

創世記テキストにおける語りの技法

——創世記第十六章を例として——

勝村 弘也

従来の聖書学の主流を形成してきた史的批判的 (Historisch-kritisch) 方法と並んで、あるいはそれを批判する形で、近年台頭しつつあるのが、言語学 (Linguistik)・記号論 (Semiotik)・文芸学 (Literaturwissenschaft) 的方法等による聖書テキストへの接近方法である。これまでのテキストの通時的読み方にかわるべき共時的・構造的読み方は、聖書をもつばら歴史の中で生み出されてきた文献と見る前に、まず宗教的テキストあるいは言語芸術作品と見る点において聖書のもつ根本志向をより明らかにしうるのではないかと思われる。史的批判的方法は、本来歴史主義とわかちがたく結びついた「客観的学問的」方法であるから、聖書が史的諸連関の中でいかにして形成されてきたのかという近代人にとって避けることの出来ない間に答えようとする反面、この近代的方法がテキストを遠い過去の文献として対象化し、技術的に操作することによって、テキストがまさに聖書として何を語ってきたのか(作用あるいは効果の歴史 Wirkungsgeschichte) また今日われわれに何を語っており、

語りうるのかという読み手の主体的契機にかかわる重大事を等閑視してしまう傾向がある。さらに結果的に見て、今日同じ史的批判的方法をとる研究成果の著しい不一致や混乱、はては仮説の上に何重もの仮説を積み上げんとの誤れる「批判主義」の出現は——それも多くの場合、仮説が仮説であることに無自覚なのであるが——この方法がそもそももつて立つ所の根拠を、出発点に立ちもどって問い直さなければならぬことを明らかに示している。水垣渉氏は、『宗教史学派の根本思想』⁽¹⁾において、通常、史的批判的方法の母体と考えられている宗教史学派に光をあてることによって、聖書積義における方法と主体と目的の三者の関係を考察しておられる。同氏は、その中で宗教史学派にとって文献学的方法や史的批判的方法は、この学派も用いた重要な方法ではあったが、それ自体では宗教の本質をとらえる方法ではありえず、「感受的的理解」と呼ぶべき主体的方法こそこの学派の特質と考えられるとし、「批判の前に、われわれが宗教史学派から学びうることは深くかつ豊かである」と論文を締括している。旧約学研究においても、史的批判的方法の限界が云々され、文芸学的方法が復活したと思われる今日、宗教史学派の中心人物 H・グンケル (Hermann Gunkel, 1862-1935) の研究がもつ意義が再認識されつつある。⁽²⁾

そこで本研究においては、創世記テキストの具体的分析と解

釈に入る前に、従来の教科書の取扱いでは「伝承史的方法」や「類型批判」との関連においてのみ論じられることの多かったグンケルの根本テーゼのひとつ「創世記は伝説を集輯したものである (Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen)」を、神学者としての彼の主体的契機との関連においてとらえかえしつつ、その意義を明らかにするとともに、その限界をも示したいと思う。⁽³⁾ 共時的・構造的方法を主軸とするわれわれにおいても、もし旧約釈義における主体と目的の問題を置き去りにしたまま、この新しい方法をテキスト分析のための単なる新技術とするならば、聖書テキストの独自性はとうてい把握しえず、従ってこの方法のもつ真の意義も見失われてしまうであろう。

一、ポエジーとしての創世記——H・グンケルに即して——
グンケルのテーゼ「創世記は伝説を集輯したものである」の背後には、もちろん創世記の史実性をめぐる一九世紀的論争があった。このテーゼは、論争に「史実ではないが、何らかの史的出来事の核を含むもの」というような形で決着をつけたのみならず、創世記を本質的に「詩的物語 (die poetische Erzählung)」とみることに於いてこの書に新しい宗教的価値を見出そうとするものであった。彼はまず、創世記が歴史か伝説かと問う。このように問うことは、ひとまず信仰上の問題ではなく、認識上の問題である。この間に答えるに際してグンケルは、伝

説 (Sage) を歴史記述 (Geschichtsschreibung) と峻別する所からはじめる。

歴史的記述は、人間精神に生得的にそなわった技術 (Kunst) ではなく、国家の成立というような歴史上の特定の発展段階に達して以後、民族がその体験を客観的に記述することによって始まる。古代イスラエルにおいても王国成立の事情や戦争というような民族の存亡にかかわる公的出来事への関心が生れて後、歴史記述が開始されたと考えられる。この様に歴史記述は公的に重要な出来事を同時代人の証言や記録をもとに同時代や後代の人々に信頼しうる形で客観的に記し伝えるためにふさわしい文学形体である。

それに対して伝説は「民衆によって古くから語り伝えられた、過去の人物や出来事に関する詩的物語」と定義される。このようなポエジーとしての伝説はもともと公的な出来事よりも、人々のところにかかわることがら、つまり個人的内面的なことを語るのに適している。創世記においてアブラハムやヤコブなどの家族に起った出来事が、伝説として語られるのは当然である。伝説は元来口伝承であったから、古い言伝えはそれが記述されるまでの間に長い幾世代にもわたる伝達過程があったと考えられる。その間に伝承は人々の想像力 (Phantasie) によって変形される。むしろ伝説とは「一部は伝承によって、一部は想像力

によつて」生み出されたものといえる。出来事の日撃者や正確な報告は必要でない。しかしまさにこのことによつて、伝説は歴史記述のような散文とは異り「宗教思想のはるかに良き担い手となりうる」とグンケルは考へた。「その本性上ポエジー」であり詩的物語である伝説が美しいものであることは、彼によつては同語反復であると同時に、最も根本的認識なのであつたにもかかわらず、後の研究史においてはこのことがしばしば忘れられた。宗教史学派に属する彼によつて、聖書の宗教とは何よりもまずわれわれを感激せしめんとするものであつた。ポエジーたる伝説は、それに聞くものを「歡喜、高揚、感激、感動せしめんとしている (sief = die Sage) will erfreuen, erheben, begeistern, rühren)」。それ故、創世記を正當に読みうるには、読み手をこの宗教的感動に満さんとする詩的物語の意図をひそかに聴きとる (ablauschen) だけの美的感受性が要求される。

この様に語るグンケルのことばに、われわれは明瞭に彼の神学的主張を見てとることが出来る。創世記中の物語が伝説であるとの学問的認識は、物語の詩的な美しさを感じる (empfinden) という内面的経験と表裏一体の関係にあつた。グンケルは、創世記二十二章のイサヤ犠牲の物語のような、聴く者の胸奥に語りかけてくる伝説を「散文や歴史として読む時にこそ

その真価を認めうるのだ」とするような者に向つて「敬虔なる野蛮人 (Fromme Barbaren)」と呼びかけている。「かつて地上に存在した最も美しくまた深い伝説である創世記の伝説」をまさにそのようなものとして愛情をもつてとらえ、感受し、理解する者こそ真に敬虔なのである。従つてまた、これらの伝説の芸術的形体 (Kunstform) を無視する研究者は、自らこの美しさを味わうことができないばかりか、創世記を理解するという学問的課題をも完成することが出来ない。こうして創世記の物語に固有の美しさを探究することが、グンケルによつて学問的課題として立てられることとなつた。

J・ウエルトマン (Wellhausen 1844-1918) 以来のモーゼ五書の文献批判 (Literarkritik) では、ふつう、物語テキスト中の同一内容の反復 (いわゆる重複記事のレベルから文や語のレベルまでを含む)、文体的あるいは論理的な緊張・矛盾などをもとに、テキストを小さな単位に分割し——つまり彼らによれば「結合不可能な緊張のないテキストを統一的」とみる——それらを一面的に通時的に解釈して時代の異なるいくつかの「資料 (Quelle)」に割当てるといふ方法をとる。こうして、資料批判に他ならない文献批判の観点は、聖書テキストの背後に「資料」を見るという点において十九世紀の世界観に照応したものであつたため、そのような資料が実在したという決定的証拠が

全くないという極度に仮説的性格を持つにもかかわらず広く受け入れられる所となった。(JやE資料を想定するのは、例えば列王紀下二十二章から「原申命記」の存在を推定するのは全く異なる。)

これに対してグンケルは、テキストの統一性という問題を根本的に考えなおし、テキストをまずいくつかのレベル、即ち(1)五書全体(2)創世記(3)創世記に先行する伝説集(4)伝説、に構造的に区分した。どのレベルにおけるまとまりも考察される必要があるが、それらのうちの統一性が主要な研究対象となるのか、即ち口伝承の段階において元来存在したまとまりであるのかがまず問題となる。こうして文献批判の立場とは異り、明確にはじまりとおわりを持ち同一の気分(Stimmung)に支配される独立した物語としての伝説(einzeln Sage)を取り出した。

このように見れば、ひとつの伝説の内部にみられる緊張・矛盾は必ずしも通時的に解釈される必要はない。個々の伝説はまず口伝承の終着点としての統一性のある話として真剣に読まれ味わわれるべきであって、しかる後、通時的にも読まれるのである。グンケルは彼もまた時代の子として資料批判を前提として受け入れてはいるが、伝説中の反復・緊張関係等を聴衆に与える美的効果という観点からも考察しているのである。これは今日のテキスト科学(Textwissenschaft)や語用論(Prag-

matik)につながる観点といえよう。しかしグンケルの時代にあっては、このような観察は彼のような並はずれた直観力や美的感受性を持つ者にも可能だったのであり、学問的方法へと十分発展することが出来なかった。今、彼の美学的観点の方法へと成熟しなかった理由を考えてみると、情報理論や記号論はともかく、フィールド・ワークが決定的に欠如していた点にも思い至る。例えば、彼も伝説という口伝承が物語られる状況というものを考えてはいるが、学者の机上の空論に終っている。

彼が物語りのふつうの状況として想定したのは、「仕事のない冬の夕べ」家畜の群のまわりに家族が集り、親が子に語り聞かせるというようなものだった。三千年前のパレスチナ遊牧民と彼の時代のドイツ農民の奇妙な混合といえよう。同様の行論は物語の長さに関する考察にも見られる。彼によれば簡潔な物語ほど古い——それ故「気持ちよい素朴な美しさ」を持つともいう——はずなのであるが、その理由として彼があげているのは語り手の芸術的能力と聴衆の理解力(Aufmerksamkeit)ここでは注意力の持続をさす)である。古い時代には聴衆が「十五分以内の簡潔な作品」で満足したとか、物語が記述されるようになって後長くなったというような主張は、種々の口伝承が世界各地で採集されている今日とうてい受け入れ難い。この様な主張には、文明以前の社会に対する彼のロマン主義的憧憬れと偏

見とが同居しているように思われる。

以上の様に、グンケルは聖書テキストの美学的研究を学問的課題とすることによって、テキストの分断化に歯止めをかけるとともに共時的方法への道を開かんとしたが、以後旧約研究の主流となった史的批判的方法という大河の中で、伝承史や様式史の唱道者としてのみ位置づけられることによって、彼の中心の関心が見失われることになったのである。

二、構造体としての聖書テキスト

グンケルが、創世記の物語をポエジーであると述べた時、彼は明らかに韻文と散文という伝統的区別を受け入れていなかった。十八世紀においては、韻文であるか否かが、文芸と非文芸を分ける境界になっていて、韻文を書く人が詩人(Dichter)と呼ばれた。このような区分をはっきりと拒絶したのは、ドイツのロマン主義者たちであった。ノヴァーリス (Novalis, 1772-1801) にとっては、メルヒェンが、F・シュレーゲル (Friedrich Schlegel, 1772-1829) にとっては神話が、あらゆるポエジーの規範であった。グンケルが創世記の伝説をポエジーと見た時、ドイツ・ロマン主義以来のこのような伝統が彼の背後にあったといえよう。ロマン主義者と同様、グンケルも散文——つまり我々のことばでいえば「非芸術テキスト」——の代表たる歴史記述を伝説と境界づける標識のひとつをファンタジーに求

めているが、これは別に考察を要すると思われる。ともかく、グンケルが創世記を観察するに際して、韻文と散文という対立にあまり大きな価値をおかなかったことは、我々にとっても重要である。

我々にとって、創世記テキストは「美的意味における文学」「芸術テキスト」であり、このような意味において文字という記号を使って書き留められた文構造体である。従って問題は、創世記が韻文で書かれているか散文で書かれているかではなく、テキストがいかに組織化・構造化されているか、どのような意味で、またどの程度詩的であるか、ということになる。創世記十六章の分析に際して、詩的言語学 (Linguistische Poetik) の方法を大幅に取入れたのはこの為である。

ここで、創世記に頻繁にあらわれる「わゆることは遊び (Wortspiel)」についても一言しておきたい。「シュミットはすでに一九三八年の論文において、ヘブライ人のことは遊びは決して単なる遊びでも修辭的裝飾 (rhetorische Ausschmückung) でもなく、ひとつの思考様式であることを認識していた。我々にとつて、いわゆることは遊びは聖書テキストの構造的特徴のひとつである。一般に芸術テキストにおいて「芸術的情報」というのは、ちょうど思考が脳の物質的構造と切っても切れない関係にあるのと同様に、芸術テキストの構造的特徴とは切り離す

ことが出来ない。」(Y・M・ロトマン)⁽¹⁰⁾ 聖書のメッセージは、テキストの構造的特徴と分離できないのである。つまり聖書テキストには、「内容」とは別の「形式的要素」なるものは存在しない。聖書テキストはその独自の使信を担うために、非常に複雑に構成された意味である。音素や語のレベルから全体としての聖書にいたるまでの大きなヒエラルキーを構成する全ての要素は、全て意味的要素であり、それぞれのレベルにおいてある種のメッセージの担い手なのである。創世記テキストの著しい特徴をなす、ことばあそびを含む種々のレベルにおける繰り返しは、このような意味において理解されねばならない。

三、創世記十六章のモチーフ

ここで考察する創世記(以下、創と略記)十六章は、創二十一章八節以下と深い関連をもつ「ハガル逃亡の物語」として知られている。この物語は創世記のコンテキストの中では、いわゆる族長物語の一部をなすアブラハム伝承(創十二―二十五章)の中に位置を留めている。また、パウロはガラテヤ人への手紙四章で、「自由と隷属」の問題として解釈している。創世記のコンテキストに入る前の口伝承や「資料」に関して確かなことは何ひとつわからない。しかし、創十六章が、十五章及び十七章との間に一定の切れ目を持っていることに異論はない。つまり、独立した短い物語として読むことも可能である。口伝承の

段階で、すでに文学的統一性とある気分を持ったひとつの伝説であったと推定することもできよう。H・グンケルは、族長物語の中にみられる伝説の「種類」をいくつか挙げている。史的伝説・種族伝説・原因(譚)伝説・祭儀伝説等である。しかしこれらはグンケル自身もことわっている様に、厳密には伝説の種類ではなく、伝説を構成する要素としてのモチーフである。従ってある物語を一義的に、種族伝説であるとか、祭儀伝説であるとか言うのは危険であって、創十六章の様な場合、いくつかの伝説的モチーフが結合してひとつの物語が構成されていると見なければならぬ。あるひとつのモチーフだけを強調して、この物語は元来(ursprünglich)とくに生(Leben)をもつ何々伝説であったなどとは言えないはずである。(例えば、創十六章は元来イシマエルの起原を語る伝説であった等の見解)。モチーフは物語の構成要素にすぎず、それ自身では物語にならない。例えば、創三十三章一―二節や三十三章十七節は、あるモチーフのメモとも言うべきもので、まだひとつの物語とはなっていない。並木浩一氏は、創十六章のテキストから「ヤハウイストの物語」なるものを取り出し、――その際、一節前半・三節・九―十節・十五節以下には何の考慮もはらっていない――「ヤハウイストの物語では、族長の正妻と侍女の争いの伝説と、ステップ地帯のイシマエル民族の生いた

ちを語る種族伝説および聖所および井戸の由来を語る伝説が合
 体されている。もっとも最後の伝説には重点はほとんど置かれ
 ていない。(傍点筆者、なお「口碑」は伝説と改めた)⁽¹²⁾という。
 まず、並木氏が伝説とした所は明らかに、伝説的モチーフと考
 えねばならない。また「最後の伝説」については、後で考察す
 る様に、われわれは十三—十四節を物語のクライマックスとみ
 る。並木氏はここを単なることば遊びか二次的付加と見たので
 あらう。

ところでモチーフは従来カタログに整理分類されたり、通時
 的に考察されることが多かったが、V・プロップによるロシア
 民話の研究以来、連辭論的にも見られるようになった。⁽¹³⁾あるモ
 チーフ(プロップの用語では機能)と他のモチーフの結合の仕
 方には、一定の法則性があることがわかってきたのである。プ
 ロップの理論がロシアの魔法民話以外の物語にどの程度あては
 まるかについては論争がある。ここでは紙面の関係でこの問題
 を詳しく論じることが出来ないが、創十六章のテキストにもプ
 ロップのいう機能の連続がある程度認められるのでそれを略記
 しておく。⁽¹⁴⁾

二節 「悪計」(登場人物の機能、分類番号Ⅴ、以下同様。)
 加害者は説得によって行動する、に当ると思われる。
 四節 欺されて心ならずも敵に手を貸す(Ⅳ、予備的不幸とも

規定できる。)

五—六節前半 敵対行為(Ⅲ)

六節後半 苦しむ主人公の逃亡(Ⅱの③)

聖書の中の物語では、逃亡のモチーフはしばしば非常に大き
 な役割を果す。ヤコブの出発(創二十八章一節以下)、ヤコブ
 の逃走(創三十一章十七節以下)、出エジプト(出二十四章五
 節以下)、ヨタム(士師九章二十一節)やダビデ(サムルから
 サム上十九章以下。アブサロムから、サム下十五章以下)の逃
 亡など枚挙にいとまがない。ある種の抑圧の状況にあつては、
 逃亡だけが解放への道を切り開く(政治的亡命はその好例)。
 人間社会においては不可避の基本的な葛藤というものもある。
 創世記の中の家族共同体における紛争(兄弟や二人の妻の争い)
 はそのようなものである。抑圧者の手(これはGabalをも
 意味する)の中にある妊婦ハガルにとって苦しみからのがれる
 道は逃亡以外にはないと思われたのである。これに対してヤー
 ヴェの使いは「おまえの女主人の所に帰れ」(九節)という。
 この箇所を二次的加筆と見る必要はない。ハガルが帰ったかど
 うかは直接語られていない。十五節から間接的にそのことが読
 者には知られるだけである。いずれにしても二人の間の紛争は
 何も解決してはいない。テキストはそのことに関して全く沈黙
 してしまっている。われわれは、創二十一章八節以下を視野に

入れてはじめてこの物語の結末を知ることが出来るのである。
創十六章の後半において作者は巧妙な隠蔽を行なっていると
言えよう。⁽¹⁵⁾

四、音的要素による情報

アロンゾー・シューケルは『ヘブライ文学研究』(一九六三年)第一章で、ヘブライ詩における語音形成(音響要素の様式)の問題を論じている。⁽¹⁶⁾その中で方法論上特に注目すべき点は韻の概念が著しく拡張されていることと、テキスト言語学の方法が採用されていることである。まず、韻(語音反復)の概念の拡張は最近の文芸学一般の傾向とも一致している。例えばアリタレイション(aliteration)は、ヨーロッパの文芸学の伝統的理解に従えば、アクセントのある音節にのみ適用される等の条件をもっていた。しかし、リーチ(G.N. Leach)やプレット(H.F. Platt)等の研究では、red/runの様に同じ子音ではじまる語は、——場合によっては bad/brookの様に類似した子音結合も——テキスト中で全てアリタレイションの可能性をもつものとして考察されている。⁽¹⁷⁾ヘブライ詩の場合、子音が大きな役割を果たすことはいままでもないが、シューケルはテキスト中の同等の子音のみか、音価の類似した子音(例えば、k—g—q, h—h, g—s—s等)の反復を、それが語の中のどの位置で起っているか、全てアリタレイションとして観察し

ている。もちろんその場合、反復が同一の行の様な相互に近接した位置で起っていなければならない。本稿においても、ほぼシューケルの分析法に従うことにする。従って拡張された意味でのアリタレイションを「子韻」と訳すことにする。

次に、子韻等のごとび遊びはテキスト全体との関連において解釈されねばならない。つまり語の音価は意味論との関連で把握されねばならない。従って、今までもあまり考察されることになかったことばの響きの中に含まれる表現性や情緒性をもとりあげる。この点に関しては、特にI・R・ガリベリンから多くを学んだ。⁽¹⁸⁾

ここでヘブル語マソラ・テキストからの転写に際してとった方法を略記する。

- 1 音響作用は意味との関係において考察されるのであるから、重要なのは音声ではなく音素である。従って Daghes lene は無視するが、Daghes forte は採用する。(多少2と矛盾)。
- 2 マソラ・テキストの母音符号は採用せず、子音のみを表記する。ただし、Mater lectionis(母音として読むべき、j w h)については、テキストの創作された時代からの、何らかの情報を含みうるので子音として扱い表記する。
- 3 従って、母音 i u と半母音 j w の区別はなく全て j w となる。ただし、語尾の、r については、テキストの考察に際して

慎重に対処する必要がある。

創十六章を通過してみても、すぐに気づくのは、ある特定の音の組合わせが繰り返し、しかもある範囲にまとまって現れることである。ハブル語テキスト約一頁の中で、r (レーシュとアーレフ) を含む語は計38 (うち brm 12回、mr 9回、rjh 6回、br 4回、br 2回、その他5回)、n (アインとヌーン) を含む語計10、rb (レーシュとベート) を含む語計27、sm (シンとメーム) を含む語計10となっている。特に注目すべきは、テキストの中で重要な意味を持つ「見る」(r)、「井戸」(br)、「目」(泉) (とまた、r)、「名」(sm) や固有名詞マンラムとイシマエールが全てこの中に入っていることである。これらの語はまちがいがなくテキストのキーワード (key word 独語 Leitwort) と考えられる。これらの音素が主に物語のどの部分に出現するかを調べるため、表を作って分布を調べてみる。よい。(ここでは紙面の関係で割愛せざるをえない。) 大体の傾向を記すと、r とエはエの類音と共に、物語のはじめの方にも多いが、十三―十四節でことは遊びとなって非常に強調されている。n の組合せは中ほどに多く十二節以下には無い。sm の組合せは終りの方に集中している。

次に韻を調べてみよう。一節 wšj st brm l' jdh lw/wh sphh mšrit wšmh hgr (但し / は意味の切れ目を表す。) 1

の子韻は明らか、s—s—s や h—h についても認めてよいだろう。

三節、ガタラル音 (rh) 及び s—s—s、前半に r 後半に l が目立つ。wtrh th brm jsh lw lssh (s. 3b) 「そこで彼女は彼女を彼女の夫アブラムだ、彼に妻として与えた」。接尾辞・接頭辞を含めて逐語訳すると何が何だかわからなくなってしまう。非常にアナフォーリックな文である。rh—rh の地口と l—l の子韻のためにこの様な文体になったと考える。

四節 wjhb' i hgrwtrh/wtr' kj hrth/wtql gorth b jhft 語尾のみをみると、b i r r r j th h となつてつづ一種の脚韻がある。但し語尾の、y h がどの程度知覚できたか不明なのでその前の子音も記した。wtql 以下の文は、brth (彼女の女主人) を目的格ととるか主格ととるかによつて意味が異なる。ヴァイングリーンは、ここをサライの失った地位に言及したものとみて、「彼女(ハガル)の女主人は彼女の目(評價)に卑しむべき (contemphible) ものとなつた」と訳す(列王紀下三章十八節参照)。

五節 wtr mšrit' i brm <šmsj' ijk/ nki nttuj sphij b jhft/ wtr' kj hrth/w' q l b jnh/ jsp. jhwh b jnj w b jnj k> (但し < > は引用符号。) j (又は i) 音の繰り返しが特にサライのことばが目立つ。そこを j… のタイプの語を A、

・j・をB (特に・j・をB) '…j'をC'その他をX'で表記する。

X₁ C X₂ X₃ < C B C C C B

X₄ C X₅ X₆ B' A A B'(C) B' となる。

一行目と二行目が共にE音で終わるのをE立つ。E音の象徴性については、小島(1967)・サルマン(他)鋭く悲痛な感情(関根正雄)等表現すると言われている。ここではカイザーの挙げている例——ゲーテの詩『魔王』の中の、魔王の誘惑的な言葉——を考慮する(小島1967)。

Du liebes Kind, komm, geh mit mir!

Gar schöne Spiele spiel ich mit dir; (aus: Erlkönig)

同様の例を旧約聖書の雅歌からあげよう。

qwmj lk r'ij; j'uj wlkj lk (Hid 2, 10b, 13b)

「たいておろさば、わたしのこころをよめ、

かわいらしくよめ、おろさば。」

創十六章五節の場合、サライがヒステリーを起しながら同時にプログラムに何かを催促している感じがする。

六一七節 < nahn šp'htk b'ldk / 'šj lh h'wob b'j'n; k >

w'f'nhh s'ri / w'rbriq mppn; h / w'jims' h mlk j'hwh

'j j'n hmnj'n b'mndbr / 'i h'j'n b'drk š'wr (v. 6aβ-7)

ここはモチーフから見ると、一定の切れ目があるが、音韻論や

意味論から見ると実に巧みに繋がっている。n—m及び、の字韻が明らかに認められる。特筆すべきは、²³・t'nを語基(radical)にのみ二つの語 j'n と h'h がその意味を変化させながら連続して現れることである。これは十一節のヤヴァエの使いのことばにまで及んでいる。まず、²⁴h'h は、四・五・六節では「目」(動詞見る h'h と対応)を意味したが、七節では「水の目」即ち「泉」である。(六aγは、直訳すれば「彼女に対しおまえの目に良いようにせよ」)泉は十四節では井戸(w'j)に変わってしまう。動詞 h'h の方は、六節ではビエル形で「抑圧する」、九節ではヒトネル形で「(サライの手の下で)服する」又は「苦しみを担う」となり、十一節では h'h は名詞化された不定詞になっている。その意味は出エ三章七節、申命二十六章七節等と比較して「患難」つまり「抑圧蔑視に苦しむ者のおかれている状態」(L・テレカト)ととる。なお十一節に関しては別に文体上の考察が必要である。七節の終りの語はシェルという地名らしいが、民数二十三章九節、二十四章十七節等では動詞「見る」(š'w)である。目 h'h を見る h'h の縁語として音響的連想を伴う語を考えた。

八節 w'j'nr < hgr šp'ht s'ri / j' m'z'h b'v / w'f'nhh ulk >

w'f'nr < mppn; s'ri g'ort; 'n; k; b'ri >

語尾は r r t t j j h t h j / r j j j t となつて

いる。脚韻を見るべきであらう。

紙面に制限もある故、ここでは一応考察を中断する。九節以下、特に *sh-shm-jam* や *br-er-ha* 等のことは遊び、十三—十四節のテキスト・クリティック上の問題等については別の機会にゆずりたい。〔未完〕

註

- (1) 『途上』八(一九七七)及び九(一九七八)所収。
- (2) 野本真也「旧約学における文芸学的方法の位置」(同志社大学『基督教研究』42(一九七八)B. S. Childs, Introduction to the OT as Scripture, SCM, 1979. における評価を参照。
- (3) この論述は、并由 H. Gunkel, Genesis, Göttingen, 1901 1910³ 1977⁹. の Einleitung による。
- (4) 「齋菜仮説」を否定する著者として、van Seters, Diebner, Rendtorff, Schult, Zuber がその代表。B. Diebner, Neue Ansätze in der Pentateuchforschung: DBAT 13, 1978.
- (5) Gunkel, ibid. LIII-LV のイサク犠牲の物語やヨセフ物語に関する考察を参照。
- (6) R. C. Culley, Studies in the Structure of Hebrew Narrative, Philadelphia-Missoula, 1976. による R. Finnegan

や L. Dege 等による口伝承研究の要約がある。他に M. J. & F. S. Herskovits, Dahomean Narrative, Evanston, 1958. 山口昌男「アフリカの神話的世界」岩波新書(一九七二)が説話を理解する上で有益。

(7) W. カイザー「言語芸術作品」柴田斎訳、法政出版(一九八一)四頁、五〇八—九頁。J. F. アンジエロス「ドイツ・ロマン主義」野中・池部共訳、白水社(一九七八)九九—一〇五頁。

(8) カイザー、前掲書五—六頁。アンジエロス、前掲書一〇六頁以下。グンケルの用語法ではポエジーの反対は散文である。旧約の「歴史書」が非芸術的であるとは考えられない。また、すぐれた歴史家が非常な想像力の持主であることも少なくない。ミシエンや K. マルクス等。

(9) J. Schmidt, Das Wortspiel im AT: BZ 24, S. 1-17.

(10) Y. M. ロトマン「文学理論と構造主義」磯谷孝訳、勁草書房(一九七八)六二頁。

(11) 『基督教学研究』前号の拙論一一九頁。

(12) 並木浩一「イスラエル伝承文学——アブラハム伝承の展開」一九七二。従来、旧約学では Sage に口碑なる訳語を当てることが多かったが、並木氏は別の論文「口碑・説話・伝説・昔話」に於いて「伝説」と訳すべきことを指摘している。

本稿で Sage を全う伝説と訳したのもこの論文による。柳田国男「口承文芸史考」講談社学術文庫（一九七六）。S・T・マンソン「民間説話」上・下、荒木・石原共訳、社会思想社（一九七三）及び RGG² の Sagen u. Legenden の項を参照。

(9) V. J. Propp, *Morphologie des Märchens*, München, 1972. 原著ロシム語。Leningrad, 1928. 及びプロリストランク (Aristoteles, 384/383-822 B. C.) の「雄辯 (Poetik)」の中で、*μηθώτης (mēthōtēs)* 悲劇は「うから生れる」を作るのは人物の性格ではなく、行為 (*πράξεις*) の連関（つまりはなしの筋である）を明言していた。換言すれば、行為の連環論的関連がドラマを成立せしめる主要因である。悲劇に *ὑπερβία τῆς ἡσυχίας (hyperbia tēs hēsychias)* が本質的に重要なものと云うか理解される。

(14) プロップの使っている機能の名称はあまり厳密にうけとらない方がよい。創世記の物語では魔法民話の様に善玉と悪玉がはつきりしている訳ではない。

(15) 物語を読むに際しては常に、はじめ導入された緊張矛盾がどこでどのように解消又は解決されたかを把握しなければならぬ。

(16) L. Alonso-Schökel, *Das Alte Testament als Literatur*.

ches Kunstwerk, Köln, 1971. S.1-76. 原著はキヤイン語 *Estudios de Poetica Hebrea*, Barcelona, 1963.

(17) H.F. Pielt, *Textwissenschaft und Textanalyse*, Heidelberg, 1979. S. 159-179. Ch. Küper, *Linguistische Poetik*, Kohlhammer, 1976. S. 53-66.

(18) ガリヤリン「詩的言語学入門」磯谷孝訳、研究社（一九七八）六八—八九頁。

(19) Leitwort 及び M. Buber の用語。Buber, *Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs*, in: *Werke* Bd. 2, München-Heidelberg 1964. S. 1131-1149.

(20) 物語の後半の *ἡσυχία* など優しき音が優勢である点は筋との関連を注目に値する。

(21) J. Weingreen, *The Case of the Blasphemer*: VT 22 (1972) p. 118-123.

(22) カイザー、前掲書一五五頁以下。

(23) *ἡσυχία* は邪視つまり赤子をねたみの目でみると悪運がつくという俗信と関係するのも知れない。片倉もこの「アラビア・ノート」NHKブックス（一九七九）五九頁参照。この書は女性の目でみたメドウィンの生活が記されており、族長物語を理解する上で非常に有益であることを特に記す。

(註) I. Delikat, Zum hebräischen Wörterbuch: VT14, S. 35-49.

だが、特に語をいけなかったが、C. Westermann の Gen 32 の逐語訳を参考にした。方法論上の問題ではない。E. Blum, Die Komplexität der Übelieferung.—Zur diachronen und synchronen Auslegung von Gen 32, 23-33: Dieheimer Blätter zum AT (15) 1980, 26-28 参照した。