

ラビたちの記憶

羽村貴史

記憶と歴史記述は、ともに過去にかかわる点で共通するが、過去とのかかわり方において根源的に異なる。歴史記述は、過去から未来へとつづく直線的な時間性を前提に、歴史上で起こった出来事を記録し保存する。一方、記憶の行為においては、直線的な時間性にとらわれず、過去とともに生きる社会の内部で、つねに同時的＝現在的に過去が経験される。歴史学が、すでに失われてしまったものを、何か違ったものとして復元し表象＝再現することで、知識として固定化してしまうのに対し、記憶においては、過去との連続性が保たれた生活や儀礼を通じて、現在の人々が過去の出来事を内面化するため、過去が歴史化されないのである。

古代ギリシア人が「歴史」を発展させたのに対し、ユダヤ人には太古からつねに「記憶」が要請されてきた。異文化の典型例とも言えるヘブライズムとヘレニズムの文化的な差異は、記憶と歴史の違いにも現れているのである。本稿では、記憶と歴史の関係性という観点から、古代イスラエルと古代ギリシア人の思考様態の違いを明らかにするとともに、正統派ユダヤ教徒の間で今もなお継承されている信仰と儀礼の世界について、おもに聖書とラビ文学の基盤を踏まえながら考察する。

記憶の歴史学

1980年代前半、記憶と歴史の関係性を吟味した、ふたつの名著が出版された。ひとつは、アメリカのユダヤ史家ヨセフ・ハイム・イェルシャルミの『記憶せよ——ユダヤ人の歴史とユダヤ人の記憶』(1982年)、もうひとつは、

フランス史家ピエール・ノラが編集した全7巻の大規模な論集『記憶の場』(1984-92年)である。歴史学が出来事を記述し知識として保存する科学的な営為だとするならば、曖昧かつ断片的な記憶は、客観性に乏しく信用ならないものと見なされるかもしれない。しかし、歴史的出来事には、史料に乏しいものもあれば、証拠が意図的に隠滅されているものだってあるし、そもそも人間の営みは歴史家が取捨選択し記述・記録したものばかりではない。サバルタン研究、証言研究、オーラル・ヒストリーなどと同様、記憶に注目する歴史学は、従来の伝統的かつ支配的な実証主義史学を問い直し、歴史に「ヒストリー」本来の意味である生きた「物語」を回復させる試みなのだ、と言ってよいかもしれない。

ノラの論文は、「歴史が加速している」(p.29)、という示唆的な一文で始まる。彼によれば、かつて、記憶と歴史は一体化していた。人々は、古来のものが反復される血の通った伝統と習慣の中で、過去を生きていたのである。しかし、現在、記憶はいくつかの場に残存するのみとなってしまった。「記憶の場」が存在するということが、農民に代表される記憶と一体化した集団が、もはやそこに存在しなくなってしまったことを意味する。われわれは、かつて自明だった「記憶と一体化した歴史」が終焉を迎え、過去と断絶し記憶が崩壊する時代を生きているのである(pp.29-30)。

記憶を崩壊させ、それを歴史化していったのは、民主化、大衆化、メディア化、グローバル化など、諸制度の変革であった。このことは、産業発展の絶頂期に農民に関する歴史研究が流行した事実からも推察できる。諸制度の変革により、「周縁部では、植民地化という侵略によって長い眠りから覚めていた社会が、新興国家として独立し、歴史性の中に引き込まれた。中心部においても、脱〈内地植民地〉化という同様の動きによって、民族や共同体や家族などの、歴史よりも記憶を糧とするような存在が、のこらず歴史性の中に引き込まれた」。原始社会がその内部で伝達してきたような、真の社会的な記憶は、その社会の消滅とともに失われた。価値の保持と伝達を保証する教会、学校、国家などの共同体にせよ、過去から未来への規則正しい移行を保

証する種々のイデオロギーにせよ、記憶と一体化したものは終焉を迎えた。その結果、失われ忘却を余儀なくされた記憶を取り戻さんと、過去からつくり上げられたものが歴史となっていった。歴史が加速すればするほど、記憶と歴史の距離は広がり、記憶が置き去りにされてゆくのである (p.30)。

歴史が加速すると、それは記憶と相反するものになってしまう。歴史が加速して記憶を置き去りにすることがないかぎり——歴史が過去を固定化し、変容させ、歪曲させてしまうことがないかぎり——「記憶の場」など必要とはならない。だが、いったん記憶と歴史の距離が広がると、かつて記憶と一体化していた歴史が歴史学の対象となってゆく。そればかりか、「歴史学全体が史学史の時代に突入するにつれて、歴史学と記憶とはもはや一致しなくなり、記憶と一体化していた歴史学が別の歴史学の対象となってゆく」(p.34)。ノラが記憶に注目する歴史学を提唱したのは、歴史が加速してゆくなか、過去と現在との関係が失われぬよう、歴史に回収され表象＝再現にすぎないものとなってしまった過去を取り戻さんとしたためだった。そして、「記憶の場」の研究が必要になったのは、「記憶の伝統が失われつつあるという純粋に歴史的な動向」を前に、「歴史学がみずから顧みるようになったという歴史研究内部の動向」(p.36)があったためだった。

記憶の観点からユダヤ史について考察する際には、ユダヤ人に固有の歴史観を踏まえる必要がある。ユダヤ人は、その始まりからきわめて歴史的な民族であったにもかかわらず、われわれが一般的に想起するような歴史記述の伝統を、ごく最近まで有していなかった。ユダヤ人にとっての歴史は、せいぜいタルムード時代に完結しており、その後の歴史的出来事が重要視されることはほとんどなかった。また、ユダヤ人にとっての歴史は、客観的な事実でも知識でもなく、そのつど経験され、解釈され、伝達されてゆくべきものであった。ユダヤ人は、元来「記憶の民」であったために、近代に入って脱ユダヤ化してしまうまで、ノラの言う「記憶の場」を必要としなかったのである。

ユダヤ歴史記述の歴史は浅い。イェルシャルミによれば、それは、18世紀

末に東欧ユダヤ社会で起こった啓蒙運動ハスカラーに始まったのではなく、19世紀以降に欧州諸国でナショナリズムの気運が高まり、ユダヤ人が、解放の条件として、「みずからを宗教的に再定義し一国民であることを否定するよう」(p.88)迫られ、同化と世俗化が急速に進んだ時代を背景に生まれたのだった。現代のユダヤ歴史記述は、

それ以前のユダヤ人の歴史書や歴史思想から出てきたのではない。また、それは、漸進的かつ系統的な発展の所産ではないため、ルネッサンス期に発達した現代の一般的な歴史記述とも異なる。現代のユダヤ歴史記述は、ユダヤ人がゲットーの外にとつぜん姿を現した瞬間に顕著なように、外部から同化を迫られ内部から崩壊してゆく状況下で急激に始まった。それが、ユダヤ人の解放の危機と解放を獲得するための闘争に対するひとつの回答を、学問的な好奇心としてではなくイデオロギーとして生み出したのだった (p.85)。

ユダヤ社会が「解放の危機」に直面し「内部から崩壊」するのは、何よりハラハーが忘れ去られてしまうときである。ハラハーはヘブライ語で「道」を意味する慣例法規で、「この儀礼と信仰の複合体が、民族にアイデンティティや目的意識を与えている。それは現在の生活において実行されるものなので、過去のうち、民族のハラハーにとって未来を形成する模範的なものだ、と感ぜられた瞬間のみが伝達されることになる。ほかの〈歴史〉は、文字どおり〈道端〉に捨てられてしまうのである」(p.113)。ユダヤ歴史記述は、そのような生活の連続性が断絶し、集合的記憶が衰微してゆく危機的な状況下で生まれたのだった。それゆえ、

本来、現代のユダヤ歴史記述は……そもそも歴史家に依存したことなど一度もなかった集団がかつて有していた記憶に、取って代わることなどできない。ユダヤ民族の集合的記憶は、集団それ自体が分かち合った信

仰や、結束や、意志の一機能として作用していた。社会的・宗教的に複合し有機的に連動していた諸制度全体を通じて、過去が伝達され再創造されることで、ユダヤ人はみずからの過去を獲得していたのである (p. 94)。

イエルシャルミの『記憶せよ』は、一連の四つの講義をまとめた小著ながら、因習的な実証主義史学の方法論に挑戦しつつ、記憶と歴史の関係性を追究することで、記憶の行為こそがユダヤ人の信仰と民族意識を融合させてきたことを立証している。その点で、彼は、一宗教の内部における集合的記憶と一民族が有する歴史的記憶とを別々に分析したモリス・アルブヴァックスの成果を、批判的に発展させているのである (pp. xxxiv-xxxv)。ユダヤ歴史記述の営みは、ユダヤ人が過去とかかわってきた伝統的な姿勢に反するため、ユダヤ人の過去との決定的な断絶を意味してしまう。だとするならば、現代のユダヤ史家は、両者間にある断絶ばかりか、「みずからが断絶の所産にほかならない」(p.101) ことをも認識するところから出発しなければならない、とイエルシャルミは言う。ノラが、諸制度の変革により、歴史が加速し記憶が置き去りにされる時代として現代を読み解いたように、イエルシャルミは、ユダヤ人が過去 200 年間で急速に世俗化し脱ユダヤ化してしまった現代の状況下で、ユダヤ史家が果たすべき役割を模範的に提示しているのである。

記憶せよ

イエルシャルミは、『記憶せよ』で、集合的記憶と歴史記述はどちらもたがいに取って代わることができず、それゆえ両者を区別しなければならないのだ (p.13)、という立場から、ユダヤ人の記憶と歴史観について論じている。彼は言う――

ユダヤ教はいつの時代でも歴史の意味に心を奪われていたが、歴史記述

それ自体は、ユダヤ人の中でせいぜい副次的な役割しか果たさなかったし、何の役割も果たさなかったこともよくあった。過去の記憶がつねにユダヤ人の経験の中心的な構成要素となっていたにもかかわらず、歴史家がその主たる後見人となることはなかったのである (p. xxxiii)。

ヘロドトスが「歴史の父」と呼ばれるように、われわれにとって馴染みある歴史記述につながるものを生み出したのはギリシア人だった。しかし、ヘロドトスの歴史記述は、その著書『歴史』の書き出しにあるように、時の経過によって人間の偉業が忘れ去られてしまうことに対する防護策にすぎなかった。ヘレニズム文明において、知識への探究心と好奇心に満ちて記述された歴史には、過去から道徳上の事例や政治的な洞察を探し出すこと以外に何ら提示すべき真実がなく、そのためにギリシアの宗教や哲学の中に歴史がその場を得ることはなかったのだ、とイェルシャルミは言う。彼にとって、ギリシア人ヘロドトスが「歴史の父」であるならば、「歴史の意味の父」はユダヤ人なのである (pp.7-8)

歴史に重大な意義を最初に与えたのは、古代イスラエルだった。ユダヤ教は、神を直感的に理解し、歴史の中でそれを経験するような信仰様態を有する。聖書において、神が、創造主としてではなく、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神などという「父祖の神」=「歴史の神」としてたびたび現れるように、古代イスラエルは、神が人間の歴史の中で行った行為を通じて神について学んでいた。「人間の歴史が神の意志と目的を顕現させたのだ、というユダヤ教の斬新な認識は、哲学的な思索からではなく、ユダヤ信仰の特異な性質から導かれたのである」(p.8)、とイェルシャルミは言う。聖書においては、元型となる神話的な出来事は創世記の楽園伝説にかぎられており、楽園の喪失に歴史が始まると、歴史的時間は現実的なものとなった。出エジプトに代表される元型的な出来事が、太古の神話的時間の中にはなく、歴史の内部にこそその場を得たことにより、聖書は歴史と不可分なものとなったのである。そのため、「古代イスラエルにおける儀礼と祭儀は、神話的元型を

反復することで歴史的時間を無効にするものではなく、逆に、歴史的な過去を呼び起こすものとなった」(p.9)。こうして、記憶はユダヤ人にとって決定的なものとなり——「遠い昔の日々を思い起こし、代々の年を顧みよ」(申命記 32:7)、と聖書にあるように——過去とともに生き、過去を内面化し、新しい出来事が起こればそれを過去の重要な出来事になぞらえるのが、ラビたちの思考に特徴的な傾向となったのである。

「ザハール(記憶する)」というヘブライ語動詞は、さまざまな語形変化をしながら聖書中に169回ほど登場する。その主語はイスラエルか神のどちらかであり、記憶は両者にとっての義務となる。前者の例としては、「思い起こせ、ヤコブよ、イスラエルよ、あなたはわたしの僕。わたしは、あなたを形づくり、わたしの僕とした。イスラエルよ、わたしを忘れてはならない」(イザヤ書 44:21)、あるいは、「わが僕モーセの教えを思い起こせ。わたしは、彼に、全イスラエルのため、ホレブで掟と定めを命じておいた」(マラキ書 4:4)、などがある。一方、ホレブ(=シナイ山)で十戒が授けられた場面には、後者の例がみとめられる——

「あなたの僕であるアブラハム、イサク、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」

主は、御自身の民にくだすと告げられた災いを、思い直された。

モーセが身を翻して山を降りるとき、二枚の掟の板が彼の手にあり、板には文字が書かれていた。その両面に、表にも裏にも、文字が書かれていた。

—— 出エジプト記 (32:13-15)

さらに、「記憶の日」すなわち^{ロシユ・ハシャナー}新年祭に正統派ユダヤ教ハバド・ルバヴィッツ派が使用する祈祷書には、次のような一節がある。ここでは、両者の例が

混合しており、イスラエルの記憶が神に記憶されるよう祈り上げられている

われらが神にして、われらが父祖の神よ、解放のために、幸福のために、恩寵のために、愛のために、慈悲のために、高潔な生活と平安のために、あなたの僕ダビデの息子救世主^{モシアフ}の記憶が、あなたの聖なる街エルサレムの記憶が、あなたの民である全イスラエルの記憶が、あなたの前で、さかのぼり、たどり着き、目にされ、受け入れられ、耳にされ、想起され、記憶されますように。この〈記憶の日〉に。この聖なる祝祭日に。われらが神、主よ、この日に、われらを永遠に記憶したまえ……(Zalman, p. 32)

イエルシャルミによれば、「ザホール（記憶せよ）」が民族すべてにとって宗教的な命令となっているのは、イスラエル固有のものであり、他民族にはみとめられない特徴である (p.9)。歴史は繰り返す、としばしば言われるが、当然、反復するのは神話的時間だけであり、ユダヤ人にはふたたびシナイ山に居合わせることができない。しかし、そこで結ばれた契約は、過去の遺物とはならず、つねに現在の永遠なので、その記憶は父祖から伝えられた記憶の回路を通して伝えられてゆく。「記憶せよ」という聖書の訴えは、ギリシア的な歴史記述と異なり、過去への好奇心とほとんど無関係だし、英雄的な民族の行為が忘却されぬよう保存したい、という願いから呼び起こされたのでもない。歴史家が、いかなる主題にも潜在的な価値をみとめ、あらゆる文書に注意を払い、過去の出来事を記録するのに対し、徹底的に選択的な集合的記憶にとっては、道^ハ＝慣例法規^ハにとって重要かどうか——「そこに真のカタルシスや復興が予見できるかどうか」(p.95)——という点こそが重要となる。ユダヤ人にとって、「記憶せよ」とは、神が歴史に介入した行為が「いかにして起こったかを忘れない」(p.11)よう、選択的に記憶する要請なのである。

時間と空間

記憶と、歴史と、歴史記述とは、けっして同じではない。聖書時代の歴史は、聖書それ自体の中に記述されている。しかし、聖書においては、これら三つの要素の間に微妙な相互関連性があるものの、究極的には意味も記憶も歴史記述に依存していない。また、ラビ文学は、聖書を拡大解釈し語り直したものであって、そもそも歴史記述として意図されてはおらず、しばしば時代錯誤に陥ってさえいる。歴史的な出来事や人物を多く扱うハガダーについても、それは同様である。「ラビたちは聖書時代の歴史を書こうとしたのではなかった。彼らはすでにその歴史を自分のものとしていたのである」(p.18)、とイェルシャルミは言う。彼らは、いつの時代にも、世俗的な歴史に興味を抱かず、聖書以後の歴史を発展させる必要性を感じていなかった。というのも、彼らにとって、聖書こそが歴史全体を啓示した範例であったし、その後の歴史は救世主の到来を待つ時間——終わることで始まりに戻る時間——にすぎなかったからだ。世俗世界でいかなる耳障りな出来事が起きようと、神とイスラエルとの契約は永遠である、と彼らは確信していた。彼らは、聖書の歴史解釈を全面的かつ無条件に吸収してしまっていたため、「歴史に関して自分たちが知る必要のあることを、すでに知っていたのである」(p.21)。

ラビ文学がしばしば時代錯誤に陥るのには、曆に反映されるようなユダヤ人の時間概念が大きく影響している。トーレイフ・ボーマンの古典的名著『ヘブライ人とギリシア人の思惟』(1956年)によれば、ヘレニズムの伝統を継承するヨーロッパ人は、

時間的なりズムを、周行ないし循環といった可視的な比喩で表象しようとする。ここでは、星の周行運動がその原因となっており、星の循環を表象したものがこれに対応する時間に転用されたために、時間の規定まで太陽の運動で表すようになったのである。ところが、ヘブライ人は、星の周行運動によって時間を測定するよりは……光と闇、規則正しい月

の満ち欠け、寒暖のリズムの交替で、これを感じたのだった (p.216)。

古代ギリシア人やヨーロッパ人が、時間を「可視的な比喩で表象」したのに対し、ユダヤ人は——ユダヤ暦が月の位相に見られる回帰のリズムで知覚されることから明白なように——「時間を質的なものとして把握」(p.222)するのである。

スーザン・A・ハンデルマンは、『誰がモーセを殺したか——現代文学理論におけるラビ的解釈の出現』(1982年)で、ポーマンを援用しつつ、古代ギリシア人にとっては神々が空間で視覚的に顕現したのに対し、ユダヤ人にとって、神の存在は不可視であり、不可視なものは時間の中で音を通じてあらわされた、と説明する。ギリシアの思考様態である空間が目に見えるものである一方、

時間には心の中で聞く機能があるため、ヘブライの時間は認識論的な様態となり、必然的に、ユダヤ民族は歴史＝時間の民族だ、ということになる——彼らは、場所から追放され空間の中を彷徨いつつも、直線的な年代序列が同時時間性によって克服されるような時間の中に根をおろしているのである (pp.36-37)。

ハンデルマンの主張する可視性と可聴性の違いは、ギリシアの空間性・直線的時間性とユダヤの同時時間性という、思考様態の決定的な差異を前景化させる。この差異が、「現在」を空間的に捉えるか時間的に捉えるか、という認識論的な差異につながるのである——「ギリシアの現在は行動が起こる場所によって規定され、われわれは観者ないし目撃者としてそこにいることとなる。一方、ユダヤの現在は、流動的で、過去と未来を同時に含んでいるのである。」(p.37)。

ポーマンによれば、古代ギリシア人およびヨーロッパ人は、現在という瞬間(＝自分のいる場)を立脚点とし、時間をまっすぐな線として捉えた。時

間を直線上で過去、現在、未来に区分する方法自体、時間的というよりは空間的なのである。それに対し、ユダヤ人は、空間概念に捉われず、「話者の意識」を立脚点とする時間概念を有した。必然的に、「ヨーロッパ人の行為が客観的、非人格的、空間的な方向をとって決定される一方、ユダヤ人は、主観的、人格的、時間的に思惟することとなった」(p.237)。また、空間概念に依存するヨーロッパ人にとって、未来はこれから自分が向かうものとして前方にあり、過去は背後に置き去られているが、「話者の意識」を立脚点とするユダヤ人にとって、未来はあとから自分のもとにやって来るものとして後ろにある。このように、ヘブライの相対的時間は、「話者たる人格的存在者」を基点に、完了（過去）したか未完了（現在と未来）であるかという点にもとづいて規定されるのだ。そのため、ユダヤ人は、空間概念の制約を受けずに時間を認識しつつ、「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、それらを共体験することができるのである」(p.237)。

以上の点を踏まえるならば、空間に表象＝再現を見たギリシア人の中から「歴史の父」が登場し、時間の中で同時間的＝現在的に声を聞いたユダヤ人が「記憶の民」となったのは、必然だったのだ、と考えてよい。ノラが言うとおり、「歴史が過去の表象＝再現であるのに対し、記憶は、いつでも現在的な現象であり、永遠に現在形で生きられる絆なのである」(pp.31-32)。

ヘブライの思考様態に特徴的な同時間性は、換喩的なテキスト解釈を喚起する。ハンデルマンによれば、ギリシア・キリスト教の発想では、単語や名前に対し隠喩が起り、類似性に依存して別の単語や名前に移行してゆくため、この類似性は代置、選択、同一化、取消へと通じてゆく。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(p.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、くである」と主張するのではなくくあたかも」と戯れ、等価性をみとめるのではなく並置・隣接するのを好み、抽象概念よりも具体的イメージの方を優先する」(p.88)。ユダヤ人の思考様態においては、過去の出来事が

時代錯誤を問題ともせずに並置・隣接され、そこに多くの意味が同時間的＝現在の内に在ることとなるため、それが知識として固定化することなく、さまざまな間テキスト的解釈が可能となるのである。

儀礼における現在

ユダヤ教においては、儀礼化された公の場における聖典の朗誦が、神学的実践として重要な役割を果たしてきた。その起源は紀元前444年までさかのぼる。その年、イスラエルがバビロニアからイェルサレムに戻ると、新年祭ロシュ・ハシャナーから仮庵祭の七日間をへて、その翌日の八日目の集会シムニ・アツェレトにいたるまで、エズラス・コートが民衆の前でモーセ五書を一冊セフェルの書物として読み上げ、レビ人たちがその意味を解釈し説明した。民衆は、新年祭ロシュ・ハシャナーから数えて24日目に集会を開き、トーラーの教えを遵守して生きるべく契約を新たにした（ネヘミア記8-9）。エズラの行為は、バビロニアから帰還したイスラエルの信仰とアイデンティティを保持する上で、きわめて重要な役割を果たしたはずだ、と考えられる。これは、聖書解釈の伝統について明記されたものの中で、もっとも古い記録だとされているが、イェルシャルミも、儀礼の場において聖典が朗誦される伝統の始まりとして、これを重要視している——「ここで、聖典が、歴史上はじめて、祭司たちだけの財産にとどまらず、民衆の共有財産となるのである。こうして聖書が生まれるのである。こうして註解が生まれるのである。こうして、古代イスラエルの宗教がユダヤ教となり、ユダヤ教学発祥の地ヤブネが存在しうるのである」（p.112）。

儀礼においては、歴史的時間と典礼的時間が溶解することで、過去が経験される。イェルシャルミによれば、儀礼において、「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」。とりわけ、新年祭ロシュ・ハシャナーと贖罪日ヨム・キプーでは、「もっとも奥深い個人的・集合的レヴェルにおいて、旧年の罪に穢れた

〈歴史〉が廃棄され、新鮮で新たな始まりへと道が開く」。また、安息日は、もともと宇宙創造と出エジプトを根拠としていたものの、「やがて、歴史的時間の境界を越えた日として、最終的には救世主到来までの停滞した時間が終焉を迎えるよう一週間ごとに期待する日として、経験されるようになった」(p.42)。歴史学の言説として「記憶の場という概念が出現したのは、われわれの世界が儀礼を失っているからだ」(p.37)、とノラは言う。同様に、「集合的記憶は、年代記を通してよりも儀礼を通して、より積極的に伝達されている」(p.15)、とイェルシャルミは言う。ユダヤ人が聖書時代の出来事を「心理的に経験」することで「穢れた〈歴史〉が廃棄」されうるのは、儀礼により、「歴史的時間の境界を越え」、過去が同時間的＝現在的に内面化され、それが歴史化せず「記憶」として経験されるからなのである。

これまで見てきたとおり、ユダヤ教において記憶されることは、通常われわれが想起するような歴史的知識とほとんど関係がない。ティシャー・バヴフルフン(神殿の破壊を記念する断食日)のような歴史的な事実にその起源をもつ祝祭においてさえも、年代や人物名などの詳細を中心に「歴史を知る」という考え方とはまったくかけ離れた方法で、集合的記憶が作り上げられる。以下に引用するのは、ティシャー・バヴの哀悼歌である――

炎がわたしのなかで燃えあがるとわたしは思い出す――エジプトから
出たときを

悲しみを呼び起こすとわたしは思い出す――イェルサレムから出たときを

モーセはぜったいに忘れられることのない歌を歌った――わたしがエジプトを出たときに

エレミアは嘆き悲しみ悲嘆に打ちひしがれて叫んだ――わたしがイェルサレムを出たときに

海の波は打ちたたき壁のようにそびえ立った——わたしがエジプトを出たときに

水はあふれ出てわたしの頭上まで達した——わたしがイエルサレムを出たときに

モーセは私を導きアロンはわたしを連れて行ってくれた——わたしがエジプトを出たときに

ネブカドネザルとハドリアヌス皇帝——わたしがイエルサレムを出たときに

この哀悼歌では、イエルサレムから追放された記憶が、エジプトから解放された記憶と比較されながら確立されている。出エジプト記に記されているように、また、「かつてあなたがエジプトの国で奴隷であったことを思い起こしなさい。そして、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しなさい」(申命記5：15)、とそれを記憶するよう命じられているように、奴隷状態からの解放は神の力によって達成された、と信じられている。同様に、「わたしたちは、背き逆らいました。あなたは、お赦しになりませんでした」(哀歌3：42)、と聖書にあるように、また、イエルサレム陥落によって神とイスラエルとの関係が終結せぬよう、後世のラビたちが懸命に哀歌を解釈してきたように(Mintz, p.52)、神殿の破壊は、人間が犯した罪に対し神が下した天罰だった、と信じられている。これらは、ユダヤ人にとって、ともに神が人間の歴史に介入した代表的な出来事なのである。この哀悼歌では、約束の地イエルサレムと、ユダヤ人の歴史とのかかりにおいて元型となるエジプトという、ふたつの異なる場に関する記憶が交互に並置・隣接され、換喩的かつ間テクスト的な解釈が喚起されている点に、ユダヤ的な思考様態の特徴がみとめられるであろう。現に、ラビたちの間では、聖書の中にすべての物語を読むのが自明なので、「あなたは海のように深い痛手を負った」(哀歌2：13)、という破壊の記述も、奇跡により海が

割れた際の解放の記述（出エジプト記14-15）と隣接的に関連づけて解釈されるのである。

イェルシャルミによれば、この哀悼歌の朗誦で思い起こされることは、太古のいかなる破局の記憶をも凌駕する。というのも、これは「ユダヤ人の歴史的経験の構造的対比を実感したもの」であり、その対比がふたつの大きな歴史的「出立」——エジプトから解放へと向かう出立と、イェルサレムから離散へと向かう出立——の劇的な両極を軸に構築されているからである。さらに、彼は、セデル（^{ペサフ}過越祭の最初の二晩で行われる儀礼的正餐）を例に、同様のことを説明している。セデルでハガダーが朗誦されるときには、奴隸、解放、救済というユダヤ人の集合的記憶が構成されるが、そこでは、儀礼と典礼の実践を通じて、「言語と動作が連動し……過去と現在が融合する。過去は、もはや回想されるのではなく、再現化されるので、記憶は過去との距離を感じさせない」。ユダヤ人は、儀礼と典礼において、知的作用とは無関係に、記憶を通して過去を「喚起しみずからのものとして同一化する」。ティシャー・バヴの哀悼歌において、「父祖を指示する〈彼ら〉や集合的な〈われわれ〉ではなく、〈わたし〉という一人称」が用いられているのも、そのためなのだ、とイェルシャルミは解釈するのである（pp.43-44）。

イェルシャルミの分析で注目すべきなのは、「ユダヤ人の歴史的経験の構造的対比を実感したもの」として、この哀悼歌が解釈されている点である。レイモンド・ウィリアムズが定義した「文化」は、可視的・表層的な個々の表象ではなく、それを生み出しもろもろのコミュニケーションを可能にする不可視な深層構造——「諸要素が相互作用する複雑な基盤」（p.2）——であったが、この哀悼歌で重要なのは、史実の詳細な内容ではなく、まさに、記憶と解釈を喚起し同時間的＝現在的に経験するための、構造的な仕組みなのである。イェルシャルミは、懐古主義的な勉強会と思われがちなセデルについても、「過去と現在が融合する……再現化」装置として、その機能を重要視している。このような構造としての文化は、ユダヤ人が世代間にわたり伝達してきたものであって、歴史記述により知的に説明されてきたものではない。

記憶を可能にする文化の不可視な深層構造を読み解き、ユダヤ史家として何をどのように記述すべきか模範的に提示している点で、彼は、「史料間やその表面下に隠れた関係性を探し出すのが、すぐれた研究者の義務なのだ」(Myers, p. 1), というみずからの弟子たちに対する教えを見事に実践している、と言えるだろう。

ティシャー・バヴの哀悼歌においては、歴史的知識としての詳細が欠落しているばかりか、最後にハドリアヌス皇帝が登場するという時代錯誤の落ちがつく。彼は、出エジプトともイェルサレム陥落とも、直接的には関係していない。しかし、彼によりバル・コフバの反乱が鎮圧されたのは西暦135年のティシャー・バヴ(ユダヤ暦3880年アヴ月9日)であったから、ハドリアヌス皇帝とイェルサレム陥落とは隣接的な関係性にある、とすることができるのだ。ユダヤ人は、直線的・年代記的に首尾一貫した諸事実の知識を記録することにほとんど関心を示さず、しばしば時代錯誤に陥りつつ複数の歴史的事例を並置・隣接させ、たえず解釈を実践しながら過去を内面化してきた。哀悼歌で用いられる「わたし」という一人称にしても——イェルシャルミの分析を補うならば——ボーマンの言う「話者の意識」の作用により、過去を同時間的＝現在的に経験し内面化する記憶の装置として機能するものにほかならない。あるいは、アラン・ミンツが聖書の哀歌に登場する「わたし」について分析するように、一人称の語り手が「民族の代表としてではなく一民族として語る」ことで、破壊が「^{フルブン}くわれわれ」のパトスとなり」(p.40)、父祖の経験が、「わたし」の経験として記憶されるとともに、「われわれ」の集合的記憶となるのである。

ノラは言う——「記憶は、もともと、多様で、強大で、集合的で、複数でありまた個別である。一方、歴史は、すべての者に属するが、まただれのものでもなく、それゆえに普遍的となる使命をもつ」(p.32)。歴史という直線的な時間の連続性の中では、過去の出来事が過去のものとして回想され、その意味が隠喩的に固定化・普遍化してしまう。一方、記憶という非連続的・同時間的＝現在的な時間性の中では、過去の出来事が現在において再現実化・内

面化されるため、それに対する無限数の解釈が並置・隣接され、さらにその解釈の引用が並置・隣接されつづける。ラビたちの記憶にみとめられるもつとも顕著な特徴は、われわれが自明とする過去、現在、未来という直線的かつ空間的な時間概念が溶解した同時間性の中で、タルムード研究を通じて歴史と伝説の境界線を不明瞭化しつつ、歴史的知識を普遍化するのではなく、集合的でありながら個別的で多様な過去の意味を、換喩的かつ間テクスト的に解釈してゆく神学的実践行為にこそあるのである。

引用文献

- Handelman, Susan A. *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: SUNY, 1982 [『誰がモーセを殺したか——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]
- Mintz, Alan. *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*. New York: Columbia UP, 1984.
- Myers, David N. "Of Marranos and Memory: Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History." *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*. Eds., Elisheva Carlebach, John M. Efron, David N. Myers. Hanover: Brandeis UP, 1998, pp. 1-21.
- 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]
- Williams, Raymond. *Communications*. London: Chatto & Windus, 1966.
- Zalman, Shneur. Arr., *Machzor for Rosh HaShanah*. New York: Otsar Sifrei Lubavitch, 2001.
- ピエール・ノラ「序論 記憶と歴史のはざまに」『記憶の場』第1巻, ピエール・ノラ編, 谷川稔監訳, 岩波書店, 2002年, 29-56頁。
- ヘロドトス『歴史』松平千秋訳, 岩波書店, 2007年。
- トーレイフ・ポーマン『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。

* 本稿は、第17回日本アメリカ文学会北海道支部大会シンポジウム「アメリカにおけるユダヤ的なるもの——文学・音楽・映画表象」(2007年12月1日, 藤女子大学)における発表原稿の一部を、大幅に加筆改稿したものである。