

## 神名再考

— 出エジプト記三章一四節の統語論的考察

大石 祐 一

モーセは神に言った、「考えてもみて下さい、私がイスラエルの息子たちとところに行き、そして彼らに『あなたたちの父祖たちの神が私をあなたたちに遣わした』と言えば、彼らは私に『彼の名は何か?』と言うでしょう、私は彼らになんと言えばよいのでしょうか?」

神はモーセに言った、「**「*אֱלֹהֵי*」**、神は言った、「あなたはイスラエルの息子たちとこう言わなければならない、**「*אֱלֹהֵי*」**が私をあなたたちに遣わした」と。」

出エジプト記三章一三—一四節

—

名は体を表すとは我々の文化においても言われることであるが、このような考え方は古代イスラエルにおいても同様であった。名はその持主の本質ないしアイデンティティを表す。このような観点から神の本質を明らかにするものとして古くから脚

光を浴びてきたのが、出エジプト記三章一四節である。この個所の重要性について有賀鐵太郎博士はその論文「有とハーヤー」の中で次のように述べておられる。

「…私がここに指摘したいものは、キリスト教の最も基本的な点、すなわち、その神論にかかわるものである。「神は最高の有である」とか「神は有自体である」とかの命題は……一般に当然のこととして前提されているが、私の問題としては正にこの命題そのものである。……聖書のどこに「神は有なり」と言っている言葉が見出されるであろうか。こう尋ねるとき、人は直ちに出エジプト記三・一四を指して、そこにこそ正にその言葉を見出すと答えるであろう。たしかに「わたしは、有つて有る者」と訳されている限り、それはそのような意味に解さるう。それは聖書自体を通じてただ一回しか現われない表現であるが、ただ一回だからと重要なものは重要なのであり、このモーセに示された神の名が何を意味するかはヘブライ民族の信仰にとって決定的な意味をもつものと考えられなければならない。だが、それほど大切な、ただ一回の言葉が果たして「神は有である」ということを意味するのか。われわれの疑問はその点に向けられなければならない。」

本稿もまたこの神名の意味を明らかにすることに寄与せんとするものである。ただし本稿では哲学的または神学的な問題と

してよりも先ず言語学の問題として、特に統語論的な角度からこの問題に光を当ててみたい。

## 二

有賀博士が引用しておられる「有つて有る者」という訳は口語訳聖書によるものである。古代語では、ウルガータ訳が *to sun qin sun*、それに続く文章では *qin est* となっている。そしてトマス・マクインナスは、その *qin est* をもつて神の最も基本的な名であると論じている。そしてこの理解はさらに七十人訳に遡るものとされる。そこでは *to qin o ay* となつており、その次の文章にも *o ay* が繰り返されている。ここでは、神はみずから「私是在る者である」と言っているのである。「わたしは、有つて有る者」という訳は、それをさらに強めて訳したものとされている。そしておそらく新共同訳の「わたしはある。わたしはあるという者だ」もまたこの線上にあるものと考えてよからう。ところが最近のある邦訳では、「わたしはなる、わたしはなるものに」と訳されていて、そこには「在る」という意味は微塵も含まれていない。このことから既にこの問題の複雑さは垣間見られるのであるが、では、有賀博士自身の見解はいかなるものであろうか。しかしそれを検討する前に、先ずヘブライ語の神名の統語論上の論点を明らかにしておこう。

冒頭に記したようにヘブライ語では *shar'eh'yeh* (*eh'yeh*)

*'shar'eh'yeh*) とあり、次の文章にもその *'shar'eh'yeh* が繰り返されてゐる。*'shar'eh'yeh* とは動詞 *shar'* (*yeh*) の一人称単数未完了形ないし *Kohortative* 形である。そのような *'shar'eh'yeh* が二度繰り返されて、真ん中に不変化詞 *'eh'yeh* が置かれている。この *'eh'yeh* は通常関係詞と理解されている。したがつて統語論の問題点は次の三点である。まず動詞 *'shar'* の意味如何。辞書に記載された意味を文法的観点から整理すれば、*'shar'* は基本的には「在る」(存在)と「〜である」(繫辞)とを意味し、その際「在る」は「成る(生ずる)／＼起るる」を、「〜である」は「〜になる」を含む。次に動詞の法および時制。つまり、直説法未完了形かそれとも *Kohortative* か。前者の場合にはさらに現在か未来かあるいは過去かが問題とならう。というのもヘブライ語の未完了形は本来「ある時点においてなお継続中、もしくは遂行中の……、あるいは新たに生ずる……行為、出来事ないし状態」を表すものであつて、その時制は現在過去未来のどれでもあり得るからである。最後に「*'eh'yeh*」に導かれた関係文の用法如何。すなわち関係文は主文の動詞に含まれた主語「私」を先行詞とするのか、それとも先行詞を持たない独立関係文「〜するもの」と訳されるのか。

有賀博士の見解に移らう。博士は言う、

『*'eh'yeh*』は言うまでもなく動詞 *'shar'* の一人称単数未完了形である。「わたしはハーヤーする(であろう)」というのが、その意味である。そして、その「ハーヤーする」ことは単に現

在でもなく、また単に未来でもない。それは常に完結しない、開かれたハーヤーなのである。そのような意味の *open* が二度くりかえされて、その中間に *open* なる不変化詞が入っている。その不変化詞は関係代名詞とも接続詞とも取れ、前者の場合には「わたしはハーヤーする、そのわたしはハーヤーする」となり、後者の場合には、「わたしはハーヤーするのだから、わたしはハーヤーする」となる。しかし、いずれにせよハーヤーは繫辞とは受けとりにくく、「わたしはハーヤーするものである」とも「わたしは、わたしが有るところのものである」とも、取ることは不適當である。』

このように博士によれば、*sein* は動詞 *sein* の未完了形であり、その際時制は現在未来をも含む。そして *sein* に導かれる関係文は主文の主語「私」にかかる（なお、接続詞としての *sein* の「だから」という意味は、関係詞 *sein* に導かれた関係文が「私」にかかると理解されたときに、文脈によつて汲みとられる意味と見ることが出来る）。そして動詞 *sein* は少なくとも繫辞ではない。ただし以上のような判断の根拠は何も示されていない。というのも博士の主たる関心はそれらよりもむしろ動詞 *sein* の意味にあるからである。繫辞ではないとすれば無論それは存在を意味することになるのであるが、しかるに博士が最も精力を傾けて論じられるのはまさしく動詞 *sein* のこの「存在」ということの意味なのである。そして博士はこれを明らかにするために、

Roman の研究に依拠しつつ、ギリシャ語と対比されたヘブライ語の動詞一般の特質について考察されている。その特質とは、一言で言うると、「動的性格」である。つまり、ヘブライ語の動詞は、ギリシャ語とは異なつて、常に行為する主体との結び付きで考えられ、状態を表す動詞（例、「強い」でさえも「なる」〔例、「強くなる」と、つまり主体の働きと切り離しては考えられないとされるのである。そしてこのことから動詞 *sein* についても、』充分な動詞的効力を帯びたものと考えられなければならない。それは werden, sein, wirken 等を意味するが、それらの意味が別々に考えられているのではなく、むしろそれらは根源的に一つとして作用している。……それゆえ、ヘブライ語では「成る」とか「生起する」を離れた「有る」は考えられていない。』とされ、以上の考察をふまえて神名について次のように結論される。

『神が「われはハーヤーする」(ehyeh) という名を持つとする出エジプト記の言葉も、右の論述に照らしてみても、いよいよその意味を明らかにすることができる。……神は常に働くものとして、ehyeh という未完了形が、しかも絶対的主体として働くものであるから一人称が、用いられているのは当然である。しかも、注意されていいことは、その主語は ehyeh の中にかくされていて、とくに「われ」(anכי) なる代名詞がここに用いられていないことである。主体が先ず存在して、それが働く、と考

えられていたのではなく、むしろ働くことの中に主体が自らを啓示するのであって、主体・即・働き、働き・即・主体なのである。しかし、それは単に現象的作用のうちに神が内在すると理解されてはならない。むしろ神的働きは現象の過去の性格とは全く異なった意味の働きである。それは常に *event* なる未完了形を保つところの、将来的・創造的働きである」。

博士の論文は以上のような考察に基づいて、ヘンライの思考法とギリシヤの思考法の根本的相違を明らかにし、さらには、キリスト教においてそれら二つの異なる思想が結びついていることを指摘した思想的に極めて射程の広い興味深いものであるが、ここで取り上げるのは神名の解釈に限られる。そして以上で紹介したように、博士の見解によれば、神が *エノス* と言われるときには、「有る」ことと「成る」こと、そしてさらに「働く」ことが一つに考えられているのであり、しかもその際「働く」ということが最も根源的に考えられているのである。それ故博士は、「*Enth-*……を単に「存在する者」と呼ぶことも十分であり、いわんや「有るもの」とか「有ること」とかとすることは、むしろ不当で」あって、「仮に「ハーヤー」を「ある」と訳して見ても、その「ある」は繋辞的の「……である」を前提とした「……がある」または「ある」ではならぬ」ということを強調されている。このような *エノス* などのように邦訳すべきかは一つの問題であるが、博士自身は何も述べておられない。それ

はともかく、以上のような *エノス* の意味論は、既に述べたように、Roman の研究に基づくものである。そして Roman 自身は、「在る」ことと「成る」ことと「働く」ことを統一的に含むような *エノス* の「在ること／存在」を能動的人間のそれであるとし——なぜなら人が在るとは「在ること」と同様「成ること」と「働くこと」をも包括する運動と活動の内に在る」ことであるから——、その意味で旧約的な「存在」を力動的、精神的、効力的な「人的存在 Person-Sein」と規定している。そして、*エノス* の「在る」と「成る」という意味の根柢に、それらのギャップを埋めるべく、「働く」という意味を置くという考えは、さらに *Ratzel* の研究に遡るものである。

このように *エノス* を、他のものに働きかけるいわば能動的存在と規定する以上のような見解は広く受け入れられて、例えば「HAT」の *エノス* の説明にも採用されているのであるが、この見解を根本から否定するのが *Bartelmus* である。彼はその、*エノス* の意味と機能についての包括的かつ詳細な研究において、次のようなテーゼを主張している。

*HYH* は独自の辞書的統語論の意味を持たず、動詞のない名詞文によって同時という時相のもとに表される事態の「時制化」ないし「語法化」に資するにすぎない。

つまり、彼によれば、「動詞のない名詞文」、すなわち、述語

がもつばら名詞類から成る文(ただし存在を意味する文をも含む)は、ドイツ語ならば同じ意味内容は A ist B(もしくは A ist)と表現されるころ、ヘンライ語では ist (sein) に相当する動詞を必要としない以上、直接法現在以外の時制および法を表現することができないために、それらを表現するための単なる補助手段として *ゴ* は用いられるというのである。それ故 *ゴ* 自体はいかなる辞書的統語論の意味も持たない。従来 *ゴ* に認められていた「なる」という意味も、Bartelmus によれば、*ゴ* が有する意味ではなく、名詞文が *ゴ* によって時制化され、未来形ないし過去形となることによって、持ち得る意味にすぎないのである。

しかしながらこの問題は意味論に属する。Bartelmus の見解と従来の見解の当否について検討することは本稿の課題の範囲を越えているであろう。なぜならばいずれの見解によっても、神名が「AはBである」という文なのか、それとも「Aは在る」という文なのか(場合によっては「*く*になる」かそれとも「成る」か)という統語論上の問題は一義的には確定できないからである。確かに有賀説によれば、*ゴ* とあれば常にそこに主体的力動的な意味を認めなければならぬことになるのであろうが、しかしむしろ反対に、神名にそのような意味がふさわしいか否かということが神名の解釈から検証されなければならぬのではないであらうか。

### 三

Bartelmus 自身の解釈について検討しよう。彼の考えによれば、神名の意味は、「私は、(私が) 誰であれ在るであろう者であるであろう Ich werde sein, wer immer ich sein werde」である。そしてこの解釈は統語論上一義的に決定されると彼は言う。その根拠として彼は、先ず関係文を不定代名詞「誰であれ<sup>(13)</sup>する者<sup>(14)</sup>」を表す独立関係文と解することについて、類音重畳関係文は不定代名詞を表すとする Broekmann の見解を挙げる。次に文章全体を「AはBである」という構造と解すること、敢えて通説の言い方をすれば、主文の *ゴ* を繫辞と解することについては、文章全体が「名詞群+名詞群」(*ゴ*×文の形で)という構造であることを述べているが、このことは関係文が独立関係文と解される以上当然である。関係文を存在言表と解することについては、明らかであるとか彼は述べていない。最後に時制が現在でなく未来であることは、*ゴ* の機能についての彼の理論から導き出されているようである(ただしその場合でも Konjunctiv 形である可能性は残るのであるが、それについては全く言及されていない)。

以上のように Bartelmus の見解によれば、有賀説によって簡単に退けられていた *ゴ* = 繫辞説が部分的に採用されており、そしてその解釈はつまるところ七十人訳のそれに極めて近づいているようであるが、いずれにせよその正当性は、関係文を一

義的に独立関係文と解することができるかということにかかっているように思われる。既に述べたように彼のこの理解は Brockelmann の見解に基づくものである。そして類音重畳関係文が不定代名詞を表すことを示すために Brockelmann の挙げている例は、サムエル記下一五章二〇節、出エジプト記三三章一九節、列王記下八章一節、ゼカリヤ書一〇章八節、エゼキエル書一二章二五節である。しかしながら、例えば出エジプト記三三章一九節の「私は私が恵もうとする者を恵もう、憐れもうとする者を憐れもう *וְאֵת אֲשֶׁר יִחַן אֲנִי אֲחַן וְאֵת אֲשֶׁר יִחַן אֲנִי אֲחַן*」という表現についてみると、ここで *אֲנִי* に導かれる関係文が先行詞を持たないことは一義的に明らかであり、それ故この関係文は当然独立関係文と解されなければならない。この事は他の例についても同様である。しかるに神名においては関係文が先行詞を持たないということは自明ではない。なぜなら主文に含まれる主語「私」が先行詞である可能性は排除されないからである。そしてその場合は関係文は独立関係文ではなく、それ故、いかに類音重畳関係文とはいえ、不定代名詞とはなり得ない。無論この事は神名の関係文が不定代名詞である可能性を否定するものではない。ただ、一義的には決まらないということをおうとするものにすぎない。しかし関係文を不定代名詞と理解する場合でも、果たして Bartelms のように解釈することが妥当であろうか。なぜなら Brockelmann の挙げる例についてみれば明らかのように、それらにおいては主文の内容と関係文の

内容が全く同じである。そしてそれらが同じであればこそ、独立関係文に不定代名詞という意味合いを認めることが可能となると考えられる。しかるに Bartelms の解釈によれば、これも通説の言い方をすると、主文の *NET* は譬辭となり、関係文のそれは存在を表すことになるのであるから Brockelmann の理論とはあわない。仮に不定ということを離れて考えてみても、類音重畳表現の中の全く同じ言葉を主文と関係文とで異なる意味に取るということ自体、特別の理由でもなければ、不自然であろう。それゆえ、神名において Brockelmann の理論に忠実に従おうとするのであれば無論、そうでない場合でも、一般的に言つて類音重畳表現において繰り返される言葉は同じ意味に理解するのが自然なのであるから、主文と独立関係文とともに存在言明とすると文章が成り立たない以上、結局神名は「私は（誰であれ）私がそれであるところの者である」と解すべきものである。他方存在という意味にこだわるのであれば、関係文を独立関係文とはせず、「在る私は在る」と解さざるを得ないのであろう。いずれにせよ、Bartelms の言うように神名の意義を統語論上一義的に決定することはできない。

#### 四

他の現代語訳について検討しよう。邦訳では既に述べた「わたしはなる、わたしがなるものに」がある。他方、英訳では、

I am who I am (NRSV, RSV)「独訳では ich werde sein, der ich sein werde (Luther-Bibel) が今日主流であると思われる(ただし時制は論者によって異なる)。しかしながらこれら英独訳の文章をいかに理解するかということがさらなる問題であつて、實際解釈者によつてその理解は、微妙なニュアンスを示しつつ、実に多様であるため、それらをまず、ここでは内容的な観点から、敢えて概括的に分類整理して見取り図を描いておくことが、有益である。

### 一・名の啓示の拒絶説

この説は、神名を「私は私がそれであるところの者である」と解し、「彼の名は何か」というモーセの問いに対する神の答えは神の名ないし本質の啓示ではなく、その隠蔽であり、さらにはその啓示の拒絶であるとする。例えば Zimmert は次のように言う。「旧約聖書自身がヤハウェの名の説明を試みている唯一の箇所において、旧約聖書はその名の『説明』を拒んでいる。というのも『説明』は名を定義という籠の中に閉じ込めてしまふからである」。

しかし何故神はその名ないし本質を隠さなければならぬのであろうか？ このことを理解するためには旧約において神の名を知ることが有する意義を明らかにする必要がある。古代人の考えによれば、人は、神の名を知り、その神が何者であるかを知ることによつて初めて、生活の中の問題の解決のために神の助けを呼び求めることが出来たのであり、ひいては神

の名を呪術的に用いることも出来たのである。つまり神の名を知るとは、神を人間にとつて支配利用できるものにする可能性を得るということであつた。したがつて名ないし本質の啓示を拒むという理解は、神が人間の自由にはならないということを明言するためのものなのである。だから Zimmert は言う、「この名……にはヤハウェの至高の自由が共鳴しているものであり、ヤハウェは……その本当の名によつて自らを名づけ得るものとし、人間にその名を啓示する正にその時に、依然として自由な者であり続けるのである」と。とは言えこのことは、神については凡そ何も知り得ないということを言おうとするものでは必ずしもない。実際 Zimmert は先の記述の後にこう付け加えている。「旧約聖書が言わんとしていることは、人がヤハウェについて語り得るとすればそれは、彼が(その行為において、またその戒めにおいて)自身を示す様に耳を傾けつつ、これを承認することによつてのみであるということなのである」と。つまり以上の見解の趣旨は、神の本質は人間に知り得ないというよりもむしろ、神の本質あるいはあり方ないし行為はあらかじめ人間が規定することのできないものであるということを強調するにあるのである。

なお、先の「わたしはなる、わたしがなるものに」という邦訳はこの見解に属するものと考えられる。

### 二・名の啓示説

この考え方はさらに二つに分けられる。

## (1) 同一性確認言明説

この見解は神名を、先の見解と同様、「私は私がそれであるところの者である」と解しつつも、それを「自分自身と同じである」こと、すなわち「常に同じ者である」と理解することによって、神名は「神の永続性、信頼性、誠実、さらには不変性と永遠性を証している」とするものである。

例えば Procksch は言う、「彼の本質を特徴づけるのは彼があとということではなく、彼が、彼がそうであるように、あるということ、すなわち、彼は常に自身に等しくあり続けるということ」、それ故、「未来の歴史における神の本質は過去の歴史におけるそれと同じである」ということであり、民の神とは父祖たちの神なのである。つまりこの見解によれば、神名とはイスラエルに対する神の変わらぬ誠実を表すものなのである。

## (2) 存在言表説

この見解は神名を「在る私は在る」(ないし「私は在る、その私は在る」)あるいは「私は在る者である」と解して、存在の事実だけを含む言表とする。ただし、問題は「在る」ということの意味である。それは古くは存在論的存在概念をもつて理解されていた。すなわち「彼(神)は自らによって有り、他の存在によるのではないということ、哲学的に表現すれば、彼は自存性を有するということ」を意味するとされたのである。このような考え方はギリシャ語訳に規定されたものであろう、そして「在る」がかような意味で理解されるときには神名の訳としても

「私は在る者である」が採用されたのである。しかしながら神名が神の存在の絶対性自存性を表すと見るような考え方は旧約的ではないとして、今日ではむしろ神名の「在る」を、論者によって強調点は様々であるけれども総じて、既に述べたような意味で、現に、主体的に、働きつつ在ると理解するのが一般的である。日本語としては恐らく「いる」がより適切であろう。そして「いる」と解される場合の訳としては、「私は「私はいる」である」とあくまで一種の普遍的命題とするものもあるもの、「いる」ということの具体的状況に即した性格からしても、「いる私はいる」が一般的である。その際「いる」が繰り返されることの意味については、「常にそういたように」を意味するとする者もあるが、類音重疊法の機能の一つとされる文意強調のためと解されるのが通常である。なお時制については現在と訳すもの、(意志)未来と訳すもの、ともに見受けられるが、既に述べた有賀説のように、ヘブライ語の未完了形本来の意味を強調するものもある。

## 三、折衷説

この見解は、神名を基本的には前説と同様「いる私はいる」と解しながら、類音重疊関係文をもつてその神のあり方の無規定性を表す(「私は、私がいるように、いる」とし、その限りで神名は名の啓示とその拒絶をともに含むとするものである。例えば *Bejah* は次のように述べている、「神は言う」私はいるであろう」(ebat)。しかし彼はさらに付け加える……(ascher



enien)、すなわち、如何なる仕方でも、どのような現れ方で私がい  
るのであるとも、と。……「HWHが言わんとしている  
ことは……彼は——何らかの一定の現れ方に自らを拘束する  
ことなく……、それによつて一切の呪術的懇願をも端的に拒み  
つ——自らの民のそばにどまり、民とともに行き、民を導  
くことを意志するということなのである」。

つまり、以上の理解によれば、神名は、いかなる仕方であれ  
私はいるのである、という意味である。そしてその趣旨は、「神  
の現在の約束と、未来の……新しい経験に開かれていること」  
との両契機を生かそうとするにあるのである。ただし Bubert  
は「Ich werde dasein, als der Ich dasein werde」であるであ  
う者としての私はいるのである。「あるいは私は私はいるのである、  
いるであろう者として」という訳を用いている。

ところで上に述べたような意味での神の無規定性を統語論上  
一義的に神名に認めることができるであろうか。Schmidtはそ  
れを認めるものようである。その根拠として彼は、類音重畳  
関係文は言表の無規定さを引き立たせるといふ Jotion (および  
既に述べた Brockelmann) の見解を挙げる。そして Jotion が挙  
げている例は、先の Brockelmann の例 (ゼカリヤ書一〇章八  
節、エゼキエル書二二章二五節は除く) の他、サムエル記上二  
三章一三節、出エジプト記四章一三節である。しかしながらこ  
れらの例を仔細に観察するとわかるように、そこで意図されて  
いる無規定さとは関係節の先行詞 (ただし出エジプト記四章一

三節以外は全て独立関係文であるから意味上の先行詞) が具体  
的に何を (誰を、どこを) 指すかということに關してである。

しかるに神名において関係文の先行詞はこの場合「私」すなわ  
ち神であつて、全く特定されている。けれどもそれ故にこそこ  
こで特定されていないのは「いる」者が誰かではなく、いかに  
「私」がいるかということ、つまり「いる私」のあり方と解釈さ  
れるのである。確かに神名において主体のあり方は規定され  
てはいない。それ故そのような解釈が統語論的に不可能である  
ということはない。しかし、Schmidt自身が認めているように、  
神名と完全に相応する類例が他にない以上、ここでそもそもあ  
り方というようなことが問題となつていふというのを統語論  
上一義的に決定できるであろうか。したがつて、神名において  
神のあり方が規定されないとすることが殊更言われていふと解  
することは、文脈からならばともかく、統語論的考察から必然  
的に導き出せる結論ではないであろう。

## 五

以上の解釈の内どれが妥当であろうか。統語論的観点から議  
論を整理しよう。最も蓋然的なものとして支持できる解釈は、  
基本となる文章全体の構造について見ると、次の二つであろう。  
「私は、私がそれであるところの者である」、あるいは「在る私  
は在る」。そしてどちらの場合についても、時制が未来ないし過

去である可能性があり、ちららに Kohortativ である可能性が考えられる。もっぱら統語論的観点から確定できるのはここまでであろう(その他意味論的観点から、前者の場合については「である」が「になる」となる可能性があり、後者については「在る」が「いる」となる可能性がある)。それ故、上に挙げた諸説は、少なくとも統語論的には、全て正当化され得るのである。

しかしここでさらに考慮すべきは一四節後半である。それによれば神名は、簡略化されて、*𐎎𐎠𐎢𐎡𐎹* とのみある。それゆえ、後半の神名は前半のそれとは異なる意味があるとするならばともかく、そうでなければ *𐎎𐎠𐎢𐎡𐎹* だけでも前半の *𐎎𐎠𐎢𐎡𐎹* *𐎎𐎠𐎢𐎡𐎹* の主旨を伝える文として成り立つというのでなければならぬ。しかるにそれは前半を「在る私は在る」と解する場合には可能であるが、「私は私がそれであるところの者である」と解する場合には不可能、とまでは言えないものの少なくとも不自然である。つまり前者の場合後半の *𐎎𐎠𐎢𐎡𐎹* は「私は在る」となり、前半の神名の要約と理解することは十分可能であるが、後者の場合は「私は、である」と解さざるを得ず、これでは意味をなさない。無論文脈次第では、神のなんたるかを隠すために敢えてこういう不自然な言い方をしたと理解することも可能であるから、その可能性は排除されないけれども、やはりより自然な文は前の場合であり、したがって神名の基本的な構造についてのより蓋然的な解釈は、「在る私は在る」である。上述の諸説を「*𐎎𐎠𐎢𐎡𐎹*」存在言表説と折衷説。そしてこの点では有賀博士の見解に戻す。

てきたわけである。解決すべき問題はなお残されている。類音重畳関係文の意味如何そして時制ないし法の問題(そして「在る」なのか「いる」なのか)。しかし既に述べたようにこれらを統語論的観点から一義的に決定することはできない。したがってその解決は文脈の中に求められなければならない。今後の課題としたい。

## 註

- (1) 有賀一八二—一八三頁。
- (2) 木幡・山我訳。
- (3) Kohortativ 形は一人称単数ないし複数で話者の意向を表し(「*𐎎𐎠𐎢𐎡𐎹*」と訳される)通常未完形とは形態を異にするのであるが、動詞 *𐎎𐎠𐎢𐎡𐎹* の場合両者は同型である(GK §751 参照)。
- (4) GK §107 参照。
- (5) 有賀一八四頁。
- (6) 有賀一八八頁。
- (7) 有賀一八九頁。
- (8) 有賀一九一頁。
- (9) Roman, S.45-49.
- (10) C.H. Ratschow, Wenden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes *hajjah* als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments, BZAW 70, Berlin 1941.

- (11) Bartelmus, S.115.  
 (12) Bartelmus, S.109ff.  
 (13) Bartelmus, S.232. <ドイツ語の關係文の動詞が一人称でもなにかかわらず、「在る者」(＝三人称の關係文)と解し得ることにしては、Schild, S.300f, Lindblom, S.8f. 参照。なお、「私は在る者である」という解釈を支持する Schild, Lindblom の論証の問題点をいうては、Albrektson, S.20-26' 定形(一九七〇)一三二頁以下、Kilwing, S.70-72 参照。
- (14) Paronomasie. 「辨詞」なことも訳され、その場合発音は同じでありながら意味は異なる言葉の意味するが、「類音重疊」というときはむしろ意味も同じであることを含意するものとして用いられ。
- (15) Bartelmus, S.228-232.  
 (16) Bartelmus, S.229, Anm. 15.  
 (17) ただしとカリヤ書一〇章八節の *koj* *həj* *koj* にては、そもそも關係文を含むものと解すべきか、疑問である。
- (18) Zimmerli, S.15.  
 (19) Zimmerli, S.14f.  
 (20) Zimmerli, S.15.  
 (21) Schmidt, S.176.  
 (22) Schmidt, S.176 *h* *h* *h* O. Procksch, Das nordhebraische Sagenbuch, 1906, S.199 ならびに用い。

- (23) Schmidt, S.175f. 参照。  
 (24) 定形(一九七〇)一四一頁以下、同(一九八五)七〇頁および註(27)参照。  
 (25) Neue Jerusalemmer Bibel 等。  
 (26) Vriezen, S.509 参照。  
 (27) Eichrodt, S.190.  
 (28) 定形(一九七〇)一三四頁、同(一九八五)六六頁、Kilwing, S.77, Siebert-Hommes, S.66, Anm. 22' ならびに類音重疊法の強調機能について Vriezen の論文参照。これに疑問を呈するの *h* Schmidt, S.178'.
- (29) Buber, S.53.  
 (30) Schmidt, S.178.  
 (31) Schmidt, S.178.  
 (32) Jotion, §1580.

文献

- ・有賀鐵太郎「有とハーヤー」、『有賀鐵太郎著作集第四巻 キリスト教思想における存在論の問題』、創文社、一九八一年。
- ・木幡藤子・山我香雄訳「旧約聖書 II 出エジプト記・レビ記」、岩波書店、二〇〇〇年。
- ・定形日佐雄「*ah'eyah* *'sar* *ah'eyah* *h* *h* *h*」、『*ヘリヘント*』一三巻一・二頁、一九七〇年。
- ・定形日佐雄「出エジプト記3: 13~15 における神把握」、『聖書

「ヘブライ語の世界」山本書店 一九八五年。

- B. Albrektson, On the Syntax of  $\text{הָיָה}$   $\text{וַיְהִי}$  in Exodus 3: 14, in: *Words and meanings*, Cambridge 1968, pp.15-28.
- R. Bartelmus, HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen »Allerweltswortes« - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems, St. Ottilien 1982.
- T. Boman, Hebrew Thought compared with Greek, trans. J.L. Moreau, New York; London 1960.
- Martin Bauber, Der Glaube der Propheten, Heidelberg <sup>2</sup>1984.
- W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* vol. 1, trans. J.A. Baker, OTL, Philadelphia 1961.
- W. Gesenius - E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig <sup>29</sup>1909. [GK]
- Paul Joüon, S.J., *A Grammar of Biblical Hebrew* Vol. II, trans. T. Muraoka, Roma 1996.
- N. Kiviwing, Noch einmal zur Syntax von Ex 3, 14, BN 10, 1979, S.70-79.
- J. Lindblom, Noch einmal die Deutung des YAHWE-Namens in Ex. 3, 14, ASTI 3, 1964, S.4-15.
- E. Schild, On Exodus III 14—“I am that I am”, VT 4, 1954, pp.296-302.
- W.H. Schmidt, Exodus I (1-6), BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988.
- J. Siebert-Hommes, ICH WERDE SEIN' ODER ICH WERDE DA SEIN' Eine Untersuchung zu Exodus 3, 14, in: FS R. Zuurmond, Heidelberg 1996, S.59-67.
- Th. C. Vriezen, 'Ehje 'ehje, in: FS A. Bertholet, Tübingen 1950, S.498-512.
- W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart; Berlin; Köln <sup>6</sup>1989.