

るべきだろう。では、偶像崇拜はなぜそこまで拒否されるのか。

そもそも一宗教であれ多宗教であれ、その「聖なるもの」の観念や儀礼は、人間が共同体(集団社会)を形成して生きて行く過程の中で生み出されるものと考えられる。だとすると、「聖なるもの」(神)との関わりや交わりは、共同体の中で人間同士のそれが元型となっているはずだ(理念としては逆転している)。共同体内の人間にとって、生きる条件にして最大の関心事は、他者との「財の交換」(エコノミー)と「性的交わり」(エロス)だから、人間と神もまた、エコノミーとしての「供儀」(財としての犠牲の贈与、破壊、共食など)とエロスとしての「聖婚」という祭儀によって関係づけられる、と人間は想像する。そして、エコノミーの相手、エロスの相手として神人同形的イメージを喚起する偶像が作り上げられ、偶像崇拜が生まれる。人々はこの偶像との交わりにおいて豊かな富を確かなものにできると信じるのである。

さて、この偶像崇拜が高度に発展した古代オリエントの肥沃地域(エジプト、メソポタミア、パレスチナ)の周辺には、そこから得られる富に与ることができず、また政治的にも抑圧されていた諸々の部族集団がいた。その中から、自らの独立と生き残りをかけて、ある統合理念の下にイスラエル部族連合体が生まれるのだが、その理念とは、「偶像崇拜は富をもたらず」という考え方の断固たる否定、そして物質的繁栄ではなく自由と社会的正義(公正)の回復とそれを実現に導く唯一神への絶対的信仰である。それがヤハウェ宗教、古代イスラエルの宗教の起源である。だから、それは、供儀を含めた祭儀の過剰性を

批判する。また、神と人間との疎通は、聖婚に見られる放縦な性的結合ではなく、「ことば」(ロゴス)による厳格な倫理性を伴った契約によってなされる。

このように、古代イスラエルの宗教は、当時としては突出したロゴス性、倫理性をもった宗教と言えるが、他方で、偶像崇拜に見られるような人間くさいパトスとエロスを内在させてもいる。夫としての神ヤハウェ、妻としてのイスラエルという喩え、ヤハウェと婚姻契約を結んでいながら肥沃神(バアル神)に魅惑されるイスラエルに対して「嫉妬」するヤハウェ。そしてその背信に対する「姦淫」という名の断罪。これらは、古代イスラエルの宗教が本来、捕囚後に排他性を強めていく唯一神教(monothelism)ではなく、他の神の存在までは否定しない拝一神教(monolatry)であることを示すものである。そして、この拝一神教が偶像崇拜(idolatry)の要素を内に抱え込みながらも、それを批判、克服しようとすることの中に、偶像を求めてやまない感受性(パトス)と偶像を錯誤として、抑圧として、疎外として破壊しようとする精神性(ロゴス)との絶えざる相克という人間の普遍的本性を読み取ることができる。

その地(創世記一・二a)は混沌であつたか

野口 誠

創世記一2「そしてその地は(トフ・ワ・ヴォフ)であつた」のヘブル語を関根正雄訳と新共同訳は「混沌」と訳している。

今日「混沌」や「カオス」は「無秩序」や「混乱」や「混迷」というあるべき状態ではないマイナス・イメージで使われている。このヘブル語のワードペアが、この文脈でなぜ「混沌」を意味するのか、それが問題である。

この混沌説にたいする津村俊夫の考察は、三つからなる。(一) H・グンケルが創世記一2の「大水」(テホーム)が創造神話エヌマ・エリシュの海の女神(ティアマト)と似ていることからテホームがティアマトに由来するとしたことが混沌説のはじまりとみる。(二) ティアマトを混沌の海の女神と解し、そのティアマトが普通名詞化してテホーム(混沌の大水)となったとした(H・グンケル)ので、それを修飾するトフ・ワ・ヴォフが「混沌」の意味になったとみる。(三) ティアマトもテホームも語原的には神名と大水を意味するウガリト語に由来するので創世記一2のテホームの意味を普通の大水とみる。

これに対して現代の旧約学の通説は、創世記一2の描写は「無からの創造」ではなく「混沌から秩序へ」という古代オリエントにおける「創造」の図式の反映という考え方である。

この考えは、創世記一1が表題で創造は一2からはじまるとみる(関根)。それに対して津村は一1、2を談話文法に基づく状況設定とし、創造は一3からはじまるとみる。しかし一1には事をし始めるために要する時間(はじめに)と諸天という宇宙空間と人の住みかとなる地との創造が明記されているので文字どおり無からの創造は一1からはじまると私は見えない。

ヨブ記二六7「神は北の空を空間(トフ)に張り、地を何も無い所(ベリ・マ)に掛けられる」ではトフとベリ・マとが間

をにおいて対になって同意語として用いられている。イザヤ三四11ではトフとヴォフが同じように「虚空」の意味で用いられている。これらの用法から創世記一2のトフとヴォフも共に何も無いことを意味する同意語を接続詞(ワ)でつないで韻を踏ませ何もないことが強調されている。

このワードペアには無秩序の混沌の意味がないことを一2の文脈でみることにする。一2は三つの文a b cから成っている。その地(a)は大水(b)でおおわれ、その表面にあるのは暗やみ(b)と神の霊(c)だけで、文脈からはその時点では大気(ラキア)がなかったので嵐も起きないし、物的なものは何もなかったので混沌状態を引き起こす要因は皆無だったのである。そういう様子を描写したのが、まさに「トフ・ワ・ヴォフ」で、それは物的なものはまったく何もない状態だったのである。

このワードペアが創世記一2では水面上の様子を描写したものであるが、同じワードペアがエレミヤ書四23では陸上の様子を描写するのに使われている。そこでは南のユダがその罪のために神にさばかれてその町々は住む者もなく空の鳥もいなくなり、果樹園も荒野と化し、全地が現代人が写真でみる月面のように何もない状況になり、エレミヤはその地を幻で見せられ、それを「トフ・ワ・ヴォフ」で表現したと思われる。

これを創世記一2への逆戻りと解するのは問題である。同じ何もないでも、その状況によつては、悪い意味にも良い意味にもなる。たとえば、人柄について「彼にはいいところがない」となれば、何もないはマイナスのイメージであるが「彼には悪いところがない」となれば、何もないはプラスの

イメージである。

創世記12の地は、神が造ったはなはだよかったすべてのもの(13)のうちの一つであり、それは、いわば新築に備えて整地されてその上に何も敷地のようなものである。それに対して神のさばきで何もなくなった荒地とは大きな違いなのである。

アブラハムの沈黙とテキストの沈黙

——創世記12における三日の旅路——

岩 寄 大 悟

創世記12章において、アブラハムが神にイサクを「全焼の供儀」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、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。このため、これまで創世記12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。

本発表では、ジェラルド・ジュネットにより確立された物語論によるテキスト分析の手法を援用して、時間の持続に関する分類を用いて分析を行った。その結果、創世記12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。三日の旅路は、二度の会話を除いて、要約法に

よるが、アブラハムの帰還の旅路も要約法によって叙述されており、物語の中での叙述方法として違和感は存在しない。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ここ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。語り手は、自らの関心に基づいて物語を叙述し、関心のない情報は省略するため、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。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せず、両者は解釈上、峻別する必要がある。

そして、これまでの歴史的・批判的研究による三日の旅路の解釈として、フォン・ラート(『創世記註解』)と大島力(『族长物語と人間形成』)を検討した。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、テキストの沈黙からアブラハムの沈黙と彼の心情を読み取って解釈を行っている。

大島は「ヘブライ語は意味を強調するために繰り返し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だすために意図的にそのような文体になっている」と主張する(三五頁)。しかし、その検討はなされていない。発表では、第一に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、という二点を検討した。第一の点は、こ