世記の原初史の解釈について論じることを目的としている。

本稿が取り扱う具体的な課題について説明する前に、今回の『神学』のテーマにおいて前提にされている議論を明らかにする必要があるだろう。この作業が必要である理由は、今回のテーマにおいて前提にされている基本的な議論を認識することによって、本稿で論じようとしている創世記の物語としての性質をより良く理解することができると考えられるからである。そしてまた同時に、物語の神学を巡る議論は、既に芳賀教授の著作その他のところで紹介されているとは言え、決して十分に周知されているテーマであるとは言えないということも、ここで与えられたテーマの解説を行うことの意味である。但し、このところで行う議論は、あくまで背景になっている基本的事柄の紹介であって、芳賀教授がこのテーマによって意図しておられることそれ自体を言い当てるような説明ではないことをお断りしておきたい。

そこで、以下においては、まずは今回のテーマの文言を解きほぐす形で序論

を構成したい。つまり、まず「聖書の語り」について (1.1), 「担い手」について (1.2), そして「日本社会」について (1.3), それぞれどのような事柄が基本的な議論として関係しうるかを私なりに明らかにする。その上で、聖書学が物語の観点から貢献できる可能性を指摘し (1.4), 最後に、本稿の主要な課題である創世記の物語としての解釈の必要性和意義について論じることとする (1.5)。

1.1 物語 (の神学) と聖書

まず、今回のテーマの「聖書の語り」を巡る事柄について明らかにしてみよう。「聖書の語り」という文言そのものを説明する前に、この文言には「物語の神学」が深く関係していることを踏まえておく必要があるだろう。物語の神学とは何であろうか。「物語の神学〔と〕は、語り聞かせ (story-telling) や物語 (narrative) を人間学的次元、神学的意義、そして実践的妥当性といった観点から、重要視する」¹⁾ 神学的立場のことである。このような神学的立場を表明する背景には、これまでの神学的方法論に対する懐疑的姿勢があると考えられる。物語の神学は一般に、神学的命題を組織化する従来の神学の方法の不十分性を指摘し、聖書と教会の歴史において示されている神の継続的な働きの包括的な把握を目指すものと言われる²⁾。

物語の神学に関係する神学者とその具体的な思索について、本稿では網羅的に紹介することはとてもできないが、ここでは G. リンドベック (Lindbeck) について紹介しておこう。リンドベックは、後で紹介する H. W. フライ (Frei) の著作に触発されて、次のように論じた。すなわち、宗教とは、単に神学的な命題や超越についての個人的な経験の集積ではなく、むしろ真理を特徴づけることを可能とし、また聖なる存在を経験する力を与える言語 (文法)・文化な

1) E. Arens, "Narrative Theology," in *Religion Past and Present*. オンラインより, 2022年4月14日に次のアドレスから取得。<http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_124017>

2) J. B. Green, "Narrative Theology," in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. by Kevin J. Vanhoozer (London: SPCK; Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 531.

のである。そして、キリスト者であるということには、この世界をその言語（文法）・文化に従って解釈し経験するために、イスラエルとイエス・キリストについての物語を学ぶという行為が伴うのである³⁾。

勿論、こうしたリンドベックをはじめとした人々の立場には様々な批判や疑問が存在する。例えば、物語の神学が聖書物語の歴史性（historicity）を軽視するくらいがあるという批判や、一体何がキリスト教的物語とそうでない物語を峻別する基準になりうるのかといった疑問が存在する⁴⁾。しかし、こうした批判や疑問にもかかわらず、物語の神学は、主に北米において重要な位置づけを獲得している。それは、J. B. グリーン（Green）の言葉を借りて言えば⁵⁾、新しい神学的「方法論」としてというよりは、むしろ信仰者自身がより本来的な仕方で神的リアリティーに関与することによって得られる、神、教会、聖書、世界等についての「ヴィジョン」として、神学界に留まらず、教会全体において、ある一定の市民権を獲得しているのである。

物語の神学が重視する「物語」とは、しかし、一般にイメージされがちな単なる「フィクション」という意味ではない。芳賀教授は物語について次のように説明している。「物語とは、様々な出来事の連続を一定の筋立て（プロット）をもって自分の経験の中に秩序づける認識の仕方である」⁶⁾。同じように、A. E. マクグラス（McGrath）によれば、物語とは次のようなものである。すなわち、「物語は、経験を系統だて、想起し、そして解釈する自然的方法を提供するものであり、過去の知恵が未来へと手渡されていくことを可能にし、また共同体が社会的あるいは宗教的なアイデンティティーと歴史的位置づけを獲得することを手助けするのである」⁷⁾。つまり、これらの説明から明らかになる

3) Ibid., 532. 詳しくは次のリンドベックの著作を参照されたい。G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1984).

4) Ibid., 533-534.

5) Ibid., 533.

6) 芳賀力『物語る教会の神学』教文館、1997年、30頁。

7) A. E. McGrath, *Narrative Apologetics: Sharing the Relevance, Joy, and Wonder of the*

ことは、物語とは、単なる虚構の「お話」という意味ではなく、むしろ、共同体が歴史的経験に基づき「世界観」(worldview/Weltanschauung)の表現を、一定の秩序・順序を有する言語構造によって構築してきた営みの集積であるということになるであろう。

そして、物語がそのようにして、人間の経験を言語によって系統立て、想起し、解釈することによって「世界観」を提示するものであるという点において、物語は「神話」(myth)と密接な関連を持つ。何故なら、マクグラスが指摘しているように、最近の学問的理解において神話とは、「物語の形式で提示された世界観」⁸⁾のことを意味するからである。しかし、ここで重要な点は、両者は単純に同じ意味ではないということである。N.フライ(Frye)が指摘しているように、「神話」としての「物語」は、例えば「民話」(folktale)としての「物語」とは異なる。前者は共同体全体にとって特に重要と思われる事柄について語られた物語であるが(神、歴史、法、社会層その他)、後者はより世俗的で娯楽的な目的で記されたものである。「神話」としての「物語」は、それが共同体全体にとってとりわけ意義深いことについて語っている故に、虚構性をもったものとしてではなくて、むしろ内容全体が、その歴史性も含めて、真剣に受け止められるが(フライの言い方に従えば、「神話的」[mythical]であるとは『『本当ではない』という認識の対極」⁹⁾を意味する)、一方で、「民話」に代表される類の「物語」には「神話」ほどの真剣さをもって受け止められないものも存在するのである¹⁰⁾。

要するに、以上のことから、「物語」あるいは「神話」とは、これらの言葉から連想される「虚構性」といった概念によって理解されてはならず、共同体の提示する、系統立てられた中身を有した「世界観」という観点から理解され

Christian Faith (Grand Rapids: Baker Books, 2019), 30.

8) Ibid., 32.

9) N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (London, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1982), 33.

10) Ibid., 33.

るべきことは明らかである。そして大切なことは、聖書もそのような意味での「物語」（あるいは「神話」）であるという点である。もっとも、聖書には物語ではないジャンルのものも含まれているので、聖書全体が物語であると定義することはいささか乱暴な定義になってしまうだろう。しかし一方で、聖書に属する書物の形式が物語とは異なる場合でも、そこに物語が前提にされていることは往々にしてある（例えば詩編や預言書）。ということは、聖書とは、一つの理解の仕方として、その救済の物語全体を通して、神の民の信仰的世界観を提示し、また読者をそうした世界観の中に参与して生きることへと招き続ける書物であるということになろう（この後者の点については後述する）。そのことを考慮するならば、聖書を上記の意味で「物語」と捉えるその方法は、聖書を解釈する有力な方法の一つであることには間違いのないであろう。聖書学が具体的にどのような仕方で聖書の物語を重視した解釈を展開しうるかということについては後述するが（1.4 参照）、いずれの方法論を採用するにしても、聖書を物語という枠組みで解釈する際には、それを歴史資料として分析するというのではなく、むしろその物語全体を通して示される世界観を明らかにすることが、基本的な解釈的態度になることは疑いない。そしてそのようにして、聖書の物語としての性質を明らかにし、その物語の意味を解釈することが、今回の『神学』のテーマである「聖書的語りの担い手と日本社会」に深く関係している事柄なのである。

1.2 物語と共同体（の信仰）

物語の概念を以上のように理解し、それが聖書を理解する上で重要な意義を持つことを踏まえつつ、今回のテーマである「聖書的語りの担い手と日本社会」の「担い手」の部分について基本的な考察を加えてみよう。ここではまず、イスラエルと教会の歴史を振り返ることで、共同体が物語とどのように関わってきたかを歴史的に跡付けてみたい。その後、その歴史を踏まえた上で、物語が教会の信仰にとってどのような位置づけを持っているのかを組織神学的に考えることとする。

まずはイスラエルと教会の歴史を振り返りながら、物語と共同体の関係を考えてみよう。そもそも、イスラエルは物語る共同体であったということを指摘することができよう。例えば、出エジプト記 12:23-27 においては、出エジプトの出来事が、親から子へと物語られ、伝えられていく様子が示されている。また、申命記 26:1-15 に見られる信仰の告白は、イスラエルの民が自身の救済の歴史を事あるごとに物語の形式で共有してきた痕跡を示している。

物語が共同体にとって重要な意義を果たしている様子は、新約聖書においても散見される。例えば、新約聖書が伝えている福音の中核部分は、四つの「福音書」という一種の物語的な文学形式によって、共同体の中で伝承されてきている。更に、教会の初期の歴史が使徒言行録という一種の歴史物語の形式を通して伝承されていることも、初期の教会にとって、物語の形式によって真理を伝達することが重要であったことを示していよう。

その後の中世までの教会の歴史においても、物語の意義は常に認識されていたと考えられる。例えば、古代の時代、アウグスティヌスはその著書『神の国』における論述を、創造から終末に至るキリスト教的な救済史の物語を前提にして提示している。更に中世においては、(神学者ではないが)ダンテが『神曲』において、やはり聖書の救済の物語を前提にしつつ、自身が地獄と天国を経めぐる物語を構想した¹¹⁾。こうした著作の存在は、教会が物語る存在であったことを様々な仕方で証していると理解することができる。

こうした中世までの聖書の物語を重視する教会の姿勢は、ルネサンスや宗教改革といった時代になってより人間中心的な学問的姿勢が登場したことによって、新たな刺激を与えられることになった。しかしそれでも、教会が聖書の物語を重視する姿勢が失われることはなかった。前述のフライが指摘しているように、宗教改革者のルターもカルヴァンも、それぞれに強調点の違いはありつ

11) C. Helmer, "Narrative IV: Literary History," in *Religion Past and Present*. オンラインより、2022 年 4 月 14 日に次のアドレスより取得。<http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_04591>

つも、共に聖書の字義的な意味と霊的な意味は結び合わされていると理解しており、従って、彼らは共に聖書の物語の意義を認めていたと考えることができる¹²⁾。特にカルヴァンは、聖書を神の救済の歴史の展開という視点から把握したという意味で、聖書の物語的な解釈に通じるものがあると言えるだろう¹³⁾。このように、教会は尚依然として物語る共同体であった。

フライは、こうした歴史批評的な聖書の読み方が登場する以前の教会における聖書の物語の解釈においては、聖書の物語が「リアリスティック」(realistic)に受け取られていたと指摘する。フライが言うところの「リアリスティック」とは、聖書の物語が「単に教理的・徳育的な仕方ではなく、字義的であると同時に歴史的な仕方」¹⁴⁾で解釈されていることを意味する。更にフライによれば、このような「前批評的」(pre-critical)聖書解釈の基本的スタンスである「リアリスティック」な聖書物語の解釈には、共通して三つの重要な要素・特徴が存在する。1) 聖書の物語は実際の歴史的な出来事と密接に結びついたものとして理解される。2) 聖書に見られる多様な物語は互いに関連し合い、現実の歴史的世界を映し出す一つの大きな物語を構成すると理解される(個々の物語を繋げる手法として、比喩的な聖書の読み方[figural reading]が行われた)。3) 聖書が提示するこの世界の一つの物語は、必然的に聖書の読者が生きる現実の状況をも包含すると理解される¹⁵⁾。このように、歴史批評的な聖書の読み方が登場する以前は、聖書が提示する「物語」こそが本質的なものと捉えられていたのである。

しかしその後、啓蒙主義の時代が到来し、18世紀から19世紀にかけて歴史批評的研究が確立されるようになると、上に記したような仕方聖書を物語と

12) H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974), 23-24.

13) E. W. Klink III and D. R. Lockett, *Understanding Biblical Theology: A Comparison of Theory and Practice* (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 95.

14) Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 1.

15) Ibid., 1-3.

して読む技法は失われてしまうことになる。歴史批評的研究が登場する以前には、分離することが不可能であったはずの聖書物語を構成する諸要素——形式と内容、歴史性と象徴的意味、リアリティーの提示と文学としての扱い——は解体させられ、聖書テキストの背後に遡って再構成された歴史性だけが強調されることとなったのである¹⁶⁾。フライはこうした啓蒙主義の時代の解釈的態度を評して次のように言っている。すなわち、「解釈とは〔今や〕聖書の物語を、別の物語によって、別の世界の中に落とし込む作業になってしまったのであり、もはや聖書の物語の中に世界を取り込むことではなくなってしまったのである」¹⁷⁾。

このような、フライが言うところの「物語の没落 (eclipse)」の状況にもかかわらず、20 世紀後半から、先述のフライやリンドベックなどに代表されるような人物たちによって、物語の「復権」が起こってきたことは既に述べた通りである。この流れは欧米では決して途絶えておらず、例えばマクグラスのように世界的に影響のある神学者が、ごく最近 (2019 年)、物語の神学を弁証学的に展開する著作を著作しているのである¹⁸⁾。日本においても、芳賀教授によって、物語の神学が紹介され、更に独自の仕方でも展開する一連の著作が世に送り出されていることは周知の事実である¹⁹⁾。

以上、主に教会の神学者たちの物語に対する態度を歴史的に素描してみた²⁰⁾。

16) M. Pöttner, "Narrative, Fundamental Theology and Philosophy of Religion," in *Religion Past and Present*. オンラインより, 2022 年 4 月 14 日に次のアドレスより取得。<http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_04591>

17) Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 130.

18) McGrath, *Narrative Apologetics*.

19) 芳賀教授の物語の神学についての著訳書は多数あるが、もっとも代表的なものは言うまでもなく、1997 年に出版された『物語る教会の神学』である。

20) この項目においては、主に神学者たちの物語に対する認識を取り扱うことで、教会の物語に対する態度を素描しようと努めたが、キリスト教教育の領域においても物語が重要な意義を持っていたことについても、一言だけここで指摘しておきたい。宗教改革の時代における教育を振り返ってみると、そこでは真理を「物語る」ことよりは、むしろカテキズムを暗記することが重視されたとも言えるかもしれない。しかし、ルターが掲げた「聖書のみ」

このことによって、啓蒙主義の時代における「没落」にもかかわらず、聖書が語る救いの物語が教会にとって重要な意義を持つものとして認識され続けていることが明らかとなった。この点を踏まえつつ、教会の信仰の中に物語がどのように位置づけられるのかということについて、ごく簡単な仕方、システムティックに考えてみよう。これによって、何故教会にとって物語が重要な意義を持ち続けてきたのかが明らかになるだろう。

この点を考える上で、キリスト教信仰がそもそも物語的な構造を持っているというマクグラスの指摘をまず参照したい。マクグラスは次のように述べている。「キリスト教は奥深い物語的構造を持つ。それは神、キリスト、そして信仰者を結びつける一つの壮大な物語を提示しているのである」²¹⁾。つまり、教会にとって物語とは、信仰の骨格あるいは構造と言いうるものである。何故なら、教会の信仰は、正にマクグラスが言うように、創造、墮罪、救済、終末といった一連の内容を持つ一つの壮大な救済の物語に他ならず、しかもこの物語の中で神の民は、その物語の「主人公」である三位一体の神との明確な接点を有する存在として位置づけられているのである。

そして更に言えば、この教会にとっての救済の物語を教会が物語ることは、

の原則は、中世において失われかけていた聖書そのものの内容への注目を促したという意味で、聖書物語に傾聴する営みが新たな仕方で導入されたとも言えよう。このようなルターの運動の延長線上に、J. ヒュブナー (Hübner, 1668–1731) が 1714 年にライプツィヒで出版した子供向けの聖書物語の著作を位置づけることができるだろう (*Zweymal zwei und funffzig Ausserlesene Biblische Historien, aus dem Alten und Neuen Testamente, der Jugend zum Besten abgefasst*『子供のための 52 × 2 個の旧・新約聖書から厳選した聖書物語』)。ヒュブナーに代表されるような、子供に聖書の物語を通して教育する営みは、神学者たちが聖書物語を解体してしまった啓蒙主義の時代においてさえも行われたと言われ、20 世紀に入って後は一時下火になったものの、1970 年代からの「物語の神学」の影響によって再び息を吹き返したと言われる。以上のことについて詳しくは、次の文献を参照されたい。R. HaCohen, “A Christian Bible for Jewish Children,” *Jewish Studies Quarterly* 14, no. 2 (2007): 198–206; K. Wegenast, “Narrative V: Practical Theology,” in *Religion Past and Present*. オンラインより、2022 年 4 月 14 日に次のアドレスより取得。<http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_04591>

21) McGrath, *Narrative Apologetics*, 9.

単に過去を振り返ることではなく、むしろ今を生きる神の民が神の摂理的な働きの中にダイナミックに参加して、この物語の「続き」を実際に生きることの意味する。このことは、マクグラスがその著書の中で引用している E. アレンス (Arens) によって明確に述べられている。

物語というものは、物語を語るという形でのみ私たち自身の物語が神とイエスの物語とつながることができるという意味で、信仰にとって根本的なものである。この物語は語られなければならない物語であり、信仰者が自分の物語を続けてそれを前進させることができるように、未完結の物語として語られるのである。それゆえに、キリスト教信仰とはその根本において深い物語の構造を持っているのである。²²⁾

このように、教会が救済の物語を語り、また実際にその物語を生き続けるということは、信仰によって生きる際の根本的要素なのである。そう考えると、教会が救いの物語を認識し、それを語り続けることは、教会が教会としてあり続けていくための生命線であるとさえ言いうるであろう。

そのように、物語（と物語を語り聞かせる行為）が教会の欠かすことのできないアイデンティティーの一部として内蔵されている理由について芳賀教授は、言葉をもって語る三位一体の神と、神について物語る教会の間に類比関係が存在しているからであると説明している。すなわち、「語るイスラエルと語る教会は、神御自身の語りへの対応であり、類比である」²³⁾。つまり、教会が神の救いを物語る存在である根拠は、三位一体の神御自身が言葉を語ることによって互いに交わるお方であるということに見出されるのである。

22) Ibid., 9. マクグラスが引用しているアレンスの文献は次の通り。E. Arens, “Wer kann die grossen Taten des Herrn erzählen?” (Ps 106, 2): Die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive,” in *Erzählter Glaube—Erzählende Kirche*, ed. R. Zerfass (Freiburg: Herder, 1988), 13–27. 但し、どの頁から引用しているかは不明である。

23) 芳賀『物語る教会の神学』38 頁。

以上の議論を簡単にまとめてみよう。教会の歴史の中では、啓蒙主義の時代のように、神の救いの物語の意義が極めて低く見積もられた時代もあったが、しかし教会の歴史全体としてみれば、それを物語ることが連綿と続けられてきたことは疑いない。それはとりもなおさず、教会にとってこの一つの壮大な救いの物語こそが信仰そのものであったからであり、またその物語を語り続け、またそのことによってその物語を実際に生きることが、教会が教会としてあり続けていくために不可欠な要素だったからなのである。

1.3 物語と伝道

以上に述べた物語の教会にとっての本質を踏まえる時、今回の『神学』のテーマである「聖書的語りの担い手と日本社会」の最後の要素である「日本社会」との関連が見えてくる。そこで、最後にこの点について簡潔に記してみよう。

前項目において、教会が物語る存在であることの根本的理由が神の存在の在り方の内に見出されると述べたが、それは言い方を変えれば、真理を伝達するための物語という媒体は、人間が自分自身によって勝手に作り出したものではなく、むしろ神御自身の内に根拠を持つ故に、言うなれば、神から特別に与えられたものである、ということの意味するだろう。実際、マクグラスは、C. S. ルイス (Lewis) を引きながら、「世界観」を提示する働きを持つ神話／物語こそ、神が我々人間に真理を伝達するために選ばれた媒体であると論じ、だからこそ我々人間もまた真理を伝達するために物語を用いる必要性があると述べている。「もし神が真理と意味の両方を伝達する手段として神話の形式を用いられるのだとしたら、我々が同じことをしない理由が何かあるだろうか」²⁴⁾とマクグラスは述べる。

ここでマクグラスが述べている、神が人間に与えられた真理・意味伝達媒体としての神話／物語という理解は、教会の伝道という観点から大変興味深いも

24) McGrath, *Narrative Apologetics*, 32.

のである。この理解に基づけば、物語が教会にとって重要である理由は、そこで伝達されている中身（世界観）が重要であるというところに見出されるだけでなく、同時にそれが真理・意味を我々に伝達するために神の選ばれた媒体であるというところにも見出されることになるであろう。

正にここにおいて、今回のテーマの一部である「日本社会」との関わりが生まれてくる。何故なら、このマクグラスの物語についての理解に基づけば、物語は教会が伝道する媒体として、神が特別に教会に与えたもうた方法であるということになるからである。勿論、物語の形式を通して具体的にどのような神の救済の御業を伝えていくかということは、教会が置かれている場所や時代、教会に集ってくる人々の背景などによっても異なってくるし、それを考えることは本稿の主要な目的ではない。しかし、まずは物語が教会の伝道のために特別に与えられた媒体であることを認識するところに、日本社会において伝道するための突破口があるかもしれない。

1.4 聖書（神）学が聖書の物語としての解釈に貢献できる可能性

以上において、今回の『神学』のテーマにまつわる基本的な課題を私なりに整理してみたが、ここからは、以上の論点を踏まえて、聖書学が物語の観点からどのような貢献が可能かという点について簡単に述べておきたい。既に述べたように、啓蒙主義以降確立された歴史批評的研究は、聖書の物語を解体し、分析し、聖書の内容を別の物語（多くの場合は再構成されたイスラエルの「正しい」歴史）に合わせることに終始してきた（上に述べたフライの評価を参照）。勿論、こうした研究にも固有の意義が存在することは疑いないが、しかし、上において確認してきた聖書物語の世界観（信仰の内容）を提示するという性質の意義、キリスト教信仰にとっての必要性、そして伝道の可能性をも考慮すれば、教会に仕える学問であるところの聖書学においてもまた、聖書の物語性を重視した解釈が再評価されなければならないであろう。勿論、全ての歴史批評家がこうした考えに納得するわけではないと思われるが、芳賀教授が記しておられる通り、もし解釈者自身が「聖書テキストは言葉によって一つの新

しい現実世界を現出させる、物語る共同体の伝承であり、単なる証拠資料以上のもの」²⁵⁾ であると理解しているのであれば、必然的に聖書の物語を重視する解釈的態度が重要な意味を帯びてくるに違いない。

この点を踏まえた上で言えば、私見では、物語の観点から聖書を解釈することには大きな可能性が秘められていると思われる。一つには、聖書の内容の多くが物語の形式で記されているからであるが（例えば創世記など）、しかし、実際に物語の形式で記されていないくても、その書物が救済のメタナラティブを前提にしていることはありうる。例えば、B. W. アンダーソン（Anderson）が自身の詩編に関する書物の中で指摘しているように、詩編は形式としては物語や神話ではなく、賛美や祈りと言うべき書物ではあるが、しかしそこに収録されている作品の多くにはイスラエルの救済の物語が大きな役割を果たしており（例えば、詩編において度々登場する主なる神の御業を「物語る」という言い方に注目されたい。詩 66:5-7; 71:15-16; 75:1; 77:11-15; 98:1-3; 107:31-32; 145:4-6 などを参照）、恐らくイスラエルの民はこうした救済の物語を再話し、また現在化する形で年ごとの礼拝をささげていたに違いないのである²⁶⁾。このように、聖書と物語の関わりは様々な次元で見出されるゆえに、聖書の物語的要素に様々な次元から注目し、その構造や役割といったことを明らかにすることによって、聖書の新たな側面に光を当てることが可能になるのである。

このように、物語を手掛かりにして聖書を解釈することにある可能性が秘められていることを踏まえた上で、課題となるのは具体的な方法論の問題である。勿論、伝承史や編集史といった方法論の範疇で聖書的語りの意味や役割に注目することも十分に可能であるし、また意義あることであるが、しかしそれだけでは、聖書の物語の深みを十分に把握することはできないであろう。聖書の物語の意義を明らかにするためには、やはり聖書の伝承の発展を歴史的に跡付け

25) 芳賀『物語る教会の神学』33頁。

26) B. W. Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speaks for Us Today*, revised and expanded edition (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), 46-56.

るだけではなくて、同時に、最終形態として形作られた聖書の物語そのものの構造や、そうした物語が読者に与える影響などにも注目する必要がある。

こうした必要に鑑みて、参考になる方法論は具体的にどういったものが考えられるだろうか。まず、旧約と新約から成る一続きの物語の意義から出発して、個々のテキストを解釈していくという聖書神学的手法を挙げることができよう。但し、このようなアプローチにも色々と多様性がある。新約聖書学の範疇で言えば、例えばより正典的な形式に従って物語の本質を理解しようとする R. B. ヘイズ (Hays) のような研究者もいれば、その一方で、聖書の著者たちの世界観 (worldview) を歴史的に再構成することによって、聖書の物語としての本質を探究することを目指す N. T. ライト (Wright) のような学者もいる (ライトはこの作業のために第二神殿時代の文書を積極的に用いるべきことを主張している)²⁷⁾。旧約聖書学の範疇でも物語に着目して聖書神学を構築しようとする研究者を何人か挙げるができる。P. R. ハウス (House)²⁸⁾ や、J. ゴールディングエイ (Goldingay)²⁹⁾ といった人々がそうした研究者に当たる。総じて、いわゆる「福音派」と言われる立場の研究者が、物語に注目した聖書 (神) 学を構築している人の中には多い印象である³⁰⁾。あるいはまた、より文学的な方法論として、聖書を共時的に解釈する手法や、スピーチアクト理論に基づいた手法などにも目を配る必要があるだろう。また、正典的解釈も、物

27) Klink III and Lockett, *Understanding Biblical Theology*, 93-122. 特に、ヘイズとライトのアプローチの違いについては、Ibid., 104-106 参照。ここでは、二人の代表的な著作をそれぞれ一冊ずつ紹介しておこう。R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Chico: Scholars, 1983); N. T. Wright, *New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992).

28) P. R. House, *Old Testament Theology* (Downers Grove: IVP Academic, 1998).

29) J. Goldingay, *Old Testament Theology: vol. 1, Israel's Gospel* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003).

30) 旧約聖書 (神) 学の範疇で、物語の観点からのアプローチがどのように受容・展開されているかということについては、次の文献を参照されたい。P. R. House, "Examining the Narratives of Old Testament Narrative: An Exploration in Biblical Theology," *WTJ* 67 (2005): 229-245, esp. 229-232.

語の神学が前提にする解釈理論と相容れないところがあるとは言え³¹⁾、聖書の最終形態を尊重するという共通点から、聖書の物語を尊重して解釈する際に大きな助けとなることができると考えられる。そして、聖書の物語の神学的価値(dignity)を何よりも評価してきた、ユダヤ教や教会の神学者たちの解釈にも大いに注目する必要がある。最後に、後で紹介する芳賀教授によって提案されている解釈的アプローチも大変重要である。

しかし、最後に指摘しておきたいことは、聖書の物語を「取り戻す」仕方での解釈は、歴史批評的な問いから完全に離れるという仕方ではなされるべきではないということである。何故なら、芳賀教授が指摘しておられる通り、テキストを巡る歴史的な問いを捨象することによって、物語から歴史的リアリティーが失われてしまうからである³²⁾。こうした点に留意しつつ、聖書の物語の要素に様々な文脈からアプローチすることによって、聖書学が聖書の物語の意義を明らかにすることに貢献することができるであろう。

以上、本項目においては、聖書学が物語の観点から貢献できる可能性について記し、具体的にどのようなアプローチが可能かをごく簡単に指摘した。ここでの考察を踏まえて、次項目において、本稿の主目的である創世記の原初史の解釈としてどのようなアプローチが相応しいかを表明したいと思う。

1.5 本稿のテーマ：原初史（創世記 1-11 章）の物語の解釈

さて、ここからはいよいよ本稿の主要な問いについて紹介してみたい。本稿が取り扱うのは、原初史（創 1-11 章）の解釈である。原初史の意義については改めて述べるまでもないだろう。この世界の始まりの歴史を記したこの創世記の物語は、旧約聖書中において既に様々な仕方で重要な神学的役割を果たし（例、第二イザヤ、詩編など）、同時に教会の歴史の中で著名な神学者たちによ

31) 物語の神学に立脚した解釈理論と正典的解釈の違いについては、拙著『新しいダビデと新しいモーセの待望——イザヤ書の正典的解釈』教文館、2022 年、125-128 頁を参照されたい。

32) 芳賀『物語る教会の神学』46-51、56-59 頁。

って数えきれないほどの解説や注解が記されてきている（例えばアウグスティヌスなど）。原初史がそのように重視されてきた理由は、教会が信じる救済のメタナラティブの中で重要な位置を占める出来事がそこに幾つも見出されるからであろう。神の言葉による世界の創造、人間の創造、エデンの園での墮罪、追放、洪水、ノア契約、バベルの塔、そしてアブラハムの登場といった原初史の重要主題は、互いに密接に関連し合い、教会にとっての救いの物語に欠くべからざる内容を提供しているのである。

しかし、歴史批評的研究の確立に伴って、以上のような救済のメタナラティブは、これまでのように五書の最終形態に従って理解されるのではなく、むしろ五書の形成プロセスの歴史の枠組みに従って理解されるようになった。以下においてはこの経過を少し確認しておこう³³⁾。まず、歴史批評的研究の中で、五書形成モデルとして初めて支配的な見解となったのは、資料仮説 (documentary hypothesis) である。つまり、現在の五書の姿は、四つの資料 (JEDP) が漸次的に組み合わせられたことによって形成されたものであるという理解である。この理解の帰結として、原初史の内容は一続きの物語としてではなく、それぞれの資料ごとに理解されなければならないという理解が支配的となり、例えば象徴的なこととして、創造物語も J と P に分けて理解すべきであると主張されるようになったのである。因みに、こうした資料仮説（特に J. ヴェルハウゼン [Wellhausen] によるもの）は、純粹に五書の形成の歴史を明らかにしようという学問的意図にのみ基づいて主張されたのではなく、むしろ自由で理想的な宗教的雰囲気を持つより古い時代の資料である J や E を、律法的な冷徹さを持つより後の時代の P や D から区別して理解したいという（偏った）宗教観によって生み出されたという指摘は、この仮説を理解する上で重要であろう³⁴⁾。

33) ここにおける五書形成モデルを巡る仮説についての記述は、次の文献を主に参考にしている。T. B. Dozeman, *The Pentateuch: Introducing the Torah* (Minneapolis: Fortress Press, 2017).

34) Ibid., 73.

以上の資料仮説の基本的見解を堅持しつつも、そうした仮説によって救済史が断片的に理解されることを危惧した G. フォン・ラート (von Rad) は、五書形成の過程の中で、救済史が決定的な仕方では神学的意味を獲得したことを強調した。フォン・ラートは、王国時代初期の神学者であったヤハウィスト (J) が、元来は独立した伝承であったシナイ伝承と出エジプト伝承を組み合わせ、更にこれに原初史の内容 (創 2-11 章) を含めた創世記の物語を接続させたと主張した。そしてフォン・ラートは、これらの編集作業には、王国の盤石さを神学的にサポートしようとするヤハウィストの意図が込められていたと考えた。つまり、このフォン・ラートの理解に従えば、原初史 (但し、祭司資料に分類される創 1 章を除く) の内容は、深い神学的なアジェンダに基づいて、捕囚以前の時代において既に、大きな救済史の物語の一部を形成していたということになる³⁵⁾。

しかしその後、五書形成モデルとしてはほぼ定説になっていた資料仮説には、大きな疑問符がつけられることとなった。フォン・ラートの弟子であった R. レントルフ (Rendtorff) は、共通の資料と認定されているテキストを繋げていっても一続きの物語にはならないことを指摘し、帰納的な考察によって資料仮説の課題を浮き彫りにすることに成功した。彼はこの問題提起によって、師フォン・ラートが提示した捕囚前の救済史の神学者ヤハウィストの存在を否定したのである。むしろレントルフは、五書の個々の物語が一続きの救済史の物語として組み合わせられた時期は、より後の時代であると考えた³⁶⁾。

この新しい五書理解の方向性を発展させたのがレントルフの弟子 E. ブルーム (Blum) である。ブルームは、個々の小さな物語の単位を初めて一つの大きな物語へとまとらしたのが申命記主義的著者であり、これによって形成された構造体を KD (D Komposition) と呼んだ。更にブルームによれば、この

35) Ibid., 97-99.

36) Ibid., 149-153. レントルフの見解についてより詳しくは、次の文献を参照。R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147 (Berlin: A. Töpelmann, 1976).

KD を更に改訂し、物語を更にスケールの大きな内容へと発展させたのが祭司的著者であり、ブルームはこの構造体を KP (P Komposition) と呼んだ。重要な点は、いずれの構造体も、捕囚以後になってから形成されたということであり、従って現在の五書の救済史的物語の原型は、捕囚以後になって初めて姿を現したと理解されている点である³⁷⁾。

ここで我々にとって重要なポイントは、ブルームにとって、原初史を初めて本格的に救済史の中に取り込んだのは祭司的著者であるという点である³⁸⁾。ブルームと同じような枠組みで五書形成を考える K. シュミット (Schmid) もまた、祭司的著者によって原初史の系図がより大きな救済史の中に取り入れられることになり、これによって父祖たちの物語と出エジプトの物語に強固な一体性が生み出されることになったと論じている³⁹⁾。このように、レントルフの問題提起に賛同して古い資料仮説を断念した人々の多くは、原初史がより大きな救済史の一部として意義を持ち始めた時代を、フォン・ラートのように王国時代初期と考えるのではなく、むしろ捕囚以後と理解し、しかもそこに祭司的著者の役割を見ているのである。このようにして、捕囚後において原初史が救済史の中に明確に位置づけられた理由は、バビロン捕囚といった出来事をはじめとして、イスラエルが当時諸国民との関係で様々な苦難を経験していたためであるとされる。つまり、原初史は、こうしたイスラエル民族存亡の危機に対するリアクションとして、世界の創造主であり、諸国民の王である主というヴィジョンを明確に提示するために救済史のプロローグとしての位置づけを獲得し

37) Dozeman, *The Pentateuch*, 159-163. ブルームの見解についてより詳しくは、次の文献を参照。E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189 (Berlin: de Gruyter, 1990).

38) Ibid., 163.

39) Ibid., 169. シュミットの見解についてより詳しくは、次の文献を参照。K. Schmid, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Bebründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81 (Neukirchener-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999).

たと考えられているのである⁴⁰⁾。

このように、フォン・ラートのヤハウィストがレントルフをはじめとした研究者によって否定されたことによって、原初史が救済史の中に位置づけられた時代も捕囚後に設定されるに至ったわけであるが、しかし最近、再び原初史が捕囚前において既に救済史の一部と理解されていたことを主張する見解が登場している。それは「ミュンスター・モデル」と呼ばれる見解で、P. ワイマー（Weimar）やE. ツェンガー（Zenger）といった人々によって主張されているものである。ここではミュンスター・モデルの内容全てを説明することはできないが、我々の関心である原初史との関連で、このモデルについて解説してみよう。ミュンスター・モデルは、古い資料仮説の考え方にも部分的には依拠しながら（但し、JとEの区別といった古い理解は放棄）、まとまった救済史的物語が初めて登場した時代を捕囚前と見ている。具体的には、創世記2章4節bからヨシュア記24章に至る「エルサレム歴史著作」（Das Jerusalemer Geschichtswerk）と呼ばれる一続きの物語と、申命記5-28章の内容が、既に紀元前7世紀中葉には存在していたと考える。こうした文書活動を担ったのは、「改革同盟」（Reformallianz）と呼ばれるサークルで、このサークルには祭司的、政治的、預言者的背景を持つ多様な人々が参加していたとされる。彼らは、北王国の滅亡、そしてセンナケリブからのエルサレムの奇跡的解放といった出来事に直面して、ユダ・イスラエルと主なる神の関係を改めて問い直す必要性からこうした文書を作成し、自らのアイデンティティーを問い直そうとしたというのである⁴¹⁾。このように、ミュンスター・モデルの登場によって、これまでブルームなどによって、まとまった救済史の登場が捕囚以後とされてきた流れが、再び押し戻される可能性もある。

以上、ごく簡単にではあるが、原初史が五書形成モデルとの関わりでどのよ

40) J.- L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, trans. by Sr. P. Dominique (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 167-168.

41) E. Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, 9., aktualisierte Auflage, hrsg. Von C. Frevel (Stuttgart: Kohlhammer, 2016), 123-135.

うに位置づけられてきたかを瞥見した。明らかなように、原初史がいつ救済史の一部としての役割を果たすようになったのかということについては、見解の一致がない。しかし一方では、五書の形成モデルを緻密に確立しない限り原初史の神学的メッセージに与ることができない、というわけでもないだろう。そのような読み方は、度が過ぎれば、フライが指摘したように、原初史の物語を解体して、別の物語の筋書きの中に組み入れることになりかねない。

このように考えてくると、原初史を「読む」というのは一体どのようなことなのか、一体どのようにすれば原初史の神学的な深みに触れることができるのかという根本的問いが浮かび上がってくる。勿論、以上に紹介したような仕方では、五書の形成モデルを確立した上で原初史を理解することにも、固有のアドヴァンテージがあることは疑いない。しかし一方では、そうした読み方によって、原初史全体の物語としての価値が失われたり、また旧約聖書全体が提示している救済の物語全体との関わりが希薄になってしまうことも考えられる。こうしたディスアドヴァンテージを補うような読み方が必要である。

そこで本稿では、五書成立のプロセスとの関わりだけで原初史を読むというやり方ではなく、むしろ歴史的な背景についての問いを排除しない形で、原初史を完成した一つの物語として読み、更にそれを読むプロセスの中で現出される新たなリアリティーにも注目する包括的なアプローチを取りたい。最近ではこうしたアプローチによって原初史を読もうとする聖書学者が増えてきていることは注目に値する⁴²⁾。

そして、こうしたテキストの多面的な次元に着目した解釈の方向性は、芳

42) 例えば、次のような文献を参照。J. Huddleston, *Eschatology in Genesis*, FzAT 2. Reihe 57 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012); T. A. Keiser, *Genesis 1-11: Its Literary Coherence and Theological Message* (Eugene: Wipf & Stock, 2013). また、J. ブレンキンソップ (Blenkinsopp) による最近の注解は、五書の形成の歴史という観点からの注解というよりは、原初史それ自体のプロットにより注目し、更には原初史の解釈の歴史にも注目した画期的な注解である。J. Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-Creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11* (London/New York: T & T Clark, 2011).

賀教授の提案する聖書物語の読み方と多分に符合する部分があることをここで特に指摘しておきたい。芳賀教授によれば、我々が聖書物語と取り組む際には、物語の三つの次元に着目した解釈的アプローチが重要となる。すなわちそれは、1) 前ストーリー、2) 原ストーリー、3) 後ストーリーにそれぞれ注意を払う解釈的アプローチである⁴³⁾。1) の「前ストーリー」とは、「原ストーリーを聞く以前の聴き手の先行理解」⁴⁴⁾ のことである。2) の「原ストーリー」とは、その「前ストーリー」と対峙・対決しながら提示されるすべての人間に語りかけるストーリーのことであり、テキストの最終形態が提示する物語のことである。この原ストーリーは、テキストが生み出された歴史状況には縛られないが、同時に歴史に基礎を持つものである。最後に、3) の「後ストーリー」とは、原ストーリーを聞いた聴き手がそのストーリーを生きる状況のことであり、原ストーリーが未来形成的に作用して生み出される状況のことである。因みに、原ストーリーが生み出された歴史的状況のことは、芳賀教授によって「前歴史」と呼ばれ、「前ストーリー」とは区別される。前者はあくまで原ストーリーの背後にしかないものであるが、後者は前歴史、原ストーリー、後ストーリーの全ての次元の背後に広がっている聴き手の実存的状況なのである。

このようにして、テキストの多面的な次元を巧みに言語化した芳賀教授の解釈理論は、原初史の物語的な解釈に極めて有効であると考えられる故、本稿の原初史へのアプローチのための基本的枠組みとして採用したいと思う。但し、本稿において「原ストーリー」と言う場合には、それを単に旧約聖書の救済史の物語が最終的に確定した時点での「ストーリー」として理解するだけでなく、同時に、より時代的に遡って、本稿で取り扱う個々の聖書箇所が旧約の救済史の物語の一部として初めて組み入れられた時点から、その後、その救済史が最終形態へと発展していった一連のプロセスの中に存在した「ストーリー」のことをも含めて考えたい。そして、本稿において「後ストーリー」と言う場合に

43) ここにおける芳賀教授の見解については、芳賀『物語る教会の神学』43-70 頁参照。

44) 同上書、59 頁。

は、主に原ストーリーを踏まえての神学的解釈（解釈の歴史において見られる聖書解釈）を中心に考えたい。と言うのも、こうした神学的解釈は往々にして原ストーリーを終末論的に解釈するという仕方、原ストーリーを「生きて」いるからである。勿論、我々が原ストーリーを実際に「生きる」状況は、解釈の歴史から得られる知識で置き換えられない、もっとダイナミックなものである。しかし一方では、解釈の歴史に見られる聖書物語の解釈が、我々が原ストーリーを現実生きるためのヒントを与えてくれることはありうる。本稿はこのような理解から、後ストーリーの考察としては極めて不十分ながら、解釈の歴史に見られる聖書解釈を紹介するものである。但し、原ストーリーを終末論的に解釈する神学的解釈は教会の歴史まで視野に入れば数えきれないほどあり、本稿では扱いきれないため、主に旧約の預言書と第二神殿時代の諸文書に見られる原初史の解釈に限定して紹介することとしたい⁴⁵⁾。

以上のアプローチによって原初史の物語を読み直すときに見えてくる重要な主題は何だろうか。言い換えれば、原初史とは一体どのような性質を持つ物語なのだろうか。私見では、原初史は、単に読者が現在をよりよく理解するための過去の物語であるだけでなく、同時に読者の将来をも指し示す、終末論的方向性（eschatological orientation）を持った物語である。世界の原初の時代について語る創世記の内容が終末論的であるとは、何ともパラドキシカルに思われるかもしれない。しかし、芳賀教授が論じておられるように、「聖書の中に終末論があるということは正典の付録ではなく、まさに正典の本質なので

45) 既に指摘したが、よく知られていることとして、ライトは初期キリスト教が保持していた世界観／物語を再構成するために、第二神殿時代の正典外文書を積極的に用いる（詳しくは、Klink III and Lockett, *Understanding Biblical Theology*, 114-117 参照）。もっとも、本稿のように、旧約聖書物語の解釈を目的とする場合、第二神殿時代の聖書解釈は「後ストーリー」の要素を持つが、一方で、ライトが構想する初期キリスト教会の世界観を再構成するという企ての中では、第二神殿時代の聖書解釈は「前ストーリー」に位置づけられるであろう。いずれにしても、第二神殿時代の文書は、聖書の物語としての解釈にとって極めて重要な要素を提供する資料とも言えるだろう。

ある」⁴⁶⁾。そうであるとすれば、創世記も例外ではないことになる。私見では、この終末論的方向性は、創世記の前ストーリー・前歴史、原ストーリー、後ストーリーの順に段々と強められていると考えられる。

以上のテーゼを、創世記 1-11 章全体の物語的構造を包括的に分析することによって論証することも可能かもしれない⁴⁷⁾。しかし本稿では、むしろ原初史の個々の小さなテキストから出発し、それら個々のテキストのメッセージが、旧約全体のより大きな救済の物語の中で、終末論的な方向性を生み出す仕方それぞれ機能している点を明らかにしてみたい。

以下、このテーゼを論証していくことになるが、まずは、そもそもなぜ創世記と終末論的視点が結びつくのかということについて、多面的な次元から論証してみたい。その後、原初史から具体的なテキストを幾つか取り上げて、その終末論的な方向性について論じてみたい。尚、本稿で取り上げる原初史のテキストは、限られた紙面の中で論じるためには、限定的にならざるを得ないことをここでお断りしておきたい。

46) 芳賀『物語る教会の神学』87 頁。

47) 例えば、D. J. A. クライنز (Clines) は、モーセ五書全体の最終形態から出発して、そこにおける主題の展開に注目することで、モーセ五書の将来的な方向性を明らかにしようとしている。クライنزによれば、原初史の物語は、それ単体で読んだ際には、a) 神の恵みを繰り返し破壊する人間というテーマ、そして b) 繰り返し背く人間に恵みを差し出し続ける神という二つのテーマ両方が見出されうが、しかし原初史が創世記 12 章以降の五書の物語と接続されるときに、むしろ上記 b) のテーマが主要なものであることが明らかになる。例えば、創世記 1 章 26-28 節において人間に約束された神の祝福は、12 章以下の族長物語との関連で理解するとき、創世記 12 章 3 節におけるアブラハムへの約束において再肯定 (re-affirmation) あるいは再適用 (re-application) されていると言えるのである。このようにクライنزは、原初史のテーマが将来に向かって開かれたものとしてモーセ五書の中で展開されていることを明らかにしようとしている。詳しくは、D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, JSOT Sup 10 (Sheffield: The University of Sheffield, 1978), 61-79.

2 創世記と終末論的視点はなぜ結びつくのか？

——創世記の多面的次元における終末論的方向性について

はじめに、創世記が終末論的視点と何故結びつくのかということについて手短かに考えてみたい。多くの者にとって、この二つはとても結びつくとは思われないであろう。何故なら、創世記を含めたモーセ五書を編纂した担い手の一つであった祭司グループと、終末論的神学の主な担い手であった預言者集団とは、捕囚以後互いに対立関係にあったとの理解が、学問的にはほぼ確立しているからである⁴⁸⁾。こうした前理解が存在するために、昨今の五書研究が「終末論」という視点からなされることはほぼないといって良いであろう。

しかし、そのような中であって、J. ハドルストン (Huddleston) の研究は異彩を放っている。ハドルストンは、第二神殿時代のユダヤ教が生み出した様々な書物が、預言書からだけでなく、モーセ五書にも基づいて、終末論的な書物を生み出していることに注目し (例えばエノク書、ヨベル書など)、モーセ五書、とりわけ創世記がペルシャ時代に獲得していたであろう終末論的視座を明らかにしようとしている⁴⁹⁾。

但し、ハドルストンの研究を理解するためには、幾つか注意しておかなければならない点がある。まず、「終末論／終末論的」(eschatology/eschatological) という語彙でハドルストンが意図していることは、後の時代のキリスト教において確立されたような、文字通りのこの世界の終焉やメシアの到来と結びついた、成熟した終末概念ではない。彼が言うところの「終末論」とは、次のような内容・特徴を持つ待望である。すなわち、1) 神の将来における御業、2) 神話的表現、3) 共同体と世界の変革、4) 抑圧や罪、死と

48) O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1962); P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

49) Huddleston, *Eschatology in Genesis*, 1-5.

いった様々な苦しみの解決、といったものである⁵⁰⁾。

また、ハドルストンが「創世記の終末論」と言うとき、それは単に創世記の作成に関わった著者や編集者の歴史的意図ということに留まらず、創世記が一冊の書物として存在し始めたベルシャ時代において、読者たちによって解釈されていた創世記の意味、ということも含まれている点は重要である。そしてハドルストンが論じているように、この二つの次元を簡単に区別することはできない。ハドルストンは、従って、創世記のメッセージを歴史的、共時的、そして解釈史的な文脈（主にベルシャ時代、ヘレニズム時代）から、包括的に理解しようと試みているのである⁵¹⁾。

以上のようなハドルストンの議論の前提を踏まえた上で、創世記と終末論的方向性は、一体どのように結びついていると言えるだろうか。ここでは、主にハドルストンに従いながら、しかし本稿独自の視点も交えつつ、議論を進めてみよう。まず、両者の結びつきを考えるにあたっては、幾つかの次元に分けて、議論を進めることが肝要である。

2.1 創世記の形成段階に見られる「終末論的」方向性

第一に、創世記の形成段階の次元である⁵²⁾。創世記を含めた五書形成のプロセスにおいて、終末論的方向性を刻印するような編集があったと理解する理解は決して多数派の見解ではないが、しかし少数派の意見としては存在している。例えば H.- C. シュミット (Schmitt)⁵³⁾ や J. セイルハマー (Sailhamer)⁵⁴⁾ など

50) Ibid., 28.

51) Ibid., 5-23.

52) ここにおける議論は、主に Ibid., 170-173 におけるハドルストンの議論を参照している。

53) ここでは、次の文献のみを紹介しておく。H.- C. Schmitt, "Eschatologie Stammege-schichte im Pentateuch: zum Judaspruch von Gen 49, 8-12," in *Theologie in Prophetie und Pentateuch: Gesammelte Schriften*, hrsg. von U. Schorn und M. Büttner, BZAW 310 (Berlin: De Gruyter, 2001), 189-199.

54) J. Sailhamer, "Creation, Genesis 1-11, and the Canon," *Bulletin for Biblical Research*

の研究者は、創世記 49 章や民数記 24 章、そして申命記 32 章といった箇所注目し、それらの箇所には、五書全体を終末論的に方向づける意図での編集が見られると主張している。

また、「終末論的」という強い言葉を使っているわけではないが、創世記の形成過程に将来を待望する方向性が存在したことについて、D. M. カー (Carr) が明確に指摘している。カーによれば、P 以前の五書形成のプロセスにおいて既に、五書の原型は、単に現在を理解するための物語としてではなく、同時に将来への方向性を持った物語として形作られていた⁵⁵⁾。もっとも、こうした P 以前の五書の将来に開かれた内容に対して、その後 P が異なる視点を加えたことは疑いない。例えば、カーが指摘しているように、この世界が良いものとして、しかも秩序を持ったものとして創造されているという P の神学的理解は、“non-P”の五書構造体にはなかった新しい理解である⁵⁶⁾。そして、このように現在の世界がそれ自体として良いものであり、また秩序を持っているということを強調する視点の中に、将来を展望する要素を見出すことは難しいだろう。しかしその一方で、これまたカーが指摘しているように、P がそれ以前の non-P による五書構造体の視点を引き継いで発展させていると思われる部分も存在する。例えば、non-P は創世記 15 章における約束の物語をアブラハムとの契約の物語として提示するに至ったが、その後、P もこうした non-P による関心を引き継いで、創世記 17 章における物語をエル・シャッダイ (全能の神) とアブラハムとの契約の物語として提示し、別の P の物語である洪水物語の締めくくり部分 (9 章) に見られるノアとの契約の記事と関連させているのである (創 9:16; 17:13 共に בְּרִית עוֹלָם 「永遠の契約」という表現が用いられる)⁵⁷⁾。私見では、こうした P による契約についての視点は、確実に将来に向

10.1 (2000): 89-106.

55) D. M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 291, 305.

56) Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, 312.

57) Ibid., 312.

けての視点を含んでいると思われる。実際、例えばK. シュミット (Schmid) などは、Pによるテキスト構造は、それ以前のDによるテキスト構造を修正する形で、より将来の約束を強調するニュアンスを刻印したとさえ考えているのである⁵⁸⁾。要するに、カーの議論に従ってハドルストンが述べているように、「それぞれの形成段階において、創世記の構造体は、将来を見据える方向性を強めているのであり、〔その一方で、〕現在の状況を説明する方向性は弱められている」⁵⁹⁾。

2.2 預言者に見られる創世記の終末論的解釈

ところで、創世記の歴史的な形成は、創世記が五書の一部として完成した段階でひとまず終了したと考えることができようが、しかし一方で、旧約正典(カノン)の形成はその後も継続し、五書に預言者と諸書が加えられる形で、その完成を見た。この正典の形成プロセスは、単に何を共同体にとっての重要な書物として残すかという「取捨選択」作業であったという以上に、S. B. チャップマン (Chapman) が論じたように⁶⁰⁾、正典全体としての「神学的文法」(theological grammar)を形成する作業であったと考えられる。そうであるとすれば、この「神学的文法」が練磨されていくプロセスの中で、創世記にも、必然的に、預言者や諸書との関連で、新たな意味がそこに付与されていったと考えることができるであろう。つまり、このような正典形成プロセスもまた、正典の一部として形作られるという意味で、創世記の形成プロセスの一部とみなすことができよう。

58) 詳しくは、ドーツマンによる次のシュミットの見解についてのサマリーを参照せよ。Dozeman, *The Pentateuch*, 168. ここでは、シュミットの最近の著作として、次のものを参考のために挙げておく。K. Schmid, *The Old Testament: A Literary History*, trans. by L. M. Maloney (Minneapolis: Fortress Press, 2012).

59) Huddleston, *Eschatology in Genesis*, 173.

60) S. B. Chapman, *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*, FAT, 2 Reihe, 27 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).

この「神学的文法」を形成する作業としての正典形成プロセスにおいて、とりわけ預言者との関係で創世記が新たな意味づけを獲得したことに注目することが肝要である。その痕跡は預言書の色々な部分に見出されるが、ここではハドルストンの議論に従って、幾つかの例を挙げるに留めておく。まず、預言書には創世記の洪水物語（創 6:5-9:17）が終末論的に受容されている痕跡を確かに認めることができる（イザ 24:5-6, 18; ゼファ 1:2-3; エゼ 26:19; 31:15; ハバ 3:9-10; エレ 4:23-25）。ハドルストンによれば、預言書に見られるこうした洪水物語の受容においては、「原初の時と終わりの時の予型論（typology）」⁶¹⁾の初期の形式が既に見出される。しかし、ハドルストンが紹介しているように、実際には単に預言書が洪水物語を終末論的に受容・解釈したというのではなく、むしろ創世記の最終形態の文脈の中において既に、洪水物語が「予型論的」性格を獲得していた可能性がある。その場合、創造の秩序が逆転するというこの神話的な出来事は（創 6:13「肉なるものの終わり」参照）、単に原初の時代の一回的な出来事を意味するのではなく、むしろ繰り返し訪れる混沌の脅威を象徴することになるだろう⁶²⁾。

続いて、預言書が終末論的に受容している創世記のもう一つの主要な主題として、エデンの園の主題を挙げるができる。預言書においてはこのイメージは非常に多くの場所に用いられているが（アモ 9:14; イザ 29:17; 32:15-16; 58:11; 61:11; エレ 31:12; ミカ 7:14; ヨエ 4:18; ゼカ 14:8）、とりわけ印象的なのは、エゼキエル書のクライマックスにおいて、エデンの園のイメージが新しい神殿のイメージとの密接な結びつきのもとに提示されている点である（エゼ 47:1-12）。このように、預言書においてはエデンの園は単に過去の事柄であ

61) Huddleston, *Eschatology in Genesis*, 141. ハドルストンは、この表現を R. アルベルツ (Albertz) から引用している。R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, vol. 2: From the Exile to the Maccabees*, trans. by J. Bowden (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994), 579 参照。

62) Huddleston, *Eschatology in Genesis*, 141.

るだけでなく、将来の事柄でもある⁶³⁾。先ほどの洪水物語の場合と同じく、このような視点が、単に預言書による解釈としてなされているだけでなく、同時に創世記の最終形態の段階で意図された意味だった可能性もあるだろう。

以上において示した預言書において見られるような仕方では、原初の時と終末の時を密接に結びつける語りのパターン（Urzeit=Endzeit）は、先ほど言及したように、一般的には「予型論的」思考と表現されることが多いが、実はこうした語りの特徴は古代の神話的語りの中で度々見られるものであると言われる。すなわち、多くの神話においては将来とは過去への回帰であり、従って、全ての変化は神話へと吸収され、無時間的な過去の一部となるのである⁶⁴⁾。しかし、ここで重要な点は、預言書をはじめとした旧約聖書の諸文書に見られる原初と終末を結びつける語りの方法は、単に他の文化圏に見られる神話一般の語りの構造をそのまま借りてきているわけではないということである。B. S. チャイルズ（Childs）が指摘しているように、旧約は古代中近東に流布していたこうした「原初＝終末」の神話的語りの構造を引き継ぎつつ、同時にそれを独自の仕方でも発展させている。チャイルズによれば、一般的な神話的語りに見られる「原初＝終末」の無時間的・周期的（cyclical）理解とは異なって、旧約は原初と終末が密接に関連しつつも、同時に後者が前者を刷新する新しい神の業の到来を語ろうとしており、しかも直線的に発展する時間の流れの中で、神が継続的に働かれるという点が強く意識されているのである（チャイルズは例として、第二イザヤにおける「新しいこと」[イザ 48:6-7] や、エレミヤ書における「新しい契約」[エレ 31:31-34] などを挙げる）。従って、旧約においては原初の歴史は終末を完全に先取りしているわけではなく、むしろ終末における究極的な神の業をおぼろげに映し出すものに過ぎないのである⁶⁵⁾。以上のように考えると、旧約聖書は、古代における「原初＝終末」の神話的語りの枠組み

63) Ibid., 148-149.

64) B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, Studies in Biblical Theology no. 27 (London: SCM Press, 1960), 73.

65) Ibid., 72-83.

を引き継ぎつつも、同時に単なる原初への回帰としての将来ではなく、むしろ原初を刷新する将来を待望する新しい神話的語りを獲得していると言えるであろう。そして創世記における原初史は、こうした旧約全体を通して現れてくる新しい終末論的な神話的語りにとって、不可欠で本質的な物語を提供していると言えるのである。

以上において明らかになったように、預言書は創世記の内容を最も早く終末論的に受容した書物であると言える。このような預言書の終末論的視点は、正典形成プロセスの中で、確実に創世記をはじめとしたモーセ五書の意味に影響を与え、旧約正典全体の「神学的文法」の形成に寄与したと言えるだろう。このように、創世記はそれ自体としてはそれほど強い終末論的意味を帯びていないかもしれないが、正典形成プロセスの中で預言書と関連づけられることによって、著しく終末論的な色彩を帯びるのである。そして、預言書に代表される創世記の終末論的解釈は、古代神話に一般的な「原初＝終末」の枠組みを用いしつつも、円環的ではなくより将来に方向づけられた時間概念によって、新しい神話的語りを獲得していると言えるのである。

2.3 創世記の最終形態に見られる「終末論的」方向性

上において述べたように、創世記の終末論的方向性は、預言書に見られる創世記の終末論的解釈によって強められたと言えるが、しかし同時に、これも既に述べたように、最終形態の創世記の物語それ自体が、既に読者を将来へと方向づけるような語りを内蔵しているとも言える。私見では、創世記がそのような語りの要素を獲得している一つの理由は、創世記が「神話的」要素を強く持っているためであると思われる⁶⁶⁾。

なぜ「神話的」要素が終末論的方向性と結びつくのだろうか。この問いに答

66) 創世記の最終形態の物語が、どのような語りの特徴を通して終末論的方向づけを獲得しているのかということについて更に詳しくは、Huddleston, *Eschatology in Genesis*, 34-73 参照。ここでは創世記の神話的語りの特徴だけを例として挙げたが、ハドルストンは他にも幾つかの語りの特徴を挙げている。

えるために、まずは既に上において言及した、聖書の神話的性格について改めて確認をするところから始めてみよう。既に論じた通り、聖書が神話的であるとは、聖書が虚構であるという意味ではない。それはむしろ、聖書が共同体の歴史的経験に基づいて、ある「世界観」(worldview/Weltanschauung)の表現を、一定の秩序・順序を有する言語構造によって構築してきた営みの集積であるという意味である。

既に述べたこの点を踏まえた場合、聖書を単なる歴史的情報の集積と理解することはできなくなる。むしろ聖書は全体としてある神学的メッセージを構築するために注意深く練り上げられている書物であり、従って、個々の記述が常に逐一直接的な歴史的指示対象(reference)を持つという仕方で機能するだけでなく、同時に、物語全体としてより大きな(神学的)意味ないしリアリティーへの方向づけ(orientation)を与える「記号」(code)としても機能している。ハドルストンが述べているように、「神話の一つの特徴——恐らく神話を定義することができるもの——は、物語の主要な目的が、〔具体的な指示対象を直接的に〕指し示すこと(reference)にあるというよりは、むしろ〔より大きな意味へと〕方向づけること(orientation)にあるように思われる点である」⁶⁷⁾。勿論、聖書以外の神話一般を含めて考える際には、「方向づけ」ということには様々なことが含まれるであろうが、救済の歴史を強調する聖書の物語の場合には、そのうちの一つの重要な要素として、将来に向けた視点が含まれることは疑いない。つまり、聖書が神話的な語りの構造を持つということは、言い換えれば、将来的・終末論的な視点がそこに含まれることを意味すると考えられる。

そしてここで重要なことは、創世記、とりわけ原初史(1-11章)は聖書の中でもとりわけ「神話的」性質が強い書物であるという点である。原初史は「初めに……」という天地創造の由来から説き起こして、人間の創造と墮罪、楽園追放、洪水といった内容が、壮大なスケールで物語られる。この壮大にし

67) Ibid., 43.

て深遠な物語が生み出される過程において、共同体が自分たちの歴史的な経験を秩序立て、また信仰という世界観を形成する神話形成の営みが、連綿と存在していたことは疑いようがない。とりわけ原初史が、先ほど述べた五書形成モデルが明らかにしたように、捕囚前の時代においてであれ（ミュンスター・モデル）、捕囚以後の時代においてであれ（ブルームによるモデル）、未曾有の世界史的出来事の経験に基づいて生み出されたものであることを考えれば、この歴史物語の背後に、そうした共同体の神話形成の営みが極めて凝縮された形で存在していることは間違いない。原初史がそのようにして、神話的趣を強く持っている書物だとすれば、先ほど述べたような神話的語りの特徴としての「方向づけ」の性質、とりわけ、読者を将来へと方向づける性質が顕著に見出されるということにならないだろうか。

では、読者をより大きな意味へと方向づけるような原初史の神話的語りの具体的な特徴として、どのようなことを指摘できるだろうか。ハドルストンの指摘に従えば、そのうちの一つは、原初史に度々見られる単純な字義的・歴史的解釈を許さない内容である。言い換えれば、読者の経験的知識を超えた原初の混沌、天的な霊的存在、超越的次元といった事柄についての記述である⁶⁸⁾。こうした、読者が経験している世界と異なる世界の存在についての様々な記述は、読者の既知の世界観に挑戦し、天的次元や「ユートピア」といった事柄について熟考することを読者に促す⁶⁹⁾。そして、原初史からの読者へのそのような促しが、度々終末論的／将来的方向づけへと発展することは、解釈の歴史を瞥見するときに、容易に理解できるのである。

例えば、エデンの園についての記述は、一見すると具体的な地名を伴って記されているため、単純に過去についての歴史的な記述と理解されてしまうかもしれない。しかし一方で、その内容をよく読むと、その内容が単純に歴史的に定位できるものではないことが、たちまち明らかとなる。例えば、通常エデン

68) Ibid., 43-44.

69) Ibid., 46.

の園の位置と理解される **מקדן** という表現 (創 2:8) は、単純に「東」と理解することはできず、むしろ時間的な意味での原初という意味か、あるいは場所として理解できたとしても、「遙か東」という謎めいた意味として理解できる (詳細は本稿 3.3 の内容を参照)。原初史のこうした語りの特徴は、必然的に、エデンの園を歴史的・地理的に定位するということへと読者を方向づけるだけでなく、同時に「ユートピア」の存在について読者が熟考し、それを希求するようにさえ促すと考えられる。

また、もう一つの例を挙げよう。洪水物語の導入となっている創世記 6 章 1-4 節の物語は、エデンの園の物語と同じように、超越的な次元のことが話題になっている物語である。ここにおいては、ネフィリム (**נפלים**) という謎めいた存在が登場する。この存在の解釈には諸説あるが、七十人訳や民数記 13 章 33 節などとの関連から、この人々を「巨人」と理解する可能性がある⁷⁰⁾。しかもこの存在は、「神の子ら」と「人間の娘たち」との間に生まれたとされている。「神の子ら」(**בני האלהים**) についても諸説あるが、一番納得がいく説明は、これを何らかの天的な存在と理解することであろうと思われる⁷¹⁾。エデンの園の場合と同じように、こうした記述を通して読者は、既知の世界観を揺さぶられ、天的な次元の存在へと目を向けるようにと促されるだろう。とりわけこの物語の場合には、悪の問題が天的な次元に関係しているというテキストのメッセージによって、読者は、その解決が超越的な次元において将来起こらなければならないという理解へと方向づけられるのである。

原初史がそのようにして、単に原初の時代についての歴史的・科学的情報を提供するように機能しているのではなく、むしろその不思議な物語を通してより大きな意味・リアリティーへと読者を方向づけるように機能していることの具体的な証拠として、イスラエルの民が原初史の物語を終末論的に理解して

70) J. Doedens, *The Sons of God in Genesis 6:1-4: Analysis and History of Exegesis*, Oud-testamentische Studiën 76 (Leiden/Boston: Brill, 2019), 57, 60-62, 75.

71) Ibid., 16-20, 75.

きたという事実を挙げることができる。神の民の原初史の読み方は、それを単に過去の出来事として理解するというやり方（だけ）ではなく、むしろ将来における出来事への方向づけを読み取るという解釈であった。既に紹介したように、特に預言書においてこのことは顕著であり、例えば、（洪水の）混沌の再来（エレ 4:23）、新しい創造（イザ 65:17）、そして新しい樂園（アモ 9:13-15; イザ 11:6-9）といったように、原初史の神話的内容が終末論的に解釈されているのである。こうした預言書に見られる原初史の解釈は、これまた既に指摘したように、当時の古代神話の「原初＝終末」の枠組みを踏襲しつつも、全く新しいことを行われる神についての歴史的経験に基づき、新しい神話的語りとして提示されているのである。また、原初史の終末論的解釈は、旧約聖書のみならず、第二神殿時代のユダヤ教の諸文書においてより顕著に現れる。例えば、先ほど例として挙げた、エデンの園についての物語や、神の子らと人間の娘たちの結婚の記事（創 6:1-4）は、いずれも終末論的な文脈において理解されているのである⁷²⁾。ここで大事な点は、既に述べたように、旧約や第二神殿時代の文書に見られる原初史の終末論的解釈の実例は、単に預言書が原初史を終末論的に解釈しているということの意味するだけでなく、同時に原初史それ自体が、将来における出来事への方向づけを持っていること——つまり原初史が神話的趣を有していること——を意味しているのである。

以上の議論を簡単にまとめてみよう。原初史はその最終形態のストーリーそ

72) まず、エデンの園の物語について言えば、例えば第一エノク書などにおいては、エデンの園は死後において義人のために備えられた永遠の休息の場所として理解されている（I エノ 32:2-4; I エノ 60:8, 23 その他）。詳しくは J. L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998), 103-107, 136-138 参照。また、神の子らの人間の娘たちとの結婚の記事に関しては、やはり第一エノク書をはじめとした第二神殿時代の文書においてこの物語が、天的存在の墮落によって生じた悪の起源についての物語として説明されている（6-11 章）。第一エノク書によれば、こうして生じた悪は洪水後も続くが（12-16 章；特に 15:9; 16:1）、最終的には終末における審判に服することが語られる（1-5 章；10:13-11:2）。詳しくは、Huddleston, *Eschatology in Genesis*, 189-190 参照。

れ自体が終末論的方向性を持ったものであり、その理由の一つとして、ここではその神話的性質に言及した。神話的語りが終末論的方向性を持つ理由は、神話が読者に物語の直接的指示対象を明らかにするように促すというよりは、より大きなリアリティーや意味へと方向づけるよう作用するためである。原初史はとりわけそのような意味での神話的要素が強い物語であり、そのことは原初史形成の歴史的背景や、原初史の内容そのものからも明らかである。そして原初史がそのような意味で「神話的」だからこそ、旧約諸文書や第二神殿時代の文書において、原初史は終末論的に解釈されていると考えられるのである。

2.4 第二神殿時代の創世記解釈に見られる「終末論的」方向性

この項目の最後に、第二神殿時代の創世記解釈に見られる「終末論的」方向性について簡単に考察してみよう。第二神殿時代の諸文書が、創世記を終末論的に解釈したということは、研究者によって広く認められている事実である⁷³⁾。その解釈の内容は、創世記に着想を得ているとは言え、その内容をかなり思い切って拡張した形で、終末論的に方向づけていると言えるであろう。例えば、第一エノク書（またはエチオピア語エノク書）においては、創世記5章24節の「エノクは神と共に歩み、神が取られたのでいなくなった」（新共同訳）との言葉に着想を得て、エノクが将来の秘密を啓示され、この世界のあらゆる場所を経めぐり、昇天するという壮大な物語が展開される。このうち、特に6章から36章においては創世記の終末論的解釈が濃厚である⁷⁴⁾。

しかし一方では、こうした第二神殿時代の諸文書が、単に創世記を、一方的に、自分たちの関心を押し付ける形で終末論的に解釈しているということには慎重であるべきであろう。この観点から、ハドルストンの指摘は大変意義深い。

73) Ibid., 161.

74) 詳しくは、日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 2』オンデマンド版、教文館、2020年161-170参照。第一エノク書における創世記の具体的な解釈の例としては、本稿注72を参照されたい。

……〔第二神殿時代の〕終末論的解釈は、実は創世記において既に存在するレトリックを拡張しているのである。ペルシャ時代以後の解釈者たちは、創世記において終末論的指針を見出す際に、創世記を根本的に変質させることはしなかった。むしろ、彼らの解釈は、単に新しい文脈における必要性によって動機づけられていただけでなく、同時に彼らが受け取った資料〔すなわち創世記〕そのものから生み出される強い影響によっても動機づけられていたのである。⁷⁵⁾

つまり、ハドルストンによれば、第二神殿時代の諸文書に見られる創世記の終末論的解釈は、創世記の「原ストーリー」そのものが持つ終末論的なポテンシャルの拡張であると理解することが可能なのである。

こうした視点から第二神殿時代の諸文書を眺め直してみると、その創世記についての終末論的解釈の意義について全く別の側面が浮かび上がってくる。すなわち、そうした書物に見られる創世記の終末論的解釈は、単に解釈者たちに固有な関心を創世記に読み込む形で、創世記の原ストーリーから逸脱しているというよりは、むしろ創世記それ自体の語りのレトリックを適切に拡張して、創世記の原ストーリーの地平を意義深く押し広げている故に、創世記そのもののメッセージを理解する上で大変重要な意義を持つのである。従って、我々は、第二神殿時代の諸文書に見られる創世記の終末論的解釈を、創世記解釈のための意義深い資料として用いることができるのである⁷⁶⁾。

75) Huddleston, *Eschatology in Genesis*, 162.

76) ここにおいて私は、第二神殿時代の諸文書が、原初史そのものが持つ終末論的方向性を適切に受容し拡張しているというより広い意味で、その意義を強調しているが、一方で、第二神殿時代の諸文書に見られる具体的な解釈の内容が、キリスト教信仰の救済の物語にとってどのような意義を持つかということは、それとは別の次元で熟考されねばならない事柄である。一つ例を挙げよう。新約聖書や初期キリスト教の世界観にとって、第一エノク書が提示する世界観は非常に重要な意義を持っていたことが知られている（ユダの手紙、ペトロの手紙第一・二など）。例えば、ペトロの手紙第一3章18-20節の内容の背景には、第一エノク書における創世記6章1-4節の解釈が前提にされていると言われている（Iペト3:19-20に

3 創世記 1-11章における終末論的ヴィジョン

——幾つかの具体例の提示

上の議論において、創世記が様々な次元において終末論的方向性を保持していることを総論的に明らかにした。ここからは、幾つか具体的な例を挙げて、より詳しく論じることを通して、上記の議論の正当性を示してみよう。

3.1 神の像にかたどって創造された人間（創世記 1 章 26-27 節）

〈原ストーリー〉

ここでは、創世記 1 章 26-27 節のテキストを取り上げてみよう。まずは、テキストそれ自体の言葉に注目しつつ、基本的な考察を試みてみよう。ここにおいては神がご自分にかたどって人間を創造されたことが記されているが、その際、そのことを表現するために二つの名詞が用いられている。一つは **צֶלֶם** であり、もう一つは **דְמוּת** である。前者は「像」⁷⁷⁾、後者は「似姿」⁷⁸⁾ と訳しうる言葉であるが、キリスト教神学では長らく、この二つの事柄は区別されてきた歴史がある。しかし、最近の聖書学の見解では、ここにおいて両者を明確に

おける「霊たち」とは I エノに登場する墮天使のことであるとされる)。この場合、第一エノク書は新約聖書の提示する世界観・物語にとって重要な要素を提供していると言えるだろう（詳しくは、Doedens, *The Sons of God in Genesis 6:1-4*, 114-116 参照）。しかしその一方で、新約聖書がむしろ対決・論駁しているような第二神殿時代の世界観も存在するかもしれない（今回はそれに該当する例を挙げることはできなかったが）。また、更に複雑な問題として、新約聖書や初期の教会の歴史において受容されていても、後のキリスト教の歴史の中で否定されるようになった第二神殿時代の諸文書に見られる世界観というものも存在する。例えば、先ほど紹介した第一エノク書に見られる創世記 6 章 1-4 節の解釈は、ルターやカルヴァンによって完全に否定されているのである（詳しくは、Ibid., 169 参照）。このように、第二神殿時代の諸文書に見られる世界観をキリスト教信仰の観点からどのように評価するかということはかなり複雑な問題であり、個々のケースごとに、丁寧に論じられる必要があろう。

77) D. J. A. Clines, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. VII (Sheffield, England: Sheffield Academic Press), 124. これより後、DCH と略記する。

78) DCH (vol. II), 449.

区別するような意図は見られず、むしろ二つの言葉は一つ概念を言い表そうとしているというのが一般的な見解である⁷⁹⁾。

更に、テキストを巡るもう一つのポイントは、**צַלְמֶךָ**に付加されている前置詞**כִּי**、そして**דְּמוּת**に付加されている前置詞**כִּי**をそれぞれどう理解するかという問題である。例えば新共同訳は創世記1章27節を次のように訳している。「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」。この訳は、原文の前置詞をどのように訳したかが判然としないし、そもそも**צַלְמֶךָ**と**דְּמוּת**という原文にある名詞の存在が明らかではなくなってしまうている。一方で、聖書協会共同訳においては次のように訳されている。「神は人を自分のかたちに創造された。神のかたちにこれを創造し……」。ここでは**כִּי**と**כִּי**両方に「に」という助詞が用いられている。これは恐らく、行為の目的を表そうとしているのではないと思われる。つまり、言い換えれば、神は人を自分のかたち「として」(as) 創造されたという理解ではないだろうか。これと同じように、アンダーソンは、ここでの前置詞**כִּי**は人間の果たす機能(function)を意味していると理解して“as”と訳し、また前置詞**כִּי**は“according to”と理解する。そして全体のフレーズを“as our image, according to our likeness”のように訳している⁸⁰⁾。こうした理解が妥当だとすれば、ここで言われていることの意味は、人間自身が神の「像」、つまり神の存在を何らかの仕方で映し出す役割を担う存在として創造されているということになろう。

その上で、人間が神の「像」あるいは「似姿」に従って創造されたということによって、何が意味されているのだろうか。U. カッスト (Cassuto) は、人間が神の像として創造されたというのは、元来は肉体的 (corporeal) な意味だったかもしれないが、次第に霊的 (spiritual) な意味となり、創世記が形

79) J. F. Kilner, *Dignity and Destiny: Humanity in the Image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 123–128.

80) B. W. Anderson, *From Creation to New Creation: Old Testament Perspective, Overtures to Biblical Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 120–121, 特に121頁、注21参照。

成される過程の中で、このテキストの意味が肉体的な意味から霊的な意味に置き換わったと指摘している⁸¹⁾。J. デイ (Day) もまた、このテキストの背後に、神との身体的な意味での相似 (physical likeness) といった概念が存在していることを認めつつも、しかしイスラエルが人間存在を肉体的であると同時に霊的に理解しているという観点から、ここでの意味は、肉体的・霊的両方の意味として理解すべきと主張する⁸²⁾。

そのように、人間が神の像として、神の似姿に従って創造されたことが、肉体的・霊的意味両方を含むと理解した上で、具体的にこのことは何を意味しているのだろうか。一つの考え方として、人間が「神の像」として創造されているということは、神から何らかの仕方で特有の特性 (attribute) が付与されていることであると理解することができる。例えば、人間が言語を話すことを他の動物から区別される特別な特徴の一つとして挙げ、これによって神の像を説明するという可能性もあるだろう⁸³⁾。

しかし、神の像を、人間が常に保持している何らかの特性と結びつけて理解することはそもそも適当であろうか。この考え方を推し進めた場合、例えば先ほどのように言語を神の像の表れと見るとすると、言語を話さない人は神の像を保持していないことになりかねない。そう考えると、神の像の意味としては、全ての人間が含まれるような、より根源的な事柄を考えなければならないだろう。また、神の像を人間が保持している何らかの特性と理解することによって、神の像として霊的／精神的な意味ばかりが強調されて、肉体的な意味が軽視されてしまうことも考えられる。

そこで、私見では、当該テキストの意味はより動的に理解することが適当であると考えられる。つまり、神の像にかたどって人間が創られているとい

81) U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part I From Adam to Noah Genesis I-VI* 8 (Skokie: Varda Books, 2005), 56.

82) J. Day, *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 592 (London: Bloomsbury, 2013), 14.

83) Cf. C. J. Collins, *Did Adam and Eve Really Exist?* (Wheaton: Crossway, 2011), 96-99.

うことの根源的な意味は、人間が神の像として何らかの特性を常に「所有している」ということではなくて、むしろ人間が神と（人と）の相応しい人格的な関係を築くときにおいてのみ、神を映し出す像として機能するということなのかもしれない。芳賀教授が指摘しておられるように、旧約の釈義家によっても、このような関係性の視点から神の像が説明されていることは注目に値する。その場合、人間は常に神の像を保持しているのではなくて、むしろ神と（人と）生きた関係を築くときにおいてのみ、正しく神の像を映し出すことができるということなのかもしれない⁸⁴⁾。J. F. キルナー（Kilner）もまた同じように、神の像を人間に既に付与された特性と見ることに反対し⁸⁵⁾、むしろ神の像についてのこの記事は、人間が神との関係を通して、将来神と似たものになるという「青写真」（blueprint）を示すものだとして主張している⁸⁶⁾。神の像を関係性の方向から議論することの妥当性はまた、創世記1章26-27節と非常によく似た内容を持つ詩編8編からも確証される。ここにおいては、特に6節において、人が神に僅かに劣る者として創られ、栄光と威光が冠として授けられていると記されている。その際、詩人は同詩編の5節において、そのような栄誉を賜っている人間のことを、神が「訪れて」（ $\sqrt{\text{פָּקַד}}$ תִּפְקֹדֶנִי ）下さることに感嘆の念を漏らす⁸⁷⁾。ここにおいては明らかに、神の像としての人間が、神との人格的な関係性に基づいて存在している点が強調されているのである。こういった議論から、人間の神の像としての創造の内実を、神との人格的な関係性を手掛かりに理解することができよう。そしてこのようにして、神の像を神との関係という側面から考えることによって、神の像の概念を肉体的・霊的両方の側面を

84) 芳賀力「三位一体と神の像」『神学』67号、2005年、37-39頁。芳賀教授は次の文献を紹介して下さっている。E. M. Curtis, "Image of God (OT)," in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, ed. by D. N. Freedman et al. (Doubleday, 1992), 390.

85) Kilner, *Dignity and Destiny*, 94-105.

86) Ibid., 91.

87) 新共同訳では「顧みて」と訳されているが、 $\sqrt{\text{פָּקַד}}$ の基本的な意味の一つは「訪れる」である。

含むものとして、より包括的に理解することができるだろう。何故なら、神と的人格的な関係というのは人間の肉体と霊両方を含む全存在に関係することであるからである。

勿論、以上のように考えた場合でも、「神の像とは何か」という問いに対する直接的な答えを明らかにすることは難しいだろう。しかしそれでも、人間がどのような仕方でも神の像としての役割を果たすことになるのかということについては、当該テキスト自体から読み取れることがある。創世記1章26節によれば、人間の創造の一つの目的は、人間が被造物を治めることであると言われている。この目的は28節においても繰り返されているので、人間の創造に際してこのことが重要な要素であることは疑いがない。そうすると、一つの考え方として、人間がこの被造世界を正しく治めているかどうかということが、人間が神の像として生きることができているかどうかの試金石になるということであろう。今述べた理解とほぼ同じ内容のことが、G. J. ウェナム (Wenham) によっても認識されている。彼は次のように言う。「この〔神〕の像の本質 (nature) が何かという問題は説明困難である。しかし、像の機能 (function) については明らかである。すなわち、神の像は、人間がこの地上とそこに満ちる他の被造物を支配することを可能にするのである」⁸⁸⁾。その場合、人間が神の像として映し出すのは、王的にこの世界を支配する神の姿ということになるだろう。つまり、アンダーソンが述べているように、人間は神と相応しい関係を築くことを通して、神の「代理」として、地上における神の支配の「しるし」となりうるのである⁸⁹⁾。勿論、人間の被造物に対する適切な支配だけが、神の像としての人間の相応しい在り方を保証するわけではないであろうが、しかし少なくともこの点が、創世記のテキストから特に判断できることであると思われる。

88) G. J. Wenham, *Story as Torah: Reading Old Testament Narrative Ethically* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 25.

89) Anderson, *From Creation to New Creation*, 128.

最後に、当該テキストを「原ストーリー」として読む際に大切なことは、このテキストは、読者を単に過去や現在に方向づけるのではなく、むしろ将来へも方向づけているということである。このことは、一つには、先ほどの神との関係性という観点から神の像を理解するときに、必然的に明らかになる。何故なら、上で述べたように、もし神の像が保有されるべきものではなく、むしろ神との関係性という時間とともに深められていくダイナミックな要素に依存しているものだとすれば、その完全な現れは、当然将来において期待されるべき事柄となるからである⁹⁰⁾。この観点から考えるならば、K. イーストヴォルド (Eastvold) が述べていることは大変意義深いものである。彼によれば、創世記1章と、同じような神学を表明している詩編8編は共に、王的支配の職務が人間に与えられているということについて確かに語っているけれども、それらのテキストにおいては同時に、創造主と被造物である人間の根本的相違についてもまた強調されている。従って、人間が神の像として与えられた王的支配の職務を完全に遂行するのは、あくまでも将来の理想的状態においてであると言えるのである⁹¹⁾。そして、これまでの議論に基づけば、この理想的状態は、本来根本的に異なるはずの神と人間との関係が人格的に深められた時に訪れることは言うまでもない。

また、ウェナムはまた別の方向から、当該テキストの将来的側面について言及している。先ほど述べたように、ウェナムは、人間が正しく神の像としての機能を果たすときには、その正しい支配によって神の王的支配を映し出すという理解に基づきつつ、当該テキストの将来的な視座を次のように説明している。

90) 旧約が提示する救済のメタナラティヴを前提にすれば、この点は明らかである。因みに、「神の像」が持つ終末論的側面については、組織神学の観点から C. E. ガントン (Gunton) によって指摘されている。C. E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991), 118-119.

91) K. Eastvold, "The Image of God in Old Testament Theology," *Stone-Campbell Journal* 21 (2018): 250.

神の像は単に人間の生の尊厳を強調するために引き合いに出されているのではない。むしろそれはまた、神によって選ばれた地上の副摂政 (vicegerent) としての人間の王的役割をも指し示している。ここにおいて、既に〔後に与えられる〕約束の予示 (foreshadowing) がある。すなわち、アブラハムの子孫から王たちが現れ (17:6)、そしてより具体的には、「王笏はユダから離れない」(49:10) といった約束である。⁹²⁾

このようにウェナムは、旧約聖書全体を通して示される一つの救済の物語を前提にしつつ、このテキストの将来的視点を説明する。すなわちウェナムによれば、神の救済の物語から出発して考えれば、「神の像」についてのテキストは、単に人間の本質を説明しているだけでなく、同時に、イスラエルに将来到来する王の存在を予示しているのである。

〈前ストーリー・前歴史〉

以上において述べた将来的視点の中に、テキストの前ストーリー、また前歴史を紐解くカギが存在すると考えられる。上において述べたように、例えばウェナムなどは、当該テキストの中心主題が「王的な支配」であると見抜いている。しかもこの王的支配の権能は、特別な人に与えられるというのではなく、むしろ最初に創造された男と女に委ねられているということから考えて、全ての人間に委ねられたこととして記されているのである。

ところが、このように全ての人間に神の王的な役割が委ねられているという神学的理解は、古代中近東世界に流布していた人間観と著しい対極をなす。この点は、当該テキストの前ストーリーを理解する上で重要なポイントである。古代中近東世界においては、一般的に、神の像にかたどって創造され、「神の子」とされるのは王だけであった。そして、その他の人間は神の奴隷に過ぎな

92) Wenham, *Story as Torah*, 26.

いのである⁹³⁾。創世記はこうした当時の古代社会の一般的人間論をよく知った上で、そうした神話的言説に対する意図的なカウンター・アーギュメントを提示しているのである。すなわち、創世記の神学、特にPの神学によれば、人間は皆等しく、神との正しい関係において、神の像である王的支配を映し出すことができるのである。そして、このような人間理解は、当該箇所だけでなく、詩編8編5-8節においても明確に読み取れる故、単にPの神学と言うことはできず、場合によってはPよりも古い起源をもつ神学的理解なのかもしれない。

こうした旧約独自の人間論が生み出された時代を具体的に特定することは容易ではないであろう。勿論、当該テキストがPによって生み出されているという研究者たちのコンセンサスに基づけば、それは捕囚以後の状況であることに違いない。つまり、当該テキストは、人間の王が没落した状況の中で、そしてイスラエルの民がバビロニアという異教的な世界観（先ほど述べたような神の像としての王という理解など）に濃厚に接触した時代において生み出されたと考えられる。しかし、もし当該テキストとほとんど同じ神学的理解を示している詩編8編が当該テキストよりも古いものであるとしたら、このような神学的理解自体は、もしかしたらその粗削りな内容に関しては、捕囚以前のイスラエルの祭儀において既に流布していたと考えることもできよう⁹⁴⁾。

〈後ストーリー〉

上記の「神の像」についての物語は、第二神殿時代においては、我々が以上において示した「原ストーリー」の意味とは異なり、人間に付与された特性 (attribute) のこととして解釈される場合が多い。ここでは「ソロモンの知恵」（あるいは「知恵の書」）による解釈を紹介しよう。「ソロモンの知恵」には、次のような仕方では、人間の創造が「永遠の命」の付与であったことがほの

93) Day, *From Creation to Babel*, 14-15.

94) アンダーソンはそのような可能性をほのめかしている。Anderson, *From Creation to New Creation*, 119-120.

めかされている。すなわち、「神は人間を不滅の者として創造し／ご自分の永遠性の似姿として造られた。死は悪魔の妬みによってこの世に入ったのであり／悪魔の仲間となった者は死を味わう」(2:23-24; 聖書協会共同訳)⁹⁵⁾。第二神殿時代にはこれと似たような理解が広く存在していた⁹⁶⁾。

「ソロモンの知恵」に代表されるこうした第二神殿時代の創世記の理解は、我々が上において示した「原ストーリー」における終末論的視点とはまた違った仕方で、終末論的示唆を持ちうる。「ソロモンの知恵」に見られる「神の像」の解釈についてのハドルストンによる次の指摘を引用してみよう。

エデンの園の物語に長寿や霊的生命力〔といった主題〕を読みとることによって、そしてエデンの園の喪失の物語に短命や霊的命の減退〔といった主題〕を読みとることによって、広範囲に及ぶ終末論的影響がもたらされる。そのような読み方は、創世記を「不従順-死」と「正義-命」という対立的構図に結びつけることに繋がる。この対立的構図は、預言者の終末論の中心主題なのである。⁹⁷⁾

このように、第二神殿時代の創世記の解釈においては、墮罪によって喪失された神の永遠性という賜物が、将来において回復するという終末論的希望が存在しているのである。

明らかに、こうした第二神殿時代の終末論的解釈は、我々が提示した原ストーリーの終末論的解釈とある種の緊張関係にあるように見える。原ストーリー

95) 聖書協会共同訳の脚注によれば、「永遠性」と訳された部分は、ギリシャ語本文では「本性」と訳されるべき言葉である。

96) II エノ 31:3-6; フィロン「創世記に関する問い」1:16 など。Huddleston, *Eschatology in Genesis*, 188. 因みに、このような理解と関連すると思われるのが、アダムが途轍もなく大きな体躯を持ち、宇宙を満たすほどの大きさであったというラビ的解釈である。こうした理解もまた、原初の人間には特別な特性が神によって付与されていたという理解に基づくものであろう。詳しくは、Kugel, *Traditions of the Bible*, 82-84 参照。

97) Ibid., 189.

のメッセージが、人間は神の像を保持しているのではなく、むしろ神との関係性においてのみそれが現れると理解できるのに対して、第二神殿時代の解釈においては、神の像は最初の人間に付与された特別な霊的特性として理解されている。J. バー (Barr) が指摘しているように、パウロにおける人間理解は、こうした第二神殿時代の理解の方を前提にしている可能性があるだろう⁹⁸⁾。このことは、原ストーリーが持つ終末論的な意味の方向性が一つではなく、複数ある可能性を示唆しているのかもしれない。

3.2 神の休息 (創世記 2 章 1-3 節)

〈原ストーリー〉

人間が神の像として創造されたという記述の直後にあって、創造物語をひとまず締めくくっているのが、神が休息されたという記述である (創 2:1-3)。このテキストにおいては「休息する」(שָׁכַח) という動詞が繰り返し用いられており、後でも論じるが、このことから、十戒ではこの記述が安息日規定の根拠と理解されている (出 20:8-11)。

まず、この記述の神学的内容を理解する上で基本的な事柄として重要な点は、休息が創造の目的として描かれているという点である。ウェナムが言うように、「人間の創造が創造のクライマックスである一方で、創造のゴールは休息にある」⁹⁹⁾。同じように、旧約における「休息」のテーマについて包括的に研究している N. ヘイドック (Haydock) も次のように述べる。「休息は、神の創造行為の最高到達点であり、また目的である」¹⁰⁰⁾。

98) 例えばローマの信徒への手紙 5 章 12 節などにおいてそのような理解が垣間見える。バーはここにおいて先ほど引用した「ソロモンの知恵」の箇所からの影響を見る。詳しくは、J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (London: SCM Press, 1992), 16-17 参照。

99) Wenham, *Story of Torah*, 26.

100) N. Haydock, *Old Testament Theology and the Rest of God* (Eugene: Wipf and Stock, 2016), 1.

しかし、それは単に神が、ご自分の休息を創造の目的とされたということを意味しないだろう。むしろこの神の休息という出来事は、創造のクライマックスである人間の創造と密接に関係する出来事であると考えることができる。例えば、次のウェナムの指摘を引用してみよう。「人間が神の像において創造されたという記述のすぐ後に登場する形で、神が七日目に休息したとあるのは、このことが明らかに人間の従うべき雛形として提示されているということなのである」¹⁰¹⁾。この理解から示唆されることは、ウェナムが以上の引用の直後で言及しているように、神の休息が人間に対する倫理的な意味を持つということに他ならない（つまり、安息日の順守）¹⁰²⁾。勿論、この点は神の休息と人間の関係を考える上で重要なポイントである。実際、出エジプト記の十戒規定にはそのような理解が見られる（出 20:8-11）。

しかし一方で、神の休息は単に人間の倫理的な雛形であるというだけでなく、むしろ私見では、人間に真の休息をもたらす神の恵みそのものでもあると考えられる。そうすると、神は人間をこの休息に与らせるためにこそ、休息を人間のために「創造」したという A. J. ヘッシェル (Heschel) の見解には聞かすべきものがある¹⁰³⁾。だからこそ、創造の業は六日目ではなく、神が休息した七日目に完成したと言われているのではないだろうか（創 2:2）。

神の休息が人間への恵みであるという観点から、当該箇所における「休息」のテーマを独自の仕方の説明しようとしているのが、前述のヘイドックである。その際、ヘイドックは「神の言葉」と「休息」の結びつきを理解することの意義を説いている。彼は言う。「休息とは神の言葉の実りであり、神の言葉がその成し遂げるべきものを成し遂げたときに存在するものなのである」¹⁰⁴⁾。このようにヘイドックは、創世記 1 章 1 節 - 2 章 4 節 a までの創造物語において中

101) Wenham, *Story of Torah*, 27.

102) Ibid., 27.

103) A. J. Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1951), 30.

104) Haydock, *Old Testament Theology and the Rest of God*, 6.

心的主題の一つとなっている神の言葉が、神の休息を神の休息たらしめる根拠として存在していると理解しているのである。そして、このことを人間の立場から言い直してみれば、人間が神の休息に与るためには、神の言葉がその成し遂げるべきことを成し遂げるのを妨げないということが必要になる。つまり、神の言葉に従うことが、人間が神の休息に与るためには必要になると考えられる。

この観点からエデンの園の物語を読み直してみると、ヘイドックが続けざまに述べているように、アダムとエバは、神の言葉に従順である限りにおいて、エデンの園で神の休息に与ることができたけれども、逆に彼らが知識の木から実をとって食べたという神の言葉に対する不従順に陥った時に、神の休息を失って労苦を増し加えた、というテーマが浮かび上がるのである¹⁰⁵⁾。このエデンの園の物語から考えるならば、墮罪後の人間の現在の状況は、神の言葉への不従順によって神の休息を失った状態にあると言えるであろう。しかし同時にここで重要な点は、逆に、人間が神の言葉への従順を取り戻すときには、真の休息に再び与る道が開かれるということであろう。

つまり、このようにして、休息の主題を神の言葉と密接に関係したものとして理解し、また旧約の救済のメタナラティヴを前提にしたときに、当該テキストの「安息日」規定の原因譚としての役割だけでなく、同時にその将来的／終末論的射程までもが浮かび上がってくるのである。すなわち、イスラエルの民が墮罪という神の言葉への不従順によって休息を失った後も、神はその言葉を通して、ある時は約束によって、ある時は律法によって、絶えず語りかけて下さっているものであり、このことはすなわち神の休息が将来の希望として存在していることを意味する¹⁰⁶⁾。従って、原初史における神の休息についての記述とそれに引き続くエデンの園の物語は、御言葉への従順を通して将来回復される神の休息についてほのめかすことで、旧約の救済の物語全体を終末論的／将来

105) Ibid., 7.

106) Ibid., 7.

的に方向づける役割を果たしているのである。

〈前ストーリー・前歴史〉

以上のような原初史の神の休息についての記述は、古代イスラエルの人々を取り巻いていた古代中近東世界の価値観との接点を持ちながら、同時に明確な対立・批判を意図していると考えられる。このことを、主にメソポタミアの神話との関連という観点と、安息日規定との関連という観点から記してみよう。

まず、神の休息についての記述が、メソポタミアの創世神話である「エヌマ・エリシュ」（紀元前 1500-1000 頃成立）と密接に関連している点は見逃せない。この物語では、エア（元来はシュメールの神で「エンキ」と呼ばれる水の神、知恵の神、謀略の神、創造の神のこと）がアプスー（深淵を象徴する神）を打ち倒した後、天上の神殿で「休息」を得たことが記される（I:75）。更にエアから生まれたマルドゥク（バビロニアの主神）がティアマト（海を象徴する神）を打ち負かした後神殿を築き、下級の神々はこの神殿で休息を楽しむのである（VI:50-54）¹⁰⁷⁾。勿論、創世記の物語には神殿の記述は登場しない。しかし、カーが述べているように、P の物語は、荒れ野において主なる神が顕現される「幕屋」の建設をイスラエルの歴史の一つのクライマックスと理解しており、従って P にとってはこの幕屋こそが、マルドゥクやエアの建設した神殿に対する対立物として提示されていると考えることができる¹⁰⁸⁾。そう考えると、P はかなり意図的にメソポタミアの神話との関連を意識していると考えられよう。

しかし、神の休息についての P の記事は、単に「エヌマ・エリシュ」の世界観を借用しているのではない。そこにおいて P は、幕屋をメソポタミア神話の神殿の対立物として提示しているのとよく似た仕方で、メソポタミアの世

107) D. M. Carr, *The Formation of Genesis 1-11* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 12.

108) Ibid., 12.

界観に対する対立や批判を意図していると考えられる。この点についてもカーの指摘が大変参考になる。「エヌマ・エリシュ」の物語において人間が創造された目的は、下級の神々に課せられた煩わしい仕事から彼らを解放し、代わりにその仕事を人間に担わせるためであった。その意味で、人間は神々の奴隷として、神々の休息のために創造されたのである。しかしそれとは全く対照的に、原初史において人間は神の祝福の内に、神の像として創造され、地を治める権能を授けられる。そして、既に「原ストーリー」の項目で述べたように、創造の記述の締めくくりである神の休息は、神自身のための休息ではなく、むしろ人間のための休息であり、後の安息日規定はもちろん、既に論じたように、終末論的な意味での休息をさえ暗示する内容となっているのである¹⁰⁹⁾。このように、原初史の神の休息についての記述を通して、Pは明確に当時の古代中近東の世界観に対抗しようとしているのである。

続いて、当該テキストが安息日規定とも関連しているという前提に基づいて、安息日規定の観点から、当該テキストが当時の世界観とどのような関連を意図しているのかについても考えてみよう。安息日規定の起源がどこにあるのかという問題は大変複雑な問題であるため（特に内的発展なのか外的発展なのかという議論）、ここでは十分な議論を尽くすことはできないが、一つの仮説として、カッストが紹介しているメソポタミアの暦との関わりを指摘することができよう¹¹⁰⁾。まず、バビロニア人やアッシリア人が採用していた *šabattu*/*šapattu* という暦との関連に注目したい。これは満月の日のことを意味し、毎月の十五日目のこの日において、バビロニア人やアッシリア人は月の神を礼拝し、しかもこの日が休息の日と理解されていたというのである。また、メソポタミアの別の暦との関連も指摘されている。メソポタミアの暦では、毎月の七の倍数の日（第七日、第十四日、第二十一日、第二十八日）は、月の満ち欠けにとって大事な段階であった故に特別な意味を持っていたと言われる。これら

109) Ibid., 13.

110) Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part I*, 65-67.

の日は運気の悪い日とされ、楽しみを断ち、仕事を中断することが相応しい過ごし方とされていた。メソポタミアのこうした暦が旧約聖書の安息日規定とよく似ていることから、旧約の安息日規定がこうしたメソポタミアの暦によって影響を受けていると見ることは確かに可能であろう。

このように、上に紹介したメソポタミアの暦の外的特徴は、旧約の安息日規定のそれとかなりの部分共通する要素があることが明らかである。しかし、一方で、旧約の安息日規定の根底にある神学的理解は、今紹介したようなメソポタミアの暦の根底にある理解とはかなり異なるというカーストの指摘にも目を向けるべきであろう¹¹¹⁾。まず、旧約の安息日は、天体の運行などには全く依存していない。むしろそれは、天体をすべて創造された主なる神の休息を覚える日として提示されている。そしてその日は、「運気の悪い日」ではなく、むしろ祝福された日であり、すべての被造物にとっての休息の時なのである。このように、旧約の安息日の根底にある神学的観念は、メソポタミアの暦が前提としている世界観と意図的に対立しているのである。

以上のような仕方で、メソポタミアの世界観と対立するような神の安息（あるいは安息日）についての神学的理解が打ち立てられ、当該テキストに見られるような仕方で言語化された時代は、一般的な見解に従えば、Pが活躍した捕囚以後の時代ということになる。但し、最近の議論では、創世記2章2-3節が、先に存在していた創世記1章1-31節の内容をより「安息日」へと方向づける意図で、後の時代の編集として付け加わったという主張もなされている。その際、多くの研究者はこの編集作業がいわゆる神聖（法集）学派（Holiness School）によってなされたのではないかと見なす¹¹²⁾。しかし、私見では、創世記1章1節-2章3節（あるいは4節a）は、分離することが不可分なほど緊密に関連したテキストの構造を有している。従って、後からの編集によってで

111) Ibid., 67-69.

112) この議論についての詳細は、カーの書物を参照されたい。Carr, *The Formation of Genesis 1-11*, 26-29.

はなく、むしろ初めから安息日の神学を強調する意図でPによって文書化されたと考えるほうが自然であろう¹¹³⁾。

〈後ストーリー〉

原ストーリーにおいて見出される神の休息、あるいは安息日についての終末論的方向性は、私見では、実は既に旧約正典中において言語化されていると考えられる。筆者は以前、『神学』83号（2021年）の論文において、詩編92編 + 93-100編の構造を通して、神の王的支配を通して神の民に「永遠の安息」が与えられるというヴィジョンが示されていることを論じた。これは正に、創世記における神の安息についての終末論的解釈に他ならない。かなり細かい議論になるため、ここでは詳しく論じることは避け、詳細については、拙論をご覧ください¹¹⁴⁾。

続いて、こうした安息日の終末論的解釈は、第二神殿時代のユダヤ教においても引き継がれていたということを指摘してみたい。「アダムとエバの生涯」（前1世紀頃）という書物のラテン語版において、エバが死んだことを悲しむ子供たちに対して、天使ミカエルが次のように言ったと言われている。「神の人よ、死者のことで六日以上嘆き続けてはならない。何故なら、七日目は復活、すなわち来るべき時代の休息のしるしなのだから。七日目に主はご自分の全ての業を離れて休息されたのである」（ラテン語版「アダムとエバの生涯」51:2）¹¹⁵⁾。このように、「アダムとエバの生涯」においては、安息日が「復活」や「来るべき時代の休息」といった終末論的概念と結びつけられているのであ

113) カーも「安息日」の神学を強調する意図で後の時代の編集という理解には否定的である。Ibid., 28-29.

114) 拙論「旧約聖書における『摂理の信仰』の探究——詩編を中心に」『神学』83号、2021年、39-43頁。

115) J. H. Charlesworth ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2 (Peabody: Hendrickson Publishers, 2020 [seventh Hendrickson Edition, originally published in 1983]), 294. この指摘はヘイドックによる。Haydock, *Old Testament Theology and the Rest of God*, 3.

る。

また、ヘッシェルが紹介しているように、ユダヤ教の典礼やラビ的解釈の伝統には、安息日を「永遠の命」と結びつける終末論的理解が存在している。こうした理解は、後の時代に突然登場したわけではないだろう。上に紹介した第二神殿時代の文書、「アダムとエバの生涯」において既に安息日の終末論的理解があったとすれば、こうしたユダヤ教の伝統に見られる理解もかなり古いものであると考えることは理に適っている¹¹⁶⁾。

以上のように、安息日の終末論的理解は、旧約正典それ自体の中において既に存在し、その後、第二神殿時代において確立されていったと考えることができよう。新約聖書のヘブライ人への手紙（3-4章）に見られる安息日の終末論的理解は、こうした旧約正典や第二神殿時代の文書の世界観／物語をその背景として持っていると考えられよう。

3.3 エデンの園の物語（創世記 2-3 章）

〈原ストーリー〉

最後の事例として、創世記 2-3 章に記されたエデンの園の物語を取り上げてみたい。しかし、この物語ほど神学的に濃密で、また後の解釈の歴史においても多様な理解が示されてきたものはないことを考慮すると、ここで網羅的な議論をすることは到底できない¹¹⁷⁾。そこで、ここでは主に、エデンの園の幾つの特徴に注目してみたい。具体的には、エデンの園の地理的位置づけについて、二つの観点から論じてみたい。具体的には、エデンの園が「東」に位置していたという記述と（創 2:8）、エデンの園から流れ出た川が四つの川へと分かれていたという記述（創 2:10-14）に注目し、エデンの園が原ストーリーのレベルでどのような場所として提示されているのかを論じてみたい。

116) Heschel, *The Sabbath*, 70.

117) 筆者は以前、エデンの園の物語の終末論的側面が、「命の木」についての記述を通して表れていることについて論じた。本稿の議論と併せてご覧いただければ幸いである。拙論「旧約聖書と『永遠の命』（後編）」『伝道と神学』11号、2021年、165-170頁。

エデンの園の地理的情報に関する議論には、一貫してある傾向がある。それは、エデンの園をいわゆる「ユートピア」としてではなく、むしろ現実の場所として位置づけるべきであるという議論である¹¹⁸⁾。しかし、「実際の場所」と言っても、ここで注目する議論は、エデンの園を北米や北極といった場所に位置づけようとする一風変わった立場からの議論ではなくて¹¹⁹⁾、むしろ歴史批評的な立場からの議論であることは言うまでもない。こうした立場から度々論じられることは、創世記のエデンの園の物語の著者にとって、エデンの園はこの世界に位置づけられる具体的な場所だった——例えば、バビロニア、アナトリア、あるいは極東——という点である¹²⁰⁾。

しかし、こうした理解に異を唱える研究者も存在する。オスロ大学で教鞭をとる T. ストーダーレン (Stordalen) は、旧約聖書に散在するエデンの園の象徴的意味やユートピア的性格により注目すべきであることを論じている研究者である。つまり、ストーダーレンは、エデンの園は単純に現実の地理的なリアリティーを持った場所として提示されているのではなく、むしろ一種この世界を超えたところに存在する場所として提示されていると論じているのである。既に前項目 2.3 において論じたが、原初史がこのような仕方では、この世界と超越的次元の関連について論じることを通して、読者は原初史を終末論的／将来的に方向づけられたものとして解釈することへと導かれるのである。

では、ストーダーレンが言うエデンの園の象徴的／ユートピアの側面は、具体的に創世記の記述のどのようなところに表れていると言えるのだろうか。以下においては、ストーダーレンの議論を二点紹介してみたい。

118) 例えば、Day, *From Creation to Babel*, 27-32 においては、そのような立場から議論がなされている。

119) こうした見解についてより詳しくは、Ibid., 27, n. 10 を参照。

120) エデンの園を具体的な場所に位置づけようと試みてきたこれまでの議論については、次の文献の該当する箇所を参照されたい。T. Stordalen, "Heaven on Earth-Or Not? Jerusalem as Eden in Biblical Literature," in *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History*, ed. by K. Schmid and C. Riedweg (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 28-29.

・エデンは「東」に位置しているのか？

まず、エデンの園の地理的情報として、創世記2章8節には、エデンの園が「東の方」（新共同訳、聖書協会共同訳）に設けられたと記されている。「東の方」と訳された言葉は，מקדםであるが，ストーダーレンはこれを単純に「東の方」と具体的な地理的情報として訳すことに疑問を呈する。まず彼は，古代語訳に目を向ける。彼が指摘しているように，古代語訳には，ギリシャ語諸訳（アキュラ，シュンマコス，テオドチオン）やウルガタ訳，ラビ的解釈の伝統などにおいて，מקדםを場所的な意味ではなく，時間的な意味で訳す流れがある。その場合このフレーズは，例えばウルガタ訳などに表れているように（paradaisum voluptatis a principio = 原初の時の喜びの樂園），読者の生きる時代から遥かに隔てられた「原初の時」を指し示すと理解されるのである¹²¹⁾。

こうした解釈の伝統に見られる理解は，ヘブライ語文法の観点から理に適っているとストーダーレンは指摘している。通常，מקדםが前置詞のמןと共に用いられて場所を意味する場合には，直後に前置詞のוが続いて，さらにその後具体的に地名などが続く¹²²⁾。しかし，創世記2章8節のように，前置詞のוが用いられずにמקדםと記される場合には，ほとんどの場合，時間的な意味が意図されているのである¹²³⁾。そしてもしמקדםが時間的な意味を持つとすれば，それは古代語諸訳において見られるように，「原初の時」といった神話的趣を伴った意味になるであろう。

また，ストーダーレンによれば，仮にמקדםが地理的な事柄を意図していたとしても，これを単純に「東の方」と理解することはできない。彼によれば，ここでのמןの用法は場所を示す用法（“from” など）ではなく，むしろ

121) Stordalen, “Heaven on Earth-Or Not?” 41-42.

122) Ibid., 42; DCH (vol. VII), 186. 例えば，創世記12章8節にはמקדם לביתאל（ベテルの東）とある。

123) 例えば，イザヤ書45章21節，ミカ書5章1節など。

る partitive (後続する名詞の一部であることを示す意) の用法である¹²⁴⁾。そして、ストーダーレンによれば、創世記2章8節の **מִקְדָּם** の場合と同じように、場所を示す用法ではなく、partitive の用法の **מִן** と共に場所を意味する名詞が用いられ、しかも場所を導く前置詞 **ל** が用いられないケースを探してみると、それは、「上」を意味する名詞 **מַעַל** を伴った **מִמַּעַל** しかない。この用法によって形容されているものは、天／空 = **שָׁחֳקִים** (詩78:23, ESV: “the skies above”) と神 = **אֱלֹהִים** / **אֵל** (ヨブ3:4; 31:2, 28, いずれも ESV: “God above”) であるが、これらは内容的に見れば、単に人間的な次元における「上」ではなく、神の領域における「上」であることは明らかである。従って、ストーダーレンによれば、これらの箇所における **מִמַּעַל** は、上方部の最果て (“utmost extremity”) といった意味を持つ。そして、創世記2章8節の **מִקְדָּם** が、**מִמַּעַל** に限りなく近い用法であることを考慮すれば、エデンの園についての説明においてもまた、**מִקְדָּם** は単なる「東」ではなく、むしろ原初の時代に存在した、人間的次元を超越したところに位置する、「最果ての東」といった意味で理解することが可能となるのである¹²⁵⁾。ストーダーレンは以上のような考察の締めくくりにおいて次のように述べる。「これは聖書の描く世界においては、一つの神秘的な場所 (a numinous location) であり (詩編139:9を参照)、明らかに人間の領域を超越している」¹²⁶⁾。

このように、創世記2章8節の **מִקְדָּם** を時間的に理解するにせよ、場所として理解するにせよ、それは読者が置かれた現実から遥かに隔てられた状態のことを意味している。要するに、当該テキストは、エデンの園の神秘的な側面について語ろうとしているのであり、従ってこの場所は人間の次元を超越した側面を有するのである。

124) **מִן** の partitive の用法について詳しくは、B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Indiana: Eisenbrauns, 1990), 213–214 参照。

125) Stordalen, “Heaven on Earth-Or Not?” 42.

126) Ibid., 42.

• 一つの水源と四つの川

続いて、エデンの園を取り巻く四つの川についての記述について、ストーダーレンの見解に着目しながら考察してみよう。創世記2章10-14節においては、エデンの園から流れ出る一つの川（創2:10）から四つの川が分かれ、地を潤していたことが記されている。それぞれの川について記された地理的情報の具体性から考えれば、これらは当時の古代中近東世界に実在するものとして提示されていると理解できるかもしれない。チグリス、ユーフラテスはメソポタミア地方の二つの大河であることは明らかであるが、ギホンとピションについては諸説あり、例えばストーダーレンによれば、前者はナイルであり、後者は、川というよりは、紅海とアラビア海のことが意味されている¹²⁷⁾。

しかし、こうした地理的情報からエデンの園をただ単に古代中近東世界の現実の場所に位置づけるような読み方は不十分であり、むしろそこからエデンの園の象徴的意味を見出すことが重要である。ストーダーレンがエデンの園の象徴的意味を見出す端緒として注目しているのが、四つの川の源として描かれている、エデンの園を潤していた一つの「川」= נהר（創2:10）あるいは「水」= אר（創2:6）についての記述である¹²⁸⁾。

創世記2:6

וַאֲרָיָעָלָה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָהּ אֶת־כָּל־פְּנֵי־הָאֲדָמָה

そして、水が地から湧き上がり、地の面すべてを潤した。

創世記2:10

וַיֵּצֵא מַעְדֵּן לְהִשְׁקוֹת אֶת־הָגֶן וּמִשָּׁם יִפְרֹד וְהָיָה לְאַרְבַּעַת רָאשִׁים

そして、一つの川が、園を潤すためにエデンから流れ出ている。そこから、

127) Ibid., 43.

128) Ibid., 43. 創世記2:6に記されたこのאר「水」については、旧約ではヨブ36:27においてのみ用いられているが、意味がはっきりしない部分もある。詳しくは、Blenkinsopp, *Creation, Un-Creation, Re-Creation*, 60-61 参照。

その川は分かれ、四つの頭（＝川）となっていた。

エデンの園の具体的場所をどこに位置づけるかということにかかわらず、これらの記述は明らかに現実の地理と合致しない。四つの川は現実中存在するとしても、それら全ての源である川／水が現実存在したとは考えにくい。従って、これは明らかに現実の地理的状況と異なる象徴的描写である。

この描写の意味について、ストーダーレンは、古代中近東の図像学を手掛かりにしながら興味深い議論を展開する。古代の図像においては、神的存在から複数の川が流れ出るというモチーフが多様な仕方で見られる。そしてそうした図像においては度々、神的存在から流れ出た水が、時々壺のようなものの中に流れ込んでいる様子が見られるのである。ストーダーレンによれば、この壺は、神の力を宿した水の流れを人間の領域へと橋渡しする役割を担っている¹²⁹⁾。

ストーダーレンは古代中近東においては典型的であったこのような世界観を手掛かりに、創世記のエデンの園物語の世界観を明らかにしようと試みる。エデンの園から湧き出る一つの川が四つに分かれているという創世記の記述は、以上において述べたような、神的存在から複数の川が流れ出るというモチーフと重なる。そして、ストーダーレンによれば、聖書物語の四つの川の端は、古代中近東の神話的表象がそうであったように、エデンの園から湧き出る神的力量を宿した水の流れが、人間世界へと流れ込む入口なのである¹³⁰⁾。

要するに、ストーダーレンは、このエデンの園の物語の世界観においては、単に人間世界の地理的現実が描かれているのではなく、それに重ねる仕方、神の次元の神話的地理が同時に描き出されていると考える。従って、ストーダーレンにとって、エデンの園は単純に人間世界の中に位置づけられるものではなく、むしろそれを超越した次元に位置づけられるものでもあるのである。

129) Stordalen, "Heaven on Earth-Or Not?" 40-41.

130) Ibid., 43-44.

以上、ストーダーレンの説を紹介する形で、エデンの園の地理的描写には、象徴的な次元が存在することを二つの点から示してきたが、勿論、ストーダーレンの仮説が批判的に検証される必要もあろう。と言うのも、特に彼の二つ目の議論においては、図像学を手掛かりにしなければ見出されない象徴性が前提にされているのであって、こうした議論からテキストの「原ストーリー」としての意味を引き出すことが相応しいかどうかについては、批判的に考察する必要があるためである。しかし、そうした短所にもかかわらず、ストーダーレンの議論は基本的に、テキストそれ自体のディテールに着目してその象徴性を明らかにしようとしており、その意味で、テキストの「原ストーリー」の意味を明らかにする上で大変意義深い。そう考えると、やはり、エデンの園の地理的描写には、超越的次元について描写することを意図した、ある一定の象徴性が存在すると考えられるであろう。既に前項目（2.3）において述べたように、原初史に見られる、こうした読者の経験を超えた世界のリアリティーについての描写は、将来的な方向づけを生み出す。エデンの園の物語の場合で言えば、その起源・場所についての記述がこの世界の枠組みに収まらないことを強く示唆する描写によってなされているということが、読者を強いて、神の与える「樂園」について熟考し、またそれを希求するよう促すのである。

〈前ストーリー・前歴史〉

以上において示したような、エデンの園の地理的特徴から垣間見える原ストーリーの内容は、一体当時の古代中近東世界の世界観とどのような関わりにあるのであろうか。ここでは、上で明らかにしたエデンの園のユートピア的性格と古代中近東世界のユートピア観の関係について考えてみよう。

古代中近東にも、エデンの園と似たような仕方でパラダイスを描く伝統はある。例えば、メソポタミア神話に度々登場するディルムン（Dilmun）はそうした場所に属するであろう。ディルムンは歴史的な場所でありながら、メソポタミア神話においては創造が起こった場所であり、また英雄ウトナピシュティムが、洪水の後に神々に連れて行かれた天国のような場所でもある。つまり、

エデンの園と同じように、歴史的地理に位置づけを持ちながら、同時に神話的要素を持つのである。また、旧約の中にも伝えられている「神の園」（エゼ 28:13）は、カナンの要素（ティルス）を含んだパラダイスについての記述であろう¹³¹⁾。こうした古代中近東の神話的世界観に見られるパラダイスが、旧約のエデンの園と根本的に異なるかと言われれば、そうは言い難いであろう。両者ともに、人間の次元に位置づけを持ちながら（例えばディルムンなどはそうである）、同時にそれを超えた神の次元における楽園としての要素を持っているからである。

しかし一方で、J. J. コリンズ（Collins）は、エデンの園の伝承について研究した J. デルミュー（Delumeau）¹³²⁾ を引きながら、旧約のエデンの園と古代中近東世界の楽園を決定的に区別する要素があると指摘している¹³³⁾。それは、エデンの園に置かれている「善悪の知識の木」の存在である。つまり、エデンの園の物語においては、神の命令に従順であることが永遠の命をもたらす、逆に不従順であることが死をもたらす。こうした条件付きの、言わば契約を前提にした理解が、旧約におけるユートピア理解に独自の特徴であるとコリンズは指摘する。

そして、こうした契約概念、あるいは法概念こそが、旧約においては、ユートピアと歴史的現実を結びつける要素として機能しているように思われる。何故なら、たとえ神の民が原初のエデンの園から遠く隔てられた現実に生きていても、民は神への従順を通して、エデンの園へとアクセスし、永遠の休息に入る希望が残されているからである（前項目 3.2 における議論を参照）。

131) E. T. Mullen Jr., *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Harvard Semitic Monographs 24 (Chico: Scholars Press, 1980), 153.

132) J. Delumeau, *History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition*, trans. By Matthew O'Connell (New York: Continuum, 1995).

133) J. J. Collins, "Models of Utopia in the Biblical Tradition," in *A Wise and Discerning Mind: Essays in Honor of Burke O. Long*, ed. by S. M. Olyan and R. C. Culley (Brown Judaic Studies, 2000), 52-53.

神との契約関係の順守が、ユートピアへのアクセスを可能にするというこの理解は、旧約の他の箇所を参照するときに確証される。例えば、レビ記 26 章 3-9 節においては、神の掟に従順であるならば、大地が雨によって潤され、地に実りがもたらされ、また平和が訪れるとされている。ここで描かれている様子は、一見すると非常に現実的な状況であるように見える。しかし実は、コリンズが指摘しているように、ここにおいては同時に、古代中近東の神話の概念に基づいた仕方、ある種現実の状況を超越したユートピア的ヴィジョンが語られてもいるのである¹³⁴⁾。このように、旧約においては、この歴史的現実の中で神への従順を貫くことによって、ユートピアが真の回復として訪れると理解されているのである。

以上のように考えてくると、原初史におけるエデンの園のメッセージは、単に当時の古代中近東世界が描き出すユートピアと同じような楽園のイメージを提示しているわけではないことがわかる。旧約においてこの楽園は、単に人間の領域を超えた次元に存在するものとして描かれているのではなく、同時に、神との正しい関係が結ばれるときには、再び人間に与えられることを許される場所として描かれていると考えられるのである。その意味で、原初史のエデンの園の物語の著者は、古代中近東の世界観を用いつつ、それをヤハウェ信仰の観点から神学的に深化させた物語を提示していると言えよう¹³⁵⁾。

134) Ibid., 53.

135) ここでの考察では、主にエデンの園の地理的特徴に注目することで、エデンの園の「ユートピア」としての性質を考察することに集中した。しかし、一方でエデンの園の地理的特徴のディテールに着目することで、古代中近東の世界観との対比が、別な仕方で見えてくる可能性もあるということを指摘しておきたい。例えばエデンの園から流れ出ている川が園と世界全体を潤し、更に四つの川へと分かれていたという記述は、原初の人間が灌漑によらずとも作物の実りを享受できたことを示唆しているとすれば、これは例えばエヌマ・エリシュなどに示されているような人間理解と大分異なることになる。エヌマ・エリシュにおいて人間は、神々の代わりに灌漑を含めた様々な労働を行うために創造されたからである。従って、原初史が園と地を潤す豊かな水源について語っていることは、人間の創造の目的が労働ではなく、園の実りに与ることであったことを強調し、そのことによって古代中近東の人間理解（神々の奴隷としての人間）を批判する意図があったためであるとも考えることができる。以

最後に、このようなエデンの園の物語がいつ頃生まれたのかということについて、はっきりとしたことを述べるのは難しいだろう。例えば、既に述べたように、ミュンスター・モデルやフォン・ラートに従えば、エデンの園の物語は既に王国時代において、一連の救済の物語の始まりとして書き下ろされていたことになるが、一方で、ブルームなどに従えば、エデンの園の物語が救済史の一部となったのは捕囚以後のことである。しかし、いずれにしても、この物語は、既に五書の一部となる以前から、イスラエルの叙事詩的な伝承として語り伝えられていたのではなからうか。例えばカーストなどは、エデンの園の物語に詩文としての要素が存在することを指摘しつつ、この物語の叙事詩としての古さを論じようとしているのである¹³⁶⁾。

〈後ストーリー〉

以上に示したような原ストーリーにおけるユートピアとしてのエデンの園のイメージは、その後の聖書解釈において確実に受容・拡張されている。まずは、旧約それ自体に目を向けてみると、既に何度か指摘してきたように、エデンの園は預言書の終末論的ヴィジョンの中に見出される。ここでは一つの典型的な例として、エゼキエル書におけるエデンの園のイメージを取り上げてみよう¹³⁷⁾。

エゼキエル書においては、エデンの園がエルサレム神殿との結びつきで描かれている。例えば、エゼキエル書 28 章 11-19 節、40-43 章（特に 41:17-20, 25 など）において、そのような描写が見出されるとされる。ここでは特に、

上のインサイトを得る上で、次の文献における議論が役に立った。Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part I*, 104; Carr, *The Formation of Genesis 1-11*, 53-54.

136) Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: Part I*, 71-75.

137) エゼキエル書のエデンの園の記述（エゼ 28:11-19; 40-43 章）と創世記 2-3 章の文書の依存関係については、色々と議論があるところであろう。ここでは、創世記 2 章以下の物語は既に捕囚期の王国時代において救済史の物語の一部となっていた、という先述のミュンスターモデルの理解に従って、エゼキエル書が既に、救済史の文脈の中で創世記 2-3 章の物語を知っていたという理解を前提にしている。

終末論的ヴィジョンの枠組みで提示されている神殿とエデンの園の結びつきについて短く言及してみたい。一見すると、こうしたエゼキエル書の幻は、単に現実のエルサレム神殿再建の見取り図を極めて歴史的な次元で示しているように思えるだろう。その場合、エデンの園のイメージは、単にエルサレム神殿の壮麗さを形容するための道具として借用されていることになるだろう。

しかし、こうした見方に対立する見解も存在する。前述のストーダーレンは、最近の H. リス (Liss) の議論を引きながら¹³⁸⁾、ここにおけるエゼキエル書の神殿の幻には、歴史的・現実的次元での意味よりもむしろ、象徴的な意味の方が強く表れており、従ってエデンの園のイメージは、神の民が将来礼拝する場所のユートピアとしての性格を強調するために用いられていることを示そうとしている¹³⁹⁾。つまりその場合、エデンの園はエルサレム神殿のイメージと結びつきながら、終末論的に待望されるユートピアとしての意味を帯びている。そして現実のエルサレムの神殿は、こうした将来のエデン／エルサレム神殿を指し示すひとつの「しるし」として理解されているのである。

続いて、第二神殿時代の文書を幾つか取り上げて、エデンの園の物語が終末論的に受容・拡張されている有様を指摘してみよう。第二神殿時代の作家たちは、エデンの園の「神秘的」(numinous) 性格を正しく読み取り、それを終末論的な待望と結びつけて解釈している。例えば第一エノク書においてエデンの園は、人の知り得ない遥か東の地にある場所として描かれ、しかもそこに入ることを許されるのは、この世界での生を義人として全うした人だけなのである (I エノ 32:1-6)。つまり、J. L. ケーゲル (Kugel) が指摘しているように、第一エノク書 (またその他の第二神殿時代の文書) においてエデンの園は、義

138) H. Liss, "Describe the Temple to the House of Israel: Preliminary Remarks on the Temple Vision in the Book of Ezekiel and the Question of Fictionality in Priestly Literature," in *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature*, ed. by E. Ben Zvi, Publications of the Finnish Exegetical Society 92 (Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 2006), 122-143.

139) Stordalen, "Heaven on Earth-Or Not?" 38.

人が死後憩うための場所として描かれているのである¹⁴⁰⁾。

一方で、第二神殿時代の文書には、エデンの園を以上のような仕方での地上において見出されるものとしてではなく、むしろ天上において見出す方向性も顕著である。例えば、先ほど紹介した「アダムとエバの生涯」においては、地上のエデンの園と区別される仕方での天上のエデンの園が登場し、先ほどの第一エノク書とはほぼ同じく「義人の園」と呼ばれている（ラテン語版「アダムとエバの生涯」25:3）。つまり、義人が死後憩う場所は、地上ではなく天上にあるということである。こうした理解は第二神殿時代の様々な文書に顕著に見出されるし（アブラハムの遺訓 [A] 11:1, 10; 第四エズラ 4:7-8; 第二バルク書 4:6）、新約聖書においても引き継がれている（II コリ 12:2-3）¹⁴¹⁾。クーゲルが指摘しているように、こうした第二神殿時代の「天上のエデン」という終末論的理解の痕跡は、そもそも旧約自体に見出される可能性もある（イザ 33:15-17）¹⁴²⁾。

以上において明らかになったように、エデンの園の原ストーリーは、既に旧約聖書において終末論的に受容され、更に第二神殿時代の諸文書において、更に豊かな仕方での終末論的に展開されているのである。そして、新約聖書の世界観は、このような一連のエデンの園の終末論的解釈を一つの重要な要素として形成されていると考えられるのである。

4 結論

本稿は、今回の『神学』のテーマである「聖書的語りの担い手と日本社会」について、旧約聖書学の観点から、一つの議論を展開した。具体的には、創世記の原初史（創 1-11 章）の物語を取り上げて、その終末論的性格を多面的に論証した。その際、本稿は、芳賀教授の解釈的方法論をその主要なアプローチ

140) Kugel, *Traditions of the Bible*, 104.

141) 詳しくは, Ibid., 105-106 参照。

142) Ibid., 105.

として採用した。このアプローチによって本稿は、原初史の物語が単にこの世界の「成り立ち」を回顧的に振り返る性質を持つだけではなく、同時に将来へと読者を方向づける性質を持つことについて、テキストを巡る様々な次元から論じた。本稿が特に注意を促したかったポイントは、原初史が旧約正典中の預言書や第二神殿時代の諸文書において終末論的に解釈されているのは、単にそうした文書が原初史を外から持ち込んだ関心に従って自由に解釈しているためではなく、むしろ創世記の「原ストーリー」それ自体に、そうした終末論的／将来的方向性が既に内蔵されているためである、ということであった。本稿はこうした主張の妥当性を具体的に検証するために、創世記の具体的な箇所を幾つか取り上げる仕方でも議論を進めたが、網羅的に論じるには、紙面も、筆者の力量も十分ではなかった。今後機会があれば、原初史全体を取り上げて、原初史全体の終末論的方向性を明らかにできればと思うが、ひとまず筆者のテーマをある程度論証できたのではないかと考えている。

今一つの課題は、本稿における「後ストーリー」の考察が、解釈の歴史の提示に留まってしまったというところであろうと思われる。後ストーリーという言葉で意図されている、我々が原ストーリーを現実生きるという状況は、決して解釈の歴史を知的に認識することで置き換えられるものではなく、むしろ我々がそれぞれに置かれた状況の中で、具体的な行動によって、原ストーリーの先を紡いでいくダイナミックな営みである。その意味で、本稿における後ストーリーの考察は暫定的なものに留まらざるを得ない。そもそも、後ストーリーを聖書学の範疇で「考察」しようとしたこと自体に、初めから方法論的な無理があったことは否めないが、しかし聖書物語の持つポテンシャルの一つの側面を認識する上で、ある一定の貢献ができていれば幸いである。いずれにしても、この後ストーリーの考察は、また別なアプローチによって、十分になされる必要があると思われる。

最後に、本稿のように旧約聖書を物語の観点から解釈することによって、教会にとってどのような益がもたらされるかということについて短く記して、筆を擱きたいと思う。既に論じたように、聖書物語は、過去の物語ではなく、神

の民がその続きを生きるよう招かれている救済の物語である。その意味で、聖書物語は我々読者の生き方を強く方向づける力を持つものであり、マクグラスが主張しているように、弁証学的な (apologetic) 可能性を持っている¹⁴³⁾。この観点から言えば、旧約聖書の物語の観点からの解釈は、様々な仕方で、現代社会において伝道する際に大きな助けとなるに違いない。今後、旧約聖書の物語的解釈の実りを具体的にどのように用いるかということを考えることが、日本の伝道にとって大きな可能性をもたらすのではないだろうか。

(たなか・ひかる)

143) McGrath, *Narrative Apologetics* の第4章においてマクグラスは、旧約聖書から特に出エジプトと捕囚についての物語を取り上げて、その意味について弁証学的観点から興味深い議論を展開している。