

博士学位申請論文

(指導教員：水野隆一教授)

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—

関西学院大学大学院神学研究科

博士後期課程神学専攻

岩寄 大悟

目次

凡例	・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	i
序論	・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	1
1.	研究史・・・・・・・・・・・・・・・・	1
2.	問題の所在と研究目的・・・・・・・・	22
3.	研究史・・・・・・・・・・・・・・・・	29
本論	・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	43
第一部	・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	43
1.	創世記 22 章における場面—文学单元と構造—	43
2.	「あの神がアブラハムを試した」—1 節 ab の文学的機能—	58
3.	「どうか取りなさい」—1 節 c—2 節の文学的機能—	75
4.	「アブラハムはその朝早く起きた」—3 節の文学的機能—	100
5.	「第三の日に、アブラハムは彼の目を上げた」 —4—6 節の文学的機能—	116
6.	『『全焼の犠牲のための小羊はどこですか？』』 —7—8 節の文学的機能—	145
7.	「彼は彼の息子イサクを縛った」—9—10 節の文学的機能—	161
8.	「ヤハウエの使いが天から彼に向かって呼んだ」 —11—12 節の文学的機能—	172
9.	「ほら、雄羊が後で、彼の両角で茂みの中に捕まっていた」 —13 節の文学的機能—	192
10.	「アブラハムはその場所の名を呼んだ」—14 節の文学的機能—	208
11.	「天の星々のように、海辺の上の砂のように」 —15—18 節の文学的機能—	227
12.	「アブラハムは若者たちの所へ戻った」—19 節の文学的機能—	260
13.	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—	270
14.	創世記 22 章の各場面の文学的機能 —物語内外の関連と類似・差異に注目して—	283
第二部	・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	296
15.	創世記 22 章の解釈に対する諸前提 —日本における聖書解釈が有する「読みのポリティクス」—	296
16.	残された問題・・・・・・・・	310
17.	創世記 22 章の解釈をめぐって・・・・・・・・	324

結論	・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	333
1.	本論文で行ってきた議論の総括・・・・・・・・	333
2.	本研究の特徴と学問的意義、独自性・・・・・・・・	344
3.	今後の課題と展望・・・・・・・・	346
付論	アブラハムの沈黙とテキストの沈黙 一創世記 22 章の文体論的考察一・・・・・・・・	348
付録	創世記 22 章の訳文と註・・・・・・・・	360
略号表	・・・・・・・・	362
文献表	・・・・・・・・	365
	邦語文献・・・・・・・・	365
	外語文献・・・・・・・・	384

凡例

- *引用を除き、「旧約聖書」という用語の代わりに「ヘブライ語聖書」という表現を用いた。
これは、さまざまな問題点や制限を有しているが、後者の方がよりポリティカル・コレクトであると判断したことによる。ただし、引用した文書が「旧約聖書」となっている場合は、原文のままとした。この場合には、個別に註記することはしなかった。
- *本論文中に引用されるヘブライ語聖書の邦訳は、註記しない場合はすべて、拙訳である。
訳文での [] は文意が通じないため、筆者が語句を補ったことを示す。
- *第一部各章の冒頭に提示した拙訳で、接続詞が用いられていないことを改行で示した。
また、単純ワウを用いている場合は、スラッシュで示した。
- *ヘブライ語聖書は BHS (創世記の校訂者: O. Eißfeldt) を底本として使用した。ただし、
現在刊行中の BHQ がすでに出版されている文書 (申命記、士師記、十二小預言者、メギロート [ルツ記、コヘレト、雅歌、哀歌、エステル記]、エズラ記・ネヘミヤ記) については、BHQ を使用し、BHS を併せて参照することにした。
- *邦語文献における註を引用した場合は、注も註とし、また原著が漢数字等の場合でもアラビア数字に統一した。また、カッコなどが付されている場合も、省略し、註番号のみを表記することにした。欧文の註は、すべて、n. に統一した。
- *引用に付した註は、引用したものを冒頭においている。また、複数の翻訳や原著等を併せて参照した場合は、それらを「=」で結んでいる。なお、「=」で結ばれている場合でも底本や版が異なる場合がある。
- *あまりにも煩瑣になるのを避けるため、原著を確認するのは聖書学の研究に限定し、可能な限り、参照するように努めた。
- *同様の見解を例示するために付した註は、年代順、邦語・外語の順、著者の姓の順に基づいて、列挙している。
- *ヘブライ語聖書における語句の用例は、次のコンコルダンスに依拠した。[Even-Shoshan, 1991]。本論文中で参照した際は、著者名で註記した。
- *本論文中に引用される旧約聖書続編および新約聖書は、新共同訳を主として用いた。それ以外の邦訳を引用した場合は、註に言及した。
- *本論文において旧約聖書偽典を引用する場合は、日本聖書学研究所編『聖書外典偽典』を用いた。
- *節のみを言及する場合は、創世記 22 章の当該節を指している。例) 2 節→創 22 : 2。
- *聖書の略称は、新共同訳聖書および旧約新約聖書大事典に従う。
- *創世記 22 章 1-19 節の文単位の区切れは、次の研究に拠った。[左近、1982 : 31-34] および[Fokkelman, 1989: 42-43]。ただし、議論がある場合や、他の研究者が異なる区切れを提示している場合は、できるだけ註記した。
- *引用した際に、[] で挿入した語・説明は、引用者による語・説明の挿入であることを示す。また、[中略] とは引用者が行った中略であることを示す。

凡例

*第一部の第2章から第12章で扱う創世記22章のテキストのうち、近代諸訳によって訳文が多様なものである場合、それらを比較・検討した表を資料として各章に付している。その凡例は次のとおりである。

- ・句読点・文頭の大文字の差異は区別しなかった。
- ・ヘブライ語原典の各部のうち、諸訳によって訳語が分かれる部分に下線を引き、下線の種類で語を区別した。
- ・訳文は新共同訳を冒頭に置き、邦訳の委員会訳をあいうえお順に、続いて邦訳の個人訳を、英訳の委員会訳、英訳の個人訳の順に配置した。
- ・同一の訳を採用するものは、最も上に位置する訳に含めた。
- ・イタリックは、原文ママである。
- ・翻訳がなされていない部分については「欠」と表記している。
- ・訳出されていない部分については「訳なし」と表記している。

*聖書翻訳の略称・略号は、以下の通りである。

◎ヘブライ語聖書の委員会訳

新共同訳		1987
口語訳		1955
新改訳	第三版	2004
フランシスコ会訳〔分冊〕	全37分冊	1958－2002
フランシスコ会訳〔合本〕		2011
文語訳		1887
岩波訳〔分冊〕	旧約全15巻	1997－2004
岩波訳〔合本〕	旧約全4巻	2004－2005
CEB	Common English Bible	英訳 2011
JB	Jerusalem Bible	英訳 1966
JPS	JPS Tanakh	英訳 1917
KJV	King James Version	英訳 1873, [1611]
NAB	New American Bible	英訳 1995
NEB	New English Bible	英訳 1970
NIV	New International Version	英訳 1973
NJB	New Jerusalem Bible	英訳 1985
NJPS	JPS Tanakh New Translation	英訳 1985
NRSV	New Revised Standard Version	英訳 1989
REB	Revised English Version	英訳 1989
RSV	Revised Standard Version	英訳 1971
RV	Revised Version	英訳 1885

凡例

TOB	Traduction Oecumenique de la Bible	仏訳	1988
ZB	Zürcher Bibel	独訳	2008
◎ヘブライ語聖書の個人訳（全訳）			
関根正雄〔教文館〕	教文館、全四冊		1993－1994
◎創世記の個人訳（全訳）			
関根正雄〔岩波〕	岩波文庫、三版		1999
Alter		英訳	1996
Fox		英訳	1997
Friedman		英訳	2001
Hamilton	NICOT	英訳	1995
Speiser	AB	英訳	1964
Stern		英訳	1999
Wenham	WBC	英訳	1994
◎創世記の個人訳（部分訳）			
勝村	勝村弘也	『アブラハムの試練』	1989
木田	木田献一	聖書の世界	1970
鈴木	鈴木佳秀	『アブラハム』	2003
関根清三〔断章〕	関根清三	『24の断章』	1998
関根清三〔哲学〕	関根清三	『旧約聖書と哲学』	2008
関根清三〔訳註〕	関根清三	「翻訳と本文批評」	2012
関根清三〔真髓〕	関根清三	「アケダーの真髓を尋ねて」	2013
中沢	中沢洽樹	中公クラシックス	2004
水野	水野隆一	『アブラハム物語を読む』	2006
Bader		英訳	1991
Crenshaw		英訳	1984
Walters		英訳	1987

凡例

*参考書類の略称・略号は、以下の通りである。

DBD	Francis Brown, S. R. Driver & Charles A. Briggs (eds.), <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic</i> . Corrected Impression, Oxford: The Charendon Press, 1952, [1907].
DCH	David J. A. Clines (ed.), <i>The Dictionary of Classical Hebrew</i> . 8 vols., Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993-2011.
GKC	E. Kautzch (ed. and enlarged), <i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> . tr. by A. E. Cowley, Mineola: Dover Publications, 2006, [1909 ²].
HALOT	Ludwig Koehler & Walter Baumgartner, <i>Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> . 5 vols., Leiden: Brill, 1994-2000.
Holladay	William L. Holladay, <i>A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> . Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
IBHS	Bruce K. Waltke & M. O'Connor, <i>An Introduction to Biblical Hebrew Syntax</i> . Winona Lake, IN: Eisenbraus, 1990.
Joüon & Muraoka	Paul Joüon & Takamitsu Muraoka, <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> (Subsidia Biblica 27). Second Reprint of the Second Edition, with Correction, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009, [1991, 2006 ²].
NIDOTTE	William A. VanGemeren (ed.), <i>New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis</i> . 5 vols., Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1997.
TDOT	G. Johannes Botterweck et al., (eds.), <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> . 15 vols., Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974-2006.
TLOT	Ernst Jenni & Claus Westermann (eds.), <i>Theological Lexicon of the Old Testament</i> . 3 vols., Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997.
TWOT	Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr., & Bruce K. Waltke (eds.), <i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> . 2 vols., Chicago, IL: Moody Press, 1980.
Weingreen	J. Weingreen, <i>A Practical Grammar for Classical Hebrew</i> . 2 nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1959, [1939 ¹].

序論

本論文では、創世記 22 章 1-19 節 (以下、創世記 22 章¹⁾) について読みを展開していく。

まず、序論では、1. で議論の前提となる研究史を概観し、2. において問題の所在と本研究の課題を確認し、3. では本論文における研究方法、重要概念および、論文構成について提示したい。

1. 研究史²

創世記 22 章の解釈は、偽典の「ヨベル書」³やクムラン文書である「偽ヨベル書」(4 Q225 = 4 QpsJub^a)⁴、新約聖書のヘブライ書⁵、使徒教父文書である「第一クレメンツの手紙」⁶、ユダヤ教の著作であるアレクサンドリアのフィロンの「アブラハムについて (*De Abrahamo*)」⁷、ヨセフス「ユダヤ古代誌」⁷、偽フィロン「聖書古代誌」⁸など、古代以来、

¹ 物語の範囲については本論文第一部第 1 章 3-1. (47 頁以下) で扱う。

² 解釈史としては、C. Westermann が、彼の註解書 (BKAT) において、1950 年代から 70 年代に至る主要な研究を中心にして、これまでの解釈について概観している [Westermann, 1989: 432-433] = [Westermann, 1985: 353-354]。また、Westermann, G. J. Wenham, H. Seebass, A. Soggin, L. Ruppert がそれぞれの関心から、創世記 22 章に関する有益な諸研究を文献表として提示している [Westermann, 1989: 429-430]、[Wenham, 1994: 96-97]、[Seebass, 1997: 197]、[Soggin, 1997: 306]、[Ruppert, 2002: 505-508]。また、M. Popović による 13 頁にも及ぶ膨大な文献表を参照 [Popović, 2002]。なお、この文献表では、英・仏・独・蘭および現代ヘブライ語を中心とする文献について、創世記 22 章に関する釈義と解釈史および、人身犠牲に関心をおいて、それに関する辞書を含む重要文献を挙げている。しかし、「モリヤ」など、創世記 22 章で使用される語句に関する辞書項目等や註解書類および、古典的解釈 (アレクサンドリアのフィロンや F. ヨセフスなどのヘレニズム・ユダヤ教の思想家、サルディスのメリトン、テルトゥリアヌス、アレクサンドリアのクレメンツ、オリゲネス、キュプリアヌス、カイサリアのエウセビオス、シリアのエフライム、ミラノのアングロシウス、ヒエロニムス、ヨアンネス・クリュソストモス、ヒッポのアウグスティヌス、アレクサンドリアのキュリロス、アルルのカエサリウス等の教父や、『バビロニア・タルムード』『サンヘドリン』や創世記ラッバー等のユダヤ教において重要な諸文献、ラシ、マイモニデス、ラムバン等の中世ユダヤの思想家、ペトルス・アベラルドゥス、トマス・アクィナス、エックハルト等の中世キリスト教の思想家、ルター、カルヴァン、ツヴィングリ等の宗教改革者、カント、『おそれとおののき』等の哲学者やその著作、1900 年以前の重要な諸解釈) やその翻訳・研究、近年の哲学者・思想家による解釈 (ブーバー、デリダ等) 等には言及しておらず、これらを含めるとさらに膨大な文献が存在することになる。本論文においても、先行研究を収集する際に、上で言及した文献表が大いに参考になった。

³ [村岡、1975b]。

⁴ [García Martínez & Tigchelaar, 1997: 478-479]。4Q225 の研究として、[Vermes, 1996]、[García Martínez, 2002]、[Fitzmyer, 2003]がある。

⁵ ヘブ 11 : 17-19。

⁶ I クレ 10 : 6。[小河、1998 : 91] = [斉藤、1998 : 24]。

⁷ 邦訳 [ヨセフス、1982] = [ヨセフス、1999]。

⁸ [偽フィロン、2012]。

ユダヤ教・キリスト教でなされてきた解釈は枚挙のいとまがない⁹。これらの古典的で、かつ、宗教上も重要な諸解釈は、現在においても創世記 22 章の解釈に大きな影響を及ぼしており、これらの諸解釈が創世記 22 章の解釈を方向付けてきたと言える。

このような長年形成された諸解釈とともに、近代聖書学において、資料批判、様式史、伝承史、編集史など、さまざまな方法が成立し、また、多種多様な学問分野の知見・方法が取り入れられ、聖書学の研究に大きな影響を及ぼしてきた。特に、近年、研究方法に対する学問的反省もなされている。たとえば、アメリカの主要な聖書研究の学会である Society of Biblical Literature が、『方法が重要だ (*Method Matters*)』というタイトルを有する論文集¹⁰を出版しており、聖書研究・聖書解釈の方法について論じる 28 本の論文をおさめている¹¹。

⁹ 日本においてもこれら古代から現代に至る創世記 22 章の主要な解釈をまとめたアンソロジーが関根清三の編集で出版されている。ただ惜しむらくは、日本に初めて紹介された多くの解釈が抄訳であり、編者の興味・関心によって、一部が削除されている点である。しかも、省略された部分については略と記されるのみであり、その部分の概要も示されていない。また、冒頭の訳者による説明も、筆者に関する簡潔な情報は提示されるが、これまでの研究史・解釈史においてどのような位置づけに存在するのかも明確にされておらず、本書が読者層として想定するであろう聖書学を専門としない読者には、不親切なものとなっている。また、訳者の中には、聖書学以外の分野の研究者も含まれるため、「列王記」と「歴代誌」を混同するという初歩的な誤りを犯している者もある。

¹⁰ この論文集は、David L. Petersen への献呈論文集となっている。

¹¹ この論文集において、論じられている研究方法は次の通りである（カッコ内は、研究方法の原語と寄稿者である）。①様式批評 (Form Criticism/ Marvin A. Sweeney)、②資料批判 (Source Criticism/ Christopher Levin)、③編集批評 (Redaction Criticism/ Thomas Römer)、④本文批評 (Textual Criticism/ Ralph Klein)、⑤伝承史批評 (Traditio-Historical Criticism/ Douglas A. Knight)、⑥比較的アプローチ (Comparative Approaches/ Brent A. Strawn)、⑦図像的アプローチ (Iconographic Approaches/ Joel M. LeMon)、⑧宗教史的アプローチ (Religio-Historical Approaches/ Christopher B. Hays)、⑨修史的アプローチ (Historiographical Approaches/ John H. Hays)、⑩心理批評 (Psychological Criticism/ Walter Brueggemann)、⑪人類学的アプローチ (Anthropological Approaches/ William K. Gilders)、⑫社会的アプローチ (Sociological Approaches/ Naomi Steinberg)、⑬物語批評 (Narrative Analysis/ Yairah Amit)、⑭韻文批評 (Poetic Criticism/ Kirsten Nielsen)、⑮フェミニスト批評 (Feminist Criticism/ Susan Brayford)、⑯ジェンダー批評 (Gender Analysis/ Beartice Brayford)、⑰エコロジー的アプローチ (Ecological Approaches/ Gene M. Tucker)、⑱倫理的アプローチ (Ethical Approaches/ Bruce C. Birch)、⑲神学的解釈 (Theological Interpretation/ William P. Brown)、⑳ヘブライ語聖書の説教的な占有 (Homiletical Appropriation of Hebrew Bible/ Gail R. O'Day)、㉑ラテン・アメリカのアプローチ (Latin American Approaches/ Pablo T. Andiñach)、㉒ミドラッシュと釈義 (Midrash and Exegesis/ Alan J. Abernethy)、㉓ポスト・モダン文芸批評 (Postmodern Literary Criticism/ Mark K. George)、㉔「歴史的・批判的」研究への省察 (Reflections on the "Historical-Critical" Method/ Marti Nissinen)、㉕社会科学批評への省察 (Reflections on Social-Scientific Criticism/ Robert R. Wilson)、㉖文献批評への省察 (Reflections on Literary Criticism/ John Barton)、㉗イデオロギー批評とポスト批評のパーспекティブへの省察 (Reflections on Ideological Criticism and Postcritical Perspectives/ Carol A. Newsom)、㉘意義の歴史への省察 (Reflections on the History of Consequences/ C L.

1-1. 創世記 22 章の研究状況

創世記 22 章においても、上述の諸方法の多くが用いられてきた。さらに、先の論文集で取り上げられていない研究方法もある。たとえば、クムラン文書における解釈、ペシッタやタルグム等の古代語訳における翻案や敷衍による解釈、教父思想、ユダヤ思想、修辞批評、比較神話研究、構造主義、ホロコースト以後の聖書解釈、ゲーム理論などが、聖書研究の方法として、あるいは、聖書解釈の手法として用いられている。このような新たな方法は、伝統的な聖書研究では指摘されてこなかった新たな解釈・知見を提示したり、あるいは、これまでの聖書解釈の問題点を明らかにしたりしてきた。

聖書解釈においても、もはや古典的な批評となったマルクス主義批評やフェミニスト批評に加えて、近年、ポストコロニアル批評やクィア批評など、聖書解釈におけるイデオロギー批評の進展が著しい。このようなイデオロギー批評は、「聖書学における文芸学的方法が史的・批判的方法を批判あるいは補完する企てとして登場した経緯から」、「別の文脈で論じられることが望ましい」とする立場¹²もあるが、共時的・文芸批評的観点においては、テキストに対する読者＝研究者の態度が読みに大きく影響するのであり、あらゆる読みは読者＝研究者が持つイデオロギー¹³から自由にはなり得ないのである。つまり、聖書解釈の研究を行う際には、これら、意図的・自覚的にイデオロギーに基づいた考察を行っている諸研究をも参照し、これらの諸立場が的確な指摘を行っている場合や独自の主張を行っている場合には、適宜、参照・言及し、そこに展開されている主張や解釈について議論する必要があるだろう。

本節では、これまで述べてきた主要な研究方法のうち、創世記 22 章の解釈を展開している主要なものについて、順に概観することにする。以下に示す分類は、暫定的なものであり、優れた読みは意識的・無意識的に一つの方法のうちにとどまるものではない¹⁴。たとえば、後述する P. Trible の研究は、フェミニスト批評による代表的な研究であるが、彼女は修辞批評の代表的な研究者であり、かつ、その読みは文芸批評による解釈としても優れたものである。

(1) 通時的研究

a) 資料批判・様式史・伝承史・編集史（歴史的・批判的研究）¹⁵

Seow)。

¹² [飯、2006 : 22]。

¹³ この語については、序論 3-2. e) (38 頁以下) で詳論する。

¹⁴ [富山、2003 : 205]を参照。

¹⁵ 歴史的・批判的研究に基づく創世記 22 章の解釈については、研究史について以下の先行研究がある。たとえば、[Steins, 1999c]が、20 世紀の創世記 22 章の解釈史として、Gunkel、von Rad、Moberly、Walters の研究を中心にして論じている。また、[Hopkins, 1980]、[K. Schmid, 2008]は、von Rad の研究について論じている。

これらの諸方法は、近代聖書学において、長らく行われてきたものであり、研究者たちもこれらの一つに依拠するのではなく、これらを複数併用することで、テキストの歴史的状况を解明しようとしている。このような歴史的・批判的研究による創世記 22 章についての先行研究は、「近代聖書学の父」J. Wellhausen¹⁶以来、膨大なものである。

この方法に基づく研究として大きな位置を占めるのが、聖書学者による聖書註解である。たとえば、ドイツ語圏では、H. Holzinger (KHC¹⁷)、H. Gunkel (HK¹⁸)、E. König¹⁹、O. Procksch (KAT²⁰)、D. Arenhoevel (SKK²¹)、G. von Rad (ATD²²)、W. Zimmerli (ZBK²³)、J. Scharbert (NEB. AT²⁴)、Westermann (KBB²⁵、BKAT²⁶)、Seebass²⁷、Ruppert²⁸が、それぞれの独自の視点から、創世記註解を書いている。同様に英語圏でも、W. H. Bennett (The Century Bible)²⁹、S. R. Driver (WC³⁰)、H. E. Ryle (The Cambridge Bible³¹)、J. Skinner (ICC³²)、E. A. Speiser (AB³³)、R. Davidson (Cambridge Bible Commentary³⁴)、R. N. Whybray (The Oxford Bible Commentary³⁵) が、さらに、イタリア人研究者では J. A. Soggin³⁶が、それぞれ独自の視点から、特徴的な創世記註解を執筆している。さらに、様式史を中心にして註解を行う叢書である FLOT では、G. W. Coats³⁷が創世記を担当しており、表層構造にも注意を払っている点で特徴的である。

また、歴史的・批判的研究による先行研究として重要なのが、創世記 22 章に関する著作である。創世記 22 章の通時的成立とこれまでの主要な解釈について論じた von Rad の小著³⁸や、創世記 22 章についての通時的な釈義を展開した H. G. Reventlow による研究³⁹、族

¹⁶ [Wellhausen, 1963]。原著：1899 年。

¹⁷ [Holzinger, 1898]。

¹⁸ [Gunkel, 1922]。

¹⁹ [König, 1925]。

²⁰ [Procksch, 1924]。抄訳[プロクシュ、2012]。

²¹ [Arenhoevel, 1974]。

²² [von Rad, 1976]。邦訳[フォン・ラート、1993]。

²³ [Zimmerli, 1976]。

²⁴ [Scharbert, 1986]。

²⁵ [Westermann, 1986]。邦訳[ヴェスターマン、1993]。

²⁶ [Westermann, 1989]。

²⁷ [Seebass, 1997]。抄訳[ゼーバス、2012]。

²⁸ [Ruppert, 2002]。

²⁹ [Bennett, 1904]。

³⁰ [Driver, 1907]。

³¹ [Ryle, 1914]。

³² [Skinner, 1930]。

³³ [Speiser, 1964]。

³⁴ [Davidson, 1979]。邦訳[デヴィドソン、1986]。

³⁵ [Whybray, 2001]。

³⁶ [Soggin, 1997]。抄訳[ソッジン、2012]。

³⁷ [Coats, 1983]。

³⁸ [von Rad, 1971]。

長物語の構造をめぐる独自の主張を展開した E. Blum による著作⁴⁰、創世記 22 章の伝承史的研究である R. Kilian による論考⁴¹、アブラハム物語の成立について独自の視点から考察を展開した J. van Seters の研究⁴²、アブラハム物語のうち、ネゲブ地方での滞在を語る 20–22 章に焦点を当て、通時的観点から議論を行った T. D. Alexander による考察⁴³などが重要なものである。

さらに、創世記 22 章は古典的な資料批判において、「エロヒスト」の典型的箇所だとされてきた⁴⁴。そのため、エロヒストに関する諸研究も、創世記 22 章に関する重要な論考だといえる。たとえば、H. W. Wolff⁴⁵、A. W. Jenks⁴⁶、K. Jaroš⁴⁷、H. Klein⁴⁸、S. E. McEvenue⁴⁹、T. L. Yoreh⁵⁰の諸研究が創世記 22 章について議論を展開している。また、ヘブライ語聖書の緒論や通論、学問的概説書において、エロヒストまたはこれに代わる資料において、しばしば、創世記 22 章は取り上げられている⁵¹。さらに、資料批判に関する研究としては、創世記 22 章をエロヒストではなくヤハウィストに帰した P. Volz が現在でも参照される古典的な研究である⁵²。また、R. E. Freidman が、15–18 節を元来の物語である E に帰すという独自の主張を展開している⁵³。

L. Kundert は、創世記 22 章の解釈史を扱った 2 冊の大部な著作のうちの 1 巻 2 章で、これまでの歴史的・批判的研究で創世記 22 章がどのように扱われてきたのかを、本文批評、資料批判、様式批評、ジャンル批評、生活の座、伝承批評、構造批評、編集批評および時代・著者問題などの項目に分けて概観している⁵⁴。さらに、T. Veijola による論考が創世記 22 章の論文による研究として、重要なものである⁵⁵。

b) 社会学・人類学的・宗教史的アプローチ

社会学・人類学・宗教史学の知見を用いて、創世記 22 章の解釈を展開する研究も存在す

³⁹ [Reventlow, 1968]。

⁴⁰ [Blum, 1984]。

⁴¹ [Kilian, 1970]。

⁴² [van Seters, 1975]。

⁴³ [Alexander, 1997a]。

⁴⁴ これについては、エロヒストの特徴的な語句だとされる「試す」、「神をおそれること」および、神的存在について論じる本論文第 13 章 (270 頁以下) において、扱うことにする。

⁴⁵ [Wolff, 1972]。

⁴⁶ [Jenks, 1977]。

⁴⁷ [Jaroš, 1982]。

⁴⁸ [Klein, 1977]。

⁴⁹ [McEvenue, 1984]。

⁵⁰ [Yoreh, 2010]。

⁵¹ [ファイファー、1956]、[ヴァイザー、1970]、[シュミット、1994]、[シュミット、2004]。

⁵² [Volz, 1933]。

⁵³ [フリードマン、1989]=[Friedman, 1987]、[Friedman, 2001]、[Friedman, 2003]。

⁵⁴ [Kundert, 1998]。

⁵⁵ [Veijola, 1988]。

る。宗教史的アプローチの先駆的で、かつ、代表的な研究としては、M. エリアーデの『世界宗教史』において、創世記 22 章に関する簡潔な記述が存在する⁵⁶。

近年におけるこれらの方法に基づく出色の研究としては、C. Delaney による諸研究を挙げることができる⁵⁷。特に創世記 22 章の単著⁵⁸は、Delaney 独自の視点から、社会的・人類学的・宗教史的知見を用いて展開したものであり、きわめて示唆的な著作だといえる。

(2) 思想的・信仰的解釈

c) 思想的解釈⁵⁹

現代の創世記 22 章の読みにも影響を及ぼし続けている哲学者・思想家による解釈は、I. カントに端を発するものである。カントは、『単なる理性の限界内の宗教』⁶⁰と『学部の争い』⁶¹において、創世記 22 章について言及している。この中で、カントは、道徳法則に反する命令には、従うべきでないと独自の立場から主張を展開している。このカントの主張については、本論文第 15 章において、詳論することにした⁶²。

S. キルケゴールの仮名著作『おそれとおののき』⁶³は、極めて大きな影響力を有してお

⁵⁶ [エリアーデ、2000]=[エリアーデ、1991]。

⁵⁷ [Delaney, 1989]、[Delaney, 1998a]、[Delaney, 1998b]。

⁵⁸ [Delaney, 1998b]。

⁵⁹ ここで思想的解釈として取り上げたカント、ブーバー、デリダの他に、J. G. フィヒテ、G. W. F. ヘーゲル、F. W. J. フォン・シェリング、L. A. フォイエルバッハ、L. シェストフ、西田幾多郎、E. ブロッホ、R. マリタン、F. ローゼンツヴァイク、E. レヴィナス、L. コラコフスキーなどの多くの著名な哲学者・思想家が創世記 22 章に言及して、それぞれ独自の視点から議論を展開している。また、以下の諸論考が、思想的な方法による創世記 22 章の解釈について、検討を行っている。[von Rad, 1971]は、ルター、キルケゴール、コラコフスキーを扱っている。筆者も、修士論文において、これらの思想的解釈のうち、カント、キルケゴール、ブーバー、レヴィナス、デリダ、西田幾多郎、関根清三、宮本久雄による諸解釈を主題にして、解釈の検討を行った[岩寄、2011]。

⁶⁰ 原題： *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. (1793 年)。

⁶¹ 原題： *Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten*. (1798 年)。

⁶² 本論文第二部第 16 章 3. (318 頁以下) 参照。

⁶³ 原題： *Fryg og Bæven. Dialektisk af Johannes de silentio*. (1843 年)。この著作は、表題のとおり、「沈黙のヨハンネンス (Johannes de silentio)」という人物が著者という設定になっている。それにも関わらず、このような著作の特徴を考慮することなく、これまで多くの研究者たちが、『おそれとおのおき』に展開される思想とキルケゴールの思想を同一視し、さらに、この著作とレギーネとの婚約破棄事件を、無批判に結び付けてきた。たとえば、[中沢、1971 : 12]=[中沢、1979a : 25]=[中沢、1998b : 242]、[エリアーデ、1991 : 194-195]=[エリアーデ、2000 : 254]、[関根清三、1998 : 74-75]=[関根清三、2005 : 103-104]など。しかしながら、このような『おそれとおのおき』の解釈において、展開されている思想を著者の状況に還元し、その著作の重要な設定を無視する姿勢は、テキストに展開されている思想と著者の行動を安易に結びつけている点で、問題があると言わざるを得ないだろう。

り⁶⁴、現代における創世記 22 章の読みを方向づけてきた⁶⁵。このように、多くの解釈者において言及・参照される読みは、創世記 22 章の読者にとって魅力的なものだといえる。しかし、読者にとって魅力的な読みが、創世記 22 章の解釈として優れたものであるかや、テキストに即した適切な読みがなされているかは、別の問題であろう。それにも関わらず、後述するように、これまで一般的な解釈のみならず、ヘブライ語聖書の専門的研究やそれに基づく解釈においても、学問的反省もなしに、『おそれとおののき』に依拠し、それに基づいた解釈を行ってきた⁶⁶。

ドイツ出身で、後にイスラエルへ移住したユダヤ人哲学者・思想家である M. ブーバーは、アメリカの諸大学をめぐって行った講演をまとめた論集『神の蝕⁶⁷』所収の論考「倫理的なものの停止について⁶⁸」において、創世記 22 章と『おそれとおののき』に言及して、カントと同様の問いを提示している⁶⁹。

フランスの哲学者 J. デリダは、「贈与のエコノミー」について論じた著書『死を与える⁷⁰』および小論「秘密の文学⁷¹」において、創世記 22 章について詳しく扱っている。

d) キリスト教信仰による解釈（正典的解釈・神学的解釈）

この立場は、キリスト教信仰から、ヘブライ語聖書を「旧約聖書」として解釈を行うものであるが、テキストの「最終形態」という形において、現在のテキストを解釈しようと試みる点で、共時的な関心に基づく文芸批評の解釈と同様の関心を有している。

このような立場の註解として、W. Brueggemann (IBC)⁷²、J. H. Sailhamer⁷³、T. E. Fretheim (NIB)⁷⁴、G. J. Wenham (WBC)⁷⁵、B. K. Waltke⁷⁶によるものが主要なもの

⁶⁴ [Trible, 1990: 17, n. 1]。

⁶⁵ 創世記 22 章における『おそれとおののき』の解釈が有する影響力は甚大であり、たとえば、聖書学の諸研究のうち、次の諸文献がキルケゴールないし『おそれとおののき』に言及している。[並木、1979b : 399]、[Mazor, 1986: 86, n. 6]、[ヴェスターマン、1993 : 371] = [Westermann, 1986: 237]、[Fokkelman, 1987: 54, n. 14]、[Doukhan, 1993: 18, n. 7]、[Hamiton, 1995: 104]、[Chilton, 1995: 122, n. 1]、[Berman, 1997: 21 *et passim*]、[Seebass, 1997: 197]、[Delaney, 1998b: 255, n. 4]、[関根正雄、1999 : 212]、[関根正雄、1999 : 269]、[Zongdrager, 2002]、[鈴木、2003 : 39-45]。

⁶⁶ 『おそれとおののき』が創世記 22 章の解釈に与えている影響については、本論文第二部第 15 章 2-5. (306 頁以下) において、扱うことにする。

⁶⁷ 邦訳タイトル『かくれた神』(1968 年)。独 : *Gottesfinsternis* (1953 年)、英 : *Eclipse of God* (1952 年)。

⁶⁸ 独 : „Von einer Suspension des Ethischen“、英 : “On the Suspension of the Ethical”。

⁶⁹ [ブーバー、1968]。

⁷⁰ [デリダ、2004a]。

⁷¹ [デリダ、2004b]。

⁷² [Brueggemann, 1982]。邦訳[ブルグマン、1986]。

⁷³ [Sailhamer, 1992]。

⁷⁴ [Fretheim, 1994]。

⁷⁵ [Wenham, 1994]。抄訳[ウェンハム、2012]。

である。特に、Brueggemann、Fretheim、Wenham のものは、この立場・方法に深い共感を有するキリスト教保守派のみならず、聖書を批判的に考察する多くの研究者にもしばしば参照されるものである。また、S. D. Walters⁷⁷がこの立場から、創世記 22 章に関する論考を発表している。

日本におけるキリスト教信仰における解釈としては、「正典的解釈」を提唱した渡辺善太とその弟子である小泉達人によるものが重要である。渡辺は、歴史的・批判的研究の研究成果にも目を配りつつ、キリスト教信仰に基づく解釈を展開している⁷⁸。この中で、渡辺は、ロマ書を引用し、「この部分の信仰的解釈として、きわめて正しかった」とし、「この神を信じたればこそ、唯一のしかして最後の望みを捨てる覚悟ができたのである」と述べている⁷⁹。

小泉は、雑誌『聖書と教会』において「アブラハムの旅」という論考を執筆し⁸⁰、また、創世記全体について彼の視点から解釈を展開した『創世記講解説教』を上梓している⁸¹。この両者では、創世記 22 章は、創世記 21 章のハガルとイシュマエル追放の物語とともに扱われている⁸²。

e) キリスト教教義学的・組織神学的解釈

創世記 22 章は、キリスト教においてイエスの受難の「予型」とされ、重視されてきた。そのため、教義学者・組織神学者の関心をも引いてきた。ここでは、重要な神学者によるものとして、K. バルト、D. ボンヘッフアー、P. ティリッヒ、D. ゼレ、北森嘉蔵、栗林輝夫の解釈を順に概観しておきたい。

K. バルトは、「キリスト教講義」⁸³と『教会教義学』の「創造論」⁸⁴において、創世記 22 章を「摂理」という教理の「典拠 (proof text)」として解釈を提示している。

D. ボンヘッフアーは、『服従』の中で、キリスト教信仰の立場から、アブラハムに焦点を当てて、「アブラハムはすべてを去ってキリストに従」ったと述べて⁸⁵、キリストに従った存在としてのアブラハムという解釈を展開している⁸⁶。

P. ティリッヒは、シェリングについて論じた博士論文の中で、シェリングによる創世記

⁷⁶ [Waltke, 2001]。

⁷⁷ [Walters, 1987]。

⁷⁸ [渡辺、1965]。

⁷⁹ [渡辺、1965 : 150]。

⁸⁰ [小泉、1981]。

⁸¹ [小泉、1992]。

⁸² この解釈については、本論文第二部第 15 章 1. (297 頁以下) および第 17 章 1. (324 頁以下) で扱う。

⁸³ [K. バルト、2012]。

⁸⁴ [K. バルト、1985]。

⁸⁵ [ボンヘッフアー、2012 : 173]。

⁸⁶ [ボンヘッフアー、2012]=[ボンヘッフアー、1966]。

22 章の解釈に関連して、創世記 22 章の議論を展開している⁸⁷。

D. ゼレは、『苦しみ』の中で、創世記 22 章についての三つの理解の可能性を主張し、さらに、「根源的十字架神学」における創世記 22 章についての読みでは、『十分な厳しさ』に達していない前段階になる」と語り、イエスの受難に言及した上で、「だれがそんなひとつの神を欲するだろう」と述べて、「苦しみのどんな解明も、犠牲から目をそらし、苦しみの背後に立っているはずの正義との一致に立つ解明は、神の災いを下すものにとらえようとする神学的サディズムに、すでに一步近づいているのである」と主張し⁸⁸、サディスティックな神とマゾヒスティックなキリスト教という独自の刺激的な議論を展開している⁸⁹。

北森嘉蔵は、主著『神の痛みの神学』の中で、「自己の痛みをもって神に奉仕すること⁹⁰」という独自の視点から、創世記 22 章の解釈を行っている⁹¹。また、生前行った創世記講話の中でも同様に、創世記 22 章を取り上げて、創世記 22 章には「神奉仕の父アブラハムを書きしるしたもの」という独自の解釈⁹²を展開している⁹³。

解放の神学から強い影響を受け、『荊冠の神学』をはじめとする著作を出版している栗林輝夫は、『日本民話の神学』の中で、エフタの娘を論じる際に、創世記 22 章についても議論を行っている⁹⁴。そして、「ひとり息子のイサクは多く論じられても、ひとり娘のエフタの娘はほとんど論じられ」ないと、これまでのキリスト教神学や聖書解釈においてエフタの娘について十分議論されてこなかったことについて、批判を展開している⁹⁵。

f) ユダヤ教伝統による解釈

ユダヤ教において、創世記 22 章は「アケーダー⁹⁶」と呼ばれ、トーラーの中でも、特に重要視されてきた聖書箇所である。このため、ユダヤ教伝統に属する研究者・解釈者たちは、創世記の註解を行う際に、多くのユダヤ教の解釈を参照しつつ、読みを展開している。

ユダヤ教伝統の古典的な解釈として、ヘブライ語聖書のアラム語での敷衍訳である諸タルグム、バビロニア・タルムード「サンヘドリン」⁹⁷、『創世記ラッパ』⁹⁸、ラシ⁹⁹の「創

⁸⁷ [ティリッヒ、2012]。

⁸⁸ [ゼレ、1975 : 49-50]。

⁸⁹ [ゼレ、1975]。

⁹⁰ [北森、1986 : 81-82]=[北森、2009 : 66]。

⁹¹ [北森、1986]=[北森、2009]。

⁹² [北森、2005 : 208]。[北森、1986 : 81]=[北森、2009 : 65]も同様

⁹³ 北森の解釈については、本論文第二部第 15 章 1-1. (297 頁以下) で詳論する。

⁹⁴ [栗林、1997]。

⁹⁵ [栗林、1997 : 206]。

⁹⁶ ヘブライ語聖書において、創世記 22 章のみに登場する動詞 $\sqrt{\text{קטר}}$ をもとにした名詞で、「縛り」を意味する。この語については、本論文第一部第 7 章 2. (163 頁) で詳論する。

⁹⁷ 英訳[Freedman, 1959]。

⁹⁸ 英訳[Freedman, 1983]。抄訳[竹内、2012]。

⁹⁹ ラビ・シュロモ・ベン・イツハキ。

世記註解」¹⁰⁰、マイモニデス¹⁰¹、ナフマニデス¹⁰²などが挙げられ、これらは現代でも参照され続けており、重要なものであるといえる。

また、近代以降のユダヤ教伝統による註解としては、戦前のドイツのユダヤ教の代表的な創世記註解で、戦後のキリスト教側の研究者にも大きな影響を及ぼした B. Jacob によるもの¹⁰³や、N. M. Sarna による創世記註解 (JPS Torah Commentary)¹⁰⁴、イスラエルの聖書学者 Z. Adar のもの¹⁰⁵が重要である。さらに、ドイツ出身で後にアメリカに移住した L. Ginzberg が、20 世紀初頭に、それまでのユダヤ教の諸解釈を収集し、自らの視点で聖書にまつわる解釈をまとめた *Legends of Jews* が重要なものであり¹⁰⁶、この著作はユダヤ教での解釈を知るために、多くの聖書学者によって引用／参照されるものである。また、S. Spiegel の *The Last Trial*¹⁰⁷は、創世記 22 章に関連するユダヤ教の主要な解釈を集めたものとして、多くの研究に影響を与えてきた。さらに、M. Zlotowitz が、ユダヤ教の主要な解釈を編集・英訳し、聖書箇所ごとにまとめた書物も出版されている¹⁰⁸。また、W. G. Plaut が、自らの註釈、論考のみならず、これまでのユダヤ教の重要な解釈をまとめた簡便な註解を出版している¹⁰⁹。

イギリスの改革派ユダヤ教のラビで聖書学者の J. マゴネットは、創世記 22 章についての複数の論考を発表している¹¹⁰。中でも、西南学院で行った講演の邦訳¹¹¹は、日本において言及されることの少ないユダヤ教の解釈を広く紹介した点で有意義なものだといえる。

さらに、アメリカのユダヤ系心理学者 L. A. Berman は、創世記 22 章に関して、ユダヤ教で展開されてきたさまざまな解釈を中心に、キリスト教やイスラームにおける解釈の展開、創世記 22 章のモチーフを用いた絵画や文学などにも言及した著作を記している¹¹²。

(3) 文芸批評的・共時的研究

g) 文学的研究

文学的観点に基づく創世記 22 章の研究も長らくされてきた。特に文学者による先駆的研究として E. Auerbach の『ミメシス』¹¹³が挙げられる¹¹⁴。この著作において、彼は第 1

¹⁰⁰ 創世記 22 章の部分についての邦訳として、[勝村、1987]、[ラッシー、2012]がある。

¹⁰¹ ランバム；モーゼス・マイモニデス。抄訳[マイモニデス、2012]。

¹⁰² ラムバン；モーゼス・ナフマニデス。抄訳[ナフマニデス、2012]。

¹⁰³ [Jacob, 1934]。

¹⁰⁴ [Sarna, 1989]。

¹⁰⁵ [Adar, 1990]。

¹⁰⁶ [Ginzberg, 2003]=[Ginzberg, 1968a]および[Ginzberg, 1968b]。

¹⁰⁷ [Spiegel, 1967]。

¹⁰⁸ [Zlotowitz, 1986]。

¹⁰⁹ [Plaut, 2006]。

¹¹⁰ [Magonet, 1984]。

¹¹¹ [マゴネット、2012]。

¹¹² [Berman, 1997]。

¹¹³ 原題：*Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der Abendlandischen.* (1946 年)。

章の「オデュッセウスの傷痕」を割いて、創世記 22 章と古代ギリシアの長編叙事詩である『オデュッセイア』を文体論的な見地から比較・検討を行っている。このアウエルバッハの研究は、上述のキルケゴールの仮名著作『おそれとおののき』と並んで、現代における創世記 22 章の読みに大きな影響を及ぼしている¹¹⁵。

h) 構造主義¹¹⁶

構造主義は、スイスの言語学者 F. ド・ソシュールの言語学から影響を受けて、1960 年代以降、展開された思想である。フランスの人類学者レヴィ=ストロースを創始者とする。

記号学の創始者ロラン・バルトをはじめとする、多くの構造主義者が、分析方法を聖書のテキストに援用した。その結果、多くの聖書テキストについて、分析がなされており、聖書の共時的研究の端緒を開く立場であった。しかし、構造主義からポスト構造主義へと思想潮流が移行したため、十分な学問的蓄積や反省がなされることなかった研究方法だといえる。

James L. Crenshaw は、1975 年に創世記 22 章についての構造主義的分析についての論考を行っている。この論文は、構造主義に基づいた文芸批評による先駆的研究であると同時に、たとえば、Westermann が註解書の文献表にこの考察を挙げているように¹¹⁷、文芸批評のみならず、歴史的・批判的研究を含む、多くの研究者たちに広範囲な影響を及ぼしている。さらに、彼は、この論文に展開したものを踏まえて、単著の著書の一部として公刊している¹¹⁸。また、カトリックの聖書学者 Seth Daniel Kunin が構造主義の理論と研究方法に基づいて、創世記 22 章の分析を行っている¹¹⁹。

i) 修辞批評¹²⁰

¹¹⁴ [Auerbach, 1971]。邦訳[アウエルバッハ、1994]、英訳[Auerbach, 1953]。

¹¹⁵ [Trible, 1990: 17, n. 1]。[Trible, 1991: 250, n. 4]=[Trible, 1999: 288, n. 4]。また、[Zimmerli, 1976: 112-113]、[並木、1979a: 369, 註 17]、[関根正雄、1978: 129-130]、[関根正雄、1980b: 66]、[ブルグマン、1986: 319]=[Brueggemann, 1982: 185]、[Blum, 1984: 321, n. 54]、[Mazor, 1986: 85, n. 5]、[Fokkelman, 1987: 54, n. 14]、[Mann, 1988: 167, n. 25]、[Sarna, 1989: 361]、[Doukhan, 1993: 19, n. 10]、[シュミット、1994: 99]、[Deurloo, 1994a: 114, n. 1]、[Wenham, 1994: 95]、[Fretheim, 1994: 494, n. 147]、[大住、1998: 7]、[Berman, 1997: 60, n. 1]、[Fox, 1997: 92]、[Seebass, 1997: 197]、[Ruppert, 2002: 505]、[シュミット、2004: 107]、[Warner, 2005: 16, n. 11]、[Sherwood, 2008: 122-132]、[Amos, 2014: 29]なども、アウエルバッハの研究を参照したり、あるいは、文献表に挙げたりしている。

¹¹⁶ 構造主義については、以下の諸文献を参照しつつ、まとめたものである。[八木、1974]、[小林恵一、1979]、[橋爪、1988]、[西村、2002b]、[水野、2008b]。

¹¹⁷ [Westermann, 1989: 430]。

¹¹⁸ [Crenshaw, 1984b]。

¹¹⁹ Kunin による創世記 22 章についての構造主義的分析 (Structuralist Analysis) による研究にしては、次の論考がある。[Kunin, 1994]、[Kunin, 1995]。

¹²⁰ ここで取り上げる「修辞批評」とは、聖書学において展開される表層構造をめぐる議論

ヘブライ語聖書の修辞批評は、1968年に Society of Biblical Literature の会長であった J. Muilenburg が、会長講演として行ったもの¹²¹を端緒とする¹²²。この方法は、P. Tribble や左近淑など、彼の多くの弟子である研究者によって紹介され、広く認知されたものである。Y. T. Radday¹²³、Y. R. Lack¹²⁴、左近淑¹²⁵、G. A. Rendsburg¹²⁶、J. L. Ska¹²⁷、森彬¹²⁸、J. Doukhan¹²⁹、D. Carr¹³⁰、Y. Avishur¹³¹、R. Crotty¹³²などが、この観点から、創世記 22 章がいかなる構造を有しているのかについて論じた論考を発表している。

さらに、文学的関心の強い Wenham¹³³、W. S. Towner¹³⁴などがそれぞれの註解書において、構造に関する項目を特に設けて、創世記 22 章の表層構造についての議論を行っている。これらの諸研究については、本論文第 1 章において、詳論することにする¹³⁵。

j) ポスト・モダン文芸批評

構造主義以降、文学理論の進展に伴い、多種多様な理論・方法に依拠した文芸批評によるヘブライ語聖書の共時的研究がなされている。この立場の研究は、アメリカ、カナダ、オランダ、オーストラリア、ニュージーランド、南アフリカなどの各国において、研究の進展が著しい。

D. Gunn と D. N. Fewell は、しばしば、共著で文芸批評の研究手法や解釈についての著作を出版しており、この分野の牽引役であるといえる。創世記 22 章に関しても、Gunn & Fewell による研究方法に関する著作¹³⁶と、Fewell & Gunn の創造物語から申命記的歴史までの内容を扱った著作¹³⁷において、それぞれ、アブラハム物語について言及する際に、独自の視点から、新たな読みを展開している。

であり、ギリシア・ローマにおける「古典修辞学」を用いたものとは異なる。なお、修辞批評については、[Tribble, 1994]が簡便な概説書である。以下の修辞批評についての説明は、[Tribble, 1994]、[水野、2006 : 13、註 11]、[水野、2008c]を参照し、まとめたものである。

¹²¹ [Muilenburg, 1969]。

¹²² [Tribble, 1994: vii]、[水野、2008c : 158]。

¹²³ [Radday, 1973]、[Radday, 1981]。

¹²⁴ [Lack, 1975]。

¹²⁵ [左近、1982]。

¹²⁶ [Rendsburg, 1986]。

¹²⁷ [Ska, 1988]。

¹²⁸ [森彬、1991]。

¹²⁹ [Doukhan, 1993]。

¹³⁰ [Carr, 1996]。

¹³¹ [Avishur, 1999b]。

¹³² [Crotty, 2005]。

¹³³ [Wenham, 1994]。

¹³⁴ [Towner, 2001]。

¹³⁵ 本論文 1 章 1 - 1 . (44 頁以下) を参照。

¹³⁶ [Gunn & Fewell, 1993]。

¹³⁷ [Fewell & Gunn, 1993]。

このような構造主義後の文芸批評の立場を考慮しつつ、解釈を展開する註解として、T. W. Mann¹³⁸、D. R. Holbert (The Storyteller's Companion to the Bible)¹³⁹、V. P. Hamilton (NICOT)¹⁴⁰、L. A. Turner (Readings: A New Biblical Commentary)¹⁴¹、T. L. Brodie¹⁴²、W. S. Towner (Westminster Bible Companion)¹⁴³、K. A. Mathews (NAC)¹⁴⁴、B. T. Arnold (The New Cambridge Bible Commentary)¹⁴⁵のものが存在する。

文芸批評の立場から創世記 22 章について解釈を行った論文として、O. Genest¹⁴⁶、Fokkelman¹⁴⁷、F. Landy¹⁴⁸などの研究がある。また、M. M. Caspi は、バフチンの対話理論を用いて、創世記 22 章の解釈を提示している¹⁴⁹。S. Mleynek は、アリストテレスの『詩学』を、創世記 22 章に援用した議論を展開している¹⁵⁰。

さらに「間テキスト性 (intertextuality)」と呼ばれる立場から、解釈を行っている考察もある。たとえば、N.T. D. Mettinger は、創世記 22 章とエデンの園物語とヨブ記を¹⁵¹、T. Novick は創世記 22 章とトビト書を¹⁵²、J. T. A. G. M. van Ruiten は、創世記 22 章とヨブ記 1-2 : 13 とヨベル書 17 : 15-18 : 19 を¹⁵³、それぞれテキストに選んで、間テキスト的読みを行っている。G. Steins は、自らの方法を「正典内 - 間テキスト的読み (Kanonisch-intertextuelle Lektüre)¹⁵⁴」と呼び、創世記 22 章と、創世記 12 章をはじめとする五書の多くの箇所との間で、この方法を用いて、読みを展開している¹⁵⁵。

日本における創世記 22 章の文芸批評的研究としては、脱構築によって新たな解釈を展開した水野隆一による論考「アケーダーの縛るもの」および、主著『アブラハム物語を読む』が先駆的なものである¹⁵⁶。

¹³⁸ [Mann, 1988]。

¹³⁹ [Holbert, 1991]。

¹⁴⁰ [Hamilton, 1995]。

¹⁴¹ [Turner, 2000]。

¹⁴² [Brodie, 2001]。

¹⁴³ [Towner, 2001]。

¹⁴⁴ [Mathews, 2005]。

¹⁴⁵ [Arnold, 2009]。

¹⁴⁶ [Genest, 1981]。

¹⁴⁷ [Fokkelman, 1989]。

¹⁴⁸ [Landy, 1989]。

¹⁴⁹ [Caspi, 2004]。

¹⁵⁰ [Mleynek, 1994]。

¹⁵¹ [Mettinger, 2007]。

¹⁵² [Novick, 2007]。

¹⁵³ [van Ruiten, 2002]。

¹⁵⁴ 英文要旨での訳語は、“canonical-intertextual reading”である [Steins, 1999a: 287]。

¹⁵⁵ [Steins, 1999a]。

¹⁵⁶ 前者は[水野、1995]であり、後者は[水野、2006]。また、前者の英訳としては、[Mizuno, 1995]がある。さらに、これらの研究のほか、水野による諸論考のうち、創世記 22 章について言及するものとして、以下のものがある。[水野、1996]、[水野、1997]、[水野、2008a]、[水野、2010]。このうち、前二者はアブラハム物語の構造についての連続する考察であり、

(4) イデオロギー批評による研究

k) フェミニスト批評¹⁵⁷

フェミニスト理論の進展とともに、聖書における「家父長制」を暴き、女性への視点を回復しようとしたフェミニスト批評による聖書解釈が展開された。創世記 22 章の解釈では、物語にイサクの母サラが登場しないことに関心が寄せられ、その点を中心にして議論が展開されている。

ヘブライ語聖書のフェミニスト解釈の重要な先駆者の一人である P. Tribble は、大学で行った講演をまとめた小著¹⁵⁸および、それと同名ながらも議論をさらに展開した論文¹⁵⁹で、修辞批評を用いつつ創世記 22 章について論じており、彼女独自の視点から、創世記 22 章がサラの犠牲となっているという主張を展開している。

文芸批評の先駆者であり、フェミニストによる解釈にも深い造詣を有する D. N. Fewell & D. Gunn は、共著の著作において、アブラハム物語を論じる際に、創世記 22 章について議論を行っている。その中で、二人は、「神をおそれる」ことが、アブラハムが他の登場人物を恐れていたのと同様に、ヤハウェを恐れていることを表現するものだと主張している¹⁶⁰。

H. Zörgdrager は、創世記 22 章についての「ジェンダーに動機づけられた読み」に基づいて、他のフェミニスト聖書学者を参照しつつ、資料批判を用いて、解釈を展開している¹⁶¹。

l) ホロコースト（ショアー／フルブン¹⁶²）以後の解釈¹⁶³

[水野、2008a]は文芸批評によるアブラハム物語の研究史を扱ったものである。また、[水野、2010]は、関西学院大学神学研究会で行なった人権研究を論文にしたものである。この中で水野は、創 22 と創 21 [ハガルとイシュマエルの追放]、士 3 [エフタの娘]、士 19 [ベンヤミン人の無名の女性] のそれぞれのテクストの間テクスト的読みを行っている。

¹⁵⁷ フェミニスト批評については、以下の諸文献を参照しつつ、まとめたものである。[リンジ、1998]、[トリブル、2002]。

¹⁵⁸ [Tribble, 1990]。

¹⁵⁹ [Tribble, 1991]=[Tribble, 1999]。

¹⁶⁰ [Fewell & Gunn, 1993: 54]。

¹⁶¹ [Zörgdrager, 2002]。

¹⁶² 元来、「全焼の犠牲」を意味する「ホロコースト」は、ナチス・ドイツによる大量虐殺の意味で、広く用いられている。これについて、ホロコーストという表現の聖書的由来と宗教的な含蓄が自覚されるようになり[宮田、2009: x]、ヘブライ語で「ショアー」という語への置き換えがなされている。このことについて、アラブ文学者・岡真理は、あの出来事の犠牲者の大部分は東ヨーロッパの人々であったので、イディッシュ語で「フルブン」と呼ぶべきだと主張する。さらに、「ショアー」とナチスの大量虐殺の「出来事を無条件で呼ぶ時点で、イスラエル国家の樹立を正当化するナショナルな悲劇を語ることにな」と指摘している[本橋+岡、2010: 202-203]。

¹⁶³ ホロコースト以後の聖書解釈については、以下の諸文献を参照しつつ、まとめたものである。[ネエル、1984]、[宮田、2009: v-ix]。なお、ホロコースト以後の聖書解釈は、一つの政治的・社会的事件に対する問題意識から生じた解釈であるので、イデオロギー批評の中に含めることにした。

ナチス・ドイツによる大量虐殺（ホロコースト）は、その犠牲の中心となったユダヤ教のみならず、キリスト教側にも大きな影響を及ぼした。特に、キリスト教側の聖書解釈では、聖書解釈の根底に「反ユダヤ主義」が存在しており、それがホロコーストへとつながったため、猛省を迫られた。

ユダヤ系ノーベル賞作家であり、自らもホロコーストの生き残りである E. Wiesel は、「最初の生存者」と題した短文で、創世記 22 章について述べている¹⁶⁴。彼によれば、創世記 22 章は「最も神秘的なものの一つであり、最も心を動かすものであり、同時にわれわれの歴史で最も美しい章の一つ」だとする¹⁶⁵。そして、イサクが「彼は笑う」という意味であることを指摘した上で、「ホロコーストという悲劇の最初の生存者であるイサクは、われわれに、どのように笑い、どのように生き残り、どのように信じ続けるのかを教えている」と主張している¹⁶⁶。

フランスのユダヤ人聖書学者である A. ネエルは、「神と人間の『沈黙』を探求」する著作『言葉の捕囚』において、「伝統的なユダヤ教思想の理解の力をもって、その起源から現代までを知ろうと努め」ている¹⁶⁷。この著作の中で、ネエルは、各所で創世記 22 章を取り上げて、ユダヤ思想を参照した独自の解釈を展開している¹⁶⁸。

R. Boer は、ホロコーストと聖書解釈についての論集の中で、I. カントや H. アーレントの『エルサレムのアイヒマン』、J. ラカン、S. ジジエクなどを参照しつつ、創世記 22 章について解釈を展開している¹⁶⁹。

I. Wollaston は、ホロコースト以後の創世記 22 章の解釈に焦点を当てた論文¹⁷⁰において、E. Berkovits、E. Wiesel の二人によるホロコースト以後の解釈を主として取り上げて議論を展開している。

m) 政治・社会正義に関心を寄せる聖書解釈（解放の神学・ポストコロニアル批評）¹⁷¹

現代における政治問題や社会正義に関心を寄せて、解釈を展開しようとする立場も存在する。その際、聖書をもとにして現代の諸問題に示唆を得ようとするものと、聖書に描かれる政治的・社会的問題を暴いていこうとするものという二つの立場が大きく分けて存在する。ここで確認する方法のうち、解放の神学は前者の、ポストコロニアル批評は後者の

¹⁶⁴ [Wiesel, 1985]。

¹⁶⁵ [Wiesel, 1985: 385]。

¹⁶⁶ [Wiesel, 1985: 385]。

¹⁶⁷ [ネエル、1984 : 1]。

¹⁶⁸ [ネエル、1984]。

¹⁶⁹ [Boer, 2000]。

¹⁷⁰ [Wollaston, 1995]。

¹⁷¹ 文学理論におけるポストコロニアル批評については、[チルダーズ+ヘンツィ、2002 : 322]、[カラー、2003 : 193-194]を参照し、まとめたものである。また、ヘブライ語聖書における解放の神学、ポストコロニアル批評の展開については、[Crowell, 2009]を参照し、まとめたものである。

立場から解釈を展開するものである。

解放の神学は、1970年代に南米のカトリックを中心にして、政治的・経済的解放を求めた行動的な神学思潮である。この神学は、抑圧されている諸地域のキリスト教に大きな影響を及ぼし、被抑圧者が行動する契機となった思想である。この神学の影響を受けた註解書として、D. W. Cotterによる註解書 (BerO) ¹⁷²が存在する。

ポストコロニアル批評は、1980年代後半から1990年代にかけて、E. サイドや、G. スピヴァク、H. バーバなどの研究者による問題提起を受けて、新たな切り開かれた学問領域である。特にポストコロニアル批評による聖書解釈は、解放の神学が行動による被抑圧者の解放を重視するあまり、その行動が抑圧構造の破壊ではなく、被抑圧者に対する解放の行動と抑圧者への抗議や反対の行動となったため、結果的に「暴力の再生産」や「抑圧の再生産」を行うものであり、しかも、個人の「小さな物語」よりも被抑圧者全体の解放という「大きな物語」を再生産するものであったことに対する反省を含むものである¹⁷³。

このようなポストコロニアル批評に基づく聖書註解の代表例として挙げられる¹⁷⁴のが、M. G. Brettによる創世記註解である¹⁷⁵。この研究は、その副題¹⁷⁶が示すとおり、「始まりとアイデンティティの政治性」に着目して創世記の解釈を展開する意欲的な註解となっている。

n) クィア批評¹⁷⁷

クィア批評は、ミシェル・フーコーによる『性の歴史』やフェミニスト批評、ゲイやレズビアンへの批評から影響を受けて成立した理論に依拠する批評であるが、ジュディス・バトラーの主著『ジェンダー・トラブル』が、この立場が成立する大きな契機の一つとなった¹⁷⁸。英語圏で同性愛者への蔑称とされてきた「クィア」という語を、その意味を転倒させ、同性愛者が戦略的に使いなおそうとしたことがこの批評の原点である。このような意味の転倒によって、「クィア」という語のみならず、性に関するさまざまな語の意味や価値観、規範性を転倒させ、その結果、現代社会における規範性を揺らがせることで、根源的な反省を促すこととなった。この理論に基づく批評は、「解釈が常に文脈との共犯関係から成り立っていること、だから、われわれが無意識に前提として持つ解釈枠、言及枠を揺り動かすことで、テキストの意味はその根底から変化する可能性があること」を「現実にした点に、その意義」が存在する¹⁷⁹。このような解釈における規範性への揺り動かしは、

¹⁷² [Cotter, 2003]。

¹⁷³ [Crowell, 2009: 220]参照。

¹⁷⁴ [Crowell, 2009: 236]。

¹⁷⁵ [Brett, 2000]。

¹⁷⁶ *Genesis: Procreation and the Politics of Identity*.

¹⁷⁷ クィア批評の概要については、以下の諸文献を参照し、まとめたものである。[カラー、2006: 152-160]、[カラー、2003: 195]。

¹⁷⁸ [三浦、2006: 108]。

¹⁷⁹ [三浦、2006: 118-119]。

聖書というきわめて「規範的」だと考えられているテキストの解釈にも大きな影響を及ぼしているのである。

マルクス主義批評を中心に多彩なイデオロギー批評による聖書解釈を展開している R. Boer は、クィア批評と聖書解釈についての論集の中で、ザッハー・マゾッホの『毛皮を着たヴィーナス』とジル・ドゥルーズを参照しつつ、聖書解釈を展開している¹⁸⁰。

G. Kessler は、ユダヤ教の習慣に基づく週ごとの区切りによって、五書について論じている共著書において、創 18 : 1–22 : 24 の部分を担当している¹⁸¹。

Michael Carden は、クィア批評に基づいて研究者たちがヘブライ語聖書・新約聖書を註解した *Queer Bible Commentary* の創世記を担当している。この中で Carden は、士 11 のエフタの娘の物語とクルアーンの記事を引きつつ、創世記 22 章について独自の主張を展開している¹⁸²。

o) その他の主要な諸研究

創世記 22 章の研究・解釈の方法として、これまで概観してきた諸方法の他にも、多くの立場のものが存在する。まず、創世記 22 章を他の神話と比較する研究である（比較神話的研究）。この研究方法に基づくものとして、創世記 22 章とエフタの娘の物語を比較・検討した神話学者の吉田敦彦のものが重要である¹⁸³。

また、心理学的・精神分析的方法による研究が存在する。この立場からの研究としては、E. Wellisch をはじめとする諸論考が重要である¹⁸⁴。

さらに、創世記 22 章はユダヤ教、キリスト教において、多くの壁画・彫刻として描かれてきたため、このような解釈としての図像を扱った図像学的研究も多く見られる¹⁸⁵。

他にも、経済学など社会科学の分野で発展してきたゲーム理論を援用することで、創世記 22 章について新たな研究を行おうとするものとして、S. J. ブラムスのものがある¹⁸⁶。

加えて、クルアーンにも、アブラハム（イブラヒーム）が神の命令により、息子を殺そうとしたという記事が存在するため¹⁸⁷、イスラームにおいても、この物語をめぐる解釈が展開されている¹⁸⁸。

¹⁸⁰ [Boer, 2001]。

¹⁸¹ [Kessler, 2009]。

¹⁸² [Carden, 2007]。

¹⁸³ [吉田、1975]。

¹⁸⁴ [Wellisch, 1954]、[Mazor, 1986]、[Kaplan, 1990]、[Causse, 2001]、[Vandermeesch, 2002]。

¹⁸⁵ [Milgrom, 1988]、[Jensen, 1994]、[van den Brink, 2002]。

¹⁸⁶ [ブラムス、2006]。

¹⁸⁷ クルアーン 37 : 99–111。[井筒、1964 : 41–42]=[藤本+伴+池田、2002 : 190–191]を参照。

¹⁸⁸ イスラームにおける解釈に関する研究としては、たとえば、次のようなものがある。[Firestone, 1989]、[Yunis, 1995]、[Leemhuis, 2002]、[Mirza, 2013]。

1-2. 日本における研究状況¹⁸⁹

研究史として、最後に日本において、ヘブライ語聖書を専門にする研究者によって、創世記 22 章がこれまでどのように研究・解釈されてきたのかを確認しておきたい。ここでは、すでに確認した渡辺、小泉、左近、森彬、水野、北森、栗林による諸解釈・諸研究を除いた主要なものを確認していくことにする。

a) 聖書学による解釈

日本における聖書学による創世記 22 章の解釈についての重要なものとしては、まず、歴史的・批判的研究の立場に立つ聖書学者の創世記註解を挙げることができる。たとえば、松田明三郎（口語訳略解）¹⁹⁰や高橋虔（旧約聖書註解シリーズ）¹⁹¹、越後屋朗（新共同訳注解）¹⁹²、大野恵正（新共同訳略解）¹⁹³がそれぞれの創世記註解の中で、独自の視点から創世記 22 章の解釈を展開している。

次に、ヘブライ語聖書の緒論の中で、五書の資料批判の「エロヒスト」の典型的箇所として創世記 22 章を取り上げられることが多い。たとえば、関根正雄『旧約聖書文学史 下』¹⁹⁴、野本真也「モーセ五書」¹⁹⁵、木田献一『旧約聖書の概説』¹⁹⁶、左近淑『旧約聖書緒論講義』¹⁹⁷を挙げることができる。

最後に、創世記 22 章に関連する諸論文が挙げられる。中沢洽樹が「対話としての聖書」という論文¹⁹⁸の中で、聖書を「神と人間との対話の書」¹⁹⁹という見解に立ち、エデンの園物語、カインとアベルの物語、創世記 22 章、燃える柴の物語を取り上げてヘブライ語聖書における対話について、論じている。さらに、中沢は「イサクの人間像」という小論を論述している²⁰⁰。

また、佐久間勤は、「危機の靈性」を主題とする上智大学の講演集所収の論考「旧約聖書における光と闇—創世記の物語から危機の靈性を考える—」²⁰¹において、創世記 22 章、15 章、28 章を取り上げて解釈を展開している。

さらに、関根正雄は聖書講義として創世記 22 章 1—14 節を取り上げて、独自の視点から

189 日本における主要な研究については、本論文第 15 章（296 頁以下）において詳論する。

190 [松田、1957]。

191 [高橋、1967]。

192 [越後屋、1996]。

193 [大野、2001]。

194 [関根正雄、1980b]。

195 [野本、1984]。これは『総説 旧約聖書』所収の論考である。

196 [木田、1995]。

197 [左近、1995]=[左近、1999]。

198 [中沢、1971]=[中沢、1979a]=[中沢、1998b]。

199 [中沢、1971 : 1]=[中沢、1979a : 9]=[中沢、1998b : 224]。

200 [中沢、1979b]。

201 [佐久間、2011]。

解釈を展開している²⁰²。

大島力は、ヘブライ語聖書における教育を論じた論考で、アブラハム物語における「祝福」の教育的機能について論じる際に、創世記 22 章を扱っている²⁰³。

大住雄一は、ヘブライ語聖書における対話の問題を扱った論文で、中沢洽樹の議論を参照しつつ、関根清三の創世記 22 章の解釈に対する批判を展開している²⁰⁴。

並木浩一は、これまで多くの複数の論考で、創世記 22 章についての議論を展開している。並木は『古代イスラエルとその周辺』所収の論考「イスラエル伝承文学—アブラハム伝承の展開—²⁰⁵」と「信仰の英雄か共同体の英雄か²⁰⁶」において、創世記 22 章について論じている。前者はアブラハム物語をめぐる伝承について、ヤハウィスト・エロヒストという古典的な資料に基づいて読みを展開している。それに対し、後者では、歴史学者・太田秀通の小論「いけにえ」での創世記 22 章とギリシア神話との比較を受けて、聖書学の立場から対論を提示している。また、『旧約聖書における社会と人間—古代支那得ると東地中海世界—』に所収の「生と死を結ぶもの—旧約聖書における傷—²⁰⁷」において、イェフタ（ママ）の娘の物語との関連で創世記 22 章について解釈を展開している。さらに、『旧約聖書における文化と人間』中の「旧約聖書とは何か²⁰⁸」において、創世記 22 章を「反神義論の帰結するところから信仰者にとっての限界状況を設定しているの」だと主張している²⁰⁹。

鈴木佳秀は、アブラハムの生涯について論じた小著を出版している²¹⁰。この中で、鈴木は「聖書の伝承をたどりながら、聖書学の立場から、背景にある世界を学問的に分析しつつ、聖書本文に語られている問題を考察し、アブラハムという人物に接近」することを主眼にして²¹¹、議論を展開している。

小友聡は、ヘブライ語聖書の中に試練と摂理というテーマが見られるとして、創世記 22 章とヨセフ物語を取り上げて、ヘブライ語聖書における試練と摂理について論じている²¹²。

勝村弘也は、これまで創世記 22 章に関する数多くの論考を展開してきた²¹³。その中で展開される議論は、歴史的・批判的研究のみならず、文学的な関心、ユダヤ教での展開など、幅広い分野を含むものである。しかし、惜しむらくは、これらの多くの論考が未完であり、勝村自身の結論が提示されていないことである。

²⁰² [関根正雄、1980a]。

²⁰³ [大島、2004]。

²⁰⁴ [大住、1998]。

²⁰⁵ [並木、1979a]。

²⁰⁶ [並木、1979b]。

²⁰⁷ [並木、1982]。

²⁰⁸ [並木、1999]。

²⁰⁹ [並木、1999 : 71]。

²¹⁰ [鈴木、2003]。

²¹¹ [鈴木、2003 : 8]。

²¹² [小友、2012]。

²¹³ [勝村、1981]、[勝村、1987]、[勝村、1989]。

大澤香は、修士論文をもとに行った 2 回の研究発表をもとにした論考において、創世記 22 章のヒンネーについて、議論を展開している²¹⁴。

b) 思想的解釈

森有正は、国際基督教大学で行った 5 回の連続講話『アブラハムの生涯』のうち、「モリヤの山」と題する一回を創世記 22 章にあてて、解釈を展開している²¹⁵。

関根清三は、これまで大きく三度にわたり、創世記 22 章を取り上げて議論を展開している。まず、『福音と世界』誌上に連載した「旧約聖書の思想」²¹⁶を加筆のうえ、まとめた『旧約聖書の思想—24 の断章—』²¹⁷が最初のものである。次に、国際旧約学会での招待講演の原稿をもとにして、ヘブライ語聖書における哲学的解釈の可能性を模索した著書『旧約聖書と哲学—現代の問いのなかの一神教—』（2008 年）において、「イサク献供物語の哲学的解釈—創世記 22 章の謎を解く—」と題した論考を発表している²¹⁸。さらに、2013 年には、日本旧約学会の会長講演として行った原稿をもとに、「アケダーの真髓を訪ねて—旧約学と哲学の協働—」と題した論考を発表している²¹⁹。これらに加え、第二の論考の議論を基にして、日本宗教学会の学会誌『宗教研究』の宗教と倫理の特集号に寄稿した「宗教と倫理の相克の時代に」という論文が存在する²²⁰。また、2012 年には、創世記 22 章の主要な解釈を収集し、アンソロジーを編集している。このため、近年の日本における創世記 22 章の研究として、重要なものだと考えられる。

宮本久雄は、「アブラハムの受難と他者の地平—漂泊の物語からハヤトロギア（ヘブライ的存在論）的共生へ—」と題する長大な論文において、創世記 22 章について論じている²²¹。この中で、宮本は、創世記 22 章の「物語論的解釈²²²」を行い、物語を通して、「アブラハムのケノーシス」が見られるという独創的な解釈を展開している。

宮田光雄は、ホロコースト以後について論じた著書の中で、創世記 22 章の解釈を論じている。この中で、宮田は聖書学や哲学の議論のみならず、ユダヤ思想をも参照して議論を展開している。

²¹⁴ [大澤、2010]。

²¹⁵ [森有正、1980]。

²¹⁶ 創世記 22 章の解釈は 1996 年 11 月、12 月号に掲載された[関根清三、1996a]、[関根清三、1996b]。

²¹⁷ 岩波書店版[関根清三、1998]、講談社学術文庫版[関根清三、2005]。

²¹⁸ [関根清三、2008b]。ほぼ同一の内容で、日本旧約学会で行った会長講演として[関根清三、2007]もある。

²¹⁹ [関根清三、2013]。

²²⁰ [関根清三、2009]。

²²¹ [宮本、2006]。[宮本、2011]も併せて参照。

²²² 宮本がいう「物語論的解釈」とは、文芸批評の分野でジュネットやプリンスなどに代表される物語をめぐる学問的考察ではなく、リクールなどに代表される物語をめぐる哲学的考察のことである。

c) 神学的・信仰的解釈

内村鑑三は、その生涯において、数度、創世記 22 章と取り上げている²²³。特に、「イサクの献供²²⁴」や「イサクの献上²²⁵」が重要な解釈である。

新渡戸稲造は、英文によって海外に日本の武士道を紹介した著作『武士道』において、創世記 22 章について言及している²²⁶。彼は、この中で、創世記 22 章と『菅原伝授手習鑑』とを比較して、武士道における「忠義」について論じている。

日本における救世軍の代表的人物に挙げられる山室軍平は、①「聖書があるがままに受け取って、そのうちから学ぶところあらんと試みたこと」、②「つとめて心霊的、また実際の教訓、おのおの数カ条を見出さんと心がけたこと」、③「平易通俗の文字を用い、簡単明瞭にこれを記述せんと苦心したこと」²²⁷という 3 つの目的の下で執筆した『創世記（平民の聖書）』²²⁸で、創世記各章をそれぞれ単元に分けて、解説を行っている。創世記 22 章については、1-19 節を 6 つに分けて解釈を展開している²²⁹。

矢内原忠雄は、『嘉信』に掲載していた聖書講義の中で、創世記 22 章について、聖書学の知見も参照しつつ、解釈を展開している²³⁰。

²²³ [内村、1982a]、[内村、1982b]、[内村、1982c]。

²²⁴ [内村、1982a]。

²²⁵ [内村、1982c]。

²²⁶ [Nitobe, 1969]=[新渡戸、2007]。原語初版は 1899 年である。

²²⁷ [山室、1970 : 5]。

²²⁸ 初版は昭和 10 年（1935 年）である。

²²⁹ [山室、1970]。

²³⁰ [矢内原、1978]。

2. 問題の所在および本研究の課題

前節で確認したように、創世記 22 章はこれまで聖書学者のみならず、さまざまな立場から多様な方法によって取り上げられ、論じられてきた。本節では、前節で確認した諸研究のうち、本論文の先行研究として特に重要なものとして、フォン・ラート (ATD)、C. Westermann (BKAT)、関根清三、水野隆一による諸論考を取り上げて、これまでの研究における問題の所在を確認する。そして、そこで示された論点を整理し、本論文の課題を提示したい。

2-1. 先行研究の検討

a) フォン・ラート (ATD)

フォン・ラートの聖書註解は、並木浩一が「二〇世紀を代表する学問的・信仰的注解書であり」¹、「旧約学が今後どう推移しようとも、フォン・ラートの『創世記注解』は秀れた注解書としての意義を失うことはないであろう」²と述べている通り、これまで高く評価されてきた。フォン・ラートの聖書解釈が有する問題点として、大きく 2 点が考えられる。

まず、ATD という註解叢書としての性格もあると考えられるが、本書でフォン・ラートが参照する先行研究は、デリッチ、プロクシュやヤーコップによるドイツ語圏の聖書註解が中心であり、雑誌論文については言及しておらず、フォン・ラートの聖書解釈は自らの視点からの解釈が展開されているのである。その結果、彼の時代の聖書学についての十分な知見や解釈の前提について十分な知識を有さなければ、その意味を理解することは困難である。同時に、フォン・ラートの解釈は、自らと当時の聖書学の有する諸前提・前理解に対して、無批判であるのだ。

また、フォン・ラートは創世記 22 章の解釈について、「試み」と「神を畏れる」についての詳説を挟みつつ、順に解釈を展開していく。その際、文学単元の区切りについて説明がなされることはない。また、19 節の部分については、ユダヤ教の伝承について二次資料をもとにして簡単に言及するのみであり、ヘブライ語聖書のテキストそのものについては何も語っていない。このように、フォン・ラートの解釈は、彼の関心によって、議論に明確な差異が生じている。

この二つがフォン・ラートの聖書解釈の大きな問題点であろう。最後に、フォン・ラートによる註解に対して読者が有する問題点として、これまで聖書解釈を評価する点として、上述した並木の評価でも述べられているように、「学問的」と「信仰的」という 2 つの側面が存在する。前者は批判的・学問的だということであり、後者はキリスト教信仰に基づくか否かということであろう。しかし、この 2 つの評価する側面は、本当に両立するのだろうか。確かに、第二次世界大戦期以前は、キリスト教の信仰を有する研究者にとって、ヘブライ語聖書は、「旧約聖書」であり、自らの教派やキリスト教以外の宗教について、関

¹ [並木、1993 : 822]。

² [並木、1993 : 848]。

心を払うことはなかった。しかし、「旧約聖書がキリスト教徒だけのものであるというこの見解は〔中略〕キリスト教史のはじめから、ユダヤ教なるものは本来存在せず、また存在してはならぬという前提に由来する。この考え方の恐るべき帰結が、まさに現代史に引き起こしたことは、わたしたちすべてがまにあたりにしたところである」と述べて³、この思想がホロコーストに繋がったと R. レントルフが批判したように、ホロコーストとその背景にある「反ユダヤ主義」が第二次大戦後の聖書学に与えた衝撃は計り知れない。実際、フォン・ラートも第二次大戦前のユダヤ人聖書学者ヤーコップの聖書註解を参照し、ユダヤ教での創世記 22 章についての伝承についても言及を行っているのである。このような状況を踏まえると、キリスト教信仰の側面のみから聖書解釈を評価することは、レントルフが批判した聖書に対するかつてのキリスト教の立場を無批判に肯定することに陥っているのである。

以上から、もし、学問的な聖書解釈を評価する際に、「信仰的であるか」という基準を用いるのであれば、丁寧な議論と説明が必要なのであり、この基準がどのようなものであり、また、学問的と信仰的という基準がどのように調停されるのか、明確にする必要がある。

b) Westermann の研究 (BKAT)

C. Westermann は数次にわたり創世記を取り上げて研究や註解を行っている。その中でも、BKAT 叢書の創世記註解は、歴史的・批判的研究の優れた著作として、高く評価されている。ここでは、この著作の創世記 22 章について検討していきたい。創世記 22 章の註解は、次のような構成になっている。①創世記 22 章に関連する文献の一覧、②訳文と注釈、③解釈史、④様式、⑤背景、⑥詳論を含む註解、⑦意図と主眼、である。この Westermann の聖書解釈にも大きく 3 つの問題が存在する。

まず、①の部分では、ヘブライ語聖書学の泰斗らしく、膨大な文献を掲げ、続く②から⑥の部分では、創世記 22 章についての丁寧かつ詳細な議論と展開している。しかし、最後の⑦の部分では、パウロ書簡やヤコブ書を引用しつつ、「キリストにおける神の救済の行為」⁴に焦点を当てて、議論を展開している。つまり、Westermann の解釈は、テキストをめぐり詳細な議論を展開してきたにもかかわらず、最終的にはキリスト教の教義学的な関心に基づくものになっているのであり、聖書解釈としては大きな問題を有するといえる。

また、冒頭の①では膨大な参考文献を掲げたにも関わらず、議論の中心となる註解部分では、しばしば、参考文献に言及することなく議論が展開されている。また、創世記 22 章の解釈にどのように関係するのかあまり明確でない文献も示されている。たとえば、R. North や W. L. Holladay による論考は創世記 22 章が議論の中心にある文献だとは言い難いものである。このように、Westermann の註解は、膨大な文献を提示するが、それが彼の解釈にどのように影響を与えており、また、提示された文献と創世記 22 章の関係が明確で

³ [レントルフ、1975 : 206]。

⁴ [Westermann, 1989: 447]。[ヴェスターマン、1993 : 372]=[Westermann, 1986: 237]。

はないのである。

最後に、各部のつながりが明確にされていない点である。彼が論じている④様式や⑤背景は通時的研究での聖書解釈に重要な視点だといえる。また、創世記 22 章がこれまでどのように解釈されてきたのかを示す③解釈史も、創世記 22 章がさまざまな立場から論じられてきたことを踏まえれば、重要だといえる。これらは、これまでの聖書註解では、論じられることの少なかった視点であり、そのような項目を立てて論じている点に、Westermann の聖書註解の独自性・重要性が存在する。それにもかかわらず、彼は、⑥の詳論を含む解釈の部分では、解釈史は無視されており、また、様式や背景もあまり言及されることはない。さらに、最後の⑦では、それまで論じられてきたテキストの問題ではなく、上述したように、教義学的な議論に終始している。つまり、Westermann の解釈は、各部では優れた議論を展開しているにも関わらず、それらの関係が明確ではなく、各部が独立したものとなっており、それらの有機的関連が明らかになっていない。

c) 関根清三の研究

関根清三は、創世記 22 章について展開した最初の論考「愛児の献供」以来、大きく三度にわたって、この聖書箇所について議論を行ってきた。また、創世記 22 章のアンソロジーを編集しており、現代日本における創世記 22 章の解釈を考える上で、欠かすことのできない存在だといえるだろう。ここでは、彼が自覚的に用いている研究方法についても明確にしている『旧約聖書と哲学』所収の論文を中心にしつつ、研究と解釈の問題点について検討を行いたい。

第一に、関根は「哲学」について、明確な定義を行っていない。関根（やそれを批評する日本の研究者たち）は、関根が言う「哲学」が、「神学」とは区別されたものだと考えている⁵。しかし、関根自身が、哲学的方法をヘブライ語聖書に援用した最初の著作である『旧約における超越と象徴—解釈学的経験の系譜—』の「あとがき」では、「著者はもとより自身の信仰告白をしているわけではない」と述べつつも「暗に信仰告白を含むことを、必要以上に恐れることも、またしなかった」と語っている⁶ように、関根の解釈は信仰告白を含み得るものである。確かに、特定の宗教的立場に基づいた「哲学」や「思想」は可能であろう⁷。しかし、関根が聖書学の知見を用いつつ、自らの立場を「神学」とは区別された「哲学」だと強調する以上、「信仰」と「哲学」の関係を明確にする必要があるだろう。もし仮にキリスト教信仰に基づく思弁を「神学」と呼ぶならば、関根の議論も「神学」なのである。つまり、関根は自らの宗教的・信仰的背景に対して、自覚的・批判的であるとは言い難い。

⁵ [関根清三、2013 : 123]、[小友、2009 : 105-106]。

⁶ [関根清三、1994 : 512]。

⁷ たとえば、近現代でも、ユダヤ教の立場に基づいたレヴィナスやブーバー、独自の仏教的体験に基づく西田や西谷、キリスト教に基づいたキルケゴールやリクールなど、多くの哲学者・思想家が存在する。

第二に、関根は、第二の論考が国際旧約学会からの招待講演をもとにしていることから明らかなように、現在の日本を代表するヘブライ語聖書の研究者だといえる。しかし、関根が取り上げる聖書解釈は、欧米の哲学者・聖書学者を中心にしており、日本人で言及される解釈者は、森有正、西田幾多郎、宮本久雄のみである。前節で確認したように、創世記 22 章は、これまで多くの日本の研究者が取り上げてきた。それにも関わらず、関根の議論に日本の聖書学者は登場しておらず、日本における研究状況を十分考慮していないのである。

第三に、第三の論考である「アケダーの真髓を尋ねて」において顕著であるが、関根が関心を抱く広範な問題を解決しようと議論を展開するため、聖書の記述の順序ではなく、彼の議論の順に沿って、聖書箇所が並べられている。また、論考において論じられる問題意識や議論の方向性、順序等について、明示せずに、議論を展開している。そのため、関根の論考は、議論が錯綜しているのである。

第四に、関根は通時的な関心から、本文批評や編集加筆についての議論を行っている。しかし、現代では、五書研究に「君臨する王者はいない」とウェンハムが語っている⁸ように、五書の通時的な研究において通説となるような説明は存在せず、さまざまな立場・角度から議論がなされている。また、本文批評や編集加筆をめぐる議論についての方法的考察も活発に展開されている。しかしながら、関根はそのような研究についての立場を明確にすることなく議論を展開しており、研究方法と前提について批判的であるとは言い難い。

d) 水野隆一の研究

水野によるアブラハム物語の研究は、「文芸学的方法を用いて最終形態のテキストにおける構造の分析などに注目する『共時的な』考察も試みられて」おり、「わが国の水野隆一『アブラハム物語を読む』（新教）は、この方面を代表する労作」と山我哲雄が評するように⁹、創世記 22 章を含むアブラハム物語に対する文芸批評・共時的観点からの研究において重要なものである。しかし、水野にも、以下の四つの点が大きな問題だと考えられる。

第一には、解釈における副次的な問題であるが、先行研究との批判的（＝学問的）対話があまりにも少ないことである。たとえば、文献表には、聖書学に関する雑誌論文はほとんど見当たらない¹⁰。また、S. Spiegel の *The Last Trial* のように、文献表には挙げられているが、本文中及び註記等で論じられることのない研究もある。さらには、創世記 22 章に関連する日本の諸研究も全く言及していない。以上のように、先行研究についての検討・批判的対話が十分であるとは言い難い。

このことは同時に、解釈における重大な問題点となる。つまり、この『アブラハム物語を読む』は、水野がアブラハム物語について文芸批評の立場から独自の読みを提示するも

⁸ [山我、1998 : 270]。

⁹ [山我、2012a : 318]。

¹⁰ 創世記 22 章に関連する雑誌論文は、水野本人のものを含めても 10 点以下である。

のである。しかし、そのような独自の読みを筆者が提示するためには、先行研究を参照することで、これまでの研究との共通点とそれらと区別される独自性を提示することが解釈者＝執筆者には求められるであろう。そして、そのような他の解釈について註記することによってのみ、読者は筆者の読みの独自性を判断できるのである。そのような学問的・批判的対話によってこそ、「客観的」・「中立的」な研究を放棄した文芸批評において、研究について「客観¹¹」たらしめることを担保し、読みを単なる印象批評¹²から区別し、学問的な読みを展開することになるはずである。このため、文芸批評の研究においても、やはり先行研究との対話は、重要なものであり、不可欠なものだといえる。しかし、一方で水野の解釈は、これまでのアブラハム物語の読みを新たにするものであるが、他方でそのような読みの新しさを読者に提示するための論議が十分尽くされていないといえる。

第二に、解釈のより本質的な問題として、水野の解釈における顕著な特長は、その「クローズ・リーディング (close reading)」、つまり、テキストへの精緻な読みである。しかし、他方、そのような精緻な読みを基礎づけるはずの語義的な議論については提示されることはない¹³。つまり、テキストに対する精緻な読みを行いつつも、他方ではその根拠となるはずの言語的な考察を欠いているのであり、議論の精緻さや説得性などの諸点で、問題を有すると言わざるを得ない。

第三に、テキストには潜在的に複数の読みの可能性が存在する。特に、ヘブライ語聖書は、主語が明示されないことも多く、また、あまりにも簡潔すぎる描写や説明も頻出し、読者はそれらを補いながら読む必要に迫られる。さらに、文意が明解でない箇所にもしばしば遭遇し、複数の読みの可能性が存在することも少なくない。しかし、このような多義的なテキストであるヘブライ語聖書を解釈する際に、水野は、自らの視点から、意識的・無意識的に取捨選択や判断を行って、一義的な読みを提示しているのである¹⁴。つまり、水野の読みは、意識的・無意識的に彼が行っている読みのプロセスを明示していない。

¹¹ この場合は、自然科学的な客観性ではなく、読みをめぐる議論が論理的・説得的であり、かつ、読みについて、執筆者と読者との間において、学問的・批判的対話の可能性を有するという意味においてである。

¹² 「厳格な批評基準や理論による」テキストの「評価・分析よりも」、テキストから「受ける印象を重視する批評」のことで、解釈者による読後の印象を語るものである[川口+岡本、1998 : 27]を参照。これに対し、文芸批評は、自覚的な方法に依拠して論理的・説明的に述べる点で、印象批評とは異なるものである。

¹³ たとえば、「小羊」と「雄羊」をめぐる議論は、語の違いという表層レベルにとどまっている。次註も併照。

¹⁴ たとえば、「人身御供を求めるヤハウエ」において、水野は、創世記 22 章に関連するテキストとして、列王記下 3 章の「モアブ王メシャによるイスラエルへの攻撃」を挙げて、同 27 節の「怒り (קָצַף)」の語をヤハウエに帰する[水野、2006 : 349]が、水野の研究では、自らが主張することの類例は挙げられているが、この語の語釈や全用例についての研究がなされていないため、水野が主張する読みは確かに可能だが、それが一義的なものであるか、あるいは、他にも読みの可能性があり得るのか、等について、読者には判然としないであろう。

第四に、水野は、意識的に、アブラハム物語についての新たな読みを展開している。そのため、水野の研究において、想定されている対論の相手は、歴史的・批判的研究や信仰的・神学的解釈である。そして、水野は、意識的にこれらの立場に基づく解釈とは異なる読み、つまり、これまでの聖書学において通常に言われていること、「常識」とされていることを裏切る読みを展開していく。しかし、そのような対論として想定している解釈については、議論の中で明示されておらず、しかも、対論の解釈内容も言及されていない。そのため、通常なされている一般的な解釈のどの部分に問題が存在しているのかを明確にしておらず、創世記 22 章について十分な知見を有しない読者には理解が困難なものになると言わざるを得ないのである。

2-2. 論点の整理と本研究の課題

以上、本論文の先行研究として重要な 4 人の研究の検討を通して、明らかになった先行研究における問題点を整理し、これまでの諸研究における学問上の問題点と解釈上の問題点を確認していきたい。

a) 研究上の問題点

まず、研究としての問題点を整理すると、次の通りである。

- ①日本の研究者は、他の日本人の研究・解釈に十分な関心を払っておらず、批判的・学問的対話がなされていない。
- ②研究方法・術語についての定義が明確になされていない。
- ③膨大な研究が存在するにも関わらず、先行研究との批判的対話を行っているものが少ない。

b) 解釈上の問題点

次に、解釈としての問題点を整理すると次の通りである。

- ①前節の研究史でも述べた¹⁵ように、思想的解釈や信仰的・神学的解釈のみならず、これまで聖書学による研究でも、無批判・無反省に『おそれとおののき』という思想的解釈を参照し、議論を展開してきた¹⁶。
- ②先ほど取り上げた四人の研究者のうち、水野を除く三名は、イデオロギー批評について言及していない。
- ③歴史的・批判的研究は、テキストを元来の部分と編集・加筆による部分に区分し、前者を高く評価し、後者を軽視している¹⁷。また、自らの関心に基づいて、全

¹⁵ 序論 1-1. c) (6 頁以下) および序論 1. 註 65 (7 頁) を参照。

¹⁶ この問題については、本論文第二部第 15 章 2-5. (306 頁以下) において、詳論したい。

¹⁷ たとえば、[ヴェスターマン、1993 : 370-371]=[Westermann, 1986: 236-237]、[Westermann, 1989: 445]、[関根清三、1998 : 57]=[関根清三、2005 : 83]や[関根清三、2013 :

くといっていいほど、関心を払われない部分も存在している。

④Westermann の解釈に代表されるように、信仰的・神学的帰結のために解釈が展開されており、いわば「答えありき」の読みに陥っている。

⑤文芸批評を用いる研究者は、自らの立場（テキスト論、読者論など）を明確に提示しておらず、また、自らの立場について自覚的でない研究も少なくない。

⑥議論が錯綜し、あるいは、議論の方向性・問題設定が明確に提示されていない解釈も存在する。

⑦テキストについての議論の前提となる語義的な議論について、十分な注意を払う。

c) 本研究の課題

以上の議論を踏まえて、本研究で議論を展開すべき課題を提示しておきたい。

①他の日本人の研究・解釈について、可能な限り渉猟し、十分な批判的・学問的対話を行う。

②研究で用いる方法や語彙について、明確に提示する。

③先行研究との批判的対話を重視する。もちろん、そのすべてを取り上げて論じることが不可能であるが、可能な限り努める。

④『おそれとおののき』の解釈に依拠しないようにするため、意図的にこの解釈について言及しない。

⑤研究で用いる立場を明確にするため、議論の中心をなす本論を二部にわけ、第一部をテキスト論、第二部を読者論に基づくものとする。

⑥ほとんど省みられることのない部分について丁寧な議論を行うため、また、議論の錯綜を避けるために、第一部冒頭で、本論文で用いるテキストの区分を提示し、その区分に従って順に論じていくことにする。

3. 本論文における研究方法、重要概念および、論文構成

前節で示した諸課題を論じるには、文芸批評に基づく共時的・文学的方法が有効であろう。そのため、本研究では、テキストの成立や時代、場所などの通時的な考察は議論の中心に据えず、共時的・文芸批評的な方法・立場に立脚して議論を展開する。これは、従来のようなテキストは何を意味しているのか／どのように読むべきかという解釈のあり方ではなく、いかに読みうるのかを探るものだといえる。本節では、本論文において用いる研究方法および、それと密接な関係にある重要な諸概念ならびに、本論文の構成について、述べていきたい。

3-1. 研究方法¹

1970年代以降展開された構造主義とポスト構造主義、ポストモダン思想からの影響を受けて、人文研究は、1980年代以降、重厚な論理武装を行った²。そのため、そのような理論重視の研究に対して批判がなされることもある。

これについて、世界の思想・言語に通暁した思想家・井筒俊彦は、『「コーラン」を読む』の後記で次のように述べている。「近頃では、『読む』ことそれ自体の構造が解釈学上の大問題となり、それにともなつて、読む書物の内容を『理解する』ということが、テキスト理論の尖端的テーマとして、盛んに議論されるようになってきた。今や『読む』は、エクリチュール（書記言語）に関わる解釈学の主要問題であり、それ自体で独立した、一つの新しい学問分野の中核にすらなりかねまじい有様」だと指摘している³。そして、『「読む』にしても、昔ながらの読書で結構。べつに新しがる必要など全然ない、と』という見解にも「一理ある」ことを認めた上で、「学問の世界に勃然と新機運が起」ったとき、「新しい視点」や「新しい地平」が生じ、「新しい問題が提起される。最近の『読む』解釈学にはそれがある、と私は思う」⁴。このように、現代における解釈学・文学理論・テキスト理論における議論の重要性を井筒は認めているのである。

しかし他方で、ポストモダン思想の影響を多かれ少なかれ蒙っている文学理論は、多種多様で多岐に渡る研究方法を生じさせた。また、多くの研究方法・概念を多様な学問領域

¹ 研究方法は、以下の諸文献を参照しつつ、論じたものである。文芸批評一般に関する文献は、以下の通りである。[前田、1993]、[塚本、1994]、[寺井、1994]、[ミラー、1994]、[伊藤、1996]、[宇佐美、1996]、[川口+岡本、1998]、[チルダーズ+ヘンツィ、1998]、[ミラー、2000]、[鍛冶、2003]、[カラー、2003]、[鍛冶、2004]、[廣野、2005]、[石原、2006]、[ミラー、2008]、[石原、2009]、[土田、2012]。

また、聖書学・聖書解釈に関する文献は、以下の通りである。[野本、1978]、[Alter, 1981]、[西村、1990]、[水野、1991]、[Bal, 1991]、[Berlin, 1991]、[Clines & Exum, 1993]、[Gunn & Fewell, 1993]、[飯、1996]、[Fokkelman, 1999]、[水野、2001]、[西村、2002b]、[西村、2002c]、[飯、2006]、[水野、2006]、[水野、2007]、[飯、2008a]、[水野、2008b]、[水野、2008c]、[水野、2008d]、[水野、2010]。

² [石原、2006 : 50]。

³ [井筒、2013 : 397]。

⁴ [井筒、2013 : 398]。

から借用し導入した。そのため、文学理論を用いる諸研究では、研究方法・理論・用語・概念が複雑に入り込んでおり、しかも、それらは多義的に用いられており、時には、矛盾する理論が存在することも少なくない。ここでは、研究方法と本論文で用いる重要語句について明確にしておきたい。

(1) 研究方法としての文芸批評・文学理論

長らく文学の研究は、「作者」に関心を寄せる「作者論」の立場に依拠する研究が主流であった。これは、文学研究が、長らく、何よりもまず「作者の意図」を明らかにすることを目的としてきたからである。このような「作者への信頼」は、「作者の意図」が「テキストに示される意図」であり、そのような意図は「読者がテキストから読み取ることが可能である」という理解に依拠するものである⁵。

このような作家に関心を寄せる研究状況から、自律した「作品」に関心を寄せる「作品論」が成立した。

このような文学研究に対して、ロラン・バルトが「作者の死」を語り、さらに、「作品からテキスト」へという主張をしたことにより、「作品」という「作者」の存在を前提とする「作品論」から、「テキスト」を解釈の中心に据えた「テキスト論」への転換が生じた。

以上のような「作者」、「作品」、「テキスト」に関心を寄せる諸立場では、意味を生成する「読者」に十分な注意が払われることはなかった。また、これらの立場において、「読者」について言及されても、積極的意味を見出すことはなく、否定的意味を有するものであった。しかし、ドイツでは H.-R. ヤウスや W. イーザーが提唱した受容理論や、アメリカでは S. フィッシュが提唱した読者反応批評によって、「読者」に意義を見出す研究が生じた。これら「読者」に関心を寄せる研究方法では、テキストの意味を生成する積極的存在としての「読者」という見方が提示された。

これらの諸立場が文学研究における主要なものである。研究者は、これらのいずれか、ないし、複数を混合／組み合わせたものを、自らの研究上の立場として採用していると言える。

(2) 聖書解釈における文芸批評

聖書解釈における文芸批評の萌芽は、研究史でも述べたアウエルバッハが、創世記 22 章とオデュッセイアとの文体論的比較を行った『ミメーシス』などにも見られる。しかし、現在の文芸批評的研究は、構造主義から影響を受け、そこから展開したものである。特に、R. バルトは、「ヤコブの格闘」について構造分析を行い⁶、ヘブライ語聖書に構造主義的手法を導入した。

⁵ 「作者の意図」と「歴史的状況」について関心を寄せて議論を展開する点で、歴史的・批判的研究は、「作者論」に基づく研究方法であるといえる。

⁶ [R. バルト、1977]。

R. Lack は、創世記 22 章について共時的観点から分析・解釈を行っている⁷。しかし、この論考は、表題⁸が示すように、「エロヒスト層 (couche élohiste)」に主眼を置いた議論を展開している。つまり、この論考では「テキスト」と同時に「作者」に関心を寄せる立場であると言える。また、Ska は文学理論の中で、構造主義に近いとされる方法である「物語論 (narratology)」を援用して研究を行っている。これに対し、文学理論の影響を受けつつも、聖書学の立場から、文芸批評的・共時的研究を行う諸研究者が登場した。たとえば、代表的な研究者として、R. Alter、M. Bal、S. Bar-Efrat、A. Berlin、J. C. Exum、D. N. Fewell、M. Fishbane、J. P. Fokkelman、D. Gunn、F. Kermode、J. Kugel、J. L. Ska、M. Sternberg の名が挙がるだろう。彼らは、それぞれ独自の視点・立場から、具体的なヘブライ語聖書のテキストについて解釈を展開すると同時に、ヘブライ語聖書における文芸批評的・共時的研究の研究手法の理論的側面でも大きな貢献をしてきた⁹。

現在、日本において、自覚的に共時的・文芸批評的研究を行う代表的な研究者として、飯謙、石川立、勝村弘也、佐久間勤、野本真也、水野隆一が挙げられる。

(3) 本研究における方法

これまでの歴史的・批判的研究をはじめとする多くの研究では、テキストがいつ、どこで成立したかという成立の歴史的経緯や、テキストの背後にどのような状況／祭儀／様式があったのかを探ることが主眼におかれ、解釈されてきた。つまり、歴史的状況を踏まえてどのように読むべきかを探ることが「学問的」研究・解釈であるとされてきたのである。その際、テキストに含まれる現代の読者から見た「矛盾」は、解消されるべきものであった。

しかし、共時的方法に立脚した本研究では、テキストには多義性や曖昧さが存在することを認め、また、矛盾は解消されるべきものではなく、読みの可能性を生じさせる存在であるという立場に立ち、それらを踏まえて、いかに読みうるのかを示すものである。このような立場は、一見すれば、意味を決定しないために曖昧で優柔不断な非生産的な研究にも思われる。しかし、唯一の答えを出すという点では非生産的に見える議論も、これまでの諸研究が提示してきた「唯一の正しい」解釈のみならず、それらが見落としてきた、あるいは、意識的・無意識的に排除してきた複数の可能性を提示し、それらの可能性をもとにテキストの解釈をしようとする点で、生産的な行為なのである。換言すれば、テキストが有する豊かな意味の広がり提示することを企図するものなのである。

さらに、共時的研究は、解釈者＝研究者の関心に大きく依拠し、その知的関心に基づいて研究を展開するため、しばしば、「なんでもあり」だという批判が存在する。この批判は、

⁷ [Lack, 1975]。

⁸ 原題：« Le sacrifice d'Isaac—Analyse structurale de la couche élohiste dans Gn 22 »。

⁹ たとえば、ここに挙げた研究者たちによる文芸批評についての代表的な論考として、次のようなものが挙げられる。[Fishbane, 1979]、[Alter, 1981]、[Bal, 1991]、[Berlin, 1991]、[Clines & Exum, 1993]、[Gunn & Fewell, 1993]、[Fokkelman, 1999]。

ある意味において、一面「正しい」ということができるだろう。文芸批評は、研究者の関心と解釈の方法が大きな位置を占め、研究方法も多様なものであるため、現在の研究状況は「なんでもあり」なのである。しかし、他方で、研究としては、研究者が立つ立場・用いている方法に依拠しているものであり、当然、研究方法に縛られているのである。また、問題設定は研究者の関心に依存しているが、研究者も当然、客観的・普遍的な存在でも、はたまた、万能な存在などでもなく、時代・地域・言語によって制約された存在である。さらに、そのような問題設定は、先行研究の状況から影響を受けている。つまり、問題設定が研究者に依存していても、そのような問いの背景には研究者の属する解釈共同体としてのアカデミズムが存在するのであり、そこに属する他の研究者に対して、自らの問いとそれについての議論を言語によって伝達し、(その主張に同意するか否かは別問題としても)学問的理解を求めて議論を展開する限り、学問的だといえるのである。さらに、解釈者＝研究者は、他の研究者に自らの解釈を伝達し、理解を促すために、解釈者＝研究者はテキストに固執し、先行研究を参照する必要があるのである。

以上のように、文芸批評は、他の研究方法からは「なんでもあり」に見え、その指摘は一面正しいのだが、実際には、ごく限られた範囲での「自由」であり、しかも、テキストと研究方法に縛られて、先行研究との対話の中で、読みを展開するものなのである。

本論文では、次の4つの手順を、「行ったり来たり」することで、議論を展開していくことにする。

- ①先人の「意見」を聞く
- ②先人の「問題点」を暴く
- ③テキストに含まれる多様な「声」を聞く
- ④「私見」を語る

この4つの作業について、簡潔に、説明しておきたい。まず、テキスト論の立場から議論を展開する本論文第一部の各章では、まず、研究史として、①と②を行う。次に、それを踏まえて、③特徴的な語彙を検討することで、テキストに含まれる多様な声を聞く。最後に、それらを踏まえて、各部分が有する文学的機能についての筆者の「私見」を語っていくことにする。なお、その際、創世記 22 章の翻訳を可能な範囲で参照することにする。これは、近代諸訳は、翻訳という作業を通して、意識を含め、それぞれがテキストに対する独自の見解や解釈(の可能性)を提示しており、物語の読みの際に、可能な限り参照し、批判的対話を行うことが必要だからである。他方、論文中に、近代諸訳の訳文をその都度提示することは、あまりにも煩瑣となり、適切ではないと考えられる。そのため、筆者が訳文・訳語の検討が必要でと考えた部分について、図表にまとめ、各章の最後に付録として提示することにし、論文中での言及は、議論に不可欠なものを除いて、行わないことにする。

続く第二部では、まず、これまでの聖書解釈が有してきた「読みのポリティクス」を明らかにする。次に、第一部で論じてこなかった「残された問題」を検討する。最後に、創世記 22 章の解釈について議論を行い、創世記 22 章についての筆者の解釈を提示することにする。

3-2. 本論文に用いる文芸批評の重要概念

先に言及したように、これまでの諸研究では、研究の根幹をなす重要概念が明確にされてこなかった。ここでは、本論文で用いる重要な概念について、順に述べていきたい。

a) テキスト、本文、本文批評、正典¹⁰

「テキスト」とは、文学理論や文芸批評において、最も重要で、かつ、最も根本となる概念である。「テキスト」という語は、「テクスチャー」という語に由来する。「テクスチャー」とは「織り目」を意味するものであった。

かつて聖書学では、ヘブライ語聖書の正典成立は、95 年ごろにユダヤ教指導者が集まって行われた「ヤムニア会議」において行われたという説が通説とされていた¹¹。しかし、この会議がユダヤ教の初期の文献に確認できず、提唱者も支持者も十分な論拠を有していないことが確認され、「ヤムニア会議」なる存在が否定される¹²に至って、「正典」をめぐる議論は困難な状況にあるといえるだろう。バビロニア・タルムード「サンヘドリン」には、雅歌やコヘレトの言葉を正典に含むか否かで議論がされた形跡を認めることができる¹³。また、クムラン文書には現在のヘブライ語聖書正典に含まれる諸文書のうち、エステル記以外のすべての文書が確認された¹⁴。しかし、このエステル記についても、クムラン共同体ではエステル記を「正典」として保持していなかったのか、経年によって写本が失われたのかは明確ではない¹⁵。また、その他の書物に関しては、ユダヤ教の文書群にも明確な記述がなされておらず、その経緯は明らかであるとはいえない。これについて、神殿崩壊後しばらく経過するまでは旧約聖書の厳密な正典は存在しなかったという見解も存在するが、クムラン文書・新約聖書を専門とするユダヤ人研究者である G. ヴェルメシは「紀元後 1 世紀のユダヤ教の最も信頼すべき証人であるフラウイス・ヨセフスの著述への十分な関心を払うことを怠っている」として、批判している¹⁶。確かに、ヨセフスは『アピオンへの反論』

¹⁰ これらの各点は、以下の諸文献を参照し、まとめたものである。[水野、2006 : 16-17]、[守屋、2007 : 285-289]、[上村、2008]、[ヴェルメシ、2011 : 125-136]。

¹¹ たとえば、[シュミット、1994 : 20]、[木田、2001 : 17]、[シュミット、2004 : 22]、[大野、2013 : 83]などが、ヘブライ語聖書の正典成立をヤムニア会議に帰す。

¹² [上村、2008 : 363-364]。

¹³ バビロニア・タルムード「サンヘドリン」101a[Freedman, 1959: 684-689]。

¹⁴ [守屋、2007 : 385]。

¹⁵ [ヴェルメシ、2011 : 127]。ヴェルメシによれば、サルディスのメリトンのギリシア語旧約聖書でもエステル記は欠落している[ヴェルメシ、2011 : 127]。

¹⁶ [ヴェルメシ、2011 : 126]。

において、「二十二冊」が正典として受けられているものだとしている¹⁷。このヨセフスの記述では、ユダヤ教において公的に認められた諸文書の存在を認めることができる。しかし、それがその後のユダヤ教においてもそのまま受容されたのか、現在のマソラ本文と同一のテキストであったのかについては、十分な注意を払う必要があるだろう¹⁸。このようにヘブライ語聖書における正典の確定については、今後、より精緻な議論が展開されることが求められるのである。

また、本文についても検討する必要がある。「本文批評」とは、元来のテキストを復元しようとする学問的試みのことである。確かに、文献を研究する際に、元来のテキストを復元することは重要な課題だといえる。古典的な本文批評では、「より短い読み」と「より困難な読み」という二つの基準が、本文批評の基準とされてきた。しかし、前者については、死海のほとりで発見されたクムラン文書の存在によって、否定されたのである。つまり、「より短い読み」という原則は、「古代世界の現実からはるかに隔たった所で自分たちの研究に閉じこもっていた十八―十九世紀のドイツの本文批評家たちの思弁の産物」だったのである¹⁹。

これまでマソラ本文よりも七十人訳のテキストが、より古い／優れた／原典に近い本文を保持している可能性が、これまで主張されてきた²⁰。しかし、クムラン文書の研究によって、紀元前 3 世紀から紀元後 1 世紀の期間においても、マソラ本文が遡るとされるヘブライ語本文のみならず、七十人訳のもととなったと推定されるヘブライ語本文、前サマリア五書と呼ばれるサマリア五書のもとになったと思われる本文、クムラン独自の本文という、複数の聖書本文が存在していたことが確認された²¹。このため、本文批評を行う際、より原文に近いテキストといった場合、いずれのテキストを基準にするのかや、そもそも唯一の原典が存在するのかなどについて、慎重な態度が求められるであろう²²。

さらに、クムラン文書の発見によって、紀元前 3 世紀から後 1 世紀に至る期間には、四系統のヘブライ語本文が存在していたことが確認された。このことにより、紀元前 3 世紀から後 1 世紀に至る期間に、本文は流動的であり、唯一のテキストが存在しなかったことが明らかになった。しかし、中世のヘブライ語聖書の写本には、写本の系統による差異はあるものの、マソラ系統以外のものは存在しないとされている。では、現在のマソラ本文に至る系統の写本が選択され、唯一のテキストとされたのか、あるいは、歴史的偶然の産物なのか、今後さらなる議論が必要となるだろう。

¹⁷ 『アピオンへの反論』 I. 38[ヨセフス、1977 : 56]。

¹⁸ ヨセフスによる言及に基づいて「公認された正典」の存在を認めるヴェルメシも、神殿崩壊後のユダヤ教で「ヘブライ語聖書の権威的な言葉遣いが確立する以前には、多様な本文の並存が支配的だった」と認めている。[ヴェルメシ、2011 : 135]。

¹⁹ [ヴェルメシ、2011 : 135]。

²⁰ たとえば、[土岐、2007 : 84]など。

²¹ [守屋、2007 : 385–389]。

²² この点は、手島勲矢も同意見であり、唯一のテキストにさかのぼり得るのであれば、その根拠を示す必要があることを論じている。[手島、2009 : 84]。

本文批評の方法としては、二つの方法が存在する。一つは代表方式²³、もう一つは復元方式²⁴である。BHS は、代表方式に基づきつつも、校訂者の判断で、テキストの配列を行ったり、詩行による読み替えを提示するなど、復元方式の傾向を有しているといえるだろう²⁵。

マソラ本文がヘブライ語聖書の本文伝承として優れていることは、クムラン写本によって支持されており、基本的に他言語である古代語訳に基づいて読み替える必要性は存在しないだろう。本論文では、本文の変更は行わない。しかし、古代語訳や他の写本で異なる読みが採用されている場合やこれまでの研究者たちが読み替えを採用したり、提案したりしている場合には、可能な限り、論文中に言及するようにした。

b) 作者²⁶

現代の文学理論から影響を受けた現代の学問研究にとって、これほど困難な概念は存在しない。それにも関わらず、これまでの聖書学・聖書解釈の諸研究ではあまりにも作者という言葉が安易に用いてきたように思われる。テキストから想定される作者とは、「統一的な意図をもった仮説上の作者」である²⁷。つまり、実際の読者がテキストから読み取りうる作者像＝テキストから再構成される作者は、「現実の作者」とは一致しないのである。

さらに、聖書の「作者」という場合、困難な状況に陥る。現代聖書学では、テキストが複数の層から構成されていると考えられている。つまり、それまで伝えられてきた伝承が、「編集者としての作者」によって、削除・変更・加筆をすることにより、現在のテキストに至ったことが想定されている。しかし、これまでの通時的研究では、基本的に基層となる資料の作者が問題にされてきた。また、聖書の「作者」が特定の一人に還元されるのかを検証する必要がある。たとえば、申命記的歴史を考える際に、提唱者であるノートは申命記史家を一人の著作家としたが、現在では複数名の人物からなる「学派」だと考えるのが適切だとされる²⁸。このように作者が集団とされる場合、どの程度、共通の基盤があり、どの程度「個性」が存在しうるのだろうか。

このような「作者」への関心は理解できるが、「作者」についての外的資料を有さないテキストでは、実質的に検証不能であることを肝に銘じる必要がある。つまり、どれほど説得力のある仮説を提示しようとも、それに依拠した研究は、仮説の上に仮説を重ねていくしかないのである。これは、際限のない仮説を重ねていくこととなるため、単なる机上の空論や空想上の仮説に陥る危険性を常に含んでいる。これについては、これまでの歴史的・

²³ 優れた写本を中心に据えて、異読に関する註を脚注（アパレイタス）として提示する方法である。[手島、2009 : 80]を参照。

²⁴ 最も良い読みを異読の中から選択し、それらをつなぎ合わせることで、テキストを再構築し、理論上最も優れた読みを提示する方法である。[手島、2009 : 80]を参照。

²⁵ [手島、2009 : 82]を参照。

²⁶ [水野、1991]、[大橋、1995 : 83-105]、[石原、2009 : 15-27]を参照し、まとめたものである。

²⁷ [大橋、1995 : 89]。傍点省略。

²⁸ [山我、2008 : 190]。

批判的研究はあまりにも「ナイーブ」に考えてきたといえる。

本論文では、共時的・文芸批評的見地から、読みを展開するため、先行研究が議論してきた「作者」に関する考察については参照することにとどめ、「作者」をめぐる議論は行わないことにする。

c) 読者²⁹

「読者」に焦点を当てる「受容理論」や「読者反応批評」という文学理論が登場するまで、「読者」は文学研究において、副次的な位置しか与えられておこななかった。しかし、「読者」は、テキストを読む受動的な存在ではなく、読むという行為によって、積極的に文学作品の具体化にかかわる能動的な存在である³⁰。言うまでもなく、読むという行為は、読者によって成立するものであり、「読者を抜きにしては成り立たない」のである³¹。換言すれば、文学作品とは、それ自体で存在するものではなく、読者の読みによって姿を現すものなのである³²。

しかし、これまでの諸研究において、「読者」という概念には、混乱が見られ、しばしば、明確な定義がされることなく、多義的で曖昧な意味に使われてきた。これまでの文学理論によって、「読者」について、①実際にテキストを読み／読み終わった生身の存在の「読者」、②作者が想定／想像している潜在的な読者（「意図された読者」ないし「推定読者」）、③テキストから導かれる読者（「含意される読者」）という三つの局面の読者像が提示されている³³。

また、多種多様な方法・立場・理論から、さまざまな「読者」をめぐる術語が提唱されてきた。たとえば、「内的読者／内包された読者／含意された読者³⁴」、「意図された読者³⁵」、「素養ある読者³⁶」、「推定読者³⁷」、「超読者³⁸」、「理想的読者³⁹」などを挙げるができる。

²⁹ 「読者」については、以下の諸文献を参考にまとめたものである。[伊藤、1996]、[川口+岡本、1998 : 191]、[川口+岡本、1998 : 191-192]、[鍛冶、2003]。

³⁰ [伊藤、1996 : 126]。

³¹ [鍛冶、2003 : 31]。

³² [伊藤、1996 : 126]。

³³ [川口+岡本、1998 : 191]。

³⁴ 「文学作品がその効果を発揮するのに必要なすべての素因を備えた仮の読者。テキストの構造によって決定される概念上の読者」であり、「現実の読者ではない」[川口+岡本、1998 : 58]。

³⁵ 「作者が明確に意識していた実在の読者、あるいは明確に想定していた虚構の読者」のこと[川口+岡本、1998 : 23]。

³⁶ 「読者反応批評」を提唱した文芸批評家・文学理論家 S. フィッシュが提唱した概念。「読者として十分な経験があり、言葉の修辞表現のような表現技法から文学的ジャンルまでを含むあらゆる文学的言説に習熟した読者のこと」[川口+岡本、1998 : 166]。

³⁷ 「作品が直接語り掛ける読者」のこと[川口+岡本、1998 : 151]。

³⁸ フランスの文学理論家 M. リファートルによって導入された概念。あるテキストについて、「解釈者、翻訳者などのさまざまな反応の総和を備えた理想的読者のこと」[川口+岡本、1998 : 179]。[川口+岡本、1998 : 178-179]を参照。

さらに、聖書解釈における読者像として、これらの諸概念に加えて、「解釈を生成する機能としての読者」、「テキストを読む現在の読者一般」、「読者としての研究者自身」、「物語成立時の歴史的な存在としての読者」、「聖書が伝承される際に物語を聴いた聴衆としての読者」など、きわめて広範な領域の「読者」像を含意する語として使用されてきた。

本論文では、「読者」という語を、聖書ヘブライ語を解し、ヘブライ語聖書を原語で読解する「素養ある読者」の意味で用いる。この「読者」は、同時に、テキストに対して多種多様な反応を示す「超読者」的な要素を有することにする。ここで留意すべき点は、「超読者」が「さまざまな反応の総和を備えた」存在である以上、現実の読者の一人である筆者が考えるあらゆる読みの総和を記述しても、「超読者」にはなり得ないのである。また、これまでの解釈の総和を記述することは、不可能である。つまり、本論文で用いる「読者」とは、聖書ヘブライ語についての素養を有し、ヘブライ語原文の曖昧さと多義性を十分に考慮しつつ、超読者になろうと努める存在なのである。

d) 読みと解釈⁴⁰

「読み」と「解釈」、「読む行為」と「解釈」については、解釈学や文学理論の重要な議題となっており、両者の関係も複雑なものとなっている。

「読み／読む行為」と「解釈」の関係は、伝統的な聖書解釈の用語での「釈義」と「解釈」の关系到類似するものだといえるだろう。一般的に、前者はテキストの意味を決定する行為であり、後者は現代におけるテキストの意味を明らかにする行為であるとされる⁴¹。しかし、この両者が、そこに読者＝解釈者が介在する限り、テキストの意味を決定するのは現代の読者＝解釈者であり、現代的な意味もテキストから示されるものであるので、両者は連続する行為の一部分であって、両者は密接な関連を有しており、不可分であろう。また、新約聖書学者 R. ブルトマンも指摘するように、釈義も前提を有しつつ行うものであり、そのような前提は、現代人の関心に基づくものである⁴²。

このような「釈義」と「解釈」との关系到類似する「読み／読む行為」と「解釈」の关系到も、一連の行為のそれぞれ一部分をさすものであろう。つまり、「読み／読む行為」とは、読者がテキストから意味を生成する行為のことであり、「解釈」とはその現代的意義を考察する行為であると考えられる。つまり、結局、両者は密接不可分な行為なのであり、両者を厳密に区分することは不可能なのである。

また、読み・解釈において、全体と部分、語義と文脈などにおいて、循環となっている

³⁹ 「作者が伝えようとし、そしてそのように反応してほしいと希望するとおりに読み、反応してくれる架空の読者のこと」[川口+岡本、1998 : 286]。

⁴⁰ 読みと解釈をめぐる議論については、以下の諸文献を参考にしてまとめたものである。[ブルトマン、1984]、[ブルッガー、2003 : 258-260]、[井筒、2013 : 397-400]。

⁴¹ [中野、2008 : 152]。

⁴² [ブルトマン、1984 : 181-190]。[中野、2008 : 153]も併照。

ことが、長らく解釈学において、議論されてきた。これは「解釈学的循環⁴³」と呼ばれるものであり、解釈過程についての空間的モデルのことで、解釈の際の部分と全体の間の循環的關係を表す語である。テキストの全体を理解するためには、その構成部分についてまず理解しなければならないが、部分を理解するためには全体についてのある程度の把握が必要とされる。そのため、解釈は常に循環的關係にあるのである。政治思想史家の小野紀明は、古典の解釈において少なくとも次の 3 つの解釈学的循環が存在することを指摘している。彼によれば、1) 単語と文章、2) 過去のテキストと現在の読者、3) 過去の著者と現在の読者、の 3 つである⁴⁴。このうち、本論文では、「著者」問題を議論しないため、少なくとも 2 つの側面において、読み・解釈において、循環が生じていることになる。

これまで議論してきたことから、読みと解釈は密接した不可分なものであり、本論文では「解釈学的循環」が生じていることにも、留意しつつ、両者を厳密に区別せず用いることにする。

e) イデオロギー⁴⁵

18 世紀末にフランスの思想家デステュット・ド・トラシーによって提唱された語で、観念の作用や精神の働きを厳密に考察することを意図した語であった。その後、この語は、多義的な意味を有するようになっていく。

まず、マルクス主義では、この語は、批評の重要な概念として使用されるが、マルクス・エンゲルスとアルチュセールによって、相反する意味で使用されている⁴⁶。

さらに、ポスト構造主義では、以上のさまざまな「イデオロギー」をめぐる議論を踏まえて、さまざまな要素を含むものとなっている。

JH. カヴァナーが指摘するように、「あらゆる種類の文学テキストと文化テキストは、社会のイデオロギー実践を構成」しており、「文学批評と文化批評が構成する活動は」、「イデオロギーというこの必要不可欠な社会実践の政治的効果に従属するか、さもなければ自覚的にその変化をめざすか、どちらか一方のものとなるのである」⁴⁷。そして、カヴァナーの指摘している前者の場合、つまり、イデオロギーという社会実践の政治的効果に従属した場合、無意識に、そして、無批判に既存のイデオロギーを再生産することになるのである。

あらゆる存在は、自らのイデオロギーと自らの属する社会のイデオロギーから自由には成りえないのである。このような前提を認めつつも、常にイデオロギーに批判的であるこ

⁴³ 「解釈学的循環」については、以下の諸文献を参照しつつ、まとめたものである。[小野、2010 : 1-18]、[川口+岡本、1998 : 48]、[チルダーズ+ヘンツィ、1998 : 202-203]。

⁴⁴ [小野、2010 : 1-14]。

⁴⁵ イデオロギーについては、以下の諸文献を参照し、まとめたものである。[大貫+河野ほか、2013 : 342-343]、[カヴァナー、1994 : 641-670]、[川口+岡本、1998 : 22]。

⁴⁶ [川口+岡本、1998 : 22]。

⁴⁷ [カヴァナー、1994 : 666]。

と、常にイデオロギーに支配されていることを意識して、限界を認める必要があるのである。

「読者」は常に自らのイデオロギーから自由にはなり得ないが、テキストに固執しつつ、先行研究との対話の中で読みを展開する本研究では、可能な限り、解釈者である本論文の執筆者が有するイデオロギーに対して常に批判的であろうとして、読みを展開していきたい。

f) 曖昧さと多義性、決定不能性⁴⁸

これまでのヘブライ語聖書の解釈では、語句や文学単位における曖昧さと多義性を解消し、唯一の意味を決定しようとして、考察が行われてきた。つまり、研究者にとって矛盾と思われることを解消するために、資料仮説や様式史、伝承史、編集史などを用いた通時的な説明がなされてきたのである。特に、テキストにおける矛盾〔と研究者が考えるもの〕を解決するためになされる議論が、編集加筆や付加に関するものである。このような編集加筆や付加をめぐる議論は、研究者が物語における中心的テーマを仮構し、それによって物語のいずれの部分かを元来とするのかを決定し、そして、研究者が仮構したテーマを物語に適用することで決定され、それらを解釈の対象から排除することで、物語を一貫した矛盾しないものとして読んできたのである。

このような態度は、研究者が想定したテーマをもとにして一貫した読みを求めるものであり、文学理論家・土田知則が指摘しているように、従来、「文学研究は、テキストのうちに中心的なテーマを仮構し、それを統一的な意味や論理に収斂しようと努めてきた」⁴⁹のものであり、ヘブライ語聖書の研究においても、長らく、そして、現在もなお、その多くがこのような立場に依拠しているのである。そして、統一的な意味や論理を阻害するような語句およびテキストの有する矛盾を、後代の付加や二次的編集に帰することによって、解釈において御座なりにし、そのような統一的な意味・論理を阻害するテキスト上の「異物」を、解釈において実質的に棚上げにしてきた。しかし、そのような中心的なテーマは、研究者によって決定され、仮構されたものである⁵⁰。しかし、これまでの文芸批評の研究によって明らかにされてきたように、「中心、統一、決定的な意味といったものは、幻想としてしか成立しえない」のである⁵¹。

このようなテキストに対する見解においては、テキストの有する意味の未決定さや曖昧さは、そのテキストの良し悪しという価値を決定するものではなく、「生産的な読みや再読

⁴⁸ 曖昧さと多義性、決定不能性について、以下の諸文献を参考に、まとめたものである。[川口+岡本、1998 : 3]、[川口+岡本、1998 : 85]、[川口+岡本、1998 : 171]、[土田、2012]。

⁴⁹ [土田、2012 : 397]。

⁵⁰ この点は、同じ研究方法を採用しても、研究者が着目しているテーマが異なり、また、それぞれが二次的とする部分が異なり、あるいは、各自が独自の解釈を展開していることから明らかだろう。

⁵¹ [土田、2012 : 388-389]。

を惹起し続けるには」不可欠なものであり、「むしろ必要条件とさえ」されるのである⁵²。

しかし、聖書学者の小友聡が、西村俊昭の『「コーヘレトの言葉」注解』の解釈方法について、「語義解釈を幾つも掲げて、その意味の多様性の中で事柄を考えるとという本書の注解の仕方は、結局のところ、曖昧模糊とした説明でよしとする態度決定にならないだろうか」と述べて⁵³、読みの多様性をもとにした解釈の在り方について、批判を行っている。しかし、このような見解は、小友による共時的な解釈方法に対する理解が十分でないことによるのである。つまり、解釈学的方法や共時的・文芸批評的方法とは、小友が言うように「歴史的批判的方法を凌駕する最良の解釈方法」⁵⁴なのではなく、これまで聖書解釈の学問的研究において、ある意味、「唯一」で「絶対的な」方法であった歴史的・批判的研究を相対化する解釈方法なのである⁵⁵。

このように、文芸批評の立場においては、テキストの有する矛盾や曖昧さ、多義性は、否定的なものではなく、テキストに積極的な価値を増し加え、読みを豊かにするものなのである。換言すれば、共時的・文芸批評的な観点から聖書を解釈しようとする際、テキストが有する矛盾や曖昧さ、多義性に着目することは、不可欠となる視点なのであり、少なくとも文芸批評の立場では、テキストが有する多義性・曖昧さは解釈によって無理やり一義的に決定すべきものではないのである。

g) 語り手⁵⁶

「語り手」とは、「テキスト中に刻印されている語る人」のことであり⁵⁷、その性格は「多少なりとも顕在的であり、物知りであり、遍在的であり、自意識的であり、信頼できる」というものである⁵⁸。

テキストにおける語り手という存在／機能において論じる際に重要になるのが、「全能の語り手」ないし「全知の語り手」（以下、「全能の語り手⁵⁹」）という概念である。この「全能の語り手」とは、ウェイン・C. ブースが『フィクションの修辞学』において提唱した概念である。「全能の語り手」は、物語られる状況・事情のすべてに精通しており、登場人物とその行動について、あたかも「創造の神」のようにすべてを知っており、全登場人物が知っていること、知りうること以上のことを物語る語り手のことである⁶⁰。

⁵² [土田、2012：398]。

⁵³ [小友、2013：103]。

⁵⁴ [小友、2013：103]。

⁵⁵ [樋口、2007：172]を参照。

⁵⁶ 語り手については、以下の諸文献を参照しつつ、まとめたものである。[プリンス、2004：130-131]、[プリンス、2004：135]、[川口+岡本、1998：53]、[水野、2006：23-26]。

⁵⁷ [プリンス、2004：130]。

⁵⁸ [プリンス、2004：130]。

⁵⁹ 全能の語り手については、以下の諸文献を参照し、まとめたものである。[川口+岡本、1998：161]、[ブース、1991]。

⁶⁰ [プリンス、2004：135]。

また、語り手の機能について検討する際に重要なのが、物語に介入するのか、あるいは物語において客観的・中立的存在として位置するのかという点である。前者が「介入する語り手」、後者が「介入しない語り手」と呼ばれる⁶¹。前者は、物語中でコメントを加えたり、自らの思索を披歴する存在である⁶²。これに対し、後者は、物語の傍観者であり続け、自らの思索や感想などを表現することはない存在である。

h) 信頼性

読者が読み進めていく際に、重要になるのが語り手の信頼度である。これについて「信頼できる語り手」と「信頼できない語り手」⁶³という概念がブースによって提唱された。読者は、語り手の描写や説明を通して、物語世界の出来事や人物について情報を得るが、その際に、語り手がどの程度信頼できるのかが重要な問題になる。ブースによって提示された古典的な「信頼できる語り手」とは、語り手の言葉が真理として受け止めるに足る権威を帯びている状態を「信頼できる語り手 (reliable narrator)」と呼び、語り手の言葉が読者の疑いを引き起こす場合を、「信頼できない語り手 (unreliable/fallible narrator)」と呼んだ。語りには、報告のみならず、それに対する価値判断・評価も含まれるため、そこに語り手の価値観が浮かび上がってくる。そのため、語り手の価値観が妥当なものであるか否かが、語り手が信頼できるか否かを決定する基準となるのである⁶⁴。この際、ブースは「含意された作者」と語り手の価値観が一致するかという点を、語り手の信頼性の基準に置いた。しかし、「含意された作者」は、テキストから読者が再構成させた存在であるため、「作者が信頼できるか否か」の議論は、読者が介在する以上、個々の読者によって同一にはなり得ない。このような「含意された作者」という視点よりも、むしろ積極的に、読者の視点に立って、読者が語り手の情報と物語内容の間に、矛盾や齟齬を発見した場合には、信頼性に一定の留保がつくという視点で検討することが語り手が信頼できるのか否かという問題を議論する際に重要であると考えられる。

このような「信頼」をめぐる議論は、古典的な見解では、ブースの議論に代表されるように、「語り手」に限定されるものであるが、それを登場人物まで拡張することは、物語を解釈する際に、有益であると考えられる。つまり、登場人物の信頼性を問うことによって、個々の登場人物のキャラクターを規定し、また、どの程度、物語の記述を信頼して良いのかという点を、自覚的に検討することになる。そのため、本論文では、「語り手」のみなら

⁶¹ 介入する語り手および介入しない語り手については、以下の諸文献を参照しつつ、まとめたものである。[川口+岡本、1998 : 49]、[川口+岡本、1998 : 49-50]。

⁶² [川口+岡本、1998 : 49-50]。

⁶³ 信頼できる語り手と信頼できない語り手、語りの信頼性については、以下の諸文献を参照し、まとめたものである。[川口+岡本、1998 : 53]、[川口+岡本、1998 : 147]、[廣野、2005 : 25-33]。

⁶⁴ 創世記 22 章における語りの信頼をめぐる議論は、本論文第二部 16 章 1. (310 頁以下) で詳論する。

ず、登場人物についても、その言動が信頼できるか否かについて考察を行うことにする⁶⁵。

i) 大きな物語と小さな物語⁶⁶

「大きな物語⁶⁷」と「小さな物語⁶⁸」とは、フランスの思想家ジャン＝フランソワ・リオタールが『ポストモダンの条件』(1979年)の中で用いた語である。この著作の中で、リオタールは、ポストモダンを特徴づけるためにこれらの語を用いている。リオタールはモダンと呼ばれる時代の文化の特徴である、理性、自由、進歩などを普遍的な価値の物語として正当化する言説を「大きな物語」と名付けた。キリスト教の終末論やマルクス主義の唯物史観を「大きな物語」の典型例として挙げることができる。そのような「メタ物語」による正当化への不信が「大きな物語の失墜」であり、ポストモダンの文化においては、人間の生の差異を解消して普遍的な人間性なるものに依拠するのではなく、多種多様な拡散・分裂した「小さな物語」という局所的な物語に意味を見出すことになるのである。

今日、「資本主義／西側陣営」と「共産主義／東側陣営」という二項対立的な「大きな物語」ではなく、複数の「大きな物語」が存在していることが指摘されている。そのような状況下では、「普遍的」価値を主張する「大きな物語」に無批判・無反省に賛同するのではなく、そのような「大きな物語」によって何が排除され、あるいは見落とされているのかを常に批判的に吟味する必要があるだろう。

3-3. 本論文の構成

本論文は、序論、本論、結論の三つの部分から構成されている。これらのうち、議論の中核を成す本論は、次の二部から構成されている。第一部は、「テキスト論」の見地から、創世記 22 章の場面を区切り、それらの各場面が有する文学的機能を解明し、さらに、創世記 22 章において重要な存在であり、しかも、物語内部で呼称が揺らぎ、これまでの解釈においてもしばしば同一視されてきた神的存在の文学的機能を明らかにするものであり、第二部は、「読者論」の見地から、創世記 22 章についてのこれまでの読みに対して検討を行い、これまでの諸解釈が有する問題点を踏まえて、筆者による新たな読みを構築するものである。つまり、本論の前半はこれまでの解釈における諸前提をあらわにするために「テキストの解剖」を行うものであり、後半は解剖したテキストを筆者の観点から「縫合」することによって新たな読みを「紡ぎ出す」ものである。

⁶⁵ 本論文第二部第 16 章 1. (310 頁以下) 参照。

⁶⁶ [小林康夫、1986 : 221-229]、[川口+岡本、1998 : 41-42]、[シム、2001 : 61]、[シム、2001 : 164]、[シム、2001 : 303]、[ブルッガー、2003 : 241-242]。

⁶⁷ 仏 : grand récit、英 : grand narrative。

⁶⁸ 仏 : petit récit、英 : little narrative。

本論第一部

1. 創世記 22 章における場面

—文学単位と構造—

はじめに

創世記 22 章は、物語の進展によって、登場人物や時間・場所がさまざまに変更されている。そのような内部における変更が、創世記 22 章において、それぞれの場面を設定することになり、そのことによって、それぞれが文学単位をなしていると考えられる。そして、それぞれの文学単位により、それぞれ異なる文学的機能を有しており、テキストにおいて重要な意味を持っていると思われる。

後述するように、これまでも多くの研究者たちが創世記 22 章を複数の単元に区分してきた。しかし、それらの諸研究の多くでは、単元を区分する基準が不明確であったり、テキストの一部が省略されたりすることも少なくなかった。また、交差配列¹、集中構造²、囲い込み構造³、パネル構造⁴などの表層構造⁵に固執するあまり、あまりにも多くの要素を含む長い部分を一つの単元として設定することになっていた⁶。

本章では、まず、これまでの諸研究において、創世記 22 章がどのような表層構造を有しているとされ、あるいは、いかなる文学単位をなしているとされてきたのかを確認し、次に、文学単位を区切る基準を提示した上で、その基準に基づいて区切った創世記 22 章の文学単位を設定し、第一部第 2 章以下で用いる創世記 22 章を構成する物語の場面について提示したい。

1. 研究史

本節では、これまでの諸研究において、創世記 22 章の表層構造をどのようなものである

¹ 「交差配列」とは、「キアスムス」とも呼ばれ、ある単元で、単語、フレーズなどが、逆の順序に繰り返されることを示す。ab//ab や ab//b'a' と記号化され、対応箇所を線で結ぶと、ギリシア文字のキーとなることから、キアスムスと呼ばれる。[飯、2008c : 77]を参照。

² 「集中構造」とは、ある単元を要素のよって分類すると、核となる部分を中心にしてシンメトリー（対称）を構成すること。[深津、2008 : 160]を参照。

³ 「囲い込み構造」とは、ある単元の冒頭と末尾に、同一ないし類似の語、フレーズ、表現を繰り返す技法。[飯、2008b : 30]。

⁴ パネル構造とは、並行構造とも呼ばれ、一定の順序もった文が並ぶ構造。森彬は例として、使徒言行録 5 : 1-11 を挙げている[森彬、1991 : 10]。

⁵ 表層構造とは、物語の意味レベル、つまり深層レベルの構造ではなく、物語の語彙、つまり表層レベルでの構造のことである。プリンスによれば、前者は物語内容（story）に、後者は物語言説（discourse）に対応する。[プリンス、2004 : 191]。

⁶ もちろん、このような研究は、創世記 22 章の繰り返し表現や表層構造について考える上で、有益で、かつ、示唆に富むものである。

1. 文学単位と構造

とし、あるいは、創世記 22 章をどのように区分してきたのかを、研究史として確認していきたい。

1-1. 表層構造をめぐる研究史

表層構造についての研究史では、まず、J. L. Ska による研究が、重要である。彼の研究は、G. J. Wenham⁷や Y. Avishur⁸にも引用されており、創世記 22 章の構造や場面を考える上で、重要な先行研究だといえる。彼は各場面における話者の差異を中心にして、創世記 22 章を 8 つの部分に分け、それぞれがキアスムス構造になるように配置している（資料 1-1.）⁹。この Ska の研究は、キアスムス構造に着目して、文学単元を配置したために、12-14 及び 15-18 を一つの部分として扱い、12-18 節を一つの文学単元としている。しかし、この 12-18 節には、二回のヤハウエの使いの言葉（12 節；15-18 節）や、アブラハムの地名の命名と語り手による挿入（14 節）というさまざまな要素を同時に扱っており、他の部分と比べて、あまりにも多くの内容を含んでいるのである。つまり、一つの文学単元に、あまりにも多くの要素を含めており、この部分が長くなっている点が、Ska および、彼の研究を援用する諸研究が有する問題である。

G. W. Coats は、創世記 22 章 1-19 節を大きく 3 つに分けており、さらにそれを大区分、中区分、小区分に分けている（資料 1-2.）¹⁰。しかし、あまりにも詳細に分類を行ったために、創世記 22 章全体で 20 個を超える区分となっており、あまりにも煩瑣だと言わざるを得ない。

J. Doukhan は、創世記 22 章 1-19 節を、7-8 節を中心にして、5 つの単元からなるキアスムス構造を提示している（資料 1-3.）¹¹。しかし、1-2 節の「エロヒームの言葉」に対応させるため、11-19 節を「ヤハウエの言葉」としており、あまりにも長く多様な要素を含む部分を一つにしている。

R. Crotty は、創世記 22 章のうち、15-18 節が付加とみなされることから、1-14 節に焦点を当ててキアスムス構造を提示している（資料 1-4.）¹²。しかし、彼が言うように、もし 15-18 節が付加であるとするならば、19 節は元来の物語に含まれるであろう。しかしながら、19 節については、彼の文学構造の考察に含まれていないため、たとえ、創世記 22 章から付加を除いて文学構造を解明しようとしているにしても、彼のこの考察は不完全なものにとどまっているのである。

⁷ [Wenham, 1994: 100]。Ska の研究は、話者の差異に着目しているが、Wenham は、N/M/D という話法の区分に着目している。これらは、N=語り手、M=独白、D=対話だと考えられる。

⁸ [Avishur, 1999b: 82]。

⁹ [Ska, 1988: 329]。

¹⁰ [Coats, 1973: 390-391]、[Coats, 1983: 157-158]。

¹¹ [Doukhan, 1993: 19]。

¹² [Crotty, 2005: 33]。

1. 文学単位と構造

森彬は、創世記 22 章に二つの構造を見て取っている。まず、1-19 節のうち、15-18 節を除いた部分で構造を提示している（資料 1-5.）¹³。続いて、1-12 節にも別個の集中構造を見て取っている（資料 1-6.）¹⁴。

左近淑は、自らの構造分析に基づいて、1-14 節を「構造的統体性をもっている」と主張し¹⁵、語句・文の繰り返しに着目した分析を提示した¹⁶上で、 $A/A' = \text{神の命令}$ 、 $B/B' = \text{服従}$ 、 $C/C' = \text{信仰／摂理と内容のもと}$ 、「1-14 節全体の構造は $A \rightarrow B \rightarrow B' \rightarrow C \rightarrow B' \rightarrow A' \rightarrow B' \rightarrow C'$ という規則性を」有している（資料 1-7.）と主張している¹⁷。

T. L. Brodie は、創世記 22 章と 23 章において、「死に直面して」というテーマのパネル構造を見ている（資料 1-8.）¹⁸。

W. S. Towner は、「神顕現と新しい命令」を中心に据えた集中構造を見ている（資料 1-9.）¹⁹。

1-2. 文学単元をめぐる研究史

次に、これまでの諸研究において、創世記 22 章をどのように区分してきたのかを確認しておきたい。

W. H. Bennett は、1-19 節を 5 つの部分に分けて、各部分を要約している（資料 1-10.）²⁰。J. Skinner は、1-19 節を三つに分けている（資料 1-11.）²¹。また、Brodie は、1-24 節を 5 つに分けている（資料 1-12.）²²。G. フォン・ラートは、1-19 節を 4 つに分けて、註解している（資料 1-13.）²³。N. M. Sarna は 1-19 節を一つの単元とし、それを 6 つの区分に分けて註解を行っている（資料 1-14.）²⁴。しかし、彼は、19 節について、註解の単元としては含めているが、具体的な註解では、言及していない。大野恵正は、1-19 節を 4 つの部分からなると述べている（資料 1-15.）²⁵。D. W. Cotter は、1-19 節を 6 つの部分に分けている（資料 1-16.）²⁶。

2. 文学単元を区分する基準

¹³ [森彬、1991 : 64-65]。

¹⁴ [森彬、1991 : 66-67]。

¹⁵ [左近、1982 : 31]。

¹⁶ [左近、1982 : 31-34]。

¹⁷ [左近、1982 : 39]。

¹⁸ [Brodie, 2001: 271]。

¹⁹ [Towner, 2001: 185]。

²⁰ [Bennett, 1904: 236]。

²¹ [Skinner, 1930: 328-331]。

²² [Brodie, 2001: 271]。

²³ [フォン・ラート、1993 : 423-430]=[von Rad, 1976: 189-192]。

²⁴ [Sarna, 1989: 150-155]。

²⁵ [大野、2001 : 53]。

²⁶ [Cotter, 2003: 146]。

1. 文学単位と構造

前節では、創世記 22 章の表層構造と文学単位についての研究史を概観した。本節では、創世記 22 章を具体的に文学単位へと区分する前に、その基準を明確にしておく必要があるだろう。これまでの解釈では、表層構造に着目する場合を除いて、文学単位を区別する基準を明示するものは多くはないが存在する。ここでは、文学理論における場面の区切りやヘブライ語聖書における場面について論じた諸論考、上述した研究史で確認した諸研究が採用している文学単元の区切りの基準について確認しておきたい。たとえば、J. L. Ska は、次のようなものを基準として挙げている。

結末、導入、囲い込み、典型的な語彙、地理的表示、文学的年代の表示、移行、橋渡しをする文、つなぎ言葉、反復の技法、「文学ジャンル」の変化、場面の転換技法、二重舞台の出来事という技法、登場人物の紹介、二重舞台の法則、突然消える登場人物の技法、七つの情景の技法、双幅の絵のように対になる場面の技法、出来事・対話・ディスクールの配列、ドラマの展開、ドラマ的なパターン²⁷

Ska は、これらによって、文学単位を区切ることができるとする。しかし、この区切りは、修辞技法、表層構造、物語内容、さらには解釈（と密接に関連しているもの）を雑多に含んでおり、かつ、各項目についての定義や、単位を区切る際の明確な判断基準も提示されていない。このため、上の基準に従っても、基準によって、相反する区切りになり、あるいは、あまりにも大きな区分、あまりにも小さな区分になる可能性を含んでいるのである。

また、キアスムスやパネル構造、集中構造などの表層構造に注目することは、詩文等では、重要である。しかし、研究史で確認したとおり、たとえば、11-18 節を一つの単位としているよう、あまりにも大きな範囲でさまざまな要素を含むものとなる。また、対応する部分を整合させるために、各要素を無理に一致させるものも少なくない。そのため、表層構造に着目することは、物語の単位を決定するためには、十分な基準とはなりえない。

以上の議論を踏まえれば、文学単位を決定するに当たり、区別する基準は次の 2 つとなる。

- 1) 時間の経過・場所を表す語句
- 2) 明らかな登場人物の増減

この基準は、本章の冒頭で述べたとおり、物語の進展による登場人物や時間の変更による、場面の設定とも重なるものである。ただ、一方で、ヘブライ語聖書の場合、同じような表現や語呂合わせなどが連続して置かれ、時間・場所などを越えて、密接な関係を有している場合もある。そのような場合には、この基準に基きつつも、基準に捕らわれることなく、明確な議論を提示した上で、同一の単位にする必要があるであろう。

²⁷ [Ska, 1990: 2]。訳語は[スカ、2013: 12-13]に従った。

1. 文学単位と構造

3. 創世記 22 章の文学単位

本節では、まず、創世記 22 章が 1-19 節で一つの物語を構成していることを確認し、次に、2. で提示した基準に基づいて、創世記 22 章の文学単位を順に決定していきたい。その際、時間・場所の表現と登場人物の増減をもとにして、場面を区分する²⁸Jacobs の研究をもとに、他の研究者との比較・検討を行い、区分を確定していくことにする。

3-1. 物語としての創世記 22 章の範囲

これまでも多くの研究者たちが、その内部に付加・編集部分を認めるにしても、創世記 22 章 1-19 節を一つの文学単位と見做してきた²⁹。これは古典的な資料批判において、しばしば、1-19 節については、付加を除いた基層において、エロヒストとされ、20-24 節の「ナホルの系図」をヤハウィストに帰してきた³⁰ことによるであろう。また、15 節以下を付加とする立場から、1-14 節を一つの物語と見做す研究者もいる³¹。

これに対し、近年、主として共時的観点から註解を行う研究者の中には、1-24 節を一つの文学単位と見做し、註解を行う者も存在する³²。

また、小泉達人は 21:22-22:24 という、より広い範囲を一つの物語だと解している³³。

²⁸ [Jacobs, 2010: 549]。

²⁹ たとえば、[Holzinger, 1898: 163]、[Bennett, 1904: 236]、[Driver, 1907: 216]、[Gunkel, 1921: 168]、[Gunkel, 1922: 236]、[Procksch, 1924: 313]、[König, 1925: 547]、[Skinner, 1930: 327]、[松田、1957: 38]、[Keil & Delitzsch, 1959: 248]、[Speiser, 1964: 163]、[木田、1970: 105]、[von Rad, 1971: 7]、[Arenhoevel, 1976: 88]、[Kuntz, 1974: 71]、[von Rad, 1976: 188]=[フォン・ラート、1993: 420]、[Zimmerli, 1976: 108]、[Davidson, 1979: 91]=[デヴィドソン、1986: 180]、[西村、1981: 257]、[Duhaime, 1981: 139]、[Genest, 1981: 157]、[Gibson, 1982: 107]=[ギブソン、1995: 190]、[Coats, 1983: 157]、[西村、1984: 203]、[Crenshaw, 1986: 52]、[Drewermann, 1986: 113]、[Scharbert, 1986: 165]、[Westermann, 1986: 231]、[Roop, 1987: 144]、[Walters, 1987: 301]、[Veijola, 1988: 129]、[Sarna, 1989: 150]、[Westermann, 1989: 429]、[ミルトス・ヘブライ文化研究所、1990: 240]、[H. Schmid, 1991: 57]、[Fass, 1992: 361]、[Tschuggnall, 1992: 304]、[Doukhan, 1993: 17]、[Jensen, 1994: 85]、[Wenham, 1994: 96]、[Cortese, 1995: 11]、[越後屋、1996: 61]、[Alexander, 1997a: 77]、[Seebass, 1997: 197]、[Soggin, 1997: 306]、[Sussman, 1998: 183]、[関根正雄、1999: 212]、[Jasper & Prickett, 1999: 110]、[Steins, 2001: 509]、[Towner, 2001: 184]、[Waltke, 2001: 301]、[Whybray, 2001: 53]、[Ruppert, 2002: 505]、[Mathews, 2005: 283]、[水野、2006: 330]、[クレンシア、2011: 95]、[Greifenhagen, 2014: 30]、[Lombaard, 2014: 34]など。

さらに、新共同訳、フランシスコ会訳〔合本〕、関根正雄〔岩波・教文館〕、関根清三〔訳註〕、CEB、JB、NAB、NEB、NIV、TOB の諸訳。

³⁰ [Ryle, 1914: 233]、[越後屋、1996: 62]。中沢の翻訳も同様（一部省略有）。

³¹ [Bader, 1991: 49]、[関根正雄、1980a: 24]、[左近、1982: 31]、[Kittel, Hoffer & Wright, 1989: 232-244]、[Reiser, 1990: 178]、[Winzeler, 1999: 15]、[小友、2012: 91-92]。

³² [Jacob, 1934: 491]、[Brueggemann, 1982: 185]=[ブルグマン、1986: 318]、[Mann, 1988: 44]、[Adar, 1990: 82]、[Arnold, 2009: 199]。

³³ [小泉、1992: 163]。

1. 文学単位と構造

さらには、上の区分のうち、2つの区分を併用する研究者も存在する。たとえば、V. P. Hamilton は、1-24 節を「イサクの縛り」とした上で、これを、「アブラハムが神によって試された」(1-19 節)と「ナホルの家族」(20-24 節)という二つに分けている³⁴。また、J. H. Sailhamer は、創世記 22 章を「アブラハムの子孫」という一つの単元にし、それを、1. 「イサクの縛り」、2. 「アブラハムと主の天使」、3. 「アブラハムの関係」という三つの区分に分けている³⁵。ここでは、創世記 22 章 1 節から始まる記事がどこまでで一つの物語をなしているのか、検討を行いたい。

創世記 22 章は、まず、「これらの後のことである。あの神がアブラハムを試した」という表現で始まる(1 節)。これは、物語を始める典型的な表現の一つであり³⁶、20 節に 1 節前半と全く同じ表現が見られる。そして、20 節の同じ表現の以降の記事には、創世記 24 章に描かれる「イサクの結婚」を準備するためのナホルの系図が置かれている。このことから、20 節以降では、1-19 節を踏まえて、新たな記述が始まっていると考えられる。

また、21:34 では、アブラハムはペリシテ人の地に寄留している。これを受けて、創世記 22 章では、神の指示に従って「モリヤの地」へと行き、19 節において、近くで待っていた従者のところへ戻り、ベエル・シェバに住むことになる。このことから、21:34 と 19 節は「ベエル・シェバ」および「定住した／住んだ」という記述により、並行をなしていると考えられる。

以上議論してきたように、これら 2 つの点から、創世記 22 章の物語は、1-19 節で一つの物語を構成していると考えられる。

3-2. 創世記 22 章内の文学単位

ここでは、上で確認した研究史のうち、1-19 節で一つの物語を構成していると考えており、かつ、本研究でも採用する時間の記述と登場人物の増減を基準として、文学単位を区分した J. Jacobs の研究をもとにして、他の研究との比較・検討を行っていくことにする。

まず、この Jacobs の区分について確認しておきたい³⁷。彼は、創世記 22 章 1-19 節を、上述の基準に従って、9 つの場面 (scene) に区分している。

場面	節	登場人物
1	1-2	アブラハム 神
2	3	アブラハム イサク 従者 ロバ
3	4-6	アブラハム イサク 従者 ロバ
4	7-8	アブラハム イサク

³⁴ [Hamilton, 1995: 97]および[Hamilton, 1995: 117]。[Jacob, 1934: 491]および[Jacob, 1934: 503]、[Turner, 2000: 97]および[Turner, 2000: 100]も同様。

³⁵ [Sailhamer, 1992: 177]および[Sailhamer, 1992: 179]。

³⁶ 本論文第一部第 2 章 2. (59 頁以下) で詳論する。

³⁷ [Jacobs, 2010: 551]。

1. 文学単位と構造

5	9-10	アブラハム	(イサク)	
6	11-12	アブラハム	天使	
7	13-14	アブラハム		羊
8	15-18	アブラハム	天使	
9	19	アブラハム		従者

Jacobs の区分のうち、他の研究との比較・検討において、考察を必要とするのは、1-2 節と 13-14 節という 2 つの部分である。この両者において、議論を行う必要があるのは、語り手が情報を提示する部分と登場人物の発話が描写される部分とを同一の区分と見做すか否かという点である。

1) 1-2 節

この部分は、創世記 22 章冒頭 (1 節前半) の語り手による説明と、続く 1 節後半から 2 節の神とアブラハムとの対話が語られている。この部分について、上述の Jacobs の研究をはじめ、Brodie、Doukhan、Sarna、Towner、フォン・ラートは同一の単位だとしている³⁸。他方、Coats、Crotty、Ska、Wenham は、この部分をさらに 2 つの単元に分けている³⁹。

確かに、1-2 節は、創世記 22 章の物語の発端となる記述がなされているので、1 つの単位だと考えられる⁴⁰。また、Jacobs も指摘するように、「これらの節は、特定の時間や場所についていかなる言及もなされない」のである⁴¹。しかし、多くの研究者が指摘しているように、1 節前半は語り手による物語全体への説明であり、1 節後半は神がアブラハムへと具体的な指示を行ったことを描写している⁴²。そのため、両者は異なる文学的機能を有しており、別個の文学単元をなしていると考えられるであろう。

以上のように、1-2 節は、Jacobs が区分したような 1 つの文学単元ではなく、Coats、Crotty、Ska、Wenham などの研究者が主張するように、1 節の前半と後半で異なる文学単元をなしていると考えることが適切である。

2) 13-14 節

この部分では、アブラハムによる代替の犠牲 (13 節) および、地名の命名とそれに関連することわざ (14 節) が語られている。この部分について、上述した Jacobs の研究は、「これらの節は、天使に言葉に対する、行動 (13 節) と言葉 (14 節) によるアブラハムの応答

³⁸ [フォン・ラート、1993 : 423]=[von Rad, 1976: 189]、[Sarna, 1989: 150]。

³⁹ [Wenham, 1994: 100]。

⁴⁰ [ヴェスターマン、1993 : 366]=[Westermann, 1986: 233]。

⁴¹ [Jacobs, 2010: 550]。

⁴² [Wenham, 1994: 100]。

1. 文学単位と構造

を描写している」として⁴³、代替の犠牲とアブラハムの命名とを組み合わせ、同一の単位だと見做している⁴⁴。他方、Sarna や Crotty、Towner などの研究では、13 節と 14 節を区別している⁴⁵。あるいは、研究者でも採用する者はいないが、14 節をさらに二つに区分することも考えられる。つまり、14 節を、前半のアブラハムの命名と、後半の語り手によって挿入される「今日における」ことわざ、という 2 つ（13-14 節全体を 3 つ）に分割するものである。これらの可能性のうち、13-14 節の区分としては、いずれの選択肢がより適切となるだろうか。

確かに、14 節のアブラハムの命名は、13 節の代替の犠牲の発見を受けたものである。つまり、14 節は、13 節の内容を受けた地名の命名となっており、この両者には、重要な関連が認められる。しかし、この場合、14 節前半の命名と、それを受けて「今日でも言われる」こととしてのことわざにおける密接な連続した並行する語呂合わせが、十全に説明されなくなる。つまり、14 節では、13 節でのアブラハムの「発見」を受けて、地名の命名（14 節前半）とそこから転じたことわざ（14 節後半）が並んでいるのであり、しかも、14 節の前半と後半という両者は、関係詞（אשר）で密接に結ばれているのである⁴⁶。このことから、13 節ではアブラハムによる雄羊の発見と犠牲の実行であり、14 節はアブラハムによる地名の命名と語り手によることわざの挿入という、異なる単位と考える必要があるだろう。

以上から、Jacobs が主張しているように、13-14 節で一つの単位ではなく、Sarna や Crotty、Towner などの研究者が主張しているように 13 節と 14 節は、それぞれ別個の単位をなしており、また、14 節は全体で一個の単位をなしていると考えられるほうが、より適切だと考えられる。

3) まとめ

以上、時間の区切れと登場人物の増減をもとに、創世記 22 章の場面区分を行っている Jacobs の研究をもとにして、他の研究者による場面や文学単位の区切りを踏まえて、1) 1-2 節、3) 13-14 節について、それぞれ同一の文学単位と見做し得るのかを議論を行った。その結果、前者では、物語に対する「地の文」としての語り手による語りではなく、語り手による物語についての情報提供がなされており、1 節 a-b と 1 節 c-2 節という別個の文学単位に分ける方が適切であると考えられた。また、後者の 13-14 節については、①同一の文学単位、②13 節と 14 節という 2 つの文学単位、③13 節と 14 節前半、14 節後半という 3 つの文学単位という可能性を検討した。その結果、13 節と 14 節は別個の文学単位をなしており、かつ、14 節の前半と後半は関係詞によって密接に結びつけられているので、同一の文学単位にすることが適切であることを示した。

⁴³ [Jacobs, 2010: 550]。

⁴⁴ [Jacobs, 2010: 551]。[Westermann, 1986: 236]=[ヴェスターマン、1993: 369]も同様。

⁴⁵ [Sarna, 1989: 153-154]、[Towner, 2001: 185]、[Crotty, 2005: 33]。

⁴⁶ この点については、本論文 10 章 2-2. (213 頁以下) において詳論する。

1. 文学単位と構造

以上の議論を踏まえて、創世記 22 章を文学単元に分けると次のようになる。

場面	節	登場人物（語り手を除く）			
1	1 前半	なし（語り手のみ）			
2	1 前半-2	アブラハム	神		
3	3	アブラハム	イサク	従者	ロバ
4	4-6	アブラハム	イサク	従者	ロバ
5	7-8	アブラハム	イサク		
6	9-10	アブラハム	(イサク)		
7	11-12	アブラハム	天使		
8	13	アブラハム			羊
9	14	なし（語り手のみ）			
10	15-18	アブラハム	天使		
11	19	アブラハム		従者	

本論文では、この文学単元に基づいて創世記 22 章での場面設定をなし、議論を展開していくことにする。

小括

本章では、創世記 22 章の文学単位と構造について論じてきた。

1. では、表層構造をめぐる研究史および文学単元をめぐる研究史を概観した。

2. では、文学単元を区分する基準について、検討を行った。まず、Ska が提示しているさまざまな基準を確認した。その上で、文学構造に着目することは、文学構造、特に表層構造に注目することは、研究史で確認したように、表層構造にとらわれると、あまりにも大きな範囲を一つの文学単位となることになる。以上の議論を踏まえて、1) 時間の経過・場所を表す語句、2) 明らかな登場人物の増減、という 2 点から本論文の文学単元を区分することにした。

3. では、まず、物語としての創世記 22 章の範囲を検討した。その結果、1 節と同じ表現が 20 節に見られ、また、アブラハムは、21 : 34 ではペリシテ人の地に寄留したと語られる一方、19 節ではベエル・シェバに住んだと語られている。この 2 点から、創世記 22 章は 1-19 節で一つのまとまりをなしていると考えることが適切であることを示した。続いて創世記 22 章内の文学単位を、Jacobs による区分に基づき、1-2 節と 13-14 節について、他の研究者の区分と比較・検討を行った。その結果、両者はともに 2 つの区分することを示した。以上の考察を踏まえて、本論文で用いる場面である文学単位として創世記 22 章を 11 個に区切る区分を提示した。

資料 (第 1 章)

資料 1-1. Ska による構造分析[Ska, 1988: 329]

- A. 導入 (1a) 沈黙の叙法
- B. 場面 1 (1b-2) 神が語る
- C. 場面 2 (3) 沈黙の叙法
- D. 場面 3 (4-6) 対話 (アブラハムとその従者)
- D' 場面 4 (7-8) 対話 (アブラハムとイサク)
- C' 場面 5 (9-11) 沈黙の叙法
- B' 場面 (12-14、15-18) ヤハウエの天使が語る
- A' エピローグ (19) 沈黙の叙法

資料 1-2. Coats (FOTL) による構造分析[Coat, 1983: 157-158]

- I. 説明 1a
- II. アブラハムの美德の描写 1b-18
 - A. 対話 1b-2
 - 1. 注意喚起のヤハウエの呼びかけ
 - 2. アブラハムの返事
 - 3. ヤハウエの指示
 - B. 指示の実行 3-10
 - 1. 犠牲の準備 3-4
 - 2. 従者へのアブラハムの指示 5
 - 3. 犠牲の準備 6-8
 - a. ナレーション: アブラハムと息子 6
 - b. 対話
 - 1) 注意喚起のイサクの呼びかけ 7a α
 - 2) アブラハムの返事 7a β
 - 3) 情報についてのイサクの要望 7b
 - 4) アブラハムの返事 8a
 - c. ナレーション: アブラハムと息子 8b
 - 4. アブラハムの従順への準備 9-10
 - C. 信仰のアブラハムの犠牲の確認 11-18
 - 1. 対話 11-12
 - a. 注意喚起の天使の呼びかけ 11a
 - b. アブラハムの返事 11b
 - c. 天使の指示 12
 - 2. 指示の実行 13
 - 3. 原因譚 14

資料 (第 1 章)

4. 天使のスピーチ	15-18
a. 語りの定型	15
b. 約束	16-18
1) 約束の理由	16
2) 約束	17-18a
3) 約束の理由	18b
III. 旅程	19

資料 1-3. Doukhan による構造分析[Doukhan, 1993: 19]

- A 1-2 エロヒームの言葉 (「はい」、「あなたの唯一の息子」、「犠牲にささげなさい」)
- B 3-6 行動 (「彼は取った」、「彼は木を割った」、「私があなたに教える場所」、「彼はナイフを取った」)
- C 7-8 対話
- B1 9-10 行為 (「彼は取った」、「彼は木を並べた」、「彼が言われた場所」、「彼はナイフを取った」)
- A1 11-19 ヤハウエの言葉 (「はい」、「あなたの唯一の息子」、「彼はそれを犠牲にささげた」)

資料 1-4. Crotty による構造分析[Crotty, 2005: 33]

タイトル: アブラハムへの神の試練 (ニッサー)

- A エロヒームがアブラハムを聖なる山に行かせる。
(1b-2 節) ('eres hammoriyah)
- B アブラハムの祭儀的作業の実行
- C 試練を通過したという YHWH's mal'ak の宣告
- B1 解決: 新しい祭儀的作業
- A1 聖なる場所の命名: YHWH-yir'eh (14 節)

資料 1-5. 森彬による構造分析 (その 1) [森彬, 1991: 64-65]

- A ベエルシバ出立 (「立って……行った」)
- B 目を上げて見るアブラハム
- C 若者たちの所に帰る、とのアブラハムの約束
- D 「神、備え給う」
- E わが子を燔祭としてささげる準備をするアブラハム
- F わが子に手をのばすアブラハム
- G イサクをほふろうとするアブラハム (核)
- F' 「子供に手をかけてはならない」(天使の命令)

資料（第1章）

- E' わが子の代りに雄羊を燔祭としてささげるアブラハム
- D' 「アドナイ・イルエ」（主、備え給う）
- C' 若者たちの所に帰ったアブラハム
- B' 目を上げて見るアブラハム
- A' ベエルシバへの帰還（「立って……行った」）

資料 1-6. 森彬による構造分析（その2）[森彬、1991：66-67]

- A 神の試み（アブラハムの信仰の吟味）
- B 呼びかける神と答えるアブラハム
- C 「汝の子、汝の愛するひとり子」
- D 「汝の子を燔祭としてささげよ」（神の命令）
- E イサクに薪を負わせ、刃物をとるアブラハム
- F 父と子の同行
- G 「父よ」（イサクの呼びかけ）
- H 「神みずから小羊を備えたまわん」（核）
- G' 「子よ」
- F' 父と子の同行
- E' 薪の上にイサクを載せ、刃物をとるアブラハム
- D' わが子をほふろうとするアブラハム
- C' 「汝の子、汝のひとり子」
- B' 呼びかける天子と答えるアブラハム
- A' 試みの結果（アブラハムの信仰の確認）

資料 1-7. 左近による構造分析[左近、1982：38 参照]

1 イ	第一部		
1 ロ～2 ハ	A（神の命令）	11 ロ～12 ハ	A'（神の命令）
3 イ～へ	B（服従 1）		
4 イ～6 ハ	B'（服従 2）	13 イ～へ	B'（服従）
6 ニ～8 ハ	C（信仰）	14 イ～ロ	C'（摂理）
9～10	B'（服従 3）		

資料 1-8. Brodie によるパネル構造[Brodie, 2001: 271]

死に直面して（22章//23章）

息子をささげる

導入：神—あなたの子どもを捧げよ（22：1-2）

試練：三者—無名の山への旅の段階（22：3-10）

試練：天使—少年に触れるな（22：11-14）

祝福：天使—私は祝福を惜しみなく与える（22：15-19）

結び：祝福されたニュース；兄の十二の子どもたち（22：20-24）

妻の死

導入：サラの死（23：1-2）

三者—土地を求める段階：お辞儀をする（23：3-15）

重さをはかり、土地を獲得する¹（23：16-18）

結び：サラの埋葬（23：19-20）

資料 1-9. Towner による構造分析[Towner, 2001: 185]

- I. 試練：息子を犠牲にしる 1-2
- II. 行為の高まり 3-6
- III. 「神が備える」 7-8
- IV. 準備
- V. 神頭現と新しい命令 11-12
- VI. 新しい準備：雄羊 13
- VII. 「ヤハウエが備える」 14
- IX. 行為の静まり 15-18
- X. 試練の完了 19

資料 1-10. Bennett による文学単元[Bennett, 1904: 236]。

- 1-2 アブラハムを試すために、彼にある山の上で全焼の犠牲としてイサクを捧げるように命じる。
- 3-10 アブラハムはその場所へイサクを連れていき、祭壇を築き、犠牲者として彼の息子を縛る。
- 11-13 天からの声が彼の息子を助命するように命じ、彼が快く従ったことを神が満足したと宣言する。アブラハムはさまよっている雄羊をイサクの代りに犠牲にする。

¹ 原文では the acquiring/ rising of the field となっている。後者の表現は、17 節冒頭の **וַיִּקְרָא** を受けたものと思われる。

資料 (第 1 章)

- 14-18 アブラハムがその場所を「ヤハウェは備えるだろう」と呼んだ。天からの声がアブラハムへの約束を再び新しくする。
- 19 アブラハムとイサクがベエル・シェバへ戻る

資料 1-11. Skinner による文学単元[Skinner, 1930: 328-331]

- 1-8 アブラハムの犠牲をもいとわない準備
- 9-14 犠牲の回避
- 15-19 約束の更新

資料 1-12. Brodie による文学単元[Brodie, 2001: 271]

- 1-2: アブラハムの試練: 見るの地で愛するものを犠牲にすること
- 3-10: 穏やかな旅路
- 11-14: 天使の介入
- 15-19: 祝福の約束の更新
- 20-24: 結論: 兄弟の子ども、アブラハムに告げられること。

資料 1-13. フォン・ラートによる文学単位[フォン・ラート、1993: 423-430]

- 1-2
- 3-8
- 9-14
- 15-19

資料 1-14. Sarna による文学単位[Sarna, 1989: 150-154]

- アケーダー: イサクの縛り
- 神がアブラハムを試す (1-2)
- アブラハムが試練に遭う (3-10)
- 神がアブラハムの忠実さを知る (11-12)
- 羊による代用 (13)
- 祭壇の命名 (14)
- 祝福の再確認 (15-18)
- * 19 節については言及なし

資料 1-15. 大野による文学単位[大野、2001: 53]

- 1-2: 神はアブラハムに試練となる命令を課す
- 3-10: 彼は用意を整え、それを実行しようとする
- 11-13: その直前、神は命令の実行をおしとどめ別な形で達成させる。

資料（第1章）

14-19：その場所の命名、神の使いによる祝福、アブラハムの帰還

資料 1-16. Cotter による文学単位[Cotter, 2003: 146]

主題提示	1a
扇動する瞬間	1b-2
進展	3-10
転機	11
決定	12-14
結論	15-19

2. 「あの神がアブラハムを試した」

—1 節 ab の文学的機能—

はじめに

創世記 22 章において、物語は次のように始まる。

これらの後のことである。あの神がアブラハムを試した（1 節前半）。

この部分は、物語の語り手によるものである。その前半部（「これらの後のことである」）は、22:20 と並行をなす表現である¹。また、後半部（「あの神がアブラハムを試した」）は、語り手による物語に対する説明であり、特徴的な文構造をなしている。

本章では、1 節前半が有する文学的機能について明らかにしたい。まず、1. で、1 節前半をどのように文単位に区切ることが適切であるかを論じる。それを踏まえて、2. で、1 節 a に焦点を当てて、研究史を概観し、テキストの検討を行い、文学的機能を明らかにする。さらに、3. で、1 節 b についても同様に研究史、テキストの検討、文学的機能について議論する。最後に、これらの考察を踏まえて、1 節前半がいかなる文学的機能を有しているのかを明らかにしたい。

1. 1 節前半の文の区切りについて

本節では、1 節前半の区切りについて、議論を行う。この部分が、2 つの文からなるのか、あるいは、1 つの文であるのかについて、研究者においても見解が分かれている。たとえば、C. Westermann は、この部分全体を 1 節 a として註解を行っており²、1 つの文だと考えているようである。H. Gunkel なども、同じ見解である³。これに対し、左近淑は、2 つの文としている⁴。このような見解の相違があるにもかかわらず、この部分が 1 つの文であるか 2 つの文からなるのかについては、これまで十分な議論がなされてこなかった。

本章の冒頭で、1 節前半部とした部分の動詞 וַיִּסְתָּאֱבָר は、従属節を形成する語であり、従属節を形成する場合、主節に含まれ一文とされる。また、後半部とした部分は、意味論的には、文として 1 節前半部を従属節に有しているように思われる。また、後述するように、後半

¹ [Westermann, 1989: 435]。本章 2-2. (60 頁以下) を参照。

² [Westermann, 1989: 435]。

³ [Gunkel, 1922: 236]。さらに、[Coats, 1973: 390]、[Coats, 1983: 157]、[Crenshaw, 1984b: 18-19]、[Roope, 1987: 145-146]、[森彬、1991: 66]、[Deurloo, 1994a: 116]、[Crotty, 2005: 33] も同様。

⁴ [左近、1982: 31]。さらに、[勝村、1981: 21]、[Bader, 1991: 64] などと同じ見解。また、J. P. Fokkelman は、“colometric presentation”において、左近と同様、この部分を 2 つに分けている。[Fokkelman, 1989: 43]。

2. 1 節 ab

部は通常のヘブライ語表現とは異なり、主語が冒頭に置かれており、そこに著しい強調がなされていると考えられる⁵。そのため、前半部と後半部は同一の文をなしているように思われる。

しかし、他方、聖書ヘブライ語において、従属節となる場合、主節および従属節のそれぞれの動詞がともにワウ接続法によって連続している場合である⁶。つまり、従属節を伴う文を構成するのは、主節と従属節における動詞のワウ接続法という連関においてである。しかしながら、この 1 節前半において、「あの神がアブラハムを試した」という後半部は、冒頭に主語が置かれており、動詞は、当然のことながら、ワウ接続法を形成していない。以上のことから、前半部を従属節と見做し、1 節前半を 1 文であると考えすることは困難である。つまり、この部分は、2 つの文から形成されていると考えることが適切である。

以上の考察を踏まえると、1 節前半は、次のように文単位を区切ることになるだろう。

a これらの後のことである。 b あの神がアブラハムを試した。

本論文では、この文単位に従って、論じていくことにする。

2. 1 節 a をめぐって

前節では、本章で扱う 1 節前半について、a、b という 2 つの文単位を決定した。本節では、この文単位に従って、1 節 a について、研究史を確認し、テキストの検討を行い、文学的機能を論じていくことにする。

2-1. 研究史

1 節 a について研究史を概観したい。この 1 節 a については、①22 章以前に記されている聖書の記述を指す、②聖書に記されていない出来事ないし言葉がある、③天上での対話を想定する、④イシュマエルとイサクの口論を想定する、という大きく分けて 4 つの解釈がなされてきた。ここでは、これらを順に概観していくことにする。

N. M. Sarna は「この表現は、それ以前の出来事と漠然とした関係を示す。イシュマエルが追放されたとき、イサクは三歳であった。今や彼は薪の重荷を運べ、経験と観察に基づいて聡明な質問を尋ねるほど、大人びている」と述べている⁷。

西村俊昭は、1 節 a については、21 : 32-33 に述べられている事柄（複数）を指すと指摘している⁸。T. J. Schneider は、「『これらのこと』とは何なのか？」と問うた上で、イサクの誕生、イシュマエルの追放、ハガルの放逐、イシュマエルの近くに移住したこととい

⁵ 本章 3-2. (64 頁以下) を参照。

⁶ [GKC§§111f, g]、[Weingreen§49f]、Holladay 等を参照。

⁷ [Sarna, 1989: 150]。

⁸ [西村、1981 : 261]、[西村、1984 : 205]。

2. 1 節 ab

う可能性を挙げている⁹。Ryle は、「イサク誕生とイシュマエル追放を指す不明瞭な時間の註記」であると述べている¹⁰。さらに、松田明三郎は、「省略されているが、なにか重大な事件があったのかも知れない」と解釈している¹¹。

また、ユダヤ教では 1 節 a に省略されている場面として、ヨブ記の冒頭の天での対話（ヨブ 1 : 6-12）のような場面を想定し、神／ヤハウエとサタン／使い等の対話について語る文書も多く存在する。たとえば、バビロニア・タルムード「サンヘドリン」やヨベル書など¹²が挙げられる¹³。

さらに、この物語の冒頭部分に、イシュマエルとイサクの口論を想定するユダヤ教文献も存在する。たとえば、創世記ラッバーではイシュマエルが割礼を受けた年齢から自分を優位性を主張したのに対し、イサクは犠牲にささげられることを要求されてもいとわないと述べたのを受けて、1 節 a の言葉が語られたという解釈もなされている¹⁴。

ここで確認してきたように、1 節 a についての研究史では、出来事／言葉として、①これ以前のアブラハム物語での出来事の全部／一部を指し示す、②省略されている出来事を想定する、③天上での対話を想定する、④イシュマエルとイサクの口論を想定する、という大きく分けて 4 つの解釈が存在した。

2-2. 特徴的な語彙とテキストの検討

次に、1 節 a での特徴的な語彙とテキストの検討を行っていききたい。ここでは、まず、特徴的な語彙を検討し、次に、文全体について論じることにする。

(1) 特徴的な語彙

ここでは、動詞 $\sqrt{\text{היה}}$ および、事柄ないし言葉を示す語 $\sqrt{\text{דבר}}$ について、検討を行いたい。

a) ~である／~になる ($\sqrt{\text{היה}}$; カル語幹)

動詞 $\sqrt{\text{היה}}$ は、ヘブライ語聖書中に 3548 回使用されている¹⁵。この動詞の変化形である $\sqrt{\text{יהי}}$ という変化形は、S. Amsler によれば、ヘブライ語聖書中に 782 例あり、創世記には 122 例見られるものであるが、他方、多くの預言書¹⁶や韻文の多く¹⁷にはこの語形の用例は全く

⁹ [Schneider, 2008: 101]。

¹⁰ [Ryle, 1914: 235]。

¹¹ [松田、1957 : 38]。

¹² バビロニア・タルムード「サンヘドリン」89b[Freedman, 1959: 596]、ヨベル書 17 : 16[村岡、1975b : 74]。

¹³ このような、天上での神／ヤハウエとサタン／使いの対話を想定する解釈については、本論文第一部 13 章 1-4. (274 頁以下) で扱うことにする。

¹⁴ バビロニア・タルムード「サンヘドリン」89b[Freedman, 1959: 596]、創世記ラッバー 55 : 4[Freedman, 1983: 484-485]=[竹内、2012 : 52、註 1]。

¹⁵ Even-Shoshan を参照。DCH によれば、3458 回。Holladay によれば、約 3750 例。

¹⁶ ヨエル書、アモス書、オバデヤ書、ミカ書、ナホム書、ゼファニヤ書、マラキ書。

2. 1 節 ab

見られない¹⁸。この表現は、物語における新しいセクションを示す語として、ヘブライ語聖書でしばしば用いられるものである¹⁹。たとえば、創 6 : 1、14 : 1、26 : 1、27 : 1、士 13 : 2、17 : 1、サム上 14 : 1、王上 21 : 1、ヨナ 1 : 1 などである²⁰。

b) 事柄／言葉 (דְּבַר)

この語は、ヘブライ語聖書中に 1444 回使用されており²¹、そのうち、本箇所と同様に複数形で用いられているのは 554 例である²²。この語は、「事柄」と「言葉」という両方を指す語である²³。ここでは、複数形で用いられており、また、定冠詞を有しているが、具体的に何を指し示しているのかは明確だとは言い難い。

(2) 「これらのことの後である (וַיְהִי אַחֵר הַדְּבָרִים)」

この文は、資料 2-1. の下線部で示したように、しばしば 1 節 b と続けて訳されることが多い²⁴一方で、一文として訳すものもある²⁵。ここと全く同一の表現は、ヘブライ語聖書中に 7 例²⁶、ほぼ同一の文²⁷は 1 例²⁸見られる²⁹。このため、ヨセフ物語で典型的な表現である³⁰とされる。また、ここと同一の表現が 7 例しか見られないにも関わらず、創世記 22 章の 1 節の冒頭とこの物語に続く 22 : 20 でも繰り返されている点で、この表現は、創世記 22 章の記事を囲い込む構造となっていると見ることもできる。この וַיְהִי に時間を表現する語句が続いて表現される記述は、一つの出来事をより大きな文脈へと挿入する際に用いられるものである³¹。

17 箴言、雅歌、コヘレトの言葉、哀歌。

18 [Amsler, 1997: 359-360] (TLOT)。

19 [Kittel, Hoffer & Wright, 1989: 232]、[勝村、1989 : 27]、[Wenham, 1994: 98]、[関根清三、2013 : 125、註 10]。[GKC§§111f, g]参照。

20 [勝村、1989 : 27]。

21 Even-Shoshan を参照。Holladay によれば、1430 回。DCH によれば、1442 回。

22 [Gerleman, 1997: 327] (TLOT)。

23 [関根清三、2012b : 17、註 1]。

24 この部分を文として訳さない翻訳として、新共同訳、口語訳、新改訳、フランシスコ会訳 [分冊・合本]、関根清三 [断章]、関根正雄 [岩波・教文館]、中沢、水野、CEB、NAB、NEB、NIV、NJB、NJPS、NRSV、REB、RSV、Bader、Crenshaw、Fox、Hamilton、Speiser、Stern、Tribble、Walters、Wenham がある。

25 この部分を文とする翻訳に、勝村、木田、関根清三 [訳註]、JPS、RV、Alter、Friedman がある。

26 本箇所その他、創 22 : 20、39 : 7、40 : 1、王上 17 : 17、21 : 1。

27 אַחֵר という語が、אַחֲרַי という語形になっている。

28 ヨシュ 24 : 29。

29 Even-Shoshan を参照。

30 [Westermann, 1989: 435]。

31 [Westermann, 1989: 435]を参照。

2. 1 節 ab

2-3. 文学的機能

1 節 a が有する文学的機能について論じていきたい。この表現は、上述したように、ヘブライ語聖書の中で、しばしば用いられるものである。この文は、新しい単元を示すものであると同時に、単独の物語を大きな文脈の中に位置づけ、これまでの物語との因果関係を示すものである。その結果、創世記 22 章は単独で存在するのではなく、アブラハムの生涯に位置づけられ、物語にアブラハムの生涯における出来事であるという時間軸が導入されるのである。

他方、そのような因果関係を示し、大きな文脈に位置づけるものであるにも関わらず、その指し示す内容は漠然としたものである。「言葉／出来事」を意味する語彙が複数形であることから、複数の言葉／出来事を指し示しているようであるが、これまでアブラハムが体験してきた出来事すべてを指し示すのか、あるいは、イサク誕生後の出来事を示すのか、さらには他の何らかの契機が存在するのかは曖昧なままであり、語り手はその情報を示そうとしない。そのため、読者はこの出来事について、さまざまな可能性を考慮し、読みを展開することになるのである。

さらに、「言葉／出来事」の後という表現がなされることで、一方では、それ以前のアブラハム物語を参照させ、他方では創世記 21 章の末尾から創世記 22 章の間に存在する空白の期間に何らかの出来事があったのではないかと読者に想定させる機能を有するのである。

3. 1 節 b をめぐって³²

本節では、1 節 b について考察を行っていく。この文で重要なのは、「試す (נסה)」という動詞である。そのため、本節では、この動詞を中心にして検討を行う必要があるだろう。まず、研究史を確認し、次に「あの神がアブラハムを試した」という表現について検討し、さらに 1 節 b の文学的機能を明らかにしたい。

3-1. 研究史

まず、1 節 b の研究史を確認しておきたい。これまでの諸研究では、「試みた」という表現に基づいた資料批判が展開され、あるいは、「試みた」という表現により読みにどのような影響があるのかについて議論がなされてきた。

創世記 22 章は、古典的な資料批判において、しばしば、エロヒスト (E) に帰せられてきた³³。特に、נסה (「試す」と) וְיִרְאֶה אֱלֹהִים (「神のおそれ³⁴」) という、二つの E に特徴的と

³² 本節は、拙論[岩寄、2012b]をもとにして、構成を変更し、さらに議論を展開したものである。

³³ 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 と考える研究には、[Holzinger, 1898: xxvi]、[Holzinger, 1898: 163]、[Bennett, 1904: 236]、[Driver, 1907: 216]、[Ryle, 1914: 233]、[Gunkel, 1922: 236]、[Procksch, 1924: 314]、[Skinner, 1930: 328]、[Jacob, 1934: 985]、[Eissfeldt, 1958: 19]、[Fritsch, 1960: 74]、[Herbert, 1962: 54]、[Speiser, 1964: 161]、[渡辺、1965: 149]、[木田、1970: 105]、[ヴァイザー、1970: 136]、[Kilian,

2. 1 節 ab

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研究者も存在する³⁵。

また、E の年代をめぐる議論から、創世記 22 章の背景にイスラエルないし民族の存亡の危機があるとする研究者も少なくない。たとえば、左近淑は、「神を畏れる」と関連して、「北王国滅亡直前、起源前八世紀の、イスラエル試みの時代であった。この民族全体の試みの時期に、本当に神を畏れて、すべてを捧げることができるか、つまり、全き服従と信頼が可能かという動機でもって、この独特の文体で、独特の形で書いているわけ」だと解している³⁶。このような、資料批判に基づく著者の年代をテキストの解釈に導入する見解は、木田献一³⁷、山我哲雄³⁸など多くの研究者に見られるものである。

このような資料批判についての研究の他に、「試みる」という表現が創世記 22 章の主題だとされることも多い。たとえば、ヴェスターマンは、ここに、創世記 22 章が「一つの神

1970: 58 *et passim*], [中沢, 1971 : 10]=[中沢, 1979a : 21-22]=[中沢, 1997b : 238]、[フォン・ラート, 1993 : 422]=[von Rad, 1976: 189]、[Wolff, 1972: 163-164]、[Jenks, 1977: 24-26 *et passim*]、[Klein, 1977: 254]、[Vawter, 1977: 254]、[並木, 1979a : 358-359]、[Davidson, 1979: 92]=[デヴィドソン, 1986: 181]、[Jaroš, 1982: 196-210]、[Seebass, 1982: 521]、[野本, 1984 : 152-153]および[野本, 1984 : 214]、[McEvenue, 1984: 316]、[山我, 1988b : 35]、[Friedman, 1987: 245]=[フリードマン, 1989 : 353]、[Campbell & O'Brien, 1993: 169-170]および[Campbell & O'Brien, 1993: 170, n. 20]、[木田, 1995 : 129-130]、[左近, 1995 : 192-195]=[左近, 1999 : 192-195]、[越後屋, 1996 : 61]、[Schmidt, 1996: 211 *et passim*]、[関根清三, 1998 : 63]=[関根清三, 2005 : 90]、[Helfmeyer, 1998: 449] (TDOT)、[関根正雄, 1999: 212]および[関根正雄, 1999: 269]、[大野, 2001 : 53]、[Ruppert, 2002: 508-509]、[鈴木, 2003 : 33]、[Friedman, 2003: 64-65]、[関根正雄, 2004 : 294-295]および[関根正雄, 2004 : 308-309]、[中沢, 2004 : 68, 註 1]、[Boehm, 2007: 21-33]、[木幡, 2008b : 51]、[関根清三, 2008b : 8]、[Yoreh, 2010: 65-78]、[小友, 2012 : 90]などが挙げられる。これに対し、近年、資料批判に対する学問的反省から、エロヒストの存在への懐疑的な見解が存在する。たとえば、資料批判について独自の主張を展開している J. van Seters は、創 22 をエロヒストに帰すことを否定した上で、彼のいう「ヤハウィスト (J)」(後期 J) に帰した[van Seters, 1975: 230]。また、D. Carr は創世記 22 章を「非祭司資料 (Non-P)」としており[Carr, 1996: 196 *et passim*]、さらに、近年では、「俗人資料 (Lay Source/L)」という名称に変更している[Carr, 2010: 189]。

³⁴ 創世記 22 章では、動詞√אירの形容詞形が用いられているが、ヘブライ語聖書では通常、この表現には動詞が用いられているため、語根で示した。この「神のおそれ」という表現および、その文学的機能については、本論文第一部第 8 章 3. (175 頁以下) で扱うことにする。

³⁵ [左近, 1995 : 192-195]=[左近, 1999 : 192-195]および[左近, 1995 : 425]=[左近, 1999 : 425]。さらに、V. P. Hamilton はこの両者の「神学的用語」のみならず、「試練」を行ったのが「その神 (*hā'ēlōhīm*)」であることを挙げている[Hamilton, 1995: 101]。

³⁶ [左近, 1995 : 195]=[左近, 1999 : 195]。

³⁷ [木田, 1995 : 130-132]。

³⁸ 山我は、特に√נסהを集中的に論じているわけではないが、創世記 22 章について、21 章同様に、「絶望的な状況に追い込まれた者に対する、最後の瞬間における神の介入と救済を語る」ものであるとし、「たきぎの上に横たえられているイサクは」、「イスラエル全体でもある」と述べており[山我, 1988b : 35]、議論の展開は左近と同様のものである。

2. 1 節 ab

学的な物語であるということが表現されている」と主張している³⁹。つまり、彼は、創世記 22 章が神学的な物語であり、それがこの一文に示されていると解している。しかし、ヴェスターマンはこの「神学的」という言葉について定義しておらず⁴⁰、また、このような解釈には、創世記 22 章が神学的な物語であるというヴェスターマンの前提／前理解が投影されているといえるだろう。月本昭男は、「以下の逸話がアブラハムの『試練』であることをあらかじめ読者に語る」と註記している⁴¹。左近淑も同様である⁴²。

G. フォン・ラートは、「際立った意味で、あくまで神自身から、すなわちイスラエルの神から来たもの」だとし、読者は「あくまで試練を与えるということだけのためにこのように行動するのであり、神は決して本気でのこのような無茶苦茶な要求を行っているわけではない」ということをあらかじめ知らされているが、「アブラハムにとってみれば、彼に下された命令はこのうえなく厳粛なもの」だと主張している⁴³。

W. ブルッグマンは、「試みる」というテーマについて、「シンクレティズム（宗教混淆）の時代には普通に見られるテーマであることが」明らかだとする。そして、この主題が「申命記において顕著に見られるもの」だとした上で、「神によるイスラエルに対する試みは、イスラエルがヤハウェのみに信頼するかどうか、あるいは、ヤハウェに信を置きつつも同時に他の神々にも期待するかどうかを見極めようとすることである」と論じている⁴⁴。

さらに、Sarna は、この情報は、このような人身犠牲を神が要求するというあり得る誤解を取り除くために、アブラハムではなく、読者にもたらされたものであるだとし、緊張の焦点がイサクからアブラハムへと移ると主張している。そして、読者はイサクが殺されないことを知っているとして解釈している⁴⁵。

ここで確認したように、これまでの諸研究では 1 節 b については、資料批判（左近、Hamilton）、資料批判の年代に基づく物語の解釈（左近、木田、山我など）、創世記 22 章の主題が提示されるとする（ヴェスターマン、月本など）、誤解を取り除くものである（Sarna）という主張が展開されてきた。

3-2. 「あの神が・・・」

1 節 b は、「神」という語によって、きわめて特徴的な語順・語法がなされている。ここでは、この点を議論していきたい。まず、資料 2-1. 二重線部で示した通り、多くの諸訳

³⁹ [ヴェスターマン、1993 : 366]=[Westermann, 1986: 233]。

⁴⁰ 神学的とは、神について語ることなのか、信仰について語ることなのか、神についての思想を語ることなのか、信仰についての思想を語ることなのか、あるいは、体系的な神理解なのか等々、「神学」という言葉には多様な理解の可能性があるが、ここでのヴェスターマンは不明確な定義でこの語を使用しているといえるだろう。

⁴¹ [月本、1997 : 63、註 7]=[月本、2004 : 49、註 5]。

⁴² [左近、1995 : 193]=[左近、1999 : 193]。

⁴³ [フォン・ラート、1993 : 423]=[von Rad, 1976: 189]。

⁴⁴ [ブルッグマン、1986 : 326-327]=[Brueggemann, 1982: 190]。

⁴⁵ [Sarna, 1989: 151]。

2. 1 節 ab

は通常のように「神」と訳すものが多い⁴⁶が、他方、定冠詞／指示代名詞を付すもの⁴⁷や、この語を強調するもの⁴⁸も存在する。

この語が、ヘブライ語聖書での表現として特徴的であるのは、第一に語順、第二に定冠詞を有するという点である。これらを順に確認していきたい。

第一の点を検討したい。ヘブライ語聖書では、通常は、文の冒頭には、動詞が置かれ、それに続いて主語や目的語、修飾語句が続くことが一般的である。しかし、1 節 b では、冒頭に単純ワウと伴って主語が置かれている⁴⁹。

第二の点を検討したい。この「神」という語は、定冠詞を有している。これは、上述したとおり、1 節 a のという הַיְהוָה 語によって、時間の区切りが設定されており、新たな文学単元を導入する直後の名詞としては、稀有な例だといえる⁵⁰。

以上の二点から、この 1 節 b には、著しい強調がなされていると考えられる⁵¹。

3-3. 「試した ($\sqrt{\text{נסה}}$)」について

近代諸訳では、資料 2-1. の波線部で示した通り、「試した (tested)」という訳⁵²の他に、「神はアブラハムを試練 [の状況] に置いた (God put Abraham to the test)」などというように訳されることも多い⁵³。

ここでは、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。ここでは、 $\sqrt{\text{נסה}}$ について、まず、I) ヘブライ語聖書における $\sqrt{\text{נסה}}$ を概観した後、II) 「神を試した」と「神が試した」という用例と、III) 目的語に特定の個人を取る用例について、順に考察を行い、 $\sqrt{\text{נסה}}$ について検討することにする。

⁴⁶ 定冠詞の有無が明確ではない邦訳を除いた諸訳のうち、CEB、NAB、NEB、NIV、NJPS、NRSV、RSV、Crenshaw、Friedman、Hamilton、Speiser、Wenham の諸訳。

⁴⁷ JPS、RV、Bader の諸訳。

⁴⁸ 「神」という語を強調するものとして、Trible、Walters の諸訳が挙げられる。

⁴⁹ デヴィッドソンは、「神の行為であることに何の疑いも差しは差なれないよう、神という語が文章の目立つ位置に置かれている」と述べ、「あたかも『……の者は神にほかならなかった』と語るかのようである」と主張している[デヴィッドソン、1986:184]=[Davidson, 1979:95]。

⁵⁰ 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、このような判断は文学単位の決定が大きくかかわっているため、即断は避ける必要がある。ただ、冒頭に定冠詞を有して神が言及されるのは、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。

⁵¹ [GKC§126e]を参照。また、[Speiser, 1964:162]、[Zimmerli, 1976:108, n. 65]、[大住、1998:9-11]、[Japser & Prickett, 1999:111]、[Warner, 2005:25, n. 45]、[水野、2006:330、注 1]。G. フォン・ラートも、「統語法上、『神』の語が著しく強調されている！」と指摘している[フォン・ラート、1993:423]=[von Rad, 1976:189]。

⁵² 「試みた (tested)」とする諸訳には、新共同訳、口語訳、フランシスコ会訳 [分冊・合本]、岩波訳 [分冊・合本]、

⁵³ このように訳する諸訳には、新改訳や、NAB、NJB、NJPS、REB、Speiser がある。

2. 1 節 ab

I) ヘブライ語聖書における√נסה

√נסהは、ヘブライ語聖書において、36 回使用されている⁵⁴。この動詞は、韻文よりも物語において、しばしば用いられるものである⁵⁵。ヘブライ語聖書の各部分では、五書に 15 回、「前の預言者」に 7 回、「後の預言者」には 1 回のみ、諸書に 13 回使用されている⁵⁶。

また、この動詞は、申命記・申命記史書において、しばしば、用いられるものである⁵⁷。この動詞の「試す」ことは、「試みる」、「試す」、「試練に遭わせる」等を意味し⁵⁸、「心の中にあることを知ること」を意味する⁵⁹。特に宗教的な文脈では、「神の命令に従うか否かを意味する」ものである⁶⁰。

II) 「神を試した」と「神が試した」⁶¹

神を「試す」用例は 10 例あり⁶²、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 の 3 例は出 17 : 1-7 の記事に言及したものである。また、出 17 : 7 の記述は、同 2 の出来事を受けた表現である。さらに、民 14 : 22 では、ヤハウェがイスラエルが「十度も私を試み」と述べているが、それ以前にイスラエルが実際にヤハウェを試みたことについて語るテキストは出 17 : 2 のみである。そのため、この民数記の箇所は、出エジプト記 17 章での出来事を誇張したものであると考えられる。以上から、この神を「試す」用例は、しばしば、出 17 : 2 の出来事を指すものであり、それ以外には、詩編 78 編、アハズが「ヤハウェを試すようなことはしない」（イザ 7 : 12）という箇所でのみであって、実際の用例としては多くないといえるだろう。さらに、五書における「イスラエルが神を試した」という使用例は 4 度⁶³しか存在せず、しかも、その 4 度も同一の出来事を指している⁶⁴。

これに対し、神が「試す」用例は、創世記 22 章以外で、13 例存在する⁶⁵。このうち、8

⁵⁴ Even-Shoshan を参照。DCH、[Gerleman, 1997: 741] (TLOT)、[Brensinger, 1997: 11] (NIDOTTE)、[Wilson, 1980: 581] (TWOT) も同様。

⁵⁵ [Brensinger, 1997: 111] (NIDOTTE)。

⁵⁶ [Brensinger, 1997: 111] (NIDOTTE)。

⁵⁷ Holzinger は、D に典型的に見られるとする [Holzinger, 1898: 163]。ヴェスターマンも、この動詞について、「申命記における歴史理解で典型的な言葉である」と指摘している [ヴェスターマン、1993 : 366] = [Westermann, 1986: 234]。[Westermann, 1989: 436] も同様。

⁵⁸ [関根清三、2012b : 17、註 3]。

⁵⁹ [Skinner, 1930: 328]。

⁶⁰ [Gunkel, 1922: 236]。

⁶¹ この両者の用例については、拙論 [岩寄、2012b] において、議論したものをもとにして、分類を再構成し、修正を加えたものである。

⁶² 出 17 : 2、7、民 14 : 22、申 6 : 16、詩 78 : 18、41、56、95 : 9、106 : 14、イザ 7 : 12 の各箇所である [Gerleman, 1997: 742] (TLOT)。

⁶³ 出 17 : 2、7、民 14 : 22、申 6 : 16

⁶⁴ 出 17 : 2 以外の 3 か所は、出 17 : 2 について言及したもの (出 17 : 7、申 6 : 16) や、これを誇張したもの (民 14 : 22) であった。

⁶⁵ 創 22 : 1 以外では、出 15 : 25、16 : 4、20 : 20、申 4 : 34、8 : 2、16、13 : 4、33 : 8、

2. 1 節 ab

箇所が申命記および申命記的史書であり、この両者に神によって「試さ」れる用例の部分が集中しているといえるだろう⁶⁶。

以上、「神を試した」と「神が試した」という二つの用法の検討を行った。これまでの議論から明らかなように、神はイスラエルを「試す」ことを好むが、逆に「試さ」れることを嫌っていることは明らかだろう⁶⁷。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、この点は神／ヤハウエの口から繰り返し語られているのである⁶⁸。

III) 目的語に特定の個人を取る用例

次に目的語に特定の個人を取る用例を確認したい。これについて、フォン・ラートは、「神が一人の人間に試練的な行動を行わせるという観念連合は、究極的には祭儀の領域に遡る。すなわち、神明裁判の儀式の中で、被告が有罪であるのか無罪であるのかを神が試すのである」と述べ、「試みないし試練の表象が、神による歴史の導きの逆説に応用されたことは、そのような祭儀の廃止、ないし祭儀的領域からの離脱を示すものとして理解されるべき」だと主張している⁶⁹。フォン・ラートは、この主張の典拠として、4つの聖書箇所を挙げている⁷⁰。しかし、いずれも、神明裁判と示す根拠としては、明確なものであるとは言い難いものである。ここでは、ヘブライ語聖書における√סהנの用例を検討したい。

ヘブライ語聖書における動詞√סהנの用法のうちで、特定の個人を目的語に取る例は、5例しか存在しない⁷¹。このうち、「彼⁷²」という代名詞の指示対象が明確ではない出 15 : 25 お

士 2 : 22、3 : 1、4、代下 32 : 21、詩 26 : 2。[Helfmeyer, 1998: 449] (TDOT) を参照。これについて、Westermann と Tribble はそれぞれ用例を挙げている。まず 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 である [Westermann, 1989: 435]。また、Tribble 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 である [Tribble, 1991: 250, n. 7] = [Tribble, 1999: 288, n. 7]。

⁶⁶ [Helfmeyer, 1998: 449] (TDOT) を参照。

⁶⁷ [水野、1995 : 9]。

⁶⁸ 出 15 : 25、16 : 4、申 8 : 2、16、士 2 : 22、3 : 1、4。

⁶⁹ [フォン・ラート、1993 : 425] = [von Rad, 1976: 190]。

⁷⁰ 出 15 : 25、王上 8 : 31-32、詩 7、詩 26。

⁷¹ 創 22 : 1 (アブラハム) 以外では、[出 15 : 25 (彼)]、王上 10 : 1 (ソロモン)、詩 26 : 2 (わたし)、代下 32 : 31 (ヒゼキヤ)。

⁷² 「彼」としたのは、3人称男性単数の人称接尾辞であり、これをモーセと解すると、目的語に特定の個人を取る用例に含むことができる。しかし、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。[Westermann, 1989: 435]参照。また、近代語訳でも、3人称単数の人称接尾辞の指示するものについて、見解が分かれている。たとえば、新共同訳、新改訳、Alter などは「彼」とするが、口語訳、フランシスコ会訳 [分冊・合本]、CEB、JB、JPS、KJV、NAB、NEB、NIV、NJB、NJPS、NRSV、RSV、RV、Fox、Friedman など多くの訳では「彼ら (them)」としている。また、中沢、REB は「民 (people)」と訳出しており、関根正雄 [岩波、教文館] および岩波訳は、「イスラエル」とし、岩波訳では脚註で「原文では『彼』。」と注記している [木幡+山我、2000 : 72、

2. 1 節 ab

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 $\sqrt{\text{נסה}}$ 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。このことを踏まえて、Westermann は、創世記 22 章の $\sqrt{\text{נסה}}$ について、「出来事そのものではなく後代の解釈である」⁷³ と主張している。これに対し、G. J. Wenham は、「Westermann には悪いが、このことがこのテキストが新しいことの証拠にはならない」と主張し、王上 10 : 1 を例に挙げて、「初期の非宗教的用例では確かに個人を含んでいるのである」と論じている⁷⁴。しかしながら、Wenham が挙げているシェバの女王の例も、申命記史書の記述である。このため、個人が試練を受けるという表現は、どれほど早くとも申命記史書の時代以降という、比較的後代の表現だといえるだろう⁷⁵。

IV) 小括

ここでは、創世記 22 章における $\sqrt{\text{נסה}}$ の用法を検討するために、この動詞について、I) ヘブライ語聖書における用例を概観し、さらに、II) 「神を試した」と「神が試した」という用例、III) 目的語に特定の個人を取る用例、という 3 つの側面から検討してきた。I) では、この表現が申命記・申命記史書に好まれることが明らかになった。また、II) では神はイスラエルを「試す」ことは好むが、「試される」ことは嫌っていることが明らかとなった。さらに、III) では、特定の個人を目的語にする用例が、申命記史書以降の比較的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。

3-4. 文学的機能

上述したように、 $\sqrt{\text{נסה}}$ 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」を確認し、あるいは、「心中にあることを知る」ことだとされる⁷⁶。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⁷⁷。創世記 12 章の冒頭以来

註 17]=[木幡+山我、2004 : 195、註 15]。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（新共同訳など）、「民ないしイスラエルを試した」と読むか（口語訳など）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、ここでは留保したい。

⁷³ [Westermann, 1989: 436]。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]=[von Rad, 1976: 190]。しかし、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。

⁷⁴ [Wenham, 1994: 104]。

⁷⁵ Westermann と Wenham は、年代に関する議論として、「初期の非宗教的用例」や「後代の解釈」という説明を行っているが、どの文書・資料層と比較して、「初期」あるいは「後代」であるのか明確にしておらず、両者の主張はともに問題が存在すると考えられる。

⁷⁶ [Driver, 1907: 216]、[Gunkel, 1922: 236]、[Skinner, 1930: 328]、[水野、2006 : 334-335]。

⁷⁷ [大野、2001 : 53]。

2. 1 節 ab

これまで、神／ヤハウェ⁷⁸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、読者はこれまでの神／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される⁷⁹。さらに Gunkel も指摘しているように、 $\sqrt{\text{נסה}}$ という表現は、厳密に考えれば、神の「全知性 (Allwissenheit)」を排除する⁸⁰。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⁸¹。その結果、神／ヤハウェの物語における立場が、「絶対的」な「超越者」から、物語におけ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、神／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。

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、神／ヤハウェのキャラクターを擁護するために、あらかじめ「人身犠牲」は神／ヤハウェの意図ではないと、「防壁」を築くことである⁸²。換言すれば、神／ヤハウェのキャラクターの「防壁」を築かねばならないほど、神／ヤハウェはアブラハムに「あなたの息子、一人子、愛する者、イサク」を人身犠牲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、この神／ヤハウェを擁護し、「防壁」を築く読みは功を奏しているだろうか。この物語における神／ヤハウェは、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「全焼の犠牲」に要求する登場人物であり、「親の愛情を弄ぶような試み」⁸³をするのである。この点を考慮するならば、やはり神／ヤハウェのキャラクターは、「防壁」にもかかわらず、なおも危機にさらされているのである。さらに、創世記 22 章が「試練」として機能するためには、少なくともアブラハムにとって、神が息子を人身犠牲を要求する存在であるという前提を必要とする⁸⁴。

このように、「神がアブラハムを試した」と語るテキストは、語り手の情報を基にして造られた神／ヤハウェに対する「防壁」も十分機能しないほど衝撃的な記述であり、創世記 22 章において神／ヤハウェは「問題のある」登場人物になっているのである。

さらに、このような「問題のある」登場人物としての神／ヤハウェは、「試練」の理由が

⁷⁸ 創世記 22 章では、1 節 b の表現「あの神」に見られるように、同一視ないし混同がされている。[水野、1995 : 9]も併照。

⁷⁹ [水野、2006 : 335]。

⁸⁰ [Gunkel, 1922: 236]。英訳ではこの語は“omniscience”と訳されている[Gunkel, 1997: 233]。また、これについて Gunkel は、「語り手自身はこのことに気づいていない」とする[Gunkel, 1922: 236]。

⁸¹ [Skinner, 1930: 328]、[Gunkel, 1922: 236]。

⁸² たとえば、次のような研究者が防壁を築く読みを展開している。[フォン・ラート、1993 : 423]=[von Rad, 1976: 189]、[Levine, 1989: 259]、[シュミット、1994 : 100]、[シュミット、2004 : 108]。

⁸³ [小泉、1992 : 168]。

⁸⁴ [Levine, 1989: 259]。

2. 1 節 ab

明らかにされないことで増幅する。まず、語り手は、アブラハムがなぜ試される必要があったのか全く説明していない⁸⁵。そのため、これについて、さまざまな読みの可能性を想定するほかない。たとえば、もしかすると、アブラハムの今までの行動はどういうわけか十分ではなかった⁸⁶と考えたり、あるいは、この物語で示されるような過酷な試練を要求せねばならないほど、神はアブラハムを信用していなかったと考えることができるだろう。このようなさまざまな可能性を考えさせる他はないが、テキストは何も語らず、語り手や登場人物のいずれも手掛かりとなるような説明をしていないため、いずれも決定打に欠けるのである。

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格差が生じる⁸⁷。語り手は、冒頭で読者に提示する以前に、語られる物語が「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、神／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神／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である⁸⁸。そして、「試練」の「狂言回し」⁸⁹となるイサクは、その前提となる神からアブラハムへの指示すら教えられないままである。このような情報格差が、「劇的アイロニー⁹⁰」と呼ばれる効果をテキストに生じさせている⁹¹。

また、多くの研究者たちが、1 節 c-2 節に示されている神の命令が倫理・道徳に悖る、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⁹²。しかし同時に、語り手が読者に対して、神／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⁹³、イサクが実際に犠牲にされるのか、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⁹⁴、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、読者は、イサ

⁸⁵ [Schneider, 2008: 101]。

⁸⁶ [Schneider, 2008: 101]。

⁸⁷ [Ska, 1990: 56]=[スカ、2013: 94]、[水野、2006: 345]。

⁸⁸ 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、ヤハウエの使いの言葉をもとにして、2 節の神／ヤハウエの命令が「試練」としてなされたことをアブラハムが理解した、ということを前提にする一つの「解釈」である。このことについては、本論文第 16 章 2. (313 頁以下) で詳論したい。

⁸⁹ [関根清三、2008b: 22]。

⁹⁰ 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。

⁹¹ [水野、2006: 361]。

⁹² [Holbert, 1991: 115]、[Wenham, 1994: 103]。

⁹³ [Wenham, 1994: 103]、[Sarna, 1989: 151]、[Sarna, 1989: 393]。

⁹⁴ [Wenham, 1994: 103]。

2. 1節 ab

クの生死から関心をそらされるだろうか。実際、J. 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⁹⁵。しかし、この1節 b はあまりにも、方法・課題（何をしたいのか、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、1節 b の表現で何が言われているのかについては、曖昧である⁹⁶。そのため、この試みは「ぐらつき」を有しており、2節に示される神の命令のうち、どの部分が試練であるのかを語り手も登場人物も明らかにしていないのである。

4. 1節 ab の文学的機能

これまで展開してきた議論を踏まえて、1節 ab 全体で、いかなる文学的機能を有するのかを検討していきたい。

まず、上述したとおり、1節 a は、あるエピソードをより大きな文脈の物語に挿入する際に、しばしば用いられる文であった。このことによって、創世記 22 章は、アブラハム物語、族長物語、さらには、創世記というより大きな文脈の物語に位置づけられることになる。

しかも、このエピソードは、明確に「試み」であると特徴付けられたものであり、アブラハム物語の中で、そのような明確な記述がある唯一の記事である。また、1節 a によって、この物語はこれ以前のアブラハム物語と関連付けられている。そのことによって、創世記 22 章の記述そのものをアブラハム物語の中でも、特別で異質なものにし、創世記 22 章をアブラハムの生涯の中でも最も特別な出来事にする。

また、1節 a で、時間的関連性を導入されたことにより、これから語られる物語をアブラハムの生涯について位置づけ、それ以前の出来事に関連するものにする。その結果、これまで語られてきたアブラハムが体験してきた出来事が、明確には示されていないが、実は「試み」であったのではないかと読者に考えさせることになる。そのため、これまでのアブラハム物語に新たな性格が付け加えられる。

加えて、これまで一緒に物語を展開してきた神／ヤハウェにとってアブラハムは信頼を置けない存在であったことを示している。神／ヤハウェはアブラハムが大いなる国民になることを約束として、アブラハムをハランの父の家から、カナンへと行くように命じ、それ以降、アブラハムと共に行動することで、共に物語の中心をなす役割を担ってきた。しかし、これまで共に行動してきたにも関わらず、ここで「試した」と語られることで、神／ヤハウェの目からは、アブラハムは十分な信頼に足る人物ではなく、それを確かめる必要があり、しかも、確認を行うためには、このようなきわめて過酷な試練を必要としたのだ。

⁹⁵ [Skinner, 1930: 328]。

⁹⁶ [水野、2010 : 142、註 4]。

2. 1 節 ab

さらに、語り手がこれから示される物語を事前に「試み」と提示することで、これから語られる命令を神／ヤハウエが本気で命じているのではないと、神を擁護することが可能になるのである。つまり、神／ヤハウエは、このような非倫理的な命令を本気でやっているのではないと擁護することもできる。他方、この命令がアブラハムの息子イサクを全焼の犠牲として捧げよというものであり「親の愛情を弄ぶような試み」（小泉）なのである。つまり、この表現によって、一方では、本気ではないと神を擁護することが可能になりつつも、他方では、そのような「試み」をなす神の非倫理性という問題を読者は突きつけられるのである。しかも、この試みはさまざまな情報が欠けているという「ぐらつき」を有しており、しかも、読者には何が試みであるのか分からないという「不明瞭さ」も存在している。

本章で論じてきたように、1 節 ab は、創世記 22 章をアブラハム物語というより大きな文脈に位置づけ、創世記 22 章をアブラハムの生涯における特別な出来事にすると同時に、アブラハム物語にも新たな性格を付与し、神／ヤハウエがアブラハムを信用していなかった可能性を示すのみならず、神を擁護するとともに神の問題性を暴くという両義的な文学的機能をも有しているのである。

資料 2-1. これらの後のことである。あの神がアブラハムを試した。（1節 a、b）

新共同訳	<u>これらのことの後で、神はアブラハムを試された。</u>
口語訳	<u>これらの事の後、神はアブラハムを試みて</u>
新改訳	<u>これらの出来事の後、神はアブラハムを試練に合わせられた。</u>
フランシスコ会訳 〔分冊〕	<u>これらの出来事のあとで、神はアブラハムを試みて</u>
フランシスコ会訳 〔合本〕	<u>これらの出来事の後、神はアブラハムを試みて、</u>
文語訳	<u>是等の事の後神アブラハムを試みんとて</u>
文語訳るび	<u>これらのことのものかみアブラハムをこころみんとて</u>
岩波訳〔分冊・合本〕	<u>これらのことがあった後のこと、神はアブラハムを試みた。</u>
勝村	<u>これらのことどもの後、(次のように) なった。神がアブラハムを試みたのである。</u>
木田	<u>これらのことがあったのちのことである。神はアブラハムを試みて、</u>
鈴木	<u>これらのことの後、神はアブラハムを試みて、</u>
関根清三〔断章〕	<u>これらの事の後、神はアブラハムを試み、</u>
関根清三〔訳註〕	<u>これらの事は過ぎ去った。そして神がアブラハムを試み、</u>
関根清三〔哲学・真髓〕	欠
関根正雄〔岩波〕	<u>これらの出来事の後、神はアブラハムを試練し、</u>
関根正雄〔教文館〕	<u>これらの出来事の後、神はアブラハムを試練そうとし、</u>
中沢	<u>それからしばらくののち、神がアブラハムを試みて</u>
水野	<u>これらのことの後、エロヒームがアブラハムを試して、</u>
CEB	<u>After these events, God tested Abraham</u>
JB、NJB	<u>It happened some time later that God put Abraham to the test.</u>
JPS、RV	<u>And it came to pass after these things, that God did prove Abraham,</u>
KJV	<u>And it came to pass after these things, that God did tempt Abraham,</u>
NAB	<u>Some time after these events, God put Abraham to the test.</u>
NEB	<u>The time came when God put Abraham to test.</u>
NIV、Hamilton	<u>Some time later God tested Abraham.</u>
NJPS	<u>Some time afterward, God put Abraham the test.</u>

NRSV、RSV、Stern、Wenham	<u>After these things God tested Abraham.</u>
REB	<u>Some time later God put Abraham to the test.</u>
Alter	<u>And it happened after these things that God tested Abraham.</u>
Bader	<u>And it was after the things, and the God tested Abraham,</u>
Crenshaw	<u>Afterward God tested Abraham.</u>
Fox	<u>Now after these events it was that God tested Abraham</u>
Friedman	<u>And it was after these things, and God tested Abraham.</u>
Speiser	<u>Some time afterwards, God put Abraham to the test.</u>
Walters	<u>After these things, he tested Abraham, this God did.</u>
ZB	<u>Nach diesen Begebenheiten stellte Gott Abraham auf die Probe.</u>
TOB	<u>Or, après ces événements, Dieu mit Abraham à l'épreuve</u>

3. 「どうか取りなさい」

—1 節 c-2 節の文学的機能—

はじめに

この場面では、神とアブラハムとの対話が描写されている。まず、神がアブラハムに呼びかけ（1 節 d）、それにアブラハムが応答した（1 節 f）のを受けて、神はイサクを全焼の犠牲としてささげるためにモリヤの地に行くことを要求している。そのテキストは次のようなものである。

（1 節） e 彼は彼に言った。 d 「アブラハム¹」。 e 彼は言った。 f 「ほら、私です」。 （2 節） a 彼は言った。 b 「どうか取りなさい、あなたの息子を、あなたの愛するところの一人子²を、イサクを。 c 自ら行きなさい、モリヤの地に。 d そこで全焼の犠牲として彼を捧げなさい、私があなたに言うところの山々の一つの上で。」

この場面について、これまでの解釈では、「自ら行きなさい (אֵלֶיךָ)」というヘブライ語聖書において特異な表現や、「モリヤ」という地名の位置や由来などに関心が寄せられてきた。

本章では、神とアブラハムの対話を描写した 1 節 c から 2 節について議論を行う。まず研究史を概観し、次に特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらに地名モリヤについて考察をなし、最後にこれらの議論を踏まえて、文学的機能を明らかにしたい。

1. 研究史

まず、1 節 c-2 節についての先行研究のうち、この部分全体を扱っている諸研究・諸解釈について、検討しておきたい。多くの研究・解釈では、1 節 c-2 節の各部については詳論することが多いが、この部分全体を通観するものは比較的少数である。

この部分は、「モリヤ」などを除く大部分をエロヒストと解する研究者がほとんどである³。L. Ruppert は、この部分に 3 つの層を認めている。1 節 c-2 節のうち、モリヤを除く 2 節 c と 2 節 d のうち「彼をささげなさい」と「全焼の犠牲として」を除く部分をイエホヴィスト (Je) に、モリヤを編集層 (R) に、他の部分をエロヒスト (E) に帰している⁴。

G. フォン・ラートは、1 節 c-2 節に語られる神の命令について、アブラハムにとっては「まったく理解を絶したもの」だとして、「長い遅延の後によりやく神から恵み与えられた

¹ 七十人訳、ウルガタでは 2 回に変更されている。これについては、本章 2-1. (76-77 頁) を参照。

² あるいは「唯一のもの」。この語については、本章 2-1. (78-79 頁) において論じる。

³ [Holzinger, 1898: 163]、[Driver, 1907: 216]、[Gunkel, 1922: 236]など。

⁴ [Ruppert, 2002: 508]。[Ruppert, 2002: 518]も併せて参照。

彼の子供、アブラハムの子孫に約束された偉大さへの橋渡しをなす勇逸の存在」であるイサクを「神はいけにえという形で奪い取ろうとしているのである」。しかも、「この物語の前に、イサク誕生に先駆ける、期待の緊張感に満ちたヤハウィストの前史（一二の一以下、一六の一以下、一八の一以下）全体が」「置かれたことにより、この神の命令はいっそうその過酷さを増すことになった」と述べている⁵。このように、フォン・ラートは、神からの命令の重大さを強調しており、それは現在のテキストの文脈に置かれたことでより増大しているという主張を展開している点で特徴的である。

また、N. M. Sarna は、「神の要求の非道さ (enormity) となすべき決断の苦しめる特質が」、愛情を表現する語彙が並べられることで「次第に増加する効果により導かれて」おり、「これは 12 : 1 のアブラハムへの神の最初の呼びかけでも同様の工夫がなされている」と主張している⁶。

ここで、確認したように、フォン・ラートと Sarna はともに、ここでの神からの命令の重大さに力点が置かれていると主張している。そして、前者はこれまでのアブラハム物語の文脈に置かれたことでより効果が高まったとしており、後者は 12 章と同様に、描写の方法から、命令の重大さが強調されていると解する点で、それぞれ特徴的である。

2. 特徴的な語彙とテキストの検討

本節では、この 1 節 c-2 節での特徴的な語彙とテキストの検討を行っていききたい。まず、2-1. で、特徴的な語彙を検討する。次に、2-2. において、この箇所の記事の中でも特に目を引く神の命令に記されたイサクについての記述「あなたの息子を、あなたの愛するところの一人子を、イサクを」について論じたい。

2-1. 特徴的な語彙

まず、特徴的な語彙について検討していききたい。ここでは、「アブラハムよ」、「ほら、私です」、「取る」、「どうか」、「一人子」、「愛する」、「イサク」、「レック・レカー」、「私があなに話すところの」、「ささげなさい」、「全焼の犠牲」について検討していききたい。

アブラハムよ (אַבְרָהָם)

この名前は、ヘブライ語聖書中に 175 例使用されている⁷。創世記 22 章では、18 例使用されている。

11 節では、呼びかけの「アブラハム」は 2 回繰り返されている。そのため、古代語訳では、この呼びかけも 2 回繰り返しているものが存在する。たとえば、七十人訳、ウルガタ

⁵ [フォン・ラート、1993 : 423-424] = [von Rad, 1976: 189]。

⁶ [Sarna, 1989: 151]。

⁷ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。

などが挙げられる⁸。さらに、ヨベル書⁹も 2 回になっている。

O. Prochs¹⁰、R. de Vaux¹¹など¹²は、古代語訳に従って、ここの「アブラハムよ」という呼びかけを 2 回繰り返している。しかし、ここを 11 節と調和させると、11 節での呼びかけの緊急性が減ることとなる¹³。また、名前を 2 回繰り返す呼びかけは、ヘブライ語聖書でもごくわずかな例しか存在しないため¹⁴、「アブラハムよ」という呼びかけを 2 度繰り返すように本文を変更する必要はないと考えられる¹⁵。

ほら、私です (הֲנִי)

資料 3-1. で示したように、この表現はさまざまな訳がされている。

ヘブライ語聖書において、הֲנִיは 1057 例あり¹⁶、そのうち、ここと同様に、1 人称共通単数の人称接尾辞を有する形は 178 例ある¹⁷ため、ヘブライ語聖書において一般的な表現だといえる。この語は、準備ができていることを伝えるのにしばしば用いられるものであり¹⁸、特に神の命令や発言に関連するものである¹⁹。創世記 22 章でも人称接尾辞を伴うものが 1、7、11 の各節に、人称接尾辞を伴わないものが 7 節で用いられるが、アブラハム物語 (Abraham Cycle) では、22 章のみに見られるものである²⁰。同時に、この創世記 22 章の物語において、アブラハムが唯一、神に対して発する言葉でもある²¹。また、ここはこの表現が初めて使用されている箇所である (11 節、27 : 1 参照)²²。このהֲנִיに 1 人称単数共通

⁸ [Speiser, 1964: 161, n.]は七十人訳およびウルガタ、[Wenham, 1994: 98]、[Seebass, 1997: 199]は七十人訳を挙げている。[Friedman, 2001: 73]はギリシア語訳 (=七十人訳)、サマリア五書を挙げている。[Ruppert, 2002: 509]は、2 つのヘブライ語写本、七十人訳、ウルガタの多くの写本を挙げている。[関根清三、2012b : 17、註 4]は 2 つのヘブライ語写本、七十人訳、幾つかのウルガタ訳写本を挙げている。

⁹ ヨベル書 18 : 1[村岡、1975b : 75]。

¹⁰ [Prochs, 1924: 313-314]。

¹¹ [de Vaux, 1953: 104-105]。

¹² B. Jacob によれば、Dillmann も同様[Jacob, 1934: 493]。

¹³ 名前を繰り返すことは、緊急性を表現すると考えられる。後述する本論文第一部第 8 章 2. (174 頁) 参照。

¹⁴ 本論文第一部第 8 章 2. (174 頁) 参照。

¹⁵ Jacob も、ここの呼びかけを 2 回に変更することについて、「11 節に基づいた七十人訳の無差別主義 (Gleichmacherei) である」と批判している[Jacob, 1934: 493]。関根清三も、「形式的に一律を均すのは、却って文意を損なう本文批評の越権となろう」と批判している[関根清三、2012b : 17、註 4]。

¹⁶ Even-Shoshan を参照。DCH、[Vetter, 1997: 379] (TLOT) も同様。Holladay によれば、436 例である。

¹⁷ Even-Shoshan を参照。

¹⁸ [Fox, 1997: 93]。

¹⁹ [Fox, 1997: 93]。

²⁰ [Hamilton, 1995: 97, n. 1]。

²¹ [Sarna, 1989: 151]。

²² [Ryle, 1914: 234]。

の人称接尾辞を伴う形 וְיִנֵּן は、直訳すれば、「見よ、私を」あるいは「ほら、私です」であるが、「はい」といった意味の応答に用いられる²³。

取る ($\sqrt{\text{קח}}$; カル語幹)

この動詞 $\sqrt{\text{קח}}$ は、ヘブライ語聖書中に 966 例使用されている²⁴。この語は、物や祝福、土地、衣服などを目的語にし「取る」行為を表現するために使用されるもので、創世記 22 章では 6 回使用されている²⁵。そのうち、神からの命令での 1 回の使用²⁶を除いて、すべてアブラハムを主語にして使用されている。

どうか (מַה)

資料 3-2. の単線部で示したように、主に個人の邦訳では「さあ」と訳される²⁷が、多くの諸訳では訳出されない²⁸。

この語 מַה は、ヘブライ語聖書全体で 404 回使用されているが²⁹、神が人に語る際に、「どうか (מַה)」という語を使用するのは、5 回のみである³⁰。このうち、3 例が、アブラハム物語においてであり、本箇所以外の 2 例は、ともに、ヤハウエがアブラハムへの約束と祝福を語る箇所の冒頭に使用されている。そのうち、13 : 14 では、「砂粒」のように子孫が多くなることと土地が与えられることが語られ、15 : 5 では「星々」のように子孫が多くなることが語られており、創世記 22 章を通して、アブラハムが受ける祝福のモチーフが見られる点で興味深い。

一人子／唯一のもの (בְּיָחִיד)

この בְּיָחִיד という語は、ヘブライ語聖書中に 9 例見られるものであり³¹、資料 3-2. の波線部で示したように、表記は異なるものの、「ひとり子」と訳されることが多い³²。これに対

²³ [関根清三、2012b : 17、註 17]。

²⁴ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。

²⁵ 2 節 b、3 節 c、6 節 a、6 節 c、10 節 b、13 節 e の各文。

²⁶ 2 節 b。

²⁷ 勝村、木田、関根清三 [断章・訳註・真髓]、水野の諸訳。

²⁸ 新共同訳、口語訳、新改訳、フランシスコ会訳 [分冊・合本]、文語訳、岩波訳 [分冊・合本]、鈴木、関根正雄 [岩波]、中沢の諸訳。

²⁹ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。Holladay によれば、180 回。

³⁰ [Hamilton, 1995: 101]。V. P. Hamilton は、その用例として、創 13 : 14、15 : 5、22 : 2、出 11 : 2、イザ 7 : 3 を挙げている。[Hamilton, 1995: 101, n. 18]。

³¹ Even-Shoshan を参照。DCH によれば、12 例。

³² 新共同訳、口語訳、フランシスコ会訳 [分冊・合本]、文語訳、岩波訳 [分冊・合本]、勝村、木田、関根清三 [断章・訳注]、関根正雄 [岩波]、中沢、水野を参照。また、英訳では CEB、NEB、NIV、NJB、NRSV、RSV、RV、Alter、Crenshaw、Walters、が「唯一の息子 (only son)」という訳をしている。さらに Wenham は「唯一の子ども (only child)」と他の英訳とは異なる「子」の訳を採用しており、特徴的である。

し、NJPS は、「あなたのお気に入りのもの (your favored one)」と訳している。Sarna は、文字通りには「あなたの唯一のもの (your only one)」であり、ここでは重要性を示す語として取っていると主張している³³。Hamilton は、この語が「あなたの唯一のもの (your only one)」ではなく、「あなたの大切なもの (your precious one)」と訳すべきだと主張し、箴 4 : 23、詩 22 : 21、35 : 17 を挙げている³⁴。また、REB は「一人で唯一の息子 (one and only son)」と、NAB、Fox、Friedman、Stern の諸訳は「唯一のもの (only one/only-one)」、Hamilton は「大切なもの (precious one)」と、それぞれ特徴的な訳している。

この語について、これまでさまざまな主張がなされてきた。西村俊昭は、「この語は通常の数的一を表わす語ではない」とし、「イサクは事実そうでない」と註記し、「息子の特別の位置が強調されている」と述べている³⁵。R. デヴィッドソンも、厳密にはイサクはアブラハムのただ一人の息子ではないが、「将来に対する神の約束の希望を一身に受ける特別な息子である」と解釈している³⁶。H. E. Ryle は、ここでは、イシュマエルのことは、無視されていると解釈している³⁷。高橋虔は、「イシマエルは、荒野に追放されたので、イサクは事実上のアブラハムの独り子のような者であった」と解している³⁸。

M. Pope も、雅歌 6 : 9a の「一人 (*'ahat*)」に関連するテキストとしてこの箇所を挙げて、「創 22 : 2 でも同様に、強調は、特別で唯一の愛にあるのであって、イサクが一人の (嫡出の?) の息子であるということにあるのではない」と主張している³⁹。

これらの諸研究からも明らかのように、この語の意味は極めて曖昧なものだといえる。

愛する (אהב ; カル語幹)

動詞 $\sqrt{\text{אהב}}$ は、ヘブライ語聖書において、208 例用いられ⁴⁰、「愛する」を意味するものである。この箇所が動詞 $\sqrt{\text{אהב}}$ の最初の用例であり、明らかに親子関係を示すものである⁴¹。この動詞の次の用例は 24 : 67 であり、イサクとリベカの夫婦関係におけるものである⁴²。

ここは、この動詞は完了形であるが、状態を示す動詞の完了形は、しばしば現在の意味となる⁴³。

³³ [Sarna, 1989: 151]。

³⁴ [Hamilton, 1995: 97, n. 3]。

³⁵ [西村、1981 : 263]、[西村、1984 : 206]。

³⁶ [デヴィッドソン、1986 : 184] = [Davidson, 1979: 95-96]。

³⁷ [Ryle, 1914: 234]。

³⁸ [高橋、1967 : 62]。

³⁹ [Pope, 1977: 570]。

⁴⁰ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。E. Jenri によれば 251 例である [Jenri, 1997: 46] (TLOT)。

⁴¹ [Sarna, 1989: 151]。

⁴² [Sarna, 1989: 151]。

⁴³ [Joüon-Muraoka§112a] を参照。[関根清三、2012b : 18、註 7] も併せて参照。

イサク (יִצְחָק)

この名前は、ヘブライ語聖書中に 108 回使用されている⁴⁴。創世記 22 章では 5 回イサクの名が言及されているが、この 2 節 b は、物語を通して、唯一、イサクの名前が会話において語られる箇所であり、他の用例はすべて語り手によるものである。また、アブラハムはイサクの名を呼ばずに、「私の子」や「この若者」という呼称を使用している⁴⁵。

自ら行きなさい (לֵךְ-לְךָ)

資料 3-3. 単線部で示したように、多くの訳では「行きなさい」という訳がされており、前置詞に 2 人称男性単数を伴った語は、訳されていない。

この表現はヘブライ語聖書中に 2 例しか存在せず、きわめて特徴的で奇異なものである。他の一例は、アブラハム物語の冒頭のヤハウエによるアブラムへの指示である (創 12 : 1)。読者はこの表現によって、アブラハム物語冒頭の 12 章を参照するように促されていると考えられ、そのことにより、創世記 22 章と 12 章の間で密接な関連が生じる。このことに関して、西村俊昭は、12 章の場合は、「アブラハムの過去を断つ」ものであるのに対し、ここでは、「アブラハムの未来を断つ」のだと指摘している⁴⁶。この表現がここで用いられていることについて、ヴェスターマンは「ことによると」「かの冒頭句が意図的に反響させられているのかもしれない」と述べている⁴⁷。

私があなたに言うところの (אֲשֶׁר אָמַר אֵלֶיךָ)

資料 3-4. の波線部で示したように、この部分の動詞は、広く「言う」を意味する語であるが、翻訳では「示す」という訳がなされることが多い。

Sarna は、このような会話の形式は特に特別なものではない⁴⁸と述べているが、類例は提示していない。「モリヤの地」のどの山かについては、この指示では限定していない⁴⁹。これについて、より正確な指示がいつ知らされたのかは、明示されていない⁵⁰。しかし、3 節では「神が言った」と完了形になっていることから、このアブラハムの対話には見られない言葉が存在したことが伺い知れる。

ささげなさい (לְהִלֵּךְ ; ヒフィル語幹) / 全焼の犠牲 (הֵלֵךְ)

⁴⁴ Even-Shoshan を参照。DCH では、112 例である。また、イサクの異なる綴り (יִצְחָק) は、4 例存在する (Even-Shoshan を参照)。

⁴⁵ 「私の子」という表現は 7 節 e、8 節 b の 2 回。「この若者 (ナアル)」という表現は 4 節 c の 1 回。

⁴⁶ [西村、1984 : 206]。

⁴⁷ [ヴェスターマン、1993 : 367]=[Westermann, 1986: 234]。[Westermann, 1989: 436]。

⁴⁸ [Sarna, 1989: 151]。

⁴⁹ [ミルトス・ヘブライ文化研究所、1990 : 189]。

⁵⁰ [Skinner, 1930: 329]。

「あげる」ことや「犠牲としてささげる」ことを意味するヘブライ語 $\sqrt{\text{הָנַח}}$ は、ヘブライ語聖書中に 888 例使用されている⁵¹。ヒフイル語幹では、255 例使用されている⁵²。

この動詞の名詞形である「全焼の犠牲 (הֲנִיחַ)」は、ヘブライ語聖書中に 286 例存在する⁵³。レビ記に特徴的な語彙であり、その中では 62 例使用されている⁵⁴。資料 3-4. 二重線部で示した通り、この語は、しばしば「燔祭」と訳されてきた⁵⁵。この犠牲の形態は、カナンから導入された祭儀である⁵⁶とされる。

創世記において「全焼の犠牲」という語が登場するのは、ノアの犠牲 (創 8 : 20) 以来である。登場人物がヤハウエにささげた「ささげ物」としても 4 例目である⁵⁷。この「全焼の犠牲」という語は、創世記 22 章に 6 回も言及されている⁵⁸。

また、ヘブライ語聖書中で、人身犠牲を指して「全焼の犠牲 (הֲנִיחַ)」といわれているのは、士 11 : 31、王下 3 : 27、エレ 19 : 5 がある⁵⁹。

この祭儀は、ヘブライ語聖書の記される祭儀の中でも最も重要な犠牲とされ、その肉は食することなく、焼き尽くされる。焼く前に、血は取られて、祭壇の側部に注がれ (レビ 1 : 11)、内臓・脂肪などは焼いて煙としてささげられた (レビ 1 : 12-13)⁶⁰。

アブラハムは、3 節でも 9-10 節でも適切な準備を行っていることから、この祭儀について、十分理解していると考えられる⁶¹。

2-2. あなたの息子、あなたの愛するところの一人子、イサク

ここでは、神の命令の中でも、特に読者の注目を引くイサクについての描写について検討していきたい。この四つの名前が列挙されることについて、松田明三郎は「その犠牲の重大さを強調するために漸進的に述べられている」と解している⁶²。同様に、デヴィッドソン

⁵¹ Even-Shoshan を参照。[Wehmeier, 1997: 885] (TLOT) も同様。DCH では、894 回。

⁵² HALOT を参照。DCH も同様。

⁵³ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。Holladay によれば 280 例。HALOT では 287 例。

⁵⁴ [Kellermann, 2001: 99] (TDOT)。

⁵⁵ 邦語の諸訳のうち、口語訳、フランシスコ会訳 [分冊]、文語訳、勝村、関根正雄訳 [岩波]、中沢による翻訳。

⁵⁶ [ドゥ・ヴォー、1977 : 401]、[西村、1981 : 260]、[西村、1984 : 205]。[シュミット、1985 : 262] も併照。

⁵⁷ ノアに加えて、カインとアベルによるもの (創 4 : 3-5) および、アブラハムによるもの (創 15 : 9-11) である。カインとアベルの場合は、「全焼の犠牲 (הֲנִיחַ)」ではなく、「ささげもの (מִנְחָה)」と言われている。

⁵⁸ [西村、1981 : 259]、[西村、1984 : 204]、[エリアーデ、1999 : 252]=[エリアーデ、1991 : 193]。

⁵⁹ DCH を参照。

⁶⁰ レビ 1 章を参照。[関根清三、2012b : 18、註 12] も併せて参照。なお、創世記 22 章での祭儀に関する描写とレビ記での記述との比較・検討は、本論文第一部第 7 章 3. (164 頁以下) で行う。

⁶¹ [水野、2006 : 341]。

⁶² [松田、1957 : 38]。

は「求められる犠牲が、途方もなく大きいことを強調している。これは普通の子供ではなく、イサクなのである」と主張している⁶³。さらに、関根正雄も「どんな大変な試練であるかということが、示されている」と述べている⁶⁴。また、フォン・ラートは、この表現に関連して、「この犠牲の甚大さをよく承知していることを示している」と指摘している⁶⁵。

これらのイサクについての連続している表現について、ユダヤ教では、それぞれの表現の中に、神とアブラハムの問答を挿入する形で、物語をさらに発展させたミドラシュが生じた。著名なものであるが、ここでも引用しておきたい。

「あなたの息子を、どうか取ってください。」「わたしには息子が 2 人います。」とアブラハムは言った。「ひとり子を。」と神は答えた。「彼らのいずれも、その母にとってはひとり子です。」とアブラハムは言った。「あなたを愛する者を。」と神は答えた。「どちらの息子も愛しています。」とアブラハムは言った、「イサクを。」と神は答えた⁶⁶。

このように、ユダヤ教では、イサクに関する表現の列挙について、ヘブライ語聖書を敷衍する形で、神とアブラハムとの問答を想定しているのである。

この神の命令では、イサクの名前が最後まで呼ばれない。これについて、Fox は、イサクの名前が最後まで言及されないことによって、緊張が高められていると解釈し、同様の箇所として 27 : 32 を挙げている⁶⁷。

また、上述した多くの研究者が指摘しているように、一連の表現によって、読者はアブラハムに課された試練の重大さを印象付けられる。同時に、神がそのような重大な要求をアブラハムに課していることを自覚していることをも知るのである。

3. 地名モリヤ⁶⁸

2 節において、アブラハムは神から息子イサクを全焼の犠牲にささげるように命じられ、「モリヤの地 (אֶרֶץ הַמֹּרְיָה)」へと旅をする。この「モリヤ」という地名は、創世記 22 : 2 以

⁶³ [デヴィッドソン、1986 : 184]=[Davidson, 1979: 95-96]。

⁶⁴ [関根正雄、1980a : 26]。

⁶⁵ [フォン・ラート、1993 : 424]=[von Rad, 1976: 190]。

⁶⁶ テクストは[Zlotowitz, 1986: 786]によった。[Ginzberg, 2006: 225]=[Ginzberg, 1968a: 274]も併せて参照。また、バビロニア・タルムード「サンヘドリン」89b[Freedman, 1959: 595]、創世記ラッパ-55 : 7[Freedman, 1983: 486-487]、ラシ[勝村、1987 : 75]=[ラッシー、2012 : 58]なども、細部は異なる部分があるが、同様の対話を想定する解釈を提示している。J. マゴネットもラシによるこの対話を引用している[マゴネット、2012 : 52-53]。[水野、2006 : 341]も参照。

⁶⁷ [Fox, 1997: 93]参照。

⁶⁸ 本節は、2012 年 9 月に伊勢：皇學館大学で行われた日本宗教学会学術大会において行った口頭発表をもとにした拙論[岩寄、2013b]に、補筆・修正を加えたものである。

外では歴代誌下 3 : 1 に言及されるのみである。しかも、創世記 22 章では「モリヤの地」であるが、歴代誌では「モリヤ山 (הַר הַמּוֹרְיָה)」となっている⁶⁹。創世記 22 章と歴代誌の関係および、歴代誌が指し示すエルサレムと創世記 22 章の関係についてさまざまな見解が出されてきた。その際、ヨセフスなどを根拠として、ユダヤ教ではモリヤがエルサレムだと解釈していると、しばしば、いわれてきた(後述)⁷⁰。また、サマリア教団では、ゲジリム山だと見做していると主張されてきた⁷¹。

さらに、創世記 22 章のモリヤを後代の変更と見做し、モリヤという地名の元来のテキストを探る研究も多くなされてきた。たとえば、「近代聖書学の父」とされる J. Wellhausen は「ハモリ人の地」すなわちシェヘム⁷²だと推測した⁷³。また、H. Holzinger や Ryle によれば、F. Tuch と F. Bleek は「モレの地」(創 7 : 6) と推定した⁷⁴。J. Skinner は、オリジナルの名称を復元するなら「もっともシンプルなものアモリ人の土地である」と述べている⁷⁵。H. Gunkel は、この箇所を「モリヤ (ham-Morijja)」と訳しつつも⁷⁶、創世記 22 章の元来の物語が「イエルエル (Jeru'el)」の聖所原因譚であると主張した⁷⁷。O. Procksch は、「アモリ人の地 ('Amoriter' Land)」と訳しつつも⁷⁸、元来「モレの樅の木」であったと述べている⁷⁹。M. Dahood は、カナン史料をもとにして、モリヤを「私の教師はヤー」だと解釈している⁸⁰。S. J. DeVries は、「有名なエブスの社」だとし、サム下 24 : 18 を参

⁶⁹ 創世記 22 章と歴代誌下 3 章でのモリヤの綴りの違いは、正書法の違いによると考えられる。[フォン・ラート、1993 : 425]=[von Rad, 1976: 190]も同じ見解。

⁷⁰ 本章 3-2. (86 頁以下) を参照。

⁷¹ [Quarry, 1866: 210]、[Herzberg, 1986: 1136]、[Westermann, 1989: 437]、[ヴェスターマン、1993 : 367]=[Westermann, 1986: 234]、[Cortese, 1995: 12]、[ソッジン、2012 : 198]=[Soggin, 1997: 310]。この見解は、聖書学者がしばしば採用しているものであるが、その根拠が提示されることは皆無である。

⁷² 創 34、士 9 : 28。

⁷³ [Wellhausen, 1963: 19]。[Holzinger, 1898: 234]、[Ryle, 1914: 234]も併せて参照。

⁷⁴ [Holzinger, 1898: 234]、[Ryle, 1914: 234]を参照。

⁷⁵ [Skinner, 1930: 329]。Holzinger や Ryle によれば、A. Dillmann と C. I. Ball も同様。[Holzinger, 1898: 164]、[Ryle, 1914: 234]を参照。また、B. ヴォーターは、「本来の文は『アモリ人の地』となっていたのであろう」と述べ[ヴォーター、1980: 224]=[Vawter, 1969: 195]、G. フォン・ラートは、「後に入れ替えられた古い地名が、旧約聖書のシリア語訳に保存されているのかもしれない。そこでは『モリヤ』の代わりに『アモリ人 [の地]』と書かれている」と主張している[フォン・ラート、1993 : 426]=[von Rad, 1976: 190]。さらに、Westermann も、この見解を「あり得ること」だとしている[Westermann, 1989: 437]。フランシスコ会聖書研究所〔分冊〕も「本来の伝承中では、『アモリ (人の地)』となっていたのであろうと推測されている」と述べている[フランシスコ会聖書研究所、1953 : 117、註 2]。Crenshaw も、資料 3-3. 波線部で示したように、この部分の訳語を「アモリ人の (Amorites)」としている。

⁷⁶ [Gunkel, 1922: 237]。

⁷⁷ [Gunkel, 1922: 241]。[Gunkel, 1922: 239]も併せて参照。

⁷⁸ [Procksch, 1924: 313]。

⁷⁹ [Procksch, 1924: 315]。[松田、1957 : 38]も併せて参照。

⁸⁰ [Dahood, 1981: 608, n. 6]。[Dahood, 1982: 16]も併せて参照。彼は、カナン語「私の教

照するように指示する⁸¹。T. L. Brodie は、「モリヤの地」を「見ることの地 (the land of Seeing)」と訳している⁸²。さらに、関根正雄は、「神の『顕現』(マルエ) がなまった名か」としている⁸³。

ここで概観したように、創世記 22 章の地名モリヤについて、元来のテキストおよびモリヤの意味を探るさまざまな研究がなされてきた。本節では、まず創世記 22 章の「モリヤ」が古代語訳において、いかなる訳語が採用されているか、および、それらの訳語が有する背景について考察し、次にエルサレムと創世記 22 章の関係について、検討し、さらに「モリヤ」の文学的機能について論じていきたい。

3-1. 古代語訳

モリヤをめぐる理解の多様性を探るために、「モリヤ」についての古代語訳を確認しておきたい⁸⁴。ただ、これらの古代語訳が、同一の原文をもとにするのではなく、多様な本文を保持している可能性にも留意する必要がある⁸⁵。

名称 ⁸⁶ (言語)	音写	意味
マソラ本文 (ヘブライ語)	hammôriyâh	モリヤ
サマリア五書 (ヘブライ語)	hmwr'h	恐れの／見ることの
七十人訳 (ギリシア語)	tên hypselên	高い ⁸⁷

師は声 (*mu-rî-gûkî*) からの類推で、モリヤについてこのような意味だと解釈している。この場合、「ヤー」はヤハウエの短縮形だと考えられる。J. P. Fokkelman、H. Schuld も、同様に「私の教師はヤー」だと解釈している。[Fokkelman, 1989: 52]、[Schuld, 1999: 87-88]。[Diebner, 2002: 1503]=[Diebner, 2010: 553]も参照。

⁸¹ [DeVries, 1975: 155, n. 53]。

⁸² [Brodie, 2001: 272]。

⁸³ [関根正雄、1993: 39、註 1]=[関根正雄、1997: 39、註 1]。

⁸⁴ 以下の古代語訳における訳語および、その意味については、BHS のクリティカル・アパレイタスの他に、主として、以下の文献をまとめたものである。[Holzinger, 1898: 164]、[Driver, 1900: 437]、[Bennett, 1904: 238]、[Ryle, 1914: 234]、[Gunkel, 1922: 237]、[Procksch, 1924: 314-315]、[Skinner, 1930: 328-329]、[Beuron, 1952: 231]、[Speiser, 1964: 163]、[フォン・ラート、1993: 426]=[von Rad, 1976: 190]、[デヴィドソン、1986: 182]=[Davidson, 1979: 94]、[西村、1981: 259]、[Walters, 1987: 303]、[勝村、1989: 27]、[Sarna, 1989: 391]、[Hamilton, 1995: 103, n. 24]、[Hayward, 1995: 177]、[Wenham, 1994: 98]、[Seebass, 1997: 199]、[関根正雄、1999: 212]、[Ruppert, 2002: 509]、[関根清三、2013: 18、註 8]、[関根清三、2013: 18、註 9]。

⁸⁵ 本論文序論 3-2. a) (33 頁以下) を参照。

⁸⁶ 略称は以下の通りである。マソラ本文: MT、サマリア五書: Smr、七十人訳: G、アケイラ訳: α'、シュンマコス訳: σ'、古ラテン語訳: La、ウルガタ訳: V、タルグム・オンケルス: T^o、断片タルグム: T^F、タルグム・ネオフィティ: T^N、タルグム・偽ヨナタン: T^J、サマリア五書: T^{Smr}、ペシッタ: S。なお、略称については、現在刊行中の BHQ に依拠した。

アクィラ訳 (ギリシア語)	tēs kataphanē	明らかに見える
シュンマコス訳 (ギリシア語)	tēs optasias	顕現の/幻の
古ラテン語訳 ⁸⁸ (ラテン語)	execelsam ⁸⁹	高い
ウルガタ (ラテン語)	visionis	顕現の/幻の
タルグム・オンケロス (アラム語)	pūlhānā	礼拝の
断片タルグム (アラム語)	mwryh	モリヤ (山)
タルグム・ネオフィティ (アラム語)	mwryh	モリヤ (山)
タルグム・偽ヨナタン (アラム語)	pwlhn'	礼拝の
サマリア・タルグム (アラム語)	hzyth	顕現の
ペシッタ (シリア語)	'mwry'	アモリ人の

この一覧から明らかなように、モリヤという地名について、多くの古代語訳では音写するのではなく⁹⁰、多様な訳語が採用されている。サマリア五書では、マソラ本文と比較して、①מとרの間にגが加えられていること、②רとהの間のאに変更されている、という二点で異なっている⁹¹。上の一覧からも明らかなように、この「モリヤ」をそのまま音写する古代訳はきわめて少なく、類似のテキストを保持する場合でも綴りが異なったり (サマリア五書)、「地」が「山」へと変更されたりしている (断片タルグム、タルグム・ネオフィティ)。このようなことを総合的に考えれば、サマリア五書や一部のタルグム以外の多くの古代語訳では、モリヤを地名としてではなく、単語として翻訳したと考える方がより適切であろう⁹²。そして、これらの古代語訳のうち、ウルガタ、アクィラ、シュンマコスの諸訳はモリヤを「見る」(ראה)として解釈しているようであり⁹³、タルグムのうち、オンケロスと偽ヨナタンは「おそれる」(ירא)をもとに訳していると考えられるであろう⁹⁴。

このように、この「モリヤ」という地域を指す語は、古代語訳においては、固有名詞ではなく、一般の単語として解釈されていた。また、現在のテキスト (MT) では、定冠詞が付いている。ヘブライ語聖書において、地名に定冠詞を有するものは「ヨルダン川 (הַיַּרְדֵּן)」などごくわずかな例である⁹⁵。このため、テキストも「モリヤ」という地域を指しているが、

⁸⁷ 七十人訳では、創 12:6 のモレの櫛の木でも同じ訳を採用している [Speiser, 1964: 163]。

⁸⁸ [Beuron, 1952: 231]を参照した。

⁸⁹ エイレナイオスの写本 (I) による。[Beuron, 1952: 231]。キュプリアヌス・擬キュプリアヌスの写本 (K) では、“altam”になっているが、意味は I と同様に、「高い」である。

⁹⁰ 音写している古代語訳は少なく、わずかに断片タルグムとタルグム・ネオフィティのみである。しかし両者とも「モリヤの地」を「モリヤ山」と変更しているため、歴代誌での記述から、エルサレム神殿の場所と同定したと考えられる。

⁹¹ ただ、前者は正書法の違いだと考えられる。MT の代下 3:1 を参照。

⁹² [Mathews, 2005: 291]。

⁹³ C. T. Hayward は、アクィラ訳は *ōr* に基づく訳だと主張している [Hayward, 1995: 177]。

⁹⁴ [Waltke, 2001: 305]。

⁹⁵ K. A. Mathews も、地名が定冠詞を伴うことは「珍しい (uncommon)」と指摘している

それは固有名詞ではなく、土地を示す名詞ないし修飾語であると考えられる。

この「モリヤ」については、多くの研究者がこれらの古代語訳について参照している⁹⁶。この「モリヤ」の古代語訳を比較し、勝村は「本文批評上、決定的なことは言えない」と主張している⁹⁷。

3-2. エルサレムとの関係について

上述のように、「モリヤ」が再び登場するのは歴代誌下 3 : 1 のみである。この歴代誌の記述では、ソロモンが神殿を建てた場所であり、以前ダビデにヤハウエが顕れたところである。このため、創世記 22 章の地名モリヤがエルサレムと同定されるのかについて、長らく関心が払われてきた。エルサレムとの同定には研究者でも意見が分かれている。

a) モリヤをエルサレムと同一視する見解

これまで、創世記 22 章のモリヤについて、伝説的にエルサレムとしたり⁹⁸、代下 3 : 1 をもとにしたり⁹⁹、あるいは、1 世紀のユダヤ教著作家である F. ヨセフスの見解¹⁰⁰をもと

[Mathews, 2005: 291]。

⁹⁶ 多くの研究者が、これらの古代語訳の一部に言及している。たとえば、H. Holzinger は G、T⁰、T¹、S に言及している [Holzinger, 1898: 164]。W. H. Bennett は、G、V、S に言及している [Bennett, 1904: 238]。H. E. Ryle は、G、α'、σ'、V に言及している [Ryle, 1914: 234]。Gunkel は、S に言及している [Gunkel, 1922: 237]。O. Procksch は、G、σ'、T⁰、S に言及している [Procksch, 1924: 314-315]。J. Skinner は、G、T⁰、S に言及している [Skinner, 1930: 328-329]。Speiser は、G、S を参照している [Speiser, 1964: 163]。フォン・ラートは、S に言及している [フォン・ラート, 1993 : 426] = [von Rad, 1976: 190]。R. デヴィッドソンは、G、S に言及するのみである [デヴィッドソン, 1986: 182] = [Davidson, 1979: 94]。西村俊昭は、G、S、V に言及している [西村, 1981 : 259]。[西村, 1984 : 204] も同様。C. Westermann は、G のみを言及し、BHK を参照するように指示している [Westermann, 1989: 432]。S. D. Walters は、Smr、G、α'、σ'、V、T⁰、T¹、S に言及している [Walters, 1987: 303]。勝村弘也は、Smr、σ'、V、G、S に言及している [勝村, 1989 : 27]。Sauer+守屋は、G、S、V に言及している [Sauer+守屋, 1989 : 1196]。Sarna は、G、α'、σ'、V、T^{Smr}、S に言及している [Sarna, 1989: 391]。G. J. Wenham は、G、σ'、V に言及している [Wenham, 1994: 98]。E. Cortese は、Smr、α'、σ'、S に言及している [Cortese, 1995: 11]。V. P. Hamilton は、Smr、G、σ'、V、S に言及している [Hamilton, 1995: 103, n. 24]。Hayward は、G、α'、σ'、V、T⁰、T¹ に言及している [Hayward, 1995: 177]。H. Seebass は Smr、G、σ'、T^{Smr}、S に言及している [Seebass, 1997: 199]。関根正雄は、G、S に言及している [関根正雄, 1999 : 212]。L. Ruppert は、Smr、G、V、S に言及している [Ruppert, 2002: 509]。月本昭男は、G に言及している [月本, 2004 : 49, 註 7]。関根清三は、G、σ'、V、S に言及している [関根清三, 2012b : 18, 註 8] および [関根清三, 2012b : 18, 註 9]。[関根清三, 2013 : 124, 註 21] および [関根清三, 2013 : 124, 註 22] も併せて参照。なお、BHS のクリティカル・アパレイタスは、Smr、σ'、V、T¹、T^{Smr}、S を註記している。

⁹⁷ [勝村, 1989 : 27]。

⁹⁸ [中沢, 2004 : 68, 註 2]。

⁹⁹ たとえば、E. Fox は、「この山が後代にソロモンの神殿と同一視される」と述べている [Fox, 1997: 93, n.]。同様に、月本は、創世記 22 章のモリヤに註を付け、「後にエルサレム

にしたりすることで、エルサレムと同定し、さらには、これらの見解をもとに、ユダヤ教では同一視されているという主張がなされてきた¹⁰¹。

研究者の中には、創世記 22 章の地名を「モリヤ山 (Mt. Moriah)」とする者が存在する¹⁰²。つまり、彼らは創世記 22 章の「モリヤの地」と歴代誌下 3 章の「モリヤ山」を同一視しており、創世記 22 章をエルサレムだと考えているのであろう。トーマス・C. レーマーは、創世記 22 章について、エルサレムを暗示していると述べている¹⁰³。J. Unterman は、創 22 と士 19 を比較・検討している論考で、創 22 と士 19 の両者がともにエルサレムを指していることを自説の論拠の一つとしている¹⁰⁴。

また、ヴォーターは、このモリヤという地名を「後に、歴下 3 : 1 と一致させるために、一書記によって訂正されたのであろう」としている¹⁰⁵。つまり、モリヤという現在のテキストでは創世記 22 章と歴代誌下 3 章とは一致すると考えているのである。フォン・ラートは「おそらく『モリヤ』という地名は、この物語に古いエルサレムの伝統の口実を与えるために、歴代誌下三章一節の方から二次的にわれわれの物語に入れられたのであろう」と述べている¹⁰⁶。Westermann は、「この名前がエルサレムという犠牲のための山だと主張するために、後代に挿入されたことはあり得る」としている¹⁰⁷。

さらに、B. K. Waltke は、「いくつかのテキスト上の困難さがあるが、これは多分エルサレムを指している」と主張している¹⁰⁸。

左近淑は、モリヤをエルサレムと同定し¹⁰⁹、ベエル・シェバからそこまで長い道のりがちょうど「三日」であったと主張している¹¹⁰。ただし、実際にベエル・シェバからエルサレムまでは 24 時間もかからないとされる¹¹¹ため、出発・到着の時間や休憩の期間、旅の状

と同一視される」として、代下 3 : 1 を挙げている。[月本、1997 : 63、註 9]=[月本、2004 : 49、註 7]。

¹⁰⁰ 『ユダヤ古代誌』 I. 226[ヨセフス、1999 : 92]=[ヨセフス、1982 : 126]。

¹⁰¹ [Herzberg, 1986: 1136]など。しかし、このような指摘は、ヨセフスなど紀元 1 世紀前後の解釈をもってユダヤ教の解釈だと判断しており、ユダヤ教思想の有する時代・地域・思想家による多様性や紀元 1 世紀以降の思想的変遷を考慮に入れてない点で、大きな問題があるといえよう。

¹⁰² たとえば、[Quarry, 1866: 210]、[Vermes, 1961: 193]や[Wagner, 1975: 175] (TDOT)、[Edgerton, 1992: 92]、[Chilton, 1995: 122]、[Fraknel, 1996: 30]、[Reno, 2010: 206]。

¹⁰³ [レーマー、2008 : 245]=[Römer, 2007: 181]。

¹⁰⁴ [Unterman, 1980: 163-164]。

¹⁰⁵ [ヴォーター、1980 : 224]=[Vawter, 1969: 195]。

¹⁰⁶ [フォン・ラート、1993 : 425-426]=[von Rad, 1976: 190]。[水野、2006 : 351、註 39]も同じ見解。

¹⁰⁷ [Westermann, 1989: 437]。

¹⁰⁸ [Waltke, 2001: 305]。

¹⁰⁹ 代下 3 : 1 参照。

¹¹⁰ [左近、1995 : 193]=[左近、1999 : 193]。

¹¹¹ [Ryle, 1914: 235]、[Berman, 1997: 15]。

況などによって実際に旅の時間は左右されるだろう¹¹²が、このような時間を根拠にしてエルサレムと同定する主張は困難であろう。

このように、創世記 22 章の記事を歴代誌下 3 章の記事およびエルサレムと同一視する見解も存在するが、その多くはユダヤ教伝統に依拠するものや「モリヤ」を後代の二次的な挿入だと考え、エルサレムと同定するために変更されたと考えているのだといえよう。

b) モリヤとエルサレムを同一視できないとする見解

次に両者を同一視できないとする研究を見て行きたい。ヘブライ語聖書を専門とする多くの研究者がこの見解をとっている¹¹³。

まず、「モリヤの地」という場所は知られていない¹¹⁴。そして、Hamilton が指摘する通り、歴代誌ではアブラハムではなくダビデへの神顕現が語られるのみで¹¹⁵、創世記 22 章の出来事については語られていない¹¹⁶。また、南部からエルサレムへと旅した場合、周囲の山々に阻まれて、「遠くから」(4 節参照) エルサレムを見つけることは困難だとされる¹¹⁷。さらに、Bennett は、Dillmann を参照しつつ、ベエル・シェバからエルサレムのたびは 17 時間かそれ以上であると計算している¹¹⁸。

また、デヴィドソンは、モリヤをシオン山・エルサレム神殿の地と同定することについて、「もはや後代の信仰の産物以外のものではない」と述べ、「この物語の書かれた時代にすでにエルサレムだと考えられていたとするならば、テキストにはその事実を表わすいくつかの痕跡が残ったはずだから」と論じている¹¹⁹。

さらに、古代語訳の多様性を踏まえて、西村は、「この物語の元来の場所がどこであるか不明」と指摘している¹²⁰。関根清三も、古代語訳に言及し、代下 3 : 1 とは「同名異地と考えられる」としている¹²¹。また、W. G. Plaut も、「元来の名前は不明瞭であり、実際

¹¹² [Bennett, 1904: 239]。

¹¹³ たとえば、B. T. Arnold は、「聖書において唯一モリヤについての他の例はエルサレムであり、そこにソロモンが神殿を建てた」と述べつつも、「われわれはこれがアブラハムのモリヤと同一の場所だとみなす理由はない」と主張している [Arnold, 2009: 204]。同様に、[中沢, 2004 : 68、註 2]、[Plaut, 2006: 135]なども位置が不明であるとしている。

¹¹⁴ [Arnold, 2009: 204]、[Westermann, 1989: 437]。

¹¹⁵ 代下 3 : 1。

¹¹⁶ [Hamilton, 1995: 102]。Mathews も、歴代誌がアブラハムの出来事を言及しないことを指摘している [Mathews, 2005: 290]。

¹¹⁷ [Hamilton, 1995: 107]。

¹¹⁸ [Bennett, 1904: 239]。

¹¹⁹ [デヴィドソン, 1986 : 182] = [Davidson, 1979: 94]。

¹²⁰ [西村, 1981 : 259]、[西村, 1984 : 204]。しかし、西村が主張するように、古代語訳の多様性から、元来のテキストがいかなる地名であったかや、あるいは、現在のモリヤがいずれの地名を指しているのかなどを確定できないという主張は困難だと思われる。

¹²¹ [関根清三, 2012b : 18、註 9]、[関根清三, 2013 : 125、註 22]。

の場所は不明である」としている¹²²。

このように、創世記 22 章の記述には、エルサレムについての明確な言及¹²³がなく、歴代誌下 3 章にもアブラハムについての言及がないため、両者の依存関係は極めて不明確である。

まとめ

以上、歴代誌との関連から、創世記 22 章のモリヤをエルサレムと同定することについて検討した。聖書学者の多くが両者を同一視できないと判断していた。しかしながら、モリヤという地名がヘブライ語聖書に二度しか登場せず、しかも、両者から提供される情報もあまりにも少ないため、創世記 22 章と歴代誌下 3 章の両者におけるモリヤがいかなる関係にあるのかは明らかではなく、また、一方が他方の記述に依拠するのか、あるいはまったく別の伝承を受け継いでいるのかなどについては推測の域を出ない。そのため、モリヤという地名を歴代誌下 3 章およびエルサレムに関連するのか否かということについては、多くの困難に直面せざるを得ず、したがってモリヤという地名の位置も結局不明瞭なものとなる。

3-3. モリヤの文学的機能

ここで、創世記 22 章における「モリヤ」の文学的機能について検討していきたい。すでに本節の冒頭で確認した創世記 22 章の「モリヤ」の元来のテキストを探る議論のほか、モリヤを語源的に解明しようとする研究も少なくない。たとえば、 $\sqrt{\text{ראה}}$ の「見る」(8、14 節など)という語を語源とする説や、 $\sqrt{\text{ירא}}$ の「おそれる」(12 節)という語から説明を行う説がしばしば主張されるが¹²⁴、ヘブライ語の語形変化では「モリヤ」からこれらの説明を行うことは困難である¹²⁵。しかしながら、この両者の語と「モリヤ」の間に、発音上の類似

¹²² [Plaut, 2006: 135]。

¹²³ 14 節の記述が神が顕現する場所としてのエルサレム神殿を指している可能性もあるが、単にヤハウエが顕現した聖所を指している可能性もあり、明確にエルサレム神殿とは断定できないだろう。

¹²⁴ たとえば、C. F. Keil & F. Delitzsch は $\sqrt{\text{ראה}}$ のホフアル形の分詞にヤハウエの短縮形ヤーが付けられた形であるとし、意味を「 $\sqrt{\text{ראה}}$ が見られること (the shown of Jehovah)」つまり「 $\sqrt{\text{ראה}}$ の顕現 (the manifestation of Jehovah)」であるとする [Keil & Delitzsch, 1959: 249]。同様に $\sqrt{\text{ראה}}$ から説明する説を採用する研究者は[Mathews, 2005: 291]などがある。この場合、14 節のアブラハムによる地名の命名と関連させている [Mathews, 2005: 291]。他方、W. S. Towner はこの両者に加え、 $\sqrt{\text{ירא}}$ (「教える」) という語からも導けると主張している [Towner, 2001: 187]。

¹²⁵ たとえば、「見る」という動詞 $\sqrt{\text{ראה}}$ から導かれたと考える場合、ヘブライ語の語形変化では消えない א がモリヤの綴りに存在しないため、「見る」を語源と考えるのは文法的に不可能である。S. R. Driver も同様にこれらの語源的解釈が不可能であることを指摘している [Driver, 1900: 437]、[Driver, 1907: 217]。

や言葉遊び、語呂合わせがあることについては認めることができるだろう¹²⁶。しかも、この発音上の類似と言葉遊びは創世記 22 章において特に重要な役割を果たす二つの語「見る (ראה)」と「おそれる (ירא)」の間で存在する¹²⁷。さらに、この両者の語はテキストにおいて混乱／混同をなしていた¹²⁸。つまり、混同され、もしくは、混乱した類音の二つの動詞ראהとיראが重要な役割を果たす創世記 22 章の物語において、その場所を「モリヤ」とすることによって、両者の混同・混乱をより増幅させるのである。

では、現代の読者にとってはいかなる文学的機能を有しているだろうか。物語において、アブラハムは神から「モリヤの地」と指示されたとき (2 節)、いかなる質問もしておらず、翌朝の準備でも三日の旅路でも目的地については十分認識しているようである。つまり、場所を指定した神と指定されたアブラハムの両者にとっては、この地名は自明の場所であるといえるだろう。しかしながら、現代の読者には、3-2. で行なったエルサレムと創世記 22 章との関連についての考察からも明らかなように、このモリヤという地名の位置がまったく定かではない。この創世記 22 章の場面はアブラハム物語 (創世記 12-25 章) において神／ヤハウエとアブラハムの間最後に対話がなされる場面であり、かつ、これまで語られてきたアブラハムへの祝福が再確認される場面である (16-18 節)。そのため、創世記 22 章はアブラハムの生涯において最も重要な事件だと考えられてきた¹²⁹。しかしながら、その重大な場面の位置が全く不明になることで、一方では他の聖書の物語では用いられない特別な場所でなされた物語として、創世記 22 章の特別性を強調することになる。

しかし、他方、創世記 22 章のモリヤの位置・意味の不明瞭さと古代語訳における理解の多様性、さらには、同じ「モリヤ」という語の他の唯一の用例である歴代誌下 3 章やエルサレムとの関係の曖昧さと不明瞭さが、このモリヤなる地名を虚構のものだとも感じさせる¹³⁰。「その実際の場所が非常に曖昧であることは、とりわけそれがアブラハムの人生の鍵となる事件に起源があると主張される場合、奇妙である」とデヴィドソンが指摘している¹³¹ように、重要な記事であるはずの創世記 22 章の場所が曖昧であることはきわめて奇妙なことだといえる。この奇妙さが、創世記 22 章の内容に疑問を抱かせ、創世記 22 章に語られる神／ヤハウエによるアブラハムの祝福をも疑わせる機能をも含んでいる。さらに、これまでアブラハムに語られてきた祝福に疑問を持たせることで、これまで神／ヤハウエとアブラハムを主たる主人公として語られてきたアブラハム物語を再考させ、読者に再度読み

¹²⁶ たとえば、[Mathews, 2005: 291]や[Alter, 1996: 104]はモリヤとראהの間に発音上の類似を指摘している。また、ראהとיראの間に発音上の類似を見る者もいる[Towner, 2001: 188]など。

¹²⁷ アブラハムの判断では神は「見る／備える」ものであり、使いの判断ではアブラハムは神を「おそれる」ものである[Hamilton, 1995: 113]。

¹²⁸ [水野、2006 : 351-352]。

¹²⁹ [Driver, 1907: 216]、[Sarna, 1989: 150]。

¹³⁰ B. J. Diebner は、モリヤを「おそらくフィクションの名前」だと述べている[Diebner, 2010: 553]=[Diebner, 2002: 1502]。

¹³¹ [デヴィドソン、1986 : 182]=[Davidson, 1979: 93]。

返させる機能をも有しているのだ。

このように、地名モリヤは、創世記 22 章においてきわめて技巧的な語呂合わせを形成するものである。同時に、創世記 22 章の「見る (√ראה)」と「おそれる (√ירא)」という重要な語において生じている混乱／混同に、「モリヤ」がさらに加わることで、読みがより一層多様になる機能を有している。さらに、アブラハムの生涯においてきわめて重要な物語を特別な場所で行われたとして創世記 22 章の記事を特別視させる一方で、この「モリヤ」という地名の意味がまったく不確かであり、場所も不明であるので、全く虚構の地名だとも考えさせ、さらには創世記 22 章の物語の内容を疑わせると同時に、これまで語られてきたアブラハム物語について再考を促し、読者に再度物語全体を読み返させるという、きわめて多岐に渡る重要な文学的機能を有しているのである。

4. 文学的機能

この場面では、「神はアブラハムに、あたかも一人の人間がもう一人の人間に対して語るように語り掛け」ている¹³²。この神からの指示は、いくつか顕著な特徴を有しているといえるだろう。それらを順に検討していきたい。

第一に、神の指示の冒頭の文 (2 節 b) にある「どうか (אֲנִי)」という語である。この語によって、神が単に命令をしているのみならず、アブラハムに依頼しており、これまでのアブラハム物語における多くの命令とは異なり「下手に出ている」ように感じさせる。他方、この「どうか (אֲנִי)」という語を神的存在が用いる用例から、創世記 22 章の終結部で語られる祝福を予期させることになる。

第二に、イサクに対する説明の列挙が印象的である。このことにより、アブラハムが受けた命令および試練が、きわめて過酷であり、重大なものであることが強調されることになる¹³³。また、「一人子／唯一のもの (יְחִידָאֵן)」という表現は、その意味は不明確であるが、語源的に見て「一」に関連するものだと考えられる。そのため、神がイサクを「一人子」を認定したとも、イサクの重要性を表現しているとも考えられる。いずれにせよ、イサクの重要性が強調されることとなり、その結果、イサクが「一人子／唯一のもの」であれば、それがたとえ、数的「一」を表すものであれ、重要性を表現するものであれ、単なる息子殺しよりも、犠牲はより重大なものになるのである。加えて、イサクはヤハウエがアブラハムに約束し、長年の関係を経て与えられた「約束の子」であった。しかし、このイサクを犠牲にせよという命令によって、ヤハウエとアブラハムの関係が、関係を求めたヤハウエの方から破棄しているように見えるのである。

第三に「自ら行きなさい (אֵלֶיךָ אֵלֶיךָ)」というヘブライ語聖書でもアブラハム物語のみに二度しか登場しない表現がここで繰り返される。そのことによって、アブラハムの実質的終結

¹³² [Gunkel, 1922: 236]、[松田、1957 : 38]、[ヴェスターマン、1993 : 366]=[Westermann, 1986: 234]などが、アブラハムの受けた命令の過酷さ・重大さを指摘している。

¹³³ [ヴェスターマン、1993 : 367]=[Westermann, 1986: 234]。

3 : 1 節 c-2 節

部である本章の記事を、アブラハム物語の実質的冒頭である 12 章へと連れ戻すことになる。このことで、この「自ら行きなさい (לֵךְ-לְךָ)」によって、アブラハム物語に囲い込み構造をなし、両者に密接な関連を生じさせるのである。そして、12 章ではハランを飛び出し、過去（父）との関係を断ち切るためにこの表現が用いられ、22 章ではベエル・シェバを飛び出し、将来（子）との関係を断ち切るためにこの表現が用いられているのである。

第四に、アブラハムはこの過酷で重大な命令を受けたにも関わらず、ソドムとゴモラの際のように、ヤハウエへと交渉を持ちかけたり、あるいは、イシュマエルとハガル追放の際のように、「非常に苦し」んだりすることもなく、きわめて淡々と迅速に行動している。このため、続く 3 節の記述と共にアブラハムの従順さが印象付けられることになる。他方、このような神の命令とアブラハムの行動に疑問を抱く読者は、このような両者の言動に疑いの目を向けることになる。

これまで本章で論じてきたように、1 節 c-2 節は、語彙において、アブラハム物語の他の箇所との多くの連関を有しており、その描写によって、創世記 22 章に留まらず、アブラハム物語を再度読み直させ、考えさせる文学的機能を有しているのである。

資料（第3章）

資料3-1. ほら、私です（1節f）

新共同訳、フランシスコ会訳〔分冊・合本〕、中沢	はい
口語訳、関根清三〔訳註〕	ここにおります
新改訳、木田、関根清三〔断章〕	はい。ここにおります
文語訳	我此にあり
文語訳るび	われここにあり
岩波〔分冊・合本〕、勝村、関根正雄〔岩波・教文館〕	はい、ここに
鈴木	はい、わたしはここにおります
関根清三〔哲学・真髓〕	欠
水野	ほら、わたし（です）
CEB	I'm here.
JB、NAB、NIV、NJB、NJPS、NRSV、REB、Alter、Fox、Stern、Wenham	Here I am
JPS、RSV、RV	Here am I
KJV	Behold, here I am.
Bader	Here I.
Crenshaw、Hamilton	Yes
Friedman	I'm here.
Speiser	Ready
Walters	Yes, Lord?
ZB	Hier bin ich.
TOB	Me voici

資料3-2. どうか取りなさい、あなたの息子を、あなたの愛するところの一人子を、イサクを（2節b）

新共同訳	<u>あなたの息子、あなたの愛するひとり子イサクを連れて</u>
口語訳	<u>あなたの子、あなたの愛するひとり子イサクを連れて</u>
新改訳	<u>あなたの子、あなたの愛しているひとり子イサクを連れて</u>
フランシスコ会訳 〔分冊〕	<u>おまえのむすこ、おまえの愛するひとり子イサクを連れて</u>
フランシスコ会訳 〔合本〕	<u>お前の息子、お前の愛するひとり子イサクを連れて</u>
文語訳	<u>爾の子爾の愛する獨子即ちイサクを携て</u>
文語訳るび	<u>なんぢのこなんぢのあいするひとりごすなわちいさくをたざさへて</u>
岩波〔分冊・合本〕	あなたの息子、 <u>あなたの愛するひとり子イサクを連れて</u> 、
木田	さあ、あなたの息子、 <u>あなたの愛するひとり子</u> 、イサクを連れて、
勝村	さあ取りさなさい、おまえの息子 <u>おまえのひとり子</u> を。おまえの愛するイツハクを。
鈴木	<u>あなたの息子、あなたの愛するそのひとり子</u> であるそのイサクを連れて、
関根清三〔断章〕	さあ、 <u>君の息子、君が愛する君のひとり児</u> イサクを連れ、
関根清三〔哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	さあ、 <u>あなたの息子を、あなたが愛するひとり子を</u> 、イサクを連れて、
関根正雄〔岩波・教文館〕	君の子、 <u>君の愛するひとりご</u> 、イサクを連れて
中沢	<u>おまえの息子、おまえのかわいがっているひとり子</u> イサクを連れて、
水野	どうか取ってください、 <u>あなたの息子を、ひとり子を、あなたの愛する者</u> 、イサクを
CEB	<u>Take your son, your only son whom you love, Isaac</u>
JB	<u>Take your son,your only child Isaac, whom you love</u>
JPS	<u>Take now thy son, thine only son, whom thou lovest, even Isaac,</u>
KJV	<u>Take now thy son, thine only son Isaac, whom thou lovest,</u>
NAB、NRSV、RSV	<u>Take your son Isaac, your only one, whom you love,</u>
NIV	<u>Take your son, your only son, whom you love—Isaac—</u>
NJB	<u>Take your son, your only son, your beloved Isaac,</u>
NJPS	<u>Take your son, your favored one, Isaac, whom you love,</u>

NRSV、RSV	<u>Take your son, your only son Isaac, whom you love,</u>
RV	<u>Take now thy son, thine only son, whom thou lovest,</u> even Isaac,
Alter	<u>Take, pray, your son, your only one, whom you love,</u> Isaac,
Bader	<u>Take yeah your son. your only! whom you love.</u> Isaac.
Crenshaw	<u>Take, I beg you, your only son, Isaac, whom you love,</u>
Fox	<u>Pray take your son, your only-one, whom you love, Yitzhak,</u>
Friedman	<u>Take your son, your only one, whom you love,</u> Isaac
Hamilton	<u>Take, please, your son, your precious one whom you love,</u> Isaac,
Speiser	<u>Take your son, your beloved one, Isaac whom you hold so dear,</u>
Stern	<u>Take your son, your only one, the one you love,</u> Isaac,
Walters	<u>Now take your son, your only one, whom you love,</u> yes Isaac.
Wenham	<u>Please take your son, your only child, whom you love,</u> Isaac.
ZB	<u>Nimm deinen Sohn, deinen Einzigen, den du lieb hast,</u>
TOB	<u>Prends ton fils, ton unique, Isaac, que tu aimes.</u>

資料 3-3. 自ら行きなさい、モリヤの地に (2 節 c)

新共同訳、新改訳、 フランシスコ会訳 〔合本〕、木田	<u>モリヤの地に行きなさい</u>
口語訳、フランシスコ会訳〔分冊〕、関根清三〔断章〕、水野	<u>モリヤの地に行き、</u>
文語訳	<u>モリアの地に到り</u>
文語訳るび	<u>モリヤのちにいたり</u>
岩波訳〔分冊・合本〕	<u>モリヤの地に行きなさい。</u>
勝村	<u>そしてモリヤの地に行きなさい。</u>
鈴木	<u>モリヤ〔モリア〕の地に行きなさい。</u>
関根清三〔訳註・真髓〕	<u>あのモリヤの地へ、みずから行きなさい。</u>
関根正雄〔岩波・教文館〕	<u>モリヤの地に赴き、</u>
中沢	<u>モリヤの地に行け。</u>
CEB、JB、NAB、	<u>and go to the land of Moriah</u>

NJPS、NJB、 NRSV、REB、 RSV、Friedman、 Hamilton、Speiser	
JPS	<u>and get thee into the land of Moriah;</u>
KJV	<u>and get thee into the land of Moriah;</u>
NIV	<u>and go to the region of Moriah.</u>
RV	<u>and get thee into the land of Moriah;</u>
Alter、Stern	<u>and go forth to the land of Moriah</u>
Bader	<u>and go for you to the land of Moriah!</u>
Crenshaw	<u>and go to the land of Amorites</u>
Fox	<u>and go-you-forth to the land of Moriyya / Seeing,</u>
Walters	<u>Set out for the land of Moriah,</u>
Wenham	<u>Go by yourself to the district of Moriah,</u>
ZB	<u>und geh in Land Morija</u>
TOB	<u>Pars pur le pays de Moriyya et là,</u>

資料 3-4. そこで全焼の犠牲として彼を捧げなさい、わたしがあなたに示すところの山々の一つの上で (2 節 d)

新共同訳	<u>わたしが命じる山の一つに登り、彼を焼き尽くす献げ物としてささげなさい。</u>
口語訳	<u>わたしが示す山で彼を燔祭としてささげなさい</u>
新改訳	<u>そしてわたしがあなたに示す一つの山に、全焼のいけにえとしてイサクをわたしをささげなさい。</u>
フランシスコ会訳 〔分冊〕	<u>山々の中のわたしがおまえに示す山で、その子を燔祭としてささげよ</u>
フランシスコ会訳 〔合本〕	<u>わたしがお前に示す山の一つで、その子を焼き尽くす献げ物としてささげよ</u>
文語訳	<u>わが爾に示さんとする彼所の山に於て彼を燔祭として獻ぐべし</u>
文語訳るび	<u>わがなんぢにしめさんとするかしこのやまにおいてかれをほんさいとしてささぐべし</u>
岩波訳〔分冊・合本〕	<u>そして、わたしがそこで示す山の一つで、彼を全焼の供犠として献げなさい</u>
勝村	<u>そしてそこでわたしがおまえに告げる山々のうちのひとつの上で、燔祭として彼を献げなさい。</u>

木田	そこで彼を、 <u>わたしが命ずる山の上で燔祭として捧げなさい。</u>
鈴木	そしてそこで、 <u>わたしがあなたに告げる山の一つの上で、彼を燔祭として献げなさい。</u>
関根清三〔断章〕	彼をそこで、 <u>私が君に言う山々の一つで、全焼の生贄として献げなさい。</u>
関根清三〔訳註・真髓〕	そしてそこで彼を、 <u>わたしがあなたに言う山々の一つの上で、全焼の献げものとして献げなさい。</u>
関根正雄〔岩波・教文館〕	そこでイサクを <u>わたしが君に示す一つの山の上で燔祭として捧げなさい。</u>
中沢	その地の、 <u>わたしが示す山の上で、彼を燔祭（の犠牲）としてささげよ</u>
水野	彼をそこで、 <u>焼き尽くす献げ物として捧げてください、山々のひとつの上で、わたしがあなたに言う（山の上で）</u>
CEB	<u>Offer him up as an entirely burned offering there on one of the mountains that I will show you.</u>
JPS	and <u>offer him there for a burnt-offering upon one of the mountains which I will tell thee of.</u>
KJV	and <u>offer him there for a burnt offering upon one of the mountains which I will tell thee of.</u>
NAB	There <u>offer him up as a burnt offering on one of the heights that I will point out to you.</u>
NIV	<u>Sacrifice him there as a burnt offering on a mountain I will show you.</u>
NJB	where <u>you are to offer him as a burnt offering on one of the mountains which I shall point out to you.</u>
NJPS	and <u>offer him there as a burnt offering on one of the heights that I will point out to you.</u>
NRSV	and <u>offer him there as a burnt offering on one of the mountains that I shall show you.</u>
REB	There <u>you shall offer him as a sacrifice on one of the heights which I shall show you.</u>
RSV	and <u>offer him there as a burnt offering upon one of the mountains of which I shall tell you.</u>
RV	and <u>offer him there for a burnt offering upon one of the mountains which I will tell thee of.</u>

Alter	and <u>offer</u> him up <u>as a burnt offering on one of the mountains which I shall say to you.</u>
Bader	and <u>let</u> him <u>ascend</u> there <u>as a burnt offering upon one of the mountains! which I shall tell to you.</u>
Crenshaw	and <u>sacrifice</u> him there <u>as a burnt offering on one of the mountains of which I shall tell you.</u>
Fox	and <u>offer</u> him up there <u>as an offering-up upon one of the mountains that I will tell you of.</u>
Friedman	and <u>make</u> him <u>a burnt offering</u> there on one of the mountains that I'll say to you.
Hamilton	where <u>you shall offer</u> him <u>up as a burnt offering on the place of on one of the peaks that I will identify for you.</u>
Speiser	where <u>you shall offer</u> him <u>up as a burnt offering on one of the heights that I will point out to you.</u>
Stern	<u>Offer</u> him there <u>as a burnt-offering, on one of the mountains that I will show you.</u>
Walters	and <u>offer</u> him there <u>as a burnt offering on one of the mountains which I will point out to you.</u>
Wenham	and <u>offer</u> him there <u>as a burnt offering on one of the mountains which I shall tell you.</u>
ZB	und <u>bring</u> ihn dort <u>als Brandopfer</u> der <u>auf einem der Berge, den ich dir nennen werde.</u>
TOB	tu <u>l'offriras en holocauste</u> sur celle <u>des montagnes que je t'indiquerai.</u>

4. 「アブラハムはその朝早く起きた」

—3 節の文学的機能—

はじめに

3 節では、時間の記述で始まり、旅への準備を描写し、出立の描写で終わっている¹。

(3 節) a アブラハムはその朝早く起きた。b 彼は彼のロバに鞍を置いた。c 彼は彼とともに二人の彼の従者 (ナアル) たちと彼の息子イサクを取った。d 彼は全焼の犠牲のための木々を切った。e 彼は立ち上がった。f 彼は神が彼に言ったところの場所へと行った。

この場面では、語り手はアブラハムの行動に集中しており²、語り手はアブラハムの心情について語らない。本章では、3 節について論じていく。まず研究史を概観し、次に特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらに創世記 22 章において重要な「ナアル」という語について議論を行い、最後にこれらの考察を踏まえて、3 節の文学的機能について論じることにする。

1. 研究史

まず、3 節が、先行研究においてどのように扱われ、いかなる解釈がなされてきたのかを確認しておきたい。

N. M. Sarna は、「父祖はヒンネー、『はい、私です』のみで、言葉を用いた返事をしない。ソドムの人々のために大胆にも雄弁であった彼が、彼自身の苦い個人の運命にはまったく沈黙のまま身を任せる。彼は神の節操 (constancy) に疑問を呈さない。翌朝早く、老いた男は神の命令を実現するために起き上がる。彼は、場面に充満する憂鬱な沈黙に相応しい節約した言葉で描写される一連の準備の行為を行う。注目すべきは、本章を通してサラは無視されていることである。初期の解釈では、アブラハムは、神の命令を実行することから妨げるといけないから、彼の旅の真の目的を彼の妻から秘密にしている、とする」と説明している³。

大野恵正は、「次の朝早く、彼は用意を整えてイサクと二人の使用人を連れてその山に向かう。アブラハムがした用意は丁寧に叙述されるが、道中の出来事や感情の動きについて

¹ [Jacobs, 2010: 549]。

² [Wenham, 1994: 106]=[ウェンハム、2012: 188]。[水野、2006: 340]も参照。

³ [Sarna, 1989: 151]。さらに、サラが隠された例として、Sarna は、ヨセフスの『ユダヤ古代史』1. 12. 2 を挙げている[Sarna, 1989: 361, n. 4]。同様に、アブラハムが旅の意図を家族に秘密にするという読みは、フィロンにも見られるものである(フィロン「アブラハムについて」170 節)。⁴ [フィロン、2012: 32]=[Philo, 1935: 87]。

はわずかな言及しかない。しかしこの沈黙がこの出来事を緊迫感あるものとする」と説明している⁴。

高橋虔は、「アブラハムは神の命令を受けると、何ら聞きかえすこともなく、ただちに行動に移ったのである」と述べている⁵。

G. フォン・ラートは、「語り手は、アブラハムの内面を覗き見ることを断念している」とし、「アブラハムが、明らかに夜のうちに与えられたこの命令の通りに行動したことを報告するにすぎない」と述べている⁶。

水野隆一は、「イサクを焼き尽くす献げ物にせよという命令を受け取ったアブラハムは、人が変わったように、黙々と行動する」と述べ、「6つの動詞によって、忙しい朝の様子を描いているが、ここには、その他の描写はない。アブラハムがどう考え、どう感じていたのかを記す言葉はないし、どのようにこれらの動作を行ったのかという記述もない」と語り、「そこに描かれるのは、命令を実行に移すことに汲々としている人物の姿である」という読みを展開している⁷。

G. J. Wenham は、「アブラハムの内的感情については何も言われていない」が、アブラハムの準備を描写している動詞の順番が「非論理的な順序」であり⁸、それが「アブラハムの心の状態についてのヒントとなる」と主張している。そして、ワウ接続法の連続がアブラハムがとった行動を含意しているとし、「ロバに鞍を置き、彼の従者とイサクを集めた後に、木を切ったことは驚くことだ」とし、「最初に木を切ることがより適切であったらう」と主張している⁹。この読みについては、4. で検討したい。

以上、3節についての主要な解釈について確認した。これまでの解釈では、3節の描写の様子について、多くの解釈者が「沈黙」に関心を寄せて読みを展開している（Sarna、大野、水野）。また、テキストにおいて、アブラハムの心情について語られないことが、しばしば指摘されている（大野）。このような見解に対し、Wenham は描写の「非論理的順序」から「アブラハムの心の状態」を伺い知れるという独自の主張を展開していた。

2. 特徴的な語彙とテキストの検討

2節での神の命令に対するアブラハムの応答は簡潔に描写されている¹⁰のと対照的に、3節では、多くの動詞が列挙され、準備の様子が詳細に記されている¹¹。本節では、それら準備についての描写について検討していきたい。

⁴ [大野、2001 : 53]。

⁵ [高橋、1967 : 62]。

⁶ [フォン・ラート、1993 : 426]=[von Rad, 1976: 190]。

⁷ [水野、2006 : 339-340]。

⁸ [Wenham, 1994: 106]。

⁹ [Wenham, 1994: 106]。

¹⁰ [Gunkel, 1922: 237]。

¹¹ [Gunkel, 1922: 237]、[ヴェスターマン、1993 : 368]=[Westermann, 1986: 234]。

朝早く起きて (√שכנס ; ヒファイル語幹+בִּנְקָר)

「早く起きる」という動詞√שכנסは、ヘブライ語聖書に66例使用されている¹²。また、「朝」というヘブライ語は、214例用いられている¹³。

アブラハム物語では、「朝早く起きて」という表現が現れる。これについて、「朝早く起きて」以外の表現が見られないことから、アブラハムにとっては通常の行為であったと解することもできる¹⁴。しかし、一般的には、アブラハム物語における「朝早く起きて」という表現は、「緊急の状況」に現れる¹⁵と解されている。確かに、アブラハムが起きることについて他の表現が見られないため、アブラハムの一般的な習慣であった可能性も存在するが、この表現はアブラハム物語以外にも見られるものである。また、この表現が用いられる他の用例は、ソドムとゴモラを見に行く箇所(19:27)であったり、イシュマエルを追放する箇所(21:14)であったり、ラバンが娘たちに「祝福」を与え、帰還する箇所(32:1)であったり、あるいは、「祭壇を築く」箇所(28:18、出24:4)であったりする。このため、アブラハム物語でも「緊急の状況」を示す表現だと解することが適切であろう。そして、「緊急の状況」を表現するものとして、19:27、20:8、21:14、28:18、32:1、出24:4を例として挙げるができる¹⁶。

創21:14にもまったく同一の表現がある¹⁷。21:14では、イシュマエルが荒野へと追放されるための準備がなされる場面であり、ここはイサクが人身犠牲にされるために、早朝より準備がされる場面である。両者とも、潜在的な息子の死を扱っている箇所である¹⁸。

また、この表現によって、1節c-2節でのアブラハムと神との対話が夜の間に行われたものだと考えることができ、アブラハムは夜の間に、夢か幻を通して、神からの指示を聞いたことが明らかにされる¹⁹ことになる。

ロバに鞍を置く (√חבש ; カル語幹+רָמוּר)

動詞√חבשは、ヘブライ語聖書中に33例用いられている²⁰。また、「ロバ(רָמוּר)」という

¹² Even-Shoshan を参照。Holladay も同様。DCH によれば、65 例。

¹³ Even-Shoshan を参照。Holladay では、約 200 例。

¹⁴ [Hamilton, 1995: 106]。

¹⁵ [Mathews, 2005: 291]。

¹⁶ [Mathews, 2005: 291]。

¹⁷ [Schneider, 2008: 102]を参照。

¹⁸ [Schneider, 2008: 99]。

¹⁹ ヘブライ語聖書テキストには夢において伝えたという表現は存在しないが、3節で「次の朝早く」と記されることから、神ヤハウエからの命令は夜の間に、夢ないし幻の中で行われたことを示唆する。[Driver, 1907: 217]、[Gunkel, 1922: 236]、[Skinner, 1930: 328]、[Sarna, 1989: 151]。また、古典的な資料批判では、夜に夢ないし幻で啓示を受けることは、エロヒストの特徴であるとされてきた。[野本, 1984: 151]、[木田, 1995: 130]を参照。

²⁰ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。

語は、ヘブライ語聖書中に 96 例使用されている²¹。

この動詞√חבטとロバが共に使用されている用例として、サム下 17 : 23、19 : 27、王上 2 : 40、13 : 13、13 : 23、13 : 27 でも使用されており²²、申命記史書でしばしば使用されている。この表現は、出発と一緒に使用されることが多いため²³、出発の準備を表す定型的な表現だと考えられる。岩波訳および NIV では「荷を乗せた」という特徴的な訳がされている（資料 4-2. を参照）

全焼の犠牲の木々を切った (√בקע ; ピエル語幹+עץ עולה)

「切った」を意味する動詞√בקעは、51 例使用されている²⁴。また、「木」という単語 (עץ) は、ヘブライ語聖書で 329 回使用されている²⁵。この「木」を目的語にして動詞√בקעが使用されているのは、本箇所以外に、サム上 6 : 14 がある²⁶。

この「木」という語は、立ち木も薪も意味する²⁷。

立ち上がった (√קום ; カル語幹)

この動詞は、ヘブライ語聖書中に 629 例使用されている²⁸。カル語幹は 460 例用いられている²⁹。この文は、資料 4-5. で示した通り、多くの諸訳では省略されている³⁰。これ以前では、アブラハムは準備についての具体的行動をしていたため、この「立ち上がった」という文は、実際に「立ち上がった」というよりも「準備の完了」ないし「出発」を表現するものだと考えられる。

行った (√הלך ; カル語幹)

この動詞は、ヘブライ語聖書中に 1549 例用いられ³¹、カル語幹では 1412 例使用されている³²。この語は、「行く」ことに関連する多様な意味を有しており、創世記 22 章では 7 例使用されている。そのうち、神からアブラハムへの命令である 2 節とアブラハムが雄羊を捕まえる 13 節を除いて、複数形で使用されている点で特徴的である。

²¹ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。Holladay によれば、97 例。

²² DCH を参照。

²³ サム下 17 : 23、王上 2 : 40、13 : 13、13 : 23、13 : 27。

²⁴ Even-Shoshan を参照。DCH によれば、51 例。

²⁵ Even-Shoshan を参照。Holladay によれば、325 回。

²⁶ DCH を参照。

²⁷ Holladay を参照。

²⁸ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。

²⁹ Holladay を参照。

³⁰ 新共同訳、フランシスコ会訳〔分冊・合本〕、中沢、NEB、NJPS、Hamilton、Speiser、Walters の諸訳。

³¹ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。

³² [Sauer, 1997: 367] (TLOT)。

その場所 (סיקקוּן)

この語は、ヘブライ語聖書中に 401 例用いられている³³。ここでは、定冠詞を伴う形で用いられており、この語が定冠詞を有するとき、しばしば「聖所」を表現する。実際、Holladay は、「聖所」の用例として本箇所を挙げている³⁴。また、この語に定冠詞を伴う形は「異教の神々の聖所」をも意味するものである³⁵。これについて、W. H. Ryle は、「地方聖所だったのか？」としている³⁶。

3. 「ナアル」について

創世記 22 章の物語には、しばしばナアル(נַעַר)とその変化形が繰り返し使用されている。この語については、広範な意味領域を語義に含んでおり、これまでもさまざまな意味の分類がなされてきた。ここでは、先行研究を確認し、この語が持つ主要な意味を検討し、3 節における「ナアル」が有する文学的機能について考察を行いたい。

3-1. 「ナアル」についての研究史

「ナアル」の研究史を検討したい。まず、「ナアル」の意味に関する重要な先行研究である J. Macdonald のもと、創世記 22 章における「ナアル」についての研究について、順に確認していきたい。

1) ヘブライ語聖書におけるナアルについての Macdonald による研究

Macdonald は、イスラエル社会における「ナアル」の社会的立場について、議論を行っている³⁷。彼は、年齢に関連するナアルと従者としてのナアルの用例を確認し³⁸、さらに軍事的な文脈で使用されている用例が存在することを指摘している³⁹。

2) 創世記 22 章におけるナアルについての研究

次に、創世記 22 章のナアルについての先行研究を確認しておきたい。創世記 22 章のナアルの先行研究として、関根清三、S. D. Walters、V. P. Hamilton の見解を順に見ていきたい。

関根清三は、3 節のナアルを「若い従者」と訳し⁴⁰、「原語ナアルは基本的には『若者』

³³ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。Holladay や J. Gamberoni によれば、約 400 回 (Holladay および[Gamberoni, 1997: 534] (TDOT) を参照)。

³⁴ Holladay を参照。

³⁵ 申 12 : 2。Holladay を参照。

³⁶ [Ryle, 1914: 235]。

³⁷ [Macdonald, 1976]。

³⁸ [Macdonald, 1976: 147-157]。

³⁹ [Macdonald, 1976: 157-170]。

⁴⁰ [関根清三、2012b : 16]。

を意味する」と註記している⁴¹。

Walters は、「ナアルというヘブライ語は年齢ではなく、父か他の誰かのどちらかに従属関係にある立場を示すものである；多様な機能が含まれるものである」とし⁴²、「創 22 で、アブラハムは、別個の形で、彼の従者とイサクの両方の語として用いている」と主張している⁴³。

Hamilton は、ナアルについてヘブライ語聖書の「法的・社会的語彙に属する」もので「年齢と間接的な関連しかない」ものだとする⁴⁴。そして、彼はナアルには二つの側面があるとして、①「父の権威と保護のもとにある人」つまり「幼児から結婚前までの若い人」を指すか、あるいは、②「上司あるいは指揮官の権威と支配下にある人」つまり「ある種の従者ないし雇用者」を指すとしている⁴⁵。そして、「創 22 には、ナアルの両方の用法が見られる」として、それぞれの用法における語の変化形・人称接尾辞の違いについて説明している⁴⁶。

3-2. 「ナアル (נַעַר)」の意味

この語נַעַרは、ヘブライ語聖書中に 240 例使用されている⁴⁷。この語の用例のうち、3 分の 1 はサムエル記に集中している (86 例)⁴⁸。また、創世記には 27 例見られ⁴⁹、また、P には用いられていないとされる⁵⁰。

まず、この語は、①家族関係における従属を指すもの、②社会関係における従属を指すもの、という 2 つの意味を有している。①の家族関係における従属を指す用例では、しばしば、年齢的・社会的に未成熟であることを示すものである。乳児、幼児、子どもから、結婚適齢期で未婚の若者まで、幅広い層を示すものである⁵¹。また、②の社会関係における従属を示す用例では、基本的に「従者」を意味する語として使用される⁵²。

専門的職能を指す語としては、③軍隊⁵³を指す用例、および、④祭儀的な役人と考えられ

⁴¹ [関根清三、2012b : 18、註 13]。

⁴² [Walters, 1987: 303]。

⁴³ [Walters, 1987: 304]。

⁴⁴ [Hamilton, 1995: 108]。

⁴⁵ [Hamilton, 1995: 108]。

⁴⁶ [Hamilton, 1995: 108]。

⁴⁷ Even-Shoshan を参照。DHC も同様。V. P. Hamilton、H. F. Fuhs によれば、239 例である [Hamilton, 1997: 124] (NIDOTTE)、[Fuhs, 1998: 479] (TDOT)。Holladay は、約 230 回とする。HALOT によれば、約 239 回。

⁴⁸ [Fuhs, 1998: 479] (TDOT)、[Hamilton, 1997: 124] (NIDOTTE)。

⁴⁹ [Fuhs, 1998: 479] (TDOT)、[Hamilton, 1997: 124] (NIDOTTE)。

⁵⁰ [Fuhs, 1998: 479] (TDOT)。BDB も、「従者 (retainer)」の意味では、P 以外 (not in P) だとする。

⁵¹ BDB、HALOT、Holladay、DCH、[Fuhs, 1998: 480-483] (TDOT) を参照。

⁵² BDB、HALOT、Holladay、DCH、[Fuhs, 1998: 483] (TDOT) を参照。

⁵³ [Fuhs, 1998: 483] (TDOT)。

るもの⁵⁴も存在する。

特異な用法として、サム下 18 : 5 において、ダヴィデが「アブサロム」について述べている箇所を挙げることができる。この場合、すでにアブサロムはすでに子どもがおり（サム下 14 : 27）、また、40 歳（サム下 15 : 7）を過ぎている。このように、「ナアル」という語は、時として話者の価値判断・印象を含意するものだと考えられる。

3-3. 創世記 22 章における「従者（ナアル）」の文学的機能

ここでは、上述の議論を踏まえて、創世記 22 章を通して複数形で用いられている「ナアル」について論じていきたい。創世記 22 章において、複数形で用いられるナアルは、アブラハムに同行している「従者」を意味すると考えられる。この二人は、アブラハムとイサクに従って、神から指示された山の麓まで、2 人の旅に同行する。この従者としてのナアルには、さまざまな文学的機能を有していると考えられる。

まず、地位の高い人というものは、二人の従者によって付き添われるものである⁵⁵というものである。アブラハム物語には、従者としてのナアルがしばしば登場する⁵⁶。このことから、「アブラハムの家を代表する二人のしもべ」⁵⁷であると考えられる。また、フィロンは、アブラハムの家の中で、最も年長で信頼できる二人だと述べている⁵⁸。

また、ユダヤ教の伝承では、二人の従者として、イシュマエルとエリエゼルだとされる⁵⁹こともある。この二人は、これまでのアブラハム物語において、一時期はアブラハムの後継者と考えられた登場人物であった⁶⁰。この二人を「従者」として連れて行き、しかも、山に登ることなく、決定的瞬間に立ち合わせなかったことを考えれば、イサクと二人の間に「格の違い」を生じさせることになる。

さらに、従者を伴うことで、この旅路がアブラハム一家の日常の延長線上に位置するものとなり、また、この二人を麓に待機させることで、犠牲へ赴くアブラハム・イサクの二人の非日常さが際立つことになる。

4. 文学的機能

以上の議論を踏まえて、3 節のアブラハムが旅の準備を行う場面がいかなる文学的機能を有しているのかについて議論していきたい。

3 節では、アブラハムの行った準備の様子が克明に描かれている。アブラハム物語を含む

⁵⁴ [Fuhs, 1998: 483] (TDOT)。

⁵⁵ [Sarna, 1989: 151]。

⁵⁶ 創 18 : 7 において、単数形で用いられている。

⁵⁷ [ヴェスターマン、1993 : 368]=[Westermann, 1986: 235]。

⁵⁸ 「アブラハムについて」170 節[フィロン、2012 : 32]=[Philo, 1935: 87]。

⁵⁹ [ミルトス・ヘブライ文化研究所、1990 : 190、註]。

⁶⁰ エリエゼルについて 15 : 2 を参照。イシュマエルについては間接的表現であるが、17 : 17-18 を参照。

ヘブライ語聖書では、しばしば、語り手の関心に基づいて物語が語られるのみであり、このような丁寧な描写はきわめて珍しいことである。

そこで問題になるのが、アブラハムの行動の順番である。上述の研究史で確認した通り、3 節で描写されているアブラハムの行動は、ワウ接続法で連続しており、動作の順序を表していると読むことができる。このことについて指摘している **Wenham** によれば、この「非論理的順番がアブラハムの心情を表している」のである。確かに、この順番は読者に「違和感」を抱かせるものであり、この可能性は否定できない。しかしながら、アブラハム物語において、犠牲あるいは旅の準備の様子を詳細に記述した記事は、創世記 22 章以外には見当たらない。そのため、アブラハムが「段取りの悪い」性格であった可能性や、準備を行っている途中で、犠牲に用いる木が必要であることに気付いた可能性も否定できない。また、アブラハム物語において、犠牲をささげに行く場面で、この 3 節の描写と同様に、準備の様子を詳細に描写した場面は見当たらない。そのため、習慣的に、ロバと同行者であるイサクと従者の準備をしたのちに、犠牲のための木を準備していたことがあったことも否定できない⁶¹。つまり、3 節の描写から、アブラハムの心情を読み取る読みは可能だが、多くの可能性の一つとして許容されるものなのである。換言すれば、この「非論理的な順序」は、早朝の準備の様子について、読者にさまざまな可能性を想像させる機能を有しているのである。

3 節では「全焼の犠牲のための木々」を切っているが、アブラハムがその準備を行っている理由として大きく 3 つの可能性が考えられる。まず、そこで燃料を調達できるか確証はない⁶²。あるいは、犠牲を行う場所には、木のないことが可能性として存在する⁶³。この場合、雄羊が捕まっていた「木の茂み (אֲרֶבֶת)」は、何らかの理由で、全焼の犠牲の薪としてはふさわしくなかったと考えられる。もしくは神に命じられた山に自生する木は燃料として用いるには不適切であったことも考えられる⁶⁴。以上のように、全焼の犠牲に用いる木を準備することは、神から指定された犠牲をささげる場所や犠牲の形態について、さまざまに想像させる機能を有しているのである。また、全焼の犠牲のための木々を準備しているが、アブラハムと語り手はそのことについて、説明を行っていない。

アブラハムが「鞍を置いた」と言われるロバは単数形で使用されている。このことから、

⁶¹ あるいは、テキストでは「木」がどのように運ばれたのか記述されていないが、イサク以外が運んでいたと思われる (6 節 b 参照) ので、ロバに運ばせた可能性もある。また、3 節の動詞はすべてアブラハムを主語にして、3 人称男性単数形で示されているが、旅の準備をしたイサクと従者に手伝わせた可能性もある。

⁶² [Sarna, 1989: 151]。Sarna は「まだ正確な場所は知らされていない」ことをこの理由に挙げている。しかし、2 節 d では「私が言う」と未完形で語られていたが、3 節 f では「神が言った」と完了形になっており、正確な行き先は明確には語られていないが、すでにアブラハムに伝えられていると考えられる。本論文第一部第 3 章 2-1. (80 頁) も参照。

⁶³ [Ryle, 1914: 235]、[Plaut, 2006: 135]、[関根清三、2012b : 18、註 18]。

⁶⁴ 生木では燃えにくいいため全焼の犠牲の燃料としては不適切である可能性や、その場に自生する植物では全焼の犠牲を燃やす量をまかなえない可能性が考えられる。

アブラハム以外の同行者であるイサクと従者は、徒歩でモリヤの地まで移動したと考えられる。

イサクと従者を「取って」アブラハムは旅に出かけるが、アブラハムがイサクや従者に告げたであろう理由については、テキストは何も語らない。そのことによって、読者は一方では、旅についての情報が与えられないままにしていることになるが、他方では、そのような情報が欠けることで、アブラハムの準備の様子についてさまざまに想像することになるのだ。

2 節では「私があなたに言うところの」というように「言う」という動詞は未完形であったが、3 節 f では「神が彼に言ったところの」というように「言う」という動詞が完了形に変わっており、いつのまにか、「モリヤの地」の具体的な場所が伝えられている⁶⁵。つまり、この 3 節 f の表現によって、1 節 c から 2 節に描写される神とアブラハムの会話が、この両者の会話のすべてを記録したものではなく、語り手の関心によって、取捨選択が行われていることが明らかになる。

アブラハムが「モリヤの地」を正しく認識しており、物語の描写でも 4 節に「三日」という時間的距離が示されていることから、少なくとも必要となる食糧や宿泊の準備もしていたと考えられる。しかし、語り手が語る準備の描写には、これらの旅の途中で必要となるものの記述は存在せず、3 節での描写は旅への出発と犠牲に必要な物に集中している。このことは、語り手の関心が、一行の出発と犠牲に集中していることを示す。同時に、そのことによって、読者は、犠牲へと赴くアブラハムとイサク、従者の一行へと焦点を合わせることになる。

このように 3 節の記述は、準備についての記述の順番から、読者にアブラハムの心的状況や性格を考えさせ、また、全焼の犠牲に用いる木を準備することは、神から指定された犠牲をささげる場所や犠牲の形態について、さまざまに想像させることになる。さらに、名詞の数から、一行の行動手段を考えさせるとともに、アブラハムが語ったであろう旅の目的が明かされないことで、アブラハムの準備の様子についてさまざまな想像をすることになる。さらに、2 節での神の発言と 3 節での語り手の描写での時制の差異から、1 節 c から 2 節に語られる神とアブラハムとの対話が語り手の関心によって取捨選択が行われていることが明らかとなる。加えて、3 節で語られる行為はすべて、一行の出発と犠牲の準備に集中している。このことで、語り手の関心が一行の出発と犠牲に集中していることを示すとともに、犠牲へと赴く一行へと読みを集中させるのだ。

これまで本章で論じてきたように、3 節は多くのことを語らないことで、読者にさまざまな読みを喚起する文学的機能を有している。つまり、3 節は、単なる準備の様子についての羅列ではなく、描写の表現によって語ることよりも多くの情報を読者に示すのである。

⁶⁵ [関根清三、2013 : 96-97]。

資料4-1. アブラハムはその朝早く起きた（3節 a）

新共同訳	<u>次の朝早く、</u>
口語訳、フランシスコ会訳〔分冊〕	アブラハムは <u>朝早く起きて</u>
新改訳	<u>翌朝早く、</u>
フランシスコ会訳〔合本〕	<u>翌朝アブラハムは早く起きて</u>
文語訳	アブラハム朝 <u>夙に起きて</u>
文語訳るび	アブラハム <u>あさつとにおきて</u>
岩波訳〔分冊・合本〕	翌朝、アブラハムは <u>早く起き、</u>
勝村	アブラハムは、 <u>その朝はやく起きいで、</u>
木田	翌朝、アブラハムは <u>早く起き、</u>
鈴木	翌朝、アブラハムは <u>早く起きて</u>
関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	アブラハムは <u>翌日、早起した。</u>
関根正雄〔岩波・教文館〕	<u>アブラハム翌朝早く起きて</u>
中沢	<u>アブラハムは翌朝早く起きて、</u>
水野	アブラハムは <u>朝起きて</u>
CEB	Abraham <u>got up early in the morning,</u>
JPS、RV、Alter	And Abraham <u>rose early in the morning,</u>
KJV	And Abraham <u>rose up early in the morning,</u>
NAB、Walters	<u>Early the next morning</u>
NEB、NRSV、RSV	So Abraham <u>rose early in the morning</u>
NIV	<u>Early the next morning Abraham got up</u>
NJB、Speiser	<u>Early next morning,</u>
NJPS	<u>So early morning</u>
REB	<u>Early in the morning</u>
Crenshaw	<u>Arising early in the morning</u>
Fox	Avraham <u>started early in the morning,</u>
Friedman	And Abraham <u>got up early in the morning</u>
Hamilton	<u>Arising early that morning</u>
Stern	Abraham <u>rose early,</u>
Walters	<u>Early the next morning</u>
Wenham	<u>So early in morning</u>

ZB	<u>Am andern Morgen früh</u>
TOB	Abraham se leva bon matin,

資料4-2. 彼は彼のロバに鞍を置いた（3節b）

新共同訳	アブラハムは <u>ろばに鞍を置き</u> 、
口語訳	<u>ろばに</u> くらを置き、
新改訳	アブラハムは <u>ろばに鞍をつけ</u> 、
フランシスコ会訳〔分冊〕	<u>ろばに馬具</u> をつけ、
フランシスコ会訳〔合本〕	<u>ろばに鞍</u> をつけ、
文語訳	其驢馬に鞍おき
文語訳るび	<u>そのろばに</u> くらおき
岩波訳〔分冊・合本〕	<u>ろばに荷</u> を乗せた。
勝村	<u>彼のろばに鞍</u> を置き、
木田	<u>ろばに鞍</u> をおき、
鈴木	<u>驢馬に鞍</u> をつけ
関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	そして <u>彼のロバに鞍</u> をつけ
関根正雄〔岩波・教文館〕	<u>驢馬に鞍</u> をおき、
中沢	<u>ろばに鞍</u> をおいた。
水野	<u>ろばに鞍</u> を置いた。
CEB	<u>harnessed his donkey</u> ,
JPS、KJV、NEB、RV	and <u>saddled his ass</u> ,
NAB、NJB、REB、Hamilton、Wenham	Abraham <u>saddled his donkey</u> ,
NIV	and <u>loaded his donkey</u> .
NJPS	Abraham <u>saddled his ass</u>
NRSV、Stern	saddled <u>his donkey</u> ,
RSV	saddled <u>his ass</u> ,
Alter	and <u>saddled his donkey</u>
Crenshaw、Speiser、Walters	Abraham <u>saddled his ass</u> .

Fox	he <u>saddled his donkey</u> ,
Friedman	and <u>harnessed his ass</u>
ZB	<u>sattlte Abraham seinen Esel</u>
TOB	<u>sangla son âne</u> ,

資料 4-3. 彼は彼とともに二人の彼の従者（ナアル）たちと彼の息子イサクを取った（3節 c)

新共同訳	二人の若者と息子イサクを連れ、
口語訳	ふたりの若者と、その子イサクとを連れ、
新改訳	ふたりの若い者と息子イサクをいっしょに連れて行った
フランシスコ会訳〔分冊〕	ふたりの若者と自分の子イサクを連れ、
フランシスコ会訳〔合本〕	二人の若者と息子イサクを連れて、
文語訳	二人の少者と其子イサクを携へ
文語訳るび	ふたりのわかものとそのこイサクをたずさへ
岩波訳〔分冊・合本〕	そして、二人の若者と息子イサクとを連れ、
勝村	彼の若者二人および彼の息子イツハクに連れて、
木田	二人の若者を自分の息子イサクと一緒に連れ、
鈴木	二人の若者を伴い、自分の息子イサクを連れ、
関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	彼の若い従者ふたりを彼と共に、また彼の息子イサクを連れて行った。
関根正雄〔岩波・教文館〕	二人の若者とその子イサクを連れ、
中沢	二人の若い者と息子イサクを連れ、
水野	彼は取った、2人の従者を彼と共に、彼の息子、イサクを。
CEB	and took two of his young men with him, together with his son Isaac.
JPS	and took two of his young men with him, and Isaac his son;
KJV	and took two of his young men with him, and Isaac his son,
NAB	took with him two of his servants and his son Isaac,
NIV	He took with him two of his servants and his son Isaac.
NJB, NJPS	and took with him two of his servants and his son Isaac.
NRSV	and took two of his young men with him, and his son Isaac;

REB	and took with him two of his men and his son Isaac;
RSV	and took two of his young men with him, and his son Isaac;
RV	and took two of his young men with him, and Isaac his son;
Alter	and took his two lads with him, and Isaac his son,
Crenshaw	and took his lad with him, together with Isaac his son.
Fox	he took his two serving-lads with him and Yitzhak his son,
Friedman	and took his two with him and Isaac his son.
Hamilton	took two of his servants with him, along with Isaac his son.
Speiser	took two of his servant boys along with his son Isaac,
Stern	took Isaac his son and his two lads,
Walters	He took two of his squires with him, and, yes, Isaac his son.
Wenham	took two of his lads with him, and his son Isaac,
ZB	und nahm mit sich seinen beiden Knechte und seinen Sohn Isaak.
TOB	prit avec lui deux de ses jeunes gens et son fils Isaac.

資料 4-4. 彼は全焼の犠牲のための木々を切った (3 節 d)

新共同訳	<u>献げ物に用いる薪を割り、</u>
口語訳	<u>燔祭のたきぎを割り</u>
新改訳	彼は全焼のいけにえのためのたきぎを割った。
フランシスコ会訳〔分冊〕	<u>燔祭に用いるまきを割り、</u>
フランシスコ会訳〔合本〕	<u>焼き尽くす献げ物に用いる薪を割り、</u>
文語訳	且燔祭の柴薪を劈りて
文語訳るび	かつはんさいのたきぎをわりて
岩波訳〔分冊・合本〕	全焼の供犠に用いる薪を割り、
勝村	燔祭のたき木を割り、
木田	まず燔祭のたきぎを割ると、
鈴木、関根正雄〔岩波・教文館〕、中沢	<u>燔祭の薪を割り、</u>
関根清三〔訳註・真髓〕	彼は全焼の献げものの薪を割り、
水野	彼は、 <u>焼き尽くす献げ物の (ために) 薪を割り、</u>
CEB	He split the wood for the entirely burned offering,
JPS	and he cleaved the wood for the burnt-offering,

KJV	and clave the wood for the burnt offering,
NAB	and after cutting the wood for the burnt offering,
NIV	When he had cut enough wood for the burnt offering,
NJB	He chopped wood for the burnt offering and
NJPS	He split the wood for the burnt offering,
NRSV	he cut the wood for the burnt offering,
REB	and having split firewood for the sacrifice,
RSV、Friedman	and he cut the wood for the burnt offering,
RV	and he clave the wood for the burnt offering,
Alter	and he split wood for burnt offering,
Crenshaw	Having split wood for the sacrificial fire,
Fox	he split wood for the offering-up
Hamilton	He split kindling wood for a burnt offering,
Speiser	having first split some wood for the burnt offering,
Stern	chopped wood for the burnt-offering,
Walters	He split kindling for a burnt offering
Wenham	He split kindling for a burnt offering
ZB	Er spaltete Holz für das Brandopfer
TOB	Il dedit les bûches pour l'holocauste.

資料 4-5. 彼は立ち上がった (3 節 e)

新共同訳、新改訳、フランシスコ会訳〔分冊・合本〕、中沢、JB、NAB、NEB、NIV、NJB、NJPS、REB、Hamilton、Speiser、Stern、Walters、TOB	訳なし
口語訳、岩波訳〔分冊・合本〕、勝村、木田、鈴木、関根清三〔訳註・真髓〕、関根正雄〔岩波・教文館〕、水野	立って
文語訳	起ちて

文語訳るび	たちて
CEB	set out,
JPS、KJV、RV	and rose up,
NRSV	and set out
RSV	and arose
Alter	and rose,
Bader	and he arose
Crenshaw	he arose,
Fox	and arose
Friedman	and he got up
Troble	and arose
Wenham	He set out
ZB	machte sich auf,

資料 4-6. 彼は神が彼に言ったところの場所へと行った（3節 f）

新共同訳	神の <u>命じられたところ</u> へ向かって <u>行った</u> 。
口語訳	神が <u>示された所</u> に出かけた。
新改訳	こうして彼は、神が <u>お告げになった場所</u> へ出かけて <u>行った</u> 。
フランシスコ会訳〔分冊〕	神がかれに <u>示された所</u> に向かって <u>出かけた</u> 。
フランシスコ会訳〔合本〕	神が <u>示された場所</u> に向かって <u>出発した</u> 。
文語訳	神の己に <u>示したまへる處</u> におもむきけるが
文語訳るび	かみおのれにしめしたまへると <u>ころ</u> におもむきけるが
岩波訳〔分冊・合本〕	神が彼に示した <u>場所</u> に向かって <u>出立した</u> 。
勝村	神が彼に <u>告げたその場所</u> に出かけた。
木田	神が <u>命ぜられた場所</u> へと <u>出発した</u> 。
鈴木	神が彼に <u>告げた場所</u> へと <u>赴いた</u> 。
関根清三〔訳註・真髓〕	<u>出かけた</u> のである。神が彼に <u>言われた場所</u> へと向かって。
関根正雄〔岩波・教文館〕	神が彼に <u>言われたその場所</u> へと <u>赴いた</u> 。
中沢	神に <u>示された所</u> をさして <u>旅立った</u> 。
水野	<u>行った</u> 、 <u>聖所</u> へ、エロヒームが彼に <u>言った</u> （ところへ）。
CEB	and went to <u>the place</u> God had described to him.
JPS、KJV、RV	and went unto <u>the place</u> of which God <u>had told</u> him.

NAB	<u>set out for the place</u> of which God <u>had told</u> him.
NIV	he <u>set out for the place</u> God <u>had told</u> him about.
NJB	and <u>started on his journey to the place</u> which God <u>had indicated to</u> him.
NJPS	and he <u>set out for the place</u> of which God <u>had told</u> him.
NRSV	and <u>went to the place</u> in the distance that God <u>had shown</u> him.
REB	he <u>set out for the place</u> of which God <u>had spoken</u> .
RSV	and <u>went to the place</u> of which God <u>had told</u> him.
Alter	and <u>went to that place</u> that God <u>had said to</u> him.
Crenshaw	and <u>journeyed to the place</u> of which God <u>spoke</u> .
Fox	and <u>went to the place</u> that God <u>had told</u> him of.
Friedman	and <u>went to the place</u> that God <u>had said to</u> him.
Hamilton	and <u>went to the place</u> about which God <u>had spoken to</u> him.
Speiser	and <u>started out for the place</u> that God <u>had indicated to</u> him.
Stern	and <u>set out for the place</u> that God <u>had spoken of to</u> him.
Walters	and <u>departed for the place</u> his God <u>had mentioned to</u> him.
Wenham	and <u>went to the place</u> which God <u>had told him about</u> .
ZB	und ging <u>an die Stätte</u> , die Gott ihm <u>genannt hatte</u> .
TOB	Il partit pour le lieu que Dieu lui avait indiqué.

5. 「第三の日に、アブラハムは彼の目を上げた」

—4-6 節の文学的機能—

はじめに

神の命令を受けて、準備を行い、出発したアブラハムについて、続くテキストは次のように語っている。

(4 節) ^a第三の日に、アブラハムは彼の目を上げた。^b彼は遠くからその場所を見た。(5 節) ^aアブラハムは彼の従者に言った。「^bお前たちはロバと一緒に座っていなさい。^c私とこの若者はそこまで歩いて行こう。^d私たちは拝をしよう。^e私たちはお前たちのところに帰ってこよう。」(6 節) ^aアブラハムは全焼の犠牲の木々を取った。^b彼は彼の息子イサクの上に置いた。^c彼は彼の手に火と刃物を取った。^d彼ら二人は一緒に歩いた。

4-6 節では、時間の記述で始まり、アブラハムによる従者への言葉と、従者・ロバと別れたアブラハムとイサクによる旅の継続を描写して終わっている²。

本章ではこの 4-6 節について扱うことにする。まず、1. で研究史を概観し、次に、2. で特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらに、3. でヘブライ語聖書でしばしば用いられる「三日」のモチーフについて検討し、4. アブラハムが従者に語った言葉について、本当のことを語っているのかについて議論を行う。最後に、それを踏まえて、5. で 4-6 節が有する文学的機能を明らかにしたい。

1. 研究史

まず、4-6 節についての研究史として、この部分についての解釈・研究を確認しておきたい。この部分の読みとしては、後述するように、アブラハムによる従者への説明や従者を伴わなかった理由に主たる関心が寄せられてきた。

C. ヴェスターマンは、この場面について、「道行きについては、アブラハムが遠くから山を仰ぎ見る一瞬が記されるに過ぎない (4 節)。この一瞥によって、ドラマが始まる。このドラマには、父とその息子だけが関与する。アブラハムの家を代表する二人のしもべは、今や姿を消さねばならない。父と子だけが道を進む」と要約しているが、具体的な内容については説明していない³。

¹ あるいは、「とどまっていなさい」。

² [Jacobs, 2010: 549]。

³ [ヴェスターマン、1993 : 368]=[Westermann, 1986: 234-235]。

G. Wenham は、4 節から6 節⁴を 1 つの場面だとし、「山の麓での対話」だとよく訳している⁵。そして、この場面のそれぞれの表現について、議論を行っている⁶。

2. 特徴的な語彙とテキストの検討

次に、4-6 節で用いられる特徴的な語彙とテキストの検討を行っていきたい。ここでは、「目を上げた」、「遠くからその場所を見た」、「座っていなさい」、「拝をする」、「戻ってくる」、「火」、「刃物」という語句について検討を行っていくことにする。

アブラハムは目を上げた (וַיִּשָׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו)

動詞⁷וַיִּשָׂאは、ヘブライ語聖書中に 650 例使用されている⁷。カル語幹では、600 例用いられている⁸。また、עַיִןは、ヘブライ語聖書中に 868 例使用されている⁹。

資料 5-1. で見られるように、訳文には「目を上げて」という表現を採用するものが多いが、新共同訳では「目を凝らす」という独自の訳を行っている。また、複数の訳では、この部分を訳出していない¹⁰。

H. F. Fuhs によれば、*ns'ayin+wer'h* というイディオムは、創 13 : 10、14、18 : 2、22 : 4、13、24 : 63、64、31 : 10、12、33 : 1、5、37 : 25、39 : 7、43 : 29、出 14 : 10、民 24 : 2、申 3 : 27、ヨシュ 5 : 13、士 19 : 17、サム上 6 : 13、サム下 13 : 34、18 : 24、イザ 40 : 26、49 : 18、51 : 6、エレ 3 : 2、13 : 20、エゼ 8 : 5 (2 回)、ゼカ 2 : 1、5、5 : 1、5、9、ヨブ 2 : 12、ダニ 8 : 3、10 : 5、代上 21 : 16 に見られ、さらに、*wehinnēh* に続くものとして、創 39 : 7、申 4 : 19、王下 19 : 22=イザ 37 : 23、エゼ 18 : 6、12、15、23 : 27、33 : 25、詩 121 : 1、123 : 1 という用例がある¹¹。

遠くからその場所を見た (וַיִּרְא אֶת־הַמָּקוֹם מֵרְחוֹק)

「遠くから」と訳した語¹²וַיִּרְאは、形容詞¹³וַיִּרְאに前置詞¹⁴מֵןが合成した形である。この「遠い」を意味する¹⁵וַיִּרְאは、ヘブライ語聖書中に 85 例使用されている¹²。ここと同じ表現は、創 37 : 18 で、ヨセフの兄たちがヨセフを「遠くから (וַיִּרְא)」見つけ、殺すことを相談する場面でも用いられるものである。

左近淑は、「目をあげて (はるかにその場所を) 見た」という表現について、「主人公の

⁴ 本論文での 6 節 c に相当する。どのような区分に基づいて、6 節 b なのか、Wenham は説明していない。

⁵ [Wenham, 1994: 106]。

⁶ [Wenham, 1994: 106-108]。

⁷ Even-Shoshan を参照。DCH によれば、659 例である。

⁸ Holladay を参照。

⁹ Even-Shoshan を参照。DCH によれば、863 例である。Holladay は、860 例とする。

¹⁰ NAB、Hamilton、Speiser の諸訳。

¹¹ [Fuhs, 2004: 214] (TDOT)。

¹² Even-Shoshan を参照。DCH によれば、85 例である。

危機的状況への接近と躊躇を物語」としている¹³。

J. Skinner は、「したがって、その場所はすでに指示されていた」とし、その場所を見たときにアブラハムの心に起こった苦悶を想像することから離されると述べている¹⁴。

W. H. Bennett は、「イサクがその場所から全焼の犠牲のための木を運んでいるので、あまりにも遠い場所、あるいは、あまりにも高いところではなかつたろう」と述べている¹⁵。

N. M. Sarna は『『遠くから』の光景はすなわち、差し迫った恐怖の現実の意識を引き起こさせる」と述べ、さらに「ラビ伝承では、従者ではなくアブラハムとイサクが山々の一つを覆っている雲を見た」として¹⁶、タルグム・偽ヨナタンと創世記ラッバー56 : 2などを註記している¹⁷。

座っていなさい (יָשָׁב ; カル語幹)

あるいは「待っていなさい」を意味する。この語は、ヘブライ語聖書中に 1085 例用いられ¹⁸、そのうち、カル語幹は 1036 例である¹⁹。

B. K. Waltke は、この表現について、「アブラハムはすべてのものを置いていかなければならなかった。山へと上がる彼の孤独な旅は、犠牲の場所へと至る心理的な信仰の旅という孤独さを象徴している」と解している²⁰。

拝をする (וּשְׁתַּחֲוֶה)

この語は、「礼拝をして」「礼拝して」「礼拝する (worship)」など「礼拝」に関連させて訳されることが多い(資料 5-5. 参照)。これに対し、E. Fox は「お辞儀をする (bow down)」という訳を行っている²¹。

この動詞の語根や語幹について、複数の説明がなされてきた。たとえば、וּשְׁתַּחֲוֶה のヒシュタハワ語幹²²あるいはエシュタフ語幹²³であるとされたり、あるいは、וּשְׁתַּחֲוֶה のヒトパレル語幹であると主張されたりしている²⁴。

¹³ [左近、1982 : 36]。

¹⁴ [Skinner, 1930: 329]。

¹⁵ [Bennett, 1904: 238]。

¹⁶ [Sarna, 1989: 152]。

¹⁷ [Sarna, 1989: 361, n. 6]。

¹⁸ DCH を参照。Even-Shoshan によれば 815 例、Holladay によれば 1080 例。

¹⁹ DCH を参照。

²⁰ [Waltke, 2001: 307]。

²¹ ただ、註には「礼拝する (worship)」と記されている[Fox, 1997: 94, n.]。Speiser は Fox と反対に、「礼拝する (worship)」と訳し、「文字通りには『お辞儀をする (bow down)』」と註記している[Speiser, 1964: 163]。

²² 参考書類では、Holladay、[H.-H. Stähli, 1997] (TLOT)、[Yamauchi, 1980] (TWOT)。また、註解では[Wenham, 1994: 98]など。

²³ HALOT。

²⁴ 参考書類では、DBD、DCH、[GKC§75kk]など。

この動詞は、ヘブライ語聖書中に 170 回使用され²⁵、そのうち、創世記に 23 例の用例が存在する²⁶。約 110 例が神的存在に対する礼拝／崇拜の用例であり、その半数以上が他の神／神々が意味に対するものである²⁷。この語は、「お辞儀をする」、「拝をする」、「(地に) 伏す」などを意味する語である。

この動詞は、しばしば、他の語句と組み合わせられて使用され、それによって文脈に沿った意味を形成することに役立っている²⁸。しかし、ここでは、そのような意味の決定や語の解釈の手助けとなる他の語句を伴っていないため、文脈から推定するほかない。

この言葉について、関根正雄は、「己を低くするというような言葉、礼をするという意味の、人と人との間でおじぎをするという時に使う言葉」であると述べ、「神にやはり服従の極を、そこで、はっきり示すということが」、「アブラハムの若者たちに向けての言葉の中に出ている」と解釈している。そして、「この所で初めてアブラハムの言葉として、彼の信仰が告白されている」と主張している²⁹。

火 (שֵׁר)

この語は、ヘブライ語聖書中に 379 例使用されており³⁰、ヘブライ語聖書において広く用いられる語だといえるが、創世記では 4 例のみしか見られない³¹。

この語は、資料 5-9. 下線部で示した通り、大きく二種類の訳語に分けることができる。第一は、「火」そのものとして訳される場合であり、第二は、「種火」や「火打ち石」のように「火」そのものではなく、発火を行うものとして訳される場合である。前者の訳を採用するものとして、新共同訳、口語訳、新改訳、フランシスコ会訳〔分冊・合本〕など³²がある。また、後者の立場を取り、「火打ち石 (firestone)」とするものに、NJPS など³³があり、「〔種〕火³⁴」としているものに岩波訳〔分冊・合本〕がある。

「火」に関して、Skinner は、「火の起し方について旧約聖書が何も言及していないのは興味深い」と述べている³⁵。同様に、松田明三郎は、「古代イスラエル人がどうして火を携え

²⁵ Even-Shoshan を参照。HALOT, Holladay, [Preuss, 1980: 249] (TDOT)、[Stähli, 1997: 398] (TLOT)、[Fretheim, 1997: 42] (NIDOTTE) も同様。

²⁶ [Stähli, 1997: 398] (TLOT)、[Fretheim, 1997: 42] (NIDOTTE)。[Mathews, 2005: 292] も併せて参照。

²⁷ [Fretheim, 1997: 43] (NIDOTTE)。

²⁸ [Fretheim, 1997: 43] (NIDOTTE)。

²⁹ [関根正雄、1980a : 28]。

³⁰ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。F. Stolz によれば、378 例である [Stolz, 1997: 187] (TLOT)。Holladay は 380 例とする。

³¹ [Stolz, 1997: 187] (TLOT)。他に 15 : 17、19 : 24、22 : 7 (Even-Shoshan を参照)。

³² 勝村、関根清三、関根正雄 [岩波・教文館]、JB、NAB、NEB、NJB、NRSV、REB、RV、Alter、Trible など。

³³ 木田、中沢、Speiser、Stern など。

³⁴ 原文ママ。

³⁵ [Skinner, 1930: 329]。

ているかは語られていない」と記し、マカベア記二 10 : 3 を参照して、マカベア時代には「ひうち石を用いたことが記録されている」と述べている³⁶。

この語について、Sarna は、火が三日間運ばれることは考えにくいので、火よりむしろ火に似たものを表現していると考えられるとし、この語が「火桶 (a brazier)」も表現すると指摘している³⁷。越後屋朗は、『たいまつ』か『火打ち石』のような発火道具か」としている³⁸。Fox は、「たいまつ (torch)、ないしは、燃え木 (brand)」だとしている³⁹。宮田光雄は、「火を起こすための道具 (= 火打ち石) ではなく」「残り火を入れた火桶のことだろうと想像され」と主張している⁴⁰。デヴィッドソンは、「火はおそらく火打ち石もしくは火打ちの道具、火を起こすのに必要とされた道具を意味する」としている⁴¹。

このように、研究者の見解は、「火」そのものではなく、「火」に関する発火道具や「火」を持ち運ぶ道具であることが想定される点ではおおよそ一致しているが、他方、具体的にどのような道具を指しているのかは明確でなく、具体的にどのような手段で「火」を運んでいるのか明確ではない。

興味深いことに、創世記 22 章で「火」に言及されたのは、ここが初めてである。この「火を手取る」という表現が、「火」をつける「道具を手を持った」のか、あるいは、ここで火をつけて、「火を手を取った」のか明確ではないと考えられる。

刃物 (מַאֲכָלִים)

このמַאֲכָלִיםという単語は、ヘブライ語聖書中で、創世記 22 章の 2 例 (6、10 節) を含め、士 19 : 29、箴 30 : 14 の 4 例のみである⁴²。

新共同訳、口語訳、フランシスコ会訳 [分冊・合本] など⁴³は「刃物」と、水野、KJV、NIV、RV、Wenham は「ナイフ (knife)」と、新改訳、文語訳、関根正雄 [教文館] は「刀」と、それぞれ訳をしている。Holladay は「肉切り包丁 (butcher-knife)」と説明している⁴⁴。

この名詞については、刃物類であることについては研究者の見解は一致しているが、具体的にどのようなものを指すのかについてはさまざまな主張がなされている。まず、この語は、「食べる」を意味するאָכַלから導かれる名詞であるとされる⁴⁵。他方、この語の他の用例のうち、士師記では、人間の身体を切り刻むために用いられており、箴言では「剣 (חֶרֶב)」と並行法で使用されている。このため、Sarna はこの語は「大きくて重い道具」と

³⁶ [松田、1957 : 38]。

³⁷ [Sarna, 1989: 152]。Ryle も「火 (すなわち火桶)」と述べている [Ryle, 1914: 235]。

³⁸ [越後屋、1996 : 61]。

³⁹ [Fox, 1997: 94, n.]。

⁴⁰ [宮田、2009 : 107]。

⁴¹ [デヴィッドソン、1986 : 184] = [Davidson, 1979: 96]。

⁴² Even-Shoshan を参照。DCH、Holladay も同様。

⁴³ 他に、勝村、中沢など。

⁴⁴ Holladay を参照。

⁴⁵ [Walters, 1987: 304]。

する⁴⁶。これに対し、この名詞は、肉を食用にするために用いられるナイフを表現するために使用される⁴⁷という見解も存在する。

このように、この名詞についてはさまざまな見解が存在するが、用例が実質的に 3 例しかなく⁴⁸、しかも、そこから提供される情報があまりにも少ないので、どのような大きさで、いかなる用途の「刃物」を指しているか、明らかではないといえる。

さらに、Sarna は、「死の道具 ([t]he instrument of death)」がこの *ma'akhelet* という単語であり、「救命の代理人 (the rescuing agent)」が「使い (a *mal'akh*)」であるとし、この両者に、「言葉遊び (word play)」を見ている⁴⁹。

彼ら二人は一緒に歩いた (וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו)

この表現は、創世記 22 章で、6 節 d と 8 節 c で繰り返されており、この表現によりアブラハム・イサク父子の会話が囲まれている。

3. ヘブライ語聖書における「三日」と創世記 22 章における文学的機能⁵⁰

3-4 節において、アブラハムはイサクと従者を連れて、神に示された場所を目指して旅をする。創世記 22 章の読みにおいて、この旅は重要視されてきており、この旅路におけるアブラハムの心情やアブラハム・イサクの親子の関係について、これまでしばしば論じられてきた。しかし、これらの考察の中において、旅路におけるアブラハムやイサクの心理や会話に関する考察はなされてきたが、この旅路が「三日」であることの文学的意味についてはあまり考察されてこなかった。本節では、「三日」という表現に焦点を当てて、考察を行ってみたい。

この「三日」という表現は、ヘブライ語聖書において יוֹם שְׁלִישִׁי 「三日目」と שְׁלֹשָׁה יָמִים 「三日 (間)」という二つの表現がある。この両者は、しばしば、解釈において、同一視されており⁵¹、大きな違いは存在しないと考えられる⁵²。ここでも、両者を同一の表現として扱うことにする。

⁴⁶ [Sarna, 1989: 152]。

⁴⁷ [Speiser, 1964: 163]、[Walters, 1987: 304]。

⁴⁸ 創世記 22 章の 2 例を一つと見做した。

⁴⁹ [Sarna, 1989: 152]。

⁵⁰ 本節は、2012 年 3 月に大阪：大阪キリスト教短期大学において行われた日本基督教学会近畿支部会で行った口頭発表をもとに、補筆・修正を加えたものである。

⁵¹ C. Westermann や G. J. Wenham などは、それぞれの注解書で「三日」について論じているが、彼らはともにこの二つの語句を区別していない [Westermann, 1989: 439]、[Wenham, 1994: 106-107]。また、Sarna も、「三日」について用例を挙げているが、両者を同じものとして扱っている [Sarna, 1989: 361, n. 5]。

⁵² Joüon-Muraoka によれば、最初の 1 ~ 10 までの順序をあらわす数詞には特別な形があるが、日や年を数えるための形式としては基数が好まれると指摘している [Joüon-Muraoka §1420]。つまり、三日と三日目には、大きな相違はないと考えられる。

3-1. 「三日」についての研究史

上述したように、「三日」という表現は、ヘブライ語聖書において多用されるものである。しかし、これまでそれほど多くの専門的研究がなされてきたとは言い難い。ここでは、「三日」についての先行研究でも重要な G. M. Landes によるものと、創世記 22 章における「三日」の解釈について確認したい。

(1) ヘブライ語聖書における「三日」について

まず、「三日」をめぐる数少ない研究の中でも、特に多くの研究者によって引用されるものとして、Landes のヨナ書における「三日三晩」に関連した研究を確認しておきたい。Landes は、ヨナ書での「三日三晩」という表現に関連して、検討を行っている。しかし、「三日」についてのすべての用例を確認し、類型的にその意味を示すものではなかった。

(2) 創世記 22 章における「三日」について

次に、創世記 22 章における「三日」をめぐる研究史を簡単に確認しておきたい。これまでの研究では、この「三日」について言及しないものも少なくない⁵³が、「三日」に言及する研究者のうち、その多くが a) アブラハムの心情や服従を読み取るもの、b) 三日間の旅によってアブラハムが一時の衝動で行動しているのではないことが明らかになる、と解している。しかし、この二つの解釈以外にも、様々な解釈が提示されている。

a) アブラハムの心情や服従を読み取る解釈

関根正雄は、この「三日目に」という言葉が、「アブラハムの服従が始めから徹底していたことを示」していると述べ、さらに、「言い換えれば、信仰は絶対の服従」であり、「気分ではない」と述べて「信仰はつきつめた所、神の命令に、己れを服せしめる」ことであると主張する。このため、「『三日目に』という四節の始めは大事である」と語る⁵⁴。

また、この「三日」にアブラハムの沈黙を読み取る解釈も、関根清三をはじめとして、多くの研究者によってなされるものである⁵⁵。

さらに、西村俊昭は、フランスのユダヤ人思想家 A. ネエルの研究をもとに、「三日」という期間に緊張を読み取って解釈を行っている⁵⁶。このように、「三日」にアブラハムの心

⁵³ 古典的な研究者である S. R. Driver や J. Skinner、H. Gunkel などは、彼らの註解書において、この箇所の註解を省略している [Driver, 1907: 218]、[Gunkel, 1922: 238]、[Skinner, 1930: 329]。[西村, 1981: 264]、[ブルッグマン, 1986: 318-333]=[Brueggemann, 1982: 185-195]なども同様である。

⁵⁴ [関根正雄, 1980a: 27-28]。

⁵⁵ [関根清三, 2008b: 36-37]。同様の解釈は、[フォン・ラート, 1993: 426]=[von Rad, 1976: 190-191]、[小泉, 1992: 166-167]、[鈴木, 2003: 35]、[大島, 2004: 35]などにみられる。

⁵⁶ [西村, 2002a: 203-207]。

情や服従を読み取る解釈は、古くから好まれてきた解釈であり⁵⁷、上述のように現代の学者たちの多くも採用するものである。

b) 三日間によってアブラハムが一時の衝動で行動してないことを示すという解釈

この三日間の旅によって、アブラハムがとった行動が衝動的なものや感情的なものでないことを示す、という解釈もしばしばなされている。つまり、冷静になって熟慮する十分な時間を与えられたが、それでもアブラハムが神の命令に従ったと考えるものである⁵⁸。この解釈もラシやフォン・ラートなどに代表されるように、しばしばなされるものである⁵⁹。

c) 「三日」に関するその他の解釈

Sarna は、「三日」は重要な区分を構成し、特に旅を関連付けられると指摘している⁶⁰。

また、越後屋朗は、「三日目」について、「神顕現」（出 19 : 1-16）、「巡礼の時」（出 3 : 18、5 : 3、8 : 23）、「救済」（王下 20 : 5、ホセ 6 : 2）などに関連する「決定的な時を暗示しており、神学的に重要」だと指摘するが、創世記 22 章における文学的意味や文学的機能については何も述べていない⁶¹。

V. P. Hamilton は、ヘブライ語では「三日目に」という表現は、正確な通時的目的で使用されるのではなく、物語における劇的効果を高めるイディオムとして使用されると述べ、また、「十一時間目に」と同じであると主張する⁶²が、この根拠は提示されていない⁶³。

さらに、Westermann は、「三日」についてのヘブライ語聖書や宗教史上の事例を提示し、その意味を示している。たとえば、イスラエル人が犠牲をささげに行く砂漠への旅路が三日であり、ヘブライ語聖書において三日は重要な出来事の準備の期間であり⁶⁴、またイナン

⁵⁷ たとえば、カルヴァンが、このように解釈している[カルヴァン、1984 : 393]。[Wenham, 1994 : 107]も併せて参照。

⁵⁸ [Sarna, 1989 : 151]。

⁵⁹ このような読みは、中世ユダヤ教にしばしば見られるものである。たとえば、ラシ[勝村、1987 : 76]=[ラッシー、2012 : 59]、ラムバン（ナフマニデス）[ナフマニデス、2012 : 70-71]。また、現代の聖書学者でも、たとえば、[フォン・ラート、1993 : 426]=[von Rad, 1976 : 191]、[Waltke, 2001 : 307]などが同様である。

⁶⁰ [Sarna, 1989 : 151]。Sarna は、註として三日の区切りとして、創 31 : 22、42 : 18、出 3 : 18、15 : 22、19 : 11、15、16、民 10 : 33、19 : 12、19、31 : 19、33 : 8、ホセ 6 : 2、ヨナ 3 : 3、エス 5 : 1 というヘブライ語聖書での用例を挙げ、さらにギルガメシュ叙事詩（標準版第一石版第 3 欄 48 行）も同様の特徴を有すると指摘している[Sarna, 1989 : 361, n. 5]。ギルガメシュ叙事詩の当該箇所については、[月本、1996 : 13]を参照。

⁶¹ [越後屋、1996 : 61]。

⁶² [Hamilton, 1995 : 107]。

⁶³ 当該箇所に付けられた註記は、三日のモチーフに関する文献を提示するものであり、この根拠については何も言及していない[Hamilton, 1995 : 107]。

⁶⁴ [関根清三、2013 : 103]。K. A. Deurloo も、「三日」を新しい時代を切り開く、重要な出来事が起こる日である、と指摘している[Deurloo, 1994a : 119]。

ナは三日三晩、陰府への旅をすることなどを例に挙げている⁶⁵。

左近は、「時間的には『三日目に』という句で新しい場面への推移を示す」と解釈している⁶⁶。

Waltke は、三日という表現について、「重要なことをする準備のための典型的な期間」であるとする⁶⁷。

3-2. ヘブライ語聖書における「三日」の用例

次に、ヘブライ語聖書における「三日」（三日目／三日間）の用例を典型的に分類し、その用例を検討していきたい。ヘブライ語聖書において、「三日」という表現は、序数を用いるもの（「三日目」）は 32 例、基数を用いるもの（「三日（間）」）は 41 例であり⁶⁸、あわせて 73 例ある。そのうち、これらを検討・分類し、大きく区分した類型にすると、

- a) 旅に関するもの
- b) 宗教・祭儀に関するもの
- c) 時間の区切り
- d) その他

に分類可能である。以下、これらの類型を検討し、それらの類型の各用例について、順に確認していくことにする（図表 5-11. を参照）。

a) 旅に関するもの⁶⁹

旅に関する用例は 12 例あり、その目的からさらに細かく分類すれば、1) 犠牲をささげる旅（3 例）、2) 軍事的な旅（4 例）、3) エジプトを脱出した後荒野での旅（4 例）が複数存在する。また、4) その他旅に関するものとして、人探しとバビロンからの旅がそれぞれ一例ずつ存在する。

b) 宗教・祭儀に関するもの

宗教・祭儀に関するものは 34 例あり、細分化すれば、1) 犠牲に関するもの（9 例）、2) 神殿に行くことができる時期を示すもの（2 例）、3) 夢の解釈（4 例）、4) ヤハウエの裁きに関するもの（5 例）、5) 浄・不浄に関するもの（9 例）、6) ヤハウエの「臨在」（2 例）が複数例あり、また、7) ヤハウエの山に関するもの、8) 契約の箱に関するもの、9) 先見

⁶⁵ [Westermann, 1989: 439]。

⁶⁶ [左近、1982 : 36]。

⁶⁷ [Waltke, 2001: 307]。

⁶⁸ Even-Shoshan を参照。

⁶⁹ [Sarna, 1989: 151]。

者に関するもの、10) 断食に関するもの、11) ヤハウエの再生?⁷⁰に関するもの、12) 十分の一税に関するものがそれぞれ一例ずつ存在する。

c) 時間の区切りを示すもの

時間の区切りを示すものは 40 例あり、それらを細分化した場合、1) 物語が動きはじめるもの (9 例)、2) 登場人物によって指定された時間 (16 例)、3) 順序 (4 例)、4) 滞在期間を示すもの (6 例) が複数存在し、5) 出産した時期を示すものが一例ある。

d) その他の用例

その他の用例としては、1) 不吉な出来事の前兆として用いられるものが 12 例あり、2) 飲まず食わずの期間を示すものが 3 例⁷¹、3) 距離や規模を示すものが 6 例、4) 長い時間を示すものが 3 例、5) 軍事に関連するものが 11 例存在する。

まとめ

以上、「三日」の用例について、大きく 3 つの類型と、30 の細分化した類型 (うち、9 類型は 1 例のみ) に分類して、「三日」の意味を明らかにした。これらの類型から明らかなように定型的表現である場合 (たとえば、a-1 や b-1、d-5 など) と、物語を進行させる機能を有するもの (たとえば、c-1 など)、物語に情報を提供するもの (たとえば、d-3 など)、物語に何らかの印象を加えるもの (たとえば、b-4 や d-1 など) のようにさまざまな文学的意味を有している。そして、それらの中からどのような意味を選択するのかで、「三日」という語がさまざまな影響を読みとるといえるだろう。

また、上述した類型は、それぞれの類型に一つだけに該当するような背反するものではなく、重複可能な分類である。たとえば、エジプトでモーセが犠牲をささげるためにファラオを交渉する場面における「三日」⁷²は、犠牲をささげるための旅の期間の定型的な表現 (a-1) と、犠牲を行うための祭儀に関する定型的な表現 (b-1) と、登場人物によって指定された時間の表現 (c-2) と、解釈することが可能である。

3-3. 創世記 22 章の「三日」の文学的機能

前項で分類した類型をもとにして、創世記 22 章の三日について考察すれば、次にあげる

⁷⁰ ホセ 6 : 2。この箇所についてはさまざまな解釈がなされてきた。鈴木佳秀は、「ヤハウエとは名ばかりで、バアル宗教における再生祈願と異なるところがない。こうした再生信仰は、死と再生をつかさどるシュメールの植物神、タンムズ崇拝に由来する」と述べている [鈴木、1993 : 69]。また、越後屋朗は、この箇所を「救済」に分類している [越後屋、1996 : 61]。

⁷¹ このうち、出 15 : 22 は、「水を得ることができない」期間。

⁷² 出 5 : 3、8 : 23。さらに、出 3 : 18 は、この両者の箇所の典拠となった、ヤハウエがモーセに語った表現である。

ような多様な類型を適応することが可能である。a-1) 犠牲をささげる旅、b-1) 犠牲に関するもの、b-4) ヤハウエの裁き、c-1) 物語が動きはじめるもの、d-1) 不吉な出来事の前兆、d-3) 距離を示すもの、d-4) 長い時間、である。これらの諸類型から創世記 22 章の旅路の意義が変化するだろう。

まず、犠牲にささげる旅 (a-1) や犠牲に関するもの (b-1) の類型をもとに創世記 22 章の旅路を考えれば、旅路の「三日」に特別な意味はなく、旅ないし宗教的・祭儀的な定型表現だと考えられる。また、距離・規模を示すもの (d-3) に該当すると考えれば、単純に三日は距離を示していると考えられる。

あるいは、創世記 22 章の例を物語が動きはじめるもの (c-1) の類型に該当させた場合、アブラハムが「三日」旅をしたことにより、次の物語の叙述への移行を示している表現と考えられる。

また、創世記 22 章の「三日」がヤハウエの裁きに関するもの (b-4) や不吉な出来事を象徴するもの (d-1)、長い時間 (d-4) に基づく表現であると考えれば、アブラハムの旅路は否定的な情景を有するものとなる。

さらに、「三日」によって、時間的にも (c-1 ; d-4)、地理的・空間的にも (d-3)、物語の環境をそれまでの場面であったベエル・シェバから隔てる機能をも有している。

以上のように、先ほど示した「三日」の類型をもとに、創世記 22 章の「三日」について検討すれば、研究史で考えられてきた服従を読み取る解釈のみならず、この旅の情景がさまざまに変化することになるのである。

3-4. まとめ

本節では、まず、「三日」についてのヘブライ語聖書および創世記 22 章の主要な研究史を概観し、次に、ヘブライ語聖書における「三日」の用例を類型として分類し、さらに、それらの類型をもとにして、三日の意味の違いが創世記 22 章におけるアブラハムの旅路にとって、いかなる影響を与えうるのかを考察した。

これまで、「三日」の期間に、アブラハムの堅固な信仰を読み取る解釈が少なくなかった。しかし、ここでは、「三日」について、類型を用いて、指摘したように、「三日」の有する様々な意味をもとに創世記 22 章の「三日」を考えれば、旅の性質がさまざまに変化することが明らかになった。たとえば、創世記 22 章の「三日」は、定型的表現とも、物語の叙述を次の場面へと移行させる表現とも、アブラハムの旅路を否定的なものにする表現とも、解することが可能である。これらのうち、定型的な表現や物語の叙述を次の場面へと移行させる表現だとすれば、旅として、きわめて一般的なものであり、そこに特別な意味はないであろう。他方、否定的なものにする表現だと解すれば、このモリヤへの旅路が、ネガティブな意味合いを有することになるのである。つまり、これら「三日」が有するさまざまな意味と、それによって創世記 22 章におけるアブラハムの旅路と行動が多様な情景に変化することが、この「三日」という表現の有する文学的機能であろう。

また、先に述べたように、創世記 22 章において、旅路によって「三日」隔てられることで、神の指示に従っているアブラハムの行動を時間的にも、地理的・環境的・空間的にも、それまでのベエル・シェバ⁷³から隔離し、創世記 22 章に登場しないサラから引き離す文学的機能を持つだろう。さらに、それまでのアブラハム物語からアブラハムの行動を隔離することで、創世記 22 章のエピソードを、通常の物語の語り、つまり、物語の日常から、分離する機能をも、この「三日」という表現は有しているのである。

4. アブラハムは従者に本当のことを語っているのか？

5 節では、アブラハムは、三日目に、神によって指示された場所を遠くに見つけたとき、従者に対して、以下の 3 点を語っている。1) あそこまで行く、2) 拝をする、3) 戻ってくる。これらの動詞は、すべて 1 人称共通複数形の動詞が使用されており、アブラハムはイサクと一緒に帰ってくることを含意している。しかしながら、神の命令通り、イサクを全焼の犠牲としてささげると、従者のもとへと帰ってくるのは、アブラハム一人のはずであり、アブラハム本人もそのことは十分に認識しているはずである。また、アブラハムは、従者がアブラハムとイサクに従って山に登るのではなく、山の麓で待機しなければならない理由も語っていない。

では、アブラハムは、それにも関わらず、なぜ、複数形を用いて、従者に語ったのだろうか。本節では、この問題について、検討を行っていきいたい。

4-1. 研究史

まず、アブラハムが従者に本当のことを語っているのかについて、これまでの諸研究がどのように解釈を行ってきたのかを確認していきいたい。主要な解釈として、a) 微かな期待、b) 神への信仰、c) その他に分類することができるだろう。これらを順に確認していくことにする。

a) 微かな期待

松田明三郎は、従者への発言に関して、「アブラハムはかすかな希望を抱いている」と述べている⁷⁴。同様に、Bennett は、アブラハムの発言について、「嘘と取る必要はない。アブラハムはまだ微かな望みを抱いている」と説明している⁷⁵。

b) 神への信仰

Waltke は、「アブラハムは神がどのようにそれを成し遂げるのか知らなかったが、彼の信仰はイサクにおいて彼の子孫が伝えられるという神の約束とイサクを犠牲にせよという

⁷³ 創 21 : 33、34 を参照。

⁷⁴ [松田、1957 : 38]。

⁷⁵ [Bennett, 1904: 239]。

神の命令を調和させた」と述べて、神への信仰のゆえであったとしている⁷⁶。

c) その他

Skinner は、「従者たちは読者が知っている不誠実な言い訳で退けられた」と述べている⁷⁷。

Sarna は、「戻ってくる」というアブラハムの発言が、複数形であることについて、複数形を用いられていることは、イサクから旅の目的を隠すものである⁷⁸としている。

フォン・ラートは、「アブラハムが企てているのは、イサクと二人だけにしなければ行えないようなことなのである」と説明している⁷⁹。

関根清三は、「指し当たったの解釈の可能性は、4 つほど考えられよう」として、①従者たちに動揺を与えまいと配慮したため、②従者たちが、子殺しを思いとどまらせようと邪魔することを回避するため、③イサクによって子孫が繁栄するという神の約束が反故にされるはずがないという、信仰の希望をアブラハムは持っていたから、④神の命令に従ってイサクを殺すことなど、アブラハムにはどうしても考えられなかったから、という可能性を挙げつつも、「今いずれの解釈が妥当なのかについては擱くとして」と述べて⁸⁰、それぞれの可能性について、検討を行っていない。

左近淑は、「周りのものへの配慮による事実の隠蔽なのか、激しい希求の表現なのか決め難いところ」だと述べている⁸¹。

Schneider は、「アブラハムは従者たちが彼を止めようとするのを恐れたのか？ あるいは、彼は神的存在 (the Deity) が指示を本当に実行させないと知っていたのか？」という可能性を挙げている⁸²。

Ryle は、「アブラハムの言葉は、いずれも彼に意図を隠そうとするものである；あるいはそれらはすべての望みに反した望みを含んでいる。彼は従者に旅の種類を伝えてなかっただろう」と述べている⁸³。

4-2. 従者を伴わなかったことの読みの可能性

従者が待機していなければならないことについて、アブラハム、語り手の両者共に、何も説明もなされていない。このことについて、さまざまな読みの可能性が存在する。この点を検討していきたい。

まず、悲惨な光景を従者たちに見せないためであるという可能性である。たとえば、松

⁷⁶ [Waltke, 2001: 307]。

⁷⁷ [Skinner, 1930: 329]。

⁷⁸ [Sarna, 1989: 152]。

⁷⁹ [フォン・ラート、1993 : 426]=[von Rad, 1976: 191]。

⁸⁰ [関根清三、2013 : 103]。

⁸¹ [左近、1982 : 36]。

⁸² [Schneider, 2008: 102]。

⁸³ [Ryle, 1914: 235]。

田明三郎は、「悲惨な光景を僕たちに見せないために遠ざけたのである」⁸⁴としている。Gunkel も、同様に、従者たちが「恐ろしい光景を目撃すべきでない」としている⁸⁵。W. S. Towner もこの可能性を挙げている⁸⁶。このような読みの可能性では、アブラハムの指示は、従者への配慮を表わすものだといえるだろう。

次に、従者に阻止されるのを防ぐためだとする読みがある。この場合、アブラハムは自らの行動が他者に阻止されるようなものであることを十分認識していたこととなる。

さらに、このモリヤの山が聖なる山であったため、従者は登ることができなかったという可能性も存在する。これについて、Towner は、出 19 : 23 のシナイ山での記事を参照して、山があまりにも聖なるものであったので、呼ばれた者以外は踏み入れることができなかったという可能性を挙げている⁸⁷。

また、ロバや荷物の番をする必要があったという可能性が存在する。しかし、アブラハムが戻ってくるという動詞を複数形を用いているため、アブラハムの発言の不自然さを解消するものではない。

4-3. 従者への説明の読みの可能性—アブラハムは本当のことを語っているのか?—

このアブラハムの発言のときのイサクや従者の様子はもちろん、アブラハムの様子もわからない。また、このアブラハムの発言が誰に向けられたものであるかも不明である。読者はこれらについて、アブラハムの発言をもとに想像する他はない。この発言が誰に向けたものであるのかについて、少なくとも 3 つの可能性が存在するだろう。つまり、発言を向けた対象となるのは、従者、イサク、さらには、アブラハム自身に向けたものであったという可能性である。ここでは、これらの可能性について、順に検討していきたい。

第一の可能性である従者に向けたものであるという可能性には、研究史を考慮して、以下の 4 つの読みが存在する。1) 従者への配慮、2) ごまかし、3) アブラハムの邪魔をする可能性のある存在を排除した、4) 通例、「拝をする」際は、二人で行っていた、というものである。

第二の可能性であるイサクに向けたものであるという可能性の場合、イサクに対して、旅の目的を隠蔽することを意図した発言であったと考えられる。

第三の可能性であるアブラハム自身に向けたものであるという可能性の場合について考えたい。神からの指定された場所を「遠くに見て」、アブラハムは決断を迫られることになった。しかし、アブラハムは決断をする必要が迫ってきたにも関わらず、このような発言をしたことで、決断を先延ばしにすることとなった。つまり、このアブラハムの発言は自分自身への自己弁明と優柔不断さを表現するものと解することができるのである。

⁸⁴ [松田、1957 : 38]。

⁸⁵ [Gunkel, 1922: 237]。

⁸⁶ [Towner, 2001: 187]。

⁸⁷ [Towner, 2001: 187]。

これらのいかなる読みを採用するにしても、「拝をする」ために、「犠牲」に使用する道具を持っていくことで、このアブラハムの発言の不自然さは拭えない。この不自然さは、「犠牲」の道具を持っているにも関わらず、「犠牲の動物」を欠いている点でさらに増幅することになる。この不自然さは、次の場面でのイサクによる核心を突いた発言へとつながるのである。

5. 文学的機能

危険な火と刃物を父アブラハムが持っており⁸⁸、息子イサクは重い荷物⁸⁹である薪を持っている。このことについて、①愛情表現・配慮の気持ち⁹⁰、②犠牲になるイサクを傷つけないため⁹¹、③いつでもイサクを犠牲にできる、というさまざまな読みの可能性が想定される⁹²。これらの読みの可能性は、アブラハムの性格を規定するのみならず、ヘブライ語聖書の記事にも関連を有している。特に、②には、レビ 1 : 10 では、「全焼の犠牲」にされる羊なしい山羊は、「雄 (זָכָר)」でかつ「傷のない (תָּמִים)」という、レビ 1 : 10 における犠牲の規定が関係していると考えられる。

「私たちは拝をしよう」とアブラハムが語っていることについて、たとえば、フォン・ラートが「おそらく当時、旅行に際してはそのような習慣があったのだろう」と述べ⁹³、あるいは、Gunkel が「聖所で礼拝をするために小さな脱線や迂回を行うことは習慣的にあっただろう」として「興味深い考古学上の註記である」⁹⁴というように、旅行途中の聖所巡礼だと主張されることもある。確かに、このような習慣があった可能性は否定できないだろう。また、イサクが 7-8 節で父に犠牲の獣の存在を問うていることから、そのような行動をアブラハムが取っていたことには蓋然性が高いように思われる。しかし、この解釈をとる場合、この小旅行が、名目上、どのような目的であったのか考える必要がある。物語末尾の 19 節では、アブラハムは従者とともにベエル・シェバに帰っており、途中で立ち寄ったことは言及されていない。このため、アブラハムがモリヤの地へ至ったことに比べ、アブラハムがベエル・シェバに帰ったことについては、語り手の関心は大きくないと思われる。つまり、語り手の関心をもとにすれば、アブラハムは神々から命じられた山で上へ巡礼するために旅をしたと考えることが妥当であろう。このように、「拝をする」という表現

⁸⁸ [Ryle, 1914: 235]、[Gunkel, 1922: 237]、[Skinner, 1930: 329]、[越後屋、1996 : 61]、[関根清三、2013 : 96]。

⁸⁹ [Ryle, 1914: 235]、[Skinner, 1930: 329]、[Gunkel, 1922: 237]。

⁹⁰ [フォン・ラート、1993 : 427]=[von Rad, 1976: 191]、[関根正雄、1980a : 29]、[越後屋、1996 : 61]、[宮田、2009 : 107]、[関根清三、2013 : 96]。

⁹¹ [Gunkel, 1922: 237]、[フォン・ラート、1993:427]=[von Rad, 1976: 191]、[Sarna, 1989: 152]、[宮田、2009 : 107]。

⁹² アブラハムが刃物を持ったという記述について、Waltke は、「この詳細な描写は、アブラハムの負担の重さを伝えている」と主張している。[Waltke, 2001: 307]。

⁹³ [フォン・ラート、1993 : 426]=[von Rad, 1976: 191]。

⁹⁴ [Gunkel, 1922: 237]。

は、きわめて「曖昧」な表現であり、読者に考古学的な関心を引き起こさせ、また、従者やイサクに語ったであろう名目上の旅の目的を語り手の関心から推測する際に、重要な情報を与える機能を有しているのである。

物語はこれまで旅の目的を「犠牲をささげる」こととして描いてきた。これは、このあとの7-13節でも同様に「全焼の犠牲」という語が多用されることから明らかであろう。しかし、なぜかアブラハムはここで、従者に「犠牲をささげる」という表現ではなく、「拝をする」と説明している。上述した Fox や Speiser を除く諸訳はみな、「礼拝をする」と訳しているが、その意味するところは明確ではないだろう。また、この語が「犠牲を行う」ことを含意している可能性は排除できないが、そのように解するためにはあまりにも説明不足であろう。あえて、アブラハムは従者に、次の場面でイサクが疑問を抱いたものと同じ質問をされないように、「犠牲を行う」のではなく、「拝をする」と言い換えたのではないかと考えられるのである。

資料 5-1. 第三の日に、アブラハムは彼の目を上げた（4節 a）

新共同訳	三日目になって、アブラハムが <u>目を凝らす</u> と、
口語訳、木田	三日目に、アブラハムは <u>目をあげて</u> 、
新改訳、フランススコ会訳〔分冊・合本〕	三日目にアブラハムは <u>目を上げると</u> 、
文語訳	三日におよびてアブラハム <u>目を擧て</u>
文語訳るび	みっかにおよびてアブラハム <u>めをあげて</u>
岩波訳〔分冊・合本〕	三日目、アブラハムは <u>目を上げて</u> 、
勝村	三日目に、アブラハムは <u>彼の目を挙げた</u> 。
鈴木	三日目に、アブラハムは <u>その目を上げて</u> 、
関根清三〔訳註・真髓〕	三日目になって、アブラハムは <u>目を上げた</u> 。
関根正雄〔岩波・教文館〕	三日目にアブラハムは <u>眼をあげて</u>
中沢	三日目になって、アブラハムが <u>眼をあげると</u> 、
水野	3 日目に、アブラハムは目を上げて、
CEB、NEB、NIV、NJB、NJPS、NRSV、REB、Wenham	On the third day Abraham <u>looked up</u>
JPS、RSV、RV、Bader、Crenshaw、Stern	On the third day Abraham <u>lifted up his eyes</u> ,
KJV	Then on the third day Abraham <u>lifted up his eyes</u> ,
NAB、Hamilton、Speiser	On the third day,
NIV	On the third day Abraham <u>looked up</u>
Alter	on the third day Abraham <u>raised his eyes</u>
Fox	On the third day Avraham <u>lifted up his eyes</u>
Friedman	On the third day: Abraham <u>raised his eyes</u>
Walters	On the third day Abraham <u>look ahead</u>
ZB	Am dritten Tag <u>blickte</u> Abraham <u>auf</u>
TOB	Le troisième jour, il leva les yeux

資料 5-2. 彼はその場所を遠くに見た（4節 b）

新共同訳	<u>遠く</u> にその場所が見えたので、
口語訳、木田	<u>はるか</u> にその場所を見た。
新改訳	その場所が <u>はるか</u> かなたに見えた。
フランシスコ会訳 〔分冊〕	その所を <u>はるか</u> に見えた。
フランシスコ会訳 〔合本〕	その場所が <u>遠く</u> に見えた。
文語訳	<u>遙</u> に其處を見たり
文語訳るび	<u>はるか</u> にそのところをみたり
岩波訳〔分冊・合本〕、鈴木	<u>遠く</u> にその場所を臨み見た。
勝村	そして <u>遠く</u> からその場所を見た。
関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	そしてその場所を、 <u>遙か</u> 彼方に見た。
関根正雄〔岩波・教文館〕	<u>遠く</u> からその場所を望み見た。
中沢	<u>はるか</u> むこうにその所が見えた。
水野	その（聖）所を見た、 <u>遠く</u> から。
CEB、Friedman	and saw the place at a distance.
JPS、KJV、RSV、RV	and saw the place <u>afar off</u> .
NAB	Abraham caught sight of the place <u>from a distance</u> .
NIV、NJB	and saw the place <u>in the distance</u> .
NJPS、Alter、Crenshaw、Fox、Stern	and saw the place <u>from afar</u> .
NRSV	and saw the place <u>far away</u> .
REB	and saw the shrine <u>in the distance</u> .
Hamilton	Abraham saw the place <u>from a distance</u> .
Speiser	Abraham sighted the place <u>from afar</u> .
Walters、Wenham	and saw the place <u>in the distance</u> .
ZB	und sah die Stätte <u>von ferne</u> .

TOB	et vit de loin ce lieu.
-----	-------------------------

資料 5-3. お前たちはろばと一緒に座っていなさい（5節 b）

新共同訳	お前たちは、ろばと一緒に <u>ここで待っていなさい</u> 。
口語訳	あなたがたは、ろばと一緒に <u>ここにいなさい</u> 。
新改訳	あなたがたは、ろばと <u>いっしょに</u> 、ここに <u>残っていなさい</u> 。
フランシスコ会訳 〔分冊〕	ろばと <u>いっしょに</u> ここに <u>いなさい</u> 。
フランシスコ会訳 〔合本〕	ろばと一緒に <u>ここにいなさい</u> 。
文語訳	爾等は驢馬とともに <u>此に止れ</u>
文語訳るび	なんぢらはろばとともに <u>ここにとどまれ</u>
岩波訳〔分冊・合本〕	お前たちは、ろばと一緒に <u>ここに留まっておれ</u> 。
勝村	おまえたちはここでろばと <u>いっしょに待っていなさい</u> 。
木田	おまえたちは、ろばと一緒に <u>ここで待っていてくれ</u> 。
鈴木、関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	お前たちは、ろばと一緒に、ここに <u>留まりなさい</u> 。
関根正雄〔岩波・教文館〕	お前たちは驢馬と一緒に <u>ここで居れ</u> 。
中沢	おまえたちは、ろばと <u>いっしょに</u> ここで <u>待っておれ</u> 。
水野	あなたたちは <u>とどまりなさい</u> 、ここに、ろばと一緒に。
CEB、NAB、NIV	Stay here with the donkey.
JPS、KJV	<u>Abide</u> ye here with the ass,
NJB、NRSV、REB、Stern	<u>Stay</u> here with the donkey.
NJPS、Speiser	<u>You stay</u> here with the ass.
RSV、Crenshaw	<u>Stay</u> here with the ass;
RV	<u>Abide</u> ye here with ass
Alter	<u>Sit</u> you here with the donkey
Fox	<u>You stay</u> here with the donkey,
Friedman	<u>Sit</u> here with the ass;
Hamilton	<u>Remain</u> here by yourselves with the donkey.

Walters	<u>Stay right</u> here with the ass.
Wenham	<u>You stay by yourselves</u> here with the donkey,
ZB	<u>Bleibt ihr</u> hier mit dem Esel,
TOB	Demeurez ici, vous, avec l'âne.

資料5-4. 私とこの若者（ナアル）はそこまで歩いて行こう（5節c）

新共同訳	わたしと <u>息子</u> はあそこへ <u>行って</u> 、
口語訳	わたしと <u>わらべ</u> は向こうへ <u>行って</u>
新改訳	私と子どもはあそこ <u>に行き</u> 、
フランシスコ会訳 〔分冊〕	わたしは <u>子ども</u> とあそこへ <u>行き</u> 、
フランシスコ会訳 〔合本〕	わたしは <u>子供</u> とあそこへ <u>行き</u> 、
文語訳	我と <u>童子</u> は彼處に <u>ゆきて</u>
文語訳るび	われと <u>わらべ</u> はかしこに <u>ゆきて</u>
岩波訳〔分冊・合本〕	私と <u>少年</u> はあそこまで <u>行き</u> 、
勝村	わたしと <u>この若者</u> とはそこまで <u>行き</u> 、
木田	わたしと <u>息子</u> はあそこまで <u>行って</u> 、
鈴木、関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	私と <u>この若者</u> は、あそこまで <u>行き</u> 、
関根正雄〔岩波・教文館〕	わたしと <u>子供</u> はあそこまで <u>行って</u>
中沢	わしと <u>せがれ</u> は、あそこまで <u>行って</u>
水野	でも、わたしと <u>若者</u> とは <u>行こう</u> 、あの（場所）まで、
CEB	<u>The boy and I will walk up</u> there,
JPS、KJV	and I and <u>the lad will go yonder</u>
NAB	while <u>the boy and I go on over</u> there.
NIV	while I and <u>the boy go over</u> there.
NJB	<u>The boy and I are going over</u> there;
NJPS	<u>The boy and I will go up</u> there;
NRSV	<u>the boy and I will go over</u> there;
REB	while I and <u>the boy go on ahead</u> .

RSV	I and <u>the lad will go yonder</u>
RV、Crenshaw	and I and <u>the lad will go yonder</u>
Alter	and let me and <u>the lad walk ahead</u>
Fox	and I and <u>the lad wish to go yonder,</u>
Friedman	and I and <u>the boy: we'll go over there,</u>
Hamilton、Walters	I and <u>the lad will go over there;</u>
Speiser	while the boy and I <u>go on yonder;</u>
Stern	the lad and I will <u>go yonder.</u>
Walters	I and <u>the lad will go over there;</u>
Wenham	while I and <u>the lad will go on there,</u>
ZB	ich aber und <u>der Knabe, wir wollen dorthin gehen,</u>
TOB	moi et le <u>jeune homme,</u>

資料 5-5. 私たちは拝をしよう (5 節 d)

新共同訳、新改訳、 勝村、関根清三〔訳 註・真髓〕	礼拝をして、
口語訳	礼拝し
フランシスコ会訳 〔分冊・合本〕	礼拝をしてから
文語訳	崇拜を爲し
文語訳るび	おがみをなし
岩波訳〔分冊・合 本〕	礼拝して
木田、関根正雄〔岩 波・教文館〕、中沢	礼拝をし
鈴木、関根清三〔断 章・哲学〕	欠
水野	そうして、礼拝しよう
CEB	worship,
JPS、KJV、NAB、 NIV、NJPS、 NRSV、RV、 Hamilton、 Speiser、Stern、	we will worship,

Walters	
NEB	and when we have worshipped
NJB、Crenshaw	We shall worship
REB	We shall worship there,
RSV	and worship,
Alter	and let us worship
Bader	and we will drop down/prostate
Fox	We wish to bow down
Friedman	and we'll bow
Wenham	so that we can worship
ZB	und wenn wir angebetet habe,
TOB	nous irons là-bas pour nous prosterner ;

資料 5-6. 私たちはお前たちのところに帰ってこよう（5節 e）

新共同訳	また、戻ってくる。
口語訳	そののち、あなたがたの所に帰ってきます
新改訳	あなたがたのところに戻って来る
フランシスコ会訳 〔分冊〕	おまえたちのところにもどってくる
フランシスコ会訳 〔合本〕	お前たちの所に戻ってくる
文語訳	復爾等に歸らん
文語訳るび	またなんぢらにかへらん
岩波訳〔分冊・合本〕	お前たちのところに戻って来よう。
勝村	おまえたちのところに戻ってこよう
木田	それからおまえたちのところへもどって来るから。
鈴木、関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	お前たちのところに戻って来る。
関根正雄〔岩波・教文館〕	またお前たちの所に帰って来る。
中沢	またここにもどってくるから
水野	そうしたら、あなたたちのところへ帰ってこよう

CEB、REB	and then come back to you.
JPS	and come back to you.
KJV、RSV、RV	and come again to you.
NAB、NJB、 Speiser、Walters	and then come back to you.
NIV	and then we will come back to you.
NJPS	We will return to you.
NRSV	and then we will come back to you.
Alter、Crenshaw、 Stern、Wenham	and return to you
Fox	and then return to you.
Friedman	and we'll come back to you.
Hamilton	then return to you.
ZB	wollen wir zu euch zurückkommen.
TOB	puis nous reviendrons vers vous.

資料 5—7. アブラハムは全焼の木々を取った（6節 a）

新共同訳	アブラハムは焼き尽くす犠牲に用いる <u>薪</u> を取って、
口語訳	アブラハムは燔祭の <u>たきぎ</u> を取って、
新改訳	アブラハムは全焼のいけにえのために <u>たきぎ</u> を取り、
フランシスコ会訳 〔分冊〕	アブラハムは燔祭の <u>まき</u> を取って
フランシスコ会訳 〔合本〕	アブラハムは焼き尽くす献げ物の <u>薪</u> を取って
文語訳	アブラハム乃ち燔祭の <u>柴薪</u> を取りて
文語訳るび	アブラハムすなわちはんさいの <u>たきぎ</u> をとりて
岩波訳〔分冊・合 本〕	アブラハムは全焼の供犠に用いる <u>薪</u> を取って、
勝村	アブラハムは燔祭の <u>たき木</u> をとり、
木田	アブラハムは燔祭の <u>木</u> を取り、
鈴木、関根清三〔断 章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真 髓〕	アブラハムは全焼の献げものの <u>薪</u> を取って、
関根正雄〔岩波・教	アブラハムは燔祭の <u>薪</u> をとって

文館]	
中沢	こう言ってアブラハムは燔祭の <u>薪</u> を取り、
水野	アブラハムは、焼き尽くす献げ物の（ための） <u>薪</u> を取り、
CEB	Abraham took <u>the wood</u> for the entirely burned offering
JPS、KJV	And Abraham took <u>the wood</u> of the burnt-offering,
NAB	So Abraham took <u>the wood</u> for the burnt offering
NIV、NJB、NJPS、 Crenshaw	Abraham took <u>the wood</u> for the burnt offering
NRSV	Abraham took <u>the wood</u> of the burnt offering
REB	Abraham took <u>the wood</u> for the sacrifice
RSV	And Abraham took <u>the wood</u> of the burnt offering,
RV、Friedman	And Abraham took <u>the wood</u> for the burnt offering,
Alter	And Abraham took <u>wood for the burnt offering</u>
Fox	Avraham took <u>the wood</u> for the offering-up,
Hamilton	Thereupon Abraham took <u>the wood</u> for the burnt offering
Speiser	Abraham then took <u>the wood</u> for the burnt offering
Stern	Abraham then took <u>the wood</u> for the burnt-offering
Walters	訳なし
Wenham	Then Abraham took the <u>firewood</u>
ZB	Dann nahm Abraham das <u>Holz</u> für Brandopfer
TOB	Abraham prit les <u>bûches</u> pour l'holocauste

資料 5-8. 彼は彼の息子イサクの上に置いた（6 節 b）

新共同訳	息子イサクに背負わせ、
口語訳	その子イサクに負わせ、
新改訳	それをその子にイサクに負わせ、
フランシスコ会訳 〔分冊〕	むすこのイサクに負わせ、
フランシスコ会訳 〔合本〕、岩波訳〔分 冊・合本〕	息子イサクに負わせ、
文語訳	其子イサクに負はせ
文語訳るび	そのこイサクにおはせ
勝村	彼の息子イツハクの上に置き、
木田	息子イサクの背に負わせ、

鈴木、関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	彼の息子イサクに背負わせ、
関根正雄〔岩波・教文館〕	その子イサクに背負わせ、
中沢	それを息子イサクの背に負わせた。
水野	イサク、自分の息子の上に置いた。
CEB	and laid it on his son Isaac.
JPS、KJV	and laid it upon Isaac his son;
NAB	and laid it on his son Isaac,
NIV	and placed it on his son Isaac,
NJB	loaded it on Isaac,
NJPS、Alter、Wenham	and put it on Isaac his son
NRSV	and laid it on his son Isaac,
REB	and put it on his son Isaac's shoulder
RSV	and laid it on Isaac his son;
RV	and laid it upon Isaac his son;
Crenshaw、Stern	and laid it on Isaac his son,
Fox	he placed them upon Yitzhak his son,
Friedman	and put it on Isaac, his son,
Hamilton	and placed it on Isaac his son.
Speiser	and put it on Isaac his son;
Walters	Abraham loaded on Isaac his son the kindling for the burnt offering,
ZB	und lud es seinem Sohn Isaak auf.
TOB	et en chargea son fils Isaac ;

資料 5-9. 彼は彼の手には火と刃物を取った（6節 c）

新共同訳	自分は <u>火</u> と <u>刃物</u> を手を持った。
口語訳	手に <u>火</u> と <u>刃物</u> とを執って、
新改訳	<u>火</u> と <u>刃</u> とを自分の手に取り、
フランシスコ会訳〔分冊〕	自分の手には <u>火</u> と <u>刃物</u> を取った。

フランシスコ会訳 〔合本〕	自分は <u>火</u> と <u>刃物</u> を手にとった。
文語訳	手に <u>火</u> と <u>刀</u> を執りて
文語訳るび	てに <u>ひとかたな</u> をとりて
岩波訳〔分冊・合本〕	自らは〔種〕 <u>火</u> と <u>刃物</u> を手にとった。
勝村	彼の手に <u>火</u> と <u>刃物</u> をとった。
木田	自分の手には <u>火打石</u> と <u>刀</u> を持ち、
鈴木、関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	彼の手には <u>火</u> と <u>刀</u> とを取り、
関根正雄〔岩波・教文館〕	手に <u>火</u> と <u>刀</u> をとり
中沢	自分は手に <u>火打ち石</u> と <u>刃物</u> を持ち、
水野	彼は自分の手に取った、 <u>火</u> と <u>ナイフ</u> を。
CEB	He took <u>the fire</u> and <u>the knife</u> in his hand,
JPS	he took in his hand <u>the fire</u> and <u>the knife</u> ;
KJV	and he took <u>the fire</u> in his hand, and <u>a knife</u>
NAB	while he himself carried <u>the fire</u> and <u>the knife</u> .
NIV	and he himself carried <u>the fire</u> and <u>the knife</u> .
NJB	and carried in his own hands <u>the fire</u> and <u>the knife</u> .
NJPS	He himself took <u>the firestone</u> and <u>the knife</u> ;
NRSV	and he himself carried <u>the fire</u> and <u>the knife</u> .
REB	while he himself carried <u>the fire</u> and <u>the knife</u>
RSV	and he took in his hand <u>the fire</u> and <u>the knife</u> .
RV	and he took in his hand <u>the fire</u> and the knife;
Alter	he took in his hand <u>the fire</u> and <u>the cleaver</u> ,
Crenshaw	but he took in his own hand <u>the fire</u> and <u>the knife</u> ,
Fox	in his hand he took <u>the fire</u> and <u>the knife</u> .
Friedman	and took <u>the fire</u> and <u>the knife</u> in his hand.
Hamilton	He himself carried <u>the tinder</u> and <u>the knife</u> .
Speiser	<u>the firestone</u> and <u>the cleaver</u> he carried in his own hand.
Stern	in his own hand he held <u>the firestone</u> and <u>the knife</u> .
Walters	while he himself took <u>the fire</u> and <u>the blade</u> .

Wenham	and in his hand he took <u>the fire</u> and <u>the knife</u> .
ZB	Er selbst nahm <u>das Feuer</u> und <u>das Messer</u> in die Hand.
TOB	il prit en main la pierre à <u>feu</u> et le <u>couteu</u> .

資料5-10. 彼ら二人は一緒に歩いた（6節d）

新共同訳	二人は一緒に歩いて行った。
口語訳	ふたり一緒に行った。
新改訳	ひたりはいっしょに進んで行った。
フランシスコ会訳 〔分冊〕	ふたりはともに進んで行った。
フランシスコ会訳 〔合本〕	二人はともに進んでいった。
文語訳	二人ともに往けり
文語訳るび	ふたりともにゆけり
岩波訳〔分冊・合本〕	二人は一緒に進んで行った。
勝村	そして彼ら二人は一緒に行った。
木田	二人は一緒に出かけた。
鈴木、関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	こうして二人は一緒に進んで行った。
関根正雄〔岩波・教文館〕	二人一緒に進んで行った。
中沢	父と子はいっしょに歩いていった。
水野	彼ら2人は行った、一緒に。
CEB	and the two of them walked on together.
JPS、KJV	and they went both of them together.
NAB	As the two walked on together,
NIV	As the two of them went on together,
NJB	Then the two of them set out together.
NJPS	and the two walked off together.
NRSV	So the two of them walked on together.
REB	As the two of them went on together.
RSV	So they went both of them together.

RV	and they went both of them together.
Alter	and the two of them went together.
Crenshaw	and the two of them journeyed together.
Fox	Thus the two of them went together.
Friedman	And the two of them wnet together
Hamilton	The two of them walked together.
Speiser	And the two walked off together.
Stern	And the two of them went on thgether.
Walters	Two of them went along together.
Wenham	So the two of them went together.
ZB	So gingen die beiden miteinander.
TOB	et tous deux s'en allèrent ensemble.

資料 5-11. 創世記 22 章を除く三日／三日間の用例の類型

a 旅 に 関 す る も の	1) 犠牲をささげる旅	出 3 : 18、5 : 3、8 : 23
	2) 軍事的な旅	ヨシュ 1 : 11、3 : 2、9 : 17、サム下 1 : 2
	3) エジプト脱出後、荒野での旅	出 15 : 22、民 10 : 33、33 : 8、ヨシュ 1 : 11
	3) その他	王下 2 : 17 (人探し)、エズ 8 : 15 (バビロンからの旅)
b 宗 教 ・ 祭 儀 に 関 す る も の	1) 犠牲に関するもの	出 3 : 18、5 : 3、8 : 23、レビ 7 : 17、7 : 18、19 : 6、19 : 7、民 7 : 24、29 : 20
	2) 神殿に行くことができる時期を示すもの	王下 20 : 5、20 : 8
	3) 夢の解釈	創 40 : 12、40 : 13、40 : 18、40 : 19
	4) ヤハウエの裁きに関するもの	出 10 : 22、10 : 23、サム下 24 : 13、代上 21 : 12、ヨナ 2 : 1
	5) 浄・不浄に関するもの	出 19 : 11、19 : 15、レビ 7 : 17、7 : 18、19 : 6、19 : 7、民 19 : 12、19 : 19、31 : 19
	6) ヤハウエの「臨在」	出 19 : 11、19 : 16
	8) その他	民 10 : 33 (ヤハウエの山を出発)、10 : 33 (契約の箱)、サム上 9 : 20 (先見者の言葉)、エス 4 : 16 (断食)、ホセ 6 : 2 (主の再生?)、アモ 4 : 4 (十分の一税)
	c 時 間 の 区 切 り	1) 物語が動きはじめるもの
2) 登場人物により指定された時間		創 42 : 17、出 3 : 18、5 : 3、8 : 23、19 : 11、19 : 15、ヨシュ 1 : 11、2 : 16、サム下 20 : 4、王上 12 : 5、12 : 12、王下 20 : 5、20 : 8、代下 10 : 5、10 : 12、エス 4 : 16
3) 順序 (1 日目、2 日目・・・)		創 1 : 13、民 7 : 24、29 : 20、士 20 : 30
4) 滞在期間		ヨシュ 2 : 22、士 19 : 4、代上 12 : 40、エズ 8 : 15、8 : 32、ネヘ 2 : 11
5) その他		王上 3 : 18 (出産時期)
d そ の 他	1) 不吉な出来事の前兆	創 34 : 25、40 : 18、40 : 19、40 : 20、42 : 17、42 : 18、出 10 : 22、10 : 23、15 : 22、サム上 30 : 13、サム下 24 : 13、ヨナ 2 : 1
	2) 飲まず食わずの期間	出 15 : 22、サム上 30 : 12、エス 4 : 16
	3) 距離・規模を示すもの	創 30 : 36、出 3 : 18、5 : 3、8 : 23、民 10 : 33、ヨナ 3 : 3
	4) 長い時間	士 14 : 14、王下 2 : 17、代下 20 : 25
	5) 軍事に関連するもの	創 34 : 25、ヨシュ 1 : 11、2 : 16、2 : 22、3 : 2、9 : 17、士 20 : 30、サム上 30 : 1、サム下 1 : 2、20 : 4、代下 20 : 25

凡例)

ゴシック : 三日

明朝 : 三日目

6. 『全焼の犠牲のための小羊はどこですか?』

—7-8 節の文学的機能—

はじめに

7-8 節は、アブラハムとイサク父子の会話を描写するものである。

(7 節) ^aイサクは彼の父アブラハムに言った。^b彼は言った。「^c私の父よ。」^d彼は言った。^e「はい、私です、私の息子よ。」^f彼は言った。^g「ほら¹、火と木々 [はあります]。^h全焼の犠牲のための小羊²はどこですか?」(8 節) ^aアブラハムは言った。「^b神が自らのために全焼の犠牲のための小羊を見るだろう、私の息子よ。」^c彼ら二人は一緒に歩いた。

この親子の会話は、J. Skinner によって、「涙なしには読めない」と解釈されてきた³。

本章では、7-8 節について論じていきたい。まず、これまでの主要な解釈を確認し、次に、特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらに、二人の会話の解釈に重要なイサクの年齢について考察を試みる。また、アブラハムはイサクに本当のことを語っているのかについて議論を行い、最後に、これらの議論を踏まえて、7-8 節の文学的機能について明らかにしていきたい。

1. 研究史

まず、7-8 節についての先行研究を確認したい。

N. M. Sarna は、「重苦しい沈黙をイサクの単純な疑問が破る、それは同時にあどけなく (artless)、鋭い (penetrating) ものである。恐ろしい真実への疑いが少年に生じ始めたのだろうか? もしそうであれば、父の曖昧にした返答は、人身犠牲が可能な年齢で特に、生じたいかなる疑いも確かに維持するものである。この状況に固有の痛切な緊張は『父』と『子』という語の反復によって高められる」として、「彼らは完全な調和で不幸な旅を続けるのである」と解釈している⁴。

関根清三は、ここでの親子の会話について、「1 節後半の、神とアブラハムの問答と同じ

¹ 1、7 節で繰り返されるヒンネンニーから人称接尾辞を取ったヒンネーという語が、間投詞として使われている [関根清三、2012b : 18、註 16]。

² この語は、「羊 (sheep)」のみならず「山羊 (goats)」をも指す語である [Walters, 1987: 305]。この語については、本論文第一部第 9 章 3-2. (197 頁以下) で詳論することにする。

³ [Skinner, 1930: 330]。[松田、1957 : 38]や[ヴォーター、1980 : 224]=[Vawter, 1969: 195]も、この Skinner の解釈をそれぞれの註解において引用している。

⁴ [Sarna, 1989: 152]。

形が繰り返されている」としている⁵。

E. Fox は「彼ら二人は一緒に歩いた」という 2 つの記述の間に、アブラハムはイサクの質問をそらすことに成功し、さらにはハッピー・エンドのヒントを得た可能性を指摘している⁶。

小泉達人は、「ここは創世記作者の文学的筆力を示す傑作」だとし、「アブラハムの、胸が張り裂けるばかりの悲しみには一言も触れず、あどけない息子の質問、そして神さまが備えてくださるであろう、との父の苦しい答の中に、アブラハムの苦悩と涙が溢れている」と主張している⁷。

高橋虔は、「両節におけるアブラハム父子の短い問答は、さりげなくふるまうアブラハムの態度をあざやかに示している」と主張している⁸。

2. 特徴的な語彙とテキストの検討

次に、7-8 節での特徴的な語彙とテキストの検討を行いたい。ここでは、「彼は言った……彼は言った」という「彼は言った」の繰り返しと、「父よ」、「子よ」、「見る／備える」という表現について、順に検討していきたい。

彼は言った……彼は言った (וַיֹּאמֶר……וַיֹּאמֶר)

7 節では、a と b に「彼は言った (וַיֹּאמֶר)」というまったく同じ表現が繰り返されている。近代諸訳では、資料 6-1. に示したように、前者の「言った」という部分を訳出しないことが多い。他方、E. A. Speiser は、下線部に示した通り、「沈黙を破って (broke the silence)」という訳をしている。これについて Speiser は、「文字通りには『彼は言った……彼は言った』」である⁹と述べるにとどまっており、このような訳を行った理由や根拠などについて説明を行っていない。

父よ (אָבִי)

「父 (אָבִי)」というは、ヘブライ語聖書に 1215 例用いられる¹⁰。この「父よ」は、字義的には「私の父」である。創世記 22 章では、「父」をいう語は、2 回使用されており、1 つは 7 節 c で 1 人称男性単数の人称接尾辞を有する形（「私の父」）で、もう 1 つは 7 節 a で 3 人称男性単数を有する形（「彼の父」）で使用されている。この呼びかけがヘブライ語聖書

⁵ [関根清三、2012b : 18、註 15]。

⁶ [Fox, 1997: 94, n.]。

⁷ [小泉、1992 : 167]。

⁸ [高橋、1967 : 63]。

⁹ [Speiser, 1964: 163]。

¹⁰ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。E. Jenri によれば、ヘブライ語で 1211 回、アラム語で 7 回の使用例が存在する [Jenri, 1997: 2] (TLOT)。

でイサクが発する最初の言葉である¹¹。

息子よ (בְּנֵי)

「息子 (בְּנֵי)」という語は、ヘブライ語聖書に 4891 例使用されている¹²。Waltke は「息子」という語を創世記 22 章の鍵語として挙げ、この語の「しつこい繰り返しは、この試練の苛烈さに念を押す」ものであるとする¹³。創世記 22 章を通して、「息子」という語は、10 度使用されている。そのうち、1 人称男性単数の人称接尾辞を有するのが 2 例¹⁴、2 人称男性単数の人称接尾辞を有するのが 3 例¹⁵、3 人称男性単数の人称接尾辞を有するのが 5 例である¹⁶。

見る／備える (ראהのカル語幹)

この動詞ראהは、ヘブライ語聖書中に、1299 例使用されている¹⁷。そのうち、カル語幹では、1131 回使用されている¹⁸。この語は、「見る」という、きわめて一般的な語であるが、創世記 22 章の 8 節と 14 節では、しばしば、「備える (provide)」という特異な訳¹⁹がなされることが多い²⁰。また、フランシスコ会訳〔分冊〕では「お計らいになる」とし、木田と中沢は「用意してくださる」と訳している。Fox は「自力で見つける (see-for-oneself)」だとし、「あるいは『選ぶ』」だと註記している²¹。

この言葉から、「摂理」という教理が発生した²²。このことは、20 世紀最大のプロテスタント神学者 K. バルトが彼の主著『教会教義学』の「創造論」において、論じているのをはじめ²³、多くの研究者が指摘するところである。ただし、この言葉から、「摂理」という教理が生じたのであって、「摂理」をこの物語に適用して解釈を行うことは、思想成立の歴史

¹¹ [Schneider, 2008: 102]。

¹² Even-Shoshan を参照。H. Haag によれば、4850 回である [Haag, 1975: 147](TDOT)。Holladay も同様に、4850 回とする。J. Kühlewein によれば、4929 回である [Kühlewein, 1997: 239] (TLOT)。DCH は、4889 例とする。

¹³ [Waltke, 2001: 302]。

¹⁴ 7 節 e、8 節 b。すべて話者はアブラハムである。

¹⁵ 2 節 b、12 節 e、16 節 d。すべて話者は神的存在である。

¹⁶ 3 節 c、6 節 b、9 節 d、10 節 b、13 節 f。すべて話者は語り手である。

¹⁷ Even-Shoshan を参照。DCH によれば、1304 例。

¹⁸ DCH を参照。

¹⁹ この訳について、W. ブルッグマンも「これは *rā'āh* という語の珍しい訳である」と述べている [Brueggemann, 1982: 191]=[ブルッグマン、1986: 329]。

²⁰ たとえば、新共同訳、口語訳、新改訳、フランシスコ会訳〔合本〕、文語訳、関根正雄〔教文館〕、RV、Hamilton、Wenham など。

²¹ [Fox, 1997: 94, n.]。

²² [松田、1957: 39]、[西村、1981: 264]、[左近、1982: 37]、[西村、1984: 207]。

²³ [K. バルト、1985: 2]。バルトは、この中で、「摂理」の語源として創世記 22: 14、18 節〔後者は 8 節の誤りか〕を挙げている。また、1924-1925 年に行ったキリスト教講義においても、予定論に関連して 14 節に言及している [K. バルト、2012: 177]。

的経緯から見て、問題があるといえるだろう²⁴。しかしながら、W. ブルッグマンをはじめとする多くのヘブライ語聖書を専門とする研究者が「摂理」を創世記 22 章に読み取ったり、「摂理」から創世記 22 章の解釈を展開している²⁵。

この語は、「見つける」ないし「見出す」の可能性は考えられる（13 節参照、サム上 16 : 1、17²⁶）。

3. イサクの年齢

テキストにおいて、イサクの年齢は、明示されていない。しかし、イサクの年齢によって、親子の会話がいかなる性格のものであるのかを示唆することになる。このため、これまで数種類の解釈がなされてきた。ここでは、まず、これまでの主要な解釈を確認し、次にイサクの年齢に関連すると思われる創世記での記述を検討し、さらに「ナル」と呼ばれるイサクの年齢について、テキストから想定できる範囲を明らかにしていきたい。

3-1. これまでの諸解釈

これまでの創世記 22 章におけるイサクの年齢については、しばしば具体的な年齢を想定する読みがなされてきた。ここでは、それらのうち、主要な解釈として、a) 幼児／幼い、b) 25 歳、c) 37 歳、d) その他という各説について、確認していくことにする。

a) 幼児／幼い

山我哲雄は、創世記 22 章のイサクのことを「幼児」と呼んでいる²⁷。中沢は「幼かった」と述べている²⁸。このように、幼児あるいは幼かったとする研究者は多く見られる。特に「幼い」という表現が具体的にどのような年齢を想定しているのかは明確ではなく、判断が分かれるところであろう。

b) 25 歳

F. ヨセフスは、「彼〔引用者註：イサク〕もすでに二五歳の年齢に達していた」と述べている²⁹。山室軍平も、イサクの年齢を「二五歳の青年であった」と解釈している³⁰。内村鑑

²⁴ [水野、2006 : 351-352]も参照。

²⁵ [ブルッグマン、1986 : 330]=[Brueggemann, 1982: 192]。さらに、[フリーゼン、1969 : 258]=[Vriezen, 1956: 164]、[左近、1982 : 39]、[森彬、1991 : 68]、[鈴木、2003 : 47]、[大島、2004 : 37]、[クレンシア、2011 : 104]、[小友、2012 : 91]なども同様に、創世記 22 章に「摂理」を読み取って、その視点から解釈を提示している。

²⁶ [Driver, 1907: 218]。

²⁷ [山我、1988b : 35]。

²⁸ [中沢、1998 : 240]。

²⁹ 『ユダヤ古代誌』I. 226[ヨセフス、1999 : 92]=[ヨセフス、1982 : 126]。

³⁰ [山室、1970 : 152]。

三も、同様にイサクの年齢を 25 歳とする³¹。

c) 37 歳

ユダヤ教では、イサクを 37 歳とする解釈も存在する。たとえば、創世記ラッバー55 : 4 には、イシュマエルとイサクが口論している場面を想定する。これによれば、割礼を受けたときイシュマエルは 13 歳であったが、イサクは割礼を受けたのが幼児であった。そのため、イサクは割礼を拒むこともできなかった。それゆえ、自らのほうが優れているというイシュマエルの主張に対して、イサクが「今や私は 37 歳だが、神が私を屠ることを要求されるのならば、私は拒まない」と言ったので、「神はアブラハムを試した」という解釈が示されている³²。この創世記ラッバーに代表されるように、ユダヤ教では、37 歳であったとする解釈がなされている³³。

d) その他

H. F. Vos は、イサクの年齢を「もしかしたら、10 歳か 12 歳」だとする³⁴。高橋度は、「この時イサクは何歳位〔ママ〕であったか、明示されていないが、E 資料はこの話をイサクを 12、3 歳位〔ママ〕の少年としているように思われる」と述べた上で、「21 : 34、22 : 1 の両節を比較して、イサクはこの時に近い青年とも見ることができる」と主張している³⁵。しかし、高橋が主張する二つの年齢ともに、どのような理由でこの年齢になるのか説明していない。

M. ルターは、1539 年に行った「創世記講解」において、イサクの年齢について、「ほぼ二十一歳近くになっていた」と述べている³⁶。

B. K. Waltke は、犠牲のために用いる十分な木を運ぶことができることをもとに、「イサクは十代後半であったにちがいない」と主張する³⁷。

関根清三は、G. J. Wenham、ルター、ヨセフス、内村鑑三、創世記ラッバーを参照した上で、「それぞれの説に確たる根拠があるわけではない」とする³⁸。これらの諸説に基づけば、いかなるイサク像が読み取れるのかを順に提示している³⁹。

V. P. Hamilton は、年齢については、明確にしないが、6 節のイサクとアブラハムの会話についての註解で、「イサクは木を運ぶほど、大きく強いが、子どもらしい (childlike) 質

³¹ [内村、1982c : 110]。

³² [Freedman, 1983: 485]。

³³ 同様に、ユダヤ教においてイサクを 37 歳とする解釈には次のようなものがある。ピルケ・デ・ラビ・エリエゼル (PRE) 31。

³⁴ [Vos, 1982: 100]。

³⁵ [高橋、1967 : 63]。

³⁶ [ルター、2012 : 86]。[関根清三、2013 : 99]も併照。

³⁷ [Waltke, 2001: 307]。

³⁸ [関根清三、2013 : 99]。

³⁹ [関根清三、2013 : 99]。

問をするほど若い」と述べている⁴⁰。松田明三郎は、たきぎを「背負うことができるイサクは、その旅行の目的について判断できない年ではなかった」と述べている。

イサクの年齢の諸解釈のまとめ

以上、イサクの年齢の諸解釈について、概観してきた。大きく分けて、a) 幼児、b) 25歳、c) 37歳という説と、d) その他という諸説があることを確認した。それぞれの解釈は、いずれもその根拠となる明確な理由を示すものではない。

3-2. イサクの年齢をめぐる創世記の記述

ここでは、イサクの年齢に関する記述や、イサクの年齢に関連するであろう、父アブラハムと母サラの年齢に関する記述を確認していきたい。

(1) サラの年齢についての聖書の記述

創世記には、イサクの年齢を間接的に示すサラの年齢について、二つの記述が存在する。第一に、イサク誕生の告知の際のアブラハムによる発言である。この中で、アブラハムは心の中で、「九十歳のサラが子どもを産めるだろうか」(17:17)と語っている。

第二に、サラの没年である。サラが死んだのは、127歳だと語られている(23:1)。ラビたちは、イサクが犠牲にされたという誤った情報を聞いたサラは、ショックを受けて死んだと考えた⁴¹。

(2) イサクの年齢の範囲

このイサク誕生の告知の記事とサラの寿命の記述を信頼するのであれば、イサクの上限は37歳であると考えられる。また、犠牲に用いる木々を運ぶことができるので、10歳程度には達していると思われる。

3-3. 「ナアル」としてのイサク

創世記 22 章では、イサクは「息子 (בן)」という表現とともに、「若者 (נער)」と呼ばれている(5、12 節参照)。「ナアル」と呼ばれるイサクが、どの範囲の年齢だと考えることが適切であるかを議論していきたい。

イシュマエルもナアルと呼ばれている(21:12、17、18、20 参照)⁴²。また、多くの研究者が指摘するように、創世記 21 章と 22 章には、多くの並行が見られる。そのため、前者のイシュマエルと後者のイサクとが並行であるとも読むことができる。この場合、創 21

⁴⁰ [Hamilton, 1995: 109]。

⁴¹ [Freedman, 1983: 485, n. 1]。

⁴² [Hamilton, 1995: 108, n. 42]。

のイシュマエルの年齢⁴³に基づけば、イサクの年齢は 15 歳以上になる。

3-4. まとめ—イサクの年齢—

以上、イサクの年齢について検討してきた。具体的な年齢は、テキストに語られない以上、明確ではなく、決定するのは不可能である。しかし、サラの没年から計算して、上限は計算して 37 歳、下限は全焼の犠牲に必要な薪を背負える年齢であることから、10 歳程度であると考えられる。

このようなイサクの年齢の幅によって、物語の情景が全く異なる様相を呈することになる。

4. アブラハムはイサクに本当のことを語っているのか？

すでに述べたように、イサクによる「父よ」という発言がイサクの聖書での最初の発言である。そして、この対話が、ヘブライ語聖書に記されるアブラハムとイサク父子の唯一の会話である。本節では、研究史を確認し、読みの可能性を探ることで、この父子の会話について、考察を行いたい。

4-1. 研究史

まず、この父子の会話についての先行研究について確認していきたい。先行研究では、ここでのアブラハムの発言を信仰である解釈と曖昧な答えと解することが多かった⁴⁴。

a) 信仰

関根正雄は、この発言について、「アブラハムとしては、本当にそう信じていた」と主張する。彼は、「この言葉は同時に、アブラハムとしては」「神に命ぜられたこととして、自らイサクを屠るという決意をしていた」ことから、「アブラハムのイサクに対する真実であるけれども、言わば、うそとぎりぎりのところで接している言葉」だとし、「こういう言葉の中に、アブラハムの信仰」「神に絶対に服従し、そして、神の命令だから、約束の子を屠るんだという決意をし、しかもやはり神が備え給うことなんだということで、絶望して

⁴³ 創 12 : 3 でアブラハムは 75 歳であった。16 : 3 でハガルを「側女」にした。そのとき、アブラハムがカナンの地に入って、10 年後であった (同)。21 : 5 でアブラハムは 100 歳である。21 : 1-8 と 21 : 9-21 の間に、どのくらいの期間が経過したのかは明確ではない。しかし、16 : 3 と 21 : 5 の情報に 12 : 3 の年齢を考慮すれば、21 : 5 のときに、イシュマエルは 15 歳であった。つまり、21 : 9-21 でイシュマエルとハガルが追放された際に、イシュマエルは 15 歳以上であったと考えられる。

⁴⁴ この箇所について、直接解釈するものではないが、矢内原忠雄は、神の命令に従ったことについて、「約束の子は全能の神によつて与へられたのであるから、約束を保たれることも亦全能の神のよる。エホバが何とかして下さるであろう。『エホバエレ』(『エホバ備え給はん』である)」と述べている[矢内原、1978 : 123]。

いない」と主張している⁴⁵。

同様に、Ryle は、この「アブラハムの発言は彼の自制と信仰を表現する」ものだと解釈している⁴⁶。

b) 曖昧な答え

デヴィッドソンは、「アブラハムの返事は、恐るべき窮地を脱する道があるのだという信仰の確信を表現するものと受け取られてはならない。彼は曖昧にしているのである。彼にはわからない。彼にわかるはずがあろうか。アブラハムは習慣どおり敬虔な言葉を語って、乱れた心を隠そうとすることしかできない」と解釈している⁴⁷。松田明三郎も同様に、「父親は抑え切れない感情を抱いて、厳しいあいまいな答を与えている」と述べている⁴⁸。

Fox は、「全焼の犠牲の、私の子よ」という表現を、「アイロニカルな答えであることを保つために」、この二つの語が同格である可能性を示唆する⁴⁹。

d) その他

ヴェスターマンは、この父の返答を「息子の問いに直接答えない」と指摘し、「神から与えられた任務を息子に隠す」ものであると述べた上で、この 8 節 b の発言を「この問いに答える者としての神を指し示している」と解釈している⁵⁰。

高橋は、「アブラハムはこの無邪気な質問を聞いて、心中男泣きに泣いていたのであろう」と述べている⁵¹。

4-2. 父子の会話をめぐる読みの可能性

次に、父子の会話をめぐる読みの可能性について論じていきたい。ここでは、イサクの問いとアブラハムの答えという二つに分けて、議論を行うことにする。

(1) イサクの問い

西村俊昭は、「いかに犠牲の準備が備えられ、その行為が完璧であろうと、肝心の燔祭の小羊がなければ犠牲の儀式に何の意味があろう」と述べて、イサクの疑問の妥当さを指摘している⁵²。このイサクの問いがいかなる性格のものであるかを考える際に、上述したイサクの年齢が大きな影響を及ぼすだろう。イサクの年齢は 10 歳程度の子どもから 37 歳の青

⁴⁵ [関根正雄、1980a : 29-30]。

⁴⁶ [Ryle, 1914: 236]。

⁴⁷ [デヴィッドソン、1986 : 185]=[Davidson, 1979: 96]。

⁴⁸ [松田、1957 : 38]。

⁴⁹ [Fox, 1997: 94, n.]。

⁵⁰ [ヴェスターマン、1993 : 368]=[Westermann, 1986: 235]。

⁵¹ [高橋、1967 : 63]。

⁵² [西村、1981 : 264]、[西村、1984 : 207]。

年に至るまで、幅広い年齢を想定することができた。

その結果、10 歳程度の「犠牲の木々」を背負える年齢の子どもであると考えれば、この問いは好奇心から、無邪気に投げかけた子どもらしいものであり、そのような「子ども」の「幼さ」ゆえに、核心を突く質問であったと考えられる。

他方、青年のイサクを想定すれば、この問いは、自分が犠牲にされる可能性を十分考えた上で、あえて核心を突く質問をしたことになる。

このように、イサクの問いは、イサクの年齢によって、その性格が異なるようになるのである。

(2) アブラハムの答え

アブラハムは、イサクによってなされた核心を突く問いに対して、「神」を引き合いに出すことによって、イサクの質問に答えた。この答えは、ヴェスターマンも指摘しているように、イサクの問いに「直接答えない」ことは明らかだろう。つまり、肝心の犠牲の動物がいなければ、犠牲の道具の準備は意味をなさないものであり、それを「神が見るだろう」といったところで、何の説明にもならないからである。しかし、アブラハムはこのイサクの核心を突いた質問に対して、「神」を出すことで、事実を語ることを避けたのである。

また、この「神が見るだろう／見つけるだろう」という答えは、「神が何とかしてくれる」という無責任極まりない態度とも解しうるのである。実際、矢内原はアブラハムの信仰に関して、「エホバが何とかしてくださるであろう」と述べている⁵³。

さらに、この発言は、イサクに向けた答えであると同時に、神的存在に向けたものである可能性もある。つまり、ここで俄かに「神」の名前に言及したことで、物語冒頭で登場し、それ以降言及されていない神を物語に再度引きずり出し、実際にイサクを犠牲にするのか否かという核心の問題について、「下駄を預けた」と読むこともできるのである。

このアブラハムによる返答に対して、イサクが納得したかわからない。しかし、このアブラハムによる答えにより、アブラハムはイサクを黙らせ、もはやさらなる質問させないことに成功したのだ。

4-3. まとめ—文学的機能—

本節では、イサクの問いとアブラハムの答えという父子の会話をめぐる読みの可能性と文学的機能について考察を行ってきた。

核心をつくイサクの質問とそれに対する父アブラハムの不明瞭な答えが、読者のアブラハムへの不信感を増し、物語を曖昧なものにする。これらの解釈を展開する上で、イサクの年齢が重要な意味を持ち、「ナル」の意味として、イサクがどのような年齢であると想定するかによって、読みに大きな差異が生じることが明らかになった。

⁵³ [矢内原、1978 : 123]。

5. 文学的機能

以上の議論を踏まえて、7-8 節の文学的機能について検討していきたい。

まず、上述したように、創世記 22 章では「父」という語が 2 回、「息子」という語が 10 回使用されているが、この場面では、「父」と「息子」がそれぞれ 2 回繰り返されている。このような物語での「息子」に偏った記述の仕方が、創世記 22 章全体を通して、アブラハムをイサクの視点から「父」と呼ぶことよりも、イサクをアブラハムの視点から「息子」と呼ぶことが多いことを示している。つまり、「息子」という語が繰り返されることによって、親子関係が父アブラハムの視点から語られていることを強調するのである。他方、ここでは、この物語では珍しく「父」と「息子」という語が同じように繰り返されることで、両者の父子という関係を強調するのである。

また、この物語では、イサクの年齢は漠然とした情報しか与えられておらず、木々を運べる程度の子どもから、サラ没年時の 37 歳の青年に至るまで広範囲の年齢が想定できる。その結果、イサクによるアブラハムへの質問も、無邪気な子どものイサクによる「無邪気で」「好奇心に富んだ」「子どもらしい」質問とも、あるいは、自分が犠牲にされる可能性を知りつつも、あえて問うた青年のイサクによる「核心を突く質問」とも理解されるのである。つまり、このようなイサクの年齢の広がり、この物語、とりわけ、この場面での読みに大きな影響を及ぼすのである。

さらに、イサクの率直な質問に対するアブラハムの答えは、問いに即さない「ぎこちない」ものであり、また、これまで多くの研究者たちが認めてきたように、イサクの問いに正面から答えるものではないことは明らかだろう。現在の物語全体を知っている読者にとっては、この発言が続く 11-12 節の使いの介入、13 節の代替の犠牲獣の登場、14 節前半のアブラハムの地名の命名と連続しており、物語としてさまざまな意味をなすと知っている。しかし、この時点のアブラハムの視点で考えれば、苦しい言い逃れとしか言えないものである。

あるいは、この返答で「神」の名を出すことで、物語に神を引きずり出し、本当にイサクを犠牲にささげるか否かという問題について、「下駄を預けた」ということも考えられる。この場合、アブラハムの戦略通り、アブラハムの言動に対して、神が責任を負わされる形で、神は代替を行わざるを得なかったとも読めるのである。

このアブラハムの返答が、イサクを納得させたかは不明である。しかし、「神」を出すことで、少なくともイサクにさらなる質問をさせることなく、この話題を断ち切り、黙らすことに成功した。そして、再び、父子は「彼ら二人は一緒に歩いた」のである。

これまでの諸解釈は、しばしば、神への「信仰」という視点で、アブラハムの返答について正面から問うことを回避してきた。しかし、7-8 節において描写される父子の会話、特にイサクの問いに対するアブラハムの答えが、「ぎこちない」ものである、アブラハムの言動に疑いの目を向けさせることになるのである。

このように、7-8 節でのアブラハムとイサクの会話は、読者にさまざまな読みの可能性

6 : 7-8 節

を示し、読者はアブラハムにさらなる疑いの目を向けるのである。

資料 6-1. イサクは彼の父アブラハムに言った。彼は言った（7節 a、b）

新共同訳、フランシスコ会訳〔合本〕	イサクは父アブラハムに……と <u>呼びかけた</u> 。
口語訳	やがてイサクは父アブラハムに <u>言った</u> 、
新改訳	イサクは父アブラハムに <u>話しかけて言った</u> 。
フランシスコ会訳〔分冊〕	イサクは父アブラハムに、……と <u>言った</u> 。
文語訳	イサク父アブラハムに <u>語りて</u> ……と <u>曰ふ</u>
文語訳るび	イサクちちアブラハムに <u>かたりて</u> ……と <u>いふ</u>
岩波訳〔分冊・合本〕	イサクは父アブラハムに <u>呼びかけた</u> 、
勝村	イツハクは彼の父アブラハムに <u>言った</u> 。彼に <u>言った</u> 、
木田	イサクは父アブラハムに <u>言った</u>
鈴木、関根清三〔断章〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	イサクが彼の父アブラハムに <u>言う</u> には、
関根正雄〔岩波・教文館〕	イサクがその父アブラハムに向かつて……と <u>言う</u>
中沢	イサクがアブラハムに <u>言った</u> 。
水野	イサクはアブラハム、自分の父に <u>言った</u> 。
CEB、NRSV	Isaac <u>said</u> to his father Abraham,
JPS、KJV	And Isaac <u>spoke</u> unto Abraham his father, and <u>said</u>
NAB	Isaac <u>spoke</u> to his father Abraham.
NIV	Isaac <u>spoke up</u> and <u>said</u> to his father Abraham,
NJB	Isaac <u>spoke</u> to his father Abraham.
NJPS	Then Isaac <u>said</u> to his father Abraham,
REB	Isaac <u>spoke</u>
RSV	And Isaac <u>said</u> to his father Abraham,
RV	And Isaac <u>spake</u> unto Abraham his father, and <u>said</u> ,
Alter	And Isaac <u>said</u> to Abraham his father,
Crenshaw	Now Isaac <u>said</u> to Abraham his father,
Fox	Yitzhak <u>said</u> to Avraham his father, <u>he said</u> :
Friedman	And Isaac <u>said</u> Abraham, his father
Hamilton	Isaac <u>said</u> to his father Abraham

Speiser	Isaac <u>broke the silence</u> and <u>said to</u> his father Abraham,
Stern	Isaac then <u>said</u> to Abraham his father,
Walters	Then Isaac <u>spoke</u> to Abraham his father.
Wenham	Then Isaac <u>spoke</u> to Abraham his father <u>to said</u> .
ZB	Da <u>sprac</u> Isaak zu sienem vater Abraham
TOB	Isaac <u>parla</u> á son père Abraham

資料6-2. ほら、火と木々〔はあります〕(7節f)

新共同訳	火と薪は <u>ここにありますが</u> 、
口語訳	火と薪とは <u>ありますが</u> 、
新改訳	火とたきぎは <u>ありますが</u> 、
フランシスコ会訳 〔分冊〕	火とまきは <u>ありますが</u> 、
フランシスコ会訳 〔合本〕	火と薪は <u>ありますが</u> 、
文語訳	火と柴薪は <u>有り</u>
文語訳るび	ひとたきぎは <u>あり</u>
岩波訳〔分冊・合本〕	ここに〔種〕火と薪は <u>あります</u> 。
勝村	ほらここに、火とたき木が、
木田	ここに火打石とたきぎは <u>あるけど</u> 、
鈴木、関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註〕	確かに、火と薪は <u>あります</u> 。
関根清三〔真髓〕	火と薪は <u>あります</u> 。
関根正雄〔岩波・教文館〕	火と薪の用意は <u>あるのに</u> 、
中沢	ねえ、火打ち石と薪は <u>ここにあるけど</u> 、
水野	ほら、火と薪。
CEB	Here <u>is</u> the fire and the wood,
JPS、KJV、RSV、RV	Behold, the fire and the wood:
NAB、Fox、Friedman	Here <u>are</u> the fire and the wood,
NIV	The fire and wood <u>are</u> here,

NJB	here <u>are</u> the fire and the wood,
NJPS	Here <u>are</u> the firestone and the wood;
NRSV	The fire and the wood <u>are</u> here,
REB	Here <u>are</u> the fire and the wood,
Alter、Wenham	Here <u>is</u> the fire and the wood
Crenshaw	Look, here <u>are</u> the fire and the wood,
Hamilton	Here <u>are</u> the tinder and the wood,
Speiser	<u>There is</u> the wood, and the firestone
Stern	Here <u>is</u> the firestone and the wood
Walters	<u>I see</u> the fire and the kindling,
ZB	hier <u>ist</u> das Feuer und das Holz
TOB	Voici le feu et les bûches ;

資料 6-3. 全焼の犠牲のための小羊はどこですか？（7節 g）

新共同訳	焼き尽くす <u>献げ物</u> にする <u>小羊</u> はどこに <u>いる</u> のですか
口語訳	燔祭の <u>小羊</u> はどこに <u>あります</u> か
新改訳	全焼の <u>いけにえ</u> のための <u>羊</u> は、どこに <u>ある</u> のですか
フランシスコ会訳 〔分冊〕	燔祭の <u>小羊</u> はどこに <u>いる</u> のですか
フランシスコ会訳 〔合本〕	焼き尽くす <u>献げ物</u> の <u>小羊</u> はどこに <u>いる</u> のですか
文語訳	然ど燔祭の <u>羔</u> は何處に <u>ある</u> や
文語訳るび	されどはんさいの <u>こひつじ</u> は <u>いづく</u> にあるや
岩波訳〔分冊・合本〕	でも、全焼の <u>供犠</u> となる <u>羊</u> が <u>いません</u>
勝村	でも燔祭のための <u>小羊</u> はどこ <u>ですか</u>
木田	どこに燔祭の <u>羊</u> は <u>いる</u> の
鈴木	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	でもどこに、全焼の <u>献げもの</u> のための <u>羊</u> は <u>いる</u> のですか
関根正雄〔岩波〕	燔祭の <u>小羊</u> は何處に <u>ある</u> のです
関根正雄〔教文館〕	燔祭の <u>小羊</u> は何處に <u>いる</u> のです
中沢	燔祭の <u>羊</u> はどこに <u>ある</u> の
水野	しかし、焼き尽くす <u>献げ物</u> に（する） <u>羊</u> はどこに
CEB	but where is <u>the lamb</u> for the entirely burned offering?

JPS、KJV、Stern	but where is <u>the lamb</u> for a burnt-offering?
NAB	but where is <u>the sheep</u> for the burnt offering?
NIV、NJB	but where is <u>the lamb</u> for the burnt offering?
NJPS、Speiser	but where is <u>the sleep</u> for the burnt offering?
NRSV、RSV、RV	but where is <u>the lamb</u> for a burnt offering?
REB	but where is <u>the sheep</u> for a sacrifice?
Alter	but where is <u>the sheep</u> for the offering?
Crenshaw	but where is <u>the sacrifice victim</u> ?
Fox	but where is <u>the lamb</u> for the offering-up?
Friedman	but where is <u>the sheep</u> for the burnt offering?
Hamilton	but where is <u>the sheep</u> for a burnt offering?
Walters	but where is <u>the animal</u> for a burnt offering?
Wenham	but where is <u>the sheep</u> for the burnt offering?
ZB	Wo aber ist <u>das lamm</u> für das Brandopfer?
TOB	où est l'agneau pour l'holocauste ?

資料 6-4. 神が自らのために全焼の犠牲のための小羊を見るだろう、私の息子よ (8 節 b)

新共同訳	わたしの子よ、焼き尽くす献げ物の小羊はきっと神が <u>備えてくださる</u> 。
口語訳	子よ、神みずから燔祭の小羊を <u>備えてくださるであろう</u> 。
新改訳	イサク。神ご自身が全焼のいけにえの羊を <u>備えてくださるのだ</u>
新改訳〔脚注〕	わが子よ。神ご自身が全焼のいけにえの羊を <u>見つける</u>
フランシスコ会訳 〔分冊〕	子よ、神みずから燔祭の小羊をお計らいになるであろう
フランシスコ会訳 〔合本〕	息子よ、神ご自身が焼き尽くす献げ物の小羊を <u>備えてくださるだろう</u> 。
文語訳	子よ神自ら燔祭の羔を備へ給はんと
文語訳るび	こよかみみずからはんさいのこひつじをそなへたまはん
岩波訳〔分冊・合本〕	子よ、全焼の供犠となる羊は神が <u>見いだされよう</u>
勝村	神が燔祭のための小羊を <u>みずから備えるだろう</u> 、子よ
木田	イサク、神様はちゃんと <u>ご自分で燔祭の羊を用意して下さるよ</u>
鈴木	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	神がご自身のために、全焼の献げものための羊を、 <u>見出されるだろう</u> 、わが息子よ

関根正雄〔岩波〕	神御自身が燔祭の小羊を <u>備え給うだろ</u> う、わが子よ
関根正雄〔教文館〕	神御自身が <u>御自分のために</u> 燔祭の小羊を <u>備え給うだろ</u> う、わが子よ
中沢	燔祭の羊は、神さまがちゃんと用意して <u>くださるよ</u> 、おまえ
水野	エロヒームが <u>自分のために見るだろ</u> う、焼き尽くす献げ物に（する）羊を、わたしの息子。
CEB	The lamb for the entirely burned offering? God will <u>see to</u> it, my son.
JPS	God <u>will provide Himself</u> the lamb for a burnt-offering, my son.
KJV	My son, God <u>will provide himself</u> a lamb for a burnt offering:
NAB	God <u>will provide</u> the sheep for the burnt offering.
NIV	God <u>himself will provide</u> the lamb for the burnt offering, my son.
NJB	My son, God <u>himself will provide</u> the lamb for the burnt offering.
NJPS	God <u>will see to</u> the sheep for His burnt offering, my son.
NRSV、RSV、RV	God <u>himself will provide</u> the lamb for a burnt offering, my son.
REB	God will provide himself with a sheep for a sacrifice, my son.
Alter	God <u>will see to</u> the sheep for the offering, my son.
Crenshaw	God will see to the sacrificial animal, my son.
Fox	God <u>will see-for-himself to</u> the lamb for the offering-up, my son.
Friedman	God <u>will see to the sheep</u> for the burnt offering, my son.
Hamilton	God <u>will provide for himself</u> the sheep for a burnt offering. my son.
Speiser	God <u>will see to</u> the sheep for the burnt offering, my son.
Stern	God <u>will see to</u> the lamb for the burnt-offering my son.
Walters	Go <u>will see to</u> his own animal for a burnt offering, my son.
Wenham	God <u>will provide himself</u> a sheep for the burnt offering, my son.
ZB	Gott <u>selbst wird sich</u> das Lamm für das Brandopfer ausersehen, mein Sohn.
TOB	« Dieu saura voit l'agneau pour l'holocauste, mon fils »

7. 「彼は彼の息子イサクを縛った」

—9-10 節の文学的機能—

はじめに

アブラハムとイサクは、従者を離れた後、二人で会話をしつつ歩みを進め、神が言った場所へと至った。

(9 節) a 彼らはあの神が彼に言ったところのその場所へ来た。b アブラハムはそこに祭壇を建てた¹。c 彼は木々を並べた。d 彼は彼の息子イサクを縛った。e 彼は彼をその祭壇の木々の上に置いた。(10 節) a アブラハムは手を伸ばした。b 彼は彼の息子を屠るための刃物を取った。

この場面は、場所の記述で始まり、神に指示されたように、アブラハムがイサクを屠ろうと刃物と取った瞬間で終わっている。

本章では、9-10 節について論じていきたい。まず、研究史を概観し、次に、特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらに、創世記 22 章における祭儀的な描写について論じ、最後に 9-10 節の文学的機能について考察を行うことにする。

1. 研究史

まず、9-10 節についての研究史を概観したい。

9-10 節でのアブラハムの準備の様子について、T. J. Schneider は、「アブラハムは、彼がイシュマエルを失ったとき (21 : 11) とは異なり、伝えられた言葉や感情はなく、方法的に彼の行動を行っている。イサクもまた、沈黙している」と述べている²。

N. M. Sarna は、「詳細で、簡潔な描写は天使の声を聞く以前の時には恐ろしい瞬間が永遠のものであることを伝えている。再び、言葉が父の唇から漏れることはない。イサクもまた、言葉を発しない。苦悶の激しさは、表現される言葉の能力の背後にあるのだ」と説明している³。

また、水野隆一は、この記述に関連してレビ記の記事にも言及する⁴が、創世記 22 章の記述との具体的な比較・検討は行っていない。

このように、先行研究において、この部分が扱われることは少なく、議論がされる場合でも簡潔な記述にとどまってきた。

¹ 建てた : 「再建した」の可能性もある。後述する本章 2. (162 頁以下) での議論を参照。

² [Schneider, 2008: 102]。

³ [Sarna, 1989: 153]。

⁴ 水野はレビ 1 : 10-13 を関連する聖書箇所として挙げている[水野、2006 : 342]。

2. 特徴的な語彙とテキストの検討

本節では、9-10 節のテキストにおいて特徴的な語彙とテキストの検討を行っていきたい。ここでは、「祭壇を築く」、「薪を並べる」、「縛る」、「手を伸ばす」、「載せる」、「屠るために」という表現について、順に検討していくことにする。

祭壇を築く (בנה⁵; カル語幹+מִזְבֵּחַ)

ヘブライ語聖書において「築く」という動詞בנהは、373 例存在する⁵。この動詞は、基本的な意味としては「建設する、建てる (to build, erect)」であるが、時として「築く (to fortify)」や「再建する (to rebuild)」も意味する⁶。目的語としては、家、王宮、井戸、町、祭壇、神殿などが主に用いられる⁷。

ヘブライ語聖書に祭壇 (מִזְבֵּחַ) という語は、400例存在する⁸。創世記では、12例使用されている⁹。原初史では、洪水後にノアが祭壇を築いており (創8 : 20)、Wagnerの説明を借りれば、「JやEによって語られる族長物語では、族長たちはパレスチナ (ないし神の山) において異なる場所に祭壇を築いている (創12 : 7でアブラハムがシェヘムに、12 : 8でアブラハムがベテルに、13 : 18でアブラハムがmamre-Hebronに、22 : 9でアブラハムがモリヤ山に、26 : 25でイサクがベエル・シェバに、ヤコブがベテル¹⁰に)」という用例が確認できる¹¹。さらに、33 : 20でも祭壇を築き、「エル・エロヘ・イスラエル」と呼んでいる。

資料7-2. 波線部で示したように、邦訳では明確ではないが、英訳のうち、多くは不定冠詞だが¹²、一部には祭壇に定冠詞を付すものも存在する¹³。

これら創世記で言及される祭壇である、ノアの祭壇、シェヘム、ベテル、mamre-Hebron、ベエル・シェバ、エル・エロヘ・イスラエル、ベテルのいずれも、「祭壇 (מִזְבֵּחַ)」は定冠詞なしで用いられている。他方、ここでは、定冠詞を有する形で、使用されている。このため、よく知られた場所の祭壇を指す可能性が存在する¹⁴。そして、「その場所 (הַמָּקוֹם)」は聖所として知られた場所であり、過去にあった祭壇を「再び築く必要があった」と解す

⁵ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。Holladay によれば、370 例。A. R. Hulst によれば、カル語幹で 346 回 [Hulst, 1997: 245] (TLOT)。S. Wagner によれば、聖書アラム語の bnh の用例を含めて、合計 390 回使用されている [Wagner, 1975: 166] (TDOT)。

⁶ [Hulst, 1997: 246] (TLOT)。

⁷ [Hulst, 1997: 246] (TLOT)。

⁸ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。Holladay によれば、約 400 例。

⁹ Even-Shoshan を参照。

¹⁰ ヤコブがベテルに祭壇を築いたのは、35 : 7 である。また、この Wagner の主張にはないが、創 33 : 20 でも祭壇を築いて「エル・エロヘ・イスラエル」と呼んでいる。

¹¹ [Wagner, 1975: 175] (TDOT)。Even-Shoshan も併せて参照。

¹² CEB、NAB、NEB、NIV、NJB、NRSV、REB、RSV、Bader、Crenshaw、Hamilton、Speiser、Wenham の諸訳。

¹³ RV、Stern、Walters の諸訳。

¹⁴ [Ryle, 1914: 236]。

る¹⁵ことも可能である。

縛る (√קדע ; カル語幹)

聖書の祭儀的な語彙である√קדעという動詞は、ヘブライ語聖書中でここ以外のどこにも見当たらない¹⁶。語の意味は、「(犠牲の対象の足を) 縛ること」だとされる¹⁷。聖書より後の文献 (postbiblical texts) では、前足／後足を縛る専門用語として用いられている¹⁸。

この動詞の名詞形「アケーダー」が「(イサクを) 縛ること」を意味し、創世記 22 章を指す呼び名として使われるようになった¹⁹。

〔彼を〕置いた (√סח ; カル語幹)

この動詞√סחは、ヘブライ語聖書中に 586 例使用されており²⁰、そのうち、カル語幹は 581 例である²¹。

6 節の薪を「負わせる」と同じ動詞が用いられており²²、「イサクの上に木々を置いた」と「木々の上にイサクを置いた」と、対の表現になっている²³。

手を伸ばす (√חש ; カル語幹+ת)

この動詞√חשは、ヘブライ語聖書中に 846 例使用されている²⁴。この動詞のカル語幹は、562 例使用されている²⁵。また、「手」を意味する単語תは、ヘブライ語聖書中に、1617 例使用されている²⁶。

屠るために (√חש ; カル語幹)

この動詞は、ヘブライ語聖書中に、86 例使用されており²⁷、そのうち、カル語幹は 83 例である²⁸。ここでは前置詞לを伴う不定形で用いられているが、資料 7-3. のように、諸訳

¹⁵ [Ryle, 1914: 236]。

¹⁶ Even-Shoshan を参照。DCH、Holladay、[Driver, 1907: 219]、[Walters, 1987: 305]、[Sarna, 1989: 153] も併照。

¹⁷ Holladay を参照。

¹⁸ [Sarna, 1989: 153] を参照。

¹⁹ [関根清三、2012b : 19、註 17]。

²⁰ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。Holladay によれば、580 例。

²¹ DCH を参照。

²² [越後屋、1996 : 61]。

²³ [関根清三、2012b : 19、註 18]。

²⁴ Even-Shoshan を参照。DCH によれば、847 例である。

²⁵ Holladay を参照。DCH によれば、564 例である。

²⁶ Even-Shoshan を参照。DCH によれば、1634 例である。Holladay によれば、1600 例。

²⁷ Even-Shoshan を参照。R. E. Averbek は、78 ないし 79 例とする [Averbek, 1997: 78] (NIDOTTE)。R. E. Clements は、79 回である [Clements, 2004: 563] (TDOT)。

²⁸ Even-Shoshan を参照。Holladay は、81 例とする。DCH によれば、82 例である。

では「殺そうとした」と訳されることが多い。動詞√טחַשׁは、主として、動物の犠牲を描くのに用いられるものであり²⁹、頸動脈を切り裂く行為をさす³⁰。

Hamiltonによれば、ヘブライ語聖書には、「犠牲を行う」を意味する動詞が5つ存在し、具体的には、√טחַשׁ、√טבחַ、√זבחַ、√עלהのヒファイル語幹、√קרבのヒファイル語幹である³¹。そして、√טחַשׁ、√טבחַという2つのみが、世俗的・宗教的の両方の目的で、用いられるものがあり、後者の3つの動詞は、宗教的な理由の「屠ること」に限定されている³²。

動詞√טחַשׁを用いる聖書の記述の大部分は、祭儀のために儀式的に動物を殺す行為を描写するものである³³。この動詞と密接な関連のあり、対照をなす祭儀を表す動詞は、*zābah*である³⁴。N. Snaithは、両者を比較し、動詞√טחַשׁが「P 伝承において、聖なる屠殺を示す術語」として用いられていることを指摘している³⁵。そして、この動詞がPでは38回、P以外では45回使用されているとする³⁶。さらに、Snaithは、P以外で、この動詞が聖なる屠殺に使用されている3例として、サム上1:25、イザ66:3とともに、創22:10を挙げている³⁷。

他方、この動詞は、非祭儀的な文脈で³⁸、人を殺害するのにも使用されている。戦争での殺害(士12:6)や「異教」での人身犠牲(イザ57:5、エゼ16:20-21、同23:39)に用いられる³⁹。V. P. Hamiltonは、イザ67:5、エゼ16:21、同23:39などを参照し、「異教の祭儀において誤った神に子どもを屠殺ないし犠牲にする」用例について言及した上で、「創22:10でのその用法は、アブラハムによるイサクの犠牲がそのようなより恐ろしい様相さえ想定させるのである」と指摘している⁴⁰。

3. 祭儀的関心

M. エリアーデは、『創世記』には唯一、犠牲を詳細に記述した箇所があるとして、創世記22章を挙げている⁴¹。また、上述したように、創世記22章には、「全焼の犠牲(הֶעֱלֶה)」という語が、繰り返し使用されているが、この祭儀はレビ記1章に詳述されているものである。これに対し、創世記22章9-10節でも、「全焼の犠牲」の準備について詳述されており、祭儀に強い関心を払うレビ記とは異なる記述もある。本節では、まず、創世記22章

²⁹ [Fox, 1997: 94, n.]. [Ryle, 1914: 236]も併せて参照。

³⁰ [Ryle, 1914: 236]、[Fox, 1997: 94, n.], [ゼーバス, 2012: 203]=[Seebass, 1997: 209]。

³¹ [Hamilton, 1995: 111]。

³² [Hamilton, 1995: 111]。

³³ [Ryle, 1914: 236]、[Soggin, 1997: 308]、[Clements, 2004: 564] (TDOT)。

³⁴ [Averbeck, 1997: 78] (NIDOTTE)。

³⁵ [Snaith, 1975: 244]。

³⁶ [Snaith, 1975: 244]。

³⁷ [Snaith, 1975: 244]。

³⁸ [Clement, 2004: 565] (TDOT)。

³⁹ [Averbeck, 1997: 79] (NIDOTTE)。

⁴⁰ [Hamilton, 1995: 111]。

⁴¹ [エリアーデ, 1999: 252]=[エリアーデ, 1991: 193]。

に記されている祭儀的な描写を確認し、次に創世記 22 章と同じ「全焼の犠牲 (הֹלֵט)」について、ヘブライ語聖書の公式の儀式を規定するレビ記 1 章との比較を行い、これらの議論を踏まえて、創世記 22 章における祭儀的な描写が詳細であることによって、いかなる文学的機能が生じるのかについて考察する。

3-1. 創世記 22 章に記される祭儀的描写

ここでは、創世記 22 章における祭儀的な描写について、検討していきたい。祭儀的な描写をしているものとして、3 節の出発の準備の場面、6 節でのアブラハムが道具を持つ場面、そして、9-10 でのアブラハムがイサクを実際に屠ろうとする場面である。

この物語を通して、具体的な行動が詳細に描写されることは少ないが、出発時の準備と、犠牲の準備のみが、作業 1 つ 1 つ丁寧に動詞を用いて描写されている。また、行動の丁寧な描写のみならず、犠牲に用いられる道具として、「火」や「刃物」、「犠牲のための木々」、「祭壇」など、創世記ではあまり使用されることのない語彙を使用することで、細部を丁寧に語ることとなり、物語にリアリティを与えることになる。

他方、丁寧に犠牲に必要な道具が描写され、犠牲のための行動が順に記述されることで、犠牲に不可欠な犠牲獣を欠いているという点が強調されることになる。

3-2. 創世記 22 章とレビ記 1 章との比較

上述したように、「全焼の犠牲」という語を繰り返すことは、読者にレビ記を参照させる機能を有するだろう。ここでは、ヘブライ語聖書において、「全焼の犠牲」についての公式の祭儀を規定するレビ記 1 章と創世記 22 章について比較・検討を行いたい。

レビ記 1 章と創世記 22 章 9-10 節の場面を比較すれば、アブラハムはレビ記の規定とはいくつかの点で異なる行動を取っていることが明らかになる。

第一の点は、アブラハムは屠る前に、薪となる木を積んでいる (9-10 節)。しかし、レビ記では、屠ってから、薪を積むこととなっている (レビ 1 : 5-7)。

第二の点は、レビ記の規定は奉獻者と祭司という二者によって執行されるものとしているが、創世記 22 章では一切の行為をアブラハムが行おうとしている点である。

第三の点は、この物語で「用いられる器具も、特に聖別されたものではなく、家から携えてきたものである」⁴²ことである。現在の聖書の記述では、出エジプト以後、モーセを通じて、イスラエルはヤハウエから、さまざまな聖別された道具を作るように命じられている。また、レビ記の規定も当然、特別な道具による祭儀を想定している。それにも関わらず、アブラハムが行おうとしている犠牲は、特別な道具ではなく、家から携えてきた、いわば、「日常の道具」であり、この点で、この物語はレビ記とは決定的に異なっているといえる。

⁴² [ヴェスターマン、1993 : 369]=[Westermann, 1986: 235]。

3-3. 創世記 22 章の祭儀的描写の有する文学的機能

これまでの議論を踏まえて、創世記 22 章の祭儀的描写が有する文学的機能について考えていきたい。

まず、重要な機能として、上述したように、祭儀が細部まで丁寧に描写させることで、物語にリアリティを与えられるというものがある。準備の場面（3 節）と犠牲の執行の場面（9-10 節）の両者においては、登場人物の発言はなされず、語り手が動詞の 3 人称を用いて、淡々と行為を順に描写することに留まっている。このような描写の仕方によって、読者は行為の厳粛さ、静粛さを印象付けられるのである。

また、人身犠牲にもレビ記の規定が準用されるかは、ヘブライ語聖書が公式には人身犠牲を犠牲の祭儀として容認していないため、明確ではない。しかし、もし、レビ記の規定が準用されるのであれば、アブラハムが行った犠牲の手順は、レビ記に記された公式の祭儀の手順とは異なる手順でなされていることになる。これについて、大きく二つの読みが可能であろう。

第一の可能性は、アブラハムが手順を間違えた場合である。この場合には、アブラハムが行おうとした犠牲は神ヤハウエには受け入れられなかった可能性が存在する。

第二の可能性は、アブラハムが意図的に手順を変更した場合である。この場合には、アブラハムはイサクを殺すことを逡巡し、時間の遅延を図った可能性もあり得ると同時に、アブラハムが神からの指令をどうしても全うしようとした可能性もある。つまり、後者の場合、イサクが抵抗ないし逃亡をしようとした場合には、そのまま火をつければ「(煙を)上げる」こと、つまり、「犠牲にする」ことが可能となる。

このように、創世記 22 章において祭儀的描写が丁寧になされることは、読者にリアリティを与え、祭儀の厳粛さ、静寂さを印象付け、さらにはレビ記を参照させることで、アブラハムの手順がレビ記の規定とは異なるものであることに気づかせ、その可能性について読みを展開させることになるのである。

4. 文学的機能

これまで行ってきた議論を踏まえて、9-10 節の場面の文学的機能について論じていきたい。まず、この部分の記述で目を引くのが、細かく描写される「全焼の犠牲」という祭儀の準備の様子である。この細部の記述は、「恐るべき正確さ」である⁴³だといえる。このことは上述したように、物語にリアリティを与える効果を有している。

また、この部分では、登場人物の発言は記されておらず、語り手の描写によって、物語が進んでいく。このことで、祭儀の厳粛さやこの場面の静寂さを印象付けることとなる。

さらに、この場面で行われようとしている「全焼の犠牲」は、レビ記にその手順が規定されている。そのため、読者はレビ記を参照するように促される。そして、両者を比較すれば、両者に違いが存在することが明らかとなる。その結果、アブラハムが犠牲の手順を

⁴³ [フォン・ラート、1993 : 427]=[von Rad, 1976: 191]。

間違えたのか、意図的に変更したのか考えることとなる。

他方、このようなヤハウエ崇拜の祭儀の規定を参照させるにも関わらず、ここで祭儀的な用語として使用されている「屠る」や「祭壇」という用語は、ヤハウエ崇拜のみならず、周辺世界での異教でも使用される語彙である。また、「屠る」は人身犠牲を行う語として用いられることがある。その結果、ヤハウエと周辺の諸宗教との差異がなくなるのである。

この場面では、祭壇を築いて、薪を準備して、イサクが縛られている。この順番であれば、イサクは身の危険を感じ、抵抗や逃亡をすることも可能である。これに対し、ヨセフス⁴⁴などユダヤ教の諸解釈⁴⁵では、従順なイサクという人物像を想定することで解消している。

また、もし仮にイサクが何らかの抵抗を行えば、犠牲となるのは「傷のない」雄という用件を満たさなくなり、イサクを犠牲にすることの意味が失われるであろう。また、語り手のよる説明は、イサクについては、アブラハムが縛ったことを語るのみで、簡潔な描写にとどまっている。さらに、イサクが青年であると解した場合、100歳を超えたアブラハムよりも当然、イサクのほうが体力も有することになる。そのため、イサクが抵抗をしたとすれば、イサクは「縛られる」のを回避することもできたであろう。これらを踏まえると、イサクが抵抗や逃亡の可能性にも関わらず、従順に「屠られる」ように行動したと考えられるのである。

このように、9-10節は、丁寧な祭儀的描写を行うことで、物語にリアリティを加え、発言を記述しないことで、祭儀の厳粛さ、静寂さを印象付け、同時にレビ記を参照させることとなる。そして、レビ記との比較により、アブラハムはレビ記とはいくつかの点で異なる行動を取っていることが明らかになる。また、祭儀的描写に使用される語彙は、ヤハウエ宗教に用いられる語であるが、他方、ヤハウエ以外の諸神の崇拜にも用いられている。その結果、ヤハウエとそれ以外の神々というヘブライ語聖書が強調して主張している差異をなくす効果を有するのである。さらに、この記述の順序では、イサクは抵抗や逃亡することが可能である。しかし、そのような記述もなく、簡潔にアブラハムがイサクを縛ったことを記述することから、イサクは従順にアブラハムの行動に従っていることを示すのである。これらが9-10節の場面が有する文学的機能である。

⁴⁴ 『ユダヤ古代誌』I : 232[ヨセフス、1982 : 128-129]=[ヨセフス、1999 : 94]。

⁴⁵ 同様の解釈を行うものに、『聖書古代誌』32 : 3[偽フィロン、2012 : 86-87]などがある。

資料 7-1. 彼らはあの神が彼に言ったところのその場所へ来た（9 節 a）

新共同訳	神が命じられた場所に着くと、
口語訳	彼らが神の示された場所にきたとき、
新改訳	ふたりは神がアブラハムに告げられた場所に着き、
フランシスコ会訳 〔分冊〕	かれらは神が示された所に着いた。
フランシスコ会訳 〔合本〕	彼らは神が示された場所に着いた。
文語訳	遂に神の彼に示したまへる處に到れり
文語訳るび	ついにかみのかれにしめしたまへるところにいたれり
岩波訳〔分冊・合本〕	彼らは神が示した場所にやって来た。
勝村	彼らは、神が彼に告げたその場所に着いた。
木田	彼らは神が命ぜられた場所に着くと、
鈴木	二人が神がアブラハムに告げた場所にやって来た。
関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	そして彼らは、神が彼に言われた、その場所に着いた。
関根正雄〔岩波〕	ついに彼らは神がアブラハムに言われたその場所に着いた。
中沢	やがて、神に示された所に着いた。
水野	彼らは聖所に来た、エロヒームが彼に言った（場所へ）。
CEB	they arrived at the place God had described to him.
JPS、KJV	And they came to the place which God had told him of;
NAB	When they came to the place of which God had told him,
NIV	When they reached the place God had told him about,
NJB	When they arrived at the place which God had indicated to him,
NJPS	They arrived at the place of which God had told him.
NRSV	When they came to the place that God had shown him,
REB	until they came to the place of which God had spoken.
RSV	When they came to the place of which God had told him,
RV	And they came to the place which God had told him of;
Alter	And they came to the place that God had said to him,
Bader	and they came to the place which the God had said to him

Crenshaw	When they arrived at the place of which God told him,
Friedman	And they came to the place that God had said to him.
Hamilton	When they reached the place about which God had spoken to him,
Speiser	They came to the place that God had spoken of to him.
Stern	They came to the place that God had shown him.
Walters	They reached the place his God had mentioned to him.
Wenham	then they came to the place which God had told him about.
ZB	Und sie kamen an die Stätte, die God ihm genannt hatte,
TOB	Lorsqu'ils furent arrivés au lieu que Dieu lui avait indiqué,

資料 7-2. アブラハムはそこに祭壇を建てた（9節 b）

新共同訳、口語訳、 フランシスコ会訳 〔分冊・合本〕、岩波 訳〔分冊・合本〕、勝 村、木田、鈴木、関 根正雄〔岩波・教文 館〕、水野	アブラハムはそこに <u>祭壇</u> を築き、
新改訳	アブラハムはその所に <u>祭壇</u> を築いた。
文語訳	是においてアブラハム彼處に <u>壇</u> を築き
文語訳るび	ここにおいてアブラハムかしこに <u>だん</u> をきづき
関根清三〔断章・哲 学〕	欠
関根清三〔訳註・真 髓〕、中沢	アブラハムはそこに <u>祭壇</u> を築いた。
CEB	Abraham built <u>an altar</u> there
JPS、Friedman	and Abraham built <u>the altar</u> there,
KJV、Bader、 Friedman	and Abraham built <u>an altar</u> there,
NAB、NIV、NJB、 NJPS、NRSV、 RSV、Crenshaw、 Hamilton、Speiser	Abraham built <u>an altar</u> there
NEB、REB、	There Abraham built <u>an altar</u>

Wenham	
RSV	Abraham built <u>an altar</u> there,
Alter	and Abraham built there <u>an altar</u>
Fox	there Avraham built <u>the slaughter-site</u>
Stern	There Abraham built <u>the altar</u>
Walters	There Abraham built <u>the altar</u> ,
ZB	und Abraham baute dort <u>den Altar</u>
TOB	Abraham y éleva <u>un autel</u>

資料 7-3. 彼は彼の息子を屠るために刃物を取った（10 節 b）

新共同訳、フランシスコ会訳〔合本〕	刃物を取り、息子を屠ろうとした。
口語訳	刃物を執ってその子を殺そうとした時、
新改訳	刀を取って自分の子をほふろうとした。
フランシスコ会訳〔分冊〕	刃物を取り、自分の子をいけにえとして殺そうとした。
文語訳	刀を執りて其子を宰んとす
文語訳るび	かたなをとりてそのこをころさんとす
岩波訳〔分冊・合本〕	刃物を取り、息子を屠ろうとした。
勝村	彼の息子を屠るために刃物をとった。
木田	刀を取り、その子を殺そうとした。
鈴木	刃物を取り、息子を屠ろうとした。
関根清三〔訳註・真髓〕	そして刀を取って、自分の息子を屠ろうとしたのである。
関根正雄〔岩波〕	刀を執って、まさにその子を屠ろうとした。
中沢	刃物を取り、あわや息子をほふろうとした。
水野	ナイフを取った、自分の子を屠るために。
CEB	and took the knife <u>to kill</u> his son as a sacrifice.
JPS、KJV、NIV	and took the knife <u>to slay</u> his son.
NAB、Friedman、Hamilton、Wenham	and took the knife <u>to slaughter</u> his son.
NJB、NRSV	and took the knife <u>to kill</u> his son.
NJPS	And Abraham pick up the knife <u>to slay</u> his son.
REB	He reached out knife <u>to slay</u> his son,

RSV、Stern	and took the knife <u>to slay</u> his son.
RV	and took knife <u>to slay</u> his son.
Alter	and took the cleaver <u>to slaughter</u> his son.
Crenshaw	Abraham took the knife <u>to slay</u> his son.
Friedman	and took the knife <u>to slaughter</u> his son.
Speiser	and picked up the cleaver <u>to slay</u> his son.
Walters	grasped the blade, <u>to slaughter</u> his son.
ZB	und ergriff das Messer, um seinen Sohn <u>zu schlachten</u> .
TOB	pour prendre le couteau et immoler son fils.

8. 「ヤハウエの使いが天から彼に向かって呼んだ」

—11-12 節の文学的機能—

はじめに

11-12 節では、アブラハムがイサクを殺そうとした瞬間に、ヤハウエの使いが介入したことが語られている。そのテキストは次のようなものである。

(11 節) ^aヤハウエ¹の使いが天から彼に向かって呼んだ。^bそして彼は言った。「^cアブラハム、アブラハム。」^d彼は言った。「^eほら、私。」(12 節) ^a彼は言った。「^bあなたの手をその若者に伸ばすな。^c彼に何もするな。^dなぜなら、今、あなたが神をおそれる者であることを私は知ったからだ。^eあなたは、私のために、あなたの息子を、あなたの一人子²を惜しまなかった。」

本章では、11-12 節について論じていく。まず、研究史を概観し、次に特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらに創世記 22 章において重要視されてきた「神をおそれること」という表現について検討し、また、「今わかった」という表現で神的存在についてどのような要素が加わるのかを示し、最後に文学的機能を明らかにしていきたい。

1. 研究史

まず、資料批判について確認したい。古典的な資料批判では、ヤハウエの使用にも関わらず、通常、E に帰される。たとえば、J. Skinner は、この箇所の記事について、「確かに E からである」とした上で、「それゆえ、יהוהは、15 節への編集上の適応である」と主張している³。H. Gunkel は J. Wellhausen の見解を参照して、モリヤがיראה יהוהだと解釈されているので、その結果ヤハウエが 11 節と 14 節に挿入されたとしている⁴。

これに対し、11-12 節の全部または一部を付加とする見解も存在する。たとえば、独自の立場から、付加についての議論を行っている O. Boehm は、通常付加とされる 15-18 節とともに 11-12 節を付加とし、1-10、13、19 の各節で元来の物語が構成されていたと主張している⁵。また T. L. Yoreh は、創世記 22 章の主要な部分をエロヒストの手によるとした上で、12 節 b、c および d 冒頭のכִּיおよび 13-18 節を付加とする独自の主張を展開して

¹ シリア語訳では、「神 (*ʾlhy*)」となっている。[Gunkel, 1922: 238]、[フランシスコ会聖書研究所、1958 : 119、註 3]、[Soggin, 1997: 308]、[Ruppert, 2002: 509]を参照。

² あるいは「唯一のもの」。この語については、本論文第一部第 3 章 2-1. (78-79 頁)を参照。

³ [Skinner, 1930: 330]。[Bennett, 1904: 240]も同様。

⁴ [Gunkel, 1922: 240]。

⁵ [Boehm, 2007: 23]=[ボエーム、2012 : 142]。

いる⁶。L. Ruppert は 11 節 a をイエホヴィストに帰し、他の部分をエロヒストとしている⁷。

この 11-12 節において語られるヤハウエの使いの言葉に関して、松田明三郎は、「犠牲の本質は、物それ自体ではなく、道徳的気質であるという真理がいち早く教えられたのである」と主張する⁸。Skinner⁹、B. ヴォーター¹⁰なども同様である。

R. デヴィドソンは、「試練の目的が明らかにされる。彼は神をおそれる人であることを証明した。これはアブラハムの敬虔もしくはその宗教的感性の深さを一般的に記すといったものではない。そうでなくて、それはどんな代価を払っても神に服従するアブラハムの意思を示すのである」と解している¹¹。

以上、11-12 節について、研究史を確認してきた。

2. 特徴的な語彙とテキストの検討

次に、特徴的な語彙とテキストの検討を行う。本節では、具体的に、「ヤハウエの使いが天から彼に向かって呼んだ」、「アブラハム、アブラハム」、「その若者に手を伸ばすな」、「彼に何もするな」、「惜しまなかった」という語句や表現について、順に検討していきたい。

ヤハウエの使いが天から彼に向かって呼んだ (וַיִּקְרָא אֱלֹהֵי מְלֶאכֶּיִךָ יְהוָה מִן־שָׁמַיִם)

「呼ぶ」を意味する動詞 $\sqrt{\text{קרא}}$ は、ヘブライ語聖書中に 738 例使用されており¹²、ここと同様にカル語幹では 661 例使用されている¹³。

「天」を意味する שָׁמַיִם は、ヘブライ語聖書中に 421 例使用されている¹⁴。天から呼ぶことは、続くことがらが、緊急で重要であることを示す¹⁵。同時に、話者である使いと聞き手であるアブラハムとの間に距離を生じさせる。

「使い (מְלֶאכֶּיִךָ)」は、ヘブライ語聖書に 212 回使用されている¹⁶。そのうち、「ヤハウエの使い ($\text{מְלֶאכֶּיִךָ יְהוָה}$)」という表現は 53 例使用されている¹⁷。この「使い (מְלֶאכֶּיִךָ)」は、メッセージを伝達する者を意味するもので、神的存在のみならず、人間の伝令をも含意する¹⁸。ま

⁶ [Yoreh, 2010: 65], [Yoreh, 2010: 66-69]。

⁷ [Ruppert, 2002: 508]。

⁸ [松田、1957 : 39]。

⁹ [Skinner, 1930: 330]。

¹⁰ [ヴォーター、1980 : 224]=[Vawter, 1969: 195]。

¹¹ [デヴィドソン、1986 : 185]=[Davidson, 1979: 96]。

¹² Even-Shoshan を参照。C. J. Labuschagne によれば、730 例である [Labuschagne, 1997: 1159] (TLOT)。DCH によれば、735 例である。

¹³ [Labuschagne, 1997: 159] (TLOT) を参照。

¹⁴ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。Holladay によれば 420 例。

¹⁵ [Wenham, 1994: 110]。

¹⁶ Even-Shoshan を参照。Freedman & Willoughby、R. Ficker によれば、213 例である [Freedman & Willoughby, 1997: 308] (TDOT)、[Ficker, 1997: 668] (TLOT)。

¹⁷ [Ficker, 1997: 667] (TLOT)。

¹⁸ [Freedman & Willoughby, 1997: 309] (TDOT)。

た、ハガ 1 : 13 やマラ 2 : 7 のように、預言者や祭司も、「ヤハウエの使い」と呼ばれている¹⁹。

アブラハム物語における神的存在としての「使い」は、この「ヤハウエの使い」も使われている²⁰が、直近の創世記 21 章では、「神の使い²¹」と呼ばれていた。しかし、この創世記 21 章は創世記 22 章と並んで、古典的な資料批判でエロヒストに帰されているが、創世記 22 章では、21 章での神的存在の呼称である「神の使い」でなく、「ヤハウエの使い」とされている点で特徴的である。また、ヘブライ語聖書での用例を確認すれば、「ヤハウエの使い」のほうが一般的である²²といえるだろう。

この「ヤハウエの使い」という表現については、神、ヤハウエという創世記 22 章に登場する他の神的存在とともに、第 13 章で詳論することにした。

「アブラハム、アブラハム (אַבְרָהָם אַבְרָהָם)」

ここでの繰り返しでの呼びかけは、1 節のただ 1 回の「アブラハム」と比較される²³。

呼びかけの繰り返しは、緊急であることと、「呼びかけられた者 (the one who addressed) と呼びかける者 (the One who calls) の間の特別な関係」の両者を意味する²⁴。ヘブライ語聖書では創 46 : 2 (ヤコブ)、出 3 : 4 (モーセ)、サム上 3 : 10²⁵ (サムエル) のみである²⁶。

その若者に手を伸ばすな (אַל-תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל-הַנֶּעָר)

動詞 $\sqrt{\text{שלח}}$ は、ヘブライ語聖書中に 846 例使用される²⁷。そのうち、ここと同様にカル語

¹⁹ [Sarna, 1989: 383]を参照。

²⁰ 創 16 : 7、9、10、11 (4 回)。Even-Shoshan を参照。

²¹ 創 21 : 17。Even-Shoshan を参照。

²² 「神の使い」が 9 例、「神の使いたち」が 2 例に対して、「ヤハウエの使い」が 59 例である。Even-Shoshan を参照。

²³ [Wenham, 1994: 110]。

²⁴ [Sarna, 1989: 153]。関根清三は、この呼びかけを「強い召喚」だとする[関根清三、2012b : 17、註 4]。Gunkel は「繰り返しは要求は緊迫さを描写する」と述べている[Gunkel, 1922: 238]。Skinner も同様に、「緊急性を表現する」としている[Skinner, 1930: 330]。[ミルトス・ヘブライ文化研究所、1990 : 194]も同様に「急いで呼びかけている様子を表す」としている。越後屋朗も「二度繰り返されることで、緊張度がたかめられている」と述べている[越後屋、1996 : 62]。

²⁵ マソラ本文では 2 回であるが、新共同訳では、サムエルへの呼びかけは 1 回となっている。これに対し、口語訳、新改訳、フランシスコ会訳 [分冊・合本]、岩波訳 [分冊・合本]、CEB、KJV、JB、NAB、NEB、NIV、NJB、NJPS、NRSV、REB、RSV 等の諸訳では、2 回である。

²⁶ [Skinner, 1930: 330]。N. M. Sarna は、出エジプト記ラッバー 2 : 12 を挙げ、創 46 : 2、出 3 : 4、サム上 3 : 10 を参照するように示している[Sarna, 1989: 361, n. 10]。G. J. Wenham は、創 46 : 2 と出 3 : 4 を参照するように指示している[Wenham, 1994: 110]。また、V. P. Hamilton は、創 46 : 2 のヤコブを除き、使 9 : 4 のサウルへの呼びかけを加えている[Hamilton, 1995: 111-112]。

²⁷ Even-Shoshan を参照。DCH によれば、847 例。

幹は 562 例使用されている²⁸。資料 8-2. 破線部で示したように、「その若者」を「その子」などの「子ども」に関連する語で訳する諸訳も多い²⁹。また、ヘブライ語原文を直訳すれば「手を伸ばすな」であるが、「手を下すな」と訳する諸訳もある³⁰。さらに、関根正雄〔岩波〕は「手を……加えるな」、中沢は「手をかけるな」と特徴的な訳をしている。

彼に何もするな (וְאֵל-תַּעֲשֶׂה לּוֹ מְאֹמָה)

וְאֵל-תַּעֲשֶׂהはヘブライ語聖書で 2627 例使用され³¹、そのうち、ここと同様にカル語幹では 2527 例使用されている³²。資料 8-3. 下線部で示した「彼に」を訳さない諸訳もある³³。また、中沢は「指一本ふれてはならぬ」と特徴的な意識をしている。この文に一語加えて同一の文がエレ 39 : 12 に見られる³⁴。

惜しまなかった (וְלֹא-חָשַׁח ; カル語幹+אֵל)

ヘブライ語聖書において、「惜しむ」を意味する動詞וְלֹא-חָשַׁחは、27回用いられる³⁵。うち、19回は人間を動作主とするものである³⁶。また、この動詞に否定詞(אֵל)を伴う用例は、創 22 : 12、同16、39 : 9、ヨブ7 : 11、16 : 6、30 : 10、詩78 : 50、箴21 : 26、エレ14 : 10 の9例ある³⁷。

3. 「神をおそれること³⁸」について³⁹

10 節で、ヤハウェの使いはアブラハムが「神をおそれる者」とであると認定する。この「神をおそれること」という表現は、古典的な資料批判では、E に典型的なものであるとされてきた。また、アブラハム物語には、この「おそれる」という語と同じ語幹がしばしば使用

²⁸ Holladay を参照。DCH によれば、564 例。

²⁹ 新共同訳、フランシスコ会訳〔分冊・合本〕、新改訳、関根正雄〔岩波〕。

³⁰ 新共同訳、フランシスコ会訳〔分冊・合本〕、新改訳、関根清三〔訳註〕。

³¹ Even-Shoshan を参照。Holladay によれば、2600 例。J. Vollmer によれば、2862 例 [Vollmer, 1997: 945] (TLOT)。

³² [Vollmer, 1997: 945] (TLOT)。

³³ 新共同訳、フランシスコ会訳〔分冊・合本〕。

³⁴ Even-Shoshan を参照。

³⁵ Even-Shoshan を参照。DCH および R. E. Clements によれば、28 例である [Clements, 1986: 224] (TDOT)。

³⁶ [Clements, 1986: 224] (TDOT)。

³⁷ Even-Shoshan を参照。

³⁸ 後述するように「おそれる」を意味する動詞וְאֵל-תַּעֲשֶׂהには、「畏怖する」という意味の「畏れる」以外にも「恐怖を抱く」という意味の「恐れる」をも意味領域を持つ。そのため、両者の可能性を表現するために、ここでは、通常、ヘブライ語聖書学において一般的な表記である「神を畏れる」ではなく、「神をおそれる」という表現を用いることにする。

³⁹ 本節は、2012 年 9 月に東京：明治学院大学で行われた日本基督教学会において行った口頭発表をもとにして補筆・修正を加え、さらに議論を展開したものである。

されている。

本節では、まず、研究史を確認し、次に「おそれる」についてのヘブライ語聖書における用例を確認し、アブラハム物語における「おそれ」について論じ、さらに「神をおそれること」のヘブライ語聖書における用例を確認した上で、最後にこの表現が創世記 22 章においていかなる文学的機能を有するのかを検討していきたい。

3-1. 研究史

上述のように、古典的な資料批判では、「神をおそれること」という表現は、E の代表的な語彙だとされる。たとえば、H. W. Wolff、左近淑など多くの研究者が、この「神をおそれること」という表現から、創世記 22 章を E に帰している⁴⁰。

「神をおそれること」は、ヘブライ語聖書の宗教において中心となる概念であり⁴¹、聖書ヘブライ語およびセム語一般で宗教を指す最も初期の言葉である⁴²、としばしば論じられてきた。また、「神をおそれる」という言葉はヘブライ語聖書に存在しない「信仰」や「宗教」という言葉の同義語ないし類義語であるとも主張されてきた⁴³。

このような「神をおそれる」ことと「宗教」を同一視する見解に対し、G. フォン・ラートは「この命題には制限が必要」だとし、『神の畏れ』という言葉は、決して、特別の心的状態、すなわち神的存在に対する特別の感情を直接的に表すものではないから」だとし、「『神の畏れ』ないし『神を畏れる』ということが言われる場合」「言わばその結果を、すなわち服従を表すのである」と主張し、「神の畏れ」という言葉は、「端的に神の命令に対する服従を表す言葉だ、といったほうがより適切である」と論じている⁴⁴。

関根清三は、このフォン・ラートの主張について、「傾聴に値するけれども、表面的に意味を限定し過ぎる嫌いがあるだろう」として、「外面的行為の服従だけではなく、内面的な畏怖を含意しており、この創二二 12 も、そうした意味合いを必ずしも排除すべきではないように思われる」主張する⁴⁵。

大野恵正は「神を畏れる」について、「神のみを神とし、神に従うアブラハムのあり方を示す」とし、「神が与えられたものではあれ『賜物』を絶対化するのではなく、神を『主とする』あり方を、アブラハムは貫く」と述べて、「ここにはアブラハム物語における信仰の頂点をなす事態が述べられている」と解している⁴⁶。

ヴェスターマンは、この表現について、「子供に何事も起こらないというのが、初めてか

⁴⁰ [Wolff, 1972: 164]、[左近、1995 : 425]。

⁴¹ [Fuhs, 1990: 297] (TDOT)。

⁴² [Pfeiffer, 1955: 41]。

⁴³ [関根正雄、1980a : 32]。

⁴⁴ [フォン・ラート、1993 : 428-429]。傍点省略。[von Rad, 1976: 192]も併照。

⁴⁵ [関根清三、2008b : 257、註 105]。

⁴⁶ [大野、2001 : 53]。

ら神の意図であったことを示唆するものである」と主張している⁴⁷。

越後屋朗は、この「神を畏れる」について、「聖なるものへの畏れだけでなく、祭儀や礼拝を行ったり、律法や道德を守る敬虔さなどを意味している」と述べている⁴⁸。

また、D. N. Fewell & D. Gunn はアブラハム物語における他の「おそれ」に注目して、ここでの使いの言葉について、『おそれ』は尊敬以上のことを意味しうる。少なくとも、アブラハムが神をおそれること（18 : 15 でサラが笑ったことへの神の報復をおそれたように）をまさに彼の生涯において、見せたと神は言っている。彼は勇気も憐れみもそんなに持っていなかっただろうが、少なくとも神をおそれた。あるいはもしかしたら神は〔次のように〕言っているのかもしれない、『今、わたしはあなたが他の人間たちにしてきたのと同じだけ神をおそれていることが分かった。他の人々—エジプト人（12 章）、ゲラルの男たち（20 章）、サラにさえ（16、21 章）—に対するあなたのおそれに降参したのと同様に、私に対するあなたのおそれにあなたは降参した。』と⁴⁹と述べて、通常なされるような「神をおそれる」という慣用句からではなく、アブラハムが他の登場人物をこれまでおそれてきたことを踏まえて、読みを展開する可能性を指摘している。

3-2. 「おそれる (יָרָא)」のヘブライ語聖書での用例⁵⁰

次に、יָרָאについて、検討したい。この語根は、ヘブライ語聖書中に 435 回使用されており⁵¹、動詞形では 333 回使用されている⁵²。また、この箇所と同様に形容詞形では、43 例用いられている⁵³。そしてיָרָאは、①恐怖と結びついたおそれ、②尊敬と結びついたおそれ、③礼拝と結びついたおそれ、などの用例がある⁵⁴。

①恐怖と結びつく場合、動物やものを恐れたり（アモ 3 : 8、箴 31 : 21 など）、死を恐れたり（創 32 : 12、エレ 26 : 21 など）、敵を恐れたりする（出 14 : 10、サム上 7 : 7 など）などの用法がある⁵⁵。これらの場合は、危険なものや災厄をもたらすものへの恐怖を示しているといえるだろう。

また、②尊敬と結びつく場合、尊敬の対象は両親などの権威を有する人物であったり（レ

⁴⁷ [ヴェスターマン、1993 : 369]=[Westermann, 1986: 236]。

⁴⁸ [越後屋、1996 : 62]。

⁴⁹ [Fewell & Gunn, 1993: 54]。[] 内は引用者による補足。[Gunn & Fewell, 1993: 99]も同様。

⁵⁰ ヘブライ語聖書における動詞יָרָאの意味と用法については、[Pfeiffer, 1955]、[Fuhs, 1990] (TDOT)、[van Pelt & Kaiser, 1997] (NIDOTTE)、[フォン・ラート、1993 : 428-429]=[von Rad, 1976: 191-192]をもとにしたものである。

⁵¹ [Fuhs, 1990: 292] (TDOT)、[van Pelt & Kaiser, 1997: 527] (NIDOTTE)。H.-P. Stähli によれば 436 回である[Stähli, 1997: 570] (TLOT)。

⁵² [Fuhs, 1990: 292] (TDOT)。DCH では、378 例である。Holladay によれば、約 320 例。

⁵³ Even-Shoshan を参照。

⁵⁴ [van Pelt & Kaiser, 1997: 528-530] (NIDOTTE)。

⁵⁵ [Stähli, 1997: 570] (TLOT)。

ビ 19 : 3)、神の聖所であつたり (レビ 19 : 30) などの用例がある⁵⁶。さらに、ヨシュアがモーセの後任者として、モーセ同様に敬われたり (ヨシュ 4 : 14)、あるいはソロモンが知恵のゆえに敬われたりしている (王上 3 : 28) ⁵⁷。このように、これらの用例では、「尊敬」を意味するものなのである⁵⁸。

さらに、③礼拝と結びつく場合、ごくわずかな例⁵⁹を除いて、基本的にはヤハウエへの礼拝と結びついたおそれである⁶⁰。この場合、ヤハウエの命令や掟に服従することによって特徴づけられる⁶¹。

このように動詞√ראיは、①のように、敵や動物、死などへの「恐怖」を意味するのみならず、②と③のような「尊敬」、「畏怖」、「畏敬」といった意味をも含んでおり、「恐れ」と「畏れ」の両者をあわせて表現するような、広い意味での「おそれ」である。そして、これらの意味を決定するものは文脈などからであり、その差異はニュアンスの違いなのである⁶²。

3-3. アブラハム物語における「おそれ」

アブラハム物語では、創世記 22 章を除いて、6 回、「おそれる」を意味する√ראיが使用されている⁶³。それらは次の通りである。

箇所	話者	内容
15 : 1	ヤハウエ	おそれるな
18 : 15	語り手	サラが恐ろしくなり
19 : 30	語り手	ロトがツォアルに住むのを恐れたから
20 : 8	語り手	一同が恐れた
20 : 11	アブラハム	神をおそれることがない
21 : 17	神の使い	おそれるな

これらのアブラハム物語で「おそれる」という表現が使用される場合、アブラハム以外の登場人物を主語にしている場合がしばしばである。また、神的存在がアブラハムに語る場合、否定語を伴った「おそれるな (אַל־תִּירָא) ⁶⁴」という表現であった。

また 20 : 11 では、アブラハムがサラを妹だと偽った理由にゲラルの人々が「神をおそれ

⁵⁶ [van Pelt & Kaiser, 1997: 529] (NIDOTTE)。

⁵⁷ [van Pelt & Kaiser, 1997: 529] (NIDOTTE)。

⁵⁸ [van Pelt & Kaiser, 1997: 529] (NIDOTTE)。

⁵⁹ 王下 17 : 35 など。

⁶⁰ [van Pelt & Kaiser, 1997: 529] (NIDOTTE)。

⁶¹ [van Pelt & Kaiser, 1997: 530] (NIDOTTE)。

⁶² [水野、1995 : 21、註 29]。

⁶³ Even-Shoshan を参照。

⁶⁴ 創 15 : 1。同じく 21 : 17 では、ハガルに対して言われており、女性形 (אַל־תִּירָאִי) になっている。

る」ことがないと述べている。このことは、前提として、アブラハムが自らのことを「神をおそれる」ものだと自己認識していることを含意する。

3-4. 「神をおそれること」のヘブライ語聖書における用例⁶⁵

次に、「神をおそれること」という熟語について検討していきたい。まず、創世記 22 章に登場するヘブライ語の熟語 יִרְאָה אֱלֹהִים は「神をおそれている人」ないしは「神をおそれる者」を意味する⁶⁶。この「神をおそれること」を意味する יִרְאָה と אֱלֹהִים による熟語⁶⁷は、ヘブライ語聖書で 24 例用いられており⁶⁸、①ヌミノーゼのおそれとしての神のおそれ、②道徳的応答としての神のおそれ、などの意味がある⁶⁹。さらに、①のヌミノーゼのおそれとしての神のおそれ、さらに i) 神聖でおそろしい (申 7 : 21)、ii) 恐れと喜び (詩 40 : 4) などに分けられ、iii) 従順としての神のおそれ (レビ 19 : 32 など) などに用例が分けられる⁷⁰。これらを用法にまとめれば、1) 神聖で恐ろしいものとしての神の恐れ、2) 恐れと喜びとしての神のおそれ、3) 従順としての神のおそれに分けられるであろう⁷¹。

このように、「神をおそれること」は、現代における「信仰」や「宗教」とは差異があり、一定の留保は必要であるものの、ヘブライ語聖書に存在しない「信仰」や「宗教」の同義語・類義語であるといえるだろう。

以上、 יִרְאָה および「神をおそれること」について検討してきた。 יִרְאָה は「恐怖」「畏怖」「畏敬」などで表現される広い意味での「おそれる」を表現する語であり、この意味の規定は文脈によるニュアンスであった。また、「神をおそれること」という熟語は、1) 神聖で恐ろしいものとしての神のおそれ、2) 恐れと喜びとしての神のおそれ、3) 従順としての神のおそれなどの意味を有するものであった。

3-5. 創世記 22 章での文学的機能

最後に、創世記 22 章において「神をおそれること」がどのような文学的機能を有しているのか考えていきたい。先に述べた「神をおそれること」の用例の分類では、「従順として

⁶⁵ 以下の「神をおそれること」のヘブライ語聖書における用例の議論は、以下の諸文献を参照にして、検討したものである。[Pfeiffer, 1955]、[Wolff, 1972]、[フォン・ラート, 1993 : 428-429]=[von Rad, 1976: 191-192]、[Westermann, 1989: 443]、[Fuhs, 1990: 300-314] (TDOT)、[van Pelt & Kaiser, 1997] (NIDOTTE)、[Harvey, 2011: 226-227]。

⁶⁶ [GKC§116g]。

⁶⁷ אֱלֹהִים に人称接尾辞や定冠詞を有するものを含む。ただし、他の語を含むものは除いた。

⁶⁸ 内訳は、定冠詞、人称接尾辞を有さないものが 11 例、定冠詞を有するものが 9 例、2 人称男性単数の人称接尾辞を有するものが 5 例である。[Harvey, 2011: 226-227] 参照。

⁶⁹ [Fuhs, 1990: 309] (TDOT)。

⁷⁰ [Fuhs, 1990: 300-314] (TDOT) 参照。この H. F. Fuhs による分類を元にして、一部「神をおそれること」ではなく「ヤハウエをおそれること」などの表現になっているものを省略し、まとめたものである。

⁷¹ Westermann は、①申命記、②詩編、③知恵文学に「神のおそれ」についての中心となる要素があると述べている [Westermann, 1989: 443]。

の神のおそれ」に通常分類されている⁷²。

まず、創世記 22 章において重要な役割を果たす二つの動詞「見る (√ראה)」と「おそれる (√ירא)」が類似した発音であり、語呂合わせになっていることは、しばしば指摘される⁷³。たとえば、左近淑は 14 節の「ヤハウエ・イルエ」と 12 節の「畏れる者＝イエレー」の間に語呂合わせを認めている⁷⁴。また、Hamilton は「アブラハムの判断では」「神は『見る／備える』。使いの判断では」「アブラハムは神を『おそれる』。『言葉に技巧的な遊びをして』、語り手は備えることからおそれることに物語の主題を変えているのである」と述べている⁷⁵。つまり、類似した発音の「見る」と「おそれる」という語が、単なる語呂合わせにとどまらず、アブラハムと使いという二人の登場人物の判断によって、物語のカギとなる言葉と物語の中心をなすテーマとを、変更する機能を有している。

さらに、語り手によれば、「神がアブラハムを試した」(1 節)ということが創世記 22 章の発端にあった。そして、12 節で、使いがアブラハムを「神をおそれる者」だと認定することで、神がアブラハムを試したかったことは「神をおそれるか否か」であったと考えることができる⁷⁶。つまり、「この事件はアブラハムがヤハウエに献身的であるかどうかを知るための試練だった」のである⁷⁷。このため、この物語は「神をおそれること」によって規定されている⁷⁸。しかしながら、もし「神がアブラハムを試した」理由が、アブラハムが自らに服従するか、従順であるか、献身的であるか、を問うものであったとすれば、神ヤハウエはその性格について疑問を抱かれてしまうだろう。また、創世記 22 章によってアブラハムが「神をおそれる者」であると認定されたとすれば、神ヤハウエはこれまでのアブラハム物語においてアブラハムとともに、さまざまな出来事を体験してきたが、そのような出来事を経てもなお、アブラハムの行動・心情に疑問を抱いていたことになる。

加えて、従者への説明やイサクへの返答において、少なくとも事実ではないことを語ったことについては、その責任を問われぬ。これは、アブラハムはアビメレクにサラを妹であると偽る場面(創 20 : 1-13)に良く似ている。あの場面では、自らがアビメレクに対してついた嘘について責めを負わずに、相手が「神をおそれる」ことがないことを理由に自らの責任を回避する。つまり、アブラハムは自らが「神をおそれる」存在ということを前提にして、「この土地の人々」を責めているのであった。そして、この 12 節で使いに

⁷² これまでの多くの研究者が、「神をおそれること」という言葉をもとに、アブラハムの服従・従順を読み取っている。たとえば、[Wolff, 1972: 163-164]、[フォン・ラート、1993 : 428-429]=[von Rad, 1976: 192]、[関根正雄、1980a : 32]、[野本、1984 : 160]、[Fuhs, 1990: 310] (TDOT)、など。

⁷³ [Towner, 2001: 188]。

⁷⁴ [左近、1995 : 194]。[関根正雄、1980b : 68]や[野本、1984 : 160]も同様。

⁷⁵ [Hamilton, 1995: 113]。

⁷⁶ [Gunkel, 1922: 237]。もちろん、この読みは複数の可能性の一つにほかならない。この点については、本論文第二部第 16 章 2. (313 頁以下) で詳論する。

⁷⁷ [Turner, 2000: 97]。

⁷⁸ [Hamilton, 1995: 112]を参照。

よって、アブラハムが「神をおそれる者」だと認定することで、神的存在もアブラハムの先の発言を追認することになるのだ。

このように、創世記 22 章において、「神をおそれること」という言葉は、物語を規定し、アブラハムの態度を読者に示し、同時に神の性格について再考させる機能を有している。

4. 「今知った」について

本節では、「今知った (עָתָה יִדְעָתִי)」(12 節 d) という表現について、議論を行いたい。この表現は、今まで知らなかったことを含意しているように思われるため、これまでの解釈でも、何を意味するのか議論がなされてきた。ここでは、研究史を概観し、テキストの検討を行い、この表現が有する文学的機能について、論じていくことにする。

4-1. 研究史

まず、「今知った」という表現について、これまでの先行研究・諸解釈を確認しておきたい。この表現は、前節で論じた「神をおそれる」という表現に比べて、議論されることが少なかった。

水野隆一は、「この言葉遣いは、本当にこの時点で、つまり、アブラハムがイサクを屠ろうとした時点になって初めてアブラハムの『恐れ』が認識されたことを物語っている」と解している⁷⁹。

N. M. Sarna は、「ラムバンが指摘するように、神の先見が望まれているのではなく、アブラハムのために、今存在している登場人物の特質が潜在的に実現されているに過ぎないのである。聖書の見方では、真に正しい男は、実演された行為を通して、その立場に値する。今後、アブラハムは、本当に『神をおそれる』男、つまり、神の意思に対して、自ら決定し、無視無欲で、自己放棄して、非常に熱心である者として、議論の余地のない模範となる。行為が実行されないというのは重要なことではない。というのは、行為の価値は最終的に実行したときの実行者の心の中の意図に存在するものだからである」と述べている⁸⁰。

4-2. テキストの検討

「今わかった」という表現について、テキストの検討を行いたい。ここでは、二つの語それぞれについて、論じていくことにする。

a) 今 (עָתָה)

この語は、ヘブライ語聖書中に 433 例使用されている⁸¹。この語は、「現在の瞬間 (present

⁷⁹ [水野、2006 : 358]。

⁸⁰ [Sarna, 1989: 153]。

⁸¹ Even-Shoshan を参照。Holladay によれば、425 例。

moment)」を意味する「今」や「現在の状況 (present situation)」を意味する「今」、「あることが起こった後 (after what has happened)」の「今」のみならず、「すでに」など、広範な意味を有するものである⁸²。

b) わかった (√יח; カル語幹)

この語は、ヘブライ語聖書中に 940 例使用されており⁸³、そのうちカル語幹は約 810 例である⁸⁴。この語は、広範な意味領域を含むものである。「見てわかる」ことから、「知識を得る」こと、「体験を通して知る」こと、「性的関係にある」ことをも意味するのである⁸⁵。

4-3. 文学的機能

まずこの表現は、字義的に考えれば、これ以前にはわからなかったことを前提にしている⁸⁶。つまり、神的存在によって、神的存在の全知性が否定されることになる。この物語冒頭で、語り手が「あの神がアブラハムを試した」という設定を物語に導入したことで、読者はこの物語の「神」が全知全能の「神」ではないことを知っていた⁸⁷。ここで、神的存在によって、神的存在が全知でないことを認めることで、先の語り手の情報によってなされた全知性の否定を神的存在も追認することになる。

また、この表現によって、神的存在にとっては、それまでアブラハムが「神をおそれる」のか否かは確認できておらず、それを確認する必要があったことを示している。換言すれば、これまでアブラハム物語を通して、神的存在はアブラハムと共に物語を進めてきたが、神的存在はアブラハムに「不信感」を抱いていたことが明らかになる。そして、この点を確認するためには、神的存在は、アブラハムに息子殺しを命じることをも厭わない存在であるのだ。

このように「今わかった」という表現は、語り手によってなされていた神的存在の全知性の否定を自らも追認し、同時に、神的存在がアブラハムに不信感を抱いていたことを暴露するのだ。

5. 文学的機能

本章での議論を踏まえて、11-12 節の場面が有する文学的機能について論じたい。

まず、この 11-12 節のヤハウエの使いの命令で印象的であるのは、11 節 c の「アブラハム、アブラハム」という呼びかけと、12 節 b-c の二つの「～するな」という命令である。

⁸² Holladay を参照。

⁸³ Even-Shoshan を参照。Fretheim によれば、948 例 [Fretheim, 1997: 409] (NIDOTTE)。

⁸⁴ Holladay を参照。

⁸⁵ Holladay, [Botterweck, 1986: 461-481] (TDOT)、[Fretheim, 1997: 409-414] (NIDOTTE)、[Schottroff, 1997: 508-521] (DLOT) を参照。

⁸⁶ [Kugel, 1997: 172]。[水野、2006 : 339] も併照。

⁸⁷ 本論文第一部第 2 章 3. (62 頁以下) を参照。

この2つの表現は、物語冒頭のアブラハムへの神の命令に酷似している。「アブラハム、アブラハム」という呼びかけは、神とアブラハムの対話では「アブラハム」と1回であったが、ここでは2回になっている。このことによって、すでに論じたように、呼びかけがアブラハムの行動を制止しようとする緊急のものであり、緊迫した状況にあることを示すことになる。また、神とアブラハムの対話では、肯定の形でなされた命令が、使いとアブラハムの対話では、否定の命令によってなされている点で対比されるだろう。

また、最初の命令では、イサクは「あなたの息子、あなたの愛するところのあなたの一人子、イサク」と名指しされていたが、「あなたの息子、あなたの一人子」という簡潔な表現に代わっている。この簡潔な表現は二度目の使いの発言（16節）でも同様である。このことによって、最初の命令の過酷さが強調される一方で、イサクの名前が呼ばれないことで、この物語を通して、神的存在にとってイサクはアブラハム「神をおそれる」者であるのかを確認するための副次的な存在に過ぎないことを露にする。

さらに、この「神をおそれる者」という表現は曖昧なものである。物語冒頭で語り手は「あの神がアブラハムを試した」として、物語を始めている。この語り手の情報を信頼し、物語を読み進めてくると、アブラハムが「神をおそれる者」であるのか否かを確認することを「試した」のだと考えられる。このため、「神をおそれる者」という表現は、創世記22章を解釈する上で、重要な鍵語になると思われる。しかし他方、「神をおそれる者」という表現が具体的に指し示す内容について、物語は明示しない。そのため、どのような内容を示す表現であるかは、読者が判断するしかない。そのため、関根清三や越後屋朗など多くの研究者が指摘したような、「外面的行為の服従」や「内面的な畏怖」を意味するものであると解する一方で、Fewell & Gunnのようにアブラハム物語でのアブラハムの言動をもとに、「神への恐怖」だと解するのかが異なる読みをもたらすであろう。

本章3-3.ですでに論じたように、アブラハムは20:11で、サラを妹と偽った理由に、ゲラルの人々が「神をおそれること」がないことをその理由に挙げている。この発言は、アブラハムが自らを「神をおそれる者」だと自認していることを前提にするものである。しかし、アブラハムの自己認識や自負にも関わらず、神的存在はアブラハムが「神をおそれる者」であることを認めておらず、アブラハムの自己認識や自負にとどまっている。このような状況に対し、ヤハウエの使いが12節でアブラハムを「神をおそれる者」であると認定することで、アブラハムの自己認識を追認することになる。

しかし、このような衝撃的で苛烈な試練を課さねば認定できないほど、アブラハムは「神をおそれる」ことから程遠い人物であったことも、これまでのアブラハム物語から認めることができるだろう。アブラハムはこれまで神的存在に対して、反抗し、「商談」して「値切り」、さらに神的存在からの約束について疑う登場人物であった。しかし、ここでは神に抗弁するどころか、俄かに「人が変わったように」一言も発せず、淡々と命令に従い、行動を行う。このように黙々と従うことが「神をおそれる」ことを示すのであろうか。しかし、「神をおそれる」という表現があまりにも「曖昧」なものであり、このような疑問を

浮かばせることになるのである。

加えて、創世記 22 章を通して 2 つの会話でのアブラハムの発言が大きな問題が生じさせる。従者への説明とイサクへの返答で、アブラハムは少なくとも本当ではないことを発言している。前者ではイサクを犠牲にするために従者たちと別れるにも関わらず、「私たちは……戻ってくる」と複数形で語っており、後者では「神が犠牲の小羊を見るだろう」とイサクへの質問へと直接答えない返答をしていた。少なくとも前者は「嘘」と見做してもいいだろう。つまり、アブラハムが他者へ「嘘」をつき、「虚偽」の説明を行ったことについて、神的存在は不問に付しており、「神をおそれる」のか否かを確認するためには、問題にされないのである。あるいは、嘘偽りを行ってまで、神の命令に従うことが「神をおそれる」行動であるのだろうか。結局、「神をおそれる者」という表現が何を意味しており、それがアブラハムのどのような言動によって示されたのかについて、語り手も使いも説明しないので、読者はさまざまな可能性を想定するほかないのである。

以上論じてきたように、この場面では、使いがアブラハムを二度呼びかけることで、アブラハムの行動を制止し、アブラハムが「神をおそれる者」であることについて、神的存在が「今わかった」と述べている。しかし、何を通して、「アブラハムが神をおそれる者」であるのかがわかったのか明確でなく、また、「神をおそれる者」とはどのような存在であるのかも明確ではないのである。

資料 8-1. ヤハウエの使いが天から彼に向かって呼んだ（11 節 a）

新共同訳	そのとき、天から主の御使いが、……と呼びかけた。
口語訳	主の使が天から彼を呼んで
新改訳	そのとき、主の使いが天から彼を呼び、
フランシスコ会訳 〔分冊〕	その時ヤーウエの使いが天から……と呼びかけた。
フランシスコ会訳 〔合本〕	その時、主の使いが天から、……と呼びかけた。
文語訳	時にエホバの使者天より彼を呼びて
文語訳るび	ときにエホバのつかひてんよりかれをよびて
岩波訳〔分冊・合 本〕	すると、天からヤハウエの使いが彼に呼びかけ、言った、
勝村	するとヤーヴェの使いが天から彼を呼んで、
木田	そのとき、ヤハウエの使いが彼に呼びかけて言った
鈴木	すると〔その時〕、ヤハウエの使いが天から呼びかけて
関根清三〔訳註〕	そのとき、ヤハウエの御使いが天から彼を呼んで
関根清三〔断章・哲 学・真髓〕	欠
関根正雄〔岩波〕	その時ヤハウエの使いが天より彼に呼びかけて、
関根正雄〔教文館〕	その時ヤハヴェの使いが天より彼に呼びかけて、
中沢	そのとき、天からヤハウエの使いが、彼に呼びかけて
水野	ヤハウエの使いは彼に呼びかけた、天から。
CEB	But the LORD's messenger called out to Abraham from heaven,
JPS、KJV	And the angel of the LORD called unto him out of heaven,
NAB、NRSV、RSV	But the angel of the LORD called to him from heaven,
NIV	But the angel of the LORD called out to him from heaven,
NJB	But the angel of Yahweh called to him from heaven.
NJPS	Then an angel of the LORD called to him from heaven:
REB	but angel of the LORD called to him from heaven,
RV	And the angel of the LORD called unto him out of heaven,
Alter	And the LORD's messenger called out to him from the heavens
Crenshaw	The angel of the Lord called to him from heaven,
Fox	But YHWH's messenger called to him from heaven
Friedman	And an angel of YHWH called to him from skies

Hamilton	But Yahweh's messenger called to him from heaven:
Speiser	But an angel of Yahweh called to him from heaven,
Stern	but out of heaven an angel of יהוה called to him,
Walters	Then YHWH's messenger called to him from the sky,
Wenham	Then the angel of the LORD called to him from the heaven
ZB	Da rief ihm der Bote des HERRN von Himmel her zu
TOB	Alors l'ange du SEIGNEUR l'appela du ciel

資料 8-2. あなたの手をその若者（ナアル）に伸ばすな（12節b）

新共同訳、フランシスコ会訳〔分冊〕	<u>その子</u> に <u>手</u> を <u>下す</u> な。
口語訳	<u>わらべ</u> を <u>手</u> にかけては <u>な</u> ら <u>な</u> い。
新改訳	<u>あなたの手</u> を、 <u>その子</u> に <u>下</u> しては <u>な</u> ら <u>な</u> い。
フランシスコ会訳〔合本〕	<u>その子供</u> に <u>手</u> を <u>下す</u> な。
文語訳	汝の <u>手</u> を <u>童子</u> に <u>按</u> くるな <u>か</u> れ
文語訳るび	なんぢの <u>て</u> を <u>わらべ</u> に <u>つ</u> くるな <u>か</u> れ
岩波訳〔分冊・合本〕	<u>少年</u> に <u>手</u> をの <u>ば</u> すな。
勝村	おまえの <u>手</u> を <u>その若者</u> に <u>の</u> ばしては <u>な</u> ら <u>な</u> い。
木田	あなたの手を <u>少年</u> に <u>か</u> けては <u>な</u> ら <u>な</u> い。
鈴木	<u>少年</u> に <u>あなたの手</u> を <u>差</u> し <u>伸</u> べてるな。
関根清三〔断章・哲学・真髓〕	欠
関根清三〔訳註〕	あなたの手を、 <u>その若者</u> に <u>下</u> しては <u>な</u> ら <u>な</u> い。
関根正雄〔岩波・教文館〕	君の <u>手</u> を <u>子供</u> に <u>加</u> えるな。
中沢	<u>その子</u> に <u>手</u> を <u>か</u> けるな。
水野	あなたの手を <u>伸ば</u> しては <u>な</u> ら <u>な</u> い、 <u>若者</u> に。
CEB	Don't stretch out your hand <u>against the young man</u> ,
JPS	Lay not thy hand <u>upon the lad</u> ,
KJV	Lay not thine hand <u>upon the lad</u> ,
NAB、NRSV	Do not lay your hand <u>on the boy</u> ,
NIV	Do not lay a hand <u>on the boy</u> ,
NJB、NJPS、REB	Do not raise your hand <u>against the boy</u> ,

RSV、Stern、 Wenham	Do not lay your hand <u>on the lad</u>
RV	Lay not thine hand <u>upon the lad</u> ,
Alter、Fox	Do not reach out your hand <u>against the lad</u> ,
Crenshaw	Do not stretch forth your hand <u>against the lad</u>
Friedman	Don't put your hand out <u>toward the boy</u> ,
Hamilton	Do not lay a hand <u>on the lad</u> .
Speiser	lay not your hand <u>upon the boy</u> ,
Walters	Do not lift your hand <u>against the lad</u> ,
ZB	Strecke deine Hand nicht aus gegen <u>den Knaben</u> ,
TOB	N'étends pas la main sur le jeune homme.

資料 8-3. 彼に何もするな（12 節 c）

新共同訳	何もしてはならない。
口語訳	また何も <u>彼に</u> してはならない。
新改訳	<u>その子に</u> 何もしてはならない。
フランシスコ会訳〔分冊・合本〕	何もするな。
文語訳	亦何をも <u>彼に</u> 爲べからず
文語訳るび	またなにをも <u>かれに</u> なすべからず
岩波訳〔分冊・合本〕、 関根清三〔訳註〕	<u>彼に</u> 何もしてはならない。
勝村	また <u>彼に</u> 何もしてはならない。
木田	<u>少年に</u> 何もしてはならない。
鈴木	<u>彼に</u> 何もしてはいけない。
関根清三〔哲学・真髓〕	欠
関根正雄〔岩波・教文館〕	<u>彼に</u> 何をもしてはいけない。
中沢	指一本ふれてはならぬ。
水野	<u>彼に対して</u> 、何もしてはいけない。
CEB	and don't do anything <u>to him</u> .
JPS、KJV	neither do thou any thing <u>unto him</u> ;
NAB	Do not do the least thing <u>to him</u> .
NIV	Do not do anything <u>to him</u> .

NJB	Do not harm <u>him</u> ,
NJPS、NRSV、RSV	or do anything <u>to him</u> .
REB	do not touch <u>him</u> .
RV	neither do thou any thing <u>unto him</u> :
Alter	and do nothing <u>to him</u> ,
Fox	do not do anything <u>to him</u> !
Crenshaw	or do anything <u>to him</u>
Friedman	and don't do anything <u>to him</u> ,
Hamilton	or ever do the least thing <u>to him</u> ,
Speiser	nor do the least thing <u>to him</u> !
Stern	do nothing <u>to him</u> ,
Walters	Do not do a thing <u>to him</u> .
Wenham	and do not anything <u>to him</u> ,
ZB	und tu <u>ihm</u> nichts,
TOB	Ne lui fais rein,

資料8-4. なぜなら、今、あなたが神をおそれる者であることを私は知ったからだ（12節d）

新共同訳	あなたが神を畏れる者であることが、今、分かったからだ。
口語訳	あなたが神を恐れる者であることをわたしは今知った
新改訳	わたしは、あなたが神を恐れることがよくわかった。
フランシスコ会訳〔分冊〕	今こそわたしは、おまえが神を恐れ、……ということを認める
フランシスコ会訳〔合本〕	今こそわたしは、お前が神を畏れ、……ことが分かった
文語訳	我今汝が神を畏るを知ると
文語訳るび	われいまなんぢがかみをおそるるをしると
岩波訳〔分冊・合本〕	いま、わかった、あなたが本当に神を畏れる者である、と。
勝村	なぜなら今、私はおまえが神を畏れることを知った。
木田	今私は知った。どんなにあなたが神を畏れかしこむものであるかということ。
鈴木	わたしは、今、あなたが神を畏れ、……ことを知った。
関根清三〔訳註〕	というのは、今、私は知ったからだ。あなたが神を恐れる者であることを。
関根清三〔真髓〕	欠

関根正雄〔岩波・教文館〕	というのは今こそ君が神を畏れる者であることを知ったのだ。
中沢	今こそ神を畏れるおまえの心がわかった。
水野	というのも、今、わたしには分かったからだ、あなたがエロヒームを恐れることを。
CEB	I now know that you revere God
JPS	for now I know that thou art a God-fearing man,
KJV、RV	for now I know that thou fearest God,
NAB、NJPS、NRSV、RSV、Alter	for now I know that you fear God,
NIV	Now I know that you fear God,
NJB	for now I know you fear God.
REB	Now I know that you are a godfearing man.
Crenshaw	for now I know that you fear God
Fox	For now I know that you are in awe of God—
Friedman	because now I know that you fear God,
Hamilton	for I now know you fear God,
Speiser	Now I know had dedicated you are to God,
Stern	for now I know that you are one who fears God,
Walters	For I am now convinced that you are one who fear God,
Wenham	because now I know that you do fear God,
ZB	dass du gottesfürchtig bist, denn nun weiss ich,
TOB	car maintenant je sais que tu crains Dieu,

資料 8-5. あなたは、私のために、あなたの息子を、あなたの一人子を惜しまなかった（12節 e）

新共同訳	あなたは、自分の独り子である息子すら、わたしにささげることが惜しまなかった。
口語訳	あなたの子、あなたのひとり子をさえ、わたしのために惜しまなかったのだ、
新改訳	あなたは、自分の子、自分のひとり子さえ惜しまないでわたしにささげた。
フランシスコ会訳〔分冊〕	あなたのむすこ、あなたのひとり子さえもわたしのために惜しまない
フランシスコ会訳〔合〕	お前の息子、おまえのひとり子さえもわたしのために惜しまない

本]	
文語訳	汝の子即ち汝の獨子をも我ために惜まざれば
文語訳るび	なんちのこすなわちなんちのひとりごをもわがためにおしまざれば
岩波訳〔分冊・合本〕	あなたはわたしのために息子さえ、あなたのひとり子さえ、惜しむことをしなかった。
勝村	おまえの息子おまえのひとり子をわたしから惜しまなかったのだ。
木田	あなたはわたしの故に、自分の息子、自分のひとり子をすら惜しまなかったから。
鈴木	わたしのためにあなたの息子、あなたの独り子さえ惜しまない
関根清三〔訳註〕	〔あなたは〕あなたの息子を、あなたの独り子を、わたしに対して惜しまなかった
関根清三〔真髓〕	欠
関根正雄〔岩波・教文館〕	君は君の子、君の独子をも惜しまずにわたしに献げようとしたからだ。
中沢	おまえは、自分の子、ひとり子さえも、わたしのために惜しまなかったのだから
水野	あなたは惜しまなかった、自分の息子、自分の愛する者を、わたしには。
CEB	and didn't hold back your son, your only son, from me.
JPS	seeing thou hast not withheld thy son, thine only son, from Me.
KJV	seeing thou hast not withheld thy son, thine only son from me.
NAB	since you did not withhold from me your son, your only one.
NIV	because you have not withheld from me your son, your only son.
NJB	You have not refused me your own beloved son.
NJPS	since you have not withheld your son, your favored one,
NRSV	since you have not withheld your son, your only son, from me.
REB	You have not withhold from me your son, your only son.
RSV	seeing you have not withheld your son, your only son, from me.
RV	seeing thou hast not withheld thy son, thine only son, from me.
Alter	you have not held back your son, your only one, from Me.
Crenshaw	since you did not withhold your son—your only one—from me.
Fox	you have not withheld your son, your only-onemfrom me.

Friedman	and you didn't withhold your son, your only one, from me.
Hamilton	since you have not withheld your son, your precious one, from me.
Speiser	since you did not withhold from me your own beloved son.
Stern	as you did not withhold your son, your only one, from Me.
Walters	Since you do not hold back your son, your only one, from me.
Wenham	for you have not withheld your son, your only child from me.
ZB	da du mir deinen Sohn, deinen Einzigen, nicht vorenthalten hast.
TOB	toi qui n'as pas épargné ton fils unique pour moi.

9. 「ほら、雄羊が後で、彼の両角で茂みの中に捕まっていた」

—13 節の文学的機能—

はじめに

13 節では、11-12 節で語られたヤハウェの使いの登場と発言を受けて、アブラハムが行った行動について描写されている。それは次のようなものである。

(13 節) a アブラハムは彼の目をあげた。b 彼は見た。c ほら、雄羊が後ろで、彼の両角で茂みの中に捕まっていた¹。d アブラハムは歩いていった。e 彼は雄羊を取った。f 彼は彼の息子の代わりに全焼の犠牲としてささげた。

この場面では、ヤハウェの使いの介入を受けた後、アブラハムによってなされた行動を 6 つの文で描写している。特に 8 節でアブラハムがイサクに返答した際には、「小羊」であったが、ここでは「雄羊」が登場し、それを犠牲にささげている。このことについて、両者が同一視できるのか否かについては十分な議論されてこなかった。

本章では、まず 13 節についての研究史を概観し、次に特徴的な語彙とテキストの検討を行う。さらに、アブラハムの 8 節での発言が実現したのかについて検討したい。最後に、以上の議論を踏まえて、13 節が有する文学的機能について、論じていくことにする。

1. 研究史

まず、13 節の研究史を概観しておきたい。

創世記 22 章を「不服従の物語」と解する独自の主張を行っている O. Boehm は、通常付加とされる 15-18 節とともに 11-12 節を付加とし、1-10、13、19 の各節で元来の物語が構成されていたと主張している²。そして、Boehm は、「元来の説明では、アブラハムは自らの責任で、息子の代わりに」「羊を屠ることで、神の命令に実際には不服従であったのである」と解釈している³。この Boehm の主張は、通常、二次的な変更とされる神名の変更を、変更としてではなく、二次的な付加として議論を展開した点に、その独自性がある。しかし、Boehm の主張には大きく 3 つの問題が存在するだろう。第一に、19 節も元来の物語に含まれると主張するが、そこでは、アブラハムのみが言及され、イサクについては何も語られていない。この点について、Boehm は何も説明をしていない。第二に、11-12 節

¹ 「4 節と同じ表現が用いられて」おり、8 節と同じ間投詞ヒンネーが用いられている[関根清三、2012b : 19、註 24]。

² [Boehm, 2007: 23]=[ボエーム、2012 : 142]。

³ [Boehm, 2007: 23]=[ボエーム、2012 : 142]。

および 14-15 節を付加に帰すにも関わらず、13 節のみを元来の物語に含む必要があるのかについても、明確な説明がされているとは言い難いだろう。第三に、Boehm は神の名の違いから、付加を除いた部分を元来の物語として、解釈を展開している。しかし、付加のなされたことを考えれば、元来の物語の一部が削除や二次的変更された可能性も存在する。つまり、現在のテキストから付加を除けば、元来の物語を再構成できると考えるのは、テキスト成立の過程について、あまりにも単純化し過ぎであろう。

大野恵正は、「彼はイサクに代わる一匹の雄羊を見つけ、これを焼き尽くす献げ物とする。これが『備えられた献げ物』であった」と説明している⁴。

また、「やぶに捕まった雄羊」というイメージはウルにも見られるものであり⁵、サマリアではそのような図像が 2 体見つかっている⁶。Pope によれば、この像の発見者である Leonard Woolley は、この像を創 22 : 13 の「やぶに捕まった有名な雄羊」と同一視した⁷。

2. 特徴的な語彙とテキストの検討

次に、特徴的な語彙とテキストの検討を行っていきたい。ここでは、「見る」とそれに関連する表現、「後ろに」およびその異読についての問題、「捕まった」、「木の茂み」、「角」、「捕える」、「代わりに」について、順に検討していきたい。

見る (ראה; カル語幹)

ここでの動詞ראהに関連して、H. F. Fuhs は、*ns' 'ayin + wer'h*⁸と *we + r'h + wehinnēh*⁹という 2 つのイディオムを挙げている。このうち、*ns' 'ayin + wer'h* という表現は、4 節ですでに用いられているものである。4 節でのこの表現は、アブラハムが命じられた山に接近したことを示すものであり、ここでの表現は、イサクの代わりとなる雄羊の発見を示すものである。つまり、前者は危機の接近を、後者は危機の緩和を示す表現だと取ることが可能である。

⁴ [大野、2001 : 53]。

⁵ [Plaut, 2006 : 136]。M. Pope は、ウルで発見されたやぶに捕まった^{〔ママ〕}山羊の写真を載せている [Pope, 1986 : 14]。

⁶ [Plaut, 2006 : 136]。

⁷ [Pope, 1986 : 114]。

⁸ 創 13 : 10、14、18 : 2、22 : 4、13、24 : 63、64、31 : 10、12、33 : 1、5、37 : 25、39 : 7、43 : 29、出 14 : 10、民 24 : 2、申 3 : 27、ヨシュ 5 : 13、士 19 : 17、サム上 6 : 13、サム下 13 : 34、18 : 24、イザ 40 : 26、49 : 18、51 : 6、エレ 3 : 2、13 : 20、エゼ 8 : 5 (2 回)、ゼカ 2 : 1、5、5 : 1、5、9、ヨブ 2 : 12、ダニ 8 : 3、10 : 5、代上 21 : 16 を挙げ、さらに *wehinnēh* に続くものとして、創 39 : 7、申 4 : 19、王下 19 : 22 = イザ 37 : 23、エゼ 18 : 6、12、15、23 : 27、33 : 25、詩 121 : 1、123 : 1 を挙げている [Fuhs, 2004 : 214] (TDOT)。

⁹ 創 19 : 28、22 : 13、26 : 8、29 : 2、33 : 1、申 9 : 16、ヨシュ 8 : 20、士 9 : 43、サム下 13 : 34、王下 6 : 20、エレ 4 : 25、エゼ 1 : 4、8 : 7、代下 23 : 13 を挙げている [Fuhs, 2004 : 214] (TDOT)。

後ろに (אַחֶר) ¹⁰

この語は、ヘブライ語聖書中に 96 例使用されている¹¹。

マソラ本文には、本文上の問題が存在しており、BHS では、この「後ろに (אַחֶר)」という語について、いくつかのヘブライ語写本のほか、サマリア五書、ギリシア語七十人訳、シリア語ペシッタ、アラム語タルグム・偽ヨナタンを根拠にして、「一匹の (אַחַד)」と読み換えを指示している¹²。岩波訳 [分冊・合本]、フランシスコ会訳 [分冊・合本]をはじめ、CEB¹³、JB、NAB、NJB、NIV、NJPS、NRSV、REB、などの諸訳¹⁴や、R. de Vaux、R. デヴィッドソン、J. L. Crenshaw、C. Westermann などの研究者¹⁵がこの BHS の見解を支持している。水野は、「(一匹の) 雄羊が後ろで」と訳している。この読み替えについて、越後屋朗は、本文と読み替えについて言及した後、「ここで後ろを振り向いてまで見るのは不自然と考えるか、すぐ目の前の見えるところにいる方が不自然と考えるかで判断は分かれる」と述べている¹⁶。

「時間的」な「後で」の意味だと主張する読みも存在する。たとえば、この立場から、「天使が語った後で」、「アブラハムが雄羊を見た後で」、「雄羊が捕らえられた後で」という 3 つの読みの可能性を提示するものもある¹⁷。

さらに、G. J. Wenham は、マソラ本文を読み替えず、「まさに (just)」という独自の訳を行い、この語に「〜で (with)」や「〜するとすぐに (immediately after)」などの意味が存在すると主張している¹⁸。そして、その根拠として、エレ 25 : 26、ルツ 1 : 16、コヘ 12 : 21¹⁹を根拠として提示している²⁰。しかし、本箇所では、副詞として用いられているが、これらの箇所は、人称接尾辞を有するか、あるいは、この語の後に語を有するなど、前置詞として用いられている。そのため、この Wenham の主張は、支持できないと思われる。

また、関根清三は、「エレ二五 26、ルツ一 15、コヘ一 21 等やウガリットの用法を参看

¹⁰ この語 (および読み替え) を含む「雄羊」の部分の訳語については、資料 9-6. を参照。

¹¹ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。

¹² 古代語訳による異読について、S. D. Driver によれば、マソラ本文、シュンマコス、ウルガタは「後ろに (אַחֶר)」を、複数のヘブライ語写本、サマリア五書、諸タルグム、ペシッタ、ヨベル書は「一つの (אַחַד)」を取っている。[Driver, 1907: 219]。

¹³ 「七十人訳、サマリア五書、シリア語、タルグムによる ; MT では背後に小羊 (a ram behind)」だと註に記している。

¹⁴ 他に、勝村、木田、関根正雄 [岩波・教文館]、中沢、Alter、Speiser、von Rad の諸訳。

¹⁵ [de Vaux, 1953: 106]、[デヴィッドソン、1986: 185] = [Davidson, 1979: 96-97]、[Crenshaw, 1984b: 24, n. 43]、[Westermann, 1989: 431]。

¹⁶ [越後屋、1996 : 62]。

¹⁷ [ミルトス・ヘブライ文化研究所、1990 : 194]。

¹⁸ [Wenham, 1994: 99]。

¹⁹ 原文ママ。正しくは 12 : 2 と思われる。

²⁰ [Wenham, 1994: 99]。

して、『正に』と意識する翻訳もある」と指摘している²¹。

捕まった (√חא ; ニフアル語幹)

この動詞は、ヘブライ語聖書中に 68 例使用されており²²、そのうち、本箇所と同じニフアル語幹は 2 例のみである²³。

木の茂み (קבץ)

創 22 : 13、イザ 9 : 17、同 10 : 34 のみで使用される語である²⁴。

角 (קרן)

この語は、ヘブライ語聖書中に、76 例使用されている²⁵。この語は、動物の「角」のみならず、動物の角から作られた「角笛」、祭壇の「角」をも意味する語である²⁶。

捕える (√חבל ; カル語幹)

動詞√חבלは、ヘブライ語聖書中に、966 例使用されている²⁷。この語は、創世記 22 章註に、6 回使用されている (2、3、6[2 回]、10、13 の各節)。2、3 節では、「連れる」の意、6、10 節では「取る」の意味で用いられている。関根清三は、「13 節は両方が合したような用例だが、献げもの自身とその道具を分けた場合、前者の意味なので、敢えて『連れて来る』と訳した」と説明している²⁸。

代わりに (תחת)

この語はヘブライ語聖書中に 490 例使用されている²⁹。この語は、たとえば、アベルの「代わりに」新たな子を神が置いたという表現 (創 4 : 25) や、奴隷の目を負傷させた「代わりに」という表現 (出 21 : 26) に用いられる³⁰。

3. アブラハムの「発言」は実現したのか？

8 節でイサクへの返答として、「神が子羊 (קֶזֶב) を見るだろう」と述べたが、13 節では「雄

²¹ [関根清三、2012b : 19、註 23]。

²² Even-Shoshan を参照。

²³ Even-Shoshan を参照。本箇所他に、コヘ 9 : 12。Holladay によれば 3 例であり、本箇所他に、民 32 : 30、ヨシュ 22 : 9。

²⁴ Even-Shoshan を参照。DCH、Holladay、HALOT、TWOT も同様。

²⁵ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。

²⁶ Holladay を参照。

²⁷ Even-Shoshan を参照。DCH によれば、965 例。

²⁸ [関根清三、2012b : 19、註 25]。

²⁹ Holladay を参照。

³⁰ Holladay を参照。

羊 (בָּרִי) が登場し、アブラハムはそれを犠牲にしている。このことについて、水野は「これらは全く異なる語である」と主張している³¹。

ここでは、雄羊が出現したことについて、研究史を順に確認し、次に、ヘブライ語聖書において「小羊」と「雄羊」が同一視できるのかを検討し、最後に、先のアブラハムの発言が実際に実現したのかについて議論を行いたい。

3-1. 研究史—雄羊が出現したことは奇跡なのか?—

13 節において、イサクの代わりとなる雄羊が出現したことについて、「奇跡」だとする解釈がしばしばなされると同時に、それに反対する解釈も提示されてきた。ここでは、両者の解釈と、その他の解釈を研究史として、概観したい。

a) 奇跡だとする解釈

奇跡とする解釈としては、例えば、ヴェスターマンが挙げられる。彼は、この記述について、「この瞬間にアブラハムが山羊を見つけるということは、神の指示によるものと理解させるべきである」と主張し、犠牲の動物を発見したこととに神の指示を見ており、奇跡だと解釈しているのである³²。また、Gunkel は、アブラハムが「突然、雄羊を見た。神が送るすべてのものはこのような驚くべき仕方で見られる」と説明している³³。

高橋虔は、「神はイサクを殺そうとするアブラハムに声をかけて、それをやめさせ、イサクの代りに燔祭用の雄羊を与えられた」と述べて、アブラハムが発見した雄羊を神から「与えられた」ものだと解している³⁴。

b) 奇跡だとしない解釈

これに対し、この動物の存在は奇跡ではなく、偶然によるものであると考える者や、あるいは、これまでアブラハムの視界に入っていなかったと解する研究者もいる。例えば、デヴィドソンは、「雄羊が奇跡的に現われたということが暗示されているのでは必ずしもない。雄羊は前からそこにいたのかもしれない。ところが今、緊張が破れて、アブラハムは目をあげ、それを見る」と註解している³⁵。

同様に、G. フォン・ラートも、「語り手が」この「雄羊の存在を純粋な奇跡として見ていくかは、はなはだ疑わしい」と主張している³⁶。彼は、この記述では奇跡的要素がある程度緩和されており、「おそらく以前からそこに存在していたものが、今やアブラハムが手を

³¹ [水野、2006 : 339]、[水野、2006 : 353]。[Hamilton, 1995: 113]も同様（後述参照）。

³² [ヴェスターマン、1993 : 369-370]=[Westermann, 1986: 236]。

³³ [Gunkel, 1922: 238-239]。

³⁴ [高橋、1967 : 63]。

³⁵ [デヴィドソン、1986 : 186]=[Davidson, 1979: 96]。

³⁶ [フォン・ラート、1993 : 429]=[von Rad, 1976: 192]。

伸ばせば自由に用いることができるようになった」と解釈している³⁷。

また、関根正雄は、雄羊をアブラハムが発見したことについて、「何も特別な奇跡ということ」ではなく、「世の中にいつでもあること」だと主張している³⁸。

3-2. 「小羊」と「雄羊」は同一視できるのか？

次に、8 節の「小羊」と 13 節での「雄羊」が同一視できるのかについて、論じていきたい。まず、それぞれの語彙についてヘブライ語聖書での記述を確認し、それを踏まえて、両者が同一視できるのかを、検討していきたい。

(1) 小羊と雄羊についてのヘブライ語聖書での記述

小羊と雄羊を同一視できるのかを検討するために、ヘブライ語聖書において、両者がどのような意味で使用されているのかを、順に検討していきたい。

a) 小羊 (הַשֵּׂ) (hahshay)

この語についての諸訳は、資料6-3. 波線部で示したように、基本的に「小羊」という訳語を採用しているが、Waltersのように「動物 (animal)」という特徴的な語を採用するものもある。

この語は、ヘブライ語聖書中に47例見られるものであり³⁹、辞書的な説明では「小羊か子ヤギ、つまり、羊かヤギの若いもの」である⁴⁰。規定では、この語は小さな家畜の群れの個々の動物を指すものであり、羊 (שָׂרָף) と山羊 (זֵבֶן) の両者を含み得るものである⁴¹。この語は、犠牲の動物として言及されることは全くないわけではないが、珍しいものである。また、申22:1では、ここと同様に見る (√ראה) と共に用いられている⁴²。

Waltersは、KJVでのこの語の訳語が「小羊 (lamb)」とされているのは「疑いなく物語のキリスト論的読みの下で選ばれている」と主張している⁴³。

b) 雄羊 (זֵבֶן) (zeven)

この語についての諸訳は、資料9-3. 波線部で示したように、しばしば「雄羊」と訳されている。

³⁷ [フォン・ラート、1993 : 429]=[von Rad, 1976: 192]。

³⁸ [関根正雄、1980a : 34]。

³⁹ Even-Shoshan を参照。DCH、[Waschke, 2004: 46] (TDOT) も同様。E. -J. Waschke によれば、そのうち、出エジプト記が 13 例、エゼキエル書 7 例、レビ記、申命記それぞれ 5 例、創世記、サムエル記上、イザヤ書が各 4 例、民数記、ヨシュア記、士師記、エレミヤ書、詩編が各 1 例である [Waschke, 2004: 46] (TDOT)。

⁴⁰ Holladay を参照。

⁴¹ [Walschke, 2004: 46] (TDOT)。

⁴² DCH を参照。

⁴³ [Walters, 1987: 305]。

この語は、ヘブライ語聖書で 182 例⁴⁴見られ、犠牲に用いる動物として一般的なものである⁴⁵。辞書的な説明では「雄羊 (ram)」、比喩的に「男性の力 (man of power)」である⁴⁶。この語は、年齢とは関係なく、一歳でもこの語が使用されている (レビ 12 : 6、23 : 12)。

(2) 「小羊」と「雄羊」は同一視できるのか？—両者の関係について—

次に、この二つの語について、両者が同一視できるか否かについて、検討していきたい。

a) 同一視できないと思われる点

水野は、上述のようにヘブライ語での両者の語を「全く別の単語」であるとして、両者を同一視できないとする。この水野の主張のように、語彙という表層レベルでの違いのほかに、ヘブライ語聖書で並んで使用されている箇所が存在する。民 15 : 11 では、犠牲の規定として、雄羊 (אֵי) と小羊 (אֵז) が並んで使用されている。このことから、少なくともこの聖書箇所では、異なる分類だと考えているようである。

b) 同一視できるとと思われる点

まず、動物について、それぞれ異なる分類である可能性が存在する。「小羊」という語は家畜の種類や性別にではなく、動物の年齢に焦点を当てたものである。他方、「雄羊」という語は家畜の種類と性別に焦点を当てたものであると考えられる。このことから、「小さな雄の羊」という部分では、両者の意味領域に重複する動物が存在することになる。つまり、この部分を想定すれば、両者は同一視することができるだろう。

(3) まとめ

以上、小羊と雄羊についてのヘブライ語聖書での記述を確認し、両者を同一視することが可能かについて論じてきた。ヘブライ語聖書には、個々の動物についての具体的な定義や、動物の呼称の差異を明確に示した記述が存在しない。そのため、両者の差異については、現代の読者は、ヘブライ語聖書での用例から、類推する他ない。同一視できるか否かで論じたように、民数記での記事のように、同じ箇所に用いられているので、異なる種類であるか考えるか、あるいは、想定される各語の語義から、両者に重複する部分を想定するかという二つの可能性から、読者は両者を同一視するか否かを判断する他ないのである。

3-3. まとめ—アブラハムの「言い逃れ」は実現したのか？—

以上、8 節のアブラハムの発言が 13 節で実現したのかについて、研究史を確認し、両節で用いられる動物の差異について確認してきた。これまでの議論を踏まえて、13 節でアブ

⁴⁴ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。

⁴⁵ [Kundert, 1998: 38]。

⁴⁶ Holladay を参照。

ラハムの言い逃れとも取れる発言が実現したのか、論じていきたい。

これについて、N. M. Sarna は、「アブラハムは、雄羊の思いがけない (fortuitous) 登場を、イサクの代わりとなる代替の動物犠牲が要求されていると解釈している」と述べている⁴⁷。また、P. Tribble は、2 節での命令と 13 節でのアブラハムの行動が類似していることから、そのことにより、犠牲が受け入れられたと考えている⁴⁸。そして、「雄羊が試練の達成した完了を象徴している」と述べている⁴⁹。

まず、14 節で命名を行っているように、アブラハムは、先に語った言葉が実現したと思っっているようである。しかし、注意深く見れば、動物の呼称が異なる。この点は物語の解釈において重要であると思われるが、このことに気付いている研究者は、少なく、Walters、Hamilton、Kundert、水野ぐらいである⁵⁰。他の研究者の多くは、雄羊が「後ろに」か「一頭の」かという本文上の異読に目を奪われている。

上述したように、両者の語の明確な定義はヘブライ語聖書には登場しない。そのため、読者が他の記述や語義から、その関係を想定する他ない。まず、民 15 : 11 の記事では犠牲にささげる動物として、両者が列挙されているため、別個の動物であると考えられ、両者を同一視することは困難である。他方、両者の語義をもとに考えれば、両者は完全に一致はしないが、両者に重複する意味領域は存在するので、同一視することは可能であろう。この点を踏まえれば、結局、両者の関係はよくわからないものに留まるだろう。そして、この「よくわからない」ことと、これまで伝統的に「子山羊」をも意味する「小さな家畜 (הֶשֶׁן)」を「小羊」と訳してきたことが、この語と「雄羊」を混同させる原因となっているのである。

さらに、動物の呼称が異なることに着目すれば、なぜイサクは犠牲の動物としては珍しい「小羊／子山羊 (הֶשֶׁן)」という語を用いたのかという疑問が生じる。これについては、語り手は何も説明しないので、読者が可能性を想定するしかない。これについては、複数の可能性が存在するだろう。第一の可能性として、8 節時点でイサクほどの動物が犠牲にされるのかわからなかったため、具体的な「雄羊」ではなく、複数の種類の動物を含み得るより範囲の広い語である「小羊／子山羊 (הֶשֶׁן)」を用いたという読みができる。第二の可能性として、アブラハムの時代には「小羊／子山羊」を犠牲にするのが一般的であったという読みである。しかし、この読みは、13 節で実際にアブラハムが犠牲にした動物がこの語とは異なるものであることについて、十分に説明できないため、困難だと思われる。第三の可能性は、イサクが実はこの時点で、自分が犠牲にされるのではないかと気づいていたというものである。

⁴⁷ [Sarna, 1989: 153]。

⁴⁸ [Tribble, 1991: 180] = [Tribble, 1999: 278-279]。

⁴⁹ [Tribble, 1991: 180] = [Tribble, 1999: 278-279]。

⁵⁰ [Walters, 1987: 309]、[Hamilton, 1995: 113]、[Kundert, 1998: 37-38]、[水野、2006 : 339]。

4. 文学的機能

以上の議論を踏まえて、13 節の有する文学的機能について論じていきたい。

語り手は 9-10 節において、イサクを「屠ろう」としたときは、あれほど丁寧に手順を追って、いわば「もったいぶって」描写していた。しかし、13 節では、まるで「人が変わったように」アブラハムが雄羊を犠牲にすることについては簡潔に語っている。また、「屠る」という語や「刃物」という語さえ登場しない。このことによって、9-10 節のアブラハムがイサクを犠牲にしようとしたことについて、瞬間ごとの丁寧な描写がなされていたことをさらに印象付けることになる。

また、14 節で、アブラハムがその場所に先の発言を踏まえて命名を行っていることから、アブラハムは奇跡だと考えているようである。つまり、アブラハムは自分の発言が実現したと感じて悦に入っている。しかし、実際には、動物の名前が異なっており、注意深く読む読者には、違和感を感じさせる。その結果、読者は両者の動物は同一視できるか否かを検討する必要に迫られる。一方では、語彙の違いという表層レベルでの差異をもとに両者を同一視できないとしたり、あるいは、民数記での記述をもとにすれば両者は同一視できないだろう。他方、ヘブライ語聖書の記述をもとに現代の諸研究が定義している語義から見れば、両者は全くの同一視は不可能であるが両者に重複する意味領域が存在するので、両者を同一視することも可能なのである。このことから、読者は同一視できるのか否かについて、当惑させられるのである。

さらに、犠牲の動物がどこから来たのか明確にされていない。語り手は、アブラハムが使いの言葉を聞いて、目を上げるとそこにいたかのように記述している。では、それまで雄羊はそこにいたがアブラハムの目に入っていなかったのだろうか、あるいは、新たにそこに現われたのだろうか。前者の場合を考えれば、アブラハムは雄羊に気づかないほど、「血走っていた」ことになるだろう。後者の場合には、アブラハムが考えたように、「奇跡」であることを表現すると考えられる。

他方、この雄羊の登場によって大きな問題が生じる。アブラハムは雄羊を見て、代替の犠牲が求められていると考えて、犠牲を行っているが、神的存在によって要求されたものかや、神的存在がこの犠牲を受け入れたのかどうかについて、語り手は沈黙しており、不明である。これについて、Trible は描写が冒頭の神の命令に類似するので、受け入れられたと解している。しかし、神的存在は、10 節でイサクを制止した際に何も語っておらず、また、15-18 節での二度目の発言でも、13 節でアブラハムが行った雄羊の犠牲については、何も語っていない。このため、アブラハムは、雄羊が現われたことで奇跡が起きたと考え、雄羊をイサクの代りに犠牲にした可能性も生じるのである。

このように、アブラハムの視点からは、神の命令を実現するためには不可欠な犠牲であろうとも、読者の視点からは、多くの点で「不可解」なものであり、物語の読みに「違和感」を生じさせるのである。

資料 9-1. アブラハムは彼の目をあげた（13節 a）

新共同訳	アブラハムは目を凝らして
口語訳	その時アブラハムが目をあげて
新改訳、フランシスコ会訳〔分冊・合本〕、水野	アブラハムが目を上げて
文語訳	茲にアブラハム目を擧げて
文語訳るび	ここにアブラハムめをあげて
岩波訳〔分冊・合本〕	アブラハムが目を上げて
勝村	アブラハムは彼の目をあげた。
木田	アブラハムは目をあげて
鈴木、関根清三〔断章・哲学〕	欠
関根清三〔訳註〕	アブラハムは目を上げた。
関根正雄〔岩波・教文館〕	アブラハムが眼をあげて
中沢	アブラハムがふと目をあげると
CEB	Abraham looked up
JPS、KJV、RSV、RV、Bader	And Abraham lifted up his eyes,
NAB、NIV	Abraham looked up
NJB	Then looking up,
NJPS	his eyes fell upon
NRSV	And Abraham looked up
REB	Abraham looked round,
Alter、Friedman	And Abraham raised his eyes,
Crenshaw	Lifting up his eyes,
Hamilton	As Abraham looked around,
Fox	Avraham lifted up his eyes
Speiser	As Abraham looked up,
Walters	Abraham looked around,
Wenham	Abraham then looked up
ZB	Und Abraham blickte auf
TOB	Abraham leva kes yeux,

資料9-2. 彼は見た（13節b）

新共同訳	見回した。
口語訳、新改訳、フランシスコ会訳〔分冊・合本〕、岩波訳〔分冊・合本〕、木田、関根正雄〔岩波・教文館〕	見ると、
文語訳	視れば
文語訳るび	みれば
勝村	そして見た。
鈴木	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	……のを見た。
中沢、REB	訳なし
水野	見た
CEB	saw
JPS、KJV、RSV、RV	and looked,
NAB、NIV、NRSV、Alter、Fox、Friedman、Wenham	and saw
NJB	Abraham saw
NJPS	When Abraham looked up,
Bader	and he saw
Crenshaw	Abraham spied
Hamilton	what should he see
Speiser	his eye fell upon
Walters	and there he saw
ZB	und sah hin,
TOB	il regarda,

資料9-3. ほら、雄羊が後で、彼の両角で茂みの中に捕まっていた（13節c）

新共同訳	すると、後ろの木の茂みに一匹の雄羊が角をとられていた。
口語訳	うしろに、角をやぶに掛けている一頭の雄羊がいた。
新改訳、フランシスコ会訳〔分冊〕	角をやぶにひっかけている一頭の雄羊がいた。
フランシスコ会訳〔合本〕	角をやぶに引っ掛けている一匹の雄羊がいた。
文語訳	後に牡綿羊ありて其角林叢に繋りたり
文語訳	うしろにをひつじありてそのつのやぶにかかりたり
岩波訳〔分冊・合本〕	ちょうど一頭の雄羊が藪に角を取られていた。
勝村	すると見よ、一頭の雄羊がやぶにその角をひっかけていた。
木田	見よ、一頭の雄羊が、その角を茂みにとらわれていた。
鈴木	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	そして背後に、藪に角を捕られている雄羊がいる
関根正雄〔岩波〕	見よ、一匹の牡羊がいてやぶにそのつのをひっかけていた。
関根正雄〔教文館〕	見よ、一匹の雄羊がいて、やぶにその角がひっかかっていた。
中沢	なんと一匹の牡羊が木の茂みに角をひっかけているではないか。
水野	ほら、(一匹の)雄羊が後ろで捕らえられていた、角を茂みに。
CEB	a single ram caught by its horns in the dense underbrush.
JPS	and behold behind him a ram caught in the thicket by his horns.
KJV	and behold behind him a ram caught in a thicket by his horns:
NAB	a single ram caught by its horns in the thicket.
NIV	and there in a thicket a ram caught by its horns.
NJB	a ram caught by its horns in a bush.
NJPS	a ram, caught in thicket by its horns.
NRSV	a ram, caught in a thicket by its horns.
REB	and there is a thicket he saw a ram caught by its horns.
RSV	and behold, behind him was a ram, caught in a thicket by his horns;
RV	and behold, behind <i>him</i> a ram caught in the thicket by his horns:
Alter	look, a ram was caught in the thicket by its horns,
Crenshaw	a ram caught by its horns in thicket.

Fox	there, a ram caught behind in the thicket by its horn!
Friedman	and here was a ram behind, caught in the thicket by its horns.
Hamilton	but another ram snagged in a thecket by its horns!
Speiser	a ram sangged in the thicket by its horns.
Walters	a ram, just then caught by his horns in the bush.
Wenham	a ram, just then caught in a bush by its horns,
ZB	sieh, ein Widder hatte sich hinter ihm mit sinen Hörnern im Gestrüpp verfangen.
TOB	et voici qu'un bélier était pris par les cornes dans un fourré.

資料 9-4. アブラハムは歩いていった (13 節 d)

新共同訳、口語訳、 新改訳、フランシス コ会訳〔分冊・合 本〕、岩波訳〔分冊・ 合本〕、勝村、木田、 関根清三〔訳註〕、関 根正雄〔岩波・教文 館〕、水野	アブラハムは行って
文語訳	アブラハム即ち往て
文語訳るび	アブラハムすなはちゆきて
鈴木、関根清三〔断 章・哲学・真髓〕	欠
中沢	さっそく行って
CEB	Abraham went over,
JPS、KJV、 Friedman	And Abraham went
NAB、NJPS、 Hamilton、Wenham	So Abraham went
NIV	He went over
NRSV、Speiser、 Stern	Abraham went
REB	He went
RSV、RV、Alter、 Bader	and Abraham went

Crenshaw	He went (there),
Fox	Avraham went,
Walters	訳なし

資料9-5. 彼は雄羊を取った（13節e）

新共同訳	その雄羊を捕まえ、
口語訳	その雄羊を捕え、
新改訳	その雄羊を取り、
フランシスコ会訳 〔分冊〕	それを捕え、
フランシスコ会訳 〔合本〕	それを捕らえ、
文語訳	其牡綿羊を執へ
文語訳るび	そのをひつじをとらへ
岩波訳〔分冊・合本〕	その雄羊を捕らえ、
勝村	その雄羊をとった。
木田	その雄羊をとらえ、
鈴木、関根清三〔真髓〕	欠
関根清三〔訳註〕	その雄羊を連れて来て、
関根正雄〔岩波〕	その牡羊を捕え、
関根正雄〔教文館〕	その雄羊を捕え、
中沢	彼はその雄羊をとらえ
水野	その雄羊を捕り、
CEB、Crenshaw、 Wenham	took the ram,
JPS、KJV、NAB、 NIV、NJPS、 NRSV、RSV、RV、 Alter、Fox、 Friedman、 Hamilton、 Speiser、Stern	and took the ram
NJB	Abraham took the ram

REB	seized the ram
Walters	At once Abraham took the ram
ZB	nahm den Widder

資料 9-6. 彼は息子の代わりに全焼の犠牲として捧げた（13節 f）

新共同訳、フランシスコ会訳〔合本〕	息子の代わりに焼き尽くす献げ物としてささげた。
口語訳	それをその子のかわりに燔祭としてささげた。
新改訳	それを自分の子の代わりに、全焼のいけにえとしてささげた。
フランシスコ会訳〔分冊〕	むすこの代りに燔祭としてささげた。
文語訳	之を其子の代に燔祭として獻げたり
文語訳るび	これをそのこのかはりにはんさいとしてささげたり
岩波訳〔分冊・合本〕	それを息子の代わりに全焼の供犠として献げた。
勝村	そしてそれを彼の息子のかわりに燔祭として献げた。
木田	自分の子の代わりに、燔祭として捧げた。
鈴木、関根清三〔真髓〕	欠
関根清三〔訳註〕	それを自分の息子の代わりに、全焼の献げものとして献げた。
関根正雄〔岩波・教文館〕	それをその子のかわりに燔祭として捧げた。
中沢	息子のかわりにそれを燔祭（の犠牲）としてささげた。
水野	それを捧げた、焼き尽くす献げ物として、自分の息子の代わりに。
CEB	and offered it as an entirely burned offering instead of his son.
JPS、KJV	and offered him up for a burnt-offering in the stead of his son.
NAB、NJPS、Hamilton、Speiser	and offered it up as a burnt offering in place of his son.
NIV	and sacrificed it as a burnt offering instead of his son.
NJB	and offered it as a burnt offering in place of his son.
NRSV、Alter、Wenham	and offered it up as a burnt offering instead of his son.
REB	and offered it as a sacrifice instead of his son.
RSV	and offered it up as a burnt offering instead of his son.
RV	and offered him up for a burnt offering in the stead of his son.

Crenshaw	and offered it as a burnt offering insetad of his son.
Fox	and offered it up as an offering-up in place of his son.
Friedman	and made it a burnt offering instead of his son.
Stern	and offered it as a burnt-pffering in place of his son.
Walters	and offered it as a burnt offering in place of his son.
ZB	und brachte ihn als Brandopfer dar an Stelle seines Sohns.
TOB	Il alla le prendre pur l'offrir en holocauste à la place de son fils.

10. 「アブラハムはその場所の名を呼んだ」

—14 節の文学的機能—¹

はじめに

14 節では、13 節における「雄羊」の出現を受けて、前半で、アブラハムがその場所に名前を付けている。また、後半では、このアブラハムの命名を受けて、物語の語り手による言葉が記されている。この 14 節の前半と後半は、関係詞で結び付けられており、「ヤハウエ」と動詞「見る ($\sqrt{\text{ראה}}$)」において、ともに関連付けられている。

(14 節) ^aアブラハムはその場所の名を呼んだ。^b「ヤハウエ・イルエ²」と。^cその結果³、今日でもこのように言われる。^d「ヤハウエの山で、イエラエ」と。

この異なる話者の発言のうち、前半 (14 節 a–b) に関して、研究者たちは、しばしば創世記 22 章の元来の原因譚の結末となる場所の命名であったと主張している。また、後半 (14 節 c–d) は、これを踏まえた「ことわざ」であるされてきた⁴。さらに、特に 14 節後半に関しては、「悪名高き困難な箇所 (notoriously difficult)」と言われてきた⁵。

¹ 本章のうち、14 節後半に関する議論は、拙論[岩寄、2013a]をもとにして、さらに議論を展開したものである。

² J. R. Davila によれば、サマリア五書、七十人訳、ペシッタ、ウルガタ、コプト語ボハイラ方言では、マソラ本文同様に、14 節での神名をヤハウエとしているが、コプト語サヒド方言は 14 節の両者の神名を「神」(*pnoute*)としている[Davila, 1991: 578]、[Davila, 1991: 578, n. 3]。そして、「コプト語の背景にあるギリシア語の前の段階 (Vorlage) のヘブライ語では *Elohim* と読んでいた可能性がある。しかし、この二次的な古代語訳におけるこのような異読はほとんど重きをなさない」としている[Davila, 1991: 578, n. 3]。しかし、クムラン写本 4Q1=4QGenExod^a, frg. 1 (ca. 125-100 BCE) において、現在確認できる文字から復元した結果「エロヒーム (עֲלֹהִים)」となり[Davila, 1991: 577]、14 節前半の神名の異読の可能性を示唆するものであるとする。そして、資料批判で創世記 22 章が E に帰されることを踏まえて、クムラン写本における異読が資料批判に与える可能性を示唆している。確かに、このような読みの可能性は、創世記 22 章で錯綜する神名を統一させるものであり、大変興味深い。しかし、もし元来のテキストがここでエロヒームを用いていたのであれば、なぜ、現在のテキストにおいて、神名が錯綜するのかについての明確な説明は提示されていない。また、クムラン文書に含まれる本文の多様性を踏まえれば、マソラ本文とは異なる系統の写本の可能性、あるいは、創世記の写本ではなく、註解の可能性等も考慮する必要があるだろう。さらに、Davila はクムラン文書から本文批評、そして、資料批判への議論を展開していくが、この三者の関係について、より緻密で丁寧な説明が要求されるだろう。そのため、この Davila の議論は、クムラン文書による聖書学への新たな可能性を示唆するものであるが、議論の一部に飛躍が見られるように思われる。

³ [IBHS§38. 3b]。

⁴ [Sarna, 1989: 154]。

⁵ [Zimmermann, 1954: 97]。

本章では、この二つの部分について、まず研究史を確認し、次にテキストについて検討する。そして、それらを踏まえて、14 節前半および後半がそれぞれいかなる文学的機能を有しているのかについて議論する。さらに、類似した表現が並べられたことで生じる 14 節全体としての文学的機能を明らかにしたい。

1. 研究史

研究史においても、さまざまな立場から議論がなされてきた。ここでは、資料批判や編集加筆をめぐる議論、本文伝承の見地からの説明、文芸批評による解釈、独自の見解を提示している関根清三の主張について、順に確認していきたい。

1-1. 資料批判・編集加筆をめぐる議論

14 節については、しばしば、「聖所原因譚」において結びとなる場所の命名がなされている一方、神名ヤハウエが用いられており、資料批判や編集加筆をめぐる議論において関心が払われてきた。ここでは、一部に編集・加筆であることを認めるにしても、基本的に、①14 節全体を元来のテキストとする見解、②14 節後半を編集加筆とする見解、および、③14 節全体を編集加筆とする見解、という 3 つに区分し、これらの見解について確認していきたい。

①14 節全体を元来のテキストとする見解

M. ノートは 14 節に現れる神名ヤハウエについて「E のテキストであっても、地名の説明という例外的場合であるため、異議を唱えるべきではない」と主張している⁶。

越後屋朗は、基本的に 14 節全体を E に帰するが、その一部を JE による編集だと解している⁷。

②14 節後半を編集加筆とする見解

N. M. Sarna は 14 節後半について、「一般的なことわざがこのエピソードをもとに生じた。これは物語の部分ではなく編集上の註記 (editorial note) だ」と述べている⁸。また、西村俊昭は、14 節の少なくとも後半は、付加であることを示唆する⁹。中沢も、14 節後半を括弧に囲っており¹⁰、付加と考えているようである。F. J. Helfmeyer も Kilian の研究を参照し、14 節前半を元来の物語とする¹¹。また、L. Ruppert は 14 節前半をエロヒストと

⁶ [ノート、1986 : 72、註 70]=[Noth, 1948: 38, n. 132]。

⁷ [越後屋、1996 : 61]。

⁸ [Sarna, 1989: 154]。

⁹ [西村、1981 : 260]。

¹⁰ [中沢、2004 : 67]。

¹¹ [Helfmeyer, 1998: 449] (TDOT)。

し、後半を「ヨシヤ的編集者 (joschijanische Redaktion)」に帰している¹²。

③14 節全体を編集加筆とする見解

W. H. Bennett は、14 節全体を編集加筆 (R) に帰している¹³。大野恵正は、14-19 節のうち「一九節以外はおそらく編集加筆」としており、14 節全体を編集加筆だと見做しているようである¹⁴。

1-2. 本文批評・本文伝承

かつての歴史的・批判的研究では、本文の読み替えを自由に行っていた。たとえば、戦前のドイツの古典的な創世記註解である H. Gunkel や O. Procksch は、古代語訳等の支持もなく、14 節について、神名を主として、本文の改変を行っている¹⁵。

関根清三は、14 節前半の BHS の脚注での「イルエー」を「イエラーエー」と読み替える提案について、古代語訳・写本上の支持がなく、後半と重複するため、「ここだけでは採用しにくいように思われる」とし、採用する場合には、14 節後半をウルガタ、シリア語訳に従って「逆にイルエー」と読み替えると述べている¹⁶。

F. Zimmermann は、14 節における同じ動詞 $\sqrt{\text{ראה}}$ の二つの形をマソラ本文の伝承の系統から説明しようとしている。彼によれば、14 節における $\sqrt{\text{ראה}}$ の二つの読み方はそれまで伝えられてきた異なる二つの読みを保持していることに起因するものである¹⁷。しかしながら、このような説明では同じ動詞「見る ($\sqrt{\text{ראה}}$)」が 14 節の前半と後半で異なる形で用いられていることについて、もし仮に説明できたとしても、「ヤハウエの山」や「今日言われている」という語句について十分な見解を有しているとは言い難い。このため、この Zimmermann の主張は、14 節前半と後半の関係および、14 節全体の意味やその文学的機能について、説得的に明らかにしようとするものではない。

1-3. 通時的読み

さまざまな歴史的・批判的研究の研究者が、14 節についての説明を試みている。ここでは、G. フォン・ラート、C. ヴェスターマン、鈴木佳秀の解釈を順に見ておきたい。

フォン・ラートは、14 節について、「アブラハムがここで行うこの地への命名は、古代人にとって重要な事柄であった。なぜなら、かつて神がこのように特別な仕方で顕れた場所は、後代の人々すべてにとってもその聖性を保持し続けたからである」と述べ、「そのような場所は祭儀場となるのである」としつつも、「奇妙なことに、ここで語り手は、有名な祭

¹² [Ruppert, 2002: 509]。[Ruppert, 2002: 529]も併せて参照。

¹³ [Bennett, 1904: 236]および[Bennett, 1904: 240]。

¹⁴ [大野、2001 : 53]。

¹⁵ [Gunkel, 1922: 239]、[Procksch, 1924: 314]。[Kilian, 1970: 50]も同様。

¹⁶ [関根清三、2012b : 19、註 26]。

¹⁷ [Zimmermann, 1954: 98]。

儀場の名を一つも挙げられずにいる」と述べて14節の命名の「奇妙」さを指摘する。そして、「彼が語るのはそもそも地名ではなく、かつては或る地名を説明するものであったにちがいない一つの語呂合わせだけなのである」とし、「このことが好都合に働いて、あらかじめ与えられていた鍵語の『見る』が能動から受動に変えられるという、繊細で機知に富んだ改変が行われた」と主張している¹⁸。

ヴェスターマンは、14節について、「ここで初めて、これらの出来事に対するアブラハムの反応が語られ得る」と述べ、「全体は、アブラハムがこれらの出来事の起こった場所に与えた名前によって締め括られる」とする。そして、前半のアブラハムが呼んだ名前を「ヤハウエは見給う(=選び給う)」だとし、「この名前は、深い苦難からの解放の表現であり、喜びの表現であり、神への賛美である。この名前は、困難な瞬間にアブラハムが彼の息子の問いに対して与えた答え〔8節〕に呼応している」と述べ、さらに「『選び給う』神、深き淵にあるものの苦難を見る神を告知するもの」だとする。他方で、14節後半については「これとは別の、『ヤハウエが顕現された』という、二次的なこの名前の説明である。ここでは山上の聖所が、神の顕現にちなんで名づけられている」と主張している¹⁹。

鈴木は、「ヤハウエ・イルエ」には「『ヤハウエが顕現する』『ヤハウエが見いだされる』という意味が含まれ」と主張し、「アブラハムは、神ヤハウエの顕現に接し、新たに約束の父とされる経験をしたことがそこに暗示されてい」と解釈している²⁰。

1-4. 共時的読み

小泉達人は、14節前半を「神がすべてを見て、すべてを分かち、そしてすべてを備えてくださったのだ、というアブラハムがこの喜びをもってこの思い出の山につけた名」であると、14節後半については「主の山に備えあり、は意味不明」だとする²¹。

Sanra は、14節での語りについて、「この出来事はアブラハムに、イサクの疑問に対する彼の返答を思い出させる。彼はその時認識していた以上のことを予告していた。父祖の行為によって、啓示の場所が聖なるものとなり、どういうわけか、出来事を偲ばせる名前が与えられた」と解釈している²²。

1-5. 関根清三の見解

近年、創世記22章について多くの論考を発表している関根清三は、14節後半の「ヤハウエ・イェーラーエー」について、ヤハウエが「内在的に顕れた」ことを示す表現だと解している。彼は、14節後半について、「アブラハムはイサクを、葛藤の果てにその贈り主である神に返す決心をするに至って初めて、真に神に出会ったということが見えてくる」と述

¹⁸ [フォン・ラート、1993 : 429-430]=[von Rad, 1976: 192]。

¹⁹ [ヴェスターマン、1993 : 370]=[Westermann, 1986: 236]。

²⁰ [鈴木、2003 : 48]。

²¹ [小泉、1992 : 170]。

²² [Sarna, 1989: 154]。

べ、14 節の「ラーアー」を「見る」と「見られる」と直訳する。その上で、「この物語のどこでもヤハウェはアブラハムに語りかけるだけで、姿を見られては」いないことを指摘し²³、14 節後半の「ラーアー」のニフアル形を「葛藤の果てに贈り主に返す覚悟をしたとき」、神が「内在的に顕れたとの証言」だと述べ、さらに「愛惜する者も元来、人を超えた、存在の超越的根拠からの贈り物であるという根源的事実を、ともすればそれを忘却しがちな人の罪にまで下る神からの働きかけを通して洞見させられたものは、そこで神との最も親しい内面の交わりを経験する。それが、この謎のような『ヤハウェは見られる』という言い方に込められた意味なのだ」と主張している²⁴。この関根の解釈については、後述する 14 節後半のテキストの検討の際に、再度論じることにはしたい。

2. 特徴的な語彙とテキストの検討

本節では、14 節の前半および後半それぞれについて、テキストと語彙を順に検討していきたい。

2-1. 14 節前半の検討

まず、14 節前半のテキストについて検討していきたい。ヘブライ語本文を直訳すれば、次のようになる。

a アブラハムはその場所の名を呼んだ。 b 「ヤハウェ・イルエ」と。

ここでは、「名を呼ぶ」、「ヤハウェ・イルエ」という 2 つの表現について、検討していきたい。

名を呼ぶ (√קרא; カル語幹+ם)

この動詞は、ヘブライ語聖書中に 738 例使用され²⁵、そのうち、カル語幹は 661 例である²⁶。また、「名前 (ם)」という語は、ヘブライ語聖書中に 864 例使用されている²⁷。

14 節でのこの表現は、資料 10-1. の下線部で示した通り、「名づける」と訳されることが多い²⁸。一方、口語訳などの諸訳は、「名を……呼んだ」としている²⁹。

²³ [関根清三、2008b : 39-40]。[関根清三、1998 : 72]=[関根清三、2005 : 101]も参照。

²⁴ [関根清三、2008b : 39-40]。[関根清三、1998 : 72]=[関根清三、2005 : 101]も参照。

²⁵ Even-Shoshan を参照。C. J. Labuschagne によれば、730 例である [Labuschagne, 1997: 1159] (TLOT)。DCH によれば、735 例である。

²⁶ [Labuschagne, 1997: 159] (TLOT)。

²⁷ Even-Shoshan を参照。

²⁸ 新共同訳、新改訳、フランシスコ会訳 [分冊・合本]、文語訳、岩波訳 [分冊・合本]、関根正雄 [岩波・教文館]、関根清三 [断章・哲学]、水野、CEB、NAB、NEB、NIV、NJPS、REB、Hamilyon、Speiser、Stern、Walters を参照。

²⁹ 口語訳、勝村、関根清三 [訳註・真髓]、RSV、RV、Alter、Bader、Crenshaw、Fox、

「ヤハウエ・イルエ (יהוה יראה)」

「イルエ」という語は、動詞√ראהのカル語幹である。この動詞は、ヘブライ語聖書中に1299例使用され³⁰、そのうち、1140例がカル語幹である³¹。

ここでの「イルエ」という語は、「準備する (provides)」「備える」を意味するとこれまでしばしば解釈されてきた³²。

中沢洽樹は、この表現について、「ヤハウエ見たもう」の意味だとし、8節の『用意してくださる』と同義だと主張している³³。

この「イルエ」という言葉は、「見るだろう」ないし「見ている」を意味するが、W. G. Plautは「目的語は言われていない」と指摘し、「もしかしたら『心』を意味する」と述べている³⁴。

この表現は、8節におけるイサクの質問に対するアブラハムの返答を受けたものである。

この言葉については、これまで多くの研究者が元来のテキストを復元する試みを行っている。たとえば、越後屋朗は「この地名は元来『エル・イエラエ』(神は見ている=現れる)だったと考えられる」と主張している³⁵。

2-2. 14節後半の検討

次に、14節後半のテキストについて検討していきたい。ヘブライ語本文を直訳すれば、次のようになる。

それゆえ、今日でもこのように言われる。「ヤハウエの山で、イエラエ³⁶」と。

この部分は、L. A. Bermanも指摘する³⁷ように、さまざまな訳がなされてきた(図表10

Friedman、Tribleの諸訳。

³⁰ Even-Shoshanを参照。DCHによれば、1304例。Fuhsによれば1303例[Fuhs, 2004: 212] (TDOT)。

³¹ Holladayを参照。

³² [Spurrell, 1887: 191]。近代諸訳でも、この訳語を採用するものが少なくない。たとえば、新共同訳、新改訳脚注、フランシスコ会訳〔合本〕、文語訳、勝村、木田、関根正雄〔岩波・教文館〕、CEB margin、NIV、NJB、NRSV、REB、RSV、Bader、Wenhamが「備える (provide)」という訳を採用している。資料10-1.を参照。

³³ [中沢、2004: 68、註3]。

³⁴ [Plaut, 2006: 163]。

³⁵ [越後屋、1996: 62]。

³⁶ この「イエラエ」は、音写する以外に、①「彼は現れる」、②「それは現れる」、ないし、③「彼は自らを現す」、④「それは自らを現す」、⑤「彼は見られる」、⑥「それは見られる」とも訳も可能である。①～④は再起としての訳であり、⑤～⑥は受身としての訳である。[勝村、1989: 27]、[Cortese, 1995: 12]を参照。ただし、後述するように、動詞が示す動作主の3人称男性単数はヤハウエだと考えるのが最も適切だと思われる。

ー2 参照)。これらの諸翻訳で、問題となっているのは、①「ヤハウエの山で」を「山でヤハウエは・・・」に変更するか否か、②イエラエの訳語、③イエラエの主語という 3 つが主要な点である。

①の部分については、古代語訳のうち、七十人訳やウルガタなどでは「山で、ヤハウエは見られる」と訳している³⁸。これらの古代語訳による読み替えに基づいて、カトリック系の翻訳などでは、「山で、ヤハウエは備えられる」という訳がなされることもある³⁹。確かに、マソラ本文の「現れる」の主語は不明瞭である⁴⁰ので、このように読み替えることで、この不明瞭さは解消される。しかし、たとえ 14 節後半の主語の不明瞭さが解決できたとしても、物語に神／ヤハウエが直接アブラハムに現れたわけではないので、Westermann も指摘する通り、「14 節 b ないしは 14 節 ab の本文を変更する試みは困難さを解決できない」のである⁴¹。そのため、このような前置詞の母音符号を変更する本文の読み替えは採用する必要がないと考えられる。

ここでは、読み替えを採用せずに、14 節の後半部分において重要となる、その結果、今日、ヤハウエの山、動詞 $\sqrt{\text{ראה}}$ のニフアル形、という 4 つの語句について、具体的に用例などを考察していくことにしたい。

その結果 (וְאַתָּה)

ヘブライ語聖書における最も多用される関係詞である וְאַתָּה は、ヘブライ語聖書中に 5496 例使用されている⁴²。

この関係詞は、語句と語句のみならず、接続詞として節と節、文と文の関係をも意味する場合がある⁴³。ここでは、「その結果 (結果として)」という意味で用いられている⁴⁴。

今日 (הַיּוֹם)

「日」を現すヘブライ語 (יּוֹם) は、聖書中、ヘブライ語で 2304 例、アラム語として 16 例使用されている⁴⁵。ここで用いられる「今日 (הַיּוֹם)」が意味するものは、不確かである⁴⁶。

³⁷ [Berman, 1997: 18].

³⁸ [Mathews, 2005: 297]、[Hamilton, 1995: 114]、[西村, 1981: 260]、[西村, 1984: 205] を参照。しかし、この訳を取るためには、マソラ本文の前置詞 ב の母音を変更する必要がある。[勝村, 1989: 28]、[Hamilton, 1995: 114]、[Skinner, 1930: 331]、などを参照。

³⁹ JB、NJB、NAB。さらに、個人訳では、勝村、関根正雄〔岩波・教文館〕、中沢、Crenshaw。

⁴⁰ [Sarna, 1989: 154].

⁴¹ [Westermann, 1989: 445].

⁴² Even-Shoshan を参照。DCH によれば、5495 回。

⁴³ HALOT や Holladay は、この用法を接続詞とする。Joüon-Muraoka は関係接続詞 (relative conjunction) とする [Joüon-Muraoka §104a].

⁴⁴ [IBHS §38. 3b].

⁴⁵ [Scebo, 1990: 13] (TDOT)、[Jenri, 1997: 527] (TLOT)。Even-Shoshan では、2291 例。DCH によれば、2268 回。Holladay によれば、2225 例。

⁴⁶ [Ryle, 1914: 238].

P. A. Verhoef によれば、「今日」を意味する *hayyom* ないし *hayyom hazzeh* は、44 例以上ある⁴⁷。この Verhoef が参照している、S. J. DeVries の研究で、四書の用例として挙げている用例は、基本的に、「近頃」や「現在」を意味する「今日」はなく、具体的なこの日である「今日」を示すものである。たとえば、創 4 : 14 ではカインが追放される際に、「今日、あなたがわたしをこの地から追放し」と述べ、あるいは、21 : 26 では、アブラハムがアビメレクに井戸を奪う者がいたことを告げたとき、アビメレクは「今日まで聞いていなかった」と述べている。さらに、24 : 12 では、イサクの妻を捜しにきたアブラハムの従者が「今日、私を顧みて」と祈っている。また、同じく 42 節では、アブラハムの従者が「今日祈っていた」ことを語っている。創 31 : 43、同 48、同 47 : 23 などでも会話の中で用いられている。

これらの用例から見ると、会話文で用いることが多い表現であることがわかる。しかし、14 節でのこの表現の意味は、曖昧なものであり、元来の意味が拡張されて、漠然と現在を指していると考えられる。

「ヤハウエの山 (הַר יְהוָה)」の用例

「ヤハウエの山」という表現は、ヘブライ語聖書における「山 (הַר)」の用例 547 回⁴⁸のうち、創 22 : 14 を除けば、6 回現れるものである⁴⁹。これら、創 22 : 14 以外の箇所のうち、1 例を除いては⁵⁰、エルサレムの神殿の丘を指している。このため、研究者の多くも、創世記 22 章を含め、「ヤハウエの山」は「神殿の丘 (the Temple Hill)」を指すものであると主張している⁵¹。

しかし、民 10 : 33 の用例では、イスラエルの民がシナイの荒野を出発する場面 (10 : 12) の後であるので、エルサレムを指してはいない。つまり、この「ヤハウエの山」という表現は、エルサレムの「神殿の丘」を指すことが一般的であると考えられるが、他方で、民 10 : 33 のように、「神殿の丘」ではない「神が現れた山」を指すこともあり、創世記 22 章でも両者のいずれの可能性も排除できないため、その場所をエルサレムだと特定することはできない。つまり、この「ヤハウエの山」という表現は、「ヤハウエが現れた山」を指すと解することが、最も適切であろう。

動詞 $\sqrt{\text{ראה}}$ のニフアル語幹の意味と用例

⁴⁷ [Verhoef, 1997: 422] (NIDOTTE)。

⁴⁸ Even-Shoshan を参照。Holladay によれば、約 520 回。S. Talmon によれば、約 550 回 [Talmon, 1978: 430] (TDOT)。DCH によれば、559 回。

⁴⁹ 民 10 : 33、詩 24 : 3、イザ 2 : 3、30 : 29、ミカ 4 : 2、ゼカ 8 : 3。Even-Shoshan を参照。前置詞を伴う形を含み、「主の神殿の山 (הַר בְּיַת־יְהוָה)」(イザ 2 : 2 など) 等、他の名詞を伴う表現は除いた。

⁵⁰ 詩 24 : 3、イザ 2 : 3、30 : 29、ミカ 4 : 2、ゼカ 8 : 3 の各箇所。

⁵¹ [Gray, 1903: 95]、[Ryle, 1914: 238]。

この動詞は、ニフアル語幹では 120 例使用されている⁵²。

ここでのこの動詞はしばしば「備えられる」などと訳されているが、「見る」を意味する動詞√ראהのニフアル語幹であるので、「現われる」ないし「見られる」とするのが適切であろう⁵³。

この 14 節後半の√ראהについては、上述のように、主語が不明瞭である⁵⁴。これについて、関根清三は、(1) ヤハウエという可能性のほか、(2) アブラハム、(3) 「死に瀕する苦境に陥ったイサクないし総じて人間」という可能性を提示している⁵⁵。また、イギリスの古典的な聖書学者である J. Skinner は (a) ヤハウエの山で彼（それ）が見られる⁵⁶、(b) Y の山で人々が〔礼拝のために〕見られる⁵⁷、(c) Y が見られる山で⁵⁸、という三つの可能性を挙げている⁵⁹。

しかし、14 節後半の言葉が、Skinner の言う、(c) と解釈するためには関係詞が必要であろう。また、(b) や、関根の主張する (2) や (3) であるとするには、あまりにも、14 節後半で語られる言葉は十全に語りつくされているとは言い難いだろう。これらを踏まえると、現在のテキストには、前置詞句に含まれ、動詞√ראהの直近の単語である、ヤハウエだと考えざるを得ないのである。

次に、動詞√ראהのニフアル語幹の用例について考えていきたい。動詞√ראהのニフアル語幹の用例のうち、主語から、①神的存在、②人物、③その他という三つに分けられるであろう。上で述べたとおり、14 節後半ではヤハウエが主語であると考えられるので、この三つに分けた分類のうち、類似すると思われる①神的存在について検討したい。この神的存在としては、ヤハウエ（後述）、エール (אל) ⁶⁰、エロヒーム (אֱלֹהִים) ⁶¹、エール・エロヒ

⁵² [Vetter, 1997: 1178-1179] (TLOT) を参照。Fuhs も同様[Fuhs, 2004: 212] (TDOT)。DCH では、101 例。HALOT では、102 回。

⁵³ 勝村も、『『現われる』とするのが自然である』と指摘している[勝村、1989 : 27-28]。関根は「イエーラーエー」は「ラーアー（見る）」の「受動形」だと述べている[関根清三、2013 : 118]。[関根清三、1998 : 72]=[関根清三、2005 : 100]、[関根清三、2008b : 39]も同様。[Arnold, 2009: 208, n. 230]も同様。近代諸訳でも、岩波訳〔分冊・合本〕、勝村、中沢、水野が「現われる」と、関根清三〔断章・哲学・訳註・真髓〕、CEB、KJV、NRSV margin、RV margin、Crenshaw、Fox、Friedman、Hamilton、Stern、Trible、Wenham が「見られる (is seen/be seen)」と、それぞれ訳している。

⁵⁴ [Sarna, 1989: 154]。

⁵⁵ [関根清三、2013 : 118]。また、[ミルトス・ヘブライ文化研究所、1990 : 195]も、「主」と「人」という 2 つの可能性を提示している。

⁵⁶ 'In the mount of Yahwe he (it) is seen'.

⁵⁷ 'In the mount of Y. men appear'. [ミルトス・ヘブライ文化研究所、1990 : 195]も、この可能性を挙げる。

⁵⁸ 'In the mount where Y. is seen'.

⁵⁹ [Skinner, 1930: 330-331]。

⁶⁰ 創 35 : 1。

⁶¹ 創 35 : 9、代下 1 : 7。

ーム (אֱלֹהִים) ⁶²、エル・シャッドアイ (אֱלֹהֵי שָׁדַי) ⁶³、ヤハウエの使い (מַלְאָךְ יְהוָה) ⁶⁴、ヤハウエの栄光 (כְּבוֹד יְהוָה) ⁶⁵などが主語となっている⁶⁶。

√ראהのニフアル語幹の用例のうちで、明示された形でヤハウエを主語としている用例は、9例ある⁶⁷。これらは、ヤハウエが直接現れて話しかけられたことを表すか(8例)⁶⁸、ヤハウエが現れて裁くことを希求する表現(1例)⁶⁹である。つまり、ヤハウエを主語として動詞√ראהのニフアル語幹が用いられる場合には、1例を除いて、実際に現れることを示しており、言葉を語る行為とも密接に関係していると考えられるのである。

ここで、この動詞√ראהのニフアル語幹の意味と関連して、研究史において触れた関根清三の解釈が創世記22章における妥当であるか検討していきたい。そのためには、彼が主張するように、動詞√ראהのニフアル語幹によって、ヤハウエが「内在的に顕れた」ことを表す用例があるのかを確認する必要がある。これについて、関根は類例や根拠などを提示していない。すでに確認したように、明らかにヤハウエを主語とする用例では、一つ(出5:21)を除き、実際に物語でヤハウエは現れて、登場人物と会話をする箇所であった。

さらに、広く動詞√ראהのニフアル語幹は、それまで姿を現していなかった「乾いた大地が現れ」(創1:9)たり、それまで洪水によって見えていなかった「山々の頂が現れ」(創8:5)たりする使用例からも明らかのように、それまで見えなかったものが「見えるようになる」こと、つまり、「姿を現す」ことを表していると考えられる。

このように、関根の主張するような、ヤハウエを「内在的に見る」という類例はヘブライ語聖書中に見当たらず、同時に動詞√ראהのニフアル形の使用例からもそのような解釈をすることは困難だと判断せざるを得ないのである。

3. 場所の命名・「ことわざ」

14節には、場所の命名および「ことわざ」という叙述の諸要素を含んでいると思われる。ここでは、ヘブライ語聖書における場所の命名や「ことわざ」について、これまでのヘブライ語聖書学での議論を踏まえて、限られた範囲ではあるが、検討していきたい⁷⁰。

⁶² 詩84:8。

⁶³ 創48:3、出6:3。

⁶⁴ 出3:2、士6:12、13:3。

⁶⁵ 出16:10、レビ9:23、民14:10等。

⁶⁶ Even-Shoshan を参照。

⁶⁷ 創12:7、17:1、18:1、26:2、26:24、出5:21、王上3:5、9:2、代下7:12。Even-Shoshan を参照。

⁶⁸ 創12:7、17:1、18:1、26:2、26:24、王上3:5、9:2、代下7:12。

⁶⁹ 出5:21。

⁷⁰ ヘブライ語聖書における場所の命名、ことわざ、原因譚については、それぞれが、博士論文のテーマとなり得るほどの大きなテーマであるため、ここでは、それぞれ、範囲を限定して、議論を行うことにしたい。

3-1. 「場所の命名」

場所への命名は、創世記では、16 : 14、21 : 31、28 : 19、32 : 3に見られるものである⁷¹。場所の命名の記述では、しばしば、地名が記述されるのに続いて、由来の説明や場所の説明が行われる。たとえば、16 : 14 では、場所の位置の説明が行われ、28 : 19 ではかつての名称が語られる。また、21 : 31 では場所の由来が語られ、32 : 3 では登場人物の発言と場所の名前が並んで言及されている。しかし、この 14 節では、「場所の名を〜と呼んだ」という記述に続いて、「ことわざ」的表現が続いている点で特異である。

3-2. 「ことわざ」的表現

√אמרは、ヘブライ語聖書で 5298 例使用され⁷²、そのうち、この 14 節 c で用いられているニフアル語幹は、21 例である⁷³。ニフアル語幹の√אמרは、非人称の主語で用いられ、「ことわざ」的表現 (proverbial syaing) を導入するのに用いられる⁷⁴。

創 22 : 14 で使用されている「言われる」と同じ動詞・語幹・活用形である√אמרのニフアル語幹未完了 3 人称男性単数⁷⁵は、ヘブライ語聖書中 19 回使用されている⁷⁶。これらの用例は、①「(広く) 言われている」「(広く) 言うであろう」⁷⁷、②「(時に応じて) 告げる」⁷⁸、③「(書物に) 書き記されている」⁷⁹、④「(新しい名前で) 呼ばれる」⁸⁰などの用例が存在する⁸¹。このうち、①の例として挙げた創 10 : 9 で語られる「ヤハウエの前に勇敢な獵師であるニムロドのようである」という表現が、創 22 : 14 後半の「ことわざ」と思われる表現と類似するものであろう⁸²。

3-3. まとめ—場所の命名・「ことわざ」としての 14 節の特徴—

以上、本節では、ヘブライ語聖書における場所の命名、「ことわざ」のそれぞれについて議論を行ってきた。

確認したように、場所の命名の記述では、しばしば、地名の記録に続いて、由来の説明

⁷¹ [Sarna, 1989: 361, n. 13].

⁷² Even-Shoshan を参照。Holladay によれば、5280 例。H. H. Schmid によれば 5282 例である[H. H. Schmid, 1997: 160] (TLOT)。DCH によれば、5299 回。

⁷³ Even-Shoshan を参照。H. H. Schmid も同様[H. H. Schmid, 1997: 160] (TLOT)。

⁷⁴ [Lund, 1997: 446] (NIDOTTE)。

⁷⁵ この形には母音符号の違いから、אָמַר (創 32 : 29 など)、אִמַּר (イザ 4 : 3)、אִמַּר (創 10 : 9 など) という三つの形が存在するが、すべてニフアル形の 3 人称未完了男性単数とされるので、ここでは区別しなかった。Even-Shoshan、Holladay を参照。

⁷⁶ Even-Shoshan を参照。

⁷⁷ 創 10 : 9、詩 87 : 5 等。

⁷⁸ 民 23 : 23 等。

⁷⁹ 民 21 : 14 等。

⁸⁰ 創 32 : 29、ホセ 2 : 1 等。

⁸¹ Holladay を参照。

⁸² [Ryle, 1914: 238]、[Sarna, 1989: 361, n. 14].

や場所の説明が行われている。しかし、この 14 節では、「場所の名を〜と呼んだ」という記述に続いて、「ことわざ」的表現が続いており、しかも冒頭での物語設定以降、物語の情景描写に終始してきた語り手によって突然、この「ことわざ」的表現が挿入される点で、特異な記事だと考えられる。

4. 文学的機能

研究史で確認したように、これまでの多くの研究では、14 節の意味について説得力のある説明をすることは困難であった。さらに、2-2 で検討したように、神が「内在的に顕れた」とする関根の解釈も、動詞 $\sqrt{\text{האיר}}$ のニフアル形の用例からは類例を見出すことができなかった。ここからは、共時的・文芸批評的な観点から、現代の読者がこのテキストを読む際に、14 節の前半および後半が、それぞれ、いかなる文学的機能を有しているかを検討していきたい。

4-1. 14 節前半の文学的機能

14 節前半では、アブラハムは場所の名前を命名している。この表現は 8 節でのアブラハムがイサクに行った返答を受けたものである⁸³。確かに、イサクに代わる新たな動物が現われた。しかし、大きく 3 つの点で、先のアブラハムの発言と 14 節前半では、異なっている。第一の点は、動物の差異である。先のアブラハムの発言では「小羊」であったが、13 節で実際に現われたのは「雄羊」であった。この呼称の差異は、あるいは同一視できる動物である可能性や、同じ動物を異なる呼称で指している可能性も存在する。第二の点は、神名の違いである。第三は、アブラハムが認識した神的存在の呼称と実際に登場した神的存在の差異である。つまり、アブラハムの命名は、物語に即していない。

また、この場所の命名で問題なのは、アブラハムが 11-12 節での神的存在の介入と 13 節での犠牲の動物が現れたことを、特別視／神聖視して名前を付けたにも関わらず、実際の場所が不明な点である。この場所について、現在の物語から確認できる情報は、①モリヤの地にある山々の一つ、②ベエル・シェバから三日の道のり、③アブラハムが「ヤハウエ・イルエ」と名づけたという点である。しかし、これまで各章で論じてきたように、これらのいずれもが実際には何の情報をも語らないに等しいものである。その結果、アブラハムが命名を行った特別な場所であるにも関わらず、実際にはその場所がどこであるのか、さらには実際にそのような伝承が伝わる場所が存在したのか、本当に語り手は実際の場所を想定しているのかさえ、わからないのである。

4-2. 14 節後半の文学的機能

14 節後半において、語り手が「今日このように言われる」という言葉を挿入する。これまで語り手は物語冒頭の「神がアブラハムを試した」(1 節 b) という説明以来、あたかも

⁸³ [越後屋、1996 : 62]、[大野、2001 : 53]などを参照。

物語の場面にいるかのように語ってきた。しかし、ここで語り手から発せられる言葉に「今日」という語が加えられることによって、語り手がアブラハムの時代にいるのではなく、語り手にとっての「今日」にいることが明らかになる。同時に、この言葉によって、語り手にとっての「今日」と創世記 22 章で語られる物語の時間の間に、差異を作り出す。さらに、「今日」と語られることで、物語に語られる内容が神話的過去ではなく歴史的過去へと変化することになる。つまり、読者にあたかも創世記 22 章で語られている物語の時間が大昔のことであり、しかも物語内容が歴史的出来事であるかのように思わせる機能を有する。

14 節後半の「ことわざ」は、創世記 22 章の「語り手」という物語における「装置」を、「今日」という歴史的な一つの時点に立つ「人物」へと変化させる。このことによって、創世記 22 章という一つの物語が歴史的な一つの時点から見て、「昔」の時点のことを語っていることになる。つまり、創世記 22 章に対して、歴史性・史実性という物語が元来有していない性格が付与される。他方で、読者は、この「ことわざ」が本当に語り手の時代に言われていたものであるのか、あるいは、語り手による語りの技巧であるのかは確認する術を有していない。そのため、物語の内容に疑問を持つ読者には、このような創世記 22 章が史実であると語らんとする語り手の手法および、そのような手法に基づいて創世記 22 章に付け加えられた歴史性・史実性という性格にも疑問を抱き、創世記 22 章の内容がフィクションであるかのようにも感じさせるのである。つまり、14 節後半の「今日言われている」ことわざによって、この言葉を含んでいる創世記 22 章の物語が一方では、歴史的に起こった史実であると感じさせ、他方では、そのような創世記 22 章に歴史性・史実性を付与しようとする語り手の技法に疑問を抱く読者には、そのような歴史性・史実性が「わざとらしく」フィクションのように感じさせるという、両義的な側面を有しているのである。

また、「彼が現れる」という表現の主語は不明瞭であるが、先に述べたように、最も有力な可能性は先行する前置詞句に含まれるヤハウエである。しかし、この場合、物語の内容との間に齟齬をきたす。なぜなら、創世記 22 章において、神ヤハウエは夜にアブラハムに対して（夢／幻において）言葉を伝えたと考えられ⁸⁴（1-2 節）、アブラハムがイサクを屠ろうとするのを止めたのも、天からヤハウエの使いによってであった（11 節）。つまり、創世記 22 章において、神ヤハウエは直接登場していない。そのため、関根清三は「内在的に顕れた」という自説を展開していたが、ヘブライ語聖書における「見る」のニフアル形の用例からは支持することが困難であった。さらに、先に、関根清三と Skinner が主語の可能性として挙げているものを検討したとおり、それ以外の諸説もテキストから支持することが難しい。その結果、一方で「ヤハウエが現れた」と考えざるをえず、他方でそのような表現は物語の内容に合致しないという「矛盾」を引き起こし、それが創世記 22 章におけるこの文の「違和感」をもたらすことになる。つまり 14 節後半は物語の「時間」の観点からも、物語と齟齬をきたすという「内容」の観点からも、創世記 22 章における「異物」として機能しているのだ。そして、14 節後半が「異物」として機能することにより、創世記

⁸⁴ 本論文第一部第 4 章註 19（102 頁）を参照。

22 章が安定感を欠いたものへと変化してしまう。その結果、現代の読者は 14 節後半を含む創世記 22 章に「ぎこちなさ」を感じ、この物語において 14 節が「異物」であることにより、創世記 22 章全体に「不協和音⁸⁵」をもたらすことになる。

4-3. まとめ—14 節全体の文学的機能—

以上、本節でそれぞれ論じてきた 14 節の前半と後半の文学的機能を論じてきた。ここでは、議論を総括し、14 節全体でいかなる文学的機能を有するのかを議論していきたい。

まず、3. で確認したように、場所に命名がなされる場合、かつての名称やどの位置に存在するのか、現在のどこかなど場所に関する説明や、場所の由来の説明である「というのは、～だったからである」という記述が続くことが多い。創世記 22 章の読者も当然、これらの場所や由来の説明が続くことを期待する。しかし、これらの通常の場所の命名では引き続き提供される情報が来るだろうという期待を裏切って、俄かに「ことわざ」を語り始める。しかも、この「ことわざ」は、物語冒頭の物語に対する説明を行った後、情景描写に終始してきた語り手が突然、語り始めるものである。そして、この「ことわざ」についても引用されるのみであり、その由来についての説明がなされることもない。しかも、現代の読者には、この「ことわざ」が実際に存在したものであるのか、あるいは、語り手による完全な創作なのか、確認する術を有さない。さらに、もしそのような「ことわざ」が実際に存在したとしても、どの程度知られたものであるのかもわからないのである。つまり、俄かに語り手が「ことわざ」を語ることで、これまでの物語との間に「不協和音」を生じさせるのである。この「不協和音」は、14 節前半の命名が、物語と三つの点で差異が存在することで、増幅する。第一に、神的存在の呼称である。8 節でのイサクへの返答では「神」と言っていたが、14 節では「ヤハウエ」という名前が使用されている。第二に、動物の差異である。8 節でのイサクの問いでは「小羊」であったが、13 節で現れた動物は「雄羊」である点である。第三に、登場した神的存在とアブラハムの認識の差異である。語り手は 11 節で「ヤハウエの使い」がアブラハムを呼んだと述べているのに対し、アブラハムが命名した際には「ヤハウエ」という呼称を用いている。これらの三点から、この場所の命名は、実は物語に即していない「違和感」となるのである。

このような「不協和音」によって、読者の読みに対して、以下の二点で影響を及ぼしている。第一に、「今日」という語を挿入することで、語り手を物語における「装置」から「人物」へと変化させ、語り手が歴史上の一つの時点から、創世記 22 章について「昔」のこととして語っていることにさせる。その結果、物語に歴史性・史実性という性格を付与することになる。他方、この「ことわざ」が実際のものか確認する術はないので、物語の内容

⁸⁵ この「不協和音」という用語は、大澤香による次の論考から借用したものである[大澤、2010]。この論考で、大澤は歴史的（＝言語的）方法や哲学的解釈、文芸批評のそれぞれの研究方法を用いて創世記 22 章の「ヒンネニー」に着目し解釈を行っており、そこで「共鳴」と「不協和音」という用語を用いている。これに対し、筆者が本章で用いた「不協和音」という用語は、創世記 22 章のテキスト内の「違和感」としての「不協和音」である。

に疑問を有する読者には、物語に歴史性・史実性を与えようとする語り手の技巧であるとも感じさせる。その結果、そのような語り手の技巧とそれによって加えられた物語の歴史性・史実性という性格に疑問を有することになり、創世記 22 章の内容がフィクションであるかのように感じさせることになるのである。つまり、この「ことわざ」によって、この言葉を含んでいる創世記 22 章の物語が一方では、歴史的な史実だと感じさせ、他方では、語り手の技法に疑問を抱く読者には、そのような歴史性・史実性が「わざとらしい」フィクションのように感じさせるという、両義的な側面を有しているのである。第二に 14 節後半に「ことわざ」が挿入されることで、15-18 節の祝福の文言が「とってつけた」ように感じさせ、創世記 22 章のみならず、アブラハム物語が安定感を欠くことになるのである。

本章で考察した通り、「違和感」が読みに対する機能として、次のようなものが存在することが明らかとなった。第一に物語の内部に「違和感」となる部分が存在することによって、物語が時間的・内容的に分断され、それが前後のつながりを曖昧なものにし、第二に物語における「違和感」が読者の読みを安定した解決されたものとするのではなく、解決を必要とする不安定なものにし、その結果、物語を再度読み直させるように促すのである。

さらに、14 節に後続して、「二度目に、ヤハウエの使いがアブラハムに天から言った」(15 節) 言葉として、15-18 節にアブラハムにこれまで語られてきた祝福が再び述べられている。このヤハウエの使いの言葉は、アブラハムを制止した 11-12 節に続くものである。しかし、この 11-12 節と 15-18 節のヤハウエの使いの言葉に、13 節のアブラハムによる供犠と 14 節前半のアブラハムの命名に加え、14 節後半の語り手にとっての「今日」語られているという「ことわざ」が挿入されることにより、15-18 節の部分があたかも「とってつけた」ような印象を読者に与える。特に、14 節後半で、物語の時間が語り手の時点へと移動した後に、再びアブラハムと使いの時間、つまり、14 節前半の時間へと戻させることにより、「とってつけた」印象をより顕著にしている。このことにより、創世記 22 章における物語の結末が不安定なものになっているのである。

これまで述べてきたように、14 節は物語において「異物」となる文章であり、そのような「異物」によって、創世記 22 章の物語全体に「不協和音」をもたらし、また 15-18 節の物語の結末であるアブラハムへのヤハウエの使いによる祝福を「とってつけた」ように読者に感じさせ、さらには、このような「不協和音」によって創世記 22 章の物語が読者を再度新たな読みの地平へと誘っているのである。

このように、14 節はアブラハムを中心として描かれた物語に語り手が突然登場し、しかも、前半と関連付けられるにも関わらず、その意味が明確ではない後半が続けて語られることで「違和感」を起こさせる「悪名高き困難な」箇所であっても、物語において存在する無意味な／無駄な／邪魔なものではなく、物語の読みを豊かにする積極的な機能を有するのである。

資料 10-1. アブラハムはその場所の名を呼んだ。「ヤハウエ・イルエ」と。(14節 a, b)

新共同訳	アブラハムはその場所をヤーウエ・イルエ(主は備えてくださる)と <u>名付けた</u> 。
口語訳	それでアブラハムはその所の <u>名</u> をアドナイ・エレと <u>呼んだ</u> 。
新改訳	そうしてアブラハムは、その場所を、アドナイ・イルエと <u>名づけた</u> 。
新改訳脚注	そうしてアブラハムは、その場所を、主が備えてくださると <u>名づけた</u> 。
フランシスコ会訳 〔分冊〕	アブラハムはその所を「ヤーウエ・イルエ」と <u>名づけた</u> 。
フランシスコ会訳 〔合本〕	アブラハムはその場所を「主は備えてくださる」と <u>名づけた</u> 。
文語訳	アブラハム其處をエホバエレ(エホバ預備たまはん)と <u>名く</u>
文語訳るび	アブラハムはそのところをエホバエレ(エホバそなえたまわん)とな <u>づく</u> 。
岩波訳〔分冊・合本〕	アブラハムはその場所をヤハウエ・イルエと <u>名づけた</u> 。
勝村	アブラハムはその場所の <u>名</u> を、『ヤーヴェ備え給う』と <u>呼んだ</u> 。
木田	そこでアブラハムはその場所の <u>名前</u> を「ヤハウエは備えられる」と <u>呼んだ</u> 。
鈴木	欠
関根清三〔断章・哲学〕	アブラハムはこの場所を「ヤハウエは見る」と <u>名付けた</u> 。
関根清三〔訳註・真髓〕	そうしてアブラハムは、その場所の <u>名</u> を「ヤハウエは見る(ヤハウエ・イルエ)」と <u>呼んだ</u> 。
関根正雄〔岩波〕	アブラハムはその場所の <u>名前</u> を「ヤハウエ ^イ 備え ^ル 給う」と <u>名付けた</u> 。
関根正雄〔教文館〕	アブラハムはその場所の <u>名前</u> をヤハウエ・イルエ《ヤハウエ備え給う》と <u>名づけた</u> 。
中沢	そしてアブラハムは、その所の <u>名</u> をヤハウエ・イルエと <u>呼んだ</u> 。
水野	アブラハムは(聖)所を <u>名付けた</u> 、〈ヤハウエ・イルエ〉と、
CEB、Walters	Abraham <u>named</u> that place “the LORD sees.”
CEB margin	Abraham <u>named</u> that place “theLORD is seen.”
CEB margin	Abraham <u>named</u> that place “the LORD provides.”
JB、NJB	Abraham <u>called</u> this place ‘Yahweh provides’,
JPS	And Abraham <u>called the name</u> of that place Adonai-jireh;

KJV	And Abraham <u>called the name</u> of that place Jehovah-jireh:
NAB	Abraham <u>named</u> the site Yahweh-yireh;
NEB	Abraham <u>named</u> that place Jehovah-jireh;
NIV	So Abraham <u>named</u> that place The LORD Will Provide.
NJPS	And Abraham <u>named</u> that site Adonai-yireh,
NRSV、Wenham	So Abraham <u>called</u> tha place, “The LORD will provide”;
NRSV margin	So Abraham <u>called</u> that place, “The LORD will see”;
REB	Abraham <u>named</u> that shrine ‘The LORD will provide’
RSV	So Abraham <u>called the name</u> of that place The LORD will provide;
RV	And Abraham <u>called the name</u> of that place Jehovah-jireh:
Alter	And Abraham <u>called the name</u> of that place YHWH-yireh,
Bader	and Abrham <u>called the name</u> of that place: YHWH looks for /provides.
Crenshaw	Abraham <u>called the name</u> of that place “The Lord sees,”
Fox	Avraham <u>called the name</u> of that place: YHWH sees.
Friedman	And Abraham <u>called the name</u> of that place “YHWH Yi’eh”,
Hamilton	So Abraham <u>named</u> that place Yahweh-yireh;
Speiser	And Abraham <u>named</u> that site Yahweh-yireh,
Stern	Abraham <u>named</u> that place <i>YHVH Yir’eh</i> ;
ZB	Und Abraham <u>nannte</u> jene Stätte: Der-HERR-sieht,
TOB	Abraham <u>nomma</u> ce lieu « le SEIGNEUR voit »

資料 10-2. その結果今日でもこのように言われる。「ヤハウエの山で、イエラエ」と。(14 節 c、d)

新共同訳	そこで、人々は今日でも「主の山に、備えあり (イエラエ)」と言っている。
口語訳	これにより、人々は今日もなお「主の山に備えあり」と言う。
新改訳	今日でも、「主の山の上には備えがある」と言い伝えられている。
フランシスコ会訳 [分冊]	そこで今日でもなお、「ヤーウエの山で計られる」と言われている。
フランシスコ会訳 [合本]	それで今日でもなお、「主の山には備えがある」と言われている。
文語訳	是に縁て今日もなほ人々山にエホバ預備たまはんといふ
文語訳るび	これによりて今日もなおひとびとやまにエホバそなえたまわん

	といふ。
岩波訳〔分冊・合本〕	今日、そこはヤハウエが顕現する山にある、と言われる。
勝村	今日も、『山で、ヤーヴェは現われる』と言われているように。
木田	それ故、今日も「ヤハウエの山に備えられる」と言われているのである。
鈴木	欠
関根清三〔断章・哲学〕	それが今日ではこういわれる、「その山でヤハウエは見られる」と。
関根清三〔訳註〕	それが今日では、「ヤハウエの山で、〔ヤハウエは〕見られる（イエーラーエー）」と言い伝えられている。
関根清三〔真髓〕	それが今日では、「ヤハウエの山で、彼は見られる（ベハル・ヤハウエ・イエーラーエー）」と言い伝えられている。
関根正雄〔岩波・教文館〕	今日でも人は、「この山ではヤハヴェ備え給う」と言い伝えている。
中沢	それゆえ今日でも「この山でヤハウエ現わる」と言う。
水野	（それについては）今日も言われている、「ヤハウエの山で、彼は現 <small>イエーラーエ</small> われる」と。
CEB	That is the reason people today say, "On this mountain the LORD is seen."
CEB margin	That is the reason people today say, "On this mountain the LORD sees."
CEB margin	That is the reason people today say, "On the LORD's mountain, it will be provided."
JB、NJB	and hence the saying today: On the mountain Yahweh provides.
JPS	as it is said to this day: 'In the mount where the LORD is seen.
KJV	as it is said to this day, In the mount of the LORD it shall be seen.
NAB	hence people now say, "On the mountain the LORD will see."
NEB	and to this day the saying in: 'In the mountain of the LORD it was provided.'
NIV	And to this day it is said, "On the mountain of the LORD it will be provided."
NJPS	whence the present saying, "On the mount of the LORD there is vision."

NRSV	as it is said to this day, “On the mount of the LORD it shall be provided.”
NRSV margin	as it is said to this day, “On the mount of the LORD he shall be seen.”
REB	and to this day the saying is: ‘In the mountain of the LORD it was provided.
RSV、RV	as it is said to this day, In the mount of the LORD it shall be provided.
RV margin	as it is said to this day, In the mount of the LORD he shall be seen.
Alter	as is said to this day, “On the mount of the LORD there is sight.”
Crenshaw	for it is said (even) today, “On the mountain the Lord is seen.”
Fox	As the saying is today: On YHWH’s mountain (it) is seen.
Friedman	as is said today: “In YHWH’s Mountain it will be seen.”
Hamilton	and even today it is said: “In Yahweh’s mountain he is seen.”
Speiser	hence the present saying, “On the Yahweh’s mountain there is vision.”
Stern	to this day people say: “On the mount of יהוה, [God] will be seen.”
Walters	as it is still said today, ‘On YHWH’s mountain, he is seen.’
Wenham	as it said today, “In the mountain of the LORD he may be seen.”
ZB	wie man noch heute sagt: Auf dem Berg, wo der HERR sich sehen lässt
TOB	aussi dit-on aujourd’hui ; « C’est sur la montagne que le SEIGNEUR est vu. »

11. 「天の星々のように、海辺の上の砂のように」

—創世記 22 章における 15-18 節の文学的機能—¹

はじめに

創世記 22 章の物語において、13 節でヤハウエの使いが全焼の犠牲にするために息子イサクを屠ろうとするアブラハムを制止した後、15-18 節で再び、ヤハウエの使いが語った言葉として、次のように記されている。

(15 節) ^aヤハウエの使いは二度目に天からアブラハムを呼んだ。(16 節) ^a彼は言った。「^b私は私のゆえに誓う—ヤハウエの託宣—。^cなぜなら、あなたがこのことをしたところのゆえに。^dあなたはあなたの息子をあなたの一人子²を惜しまなかった。(17 節) ^a確かに、きっと私はあなたを祝福する。^b私は、あなたの子孫を、天の星々のように、海の岸辺の上にあるところの砂のようにきっと数多くしよう。^cあなたの子孫は、彼の敵たちの門を所有する³。(18 節) ^aこの地のすべての国民が、あなたの子孫で⁴、自らが祝福されるように願う⁵。^bあなたが、私の声を聞いたところのゆえに。」

本章では、この 15-18 節の部分で語られるヤハウエの使いの言葉が、創世記 22 章全体において、いかなる文学的機能を有しているのかについて検討を行いたい。この 15-18 節の部分をめぐるのは、たとえば、G.フォン・ラートが「この物語が、かつては一四節で終わっていたことは明白である。その内部構造から見ても、またそのかつての祭儀的な目的

¹ 本章は、2013 年 9 月に福岡：西南学院大学で行われた日本基督教学会で行った口頭発表をもとに、補筆・修正を加え、さらにその後の考察を加筆したものである。

² あるいは、「唯一のもの」。この語の意味及び訳については、本論文第一部第 3 章 2-1. (78-79 頁) において論じた。

³ あるいは、ここの未完了形を指示形だと解し、「彼の敵たちの門を所有するように」と訳することもできる。このことについては、本章 2-1. (236 頁以下) で詳論する。

⁴ 資料 11-8. で示したように、前置詞^aには多様な意味があり、この語の意味によって、さまざまな解釈が可能である。近代諸訳も様々な訳を採っている。フランシスコ会訳〔合本〕、NIV、Alter、Fox、Friedman、Stern は、「を通して (through)」、新共同訳、口語訳、新改訳、フランシスコ会訳〔分冊〕、JB、NJB、NJPS、NRSV、RSV、勝村、木田、関根清三、関根正雄〔岩波・教文館〕、Crenshaw、Speiser、Trible は、「によって (by)」、岩波訳〔分冊・合本〕、水野は、「(名に) よって」、NEB、REB は「あなたの子孫が祝福されたように (as your descendants are blessed)」、JPS、KJV、NAB、RV、Hamilton、Wenham は、「において (in)」、CEB は、「のゆえに (because of)」、文語訳では「によりて」。

⁵ このヒトパエル語幹の意味について議論があるが、Holladay の「自らが祝福されるように祈る (wish a blessing to oneself)」という訳に従った。この動詞については、本章 3-2. (241 頁以下) において扱う。

から見ても、この物語は、神顕現、犠牲の奉献、その場所の命名で締め括られていたはずである」⁶と語るように、しばしば創世記 22 章の他の部分への編集加筆や二次的付加だと考えられており、積極的な意味を論じられることは少なかった。本章では、まず、15-18 節についての研究史を概観し、次に、この部分において語られている特徴的な語句を検討し、最後に、創世記 22 章における文学的機能を考察したい。そして、これらの議論を通して、15-18 節が創世記 22 章の物語において、重要な文学的機能を持ち、積極的な意義を有していることを明らかにしたい。

1. 研究史

まず、15-18 節についての研究史を概観したい。この部分については、付加か元来のテキストかという議論はしばしばなされてきたが、その内容について具体的に註解や解釈がなされることは、概して少ない傾向にある。ここでは、15-18 節を付加にする説、元来の物語であるとする説、特徴的な主張を展開している T. D. Alexander の研究、独自の資料批判を行っている R. E. Friedman の説を、順に確認していきたい。また、後述するように、P. Tribble と G. W. Coats は、15/16-18 節に、ヤハウエの使いの言葉について、囲い込みがあることを指摘している。

1-1. 付加とする説

多くの歴史的・批判的研究による研究者たちは、しばしばこの部分を付加／編集加筆として扱っている⁷。たとえば、C. Westermann は、「15-18 節が 22 : 1-14、19 の物語への後代の付加であることについては事実上の合意がある」とし、「文体上、相違を見るのに深い見識を必要としない；15-18 節は、物語の文体ではない。創世記 12-50 章において、これほど簡単に、付加だと見分けがつくテキストは、ほんのわずかである」と述べている⁸。また、H. E. Ryle は、「15-18 節は、たぶん、同じ物語の別のバージョンからとられている」と主張し、「これらは文学的卓越さでは劣っており、おそらく、後代の拡大を表現している」

⁶ [フォン・ラート、1993 : 430]=[von Rad, 1976: 192]。

⁷ たとえば、[Holzinger, 1898: 163]、[Bennett, 1904: 58]、[Bennett, 1904: 240-241]、[Driver, 1907: 220]、[Ryle, 1914: 233]、[Ryle, 1914: 238]、[Gunkel, 1922: 236]、[Gunkel, 1922: 239]、[ノート、1986 : 72、注 70]=[Noth, 1948: 38, n. 132]、[ファイファー、1956 : 75、註 3]、[城崎、1970 : 192]、[Vawter, 1977: 259]、[フォン・ラート、1993 : 430]=[von Rad, 1976: 192]、[デヴィッドソン、1986 : 186]=[Davidson, 1979: 97]、[西村、1981 : 260]、[Seebass, 1982: 521]、[西村、1984 : 205]、[野本、1984 : 153]、[ヴェスターマン、1993 : 366]=[Westermann, 1986: 236]、[ヴェスターマン、1993 : 370]=[Westermann, 1986: 236]、[森彬、1991 : 66]、[Campbell & O'Brien, 1993: 170]、[左近、1995 : 426]=[左近、1999 : 426]、[Prolow & Vladimir, 1996: 84]、[関根正雄、1999 : 212]、[Jasper & Prickett, 1999: 112]、[大野、2001 : 53]、[Whybray, 2001: 54]、[Crotty, 2005: 33]、[関根清三、2008b : 5]および[関根清三、2008b : 249、註 16]、[Yoreh, 2010: 65]など。

⁸ [Westermann, 1989: 445]。[Westermann, 1986: 236]=[ヴェスターマン、1993 : 370]も併照。

と述べている⁹。同様に、B. ヴォーターも、「本来の話に後から追加されたもののようにである」と述べている¹⁰。さらに、山我哲雄は「ほぼ確実に後代の付加」だと主張している¹¹。そして、付加として扱われる場合には、しばしばこの部分についての註解はなされず、簡潔な要約がなされるか¹²、あるいは、語句のアブラハム物語やヘブライ語聖書全体での用例を挙げる事¹³がほとんどである。

このように付加とされる場合、編集層・資料層を明確に主張するものとしては、大きく5つの立場が存在する。第一に、15-18 節を J の並行記事から取られたものである¹⁴とするものである。しかし、この立場は「一般的な見解ではない」といえる¹⁵。第二に、J. Skinner に代表されるように、イエホウイスト的編集者 (R^{JE}) に帰す立場である¹⁶。このように、R^{JE} ないし JE に帰する研究として、野本真也¹⁷、越後屋朗¹⁸などが挙げられる。第三に、族長物語の成立について独自の主張をしている E. Blum の説である。L. Kundert によれば、Blum は、「創世記 22 章が捕囚期に族長物語に挿入されたであろうが、他方、創 22 : 15-18 は申命記的・申命記史家的 (deuteronomisch-deuteromistischen) 編集者の手に由来する」と述べている¹⁹。第四に、L. Ruppert は、この部分を「ヨシヤ的編集 (joschijanische Redaktion)」に帰している²⁰。第五に、関根正雄は「内容・用語その他から二次的加筆で本来ヤハウエ資料にもエロヒム資料にも属さぬものと思われる」と述べている²¹。

このように、多くの研究者がこの部分を編集・加筆ないし付加であるとしているが、どのような時期／立場の編集者の手に帰するかは、合意が見られないと言えるだろう。

1-2. 元来の物語であったとする説

15-18 節を付加とする主張に対し、さまざまな根拠を提示して、元来の物語に含まれるとして、テキストにおける意義を説く研究者も存在する。

まず、創世記 22 章を 1-19 節で一つの文学単位をなすと主張する Coats は、15-18 節

⁹ [Ryle, 1914: 238]。

¹⁰ [ヴォーター、1980 : 224]=[Vawter, 1969: 195]。

¹¹ [山我、1989 : 88、註 54]=[山我、2012b : 138、註 54]。

¹² [大野、2001 : 53-54]。

¹³ [越後屋、1996 : 62]など。

¹⁴ たとえば、[Speiser, 1964: 161]、[高橋、1967 : 64]がこの部分を J に帰している。

¹⁵ [ヴォーター、1980 : 224]=[Vawter, 1969: 195]。Skinner は、14-18 節が 1-14 節の J の並行記事からとられたとする Delitzsch と Strack による両者の見解について紹介した後、「擁護できない (untenable)」としている [Skinner, 1930: 331]。

¹⁶ [Driver, 1907: 216]、[Skinner, 1930: 327]、[Skinner, 1930: 331]。

¹⁷ 野本真也は、資料分析表において、R. Smend, jr.の研究などをもとに、15-18 節を JE に帰している [野本、1984 : 214]。

¹⁸ [越後屋、1996 : 61]。

¹⁹ [Kundert, 1998: 42-43]。

²⁰ [Ruppert, 2002: 531]。

²¹ [関根正雄、1999 : 212]。

が創世記 22 章に含まれないと、1 節 b の「神がアブラハムを試した」という記述が意味をなさないと主張している。そして、15-18 節は、族長の約束の再確認であり、試練という物語において不可欠だと論じている²²。しかし、このように 15-18 節の創世記 22 章における重要性は強調するが、15-18 節の具体的な内容については立ち入った議論を行っていない。

V. P. Hamilton は、これまでの研究で、この部分が付加とされてきたことについて、①15 節の表現が不自然に思われ、物語に約束のテーマを挿入した後代の著者の滑らかにしようとする試み以上のものではない、②約束のテーマの導入は異なる目的で物語に再び焦点を当てており、オリジナルな物語に不可欠な部分ではない、という付加とする 2 つの理由に言及した上で、これらの理由は正しいとはいえないとする²³。そして、もし 14 節で終われば、物語として切り詰めたものになってしまう。アブラハムは彼の唯一の息子を惜しまなかったことで、子孫が数多く、勝利を得て、有力になる。これがアブラハムの神的試練の究極の結果なのだと主張する²⁴。

B. T. Arnold は、Westermann の註解を見るように指示することで、15-18 節が後代の付加であるという「以前の合意 (the older consensus)」があったし、現在の状況としては、Wenham と Hamilton の註解を見るように指示するのみであり²⁵、自らの見解は明確にしていけない²⁶。

関根清三は、3 回にわたり、創世記 22 章について主題に考察を行っているが、当初は、15-18 節を付加とする聖書学者の見解を引用したり²⁷、あるいは、創世記 22 章の議論から除外したりしていたが²⁸、「アケーダーの真髓を尋ねて—旧約学と哲学の協働—」と題する最新の論考では、この部分を、付加ではなく、元来の物語であるという主張に転じている。関根は、Wenham、van Seters、Coats による諸研究と、後述する Alexander の論考を参照して、「15 節以下を真正とする積極的な理由」について、「少なくとも 2 つないし 3 つあることを近年の研究は剔抉している」として、次の三点を挙げている。①15 節以下の、イサク以降の子孫繁栄の祝福が欠けている状況で終われば、創 17 : 16-19 の記述が「宙に浮いてしまうという不都合が生じる」²⁹。②試練として、ノアとヨブと比較して、創世記 22 章も 15 節以下が存在しないと「画竜点睛を書く」とする³⁰。③「アブラハム物語における

²² [Coats, 1973: 395]。

²³ [Hamilton, 1995: 115]。

²⁴ [Hamilton, 1995: 115]。

²⁵ [Arnold, 2009: 207, n. 233]。

²⁶ このように、Arnold 自身の見解は、明確には示されていないが、ここで註記する二人の註解者はともに、15-18 節をオリジナルとしているので、Arnold 自身も同様の見解であるとも考えられる。

²⁷ [関根清三、1998 : 57]=[関根清三、2005 : 83]、[関根清三、2008b : 5]。

²⁸ [関根清三、1998 : 57]=[関根清三、2005 : 83]、[関根清三、2008b : 249、註 16]。

²⁹ [関根清三、2013 : 94]。

³⁰ [関根清三、2013 : 94]。

神の語り」12章と22章で呼応している。そのため、前者が神が示す土地に行きなさいで始まっており、後者ではすべての国々がアブラハム／その子孫によって祝福されることで終わるように「期待される」が、「15節以下を欠くと、この期待が裏切られるという憾みを残すようにも見える」³¹のである³²。

1-3. Alexander 説

Alexander は、アブラハム物語におけるアブラハムとの契約と洪水物語におけるノアとの契約を比較し、それをもとに、22章15-18節を17章で示された割礼の契約の承認・確立であると主張する。彼によれば、ノアの契約では契約のしるしの後に犠牲がささげられているが、アブラハムの割礼の契約ではこれが欠けている。このため、17章の契約は不完全であり、犠牲の執行を必要とする。それが創世記22章においてなされている、と主張している³³。この Alexander の研究は、ノアおよびアブラハムと神ヤハウェとの契約を比較し、創世記22章をアブラハムとヤハウェの契約の確定とした点で、示唆的である。しかし、1)彼は17章の割礼の制定と創世記22章の間にある物語についてその意義を論じておらず、2)創世記22章で割礼について言及されていない理由も述べていない。さらには、3)契約の際の犠牲の重要性を説き、創世記22章をそのように見做すが、創世記22章では、神／ヤハウェ／使いという、物語に登場するいずれの神的存在も、犠牲についての反応を示していない等、この Alexander の解釈には問題点も少なくないと思われる。

1-4. フリードマン説

³¹ [関根清三、2013: 94]。

³² 以上、関根は創世記22章のうち、15-18節を付加ではなく元来の物語（関根はこれを「真正」と呼んでいる）とする理由を挙げている。付加をめぐる議論は本論文の主眼ではないが、関根の主張にはいくつかの大きな問題を有していると思われるので、指摘しておきたい。関根が「真正」を主張するすべての根拠は、アブラハム物語における他の記述と創世記22章の関連から、15-18節の存在意義を論じるものである。しかし、彼が主張するような元来のテキストに含まれるのか否かという通時的な議論は、テキストの成立状況が重要なカギとなる。つまり、「元来のテキスト」がいかなる時代状況で成立し、どのような背景を有しているのか、という点を論じることなしには、テキストの元来の物語部分か付加かを区別することはできないはずである。関根はこの点を明確にしていない。また、関根はアブラハム物語内のつながりから、「真正」であることを主張しているが、そのような論の立て方には問題が存在すると考えられる。つまり、創世記22章がアブラハム物語の他の記述と同時に、ないし、より後代に成立したのであれば、確かに他の記述の連関から15-18節の「真正」の根拠となり得るが、他方で、創世記22章がアブラハム物語の他の部分と別個に、あるいは、より早く成立していたとすれば、アブラハム物語の他の部分より後代の編集者によってそれらアブラハム物語の記述に関連する記述を、創世記22章に挿入した可能性も存在するのである。換言すれば、創世記22章にアブラハム物語の他の箇所からの記述から不可欠だからと言って、それを根拠に「真正」を主張することは困難なのである。

³³ [Alexander, 1983: 17-22]。

資料仮説に基づき、独自の主張をしているフリードマンの見解を確認しておきたい。彼は、エロヒストを保持する立場から、通常、元来の物語とされる 11 節-16 節 a を付加にし、しばしば付加とされる 16b-18 節を元来の元来としている³⁴。彼によれば、「息子すら惜しまなかった」という行為は、屠ろうとした行為よりも屠った行為を指すとの方が意味が明確になり、また、19 節がアブラハムのみと言及しイサクへの言及が欠如している³⁵こと、さらに、創世記 22 章以降のエロヒストとされる聖書テキストにイサクは登場しない³⁶ことを根拠としている。確かに、資料批判に基づいたフリードマンの見解は、興味深い解釈だといえるだろう。しかし、ヤハウィストとエロヒストの区分を保持する資料批判に基づく主張である以上、神的存在の呼称がエロヒムからヤハウエに変更された明確な理由について説明が求められるが、彼はそれを明らかにしているとは言い難い。

2. 特徴的な語彙の検討と創世記 22 章での神的存在の言葉との比較

本節では、まず、15-18 節に語られる特徴的な語彙とテキストの検討を行い、次に、それを踏まえて、ヘブライ語聖書における連関について論じていきたい。具体的には、まず、2-1. で、「私のゆえに誓う」、「ヤハウエの託宣」、「なぜなら」、「～のゆえに」、「このことを行った」、「数多くする」、「子孫」、「天の星々のように」、「海の岸辺の上の砂」、「敵たちの城門」、「国民」、「～のゆえである」、「声を聞く」を確認し、次に 2-2. で 15-18 節で語られる使いの言葉が 11-12 での使いの言葉および、2 節での神の命令との比較を行っていきたい。

2-1. 特徴的な語彙とテキストの検討

次に、15-18 節の各節の特徴的な語句について、それぞれの意味とヘブライ語聖書における用例を確認していくことにする。ここでは、「二度目に」、「私のゆえに誓う」、「ヤハウエの託宣」、「なぜなら」、「～のゆえに」、「このことを行った」、「数多くする」、「子孫」、「天の星々のように」、「海の岸辺の上の砂」、「所有する」、「敵たちの城門」、「国民」、「～のゆえである」、「声を聞く」という語句や表現について、順に検討を行っていきたい。

二度目に (יָשָׁן)

この語は、ヘブライ語聖書中に 157 例使用されている³⁷。本箇所や創 41 : 5 のファラオの夢、ハガ 2 : 20 でのヤハウエの言葉のように、「二度の神的な出現や啓示、夢がなされることは啓示の重要性や実現の確実性を強調する」ものである³⁸。

³⁴ [フリードマン、1989 : 353]=[Friedman, 1987: 247]、[フリードマン、1989 : 346]=[Friedman, 1987: 256-257]。

³⁵ [フリードマン、1989 : 346]=[Friedman, 1987: 257]。

³⁶ [フリードマン、1989 : 346]=[Friedman, 1987: 257]。

³⁷ Holladay を参照。

³⁸ [Jensen, 1997: 194-195] (NIDOTTE)。

私のゆえに誓う (שבעתי ; ニフアル語幹)

このשבעתיという動詞は、ヘブライ語聖書に 185 回使用され³⁹、そのうち、ニフアル語幹は 154 回である⁴⁰。ここでの表現とまったく同じ言葉づかいは、他に 3 例あり (イザ 45 : 23、エレ 22 : 5、49 : 13⁴¹)、このうち、イザ 45 : 23 を除く 2 例では、ここでの表現と同様に、「私のゆえに誓う」と「ヤハウエの託宣」が並んで使用されている。

また、出 32 : 13 にもよく似た表現があり、そこでも「子孫の増加の約束を内容と」している⁴²。

ヤハウエの託宣 (נאם־יהוה)

この表現は、挿入句として用いられている⁴³が、翻訳では、訳の順番を変更し⁴⁴、また、文のように訳されることが多い⁴⁵ (図表11-2. 波線部参照)。

「託宣」ないし「言葉」を意味するנאםという語は、ヘブライ語聖書中に376回使用されている⁴⁶。このうち、ヤハウエの発話を示すものが365回、人間の発話を示すものが11回であり⁴⁷、また、16節と同じ「ヤハウエの託宣 (נאם־יהוה)」という表現は、240回見られる⁴⁸。この表現は、族長物語には並行例が見られず⁴⁹、五書でも他に一例見られるのみであり⁵⁰、物語では珍しい表現であるが⁵¹、預言書にはしばしば見られるため⁵²、預言者的なものだと

³⁹ Even-Shoshan を参照。DCH では、187 例。[Keller, 1997: 1293] (TLOT) では、216 例である。

⁴⁰ [Keller, 1997: 1293] (TLOT)。Holladay によれば、150 例。

⁴¹ [Driver, 1907: 220]。類似の表現として、Sarna は、アモ 6:8 を[Sarna, 1989: 361, n. 15]、Wenham は、アモ 4:2、6:8 を[Wenham, 1994: 111]、それぞれ加えている。

⁴² [大野、2001: 53]。

⁴³ [Driver, 1907: 220]、[月本、1997: 65、註 6]=[月本、2004: 51、註 13]。

⁴⁴ 口語訳、新改訳、フランシスコ会訳〔分冊〕、文語訳、関根正雄〔岩波〕の諸訳が訳の順番を変更している。

⁴⁵ 新共同訳、口語訳、新改訳、フランシスコ会訳〔分冊〕、文語訳、勝村、関根正雄〔岩波〕、水野、NJPS、RV、Alter、Hamilton、Speiser、Stern、Wenham の諸訳が、文のように訳している。

⁴⁶ [Eising, 1998: 110] (TDOT)。Even-Shoshan によれば 363 例。DCH および Vetter によれば、376 例[Vetter, 1997: 693] (TLOT)。Holladay によれば、約 360 例。

⁴⁷ [Eising, 1998: 110] (TDOT)。

⁴⁸ Even-Shoshan を参照。「主なる万軍のヤハウエの託宣 (נאם־אֲדֹנָי יְהוָה צְבָאוֹת)」や「万軍のヤハウエの託宣 (נאם־יְהוָה צְבָאוֹת)」などの用例は除外した。これらを含めると、365 例ある[Vetter, 1997: 693] (TLOT)。G. J. Wenham は、このフレーズが 364 例使用されていると述べている[Wenham, 1994: 111]。

⁴⁹ [デヴィッドソン、1986: 186]=[Davidson, 1979: 97]、[越後屋、1996: 62]。

⁵⁰ Even-Shoshan を参照。五書では、他に民 14:28 のみで使用される。

⁵¹ [Ryle, 1914: 238]

⁵² [Ryle, 1914: 238]、[Skinner, 1930: 331]。

される⁵³。確かに、この表現のうち、231例は預言書に見られるものであり、そのうち、135回はエレミヤ書に集中している⁵⁴。また、上述のように、「私のゆえに誓う」とともに使用されるのが、この箇所を含め、3例見られる。

～のゆえに (יען אֲשֶׁר)

理由・などを表すヘブライ語יעןは、ヘブライ語聖書中に 96 例使用されており⁵⁵、本箇所と同様の表現 (יען אֲשֶׁר) は、32 例存在する⁵⁶。この表現は、創世記中にこのみで用いられている⁵⁷。

このことを行った (עָשִׂיתָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה)

「行う」を意味する動詞עשהは、2627 例使用されている⁵⁸。「あの言葉を実行した」という可能性もある。

この表現のうち、「このこと」ないし「この言葉」という語は、単数形である。この語が指すものとして、①神の命令に従ったこと、②モリヤの地に来たこと、③イサクを屠ろうとしたこと、④これまでの行動全部を単数形で示している、という可能性があり、④はさらに、i) アブラハム物語の行動全部、ii) 創世記 22 章の記述を示す可能性がある。

1 節 a の表現との「呼応に注目」⁵⁹させられるが、他方、「こと／言葉」を意味する名詞の複数形から単数形になっている。

数多くする (רבה; ヒフイル語幹)

「数多くする」、「多数にする」という動詞רבהは⁶⁰、ヘブライ語聖書において、176 回⁶¹、ヒフイル語幹は 160 例使用されている⁶²。「子孫 (יָרַע) を数多くする」という表現⁶³は、他に 16 : 10 (ハガルに対して)、26 : 4 (イサクに対して)、出 32 : 13 (モーセが族長たちへ

⁵³ [ミルトス・ヘブライ文化研究所、1990 : 195]、[越後屋、1996 : 62]、[月本、1997 : 65、註 6]=[月本、2004 : 51、註 13]。

⁵⁴ Even-Shoshan を参照。デヴィドソンも、この表現がエレミヤ書に多くみられることを指摘している[デヴィドソン、1986 : 186]=[Davidson, 1979: 97]。また、「託宣 (נָאֵם)」という語も、約 3 分の 1 に当たる約 20 例がエレミヤ書に集中している (Holladay を参照)。

⁵⁵ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。Holladay によれば約 90 例。

⁵⁶ Even-Shoshan を参照。Holladay によれば約 30 例。

⁵⁷ Even-Shoshan を参照。[Wenham, 1994: 111]も同様。

⁵⁸ Even-Shoshan を参照。DCH では、2628 例。Holladay によれば 2600 例。

⁵⁹ [関根清三、2012b : 20、註 28]。

⁶⁰ 「数多い」を意味する形容詞רבから派生した「数多くする」を意味する動詞には、רבהとרבהが存在する。HALOT を参照。17 節では、後者の動詞が使用されている。[Wenham, 1994: 99]などを併照。

⁶¹ Even-Shoshan を参照。DCH によれば、230 例。

⁶² Holladay を参照。

⁶³ 人称接尾辞の相違については、区別をしていない。

与えられた約束を引用して) という 3 例のみである⁶⁴。

子孫 (זָרַע)

この語זָרַעは、229例使用されており⁶⁵、創世記に64例、アブラハム物語中には21例見られる⁶⁶。

J. Collinsは、ヘブライ語聖書における「子孫」を意味する全用例を検討し⁶⁷、「特に子孫を意味する場合には、単数形の動詞に人称語尾や形容詞、代名詞を伴っている」と論じた⁶⁸。Alexanderは、この議論を踏まえて、Collinsの研究では十分に検討されていない創22 : 17と24 : 60を中心にして、議論を展開している⁶⁹。そして、この両者の箇所でもCollinsの研究と「密接な関係がある」と論じている⁷⁰。このことから、ここでも、集合名詞であると考えられ、形は単数だが、意味は複数である⁷¹とするのが妥当であろう。

この語は、「種」を意味する名詞であり、「子孫」の意味では、族長物語での子孫についての約束でしばしば用いられる⁷²。これらのうち、その多くは族長の子孫に土地を与えるというヤハウエの約束を表すものである⁷³。

天の星々のように (כְּכּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם)

星(כּוֹכַב)という語は、ヘブライ語聖書中、37回使用されている⁷⁴。このうち、「天の星々」という表現は9例⁷⁵ある。これらの中で、申28 : 62⁷⁶とイザ13 : 10⁷⁷を除けば、すべて「ヤハウエによって子孫(ないしイスラエル)が増やす／増やされた」ことを示す表現である。また、創15 : 5では、「天の星」という表現ではないが、ヤハウエがアブラハムに子孫の増加の約束する際に、「天」と「星」という語がともに用いられている。

海の岸辺の上の砂 (בְּכַחֲלוֹ אֶשֶׁר עַל-שְׂפַת הַיָּם)

⁶⁴ Even-Shoshan を参照。

⁶⁵ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。

⁶⁶ Even-Shoshan を参照。

⁶⁷ [Collins, 1997]。

⁶⁸ [Collins, 1997: 144]。

⁶⁹ [Alexander, 1997b]。

⁷⁰ [Alexander, 1997b: 367]。

⁷¹ [Hamilton, 1995: 98, n. 11]。

⁷² [Hamilton, 1997: 1152] (NIDOTTE)。

⁷³ [Hamilton, 1997: 1152] (NIDOTTE)。

⁷⁴ Even-Shoshan を参照。

⁷⁵ Even-Shoshan を参照。創22 : 17、26 : 4、出32 : 13、申1 : 10、10 : 22、28 : 62、代上27 : 23、イザ13 : 10、ネへ9 : 23の各例。

⁷⁶ イスラエルの人々の数が多かったこと表すために、この表現を用いている。

⁷⁷ バビロンの審判の預言において、天変地異のため、「天の星」や星座が光を放たないという表現に用いられている。

ここで「岸边」と訳した語 (הַשָּׂפָה) は、176例使用され⁷⁸、通常、身体における「唇」を表す語であり、広く「縁」や「端」を指し、海や河川の場合には「堤」や「岸」を意味する言葉である⁷⁹。また、「砂 (חֵיל)」は、23例使用され⁸⁰、しばしば砂粒が無数であるように多数さを例示する語であり⁸¹、「多数」を表現するメタファーとして利用されている⁸²。この誇張法 (hyperbole) は、人々の数知れない多数を表すために、ここ以外にもヨシュ11:4、士7:12、サム上13:5でも用いられている⁸³。これらのうち、士7:12の表現はラクダの数が「海の岸边の上の砂」のように多いことを表し、他の2例は兵士の数を比喩的に表現する用法であり、これらの3例はともに軍事的な描写と関連する箇所で使用されている。

所有する (יָרַח ; カル語幹)

「所有する」、「手に入れる」を意味する動詞יָרַחは、申命記・申命記史書で好まれ⁸⁴、全部で258回⁸⁵、カル語幹で159回使用されている⁸⁶。目的語には、一般的に、「地 (אֶרֶץ)」が多く用いられており⁸⁷、この箇所と同様に、「門 (שַׁעַר)」を目的語として伴うものは、他では創24:60に現れるのみである⁸⁸。

ここでは、未完了形が単純ワウを伴う形で用いられている。この未完了形は、しばしば、話者の意思を表す指示形 (jussive) と全く同一の語形となる⁸⁹。この指示形は、「命令、願望 (ないし祝福)、助言、要求を表現する」ものである⁹⁰。

この箇所では、ヤハウエの使いがアブラハムへと語っているアブラハムの子孫に関する「約束／祝福」であるので、単なる未完了形ではなく、話者の意図を含意する指示形だと解することもできる。

敵たちの城門 (שַׁעַר אֵיבֵינוּ)

⁷⁸ Even-Shoshan を参照。DCH、[Kedar-Kopfstein, 2004: 175] (TDOT) も同様。

⁷⁹ [Kedar-Kopfstein, 2004: 177] (TDOT)。

⁸⁰ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。

⁸¹ [Kapelrud, 1980: 264] (TDOT)。

⁸² [Sarna, 1989: 154]。

⁸³ [Kedar-Kopfstein, 2004: 177] (TDOT)。

⁸⁴ [H. H. Schmid, 1997: 579] (TLOT) および[H. H. Schmid, 1997: 580] (TLOT) 参照。

⁸⁵ [H. H. Schmid, 1997: 579] (TLOT)。Even-Shoshan では、全体で231例。DCH では230例。Holladay によれば約230例。

⁸⁶ [H. H. Schmid, 1997: 579] (TLOT)。Even-Shoshan では、カル語幹は160例である。DCH では、160例である。また、Ch. J. H. Wright によれば、161回である[Wright, 1997: 547] (NIDOTTE)。

⁸⁷ Even-Shoshan を参照。[H. H. Schmid, 1997: 579] (TLOT) も併せて参照。

⁸⁸ Even-Shoshan を参照。

⁸⁹ [GKC48§§f,g], [GKC§109a]。

⁹⁰ [GKC§109b]。

一般的に「敵」を意味する $\sqrt{\text{איב}}$ は、ヘブライ語聖書中 283 回見られるが⁹¹、そのうち 1 例（出 23 : 22）を除き、名詞形で用いられる⁹²。そのうち 80 例が単数形、202 例が複数形である⁹³。詩編での用例が最も多く（74 回）、申命記（25）、サムエル記上（20 回）、エレミヤ書（19 回）、サムエル記下（16 回）、哀歌（15 回）の順で用いられている⁹⁴。

「城門（ $\sqrt{\text{שער}}$ ）」とは、ヘブライ語に 375 例見られる語で⁹⁵、城壁に囲まれた町の「門」のことであり、軍事面でも政治面でも中心となる場所⁹⁶であり、町の中で最も重要な所⁹⁷であるので、この場合には町全体を意味する⁹⁸。つまり、「城門を取る」という表現は、「町を占領する」ことに他ならない⁹⁹。

この「敵の城門を所有する」という表現で、「土地についての約束」としては、間接的で曖昧なものとなるが¹⁰⁰、同時に、軍事的な「征服」を意味する表現¹⁰¹であるので、以前の約束よりも具体的で現実的なものへと変化している¹⁰²。この表現は、24 : 60 において、リベカが家族のもとを離れる場面で受けた祝福に見られる¹⁰³ものだが、「敵」の語が $\sqrt{\text{אויב}}$ の分詞形へと変化している。

国民 ($\sqrt{\text{גוי}}$)

この語 $\sqrt{\text{גוי}}$ は、ヘブライ語聖書中に 556 回使用されている¹⁰⁴。ここでは複数形で用いられている。

並木浩一と山我哲雄は、それぞれ、この 15-18 節での「祝福」と密接に関連するとされる 12 : 1-3 に関して、この語について論じている。並木は、「『国民』（ゴイ）とは輝かしい国家の約束ではなく、一定の地域に居住する民の一つと理解する方がよい」と述べている¹⁰⁵。山我哲雄は、この語「ゴイ ($\sqrt{\text{גוי}}$)」を「アム ($\sqrt{\text{עם}}$)」と比較している。彼によれば、後者が「血縁関係を基盤とする概念であるのに対し」、前者は「特定の領土と統治機構を前

⁹¹ [Williams, 1997: 365] (NIDOTTE)。DCH でも同様。Even-Shoshan では動詞が 2 例、名詞が 279 例である。

⁹² [Williams, 1997: 365] (NIDOTTE)。

⁹³ [Jenri, 1997: 89] (TLOT)。

⁹⁴ [Jenri, 1997: 89] (TLOT)。

⁹⁵ Even-Shoshan を参照。DCH では、374 例。Holladay によれば、370 例。

⁹⁶ [Speiser, 1964: 164]、[Reicke+山我, 1989b : 1197]、[Otto, 2006: 392-403] (TDOT) を参照。

⁹⁷ [フランシスコ会聖書研究所、1958 : 119、註 5]。

⁹⁸ [越後屋、1996 : 62]。

⁹⁹ [フランシスコ会聖書研究所、1958 : 119、註 5]。[Plaut, 2006: 136] を参照。

¹⁰⁰ [Coats, 1973: 395]。

¹⁰¹ [Arnold, 2009: 209]。[Ryle, 1914: 239] も併せて参照。

¹⁰² [Wenham, 1994: 112]。

¹⁰³ [Plaut, 2006: 136]。

¹⁰⁴ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。Holladay によれば 555 例。

¹⁰⁵ [並木、2014 : 299]。

提とするより政治的な概念である」とする¹⁰⁶。さらに、山我は、この語の複数形である『ゴイーム』は、一般的にはまさにイスラエル以外の諸国民を指す言葉である」と述べ、18 節および 26 : 4 を挙げている¹⁰⁷。

～のゆえである (ヘブライ語 עַקְבָּב)

この表現について、関根清三は、『『からである』と訳されることが一般的だが、12、16 節などの理由のキーと訳し分けた』として¹⁰⁸、「褒賞である」と特徴的な訳を行っている¹⁰⁹。

この עַקְבָּב という語は、ヘブライ語聖書中に 15 例見られ¹¹⁰、ここと同様に関係詞を伴う形で、3 例見られる¹¹¹。この 3 例のうち、ここと同じく族長物語の用例である創 26 : 5 では、次に確認する「声を聞く」と共に使用されており、ヤハウエによるイサクへの祝福が「アブラハムが私の声に聞き従ったゆえである」と表現されている。

声を聞く (שמע; カル語幹 + קול)

動詞 שמע は、ヘブライ語聖書で 1159 回使用され¹¹²、「聞く」という聴覚の身体的な能力を指す語であり、「聞く」という行動・態度に関する幅広い意味を有するものである¹¹³。「声 (קול)」は、ヘブライ語聖書中に 629 例使用されている¹¹⁴。

この箇所と同様に、「聞く (שמע)」と「声を (קול)」が並んで使用されている用例は、103 例あり、うち 23 例は申命記に、27 例は申命記史書に、エレミヤ書に 19 例、使用されている¹¹⁵。このため、申命記的な表現であると考えられる。また、この「声を聞く」という用例は、創世記中に 7 例見られ、他に 21 : 12 (サラ)、26 : 5 (わたし=ヤハウエの声)、27 : 8 (わたし=リベカの声)、27 : 13 (わたし=リベカの声)、27 : 43 (わたし=リベカの声)、30 : 6 (わたし=ラケルの声) である¹¹⁶。このうち、ヤハウエが「わたしの声に聴き従った」ことを表現している 26 : 5 では、同時に、申命記的な表現である「戒め (מִשְׁמֶרֶת)」や「命令 (מִצְוָה)」、「掟 (חֻקָּה)」、「教え (תּוֹרָה)」を聞いたという記述が併用されており、特徴的な箇所だといえる。

まとめ

¹⁰⁶ [山我、2012d : 94]。

¹⁰⁷ [山我、2012d : 95]。

¹⁰⁸ [関根清三、2012b : 20、註 30]。

¹⁰⁹ [関根清三、2012b : 17]。

¹¹⁰ Even-Shoshan を参照。

¹¹¹ Even-Shoshan を参照。

¹¹² Even-Shoshan を参照。DCH も同様。Holladay によれば、1050 例。

¹¹³ [Schult, 1997: 1376] (TLOT)。

¹¹⁴ Even-Shoshan を参照。

¹¹⁵ Even-Shoshan を参照。

¹¹⁶ Even-Shoshan を参照。

以上確認してきたように、15-18 節では、「私のゆえに誓う」や「声を聞く」のような申命記的な表現が用いられており、また、「私のゆえに誓う」や「ヤハウエの託宣」のような創世記でもこの部分にしか見られない語彙も多数ある。このため、アブラハム物語でも特異な記述である。

2-2. 創世記 22 章における神的存在の発言との類似と差異

ここまで、15-18 節の場面の特徴的な語彙とテキストの検討を行ってきた。ここからは、このヤハウエの使いの言葉が (1) 11-12 節での使いの最初の表現、および、(2) 2 節での神の命令の表現とどのようにことなるのか、比較・検討を行っていくことにする。

(1) 11-12 節の使いの言葉との比較

使いの言葉である 15-18 節と 11-12 節との間で、どの部分が共通しており、どの部分が変更されているのかに注目しつつ、比較・検討を行いたい。

11-12 節では、①あなたの手をその若者（ナアル）に伸ばすな、②彼に何もするなという 2 つの禁止の命令がなされ、続いて i) なぜなら、今、あなたがおそれる者であることを私は知ったからだ、ii) あなたは、わたしのために、あなたの息子、あなたの一人子／唯一のものを惜しまなかった、という理由が語られている。これに対し、15-18 節では、2 つの禁止の命令は繰り返されず、i) なぜならあなたがこのことをしたところのゆえに、ii) あなたはあなたの息子、あなたの唯一のものを惜しむことをしなかった、iii) あなたが私の声を聞いたところのゆえに、というアブラハムが行った行為が認定されると同時に、11-12 節では語られなかったア) あなたを祝福する、イ) 子孫を数多くする、ウ) 子孫が敵の門を所有する、エ) すべての国民への祝福の広がり、という四つの「褒賞」が語られている。

つまり、前者は禁止の命令と行為の認定であり、後者は行為の認定と行為の「褒賞」を語るものである。このうち、行為の認定のうち、両者に共通するものは、「あなたは、[わたしのために] あなたの息子、あなたの唯一のものを惜しまなかった」(12 節 e と 16 節 d) であり、この両者はほぼ同様の表現を用いる並行箇所だといえるだろう。両者は直前の文と単純ワウで結ばれている点では共通しているが、前者には「わたしのために」という語が存在するが、後者では「わたしのために」という語が欠落している¹¹⁷点で異なっている。

また、11-12 節と 16-18 節という 2 つのヤハウエの使いの言葉では、ヘブライ語聖書で広く一般的に用いられるワウ接続法は、17 節 c と 18 節 a を結び付ける 1 度しか用いら

¹¹⁷ サマリア五書、七十人訳、ペシッタでは、12 節 e と同様に、16 節 d にも「わたしのために」という表現が加えられている。BHS 脚注はこの読みを推奨している。しかし、関根清三は、「整っていない方がオリジナルの可能性が高いとすると、本文批評上、BHS 本文のままに読む可能性も捨てきれない」[関根清三、2012b : 20、註 29]として、本文のままに訳している。近代諸訳でも、木田、Scharbert、Soggin〔重訳〕などは、16 節に「わたしのために」を加えた読みを採用している。また Zimmerli は、サマリア五書や七十人訳に従って[Zimmerli, 1976: 109, n. 67]、「わたしに (mir)」を括弧に入れて訳している。

れておらず、それ以外では単純ワウないし接続語句 (כִּי־וַאֲשֶׁר、וַאֲשֶׁר) によって列挙されている。このため、この2つの部分は、創世記22章において、顕著に特徴的な文体をなしている。

他方、12節での「神をおそれる者」という認定や、16節での「このことをした」ことや「声を聞いた」ことという認定は、それぞれ1回限りのものである。

(2) 2節の神の命令との比較

2節の神の命令との比較を行いたい。興味深いことに、2節での神の命令とこの15/16-18節に語られるヤハウエの使いの言葉の間に共通点は少ない。唯一共通する点は、アブラハムの息子イサクのことを「あなたの息子、あなたの一人子」と呼ぶことである。この点は、先に確認したように、一度目の使いの言葉と二度目の使いの言葉の間でも共通する点であった。

2-3. まとめ

15-18節について、特徴的な用語・言葉づかいである「私のゆえに誓う」、「ヤハウエの託宣」、「惜しむ」、「数多くする」、「天の星々」、「海の浜辺の上の砂」、「所有する」、「敵たちの城門」、「聞く」について、特にヘブライ語聖書での用例を中心に確認してきた。

これらの多くが、ヘブライ語聖書でも珍しい表現であったり（「[子孫を] 数多くする」、「海の岸辺の上の砂」、「[門を] 所有する」）、申命記的な用語（「[声を] 聞く」）や、預言者的な用語（「私のゆえに誓う」、「ヤハウエの託宣」）であったりするなど、アブラハム物語でも特徴的な文体であり、同時にアブラハム物語内外と多くの連関を有する語彙を用いて叙述されていることが確認できた。

3. アブラハム物語における√ברךと創世記22章における意味

本節では、アブラハム物語において繰り返し使用され、創世記22章15-18節でも三度使用されている動詞√ברךについて、限られた紙幅の範囲ではあるが、これまでの諸研究に基づいて、検討を行いたい¹¹⁸。まず、アブラハム物語における動詞√ברךについて確認し、次に、√ברךの特徴的な語幹であるピエル、ニフアル、ヒトパエルの各語幹について検討を行い、それを踏まえて、創世記22章における√ברךについて論じていくことにする。

3-1. アブラハム物語における√ברך

ヘブライ語聖書において、√ברךは、動詞として256例使用されている¹¹⁹。そのうち、ア

¹¹⁸ 動詞√ברךの議論は、本書で参照している諸翻訳および、以下の諸文献をもとにしている。DCH、HALOT、Holladay、[Noonan, 2010]、[山我, 2012d]。

¹¹⁹ Even-Shoshanを参照。C. A. Kellerによれば、327回であり、語幹別には、カル語幹71例、ニフアル語幹3例、ピエル語幹233例、ブアル語幹13例、ヒトパエル語幹7回で

ブラハム物語では、13 例使用されている¹²⁰。

3-2. $\sqrt{\text{ברך}}$ のピエル語幹、ニフアル語幹、ヒトパエル語幹

ここでは、族長物語において特徴的な動詞である $\sqrt{\text{ברך}}$ について、繰り返し使用されているピエル語幹、ニフアル語幹、ヒトバエル語幹について検討していきたい。

a) ピエル語幹

動詞 $\sqrt{\text{ברך}}$ のピエル語幹は、233 回使用される¹²¹。これらのうちで、アブラハム物語（創 12-25 : 11）中に 13 例あり、アブラハムを指して、神的存在が「祝福した」という用例が 7 例存在する。これら 7 例のうち、話者はヤハウエ（12 : 2、12 : 3[2 回]）、ヤハウエの使い（22 : 17）、メルキゼデク（14 : 19）、語り手（24 : 1）、アブラハムの僕（24 : 35）である。

b) ニフアル語幹

動詞 $\sqrt{\text{ברך}}$ のニフアル語幹は、ヘブライ語聖書において、創 12 : 3、18 : 18、28 : 14 という 3 例のみしか見られず¹²²、いずれも族長物語の記述で使用されるものである。いずれも、「地上／世界のすべての氏族／民への祝福」に関することを表現するものである。この語幹については、意味や創 12 : 3 の訳語で分類すれば、次の四つの可能性を示している。①自らを祝福する〔再帰〕¹²³、②互いに祝福する〔相互関係〕¹²⁴、③祝福の状態になる〔中間態〕¹²⁵、④祝福される〔受動態〕¹²⁶という読みがなされている¹²⁷。

創 12 : 3 と 18 : 18 はヤハウエからアブラハムへのものであり、28 : 14 はイサクからヤコブへのものである。

c) ヒトバエル語幹

ある[Keller, 1997: 267] (TLOT)。DCH および[Brown, 1997: 757] (NIDOTTE) によれば、327 例。

¹²⁰ Even-Shoshan を参照。

¹²¹ [Keller, 1997: 273] (TLOT)。Holladay によれば、235 例である。

¹²² Even-Shoshan を参照。HALOT、Holladay、[Keller, 1997: 267] (TLOT) も、併せて参照。さらに、[Skinner, 1930: 331]。

¹²³ 参考書類では BDB。創 12 : 3 の訳語にこの意味を取る諸訳には、水野、JB、NJB、NJPS、RSV、CEB margin、NRSV margin。

¹²⁴ 創 12 : 3 の訳語としてこの意味を取る諸訳には、岩波訳〔分冊・合本〕、中沢。

¹²⁵ 創 12 : 3 の訳語としてこの意味を取る諸訳には、新共同訳、NAB、Fox、Wenham、CEB margin。

¹²⁶ 創 12 : 3 の訳語にこの意味を取る諸訳には、口語訳、新改訳、フランシスコ会訳〔合本〕、木田、関根正雄〔岩波・教文館〕、CEB、JPS、KJV、NIV、NRSV、RV、Friedman、Stern、RSV margin。

¹²⁷ [山我、2012d]、[Noonan, 2010]。

動詞 $\sqrt{\text{ברך}}$ は、18 節でヒトパエル語幹で 1 回（ワウ接続法・完了形）使用されている。この動詞のヒトパエル語幹は、ヘブライ語聖書中、創 22 : 18 以外に、26 : 4、申 29 : 18、イザ 65 : 16、エレ 4 : 2、詩 72 : 17 という、計 7 箇所に見られるものである¹²⁸。この動詞のヒトパエル語幹の意味については、議論がなされてきた。 $\sqrt{\text{ברך}}$ のヒトパエル語幹についてのこれまでの解釈として、①自らを祝福する〔再帰〕¹²⁹、②互いに祝福する〔相互関係〕¹³⁰、③祝福の状態になる〔中間態〕¹³¹、④祝福される〔受動態〕¹³²、⑤Noonan は、この $\sqrt{\text{ברך}}$ のヒトパエル語幹について、ニュアンスの違いはあるが、ニフアル語幹と同じ意味だと主張している¹³³。また、Wenham は、「ニフアルと意味上の差異はない」としている¹³⁴。また、⑥HALOT および Holladay は、「自らが祝福されるように祈る (wish a blessing to oneself)」という訳を挙げている¹³⁵。

このように、大きく分けて 6 つの可能性が存在するが、これまでの諸研究の議論でなされてきたように、この動詞のヒトパエル語幹について、明確な意味を決定するには、ヘブライ語聖書から与えられる情報があまりにも少ない。また、18 節の表現は、後述するように、12 : 2 でのニフアル語幹の $\sqrt{\text{ברך}}$ との類似が指摘される。このため、この動詞のニフアル語幹の意味決定をせずには、この 18 節の意味を決定することは困難であろう。このように、いずれの可能性も決定打に欠けるといえるのである。

3-3. 創世記 22 章における $\sqrt{\text{ברך}}$

これまでの議論を踏まえて、創世記 22 章における $\sqrt{\text{ברך}}$ について議論を行っていききたい。

まず、創世記 22 章において特徴的なのは、この動詞が一度目の使いの言葉には使用されず、二度目の使いの言葉のみに使用されていることである。この二度目の使いの言葉では、この動詞はピエル語幹 1 回とヒトパエル語幹 2 回の、あわせて三度繰り返される。

また、創 22 : 17 での動詞 $\sqrt{\text{ברך}}$ は、申命記における多くの箇所と同様に、人間の行為と神

¹²⁸ Even-Shoshan を参照。

¹²⁹ 聖書翻訳としては、フランシスコ会訳〔分冊〕、水野、RSV、Speiser が再起の意味にとっている。また、J. Blenkinsopp はイザ 65 : 16 の註解で、 $\sqrt{\text{ברך}}$ のヒトパエル語幹を「再帰の意味で」とし、創 22 : 18、26 : 4、申 29 : 18、エレ 4 : 2 の用例を挙げている [Blenkinsopp, 2003: 280]。さらに、DCH も、ヒトパエル語幹の意味として、「自らを祝福する (bless oneself)」という再帰の意味を掲げている。

¹³⁰ 聖書翻訳としては、岩波訳〔分冊・合本〕、JB、NJB、関根正雄〔岩波・教文館〕がこの意味を採用している。また、[ミルトス・ヘブライ文化研究所、1990 : 196]がこの意味だとする。

¹³¹ 聖書翻訳として、新共同訳、口語訳、新改訳、木田、Wenham がこの意味を採用している。

¹³² 聖書翻訳としては、フランシスコ会訳〔合本〕、KJV、NIV、RSV margin、RV のほか、勝村、関根清三、Alter、Friedman、Hamilton による諸訳がこの立場である。

¹³³ [Noonan, 2010: 93]。

¹³⁴ [Wenham, 1994: 112]。[Arnold, 2009: 208, n. 234]も同様。

¹³⁵ 聖書翻訳としては、Walters がこの訳を採用している。

の祝福との密接な関係が強調されている¹³⁶点で、特徴的である。

次に 18 節での表現について検討したい。ここでは、動詞√ברךのヒトパエル語幹が使用されている。18 節と同様に、ヒトパエル語幹で「民 (גוי)」を主語にするのは、創 26 : 4 のほか、エレ 4 : 2 のみである¹³⁷。この 18 節の記述は、しばしば指摘されるように、12 : 3 に類似している¹³⁸。ここでは、12 : 3 と 18 節の両者での相違点を確認していきたい。

第一に、動詞の語幹である。前者では、ニフアル語幹であったが、後者ではヒトパエル語幹となっている。第二に、前置詞בに続く表現である。前者では「あなたで (בך)」と 2 人称男性単数の人称接尾辞となっていたが、後者では「あなたの子孫で (בְּיָרְעֶךָ)」と子孫という語に 2 人称男性単数の人称接尾辞を伴っている。第三の点は、主語である。前者では「すべての家族 (כָּל מִשְׁפָּחָת)」となっていたが、「すべての国民 (כָּל גּוֹיֵי)」となっている。第四の点は、土地を示す表現である。前者では「大地 (הָאֲדָמָה)」という表現であったが、後者では「土地／国 (הָאָרֶץ)」という表現になっている。

このように、12 : 3 と 18 節の表現は類似しているとされているが、語彙や表現において 4 つの点で異なっている。そして、この相違を通して、後者の祝福は、前者の表現を受けて、それをさらに、世代においても、対象においても拡張がなされていることを表しているのである。

4. 15–18 節の文学的機能

ここで、これまで行ってきた 15–18 節の主要な語句の検討を踏まえて、15–18 節の内容を簡単に確認した後、文学的機能について、検討していきたい。

15–18 節の最初の一文 (15 節) は、「二度目」を除いて、11 節とほぼ同じ表現になっている。そのことにより、14 節のアブラハムの地名の命名とそれに基づく語り手の「ことわざ」の挿入によって停止していた物語を再開させることになる。さらに、この「二度目」という表現で、12 節の使いの最初の語りと密接に結びつけられている¹³⁹。

そして、15 節から 16 節冒頭の「ヤハウエの使いが (……) 呼んだ。そして彼は言った」という導入に続いて、「ヤハウエの託宣」として、まず、アブラハムが 1) このことをした、2) 息子を惜しまなかった、という二つの根拠が示された後、1) あなたを祝福する、2) 子

¹³⁶ [Keller, 1997: 273] (TLOT) を参照。

¹³⁷ DCH を参照。

¹³⁸ [Sailhamer, 1992: 179]。

¹³⁹ フランスの文芸批評家である G. ジュネットの「物語論 (narratology)」の分類に基づけば、ここでの記述のように、同様の文章を繰り返す技巧は、「反復的物語言説 (récit répétitif)」と呼ばれる、一度生じたこと出来事／事柄を、複数回、語る手法に似ている。しかし、ここでは、「二度目」という表現を用いることで、アブラハムの犠牲および、アブラハムの命名、語り手の引用という、13–14 節の記述が、「挿入的な語り (narration intercalée)」であり、ヤハウエの使いの語りや 12 節からの語りの続きであると分かるよう表現されている。[ジュネット、1985 : 131–132、252–255]を参照。この点については、デヴィッドソンも指摘している[デヴィッドソン、1986 : 186]=[Davidson, 1979: 97]。

孫を増やす、3) 子孫が敵の門を所有する、4) すべての国民が子孫で祝福を願うという四つの約束が列挙されて、最後に再び、私の声を聞いたという根拠で結ばれている¹⁴⁰。

では、15-18 節は、創世記 22 章においていかなる文学的機能を有しているのだろうか。

まず、15-18 節は、ヤハウェの使いによって語られる、アブラハムの行動 (16 節) およびその報い (17-18 節) という創世記 22 章の物語の総括である。同時に、アブラハム物語における神的存在 (エロヒーム・ヤハウェ・使いなど) による最後の言葉であり、アブラハムへの最後の語りかけである¹⁴¹。そして、この「ヤハウェの託宣」として語られる言葉は、アブラハムに与えられた七つの祝福のうちで、最後にして最大のものとされる¹⁴²。

その一方で、ヤハウェからアブラムへの語りかけである 12 : 2-3 では、語られる約束は「あなた」 (=アブラム) に対するものであったが、神的存在によるアブラハムへの最後の語りかけである創世記 22 章においては、「あなたの子孫」という表現に変更されており、そのことによって、12 章の「あなた」への約束が、22 章では「子孫」へと、「先送り」されることになる。このことによって、創世記 22 章のアブラハムの時点を中心にして、アブラハム物語の冒頭の時点 (過去) からアブラハム以降の物語 (未来) へと、神・ヤハウェとアブラハム/その子孫の関係を繋ぐ約束となっている。

また、12 章でのアブラムへの約束では、理由が示されないヤハウェからの一方的な選択によるものであったが、22 章では、1) あなたがこのことをした (16 節)、2) あなたがあなたの息子を惜しまなかった (同)、3) あなたが私の声を聞いた (18 節)、という三つの行動が報酬の根拠として挙げられている。

さらに、アブラハムへの最初の呼びかけ (12 : 1) が、ヤハウェから直接なされたものであったのに対し、ここでは「ヤハウェの使い」が介在している。その際、このような「使い」を介在する語りにおいて、ヤハウェの言葉を間接的に語っていることを示す、預言者的な言葉使いである「ヤハウェの託宣」という表現ほど、「使い」による言葉を確実にヤハウェのものであると保証する叙述の仕方はないだろう¹⁴³。しかしながら、ヤハウェの直接の語りかけである 12 章と比べ、22 章 15-18 節では「ヤハウェの使い」が「天から」語ることによって、アブラハムと使いの距離が遠く隔たったものとなっており、同時に「媒介」

¹⁴⁰ [Trible, 1990: 10], [Trible, 1991: 181]=[Trible, 1999: 279], [Coats, 1973: 391], [Coats, 1983: 157-158]を参照。

¹⁴¹ [Moberly, 1988: 322]を参照。デヴィドソンも、「神 (God) が彼に語った最後の機会」と指摘している [Davidson, 1979: 98]=[デヴィドソン、1986 : 186]。[Jasper & Prickett, 1999: 112]も同様。ただし、テキストでは「神」ではなく「ヤハウェの使い」であり、デヴィドソンによるこのコメントは厳密には正しくない。

¹⁴² [西村、1981 : 266]、[西村、1984 : 207]、[Brodie, 2001: 274]。U. Cassuto は、以下の 7 つを「アブラハムへの祝福と約束 (benison and promise to Abraham)」として挙げている。①創 12 : 2-3、②12 : 7、③13 : 14-17、④15 章、⑤17 章、⑥18 章、⑦22 : 16-18 である [Cassuto, 1964: 296-297]。このような見解に対して、Bennett は、この箇所の「祝福」をアブラハムへの第 6 番目のものだとしている [Bennett, 1904: 239]。

¹⁴³ [Crenshaw, 1984b: 27]。

となる登場人物をはさむことで、「伝聞」による間接的なものとなっている。

また、これらの言葉は、アブラハムにこれまで語られてきた約束・祝福を最終確認し、それらの内容を確定するものである。「アブラハム（・イサク・ヤコブ）に約束したように」という表現等で、イサク・ヤコブの物語から土地取得の物語にかけてしばしば言及される¹⁴⁴ように、その後の物語において、アブラハムの子孫であるイスラエル土地取得の典拠となる約束である。そのため、アブラハム物語からの大きな主題の一つであるイスラエルの土地取得という目標を設定し、そのような主題のもとで物語を進めさせる機能を有している。

同時に、先に確認したように、15-18 節で用いられる言葉遣いの多くは、ヘブライ語聖書でも珍しい表現（「[子孫を] 数多くする」、「海の岸辺の上の砂」、「自らが祝福されるように願う」）や、申命記的な表現（「声を聞く」、「手に入れる」）、預言的な表現（「私のゆえに誓う」、「ヤハウエの託宣」）である。しかも、創世記 22 章の他の部分では、しばしば、多くの研究者によって指摘されるように、「簡潔」で「淡泊」な言葉使いであった¹⁴⁵が、15-18 節では言葉を尽くした「くどい」表現となっている。また、上述したように¹⁴⁶、それらの表現は、他の聖書箇所への有機的な連関を有している。そのことを通して、これまでのアブラハム物語での祝福を反復し、さらにそれを拡張しているのである。そして、このような「念を押しした」表現を用いて語られることで、そこに語られる内容が、神的存在の関心事であることを示している。このように、15-18 節が、特異な表現であることと、言葉を尽くした「くどい」表現であるという二つの側面から、アブラハムへの祝福が他のものと異なる特別なものであると提示している。

このようなアブラハムへの祝福は、アブラハムの行動と結び付けられており（「なぜなら、あなたがこのことをしたところのゆえに。あなたはあなたの息子あなたの一人子を惜しまなかったところのゆえに。」[16 節 e-d]）、イサクへの言及は「あなたの息子」「あなたの一人子」という間接的な言及にとどまっており、名前も呼ばれていない。また、12 節まで、たとえば、6 節 d と 8 節 c に見られる「二人は一緒に歩いた」という表現に見られるように、アブラハムとイサクと一緒にいることが強調されていた。しかし、15-18 節では、イサクへの関心の欠如がより顕著になる。

さらに、一方で、15-18 節は、このような申命記的な表現を用いつつも、申命記的な諸文書に見られるものとは異なる価値観を示している。つまり、申命記的な思想では、イスラエルは繰り返し神の試練に失敗している¹⁴⁷が、創世記 22 章ではアブラハムがただ一度の試練を体験することで、彼の子孫に土地の約束が与えられている¹⁴⁸。このことから、15-

¹⁴⁴ 創 26 : 3、28 : 4、出 6 : 8、32 : 13、33 : 1、申 1 : 8、6 : 10 など。

¹⁴⁵ たとえば、中沢洽樹は、（通常、E に帰される）創世記 22 章の他の部分の「簡潔さ」を高く評価している[中沢、2004 : 68、註 1]。[Ryle, 1914 : 233]なども同様。

¹⁴⁶ 本章 2.（232 頁以下）を参照。また、後述する本論文第一部第 14 章（283 頁以下）および資料 14-1（293 頁以下）も併せて参照。

¹⁴⁷ 申 9 : 7-29 を参照。

¹⁴⁸ [van Seters, 1999 : 138]を参照。

18 節は、申命記的な言葉使いを用いながら、申命記的な思想とは異なるきわめて独自の思想を展開しているといえる。

他方で、語り手が 1 節冒頭で語っている表現を受けて、15-18 節では、アブラハムの行動を受けて、祝福が再確認されている。換言すれば、アブラハムの行動を受けて祝福が再確認されているのであり、「まさにこの物語には、そのような祝福の撤回の可能性ははっきり示されている」のである¹⁴⁹。

加えて、先に言及したように、15-18 節は理由で枠づけられた「囲い込み」をなしており、次のような構造になっていることが確認できる¹⁵⁰。

語りの導入：ヤハウエの使いが二度目に天から語った。彼は言った。〔11 節〕

理由／動機：あなたがこのことをした。息子を惜しまなかった。〔12 節〕

約束（次の四つ）

1：あなたを祝福する。〔創 12：2、12：3、14：19、24：1、24：35〕

2：あなたの子孫を数多くする。〔創 16：10、26：4、出 32：13〕

3：あなたの子孫が敵の門を所有する。〔創 24：60〕

4：地のすべての国民があなたの子孫で祝福を願う。〔創 26：4〕

理由／動機：わたしの声を聞いた。〔創 26：5〕

そしてこのような内容面から、15-18 節は、創世記 22 章での最後の神的存在とアブラハムとの会話で、これまでの約束を列挙するように配置されており、創世記 22 章の内部のみならず、アブラハム物語の神的存在との約束・祝福を再確認し、内容上・言語上のつながりから、創世記 22 章の外部の物語とも、多くの関連を有しているのである。

以上論じてきたように、15-18 節は、創世記 22 章において、多くの文学的機能を有しており、しかも、これまでのアブラハム物語の記述を反復し、さらには創世記 22 章内外のヘブライ語聖書の箇所とも多くの関連を有している。そのことにより、創世記 22 章がアブラハム物語におけるクライマックス¹⁵¹だと読まれるのである。

¹⁴⁹ [ツインマリ、1990：74]=[Zimmerli, 1971: 42]。

¹⁵⁰ [Trible, 1991: 181]=[Trible, 1999: 279]および[Coats, 1973: 391]、[Coats, 1983: 157-158]。なお、Trible は 16 節後半以降のみを文学構造に関する議論の対象にしている。

[] 内は、アブラハム物語を中心とする創世記や出エジプト記において、言語上の関連を有すると思われる聖書箇所。

¹⁵¹ 多くの研究者が、創世記 22 章を「アブラハムの生涯におけるクライマックス」であり、「アブラハムが受けた最大の試練」であると解釈している。たとえば、[Sarna, 1970: 157]、[Sarna, 1989: 150]、[小泉、1992：165]など。しかし、このような読みは、この 15-18 節のアブラハムへの最終確認の祝福から初めて可能になる読みであり、そのためにも、15-18 節は、現在のアブラハム物語において、不可欠である。T. L. Brodie も 15-18 節を「偉大な諸々の約束のクライマックスとなる発言」だと指摘している[Brodie, 2001: 274]。

資料 11-1. ヤハウエの使いは二度目に天からアブラハムを呼んだ（15 節 a）

新共同訳	主の御使いは、再び天からアブラハムに呼びかけた。
口語訳	主の使は再び天からアブラハムを呼んで、
新改訳	それから主の使いは、再び天からアブラハムを呼んで、
フランシスコ会訳〔分冊〕	ヤーウエの使いがふたたび天からアブラハムに呼びかけて、
フランシスコ会訳〔合本〕	主の使いが再び天からアブラハムに呼びかけて、
文語訳	エホバの使者再天よりアブラハムを呼びて
文語訳るび	エホバのつかひふたたびてんよりアブラハムをよびて
岩波訳〔分冊・合本〕	ヤハウエの使いが再び天からアブラハムに呼びかけた。
勝村	ヤーヴェの使いは、ふたたび天からアブラハムを呼んで、
木田	ヤハウエの使いはアブラハムに再び天から呼びかけて言った、
鈴木、中沢、Bader	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	ヤハウエの御使いが、再び天からアブラハムを呼んで、
関根正雄〔岩波・教文館〕	ヤハウエの使いがふたたび天からアブラハムに呼びかけて、
水野	ヤハウエの使いはアブラハムに呼びかけた、2 回目に、天から。
CEB	The LORD's messenger called out to Abraham from heaven a second time
JPS	And the angel of the LORD called unto Abraham a second time out of heaven,
KJV	and the angel of the LORD called unto Abraham out of heaven the second time,
NAB	A second time the angel of the LORD called to Abraham from heaven
NEB	Then angel of the LORD called from heaven a second time to Abraham,
NIV	The angel of the LORD called to Abraham from heaven a second time
NJB	The angel of Yahweh called Abraham a second time from heaven.
NJPS	Then angel of the LORD called to Abraham a second time from heaven,
NRSV	The angel of the LORD called to Abraham a second time from

	heaven,
REB	Then the angel of the LORD called from heaven a second time to Abraham
RSV	And the angel of the LORD called to Abraham a second time from heaven,
RV	And the angel of the LORD call unto Abraham as second time out of heaven,
Alter	And the LORD's messenger called out to Abraham once again from the heavens,
Crenshaw	Now the angel of the Lord called from heaven a second time,
Fox	And YHVH's messenger called to avraham a second time from heaven
Friedman	and an angel of YHWH called to Abraham a second time from the skies,
Hamilton	Yahweh's messenger called to Abraham a second time from heaven,
Speiser	Yahweh's angel called to Abraham a second time from heaven,
Stern	Then out of heaven an angel of יהוה called to Abraham a second time,
Walters	Then YHWH's messenger called to Abraham from the sky a second time.
Wenham	Then the angel of the LORD called to Abraham a second time from heaven.
ZB	Und der Bote des HERRN rief Abraham ein zweites Mal vom Himmel her
TOB	L'ange du SEIGNEUR appela Abraham du ciel une seconde fois

資料 11-2. 私は私のゆえに誓う—ヤハウエの託宣—。(16 節 b)

新共同訳	わたしは自らにかけて誓う、 <u>と主は言われる。</u>
口語訳	<u>主は言われた</u> 『わたしは自分をさして誓う。』
新改訳	<u>これは主の御告げである。</u> わたしは自分にかけて誓う。
フランシスコ会訳〔分冊〕	<u>ヤハウエはのたもう</u> 『わたしはみずからにかけて誓う。』
フランシスコ会訳〔合〕	<u>主は仰せになる。</u> 『主の言葉。わたしは自らに掛けて誓う。』

本]	
文語訳	<u>エホバ諭したまふ我己を指して誓ふ</u>
文語訳るび	<u>エボバさとしたまふわれおのれをさしてちかふ</u>
岩波訳〔分冊〕	わたしは自分自身にかけて誓う— <u>とはヤハウエの言葉—</u>
岩波訳〔合本〕	わたしは自分自身にかけて誓う— <u>とはヤハウエのお告げ—</u>
勝村	わたしは自分に誓った、 <u>と主は言われる。</u>
木田	『自分にかけて、わたしは誓う』 <u>とヤハウエは言われた。</u>
鈴木、中沢、Bader	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	わたしは自らにかけて誓う— <u>ヤハウエの託宣—</u> 。
関根正雄〔岩波・教文館〕	<u>ヤハウエ宣う、わたしは自らにかけて誓う、</u>
水野	わたし（自身）にかけて、私は誓った、 <u>とヤハウエは言う、</u>
CEB	I give my word as the LORD
JPS、KJV	By Myself have I sworn, <u>saith the LORD,</u>
NAB	I swear by my very self— <u>oracle of the LORD—</u>
NIV	I swear by myself, <u>declares the LORD,</u>
NJB	I swear by my own self, <u>Yahweh declares,</u>
NJPS	By myself I swear, <u>the LORD declares:</u>
NRSV、RSV	By myself I have sworn, <u>says the LORD</u>
REB	<u>This is ward of the LORD:</u> By my own self I swear
RV	By myself have I sworn, <u>saith the LORD,</u>
Alter	By my one Self I swear, <u>declares the LORD,</u>
Crenshaw	By myself I swear, <u>it is a whisper of the Lord,</u>
Fox	By myself I swear— <u>YHVH's utterance—</u>
Hamilton	I swear by myself, <u>says Yahweh,</u>
Friedman	I swear by me— <u>word of YHWH—</u>
Speiser	'I swear by myself,' <u>declared Yahweh,</u>
Stern	By Myself I swear, <u>says יהוה,</u>
Walters	<u>This is YHWH's oracle,.....</u> I make this guarantee by all that I am.
Wenham	By myself I swear, <u>(declares the LORD)</u>
ZB	Ich schwöre bei mir selbst, <u>Spruch des HERRN</u>
TOB	Je le jure par moi-même, <u>oracle du SEINEUR</u>

資料 11—3. なぜなら、あなたがこのことをしたところのゆえに (16 節 c)

新共同訳	あなたがこの事を行い、
口語訳	あなたがこの事をし、
新改訳	あなたが、このことをなし、
フランシスコ会訳〔分冊〕	おまえはこのようにして、
フランシスコ会訳〔合本〕	お前はこのようにして、
文語訳	汝是事を爲し
文語訳るび	なんぢこのことをなし
岩波訳〔分冊・合本〕	あなたはこのことを行ない、
勝村	おまえがこのことを行い、
木田	まことにあなたはこのことをした故に、
鈴木、中沢、Bader	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	あなたが、この事をなし、
関根正雄〔岩波・教文館〕	君はこのことを為し、
水野	あなたがこのことをなし、
CEB	because you did this
JPS	because thou hast done this thing,
KJV	for because thou hast done this thing,
NAB	that because you acted
NIV、NJB	that because you have done this
NJPS、NRSV、REB、RSV	Because you have done this
RV	because thou hast done this thing
Alter、Crenshaw	that because you have done this thing
Fox	indeed, because you have done this thing,
Friedman	that because you did his thing
Hamilton	that indeed because you have acted thus,
Speiser	that because you have acted thus,
Stern	that because you did this thing,
Walters	Because you did this
Wenham	it is because you have done this thing
ZB	Weil du das getan
TOB	Parce que tu as fait cela

資料 11-4. あなたはあなたの息子を、あなたの一人子を惜しかなかった (16 節 d)

新共同訳	自分の一人子である息子すら惜しかなかったので、
口語訳	あなたの子、あなたのひとり子をも惜しかなかったので、
新改訳	あなたの子、あなたのひとり子を惜しかなかったから、
フランシスコ会訳〔分冊〕	おまえのむすこ、おまえのひとり子を惜しかなかったゆえに、
フランシスコ会訳〔合本〕	お前の息子、お前のひとり子をさえ惜しかなかったので、
文語訳	汝の子即ち汝の獨子を惜まざりしに因りて
文語訳るび	なんぢのこすなわちなんじのひとりごをおしまざりしによりて
岩波訳〔分冊・合本〕	息子さえも、あなたのひとり子をも惜しかなかった。
勝村	おまえの息子おまえのひとり子を惜しかなかったので、
木田	すわなちわたしの故に、自分の息子、自分のひとり子をすら惜しかなかったので、
鈴木、中沢、Bader	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	あなたの息子を、あなたの独り子を、惜しかなかったから、
関根正雄〔岩波・教文館〕	君の子、君の独子をさえ惜しかなかったがゆえに、
水野	自分の息子を、愛する者を惜しかなかったので、
CEB	and didn't hold back your son, your only son,
JPS	and hast not withheld thy son, thine only son,
KJV	and hast not withheld thy son, thine only son:
NAB	as you did in not withholding from me your son, your only one,
NIV	and have not withheld your son, your only son,
NJB	because you have not refused me your own beloved son,
NJPS	have not withheld your son, your favorated one,
NRSV、REB、RSV	and have not withheld your son, your only son,
RV	and hast not withheld thy son, thine only son:
Alter	have not held back your son, your only one,
Crenshaw	have not withheld your son—your only one—
Fox	have not withheld your son, your only-one,
Friedman	and didn't withhold your son, your only one,
Hamilton	and did not withhold your son, your precious one,
Speiser	and did not withhold your beloved son from me,

Stern	and did not withhold your son, your only one,
Walters	because you did not hold back your son, your only one
Wenham	and have not withheld your son, your only child,
ZB	und deinen Sohn, deinen Einzigen, mir nicht vorenthalten hast,
TOB	et n'as pas épargné ton fils unique,

資料 11-5. 確かに、きっと私はあなたを祝福する (17 節 a)

新共同訳	あなたを豊かに祝福し、
口語訳	わたしはあなたを大いに祝福し、
新改訳	わたしは確かにあなたを大いに祝福し、
フランシスコ会訳〔分冊〕	わたしはおまえを大いに祝し、
フランシスコ会訳〔合本〕	わたしはお前を大いに祝福し、
文語訳	我大に汝を祝み
文語訳るび	われおほいになんぢをめぐみ
岩波訳〔分冊・合本〕	必ずや、わたしはあなたを祝福し、
勝村	わたしはおまえをおおいに祝福し、
木田	わたしは大いにあなたを祝福し、
鈴木、中沢、Bader	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	まことにわたしは、あなたを豊かに祝福し、
関根正雄〔岩波・教文館〕	わたしは大いに君を恵み、
水野	確かにわたしはあなたを祝福し、
CEB	I will bless you richly
JPS、KJV	that in blessing I will bless thee,
NAB	I will bless you
NIV、Crenshaw	I will surely bless you
NJB	I will shower blessings on you
NJPS	I will bestow My blessing upon you
NRSV、RSV	I will indeed bless you,
REB	I shall bless you abundantly
RV	that in blessing I will blessing thee,
Alter	I will greatly bless you

Fox	indeed, I will bless you, yes, many,
Crenshaw	I will surely <i>bless</i> you
Friedman	that I'll bless you
Hamilton	I will certainly bless you,
Speiser	I will therefore bestow my blessing upon you
Stern	I will bless you greatly,
Walters	I am going to bless you richly.
Wenham	that I shall really bless you.
ZB	Ich will dich segnen
TOB	je m'engage à te bénir

資料 11-6. 私は、あなたの子孫を、天の星々のように、海の岸辺の上にあるところの砂のように、きっと数多くしよう（17 節 b）

新共同訳	あなたの子孫を天の星のように、海辺の砂のように増やそう。
口語訳	大いにあなたの子孫をふやして、天の星のように、浜べの砂のようにする。
新改訳	あなたの子孫を、空の星、海辺の砂のように数多く増し加えよう。
フランシスコ会訳〔分冊〕	おまえの子孫を空の星、浜のまさごのようにおびたたく増やそう。
フランシスコ会訳〔合本〕	お前の子孫を空の星、浜辺の砂のようにおびたたく増やそう。
文語訳	又大に汝の子孫を増して天の星の如く濱の沙の如くならしむべし
文語訳るび	またおほいになんぢのしそんをましててんのほしのごとくはまのいさごのごとくならしむべし
岩波訳〔分冊・合本〕	あなたの子孫を天の星のように、海辺の真砂のように多くするであろう。
勝村	おまえの子孫をおおいに増やそう、天の星々のように、海辺の砂のように。
木田	必ずあなたの子孫を天の星のように、また海辺の砂のように多くする。
鈴木、中沢、Bader	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	あなたの子孫を、天の星々のように、また海辺にある砂のように、豊かに増し加えよう。
関根正雄〔岩波・教文〕	君の子孫を天の星、浜辺の砂のように数多く増し加える。

館]	
水野	確かにわたしはあなたの子孫を多くする、天の星のように、水のほとりにある砂のように。
CEB	and I will give you countless descendants, as many as the stars in the sky and as the grains of sand on the seashore.
JPS	and in multiplying I will multiply thy seed as the stars of the heaven, and as the sand which is upon the seashore;
KJV	and in multiplying I will multiply thy seed as the stars of the heaven, and as the sand which is upon the sea shore;
NAB	and make your descendants as countless as the stars of the sky and the sands of the seashore;
NIV	and make your descendants as numerous as the stars in the sky and as the sand on the seashore.
NJB	and make your descendants as numerous as the stars of heaven and the grains of sand on the seashore.
NJPS	and make your descendents as numerous as the stars of heaven and the sands on the seashore;
NRSV	and I will make your offspring as numerous as the stars of heaven and as the sand that is on the seashore.
REB	and make your descendants as numerous as the stars in the sky or the grains of sand on the seashore.
RSV	and I will multiply your descendants as the stars of heaven and as the sand which is on the seashore.
RV	and in multiplying I will multiply thy seed as the stars of the heaven, and as the sand which is upon the sea shore;
Alter	will greatly multiply your seed, as the stars in the heavens and as the sand on the shore of the sea,
Crenshaw	multiply your progeny like the stars of heaven and like the sand on the seashore;
Fox	I will make your seed many, yes, many, like the stars of the heavens and like the sand that is on the shore of the sea;
Friedman	and <i>multiply</i> your seed like the stars of the skies and like the sand that's on the seashore,
Hamilton	and greatly multiply your descendants as the stars of heaven and the sands of the seashore;

Speiser	and make your offspring as numerous as the stars in heaven and the sand on the seashore;
Stern	and make your descendants as numerous as the stars of heaven and the sands of the seashore,
Walters	I am going to give you descendants without number, as the stars of the sky and as the sand on the seashore,
Wenham	I shall really multiply your descendants as the stars of heaven and like the sand which is on the seashore,
ZB	und deine Nachkommen mehren wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Ufer des Meeres,
TOB	et à faire proliférer ta descendance autant que les étoiles du ciel et le sable au bord de la mer.

資料 11—7. あなたの子孫が、彼の敵たちの門を所有する（17 節 c）

新共同訳	あなたの子孫は敵の城門を勝ち取る。
口語訳	あなたの子孫は敵の門を打ち取り、
新改訳	そしてあなたの子孫は、その敵の門を勝ち取るであろう。
フランシスコ会訳〔分冊〕	おまえの子孫は敵の門を取るであろう。
フランシスコ会訳〔合本〕	お前の子孫は敵の門を勝ち取るであろう。
岩波訳〔分冊・合本〕	あなたの子孫は敵の門をかちとろう。
文語訳	汝の子孫は其敵の門を獲らん
文語訳るび	なんぢのしそんはそのてきのもんをとらん
勝村	おまえの子孫は敵の（町の）門を占拠するであろう。
木田	あなたの子孫は敵の門を奪い、
鈴木、中沢、Bader	欠
関根清三〔訳註・真髓〕	そしてあなたの子孫は、その敵の城門を勝ち取るであろう。
関根正雄〔岩波・教文館〕	君の子孫はその敵の門をとるだろう。
水野	そうして、あなたの子孫は敵たちの門を相続するだろう。
CEB	They will conquer their enemies' cities.
JPS、KJV	and thy seed shall possess the gate of his enemies;
NAB	your descendants will take possession of the gates of their enemies,

NIV	Your descendants will take possession of the cities of their enemies,
NJB	Your descendants will gain possession of the gates of their enemies.
NJPS	and your descendants shall seize the gates of their foes.
NRSV	And your offspring shall possess the gate of their enemies,
REB	Your descendants will possess the cities of their enemies.
RSV	And your descendants shall possess the gate of their enemies,
RV	and thy seed shall possess the gate of his enemies;
Alter	and your seed shall take hold of its enemies' gate.
Crenshaw	your descendants shall possess the gates if their enemies
Fox	your seed shall inherit the gate of their enemies,
Friedman	and your seed will possess its enemies' gate.
Hamilton	your descendants shall take possession of their enemies' gates.
Speiser	and your descendants shall take over the gates of their enemies.
Stern	and your descendants shall take possession of the gates of their foes.
Walters	and your descendants will possess their enemies' gates.
Wenham	so that you possess the gate of your enemies.
ZB	und deine Nachkommen werden das Tor ihrer Feinde in Besitz nehmen.
TOB	Ta descendance occupera la Porte des ses ennemis ;

資料 11-8. この地のすべての国民が、あなたの子孫で、自らが祝福されるように願う (18 節 a)

新共同訳	地上の諸国民はすべて、あなたの子孫によって祝福を得る。
口語訳	また地のもろもろの国民はあなたの子孫によって祝福を得るであろう。
新改訳	あなたの子孫によって、地のすべての国々は祝福を受けるようになる。
フランシスコ会訳〔分冊〕	おまえの子孫によって、地のすべての民はかれら自身を祝福する。
フランシスコ会訳〔合〕	大地のすべての国民はお前の子孫を通して祝福される。

本]	
文語訳	又汝の子孫によりて天下の民皆福祉を得べし
文語訳るび	またなんちのしそんによりててんかのたみみなさいはひをうべし
岩波訳〔分冊・合本〕	地上のあらゆる国民はあなたの子孫〔の名〕によって互いに祝福し合うであろう。
勝村	おまえの子孫によって、地の諸国民はすべて、祝福されるであろう。
木田	地上のあらゆる国々はあなたの子孫によって祝福を受けるであろう。
関根清三〔訳註・真髓〕	あなたの子孫によって、地のすべての国々は祝福されるであろう。
関根正雄〔岩波〕	君の裔によって地のもろもろの国民はたがいに祝し合う。
関根正雄〔教文館〕	君の裔によって地のもろもろの民族はたがいに祝し合う。
鈴木、中沢、Bader	欠
水野	地のすべての国は、自分たちを祝福するだろう。
CEB	All the nations of the earth will be blessed because of your descendants,
JPS、KJV	and in thy seed shall all the nations of the earth be blessed;
NAB	and in your descendants all the nations of the earth will find blessing,
NIV	and through your offspring all nations on earth will be blessed,
NJB	All nations on earth will bless themselves by your descendants,
NJPS	All the nations of the earth shall bless themselves by your descendants,
NRSV	and by your offspring shall all the nations of the earth gain blessing for themselves,
REB	All nations on earth will wish to be blessed as your descendants are blessed,
RSV	and by your descendants shall all the nations of the earth bless themselves,
RV	and in thy seed shall all the nations of the earth be blessed
RV margin	and in thy seed shall all the nations of the earth bless

	themselves
Alter	And all the nations of the earth will be blessed through your seed
Fox	all the nations of the earth shall enjoy blessing through your seed,
Friedman	And all the nations of the earth will be blessed through your seed
Hamilton	And all nations of the earth shall be blessed in your descendants,
Speiser	All the nations of the earth shall bless themselves by your descendants
Stern	And through your descendants the nations of the earth shall be blessed,
Walters	All earth' nations will wish to be as blessed as your descendants,
Wenham	And all the nations of the world will find blessing in your descendants
ZB	Mit deinen Nachkommen werden sich Segen wünschen all Völker der Erde,
TOB	c'est en elle que se béniront toutes les nations de la terre parce

資料 11-9. あなたが私の声を聞いたところのゆえに (18 節 b)

新共同訳	あなたがわたしの声に聞き従ったからである
口語訳	あなたがわたしの言葉に従ったからである
新改訳	あなたがわたしの声に聞き従ったからである
フランシスコ会訳〔分冊〕	おまえがわたしに従ったからである
文語訳	汝わが言に遵ひたるによりてなりと
文語訳るび	なんぢわがことばにしたがひたるによりてなりと
岩波訳〔分冊・合本〕	あなたがわが声に聞き従ったゆえである
勝村	おまえがわたしの声に聴き従ったからである。
木田	あなたがわたしの声に聞き従ったからである。
関根清三〔訳註・真髓〕	あなたがわたしの声に聴き従ったことの褒賞である。
関根正雄〔岩波・教文館〕	これは君がわたしの声に聞き従ったからである

鈴木、中沢、Bader	欠
水野	何故なら、あなたはわたしの声に聞き従ったからだ
CEB	because you obeyed me.
JPS	because thou hast hearkened to My voice.
KJV	because thou hast obeyed my voice.
NAB	because you obeyed my command.
NIV	because you have obeyed me.
NJB	because you have obeyed my command.
NJPS	because you have obeyed My comand.
NRSV、RSV	because you have obeyed my voice.
REB	because you have been obedient to me.
RV	because thou hast obeyed my voice.
Alter	because you have listened to my voice.
Crenshaw	because you obeyed my voice.
Fox	in consequence of your heakening to my voice
Friedman	because you listened to my voice.
Hamilton	all because you obeyed me.
Speiser	all because you obeyed my command.
Stern	because you heakened to My voiced.
Walters	because you listened to what I said
Wenham	because you have obeyed me.
ZB	weil du auf meine Stimme gehört hast
TOB	que tu as écouté ma voix

12. 「アブラハムは若者たちの所へ戻った」

—19 節の文学的機能—

はじめに

ヤハウエの使いによる二度目の発言（15–18 節）がなされた後、アブラハムは従者たちのところへ戻る。そのテキストは次のようなものである。

a アブラハムは彼の従者たちのところへ戻った。b 彼らは立ち上がった。c 彼らは一緒にベエル・シェバへ行った。d アブラハムはベエル・シェバに住んだ。

この 19 節の記述では、アブラハムのみが言及されて、イサクの名前が言及されず、しかも 19 節 a での描写が 3 人称男性単数で表現されている。そのため、イサクの不在について論じられることもあった。

本章では、19 節において語られる記述について議論を行う。まず、研究史を概観し、次に、特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらにイサクの不在について論じ、最後に 19 節が有する文学的機能について論じていきたい。

1. 研究史

まず、19 節についての研究史を概観したい。これまでの解釈において、19 節は創世記 22 章の中でさほど重視されておらず、註解がなされないこともあった¹。また、イサクが言及されないことについて、議論が展開されてきた（後述参照）²。

まず、歴史的・批判的研究において、19 節はこれまで元来の物語に含まれるとされることが多かった。たとえば、元来の物語とする研究者は、H. Gunkel³、J. Skinner⁴、C. ヴェスターマン⁵などを挙げることができる⁶。他方、近年、付加とする見解も提出されている。この立場の研究として、関根清三による最新の見解を挙げることもできる⁷。さらに、Y.

¹ たとえば、N. M. Sarna は、19 節について註解部分で言及していない。[Sarna, 1989: 154] を参照。[デヴィッドソン、1986 : 186]=[Davidson, 1979: 98]も同様。また、G. フォン・ラートは、アブラハムが帰還した後にサラが悲鳴をあげて死んでしまったというユダヤ教の伝承について言及するのみで、19 節のテキストについては議論していない[von Rad, 1976: 193]。

² このことについては、本章 3. (263 頁以下) で扱うことにする。

³ [Gunkel, 1922: 236]。

⁴ [Skinner, 1930: 331]。

⁵ [ヴェスターマン、1993 : 371]=[Westermann, 1986: 237]、[Westermann, 1989: 446]。

⁶ [Ryle, 1914: 233]、[越後屋、1996 : 91]、[大野、2001 : 53]なども同様。

⁷ 関根清三による 19 節に関する議論は、本章 3 – 1. (265 頁) で扱うことにする。

Avishur は、19 節 b を 14–18 節とともに付加に帰している⁸。

D. Arenhoevel は、19 節について、物語を終わりで 21 章に編集上結びつけるものだとしている。ベエル・シェバがイサクグループ (Isaakgruppe) の中心地だとされるので、そこにアブラハムが滞在することで、「アブラハムの諸伝承をイサクの諸伝承に結び付けている」と解釈し、「アブラハムの神はイサクの神でもある」ことを「神学的に表現する」ものだと主張している⁹。しかし、19 節にそのような意図があるとすれば、なぜ、19 節にイサクの名前が言及されていないのか明瞭ではないだろう。しかし、この点について Arenhoevel は何も述べていない。

このような通時的な議論に対して、G. J. Wenham は、19 節を「エピソードの典型的な閉じ方」とし、創 12 : 9、13 : 18、18 : 33、21 : 34 を挙げている¹⁰。

また、19 節にアブラハムの感情が語られていないことについて、H. E. Ryle は、「喜びや祝福、緩和について言及がなされていないというのが、著者の抑制の特質だ」と主張している¹¹。

さらに、越後屋朗は、「一九節は物語の内部構造的には一一三節に続いているが、物語の文脈の上では二一・三三に関連している」¹²と、物語の構造的観点から説明を行っている。

以上、ここで確認したように、これまでの諸研究では、しばしば通時的な観点から、元来の物語に含まれるのか、付加かという議論はなされるものの、19 節全体の記述に着目して、説明や註解を行うものは少なかったといえるだろう。

2. 特徴的な語彙とテキストの検討

次に、特徴的な語彙とテキストの検討を行いたい。ここでは、「一緒に」、「住んだ」、「ベエル・シェバ」という 3 つの語について、順に議論を行っていく。

一緒に (יחד)

この語は、ヘブライ語聖書中に 95 例見られる¹³。創世記 22 章では、6、8 節にも見られ、この両者では、アブラハムとイサクが「一緒に」という意味で用いられていた¹⁴。しかし、ここでは、イサクの名は言及されず、アブラハムは従者たちと「一緒に」ベエル・シェバに向かうことになる。

⁸ [Avishur, 1999b: 76]。しかし、Avishur は、19 節 b の範囲を明確に定義していない。だが、Avishur の創世記 22 章の表層構造に関する議論 [Avishur, 1999b: 78] に基づけば、上述した筆者の区分による文単位では、19 節 c–d が Avishur のいう 19 節 b に相当すると思われる。

⁹ [Arenhoevel, 1976: 94]。

¹⁰ [Wenham, 1994: 112]。そして、創 12 : 9、13 : 18、18 : 33、21 : 34 を挙げている。

¹¹ [Ryle, 1914: 239]。

¹² [越後屋、1996 : 62]。

¹³ Even-Shoshan を参照。HALOT、Holladay によれば 90 例。

¹⁴ [関根清三、2012b : 20、註 31]。

住んだ (יָשַׁב ; カル語幹)

この動詞יָשַׁבは、ヘブライ語聖書において、1085 回使用されており¹⁵、そのうちカル語幹 1036 回である¹⁶。5 節ではアブラハムが従者に命じた「待っていないさい」という表現で、この動詞が使用されている。

創 21 : 34 においては「寄留した (גִּוְרָה)」と語られていた。このことから、これらのことが起こった際には (22 : 1)、アブラハムはベエル・シェバに住んでいた¹⁷。そして、この 19 節では、「住んだ (יָשַׁב)」とされている¹⁸。これに対し、創世記 23 : 4 では、アブラハムが自らを「寄留者 (גֵּר)」であり「滞在者 (תּוֹשֵׁב)」であると述べている。以上のことを総合的に考えれば、ここでの「住んだ」という表現は、「寄留した」ないし「滞在した」という意味で用いられているのであろう。

ベエル・シェバ (בְּאֵר שֶׁבַע)

南パレスチナのオアシスの名前で、「七つの泉」(創 21 : 28 以下) ないし「誓いの泉」(同 31) を意味する¹⁹。これは、ヘブライ語聖書において、34 回言及される地名である²⁰。「ダンからベエル・シェバ」までという表現²¹に見られるように、聖書の時代にネゲブ地方で最も有名な町であった²²。

ベエル・シェバとアブラハム、イサク、ヤコブという族長たちの関連は、①井戸、②祭儀に関連している²³。①井戸との関連は、アブラハムとイサクに見られ、それぞれがこの地名の命名を行ったエピソードが語られている²⁴。また、②祭儀との関連はイサクとイスラエル(ヤコブ)に見られ、イサクは祭壇を築き、イスラエル(ヤコブ)は犠牲を捧げている²⁵。特に、後者の記事では、神が「父イサクの神」とイサクに関連付けられている点で特徴的である。以上の箇所から、族長たちの中で、最もエピソードが少ないイサクがベエル・シェバと密接な関連を有していることは、この地名の特徴だといえるだろう。また、興味深いことに、イサクの誕生を受けて、ハガルが追放された際に彷徨う場所も「ベエル・シェ

¹⁵ DCH を参照。Even-Shoshan によれば、815 例。HALOT および Holladay では、1090 例。

¹⁶ DCH を参照。

¹⁷ [Ryle, 1914: 239]。

¹⁸ [西村, 1981 : 265]、[西村, 1984 : 208]。

¹⁹ [関根清三, 2012b : 20、註 32]。

²⁰ Even-Shoshan を参照。DCH も同様。

²¹ 士 20 : 1、サム上 3 : 20、サム下 3 : 10、17 : 11、24 : 2、24 : 15、王上 5 : 5。[Sarna, 1989: 413, n. 1]。

²² [Sarna, 1989: 389]。

²³ [Sarna, 1989: 389]。

²⁴ アブラハムによる命名は 21 : 31–33。イサクによる命名は 26 : 33。

²⁵ イサクによる犠牲 : 26 : 24–25。イスラエル(ヤコブ)による犠牲 : 46 : 1。

バの荒野」とされている²⁶。

アブラハムは創世記 22 章以前には、ペリシテ人の土地に長く寄留していた（創 21 : 33 参照²⁷）。また、21 : 22-33 でベエル・シェバのことが語られることから、この「ペリシテ人の地」という表現は、ベエル・シェバを想定していると考えられる。

3. イサクの不在

19 節 a では、従者のところへ戻る動詞が 3 人称男性単数であり、また、19 節を通じて、イサクの名前が言及されない。このことについて、ユダヤ教や文芸批評による解釈においては、これまでも、多くの解釈者が注目してきた²⁸。

3-1. 研究史

これまでの研究者の中には、19 節におけるイサクの不在について関心を払わない者や、後代の二次的付加に帰す者もいる。たとえば、ヴェスターマンは 19 節について、「アブラハムは、イサクとともにしもべたちの所に戻り、彼らは一緒に^{〔ママ〕}ベエルシバに帰って行く」と註解しており²⁹、19 節において、アブラハムの行動を示す動詞が単数形で示され、イサクが全く言及されないことについては、関心を払っていない。同様に、W. H. Bennett は、19 節を「アブラハムとイサクがベエル・シェバに戻る」と要約している³⁰。また、小泉達人は、19 節について、「こうしてアブラハムは元気なイサクを連れ、サラのもとへと帰って行」くと述べており³¹、イサクへの言及の欠如について気づいていないようである。さらに、大野恵正は「アブラハムは若者たちの所へ戻り、ベエル・シェバに向かう」と註解しているが、イサクについては何も語っていない³²。

以上のような、テキストにイサクが言及されていないことについて、注意や関心を払わない諸解釈に対して、イサクの不在について、理由や意味を説明しようとする諸研究もある。

まず、樋口進は、19 節では、アブラハムのみが登場することについて、「創 22 : 1-14 はエローヒスト資料であって、彼はアブラハムの信仰にのみ関心があって、イサクがどうなったかには関心がなかったのである」と述べて、ここでのイサクの不在を、「作者」によ

²⁶ ベエル・シェバ以外にも、ベエル・ラハイ・ロイでも、ハガルとイサクの地名による関連が見られる（ハガル=16 : 14、イサク=24 : 62、25 : 11；ヘブライ語聖書 3 例のみ）。ハガルとイサクの地名による関連については、今後、検討すべき課題としたい。

²⁷ [Bennett, 1904: 242]。

²⁸ W. S. Towner は、イサクの不在について、古代や近代の註解者たちが当惑してきた、と指摘している。[Towner, 2001: 189]。

²⁹ [ヴェスターマン、1993 : 371]=[Westermann, 1986: 237]。

³⁰ [Bennett, 1904: 236]。

³¹ [小泉、1992 : 171]。

³² [大野、2001 : 54]。

るイサクへの関心の欠如に帰している³³。

また、関根清三は、これまで大きく三度³⁴、創世記 22 章の研究を展開しているが、そのうちの二度目、三度目の解釈と、両者の期間に編集したアンソロジー所収の創世記 22 章の翻訳の訳註でこの問題を扱っている。まず、第二の論考では、宮本久雄の議論を批判して、19 節について「アブラハム物語はアブラハムに関心が集中しており、イサクは飽くまで狂言回しに過ぎないことを、単に暴露している」と述べていた³⁵が、その後、徐々に読みを変更し、アンソロジー所収の創世記 22 章の翻訳では 19 節に付した訳註において、「なぜか 19 節にイサクの姿はない」と註記していた³⁶。さらに、最新の研究では、上述したヴェスターマンの見解を「正確ではない」とし、「19 節にイサクへの言及は一切ない」とことと「元来の物語にベエル・シェバへの言及はな」といことを根拠にして、創世記 22 章を 21 : 31-34 の後に「置いた編集者」による「いささか不注意な編集句と解するのが一番妥当」と述べて、19 節を二次的付加だと主張する³⁷。

さらに、B. T. Arnold は、創世記 22 章が子どもの象徴的な死を含む、古代の世代間のイニシエーションの文脈に起源を有するという H. C. White の主張をもとにして、イサクは差し迫った死に直面し、感情的に独り立ちと男らしさの試練を通過するように求められ、その結果、アブラムとロトのような不仲のためではなく、親子の絆が断たれて、約束の第一世代から第二世代へと移行するために、父と共にベエル・シェバに戻ることはなかったと解している³⁸。しかし、この Arnold の見解には、ヘブライ語聖書の記述をはじめとする根拠や実際に当時の社会においてこのような儀礼が行われていたという裏づけが存在しない。そのため、この主張を採用するのは困難に思われる。

以上のような通時的な説明に対し、平山正実は、精神科医の立場から、聖書の登場人物について議論を展開している。創世記 22 章では、19 節のイサクの不在に着目して、アブラハムによる「イサクへの行為は、ショッキングな出来事であったに違いない」と、「この事件で深いトラウマ（心の傷）を負ったことは間違いない」と主張し、ここでイサクが「行方不明になっていることを考えると、彼は一度、精神的に、完全に死んでしまったのかもしれない」と述べ、そのことを聖書は、「あえて言葉にならない言葉、すなわち沈黙という言葉で補っているのではないだろうか」とし、「イサクがいなくなったということの中に、何か深い真理が隠されているような気がする」と論じている³⁹。

B. K. Waltke は、キリスト教信仰の立場から、19 節がアブラハムのみと言及することに

³³ [樋口、2007 : 169]。

³⁴ [関根清三、1998]、[関根清三、2008b]、[関根清三、2013]。

³⁵ [関根清三、2008b : 22]。

³⁶ [関根清三、2012b : 20、註 31]。

³⁷ [関根清三、2013 : 95]。

³⁸ [Arnold, 2009 : 209]。

³⁹ [平山、2011 : 30-32]。

ついて、その理由を「物語がイサクの服従ではなく、アブラハムの信仰の試練だからだ」⁴⁰とする。このことで、Waltke は 19 節における解釈上の問題を解決しようとしているのであろう。

V. P. Hamilton は、物語の結びでのイサクの不在は、イサクが犠牲にされたかどうかという疑問を浮かばせるとし、中世スペインのユダヤ教聖書註解者であるイブン・エズラがアブラハムが実際にイサクを犠牲にし、その後イサクは死から復活したという見解を引用していると指摘している⁴¹。しかし、Hamilton は、19 節でのイサクの不在は物語冒頭でのサラの不在と並行しており、「創世記 22 章の読者はイサクが命を助けられたことを知っている」と主張している⁴²。

B. Jacob は、イサクが 19 節において登場しないことについて、「語り手の技巧が示されている」としている。彼によれば、「当然、イサクも帰ったろうが、アブラハムのみが名指しされている」ことについて、単純に帰ったことを伝えているのではなく、アブラハムが神の高みから最高の祝福を授けられたことを示しているのであり、「この節は、いわば、アブラハムの魂の余韻なのである」と主張している⁴³。

ユダヤ教においては、イサクは実際に犠牲にされて後、死から復活した⁴⁴とされ、あるいは、アブラハムのもとを離れて、セムのところでトーラーを学んだ⁴⁵といった解釈が生じた。

水野隆一は、文芸批評の見地から、「イサクはどこへ行ったのだろうか」と問うた上で、「自分を殺そうとするような父親とは、もはや一緒に行動できないと考えたのだろうか。それとも、薪の上に縛られたまま、忘れられているのだろうか」という 2 つの読みの可能性を挙げている⁴⁶。さらに、後者の可能性について、「ヤハウエの使いの言葉を額面通りに受け取ったとすれば」「イサクの縄を解くこともなかった」というものと、「ヤハウエからお墨付きをもらい、代わりに雄羊を犠牲にすることで済んだと思」い、「イサクのことを本当に忘れてしまった」という二つの読みを提示している⁴⁷。

3-2. 読みの可能性

3-1. では、19 節でのイサクが言及されず不在であることについての主要な解釈上の見解について、順に確認してきた。これらを踏まえて、3-2. では読みの可能性について検討していきたい。

上述したように、関根清三は、19 節におけるイサクの不在を編集に帰することで解決を

⁴⁰ [Waltke, 2001: 309]。

⁴¹ [Hamilton, 1995: 117]。

⁴² [Hamilton, 1995: 117]。

⁴³ [Jacob, 1934: 503]。

⁴⁴ [マゴネット、2012 : 67]。

⁴⁵ たとえば、創世記ラッパー 56 : 11 [Freedman, 1983: 502]。また、[Zlotowitz, 1986: 813]、[マゴネット、2012 : 67]、[小林洋一、2012 : 100]、[宮田、2009 : 135]も併せて参照。

⁴⁶ [水野、2006 : 341]。

⁴⁷ [水野、2006 : 356]。

図ろうとしている。しかし、彼は注意を払っていないようであるが、テキストがイサクについて語るのは 12 節までであり、それ以降はイサクについて沈黙している。また、12 節で語られたイサクに「手を触れるな」という使いの命令に対するアブラハムの反応も記されていない。

イサクが実際に犠牲にされたかどうかということについて、間接的な手がかりとなり得る記述は 13 節の「彼の息子の代わりに」という表現である。この記述によって、少なくとも 13 節でアブラハムが雄羊を犠牲にささげた段階では、イサクを屠っていないことがわかる。

ただ、その後、アブラハムがイサクをどうしたのかについて記述は存在せず、したがって、イサクが生存しているのか、その後、アブラハムによって犠牲にされたのか、この物語からは明確にできない。また、アブラハムが使いの手を触れるなという命令の後、イサクはどのようになったのか不明のまま、物語は終結している。そのため、「物語の初期のバージョンでは実際に父は子を犠牲にささげたのではないだろうか？」⁴⁸と考えてしまう。実際に、独自の立場から創世記 22 章の元来の物語を E に帰している研究者である、R. E. Friedman⁴⁹や T. L. Yoreh⁵⁰は、それぞれ 12 節を含む部分を付加にすることで、実際にイサクは犠牲にされたという主張を展開している。

このようなイサクが実際に犠牲にされてしまったことについて、創世記 22 章以降の物語がどのように語っているのか見ていきたい。まず、実質的に物語の直後に置かれる母サラの埋葬の場面（創 23）では、イサクは登場も言及もされていない⁵¹。創世記 22 章以降で、初めて、イサクの生存が間接的に確認できるのは、イサクの妻探しの場面においてである。そこで、アブラハムによって「息子イサクのために (לְבִנְיָ לְיִצְחָק)」と言及されて（創 24 : 5）、初めて読者は間接的に知ることになる⁵²。さらに、イサクが再登場するのは、創 24 : 62 である。そこで、イサクはベエル・ラハイ・ロイ (בְּאֵר לַחַי רֹאֵי) に住んでいる⁵³。ベエル・ラハイ・ロイは、ヘブライ語聖書に 3 例見られるのみであり、ハガルが最初に追放された際に赴いた場所である（創 16 : 14）。

このようなイサクの不在に着目する読みに対して、これまで注目されてこなかったが、イサクへの言及の欠如とともに、従者たちと麓で待っていたはずのロバも言及されていない

⁴⁸ [Towner, 2001: 189].

⁴⁹ [フリードマン、1989 : 346]、[Friedman, 1987: 256-257]、[Friedman, 2003: 64-65]。フリードマンは 11-16 節 a を付加にしている。これらのうち、11-14 節という 4 つの節は、「人間を犠牲にすることが忌まれるようになって、後から付加された」とし、それを「恐らく J と E を結合した人物」に帰している [フリードマン、1989 : 346]。

⁵⁰ [Yoreh, 2010: 65] および [Yoreh, 2010: 66-69]。Yoreh は、12 節の一部 (b、c および d の וּ) および 13-18 節を付加としている。[Yoreh, 2010: 65] を参照。

⁵¹ 興味深いことに、母サラの埋葬には登場しなかったイサクである（創 23 参照）が、父アブラハム埋葬の場面では、追放された異母兄イシュマエルと一緒に登場している（創 25 : 9）。

⁵² 興味深いことに、イサクの妻を捜す場面を通して、アブラハムとイサクは同時に登場していない。

⁵³ [Arnold, 2009: 209]。創 25 : 11 でも同様。

い。しかし、当然、再び、ロバに乗って帰路についたと思われる。そのため、イサクへの言及の欠如も語り手の関心の欠如に基づく可能性も存在する。しかし、この場合、5 節でのアブラハムの「私たちは……帰ってこよう」という発言との間で齟齬をきたすようにことになるのだ。

3-3. イサクの不在の文学的機能

イサクの不在がどのような文学的機能を有しているのか検討していきたい。

まず、創世記 22 章の冒頭で語り手は「あの神がアブラハムを試した」と語っており、終結部でも「アブラハムは……帰った」と語られることから、創世記 22 章を通して、アブラハムに焦点を当てることになる。このことにより、犠牲にされそうになったイサクがあくまでも「狂言回しに過ぎ」なかったのではないかと読者に考えさせる機能を有している。そのことによって、この物語があくまでもアブラハムと神＝ヤハウエの間で展開されたものであり、イサクは副次的な存在であることが明らかにされる。その結果、読者は、そのような副次的な存在であるイサクを「狂言回し」にしてアブラハムに試練を課す神的存在および、そのような試練に対して疑問を抱かずに行動するアブラハムについて、疑問を抱かざるを得ないのである。つまり、イサクの不在は、イサクが試練の単なる「狂言回し」に過ぎないことを暴露する機能を有していると同時に、そのようなイサクを試練に使っている神的存在とアブラハムの非倫理性という問題を読者に考えさせる機能を有している。

また、イサクが言及されないことで、実際にイサクが助命されたのか、実際に犠牲にささげられたのかという問題を読者に突きつける。この問題を解決するためには、創世記 22 章以降の物語を共時的に参照するほかないのである⁵⁴。そして、これ以降の物語を参照することで、アブラハム・イサク親子が同時に登場しないことにも気づかされる。

以上、論じてきたように、イサクの不在によって、物語に「不協和音」を生じさせ、これまで「ハッピー・エンド」の物語として理解してきた創世記 22 章の結末を不明瞭で難解な物語にする。そのことにより、読者による安易な解決を許容せず、物語は不可解さを増すことになるのである。

4. 文学的機能

本節では、本章で行ってきた議論を踏まえて、19 節全体を通して、どのような文学的機能を有しているのかについて論じていきたい。

物語の終結をなす 19 節では、あまりにも多くのことが語られないままにされている⁵⁵。たとえば、山からアブラハムが従者のいる麓に戻った際の従者の反応は語られず、従者が番をしていたロバも登場しない。また、モリヤからベエル・シェバへの旅についての描写

⁵⁴ エロヒストという観点から通時的に参照した場合については、本章 3-2. で扱った Friedman の見解を参照。

⁵⁵ [Wenham, 1994: 112].

は最小限のものであり⁵⁶、ベエル・シェバへ帰還した後、サラがどのような反応をしたのかも語られない。加えて、犠牲にされそうになったイサクに至っては言及すらされていない。さらに、モリヤへと向かう旅路が迂回や引き延ばしをしていないと考えた場合、モリヤからの帰路も「三日の旅路」であったと思われる。しかし、帰路についてはテキストは時間的距離すら語らない。さらには、18-19 節の間にあったであろうヤハウエの使いの発言に対するアブラハムの反応についても語られることはない。

さらには、上述したように、19 節におけるイサクの不在は、読者にイサクについてのさまざまな可能性を問いかけることになる。まず、イサクが単なる「狂言回し」に過ぎない存在であったのかや、それによって神的存在とアブラハムの非倫理性という問題を読者に突きつけ、考えさせることになる。

また、イサクが言及されないことで、実際にイサクが助命されたのか、実際に犠牲にさげられたのかという問題を読者に突きつける。この問題を解決するためには、創世記 22 章以降の物語を共時的に参照するほかないのである。そして、これ以降の物語を共時的に参照することで、アブラハム・イサク親子が同時に登場しないことにも気づかされる。

さらに、11 節の使いによる介入以降、物語はあたかも「ハッピー・エンド」であるかのように進展してきた。しかし、イサクの不在によって「ハッピー・エンド」の物語として理解してきた創世記 22 章の結末を不明瞭で難解な物語にする。そのことにより、読者による安易な解決を許容せず、物語は不可解さを増すことになる。

このように、19 節では、イサクがまったく言及されないことで生じたイサクの不在であることおよび、あまりにも多くのことが語られないまま置き去りにされている。その結果、「ハッピー・エンド」の物語として理解されてきた創世記 22 章の結末が不明瞭で難解なものへと変貌を遂げる。そのことにより、読者による安易な解決を許容せず、物語は不可解さを増すこととなり、より多様な読みを生起させることになる。そして、この不可解さによって読者は、再度創世記 22 章を読み返すように促されるのだ。

⁵⁶ [Hamilton, 1995: 116].

資料 12-1. アブラハムはベエル・シェバに住んだ（19 節 d）

新共同訳、フランシスコ会訳〔合本〕、岩波訳〔分冊・合本〕、関根清三〔訳註・真髓〕、水野	アブラハムはベエル・シェバに <u>住んだ</u> 。
口語訳、中沢	そしてアブラハムはベエルシバに <u>住んだ</u> 。
新改訳	アブラハムはベエル・シェバに <u>住みついた</u> 。
フランシスコ会訳〔分冊〕、勝村	そしてアブラハムはベエル・シェバに <u>住んだ</u> 。
文語訳	アブラハムはベエルシバに <u>住めり</u>
文語訳るび	アブラハムはベエルシバに <u>すめり</u>
木田、関根正雄〔岩波・教文館〕	アブラハムはベエルシェバに <u>住んでいた</u> 。
鈴木、関根清三〔断章・哲学〕 Bader	欠
CEB	[Beer-sheba] where Abraham <u>lived</u> .
JB、NJB、Stern	and Abraham <u>settled</u> in Beersheba.
JPS、KJV、RSV、RV	and Abraham <u>dwelt</u> at Beer-sheba.
NAB	[Beer-sheba], where Abraham <u>made his home</u> .
NEB	there Abraham <u>remained</u> .
NIV、Speiser	And Abraham <u>stayed</u> in Beer-sheba.
NJPS	and Abraham <u>stayed</u> in Beer-sheba.
NRSV	and Abraham <u>lived</u> at Beer-sheba.
REB	[Beersheba:] and there Abraham <u>remained</u> .
Alter	and Abraham <u>dwelled</u> in Beer-sheba
Crenshaw	[Beersheba,] where Abraham <u>dwelt</u> .
Fox	And Avraham <u>stayed</u> in Be'er-Sheva.
Friedman	and Abraham <u>lived</u> in Beer-sheba.
Hamilton	Abraham <u>remained</u> in Beer-sheba.
Trible	And- <u>lived</u> Abraham in-Beersheba.
Walters	Abraham <u>stayed</u> in Beersheba.
Wenham	Abraham then <u>lived</u> in Beersheba.
ZB	und Abraham <u>blieb</u> in Beer-Scheba <u>wohnen</u> .
TOB	Abraham <u>habita</u> à Béer-Shéva.

13. 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—¹

はじめに

創世記 22 章は、アブラハム物語において、神的存在が登場する最後の場面であり、かつ、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）へと、二次的に変更されたと考えられてきた²。しかしながら、これまでの研究では、その多くが、創世記 22 章がどのような背景を有しており、現在の形態に至るまでどのように伝承され、いかなる編集を経て、どのような状況下において成立したのかという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共に登場し、また、これらの神的存在の呼称が併用されることで、いかなる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難い。

本章では、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、これら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、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³

創世記 22 章における神・ヤハウエ・使いという三者の神的存在のうち、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、4) 天上での議論を想定する解釈、という 4 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。ここでは、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 本章は、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をもとにした拙論[岩寄、2014]に補筆・修正を加えたものである。

² 本章 1-1. (271 頁以下) 参照。

³ 神的存在をめぐる本文批評、資料批判、本文伝承、様式史・伝承史・編集史等の議論は、各章の研究史ですでに論じたので、ここでは扱わないことにする。

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、J. マゴネットが紹介しているユダヤ教での理解および、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⁴。たとえば、J. Skinner は 1-14、19 節を元来の物語であるとして、יהוהの使用にも関わらず、E に属するとしている⁵。しかし、現在では、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⁶。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⁷。また、E. A. Speiser は、創世記 22 章を E に帰し⁸つつも、物語の描写のあり方が J 的であることを踏まえて、E に帰すことに疑問を呈している⁹。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¹⁰。

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¹¹」。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¹²。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

⁴ 本論文第一部第 2 章註 33（62 頁）を参照。

⁵ [Skinner, 1930: 328]。

⁶ [関根清三、2008b: 250、註 22]を参照。大住雄一も、E の存在に懐疑的である[大住、1998: 9-11]。小友聡も、同様に、E の存在について学問的議論がなされているため、「慎重に判断しなければならぬ」ことを指摘する[小友、2012: 90]。しかしながら、小友は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・論理性の点で大きな問題を有する。

⁷ [van Seters, 1975: 229-231]。

⁸ [Speiser, 1964: 161]。

⁹ [Speiser, 1964: 166]。

¹⁰ 本章 1-2. (272 頁以下) を参照。

¹¹ [ノート、1986: 72、註 70]=[Noth, 1948: 38, n. 132]。

¹² [野本、1984: 153]も同様。

なかったのであろうか」と述べている¹³。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。この点について、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、直接的な呼び方である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。

マゴネットは、創世記 22 章についての講演の中で、神的存在の名称について、さまざまなユダヤ教伝統での理解を紹介し、あるいは、示唆的な指摘を行っている。たとえば、「特定の聖書物語の文脈の内部で読まれるとき、特に、その名が再三再四入れ変わるとき、神の名の変化を、特定の物語の動態 (dynamic) 内で作用している神の異なる属性あるいは認知の証拠として解釈することが可能」であると指摘し、サムエル記上 4 章の物語を例として示している¹⁴。

水野は、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、「エロヒームとヤハウエは、(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」¹⁵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¹⁶。

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¹⁷。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

¹³ [木田、1970 : 105]。

¹⁴ [マゴネット、2012 : 50]。

¹⁵ [水野、1995 : 9]。

¹⁶ 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、様々な役割を有する登場人物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ていない「使い」が読みに大きな影響を与えうることを示唆していると言えよう。

¹⁷ [Friedman, 2003: 65]。

のが天使 (angel) であるようになったようだ」と説明している¹⁸。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」を「ヤハウエの使い」へと変更しなければならぬ積極的な意義／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

さらに、神ないしヤハウエと使い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¹⁹。ここでは、関根正雄の解釈および、フォン・ラートの主張、C. Westermann の註解、N. M. 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²⁰。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²¹、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。並木浩一も同様に、創世記 22 章の使いについて、『神の使い』とは神の擬人的表現を避けての表現で、実際には神」だと主張している²²。

フォン・ラートは、「ヤハウエの使い」を「神の使い (Engel Gottes)」とした上で、「それによって神が人間に知覚できるようになる、神の顕現形式に他ならない」と主張し、「ここでは、使いの区分がほとんどまったく破棄されている」ようだとし、「アブラハムに語りかけ、荘厳に『神の畏れ』を認めるのは、全面的に神自身の声だからである」と述べている²³。しかし、「使い」が神の顕現形式であるのであれば、なぜ「天から」²⁴使いが語ったとテキストに記されているのかや、使いとヤハウエ／神との関係について十分に説得的な説明が展開されているとは言い難い。

Westermann は、22 : 11a の註解において、ここでの言説がなぜ、1 節の「神は言った」と同じように、明確に神の発言と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²⁵。この Westermann の註解は、族長物語における使いの

¹⁸ [Friedman, 2003: 65, n.]. 強調原文。

¹⁹ [Newsom, 1992: 250].

²⁰ [関根正雄、1980a : 31].

²¹ 同様に、[大野、2001 : 53]、[シュミット、2004 : 94].

²² [並木、1999 : 69].

²³ [フォン・ラート、1993 : 428]=[von Rad, 1976: 191].

²⁴ 11 および 15 節参照。

²⁵ [Westermann, 1989: 441-442].

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。しかし、Westermann は、「ヤハウエの使い」を「神の使い」としており、この両者の関係については何も論じておらず、議論の際に考慮していない。

関根清三は、最初の使いの言葉に付した註記で「御使いの言葉は、神の言葉をそのまま伝えていると見ることができる」と主張している²⁶。

Sarna は、広く用いられているアメリカのユダヤ教保守派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²⁷。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²⁸。しかし、この両者の説明の中で、創世記 22 章においても、上の彼の主張が該当するののかについてや、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. 天上での神／ヤハウエとサタン／使いとの議論を想定する解釈

最後に、天上での神／ヤハウエとサタン／使いとの議論を想定する解釈が存在する。これは、ヨブ記冒頭で展開されるような、創世記 22 章に描かれていない描写を想定し、物語冒頭に置くことで、創世記 22 章の物語に「肉付け」を行うものである。

このような解釈の方向は、ユダヤ教において、好まれてきたものであり、ヨベル書やバビロニア・タルムード「サンヘドリン」²⁹、創世記ラッバー³⁰をその例として、挙げることができる。たとえば、ヨベル書では、神に対し、「(悪霊どもの) 頭領マステマがやってきて神に向かって」アブラハムを試してイサクを「祭壇に供えるよう」命じるように進言することから、物語が始まっている³¹。

さらに、戦前ドイツのユダヤ人聖書学者で、戦後にキリスト教側の聖書学にも広範な影響を及ぼした B. Jacob は、22 : 1 の註解部分において、ヨブ記を参照して、創世記 22 章の解釈を展開している³²。

1-5. 研究史まとめ

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それぞれの先行研究お

²⁶ [関根清三、2013 : 19、註 22]。

²⁷ [Sarna, 1989: 153]。

²⁸ [Sarna, 1989: 383-384]。

²⁹ バビロニア・タルムード「サンヘドリン」89b[Freedman, 1959: 596]。

³⁰ 創世記ラッバー55 : 4[Freedman, 1983: 464]。

³¹ ヨベル書 17 : 16[村岡、1975b : 74]。

³² Ryle も、1 節の「試みた」に関連して、ヨブ記 1-2 章について言及している[Ryle, 1914: 234-235]。

よび、4) 天上での神／ヤハウエとサタン／使いとの議論を想定する解釈について、順に検討を行ってきた。これらの先行研究で確認した通り、創世記 22 章の神的存在については、さまざまな立場から、検討や解釈が展開されてきた。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したり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

前節では、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³³。

- 〈エロヒーム〉がアブラハムを試した。 (1 節／語り手)
 彼は〈エロヒーム〉が彼に言った場所へ行った (3 節／語り手)
 エロヒームが自らのために全焼の犠牲のための子羊を見るだろう、私の子よ (8 節／アブラハム)
 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、すべて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、エロヒームに言及している。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れている。このこ

³³ 本章では、神的存在の描写についての比較・検討を行うために、本論文中で筆者が提示してきた訳文とは異なるものになっている場合がある。特に「神 (אלהים)」については、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。

とは、ヘブライ語聖書でも珍しいことである³⁴。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³⁵。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) ヤハウエ

「ヤハウエ」という固有名は、登場人物の一人である「ヤハウエの使い」という表現を除けば、次の 3 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。「ヤハウエ・イルエ³⁶」と。
(14 節／アブラハム)

今日でも、このように言われる。「ヤハウエの山で、彼は現れる」と。
(14 節／語り手)

私は私のゆえに誓うーヤハウエの託宣一。
(16 節／使い)

これらのヤハウエに言及する箇所は、1) アブラハムによる「ヤハウエ・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「ヤハウエの山で、彼は現れる」という言葉 (同)、3) ヤハウエの使いの二度目の言葉の中に見られる「ヤハウエの託宣」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「ヤハウエの使い」という語句は、次の 2 つの文において、言及されている。

ヤハウエの使いは天から彼に呼びかけた
(11 節／語り手)
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

³⁴ 本論文第一部第 2 章 3-2. (64 頁以下) 参照。

³⁵ 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]=[von Rad, 1976: 189]、[デヴィッドソン、1986 : 184]=[Davidson, 1979: 95]、[Trible, 1990: 1-2]、[Trible, 1991: 171-172]=[Trible, 1999: 271-272]、[水野、2006 : 330、注 1]など。さらに、大住はここに「イサク奉獻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、その根拠については何も示していない。

³⁶ ここでは、「ヤハウエ・イルエ」と音訳したが、「ヤハウエは見る」を意味する。この点については本論文第一部第 10 章 2-1. (212 頁以下) において、詳論した。

(15 節／語り手)

両者は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³⁷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の惜しまなかった、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、前項で確認した創世記 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・使いという、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³⁸。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。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）。

b) ヤハウエ・使い

ヤハウエとヤハウエの使いの言葉は、通常、解釈上の前提として、同一視されている³⁹。つまり、使いは、ヤハウエの意思を、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エの言葉が同じであれば、なぜヤハウエが出てこないのかという疑問を抱かせる⁴⁰。

³⁷ 15 節には「二度目に」という語が加えられている。

³⁸ [水野、1995 : 9]、[水野、2003 : 11]および[水野、2003 : 19、註 2]。また、DCH では、創 22 : 1 の用例について、主語をヤハウエとしており、両者を同一視しているのであろう。さらに[Vejjola, 1988 : 149-157]も、創世記 22 章の基層を捕囚後のものだとし、「神」と「ヤハウエ」が相互交換可能とする。

³⁹ [関根清三、2012b : 19、註 22]を参照。

⁴⁰ 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「ヤハウエの天使」に

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、後に詳論したい。さらに、もしこのような一般的に解釈において前提とされる事項に反して、ヤハウエ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「ヤハウエ・イルエ」つまり「ヤハウエは見る」と命名している。つまり、アブラハムは、ヤハウエの使いの言葉による制止と語られる言葉を、ヤハウエ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エ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、「ヤハウエの山で、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）ヤハウエ顕現へと導こうとしている⁴¹。

c) 神・ヤハウエ・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⁴²。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、ヤハウエ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」、「ヤハウエの使い」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⁴³。

また、上述のように、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。さらに、使いが語る言葉は、ヤハウエ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＝ヤハウエであり、ヤハウエの意思＝ヤハウエの使いの言葉であると考えられる。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⁴⁴。

語り手 > 神＝ヤハウエ ≧ ヤハウエの使い > アブラハム > イサク

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エ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、1980: 384] = [von Rad, 1987: 299]。

⁴¹ 実際に、現代の研究者の中にも、物語に神／ヤハウエの顕現を見る者もいる。たとえば、[フォン・ラート、1993: 428] = [von Rad, 1976: 191]、[ヴェスターマン、1993: 370] = [Westermann, 1986: 370]。

⁴² 本論文第一部第 11 章註 141 (244 頁) を参照。

⁴³ 本論文第一部第 11 章 4. (243 頁以下) を参照。

⁴⁴ 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もとにして、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であって、それらの情報の「適切さ」や「正しさ」を評価するものではない。

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・ヤハウエ・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エの使いであった。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⁴⁵。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) ヤハウエの使いなどを含む「神的存在」を表すような類例がヘブライ語聖書の「エロヒーム」の用例として知られておらず、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検討し、さらにそれらの読みにおいて、創世記 22 章における神的存在がいかなる文学的機能を有するのかを見ていきたい。

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。これらの可能性について検討していきたい。

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

⁴⁵ [Freedman & Willoughby, 1997: 319](TDOT)。

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認めざるを得ず、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⁴⁶、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ク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⁴⁷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、神の命令と神が期待する行為とは一致しないのである。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、神は命令の受け手や読者にはわからない不明瞭な理由で、その意思を変更することがあるということである。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、神の発言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、聖書解釈において前提とされているように神／ヤハウエと使いが同一であり⁴⁸、使いの発言・行動がヤハウエの意思を表している⁴⁹のではなく、神と使いのそれぞれが、自らの

⁴⁶ ここでの議論には、語り手の信頼性が重要なカギになる。もし、語り手が信頼できないのであれば、語り手から与えられる情報の全部または一部について、読者が信頼できなくなり、相当批判的に物語について理解することを読者は求められることになるのである。語り手の信頼性の議論は、本論文第二部第 16 章 1. でさらに詳しく扱うことにする。

⁴⁷ 創世記 22 章が、試練としてはあまりにも過酷であることについて、これまでも多くの解釈者が指摘している。たとえば、[並木、1979a : 358]、[小泉、1992 : 166]、[関根清三、2008b : 35]など。

⁴⁸ [フォン・ラート、1980 : 385]=[von Rad, 1987: 299]。

⁴⁹ [関根清三、2012b : 19、註 22]。

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）⁵⁰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⁵¹。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されることが多い⁵²。しかし、たとえば、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、この小見出しが示しているように、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⁵³」によって、ソドムは滅亡を免れたはずが、後者では派遣された使いによって結局ソドムは滅ぶこととなった。このことについて、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⁵⁴。

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意思で行動を行っているとして読むことができる。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⁵⁵、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⁵⁶、

⁵⁰ 資料批判においては、18 : 17-19 : 38 は、一部を除いて、J に属すとされ（たとえば、[Holzinger, 1898: XXV-XXVI]、[Bennett, 1904: 57]、[Driver, 1907: 95-204]、[Ryle, 1914: 208-219]、[Skinner, 1930: 303-312]、[野本, 1984 : 214]、[Friedman, 2003: 58-61]など）、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。

⁵¹ 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, 2006 : 225-272]に大きく依っている。

⁵² [Westermann, 1989: 366]。

⁵³ [水野, 2006]による当該箇所表現。

⁵⁴ [水野, 2006 : 257]。

⁵⁵ 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。

⁵⁶ 本章 2-2. b) (277-278 頁) を参照。

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術を持たないのである。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。

このように、創世記 22 章における神的存在の差異は、物語において神の発言とは何を意図するものか疑わせ、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。

14. 創世記 22 章各場面の有する文学的機能

—物語内外との関連と類似・差異に注目して—

はじめに

これまで論じてきたように第一部では、第 1 章で創世記 22 章を場面に区切り、続く第 2 章から第 12 章で各場面の文学的機能を検討し、さらに第 13 章では、創世記 22 章において重要な役割を果たす登場人物である神的存在について考察を行った。第一部を閉じるにあたり、本章では、創世記 22 章の物語内外との関連と差異に着目して、これまでの議論を総括し、第二部で論じるべき課題を提示しておきたい。

1. 各場面の文学的機能

本節では、これまで第一部の各章で論じてきた各場面が有する文学的機能について総括したい。

まず、第 1 章では、創世記 22 章 1—19 節について、1) 時間の経過と場所を表す語句、2) 明らかな登場人物の増減という 2 点の区分の基準を示し、それに基づいて場面区分を行っている J. Jacobs の見解を確認した。Jacobs は創世記 22 章を 9 つの場面に区分していた。さらに、Jacobs が同一にしている 1—2 節および 13—14 節について、他の研究者の見解も参照しつつ、1 個の場面とするのか、2 個の場面とする必要があるのかについて、検討を行った。その結果、1 節前半は語り手による物語状況の設定であり、1 節後半から 2 節は神からアブラハムへの命令を描写しているため、別個の単元とする必要があった。また、13—14 節は、これらの節を一つの場面とする他に、13 節と 14 節という 2 つの場面、13 節と 14 節前半および後半という 3 つに分ける可能性が存在した。これについても他の研究者の見解も参照しつつ議論を行った結果、13 節と 14 節は別個の場面であることが適切であった。以上の考察の結果、創世記 22 章は次のような 11 個の場面に分けることができた。

場面	節	登場人物 (語り手を除く)
1	1 前半	なし (語り手のみ)
2	1 前半—2	アブラハム 神
3	3	アブラハム イサク 従者 ロバ
4	4—6	アブラハム イサク 従者 ロバ
5	7—8	アブラハム イサク
6	9—10	アブラハム (イサク)
7	11—12	アブラハム 天使
8	13	アブラハム 羊
9	14	なし (語り手のみ)

10	15-18	アブラハム	天使	
11	19	アブラハム		従者

次の第2章以降は、この区分に従って、それぞれ文学的機能について論じることにした。

第2章では、1節 ab の場面が有する文学的機能について論じた。この場面は、語り手が物語について説明を行うものである。この場面について検討を行った結果、1節 ab は、第一に、創世記 22 章をアブラハム物語というより大きな文脈に位置づけ、第二に、創世記 22 章をアブラハムの生涯における特別な出来事にする。第三に、アブラハム物語にも新たな性格を付与し、第四に、神／ヤハウェがアブラハムを信用していなかった可能性を示すのみならず、第五に神を擁護するとともに神の問題性を暴くという両義的な文学的機能をも有している。

第3章では、1節 c-2 節の場面が有する文学的機能について論じた。この場面は、神とアブラハムが対話し、神がアブラハムに命令を伝えるものである。この場面について検討した結果、次のような文学的機能を有していることが明らかとなった。第一に、神の指示の冒頭の文 (2 節 b) にある「どうか」という語である。この語によって、「下手に出ている」ように感じさせる。他方、この語を神的存在が用いる用例から、創世記 22 章の終結部で語られる祝福を予期させることになる。第二に、イサクに対する説明の列挙が印象的である。このことにより、アブラハムが受けた命令および試練が、きわめて過酷であり、重大なものであることが強調されることになる。第三に、**אֱלֹהֵי אַבְרָהָם** というヘブライ語聖書でもアブラハム物語のみに二度しか登場しない表現がここで繰り返される。この表現によって、アブラハム物語に囲い込み構造をなし、両者に密接な関連を生じさせるのである。第四に、アブラハムはこの過酷で重大な命令を受けたにも関わらず、きわめて淡々と迅速に行動している。このため、アブラハムの従順さが印象付けられることになる。他方、このような神の命令とアブラハムの行動に疑問を抱く読者は、両者の言動に疑いの目を向けることになるのである。

第4章では、3 節のアブラハムが旅の準備を行う場面がいかなる文学的機能を有しているのかについて論じた。まず、第一に、3 節では、アブラハムの行った準備の様子が克明に描かれており、ヘブライ語聖書でも、丁寧な描写はきわめて珍しいことである。第二に、アブラハムの行動の順番の「非論理的な順序」は、早朝の準備の様子について、読者にさまざまな可能性を想像させる機能を有している。第三に、アブラハムが 3 節で、全焼の犠牲に用いる木を準備することは、指定された場所や犠牲の形態について、さまざまに想像させる機能を有している。第四に、アブラハムが「鞍を置いた」ロバは単数形で使用されていることから、アブラハム以外の同行者であるイサクと従者は、徒歩でモリヤの地まで移動したと考えられる。第五に、イサクと従者を「取って」アブラハムは旅に出かけるが、アブラハムがイサクや従者に告げたであろう理由については、テキストは何も語らない。このことで、読者はアブラハムの準備の様子についてさまざまに想像することになる。第

六に、2節では「言う」という動詞は未完了形であったが、3節では完了形に変わっており、いつのまにか、「モリヤの地」の具体的な場所が伝えられている。つまり、第二の場面での神・アブラハムの会話はすべてを記録したものではないことが明らかになる。第七に、語り手による準備の描写には、旅への出発と犠牲に必要な物に集中している。このことは、関心が、一行の出発と犠牲に集中していることを示す。同時に、読者は、犠牲へと赴くアブラハムとイサク、従者の一行へと焦点を合わせることになる。

第5章では、4-6節に描かれる場面の文学的機能について論じた。第一に、危険な火と刃物を父アブラハムが持っており、息子イサクは重い荷物である薪を持っていることについて、さまざまな読みの可能性が想定される。第二に、「私たちは拝をしよう」という表現は、読者に考古学的な関心を引き起こさせ、また、従者やイサクに語ったであろう名目上の旅の目的を語り手の関心から推測する際に、重要な情報を与える機能を有しているのである。第三に、物語はこれまで旅の目的を「犠牲をささげる」として描いてきた。しかし、なぜかアブラハムはここで、従者に「犠牲をささげる」という表現ではなく、「拝をする」と説明している。このことについて、読者はさまざまな可能性を想像することになる。

第6章では、7-8節の文学的機能について検討を行った。第一に、この物語では、「子」という語が繰り返されることによって、親子関係が父アブラハムの視点から語られていることを強調している。他方、この場面では、この物語では珍しく「父」と「子」という語が同じように繰り返されることで、両者の父子という関係性を強調している。第二に、この物語では、イサクの年齢は漠然とした情報しか与えられておらず、木々を運べる程度の子どもから、サラ没年時の37歳の青年に至るまで広範囲の年齢が想定できる。このようなイサクの年齢の広がり、この物語、とりわけ、この場面での読みに大きな影響を及ぼしている。第三に、イサクの率直な質問に対するアブラハムの答えは、イサクの問いに正面から答えるものではないことは明らかである。つまり、この時点のアブラハムの視点で考えれば、苦しい言い逃れとしか言えないものである。第四に、「神」の名を出すことで、物語に神を引きずり出し、本当にイサクを犠牲にささげるか否かという問題について、「下駄を預けた」ということも考えられる。第五に、アブラハムの返答は、イサクを納得させたかは不明である。しかし、「神」を出すことで、少なくともイサクにさらなる質問をさせることなく、この話題を断ち切り、黙らすことに成功した。第六に、7-8節において描写される父子の会話、特にイサクの問いに対するアブラハムの答えが、アブラハムの言動に疑いの目を向けさせることになるのである。このように、7-8節でのアブラハムとイサクの会話は、読者にさまざまな読みの可能性を示し、読者はアブラハムにさらなる疑いの目を向けることになる。

第7章では、9-10節の場面の文学的機能について論じた。第一に、この部分の記述で目を引くのが、細かく描写される「全焼の犠牲」という祭儀の準備の様子である。これが、物語にリアリティを与える効果を有している。第二に、この部分では、登場人物の発言は

記されておらず、語り手の描写によって、物語が進んでいく。このことで、祭儀の厳粛さやこの場面の静寂さを印象付けることとなる。第三に、「全焼の犠牲」は、レビ記にその手順が規定されている。そのため、読者はレビ記を参照するように促され、両者を比較すれば、両者に違いが存在することが明らかとなる。その結果、アブラハムが犠牲の手順を間違えたのか、意図的に変更したのか考えることとなる。第四に、「全焼の犠牲」というヤハウェ崇拜の祭儀の規定を参照させるにも関わらず、ここで使用されている「屠る」や「祭壇」という用語は、ヤハウェ崇拜のみならず、周辺世界での異教でも使用される語彙である。また、「屠る」は人身犠牲を行う語として用いられることがある。その結果、ヤハウェと周辺の諸宗教との差異がなくなる。第五に、この場面でのアブラハムの行動は、祭壇を築いて、薪を準備して、イサクを縛っている。この順番であれば、イサクは身の危険を感じ、抵抗や逃亡をすることも可能である。

第8章では、11-12節の場面が有する文学的機能について、議論を行った。第一に、この11-12節のヤハウェの使いの命令で印象的であるのは、11節cの「アブラハム、アブラハム」という呼びかけと、12節b-cの二つの「～するな」という命令である。この2つの表現は、物語冒頭のアブラハムへの神の命令に酷似している。また、ここで、イサクの名前が呼ばれないことで、この物語を通して、神的存在にとってのイサクはアブラハムが「神をおそれる」者であるのかを確認するための副次的な存在に過ぎないことを露にする。第二に、この「神をおそれる者」という表現は曖昧なものである。「神をおそれる者」という表現が具体的に指し示す内容について、物語は明示しない。そのため、どのような内容を示す表現であるかは、読者が判断するしかない。「外面的行為の服従」や「内面的な畏怖」を意味するものだと解するか、アブラハム物語でのアブラハムの言動をもとに、「神への恐怖」だと解するのかが異なる読みをもたらす。第三に、アブラハムは20:11で、サラを妹と偽った理由に、ゲラルの人々が「神をおそれること」がないことをその理由に挙げている。この発言は、アブラハムが自らを「神をおそれる者」だと自認していることを前提にするものであるが、神的存在はアブラハムが「神をおそれる者」であることを認めておらず、アブラハムの自己認識にとどまっている。このような状況に対し、ヤハウェの使いが12節でアブラハムを「神をおそれる者」とであると認定することで、アブラハムの自己認識を追認することになる。第四に、このような衝撃的で苛烈な試練を課さねば認定できないほど、アブラハムは「神をおそれる」ことから程遠い人物であったことも、これまでのアブラハム物語から認めることができるだろう。アブラハムはこれまで神的存在に対して、反抗し、「商談」して「値切り」、さらに神的存在からの約束について疑う登場人物であった。ここでの「人が変わったように」黙々と従うことが「神をおそれる」ことを示すのであろうか。しかし、「神をおそれる」という表現があまりにも曖昧であり、このような疑問を浮かばせることになる。第五に、創世記22章を通して2つの会話でのアブラハムの発言が大きな問題が生じさせる。従者への説明とイサクへの返答で、「嘘」ないし「虚偽」の発言を行っている。しかし、アブラハムが他者へ「嘘」をつき、「虚偽」の説明を行ったこと

については、神的存在は不問に付しており、「神をおそれる」のか否かを確認するためには、問題にされない。あるいは、嘘偽りを行ってまで、神の命令に従うことが「神をおそれる」行動であるのだろうか。結局、「神をおそれる者」という表現が何を意味しており、それがアブラハムのどのような言動によって示されたのかについて、語り手も使いも説明しないので、読者はさまざまな可能性を想定するほかないのである。

第9章では、アブラハムが雄羊を発見し、それを犠牲とする場面である13節について、文学的機能について論じた。第一に、語り手は9-10節では、「もったいぶって」描写していたが、13節では、アブラハムが雄羊を犠牲にすることについて、簡潔に語っている。このことによって、9-10節の場面について、瞬間ごとの丁寧な描写がなされていたことをさらに印象付けることになる。第二に、実際には、動物の名前が異なっており、注意深く読む読者には、違和感が生じる。その結果、読者は両者の動物は同一視できるか否かを検討する必要に迫られる。その結果、読者は同一視できるのか否かについて、当惑させられる。第三に、犠牲の動物がどこから来たのか明確にされていない。そのため、読者はこの動物の出現について、さまざまな可能性を考えさせられる。第四に、大きな問題が生じる。アブラハムは雄羊を見て、代替の犠牲が求められていると考えて、犠牲を行っているが、神的存在によって要求されたものか、あるいは、神的存在がこの犠牲を受け入れたのかどうかについて、語り手は沈黙しており、不明である。アブラハムの視点からは、神の命令を実現するためには不可欠な犠牲であろうとも、読者の視点からは、多くの点で不可解であり、物語の解決に「違和感」を生じさせる。

第10章では、14節のアブラハムの場所の命名と語り手によって語られる「ことわざ」について、次のような文学的機能があることを論じた。第一に、場所に命名がなされる場合、かつての名称やどの位置に存在するのか、現在のどこに位置するか等、場所に関する説明や、場所の由来の説明が続くことが多い。しかし、語り手は、俄かに「ことわざ」を語り始める。その結果、これまでの物語との間に「不協和音」を生じさせる。第二に、この「ことわざ」によって、創世記22章の物語が一方では、歴史的な史実だと感じさせ、他方では、語り手の技法に疑問を抱く読者には、そのような歴史性・史実性が「わざとらしい」フィクションのように感じさせるという、両義的な側面を有している。第三に、物語に14節が挿入されることによって、15-18節の部分があたかも「とってつけた」ような印象を読者に与える。その結果、創世記22章における物語の結末が不安定なものになっている。

第11章では、15-18節が有する文学的機能について論じた。第一に、15-18節は、ヤハウエの使いによって語られる創世記22章の物語の総括である。第二に、創世記22章のアブラハムの時点を中心にして、アブラハム物語の冒頭の時点（過去）からアブラハム以降の物語（未来）へと、神・ヤハウエとアブラハム／その子孫の関係を繋ぐ約束となっている。第三に、12章でのアブラムへの約束では、理由が示されないヤハウエからの一方的な選択によるものであったが、22章では三つの行動が報酬の根拠として挙げられている。第四に、「使い」を介在する語りにおいて、ヤハウエの言葉を間接的に語っていることを示

す、預言者的な言葉使いである「ヤハウエの託宣」という表現ほど、「使い」による言葉を確実にヤハウエのものであると保証する叙述の仕方はないだろう。しかしながら、ヤハウエの直接の語りかけである12章と比べ、22章15-18節では「ヤハウエの使い」が「天から」語ることによって、アブラハムと使いの距離が遠く隔たったものとなっており、同時に「媒介」となる登場人物をはさむことで、「伝聞」による間接的なものとなっている。第五に、これらの言葉は、アブラハムにこれまで語られてきた約束・祝福を最終確認し、それらの内容を確定するものである。そのため、アブラハム物語冒頭からの大きな主題の一つであるイスラエルの土地取得という目標を設定し、そのような主題のもとで物語を進めさせる機能を有している。第六に、15-18節が、特異な表現であることと、言葉を尽くした「くどい」表現であるという二つの側面から、アブラハムへの祝福が他のものと異なる特別なものであると提示している。第七に、15-18節は、申命記的な表現を用いつつも、申命記的な諸文書に見られるものとは異なる価値観を示している。申命記的な記述ではイスラエルは繰り返し神の試練に失敗しているが、創世記22章ではアブラハムがただ一度の試練に通過することで、彼の子孫に土地の約束が与えられている。つまり、このことから、15-18節は、申命記的な言葉使いを用いながら、申命記的な思想とは異なるきわめて独自の思想を展開していると言える。そして、創世記22章をアブラハム物語におけるクライマックスと読ませるように、戦略的に機能しているのだ。

第12章では、19節全体の場面が有する文学的機能について論じた。この場面は、アブラハムが従者のもとへと戻り、ベエル・シェバへと帰還する場面であった。この場面について検討した結果、第一に、物語の終結をなす19節では、あまりにも多くのことが語られないうまにされている。第二に、19節におけるイサクの不在は、読者にイサクについてのさまざまな可能性を問いかけることになる。第三に、11節の使いによる介入以降、物語はあたかも「ハッピー・エンド」であるかのように進展してきた。しかし、イサクの不在によって「ハッピー・エンド」の物語として理解してきた創世記22章の結末を不明瞭で難解な物語にする。そして、この不可解さによって読者は、創世記22章を再度読み返すように促されるのだ。

2. 創世記22章の各場面が有する連関

本節では、前節で確認した各場面が有する文学的機能についての考察を踏まえつつ、各章で行ってきた語彙やテキストの検討を踏まえて、創世記22章でどのような語彙が繰り返されておられ、また、同一ないしきわめて類似した表現が用いられているのかを確認し、それを踏まえて、創世記22章の各場面がいかなる連関を有しているのかを示したい。

2-1. 創世記22章で多用される語彙と表現

創世記22章では、類似したものを含め、さまざまな語彙や表現が、繰り返し使用され、そのことによってさまざまな効果を生じさせている。本節では、これらについて扱いたい。

(I) 多用される語彙

創世記 22 章では、ヘブライ語聖書できわめて多用される語である $\sqrt{\text{אמר}}$ のほかに、息子、祭儀的語彙、ほら／ほら、わたしです、 $\sqrt{\text{ראה}}$ 、ナルという語が 5 回以上繰り返されている主要な語である。これらについて、いかなる特徴を有しているのかを確認していきたい。

①息子

創世記 22 章では、「息子」という語は、2 節 b、3 節 c、6 節 b、7 節 e、8 節 b、9 節 d、10 節 b、12 節 e、13 節 f、16 節 d の 10 例使用されている。これらの用例では、1 人称共通単数 (7 節 e、8 節 b)、2 人称男性単数 (2 節 b、12 節 e、16 節 d) や 3 人称男性単数 (3 節 c、6 節 b、9 節 d、10 節 b、13 節 f) の人称接尾辞を伴った形で用いられており、すべての用例が人称接尾辞を有することにこの語の特徴が表れているのである。また、この語と後述する「ナル」の単数形は、しばしば互換的に用いられている。

②祭儀的語彙 (全焼の犠牲／ささげる、木々、刃物、祭壇、屠る、拝をする、聖所)

創世記 22 章において、祭儀的語彙が多用されている。まず、「全焼の犠牲／ささげる」という語は、名詞として 2 節 d、3 節 d、6 節 a、7 節 h、8 節 b、13f の 6 例、動詞として 2 節 d、13 節 f の 2 例、計 8 例使用されている。これまであまり注目されてこなかったが、創世記 22 章には、この語以外にも、「祭儀」に関するさまざまな語が見られる。たとえば、「木々」という語は、5 例 (3 節 d、6 節 a、7 節 g、9 節 c、9 節 e) あり、そのうち、2 例 (9 節 c、9 節 e) は全焼の犠牲との連語形で用いられている。また、「刃物」が 2 回 (6 節 c、10 節 b) に、「火」が 2 例 (6 節 c、7 節 g)、「祭壇」が 2 例 (9 節 b、10 節 e) に、「屠る」という動詞が 10 節 b で用いられている。さらに、「拝をする」という動詞も 1 例見られる (5 節 d)。加えて、「聖所＝その場所 (מִקְדָּשׁ)」という語も 4 箇所 (3 節 f、4 節 b、9 節 a、14 節 a) に見られるのである。このように、創世記 22 章は「全焼の犠牲／ささげる」を中心にして、さまざまな祭儀的語彙が繰り返されている。

③ほら／ほら、わたしです

創世記 22 章では 1 節 f、7 節 e、7 節 g (人称接尾辞なし)、11 節 e、13 節 e (人称接尾辞なし) に見られるものである。このうち、人称接尾辞を有する 3 例はすべて、1 人称共通単数の接尾辞を伴うものであり、アブラハムが発した言葉であり、他の登場人物からの呼びかけに対する返答であるという共通点を有している。

④ $\sqrt{\text{ראה}}$

創世記 22 章では、4 節 b、8 節 b、13 節 b、14 節 b、14 節 d に見られるものである。これらのうち、14 節 d のみはニフアル語幹であるが他の 4 例はともにカル語幹である。また、

8節bの表現は明らかに14節bでのアブラハムの命名に影響を及ぼしており、この14節bの表現は同dの表現へと語幹を変え繋がっているのである。さらに、4節bと13節bは、ともに後述する同じ表現が用いられた箇所である。このように、この動詞は、それぞれが密接な関連を有するのである。他方、物語の中心をなすであろう8節bから、14節bを経て14節dは、同一の表現ではなく、細部が変更されることで、表現がずらされていく。

また、この動詞√הארהは、動詞√ראיとの間で、語呂合わせがなされており、混同／混乱が生じていた。この動詞√ראיは、創世記20章のアビメレクにアブラハムがサラを妻だと偽った場面でも重要な語である。そのため、この語によって、創世記22章は20章とも連関を有することになる。また、動詞√הארהは、創世記21章でのハガルとイシュマエルでも重要な枠割を果たしている。そのため、この語によって、創世記22章は21章とも連関を有することになる。

⑤ナアル

創世記22章では、3節c〔複数形〕、5節a〔複数形〕、5節c〔単数形〕、12節c〔単数形〕、19節a〔複数形〕に見られるものであり、複数形の3例はアブラハムの従者を示し、単数形の2例はイサクを表すものとして使用されている。また、上述のように単数形のナアルはしばしば、「(彼／あなたの) 息子」という表現と互換的に用いられている。

(II) 繰り返される同一ないしきわめて類似した表現

創世記22章では、同一の表現（「彼ら二人は一緒に行った」、「彼は目を上げた」）が繰り返され、また、一語を除けば全く同一である表現（「ヤハウエの使いは〔二度目に〕天からアブラハムを呼んだ」、「あなたは〔わたしのために〕あなたの息子を、あなたの一人子を惜しまなかった」）が繰り返されている。これらの表現について確認していきたい。

1 彼ら二人は一緒に行った

この表現は、6節d、8節cに見られる。Wenham など、複数の研究者が指摘している¹ように、この表現でアブラハム・イサク父子の対話が囲い込まれていると解することもできる。

2 彼は目を上げた。

この表現は、4節a、13節aに見られる。この表現は、一度目は、三日の時間を経て、アブラハムが神の指示した山に接近し、目撃したことを示し、二度目は、代替の犠牲となる「雄羊」が発見することを示すものである。つまり、前者では「危機」に直面したアブラハムと後者では「危機」を回避したアブラハムをそれぞれ描写する表現として、この「彼は目を上げた」という文が用いられていると言える。

¹ [Wenham, 1994: 108]、[Kessler & Deurloo, 2004: 130]。

③ヤハウエの使いは〔二度目に〕天からアブラハムを呼んだ

この表現は、10 節 a、15 節 a に見られ、後者には「二度目に」という語が加えられている。この表現によって、13-14 節のアブラハムの言動によって中断された使いの発言が技巧的に結び付けられて、再開されている。

④あなたは〔わたしのために〕あなたの息子を、あなたの一人子を惜しまなかった

この表現は、12 節 e、16 節 d に見られ、後者には「わたしのために」が欠けている。この表現は、使いが語っている二度の発言のうち、唯一繰り返されているものである。

2-2. 創世記 22 章の各場面が有する連関

上述の語彙や表現の繰り返しについて、図にすると次のようになる。なお、繰り返し表現は、上述した各番号に対応する。

場面	節	①息子	②祭儀的語彙	③ほら	④ראה	⑤ナアル	繰り返し表現
1	1 前半	—	—	—	—	—	—
2	1 前半-2	1	2	1	—	—	—
3	3	1	3	—	—	1	—
4	4-6	1	6	—	1	2	① ②
5	7-8	2	4	2	1	—	①
6	9-10	2	5	—	—	—	③
7	11-12	1	—	1	—	1	④
8	13	1	2	1	1	—	②
9	14	—	1	—	2	—	—
10	15-18	1	—	—	—	—	③ ④
11	19	—	—	—	—	1	—
計		10	22	5	5	5	

また、創世記 22 章で用いられる語彙・表現は、ヘブライ語聖書の多くの記述と連関を有していた。そのような連関をまとめると、資料 14-1. になる。このうち、「ロバに鞍を置く」、「木を切った」という表現は、申命記史書に用いられる表現であり、「茂み」、「わたしのゆえに誓う」という表現や、「ヤハウエの託宣」と「わたしのゆえに誓う」の併用は、創世記 22 章以外では預言書のみ用いられるものであった。また、創世記の中で、この記事にのみ使用される語彙も「ヤハウエの山」、「ヤハウエの託宣」等多く見られる。このことから、創世記 22 章は、語彙・表現のレベルで、創世記でも特に顕著な文体で書かれていることが確認できる。

3. 第一部で残された問題と第二部での議論

第一部で議論を行わず、残されている問題を示しておきたい。まず、創世記 22 章の登場人物と語り手は、信頼できるのかという問題である。これまで各章で論じてきたように、登場人物や語り手の一部は、その言動について疑念を生じさせるものであった。この問題については、集中的に登場人物ごとに検討する必要があるだろう。

また、「試み」としての創世記 22 章について問う必要があるだろう。この物語は 1 節 b で語り手が「試みた」と語ることで、物語が展開してきた。しかし、このような特徴づけがなされているにも関わらず、その具体的な説明、つまり、理由や方法、審査基準、褒賞／懲罰など、については、明確に示されたり、あるいは、語られたりすることはなかった。その結果、何が「試み」であって、実際には誰が「試された」のかについて、論じる必要が生じている。

加えて、哲学者カントが示した「人間は誤りなく神の声を認識できるのか」という課題は、創世記 22 章の物語に対する重大な批判の一つである。聖書学では、ヘブライ語聖書の当時の文化・状況を無視した批判だと退けられる傾向にある。しかし、現代の読者にとっては、このカントとの問いは、創世記 22 章という、ある意味において「野蛮」な物語をどのように理解するのかという根源的な問いであり、避けて通れないはずだ。

さらに、これまでの聖書解釈では、創世記 22 章がどのように扱われ、どのように理解されてきたのかという点および、そのような扱い方、解釈の仕方に問題はなかったのかを検討する必要があるだろう。

第二部では、これら第一部で残された問題を議論していきたい。まず、第 15 章では、これまでの日本における創世記 22 章の解釈について、日本の聖書学で主流である歴史的・批判的研究について、キリスト教信仰に基づく解釈との比較を行い、「読みのポリティクス」を明らかにする。

続く第 16 章では、残された問題を集中的に扱う。特に、登場人物と語り手は信頼できるのかという問題、「試み」としての創世記 22 章という問題、創世記 22 章における神認識の問題について順に論じていく。

最後に第 17 章で、これまでの主要な創世記 22 章の解釈を典型的に確認し、それらの問題点を示した上で、創世記 22 章がどのような物語であるのかを提示する。

資料 14-1.

創世記 22 章 1-19 節と連関を有するヘブライ語聖書の記事¹

(1 節) a これらの後のことである²。 / b あの神がアブラハムを試した³。 c 彼は彼に言った。「d アブラハムよ。」 e 彼は言った。「f ほら、私です。」 (2 節) a 彼は言った。「b どうか取りなさい⁴、あなたの息子を、あなたの愛するところの一人子を、イサクを。 / c 自ら行きなさい⁵、モリヤ⁶の地に。 d そこで彼を全焼の犠牲⁷として捧げなさい、私があなたに言うところの山々の一つに上で。」 (3 節) a アブラハムはその朝早く起きた⁸。 b 彼は彼のロバに鞍を置いた⁹。 c 彼は彼とともに二人の彼の従者 (ナアル) たちと彼の息子イサクを取った。 d 彼は全焼の犠牲のための木々を切った¹⁰。 e 彼は立ち上がった。 f 彼は神が彼に言ったところの場所へと行った。

(4 節) a 第三の日に、アブラハムは彼の目を上げた。 b 彼は遠くからその場所を見た。(5 節) a アブラハムは彼の従者 (ナアル) たちに言った。「b お前たちはロバと一緒に座っていなさい。 c 私とこの若者 (ナアル) はそこまで歩いて行こう。 d 私たちは拝をしよう。 e 私たちはお前たちのところに帰ってこよう。」 (6 節) a アブラハムは全焼の犠牲の木々を取った。 b 彼は彼の息子イサクの上に置いた。 c 彼は彼の手に火¹¹と刃物¹²を取った。 d 彼ら二人は一緒に歩いた。(7 節) a イサクは彼の父アブラハムに言った。 b 彼は言った。「c 私の父よ。」 d 彼は言った。「e ほら、私です、私の息子よ。」 f 彼は言った。「g ほら、火と木々 [はあります]。 / h 全焼の犠牲のための小羊はどこですか？」 (8 節) a アブラハムは言った。「b 神が自らのために全焼の犠牲のための小羊を見るだろう、私の息子よ。」 c 彼ら二人は一緒に歩いた。(9 節) a 彼らはあの神が彼に言ったところのその場所へ来た。 b アブラハムはそこに祭壇を建

¹ 主に Even-Shoshan による。本論文第一部各章を参照。

² 全く同じ表現：創 22 : 20、39 : 7、40 : 1、王上 17 : 17、21 : 1 (7 例)。一語を除いて同一表現：ヨシュ 24 : 29 (1 例)。

³ 「神が…試した」：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 (13 例)。

「(個人を) 試した」：(出 15 : 25 [彼=モーセ/イスラエル/民])、王上 10 : 1 [ソロモン]、詩 26 : 2 [わたし]、代下 32 : 31 [ヒゼキヤ] (4/5 例)。

⁴ 神が人に話す際に「どうか」：創 13 : 14、15 : 5、出 11 : 2、イザ 7 : 3 (5 例)。

⁵ 「自ら行きなさい (レック・レカー)」：創 12 : 2 (2 例)。

⁶ 「モリヤ」：代下 3 : 1 (2 例)。

⁷ 創世記における「全焼の犠牲」：ノアの犠牲 (創 8 : 20) 以来。

人身犠牲としての「全焼の犠牲」：11 : 31、王下 3 : 27、エレ 19 : 5。

⁸ 緊急を表す用例 (Mathews による)：創 19 : 27、20 : 8、21 : 14、28 : 18、32 : 1、出 24 : 4。

⁹ 「ロバに鞍を置く」：サム下 17 : 23、19 : 27、王上 2 : 40、13 : 13、13 : 23、13 : 27 (7 例)。

¹⁰ 「木を切った」：サム上 6 : 14。

¹¹ 創世記における「火」の用例：創 15 : 17、19 : 24、22 : 7 (4 例)。

¹² 「刃物」：創 22 : 10、士 19 : 29、箴 30 : 14 (4 例)。

てた。c 彼は木々を並べた。d 彼は彼の息子イサクを縛った¹³。e 彼は彼をその祭壇の木々の上に置いた。(10 節) a アブラハムは手を伸ばした。b 彼は彼の息子を屠るための刃物¹⁴を取った。(11 節) a ヤハウエの使いが天から彼に向かって呼んだ。b 彼は言った。c 「アブラハム、アブラハム¹⁵。」d 彼は言った。「e ほら、私です。」(12 節) a 彼は言った。「b あなたの手をその若者 (ナアル) に伸ばすな。/ c 彼に何もするな。

d なぜなら、今、あなたが神をおそれる者であることを私は知ったからだ。/ e あなたは、私のために、あなたの息子を、あなたの一人子を惜しまなかった¹⁶。」(13 節) a アブラハムは彼の目をあげた。b 彼は見た。/ c ほら、雄羊が後で、彼の両角で茂み¹⁷の中に捕まっていた¹⁸。e 彼は雄羊を取った。f 彼は息子の代わりに全焼の犠牲として捧げた。(14 節) a アブラハムはその場所の名を呼んだ。b 「ヤハウエ・イルエ」と。

c その結果今日でもこのように言われる。d 「ヤハウエの山¹⁹で、イエラエ」と。(15 節) a ヤハウエの使いは二度目に天からアブラハムを呼んだ。(16 節) a 彼は言った。「b 私は私のゆえに誓う²⁰—ヤハウエの託宣²¹—。

c なぜなら、あなたがこのことをしたところのゆえに。/ d あなたはあなたの息子を、あなたの一人子を惜しむことをしなかった²²。

(17 節) a 確かに、きっと私はあなたを祝福する。/ b 私は、あなたの子孫を、天の星々²³のように、海の岸辺の上にあるところの砂のように、きっと数多くしよう²⁴。/ c あなたの子孫が、彼の敵たちの門を所有する²⁵。(18 節) a この地のすべての国民が、あなたの子孫で、自らが祝福されるように願う。

¹³ 「縛った」：本箇所のみ。

¹⁴ 「刃物」：創 22 : 6、士 19 : 29、箴 30 : 14 (4 例)。

¹⁵ 呼びかけで、名前が 2 回繰り返される：創 46 : 2 [ヤコブ]、出 3 : 4 [モーセ]、サム上 3 : 10 [サムエル] (4 例)。

¹⁶ 「惜しまなかった」：創 22 : 16、39 : 9、ヨブ 7 : 11、16 : 6、30 : 10、詩 78 : 50、箴 21 : 26、エレ 14 : 10 (9 例)。

¹⁷ 「茂み」：イザ 9 : 17、10 : 34 (3 例)。

¹⁸ 「取った」(同動詞・同語幹)：コヘ 9 : 12 (2 例)。

¹⁹ 「ヤハウエの山」：民 10 : 33 [シナイ]、詩 24 : 3 [神殿の丘]、イザ 2 : 3 [神殿の丘]、30 : 29 [神殿の丘]、ミカ 4 : 2 [神殿の丘]、ゼカ 8 : 3 [神殿の丘] (7 例)。

²⁰ 「私のゆえに誓う」：イザ 45 : 23、エレ 22 : 5、49 : 13 (4 例)。

²¹ 「ヤハウエの託宣」と「私のゆえに誓う」が共に使われている：エレ 22 : 5、49 : 13 (3 例)。

²² 「惜しまなかった」：創 22 : 12、39 : 9、ヨブ 7 : 11、16 : 6、30 : 10、詩 78 : 50、箴 21 : 26、エレ 14 : 10 (9 例)。

²³ 「天の星々」：創 26 : 4、出 32 : 13、申 1 : 10、10 : 22、28 : 62、代上 27 : 23、イザ 13 : 10、ネヘ 9 : 23 (10 例)。

「天の星々」= 子孫を示す用例：創 26 : 4、出 32 : 13、申 1 : 10、10 : 22、代上 27 : 23、ネヘ 9 : 23 (8 例)。

²⁴ 「子孫を数多くする」：創 16 : 10 [ハガルに対して]、26 : 4 [イサクに対して]、出 32 : 13 [モーセによる引用] (4 例)。

²⁵ 「門を所有する」：創 24 : 60 [レベカに対して] (2 例)。

資料（第 14 章）

b あなたが私の声を聞いたところのゆえに²⁶。」（19 節） a アブラハムは彼の従者（ナアル）たちのところへ戻った。 b 彼らは立ち上がった。 c 彼らは一緒にベエル・シェバへ行った。 d アブラハムはベエル・シェバに住んだ。

²⁶ 「ところのゆえに」：創 26 : 5、サム下 12 : 6（3 例）。

本論第二部

15. 創世記 22 章の解釈における諸前提

—日本における聖書解釈が有する「読みのポリティクス」—¹

はじめに

ヘブライ語聖書は、キリスト教のみならず、ユダヤ教、イスラームにとっても「正典／聖典」であり、これまで二千年以上にわたり読み継がれてきた。その記事の中には、多くの矛盾や重複が存在する。たとえば、「ノアの洪水」の物語では日時や箱舟に入った動物の数が箇所によって一定していない。また、アブラハム物語でも、イサク誕生の予告が二度、異なる形で存在し、あるいは、アブラハムが妻サラに美人局をさせる記事が二度登場する。このため、近代の啓蒙思想の影響を受けて、学問的研究の対象となり、近代聖書学が成立した。近代聖書学は、「歴史的・批判的研究」と呼ばれる通時的研究である。この研究方法で、聖書学は「学問的」で「客観的」な説明を行おうとしてきた。その際、解釈者はあたかも存在しないかのように、解釈が記述されてきたといえる。

本章では、これまで日本に紹介され、あるいは、日本においてなされてきた創世記 22 章の主要な解釈が有してきた「読みのポリティクス」を検討していく。ヘブライ語聖書か新約聖書かを問わず、聖書学者には、保守派とリベラル派が存在する。前者は、極端な場合には「逐語靈感説」や「ファンダメンタル」と呼ばれる立場であり、ヘブライ語聖書をイエス・キリストのための事前の啓示と見なすことがその特徴といえるだろう。一方で、リベラル派は聖書についての近代的な諸学問（オリエント学、考古学、言語学など）の成果を研究に取り入れ、批判的に聖書を考察することがその特徴である。本章で取り上げるヘブライ語聖書を歴史的・批判的に研究する研究者は、この両者のうち、リベラル派に属することは明らかであろう。

本章では、まず、日本のキリスト教の信仰者や神学者によってどのように読まれるのかを確認し、次に、これまでの歴史的・批判的研究による創世記 22 章の諸解釈について、検討を行う。その際、扱う解釈の範囲を、第二次大戦以降のものに限定し、かつ、日本人の手によるものおよび、翻訳によって日本に紹介されたもののみを検討する。ただし、翻訳された解釈のうち、抄訳によるものは、本章では扱わなかった。これは、訳者または編者の関心によって解釈をめぐる議論が取捨選択されており、「読みのポリティクス」について、公平な議論を行うことが困難になると思われるためである。

本章では、これらの諸作業を通して、これまでのヘブライ語聖書の歴史的・批判的研究

¹ 本章は、2011 年 8 月に神戸：甲南女子大学において行われたテキスト研究学会において行った口頭発表をもとにした拙論[岩寄、2012a]を、構成を変更し、補筆・修正を加えたものである。

が有してきた「読みのポリティクス」を明らかにしたい。

1. キリスト教信仰に基づく創世記 22 章の解釈

本節では、創世記 22 章がキリスト教信仰においてどのように読まれるのかを聖書の歴史的・批判的研究との対比として確認するため、北森嘉蔵と小泉達人という二人の日本人による聖書解釈を検討する。この二人の日本人のうち、前者は世界的に著名な神学者であり、後者は「聖書を私たちの信仰と生活の基準として読む立場のことで、要するに聖書の信仰的読み方ということである²」と規定する「正典論的解釈」と呼ばれる立場から聖書解釈を行っている。この北森の解釈（1-1）と小泉の解釈（1-2）を検討することで、キリスト教信仰において、創世記 22 章がどのように読まれているのかを確認したい（1-3）。

1-1. 神学者による創世記 22 章の解釈

まず、北森嘉蔵の解釈を検討する。彼は、『神の痛みの神学』に代表される著作を残した日本を代表する神学者である。彼は、生前行った創世記についての聖書講義で創世記 22 章 3 節以降について、次のように述べている。

この聖書の本文〔引用者註：創世記 22 章 3-8 節〕は、きわめて淡々と書かれております。本来ならば七転八倒して苦悩するはずの父親アブラハムが、まことに素直に神の命令に従って、黙ってモリヤの山にイサクをつれて出かけるというふうに書かれているのです。読者であるわたしたちは、この淡々とした聖書の本文の奥に何が秘められているのかということ、やはり読みださなければなりません。

北森は、聖書本文に描かれていないアブラハムの心情を、「本文の奥」から読み取る必要があると主張している。さらに、彼は、創世記 22 章を「神奉仕」として解釈するという自説を述べた後、新約聖書と結びつける必要性を説いている。

そこでどうしてもこのモリヤの山の出来事は新約聖書と結びつけて解釈しなければならないと思います。そうしますと、アブラハムが奉仕した神は新約聖書がイエス・キリストの父なる神として示している神と同一だということが浮かび上がってまいります。

このように、創世記 22 章に描かれた神とキリスト教の「父なる神」が同一であるとした上で、ヨハネによる福音書を引用し、「新約聖書をあかしするためには比類のない箇所であ

² [小泉、1987 : 209]。

る」と主張している³。

1-2. 正典論的解釈の立場による創世記 22 章の解釈

次に、小泉達人による解釈を見ていこう。小泉は、正典論的解釈の立場から創世記全体の聖書講解を行っている。その中で、創世記 22 章を「信仰の父アブラハムの人生においては、これこそが本当の中心、本当のクライマックスです。信仰者アブラハムの面目はここに遺憾なく発揮され」ているとする。そして、創世記 22 章の冒頭の神の命令が非情であるとした上で、次のように述べている。

ここで神の非情で不条理な命令に、アブラハムが黙々と従っていることが納得できません。アブラハムはなぜ神に反論し、抗議しないのでしょうか。また自分が聞いたのは神の声であるはずがない、これは悪魔のささやきに違いない、と思わないのでしょうか。

そして、3-8 節について、「ここは創世記記者の文学的筆力を示す傑作」であるとした上で、次のように語っている。

アブラハムの、胸が張り裂けるばかりの悲しみには一言も触れず、あどけない息子の質問、そして、神様が備えてくださるであろう、との父の苦しい答の中に、アブラハムの苦悩と涙があふれています。

さらに、9-12 節でアブラハムを止める声について以下のように主張している。

あなたは、自分の息子すら、わたしにささげることを惜しまなかった、それであなたが神を畏れることが、今、分かった、とは何という言い分でしょう。〔中略〕神がアブラハムを試みにあわせて、わが子を殺す間にそれをとどめて、やっぱりおまえの信仰は本物だなあ、今わかったよ、とおっしゃるのです。〔中略〕親の愛情をもてあそぶような試みを神がなさっているのでしょうか。〔中略〕それはいかに神でも許されないこと、また真実の神がこんなことをなさるはずは絶対にない、とわたしたちは思います。こうしたことを思うと、22 章はクライマックスどころか非常にまずい箇所、わたしたちが参考にしてはならない箇所ではないか、との印象を受けます。しかし、聖書の中心、アブラハム物語のクライマックスとして、長い間読まれて来たこの物語には、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ですよ。

このように、小泉は、創世記 22 章が、その内容に問題があることを認めながらも、問題

³ [北森、2005 : 201-212]。

ある箇所⁴に意義を見出すべく解釈を行おうとしているのである。

1-3. キリスト教信仰に基づく解釈の特徴

本節では、キリスト教信仰に基づく解釈として、神学者による解釈と正典論的解釈に基づく解釈として、北森嘉蔵と小泉達人の解釈を順に検討した。本節で扱った両者の解釈から明らかなように、①聖書本文に描かれていないことを「本文の奥」に読み取ることを主張し、②ヘブライ語聖書の解釈に新約聖書の記事を参照して新約聖書の立場からヘブライ語聖書の記事について解釈を試み、③聖書テキストの有する問題性を認めながらも、自らの関心によってそのような聖書箇所にも意義を見出そうすることが、キリスト教信仰に基づく解釈の大きな特徴であろう。これらの各点は、ヘブライ語聖書をイエス・キリストの出来事についての啓示だと見なす保守派の聖書学者に共通する特徴であろう。

2. 歴史的・批判的研究による創世記 22 章の解釈

前節では、北森嘉蔵と小泉達人による創世記 22 章の解釈を検討することで、創世記 22 章がキリスト教信仰の立場からの解釈において、どのように読まれているのかを確認した。

次に、歴史的・批判的研究における創世記 22 章の解釈を見ていきたい。この歴史的・批判的研究は、近代以降、現代にいたるまで聖書学において主流な研究方法であり、①教義から自由であり、②理性に従って判断し、③聖書の諸文書の成立を歴史的に研究し、④諸文書の歴史的成立の状況を明らかにするため原文・原語を重視する、ことを特徴にする研究⁵で、客観性を追及する⁶ものである。

本節では、具体的な研究者によってなされた歴史的・批判的研究による創世記 22 章の解釈について検討していく。ただし、これまでなされてきた膨大な聖書学の学問的蓄積から本章の主題である「読みのポリティクス」を提示することは困難なため、ここでは戦後になされたもので、日本人による研究および、翻訳によって日本に紹介され諸研究でかつ、創世記 22 章の解釈を提示しているものについて扱うことにする。

ここでは、付加とされる部分の扱い方（2-1）、ヘブライ語聖書の解釈におけるヘブライ語聖書と新約聖書の関係（2-2）、テキストに記述されない描写の解釈への投影（2-3）、テキスト解釈と前理解・前提の関係（2-4）、創世記 22 章の解釈への『おそれとおののき』の影響（2-5）について、それぞれの内容と手法について、順に検討をしたい。

2-1. 付加部分の取り扱いについて

第一に、聖書の歴史的段階において付加や編集句であるとされる部分の取り扱いについて考察したい。ここでは、現代ドイツの歴史的・批判的研究による聖書学の碩学である C. ヴ

⁴ [小泉、1992 : 165-168]。

⁵ [木幡、2008a : 395]。

⁶ [関根清三、2008a : xl]。しかし、関根は「客観性」について定義を行っていない。

ヴェスターマンと G. フォン・ラートの解釈を見ていきたい。

まず、ヴェスターマンは創世記について 3 巻からなる大部な聖書註解を著しているが、ここではその解釈の特徴を明らかにするために、それを 2 冊に縮小した聖書註解を用いて、その内容を概観することにする。ヴェスターマンは「加筆である⁷⁾」とする 15-18 節について以下のように述べている。

15-18 節を先行する部分に結び付ける「再度」という言葉に示されているように、加筆である。15-18 節では何事も物語られず、約束に拡張がなされている。[中略] この約束の言葉一つ一つは、いずれも別の箇所に見られるものである⁸⁾。

ヴェスターマンは、このように述べて、15-18 節を後代の加筆とした上で、加筆がなされた理由や加筆部分がテキストに与える影響を吟味せず、ただ、文言の説明を行っており、さらには付加された歴史的背景についても考察していない⁹⁾。つまり、ヴェスターマンの「歴史的」関心とは、最古の作者ないしテキストに対するものであり、テキストの「歴史的」経過には関心を払っていない。

このような付加への関心の欠如は、ヴェスターマンのみではない。ドイツを代表する聖書学者であるフォン・ラートは、15-19 節を加筆・付加として以下のように註解を行っている。

この物語が、かつては一四節で終わっていたことは明白である。その内的構造から見ても、またそのかつての祭儀的な目的から見ても、この物語は、神顕現、犠牲の奉獻、その場所の命名で締め括られていたはずである。さて、今や「二度目」の神の声が発せられる。この神のもう一つの言葉は確実に、古い祭儀伝説に対する付加である。ただしそれは、あまり後の時代の加筆ではあり得ない。なぜなら、この部分の最大の関心事は、現在すべてのアブラハム物語を相互に主題的に結び合わせている約束のモチーフに、われわれの物語をも結び付けることだからである。文体的に見ても、この部分には、われわれの語り手の極端までに抑制のきいた語り口とは大きな差異が感じられる。このフィナーレは、仰々しいほどに、最高度の贅辞によって、「ダンの勝利者よりもさらに偉大^{ママ}モリヤの勝利者」(デリッチ)を誉め讃える。その盛り上がりは、ほとんど度を越したものである。すなわち、神が「自分自身にかけて誓う」というのは、これと同じような他の場面には一切見られない表現である。神が直接話法で、自分自身の言葉を「ヤハウエの託宣」(「ネウム・アドナーイ」)というの、文法的に見てかなりおかしい。そして

⁷⁾ [ヴェスターマン、1993 : 366]=[Westermann, 1986: 233]。

⁸⁾ [ヴェスターマン、1993 : 370-371]=[Westermann, 1986: 236-237]。

⁹⁾ このような見解は、引用した註解書のもとになった三冊からなる大部な註解書 (BKAT) でも同様である [Westermann, 1989: 445-446]。

アブラハムの子孫が「敵の門を征服する」というのは、約束の基本的要素から見てさらに異質なものである¹⁰。

このように、フォン・ラートは、15-19節を他の同じ文学類型からの類推で加筆・付加だとして、これらの節の創世記22章での意味やアブラハム物語上の役割については注意を払っていない。しかも、この付加部分については、その「異質さ」を過度に強調するのみで、それらの文言が付加された状況についてはまったく関心を有していない。

ここで検討した加筆・付加部分に対する関心の欠如は、ヴェスターマンとフォン・ラートの二人にとどまらず、多くの研究者でも同様である¹¹。

2-2. ヘブライ語聖書の解釈におけるヘブライ語聖書と新約聖書の関係について

第二に、ヘブライ語聖書の解釈におけるヘブライ語聖書と新約聖書の関係について考察する。いうまでもなく、ヘブライ語聖書は紀元前に、新約聖書は紀元後にそれぞれ成立したものである。当然、ヘブライ語聖書は新約聖書とは独立したものである。新約聖書では、イエスを信奉する宗教的背景から、ヘブライ語聖書の記述が、イエスの出来事で成就されたとして、解釈がなされている¹²。これは、キリスト教信仰が教義として洗練される中で、より鮮明になっていく。しかし、前者の研究を行うはずのヘブライ語聖書学者でも、後者の解釈を参照し、それに基づいた解釈をなすよう、主張する者もいる。たとえば、先に挙げたヴェスターマンはこの文学単位の末尾で、この物語の目標を「苦難を見定める神への賛美である¹³」とし、ロマ書やヘブル書、ヤコブ書を挙げて、これらの各書で異なる解釈がされていることについて短く言及する¹⁴。しかしながら、新約聖書はヘブライ語聖書についてのある特定の宗教的立場による解釈の可能性の1つに他ならない。それにも関わらず、ヘブライ語聖書を解釈するために新約聖書を参照し、無批判にそれに依拠して解釈を行おうとすることは、先に本節冒頭で確認した前提である、「教義から自由」である歴史的・批

¹⁰ [フォン・ラート、1993 : 430-431]=[von Rad, 1976: 191-192]。

¹¹ たとえば、越後屋朗は、15-18節が付加であると考えられる根拠を挙げるとともに、15-18節で語られる内容が他のいずれの聖書箇所でも述べられているかを列挙しているのみである[越後屋、1996 : 62]。さらに、大野恵正は、たとえば、1-2節について「神は約束の賜物として授けたアブラハムの最愛の子をモリヤで神のために焼き尽くせと命じる。アブラハムの心に何が起こったか。読者の心を揺さぶる。信仰の試練だからある」というように、しばしば情緒的な面を強調して註解を行っているにもかかわらず、14-18節については「おそらく編集加筆」として、きわめて簡単に内容を要約することにとどまっている[大野、2001 : 53-54]。

¹² このような解釈手法は、「キリスト論的解釈」ないし、「キリスト証言的解釈」、「予型論的解釈」などと呼ばれるものである。ただ、聖書解釈学でも、これらの用語は明確な定義のもとで用いられておらず、混乱が見られる。

¹³ [ヴェスターマン、1993 : 372]=[Westermann, 1986: 237]。

¹⁴ [ヴェスターマン、1993 : 372]=[Westermann, 1986: 237]。[Westermann, 1989: 447]でも同様。

判的研究をすでに逸脱した、キリスト教教義・信仰に基づく解釈であるといわざるを得ない。このようなヘブライ語聖書の解釈の議論の際に、新約聖書を参照ないし言及する研究者は、ヴェスターマンのみならず、西村俊昭¹⁵や松田明三郎¹⁶など¹⁷を挙げることができる¹⁸。

2-3. テクストに記述されない描写の解釈への投影について

第三に、テキストに記述されない描写を解釈に投影することについて、検討を行う。まず、フォン・ラートの註解から見ていきたい。彼は創世記 22 章の 3-8 節について以下のように註解している。

ここでもまた、語り手は、アブラハムの内面を覗き見ることを断念している〔中略〕。彼はただ、アブラハムが、明らかに夜のうちに彼に与えられたこの命令の通りに行動したことを報告するにすぎない。彼は三日の間、旅をする。〔中略〕これ以後〔引用者註：従者と別れて以後〕物語のテンポは著しく遅くなる。そして語り手の口はいささか引きずるように、まわりくどくなる。しかし、まさにそのことによって、この物語は読者にこの歩みの苦しさを身をもって感じさせるのである。すでに見てきたように、われわれの語り手は、情緒面の描写に関しては潔癖なまでの自制を行っており、心の中の状態を間接的にのみ描写ないし暗示する技術にはなほだ長けている。〔中略〕「彼らは一緒に進んだ」という文章からは、重苦しい沈黙が続いたのち、子供がついにその沈黙を破ったのだということが感知できる。そして父子の対話の後で、もう一度同じ文章が繰り返される。ここから、この道行きの最後の部分は沈黙のうちに歩まれたことがわかるのである。

このように、フォン・ラートは、「語り手は、アブラハムの内面を覗き見ることを断念している」と指摘しながらも、テキストに描かれない内面を、自らの関心から補って解釈

¹⁵ 西村は、「教父たちはイサクの犠牲を独子、ほふられた小羊、イエスと比較した。その距離は限りなく遠い。しかしアブラハムが信仰の父であり（ローマ人への手紙四章）、かつまた業において信仰を示したとされるとき（ヤコブの手紙二ノ二一）、それは、最も適切な証言がこの物語であることを証明する」〔傍点省略〕と述べている〔西村、1981 : 267〕、〔西村、1984 : 208〕。つまり、西村は、創世記 22 章とイエスについて相違点を認めつつも、両者に関連を見出すことに意義を認めているのである。

¹⁶ 松田は、「試練についての新約の教訓」として、新約聖書の関連記事を列挙している〔松田、1957 : 39〕。

¹⁷ 他にも〔高橋、1967 : 64〕、〔関根清三、1998 : 63-64〕=〔関根清三、2005 : 90〕、〔関根清三、2013 : 110〕も同様。

¹⁸ このような状況は、日本の研究にとどまるものではない。たとえば〔Seebass, 1997 : 215-216〕など。これに対し、〔フォン・ラート、1993〕=〔von Rad, 1976〕、〔デヴィッドソン、1986〕=〔Davidson, 1979〕などの聖書註解は、創世記 22 章に関する部分でも、新約聖書に言及していない。

を行っている¹⁹。

また、ヘブライ語聖書学者である大野恵正は、1-2 節について以下のように註解を行っている。

神は約束の賜物として授けたアブラハムの最愛の子をモリヤで神のために焼き尽くせと命じる。アブラハムの心に何が起こったか。読者の心を揺さぶる。信仰の試練だからである。

このように大野は述べた上で、3-10 節について以下のように語っている。

アブラハムがした用意は丁寧に叙述されるが、道中の出来事や感情の動きについてはわずかな言及しかない。しかしこの沈黙がこの出来事を緊張感あるものとする。

さらに、7-8 節のアブラハムとイサクの会話について、以下のように述べている。

おそるべき孤独と静寂の中に響くのは、親に対する子の信頼と子に対する情愛である。〔中略〕これ〔引用者註：アブラハムがしたイサクへの返事〕がイサクの問いに直接答えるものではないことは明らかであるが、父は神がその問いに答えてくれると子に示す。この言葉はこれまでのアブラハムの信仰的体験、つまり神は必ず備え導く主であるとの神への信頼を前提としてこそ理解しうる。アブラハムはこの試練の危機の中で、その神の備えに信頼する以外にない。

このように、大野は、きわめて情緒的な面を重視して、創世記 22 章を註解している²⁰。さらにアブラハムの返事を、彼がこれまでのアブラハム物語で読み取ってきた「信仰的体験」に即して理解しようとしているのであり、もはや「歴史的」でも「批判的」でもない、単なる自らの「信仰告白」を行っているに過ぎない。

また、大島力は、「族長物語と人間形成」という論文で、創世記 12-50 章の「族長物語」と呼ばれる部分を取り上げて、ヘブライ語聖書の教育的機能について論じている。この中で、彼は族長物語を、直接的には教育を語っていないと認めつつも、「その内容は個々の人物の人間形成、あるいは共同体の中における人間の成長を物語っている」として、アブラハム物語では創世記 22 章を取り上げている。このなかで彼は、12 節で神によって「アブラハムが神に従いそして畏れるものであると認め」られた箇所について、以下のように論じている。

¹⁹ [フォン・ラート、1993 : 426-427]=[von Rad, 1976: 190-191]。

²⁰ [大野、2001 : 53]。

これはアブラハムの人生において決定的なことであり、深い意味での試練を介した成長であると言える。但し、このことは、激しい葛藤なしにはありえなかったと思われる。テキストはそのことについてほとんど沈黙しているが、ただ、一つのことだけが報告されている。それは七―八節において交わされている親子の会話である。〔中略〕この場面は胸が張り裂けるようなアブラハムの内面を描いていると思われるが、同時にこの「イサク奉獻」物語の本来の主題を示している。

このように大島は、アブラハムの「激しい葛藤」を読み取り、それを根拠にして、試練を経て成長するアブラハムという、自らの主張に即した読みをすることが可能である、と主張している²¹。しかしこのようなアブラハムの「激しい葛藤」はテキストに記述されたものではなく、読み手である大島が読み取った印象や理解に過ぎない。しかし、この「激しい葛藤」が、テキストから読み取った印象批評に基づくものに他ならないことを、大島は自覚的ではない。

さらに、アメリカの代表的な聖書学者であった R. H. ファイファーの解釈を見ておこう。彼はヘブライ語聖書の学問的概説を行っている『旧約聖書緒論』²²において、創世記 22 章のエロヒストによるとされる部分について以下のように述べている。

驚くほど筆をひかえながら、しかし劇的な激しさとそこに流れる情熱をもって、著者はこの情景のいきいきとした有様をえがいている。神の命令に服従して自分の息子をほふる用意をしている父親の、表現せざる苦悩を読者に実感せしめるのに、正に過不足なき具体的記述をもって――²³。

このようにファイファーは、創世記 22 章の主要な部分における簡潔さを高く評価している。しかし、このような評価は歴史的・批判的研究の自己規定である「客観的」なものでも「学問的」ものでもなく、単に自らの情緒的な読み込みを語る「印象批評」的な記述に過ぎず、学問的概説としては不適切である。

このような登場人物に自らを重ねて、その心理描写や「緊張」などテキストに描かれていない事柄を解釈者が補って叙述する解釈は、本節で検討したフォン・ラート、大野、大

²¹ [大島、2004 : 34–37]。

²² この緒論は、彼の後任である G. E. ライト (G. E. Wright) をして、「出版と同時に時代遅れになった」と批判された著作[左近、1995 : 28–29]=[左近、1999 : 28–29]であるが、ここで問題として取り扱っているのは、著作の記述内容ではなく、叙述のあり方であるので、ここで取り上げることにした。

²³ [ファイファー、1956 : 74]=[Pfeiffer, 1948: 177]。森彬も、このファイファーの文章の一部を引用して、「驚くほど筆をひかえながら、しかし劇的な激しさとそこに流れる情熱をもって描かれたエロヒストの傑作」だと述べている[森彬、1991 : 65]。

島、ファイファーにとどまらず、並木浩一²⁴、鈴木佳秀²⁵など多くの研究者が行っている。

2-4. テクストの解釈と前理解・前提の関係について

最後に、テキストの解釈と前理解・前提の関係について考察する。ここでは、世界的に著名であった日本の聖書学者である関根正雄による解釈を見ておきたい。彼は、ヘブライ語聖書の諸文書の成立の歴史やその特徴をまとめた『旧約聖書文学史』で、エロヒストの文学として創世記 22 章に言及し、二人の従者とロバを残して、アブラハムとイサクが歩む 6 節以降について、以下のように論じている。

エリヤの場合と同じく同伴者を残し二人だけになって路を歩む。アブラハムの主観的苦悩とイサクの負おうとする客観的苦難が二人の間でかわされる短い会話を

²⁴ 並木は、アブラハム伝承について論じた「イスラエル伝承文学—アブラハム伝承の展開—」という論文で、創世記 22 章について以下のように、短く言及している。

イサク献供の物語におけるドラマ的構築は族長物語中でもひときわ抜きんでている。過酷極まる神からの命令を胸にする父と、従順に燔祭のたきぎを背負って彼とともに歩みゆく子の、重い沈黙ほどに事態の緊張した成り行きを語るものはない。この父子の間で交わされる短い会話は、かえって前後の重い沈黙を際立たせる。アビメレクとの一件〔引用者註：創世記 20 章〕で会話を駆使したエロヒストは、他面このように沈黙によってさらに人物の深奥を語らしめる〔並木、1979a : 358〕。

²⁵ 鈴木は、「聖書の伝承をたどりながら、聖書学の立場から、背景にある世界を学問的に分析しつつ、聖書本文に語られている問題を考察し、アブラハムという人物像に接近」〔鈴木、2003 : 8〕することを目的に記した冊子の中で、創世記 22 章について、キルケゴールの『おそれとおののき』を引用しつつ、述べている。その中で、3 節を引用した後、以下のように主張している。

アブラハムにためらう様子は見られません。信じ難いことです。山に向かったこの旅路は、苦渋に満ちたものでないはずがありません。続く四節が、アブラハムの様子を簡潔に伝えています。〔中略〕さまざまな思いが彼の胸中をよぎったはず。そのようなアブラハムの内面について、伝承は何も語りません。彼がずっと視線を下に向けていたことは暗示されています。どのような思いで、どのような気持ちで、その山を見上げていたのでしょうか。この三日間の旅は、沈黙の旅であったと思われます〔鈴木、2003 : 34-35〕。

通して読者に迫る。八節のアブラハムの答えは彼自身を超えた地点から、それ故ヤハウィストとは違うアンビバレントな情調をもって、崇高な響きを伝える。短い会話の前後を長い沈黙が支配する。エロヒストの最高度の文学性は父子の間の過不足ない会話に見られる、といえよう。第二の沈黙の後「もはや何事も語られず、直ちに行動となる」(ヤコビ)。この移り行きもすばらしい。九節以下アブラハムの行動は正確に細かく描かれ〔中略〕、その前との著しい対照をなし、その最後に上からの神の使いの音が響く²⁶。

このように、関根は、沈黙と行動の対比をもとにエロヒストの文学性について高く評価しているが、このような解釈の背後には、創世記 22 章に「悲劇美、危機美が見られる²⁷」という彼の物語に対する前理解ないし前提となる評価が反映されていると言えよう。

2-5. 創世記 22 章の解釈に『おそれとおののき』が及ぼした影響

創世記 22 章の解釈に最も影響を及ぼした解釈は、序論の研究史において言及したキルケゴールの仮名著『おそれとおののき』であるといえる。ここでは、具体的な解釈を検討し、キルケゴールおよび『おそれとおののき』が創世記 22 章の解釈に与えた影響について、論じていきたい。

鈴木佳秀は、アブラハムの生涯について「聖書学の立場から、背景にある世界を学問的に分析しつつ、聖書本文に語られている問題を考察し、アブラハムという人物像に接近」することを目的にした²⁸小著で、創世記 22 章に一章を当てている。その中で、鈴木は『おそれとおののき』に言及し、「この旅に同行したいと願った哲学者がい」として、キルケゴールの名をあげた上で、「三日間の旅とその結末について思いをめぐらし、そこに居合わせようとして、洞察を重ねてい」と述べている²⁹。そして、次のように述べている。

彼〔引用者註：キルケゴール〕が模索している問題が、私たちの疑問と重なるからです。それと同時に、聖書の資料記者が読者に求めているものが、まさにキルケゴールが試みた旅であり、神との霊的な出会いを求めよ、という設定だからです。アブラハムはいかなる意味でイサクの父なのか、それを資料記者は読者に問いかけているのです。〔中略〕これ〔引用者註：キルケゴールの旅に同行すること〕は、聖書を学ぶ旅そのものであります³⁰。

鈴木は、この引用にも見られるように、『おそれとおののき』に展開される思想をキルケ

²⁶ [関根正雄、1980b : 67-68]。

²⁷ [関根正雄、1980b : 67]。

²⁸ [鈴木、2003 : 8]。

²⁹ [鈴木、2003 : 40]。

³⁰ [鈴木、2003 : 40]。

ゴールのものと同視し、そこに描かれる思索を、「聖書の資料記者が読者に求めているもの」だと主張している。しかし、この「聖書の資料記者が求めているもの」がテキストのいずれから根拠付けられるのかや、キルケゴールの仮名著作である『おそれとおののき』とキルケゴールの思想を同一視することが可能であるか³¹など、十分な説明が求められる点については、何の議論も展開されていない。つまり、この小著の創世記 22 章の解釈は、『おそれとおののき』を読み、深く感動し」という彼の経験に基づいた『おそれとおののき』による印象批評に他ならないのである。

このように、創世記 22 章の解釈において、『おそれとおののき』に言及する研究者として、中沢洽樹³²、並木浩一³³、関根正雄³⁴などを挙げるができる。

2-6. まとめ

以上、歴史的・批判的研究に基づく創世記 22 章の主要な解釈のうち、日本人の手および日本に紹介されているものを順に見てきたが、その多くが創世記 22 章のアブラハムの行動に心情を読み込み、その苦悩を投影させて、しかもテキストの問題性を明らかにするのではなく、そのような問題性にもかかわらず意義あるものであるとして解釈を行っており、内容的にキリスト教信仰に基づく解釈と大きな違いはないものであった。それでも、ヴェスターマンは創世記 22 章について「歴史的」に考察している。しかし、それはあくまでも想定される最古の作者に関心を置くものであり、通常、加筆とされる 15-18 節については、他の聖書箇所での使用例を挙げることに終始しており、その文言の創世記 22 章での意味や加筆・付加された理由を説明する試みはなされていない³⁵。さらには、多くの研究者が創世記 22 章について論じる際に『おそれとおののき』を言及しており、この著作によって肯定的にも否定的にも解釈の方向性を決定づけられてきた。

³¹ かつて、キルケゴール研究でも両者は同一視されていた。たとえば、[梶田、1962 : 353-356]など。しかし、近年の研究では、両者を区別する重要性が指摘されている。たとえば、キルケゴール研究者の平林孝裕は、キルケゴールが「仮名著作の作品を彼の作品として引用しないことがないように求めている」ことを指摘して「したがって本書の仮名著者ヨハネスの主張とキルケゴールの見解が、同一であると即断することはできない。どのような意図でこの仮名が使用されているか、を十分に考慮しなければならない」と論じている[平林、1999 : 24]。

³² [中沢、1971 : 12]=[中沢、1979a : 25]=[中沢、1997b : 242]。

³³ [並木、1979b : 399]。

³⁴ [関根正雄、1999 : 212]、[関根正雄、1999 : 269]。

³⁵ 本章において検討し、指摘したヘブライ語聖書の問題点のうち、研究者が想定する「最古」の著者に研究の主たる関心を寄せることに関しては、これまでも問題として指摘されている[水野、1991 : 104]。しかし、歴史的・批判的研究の有する「読みの透明性」や「読みのポリティクス」に関しては、これまで十分な学問的反省がなされてこなかった。なお、新約聖書に関する研究であるが、新約聖書学者の辻学はこれまでの歴史的・批判的研究における解釈の恣意性について指摘している[辻、2006 : 45-47]および[辻、2007 : 13-19]。

小括

本章では、歴史的・批判的研究に基づく日本の聖書解釈の「読みのポリティクス」について議論を行ってきた。まず、1. では、キリスト教信仰に基づく読みを検討するために、神学者および正典論的解釈と呼ばれる方法によってどのような読みが展開されているのかについて、北森嘉蔵と小泉達人の解釈を検討することで明らかにした。

続いて、2. では、歴史的・批判的研究に基づく創世記 22 章についての主要な解釈を検討してきた。その結果、歴史的・批判的研究に基づく聖書解釈は、以下の 3 点で、大きな問題点を含んでいることが明らかになった。

第一の点として、歴史的・批判的研究は、現在のテキストからテキスト成立の歴史的段階を再構成するので、現在から過去へと遡っていくことになる。その結果、研究の主たる関心は作者、それも研究者が想定する「最古」の作者となった。これは近代聖書学が啓蒙思想の影響を受けて成立し、主にドイツを中心として発展してきたため、F. E. D. シュライエルマッハーをはじめとするロマン主義の影響を濃厚に受けてきた結果であると考えられる。このため、テキスト成立の歴史段階を再構成することを目的にしつつも、2-1. で論じたように、テキスト成立の過程でなされた加筆部分を、二次的であるとして、解釈の主たる関心から排除している。これでは「歴史的」関心はきわめて限定されたものとなる。

第二の点は、歴史的・批判的研究が「客観的」であることを特徴とすると自己規定したにも関わらず、多くの研究者が創世記 22 章の解釈を行う際に、テキストに記述のない、アブラハムの苦悩や心情を読み込んで解釈を行っていた。このような読み込みに基づく解釈は、キリスト教信仰によるものと大きな違いはなく、自らの信仰を吐露した「信仰告白」に他ならない。たしかに、歴史的・批判的研究と信仰的な読みとが矛盾しないと考える立場もあるだろう。しかし、たとえ、そのような立場を主張するにしても、この両者が矛盾しないことについて十分な考察と読者に対する説明を行う必要があるだろう。しかしながら、本論文で取り上げた歴史的・批判的研究に基づく諸解釈では十分な考察や説明がなされているとは言い難い。

第三の点は、歴史的・批判的研究の主たる関心は想定される最古の作者にある。その意味で、歴史的・批判的研究は「作者中心主義」に基づく。しかしながら、2-3. や 2-4.、2-5. で取り上げた諸解釈からも明らかのように、しばしば「読み手」が何を読み取るのかが解釈の核心をなしており、歴史的・批判的研究は、これまでこのような単なる「印象批評」を、「客観的」で「学問的」な研究だと主張してきたといえよう。このことは、これまでの文学理論が考察してきた「作者」、「テキスト」、「読者」という三者の関係についての学問的議論の甘さと、「読み手」が「テキスト」から「想定した作者」と「実際の作者」が何の問題もなく一致すると考える、研究方法に対するナイーブさに基づくと考えられる。

このように、内容や登場人物に問題があると考えられるテキストであっても、多くの研究者にとっても聖書は「聖なるテキスト」であるので、意識的・無意識的にそのような問

題性を暴くことを避け、問題があると思われる事柄にも何とか意義を見出そうと努力し、あるいは、その問題性に「悲劇美、危機美」を見出したり（関根正雄）、あるいは「感動的」で「美しい」物語であると高く評価したり（ヴェスターマン³⁶、ヴォルフ³⁷）することで、聖書の内容や登場人物を擁護する解釈が行われてきた。しかも、「理性に従って判断すること」や「原文、原語を重視する」と自己規定したにも関わらず、実際に行われている解釈は、このような自己規定に矛盾した、研究者による「情緒的な読み」であり、無自覚な「印象批評」であった。これが「歴史的・批判的研究」と呼ばれる聖書学において現在主流である研究方法の「読みのポリティクス」である。

³⁶ [ヴェスターマン、1993 : 366]=[Westermann, 1986: 233]。

³⁷ [ヴォルフ、1991 : 61]=[Wolff, 1970: 40]。

16. 残された問題

はじめに

これまで本論文では、創世記 22 章を文学単元＝場面に分け、それらの場面について、テクストを検討し、それぞれの場面が有する文学的機能について論じ、また、創世記 22 章において重要な役割を果たす神的存在の文学的機能について考察を行った。さらに、前章ではこれまでの日本における創世記 22 章の主要な解釈について、信仰的解釈との比較から「読みのポリティクス」を明らかにした。

本章では、創世記 22 章の解釈において重要な問題であるにも関わらず、本論文で十分議論してこなかった登場人物と語り手の信頼性の問題、「試み」という語り手によってなされる説明が創世記 22 章の解釈にいかなる影響を及ぼすのかという問題、創世記 22 章における神認識の問題に焦点をあてて、議論を行っていくことにする。

1. 創世記 22 章の登場人物と語り手は信頼できるのか？

本節では、創世記 22 章の登場人物と語り手について、信頼できるのかという問題について論じていきたい。すでに序論で説明したように、語り手には信頼できる語り手と信頼できない語り手が存在する。これは、語り手が語ることを中心にして、読者は物語世界を再構成していくので、その信頼性にどの程度、依拠できるのかという点において、重要な問題である。しかし、信頼性を検討する必要があるのは、ただ語り手のみではない。物語を構成する登場人物も、どの程度信頼できるのかを確認する必要があるだろう。

1-1. 神的存在は信頼できるのか？

まず、神的存在は、信頼できるのか検討を行いたい。創世記 22 章には神、ヤハウエ、使いという 3 つの神的存在が登場していた。創世記 22 章では、それぞれの神的存在がいかなる関係にあるのかについては、明確にされていない。このため、読者がこれらの関係について考えざるを得なかった。すでに論じたように、これら 3 つの神的存在のうち、神とヤハウエは同一視することが可能である¹。つまり、創世記 22 章では神ヤハウエと使いという 2 つの神的存在が登場しており、それぞれがアブラハムと対話を行っていた。前者は、アブラハムに人身犠牲を要求しており、後者は人身犠牲を阻止する命令を行っていた。このことについて、次の 2 つの可能性が考えられた。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、意思の疎通が図れていない場合、である。さらに前者の可能性には、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

¹ 本論文第一部第 13 章 2-2. (277 頁以下)。

り考えられた²。

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³。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⁴。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⁵。また、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、神ヤハウエは人身犠牲を要求しており、使い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⁶。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⁷。

これらの読みから明らかになるように、創世記 22 章における神的存在は、読者にもアブラハムにもわからない仕方で意思を変更したり、あるいは、別個の意思を有し、別々の行動を取る存在だと考えられるのである。このように、創世記 22 章の神的存在は、それぞれがいかなる関係にあるかや、神的存在の意思とは何かを明らかにしておらず、その言動は信頼できない存在なのである。

1-2. アブラハムは信頼できるのか？

続いて、創世記 22 章におけるアブラハムが信頼できるのかについて、検討していきたい。アブラハムについては、物語でのアブラハムによる 2 つの説明が疑念となっていた。第一は、従者への説明であり、第二はイサクへの返答である。これらを順に検討し、アブラハムが信頼できるのかを論じていきたい。

第一に、従者への説明である⁸。アブラハムは、5 節で従者に 4 つのことを語っていた。つまり、①お前たちはロバと一緒に座っていなさい、②私とこの若者はそこまで歩いて行こう、③私たちは拝をしよう、④私たちはお前たちのところへ戻ってこよう、というものである。このうち、問題になるのは③と④である。この二人の行動の目的は、アブラハムが実際に「歩いて行った」場所で行ったように、イサクを縛り、屠ろうとするものである。前者の「拝をする」という行為に「全焼の犠牲」をささげる行為が含まれるのかという問

² 本論文第一部第 13 章 3. (279 頁以下) を参照。

³ 本論文第一部第 13 章 3-1. (279 下) を参照。

⁴ 本論文第一部第 13 章 3-1. (280 頁以下) を参照。

⁵ 本論文第一部第 13 章 3-1. (280 頁以下) を参照。

⁶ 本論文第一部第 13 章 3-2. (280 頁以下) を参照。

⁷ 本論文第一部第 13 章 3-2. (281 頁以下) を参照。

⁸ 本論文第一部第 5 章 4. (127 頁以下)、特に 4-2. (128 頁以下) および 4-3. (129 頁以下) を参照。

題がある。この動詞は、「(地に) 伏す」行為や「お辞儀をする」行為を指す動詞であるので、「犠牲を行う」ことを含意している可能性を全く排除することできないが、これを「犠牲をささげる」という行為まで拡大して解釈するには、あまりにも説明不足だと思われる⁹。

アブラハムが信頼できるのかという点で、より重大な問題は後者の④である¹⁰。イサクを犠牲としてささげると実際には「私が……戻ってくる」ことになるのに、なぜ複数形を用いているのかという点である。この点について、先行研究の中には、アブラハムが実際にはイサクを犠牲にささげるつもりはなかったという説明がされることもあった。しかし、この後、アブラハムが行おうとしている行動から見れば、アブラハムは虚偽の説明を行っていることになるだろう。

以上の二点から、従者への説明においてアブラハムは疑わしい存在となっている。この点は、イサクの質問に対する答えで、さらに増すことになる。

イサクは、犠牲になる「小羊」がないことを指摘している。これに対してアブラハムは、イサクへの質問に正面から答えることなく、「神」の名を出すことで、イサクへの質問に答えることを回避している¹¹。このため、イサクへの返答でもアブラハムは「不信感」を増すのである。

以上、従者への説明とイサクへの返答という、アブラハムの二つの発言をもとに、アブラハムは信頼できるのかを検討してきた。従者への説明は、虚偽のものであり、アブラハムは疑わしい存在になっている。また、イサクへの返答は、イサクの問いに正面から答えず、不信感を増すことになる。このように、アブラハムは、誠実な説明を行っているとは言い難く、信頼できない存在なのである。

1-3. 語り手は信頼できるのか？

創世記 22 章での語り手は、物語冒頭から、あたかもアブラハムの行動を目撃しているかのように物語を語ってきた。ところが 14 節後半で、突然、「今日」と言い出すことで、実はその場にはいないことを突然明かす。この語り手について、信頼できるのかを問う必要がある。

この語り手の特徴は、基本的に登場人物の行動について、解説や自説を加えずに、場面描写に努めている点になる。この点で、この語り手は、「全能の語り手」のようであり、基本的に「なき者として振る舞う」語り手である。それにも関わらず、「あの神がアブラハムを試した」(1 節 b) と突然、物語に説明を加えたり、あるいは、物語の本筋とは直接関係のない「その結果、今日でもこのように言われる、『ヤハウエの山で、イエラエ』と」(14 節 c、d) というように、俄かに自説を語り始める。そして、自説を語ると、忽然と姿を消

⁹ 本論文第一部第 5 章 5. (130 頁以下) を参照。

¹⁰ 本論文第一部第 6 章 4. (151 頁以下)、特に 4-2. (2) (153 頁) および 4-3. (153 頁以下) を参照。

¹¹ 本論文第一部第 6 章 4. (151 頁以下)、特に 4-2. (2) (153 頁) および 4-3. (153 頁以下) を参照。

し、再び物語描写に専念する。

この語り手は、1節bにおいて、物語に説明を加え、物語の方向性を示そうとしているように、「介入する語り手」である。つまり、物語に介入し、自説を述べることで、物語の読みにも方向付けを行う存在である。しかも、その説明は、きわめて一面的で不完全なものである。つまり、1節bの説明のように、創世記22章が「試み」だとすれば、なぜ「あの神がアブラハムを試した」のかという理由や、どのような手段を用いたのか、どうすれば合格し、どのようにすれば試練に失敗したことになり、合格・失敗の際の報酬・懲罰は何か等について、語り手は説明しておらず、「曖昧」なものである¹²。つまり、この語り手は、物語冒頭から「全能の語り手」を騙っていたに過ぎない存在である。

さらに、この語り手は、14節cで初めて、アブラハムと同じ時代にいるのではなく、アブラハムの時代を過去として語っていることを明かす¹³。つまり、この語り手は知りうるすべての情報を読者に開示するのではなく、読者にとって重要な情報でも、物語の途中まで語らないことが明らかになる。

このように、この語り手の説明は、偏向や限定が見られるのであり、この語り手を信頼することはできない。そして、この語り手が「信頼できない語り手」であるため、創世記22章は物語の前提や枠組みが「ぐらつく」ことになり、読者は物語について再考を求められるのだ。

1-4. まとめ—創世記22章における語りは信頼できるのか?—

本節では、創世記22章の複数の場面で語っている主要な話者である神的存在、アブラハム、語り手について、それぞれの発言は信頼できるのかについて、検討を行ってきた。その結果、創世記22章の主要な話者である神的存在、アブラハム、語り手のいずれもが、基本的に信頼できない存在であることが明らかになった。そのため、これらの主要な話者の発言や説明、描写には注意し、うかつに信頼しない必要がある。

他方で、読み手は、物語を登場人物や語り手の発言・説明・描写などをもとにして、物語世界を再構成し、読みを展開する。語り手と登場人物の情報を信頼しないと物語を読めない。上の2点から、読者は、創世記22章を読む際に、そこに語られていることについては、常に留保と注意を必要とするのだ。

2. 「試み」としての創世記22章¹⁴

物語冒頭において、語り手は、「あの神がアブラハムを試した」と語っている。そのため、すでに本論文第一部第2章で議論したように、語り手の言葉を信頼して字義的にとれば、「試された」のはアブラハムであろうし、その「試み」の具体的内容は、アブラハムが「神を

¹² 本論文第一部第2章3-4.(68頁以下)を参照。

¹³ 本論文第一部第10章4-2.(219頁以下)を参照。

¹⁴ 拙論[岩寄、2012b]の一部で行った議論をさらに展開したものである。

おそれる者」であるかを確認することであるように思われる。

しかしながら、語り手は、「あの神がアブラハムを試した」と語るのみで、その目的や内容、評価基準等について明確に提示することはない。しかも、前節で検討したように、語り手はその信頼性に疑いの余地があった。そのため、この語り手の言葉によって、創世記 22 章にさまざまな問いが生じてくる。本節では、「試み」としての創世記 22 章について、何が「試み」であったのかと、誰がどのように「試み」られているのかを、考察していきたい。

2-1. 何が「試み」だったのか？

神ヤハウェはアブラハムを「どのようにして」あるいは「何を」試したのかについて検討していきたい。まず、物語では、何が「試み」であったのか語り手は提示していない。そのため、さまざまな可能性を想定できるであろう。

まず、使いが「神をおそれる者」であるとアブラハムが認定することから、1 節 c-2 節に語られた神の命令に従って、アブラハムがイサクを屠ろうとしたことが試練であると読めるだろう。この可能性の他にも、「試み」として物語からさまざまな可能性を考えることができる。たとえば、アブラハムが神の命令を受けた際に、取るべき行動が「試み」であった可能性が存在する。この場合には、次のようなものが考えられるだろう。アブラハムが最初の神の命令に従うこと、アブラハムが最初の神の命令に反抗すること、最初の神の命令を受けてアブラハムが熟考すること、使いの中断の命令を無視して当初の命令を貫徹すること、何もしないこと、である。これらの可能性について順に論じていきたい。

第一の可能性は、アブラハムがイサクを屠ろうとしたことである。これは、実際にアブラハムがイサクを屠ろうとした行為を使いが入り込んで制止していることから、考えられるものである。この場合、神ヤハウェと使いとは、十全に意思の疎通を図れており、異なる意思は有していないと考えられる。また、アブラハムはこの試練に「合格」したと考えられるであろう。しかし他方で、アブラハムを制止する際になぜ神ヤハウェ自身が登場しないのかという問題を読者は突きつけられる。

第二の可能性は、アブラハムが最初の命令に従うことである。これは、第一の可能性をも含む、2 節に語られる神の命令すべてに従うことを示している。この場合には、神ヤハウェと使いとの関係がいかなるものであるのかは窺い知れない。また、アブラハムがこの試練に「合格」したのかも不明である。

第三の可能性は、アブラハムが最初の命令に反抗することである。これは、ソドムとゴモラの物語のように、アブラハムが命令に疑義を呈し、命令を緩和ないし無効化することを神が求めることが「試練」であったと解するものである。そして、実際に神ヤハウェの命令に従って、イサクを殺そうとしたので、神ヤハウェ自身ではなく、使いが入り込んだとする読みである。この場合、神ヤハウェと使いでは意思の疎通が図れており、アブラハムは試練に「失敗」したのである。

第四の可能性は、最初の命令を受けてアブラハムが熟考することである。これは、神ヤハウエと使いとの関係は、他の可能性のように問題とはならない。この場合、アブラハムは合格したのかについて、二つの可能性が存在する。可能性の1つ目は、3節で命令を受けて即座に準備していることから、「失敗」したと考えるものである。可能性の2つ目は、多くの解釈が好むように「三日の寡黙な旅路」により、このことについて熟慮を重ねたと考えるものである¹⁵。

第五の可能性は、使いの中断の命令を無視して、当初の命令を貫徹することである。これは、異なる神的存在が登場したことにより生じる可能性である。アブラハムが神ヤハウエと使いという異なる神的存在から、異なる命令を受けた場合、より高次の神的存在である神ヤハウエに従うことが求められるであろう。このことを考慮して、たとえ、使いからどのような指令を受けても、冒頭に神ヤハウエから命令されている以上、それに従うべきであると解するものである。この場合、神ヤハウエと使いの間に意思の疎通が図れているかは問題ではなく、アブラハムは試練に「失敗」したのである。

以上、さまざまな可能性を示したが、物語における「試み」についての情報が十分ではなく、また、アブラハムが「合格したのか」否かも明確にされていない。さらに、第一部第13章で論じたように、神的存在は異なる意思を有している可能性も存在していた。そのため、本当に使いから語られた中断の指令を信用してもよいのかという点も明確ではなかった。これらから、読者は創世記22章の「試み」について、何が「試み」であるのかさまざまな可能性を想定することは可能であるが、他方でいずれの可能性を取るのか決定できないのである。

2-2. 誰が「試み」られたのか？

次に、誰が「試み」られたのかについて、議論を行いたい。テキストによれば、アブラハムを試したと語っており、試練を受けたのはアブラハムである。しかし、この物語から「試み」られているのは、アブラハムだけであろうか。アブラハム以外にも、主要な登場人物である神ヤハウエ、神的存在、イサクおよび、語り手と、アブラハム物語において重要な登場人物でありながら、創世記22章では一貫して不在であるサラ、さらには、読者が「試みられた」読みが可能であろう。これらについて、検討していきたい。

①アブラハムが試された

これは物語冒頭の1節bで、語り手も述べていることである。ただし、この読みは語り手が述べている以上のことを含むものである。語り手によれば、アブラハムを試したのは、「あの神」つまりヤハウエであった。しかし、アブラハムは読者によっても「試されて」いるだろう。というのは、アブラハムは神の命令を受けて、神との関係とイサクへの親子の愛(2節b参照)の間に挟まれることになる。そして、読者は、アブラハムが神の命令に

¹⁵ 本論文第一部第5章3.(121頁以下)および付論(348頁以下)も併照。

黙々と従うのか、あるいは、イサクへの愛情を優先するのか問うことになる。この点で、アブラハムは読者からも「試されている」のだ。この視点は、イサクにおいても同様のことがいえる。つまり、イサクの立場からは、父アブラハムは神との関係を重視するのか、それとも神よりも息子である自分の生命を重視するのかを「試される」のである。

このように、アブラハムが試されたと考えた場合、語り手が語る「あの神」のみならず、読者にも、息子イサクにも「試されている」のだ。

②神ヤハウエが試された

次に、神ヤハウエについても検討する必要がある。すでに論じてきたように、神ヤハウエは、物語冒頭で、「あの神が……試みた」と言われることで、「親の愛情を弄ぶような試み」(小泉)をする存在となり¹⁶、不信の目が向けられるようになっている¹⁷。同時に、この語り手の情報は、「あの神」と呼ばれている神ヤハウエがアブラハムとともにこれまで物語を動かし、数々の約束を語ってきたにも関わらず、未だにアブラハムを信頼していなかったことを示している¹⁸。つまり、この「あの神が……試みた」と言われることで、神ヤハウエ自身も「試みられている」のだ。

③神的存在が試された

さらに、神ヤハウエと密接に関係して、これに使いを加えた神的存在についても論じなければならない。すでに論じたように、創世記 22 章において、神的存在である神ヤハウエと使いの関係がいかなるものであるのかについて、明確にはされていない¹⁹。その結果、物語において使いがアブラハムを制止するために介入しても、それが実際に神ヤハウエの命令を伝えているのか、使いの独断で介入したのかは明確にならない。このことは、二度目の使いの発言で、「ヤハウエの託宣」という預言者的とされる表現を語ったことで、一方ではこの言葉がヤハウエのものであると確実にするものはないが、他方でこの表現はヤハウエ自身ではなく、媒介を挟んだ、間接的で伝聞である発言だと明示するものでもある。つまり、使いの発言は、表現上は直接的であるとしつつも、形式や距離の面では間接的なものとなっているのである。その結果、神ヤハウエと使いの関係がいかなるものであるのかについても疑問を抱くこととなる。また、14 節でアブラハムが図らずも使いをヤハウエだと誤認したことによって露になっているように、神的存在以外の登場人物や読者は、その発言が神的存在がなしたものであるのかを確認する術を有さないのである。これらから、この物語を通して、神ヤハウエと使いという神的存在の相互の関係はいかなるものであり、神的存在の意思とは何であるのかを、神的存在は「試される」のである。

¹⁶ [小泉、1992 : 168]。

¹⁷ 本論文第一部第 2 章 3 - 4. (68 頁以下) を参照。

¹⁸ 本論文第一部第 2 章 4. (71 頁以下) を参照。

¹⁹ 本論文第一部第 13 章 (270 頁以下) を参照。

④語り手が試された

語り手が試された可能性について検討していきたい。物語の発端は、語り手による「あの神が……試した」という説明である。この叙述は、物語の読みを「試み」という方向へと誘導する。しかし、語り手はこのことについて「試み」であるということ以上のことを語らない。つまり「試み」であれば説明が必要だと思われる原因・理由（なぜ試みなければならないのか、アブラハムのどこに問題があったのか）や、審査基準（どの部分が試みで、どのような対応をすれば「合格」になるのか）、報酬・報い（合格すれば何が与えられ、失敗すれば何が課されるのか）について、何も語っていない。また、この物語が「試み」である情報は、語り手のみが語るものであり、命令を語る神ヤハウエも、行動するアブラハムも、制止する使いも、「試み」であるということについては沈黙したままである。その結果、この物語が本当に試みであるのか、語り手が信頼できるのか、「試される」ことになるのだ。

⑤イサクが試された

イサクが試された可能性について検討していきたい。イサクは19節で言及されないように、物語において、副次的な役割しか与えられていない。しかし、イサクも試された可能性が存在する。この物語の発端や解決（らしきもの）で、発言や行動をするのは、神的存在と父アブラハムである。つまり、物語においてイサクはあくまでも、アブラハムを試みするための存在として登場するかのようであり、両者はイサクの頭を超えて、物語を展開している。そのような両者の態度に対して、イサクはどのように行動するのかを「試される」のである。つまり、自分が関知しないところで交わされたアブラハムと神ヤハウエの会話に基づいて、それに従うのか、あるいは、そのような言動に抵抗するのかを、イサクは「試される」のである。

⑤サラが試された

フェミニスト聖書学者の多くが指摘しているように、この物語を通して、イサクの母サラは、一貫して不在である。このことについて、サラは試される必要がなかった²⁰という可能性と、不在によってサラが試されたという可能性が考えられる。これには、2つの可能性がある。1) 神にとってサラは「試す」必要がない存在である。つまり、信頼に足る人物である。2) 神にとってサラは「試す」価値もない存在である。つまり、信頼に足る人物か否かを確認する必要すらない。

⑦読者が試された

物語冒頭で、「あの神がアブラハムを試した」と述べる語り手の情報は、語り手が目指す

²⁰ [Schneider, 2008: 101].

物語の方向性を示すきわめて重要な情報であり、基本的に読者はその情報に基づいて読みを展開していく。しかし他方で、すでに論じた²¹ように、このことについて語り手が示している情報は、決定的に情報が少ないのである。つまり、方法・課題、意図、報酬・報いなどがあまりにも不明確なのである。さらに、上述したように²²、この語り手は信頼できない語り手であった。その結果、読者は、この語り手の誘導に乗って、この物語を「試み」として読むのか、それを留保して、各場面での登場人物の言動、語り手の説明に注目するのか、さらにはこの語り手の説明を拒否して読むのか、「試される」のである。

換言すれば、この物語を誰の視点から読み解き、誰を信頼するのかを読者は「試される」のである。

2-3. まとめ—「試み」としての創世記 22 章—

本節では、「試み」としての創世記 22 章について議論を行ってきた。これまで、語り手の情報を信頼し、神の命令に従って、イサクを屠ろうとし、それを使いが制止し、アブラハムを「神をおそれる者」と認定したことで、アブラハムは「試み」に制止したと解釈されてきた。しかし、本節で議論したように、「あの神がアブラハムを試した」というのは語り手が語る情報のみであり、しかも、上述したように、語り手は信頼できない存在であった。この物語は、本当に「試み」であったのかや、本当は誰が試みられたのかは不明確なままなのである。さらに、この物語が語り手の語るように「アブラハムを試みた」ものであったとしても、アブラハムがそのことに気づいたかや、実際にアブラハムが「合格」したのかは、語り手が「試み」の審査基準を明確にしない以上、わからないのである²³。加えて、語り手は、物語を「円満解決」のように語っている。しかし、実際には物語を通して母サラは登場せず、物語末尾にはイサクが行方不明であるなど、疑問は尽きないのである。このように、語り手による 1 節 b の発言は、読者にさまざまな疑問を浮かばせ、そのことによって、物語の固定した読みを拒絶するのである。

3. 創世記 22 章における神認識

創世記 22 章は、神が自らを信じ、従ってきたアブラハムを試したり、あるいは、人身犠牲を求めたりするなど、多くの問題点を有するため、ヘブライ語聖書学のみならず、序論の研究史で確認したように、哲学者・思想家の関心をも引いてきた。

I. カントは、神からの声（神からのものだと思われる声）を、彼の思想に照らして、次のように述べている。

²¹ 本論文第一部第 2 章 3-4. (68 頁以下) 参照。

²² 本論文第二部第 16 章 1-3. (312 頁以下) 参照。

²³ これまでの多くの解釈は、アブラハムは試練に合格したと解してきた。たとえば、[渡辺、1965:150]。これに対し、J. マゴネットは「不合格」だと解している。[マゴネット、2012:65]。

まことに、もし神が人間に現実語りかけることがあるとしても、人間は自分に語りかけたものが神であることを決して知ることができない。人間が自分の感官を通して無限者を理解し、これを感官的存在者と区別し、何かに即して識別することは絶対に不可能である。—しかし自分がその声を聞いたと信じているものが神でありえないことについて、人間は若干の場合にはよく確信しうるのである、けだし、もしその声によって彼に命ぜられるものが道徳法則に反しているならば、たとえその声の現象が彼にとってどんなに威厳に満ち、全自然を踏み越えているように思われようとも、彼はその現象を錯誤と思わざるを得ないのである。

そして、この文章に付した註で、創世記 22 章を取り上げて、次のように指摘している。

このことの例として、アブラハムが神の命令によって彼のひとり子を屠殺し燔祭に捧げることによって—（その哀れな子は何も知らずにたき木を背負って行った）—実行しようとした犠牲の神話が役立つかも知れない。アブラハムはおそらくこの自称の神の声に次のように答えざるを得なかったであろう、「私が私の善良な息子を殺すべきではないことは全く確かであります、私にいま現象している貴殿が神であることについては私は確かではなく、またこれからも確かにはなりえないでしょう」と、たとえその声が（目に見える）天の上の方から響いてきたとしても、彼はこう答えざるをえなかったであろう²⁴。

このカントによる大きな問題提起は、人間は神の声を正しく認識し、識別できるのか、という問いである²⁵。カントは先の引用でも述べているように、道徳法則に反している場合は、少なくとも神の声でないという判断基準を挙げている。

本節では、このカントの問いに焦点を当てて、カントが引用している創世記 22 章について、ヘブライ語聖書の立場から検討を試みたい。まず、神を正しく認識し識別できるのかというカントの問いについて、独自の見解を提示している M. ブーバーと関根清三の解釈を確認する。次に、創世記 22 章における神的存在の描写について検討を行う。さらに、これらの議論を踏まえて、カントの問いと創世記 22 章について考察を行いたい。

3-1. ブーバーと関根清三の見解

まず、カントの問いと同じ見解を主張しているブーバーおよび、カントとブーバーにつ

²⁴ [カント、1988 : 383]=[カント、2002 : 88-89]。傍点省略。

²⁵ カントは、『単なる理性の限界内の宗教』（『宗教論』）においても、アブラハムの命令を例にして、次のように断じている。「たとえ啓示が神自身から彼に到来するように思われたにしても（汝自身の子を羊のごとく屠れという、アブラハムに発せられた命令のように）、そこになおある誤謬が支配しているかもしれないということはすくなくとも可能である」[カント、1974 : 255]=[カント、2000 : 251]。

いて独自の見解を主張している関根清三の見解について確認しておきたい。

a) ブーバーの見解

ユダヤ人哲学者 M. ブーバーは、『おそれとおののき』を参照しつつ、そこで展開されている「倫理的なものの目的論的停止」について、カントと同じ問いを発している。

倫理的なものの「停止」が問題となっているところでは、他のすべての問いに先行する問いの問いというべきものは〔中略〕ほんとうに絶対者によって呼びかけられているのか、それとも、絶対者の猿真似師の一人によって呼びかけられているのか、ということである²⁶。

また、『おそれとおののき』における「倫理的なものの目的論的停止」の前提となる神認識について、ヘブライ語聖書の文脈から、疑問を呈している。

キルケゴールにとっては、〔中略〕キリスト教伝統にかんがみて、生贄を要求するのは神以外にないことはおのずから明らかである。〔しかし〕、聖書にとっては、〔中略〕このことは直ちに自明なことではない²⁷。

このように、ヘブライ語聖書の文脈を引いて、『おそれとおののき』を批判しつつも、創世記 22 章のアブラハムについては、次のように述べている。

確かに、アブラハムは、〔中略〕神と認めたその声を、もはや決して他の声を混同することはなかった²⁸。

ブーバーは、このように述べることで、創世記 22 章のアブラハムにおいては、「絶対者の猿真似師に呼びかけられている可能性はないのか」という問いを、回避しているのである。

b) 関根清三の見解

関根清三は、先のカントの問いと上で確認したブーバーの問題を確認した上で、次のように述べている。

このテキストに関する限り、アブラハムに語っているのが「本当の絶対者」であ

²⁶ [ブーバー、1968 : 165]。

²⁷ [ブーバー、1968 : 164]。

²⁸ [ブーバー、1968 : 164]。

ることは自明の前提とされているのであり、カント的な〔中略〕別の理論を密輸入して裁断することを許さない限り、この点に揺さぶりをかけることが不可能なことは明らかであろう²⁹。

このように、関根は、創世記 22 章において、アブラハムに語りかけている登場人物が神であることについては、「揺さぶりをかけること」はできないと主張している。

まとめ

ここでは、カントのと同様の問いを現代の読者に投げかけるブーバーと、カントとブーバーに対して独自の視点から論じている関根清三の見解について、確認してきた。両者とも、カントが問うている問題については、アブラハムには当てはまらないと主張している点で共通していた。

3-2. 創世記 22 章における神的存在の描写

カントの問いを受けたブーバーと関根清三の見解について確認した。彼らはともに、創世記 22 章における神的存在が「絶対者の猿真似師」ではなく「本当の絶対者」であることは「自明」であるという見解に立っていた。

では、本当に、彼らが主張するように、アブラハムが神的存在を間違えることはないのだろうか。この点を確認するために、ここでは、創世記 22 章において、実際に神的存在がどのように描写されているのかについて、本論文第一部 13 章で論じた議論を踏まえて、確認しておきたい。

アブラハムが神的存在と会話を行うのは、1-2、11-12、16-18 の各節である。これらの箇所では、読者には語り手からの提示によって、アブラハムに語り掛けている存在が神であることが示されているが、アブラハムはその神的存在を「神」、「ヤハウエ」、あるいは、「ヤハウエの使い」と呼んでいない。しかし、14 節における「地名の命名」では、神的存在としてヤハウエに言及している。このことから、アブラハムの認識では、11-12 節において語った神的存在は、ヤハウエであると考えている。しかし、読者は、語り手の情報をもとに、アブラハムによる認識が「誤った」ものであることを知ることができる。

このように、創世記 22 章においてアブラハムはヤハウエの使いをヤハウエだと誤認しており、たとえ、アブラハムであっても異なる神的存在との誤認もあり得るのである。

3-3. カントの問いと創世記 22 章

ここで、物語における情報および、カントの問いである道徳法則に反する存在は神ではないという指摘について、考えていきたい。

まず、物語において、語り手を含む登場人物によってもたらされる情報によって、読者

²⁹ [関根清三、1998 : 67]=[関根清三、2005 : 95]。

は物語についての情報および、物語における情報を知ることができる。創世記 22 章では、たとえば、1 節に示される語り手の情報によって、その声（1-2 節）が神的存在であることを、読者は知ることができる。この場合、文芸批評の分野において、重要な問題となっている語り手の信頼性がカギとなる³⁰。創世記 22 章において、語り手は、14 節前半までは、あたかも冒頭からアブラハムと同じ時点にいるのかにして語ってきた。しかし、14 節後半の「今日でも」という言葉で、はじめて、語り手によっての「今日」にいることが明かされる。このことは、物語の情報を読者に与えずにおく行為であり、読者に対して、語り手の信頼性に疑問を抱かせる。

しかしながら、他方で、読者は語り手による情報を得ることで、物語について理解できる。換言すれば、読者は物語について読み解いていく際に、語り手の情報に依存せざるを得ないのである。つまり、語り手とその情報を完全に疑ってしまうならば、物語世界そのものが破綻することになるのだ。

カントの問いについて、ヘブライ語聖書の観点から判断するならば、その問い自体が、創世記 22 章という物語の世界観そのものを否定するものである。しかし、他方で、実際にカントが例として挙げている創世記 22 章を詳細に検討すれば、11-12 節で天から語られた「ヤハウエの使い」の言葉に、アブラハムは 14 節前半での命名から明らかなように、物語に姿を現さないヤハウエの介入を見ている³¹。このようなアブラハムの地名の命名は、ヤハウエとは異なる存在であるヤハウエの使いをヤハウエだと認識することで、可能となるものである。

これらの諸点を踏まえれば、カントの問いである「神の声を正しく認識できるのか」や、ブーバーによる指摘である「イスラエルの神ヤハウエと偽神モーロックを間違えることはないのか」³²という二人の問題提起は、アブラハムがヤハウエの使いをヤハウエと誤認した点において、また、ヤハウエ自身と代理である使いの意思は同一かという点において、さらには、ヤハウエが本当に要求していることは何であるのかという点において、創世記 22 章の読みに、きわめて深刻な問題を読者に投げかけるのである。

3-4. まとめ—創世記 22 章における神認識—

アメリカの社会人類学者 C. Delaney は、創世記 22 章について論じた彼女の著書の冒頭で、1990 年代初頭にカリフォルニアで起きたある殺人事件を紹介している³³。この殺人事件は、加害者である父が、「神の声」を聞き、「もっとも愛する子ども」を殺したものであった³⁴。この事件は、本節冒頭で引用した、カントと同様の問いを現代において、突き付けるものである。

³⁰ 語り手の信頼性をめぐる議論は、本章 1-3. (312 頁以下) において詳論した。

³¹ 「ヤハウエ・イルエ」=「ヤハウエは見ている」。

³² [ブーバー、1968 : 165]参照。

³³ [Delaney, 1998b: 5]。

³⁴ [Delaney, 1998b: 35-40]。

この事件についての新聞記事を読んだ人は、「その男は常軌を逸している (crazy) に違いない」³⁵とつぶやくだろうと Delaney が述べているように、現代において、「神の声を聞いて」アブラハムと同様の行為を行えば、その人物は「常軌を逸している」とされるのが通常の判断であろう。

本節では、神を正しく認識できるのかという問いについて、創世記 22 章の神的存在の描写に焦点を当てることで、ヘブライ語聖書の見地から考察を行った。そして、カントの問いとそれを同様の主張をなすブーバーおよび、両者を参照しつつ独自の見解を提示している関根清三の主張を検討した。その結果、カントの問いは物語の設定を否定する点で不適切であるが、他方で、アブラハムはヤハウエの使いを、少なくとも物語の上では異なる登場人物であるヤハウエと誤認しているのである。つまり、カントが主張するように、神を異なる登場人物と誤認する可能性は皆無とは言い切れないのである。

これまでの多くの解釈では、創世記 22 章は、「信仰の父」とされるアブラハムの最後にして最大の試練であり³⁶、アブラハムの人生のクライマックスとして³⁷、好意的に読まれてきた。これは、ヴェスターマンによる「旧約聖書の中でも最も美しい物語」という評価³⁸に顕著に表れている³⁹。しかし、先の Delaney が述べている殺人事件と創世記 22 章のアブラハムの試練とは、実際に殺人が行われたか否かや、時代・場所は異なるものの、「神の声」に従ってわが子を殺そうとした点で共通している。そして、そこに通底する問いかけは、「神の声」を認識できるのかである。現代においては、道徳法則に反する場合、それは「神の声」ではなく、錯誤であると考えべきだとするカントの答えが、最も的確で、適切なものであろう。それならば、同様に現代において創世記 22 章を単純に信仰の父アブラハムの偉大な業績とすることはできないはずである。

以上のように、カントの問いは、読者にとって「神」とはいかなる存在であり、現代において、創世記 22 章のテキスト（さらには、ヘブライ語聖書そのもの）を、いかなる価値観・判断基準を持って、どのようなものとしてどのように読むのかを、読者に問いかけているのである。

³⁵ [Delaney, 1998b: 5]。

³⁶ [Sarna, 1970: 157]、[小泉、1992 : 165]。

³⁷ [Sarna, 1989: 150]、[Carr, 1996: 199]。

³⁸ [ヴェスターマン、1993 : 366]=[Westermann, 1986: 233]。

³⁹ 他にも、[Skinner, 1930: 328]、[松田、1957 : 38]、[並木、1979a : 358]、[Gibson, 1982: 109]=[ギブソン、1995 : 192]、[Crenshaw, 1986: 52]、[小泉、1992 : 173]、[Reardon, 2008: 87]、などが、創世記 22 章を高く評価している。

17. 創世記 22 章の解釈をめぐって

はじめに

第二部第 15 章では、日本におけるこれまでの批判的研究の読みのポリティクスを明らかにし、第 16 章では残された問題を検討した。本論を閉じるにあたり、本章では、創世記 22 章の解釈について議論を行いたい。まず、1. では創世記 22 章の解釈についての研究史を確認し、次に 2. では諸解釈の批判的検討を行い、続いて 3. では、創世記 22 章の解釈をめぐって議論を行う。最後に、4. で、これまでの議論を踏まえて、創世記 22 章が現代に問いかけるものについて議論を行っていく。

1. 創世記 22 章の解釈についての研究史

まず、創世記 22 章の解釈についての研究史を概観したい。ここでは、テキストの起源に関心を有する解釈、神に関心を寄せる解釈、アブラハム（とサラ）に関心を寄せる解釈、イサクに関心を寄せる解釈について、順に検討していきたい。

① 人身犠牲への反論と聖所原因譚

創世記 22 章の解釈の方向性として第一に挙げられるのは、テキストの起源に関心を寄せるものである。これは、大きく二つに分かれ、創世記 22 章が人身犠牲への反論だと解するものと、創世記 22 章が聖所起源譚に由来するものだと解するものである。この二つの見解は、別個のものであるが、両者はしばしば密接に関連させられて議論されることが多いので、ここでは同時に扱いたい。

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イ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¹。

越後屋朗は、「神が子供の犠牲にすることをやめさせ、代わりに動物を犠牲にするように命じたとして、この習慣の由来を説明し啓蒙する祭儀的原因物語の口頭伝承があったと推測される」とこの見解を認めつつも、8、14 節に「原因物語の要素があるが、物語全体を支配しているとは言えないほど変形させられている」と論じている²。

H. 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³。

この解釈は、ヘブライ語聖書学者の中で、長らく主張されてきたものであり、これまで

¹ [向井、1990 : 45]。

² [越後屋、1996 : 61]。

³ [Gunkel, 1922: 240-242]。

多くの研究者が同様の読みを採用してきた⁴。

②神賛美

神に関心を寄せて、神を賛美する解釈は、C. ヴェスターマンや関根正雄に見られるものである。両者の読みを、順に見ておきたい。

ヴェスターマンは、BKK の末尾で、アブラハムを称賛する読みを否定した上で、「その目標をなすのは、苦難を見定める神への賛美」だとし、ロマ書やヘブライ書、ヤコブ書を引いている⁵。

また、関根正雄は、「神にそのまま従ったアブラハムという人、彼も特別偉いという風に書かれてはいるわけでは」ないとした上で、「そういう風にこれを読めば、それは間違い」だと述べた上で、「ここではただ神が勝利した、神が備えた、神がすべてであったということが示されている」と主張している⁶。

このように、この立場の解釈を展開する解釈者は、アブラハム称賛を否定した上で、神賛美を展開する点が特徴的だといえる。

③アブラハム・サラによるハガル・イシュマエル追放への報い

小泉達人は、創世記 22 章を 21 章のハガル・イシュマエルと合わせて読むことで、神の命令の問題性を回避しようとしている。彼は、「イサクを献げよ、との神の残酷な命令」について、「一連の物語、ことにハガル母子に対するアブラハム夫妻のむごい仕打ちと照らし合わせて考えると、神はやっぱり公平なんだ、と思わされ」とし、「これはアブラハム夫妻に対する神の裁き」だとする。そして、「ハガルが味わったあの苦しみを今アブラハムとサラが味わわなくてはならない」として、イサクは約束の子であるが、「自分の子を守るために、邪魔者は切っ飛ばしてしまえ、ではどこに神の約束の子があるのでしょうか。こうしたエゴイスティックな、恵みを忘れ、使命を忘れたアブラハムとサラに対し、神の厳しい裁きが下った」と解している⁷。

④アブラハムがイサクを私したことへの報い

関根清三は、「私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」と述べて、「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」として⁸、テキストから二つの傍証を提示する。第一には、「アブラハ

⁴ たとえば、[渡辺、1965 : 145]、[フォン・ラート、1993 : 431]=[von Rad, 1976: 193]、[シュミット、1994 : 134]、[シュミット、2004 : 142]。

⁵ [ヴェスターマン、1993 : 371-372]=[Westermann, 1986: 237]。

⁶ [関根正雄、1980a : 34]。

⁷ [小泉、1992 : 169]。

⁸ [関根清三、2008b : 36]。

ム物語の他の箇所のアブラハムが、神への疑問を率直に口に出すのを常としていたのに「ここでは沈黙のまま行動する点で」、「神から心が離れて行った己が罪を薄々自覚しており、その痛いところを突いた神の命令の正しさを認めざるを得ず、それでとっさに抗弁することなく」「三日の寡黙な旅路に赴いたのではなかったか」と述べて、抗弁しない創世記 22 章でのアブラハム像とアブラハム物語におけるアブラハム像との齟齬を傍証の一つとしている。また、第二に 5 節での「従者たちへの言葉」と 8 節での「イサクへの応答」であるとする。関根はフォン・ラートや宮本に言及しつつ、「約束の子イサクが本当に取り去られるはずはないと、未だに高を括ろうとするアブラハムの内なる罪性を、これらの発言はさりげなく暴きだしているのではないか」としている⁹。そして、『試練』は、三日の行程で次第にクレシェンドし、「もはや逃げられないものとして迫ってきた」とき、「アブラハムの中で何かが起こり、神の命令を仮借なく受け取るに至ったのだ」と述べて、「その瞬間」「真に『神を畏れる者』(12 節)として生かされたのだ」と主張している¹⁰。

⑤ 殉教者としてのイサク

殉教者としてのイサクを強調する解釈は、ユダヤ教において見られ、発展してきたものである。この古典的な解釈は、F. ヨセフスに見られるものである。ヨセフスは聖書の記述にはないアブラハムがイサクに神の命令を伝える場面を物語に加えて、イサクに返答させ、「彼は祭壇と死に向かって突進した」と述べて¹¹、イサクの役割に殉教者の役割を付け加えている。このような殉教者としてのイサクを強調する書物として、第四マカベア書を挙げることができる¹²。この中で、イサクは「刃物を持った父が自分の上に振り上げられるのを見ても恐れませんでした」と語られている¹³。さらに、『聖書古代誌』においても、アブラハム・イサクの対話、聖書では 7-8 節のアブラハムとの対話のみで語るイサクが、自らが犠牲にされることについて、雄弁に語っている¹⁴点で特徴的である。

2. 諸解釈についての批判的検討

前節では、これまで創世記 22 章で展開されてきた主要な解釈を確認した。本節では、それらの解釈がテキストから支持されうるのか、あるいは、批判に耐えうるのか、これまでの研究者の見解も参照しつつ、順に検討していきたい。

① 「人身犠牲への反論」と「聖所原因譚」について

まず、物語の背景について議論を行うことへの批判を見ておきたい。この問題について

⁹ [関根清三、2008b : 37]。

¹⁰ [関根清三、2008b : 38]。

¹¹ ユダヤ古代誌 I. 232[ヨセフス、1999 : 94]=[ヨセフス、1982 : 129]。

¹² [勝村、1989 : 31]。

¹³ 第四マカベア書 16 : 20[勝村、1989 : 32]。

¹⁴ 聖書古代誌 32 : 3[偽フィロン、2012 : 86-87]。

概観している L. Kundert は、「現在のテキストから、文献以前の物語を確実に推論することはできない」と指摘している¹⁵。また、O. Kaiser も「伝承の純粹に古いある核心を含んでいることはほとんどない」と述べている¹⁶。このことは、このような背景について、「ほぼ明らかになっていると言ってよい」と主張するフォン・ラートが、「今日ある物語は、そのような内容とまったく縁遠いものとなった」と認めている¹⁷ことから明らかであろう。

次に、創世記 22 章が「人身犠牲への反論」となっているという読みについて検討していきたい。水野隆一は、13 節の雄羊が、「本当にイサクの『代わり』になったのかどうかは、わからない」として、「決して、『人身御供の代替としての動物犠牲』というようなことを語っていないことが分かる」と指摘し、『『人身御供の代替が主張されている』』というような説明をしなければならぬくらい、エロヒームの命令は明確であるし、衝撃的だということを表している」と主張している¹⁸。

また、この物語を「聖所原因譚」だと解することには困難が伴う。それは、「聖所」の起源譚だと主張するにも関わらず、具体的な聖所の名がテキストには存在しないことである。このため、Gunkel はイェルエルという聖所をヘブライ語聖書の他の記事を参照することで、元来は存在したと想定している。しかし、このような「再構成」はあくまでも「再構成」であり、仮説の域にとどまるのである。つまり、取りも直さず、このことは、現在のテキストからは「聖所起源譚」として読めないことを示しているのである。

さらに、宗教学者ジル・ロビンズが「原因論的な解釈は〔中略〕、このテキストの意味を汲み尽しているとはとうてい言いがたい」と指摘している¹⁹通り、この読みは、テキストの意味を十全に論じるものだとは言いがたいだろう。

以上の議論から明らかなように、現在の物語からはこのような主張を展開することは困難だと言わざるを得ないのである。

②「神賛美」について

「神賛美」という解釈については、関根清三が疑問を呈している。関根はヴェスターマンが行っている読みについて、「『苦難を見定めた神』』と言うけれども、そもそもその苦難を与えたのは神自身なのだから、自分が与えた『苦難を見定めた』のは当たり前であり、適当なときにその苦難を取り除いたからといって、何が賛美に値するのか、詳らかとしなさい」と述べて²⁰、この解釈を批判している。

この関根の指摘は、適切な批判だと言えるだろう。

¹⁵ [Kundert, 1998: 42]。ただ、Kundert は、11-13 節、14 節、15-18 節という 3 度の拡張がなされている可能性を示唆している [Kundert, 1998: 42]。

¹⁶ [Kaiser, 2000: 74]。

¹⁷ [フォン・ラート、1993 : 431]=[von Rad, 1976: 193]。

¹⁸ [水野、2006 : 347]。

¹⁹ [ロビンズ、2008 : 179-180]。

²⁰ [関根清三、2008b : 7]。

③「アブラハム・サラによるハガル・イシュマエル追放への報い」の検討

小泉の解釈を簡潔に表現すれば、創世記 22 章は 21 章のハガル・イシュマエル追放への報いであるとするものである。それでは、この解釈は、テキストから支持されうるのだろうか。確かに、すでに論じたように²¹、創世記 22 章は 21 章と多くの点で共通しており、数多い連関が認められた。そのため、両者には大きな関連を認めることができるだろう。確かに、アブラハムにハガル・イシュマエルを追放するのを迫ったのはサラであり（創 21：10）、最終的に追放したのはアブラハムであった（21：14）。しかし、「アブラハムを非常に苦しめた」にも関わらず（21：11）、介入し、アブラハムにサラの言うよう行動させたのは、神であった（21：12）。そのため、アブラハムは神に言われるままに行動したに過ぎず、アブラハムとサラにハガル・イシュマエル追放の責任を負わせるのであれば、神も同様の責任を問わねばならないだろう。つまり、小泉の解釈はテキストから支持できず、しかも、創世記 22 章の神の問題性を取り除くどころか、創世記 21 章における神の問題性をも暴く結果になってしまっているのである。

以上、議論してきたことから明らかなように、小泉の解釈は創世記 22 章と 21 章の関連を重視し、神の命令が有する問題性を取り除こうとする読みであった。しかし、21 章のハガル・イシュマエル追放を最終的に命じたのは、神であり、小泉の読みはテキストによって支持することはできなかった。

④「アブラハムがイサクを私したことへの報い」について

この立場から、創世記 22 章についての数々の論考を發表している関根清三が主張するように、この立場から読めるとするのは数々の「傍証」によってである。つまり、テキストには、アブラハムがイサクを私したという直接の記述が存在しないのである。

また、ハガル・イシュマエルの際には、「非常に苦しんだ」（創 21：11）と語られていたアブラハムが、この場面では一切の心的状況を語られることなく、行動する点でも、このような読みは機能しないのである。さらに、もし語り手の情報を信頼し、「試み」と神の命令の間に齟齬をきたさないと考えれば、なぜ語り手は「アブラハムに対する報い」を「試み」だと説明しているのか不明である。つまり、このような読みは、アブラハムに問題を転嫁することで、神の倫理性を擁護しようとする読者の要請に基づくものなのである。

⑤「殉教者としてのイサク」について

この読みは、イサクに焦点を当てて、迫害されていたユダヤ人たちが、自らの苦難を重ねている点で、特徴的な読みだといえよう。しかし、大きな問題は、この読みは上述したヨセフス、第四マカベア書、聖書古代誌のいずれもが行っていたように、聖書のテキストを敷衍し、そこにアブラハムによるイサクへの説明とそれを受けたイサクの意思を加筆す

²¹ 本論文第一部第 14 章 2－1．（289 頁以下）を参照。

ることで、このような解釈を行っている点である。つまり、このような大規模な加筆・敷衍を行わなければ、殉教者としてのイサクを読みとることは困難なのである。

諸解釈の批判的検討のまとめ

以上、ここで検討したように、これまで展開された主要な解釈のいずれも難点がある。つまり、主要な諸解釈は、それぞれの視点から、物語の一部分のみを切り取って解釈を行い、そこに含まれない部分については解釈から除外してきたのである。換言すれば、これまでの解釈では、創世記 22 章を一つのテーマに決定すべく、読みを無理やり解決づけてきたのだ。

3. 創世記 22 章の解釈をめぐって

前節で検討したように、これまでの主要な解釈は、いずれも、おのおの独自の着眼点から読みを展開するものであったが、それぞれ難点を含んでおり、創世記 22 章についての十全な解釈を展開するものだとは言えなかった。本節では、本論文でこれまで展開してきた議論をもとに、創世記 22 章の特徴を示し、次に、創世記 22 章をどのように読むことが適切であるのか論じたい。

創世記 22 章は、以下の点でヘブライ語聖書の中でも顕著な特徴を有していると言えるだろう。まず、創世記 22 章は、ヘブライ語聖書の物語描写には珍しく、物語を「動かす」登場人物のみならず、場面描写を支える脇役や小物が丁寧に語られている。このため、読者は物語が相当入念に構成されたものだと考え、読みを展開していく。他方で、このような丁寧な描写にも関わらず、物語の進展とともに、さまざまな事柄が置き去りにされ、言及されることなく、未解決のまま放置される。また、入念に構成され、丹念に物語が描かれることで、フェミニスト聖書学者がこれまで指摘してきたように、創世記 22 章を通して全く言及されないサラの不在が際立つことになる。これが第一の特徴である。

また、二度目の使いの発言（15-18 節）は、これまで神ヤハウエがアブラハムに与えてきたさまざまな約束・祝福を再確認するものである²²。このことによって、創世記 22 章がこれまでのアブラハム物語をまとめる機能を有している。これが第二の特徴である。

しかし他方で、第一部各章で論じたように、物語の各場面で、さまざまな意味の「ぐらつき」や「違和感」、「ほころび」、「不協和音」が存在していた。これら物語に存在するさまざまな「ぐらつき」、「違和感」、「ほころび」、「不協和音」は、「漠然とした」表現や記述であり、読者が読みを展開する際に調停を要求する。しかし、これらは調停されず、放置されるのみならず、さらに「ほころび」んでいく。たとえば、1 節 b の「試みる」という表現は、さまざまな点で「ぐらつき」を有している²³。また、8 節でアブラハムはイサクに「神

²² 本論文第一部第 11 章 4. (243 頁以下) および、本論文第一部第 14 章資料 14-1. (293 頁以下) を参照。

²³ 本論文第一部第 2 章 3-4. (68 頁以下) を参照。

が小羊を見るだろう」と述べているが、13節では「雄羊」が現われて、この両者を受けて、アブラハムはその場所に「ヤハウエ・イルエ（ヤハウエは見るだろう）」と名づけている。このように、神名も動物も一貫せず、次第に次々と「ほころ」んでいく。また、使いによる12節b、cの介入によって、一方では、イサクは助命されたと思われるが、他方、物語末尾の19節aでは、「アブラハムは……戻った」と単数形で語られており、イサクが完全に無視され、その所在が分からなくなっている²⁴。さらに、物語での神的存在も一定せず、「あの神」であるヤハウエと、ヤハウエの使いという異なる登場人物が別個の指令をなしており、それらが一貫するものであるのか、あるいは別々の意思を有する別個の登場人物が登場したのか、読者には分からないのである。このように、物語を通して、多くの点で「ぐらつき」や「違和感」、「ほころび」、「不協和音」が存在しているのである。これが第三の特徴である。

さらに、第二、第三の特徴は、さらなる効果を生じさせる。つまり、一方では、これまでのアブラハム物語の中心をなしていた神ヤハウエによるアブラハムへの約束・祝福を再確認し、確定するにも関わらず、他方では、そのような「ぐらつき」や「違和感」、「ほころび」、「不協和音」が存在することで、このアブラハムの約束の再確認や確定が、本当にヤハウエ自身によってなされたものであるかについて、疑問を抱かせるのである。換言すれば、創世記22章が両者の側面を有することで、アブラハム物語全体の神的存在とアブラハムの関係や、両者の間でなされる約束・祝福がいかなる性質のものであるのかについて、再考させることになるのである。これが第四の特徴である。

創世記22章は、物語における重要な語句は、ヤハウエに対する祭儀・神学・思想・用語を前提としている。たとえば、「全焼の犠牲」というものは、レビ記に記されたヤハウエに対して行われるものであり、神が「試みる」（1節b）や「神をおそれる」（12節d）等は、ヘブライ語聖書において重要な神学的語彙だとされる。しかし、このようなヘブライ語聖書を貫く祭儀・神学・思想・用語を前提に用いて物語を語っているにもかかわらず、アブラハムの息子イサクを「全焼の犠牲」にすることを求めることで、ヤハウエは人身犠牲を要求する存在として描かれている²⁵。ヘブライ語聖書において、人身犠牲は「モレク祭儀／モレク崇拜」に代表されるように、禁忌とされ、律法も預言者も再三再四、禁止し、そのような祭儀が行われることを批判している。また、そのような人身犠牲に関して禁止や批判が語られる場合、人身犠牲はヤハウエ宗教ではなく「異教」の祭儀だとされている。このようなヘブライ語聖書の「常識」にも関わらず、この物語で描かれる神ヤハウエは、簡単にこの「常識」を覆し、ヘブライ語聖書の他の記述ではヤハウエが求めるはずのない人身犠牲を自ら要求するのである。つまり、創世記22章の神ヤハウエは、ヘブライ語聖書で

²⁴ 本論文第一部第12章3. (263頁以下)、特に3-2. (265頁以下) および3-3. (267頁以下) を参照。

²⁵ しかも、本論文第一部第3章2-2. (81頁以下) で論じたように、神ヤハウエは自らの命令の重大さを十分に認識している。

主張されているヤハウェ神と異教の神々という差異を乗り越えてしまうのである。これが第五の特徴である。

また、「試みる」という思想は、申命記・申命記史書に特徴的なものである²⁶。両者の中心思想を簡潔に表現すれば、「ヤハウェの声に従う」ことがイスラエルの唯一の道であるというものだと言えよう。申命記・申命記史書の立場からは、イスラエルはヤハウェに従うのが十分でなく、繰り返し試される必要があった。これに対し、創世記 22 章における語り手と使いの発言を信頼すれば、アブラハムはただ一度の「試み」を体験することで、申命記・申命記史書がこだわっている「土地」を後にイスラエルと呼ばれることになるアブラハムの子孫へと与える約束がされている²⁷。しかも、その方法は、申命記・申命記史書が忌み嫌う人身犠牲という「異教」的祭儀によってである。つまり、創世記 22 章は「土地」をめぐる「試み」という申命記・申命記史書と共通する主題を扱いながらも、全く異なる神観・思想を展開しているのである。また、上述のように創世記 22 章は、神ヤハウェが人身犠牲という異教の祭儀を自ら求めることで、申命記・申命記史書や、イザヤ書をはじめとする預言書が主張するようなヤハウェ神と異教の神々との間の「本質的」差異を否定してしまうのである。つまり、創世記 22 章は、申命記・申命記史書、イザヤ書等の預言書など、ヘブライ語聖書の神学的主流において語られる「ヤハウェ」という神の性格を相対化し、そのようなヘブライ語聖書における神観・神学・思想を、脱構築するのである。これが第六の特徴である。

創世記 22 章では、神的存在の呼称として、神、ヤハウェ、使いという三者が用いられている。そして、前二者は同一視することが可能であった²⁸。つまり、創世記 22 章は、神ヤハウェと使いという二者の神的存在が登場する物語である。すでに詳論したように²⁹、物語において問題となるのは、両者が同じ意思を有しているのか、全く別個の存在なのかである。本論文では、両者の可能性について検討し、両者の可能性から全く異なる読みが展開されることを示した。つまり、神ヤハウェと代理である使いとは、全く別個である可能性も存在するのである。その結果、代理が語る「神の意思」は本当に「神の意思」なのかという問題を読者に突きつけることになる。このことは深刻な問題であり、ヘブライ語聖書における「神」の名で語られる言説が本当に神に帰することができるのか、再考を求められるのである。これはまた、自称「神の声」は本当に「神」のものなのかというカントの問いにも繋がるのである。さらに、この問いは、ヘブライ語聖書における中心軸の一つである「預言者³⁰」が本当に神を代理し得るのかという根源的問いを提示する。つまり、ヘブラ

²⁶ 本論文第一部第 2 章 3-1. (62 頁以下) および 3-3. (65 頁以下) を参照。

²⁷ 本論文第一部第 11 章 4. (243 頁以下) を参照。

²⁸ 本論文第一部第 13 章 2-2. a) (277 頁) を参照。

²⁹ 本論文第一部第 13 章 (270 頁以下) を参照。

³⁰ ヘブライ語聖書において「預言者」も、①「ヤハウェの使い (מְלָאךְ יְהוָה)」と呼ばれ (たとえば、ハガ 1:13)、②「使者定型」を使用し (たとえば、イザ 7:7、エレ 2:2、エゼ 2:4 など)、③「ヤハウェの託宣 (נְאֻם־יְהוָה)」という表現を用いてヤハウェの言葉を語る (た

イ語聖書において、「神」の名で語られる出来事が、本当に「神」の名に帰されるのかを検討する必要が生じるのである。これが第七の特徴である。

このように、創世記 22 章は、多様な特徴を有しており、かつ、ヘブライ語聖書でも「常識」とされている神ヤハウエと異教の神々の差異を消し去り、あるいは、神ヤハウエは人身犠牲を求めないという「常識」を否定することになるのだ。さらに、ヤハウエの使いが神ヤハウエと同一の意思を有しているのかを検討することで、物語における神から預言者が語る「預言」に至るまで、ヘブライ語聖書が語る「神」という存在や「神」に帰されている「発言」そのものを問い直す必要が生じるのである。このように、創世記 22 章は、ヘブライ語聖書でも際立って特異な箇所なのである。

そして、以上のような特徴を有している、ヘブライ語聖書の中でもきわめて特異な箇所である創世記 22 章は、読者に以下の各点を問いとして突きつけることになる。

第一に、ヘブライ語聖書とどのように向き合うのか、聖書から何を読み取るのかである。つまり、聖書の中に現代での答えを探すのか、問いを探すのか、という点である。創世記 22 章に描かれる神ヤハウエはアブラハムに息子を人身犠牲に要求する神である。このような神は、前章で論じたように³¹、現代においては受け入れがたいものである。では、この物語を、そして、広くヘブライ語聖書を今日においてどのように読むのか、という大きな課題を読者に問い続けるのである。

第二に、「神」とはいかなる存在であるのか、である。創世記 22 章の記述は、ヘブライ語聖書に描かれている神観・神学・思想を覆すものである。その結果、これまでの「常識」とされてきた神理解・信仰理解・聖書理解が根源的に問い直されることになる。換言すれば、創世記 22 章が優れた神観・宗教観・信仰を描写するゆえに、優れた物語なのではない。むしろ、一般的にヘブライ語聖書に語られているとされている神・信仰・宗教についての「常識」的な諸前提が根底から覆されて、再考を求められるのである。

たとえば、イザ 14 : 22、エレ 2 : 9、エゼ 16 : 58)、という諸特徴を有するヤハウエの代理である。

³¹ 本論文第二部第 16 章 3 - 4. (322 頁以下) を参照。

結論

以上、創世記 22 章について、テキスト論と読者論という 2 つの立場から、テキストの曖昧さ、多義性、決定不能性に注目して、テキストおよび先行研究と筆者との間で、対話を行いつつ、解釈を展開してきた。ここでは、本論文を締めくくりにあたって、本論文で行ってきた議論の総括を行い、研究の意義と今後の課題ならびに今後の展望を提示したい。

1. 本論文で行ってきた議論の総括

本論文は、序論、本論第一部、本論第二部、結論で構成されている。本節では、序論から本論第二部までで行ってきた議論を総括したい。

1-1. 序論

序論は、3 つの節で構成されていた。1. では、創世記 22 章についての先行研究を網羅的に概観し、続いて日本における創世記 22 章の研究を網羅的に概観した。

2. では、序論 1. で確認した膨大な先行研究のうち、世界的にも特に重要である研究である G. フォン・ラート (ATD)、C. Westermann (BKAT) および、日本における重要な先行研究である関根清三、水野隆一の諸研究を検討し、その問題点を提示した。そして、これらの諸研究の問題点を論点として整理し、本研究の課題として示した。

3. では、本論文における研究方法、重要概念および、論文構成について示した。研究方法では、文学理論・文芸批評および、聖書解釈における文芸批評を概観した後、本研究における方法を示した。続いて、本論文において用いる文芸批評の重要概念として、「テキスト、本文、本文批評、正典」、「作者」、「読者」、「読みと解釈」、「イデオロギー」、「曖昧さと多義性、決定不可能性」、「語り手」、「信頼性」、「大きな物語と小さな物語」について、明確にした。さらに、本論文の構成を提示した。

1-2. 本論第一部

本論第一部は、テキスト論の立場から考察を行った 14 個の章から構成されていた。

第 1 章では、創世記 22 章 1-19 節について、1) 時間の経過と場所を表す語句、2) 明らかな登場人物の増減という 2 点の区分の基準を示し、それに基づいて場面区分を行っている Jacobs の見解を確認した。Jacobs は創世記 22 章を 9 つの場面に区分していた。さらに、Jacobs が同一にしている 1-2 節および 13-14 節について、他の研究者の見解も参照しつつ、1 個の場面とするのか、2 個の場面とする必要があるのかについて、検討を行った。その結果、1 節前半は語り手による物語状況の設定であり、1 節後半から 2 節は神からアブラハムへの命令を描写しているため、別個の単元とする必要があった。また、13-14 節は、これらの節を一つの場面とする他に、13 節と 14 節という 2 つの場面、13 節と 14 節前半および後半という 3 つに分ける可能性が存在した。これについても他の研究者の見解も参

照しつつ議論を行った結果、13 節と 14 節は別個の場面であるとするのが適切であった。以上の考察の結果、創世記 22 章は 11 個の場面に分けることができた。そして、この場面区分に基づいて、第 2 章から第 12 章まで、語彙やテキストの検討、文学的機能について論じることにした。

第 2 章では、1 節 ab において語り手によって示される物語の説明部分について議論を行ってきた。まず、1 節前半の文の区切りについて、議論を行った。先行研究では、1 節前半を 1 文とするか、2 文とするかで、見解が分かれていた。1 節冒頭の語 וַיִּבְרַח は、従属節を形成する語とされており、この部分は 1 文であるとも考えられる。他方、従属節を形成するのは、ワウ接続法が連続する場合である。しかし、1 節前半の後半部は、冒頭に主語が置かれている。このため、この部分は、2 つの文から成ると考えた方がより適切であることを確認した。次に、1 節 a について、議論を行った。まず、研究史を概観し、1 節 a の特徴的な語彙とテキストの検討を行い、文学的機能を論じた。さらに、1 節 b について、研究史を概観し、1 節 b において著しい強調がなされている「あの神が・・・」という表現について検討し、「試した」という表現についてヘブライ語聖書における用例、「神を試した」と「神が試した」こと、目的語に特定の個人を取る用例に着目して順に議論を行い、文学的機能について論じた。最後に、1 節 ab 全体でいかなる文学的機能を有するのかを論じた。その結果、次のような 1 節 ab 全体の文学的機能を有していることを示した。第一に、創世記 22 章をアブラハム物語というより大きな文脈に位置づけ、第二に、創世記 22 章をアブラハムの生涯における特別な出来事にする。第三に、アブラハム物語にも新たな性格を付与し、第四に、神／ヤハウエがアブラハムを信用していなかった可能性を示すのみならず、第五に神を擁護するとともに神の問題性を暴くという両義的な文学的機能をも有しているのである。

第 3 章では、1 節 c-2 節に語られる神とアブラハムの場面について議論を行った。まず、この部分についての研究史を概観し、次に特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらに地名モリヤについて考察を行い、これらの議論を踏まえて、文学的機能を明らかにした。第一に、神の指示の冒頭の文 (2 節 b) にある「どうか」という語である。この語によって、「下手に出ている」ように感じさせる。他方、この語を神的存在が用いる用例から、創世記 22 章の終結部で語られる祝福を予期させることになる。第二に、イサクに対する説明の列挙が印象的である。このことにより、アブラハムが受けた命令および試練が、きわめて過酷であり、重大なものであることが強調されることになる。第三に、 וַיִּשְׁתַּחֲוֶה というヘブライ語聖書でもアブラハム物語のみに二度しか登場しない表現がここで繰り返される。この表現によって、アブラハム物語に囲い込み構造をなし、両者に密接な関連を生じさせるのである。第四に、アブラハムはこの過酷で重大な命令を受けたにも関わらず、きわめて淡々と迅速に行動している。このため、アブラハムの従順さが印象付けられることになる。他方、このような神の命令とアブラハムの行動に疑問を抱く読者は、両者の言動に疑いの目を向けることになるのである。

第 4 章では、3 節に描かれるアブラハムの準備の場面について議論してきた。まず、研究史を概観し、次に特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらに「ナアル」について議論をし、これらの考察を踏まえて、3 節の文学的機能を論じた。まず、第一に、3 節では、アブラハムの行った準備の様子が克明に描かれており、ヘブライ語聖書でも、丁寧な描写はきわめて珍しいことである。第二に、アブラハムの行動の順番の「非論理的な順序」は、早朝の準備の様子について、読者にさまざまな可能性を想像させる機能を有している。第三に、アブラハムが 3 節で、全焼の犠牲に用いる木を準備することは、指定された場所や犠牲の形態について、さまざまに想像させる機能を有している。第四に、アブラハムが「鞍を置いた」ロバは単数形で使用されていることから、アブラハム以外の同行者であるイサクと従者は、徒歩でモリヤの地まで移動したと考えられる。第五に、イサクと従者を「取って」アブラハムは旅に出かけるが、アブラハムがイサクや従者に告げたであろう理由については、テキストは何も語らない。このことで、読者はアブラハムの準備の様子についてさまざまな想像をすることになる。第六に、2 節では「言う」という動詞は未完了形であったが、3 節では完了形に変わっており、いつのまにか、「モリヤの地」の具体的な場所が伝えられている。つまり、第二の場面（1 節 c-2 節）での神・アブラハムの会話のすべてを記録したものではないことが明らかになる。第七に、語り手による準備の描写には、旅への出発と犠牲に必要な物に集中している。このことは、関心が、一行の出発と犠牲に集中していることを示す。同時に、読者は、犠牲へと赴くアブラハムとイサク、従者の一行へと焦点を合わせることになる。

第 5 章では、4-6 節に描かれる神の命令を受けて、出発したアブラハムが「その場所を遠くに見」、従者に告げて、イサクとともに「二人は一緒に歩いた」ことを語る場面について議論を行ってきた。まず、研究史を概観し、次に、特徴的な語彙とテキストの検討を行い、続いて、「三日」というヘブライ語聖書における特徴的・典型的な表現について典型的に検討し、さらに、アブラハムは従者に本当のことを語っているのか考察をした。最後に、これらの議論を踏まえて、4-6 節の有する文学的機能について論じた。第一に、危険な火と刃物を父アブラハムが持っており、息子イサクは重い荷物である薪を持っていることについて、さまざまな読みの可能性が想定される。第二に、「私たちは拝をしよう」という表現は、読者に考古学的な関心を引き起こさせ、また、従者やイサクに語ったであろう名目上の旅の目的を語り手の関心から推測する際に、重要な情報を与えることになる。第三に、物語はこれまで旅の目的を「犠牲をささげる」こととして描いてきた。しかし、なぜかアブラハムはここで、従者に「犠牲をささげる」という表現ではなく、「拝をする」と説明している。このことについて、読者はさまざまな可能性を想像することになる。

第 6 章では、7-8 節に描かれる場面について、議論を行ってきた。まず、研究史を概観し、次に、特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらに、イサクの年齢を検討し、続いて、アブラハムがイサクに本当のことを語っているのかについて読みの可能性を探った。最後に、以上の議論を踏まえて、7-8 節の有する文学的機能について考察を行った。第一

に、この物語では、「子」という語が繰り返されることにより、親子関係が父アブラハムの視点から語られていることを強調している。他方、この場面では、この物語では珍しく「父」と「子」という語が同じように繰り返されることで、両者の父子という関係性を強調している。第二に、この物語では、イサクの年齢は漠然とした情報しか与えられておらず、木々を運べる程度の子どもから、サラ没年時の 37 歳の青年に至るまで広範囲の年齢が想定できる。このようなイサクの年齢の広がり、この物語、とりわけ、この場面での読みに大きな影響を及ぼしている。第三に、イサクの率直な質問に対するアブラハムの答えは、イサクの問いに正面から答えるものではないことは明らかである。つまり、この時点のアブラハムの視点で考えれば、苦しい言い逃れとしか言えないものである。第四に、「神」の名を出すことで、物語に神を引きずり出し、本当にイサクを犠牲にささげるか否かという問題について、「下駄を預けた」ということも考えられる。第五に、アブラハムの返答は、イサクを納得させたかは不明である。しかし、「神」を出すことで、少なくともイサクにさらなる質問をさせることなく、この話題を断ち切り、黙らすことに成功した。第六に、7-8 節において描写される父子の会話、特にイサクの問いに対するアブラハムの答えが、アブラハムの言動に疑いの目を向けさせることになるのである。このように、7-8 節でのアブラハムとイサクの会話は読者にさまざまな読みの可能性を示し、読者はアブラハムにさらなる疑いの目を向けることになる。

第 7 章では、9-10 節に描かれるアブラハムがイサクを屠ろうとする準備の場面について論じてきた。まず、研究史を確認し、次に、特徴的な語彙とテキストの検討を行い、続いて、創世記 22 章、特に 9-10 節の準備において顕著に見られるテキストが有する祭儀的関心について議論を行い、最後に、以上の議論を踏まえて文学的機能について論じた。第一に、この部分の記述で目を引くのが、細かく描写される「全焼の犠牲」という祭儀の準備の様子である。これが、物語にリアリティを与える効果を有している。第二に、この部分では、登場人物の発言は記されておらず、語り手の描写によって、物語が進んでいく。このことで、祭儀の厳粛さやこの場面の静寂さを印象付けることとなる。第三に、「全焼の犠牲」は、レビ記にその手順が規定されている。そのため、読者はレビ記を参照するように促され、両者を比較すれば、両者に違いが存在することが明らかとなる。その結果、アブラハムが犠牲の手順を間違えたのか、意図的に変更したのか考えることとなる。第四に、「全焼の犠牲」というヤハウエ崇拜の祭儀の規定を参照させるにも関わらず、ここで使用されている「屠る」や「祭壇」という用語は、ヤハウエ崇拜のみならず、周辺世界での異教でも使用される語彙である。また、「屠る」は人身犠牲を行う語として用いられることがある。その結果、ヤハウエと周辺の諸宗教との差異がなくなる。第五に、この場面でのアブラハムの行動は、祭壇を築いて、薪を準備して、イサクを縛っている。この順番であれば、イサクは身の危険を感じ、抵抗や逃亡をすることも可能である。

第 8 章では、11-12 節に描かれるヤハウエの使いによる介入の場面について、議論を行ってきた。まず研究史を概観し、次に特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらにこの

場面での重要表現とされる「神をおそれること」という表現について議論を行い、また「今わかった」という表現が有する意味について考察を行った。そして、以上の議論を踏まえて、11-12 節の有する文学的機能について論じた。第一に、この 11-12 節のヤハウエの使いの命令で印象的であるのは、11 節 c の「アブラハム、アブラハム」という呼びかけと、12 節 b-c の二つの「～するな」という命令である。この 2 つの表現は、物語冒頭のアブラハムへの神の命令に酷似している。また、ここで、イサクの名前が呼ばれないことで、この物語を通して、神的存在にとってのイサクはアブラハム「神をおそれる」者であるのかを確認するための副次的な存在に過ぎないことを露にする。第二に、この「神をおそれる者」という表現は曖昧なものである。「神をおそれる者」という表現が具体的に指し示す内容について、物語は明示しない。そのため、どのような内容を示す表現であるかは、読者が判断するしかない。「外面的行為の服従」や「内面的な畏怖」を意味するものだと解するか、アブラハム物語でのアブラハムの言動をもとに、「神への恐怖」だと解するのかで異なる読みをもたらす。第三に、アブラハムは 20 : 11 で、サラを妹と偽った理由に、ゲラルの人々が「神をおそれること」がないことをその理由に挙げている。この発言は、アブラハムが自らを「神をおそれる者」だと自認していることを前提にするものであるが、神的存在はアブラハムが「神をおそれる者」であることを認めておらず、アブラハムの自己認識にとどまっている。このような状況に対し、ヤハウエの使いが 12 節でアブラハムを「神をおそれる者」とであると認定することで、アブラハムの自己認識を追認することになる。第四に、このような衝撃的で苛烈な試練を課さねば認定できないほど、アブラハムは「神をおそれる」ことから程遠い人物であったことも、これまでのアブラハム物語から認めることができるだろう。アブラハムはこれまで神的存在に対して、反抗し、「商談」して「値切り」、さらに神的存在からの約束について疑う登場人物であった。ここでの「人が変わったように」黙々と従うことが「神をおそれる」ことを示すのであろうか。しかし、「神をおそれる」という表現があまりにも曖昧であり、このような疑問を浮かばせることになる。第五に、創世記 22 章を通して 2 つの会話でのアブラハムの発言が大きな問題が生じさせる。従者への説明とイサクへの返答で、「嘘」ないし「虚偽」の発言を行っている。しかし、アブラハムが他者へ「嘘」をつき、「虚偽」の説明を行ったことについては、神的存在は不問に付しており、「神をおそれる」のか否かを確認するためには、問題にされない。あるいは、嘘偽りを行ってまで、神の命令に従うことが「神をおそれる」行動であるのだろうか。結局、「神をおそれる者」という表現が何を意味しており、それがアブラハムのどのような言動によって示されたのかについて、語り手も使いも説明しないので、読者はさまざまな可能性を想定するほかないのである。

第 9 章では、13 節に描かれる雄羊の出現と、その犠牲を描いた場面について、議論を行った。まず、研究史を確認し、次に、特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらに、アブラハムの「発言」が実現したのか議論を行い、これらを踏まえて、文学的機能について考察を行った。第一に、語り手は 9-10 節では、「もったいぶって」描写していたが、13

節では、アブラハムが雄羊を犠牲にすることについて、簡潔に語っている。このことによつて、9-10 節の場面について、瞬間ごとの丁寧な描写がなされていたことをさらに印象付けることになる。第二に、実際には、動物の名前が異なっており、注意深く読む読者には、違和感が生じる。その結果、読者は両者の動物は同一視できるか否かを検討する必要に迫られる。その結果、読者は同一視できるのか否かについて、当惑させられる。第三に、犠牲の動物がどこから来たのか明確にされていない。そのため、読者はこの動物の出現について、さまざまな可能性を考えさせられる。第四に、大きな問題が生じる。アブラハムは雄羊を見て、代替の犠牲が求められていると考えて、犠牲を行っているが、神的存在によつて要求されたものか、あるいは、神的存在がこの犠牲を受け入れたのかどうかについて、語り手は沈黙しており、不明である。アブラハムの視点からは、神の命令を実現するためには不可欠な犠牲であろうとも、読者の視点からは、多くの点で不可解であり、物語の解決に「違和感」を生じさせる。これらが 13 節の有する文学的機能であった。

第 10 章では、14 節について考察を行ってきた。この部分は、前半に語られるアブラハムによる地名の命名と後半に語られる語り手による「ことわざ」の紹介であり、両者は関係詞 (אשר) で密接に結び付けられていた。まず、この部分の研究史を確認した。次に、14 節を前半と後半に分けて、検討を行い、研究史で言及した関根清三の主張について、解釈の妥当性について考察を試みた。さらに、以上の議論を受けて、14 節全体が有する文学的機能について論じた。第一に、場所に命名がなされる場合、かつての名称やどの位置に存在するのか、現在のどこに位置するか等、場所に関する説明や、場所の由来の説明が続くことが多い。しかし、語り手は、俄かに「ことわざ」を語り始める。その結果、これまでの物語との間に「不協和音」を生じさせる。第二に、この「ことわざ」によつて、創世記 22 章の物語が一方では、歴史的な史実だと感じさせ、他方では、語り手の技法に疑問を抱く読者には、そのような歴史性・史実性が「わざとらしい」フィクションのように感じさせるという、両義的な側面を有している。第三に、物語に 14 節が挿入されることによつて、15-18 節の部分があたかも「とってつけた」ような印象を読者に与える。その結果、創世記 22 章における物語の結末が不安定なものになっている。

第 11 章では、15-18 節について、文学的機能について論じてきた。まず、研究史として、15-18 節に関する歴史的・批判的研究による編集加筆であるとする見解と、積極的な意義を見出す諸研究について、順に確認した。次に、特徴的な用語・言葉づかいを確認するために、主要な語句について、族長物語・創世記・五書を中心に、ヘブライ語聖書での用例に着目して、検討を行った。そして、これらの多くが、ヘブライ語聖書でも珍しい表現であったり (「[子孫を] 数多くする」、「海の岸辺の上の砂」、「[門を] 所有する」、「自らが祝福されるように願う」)、申命記的な用語 (「声を聞く」) や、預言者的な用語 (「私のゆえに誓う」、「ヤハウエの託宣」) であったりするなど、アブラハム物語でも特徴的な用語・文体を用いて叙述されていることが確認できた。さらに 15-18 節の文学的機能について論じた。第一に、15-18 節は、ヤハウエの使いによつて語られる創世記 22 章の物語の総括

である。第二に、創世記 22 章のアブラハムの時点を中心にして、アブラハム物語の冒頭の時点（過去）からアブラハム以降の物語（未来）へと、神・ヤハウェとアブラハム／その子孫の関係を繋ぐ約束となっている。第三に、12 章でのアブラムへの約束では、理由が示されないヤハウェからの一方的な選択によるものであったが、22 章では三つの行動が報酬の根拠として挙げられている。第四に、「使い」を介在する語りにおいて、ヤハウェの言葉を間接的に語っていることを示す、預言者的な言葉使いである「ヤハウェの託宣」という表現ほど、「使い」による言葉を確実にヤハウェのものであると保証する叙述の仕方はないだろう。しかしながら、ヤハウェの直接の語りかけである 12 章と比べ、15-18 節では「ヤハウェの使い」が「天から」語ることによって、アブラハムと使いの距離が遠く隔たったものとなっており、同時に「媒介」となる登場人物をはさむことで、「伝聞」による間接的なものとなっている。第五に、これらの言葉は、アブラハムにこれまで語られてきた約束・祝福を最終確認し、それらの内容を確定するものである。そのため、アブラハム物語冒頭からの大きな主題の一つであるイスラエルの土地取得という目標を設定し、そのような主題のもとで物語を進めさせる機能を有している。第六に、15-18 節が、特異な表現であることと、言葉を尽くした「くどい」表現であるという二つの側面から、アブラハムへの祝福が他のものと異なる特別なものであると提示している。第七に、15-18 節は、このような申命記的な表現を用いつつも、申命記的な諸文書に見られるものとは異なる価値観を示している。申命記的な記述ではイスラエルは繰り返し神の試練に失敗しているが、創世記 22 章ではアブラハムがただ一度の試練に通過することで、彼の子孫に土地の約束が与えられている。つまり、このことから、15-18 節は、申命記的な言葉使いを用いながら、申命記的な思想とは異なるきわめて独自の思想を展開していると言える。そして、15-18 節でこれまでのアブラハム物語で繰り返し、さまざまな形で語られてきた神ヤハウェからアブラハムへの祝福・約束が集中して繰り返されることで、創世記 22 章をアブラハム物語におけるクライマックスだと読ませることになるのだ。

第 12 章では、19 節のアブラハムが従者のところへ戻り、ベエル・シェバに戻り、そこに住む場面について、議論を行ってきた。まず、研究史を確認し、次に、特徴的な語彙とテキストの検討を行い、さらに、イサクの不在について議論を行った。最後に、以上の考察を踏まえて 19 節の有する文学的機能について論じた。最後に、以上の議論を踏まえて、19 節が有する文学的機能について論じた。この場面について検討した結果、第一に、物語の終結をなす 19 節では、あまりにも多くのことが語られないままにされている。第二に、19 節におけるイサクの不在は、読者にイサクについてのさまざまな可能性を問いかけることになる。第三に、11 節の使いによる介入以降、物語はあたかも「ハッピー・エンド」であるかのように進展してきた。しかし、イサクの不在によって「ハッピー・エンド」の物語として理解してきた創世記 22 章の結末を不明瞭で難解な物語にする。そして、この不可解さによって読者は、創世記 22 章を再度読み返すように促されるのだ。

第 13 章では、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、文学的機能について議論を行った。まず、研究史を概観し、続いて、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について確認した。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。これらを踏まえて、登場人物の間の情報の濃淡を読みとった。以上の議論を踏まえて、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。また、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。つまり、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。

第 14 章では、創世記 22 章の各場面が有する文学的機能について、物語内外との関連と類似・差異に着目して考察を行い、第一部の総括とした。まず、各場面の文学的機能について、第一部の議論を確認した。続いて、創世記 22 章の各場面が有する連関として多用される語彙や表現を検討した。創世記 22 章では、①אמר¹や②息子、③全焼の犠牲/עולה²、④ほら、わたしです/ほら、⑤ראה³という語が繰り返し使用されており、また、¹彼ら二人は一緒に行った、²彼は目を上げた、という表現が全く同一で繰り返され、さらに³あなたは〔わたしのために〕あなたの息子、あなたの一人子を惜しまなかった、⁴ヤハウエの使いは〔二度目に〕天からアブラハムを呼んだという、一語を除いて同一の文も二つ存在した。また、創世記 22 章の各場面が有する連関について論じた。まず、第一部各章での考察を通して、言語的なレベルで、創世記 22 章がさまざまな場面と言語的な連関を有することを示した(資料 14-1.)。さらに、申命記・申命記史書的な表現や預言書に見られる表現が使用されており、創世記ではこの物語のみに使用される語も存在した。このことから、

創世記 22 章は語彙・表現のレベルで特徴的な文体で書かれていることが確認された。最後に、第一部で論じることのなかった諸問題を提示し、第二部での課題として示した。

1-3. 本論第二部

本論第二部は、読者論の立場から読みを展開した第 15 章から第 17 章の三つの章で構成されていた。

まず、第 15 章では、これまでの歴史的・批判的研究によって展開されてきた創世記 22 章の解釈について、第二次世界大戦後になされたもので、日本人によるものおよび、翻訳として日本に紹介されたものを扱い、それらの「読みのポリティクス」について検討した。その結果、大きく四つの点で問題を有することが明らかになった。第一は、現在のテキストからテキスト成立の歴史的段階を再構成するため、現在から過去へと遡っていくこととなる。その結果、研究の主たる関心が作者、それも研究者が想定する「最古」の作者となった。このため、テキスト成立の歴史的段階を再構成することを目的にしつつも、しばしば、加筆部分を二次的であるとして、解釈の主たる関心から除いている。第二に、歴史的・批判的研究が「客観的」であることを標榜しつつも、しばしば、創世記 22 章を解釈する際に、テキストには言及されないアブラハムの苦悩や心情を読み込んで解釈を行っていた。第三に、歴史的・批判的研究における主たる関心は、上述のように「作者」にあった。しかし、しばしば読み手である研究者が何を読み取るかが解釈の核心をなしており、また「作者」、「テキスト」、「読者」の関係について混同されており、「読み手」が「テキスト」から「想定した作者」と「実際の作者」が問題もなく一致するという研究方法へのナイーブさを有していた。これらが、これまでの聖書学における創世記 22 章の解釈の有する主要な問題であった。そして、歴史的・批判的研究が「理性に従って判断」し、「原文、原語を重視する」と自己規定したにも関わらず、実際に行われている解釈は、研究者による「情緒的な読み」であり、無自覚な印象批評であった。これが歴史的・批判的研究の「読みのポリティクス」であった。

続く第 16 章では、これまでの各章では論じてこなかった「残された問題」について議論を行った。本章で論じた問題は、1. 「創世記 22 章の登場人物と語り手は信頼できるのか?」、2. 「試みとしての創世記 22 章」、3. 「創世記 22 章における神認識」というものであり、それぞれ節を分けて論じた。1. では、神的存在、アブラハム、語り手はそれぞれ信頼できるのかについて検討を行った。その結果、これらの主要な話者のいずれもが、創世記 22 章において信頼できない存在であることが明らかになった。他方、物語は話者の情報をもとにして再構成するので、話者の情報のうち、少なくとも一部を信頼しなければ読みを展開することはできないのである。そのため、読者は常に、そこに語られていることについて、注意と留保を必要とすることが明らかになった。2. では、物語冒頭で語り手が語る「あの神がアブラハムを試みた」について、何が試みであったのかや、誰が試みられたのかについて検討を行った。そして、何が試みであるかについては、語り手や神的存在も説

明しないため、読者が想定する他なかった。その結果、神の命令に従って、アブラハムがイサクを屠ろうとしたことが試練であるという可能性のほか、アブラハムが最初の神の命令に従うこと、アブラハムが最初の神の命令に反抗すること、最初の神の命令を受けて熟考すること、使いの中断の命令を無視して、当初の命令を貫徹することという可能性があることを示した。

さらに、第 17 章では、創世記 22 章全体の解釈の問題について扱った。まず、これまでの解釈について研究史として、類型的に概観した。まず、テキストに起源を有する研究では、創世記 22 章の背後に人身犠牲への反論と聖所原因譚を想定していた (Gunkel、フォン・ラート、向井、越後屋等)。神に関心を寄せる解釈としては、神賛美だとするものであった (ヴェスターマン、関根正雄等)。アブラハムに関心を寄せる解釈として、アブラハム・サラによるハガル・イシュマエル追放への報い (小泉) と、アブラハムがイサクを私したことへの報い (関根清三) という独自の解釈がなされていた。さらに、イサクに関心を寄せる解釈は、主としてユダヤ教でなされたものであり、殉教者としてのイサクを読み取るものであった。続いて、諸解釈についての批判的検討を行った。その結果、ここで確認したこれまで展開されてきた主要な諸解釈のいずれにも、解釈上の難点が存在した。つまり、これまでの諸解釈はそれぞれの視点から、物語の一部分のみを切り取って解釈を行い、他の部分は無視し解釈からは除外してきたことを示した。最後に、これらの議論を踏まえて、本論文がこれまで展開してきた議論をもとに、創世記 22 章の特徴を示し、どのように読むことが適切であるのかを論じた。まず、創世記 22 章は、ヘブライ語聖書の物語描写には珍しく、脇役や小物が丁寧に描写されている。このような入念な描写にも関わらず、サラが全く言及されないのが、この場面でのサラの不在が際立っている。また、各場面での「ぐらつき」、「ごちなさ」、「曖昧さ」、「違和感」、「異物」、「ほころび」、「不協和音」によって物語の内容が、「曖昧」なものであり続け、あるいは「漠然」としたままで置き去りにされている。さらに、創世記 22 章が上述した両義的な側面を有することで、アブラハム物語全体の神的存在とアブラハムの関係や、両者の間でなされる約束・祝福がいかなる性質のものであるのかについて、再考させることになる。加えて、創世記 22 章の神ヤハウエは、自ら人身犠牲を要求することで、ヘブライ語聖書で主張されているヤハウエ神と異教の神々という差異を乗り越えてしまうのである。そして、創世記 22 章は、ヘブライ語聖書の神学的主流において語られる「ヤハウエ」という神の性格を相対化し、そのようなヘブライ語聖書における神観・神学・思想を、脱構築するのである。さらには、ヘブライ語聖書において、「神」の名で語られる出来事が、本当に「神」の名に帰されるのかを検討する必要があるのである。このように、創世記 22 章は、ヘブライ語聖書でも際立って特異な箇所なのである。そして、これら創世記 22 章が有する諸特徴から、ヘブライ語聖書とどのように向き合うのか、聖書から何を読み取るのか、という点および、神とはいかなる存在であるのか、という点について、再考を求められる。

このような意味において、創世記 22 章はヘブライ語聖書の中でも際立って優れた「神学

結論 1 : 議論の総括

的」な物語なのである。

2. 本研究の特徴と学問的意義、独自性

本節では、本研究が有する特徴と学問的意義、独自性について、簡潔に述べておきたい。

本論第一部では、テキスト論の見地から、テキストを詳細に検討し、主要な語彙の用例や数、定冠詞の有無等について考察を行った。この考察には、以下のような特徴、学問的意義、独自性が存在すると考えられる。

第一に、これまでの歴史的・批判的研究を中心とする諸研究・諸解釈では、それを行う研究者・解釈者が「矛盾」だと感じた点について、本文を読み替えたり、あるいは、テキストの背後の「歴史」を想定したりすることで、現代の視点から見て「矛盾」なく読む解くことに注力してきた。これは、確かに、本文（伝承）上の問題を明らかにし、テキストが有する「歴史」を再構成することに有益であった。しかし、ややもすれば、研究者の判断によって元来のテキストが異なることとなった。しかし、「矛盾」に着目し、それによってどのような読みが喚起されるのかを明らかにする本研究の方法は、そのような「矛盾」を解消すべきものではなく、読みの可能性を示すものであると考える。このことは、テキストを分解し、付加を取り除いた元来のテキストにのみ固着して、その意義を探求しようとする歴史的・批判的研究の立場を相対化し、そのような立場に一定の歯止めをかけることが可能となると考えられる。

第二に、これまで創世記 22 章の解釈では、「試みる」、「神をおそれる」などの語が言語上・思想上重要だと考えられ、そこに力点を置いた研究がなされてきた。しかし、本研究では、これまで十分顧慮されてこなかった語彙の用例研究・語釈を行った。その結果、定冠詞の有無（たとえば「祭壇」）や語の数（「ロバ」）などから、新たな解釈の可能性を示した。

本論第二部では、読者論の見地から、第一部で展開した議論をもとに、これまでの読みの問題点を指摘し（第 15 章）、残された問題を論じ（第 16 章）、創世記 22 章の読みを展開した（第 17 章）。これらは、次のような特徴、学問的意義、独自性を有すると考えられる。

第一に、第 15 章で論じたように、これまでの「批判的」研究も実は信仰的動機に基づいた「情緒的」な「印象批評」であることを、創世記 22 章についての歴史的・批判的研究に基づく解釈と信仰的・保守的な読みとを比較・検討することで示した。

第二に、これまでの解釈について十分論じられることのなかった各点、特に創世記 22 章の語りの信頼性、創世記 22 章における「試み」、創世記 22 章における神認識という諸問題について論じた。創世記 22 章のすべての主要な語りが信頼できず、すべての登場人物・語り手・読者がこの物語に「試み」られており、カントの問いはヘブライ語聖書では適切なものではないにしても、読者にとって「神」とはいかなる存在であり、現代において創世記 22 章のテキスト（さらにはヘブライ語聖書そのもの）を、いかなる価値観・判断基準を持って、どのようなものとして、どのように読むのかをという問いを示した点で、これまでなされることのなかった創世記 22 章の物語をめぐる広範な独自の議論を展開した。

第三に、第一部で行った語彙研究をもとにして第 17 章で論じたように、創世記 22 章が

結論 2 : 特徴と学問的意義

預言書や申命記・申命記史書に特徴的な語彙を用いつつも、それらの思想を覆すような物語であることが明らかになった。また、創世記 22 章において神ヤハウエが「人身犠牲」を命じたことで、神ヤハウエは人身犠牲を拒むものだというヘブライ語聖書の「常識」とされることをも否定することになる。そして、ヘブライ語聖書が強調するヤハウエと異教の神々との差異を消し去ることになるのだ。これは、これまでのヘブライ語聖書の研究において、十分に指摘されてこなかった点である。

以上の各点が、本研究が有する特徴と学問的意義、独自性である。

3. 今後の課題と展望

第一部各章で扱った諸問題は、創世記 22 章に関連する範囲に限定したため、それらの諸問題についての全体的な議論は行えなかった。また、意味の決定を保留した $\sqrt{\text{רַב}}$ 、網羅的に全用例についての検討・議論を行えなかったナアルについては、これらのみで別個の博士論文のテーマとなり得るものである。これらについては、今後、検討すべき課題とする。

創世記 22 章は、ヘブライ語聖書における供犠・犠牲を前提としており、創世記 22 章の解釈の際には、供犠・犠牲について論じることが必要であると思われる。そのためには、広範な社会学的・人類学的考察を行っている M. モースや R. スミス、R. ジラール、M. ダグラスをはじめとする多くの研究者によって展開されてきた供犠論・犠牲論をめぐる議論や、J. デリダによって展開されている「贈与と交換」についても踏まえた上で、ヘブライ語聖書における犠牲・供犠について考察を行う必要があるだろう。しかしながら、これらの議論を十分に咀嚼し、それらをヘブライ語聖書の見地からさらに議論を展開するには、犠牲について記されているレビ記等のヘブライ語聖書の他の記述を詳細に検討することが不可欠であり、本研究の範囲を大きく超えるであろう。また、本論文第一部の考察で明らかにしたように、創世記 22 章は多くのヘブライ語聖書の箇所と言語的・内容的連関を有していることが明らかになった。しかも、単なる一語による繋がりのみではなく、数多くの語彙での連関が見られるテキストも少なくない。そのため、共時的観点からそれらを間テクスト的に検討することで、さらなる読みが惹起されると考えられる。しかし、そのためには、創世記 22 章との連関と有すると思われる他のテキストについての十分な検討・考察を行い、それを踏まえて読みを展開する必要がある、創世記 22 章に集中した本研究の課題を大きく超えると考えられる。

以上、ここで提示した諸問題については、今後筆者がさらに議論すべき課題としたい。

次に、今後の展望について、示しておきたい。まず、これまでの歴史的・批判的研究では、「矛盾」は通時的な経緯によって生じたもので、解消されることを求めるものであった。しかし、多義性や曖昧さに着目した本研究の方法を用いれば、そのような「矛盾」をテキストの「背景」のような通時的な説明によって解消することなく、「一つの物語」として読むことが可能になるのである。

また、文学的機能に着目して、物語を読解すれば、物語の語彙や場面が、しばしば相反するようなものも含む、多種多様な機能を有しており、読者はそれらのさまざまな機能から意識的・無意識的に取捨選択を行い、多様な読みの可能性から一つの解釈を紡いでいることがわかる。換言すれば、ヘブライ語聖書の読みとは、それぞれ長所と短所を有しており、唯一の優越性を主張するものではなく、テキストが有する文学的機能の多様性によって生じる多様なものであり、それら複数の読み（の可能性）は、基本的に共存可能なものなのである。

宗教・国家の価値観・利害関係が対立し、さまざまな「大きな物語」によって闘争・暴力が生じている現代において、自らを正当化するためにテキストを利用するのではなく、

結論 3 : 今後の課題と展望

また、既存の「大きな物語」に代わる新たな「大きな物語」を主張するのでもなく、テキストのうちに存在する複数の声に耳を傾け、さらに、自らとは異なる立場の諸研究にも関心を払いながら、テキストやさまざまな立場・方法の先行研究との間で対話を行いつつ、読みを展開することが、これからの聖書解釈には求められるのである。

付論：アブラハムの沈黙とテキストの沈黙 —創世記 22 章についての文体論的考察—¹

はじめに

創世記 22 章の物語において、アブラハムが神にイサクを「全焼の犠牲」にするよう命じられて（2 節）後、神が命じた場所に到着する（9 節）までの三日の旅路（3-9 節）において、二度の例外を除き²、アブラハムの発話は記述されていない。これはアブラハム物語において神との対話を通して問題の解決や妥協策を模索する、饒舌なアブラハム像とは大変異質だとされる³。このため、これまで創世記 22 章をめぐる多くの解釈が、アブラハムの発話が二度しか存在しないことを根拠に、「アブラハムの沈黙」を主張してきた。

本付論では、まずキリスト教信仰に基づく「三日の旅路」についての解釈を確認し、次に歴史的・批判的研究に基づく聖書学における「三日の旅路」をめぐる解釈を検討する。最後に文学研究において小説などの分析を体系化した「物語論」と呼ばれる研究方法を援用して、三日の旅路について使用されている叙述方法、特に物語の「語り」と物語における「時間」の関係について考察する。これらの考察を通じて、「アブラハムの沈黙」と「テキストの沈黙」を峻別する必要性を明らかにしたい。

1. 研究史（1）：キリスト教信仰に基づく「三日の旅路」の解釈

キリスト教の神学者あるいは信仰者の立場から創世記 22 章を解釈したものにおいて、アブラハムの沈黙および、沈黙のうちにアブラハムが思いめぐらしたであろう心情を、この三日の旅路に読み取る解釈がしばしばなされている。ここでは神学者による解釈として、日本を代表する神学者である北森嘉蔵と、正典論的解釈⁴による解釈として聖書学者である小泉達人を例にして、聖書が現代の倫理観と対立した場合において、キリスト教の神学的・信仰的立場からどのような解釈がなされるのかを概観したい。

まず、『神の痛みの神学』をはじめとする著作を残した、北森嘉蔵による解釈を見ていきたい。彼は生前行った聖書講義の中で以下のように述べている。

¹ 本付論は、2011 年 9 月に西宮：関西学院大学において行われた日本宗教学会学術大会での口頭発表をもとにした拙論[岩寄、2012d]に、補筆・修正を加えたものである。

² この二度の例外は、一度目はアブラハムが従者に「待っている」よう命じる（5 節）ものであり、二度目はイサクの質問とアブラハムによる応答という一連の会話（7-8 節）である。

³ たとえば、この齟齬に違和感を覚え、またこれまでのアブラハム像と異なることを指摘する解釈として、以下のものが挙げられる。[小泉、1992：166]、[水野、2006：237]、[関根清三、2008b：36-37]。

⁴ 小泉は、正典論を以下のように定義している。「正典論とは聖書を正典として読む立場、すなわち聖書を私たちの信仰と生活の基準として読む立場のことで、要するに聖書の信仰的読み方ということである」[小泉、1987：209]。

この聖書の本文〔引用者註：創世記 22 章 3-8 節〕は、きわめて淡々と書かれております。本来ならば七転八倒して苦悩するはずの父親アブラハムが、まことに素直に神の命令に従って、黙ってモリヤの山にイサクをつれて出かけるというふうに書かれているのです。読者であるわたしたちは、この淡々とした聖書の本文の奥に何が秘められているかということ、やはり読みださなければなりません⁵。

と述べ、続けてキルケゴールの『おそれとおののき⁶』をもとに三日の旅路について語っている。

この点について、代表的な文献はキルケゴールの『おそれとおののき』という書物です。〔中略〕この記事〔引用者註：創世記 22 章〕だけを素材にして書かれた書物です。聖書の本文では、一頁しかないこの内容を延々と書きつづって、大きな書物に書き上げたのです。ですから、わたしたちもこの箇所を学ぶにあたっては、キルケゴールの『おそれとおののき』を参考にしなければならないと思います。まずキルケゴールは、アブラハムの家からモリヤの山まで三日の旅路ということ、を非常に強調するのです。何気なく読めば、三日は三日にすぎないのですけれども、この三日間、父親アブラハムがどういう心境で旅を続けていたかということ、キルケゴール一流の鋭い筆で、微にいり細にわたって書いているのです。あらゆる角度から光を当てて、この三日の旅路をたどるアブラハムの心境を書き連ねました。今読んだ箇所では、この四節に三日目に、という言葉についてのキルケゴールの鋭い洞察を、私たちはまず学ばなければなりません⁷。

と語り、創世記 22 章におけるキルケゴールの『おそれとおののき』の重要性と影響力を指摘するとともに、そこに描写されるアブラハムの心情を非常に高く評価している。そして、『おそれとおののき』に描かれた、そのようなアブラハムの心情をキルケゴールの洞察として学ぶ必要がある、と主張している。

次に、正典論的解釈の立場から創世記 22 章について述べている、小泉達人の解釈を見ていこう。まず小泉は、創世記 22 章の冒頭の神の命令が非情であるとした上で、以下のように述べている。

⁵ [北森、2005 : 201-202]。

⁶ 現在、キルケゴールの最新版全集が刊行中である。このうち、『おそれとおののき』は第 4 巻に所収されている。„Frygt og Bæven,“ *Søren Kierkegaards Skrifter*. Bind 4 (København: Gads Forlag, 1997), S.97-210. また、邦訳は、第二版全集に基づく翻訳として、[キルケゴール、1962]がある。

⁷ [北森、2005 : 202]。

ここで神の非情で不条理な命令に、アブラハムが黙々と従っていることが納得できません。アブラハムはなぜ神に反論し、抗議しないのでしょうか。また自分が聞いたのは神の声であるはずがない、これは悪魔のささやきに違いない、と思わないのでしょうか⁸。

そして、3-8節について、「ここは創世記記者の文学的筆力を示す傑作」だとし、次のように語っている。

アブラハムの胸が張り裂けるばかりの悲しみには一言も触れず、あどけない息子の質問、そして、神様が備えてくださるであろう、との父の苦しい答の中に、アブラハムの苦悩と涙があふれています⁹。

このように、小泉にとっては、アブラハムが苦悩しつつも、黙々と神の命令に従っていることは自明であり、そこに「苦悩と涙があふれてい」ることは説明を必要としないのである。

最後に、日本を代表する聖書学者であった中沢洽樹の解釈を検討しよう。彼は創世記における対話について扱った論文でアブラハムによる三日の旅路について以下のように論じている。

さなきだに荒涼たる荒野の旅路は苦しかった。ましてや無心の愛児を献げる死の道行きである。三日の道中去来する胸の思いはついに言葉にならなかったにちがいない。目ざす場所がようやく見えたとき、苦しい三日の沈黙が破れた。ろばからおりたアブラハムは若者をかえりみ、そこで待っているように命じた。そして、燔祭の薪をイサクに負わせ、自分は火打石と刃物を手にして、ふたたび沈黙の中に重い歩みをつづけた。しばらくして、たまりかねた子どもの呼びかけが父の耳にひびいた。〔中略〕三日間の長い沈黙のあとにしてはあまりに短かく、一見なにげない会話のように思われる。記者の筆は非情に徹し、あらゆる感情を押し殺して即事的に描いている。われわれは行間に秘められている父子の心事、無限の含蓄をこの極度に簡潔な行文の中に読み取らなければならない。燔祭の羊はどこにいるのかとたずねたイサクの問いは、出発以来彼の心の中にわだかまっていた疑問であるにちがいない。〔中略〕ふだんとは全く違う父の険しい表情に、なにかしら胸さわぎをおぼえていたでもあろう。一方、父アブラハムとはといえば、あまりにも不可解・不条理な神のこの命令に対し、懷疑と不安と絶望の三日間荒れ狂う心中の嵐に打ちのめされていたであろう¹⁰。

⁸ [小泉、1992 : 166]。

⁹ [小泉、1992 : 167]。

¹⁰ [中沢、1971 : 10-11]=[中沢、1979a : 22-23]=[中沢、1998b : 239-240]。

中沢は、創世記 22 章の三日の旅路を描いたテキストが「あらゆる感情を押し殺して」いることを認めつつも、「行間に」「父子の心事、無限の含蓄」が「秘められて」おり、それを「読み取らねばならない」と主張している。さらに、彼は、イサクの問いを「出発以来」「わだかまっていた疑問」であるとし、「父アブラハム」については「懐疑と不安と絶望の三日間荒れ狂う心中の嵐に打ちのめされていた」と推測するが、そのような解釈を主張する根拠は明示されておらず、このような「読み取り」はもはや聖書解釈というよりも、聖書テキストに基づく「印象批評」である。このように中沢は、「テキストの沈黙」が「アブラハムの沈黙」であるとして、自らがそこから読み取った印象をもとにして、登場人物の心情を吐露させているに他ならない。

ここで見た 3 つの解釈に代表されるように、キリスト教信仰の立場から創世記 22 章を読むと、テキストの沈黙はアブラハムの沈黙を表しており、しかもそのアブラハムの沈黙はアブラハムの苦悩や心情を示していると解釈されている。このように、解釈者がアブラハムの苦悩に関心を寄せる読みを行うことで、神の非情な命令に黙々と従う「信仰の父」アブラハムを擁護する解釈が行われている。このような解釈には、北森が言及しているように、キルケゴールの仮名著作である『おそれとおののき』が大きく影響しているといえるだろう。

2. 研究史（2）：歴史的・批判的研究における「三日の旅路」

1. で確認したように、キリスト教の信仰的立場に基づく解釈では、「テキストの沈黙」は「アブラハムの沈黙」と同義であり、専ら三日の旅路に描かれているとされるアブラハムの苦悩や心情に大きな力点が置かれていた。それでは、教義から自由であり、理性に従って判断し、「客観的」な学問である、としばしば定義される¹¹歴史的・批判的研究¹²において、この三日の旅路はどのように解釈されているのだろうか。ここでは、①「テキストの沈黙」と「アブラハムの沈黙」を同一視する解釈、②「テキストの沈黙」が「アブラハムの沈黙」を暗示しているとする解釈、③動詞の反復から「アブラハムの沈黙」が読み取れるとする解釈を順に取り上げ、三日の旅路についての聖書学者の解釈について見ていきたい。

2-1. 「テキストの沈黙」と「アブラハムの沈黙」を同一視する解釈

まず、近年の日本において、創世記 22 章の解釈を多く発表している聖書学者である関根清三の解釈を見ていこう¹³。彼は創世記 22 章に関する諸論考のうち、「イサク献供物語の哲

¹¹ [木幡、2008a : 395]、[関根清三、2008a : x]を参照。

¹² 関根清三は、「歴史的・批判的研究」という用語の代わりに「歴史学的解釈」という用語を用いている[関根清三、2008a : v—viii]が、研究方法としてはこれまでの「歴史的・批判的研究」と同一であるので、ここでは区別せずに扱うことにする。

¹³ 関根は、「歴史学的解釈」（歴史的・批判的研究と同義）と「哲学的解釈学」の方法を併用し、「敢えて哲学的解釈学の可能性を自覚的に探ることを、主たる課題」[関根清三、2008a : xi]にしており、歴史的・批判的研究ではなく哲学的解釈に基づく解釈だという批判

学的解釈—創世記二二章の謎を解く—」（2008年）と「宗教と倫理の相克の時代に」（2009年）において、「三日の旅路」さらには「沈黙」を重視している。彼によれば、創世記 22章は「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、人間一般の罪の傾向性から自由ではなかったのではないか」¹⁴と解釈される。そして、この解釈の傍証として彼は、第一にアブラハムの沈黙を、第二に若者への言葉を、挙げている。そして、この第一の傍証であるアブラハムの沈黙について以下のように述べている。

アブラハム物語の他の箇所のアブラハムが、神への疑問を率直に口に出すのを常としていたのに〔中略〕、ここでは沈黙のまま行動する点である。アブラハムは余りにイサクを愛し、神から心が離れて行った己が罪を薄々自覚しており、その痛いところを突いた神の命令の正しさを認めざるを得ず、それでとっさに抗弁することなく、自分の中でそれについて様々に思いをめぐらせ自問自答をしつつ、三日の寡黙な旅路に赴いたのでないか。そう解さないと、他の箇所では、神と問答し対話するアブラハム像との齟齬が解せないのである¹⁵。

このように、関根はアブラハムが神の命令に対して、抗弁しなかったことに違和感を抱いている。そして、それを根拠に自らの解釈の傍証の一つとして提示することで、創世記 22章に描かれる「この神は狭量であるなどと非難され得る余地のある、神を矮小化した解釈を、我々は超え得るのではないか」という神観を彼独自の解釈として提案している。このように、関根の解釈では、三日の旅路が沈黙であり、その中でアブラハムが「様々に思いをめぐらせ自問自答しつつ、三日の寡黙な旅路に赴いた」ことは、自明のことであり、そのような解釈がなされる根拠については十分な考察が行われているとは言い難い。

ここで見た関根清三の解釈に見られるように、「テキストの沈黙」は「アブラハムの沈黙」と同一であり、そこに三日の旅路におけるアブラハムの心情を読み取る解釈はしばしばなされてきたものである¹⁶。

2-2. 「テキストの沈黙」が「アブラハムの沈黙」を暗示しているとする解釈

次に、「テキストの沈黙」が「アブラハムの沈黙」を暗示しているとする解釈について見

もあろうが、「哲学的な解釈がテキストを離れた思弁に堕さないためには、逆に—今日の講演でもしばしば取り入れたような—歴史学的解釈によるチェックが不可欠である」と述べている〔関根清三、2008b : 42〕。つまり、関根は、「三日の寡黙な旅路」〔関根清三、2008b : 37〕を傍証に挙げている以上、「テキストを離れた思弁」ではなく、歴史学的解釈によっても十分に根拠付けられると考えているのだろう。

¹⁴ 〔関根清三、2008b : 36〕。

¹⁵ 〔関根清三、2008b : 36-37〕。

¹⁶ たとえば、〔並木、1976a : 358〕。

ていこう。まず、ドイツの代表的な聖書学者であるG. フォン・ラートの解釈を確認する。その中の創世記 22 章の 3-8 節の部分で次のように述べている。

語り手は、アブラハムの内面を覗き見ることを断念している〔中略〕。彼はただ、アブラハムが、明らかに夜のうちに彼に与えられたこの命令の通りに行動したことを報告するにすぎない。彼は三日の間、旅をする〔中略〕。これ以後〔引用者註：従者と別れて以後〕物語のテンポは著しく遅くなる。そして語り手の口はいささか引きずるように、まわりくどくなる。しかし、まさにそのことによって、この物語は読者にこの歩みの苦しさを身をもって感じさせるのである。すでに見てきたように、われわれの語り手は、情緒面の描写に関しては潔癖なまでの自制を行っており、心の中の状態を間接的にのみ描写ないし暗示する技術にはなほだ長けている。例えば、二人が荷物を分け合う仕方には、息子に対するアブラハムの配慮の深い愛が示されている。すなわち、子供を傷つけかねない危険な道具、火と小刀は彼自身が持ち運ぶのである。「彼らは一緒に進んだ」という文章からは、重苦しい沈黙が続いたのちに、子供がついにその沈黙を破ったのだということが感知できる。そして父子の対話の後で、もう一度同じ文章が繰り返される。ここから、この道行きの最後の部分は沈黙のうちに歩まれたことが分かるのである¹⁷。

このようにフォン・ラートは、テキストがアブラハムの心情が表現されていないことを認めつつも、テキストが間接的に描写し、あるいは暗示しているとして、1. でみたキリスト教信仰に基づく解釈と同様に、テキストの沈黙からアブラハムの沈黙とアブラハムの心情を読み取って解釈を行っている。そして、間接的な描写や暗示をしているとして、「アブラハムの沈黙」と、三日の旅路におけるアブラハムの心情を慮る解釈を行っている。このようなテキストが「アブラハムの沈黙」を暗示しているとする解釈は、鈴木佳秀¹⁸や Driver¹⁹などが行っているものである。

2-3. 動詞の反復による強調から「アブラハムの沈黙」が読み取れるとする解釈

最後に、大島力による研究を検討したい。大島の研究は創世記 22 章のみを扱ったものではなく、族長物語における教育について論じた論文中に含まれているが、テキストの沈黙をアブラハムの沈黙であると解釈する理由を聖書学の観点から論述している。このため、創世記 22 章の三日の旅路について考察する上で確認しておく必要がある研究であろう。では大島の議論を見ていこう。

¹⁷ [フォン・ラート、1993：426-427]=[von Rad, 1976: 190-191]。

¹⁸ [鈴木、2003：35]。

¹⁹ [Driver, 1907: 218]。

ここに〔引用者註：創世記 22 章 3 節〕「連れて」という動詞と「行く」という動詞が共に使われている。これは二節でも同様であり、六―八節や一三節でも同じ動詞が使われている。ヘブライ語は意味を強調するために反復という手法を用いるが、この場合には、神の不条理で理不尽な命令に黙々と従うアブラハムの様子を描き出すために意図的にそのような文体になっているのである²⁰。

このように大島は、同じ動詞の反復を強調であると主張している。しかし、この論考では同じ動詞の反復が強調にあたるか否かについての検討がされることも、あるいは論拠が提示されることもなされていない。そこで問題となる点が大きく二つある。第一にここでの同じ動詞の反復を強調と解しうるか、第二に強調と解した場合、強調する対象を決定する要素は何か、である。

まず、第一の点を検討していく。これについては、一つの物語において、同じ動詞を反復して用いることが強調に当たるか否かが、問題の所在となる。ここでは、創世記 22 章において繰り返し登場する「連れる」(√לקח) と「行く」(√הלך) という二つの動詞に絞って検討したい。

ヘブライ語聖書において、「連れる」という動詞は 966 回、「行く」という動詞は 1549 回と、極めて多用されている。また、「連れる」と「行く」という動詞は、創世記において、それぞれ 139 回、125 回と多く使用されている。この「連れる」と「行く」という動詞が反復して使用されている箇所は、創世記に限っても、多数存在する²¹。たとえば、24 章の

²⁰ [大島、2004 : 35]。

²¹ 大島が主張の根拠としているような、√לקחと√הלךが反復して使用されている創世記中の主要な箇所は、24 章以外にも次のような箇所がある。

①√לקח	2 章	15、21、22、23	
	3 章	6、19、22、23	
	12 章	5、15、19 (2 回)	
	14 章	11、12、21、23、24	
	18 章	4、5、7、8	
	21 章	14、21、27、30	
	27 章	9、13、14、15、34、36 (2 回)、45、46	
	28 章	1、2、6 (2 回)、9、11、18	
	30 章	9、15 (2 回)、37	
	31 章	1、23、32、34、45、46、50	
	34 章	2、4、9、16、17、21、25、26、28	
	43 章	11、12、13、15 (2 回)、18	
	48 章	1、9、13、22	などである。

アブラハムの僕がイサクの妻を探す場面では、「連れる」が12回²²、「行く」が17回²³使用されている。つまり、この2つの動詞は使用頻度の多い動詞だけに、反復して用いられており、これらの動詞はごく普通に反復して使用されていると考えてよい。つまり、これらの動詞が反復して用いられているからといって、一様に強調と解することは極めて困難である。

次に、第二の点について検討する。ヘブライ語は句読点などを持たないので、テキストが強調であることを明確に記す記号はない。そのため、テキストの構造や定冠詞、統語法などから強調を見つけるが、それらを発見するのは言うまでもなく読み手、つまり解釈者である。また、強調される対象もテキストから判断するしかなく、それを判断するのも、また読み手である。つまり、強調に力点を置く解釈は、解釈者の判断と理解に大きく依存するものであった。

以上、アブラハムの沈黙についての大島の考察を検討してきたが、彼が主張するように、同じ動詞を重ねることを一様に強調と解するのは、困難である。同時に、もし仮に動詞の反復使用が強調だとしても、そのような読み方は読み手の判断や理解に大きく依存するものであった。

2-4. 小括

本節で検討してきたように、歴史的・批判的研究に基づく聖書学でも、しばしば、キリスト教信仰の立場からの解釈と同様に、三日の旅路に重点を置き、そこにアブラハムの心情やあるいは「自問自答」や「寡黙な旅路」を読み取り（関根清三）、あるいは「心の中の状態を間接的にのみ描写ないし暗示する技術にはなほだ長けている」という解釈を行っていた（フォン・ラート）。この両者による「テキストの沈黙」が「アブラハムの沈黙」と同一であるという解釈に対して、大島はテキストの沈黙がアブラハムの沈黙を意味することを、「反復」表現からアブラハムの沈黙を説明しようと試みていた。しかし、このような読み方は読み手の判断や理解に大きく依存するものであった。このように、テキストの沈黙からアブラハムの沈黙と、アブラハムが旅路の間に思いつくであろう心情を描写する解釈は、本節で検討した関根清三、フォン・ラート、大島力にとどまらず、多くの研究者によって長らく

②וַיֵּלֶךְ	12章	4 (2回)、5、9、19	
	26章	1、13 (2回)、16、17、26	
	27章	5、9、13、14	
	28章	2、5、7、9、10、15、20	
	31章	19、30 (2回)、44	
	32章	1 (2回)、6、17、19、20	
	37章	12、13、14、17 (2回)、20、25、27	などである。

²² 3、4、7 (2回)、10、22、37、38、40、48、51の各節。

²³ 4、5、8、10 (2回)、38、39、40、42、51、55、56、58 (2回)、61 (2回)、65の各節。

解釈として採用されたものである。

3. テキストの文体論的分析

2. で検討したように、キリスト教信仰に基づく解釈と同様に、多くの聖書学者は、「テキストの沈黙」から「アブラハムの沈黙」を読み取っていた。それでは、創世記 22 章の文学的側面から、「テキストの沈黙」を「アブラハムの沈黙」であるということができのだろうか。ここでは、文学のうち、小説などに用いられる「物語論」による分析を援用して考察を行いたい。

物語論とは、〈物語〉という特殊な言説に関心をむけるテキスト分析であり、ロシア・フォルマリズムと構造主義の影響を受けて成立し、ジェラルド・ジュネットの『物語のディスクール』によって確立された研究方法である。ジュネットはそれまで多くの研究者によって独自の理論や観察によって行われてきた物語をめぐる研究を整理・統合し、テキスト分析をめぐる全体的な枠組みを提示した²⁴。このような物語論の研究方法を聖書学に援用し、聖書の分析を行っている代表的な研究者としては、J. L. Ska が挙げられる²⁵。

物語論の中でも文体論と呼ばれる分野においては、ジュネットの分析をもとにして、時間の持続、つまり物語の速度について、四つの分類がなされる²⁶。つまり、「休止法 (pause)」、「情景法 (scène)」、「要約法 (sommaire)」、「省略法 (ellipse)」である。このうち、「休止法」とは速度が停止している場合で、描写に代表される形式である。また、「情景法」とは「物語内容の時間 (temps d'histoire)」と「物語言説の時間 (temps de récit)」が同等である場合、つまり台詞の部分に代表される形式である。さらに、「要約法」とは圧縮によってなされる形式であり、物語の基本的叙述となる。最後に、「省略法」とは速度が無限大であり、「話が飛ぶ」部分に相当する形式である。つまり、これらの時間の持続についての分類を物語内容と物語言説の関係でまとめると以下のようになる²⁷。

名称	物語内容	物語言説	例、速度
----	------	------	------

²⁴ [青柳、1996：50]。「物語論」と呼ばれる研究方法には、“narratology”と“narrative theory”があるが、ここで援用するのは前者である。宗教学者である堀江宗正は、前者を「文学的分析・文献分析の手法」、後者を「『物語』一般に理論的反省を加える哲学的解釈学」と述べている[堀江、1998：61]。なお、堀江は、前者を「物語学」、後者を「物語理論」、両者を併せて、「物語論」という呼称を提唱しているが、ここでは文学研究などの分野ですでに定着しており、一般的な呼称である、前者を「物語論」とする呼称を用いることにする。ちなみに P.リクールなどによってなされた哲学的考察は後者に属するものである。

²⁵ [Ska, 1990]を参照。特に本付論で扱う「物語における時間」をめぐる考察は、[Ska, 1990：7-16]でなされている。しかし、Ska の研究は、物語論が有する研究手法を聖書に援用し、例示することを意図したものであり、一つの聖書テキストに援用することを意図したのではない。

²⁶ [ジュネット、1985：95-125]、[青柳、1996：52-53]。

²⁷ 次表は次の文献を参照しつつ作成した。[青柳、1996：52]。

休止法	0	n	描写、速度ゼロ
情景法	=		台詞、「リアル・スピード」
要約法	>		基本的叙述、「ハイ・スピード」
省略法	n	0	「話が飛ぶ」部分、速度無限大

これら 4 つの分類を創世記 22 章のテキストに適用すると以下のようなになる²⁸。

節	内容の要約	時間の持続の形式
1 節 a—b	語り手による物語の設定	要約法
1 節 c—2 節	神とアブラハムの会話	情景法
3—4 節	準備と旅路	要約法
5 節	従者へのアブラハムの発話	情景法
6 節	二人の旅路の準備	要約法
7—8 節	イサクとアブラハムの会話	情景法
9—10 節	全焼の犠牲の準備	要約法
11—12 節	使いとアブラハムの会話	情景法
13 節	代替の犠牲	要約法
14 節	地名の命名と「ことわざの挿入	情景法
15—18 節	使いによる祝福の確認	情景法
19 節	アブラハムの帰還	要約法

このように、物語論による時間の持続に関する分類を用いて、三日の旅路を含む創世記 22 章を分析した結果、創世記 22 章は要約法と情景法から構成されており、要約法によって物語の場面が区切られている。このうち、創世記 22 章における三日の旅路は、アブラハムと従者、アブラハムとイサクという二つの会話を除いて、要約法によるものであり、またアブラハムの帰還の旅路も同様に要約法によって叙述されていることが明らかになる。これら二点を勘案すれば、物語の中での叙述方法として違和感はないと言えよう。つまり、三日の旅路においてアブラハムが発話をなさないことを、アブラハムが旅路の間、沈黙であったとする解釈は創世記 22 章に描かれるアブラハムがこれまでの饒舌なアブラハム像と齟齬をきたすと考える解釈者の理解に基づくものである。

創世記 22 章において語り手は、自らの関心に基づいて物語を叙述しており、関心のない

²⁸ ヘブライ語原文に適用した。ただし、厳密な文単位で適用すると、あまりにも煩瑣でかつ、些末な議論になるので、基本的に本論文第一部第 1 章で区分した文学単位 (51 頁参照) に従った。ただし、3—6 節については、要約法と情景法がともに使用されているため、異なる区分を用いた。

情報は省略している。たとえば、犠牲の準備や手順について強い関心を有する²⁹が、妻サラについては関心から外れている³⁰。このことから、このテキストの沈黙は、単に物語の語り手の関心が三日の旅路におけるアブラハムの言説にはないことを示している³¹。つまり、三日の旅路におけるテキストの沈黙は、一義的にアブラハムの沈黙を意味するものではない。従って、アブラハムの沈黙とテキストの沈黙は、解釈上、峻別する必要がある。

小括

以上、論じてきたように、キリスト教信仰に基づく解釈ではしばしば、「テキストの沈黙」から「アブラハムの沈黙」を読み取ってきた。このような読み取りはキリスト教信仰に基づく解釈にとどまらず、聖書学でもしばしばなされるものであった。たとえば、関根清三や中沢は「テキストの沈黙」と「アブラハムの沈黙」を同一視しており、特に関根はアブラハムの沈黙が自明のこととして、自説の傍証として提示していた。また、フォン・ラートと鈴木はアブラハムの心情がテキストに描写されないことを認めつつも、「暗示している」としており、この解釈の場合でも「テキストの沈黙」は「アブラハムの沈黙」と同じようなことを指していた。さらに、大島は三日の旅路におけるアブラハムを沈黙であったと解釈し、それに聖書学的な説明を行おうとしており、同じ動詞の反復を強調と主張していた。しかし、創世記 22 章で反復して使用されている動詞は頻度の高い基本的な単語であり、しばしば反復して使用されている。つまり、動詞の反復を一様に強調と解することは困難であった。さらに、もし仮に動詞の反復が強調を表しているとしても、何を強調しているのかについては読み手である解釈者に依存するものであった。

さらに、創世記 22 章の三日の旅路について、物語論における時間の持続に関する分類を用いて分析を行った結果、アブラハムと従者、アブラハムとイサクという二つの会話を除き、要約法であり、二つの会話は情景法によって成立していた。また、三日の旅路の復路である帰還の旅路（19 節）も、同様に要約法で叙述されていた。つまり、アブラハムの沈黙をテキストから読み取る解釈は、これまでのアブラハム物語における饒舌なアブラハム像という読者の前提や前理解なしには成立しないものであった。これらの点を総合的に考慮すれば、アブラハムの沈黙とテキストの沈黙は峻別する必要があることが明らかになった。

これまで、創世記 22 章の三日の旅路をアブラハムの沈黙として解釈し、そこにあたかもアブラハムの心情が吐露されているかのごとく読み込む解釈が、キリスト教信仰に基づく解釈のみならず、「客観的」で「学問的」な説明を行うはずの歴史的・批判的研究に基づく聖

²⁹ 3 節で、犠牲に必要な準備を描き、9-10 節で犠牲の手順を丁寧に描写している（レビ記 1 章 10-13 節参照）。

³⁰ 妻サラの不在についてはフィリス・トリブルをはじめ、多くのフェミニスト聖書学者が指摘している。たとえば、[Trible, 1990]、[Trible, 1991]=[Trible, 1999]を参照。

³¹ 三日の旅の経過が描写されないことについて、水野も「関心のあるところだけを語るヘブライ語聖書の物語の特徴が、ここにも表われている」と指摘している[水野、2006: 373]。

書学においてもなされてきた。このような学問上の自己規定と解釈との間に齟齬をきたした理由として、聖書学が以下のような問題を抱えていることが考えられるだろう。キルケゴールの『おそれとおののき』が創世記 22 章の解釈、特にキリスト教プロテスタントを信仰的背景として有する解釈に与えた影響力の大きさが関係しているといえるだろう³²。そして、このような解釈が長らく繰り返されてきたことは、これまでの歴史的・批判的研究と呼ばれる研究方法に基づく聖書学が「教義から自由」であり、「原文を重視する」ことをその特徴に掲げ³³、「価値判断を停止する」³⁴学問的立場であると主張ながらも、研究者の信仰によってテキストから乖離してきた。つまり、これまでの創世記 22 章をめぐる歴史的・批判的研究の解釈は、その多くが、「聖書を現在において何とか意義のある文書として読もうとする」という意味において、「正典論的解釈」なのである。

³² 本付論で言及した諸研究のうち以下の諸文献が、キルケゴールと『おそれとおののき』の両者、ないし、いずれかに言及している。これは、本付論で扱った諸研究において言及されているものとしては突出した多さだといえる。[中沢、1971：12]=[中沢、1979a：25]=[中沢、1998b：242]、[並木、1979a：370、註 22]、[鈴木、2003：40-47]、[関根清三、2008b：4-5]、[北森、2005：204-208]。

³³ [木幡、2008a：395]。

³⁴ [関根清三、2008c：2]。

創世記 22 章 1-19 節の訳文と註

(1 節) a これらの後のことである¹。 / b あの神²がアブラハムを試した。 c 彼は彼に言った。「d アブラハムよ。」 e 彼は言った。「f ほら、私です。」 (2 節) a 彼は言った。「b どうか取りなさい、あなたの息子を、あなたの愛する³ところの一人子⁴を、イサクを。 / c 自ら行きなさい、モリヤの地に。 d そこで彼を全焼の犠牲として捧げなさい、私があるに言うところの山々の一つに上で。」 (3 節) a アブラハムはその朝早く起きた。 b 彼は彼のロバに鞍を置いた。 c 彼は彼とともに二人の彼の従者 (ナアル) たちと彼の息子イサクを取った。 d 彼は全焼の犠牲のための木々を切った。 e 彼は立ち上がった。 f 彼は神が彼に言ったところの場所へと行った。

(4 節) a 第三の日に、アブラハムは彼の目を上げた。 b 彼は遠くからその場所を見た。 (5 節) a アブラハムは彼の従者 (ナアル) たちに言った。「b お前たちはロバと一緒に座っていなさい。 c 私とこの若者 (ナアル) はそこまで歩いて行こう。 d 私たちは拝をしよう。 e 私たちはお前たちのところに帰ってこよう。」 (6 節) a アブラハムは全焼の犠牲の木々を取った。 b 彼は彼の息子イサクの上に置いた。 c 彼は彼の手に火と刃物を取った。 d 彼ら二人は一緒に歩いた。 (7 節) a イサクは彼の父アブラハムに言った。 b 彼は言った。「c 私の父よ。」 d 彼は言った。「e ほら、私です、私の息子よ。」 f 彼は言った。「g ほら、火と木々 [はあります]。 / h 全焼の犠牲のための小羊はどこですか？」 (8 節) a アブラハムは言った。「b 神が自らのために全焼の犠牲のための小羊を見るだろう、私の息子よ。」 c 彼ら二人は一緒に歩いた。 (9 節) a 彼らはあの神が彼に言ったところのその場所へ来た。 b アブラハムはそこに祭壇を建てた。 c 彼は木々を並べた。 d 彼は彼の息子イサクを縛った。 e 彼は彼をその祭壇の木々の上に置いた。 (10 節) a アブラハムは手を伸ばした。 b 彼は彼の息子を屠るための刃物を取った。 (11 節) a ヤハウエの使いが天から彼に向かって呼んだ。 b 彼は言った。 c 「アブラハム、アブラハム。」 d 彼は言った。「e ほら、私です。」 (12 節) a 彼は言った。「b あなたの手をその若者 (ナアル) に伸ばすな。 / c 彼に何もするな。

d なぜなら、今、あなたが神をおそれる者⁵であることを私は知ったからだ。 / e あなたは、私のために、あなたの息子を、あなたの一人子⁶を惜しまなかった。」 (13 節) a アブラハムは彼の目をあげた。 b 彼は見た。 / c ほら、雄羊が後で、彼の両角で茂みの中に捕まっていた。 d アブラハムは歩いていった。 e 彼は雄羊を取った。 f 彼は息子の代わりに全焼の犠牲と

¹ [GKC§§111f, g]、[Weingreen§49f]、Holladay 等を参照

² 「あの神」：「神」に定冠詞が付けられており、通常の語順とは異なり主語が文の冒頭に置かれており [GKC§126e]、強調されていると考えられる。[大住、1998：10]、[水野、2006：330、注 1]、[フォン・ラート、1993：423]=[von Rad, 1976：189]も同様の見解。P. Tribble は、「the God, the very God」および「God, indeed God」という訳を示している [Tribble, 1990：2]、[Tribble, 1991：170-171]=[Tribble, 1999：271-272]。

³ [Joüon-Muraoka§112a]。

⁴ あるいは「唯一のもの」。本論文第一部第 3 章 2-1。(78-79 頁)を参照。

⁵ [GKC§116g]。

⁶ あるいは「唯一のもの」。本論文第一部第 3 章 2-1。(78-79 頁)を参照。

して捧げた。(14節) a アブラハムはその場所の名を呼んだ。b 「ヤハウエ・イルエ」と。
c その結果⁷今日でもこのように言われる。d 「ヤハウエの山で、イエラエ」と。(15節) a ヤ
ハウエの使いは二度目に天からアブラハムを呼んだ。(16節) a 彼は言った。「b 私は私のゆ
えに誓う—ヤハウエの託宣—。
c なぜなら、あなたがこのことをしたところのゆえに。/ d あなたはあなたの息子を、あな
たの唯一のものを惜しむことをしなかった。
(17節) a 確かに、きっと私はあなたを祝福する。/ b 私は、あなたの子孫を、天の星々の
ように、海の岸辺の上にあるところの砂のように、きっと数多くしよう。/ c あなたの子孫
が、彼の敵たちの門を所有する⁸。(18節) a この地のすべての国民が、あなたの子孫で⁹、
自らが祝福されるように願う¹⁰。
b あなたが私の声を聞いたところのゆえに。」(19節) a アブラハムは彼の従者 (ナアル) た
ちのところへ戻った。b 彼らは立ち上がった。c 彼らは一緒にベエル・シェバへ行った。d ア
ブラハムはベエル・シェバに住んだ。

⁷ [IBHS§38. 3b]。

⁸ あるいは、ここの未完了形を指示形と解し、「彼の敵たちの門を所有するように」と訳することもできる。本論文第一部第11章2-1。(236頁)を参照。

⁹ 前置詞^אには多様な意味があり、この語の意味によって、さまざまな解釈が可能である。近代諸訳も様々な訳を採っている。フランシスコ会訳[合本]、NIV、Alter、Fox、Friedman、Stern は、「を通して (through)」、新共同訳、口語訳、新改訳、フランシスコ会訳[分冊]、JB、NJB、NJPS、NRSV、RSV、勝村、木田、関根清三、関根正雄[岩波・教文館]、Crenshaw、Speiser、Trible は、「によって (by)」、岩波訳[分冊・合本]、水野は、「(名に) よって」、NEB、REB は、「あなたの子孫が祝福されたように (as your descendants are blessed)」、NAB、RV、Hamilton、Wenham は、「において (in)」、CEB は、「のゆえに (because of)」。

¹⁰ Holladay による。あるいは「自らを祝福する」(再起形)、「互いに祝福し合う」(相互関係)、「祝福を得る/祝福に入る」(中間態)、「祝福される」(受動態)の可能性もある。本論文第一部第11章3-2。(241頁以下)を参照。さらに17節cを指示形と解した場合、ここも同様に指示形だと考えられる。

略号表

略号表

本論文の文献表で用いた略号の一覧である（凡例に示したものを除く）

AB	Anchor Bible
<i>ABD</i>	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
<i>ABR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>
ATD	Das Alte Testament Deutsch
<i>AUSS</i>	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i>
BerO	Berit Olam
BETL	Bibliotheca Eohemeridum Thheologicarum Loveniensium
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
BibS	Biblische Studien
BibSem	Biblical Seminar
<i>BiKi</i>	<i>Bibel und Kirche</i>
<i>BiLi</i>	<i>Bibel und Liturgie</i>
BJ	La sainte Bible traduite en Français sous la direction de l'École Biblique de Jerusakem.
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament.
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestmantliche Wissenschaft.
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>DSD</i>	<i>Dead Sea Discoveries</i>
EdF	Erträge der Forschung
<i>ETR</i>	<i>Études Théologiques et Religieuses</i>
<i>EvTh</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
FOTL	Form of Old Testament Literature
<i>Gr</i>	<i>Gregorianum</i>
<i>HAR</i>	<i>Hebrew Annual Review</i>
HBS	Herdes Biblische Studien
HK	Handkommentar zum Alten Testament
<i>HS</i>	<i>Hebrew Studies</i>
IBC	Interpretation: Bible Commentary for Teaching and Preaching.
ICC	International Critical Commentary
<i>ICMR</i>	<i>Islam and Chrisitian-Muslim Relations</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>

略号表

<i>Int</i>	<i>Interpretation.</i>
ISBL	Indiana Studies in Biblical Literature
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy for Religion</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>Jdm</i>	<i>Judaism</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup.	JSOT Supplement Series
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies.</i>
KAT	Kommentar zur Alten Testament
KBB	Kleine Biblische Bibliothek
KHC	Kurzer Hand-Commentar zu Alten Testament
KT	Kaiser Traktate
LCL	Loeb Classical Library
LHB/OTS	Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
<i>LingBibl</i>	<i>Linguistica Biblica</i>
NAC	New American Commentary
NEB. AT	Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung.
<i>NIB</i>	<i>The New Interpreter's Bible.</i>
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
⁴ <i>RGG</i>	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
<i>RPP</i>	<i>Religion Past and Present.</i>
SBLMS	SBL Monograph Series
SBLSS	SBL Semeia Studies
SBS	Stuttgarter Biblestudien
<i>ScEs</i>	<i>Science et Esprit</i>
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
SKK	Stuttgarter Kleiner Kommentar
StPB	Studia Post-Biblica
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>TJT</i>	<i>Toronto Journal of Theology</i>
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
<i>T & K</i>	<i>Texte und Kontexte</i>

略号表

<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WC	The Westminster Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.</i>
ZBK	Zurcher Bibelkommentare.
<i>ZKTh</i>	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>
<i>ZThK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche.</i>

文献表（邦語）

エーリッヒ・アウエルバッハ、1994

『ミメーシス 上（ちくま学芸文庫）』（篠田一士・川村二郎訳）、筑摩書房。

青柳悦子、1996

「物語論」、土田知則・青柳悦子・伊藤直哉『現代文学理論 テキスト・読み・世界』、新曜社、49－59 頁。

飯謙、1996

「文芸学的方法—理念と応用—」、木田献一＋荒井献編『聖書学の方法と諸問題（現代聖書講座 第2巻）』、日本基督教団出版局、43－60 頁。

飯謙、2006

「文芸学的方法—その理念と応用—」、飯謙『旧約詩編の文献学的研究—第1 ダビデ詩編を中心として—』、新教出版社、21－42 頁。

飯謙、2008a

「インクルジオ（囲い込み構造）」、樋口進＋中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、30 頁。

飯謙、2008b

「キアスムス（交差配列）」、樋口進＋中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、77 頁。

飯謙、2008c

「相互テキスト性（間テキスト性）」、樋口進＋中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、212－213 頁。

石原千秋、2006

『学生と読む「三四郎」（新潮選書）』、新潮社。

石原千秋、2009

『読者はどこにいるのか—書物の中の私たち（河出ブックス1）』、河出書房新社。

井筒俊彦、1964

『コーラン（下）（岩波文庫）』、岩波書店。

井筒俊彦、2013

『「コーラン」を読む（岩波現代文庫（学術283））』、岩波書店。

伊藤直哉、1996

「読者の誕生」、土田知則・青柳悦子・伊藤直哉『現代文学理論 テキスト・読み・世界』、新曜社、124－131 頁。

岩寄大悟、2011

「宗教思想史における創世記 22 章をめぐる諸解釈の解釈史的考察」、2011 年度関西学院大学大学院神学研究科修士論文。

岩寄大悟、2012a

「ヘブライ語聖書の歴史的・批判的研究における『読みのポリティクス』—創世記 22 章

文献表（邦語）

を例にして一』、『テキスト研究』（テキスト研究学会）、8：30-45。

岩寄大悟、2012b

「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} の文学的機能—」、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）、59：11-21。

岩寄大悟、2012c

『人身犠牲を求めるヤハウエ』？—ヘブライ語聖書における人身犠牲—、篠田知和基編『罪と贖罪の神話学』、千葉：楽瑯書院、387-403 頁。

岩寄大悟、2012d

「アブラハムの沈黙とテキストの沈黙—創世記 22 章における三日の旅路—」、篠田知和基編『罪と贖罪の神話学』、千葉：楽瑯書院、403-419 頁。

岩寄大悟、2013a

「今日でもこのように言われる『ヤハウエの山で、彼は現れる』と。—創世記 22 章 14 節後半をめぐって—」、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）、60：1-12。

岩寄大悟、2013b

「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』（同志社大学基督教研究会）、75（1）：53-64。

岩寄大悟、2014

「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—」、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）、61：1-15。

アルトゥール・ヴァイザー、1970

『旧約聖書緒論』（小野寺幸也＋時田光彦訳）、聖文舎。

C. ヴェスターマン、1993

『創世記 I（コンパクト聖書注解）』（山我哲雄訳）、教文館。

上村静、2008

「ヤムニア会議」、樋口進＋中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、363-364 頁。

ゲザ・ヴェルメシ、2011

『解き明かされた死海文書』（守屋彰夫訳）、青土社。

ゴードン・J. ウェンハム、2012

「ゴードン・J. ウェンハム『創世記注解』（佐藤隆訳）、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、184-195 頁。

R. ドウ・ヴォー、1977

『イスラエル古代史』（西村俊昭訳）、日本基督教団出版局。

B. ヴォーター、1980

「創世記」（浜寛五郎訳）、A. ジンマーマン編『カトリック聖書新注解』、エンデルレ書店、2 版、188-236 頁。

文献表（邦語）

H. W. ヴォルフ、1991

『旧約聖書』（大串元亮訳）、新教出版社。

宇佐美斉、1996

「『読み』の理論と読者論」、大浦康介編『文学をいかに語るか—方法論とトポス—』、新曜社、167—184頁。

内村鑑三、1982a

「イサクの献供」、『内村鑑三全集 16』、岩波書店、109—113頁[原著：1908]。

内村鑑三、1982b

「士師エフタの話—少女の犠牲—」、『内村鑑三全集 19』、岩波書店、140—147頁[原著：1912]。

内村鑑三、1982c

「イサクの献上」、『内村鑑三全集 20』、岩波書店、134—141頁。

越後屋朗、1996

「創世記一二章—二五章—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。

M. エリアーデ、1991

『世界宗教史 I』（荒木美智雄＋中村恭子＋松村一男訳）、筑摩書房。

M. エリアーデ、1999

『世界宗教史 1（ちくま学芸文庫）』（中村恭子訳）、筑摩書房。

大澤香、2010

「場所としてのテキスト—創世記 22 章における応答語としてのהנני（ヒンネニー）の意味とその脱構築を通して—」、『基督教研究』（同志社大学基督教研究会）、72（1）：19—34。

大島力、2004

「族長物語（創世記一二—五〇章）と人間形成」、青山学院大学総合研究所キリスト教文化研究センター編『キリスト教と人間形成（ウェスレー生誕三〇〇年記念）』、新教出版社、22—56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。

太田秀通、1968

「いけにえ」、『図書』、1968年8月号、岩波書店、20—23頁。

大貫隆史＋河野真太郎＋三浦玲一＋近藤不比人、2013

「イデオロギー」、大貫隆史＋河野真太郎＋川端康雄編『文化と社会を読む批評キーワード辞典』、研究者、342—343頁。

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。

文献表（邦語）

大野恵正、2013

『旧約聖書入門 I—現代に語りかける原初の物語—』、新教出版社。

大橋洋一、1995

『新文学入門—T. イーグルトン「文学とは何か」を読む—（岩波セミナーブックス 55）』、岩波書店。

小河陽、1998

「クレメンスの手紙—コリントのキリスト者へ（I）」、荒井献編『使徒教父文書（講談社文芸文庫）』82—136頁。

小友聡、2009

「成果と展望（書評）旧約学 関根清三著『旧約聖書と哲学』、『日本の神学』（日本基督教学会）、48：101—106。

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。

小友聡、2013

「成果と展望（書評）旧約学 西村俊昭著『「コーヘレトの言葉」注解』、『日本の神学』（日本基督教学会）、53：98—103。

小野紀明、2010

『古典を読む（ヒューマニティーズ）』、岩波書店。

ジェイムズ・H. カヴァナー、1994

「イデオロギー」（篠崎実訳）、F. レントリッキア＋Th. マクローリン編『現代批評理論—22の基本概念—』、平凡社、641—670頁。

鍛冶哲郎、2003

『『読み手』のあなたへ—読者反応論—』、丹治愛編『知の教科書 批評理論（講談社選書メチエ 282）』、講談社、31—53頁。

鍛冶哲郎、2004

「読むことの個別性と社会性—ブース、フィッシュ、イーターの読者反応論をめぐって—」、小森陽一＋富山太佳夫＋沼野充義ほか編『文学理論（岩波講座 文学 別巻）』、岩波書店、73—95頁。

勝村弘也、1981

「アブラハム試練の物語の鑑賞（1）—文体的特徴への考察を中心として—』、『キリスト教論藻』（神戸松陰女子学院大学学術出版会）、14：17—39。

勝村弘也、1987

「ラシによる『創世記註解』の翻訳と註解（1）—創世記 22章を例として—』、『キリスト教論藻』（神戸松陰女子学院大学）、20：65—88。

勝村弘也、1989

文献表（邦語）

- 『アブラハムの試練』—その解釈史の一断面—、『人文學報』（京都大學人文科學研究所）、65：23—38。
- ジョナサン・カラー、2003
『一冊でわかる文学理論』（荒木映子＋富山太佳夫訳）、岩波書店。
- J.カルヴァン、1984
『創世記注解 1』（渡辺信夫訳）、新教出版社。
- 川口喬一＋岡本靖正（編）、1998
『最新 文学批判用語』、研究社。
- インマヌエル・カント、1974
「宗教論（一七九三年・増補第二版 一七九四年）」（飯島宗享訳）、『宗教論（カント全集 第九巻）』、理想社、9—275 頁。
- インマヌエル・カント、1988
「学部の争い」（小倉志祥訳）、理想社、297—398 頁。
- インマヌエル・カント、2000
「たんなる理性の限界内の宗教」（北岡武司訳）、『カント全集 10』、岩波書店、1—272 頁。
- インマヌエル・カント、2002
「諸学部の争い」（角忍・竹山重光訳）、『カント全集 18』、岩波書店、1—156 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。
- 木田献一、1995
『旧約聖書の概説』、リトン。
- 木田献一、2001
「序章 旧約聖書とは」、『新共同訳 旧約聖書略解』、日本基督教団出版局、13—19 頁。
- 北森嘉蔵、1986
『神の痛みの神学（講談社学術文庫 743）』、講談社。
- 北森嘉蔵、2005
『創世記講話』、教文館。
- 北森嘉蔵、2009
『神の痛みの神学』、教文館。
- 偽フィロン、2012
『聖書古代誌（ユダヤ古典叢書）』（井阪民子＋土岐健治訳）、教文館。
- J. C. L. ギブソン、1995
『創世記 II（デイリー・スタディー・バイブル）』（加藤明子訳）、新教出版社。
- セーレン・キルケゴール、1962
「おそれとおののき」（梶田啓三郎訳）、『おそれとおののき／反復（キルケゴール著作集

文献表（邦語）

- 第5巻)』、白水社、7-202頁。
- 栗林輝夫、1997
『日本民話の神学』、日本基督教団出版局。
- R.E.クレメンツ、1978
『近代旧約聖書研究史—ヴェルハウゼンから現代まで—（聖書の研究シリーズ）』（村岡崇光訳）、教文館。
- C.B.クレンシア、2011
『創世記（現代聖書注解スタディ版）』（小友聡訳）、日本キリスト教団出版局。
- 小泉達人、1981
「アブラハムの旅」、『聖書と教会』、日本基督教団出版局、178：2-7。
- 小泉達人、1987
「正典論と聖書学（旧約）」、日本基督教団出版局編『聖書学方法論』、日本基督教団出版局、三版、209-221頁。
- 小泉達人、1992
『創世記講解説教』、新教出版社。
- ジャン＝ダニエル・コス、2012
「ジャン＝ダニエル・コス『アブラハムが信仰において妥協した日』（竹内裕訳）、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、282-286頁。
- 木幡藤子、1995
「最近の五書研究を整理してみると」、『聖書学研究』（日本聖書学研究所）、28：1-52頁。
- 木幡藤子、1996
「文献研究としての旧約学の諸方法」、木田献一＋荒井献監修『聖書学の方法と諸問題（現代聖書講座 第2巻）』、日本基督教団出版局、17-42頁。
- 木幡藤子、2008a
「歴史的・批判的研究」、樋口進＋中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、395-396頁。
- 木幡藤子、2008b
「エロヒスト」、樋口進＋中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、51頁。
- 木幡藤子＋山我哲雄、2000
「出エジプト記」、『〈旧約聖書II〉出エジプト記 レビ記』、岩波書店、1-215頁。
- 木幡藤子＋山我哲雄、2004
「出エジプト記」、旧約聖書翻訳委員会『旧約聖書I 律法』、岩波書店、139-302頁。
- 小林恵一、1979
「構造主義的方法論」、日本基督教団出版局『聖書学方法論』、日本基督教団出版局、191

文献表（邦語）

－208 頁。

小林康夫、1986

「訳者あとがき」、J. -F. リオタール『ポスト・モダンの条件—知・社会・言語ゲーム—』、書肆・風の薔薇、219－229 頁。

小林洋一、2012

「第一部解説 ユダヤ教ラビによる聖書解釈の特徴」、小林洋一編『ラビの聖書解釈—ユダヤ教とキリスト教の対話—』、新教出版社、92－103 頁。

斉藤政信、1998

「クレメンスのコリントへの第一の手紙」、斉藤政信編『使徒教父文書を読む—今、あなたも口にしていくコイネーギリシア語で—』、聖公会出版、15－68 頁。

佐久間勤、2011

「旧約聖書における光と闇—創世記の物語から危機の霊性を考える—」、宮本久雄＋武田なほみ編『危機と霊性—2012 年上智大学神学部夏期講演会講演集—』、日本キリスト教団出版局、83－103 頁。

左近淑、1982

『旧約の学び 上』、日本基督教団出版局。

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。

左近淑、1999

「旧約聖書緒論講義」、『旧約聖書緒論講義』、教文館、23－465 頁。

スチュアート・シム、2001

『ポストモダン事典（松柏社叢書 言語科学の冒険⑩）』、松柏社。

ジェラルド・ジュネット、1985

『物語のディスカール 方法論の試み』（花輪光・和泉涼一訳）、書肆・風の薔薇。

W. H. シュミット、1985

『歴史における旧約聖書の信仰』（山我哲雄訳）、新地書房。

W. H. シュミット、1994

『旧約聖書入門 上』（木幡藤子訳）、教文館。

W. H. シュミット、2004

『旧約聖書入門 上』（木幡藤子訳）、再版（増補改訂）、教文館。

城崎進、1970

玉林憲義＋山中良知＋城崎進＋小林信雄『創世記—聖書共同研究—』、日本基督教団出版局。

J. K. スカ、2013

『聖書の物語論的読み方—新たな解釈へのアプローチ—』（佐久間勤＋石原良明訳）、日本キリスト教団出版局。

文献表（邦語）

鈴木佳秀、1993

「ホセア書」、『新共同訳 旧約聖書注解Ⅲ・続編注解』、日本キリスト教団出版局、51－81頁。

鈴木佳秀、2003

『アブラハム—約束を背負わされた父と子（ブックレット新潟大学 20）』、新潟日報事業社。

ホルスト・ゼーバス、2012

「ホルスト・ゼーバス『創世記注解』（福島揚訳）、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、202－207頁。

関根清三、1994

『旧約における超越と象徴—解釈学的経験の系譜—』、東京大学出版会。

関根清三、1996a

「愛児の献供（一）（旧約思想断片 5）」、『福音と世界』、新教出版社、51（11）：63－68。

関根清三、1996b

「愛児の献供（二）（旧約思想断片 6）」、『福音と世界』、新教出版社、51（12）：61－66。

関根清三、1998

『旧約聖書の思想—24の断章—』、岩波書店。

関根清三、2002

『倫理の探究—聖書からのアプローチ—（中公新書 1663）』、中央公論新社。

関根清三、2005

『旧約聖書の思想—24の断章—（講談社学術文庫 1705）』、講談社。

関根清三、2007

「イサク 献供物語の哲学的解釈」、『旧約学研究』（日本旧約学会）、4：19－55。

関根清三、2008a

「はじめに—歴史学的解釈との比較における哲学的解釈」、同『旧約聖書と哲学—現代の問いのなかの一神教—』、岩波書店、v－xiii、247頁。

関根清三、2008b

「イサク 献供物語の哲学的解釈—創世記二二章の謎を解く—」、同『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、2008c

「第一部—旧約聖書と哲学—」、同『旧約聖書と哲学—現代の問いのなかの一神教—』、岩波書店、1－2頁。

関根清三、2009

「宗教と倫理の相克の時代に」、『宗教研究』（日本宗教学会）、83（2）：191－213。

関根清三、2012a

「まえがき」、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—』、

文献表（邦語）

日本キリスト教団出版局、3-6頁。

関根清三、2012b

「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。

関根清三、2013

「アケダーの真髓を尋ねて—旧約学と哲学の協働—」、『旧約学研究』（日本旧約学会）、10: 89-131。

関根正雄、1978

『旧約聖書文学史 上（岩波全書 304）』、岩波書店。

関根正雄、1979

「文学史的方法」、日本基督教団出版局編『聖書学方法論』、日本基督教団出版局編、176-190頁。

関根正雄、1980a

「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。

関根正雄、1980b

『旧約聖書文学史 下（岩波全書 321）』、岩波書店。

関根正雄、1993

『新訳 旧約聖書 律法』、教文館。

関根正雄、1997

『旧約聖書』、教文館。

関根正雄、1999

『創世記（岩波文庫）』、岩波書店、3版。

関根正雄、2004

『古代イスラエルの思想—旧約の預言者たち—（講談社学術文庫 1633）』、講談社。

ドロテー・ゼレ、1975

『苦しみ（現代神学の焦点）』（西山健路訳）、新教出版社。

ヤン・アルベルト・ソッジン、2012

「ヤン・アルベルト・ソッジン『創世記注解』（福島揚訳）、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、196-200頁。

高橋虔、1967

「創世記」、高橋虔+馬場可嘉一『創世記・出エジプト記（旧約聖書註解シリーズ）』、新教出版社、合本版。

竹内裕、2012

「ミドラッシュ・ラッパ—『ベレシート・ラッパ—』」、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、50-53頁。

文献表（邦語）

ジョゼフ・チルダーズ＋ゲーリー・ヘンツィ、1998

『コロンビア大学 現代文学・文化批評用語辞典（松柏社 言語科学の冒険 6）』（杉野健太郎＋中村祐英＋丸山修訳）、松柏社。

W.ツィンマリ、1990

『旧約聖書の世界観（聖書の研究シリーズ 32）』（山我哲雄訳）、教文館。

塚本正明、1994

「解釈の客観的妥当性と歴史性」、新田義弘＋丸山圭三郎＋子安宣邦ほか編『テキストと解釈（岩波講座 現代思想 9）』、岩波書店、187－213 頁。

月本昭男、1996

「標準版 ギルガメシュ叙事詩」、『ギルガメシュ叙事詩』、岩波書店、1－170 頁。

月本昭男、1997

「創世記」、月本昭男訳『〈旧約聖書 I〉創世記』、岩波書店、1－176 頁。

月本昭男、2004

「創世記」、旧約聖書翻訳委員会『旧約聖書 I 律法』、岩波書店、1－137 頁。

辻学、2006

「聖書—歴史的・批判的研究の限界と可能性」、『関西学院大学キリスト教と文化研究』（関西学院大学キリスト教と文化研究センター）7：45－57。

辻学、2007

「聖書—歴史的な読み方の限界と可能性」、関西学院大学キリスト教と文化研究センター編『聖書の解釈と正典—開かれた「読み」を目指して』、キリスト教新聞社、12－52 頁。

土田友則、2012

「訳者あとがき」、ポール・ド・マン『読むことのアレゴリー—ルソー、ニーチェ、リルケ、プルーストにおける比喩的言語—』、岩波書店、395－403 頁。

パウル・ティリッヒ、2012

「パウル・ティリッヒ『シェリングの積極哲学における宗教史的構成、その諸前提と諸原理』（福嶋揚訳）、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、181－183 頁。

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。

手島勲矢、2009

『ユダヤの聖書解釈—スピノザと歴史批判の転回—』、岩波書店。

寺井俊正、1994

「受容理論」、田辺保＋三野博司＋荒木英子ほか編『文学理論を学ぶ人のために』、世界思想社、219－246 頁。

ジャック・デリダ、2004a

「死を与える」（廣瀬浩司訳）、『死を与える（ちくま学芸文庫）』、筑摩書房、9－271 頁。

文献表（邦語）

ジャック・デリダ、2004b

「秘密の文学」（林好雄訳）、『死を与える（ちくま学芸文庫）』、筑摩書房、273－365 頁。

土岐健治、2007

「七十人訳」、池田裕＋大島力＋樋口進ほか監修『新版 総説 旧約聖書』、日本キリスト教団出版局、82－91 頁。

富山太佳夫、2003

「これから、どうする」、ジョナサン・カラー 『一冊でわかる文学理論』、岩波書店、193－206 頁。

フィリス・トリブル、2002

『フェミニスト視点による聖書読解入門（新教新書 266）』、新教出版社。

中野実、2008

「釈義」、樋口進＋中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、152－153 頁。

中沢洽樹、1971

「対話としての聖書」、『キリスト教学』（立教大学キリスト教学科）、13：1－16。

中沢洽樹、1979a

「対話としての聖書」、『続・忘却と想起』、山本書店、9－28 頁。

中沢洽樹、1979b

「イサクの人間像」、『続・忘却と想起』、山本書店、29－34 頁。

中沢洽樹、1998a

「旧約研究の課題と困難」、『中沢洽樹選集 第 1 巻』、キリスト教図書出版社、83－100 頁。

中沢洽樹、1998b

「対話としての聖書」、『中沢洽樹選集 第 1 巻』、キリスト教図書出版社、224－245 頁。

中沢洽樹、2004

『旧約聖書（中公クラシックス W39）』、中央公論新社。

モーゼス・ナフマニデス、2012

「モーゼス・ナフマニデス『創世記注解』（手島勲矢訳）、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、68－72 頁。

並木浩一、1979a

「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。

並木浩一、1979b

「信仰の英雄か共同体の英雄か」、『古代イスラエルとその周辺』、新地書房、399－404 頁。

並木浩一、1982

「生と死を結ぶもの—旧約聖書における傷—」、『旧約聖書における社会と人間—古代支

文献表（邦語）

裏得ると東地中海世界—（聖書の研究シリーズ）』、教文館、43—80 頁。

並木浩一、1993

「付録 ゲルハルト・フォン・ラートの神学的自己形成と『創世記注解』」、G. フォン・ラート『ATD 旧約聖書註解（1） 創世記下 二五章一八節—五〇章二六節』（山我哲雄訳）、ATD・NTD 聖書註解刊行会、821—848 頁。

並木浩一、1999

「旧約聖書とは何か」、『旧約聖書における文化と人間（聖書の研究シリーズ 55）』、教文館、14—91 頁。

並木浩一、2014

「創世記が描く人、民族、人類」、『旧約聖書の水脈（並木浩一著作集 3）』、日本キリスト教団出版局、264—303 頁。

西村俊昭、1981

「創世記二二章一—一九節」、『旧約聖書の予言と知恵』、創文社、257—268 頁。

西村俊昭、1984

「創世記二二章一—一九節」、『説教者のための聖書講解—創世記』、日本基督教団出版局、203—208 頁。

西村俊昭、1990

「釈義の方法論」、今橋朗＋西村俊昭編『神学諸科入門 第 1 分冊』、日本聖書神学校、38—47 頁。

西村俊昭、2002a

「アブラハムとイサクの物語」、『旧約聖書における知恵と解釈』、創文社、189—212 頁。

西村俊昭、2002b

「聖書の構造主義的解釈」、新カトリック大事典編集委員会編『新カトリック大事典』、第 3 巻、研究社、655—656 頁。

西村俊昭、2002c

「釈義の方法論」、『旧約聖書における知恵と解釈』創文社、43—51 頁。

新渡戸稲造、2007

『武士道（岩波書店）』、岩波書店、改版。

アンドレ・ネエル、1984

『言葉の捕囚—聖書の沈黙からアウシュヴィッツの沈黙へ—』（西村俊昭訳）、創文社。

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。

野本真也、1978

「旧約学における文芸学的方法の位置」、『基督教学研究』（基督教研究会）、42（1）：1—35。

野本真也、1984

文献表（邦語）

「モーセ五書」、石田友雄＋木田献一＋左近淑ほか『総説 旧約聖書』、日本基督教団出版局、81－214頁。

橋爪大三郎、1988

『はじめての構造主義（講談社現代新書 898）』、講談社。

カール・バルト、1985

『創造論 III／1（教会教義学）』（吉永正義訳）、新教出版社。

カール・バルト、2012

「カール・バルト『キリスト教講義』（福嶋揚訳）、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、176－179頁。

ロラン・バルト、1977

「天使との格闘—創世記三二章二三—三三節のテキスト分析—」（小林恵一訳）、久米博＋小林恵一編『構造主義と聖書解釈』、ヨルダン社、169－185頁。

樋口進、2007

「書評 水野隆一著『アブラハム物語を読む 文芸批評的アプローチ』、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）、54：169－172。

平林孝裕、1999

「信仰と倫理—キェルケゴール『おそれとおののき』再読—、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）、43：23－43。

平山正実、2011

『精神科医の見た聖書の間像—キリスト教と精神科臨床—』、教文館。

廣野由美子、2005

『批評理論入門—『フランケンシュタイン』解剖講義—（中公新書 1790）』、中央公論新社。

R.H.ファイファー、1956

『旧約聖書緒論 II』（伊藤進＋石井良博訳）、新教出版社。

アレクサンドリアのフィロン、2012

「アレクサンドリアのフィロン『アブラハムについて』（高橋雅人訳）、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、31－37頁。

ウェイン・C. ブース、1991

『フィクションの修辞学（叢書・記号学的実践 13）』（米本弘一＋服部典之＋渡辺克昭訳）、水声社。

マルティン・ブーバー、1968

「倫理的なものの停止について」（三谷好憲＋山本誠作訳）、『かくれた神（ブーバー著作集 5）』、みすず書房、160－167頁。

深津容伸、2008

- 「集中構造」、樋口進＋中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、16 0
頁。
- 藤本勝次＋伴康哉＋池田修、2002
『コーラン II（中公クラシックス E7）』、中央公論新社。
- スティーブン・J.ブラムス、2006
『旧約聖書のゲーム理論—ゲーム・プレーヤーとしての神—』（川越敏司訳）、東洋経済
新報社。
- フランシスコ会聖書研究所、1958
『聖書 創世記』、中央出版社。
- フランシスコ会聖書研究所、2011
『聖書』、サンパウロ。
- Th. C. フリーゼン、1969
『旧約聖書神学概説』（田中理夫＋木田献一訳）、日本基督教団出版局。
- リチャード・E. フリードマン、1989
『旧約聖書を推理する—本当は誰が書いたか—』（松本英昭訳）、海青社。
- ジェラルド・プリンス、2004
『物語論辞典（松柏社 言語科学の冒険 4）』（遠藤健一訳）、松柏社、増補版。
- P. ブルッガー、2003
『文化理論用語集 カルチュラル・スタディーズ＋』、新曜社。
- W.ブルッグマン、1986
『創世記（現代聖書注解）』、日本基督教団出版局。
- R.ブルトマン、1984
「無前提的釈義は可能か」（川村永子訳）、『神学論集 III（ブルトマン著作集 13）』、新教
出版社、181－190 頁。
- オットー・プロクシュ、2012
「オットー・プロクシュ『創世記注解』（福島揚訳）、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、150－152 頁。
- オムリ・ボエーム、2012
「オムリ・ボエーム『イサクの縛り』（田島卓訳）、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、141－146 頁。
- 堀江宗正、1998
「『物語と宗教』研究序説—リクルの『物語神学を目指して』を読む—」、『東京大学宗
教学年報』、15：61－78。
- ディートリヒ・ボンヘッファー、1966
『キリストに従う（ボンヘッファー選集Ⅲ）』（森平太訳）、新教出版社。
- ディートリヒ・ボンヘッファー、2012

文献表（邦語）

- 「ディートリヒ・ボンヘッフアー『服従』」（福嶋揚訳）、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、172—174 頁。
- モーゼス・マイモニデス、2012
- 「モーゼス・マイモニデス『モレ・ハネブヒーム』」（手島勲矢訳）、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、63—67 頁。
- 前田愛、1993
- 『増補 文学テキスト入門（ちくま学芸文庫）』、筑摩書房。
- ジョナサン・マゴネット、2012
- 「アブラハムは神のテスト（試み）に合格したのか—創世記 22 章に関する省察—」（小林洋一訳）、小林洋一編『ラビの聖書解釈—ユダヤ教とキリスト教の対話—』、新教出版社、44—68 頁。
- 梶田啓三郎、1962
- 「解説 『おそれとおののき』、『おそれとおののき／反復（キルケゴール著作集 第 5 巻）』、白水社、353—373 頁。
- 松田明三郎、1957
- 「創世記」、手塚儀一郎＋浅野順一＋左近義慈ほか編『口語 旧約聖書略解』、日本基督教団出版部、1—53 頁。
- 水野隆一、1991
- 「旧約テキストの共時的読み」、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）38：103—122。
- 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、1996
- 「アブラハム物語の構造 I」、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）、43：1—16。
- 水野隆一、1997
- 「アブラハム物語の構造 II」、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）、44：21—37。
- 水野隆一、2001
- 「私にとっての釈義とは」、『アレティア』、35 号、日本基督教団出版局、24—27 頁。
- 水野隆一、2003
- 「追認するヤハウエーアブラハム物語における登場人物の関係—」、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）、50：11—21。
- 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、2007

文献表（邦語）

- 「聖書—文芸批評的アプローチの挑戦」、関西学院大学キリスト教徒文化研究センター編『聖書の解釈と正典 開かれた「読み」を目指して』、キリスト新聞社、53—92 頁。
- 水野隆一、2008a
「アブラハム物語への文芸批評的アプローチ研究史」、『神学研究』（関西学院大学神学研究会）、55：1—15 頁。
- 水野隆一、2008b
「構造主義」、樋口進++中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、113 頁。
- 水野隆一、2008c
「修辞学批評（旧約）」、樋口進+中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、158 頁。
- 水野隆一 2008d
「読者反応批評」、樋口進+中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、253 頁。
- 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。
- 宮田光雄、2009
『ホロコースト〈以後〉を生きる—宗教間対話と政治的紛争のはざままで—』、岩波書店。
- 宮本久雄、2006
「アブラハムの受難と他者の地平—漂泊の物語からハヤトロギア（ヘブライ的存在論）の共生へ」、宮本久雄・大貫隆・山本巍編『受難の意味 アブラハム・イエス・パウロ』、岩波書店、81—162 頁。
- 宮本久雄、2011
『ヘブライ的脱在論—アウシュヴィッツから他者との共生—』、東京大学出版会。
- J.ヒリス・ミラー、1994
「物語」（利根川真紀訳）、F.レントリッキア+Th.マクローリン編『現代批評理論—22 の基本概念—』、平凡社、149—180 頁。
- J.ヒリス・ミラー、2000
『読むことの倫理（叢書・ユニベルシタス 697）』（伊藤誓+大島由紀夫訳）、法政大学出版局。
- J.ヒリス・ミラー、2008
『文学の読み方』（馬場弘利訳）、岩波書店。
- ミルトス・ヘブライ文化研究所（編）、1990
『創世記 I 1—25 章（ヘブライ語聖書対訳シリーズ）』、ミルトス。
- 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。

文献表（邦語）

村岡崇光、1975a

「ヨベル書概説」、『聖書外典偽典第四巻 旧約偽典Ⅱ』、教文館、15－22 頁。

村岡崇光、1975b

「ヨベル書」、『聖書外典偽典第四巻 旧約偽典Ⅱ』、教文館、23－158 頁。

本橋哲也＋岡真理、2010

「表層暴力への抵抗—パレスチナとともに—」本橋哲也編『格闘する思想（平凡社新書 554）』、平凡社、189－213 頁。

森彬、1991

『聖書の集中構造（上） 旧約篇』、ヨルダン社。

森有正、1980

『アブラハムの生涯』、日本基督教団出版局。

守屋彰夫、2007

「クムラン」、池田裕＋大島力＋樋口進ほか監修『新版 総説 旧約聖書』、日本キリスト教団出版局、383－393 頁。

八木誠一、1974

「構造主義と聖書学」、日本聖書学研究所編『聖書学の最近の諸論点（聖書学論集 10）』、山本書店、132－154 頁。

矢内原忠雄、1978

「創世記」、『聖書講義 V 創世記 創世記研究』、岩波書店、1－226 頁。

山我哲雄、1988a

「ハガルとイシマエルの追放—二一章（その 1）—（旧約釈義 創世記 11）」、『聖書と教会』（日本基督教団出版局）、269：30－35。

山我哲雄、1988b

「ハガルとイシマエルの追放—二一章（その 2）—（旧約釈義 創世記 12）」、『聖書と教会』（日本基督教団出版局）、270：30－35。

山我哲雄、1989

「ハガルとイシマエル—創世記一六章、二一章の伝承史的研究—」、日本聖書学研究所編『聖書の使信と伝達—関根正雄先生喜寿記念論文集—（聖書学論集 23）』、山本書店、62－88 頁。

山我哲雄、1998

「訳者あとがき」、R. N. ワイブレイ『モーセ五書入門（聖書の研究シリーズ 52）』、教文館、269－277 頁。

山我哲雄、2008

「申命記史書」、樋口進＋中野実編『聖書学用語辞典』、日本キリスト教団出版局、190－191 頁。

山我哲雄、2012a

文献表（邦語）

「旧約聖書研究史・文献紹介」、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、302－335頁。

山我哲雄、2012b

「ハガルとイシュマエル」、『海の奇跡—モーセ五書論集—』、聖公会出版、105－139頁。

山我哲雄、2012c

『モーセ五書』の成立、『海の奇跡—モーセ五書論集—』、聖公会出版、3－15頁。

山我哲雄、2012d

「アブラハムの祝福」、『海の奇跡—モーセ五書論集—』、聖公会出版、76－104頁。

山室軍平、1970

『平民の聖書 創世記（山室軍平聖書注解全書1）』、教文館。

吉田敦彦、1975

「エフタの娘とイサク—聖書説話の神話的構造—」、『現代思想』、青土社、3（11）：203－223。

フラウィウス・ヨセフス、1977

『アピオンへの反論』（秦剛平訳）、山本書店。

フラウィウス・ヨセフス、1982

『ユダヤ古代誌 I－II』（秦剛平訳）、山本書店。

フラウィウス・ヨセフス、1999

『ユダヤ古代誌 1（ちくま学芸文庫）』（秦剛平訳）、筑摩書房。

G.フォン・ラート、1980

『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。

G.フォン・ラート、1993

『ATD 旧約聖書注解（1） 創世記 一—二五章一八節』（山我哲雄訳）、ATD・NTD 聖書注解刊行会。

ラッシー、2012

「ラッシー『創世記注解』（手島勲矢訳）、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、57－62頁。

シャロン・H.リンジ、1998

「女性が聖書を解釈したら」（小野功生訳）、C.A.ニューサム＋S.H.リンジ編『女性たちの聖書注解』、新教出版社。15－24頁。

マルティン・ルター、2012

「マルティン・ルター『創世記講解』」、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、86－92頁。

トーマス・C. レーマー、2008

『申命記史書—旧約聖書の歴史書の成立—』（山我哲雄訳）、日本キリスト教団出版局。

R.レントルフ、1975

文献表（邦語）

『旧約聖書の人間像』（大野恵正訳）、日本基督教団出版局。

ジル・ロビンス、2008

「供犠」（長谷川千代子訳）、マーク・C. テイラー編『宗教学必須用語 22』、刀水書房、170－188 頁。

渡辺善太、1965

「旧約書の文学（歴史文学）」、『渡辺善太全集 第一巻』、キリスト新聞社、95－474 頁。

B.Reicke＋山我哲雄、1989a

「犠牲」、旧約新約聖書大事典編集委員会編『旧約新約聖書大事典』、教文館、356－357 頁。

B. Reicke＋山我哲雄、1989b

「門」、旧約新約聖書大辞典編集委員会編『旧約新約聖書大辞典』、教文館、1196－1198

G. Sauer＋守屋彰夫、1989

「モリヤ」、旧約新約聖書大事典編集委員会編『旧約新約聖書大事典』、教文館、1195－1196 頁。

Zvi Adar, 1990

The Book of Genesis: An Introduction to the Biblical World. tr. by Philip Cohen,
Jerusalem: Magnes Press.

T. Desmond Alexander, 1983

“Genesis 22 and the Covenant of Circumcision,” *JSOT* 25: 17-22.

T. Desmond Alexander, 1997a

Abraham in Negev: A Source-critical Investigation of Genesis 20: 1-22: 19. Carlisle,
UK: Paternoster Press.

T. Desmond Alexander, 1997b

“Further Observations on the Term ‘Seed’ in Genesis,” *TynBul* 48(2): 363-367.

Robert Alter, 1981

The Art of Biblical Narrative. New York: Basic Books.

Robert Alter, 1996

Genesis: Translation and Commentary. New York: W. W. Norton & Company.

Clare Amos, 2014

“Genesis 22 and Conflict in the Modern-Day Middle East,” in: Mark Roncace &
Joseph Weaver, (eds.), *Global Perspectives on the Bible.* Boston, MA: Pearson, pp.
29-30.

Diego Arenhoevel, 1976

Erinnerung an die Väter: Genesis 12-50 (SKK. AT 2). Stuttgart: Verlag Katholisches
Bibelwerk.

Bill T. Arnold, 2009

Genesis (The New Cambridge Bible Commentary). Cambridge, UK: Cambridge
University Press.

Erich Auerbach, 1953

Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature. tr. by Willard R. Trask,
Princeton, NJ: Princeton University Press, [German Original: 1946].

Erich Auerbach, 1971

Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der Abendlandischen. 5. Auflage, Bern:
Francke Verlag.

Yitzhak Avishur, 1999a

“Introduction,” in: idem, *Studies in Biblical Narrative: Style, Structure, and the
Ancient Near Eastern Literary Background.* Tel Aviv: Archaeological Center
Publication, pp. 11-37.

Yitzhak Avishur, 1999b

“The Sacrifice of Isaac (Genesis 22): The Structure of the Narrative, Its Link to

- Genesis 12 and Its Canaanite Background” in: idem, *Studies in Biblical Narrative: Style, Structure, and the Ancient Near Eastern Literary Background*. Tel Aviv: Archaeological Center Publication, pp. 75-103.
- Winfried Bader, 1991
“The Agents in Gen 22: 1-14,” in: *Association Internationale. Bible et Informatique* (Travaux de Linguistique Quantitative 49). Paris : Champion-Slatkine, pp. 49-76.
- Mieke Bal, 1991
David Jobling, (ed.), *On Story-Telling: Essays in Narratology*. Sonoma, CA: Polebridge Press.
- W. H. Bennett, 1904
Genesis (The Century Bible). Edinburgh: T&T Clark.
- Adele Berlin, 1991
“Literary Exegesis of Biblical Narrative: Between Poetics and Hermeneutics,” in: J. P. Rosenblatt & J. C. Sitterson Jr. (eds.), *Not in Heaven: Coherence and Complexity in Biblical Narrative* (ISBL). Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 120-128, 239-241.
- Louis A. Berman, 1997
The Akedah: The Binding of Isaac. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Moshe J. Bernstein, 2000
“Angels at the Aqedah: A Study in the Development of a Midrashic Motif,” *DSD* 7(3): 263-291.
- Wrzabtei Beuron, 1952
Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 2. Genesis. 2. Lieferung. Gn 9, 14—27, 23. Freiburg: Verlag Herder.
- Joseph Blenkinsopp, 2003
Isaiah 56-66 (AB 19B). New York: Doubleday.
- Erhard Blum, 1984
Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57). Neukirchener: Neukirchener Verlag.
- Omri Boehm, 2007
The Binding of Isaac: A Religious Model of Disobedience (LHB/OTS 468). New York: T&T Clark.
- Roland Boer, 2000
“Banality and Sacrifice,” in: Tod Linafelt (ed.), *Strange Fire: Reading the Bible after the Holocaust* (BibSem 71). Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 156-160.
- Roland Boer, 2001

- “Yahweh as Top: A Lost Targum,” in: Ken Stone (ed.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (JSOTSup. 334). Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 75-105.
- Mark G. Brett, 2000
Genesis: Procreation and the Politics of Identity. London: Routledge.
- Eddy van der Brink, 2002
“Abraham’s Sacrifice in Early Jewish and Early Christian Art,” in: Ed Noort & Eibert Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions IV). Leiden: Brill, pp. 140-151.
- Thomas L. Brodie, 2001
Genesis as Dialogue: A Literary, Historical, & Theological Commentary. Oxford: Oxford University Press.
- Walter Brueggemann, 1982
Genesis (IBC). Atlanta, GA: John Knox Press.
- Antony F. Campbell & Mark A. O’Brien, 1993
Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Michael Carden, 2007
“Genesis/Bereshit,” in: Deryn Guest, Robert E. Gross, Mona West & Thomas Bohache (eds.), *The Queer Bible Commentary*. London: SCM Press, pp. 21-60.
- David Carr, 1996
Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- David M. Carr, 2010
An Introduction to the Old Testament: Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Mishael M. Caspi, 2004
“Forgotten Meaning: Dialogized Hermeneutics and the Aqedah Narrative,” *SJOT* 18(1): 93-107.
- U. Cassuto, 1964
A Commentary on the Book of Genesis, Part 2: From Noah to Abraham. tr. by Israel Abrahams, Jerusalem: Magnes Press, [Hebrew Original: 1949].
- Jean-Daniel Causse, 2001
« Le Jour où Abraham Cède sur sa Foi : Lecture Psycho-Anthropologique de Genèse 22, » *ETR* 76 : 563-573.
- Brevard S. Childs, 1963

- “A Study of the Formula ‘Until This Day’,” *JBL* 82(3): 279-292.
- Bruce Chilton, 1995
- “The Hungry Knife: Towards a Sense of Sacrifice,” in: M. Daniel Carroll R., David J. A. Clines & Philip R. Davies (eds.), *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rongerson* (JSOTSup. 200). Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 122-138.
- David J. A. Clines & J. Cheryl Exum, 1993
- “The New Literary Criticism,” in: J. Cheryl Exum & David J. A. Clines (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (JSOTSup. 143). Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 11-25.
- George W. Coats, 1973
- “Abraham’s Sacrifice of Faith: A Form-Critical Study of Genesis 22,” *Int* 27(4): 389-400.
- George W. Coats, 1983
- Genesis with Introduction to Narrative Literature* (FOTL 1). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Jack Collins, 1997
- “A Syntactical Note (Genesis 3:15): Is the Woman’s Seed Singular or Plural?,” *TynBul* 48(1): 139-148.
- Enzo Cortese, 1995
- “Genesis 22: 1-19: History and Theology of the Narrative,” in: Frédéric Manns (ed.), *The Sacrifice of Isaac in Three Monotheistic Religions: Proceedings of a Symposium on the Interpretation of the Scripture Held in Jerusalem, March 16-17, 1995* (Studium Biblicum Franciscuanum 41). Jerusalem: Franciscan Printing Press, pp. 11-23.
- David W. Cotter, 2003
- Genesis* (BerO). Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- James L. Crenshaw, 1984a
- “Introduction: Tried by Fire,” in: idem, *A Whirlpool of Torment: Israelite Traditions of God as an Oppressive Presence*. Philadelphia, PA: Fortress Press, pp. 1-7.
- James L. Crenshaw, 1984b
- “A Monstrous Test: Genesis 22,” in: idem, *A Whirlpool of Torment: Israelite Traditions of God as an Oppressive Presence*. Philadelphia, PA: Fortress Press, pp. 9-29.
- James L. Crenshaw, 1986
- Story and Faith: A Guide to the Old Testament*. New York: Machillan Publishing Company.
- Robert Crotty, 2005

- “The Literary Structure of the Binding of Isaac in Genesis 22,” *ABR* 53: 31-41.
Bradley L. Crowell, 2009
- “Postcolonial Studies and the Hebrew Bible,” *Currents in Biblical Research* 7:
217-244.
Mitchell Dahood, 1981
- “The God Yā at Ebla?,” *JBL* 100(4): 607-608.
Mitchell Dahood, 1982
- “Eblaite and Biblical Hebrew,” *CBQ* 44(1): 1-24.
Gustaf Dalman, 1930
- Jerusalem und sein Gelände*. Gütersloh : Bertelsmann.
- Robert Davidson, 1979
- Genesis 12-50* (Cambridge Bible Commentary). Cambridge, UK: Cambridge
University Press.
- James R. Davila, 1991
- “The Name of God at Moriah: An Unpublished Fragment from 4QGenExod^a,” *JBL*
110(4): 577-582.
- Carol Delaney, 1989
- “The Legacy of Abraham,” in: Mieke Bal (ed.), *Anti-Covenant: Counter-Reading
Women’s Lives in the Hebrew Bible* (JSOTSup. 81/Bible and Literature Series 22).
Sheffield: Almond Press, pp. 27-41.
- Carol Delaney, 1998a
- “Abraham and the Seeds of Patriarchy,” in: Athalya Brenner (ed.), *The Feminist
Companion to the Bible* (Second Series). Sheffield: Sheffield Academic Press, pp.
129-149.
- Carol Delaney, 1998b
- Abraham on Trial: The Social Legacy of Biblical Myth*. Princeton, NJ: Princeton
University Press.
- Karel A. Deurloo, 1994a
- “Because You Have Hearkened to My Voice (Genesis 22),” in: Martin Kessler ed. and
tr., *Voices from Amsterdam: A Modern Tradition of Reading Biblical Narrative*
(SBLSS). Atlanta, GA: Scholars Press, pp. 113-130, [Dutch Original: 1984].
- Karel A. Deurloo, 1994b
- “The Way of Abraham: Routes and Locations as Narrative Data in Gen. 11:27-25:11,”
in: Martin Kessler ed. and tr., *Voices from Amsterdam: A Modern Tradition of
Reading Biblical Narrative* (SBLSS). Atlanta, GA: Scholars Press, pp. 95-112.
- Simon J. DeVries, 1975

- Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament*. London: S.P.C.K.
- Bernd Jørg Diebner, 2002
„Art. Moria,“ in: *4RGG*. 5: 1502–1503.
- Bernd Jørg Diebner, 2010
“Art. Moriah,“ in: *RPP*. VIII: 533.
- Jacques Doukhan, 1993
“The Center of the Aqedah: A Study of the Literary Structure of Genesis 22:1-19,“ *AUSS* 31(1): 17-28.
- Eugen Drewermann, 1986
„Abraham Opfer: Genesis 22, 1-19 in tiefenpsychologischer Sicht,“ *BiKi* 41(3): 113-124.
- S. R. Driver, 1900
“Art. Moriah,“ in: James Hasting (ed.), *A Dictionary of Bible*. New York: Charles Scribner’s Sons, III: 437.
- S. R. Driver, 1907
The Book of Genesis (WC). 6th ed., London: Methuen & Co.
- Jean-L. Duhaime, 1981
« Le sacrifice d’Isaac (*Gn* 22, 1-19) : L’héritage de Gunkel, » *ScEs* 33(2) : 139-156.
- W. Dow Edgerton, 1992
The Passion of Interpretation (Literary Currents in Biblical Interpretation).
Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- Otto Eissfeldt, 1958
Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- David E. Fass, 1992
“Unbinding Mother Rebekah,“ *Jdm* 41(4): 361-376.
- Danna Nolan Fewell & David M. Gunn, 1993
Gender, Power, & Promise: The Subject of the Bible’s First Story. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Reuven Firestone, 1989
“Abraham’s Son as the Intended Sacrifice (*al-Dhabīh*, Qur’ān 37:99-113): Issues in Qur’ānic Exegesis,“ *JSS* 24(1): 95-131.
- Michael Fishbane, 1979
Text and Texture: Close Reading of Selected Biblical Texts. New York: Schocken Books.

Joseph A. Fitzmyer, 2003

“The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature,” *Bib* 83(2): 211-229.

J. P. Fokkelman, 1987

“Genesis,” in: Robert Alter & Frank Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 36-55.

Jan P. Fokkelman, 1989

“On the Mount of the Lord There Is Vision,” in J. Cheryl Exum (ed.), *Signs and Wonders: Biblical Texts in Literary Focus* (SBLSS). Atlanta, GA: The Society of Biblical Literature, pp. 41-57.

Jan P. Fokkelman, 1999

Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide. Louisville, KY: Westminster John Knox Press

Everett Fox, 1997

The Five Books of Moses: A New Translation with Introductions, Commentary, and Note. New York: Schocken Books.

Ellen Frankel, 1996

The Five Books of Miriam: A Woman's Commentary on the Torah. New York: Harper San Francisco.

H. Freedman, 1959

Seder Nezikin Sanhedrin vol. II (The Babylonian Talmud). New York: The Rebecca Bennett.

H. Freedman, 1983

Genesis I: Bereshith-Vayera (Midrash Rabbah I). London: The Soncino Press.

Terence E. Fretheim, 1994

“The Book of Genesis: Introduction, Commentary, and Reflection,” in: *NIB*. 1: 319-674.

Terence E. Fretheim, 2007

“The Binding of Isaac and the Abuse of Children (Genesis 22),” *Lutheran Theological Journal* 41(2): 84-92.

Richard Elliott Friedman, 1987

Who Wrote the Bible? New York: Harper One.

Richard Elliott Friedman, 2001

Commentary on the Torah with a New English Translation. New York: Harper San Francisco.

Richard Elliott Friedman, 2003

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

Charles T. Fritsch, 1960

The Book of Genesis (The Layman's Bible Commentary 2). Richmond, VA: John Knox Press.

Florentino García Martínez, 2002

“The Sacrifice of Isaac in 4Q225,” in: Ed Noort & Eibert Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative IV). Leiden: Brill, pp.44-57.

Florentino García Martínez & Eibert J.C. Tigchelaar (eds.), 1997

The Dead Sea Scrolls: Study Edition, Vol.1 (1Q1-4Q273). Leiden: Brill.

Olivette Genest, 1981

« Analyse sémiotique de Gn 22, 1-19, » *ScEs* 33(2) : 157-177.

John C. L. Gibson, 1982

Genesis 2 (Daily Study Bible). Edinburgh: The Saint Andrew Press.

Louis Ginzberg, 1968a

The Legends of the Jews, Vol. I: Bible Times and Characters from the Creation to Jacob. Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society of America.

Louis Ginzberg, 1968b

The Legends of the Jews, Vol. V: Notes to Volumes I and II, from the Creation to the Exodus. Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society of America.

Louis Ginzberg, 2003

Legends of the Jews vol. 1: Bible Times and Charaters from the Creation to Moses in the Wilderness tr. by Henrietta Szold and Paul Radin, Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society.

George Buchaman Gray, 1903

A Critical and Exegetical Commentary on Numbers (ICC). New York: Charles Scribner's Sons.

F. V. Greifenhagen, 2014

“A Comparison of Genesis 22 to the Qur'an,” in: Mark Roncace & Joseph Weaver, (eds.), *Global Perspectives on the Bible*. Boston, MA: Pearson, pp. 30-32

Hermann Gunkel, 1921

Die Urgeschichte und die Patriarchen (das erste Buch Mosis). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hermann Gunkel, 1922

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

Herman Gunkel, 1997

Genesis (Mercer Library of Biblical Studies). tr. by Mark E. Biddle, Macon, GA:

- Mercer University Press, [German Original: 1910³]
David M. Gunn & Danna Nolan Fewell, 1993
Narrative in the Hebrew Bible (Oxford Bible Series). Oxford: Oxford University Press.
- Victor P. Hamilton, 1995
The Book of Genesis: Chapters 18-50 (NICOT). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bruce J. Harvey, 2011
Yhwh Elohim: A Survey of Occurrences in the Leningrad Codex and their Corresponding Septuagintal Renderings (LHB/OTS 537/ Hebrew Bible and Its Versions 6). New York: T&T Clark.
- C. T. R. Hayward, 1995
“Commentary,” in: St. Jerome, *Saint Jerome’s Hebrew Questions on Genesis*. tr. with Introduction by C. T. R. Hayward, Oxford: Clarendon Press, pp. 88-245.
- A. S. Herbert, 1962
Genesis 12-50 (Torch Bible Paperbacks). London: SCM Press.
- H. W. Hertzberg, 1986
„Art. Moria,“ ³*RGG*. IV: 1136.
- John Holbert, 1991
Genesis (The Storyteller’s Companion to the Bible 1). Nashville, TN: Abingdon Press.
- H. Holzinger, 1898
Genesis (KHC I). Freiburg: J. C. B. Mohr.
- David C. Hopkins, 1980
“Between Promise and Fulfillment: Von Rad and the ‘Sacrifice of Isaac,’” *BZ* 24(2): 180-193.
- B. Jacob, 1934
Das erste Buch der Tora. Genesis. Berlin: Schocken Verlag.
- Jonathan Jacobs, 2010
“Willing Obedience with Doubts: Abraham at the Binding of Isaac,” *VT* 60(4): 546-559.
- Karl Jaroš, 1982
Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (OBO 4). 2. verbesserte und überarbeitete Auflage, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz.
- David Jasper & Stephen Prickett (eds.), 1999
The Bible and Literature: A Reader. Oxford: Blackwell publishers.
- Alan W. Jenks, 1977
The Elohist and North Israelite Traditions (SBLMS 22). Missoula: Scholars Press.

Robin M. Jensen, 1994

“The Offering of Isaac in Jewish and Christian Tradition,” *BibInt* 2(1): 85-110.

Otto Kaiser, 2000

“Deus absconditus and Deus revelatus: Three Difficult Narratives in the Pentateuch,” in: David Penchansky & Paul L. Redditt (eds.), *Shall Not the Judge of All the Earth Do What Is Right?: Studies on the Nature of God in Tribute to James L. Crenshaw*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 73-88.

Kalman J. Kaplan, 1990

“Isaac and Oedipus: A Re-examination of the Father-Son Relationship,” *Jdm* 39(1): 73-81.

C. F. Keil & F. Delitzsch, 1959

Biblical Commentary on the Old Testament Vol. I, Pentateuch. Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing Company.

Gwynn Kessler, 2009

“Looking Back to Look Forward: *Parashat Vayera* (Genesis 18: 1-22: 24),” in: Gregg Drinkwater, Joshua Lesser, and David Shneer (eds.), *Torah Queeries: Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*. New York: New York University Press, pp. 29-33.

Martin Kessler & Karel Deurloo, 2004

A Commentary on Genesis: The Book of Beginnings. New York: Paulist Press.

Rudolf Kilian, 1970

Isaaks Opferung: Zur Überlieferungsgeschichte (SBS 44). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

Rudolf Kilian, 1986

„Isaaks Opferung. Die Sicht der historisch-kritischen Exegese,“ *BiKi* 41(3): 98-104.

Bonnie Pedrotti Kittel, Vicki Hoffer, & Rebecca Abts Wright, 1989

Biblical Hebrew: A Text and Workbook (Yale Language Series). New Haven, CT: Yale University Press.

Hans Klein, 1977

„Ort und Zeit des Elohisten,“ *EvTh* 37(3): 247-260.

Eduard König, 1925

Die Genesis. Eingeleitet, Übersetzt und Erklärt. Zweite und dritte, allseitig ergänzte Auflage, Gutersloh: „Der Rufer“.

James L. Kugel, 1997

The Bible As It Was. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Lukas Kundert, 1998

Die Opferung/Bindung Isaaks. Bd. 1: Genesis 22, 1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament (WMANT 78). Neukircher-Vluyn: Neukircher Verlag.

Seth Daniel Kunin, 1994

“The Death of Isaac: Structuralist Analysis of Genesis 22,” *JSOT* 64: 57-81.

Seth Daniel Kunin, 1995

“The Death of Isaac: Structuralist Analysis of Genesis 22,” in: Frédéric Manns (ed.), *The Sacrifice of Isaac in Three Monotheistic Religions: Proceedings of a Symposium on the Interpretation of the Scripture Held in Jerusalem, March 16-17, 1995* (Studium Biblicum Franciscuanum 41). Jerusalem: Franciscan Printing Press, pp. 35–58.

J. Kenneth Kuntz, 1974

The People of Ancient Israel: An Introduction to Old Testament Literature, History, and Thought. New York: Harper & Row.

Rémi Lack, 1975

« Le sacrifice d’Isaac—Analyse structurale de la couche élohiste dans Gn 22, » *Bib* 56(1) : 1-12.

George M. Landes, 1967

“The ‘Three Days and Three Nights’ Motif in Jonah 2₁,” *JBL* 66(4): 446-450.

Francis Landy, 1989

“Narrative Techniques and Symbolic Transactions in the Akedah,” in: J. Cheryl Exum (ed.), *Signs and Wonders: Biblical Texts in Literary Focus* (SBLSS). Atlanta, GA: The Society of Biblical Literature, pp. 1-40.

F. Leemhuis, 2002

“Ibrāhīm’s Sacrifice of His Son in the Early Post-Koranic Tradition,” in: Ed Noort & Eibert Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretation* (Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions IV). Leiden: Brill, pp. 125-136.

Baruch A. Levine, 1989

Leviticus (JPS Torah Commentary). Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society.

Christo Lombaard, 2014

“Five Historical Explanations for Genesis 22 and Its Inclusion in the Scripture,” in: Mark Roncace & Joseph Weaver, (eds.), *Global Perspectives on the Bible*. Boston, MA: Pearson, pp. 34-36.

John Macdonald, 1976

“The Status and Role of the Na‘ar in Israelite Society,” *JNES* 35(3): 147-170.

Jonathan Magonet, 1984

“Abraham and God,” *Jdm* 33(2): 160-170.

Thomas W. Mann, 1988

The Book of the Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch. Atlanta, GA: John Knox Press.

Kenneth A. Mathews, 2005

Genesis 11:27-50:26 (NAC 1B). Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers.

Yair Mazor, 1986

“Genesis 22: The Ideological Rhetoric and the Psychological Composition,” *Bib* 67(1): 81-88.

Sean E. McEvenue, 1984

“The Elohist at Work,” *VT* 96(3): 315-332.

Tryggve N. D. Mettinger, 2007

The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Jo Milgrom, 1988

The Binding of Isaac: The Akedah—A Primary Symbol in Jewish Thought and Art. Berkeley, CA: BIBAL Press.

Younus Y. Mirza, 2013

“Ishmael as Abraham’s Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr on the Intended Victim,” *ICMR* 24(3): 277-298.

Ryuichi Mizuno, 1995

“The Binding of the *Akedah*: The Literary Working of Gen. 22,” *Kwansei Gakuin University Annual Studies* 44: 1-10.

Sherryl Mleynek, 1994

“Abraham, Aristotle, and God: The Poetics of Sacrifice,” *JAAR* 62(1): 107-121.

James Muilenburg, 1969

“Form Criticism and beyond” *JBL* 88(1): 1-18.

Carol A. Newsom, 1992

“Art. Angels,” in: *ABD*. I: 248-254.

Benjamin J. Noonan, 2010

“Abraham, Blessing, and the Nations: A Reexamination of the Niphael of בָּרַךְ in the Patriarchal Narratives,” *HS* 51: 73-93.

Martin Noth, 1948

- Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
Inazo Nitobe, 1969
Bushido: The Soul of Japan (The Classic Portrait of Samurai Martial Culture). Tokyo: Tuttle Publishing.
- Tziv Novick, 2007
“Biblicized Narrative: On Tobit and Genesis 22,” *JBL* 126(4): 755-764.
- Eckart Otto, 2007
“The Pivotal Meaning of Pentateuch Research for a History of Israelite and Jewish Religion and Society,” in: Jurie le Roux & Eckart Otto (eds.), *South African Perspectives on the Pentateuch between Synchrony and Diachrony* (LHB/OTS 463). New York : T & T Clark, pp. 29-53.
- R. H. Pfeiffer, 1948
Introduction to the Old Testament. London: Adam and Charles Black.
- R. H. Pfeiffer, 1955
“The Fear of God,” *IEJ* 5(1): 41-48.
- Philo, 1935
“On Abraham (De Abrahamo),” in: *Philo with an English Translation, vol. VI* (LCL). tr. by F. H. Colson, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 4-135.
- W. Gunther Plaut, 2006
“Genesis” in: idem (ed.), *The Torah: A Modern Commentary*. New York: Union for Reform Judaism.
- Marvin H. Pope, 1977
Song of Songs (AB7C). Garden City, NY: Doubleday & Company.
- Marvin H. Pope, 1986
“The Timing of the Snagging of the Ram, Genesis 22: 13: The RSV Rendering Could Be Taken Facetiously to Suggest That Abraham Had Eyes in the Back of His Head,” *BA* 49(2): 114-117.
- M. Popović, 2002
“Bibliography of Recent Studies,” in: Ed Noort & Eibert Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions IV). Leiden: Brill, pp. 211-223.
- Otto Procksch, 1924
Die Genesis (KAT). 3. Auflage Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.
- S. Prolow & Vladimir Orel, 1996
“Isaac Unbound,” *BZ* 40(1): 84-91.

John Quarry, 1866

Genesis and Its Authorship. London: Williams and Norgate.

Gerhard von Rad, 1971

Das Opfer des Abraham (KT 6). München: Chr. Kaiser Verlag.

Gerhard von Rad, 1976

Das Erste Buch Mose: Genesis (ATD 2/4). 10. durchgesehene Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.Horst.

Gerhard von Rad, 1987

Theologie des Alten Testaments, Bd. I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. München: Chr. Kaiser Verlag München.

Yehuda T. Radday, 1973

“Chiasm in Tora,” *LingBibl* 19: 12-23.

Yehuda T. Radday, 1981

“Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative,” in: John W. Welch (ed.), *Chiasmus in Antiquity: Structure, Analyses, Exegesis*. Provo, UT: Research Press, pp. 50-117.

Patrick Henry Reardon, 2008

Creation and the Patriarchal Histories: Orthodox Christian Reflections on the Book of Genesis. Ven Lomond, CA: Conciliar Press Ministries.

Wener Reiser, 1990

„Isaaks draf nicht geopfert werden. Predigt zu 1. Mose 22, 1-14,“ *ThZ* 46(2): 178-183.

Gray A. Rendsburg, 1986

The Redaction of Genesis. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

R. R. Reno, 2010

Genesis (Brazos Theological Commentary on the Bible). Grand Rapids, MI: Brazos Press.

Henning Graf Reventlow, 1968

Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22 (BibS 53). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.

Thomas C. Römer, 2007

The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction. London: T&T Clark.

Eugene F. Roop, 1987

Genesis (Believers Church Bible Commentary). Scottsdale, PN: Herald Press.

Jacques van Ruiten, 2002

“Abraham, Job and the Book of *Jubilees*: The Intertextual Relationship of Genesis 22: 1-19, Job 1: 1-2: 13 and *Jubilees* 17: 15-18: 19,” in: Ed Noort & Eibert Tigchelaar

- (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative IV). Leiden: Brill, pp. 58-85.
- Lothar Ruppert, 2002
Genesis, Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teilband: Gen, 11,27-25,18 (Forschung zur Bibel 98). Würzburg: Echter Verlag.
- Herbert E. Ryle, 1914
The Book of Genesis: In the Revised Version with Introduction and Notes. Cambridge, UK: The Cambridge University Press.
- John H. Sailhamer, 1992
The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.
- Nahum M. Sarna, 1970
Understanding Genesis. New York: Schocken Books.
- Nahum Sarna, 1989
Genesis (The JPS Torah Commentary). Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society.
- Josef Scharbert, 1986
Genesis 12-50 (NEB. AT 16). Würzburg: Echter Verlag.
- Herbert Schmid, 1991
Die Gestalt des Isaak. Ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition (EdF 274). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Konard Schmid, 2008
“Abraham’s Sacrifice: Gerhard von Rad’s Interpretation of Genesis 22,” *Int* 62(3): 268-276.
- Ludwig Schmidt, 1996
„Weisheit und Geschichte beim Elohisten,“ in: Anja A. Diesel, Reinhard G. Lehmann, Eckart Otto & Andreas Wagner (hrsg.), „*Jedes Ding hat seine Zeit ...*“. *Studien zur israelischen und altorientalischen Weisheit. Diethelm Michael zum 65. Gebrurtstag* (BZAW 241), Berlin: Walter de Gruyter, S. 209-225.
- Tammi J. Schneider, 2008
“Between Laughter and Tears,” in: Tamara Cohn Eskenazi et al. (eds.), *Torah: A Women’s Commentary*. New York: URJ Press, pp.85-104.
- Hermann Schult, 1999
„Eine Glosse zu »Moriyyah«,“ *ZAW* 111(1): 87-88.
- Horst Seebass, 1982
„Elohist,“ in: *TRE*. 9: 520-524.

Horst Seebass, 1997

Genesis II: Vätergeschichte I(11, 27-22, 24). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

John van Seters, 1975

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

John van Seters, 1999

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

Yvonne Sherwood, 2008

“Abraham in London, Marburg-Istanbul and Israel: Between Theocracy and Democracy, Ancient Text and Modern State,” *BibInt* 16(2): 105-153.

Jean Louis Ska, 1988

« Gn 22,1-19. Esaii sur les niveaux de lecture, » *Bib* 69(3) : 324-339.

Jean Louis Ska, 1990

“Our Father Have Told Us”: Introduction to the Analysis of Hebrew Narrative (Subsidia Biblica 13). Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico.

John Skinner, 1930

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

Norman Snaith, 1975

“The Verbs *zābah* and *šāḥaṭ*,” *VT* 25(2): 242-246.

J. Alberto Soggin, 1997

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

E. A. Speiser, 1964

Genesis: A New Translation with Introduction and Commentary (AB1). Garden City, NY: Doubleday and Company.

Shalo Spiegel, 1969

The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah (Jewish Lights). tr. by Judah Goldin, Woodstock: Jewish Lights Publishing.

G. J. Spurrell, 1887

The Hebrew Text of the Book of Genesis. Oxford: The Clarendon Press.

Georg Steins, 1999a

Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22) (HBS 20). Freiburg: Herder.

Georg Steins, 1999b

„Zu diesem Heft,“ *BiLi* 72: 186.

Gerog Steins, 1999c

„Auf Sinnsuche. Ahrahams Opfer in der Exegese des 20. Jahrhunderts.“ *BiLi* 72: 124-134.

Georg Steins, 2001

„Die Versuchung Abrahams (Gen 22, 1-19), Ein Neuer Versuch,“ in: A. Wénin (ed.), *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History* (BETL 155). Leuven: Uitgeverij Peeters, pp. 509-519.

Varda Sussman, 1998

“The Binding of Isaac as Depicted on a Samaritan Lamp,” *IEJ* 48(3/4): 183-189.

Xavier Tilliette, 1996

« Bible et Philosophie : le sacrifice d'Abraham, » *Gr* 77(1) : 133-146.

W. Sibley Towner, 2001

Genesis (Westminster Bible Companion). Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Phyllis Tribble, 1990

Genesis 22: The Sacrifice of Sarah (Gross Memorial Lecture 1989). Valparaiso, IN: Valparaiso University.

Phyllis Tribble, 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, IN: Indiana University Press, pp. 170-191, 249-253.

Phyllis Tribble, 1994

Rhetorical Criticism : Context, Method, and the Book of Jonah (Guides to Biblical Scholarship, Old Testament Series). Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.

Phyllis Tribble, 1999

“Genesis 22: The Sacrifice of Sarah,” in: Alice Bach (ed.), *Women in the Hebrew Bible: A Reader*. New York: Routledge, pp. 271-290.

Peter Tschuggnall, 1992

„Der Gebundene Isaak. ‚Isaak Opferung‘ in der modernen jüdischen Literatur,“ *ZKTh* 114: 304-316.

Laurence A. Turner, 2000

Genesis (Reading: A New Biblical Commentary). Sheffield: Sheffield Academic Press.

Jeremiah Unterman, 1980

“The Literary Influence of ‘The Binding of Isaac’ (Genesis 22) on ‘The Outrage at Gibeah’ (Judges 19),” *HAR* 4: 161-165.

Patrick Vandermeersch, 2002

- “Isaac Threatened by the Knife of Psychoanalysis?” in: Ed Noort & Eibert Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions IV). Leiden: Brill, pp. 198-210.
- R. de Vaux, 1953
La Genèse (BJ). Paris: Les Éditions du Cerf.
- Bruce Vawter, 1969
“Genesis,” in: Reginald C. Fuller et al., (eds.), *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*. Nashville, NJ: Thomas Nelson and Sons, pp. 166-205.
- Bruce Vawter, 1977
On Genesis: A New Reading. Garden City, NY: Doubleday & Company.
- Timo Veijola, 1988
„Das Opfer des Abraham—Paradigma des Galubens aus dem nachexilischen Zeitalter,“ *ZThK* 85(2): 129-164.
- Geza Vermes, 1961
“Redemption and Genesis XXII: The Binding of Isaac and the Sacrifice of Jesus,” in: idem, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies* (StPB 4). Leiden: E. J. Brill, pp. 193-227.
- Geza Vermes, 1996
“New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225,” *JJS* 47(1): 140-146.
- Paul Volz, 1933
„Grundsätzliches zur Elohistischen Frage Untersuchung von Genesis 15-36. Kurzer Anhang über den Priesterkodex,“ in: P. Volz & Wilhelm Rudolph, *Der Elohist als Erzähler ein Irreweg der Pentateuchkritik? An der Genesis Erläutert* (BZAW 63). Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann, S. 1-142.
- Howard F. Vos, 1982
Genesis (Everyman’s Bible Commentary). Chicago, IL: Moody Press.
- Th. C. Vriezen, 1956
Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Wageningen: Verlag H. Veerman & Zonen.
- Stanley D. Walters, 1987
“Wood, Sand and Stars: Structure and Theology in Gn 22:1-19,” *TJT* 3(2): 301-330.
- Bruce K. Waltke, 2001
Genesis: A Commentary. Grand Rapids: Zondervan.
- Bruce K. Waltke & M. O’Connor, 1990
An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake, IN: Eisenbraus.

Megan Warner, 2005

“Genesis 20-22: 19: Abraham’s Test of Allegiance,” *ABR* 53: 13-30.

J. Wellhausen, 1963

Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments.

Vierte. unveränderte Auflage, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

E. Wellisch, 1954

Isaac and Oedipus: A Study in Biblical Psychology of the Sacrifice of Isaac, The Akedah. London: Routledge & Kegan Paul.

Gordon J. Wenham, 1994

Genesis 16-50 (WBC 2). Nashville: Thomas Nelson.

Claus Westermann, 1986

Am Anfang 1. Mose (Genesis), Teil 1. Die Urgeschichte, Abraham (KBB).

Neukirchen-Vluyn: Neukircher Verlag.

Claus Westermann, 1985

Genesis 12-36: A Commentary. tr. by John J. Schullion, Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Claus Westermann, 1989

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

R. N. Whybray, 2001

“Genesis,” in: John Barton & John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary.* Oxford: Oxford University Press, pp. 38-66.

Elie Wiesel, 1985

“The First Survivor,” in: Irving Abrahamson (ed.), *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel.* vol. 1, New York: Holocaust Library, p. 385.

Peter Winzeler, 1999

„Die Versuchung Abrahams und die Bindung Isaaks. Predigt mit Kommentar über Genesis 22, 1-14,“ *T & K* 81/82: 15-27.

Hans Walter Wolff, 1970

Bibel. Das Alte Testament. Eine Einführung in seinen Schriften und in die Methoden ihrer Erforschung. Stuttgart: Kreuz-Verlag Stuttgart.

Hans Walter Wolff, 1972

“The Elohist Fragments in the Pentateuch,” tr. by Keith R. Crim, *Int* 26(2): 158-173.

Isabel Wollaston, 1995

“Traditions of Remembrance: Post-Holocaust Interpretations of Genesis 22,” in: Jon Davies, Graham Harvey & Wilfred G. E. Watson (eds.), *Words Remembered, Texts*

Renewed: Essays in Honour of John F. A. Sawyer (JSOTSup. 195). Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 41-51.

Tzemah L. Yoreh, 2010

The First Book of God (BZAW 402). Berlin: Walter de Gruyter.

‘Amer Yunis, 1995

“The Sacrifice of Abraham in Islam,” in: Frédéric Manns (ed.), *The Sacrifice of Isaac in Three Monotheistic Religions: Proceedings of a Symposium on the Interpretation of the Scripture Held in Jerusalem, March 16-17, 1995* (Studium Biblicum Franciscuanum 41). Jerusalem: Franciscan Printing Press, pp. 147–157.

Walther Zimmerli, 1971

Die Weltlichkeit des Alten Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Walther Zimmerli, 1976

1. Mose 12-25. Abraham (ZBK). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

Frank Zimmermann, 1954

“Some Textual Studies in Genesis,” *JBL* 73(2): 97-101.

Meir Zlotowitz, 1986

Bereshis, Genesis: A New Translation with A Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources, vol. 1 (The Artscroll Tánach Series). New York: Mesorah Publications.

Hellen Zongdrager, 2002

“The Sacrifice of Abraham as a (Temporary) Resolution of a Descent Conflict?: A Gender-Motivated Reading of Genesis 22,” in: Ed Noort & Eibert Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative IV). Leiden: Brill, pp. 182-197.