

試すヤハウエ、試されるヤハウエ

——創世記 22 章における \sqrt{nsh} の用法と文学的機能——

岩 崎 大 悟

1. はじめに

創世記 22 章 1–19 節（以下、創世記 22 章）物語の冒頭において、語り手は

それらの後に、その神⁽¹⁾がアブラハムを試した⁽²⁾（創 22 : 1 a, b）

と語る。この一文は、物語全体に影響を及ぼし⁽³⁾、また、物語を要約し⁽⁴⁾、あらかじめその内容や主題を読者に提示する⁽⁵⁾、という多くの機能を有する。しかしながら、そのような諸機能のみならず、この文は、これまでアブラハム物語において、アブラハムと共に主役を演じてきた、エロヒーム／ヤハウエ⁽⁶⁾がアブラハムを「試した」のであり、しかも、その内容は自らがアブラハムに長らく約束してきて、やっと生まれた「あなたの息子、ひとり子、あなたの愛する者、イサク」（2 節）を人身御供に要求するものである。これは、これまでのアブラハム物語を読み進めてきた読者にとって、さまざまな意味において、極めて衝撃的な表現であるといつてよい。

本稿は、この衝撃的な表現が文学的にどのような意義を有し、創世記 22 章の読みに与える影響を考察することを課題とする。まず \sqrt{nsh} のヘブライ語聖書における使用箇所と用法を検討し、創世記 22 章における \sqrt{nsh} の用法について考察する。次に、これまでの聖書学における研究をふまえて、創世記 22 章における \sqrt{nsh} の文学的機能について論じたい。これらの議論を通して、1 節 b でエロヒーム／ヤハウエが「試した」と読者に提示されていることで、誰がどのように「試されている」のかを明らかにしたい。

（1）創 22 : 1 b において、通常の語順とは異なって主語が動詞の前に置かれており、「神」に定冠詞が付けられていることから、強調がされていると筆者は考える。（GKC §126 e）を参照。

（2）聖書の訳文は筆者の試訳。以下、同じ。

（3）（Westermann, 1985 : 356）。

（4）（Ska, 1990 : 30–31）。

（5）（月本、1997 : 63、注七）、（左近、1995 : 193）。

（6）ヤハウエとエロヒームは創世記 22 章で混同ないし同一視されている（水野、1995 : 9）。フォン・ラートも 22 : 1 における神がヤハウエであることを指摘している（フォン・ラート、1990 : 236）。

2. $\sqrt{\text{נסה}}$ のヘブライ語聖書における用例⁽⁷⁾

通常、創世記 22 章における $\sqrt{\text{נסה}}$ は、資料仮説において、エロヒスト (E) に帰せられる⁽⁸⁾。研究者の中には $\sqrt{\text{נסה}}$ (「試す」) と $\sqrt{\text{ירא}}$ (「(神への) 畏れ」) という、二つの E に特徴的だとされる「神学的用語」が登場する箇所として、出 20:20 を挙げ、両者に密接な並行関係を見る者も存在する⁽⁹⁾。本節では、このような資料批判に基づく分類に関心を払うのではなく、ヘブライ語聖書における用例を検討することで、この動詞の特徴について考えていきたい。 $\sqrt{\text{נסה}}$ はヘブライ語聖書に、36 回使用されている。ここでは、創世記 22 章の $\sqrt{\text{נסה}}$ が、第一に神学的・宗教的用法、第二に神が主語である用例、第三に目的語に特定の個人を取る用例、という三つの特徴を有していることに着目して分類を行い、 $\sqrt{\text{נסה}}$ について検討することにする。

(I) 神学的・宗教的用法

$\sqrt{\text{נסה}}$ は、神学的・宗教的な意味で用いられる用法と、世俗的・非宗教的な意味で用いられる用法の大きく二つに分類できよう。 $\sqrt{\text{נסה}}$ を検討するにあたり、まずこの二つの分類を行うことにする。創世記 22 章における $\sqrt{\text{נסה}}$ が、神学的・宗教的用法であることは、以下の各点から明らかであろう。(i) 定冠詞のついた神が主語であり (1 節 a)、(ii) 物語を動かす主たる登場人物の一人がエロヒーム／ヤハウエであり、(iii) アブラハムの行為がエロヒーム／ヤハウエによって認められている (12 節)、(iv) 末尾で祝福が語られる (16–18 節)、ことなどである。同様に、神学的・宗教的意味に用いられている用法として、Helfmeyer は①神を「試す」こと、②神によって「試される」こと、の二つを挙げている⁽¹⁰⁾。ここでは、この二つの分類を検討することにした。

まず神を「試す」用例は 10 例あり、具体的には出 17:2、7、民 14:22、申 6:16、詩 78:18、41、56、95:9、106:14、イザ 7:12 の各箇所であり、明らかに詩編に集中している。また、この神を「試す」用例のうち、申 6:16、詩 95:9、106:14 は出

(7) $\sqrt{\text{נסה}}$ の使用箇所については、次のコンコルダンスを使用した。(Even-Shoshan, 1990)。

(8) 加筆・編集部分についての見解の相違はあるが、創世記 22 章を E と考える研究者には、(Gunkel, 1922: 236)、(左近, 1995: 192–195)、(関根, 1998: 63) などが挙げられる。なお、関根の最新の見解および、創世記 22 章を E に帰することについての近年の議論については、(関根, 2008: 8) および (関根, 2008: 250、注 20) を参照。

(9) Hamilton はこの両者の「神学的用語」および、「試練」を行ったのが「その神 (*hā'lohīm*)」であることを挙げている (Hamilton, 1995: 101)。12 節においてヤハウエの使いが語るように、「神を畏れる」ことがエロヒーム／ヤハウエの「試練」であったという「読み」は一般的のものであり、現在のテキストの読みとしては最も「素直」な読みであろう。このような読みをとるものにはたとえば、(Helfmeyer, 1998: 449–450) などがある。

(10) (Helfmeyer, 1998: 446–453) を参照。

17:1-7 の記事に言及したものである。つまり、出 17:2、7 以外で神を「試す」用例は民がヤハウエを 10 度も「試した」と語る箇所（民 14:22）、詩編 78 編、アハズが言葉「ヤハウエを試すようなことはしない」（イザ 7:12）という箇所であり、実際の用例としては多くはないといえる。

これに対し、神によって「試される」用例は、創 22:1 以外では、出 15:25、16:4、20:20、申 4:34、8:2、16、13:4、33:8、士 2:22、3:1、4、代下 32:21、詩 26:2 の 13 例である。このうち、8 箇所が申命記および申命記史書であり、神によって「試さ」れる用例の部分が集中しているといえるだろう。

この二つの用法の検討から、神によって「試さ」れるという用法は、申命記および申命記史書に集中していることは明らかである。また、これらの使用箇所の比較から、五書および申命記史書において、イスラエルが神を試したという使用例は 3 度しか存在せず、しかもその 3 度も同一の出来事を指しているのに対して、神がイスラエルを「試す」という用例は頻出する。しかも、神がイスラエルを「試す」という用例は、明らかに D および Dtr に集中しているといえよう⁽¹¹⁾。このようなことから、神はイスラエルを「試す」ことを好むが、「試される」ことを嫌っていることは明らかだろう⁽¹²⁾。さらにイスラエルを荒野で放浪させたのも、イスラエルを「試す」ことが目的であり、しかも、この点はエロヒーム／ヤハウエの口から繰り返し語られている（出 15:25、16:4、申 8:2、16、士 2:22、3:1、4）。

（Ⅱ）神が主語である用例

ここでは、創世記 22 章における場合と同様に、神が主語である（意味上の主語を含む）用例を検討したい。この神が主語である用例は、創 22:1 以外では、Westermann によれば 11 例、Trible によれば 7 例ある⁽¹³⁾。この両者による指摘を比較すれば、前者が含み、後者が含まないものは、申 33:8、士 2:22、3:1、4、詩 26:2 であり、後者が含み、前者が含まないものは、出 20:20 である。このうち、ヘブライ語聖書から神が主語であると確認できるテキストは士 3:1⁽¹⁴⁾、3:4⁽¹⁵⁾、詩 26:2⁽¹⁶⁾、出 20:

(11) (Helfmeyer, 1998: 449)。

(12) (水野、1995: 9)。

(13) Westermann によれば創 22:1 以外に、出 15:25、16:4、申 8:2、16、13:4、士 2:22、3:1、4、詩 26:2、代下 32:31 (Westermann, 1985: 356)。Trible によれば、創 22:1 のほかに、出 15:25、16:4、20:20、申 8:2、16、13:3、代下 32:31 (Trible, 1991: 250, n.7)。

(14) この箇所は不定形であり、動詞の前には意味上の主語としてヤハウエが置かれ、動詞の後ろには目的語としてイスラエルが直接目的語を表す不変化詞とともに置かれている。

(15) この箇所では、不定形で使用されており、目的語にはイスラエルが直接目的語を表す不変化詞とともに置かれている。さらに、後続する不定形ではヤハウエ (יהוה) が意味上の主語であり、神が意味上の主語であると考えてよいだろう。

(16) この箇所では、נסהは命令形の 2 人称男性単数に 1 人称共通単数の人称接尾辞が付属している。実質的な意味上の主語は呼びかけの相手であるヤハウエ、目的語はわたしである。

20⁽¹⁷⁾であり、解釈を含めば可能となるものは申 33:8⁽¹⁸⁾、士 2:22⁽¹⁹⁾である。さらに、二人が共に指摘している箇所は出 15:25、16:4、申 8:2、16、13:3、代下 32:31 という 6 例である。以上の考察をふまえると、神が主語である（意味上の主語を含む）用例は、創 22:1 を含めて計 11 例であり、そのうち 5 例は、目的語がイスラエル（あるいは、あなたがた／彼ら／民）である⁽²⁰⁾。

（Ⅲ）目的語に特定の個人を取る用例

√הוּא の用法のうちで、特定の個人を目的語に取る例は、数例しか存在しない。その用例は、創 22:1（アブラハム）以外では、〔出 15:25（彼）⁽²¹⁾〕、王上 10:1（ソロモン）、詩 26:2（わたし）、代下 32:31（ヒゼキヤ）である。このうち、彼の代名詞の指示対象が明確ではない出 15:25 および、シェバの女王が主語である王上 10:1 を除けば、特定の個人を目的語とする √הוּא の用法はヘブライ語聖書中、後代の文学に登場する用法であるといえる。しかし、このことが創世記 22 章にも該当し、あるいは、Westermann は「出来事そのものではなく後代の解釈である」⁽²²⁾と主張しているが、この主張が適切であるか否かは、明らかではないだろう。

(17) 不定詞の意味上の主語として定冠詞のついた「神（אלהים）」を有しており、その目的語はあなたがた（具体的にはイスラエル）である。

(18) この箇所は完了形 2 人称男性単数で 3 人称男性単数の人称接尾辞を伴っている。この部分の語り手はモーセであり（1 節参照）、動詞の 2 人称とはヤハウエであり、人称接尾辞はレビである。この箇所は、ヤハウエが主語であると考えられるが、動詞の 2 人称男性単数を 1 節にさかのぼる必要があるため、ここでは留保する。

(19) この箇所は不定形であり、動詞の後ろには直接目的語を表す不変化詞とともにイスラエルが置かれている。この部分には意味上の主語は明示されておらず、「ヤハウエの道（דרכי יהוה）」という表現や士 2:20-22 がヤハウエの会話文であることから、意味上の主語をヤハウエと同定できるだろう。しかし、このように意味上の主語を文脈から補うことは、すでに一つの解釈であり、本稿では含まないことにする。

(20) 出 16:4、20:20、申 13:3、士 3:1、3:4 の各節。解釈が分かれる出 15:25（本稿注 21 を参照）および 2 人称単数男性の人称接尾辞であるがイスラエルを指すと思われる申 8:2、16 は含まない。さらに、解釈を含めば神が主語であると考えられる 2 例のうち、士 2:22 もイスラエルを目的語にする。一番広く考えれば、創世記 22 章を含む 13 例のうち 9 例がイスラエルおよびこれに類する単語を目的語にすると考えられる。

(21) Westermann は、この箇所を特定の個人が目的語である用例として挙げていない。近代語訳でも、3 人称単数の人称接尾辞を、新共同訳、新改訳などは「彼」とするが、口語訳、JB、NEB、NIV、NJB、NRSV、RSV、TNK など多くの訳では「彼ら（them）」としている。また、中沢治樹訳、REB は「民（people）」と訳出しており、関根正雄訳（岩波文庫、新訳ともに）および岩波訳は、「イスラエル」とし、岩波訳では脚注で「原文では『彼。』」と注記している。この箇所は、人称接尾辞が何を指すかで、「モーセを試した」と読むか（新共同訳、新改訳）、「民ないしイスラエルを試した」と読むか（口語訳など多くの訳）という両方に読めるだろう。この出 15:25 の用例が特定の個人を取る用法か否かについては、本稿では留保したい。

(22) (Westermann, 1985:356)。フォン・ラートは、神が個人を「試す」行為を、究極的には祭儀の領域に遡るとし、神殿で「神明裁判」が行われたことを想定する（フォン・ラート、1993:425）が、このような祭儀が、実際にイスラエルでなされたか否かについては明らかとは言えないだろう。

(Ⅳ) 小括

本節では、創世記 22 章における $\sqrt{\text{נס}}$ の用法を検討するために、この動詞を神学的用法、神が主語である用例、特定の個人を目的語にする用例、という三つの側面から検討してきた。第一の点から、エロヒーム／ヤハウェは民を「試す」ことは好むが、民がエロヒーム／ヤハウェを「試す」ことを嫌うことは明らかであった。また、第二の点では、使用例が 11 例（神が意味上の主語であると文脈から同定しうるものを含めると 13 例）あった。それらの用例の多くは目的語がイスラエルおよびそれに類する言葉であった。さらに第三の点では、特定の個人を目的語にする用例が後代の文学にみられるものであることが明らかになった。

3. 創世記 22 章における $\sqrt{\text{נס}}$ の機能

前節では、創世記 22 章における $\sqrt{\text{נס}}$ は、神学的・宗教的用法であり、神が主語であり、しかも個人を目的語にするという、三つの側面から他の聖書記事における用例を検討した。では、次に $\sqrt{\text{נס}}$ が創世記 22 章において、いかなる文学的機能を有するのか、どのような影響を読み手に与えるのかについて、これまでの聖書学の議論をもとに考察したい。

この $\sqrt{\text{נס}}$ は、「苦しめる」ことないし「困難な状況に置く」ことで、「それでも神に従うのか」、あるいは「心中にあることを知る」ことだとされる⁽²³⁾。つまり、この出来事がアブラハムの心中を明らかにすることになる⁽²⁴⁾。創世記 12 章の冒頭以来これまで、エロヒーム／ヤハウェとアブラハムは、ともに物語において主人公を担ってきた。しかし、創世記 22 章の冒頭で、前者が後者を「試した」という情報を語り手が読者に提供することで、読者はこれまでのエロヒーム／ヤハウェがアブラハムの行動と心中に疑念を持って行動してきたことが明らかになる⁽²⁵⁾。さらに Gunkel も指摘しているように、 $\sqrt{\text{נס}}$ という表現は、厳密に考えれば、神の「全知性 (Allwissenheit)」を排除する⁽²⁶⁾。また、神による「試練」という表現は、神人同型的なものでもある⁽²⁷⁾。その結果、エロヒーム／ヤハウェの物語における立場が、「絶対的」な「超越者」から、物語においてキャラクターを有する登場人物の一人という、「相対的」なものへと、変化することになる。つまり、この創世記 22 章の物語において、エロヒーム／ヤハウェを「全知全能」の「絶対者」として読むことは不可能となる。

(23) (水野、2006 : 334–335)、(Skinner, 1930 : 328)、(Driver, 1907 : 216)、(Gunkel, 1922 : 236)。

(24) (大野、2001 : 53)。

(25) (水野、2006 : 335)。

(26) (Gunkel, 1922 : 236)。

(27) (Skinner, 1930 : 328)、(Gunkel, 1922 : 236)。

テキストから「試練」を受けた読者の反応の一つが、語り手の情報を基にして、エロヒーム／ヤハウエのキャラクターを擁護するために、あらかじめ「人身御供」はエロヒーム／ヤハウエの意図ではないと、「防壁」を築くことである。換言すると、エロヒーム／ヤハウエのキャラクターの「防壁」を築かねばならないほど、エロヒーム／ヤハウエはアブラハムに「あなたの息子、一人子、愛する者、イサク」を人身御供に差し出すことを要求したことで、そのキャラクターに疑問を抱かせるのだ。しかし、このエロヒーム／ヤハウエを擁護し、「防壁」を築く読みは功を奏しているだろうか。この物語におけるエロヒーム／ヤハウエは、アブラハムの行動と心中に疑念を抱き、それを確認するために、「あなたの息子、一人子、愛する者、イサク」を「全焼の供儀」に要求する登場人物であり、「親の愛情を弄ぶような試み」⁽²⁸⁾をするのである。この点を考慮するならば、やはりエロヒーム／ヤハウエのキャラクターは、「防壁」にもかかわらず、なおも危機にさらされているといえ、結局、語り手の情報を基にして造られたキャラクターに対する「防壁」も十分機能しないほど、エロヒーム／ヤハウエは「問題のある」登場人物になっているのである。

同時に、語り手が読者に「その神がアブラハムを試した」と語ることで、語り手、読者、アブラハムの間に、物語の内容に関する情報の差異が生じる⁽²⁹⁾。語り手は、冒頭で読者に提示する以前に、提示される物語が「試練」であると知っている。また、読者は語り手から提示されたことで、エロヒーム／ヤハウエが命令する以前に、物語が「試練」であることを知っている。さらに、アブラハムは12節でヤハウエの使いに制止されたとき、息子を人身御供にするというエロヒーム／ヤハウエの命令が「試練」であったことを知るか、もしくは物語の最後までそれが「試練」であったことを知らないままいる⁽³⁰⁾。このような情報の差異は、「劇的アイロニー⁽³¹⁾」と呼ばれる効果をテキストに生じさせる⁽³²⁾。

多くの研究者たちが、創世記22章2節に示されている神の命令が倫理・道徳にもとる、奇妙なものであり、衝撃的なものであることを認めている⁽³³⁾。しかし同時に、語り手が読者に対して、エロヒーム／ヤハウエがその命令によってアブラハムを「試している」のであることをあらかじめ提示することで、その衝撃が緩和されて⁽³⁴⁾、

(28) (小泉、1992: 168)。

(29) (Ska, 1990: 54-55)、(水野、2006: 345)。

(30) 12節でアブラハムがヤハウエ／神の命令が「試練」であったことを知るという解釈は、一般的な「読み」であろう。しかし、このような「読み」は、アブラハムがヤハウエの使いの言葉をもとにして、2節のエロヒーム／ヤハウエの命令が「試練」としてなされたことを理解した、ということを前提にする一つの「解釈」である。

(31) 劇中の登場人物は知らないが、観客（ここでは読者）は知っていることによって生じるアイロニー。

(32) (水野、2006: 361)。

(33) (Holbert, 1991: 115)、(Wenham, 1994: 103)。

(34) (Wenham, 1994: 103)、(Sarna, 1989: 151)、(Sarna, 1989: 393)。

イサクが犠牲にされるか、つまり、父が子を殺すか否かという事柄から、アブラハムが神の試練を通過できるかという事柄に、読者の関心を逸らせる機能がある⁽³⁵⁾、と指摘している。確かに、イサクからアブラハムに物語の焦点を移動させる機能を 1 節 b は有しているだろう。では、イサクの生死から読者は関心をそらされるだろうか。実際、Skinner は、この文が読者へと良い結末を準備していると述べている⁽³⁶⁾。しかし、この 1 節 b はあまりにも、方法・課題（何をしてほしいのか、どうすれば「試練」を通過したことになるのか、どのような場合「試練」に失敗したことになるのか）や意図（どうしてこのような「試練」を課すのか）、報酬・報い（この「試練」を通過すればどのような報酬・祝福を受け、失敗すればどのような結果・報いがもたらされるのか）などがあまりにも不明確なので、読者もテキストによって登場人物のキャラクターについて問いを突き付けられて「試練」を受けることとなる。

さらに、エジプト脱出後のイスラエルを幾度となく「試した」⁽³⁷⁾ エロヒーム／ヤハウエは、アブラハム物語では、たった一度の「試練」で、祝福を与える（創 22 : 16-18）⁽³⁸⁾。このことは読者に次のような疑念を抱かせる。それは、アブラハムが「試練」に合格したことでアブラハムはエロヒーム／ヤハウエから祝福を受けたのか、あるいは、エロヒーム／ヤハウエはアブラハムに祝福を受けさせるために、アブラハムを「試練」にあわせたのか。この動詞 $\sqrt{\text{נס}}$ についての情報のうち、なぜ神がアブラハムを「試さねばならなかった」のかについては、一切説明がされていない⁽³⁹⁾。そのため、意味が未確定のまま、物語が進み、結局、「わたしはあなたを大きな国にする。私はあなたを祝福する。私はあなたの名前を大きくする、祝福になれ」（創 12 : 2）というエロヒーム／ヤハウエの「既定路線」に沿ってアブラハム物語が終結することになる。このようなこれまでの「信仰的読み」とは異なり、「信仰的読み」とっては「都合の悪い読み」にも、解釈としての妥当性を与えてしまうような、意味の曖昧さが 1 節 b には存在するといえるだろう。

本節で論じてきたように、創世記 22 章の冒頭で、エロヒーム／ヤハウエがアブラハムの心中を探るために「試した」ことが提示されている。この一文はエロヒーム／ヤハウエのキャラクターに大きな影響を及ぼす。エロヒーム／ヤハウエが物語においてキャラクターを有する一人の登場人物となり、しかも、「あなたの息子、一人子、愛する者、イサク」を人身御供に要求する「問題のある」キャラクターとなる。このように、これまでのアブラハム物語を読んできた読者は、アブラハムを「試してい

(35) (Wenham, 1994 : 103)。

(36) (Skinner, 1930 : 328)。

(37) 本稿 2. (I) を参照。

(38) (van Seters, 1999 : 138)。

(39) (Schneider, 2008 : 101)。

る」エロヒーム／ヤハウエを「試す」必要性が起きる。同時に、この「試練」は語り手、読者、アブラハムに情報の差異、「劇的アイロニー」という効果を生じさせ、さらにこれまでの「信仰的読み」とは異なる「都合の悪い読み」にも解釈の妥当性を与えてしまう、意味の「ぐらつき」を有している。このような意味の「ぐらつき」が、読者に独自の読みを誘発する機能を有していた。

たとえば、Gunkel は、「試み」の概念について簡単に説明した上で、このような試練の説明が宗教文学に好まれるとし、聖人たちの敬虔さや、旧約聖書におけるノアやアブラハム、ヨブへの誘惑、新約聖書におけるイエスに対する誘惑、ブッダ、ゾロアスター、聖アントニウス、あるいはおとぎ話にも登場するモチーフである、と指摘している⁽⁴⁰⁾。このように「試練」について、諸宗教を含む、多くの事例を示すことに Gunkel の学問的関心が表われているといえるだろう。

また、小泉は、「神がアブラハムを試みにあわせて、わが子を殺すその間際にそれをとどめて、やっぱりおまえの信仰は本物だなあ、今わかったよ、とおっしゃるので。 (中略) 真実の神がこんなことをなさるはずは絶対はない、とわたしたちは思います」と述べ、創世記 22 章を「非常にまずい箇所」という「印象を受ける」と指摘するが、「山ほどある問題点を越えてわたしたちに訴えてくるメッセージがあるはず」だと語る⁽⁴¹⁾。そして、「苦難や悲しみを試練として受けとめて耐えようとするのは、信仰の自然な姿」であり、「聖書はそれを素朴に、神が試された、と神を主語にして言いますから不自然に響きますが、根本的な考え方においては、信仰生活におけるもっとも深いところを語っていると言えましょう」と述べ⁽⁴²⁾、「神が試みた」ということを「信仰生活」に置き換えて、説明している。このように、1 節 b の意味の「ぐらつき」が「試練」という事柄について、小泉の有する「信仰的関心」に基づいて解釈を生みださせているのである。

さらに、関根は、「ニッサー」の意味について、「子殺しの要求は極端すぎないか。愛児を殺すことを要求する神の義は、本当に弁証されるのか」と述べて、「イサク 献供物語の躰きは突き詰めたところ、子殺しを命ずる神の理不尽さに畢竟するはず」だとする⁽⁴³⁾。そして、フォン・ラートの「歴史的・神学的解釈」とそれに対する関根の疑問を述べ、さらに西田の哲学的解釈を確認した上で、彼自身の解釈を提示している⁽⁴⁴⁾。彼は「アブラハムにぜんぜん落ち度がなかったとは、どうも思えない」と主張し、「約束の成就としての賜物イサクを私し、それが奇跡的な贈与であったこと

(40) (Gunkel, 1922 : 236)。

(41) (小泉, 1992 : 168)。

(42) (小泉, 1992 : 169)。

(43) (関根, 2008 : 33)。

(44) (関根, 2008 : 33-36)。

を忘却し、後は神を排除して人間的計算で生きようとする、人間一般の罪への傾向性から自由ではなかったのではないかと語り、「このような『試練』を与える神は、(中略)西田の言う『絶対矛盾的自己同一』の神にほかならず、自らの善性を否定することによって悪まで下り、子殺し教唆の罪まで堕ちたからこそ、アブラハムの中に巢食う罪性に寄り添って、これを内在的に救い、真にその涙を拭い得る神となる」と述べている⁽⁴⁵⁾。テキストの意味の曖昧さが、関根に「試み」について自らの思想的関心に沿った解釈を行わせている。

このように、「試練」には意味の「ぐらつき」があり、読者各々の有する関心に基づく独自の読みを誘発する機能を有しているのである。

4. ま と め

本稿では、創世記 22 章の冒頭で提示される $\sqrt{\text{נס}}$ について、特に文学的機能に着目して考察を行ってきた。2. で確認したように、通常この動詞は E に属するものとされている。本稿では、創世記 22 章の動詞 $\sqrt{\text{נס}}$ が①神学的で、②神が主語であり、③個人を目的語にする、用法であることを論じた。そして、神学的用法のうち、神が主語である用例は、その多くが「荒野での試練」を意味する用法であることも、確認した。また、神学的で神が主語である用例の場合、多くが目的語にはイスラエルを伴っており、特定の個人を目的語にする用例はヘブライ語聖書中、後代の文学で見られるものであった。

また、3. で論じたように、物語冒頭で、語り手が続く物語を「試した」と提示することで、読者の関心を引く機能を有している。他方で、エロヒーム／ヤハウエが試したと語ることで、エロヒーム／ヤハウエの物語での性格も規定されることになる。同時に、この動詞に関する情報の欠如により、1 節 b の意味が曖昧であり、読者に関心に基づく読みを誘発させる機能を有していた。

本稿で検討を通して、エロヒーム／ヤハウエは「試す」ことは好きであるが、エロヒーム／ヤハウエが「試される」ことを嫌うことは $\sqrt{\text{נס}}$ の用例からも確認することができた。このようなエロヒーム／ヤハウエがアブラハムを「試した」と物語の冒頭で提示されることで、エロヒーム／ヤハウエはそのキャラクターを「試される」こととなった。そして、エロヒーム／ヤハウエは「試練」として人身御供を要求する、「問題のある」キャラクターとなっている。さらに、「試した」という一文 (1 節 b) の曖昧さから、テキストはいかなる意味にも取りうる可能性を有していた。読者は、

(45) (関根、2008 : 36-38)。

自分たちがテキストに見出したい事柄を見つけるために創世記 22 章を読み、そこに「安住」することを欲するのか、あるいは自らの学問的・信仰的・思想的関心とは異なる意味を発見するために創世記 22 章を読むのかを常に「試されている」のである。つまり、1 節 b において語り手が「その神がアブラハムを試した」と語ることで、エロヒーム／ヤハウエが読者によって「試され」、読者がテキストによって「試されている」のだ。

参考文献

大野恵正、2001

「創世記」、木田献一監修『新共同訳 旧約聖書略解』、日本キリスト教団出版局、20-87 頁。

小泉達人、1992

『創世記講解説教』、新教出版社。

左近淑、1995

「旧約聖書緒論講義」、『左近淑著作集 第 3 巻』、教文館、23-459 頁。

関根清三、1998

『旧約聖書の思想 24 の断章』、岩波書店。

——、2008

『旧約聖書と哲学－現代の問いのなかの一神教－』、岩波書店。

月本昭男、1997

『〈旧約聖書 I〉創世記』、岩波書店。

水野隆一、1995

「『アケーダー』の縛るもの－創世記 22 章の文学的作用」、『神学研究』（関西学院大学神学会）、42: 1-22。

——、2006

『アブラハム物語を読む－文芸批評的アプローチ（関西学院大学研究叢書 115 編）』、新教出版社。

G. フォン・ラート、1990

『旧約聖書神学 I イスラエルの歴史伝承の神学』（荒井章三訳）、日本基督教団出版局。

——、1993

『ATD 旧約聖書註解（1）創世記』（山我哲雄訳）、ATD・NTD 聖書註解刊行会。

S. R. Driver, 1907

The Book of Genesis with Introduction and Note. 6th ed., London: Methuen & Co.

Abraham Even-Shoshan (ed.), 1990

A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic Root, Words, Proper Names, Phrase and Synonyms. Jerusalem: "Kiryat Sefer" Publishing House.

Herman Gunkel, 1922

Genesis. 5 unveränderte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Victor P. Hamilton, 1995

The Book of Genesis: Chapter 18-50 (NICOT). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

F. J. Helfmeyer, 1998

"נִסָּה nissâ; מַסּוֹת massôṭ; מַסָּא massâ," in *TDOT*. Vol.IX, pp.443-455.

John Holbert, 1991

Genesis : The Storyteller's Companion to the Bible vol.1. ed. by Michael E. Williams, Nashville : Abingdon Press.

E. Kautzch (ed. and enlarged), 2006 (=GKC)

Gesenius' Hebrew Grammar. tr. by A. E. Cowley, Mineola : Dover Publications, [1909²].

Nahum M. Sarna, 1989

The JPS Torah Commentary Genesis : Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation. Philadelphia : The Jewish Publication Society.

Tammi J. Schneider, 2008

“Between Laughter and Tears,” in Tamara Cohn Eskenazi et al. (eds.), *Torah : A Wommen's Commentary.* New York : URJ Press, pp.85–104.

John van Seters, 1999

The Pentateuch : A Social- Science Commentary. Sheffield : Sheffield Academic Press.

Jean-Louis Ska, 1990

“*Our Fathers Have Told Us*” : *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives.* *Subsidia Biblica* 13, Roma : Editrice Pontificio Instituto Biblico.

John Skinner, 1930

Critical and Exegetical Commentary on Genesis (ICC). 2nd ed., Edinburgh : T & T Clerk.

Phyllis Trible, 1991

“Genesis 22 : The Sacrifice of Sarah,” in J. P. Rosenblatt and J. C. Sitterson Jr. (eds.), ‘*Not in Heaven*’ : *Coherence and Complexity in Biblical Narrative.* Bloomington : Indiana University Press, pp.170–199.

Gordis J. Wenham, 1994

Genesis 16–50 (WBC). Nashville : Thomas Nelson.

Claus Westermann, 1985

Genesis 12–36 : A Commentary. tr. by John J. Scullion, S. J., Minneapolis : Augsburg Publishing House.