

エルサレムの聖所起源物語としての創世記 22 章

— 人身犠牲を語るヘブライ語聖書の物語との間テクスト的読み —¹

岩 寄 大 悟

はじめに

創世記 22 章 1-19 節（以下、創世記 22 章）において、アブラハムは神の命令に従って息子イサクを人身犠牲にしようとする。現在の物語では、アブラハムの行き先は「モリヤの地」とされているが、この「モリヤ」という地名はヘブライ語聖書中において、他に一例存在するのみであり、そこではソロモンが神殿を建てた場所が「モリヤ山」であるという記述がみられる（代下 3:1）。つまり、歴代誌の記述に基づけば、モリヤという地名はエルサレムの神殿の丘と同一視することができる。以前、筆者は創世記 22 章の古代語訳を比較・検討し、古代語訳において多様な理解が存在し、創世記 22 章が「モリヤの地」であり歴代誌が「モリヤ山」であるため、エルサレムと同一視できるか否かを決定することは困難だと論じた²。

しかし、創世記 22 章がヘブライ語聖書の中心思想（特に、申命記的な思想）との間で共通する用語・思想を使用しつつ、創世記 22 章の基盤が「人身犠牲」であることでヘブライ語聖書の思想・神観が脱構築されることを示した博士論文の口頭試問の際に、副査の月本昭男・上智大学特任教授より、地方聖所ベエル・シェバからモリヤ＝中央聖所エルサレムへ犠牲をささげに行くという記述も申命記的な思想と同一の基盤を有するのではという指摘を受けた。本稿では、この指摘を踏まえて、現在のヘブライ語聖書のテキストにおいて、創世記 22 章と関連するテキストとの間テクスト的読み³を行い、創世記 22 章のモリヤをエルサレムと同定した場合、どのような読みが可

1 本稿は、2014 年 11 月に提出し、2015 年 2 月に学位を授与された博士論文『問い続ける物語—創世記 22 章の文学的機能と読みの諸問題—』の口頭試問において、月本昭男・上智大学特任教授から指摘された点を踏まえて、博士論文の内容を精査し、さらに展開したものである。口頭試問において、有益な指摘・示唆を下された審査委員の先生方、特に月本教授に深く感謝する。

2 拙論[岩寄、2013]および[岩寄、2015: 82-91]。

3 間テクスト性 (intertextuality) とは J. クリステヴァにより提唱された考えであり、テキストは先行するテキストから何らかの影響を受け存在している。つまり、あらゆるテキストは他のテキストを吸収し変形したものである。クリステヴァは作者・作品を中心に考えていたが、その後の研究の進展により読者の読みでも同様であることが示された。つまり、読者はテキストを単独で読んでいるのではなく、他のテキストと関連させながら、読みを展開している。間テクスト的読み (intertextual reading) とは、この行為を意識的・自覚的に行うものである。聖書学におけるこの考え・方法については、[Fewell, 1992]、[Tull, 2000]を参照。なお、本論文で用いる間テクスト性/間テクスト的読みとは、聖書の通時的研究において行われている作者に焦点を当て、テキストの(直接的な)影響関係を論じる方法とは異なる。この立場については[辻、2011]などを参照。

能なのかを論じたい。

1. 研究史

創世記 22 章を原因物語として解釈した先行研究として、Hermann Gunkel、向井考史、John Van Seters によるそれぞれの主張を順に確認しておきたい。

Gunkel は、創世記 22 章をイエルエル (Jeru'el) での子どもの犠牲についての伝承 (Sage) だと解した⁴。そして、Gunkel はギリシア神話のアガメノンのイピゲネイアの犠牲の説明が極めて類似した並行例だとし、この物語もまた人身犠牲の代替についての原因物語的な説明であると主張している⁵。このように Gunkel は聖所の起源を人身犠牲の中止と動物による代替に結びつけて考えた。同様の主張は、越後屋朗⁶にもみられる。

向井考史は、創世記 22 章について、「もともとは祭儀的原因譚として伝えられたものであろうと考えられるが、エロヒストは、紀元前八世紀に北王国エフライムで行われていたバアル礼拝のための小児犠牲の非倫理性を正統的ヤハウィズムの立場から批判する論争文書としての性格を、この物語に与えているのである」と主張している⁷。

Van Seters は、創世記 22 章を「極めて一般的なイピゲネイア・モチーフ」、つまり「神が最愛の子どもの犠牲を要求し、最後の瞬間に動物が奇跡的な手段で人間に代わる代替が登場する」物語だと解する⁸。

このように、原因物語として解釈される場合には、二つの立場があった。第一の立場は、現在のテキストでは削除もしくは改変された地名が元来の物語には含まれており、創世記 22 章は聖所起源物語だとする主張であり、第二の立場は、人身犠牲への反論と動物犠牲による代替の由来を語る原因物語だとする見解である。聖所起源を主張する Gunkel や越後屋のように、両者の立場はしばしば関連付けられてきた。しかし、越後屋が認めるように、現在の物語は原因物語の要素が「物語全体を支配しているとは言えないほど変形されて」おり、また、聖所の起源物語としても Gunkel がイエルエルを想定したように、研究者が再構成するほかなかったのである。

4 [Gunkel, 1922: 240-242]。

5 [Gunkel, 1922: 242]。

6 [越後屋、1996: 61]。

7 [向井、1990: 45]。

8 [Van Seters, 1999: 129]。

2. ヘブライ語聖書で人身犠牲を語る物語

ヘブライ語聖書には、人身犠牲についての直接的・間接的言及が少なからず存在する。中でも、預言書の多くでは人身犠牲は拒絶されており⁹、出エジプト記では初子の犠牲が動物により代替されるように規定されている¹⁰。また、古代イスラエルでの人身犠牲はフェニキアやカルタゴなど周辺世界の影響とする見解¹¹が今なお大きな影響力を有する一方で、J. A. Soggin は創世記 22 章の註解において、S. Mosati の見解をもとに「フェニキアやその植民地では人身犠牲や子どもの犠牲がほとんど存在しなかったことは明らかになっている」と主張している¹²。このように、古代イスラエルやオリエント世界での人身犠牲についての議論は混迷を極めている。ここでは、そのようなヘブライ語聖書とその周辺世界における人身犠牲の実態にではなく、「全焼の犠牲 (עֹלָה)」という語を用いて人身犠牲を語る (創世記 22 章を含む) 3 つの物語¹³に焦点を当てて検討していきたい。

2-1. エフタとバト・エフタ¹⁴

アンモンがイスラエルに戦争を仕掛けてきた際 (士 11) に、士師エフタは凱旋後に戸口から最初に出てくるものを全焼の犠牲にすると誓いを立てる (30 節)。その後ヤハウエがアンモン人をエフタの手に渡したので、アンモン人を壊滅させ、屈服させることに成功する (32-33 節)。そして、家に戻ると「ひとり娘 (הַיְחִידָה)」であるバト・エフタが戸口から現れる。エフタは自らの誓いをもとに娘を非難するが、バト・エフタは父エフタに誓いを実行することを勧め、「自らが処女であること (עַל־בְּתוּלָיָה)」を嘆く二か月の猶予を求める (37 節)。二か月の後、人身犠牲は実行される (39 節)。そして、バト・エフタのゆえに、「イスラエルの娘たちがバト・エフタの死を悼む」「しきたり (קָן)」がイスラエルにできたと語る (40 節)。このように士師記 11 章の末尾は、イスラエルの女性たちの「しきたり」を語る特異な記述となっており、バト・エフタの犠牲は「しきたり」の起源物語となっている。

この人身犠牲は自領ギレアド／イスラエルがアンモンから戦争を仕掛けられた自国存立の危機において立てられた誓いに基づいている。つまり、この人身犠牲はアンモンとの戦争における戦勝祈願という要素を有している。また、エフタが誓った際には

9 たとえば、エレ 7 : 31、32 : 35、エゼ 16 : 20、23 : 39、ミカ 6 : 6-8 など。

10 出 13 : 13 および 34 : 20。

11 古典的な見解は mlk について神名ではなく人身犠牲の様式だと主張した O. Eissfeldt の研究である [Eissfeldt, 1935]。

12 [Soggin, 1997: 370, n. 3]。

13 [Kellermann, 2001: 107] (TDOT) を参照。

14 士師記 11 章の解釈は、水野隆一の読みに大きく依っている。[水野、1995 : 6-7] および [水野、2006 : 347-349]、[水野、2010 : 144-146]。

未確定であるが、結果的にバト・エフタが誓いに該当する人物となったことで、エフタの「ひとり娘」を犠牲にするという究極的な人身犠牲となった。

さらに、エフタ自らが誓いを立てた人身犠牲であるが、「ヤハウエの霊がエフタに臨んだ¹⁵」(29 節) から、「エフタはヤハウエに誓いを立てた」(30 節)、さらに「ヤハウエは彼 (=エフタ) に彼ら (=アンモン人) を渡した」(32 節) まで 1 か所を除き、ワウ接続法で連続している。水野が指摘する通り、ワウ接続法は単なる物事の連続のみならず、因果関係をも示す表現である¹⁶。つまり、30 節と 32 節の間に因果関係を認めれば、ヤハウエは人身犠牲の誓いゆえに、エフタの手にアンモン人を渡したと考えられる。さらに、29 節と 30 節の間にも因果関係を認めれば、ヤハウエの霊が臨んだゆえに、エフタは誓いを立てたことになる。

奇妙なことに、エフタによる人身犠牲は凱旋後速やかには実行されない。「処女であることを嘆きたい」というバト・エフタの願いにより、人身犠牲の遂行は延期される。バト・エフタが戻って後、「全焼の犠牲」は実行されるが、35 節ではエフタは感情を露わにして(「衣を割いて」)娘を非難した。しかし、バト・エフタを「全焼の犠牲」にする際には、エフタは淡々と「彼が誓った誓いを実行する」のみであり、エフタの発言や感情については語られていない。つまり、バト・エフタが「嘆いた」前後では、エフタの言動や語り手の描写に大きな差異がみられる。

このようにエフタとバト・エフタの物語は、イスラエルの女性たちのしきたりを語る珍しい記述を含み、人身犠牲へのヤハウエの関与を示唆し、バト・エフタの嘆きにより物語描写が大きく変化とするという特徴を持っている。

2-2. モアブの王メシャと自分の代わりに王になる長子

イスラエルに攻め込まれた際(王下 3)、モアブの王メシャは劣勢を挽回すべく、突撃を行おうとするも失敗し(26 節)、「自分の代わりに王となる長子(הַבְּכוֹר)」を「全焼の犠牲」にする(27 節)。すると、「大きな怒り(קֶצֶף-גָּדוֹל)」がイスラエルに起こり、イスラエルは退却し帰国する(同)。

このメシャの人身犠牲は、自領モアブがイスラエルに侵入された自国存立の危機において、最後の手段として行ったものであり、勝利を祈願する戦勝祈願という要素を含んでいる。また、「全焼の犠牲」は最も重要な犠牲の形式であるが、その中でも単なる「全焼の犠牲」ではなく人間を犠牲にするという「究極的な犠牲(supreme sacrifice)¹⁷」の方法を採った。しかも、その犠牲には自らの次に王位につくはずの長子を

15 本論文でのヘブライ語聖書の引用は拙訳による。

16 [水野、1995: 6]、[水野、2006: 347]、[水野、2010: 145]。ただ、水野は、29-30 節のみにおけるワウ接続法に因果関係を見ている。[GKC § 111]も参照。

17 [Bruggemann, 2000: 314]。

選んでいる。つまり、人身犠牲という究極的な手段の中でも、特に極端な方法を選択している。この犠牲は、テキストには明示されていないが、犠牲はモアブの国家神ケモシュにささげられた¹⁸と考えられる。

そして、このメシャの行為はイスラエルを襲った「大きな怒り」を生じさせた。この「大きな怒り」が誰のどのようなものであったのかは不明である¹⁹が、これによってイスラエル軍が退却することになった。つまり、イスラエルの帰国により、戦勝祈願・劣勢回復を目的としたメシャの人身犠牲は効果を得た。

2-3. アブラハムとイサク

アブラハムは神の命令（1-2 節）により、モリヤの地へ赴き、イサクを「全焼の犠牲」にささげようとする（9-10 節）。その瞬間、天からヤハウェの使いが介入しアブラハムを制止し、アブラハムの行動を認定する（11-12 節）。そして、アブラハムが発見した雄羊を犠牲にし（13 節）、アブラハムはその場所に命名し、語り手によって「ことわざ」が語られ（14 節）、再び使いがアブラハムへの祝福を語る（15-18 節）。アブラハムはベエル・シェバへ戻る（19 節）。

まず、研究史で確認した人身犠牲から動物犠牲への代替という解釈について検討したい。この立場の大きな問題は、創世記 22 章では神自らが人身犠牲を要求している点である。しかも、神は犠牲となるイサクについて、四つの表現を繰り返しており、この犠牲の重大さについては自覚している。また、イサクを犠牲にする行為は、使いによって制止されたのち、13 節でアブラハムが雄羊を代替の犠牲としてささげるが、この動物犠牲については使いは反応を示していない。このことから、現在の物語では人身犠牲の中止と動物犠牲による代替を語る物語と解するには決定打に欠けている。

次に、アブラハムの人身犠牲は「神の試み」（1 節）として導入されるが、この人身犠牲の意図や目的は不明である。つまり、神はアブラハムに対してイサクを「全焼の犠牲」にせよと命じているが、実際にアブラハムにどのように行動してほしいのかや、そもそもこの試みに「合格」が存在するのかなど、この「神の試練」の詳細についてはテキストから明確にならない。

また、14 節前半でアブラハムはその場所に「ヤハウェ・イルエ（＝ヤハウェは見る）」と命名し、後半では語り手は「それゆえ今日でもこのように言われる『ヤハウェの山で、イエラエ（＝彼は現れる）』と」ということわざを紹介している。これまで

18 [J. Gray, 1970: 490]、[ロビンソン、1982: 267]。

19 これまでケモシュ (G. B. Gray, J. Gray)、ヤハウェ (水野隆一)、イスラエル (NEB)、イスラエル軍中でベストが生じた (A. シャンダ) 等の解釈がなされてきた。[G. B. Gray, 1925: 86]、[J. Gray, 1970: 490]、[ロビンソン、1982: 268]、[フランシスコ会聖書研究所、1995: 215、註 13]、[水野、1995: 7-8]、[Brueggemann, 2000: 314]、[水野、2006: 349]、[ウルトワイン、2014: 26]を参照。

の多くの翻訳では「イルエ」と「イエラエ」を「備える (provide)」²⁰などと訳されてきた。この場合に「備える」という訳語はウルガタなどの古代語訳の根拠にしておき、ヘブライ語聖書でこのような訳が可能である類似箇所が示されることはなかった。14 節でのこれらの表現については後述したい。

さらに、創世記 22 章では、人身犠牲を実行するために刃物を手にした瞬間に、使いが介入しアブラハムを制止して、アブラハムが「神をおそれる者」であるとアブラハムの行動を認定して、アブラハムによる動物犠牲と地名の命名、ことわざの挿入で中断するが、再度使いが発言し、祝福が語られる。一度目の使いの発言では、「あなたは私のためにあなたの息子、あなたのひとり子、イサクを惜しまなかった」と認定したが、二度目には一度目の認定とほぼ同じ表現とともに「あなたがこのことをした」という理由が語られ、続いてアブラハム物語で語られてきた祝福が再度繰り返されている。この「このことをした」という表現は何を指しているのか明確ではないが、物語を踏まえれば、人身犠牲を実行しようとしたことが考えられる。つまり、アブラハムが人身犠牲を完遂しようとしたことは、使いによって認定されており、それにより祝福が与えられた。換言すれば、アブラハムの人身犠牲は神的存在による認定と祝福という効果をもたらした。

2-4. 人身犠牲の物語の間テクスト的読み

本節では、「全焼の犠牲」として人身犠牲を語る物語を順に確認してきた。これらの物語には、以下のような特徴が認められる。

まず、第一にエフタとメシャには戦時、しかも自国存立の危機という点で共通がみられる。エフタの場合は戦闘開始前に誓願を立て戦闘後に実施しており、メシャの場合は戦闘中に実行しているという差異は存在するが、両者はともに戦争を仕掛けられ、自国存立の危機に際し実行／誓願がされたものであり、戦勝祈願という点で共通している。他方、アブラハムの場合には基本的に戦闘に関する要素は存在しない。しかし、戦闘に関連し得る要素として、ヤハウエの使いによる祝福のうち、土地取得の約束(17 節)があげられる。そこでは、アブラハム物語での一般的な土地の約束ではなく、子孫が「敵の門を所有する」という軍事的な征服の表現をしている²¹。つまり、この三者は、軍事的な要素に関連している。

また、人身犠牲にされる／されそうになる子どもたちも、イサク＝ひとり子、バト・エフタ＝ひとり娘、次の王位につくはずの息子＝長子と表現されており、人身犠牲を行おうとする登場人物との関係性が強調されている。この人身犠牲は、エフタとアブ

20 たとえば、新共同訳、口語訳、新改訳、NRSV など。

21 [Arnold, 2009: 209]。

ラハムはヤハウエ、メシャはテキストに明示されないがケモシュにささげられたものだが、奇妙なことにエフタの場合にもアンモンの神としてケモシュが言及される（士 11：24）²²。つまり、エフタとメシャにはケモシュという異教の神においても共通がみられる。

さらに、これらの人身犠牲の効果について考えたい。エフタの場合、ワウ接続法が因果関係を表しているのであればという一定の留保はつくが、人身犠牲を行うという誓いはイスラエルに勝利をもたらした。メシャの場合には明確に効果が生じ、イスラエルが退却する結果を得た。アブラハムの場合、使いが介入することでアブラハムが「神をおそれる者」と認定された。つまり、人身犠牲として全焼の犠牲を行う／行うとする物語はいずれもが、人身犠牲によって何らかの効果を得たと認められる。

このように多くの点で、3つの物語には共通点を認めることができる。他方で、戦時での人身犠牲を語る前二者に対して、神から命じられる創世記 22 章のみが有する特徴も認めることができる。

第一の点は、神ヤハウエが自ら人身犠牲を要求する点である。しかも、その要求の意図は明確ではない。メシャやエフタが人身犠牲を行う場合、自国が戦争で存立の危機にさらされ、勝利を得るために行われた／誓ったものであった。しかし、創世記 22 章では神がアブラハムにイサクを「全焼の犠牲」にするように命じるのであり、他の二者とは大きくことなる物語として奇異さが見えてくる。

第二の点は、使いが介入する点である。他の物語では子どもを「全焼の犠牲」にする行為は実行に移され、実際に人身犠牲が行われる。他方で、創世記 22 章では突然ヤハウエの使いが介入し、アブラハムの行為が制止される。しかも、使いはアブラハムが「息子を惜しまなかった」（12、16 節）、「このことをした」（16 節）という曖昧な表現で、アブラハムの行動を認定し、祝福を語る。つまり、前二者は人身犠牲を行うこと／誓うことで勝利を得、後者は人身犠牲を実行しようとしたことで、祝福を得た。

第三の点は、前二者が人身犠牲としての「全焼の犠牲」の実行を描写する際には簡潔な表現（「彼は彼女に彼が立てた誓いを行った」士 11：39、「全焼の犠牲としてささげた」王下 3：27）であるが、後者では犠牲を行う手順が「場所に到着した」という表現から 7つの動詞を列挙して詳細に描かれている。つまり、創世記 22 章ではアブラハムが実行する行動が瞬間ごとに丁寧に描写されている。

ここでみたように、「全焼の犠牲」として人身犠牲が行われる 3つの物語を間テクスト的に読めば、三者に共通する要素が明確になるとともに、創世記 22 章と他の二者との差異も浮かび上がってくる。

22 ケモシュはモアブの神であり、アンモンの神ミリコムと混同していると思われる。

3. 創世記 22 章とエルサレム

創世記 22 章で言及されるモリヤについて、エルサレムと同一視できるのかについて、これまで多くの研究者が議論を展開してきた²³。エルサレムと同一視する立場としては左近淑などがおり²⁴、エルサレムと同一視できないとする立場には関根清三などがいる²⁵。これらの議論は、代下 3:1 との関連による同定 (Westermann、フォン・ラート) やエルサレムとベエル・シェバの時間的距離 (左近淑)、創世記 22 章での物語描写 (関根清三) を根拠にするものであった。

これに対し、1961 年に発掘された遺跡 (Kh. Beit Lei) で見つかった掻き文字 (graffito) の中に、エルサレムやヤハウェとともにモリヤを二度含むことが発見された²⁶。J. Naveh は、この考古学的遺物をもとに、モリヤをエルサレムを示す「詩的言語 (poetic language)」だと解している²⁷。Naveh による読解と分析が正しいとすれば、モリヤはエルサレムを指していると理解できる。

では、モリヤ＝エルサレムとして創世記 22 章を解釈した場合、どのような物語だといえるだろうか。前節で行った人身犠牲を含む物語での間テクスト的読みを踏まえて、議論していきたい。

まず、上述の 14 節での地名の命名と「ことわざ」について考えたい。14 節前半でのアブラハムの発言を受けて、後半で語り手は「ヤハウェの山で、イエラエ (=彼は現れる)」という「ことわざ」を引用する。この「ヤハウェの山」という表現は一例を除き、エルサレムの神殿の丘を指す表現である²⁸。また、この「現れる」という動詞の主語は不明確であったが、最も可能性が高いものは直近の名詞であるヤハウェである。つまり、「モリヤ」がエルサレムを指し、ヤハウェの山が神殿の丘だと考えれば、この語り手が語る「ことわざ」は、神殿の丘にヤハウェが現れることを示す表現だと考えられ、聖所としてのエルサレム・神殿の丘を指す表現だと考えられる。他方、この「ことわざ」の表現は、実際にはヤハウェが現れない創世記 22 章の物語とは合致していない。つまり、モリヤがエルサレムを指すと考えた場合、この「ことわざ」の表現は、一方で神殿の丘と創世記 22 章でのアブラハムの行動を結びつけるものとなるが、他方で創世記 22 章の内容に即していないというアンビバレントな効果を生じる。

23 研究史については、拙論[岩寄、2013]及び[岩寄、2015]で検討した。ここでの議論は、月本教授の指摘とその後収集した文献に検討を加えて、さらに展開したものである。

24 たとえば、[Westermann, 1989: 437]、[フォン・ラート、1993: 425-426]、[左近、1999: 193]。

25 たとえば、[デヴィッドソン、1986: 182]、[Hamilton, 1995: 107]、[関根、2012: 18、註 9]。

26 [Naveh, 1963]および[Clines, 2001: 189] (DCH) を参照

27 [Naveh, 1963: 86]。[Clines, 2001: 189] (DCH) も参照。

28 ヘブライ語聖書中にこの表現はここを含め 7 例存在する。そのうち、民 10:33 はシナイ山を指すが、他の 5 例はすべてエルサレムの「神殿の丘」を指している。

また、神がアブラハムを「試した」理由は、テキストでは明示されていない。しかし、創世記 11 章以来、神ヤハウエはアブラハムとともに、主人公として行動してきた。それにもかかわらず、ここでアブラハムを試すために、「人身犠牲」の実行をアブラハムに命じる。つまり、これまでの物語の進展にも関わらず、神ヤハウエはアブラハムを信頼していなかったことが明らかになる。しかも、その「試練」の内容は、アブラハムに次世代を担う約束をしたイサクを人身犠牲にするものである。前節で論じたように、人身犠牲は自国が存立の危機に際して行われるような「究極的な犠牲」である。しかも神は、息子イサクを対象に指定している。つまり、人身犠牲という究極的な手段の中でも特に極端な方法を、神はアブラハムに命じているのであり、そのような極端な方法を用いて「試す」必要があるほど、神はアブラハムを信用していなかったのである。

さらに、アブラハムはモリヤの地へと旅をする。出発地は明示されていないが、19 節で帰る場所がベエル・シェバであるため、出発も同じくベエル・シェバだと考えられる。このベエル・シェバはヘブライ語聖書でも有力な地方聖所の一つであった。アブラハムが犠牲をささげる際に、地方聖所であるベエル・シェバで行ってもよいと考えられるが、アブラハムはわざわざモリヤの地へと三日の旅をする。つまり、地方聖所から中央聖所エルサレムへと移動しており、申命記的な思想と一致する。これは物語が「神の試練」として語られ、試練によって土地を得るという点でも申命記的な思想に合致している。しかし他方で、このアブラハムを「神をおそれる者」と認定し、祝福が再確認された根拠は、アブラハムが人身犠牲を実行しようとしたことによる。この人身犠牲はヘブライ語聖書では「異教的な祭儀」とされ²⁹、忌み嫌ってきた。このような申命記的な思想に反する行動をもとに、後にイスラエルとよばれるアブラハムの子孫への祝福と、中央聖所エルサレムの由来が語られることになる。

このように、モリヤをエルサレムと同定した場合、ベエル・シェバからエルサレム、つまり地方聖所から中央聖所への祭儀のための移動という点や、土地をめぐる試みと祝福という点で、申命記的な思想と合致するが、他方で、その行動の中心となるのがアブラハムが人身犠牲を実行しようとし、しかもその行動は神ヤハウエが命じたものであり、その場所がヤハウエの唯一の聖所であるエルサレムの神殿の丘となるという各点で、申命記的な思想と異なり、申命記的な思想にとって「都合の悪い」記事となるのだ。

29 たとえば、エレ 7 : 31、代下 33 : 6。

おわりに

本稿では、ヘブライ語聖書における人身犠牲を含む物語と創世記 22 章において間テクスト的読みを行うと、創世記 22 章がいかなる物語として読めるのかを論じてきた。その際に、考古学的発見をもとにモリヤがエルサレムの詩的表現であるとする Naveh の見解に立脚し、議論を行った。

これまで論じてきたように、「全焼の犠牲」という語を含むヘブライ語聖書であるエフタとバト・エフタの物語、モアブの王メシャの物語と創世記 22 章で間テクスト的読みを行うと、三者に共通する要素が浮かび上がってくる一方で、自国の危機に際して行われるわが子の人身犠牲をアブラハムに命じる奇異さに焦点が当たる。

また、考古学的発見をもとにモリヤをエルサレムと同定した場合、地方聖所があったベエル・シェバから中央聖所エルサレムへと移動し、エルサレムで犠牲をささげることになる。これは申命記的な思想と一致していた。また、物語は「神の試み」として語られ、その結果土地に関する祝福が語られており、これも申命記的な思想に合致する。しかし、「神の試み」としてエルサレムで実行されるのが「人身犠牲」であり、「人身犠牲」は申命記的な思想が忌み嫌う「異教的な祭儀」であった。その結果、創世記 22 章は申命記的な思想と多くの共通点を有しつつも、その共通点を支えているのが人身犠牲という「異教的祭儀」であるゆえに、申命記的な思想を覆すことになる。

このように、モリヤをエルサレムと同定し、創世記 22 章を再読した場合、五書で言及されないエルサレムとアブラハムの最後にして最大の試練を結びつけることになり、中央聖所エルサレムの起源の一つとなり得る。しかし、同時にヤハウエの家であるエルサレムの神殿が「人身犠牲」という「異教的祭儀」をアブラハムが実行しようとした場所となる、より困難な事柄を読者に突きつけている。

参考文献表

岩寄大悟、2013

「創世記 22 章における地名『モリヤ』の文学的機能」、『基督教研究』（基督教研究会）、75（1）：53-64。

岩寄大悟、2015

『問い続ける物語—創世記 22 章の文学的機能と読みの諸問題—』（2014 年度関西学院大学大学院神学研究科博士学位申請論文）。

エルンスト・ウルトワイン、2014

『列王記（ATD 旧約聖書註解 9）』（山吉智久訳）、ATD・NTD 聖書註解刊行会。

越後屋朗、1996

- 「創世記一二章一五章一節」、『新共同訳 旧約聖書注解 I』、日本基督教団出版局、44－68 頁。
- 左近淑、1995
 「旧約聖書緒論講義」、『左近淑著作集 第 3 卷』、教文館、23－459 頁。
- 関根清三、2012
 「創世記二二章 1－19 節 翻訳と本文批評」、関根清三編『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。
- 辻学、2011
 「I テモテ 2, 1-3 / テトス 3, 1-2 の間テキスト性」『人間文化研究』（広島大学大学院総合科学研究科人間文化講座人間文化研究会）、3：36－48。
- R. デヴィッドソン、1986
 『創世記（ケンブリッジ旧約聖書注解 1）』（大野恵正訳）、新教出版社。
- フランシスコ会聖書研究所、1995
 『列王記』、サンパウロ。
- 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。
- 水野隆一、2010
 「複数の声、複数の視点—人権という観点から聖書を読む—」、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）、57：139－150。
- 向井考史、1990
 「聖書解釈と現代」、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）、37：45－62。
- G. フォン・ラート、1993
 『ATD 旧約聖書註解（1） 創世記 一—二五章一八節』（山我哲雄訳）、ATD・NTD 聖書註解刊行会。
- J. ロビンソン、1982
 『列王記（ケンブリッジ旧約聖書注解）』（有沢僚悦訳）、新教出版社。
- Bill T. Arnold, 2009
Genesis (The New Cambridge Bible Commentary). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Walter Brueggeman, 2000
1 & 2 Kings (Smyth & Helwys Bible Commentary). Macon, GA: Smyth & Helwys.
- David J. A. Clines (ed.), 2001
The Dictionary of Classical Hebrew, Vol. V. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Otto Eissfeldt, 1935
Molk als Opferbegriff im punischen und hebräischen und das Ende des Gottes Moloch (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3). Halle: Max Niemeyer Verlag 4.

Danna Nolan Fewell (ed.), 1992

Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible (Literary Currents in Biblical Interpretation). Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

George Buchanan Gray, 1925

Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice. Oxford: Clarendon Press.

John Gray, 1970

I & II Kings (OTL). London: SCM Press.

Hermann Gunkel, 1922

Genesis(HK). 5. unveränderte Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Victor P. Hamilton, 1995

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

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

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

J. Naveh, 1963

"Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave," *IEJ* 13(2): 74-92.

J. Alberto Soggin, 1997

Das Buch Genesis. übers. von Thomas Frauenlob, Johann Hintermaier, Norbert Hofmann, Thomas Lutzi & Jürgen Vorndran, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Patricia Tull, 2000

"Intertextuality and the Hebrew Bible," *CR: BS* 8: 59-90.

John Van Seters, 1999

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

Claus Westermann, 1989

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