

地平線の圧制

巨人神話と繰り返される終末論的イマジネーション

ヴィクター・A・フェッソル (Victor A. Faessel)

要約

本論文ではユダヤ教とキリスト教の黙示録的な考えを伝えるいくつかの特徴的な神話的な比喻用法について考察する。その黙示録的な考えは、宗教によって正当化される暴力に関する最近の表現のなかで言述 (discourse) に浸透している比喻的表現の源である。一部の一神教信者にとっては、敵対者の「悪魔視」と、神の主導による「宇宙戦争 (天界を巻き込んだ戦争)」の概念は、現代の紛争を終末論の言葉で枠付けする物語的パラダイムの要素である。これらの比喻的用法の先例は、巨人についての聖書神話に見られる。即ち、それは、創世記 6 章 1-4 節に記述があるネフィリムの神話である。ネフィリムは準歴史である「征服」の話と、その後これに影響を受けた第 1 エノク書 (エチオピア語エノク書) でも採用されている。Hans Blumenberg は、神話は、彼が「リアリティー絶対主義」個人の支配能力を超えた生命世界に曝されることと呼んだものの継続的な緩和を表現していると言っているが、その視点からも、認識された危機への対応策として、一神教の終末論のなかに神話が執拗に繰り返されているのが見られる。神話のもつパラダイム的で多義的な特性は、「一神教的」イマジネーションが歴史的経験の往々にして恐るべき不測の事態に対処するのに役立つ。

はじめに

M. Juergensmeyer は当今の宗教的テロリズムの社会学についての最近の調査のなかで、宗教的に触発された闘士のあいだで語られる言述 (discourse) の一般的特徴を伝える一連のイメージを明確にしている。「コスミック戦争 (cosmic war)」は有効な比喻的表現であり、このような言述を枠付けして、暴力行為を奨励する根本的メタファーである。このメタファーは、世界についての二元的概念を示唆している。つまり、自分自身ならびに自分たちの宗教的同胞を神の子だと明言する人たちが、宇宙の悪を地上で代行する存在であり、悪魔であるとされる (Juergensmeyer はこの行為を「サタン視する (satanization)」¹⁾と言っている) 他者と戦う世界である。この捉え方では、今日の衝突

本稿は Victor A. Faessel による “The Tyranny of the Horizon: Giant Myths and the Tenacity of the Apocalyptic Imagination” の翻訳である。

は宇宙レベルで起きる大規模な争いの現われであると理解されている。宗教的に正当化された暴力行為というイメージが染み付いた争いでは、神の民は邪悪な者に終末論的な勝利を収め、邪悪な者たちは最後の審判で罰せられることになる。現代の出来事はこの特権的な物語の枠組の観点から、即ち、暴力には「個人的レベルと社会的レベルの両方で正統な権限が与えられる」という「征服と失敗の概念に関連する…筋書」の観点から「読まれる²⁾。こうした権利が与えられているという世界観には先例があり、そうした世界観を是認する根拠となっているのは、神聖なる伝統についての権威あるテキストと選り抜きの神学の大家の解釈である。

一神教世界における宗教戦士の独特のビジョンを活性化する、他者の悪魔視、宇宙戦争、二元的終末論といったイメージと比喩的用法の伝統的な源泉は、ユダヤ教とキリスト教の聖書および正典外の黙示録のなかで暗示されている神話的イメージにある。聖書の一神信仰のルーツにおける神話の存在と役割は 黙示録のジャンルにはほとんど限定されない 古くからの問題であり、最近の考察でも配慮のある扱い方をされている³⁾。黙示録的ということに関して、このジャンル特有の特徴の1つは、「危機」についての文学とも、あるいは「抑圧された者の文学」とも呼ばれてきたということがある⁴⁾。このジャンルを構成するテキスト全体についての包括的な名称として、これらの言葉は問題を孕んでいる。さらに黙示録的文献には多くの場合「実際の困窮のなかから」、苦しい歴史的状況の場面に様々な方法で対応しながら、「その共同体を強化するために書かれた」ものという共通の特徴をもっている⁵⁾。

Juergensmeyer は、現代のように宗教的に動機付けられるか合理化された暴力行為の現れの根底にある人間の不安についての比較可能なプロフィールについて概説している。一般的な特徴は、圧政的で手に負えない、覇権主義的と思われる「組織」からの脅威を感じているということである。これらの組織はその社会の内部または外部にあり、国内の文化的趨勢から外国の軍隊の存在、興盛な外国の文化的価値や象徴の影響力まで何らかのものを構成しており、経済のグローバル化の状況のなかで至るところで見られるようになっている現象である⁶⁾。人は、世界がますます支配能力を超えたものとなりつつあり、そうした世界のなかで打ちのめされると感じ、自身の運命に導かれてではなく、外部の力によって犠牲者となっていると感じている。こうした認識は、突出し、拡大され「危機のイマジネーション」として特徴づけられる。近代化のプレッシャーがかかるなかでの文化的伝統と馴染みのある社会のおよび経済的關係にひずみが生じるなか、宗教的暴力行為をはじめとする紛争と暴力は必然的と言ってもよい結果であると思われる。

こうした状況のなかで、黙示録的な考え方を伝えるものなど神話的な比喩的表現が執

拗に存続してきたことについて、そうした修辞が、人生のなかで何度も繰り返し起き、不安をかき立てる苦難を和らげるのに、いつも、いかに役立ってきたかを反映するものとして考察することは役に立つであろう。本稿では、神話的であるヘブライ語聖書のテキスト、即ち創世記6章1-4節の原初史に記されており、後の歴史的危機の文脈のなかでも借用されている、巨人の抽象的な物語を追跡する。この歴史的危機の文脈は、民数記と申命記においてカナン征服の序章をバビロン捕囚として扱う解釈や第二神殿時代の第1エノク書（エチオピア語エノク書）「寝ずの番人の書」のなかに反映している。キリスト教の初期伝統のなかでも後者のテキストが反響していることで、そのテキストは最初に言及した3つの黙示録的な比喩の用法、宇宙戦争、他者の悪魔視、宇宙論的二元論のイメージを伝える西欧キリスト教世界の重要な出典の1つとなっている。創世記6章1-4節をみると、巨人の物語の持続的価値を示す受容の歴史が明らかである。テキスト中には、宗教共同体が脅かされていると感じる時代、そして中傷の対象となる他者をつくり出す明白な状況という点で密接な相互関連性が見られる。そこで、この例証的歴史の概略を、多神教と一神教の双方の信者が悩み多き人生に対応する際の方法に神話がいかに関係しているかを調べるための有用なレンズを提供しているBlumenbergの哲学的人類学における観点との関連づけで前後関係を見てみなければならない。何故なら、それに他のいかなる定義を当てはめるにしろ、神話は機能して意味をもたらす。このため、神話には行動を起こさせる潜在力がある⁷⁾。

カオスのような海との原初的で神聖な戦いを喚起する旧約聖書のなかの節からは、聖書の外に起源をもち、繰り返し使われる基本的な神話モチーフに頻繁に頼っていることが明白である。ここにみられる多神教的な引喩は、一神教が異教徒に対して神の超越性を主張するための引立役としてのみ機能するわけではない。多神教的引喩はしばしば、この神による「本源的あるいは期待されている権力行為のパラダイム」として役立ち、これらが書物の構成内容の多様な歴史的状況のなかで繰り返し見られるのはこのパラダイムの結合価、内包的深遠さおよび「現実主義」のためであるか、あるいは具体的な人間の状況に訴える際に解釈に融通性があるせいである⁸⁾。ごく最近ではM. Fishbaneが、ヘブライ語聖書の一神教的世界観およびユダヤの伝統全体にわたって、神話の表現巧みな有用性を認識することを大きく妨げてきたことは全く有益でなかったと論じている。それは、聖書を「偶像崇拜」神話に対峙させることを主張する時代錯誤的な理論姿勢と信仰に基づく文献学的思考様式に根ざしている⁹⁾。本論文で考察する聖書に出てくる巨人の経歴をみると、神の民の戦争に神が関わることを比喩的に表現している言述、初期黙示録的文献を生み出すことになる神話を再生利用している古代の解釈、そして「聖典の文字どおりの意味 対 比喩的表現による意味」についての疑問を徹底的に打ちのめ

そうとする解釈上の意図が奇妙に交差している。

多神教と一神教における言述 (discourse) としての神話

神話を作る場合に本当らしく見せるためのパラダイムの性質を認める他に、神話が提示する世界の描写はより大きな共同体における個人または集団を文の流れのなかでかつ有機的に関連づけたものであることに注意しなければならない。受容される神話は創造性に富み、多様な意味をもつものであるにもかかわらず、別々の見解や作者の「関心」を明確に系統立てて示すものであり、そうした見解や作者の「関心」 多くの場合、もはや確認不可能である。はその物語が実際に意図した聞き手と必ずしも同一ではないが、その再解釈は特定の聴衆を意図している。文の流れのなかにあるこうした限られた意図は、一神教のテキストにおける神話作成の比喩的表現とその後の神話の受容を特徴づけるものである¹⁰⁾。

言述 (discourse) は、レトリックを用いた説得、正当化、さらには神秘化を試みるものであるという意味では、「イデオロギー的」ではない。さらに言述は、Lincoln が論じているように、より基本的には社会 社会の一体感、社会の内部および外部、社会の結束力 を確立する基盤となる感情を喚起し、そうした感情を生み出すための手段でもある¹¹⁾。人間の集団間の区別や区分には、多様な文化的要因ならびに地理的要因が寄与するが、非常に基本的な要因の1つは、Lincoln が主張しているように、親近感と違和感という基本的な感情に根ざしたものである。「親近感 (affinity)」とはいかなる程度であるにしる、また情緒的であるにしる意識的であるにしる、類似性、共通の所属意識、相互の愛着、連帯意識が存在していることである。一方、「違和感 (estrangement)」は距離感、分離、別物、疎隔感といったものである。イデオロギーと感情との関係を要約して Lincoln は最後に「社会をまとめるのも分離させるのも感情であり、こうした感情を掻き立て、操作し、沈静化させる主な手段が言述である」と述べている¹²⁾。

神話と歴史は感情を喚起するための極めて強力な言述の類である。事実、「社会的一体感が継続的に(再)確立され、社会的構造が(再)構築される過去の選ばれた瞬間の呼びかけ」を通して感情を繰り返し喚起するなかに言述はある¹³⁾。Lincoln は自らの用語を次のように簡潔に定義している。即ち、歴史とは、その主な聞き手のメンバーにとって信憑性のある話として一般的に受け入れられるだけの説得力のある真実を主張する物語である。一方、神話とは、信憑性と権威をもった比較的小規模の物語群である(寓話や伝説との相違)。Lincoln はこの権威という概念を、神話を社会的認可とした Malinowski の社会機能主義的定義や、現実の「モデル」であると同時に現実の「ため

のモデル」でもあった Geertz の宗教概念に似た、「パラダイムの真実 (*paradigmatic truth*)」の観念という意味に理解している¹⁴⁾。神話はこのようなパラダイムのまたは雛型としての権威に基づいて真実の主張を内包し、真実を主張できる一種の物語であるため、或る社会集団に動機を与え、その社会集団を「動員する」ことができる。言述の点からのこの定義の特殊性は Lincoln の「神話とは、どの行為者がその時に社会を構築できるかに基づいて重要な情報を伝える符号化手段というだけではない。神話はまた、行為者が社会を積極的に構築するための感情を喚起する手段として用いる推論的行為でもある」という記述から明白である¹⁵⁾。

この神話と言述に関する論議から、さらに次のことがいえる。神聖なテキストあるいは神話的なテキストの解釈の方法はそれ自体が感情の問題であり、特にそのテキストが、現実の精密な描写あるいは世界創造のようなもの¹⁶⁾、パラダイムとして権威あるもの、聖典としてのものである場合には特にその傾向が強くなる。構成要素は必然的に象徴化や比喩的表現を伴うものであると同様に、読むという行為にもテキストのなかのこうした表象を突き止め、評価する以上のことが必要となるだけでなく、特定の比喩的表現の存在をテキストに、即ちテキストの真実の意味、より深い意味あるいは適切な意味に断定的に帰属させる必要がある¹⁷⁾。Blumenberg の命名法から借用すると、神話の受容の歴史（聖書における神話の受容を含む）としての「神話に関する研究 (*work on myth*)」は、また厄介な世界への歩み寄りとして神話にもたらされる解釈の方法 寓意物語、神話史実説、語源学、予型論 / 予型、直解主義など の歴史でもある。創世記 6 章 1-4 節の場合の神話への「頼み (*recourse*)」という歴史的でない諸姿勢の間に見られる類似は、Blumenberg が「リアリティー絶対主義 (*absolutism of reality*)」と呼ぶものを緩和する際の継続的な「努力 (*work*)」を考慮に入れると明白になる。Blumenberg が言うように、「それは何千年という歳月を通して圧倒的なリアリティーに直面し、リアリティーによって否定されない物語は成功であったという姿勢を貫く手段となるであろう。」¹⁸⁾

聖書の伝統における巨人と戦争のイメージの再利用

1. 古代の出来事の喚起

最近、M. Fishbane や M. S. Smith らは、簡潔に、そして多少率直に、ヤハウェ（神）が水のようなカオスの擬人化された力を打ち負かす原始の戦いを暗示する聖書のテキストについて考察している。そのイメージは、古代の西セム人の神話に出てくるエルやバアルを巻き込んだ紛争に類似している。だが聖書のなかでのそれらの表現は、近隣文化

の神話の単なる借用ではない。これらの引喩は古代イスラエルの一神崇拜と一神教が現れた宗教的環境を忠実に描いたものである¹⁹⁾。構成状況から、聖書の作者が切迫感または危機感を持って書いていることが窺える。何故なら、これらの感情喚起は一般に、神の過去の行為を神に（そして読者に）思い出させるものであり、苦難の時代にあつて神の民に代わって神に新しい行動を要求するものだからである²⁰⁾。実際のところ、原始の戦争神話についての執拗で一神教的なレトリックと数多くの嘆願の現れは、古代イスラエルが抱えていた近隣との歴史的トラブルと相関しており、それへの対応策である。J. Tigay が申命記について述べているなかで述べているように「この時期 [紀元前7世紀と6世紀]において一神教的考え方を重視する必要があったのは恐らく、勝利を収めたアッシリア帝国とバビロニア帝国にイスラエルが曝されることが多くなっていたためであろう。アッシリア帝国とバビロニア帝国の勝利はイスラエルに対する勝利を含めこれら帝国の神のおかげであった。²¹⁾」

元々は「異邦のもの」であり、聖書のなかで文化的につながっており、最も有名で、恐らくは最良の形で文書化された神話的題材の事例が大洪水の話である。大洪水の話と同様に、剛健な体躯の勇士の子孫をつくるために人と合体した神的存在について述べている創世記の物語も、バビロニアなど古代近東のテキストに類似するものに照らして考察されてきた²²⁾。創世記6章では大洪水の直前に「神の子ら」が、急成長している人間の女性たちと交わる。神の子らは自分で選んだ女性を妻にする(6:2)。これら「子ら」についてはその物語のなかでもそのすぐ後の部分でもそれ以上のことは語られていない。彼らの正体の曖昧さが常に、この節の解釈を困難にしてきた。巨人族「ネフィリム」は「当時、そしてその後も」、これら「神の子ら」が人間の女性と同棲していたとき「地上にいた」(6:4)。創世記3-11章の物語的な流れのなかでは人間の邪悪さが増し、人間の国と神の国との境界線を引こうとするテーマが展開されていると古くから示唆されてきた。「神の子ら」と人間の女性との間の合体は、人間が神的存在に非常に近づき、エデンの園の場合と同じように神によって決められた境界線を越えるという罪を犯すものであると言われている。ネフィリム自身がそのような存在であったみなされるにしろ、単に「古代の英雄...有名な勇士」(6:4)とみなされるにしろ、これらの合体から生み出されたものは半ば神聖な存在(半神)であろう²³⁾。しかし、これは人間の反抗的な行き過ぎ行為を重ねて実証するものであると考えられてきた一方で、この物語から女性の行動に対する非難を引き出すことはできない。にもかかわらず、これらの出来事のすぐ後に、神は人間を造ってしまったことを嘆く。創世記6章7節で神は地上から人間を「抹殺する」と決意をするが、そのテキストが示すように、この神の決意は最終的には巨人族を生み出すことになった神の子らと人間との雑婚によって下される。

創世記6章1-4節の巨人族の書は「あからさまに」神話的であるが、隣接する文脈にとって「突飛」であるとも「無関係」であるとも考える必要はない²⁴⁾。第一に、主神を取り巻く神聖な主人役または補佐役についての概念は非常に早い時期にヤハウエの姿に同化させた、ユダヤ教の文化的背景に固有のもう1つの西セムの特徴である²⁵⁾。神聖なる存在としての「神の子ら」は以下で考察するように創世記6章1-4節の部分の後半の帰属や解釈で非常に重要になってくる。それらにとって、巨人族ネフィリムは太古の時代の超自然的で「不安定」な特性を意味すると思われる。「偉大な男」即ち英雄は有史以前には「神話」の時代の代表的な住民である。さらに、聖書の大洪水の物語の主な源泉であるメソポタミアのアトラ-ハシスも、有害で、見たところ反抗的な半神である人間によって大洪水以前に神の命令が誘発されるという特徴がある。ギリシャ語でもこれに類似することが記述されている²⁶⁾。創世記6章1-4節の引用章句は一般に、大洪水の物語の直前に当の文脈に再び据えられている、元々は非イスラエル神話のヤハウリスト資料(J)によって凝縮されたものとなっている²⁷⁾。

状況設定の問題については紀元前722年サマリア崩壊後のバビロニア捕囚前の時期がヤハウリスト資料(J)の執筆活動の状況として注目を集めてきた²⁸⁾。この日付は、創世記6章1-4節の話は現代の状況をターゲットとした抽象的な論争と同様の展開になっていると主張している少数派解釈者を支持するものであろう。この解釈は、人間の女性と「神の子ら」との出会いに対する人間の責任をテキストの明示的レベルで明確に示していない点を含め、テキストの問題に対応するものである²⁹⁾。この観点から、「神の子ら」、「ネフィリム」そして「英雄...有名な男」(E. Foxの1997年の訳)は、引用章句の作者の歴史的環境のなかでの準拠枠を意味すると理解される。これらの準拠枠は、レメクなど一夫多妻婚や不正な規則により律法を犯した古代イスラエルの専制的な王や王女たち(創6:19, 23-24)、あるいは軍隊によってイスラエル領土の安全性を脅かしたアッシリアかバビロニアの異邦の君主であろうと言われている³⁰⁾。無名の圧制者はイスラエル女性を無差別に強姦するか一部を王室のハーレムに強制的に入れたという評判を得たかもしれない。どの場合も「名声」と権力の乱用を伴う。即ち、神としての正当がある、または神の血統(「神の子ら」)であるという主張であり、「高き地位にいる者」は「低き地位にいる者」を自分の意のままに犠牲にする³¹⁾。

創世記の巨人の勇士-英雄の物語が、北王国が破壊されてから南王国が破壊されるまでの間のイスラエル共同体の内部もしくは外部の認識されていた脅威に対する抽象的な論争として投げかけられたものであったかどうかは推測するほかない。この話の「不調和な」性質は、テキストでは明示されていない文脈をほのめかしているように思われるが、このことはH. Kvanvigが論じているように元々の聞き手によっては認識されてい

たと思われる³²⁾。ここで注目すべきことは、創世記6章1-4節の明白な形態に固有の曖昧さは、困難な歴史的状況に直面するその後の時代の作者にとっては、神話詩歌的思考、アナロジーの認識を促す誘因であるということである。

2. 「征服」の歴史

聖書に出てくるネフィリムについての他の唯一の言及³³⁾は民数記の「偵察報告」(13:25-33, 特に33節)の不名誉なエピソードに見られる。ここでは、主の命令によるカナン征服の準備をし、前進するイスラエルの民の斥候が、ネフィリムの子孫でアナク人と呼ばれる巨人族が地上に居住しているのを偵察している。ネフィリムが「その後も」その地にいたという創世記6章4節での短い挿話は、民数記のなかでこの恐るべきネフィリムの再登場の準備に役立つ後期の因果関係学的見せかけとみられてきた。両方のテキストにおけるネフィリムについての言及がカナンの古代の住民についてのイスラエルの一般的伝統を反映していないのであれば、編集者もしくは作者は、重要な紛争についての準歴史的な物語をつくるために創世記に出てくる人物のマイナスの価値を盗用したのであろう³⁴⁾。ここでは、敵の正体 - 物語の観点からするとカナンの偶像崇拜の先住民 - は太古の邪悪さと不可解さを持ったものとして記されている。

ネフィリムは、民数記のテキストという後代の観点からは、大洪水による破壊からうまく逃げて「子孫」をもうけたことになっているが、創世記の引用章句では主の怒りを招いたことを示唆しており、ネフィリムの邪悪な陰鬱さが喚起されている。さらに、申命記(2:10-11, 20, 3:11, 9:2)で言及され、その後の聖典(ヨシュ11:22, 12:4, サム下21:18-22)でも繰り返し記述されていることは、原住民との争いにアブラハムを巻き込む創世記の物語(一部の研究者は後に挿入されたものだと考えている)で最初に言及されている人々であり、レファイムとして知られている土着カナン人である巨人族とネフィリムであるアナク人を関連づけている。レファイムは、ウガリット語に由来する言葉で、死んで冥府に住む身でありながら未だに影響力を持っている王侯や英雄のことである³⁵⁾。レファイムはまた、巧みな方法で征服の物語の筋書きに加えられ、カナンの異質性を構築する際に薄気味悪さと疎外性を加味している³⁶⁾。

R. Hendel が指摘したように、これら征服の物語における巨人の役割は簡単である。即ち、「一掃されるために存在している」のである³⁷⁾。これら巨人の恐るべき対抗者は誇張された比喩的表現の、人々が戦いの最前線で主と一緒にのみ打ち負かすことができるということである。実際のところ、ヤハウエはこの戦いを導いただけでなく、自ら戦いに従事するものとして登場する(申9:1-5, 20:1-5, ヨシュ23章など)。征服は神の企図であり、神は自分の民に約束した土地を確保するために殺戮を画策する。故国を

求めての彼らの戦いは天界を巻き込んだ規模となる。

申命記とそのイデオロギーに基づく「歴史的な」申命記の構成は様々な時期が起源となっている。早期にはアッシリアの覇権による北王国の危機と崩壊に対応するものであり、後にはバビロニア捕囚の状況を反映したものであった³⁸⁾。征服について膨大な歴史が記載されている申命記の編集者と捕囚中にこれらの物語の聞き手であったと思われる人々の観点からすると、征服の歴史は「再征服」の夢あるいは少なくとも故国奪回の夢を抱かせるものである。これらの章に遠い過去からの歴史的記憶の痕跡が含まれていたとしても、半歴史的対話と太古の神話を融合させた狙いは、危機に瀕している人々を励まし、カナンの人々のために儀礼的習慣やまたは復古的な慣例に固執する一部の人々を叱咤することである³⁹⁾。

3．黙示録的終末論

神話のパラダイムの特性は、創世記6章1-4節の聖書引用章句を初期のユダヤ教の黙示録文学におけるその受容の文脈のなかで考察した場合に特に明らかである。旧約聖書の伝統に根ざしていることは明らかであり、作者が下劣で暴力的な社会と認識するものの問題を扱っている第1エノク書全体は、創世記第6章1-4節の神話が黙示録的予想の観点から再構成されている最初の書「寝ずの番人の書」(紀元前3世紀)のテキストに依存している⁴⁰⁾。このなかでは、人間の「娘たち」と交わる「神の子ら」が初めて、天使的存在 (*angelic being*) でありながら反抗して地上に降り、「墮天」する存在として描かれている。

第1エノク書の6章から8章までには、天界の番人(人間の監視をする天使)の一団が人間の美しい娘たちを欲するが故に、どのように共謀して地上への降下を企んだかが語られている。200人の番人が、リーダーであるシェミハザと一緒にヘルモン山に集合し、約束を破れば呪いがあるとの誓いをたてて降下する。彼らは自分が選んだ女性に「入り」、自らの神聖を汚す。彼らの合体によって生まれた子孫が創世記6章1-4節にみられる巨人族であるが、この場合の巨人族は残忍で野蛮である⁴¹⁾。

第1エノク書の作者は画期的な形で、聖書の伝統を借用し、神聖な存在が地上の女たちと連れ添い、罪深く反抗的な天使を父として恐ろしい巨人族が生まれるという事態だけを述べた「J」の話を作り直している。ここで再び語られているように、この物語は世界の邪悪の根源の原因を明示するものである。創世記の物語のなかで厄介なことに曖昧なままになっていること 雑婚とその後の大洪水による「全ての生物」の破滅との関係が暗示されていること が第1エノク書の6-16章では明確にされている。即ち、番人の反抗と巨人族の誕生で邪悪の種が撒かれると記述されている。番人と出会ったこと

の副次的結果として、人間は邪悪を誘発したという責任を負うことになる⁴²⁾。

生命体が止むことなく邪悪を続ける原因についての重要な節は第1エノク書の15章にある。10章9-15節の部分では、大天使のガブリエルとミカエルは、巨人族を破滅させ、最後の審判までの70世代にわたって番人を拘束するように神から命じられる。次にエノクは自分の夢物語のなかで、番人に対する神の審判を番人に知らせるようにとの命令を神から受ける。ここでは、ガブリエルにより扇動された内輪もめと主として巨人族を根絶させるために放たれた大洪水の両方によって巨人族が破滅した後も、生者に対する巨人族の邪悪な影響がなくなることはないと書かれている。

さて、肉体から生まれた巨人族は地上で邪悪な精神と呼ばれることになり、地上が彼らの住処となるであろう。邪悪な精神は彼らの肉体から生じる。何故なら、彼らは肉体から創り出され[...]たのだから。そして巨人族の邪悪な精神[...]は罪を犯し、墮落し、攻撃し、戦い、地上を破壊し、悲しみをもたらす。巨人族は[大食の巨人とは違って]食物を食べないし、咽喉も渇かない。また、見られることもない。これらの精神は、男たちの子らや女性に反抗する。何故なら、彼らから巨人族が生まれたのだからだ⁴³⁾。

第1エノク書の6-11章までの神話の主な筋書きを天文の書の終末論的テーマと関連づけるための再構成では、このことを歴史的状況に対応するとみている。この読み方では、物語 第1エノク書全体の核となっている神話 の作者/編集者は、創世記6章1-4節を踏まえ、同時代の出来事への不鮮明な言及として発展させている。それらにおいては、アレクサンドリアのギリシャ軍部支配、特にマケドニアの将軍が紀元前323年から302年にかけてシリア-パレスチナや広大なアレクサンドリア帝国を支配するために互いに戦ったディアドコイ戦争のことがほのめかされている⁴⁴⁾。創世記6章はわかりやすく言いかえられ、聖書の物語は、「巨人」勇士の軍が人々を虐殺しその地を荒廃させるというような、ヘレニズム的な王者のイデオロギーに基づく権力をもつ神の血筋(「神の子ら」)や英雄的人物像の主張を風刺する。このテキストでは破壊的な勇士は天界の反逆者を父親としており、罪深い血を受け継いでいると主張している⁴⁵⁾。

必ずしも過去の批判に反駁するものではないが、他にもいくつかの社会的批判が番人降下の物語から引き出されてきた。第1エノク書の6-11章までの神話に織り込まれた1つのエピソードは番人の罪深い教えを表現している。罪深き天使の中心的存在であるシェミハザ、そして特にアサエルは、それまで人間が知らなかった技術を人間に教える(7:1, 8:1-3)。テキストの全般的な歴史的状況を考えた場合、この比喩的用法はギリシャの文化的慣例と第二神殿時代のユダヤ人の価値観の墮落した影響とを寓話化したものと見られてきた⁴⁶⁾。さらに、創世記6章1-4節の「神の子ら」の「高い」地位は圧制者による性的虐待に対する暗示的反論の手段であった可能性があることも早くか

ら指摘されていた。同様な方法で、第1エノク書の作者は創世記を改作することによって、巨人族の天界の祖先の行動は第二神殿時代のユダヤ人の社会的交渉のなかでの性的な悪行を暗に批判するためにこのモチーフを使った可能性がある。即ち、「高い」地位の悪用と雑婚のテーマは、異教徒の女性との結婚に関する律法を犯す寺院の聖職者に触れたものであると思われる⁴⁷⁾。

黙示録的な象徴が、聖書の神話の多価的言語と比喩的描写を特徴的な効果をもつものにし、実世界の準拠枠を包含し、またその準拠枠からの逸脱もできるようにする。事実、歴史の点からみると神話の役割は「予型的」である。神話は具体的な状況を神聖なテキストの連想的な基準枠のなかで理解できるようにし、現在の歴史は神によって啓示される古代の知識のなかで予示されたことを示す。こうした間接的言及のなかで把握されるはずの有限の出来事が何であれ、それらは人間世界が墮落してしまっており、神から離れていきつつあり、神に正義を守り、天罰を与え、再度命令する権力を行使してくれるように求めて叫んでいるという作者の考えを表現している。

J. J. Collins は黙示録による予型論の機能的価値を主張してきた。彼が歴史的レベルから神話的レベルへの「状況置換 (transposition of situations)」と呼んできたものはこうしたテキストの同時代的な状況に対する不明瞭な対応の一面である。即ち、「太古の時代の原型に潜む直接的な状況の歴史的特異性を隠すことによって、黙示録的な象徴的表現が不安を緩和してくれる。番人がもたらした古代の軋轢の解決策が、ヘレニズム時代の軋轢の同様な解決を保証する必然性と共に浮上してくる」⁴⁸⁾。このようにして第1エノク書のアストロノミカルな書は、その起源となる神話や寓話化された実世界の準拠枠の生活の座 (Sitz im Leben) が何であろうとも、後の聞き手の歴史的状況と関連性を持ち続ける。何故なら、その神話的状況設定はパラダイム的であり、その象徴性と言語は多価だからである。現在の危機は、最後の審判の形で神の解決を約束する太古のモデルの観点から「読まれる」⁴⁹⁾。ユダヤの黙示録文学が後に成功するのは、黙示録的神話のなかでの象徴性と暗示的意味というこれらの特徴のためである。即ち、それは新生のキリスト教にとっても、そのジャンルの神話をキリスト教の文脈と聖典に伝えるためにも極めて重要である。

4. サタンとキリスト教的黙示録

第1エノク書は、紀元前4世紀の後期頃、既に一部のユダヤ人が、異教文化の影響に他の者たちが順応することに反対していたことを立証するものと思われる。しかし、この問題に対する意見の分裂が見られるのはバビロニア捕囚以前である。第二神殿時代には、様々な層の人々が自分たちこそ、あるいは自分が属する集団こそ、聖書 しばし

ば天文の書など追加的な聖書の預言によって彩られるか、取って代わられこともある聖書に規定された律法に従い、正義の道を辿っていると考えるようになった。これらの人たちにとって、社会のその他の人たちは神と律法に反する生活をしているとみなされた。様々な方法でこうしたセクト的集団は、精神的に墮落したイスラエルにおいて、律法ならびに「義なる残りの者」に関する聖書の先例について排他的解釈を主張するようになった⁵⁰⁾。他のユダヤ人は申命記の律法と規定された儀式を守り続けたが、進歩的集団は外部者に対する開放性を正当化する「普遍主義」について聖書のなかに先例を見つけることができた⁵¹⁾。そのため、この問題の核心には、アイデンティティの曖昧さと、非ユダヤ人および異邦文化の影響との「適切な」関係という必然の結果として生じる疑問を取り巻くアンビヴァレンスがあった。

こうした緊張関係が見られる分野では、聖書の悪名高き存在であるサタンは第一に、キリスト教徒の間で永久に失われることのない個として的人格と特性を身につけている。E. Pagels は、第二神殿時代のユダヤの社会的問題が神と神の民に対する悪意に満ちた対抗者としてのサタンの台頭にどのように寄与したかを強調している。サタン「妨害する」存在である「敵対者」は、最初は或る「天使的 (angelic)」役割を担っているだけの存在であり、明確な人格といったものは持っていなかった。ヨブ記では既に多少の個性を持っていたものの、サタンは依然としてヤハウエを取り巻き、人間の欠点を挙げて「罪状」を報告する命令を受けて地上を「さまよう」神的な存在の1つとしか見なされていなかった。しかし、神の従者のなかのその他大勢の神的存在としての限られた役割から、徐々に邪悪な性格が現れてくる。神に逆らい、神の民を分裂するようけしかける⁵²⁾。Pagels が明らかにしているように、この変容は、創世記の「神の子ら」そして第1エノク書のなかでは邪悪となり墮落し、「墮」天使となる番人の宿命的な受容と深く関係している⁵³⁾。

第二神殿時代のユダヤに内在する分裂を指摘することは、卑しめられた「他者性 (otherness)」がしばしば自らの社会のメンバーに投影されることを再び主張することである。それは「異邦 (foreign)」である他者に排他的に向けられるものではない。アイデンティティの問題に根ざしたアンビヴァレンス 個人的、文化的、歴史的、領土的 によって他者、多くの場合特に「親密な」他者に魅了されると同時にその他者に対する不寛容を促す⁵⁴⁾。そして第二神殿時代にサタンが邪悪な「親密 (intimate)」者として登場したのと同じように、正義についての或る集団の概念から見て、不敬であり悪をけしかける存在であると疑われた仲間のユダヤ人に非難が浴びせられた。そこで同じように分極化され、終末論的な不安が存在した紀元後70年後の社会のなかで正統と認められたキリスト教文学となるものの多くが独自の極性化された存在と一緒に現れ始めた⁵⁵⁾。

創世記6章1-4節の聖書引用章句は、神話としての巨人族、その好戦的な行動、彼らに伴っている邪悪さだけでなく、墮天使の概念の重要な出典であることをここで再び言及しておく必要がある。第1エノク書の影響を受けて、ユダヤ教とキリスト教の多くの釈義学者は、謀反をおこし墮落した天使を、人間の女性に巨人族を産ませ、世界に邪悪の種を撒いた者として見ていた。悪霊は巨人族の死骸から生じるが、サタンという存在は墮天使についてのこのイメージを通して変容し、後にキリスト教のルシフェルのパラダイムとなる⁵⁶⁾。実際のところ、創世記はキリスト教の世界に災いをもたらす多くの邪悪の「太古」の出典である。

終末論的預言の熱気のなかでのキリスト教の誕生は、ローマの覇権に代表される歴史的危機に対するユダヤの派閥主義のもう一つの反応である。圧制的で耐え難い社会として経験されるものから解放されたいというこの強い願いが、キリスト誕生から200年までにキリスト教黙示録の1つであるヨハネの黙示録のなかに明確に表現されている。ヨハネの黙示録は、ダニエル書など預言的で黙示録的な文学の出典からテーマ、イメージ、シンボルを借用している。例えば、ヨハネの黙示録12章と13章のドラゴン（悪魔）は、聖書の伝統のなかで神が初期に戦った太古の海の怪物を再現している⁵⁷⁾。サタンは地上の代理人であるローマと共に、悪を滅ぼし、最後には過激な二元論 黙示録的神話によってキリスト教世界に課せられた二元論 からキリスト教の世界を解放する荘厳な黙示録のなかでキリストが戦い、打ち負かした神の最大のライバルとして登場する。

しかし、キリスト教は初期の頃の内部的異端問題によっても形成されたといえる。キリストは再臨しなかったという理由に基づき、グノーシス主義やその他の異端とされた集団が急増した。そして、異端を封じ込め、隔離するという「主流の」教会当局者の努力は、教会の教義を体系化するための重要な歴史的状況を示す代表的な事象である⁵⁸⁾。これらの初期の何世紀かの中に、第1エノク書全体において元々は偽りの教えと悪魔的影響力を持つ神話的な比喩的用法であったものが、その時期の終末論的予想と完全に共鳴して手近な説明的パラダイムとなった。なぜなら、異端問題が悪魔的影響力の問題として示される限り、再び文脈のなかに織り込まれたサタン像がその説明に適していたのであれば、聖書的には是認されるからである。サタンは悪魔の代理人と共に、キリスト教徒に異端者となるように誘惑したのだった。

教父たちがこれら邪悪な代理人をどう受け取ったかは、教会の歴史的運命を衝撃的な程度にまで映し出している⁵⁹⁾。異端問題は、キリスト教共同体内の不寛容の高まりが紀元1世紀および2世紀における黙示録的終末論の運命とどのように密接に結び付いているかを示すものである。この「取り込まれた (introjected)」不寛容は、それが浮上するユダヤと異教徒であるローマの文化的環境の両方に対するアンビヴァレンスと平行し

て生まれ⁶⁰⁾、これらの「投影された (projected)」不寛容の形態は変化するものの、それを超えるものはなく、キリスト教は4世紀には「帝国の」宗教の地位にまで登り詰める⁶¹⁾。使徒伝承が正統な信仰を保証する手段として確立された後、ユダヤの偽典の伝統の啓示的地位は劇的に下降した。この変化に伴って巨人族についての黙示録的解釈ヨベル書とクムラン共同体、またアテナゴラス(2世紀終わり頃)と偽クレメンスの説教(3世紀初め)にとっては創造力に富んでいた黙示録的解釈は次第に影響力を失っていった。にもかかわらず、エノク書に見られる悪魔的精神の持った役割は、言ってみれば、キリスト教(あるいは少なくとも教父たちの)想像力を掴んできた。その悪魔的精神は偶像崇拜と異端信仰、そしてその後の新しい西欧異教徒世界との継続的な戦いのなかでも、依然として有効な手段であった。悪魔視は、厄介な他者を意味する比喩的用法として確立され、さらにキリスト教の不寛容の根本的表れとなった⁶²⁾。

地平線の圧制

本稿には、人文・社会科学一般の概念に従って聖典のテキストに対する様々な姿勢を位置決めする試みとして奇異な題目がつけられている。しばしば打ちのめされると感じ、自らの運命に命じられてではなく、外部の力の犠牲者であると感じられる明らかに支配能力を超えた世界 こうした世界は、ドイツの哲学者である Blumenberg による研究書「神話に関する研究 (Albeit am Mythos)」を特徴づけるものである。この研究では、西欧の神話的遺産の歴史と継続的受容から、本質的で継続的な人間の状況 Blumenberg が「現実絶対主義」と称するディレンマに私たちが曝されること が明らかになる。これにより Blumenberg はまず、「自然状態 (status naturalis)」の概念に似た限界概念を意図している。自然状態とは「人がその存在条件を管理する能力を持たない状態に近くなり、さらに重要なことに、自分の存在条件を管理する能力が欠けているだけだと考えた」最初の状態を想定している⁶³⁾。だがこの状況が完全に排除されない限り、苦しい生きた経験によってプレッシャーをかけられた状態で神聖なる物語の「証拠」に古代の信者と現代の信者の解釈が変わるという相同性を評価するための有用なモデルを概念が提供する。

Blumenberg はその基本姿勢として、神話 (mythos) が既に人為的な置き換えであるものとする人にとって ロゴス (logos)、理性、科学⁶⁴⁾によって置き換えられるもの、即ち、実際あるいは想像した外部の力によって特徴づけられる生命世界との遭遇における根本的な恐怖の点で神話を評価するための通例のパラダイムを転位させている。「不安は、降りかかってくる可能性に占有されていない地平線に関連している。」⁶⁵⁾ 根本的

な不安というこの考え方は、我々人間の祖先が二足歩行で直立したときに剥き出しの大草原に最初は適応しなかったと断定する進化論的仮説に基づいてモデル化される。「覆い (cover)」が少なく「飛行 (flight)」に頼れないことは、「人類の歴史のなかでも個人の歴史のなかでも不安が繰り返し、恐れへと合理化されなければならない」ことを意味する。Blumenberg は、これは最初の例では「経験や知識を通してではなく、馴染みのないものを馴染みのあるもので代替、説明不能なものを既に説明されているもので代替、名前をつけられないものを名前のあるもので代替するといったような手段を通して起きる」と示唆している⁶⁶⁾。

しかし、人は、最初は成就されたと想像し、この名前を付ける能力は一連の経験の「カオス」を根本的なレベルにまで整理する。それを可能にする最も特徴的なものがメタファーである。

存在しないものを避ける、思い描く、和らげる、そのパワーを消耗させる対象のために、何かが「提示される (put forward)」。名称によって、こうした要因のアイデンティティが示され、接近できるようになり、それらとの等価な関係が生まれる。名前によってその正体がわかるようになったものはメタファーによって馴染みのない状態から浮上し、物語を語ることによってその重要性に関してアクセス可能になる⁶⁷⁾。

最初、神話は世界の「不透明な勢力 (opaque powerfulness)」を分割し、人間世界に立ち上がる「不気味さと支配不能の分散した特性」を多くの名前のある潜在勢力の間に広げることによって、現実の絶対主義を弱めてきた。その後、これらは Blumenberg が「パワーの古めかしい分割 (archaic division of powers)」と呼ぶもののなかで互いに「競い合う (played off against)」⁶⁸⁾。一度名前が付けられると、認識された優れたパワーは懐柔のための呼びかけと関係の形 (魔法、儀式的行為、誓約) が方向づけられる対象となる。そして影響力を駆使するため、あるいは支配の外形を得るためにそれについての物語が語られる。

Blumenberg は、それは不気味さと支配不能のこの偏在する特性であり、宗教の歴史の言語になかで R. Otto が当初の形における「神聖なるもの」と呼んだものを特定した、タブーによって境界線を引かれる「包領 (enclaves)」に閉じ込められたと提案した。しかしながら、

人は、自分が対処できない現実に対応する際に、あまりに遅い時点で宗教の歴史により「神聖なるもの」に焦点を当てて人の「政策」を把握し、現実絶対主義、生活に相容れないもの、人にとって...非協力的なもの [原文のまま] の緩和の既に制度化された方法をそのなかに認めない⁶⁹⁾。

Blumenberg の宗教的、歴史的な前提についてのこの明白な表現は過剰な傾向がある。さらにこれは、生命 理性以前の人間の生命あるいは異教徒の生命だけではなく、神聖な物語にわれわれが繰り返し頼る動機となる恐怖の類を喚起する危機を個人にも共同体にも継続的にもたらすという不可避の事実に着目するのに役立つ。そうした危機のなかで人は、自分たちや仲間に関わりかかる邪悪のせいで、一見すると説明不可能なそして不当な苦悩の解答を見つけようとする。即ち、危機のなかで人は神の寵愛や庇護、より直接的に言えば、神の制約と慈悲を期待する気持ちを育てていく⁷⁰⁾。

この意味で、Blumenberg のモデルは、多神教と一神教の両方の神聖な物語によって等しく共有される基本的な原因論的機能を提示している。同時に彼は、これは恣意性を排除する (*eliminating arbitrariness*) こうした物語のパラダイム的方法に起因する「信憑」を維持する機能であると主張している。これはかつて、世界から「怪物」を一掃するヘラクレスのような英雄の神話で見られる作用の構成要素であった⁷¹⁾。しかし、それは神の予知不可能性 (*unpredictability*) との折り合いをつけるものとして続いている。Blumenberg は聖書にとっても当てはまる言葉で、神話とは「世界と世界に君臨する権力を全くの恣意性のために放棄されないように事実を表現する方法である。しかし、これは権力の分割によるにしろ、諸権限の成文化を介するにしろ、あるいは関係の『合法化』によるにしろ、神話が恣意性を排除するシステムであるかどうかで示される」と述べている⁷²⁾。それにもかかわらず、開かれた地平線は依然として圧制的である。なぜなら、人間の経験のデータが示すように 一見すると無作為であるが恣意的な破壊行為と邪悪な行為によって繰り返し証明されたように 神が祝福を約束したとしても、地平線が全く閉鎖されることはないと思われるからである。

預言的で黙示録的な象徴主義はこの意味の難問の内から説得力の多くを得る。その重要性は、生命世界がしばしば人間のスケールを極小にする程度まで、人間の脆さと限界のなかにつながり留められており、自然と人間の両方の脅迫的な文化的向上心を強いる⁷³⁾。黙示録のレトリックは特に、歴史的な危機的状況において、または支配権を握った「巨人族」の帝国において、あるいはまた墮落した文化の影響力や専制的な支配者からの軋轢を生じ、社会的には比較的「親しみのこもった」脅威の中において、具体的かつ実際に顕現する「宇宙論的」悪によって圧倒される世界を非難している。全ては、脅威的な優位な力に直面するアナロジーを引き出す。終末論は、悪を克服して滅ぼすために、そして別の宇宙的社会的空間、即ち、正義の王国をそれに替えるために、神聖な力を与えられた最上の対抗勢力を想像することにより、こうした過剰な力に反発する言説 (*discourse*) の伝統を語ったものである。

現代の地平線の恐怖

今日、啓典の3つの一神教は、程度は異なるものの、黙示録の終末論の伝統を継承している。Juergensmeyer、Lincolnその他の最近の研究で明らかのように、この伝統は、信者間で伝統を表現する方法は相違するにもかかわらず、宗教的に動機付けられる多くの現代の暴力の背後に存在している⁷⁴⁾。終末論が聖書の多義的言語と神の側の力と不気味さと悪魔的影響力、邪悪さを特徴とする他者との間の戦争についてのパラダイム的な言及に依存しているのと同じように、今日、Juergensmeyerの研究で考察された宗教的過激主義といったものは、或る意図を持った眼で、特に歴史的状況を踏まえて、不安感と予感で読むならば、同じ特性をもつ聖典によって奨励されているのである⁷⁵⁾。

Blumenbergの現実絶対主義の概念は、より根本的で潜在的で、普遍的とも考えられる不安が、こうした不連続的な恐れと危機の状況に対する反応の背後にあり、多神教的な神話または一神教的な神話の文化的役割の基盤となっていることを示唆している。私が「地平線の圧制」と呼ぶものが完全に緩和されることはないが、Blumenbergが示唆するように、それは人間に生来の特性であるために危機や大災害を説明するのに繰り返し意味をなすものであらざるをえないため、宗教的なイマジネーションはパラダイム的で権威的で古くから認められている物語や歌に依拠しようとするのである。聖書やそれよりはるかに古いであろう預言的文学と同じくらい古くからこのような傾向があったことは明らかであり、これは、聖典の読者と作者の両方に共通してみられる傾向である。しかし、それは読者が宗教的暴力に対する是認をこうした頼みの綱から引き出すことであり、この是認は神聖なテキストやそのレトリックのなかに見られるというよりは、局所的で具体的で最終的には社会的問題 即ち、しばしば膨大な課題であると認識するものに攻撃を受けやすい人間共同体が直面する緊急事態 のなかに見られるものである。

注

- 1) *Terror in the Mind of God*, 185-89.
- 2) *ibid*, 151.
- 3) Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford, 2003) 11-12, 16-23; Mark S. Smith, *Origins of Biblical Monotheism* (Oxford, 2001) 12-13, 21-24 その他。創世記6章1-4節に関しては特にM. & R. Zimmermann, “‘Heilige Hochzeit’ der Göttersöhne und Menschentöchter? Spuren des Mythos in Gen. 6: 1-4.” *ZAW* 111, 1999, 327. Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary* (Augsburg, 1984) 381-82では既に共感を持って扱われている。黙示録文学における神話についてはJohn J. Collins, *The Apocalyptic Imagination* (2nd edn., Eerdmans, 1998) 18-19.

- 4) Collins, 9, 38, 41f.
- 5) Vielhauer, in Collins, 22. 包括的名称の問題については *ibid.* 9-10. 最後の審判については *ibid.* 6.
- 6) Juergensmeyer 183-185, 229-30, B. Lincoln, *Holy Terrors*, (Chicago, 2003) 58-61, 64, 75-76.
- 7) 意味に関しては、Blumenberg, *Work on Myth*, 42-43, 67-70, and Section IV below; W. Doniger, *The Implied Spider* (Columbia, 1998) 2, 54-57, 60-62; Y. Lotman, *The Universe of the Mind* (Indiana, 1990) 12-18, 103-04, 111, 151-53; Fishbane, *Biblical Myth*, 16-25. 行動意欲をかき立てる要因としては後のセクション、特に Lincoln の考え方を参照。「内面性」に基づく宗教的意味の定義についての T. Asad の評論を簡単に扱った *Holy Terrors*, 1, 5-6も参照。
- 8) Fishbane, *Biblical Myth*, 16, 18, 20-21. 「現実主義」については41, 47, 49と注18. 同様に Collins (*Apocalyptic*, 19) は神話的引喩が「文脈から別の文脈にモチーフを移す。そうすることによって連想性や類似性を生み出す…」方法について述べている。
- 9) Fishbane, *Biblical Myth*, 4-7; Smith, *Origins*, 12-13; Collins, *Apocalyptic*, 17-21; Blumenberg, *Work*, 97-98.
- 10) Fishbane, *Biblical Myth*, 20, 23-24, 27. 神(一神)との排他的関係を強化する「コミュニティ内の秘密の対話」の形式としてのイスラエルの一神教については Smith, *Origins*, 9-10, 154-57参照のこと。キリスト教の例については D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (California, 1992) 1-11, 71-72, 184-98, 235-40、Lincoln *Holy Terrors*, 28-35における比較手法による現代事例を参照。さらに *Discourse*, 32-37におけるシーア派のアイデンティティを求めているイランの Shah Pahlavi との応酬としての「カルバラ神話」の Lincoln の例も参照のこと。「一神教」と「多神教」の対立問題については Smith, *Origins*, 10-14を参照。
- 11) Lincoln, *Discourse*, 4-5, 8-9.
- 12) *ibid.* 8-11, 20.
- 13) *ibid.* 23.
- 14) *ibid.* 24. J. D. Levenson は歴史と神話は「互いに補強し合う。即ち、歴史は宇宙論を具体化し、宇宙論は歴史を日常的レベルより上に引き上げる」と述べている。Smith, *Origins*, 13に引用されている。
- 15) Lincoln, *Discourse*, 25.
- 16) Fishbane, *Biblical Myth*, 25; Smith, *Origins*, 13.
- 17) 比喩的表現については Fishbane, *Biblical Myth*, 21-22, 24-25; Hayden White, *Tropics of Discourse* (Johns Hopkins, 1978) 4-6, 104-07. 解釈における転嫁については D. Dawson, *Allegorical Readers*, 4-9; E. Schüssler-Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World* (Fortress, 1991) 5-10, 23-24.
- 18) *Work on Myth*, 7.
- 19) Smith, *Origins*, 13-18, 23, 135-78、Fishbane, *Biblical Myth*, 37-57. 比喩的表現としてのこの宗教的戦争の主要テキストは、詩74: 12-17, 89: 6-13, 104: 6-9 ; イザ27: 1; 51: 9-11 ; ハバ3: 8-15 ; ヨブ7: 12, 26: 11-12 , および41: 1-11. 方法論に関する注意および1000年

- にわたるレヴァントからの宗教的イメージの証言の考察については O. Keel および C. Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* (Augsburg Fortress, 1998), 395-96, 402-09を参照。
- 20) Fishbane, *Biblical Myth*, 16、さらに41, 46-49。
- 21) Jeffrey H. Tigay, *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy* (JPS, 1996) 435; Smith, *Origins*, 164-166, 173-178。
- 22) Bernard F. Batto, *Slaying the Dragon* (Westminster/John Knox, 1992) 51-52, 64-68; H. Kvanvig, “Genesis 6: 1-4 as Antediluvian Event” (*Scandinavian Jnl of Old Testament* 1.16.1, 2002) *passim*、および最近の研究ならびに比較的古い研究の主要参考文献に関する彼女の脚注。
- 23) シンタックスとテキストの曖昧さに関しては Marc Vervenne gives overview and bibliography: “All They Need is Love: Once More Genesis 6: 1-4”, in Davies, Harvey, and Watson, eds., *Words Remembered, Texts Renewed* (JSOT Supplement Series 195, 1995), 21-30 および随所。
- 24) これらの形容詞句については David J. A. Clines, “The Significance of the ‘Sons of God’ Episode (Genesis 6: 1-4) in the Context of the ‘Primeval History’ (Genesis 1-11)”, in *On the Way to the Postmodern* (v. 1, *JSOT Supplement Series* 292, 1998) 337、および R. Hendel, “Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6: 1-4” (*JBL* 106/1, 1987) p. 14 参照。
- 25) Smith, *Origins*, 47-50。
- 26) Batto, 44-47, 63-70; Kvanvig, “Event”, 92ff.; Hendel, “Demigods”, 16-17, 18-20, 21-25 ; M. L. West, *The East Face of Helicon* (Oxford, 1997) 116-117, 377-80も参照。
- 27) C. Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary* (trans. J. Scullion; Augsburg, 1984) 382; D. Carr, *Reading the Fractures of Genesis* (Westminster John Knox, 1996) 248; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch* (Anchor/Doubleday 1992) 74-75; Hendel, “Demigods”, 16-17, 23, 25-26。
- 28) Carr, *Fractures*, 246-48; Blenkinsopp, *Pentateuch*, 64-66; B. Levine, *Numbers 1-20*, (Anchor/Doubleday, 1993) 48-49。
- 29) Westermann, *Genesis*, 370-74, 380-82; Clines, “Significance”, 338-48、より最近では Kvanvig, “Event”, 80, 84。
- 30) この見解に関しては Clines が “Significance” 339-41のなかで M. G. Kline , Westermann , F. Dexinger その他の見解を要約している。バビロンにおけるクシのニムロデは創世記10章 8-12節では明確に gibbor 「力強い狩人」(皇帝) である。反バビロニア論争は創世記11章 1-9 節ではバベルの塔の話ではないかと疑われている。この関係については J. Blenkinsopp, *The Pentateuch*, 74-76。 6章 4 節の *gibborim* の異なる読み方については、 E. Fox, *The Five Books of Moses* (Schocken, 1995/1997)。最後にエゼキエル書では32章27節で 「昔の墮ちた勇士」 についての同様な暗示的意味に依存していた可能性がある。
- 31) 強姦およびハーレムについては、特に M. Kline, “Divine Kingship and Genesis 6: 1-4” (*Westminster Theol. Jnl.* 24, 1961-62) 193-96、 Westermann, *Genesis*, 494-97 を 参 照。 W. Wifall は、ダビデ王を取り囲む 「王朝の歴史」 とサムエル記第 2 書11章のバテシバと

- ダビデ王との忌まわしい出会いにおける類似的出来事に照らしてこの出来事を考察した。“Gen. 6: 1-4: A Royal Davidic Myth?” (*Biblical Theology Bulletin* 5: 3, 1975) 295ff. を参照のこと。ごく最近では P. Davies が、第 1 エノク書 6-11 の創世記 6 章 1-4 節の物語版に対する優先性についての Milik の理論のバクトルを通してこの問題を考察している：“Women, Men, Gods, Sex and Power: The Birth of a Biblical Myth” in *The Feminist Companion to the Bible, Vol. 2*, ed. A. Brenner (Sheffield, 1993) 199-200. Fishbane, *Biblical Myth*, 76 も参照。重要なことに、伝統的なユダヤの学問研究では「神の子ら」をセツ派あるいは「高貴な地位にある人たちの息子」と見ている。Eslinger はカイン派に代わり、ここでの言及は神性があるという主張を皮肉的に指摘していると示唆している：Kvanvig は“Event” 87 のなかで言及し、2 種類の大洪水以前の人たちを読むためのテキストの出典を要約している (111-12)。それは「圧制」の解釈を認めるものである。
- 32) Kvanvig, “Event”, 84-86, 91-92; P. Davies, “Women, Men”, 195-96; 198-200。この解釈は既に Westermann, *Genesis*, 372-74, 382 に概略が示されている。
- 33) エゼキエル書 32 : 27 の *gibborim nephilim* は堕ちた勇士という共用的意味に依存している可能性があるが ; Vervenne, “All They Need”, 26-27; Zimmerman, “Heilige Hochzeit”, 348 を参照。
- 34) Levine, *Numbers 1-20*, 359; Batto, *Dragon*, 209 n. 57; Westermann 378。伝統共有の可能性については Kvanvig, “Event”, 91-92 ; H. Gese, “Der Bewachte Lebensbaum und die Heroen: Zwei Mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J”, (in *ibid.*, *Vom Sinai zum Zion* (Kaiser, 1974) 109-110 も参照のこと。
- 35) 民の一部はバビロニア捕囚時代になってもかなりの間、亡くなった者たちへの服従を実践し続けた可能性がある。この慣例はユダヤ教の西セムのルーツとつながっているが、申命記のイデオロギーと聖職的イデオロギーでは中傷されている : Smith, *Origins*, 68-69; Smith, *Early History of God* (2nd edn., Eerdmans/Dove, 2002) 162-170, esp. 168ff。創世記 14 章と特に 15 章は「申命記」的不安を太古の歴史に導入し、アブラハムを出エジプトおよび征服の出来事と関連づけていると見られてきた : Carr, *Fractures*, 163-66; Blenkinsopp, *Pentateuch*, 122-123。
- 36) Vervenne (“All They Need”, 27 ; 37 も参照) は、これらの文脈のなかでネフィリムと「悪鬼」の考えを比較した R. B. Allen の考察を引用している ; Smith, *Origins*, 69; Kvanvig, “Event”, 91-92。この「不気味さ」は、アブラハムがその地を最初に通過した頃、神がアブラハムと「契約」し (創 15 : 17-21) アブラハムの子孫にレファイムその他の土地を約束にしたときに、後方に向かって投げかけられた可能性がある。レファイムは創世記 14 : 5 に征服されたトランスヨルダンの人々として登場している。
- 37) Hendel, “Demigods”, 21。
- 38) 申命記 1 および申命記 2 に関する古典的言説は F. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Harvard, 1973) 278-89。J. Tigay は、*Deuteronomy*, xxi, xxiii, 435 のなかで、アッシリアに対する申命記の著者 (たち) に関して述べている。I. Finkelstein and N. Silberman, *The Bible Unearthed* (Touchstone, 2001) 301-05。
- 39) マナセの罪はこのような罪の運命的で「歴史的」な十字架である : Cross, *Myth*,

- 285-86。申命記の歴史の偽史実性に関しては M. Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel* (Routledge, 1995) 76-78; I. Finkelstein and N. Silberman, *Bible Unearthed*, 92-96, 303-10。申命記13および20の herem、即ち戦争「禁止 (ban)」の極端な適用が証明しているように、申命記の観点からすると卑しめられた「他者 (other)」は不浄な天界の「異邦人 (foreigner)」と同程度の偶像崇拜に逆戻りするユダヤ人である可能性がある : S. Niditch, *War in the Hebrew Bible* (Oxford, 1993) 56-7, 63-4。
- 40) Collins, *Apocalyptic*, 44, 51. 恐らく3世紀後期頃に書かれ、さらに古い別々の由来を示唆しているこれらのテキストは、パピロニアのディアスポラに概念が形成されていなくてもパピロニアなどの影響力を明白に示している : G. Nickelsburg, *1 Enoch 1* (Hermeneia, Fortress, 2001) 7, 61-62, 279-80。
- 41) 1 Enoch 7: 2.
- 42) K. Pomykala, "A Scripture Profile of the Book of Watchers" (in Evans and Talom, eds., *The Quest for Context and Meaning* (Brill, 1977) 266-70.
- 43) 1 Enoch 15: 8-9, 11-12。翻訳は J. VanderKam, "1 Enoch, Enochic Motifs, and Enoch in Early Christian Literature", in VanderKam and Adler, eds., *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (Van Gorum, 1996), 61.
- 44) Nickelsburg, "Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11," (JBL 96: 3, 1977) 396-7; 1 Enoch 1, 170; Bartelmus, *Heroentum in Israel und seiner Umwelt* (Zürich, 1979) 180-83 ; 注意点や延長線上に考えられる点について Collins, *Apocalyptic*, 50-51参照。
- 45) Nickelsburg, "Myth," 396-99、および 1 Enoch 1, 182-87。
- 46) Nickelsburg, 1 Enoch 1, 171-72。このなかで彼はアサエルの題材は別の出典に由来していると論じており、さらに、この部分の墮落的教えのモチーフと特にアイスキュロスまたは古代近東の祖先の演劇バージョンにおけるプロメテウスのギリシャ神話とは非常に相似していると見ている。このことは、P. Hanson, "Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11," (JBL 96: 2, 1977) 226-27にも記述がある。
- 47) D. Suter, "Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16," (HUCA 50, 1979) 124-31。Suter は Testament of Levi (14: 5-17: 11) のなかでエルサレムの聖職者について非常に類似した批判について述べている。Nickelsburg, 1 Enoch 1, 246も参照。
- 48) Collins, *Apocalyptic*, 51.
- 49) ibid. 59.
- 50) Elaine Pagels, *The Origins of Satan* (Vintage, 1996) 36-38, 45-47; G. Nickelsburg, *Ancient Judaism and Christian Origins*, (Fortress, 2003) 43-48.
- 51) Nickelsburg, *Judaism*, 75-79; Pagels, *Satan*, 37.
- 52) Pagels, *Satan*, 39-44; Nickelsburg, 1 Enoch 1, 209-10.
- 53) Pagels, *Satan*, 48-51.
- 54) ibid. 49; Niditch, *War*, 17-22.
- 55) *Satan*, 5-10, 56-62 165。悪魔が正道から外れた宗教性の原因へといかに変わるかの別の例については D. Dawson (*Readers*, 194-96)。Justin Martyr なら、イエス・キリストの救

世主的立場をユダヤ人が否定するのも、一部のキリスト教徒の理解に異教徒の詩と神話が浸食的な影響を与えているのも悪魔のせいであり、両方が神聖な「ロゴス」を認識できなくさせている原因であるとするであろう。

- 56) Pagels, *Satan*, 48.
- 57) Collins, *Apocalyptic*, 272-273; Schlüsser-Fiorenza, *Revelation*, 81-85, 87, 106-10.
- 58) G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy* (Mohr Siebeck, 1999) 32; Blumenberg 238. 神話と教義に関する詳細について *ibid.* 96-98, 215-260.
- 59) 初期の教父のなかには、*Book of Watchers* などの偽典のテキストの「啓示的」立場についての信頼できる擁護者がいた。キリスト教徒の解釈者にとってのこれらのテキストの立場の変化の例と説明については VanderKam, *Motifs*, 35-60.
- 60) Pagels, *Satan*, 149-50, 154-55, 163-67; Stroumsa, *Philosophy*, 34-37, 100-07; Stroumsa, "Postscript: The Future of Intolerance", in Stanton and Stroumsa, eds., *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* (Cambridge 1998) 357-58; Nickelsburg, *Judaism*, 193-97.
- 61) Stroumsa, *Philosophy*, 22-23, 64-65, 83-84; R. Marcus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1990) 141-42, 153-55; P. Brown, *Authority and the Sacred* (Cambridge/Canto, 1995/97) 8-11, 22-26.
- 62) Pagels, *Satan*, 182-84; Stroumsa, "Postscript", 357-58. 後のユダヤ教とキリスト教の伝統のなかでの創世記 6 章 1-4 節の *1 Enoch* の解釈の影響については Nickelsburg, *1 Enoch 1*, 71-78、および VanderKam, *Motifs*, 60-87 参照。拙博士論文 *Giant Signatures: Myths and Histories of a Robust Stranger* (unpublished, Pacifica Graduate Institute: 2004), 172-209, 224-69 でも考察している。
- 63) *Work on Myth*, Trans. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT, 3-4. Blumenberg は 1920 年生れ、1996 年に逝去。
- 64) E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*.
- 65) "Anxiety is related to the unoccupied horizon of the possibilities of what may come at one", *Work on Myth*, 6.
- 66) *ibid.* 5. 現実絶対主義は「この状況の飛躍に伴って起きること全体であり、それは順応の突然の欠如の結果における極上の偉業なしには考えられない」*ibid.* 4.
- 67) *ibid.* 5-6.
- 68) *ibid.* 14, 16. 彼の研究 Part One のタイトル。
- 69) *ibid.* 14. Otto について *infra.* 20-21, 62-63.
- 70) *ibid.* 22-24; Fishbane, *Biblical Myth*, 37, 48-49.
- 71) *Work on Myth*, 65-66. ここに「ヤハウエは混沌の海を前にして」が追加されることもある。「怪物 (monsters)」の古代イスラエルの概念の西セム的背景については Smith, *Origins*, 28-33.
- 72) *Work on Myth*, 42-43. 神々の血筋と異教徒とキリスト教両方の名前の重要性については 38-42. 生命世界の経験の曖昧さを埋める際の想像力とメタファーの役割についての Blumenberg の考え方の神学的傾向と含意の概説に関して P. Stoellger, *Metapher und*

Lebenswelt: Hans Blumenberg's Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont (Mohr Siebeck, 2000) 363-83.

73) これについて拙博士論文 *Giant Signatures*, 14-22, 212-14。

74) 黙示録的思考方と終末論的思考方の側面についての伝統の共通性と違いに関しては Neusner, Chilton, and Graham, *Three Faiths, One God* (Brill, 2002), vii-viii, 255, 295, 298-306; also, P. Koslowski, "Introduction", in Koslowski, ed. *Progress, Apocalypse, and Completion of History and Life After Death of the Human Person in the World Religions* (Kluwer, 2002) 2-5。この巻では M. Zakzouk, "The Islamic Doctrine of the Eschatological Completion of History and Eternal Life", 93-100も参照。現代の軋轢に関しては Juergensmeyer, *Terror*, passim; Lincoln, *Holy Terrors*, 12-16。

75) Schüssler-Fiorenza, *Revelation*, 138-139; G. Kepel, *Jihad* (Harvard, 2002) 24-27, 38-42, 314-21。聖典に描かれた過去を通して現在における宗教的な敵対関係または暴力を正当化するパラダイムの構造の現代的な例について Lincoln, *Terrors*, 12-16, 33-50。