

ハロルド・ブルームとヘブライの解釈様式

羽村 貴史

フランク・レントリッキアは言う。ハロルド・ブルーム (Harold Bloom, 1930-) のテキストは、「思考の記録——完成し、署名し、封をした思考の記録——ではなく、むしろ思考の過程を表象しているのだ」(x), と。ブルームの文学批評理論によれば、後続詩人は、先行詩人から不可避に影響を受けてしまうことに対する不安から、自己防衛しながら先行詩人と^{アゴーン}対決し、先行性を装って、あたかも自分こそが先行者なのだと言わんばかりに、みずからの詩を生みだす。後続詩人はみずからの意匠で詩の宇宙を再創造するのだ、というブルームの発想の根底には、神の宇宙創造をめぐるグノーシスの宗教¹とルーリヤ派カバラーの教義²がある。彼の文学批評理論において重要なのは、存在論的に詩が「在る」という概念ではなく、グノーシス的に詩の産出が「起こる」という視点である。彼は、後期カバラーの基本原理のひとつスフィロートを、動的な流出＝影響の理論として修正主義的に誤読＝解釈し、カバラー的に収縮＝限定化されたものが修復＝再現前化される際に起こる^{ツィムツウム}器の破壊＝代置の過程に、後続者たちによる創造行為の痕跡をみとめる。ブルーム自身の「思考の過程」がその諸著作に表象されるのも、彼が、詩人たちの葛藤の痕跡をたどることで、空間に「在る」詩を読むばかりでなく、詩的宇宙の産出が時間上で「起こる」過程を読み解こうとするからにほかならないのである。

ブルームは、膨大な読書量により、ギリシアや欧米をはじめとした世界中の思想を吸収した上で、1970年代にきわめて雑多な文学批評理論を構築しており、それはけっして純粋にラビ的という意味でユダヤ的であるわけではない。しかし、それでも、ユダヤ教が伝統とする類の解釈様式こそが、根源的

なところで彼の思想を支えているのだ、と考えられる。これまで、筆者は、本誌第115号で、ユダヤ教が伝統とする思考様式が記憶の文化にもとづくものであることを論じた。また、本誌第116号ではブルームの修正比率について概観し、本誌第117号では、その思想的背景のうちカバラ以外の主だったもの——グノーシスの宇宙創造、非連続的な時間性、オルペウス教、間テクスト性、アメリカ文学における誤読の系譜等——について詳細に論じた³。本稿では、これらの拙稿をふまえ、ブルームのユダヤ性に焦点を当てることとする。まず、ギリシアの言葉の概念ロゴスとヘブライの言葉の概念ダヴァールの違いを再確認する。次に、後期カバラの中心的教義となるスフィロートと収縮—器の破壊—修復を、ブルームが心理修辞学として誤読=解釈した背景をたどる。これらの作業を通じて、最終的に、彼の文学批評理論を現代におけるひとつのユダヤ思想として再評価したい。

なお、本稿の中で、ルーリヤ派カバラの教義については解説しない。周知のとおり、宇宙創造の神秘を大胆に解釈したルーリヤ派カバラの教義を、ゲルシヨム・ショーレム (Gershom Scholem, 1897-1982) が間テクスト的に離散という歴史的背景と関連づけたのに対し、ブルームは転義と防衛による間テクスト的な影響の理論としてそれを解釈した。ブルームの詩学を理解する上では、ルーリヤ派カバラの教義と、それを学術的に精査したショーレムの歴史記述を前提としなければならないのだが、それ自体についてはいずれ稿をあらめて論ずることとしたい。

ダヴァール

ヨハン・ヴォルフガング・フォン・ゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832) の『ファウスト』(1808-32年)の中に、書齋のファウストが聖書中の「言葉」という語の意味について思案する場面がある。彼は、啓示をもとめ、キリスト教聖書のギリシア語原典を母語のドイツ語に翻訳しようとする——

「^{はじめ} ^{ことば}太初に言ありき」と書いてある。

ここでもうつかえてしまう。さてどうしたものか。

己は「^{ことば}言」というものをそれほど尊重する気になれぬ。

己の精神が正しく活動しているとしたなら、

ここでは別の語を選ばずばなるまいな。

「^{はじめ} ^{こころ}太初に意ありき」ではどうであろうか。

筆が滑りすぎぬように、

第一行をじっくりと考えねばなるまい。

森羅万象を創り出すものは「^{こころ}意」であろうか。

いや、「^{はじめ}太初に力ありき」としなければなるまい。

だが、そう書きながら、すでに何者かが

それでは不充分だと己の耳に囁く。

ああ、どうにかならないか。そうだ、うまい言葉に思いついた。

こうすればいい、「^{はじめ} ^{おこない}太初に行ありき」

(81)

ヨハネ福音書の第一行「^{はじめ} ^{ことば}太初に言ありき」を「^{はじめ} ^{おこない}太初に行ありき」と訳しなおしたのは、ファウスト博士の才気みなぎる発明でもなければ、天才作家ゲーテの奇抜な着想でさえもない。ゲーテは、聖書のアラム語原典を精査し、神の言葉がもつ元来の意味を知った上で、「^{ことば}言」を「^{おこない}行」と訳しなおしたのである(ポーマン 103)。ヘブライの観点では、神の言葉はつねに行為と一体であった。神の言葉は、単なる音声でも記号でもなく、事物を実在させる創造行為であり、それ自体が神なのである。ヨハネ福音書の第二文以降は、「^{ことば}言は神とともにあった。言は神であった。この言は太初に神とともにあった。万物は言によって成った。言によらず成ったものは何ひとつなかった」(1:1-3)、と続く。しかし、ヨハネ福音書が説く「^{ことば}言」は、すぐに「命」および「光」(1:4)と言い換えられ、さらに「肉となってわたしたちの間に宿った」(1:14)。「^{ことば}言」を「肉」へと変容させ、行為としての言葉を秩序立った

理性へと還元した形而上学こそが、ユダヤ教と決別し西洋で支配的となっていったのである⁴。

ブルームは、『器の破壊』(1982年)の短い序文を、この問題の核心に触れることで締めくくっている――

強い詩の中でわたしが関心をもつのは、自己でも言語でもなく、発話行為の伝統の内部において声^{イメージ}が文彩や虚言となって発声されている点である。ここでいう「声」とは、自己でも言語でもなく、自己とは正反対なものとしての閃光ないし^{ブネウマ}霊であり、別の言葉(logos)について言及するだけの言葉ではなく、言葉(davhar)と一体になる行為である。一篇の詩は閃光であり行為である。そうでないならば、われわれがそれを読み返す必要などなくなってしまう。批評とは閃光であり行為である。そうでないならば、われわれがそれを読む必要などまったくなくなってしまう。

(4)

一読では理解しがたいものの、この一節には、ブルームのテキスト解釈に対する姿勢が明確かつ的確に表明されている。ここで、ユダヤ教の言葉の概念「ダヴァール」とギリシア・キリスト教の言葉の概念「ロゴス」の根源的な違いを確認しておこう。両者の違いが示すように、ブルームが追究するのは、ロゴス中心主義による正典形成ではなく、ユダヤ的な創造行為を読み解くことによる文学史の読み直しである。

周知のとおり、ロゴスは、ギリシア語で「言葉」の意であるとともに、「真理、理性、論理、法則」をも指す。これはもともと言語活動とは無関係な語で、語根の「leg-」は「集めて整理する」という意味である。しかし、プラトン(Platon; Plato, 427-347 B.C.)以来、ロゴスは、秩序と理性の基礎となる超越的原理として、言説に意味を授けるものとされてきた。キリスト教聖書では、このヘレニズム的な原理を取り入れ、ロゴスは神ないし神の言葉を

指す語となった。その結果、ロゴスとしての神は、物の起源や、真理や、あらゆる意味の基礎となり尺度となった。言語学的には、ロゴスはテキストの背後に存在する意味、現前、観念、意図であり、それを表現するための補助的な手段が言語である。すなわち、ロゴスは記号が指示する意味であり、記号はロゴスに対して副次的なものとなるのである。ロゴスは、「音声言語／文字言語」といった二元的な階層序列関係で優勢な方を特権化する。いまさら言うまでもなく、ジャック・デリダ (Jacques Derrida, 1930-2004) が実践した脱構築は、このようなロゴス中心主義が幻想であることを暴き、現前の形而上学を解体しようとするものであった⁵。

一方、ダヴァールは、ヘブライ語で「言葉」の意だが、同時に「物」をも指す。これは、もともと「話す」という意味のピエル態動詞「ディベール (*dibber*)」に由来するが、「背後にあるものを前方に押し出す」というのが基本的な意味なので、実際的にも言語的にも動的な性格をもつ。トーレイフ・ポーマンは、ユダヤの神の言葉がもつ特質を、アッシリア、バビロニア、エジプト、ギリシアそれぞれの言葉の概念と比較検討しているが、彼の解説で興味深いのは、ダヴァールがもつ「言葉」以外の意味として、「物」よりも「行為」の方を重要視している点である (90-109)。ダヴァールという語それ自体の意味は、あくまでも「言葉」および「物」であって、「行為」はいわば言外の意味として自明とすべきものなのだろう、と考えられる⁶。しかし、ヘブライの発想における言葉は、発せられた以上かならず実体化されることを前提とするため、ダヴァールが暗示する「行為」という意味を重要視してこそ、ギリシアの発想とは決定的に異なるヘブライの動的な思考様式を知ることができるのである。

ブルームは、『誤読の地図』(1975年)で、ダヴァールとロゴスの違いを次のように説明する――

ダヴァールの概念は、「話す、行為する、存在する」である。ロゴスの概念は、「話す、思う、考える」である。ロゴスは発話の文脈を整理し筋の

通ったものにするが、そのもっとも深い意味において発話の機能と関係がない。ダヴァールは、自己の中に隠されているものを前方に押し出すとき、言葉や、物や、行為を引き出しそこに光をあてるので、口頭表現と関係しているのである。

(42-43)

ブルームが指摘するように、またポーマンが図式化するように (107)、ロゴスが、「話す=集めて整理する」ことにより、「言葉」を介して「理性」となるのに対し、ダヴァールは、「話す=背後にあるものを前方に押し出す」という「行為」により、「言葉」が「物」の存在をあらわす。「集めて整理する」というのは、普遍性や一義性へと向かうギリシア的な特徴だと言える。対照的に、ユダヤ教は、発話行為として「前方に押し出す」複数の解釈を並置・隣接させることで、個別性や多義性へと向かってゆくのである。

スーザン・ハンデルマンによれば、「言葉と物、発話と思考、言説と真理との間にもともとあった統一性を分裂させたのは、ギリシアの啓蒙主義であった。この裂け目こそが、言語に関するその後の西洋思想史を決定づけることとなったのである」。たとえば、キリスト教の伝統は、言葉の昂揚それ自体を讃えるのではない。教会において中心的となる受肉の教義は、言語的なものが肉という存在論的な物質の領域に変容するのを讃美するのである。一方、ユダヤ教における現実はいぜん主として言語的である。神の存在は、聖典の中に言葉で刻印されている。ユダヤ人にとって、「言葉を発してテキストを創造する神こそが真の存在なのであって、神に倣うとは、言葉を発して解釈することであり、黙して苦しみを受け入れることではない」(4)。ポーマンが適切に説明するとおり、「ギリシア人にとって〈ロゴス〉が存在することを特質とするのに対し、ヘブライ人にとって〈ダヴァール〉は働きかけることを特質とするのである」(108)。

ダヴァールは、「実体(reality)」という意味での「言葉/物(word/thing)」であり、ギリシア的な「実質(substance)」という意味ではないとして、ハ

ンデルマンは英単語を使い分ける。彼女によれば、「〈実質〉(substance) や〈存在〉(being) という語と同じ暗示的意味を喚起しない点で、〈物〉(thing) よりも〈実体〉(reality)の方が、ダヴァールを説明する上で適切である」。たしかに、『オクスフォード英語語源辞典』によれば、「substance」の語源が「a being; that which underlies phenomena; material, matter, means, wealth」という純粹に存在論的な意味であるのに比して、「real」は「to things; actually existing or present; that is truly what its name implies」という具体的な実在化と名前との一体化を語源とする。たとえば、ギリシア語で「言葉」を意味する「オノマ (onomata)」が、「名詞」ないし「言語化された概念」を原義とし、「名前」と同義で恣意的に物を表示するだけであるのに対し、ユダヤ人にとっての名前は、指示対象と内在的に結びついている。ダヴァールは、神がもつ創造力の一側面であり、「おのおのの言葉は、神の創造力が実体化したものを具体的に示す内的本性ないし本質」なのである。したがって、ダヴァールは、「単に物であるばかりではなく、行動、有効な事実、出来事、物体、過程でもある。神の言葉は、発話行為以上のものであった。それは、創造力であり、実体を規定しうる道具であり、力の集中化であり——そのような意味において物なのである」(32)。ハンデルマンの説明を補足するならば、ヘブライ語のダヴァールや、ほかのセム語の相当語は、いずれも「言葉」および「物ないし事実」の双方を意味するが、この場合の「物ないし事実」は、けっして「対象」という意味ではない。ポーマンが指摘するとおり、ダヴァールは、「〈語られるようになった言葉〉という意味から、強力な事実を示すものとして、存在の確固たる実在性を意味するのである」(290)。

ダヴァールには、言葉や思考が行為によって具体的に実現・実在せられることが含意される。たとえば、次に見るように、イザヤ書に引用される神の言葉は、神の言葉がかならず実現される、と説く——

わたしは^{はじめ}太初からのことをすでに告げてきた。

わたしの口から出たことをわたしは知らせた。

突如、わたしは事を起こし、それは実現した。

(48 : 3)

わたしのもとに近づいて、聞くがよい。

わたしは、^{はじめ}太初から、ひそかに語ったことはない。

事の起こるとき、わたしはつねにそこにいる。

(48 : 16)

雨も雪も、ひとたび天から降れば、天にむなしく戻ってくることはない。

それは、大地を潤し、芽を出させ、生い茂らせ

種蒔く人には種を与え

食べる人には糧を与える。

そのように、わたしの口から出るわたしの言葉も

わたしのもとにむなしく戻ってくることはない。

それは、わたしの望むことを成し遂げ

わたしが与えた使命をかならず果たす。

(55 : 10-11)

言葉の実体化は、神が言葉によって宇宙を創造したのだ、というユダヤ教の教えと密接に関係している。神が「光あれ」（創世記1：3）と言葉を発すれば、たしかにそれは実在したのだ。神の言葉は、ひとたび発せられれば、「むなしく戻ってくることはなく」、かならずや「成し遂げ」られるのである。

ただし、ポーマンが説明するとおりの、ダヴァールは、元来、神による「言葉の活動」として認識されてはおらず（99-100）、けっして神と創造の間を介在する中間項ではなかった。ユダヤ教において、創造行為は直接的に神に帰すべきものであって、「神の言葉の中に見られる動的なものは、何ら言葉それ自体の特質によるのではなく、すべて神的なものである」（103）。ポーマンは言う——「神はダヴァールの中にみずからの本質を宣言し、神のダヴァール

を受ける者は神を知る。ダヴァールは、神の流出^{エマナティオ}や実体化^{ヒボスターゼ}といった部分的機能以上のものである。ダヴァールは、神の一示現形態であり、しかも至高の示現形態である。ダヴァールは神自身であるから、死すべき人間に神が認識できるのである」(104-05)。

ロゴスとダヴァールの違いは、^{メタファー}隠喩的なギリシアの思考様式と^{メトニミー}換喩的なユダヤ教の思考様式との違いで、言い換えることもできる。ハンデルマンによれば、前者の発想における^{メタファー}隠喩は、「単語や名前に生ずるものであり、ひとつの単語や名前や考えが、別の単語や名前や考えとの類似関係に依存しつつ^{メタファー}比喩転換する。ここで、類似が代置、選択、同一化、無効へと進んでゆくと、^{メタファー}比喩転換の背後にあった差異は消し去られてしまう」。一方、ラビの発想の根底にあるのは、代置ではなく、「隣接、並置、連想である。ここでは、類似によって差異が消し去られることはない。〈あたかも〉が〈である〉になってしまうことも、字義どおりのものが無効になることもないのである」(55)。

先に引用した『器の破壊』の序文を読み返してみよう。ブルームの関心は、「自己でも言語でもなく、発話行為の伝統の内部において声^{イメージ}が文彩や虚言となって発声されている点」にある。「自己」とは存在論的な^{プシユケー}心魂であり、「言語」とはロゴスを表現するための副次的な手段にほかならない。それに対し、彼は、空間に存在する^{プシユケー}心魂の背後に、時間上で継承されてきた「閃光ないし^{ブネウマ}霊」を読もうとする。彼にとって、「一篇の詩」も「批評」も、単なる言葉の存在物ではなく、「閃光であり行為である」。彼は、後続詩人が先行詩人と^{アゴーン}対決した痕跡として修辭的転義と心理的防衛を分析し、「言葉と一体になる行為」として詩が創造される過程を読み解くとともに、みずからも、後続詩人が先行詩人と^{アゴーン}対決したのと同じように、後続する批評家として詩のテキストを「読み返す」(4)のである。

ブルームは、ダヴァールの概念にもとづく発想で詩的創造行為に着目し、並置・隣接された複数の中心の間に、後続詩人が先行詩人と^{アゴーン}対決した痕跡を間テキスト的に読み解こうとする。間テキスト性の戦略は、単一のテキストの自律性をみとめず、テキスト内に複数無限の中心が^{メトニミー}換喩的に並置・隣接さ

れるような関係性を前提とするものである。ブルームの場合、詩のテキストに間テキスト性ないしインター・ポエムの関係性を検証するとき、テキスト内で、声の残響が行為として発せられ、エクリチュールとなって並置・隣接される点に注目するばかりが、直線的な時間の流れを公然と無視し、先行／後続の階層序列関係を解体しようとする。その思考様式は、発話内容が対象を存在論的に秩序立って表示するギリシアのロゴスとは対照的に、発話行為が諸事実を实在として並置・隣接させるヘブライのダヴァールを出発点とする。ダヴァールは、すぐれてユダヤ的な概念として、ブルームの詩学を特徴づけるのである。

スフィロート

ブルームは、カバラーの歴史性を重要視したショーレムの仕事を絶賛しつつも、この思想を表面上は心理修辭学的に解釈し応用している。たとえば、ユダヤの神は、無^{エイン・ソフ}限 (*Ein Sof*) であると同時に無^{アユイン} (*Ayin*) でもあり、まったく不可知で表象不可能な存在であるが、彼は、神は無から世界を創造した、という創世記の教を、カバラー主義者が修正主義的に解釈した点に注目する。世界は、無である神によって無から創造されたのだから、神自身から創造されたことになるという逆接は、フリードリヒ・ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) よりもはるか以前から、カバラー主義者にとって原因と結果がつねに交換可能だったことを意味している、というのだ (*Kabbalah and Criticism* 25)。ブルームにとっては、神は無である、という定義も、ひとつのことを言って別のことを意味する反語^{アイロニー}であるし、神の乗物 (*Merkavah*) も、「神を再置換した転義の転義」 (*Ibid.* 26) にほかならない^{メタレプシス}。彼は、カバラーの中に「後続性の幻視」 (*Ibid.* 17) をみとめ、それ自体を修辭的転義や心理的防衛と見なして文学批評に応用し、みずから体系化した誤読理論における修正主義の弁証法を確立していったのである。

ショーレムによれば、古代カバラーはネオプラトニズムとグノーシス主義

の影響下で発達したが、カバラー主義者はネオプラトニズムにおける流出の概念を修正した。ネオプラトニズムの考えでは、「一者（あるいは善）」、「知性」^{ヌース}、「心魂」^{プシキケー}という三位一体の霊的・超越的な位格があり、その下に人間の身体や悪の世界「質料」^{ヒューレ}がある。プロティノス（Plotinos; Plotinus, 205-270）は、統合された一者と人間の世界とを結ぶため、「流出」という概念を生みだした。一者は十全であり、その愛と光と栄光があふれ出て、栄光が知性、心魂、質料の順に降りてくる。身体や自然は一者から遠く隔てられているが、知を修練させることで、人間は生きているうちにも一者に回帰することができる、とプロティノスは考えたのである（Guthrie 387-440）。

ブルームによれば、「影響（influence）」という言葉は、すでにトマス・アクィナス（Tommaso d'Aquino; Saint Thomas Aquinas, 1225-74）のころには「他者に力をおよぼすこと」という意味になっていたが、その語の語根がもつ「流入（inflow）」という本来の意味は、何世紀にもわたって失われることがなかった。影響はもともと「星から人間に対し力が流入すること」を意味し、それが人間の性格や運命に作用する、と考えられた。英語圏において、サミュエル・ジョンソン（Dr. Samuel Johnson, 1709-84）の『英語辞典』（1755年）が定義する影響は、「上昇する力、導き修正する力」という意味になっていたが、ジョンソンがあげる用例は、宗教的ないし個人的なものであって、文学的なものではなかった。影響という語が、ブルームの用いるのとはほぼ同じ意味で用いられるようになったのは、サミュエル・テイラー・コウルリッジ（Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834）以降のことである（*The Anxiety* 26-27）。

ブルームは、上述のように、影響という語を文学的に定義づけている。それゆえ、ウィリアム・シェイクスピア（William Shakespeare, 1564-1616）は、「影響の不安が詩的な意識の中心となる以前に属しており」、「先行者を完全に吸収してしまう」（*The Anxiety* 11）ほど強い詩人であるため、誤読理論を確立したころのブルームは、おもに、コウルリッジをはじめとしたロマン派以降の詩人たちが不安として抱く影響を、その先行者ジョン・ミルトン

(John Milton, 1608-74) を出発点として検証したのである。ただし、ブルームにとって重要なのは、ネオプラトニズムにおける流出が神からの一方向的なものであるのに対し、カバラにおける流出が神の内部における影響の理論である、という点であった。ブルームの批評は、間テクスト的な詩の解説を主要な戦略としており、先行者が後続者に対し一方向的に影響を及ぼすことを前提とした従来の比較影響研究や源泉研究とは異なる、転覆的な影響の理論にもとづくものなのだ、といえるのである。

ネオプラトニズムにおける流出が神からの過程であったのに対し、カバラにおける流出は神の内部で起こる過程であり——すなわち、この場合の流出は流入をも意味するのであり——ブルームにとってそれは言語理論にほかならなかった。なぜなら、創造の過程において神の属性が神の内部で流出するとき、十の「スフィロート (*sefiros; sefiroth*)」は、それぞれさまざまな名前をもつ神の属性として機能し、神をあらゆる複雑な形象となり、神に代わる転義となるからである。スフィロートは、「スフィラー (*sefirah*)」の複数形で、「^{スフィラー}数 (*sifrah*)」を意味するヘブライ語単語に由来するとともに、神の光輝であることから、宝石のサファイアすなわち「サピール (*sappir*)」にも関係する。また、それは、「^{サファール}数える (*saffar*)」、「^{スイペール}語る (*sipper*)」、「^{スイペール}物語 (*sippur*)」、「^{セフェル}書物 (*sefer*)」、「^{セファール}国境 (*sefar*)」などと語根を同じくする単語でもある——ただし、「球体」や「領域」などを意味する英単語「sphere」の元となったギリシア語単語とは無関係だ、とショーレムは指摘する (*Kabbalah* 99)。神の属性が流出するときには、字義どおりの意味と比喩的な意味とが、各スフィラーの内部で相互作用する。ブルームの文学用語で言い換えれば、流出=流入とは影響 (*influence=inflow*) のことにほかならないが、彼は、意味作用の力としてのスフィロートを、それ自体をテキストとするための複雑な註解となる暗示的な名前と見なし、そこに比喩言語や詩的言語と同等のものをみとめている。彼にとって、カバラは、離散という外的な影響の中で発達した思想だとするショーレムの歴史学的解釈もさることながら、その内面においてこそ影響の理論そのものだったのである。

スフィロートはそれ自体の内部でそれ自体を反映し、おのおののスフィラーにはほかのすべてが含まれている。その体系を瞑想するのがカバラの実践となったが、とりわけ、十六世紀のツファトでラビ・モシェ・コルドヴェーロ (Moshe Cordovero; Moses ben Jacob Cordovero, 1522-70) が提唱した「ブヒノート (*bechinos; bechinoth*)」——「側面」や「観点」を意味するヘブライ語単語「ブヒナー (*bechinah*)」の複数形——は、従来のカバラを大きく発展させる教義であった。彼は、1569年以降、晩年のラビ・イツハク・ルリヤ (Yitzchak Lurya, Yitzchak ben Shlomo Ashkenazi; Isaac Luria, 1534-72) がともに学んだ偉大なラビである (Berg 43)。ブヒノートとは、それぞれのスフィラーの内部にある多様性を伝達し、各スフィラー間の相互関係を説明する無限の側面を意味する。ショーレムが簡潔にまとめるとおり、コルドヴェーロの考えでは、おのおののスフィラーの内部で以下の六つの過程が循環する。スフィラーは、

1. 先行するスフィラーの内部で顕現する前に隠される。
2. 先行するスフィラーの内ですべてに顕現する。
3. それ自体の名をともなってスフィラーとして出現する。
4. 先行するスフィラーに力を与え、それをほかのスフィロートに流出しうるほどに強くする側面を有する。
5. そのスフィラー自体に力を与え、その内部に隠されているほかのスフィロートを流出させる側面を有する。
6. 後続するスフィラーが自分自身の場に流出する側面を有する。

(*Kabbalah* 114)

コルドヴェーロの登場により、神の属性の流出を説明するものとして知られていたスフィロートは、それ以上の意味をもつこととなり、神が創造した万物の構造を明らかにする要素となったのである (*Ibid.* 115)。

コルドヴェーロの思想の背景には、ラビ・モシェ・ベン＝マイモン (Moshe

ben Maimon; Moses Maimonides, 1135-1204)をはじめとした既存の合理主義的な中世哲学とカバラーとの差異を強調するため、超越的な神と神の意志とを明確に区別するねらいがあった、と言われている。彼にとって、流出するのは神の意志であって、そのすべてが神自身から起こるものであった。換言すれば、スフィロートを通じて神の意志が流出することで、神自身が隠れることになるので、神は、隠れることによって現れ、現れることによって隠れることになる。コルドヴェーロは、このような弁証法的発想を通じて、スフィロートをめぐる概念を大きく発展させたのである (Ben-Shlomo 401-02)。

ブルームは、各スフィラーを詩とみなし、プヒノートの六つの過程をモデルに、六つの修正比率の原型を考案した。第一の過程(クリナーメン)はプヒナーの潜在原理をあらわしており、そこでは、後続するスフィラーが先行するスフィラーの内部に隠されているように、啓蒙主義時代以降の強い詩の起源が先行する詩の中に隠されている。ブルームによれば、十九世紀以降の多くの詩が、このような存在と不在の弁証法的イメージ、修辭的な反語、防衛機制の反動形成に始まるが、これは詩の直接的な起源が隠されているからにはほかならないのである。第二の過程(テスセラ)で新たなスフィラーが出現するが、それは、先行するスフィラーを転倒させようとしたり、みずからに反逆したりしながら、いぜん先行するスフィラーの内部に存在しており、そこでは一篇の詩の一部が提^{シネクドキ}喩となつてやがて生ずる新たな詩を予告している。第三の過程(ケノーシス)は、換^{メトニミー}喩の様式で、スフィラーがスフィラーとして具体化し、幻想的な充溢や統合を図るので、文学的には危険かつ不安定な要素であり、心理的には取消や孤絶化の防衛行為に相当する。第四の過程(デーモナイゼイション)では、先行するスフィラーを次のスフィラーに流出することが可能となり、原因と結果の関係が逆転して、流出と流入の力が弁証法的になる。この逆転の転義は誇^{ハイパボリ}張法あるいは緩^{ライトティーズ}叙法であるが、これとともに抑圧の防衛機制が作用し、後続する詩が、みずからの力を増大させるために、先行する詩の力を抑圧したり、先行する詩の力を増大させるため

に、みずからの力を抑圧したりする。第五の過程（アスケシス）は、みずからの内に隠されたスフィロートを流出させるスフィラーそれ自体の力で、そこでは、内側と外側という二元的なイメージの中、詩が隠^{メタファー}喩的に限定化されてしまう。後続する詩は、先行する詩の内部にあるが、昇華の心理的過程により、みずからが存在すべき場としての外側に流出される。最後に、第六の過程（アポフラデス）では、先行性の投入と後続性の投影という防衛機制が作用しながら、スフィラーが適切な場へと流出し、同じ過程がふたたび循環する。必然的に、そこには後続性の側面につづき先行性の側面が含まれることとなる（*Kabbalah and Criticism* 67-71）。この循環により、自己確立を果たした後続詩人が、今度は自分に後続する詩人たちを生みだすべく先行詩人となるのである。

上述のとおり、各スフィラーにはそれぞれほかのスフィロートが同時に含まれているが、それを可能にしているのが、流出＝流入の原理である。ショーレムによれば、神の属性が循環する十のスフィロートは、「神の生命が後に前に脈打つ同時間的な段階」（*Major Trends* 208）であり、流出においては、神の創造力が、「神の秘したく自己」の閉殻をすばやく突き抜ける」（*Ibid.* 209）。流出は神の内部における過程であり、神は、時間を創造したのであって、時間に支配されることがない。また、時間の歴史は修復^{ティクゥン}の歴史にほかならないので、収縮と器の破壊の段階で「同時間的」とか「すばやく」という場合、それは「無時間的」という意味である。ともあれ、神の顕現や世界の創造について瞑想する際にカバラーの基本原則となるスフィロートが、それ自体、間テクスト的な構造を有していることがわかるであろう。ブルームに言わせれば、循環するプヒノートの六つの過程は、原因と結果の関係を反対にした影響の理論であり、プヒノートは、心理学における防衛機制、修辭学における転義もしくは詩的イメージである。彼は、コルドヴェーロを最初の構造主義者と呼び（*Kabbalah and Criticism* 37）、それぞれのスフィラーを一篇の詩、プヒノートを転義ないし比喩言語と見なす。類推的に、おのおののスフィラーは心ないし意識となり、プヒノートは心理的な防衛として機能す

ることになる。転義と防衛は言葉のイメージで結合するため、ブルームにとっては、必然的に、テキスト内のすべてのイメージが、複数のテキスト間の相互関係性を測る修正比率となるのである (*Ibid.* 65)。

創造の深淵にエクリチュールを見るとき

ブルームは、『器の破壊』の第二章で、創世記記者Jの記述をめぐり、ヤアコヴ (Yaakov; Jacob) が天使と格闘シイスラエル (Yisrael; Israel) の名を祝福される場面を、ギリシア的な空間とユダヤ的な時間の観点から分析している――

ホメロスにおいて神々は自然を空間上で超絶するが、Y-Hの超絶は時間上のものである。〈祝福〉によって自然を征服するのもまた、時間的なものであるにちがいない。エロヒムのひとりに対しヤアコヴが時間上で勝利したのは、彼がエサヴやラバンに対し狡猾に勝利したのとまったく同一の、奇異な創造的行為である。ギリシア的な観点では、このことはまったく意味をなさない。しかし、古代ユダヤ思想において、これは、世界を創造し、紅海でヤアコヴの子孫を救済し、バビロンからみずからの民を帰還させたことが、すべてY-Hによる同じひとつの創造的行為である、という想像力に呼応するのである。

(56-57)

ブルームは、のちに、創世記記者Jは女性で、彼女が記述するY-Hは神ではなく文学的な登場人物のひとりである、とした問題作『Jの書』(1990年)を著わすほど、創世記記者Jをもっとも強い詩人のひとりとして高く評価する。ヤアコヴと格闘した天使を「エロヒムのひとり」と呼ぶのも、創世記記者Jは、「エロヒム」を、つねに聖なる存在一般を指す語として用い、神の名を指す語としては用いていない (*The Book of J* 5)、とする彼の考えにもと

づくのだろう。『器の破壊』第二章では、創世記記者Jの記述とジークムント・フロイト (Sigmund Freud, 1856-1939) の用語「転移」が中心に考察され、けっして英詩について直接的に論じられてはいないのだが、ここでブルームはギリシア的な空間ではなくユダヤ的な時間に焦点を当てている。彼の誤読理論においては、一篇の詩も、ひとりの詩人も、空間に「在る」のではなく、時間上で「起こる」のである。

ボーマンは、古代ギリシア人が主として空間に依存しながら思考したのに対し、ユダヤ人は同時間性の中に生きる民である、と指摘している。西洋の暦は太陽の周期によって決められ、その時間概念は直線的=空間的であるが、ユダヤ暦は月の位相に見られる回帰のリズムで知覚されるため、ユダヤ人にとっての時間は「質的なものとして把握されるのである」(222)。

ボーマンによれば、ギリシアの思考様式とヘブライの思考様式との違いを空間と時間との違いで説明しようと最初に試みたのは、エルンシュト・フォン・ドーブシュッツであった。彼は、時間を直線的な流れの中で過去と現在と未来に区別する方法それ自体が、時間的であるよりは空間的であるとし、ギリシア人は、空間をもっとも重要な思惟形式として用い、しかも空間とまったく異なる思惟形式である時間を空間的な比喻で表現したのだ、と指摘したのである。

ボーマンは、ドーブシュッツの研究にさまざまな間違いや問題点をもとめつつも、その主題設定自体は基本的に正しいとし、これを発展的に精査している。彼によれば、ヨーロッパ人は、過去、現在、未来という三つの時称を通して行為を空間に置き換え、それぞれの場合に応じて線上に固定するが、これに反して、セム人にとっては話者の意識こそが行為を決定する固定点となる。したがって、ヨーロッパ人の思考様式が客観的、非人格的、空間的であるのに対し、ユダヤ人の思考様式は主観的、人格的、時間的となる。人間の立場から時間を規定するとき、われわれのいる現在を立脚点として、前には未来があり、後には過去がある、という考え方は理解しやすい。しかしながら、ユダヤ人の相対的時間がこうして空間的に捉えられることはない。ユ

ダヤ人は、過去をあらゆる完了態と、現在および未来をあらゆる未完態の、ふたつの時称をもつ。これをヨーロッパ諸語と比較するならば、

完了態が、共同体験する人間の立場から行為を規定している一方、ヨーロッパ諸語の過去形は、時間線の非人間的かつ客観的な一点から行為を規定している。また、未完態は、話者との関係において行為を完了しないものとして規定するが、未来形は、われわれの立つ立脚点との関係において、完結しないものとして、あるいは、空間的な言い方をすれば、われわれの前にまだあるものとして、行為を規定するのである。

(238)

ユダヤ人の相対的時間は「話者たる人格的存在者」によって規定されるため、

相対的時間である現在、過去、未来は、それぞれ時間点、時間線、時間隔などといった空間概念と結合せず、それぞれの時間運動は、われわれ自身のもつ固有の生命運動の力によって規定されるから、厳密に相対的になるのである。さらに、自己の出来事以外の出来事にも入ってゆき、それらと同時間的となり、それらを共同体験できるのである。

(237)

ユダヤ人の同時間的＝現在の時間概念は、空間概念や直線的・連続的な時間性にとらわれないので、「自己の出来事以外の出来事にも入ってゆき、それらと同時間的となり、それらを共同体験できる」ことで、さまざまな間テクスト的解釈を可能にするが、ブルームの誤読理論もまさにこの発想に支えられている。彼は、「在る」という空間概念ではなく「起こる」という時間概念から、後続詩人が詩を創造する行為を読もうとする。単に空間に「在る」エクリチュールを見るだけならば、それはギリシア的な思考様式と何ら変わら

ないことになるであろう。だが、彼は、後続詩人が空間で声の痕跡をエクリチュールとして見るときに時間上で「起こる」詩的創造行為を読み解き、先行／後続の階層序列関係を解体するのである。

ブルームは、『影響の不安』(1973年)で修正比率を美しく理論化したあと、『誤読の地図』でこれを明確に定式化し、それぞれの修正比率に「心理的防衛」、「修辭的転義」、「詩におけるイメージ」をあてはめ、独自の批評を実践していった。たとえば、クリナーメンにおける詩的なイメージは「存在と不在」であるため——不在といて存在をあらわすようなイメージであるため——修辭的には反語法アイロニーの転義が用いられ、心理的には「反動形成」の防衛機制が作用する。次のテスセラになると、先行詩人が用いた語を後続詩人が部分として用いて反定立的に先行詩を完結させるので、詩的イメージは「部分と全体」になり、修辭的転義としては提喻シネクドキが用いられる。そのとき、外在する先行者を抑圧するために現実を「転倒」させようとしたり、逆にその衝動を内側へと向け「自己に反逆」したりする心理的防衛が作用することになるが、ここでは、フロイトが転倒について説明する際、部分としてのトラウマがのちの心理的発達の全体を予示する原型となるのを踏まえていたことを、ブルームは意識している。なお、クリナーメンにおいては「限定化」が、テスセラにおいては「再現前化」がみとめられるが、限定化から再現前化へと「代置」される過程に、ブルームは修正主義の弁証法を読み解いている。以下の四つの修正比率——ケノーシスによる限定化からデーモナイゼーションによる再現前化への代置およびアスケシスによる限定化からアポフラデスによる再現前化への代置——においても、これと同じ弁証法が機能しているが、彼にこの弁証法のモデルを提供したのが、宇宙創造の神秘を解き明かしたルーリヤの教義だったのである。

ルーリヤの教義によれば、収縮ツィムツウム (Tzimtzum)、器の破壊シェヴィラート・ハケリーム (Shevirath-HaKelim)、修復ティクゥン (Tikkun) という三つのリズムで宇宙が創造されるが、そこには、収縮ツィムツウムと修復ティクゥンというふたつの転義の流れがあり、これらふたつの転義を結ぶ器シェヴィラート・ハケリームの破壊は、転義というよりも、ある形象が別の形象に代置され

る際の過程をあらわしている、とブルームは言う。彼は、ルーリヤの教義とみずからの修正比率とを対応させ、反語法(クリナーメン)^{アイロニー}、換喩(ケノーシス)^{メトニミー}、隠喩(アスケーシス)^{メタファー}の修辭的転義により収縮=限定化が起こり、それぞれが提喩(テスセラ)^{シネクドキ}、誇張法または緩叙法(デーモナイゼイション)^{ハイパボリ}、再置換(アポフラデス)^{メタレプシス}の修辭的転義へと代置されることにより修復=再現前化される、と考えるのである。

〔収縮^{ツィムツウム}=限定化〕

ブルームの批評において、ルーリヤ派カバラーの教義における収縮^{ツィムツウム}は限定化という文学様式に翻訳され、限定化の要素として機能する判断^{ディン}(*Din*)は、運命、宿命、必然性ないし不可避性を擬人化したギリシア神話の女神アナンケー(Ananke)、あるいはオルペウス教やネオプラトニズムにおける宇宙の法則と同一視される(*Kabbalah and Criticism* 30)。遅れてきた強い詩人は、時間に対し虚偽を述べ、非連続性、先行性、権威、所有をもとめる罪を犯し、それにより、みずからが先行者であるかのように装いながら詩的宇宙を創造する。このように、ヘルメス(Hermes)——ギリシア神話で商業や窃盗などを司る神——に代表されるような所有へと不可避に還元されたものを、彼は後続者のアナンケー的な運命として認識しているのである(*The Anxiety* 13)。

収縮^{ツィムツウム}は、字義どおりには「縮小」や「削減」を、カバラーの語法では「集中」および「撤退」を意味する。ブルームによれば、これは、神の創造行為に関する修辭的な反語^{アイロニー}ないし心理的な反動形成で、神の不在=「撤退」のイメージこそが神の存在=「集中」をあらわすもっとも強力なイメージとなる(クリナーメン)。神が無から世界を創造したということは、神が無を創造したということにほかならず、無の存在は神でないものが存在する可能性を示唆している。神がこのように自己限定することがなかったら、神こそが一切なのであって、神以外のものが存在することはありえなかったことを考慮するとき、収縮^{ツィムツウム}とはのちの創造と表象=再現前化のために必要

不可欠となる限定化の行為だったのだ、とすることができるのである。

収縮^{ツィムツウム}を文学的に限定化の転義へと翻訳するとき、ブルームは、意味の喪失ないし意味の欠如の達成こそが詩における限定化である、と考える (*Kabbalah and Criticism* 74)。たとえば、後続詩人が、自分自身を空虚化し孤絶化することで、自己に内面化されている先行詩人をも空虚化しようとするとき(ケノーシス)、その段階では、詩の欲求を満たすことができず、表象＝再現前化としては不十分なものとならざるをえないのである。また、ショーレムの歴史記述にしたがうならば、収縮^{ツィムツウム}は、神がみずからを追放することから、離散ユダヤ人の心理的防衛をあらわす転義となったが、神もまた、収縮^{ツィムツウム}することで、悪の存在やみずからの民が被る受難に対する責任からみずからを防衛し (*Ibid.* 83), 「在りて在る者」^{エヘイエ・アシェル・エヘイエ}とみずからの存在を昇華するのだ(アスケーシス)、とブルームは言う (*Ibid.* 76)。このように、収縮^{ツィムツウム}においては、反動形成(クリナーメン)、取消・孤絶化・退行(ケノーシス)、昇華(アスケーシス)という、限定化による心理的防衛が作用するのである。

シュヴィラート・ハケリーム
〔器の破壊＝代置〕

ルーリヤの教義においては、神の光によって器^{ケリーム} (*kelim*)——字義どおりには「道具」を意味する「クリ (*keli*)」の複数形——が破壊されたあと、無限性^{エイン・ソフ}から新たな光が注がれると、おのおののスフィラーは、神の一般的な属性から神の相貌^{パルツウフイーム} (*Partzufim*)——「パルツウフ (*Partzuf*)」の複数形——へと変容し、それぞれのスフィラーが含みもつすべての潜在性が、構築原理の影響下におかれる。そのうち、実際に創造の属性ないし類推的な構築原理として機能するのは、第四スフィラーから第九スフィラーまでの六つのスフィラートで形成される「短き顔^{ゼエール・アンピン} (*Ze'eir Anpin*)」——字義的には「小さき顔の者」の意——の相貌^{パルツウフ}であり、ブルームはこれを創造の詩と見なしている (*Kabbalah and Criticism* 54)。短き顔^{ゼエール・アンピン}は、もっとも大きく破壊された六つのスフィラートに代わるものであり、これら六つの

スフィロートは、コルドヴェーロの六つのプビノートに代わるものである。これについて、ブルームは、ルーリヤが修正主義によって先行者コルドヴェーロの教義を創造的に曲解したのだ、と考える。彼にとって、コルドヴェーロが最初の構造主義者なら、ルーリヤはあらゆる修正主義者の原型なのである (*Ibid.* 73)。

器シュヴァイト・ハケリムの破壊は、破壊によって世界を生み出す破局創造である⁸。ブルームにとって、「詩的創造の理論は破局の理論であり、芸術において創造と呼ばれるものは、破局の創造であるとともに、破局による創造なのである」(*Agon* 73)。この場合の破局は清浄化を意味し、それにより浄化された器ケリムが新たに誕生することとなる。彼は、これを代置という文学用語に翻訳している。代置とは、全体性(テスセラ)、高み(デーモナイゼーション)、早期性(アポフラデス)という詩的イメージが作用して表象=再現前化の欲求をあらわし、最初に限定化したものを修復テイクワン=再現前化するときに詩が作用する実際の過程を指す。収縮ツィムツウム(クリナーメン、ケノーシス、アスケーシス)において、限定化のイメージの中心にあるのは「不在」、「空虚」、「外在性」だが、一方、詩が求めるのは「存在」、「充溢」、「内在性」である。器が破壊される過程では、収縮ツィムツウムにおける限定化と、後述の修復テイクワンにおける再現前化とが、交互に起こることとなる——「一篇の詩は、代置の舞踏であり、たえざる器の破壊である。ひとつの限定化でひとつの再現前化が取り消され、ふたたび新たな再現前化でもとに復す」(*Poetry* 26)。カバラーの真髄は、神自身の創造物が被る受難と神自身の創造に、神を開くことにあるので、代置とはルーリヤの精神に忠実な考えだったのだ、とブルームは言うのである (*Kabbalah and Criticism* 77)。

ブルームが用いる鍵用語のひとつに、「深淵(abyss)」というのがある。彼は、『アゴン』(1982年)の中で、この語を、「創造の前にデミウルゴスによって立場を奪取された祖先」(17)であり「永遠充溢ブレレロの圏域マである」(25)、とグノーシス的に定義づけている。彼にとって、永遠充溢ブレレロの圏域マとルーリヤ派カバラーの教義における収縮ツィムツウム後の原初空間ハラル・ウマコム・バヌイ (*chalal u-makom*

panui)—— ショーレムが学術用語として採用したのは、『^{ソニハル}光輝の書』の中で使用されているアラム語単語「^{テヒルウ}清浄 (Tehiru)」—— は、宇宙＝詩が創造される場にほかならない。グノーシス主義にとって、過去と未来はあっても、現在は^{グノーシス}叡智の瞬間にすぎず、叡智が起こる時間としての現在は存在しない、とブルームは言う。それゆえ、グノーシス主義者が時間の過程の中で何かを学ぶことはないが、それは強い詩人も同様である。ユダヤ聖書では時間の充溢の中で知が起こるので、この点において、グノーシス主義者や後続詩人はヘブライ的な現実を有さないことになる。時間の中で神の声を「聞く」というヘブライの様式と異なり、グノーシス主義者や強い詩人といった後続者は、空間ないし^{アビス}深淵の中にエクリチュールとなった声の痕跡を「見る」ことで、「時間に対する嘘」あるいは「存続の虚構」を達成しようとするのである (Agon 58-59)。

ブルームは、『アゴーン』の中で、グノーシス主義にとっての時間を「意味の撤退ないし収縮」(61)であるとして、これをカバラにおける^{ツィムツウム}収縮と重ね合わせる。デミウルゴス (demiurgos; demiurge) による世界創造は、真の神について^{ツィムツウム}／に対する虚偽であるが、^{ツィムツウム}収縮と同様、「起源について破局的に説明することにより時間に背いている」(64)。永遠充溢の^{ブレローマ}圏域も^{ツィムツウム}収縮で生ずる^{ハラル・ウマコム・バヌイ}原初空間も、「ロマン主義時代以降の近代詩にとっての場と同様、充溢していると同時に空虚でもある」(70)。永遠充溢の^{ブレローマ}圏域や^{ハラル・ウマコム・バヌイ}原初空間で世界が創造されるように、^{アビス}深淵の中で声イメージや虚言というエクリチュールとなって発声されるときに詩の創造が「起こる」のだ、とブルームは考えるのである。

ブルームは、^{シュヴィラート・ハケリーム}ルーリヤの器の破壊を、下位のスフィロートという「テクスト」が支えきれないほどあまりに強力な「エクリチュール」の力、として解釈している (Kabbalah and Criticism 40-41)。彼にとって、後続詩人が詩の宇宙を創造する^{アビス}深淵は、ルーリヤ派カバラにおいて^{ツィムツウム}収縮の際に生ずる^{ハラル・ウマコム・バヌイ}原初空間や、グノーシス主義において^{ブネウマ}霊＝閃光に満ちた^{ブレローマ}永遠充溢の圏域に相当する。しかし、^{ツィムツウム}収縮における^{ハラル・ウマコム・バヌイ}原初空間は、神の

内部にありながら無限性とは異なるものが存在しうる場であるし、グノーシス主義においても、世界を創造したデミウルゴスは、自分こそがすべてなのだと思い込み、真の神が世界の外側に存在してしまうという根源的な二元性を生じさせた。ショーレムのカバラー研究において、ルーリヤ派カバラーの流出＝流入は神の内部で起こる点でネオプラトニズムの流出と異なるとされている点と、ハンス・ヨナス (Hans Jonas, 1903-93) のグノーシス研究において、ヴァレンティノーヌ (Valentinus, 100?-?153) は二元的な存在の起源を神の内部に位置づけようとしたとされている点とが、ブルームにとっては強調すべき共通点であった (*Poetry* 15)。世界が創造される深淵^{アビス}では真の神の声を聞くことが不可能であるため、後続者は、創造の際、時間に対し虚偽を述べ、声のイメージを虚言として発することで、この空間にエクリチュールを見ることとなるのである。

1981年にカリフォルニア大学アーヴァイン校ルネ・ウェレック記念図書講座の第一号を飾った講演の記録『器の破壊』は、ブルームが『影響の不安』から『アゴーン』にかけてみずからの文学批評理論を完成させた直後に執筆したものであるばかりか、それを広く世界に知らしめようという意気込みを強く感じさせる著作でもあり、あまり広く読まれていないようだが、彼の文学批評理論を知る上でもっとも重要な必読書のひとつである。同書の第三章では、「ブランク (blank)」や「葉／頁 (leaf, leaves)」という転義が、ミルトン以降に起源を偽って再置換^{メタレプシス}されてきた経緯が精緻に吟味されている。「白／黒」あるいは「無色／全色」という反定立的な意味をもつ「ブランク」という場^{トポス}＝常用主題からは、宇宙創造の聖なる場を起源に、詩が世俗的に再創造される諸々の場^{オラン}が原初の空間として通時的にたどられていることを、強く印象づけられる――

神の息が深淵^{アビス}の上を進んでいったように、ミルトンの声はみずからの白紙^{ブランク}の上を進んでゆく。実質的に、ふたつの魂は同一なのだと言ってよい。ミルトンの再置換^{メタレプシス}により、創世記における天地創造の記述がミルト

ンに関する註解となるという、壮大な逆転が起こる。ミルトンが詩を書く現在こそが真の時間なのであり、それは聖霊がはじめに創造したときと同様にふたたび創造する時間と等しい。その中間にある時間はすべて、創造の真実になぞらえるときに脱神聖化されるのである。

(84)

「神の息 (The breath of G-d)」は、ヘブライ語で「ルアフ (*ruach*)」
 といい、生命や創造力を象徴する。ブルームによれば、「もし自然が^{フランク}白紙の
 頁ないし^{アビス}深淵であるならば、自然を書くための転義を再置換することが必要不可欠となる」(81)わけだが、ミルトンが『失樂園』で「一面の^{フランク}白紙」
 (III-48)と呼んだものは、まさに神が著した〈自然という書物〉を代置したものだだったのである(80)。さらに、ミルトンが詩の書き出しで詩神に語りかけ呼び出すのは、神の最初の言葉「光」であったし、声のイメージである「葉」という転義の起源をイザヤ書までたどり、ウォレス・ステイヴンズ (Wallace Stevens, 1879-1955) にまでいたる^{メタレプシス}再置換の系譜を吟味したあと、ブルームが最終的に行き着いたのは、文字どおり、声のイメージが先行性への「嫉妬心となって投影」(101)されたエクリチュールとしての、葉の「叫び声」——「可視の^{フランク}空白であるばかりか可聴の^{フランク}空白でもあるもの」(107)——であった。あえて「器の破壊」と題されながら、カバラーについて直接的に論じられていない書の中で、詩の宇宙が創造される仕組みを宇宙創造の教義に重ね合わせながら、分析すべき転義や作品を、ブルームは意識的に選り抜いている。器の破壊は、創造のために自己を限定化する収縮^{ツィムツゥム}とも、再現前化により流瀆＝離散した神の御座 (*Shechinah*) を^{テイクワン}回復させる修復とも異なり、ひとつの転義が別の転義に代置され創造が起こる際の、心理的、修辭的、破局的な過程をあらわしており、ブルームの詩学を的確に説明する概念なのである。

〔修復＝再現前化〕

器シユヴィラート・ハケリムの破壊は神性による代置の行為であり、そこでは、予定されていた原初の型が破壊によって混沌とした型に屈してしまい、最初に意図されていたのとは秩序や位置の異なる宇宙が創造されたこととなるが、このことは、ある程度まで、一般的にいう表象＝再現前化の原理として考えることができる（これについては、次節で説明するとおり、但し書が必要なので、あえて「ある程度まで」と述べておく）。ブルームの文学批評理論によれば、近代詩は先行する詩を拒絶し逸脱するクリナーメンに始まるが、この拒絶は弁証法的である。先行する詩人が収縮＝撤退しみずからの一部を空虚化されるとき、後続詩人もまた、先行詩人が内面化されているのだから、心の中の重要な部分が空虚化されることになる。神がみずからの原初空間ハラル・ウマコム・パヌイにユド (yud) — ヘブライ語の第十アルファベットで、神の名の最初の文字 — というみずからの名前をエクリチュールとして教示することで創造の仕事に着手するように、後続詩人もまた、みずからに詩人としての名前を教示するという限定化から始め、先行詩人という耐えがたい存在を拒絶し空虚化する (*Kabbalah and Criticism* 80)。その際、詩人は、過剰に防衛の反応を示し、次の創造を破局にしてしまうため、起源や意図が裏切られ、本来予定されていたのとは異なる修復ないし表象＝再現前化ティクゥンが起こることとなるのである。

ブルームの文学批評理論によれば、修復ティクゥンに向かう際、詩的な転義が三重に代置されることとなる。第一に、反語法アイロニー (クリナーメン) から提喻シネドキ (テスセラ) へと代置されるとき、先行者の用いた語が部分として反定立的に誤読され完結することで、不在だったものが存在するようになる。第二に、換喻メトニミー (ケノーシス) から誇張法ハイパボリ (デーモナイゼイション) へと代置されるとき、空虚化・孤絶化されていたものが、抑圧と反崇高を通してふたたび充溢へと高められる。第三に、隠喻メタファー (アスケーシス) から再置換メタレプシス (アポフラデス) へと代置されるとき、二元的に外部へと昇華されていたものが、早期性を投入することにより先行性を装い、内的時間イニマに位置づけられるこ

ととなるのである (*Kabbalah and Criticism* 78)。

以下の一節で、ブルームは、ルーリヤ派カバラーの教義と心理的防衛を関連づけつつ、修正主義の弁証法を簡潔に説明している。ここでは、「抑圧」を第四の修正比率デーモナイゼーションとして、「昇華」を第五の修正比率アスケシスとして、「投入・投影」を第六の修正比率アポフラデスとして、また、「記憶 (*remember*)」ないし「集中 (*concentrate*)」および「撤退 (*withdraw*)」を「収縮」^{ツィムツゥム}として、「忘却 (*forget*)」および「復元 (*restitute*)」を「修復」^{ティクゥン}として考えると理解しやすい――

抑圧という詩的な防衛は、つねに表象＝再現前化(ルーリヤのいう修復^{ティクゥン})の比率である。なぜなら、詩的な防衛においては、何かを忘却することではほかの何かを提示することとなるからだ。一方、詩的な昇華は、つねに限定化(収縮^{ツィムツゥム})の比率である。なぜなら、それにより、何かを記憶する(何かの中に集中する)ことでその何かを提示するのを回避し、代わりにほかの何かを提示するのを選択することとなるからだ。詩的な表象＝再現前化と詩的な昇華との間で起こる器の破壊が、無意識から意識へと変容してゆく代置であるのと同様に、詩的な昇華から詩的な投入・投影へと移行する運動は、表象＝再現前化を無意識へと復活ないし回帰させる。転義、防衛、文彩、限定化の比率が、無意識を満たすことなく表象＝再現前化を無意識から撤退させる一方、その対抗運動である表象＝再現前化は、無意識を復元させるのである。

(*Poetry* 240-41)

ブルームにとって、ルーリヤの収縮^{ツィムツゥム}、器^{シュヴィラート}の破壊^{ハケリム}、修復^{ティクゥン}という一連の教義は、それぞれ限定化、代置、再現前化という文学様式に対応する。これら三つの過程は、「在る」という空間概念とは対照的に、「起こる」という時間概念なのであり、ブルームにとっては、啓蒙主義時代以降の詩で支配的とな

る修正主義の弁証法にほかならない。限定化から再現前化へと置き換えられる際の破局的創造行為を通じ、知は、空間に「在る」のではなく時間上で「起こる」ことによって歴史的なものとなり、歴史の中で危機的／批評的なものとなるのだ、と彼は考えるのである。

このように、ブルームの思想の背景にはカバラーの教義がある。彼は、古代カバラーの成立に影響したとされるグノーシス主義を「在る」という空間概念ではなく「起こる」という時間概念として捉え、文学史を「起こる」という動的な出来事として書き直そうとする。また、彼は、ルーリヤ派カバラーを影響の理論として解釈し、神によって宇宙が創造される神秘を、詩が創造される仕組みとして心理修辭学的に理論化する。さらに、彼は、スフィロートを修辭的転義や心理的防衛と見なし、修正比率を適用した間テクスト的な解釈の方法を、コルドヴェーロとルーリヤの教義から学びとっている。詩の中に後続者の創造行為を読み解く際、ブルームが用いる影響の理論は、カバラーの教義をその主たる基盤としているのである。

修復としての表象＝再現前化

ブルームは、閃光を引き上げ寄せ集めるという修復^{ティクワン}の基本イメージが、英単語「representation」の元となったラテン語単語「*repraesentare*（不在のものを存在させる）」を想起させるとし、修復^{ティクワン}を表象＝再現前化という詩的概念に翻訳する必要はほとんどない、と述べている（*Kabbalah and Criticism* 77-78）。カバラーの教義である修復^{ティクワン}を表象＝再現前化という文学様式に翻訳するとき、これで充分かつ適切な説明になっているかどうかは疑わしい。しかし、少なくとも、彼が、あくまでも修復^{ティクワン}とラテン語単語「*repraesentare*」の類義性を示唆しているのであって、この語とわれわれのよく知る語「representation」とを単純に同一視しているわけではない点には、注意すべきである。なぜなら、カバラーにおける修復^{ティクワン}と、通常われわれが批評用語として用いる表象＝再現前化とを、完全に同化することはできそうもないからだ。ハ

ンデルマンが的確に指摘するように、^{ティクワン}修復とは、「(キリスト教における贖罪のような) 成就としての現前ではなく、また (ギリシア語の語源にある) 存在としての現前でもない。それは、流謫という終わることなき修繕作業なのである」(216)。

そもそも、ユダヤ教において、今ある世界はひとつも自明なものではない。ギリシアの思想が、世界ははじめから「在った」のだ、と必然性を前提とするところからさまざまな科学的論証を試みたのに対し、「はじめに神は天と地とを創造した」(創世記 1:1)、という記述を聖書の第一文とするユダヤ教は、神の意志が時間上に位置づけられることにより創造が「起こった」とすることで、今ある世界とは別の世界が創造されえたことを前提とした。さらに、ルーリヤの教義においても、^{ティクワン}修復以前には時間と空間が存在しておらず、^{シュヴイラート・ハケリーム}器の破壊という宇宙の大惨事をへて^{ティクワン}修復が起こるとすることで、最初に予定されていたのは秩序や位置の異なる世界が創造され時間上に位置づけられたことになる。救世主 (^{モシアフ}Moshiach) の到来によって告げられる^{ティクワン}修復の完成こそが、ユダヤ教の——とりわけバアル・シェム・トーヴ (Baal Shem Tov; Yisrael ben Eliezer, 1700?-60) の流れを汲む近現代ハシディズムの——主目的なのであり、ユダヤ人はいぜん^{ティクワン}修復の過程の中で生きている。世界の存在を自明視せず、必然的なものも普遍的なものもありえないとする教義は、テキストの多義性や釈義の無限性を前提とするヘブライの伝統や、たえず解釈しつづけるユダヤ人の懐疑的な姿勢と密接に関係している、と考えられるのである。

ロゴスとダヴァールの違いに見られるように、ギリシア・キリスト教の思考が主として語彙的・^{メタファー}隠喩的なのに対し、ユダヤ的な思考様式の特徴は命題的・^{メトニミー}換喩的な点にある。ハンデルマンが論ずるように、ギリシアの発想における^{メタファー}隠喩では類似性に依存して比喩転換が起こり、この類似性は代置、選択、同一化、無効へと通じてゆく。一方、ユダヤ的な発想では、類似性が並置・隣接され関連づけられるので、差異は差異のまま残り統合されることがない(55)。換言すれば、それは、「同一性の中にも差異を保持し、代置よりも隣接

的な関係性を強調し、一義性よりも多義性の方を選び、〈である〉と主張するのではなく〈あたかも〉と戯れ、等価性をみとめるのではなく並置するのを好み、抽象概念よりも具体的イメージの方を優先する」(88)。ユダヤ人にとって、意味は、テキストからたえまなく生じうるものであって、^{メタファー}隠喩的に限定化されてしまうものではない。受肉の教義を中心とするキリスト教の発想と異なり、ユダヤ教の神の存在は、肉でも人でもなく、テキストの内部に言葉で刻印されている。聖書の註解を^{ミドラッシュ}ラビたちそれぞれが解釈する実践に代表されるように、複数の釈義を並置しながらたえずテキストを解釈しつづける過程にこそ、ラビたちは真理をみとめるのである。

このことは、セム語がもつ言語上の特質とも関係している。ヘブライ語にはBE動詞にあたる動詞がないわけではないが、英語の第二文型に相当する文では、たいてい、名詞や代名詞を並置する形で賓辞的叙述がなされる。ハンデルマンも指摘するように、ラビ的な論理の根底には、この並置という言語構造があるのだ(24-25)。並置関係の中では、それぞれの同一性と互いの差異が保持されたまま、類似性を通じて解釈がなされることになるのである。また、ヘブライ語は子音のみで書き綴られるため、母音の補われ方によっては、同じ綴りでも別の単語になってしまうことが珍しくない。キリスト教聖書は、翻訳によって意味が限定化されてしまっている。一方、ヘブライ語やアラム語で綴られたユダヤ教の聖書や註解は——とりわけ、トーラーの巻き物をはじめとした、^{ニクダ}母音記号の付されない書き物は——本質的に、複数の意味や解釈がたえず並置されうるテキストなのである。

ブルームの文学批評理論がユダヤ的であると言っている大きな理由のひとつは、その^{メトニミ}換喩的な発想にある。ハンデルマンが主張するように、ラビ的な思考様式では、「文脈を読み釈義する原理がある上に、個々のあらゆる構成単位が緊密に編み合わされ同時期的に存在しているので、いかなるときも、どれひとつ分離して考えられることはない。それは、いま用いられている文学用語でいう〈間テキスト性〉の世界なのである」(78)。間テキスト性とは、テキストを複数無限の引用からなる織物と見なし、複数無限のテキストが並置

された^{メトニミー}換喩的な隣接関係のことをいう。一篇の詩の自律性をみとめず、先行者と後続者との関係性を考察するとき、ブルームが最終的に表象＝再現前化として通時的に読み解くのは、^{アゴーン}対決をへて後続者の詩の中で再置換された^{メタレプシス}換喩的な転義であり、そこにいたるまでの意味の彷徨である。再置換の^{メトニミー}解読は、ひとつの転義を通じて、過去の先行者と、現在の後続者と、未来の後続者とを、同時間性の中で隣接的に並置するところから始まる。しかも、^{メタレプシス}再置換法は、単に複数無限のテキストが平和共存的に並置・隣接されるだけの修辞法ではない。オルベウス教ないしディオニューソス崇拝において、投入すべき神性と投影すべき罪とを人間が同時に継承しているように、ブルームの文学批評理論において、後続詩人は先行詩人から不可避に影響を受けてしまう。そのとき、後続詩人は、転移に代表される反復強迫から解放されるため、時間上の連続性を断ち切り、先行／後続の階層序列関係を解体することによって、非連続性を生きなければならなくなる。反復を前提とする連続性を、記憶と解釈を前提とする非連続性に転化する姿勢は、それ自体ユダヤ的であるが、非連続性や先行性を装う戦略として、^{メタレプシス}再置換法は、複数無限のテキストが同時間的に並置されるにとどまらず、時間に対する虚偽を通じて結果が原因を説明するという点で、それ自体、すぐれて脱構築的な修辞法なのだといえる。さらに、ブルーム流の言い方をすれば、間テキスト的な関係性の中で、^{プシュケー}脱構築された心魂が表象＝再現前化される背後に、人智を超えた起源としての^{ブネウマ}霊の歴史をも読むことができる点において、彼の文学批評理論は、単に表象＝再現前化の中に結果として現前する成就や存在以上のものを読み解くことを前提とし、フランス伝来のいわゆる脱構築主義と一線を画す脱構築批評を可能にする。ブルームの誤読理論は、単一のテキストの自律性を否定する点においても、直線的な時間秩序を前提とせずに^{メタレプシス}再置換の解読をテキスト解釈の主要な手段としている点においても、意味が流謫（防衛）し修繕（修正）される過程を表象＝再現前化の中に読み解こうとしている点においても、現代の批評スタンスとしてポスト構造主義的あるいは間テキスト的である以前に、きわめて伝統的なヘブライの思考様式をその起点としてい

るのである。

結論

ブルームの思想にはユダヤ的な発想が強くみとめられるが、とりわけ、ユダヤ教に多大な影響を与えたルーリヤ派カバラー（をめぐるショーレムの解釈）と、古代カバラーの発達に影響したグノーシスの思想（をめぐるヨナスの解釈）とが、彼の文学批評理論に直接的な影響を与えている。ブルームにとって、ネオプラトニズムにおける流出は影響の理論で、グノーシス主義は「起こる」という時間概念にもとづく創造的な曲解である。彼は、その双方を修正主義的に取り入れたカバラーのうち、コルドヴェーロの六つのブヒノートから六つの修正比率を考案し、ルーリヤの教義から修正主義の弁証法を案出した。また、^{ゼエール・アンビン}短き顔を形成する六つのスフィロートが、彼の六段階の「教示の光景」のモデルとなっている（*Kabbalah and Criticism* 62-63）。さらに、ブルームにとって、「カバラーは、驚くべきくらい修正主義詩学に類似した創造の弁証法ばかりか、巧妙に防衛へと向けられた概念上の修辞学をも与えてくれる」（*Poetry* 14-15）モデルであった。彼は、カバラーが影響と曲解の理論であることを鋭く見抜き、そこに修辞的転義と心理的防衛を適用することで、みずからの文学批評理論を発展させたのである。

ブルームによれば、強い詩人は、すべてグノーシス主義の創造神デミウルゴスであり、先行詩人を曲解し、その背後に知られざる真の神の存在をみとめながら、みずからの意匠で詩という宇宙を創造する。また、^{メトニミー}換喩的とも言える意味がはじめから一体化されているダヴァールの概念は、神による宇宙創造を中心に据えおくヘブライの伝統的な思考様式を如実に説明する。ブルームは、強い詩人が誕生する条件として、先行詩人との^{アゴーン}対決や、影響に対する防衛や、創造的な誤読や、支払うべき代価に注目する。彼にとって、詩は、「存在や知を転義したものではなく、行動や欲望を転義した」（*The Breaking* 103）行為であり、詩と同様、「批評は閃光であり行為である」（*Ibid.* 4）。

ブルームの批評は、一貫して、言葉と物が一体になるユダヤ的な創造行為としてのダヴァールの概念に依拠するとともに、^{ブネウマ} 霊=閃光に満ちたグノーシス的な原初の^{アビス} 深淵の中で、声のイメージがエクリチュールとなって詩の宇宙を創造することを前提としている。とりわけ、彼は、創造のための破局や、プラトンの・ギリシア的な空間性ではなくグノーシスの・ユダヤ的な時間性を重要視することにより、西洋形而上学の伝統の中で同化されえなかったものを読み解こうとする。そもそも、イエール学派は、修辞学的文学批評を大きく発展させる際、新批評にみとめられるギリシア・キリスト教的な批評様式を根源的にユダヤ化したのだ、と言っても過言ではない。とりわけ、ブルームの批評にはその姿勢が色濃く前景化されているが、ここでいうユダヤ化とは、「ヘレニズムの明澄性や秩序と統一性への可能性に対立するところの思弁的、幻視的、解釈の様態への志向性である。新約的ロゴセントリズムに対立するところの、旧約的な、言葉と物の同一性（ダヴァール）への志向性である」（山形 241-42）。ブルームの詩学は——文学批評理論としては普及しなかったものの——欧米の支配的な批評様式を大胆に解体した現代のユダヤ思想として、批評界に重要な足跡を残しているのである。

註釈

1. グノーシスについては、Jonas を参照。また、Bloom のグノーシス研究については、*Agon* のとくに序章と最初の三章（“A Prelude to Gnosis,” 3-15; “Agon: Revisionism and Critical Personality,” 16-51; “Lying against Time: Gnosis, Poetry, Criticism,” 52-71; “Catastrophe Creation: Gnosis, Kabbalah, and Blake,” 72-90）および *Omens of Millennium* の第4章（“Gnosis,” 173-216）を参照。また、*The Flight to Lucifer* では、Bloom がグノーシスを小説として描いている。
2. カバラーについては、Scholem の著作を参照。Bloom は、のちに Moshe Idel をはじめとした同時代の研究者についても言及するようになるが、誤読理論を確立した 1970 年代当時は、もっぱら Scholem の研究に依存していた。Scholem の単著のうち、以下のものが邦訳されている——『ユダヤ主義の本質』（高尾利数訳、河出書房新社、1972 年）、『ユダヤ主義と西欧』（高尾利数訳、河出書房新社、1973

年),『ユダヤ教神秘主義』(高尾利数訳,河出書房新社,1975年),『わが友ベンヤミン』(野村修訳,晶文社,1978年),『ユダヤ神秘主義—その主潮流』(山下肇訳,法政大学出版局,1985年),『カバラーとその象徴的表現』(小岸昭・岡部仁訳,法政大学出版局,1985年),『ベルリンからエルサレムへ—青春の思い出』(岡部仁訳,法政大学出版局,1991年),『錬金術とカバラー』(徳永恂,波田節夫,春山清純,柴崎雅子訳,作品社,2001年)。

ほかに, *Encyclopaedia Judaica* 中の「KABBALAH」の項目は, Scholem が執筆したものであり, 同百科事典中もっとも長い記事(164頁分)だと言われているが, 非常に簡潔にまとまっているのでわかりやすい。この記事をもとに, 彼はきわめて有用な書 *Kabbalah* を執筆した。なお, Scholem によるルーリヤ派カバラー研究としては, *Major Trends* の第7章(244-86)が卓越している。

Bloom は, Scholem の研究をもとに, とりわけカバラーがもつ影響の理論と修正主義的な特徴に注目した。彼が, カバラーを重点的に取り上げ, それを文学的に解釈し理論化した書として, *Kabbalah and Criticism* がある。また, *Figures of Capable Imagination* 所収の Archie Randolph Ammons (1926-2001) 論では, ルーリヤ派カバラーの教義からその名を採って「器の破壊」という副題が付され, ブルームの修正比率でいう「限定化」から「再現前化」へと「代置」される過程が精緻に分析されている(“A. R. Ammons: The Breaking of the Vessels,” 209-33)。さらに, *Omens of Millennium* では, 「グノーシス」と題された章の最後の二節で, カバラーについて論じられている(202-15)。

3. 拙稿「ラビたちの記憶」, 「修正比率」および「後続性の心理修辭学」を参照。
4. 聖書からの引用に際しては, 日本聖書協会の新共同訳を参考にした。
5. 「ロゴス」については, おもに Chiders & Hentzi (172-73) を参考にまとめた。
6. 参考までに, 「ダヴァール」は, Sivan & Levenston 編纂の辞典では, 「word, saying; thing, matter; something, anything」とだけ定義されている一方, わが国のキリスト聖書塾編集部編纂の辞典では, 「①語, 単語, 言葉。②物, 物質, 物体。③事柄, 行為。④(否定文で)何もない, 何一つもない」と記されている。
7. 「メルカヴァー」というヘブライ語単語の意味や「Chariot」という英訳語がもつイメージから, しばしばわが国でこれが「神の戦車」と訳されてきたが, けっして神が戦争をするわけではない。メルカヴァーは, 「神性」それ自体をあらわすが, もともと「神の御座を運ぶ車」という程度の意味なので, Bloom は, この語を, 神自身をあらわすものとしてではなく, 神をあらわす転義が再置換されたものとみなすのである。なお, Bloom は, *Poetry and Repression* の第4章でメルカヴァーについて言及している。
8. Bloom の批評はつねに破局創造の解説を目的としているが, とりわけ *Agon* の第3章では, Valentinus, Lurya, William Blake (1757-1827) の三者を取り上げ, 破局創造について論じている(“Catastrophe Creation: Gnosis, Kabbalah and Blake,” 72-90)。また, 同書の第4章では, Freud の理論において, 意識の起源が破局と見なされ, それが反復強迫や死の欲動等と関係づけられる点につい

て論じられている (“Freud and the Sublime: A Catastrophe Theory of Creativity,” 91-118)。

引用文献

- Ben-Shlomo, J. “Moses Cordovero.” *Encyclopaedia Judaica*. Also in Gershom Scholem’s *Kabbalah: A Definitive History of the Evolution, Ideas, Leading Figures and Extraordinary Influence of Jewish Mysticism*. New York: Meridian, 1974, 1978, pp. 401-04.
- Berg, Philip S. “Introduction.” Yehuda Ashlag, *Ten Luminous Emanations*. Vol. 1. Ed. Philip S. Berg. New York: The Research Centre of Kabbalah, 1994, 39-45.
- Bloom, Harold. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York: Oxford UP, 1973, 1997. [『影響の不安 — 詩の理論のために』小谷野敦, アルヴィ宮本なほ子訳, 新曜社, 2004年]
- . *A Map of Misreading*. New York: Oxford UP, 1975.
- . *Kabbalah and Criticism*. New York: Seabury P, 1975. [『カバラと批評』島弘之訳, 国書刊行会, 1986年]
- . *Poetry and Repression: Revisionism from Blake to Stevens*. New Haven: Yale UP, 1976.
- . *Figures of Capable Imagination*. New York: Seabury P, 1976.
- . *The Flight to Lucifer: A Gnostic Fantasy*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1979.
- . *Agon: Towards a Theory of Revisionism*. New York: Oxford UP, 1982. [『アゴン — 〈逆構築批評〉の超克』高市順一郎訳, 晶文社, 1986年]
- . *The Breaking of the Vessels*. Chicago: U of Chicago P, 1982.
- . *The Book of J*. Translated by David Rosenberg. Interpreted by Harold Bloom. New York: Grove Weidenfeld, 1990.
- . *Omens of Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*. New York: Riverhead, 1996.
- Childers, Joseph & Gary Hentzi. Eds. *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*. New York: Columbia UP, 1995. [『コロンビア大学 現代文学・文化批評用語辞典』, 杉野健太郎, 中村裕英, 丸山修訳, 柏松社, 1998年]
- Guthrie, Kenneth Sylvan, ed., *Plotinos: Complete Works*. London: George Bell & Sons, 1918.
- Handelman, Susan A. *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: SUNY, 1982. [『誰かモーセを殺したか — 現代文学理論におけるラビ的解釈の出現』山形和美訳, 法政大学出版局, 1987年]
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the*

- Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon P, 1958. [ハンス・ヨナス『グノーシスの宗教』秋山さと子・入江良平訳, 人文書院, 1986年]
- Lentricchia, Frank. "Series Editor's Foreword" to Harold Bloom's *The Breaking of the Vessels*. Chicago: U of Chicago P, 1982, pp. viii-xiii.
- Milton, John. *Paradise Lost*. Ed. Alastair Fowler. London: Longman, 1968.
- Onions, C. T. Ed. *The Oxford Dictionary of English Etymology*. New York: Oxford UP, 1966.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken, 1941. [『ユダヤ神秘主義 その主潮流』山下肇, 石丸昭二, 井ノ川清, 西脇征嘉訳, 法政大学出版局, 1985年]
- . *Kabbalah: A Definitive History of the Evolution, Ideas, Leading Figures and Extraordinary Influence of Jewish Mysticism*. New York: Meridian, 1974, 1978.
- . "KABBALAH." *Encyclopaedia Judaica*.
- Sivan, Reuven & Edward A. Levenston. Eds. *The New Bantam-Megiddo Hebrew & English Dictionary*. New York: Bantam Books, 1975.
- キリスト聖書塾編集部『現代ヘブライ語辞典』キリスト聖書塾, 1984年, 1989年。
- ヨハン・ヴォルフガング・フォン・ゲーテ『ファウスト』(1808-32年)第1巻, 高橋義孝訳, 新潮社, 1967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。
- 。「修正比率 — 誤読理論の基本概念」『小樽商科大学人文研究』116 (2008): 69-75。
- 。「後続性の心理修辞学 — ハロルド・ブルームの誤読理論」『小樽商科大学人文研究』117 (2009): 39-89。
- 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, 新教出版社, 1957年, 1970年。
- 山形和美『言語空間への崇高性 — ロゴスへの意志』彩流社, 1999年。
- 『聖書』(新共同訳)日本聖書協会, 1987年, 1988年, 1997年。