

場所としてのテキスト

— 創世記22章における応答語 הַנִּנֵּי (ヒンネニー) の意味とその脱構築を通して¹

Text as “place”: the meaning of “hinneeni,” a word of response in Genesis 22 and its deconstruction

大澤 香

Kaori Ohzawa

キーワード

テキスト、意味、方法論、響き合う、神の呼びかけと人間の応答

KEY WORDS

Text, Meaning, Methodology, Sound each other, Call from God and response from a man

要旨

創世記22章に登場する応答語の הַנִּנֵּי (ヒンネニー) に注目し、語形成と哲学的分析から、間断なく我々に呼びかける神とその神に応答する人間という関係を考察し、さらにその考察を脱構築することを通して、考察の基盤となっている「絶対的な無」としての神について、多角的に考察することを試みる。テキストの中に存在している「他者」の声を聞こうとすること、「不在のもの」(則ち「無」)の「痕跡」の証言としてのテキストの「読み」の実践を通して、自身の存在の前提であり根源としての神に向かい合い、応答する「読み」のあり方を模索する。

歴史的側面からのアプローチ、哲学の分野からのアプローチ、文芸学的なアプローチ、それぞれの方法論にはその限界があるが、意味が尽きない世界であるテキストに我々が挑み、テキストを「読もう」とするとき、各方法論がそれぞれのレベルからテキストの「読み」を支え、互いに響き合って「読み」を豊かにすることを提示することを試みる。

SUMMARY

This study focuses on the word “hinneni,” which appears in Genesis 22, and considers the relationship from morphology and philosophical analysis between God who is calling a man and the man who responds to Him. Moreover by deconstruction of this consideration, this study considers the God of “the absolute nothingness,” which is its basis from more diversified viewpoints. This study tries to find a way of “reading” in which a reader faces God as the root and the principle of him/herself and responds to Him by listening to the voice of “others” in the text; that is, trying to read the text as the evidence of the “trace” of the absentee: “nothingness.”

This study shows that even though historical, philosophical, and literary approaches have their own limitations, nevertheless they support the “reading” of the text from each level of their own methodology and to sound each other to make a “reading” more meaningful.

1. 問題設定

テキストを「読む」とは、どのような姿であるだろうか。聖書学という研究分野の成立とその変遷を経て、近年の聖書学においては、歴史批評的方法論と文芸批評的方法論が互いに対立し合っているという印象が拭いきれない。そこには、歴史批評的方法論の資料批判の行き過ぎを文芸学的方法論が指摘したことによって生じた両者の間の溝があるようである。しかし、聖書テキストを「読む」という目的に我々が立つならば、それぞれの方法論は、それぞれが範疇とするレベルにおいて、テキストの「読み」を支え、助けるものとなるはずではないだろうか²。聖書を「研究対象」とするときには、我々はそれぞれの方法論に分かれるのだが、そこで得られた研究・考察の成果は、テキストを「読む」という行為の中で響き合い、時には共鳴し、時には不協和音を響かせながらも、「読む」という行為を成立せしめる一要素と成り得るのではないだろうか。

本研究では、テキストを「読む」という筆者の問題意識のもとに、創世記22章のアブラハムのイサク奉獻のテキストを「読む」ことを試みる。テキストの中で3回（1、7、11節）登場する הַנִּנֵּי (hinneni) という語に焦点を当て、歴史的側面からのアプローチ、哲学の分野からのアプローチ、文芸学的なアプローチが、互いを否定することなく、むしろ互いに助けながら、響き合いながら、それぞれのレベルにおいてテキストの「読み」を支え、豊かにする、そのようなテキストの「読み」の実践を試み

る³。

2. הַנְּנִי の歴史的側面からの考察

まず歴史的側面、すなわち語形成の面から「神の הַנְּנִי」と「人間の הַנְּנִי」の考察を行う。辞典では、הַנְּנִי は הַנְּנִי に対格の人称接尾辞がついたものだと説明されているが⁴、間投詞に人称接尾辞が付くという現象が自然発生的に起こるのかという疑問、また、人称接尾辞が対格だということに関しての疑問が生じる。Bauer も、「目的格接尾辞」としながら、意味は主格で訳している⁵ことや、Kautzsch の「指示的な小辞は、(間投詞の一種として) 完全な名詞節または動詞節の前で絶対的に用いられる場合もあれば、名詞節の自然な主語であると考えられる代名詞を接尾辞の形で取る場合もある。これらの接尾辞が対格と見なしうるかどうかについては疑わしい」とのコメントなどから⁶、人称接尾辞を目的格と考えることには無理があるようである。

ここで次に見るように הַנְּנִי の人称接尾辞は対格ではなく主格である可能性が考えられる。הַנְּנִי の意味的分類としては①「はい」「ここにいます」などに訳される応答語としての הַנְּנִי、②神の審判を預言者が告知するときの定型である「הַנְּנִי + 主語 (わたし) + 動詞の分詞形」⁷、③その他、の場合がある。②の場合、הַנְּנִי が一人称代名詞を伴った (ani) אֲנִי / (anohi) אַנְּחִי הַנְּנִי の代用として הַנְּנִי が使われていると考えられ、このことから、上記の人称接尾辞が主格である可能性が提示される。

次に、①と②の הַנְּנִי の関係を考えたい。聖書テキスト全体でそれぞれの場合の הַנְּנִי の用例を確認すると、全179回の הַנְּנִי の用例中、①応答語の הַנְּנִי は、神から人間に対しては0回、人間から神に対しては6回、人間から人間に対しては11回、②神の告知の定型は、神から人間に対しては112回、人間から神に対しては0回、人間から人間に対しては7回であることが観察され、用例からは、①応答は人間によるもの、②告知は神によるものという הַנְּנִי の用法が確認される。ここで、①②③の分類に分けることのできなかつた הַנְּנִי に注目すると、それは、以下に挙げるイザヤ書の3箇所である(訳は『新共同訳』による)。

それゆえ、わたしの民はわたしの名を知るであろう。それゆえその日には、わたしが神であることを、「見よ、ここにいる」と言う者であることを知るようになる。
[イザヤ書52:6]

あなたが呼べば主は答え あなたが叫べば「わたしはここにいる」と言われる。
[イザヤ書58:9]

わたしの名を呼ばない民にも わたしはここにいる、ここにいると言った。

[イザヤ書65:1]

この3箇所は神から人間に対して語られている箇所である。先程①a) 応答の הַנְּנִי (日本語訳は「はい」あるいは「わたしはここにいます」) は人間によるものと記したが、この3箇所の הַנְּנִי は神から人間に対する唯一の応答の הַנְּנִי である可能性が考えられる。しかし、そうであるならば、上記のイザヤ書65:1の「わたしの名を呼ばない民にもわたしはここにいる、ここにいると言った(完了形)」というのは、一体聖書テキストのどこを指して言っているのだろうか、という疑問が生じる。神から人間に対する הַנְּנִי はほぼ全てが②b) 告知の הַנְּנִי なのである。一体いつどこで神は、「わたしはここにいる、ここにいる(הַנְּנִי)と言った」のか。その箇所とは、112回の用例がある③b) 神から人間への告知の定型「הַנְּנִי [הִנֵּה + 主語(わたし)] + 動詞の分詞形」の הַנְּנִי であると考えられないだろうか。そう考えれば、神は聖書テキストの中で、確かに何度も「הַנְּנִי」と言っている。

このイザヤ書の3箇所に、応答語の הַנְּנִי が告知の定型の הַנְּנִי を指している可能性を見ると、そこには、告知の הַנְּנִי と応答の הַנְּנִי の意味が切り結んでいる姿があると考えられるのではないだろうか。すなわちここに、応答の הַנְּנִי の原初モデルを見る可能性があるのではないだろうか。先に考察した הַנְּנִי の成り立ちからも、「הִנֵּה + 主語(わたし) + 動詞の分詞形」という文法的に問題のない告知の定型文における [הִנֵּה + 主語(わたし)] の部分の代替表現としての הַנְּנִי が、独立して応答語となった可能性が考えられないだろうか。これらの考察から、聖書テキストにおいて、神から人間への告知の הַנְּנִי を受けて、人間から神への応答の הַנְּנִי が語られている可能性を提案する。

3. 哲学的側面からの「神の הַנְּנִי」と「人間の הַנְּנִי」の考察

(1) 「絶対矛盾の自己同一」としての「神」

関根清三は哲学的立場から、西田幾多郎の論考に関して、真の神は、「無に対することによって、真の絶対である。絶対の無に対することによって絶対の有」であり、「絶対の無に対する」とは、外部の相対の無ではなく、絶対の有が己の中に含む内部の無と相対するという意味でなければならないとし、西田の「絶対は、自己の中に、絶対的自己否定を含むものでなければならない」⁸との言説を解釈している⁹。

関根は、西田の「絶対矛盾の自己同一の場所的論理」の視座の中に、創世記22章の理不尽な要求をする神についての謎を解く鍵が隠されているとし、アブラハムに古い罪なる自己自身を殺させ、真に「神を恐れる者」となる「試練」を与える神は、西田

の言う「絶対矛盾の自己同一」の神、すなわち、自らの善性を否定することによって悪にまで下り、子殺し教唆の罪にまで堕ちたからこそ、アブラハムの中に巢食う罪性に寄り添って、これを内在的に救い、真にその涙を拭い得る神となる、という解釈に至っている¹⁰。

(2) מְקוֹם

創世記22章には、「場所」と訳される単語 מְקוֹם が4回（3、4、9、14節）登場する。この単語について אַבְרָהָם שָׂאן ʾābrāhām šāʾān は、創世記22章4節についてのミドラシュ・アガダー¹¹の説明を挙げて、מְקוֹם という語は地理的な場所を示さず、エロヒームに相当する用語を示すと述べ、4節の「彼は מְקוֹם を見た」とは、「アブラハムは הָאֱלֹהִים を見た」ということ、すなわち、4節の「場所」は「神」のことなのだと言う¹²。

(3) 「場所」

西田は、真の我とは「自己の中に無限に自己を映し行くもの、自己自身は無にして無限の有を含むもの」であり、これは、「論理的形式によって限定することのできない、かえって論理的形式をも成立せしめる場所である」¹³と言う。また「真の無はかかる有と無とを包むものでなければなら」ず、「かかる有無の成立する場所」であると言い¹⁴、「真の場所においては或物はその反対に移り行くのみならず、その矛盾に移り行くことが可能でなければなら」ないと言う¹⁵。「場所」についてのこれらの言説は、既に紹介した、「絶対矛盾の自己同一」としての神についての言及と重なるものであることが言えるであろう。また、「唯、場所が真の無となるということではなければならぬ、単に映す鏡となるということではなければならぬ」とあるように¹⁶、そのような絶対矛盾の自己同一としての神は、自己の内部に含むものをそのまま映す鏡のようであるということである。

前項で、מְקוֹם が神を指して用いられるという言説を紹介したが、מְקוֹם は、創世記22章3節でも用いられている「立つ」という動詞 קוּם を語源とする語であり、直訳すれば、「立っている場所」となる。すなわち、神が「場所 (מְקוֹם)」であるということは、神とは我々人間がその内部に存在するところの絶対的な場所であることを意味しうるのでないだろうか。更に、真の場所である神は、その内部のものをそのまま映すのであるが、西田が言うように、その内部の「於てあるもの」もまた、「自己のある場所の性質を分有するものでなければなら」ない、つまり「その性質がそのものに本質的なかぎり、則ちそれによってそのものの存在が認められるかぎり、一つのものが一つのものに於てあるといい得る」¹⁷というのが、「場所」とそこに「存在するもの」との関係である。ゆえに、人間が神という「場所」の中にあるということは、

人間がその本質を神に負っているということであり、その本質を表わす人間の姿を、その場所である神はそのまま映すのである。これが、神と人間の関係ということではないだろうか。

(4) 「観る」

創世記22章のテキストの中で、「見る」という語は4回も使われており、テキストの中で重要な役割を果たしていると考えられる。

関根は、創世記22章14節について、「見る」を意味する **רָאָה** という動詞の能動カル形 **[רָאָה]** と受動ニフアル形 **[יִרְאֶה]** が使われていることに着目して、この箇所を「アブラハムはこの場所を、『ヤハウエは見る』と名付けた。それが今日ではこう言われる、『その山でヤハウエは見られる』、と」と訳出し、その意味を「人が私物化したいほど愛惜する者も元来、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者は、そこで神との最も親しい内面の交わりを経験する」という神学的考察へと深めている¹⁸。

クザーヌはその著作の中で、特殊な技術で描かれ、どこから見てもその像から見つめられているように感じる「万物を見ている人物像」を神の眼差しの類似として示しながら、その「絶対的な眼差し」が「自らのうちにあらゆる眼差しの様式を包含して」おり、しかも「個々の眼差しの様式が全体の眼差しの様式であるような仕方で包含しているのである」と言う¹⁹。クザーヌが述べているところの「絶対的な眼差し」である「神」は、自己の中にそれが含むところの全ての個を持ち、しかもそれらの個は、自己が存在しているところの「神」の本質を映すものであるという「絶対矛盾の自己同一」の神、真の「場所」である神と同様の観点から捉えられていることが言えるだろう。そして以下のように、「観る」ということについて、我々のテキストにとって重要な言及がされている。

あなたが私を慈愛の眼差しで見つめて下っているのですから、あなたの観ることは、私によってあなたが観られること以外の何でありませうか。(中略) あなたを観ることは、あなたを観ている者をあなたが観てくださることに他ならないのです²⁰。

すなわち、「神が観る」ということは、「私によって神が観られる」ということであると言われているのである。クザーヌの「あなたが全ての被造物を観るということにおいて、あなたは全ての被造物から観られるのです」²¹ という言葉と創世記22章14節

のテキストの表現は意味深く重なっているようである。従って、創世記22章14節を、上記のクザーヌスの理解をもって読むと、以下のような解釈が出来るのではないだろうか。すなわち、アブラハムは、モリヤの山で、自分を観ている神の眼差しを観た。神が自分を観ていることを観た。それは、自分の存在が神から授けられていることを観ることであった。それは、神を観ることであり、神から観られている自分を観ることであった。

神は「見よ、ここにいる」と言う存在であり、あなたが叫べば「わたしはここにいる」と言う存在であり、その名を呼ばない民にも、わたしはここにいる、ここにいると言う存在であった。神は「見よ」という存在であった。そして「わたしはここにいる」という存在であった。アブラハムはそのような存在である神を「観た」のである。そして「わたしはここにいる」と言う神の「場所」に存在している自分自身を「観た」のである。神から不断の眼差しで見られている自分自身を「観た」のである。アブラハムは、間断なく自分に語りかけられている神の הניי を観、そしてそのような神の本質を映し得る存在としての自分自身を観た。よって、アブラハムは神の本質である הניי をもって「人間の極限として」²² 神に応答した、ということになるのではないか²³。

以上から、創世記22章のテキストにおける הניי という応答語について、語形成と哲学的意味の考察にもとづいた、間断なく我々に呼びかける神とその神に応答する人間という関係が考察される。

4. הניי を脱構築する — 文芸学的側面からの「神の הניי」と「人間の הניי」の考察

文芸批評の立場からは、テキストを一つの物語として扱うことによって、物語が伝えようとしている意味以外のものを伝える「声」が存在することが認められ、読みを「脱構築」²⁴ 的に行なうことができるとする主張がなされている。ここではこれまでの考察を更に脱構築することによって、より多角的にテキストを「読む」ことを試みる。テキストの中に含まれている、「筋」的な読みと反するような要素を具体的に取り上げつつ、テキストの中に「他者」の声が存在していることを認め、「不在のもの」(則ち「無」)の「痕跡」の証言としてテキストを読むことを通して、考察の基盤となっている「絶対的な無」としての神について、より多角的に、より深く考察することを目指す。

デリダは、「tout autre は tout autre である (およそ他者というものはすべて、まったく他なるものだ)」²⁵ と言う。デリダの言う「他者」とはどのような存在であるのだ

ろうか。ある「現象」がその現象であるところの「本体」は「不在のもの」としてその「現象」に重ね合わされているが、そのように「現象」に重ね合わされて「本体」が現前する時に、「不在のもの」が跡形もなく抹消された可能性がある²⁶。すなわち「現象」は「不在のもの」である「本体」の一側面であっても、それが「本体」として規定されるときに、「不在のもの」が文字通り「不在」のまま抹消されている可能性がある。この、「本体」と「現象」の間で不在のまま抹消されてしまったものを、私見によればデリダは「他者」と呼んでいるのであり、この「不在のもの」とされた「他者」の全面的肯定が、「脱構築」である。

それでは、これまでの考察にもとづく「筋」的な読みの中で、「不在」のままに抹消してしまっている存在がないだろうか。すなわち、創世記22章のテキストの中で、アブラハムに呼びかける神と、それに応答するアブラハム以外の「声」である。デリダはこのように言っている。「ひとりの息子が、唯一の息子だけが救われ、復活させられる。サラもハガルもイシュマエルも救われない。この三人、あるいはこの三人の未来の代理者たちすべては、最初の犠牲者たちだったのかもしれない」と²⁷。

(1) 「不在のもの」の「存在」——二人の息子

創世記22章のテキストには **נֶעַר** という単語が5回登場する（3節、5節で2回、12節、19節）。この単語は、「若者」「召使い」などの意味を持ち、3節、5節、19節の複数形の **נְעָרִים** が2人の召使いを表わし、5節、12節の単数形の **נֶעַר** がイサクを指すというのが一般的な解釈である。しかし、読めば読むほどに、この2人の若者は謎めいて感じられる。彼らは無言である。「声」の無い登場人物である。彼らは、物語を通して登場するにも関わらず、そのキャラクターについて全く述べられないまま、あたかも登場するのが当たり前のような雰囲気すら漂わせながらそこにいる。

また、イサクのことを **נֶעַר** と呼ぶ呼び方に関しては、12節のような言い換えは珍しくないかもしれないが、5節の言い換えについては、不自然さが拭いきれない。5節にはすぐ近くに2人の召使いとしての **נְעָרִים** も言われており、この場所で敢えてイサクのことも **נֶעַר** と呼ぶことは、わざわざ人間関係を分かりづらくしているという印象すら受ける。これらの **נֶעַר** の使用が、どのような「読み」を可能なものとして引き起こしているのか、という点に関して考察したい。

創世記22章以前で、**נֶעַר** で表されている人物を調べると、ますますこのテキストでの **נֶעַר** の使用が意味深く感じられてくる。なぜなら、この創世記22章以前で **נֶעַר** によって表わされている特定の人物は「イシュマエル」のみであるからである。イシュマエルは、年をとっても子どもの生まれないサラのかわりに、エジプトの女奴隷ハガルによって産まれたアブラハムの第一子である。しかし、サラにイサクが誕生する

と、サラは、ハガルとイシュマエルを追い出すようにアブラハムに言う。その後の、ハガルとイシュマエルの追放の場面の創世記21章12節において、神がイシュマエルのことを **נַעַר** と呼んでいる。特定の人物をこのように **נַעַר** と呼ぶのは、創世記22章より前では、この箇所のみである。また、**וַיִּשְׁכֶּם אֲבֹרָהָם בְּבֶקֶר** (アブラハムは朝早くおき) というフレーズは、創世記21:14と創世記22:3で共通であり、しかも、ハガルとイシュマエルがさまよったベエル・シェバは、アブラハムが山から下りてきた後で住んだ土地である。つまり、創世記22章のテキストは、いたる所で21章のハガルとイシュマエルの物語を彷彿とさせる書き方をしていると言えるのではないか。

22章3節で、アブラハムは彼の二人の **נַעַר** と息子イサクを連れて出発する。これが、旅には二人の召し使いを連れてゆくという当時の習慣に照らして何ら不思議ではないとしても、このテキストが物語の進行上必要でない要素については殆ど語っていないことや、状況・人物描写を極度に省いているテキストであるが故に、物語の始め・半ば・終わりとして登場し続けるこの二人の役割について、読み手は疑問を感じるのを禁じ得ないのではないか。そして、5節に来て、アブラハムがイサクのことを **נַעַר** と呼ぶに至る。この不自然な呼び方によって、**נַעַר** という言葉自身に一気に注目が集まる。なぜここでわざわざこの言葉を使ったのか。聖書をはじめから読んできた読み手は、その言葉がそれまでに誰に対して使われた言葉であるかに思い当たるかもしれない。それはさほど離れた箇所ではなく、たった1章前である。つまりこの不自然な **נַעַר** をもってイサクが呼ばれた時、読み手の脳裏には、イシュマエルが浮かぶのではないか。そしてここに来て、気がつけば、この創世記22章のテキストの中に、謎の人物、「声無き」登場人物である **נַעַר** が2人登場していることにも読み手は気付くのではないか。そして19節でアブラハムは、彼の二人の **נַעַר** のところに戻り（この動詞は3人称単数であり、この時アブラハムは一人で戻ったことになる）、彼らは共にベエル・シェバへ行き、アブラハムはベエル・シェバに住む。ベエル・シェバとは、1章前で、ハガルとイシュマエルがさまよった場所であった。

これらのことから、5節の **נַעַר** が実は「イシュマエル」である（事実、イシュマエルはアブラハムにとって初子である）とか、イサクのことを **נַעַר** と呼ぶことで、アブラハムが、イサクもイシュマエル同様 **נַעַר** であることを言い表わす場面である（しかも、それを聞いているのは二人の **נַעַר**、すなわちイシュマエルとイサクであるかもしれない）などといった読みは、確かに矛盾を含んでいる。5節以降でやはりアブラハムはイサクを捧げようとするのであり、22章の後も、イサクの物語へと続いていくのである。これらの読みは、「筋」にはなり得ない。しかし、ただ5節、19節においてのみ、アブラハムとイサクとの絆の強さの裏にアブラハムとイシュマエルとの絆の物語を垣間見るといふことがあり得るのではないか²⁸。そこに、「不在のもの」の「痕跡」

を見る事が出来るのではないだろうか。水野隆一も、創世記22章とハガルとイシュマエルのテキストの共通点を挙げながら²⁹、「アケーダー」の物語は、その内部からの視点においては、イサクを「ひとり子」として認定するための装置と見なされる一方で、21章のハガルとイシュマエル追放のエピソードとの併置によって、さらに複雑な読みを引き起こしている、と指摘をしている³⁰。すなわちこのテキストは、「語り手がイサクとイサクに対する祝福、『ひとり子』としての優位性を強調すればするほど」³¹、つまり、物語の「筋」を強調すればするほど、物語の「筋」ではなく、「筋」的な読みからは「不在のもの」とされているイシュマエルのことを想起させるような書き方で書かれている、というのである。

(2) 絶対的な意味での「無」

これまで、הנני の語形成の側面から、また哲学的側面から、神の絶え間ないהנני を受けて、アブラハムは神の本質であるהנני をもって応答したことを考察してきた。そしてここに来て、脱構築がその根底に持っている視点からも、この考察が更に確認される。

「脱構築」とは、「本体」と「現象」の間で不在のままに抹消されてしまったもの、すなわち「他者」の全面的肯定であるとして、創世記22章のテキストの「脱構築」を試みてきた。「他者」とは、「本体」と「現象」の間で不在のまま抹消されてしまったもの、すなわち「無い」もの、「無」であった。そしてデリダは、「神とは他者としての、そして唯一のものとしての絶対他者の名である」と考えている³²。つまり、ここに来て我々はまたもや、「絶対的な他者」としての「神」が、「絶対的な無」であるというあの言説に行き着くのである。

デリダの「言語論」の一つの頂点として「ウイ」(oui) の考察がある。この考察によると、何らかの発言、すべての「言語」の前提として、〈私が-他者に-言う〉ことへの「ウイ」があり、その意味するところは〈私はここにいる、聞いてほしい、応えてほしい〉ということである³³。しかし、この「最小かつ第一のウイ」は、「発言の起源」としての〈私〉からの能動的、主体的な運動では決してなく、「この『ウイ』は他者への呼びかけである以前に、『ウイ』であるかぎり他者の呼びかけへの応答であり、他者の『ウイ』によって先立たれている(傍点原著)」のであり、「〈私〉が無意識に『ウイ』を発するとき、〈私〉はつねにすでに他者によって呼びかけられているのであり、その呼びかけを無意識のうちに聞いてしまっているのである(傍点原著)」³⁴。この「他者」を辿れば、デリダが言うところの絶対的な他者、すなわち神ということになるだろう。〈私〉はつねにすでにその「他者」によって呼びかけられているのであり、その先行する呼びかけを聞いて「ウイ」と言う。アブラハムは、神に

よって間断なく語られている **הנני** を受けて、**הנני** と応答したのであった。ここに来て我々は、文芸学的アプローチにより創世記22章のテキストを脱構築することを通して、絶対的な他者である神によって先立って語られている **הנני** と、それを受けて応答として語られる我々人間の **הנני** の関係の考察に辿り着くのである。

デリダは次のように述べている。

こうして言語のなかから、「言語の措定」に先立つ他者、「まったく他者」との関係が見出される。(中略)「〈私〉の措定」にも「存在の措定」にも先立つがために、この他者からの呼びかけが〈私〉に対して現前し、〈私〉の現在において聞かれることはけっしてない。〈私〉がそれに気づくときには、この呼びかけはつねにすでに“過ぎ去って”しまったものであり、つねにすでに「痕跡」であ³⁵(る)。

「まったく他者」は「〈私〉の措定」にも「存在の措定」にも先立つがゆえに、〈私〉に現前することはない「不在のもの」、「現象」に対する「本体」なのである。痕跡としてしか残っていない神からの応答の **הנני**、我々が立っているところの「場所」、声無き「他者」の声。「絶対無の神」の一つの理解がここにあるのではないか。アブラハムは、この、自分に現前することはない「見えない他者」、自分の存在に先立つ神の **הנני** に対して、自らも **הנני** で応答したのである。

5. 結びにかえて

以上、創世記22章のテキストを、語形成の面から、哲学的側面から、また文芸学的側面から「読む」ことを試みた。それぞれの方法論にはその限界があるが、意味が尽きない世界であるテキストに我々が挑み、テキストを「読もう」とするとき、各方法論がそれぞれのレベルからテキストの「読み」を支え、互いに響き合って「読み」を豊かにすることを提示した。

デリダはある時期から、「現前でもなく不在でもなく」「残ることなく残るあるもの」を指す言葉として、「エクリチュール (書かれたもの)」や「痕跡」という表現よりも「灰」という言葉を用いている。「灰」とは「証人の消失を証言してい」るものである³⁶。この表現を用いるデリダの脳裏には、この創世記22章のテキストがあったのだろうか。イサクを焼き尽くす献げ物とせよ、すなわち「灰」とせよ、という神の命令に、「不在のもの」の「存在」を見よ、との声を、アブラハムは、あるいはデリダは聞いたのだろうか。否、我々はテキストからその「他者」の声を聞く者であるの

だろうか。デリダは、証人の消失を証言する「灰」そのものを消失してしまうこと、すなわち「われわれの生」の「生ける現在」に自閉し、「他者」との関係を拒絶することを、「絶対悪」であると考えていたようである³⁷。

「不在のもの」が「不在」であることを証言するもの、「無」を証言するもの、「無」の痕跡、それが「灰」であり、「書かれたもの（エクリチュール）」であり、我々が今目の前にしているところの「テキスト」である。すべてのテキストにおいて、その「書かれたもの（エクリチュール）」、「痕跡」を前に、我々は、「不在のもの」、「他者」の声を聞く努力を止めてはならないのではないか。我々が、自身一個の実存として、テキストという「場所」に立つことが、自身の存在の前提であり根源としての神に向かい合い、応答することに繋がるのではないか。ここに、我々自身の「読み」が成立する。テキストを「読む」ということがそのような営みであるならば、我々がテキストと向き合い、テキストを読もうとする時、我々は思いつく限りの如何なる手段をももって、テキストに挑もうとするのではないだろうか。西田の言う「論理的形式によって限定することのできない、かえって論理的形式をも成立せしめる場所」³⁸として我々がテキストに向かい、我々がそのような「場所としてのテキスト」に立ち、我々自身がそのテキストを読もうとする時、テキストは、「方法論によって限定することのできない、かえって方法論をも成立させる場所」として、それぞれの方法論がそこで豊かに響き合って、またとはない音楽を奏でるような「場所」になり得るのではないだろうか³⁹。

注

- 1 本稿は日本基督教学会近畿支部会（2009年3月23日 於：関西学院大学）および日本基督教学会第57回学術大会（2009年8月28日 於：北海学園大学）における研究発表に加筆、修正したものである。
- 2 飯謙は『現代聖書講座第2巻 聖書学の方法と諸問題』（日本基督教団出版局、1999 [1996] 年、45頁）において、「これら二つの考察法はいわば車の両輪と位置づけられるべきである」と述べている。木幡藤子も同書（395頁）において、新しい研究方法が従来の研究と対話をしながら、既存の研究の成果を継承し、その難点を乗り越え、新しい理解に到達することの重要性について述べている。
- 3 本稿では、2. 3. 4. の考察において、それぞれ、歴史的側面からのアプローチ、哲学の分野からのアプローチ、文芸学的なアプローチを試みる。

文献批判研究について、木幡は前掲書（21-23頁）において、辞書と文法書とコンコーダンスを駆使して、テキストに取り組み、テキストの中の様々な事実を確認することから文献研究は始まるとし、あるテキストにひっきりや異物が確認されれば、それらがどのようにして生じたのかを問い、そこから成立史への問いにつながると述べる。そして、その成立史の考察は「著者の言わんとすることと著者の用いた素材の発言方向とが一致しないので、おさまりの悪さが生じたのか」あるいは「あ

る著者の書いたものに後から何らかの機会に手が加えられて、挿入されたり、省かれたりして、そうになったのか」との2つの問いに分かれ、前者は書かれるさいに用いられた素材を問題にして、テキストより時間的に前へ視線を向け、伝承史研究、類型研究、様式研究へとつながり、後者は書かれたものへの加筆、加工を問題にして、テキストより時間的に後へと視線を向け、編集史研究へつながることが指摘されている（文献批判研究というと、五書の編集史研究と資料仮説がすぐに思い浮かべられるが、これは文献批判研究としては、むしろ特殊なケースである）。

飯は前掲書（43頁）において、「通時的な史的・批判的方法」と「共時的な視点からの解釈法」に言及している。言語学において、対象となる言語の歴史的な変遷—すなわち言語がどのようなプロセスを経て現在の形態となったか、ということに焦点を当てる通時的視点に対して、言語運用の視点から、言語が用いられた特定の時点に共に立って、その意味の抽出を試みるのが共時的視点である（同書、50頁参照）。いわば、歴史的時間の流れと平行する「通時態」(Diachronia)の垂直の切断面が「共時態」(Synchronia)である。言語学において、両者は対立概念として発見されたが、「対立」は決して「無関係」ということではない。共時的な意味の考察は、自らがその切断面であるところの通時態の考察なしにはあり得ない。我々が一つの単語の「意味」を辞書で調べることを考えても、辞書とは言葉の通時的な研究の成果なのである。

よって、本稿で考察するところの「歴史的側面からのアプローチ」とは、具体的には「2. הני 歴史的側面からの考察」における作業を指しているのであるが、編集史研究や資料仮説という特殊な方法論を限定して言っているのではなく、共時的視点でテキストを読むことを試みる「4. הני を脱構築する」に対して、テキストに用いられた素材を問題にしてテキストより時間的に前へと視線を向け、テキストの中で用いられている הני という語について、辞書、文法書、コンコーダンスを用いて、聖書における全用例の観察から、この語の歴史的な形成過程とそれゆえにこの語が有しているところの意味を、通時的視点から考察しようとするアプローチであることを意味している。

- 4 F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *The Brown-Driver- Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2006) 243.
- 5 H. Bauer, P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des alten Testaments* (Hildesheim: Georg Olms, 1922).
- 6 E. Kautzsch, A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press, 1910 [1985]) 469-470.
- 7 勝村弘也「旧約物語テキストにおけるヒンネー（見よ）の機能」『基督教学研究第9号』（京都大学基督教学会、1986年）57頁によると、預言者の審判および救済の告知における הנהגה や הני 機能の研究から「これらの語ではじまる定型 (Formel) が預言の導入部となり、歴史への神の予期せざる驚くべき介入が告知される」。
- 8 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」上田閑照編『自覚について 他四編 — 西田幾多郎哲学論集Ⅲ —』（岩波書店、1989年）327頁。
- 9 関根清三「イサク献供物語の哲学的解釈」『旧約学研究 第4号』（日本旧約学会、2007年）38頁。

- 10 同上、45頁。
- 11 Ch. N. Bialik, Y. Ch. Ravnitzky, סֵפֶר הָאֲגָדָה (Sefer Ha' aggadah), (Tel Aviv: Dvir Publishers, 1986) 31.
- 12 המָּקוֹם -עַל הַמִּשְׁמָעוּיּוֹת הַשְּׁנוּיִת כָּל כָּךְ שֶׁל הַמִּילָה 'מָּקוֹם' בְּעִבְרִית, אֲבִינִירֹד שֵׁנְאָן, "HAMAKOM" the different meanings of the Hebrew word 'place' ” Einayim, Quality Magazine For Children (Jerusalem: Einayim Publishers, 2007) 48-49. 同志社大学大学院神学研究科 Ada Taggar-COHEN 教授によると、これはユダヤ教の伝統における理解である。The BOOK OF AGADAH には、その山が特別な形をしていたこと、そしてその場所が見えるかとアブラハムがイサクに尋ねたところ、イサクは雲が山に繋がっていると答えたことが書かれている。この伝説におけるイサクのこの答えは、出エジプト記13:21などから分かるように、明らかにイスラエルの民が砂漠を彷徨していた時、神が雲と火によって見られたという事を根拠にしている。山の上に雲があるということは、すなわちその山に神が存在することを意味する象徴なのである。
- それとは別に、古くから מָּקוֹם という語は神の名の言い換えとして使われていた。申命記の12:5, 11, 16:6など諸所に「主がその名を置くために選ばれる場所」と神の名と「場所」が結びついた表現がある。この מָּקוֹם と神の名の結びつきから「神がいるところの場所」という理解が生まれ、先のユダヤ教文献 AGADAH において、創世記22章4節の「彼は遠くからその場所を見た」が、アブラハムは遠くから神の象徴を見ることによって、犠牲を捧げるべき場所がわかったのだという意味になっていったということである。
- 13 西田幾多郎「場所」上田閑照編『場所・私と汝 他六編 — 西田幾多郎哲学論集 I —』（岩波書店、1987年）72頁。
- 14 同上、77頁。
- 15 同上、78頁。
- 16 同上、82頁。
- 17 同上、87頁。
- 18 関根、前掲書、46-47頁。
- 19 クザーヌス（八巻和彦訳）『神を観ることについて 他二編』（岩波書店、2005 [2001] 年）22頁。
- 20 同上、30頁。
- 21 同上、61頁。
- 22 西田、前掲書（1989年）、363頁。
- 23 このような理解は、ユダヤ教、キリスト教の枠を越えて、イスラム教スーフイズムの神秘主義者ジャラルール・ディーン・ルーミー（1207-1273）によって表現されたアッラーの言葉、「あなたの呼びかけは私の答えです」や、親鸞の「人は人間が『南無』と阿弥陀に呼びかけると考えるが、それは実際には阿弥陀の人間に対する呼びかけであり、同時にまた阿弥陀の呼びかけに対する人間の答えでもある」という言葉にも通じるのではないだろうか。
- 24 ジョナサン・カラーによると、ある言説を「脱構築」するとは、その言説が足場になっている階層秩序

- 的な対立を、当の現実自身がどのように突き崩しているかを示すことである（島村輝『読むための理論』、世織書房、2001 [1991] 年、174頁）。
- 25 J・デリダ『死を与える』（ちくま学芸文庫、2004年）142、169頁。
- 26 斎藤慶典『デリダ なぜ「脱-構築」は正義なのか』（NHK 出版、2006年）114頁参照。
- 27 J・デリダ、前掲書、224頁。
- 28 水野も、アブラハムの埋葬の場面（創世記25章9節）には、「彼の息子たち」である「イサクとイシュマエル」が登場することを指摘している（水野隆一『アブラハム物語を読む — 文芸批評的アプローチ』、新教出版社、2006年、418頁）。
- 29 エロヒームの言葉が夢の中で語られ、アブラハムは「朝起きて」行動を起こす（21:14、22:3）、アブラハムは21:14ではハガル／イシュマエルに、22:6ではイサクにものを負わせる、エロヒーム／ヤハウエの使いは「天から」呼びかける（21:17、22:11、15）、ハガルもアブラハムも、エロヒーム／ヤハウエの使いに語りかけられて、井戸や雄羊を見つける（「目」という語の使用も共通21:19、22:13）、エロヒーム／ヤハウエの使いは、息子たちの繁栄を約束する（21:18、22:17-18）。
- 30 水野、前掲書、360-361頁。
- 31 同上、361頁。
- 32 J・デリダ、前掲書、141頁。
- 33 高橋哲哉『デリダ — 脱構築』（講談社、2006 [2003] 年）171頁参照。
- 34 同上、同頁。
- 35 同上、173頁。
- 36 同上、268頁。
- 37 同上、267頁。
- 38 注10参照。
- 39 本研究における実際の考察の順序は、本稿に記した順序と同じ順序で行われた。すなわち、この創世記22章のテキストに向き合うことから始まり、それは、このテキストの中で重大な存在感を放っていた **הנני** の語に焦点を当てながら「辞書と文法書とコンコーダンスを駆使して、テキストに取り組む」ことであった。実際、本研究において最も時間的な作業の労力を要したのはこの作業であり、何が見えて来るのかも分からずひたすら聖書における全179回の **הנני** の用例を一つ一つ見て行くのは、忍耐の作業であった。用例の観察結果が、辞書や文法書でなされていた **הנני** の接尾辞に関する説明への疑問に示唆を与え、一つの仮説を立てるに至った。**הנני** の成立に関するその仮説は、それ自体はそれ以上でも以下でもなく意味的な広がりもないものであるが、哲学的分野での言説が、**הנני** の成り立ちと意味の間に示唆に富む共鳴関係を教えてくれた。**הנני** の用例の観察は、今回は聖書全体での使用例を見る「マクロ」な視点から行ったが、その一つ一つをより詳細に考察する余地が残っている。
- 木幡は前掲書（394頁）において、様々な方法論についての解説の中で、文芸学的方法について、「これはいろいろな分野においてなされうるものであり、可能性を秘めているが、従来の諸方法との

関連づけがまだ十分ではなく、またどのような新しい理解を結果として生み出すことができるのかどうかもこれからの問題である」と述べている。また、「豊かな、新しい理解をもたらしつつあるのは、新しい視点からの読みである。これは特定の分野や方法に限定されるものではなく、多くの分野にかかわり、そして従来の方法を用いながら、新しい視点から解釈しなおすものである」とも述べている。本稿の試みとも重なるが、従来の方法論との関連づけについて、他の文献や先行研究の成果を踏まえつつ、作業方法を更に明確に行きたい。

また、「1. 問題設定」において、「(それぞれの方法論) で得られた研究・考察の成果は、テキストを『読む』という行為の中で響き合い、時には共鳴し、時には不協和音を響かせながらも、『読む』という行為を成立せしめる一要素と成り得るのではないだろうか」と述べたが、本稿で取り上げたのは、一研究における分量の制約もあり、そのほとんどが「共鳴」に関するもので、「不協和音」についてまでは十分に言及することができなかった。しかし、テキストを読む中で、確かに「不協和音」や、関連しつつも完全には重ならない「ねじれ」のようなものが存在した。その部分にこそ、今はまだ「不在のもの」とされているところの「読み」をより豊かにする要素が存在している可能性を指摘しつつ、これから取り組む課題とさせていただくこととする。