

西田哲学と旧約聖書

アケーダー解釈を中心に

関根清三

はじめに

今日の私の発題は、事前に事務局から送付していただいた拙論(二〇〇八年¹⁾)の要点をたどるところから出発して、その先に現在「西田哲学と旧約聖書」というテーマで何を考えているか申し述べるといふ形で進めたい。質疑応答では、その両方を対象として議論していただければと思う。

六年前に亡くなられた哲学者の坂部恵氏とは、氏晩年の一〇年ほど、一週間泊りがけのセミナーで御一緒することが多く、様々な思い出がある。その中で今、次のような御指摘を想起している。すなわち、あまり惚れすぎたテクス

トは研究の対象としない方がよいとの御指摘。惚れすぎていると、対象との適切な距離感がなくなって、研究となり難いからということだった。その伝で行くと私は西田について発表する資格がない。西田、特に最後の「場所的論理」と宗教的世界観」論文に私は惚れているから。しかし今日は西田の専門家の先生方に、私が西田に惚れている理由をぶつけて御批判をいただき、そろそろ頭を冷やした方がよいかも知れないと思ひ参上した。忌憚なきご批判をいただければと思う。

いずれにせよ今日は、旧約解釈学を専門とする一西田フアン²⁾の視点から、西田を専門とする先生方の本格的な哲学

的御議論の言わば外堀を埋めるといった辺りに、私の役回りはあると思ひ定めて、以下務めさせていただくこととしたい。

拙論「イサク献供物語の哲学的解釈」とその後

拙論要点

拙論（二〇〇八年）の要点を、一先ず以下のように確認しておきたい。①神学的あるいは歴史学的解釈はアケエダ（創世記二二章一―一九節）の神の理不尽さについて不問に伏しがちである。②ところが、哲学的解釈こそ、その点を査問するものである。③しかしカントからキルケゴールを経て、ブーバー、レヴィナス、デリダ、宮本久雄に至る諸解釈はそれぞれ、テクスト解釈として難点を含む。④むしろヨセフス、就中、西田幾多郎の「場所的論理と宗教的世界観」論考こそ、一見理不尽に見える、アケエダの神の真意、真相を抉り出した、解釈史上、独一無比なもの

言えよう。⑤その勘所は、万有在神論に到る絶対者理解の三段階論である。すなわち、（一）絶対なる神は自己の外なる相対者と相対すれば相対的絶対者という自己矛盾に陥るが、（二）何ものとも相対さなければ神でなくなるから、結論として（三）自己の外ではなく内に、絶対の自己否定である相対的万有を存立せしめ、これと相対するのでなければならぬという洞察。⑥ただ西田は神に焦点を合わせ、アブラハムについては充分論じていないので、その点を補足し、西田説の謂わば裏を取ることを、拙論は試みた。

拙論その後

上記拙論所収の『旧約聖書と哲学』は二〇〇八年に上梓したもののだが、その後二〇一二年に拙編著（二〇一二年）^③を纏めた。これは古代中世から近現代に至る東西のアケエダ論を四二篇精選し、そのさわりを解説と共に並べた諸解釈のアンソロジーである。それを踏まえて一三年に拙論（二〇一三年）^④、一四年に拙論（二〇一四年）^⑤を公にしている。

拙論(二〇一三年)は次の二点において拙論(二〇〇八年)を揺さぶり、或いはこういう見方もできるのではないかという提案をしている。すなわち、①最近の旧約聖書学のア

ケーダー解釈は、一五節以下を一四節までと切り離す従来の傾向に対して異議を呈する点に注目して、その論拠を検討し、一五節以下を繋げて読む方向を模索するとどうなるか。②暗示されているイサク、アブラハムの心理や発言を顕示する解釈を、自覚的に実践するとどうなるか。ここでは西田のケーダー解釈を補強する①の論点に絞って、その後の私見を補足しておきたい。

創世記二二章一五〜一九節付加説の検討と西田のケーダー論

(二)一五〜一九節付加説の論拠(フォン・ラート、ヴェスターマン、モバリー、ヴェンヨラ、ルツペルト等)と私見
旧約学の煩瑣な議論に立ち入ることは避け、ここでは簡

条書き風に、諸家の一五〜一九節付加説の論拠を掲げ、それに対する私の批判を、↓で記すに留めたい。

①元来の物語は神顕現、犠牲奉獻、聖地命名で終わる古い祭儀伝説だが、この付加部分は、二章以下のアブラハム物語を相互に結び付けている約束のモチーフに、この元来の物語も結び付けることを目的として、異質である。

↓一節「これらの事は過ぎ去った」の「これらの事」は、神の約束とイサクにおけるその成就という、二章以下のアブラハムへの契約の物語と関わり、だからこそ「あなたが愛する独り子」を献げることが「試み」となるのだ。とすると、一四節までと一五節以下は、約束というモチーフにおいてむしろ同質だと看做すべきである。②神が「自らにかけて誓う」(一六節)というのは、相似た場面では見られない表現だ。↓否、出エジプト記三二章一三節に反証がある。③自分自身の言葉を「ヤハウエの託宣」(一六節)というのは、文体的に見ておかしい。↓否、普通に見られる文体である(イザヤ書一章二四節、三章一五節、一四

章二二、二三節等々)。④アブラハムの子孫が「敵の城門を勝ち取る」(一七節)というのは、アブラハム物語の約束の基本要素(創世記二二章一〜三、七節、二三章一四、一六節、一五章七、一八節、二四章七節、二六章三、四、二四節)から見て、更に異質なものである。↓否、創世記二二章三、七節、一五章一八、二二節等で敵への勝利は繰り返し語られる。

(二)一五〜一九節真正説の論拠(ウエナム、ファン・セータース、コーツ、アレクサンダー、関根(二〇一三、二〇一四年等)では翻って、一五、一九節を真正とする積極的な理由はあるのだろうか。近年の諸家は次の二つの理由を挙げる。

①一五節以下の、イサクを通しての子孫繁栄の約束が出て来ないと、ハガルとイシユマエルへの約束(二二章一八節)の方が強いままアブラハム物語が閉じられることとなつて、正嫡のイサクが諸民族の王となるという契約(一七章一六〜一九節)が宙に浮いてしまうという不都合が生じる。

②アケード内部の構成としても、一五節以下の「褒賞」

(二八節)への言及がないと、画龍に点睛を欠く。旧約の代表的な試練として、ノアとヨブの場合が想起されるが、どちらも、試練の後には褒賞が与えられて(創世記九章一、一七節、ヨブ記四二章一〇〜一七節)、話は落着するのである。

加えて私見によれば、次の点も一五、一九節真正説の論拠となる。③アブラハム物語における神の語りが、最初の二二章と最後の二二章で呼応している。神の示す「土地(エレット)」に「自ら行きなさい(レヒ・レヒヤ)」(二二章一節、二二章二節)で始まり、その結果、地の「総ての(コル)」国々は、アブラハムないしその子孫によって「祝福」される(バラク)(二二章三節、二二章一八節)で終わることが期待される。それなのに一五節以下を欠くと、この期待が裏切られるという難点が生ずる。以上、(一)と(二)を鑑みて、一四節までと一五節以下を、元来一続きの物語と看做すことが妥当だという結論となる。

(三) 西田のアケード解釈再考

西田には、こうした資料層や後代の付加をめぐる編集史

的視点はないが、素朴に一四節までと一五節以下を一続きの物語として読み、そして次のような重要な認識を呈示している。

アブラハムが朝早くイサクを携えてモリヤの地へ立った時、彼は唯一なる個として、すなわち人間の極限として神に対していたのである。神はアブラハムよと呼び、見よ我ここにあり、と答えた彼であった。彼は人類の代表者として立ったのである。神は我々は汝を祝み、また大いに汝の子孫を増し、汝の子孫により天下の民皆福祉を得べし、汝わが言に違いたるによりてなり、といっている。宗教において、自己が自己を脱して神に帰するということは、個人的安心のためというわけではない。人間が人間を脱することであるのである。それは神の創造の事実に接することであるのである。そこに、神が自己自身を示現するとともに、我々が啓示に接するのである。故に、信仰に入ることとは、人間が人間の決断をもって神の決断に聴従するという

のである（西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」四章、六・一四五）⁶。

小阪国継が正当にも解説するとおり、「宗教というのはどこまでもわれわれの意志的自己の問題であり、個の問題である。しかしそれは個人的安心の問題であるという意味ではない。：われわれの自己が神に對するのは、絶対的一者の自己限定の極限として、その對極の極限としての絶対的一者に對するということである。われわれはいわば永遠の過去と永遠の未来の人類の代表として、神に對するものである。アブラハムが愛するわが子イサクを燔祭の犠牲としてヤーウエに献げたとき、彼は人類の代表として神に對したのである」⁷。

上述の、絶対者が自己の否定を自己の内に擁する西田の万有在神論の思想に照らせば、ここでの論理はこうなるであろう。すなわち、神は唯一絶対で普遍的に存在するのでなければならぬから、一民族の神として、他民族の神々と拮抗するような複数相對の個別の神ではあり得ない。然

しこの自己否定の神は、自らその普遍性を否定して、個別性に落ちるのである。アブラハムの子孫をして「敵の城門を勝ち取」（一七節）らせる個別的な民族神にいったん落ちて、そこを経て「地のすべての国々」に「祝福」（一八節）をもたらす普遍神に戻る神なのである。これは、個別救済即普遍救済の絶対矛盾の自己同一の神と言い換えてよい。西田はここまで論じていないが、哲学的な自己否定の神が、神と万有との関係について論理的に突き詰めて行つた先に到達する絶対者概念の究極の形である限り、アケードーのこの一見躓きに見える箇所についてもその応用を見、その躓きの故に、従来解釈が後代の付加として来た箇所の掬い取りを可能とするのである。否、単に掬い取るに留まらず、アブラハム個人の救いだけではなくて、イスラエル、更には「地のすべての国々」の救いへと展望を開く、アケードー作者の、ひよっとすると究極の作話意図への認識を拓くことになるかも知れないのである。

恐らく経験的直観的にこの古代イスラエルの作者は、神

を単に天の高みに留まる至高善の神として表象することに、一抹の抵抗感を持つていたに違いない。現実に経験される、神の凄さと深さは、自らの善性をも否定し、またその普遍性をも否定し、恐らくはその存在をもいったんは否定して、人間の低みにまで下り、これに寄り添つて、これを存在せしめる、すなわち、救い取るところにこそ存するのではないか。そうした古代イスラエルの神理解の極点が、アケードーには結実しているに違いない。そしてそうした神経験の深奥に呼応しつつ、直観ではなく論理で、その事態の真相を解析し得るのは、西田的な哲学の思索でしかないだろう。西田哲学はそのように、古代の作者が直観的にしか語り得なかつた事柄の真相を究明する点で、旧約テクストの解析のために有意義であり、また不可欠なのではないだろうか。

以上、拙論（二〇〇八年）の修正をした拙論（二〇一三年）に基づいて、「地のすべての民」の「祝福」という世界史的意味への眼差しが、西田には既にあり、その先見の明を

再確認できるということを押さえておきたかったのである。

西田の旧約聖書理解の他端

「場所的論理と宗教的世界観」論考は、アケーター以外の旧約の諸処も、要所要所で引用する。以下、四つのポイントに分けて瞥見しておきたい。

(一) イザヤと死の予感

まずアケーター論に近い論脈では、預言者イザヤへの次の言及が注目されよう。

イザヤが神を見たとき、「禍なるかな、我亡びなん……」といっている。相対的なるものが絶対者に対するとはいえない。また、相対に対する絶対は絶対ではない。それ自身また相対者である。相対が絶対に対するという時、そこに死がなければならぬ。それは無と

なることでなければならぬ。我々の自己は、ただ死によつてのみ、逆対応的に神に接するのである。(二章、六・六八)。

「宗教的世界観」論考中初めて、ここで「逆対応」という用語が出て来る。絶対に対反するものが、矛盾対立しながら、相互に自己否定的に対応し合い、限定し合っている事態を表す、この西田独自の用語が、神殿でイザヤが神(ないしはその裳裾)を見、死を予感した時の神人関係に適用されているわけである(イザヤ書第六章五節)。旧約では伝統的に神を見た者は死ぬと考えられており(創世記一章一三節、三二章三二節、出エジプト記一九章二二節、三三章二〇節、士師記六章二三節、二三章二二節)、ここは見神經驗をしてしまったイザヤがその伝統思想に鑑みて死ぬと直感したという風に形式的に注解されることが多いけれど、そもそも何故そういう伝統思想が出来たかの根源的解を呈示する西田の面目躍如の箇所の一つといふべきであろう。他方、相対と絶対の相互の自己否定的逆対応の好例として、

古典に例を広く採してもなかなかこのイザヤの箇所ほどびつたり来る例は少ないのではないか。西田が自己の思索ないしその試金石を旧約に負っていることは、一旧約学徒として嬉しいことである。

なおここでは神に接した人の自己否定が先ず問題とされているけれど、西田の論脈は「逆対応」であるから、神の自己否定の方へと議論は展開して行く。第一イザヤ書そのものには神の自己否定の視点は希薄だが、続く第二イザヤ書では西田の指摘するとおり、そうした視点が出て来るはずである(後述〔四〕「アダムの原罪とイエスの十字架」を参照)。

(二) 創造神の自己否定

ここから西田の議論は、拙論(二〇〇八年)が最もクルーシャルな論点と看做した、絶対と絶対の関係をめぐる三段階論を経て、次のような創造への言及となる。

絶対矛盾的自己同一なる神の表現を、対象論理的立場から考える人には、神秘神学的と思われるかも知れ

ない。しかし八不的なる否定神学は、弁証法的ではない。スピノザ的な絶対有がカプト・モルトウムといわれる如く、単に否定的なる無もまた何物でもない。何処までも自己自身の中に絶対の否定を含み、無が無自身に對することによって、無限に自己自身を限定する絶対矛盾的自己同一有、即ち真の絶対有は、無限に創造的でなければならない、何処までも歴史的現実でなければならない。：・創造作用というのは、無から有が出るということではない。それは単なる偶然に過ぎない。然らばといって、単に有からということでもない。それなら必然的結果に過ぎない。創造作用ということは、多と一との矛盾的自己同一世界が、自己自身の中に自己を表現し、何処までも無基底的に、作られたものから作るものへと、無限に自己自身を形成し行くということにほかならない。主語的超越的に君主的 *Dominus* なる神は創造神ではない。創造神は自己自身の否定を含んでいなければならない。然らざれば、

それ恣意的な神たるに過ぎない」(二章、九七五)。

西田はこのように、すべての存在が互いに依存しあう相依相持の關係にあり、他から独立してそれ自体として存在するものは一つもないという、空的な縁起の道理を説いた龍樹『中論』冒頭、「不生不滅・不断不常・不一不異・不来不去」の八種の否定を斥け、返す刀で、神が人間に思惟しうる如何なる概念にも当てはまらない、すなわち一切の述語を超えたものであるとして、「神はくでない」と否定表現でのみ神を語ろうとする、偽ディオニシウス・アレオバギタ的な否定神学も否定し、更には、「スピノザ哲学は、デカルトの実体から出発して、その主語的論理の極に達した……。我々は神の様相としてコギートーするのである。……斯くして我々の自己の自覚が否定せられるとともに、神は対象的存在として我々の自覚の根柢たる性質を失った。最も具体的たるべき神は、最も抽象的にカプト・モルトウムとなった」(『デカルト哲学について』⁹)と看做し、スピノザ的絶対有をも、神概念を蒸留した後に残った無価

値な「残り滓」に過ぎないと喝破するわけである。

では西田の言う神はどのような存在か。「何処までも自己自身の中に絶対の否定を含み、無が無自身に對することによって、無限に自己自身を限定する絶対矛盾的自己同一的有、即ち真の絶対有は、無限に創造的でなければならぬ、何処までも歴史的現実でなければならない」、そういう意味での創造神である。それは「無規定的」と言われる限り、ヘーゲルの「絶対者」や「絶対的精神」、マルクスの「土台」や「下部構造」のような基体や実体となるものがないまま、¹⁰ 相対、すなわち、絶対の自己否定と、自己の外ではなく内において相対する絶対無として、万有を包含しつつ生み出し歴史形成していく創造神でなければならぬ。

ここでは殊更旧約が典拠として挙げられているわけではないが、先立つ文脈で例えば、「創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神がある」と言った後すぐ、「かくいうことは、神を

絶対的超越と考えるバルトなどの考えに戻るかもしれない。キリスト教徒からは万有神論的といわれるかも知れない(二章七一節)と付け足す限り、キリスト教的論脈、すなわち、創世記一・二章を考えていることは明らかである。そして西田は、「しかし、ここにも対象論理的に神を考えるものの誤謬があるのである。∴私のいうところは、万有神論(Pantheismus)的ではなくして、むしろ万有神論的 Pantheismus ともいふべきであろう」(二章、八・七一〜七二)と切り返すわけである。

旧約の神は、必ずしも常に、全てを包摂する万有神論的な神とは言い難いだろうが、実は創造という局面においては、勝義に万有神論的に解釈できると、私はここでも西田哲学の肩を持ちたい。創造とは、絶対の神のみが存在していた最初の場所に、神以外のものを創るということである(創世記一章一〜二節)。ところが、光、天空、海と陸、そこに生える植物、日月星辰から、動物、人間に至る天地万物(一章三・二七節)は、みな相対者である。そして相

対者は絶対者の否定であるから、神は神のみが存在していた場所に、自己否定によつて、天地万物を創つたということになる。とするとこの神と万物の関係は、万有神論的に考えざるを得ないのである。この点でも我々は西田哲学と旧約聖書の呼応連関を見て取ることができるし、見て取つてよいはずなのである(拙論、二〇一三年、一一三頁併照)。

(三) 預言者と歴史形成

アケードが「地のすべての国々」への「祝福」(一八節)まで視野に入れていることに正当にも注意を向けていた西田は、更にバビロン捕囚前後の旧約の預言者たちに次のように言及する¹⁾。

ヤーヴェの宗教も、固、イスラエル人の民族宗教であったが、イスラエル人は単なる民族宗教を越えて、彼らの民族宗教を世界宗教にまで深め高めた。バビロンの俘虜として国土を失っていた中にも、彼らは彼らの宗教を失わなかった。彼らはどこまでも彼らの精

神的自信を失わなかった。選民としての彼らの自信は、武力と栄華にあるのではなかった。かえってエレミヤ、エゼキエル、第二イザヤのごとき予言者によって、彼らの宗教は深められ、高められた。エレミヤはどこまでも愛国者であった。しかも、彼はネブカドネザルをヤーヴェの僕として国民を戒めた」（五章、七一八八）。

この間の事情は、西田が考えるよりも少し複雑かも知れない。ヤハウエが「わたしの僕バベルの王ネブカドレ（ネ）ツアル」に言及するのは、エレミヤ書中三箇所だけだが、四三章一〇節は歴史的報告の部分であり、二五章九節、二七章六節は後代の申命記史家に帰せられる。特に捕囚期の申命記史家は、イスラエル・ユダ両王国が滅ぼされたことの原因が、ヤハウエの無力ではなく、その世界的経緯と律法を破った民の罪にあるとする神義論的なイデオロギーが強い。またこの連関で言えば、捕囚解放前後の時代の預言者、第二イザヤが、やはり異国の王——時代は

降つて、バビロニアを滅ぼす新興ペルシア帝国の王クロスラーを一時期、ヤハウエの「牧者」（四四章二八節）、「油そそがれた者」（四五章一節）と称揚したことも想起される。しかし実際にはクロスは、バビロンに無血入場するとバビロニアの神マルドウクに額づき、ヤハウエの使徒などではないことを暴露した。預言者の期待はもろくも外れたのである。

また「イスラエル人は……バビロンの俘虜として国土を失つていた中にも、……彼らの宗教を失わなかった。彼らはどこまでも彼らの精神的自信を失わなかった」と西田は看做すが、実際にはヤハウエ宗教を捨て異教に奔り、あまつさえ捕囚解放後も荒野をよぎつての祖国帰還、エルサレム神殿復興の労を厭い、バビロンの地に留まろうとするイスラエル人が多かったことを、第二イザヤ書は証言する（特に四九〜五五章）。そうした民の不信と反抗、上述のクロス予言の的中の挫折を経て預言者はむしろその「精神的自信を失」い、内省の隠遁期間を経てであろう、最晩年の

僕の詩（イザヤ書五二章一三節・五三章一二節）の贖罪思想へ大転換するというのが、第二イザヤの生涯が示す、預言者と歴史形成のダイナミズムであったように思われる。そうした歴史の認識と形成の困難さを思うにつけ、

真の歴史的課題とは、それぞれの時代において、神の言葉という性質を有ったものでなければならぬ。猶太の昔では、それは、エホバの言我にのぞみていうと、こまでも内在的でなければならぬ、自己自身を形成する歴史的世界の底からの自己表現でなければならぬ。しかも、それは単に内在的というのではない。歴史的世界は、絶対現在の自己限定として、いつも内在即超越、超越即内在的であるのである。かかる世界に沈心して、その歴史的課題を把握するのが、真の哲学者の任であろう（四章、一五・一六一）。

と、西田が真の歴史的課題を、旧約の預言者の超越性ではなく、現代の哲学者の内在即超越の洞察によって追及す

るといふ、その言や良しとしても、具体的にこれがどう遂行展開されるのか、「宗教的世界観」論考では詳らかとされない憾みが残るのである。¹²

（四）アダムの上原罪とイエスの十字架

そうした歴史の、そもその始原について、西田は旧約のアダム神話に遡って次のように語る。

信仰とは、主観的信念ではなくして、歴史的世界成立の真理に触れることである。神に背いて知識の樹の実を喰ったアダムの上原罪とは、神の自己否定として人間の成立を示すものにはかならない。……原罪を脱することは、人間を脱することである。それは人間からは不可能である。ただ神の愛の啓示としてのキリストの事実を信ずることによってのみ救われるという。そこに、我々の自己の根源に帰するのである。アダムに死し、キリストに生きるといふ。真宗においては、この世界はどこまでも業の世界である。……ただ仏の悲願

によって、名号不思議を信ずることによって救われるという（四章、七・一四六）。

こうして旧約から新約へ、更にキリスト教と仏教の対比へと西田の論は進むが、取り敢えず論者に与えられた「西田哲学と旧約聖書」という課題に留まって思考をめぐらしておくならば、如上の引用の変奏とも言える次の発言がまた注目される。

人格的なるキリスト教はきわめて深刻に宗教の根源を人間の墮罪に置く。創造者たる神に叛いたアダムの子孫に原罪が伝わっている。生まれながらにして罪人である。故に、人間からしては、これを脱する途はない。ただ神の愛によって神から人間の世界に送られた、神の一人子の犠牲によってのみ、これを脱することができる。我々はキリストの天啓を信ずることによってのみ救われるのである。……人間の根底に墮罪を考えるということは、きわめて深い宗教的人生観といわざるを得ない。……人間は神の絶対的自己否定から

成立するのである。その根源において、永遠に地獄の火に投ぜられるべき運命をもったものであるのである（二章、一九・九二）。

西田の万有在神論は、絶対者が自らの否定である相對者を自らの内に擁して、これと相對するという思想である（二章、五〇・八・六八―七三）から、我々一人一人から個々一物に至る相對的万有が絶対者の内にあり、しかも絶対者の自己否定として絶対性を帯びたものだという、ポジティヴな思想とも見える。こう解する傍証は、「自己は神の絶対的自己否定の肯定として成立する、それが真の創造ということである」（三章、九・一一七）とか、「自己は絶対的一者の自己射影点として神の肖姿である」（三章、一〇・一一八）といった言明に見出されるだろう。だが如上の二つの引用では、「人間は神の絶対的自己否定から成立するのである。その根源において、永遠に地獄の火に投ぜられるべき運命をもったものである」、あるいは「神に背いて知識の樹の実を喰ったアダムの墮罪」に象徴される事態を指すと、ネ

ガティヴに解されているのである。どう理解したらよいのだろうか。

ここでも矛盾を解く鍵は、矛盾的自己同一の思想であるに違いない。善と悪の絶対矛盾的自己同一の神について語った後、西田は、その神「の射影点たる我々の自己は、実に善と悪との矛盾的自己同一であるのである」(二章、一五・八四)と、喝破していた。すなわち、人間は神の善性の否定として「生まれながらにして罪人であり、「悪魔的なる」とともに」(二章、一五・八五)、その自己射影点として神の肖姿であ」って「神的である」(同)というのが、西田の真意であろうかと思われる。

いずれにせよ西田は、「アダムに死し、キリストに生きる」という、新約のパウロを引用し(コリント前書一五章二二節)、「神の一人子の犠牲」という「キリストの天啓を信ずることによってのみ救われる」というキリスト教の中心教義に至るのである。周知のとおり、ヤハウェの僕による代贖死の犠牲については、旧約聖書も第二イザヤ書の僕の詩

で語っている(就中、五三章五節「われらの平安のための懲罰は彼の上であり、彼の打ち傷によってわれら自身は癒されていた」。また八節「過酷な公義によって、彼は取り去られた」)。「原罪を脱することは、人間を脱することである。それは人間からは不可能である。ただ神の愛の啓示……の事実を信ずることによってのみ救われる」と看做す西田は、原理的に新約だけでなく旧約にも「啓示」される「神の愛」への信仰によって救われると考えていたであろうことは、見られる道理である。³⁾

おわりに

以上の論を顧み、論点を摘記するとともに、若干の展望を開いて、結びとしたい。

(一)、本発表は「西田哲学と旧約聖書」と銘打ちながら、主として「場所的論理と宗教的世界観」論考に焦点を絞って論じて来た。それは何故かという疑問に、先ずは触れて

おこう。それは、論者の非力と時間的制約という消極的理由にもよるのだが、却ってここに絞った方が有効だろうという計算も働いていた。(a) 西田の思索の道行ききの成熟した到達点を呈示するこの論考に、少なくとも宗教をめぐる「西田哲学」は集約されるのであり、そこに至るまで生成発展する「西田哲学」の諸段階を概観するよりも、その本質に端的に迫り易いという点。また(b)「旧約聖書」を決定的な論脈で引用するのは、実際この論考が代表的なものだという点。『善の研究』のアウトグステイヌスやパウロ、『自覚に於ける直観と反省』以降のエリウゲナ、『働くものから見るものへ』のアウトグステイヌス、トマス、『無の自覚的限定』のキルケゴール、『哲学の根本問題』のルター等、西田のキリスト教思想家への言及は多岐にわたるが、旧約に関しては『善の研究』のアダムとエバへの言及など数えるほどに過ぎないので、片言隻句を検討する煩を避けた方が得策と思われるのである。本発表が「宗教的世界観」論考に絞っている積極的理由は、この(a)(b)二点にあった。

(二)、さてその「宗教的世界観」論考の所要所において西田が旧約を参照し、そこにインスパイアされるかのように、思索を展開していることを、以上辿って来たのである。すなわち、アケルダー解釈に発し、イザヤと死の予感、創造神の自己否定、預言者と歴史形成、イエスの十字架との対比において見たアダムの原罪といった諸論点において、西田は旧約に依拠し、そこに示唆を得つつ、絶対矛盾的自己同一的に見た独自の、しかも広汎な説得力に富む、宗教理解を開陳していたのであった。

(三)、単にそれだけではない。旧約聖書の側も逆に、西田の哲学にインスパイアされ、古代的表象でただどしく語っていた、その真意を論理的に整理し、その真髄を別括する形で深められるのではないか。アケルダー解釈がその典型的な例であった。アケルダーといえども、従来のように通り一遍で護教的な解釈に留まるならば、西田の所謂「君主的」な神が猜疑心に駆られて居丈高に理不尽な命令を降してアブラハムの信仰を「試し」(創世記二二章一節)、

その従順さが確認されると掌を返したように命令を取り下げる、噴飯ものの悲喜劇に過ぎなくなる恐れがある。しかし実は、古代の作者が洞見していた事態は、もつと深く鋭かったのではないか。すなわち、《神は決して愛と正義をもつて歴史を司るといふ、単純な一面で捉えきれない。悪魔的としか言えない異なる相貌をも併せ持つかのようにである。神は、一見理不尽な悪を為すかのように見える。しかしその真意は何なのか。翻つて人は、神に創造を、誕生を、存在の生成を負いつつ、それを忘却しがちな罪性を抱えた者ではないか》。そうした思いが歴史の幾多の挫折の中で

醸成されて行つた先に、正統的な応報の正義一色の神理解の伝統を破るかのように突出し結実した物語、それがアケイダーではなかつたか。しかし他方、神人関係の普遍的な形についての哲学的論理的思索は、この古代の文学的な作者の手に余るところであつた。それが従来のも、通り一遍の護教的解釈を長く許す隙を与えた。然し西田こそその蒙を突いて、《絶対なる神は自己の外なる相対と相対すれば相

対的絶対者という自己矛盾に陥るが、何ものとも相対さなければ神でなくなるから、自己の内に自己を否定して相対者を存立せしめ、これと相対するのでなければならぬ、そういう万有在神こそ論理的に突き詰めて行つた先に見える神人関係の普遍的な姿だ》という絶対矛盾的自己同一的神人関係論によつてアケイダー解釈の新しい地平を開いたのだつた。その正当性を拙論（二〇〇八年）は、アブラハムの沈黙や二重の虚言といったアケイダーの文脈から裏付けたのである。

（四）、恐らくこうした西田哲学からの旧約の読み直しは、今後様々なテキストにおいてなされ得るし、なされねばならないであろう（ここではその一例として『ヨブ記』だけを挙げておく。ここではサーターンが出て来るし、ヨブの子らは皆殺しにされて、献げるかどうかの試練ともならない。西田が神の善悪の絶対矛盾的自己同一を語るテキストに選ばなかつた主たる理由はそこにあるだろう。しかしサーターンを含めた天の宮廷を全体として善悪両面にまたが

る神的なものと同様、またヨブが子らを皆殺しにされたことをも、贈与を贈与者に返すという形で得心できるか否かの試練と解するならば、従来納得し難いところを無理に納得したかに見える（ユング）か、デウス・エクス・マキナーナの解決とも批判される余地を残した（キルケゴール）、三十八章以下の神顕現とヨブの悔い改めも、全く新しい相貌の元に読み直すことができるのではないだろうか）。

（五）、「西田哲学と旧約聖書」という論題に戻って、一言で纏めるならば、両者は互いに裨益し合う、生産的な相補関係を築いて来た。そして旧約聖書の側は、今後ますます西田哲学に学び刺激されて、古代的神話的表象の現代的な暗号解読へと、解釈の歩を進めねばならない。また歴史的批判的学問の伝統と蓄積から、西田的読解の可能性を或いは批判修正し、或いは補強展開することも課題とした。以上の考察を踏まえて、これが、論者の現時点での結論となる。

（六）、最後にこれと並行して、「西田哲学とキリスト教」

という大会全体のテーマにも一言触れて、発表と質疑応答の繋ぎとしたい。その際あえて、信仰と覚知という切り口から問題を再整理することを試みよう。ユダヤ教の神秘家、マイモニデスに倣って覚知を、稲光が光って宗教的世界を一瞬間見る経験としよう。宗教的達人は、観察力鋭く、記憶力も良く、また言語に表現定着する力にも優れていて、覚知の経験によって垣間見た状況を長く残すことができる。しかし、観察力に欠け、記憶力悪く、言語化する能力も乏しい我々大方の凡人は、たといかの世界を直接垣間見ても、一瞬後には暗闇に包まれ、垣間見た残像も次第に風化して、元の木阿弥となることが多い（マイモニデスですらそのことを託つのである）。それに対しただ信仰だけの人は、直接その世界を見たことがない無明の間接性の中に留まる。とはいえ、宗教的達人の言うことを信じ、此処に野があり、彼処に川があるという達人の描く地図のとおり歩いて、実際此処に野があり彼処に川があることを経験し

得る。逆に生半可の覚知だけの人は、彼処に野があつたは

ずだったと思つて歩き、川に落ちることもある。もちろん信仰だけでは間接性を越え得ず、真偽を判別できない權威に闇雲に頼つた原理主義的偏狹と独断に陥る危険があり、覚知だけでは、貧しい体験の風化とそれでも直接性を詐称する自己絶対化の増上慢に墮ちる可能性なしとしない。宗教的達人を介して、ここでも両者が、互いの欠を補い合う相補的關係を築くことが望ましいに違いない。

(七)、さて西田の所謂「超越的内在」(五章、一三・一九九)の宗教としてのキリスト教は、旧新約聖書に基づき、主として信仰と神話的象徴を多とする。それに対し「内在的超越」(同)の宗教としての仏教は、趨勢において「自己の最内奥にある神性」の覚知の方を重視すると言えよう。「将来の宗教としては、超越的内在より内在的超越の方向」(同)が望ましいと考える西田哲学は当然、前者より後者の立場が強いが、前者の長所に学びこれを活用する姿勢を持している。従つて「西田哲学とキリスト教」という本学会のテーマに寄せて、最後に問題を単純化して言つてしま

うならば、信仰の要素の強い「キリスト教」という宗教に對して、覚知の状態をロゴス化した「西田哲学」は反省と自己深化を迫り、逆にキリスト教はその人格神の分かり易い象徴性によつて、西田の覚知の言語に具体性と靈感を与えていたと纏めることができるだろう。「場所的論理と宗教的世界観」論考に完結した西田の宗教論は、そうした相補性の見事な成果であつたに違いない。

(八)然し西田死後、この問題を引き受けねばならぬのは「キリスト教」の側であつて、幸福な相補性に留まつてはられない。むしろ西田が突き付けた諸問題への態度決定を「キリスト教」は今、迫られているのではないだろうか。例えば、人格神は相對と相對する絶対という論理的に破綻した概念でないのか否か。象徴的便法として個別的な人格神信仰に出発するとしても、その先にその信仰によつて開かれた事態の普遍的な真相が何かを問い進むとどうなるか。端的には、絶対が絶対の外ではなくその内に、忝くも自己を否定して我ら相對を存立せしめているという、万

有在神論を是とするのか否か。更に言うならば、旧約の万軍のヤハウエ、あるいは新約の十字架のキリストといった、西田の所謂「超越的内在」への信仰だけではなく、むしろ「自己」の最内奥にある神性」としての「内在的超越」の覚知とその哲学的ロゴス化を不断に目指す用意があるのか否か。こうした諸点を査問してやまない「西田哲学」に、「キリスト教」は根底から揺さぶられているのではあるまいか。最後に、「(場所的論理と宗教的世界観」論考における)西田哲学と旧約聖書」という限局したテーマの発表から、共通テーマの「西田哲学とキリスト教」へと一気にジャンプして、管見から見る問題の所在を確認したところで、一先ず論を閉じることとしたい。

参考 アケーター本文の私訳と註釈

創世記二二章一節 これらの事は過ぎ去った。そして神がアブラハムを試み、彼に言われるには、「アブラハム」と、応えて、「ここにおります」と。

二(神は)言われた。「さあ、あなたの息子を、あなたが愛する独り子を、イサクを、連れて、あのモリヤの地へ、みずから行きなさい。そしてそこで彼を、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」。

三 アブラハムは翌日、早起きした。そして彼のロバに鞍をつけ、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。彼は全焼の献げものの薪を割り、立って出かけたのである。神が彼に言われた場所へと向かって。

四 三日目になって、アブラハムは目を上げた。そしてその場所を、遙か彼方に見た。

五 それでアブラハムは、彼の若い従者たちに言った、「お前たちは、ロバといっしょに、ここに留まりなさい。私とこの若者は、あそこまで行き、礼拝をして、お前たちのところに戻って来る」。

六 アブラハムは全焼の献げものの薪を取って、彼の息

子イサクに背負わせ、彼の手には火と刀とを取り、こうして二人は一緒に進んで行った。

七 イサクが彼の父アブラハムに言うには、「私のお父さん」と。応えて、「ここにいて、わが息子よ」と。(イサクが)言うには、「火と薪はあります。でもどこに、全焼の献げもののための羊はいるのですか」。

八 アブラハムは応えた。「神がご自身のために、全焼の献げものための羊を、見出されるだろう、わが息子よ」。こうして二人は一緒に進んで行った。

九 そして彼らは、神が彼に言われた、その場所に着いた。アブラハムはそこに祭壇を築いた。そして薪を並べた。そして彼の息子イサクを縛った。そして彼を、祭壇に、薪の上に、置いた。

一〇 そしてアブラハムは手を伸ばした。そして刀を取って、自分の息子を屠ろうとしたのである。

一一 そのとき、ヤハウエの御使いが天から彼を呼んで言うには、「アブラハム、アブラハム」と。応えて、「こ

こにおります」と。

一二 (御使いは)言われた。「あなたの手を、その若者に下してはならない。彼に何もしてはならない。というのは、今、わたしは知ったからだ。あなたが神を恐れる者であることを。(あなたは)あなたの息子を、あなたの独生子を、わたしに対して惜しまなかった」。

一三 アブラハムは目を上げた。そして背後に、藪に角を捕えられている雄羊がいるのを見た。アブラハムは行って、その雄羊を連れて来て、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。

一四 そうしてアブラハムは、その場所の名を、「ヤハウエは見る(ヤハウエ・イルエ)」と呼んだ。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。

一五 ヤハウエの御使いが、再び天からアブラハムを呼んで、

一六 言うには、「わたしは自らにかけて誓うーヤハウ

エの託宣——。あなたが、この事をなし、あなたの息子を、あなたの独り子を、惜しまなかつたから、

一七 まことにわたしは、あなたを豊かに祝福し、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。そしてあなたの子孫は、その敵の城門を勝ち取るであらう。

一八 あなたの子孫によつて、地のすべての国々は祝福されるであらう。あなたがわたしの声に聴き従つたことの褒賞である」。

一九 こうしてアブラハムは、彼の若い従者たちのもとに戻つた。彼らは立つて、一緒にベエル・シエバに行つた。アブラハムはベエル・シエバに住んだ。

註

① 「イサク 献供物語の哲学的解釈」『旧約聖書と哲学 現代の問いの中の「神教」』岩波書店、二〇〇八年、三―四二頁。

② これをヘーゲル (G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*:1812-1816,

Kap 2, A-D; *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, Kap. A, a-d.) の焼き直しに過ぎないと貶価する向きもあるが、西田自身は、「私から云へば、ヘーゲルの弁証法は尚主語的である。ノエマ的である。少なくともその方向に重点を置いていると云はざるを得ない。然るに私は之に反し、真の弁証法は、さういふ立場を断ち切つた所から、出て来なければならぬと思ふのである」(西田幾多郎全集二巻八四頁) とヘーゲルを批判している。「ノエマ的」とは合理的限定の「有」の立場であり、西田は非合理的なノエシスの自己対象化できない「無」的な自己を問題としている点で異なるのである。「宗教的世界観」論考でも「ヘーゲルの弁証法も、なお対象論理的立場を脱していない」(二章、八・七二) と批判される所以である。こうした西田の独自性の主張は、ヘーゲルの専門家からも容認されることである。例えば大橋良介は「西田のこのような「絶対無」の立場は、ヘーゲル理解という点でこれまでになかつた視点を開くものであり、緻密で精神的なヘーゲル研究を行った田辺元さえも、西田から新たなヘーゲルの見方を学んだことを告白する」としている(加藤尚武ほか編『ヘーゲル事典』弘文堂、一九九二年、三七四―三七五頁の「西田幾多郎」の項参照)。

- ③ 『アブラハムのイサク 献供物語 アケード・アンソロジー』日本キリスト教団出版局、二〇一二年、一―三四頁。
- ④ 「アケードの真髄を尋ねて——旧約学と哲学の協働」『旧約学研究』第一〇号、日本旧約学会、二〇一三年、八九―一三一頁。
- ⑤ S. Sekine, "Philosophical Interpretations of the Sacrifice of Isaac: Inquiring into the True Significance of the Akedah," *Philosophical Interpretations of the Old Testament*, de Gruyter's *Beihfte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 458, 2014, pp. 19-72. (これは拙論(二〇〇八年)と(二〇一三年)を合して英訳したものである。)
- ⑥ 詳細な註釈と明快な解説が付された、小阪国継編『西田幾多郎を読む(一)「場所的論理と宗教的世界観」』大東出版社、二〇〇八年を、(こ)では底本とする。なお「四章、六一―四五」は西田自身の章分けて四章の、小阪版の段落番号へ、頁数一四五を意味する(以下、同様)。全集版、文庫版を参照される場合は、章と段落番号を参考にさせていただきたい)。
- ⑦ 前註の編著、一七一―一二頁、註五。
- ⑧ 「宗教的世界観」論考はこれを、「単に超越的に自己満足的な神は真の神ではなかるう。一面にまた何処までもケノシス

的でもなければならぬ。何処までも超越的なるとともに何処までも内在的、何処までも内在的なるともに何処までも超越的なる神こそ、真に弁証法的なる神であろう。真の絶対ということができる」(二章、八・七二)とも変奏している。新約の『ペリピ書』二章七―八節の「かえって自分を無にして(ケノオー)、仕える者の姿を取り、人間と同じ者になられました。人間の姿で現れ、へりくだり、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで、従順でした」に由来する鍵語「ケノシス」に関連して、田中裕「形なきものの形、聲なきものの聲——キリスト教と西田の「無の哲学」——」(上智大学『哲学科紀要』第三九号、二〇一三年、二八―二九頁)は、次のように述べる。「西田にとつて宗教の問題は、ある意味で彼の哲学的思惟のアルファであると同時にオメガでもある。しかし、その思惟は、アルファの以前、およびオメガの以後を限りなく追及するということを付記せねばならない。西田は、哲学的思惟の可能根拠を求めて、思惟の原理以前の経験、原理(アルケー)をさらに遡る無底の経験、ないし経験の無底へと下降する。この下降的超越ないしケノシス的超越こそが、西田の宗教哲学に於ける超越論的経験の基本的な特徴である」。

⑨

『自覚について』岩波文庫、二八三頁。

⑩

小阪前掲書、一章、六・二注釈二参照。

⑪

昭和二〇年五月一日の鈴木大拙宛書簡の中で、西田は次のように書いている。「此頃猶太民族の宗教発展の歴史を読んで色々考へさせられる。猶太人がバビロンの捕囚の時代に世界宗教的發展の方の基礎を作った。真の精神的民族は斯くなければならぬ。民族の自信を唯武力と結合する民族は武力と共に亡びる」(西田幾多郎全集、一九卷四二六頁)。田中裕、前掲論文、三四頁は、この書簡を引用し、「宗教的世界観」論考について次のような指摘をしている。「この論文は大日本帝国の崩壊の予感のなかで書かれており、当時、西田は旧約聖書の預言書、とくにイザヤ書を読んでいた。亡国の危機に直面していた預言者のもつ終末論的自覚は、西田にとって決して他人事ではなかったらう。これは、「宗教的世界観」論考を読む上で大事な前提とならう。

⑫

田辺元の「種の論理」からする西田批判、マルクス主義へと傾倒していった弟子達からの「実践」を語らない西田の観念論への糾弾などを踏まえて、西田が歴史の形成作用について語り出す経緯とその批判的検討については、荒谷大輔『西田幾多郎——歴史の論理学』講談社、二〇〇八年、一四頁以下

⑬

参照。他方、藤田正勝『西田幾多郎——純粹経験から世界認識へ——』岩波書店、二〇一一年、二八八頁以下は、仏教の関心が「出離」に向けられ、現実の世界に届かないことへの批判が、ここでの主眼であることを指摘している。西田の無の哲学を乗り越えようとして、田辺、和辻哲郎、九鬼周造、三木清らが、新たな無の哲学を打ちたてようとした歴史とその読解については、田中久文『日本の哲学を読む「無」の思想の系譜』ちくま学芸文庫、二〇一五年参照。

この間の事情は若干微妙かも知れない。原罪やアガペーについて主題的に論じられる『無の自覚的限定』(一九三二年)において西田は、キリスト教に限定して次のように述べているからである。すなわち、「自己自身の底に絶対の他を見る」といふことの逆に絶対の他に於て自己を見るといふ意味に於てのみ、真に自己自身の底に原罪を蔵し、自己の存在そのものを罪とする人格的自己といふものが考えられるのである。そこにキリスト教の所謂アガペの意味がなければならない」(西田幾多郎全集、六卷四二二頁)と語っていた。また「キリスト教の所謂アガペ」に関連して、「汝の隣人を汝自身の如く愛せよといふキリスト教愛は、絶対に分離せるものの結合でなければならぬ。……何等の価値のために愛するのでも

ない。唯、人なるが故に愛するのである」（同書、三一九頁）とも述べていた。然しそれに対し「宗教的世界観」論考では、「絶対のアガベは、絶対の悪人にまで及ばなければならぬ。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである。単に審く神は、絶対の神ではない」（二二章、一四・八三）と言われ、その「絶対の悪人にまで及ぶ」は、「絶対のアガベ」は、旧約アケイダーの罪人アブラハムにまで及ぶことが語られていたのであった。とすれば、原理的に新約だけでなく旧約にも「神の愛」アガベが働いているというのが、少なくとも「宗教的世界観」論考での西田の論意と考えられるのである。

なお私見によれば、事柄の上からも西田の「宗教的世界観」論考の論意を次のように補強することが可能なはずである。「無の自覚的限定」で引用されていたレビ記一九章一八節「あなたの隣人を愛せよ」は、マルコ福音書二二章二八節以下では、旧約の命令の中でどれが大切かという文脈なので、申命記六章五節「あなたの神である主を愛せよ」と並んで挙げていられているわけだが、西田の言う「唯、人なるが故に愛する」イエスのアガベの思想は、山上の説教では更に愛敵の思想として次のように突き詰められるのである。「あなたの隣人を愛し、あなたの敵を憎め、と言われたのを、あなたたちは

聞いている。然し私はあなたたちに言う。敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい」（マタイ福音書五章四三―四四節）。ここでイエスはまたレビ記一九章一八節を下敷きにし、山上の説教の他の語り口と同様、旧約の対立文言を引っくり返して新しい思想を述べようとしているのである。だがこのイエスの語り口は、果たして成功しているだろうか。否、である。私は、レビ記の一句の前には、実は次の一句が先行している点に注目せねばならないと考える。すなわち、「心の中であなたの身の内なる者を憎んではならない。復讐してはならない。あなたの国の人々を恨んではならない」（レビ記一九章一七―一八節）。つまりここでは、「隣人」の中でも、「あなた」に悪いことをして、「憎」まれ「恨」まれている、本来は「復讐」の対象となる、つまり広義の「敵」が問題となっているのだ。その敵を愛せよ、というアガベの使信が、実は既にレビ記一九章一八節には語られていたはずなのである（前傾拙論、二〇一三年、一一六頁併照）。旧約と新約は事柄の本質の上からはさほど異ならず、実は同質の思想を語っていることが少なくない。《原理的に新約だけでなく旧約にも「啓示」される「神の愛」への信仰によって救われる》という考え方の正当性は、このように、神のアガベに基い

て人が敵をもアガバオーする、旧新約に通ずる認識に、また一つの傍証を見出し得るはずなのである。

14 小川圭治「西田哲学とキリスト教」上田閑照編『西田哲学への問い』岩波書店、一九六〇年、二四二―二七九頁参照。

15 前註三の拙編著『アブラハムのイサク 献供物語』二二頁以下に、若干手を加えて再録する。

16 原語ダーバールは「事」と「言葉」の両方を指す。一六節も併照。ヴァイエヒーの後、時間を表す句が続いて、新しい單元を示すのはヘブライ語の一般的な用法で (W. Gesenius = E. Kautsch, *Hebräische Grammatik*, 1977, 118g)、『これらの出来事

後、神がアブラハムを試み』等に訳すことが多いが、直訳すると「これらの出来事の後となつて、神はアブラハムを試みる」なので、そのニュアンスを強調して訳した。

18 原語ニッサーは「試みる」「試す」「試練に合わせる」等の意味。二つのヘブライ語写本、ギリシア語・七十人訳、幾つかのラテン語・ヴルガータ語訳写本では、もう一回「アブラハム」と繰り返されている。一一節と均したものと思われる。ただここは単なる呼びかけであり、一一節は強い召喚であつて、形式的に一律に均すのは、却つて文意を損なう本文批判の越権となる。

20 直前で神が「言う」と訳したアーマルが使われている。

21 原語ヒンネーニーは直訳すれば「見よ、私を」だが、「はい」といった意味の応答によく使われる。

22 動作ではなく状態を表す動詞の完了形は、しばしば現在の意味となる (E. Jolton, *Grammaire de l'Hebreu biblique*, 1923, 122a)。

23 ヘブライ語のハンモリツヤーを、ギリシア語・シンマコス訳はテース・オプタシアスと訳しており、ヘブライ語をハンマルエー(その顕現)と読んでいたと思われる(ヴルガータもこの系統)。またシリア語・ペシッタ訳は *emwī* としており、ハーエモリー(あのエモリー人)と読んでいたと推測される。その他の意識については、BHS 脚注参照。ただマソレット本文は単に地名としている可能性が高いだろう。

24 モリヤに旧約聖書中言及されるのは、ただ二箇所である。このこと、歴代誌下三章一節。後者では、ソロモンがエルサレム神殿を建設した山を指すが、創世記二二章三節などは、薪もない荒野を想定しているように見える。前注の古代語訳、ヴルガータ訳「顕現の地」、シリア語訳「アモリ人の地」のほかに、七十人訳は「高き所にある地」としているが、何れもエルサレム神殿とは関係ないと見るべきだろう。恐らく両者は同名異地と考えられる。

②5 レヒ・レヒヤールという強調した言い方は、一二章一節参照。
なお二一章一六節も併照。

②6 「命じる」「示す」等訳し分けるのが慣例だが、ここもアーマルなので、なるべく原語をそのままに訳すことに努めた。

②7 原語オーラー。古代イスラエルの祭儀で最も重要な献げ物で、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すそに注がれ、脂は焼いて煙として献げられた(レビ記三章二、二六節)。普段は朝夕、羊ないし山羊が一頭ずつ、祝日によっては数頭ずつ、あるいは牛も加えて、祭司により祭壇に献げられるを常とした(民数記二八・二九章)。

②8 原語ナガルは基本的には「若者」を意味する。

②9 三節と五a節で「若い従者」と訳したのと同じ原語ナガルが、ここではイサクを指して使われている。

③0 一節後半の、神とアブラハムの問答と同じ形が繰り返されている。

③1 一節、七節で繰り返されるヒンネーニーから接尾辞を取ったヒンネー(見よ)という問投詞が使われている。

③2 原語アーカード。名詞形のアケゲダーが、「(イサクを)縛ること」を指し、この創世記二二章の物語の呼び名として使われるようになった。

③3 六節は直訳すると、「薪をイサクの上に置いた」で、本節の《イサクを薪の上に置いた》と対になっている。

③4 一節後半と呼応する同じ表現。

③5 エル(に)を、サマリア五書、七十人訳、ウルガータ訳は、アル(の上に)と変えて読んでいる。

③6 レニングラード写本は、メウインマーとなっているが、多くの写本は普通用いられるメウマーとしている(創世記三〇章三一節、三九章六、九、二三節、四〇章一五節等参照)。意味に変わりはない。

③7 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。少なくとも二度目の「わたし」は神を指す。

③8 アハル(背後に)を、多くの写本、サマリア五書、七十人訳、ペシッタ訳、アラム語タルグム訳などは、エハード(一つの)と読んでいる。つまりこの一文の意味は、「そして、藪に角を捕えられている、一匹の雄羊がいるのを見た」となる。私訳はアハルのままに読み、直訳している。エレミヤ書二五章二六節、ルツ記一章一五節、コーヘレス書二二章二節等やウガリットの用法を参看して、「正に」と意訳する翻訳もある。四節と同じ表現が用いられている。また八節と同じ問投詞ヒンネーが出て来ているので、「そして見た、見よ雄羊を」と

も訳せるが、八節、また接尾辞のついた一、七節のヒンネーニーと呼応した訳語を採用した。

- ④① 原語ラーカハは、二二章では、二、三、六（二例）、一〇、一三節に、計六つの用例がある。二、三節では、イサク（ないし従者）を「連れる」の意味、六（二例）、一〇節では、薪、火、刀を「取る」の意、一三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。

- ④② BHS 脚注によれば、イルエーをイエーラーエーと読みかえる提案もなされているが、古代語訳・写本上の支持がなく、また文末のイエーラーエーと重複するので、これだけでは採用しにくいように思われる。採用する場合は、文末のイエーラーエーを逆にイルエーと読み替える（シリア語訳やウルガータ訳を参照）。

- ④③ イエーラーエーは「備えがある」と訳される傾向が強いが、イルエとイエーラーエーは、ラーアー（見る）の能動形と受動形なので、私訳のように対照して訳したい。

- ④④ 冒頭一節の「これらの事」との呼応に注目。
④⑤ サマリア五書、七十人訳、ペシッタ訳、ウルガータ訳は、文末のイエヒーデヒヤーの後にミンメーニーを加えている。す

ると一二節と同じで、「あなたの独り子を、わたしに対して惜しまなかった」という意味になる。BHS 脚注は、この読みを推奨しているが、整っていない方がオリジナルの可能性が高いとすると、本文批判上、BHS の本文のままに読む可能性も捨て切れない。私訳はそちらを採った。

- ④⑥ ゲーケブ・アシエルは「からである」と訳されることが一般だが、一二、一六節などの理由のキートと訳し分けた。

- ④⑦ 原語ヤフターヴは、六、八節では、アブラハムとイサクが「一緒に」という意味で使われていたが、なぜか一九節にイサクの姿はない。

- ④⑧ 南パレスチナのオアシス。「七つの泉」（創世記二二章二八節以下）ないし「誓いの泉」（同三二節）を意味する。アブラハムは元来ここに住んでおり（同二五節以下）、別の伝承では、イサクもここに住んで祭壇を築いている（同二六章二三節以下）。

せきね・せいぞう
聖学院大学大学院特任教授