

原罪？原徳？*

立花 希一

Original Sin or Original Virtue?

TACHIBANA, Kiichi

Abstract

In the Western Christian world an interpretation of *Genesis* Chapter 3 by the idea of original sin is regarded as commonsense. But it is nothing but one of various interpretations. In the Jewish world there exists even the idea of original virtue. In this paper I shall compare the idea of original sin and that of original virtue particularly from individual ethics.

キーワード：原罪、原徳、責任、信仰義認、律法義認、個人倫理、集団倫理

Key words: original sin, original virtue, responsibility, justification by faith alone, justification by the Torah, individual ethics, collective ethics

I. はじめに

キリスト教に少しでも触れたひとには、創世記第3章におけるアダムとエバの樂園追放は、原罪の物語として知られているだろう。後で詳述するように、「原罪」概念のないキリスト教は不可能だと思われるので、創世記第3章の樂園追放の物語は、キリスト教、特にカトリック¹では、まさに「原罪」の教義を説明するための権威ある典拠として解釈されている。

ところが、ユダヤ教では、聖書はもっと自由に解釈されており、しかもそれが許されてもいる。ユダヤ教のモーセ五書の註解書の一つ、ヘルツ編『五書とハフタラ』(*The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text English Translation and Commentary*, edited by Joseph H. Hertz, Soncino Press, London, 1978.)によれば、創世記第3章の解釈として、原罪どころか、原徳²という解釈もあるという(p. 196)。

* 本稿におけるヘブライ語カナ表記は、日本ユダヤ学会ヘブライ語カナ表記委員会で採択されたミニマル表記(2008年)に準拠している(但し、引用の場合はその限りではない)。

¹ カトリックにおける正統な教義は、ある一定の解釈の幅はあるとしても一枚岩としてみることができるが、それ以外のキリスト教ではそれぞれの教義が多様化し異なっているのが現実である。プロテスタントでは、アウグスティヌス以上に原罪を強調する宗派と、逆に、原罪説を時代にそぐわないものとして極力避けようとする宗派も見受けられる。したがって、現在では、キリスト教にとって原罪説は絶対不可欠だとは必ずしも言いきれない状況になっていることもあらかじめお断りしておきたい。

² 本稿では、善悪の知識の木の実を食べたことに起因するエデンの園追放物語を「原罪」と

「原罪」という言葉を耳にした日本人はキリスト教徒でなくても、かなり多くいると思うが、「原徳 (original virtue)」という言葉聞いたことのあるひとはおそらくほとんどいないと思われる。そこで、ユダヤ思想の原徳説とは一体どのような思想なのかを原罪説と比較しながら考察してみたいと思う。その前に、聖書における罪とは何かについて考えてみよう。

II. アダムとエバ：原罪？（創世記第3章）

(1) ヘブライ語聖書原典における「罪」概念について

キリスト教では、アダムとエバがおかしたとされる罪を原罪として捉え、その結果、神³によってアダムとエバはエデンの園からの追放刑という罰 (punishment)⁴を受けた

して解釈するキリスト教と対照的な「原徳」という解釈に焦点をあてて考察するが、ユダヤ教では、この物語についても多様な解釈が存在する。Shalom Rosenberg, *tov vera behagut hayehudit* (『ユダヤ的熟慮における善と悪』), sifriyat universitah meshoderet, telaviv, 1985. ここではその多様な解釈を逐一紹介する余裕はないが、その英訳 (この英語版は筆者は入手していないが) の邦訳があるので、興味のある方は、その本を参照されたい。Shalom Rosenberg, *Good and Evil in Jewish Thought*, MOD Books, 1989. シャローム・ローゼンベルグ、植村卍監訳、『ユダヤ教思想における善と悪』、晃洋書房、2003年、特に第六章、善と悪の知識の木。筆者にとってきわめて興味深いのは、知識が違背または罪の結果であるというテーゼは不合理で非ユダヤ的で、本当ではなく、聖書の緻密な解釈とは相容れないとして、ラビ・モシェ・ベン・マイモン (マイモニデス、1135-1204年) が却下しているというローゼンベルグの指摘である。人間には知識 (イェディア) と知恵 (ホフマ) があり、その理性 (セヘル) によってのみ人間は人間だからである。もし人間に理性がなかったら、人間は「食べるな」の意味が何なのか理解することも受容・拒否することもできないはずである。49ページ (邦訳 61ページ)。知識、理性が人間に不可欠の特徴だとすれば、善悪の知識の木の実を食べ、楽園から離れたことは、人間にとって良きことだったのではないか。現代においても、ユダヤ人哲学者ポパー (生前ポパーは「ユダヤ人哲学者」と呼ばれるのを嫌っていたそうだが) は、「知識の木の実を食べたのは罪であったと考える人たちにまったく反対する」と述べている。P. A. Schilpp ed., *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle, Illinois, 1974, p. 155. 自伝の部分のみの邦訳、K. ポパー、森博訳、『果てしなき探求——知的自伝』、岩波現代選書、1978年、279ページ。傍点引用者。同じくユダヤ人哲学者のE. フロムは、「聖書の本文〔創世記3章のヘブライ語本文のこと〕は、「罪」ということばについて一言も語っていない」と断言している (訝しく思った筆者は確認してみたが、「呪い」に関わる言葉 (語根アレフ・レシュ・レシュの派生語) は複数回登場しているが、「罪」にあたる言葉は確かに使われていなかった)。E. フロム、飯坂良明訳、『ユダヤ教の人間観——旧約聖書を読む』、河出書房新社、1987年、30ページ。さらに穿った見方かもしれないが、神の側も実は人間の自由・自立を求め、人間が楽園生活を送り続けるのは望ましくないと考え、楽園追放? (自由・自立?) の正当化の口実としてあえて善悪の知識の木の実を楽園に用意したうえで、食べるのを禁じたとする考えができるかもしれない (注11と比較されたい)。人間が最初に着た衣服は神の賜物だったことも想起せよ (3章21節)。

³ 聖書を題材とするので、どうしても「神」に言及せざるを得ないが、ここで述べられる倫理的見解は、神をもち出さなくても、理念としての正義や善という規制的原理に照らして行われる人間同士の議論や良心に従った自己との真摯な対話等を前提にすれば成立するも

とみなされている。私事で恐縮だが、私の中学生時代、理科（英語ではない！）の教員から「日本語では、「罪（つみ）」という言葉は一つだが、英語には罪にあたる言葉が二つある。sin と crime で、crime は法的な罪、sin は宗教的な罪なので、この二つは決定的に異なる概念である。キリスト教には、original sin（原罪）という言葉があるが、この言葉と同じ意味を表すために、original crime を用いることは絶対でない⁵。英語の crime は、殺人や盗みを意味する罪にあたるので、日本語では「犯罪」と訳し、前者の宗教的な罪を「罪」としておくほうが、この二つの概念の区別がしやすくなるので、適切かもしれない」というような趣旨の話聞いたことがある。その際、「理科の先生なのになんで英語を知っているの？この先生は、理科だけではなく、英語も知っている！さらには、英語の語彙の詳しい相違や、宗教や法律のことまで知っている。なんてすごい物知りなのだ！」と感心した覚えがあるのだが、こうした知識は、キリスト教圏の欧米においては、ある意味、「常識」だったようだ⁶。しかも、この罪は、原罪の観点からすれば、アダムだけの罪ではなく全人類の罪でもあるとみなされ、したがって、人間が必ず死ぬのは、神による「罰としての死」によるものだと主張される⁷。あるいは、むしろ、すべての人間が例外なく原罪を背負っている決定的証拠として、「人間の死」が利用されているのだ。次のような言い回しを聞いたことがないだろうか。「あなたも

のだと思われる。しかも、聖書に登場する神の言動すら例外扱いされず、倫理的吟味・検討の対象となりうるのだ。これらは自律倫理に依拠するものだが、人間の自由・自律についてフロムは、「人間の自由という概念は、人間が神からさえも自由であるというギリギリのところまでおし広げられるであるか」という興味深い問いを発し、次のように述べている。「一般的に言えば、たしかにそうはいかない」が、タルムドの律法や、のちのユダヤ教著作の中には、「人間が神からさえも自由であるか、でなければ少なくとも神と対等にわたり合うことができるくらいに、完全に自律的であることをほのめかすようないろいろの表現が見られる」として、タルムドのいくつかの物語を例に挙げている。フロム、『ユダヤ教の人間観』103-104 ページ。ユダヤ教は「倫理的一神教」と呼ばれるが、この立場は、宗教や信仰の有無を問わない「普遍化可能な倫理」と両立可能である。因みに、キリスト教の場合、イエス・キリスト信仰と倫理のどちらが優位なのかという問題が生じることは、キルケゴールの『おそれとおののき』から読み取れる。

⁴ 聖書における罰は、元来、神が直接下す罰はもちろんのこと、自然災害や人間が下す罰も間接的ではあるが神の意志によるものであり、すべての罰は神罰としてみなされていた（罰とは反対の良い報い（reward、賞・報酬）も同様である）。本稿は神罰説を受け容れるものではまったくない。

⁵ 実は original crime という句もあるようだが、それは「原罪」という意味ではまったくなく、過去に犯罪をおかしたことを表す「元犯罪」という意味で用いられる。

⁶ 当時は思いも寄らなかったが、理科の教員が、この程度の英語や法律、宗教を知っているのは、少なくとも、大学の教育課程を修得して卒業しているのだから、当然といえば当然のことであった。

⁷ 罰としての死の観念については、ローマの信徒への手紙5章12節で「一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだように、死はすべての人に及んだのです。すべての人が罪を犯したからです」、コリントの信徒への手紙第1、15章22節で「アダムによってすべての人が死ぬことになった」と、パウロは述べている。

いつかは死ぬでしょう？人間は誰でも死から免れることは絶対にできないのです。それは人間が原罪を背負っているからなのですよ」と。これは、きわめて巧みな論法であり、「原罪」概念が常識化するのもうなずけるといえよう。

「しかし」、である。イスラエルに留学するために、ヘブライ語を学び、ヘブライ語原典の聖書を若干かじった現在の私には、この常識は、キリスト教圏だけに通用する「常識」に過ぎないと断言できる。ユダヤ教徒は、3章の物語を原罪として必ずしも解釈するわけではないからである。そこで、キリスト教の原罪という解釈に縛られることなく、3章の文字通りの記述にそくして考察するつもりであるが、先ず、ヘブライ語における「罪」の概念を述べておくことにしたい。

先に、英語では「罪」あたる言葉として、sin と crime があると述べたが、実はもっと多くある⁸。ヘブライ語も同様、『聖書』に登場する主要な「罪」概念だけでも、三つあるという⁹。ヘト、アヴォン、ペシャである。現代ヘブライ語では、「ペシャ」は法律違反の意味で用いられるが、聖書ヘブライ語では、上記三つの語句の意味を明確に区別することはできず、どれも「何らかの基準から逸脱すること」を意味するという。因みに、罪の反意語である、義（正義）に対応する聖書ヘブライ語の主要な概念としては、ミシュパト、ツェデク、ツダカ、ヨシエルがあるが¹⁰、これらに共通する意味は「神と人間とが真っ直ぐの関係にあること」だという。ヘト、アヴォン、ペシャを神と人間の関係で言えば、真っ直ぐの関係から逸脱し、曲がった関係になることであろう。

では、創世記3章におけるアダムとエバの犯した罪は具体的に何だったのだろうか？どんな基準から逸脱したのだろうか？聖書に記述によれば、神が食べるなど命じた禁令にアダムもエバも従わず、善悪の知識の木の実（禁断の果実）を食べてしまった行為が罪とされる。最初のきっかけとしては、神の禁令を破った行為が罪であることは確かだろう。ただひとつのこの禁令さえ守っていれば、罪に相当する行為が生まれることはなく、樂園追放に至るその後の展開はなかったはずだからである。神の命令が正当か否か

⁸ 例えば、offense、guilt、transgressionなども、「罪」に相当するだろう。

⁹ *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem, vol. 14, SIN, pp. 1587-1593.

¹⁰ *Encyclopaedia Judaica*, vol. 10, JUSTICE, pp. 476-477. ツダカは現代ヘブライ語では「慈善 (charity)」を意味する。ミシュパトの語根は、シン・ペ・テトで、「judge、govern (裁く、治める)」という意味である。ここの英単語は下記の辞典に記載されているものである。 *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, by BDB, Clarendon Press, Oxford, 1977, p. 996. 以下、引用の際はBDBと略記する。

人間に対して用いられる名詞のショフェトは日本語では「士師」と訳されるが、「裁く者」である。ミシュパトには「判決 (文)」の意味もあり、法的正義の文脈で多用される概念である。人間に対して用いられる名詞のツァディクは、日本語では「義人 (正しい人)」と訳されるが、ノア、アブラハム、モーセ、ヨブなどが義人の代表的人物である。新約聖書では、イエス誕生以前、マリアの夫ヨセフが義人 (正しい人) として描かれている (マタイ第1章19節)。ヨシエルは、文字通り、曲がっていない、真っ直ぐという意味である。

の考察はさておき¹¹、聖書では一般に、神と人間との関係における宗教的意味での「罪」とは、神の設定した基準から逸脱することになるだろう。神の禁令を破った行為は、まさに神の設定した基準から逸脱したものとみなすことができよう。いっさいの罪や悪を行わない、あるいは行うことのできない人間ではなく、むしろ、罪や悪をなす可能性のある人間を創造した神は、罪や悪をおこした後、反省し後悔し自責の念を抱いたり良心の呵責に苛まれたりする感情や理性をもつ人間は創造したようである。人間に自由がなければ倫理は成立しないといっても過言ではないが、自由——少なくとも（神の）命令に従うか否かの選択の自由——は、創世記3章におけるアダムと神との関わりの記述から文字通りに判断すると、神によって人間（アダムとエバ）には与えられていたとみなせるだろう。神はアダムに対して「善悪の知識の木の実を食べるであろう（あるいは食べないであろう）」といった予言（決定論的予言）ではなく、まさに「食べるな」と命じているからである¹²。アダムは自分の判断で食べるかもしれないし、食べないかもしれないのだ（食べることを神が事前に知っていたとしてもこれは成立する）。

もし人間が神の命令に従わない可能性がすでに織り込み済みだとすれば、神の命令に従わないという罪は取り返しのつかない絶対的な罪・悪ではないことになるのではなからうか。むしろ、過ちを犯しやすい傾向性をもっている人間が、過ちを犯した場合、それに対してどう対処するかどうかがまさに重要となる課題であろう。善悪の知識の木の実を食べたアダムとエバはその後、どのような言動を行っただろうか。聖書を読み進めると、木の実を食べた後のアダムとエバの言動が問題だったことがわかる。神がアダム

¹¹ そもそもなぜエデンの園に善悪の知識の木があったのか？なぜ神は人間にその果実を食べるのを禁止するような木を楽園に植えたのか？学生の中には次のように解釈する者が少なからずいる。善悪の知識の木の実がなければ、神は人間に「食べるな」と命じる必要すらなかったはずだ。しかも全知全能な神なら、人間が禁断の果実を食べてしまうことも、当然、事前にお見通しだったはずだ。悪いことができないような人間をどうして神は創らなかったのか？そのような人間を創造することだって、神にはできたはずである。にもかかわらず、そのような人間を創らず、さらに禁令の対象である善悪の知識の木まで楽園に用意した神は、意図的にあえて人間に罪をおかせ、悪を生じさせたとしか考えられない。したがって、神は義ではないと結論するのだ。注2と比較されたい。

因みに、悪の存在と神の正義の関係の問題を扱う神義論は一神教では特に困難な問題であることは確かだろう。拙稿、「ヤハウエとカイン：聖書における神義論の一考察」、『秋田大学教育学部研究紀要、人文科学・社会科学』、第42集、1991年、1-9ページ、参照。
https://air.repo.nii.ac.jp/?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_detail&item_id=1108&item_no=1&page_id=13&block_id=21

¹² 新共同訳聖書創世記2章16節で、「食べてはならない」と訳されているヘブライ語原文は、ロ・トハルで、語根アレフ・カフ・ラメド（eat、食べるの意味）の未完了形が用いられており、「食べるな」という禁止の命令としてではなく、実は「あなたは食べないだろう」という予言として訳すことも可能である。しかし、この節では、「主なる神は人に命じた（ヴァイエツァヴ）」と述べた際の神の発話内容なので、「食べないだろう」と訳すのは不適切である。因みに、イエツァヴは、語根ツァディ・ヴァヴ・ヘ（charge、command、order、指令する、命令する、命じるの意味）の三人称男性単数未完了形だが（BDB, p. 845）、ヴェと結ぶつくことで、「命じた」という過去形で訳すべき用法である。

に対して「食べるなど、命じておいた木から、あなたは取って食べたのか」という問いを發したのに対して、アダムは「食べていません」と嘘はつかず、食べたことは認めたものの、「わたしと一緒にして下さったあの女が、木から取ってくれたので、わたしは食べたのです」と答えた。そこで、神はエバに向かって叱責すると、エバもまた食べたことは認めたが、「蛇がだましたので、食べてしまいました」と蛇のせいにした。二人とも、食べたことは認めたが、それが自分の罪であることは明言せず、アダムはエバに、エバは蛇に責任転嫁し、責任回避しようとしたのである（アダムの場合には、「あなたがわたしと共にいるようにして下さった女」という遠回しの言い方であるが、あなた（神）がエバを創造せず私と一緒にしていなかったら、エバから木の実をもらうことなどなく、食べることもなかったと弁解し、暗に神に責任転嫁したとも解釈できる）。罪が罪を招くとはよく言ったもので、かれらは、責任回避のために責任転嫁するというさらなる罪を犯してしまったのである。先に、聖書的な義（ミシュパト、ツェデク、ツダカ、ヨシェル）の概念は、神と人間とが真っ直ぐの関係にあることで、他方、聖書的な罪（ヘト、アヴォン、ペシヤ）の概念は、神と人間の真っ直ぐの関係から人間が逸脱し、ねじ曲がった関係になることだと述べた。この概念と関連づけて述べるとすれば、アダムとエバは、禁断の木の実を食べたことによって、先ず真っ直ぐの関係から逸脱したが、その後の言動によって、ますます逸脱し、ねじ曲がった関係になってしまったのである。食べた後、すぐに自分の罪に気づき、弁解（責任転嫁・責任回避）などせず、率直に罪を認め、謝罪していれば、元の真っ直ぐな関係に戻る（立ち帰る）ことができたかもしれない。

責任の英語が response（応答）の派生語である responsibility であることはよく知られており、責任とは「正しく応答すること」だといわれるが、まさに、ここでの責任も、神の問いに対して正しく（真っ直ぐに）応答することだと言えるであろう。しかも、ヘブライ語の意味とも実にうまく重なっているのだ。聖書ヘブライ語のテシュヴァは「責任」と密接に関連する言葉¹³であり、その語根は、シィン・ヴァヴ・ベイトで、「turn、back、return（戻る、帰る、返す）」の意味である¹⁴。テシュヴァは、「後悔・改悛（repentance）」と訳されるのが慣行だが、罪を認め後悔し、悔い改めて「神のもとに立ち帰る」ことを神は人間に対して求めており、その求めに対して正しく（真っ直ぐに）応答し、責任を全うすること、まさに個人的責任を引き受けることだからである。罪を認め、神のもと

¹³ ユダヤ的な「テシュヴァ」---および「罪」---の概念には「responsibility」という先行概念（prior concept）が暗黙に含意されていることを明確にしながらか、「テシュヴァ」概念を解明しているニューマンの議論は興味深い。Louis E. Newman, *Repentance: The Meaning and Practice of Teshuvah*, Jewish Lights Publishing, Nashville, 2013, pp. 43-46. 現代ヘブライ語では、テシュヴァは、返事・返答（reply）の意味でもよく使われる。責任には、アハラユト（aharayut）という言葉も存在する。

¹⁴ BDB, p. 996.

に立ち帰る者に対しては、慈愛深い神は赦し、いやすのである¹⁵。エゼキエル書では、集団倫理を批判し、個人倫理を評価する文脈の中で、「立ち帰る」ことが要請されており、個人の「責任」概念との関連が明確にされている¹⁶。

禁断の木の実を食べた直後の神の問いかけに対して、アダムとエバが真っ直ぐに向き合い、アダムとエバが罪に気づき、認め、真摯に謝罪していれば、その後の歴史はどうなっていたらだろうか。知る由もないのだが、樂園追放後のあらゆる人間に対しても、聖書や神は、神と人間との関係や人間と人間との関係をどう採るべきかという選択を迫っているのだとみなすことができるかもしれない。アダム、エバ、アベル、カイン等、聖書の登場人物たちが、そのような関係において実際に行った言動が、手本（良い？あるいは悪い？手本）となるかもしれないのである。

アダムとエバは、禁断の木の実を食べたことと、食べた後、自己反省・改悛しなかったことの二重の意味で、罪を犯したと言えるのだが、その罪がどうして人類の罪である原罪（およびその罰としての死）になるのだろうか？連座制や連帯責任といった集団倫理とは異なり、個人倫理に基づく現在の法的な罪の観念では、罪を犯した本人がその罪の責任を負い、罰を受けるとするのが常識である。

とは言っても、「親の因果が子に報う」といった考えにみられるように、犯罪者の子どもが犯罪者扱いされるといった風潮や戦前の日本の軍隊に特徴的な連帯責任は今日でも残っている。ところが、聖書においてすでに、このような集団倫理に対する批判が行われていたのである。

エゼキエル書では、「先祖が酸いぶどうを食べれば、子孫の歯が浮く」という古くからあることわざを却下せず、反復しているイスラエルの民に対して神が痛烈に批判し、「罪を犯した本人が死ぬのであって、子は父の罪を負わず、父もまた子の罪を負うことはない。正しい人（ツァディク）の正しさはその人だけのものであり、悪人（ラシャ¹⁷）

¹⁵ エレミヤ 3 章 19 節-4 章 2 節。イザヤ、ホセアでは、神のもとに立ち帰らないイスラエルの民の頑なな姿が描かれている。ホセア 3 章、イザヤ 6 章参照。

¹⁶ エゼキエル 18 章。この章の主題が「個人としての責任」という観念であるにも関わらず、新共同訳聖書では、この章で「責任」という言葉がまったく用いられていないのは残念である。「神聖法集」として知られ、個人倫理の色彩の濃厚なレビ記 17-26 章のなかにある、20 章 9 節には、英語で、he is responsible for his own death と訳されている個所がある。 *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, by BDB, Clarendon Press, Oxford, 1977, p. 197. そのヘブライ語原文は、「ダマユ・ボ」だが、ボは、「かれに」を意味し、ダマユは、ダレト・メム（血の意味）の派生語で、文字通りには「死を受ける責任」の意味である。ここでも新共同訳では、「責任」という言葉は用いられておらず、「死罪に当たる」と訳されている。

¹⁷ ラシャは、語根レシュ・シイン・アインの名詞で、ツァディクの反意語である。「罪人」とも訳しうる言葉である。ラシャは形容詞としてもよく用いられるが、BDB では、bad, criminal と訳されている (p. 957)。因みに、後で言及するイエツェル・ハラア（悪の性向）で用いられている、ラアの語根は、レシュ・アイン・アインで、この形容詞は、BDB では、bad, evil と訳されている (p. 947)。ラアの反意語はトヴ（よい、good）である。

の悪もその人だけのものであると」断言している（エゼキエル書 18 章 1-4 節、20 節）。同様の議論はエレミヤ書にもある（エレミヤ書 31 章 29-30 節）。エレミヤ・エゼキエルの時代（前 7 世紀から 6 世紀）にすでに集団倫理から個人倫理への移行が道徳的進歩とみなされ、近代刑法の前提である個人倫理が要求されているが、ユダヤ教の律法義認の思想がこの個人倫理に依拠しているのも明白である¹⁸。

個人倫理に価値を認める側面をもつ古代イスラエルの宗教や律法義認を核とするユダヤ教に思想的背景をもつキリスト教であるにもかかわらず、キリスト教が個人倫理との齟齬がみられるような原罪説をどうして抱いているのであろうか？この点を次にみることにしよう。

（2）原罪

1）律法義認と信仰義認

キリスト教（特にカトリック）にとって原罪はなぜ不可欠なのだろうか？それは、ユダヤ教の律法義認とは対照的なキリスト教の信仰義認の思想と深く関連する。ユダヤ教では、人間のなかに義人は存在する。個々人の努力によって義人になれる可能性を人間は秘めているのだ。他方、キリスト教では、義人は存在しない。義人になれる可能性すら人間にはまったくないのである。この点を明確に主張したのがパウロである。ローマの信徒への手紙第 3 章がキリスト教神学（パウロ神学）の核心であると言って過言ではない。パウロは、ユダヤ教と対比させながら次のように述べている¹⁹。

律法を実行することによっては、だれ一人神の前で義とされないからです。律法によつては、罪の自覚しか生じないのです。ところが今や、律法とは関係なく、しかも律法と預言者によって立証されて、神の義が示されました。すなわち、イエス・キリストを信じることにより、信じる者すべてに与えられる神の義です。そこには何の差別もありません。人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっていますが、ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされるのです。

パウロは、原罪という言葉を用いてはいないが、「誰一人」とか「人は皆」といった言葉を用いることによって、すべての人間は例外なしに罪を犯すであり、イエス・キリストの信仰（贖罪死を遂げた救済主としてのイエス・キリストの信仰）によってのみ、

¹⁸ しかしながら、集団倫理から個人倫理への実際の移行はそう単純ではなく紆余曲折があったようだが、本稿 III 章の原徳に関する考察で主として取り上げるレヴィの論文では、応報原理が必ずしも貫徹しない現実に向どう対処するのかの観点から、この進歩の歴史的展開を具体的に跡づけている。S. Levy, *Original Virtue and Other Short Studies*, Longmans, London, 1907, pp. 44-55. その際、ユダヤ教では、個人的責任の原理と自由意志という個人倫理が揺るぎない核であったことが強調されている (p. 55.)。

¹⁹ ローマの信徒への手紙 3 章 20-24 節。

義として認められる（信仰義認）ことが説かれている。先ほど言及した個人倫理の観点からすると、例えば、殺人を犯す人間は確かに存在するが、一生の間、一度も殺人を犯さない人間も存在するのも厳然たる事実である。殺人という罪に限ってみれば、少なくとも殺人の罪を犯していない点では、後者の人間は、義として認められるはずである。したがって、パウロの説はあまりにも強過ぎる主張であり、簡単に反駁されると思われるかもしれない。しかしながら、パウロ説を完璧に立証できるような見解をイエス自身が述べていた。それが、生前イエスが弟子たちに対して行った山上の説教である²⁰。

先に例として挙げた「殺人」について、イエスは、兄弟に腹を立てる者は殺人者と同罪だと断定している（マタイによる福音書 5 章 21-22 節）。兄弟のいない一人っ子は、兄弟に対して腹を立てることは絶対にできないので、この罪を犯す危険性は皆無だが、兄弟をもつ人間のなかで、「私はけっして兄弟に対して腹を立てたことなどない」などと主張する者は大ウソつきであろう。したがって、兄弟のある人間はすべて罪を犯していることになる。次に、姦淫についてだが、普通の解釈では、一度も姦淫したことのない人間もいる（いた）はずである。ところが、イエスは、「みだらな思いで他人の妻を見る者はだれでも、既に心の中でその女を犯したのである」と、姦淫の意味を解釈する。これが姦淫の有無の基準であるとすれば、筆者も姦淫の罪を犯したことがあると告白せざるを得ない。極めつけは、「あなたがたの天の父が完全であられるように、あなたがたも完全な者となりなさい」というイエスの言葉である。神だけが完全であって、人間は神ではないのだから完全にはなりえない、あるいは、不完全だからこそ人間であって神ではないのだ、というのが自明な理だとすれば、人間は例外なしにすべて何らかの罪を犯す罪人だという結論が帰結するであろう。イエスの律法解釈を前提にすれば、ユダヤ教の律法義認の実践は不可能であり、したがって、イエス・キリストに対する信仰義認が不可欠であるというパウロの主張は論理的に成立するであろう。

ユダヤ教の律法義認説では、個人の選択・努力によって律法を遵守すれば、神から義として認められる人間が存在するが、そのような人間にとっては、イエス・キリストの贖罪死などまったく無意味であり、イエス・キリストの信仰は無用である²¹。したがって、キリスト教信仰が成立するためには、例外なくすべての人間が自分の力で義人になることなど不可能でなければならないのだ。

アダムの罪を原罪として解釈できる論理的根拠は、実はヘブライ語本文からも読み取ることができる（但し、原罪説を確立したとされるアウグスティヌスはヘブライ語を読み取らなかったけれども²²）。この点を簡単にみておこう。

²⁰ マタイによる福音書 5-7 章。

²¹ ガラテアの信徒への手紙 2 章 21 節、「もし、人が律法のお陰で義とされるとすれば、それこそ、キリストの死は無意味になってしまいます」。

²² アウグスティヌス、山田晶訳、『告白』III、中公文庫、2014 年、第 11 巻第 3 章、15 ページ。ヘブライ語については無知であると告白している。

2) アダムは固有名詞でありかつ普通名詞である

新共同訳聖書で、最初に「アダム」という名前が登場するのは創世記3章8節だ²³が、それはもうひとりの人間（女）が創造された後のことである。創世記1章26節の人間創造の際の「人を造ろう」という発言のなかで「人」と訳されている言葉の原語もまた、同じ「アダム」であるが、この場合のアダムは「アダム君」という名前（固有名詞）ではなく、神は人・人間（普通名詞）を造ったのだ。その後、神は女を造るが、この二人を区別するためにアダムが用いた言葉は「イシュ（男）」と「イシャ（女）」だが、これらもまた固有名詞ではなく普通名詞である（2章23節）。さらにその後、アダムは、その女を「エバ」と命名するが、正確に言えば、この時点で個人名としての「アダム」と「エバ」が成立することになるはずである。しかしながら、女誕生後であれば、アダムを「人」ではなく、固有名詞として「アダム」と訳すことはそれほど問題ではないと思われるかもしれない。新共同訳では、3章8、9節で、突如、「アダム」と訳され、それ以後は、若干の例外を除いて、「アダム」と訳され続けているが、これらすべてを「アダム」と訳すのは文法的に問題である（この文法問題については注24で述べることにする²⁴）。

聖書に登場するヘブライ語の「アダム」は、個人名の「アダム」である場合も当然あるが、事実的にも論理的にも、普通名詞としての「人・人間」を意味する言葉が、事実的にも論理的にも個人名・固有名詞に先行していることがわかる。したがって、アダムやエバが犯したとされる罪は、アダムとエバという特定の個人の罪ではなく、「人間の犯した罪」だとも解釈できるのだ。この事情は、キリスト教の原罪説にとっては追い風

²³ ラテン語訳聖書 *Vulgata* では、2章19節以降はすべて「Adam」という固有名詞で訳されている。それ以前は、*homo* の変化形が使われているが、*homo*（人）の原語がアダムであることはラテン語からはまったくわからない。注24でも説明するが、2章19節は、「ハアダム」なので、「その人」と訳すべきであり、固有名詞の「アダム君」という *Vulgata* の訳は誤訳である。*Vulgata* 原典については、<http://www.drbo.org/lvb/chapter/01002.htm> 参照。ところで、2章20節の後半では、「ハアダム」ではなく「アダム」が用いられているので、固有名詞の「アダム」と訳せる（本稿の「I. はじめに」で言及した、*Pentateuch & Haftorahs* には英訳も記載されているが、この箇所では、適切に Adam が用いられている）。関根正雄訳では、「人」となっている。『旧約聖書 創世記』、関根正雄訳、岩波文庫、13ページ。新共同訳では「自分」と訳されているので不明である。

²⁴ 新共同訳では「エバ」と訳されているが、「ハヴァ」の方がヘブライ語の発音に近い。「ハヴァ」は、語根ヘト・ユド・ヘ（live、生きるの意味）の派生語である。BDB, p. 310.

新共同訳聖書では、文脈に照らしてアダムを「アダム」と「人」に使い分けて訳しているようだが、文法的に問題である。一般に、固有名詞には定冠詞「ハ」が接頭語になることはない。例えば、ダビデ王の固有名詞である「ダヴィド」に「ハ」を付して、「ハダヴィド」となることはない。ところが、注24本文で言及した3章8節、9節では、原文は「アダム」ではなく「ハアダム」で、定冠詞「ハ」が接頭語になっているのだ。したがって、これを「アダム」と訳すのは文法的に無理がある（3章20節、24節も同様）。3章17節と21節に登場する「アダム」には「ハ」がないので、これらの節に登場する「アダム」こそが、まさに「アダム」という固有名詞で訳すべき個所である（4章25節、5章1節、3節、5節も「アダム」と訳すべきである）。

である。さらに、罰としての追放刑執行の場面（3章 22-24 節）において、新共同訳では、「こうしてアダムを追放し（24 節）」となっており、あたかも個人としてのアダムがエデンの園から追放されたかのような記述になっているけれども、22-24 節に二回登場する「アダム」には定冠詞「ハ」がついた「ハアダム」となっているため、固有名詞の「アダム」と訳すべきではなく、新共同訳の訳し方に倣えば、すべて「人」と訳すべきである²⁵。すなわち、神は、人（人間）を楽園から追放したのだ²⁶。この場面でアダムと一緒に追放されたはずのエバへの言及がないのも頷ける。というのも、追放されたのは人・人間であって、アダムだけではなく、エバも人間の一人だからである。22 節で言及されている「善悪を知る者となった」のは、単数で述べられてはいるが、アダムだけではなくエバも含まれていると解釈できよう。この解釈をさらに補強するために創世記 1 章 27 節に注目することにしよう²⁷。この箇所にも、人間創造の簡潔な記述がある。新共同訳では、「神は御自分にかたどって人を創造された。男と女に創造された」とかなり短縮化された訳になっているが、ここで「男」と「女」と訳されているヘブライ語は、2 章 23 節の「イシュ」、「イシャ」ではなく、「ザハル」と「ネケヴァ」で、性としての男女を意味する言葉である。男女両性ともまさに人・人間という種に属し、神は神の似姿として人・人間を創造されたというのだ。聖書の記述では、「彼を〔オト〕創造した」と、人を指す言葉として人称代名詞男性単数形で表現した後に続けて、「男性と女性にかれらを〔オタム〕を創造」わざわざ複数形でも述べているのだ²⁸。

したがって、文法的には、アダムとエバの犯した罪は、アダム（とエバ）の個人的な罪ではなく、人間・人類の罪だと解釈することも可能である。アダムの罪イコール人間

²⁵ 22 節の神の発言内容の訳の箇所では、「アダム」ではなく「人」と適切に訳されている。23 節では、「彼を」や「彼に」と訳されているので、指示対象がアダム君なのか人なのか不明である（文脈から判断すると人を指すであろう）。

²⁶ 関根正雄訳では、「アダム」という固有名詞は、この箇所では一度も使わずにすべて「人」と訳されている。関根正雄訳、15-16 ページ。注 24 で指摘したように、3 章 17 節と 21 節では、個人名の「アダム」と訳すほうが文法的には正確であろう。

²⁷ 創世記 1 章と 2 章を関連づけて議論するためには、次のような問題があることを指摘しておく必要があるだろう。すなわち、創世記 1 章と 2 章では二つの異なる創造物語が述べられており、1 章はバビロニア捕囚期に祭司典記者によって付加された「祭司資料」に属する新しい物語であるという説である。他方、1 章は巨視的観点から 2 章は微視的観点から記述した一つの創造物語であるという説もあり、論争になっているが、後者の説に依拠した場合、1 章 27 節のこの簡潔な記述は、2 章の詳細な人間創造に関する記述のきわめて正確な要約的結論を前もって述べたものとみなせるかもしれないのだ。筆者は後者の立場を採用しているが、二つの創造物語か一つの創造物語かの議論に関する別の角度からの検討については、拙稿、「『聖書』は聖書？」、2018 年 9 月、11-15 ページ参照。

https://docs.wixstatic.com/ugd/070434_74604f5700a548ad82a9a2cac280d66d.pdf

²⁸ *Pentateuch* におけるこの箇所の翻訳は、And God created man in his own image, in the image of God created He him; male and female created He them.（イタリックは引用者）となっており、ヘブライ語本文の単語を忠実に反映させている。関根正雄訳でも、「オタム」を省略せずに、「彼らを」人として正確に訳している。関根正雄訳、11 ページ。

の罪、その罪の結果である罰としての死という考えがあながち誤りだとは言えないとすれば、人間は誰でも自分の力で罪およびその罰から免れることができないのだから、神の恩寵²⁹、イエス・キリストの信仰が不可欠だというキリスト教の教義が展開されても奇異ではないだろう。

しかしながら、アダムとエバの犯した罪はアダムとエバという個人に責任のある罪ではなく、人類の罪なのだと言い切れるのだろうか？ユダヤ教では、原罪どころか、本稿冒頭で言及したように、「原徳 (original virtue)」という概念すらある。最後に、この原徳説について、原罪説と比較しながら、考察することにしよう。

III. 原徳

キリスト教の原罪 (original sin) と対比させて、原徳 (original virtue)³⁰ という英語の概念を考案したのは、英国ロンドンにある the New Synagogue の聖職者 (minister) でヘブライ語・宗教クラスの最高責任者だった S. レヴィである³¹。かれは「原徳が古

²⁹ 恩寵に関しては自由論の観点から若干、論じたことがある。拙稿、「キリスト教とユダヤ教における自由論」、東北哲学会、『東北哲学会年報』、13号、1997年4月、53-54ページ。
https://air.repo.nii.ac.jp/?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_detail&item_id=1082&item_no=1&page_id=13&block_id=21

³⁰ この「原徳 (original virtue)」概念に相当するヘブライ語は、zechut avot (父祖の功績・功德・長所) だが、ユダヤ教正統派における朝・午後・夕方の礼拝の中心であるテフィラト・ハアミダ (立祷) あるいはシュモネエスレ (18 祈祷文) ——その中には紀元前4世紀の大集会 (クネセト・ハグドラ) のメンバーの手による祈祷文も含まれる——に見出すことができるという。Dr. J. H. Hertz, *The Authorised Daily Prayer Book Hebrew Text English Translation with Commentary and Notes*, Revised edition, the Soncino Press, London, 1976, pp. 130-132. 正確には、マイモニデスの時代までアミダは夕方の礼拝にはなかったそうである (p. 302)。

ジェイコブズによると、モーセの十戒にまで遡る極めて古い伝統を継承するものでもあるという。出エジプト記 20 章 6 節に「わたしを愛し、わたしの戒めを守る者には、幾千代にも及ぶ慈しみを与える」とあるからだ。さらに、「慈しみ・慈愛 (ヘセド)」が使われているので、語源的には hesed avot (父祖の慈愛・恩恵) の方が相応しいそうだが、タルゲーム (主としてアラム語訳聖書) では、創世記 15 章 6 節の「アブラハムは主を信じた。主はそれを彼の義と認めた」で用いられている「義 (ツダカ)」の訳語として、zechut が使用されていたという。Joseph Jacobs, VIRTUE, ORIGINAL (Hebr. Zekut Abot, literally “merit of the Fathers”), [Jewish Encyclopedia.com](http://jewishencyclopedia.com/articles/14709-virtue-original), <http://jewishencyclopedia.com/articles/14709-virtue-original>

名詞「ヘセド」の語根は、ヘト・サメフ・ダレトで、BDB では、goodness、kindness が先ず登場し、その後、聖書の文脈に対応させる形で、mercy、piety、lovingkindness で訳されている。

zechut avot は、原語に忠実であれば、「原徳」よりも「原義 (父祖の義)」のほうが適切かもしれない。因みに、zechut は、現代ヘブライ語では、権利 (right) の意味で使用される。

³¹ 注 18 で言及した論文、Levy, *Original Virtue*. レヴィによると、「原徳」は、ユダヤ思想のなかであまり強調されてこなかったことをいくつかの関連文献を挙げて例証する一方で、「原徳」のほうが実はユダヤ教の核となる思想であることを明らかにしようとしている (p. 4-5.)。筆者の手許にあるラビ文献の主要な思想だけを厳選した選集において、その

代以来散発的に思い出される時代遅れの説などではなく、これまでもつねにそうであっただけでなく現在においても尚、まさに生きた原理であり、…ユダヤ人の生活に深遠な影響を与え続けている」ことを強調している³²（注1で言及した、原罪説の現況のひとつとは対照的である）。レヴィは、原徳を原罪と対比させて説明しているが、原罪および原徳は三つの構成要素からなる複雑な観念だという。

- (a) 人間には罪への本性的傾向 (natural tendency) がある。
- (b) 親の罪は子に報いる。
- (c) アダムの不従順な行為あるいは人間の墮落 (the Fall of man) は罪に関する歴史的に有名な起源であり、罪に対する罰の根拠である。
それと対照的に、原徳は
 - (a') 人間には徳への本性的傾向がある。
 - (b') 親の徳は子に報いる。
 - (c') 人間の向上 (the Ascent of Man) からなる従順な行為は徳の起源であり、徳に対する報酬の根拠である。

の三つの構成要素からなると規定したうえで、ユダヤ教が後者の原徳に合致するのを示すことはさして難しいことではないと述べ、次のように主張している³³。

1. ユダヤ教は、罪への誘惑 (temptation to sin) を克服できる徳への衝動 (impulse to virtue) が人間にはあると主張する。したがって、「悪の性向」(yetser hara) への揺れを矯正するものとして、「善の性向」(yetser tob³⁴) の力の存在をわれわれは見出

事項索引の Yetser の項目では、good inclination (善の性向) への言及はなく、Evil Inclination (悪の性向) だけ参照となっており、また Yetser ha-ra (悪の性向) の項目はあるが、Yetser hatov (善の性向) の項目がないことも、この事実を裏書きしている。C. G. Montefiore and H. Loewe, *A Rabbinical Anthology*, Schocken Books, New York, 1978. レヴィの言及する文献およびかれの考察からもわかるように、原罪説を完全に否定する思想もあるようだが、他方、キリスト教のように、原罪説や罰としての死の観念を採用するユダヤ思想も存在する。レヴィは次のように要約している。「聖書およびラビ文献には原罪説にとって必要な材料はすべて揃っている」(p. 44) と。因みに、レヴィは、罪と罰の関係から生じる神義論の問題についても、応報原理の観点から議論しているが、この検討は別の機会に譲りたい。

ユダヤ教には、正統な実践 (orthopraxy) は存在しても、正統な教義 (orthodoxy) は存在しないので、多様な見解・立場があるのは当然と言えば当然である。さらに、現代では、ラビ文献における悪の性向とフロイトのイドと関連づけるような説もある。Rabbi Joseph Telushkin, *The Jewish Literacy*, Revised edition, HarperCollins, New York, 2001, pp. 612-613.

³² Levy, *Original Virtue*, p. 5.

³³ Levy, *Original Virtue*, pp. 2-3.

³⁴ レヴィは、yetser tob と表記しているが、yetser hara と対応する形では、yetser hatov

す。

2. ユダヤ教は、「親の罪」(Avon Abot) が子に報いるという説に対して異議を唱え、「親の徳」(Zekut Abot) が子に報いるという正反対の原理を主張する。

3. キリスト教におけるアダムの不従順な行為と著しい対照をなすような、ユダヤ教における目立った従順な行為とは何だろうか？祭壇に縛りつけられたイサクの従順 (Akedah) が、ユダヤ教神学では、イサクの子孫に徳を帰属させることに関する歴史上注意を惹く原因とみなされている。

Akedah は、語根アイン・クフ・ダレト (縛るの意味) の名詞形で、「縛り」を意味するが、日本語では「イサクの燔祭」として知られている創世記 22 章の物語を指す言葉である。神の命令とは言え、アブラハムが一人息子イサクを縛って祭壇の上に載せ、犠牲として神に捧げようとしたこの物語が提起した問題は、聖書の難問中の難問であり、筆者には手に負えないので別の機会を期すことにし、本稿では 1 と 2 の議論に限定して考察する。レヴィによれば、キリスト教の原罪はアダムという特定の個人の一回限りの不従順な行為に帰着するが、ユダヤ教では、イサクの従順 (アケダ) が耳目を集めるものだとしても、それ以外にも、徳・功德を生み出した父祖たち (アブラハム、イサク、ヤコブ) のいろいろな従順な行為があったという³⁵。したがって、アケダに関する考察を割愛しても原徳の議論が不可能になるわけではないと思われる。

レヴィは、上記 3 点の主張がユダヤ思想に厳然と存在することを、聖書、タルムド、ミドラシュ、さらに祈祷書の言葉を引用しながら、明らかにしようとしている。しかしながら、本章は、注釈 (exegesis) を意図するものではなく、原徳がどのような思想なのか、さらには、先に、原罪が克服すべき集団倫理に依拠していることを指摘したが、原徳には、その危惧はないのかどうかを考察することを目的としているので、注釈的考察は最小限度にとどめるつもりである。

さて、ユダヤ教の 1 と 2 に対応する仕方でキリストの主張が明記されていないので、キリスト教の原罪に関する (a)、(b)、(c) も参照しながら比較検討することにしたい。

(1) 徳への衝動 (impulse to virtue) について

(a) と (a') は一見すると、キリスト教では、悪への本性的傾向だけが存在し、ユダヤ教では、徳への本性的傾向が存在するようにみえるが、1. では、徳への衝動だけではなく、悪への誘惑 (temptation) についても言及されており、それらに対応する基礎概念として、「the evil inclination、悪の性向」(yetser hara) と「the good inclination、

のほうが正確であろう。前者には、定冠詞 ha がついているからである。注 31 で言及した文献でも、レヴィ以外はすべて、yetser hatov が使われている (但し、マイモニデスは、yetser tov と yetser ra を用いている。注 37 参照)。

³⁵ S Levy, *Original Virtue*, p. 3.

善の性向」(yetser hatov) が、祈禱文に明記されているので、これだけは引用しておこう³⁶。

0 lead us not into the power of sin, or of transgression or iniquity, or of temptation, or of scorn: let not *the evil inclination* have sway over us: keep us far from a bad man and bad companion: make us cleave to *the good inclination* and the good works: subdue our inclination, so that it may submit itself unto thee.

われわれを罪(ヘト)に、違背(アヴェラ)や不正(アヴォン)に、誘惑(ニサヨン)に、不名誉(ビザヨン)に導かないでください。悪(イェツェル・ハラア)の性向にわれわれを支配させないでください。われわれを悪人や悪友から遠ざけるようにしてください。われわれを善(イェツェル・ハトヴ)や良き行為に接着するようにしてください。われわれの性向を抑えてあなたに仕えるようにしてください³⁷。

³⁶ 礼拝の前段における祈りの部に相当する祈禱文である。レヴィが引用に用いている祈禱書は、S. Singer 編のものである (p. 7.) が、その原本は、注 30 で言及した、J. H. Hertz の祈禱書のようなものである。同じ祈禱文(しかも同じ英訳)であるが、記載ページは異なっており、Hertz 版では、25 ページであり、しかも、24 ページには、そのヘブライ語原文も掲載されている。英語の引用の後に、その和訳を記すが、その際、ヘブライ語も参照している。英文におけるイタリックと和訳における傍点は引用者。

³⁷ 傍点引用者。この祈禱文の起源は定かではないので、「悪の性向」と「善の性向」という概念がいつ頃から用いられるようになったのか、祈禱書のテキストには記載がない。BDB には、後世のヘブライ語では、yetser は、普通、impulse の意味で用いられるとあり、yetser hatov と yetser hara (good and bad tendency in man) が言及されているが、この辞書でもその時代的起源は明らかではない。BDB, p. 428.

BDB によれば、yetser の語根ユド・ツァディ・レシュのもともとの意味は、form、fashion (形作る・形造る)であるが、聖書ヘブライ語では、抽象名詞として、imagination、device、purpose の意味で用いられているという (p. 427.)。yetser は人間の心の働き・状態を表す言葉なので、聖書でもっとも近いと思われる用法は、創世記 8 章 21 節の yetser lev のようなものである。新共同訳聖書では、人が「心に思うこと」は幼いときから悪い、と訳されていて、この訳から原語の yetser を読み取ることは困難である。ヘルツ編『五書とハフタラ』の英訳では、the imagination of man's heart と、imagination を用いて訳されている。ヘルツは、この個所の注で、imagination を、まさに yetser hara の概念を用いて解説している。J. H. Hertz, *Pentateuch*, p. 31. 人が想像によって心に形作る・思い描くことは、心の傾向・性向としてみることができよう。しかも、この個所では、「幼いときから悪い」と述べられおり、人間精神の傾向・性向として、まさに悪の性向があると解釈できようである。とすれば、「悪の性向」という概念の起源はこの個所にみてとれるだろう。マイモニデスも創世記 8 章 21 節を引用し、それがわれわれの律法〔口伝律法のこと〕では周知の概念であるとして、yetser tov と yetser ra に言及し、聖書やタルムドの他の箇所を引用しながら詳細に説明していることから、この関連性は明白であろう。rabeinu moshe ben maimon, *moreh hanavuchim* (『迷える者への手引き』), mosad harav quq, yerushalaim, 1977, p. 324. (ヘブライ数字で、「シン (300)・カフ (20)・ダレット (4)」と記されている。)

この祈禱文から、人間には良き行為（徳）に向かわせる善の性向だけではなく悪の誘惑といった悪の性向も存在するという両面があるが、人間には前者を選択し後者を克服する可能性を示唆していることが読み取れよう。ここでの議論では人間の自由が大前提となっており、善と悪の選択を行う能力が人間にはあることが認められているのだ。しかしながら、善の性向が悪の性向よりつねに優り、必ず徳への衝動に至るといふ本性的傾向が必然的に存在するわけではない。キリスト教では、すでにみたように、原罪のために、自分の能力では罪を免れることはできず、信仰義認が絶対不可欠である。この点では、キリスト教の場合には、(a) 人間には罪への本性的傾向がある、と主張しても差し支えないであろう³⁸。ところが、ユダヤ教の場合には、善の性向が悪の性向に打ち勝ち、徳に至るか、その逆になるかは、個々人が直面する課題であり、したがって、(a') 人間には徳への本性的傾向があるという全面的な主張はできないはずである³⁹。ユダヤ教における人間心理の分析では、人間の性向は両面的・両義的で複雑な構造をしているのだ。

このあたりの事情を聖書にそくして見てみよう。アダムは、蛇にそそのかされて禁断の木の実を食べてしまったエバから木の実を受け取って食べるまでの間——それがどのくらいの期間なのかは不明だが——は、神の命令を守って食べなかった。すなわち、神の命令を守ることもしないこともできたのだが、アダムは神の命令を守る選択を自ら行って、「食べなかった」のだろう⁴⁰。

因みに、ピネスの英訳では、創世記8章21節の yetser が inclination と先取りされて訳されている。Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, translated by Shlomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago, 1974, vol. II, p. 489. この個所の考察は、少し後の本文で再度行う。

³⁸ この主張にも留保が必要かもしれない。カトリック神学はトマス主義に依拠しているが、トマス・アクィナスは、人間を墮落以前と以後に分け、墮落以前の人間はその自然的本性能力によって、自らの自然本性に対比的な善を意志し為すことが可能であったと主張している（但し、その自然的本性を超え出る善については不可能だった）。トマス・アクィナス、稲垣良典訳、『神学大全』、第14冊、創文社、1989年、第2-1部109問題第2項、71-72ページ参照。だとすれば、キリスト教の場合にも、(a)人間には罪への本性的傾向があるという全面的な主張はできないかもしれない。ユダヤ教の立場からすれば、トマスが描く墮落以前の人間の本性については、おそらく同意するであろう（ユダヤ教では、アダムの罪がそのままその後の人間に及ぶような原罪を認めないので、樂園追放以後も以前と変わらず、その本性はそのまま維持されていると主張するであろう）。

³⁹ 私見によれば、レヴィは、原罪と原徳を三要素からなるテーゼ・アンチテーゼのようにまったく正反対のものとして捉えようとするあまり、ユダヤ教の場合には「人間には徳への本性的傾向がある」と断定することによって、言い過ぎてしまっているように思われる。

⁴⁰ 善悪の知識の木の実を食べる以前のことなのだから、例えば、神の命令を守ることが善であり、命令を破ることが悪だなどはアダムは当然、知らなかったはずで、何が悪なのかを知ったうえで善を行う自由が人間にあったとは考えられないという議論がある。それとは対照的な議論については、注44参照。

樂園追放後のアダムとエバの息子カインは兄のアベルを、結局は殺してしまったが、この事件が起きる前に神がカインに語った言葉「もしお前が正しいのなら、顔を上げられるはずではないか。正しくないなら、罪は戸口で待ち伏せており、お前を求める。お前はそれを支配せねばならない」（創世記4章7節、傍点引用者）に注目すべきポイントがある。兄アベルに嫉妬し怒っているカインに対して、カインの今後の言動において、悪をなし罪に至ることのないよう自制するように神はカインに説いているのだ。カインは自制できず、アベルを殺してしまった（善の性向ではなく悪の性向のほうに揺れた）し、さらにカインがその罪の自覚にいたるまでには神との対話が必要であった。その結果、ようやくカインは罪の重さを自覚し後悔した。その後のカインは、放浪はしたものの、ようやくノドの地に定住し、結婚し子どもまで授かっている（イスラエルでは、子どもをもつことも神の賜物であった）ので、カインの場合、最終的には善の性向が優り、徳への衝動に衝き動かされたのであろう。カインの人生は、まさに悪の性向と善の性向との間の動揺・葛藤およびその選択の連続だったと言えるだろう。樂園追放以前・以後さらに今日に至るまで、人間の性向、人間の自由に変化があったようにはまったく見受けられない⁴¹。ラビ・モシェ・ベン・ナフマン（ナフマニデス、1194-1270年）は、明確な個人倫理に依拠して、次のように喝破している⁴²。

アダムが罪を犯したとき、罪を犯したのは彼自身です。私が罪を犯したのではありません。アダムも人間、私も人間であって、各人は他人の罪に対してではなく、自分の罪に対して責任があるのです。アダムの罪のためにどうしてこの私が罰を受けなければならないのでしょうか？

ナフマニデスは、さらに続けてこう述べている⁴³。

われわれユダヤ人は、この地上の何人も罪なしにはありえないことを知っています。モーゼも罪を犯しましたし、メシアですら例外ではありません。私たちは、生まれた最初の日から終わりの日まで悪への衝動〔悪の性向〕と格闘しなければならないのです。

⁴¹ この点を鑑みれば、注38で言及したアキナスの墮落以前・以後という人間本性の分類・区別は無理がありそうである。

⁴² ナフマニデスは、マイモニデスと双璧をなすユダヤ人思想家である。Hyam Maccoby, *The Disputation*, Calder Publications, London, 2001, p. 64. 邦訳、ハイム・マコービー、立花希一訳、『バルセロナの宮廷にて：ユダヤ教とキリスト教の論争』、ミルトス、2007年、124ページ。この作品はナフマニデスの著作ではなく、かれを主人公とする戯曲であり、著者のマコービーがナフマニデスの口を通して語らせたものである。したがって、ナフマニデスが論争で引用の通りに発言したかどうかは明確ではない。

⁴³ *Disputation*, p. 72. 『バルセロナの宮廷にて』、138ページ。

さて、聖書によれば、現在の人間の直接の先祖はノアであるが、洪水が終わった後の神の言葉は、人間の「悪の性向」の存在に対する神の見解を伺うことができる点で興味深いものである。創世記8章21節ではこう述べられている。

主は宥めの香りをかいで、御心に言われた。「人に対して大地を呪うことは二度とすまい。人が心に思うことは、幼いときから悪いのだ。わたしは、この度したように生き物をことごとく打つことは、二度とすまい。(傍点引用者)

注37で指摘しておいたように、新共同訳では「人が心に思うことは、幼いときから悪いのだ」となっているが、幼いとき⁴⁴から「人間の性向は悪い」と解釈できる。少なくとも洪水後、人間が悪い性向をもつこと自体は容認し、人間の心に悪い性向があるというだけの理由で人間を滅ぼす(罰する)のを神は止めることにしたのだといえよう。ノア以降の人間は、心に悪の性向があったとして裁かれることはないのだ。イエスの山上の説教に言及した際、姦淫の罪に関して「みだらな思いで他人の妻を見る者はだれでも、既に心の中でその女を犯したのである」という独特な解釈を紹介したが、普通の解釈では、ただ単に心の中で情欲を抱いたとしても姦淫の罪に問われることはなく、既婚

⁴⁴ 「子どもは純真無垢だ」とみなす伝統のある日本では、「幼いときからその心は悪い」というユダヤの見方に違和感があるかもしれない。しかし、ユダヤ人の間ではよく引き合いに出される例だが、両親の睡眠不足もお構いなしに昼夜を問わず泣いて自分の欲求を満たそうとする乳児の振る舞いはまったく利他的とは言えず、悪の性向をもっていると言えるのではないだろうか。

因みに、「幼いとき」とはいつなのかについても多様な解釈がある。ひとつには、「善悪の知識の木の実を食べたとき」という時点を明確化できるものもある。しかし、この答えだと、原罪説を採用しない限り、アダムとエバ以外の人間についての時点はいつになるのだろうかという問題が生じるため、逆に不明瞭となるだろう。申命記1章39節「まだ善悪をわきまえていない子供たち」のように、それぞれの子どもが一定程度成長して経験的に善悪の区別ができるようになるまでの時期を指すのだろうか、ヨブ記31章18節にあるように「母の胎を出た」時点を指すのだろうか、それとも士師記13章5節にあるような「胎内にいるとき」も指すのだろうか、さらには、エレミヤ書1章5節の「母の胎内に造る前から」までも含んでいるのだろうか？最後の答えでは、善悪の知識は後天的・経験的ではなく、生得的・先験的なものにまでなってしまう。こうなると、善悪の知識の木の実を食べる以前には人間は本当に善悪を知らなかったのかという根源的な問題も生じるだろう。ユダヤ思想のなかには、「善と悪」という表現には、善悪もひっくるめて「一切切すべて」という熟語的な表現もあり、ここでも、善悪に関する知識を得たというよりむしろ、人間が神のように「すべて」を知るようになったという意味であり、善悪の知識はそれ以前にももっていたという主張もあるほどである。J. H. Hertz, *Pentateuch*, p. 10. この個所では、類似の熟語表現として、サムエル記下14章17節(「王様は、神の御使いのように善と悪(同様の熟語表現として解釈すれば、「すべて」と訳されることになる)を聞き分けられます)が、またその否定的表現として、創世記31章24節と29節の(「一切非難せぬよう)が言及されている(傍点引用者)。新共同訳で「一切」と訳されている原文は、「善から悪まで(mitov adra, from good to evil)」であり、新共同訳でも、善悪についてはまったく言及せずに、「一切」と訳しているのは、この熟語の意味を踏まえてのことであろう。

の男女が配偶者以外の男女と実際に肉体関係を結ぶことが姦淫の罪に該当するはずである（そもそも人間には他者の心の中を覗くことはできないので、内心情欲を抱いているかどうかを確実に知ることは不可能である）。全知の神ならすべての人間の心の奥底もすべてお見通しかもしれないが、その神が人間の心を取り締まることはしないと決断したのだ。仮に情欲を抱くような悪の性向をもったとしても、それを自制する⁴⁵ことによって一線を越えずに姦淫を実際には行わないことこそ倫理的価値があると言えるのではなかろうか。ラビのユダヤ教の律法義認説は、キリスト教の信仰義認説とは異なり、まさに後者の普通の解釈に依拠するものである。

このユダヤ教とは対照的に、立腹や情欲を殺人や姦淫の罪とみなす山上の説教でのイエスの極端に厳格な罪の観念は、人間が心に抱く悪（悪の性向）すら容赦なく罪と認定し罰を下したノアの洪水以前の神の意志と酷似していると解釈できるかもしれない。神は「地上に人の悪が増し、常に悪いことばかりを心に思い計っている⁴⁶」のをご覧になって、大洪水を起こす決断をしたからである。ヘルツ編『五書』における英訳では、every imagination of the thoughts of his heart was only evil. となっている⁴⁷。ヘブライ語は、「コルーイェツェル・マフシェヴオト・リボ・ラク・ラア・コルーハヨム」で、yetserが使われている。直訳すれば、人間が「心の中で抱く考えの性向すべてが一日中ずっと悪だけだ」となり、心に抱く悪の性向すらも罪だと、この時点の神は判断していることがわかるからである。しかしながら、先に述べたように、洪水後、神はこの判断を自己修正し、人間の悪の性向は容認する方針へと変更したので、山上の説教におけるイエスの「罪」概念は、洪水後の神の判断とは相容れないことがわかるだろう。

ユダヤ思想でさらに興味深いのは、悪の性向は必ずしも悪いことではないという一見

⁴⁵ 「自制 (self-restraint, self-control)」を司るのが、悪の性向への揺れを阻止し、徳への衝動へと駆り立てる善の性向だとみなさるであろう。新共同訳では、創世記 43 章 31 節の文言が、「ヨセフは平静を装い」と訳されているが、*Pentateuch* に記載されている英訳では、he refrained himself となっており、「ヨセフはまさに自制した」のである。ヘブライ語では、語根アレフ・ペ・クフ (hold, be strong, 保つ、強くなるの意味) の、「自分で～する」という再帰を意味するヒトパエル形が用いられている。BDB, p. 67.

⁴⁶ 創世記 6 章 5 節。先に引用した 8 章 21 節とは対照的である。洪水の前後で、人間の悪の性向に対する態度だけではなく、神としては集団倫理から個人倫理への転換を図ったとみることでもできよう。洪水等の天災は、まさに正しい者と悪い者を一緒に滅ぼしてしまう恐れがある。創世記 18 章 17-33 節参照。*Pentateuch* では、8 章 21 節の注釈で、「将来においては、神は、人類を一体のものとして罰することはせず、個々の罪人に罰を与えるであろう」と述べられている (p. 31. 傍点引用者)。個々の罪人に神罰が下る明白な例としては、偽預言者ハナンヤの死 (エレミヤ書 28 章 16-17 節) が挙げられよう。新共同訳では「この度したように」と訳されているが、ここでは as I have done. となっており、「これまで私がしたようには」の意味になっている。ヘブライ語は、カアシェル・アシティであり、英訳のほうが原文の意味を正確に捉えている (ヘブライ語には、「この度」に相当する語はない)。

⁴⁷ *Pentateuch*, p. 19.

すると矛盾にもみえる見解である。テルシュキン⁴⁸は、もし悪の性向がなかったら、人間は家を建てたり、結婚したり、子どもを儲けたり、商売を行ったりはしないだろうと述べ、「隣人に対する人間の競争心⁴⁸」（コヘレトの言葉 4 章 4 節）という言葉が引用している⁴⁹。

かくして、「ユダヤ教は、罪への誘惑を克服できる徳への衝動が人間にはあると主張する。したがって、「悪の性向」への揺れを矯正するものとして、「善の性向」の力の存在をわれわれは見出す」という 1 のテーゼが成立することがわかっていただけだと思う。最後に、2 の「親の徳が子に報いる」というテーゼ（これは、キリスト教の原罪と対比させた際のユダヤ教の (b') とまったく同じ主張である）の検討に移ろう。

(2) 「親の徳が子に報いる」というテーゼは個人倫理と抵触しないのだろうか？

「親の徳が子に報いる」という思想を明確に裏づける文言をレヴィは数多く引用しているが、その中からひとつだけ、シュモネエスレ（18 祈禱文）の冒頭の祈禱文からの言葉を英文で引用し、和訳も記すことにしよう⁵⁰。

Blessed art thou, O Lord our God and God of our fathers, God of Abraham, God of Isaac, and God of Jacob, the great, mighty, and revered God, the most high God, who bestowest loving-kindnesses, and possesses all things; who rememberest the pious deeds of the patriarchs, and in love *wilt bring a redeemer to their children's children* for thy name's sake.

われらの神、われらの父祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神、偉大で強力で畏れ多い神、至高の神、良き慈愛（ハサディム・トヴィム）を注いでくださる方、万物の造り主、父祖たちの敬虔な行為（ハスデイ・アヴォト）を覚えていて、神の名において愛によって、かれらの子どもたちの子どもたちに救い（ゴエル）をもたらし、主であるあなたが祝福されますように。

父祖の徳（敬虔）が子々孫々に報い（救済）をもたらしことが端的に謳われているこ

⁴⁸ 「人間の競争心」と訳されている語句のヘブライ語は、キンアト・イシュで、「キンア」が競争心にあたる（「イシュ」は人間を意味する）。語根クフ・ヌン・アレフ (be jealous, zealous, 嫉妬、熱心の意味) の名詞形なので、悪い意味のニュアンスも含む言葉である。BDB, p. 888.

⁴⁹ Telushkin, *Jewish Literacy*, p. 613. ここではさらに、悪の性向は活用次第で善にもなることが指摘されている。

⁵⁰ Levy, *Original Virtue*, pp. 8-9. Singer 版では、p. 41. Hertz 版では、pp. 130-131. 英文イタリックおよび和文傍点引用者。和訳ではヘブライ語を参照した。ハスデイ・アヴォトの「ハスデイ」と「ハサディム」は、「ヘセド」の派生語である。「ヘセド」については、注 30 参照。

とは明白である。そうだとすれば、否定的な罪と肯定的な徳（功德、功績、長所、義）の相違はあるが、一見すると、ユダヤ教もまた、キリスト教と同様、「親の因果が子に報いる」という集団倫理を認めてしまっているという問題が生じるのではないだろうか？しかし、実はそうではない。この点をレヴィの指摘を参考にしながら、明確に述べることにしよう。

原罪の場合には、アダムの罪が全人類にまで及び、しかも、その罪と罰は無条件で絶対的なものであった（何人も免れることのできない原罪に対する罰としての死という観念を想起せよ）。ところが、原徳の場合には、父祖の徳によってすべての子孫が無条件にその恩恵を受けるわけではなく、条件つきである。この事情をレヴィは次のように明確に述べている⁵¹。

原徳は誰でもが受け取れる景品などではなく、相応の義務を果たさなければ受け取れないものである。したがって、「父祖の徳」だけを怠惰に頼りにして個人の責任感を弱体化させてしまうような危険性は除去されている。原徳は道徳的義務を弛緩させるような捉え方をけっして黙認しない。「父祖の徳」や過去に亡くなったひとびとに与えられた約束を忘れないというのは、それによって義務が取り除かれるのではなく、むしろ普通の義務負担を構成するものである。というのも原徳が機能するのは先祖の称賛に値する行為を子孫が引き続き行うときだけであるというのがつねに公理として想定されているからである。

説明不要くらい明快な主張だと思われるが、ここで述べられている義務とは何であるのかだけ補足しておきたい。ユダヤ教では当然、義務とは「律法遵守」である。父祖が律法（戒律）をきちんと遵守し義と認められたとしても、その原徳が子孫にも及び、子孫は律法遵守しなくても義として認められるのではまったくくない。例外なく子孫ひとりひとりが律法遵守を要請されている。まさに個人倫理が貫徹されており、集団倫理の要素はみじんもないと言えるだろう。この個所でのレヴィの主張は、個人倫理が厳格に維持されているとは言えるのだが、逆に「親の徳が子に報いる」というテーゼは、いったいどうなっているのだろうか？親の徳が子にはまったく報いておらず、看板に偽りありではないかという疑問が生じてしまう。この問題を次にみることにしよう。興味深いことに、個人倫理と抵触しない集団倫理の可能性がユダヤ思想にはどうもありそうである。

（3）個人倫理と抵触しない集団倫理の可能性

レヴィの議論は次のようになるだろう⁵²。まず、是非善悪はさておき事実問題として、

⁵¹ Levy, *Original Virtue*, p. 13.

⁵² Levy, *Original Virtue*, pp. 27-28, 34-38 の議論の要約である。

人間はたったひとりで生きることはできない以上、ひとりの人間の行為が自分だけに関わることはありえず、周りの人々にも影響するという厳然たる事実が存在することを指摘し、したがって、どんな行為も個人的であると同時に集団的でもある（これは、子孫との関係においても同様に成立する）という。この事実を踏まえたうえで、原徳のもつ倫理的価値に関する批判的検討に移り、先ず、子孫は父祖の徳（功德・功績・長所・義）から何が徳であるのかを知ることによって徳に対する尊敬が生まれ、さらにその徳を模範とすることができる点、さらには、父祖の徳に関する知見に基づいて未来において実現されるべき理想を構想・展望することができる点で、子孫は徳の報いを受けていることを指摘する。次に、良き伝統を受け継ぐことができることや、同世代の人間同士がそれぞれ、上記の課題・使命に対して責任をもつことによる連帯（水平的連帯）とさらに次世代に対する責任を担うことによる過去・現在・未来にわたる連帯（垂直的連帯）が組み合わせさせたダイナミックな倫理的連帯が強固になることもまた、子孫が父祖の徳の報いを受けている証拠だとも指摘する。最後に、有徳者にとっての徳とは何かという問いに答える形で、「徳の報酬は徳である (the wages of virtue is virtue) ⁵³」という「父祖の倫理（ピルケイ・アヴォト、文字通りには「父祖の諸章」）の言葉を引用し、有徳者にとって徳の報いは徳自体であり、「もしわれわれが原徳の特権を得ようとするのであれば、自らが有徳であろうとする義務を引き受けなければならないのだ」と結んでいる。

最後に、原徳説を非宗教的に表現すれば、善の性向と悪の性向の葛藤の中から徳をめざし、人間が自らの責任において義（正義・善）を追求し、罪が罪を招くことのないように努め、さらに人間同士が連帯して正義・善を普遍化し伝統化していく努力の結果（徳・功德・功績）を歴史のなかに積み重ねていくことによって、より良き世界の構築のためにその責任を果たすという選択をするのか、あるいはその反対の選択をするのかの決断を個々人は絶えず迫られていると言いつつ述べていることができるかもしれない。人間の歴史は倫理的に退歩することも停滞することもあるけれども、倫理的に進歩・向上させる可能性を現実化する責任が個々の人間にはあるのではなかろうか（レヴィは、「人間の

⁵³ ヘブライ語原文を直訳すると、「戒律（ミツヴァ）の報い（サハル）は戒律（ミツヴァ）である」となるが、ある英訳では、The reward of a mitzvah is a mitzvah. となっている。この文の後には、The punishment of a sin is a sin.（罪の罰は罪である）という言葉が続いている。罪との対比で訳すならば、「徳（あるいは義ないし善）の報酬は徳（あるいは義ないし善）である」となるだろう。William Berkson, *Pirke Avot: Timeless Wisdom for Modern Life*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 20010, p. 140. 因みに、バークソンは、この観念が「徳と幸福は同一である (Virtue and happiness are identical.)」あるいは「徳はそれ自体が報酬である (Virtue is its own reward.)」というストア派の観念と類似していると述べている。邦訳では、戒律（ミツヴァ）が「掟」と訳され、罪（アヴェラ）のほうは「過ち」と訳されている。長窪専三翻訳監修、『タルムード ネズィキーンの巻 アヴォート篇』、三貴、1994年、27ページ。英語では、rewardとpunishmentを使い分けて訳されているサハルは「報い」と訳されている。

墮落 (the Fall of man)」と対比的に「人間の向上 (the Ascent of man)」という概念を用いていた)。

他方、原罪説には信仰義認が伴うので、原罪説を非宗教的に表現することは到底できないのだが、原罪説では、イエス・キリスト信仰なしには罪が罪を生むという悪循環を人間は人間の努力によっては断ち切ることができず、したがって、凡人がキリスト教徒にならない限り、罪は永続することになるのだろう。

2018年12月26日最終更新