

ヤハウエとカイン

—聖書における神義論の一考察—

立花 希一

Yahweh and Cain: A Reflection on the Biblical Theodicy

Kiichi Tachibana

Abstract

When you read Genesis 4, it may seem to you that the God is not wholly good. There are three arguments against the goodness of the God. First the God favors Abel and his offerings over Cain and his. Therefore the God is not fair. Secondly Cain killed his brother Abel with murderous intent. Then he deserves a capital punishment. In spite of this, he escapes the death penalty and lives on. Therefore the sentence pronounced by the God is not just. Thirdly if the God is omniscient, omnipotent and benevolent, He can prevent Cain from killing Abel. However, the God overlooks Cain's criminal act and He does not save the life of innocent Abel. Therefore He is not benevolent.

As for the first two arguments, when you read the Hebrew Bible carefully and consider well, you will be convinced that the God is fair and just in His judgments. On the other hand, it is very hard to say something for or against the last argument. For the argument has bearing on the fundamental problem of theodicy, that is the problem concerning how to explain the very existence of evils — sufferings and moral sins. On this problem my personal tentative opinions are expressed.

I はじめに

ユダヤ—キリスト教の伝統では、神は全知 (omniscience), 全能 (omnipotence) で遍在 (omnipresence) し、しかも善きもの (goodness) であるということになっている。近代においてもデカルトの議論からも伺えるように「邪悪な神」というのは形容矛盾であり、「神」ではありえないのである⁽¹⁾。ユダヤ教、キリスト教に関するどんな書物にもそう書いてあるし、信仰の有無にかかわらず、当然のごとくそう教えられてきたし、そう教えてもいる。歴史的には、プラトンの「神は真に善きものである」という考え⁽²⁾と、聖書における「ヤハウエは義である」という考え⁽³⁾とが結びついて生じたものであり、それが公理のようなものになって今日まで続いているのである。

ところが他方において、神は本当に善きもの、義なるものであるのだろうかという問いは絶えず問われ、この問いをめぐる議論、すなわち神義論 (theodicy) は、永遠の問題として論じられ続けているのである⁽⁴⁾。

抽象的、一般的には神義論は、一方における神は全能で善きものであるという信念と、他方における悪の存在との間の矛盾、あるいは一見したところの矛盾 (apparent contradiction) から生じる。すなわち、もし神が全能であるならば、悪を根絶することができるはずである。もし神が真に善きものであるならば、悪を根絶することを望むはずである。ところが悪は現実に存在する。した

がって神は全能ではないか、真に善きものではないかのどちらかであるというディレンマに陥ることになる。このディレンマをどう解決するか、あるいは解決不能のものとしてしまうかという議論が神義論である⁽⁵⁾。

単純な解決の仕方は、悪は幻想にすぎないとしてその実在性を否定してしまうことである（あるいは悪は善と比べると二次的で、部分的であり、全体としてみれば善であると結論づけることである）。もう1つは、神の全能については全能ではない人間には測り知れないものであるとし、それと共に神の義も測り知れないものとして棚上げしてしまうことである。

このような解決に反対する者は、前者に対しては悪の実在性を主張し、後者に対しては、それでは解決になっていないと主張することになるであろう。こうした抽象的、一般的な議論は多分に言葉上の問題（verbal problem）となり、善、悪といった具体的で実践的な問題と大きく懸け離れてしまう恐れがあるのではないだろうか⁽⁶⁾。

本稿では、ユダヤ教とキリスト教にとって共通の聖書である旧約聖書で描かれている神の言動の具体的な分析を通して「神の義」について考察してみたいと思う。

II 創世記4章1—17節

神の義に関する問いは、旧約聖書に登場する人物によってもすでに問われている。例えば、アブラハムと神との論争（創世記18章）、モーセの同様な問いかけ（出エジプト記5章22節）、さらに単刀直入な問いとしては、エレミヤ書12章1節の言葉がある⁽⁷⁾。

裁きについて私はあなたと話をしたいのです。なぜ悪者たちの道が栄え、裏切りを働く者たちがみな安らかなのですか。

また、知恵文学の1つヨブ記は、全体のテーマが神義論であるといつて過言ではないのである。神義論を扱っているとみなすことのできる聖書の箇所をすべて取り上げて、考察することは今後の課題とし、ここでは創世記4章に登場する神、ヤハウエに限定して考察することにしたい。

それは、この箇所が旧約聖書の中でヤハウィストに属する古い時代のものであり、しかも聖書の中では最初の議論であると思われるからである。また、一般にヤハウィスト資料はエロヒスト資料と比べると倫理的な問題に鈍感であり、そこで描かれる神の言動は暴君的な専制君主のそれであるといわれている⁽⁸⁾が、必ずしもそうではないからである。

伝統的にカインとアベルの物語は、一部族内において、遊牧生活を守ろうとする集団と定住農耕生活を営もうとする集団との争い及びそれ自身の葛藤が反映されているものとして解釈されてきた⁽⁹⁾。初期は遊牧生活が優勢であった（神がアベルの献げ物に目を留めたことに象徴されている）が、結局は農耕生活を営むようになり、農耕派が勝利を収めた（アベルの死）という具合にである。

他方、新約聖書にみられるように⁽¹⁰⁾、カインを悪の陣営におき、他方アベルを予言者、義人の系列におき、さらにアベルをイエスの原型（prefiguration）とするような神学的アプローチもある。しかし、ここではそのようなアプローチは採用せず、カインとアベルの言動とそれに対するヤハウエの対応にのみ注目し、それを倫理的に検討するという倫理的アプローチをとることにしたい。

(1) 神の義の否定の議論

4章を一瞥した限りでは、ここに登場する神、ヤハウエは「義」からはほど遠いという印象を受けるであろう。第1に、カインとアベルの献げ物に対し、ヤハウエはアベルとその献げ物だけに「目を留める」ことによって、アベルをひいきし、カインをないがしろにしているように受けとられる

からである。「差別」(discrimination)は、「正義」、「公正」と相反するものである。したがって「神は義である」という命題は成り立たないというわけである。

第2には、判決が応報原理に基づくとするならば—旧約聖書は基本的にそうになっている⁽¹¹⁾—、殺人に対しては死刑が相当するはずであるが、ヤハウエはアベル亡き後今度は、カインをひいきして、死刑を宣告せず、将来カインを殺すかもしれない者(仮想殺人者)に対しては「7倍の復讐を受ける」という不公正な判決を行っているように思われる。したがって、ここでも「神は義である」という命題は成立しないと。

第3に、一般的にいて、罪なき人が殺されるということは悪である。4章に描かれている限りにおいては、アベルの言動に罪を認めることはできないであろう。したがって、そのアベルが殺されるということは悪である。神は全知、全能であるから、アベルがカインによって殺されるであろうことは予知できたであろうし、また殺人を未然に阻止することもできたであろう。ところが、神はアベルが殺されるのを見過した。したがって、この点においても、「神は義である」という命題は成立しないことになるのではないか。

第3の議論は、神義論の中心問題ともいべき大問題であり、肯定的にせよ、否定的にせよ決着をつけることは私の能力を超えているので、最後に若干の考察を行う程度に留めざるをえない。第1、第2の議論については、聖書のテキストを丁寧に読めば、答えることができるように思われる。

(2) 第1の議論の反論

「差別」というのは同じ事態あるいは同じ行為に対して異なった対応をとることであるが、ここでのカインとアベルの行為は同じものとみなすことができるであろうか。ヘブライ語の原典に即して読むと⁽¹²⁾、アベルは羊の「初子」でしかも「肥えたもの」をもってきたと書かれている。カインの献げ物がアベルのそれに匹敵するものであったならば、良い「初穂」(bikûrim)と書かれていなければならないのであるが、単に「地の果実」としか書かれていない。このことから、カインとアベルの献げ物に質的な差異があったことがわかるであろう⁽¹³⁾。したがって、神の対応の仕方の相違は「差別」とはいえないのではなからうか。

これに対しては次のような反論、再反論、再々反論……が考えられるであろう。

[反論] 神は献げ物の中身で人を区別するのか。もしそうであるとするならば、神は『忠臣蔵』に登場する吉良上野介のような振る舞いをしていることになるのではないか。

[再反論] いや、それは誤解である。献げ物の内容ではなく、心の問題なのである。神は人の心の中まで見抜くことができるから、カインとその献げ物には気持が籠もっていないことを洞察した。尊敬の念をもって忠実に(faithfully)神を崇拜することが肝要なのである。

[再々反論] とするならば今度は、神は自分に対する「忠実さ」の度合で人の行為、さらには内心を測り、それに序列をつけるということになる。そのような神を「善き神」と呼べるかどうかはなはだ疑問である⁽¹⁴⁾。……

この議論には際限がなく、決着はつかないであろう。ところが、この問題を解くカギが聖書本文にはある。すなわち、6—7節のヤハウエの言葉である。カインは自分の献げ物が目を留められなかったことで、「非常に怒り」、「顔を伏せる」という行為に至ったが、それに対し、ヤハウエは次のように述べているのである。「もしあなたが正しく行ったのであれば、受け容れられる⁽¹⁵⁾」と。すなわち、目を留められるか否かということは、形にせよ、心にせよ、神にとっての問題ではなく、カイン自身の問題であるということである。預言者などでは明確に述べられているが、そもそも「献

げ物」は神にとっては無意味なのである⁽¹⁶⁾。この考え方は、ヤハウィストとといわれるこの章にも潜んでいるのではないだろうか。カインが自分の良心に照らして自分で正しいと思われることを行っていたのであれば、怒る必要も、顔を伏せる必要もなかったはずである。カインが怒ったり、顔を伏せたりしたのは、心にやましい所があるからであろう。神は真実に従おうとする態度としての「誠実性」(Wahrhaftigkeit)を強調しているのである。先のヤハウエの言葉は、カント的にいえば、「形式的良心性」(die formale Gewissenhaftigkeit)を要求したものと解釈できるかもしれない。形式的良心性とは、自分が正しいと信じている判断ではなく、自分がほんとうに正しいと信じているかどうかという意識である。因みにカントによれば、この「形式的良心性」が先の「誠実性」の根拠となるのである⁽¹⁷⁾。

もしこう解釈できるとするならば、カインが自分の献げ物を献げ物としてふさわしいと考えて行ったのであれば、受け容れられたことであろう。さらに敷衍すれば、自分で正しいと思うならば、献げ物を全く行わなくても受け容れられるはずなのである⁽¹⁸⁾。

ここで注意しておかなければならないのは、この議論は倫理的な主観主義のそれではないということである。個々人が自分の良心に照らして正しいと信じる事柄はつねに正しいとか、あるいは正しさとは個々人が正しいと信じることであるということをも主張しているわけではないからである。これは「判断の内容」と「意識」の混同から生じる誤解である。私が本当に正しいと信じているかどうかということとは、自分の意識において絶対に確実であろう。しかし、自分が正しいと信じている判断の内容が正しくないことは当然ありうる。正しくないことを、誤って正しいと主観的に思い込んでしまうことがあるからである。すなわち、正しいという主観的確信が、正しさ(Recht)の根拠とはなりえないのである。

この考察からわかることは、自分の良心に照らして正しいと思うことが必ず正しいというわけではないが、自分の良心に照らして正しくないと思うことを正しいと申し立てたり、正しいかのように装ったり、振る舞ったりすることは正しくないということである。カインの犯した過ちはまさに後者のそれであった。したがって第1の議論による「神は義ではない」という命題は否定されたことになるであろう。

(3) 第2の議論の反論

反論を行う前に、第2の議論をもう少し詳しく述べておこう。自分で正しいとは思っていないことをしてしまったにもかかわらず、そのことを反省せず、アベルやヤハウエに対し敵対的な態度をとったカインは、ヤハウエの適切な忠告(7節)にもかかわらず、罪が罪を呼び、殺人まで犯してしまうことになる(8節)。

カインのアベル殺害は故意であり、計画的犯行であることは一目瞭然である。聖書にはこう書かれている。

〔新改訳〕

しかし、カインは弟アベルに話しかけた。「野に行こうではないか。」そして、ふたりが野にいたとき、カインは弟アベルに襲いかかり、彼を殺した。

〔新共同訳〕

カインが弟アベルに言葉をかけ、二人が野原に着いたとき、カインは弟アベルを襲って殺した。

すなわち、新改訳で明らかなように、カインは最初からアベルを殺害する意図をもって、両親の

目の届かない野原にアベルを誘い出し、襲撃して殺害したという事実が浮かび上がってくる。また、自首するどころか当初犯行を否認した（9節）。したがって、殺人罪が成立し、また情状酌量の余地もないから、死刑に相当するであろうというわけである。

新改訳は特にそうであるが、新共同訳でも上のような解釈が当然であるような訳がなされている。しかし、ヘブライ語の聖書を読むと大分ニュアンスが違っているのである。

カインは弟アベルに言った。彼らが野にいたとき、カインは弟アベルに向かって立ち上がり、彼を殺した。

「野に行こうではないか」という言葉は70人訳聖書 (*Septuaginta*) からのもので、ヘブライ語聖書にはないものである。したがって、本文からはカインがアベルに何を言ったかは全くわからないのである。殺害計画を実行するために誘い出す言葉を述べたかもしれないが、事件とは全く無関係の言葉を述べたかもしれないのである。また、カインがアベルに話をしたときと彼らが野にいたときとの間には時間的な隔りがあるかもしれない、この2つの状況は全く無関係ということも考えられるのである。意図的、作為的に読みとれる「襲いかかり」とか「襲って」という言葉も使われていない。そこでは「起きる」とか「立ち上がる」という言葉にあたる *qûm* の *waw-conversive* (この場合は未完了を完了にする機能を果たしている) である *wayyâqom* が用いられているのである。この言葉から「故意」を読みとることはできないであろう。

神によって戒められ、いったんは心の平静を取り戻したカインであるが、アベルと二人きりになったとき、ふとしたことから一もしかするとその原因はアベルにもあるかもしれない—再び怒りが爆発し、アベルを誤って殴ってしまった。すると不幸なことに、打ち処が悪くアベルが死んでしまったということも考えられるのである。少なくともヘブライ語の原典を読む限り、こうも考えられる。この場合には、殺人罪ではなく、過失致死罪が成立するであろう。死刑より刑が軽いことはいうまでもない。「疑わしきは被告人の利益に」という原則からみれば、殺人罪が成立することは難しいのではなかろうか。したがって、カインが減刑され、死刑を免れたのは神による公正な判決であったといえるであろう。

さらに、アベルの死は、カインの「過失」であったことを裏付ける有力な議論がありうる⁽¹⁹⁾。当時、世界にはカインの他には、両親のアダムとエバと、弟のアベルしか存在しなかった。事件以前の彼らは健在で未だ「死」というものは現実のものとはなっていなかった。アベルは羊を飼っていたのだから、彼らは身近な所で、「動物の死」は目撃していたかもしれない。しかし、「人間の死」がどういものであるか、どうしたら死ぬのかということについては、誰も知らなかったのである。このような状況の中で、カインが殺害計画を立て、手段を講じ、実行することができたであろうか。したがって、「過失」以外考えられないというものである。

カインは当初犯行を否認したのではなかった。「事の重大さ」がわからなかったのである。神との対話から次第に、死、殺人の意味を理解するようになり、自分の犯した罪⁽²⁰⁾を悟っていったという方が適切であろう(9—14節)。因みに、13節のカインの言葉は「罪の自覚」の表明であって、「減刑の嘆願」ではないであろう。

次に「7倍の復讐」については次のように考えられるであろう。「7倍」というのは数学的な意味で厳密に使われているわけではなく、漠然と大きな数を表わしたものである⁽²¹⁾。またここでの「復讐」は神による復讐すなわち法的罰—正しい裁判の応報的機能—であって、血讐、私刑ではないであろう。もしそうであるとすれば、「(カインが受けた刑より) 重い刑を受ける」ぐらいの意味になる。カインが事件を起こす以前には、殺人が罪であるとはどこにも述べられていないが、

カインの最初の殺人事件以後、殺人が罪であることは明白になったのであるから、カインの受ける罰より刑が重くなるのは当然であろう。これは「罪刑法定主義」の精神に沿うものとして解釈できるかもしれない。すると、神のカインに対する最終的な判決は、法的には「無罪」とも読むことができるのである⁽²²⁾。というのは、カインは追放された、さすらい人⁽²³⁾とならずに、定住し、結婚し、子供をもち、町を建設しているからである(16—17節)。ヤハウェがカインに与えた「しるし」は、ホーソンの『緋文字』にみられるような罰としてのしるしではなく、保護、保証のしるしであろう。

かくしてこの章のヤハウェは、まさに「理想的な裁判官」であり、公正な判決を下しているという結論を下せるのではないだろうか。この意味で「神は義」⁽²⁴⁾なのである。旧約聖書の神はしばしば裁判官(sōpēt)にたとえられ⁽²⁵⁾、また法的な正義の神という性格が強いというのは通説であるが、この章もこのことを裏付けているといえるであろう。

III 第3の議論の考察

以上の考察は、人間の犯した罪、悪行に対して神がどう裁くのかという点からの考察であった。ところが第3の議論は、罪、悪の存在自体を問題にするものである。なぜ神はカインが罪を犯すのを未然に阻止せず、無実のアベルが殺されるという不幸、悲劇を看過したのか。したがって、「神は善きものではない」という結論が下されるのではないかというものであった。残念ながら筆者には、それに対する肯定的な答えも否定的な答えももち合わせていない。しかし、少なくとも「不幸、悪は実在する」という命題は否定できないように思われる。無差別殺人によって子供を殺された親とか、ガンの末期症状で連日連夜、地獄の苦しみを耐えている患者に対して、それは悪いことではないとか、それは単に幻想で実在しないなどと強弁することはできないであろうからである。

「悪」(evil)は大きく2つに分類される。自然的なもの——死、病気、傷害などの不幸や苦痛——と人為的なもの——人間の行為によって引き起こされる倫理的な悪とか罪——である。先ず自然的な悪について考えてみることにしよう。

仮に「死」というものがなく、人が永遠に生きることでできる世界を想像してみよう。そのような世界は善き世界といえるであろうか。少なくとも私には退屈な世界であるように思われる。人が永遠に生きることができるならば、少なくとも自分にできることは、どこから始めたとしても、何でも実現できるであろうから、取捨選択したり、優先順位をつけたりする必要はなくなるであろう。一般化すれば、意味づけや価値判断を行うこと自体が無意味になるのである。

では病気や苦痛はどうか。ヒュームは『自然宗教に関する対話』(1779年)の10—11章で、フィロの口を借りて、この世界には幸福(happiness)、不幸(misery)、快(pleasure)、苦(pain)があるが、苦や不幸のない世界もありうるはずであるから、神は善きものではないのではないかという議論を展開している⁽²⁶⁾。快、苦が二元論的なものであって、二分できるのであるならば、苦をなくし、快だけを存在させることができるかもしれない。しかし、快、苦は連続的で相対的なもの、あるいは表裏一体のものではなからうか。快も長く持続するとそれは快ではなくなり、さらには苦になるということは心理的事実であろう。また同じ事態が快になったり、苦になったりもするのである。そのような事態について、快だけを賦与し、苦を除去することは論理的に不可能であろう。「円い正方形」を作ることができないように。したがって、善き神なら苦痛なき世界を創造したはずであるという考えは、神に対し「論理的に不可能なこと」を行うように要求していることになるであろう。論理的に不可能なことは、神にもできないことではなからうか。したがって、フィロの先の議論は成立しない。このようにフィロを批判したからといって、私がデメア(有神論者)あるいはクレアンテス(理神論者)を支持しているというわけではないということもお断りしておかなければならない。論理的に不可能なことは神にもできないということによって、神の「全能」が否

定されるかどうかは議論の分かれるところとなるであろう⁽²⁷⁾。

それではそもそも快、苦のない世界を神が創ればよかったのではないかという議論について考えてみることにしよう。私は幸運なことに、今のところ大病も大きな怪我もしたことがない。「産みの苦しみ」を体験することもないであろう。だから言えるのかもしれないが、痛みを克服することは不可能ではないのではなからうか。快苦のない世界はいわば死んだ世界である。快苦のない世界より快苦のある世界の方がより善い世界であるとも考えられるのではなからうか（そう考えられるときも、そう考えられないときもあるのではあるが）。1ついえることは、全体としてみれば、快あるいは幸が苦や不幸を上回っているという理由で、この世界を善しとする見解はとりたくないことは明白であるということである。たった1人の人間の不幸ですら、もしそれが存在するならばそれは悪であると考えられるからである。

それでは人為的、倫理的な悪についてはどうであろうか。ヒューム（フィロ）は、「自然的な悪について述べたことはほとんど変更を加えずに、あるいは全く変更を加えずに、道徳的な悪についてもあてはまるであろう⁽²⁸⁾」と述べ、「この宇宙に何がしかの悪（vice）がある限り、……万物の究極的な原因……に帰せられる⁽²⁹⁾」という議論を展開しているが、これは果たして妥当であろうか。

カインがアベルを殺そうとしたとき、神はそれを阻止すべきだったのであろうか。あるいはそもそも人間を創造するとき、悪いことを全く行わないように創造すべきだったのであろうか。ヒュームのようにそう考える人もいるであろう。が、そのように創造された人間は、万事親が世話をしなければ生存すらできない「新生児」のようなものか、「操り人形」のようなものになってしまうのではなからうか。私は、そのような人間より、善悪を判断し、困難（不可能？）ではあるが、悪を避け、善を求めようとする自由な人間の方を善しとしたい気がする。もし人間がそのようなもの、すなわち倫理的主体であるとするならば、個々の人間の行為の原因⁽³⁰⁾や責任を、他人にも、自然にも、神にも帰すことができないのである。とするならば、人間に対して干渉、介入を全くしない神の方が望ましいということにもなる。極言すれば、神が存在しない方が望ましいという気もするぐらいである。しかし、それはさておき、倫理的な悪が存在するからといって、その責任を神に帰すことはできないのだから、神は善きものではないという結論も下せなくなるであろう。

若くして兄に殺された不幸なアベルの生は空しく（hebel）、無意味だったのであろうか。また罪を犯したカインの生は悪であり、無意味だったのであろうか。アベルもカインもまさにこの世界に生まれ、そして死んだ。このことは永遠の真理である。彼らは死ぬまでの間、考え、選択し、行為を行うことができた。真理とか善とかについても思い悩んだことであろう。真理や善について思い巡らすことができるというだけでも、人間は善きものであるといたい。だからといって、この現実の世界が可能な世界の中で最善の世界であると主張しているわけではない。個々人のレベルにおいては、善に対する報酬は具体的には存在しないし、善行に対する報いを求めるべきでもない。すなわち倫理は応報原理に基づかないのである。しかし、社会のレベルにおいては、応報原理が貫徹される世界の方が望ましいであろう。悪行が看過されることは不公正であろうからである。しかし、現実はそのようになってはいない。したがって最善ではないのである。未来は開かれているので、人間も社会も共に倫理的に進歩していくことは不可能であると決まっているわけではない。世界がさらによくなくなっていく余地があるのである。その責任は神ではなく、人間にかかっているといわざるをえないのではあるまいか。

註

(1) デカルト、『省察』、岩波文庫、省察一と三。

(2) プラトン、『国家』、379。

- (3) 申命記, 32: 4, イザヤ, 30: 18 など。
- (4) 「神義論」はライブニッツの造語であるが、この議論は古代にまでさかのぼるものであり、また現代でも論じられている問題でもある。
- (5) 「神義論」は「弁神論」とも訳され、その場合、神の義を擁護する議論という意味をもつが、ここでは「神の義に関する議論」という意味で用いることにする。その方が、擁護する側を攻撃する側のどちらにもコミットすることなく、両者から学ぶことができるように思われるからである。
- (6) 例えば、神は自分で持ち上げることのできないような重い石を創ることができるかという問いがある。創ることができるのであれば、そのような石を持ち上げることができないので全能ではなく、他方、創ることができないのであれば、その点ではやはり全能ではないという議論である。これによって神の全能を否定することは容易だが、余りに容易すぎるのではなからうか。神は、「そんな馬鹿なことほしない」と答えることもできるだろう。
- (7) 聖書からの引用は、*Biblia Hebraica Stuttgartensia* からの私訳による。
- (8) J. Albert Soggin, *Introduction to the Old Testament*, SCM Press, London, 1974, p. 106, E. フロム, 「ユダヤ教の人間観」, 河出書房新社, 1987年, 32 - 33頁。
- (9) *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem, 1972, vol. 2, pp. 58 - 9, 'Abel' の項目。
- (10) マタイ, 23: 35, ルカ, 11: 50 - 51, ヘブル人, 11: 4, 12: 24, ヨハネ 1, 3: 12 - 15, ユダ, 11。
- (11) ハンス・ケルゼン, 『ヤハウェとゼウスの正義』, 木鐸社, 1975年, 11 - 32頁。
- (12) 日本語の聖書は訳が不正確な箇所があるので、ヘブライ語原典にあたって読む必要がある。
- (13) *The Interpreter's Bible*, Abingdon Press, New York, 1952, vol. 1, p. 518 では、そもそも家畜ではなく農作物であることが問題であったと述べられている。歴史的にはそうであるかもしれないが、倫理的アプローチでは、それが良いものであるかどうか、「初物」であるかどうかに着目する。というのは、歴史的アプローチでは史実との関わりで評価に変更が生じる可能性があるのに対し、倫理的アプローチではその可能性はないからである。
- (14) 全能な力をもつ神を尊敬し、忠誠を誓い、絶対的に服従する行為をとるということ自体、倫理的に善いことなのかという問いもありうるであろう。
- (15) 「受け容れられる」と訳されている言葉は、*nāša'* の女性名詞 *śō'et* であるが意味不明瞭である。ヨブ 11: 14 - 15 との類比で読めば、「顔を上げられるではないか」と訳せるかもしれない。いずれにせよ、「肯定的評価」を意味することに間違いない。
- (16) アモス, 5: 21 - 27, ミカ, 6: 6 - 8, ホセア, 6: 6, イザヤ, 1: 11 - 17, 詩編, 50: 8 - 15, 預言者たちは、神が望んでいることは献げ物や祈りではなく、正義や善の実践であることを強調している。しかし、献げ物を全面否定しているかどうかは疑問である。
- (17) I. Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, *Gesammelte Schriften*, Band VIII, 1923, A 267 - 8。
- (18) この議論は余りに極端であると思われるかもしれない。しかし、形式的良心性は不信仰についても成立するのであるから、カントの議論の方がさらに徹底的である。(A 268)
- (19) *The Interpreter's Bible*, pp. 516 - 8 の解釈に啓発された議論である。
- (20) 「罪」にあたるヘブライ語は、主として *ḥēṭ'*, *peša'*, *'āwōn* の3つで、7節では *ḥēṭ'* が、13節では *'āwōn* が用いられている。E. Lipinski は、聖書で使われている *ḥēṭ'* (459回), *peša'* (136回), *'āwōn* (227回) をすべて考察したうえで、全く同義語ではないが、意味の相違を明確にすることはできないと結論づけている。基本的には「何らかの基準から逸脱すること」であるようである。*Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, pp. 1587 - 91。
- (21) *Ibid.*, vol. 12, p. 1257. このような用例は、例えばレビ記 26 章にみられる。

- ② モーセの十戒の中の殺人の禁止に用いられている英語の 'murder' にあたる rāṣaḥ は用いられておらず、一般的な 'kill' にあたる hāraḡ が用いられていることも注目に値しよう。
- ③ カインの定住した「ノド」の他の語源が、「さまよう、さすらう」を表わす nūd であるとしても、カインは実際に「定住」しているのであって、さすらっているのではない。14節の「追放」(gāraš の Piel が使われている)も、条件法として読めば——新共同訳ではそうなっている——、実際には追放されなかったことも考えられる。Septuaginta においても、14節は「もし」にあたる 'ei' を用いて訳出されている。3章24節では、「アダムを追放した」という言葉が使われているが、16節では、カインは「追放された」とは書かれておらず、yāšā' が使われている。カインは自分の意志で「家を出た」のかもしれない。
- ④ 「義」にあたるヘブライ語は、主として、ṣəḏāqāh, ṣédeq, mišpāṭ の3つである。これについては筆者は若干検討したことがある。『東北哲学会年報』5, 1989年, 研究発表要旨, 「アブラハムは義人か」, 53頁。
- ⑤ 詩編, 7: 11, 50: 6など。
- ⑥ D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Henry D. Aiken ed. Hafner Press, New York, 1975, 特に pp. 73 - 4.
- ⑦ Louis Jacobs, *A Jewish Theology*, Behrman House, New York, 1973, 5, 9章参照。「全能」の概念の拡張あるいは縮少によって答えは変化するので、一義的には決定できないであろうというのが私見である。
- ⑧ Hume, op. cit., p. 79.
- ⑨ Ibid., p. 80.
- ⑩ 外的な原因が全くないなどという主張をしているわけではない。人間の行為には、物理的, 化学的, 生物学的, 生理学的, 心理学的, 社会学的, 経済学的……な原因で説明し尽くすことのできない「何ものか」が残るであろうという期待の表明である。