

# 神・ヤハウエ・使い

－創世記 22 章における神的存在の文学的機能－\*

岩 寄 大 悟

## はじめに

創世記 22 章 1 – 19 節（以下、創世記 22 章）は、アブラハムと神的存在との間で最後に対話がなされる場面であるが、その神的存在の呼称としては、聖書ヘブライ語で一般的に神／神々をあらわす「エロヒーム (אֱלֹהִים)」が 5 回（定冠詞有 3 回を含む）使用されるとともに、「ヤハウエ (יהוה)」が 3 回、「ヤハウエの使い (מַלְאָךְ יְהוָה)」が 2 回、それぞれ用いられている。この点について、これまでは、エロヒームがヤハウエないしヤハウエの使い（以下、使い）に二次的に変更されたと考えられてきた<sup>(1)</sup>。しかしながら、これまでの研究では、その多くが成立の歴史的状況に関心を有してきたので、現在の創世記 22 章の物語において、これらの三つの神的存在が併用されることで、どのような文学的効果が得られるのかについては十分議論されてきたとは言いがたい。

本稿では、創世記 22 章における神・ヤハウエ・使いという三つの神的存在に着目し、その文学的機能について考察を行いたい。まず、創世記 22 章の神的存在についての研究史を概観し、次に、ヘブライ語聖書における神・ヤハウエ・使いについて確認する。さらに、創世記 22 章における神的存在のそれぞれの描写および、創世記 22 章に登場する神的存在の関係について検討する。最後に、以上の議論を踏まえて、神的存在の文学的機能について、考察を行う。これらの作業を通して、創世記 22 章において異なる三つの神的存在が併用されるという齟齬によって、現在の物語にいかなる読みが生起されるのかを明らかにしたい。

## 1. 研究史

創世記 22 章の神的存在である神・ヤハウエ・使いという三者の関係や文学的機能

---

\* 本稿は、2013 年 9 月に東京・國學院大學で行われた日本宗教学会において行った口頭発表の原稿に大幅に加筆・修正を行ったものである。

(1) 後述の研究史参照。

について議論されることは皆無であった。しかしながら、創世記 22 章における、1) 神とヤハウエの関係、2) 使い、3) 神／ヤハウエと使いの関係、という 3 つの主題については、これまでも多くの議論がなされてきた。まず、それらの諸研究のうち、主要な見解を研究史として確認しておきたい。

### 1-1. 創世記 22 章における神とヤハウエの関係に関する研究

まず、創世記 22 章における神とヤハウエの関係に関する諸研究を確認しておきたい。ここでは、創世記 22 章を E に帰することが一般的な資料批判の立場と、M. ノートによる伝承史的研究、木田献一の見解および、水野隆一の解釈を検討していく。

資料批判において、創世記 22 章は、加筆・編集部分についての相違はあるが、一般的に、神名に「エロヒーム」を用いる E 資料に属するテキストであるとされている<sup>(2)</sup>。しかし、現代、E の存在について懐疑的な見解も存在し、創世記 22 章を E に帰することが可能であるか議論が存在する<sup>(3)</sup>。たとえば、J. van Seters は、創世記 22 章を彼の主張するところのヤハウィスト（後期 J）としている<sup>(4)</sup>。また、E. A. Speiser は、創世記 22 章が一般的に E に帰されるにも関わらず、物語の描写のあり方を踏まえて、E に帰することに疑問を呈している。一方で、R. E. Friedman は、後述するように、創世記 22 章を E に帰しながら、付加部分について独自の主張を行っている（後述 1-2. を参照）。

M. ノートは、創世記 22 章のうち、1 - 14 節と 19 節を E に帰した上で、14 節の「地名」に関連して、次のように述べている。「一四節に יהוה [ヤハウエ] の名があらわれることは、E のテキストであっても、地名の説明という例外的な場合であるため、異議を唱えるべきではない。ここにヤハウエの名があったので、それに基づき一節でも元来の אלהים [エロヒーム] が二次的に יהוה [ヤハウエ] に変えられたのであろう<sup>(6)</sup>」。このように、ノートは 14 節の地名命名に関連して 11 節の表現が神からヤハウエに変更されたことを示唆する。しかし、ここに「使い」が登場する意味や意義については何も論じていない。

木田献一は、創世記 22 章をエロヒストに帰した上で、「アブラハムの行為を描いて

---

(2) [デヴィッドソン、1986：181]、[ノート、1986：72、註 72]、[フォン・ラート、1993：422]、[越後屋、1996：61] など。

(3) [関根清三、2008：250、註 22] を参照。[大住、1998：9 - 11] も E の存在に懐疑的である。同様に、小友聡も、E の存在についての議論が存在するため、「慎重に判断しなければならない」ことを指摘する [小友、2012：90]。しかしながら、根拠を提示することなく、創世記 22 章の記事を E ないし JE に帰し、さらに、その年代をもとに議論を進めており [小友、2012：92 - 93]、説得性の点で大きな問題を有する。

(4) [van Seters, 1975: 229-231].

(5) [Speiser, 1964: 166].

(6) [ノート、1986：72、註 70].

いく手法は、非常にヤハウィスト的である」と指摘し、「エロヒストによればヤハウエという神名はモーセに始めて啓示されたもの」だが、「アブラハムの深刻な試練が克服されたとき、神という抽象的な呼び方を止めて、ヤハウエという人格的、直接的な呼び名に移行せざるを得なかったのであろうか」と述べている<sup>(7)</sup>。この木田の解釈は、しばしば編集加筆として片づける傾向がある資料で用いられる神名と物語に登場する神名の齟齬について、それを調停しようとしている点で、独自の主張であると思われる。ただ、創世記 22 章の時点でエロヒストが神名ヤハウエを使用しているのであれば、彼が言う出エジプト記 3 章のモーセの時点までエロヒストがヤハウエを使用していないのかについても説明を必要とするだろう。この点、木田は何も論じていない。また、神が抽象的な呼び方であり、ヤハウエが人格的、直接的な呼び方という彼の主張については何も論じておらず、また根拠となる聖書箇所も提示していない。つまり、木田によるこの見解は十分な説明が尽くされているとは言い難い。

水野隆一は、創世記 22 章において、神とヤハウエの間で混同／同一視が生じていると指摘している。彼によれば、創世記 22 章において、「エロヒムとヤハウエは、(1) アブラハムの命名を通して (14 節)、(2) 語り手の口を通して (15 節) と、二度混同／同一視されている」<sup>(8)</sup> のである。しかし、水野は、ヤハウエと使いの関係については何も言及しておらず、また混同／同一視によっていかなる文学的機能を有するのかについても議論を行っていない。

## 1-2. 創世記 22 章における使いに関する研究

次に、創世記 22 章における使いに関する研究を確認していく。創世記 22 章における使いについては、これまで十分に論じられることが少なかった<sup>(9)</sup>。

R. E. Friedman は、11 - 15 節全体および 16 節の「ヤハウエの託宣」という語句を付加とし、16 - 18 節を元来の物語であるという独特な主張を行っている<sup>(10)</sup>。そして、「元来の E のテキストでは神が語っていた；しかし、テキストが RJE によって編集された際に、これを話すのが天使 (angel) であるようになったようだ」と説明している<sup>(11)</sup>。しかし、このような説明はこの部分を E に帰す説明とはなり得ても、「神」

(7) [木田, 1970 : 105]。

(8) [水野, 1995 : 9]。

(9) 創世記 22 章における使いは、後代のユダヤ教において大きく変化を遂げ、様々な役割のものとして解釈されるようになった。この点については、[Bernstein, 2000] の研究を参照のこと。このように、「使い」が後代の解釈において様々な機能を付与され、読みを豊かなものにしてきたことは、しばしばヤハウエの代理としか考えられない「使い」が読みに大きな影響を与えることを示唆していると言えよう。

(10) [Friedman, 2003: 65]。

(11) [Friedman, 2003: 65, n.]。強調原文。

を「ヤハウエの使い」へと変更しなければならない積極的な意義／理由および、それによって生じる物語の読みへの影響について説明するものではない。

### 1-3. 創世記 22 章における神／ヤハウエと使いの関係に関する研究

最後に神ないしヤハウエと使いの間の関係について先行研究を確認しておきたい。このヤハウエと使いの関係については、長年にわたり課題となってきた<sup>(12)</sup>。ここでは、関根正雄の解釈と、C. Westermann の註解、N. Sarna の見解を順に見ておきたい。

関根正雄は神と使いの関係について、次のように述べている。「神の使と言うのは、創世記などでは神と殆んど同義語で出て来る」と述べている<sup>(13)</sup>。つまり、神と使いとは同一視できると考えているのだろう。しかし、関根は、創世記 22 章の使いを「ヤハウエの使い」ではなく、「神の使」として言及しているが<sup>(14)</sup>、この言い換えについて説明せず、また、その両者がどのような関係にあるのかについても説明を行っていない。

Westermann は、22 : 11a の註解において、ここでの言説がなぜ 1 節のように「神は言った」という発言のようにされていないのかと問うた上で、1 節の発話は 12 : 1 に一致しており、他方、11 節ではアブラハムへもたらされた言葉は、行為の最中に介入するものであると述べ、そのような状況において、族長物語では、これまでの物語同様、神の使いが話していると指摘している<sup>(15)</sup>。この Westermann の註解は、族長物語における使いの役割を考慮に入れて、神／ヤハウエと使いの関係を明らかにしようとしたものである。

Sarna は、広く用いられているユダヤ教の聖書註解シリーズ (JPS Torah Commentary) の創世記註解の当該箇所、「聖書の天使論 (angelology) において、神とその天使 (angels) はいつにまにか、しばしば交換されている」と述べている<sup>(16)</sup>。そして、詳論 (Excuse 10) として、二頁にわたり、聖書における天使について論じている。しかし、この両者の説明の中で、創世記 22 章においても、上の彼の指摘が該当するのかわ、そのことによって、創世記 22 章において、どのような文学的機能や効果が生じるのかについては、議論を行っていない。

### 1-4. 小括

以上、創世記 22 章における神的存在の文学的機能に関連する研究史として、1) 神

---

(12) [Newsom, 1992: 250]。

(13) [関根正雄, 1980 : 31]。

(14) [大野, 2001 : 53]、[フォン・ラート, 1993 : 428] も同様。

(15) [Westermann, 1989: 441-442]。

(16) [Sarna, 1989: 153]。

とヤハウエの関係、2) 使い、3) 神／ヤハウエと使いの関係についての先行研究について検討を行ってきた。研究史の検討でも明らかなように、創世記 22 章の神的存在については、さまざまな立場から検討がなされてきたといえる。しかしながら、創世記 22 章の神的存在の文学的機能について論じたり、あるいはそれらによってどのような読みが生起されるのかを明らかにするものではなかった。

## 2. 創世記 22 章における神・ヤハウエ・使いの描写と関係

前章では、創世記 22 章における神的存在についての研究史を確認した。ここでは、創世記 22 章の神的存在の描写と神的存在相互の関係について検討していきたい。

### 2-1. 創世記 22 章における神的存在の描写

創世記 22 章では、上述のように、神的存在として神（エロヒーム）、ヤハウエ、ヤハウエの使いという三者が言及されている。ここでは、それぞれの神的存在の描写について、順に確認していくことにする。

#### a) 神（エロヒーム）

聖書ヘブライ語において、神ないし神々を表す一般的な語である「エロヒーム」は、創世記 22 章において、定冠詞付きで 3 回、定冠詞なしで 2 回の計 5 回使用されている。それらは次の各節である<sup>(17)</sup>。

〈エロヒーム〉がアブラハムを試した。	(1 節／語り手)
そして彼は〈エロヒーム〉が彼に言った場所へ行った	(3 節／語り手)
エロヒームが燔祭のための子羊を見るだろう、わが子よ	(8 節／アブラハム)
そして彼らは〈エロヒーム〉が彼に言った場所へ来た	(9 節／語り手)
なぜなら、私はあなたがエロヒームをおそれる者であることを知ったからだ	(12 節／使い)

これらの神に言及する各文から、次のような特徴を確認することができる。1) エロヒームに定冠詞付きで使用されているのが、語り手によるものであり、2) 物語の登場人物であるアブラハムとヤハウエの使いは定冠詞なしで、エロヒームを言及している。3) 1 節では、物語の冒頭であるにも関わらず、エロヒームに定冠詞がつけら

(17) ここでは、エロヒームと訳し、定冠詞を有する場合は 〈 〉 を付している。以下同じ。

れている。このことは、ヘブライ語聖書でも珍しいことである<sup>(18)</sup>。4) 同じく1節で、ヘブライ語の語順が通常と異なり、主語である〈エロヒーム〉が文冒頭に置かれており、〈エロヒーム〉に強調が置かれている<sup>(19)</sup>。5) アブラハムのみと対話するイサクとエロヒーム自身を除く、主要な話者である、語り手、アブラハム、使いによって言及されている。

## b) ヤハウェ

「ヤハウェ」という固有名は、登場人物の一人である「ヤハウェの使い」という表現を除けば、次の三度、創世記22章に登場する。

アブラハムはその場所を名づけた。「ヤハウェ・イルエ<sup>(20)</sup>」と。

(14節／アブラハム)

今日でも、このように言われる。「ヤハウェの山で、彼は現れる」と。

(14節／語り手)

私は私にかけて誓う—ヤハウェの託宣—。

(16節／使い)

これらのヤハウェに言及する箇所は、1) アブラハムによる「ヤハウェ・イルエ」という場所の命名(14節)、2) 今日でも言われている言葉として語り手が語る「ヤハウェの山で、彼は現れる」という言葉(同)、3) ヤハウェの使いの二度目の言葉の中に見られる「ヤハウェの託宣」という挿入句の三つである。

しかし、創世記22章において、物語の登場人物によって言及されているが、物語上に登場することも、あるいは、何らかの直接的な行動や意思を示すこともしない人物であり、他の登場人物の発言によってのみ、創世記22章に現れるのである。

## c) 使い

最後に使いについて確認したい。この「ヤハウェの使い」という語句は、次の二つの文において、言及されている。

ヤハウェの使いは天から彼に呼びかけた

(11節／語り手)

(18) 大住雄一は、神が物語冒頭で定冠詞を有するのは、ヘブライ語聖書中で、創世記22章が唯一であると主張する[大住、1998：10]。しかし、このような判断には、文学単位の決定が大きくかかわっており、このような即断は避ける必要がある。ただ、冒頭に定冠詞を有して言及されるのは、ヘブライ語聖書中でも、珍しいことだと考えられるだろう。

(19) この点はこれまでも多くの研究者たちに指摘されてきた。たとえば、[フォン・ラート、1993：423]、[Trible, 1991: 171]、[水野、2006：330、注1]など。さらに、大住はここに「イサク奉献を命じる神への抗議さえ、おそらくは含んでいる」と主張する[大住、1998：10]が、その根拠は示されていない。

(20) ここでは、「ヤハウェ・イルエ」と音訳したが、「ヤハウェは見る」を意味する。

そしてヤハウエの使いがアブラハムに二回目に天から呼びかけた

(15 節／語り手)

このように、両者ともに語り手による説明である。そして、この両者とも「天からヤハウエの使いが(彼に／アブラハムに)呼びかけた」という表現<sup>(21)</sup>に続いて、ヤハウエの使いの言葉が記されている(11 - 12 節；16 - 18 節)。前者の使いの発話は、1) その子に手を出すな、2) 何もしてはならない、3) あなたが神をおそれる者であることが今わかった、4) 息子すらささげることが惜しまなかった、という内容である。また、後者の発話は、1) このことをした、2) 息子を惜しまなかった、3) あなたを祝福する、4) 子孫を増やす、5) 子孫が敵の門を取る、6) 地のすべての国民があなたの子孫で祝福を得る、7) 私の声を聞いた、という内容を含んでいる。

## 2-2. 創世記 22 章における神的存在の関係

次に、創世記 22 章に言及される神、ヤハウエ、使いという三つの神的存在の描写をもとにして、神・ヤハウエ、ヤハウエ・使い、神・ヤハウエ・使いの、それぞれの関係について、検討していきたい。

### a) 神・ヤハウエ

まず、先に研究史でも確認した水野も指摘している通り、神とヤハウエは混同ないし同一視が生じていると考えられる<sup>(22)</sup>。これによって、神＝ヤハウエという図式が創世記 22 章においては成立していると思われる。これは、創世記 22 章冒頭の「エロヒーム」というヘブライ語に定冠詞がつけられており、「あの神がアブラハムを試した」という表現から、ヤハウエが「あの神」として言及されていることが示唆される<sup>(23)</sup>。そして、1 節以降、語り手が言及する際には、必ずエロヒームには定冠詞を付して言及している。

このような混同／同一視は、「ヤハウエの使い」という登場人物が、アブラハムを「ヤハウエをおそれる者」ではなく、「エロヒームをおそれる者」として認定することからも確認できる(12 節<sup>(24)</sup>)。

(21) 15 節には「二度目に」という語が加えられている。

(22) [水野、1995：9]。

(23) [Trible, 1991: 170-171]。フォン・ラートや水野も、語順などから、「神」に強調が置かれていることを指摘している。[フォン・ラート、1993：423]、[水野、2006：330、註 1]。

(24) 新共同訳では「御使いが言った」と訳されているが、ヘブライ語原文では、「彼は言った」という表現のみで、主語は明示されていない。

## b) ヤハウェ・使い

ヤハウェとヤハウェの使いの言葉は、通常、解釈上の前提として、同一視されている<sup>(25)</sup>。つまり、使いは、ヤハウェの意思を、間接的に語っているとされる。しかし、使いの言葉とヤハウェの言葉が同じであれば、なぜヤハウェが出てこないのかという疑問を抱かせる<sup>(26)</sup>。しかしながら、これについて、テキストは何の説明も行っていない。この点については、後で詳論したい。さらに、もしこのような解釈上の前提に反して、ヤハウェと使いが異なる意思を有している場合、どのように読みうるのかについても後述したい。

次に、アブラハムが使いをどのように解釈したのかを検討したい。アブラハムは、使いの言葉を聞いて、その場所を「ヤハウェ・イルエ」つまり「ヤハウェは見る」と命名している。つまり、アブラハムには、ヤハウェの使いの言葉による制止と語られる言葉は、ヤハウェの介入だと解したようである。これは、アブラハムがヤハウェについては言及するが、使いについては言及しないこともその傍証となると考えられる。

他方、語り手は、アブラハムの（誤解に基づく）言葉を受けて、「今日でもこのように言われる」言葉として、「ヤハウェの山で、彼は現れる」という「ことわざ」を引用することで、物語を（テキストの記述とは異なる方向である）ヤハウェ顕現へと導こうとしている<sup>(27)</sup>。

## c) 神・ヤハウェ・使い

創世記 22 章は、神的存在がアブラハムに語りかける、最後の場面である。しかしながら、アブラハムへの最初の神的存在の呼びかけである、「行け」という命令は、ヤハウェが直接語っていたのに対し、アブラハムへの最後の呼びかけである創世記 22 章では、「天から」、「ヤハウェの使い」が語りかけることになっており、距離的にも、関係的にも「間接的」で、「疎遠」なものとなっている。

上述のように、神とヤハウェは混同ないし同一視が生じていると考えられる。また、使いが語る言葉は、ヤハウェの意思を反映していると考えられた。これらを総合すれば、神＝ヤハウェであり、ヤハウェの意思＝ヤハウェの使いの言葉であると考え

---

(25) [関根清三、2012：19、註 22] を参照。

(26) たとえば、フォン・ラートは、ヘブライ語聖書において一般的な「ヤハウェの天使」について、次のように指摘している。「彼らの機能と意義をヤハウェ信仰の中心から問うたとしても、それについて多くを答えることはできない」のであり、「特別の関心をもった表象というよりは、イスラエルも承認した天上世界についての伝統的小道具であるという印象を、人々は、しばしば受けるであろう」[フォン・ラート、1983：384]。

(27) 実際に、現代の研究者の中にも、物語に神／ヤハウェの顕現を見る者もいる。たとえば [フォン・ラート、1993：428]。



られる。これらの登場人物の間での、関係や意思の関わりから、次のような情報の濃淡を読み取ることができる<sup>(28)</sup>。

語り手>神=ヤハウェ≒ヤハウェの使い>アブラハム>イサク

このように、創世記 22 章の物語における神的存在の変化が創世記 22 章における神的存在の混同や同一視、意思の関係と、情報の差異、物語の筋書きとアブラハムによる物語の解釈、さらには、語り手が物語を導こうとする方向について、考える上で、大きな意味を有している。

### 3. 創世記 22 章における神・ヤハウェ・使いの文学的機能

では、以上の議論をもとに、創世記 22 章における神的存在の文学的機能について検討していきたい。すでに確認したように、物語冒頭では、神が直接、アブラハムに息子を全焼の供犠としてささげるように命じている。他方、アブラハムを制止した神的存在はヤハウェの使いであった。もし、神が命じたことをアブラハムが実行しようとしたのであれば、神が再び登場し、アブラハムを制止すると、物語としては、一貫したものとなるであろう。しかし、命令する際と制止する際で、異なる神的存在が登場している。

これについて、1 節のエロヒームを「神的存在 (a divine being)」だと解し、「天使 (angel)」との間に齟齬がないとする解釈も存在する<sup>(29)</sup>。しかし、1) 1 節のエロヒームは定冠詞を伴っており「限定された神」であると考えられる、2) ヤハウェの使いなどを含む「神的存在」を表すような類例がヘブライ語聖書で知られておらず、当該研究も類例を示していない、という問題点が存在する。以上のことから、このような解釈は困難であると考えられる。

では、この登場人物の差異は、どのような可能性があり、それらの可能性によって現在の物語にいかなる読みを生起させるであろうか。現在の創世記 22 章のテキストにおいては、少なくとも、次の可能性が考えられる。1) 神の命令は本当にアブラハムに要求していることを表現していない、2) 神と使いの両者の間で、実は、意思の疎通が図れていない。これらの可能性をもとに、どのような読みが生起されるのかを

(28) 語り手からイサクに至るまで、順に情報量が減少していく。読者が、物語において提示され、登場人物が有している情報だと思われる量を判断し、序列化すれば、このようになるであろう。また、それぞれの登場人物が有する情報量を比較しているのもあって、それらの情報の適切さを評価するものではない。

(29) [Freedman & Willoughby, 1997: 319] (TDOT)。

検討し、さらにそれらの読みにおいて、創世記 22 章において神的存在がいかなる文学的機能を有するのを見たい。

### 3-1. 神の命令は本当にアブラハムに要求していることを表現していない

これは、神と使いの意思が同一である場合に起こりうる。この可能性には、二つの読みが存在する。第一には、神は命令したが、アブラハムが本当に実行するとは思っていなかった場合、第二には、神が途中で意思を変更した場合である。これらの可能性によって、どのような読みが生じられ、また、いかなる文学的機能を有しているのか検討していきたい。

第一の場合、つまり、神は命令したがアブラハムが本当に命令を実行するとは思っていなかった場合は、神がアブラハムに命じたものと、神がアブラハムに期待したものが同一でなかった場合に生じる。つまり、神はアブラハムに人身犠牲を命じたが、他方、神がアブラハムに期待していたものは、そのような「息子殺し」を実際に行うことなく、ソドムとゴモラの場合（創 18：17 - 33）と同様に、神に抗議／反抗してでも、息子の生命を守るように求めることを期待していたと思われる。そして、制止する場面で、神ではなくその代理である使いが登場するのは、神の期待していたことではなく、神が命じたことを実際にアブラハムが行おうとしたことに起因すると考えられる。つまり、アブラハムが従順に神が命じた通りに行動に移したため、一方では神の期待していたことを裏切ったが、他方では神が命じた通りに行おうとしたので神も求めざるを得ず、都合が悪くなり、代理である「使い」から命令の変更を伝えさせたのである。

第二の場合、つまり、神が途中で意思を変更した場合は、語り手の情報を信頼するのであれば、アブラハムを「試みる」ために彼に人身犠牲を要求したが、途中で何らかの理由で、意思を変更し、アブラハムを制止することにし、使いによって介入させたと考えられる。このとき、途中で変更した可能性としてテキストの情報をもとに考えられるのは、試練としてはあまりにも過酷であった<sup>(30)</sup>ので、途中で翻意したというものである。

では、これらの可能性によって、創世記 22 章にどのような文学的機能が生じるであろうか。まず、前者の場合には、神の命令と神の期待とは一致しないものである。つまり、神の命令を受けた場合には、その言葉によって神が何を期待しているのかを聞き手が熟考し、判断する必要に迫られる。また、後者の場合には、神は聞き手や読み手にはわからない不明瞭な理由で、その意思を変更する可能性があるということ

(30) 創世記 22 章が試練としてあまりにも過酷であることについては、現代の多くの解釈者が指摘している。たとえば [並木、1979：358]、[小泉、1992：166] など。

ある。換言すれば、神は一旦下した命令を行っている途中で、意思を変更し、命令を撤回することがあるのである。以上のことから、この「神の命令は本当にアブラハムに要求していることを表現していない」場合には、神の命令は翻意される可能性を常に含んでおり、しかも、そのような変更は命令の聞き手や物語の読者には明確でない仕方になされることになるのである。つまり、神の命令に対する信頼が揺らぐのであり、神の命令を聞いた際に、それを信用して実行するか否かという重大な問題に直面せざるを得なくなるのである。

### 3-2. 二つの神的存在の間の意思の疎通が図れていない

この場合には、神と使いはそれぞれが自らの意思で行動していると考えられる。つまり、通常、聖書学において考えられているように神／ヤハウエと使いが同一であり<sup>(31)</sup>、使いの発言がヤハウエの意思を表している<sup>(32)</sup>のではなく、神と使いのそれぞれが、自らの意思で発言を行っている場合である。

創世記 22 章と同様に、アブラハム物語に含まれるソドムとゴモラの物語（創 18：17－19：38）<sup>(33)</sup>も、ヤハウエと使いという神的存在の間の意思の疎通が図れていない物語と解することができる<sup>(34)</sup>。現代の聖書学において、この物語は、アブラハムの執り成し（18：17－34）とソドムとゴモラ（19：1－38）という別個の物語として解釈することが多い<sup>(35)</sup>。しかし、例えば新共同訳聖書の小見出しでは、前者は「ソドムのための執り成し」と後者は「ソドムの滅亡」とされている。つまり、この小見出しのように、現在の物語に従えば、両者の物語を関連するものとして読むことが適切となるであろう。その結果、前者に描かれるアブラハムによるヤハウエへの「商談<sup>(36)</sup>」によって、ソドムは滅亡を免れたはずが、後者に派遣された使いによって結局ソドムは滅ぼされることとなった。水野も指摘するように、「アブラハムやヤハウエという登場人物の誠実さが、このエピソードを通して疑われることになる」のである<sup>(37)</sup>。

このソドムとゴモラの物語における二つの神的存在の間の意思の疎通が図れていない可能性を考慮すれば、創世記 22 章においても同様に、神と使いがそれぞれ別個の

(31) [フォン・ラート、1983：385]。

(32) [関根清三、2012：19、註 22]。

(33) 資料批判においては、18：17～19：38 は J に属すとされ、創世記 22 章とは別個の資料に帰されることが多いが、現在の物語の形態では、創世記 22 章以前におかれている物語を考慮に入れて、解釈を行うことが適切な読み方であろう。

(34) 以下、ソドムとゴモラの物語において、神的存在の意思の疎通が図れていない可能性については、[水野、2004：225－272]に大きく依っている。

(35) [Westermann、1989：366]。

(36) [水野、2006]による当該箇所表現。

(37) [水野、2006：257]。

意思で行動を行っている」と読むことができる。そして、前者は、人身犠牲を要求し、後者は人身犠牲を要求する神／ヤハウエの意思とは異なった行動をしていると考えられる。他方、アブラハムは神的存在を区別して認識しておらず<sup>(38)</sup>、両者を同一だと考えているようである。このことから、このような読みは、読者がアブラハムよりも情報の上で優位に立つことによって、初めて可能になるものである。では、それによってどのような文学的機能が生じるであろうか。

創世記 22 章は、語り手によって提示される冒頭の「神がアブラハムを試した」という表現によって、物語の方向性を決定されている。しかし、神と使いにおいて、それぞれ異なる意思を有しており、それぞれが異なる判断をしているのであれば、命令の聞き手は、神的存在の意思として、どの神的存在の意思と判断をもとに行動することが適切か判断することができなくなる。しかも、アブラハムが図らずも使いをヤハウエだと誤認したように、ヘブライ語聖書の登場人物たちには、神的存在がヤハウエであるか代理の使いであるかは確認するすべを有さないのである。その結果、読者は、神や使いという神的存在への信頼性について疑問を抱くこととなる。さらには、物語冒頭で、神の名前を用いることで物語にある性格を付け加えようとする語り手や、神的存在の命令を受けて無批判に行動するアブラハムの行動に対する信頼性をも疑うこととなる。そして、これら登場人物がそれぞれ信頼性を失うことで、登場人物のいずれが「正しい」ものであったのか、難解なものにし、物語そのものをさらに理解の困難なものへと変容させるのである。

## まとめ

以上、創世記 22 章に登場する三つの神的存在について、神的存在の相違によって生じる読みとそれらの文学的機能について議論を行ってきた。

まず 1 章において、創世記 22 章における 1) 神とヤハウエの関係、2) 使い、3) 神／ヤハウエと使いの関係という 3 つの主題をめぐる研究史を概観した。これまでの多くの研究は、創世記 22 章における神的存在についてさまざまな立場から検討を行ってきたが、本稿の主題である創世記 22 章において異なる神的存在が登場することのできる読みが生起し、どのような文学的機能を有するのかを論じるものではないことを確認した。

続いて 2 章では、創世記 22 章における神・ヤハウエ・使いの描写とそれらの関係

---

(38) アブラハムは使いという語を使用しておらず、「はい」以外、使いの発言に対する反応をしていない。14 節前半におけるアブラハムによる地名の命名を勘案すれば、使いのことを「ヤハウエ」だと認識しているようである。

について確認を行った。その結果、創世記 22 章では神とヤハウエは混同ないし同一視がなされており、また、ヤハウエと使いの言葉は通常同一であると考えられていることを確認した。それらを踏まえて、登場人物の間の情報の濃淡を読みとった。さらに、創世記 22 章における神的存在の変化が、神的存在の混同や同一視、意思の関係と、情報の差異、物語の筋書きとアブラハムによる物語の解釈、さらには、語り手が物語を導こうとする方向など、物語を読む上で大きなカギを与えていることを確認した。

最後に 3 章において、神的存在の差異がどのような可能性によって生じ、それらの可能性によっていかなる読みが生起され、さらにはどのような文学的機能を有するのか検討を行った。神的存在の差異には、1) 神の命令は本当にアブラハムに要求していることを表していない場合と、2) 神と使いの両者の間で、実は、意思の疎通が図られていない場合、という 2 つの可能性が存在する。さらに前者には、第一に神は命令したがアブラハムが本当に実行するとは思っていなかった場合と、第二に神が途中で意思を変更した場合という二通り考えられた。まず前者の第一の場合には、アブラハムが従順に神に命じられたことを行動に移したため、一方では神の期待していたことを裏切ったが、他方では神の命令に従ったがゆえに神も認めざるを得ず、代理である「使い」から命令の変更を伝えたと考えられた。また、前者の第二の場合には、語り手によれば「試みる」ために神がアブラハムに人身犠牲を要求したが、途中で何らかの理由で意思を変更したものであった。そして、これらの二つの場合では、ヘブライ語聖書において神の命令を聞いた際に、それを信用して実行すべきか否かという重大な問題に直面させる文学的機能を有しているのである。後者の場合、ヤハウエと使いが別個の意思を有し、別々の行動を取っており、前者は人身犠牲を要求しており、後者はそのような神の意思とは異なる言葉をアブラハムに伝えていると考えられる。この場合、命令の聞き手は、いずれの神的存在の意思と判断をもとに行動することが適切であるのか判断することができなくなる。その結果、読者は神的存在の信頼性を疑うことになるのである。さらに、そのような神的存在の意思を無批判に行うとするアブラハムと、神的存在の意思と判断を読者に語ろうとしている語り手に対しても疑問を抱かざるを得なくなるのであり、結果的に、主たる登場人物のうち、いずれを信頼すればいいのか、読者は判断できなくなるのである。

以上のように、創世記 22 章における神的存在の差異は、物語において神の意思とは何であるかを疑わせ、また、登場人物のいずれを信頼すればよいのかという問いを読者に突き付けるのである。

## 主要参考文献

越後屋朗、1996

「創世記一二章一二五章一一節」、『新共同訳 旧約聖書注解 I』、日本基督教団出版局、44 - 68 頁。

大住雄一、1998

「テキストとの対話—現代の倫理の前提問題—」、『神学』（東京神学大学）、60：3 - 17。

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。

小友聡、2012

「摂理と試練」、並木浩一＋荒井章三編『旧約聖書を学ぶ人のために』、世界思想社、86 - 102 頁。

木田献一、1970

「アブラハムとイサクの物語（創世記第 12 章—第 25 章）」、木田献一＋西村俊昭『聖書の世界 第 1 巻 旧約 I』、65 - 121 頁。

小泉達人、1992

『創世記講解説教』、新教出版社。

関根清三、2008

「イサク 献供物語の哲学的解釈—創世記二二章の謎を解く—」、関根清三『旧約聖書と哲学—現代の問いのなかの一神教—』、岩波書店、3 - 42、247 - 259 頁。

関根清三、2012

「創世記二二章一—一九節 翻訳と本文批評—」、同編『アブラハムのイサク 献供物語—アケダー・アンソロジー—』、日本キリスト教団出版局、13 - 20 頁。

関根正雄、1980

「イサクの献供—創世記二二章一節—一四節—」、関根正雄著作集 第 3 巻、新地書房、24 - 35 頁。

R. デヴィドソン、1986

『ケンブリッジ旧約聖書注解 創世記』（大野恵正訳）、新教出版社。

並木浩一、1979

「イスラエル伝承文学—アブラハム伝承の展開—」、『古代イスラエルとその周辺』、新地書房、341 - 370 頁。

M. ノート、1986

『モーセ五書伝承史』（山我哲雄訳）、日本基督教団出版局。

水野隆一、1995

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

水野隆一、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、1983

『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、三版。

G. フォン・ラート、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。

Moshe Bernstein, 2000

“Angels at the Aqedah: A Study in the Development of a Midrash Motif,” *DSD* 7(3): 263-291.

Richard Elliott Friedman, 2003

*The Bible with Sources Revealed: A New View into the Five Books of Moses*. New York: Harper One.

Carol A. Newsom, 1992

“Art. Angel,” in: *ABD*. I: 248-253.

Nahum Sarna, 1989

*Genesis* (The JPS Torah Commentary). Philadelphia: The Jewish Publication Society.

John van Seters, 1975

*Abraham in History and Tradition*. New Haven: Yale University Press.

E. A. Speiser, 1964

*Genesis: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 1). Garden City: Doubleday and Company.

Phyllis Trible, 1991

“Genesis 22: The Sacrifice of Sarah,” in: J. P. Rosenblatt & J. C. Sitterson Jr. (eds.), *‘Not in Heaven’: Coherence and Complexity in Biblical Narrative* (ISBL). Bloomington: Indiana University Press, pp.170-191, 249-253.

Claus Westermann, 1989

*Genesis. 2. Teilband: Genesis 12-36* (BKAT I/2). 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.