

ユダヤ教における記憶と時間

羽 村 貴 史

ユダヤ聖書には、「記憶」を意味する語が数多くあらわれる。「記憶する」というヘブライ語動詞は、パアル態あるいはカル態 (*Zakhar*) で 169 回、パアル態の使役ヒフィル態 (*Hizkir*) で 41 回、パアル態の受身ニフアル態 (*Nizkar*) で 19 回、それぞれ使用される。また、「記憶 (*Zikkaron*)」という名詞は、単数形で 22 回、複数形で 2 回、アラム語で 1 回、それぞれ用いられる。さらに、「記憶 (*Zekher*)」という名詞が 23 回あらわれるなど、共通語根「ZKR: *Zain-Kaph-Resh*」からなるそれ以外の語も含めると、聖書中には記憶に関する語がさまざまに使用されているのである。

記憶は、ユダヤ人の伝統的な思考様式やユダヤ教それ自体を考察する上で、きわめて重要な要素となる。本誌第 115 号の拙稿「ラビたちの記憶」では、トーレイフ・ボーマン、ヨセフ・ハイム・イエルシャルミ、スーザン・A・ハンデルマンらの成果を踏まえつつ、ユダヤ教が伝統とする記憶の文化について考察した。本稿では、それを補うべく、日英米の三人の研究者——関根正雄、ジェイムズ・バー、プレヴァード・S・チャイルズ——による（偶然にも同じ 1962 年に発表された）古典的なユダヤ研究を再検証する。この時代の聖書解釈学者は、言語学理論に精通し、ヘブライ語やギリシア語をはじめとした古典諸語はもちろん、ドイツ語やフランス語などのヨーロッパ諸語にも長けたクリスチャンが多かった。イエルサレムのヘブライ大学が設立されたのは 1918 年（正式認可されたのは 1925 年）であったことや、西洋世界の非宗教系大学でユダヤ史部門の教授職がはじめて設けられたのは 1930 年のコロンビア大学であったことなどからも推察されたとおり、ユダヤ人の手による世俗的なユダヤ研究が徐々に盛んになってゆくのは、ユダヤ学の研究機

関が制度的に整備されたあとのことであって、当時はおもに神学部におけるキリスト教学の一端としてユダヤ聖書が研究されていたのである。当時の研究者は、ヘブライズムとヘレニズムの比較研究や 19 世紀以来の実証主義的な研究姿勢に対し賛否を唱えながら、19 世紀後半から 20 世紀前半にかけての聖書解釈学を批判的に論じ、その後のユダヤ研究がミドラシュやカバラなどのラビ文学を中心に吟味することとなるのに対し、主として聖書それ自体を研究対象としていた。この時代の研究成果を再検証することで、ユダヤ研究の分野において現在でも前提とされる考え方と現在では否定されている考え方とを、ある程度まで見極めることが期待できるのである。

チャイルズは、『イスラエルの記憶と伝統』(1962 年)のなかで、ユダヤ教における記憶の重要性を精緻に分析している。彼は、まず、「記憶する」という動詞が含意するものを態の違いから分析し、とくにパウル態の意味とヒフイル態の意味の違いをふまえる必要性を主張する。パウル態の「記憶する」は、「過去を記憶する」(申命記 7:18, ヨブ記 11:16, エステル記 2:1)ことのみならず、現在や未来の状況を鑑みて「心にとどめ考える」(申命記 8:18, イザヤ書 47:7, エレミヤ書 51:50)こと、さらには、記憶する「行為の結果にともなう質」(創世記 40:14, ネヘミヤ記 6:14)をも意味するという(10)。一方、ヒフイル態の「記憶させる」は、初期ユダヤ教のカルト的な意味と、法廷で用いられる類の裁断的な意味とに区別される。この語のカルト的な意味は、肯定文であれ否定文であれ、「名前を唱えさせる」こと、あるいは「名前を記憶させる」とことと密接に関係するが、Y—H の名前を記憶するとともに、「異教の神々に名づけるのは、セム族の基本的な崇拜形態であった」(12)。「ほかの神々の名を唱えては (*Tazkiru*) ならない。それを口にしてはならない」(出エジプト記 23:13)は、その好例である。それに対し、この語の裁断的な意味は、「あなたは、わたしに罪を思い起こさせ、息子を死なせるために来られたのですか」(列王記上 17:18)のように、「罪を記憶させる」とことと関係し、さらには広く「知らしめる」ことを意味するという。名前を唱えるか、罪を述べるかの違いはあれ、記憶の行為というよりは、発話

の行為それ自体こそが、ヒフイル態の動詞「記憶させる」に共通する意味となるのである (14-15)。

パアル態動詞とヒフイル態動詞の区別は、記憶を意味する名詞の理解にも役立つ。ヘブライ語で一般に「記憶」を意味する名詞「*Zikkaron*」が、パアル態動詞の「記憶する」に似て、後述するイスラエルの贖いの伝統と密接に関係するのに対し、「*Zekher*」は、ヒフイル態の動詞「記憶させる」に、その含意するものが類似している。辞書で「記憶」と定義される「*Zekher*」は、むしろ「名前」の意味としてあらわれ、ユダヤ聖書に登場する 23 回のうち 5 回は、一般に「名前」を意味する語「*Shem*」と対比して用いられる (出エジプト記 3:15, イザヤ書 26:8, 詩篇 135:13, ヨブ記 18:17, 箴言 10:7)。チャイルズによれば、「*Shem*」が発せられた名前であるのに対し、「*Zekher*」は発話の行為を説明する。前者は行為の結果だが、後者は行為それ自体である (71)。その点で、「*Zekher*」は、「言葉」および「物」を意味し、「背後にあるものを前方に押し出す」(ポーマン 90-109) 行為である「*Davhar*」の機能を、如実に説明する語である。聖書中で、「*Shem*」と「*Zekher*」が対比されている箇所の一例として、たとえば、神がモシェ (Moshe; Moses) に語りかける有名な場面は、以下のようにある——「イスラエルの人々にこう言うがよい。あなたたちの先祖の神、アブラハムの神、イツハクの神、ヤアコヴの神である主が、わたしをあなたたちのもとに遣わされた、と。／これこそ、とこしえにわたしの名 (*Ze-Sh'mi l'Olam*)。／これこそ、世々にわたしの呼び名 (*V-Ze Zikhri l'Dor Dor*)」(出エジプト記 3:15)。ここで、神は、とこしえの名と世々の名とで、単語を使い分けている。神は、モシェを前に、「在りて在る者」(出エジプト記 3:14) として存在を明らかにし、それを「先祖の神、アブラハムの神、イツハクの神、ヤアコヴの神」という名前 (*Shem*) で言い換える。これはこの場で実際に発せられた神の名前であり、「これこそ、とこしえにわたしの名」と述べられることで、神の本当の名前 (Y — H) がとこしえに隠されることが要請される。また、「これこそ、世々にわたしの呼び名」という一文は、イスラエルに対し、世代を通じてこの呼び名を記憶し

唱えつづける信仰の行為 (*Zekher*) を要請しているものであり、それが守られることにより、事実、神の本当の名前がとこしえに隠されつづけることとなる。また、これは世界を維持する神の創造力をも暗示しており、「最初の目的が成就されつつあることばかりか、継続的な世界の存在を保証する過程をも、神はモシェに伝えているのである」(Kaplan 271)。名詞「*Zekher*」は、パアル態動詞の「記憶する」と「二次的な結びつきしかなく……それゆえ、基本的にイスラエルが贖いの伝統を刷新する手段として用いられることはない」(Childs 73)。パアル態動詞の「記憶する」とヒフイル態動詞の「(名前を) 記憶させる」とが区別されるべきであるのと同様、「*Zekher*」は、名前ないし「呼び名」を発する行為という含意がある点で、「*Zikkaron*」とは区別されるのである。

ユダヤ聖書において、「記憶する」という動詞の主語は、神かイスラエルのどちらかであり、記憶は両者にとっての義務となる。この動詞が神を主語とするときは、記憶の対象となる者——神が契約を結んだ者——に対する働きかけをつねに暗示しており、直接目的語をとまったり、英語の「to」に相当する前置詞「*le*」とともに「*Zakhar le*」の形をとったりすることが多い。とりわけ、「*Zakhar le*」の形は、神の記憶に関係するときだけあらわれ、しかも、「わたし、このわたしは、わたし自身のために、あなたの背きの罪をぬぐい、あなたの罪を思い出さないことにする」(イザヤ書 43:25) のように、多くの場合、「罪を記憶する」という意味をとまなう。これには神を最高の審判者とする考え方が強く反映されており、逆に「動詞 <ZKR> がイスラエルの記憶について言及するときに、それが裁断的な意味になることはほとんどないのである」(Childs 32)。

チャイルズは、神を主語とする「ZKR」の用法を、大きくふたつに分類している。ひとつは、神に対し嘆願ないし不平が述べられる場合であり、指示形(「神よ、思い起こしてください」など)が用いられる。この場合、詩篇を中心としたカルトの形式が、詩的・戯曲的なもの(とくにヨブ記)や預言的なもの(エレミヤ記など)に変容してゆく点を、チャイルズは精緻に分析し

ている（35-41）。もうひとつは、おもに讃歌の形式で、かならず三人称の定形動詞（「神は思い起こされる」など）として使用される。こちらは、祭司記者が契約の歴史を神学的に解釈したものである（41-44）。

神を主語とした「ZKR」の指示形は、神に対し直接的に嘆願する形式をとる。それは、「主よ、思い起こしてください、あなたのとこしえの哀れみと慈しみを。／わたしの若いときの罪と背きは思い起こさず、慈しみ深く、御恵みのために、主よ、わたしを御心に留めてください」（詩篇 25：6-7）のように、個人による嘆願としてあらわれることもあるが、重要なのは、神がイスラエルと結んだ契約を思い起こす、という意味でこの語が使われる点である――

神よ、なぜ、あなたは、養っておられた羊の群れに怒りの煙をはき、永遠に突き放してしまわれたのですか。

どうか御心に留めてください。すでにいにしえから御自分のものとし、御自分の嗣業^{しぎょう}の部族として贖われた会衆を、あなたのいます所であったこのツィオンの山を。

（詩篇 74：1-2）

また、ホレブにおいて、モシェは神に対しイスラエルとの契約を思い起こすよう仲裁的に嘆願し、それを受け入れた神は彼に十戒を授ける――

あなたの僕であるアブラハム、イツハク、イスラエルを思い起こしてください。あなたは、彼らにみずから誓って、その子孫を天の星のように増やし、あなたが与えると約束したその土地をことごとくその子孫に授け、永久にそれを継がせる、と言われたではありませんか。

（出エジプト記 32：13）

これらの例が示すとおり、神を主語とした指示形の動詞「ZKR」は、主として、イスラエルが集合的に記憶する神との契約を、神が思い起こすよう嘆

願する形であられるのである。

一方、「主はとこしえに契約を御心に留められる、千代に及ぼすように命じられた御言葉を」（詩篇 105：8）など、定形動詞による記述は、讃歌を中心にみとめられる。神の記憶が定形動詞で記述されるようになったのは、寺院における礼拝がそのころには定着していた証だ、とチャイルズは説明する。彼が例にあげるように、詩篇第 115 篇では第 9-11 行においてのみ声調が変化するし、詩篇第 136 篇は応答頌歌として規則的に反復句をとまなう。これらは、書かれた当時にはすでに礼拝が儀礼化していたことを物語っており、イスラエルの信仰がもはやカルト的な崇拜ではなくなっていたことを示唆する。イスラエルの信仰において、「神は思い起こされる」、という定形動詞による記述は、カルト的な崇拜の背景を反映しつつ、「神よ、思い起こしてください」、という指示形の記述と同等の役割を果たしているのである（42）。

詩篇第 136 篇は、全 26 行の応答頌歌で、「主の慈しみとこしえたるに (*ki l'Olam Chasedo*)」、という反復句をすべての行にとまなう。最初の 4 行は比類なき神に対する感謝からはじまり、次の 5 行で天地を創造した神に、次の 7 行でイスラエルをエジプトから解放した神に、次の 4 行でもろもろの王たちを打ち破った神に感謝したあと、神が約束した地、神が選んだ民とつづき、第 23 行目には、「低くされたわたしたちを御心に留めた (*Zakhar*) 方に感謝せよ」、とある。ここでは、神による数々の偉業ばかりか、イスラエルとの契約を記憶した神を記憶するよう、謳いあげられる。神にとってもイスラエルにとっても、過去を記憶するとき、契約の歴史こそがその中心にあるのである。

祭司記者にとって、イスラエルの歴史は契約の歴史にほかならない――

主はわたしたちの神、主の裁きは全地に及ぶ。

とこしえに主の契約を心に留めよ、千代に及ぼすよう命じられた御言葉を
アブラハムと結ばれた契約、イツハクに対する誓いを。

主は、それをヤアコヴに対する掟とし、イスラエルへのとこしえの契約
として立て

宣言された、わたしはあなたにカナンの地を嗣業^{しぎょう}として継がせよう、と。
(歴代誌上 16:14-18)

アダム (Adam) とハヴァ (Chavva; Eve) が創造されたあと、洪水のあとにノア (Noah; Noah) と結ばれた契約は、子孫をも含むアブラハム (Avraham; Abraham) との永遠の契約にいたり、シナイ山にて決定的なものとなる。定形動詞であらわされる神の記憶は、民を選び土地を約束した神との「契約の歴史を、祭司記者が神学的に解釈したものなのである」(Childs 44)。

一方、イスラエルを主語とする動詞「ZKR」は、伝統を再解釈する試みから生ずる。神の記憶ないし計画は、イスラエルの歴史のなかで具体的な行為となって展開されるのであり、けっして過去の遺物となることはない。歴史的記憶は、おのおのの世代を、過去の決定的な出来事の連続性のなかに位置づけるのである。チャイルズは言う —

Y — H のイスラエルに対する要求を、歴史的記憶から切り離して適切に理解することはできない。戒律は、法を抽象的に表現したものなどではなく、あくまでも出来事なのであり、神がイスラエルを救済する歴史の一部なのである。イスラエルは、現在もなお、出エジプトの民と類似した状況下にある。イスラエルは、いぜん試されている。Y — H とその民との間で、契約の歴史はつづいている。思い起こされることの多くは苦悩に満ちているので、イスラエルの記憶の役割は、過去を生き直す点にあるのではなく、未来においても忠順であることを強調する点にある。記憶は、現在の出来事としての戒律を、過去における契約の歴史と結びつけるのである。

(50-51)

あらゆる世代のイスラエルは、かつての契約の連続性のなかで生きる —

「あなたの神、主を思い起こしなさい。富を築く力をあなたに与えられたのは主であり、主が、先祖に誓われた契約を果たして、今日のようにしてくださったのである」(申命記 8:18)。記憶の中心的な役割は、神との契約の証と神の慈悲深き行為を、イスラエルにたえず意識させる点にこそあるのである。

ユダヤ人の記憶は、ギリシアやヨーロッパとは異なる時間概念により可能となる。イスラエルは、過去の出来事を記憶することで、それを現在的＝同時代的に経験し、祖先が神と交わした契約の歴史の連続性のなかに生きる。ユダヤ聖書の研究と翻訳で知られた関根は、『イスラエルの思想と言語』(1962年)のなかで、ベンジャミン・リー・ウォーフ、井筒敏彦、レオ・ヴァイスゲルバー等による言語学上の成果をふまえつつ、ヘブライ語における言語と思考の関係性を考察している。古典的な聖書解釈学の多くと同様、関根も、ヨーロッパの時間概念が過去と現在と未来を線で結ぶ「量的・クロノスの」(287)な特徴を有するのに対し、ヘブライの時間概念は基本的に「質的・内容的」なものだ、としている。「量的・クロノスの」な時間概念は、ギリシアにおいて、客観的な叙事詩と主観的な叙情詩の総合として悲劇が成立したことにはじまる。それに対し、「質的・内容的」な時間概念は、「それぞれの内容を持った時、或いは次第に時満ちてある時点に到達する時」(288)として把握されるのである。

ヘブライの時間概念に関する関根の説明は、ボーマンが『ヘブライ人とギリシア人の思惟』(1956年)のなかで論じた考え方に共通する。ボーマンによれば、古代イスラエルは、「時間を質的なものとして把握」(222)したため、「自己の出来事以外の出来事にも入ってゆき、それらと同時代的となり、それらを共体験する」(237)ことができた。この考え方は、1970年代から1980年代にかけてハロルド・ブルームやハンデルマンらによって援用されており、多角的に再検証されてゆく学術的な必要性があるのはもちろんだが、現在もなお有効な理解である。

大まかにいって、ヨーロッパ諸語では時間が過去形と現在形と未来形であらわされるのに対し、ヘブライ語では時間が完了形と未完了形であらわされ

る。関根は、「質的・内容的」な時間概念を考察する上で、ユダヤ聖書のなかでヘブライ語動詞の完了形と未完了形が組み合わされている箇所を分析している。たとえば、哀歌第1章第19節の後半は、一般的に、「命をつなごうと、食べ物を乞いながら (Looking for food to keep themselves alive)」と解釈され、現在の新共同訳でもそのように訳されているが、ヘブライ語聖書においては、「彼らは探した (*Biqshu*)」というピエル態動詞の完了形と、「彼らは戻す＝自分を元気にする (*Yashubu*)」というパアル態動詞の未完了形とが、英語の「and」に相当する等位接続詞「*u*」で連結されている。この未完了形は、つじつまが合うよう、多くの註解者によってさまざまに読み替えられてきたが、関根は、これをそのまま読むべきだ、と主張する。というのも、「彼らは探した」という完了形は、その「行為をそのまま、いわば外側から」あらわすのに対し、「彼らは戻す＝自分を元気にする」という未完了形は、「この外側の行為に内在する内側の行為」をあらわす、と解されるからだ。後者は、未完了形で記述されることにより、「食物を求める行為の為されている時間の間の、内的性質」(288)を伝達しているのである。

イスラエルの時間概念が「質的・内容的」なものであることは、聖書やラビ文学の記述がしばしば時代錯誤に陥ることとも関係する。関根によれば、ヘブライ語の前後倒置 (*hysteron proteron*) は、単に修辭的・文体的な効果をねらったものとしてではなく、時間が「質的・内容的」に把握されたものとして起こるので、インドヨーロッパ諸語や日本語などでそれを解釈するときには、時間序列を整理しつつ翻訳しなければならないことがしばしばある(292-93)。また、次に見るように、大きな歴史的出来事についても、それが年代順に記述されるとはかぎらない――

主は、ヨセフの天幕を拒み、エフライム族を選ばず

ユダ族と、愛するツィオンの山を選び

御自分の聖所を、高い天のように建て、とこしえの基^{もとい}を据えた地のよう
に建てられた。

僕ダヴィドを選び、羊のおりから彼を取り

乳を飲ませている羊の後ろから取って、御自分の民ヤアコヴを、御自分の嗣業^{しぎょう}イスラエルを、養う者とされた。

(詩篇 78 : 67-71)

ここで、ツィオンの選び、「御自分の聖所」すなわちシュローモ (Shlomo; Solomon) の神殿、ダヴィド (David) の選びの順に謳われる事柄は、年代的に記述すると、ダヴィドの選び、ツィオンの選び、シュローモの神殿の順にならなければならない。関根は、これについても、「一定の時間の中で行われる事柄の性質の方が重要である」ため、「クロノロジーは無視されている」(293) のだ、と説明するのである。

しかし、関根の分析を踏まえさらに厳密に吟味するならば、殊に神の記憶に関する場合、その時間性は、人間の「質的・内容的」な時間の把握よりもはるかに壮大なものとなる、と言うことができる。聖書に記された偉大な出来事は、いずれも神による同じ創造の行為であり、神の永遠の目的に由来している。神の記憶は、過去を再創造するのでも現在の＝同時間的に経験するのでもなく、イスラエルの贖罪をも含む創造の目的の連続性のなかにある。「わたしは、初めであり、終わりである」(イザヤ書 44 : 6)、という表明が示唆するとおり、神は、時間や歴史を完全無欠に統制できるので、過去においてその意志を表明し、未来においてそれを達成するわけだが、神の記憶にとつては、過去が現在や未来といかなる関係にあるか、などということは問題にならない。それが過去の出来事として把握されるのは、あくまでも人間の理解においてのことなのである。チャイルズが主張するように、神の記憶には、「過去の偉大な出来事と、みずから選んだ民に対し未来にわたって気遣う思いの双方が含まれる」のであり、神の記憶にとって「時間上の順序は二次的な役割しか果たさないものである」(42)。

一方、当然のことながら、イスラエルには、時間や歴史を完全無欠に統制することなどできない。それでも、過去に祖先が神と交わした契約が、いぜ

ん自分自身のものでありつづけるためには、過去が過去でしかないものであってはならないことになる。それゆえ、チャイルズは、イスラエルの記憶を「現実化 (actualization)」の観点から説明する。聖書に記述されたもろもろの歴史的出来事は、ただの一度しか起こらなかったが、それでもユダヤ教の記憶において「現実化」が起こるのは、「信仰者がもともとの出来事との同一化を経験するときなのであり、その際、信仰者は、歴史的出来事に運び戻され、歴史的時間の裂け目を乗り越えることで、歴史に参加するのである」(82)。ユダヤ教における記憶が行為される時間性は、歴史が有する年代順の時間性でもなければ、神話が有する永遠の超越的な時間性でもない。また、それは歴史への回帰と同義ではない。「あなたはかつてエジプトの国で奴隷であったが、あなたの神、主が、力ある御手と御腕を伸ばして、あなたを導き出されたことを思い起こさねばならない。そのために、あなたの神、主は、安息日を守るよう命じられたのである」(申命記 5:15)、という記述についても、そこで要請に応えるイスラエルは、「奴隷に対する同情という心理的な反応を惹き起こすために記憶するのではない。むしろ、その逆こそが正しい。イスラエルは、みづからが奴隷情態にあったこととそこから解放されたことを記憶するために、安息日を守るのである」(53)。聖書に記述される出来事は、「断じて静的なものではなく、あくまでも始まりとして機能するのであり」、イスラエルは、時空を離れた「おのおのの世代と出会いつづけ、同時代でありつづける」(83)。さらに言うならば、「神の目的において過去と未来はひとつなので、イスラエルは、記憶の行為によって過去と結びつくことで、未来の一部となるのである」(58)。ユダヤ人にとって、記憶は、歴史に参加し過去を経験する時間上の行為なのであって、静的で知的な活動を指すのではない。それは、逆に思い起こさないことについても同様で、「忘却する (Shach'ach)」のは、「思考を意識から消え去らせる心理的な行為などではなく、異教の神々を崇拜することや(申命記 8:19)、ひとを見捨てることや(イザヤ書 49:14)、戒律を遵守しないこと (申命記 8:11) といった、目に見える行為なのである」(18)。

イスラエルの記憶を「現実化」として捉えるチャイルズの姿勢は、現在におけるユダヤ史学の権威イェルシャルミが『記憶せよ——ユダヤ人の歴史とユダヤ人の記憶』(1982年)のなかで示した考え方と、ほぼ同一である。イェルシャルミによれば、「聖書時代の歴史的出来事は唯一無比で変更不可能であるにもかかわらず、心理的にはそれらが経験されてしまう。それは、循環的・反復的に経験されるのであり、そのかぎりでは時間の制約を受けずに経験されるのである」(42)。

ヘブライズムとヘレニズムの比較研究においては、両言語の固有性から思考様式の相違を検証するのが、今も昔も常套的な研究方法のひとつである。しかし、バーは、『時間をあらわす聖書の言葉』(1962年)のなかで——また、その前年の書『聖書の言語の意味論』のなかでも——言語の固有性が思考様式の固有性につながる、とする考え方に強く反論している。ひとつの言語が有する語彙は、文法や音韻と異なり、構造でもなければ統一的な体系でもない。時間をあらわす語(*temps*)は、言語により多義的で、たとえば、ギリシア語では「天候」や「機会」をも意味する一方、英語では「天候」の意味が排除された。それゆえ、彼は、言語による意味の恣意的な一致や不一致を、その言語の話者が有する「さまざまな時間概念を反映したものとして説明することはできない」、と主張する。彼の批判によれば、言語の特質と思考様式とを結びつける研究は、語源上の意味ばかりを重要視し、それを統語上の脈絡から根拠づけようとせず、また、「ヘブライ語とギリシア語の比較研究を一般的な比較言語学研究の方法から切り離してしまい、諸言語の全体を現実的に論じようとしていないのである」(109)。

しかし、聖書解釈学で第一に重要なのは、言語学上の科学的な整合性などではない。バーの論考は、古典的な聖書解釈学の多くがそうであるように、すぐれて言語学的であるが、諸言語の特質を一般化する傾向がきわめて強く(105-28)、それゆえ文化や思考様式の相違をも相対化してしまう(129-52)。その姿勢は、彼が別の章で論ずる「永遠」という語の解釈にもあらわれている。ヘブライ語には、「永遠」を意味する代表的な語が三つある。「永遠」お

よび「世界」を指す「オラーム (*Olam*)」の語根「ALM: *Ayn-Lamed-Mem*」は「隠す (*Nelam*)」を意味しており、このことは、神の創造した時間が人間の知覚や理解から隠されていることを暗示する。「アド (*Ad*)」は、考えるもっとも遠くの限界までいたる永遠の時間を指し、同じ綴りと発音で「～まで」という意味の前置詞としても使用される。「ネツアフ (*Netzach*)」は、同じ綴りと発音で「光輝」を意味し、あらゆる限界を超越する光輝としての永遠を示唆する。バーは、19世紀のC・フォン・オーレリの成果を批判的に吟味しつつ、これらの語を検証した上で、限界が人智のおよばないものであっても、それをあらわす語が生じたということは、「人間が知覚と経験から無限という概念にたどりついたことを示しており、この場合の無限は有限にほかならないのだ」(89)、と言う。しかしながら、永遠が、人智のおよばないものとして概念化されることで、人智のおよぶものになるわけではあるまい。イスラエルは、人智のおよばない神と創造について言語的な解釈の伝統を発展させ、その姿勢はカバラーにおいて極度に象徴主義的な解釈学として結実した。ここでは、あくまでも人間の知と理解が有限なのであって、神や創造の神秘はいぜん無限の領域にあるのである。

「聖書の神学は、聖書の単語ではなく、聖書の陳述に根拠づけられなければならない」(147)、という考えを、バーは繰り返して述べる。彼が、「単語」ではなく「陳述」あるいは「語源」ではなく「統語」を重要視することで、聖書中で単語の記述される文脈を考慮せず語源上の意味ばかりを模索しているかに見える研究方法を批判する姿勢は、一見したところ、理にかなっているし、説得力さえある。しかしながら、ひとつの単語から、聖書中で同じ単語が用いられる別の箇所を思い起こし、また、語根の共通する別の単語の意味をも同時に連想し、さらには、それをめぐる歴代のラビたちの解釈をも同時に想起しながら、つねに複数の意味を並置・隣接させ解釈の可能性を開くのが、ラビたちに固有の思考様式だ、とすることができる。文脈上の字義的な意味ばかりが特権化されれば、テキスト解釈の可能性は著しく制限されることになってしまうのである。

バーの研究姿勢には、19 世紀以来の実証主義的な伝統がみつめられる。その一方、チャイルズの手紙は、実証主義の姿勢からは説明できないものとして、ユダヤ教が伝統とする記憶の文化を考察している。19 世紀以来のドイツ実証主義歴史学の伝統は、聖書の物語をも史実を確認するための客観的な史料と見なしたため、客観的な出来事と主観的な解釈とを区別していた。それに対し、歴史の解釈は、出来事に付け加えられるものではなく、それ自体が現実の出来事を構築するのだ、と歴史家が反論し、また、Y — H がイスラエルを救った、とする聖なる贖いの歴史は、聖書にのみその証拠を求めることができるのであり、科学的に実証できる歴史のデータとして見なされるべきではない、と神学者が反論した (Childs 85-87)。チャイルズがあえてこのようなことを説明していることから、当時の言説において実証主義をめぐる賛否が議論されていた風潮をうかがい知ることができる。本稿において、かつてのバーによる実証主義的な研究を、いまさら批判するために取り上げることはなかったかもしれない。しかし、これも含め、古典的なユダヤ研究の成果を踏まえておくことは、ユダヤ教が伝統とする記憶について現在の視点から検証する上で、必要不可欠な作業だ、と考えられるのである。

引用文献

- Barr, James. *Biblical Words for Time*. London: SCM P, 1962.
 Childs, Brevard S. *Memory and Tradition in Israel*. London: SCM P, 1962.
 Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: U of Washington P, 1982, 1989. 〔『ユダヤ人の記憶、ユダヤ人の歴史』木村光二訳、晶文社、1996 年〕
 関根正雄 『イスラエルの思想と言語』岩波書店、1962 年。
 羽村貴史 「ラビたちの記憶」『小樽商科大学人文研究』115 (2008) : 211-27。
 トーレイフ・ボーマン 『ヘブライ人とギリシア人の思惟』植田重雄訳、新教出版、1957 年、1970 年、2003 年。
The Living Torah: The Five Books of Moses and the Haftarah. Trans. Notes, Intro. Maps, Tables, Charts, Biblio, & Index. Rabbi Aryeh Kaplan. Jerusalem: Maznaim P, 1981.
 『聖書』(新共同訳) 日本聖書協会、1997 年。