

近代ユダヤ「神話学」の系譜と宗教、歴史、領土

— ゴルトツイーエルとオハナの「カナン」論に依拠して —

井上 琢也

九・一一後の欧米社会に対して、ニューヨークに拠点を置いて中東市民の良心を代弁した異議申し立てを行い続けているイラン人思想家ハミッド・ダバシ（Hamid Dabashi）は、二〇〇九年に発表した著作『ポスト・オリエンタリズム』の中で、十九世紀末から二十世紀初頭にかけてオリエンタリストとして活躍したハンガリー系ユダヤ人イグナーツ・ゴルトツイーエル（Ignac Goldziher 一八五〇—一九二一 以下Gと略）の生涯について多くのページを割いて懸命に擁護している。ダバシはGを反コロニアリストとして積極評価しているのだが、近代イスラーム学の祖の一人とされるにもかかわらず生存時から現在にいたるまでこの不遇なオリエンタリストに加えられてきた多彩な攻撃を考慮すると、彼の手厚い援護射撃は異彩を放っている。

Gに対してエドワード・サイド（Edward W. Said）が押した「オリエンタリズムに侵された知識人の典型」という烙印とGの旅行記を整理したハンガリー系ユダヤ人民族学者ラファエル・パターイ（Raphael Patay）が押した「ユダヤコンプレックスに侵された背教者」という烙印³をダバシは消そうとしているのだが、現代イスラーム学者たちの多くが学祖が著した『イスラーム研究（Muhammedanische Studien）』の「限界」を指摘していること等も考慮に入れると、彼に付与された消極評価を覆すことは至難の業である。そもそも、既に生存時からGはブタペストのユダヤ人コミュニティからの非難にさらされており、二十代半ばからほぼ三十年間大学でのキャリア形成の道を閉ざされる不

遇の時を過ごした。一八七六年から現在にいたるまで付与され続けてきた彼の汚名をそそぐには、ダバシの援護だけでは不十分でなお相当の労力を要するであろう。

ここで注意を喚起しておきたいのは、G に対する消極評価を生み出した基点は八九年に発表された主著『イスラーム研究』にあるのではなく、七六年に発表された『ヘブライ人の神話とその歴史的發展 神話学と宗教学に関する研究』⁽⁴⁾（以下『ヘブライ神話』と略）にあるという事実である。G はすでに幼少期からアラビア語を自在に操る能力を発揮した天性のイスラーム学者だったのだが、他方で彼は敬虔なユダヤ教徒であり、伝統的ラビ体制を拒絶した同化論者⁽⁵⁾であり、比較神話学の成果を踏まえたユダヤ神話学徒でもあった。本稿の目的は、G が甘受した不遇の基点に位置するとともに、近代ユダヤ神話研究の出発点とも評価される『ヘブライ神話』に現れたユダヤ「神話学」の「過去」⁽⁶⁾と二〇〇八年にエルサレムで出版され現代イスラエルの思想状況を活写した書物として欧米でも話題になっているデイヴィッド・オハナ (David Ohana) の『イスラエル神話学の起源』⁽⁷⁾（以下『イスラエル神話学』と略）に現れたユダヤ「神話学」の「現在」⁽⁷⁾を比較することを通して、近代ユダヤ「神話学」の系譜に潜む問題群の一端を紹介することにある。

実は、G とオハナが言及する「神話」という単語の使い方には違いがある。辞典で「神話」の項目を見ると、「自然現象や歴史事象を説明するために語られた、英雄や神々が活躍する古代の物語」と「多くの人が信じているのに存在しなかったり、誤りであったりすること」という二つの説明が与えられているが、G における「神話」は前者の意味に、オハナにおける「神話」は後者の意味に重心を置いている。ただ、オハナが試みた「神話学」批判でも確認できるのだが、通常この二つの「神話」は重複し合いながら、ヴァーチャルに設定された時間の中に一つのトポスを形成する。どちらの意味の「神話」であれ、「神話」は絶えず「現在」に翻弄され、「現在」を規定する役割を担わさ

れるのであって、「現在」を媒介として二つの意味の「神話」が互いに準拠し合うパフォーマンスは、バハオーフェンが提示した「神話」の体系が「母権論」を媒介としてワイマール時代という「現在」と対峙した局面においても実演された。

二つの意味の「神話」の重複を前提として、広く共有されたヴァーチャルな時空をめぐる物語（＝神話）を意味づけた体系としての「神話学」の「過去」と「現在」の間を往復する本稿では、「神話」と「宗教」と「歴史」の相互関係について「神話」論者がどう考えたかという視角を設定して、近代ユダヤ「神話学」が対峙した苦悶について考察してみようと思う。周知の通り、近代以後のユダヤ系知識人たちは「ユダヤ人にとって歴史とは何か」という問いかけに対して解答し、その「歴史」を受け入れるかどうか決断するという重い任務を課されてきた。この決断プロセスにおいて「歴史」と「神話」はどのような関係を取り結ぶべきかという問いへの解答にも迫られた彼らは、ルナン（Ernest Renan）が提示した「ユダヤ人は生得的に神話学を欠いている」という非難に対しても、自らの「歴史」観に賭けて反論を行った。Gとオハナの「神話学」批判もまた、伝統的な「ユダヤ性」の奥底に眠る「宗教」、「歴史」、「神話」という要素を自分の中でどう配置すればいいのかという近代ユダヤ人の苦悶の中にあるのだが、両者が極めて独創的に描き出した「神話」と「宗教」と「歴史」の布置に依拠して近代ユダヤ「神話学」に潜む「開放性」をあまり出すことで、苦悶の果てにあるべき「神話」と「歴史」の姿を探れないかと考えている。

このような目論見のために検討すべき論点は多々あるが、本稿では「カナン」論に注目をして考察を進めたいと思う。古代ユダヤ人が「征服」したと語られる「カナンの地」の文化と古代ヘブライ文化との関係やカナンの民の宗教とイスラエルの民の宗教との関係をどう捉えるかということ、近代ユダヤの様々なアスペクトにおいて極めて挑発的なトポスを形成してきた。「古代カナンの地において普遍的ヘブライ語文化が存在していた」という枠組みに依拠

して一九四〇年代にイスラエルで展開された「カナン運動」の思想が現代イスラエルを支配する「神話学」の基層に存在していることが『イスラエル神話学』の中で指摘されるのだが、Gが『ヘブライ神話』を著した十九世紀末の「現在」においても、オスロ合意が破綻してイスラエルが新たな安住の地を求め旅立とうとしている二十一世紀初頭の「現在」においても、「カナン」論は自明とされた「ユダヤ性」を揺るがす力を發揮してきた。「カナン」論を通して現代イスラエルを支配する「神話学」を考察していくと必然的に「国境」問題としての「領土」論に行き着くという事実は、中東の地の「カナン」論を検討することが「領土」問題に揺れる極東の地の我々が自明とする「神話学」の反省にも接続することを示唆している。このような示唆に誘われた本稿では、「カナン」論を内視鏡としてGとオハナの「神話学」の基層を覗き込む作業を進め、ユダヤ「神話学」の系譜から発見された「開かれた」可能性を手がかりに、ユダヤ「神話学」の未来に向けた若干の展望を最後に提示してみようと思う。

一 古代ユダヤのノマド神話とカナンの太陽宗教

— ゴルトツイーエルの『ヘブライ神話』における神話・宗教・歴史 —

A 闇夜と晴天の戦い — ユダヤ神話の配役と神話の発展図式 —

比較神話学の潮流に乗ってユダヤ神話を一般的神話体系の中に回復することを目的とした『ヘブライ神話』の冒頭で、神話の配役を太陽を中心とした自然現象のメタファーとみなすマックス・ミュラー (Max Müller) の「自然神話学」⁽⁹⁾と民族精神を心理学的法則と歴史的發展法則に基づいて分析するシュタインタール (Heymann Steinthal) らの「民族心理学」⁽¹⁰⁾に依拠することをGは宣言し、神話は心理学的要素と文化Ⅱ歴史的要素によって規定され、「ノマド神

話」と「農耕神話」に大別されるという基本枠組を提示する。すべての民族は原初的なノマド⇨遊牧生活から農耕に基づく定住生活への移行を経験するのであり、生活様式の普遍的な発展過程が文化の変化、そして神話の変容 *Umgestaltung* に連動するという見立てを前提として、旧約聖書で語られる神話も各発展段階の堆積物に覆われた地層のような存在として位置付けられる。すなわち、自然現象への心理学的認識のみが作用する原初的な単層の上に、農耕文化が作用する単層、さらにナシヨナリズムが作用する単層等が重なって行くプロセスを経てユダヤ神話もまた形成された¹³とGは考えるのである。

このように方法論に関する総論的整理を行った上で、Gは原初的ノマド段階を手始めに、ユダヤ神話の各論的分析を試みる。砂漠で遊牧生活を送る民にとって、晴天に輝く太陽が生命を脅かす存在であったのに対し、夜の闇、月、雲、雨は休息を与えてくれる存在であった。それ故ノマド期の人々は後者のカテゴリーの自然現象を「友」的表象として捉え、「敵」として現れる晴天側の表象と慈しみを与えてくれる闇夜側の表象間の戦いの物語が原初的な神話の中に書き込まれた¹⁴。他の民族よりも長くノマド生活を送っていた、カナンに定住する前のヘブライ人は、このような闇夜と晴天の戦いの結末を闇夜が勝利する物語として描いたのだが、ユダヤ神話に登場する、夜と昼の、月と太陽の間で繰り広げられる活劇の配役たちをGは次のように整理する。闇夜側、高み（*Höhe*）にある空や雲に連なる性格が与えられた役に、アベル、アブラハム、ヤコブ、アシエラが配され、微笑む（*lächelnd*）晴天側、赤色、黄金色、矢のような光線に連なる性格が与えられた役に、カイン、ノア、イサク、エサウが配される。旧約聖書で語られる、アブラハムがイサクをいけにえに捧げようとする物語も、ヤコブとエサウ兄弟間の確執の物語も、アベルを殺したカインの物語も、毎日天空で繰り返される、夜空と太陽、夕焼け間の戦いと前者の勝利の忠実な反映として解釈することが¹⁵できるのだ。

このような G の語り口はミユラーが提示した「太陽神話」論の機械的な適用にすぎないと斬って捨てることもできるのだが、ユダヤの「ノマド神話」においては、アブラハムをはじめとした闇夜側の配役たちへのシンパシーが確かに存在し、アシエラら月側の表象への崇拜が組み込まれた「ノマド神話」の影響が神話発展の過程で後々まで残っていくと G が指摘していることは注目に値する。闇夜優位の「ノマド神話」の中にヘブライ人の原初的⁽¹⁶⁾ 多神教的「宗教観」が現れているとほめかした G は、ノマドから農耕へという神話の普遍的発展図式に従って、定住後のユダヤ神話の分析に歩を進める。

B 神話は宗教となり、歴史になった

—カナンの先進文化とヘブライ・ナシヨナリズム—

本来であれば、定住後のユダヤ神話は「ノマド神話」から脱して、農耕文化に則した太陽優位の「文化神話 [Cultmythos]」の段階に進むはずであったのにと G は言う⁽¹⁷⁾。しかし、「征服」されたカナンの民の文化と地中海沿岸に展開していたフェニキア人の文化が圧倒的に優位であったが故に、宗教や法、社会制度等において両者の影響を受けざるを得ず、劣位のヘブライ人はそれらを拒まず受容した。素朴な宗教観しか持ち合わせていなかったヘブライ人は、カナンの民から体系的な「太陽宗教」を受容することになるのだが、その結果として、神話の歩みが滞り、本来なら、「ノマド神話」から、民族固有の「文化神話」⁽¹⁸⁾ 太陽神話を経て、さらに固有の「太陽宗教」へと進むはずの発展過程が阻害されてしまったと G は主張するのである。カナン文化の影響を受けて、「神話」の更なる発展、「神話」から「宗教」への発展が滞ったユダヤ神話においては、自然表象とのつながりが薄れ配役が役者として個性を発揮する、「文化神話」特有の「個人化」のプロセスは発現したものの、太陽的性格が非常に強いサムソンが神に列せられな

ったのに典型的に現れるように、「太陽神話」への脱皮は実現せず、「ノマド神話」の断片が聖書の中に残っていくことになる。

このような「神話」と「宗教」の停滞状況は、ダビデ王らによって実現した統一王国の時代に一変する。彼らが実現した政治的統一によって、ヘブライ人は太陽宗教の影響から脱却し民族固有の一神教を作り上げる端緒を獲得した。古代ヘブライ社会において高まったナシヨナリズムが一神教を生んだと考えるGは、この段階において、「神話は宗教になり、神話は歴史になった」と指摘する。すでに発展の歩みを止めていた「神話」は唯一神への信仰を核とした「宗教」に取って代わられるプロセスに投入され、神話の配役たちのほとんどはアブラハムを基点とするイスラエルの民の父祖の「系譜」の中に、「歴史」の中に組み込まれた。ノマド「神話」が他を経由せず一神教「宗教」へと直接的に進歩したと並んで、神話の配役たちが崇拜の対象にならず父祖の「系譜」に組み込まれたことがユダヤ神話の最も顕著な特性となるとGは主張した。

民族固有の一神教の枠組みが完成しヤーヴエ一神教が確立した時期をバビロン捕囚後のネヘミアら預言者が活躍した時代とみるGにおいても、いわゆる「預言者宗教」の評価は高い。ネヘミヤらによって、カナンの民と共有していた Elohim（＝神）概念の「ヘブライ化」がより高い段階へと進み、Elohim に取って変わる固有の唯一神たるヤーヴエ概念が提示されて「神話」から「宗教」への発展がほぼ完成することになるのである。Gが指摘する、「アブラハムが Elohim から息子イサクをいけにえに捧げるように命じられ受け入れた」という原型から「アブラハムが Elohim から人身御供を命じられたが、ヤーヴから遣わされた天使によってそれを阻まれ、身代わりの羊が屠られた」という聖書物語への発展は、預言者たちの高度な精神作用の賜物と考えられ、多神教的宗教観からヤーヴエ的一神教という絶頂へと向かうイスラエルの民の発展の忠実な再現であると評価された。

「闇夜の表象にすぎなかったアブラハムが民族の父祖としての個性を与えられ、唯一神ヤーヴェへの帰依を誓う」旧約の中の神話的言説は、遊牧生活からカナン定住、ダビデらによる政治統一を経て、預言者たちの活躍に到るヘブライ民族の「歴史」の再現であり、ノマド神話からヤーヴェ一神教に向かうプロセスの忠実な反映であると結論づけられる『ヘブライ神話』は、「神話」から「宗教」へ、「神話」から「歴史」へとという一見すると単純な見立てを「ノマド神話」が持続的に作用する「古層」観に基づく懐の深さを備えながら一気に語り切った。この「古層」史観こそがユダヤ人コミュニティ等からの批判を招く原因になったと考えられるのだが、次項では、同時代の東方ユダヤ社会で高揚しつつあったナシヨナリズムの影響を色濃く示すこの書物に現れた「神話」「宗教」「歴史」観について若干の考察を行ってみることにする。

C ゴルトツィーエルの神話論に表れた「連続的変容」

G が『ヘブライ神話』を著した直接の目的がエルネスト・ルナンの「ユダヤ人は神話学を欠いている」という主張への反論にあったことは周知の事実である。ルナンは、セム族とアリア族を峻別した上で、セム族に属するユダヤ人には神話学をもつ本能がなかったとする一方で、一神教を作り上げる能力を生得的に持ち合わせていたと指摘した⁽²⁶⁾が、ルナン「神話学」を「非歴史的存在である」と一蹴する⁽²⁶⁾G は、普遍的な神話史体系の中にユダヤ神話が組み込まれていることを立証するためにこの本を書いた。ノマド神話から農耕神話へ、「神話」から「宗教」へとという人類普遍の発展史をユダヤ神話の中に見いだすG が、クロイツァーをはじめとする十九世紀前半のロマン主義神話学者が主張したルナンの神話・宗教本能論もそのバリエーションの一つである——一神教が原初的に存在したという「原始一神教」論を拒絶し、一神教から多神教への発展の可能性も拒絶したというコンラッドらの指摘は概ね正しく、それをここで

真正面から否定するつもりはない。

しかし、「神話」から「宗教」へという発展図式に関するGの信念が明確である一方で、二つの要素の間の「連続性」がこの著作の随所で示されていることも見逃せない。ノマド生活を送っていた定住前のヘブライ人が語るノマド神話の中にノマド的「宗教観」が存在し、それこそがヘブライ宗教の「萌芽 Keim」であるとした記述は、彼が「神話」と「宗教」の完全な峻別を企図していたとは考えられないことを如実に示している。また、アシエラというカナン⁽²⁹⁾の異教的女神をはじめとする月側⇨地母神系の表象がユダヤ神話の主役になっていたことに注目して、原初的「母権信仰」論の同志としてバハオーフェンの名を挙げて（ただし母権的社会構造の存在には嫌疑的である）、原初ヘブライ社会において月崇拜 Mondkultus⁽³⁰⁾が存在していたことをGは強調するのだが、ノマド神話の主役たちに対する、多神教的「宗教観」に支えられた月⇨闇夜側の表象に対するシンパシーの残滓が旧約聖書の物語の底に眠っていると彼が語るとき、G自身のノマド神話の主役たちへのシンパシーをそこに感じるとともに、古代ヘブライ人が闇夜側の表象に対して根強くシンパシーをもちつづけたとGも考えていたではないかという疑問が生まれてくる。この疑問に精確に答える用意が今はないが、昨今の聖書考古学の成果が古代ユダヤ社会における多神教的女性神崇拜の「連続性」を立証していることを鑑みると、ノマド「神話」的要素の残存に関するGの微妙な言い回しが時代を先取りしたものであったことだけは確かである。

次に、「神話」と「歴史」の関係についてであるが、「宗教」と同様に「神話」も「歴史」過程の中にあり、「神話」は「歴史」のダイナミズムに由来する生成物だと考えるGの「神話学」においては、「神話」と「歴史」の峻別は想定されていない。ユダヤ近代に流れる、「神話」と「歴史」を峻別して、「神話」に逃げ込んだり「神話」を拒絶したりする潮流の中に彼ははいない。ネーシヨンの作用による「連続的変容」をほのめかす「神話は歴史となった」という

G の物言いは、彼自身のナシヨナリズムへの高揚を示すとともに、イエルシャルミ (Y. H. Yerushalmi) の物言いと対比の必要性を想起させる。ユダヤ社会における「歴史」の意味を考える際に必ず参照される『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』(Zakhor 一九八二)の中で、イエルシャルミは聖書の物語の中で民族の「歴史」が語られ「歴史」に対する意味づけが行われたと指摘している。⁽³²⁾「歴史化された神話」としての聖書物語というGの枠組とイエルシャルミの枠組との距離感に関しては、民族の歴史としての聖書という視点からは両者は近く、「神話」と「歴史」との連続性という視点からは遠い。この問題については第三章で改めて検討してみる。

最後に、本稿で注目する「カナン」論について一瞥しておく、定住期におけるカナンやフェニキアの文化的先進性は明白だとGは考えており、先進文化を躊躇なく受け入れることこそがヘブライの民の優れた特性であると言いつている。ヘブライ文化が優れたカナン文化に覆われてしまったと断定するGのカナン評価は、普遍的ヘブライ文化が古代カナンを覆っていたとする、第三章で紹介する「カナン運動」の主張と好対照をなしている。他方で、カナンの宗教、神話についてのGの各論的アプローチはいささか錯綜しており、それは Elohim 概念の整理において典型的に現れることになる。定住前のヘブライ人は Elohim という言葉をカナンの民と共有していたが、ヘブライの民はこの言葉に神秘的な力という一般的な意味を付与していたのに対して、カナンの民は一神教的な崇拜の対象という宗教的意味をすでに付与していた。カナンから受け取った Elohim という宗教概念を「ヘブライ化」していく過程で一神教体系が姿を現し、借り物である Elohim 概念に代わるヤーヴェ概念を預言者たちが中心に据えた段階で、ユダヤ固有の唯一神信仰が確立したというGの見立ては、先行したカナンの一神教とヤーヴェ一神教との連続と不連続をそのまま提示している。

以上、簡単に、「連続性」を保った変容が強く意識されたGのユダヤ神話論について紹介した。「神話」と「歴史」

が対話し合う『ヘブライ神話』を出発点として近代ユダヤ「神話学」の系譜が始まるのだが、以後、ユダヤ「神話学」は「歴史」と対峙する傾向を色濃くしていく。次章では、現代ユダヤ社会における思想史研究と「神話」との接点について簡単に紹介しておきたい。

二 神話と歴史の相克 —ユダヤ思想史研究の現在—

シュロモ・サンドの『ユダヤ人の起源』(The Invention of the Jewish People 二〇〇九)は、従来タブー視されてきた「エグザイルの発明」「ユダヤ人が語る遺伝学」等の論点に言及して、「ユダヤ性」を基礎づける自明の「神話学」的言説についての批判を行い国際的な関心を呼んだが、この著作に留まらず「現在」のユダヤ研究においては、「神話」の分析に基づいて社会のメタコードとしての「神話学」を解体する試みが盛んに行われている。「神話」に依拠した昨今のユダヤ思想史研究の射程はシオニズムを基礎づけてきた「神話学」の解体という政治戦略を越えた所まで届いていると考えられるが、そこには「神話」を手がかりに異文化との相互準拠関係を探ろうとする意思と内なる暴力性を暴こうとする意思、これら二つの意思の存在が強く感じられる。たとえばバークレーのビアール(David Bieler)やエルサレムのユヴァル(Israel J. Yuval)はタルムードや年代記等で語られた血の「神話」に依拠して、ユダヤ人側の言説とキリスト教徒側の言説の連鎖的準拠の仕組みを暴き、暴力を片側の陣営に還元する「神話学」的言説を解体しようとしている。⁽³⁴⁾「ユダヤ人自身によって語られた「血の共同体」と「血の贖い」言説」あるいは「イエスの受難とユダヤ人の殉教が結合して流れ出た儀礼殺人言説」に注目したビアールやユヴァルによる「血」の「神話学」的考察は、流血を伴う暴力をシオニズム国家の軍事戦略と結びつけることで、シオニズム批判と容易に接続する一方で、神

神秘的な「血」の系譜と「ユダヤ性」が再び強く結びつけられることで、固定的なアイデンティティを解体しようとするポスト・シオニズムへの批判にも簡単に接続する。そう、「神話」を題材にした現在のユダヤ思想史研究は、シオニズムが描く「歴史」にもポスト・シオニズムが描く「歴史」にも開かれているのだ。

「神話」が様々な「歴史」に対して開かれてきたが故に、「歴史」が過剰に語られた近代を生きたユダヤ人はみな、「神話」がどのように「歴史」と接続するか慎重に探る必要性に迫られた。中世以来エグザイルの「歴史」を生き抜いてきたラビ体制は「宗教」と「神話」を峻別して「神話」を拒絶する姿勢を維持してきたのだが、ディアスポラの時代を否定すべき「歴史」とみなす考えや西欧キリスト教文明の「歴史」への合流を是とする考えが登場する十九世紀末には、「歴史」理性と対置される非合理的な「神話」という消極的意味づけに加えて、停滞してきた「歴史」を突破する道具として「神話」を積極的に動員しようという動きが浮上してくる。一九二〇年代半ばにワールブルク、カッシーラー、シヨールム等の若きユダヤ系知識人が「神話」論と対峙し、「神話」を「歴史」の中に取り込むことでユダヤ本来の「歴史」の回復につなげようという試み⁽³⁵⁾もその延長線上にある。しかし、ナチス「神話学」が「歴史」を全般的に無化してしまったあと、ユダヤ知識人が「神話学」を紡ぐ試みも一端休止してしまった。

二十世紀末になって、反「歴史」を志向する「神話」の過剰と呼んでもよい社会・文化状況がイスラエル内外で再び顕在化してきた。たとえば、現代アメリカにおけるユダヤ・カバラ研究の第一人者であるイデル (Moshe Idel) は、シヨールムのシンボル論的カバラ解釈は「歴史化」されたシンボルを使つてカバラ自体を「歴史化」する試みであると位置づけ、神話・神秘的体験(カバラ)を駆逐する「歴史」の行いを非難⁽³⁶⁾しているが、イデルのような「歴史」に対する「神話」の自律性の主張に留まらず、「神話」的時空におけるメシアによる救済を基礎づける「神話学」を用いて閉塞状態にある「歴史」の突破を図ろうとする動きがイスラエルにおいても活発化してきている。エルサレム

で急速に台頭してきている反「歴史」的メシア主義に対してアメリカのユダヤ系知識人の多くが警戒感を示しているのだが、オハナの『イスラエル神話学』にも「神話」的時空に立て籠もり「歴史」を掃討しようとする「神話学」に対する危機感が満ち溢れている。次章では、「神話」過剰の時代を批判的に眺める、この著作の内容について、「空間」論に注目をして検討してみる。

三 オハナの「カナニズム」批判と宗教・歴史・空間

A ポスト・シオニズムと「カナニズム」の病理

イスラエル国家のアイデンティティに関する「知の考古学」を實踐する『イスラエル神話学』は、現代イスラエルを覆ってきた「神話学」的言説として、イスラエルとシオニストを西洋からやってきた植民地主義的侵略者とみなす「十字軍」言説とヘブライ言語文化とカナンの地への固着を前面に押し出し「ユダヤ教」と「ユダヤ史」を否認する「カナニズム」言説を現代史から掘り起こした。³⁹シオニズム自身の突然変異としての、この二つの病理的言説を担ってきた勢力の一方にポスト・シオニスト（以下PZと略）を配することで、一九九〇年代以後シオニズム批判を通じてイスラエル国家の正統性を破壊してきたPZに対して、オハナは厳しい批判を行っている。

オハナの批判が集中する「カナニズム」言説は、もともと、一九三八年にバリでホロン（A. G. Horon）と出会ったラトウーシユ（Yonatan Ratosh）が組織した「カナニ運動」において育まれたのだが、その内容は次の通りである。アブラハムがカナンに入ったとされる時期からすでにヘブライ語を基盤とした文化圏がカナンの地を中核とした地域に広がっており、その構成メンバーはカナンの先住諸民族に加えて地中海沿岸に展開するフェニキア人、そしてユダ

ヤ人であった。このヘブライ語文化圏がダビデ王の頃に中東全域に拡張していったとする「神話学」的古代史像を前提に、新生イスラエル国家においても古代カナンの地という時空に花開いた汎ヘブライ文化国家の再生が実現されるべきであり、「新しきヘブライ人」の中核として現代カナンの諸民族をも巻き込んだ統合国家の建設を目指そうとラトゥーシユらはユダヤの若者に呼びかけた。⁽³⁸⁾

古代の再生を目指す「カナニズム」言説の第一の特徴は「宗教」と「歴史」の徹底した拒絶であり、それは近代国民国家建設を目前に控えたシオニストたちへの徹底批判を意味した。ユダヤ教は「古代ヘブライ国家」の一員にすぎないユダヤ人に預言者の時代になって付与された副次的要素にすぎず、「現代ヘブライ国家」にとつても「宗教」は本質的要素ではなくむしろ統合の障害となるとする一方で、ユダヤ人が経験してきたディアスポラの「歴史」全体を否定して歴史的「連続性」を飛び越えた「神話」的ユートピアの実現を目指す「カナニズム」言説にシオニストたちは脅威を感じた。

「運動」としては挫折したにもかかわらず、「神話」的過去の再生を目論む政治的「神話学」としての「カナニズム」言説が現代イスラエル国家の奥底で脈々と受け継がれ、二十世紀末の段階で国家の正統性を揺るがす事態を発生させたと判断するオハナは、この言説が孕む更なる特性として、「カナンの地」等の「空間」への固着と普遍的「現在」への回帰に注目して、その危険性を指摘する。「カナニズム」言説においては、ヘブライ・アイデンティティは何より「空間」によって保障され、聖地化された特定の場所への帰還が救済を実現するとされてきた。⁽⁴⁰⁾「将来の受動的救済」を待つ伝統的メシアニズムとは異なった、神聖なる「空間」における「現在」の救済を能動的に目指すメシアニズムが「カナニズム」言説の中に流れていると指摘するオハナは、この種のメシアニズムと入植地の拡大を目指す「大イスラエル主義」とを接合する宗教右派を「カナニズム」の担い手のもう一方に配する。宗教右派のカナン主

義的メシアニズムの典型例として、一九七〇年代に活動を始めた原理主義組織「グッシュ・エムニム Gush Emunim」が、四八年に陥落し六七年に奪回した「エツィオン街区 Gush Etzion」を聖地化し「領土」への帰還と拡張のシンボルとして利用しているプロセスを挙げ、非「宗教」的な「カナニズム」にパラドキカルに接合した超正統派の人々が、拡張された入植「空間」に住む「すべての市民」をイスラエルに包摂しようとする戦略に彼はまず警鐘を鳴らす。⁽⁴¹⁾

返す刀でオハナは、New Historyを標榜し「カナニズム」を無意識に継承してきたベニー・モリスやトム・セゲフら左派PZ陣営が使用する「すべての市民からなる国家」概念を手厳しく批判する。⁽⁴²⁾ PZは建国以来暴力の連鎖を生んできたイスラエル国家を糾弾する著作を九〇年代以後次々と発表して、植民地主義的国家を支えるシオニズムの克服と国家体制の刷新を訴えたが、ディアスポラの「過去」と連続して現存するイスラエル国家を全否定するPZの言説は歴史的「連続性」を明確に拒絶している。ベドウィン等を不可視化する政策を改めて、イスラエルという「空間」に住むアラブ人を含めたすべての人間を国家の構成員とすべきだとする彼らの言説は「空間」にアイデンティティを従属させる性格を持つとオハナは指摘した。そして彼は、このような性格はいずれも「カナニズム」の本質的属性と見なせるであり、PZこそが、ユダヤ人国家の解消にも領土拡張主義にも簡単にリンクする危険な「カナニズム」の最も正統な継承者なのだと言難する。彼の枠組に従うなら、PZが実現を目指すユートピア的な市民共同体は「領土」という「空間」と「現在」という「時間」に隷属した存在であり、近代の申し子であるシオニストたちが「空間」と「時間」をユダヤ人の許に自律的に奪回しようとした試みと背反するこの共同体を媒介として、PZは「カナニズム」言説、そして宗教右派の入植活動と接合するのである。

「空間」Ⅱ 「領土」至上主義や原理主義的メシアニズムと逆説的に接合するポスト・シオニズムの「神話学」がもたらす「病理」を「カナニズム」というマーカーを投入することで鮮明に描き出したオハナ自身は、それでは、どこ

に向かおうとしているのか。P Z が歩んだ、ユダヤ教やユダヤ人といった存在を縮減していく山道を彼は選ばない。ユダヤ人の「歴史」が培ってきた文化を縮減することなく、「カナンの地」という閉じられた山岳空間から下りて、開かれた海を、文化を交換できる地中海を旅しよう、とオハナは『イスラエル神話学』終章で呼びかける。そう、今世紀に入ってイスラエルで台頭してきた「地中海主義」の旗手として発言することを彼は選択したのだった。⁽⁴³⁾

B 「神話学」としての『イスラエル神話学』

ベングリオン大学のファイゲ (Michael Feige) は、オハナの『イスラエル神話学』は「領土」論を用いた一連の P Z 批判の中で最もラディカルな作品であるという評価を下しているのだが、和平プロセスが破綻した後に生じたイスラエル知識社会の潮目の変化をこの書物は忠実に反映している。第二次インティファダを画期として、P Z への批判あるいはシオニズムの「再評価」を目論む著作が次々と発表され、そのどれもがオハナと同じく「神話」ないしは「領土」に準拠して物語を組み立てようとしている。これらの著作は過剰なテロルに疲れたイスラエルの一般市民が地中海文化に浸かってアイデンティティの修復を果たそうとしている現状の産物でもあるが、この方向への潮目の変化も『イスラエル神話学』は巧みに取り込んでいる。

一九二〇年代のカナン入植者の「土地」への非合理的な「熱情」を明らかにしたノイマン (Boaz Neumann) の著作⁽⁴⁵⁾に典型的に見られるように、「領土」への「熱情」が存在した「過去」を拠り所として「現在」の「領土」への「熱情」を正当化し、「領土」との結びつきを解こうとする P Z の非情を批判するという構成が現在の「領土」論の主流であるのに対して、P Z と「領土」とを連結する「神話学」の存在を指摘して P Z を非難するオハナの試みは確かに異彩を放っており、P Z 批判という目的の是非はさておき、「カナニズム」がもたらす錯綜した作用の分析の巧みさ

には感心せざるを得ない。他方、アルベール・カミュやエジプトで生まれ西洋で教育を受けたハイブリッドなユダヤ人作家カハノフ（Jacqueline Kahamoff）等に依拠して、開かれた地中海「空間」に充滿した多文化主義に救済を求めるオハナの戦略は、イスラーム教徒との戦闘や中東出身のユダヤ人ルミズラヒームへのイスラエル国内における差別という「現実」から目を背け西洋文明への復帰を目指すもので無責任だという批判にさらされている。⁽⁴⁶⁾ 本稿の関心から見ても、「空間」とのつながりをアイデンティティの核に置く「カナニズム」言説を痛烈に批判しながら、「地中海」という「空間」に拠り所を求めるのは一貫性を欠くし、彼の主張もまた「空間」に従属する「神話学」に支配されていると言わざるを得ないのではないだろうか。

もちろん、「政治的対立ではなく文化的対話を」と呼びかける「地中海主義」者たちは、キリスト教徒とイスラーム教徒とユダヤ人が経済的・文化的互酬的関係を結ぶ場としての「地中海」は非「地理学」的概念なのだという留保を付すことを怠っていないのだが、いずれにせよ、「地中海」が「神話」化された「空間」であることには変わらない。オハナは「地中海」を「他者の存在を解消するハイブリッドな文化が充填された」空間と想定するのだが、この空間とPZらが目指す「すべての市民からなる」ハイブリッドな空間との違いは一体どこにあるのだろうか。⁽⁴⁷⁾

C ユダヤ「神話学」批判と開かれた時空

「神話学」批判としての『イスラエル神話学』自体が地中海への旅を促す「神話学」的言説でありそれ故様々な限界を持ち合わせていることを意識しながら、この著作で試みられた現代ユダヤ「神話学」に関する批判とカナン定住を画期としたヘブライ神話の変容を考察するGのユダヤ「神話学」批判を比較すると何が見えてくるだろうか。まず第一に、両者の批判が歴史的連続性を擁護する強い意思を共有していることは明らかである。Gにおいては、「神話」

も「宗教」もすべてが「歴史」的存在であり、「神話」を貫く「歴史」的連続性を否認するルナンが強く非難されたのだが、オハナにおいても、「神話」的時空を設定して「歴史」的連続性を否認しようとする P Z や宗教右派の「カナニズム」言説が手厳しく批判されている。

確かに G は「神話」から「宗教」への、「神話」から「歴史」への進歩を認め、預言者の時代における「神話」の終焉を指摘しているのだが、「神話」と「歴史」との間は連続した変容で結ばれ、聖書の中にノマド「神話」の残滓が存在するという限りで、「神話」と「歴史」、「神話」と「宗教」を峻別する口吻はそこに感じ取れない。「神話」を一定の時空に閉じ込めて遮断し「現在」の救済に用いる手法は、近代ユダヤ「神話学」においてしばしば見受けられるのだが、「連続性」に固執する G はそのような手法は採らない。また、イエルシャルミが「ユダヤ人の記憶」の中で「神話」的時間の「歴史」的時間による克服を強調し、聖書の中で「歴史」的時間が単独で再演されていると主張するのに対して、G は聖書それ自身が「神話」と「宗教」と「歴史」が連続して積み重なった存在とみている。さらに、「ヘブライ神話」でのヘブライとアラブとの比較においても両「神話」間の「連続性」が強調されており、ヘブライ「神話」がアラブ「神話」に対しても開かれた存在として表現されたが故に、G は同時代のユダヤコミュニティによって「背教者」として非難され、二十一世紀初頭のダバシによって反コロニアリストとして賞賛されたのだ。

他方、「神話」的空間としての「カナン」の地に関して、先進文化が宿る場所でありヘブライ「文化」史を先に進めた場所であるという評価を下した G には、「カナニズム」言説に見られる閉じられた「空間」への固執は見られないし、オハナに見られる、閉じられた「空間」としてのカナンへの批判的なまなざしも感じられない。パレスチナへの帰還に固執せずバダベストに留まった G においては、古代「カナン」の地は諸々の文化が集う開かれた「空間」ではあるが、ユダヤ人固有の文化を補強するための単なる中継地にすぎなかった。これに対して、「カナニズム」を痛

烈に批判するオハナは、閉鎖性が付着した「カナン之地」に、「ユダヤ性」を破壊する存在として否定的に固執し、開放性が付着した「地中海」に、救済を得る最後の望みを託して肯定的に固執している。

Gが立った近代ユダヤ「神話学」の基点において、不断に変容する「神話」はすべてに開かれており、「歴史」と連続した存在として語られていたが、二十世紀前半になると峻別された「神話」と「歴史」間の闘争が激化し、ナチ「神話学」が「歴史」を最終的に浸食し尽くしたことによって、栄養源を失った「神話学」全般が一旦その歩みを止めた。二十世紀末のユダヤ社会において「神話学」が再び浮上し始めたとき、「神話」空間はユダヤ文化と他者の文化が相互に依存し合う場として機能する一方で、アイデンティティを補給する場としての機能が「領土」論等と結合して亢進し「歴史」や「宗教」の正統性を根底から揺るがすようになった。このような「現在」の状況への危機感が『イスラエル神話学』を産み、PZたちが否認した「歴史」を再度回復するために、閉じられた「神話」空間を批判する新たな「神話学」が語られ始めている。

現代日本においても「神話」は「政治」と結合して閉じられた永遠の「今」として語られることが多いのだが、近代ユダヤ「神話学」の系譜を眺めてみると、「神話」は開放性と閉鎖性の間で新陳代謝を繰り返す柔軟な存在であったことに改めて気づかされる。現在の「神話学」批判においてオハナは開かれた地中海と閉じられたユダヤ人国家という「神話」の間で揺れており、近代「神話学」の基点においてGは「神話」を空間的にも時間的にも開かれた「古層」として語っていた。「神話」を硬直してとらえがちな、「国境」なき「海洋国家」の歴史を生きてきたわれわれにとっても、「領土」なき「ディアスポラ」の民の「神話学」が示す「神話」の柔軟性は様々な示唆を与えてくれるのではないだろうか。

四 ユダヤ「神話学」の開かれた未来

今世紀に入ってイスラエル国内で台頭してきた P Z 批判の流れの中にある『イスラエル神話学』において、パレスチナ人と共に生きることを選んだ市民はすべて「神話」的空間に押し込まれメシア主義者として斬って捨てられるのだが、このやり方は確かに乱暴である。「地中海」を「神話化」するに留まらず、抑圧されたアラブ人やミズラヒームを实体なきものとして捨象してしまいかねないオハナの「閉鎖化」戦略は特に危険である。このような危険性から「修正主義」の烙印を押しオハナらの主張を葬り去ることももちろん可能であろう。ただ、「領土」論に限ってみても、六七年に設定された国境線を批判する P Z が四九年に引かれた国境線の正統性については不問に付すことの傲慢さを批判するシエンハブ (Yehouda Shenhav) の著作等⁵⁰を見ると、ポスト・ポスト・シオニストの主張にまったく耳を閉ざすこともまた乱暴であると思う。メシア主義批判等から目を背けず、彼らの「神話学」批判に胸襟を開いて接することもまた必要である。

「今ここでの救済」を実現しようとする「カナニズム」的メシア主義に対してオハナは強い警戒感を示しているのだが、彼と思想的に真逆にあると思われるイェルシヤルミもまた、最晩年の講演『イスラエル 予期せざる国家』(二〇〇五年)で、現代イスラエル国家に宿る「今ここでの救済」を実現しようとするイレギュラーなメシア主義の危うさに対して警鐘を鳴らし、近代的「歴史叙述」の過剰への批判を従来通り維持しながらも、近代的メシア主義よりは開かれた「歴史」の方に望みを託そうと語りかけている⁵¹。弟子のマイアーズが批判的「歴史記述」とポストモダニック的「集合的記憶」を対置する図式を提示して自分を「集合的記憶」の方に押し込めようとした試みをきっぱり拒絶

をしたイエルシャルミにとっては、それでも「歴史」に向かうことは必然だったのかもしれない。ただ、彼が向かうとした「歴史」は開かれていなければならないのだ。⁽⁵²⁾

一方、イエルシャルミ亡き後のアメリカ・ユダヤ思想史研究をリードするマイアーズは、近代ユダヤの「反歴史主義」的思潮を粗上に載せて「歴史主義」に傾く「批判的」歴史学を批判し、相互主観的なポストモダン歴史学を志向しながらも、師匠イエルシャルミと同様に、それでも「歴史」の中に留まることを選択し、「歴史主義」の絶望を堪え忍ぶ宿命を受け入れている。ただし、彼が語る「歴史」は、国家・ネーションの歴史に留まらず、非国家的な、ディアスポラ・ネーションの歴史も視野に入れており、「地中海」の重力になお拘束されているオハナと異なり、「領土」の重力から解放された開かれた「歴史」に向かうことを明言している。⁽⁵³⁾

複数の Nation History という射程に関しては、近世ドイツ・ユダヤ史に関する刺激的な研究を次々と発表しているエアフルトのゴッツマン (Andreas Gotzmann) の動向も見逃せない。十九世紀末以後主流となった「周囲から公然と (open) 閉じられた」ネーション・ヒストリーではない、「外部環境との統合にも開かれた (open)、慎重深い (discreet)」ネーション・ヒストリーが近代ユダヤ社会に存在していたことを彼は指摘し、この開かれたネーション・ヒストリーの可能性を追究すべきだと主張している。もう一つのネーション・ヒストリーという提案自体はそれほど目新しいものではないのだが、ゴッツマンは固定された「ユダヤ性」を前提とした「本質主義 essentialism」的歴史学を拒絶した上で、「絶えず動き続ける文化システムの再編プロセスに参加する」歴史学を念頭にネーション分析を試みるところまで歩を進めている。多文化主義を標榜する「文化史」研究が「空間」等の「本質」の重力に翻弄されてしまっている現状を鑑みると、彼の前進は斬新である。

合衆国のユダヤ知識社会を眺めてみると、ディアスポラ化の進展に伴って進行した「ユダヤ性」の喪失から抜け出

すために、「精神」と「物質」の垣根を越えた、神秘主義的な「人種」の「系譜」に「ユダヤ性」を発見するスラベット (Eliza Slaver) の著作が話題となっている。⁽⁵⁵⁾ イスラエル国内のポスト・ポスト・シオニストの多くが「領土」に「本質」を発見するのに対して、「領土」に縛られていない合衆国ユダヤ社会においては、使い古されてきた「人種」等の要素に「本質」を発見する試みが台頭してきているように思われる。ユダヤ人の「本質」＝「ユダヤ性」を「血と土」といった要素を動員して回復する動きと「ユダヤ性」自体を解体していく動きとがグローバルにしのぎを削る中、「自然神話学」と「歴史主義」という使い古されたフレーズで片付けられてきたGの『ヘブライ神話』が持っていた開放性は様々な示唆を与えてくれる。ユダヤ「神話学」の基点においてすでに、開かれた「神話」的空間が提示されており、「神話」も「歴史」も準拠し合いながら不断に変容し続ける存在として認識されていた。したがって、来たるべき時代の「神話学」は、「現在」に流されて、「神話」と「歴史」の閉じられた「本質」を語る必要はないのだ。「過去」と同様に、「未来」においてもまた、「神話学」は開かれているべきであり、開かれる可能性を絶えず追究すべきであるというささやかな確信を提示して、一貫して開かれている吉原「神話学」に捧げる論説を閉じることとする。

- (1) Peter Haber, *Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft: Der ungarische Orientalist Igic Goldziher (1850-1921)* (Köln: Böhlau, 2006) 6
- (2) Hamid Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2009), 17-122.
- (3) Gの日記「ユダヤ」は Raphael Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary: A Translation and Psychological Portrait* (Detroit: Wayne State University Press, 1987) の他、Tagebuch, Hrsg. von Alexander Schreiber (Leiden: Brill, 1978) がある。パターンイは中東旅行中の日記を「心理学」的に分析してユダヤ人としての自己嫌悪を抽出した前文の中でGを突き放して批判している。

- (4) Ignac Goldziner, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung: Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft* (Leipzig: Brockhaus, 1876) の一年後に英訳が出ているのだが、'Cultur' を 'civilisation' に置き換えるなど随所に顕著な違いが見られる。
- (5) ただし手放しの同化ではなかったことを Haber は 'Akkulturation' という言葉を使いながら指摘している。cf. Haber, *op. cit.*, 222-235.
- (6) G のユダヤ・オリエント論に関する研究としては Haber や Patat の著作の他に、Lawrence I. Conrad, "Ignaz Goldziner on Ernest Renan: From Orientalist Philology to the Study of Islam," in: *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, ed. by Martin Kramer (Tel Aviv, 1999), 137-180; John M. Efron, "Orientalism and the Jewish Historical Gaze," in: *Orientalism and the Jews*, ed. by Ivan Davidson Kalmar and Derek J. Penslar (Waltham: Brandeis University Press, 2005), 80-93。モリス・オランダール『エゼンの園の言語』浜崎設夫訳、法政大学出版局、一九九五年、一五五頁以下等がある。
- (7) David Ohana, *The Origins of Israeli Mythology: Neither Canaanites nor Crusaders*, trans. by David Maisel (N.Y.: Cambridge University Press, 2012) の批判的紹介として、Michael Feige, "Passion and Territory in Israeli Historiography," in: *Israel Studies* 16-1 (2011): 186-189; Gil Z. Hochberg, "The Mediterranean Option": On the Politics of Regional Affiliation in Current Israeli Cultural Imagination," in: *Journal of Levantine Studies* 1 (2011): 41-65 がある。
- (8) カナン運動を考察した研究としては、James S. Diamond, *Homeland or Holy Land?: The "Canaanite" Critique of Israel* (Bloomington: Indiana University Press, 1986); Yaacov Shavit, *The New Hebrew Nation: A Study in Israeli Heresy and Fantasy* (London: Frank Cass, 1987); Klaus Hofmann, "Canaanism," in: *Middle Eastern Studies* 47-2 (2011): 273-294。細田和江「カナン運動」(Tnu'ah Kanant) に対する歴史的評価の再検討—ヨナタン・ラトゥーシユ(一九〇九—一九八二)の生涯を通じて—『中央大学政策文化総合研究所年報』一二号、二〇〇八年、八三—九九頁等がある。
- (9) 「自然神話学」を含めた、十九世紀の神話学の流れを簡潔に整理した論考として、George S. Williamson, *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche* (University of Chicago Press, 2004), 211-233 を参照。
- (10) 「民族心理学」を概観した研究として、Hartwig Wiedebach und Annette Winkelmann (ed.), *Chajim H. Steinthal: Sprachwissenschaftler und Philosoph im 19. Jahrhundert* (Leiden and Boston: Brill, 2002); Mati Bunzl, "Völkerysychologie and German-Jewish Emancipation," in: *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire*, ed. by Glenn Penny and Mati Bunzl (Ann Arbor: University of Michigan

Press, 2003), 47-85 を参照。

- (11) Goldzher, *op. cit.*, VII-XXV, 45-50.
- (12) *Ibid.*, 61 f., 80 ff.
- (13) *Ibid.*, 57 ff.
- (14) *Ibid.*, 68 ff., 74 ff.
- (15) *Ibid.*, 109ff. (アプソムとイサク) ; 129 ff. (カインとアベル) ; 154 ff. (ヤコブとエサウ) ; 164 ff., 194 ff. (黄金と矢の太陽表象) ; 188 ff. (雲の闇夜表象) .
- (16) *Ibid.*, 263 ff.
- (17) *Ibid.*, 242 ff.
- (18) *Ibid.*, 290, 292, 297.
- (19) *Ibid.*, 299 f.
- (20) *Ibid.*, 300, 308.
- (21) *Ibid.*, 319, 324 ff.
- (22) *Ibid.*, 301.
- (23) *Ibid.*, 305-311.
- (24) *Ibid.*, 57, 357-369, 372-376 を参照。
- (25) ゴルナン批判のこゝろを *Ibid.*, 4 ff., 319 f. を参照。
- (26) *Ibid.*, 8.
- (27) Conrad, *op. cit.*, 142-147; Haber, *op. cit.*, 162 f.
- (28) Goldzher, *op. cit.*, 266 ff.
- (29) *Ibid.*, 142 f.
- (30) *Ibid.*, 91.
- (31) *Ibid.*, 264.

- (32) ヨセフ・ハイム・イエルシャルミ『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』木村光二訳、晶文社、一九九六年、二七頁以下。
- (33) Goldzher, *op. cit.*, 298 f.; 327, 329 f.; 357ff を参照。
- (34) David Biale, *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol between Jews and Christians* (Berkeley: University of California Press, 2007), 81-122; 162-213; Israel J. Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, trans. by Barbara Hanshah and Jonathan Chipman (Berkeley: University of California Press, 2006), 92-204 を参照。
- (35) 二〇年代のユダヤ「神話」論については、Steven W. Wasserstrom, "A Rustling in the Woods: The Turn to Myth in Weimar Jewish Thought," in: *The Seductiveness of Jewish Myth: Challenge or Response?*, ed. by Daniel Breslauer (Albany: SUNY Press, 1997), 97-122 を示唆に富む。
- (36) Moshe Idel, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010), 83-108.
- (37) 両言説の総論的な説明については、Ohana, *op. cit.*, 1-29 を参照。
- (38) ラトナーシュの主張の概要については、Diamond, *op. cit.*, 24-75; Ohana, *op. cit.*, 76-90; Hofmann, *op. cit.*, 273-276 巻を参照。
- (39) 反「歴史」・「宗教」性については、Ohana, *op. cit.*, 18, 91 ff.; Shavit, *op. cit.*, 77 ff., 104 ff を参照。
- (40) Ohana, *op. cit.*, 3, 16, 65.
- (41) *Ibid.*, 22-27, 101-130.
- (42) 「空間」と「現在」に着目したその批判については、*ibid.*, 21, 77 f を参照。
- (43) その選択については、*ibid.*, 182-221 を参照。
- (44) Feige, *op. cit.*, 188.
- (45) Boaz Neumann, *Land and Desire in Early Zionism*, trans. by Haim Watzman (Walham: Brandeis University Press, 2011). ノートン・ワッツマンの「領土」概念を駆使して「熱情」を正当化している。
- (46) Hochberg, *op. cit.*, 47-57; Feige, *op. cit.*, 193 f.
- (47) Ohana, *op. cit.*, 35 f.; 220-225.
- (48) イエルシャルミ、前掲書、三二一、四〇頁。

- (49) アラブ神話とユダヤ神話の比較について Goldziner, *op. cit.*, 97-106, 169-179 等を参照。
- (50) Yehouda Shenhav, *Beyond the Two State Solution: A Jewish Political Essay* (Cambridge: Polity Press, 2012), 35-67.
- (51) Yosef Haym Yerushalmi, *Israel, der unerwartete Staat: Messianismus, Sektierertum und die zionistische Revolution*, Hsg. v. Eliert Herrns, Übers. v. Shivaun Heath u. Anja Pachel (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 20-44, 72.
- (52) Yosef Haym Yerushalmi, "Jüdische Historiographie und Postmodernismus: Eine abweichende Meinung," in: *Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen Ein Schloss Etnau-Symposium*, Hsg. von Michael Brenner und David N. Myers (München: C. H. Beck, 2002), 75-94; David N. Myers, "Selbstreflexion im modernen Erinnerungsdiskurs," in: *ibid.*, 55-74.
- (53) David N. Myers, *Revisiting History: Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought* (Princeton University Press, 2003), 25-34, 171 f.; *idem*, "Rethinking the Jewish Nation: An Exercise in Applied Jewish Studies," in: *Havruta* 6 (2011): 32 f.
- (54) Andreas Gotzmann, "Historiography as Cultural Identity: Toward a Jewish History beyond National History," in: *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities-Encounters-Perspectives*, ed. by Andreas Gotzmann and Christian Wiese (Leiden and Boston: Brill, 2007), 502-514, 521-528.
- (55) ラマルク主義的に読み直されたフロイトに倣って「人種の病」を受け入れることを呼びかけるスラベットの系譜学については、Eliza Slavet, *Racial Fever: Freud and the Jewish Question* (N.Y.: Fordham University Press, 2009), 166-191 を参照。