

Title	人間の運命と歴史
Author(s)	ラインホルド, ニーバー 柳田, 洋夫 / 訳
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.53, 2012.3 : 53-91
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4244
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

人間の運命と歴史

ラインホルド・ニーバー

柳田 洋夫・訳

《訳者まえがき》

* 本稿は、Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, Volume II: Human Destiny* (Westminster John Knox Press, 1996, Originally published as two volumes: C. Scribner's Sons, 1941–1943) の Chapter I: Human Destiny and History の訳である。

* 翻訳は、平成二三年度科学研究費補助金「基盤研究B」に採択された「ラインホルド・ニーバーの宗教・社会・政治思想の研究」の一環として実施された研究会で検討され、まとめられた。今回は柳田が下訳を担当し、高橋義文（聖学院大学大学院アメリカ・ヨーロッパ文化学研究所長、教授）・松本周（聖学院大学総合研究所助教）・鈴木幸（聖学院大学総合研究所研究員）・柳田の共同討議を経たものでもある。追って訳出予定の第二章以下とともにまとめたかたちで翻訳を出版するまでの暫定版として掲載する。

* 邦訳されている文献は参照し、翻訳のページ数を記した。聖書テキストの翻訳は主として日本聖書協会新

共同訳聖書を用いたが、文脈に合わせて改変した箇所もある。

* 人名表記は『キリスト教人名事典』（日本キリスト教団出版局）によった。

* 訳者の補いは最小限にとどめ「」でくくった。

* なお、日本におけるニーバーの受容史ならびに翻訳の状況については、高橋義文「ラインホルド・ニーバーの著作の翻訳について」（聖学院大学総合研究所 Newsletter Vol.21, No.4）を参照されたい。

I

人間は、自然と時間の変転に巻き込まれているが、また巻き込まれてもいない。人間は被造物であり、自然の必然や限界の下にある。しかし人間は同時に自由な精神であり、自身の齢の短さを知り、また、そのことによつて、人間自身に内在するある能力により時間的なものを超えている。人間は「ため息のように消えうせ」（詩九〇・九）、ある動物より短い生涯となることさえある。しかし、死を予期することが人間の精神に引き起こす憂いの感覚は、動物のあざかり知らぬものである。不安においてであれ、考え抜かれた教養ある平静さにおいてであれ、人間が「朝が来れば花を咲かせ、夕べにはしおれ、枯れて行く草」（詩九〇・六）のようなものであるという事実をめぐらすことは、人間を動物の世界と区別する存在の次元全体を明らかにすることである。

自然の変転を超越する人間の可能性は、歴史を形成する能力をもたらず。人間の歴史は自然の過程に根差している

が、それは、定められた自然の因果関係の連なりや、自然界の気まぐれな変化や出来事以上のものである。人間の歴史は自然の必然と人間の自由によつて構成されている。自然の変転を超越する人間の自由は、時間の長さを把握し、それによつて歴史を知る能力をその意識にもたらす。またそのような自由によつて、人間は、自然の因果関係の連なりを交換し、整序し、変質させ、それによつて歴史を形成することが可能になる。「歴史」という言葉の曖昧さ（それは生起するものであるとともに、想起され記録されるものである）がまさに、人間の自由における行為と知識の共通の源泉を明らかにするのである。⁽¹⁾

人間の歴史には、自然の必然から人間の精神が自由にされる時点はない。しかしまた、知性が所与の環境を超越して、さらに究極的な可能性を思い描くことができないような時点もない。それゆえに、歴史の葛藤が規範的なものとして受け容れられるべきではないが、人間は、普遍的秩序と平和の支配においてこれらの葛藤が克服される現実に目を向ける。こうして歴史は、自然の限界と永遠との間を動くのである。全ての人間の行為は、一方では、自然の必然と限界によつて条件づけられ、また一方では、陰に陽に、その変化の根底にある、人間が持つ不変の原理という概念への忠誠によつて決定されている。これらの原理への忠誠によつて、人間は、変転における、偶発的で、不適切で、相反する要素を取りのけるよう促される。それは、人間の生を支配する不変で永遠の力によつて定められるものとしての生の真髄を実現するためである。

歴史に対する人間の態度に着目することによつて、生の意味についての様々な解釈の間に一つの基本的な区別をなすことができる。歴史を意味の領域に含める解釈は、歴史を、生の本質的意味のより十全な開示と実現を指し示し、そこに向かう過程と見る。歴史を意味の領域から排除する解釈は、歴史を自然の有限性に他ならないものと見なすものであり、人間の精神はそこから解放されなければならないのである。そのような解釈は、人間の自然への関与がまさに悪の原因であると考え、生の究極的贖いは有限性からの解放であると定義する。一方では、歴史は潜在的に意味あるもので

あり、その意味が究極的に開示され実現されるのを待つものと見なされる。他方、歴史は本質的に無意味であると信じられる。歴史は秩序の領域として見なされるかもしれない。しかし、その秩序は、生の意味に否定的に作用する自然の必然の下に置かれるものに過ぎない。歴史とは、逃れるべきこの世の煩いなのである。

様々な文化が歴史に対してとる態度の相違は、人間の最終的な自己超越をも含めた、人間の歴史的過程からの超越についての相矛盾する判断によつて決定される。一方においては、以下のように想定される。すなわち、この自己超越の能力は、人間の精神の最高の能力を表すものであるから、生の成就是当然、歴史の両義性からの解放の中に存するものでなければならぬというものである。人間が部分的には自然の中に没入し、部分的には自然から超越しているということは、全面的な超越へと変えられなければならない。したがって、ある種の永遠とは、非歴史的宗教と哲学における目的であり、人間の目的である永遠とは、歴史の否定と言つてもよいほどの歴史の成就である。このような永遠においては、「ある部分と他の部分との分離はなく、他の部分から疎外されて孤立した存在となる部分もない。したがって、他の部分に不正を働くところもない」^②。

歴史を生の意味に貢献するものと見なす宗教においては、人間が、自然の過程や時間の移行に部分的には関与し、部分的には超越していることに対する姿勢は全く異なる。この両義的な状況は、人間がそこから救われなければならない悪とは見なされない。むしろ、人間の状況における悪は、早まって歴史の不確実性を否定するか、もしくは逃避し、自由や、超越や、永遠で普遍的なる見通しを主張しようとすることから生じる。有限な被造物にそのようなことは不可能である。言い換えれば、有限性というよりも罪の問題が、陰に陽に生の基本的問題なのである。しかし有限性の問題は排除できない。歴史過程の中にいる人間は、洞察力が限られているために、その過程の意味の全てを認識することはできない。また、力が限られているために、その意味を成就することはできない。人間の知識の自由や人間の力が、どれほど歴史の本質の一要素をなすとしてもそうなのである。それゆえに、歴史的宗教において、人間の歴史と運命につい

ての時間的問題はこのようになる。すなわち、人間は部分的意味しか認識できず、また、認識した意味を部分的にしか実現できないが、そこでいかにして歴史の超越的意味が開示され実現されるのか、ということである。歴史的宗教が頽廃した近現代では、この問題は、以下のような信念によってごく簡単に片付けられる。つまり、歴史の積み重ねの力が、弱い人間に、生の意味を認識し成就する知恵と力を与えるだろうということである。

しかしながら、歴史的宗教のさらに深遠な形態においては、いかなる知恵や力が累積されようとも、人間の有限性が克服されて、自身の生を成就できるようになるような歴史上の時点などないことが認識される。もしくは、そのような歴史が、一方では自然的必然に根ざしつつ、また一方では超越的で「永遠」な、そして歴史を超えた目的を指し示すという両義性を保持しなくなるような時点などないことが認識される。

したがって、歴史的宗教は、まさにその本質によって預言者宗教的・メシア待望的である。歴史的宗教はまず、歴史の中に、そして最終的には、やはり歴史の終わりであるエスカトン（終末）に向けて、生と歴史の十全な意味が開示され成就されるような時を待ち望む。意義深いことに、最初の偉大な記述預言者であるアモスが目の当たりにして批判したような「主の日」への樂觀的な期待におけるように、これらのメシア的期待は、民族的希望と民族的勝利の期待の表現として始まった。ほんの少しづつ以下のことが認識されていた。すなわち、人間の有限性を否定し、またそれを逃れようとする傲慢な野望や権力における努力は、歴史の構造に腐敗的要素を増し加えること、また、この腐敗は、人間の歴史と運命の成就という観点から見れば歴史の基本的特徴そして永続する問題となるということである。歴史は浄化されると同時に成就されなければならないということ、また、歴史の最終的成就是、歴史を成就させようとする人間の早まった虚しい努力を神が打ち壊すことを含むものでなければならないことが認識されたのである。

こうして、歴史的宗教・文化と非歴史的宗教・文化との基本的区分は、簡潔に言えば、救済者を求めるものと求めないものということになるだろう。潜在的に歴史には意味があるが、また、その意味の十全な開示と成就を今なお待ち

望んでいるというように考えられているところではどこでも、救済者が求められる。生の意味が、自然的観点もしくは歴史の意味の超越的啓示が可能または必然と見なされないような超自然的観点から説明されるようなところではどこでも、救済者は求められない。様々な自然主義におけると同様に、自然を超えたものを指し示す歴史的存在への展望や熱意は架空のものと思なされるような時や、自然の歴史が、自身を超える意味の啓示を受け容れることは不可能であると信じられている時は、啓示が可能であるとは見なされない。歴史の曖昧さが捨て去られ、純粋な永遠が成し遂げられるまで、人間の自由と自己超越への能力が無限に伸長されると信じられているときには、啓示が重要であるとは見なされない。救済者の重要性は、救済者が神の目的の啓示であり、歴史の中において歴史を支配しているということにある。自己と歴史を超越する人間の能力は、その有限性と決別できると信じられているところではどこでも、救済の意味は本質的に歴史からの贖いであると理解される。それは、歴史における人間の成就のあらゆる必要もしくは欲望や、歴史の究極の意味の啓示への欲望を取り除くことによってなされるのである。

歴史を超越する目的と力の断片的な啓示の領域として歴史が考えられるところではどこでも、救済者が求められる。啓示は、その目的と力のより十全なる啓示を指し示すのである。救済者は、この啓示が可能であるとともに必要であると思なされるがゆえに求められる。歴史とはそれが根ざすところの自然的必然以上の何もかであると思なされるがゆえに、啓示は可能である。歴史の潜在的有意味性が断片的で墮落したものとしてみなされるがゆえに、啓示は必要である。歴史は成就され明確化されねばならない。

このようにして、そのメシア盼望があるかないかという観点からの世界の文化の解釈は、これらの盼望がキリストにおいて成就したと信じるキリスト教の信仰においてメシア盼望の論理が最高潮に達した後初めて可能となった洞察を用いている。ある救済者への盼望があるかないかによって諸文化を解釈することは、イエス・キリストが現れたという信仰によらなければ不可能である。なぜなら、これらの盼望の結末が見出されたと主張する信仰を陰に陽に導入する

ことなしに、生や歴史の意味を解釈することはできないからである。つまり、特定の前提なしに歴史の解釈は全く不可能であるということ、また、ここまで試みてきた解釈はキリスト教的前提に基づいているということなのである。生の問題に対するキリスト教的解答は、その問題についての議論において引き受けられる。その意味において、我々の解釈は、あらゆる解釈が最終的分析においてそうであるように、「ドグマティック」もしくは告白的なのである。しかし、それは純粹にそうなのではない。なぜなら、我々は、ある特定の歴史の叙事詩が答えと見なされるような問いと待望について分析しようとするものであり、また、なぜこれらの問いと待望とが歴史において普遍的ではないのかを究明しようとするからである。そのような分析は、文化の非歴史的形態の特徴をさらに探求するところから始めなければならぬ。そのような形態は、キリストが答えとなるような問いや、キリストの十字架によつて成就されるような待望を持たないゆえに、キリストを「愚か」(1コリ1:二三)なものと思ふのである。

II

救済者が待望されない思想

問われもしない問題に対する解答ほど信じ難いものはない。世界の半分は、キリスト教的啓示が答えとなる問いや、その啓示によつて成就される憧憬と希望を持たないゆえに、キリスト教的解答を「愚か」なものと思ふしてきた。この世界の半分の文化は、非歴史的であるがゆえに、非メシア待望的である。そのような文化が、生の意味の基礎をなすものとして歴史をとらえることに失敗したことは、互いに矛盾を来す、生を見る二つの主要な仕方の原因となるである

う。一つは、自然の構造を、人間が適応しなければならない究極的実在と見なす仕方である。もう一つは、自然を、人間の視点から、混沌もしくは意味のない秩序と見なす仕方である。人間はそこから、理性もしくは理性以上の人間に在する何らかの統一性と力によって解放されるはずだというのである。ストア派が古典的例となるような思考の体系があり、それは、両者の仕方を結合するか、両者の間のある程度の両面性を明らかにするものである。しかし、歴史の有意義性を否定するという、両者の最も一貫した仕方は、歴史を自然の調和に解消するか、歴史を永遠の頹落した状態と見なそうとするのである。

1. 自然に解消される歴史

デモクリトスからルクレティウスまでの古典的唯物論の歴史は、自然主義のいかなる近現代的形態よりもいつそう一貫した、自然という視点から見た生命観を我々に教える。なぜなら、近現代の自然主義の形態のいくつかは、自然主義におおつぴらにヘブライ的―聖書的生命観を採り入れて、自然を有意味な歴史の担い手ひいては計画者とするようなものだからである(例えば、生物学における進化の事実が歴史における進歩の観念を担うものとされたときがそうである)。歴史を厳密に自然の調和へと還元しようとする努力がなされるのは、古典的思想と、ほんのわずかの例外的な、一貫した古典主義への近現代における回帰⁽³⁾においてのみである。

歴史を無意味な自然の継起の次元に解消することによって歴史の実在性を否定しようとする試みは、古典的思想の死についての黙想や死の恐怖に対する抵抗において最も完全に表現される。人間は死ぬという事実は、自然の世界と人間とが有機的に連関することの紛れもない証明である。またその事実は、「すべてはひとつのところに行く。すべては塵

から成った。すべては塵に返る⁽⁴⁾」がゆえに「人間は動物に何らまさるところはない⁽⁵⁾」ことを証しするであろう。さらに、死は人間の有限性を暴くだけではない。生と死の無限の連続は、少なくとも一面において、歴史が自然の世界の無意味な循環に他ならないことを証明する。古典的自然主義は、歴史を、このような単純な次元に還元しようとするのである。ルクレティウスは述べる。「考えてもみよ。我々が生まれる前に過ぎ去ってしまった無限の過去の時代がいかに我々とは無関係であるかを。であるから、これは、我々の死後もまたある時間の見本として自然が示すものなのである。何ゆえに恐ろしいものがあるというのか。何か陰鬱に見えるものがあるのか。全ては、睡眠以上の、あらゆる煩いからの解放ではないか⁽⁶⁾」。

しかし、死がいかに自然の法則として避けられないものであるとしても、死の恐怖は、まさに、人間における死についての避けられない表現であり、自然を超越している。それは、人間が「動物にまさる」点を持っていることを証しする。なぜなら、死の恐怖は、死を予期する能力からのみでなく、死の向こう側にある何らかの实在の次元を想像し、懸念する能力からも生ずるからである。その恐怖のかたちはいずれも、人間の自然に対する超越を証しする。人間の精神は、自然における自分自身の存在が終わるような、自然における点を把握している。そして、それによって、自然は完全に人間を包摂しないことが示される。人間が死滅を恐れるという事実は、自然を超越するという人間の精神における次元を消極的に暗示するものである。人間が、死の向こう側にある意味の可能的領域について懸念し、また、ハムレットの独白の言葉によれば、「死ぬことと眠ること」は「おそらく夢見ること」であろうというような推測をなすという事実は、人間の、自然を超越した自由を積極的に暗示するものである。かくして、死の恐怖は、歴史の創造者である人間についての最も明白な萌芽的表現である。

古典的自然主義は、死は幻想であり是認されないのであると説得しようと試みることによって、人間の死の恐怖を紛らわそうとする。その主張には二点ある。一つは、実際には歴史など存在せず、自然の連続と循環があるだけなのだ

から、歴史には、人間が恐れなければならないところなどないということである。ルクレティウスは述べる。「もし普遍的自然が突然声を発して我々を叱責するとしたら、こう言うだろう。『おお、死すべき人間よ、何ゆえに、お前はあまりに痛々しい悲嘆にひたるのか。どうして死のことを思つてうめき泣くのか。……おお、愚か者よ、どうして、人生に満足した客人のように身を引いて、妨げられることのない休息に甘んじないのか。……全てはいつも同じなのだ……お前が人生においてあらゆる世代を生き抜くとしても、全てのものはいつも同じなのだ。そして、お前が決して死ぬことがないとしたら、なおさらそこに同じものを見るだろう』⁽⁷⁾」。

古典的自然主義の主張のもう一つの点は、歴史それ自体において恐れるべきことは何もないのと同様に、考えうる超歴史においても恐るべきものは何もないということである。なぜなら、人間はこの世における生を超えることはできず、それゆえに、死を超えた審きを予期する必要はないからである。かくしてエピクロスはこのように書き記す。「生を終えることには恐ろしいことなど何もないことを正しく理解する人間には、生きることにおいて恐ろしいことは何もない。したがって、死があるときに悲しいゆえにはなく、死が来たるべきものとして悲しいがゆえに死を恐れると言つた者は愚かであつた。……全ての悪の中で最も恐るべき死も、我々にとつて何のことはない。なぜなら、我々が存在するとき我々に死はなく、死があるとき我々は存在しないからである。よつて、死は生者にも死者にも関わりがない。なぜなら、生者に死は存在せず、死者は存在そのものがないのだから」⁽⁸⁾。

古典的自然主義が、歴史を自然の営みという次元に解消するのみならず、歴史を超えた、生と意味のあらゆる可能な領域の实在を否定することによつて、人間を死の恐怖から紛らわせなければならなかつた事實は、二重の意味で重要である。それは、歴史を超えた永遠というさらなる感覚なしには、(死の恐怖の中に未発達な私たちで具現されている)歴史の感覚というものも全くありえないことを証明している。人間が時間の継起をその意識の中に把握するときの「部分的同時性」は必然的に、その含みにおいて、人間自身の把握の能力を超えて時間の継起を把握するところの神的

な「全体的同時性」の感覚を伴っている。人間が時間的継起を超越する能力は、歴史と関わりながらも、時間の継起によつて制限されない超越の能力を含み持っている。ゆえに、超歴史の永遠は歴史の中に含まれている。

死が義なる者の命も不義なる者の命も奪うという事実によつて、歴史の道德的次元すなわち善と悪との区別が無効にされるのではないということを、死の恐怖はまた証明する。また、地が

今なお善い者にも悪い者にも全く同じ配分で病をもたらし、正しい者にも正しくない者にも同じ亡骸をもたらす⁽⁹⁾

という事実によつても、歴史の道德的次元が無効にされることはない。死の恐怖は、悪に対してなされるかもしれない罰への恐怖を含む。そして、死が公平に訪れるということは、この恐怖が無効にはしない。また、死の恐怖は、死という事実の向こうには何も実在はないという主張によつてなくなることもない。というのは、このような主張がなだめようとする恐怖がまさに、自然そのものの中にはありえない、人間の精神における高さ⁽¹⁰⁾と深さを示すものだからである。要するに、歴史を自然の調和へと還元しようとする古典的自然主義の努力は不毛である。それは、歴史を否定することによつて生の意味そのものを破棄するのである。

2. 永遠に飲み込まれる歴史

「キリストはギリシア人にとって愚かである」(「イコリ一・二三」とパウロは言う。なぜなら、「彼らは知恵を求める」からである。これはつまり、歴史のある時点もしくは歴史の終わりにおいて歴史の十全な意味が開示され成就されるのを待望することは、ギリシア世界には意味がないということである。ギリシア世界は知恵を求めるがゆえに、救済者を求めないのである。それは、あらゆる人間の中にロゴス原理としての救済者を見出すがゆえにキリストを必要としないのである。もし、古典的唯物論が歴史を自然の調和と時間の経過に解消するとしたら、古典的観念論と神秘主義は歴史の世界から逃げ出そうとする。なぜなら、主として、それらは古典的自然主義と同様に、歴史に意味を見出さないからである。しかし、それらは、人間の中に、古典的自然主義が見出さないものを見出す。そしてその何ものかによって、人間は歴史から解放されねばならないのである。その何ものかとは、人間の魂の知性的原理か、さらには、人間の精神をも超越した何ものかである。要するに、古典的観念論と神秘主義は、人間の魂の超越的自由を理解するが、時間的過程との有機的連関を理解しないのである。人間はひとえに、自然的そして時間的過程から解放されなければならない。その解放とは、まさに生の意味の成就である。歴史における成就への憧れはなく、ただ歴史からの解放への熱望があるのみである。

プラトン主義においては、知的原理であるロギステイコン(理知的部分)が、この解放のための手段である。プラトンは言う。「真に知を愛する者は、常に実在を追い求める。……それが彼の本性なのだ。そのような人は、その存在が単なる表象に過ぎないところの雑多な個々の現象にとどまらずに進んでゆく。……魂のうちにある、共感的で、実在と

同族関係にある力によつて、あらゆるものの本質についての知を獲得するまでは、また、その力によつて實在そのものに近づき、實在と一体化するに至ることによつて知性と真理を生み出すまでは、その刃が鈍ることはなく、熱情が止むこともない。そのような人は真理を知り、真に生き、成長してゆくのであるが、そのようにしてはじめて、その労苦は終わるのだ⁽¹¹⁾。

プラトン主義における重要な点は、「最高に輝く最高のもの、言いかえれば善」は、「實在」の世界にあるのであつて、「生成流転」する世界にあるのではない⁽¹²⁾ということであり、その世界に達することを得させる「力は我々一人ひとりの中にあり」ということである。つまり歴史は、劣つた、もしくは幻影の世界なのである。「監獄とは目に見える世界であり」、「最高善」は移りゆく世界の根底にある不変の本質の世界である。そして、「全く感覚に頼らない理性の光」⁽¹³⁾は、この純粋な實在の世界へ上昇することを可能にする、人間に内在する力なのである。

人間の精神が無限の回帰において自己を超え、人間の理性が、理性という事実を熟考できるゆえに⁽¹⁴⁾、歴史を合理的・知的に超越し逃れる方法は常に、最終的には、より神秘的な仕方を取つて代わられる。そこにおいては、理性よりも高度で純粋な魂の力を分離し養うことによつて、魂と絶対的なものとを、人間と神とを一致させようとする努力がなされる。つまり、プラトン主義は、彼岸的そして非歴史的文化の歴史と論理における新プラトン主義において最終的に最高潮に達するのである。

プロティノスの思想において、英知 (*noûs*) は、魂の中の理性的原理というよりはむしろ、自己意識という能力である。英知は、世界について考えるのでもなければ、現象的現実の根底にある合理的原則について考えるのでもない。それは、究極的「善」である「真性の實在」と一致し、同一化するに至るまで、自身について熟考する。その真實在について、「それが理解する働きを持つものであるとさえ言つてはならない」。なぜなら、「そうすることは、それを分割してしまふ」⁽¹⁵⁾からである。

魂がそこに上昇する永遠とは、最終的には全ての個別性を飲み込むところの未分化な統一体である。「知性界」における永遠は、歴史を成就するのではなく否定すると主張したことにおいて、プロティノスはたいへんの確であった。「知性界において記憶ということはありえない」と彼は主張する。「個人の記憶ということさえもないだろうし、観想する者が自己であるという思考もないだろう。特に、観想において現れるものが鮮明であるとき、我々がそこで同時に自分自身を意識するということはない。黙想の働きは、現れる対象に向かい、考える者はその対象に同一化するのである」⁽¹⁶⁾。このようにして、生の終わりは歴史の廃棄であり、歴史における自己の廃棄である。「過程」の中にあるものは全て、決して「存在を有する」ことはないのである⁽¹⁷⁾。

東洋世界における非歴史的文化の論理をたどる必要はほとんどない。なぜなら、道教やヒンドゥー教や仏教は、主として、歴史の有意味性についての、より一貫した神話的否定と、より非合理的な否定によって、西洋古典主義における非歴史的伝統と自らとを区別するからである⁽¹⁸⁾。

西洋の非歴史的文化には予備的で合理的な技術があるという事実、また、(プラトンの『国家』におけるように)この技術は常に、歴史を否定するのではなく支持する思想に接することになるという事実は、西洋世界における、歴史に対する基本的相反感情を示している。その相反感情は、ヘレニズム文化とヘブライ文化との差異性と親近性ということにおいて最高潮に達する。自然的歴史が決して合理的原則に従わないとしても、理性が歴史における原理的秩序であることは全く明白である。理性はさらに、人間が自然に対して自由であることの象徴であり、また、人間が自然に巻き込まれていることの象徴である。このような理由により、彼岸性という神秘的かたちのみが、歴史の有意味性を否定することにおいて、完全に一貫しているのである。

ギリシア古典主義における唯物論と観念論との、また、自然主義と超自然主義との対立は、無論、完全な一貫性を犠牲にしてではあるが、部分的にはストア派によって仲介される。というのは、ストア派においては、人間が従うべき

ロゴス原理が、それ自体自然の中に組み込まれているのか、それともそれは人間の自由の原理なのかということが決して明白にならないからである。人間はフュシス（自然）に従うべきか。それとも、人間の本質には特別にロゴスが備えられているゆえに、人間固有の原則に従うべきなのか。「人生の目的は、自然に従って生きるということだ。それは、我々の中にある自然に従うことであると同時に、宇宙の自然に従うことでもある」とセネカは言う。「宇宙の自然」が、フュシス（自然）という確固たる秩序と、人間固有の自由の両者を含むがゆえに、このストア派の倫理の基本的発想には根本的混乱が見られる。しかしながら、概してストア派は、古典的論争における自然主義的立場に向かいがちである。

その論争において、自然主義者にとつては、ロゴス原理は自然の中に埋め込まれているが、観念論者にとつては、それは、人間精神固有の自由の中にあり、自然を超越するものである。「この論争における観念論者の勝利の」結果は、自由の可能性の正当性を示すことであつた。しかしそれは、（多かれ少なかれ）独立した根拠を持つ働きとして再び現れた『偶然』や『必然』の回復という代償によつてである⁽¹⁹⁾。

要するに、古典文化には救済者への期待もメシアへの希望もない。なぜなら、人間が従わなければならない主権は部分的に隠されていて、さらに十全に明らかにされることを求められるようなものではないからである。一方の場合、自然が神であり、その神に従うためには、歴史の要素である全ての固有の恐れや希望や熱望や悪は否定されねばならない。もう一方の場合、理性が神であり、理性の立場からすれば、歴史の必然性と不確定性は、全くの「偶然」もしくは機械的必然に解消される。そのことは、歴史は部分的に自然に組み込まれているがゆえに、本質的に無意味であるということを意味する。いずれの場合にしても、歴史における生の究極的主権がより十全に啓示され、また、それによつて生の意味がより十全に開示されることは必然でも可能でもない。唯一の代替案は、自然の秩序という、かなり無意味なものに生の意味を解消するか、無意味さを純粋な理性つまり全くの永遠に置き換えることによつて、生をこの無意味さ

から解放するかのどちらかである。

III

救済者が待望される思想

救済者が待望されないならば、いかなる救済者も、歴史に対する隠れた神の主権の開示として、また、有意味な歴史を証拠立てるものとして、自らを立証することはできない。つまり、もし歴史が潜在的に有意味なものであると見なされなければ、潜在的意味が実現したという主張も、歴史における曖昧さや両義性が解明されたという主張も信じられまいだろう。古代においても近代においても、あらゆる救済者は「ギリシア人には愚か」でしかありえない。キリストは「ユダヤ人への躓きの石」〔ロマ九・三二〕でもあろうが、「愚かさ」ではない。キリストが躓きの石であるというのは、キリストが期待されていたようなメシアではなかったことがわかったからであろう。それどころか、真のキリストは期待を成就すると同時に裏切るという意味において躓きの石でなければならぬと独断的に主張することもできる。キリストはいくつかの期待を裏切るに違いない。なぜなら、メシア的期待が常に利己主義的な要素を含んでおり、それは歴史の意味をごまかすことによつてしか満たされないからである。あらゆるメシア的期待は、期待を保持する特定の文化もしくは文明の場から始まつて歴史が成就されるという前提を陰に陽に含んでいる。

待望されないようなキリストはありえないという事実は、独特の啓示に基礎づけられたものとしてのキリスト教を、文化の歴史全体へと関連づける。一方、真のキリストは期待されたメシアではないという事実は、キリスト教を文化の

歴史から区別する。この問題についての見解を確証するためには、より詳細にメシア的期待の歴史を吟味する必要がある。

1. メシア信仰の類型

歴史についての預言者的・メシア待望的解釈は、ヘブライズムにおけるヘブライ的宗教において、とりわけ律法主義的伝統に抗するものとしての預言者的・黙示的宗教において最高潮に達する。しかし、ヘブライ的メシア信仰は独特なものではない。それは、ギリシア古典主義が、生の非歴史の見解において最も深いものではあるが、唯一の労作ではないのと同じである。歴史が真剣に受け取られる文化においてはすべて、ある程度のメシア信仰を見出すことができる。その最も明白な表現は、エジプト、メソポタミア、ペルシアといった偉大な初期の帝国に見られる。しかし、ローマ帝政さえメシア信仰的雰囲気と無縁ではない。ローマ帝国の歴史は意義あるまとまりとして把握され、ローマ帝国の歴史との関連において普遍的歴史を解釈する努力がなされる。ギリシアにおいてもローマにおいても、「黄金時代」の神話は、そこから後の歴史が出發したところの自然の善さと単純さの時代か、もしくは、そこから後の歴史が文化の達成へと段階的に高まっていったところの原初的未熟さを表現している。そして、その黄金時代の神話は、ローマのメシア信仰の基礎をなす。メシアの時代は原初的善の回復と見なされる。ある意味において歴史の成就とはその初期の美德の回復であるという考え方は、このように、たいへん起源の古いものである⁽²⁰⁾。

メシア信仰の論理を理解し、メシア信仰と、歴史が生の意味に含まれているような文化との不可欠な関係を理解するためには、メシア信仰の三つの要素もしくは段階を考えることが重要である。それは、預言者宗教において表現される

ものとしての (a) 利己主義的・民族主義的要素、(b) 倫理的・普遍的要素、そして (c) 超倫理的な宗教的要素である。これらの三つの要素のうち、第一と第二は、前預言者的なメシア信仰において表現される。一方、これら三つはすべて、ヘブライ的預言者のメシア信仰において見られるものである。

a. メシア信仰の利己主義的・民族的段階

この段階において、メシア信仰は、メシア的希望が表現される場所の民族や帝国や文化の勝利を待望する。このことが意味するのは、歴史とは曖昧なものであると見なされていることと、生は無意味性に脅かされているということである。生が無意味性に脅かされているのは、主として、民族もしくは帝国の集団的生は意味の主たる源泉であるが、その集団的生は見せかけよりもっと有限であることが明らかだからである。その不安定さの象徴は、敵の力である。それゆえに、生の意味の成就是、敵に対する自分たちの民族もしくは文化の勝利の中にある。生と歴史の問題についてのこの単純な概念が最低の歴史的文化を象徴するのであるが、それは、預言者的メシア信仰の最高の地点からさえも取り除きえない要素である。その最高の地点においてさえ、メシアはイスラエルを敵から守るものと期待される。そしてまた、原理的には利己主義的・民族主義的要素が打ち破られているところの、キリスト教的歴史概念からもこの要素が完全に取り除かれることはない。キリスト教的歴史概念においては、キリストは人種や民族を正当化しないと理解されている。擁護されるのは神の主権である。しかし、不信仰者に対するものとしての、義人もしくは信仰者による正当化を神の擁護の中にひそかに持ち込むことなしにこのことを信じるのは難しい。これは、歴史の解釈における、より隠微な形態での利己主義的墮落であり、これについてはさらなる探求が追ってなされねばならない。付け加えるべきは、利己主義的墮落から免れえないのは、キリスト教的預言者主義の最高の形態においてのみではないということである。最も

進歩した文明においても、歴史についてのたいへん原始的な利己主義的・民族主義的な解釈への逆戻りをやはり免れることはできない。例えば現代のナチズムがそうである。

b. メシア信仰の倫理的・普遍的段階

メシア信仰の第二の段階において、歴史の問題は我々の人種や帝国や民族の無力ではない。したがって、歴史の問題への答えは、敵に対する我々の勝利ではない。歴史における、悪の力に対する善の無力が歴史の問題なのである。歴史における悪の束の間の勝利は、歴史の有意義性を脅かすものと考えられ、この脅威は、力と善とを結びつけるメシア的王の到来への希望によって克服される。これはメシア的な「牧者としての王」の姿であり、ヘブライにおいてのみならず、バビロンやエジプトのメシア信仰においても重要なものである。⁽²¹⁾

牧者としての王は、その力にもかかわらず寛大である。裁く者として、彼は正義と慈愛とが一つになった想像上の正義の高みに達する。というのは、「その目の見るところによって、さばきをなさず、その耳の聞くところによって、定めをなさず、正義をもつて貧しい者をさばき、公平をもつて国のうちの柔和な者のために定めをなす」⁽²²⁾からである。

ヘブライ的預言者の主要な貢献は、メシア信仰を、利己主義的・民族主義的段階から普遍的段階へと引き上げたことであると見なされることもある。そこにおいては、歴史の倫理的意味が主要な関心となり、歴史における悪の見かけの力や美德の見かけの無力さが最大の問題と見なされる。預言者的メシア信仰が全体としてこの段階に達したことは事実である。そして、最初の偉大な預言者アモスは、疑いなく「主の日」という一般的な希望における民族主義的要素に異議申し立てをするのである。それにもかかわらず、普遍的要素を預言者主義と同一視することは誤りでない。なぜなら、そのような要素が前預言者的メシア信仰の未発達の状態において存在していたゆえのみならず（エジプトやバビロ

ンおよびイスラエルについて言及したように)、同時に、追つて明らかになるように、預言者宗教的メシア信仰は、民族主義に対する普遍主義の勝利よりもいつそう深遠な要素を含んでいるからである。

以下のことは重要である。すなわち、倫理的メシア信仰は、力と善とが究極的には完全に調和するという希望によって歴史の道徳的曖昧さを克服するが、その信仰は、歴史を真剣に受け取る文化における重要で特徴的な洞察を暗に含むということである。また、そのような文化は歴史を真剣に受け取らない文化に対抗するものである。

理想の王への希望は、以下のことを意味する。すなわち、歴史の有意義性は、主として自然の非合理性や必然性や偶然性によって曖昧になるのではなく、歴史的现象に固有な「権力」という要素によって曖昧になるということである。歴史の道徳的意味を脅かす不義は、意志を超える意志という権力に由来するものであり、自然そのものはそれをほとんど知らない。確かに、自然には権力の形態がわずかにはある。例えば、群れの中で最も年長で強いオスが統率するようなことがあり、それは、人間の社会組織と動物との関連をたまたま示すものではある。しかし、概して、自然は、生存の衝動の競合を知るのみであり、権力への意志の競合は知らない。

権力は精神の所産である。それは物理的力との混合なしにはありえないが、常に物理的強制以上のものである。このことは祭司の重要性によって象徴される。祭司は軍人と区別されるものとして、また、あらゆる初期の社会における社会組織の代理人として重要なのである。

倫理的メシア信仰は、以下のことを暗黙のうちに認識する。つまり、歴史における悪は、主として自然の偶然性からではなく、歴史固有の現象としての、意志を超える意志の力から生ずるということである。したがって、この認識は、歴史それ自体における歴史の道徳的謎を発見することなのであり、歴史の自然に対する関係もしくは自然の偶然性による歴史の墮落における道徳的謎を発見することが第一ではないのである。

しかし、倫理的メシア信仰には、さらに深遠な歴史理解がある。倫理的メシア信仰の非難は、特に、不正な「支配

者」や「年長者」に対して向けられる。倫理的メシア信仰が認識するのは、不正は正義と出所が同じであり、いずれも生の歴史的構造から生じることである。エジプトの最も深遠な社会的文書である「雄弁な農夫」は、論争において家令頭を告発する農夫を描く。「あなたは、貧しい人々が溺れることのないように造られたダムである。しかし、見よ、あなたは彼らを押し流す洪水となっている」⁽²³⁾。この告発は、あらゆる統治が正義の手段でもあり、また、正義を危険にさらすものでもあるという、その道徳的両義性についての鋭い表現とのみ見なされるものではないだろう。より深く考えるならば、それは歴史の基本的逆説についての認識である。この告発は、人間の歴史の創造的可能性と破壊的可能性とが解きほぐしがたいほどに混じり合っていることを認識している。人間の社会を組織し、正義を確立する権力がまさに、その権力の優越によって不義を生み出しもするのである。

権力の不義がメシア的牧者たる王によって克服されるという希望は、一見したところ、キリスト教政治思想がしばしばそこへと墮落したところの、「善き皇帝」への宗教的期待に過ぎないと思われるかもしれない⁽²⁴⁾。しかし倫理的メシア信仰は、そのメシアへの期待における超越的要素によってこのような浅薄さを免れている。権力と善とを、強さと優しさとを、正義と慈愛とを結びつけるであろうメシア的王は、決して単なる歴史的人物ではない。それは地上の王となる神である。エジプトのメシア信仰では、太陽神ラー自身が正義を打ち立てるために地上に来た。この超越的要素は、バビロンやヘブライにおいても同様にある。

神のみが完全に権力と善とを結びつけることを認識するというのは、以下のことを理解することである。すなわち、権力がおのずから悪なものではないが、歴史における全ての権力は、それが、（政治権力の場合のごとく）下位の葛藤が調整されるような超越的権力となることを求めるとしても、権力自体が人間社会における競争的諸権力の一つであるがゆえに、不義の手段となる危険にさらされているということである。メシア信仰は、もし神自身が歴史的権力の行使者とならなければ、あらゆる歴史的創造力における不可避の自己中心的墮落を取り除きえないことを認識する。その

ようなメシア信仰は、現代のあらゆるユートピア的信念が曖昧にしてきた人間の歴史の特徴についての洞察を表現するために神秘的象徴を用いる。

一方、牧者たる王への希望は、メシア信仰を、非歴史的宗教からも、歴史についての誤った解釈からも同様に鋭く區別する。神の権力の介入を通しての、人間社会における生相互の理想的調和を待ち望むことは、生の成就が永遠においてではなく歴史において求められることを意味する。歴史は、生命力の領域であるがゆえに悪と見なされるのではない。また、完成とは、活力を奪うような何らかの領域や、そこから生の活力が失われてしまうような、何らかの永遠なる静けさなどと定義されるものではない。

したがって、牧者たる王への希望は、歴史的文化の倫理のたいへん深い表現である。その弱点は、それが、聖なるものと歴史的なものとの不可能な結びつきを望むという事実にある。歴史における特定の権力ではなく、あらゆる権力の源であるがゆえに力ある善なる神は、もし、人間社会における特定の権力とならなければ、善を維持することはできない。歴史における完全なる善は、権力の否定によってのみ象徴化されうる。しかし、このことは、全てのメシア的支配の概念を拒否し、「苦難の僕」〔イザヤ五三章〕となった唯一の存在（イエス・キリスト）が現れるまでは明らかにならなかったのである。

預言者宗教的メシア信仰はこの答えに達しなかった。しかし、預言者宗教的メシア信仰の偉大なる貢献は、それが、たいへん深く歴史を解釈したので、メシア的王という解決策が持ちこたえられなくなったという事実にある。預言者宗教的メシア信仰は、歴史において特別な使命を遂行する支配者や国家を、傲慢と不義へと誘惑するという不可避の悲劇に巻き込まれたものとして歴史をとらえたのである。

c. メシア信仰の超倫理的な宗教的段階

このようにして、新たな宗教的・倫理的次元が歴史解釈の中に導き入れられる。それは、預言者宗教とメシア信仰との関係という観点から考察されなければならない。

2. 預言者宗教的メシア信仰

ヘブライ的預言者宗教は、最初の記述預言者アモスによる、当時のメシア信仰に対する強烈な批判とともに文化の歴史に参入する。⁽²⁵⁾ この批判はしばしば、メシア信仰の民族主義的意味合いを拒絶し、より普遍的な概念を支持するものであると解釈される。この解釈はさしあたり正しい。なぜなら、アモスは疑いなく、「イスラエルの聖者」⁽²⁶⁾ を、イスラエルの利害を超越した存在と見なしていたからである。アモスは、イスラエルと同様に他の国々にも裁きを預言し、ヤハウエの名において、神の主権は、イスラエルの歴史と同様に、他の諸民族の運命においても明らかにされると宣告する。したがって、「イスラエルの人々よ。わたしにとつてお前たちはクシュの人々と変わりがないではないかと主は言われる。わたしはイスラエルをエジプトの地から、ペリシテ人をカフトルから、アラム人をキルから、導き上つたではないか」⁽²⁷⁾ というアモスの言葉が、人間の文化における普遍的歴史を最初にとらえたものと見なされてきたのは正しいことである。ここで歴史は、国家ではなく、普遍的な全体としてとらえられている。そして、神は全ての民族の統治者と見なされている。

アモスの預言における反民族主義的強調は、イスラエルの神によるイスラエルの破壊という特定の裁きについての彼の預言によって高まってゆく。イスラエルの神の栄光は、神の選んだ国が勝利するかどうかにかたがたに拠るものではない。⁽²⁸⁾さらに、民族主義的祭司たちは、アモスの預言をイスラエルへの脅威と見なす。祭司アマジヤは、北王国に対するアモスの裁きの預言は、南王国の一員としての偏見によって引き起こされたものだとして示唆する。⁽²⁹⁾このようにして、アモスの洞察は、ヘブライの預言における倫理的・普遍的基調の源泉となる。したがって、単に倫理の歴史という視点から見るとは、預言者運動を、生と歴史についてのヘブライ的解釈における普遍主義的傾向の極みであると考えるのは間違いない。たとえば、歴史の意味についての民族主義的・帝国主義的解釈から預言者宗教が決して完全に追放されているわけではないと認識する者がいたとしても、また、認識するはずだとしてもそうなのである。

それにもかかわらず、預言者宗教についてのそのような倫理的解釈は、その真の深みを曖昧にする。イスラエルに対するアモスの裁きの予告は、実際のところ、樂觀的メシア信仰のあらゆる形態に対するさらに重要な批判についての付随的なことに過ぎない。我々には、アモスが批判した当時のメシア的理想が、全く民族主義的であったかどうかも定かではない。そこには普遍的要素があったかもしれないのである。「主の日」は、歴史における悪の権力の象徴である「竜」または「蛇」に対する神の勝利と見なされていたかもしれない。⁽³⁰⁾いずれにせよ、その勝利は、自民族中心主義というよりはむしろメシア的概念の樂觀主義であり、その樂觀主義が預言者に非難されるのである。そして預言者の批判は、民族主義的もしくは普遍主義的に表現される、歴史の成就についてのメシア的希望に譲歩することはない。⁽³¹⁾なぜなら、アモスの歴史とは、何よりも一連の裁きであり、それはまずイスラエルになされ、そしてあらゆる民族になされるものだからである。裁きは、イスラエルに特別に厳しく下される。なぜなら、まさに、イスラエルは歴史における特別な使命のために選ばれたが、その遂行に失敗したからである。イスラエルの特別な使命が、歴史における安全保障をイスラエルに与えることはない。反対に、イスラエルが特別に安全で、神の特別な恵みをあてにできると考えることは傲

慢という墮落であり、罰せられるべきことなのである。

もし、歴史に対する神の關係についてのこのような概念が十分に分析されるならば、ヘブライ的預言者宗教は、倫理の歴史における普遍主義の勝利というよりはむしろ、宗教の歴史における啓示の始まりであることが明らかになるだろう。それは啓示の始まりである。なぜなら、ここで初めて、文化の歴史において、永遠なるものと聖なるものが、人間の最高の可能性の延長と達成として見なされなくなり、また、それが、個別主義としても普遍主義としても思い描かれることがなくなったからである。神の言葉は、その選ばれた民族に反して、そしてあらゆる民族に反して語られる。このことは以下のことを意味する。すなわち、神の力による完成を待たねばならない、あらゆる人間の企ての有限性が歴史における真の問題ではないことを、預言者宗教は最初に理解していたということである。歴史の真の問題は、あらゆる人間の企ての傲慢な偽りである。それは、その有限で部分的に過ぎない性質をごまかそうとし、その結果、歴史を悪と罪に巻き込むのである。

諸民族が傲慢と不正に巻き込まれているがゆえに、神の言葉が、一つの民族のみならずあらゆる民族に反して語られるとき、一部または全部の人間の視点から生と歴史の意味を把握しようとする企てとしての人間の文化は超えられる。ここで、信仰との相関關係において啓示が始まる。預言者宗教は、神秘主義とは異なり、神秘主義が歴史において見出しえなかつた永遠なるものと聖なるものとを、人間の意識のある深層に見出そうと努力することはしない。ゆえに信仰が関連してくる。預言者宗教は、人間の企て全体に反して語られる神の裁きの言葉を信仰によって理解する。それは信仰によってのみなされる。なぜなら、究極の言葉は人間に反して語られるが、人間が自身でその言葉を語ることはできないことを理解できるほど、人間は十分に自己自身を超えることができるからである。⁽³²⁾

a. 預言者宗教のメシア信仰に対する関係

ヘブライの預言者宗教とメシア信仰におけるその後の歴史には、民族主義的そして普遍主義的メシア信仰という二つの要素が様々な組み合わせられている。その歴史は、預言者宗教によって付加された、歴史の解釈の新たな次元を伴うものであるが、その次元に対して、メシア信仰は、決して適切な解答を見出しえない。

預言者的思想の進歩主義的解釈に反して、預言者宗教における民族主義的動機と普遍主義的動機との葛藤は、普遍主義的動機が民族主義的動機に次第に打ち勝つことによって解決されるものではない。すでに見たように、最初の偉大な預言者アモスに普遍主義的基調があり、普遍主義が徐々に優勢になっていくということではないのである。預言者ヨエルにおいて、歴史についての民族主義的解釈はとてつもない割合に達している一方、ヨナ書は、主として、そのような民族主義を拒絶するものと見なされねばならない。イザヤには、民族主義と普遍主義双方に一貫しない要素がある。⁽³³⁾ヘブライのメシア信仰に成就をもたらす黙示文書において、歴史はしばしば、すべての民族の復活へと達して終わる。⁽³⁴⁾一方、イスラエルの復活のみを期待する黙示文書もある。⁽³⁵⁾メシア信仰の純粹に民族主義的な形態はイエスの時代においても依然として有力であり、荒野におけるイエスへの第二の誘惑⁽³⁶⁾はおそらく、メシア的任務の政治的・民族主義的概念に対するイエスの拒絶についての記述であろう。

しかし、この葛藤が預言者宗教的メシア信仰の主たる問題なのではない。真の問題は、メシア信仰の最高の形態（これによれば、メシア的王という人格において権力と善とが結び合わされることによって正義の問題が解決される時代において歴史は終わりを迎える）と、全ての国家と民族が神への反逆に巻き込まれているという預言者宗教の洞察との間にある。預言者宗教によれば、歴史の意味についての問題は、歴史はいかにして裁き以上のものになりうるかというこ

と、つまり、歴史の約束が完全に成就されうるかどうかということである。

このさらに高次の問題は、預言者宗教的メシア信仰の未解決の問いになる。というのは、メシアへの希望において自らを表現する限り、預言者宗教は、預言者宗教的メシア信仰にあつた倫理的基調をせいぜい洗練し精緻にするだけだと言つてもよいからである。預言者宗教は「正しい者に敵対し、賄賂を取り、町の門で貧しい者の訴えを退け」⁽³⁷⁾、「貧しい者を踏みつけ、苦しむ農民を押しえつける」⁽³⁸⁾者たちであるイスラエルの「支配者」や「士師」や「諸侯」を非難する。これはヘブライの預言者宗教とメシア信仰における基調であり、これは、支配者の傲慢と権力者の不正に対する根本的な倫理的・政治的批判の源泉である。⁽³⁹⁾この預言者による批判に関連するメシアへの希望は、理想のダビデ的なものへの希望であり、その牧者たる王の統治において不正と葛藤は克服され、正義と平和が打ち立てられるはずである。その希望は多かれ少なかれ超越的な言葉で表現され、黙示文学においてその超越的調子は高められる。ダビデ的王は、超越的で天的な人物である「人の子」に取つて代わられる。そして、歴史の成就是また歴史の終わりにもなる。というのは、歴史の有限で自然的な基礎が乗り超えられるからである。⁽⁴⁰⁾言い換えれば、葛藤と不正の源泉についての絶えざる認識と、歴史の倫理的理想は自然と有限性の限界を超えるという事実についての理解がある。しかしこの理解は、預言者によるメシアへの希望と比較したとき、黙示文書においていつそう明白で率直なものになる。

しかし、メシア的統治がますます一貫した超越的用語によつて考えられるようになるというこの発展は、メシア信仰的思想にもたらされた問題を預言者宗教が解決することに何ら貢献しない。というのは、預言者宗教の真の問題は、あらゆる歴史的達成の有限な性質ということではないからである。たとえそれが従属的問題の一つであり続けるとしてもそうである。真の問題は、あらゆる歴史は神の律法に対して繰り返し返される反逆に巻き込まれているということについての預言者的認識によつてもたらされる。

預言者は、イスラエルがとりわけ神の前で罪の責任があると信じる。それはまさに、イスラエルが独自に神から使命

を与えられたのに、その使命から誤って安全保障を引き出すとするからである。ミカ書によれば、イスラエルは断言する。「主が我らの中におられるではないか、災いが我々に及ぶことはない」。そしてこの思い込みは恐ろしい裁きに至る。「それゆえ、お前たちのゆえにシオンは耕されて畑となり……」⁽⁴¹⁾。この罪は、権力に由来する不正や、競合する権力への意志から生ずる戦争よりも激しくなっていく。それは、何にもまして根源的な傲慢の罪なのである。⁽⁴²⁾

イスラエルが、その特別な歴史の運命を達成するのに失敗したことは、預言者たちによって、避けられない定めであると見なされる。だからと言って、預言者たちはイスラエルを正当化しているわけではない。ここで、歴史についての預言者の解釈は、原罪というキリスト教教理に近づく。⁽⁴³⁾

真剣に受け取るならば、歴史の成就是、正義が不正に勝利するのを助けるか、もしくは平和の支配において歴史の葛藤を解決するか、または強い者を貶めて貧しく弱い者を高めるようなメシア的統治ではありえない。歴史の成就是、単なる繰り返しの裁きよりも歴史を重視する神の憐れみにおいてでしかありえない。預言者宗教によれば、歴史の問題は、神の意志に対する悪の反逆を克服するほど強力に神が啓示されねばならないということではない。全ての人間を裁くのみならず、救うに足る偉大な憐れみの方策を伴うものとして神が啓示されねばならないのである。

以下のことは重要である。つまり、預言者は、イスラエルの生における傲慢の罪に気づくところから始めるのであるが、その考えは次第に拡大して、歴史全体についての解釈原理になるということである。あらゆる民族は神に対する反抗の中にあるものと見なされる。諸民族が入れ替わり立ち替わり、神よりある特別な使命を受け取るか、ある特権を享受する。そして、その束の間の隆盛や安全を傲慢の根拠にしてしまうのであるが、それは最後に打ち砕かれなければならない。⁽⁴⁴⁾

預言者宗教的メシア信仰が答えを持ち合わせていないのが、この水準の預言者の洞察である。預言者はもちろん、神の憐れみも、また、神の怒りの恐ろしさや裁きの確かさも認める。しかし、憐れみの裁きに対する関係についてはあや

ふやなのである。総じて、この究極的問題についての預言者の認識は、イザヤ書六四章に記されている、憐れみへの切望においてもつとも完全に表現されている。「どうか、あなたが天を裂いて下り、あなたの前に山々が震い動くように。……あなたは、われわれが期待しなかつた恐るべき事をなされた時に下られたので、山々は震い動いた。……われわれはみな汚れた人のようになり、われわれの正しい行いは、ことごとく汚れた衣のようである。……あなたはみ顔を隠して、われわれを顧みられず、われわれをおのれの不義の手に渡された。……主よ、ひどくお怒りにならぬように、いつでも不義をみこころにとめられぬように」⁽⁴⁵⁾。正しい者と正しくない者という区別も、「われわれの正しい行いは、ことごとく汚れた衣のようである」「われわれはみな汚れた人のようになり」という発見において消え失せる。神が、悪の束の間の勝利という曖昧さを克服して歴史を完成するという確信は、神がいかにして、あらゆる人間の善の中にある悪の繰り返しを克服して歴史を完成するかという問いに道を譲る。メシア的統治において完全に明らかにされるべき「隠された」神の主権は、神の力が十分に開示されていないゆえに隠されているのではなく、神の憐れみと神の怒りとの関係が秘義のままになっているがゆえに隠されているのである。

b. 預言者の提起した問題に対するメシア信仰の解答の失敗

なぜ真のキリストは、救済者を待望していたユダヤ人にとつても、そうでなかつた異邦人にとつても「躓きの石」であつたのか、そして、なぜキリスト教信仰は、イエスを、待望されていたゆえに、また、待望されていた救済者でなかつたゆえに真のキリストと見なすのかを我々が知るためには、以下のことを理解することが必要である。すなわち、なぜヘブライのメシア信仰が（自己中心主義から普遍主義へ高まることができ、歴史の成就是、歴史の有限で自然的な基礎を超越するものであるという事実について、混乱した認識から明確な認識へと向かうことができたにもかかわら

ず)、預言者宗教が提起した問題を決して十分に受け入れることができなかったのかということである。この失敗には二つの理由があった。

第一の理由は、捕囚期そして捕囚後のイスラエルの惨状により、準究極的な問題がもたらす差し迫った難局を経ずしては、歴史の究極の問題に對峙することが困難であったか、ほとんど不可能であったということである。イスラエルの民はその罪により神から裁かれ、歴史は神の恐ろしい怒りを実行した。しかし、彼らが自らの運命について思いを巡らせたとき、看守と神の裁きの執行者は彼らよりも劣つた者たちであつたという不条理な事実に困惑した。傲慢な国々にはそれぞれ、回りまわつて報いがあるだろうと預言者が主張するのはわかる。しかし、そうしたところで、神の正義を曖昧にした非常に不公平な歴史という当座の印象を変えることはできなかった。それはいわば、全ての人間と民族は神の要求を裏切つたことにより裁かれるという、歴史についての「垂直的」解釈によつて、ある短い期間における歴史の相対的善悪の問題、とりわけ相対的善に對する相対的悪の見せかけの勝利の問題が未決のまま残されるということである。⁽⁴⁶⁾歴史において善が悪に勝利するという見通しを述べるメシア的希望は、必然的に、あらゆる崩壊期において、さらなる究極的な希望に對して優勢となるであろう。崩壊期においては、相対的悪の相対的善に對する束の間の勝利が、歴史を無意味なものにしようとする脅かしているのである。「なぜ義なる者が苦しむのか」、また「なぜ不道徳な者が勝利するのか」という問いが、捕囚期そして捕囚後の時代のイスラエルの民の心を占めざるをえなかつた。

しかし、なぜ、預言者宗教によつて提起されたさらなる究極の問題が、預言者宗教的メシア信仰によつて答えられなかつたのかということについては、さらに深い理由がある。それは人間の独善とはかけ離れたものである。キリスト教信仰が、表向きは究極の問題を受け入れているとしても、密かにどれほどそれを拒絶しているかを見なければならぬ。⁽⁴⁷⁾人間にとつて、自分の弱さを認識し、また、人間は歴史の過程と変転にあまりにも逃れがたく巻き込まれているので歴史を完成させることはできないことを知るのは比較的たやすい。しかし、達成できないことを達成しようとする人

間の未熟で思い上がった努力は、神の憐れみのみが清めうるような罪の悲劇的現実に人間の歴史を巻き込む。そのことを認識するのはたやすいことではない。このような理由によつて、メシア信仰の最も見事な最高潮においては、「正義」は、ある個別の人種もしくは民族に置き換えられる。そして、あらゆる民族の正義の勝利と擁護を通してなされる歴史の絶頂と神の擁護を待ち望むのである。

さらに、答えのない問題という観点から言えば、生と歴史を矛盾なく解釈できるかどうか疑問である。預言者宗教の最終的問題は、メシア信仰が答えを持ち合わせていないようなものであった。それゆえに、その問題が、答えのない問題へと立ち戻らねばならないのは当然のことであった。歴史において究極的には善が悪に勝利することを、神の隠れた主権が保証することは確かであった。しかし、神の憐れみかどのように神の怒りに関係しているのか、また、神への反逆の中に立つ歴史全体における混乱がどのように解決されるのかは定かではなかつたのである。

黙示文書（黙示文書においてヘブライ的メシア信仰は最高潮を迎え、その空想的表現にもかかわらず、黙示文書においては、このメシア信仰において示唆されている論理が実際にその最終的結論へと押し進められている⁽⁴⁸⁾）がどのようなこの問題に関わるかに留意することは特に興味深い。黙示文書は概して「隠された」メシアが最終的に開示されることを期待する。言い換えれば、メシアの統治は、曖昧にされている神の主権と歴史の混乱した意味を最後に啓示するものと見なされている⁽⁴⁹⁾。全体的に見ると、この最終的開示は、神と正義の正統性の主張となつている。不正は打ち碎かれるであろう。そして、黙示文書の中には、空想的そして先取的に、報復的勝利のまさに熱狂にふけるものもある。しかし、考え直された結果、いつそう究極的な問題が何度も立ち現れる⁽⁵⁰⁾。歴史についての最後の問題と準究極的な問いとの間の最も注目すべき関係は、黙示文書の中で最も新しい、そして確実に最も深遠なものの一つである第四エズラ書に見出される。この後期の黙示文書のいわゆるサラティエル（エズラ）の幻において、「預言者」の問いは常に究極的問題に関してなされ、対して神の答えは常に、伝統的なメシア待望から引き出される確証によつて預言者に保証を与える。

神がエズラに語るのは、正しい者が勝利し、正しくない者は滅びるということ、また、正しくない者の定めについて心配することは彼のなすべきことではないことである。しかしこの答えは、彼の難問を解決していない。なぜなら、彼の問題は、勝利に値する正しい者がいるのかどうかということだからである。⁵¹

この黙示文書が実際に書かれたのは、もしくは少なくともまとめられたのはキリスト教の時代であるが、その常に正しい問いと、常に誤った答えとによって深い印象を残している。ヘブライ的預言者宗教が、答えを持ち合わせない究極の問題とともにいかに行き過ぎて失敗するか、また、答えを欠くがゆえにいかにその問題を抑圧しようとするかということについての完璧な象徴がここにある。

メシアに関する問いへのキリスト教の解答が正当に評価されるために、このことが理解されなければならない。また、キリストが、メシアへの期待を成就させるとともに裏切ることによって、いかに自らの正当性を立証したのかを明確に知るためにもこのことが理解されなければならない。

注

- (1) Cf. Paul Tillich, *The Interpretation of History*, Part IV, Ch. 2.
- (2) Plotinus, *Enneads*, III, ii: 1. (プロティノス「エネアデス」、『プロティノス全集』第二巻、水地宗明・田之頭安彦訳、中央公論社、一九八七年、一八五頁参照。)
- (3) 自然主義の現代的形態においては、歴史の道徳的価値が「無意識的力という横暴な行軍」(バートランド・ラッセル)に対

- する悲劇的抵抗のうちにあるものとしてとらえられ、古典主義のより一貫した自然主義との決定的な決別を表現している。
- (4) コントラクト三：二〇。
- (5) 同上三：一九。
- (6) *De rerum natura*, Book III, 955-80. (ルクレーティウス『物の本質について』、樋口勝彦訳、岩波書店、一九六一年、一五二—一五三頁参照。) ルクレーティウスの思想には一貫しない部分が含まれている。歴史を、再生の過程(第二巻)もしくは進歩を表すもの(第五巻)として見なすことによつて、歴史に最小限の有意性が付されているのである。
- (7) Book III, 925-55. (同上書、一五一頁参照。)
- (8) Letter of Epicurus to Menaeus in Diogenes Laertius, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Yonge's translation, p.468. (エピクロス『エピクロス——教説と手紙』、出隆・岩崎允胤訳、岩波書店、一九五九年、六七—六八頁参照。)
- (9) Arthur Hugh Clough, "Easter."
- (10) ウェルギリウスは、例えば、以下の言葉のように、死の恐怖における本質的要素としての罰の恐怖についてしばしば証している。「ついに命が去つて冷たい死んだ体が残されるが、その時でさえ肉の苦痛に満ちた遺産が消え去ることはない。長い間にこびりついたあまたの染みは、必ず布目に深く染みこむ。それゆえ、過去の悪行のゆえに罰の苦しみを耐え忍び浄化される。ある者は虚空に吊られ、突き刺すような風に容赦なくさらされる。またある者は、圧倒的な炎のうねりの中で罪の遺骸を処分する。われわれはそれぞれ自分自身のために、霊的な苦痛という監獄に耐える」。Aeneid, Book VI. (ウェルギリウス『アエネーイス』、岡道男・高橋宏幸訳、京都大学学術出版会、二〇〇一年、二八五頁参照。)
- (11) *Republic*, 490-505. (プラトン『国家』(下)、藤沢令夫訳、岩波書店、一九七九年、三三三頁参照。) 同様に、「雑多な個々の現象」が主知主義的に否定されるところが多くある。概して、『国家』の狙いは、歴史的具体性に相反する傾向にあるが、「雑多な個々の現象」はプラトンにおいてまさに歴史の本質である。プラトンにも、また、いかなる哲学や宗教にも、完全に一貫した歴史の否定はない。ヒンドゥー教においては、バラモン階級は歴史を超越するという優れた能力という威信を行使し、歴史を社会的政治的権力へと変え、それによつて歴史的社會を支配する。歴史から逃れることにおけるその祭司的技能は、社會を支配する権力の基礎となる。
- (12) *Republic*, 518. (同上書、一〇四頁参照。)

- (13) *Republic*, 532 B. (同上書、一四二頁参照。) 引用は全て『国家』からである。というのは、『国家』は、すでに言及したような歴史的具体性へと向かう傾向が主としてあることを露呈しているからである。プラトンの論理から幾分逸脱するような著作においても、プラトン主義における基調が曖昧にはならないという事実は、それゆえに重要である。
- (14) 第一巻第五章における、「魂」と「理性」との関係についての議論を参照。
- (15) *Enneads*, Book III, 10. (プロティノス「エネアデス」、前掲書、四七三―四七四頁参照。)
- (16) *Ibid.*, Book II, 4.
- (17) *Ibid.*, Book IV, 8.
- (18) 最も一貫して歴史に無関心な仏教においてさえ、歴史からの解放という主要な思想と一貫しない諸要素がある。歴史への傾向は特に、大乘仏教に現れている。ここでは、菩薩は、歴史における救いをもたらすために、最終的な歴史からの解放を断念する。
- (19) 引用は“*Christianity and Classical Culture*” by Charles Norris Cochrane, p.167から。この著作は、古典的精神が、自然や理性とは対照的に、歴史固有の諸現実を不適切に受け入れたことについての深い分析である。
- (20) ローマの文学において最も重要なメシア的響きは、ウエルギリウスの『牧歌』第四歌のよく知られた節にある。(ウエルギリウス『牧歌／農耕詩』、小川正廣訳、京都大学学術出版会、二〇〇四年、二八―二九頁参照。)
- 彼を祝福せよ。この子とともに
鉄の時代は終わる。
- 彼を祝福せよ。この子とともに
黄金に輝く種族が立ち現れるであろう。
- 清らかなルキナよ、この子を祝福せよ。
今や、あなたの兄アポロの世が始まる。

このウエルギリウスのメシア的展望は、変革された自然への希望を含んでいる。

山羊は乳房を乳でいっぱい満たして

ひとりでに家に帰り、

家畜はもはや

大きな恐ろしい獅子を怖がらない。

そして蛇は死に絶え、

毒を持つ草も消え失せる。

世界を統治するであろう神の如き皇帝という概念は、エジプトにおける、聖なる羊飼としての王の統治への希望に類似している。

しかしあの子は神々と生を分かち合い、

神々と交わり、あらゆる英雄たちと交わるであろう。

そして自ら神々の眼差しを浴び、

父親譲りの徳で、世界を平和のうちに統治するだろう。

ローマにおけるメシア信仰と、それがどれほど他のメシア的文学に負うものであるかについての十全な議論としては、Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer Religiosen Idee.* を参照。

(21) イザヤ四〇・一一「主は羊飼いとして群れを養い、御腕をもって集め、小羊をふところに抱き、その母を導いて行かれる」。同様に、エゼキエル三七・二四「わたしの僕ダビデは彼らの王となり、一人の牧者が彼らすべての牧者となる。彼らはわたしの裁きに従って歩み、わたしの掟を守り行う」。エジプトのメシア的文学「イブエルの訓戒」には、理想の王が以下のように記されている。「彼は炎を冷やす。彼は人類の牧者であると言われる。その心に悪意はない。その群れがわずかなとき、彼は群れを集めて一日を過ごし、人々の心は熱くされる」(杉勇・屋形禎亮訳「イブエルの訓戒」、『古代オリエント

集』、筑摩書房、一九七八年、四六〇頁参照)。J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, p.198.

初期の帝国のメシア信仰において、ペルシアのそれは、この利己主義的・帝国主義的要素を超えることに、また、その歴史解釈において、真の普遍性に達することに最も近づいている。しかし、十全に形成されたペルシアのメシア信仰はゾロアスター教であり、また、ゾロアスター主義は、パールシー教における預言者的改革運動であったがゆえに、この普遍性は、前預言者的というよりは預言者的と見なされなければならない。それは、ヘブライズム以外の唯一の預言者的メシア信仰である。

(22) イザヤ一・三三四(口語訳)

(23) Breasted, *op.cit.* p.189. (屋形禎亮・杉勇訳「雄弁な農夫の物語」、『古代オリエント集』、筑摩書房、一九七八年、四四六頁参照。)

(24) 最近では、「ブックマン主義」(米国の宗教指導者 Frank N.D. Buchman (1878-1961) を中心として唱導された宗教運動で、公私における絶対的道徳性を強調した。道徳再武装運動とも呼ばれる。)として知られる宗教的運動におけるものがある。

(25) 当時のメシア信仰に対するアモスの非難は、このような言葉の中にある。「災いだ、主の日を待ち望む者は。主の日はお前たちにとって何か。それは闇であつて、光ではない。」(アモス五:一八)。

(26) ダマスコについては一・三三五、ガザについては一・六七八、アンモンについては一・一三一五、モアブについては二・一一三に記されている。

(27) アモス九:七

(28) アモス三:二「地上の全部族の中からわたしが選んだのはお前たちだけだ。それゆえ、わたしはお前たちをすべての罪のゆえに罰する」。

(29) アモス七:一二一二「アマツヤはアモスに言った。『先見者よ、行け。ユダの国へ逃れ、そこで糧を得よ。そこで預言するがよい。だが、ベテルでは二度と預言するな。ここは王の聖所、王国の神殿だから』」。

(30) とりわけ W. O. E. Oesterley, *The Evolution of the Messianic Idea*, Ch.16 参照。

(31) ほとんどの旧約本文批判がそう考えるように、アモス九:一一一二五における希望の言葉が、後の挿入によるとすればそうである。

(32) もちろん、「啓示」の始まりも含めて、歴史においては何事にも絶対的始まりなどない。ヘブライの預言者宗教において、神の超越という観念がどれほどはつきりと規定されようとも、マルティン・ブーバーは『*Koeningtum Gottes*』(マルティン・ブーバー『神の王国』、木田献一・北博訳、日本キリスト教団出版局、二〇〇三年)において、この、神の超越についての預言者的観念は、始めからイスラエルの一神教に含まれていたのだと説得力をもって主張する。ブーバーによれば、イザヤ四五・五―一〇における、超越的威厳についての高度に発達した概念は、十戒において神が「わたしはあなたの神、主であつて、あなたをエジプトの地、奴隸の家から導き出した者である。あなたはわたしのほかに何ものをも神としてはならない」(申命記五・六―七)と宣言したときに暗に示された考え方と何ら変わりがない。「何一つ、足されも引かれもなかった」とブーバーは述べる。「最初は秘められていた無制約の性質が、今や明らかに示されたのだ」(P.89)。「訳書、一三三頁参照。」

イエスラエルの歴史において預言者的概念がどこまで遡るのか確定することはもちろんできない。しかし一方、ブーバーが以下のように見ていることは正しい。すなわち、預言者的概念には、始めから隠されていたものがあつたか、もしくは、十分に発達した考えが信用を得ることができなかったかもしれない、ということである。

この問題全体が重要である。なぜなら、それは、「自然」宗教と「啓示」宗教とのまさに弁証法的関係を露わにするからである。その関係全体が、まさに人間の自己超越の性質によつて決定される。人間は、人間が自分自身の存在の中心にはなりえないこと、また、その民族や文化や文明が歴史の目的にはなりえないことを知るに十分なほどに自らを超える。これが啓示の「自然の」基礎である。しかし、人間は存在の目的を述べることができるほどに自身を超えるのではない。ただ、信仰によつて、神が人間に対して、また「反して」語りかける神の声を理解する場合は別である。

(33) イザヤは、異邦人と不道徳なイスラエルに最後の裁きを予告するとともに(イザヤ一七・九―一四)、異邦人には裁きを、イスラエルには擁護を告げもする(イザヤ一三・九―一四・二)。同様の曖昧さは、マラキ書(三・一八と四・三)とゼカリヤ書(第二章)にも見出される。

(34) エノク書、十二族長の遺訓、バルク書、第四エズラ書など。

(35) マカバイ記二、モーセの遺訓、エノク書のいくつかの部分など。

(36) ルカ四・五―七。

(37) アモス五・一二。

(38) アモス八・四。

(39) とりわけイザヤ三・一六、五・八、六一・八、ミカ二・一一二、ホセア一〇・一三参照。他にも言及しきれないほど多くの箇所がある。

(40) メシア的統治は、イザヤ書のような初期の形態においてさえも自然の限界を超えるものである。イザヤ書によれば、「狼は小羊と共に宿り、豹は子山羊と共に伏す（イザヤ一・一六）。エゼキエルの形態においては、平和と正義への希望は、自然における変化への期待を伴っている。「わたしはわが群れを救い、二度と略奪にさらされないようにする。そして、羊と羊との間を裁く。わたしは彼らのために一人の牧者を起こし、彼らを牧させる。……わたしは彼らと平和の契約を結ぶ。悪い獣をこの土地から断ち、彼らが荒野野においても安んじて住み、森の中でも眠れるようにする」（エゼキエル三四・二二―二五）。

(41) ミカ三・一一―一二。

(42) 第一巻の五章と七章を参照。

(43) エレミヤは、彼の悲観主義をこのような言葉で表現する。「クシュ人は皮膚を、豹はまだらの皮を変ええようか。それなら、悪に馴らされたお前たちも正しい者となりえよう」（エレミヤ一三・二三）。ましてイザヤは、イスラエルに下される神の言葉の影響について、いつそう深く悲観主義的な概念を持つ。神の言葉の結果は、「この民の心をかたくなにし、耳を鈍く、目を暗く」することである。そして、この霊的鈍感さは、「町々が崩れ去って、住む者もな」という裁き以外の何ものにも屈することはないだろう。（イザヤ六・九―一一）

(44) 特に、エゼキエル書における、国家への一連の裁きを参照。エゼキエル二六―三四章。

(45) イザヤ六四・一一九（口語訳）

(46) 我々の時代も、民主主義的文明に対する専制政治の勝利という出来事の中で、この同様の難局に直面しているのかもしれない。疑いなく、そのような勝利は民主主義的文明のあらゆる弱さと悪徳とを暴き出す。また、その意味において、文明の罪に対する神の裁きとして正当化されるのかもしれない。しかし疑問は残るだろう。なぜ暴君が勝利しなければならぬのか。なぜ、我々よりも悪い者たちが裁きの執行者たらねばならないのか。その難局の圧力の下で、全ての重要な宗教

は、歴史に近接し、また、この上なく歴史的な問題に取り組むことになろう。その、生と歴史の究極の問いについての洞察がいかなるものであろうと、宗教は、歴史の中間的な目的として、専制政治の崩壊を望むであろう。

(47) 五―七章参照。

(48) ヘブライ的黙示文書が、メシアへの希望の論理的最高潮ではなく、墮落であるという考えは、世俗化された批判の学派において広まった。しかし、その学派は、黙示文書が関心を持つ、時間と永遠との、そして歴史と超歴史との問題の基本的重要性を理解していない。

(49) エノクのたとえにおいて、隠されたメシアは以下のように表現される。「太陽と徴が創造される以前、空の星が作られる以前から、彼の名は靈魂の主の前で呼ばれた。……世界が創造される前から、彼は選ばれ、彼〔靈魂の主〕の前に隠された。」(村岡崇光訳「エチオピア語エノク書」、『聖書外典偽典4 旧約偽典II』、教文館、一九七五年、二二―二頁参照)

(50) エノク書において、裁きと同様に憐れみの必要性を説く挿入部がある。ソロモンの詩篇においてもエノクのたとえにおいても、裁きと憐れみとの関係についての最終的問いがほめかされている。J. Wicks, *The Doctrine of God in Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature*. 参照。

(51) 以下を参照。第四エズラ書七・四七「私は今分かりました。来るべき世に喜びを受けるのはごくわずかな人々であり、多くの人々は懲らしめを受けるのです。なぜなら、私たちの中には悪い心が増大し、神から私たちを引き離し、腐敗へと導くからです。……しかもそれは少数の人ではなく、造られた人ほとんどすべてなのです。同七・一一八―一二〇「ああ、アダムよ、あなたはいったい何といたことをしたのか。あなたが罪を犯したとき、あなただけが墮落したのではなく、あなたから生まれた私たちも墮落したのである。私たちに不死の世が約束されていたとしても、いったい何の役に立つでしょう。私たちが死をもたらす悪行をしているのですから。永遠の希望が約束されているとしても、私たちは最悪なことに、むなし存在になっているではありませんか」(新共同訳 旧約聖書統編「エズラ記(ラテン語)」参照。また、八木誠一・八木綾子訳「第四エズラ書」、『聖書外典偽典5 旧約偽典III』、教文館、一九七六年、一八六頁、一九一頁参照)。