

祭司文書の創造物語

加藤 潔

序．問題の所在

創世記には1：1～2：4 aと2：4 b～3：24のふたつの創造物語があり、前者が祭司文書であることは今日だれもが認めるところであるが、この祭司文書の創造物語の意味を明らかにするためには、すくなくとも次のふたつの点を検討しなければならない。第1は1：1～3の構文の問題であり、その選択のしかたによっては古典的〈無からの創造〉(creatio ex nihilo)の教理、また神の絶対性という概念との関係が論じられなければならない。第2の問題はこの祭司文書の創造物語がいかなる目的のもとに書かれ、また、どのような状況において用いられたのかという点である。最近の研究によれば、この創造物語は〈無からの創造〉ではなく〈混沌から秩序への創造〉を語るとする解釈が優勢であるが、その立場を認めるとしても、何を混沌として認識し、何を秩序とするかが歴史との関わりにおいて明らかにされなければこの物語全体の意味を解明したことにはならない。

そこで、特に1：1～3の構文の問題について今日までの研究の成果をたどりつつ論点を整理し、つぎに祭司文書の歴史的背景と編集目的をふまえながら1：1～2：4 aの意味を検討したい。

I．構文の問題

1．ふたつの翻訳の可能性

日本のプロテスタント教会の多くが最近まで公的に使用していた日本聖書協会訳(以下、協会訳と記す)によれば、創世記1：1～3は次のように訳されている。

¹はじめに神は天と地とを創造された。²地は形なく、むなしく、やみが淵のおもてにあり、神の霊が水のおもてをおおっていた。³神は「光あれ」と言われた。すると光があった。

協会訳の翻訳にあたって重要な参考資料のひとつとされ、日本で最も多く読まれてきた“Revised Standard Version”（以下、RSVと記す）は次のように翻訳する。

¹In the beginning God created the heavens and the earth. ²The earth was without form and void, and darkness was upon the face of the deep; and the Spirit of God was moving over the face of the waters. ³And God said, “Let there be light”; and there was light.

以上ふたつの翻訳は日本で比較的多くの読者をもつという意味で選んだが、いずれも1節を表題的性格をもつ独立文として訳している。このような翻訳は伝統的であり、古くは“Septuaginta”が1節を“*Εν αρχη εκουησεν ο θεος τον ουρανον και την γην*”と訳し、King James Versionをはじめ多くの英語訳やドイツ語訳が同様の立場をとっている。

ところが、これに対して1節を3節にかかる従属節、2節を挿入節、3節を主節とする翻訳の可能性が主張されはじめ、1970年に旧約聖書の翻訳を完成させた“New English Bible”（以下、NEBと記す）は次のように訳す。

¹In the beginning of creation, when God made heaven and earth, ²the earth was without form and void, with darkness over the face of the abyss, and a mighty wind that swept over the surface of the waters. ³God said, ‘Let there be light’, and there was light.

ただし、脚注において“*In the beginning God created heaven and earth*”と読む可能性のあることを記している。いっぽう、RSVはやはりその脚注に“*When God began to create*”と読む可能性のあることを記している。

このように、公刊された翻訳においては1節を独立文とみる伝統的解釈が数の上では多いが、少数であっても1節を従属節とする翻訳が現れはじめています。そこで、1節を従属節とするものを相対説、独立文とする立場を絶対説と表現

し、どちらの構文を正当とするか、両者の主張を検討したい。

2. 相対説

意見の別れ目のひとつは1節冒頭の〈レーシース〉（はじめ）を絶対形と見るか合成形と見るかである。レイン⁽¹⁾は〈レーシース〉に絶対形と合成形の両方の可能性があるとするが、2節の動詞〈ハーエサー〉が大過去を表す状態動詞であるから2節は説明的挿入句であるとした上で、〈レーシース〉を“the beginning”ではなく“first”の意味にとり、次のふたつの翻訳が可能であると言う。

¹First God created the heaven and the earth. ²Now the earth had been without form and void, darkness being upon the face of the deep and the spirit of God soaring over the face of waters, ³but God said, “Let there be light”; and there was light.

¹When God began to create the heaven and the earth, ²the earth having been without form and void, darkness being upon the face of the deep and the spirit of God soaring over the face of waters, ³God said, “Let there be light”, and there was light.

城崎進はこの問題をあつかった一連の論文⁽²⁾において〈レーシース〉の51の用例から判断してこれを合成形とし、次のように訳す。

¹神が天と地とを創造しはじめたとき——²地は（まだ）形なく、空しく、やみが淵のおもてにあり、神の霊が水のおもてをおおっていた（のだが）——³神は「光あれ」と言われた。すると光があった。

ここでは2節は明らかに挿入句として訳されているが、城崎は、2節は1節に対して連続的ではなく、2節は〈エレッツ〉を先に出して〈ハーエサー〉によって過去の状態を語っているという点をあげてその理由としている。

公訳ではじめて相対説をとったのは、1962年に出版された米国ユダヤ教出版協会の新訳モーセ五書“The Torah”であるが、その翻訳は次のようになっている。

¹When God began to create the heaven and the earth — ²the earth being unformed and void, with darkness over the surface of the deep and a wild wind from God sweeping over the water — ³God said, “Let there be light”; and there was light.

この訳者のひとりであるオーリンスキーの見解を中沢洽樹⁽³⁾ は次のように紹介している。

〈はじめに〉（ベレーシース）というヒブル語の最初の母音が定冠詞つきの〈バ〉でなく〈ベ〉であることから“In the beginning of (God’s creation)”すなわち“When God began (to create)”を意味することは中世ユダヤ教学者ラッシヤイブン・エズラなどがすでに知っていたことである。もし絶対的な元始を意味するなら〈バリシヨナー〉であるべきだ。2:4は“When the Lord God made earth and heaven……”という構文であり、バビロニアの天地創造叙事詩エヌマ・エリシュも同様の構文である。2節の冒頭の原文の語順と語法も明らかに *circumstantial clause* であり、これは挿入句である。

中沢は、以上のほかに相対説を支持する者として、ブデ、アンベール、アイスフェルト、オールブライト、スパイザーなどの名をあげている。

3. 絶対説

文法上の理由をあげて絶対説をとる者にユンカーとアイヒロットがある。ユンカーはレインの第1の訳文“First God created……”について“First”の次に出てくるべき創造が記されていないのは不自然だという。また第2の訳文“When God……”において2節を挿入句とするのは全体がぎこちなくなってしまうから誤りで、2節は独立した文であるという。アイヒロットはイザヤ46:10の〈レーシース〉を絶対的元始の意味だと主張する。また、〈レーシース〉だけでなく〈メーローシュ〉（はじめから）の用例を検討すべきだと主張し、そこには絶対的元始を意味するものがあるという。⁽⁴⁾

このような文法上からの絶対説の主張はあるが、それらは相対説の根拠のひとつである〈レーシース〉の意味がかならずしも断定的に相対的意味だとは言

えないという程度のものであって、事実アイヒロットも創世記1：1の〈レーシース〉は相対的意味であることを認めている。そうすると、絶対説に説得力を見出すとすれば、どうしても〈無からの創造〉との関係や、創造の素材は何であったか、創造以前に〈混沌〉が存在しているよいかという点に議論の重点がおかれることになる。絶対説の紹介はその点を展開しなければ不十分なのだが、その点はあとで論じることにして、構文の問題としては次のような結論が支持されてしかるべきだと判断する。

〈レーシース〉は文法的には絶対形と合成形のふたつの可能性をもつが、旧約聖書の多くの用例に照らして合成形と見るべきであろう。そうであれば、2節は3節にかかる挿入句、ないし1節の説明句と判断される。したがって、日本語訳としては城崎の訳文を採用したい。ただし、城崎が〈ルアッハ・エロヒーム〉を「神の霊」と訳している点については異義がある。この理由についてはあとに述べる。

II. 創造と混沌

1. 〈無からの創造〉

古典的教理のひとつに〈無からの創造〉(creatio ex nihilo)があるが、これに関する聖書の言葉は次の3箇所である。

第2マカベヤ書7：28「私は君に求める。私の子よ、目を天と地に向けてそこにあるすべてのものを見て、神が無からこれらのものを創造し、人はかくしてこの世に来たのだということを思いなさい」⁽⁵⁾

ローマ書4：17「彼はこの神、すなわち死人を生かし、無から有を呼びだされる神を信じた」

ヘブル書11：3「信仰によって私たちはこの世界が神の言葉によって創造されたのであり、したがって見えるものは現れているものから出てきたのではないことを悟る」

〈無からの創造〉の教理は文献上はこれら3箇所のテキストに根拠をもつ

だが、この教理が生まれる動機のひとつにギリシャ哲学との対決があった。すなわち、ギリシャ哲学は世界の創造にあたって何らかの資料が先在し、それからの流出、あるいは形成によって世界が創造されたと考えるのだが、その結果神と人間の同質性が主張されることになる。それに対してキリスト教は、神と人間の異質性、神の超越性を主張しなければならず、そこでこの〈無からの創造〉をかかげた。そして古プロテスタント神学はこの主張を一層強固なものにするために、この〈無〉を単に何かがないという意味の〈欠如的な無〉(nihil privativum)、あるいはプラトンの〈非有〉(μη ον)でもなく、〈純粹に否定的な無〉(nihil pure negativum)として定義するに至った。このとき、祭司文書の創造物語はこの〈無からの創造〉を根拠づける歴史的記録として扱われた。創世記1：1～3の読み方には絶対説が採用され、しかも逐語靈感説が常識であった時代には、「はじめに神は天と地とを創造された」という記録が科学的、歴史的にも事実として受け取られ、その神の絶対性は人々の現実の生活や諸科学さえにも重大な影響を与えた。神が永遠の絶対的支配者として存在し続けるためには、神と並ぶものは何ひとつあってはならないし、神のみが創造の起点でなければならない。したがって、神の創造以前の状態はまったくの〈無〉でなければならなかったし、物質はもちろんのこと空間と時間さえも神の創造によるものとされた。そして、この〈無からの創造〉の教理は神の絶対性、ひいては神の代理人としての機能をはたすキリスト教の絶対性に関わる真理とみなされた。

今日、研究者の間に逐語靈感説を主張する者はいないが、創世記1：1～3に〈無からの創造〉の主張を読み取ろうとする者は決して少なくない。いくつかの例をあげてみよう。

レインの相対説に反論するユンカーは祭司文書の創造物語をバビロニアの宇宙生成神話に対するアンチテーゼとし、神のみが絶対の創造者として元始以前に存在していることがこの物語の中心的主題であると言う。また、アイヒロツトは第2イザヤの思想と祭司資料との関係を論じ、祭司文書の創造の結末である安息日制定は世界創造とイスラエルの救済とをひとつに結ぶ意図があり、そ

のためには〈レーシーヌ〉は世界の絶対的元始を意味しなければならないと言
い、〈無からの創造〉をここに読み取ることは正しいと主張する。少し古いも
のだが日本で長い間多くの読者に利用されている「旧約聖書略解」の中で松田
明三郎は、相対説が構文的には可能であることを認めながら、神の絶対的救済
への信仰こそが主題であるから、〈無からの創造〉が主張されているものとし
てこれを読むべきだと言う。⁽⁶⁾

このほかにも〈無からの創造〉をここに読みとる者は多いが、この問題は決
して単純ではない。構文として相対説をとる者がすべて〈無からの創造〉を否
定しているとは言えないし、絶対説をとる者がすべて〈無からの創造〉を古典
的な意味で肯定しているのでもない。そこで、ふたつのことが吟味されなけれ
ばならない。ひとつは〈無からの創造〉という教理を今日いかなるものとして
理解するかという点である。神と並んで絶対的〈純粹に否定的な無〉が現存し
ていたという考えでこれを論じるのか、あるいはこの教理から「自分の存在の
根拠を他者に負っている存在である」というような実存的な意味を受けとると
いう立場で論じるのか、その他さまざまな教理の理解がありうるわけだが、そ
れらのいずれをとるかによって答えの出し方は変わってくる。⁽⁷⁾

吟味すべきもうひとつのことは、2節に描かれる状態、ひとことで言え
ば〈混沌〉についての理解のしかたである。たとえば城崎は構文的には相対説
をとりながら混沌は創造以前の非存在の表象であるから相対説と〈無からの創
造〉は矛盾しないと述べている。ラートは「創世記注解」⁽⁸⁾の中で、「“At
the beginning when God created ……””という読み方は構文的には可能だが神
学的には不可能だ」という断定を下すが、「旧約聖書神学」⁽⁹⁾において、混
沌が創造以前から存在していたという考えは否定しつつも、混沌を創造をおび
やかすものと位置づけ、2節の神学的機能としての役割を強調する。つまり、
「混沌というもの」が創造以前にあったのかという意味ならば、彼は〈無から
の創造〉を肯定する立場に立つが、彼にとっての混沌とは「絶え間なく世界を
脅かすもの」であり、その状態は創造の時にすでにあったと言うのである。そ
こで〈無からの創造〉に関する論議の結論はしばらく保留して、2節が何を語

るかについての検討をしなければならない。

2. 混沌

(1) 単語の意味

2節は創造の時の状態を描くが、使用されている8つの単語の意味を確認しておこう。この場合に問題になるのは、これらの言葉が哲学的意味での〈純粹に否定的な無〉を表すのか、バビロニアの創造神話に匹敵する神話的表象なのか、あるいは特定の時代的背景をもった何らかの現実についての表現なのかという点である。

〈トーフー〉 英語訳は“without form”と訳すものが多い。協会訳は「形なく」と訳す。城崎は⁽¹⁰⁾これが〈無からの創造〉の〈無〉に相当し、虚無、無意味、非実在性を意味するというが、創世記1：2以外の旧約聖書の用例のすべてがそのような抽象的概念をさすわけではない。価値、目的、真理などが欠如するという意味の「虚しい」状態、あるいは行為を表すもの、政治的荒廃をさすもの、具体的な荒野を意味する場合などである。このうち神話的表象はヨブ記26：7のみである。このような用例から判断するならば〈トーフー〉を非実在性と断定することは早計であろう。

〈ボーフー〉 この単語だけでは“void”と訳されるが、旧約聖書では3回のみ出てくるものであり、すべて〈トーフー〉と並んで用いられる。イザヤ34：11は野獣のいるような荒廃したところをさしており、エレミヤ4：23は他国の侵略によって荒廃する国土を描く幻としての表現であり、表現方法自体は創世記1：2と類似するが、神話的〈無〉を意味するとはいえない。新共同訳は〈トーフー〉と〈ボーフー〉をつないで「混沌であつて」と訳すが、この場合の〈混沌〉をいかなる意味にとらえるかが問題である。

〈ホシェク〉 英語訳では“darkness”。出エジプト記10：21はモーセがパロの前で行なった奇跡としての「闇」をさす。城崎⁽¹¹⁾はこれを「存在をうしなわせるもの」の意味にとるがそのような必要はない。サムエル記下2：9は「滅亡」を意味し、ヨブ記3：4では死の世界を象徴して用いられる。

〈テホーム〉 古代イスラエル人の世界観によれば海のかなたは淵であり、地下の水とつながるところである。現代人にとってはそれは神話的表象となるが、彼らにとってはかならずしもそれは神話的ではなく現実のものとして考えられていたであろう。その水は死の世界につながり（ヨブ8：16）、恐るべきもの（創世記7：11, 8：2, 出エジプト15：5）であった。

〈マイーム〉 単語としては普通の水をさす。この場合は〈テホーム〉の水である。水は洪水となり、生命を飲み尽くす脅威でもあった。

〈ルアッハ・エロヒーム〉 〈ルアッハ〉は風とも訳されるし息を意味する場合もあるが、同時に霊を意味することも多い。〈エロヒーム〉は祭司文書では神をさす。したがって「神の霊」という訳が可能であり、ここに三位一体論の「聖霊」の意味を読みとることがあったが、祭司文書はもちろん三位一体論を知らない。「神の」は「最高の」、あるいは「激しい」という意味にもとれる。この翻訳は一連の他の単語の意味をいかにとるかによって選択されるものであろう。NEBは“mighty wind”と訳し、脚注で“the spirit of God”の訳の可能性を指摘する。

〈メラヘフェス〉 協会訳は全体を静的描写にとるから「おおっていた」と訳す。RSVは“moving over”、NEBは“sweep over”と訳す。もしも〈ルアッハ・エロヒーム〉を「激しい風」と訳すならば「吹き荒れていた」という訳も可能になるだろう。⁽¹²⁾

(2) 2節の意味

以上、8つの単語の意味についてそれぞれいくつかの読み方が可能であることを指摘したが、結局、〈トーフー・ワボーフー〉を哲学的〈無〉の意味にとるか、神話的表象ととるか、あるいはある時代の状況との関連で解釈するか、すべての単語の意味はここにかかってくる。

津村俊夫は「創世記1章2節の所謂『混沌』について」⁽¹³⁾と題する論文において、〈トーフー〉〈ボーフー〉の語源と用例を検討するが、とくに哲学的、あるいは神話的意味にとることをしないで、結論として次のように述べる。「著者または語り手の意図は、初めに『荒野のような地』があったということ

積極的に言おうとしているのではなく、むしろ『地』が『まだ』我々の知っているような地ではないこと、すなわち、『何もない状態の地』であったことを経験的な普通の言葉を用いて読者または聞き手に予備知識として提供しているだけなのである。」

津村は〈トーフー〉〈ボーフー〉以外の単語を論じてはいないが「経験的な普通の言葉を用いて」という説明から推測して、他の単語もことさらに神話的表象と見ることはないと言ってよいだろう。彼はまた、祭司資料の創造物語は〈無からの創造〉を語るものではなく〈混沌から秩序へ〉という主題による物語であり、その見解は今日の研究の到達点であると言いきる。⁽¹⁴⁾そして、彼のこの研究の目的はこの前提の立証にあり、そしてその立証は成功している。

われわれは祭司文書の創造物語を〈無からの創造〉を語るものとして解釈する必要はないと考える。それは哲学的でもなく、またことさらに神話的というべきものでもなく、歴史のはじまりにおける神の主導権を語る物語である。そして2節はこの神の歴史創造の開始の時の状況を語る部分であり、その状況とはすなわち〈混沌〉であったと語る。その〈混沌〉を〈純粹に否定的な無〉と規定する必要はないし、またここにギリシャ哲学の〈chaos〉の概念を導入する必要もない。それではこの〈混沌〉とはどのようなものであるのか、その点をもう一度〈トーフー〉または〈ボーフー〉の用例から確認しておきたい。

前項で述べたように〈トーフー〉の用例中創世記1：2を除外すればそれは19回あるが、どのような状況を指すかによって次のように分類することができる。

- A. 創造前の混沌を意味するもの。1回。(ヨブ26：7)
- B. 荒野。2回。(ヨブ6：18, 申命記32：10)
- C. 虚しい、無目的、無意味。8回。(サムエルⅡ12：21に2回, イザヤ29：21, 44：9, 45：18, 45：19, 49：4, 59：4)
- D. 政治的、あるいは宗教的指導者がもたらす荒廃、敗戦の荒廃を意味するもの。8回。(イザヤ24：10, 34：11, 40：17, 40：23, 41：29, エレミヤ4：23, ヨブ12：24, 詩篇107：40)

Cに分類したもののうち、すくなくとも4箇所は政治・宗教指導者の無能、無責任、悪を指摘する意味をもっている。それにDの用例を加えるなら3分の2が〈トーフー〉という言葉を用いて政治的荒廃を語っていることになる。つまり旧約聖書における〈トーフー〉は哲学でも神話でもなく、また単なる無意味さをさす抽象的言葉でもなく、それはきわめて政治的意味をもつ言葉であったと判断することが可能なのである。そして、この意味での用例が第2イザヤに多いということは注目にあたいする。彼はバビロンによる国家滅亡と捕囚の体験者である。彼はその時代の指導者たちの無能、無責任、悪をさして〈トーフー〉と表現し、その結果もたらされた国家滅亡の状況をさして〈トーフー〉と言った。祭司文書が捕囚期の作品であることを考える時、〈トーフー〉のこのような意味を無視することはできないのではないだろうか。たしかに創世記1：2は歴史の開始に関する叙述であるからこの場合はまったく別の意味にとるべだという見解も成り立つ。しかし、ほとんどの用例から判断するならばその見解は説得力に欠けると言わざるをえない。仮に〈混沌〉という訳語を用いるとしても、その〈混沌〉は政治的荒廃をも意味していたと想像することは許されるのではないだろうか。そして、この想像が正しいとすれば2節全体の描写も、単に空想的、神話的表現ではなく、その背後には具体的、歴史的状況が秘められていると考えてよいはずである。

なお、エレミヤ4：23が元始の混沌を語っており、創世記の用語と類似するので創世記の場合も元始の混沌の意味であるとする主張がある。しかし、エレミヤは北からの敵の脅威が迫ることを予知し、そこに神の審判を感じてこの世界が混沌にもどる幻を見たのである。したがって、エレミヤもまた政治的原因による国土の荒廃という意味で〈混沌〉を語っていると解釈すべきである。

このような旧約聖書の用例から判断するならば、創世記1：2は現実の政治的状況をふまえ、その状況の中に世界と人間の存在の根源的問題があると主張する描写であると考えることができる。ラートは〈混沌〉という言葉で論じ、バルトは〈虚無〉という言葉をここに用いるが、むしろ〈トーフー・ワボーフー〉は〈虚無的荒廃〉と表現すべきなのかもしれない。

Ⅲ. 祭司文書の意図

以上においてわれわれは創世記1:1～3の構文の問題、〈無からの創造〉との関係、そして〈トーファー〉の語義について検討してきたが、次に祭司文書の編集目的、時代的背景、そしてその性格を確認しつつ、創世記1～11章の中に収められている一連の祭司文書の目的、および1:1～2:4aの目的を明らかにしておきたい。

1. 創世記1～11章

五書の中の祭司文書は創世記1章から申命記34章9節に散在するが、創世記1～11章についてゴーチェによれば次の部分が祭司文書とされる。⁽¹⁵⁾

創造物語	1:1-2:4a
アダムからノアまでの系図	5:1-5:28, 30-32
洪水物語	6:9-22, 7:6, 11, 13-16a, 18-21, 24, 8:1-2a, 3b-5, 13a, 14-19, 9:1-17, 28-29
ノアからセムまでの系図	10:1-7, 20, 22-23, 31-32
セムからテラまでの系図	11:10-27
テラ一族の歩み	11:31-32

祭司文書の基本文書が主として物語文書であると考えれば、ここでは創造物語と洪水物語がそれにあたる。現在の洪水物語は祭司文書とヤハウエ文書とが複雑に入り組んだ形になっているが、祭司文書部分のみをつなげても物語は成立する。いっぽう、3つの系図は祭司文書編集者による物語文書への付加であり、11:31～32それ自体は系図ではないが、系図とその後のアブラハム物語をつなぐための付加と考えてよい。

祭司文書の基本文書は捕囚期に成立し、捕囚後に律法、系図その他の部分に加えられたと考えられるが、編集者の課題は、直面する祖国滅亡という現実を神学的に総括し、「過去の王制や大国の支配体制をつきぬけたところで、祭儀的な宗教共同体として末長く生き残っていく」ために、「過去の歴史のなかにすでに理想的なイスラエル共同体のあり方が神によって示されていたという仕

方で、イスラエル再建のプログラムを提示」⁽¹⁶⁾することであったと言えよう。そこで祭司文書編集者は創造物語と洪水物語とにおいて、神が創造した世界の秩序と、イスラエルに課せられた使命、そこからの逸脱とその原因、および残された希望とその実現の仕方について語ろうとする。その筋書きは次のとおりである。

A. 創造物語

初めの秩序（1：1～25）。神は宇宙的規模の混沌に対して秩序を与える。この場合の混沌は単に抽象的、哲学的カオスではなく現実の政治的荒廃を前提にした混沌である。

人間の使命（1：26～31）。人間は神の姿に似せて創られ、世界の秩序を維持し、混沌に帰らないようにそれを守る使命が与えられている。この人間は祭司文書編集の時代においては奴隷的状态を強いられているが、その本来の姿は神の姿に似るものであり、権力によってではなく神の祝福の中にその使命を遂行するものである。

共同体の聖別（2：1～4 a）。このようにして地上の秩序を守るイスラエルは安息日を守ることによって特別の民となり、神の歴史の完成を地上において祝う民となる。

B. 洪水物語

秩序の乱れ（6：11～12）。しかし、神の創造の秩序は人間の暴虐によって乱される。

神の審判（6：13以下）。「その日に大いなる淵の源は、ことごとく破れ、天の窓が開けて」（7：11）150日の洪水となり、秩序は破壊され元始の混沌に逆戻りすることになる。

ノアの契約（9：8～17）。地上の暴虐が排除された後、神はノアを祝福し、人間が神の命令を守るならば再び世界を混沌に戻すことはしないという契約をたて、虹がその契約のしるしとされる。

C. アブラハム物語

この後、同じ契約はアブラハムとの間に交わされ（創世記17章）、子孫に至

るまでの土地所有が保障され、契約のしるしとして割礼が定められるというふうに展開していく。

このように、祭司文書の創造物語を祭司文書自身の文脈の中に位置づけてみると、その冒頭の3つの節は元始に何があったかなかったかという点に関心があつて書かれているとは思えない。むしろ祭司文書の最初の読者（聴衆）にとって〈トーフー〉の意味は非常に現実的であつたし、その〈トーフー〉の現実の中で神の怒りの審判をこえた未来をここに読み取ることに関心があつたはずである。したがって、創世記1：1～2：4 aはノアの契約、アブラハムの契約に至るための序章として位置づけることが正しい理解であると思われる。

2. 祭司文書の創造物語の背景

さて、前項では創世記1～11章の中から祭司文書を取り出してその本来の意味を確認したが、もうひとつの観点、すなわち祭司文書の創造物語が作られたとき、すでにヤハウエ文書が存在していたということを忘れてはならない。つまり、2章4 b～3章に至る創造物語があつたのに、なぜ祭司文書編集者が新たな創造物語をここに加えたのか、その意図について検討する必要がある。

創世記1～3章のふたつの創造物語の主要な相違は次のとおりである。

	祭司文書	ヤハウエ文書
A 天地の初め	混沌とした水の状態	荒地で水も草木もない状態
B 創造者	エロヒーム	ヤハウエ・エロヒーム
C 創造の期間	6日間にわたって行なわれ エロヒームは7日目に休む	7日間の設定はない
D 創造の順序	①光	①塵から創造された人

②大空一天	②東方にエデンの園を設ける
③乾いた地—地 海と地の分離	③すべての樹、生命の樹と善悪を知る樹
④3種類の草木	④動物、獣、鳥
⑤天体—太陽、月、星	⑤人から女を創る
⑥鳥と魚	
⑦男と女、動物	

以上の相違は各文書の主要関心事の相違によると言えるが、それだけではなく、それぞれの創造物語の時代的背景の相違、あるいはそれぞれの物語の原形となった神話のもつ地理的相違にも関係がある。4つの項目についてその点を検討してみたい。

A. 天地の初め

祭司文書の描写はエジプトやバビロニアの神話とよく似ている。バビロニアの創造神話は創造の初めの状態を次のように描く。

「上には天いまだ名づけられず、下には大地いまだ名づけられざる時、彼らの産出者たる原始の混沌、彼らを産める咆哮せる大海があつて、彼らの水が共に結合していた」（松田明三郎訳）⁽¹⁷⁾

この場合、名がついていないというのは存在していないことを意味し、また、大海、水は元始の混沌と同一の意味と考えられる。この部分以外にも祭司文書の創造物語とバビロニアの創造神話の類似点は多く、両者の歴史的、文献的關係は否定できない。

いっぽう、ヤハウエ文書によれば、創造の初めの状態は耕作されず、雨も降らず、したがって作物の実らない無人の荒野として描かれる。これは元始の混沌とは違って、ヤハウエが雨を降らせないので荒野の状態だと言っているのであり、雨と耕作する人があれば沃地になる大地が存在するのである。このような地の状態は春秋の雨期と農業が密接に関係していたパレスチナを連想させるものである。⁽¹⁸⁾ 元始の混沌というイメージをここに描くことは困難である。

B. 創造者

この点はここでは特に論じる必要がない。

C. 創造の期間

ヤハウエ文書の創造物語は創造の期間については関心を示さないが、祭司文書においては7日間である。バビロニアの創造神話は7枚の石の板に記されている。

D. 創造の順序

祭司文書の物語の創造の順序はバビロニアの神話と類似している。ヤハウエ文書の場合はこれとは異なる。

このように、ヤハウエ文書の創造物語がパレスチナとの結びつきをかなり強く示すのに対して、祭司文書の物語はバビロニアと結びつく。それではなぜすでにあったヤハウエ文書の創造物語に加えて祭司文書は新たにバビロニアに起源をもつ創造物語をここに記したのだろうか。この問に対する答は祭司文書編集者がバビロニア捕囚から帰還した祭司たちであったことから導きだされる。

3. 混沌から秩序へ

紀元前 587年のエルサレム滅亡とユダ王国の指導的階層のバビロニア捕囚によってイスラエル宗教史は新しい段階に入るが、それを政治的王国共同体制度から祭儀的宗教共同体制度への転換と行うことができる。祭司文書の基本文書はすでに捕囚時代に成立するが、政治的王国共同体が崩壊した状況において神の民であることの保障をどこに求めるかが、この文書の編集者たちの重要な課題であった。もはやその保障を国家に属することに求めることはできない。それに代わるものが必要である。そこで、彼らは祭儀的宗教共同体として再出発する道を選んだ。具体的には安息日を守り、割礼を受け、ヤハウエの主権を確認する祭儀を行なうことによって、王国時代に勝るとも劣らない神の民の保障を手に入れようとするのである。安息日について言えば、それはすでにアモス時代に守られていたらしいが、祭司文書の創造物語はその制度を宇宙論の高さにまで高め、それを神の世界創造の秩序として宣言した。出エジプト記20章の

十戒はエロヒーム文書とされるが、その第4戒の安息日遵守の根拠として祭司文書の創造物語の7日目の神の安息を書き加えたのも祭司たちである。こうして祭司文書の創造物語は人々の実際の生活の中に浸透していくのである。割礼は彼らの捕囚地バビロニアにその習慣はなく、自らの選民性を主張する有効な手段となり、祭司文書はその根拠をアブラハムに由来するものとした。

捕囚後のイスラエルを指導したのは捕囚から帰還したエズラなどを中心とする祭司たちであるが、すでにヨシヤ王の時代に地方聖所は廃止され、エルサレムへの祭儀集中化が実行されていたから、彼らはエルサレムに第2神殿を建て、神殿祭儀を中心とする共同体の形成を目指し、捕囚時代から始めていた歴史の編纂、律法の集約と再公布、そして年ごとにヤハウエの即位とヤハウエの力を祝う新年祭の執行に努めた。祭司文書はこのような状況の下で編集され、そして、その中の創造物語はその新年祭に朗読されるものとなった。

新年祭において神の主権を確認するということは、彼らがバビロニアから学んだことである。バビロニアの新年祭の特長はアシュールあるいはマルドゥクを象徴する王の即位式であり、バビロニアの創造神話がこの即位式で朗読されることであった。祭司文書の創造物語はバビロニアの創造神話を背景としてもっていると考えられるが、もちろん、その内容については批判を加えるとしても、創造物語を新年祭において朗読して祭儀的宗教共同体の結束を強めるという意図はバビロニアから取り入れたと言えよう。内容的批判の要点をあげれば次のとおりである。

神の創造は神々の鬭争によって始まるのではなく、唯一の神の意思を表す神の〈ことば〉によって行なわれる。神は神々の助けを借りず、みずからの意思と力によって混沌と闘い、その中から秩序を創造し、存在を呼び出す。

天体は神々ではなく、神の創造によるものであり、それが存在することによって〈日〉、すなわち時間が世界にもたらされる。

人間は神々の奴隷ではなく、神の姿に似せてつくられたものであり、男と女は平等に神の作品とされる。〈神の像〉はバビロニアでは神王に対する称号であったが、祭司文書においてはすべての人間にその呼び名が与えられる。

人間は存在の初めから祝福されたものであり、地上の秩序とその保持の責任を担う者とされる。そして、王国滅亡という悲劇を味わい、希望を見失いがちな人間は、日々「神はこれをよしとした」という祝福に包まれて歩み始める。

捕囚後の共同体形成とその性格などについては別に稿を改めて論じなければならないが、概略として以上のようなことが言えるであろう。

このように、この物語はすでに体験した奴隷状態、政治的荒廃を〈混沌〉としてとらえ、その中から神の主権の下に人間が新しい秩序を作り出す使命をもつものであることを宣言しているのだから、その主題は〈無からの創造〉ではなく、〈政治的荒廃としての混沌から、祭儀的宗教共同体の秩序への創造〉であった言うことができるだろう。すくなくともテキスト自体の中にはそのような意味がこめられていることを確認したい。

結語。残された課題

祭司文書の創造物語は捕囚期および捕囚後の現実的状况との関わりにおいて解釈されるべきである。特にこれを哲学的〈無からの創造〉の根拠としたり、あるいはラートなどがのめりこんだように実存主義的作品として読むべきではない。まして、ひとつの宗教の絶対性を主張するための神話として理解することは正しい読み方ではない。いくつかの観点から検討したように、これはすぐれて現実的、政治的状況をふまえた作品であって、また神の絶対性を主張することに中心をおくよりも、人間中心の、人権擁護の思想が強調されていると言ってよい作品である。

しかし、この物語がもつ危険性も忘れてはならない。それは、〈混沌〉に対する〈秩序〉をいかなるものとしてとらえるかということである。たしかに、祭司文書編集者は〈混沌〉を政治的荒廃を念頭におきながら語った。それに対する〈秩序〉は、いみじくもこの物語自身が語っているように、奴隷的存在ではなく、平等の権利をもち、地上の秩序を維持する責任を担う者としての人間が主体となる〈秩序〉のはずである。物語自体はそのことを主張している。だ

が、実際にはどうであったのか。祭司文書自体が意図していたかどうかは別としても、神の名において〈秩序〉が宣言され、祭儀的宗教共同体が形成され、その宗教の権威の下に〈秩序〉が求められてゆくとき、個人よりも組織の利益が優先されるということは起こらなかったのだろうか。また、捕囚後のイスラエルにかぎらず、聖書をもとにして形成されている現代のキリスト教はどのような〈秩序〉を形成しようとしてきたのか。物語本来の意図がどうであれ、ひとたびそれが宗教組織の手の中に入ると、その〈秩序〉は宗教的秩序、宗教組織の利益のための〈秩序〉に変質してしまう危険性をたえず持っているのである。⁽¹⁹⁾ おそらく、この物語の最終的な意味は、神殿批判のゆえに殺されたイエスという男を含めて論じることなくしては明らかにされえないであろう。すくなくとも、現代のわれわれにとってはそのことが課題である。

しかし、そのことは祭司文書の創造物語を釈義するつとめをこえる事柄となってしまう。

註

- (1) W.R. Lane, "The Initiation of Creation" *Vetus Testamentum*, 1963-1.
- (2) 城崎進 "ヘブル創造神話におけるChaos" 「オリエント」1963年4号
 城崎進 "無からの創造とカオス" 関西学院大学「神学研究」15号, 1966.
 城崎進 "旧約釈義, 創世記1" 日本基督教団出版局「聖書雑誌」1966年4月号. 本稿では特にこれを参照した。諸家の論文を引用しつつ相対説を大胆に主張する点は痛快であり、説得力もあるが、ひとたび単語の解釈になると実存的な読み取り方がつぎつぎと登場する。
- (3) 中沢治樹 "創世記1章1～3節の解釈について" 「日本の聖書学」1968.
- (4) ユンカーとアイヒロットの主張については原文を見ることができなかったので、中沢治樹の上掲書から要点を参照した。このような引用のしかたを「まごびき」と言い、学生には絶対してはならぬと強調していることである。ユンカーの論文は "In Principio Creavit Deus Coelum et Terram",

Biblica, 1964-4. であり、アイヒロットのものは “In the Beginning” Israel's Prophetic Heritage, 1962. である。

- (5) どのような意図によるのかはわからないが、新共同訳は次のように訳している。「子よ、天と地に目を向け、そこにある万物を見て、神がこれらのものを既に在ったものから造られたのではないこと、そして人間も例外ではないことを知っておくれ」
- (6) 「旧約聖書略解」日本基督教団出版局, 1958.
- (7) K. Barthは「教会教義学・創造論」11章50節“神と虚無的なもの”、邦訳131~134頁で次のように言う。「創造者がまだ創造者としてのその最初の言葉を語る前に、拒け捨て、否定し、通り過ぎられ、ご自分の背後に去らせ給うた混沌、創造者が、創造者によっておかれた時間の始まりの前に、既に過去と忘却に渡し給うた混沌、換言すれば創造者が意志せず、創造し給わなかった実在、そのようなものとして、いわばその創造とその被造物の地平線を形造っている実在……」「しかし混沌そのものは、ただ単に神のもろもろの業と異なっているものであるだけでなく、神の働きを通して排除されたもの、逃げゆく影、退却する限界である」「虚無的なものは、神がそれに反対であり給うがゆえに、反対であり給うことによって存在する。虚無的なものはただ、この、神の敵対行為の力によってだけ、ただ、神が激し、怒り、裁き給うことの力によってだけ、存在する」。おそらくバルトは〈無からの創造〉を念頭におくよりも、世界大戦によってもたらされた人間世界の虚無の体験について語っていると思われる。その意味ならば創造物語との関連で論じることには妥当性はある。それにしても「換言すれば」などと言いつつこれらの言葉の積み重ねをする神経はどうなっているのだろう。

G. von Rad は「旧約聖書神学」第2部第2章“ヤハウエの創造に関する諸叙述”邦訳198頁で次のように言う。「形のない、水のような、闇のような、深淵のようなカオスは最も遠くのところで、神学的にはほとんど精密に確定できないままで神に相対している。しかし1節がそれに先行するか

ら、カオスが神によって創られずに、したがってすでに創造以前に存在していたのだというふうには考えることはできない。他方創られたカオスという考え方もほとんど生じえない。なぜなら創られたものはカオス的ではないからである」。ラートは構文の問題としては絶対説を支持している。また、ラートは *Das erste Buch, Genesis*, 1956. Eng. tr. *Genesis, Old Testament Library*, においての混沌についての実存論的解釈を展開する。

- (8) G. von Rad, 上掲書英訳, p.46. “Syntactically perhaps both translation are possible, but not theologically.”
- (9) G. von Rad, 上掲書
- (10) “旧約釈義 創世記”
- (11) 上掲書
- (12) 柏井宣夫は「旧約聖書における創造と救い」日本基督教団出版局, 1990, 16頁で「吹き荒れていた」という読み方を採用する。左近淑は「混沌への光」ヨルダン社, 1975, 18頁で「強風が水面を吹きまくっていたが」と訳す。また中沢は「世界の名著12」中央公論社の翻訳で「暴風が水面を吹き荒れていた」と訳す。なお、左近は〈トーフー・ワボーフー〉を「地は荒廃した瓦礫の山であった」と読むことを主張している。
- (13) “聖書の使信と伝達” 「聖書学論集」23, 日本聖書学研究所, 1989, 28頁。
- (14) 上掲書, 1頁。
- (15) L. Gautierの資料分類はJ, E, D, Pの4資料説によるものである。いうまでもなく五書の資料問題については多くの意見があり、たとえば, O. Eissfeldtは“Hexateuch-Synopse”において従来のPをPとLに分けているが、ここでは4資料説を採用して論じた。
- (16) 野本真也 “モーセ五書” 「総説旧約聖書」, 日本基督教団出版局, 1984, 186頁
- (17) 「旧約聖書略解」8頁。
- (18) 創造の初めの状態の描写がパレスチナを背景としたものだという意味であり、ヤハウエ文書の創造物語がすべての部分でパレスチナ起源だというわ

けではない。たとえば、エデンの園などはメソポタミヤを連想させる。ヤハウエ文書の創造物語は複雑な成立過程を経ている。S.H.Hooke, Middle Eastern Mythology, 1963. を参照。

- (19)バビロニアの最大の宗教行事である新年祭は神が死から復活し、混沌と暗黒と闘ってそれを征服し、新しい秩序を創造する経過を劇的に再現するものであった。その祭の主催者は王であり、この祭を通して王は年ごとに新しく復活する神として誕生し、神の生命と権威を身に帯びることとなる。バビロニアではこの祭においてエヌマ・エリシュが朗読された。捕囚後のイスラエルには独立王国はなく、したがって政治的には王は存在しなかったことになる。しかし、祭司文書がバビロニアの創造神話を参考として創造物語を書き、さらにそれをバビロニアにならって新年祭において朗読したとき、いかに現実の政治的荒廃を見据えて物語が構成されていようと、そこに描かれるのは宗教の名による独裁的秩序になってしまったのではないだろうか。歴史の中では法や理論、ないし思想がすべてを決するのではない。共同体としての行為が法をこえてものを言う場合が多い。現在の日本の天皇制を考えてみても、法的に天皇が絶対君主とされていなくても、まさに新年祭というべき正月の参賀儀式、即位、葬儀その他の諸儀式において彼は神の代理人のごとく登場するのである。キリスト教の場合にも同様のことが言える。イエスは神殿中心の民衆支配機構に対して闘ったが、そのイエスがやがて神の位に位置づけられ、礼拝の対象となったとき、キリスト教はもののみごとに完全無欠の新秩序を作りあげた。イエスの物語はその生前の民衆と共に生きた部分は補足的位置におかれ、誕生、死、復活を主軸とする物語が中心となって宣伝されるようになる。キリスト教の祭は誕生と復活を劇的に再構成するものとなる。さらにイエスの生命を人間に与える儀式が登場する。その宗教組織は神の代理人となり、ある時代には実際の政治的権力さえ掌握するに至る。宗教家と護教論者は、いつも「聖書によれば」と言うが、どんな読み方をするのかをはっきりさせなければ困ったことになってしまうのだ。