

清 眞人

マン『ヨゼフとその兄弟たち』について(1)

『ヤコブ物語』

*お断り。私は、この「近畿大学日本文化研究所紀要」の前号に拙論「格闘者、シヨールペンハウアーとニーチェ」(第一部)を掲載させていただいた際、次号、つまり本号には、その続編として「第二部 逆立的継承者 ニーチェ」を掲載することを予告した。しかし、その後、

私は藤原書店より『格闘者・ニーチェ』三巻シリーズを出版することとなり、そこへこの予告していた第二部も含め、同論考の全体を大幅な加筆改稿をほどこしたうえで同三巻の主要部分として取り込むに至った。ちなみにいえば、『格闘者・ニーチェⅠ シヨールペンハウアー ニーチェの最大の「師」にして「対決者」』、『格闘者・ニーチェⅡ 自己格闘者としてのニーチェ』、『格闘者・ニーチェⅢ マンとハイデガー 二つの探照燈』が各巻の書名である。

それ故に、本号には、私は前号での予告を取り消し、まったくあらたにこの論考「マン『ヨゼフとその兄弟たち』について(1)——『ヤコブ物語』」を掲載させていただくことにした。ご了解を乞う。なお付記するならば、本論考は右記の第三巻『格闘者・ニーチェⅢ』におけ

るトーマス・マン論の続編の性格を帯びるものでもある。

第一章 「原型」論の視角から

トーマス・マンの巨大長編シリーズ『ヨゼフとその兄弟たち』(『ヤコブ物語』・『若いヨゼフ』・『エジプトのヨゼフ』・『養う人ヨゼフ』の長編四編からなる)の第一編『ヤコブ物語』、その第二章・「ヤコブの素性」節のなかに、マンが次の問題意識を披瀝するくだりがある。いわばト書きのように。

彼によれば、自他の人生の展開の様相を考察し、古代以来の人間の生きざまをつらつら振り返るなら、そこに「まねび、ないし継承」と呼び得るような「現象」が目につくものだが、それは、次のような人生観が根深く人間の深層意識・無意識の裡に埋め込まれているという事情によると思われる、と。

すなわち、「個別的存在たる人間各人の使命」とは——己の

であろうと他の誰かのであろうと——」すでに与えられているところの形式、先祖たちによって確立されている神話的図式をその時々現在のうちに生かし、それに再び血肉を賦与することだという人生観（傍点、清）、これが¹。

次のくだりもある。同小説の登場人物の一人、主人公ヤコブの双子の兄たるエサウについて、マンがこれまたト書きのように書き足すくだりである。第四章の「大がかりな茶番劇」と題された節に。

エサウも……（中略）……すべて事件が起こるとは、その事件が一種の自己実現を遂げるということに他ならないということ、あの事件が起こったのも、それが既成の原型に照らしてどうしても起こらざるを得なかったから起こったのだということ、換言すればそれは初めて起こった事件ではなく、まるで儀式か何かのように、型の如くに起こったものであるということ、祭礼におけるように現在を獲得し、祭礼のように回帰してきたものに他ならないことをはつきりと知っていたのである²。

（傍点、清）*1

いわばこの「原型」論的視点、それが十六年間の歳月を費やしながらマンが書き綴ったこの巨大長編シリーズ『ヨゼフとその兄弟たち』を一貫して貫く観点だったということ、そのこと

は、これを書き終えた後、一九四二年にマンがおこなった講演『ヨゼフとその兄弟たち』にも明らかである。

マンは大略こう述べている。

——およそ、人間の「生」は「無意識からおのが諸特質を再生しつつ」、「その過去より与えられた公式（つまりかの「原型」ないし「神話的図式」、清）の中へ踏み込んで行く」という行程を取る。まずそこには、各人がそれら原型・神話的図式のうちのどれと出会い、どれを己の諸特質に最も適合的なものとして選ぶかという「生涯のエポック」をなす時期、つまり当該個人の精神的基盤が与えられるという特別な時期と、いうものがある（作家なら、その作家に「当の作家の芸術的ムーヴの独特な昂揚であり、認識と造形の新たな晴れやかさ」を与えるエポック、清）³。自分の取り組んだこの『ヨゼフとその兄弟たち』とは、旧約聖書が伝える「ヨゼフ伝説」をあらためて「小説」へと「虚構化」すること——逆説的にも再現実化することでもある——を通して、この伝説のなかに右記の経過を辿る諸々の原型・神話的図式の一つの強烈なる典型的集積を再発見する試みとも言い得る。自分は「言語、心理学、叙述、さらには注釈的研究調査といったあらゆる手段」を使って新たな「具象性」を小説上に創作することを通して、この試みを遂行した⁴。

と同時に、次のことも強調したい。すなわち、自分がかか

る試みに強く誘引されたことには「歴史的理^由」があることを。つまり、その試みが「われわれの時代の所産、歴史的動乱、冒険、苦悩の所産」（傍点、マン）にほかならなかつたという問題の文脈を。すなわち、「われわれの時代」は「以前の世代にはま^ずなかつたこと」、つまり「ヒューマニズムの問題そのものが、全体としてわれわれの眼前に提起され、われわれの良心に課せられる」という事態を生んだのであり、このことが、右記の試みをもたらし^たという文脈を、——と⁵。

なお、マンは次の重要な問題の関連も自ら指示している。いわく、

——『魔の山』は「『ヨゼフ』の先駆的作品」と評すべきものであり、同書はまさに「世紀の転換期以後のヨーロッパの問題性の在庫調べの試み」（傍点、清）だったわけだが、『ヨゼフとその兄弟たち』はその試み、いいかえれば「人間性という永遠の謎」——一言でいえば、何故そのように人間とは自己矛盾の塊であるのか？ マン愛用の表現を用いれば、「イロニー（反語）的存在である他ないのか？——を、かの原型・神話的図式の比類なき一大倉庫である旧約聖書へと立ち返り徹底して再追究しようとする試みとなる、と⁶。

さて、私は右に引用・紹介したマンの議論に接し、彼の提起

する「原型・神話的図式」の概念とユングの提起した「元型 Archetyp」およびこの概念と密接不可分な「集团的無意識」の概念との共振性ないし類縁性、それを強く感じた。また、それと関連して、そもそも右記のマンの問題意識が彼のフロイト評価と一体のものであり、さらにいつてフロイトの有名な著作『トテムとタブー』と実に深甚なる関係を有すること、このことに強く想いを馳せざるを得なかつた。

それ故、ここでまず前者の事情について少し述べておきたい。（後者については次章で論じる）。

マンは、論考「フロイトの未来」のなかで、ユングを「いささか忘恩的弟子」と揶揄しながらも、右の「原型」論視点を鮮やかにユングはかの「元型」概念において受け継いだと指摘し、ユングが自分の「『チベットの死者の書』に付した序文を「重要な序文」と評しつつ、そこから次のユングの言葉を引用している。すなわち、——「それがどのように私の身に起る、かを見ることの方が、私がそれをどのように行^うかを観察するよりもはるかにより直接的であり、より明白であり、より印象的であり、したがってより説得力がある」（傍点、清）との一文を⁷。つまりマンにすれば、先の「原型・神話的図式」という概念を援用して言い直せば、ユングにとつては、《いつ私が如何なる原型・神話的図式を己のそれとしてどのような仕方^で己の無意識の裡に内面化したか？ これを分析し明らかにすることの方が、

行為分析を通して己の行動パターンを解明するよりも、何故私
がくだんの生の展開を我が身に生んだのかについてより説得力
ある解明を提供する」というわけなのだ。

マンは、このユングの視点は、その一切を「フロイトに負う
ている」と指摘しつつ、こう続けている。

この一文は、…(中略)…もし精神分析学が言い間違いや書き
間違い、失錯行為等の全領域、病気への逃避、自己処罰欲動、
災難の心理学等々、要するに無意識の魔術に関して、掘り出
し、明るみに出した一切のことがなかつたならば、理解され
ず、またそもそも書かれるということもなかつたであろう。

(傍点、清)

またマンは、ユングの功績を讃え、「誰も彼のように鋭く
ショーペンハウアーフロイト的認識を定式化した者はおりま
せん」と言明し、その理由を、ユングが「精神分析学の諸成果
を、西洋思想と東洋的秘教との間の理解の架け橋として利用す
る」ということができたことに求め、かかる問題事情に関し
てはもともと東洋の方が適切な認識を持っていたのだとも、つ
け加えている¹⁰。*2

しかも注目すべきは、この問題の文脈のなかでマンが次の認
識、すなわち、西洋の有神論的宗教観とは異なり、半ば無神論

的で汎神論的な、したがって神と人間との関係を隔絶的に捉え
るよりは、逆に深く架橋的なものとして捉える宗教観に立つ東
洋の方が、はるかに「神の心理学的解釈」——徹底化すれば、神
を人間の心理が想像的生みだしたものだとするフォイエルバッハを嚆
矢とする唯物論的・無神論的人間学にも通じかねない、清——に対
して抵抗感が無く、親和的だとの見解、これを披瀝しているこ
とである。いわく、

全体として、神の心理学的解釈、神は純粹なる事件や絶対的
現実ではなく、魂(もとより人間の、清)と一体をなし、魂に
結びついたものだという神性の理念は、西欧的宗教心には我
慢のならぬものであります¹¹。

*なお、この点で、いささか先駆けることとなるが、同シリ
ズ・第二編『若いヨゼフ』には、次の言葉がある。——「神的な
ものはまた、さらにはるかな時間の深みのなかで人間的なもの
から生じたものなのである」と¹²。また、この「神の心理学的
解釈」という問題についてマンが示した解りやすい問題例が次
のように提示されている。すなわち、ユダヤ教の掲げる神ヤハ
ウエの「唯一神」(二神教的神性)としての超嚴格主義的な性格と
ユダヤ教徒の代表者として登場する忠誠心の権化たるアブラハ
ムの「魂」の諸特性との内在的関連性について。いわく——「あ

る程度までアブラハムは神の父だったからである。(中略) ある意味では、その生みの親であったと言えるのではなからうか。神の強力な諸特性は、アブラハムの外部にある客観的事実であったが、同時にまた彼の内部にある彼のものでもあったのである」¹³。

ついでに付言するなら『若いヨゼフ』第二章の「アブラハムが神を発見した次第」節とその次の「使者の主人」節の二つは、「神」に対するマンの「原型」論的解釈、いいかえれば「神の心理学的解釈」の視点を知らうで欠くことのできぬ二つの節であると思う。

そして、マンはこの「神の心理学的解釈」の良き実例として、あれほどそうした解釈を拒もうとする西欧文明が自らの源泉の一つとする古代ユダヤ教の『創世記』においても、次の問題の関連が顕著であると指摘する。

すなわち、——現世における人間間の「契約」行為ないし関係性が神と人間との「契約」関係にまでいわば拡張され神聖化されることとなり、そこにいわば神人共通的に孕まれる心理学問題が顕在化し、この問題の関連が追究されるべき決定的な問題として登場する仕儀となる、と。しかも、言葉を継いで、マンは打ち明けてもいる。——この神学的意味を帯電するに至る『契約』の心理学」の孕む問題性を自分は「神話小説『ヨゼフ

とその兄弟たち』において示そうとしたのだ、と¹⁴。* 3
ところで、実はマンのフロイト論にはもう一点、見逃せないくだけがある。

それは、彼にとつてフロイトの著作『トーテムとタブー』がマンのくだんの「原型・神話的図式」論的視点にとつて決定的な影響を与え、彼の『ヨゼフとその兄弟たち』の創作に根幹的枠組みを与えているという問題である。

たとえば、マンは論考「近代精神史におけるフロイトの位置」のなかで、まさにこの『トーテムとタブー』に言及し、それを再読したことによつて「とても明瞭になってきた」こととして次の問題を挙げるのだ。

すなわち、——キリスト教には「人間を精神的・道徳的に浄化する点で測りしれない大きな意義」があると同時に、他面では「原始宗教的なものを恐ろしいやり方で呼び起こし、呼び覚ました」面があり、この両面性は、そもそもキリスト教に限らず、改革・進歩・革命というものが実は「古いものや最も古いもの」を「極端に保守的な意味で回復させること」を孕むという両義性、これを必ず帯びることになるといふ一筋縄ではないかない問題性、これを¹⁵。(なお、この問題は、マンにとつて「ドイツ・ロマン主義」の世界観が孕む「イロニー(反語)的」な両義性の問題に通底する。この点に関しては、前述の拙著「格闘者・ニーチェIII マンとハイデガー 二つの探照燈」・第一部・付論2「マンのフロイ

ト論」の特に第五節を参照されたし)

では、それは何を指しているのかといえ、それは、教会のミサの儀式の最後に司祭が参会者全員に自らパンをちぎりワインを満たしたグラスを配り、饗宴の場を設けることで、まさに「犠牲となった神の子の肉を食らう血と盟約の儀式」を執り行うにいたること、このことなのだ¹⁶。

マンによれば、このミサにおける饗宴儀式と「トーテム饗宴と動物の犠牲」との同一性が意味するものをフロイトが問題化し、「用心深くしかも仮借ない医師としてのゾンデをもつて徹底的に探りを入れ、分析的に解明した」ということは、「宗教的なものの霊的でぞつと身震いするような起源と、すべての改革の根深い保守的な本性について」、我々の問題意識を掻き立てる意義を有するものである¹⁷。

さてこの点で、私はかつて拙著『聖書論Ⅱ 聖書批判史考』(藤原書店、二〇一五年)でフロイトのこの著書を取りあげておこなった考察の大略(同書・第二章「フロイト『モーセと一神教』を読む」)をここで紹介し、それを通して、まずマンのくだんの第一篇『ヤコブ物語』を検討してみたいと思う。

まず、次章で私の『トーテムとタブー』解釈——私から見たその問題性の指摘も含む——の大略の紹介をおこないたい。

補注1 二つのカタストローフ神話の「原型」性について

なおこの点で、『創世記』の劈頭を飾るかの「ノアの箱船」神話と「バベルの塔」神話のまさに「原型的・神話的図式」的意義にかかわって、マンが両者を「好一对」の関係にある「人類全体の共有財産」と捉えながら、展開している考察——実に『ヨゼフとその兄弟たち』シリーズ全体の「序章」となる「地獄行」のなかで——、これにいささか触れておきたい。もつとも、この二つの場合は、人生における各個人の自己実現志向を教導する「原型」的働きというよりは、状況理解、しかも人類史に宿痾となつて取り憑くカタストローフ的事態にかかわる、それこそ直に、集団的意識の在りようを左右する「原型」(＝無意識)提供という働きが問題となるが。

マンは、この二つの神話の「原型」性にかかわって、くだんの序章のなかで「今『原典』と呼んだものも、よくよく考えてみると実は本当の『原典』ではないのだ。その『原典』自体が既にいつとも知れぬ古い時代の記録の写しだったのである」と書きし、その事情に纏わる様々な問題に言及した果てに、議論を次の歴史仮説に結びつけている。すなわち、それなりに文書化され保存されている人類の記憶の、その一つ前に、実は人類はそれまで居住してきたアトランティス大陸の水没というカタストローフに出会ったのではないのかという歴史仮説(マンによれば古代エジプト人の「用いた表現によつてのみほんやりと暗示される」ところの)¹⁸に。もつともマンは、このアトランティス大陸の水没が、かの「ノアの箱船」神話はもと

より、その他の世界各地の大洪水神話（バビロニアや中国、等）の共通せる「究極の原型」とすることはとてもできず¹⁹、くだんの「原型」追究の試みは結局、「過去という泉の底は、測深鉛の先へさきへと、必ずいつも無限に後退して行く」という真理に出会うほかはないということ（まさに「序章」の書き出しに強調される）²⁰、それを強調しているが。

ところで、「バベルの塔」神話に関しては、マンは後述する興味深いコメントを寄せている。

この点で、ここですまず確認すべきは次のことである。すなわち、——『創世記』においては、この塔の建設は、大洪水後、諸国民は地上に分散せざるを得なかつたにせよ、まだその時点では、「全地が一つの言語、同じ言葉であった」のであり、生活が安定するや、彼らは「さあ、全地の表に散ることがないように、われら自ら都市と頂が天に届く塔を建て、われら自ら名を為そう」とばかりに再結集するのを目にした神ヤハウェが、この企てを彼の権威を犯しかねない傲慢にして危険な企てとみなし、彼らの統一力を内部崩壊に追い込もうと、「彼らの言語を混乱させる」策に出て、案の定成功し、塔の建設を挫折せしめ、人類に「分散」と相互対立を宿命づけることに成功するという物語になつてゐることである²¹。

ところでマンは、『ヤコブ物語』のいわばト書きでこうコメントするのだ。すなわち、

——この伝説が最初に語られたエジプトのシナル地域では、塔の建設は挫折することなく成功したとされているのであり、しかも、塔建設の目的は逆であつて、まさに、そもそも分散に苦しんでいた民衆を「立法者ハムラガシュ」が命を下し「再びまとめるため」にであつたとされた。にもかかわらず、『創世記』が逆の物語を創作したのは、そこに古代ユダヤ民族の「流浪」に苦しむ生の体験が投影されているからだ、と²²。

しかも、マンは問題意識を広げ、エジプトの巨大ピラミッド遺跡、中南米コルラの大ピラミッド遺跡等に言及し、「巨塔の元祖はこれをアトランティスに求める」仮説もあるとし²³、『創世記』の神話を古代ユダヤ民族の特殊性が投影されたものとして相対化しつつ、他方では、天に届く「巨塔」伝説のいわば人類の普遍性を強調しもあるのである。（ただし、この点でマンへの不満を述べれば、一方の「創世記」型・「分散・分裂」強調型原型と他方のエジプト型の「統一」強調型原型は、マン自身が立とうとするかの「イロニー（反語）的」視点からすれば、まさに両者は「イロニー（反語）的」関係性においてそのアンビヴァレントなダイナミズムを形づくるはずである。この指摘をマンは強調し、つけ加えるべきであつたと、私は思う）。

なお私が思うに、人類が「巨塔」建設願望を持ち、そのいわば疑似形態として、大宮殿、城、大神殿、大教会、大屋敷、等の大建築、欲望を飽くことなく抱き続け、いまもそうであることには、マンの言う宗教的起源を持つ「原型」欲求の問題性が深く絡んでいるとい

う視点、これはきわめて有意義な視点であると思う。ルードルフ・オットーは彼の有名な著書『聖なるもの』で、宗教的経験の核心をかの「ヌミノーズの経験」（超越的・絶対的卓越性の経験）によって定義しようとしたが、「巨塔」建設欲望はこの「ヌミノーズの経験」が生む欲望であり、そこには本質的に「王権神授説」型願望が宿っていると思われる。

この意味で、私はマルクス主義のいわゆる史的唯物論が「古代奴隸制」の前に、人類社会の究極的始原状況として「原始共産制」を設定する視点には、この「ヌミノーズ経験」と「巨塔建設欲望」を繋ぐ「王権神授説」観念のそれこそ「原型」性に対する宗教学的問題意識が欠如していると思われる。その経済決定論主義的偏向性によって。私見によれば、「原始共産制」は、それこそくだんの「ヌミノーズ経験」を心理的媒介にたやすくフロイトの「原父的族长社会」（いわば「古代王政」奴隸制社会）の「原型」をなす）に転倒するアンビヴァレントな表裏一体的なダイナミズムを孕んでおり、これをマルクス主義的史的唯物論のように《二段階》的に把握する——原始共産制から古代奴隸制へ——ことは、人類史の宿命と言えるのである。

なおついでに付言するなら、日本の歴史においては、「天変地異、災害多出、疫病大流行」に直面した聖武天皇が「鎮撫護国」のために、当時の日本人にとっては明らかに驚天動地の巨大規模であった

ろう東大寺南門を正面に据えた巨大仏像を建立したこと——まさに大陸の「一路一帯」を経てさらに対馬を経由してもたらされた当時の最先進仏教文化の直輸入として——は、右記の問題性の日本史における好個の事例と言いつ得るであろう。

補注2 エーリッヒ・フロムのきわめてよく似た視点について

フロムは晩年の『フロイトを超えて』のなかで、フロイトの精神分析学の基底に置かれている原理こそは「真理は汝らに自由を得させる」（『ヨハネ福音書』）、つまり「幻想からの解放こそが自由をもたらし」という視点であり、精神分析こそはまさに人間各自あるいは集団を呪縛している「幻想」の解体こそを任務とする学であるとの見地に立つものであることを強調する。ところで、その際興味深いことに、フロムは、「キリスト教とユダヤ教の伝統における真理の概念と幻想からの解放への要求とは、偶像的な神の概念に毒されているので、仏教の場合ほど中心的でもラディカルでもない」との指摘（スピノザに相通じる、仏教のいわば無神論的・汎神論的な性格の強調、清）をおこなう²⁴。またフロムは、「フロイトの真の目的は人間を突き動かす情熱（真理もしくは幻想に駆られ、清）を理解すること」にあり、この課題設定（従来の主知主義的な哲学のスタイルを超える）はきわめて意義ある画期的なものであったとする²⁵。ただしその際、フロムは次の指摘を行っている。すなわち、フロイトは、あらゆる人間の「情熱」・「心的力」の「生理的根源」に「性愛」（「リ

ビドー」欲動を据えるといういわば汎性欲主義・性欲還元主義の観点に立つという過ちに陥り、弟子のユングこそがまずこのフロイトの過ちを正し、人間の「情熱」を多面的に文化的・歴史的に説明し問題化する新しき道を切り開いた、と²⁶。(フロムの先行者として「意味」への欲求を中心軸に据え、「宗教的情熱」の解明をテーマに据えることで、と、おそらく言いたいには違いない。またマンの主張をここで援用すれば、当該個人を押し包む「集団的無意識」が培ってきた「元型」を内面化することでいかにその「情熱」の志向と形態を規定するに至るかを分析することで、と。清)。

私見によれば、右のフロムの認識はマンの問題認識と大いに共通点がある、と思われる。

補注3 「原型」構成の三契機、「物質、魂、精神」の関係性について

マンは、やはりまた「序章」のなかで、様々な民族の「劫初の時に生まれた」・「古い思考伝統」(マンが挙げるに、「ゾロアスター教の聖典や回教やマニ教やグノーシス派の教理やギリシア哲学」等)が共通して表現している「人間の最も純粋な自己感覚」とは「人間の持つ二重の性格」に向けられたそれであるとし、彼はこの二重性格を説明して、「神の子孫として元来は自由な存在であることを示すさまざまな特徴」と「下賤な世界への濟度し難い緊縛」との二面が「離れがたく絡み合って」いることだと指摘している²⁷。つまり、マン好み

の言い方をここで用いれば、両側面が「イロニー(反語)的」関係性において絡み合っていることだ、と。すなわち、一方は他方を否認するが如く見えながら、その陰で或る種の認容をおこなっており、かくてその関係性は実は両者の或る新しい自覚的総合の必要を問題提起してもいるのだ、と。

また彼は、『創世記』他、右記の「思考伝統」が「神話」として紡ぎだす「人間存在生成史」は、「物質、魂、精神」という「三要素」が「神との協同の下に」人間を織りあげている歴史として描きだされていると指摘したうえで、さらにこう述べる。すなわち、

——この生成史における「シテ役」(まさに全体を差配し、媒介者にして総合者の役をも務めるといふべき、清)は「魂」であり、「魂」の契機は「根源的に人間的なるもの」と呼ぶべきものであり、さらにこの「魂」の契機に関して、それは当初は「生命を持って知識を持たなかった」と特徴づけ、その限りでは、「魂」は「知識」の契機を排して、いきなり「物質と混合し、自己の肉欲を満足させてくれるような形態を物質で作り上げようとする」傾向を示したが、その様子を見ていた神は見かねて、「精神」を作つて、これに自己の神性の一部を頒かち与えてから、これを地上の人間の許に派遣し、人間における「物質」と「魂」との「格闘」に神の視点からする援助を「精神」として人間の「魂」に送った、と²⁸。このマンの議論を見ていてマンに特徴的だと思われることは、ここで彼の言う「魂」の契機とは「感情」ないし「欲望・欲求」の概

念に置き換えられるものであり、またその意味で《人間の形態における生命》が本質的に抱える問題とは何か？ という「生の哲学」的問いかけ——西欧知識界の抱える問題文脈に即せば、従来のいわば「認識」至上主義的な、いいかえれば主知主義的な視点からしか人間を取り扱って来なかった哲学の在りように対する強い批判と一体となった——を基軸に据えた概念であることだ。そのことに関わって、ここで重要となるもう一つの問題側面は、「形態」という概念のマンにとつての重要さである。

というのは、次の問題がそもそも作家であるマンを捉えることとなるのだ。すなわち、その感情ないし欲望を左右するのは、その物質的対象が如何なる「形態」を帯びたそれであるかという問題であり、それ故、「生の哲学」的感情論ないし欲望論は「形態」論的視点——対象自体に関してであれ、対象への関係性の在りように関してであれ——を本質的に抱え込む、という問題が。

この点で、我々は、マンのこの「形態」論と彼の「言語」論とは不可分の一体性をなしていることに注意を向けねばならない。というのも、「形態化」の欲望——世界像を「渾沌」から識別せられた各部分の「総合」像へと変換すること——が誕生することと「言語」の原初的誕生とは一つのものであるからであり、通常非言語的芸術表現と見なされる絵画にせよ音楽にせよ、その最基層においては「言語」の原初的誕生（名づけ行為）と一つになっていると思われるからである。そして、マンはその強烈な芸術家としての自覚から、詩

作行為の本質を対象の「形態」化の生む「美」の創出行為として捉えた。

この点で、既に拙著『格闘者・ニーチェⅢ』第一部の補注11で取り上げたマンの見解であるが、再度紹介しておきたい。

——まさに『ヨゼフとその兄弟たち』の「序章 地獄行」には、対象の命名は、その「存在」の人間に対する「現前化」という意味での「存在化」であるというマンの根本視点を語る次の一節がある。——「諸天森羅万象を含めたこの世界の始まりへと遡ると言葉がある。言葉は劫初の水の上を浮き漂う神であった。この神が渾沌の中からすべてを生み出したのである」と²⁹。

またその第二編『若いヨゼフ』の部には次の言葉が記された。——「言葉によって、自由な、外部にある言葉によって世界は成り立ったのだ。そして今日でも（中略）実際には、人間がその物の名を呼んで、言葉においてその物に存在を与えてやった場合に初めて本当に存在するのである」と³⁰。

また『ヴェニスに死す』には「美」に関してこうある。——「美はわれわれが感官によって感じ、感官によって堪えることのできる唯一の、精神的なものの形式である」と³¹。つまり、美とは、当たり前のことながら《色や面や線、音、等々の、その「形態」の美》であり、その諸形態の総合が生む独創的な「形態の美」の全体性が醸す美である。そして芸術家・詩人とは、その独創的な覚知者であり提出者である。またこの点で、いわゆる

非言語的芸術である絵画も音楽も、その最基層には「形態」をそもそも可能とするための原初的な「言葉」の誕生を据えるのである。

そして先に紹介した第二編『若いヨゼフ』のなかでは、今度は美の感官との応答関係、さらには感情との応答関係を指して、次の指摘が為される。いわく、

——「美は法則に基づいているものと言われるが、しかし、法則とは悟性に話しかけるもので、感情に話しかけるものではなく、感情は悟性の思いのままに操られない。」、「法則は外部から教訓するやり方で拘束するものだが、内部から拘束するのは魔力だけである」と³²。そして、「感情に作用するものとしての人間の美しさとは、恐らく、性の魔力、すなわち、眼に見えるようになった性そのものに他ならないだろう」と³³。かくて、マンにあつては美をめぐる議論は「性の魔力」への問題意識と切り離し難く結びつく。

なおついでながら紹介しておきたい。この『若いヨゼフ』のなかでマンは、十七歳のヨゼフは類まれな美少年であったと書くが、その際、このヨゼフの「少年美」に関して、そこには「若さの愛嬌という形で美」が孕まれており、この美は、「内面的にも外面的にも、いつもいくらか女性的なものに傾く」という特質があつたと書く³⁴。ここで右に紹介したマンの主張を想起するなら、この「十七歳のヨゼフの美」をめぐる議論は、そのままかの『ヴェニスに死す』における主人公の少年愛体験に通じていると言ひ得る。思うに、マン自身に忘れることのできない少年美についての、またそれと一

つとなつた少年愛的な「性の魔力」体験があつたに違いない。

第二章 フロイトによる古代ユダヤ教分析の大略、

およびその問題性

——拙著『聖書論』Ⅰ巻とⅡ巻に依拠しつつ

以下、拙論の大略を記す。

1 フロイトの『モーセと一神教』の持つ衝撃性

フロイトの『トーテムとタブー』が一個の刺激的な問題性を担った著作として立ち現れてくるのは、彼の『モーセと一神教』が提示する古代ユダヤ教の担う宗教的問題性についての理解およびその問題性との関連においてである。

フロイトの『モーセと一神教』が衝撃的なのは、旧約聖書世界を織りあげる預言者群のプロトタイプ相型ともいふべきモーセについて次の解釈を提起するからにほかならない。すなわち、彼をそもそもユダヤ人ではなくして高貴の出のエジプト人であり³⁵、しかも次の企図を抱く人間であつたとする解釈を。フロイトによれば、その企図とは、エジプトの地においては民衆から全然受け入れられず、まったく異端の孤立した思想として留まつた「一神教」思想——後に「イクナートン」とも名のつたアメンホーテプ王の創設した「アートン教」——をユダヤ民族に宣教し、エ

ジプト民族ならぬユダヤ民族こそをこのアトーン教をおのが宗教とすべき民族として「選民」することであつたというのだ。またフロイトは、モーセとはおそらくアメンホーテプ王の血に繋がる者であつたにちがいないと推測し、この意味で古代ユダヤ教はそもそも「モーセ教」と名づけられるべきだと主張する。

なお付言するならば、フロイトは古代ユダヤ教を根本的に特徴づける「選民」の觀念について、それは「人間の宗教史上唯一無比」ともいふべき「奇異な印象」をすら与える觀念だとし、その理由についてこう述べている。すなわち、——「通常の場合、神と民族は分かちがたく結びついていて、両者はそもそもその起源から一体である」。ところが、「選民」という概念は、神が当該の民族を「突然に……(中略)……『選び出し』」、その民族をおのれの民族であると言明するとの考え」を表しているわけであり、この場面では神は明らかに当該民族の外部からこの民族のもとへ来たということが暗示されている——と³⁶。

なおここでは詳論は控えるが、かのM・ヴェーバーもまた古代ユダヤ教がユダヤ民族に対して示すこの外部性に注目していた。彼は、預言者らがその代表となる「純粹ヤハウエ主義者」のいわば原理主義的なイデオロギー的潔癖さと堅固さによって際立つ姿勢に注目し、そこにこの宗教とユダヤ民衆との一貫せる確執を確認し、くだんの外部性を問題にする。その際、ヴェーバーにあつてこの確執の焦点として選びだされたのが、

当時なおまだユダヤ民衆に深く浸潤していた土着の伝来の夫婦神バールとアシエラへの信仰に対する純粹ヤハウエ主義者の宗教闘争であつた。

フロイトの場合は、かかる外部性を、既述の通り、そもそもユダヤ民族の文化伝統とは一切かわりを持たぬ、エジプト王朝出自の——しかも、天才的であつたにせよ、一個人の創作宗教とも呼ぶべき——「アトーン教」の宣教活動が当然の如く抱えざるを得ない外部性、これによつて説明するのである。(なお、付言しておく。フロイトはさらに大胆なる推測をおこなう。旧約聖書の記述ではモーセはミディアンの地に生まれたユダヤ人のだが、それは真のモーセのエジプト人たる外来出自を覆い隠すための意図的歪曲であり³⁷、この歪曲は、一方では峻極極まりなき人物として現れながら、他方では憐れみ深い優しい人格として描かれる「聖書のなかの記録に見られるモーセの性格特徴の矛盾」³⁸によつても暗示されている、と。しかもフロイトはE・D・ゼリンの推論に学び、旧約聖書のなかに次のことを読み解こうとする。すなわち、このエジプトから来た宣教師モーセが彼を嫌悪したユダヤ民衆によつて殺害されたことが覆い隠されつつ同時に暗示されてもいることを³⁹。ここでマンに言及するなら、マンのフロイト論にはこうした古代ユダヤ教の外部性をめぐる議論についての言及は一切登場しない。ただし、かの『ヨゼフとその兄弟たち』において、最初期「ヤハウエ」ではなく「エル・エリオン」あるいは「エロヒム」と称された古代ユダヤ教の神とは、

まさに「一神教」的性格の「至高神」・「唯一者」として、他の諸民族のみならず当の古代ユダヤ民族にあっても以前は諸々存在していた「偶像神」とはまったく性格を異とする、きわめて「精神性」の高い神であり、かつユダヤ民族にとつてあらためて「選ばれた」神であること、この点ははっきり打ちだされる⁴⁰。

もう一点、つけ加えておく。くだんの拙著『聖書論Ⅰ 妬みの神と憐れみの神』は、この書名が示すように古代ユダヤ教の神ヤハウエを「妬みの神」として把握する視点に立つものであった。フロイトの「モーセ教」的視点と関連づければ、神ヤハウエの旧約聖書が示す言動はまさにかの「外部性」を表現してやまないものであり、いつなんどき信徒たちがかつてのバアル神信仰に回帰し、自分を裏切るのではないかという猜疑心・不安に満ち満ちており、そこからフロイトやヴェーバーを始めとして——実は後の本論考・第四章で詳しく紹介するように、マンも——多くの古代ユダヤ教論者・観察者が共通して指摘する問題、すなわち、神ヤハウエのきわめて厳格な道德主義的な攻撃の心性に富んだ嚴罰主義的言動は、その心理的源泉にこの「妬み」・嫉妬・怨^{ルサンティマン}恨の心性を据えているが故にはないかという問い、これが必ず浮上してくるのだ。しかも、「妬みの神」という言葉は、当の旧約聖書『出エジプト記』に次のように登場するのである。私はくだんの拙著に大略こう書いた⁴¹。

——『出エジプト記』にこうある。「何故なら君の神であるわ

れヤハウエは妬む神である」(岩波文庫・関根正訳)云々と⁴²。ただし、岩波書店・旧約聖書Ⅱの木幡藤子・山我哲雄訳『出エジプト記』では、この「妬みの神」を「熱愛の神」と訳し、ここで神につけられた形容詞「カンナー」(同シリーズの『エゼキエル書』の訳者月本昭男は「キンアー *qinnān*」と表記⁴³)は「妬み」とも「熱愛」とも訳せる言葉であるが、この一節の全体的コンテクストは「恵みが罰より遙かに大きい」という点にあると考え、後者を探ったと注を添えている⁴⁴。

ところで、私はこの語源的な意味連関に注目する。つまり、「妬み」は「熱愛」から、否、より正確にいえば「妬み」を、必然的に、誕生させるような性格の「熱愛」から生まれ、「妬み」が産みだす残酷な仕打ちもその根源にはこの「熱愛」をもつのであるから、この根底にある「熱愛」に込めることのできる振る舞いをもし改心したユダヤの民がなし得るならば、残酷な仕打ちをおこなった神も一転して愛護・慈愛の神に変わるに相違ないといった応報の関係性、いかえれば「契約」の関係性、それを「妬みの神」という表象が呼吸しているという事情に。事実『申命記』5章においてヤハウエは自分が「熱愛の神」である所以をこう語る。「わたしを憎む者には、先祖の咎をその子に報いて三、四代に及ぼし、わたしを愛し、わたしの戒めを守る者には、慈愛^{ヘセド}を施して幾千代に至らせる」と⁴⁵。

そして私はこう述べた。——もとより、人間の経験的事実として嫉妬の感情は恋愛あるいは性愛の感情の裏面をなし、いわゆる「愛と憎悪のアンビヴァレンス」という問題の連関こそ、古来人間にとつて恋愛・性愛の欲望に孕まれる最大の問題事項であった。その経験に棹差すかたちで、旧約聖書において神ヤハウエがユダヤ民族と自分との関係を定義したということ、このことに孕まれる問題というものが挟りだされる必要がある、と。(この私の視点に関する議論は、くだんの拙著では、パウロが引き継ぎ、またグノーシス派キリスト教にも分け持たれた旧約聖書における「肉」(ギリシア語「サクルス」)の概念が担う問題性とも関連づけられ、もう少し続けられるが、ここでは省略する。参照、同拙著、第一部・第一章「嫉妬と熱愛」)。

なお、右記の考察をくだんの拙著で展開した時、私はまだマンの『ヨゼフとその兄弟たち』シリーズのどの巻も読んではいなかった。否、そもそもマンの著作をほとんど読んでいなかったといつてよい。今回、マンに真正面から接するに至り、嬉しい驚きに打たれたことの一つは、「妬みの神」に対する私の右記の視点とマンの同シリーズを貫く視点との間には、後の第四章で詳しく示す通り、本質的には深い同一性があることを発見したことであった。一言、記しておきたい。

2 集団的無意識としての原父殺しトラウマ

さて、次に私が取りあげたいのは、こうしたフロイトの旧約聖書解釈がそもそもどんな方法論的土台の上に構築されたものであったかという問題である。というのも、その点にこそ彼の思考・視点それ自体の父権的、性格というものがきわめて強烈に浮かびあがり、それが古代ユダヤ教の父権的性格と相呼応しあう様子が実に鮮やかだからだ。またそれ故に、彼が「より高度に精神化された神の観念」と特徴づける古代ユダヤ教の「一神教」性が帯びる父権的、性格という問題が自ずとそこに立ち現れてもくるからである。そして『トーテムとタブー』がこの問題性に直にかかわってくるのだ。

実にフロイトは、『モーセと一神教』の方法論的土台をなす彼の根本的作業仮説は『トーテムとタブー』が提示したそれであると説明している。フロイトによれば、それは「ダーウインの報告から出発して、アトキンソンによる推論を取り入れた」⁴⁶ものであった。彼はナチスのユダヤ民族迫害を逃れるためにイギリスに亡命したあと公開することに踏み切った同書の「第二部」のなかで、この仮説の誕生の経緯をいつそう詳しく語るとともに、この仮説こそが同書の方法論的土台にほかならないことを再度強調している。⁴⁷

では、それは如何なるものであったか？

そこでは人類史の初源に「原父殺し」という出来事が仮定さ

れる。かつ、この人類史的出来事は、人間各個人にとつて誕生から五歳ぐらいまでの幼年期に生じた父からの過度の抑圧に対する「父憎し」のトラウマ体験・心理的出来事、これに擬することができるそれ、人類の抱える集団的無意識におけるそれとして問題設定される。すなわち個人の場合、そのトラウマ的・心理的出来事を一旦当該個人はおのれの記憶から拭い去ろうと無意識化するのだが、それは暗黙裡にその個人の人生の展開を内面的に制肘する問いかけとなつて彼・彼女を脅かし続け、後年になつて劇的な形をとつてその個人の前に再来し、以後個人を完全に呪縛してしまふという経緯を辿ることが多い。それと類似の作用力と出現形態をもつて、「原父殺し」という出来事（ほとんどの場合心理的地平に留まるそれ、とはいえ）が人類の集団的無意識にまといつくと、フロイトによつて仮定されるのだ⁴⁸。なおこの点で、実に興味深いことだが、フロイトは明らかにユングの「集合的無意識」の概念を意識しながら、集団の抱える無意識の問題はもとも自分の視界に入っていた問題であるから、右のテーマはことさらユングの功績に帰する事柄ではないと同書で強調した⁴⁹。（まさにマンの言う「原型」とユングの言う「元型」とがきわめて類似しており、かつ両者がフロイトとどうかかわるかの問題、その頂点がまさにこの「原父殺し」トラウマ問題であつたわけだ！）

くだんの出来事は『トーテムとタブー』においてこう描かれ

たという。『モーセと一神教』によれば大略こうだ。

——「太古の時代、原人たちは小さな群れをつくつて生活していたが、いずれの群れも、力の強いひとりの男性原人の支配下にあつた」、またこの男性原人は「群れ全体の主人であり父親」であり、彼の権力は「無制約」で、彼はその権力を暴力的に行使した。また、「すべての女性原人は彼の所有物であり、自分の群れの妻たちも娘たちも、おそらくは他の群れから略奪されてきた女性原人たちも、ことごとく彼の所有物であつた」⁵⁰と。『モーセと一神教』によれば、このいわば《原父権制、太初にありき》ともいふべき仮説をフロイトはダーウィンから取り入れた⁵¹。

さらにフロイトによれば、この原父権制は次の局面を必然化する。《父殺し》というフロイトの思索を生涯捉えて離さないテーマ（かの「エディプス・コンプレックス」論が取り組む）が登場するのは、そこにおいてである。「追放されて集まつて生活していた兄弟たちが皆で結託して父親を圧倒し打ち殺し、当時の習慣に従つて父親を生のみまで食らい尽くしてしまつた事実」⁵²、そして「この食人行為は、父親の一部を体内化するこゝによつて父親との同一化を確実なものにする試み」（傍点、清）⁵³と理解されるべきこと、かかる原父殺しはその局面にほかならない。彼はこの仮説をアトキンソンから摂取したと述べている。

そして第三局面が来る。すなわち、「父親殺害ののち、兄弟たちが各々父親の遺産を独り占めしよう」と欲し父親の遺産をめぐって互いに闘争した時代」⁵⁴の到来である。次いで第四の最終局面として、この闘争状態が生みだす共倒れの危機が兄弟たちを「和解と一種の社会契約」へと導き⁵⁵、そこに近親相姦の禁止と族外婚の掟の遵守を制約しあう「兄弟同盟」が形成され、ここに人類史上最初の「社会秩序と道徳律と宗教」が生まれたとされる。

なお興味深いのは、フロイトがこの最終局面は最初に一時的であれ母権制の誕生を導くとしていることである。「父親を片づけたことで宙に浮いてしまった絶対権力のかんりの部分は女性たちのほうに移り行き、母権制の時代が到来した」⁵⁶と。しかし、その後、「社会秩序と道徳律と宗教」にすっかり支えられた形での父権制の復興があらためて為されるといふのだ。

フロイトによれば、こうした仮説を彼はロバートソン・スミスのトータル理論から撰取し、そのさいまた次の仮説も継承した。その仮説とは、母権制への移行を容認した「兄弟同盟」は、原父の代わりに特定の動物を自分たちのトータルに据えるトータル兄弟同盟であったのだが、この同盟のいわば誓約関係を確認する秘儀的祭祀は、年に一度、ふだんは崇拜の対象であったトータル動物を殺し引き裂いて、それを同盟員一同で饗食することであったこと、そしてこの饗食は象徴化された「父親殺害

の厳粛な反復」⁵⁷であり、この伝統はキリスト教の聖体拝受の祭祀——かのワインとパンの饗食をもってイエスの血と肉の分有摂取とみなす——と符合するというものであった⁵⁸。

3 復活せる原父としての神の「一神教」性と強烈な贖罪宗教的性格の誕生

では、この《原父権制》の根幹的問題文脈・遠近法から見た場合、フロイトにとつて強烈なる「一神教」たらんとする「モーセ教」の出現は何を意味するのか？

一言でいうなら、モーセ教における神とは殺害されし原父の復活なのである。

モーセの一神教を特徴づける「至高の神性」、すなわち多くの神々——しかし度々反抗するほどの自立性はまだ保持している——を従者として束ねるいわばゼウスの主神の發揮する程度の権威には満足せず、その唯一性において、「いかなる他の神々も並び立つことを許さぬ」絶対的な権力としておのれの神性を呈示する⁵⁹、そのような「一神教」的神性は、フロイトによればかの「原始の群れの父親の栄光が復活した」という意味を持つものなのだ。

したがってまた、それはそうした原父的権威に対して子供たちが抱くいわば「積極的」な服従感情の復活でもある。フロイトは次のように述べて神に対する「モーセ教」の生きる服従感

情・心性を特徴づける。——「驚嘆の念、畏怖の念、恩寵を目的に当たりにしたことへの感謝の念——モーセ教は父なる神に対するこの積極的な感情以外のいかなる感情とも無縁である」と⁶⁰。また、かかる積極的な服従感情はまずもって小児的な「神への服従から生じる陶醉」・「宗教的エクスタシー」として表出したともフロイトは指摘している⁶¹。(ルードルフ・オットーなら、それを「ヌミノゼ(超越的卓越性)」感情と命名するであろう。参照、同拙著『聖書論Ⅱ』・第四章「オットー『聖なるもの』を読む」)

しかしながら、まさにフロイトの「原父」仮説の最重要ポイントには次の点にあった。すなわち、この積極的な服従感情が同時にまた《父殺しに突き進む反抗と権力篡奪の欲望》へと転化する内的必然性を隠し持つ両価的性格のものであること、この点に。

この点できわめて重要なことは、ユダヤ教ならびにそこから誕生するパウロの「キリスト教」を共々に刺し貫く特徴的な深き罪意識(「原罪意識」、すなわち自己感情の中心の位置を占めるほどの重みをもつ罪意識の成立を、フロイトがこの服従感情の両価性アンビヴァレンスから説明したことである。

フロイトによれば、モーセ教の枠内ではこの隠し持たれた父殺しの欲望はあからさまに表明されるのではなく、倒立的な形で間接的に表出されることとなる。つまり、そうした復讐欲望を自分が潜めていることへの自己処罰の感情として罪意識がい

わば自立化し前景化し(つまり、個々の具体的な罪行為への意識と切り離されて、常に自己意識を押し包んでいる、薄暗さの如く)自己感情の中心に据えられるという仕方をもって⁶²。フロイトの見るところ、古代ユダヤ教の預言者たちの使命こそは、かかる性格の罪意識・罪気分を信徒たちのあいだに覚醒させることにほかならなかった。

畏怖と反逆、感謝と復讐とのアンビヴァレンスから産まれるこの自己処罰感情の深さ、絶えまなく自己の心理的内奥を探り、そこに処罰すべき自己の内なる《悪》を発見しなければ気がすまない強迫的性格、そこから二つの問題が誕生する。一つはユダヤキリスト教を特徴づける激しい禁欲主義的志向性が促すところの強烈な道徳主義的性格であり、第二の問題は、この禁欲主義的道徳主義が《罰せられること》に快楽を見いだすマゾヒズムの性格を帯びるといふ点である。フロイトはこう述べている。——「道徳的禁欲がもたらす新たな陶醉のなかで、人びとは、新たな欲動断念をつぎつぎとおのれに課して行き、結果として、少なくとも教義と掟においては、他の古代民族が近寄れないほどの倫理的高みに到達した」のであり⁶³、同時にまた、「この倫理が罰を受けた、という秘められた意図に奉仕しているのも察知される」⁶⁴(傍点、清)と。(なお、この問題の環の認識において、ニーチェは明らかにフロイトの先駆者であり、ニーチェはこのユダヤキリスト教的な贖罪の心性と仏教の《煩惱・感受性の

過剰化の治癒》を主題とする衛生学的な心性ととの対立を強調した。参照、拙著『格闘者Ⅱ』・第一部・第四章「ニーチェにおける『仏教』の問題位置」。

なおまたここで一言付言すれば、フロイトによるかかる問題指摘に対するマンのコメントに私はまだ出会ったことがない。(マンほどの作家ならささず反応したと思われるにもかかわらず)。

ところで、ここで読者に、私は次の問題提起をおこないたい。

拙著『格闘者』三巻シリーズで幾度となく強調したように、ショーペンハウアーとニーチェは、それぞれの仕方、イエス、自身の思想と、いわゆる「正統キリスト教」の思想とを真逆の主張をおこなうものとして峻別し、かつ後者はその実質においてユダヤ教への先祖帰りであると批判し、特にニーチェにあつては、この変質を引き起こした張本人はパウロであるとされた。この点で、フロイトのパウロ論はこのニーチェの主張との関係においてもきわめて興味深い。

フロイトもまたパウロを、右記のユダヤ教に特徴的な罪意識の強さを「原罪」観念にまで——さらに重苦しくも曖昧であるが故に、いっそう畏怖的で強迫的な観念へといわば増幅して——高めることによってキリスト教に引き継いだ最重要の継承者と見ている⁶⁵。しかもフロイトにとつても、イエスの磔刑死に、《イエスは「神の息子」でありながら、原罪を負う人間の救済（＝神の救済）を神に請うために自らを犠牲・供犠として神に差し

だした》という解釈を与えた張本人はこのパウロなのである。そして、「原罪と犠牲死による救済」⁶⁶という二つの観念を支柱とするこのパウロの解釈によってこそ、「父の宗教」たるユダヤ教から、実質的に崇拜対象を父なる神から犠牲・供犠死を引き受けてくれた神の息子たるイエスに移す「息子の宗教」、すなわち「キリスト教」が誕生したとするのである⁶⁷。

フロイトはこういう言い方をしている。

——パウロは原父Ⅱ神の殺害がもたらす罪意識を「原罪」と名づけることで、一方では「正当にもこの意識を歴史以前の源泉へと連れ戻した」⁶⁸が、他方ではそれ自体内容が特定されない曖昧な「原罪」という概念を産み出すことで、この殺害を覆い隠したとも言い得る、と。またそうすることによって、人びとの関心をこの殺害に向けるのではなく、「贖罪のみが空想される」方向へと導いたのだ、と。

フロイトはさらにこう言う。——父なる神を殺したが故にかくもわれわれは罪深く、それ故に罰に苦しむという「真理」の「一端」を、パウロは次の「妄想めいた福音という偽装されたかたち」⁶⁹で表現した、と。すなわち、「罪を贖うべくわれわれのなかのひとりの男（しかも、その犠牲となることを引き受けた男を「神の息子」と言明することによって、清）がその命を犠牲として供したゆえにわれわれはあらゆる罪から救済された」（傍点、清）⁷⁰という観念、これこそそれである

と。フロイトの解釈によれば、パウロはかかる「福音という妄想」によって、一方では原父Ⅱ神の殺害という「歴史的真理」（いいかえれば、人類の幼年期的なトラウマ的真理）を覆い隠すと同時に、他方では形を変型歪曲して人々の意識に賦活せしめたのであり、そのことによって贖罪を乞う心的エネルギーをいつそう喚起しつつ、他方では、同時にそれを神による救済という救済方向に水路づけることに決定的な成功を収めた、と。なおここで、フロイトが『モーセと一神教』のなかで「歪曲 Entstellung」という行為の本質について鋭くもこう指摘していることを紹介しておこう。彼はこう述べている。「『原典の歪曲には殺人に似たものがある。難しいのは殺人を行うことではなく、犯行の痕跡を消し去ることなのだ。』『歪曲』なる語には二重の意味が与えられてよからう。(中略)……この語はただ単に外観を変えることを意味するだけでなく、また、別な場所を持つていく、別の方向へ、移し置く、こゝとも意味している」⁷¹（傍点、清）と。贖罪エネルギーは「原父Ⅱ神殺し」の認識に向かうのでもなく、また「約束の地」の奪取の戦いに向かうのでもなく、別な「神による救済」という救済方向」にひたすら向かうことになったとするのだ。かくてフロイトはこう述べる。「歴史的真理（神の殺害、清）という源泉から妄想のなかに流れ込んできた力でもって、この新たな信仰はあらゆる妨害を圧倒してしまった。いまや

解放を約束する救済の信仰が、至福をもたらす選民意識に取って代わった。」⁷²

こうした彼のパウロ思想を「妄想」と一蹴する批判論理の運びは、次のことを問わず語りに示すものといえよう。すなわち、彼がキリスト教のみならず、イエス固有の「慈悲と救しの神」の思想自体をむしろ罪に対する責任意識を曖昧化するものと見なし、評価していないことを。その意味でフロイトは実は厳格な罪罰意識の堅持こそを評価するユダヤ精神の系譜に立つ人間と思われる。（参照、拙著『聖書論Ⅰ 妬みの神』・第一部・第六章・「イザヤ書」をめぐる問題」節で言及した「代理贖罪」思想をめぐるキリスト教とユダヤ教との評価対立に関する関根清三の注釈）。

そして、この点にかかわって、私がフロイトについて抱く一つの批判の視角とはこうである。

彼の「父の宗教から息子の宗教への転換」論には、この転換がある点で母権制的心性の復活、先述の2節の末尾で触れた「原父権制」崩壊の孕む問題、「一時的な母権制の誕生」とも大いにかかわる問題性を孕むという点の自覚、これがまったく為されていないと言い得るのではないだろうか？ 次節において論ずるように。

4 フロイトにおけるイエス論の不在と母権制論の希薄化

私は端的にこう言いたい。

——フロイトにはパウロ論はあっても、イエス論が無い、このことが彼の視点の顕著な特徴である、またこの点は彼の視点のもとでは母権制論が——確かに言及はあるにせよ——実に手薄であることと連動している、と。

私はくだんの拙著『聖書論Ⅰ 妬みの神と憐れみの神』において、イエスの思想が古代ユダヤ教とのあいだに重大な亀裂と対立をもつ事情を浮かびあがらすうえで、いわばリトマス試験紙的役割を果たす問いとして次の諸点を挙げた。それをあらためて列挙するならば以下の通りである。

一、旧約聖書の提示する「聖戦」思想に対して、イエスは如何なる立場に立つか？

二、旧約聖書の提示する姦淫を「石打の刑」による処刑に相当する重犯罪とみなす思想に対して、イエスは如何なる立場に立つか？

三、「犠牲」・供犠よりも「忠誠」を求める旧約聖書のヤハウエ主義の立場に対しては、どうか？

四、《「罪と罰」の宗教》と特徴づけ得る旧約聖書の立場に対しては、どうか？

五、死後における靈魂の存続というテーマそれ自体に一切の関心をもたず、カナン人からの「約束の地」の奪還、ユダ

ヤ社会の共同体的性格の維持、父権的長子相続秩序の堅持という明文化（合理化）された「道徳律」（律法）の貫徹を最大主題とする旧約聖書の政治的・社会的道徳主義の立場に対しては、どうか？

六、女性嫌悪を孕む旧約聖書の男性優位主義に対しては、どうか？

右の設問に対するくだんの拙著が提示した回答は以下の通りであった。

一、イエスは「聖戦」の思想を否定し、「汝の敵を愛せ」と説いた。

二、イエスは姦淫を「石打の刑」で処罰することに反対し、そのような重犯罪視を否定した。

三、「犠牲」・供犠よりもイエスが信徒に求めたのは、しかし「忠誠」ではなく、「憐れみの愛」であり、罰することではなく「赦す」ことであった。またそう主張することで、イエスは間接的に、「忠誠」を果たさないならば殲滅をもって罰するという「妬みの神」たる神ヤハウエを否定した。

* 4

四、《「罪と罰」の宗教》を否定し、代わりに《「病と治癒」の宗教》を呈示した。すなわち、イエスは「罪」を魂の「病」と捉え返し、その病を癒すことこそが宗教の使命であり、「憐れみの愛」を与え「赦す」ことこそが魂の病を

癒す最大の手段であるとする視点を切り開いた。

五、「裁き」の道徳主義に対して、イエスは《彼のなかに我を見、我のなかに彼を見る》「救し」の相互主義を主張し、病める魂の治癒こそを最大の主題に掲げると同時に、それを「永遠の生命」の再獲得論として展開した。またそのことによって、此岸と彼岸との関係を生命再生の連続的かつ往還的な円環的な過程と捉える視座、反・終末論的で現在主義的な、かつ治癒された魂が幼子の如き無垢なる喜びに包まれて想う解放の非政治的な場として、「天国」ヴィジョンを提示した。そのイエスの生命主義は古代アニミズムの《魂の再生転生思想》への或る種の回帰でもある。

六、新約聖書がつねに物語ろうとするのは、イエスが、自分の「救しと憐れみの愛」の思想のもつとも良き理解者は女性であり、その思想に対して男性信徒よりも女性信徒の方がはるかに深い理解と堅信を抱くと考えていたという視点である。また彼は、男に対する女の関係性を本来的に従属的だとする『創世記』の視点（かの、男の肋骨から男の孤独への慰安者として女を神は創造した、とする）を事実上否定し、男女の関係性を対等な愛のエロスの相補性に置き換えた。

では、これらの拙著『聖書論Ⅰ』の論点に照らした場合、フロイトの『モーセと一神教』は如何なる立場を顕わにするか？

一、フロイトは旧約聖書の「聖戦思想」を批判してはいるが、

それを元来モーセ教的一神教には含まれることのない野蛮な地方神やハウエ信仰の残存物とみなす。だが、そうすることによって、フロイトは二つの問題の所在を曖昧にする。第一に、何であれ、そもそもモーセ教的一神教自体がその観念体系の「一神教」的構造からして本質的に「聖戦思想」を誘発するのではないかという問いの検討を棚上げにし、曖昧化する。第二に、この点でのイエスと旧約聖書との明白なる対立というニーチェやロレンスが立てた問題の検討を回避し、そうした問題を事実上無化する。

二、この姦淫をめぐる問題に、あれほど性的リビドーを精神分析の核心的主題にしたはずのフロイトはまったく言及していない。

三、フロイトは「全能の力を有するだけでなく万物を愛で包む神性」をモーセ教の特質として語ることによって、「愛」の観念を軸に——^{カナナ}熱愛（忠誠心）か慈悲愛（共苦愛）か——誕生している古代ユダヤ教とイエスの思想との明白なる対立関係を問題化することから遠ざかり、それを曖昧にし、イエスの思想の独自性を掘り下げて浮かびあがらず分析作業を放棄している。

四、フロイトは旧約聖書の「罪と罰」の思想はパウロによって「原罪と神による赦免」の思想によって置き換えられたと述べるが、そのさいイエスの慈悲の思想とパウロの思想

との差異や対立性——徴税人や娼婦を代表とする周縁的な被差別民・「心碎かれし人々」の側に断固として立つというイエスの緊張感に満ち満ちた態度と、キリスト教徒内の信愛関係の強調に終始するパウロとの相違——を深く徹底的に検証するという分析作業をおこなっていない。また、右の問題を考えるにあたって、そもそもイエスが「罪と罰」の思想を「病と治癒」の思想に置き換えたことの意義を究明することの大事さに気づいていない。

五、フロイトは半ば揶揄的にイエスおよびパウロの創始する「キリスト教」に言及して、「彼岸の存在への信仰が一神教のひとつときちんと調和している事実は、なんとも奇妙としか言いようがない」とは述べるが、それ以上に進むことは全然ない。この「奇妙」さを重要問題として掘り下げ、イエスの「天国」表象やその「生命主義」の独特性——その反・終末論的性格や古代アニミズム的宇宙観やゲノーシス主義の新プラトン主義的宇宙観との共振性、ショーペンハウアーがエリウゲナから学んで注目した大宇宙の母的な永遠的循環性「田環性等」——を徹底的に分析しようとする姿勢は全然見せていない。およそ彼にはそういう問題意識自体が欠落している。

六、彼にはこうした親女性的な視点と、そこから出てくる反・父権制的視点がそもそも根本的に欠けている。そのこ

とは、彼がキリスト教における聖母マリア信仰を一神教の純度という視点からたんなる多神教への後退現象としてしか問題にしていない点にもよく現れている。*5

またその際、マリアを母性神とみなすかイエスの母であつてもたんなる人間とみなすかのゲノーシス派と正統キリスト教との論争、これが正統と異端との弁別を賭けた厳しい対決を構成したこと、そしてこの問いは正統キリスト教の内部で今度はカトリックとプロテスタントとのマリア観念の相違と対立という問題となつて再燃すること、こうしたことへの言及もフロイトには一切ない。

以上の事情を念頭に置いて、私は『モーセと一神教』にはイエス論が根本的に欠落しているとみなす。

ところで私見によれば、右の問題性はフロイトにおける母権制論の内容的希薄さという問題に深く関係している。詳論は省くが、私見によれば、母権制問題への彼の言及は先に紹介した「原父権制の崩壊がもたらす母権制の一時的出現」程度のものに留まっており、いわば「母権制、太初にありき」の立場をとるバツハオーフェンの「母権論」——それは後にフロイトの弟子にしてライバルとなるユングのいわば隠された支柱であつた——に真つ向から挑みかかる構えがそもそももない。

なお付言すれば、他方、バツハオーフェン、エリアーデ、石

田英一郎等にあつては、人類の最初期の経済段階——採集経済を脱して農耕の誕生に差し掛かる時期——との深い関連で大地の豊穡祈願と女性の生殖能力崇拜とを重ね合わせる大地母神信仰の誕生が説明されている。かつまたこの信仰が当時の社会状態、すなわち、私有財産制の成立以前の原始共産制的色彩の色濃い社会状態のなかで、男女関係は必然的に乱婚制を許容するものとなり、そこでは母系こそが唯一確かな親子関係となるという社会的事情とも呼応し、祖先崇拜と靈魂の再生信仰を固く結びつけるアニミズム的宇宙観は必然的に大地母神信仰形態と親和的となるといった説明が与えられる。

もう一点、ルー・ザロメの議論について少し言及しておきたい。

彼女はニーチェやリルケの思想を深く理解するためのいわばキー・パーソンとなる女性であると同時に、フロイトの愛弟子でもあり、かつ父権的男性主義的なフロイト精神分析学から母権的、女性主義的な精神分析学の潮流が誕生してくるさいの先導者の一人であった。詳論は省くが、彼女は、恋仲となつたりルケと共におこなつたロシア旅行を振り返り、きわめて注目すべき証言と考察を書き残している。

ザロメによれば、その旅行がリルケに如何なる影響を与えたかは、まずなによりもリルケの『時祷集』を通して知ることができる。彼女によれば、同詩集では詩と祈りととの二つが、まる

で「同一のものとなることによつてのみ存在しなければならぬような」そうした不可分の一体性を形づくる⁷³。次のような言い方が彼女によつて為される。

——「このことは、ちょうど母性という一種の外套のように、『時祷集』があらゆるものにおおいかぶせている神のみ名において可能なのである」（傍点、清）と⁷⁴。

ザロメは、右の点をリルケがロシア民衆の抱く神観から学びとつたとする。そのくんだり読むと、ロシアの神がユダヤキリスト教的な父なる神、主権と裁きの父権的ではなく、大地母神の神、いわば絶対的受容と愛護の母権的な神であることが痛いほどわかる。いわく、

このロシアの神は、とくべつ巨大な主権者として威圧する、こどもなく、またそのことによつて、生に恐怖を抱くもの、内奥の感情のなかで信じられる神となつたものではない。その神は、すべてを妨げたり、あるいはもつとよいものにしたたりすることはできないのだ。ロシアの神はいつも私たちの身近に、いることだけができるのである⁷⁵。（傍点、清）

ザロメはこの個所で端的にこのロシアの母的な神を彼女の言う「ナルシズムの二重性」の一方の契機、全体融合的契機に結びつけている。いわく、

このように、神のなかにいつさい保護されていること、すなわち神のこうした遍在の仕方が、たとえそれがどうであれ、環境を信頼させるようにするのである。そして同様に母胎を前提として所有し、幼年時代と結合とをその母胎内にもっているすべてのものと完全に入りまじることを信頼させるようにするのである。⁷⁶（傍点、清）

ザロメは、母性的な神性がロシア民衆の魂に与える安心感を「この根本観念である幼年性と素朴さ」⁷⁷と呼ぶ。またこう指摘する。——それは「人間性にひそむ神を創造する気持ち」が包み隠さず打ち明けられた魂の状態を示すものである、と。

彼女によれば、リルケに「ロシア人の本質と敬虔さについて」称賛的に語る熱烈な気持ちを起こさせたのは、まさに右の事情であった。というのも、かかる根本観念にリルケが打たれたのは、まさにそれが彼にあつては剥奪された当のものだったからだ。「リルケ個人には欠けている原幼年性と原故郷」⁷⁸がこのロシア経験によって彼のもとに「恵与」されたのである。それ故リルケは、このロシア旅行をとおして自分の子供性の回復に差し向けられた。いいかえれば、この旅行こそが『マルテの手記』をリルケにもたらした。そうザロメは語るのである。⁷⁹

なおここで、私はザロメの観点の先駆性を照らしますが、そのものとして、J・ハーマンがE・エリクソンを引き継いで『心的外傷

と回復』（みすず書房、一九九六年）のなかで主張した一節、すなわち、人間にとつて「ケアされる経験」こそが世界・環境への「基本的信頼」を生み出すという一節を紹介しておきたい。こうある。

世界の中にいて安全であるという感覚、すなわち（基本的信頼）は人生の最初期において最初にケアしてくれる人との関係の中でえられるものである。人生そのものと同時に発生するこの信頼感はいフサイクルの全体を通じてその人を支えつづける。それは関係と信仰とのあらゆるシステムの基礎を形づくる。人間の最初の体験はケアされたということであり、このことが人間にその所属する世界のほうを向く力を与えるのである。この世界は人間の生命にやさしい生活となる。基本的信頼感とは、人生が切れ目なく連続したものであり、自然には秩序があり、そして超自然的な神の秩序があるという信念の根本である⁸⁰。

私が拙著『聖書論Ⅰ 妬みの神と憐れみの神』で追究してきたイエスの固有思想の在りようは、古代ユダヤ教との混淆主義を逃れがたく背負わされるとはいえ、その思想ベクトルの方向性においては明らかにザロメの言う「母性的な神性」を志向してはいないだろうか？ そして他方、フロイトに決定的に欠け

ていたものは、この母権型の神性、ないし宗教性の可能性を追う視点であり、その視点からイエス自身の固有思想と古代ユダヤ教とを、さらにいえば——ニーチェやロレンスが示唆するように——パウロの創始した「正統キリスト教」とも対質させる分析作業なのではなかったろうか？（なおザロメ自身の立てる独自の精神分析学については、『聖書論Ⅰ』第Ⅱ部・第六章「イエスの生命主義とグノーシス派」につけた補注「ザロメの精神分析的治療思想とグノーシス派との類縁性」を参照されたい。また拙著『想像的人間』としてのニーチェ』第Ⅲ部・第3章、第4章も私のザロメ論と言い得る）。

補注4 「私の望むものは犠牲ではなく憐みの愛である」というイ

エスの言葉にかかわって、「ヘセド」の二義性について

私は、このイエスの言葉の解釈をめぐる問題を、かつてくだんの拙著『聖書論Ⅰ』第Ⅱ部「イエス考」第二章・「ホセア書」問題」節において論じた。その大略をここで紹介しておきたい。

『マタイ福音書』の「徴税人たちとの食事に関する論争」節の結びには、イエスの思想を凝集すると評すべき次の言葉が登場する。すなわちこうである。

「丈夫な者に医者はいらない、いるのは病んでいる者である。そこで、行って、私の望むのは憐れみの愛であって、犠牲ではないと

いうことが何であるか学んで来い。なぜなら、私は『義人』どもを呼ぶためではなく、『罪人』たちを呼ぶために来たからである」（太字部分は旧約聖書・『ホセア書』からの引用としてイエスによって語られた部分を指す。以下も同じ、清）⁸¹

このイエスの言葉は『マタイ福音書』ではもう一回出てくる。「安息日と人の子」節にこうある。「もしお前たちが、私の望むのは憐れみの愛であって、犠牲ではない（という言葉）が何を意味しているかわかったならば、罪のない者たちを断罪なぞしなかったであらうに」と⁸²。

イエスは、「私の望むものは憐れみであって、犠牲ではない」という自らの思想を、それは『ホセア書』にそのまま神ヤハウェの言葉として掲げられていると示唆することによって、いわば正当化し権威づけるのである。

この点で『ホセア書』を振り返るなら、われわれは次のことに気づく。すなわち、そこで使われている「愛」を意味するヘブライ語の「ヘセド」（ケセド）とも表記）が、右記のイエスの言葉のなかに取り入れられていることに。すなわち、この一句を含む前後の節もまじえて示せば、それはこういう文脈のなかに出てくる一節（太字で示す）である。

——「エフライムよ、わたしはあなたに何をしたらよいのか。／ユダよ、わたしはあなたに何をしたらよいのか。／あなたがたのヘセドは朝霧のようであり、／すぐに消え去る朝露のようだ。／それ故、

わたしは預言者たちをもつて切り倒し、／わたしの口の言葉をもつて彼らを打ち殺す。／わたしの裁きは光のように現れる。／わたしはヘセドを喜び、犠牲を喜ばない。／全焼の供犠よりも、神を知るところを喜ぶからだ」⁸³

さて、問題とは次のことである。

すなわち、はたして右の節に二箇所出てくる「ヘセド」は、くだんのイエスの言葉にある「憐れみの愛」の意味に解釈し得るものだろうか？ という問題である。

この問題をめぐる多くの研究を総合していくなら、「ヘセド」は「愛」を指すヘブライ語ではあるが、そこには文脈によって二つの相異なるニュアンスが生まれる。一番根幹にある意味は、J・リンバーク、有沢僚悦訳『現代聖書注解 ホセア書―ミカ書』のなかの注を借りれば、「契約によって互いに正式の誓をした二人の当事者の間に交わされた、忠誠、強い、要素を持つた愛」（傍点、清）である⁸⁴。だからまた、『ケンブリッジ旧約聖書注解』19所収の『ホセア書』では、この「忠誠」のニュアンスをより強調して「ヘセド」を「愛」とは訳さず、「忠誠が私の望みであつて犠牲ではない」と訳している。同書はこの一節にわざわざ注を付け、『ホセア書』8・13を参照することを求め、また、それは『サムエル記』上15・22「従うことは犠牲にまさり、（神）に聞くことは雄羊の脂肪にまさる」を強く思い起こさせるとしている⁸⁵。くだんの『ホセア書』8・13を引くならば、ヤハウエはバアル信仰に傾くエフライム

（北イスラエル王国）の背信を怒つて次のようにいう。「彼らは犠牲を好み、肉を捧げてこれを食べる。しかし私、主はこれを喜ばない。今、彼らの不義を覚え、彼らの罪を罰する」（傍点、清）と⁸⁶。なおほとんど同趣旨の一節が、同じく民の背信へのヤハウエの激怒を主題とする『イザヤ書』の書き出しにも見いだせる⁸⁷。

なお、右記の注解に関連してここでつけ加えるなら、『ホセア書』においても、このエフライム国のヤハウエに対する背信は夫への貞節を捨てて他の男に走る妻の姦淫による裏切りに擬して、弾劾されており、このコンテキストが『ホセア書』の根底をなしていることは、右の13にも示されているのだ。その直後の9・1においては、ヤハウエはイスラエルをこう糾弾する。「あなたは自分の神を離れて淫行をなし、／どこの麦打ち場においても、／「娼婦に払う」報酬をあなたは愛した」と。（岩波版、鈴木佳秀訳⁸⁸）

つまり、先の『ホセア書』6・6においてヤハウエが望み喜ぶ「ヘセド」とは、ヤハウエに対する忠誠心に溢れた堅固な愛を指す。だからそれがもし裏切られるならば、「預言者たちをもつて切り倒し、／わたしの口の言葉をもつて彼らを打ち殺す」という復讐の意志が示されるわけであり、くだんの8・13もそれをくりかえすのだ。（なお、『詩篇』の詩篇31には「ヤハウエを愛せよ、すべてかれに忠実な者たち」と、愛と忠誠の二つの観念を重ねあわせて歌う章句が⁸⁹、また詩篇145にはそれを裏返しにしたような、「ヤハウエはかれを愛する者をみな護る。しかし、不法者らを見なかれは断ち滅ぼす」との章句がある⁹⁰）

ただし、きわめて重要な問題は、次の一点である。

すなわち、『ホセア書』の特異性にも大いに関わって、「ヘセド」には、相手の犯した罪をも許すほどに寛大なる慈愛、慈悲の愛という意味のニュアンスにおいて使用される箇所があることである。これが「ヘセド」のもう一つのニュアンスである。この側面は、「ヤーウエのイスラエルへの愛をさすときに（中略）よく使われる」と或る翻訳は強調している⁹¹。

この点に、先に言及した『ホセア書』の次の特異性が関わる。すなわちこの書では、預言者ホセアと彼を裏切つて姦淫に走るその妻との関係に、神ヤハウエとヤハウエを裏切るエフライム国を筆頭とするユダヤ諸族との関係が重ね合わされ、その結末において、両方とも前者はその裏切りを悔いる後者を最終的には赦し、受け入れ、元の愛と信頼に満ちた契約関係へと復位することが語られるのである。この赦しと受け容れの場面では、「ヘセド」は裏切りと罪をも赦す慈愛・憐れみに富んだ愛を指す言葉としても使われる。『ホセア書』第3節において預言者はこう語るのだ。

そこでヤハウエは私に言った。「もう一度、行って他の男に愛され、姦淫を行なう女を愛せよ」と。これは、イスラエルの子らが他の神々に向かい、「干し」葡萄の菓子を愛するにもかかわらず、「それでも」ヤハウエが彼らと同じように愛しているからである⁹²。

また第11節では、ヤハウエが背信のエフライム国に対する制裁の態度を変更するくだりがこう書かれる。「わたしの心はわたしに向かつて向きを変え、わたしの憐れみも共に熱くなった。わたしも、もはや怒りを、燃やすことはなく、エフライムを再び滅ぼすことはしない。わたしは神であつて、人ではない。あなたがたの只中にいる聖なる者。わたしは激怒の中に入りはしない」と⁹³。結びの第14節「赦しと癒しの約束」はこう書きだされる。「わたしは彼らの背信を癒す。わたしは彼らを喜びを以て愛する。わたしは怒りは彼らから離れたからである」と⁹⁴。

なお、こうした点を捉えて、フランシスコ会聖書研究所の出版した『聖書 ホセア書』は、「新約聖書には預言者がかなり引用されているが、中でもホセアの預言は特に光っている」とし、縷々解説したうえで「実に、預言者ホセアの教えの基調をなすものは、罪深い人間に対する神の深い愛である」と結んでいる⁹⁵。

つまり、『ホセア書』には後のイエスへと発展結実する「慈悲の愛」のモチーフが確かに胚胎しているのだ。

ただし、とはいへ、そのモチーフはまだヤハウエの「妬みの神」の側面（裁きと嚴罰主義の心性に燃え立つ、清）と骨がらみになっており、『ホセア書』の記述は、この点で「妬みの神」と「憐れみの神・慈悲の神」との両極を揺れ動いている途上にあると映る。

しかも、イエスが『ホセア書』から引用したとされるくだんの一句は、『ホセア書』自体での文脈では、その前後の言葉からして明

らかに「忠誠の愛」を強く求め、裏切りを決して許さない「妬みの神」のそれであることは明白である。もし、その「ヘセド」を「慈悲の愛」と訳したら、コンテクストは混乱し意味不明となろう。さて、以上のことが示唆するのは次のことである。

すなわち、イエスは、『ホセア書』の隠された核心をヤハウエが「妬みの神」から「憐れみの神」へと転換するという点に捉え、そのうえで、その視点から敢えてくだんの一節をいわば換骨奪胎して読み替え、旧約聖書の權威を逆手に取り、それをいわば仮面として利用しながら、正統ユダヤ教・教団ユダヤ教の「妬みの神」的心性と真逆な「憐れみの愛」に満ち溢れた己の新たな宗教を説こうとするのだ。まさにこのイエスの説法術・戦略にこそ、正統ユダヤ教の視点から見れば、『異端的・邪宗的ラビ』たるイエスの危険性が面目躍如としていたのだ。

補注5 マリア信仰に対するフロイトの見地と『ヤコブ物語』にお

けるマンの視点を対質する

フロイトいわく、「キリスト教はもはや厳密に一神教ではなくなり、周辺の諸民族から数多くの象徴的儀式を受け容れ、偉大なる母性神格をふたび打ち立て、より低い地位においてであるにせよ、多神教の多くの神々の姿を見え透いた隠しごとをするようなやり方で受容する場を設けてしまった」（傍点、遣）。しかも彼は、そのことによってキリスト教は「その後二千年間にわたって精神性の展開

を著しく制止することになってしまった」と述べる⁹⁶。そこにはマリア信仰に「偉大なる母性神格」・母権的価値の復権を見るにせよ、それを評価するというが如き立場、ないし重大視し詳論するといった態度はまったく見られない。

この点では、マンが『ヤコブ物語』でヨゼフとその母ラケルとの関係について提出した視点、またそれと深く連動しているマンの観点、すなわち、ノヴァーリスに代表されるドイツ・ロマン派内の母権制的傾向（まさに聖母マリアに託された「母性的神格」への讚美）に深い注目を向けるそれは、フロイトの右の視点とは大きく異なり、対立的であると思われる。しかし、この問題は——マンはそのことに気づいているはずなのに——マンのフロイト論には登場することはしない。

なお、この問題にかかわって、私は読者をお願いしたい。ぜひ、本論考・第四章・3節「一つの推測」を参照なさることを。

第三章 「犠牲」と「契約」という「原型」

——古代ユダヤ教の「原型」論的モチーフ

さて、マンの四大長編シリーズ『ヨゼフとその兄弟たち』をいわば攻略せんとその外堀を埋める作業に熱中し、肝心の同書それ自体の——といっても、この論考（1）の対象は、紙数の制約から、その第一篇『ヤコブ物語』に限定せざるを得ないが——分

析・考察の作業の開始がいささか遅延したかも知れぬ。

この章から始めて、いよいよ本丸の攻略に向かうことにしよう。

そのいわば最初の突入口として、同篇において「犠牲」という概念が「契約」という概念に直結して、如何なる仕方でマンの言う「原型」の役割を果たすことになるか？ この問題を取りあげることしよう。

というのも、まさに「犠牲」と、それを不可欠の成立要件として伴う「契約」という二つの生経験が、如何に重大な本質的な「原型」的働き——人々の人生観と宇宙観を方向付ける——を發揮するかということのなかに、古代ユダヤ教が体現せんとする「ユダヤ的精神」（マン）の特質がありありと凝縮していると言いつけるからである。もう一步踏み込んでいえば、そもそも未定住の牧羊民族と呼ばれてしかるべきユダヤ民族ならではの、それが。

周知のことながら、旧約聖書の『創世記』、その第二章・一節から一九節にかけて「イサクの燔祭」の名で世に知られている「アブラハム」——なお、彼は最初は「アブラム」という名であつたが、後述する経緯によって神ヤハウェからこの名を与えられる。彼は、このいわば人類誕生秘話を語る神話『創世記』においてまさに人間存在の象徴・代表者として登場し、創造主神たるヤハウェと相對することになる。マンも『ヤコブ物語』でその事情に注意を喚起して

いる⁹⁷——にまつわるエピソードが書かれている。

まず、そもそも古代ユダヤ教においては、『創世記』を筆頭に、その比類なき「一神教」的性格において注目される唯一神ヤハウェと人間とのあいだの信従の關係性が常に「契約」の言葉・概念で呼ばれること、これが注目されるべきであり、そのこと自体の問題性が問われねばならない。（参照、文末注84で紹介した、「〈愛〉と〈忠誠〉」という言葉は契約的用語である」とのリンバークの指摘）

第二章で縷々検討したフロイトの指摘と絡ませていえば、まさにこの「契約」概念の使用は、神ヤハウェとユダヤ民族との間にはかの「選民」という關係性が潜んでいるということを暗黙の裡に物語るものにほかならない。神の視点からいつてユダヤ民族が「祝福」を与えるにふさわしい民族として「選民」されるのも、ユダヤ民族の視点からいつて神ヤハウェが、元来は彼等にとつてはるかに親しき馴染みの存在としてあつたバアル・アシエラ神を排して、あるいは彼らが一時寄留することになるエジプトの神々を排して、唯一神としていわば《選神》されるのも、ひとえにそこに交わされた「契約」が双方にとつて妥当なものとして合意されたからである、この基底に宿る含意、その存在がまず問題として意識化されねばならない。

ちなみにいえば、『創世記』においてかの神と人間との「契約」が決定来な形で最初に明示化されるのは、かの「大洪水」

を、悪行を重ねる人類へ罰として下すことを決めた神ヤハウエが、しかしノアだけは呼び寄せ、ノアの道徳堅固なる義人としての生き様を讃え、「あなたとはわが契約を立てよう」と語りかける場面においてである⁹⁸。神は、まさに箱船をしつらえてノアが、自分の家族、および他の一切の地上の動物（鳥も含み）の各つがいを乗船させ、大洪水を生き延びることを提案する。そして、大洪水後、神は、ノアを筆頭とする箱船のすべての命あるものが上陸し、地上の生命の復活・繁殖を為し遂げるよう促すのである。しかも、ヤハウエはノア一家の如き義人がいるならば、たとえ悪人たちが混在していようと、またそもそも「人の企ては若いころから悪いのだ」ということを認め、「もはやわたしは、人のゆえに大地を呪うことはすまい…（中略）…この度おこなったようなあらゆる生きものを撃ち滅ぼすことはすまい」と思い直すのである⁹⁹。

『創世記』・第九章・「祝福と契約」節は、その箱船を地上に降りよとのノアへの神の促しが、改めて神ヤハウエと全生物との新契約として確認される場面を語る節である。

そこでは、「肉はいのちのあるまま、すなわち血のまま食べではならない」という戒告や、「人の血を流す者は、人によってその血を流される」との戒告が盛り込まれ、さらにまたこの「契約」がたんに人間とだけ取りかわされたものではなく、地上の全生物との間でも取りかわされた「契約」として理解され

るべきことが明示される。また天に虹がかかる時、その虹は契約を取りかわした神と人間との双方がこの契約を想起するための印の役割を果たすことが明言される¹⁰⁰。

なお、先の箱船による延命の契約を神より与えられた際、「ノアはヤハウエのために祭壇を築き、すべての清い家畜の中から、またすべて清い鳥の中から取って、その祭壇で全焼の供儀を捧げた」とある¹⁰¹。（先述の神の「思い直し」はこの全焼の供儀が醸す「宥めの香り」が生み出した、と書かれる¹⁰²）

さて私見によれば、つい先ほど述べたように、神と人との関係性の根幹を「契約」として捉える発想の基底にはくだんの「選民」という問題が宿っていると思われるが、同時に次のことにもわれわれは気づかせられる。すなわち、——『創世記』、つまりは旧約聖書・第一書において、この「契約」問題が、この「大洪水」神話と一つに依り合わされて語られるということは、その契約に賭けられているものが、古代ユダヤ教徒にとつては、「一切か無か」の性格を帯びた、神ヤハウエへの絶対的忠誠であり、いいかえれば、いわば自らの人生の「生命」性（死んでも同然の人生ならば「人生」にカウントすることはできない）だったことに。一言でいえば、《お前がノアの箱船の如き僥倖、すなわち神からの「祝福」を与えられたかと思うならば、お前は己の人生の「生命」性を代償としても悔いなしの神への忠誠を果たせ、これが「契約」を「契約」たらしめる両者間の双務性

にほかならない」という。また、言外には次のメッセージも含まれていると、読み得る。すなわち、そのお前の忠誠こそ他の生物たちの生命をも保全することになるうし、生きていてこそ悪人が手にできる悔悟する可能性を保全してやることにもなるのを誇りに思え、ついでにいえば、神は「人の血を流す者は、人によってその血を流される」という理法を、その犯罪者に課せられる運命とすることで貫徹なされよう、と。(かの「復讐するは我にあり」云々、新約聖書・「ローマ人への手紙」第12章・第19節、清)。

なお、この点で私はすぐさま次のことを指摘したい。

この古代ユダヤ教徒にとつての、「一切か無か」の性格を帯びた、いわば自らの人生の「生命」性を賭けた神ヤハウエへの絶対的忠誠——フロイト的に言えば、そこにこそ古代ユダヤ教の「一神教」的性格が浮かびあがる——というテーマを凝縮するものこそ、『創世記』・第二章・「イサクの献供」と呼び慣わされてきたエピソードにはかならない、と。

そのエピソードとはこうであった。

——前述の如くノアは神との契約によって再生した人類の父祖となる。その後ノアの三人の息子、セム、ハム、ヤペトからさらに子孫の系譜は枝分かれし、その系譜の節となる男たちはそれぞれ様々な民族の父祖となる。彼等は皆何百年の長命を誇る。その系図のさらなる何百年に渡る詳しい展開・来

歴はここでは省略しよう。

ノア・セム・テラハの系譜は、次にアブラム（アブラハムの旧名）に引き継がれる。

アブラムは、カナンのに居住し、そこで一旗揚げようとする。しかし、あるうことか、カナンは大飢饉に見舞われ、彼は一時エジプトに「寄留」せざるを得なくなる。なかなか世継ぎの息子の誕生を迎えられずに、親族とも様々な確執に陥るなど、苦勞多き経験を重ねる。その詳細もここでは一切省略する。

とはいえ、アブラムは、それでも「家畜と金銀に大いに富んだ」家長となつてエジプトからカナンへと帰還する。

そして九十九歳になつた時、神ヤハウエが彼の前に顕現し、彼に次の契約を提示するに至るのだ。すなわち、カナンの地を「永遠の所有地」としてアブラムが支配し、子孫は繁栄し、まさに彼がカナンの「国民」、つまりユダヤ民族の「父祖」となることを神として約束する契約を。そして、かかる契約のいわば証明書代わりに、ヤハウエはアブラムに「アブラハム」という新名を授与するのである¹⁰³。

その時のことである。ヤハウエはアブラハムに、まさに前述の《絶対的忠誠》という契約の履行を果たして彼がやり遂げるか否かを試す。すなわち、「あなたの息子、あなたの愛するひとり子イサクを連れて、モリヤの地へ行き…(中略)…

わたしが示す山の一つで、彼を全焼の供儀として捧げなさい」との命を下すことによって。

イサクはどうするか？ そのくだりはあまりにも有名だが、彼はこの命令を履行せんとし、指示された山に祭壇を築き、薪を積み、その上にイサクを横たわらせ、短刀で屠ろうとする。『創世記』の記述はこう続く。その瞬間、ヤハウエの使いがヤハウエの次の言葉をアブラハムに伝えた、と。

少年に手をのばすな。彼に何もしてはならない。いま、わかった。あなたが本当に神を畏れる者である、と。あなたはわたしのために息子さえ、あなたのひとり子さえ、惜しむことをしなかった。…(中略)…必ずや、わたしはあなたを祝福し、あなたの子孫を天の星のように、海辺の真砂のように多くするであろう。…(中略)…あなたがわが声に聞き従ったがゆえである¹⁰⁴

これが、くだんの第二章・「イサクの献供」の大略である。かくてわれわれはあらためて確認できよう。神ヤハウエと人間との「契約」とは、「神による祝福」と「神への絶対的忠誠」との双務性が成り立たせる「契約」であり、この「契約」の成立を讃え祝う「犠牲」・「供儀」には、『神ヤハウエと契約を結んだ人間の側は己にとつての最大の富たる生命を供する・捧げ

る』という含意が暗黙の裡に込められていることを。しかもこの「イサクの供儀」においては、「生命の供出」は二重の「生命の供出」にほかならない。アブラハムにとつて「イサクの供儀」は実はアブラハムの人生にいわば瀕死の重傷を負わせることであろうし、イサク本人にとつてはもちろん死を意味する。つまり、そこには『そこまでの「犠牲」をはらつてもなお、我は神ヤハウエに忠誠を誓い、ヤハウエはそれほどまでの忠誠を信徒に要求する神である』という含意、これがいわば通奏低音として底鳴りしているのだ。

ここに至つてわれわれははたと気づく。二つの事柄に。一つは、かかる「契約」観念、さらにいえば――まさにここでマンを援用するなら――『契約』原型は「牧羊民族」として成長したユダヤ民族の民族的に特殊な「心性」・「魂」性(ユダヤ的精神「マン」)が染み込んでいるものとして観察し得るといふことである。

もう一つは、この「犠牲・供儀」の原型的観念こそは、古代ユダヤ教と後のいわばその異端的・邪宗的ラビたるイエスが己の固有思想として形成し発展させる新宗教――まさに「キリスト教」と呼び慣わされるようになる――との葛藤的関係性の核心に位置づくものとなる、このことである。既に、本論考・第二章・第四節で取りあげたことであるが、くりかえす。たとえば『マタイ福音書』には二度次のほぼ同一の言い回しを採るイエ

スの説教が登場する。いわく、

丈夫な者に医者はいらない、いるのは病んでいる者である。

そこで、行つて、私の望むのは憐れみの愛であつて、犠牲ではないということが何であるか学んで来い。なぜなら、私は『義人』どもを呼ぶためではなく、『罪人』たちを呼ぶために来たからである¹⁰⁵。（徴税人たちとの食事に関する議論」節。太字部分は旧約聖書の『ホセア記』からの引用として語られた部分を指す。次の引用も同じ、清）

もしお前たちが、私の望むのは憐れみの愛であつて、犠牲ではない（という言葉）が何を意味しているかわかつたならば、罪のない者たちを断罪なぞしなかつたであろうに¹⁰⁶。（安息日と人の子」節）。

詳しい説明は後ですが、右のイエスの言葉と前述の『創世記』における「イサクの供儀」節のくだりを比較するなら、読者は両者のあいだには説明すべき重要な齟齬ないし葛藤が潜んでいるのでは？ との直観を抱くのではあるまいか？

祭壇に全焼の供儀を捧げることは古代ユダヤ教にとつて、まさに不可欠なる最重要な祭儀であり、それが象徴するのは、神ヤハウエに信徒が供与される「祝福」の「代償」として差しだ

すのは「生命」を捧げても悔いのないヤハウエへの絶対的忠誠、これであつた。そして「義人」とは、いうまでもなくこの「絶対的忠誠」を生きる者のことであつた。

だが、イエスは、そのような不可欠なはずの「犠牲・供儀」を自分は求めないと公言する。しかも、その理由は、自分がここに「義人」を結集させようとして来たからではなく、まさに逆に「病者」として捉え返されるべき「罪人」を結集させるべく来たからという点にあるとするのだ。まさにイエスは、神ヤハウエと古代ユダヤ教徒との絆の総体を一ぐるみにして脇にどけ、別な神（実は、イエスは、アラム語で「父」を指す親称「アッバ」（「お父ちゃん」という語をわざわざ使い「アッバなる神」と呼称する）と別な人間（「病人」と捉え直された「罪人」との信仰共同体、これの創出を目指そうとしているのだ）。

ここで、マンの提起する概念を援用するなら、イエスは明らかに別な「原型」に根ざす新たな信仰共同体の創出を図ろうとしているのだ。

では、ここでマンに立ち戻つてみたい。マンの考察は、右の二つの問題それぞれにどのようにかかわっているのか？ あるいは、そもそもかわりを持たないのか？ この点を。

第四章 マンの『ヤコブ物語』における「原型」論 的展開

1 「犠牲」と「契約」

くりかえすなら、古代ユダヤ教の祭儀においては屠った羊を中心とする「全焼の供儀」こそが神ヤハウェに対する感謝・畏敬・讚美、等々を込めた神歓待の祭儀であった。

では、これが、「牧羊民族」たるユダヤ民族にとって如何に「原型」的意義を獲得するに至る歓待と祝賀の方法であったかということ、これを旧約聖書における「ヤコブ」伝説を小説『ヤコブ物語』へと「具象化」（＝「虚構化」）せしめるために、マンは作家としてどんな「具象性」創作の工夫をおこなっているだろうか？

とりあえず、私は次の場面を挙げておきたい。

それは、伯父のラバンの下で羊飼いの仕事を任され、その繁殖に大成果を上げていたヤコブがラバンの娘である二人の姉妹、レアとラケルのうち妹のラケルにぞっこん惚れ込み、彼女を妻にしたいとラバンと交渉する場面である。

すると、ラバンは「新しい契約」、すなわち、「七年間わしのために働くなら」ラケルをお前の嫁として差しだしてもよいとの契約を提案する¹⁰⁷。これに対してヤコブは、この「七年間」が、実は「結婚以前に独身で七年間ただ働きし、それを代償と

して、七年後に結婚を許す」という含意のものだということに気づかず、嬉しさに思わず、「七年の七倍でも構いません。一祝祭期五十年でも働きましょう」と叫ぶ。その様子に、急いでラバンはその含意をヤコブに対して明確にする。くりかえせば、その七年間の無償労働は、ヤコブがラケルを己の妻として獲得するためにラバンに支払ういわば「身代金」ないし「結納品」等に当たるその「代償」であることを。また彼はこうもつけ加える。この契約事項を記載した「記録の粘土板」を作り、ラバンの家の祭壇の下に埋めて保存する、と¹⁰⁸。（なお付言しておく。この「七」という数を使った「七年の七倍」という強調の語法はユダヤ民族特有の慣用語法であつたらしく、『マタイ福音書』には、赦しは何度まで兄弟に与えられるべきか、「七度までか？」とのペトロの問いに、イエスが「七度まで（でよい）などとは言わない。七十倍まで」と答える場面がある。かつそれは『レビ記』の結語近くに出てくる《神への不服従者は、その者が犯した罪の「七倍分」神によって罰せられる》との一節にいわば逆撫であるが如く挑戦的に対応していると思われる¹⁰⁹。なお、マンの『若いヨゼフ』には、占星術に深く関連する数字の呪術的・神秘意味に関する観念のいわば「原型」的系譜に関する議論が顔を出し、古来「運行して命令を伝達する星の数は七つ」であり七は常に「神聖な七」と称された、との指摘が出てくる¹¹⁰。

「契約」という関係性が可能となるのは、供与とそれに対す

る代償との双務関係について契約者双方に合意があるからであり、「契約」とは権力者が従属者に下す一方的な命令・強制の関係ではない。だからこそ曖昧化を排する合意事項の明文化が重んじられ、かくてまたその証書の作成と保管は最重要事項の一つとなる。かかる関係性をユダヤ民族は牧羊民族——飼育し販売できた羊の頭数に日々一喜一憂する、しかも移動型の生存様式を採る——であることでおそらく農耕民族よりもいっそう濃密化し明晰化せざるを得なかつたこと、かくて「契約」という関係性・観念は特に彼らにとつてはかの「原型」的意義を獲得し、神と人間との関係性すら「契約」として語られるに至つたこと、この一続きの事情を明らかにマンは強く意識したと思われる。(参照、後述する『若いヨゼフ』での「契約」に関する記述)。

マンは『ヨゼフとその兄弟たち』の様々な場面で登場人物たちがその生活の諸場面でこの「契約」の締結とその遵守、それがもたらす達成感、満足、安堵、あるいはその違反とそれが生む争闘の模様を活写すること、まさにそうした小説的「具象化」を通して、「契約」がユダヤ民族にとつて持つ、ひいては人間一般にとつて、人間関係を律するうえでのくだんの「原型」的働き、これをあらためて浮き彫りにしようとしたのではないかと思われる。

ついでに、この「具象化」の試みの一例として、くだんの「全焼の供儀」原型のいわば経験的源泉として、如何に『ヨゼ

フとその兄弟たち』の登場人物たちが子羊の焼肉料理を好んだか、それを活写するマンの作家的努力にも触れておきたい。

たとえば、『ヤコブ物語』の第四章・「大がかりな茶番劇」節のなかにヤコブの双子の兄エサウが山羊料理で父イサクを喜ばす場面がある。(実は、その前段階に、両兄弟の母サライがいわばヤコブを依怙鼻屑して、お前ならエサウよりもっと美味な料理を父に作ることができるから、「さあ、すぐに家畜のところへ行つて、山羊の仔を二匹選んで、殺してわたしのところへ持つておいで」とけしかける場面があるのだが)¹¹⁾。

エサウは山羊を背負い帰宅する。以下のような描写をマンは添える。もともとマンは、他の幾多の小説でも細密描写を得意とし、それをまさに彼の「言葉」の美学・詩学の決定的要素とする作家なのであるが、こんな具合である。およそ邦訳本、二段組みで二頁延々描写される、その一部を紹介しよう。(参照、拙著「格闘者・ニーチェⅢ マンとハイデガー 二つの探照燈」第一部・第八章・補注11「マンの細密描写主義とその背後にある彼の対象への認識的我有化の欲望」)。

今やエサウは、依然として大きな口を叩き、仰々しい身振りで、人々の眼前で、持ってきた子羊の皮を剥ぎ、内臓を抜き、且つ細かく切り刻み、火を打ち出し、粗朶を燃やしつけ、……(中略)……彼は山師のような口の利き方をした。「大き

な熊手を持つてこい。酸い乳を持つてこい。おやじさまは羊の乳が一番好きだ。塩山の塩を持つてこい。無精者めら、芹に大蒜に薄荷、それから芥子も持つてこい。おやじさまのお口をお楽しませ申すのだ。わしはおやじさまにうんと御馳走して、精気が毛穴から噴き出るくらいにして上げたいのだ。……(中略)……イサク様がお腹をこしらえてから祝福を与えて下さろうという大切な時だ。この跡取り息子のエサウ様のお祭りだ。おやじさまはこのわしを獣をつかまえて食事の用意をしると言つて、お遣わしになったのだ。そして、たった今にもこのわしをこの天幕の中で祝福して下さろうというのだ¹¹²。(後略)……

子羊を屠り、その肉を父イサクの大好物の焼肉料理へと調理することで、つまり子羊の生命を「犠牲」にすることを「代償」にして父を喜ばせ、父から供与される「祝福」——「長子権」を授かるという「契約」——への感謝とその供与を受けた己に対する祝いとすると、このエサクの人生の一コマの描写。それを活写することは、作家マンにとって「犠牲」・「契約」・「祝福」・「播祭」という一続きの「原型」——まさに人生の栄光・幸福がそれを巧みに満たしてこそ実現される諸「枠組み」——の、その「原型」たる生々しい意義表示を可能にする「具象化」行為(小説化)なのである。いうならば、このイサク一家のある日

の子羊を屠り饗食する饗宴の風景こそが、「全焼の供儀」をもって祝われる「神ヤハウエ」との「契約」の祝いの経験的な「原型」であるが故に、それは一個の観念⇨認識⇨精神へと高められた「供儀」・「犠牲」というテーマをユダヤ民族にとって、ひいては人類一般にとつて、人生を表象し思念する際の「原型」・神話的図式(つまり「枠組み」)を生み出す経験的な源泉力でもあるのだ。(かくて、《経験・原型化・経験》の循環が始まる)。

この点で、いささか、これまた先走りすることになるが、『若いヨゼフ』でマンがおこなう次の三つの指摘を、ぜひここで紹介しておきたい。

まず第一点。契約の締結・順守が生活の展開にとつて決定的な重要問題となる牧羊民族としてのユダヤ民族、神話上その祖先的人物となるヤコブの生活様式に関して大略次の記述がある。

——ヤコブは「意識的に断固として農民ではなかった」し、また「都市の住民」でもなかった、この二種の「定住民」ではなく、牧羊地を移動しつつ、繁殖せしめた羊を「おびただしい量の穀物や果実酒や油や無花果や柘榴の実や蜜」と交換し、この商売によつて生計を立てる商人的性格(後にマンの言う「市民的格式」として発展する、清)を併せ持った移動民であった。そして、確かに片手間に農業も行っていたが、生活の支柱はあくまでこの羊の飼育と商売にあった。だから、自分が何頭の羊を所有しているかということが「彼と都人や農民との関係を規定

した」のであり、「それは多くの契約によつて幾重にも規制された関係で、固定的でない彼の生活形式に、市民的な格式を与えた」(傍点、清)と¹³。

第二点。マンは、古代ユダヤ教において神と信徒との関係が「我と汝」の特有の熱き二者関係——そのことはかのマルチン・ブーバーが彼のかの『我と汝』の哲学でつとに強調したところであり、ブーバーにあつてはそのいわば意味論的由来は、神ヤハウェと信徒とがいわば「軍神」とそれに率いられる「軍団」との「本質的類縁性」を持つ関係性(敢えていえば、「戦友」的な)を構成することに求められた¹⁴——、それを「契約」の論理から導き出した。

一言で言うなら、互いに「我と汝」の関係を結ぶ基底には、まさに「選民」と「選神」の間に成り立つ特別な契約——ユダヤ民族のみに与えられる「祝福」と生命を賭けた「忠誠」との互換という——が据えられており、両者はそれを結びあつた特別な関係性にある両者、「我と汝」だという暗黙的・共示的意味^{コノテイインシヨウ}が込められている、というのだ。いいかえれば、まさに「唯一神」という一神教的神性の承認(＝生命に代えての忠誠)という神とユダヤ教徒との「永遠の同盟」に関する契約が¹⁵。そして、この「契約」の裏には、「唯一神」の側からいえば、「同盟が破られて人間が神から離反する恐ろしい可能性」への意識が、端的にいえば何よりも「バアル神」への復帰をするのではないかという信徒への疑心暗鬼・そこから生まれる激しい嫉妬・復

讐心(少しでもそれを匂わすならば容赦せず、の)という心理が潜んでいたというのである¹⁶。(既に第三章で縷々論じたが、以上の「我と汝」問題をここでつけ加えておく)。

第三点。かくてマンの理解においても、ユダヤ教の「神」の「心理」の核心は「妬み」なのである。なお、既にこの問題の環については、本論考の最後の節で取りあげるように、第一篇『ヤコブ物語』でも適確な指摘が為されている。ここでは、それに先んじて、同じ視点が第二編『若いヨゼフ』でも繰り返されることを示しておこう。いわく、

このような基礎に立つて神はアブラムとの永遠の同盟、双方にとつて見込みの多い契約を結んだのであったが、主なる神はこの契約については非常に嫉妬深く、自分の信者たちが世界に満ち満ちている他の神々に横眼を使うなどということは一切しないで、もっぱら自分ひとりだけを尊敬するようにと望んだのである¹⁷。(傍点、清)

2 「原父殺し」・「兄弟殺し」・「母権制」

さて次に、前述のフロイトの『トーテムとタブー』をいわば参照軸に据え、マンの『ヤコブ物語』においてこの第五章のタイトルに据えた三つの「原型」、すなわち、「原父殺し」・「兄弟殺し」・「母権制」がどう扱われ問題にされたか、それを検討す

ることとしよう。

まず「原父殺し」。

それは次の二つの場面にまざまざと引き継がれる。とはいえ、私見では、その場面だけで終わり、それ以降は、物語の展開においてそれ以上深く追求されるということはないと思える。

もつとも、こう言うことはできるかもしれない。

フロイトによれば、「原父殺し」はまさに父権的風土を己の基盤に据える文化圏では、《我こそは父の絶対的権力を引き継ぐ者たらん》との「兄弟殺し」を必然化するわけであった。そして、マンにあつては「原父殺し」が実際の物語の展開に直に生々しく出てくることはないにせよ、まさに「兄弟殺し」に至りかねないほどの兄弟間の争闘、これは一貫して物語の主題の位置を占め続ける。この意味では、やはりマンにおいても、たとえ前景化することはなかったにせよ、「原父殺し」のテーマは「兄弟殺し」の暗黙の語られざる心理的モチーフとして引き継がれ続けると言うべきかもしれない。

では、正面切った形では二回で終わるにせよ、このテーマが真正面から語られる場面はどこか？

まず最初は、老いたイサクの臨終の場面である。(二回目の箇所とその言説については補注6を参照。*6)

マンはこう書く。——かのイサクは老いて死を迎えるとき、かつての一件、神に忠誠を誓うアブラハムが最初に与えられた

神の指示に基づき危うくイサクを神を讃える播祭のための「犠牲」にしてしまふところを、思い直した神の新たな指示に基づき、「仔羊」ならぬ「父雄羊」であるにせよ、その傍にいた「雄羊」を「犠牲」に取り換え、イサク殺害を回避できた一件、それを思い出し、こう呻くように予言した、と創作するのである。

いいかな、父なるこの獣が、息子なる人間の代わりに屠殺されて、われわれはその肉で宴を張ったのだ。けれども、いか、今に、神なるこの獣の代わりに息子なる人間が屠殺されて、お前たちはその肉を食べることだろう¹⁸。(傍点、清)

ところで、右の一節に接した大方の読者は或る怪訝な思いに打たれる、と思われる。——「神なるこの獣」とは何を指すのか？ それは、文脈上、明らかにかのイサクの代わりになった「父雄羊」を指すが、なぜそれが突然右の一節では「神なる獣」と呼ばれ、神と同一視されているのは何故か？ と。

この点で、マンはすかさず次のような、ほとんどフロイトの古代ユダヤ教の「神」観念に関するいわば「集団的無意識」論の視点に立つ精神分析的考察——かの《「原父殺し」／「一神教」的「神」への復活》論を基軸に据えるところの、参照、本論考・第二章・第三節——、それを踏襲した解説を、『ヤコブ物

語』・第四章・「牡羊のように鳴くイサクのこと」節につけ加えている。大略こうである¹⁹⁾。

——右のイサクの臨終の際の呻きを聞き、彼をとりまく一同の者は、「何か不潔なもの根源、身の毛もよだつほどに古いふるいもの、神聖以前の神聖さともいっただような趣き」のもの、「あらゆる文化の積層の一番下に、彼ら一同の魂の、一番奥まった、一番意識から遠い、そしてまた一番非個人的な深处に横たわっているもの」に触れたように感じたが、それは、「すでに遠く霞んでしまった太古の、神であつた獣、すなわち、牡羊の亡霊」であつた。太古のユダヤ民族は、牧羊民族として、実は、「彼ら種族の祖神」として「牡羊」神を掲げていたのであり、このいわばトーテム神を「屠殺し」、その「血を啜り」、そうすることで「種族の血の連帯をあらたにする」祭儀をおこなうことこそが、彼らの最も重要な祭儀であつた。

なお、このトーテム神としての「牡羊」神は、後に「彼ら」がみずから選んだ神なる彼、遠くからやって来た神、すなわちエロヒム」とは全く異なり、それ以前の「彼らと彼らが信奉していた根源的自然との間の結合」に根ざす「獣神」であつた。他方、くだんのエロヒムは、この根源的自然との結合を「断ち」、「割礼の環によって彼らと婚姻し」、「歴史時代における新たな神の基礎を築いた」、新たな神と言ひ得る。

(古代ユダヤ教史において、エロヒムは後にヤハウエ主義者——フロイト的に言えば「モーセ教主義者」——によってヤハウエと改称される、清)。

つまりマンによれば、老いたる臨終のイサクは、その時、かのエロヒムが基礎づけた「歴史時代における新たな神」、つまり、父アブラハムが「契約」した神にではなく、いわば彼の無意識の根底に眠る「種族の祖神」たるトーテム神の「牡羊」神と対面する魂の場に、我知らず無意識の裡に移動してしまつたのだ。かくてまた彼は、この神を屠殺してその生血を啜ることとで、この神の靈力(「根源的自然」そのもののいわば自己生産力、清)を我がものとする、つまり、それと再「結合」する太古の祭儀の場に移行したのであり、右のイサクの末期の言葉は、そこから発せられた言葉として理解されねばならない、とするのだ。

なおこの点で、私としては次の二点を指摘しておきたい。すなわちまず第一に、右記のイサクの言葉には、キリスト教のミサにおけるパンとワインによる饗食儀礼が、かかるトーテム祭儀における饗食祭儀の無意識的な継承であるとのフロイトの解釈、それがそのままイサクの予言という形で反映されるに至っているということである。

第二の問題は、先のイサクの言葉のなかの後半、つまり、

「神なるこの獣の代わりに息子なる人間が屠殺されて」云々と
いうくだりをどう読むか、このくだりにマンは如何なるいわば
批判的含意を込めたのか？ という問題である。

というのも、このくだりにおける、「神なるこの獣」の代わ
りに屠殺され——イサクとは反対に——その血肉が饗食される
「息子なる人間」なるもの、これがイエスを暗示することは、
明示されていなくとも、西欧の知的読者にとっては明々白々の
ことであろう。だからまた「息子なる人間」という言葉は一見
まったく前半部のそれ（明らかにイサク自身を指す）と同一に見
えて、異なり、そこには「神の息子なる人間」、すなわちイエ
スという含意、実はそれが込められていることは。

私見によれば、マンはこのくだりによって、後のキリスト教
の解釈、すなわち、イエスの十字架上の刑死を人間への慈悲を
父なる神に乞い願う自らをもつてするイエスの「犠牲」供与・
供儀とみなすところのそれを、いわばかの「犠牲」原型（「ア
ブラハムによるイサクの供儀」神話を源泉とし、それによって打ち鍛
えられた）の新展開とみなす視点、これを打ちだしていると思
われる。そして、言外に、この新展開がマン愛用の言葉を援用
すれば、「イロニー（反語）的」含意を孕んでいることを語ろう
としていると思われる。

一言でいうならば、こうである。

——『創世記』の「イサクの供儀」エピソードは、神の「一

神教的「絶対性の承認と、しかしこの絶対権力としての神——
裁きと処罰行為において極まる——が信徒に対しては『無条件的
忠誠』と引き換えに慈悲的でもある側面を持つこと、この二面
性を象徴するエピソードでもあった。明らかに、イエスはこの
エピソードをいわば逆手に取って、この二面性を明確な対立・
矛盾へと転化せしめるのだ。しかも、自らを供儀することに
よって、である。そのことで、「イサクの供儀」伝説が問わず
語りに露呈せしめる嚴罰主義に満ち満ちた心性のユダヤ教的な
神ヤハウェを「諫める」役割を担う自分、これを突出させるに
至るのだ。つまり、「イサクの供儀」を要求することに露顕す
る神ヤハウェの権力主義的で嚴罰主義的心性に対して、『神の
息子たる我自身の供儀』をいわば当てつけにすることによって
諫める役割を買って出たイエス』という新たな神話の創造を
おこなうのである。（イエスは、ないしはそういう伝説を創作する
イエス主義者たち、かの「福音書」記者たちは）。

かくて、フロイトの指摘したように、人間に対する共苦・慈
悲に燃え立つイエスという救済者、この新たな存在が、そも
そもの「父なる神」を上回る実質的な最大の信仰対象として競
りあがるという宗教心理学的事態、実はこれが「キリスト教」
の出現を生みだし、かつまたそれによって加速されることとも
なる、新たな心理学的事態の出現なのである。まさにフロイト
の言う『「父の宗教」から「息子の宗教」への転換』を促し、

またそれによって促されるところの。

私見では、この転換を实によく象徴するイエスの言説は、これまでくりかえして紹介した『マタイ福音書』が伝えるかのイエスの言説、すなわち「私の望むものは犠牲ではなく、憐れみの愛である」という言葉であると思われる。この問題に関して、私は既に本論考の第二章・第四節、および補注3で縷々論じた。読者に再度振り返られるようお願いしたい。なおついでに一言するならば、後述するように、この第四節で述べた私のフロイト批判はかなりの程度マンに対する私の批判ともなる。あらかじめこのことを次節に先立って述べておきたい。(付言すれば、イサクの言辞のくだんの個所がイエスを予言することを読者に印象付ける工夫というものをマンは一切おこなっていないし、後のイエスの出現を暗示するような小説的工夫といったものも一切なく、この点では、彼はフロイトの問題にした《息子の宗教》への転換》という問題の環はまだまったく『ヤコブ物語』には取り込まれてはいない)。

さて、フロイトの視点からすれば、「原父殺し」は、父に代わって自分こそが父の絶大な父権的権力を引き継ぐ者たらんとする兄弟間の争闘、「兄弟殺し」をユダヤ民族に背負わされたまさに「原型」的経験となさしめるものであった。

ここで、私は『創世記』の物語展開に関して次の指摘をおこ

なっておきたい。

まず指摘したいのは次のことである。すなわち、第一章で神ヤハウェによる「天地創造」の神話を説き、次いで第二章で「男女の誕生」の神話的経緯を説き、第三章でかの「エデンの園」からの人間の失楽の神話を説いたと思うや、『創世記』は第四章においていきなり兄カインによる弟アベルの「兄弟殺し」のテーマに移るのである。私見によれば、この展開は一般読者にとっては如何にも唐突の感をぬぐえぬように思われる。

だが、かのフロイトの視点をここに導入するならば、後に古代ユダヤ教を創出することになるそもそもが「牧羊民族」であった古代ユダヤ民族の現世での部族生活(彼らの社会的・家族的生活関係の根幹をなす、清)には、「兄弟殺し」は彼らの部族生活の正常なる展開を脅かす宿痾の如き危機、いわば恒常化された潜在危機に他ならなかったという問題の文脈、これが実は伏在するのではないか？

これはまったくの私の推測であるが、フロイトは、なぜ『創世記』第四章はいきなり「カインとアベルとの兄弟殺し」のテーマに飛躍するのか、その理由をあれこれ熟考するうちに、まさにかの『トーテムとタブー』での「原父殺し」仮説に行き着くことになったのではないだろうか？そして、まさしくマンはそのような理解をフロイトから読み取り、彼の『ヤコブ物語』ひいては『ヨゼフとその兄弟たち』の基礎に据えたのでは

ないだろうか？

というのも、いわば「兄弟殺し」テーマの宿痾性こそが『創世記』にいわば通奏低音の如く纏いつていること、これを振り出す形で、マンの『ヤコブ物語』から『若きヨゼフ』へと続く『ヨゼフとその兄弟たち』の前半は展開するように見えるからである。

ついでに付言すれば、『創世記』の翻訳者である月本昭男も、その解説のなかで、『創世記』の構成を「原初史」（「天地創造」から「バベルの塔」崩壊までの人類誕生の系譜史）・「父祖の物語」（アブラハム・イサク・ヤコブに至る「イスラエルの父祖三代の物語」）・「ヨゼフ物語」（ヤコブの愛子ヨゼフの数奇な運命を軸としヤコブ一族のエジプト寄留に至る経緯）の三部構成からなるとしたうえで、「ヨゼフ物語」の展開は「兄弟間の確執と和解」・「兄弟間の葛藤、とくに抑圧された末弟による兄たちの凌駕」を「枠」とするものと指摘している¹²⁰。

さてこの点で、マンの「原型」論を視点に据えた小説創作の試みに関して、もう一つ問題を提出したい。

すなわち、フロイトの指摘した「兄弟殺し」がもたらす古代ユダヤ民族の「部族生活」の宿痾的危機を解決するための最初の試み、すなわち、一時的なもので終わるにせよ、「母権制の誕生」という問題の環、それはマンにおいてはどうか扱われたのであるか？ この問いを。

この点で、私は『ヤコブ物語』の次の幾つかの箇所注目したい。

同物語には次の場面がある。すなわち、イサクの権力——双子の兄たるエサウを排して——を引き継ぐことに成功するヤコブが、愛息のヨゼフの思考力の鋭さと卓越さに目を見張りながら、特に、ヨゼフが「機智」のセンスに富んでいることに大きな満足を感じる場面が。

その箇所、ヤコブはヨゼフにこう語りかける。

——お前には、「きびしい真理を撫でながらも、いかにも楽しそうで、それを聞いた人の心が」思わず笑いにほぐれるような語り方、それができる能力がある、と¹²¹。

すると、ヨゼフはこう彼自身のいわば「機智」論をヤコブの前で展開する。（なお、前もって付言すれば、この「機智」論は明らかにマン自身のかの「イロニー（反語）的」センスを讃える観点、いかにすれば、くだんの「複眼・双眼」的視点の重要性の強調とそのまま重なっていると思われる、その「複眼・双眼」性は、端的にいえば父権制的視点と母権制的視点との「複眼・双眼」性を如何に形成し、獲得するのか？ という問題提起になるのである）。

ヨゼフいわく。

——「機智」には、「もともとあつちへ行ったりこつちへ来たりする使者の性質」があつて、「太陽と月との間を取り次いだり」、それぞれが「人間の心や身体に及ぼす影響の力を取り

持ったりする」働きがあるのだ、と¹²²。

そして、このヨゼフの議論は父権制と母権制とのあいだの調和・和解・媒介・総合という問題に発展するのである。彼いわく、

(前略) この機智が生まれ出たというのも結局は、父方からの授かりものと母方からの授かりものとの間を斡旋する者、仲介する者として、太陽の力と月の力とをうまく調和させ、昼の恵みと夜の恵みとを面白可笑しく和解させるためだったのです¹²³。

そして、この「母方からの授かりもの」とは一言でいって深き母性愛を指すのである。つまり、マンが指示していたノヴァーリスを代表者とするドイツ・ロマン派の「夜の文化」いいかえれば「無意識の文化」と一つとなった「母性愛」のかけがえのなさに視点を据える文化を。

ヨゼフの台詞。——「お母様は今夜の国にいらっしやあって、そこからぼくたちふたり(ヨゼフとマミ、清)を愛して下さっています。そうしてマミの恵みは月の恵みなんだし、深みからの恵みなんです」¹²⁴。

そして、『ヤコブ物語』の「エリパズ」節には、まさにカインによるアベル殺しのエピソードに象徴される「兄弟殺し」と

いう「原型」に関連して、次のような言葉が記されもするのだ。

この関係(ヤコブとエサウの関係、清)は、カイン対アベルの関係の繰り返しであり、現在化——永遠に存在するこの図式のその時々¹²⁵の現われの一つなのであった。(中略)：エサウに割り当てられているのは、いわずと知れたカインの役だった。すなわちそれは、彼が兄であったことからくる必然の結果であって、(中略)：エサウは、母系時代のいにしえから伝えられて人々の心の奥底に巢食っている感情からいえば父親の本当の愛情というものは弟、特に末子に向けられていることをはつきり感知していた¹²⁵。(傍点、清)

しかも、マンはこのエサウを次のような思念に立つ男として設定するのである。すなわち、「あのカイン・アベルの図式を打破し」、「歴史上に新たな伝統を樹立すること」¹²⁶、すなわち兄弟和合の伝統を樹立することを思念した人物として。だから、『ヤコブ物語』では、エサウは「涙を流してきつぱりと、ヤコブを追跡してこれに復讐を加えることをいやだと言った」という展開となるのである¹²⁷。

なお次のことを付言しておく。右に引用した一節の「エサウは……」から始まる後半の三行の謂わんとするところをどう解釈するかはなかなか難問である。私は次の如き解釈を採る。

——「父系時代」にあつては、父の愛情は何よりもまず己の権力の跡継ぎたる長子に向かうと思われるかも知れぬが、それは表向きの話であり、愛情という感情は、たとえ父のそれであつても、「心の奥底に巣くつている感情」の地層においては、本質的に「母系時代のいにしえ」から由来する母性愛的性格を持ち、その意味で、その見るからにか弱いところの、母の保護を必須とすることが明らかで、一番幼い末子に自然と向かうものである。その事情をエサウは知っていた。まさにこの意味で父の子への愛は実は「イロニー（反語）的」であるほかないのだ。——このように。

とはいえ先述したように、このような「父殺し」のテーマの正面切った、しかもフロイト説をまるまる応用した取りあげはこの箇所だけである。

私としては、いささか不満である。

フロイトのくだんの「殺された原父の復活」こそが、「モーセ教」たる古代ユダヤ教の抱える「神の心理学」（マン）的秘密であるとする主張、これを知る者としては、またそれに深くマンが影響を受けていることがマンの言説から読み取れると考える私としては、次の不満を持つのである。

すなわち、——そうであるなら、もつとこのテーマを正面からマンが『ヤコブ物語』で展開し、そこから生まれる古代ユダ

ヤ教の神ヤハウエの「妬みの神」的心性と、後に登場するキリスト教が掲げるマリアとイエスとが結び合う「聖母子」思想とが如何に対立するものであるか、またこの対立がマンの立てる《神の心理学と人間の心理学との共振と葛藤》というテーマとなつてどう展開するのか、そこに西欧の人間が抱える宗教的問題性がどう露呈するか、これらの諸問題を如何に作家マンが「小説化」しようとするのか、この一続きの問題の連関に、「小説」に相応しくもつとあからさまな仕方では出会いたかつたと思う次第である。

最後にそのことについていささか論じておきたい。

補注6 「神なる牡羊」の登場する、もう一つの場面

それは第四章・「ヤコブ、余儀なく旅に出ること」節の次の箇所である。イサクの異母兄弟であるイシマエルがある時、甥のエサウに、まさにエサウの父にほかならないイサク殺しをけしかけるのである。マンは、まるでフロイトの主張（トテム嚙食をキリスト教のミサでの嚙食に繋げる、清）をそのままなぞるかのようによ、こう書く。

彼はエサウに、父イサクを打ち殺した後、父の持っている叡智と権力つまりイサクが担っているアブラムの祝福を我が身に取り入れるためにその肉をたっぷり食べると奨めたのである。しかもそのためには、イサクの肉を煮たりなどしてはいけない。生のまま

血や骨ごと食べてしまわなければいけないと言ったのだ。¹²⁸（傍点、清）

また、マンはこのイシマエルの提言にかかわって、まさに彼の例の「原型」論の視点から、直前にこう書いている。

イシマエルには、自分の提案に十分の根拠があり、父殺しなどは世上さらに存在し、むしろ恐らくは父殺しこそは万事の始まりであつたのであつて、そんなことはなかつたと考えているエサウの如きは過去の深みの探求をあまりにも早々と打ち切るものであり、万事の始原をあまりにも近間に設定して、それに満足するものにすぎないなどということをよく知っていた。¹²⁹（傍点、清）

3 一つの推測——中間的結びを兼ねて

私の『ヤコブ物語』論を締め括るにあたって、まず私の推測を語っておこう。

——ヤコブにとつて「最愛にして唯一の心の妻」とマンが記すラケルとのあいだにヤコブが得た愛息ヨゼフは、このシリーズ巨編において、マンによって、或る意味では後のイエスの出現を預言するが如き象徴的役割を与えられ、したがってまたその母であるラケルは「聖母マリア」を先取りするが如き役割を負わされているのではないか？

これは私の為すきわめて重要な推測である。

たとえば、こういう一節が『ヤコブ物語』の後半の「まだら羊」節にはある。すなわち、ヨゼフを得たヤコブはこう言い張つてきかなかつた、と¹³⁰

——ヨゼフが生まれた日の真昼頃、「東の空には乙女座の獣帯が登つてきた」が、ヤコブはそれを次のことを告知する天界の象徴と見なした。すなわち、「ヨゼフの母たるラケルこそ天上の乙女であり、母性を象徴する女神、すなわち子供を胸に抱いたハトルでありエゼトであり、そしてヨゼフの方は、かつて笑いに満ちた祝福の時代の端緒となつたイサク同様、膏そそがれし奇蹟の子であり、将来ヤフの力によって衆生を養うこと」の象徴と¹³¹。

しかもこの記述に関して、マンはわざわざこうも書き添えるのである。すなわち、

——「子供を抱いた母親の姿を神聖と見る」のはいわば一般の人情として「許されましょう」が、「それを象徴にまで高めて」、既に既婚者であり、まさにヨゼフを生んだことが示すように性交も十分経験しているラケルを、「星の姿を取つて現れた神の乙女（処女たる、清）と同一視」するようなヤコブの振る舞い、これは、「神が持っているある種の嫉妬心」を逆撫でする危険があり、ヤコブとしては避けるべきだったはずなのに、彼は敢えてそうした、と。また、ヤコブはもと

より「ラケルが乙女でないことよく承知していた」が、明らかに彼はラケルを「神の乙女」と比喩することに敢えてこだわった、と¹³²。

私見では、明らかに《マリアとイエスとの聖母子像》をマンは意識しつつ、そして、この《聖母子像》のいわば「母権制」的精神的ルーツを自覚しつつ、しかもそれがまさに「父権制的」精神に立つ古代ユダヤ教に対する鋭い対立性を自覚しつつ、右記の記述を『ヤコブ物語』に挿入しているのだ。

この点で、私は次の場面も紹介しておきたい。(まさに先に紹介した『若いヨゼフ』における神の抱える「嫉妬」についての議論に直結するものとして)

『ヤコブ物語』の第六章「姉妹」には「神の嫉妬について」と題された節がある。

事は次の物語の筋にかかわる。すなわち、なぜヤコブが伯父ラバンのいわば罠にはまり、ラバンの二人の娘と「重婚」する羽目に陥り、しかも彼が「最愛にして唯一の心の妻」とするその妹の方のラケルとの間には長い間子供をつくれず——ラケルの不妊症のために——、姉のレアとの間には幾人もの子供をもうけるといふ仕儀となったのか？ それは、神エロヒム（既述のように、後に古代ユダヤ教の正統的潮流によって「ヤハウェ」と呼ばれることになるが、当初その「唯一神」たる「一神教」的権威をこの名の下に押しだしていたところの）の神意

によるのである。では、なぜかかる残酷な運命をヤコブにエロヒムは与えたのか？ それはエロヒムから見て「傲慢」と映るヤコブの立ち振る舞い振りをエロヒムが叱責するためであった、という物語の筋書きに。

注目したいのは、マンが、まず右のように物語の文脈をいったん確認したうえで、次のように書き足す点である。マンは、このエロヒムの神意に関して、「一番重大な動機を言いつた表すには、嫉妬という言葉が一番ぴたりしているように思われる」（傍点、マン）と書き足すのだ。つまり、ヤコブの傲慢なる態度、「選り好みと放埒な依怙鼻頂に走り易い」己の性質を、いわば正義・「神の模範」を貫くためのものだとして恬として恥じようとしない態度、それにお株を奪われた気がして、神エロヒムは「嫉妬」したというのである。

マンはそうした自分の問題解釈に対して、「神の摂理」を「嫉妬というような卑小で人間的な情熱」に還元して説明するやり方は正しくないという反論が出るに違いないが、自分は次のような事態があつたことを確信すると書き足している。いわく、

——「以前神がまだ生成期にあつた頃の野卑な性質が精神によって克服されつくさずに残っていた」こと、これは認めべきである、と。またこの「生成期」の神の在りように関してはこう描写している。——「手下に褐色の肌をした砂漠の

息子たちの一群を抱えていた神」たる「戦いと天候の神ヤフの顔立ち」には、「神聖な表情よりは邪悪で怖ろしい形相の方が遥かに多く浮き出していた」のだ、と¹³³。

ここで、半ば無いものねだりになるかもしれないが、マンの『ヨゼフとその兄弟たち』に対して抱く私の不満を述べておきたい。

——まずそもそも、同長編シリーズの獨創性は、まさに旧約聖書の『創世記』の大胆極まる「小説」化の試みにあった。(マンの意図する、かの「原型」論的視点からする)。「小説への虚構化」を通して、『創世記』が提供する「神話的図式」・「原型」の意義解明、つまり、それらが人間における生活動にとって如何に心理的《枠組み》提供機能を果たすかを「具象化」をもって解りやすく暴露することに。

その点で、私には次の不満がある。
一言でいうなら、その「具象化」にほかならぬ「虚構化」の次の点での不徹底さに。

どうせ「小説への虚構化」を試みるなら、問題となる「原型」——まさに「犠牲」・「契約」・「兄弟殺し」等々——に染みついた古代ユダヤ教的特質・制約、それをさらに赤裸々に暴露し、返す刀で、それこそマンの愛用する「イロニー(反語)的」視点の場にいつそう強く引きずりだす「虚構化」の仕掛けが、こ

れが足りないのではないか？ この不満が。

もつと端的にいうならば、後のイエスの登場を予言し、聖母マリアの担う——心理上とはいえ——母権制復活の問題文脈を一身に担うが如き登場人物、それをまさに小説上に、「小説」の特権として虚構し、かの『魔の山』や『ファウスト博士』に典型化するような論争空間(明確に対立し合う主張が四つに組む)を「小説」として創出してほしかった、と。*7

たとえていえば、かの老イサクの臨終の場面で、或る人物が登場し、イサクの例の言葉、「いいか、今に、神なるこの獣の代わりに息子なる人間が屠殺されて、お前たちは食べるかどうか」という予言めいた言葉に思わずギクリとし、その謂わんとするところ・真意は何かとあれこれ詮索をたくましくする場面を設け、この新人物が、それ以降一人の影の狂言回しとなつて、『ヨゼフとその兄弟たち』の核心をなす場面には必ず登場し、そこで登場人物たちが交わし合うやり取りの総体を、その脇で、『お前たちは判っていない、まだ真の問題の所在を掴み損ねている』とばかりに冷ややかに不気味な笑みを浮かべながら聞いている、といった。あるいは、この新人物は、それらのやり取りにいつも根本的に首をかしげ、それについてゆくことのできぬ己の知的無能力を恥じながらも、しかし、そのようなやり取り自体を無効化するようなユートピア空間への空想に耽

溺し始める、変わり者の無垢なる少年ないし少女として設定される、そういった工夫である。

さて、右記の意見表明をもって、私の『ヤコブ物語』論のとりあえずの締めくくり、つまり『ヨゼフとその兄弟たち』論の初回の中間的締めくくりとさせていただくことにする。

補注7 『マタイ福音書』・「ヘロデ大王の幼児虐殺」節の翻案としての「ニムロデ王の幼児虐殺」伝説

なお『若いヨゼフ』にあつては、『マタイ福音書』に記される次のエピソードが、アブラハムにかかわる「ニムロデ王」（『創世記』において人類における最初の王として語られる）治下で起きた事件として翻案され、言及される¹³⁴。いわく、

ニムロデが御用占星者たちから彼の主権にとって非常に危険な男の子の誕生を告げ知らされたので、男の子をすべて殺してしまう決心をした——しかしアブラムという男の子がその予防殺人をまぬかれて、とある洞穴の中で天使に育てられた……（後略）

さて、西欧の読者、ないしどの民族であれキリスト教徒であれば、右のニムロデ王の幼児殺しのエピソードは『マタイ福音書』第二章・「ヘロデ大王の幼児虐殺」節が告げるイエス誕生に纏わるまさ

にタイトルそのままのエピソード（ヘロデとは紀元前七二年に生まれ、ローマ帝国初期にユダヤ王国を統治した王とされる）であることをすぐ了解するであろう。もちろん、マンはそれを熟知のうえで、この場面を設定したのである。とするならば、その意図はどこにあったのか？ くだんのヘロデ王伝説の「原型」はこのニムロデ王伝説だといふかの原型論を示唆したのだろうか？ では、マンはイエス誕生にどんな思想的意義を与えようとしたのであろうか？ だが、それら一切は不明である。小説なら、当然それは或る何かの問題を示唆する仕掛けのはずであろう。ところが、少なくとも『ヤコブ物語』全編とこの場面が登場するまでの『若いヨゼフ』の範囲においては、読者には先の聖母子像を想起させる仕掛けと同様、少なくとも読者にとってはその仕掛け——「ヘロデ大王の幼児虐殺」を示唆し、それ故後のイエス誕生を示唆する——は不発に終わっているのだ。

注

- 1 マン『ヤコブ物語』高橋義孝訳、所収『ヨゼフとその兄弟たち 1』、「新潮社版マン全集Ⅳ巻」、一九七二年、一一七頁。
- 2 同前、一八三頁。
- 3 マン講演『ヨゼフとその兄弟たち 2』、所収、「新潮社版マン全集Ⅴ巻」、一九七二年、八〇三頁。

- 4 同前、八〇二頁。
- 5 同前、八〇三頁。
- 6 同前、八〇四頁。
- 7 マン論考「フロイトと未来」高田淑訳、所収「新潮社版マン全集 IX巻」一九七二年、三八八頁。
- 8 同前、三八九頁。
- 9 同前、三八九頁。
- 10 同前、三九〇頁。
- 11 同前、三九〇頁。
- 12 マン『若いヨゼフ』（『ヨゼフとその兄弟たち 1』）佐藤晃一訳、「新潮社版マン全集IV巻」、三八〇頁。
- 13 同前、三八七頁。
- 14 マン論考「フロイトと未来」、三九〇頁。
- 15 マン、論考「近代精神史におけるフロイトの位置」前野光弘訳、所収、「新潮社版マン全集 X巻」、二二六〜七頁。
- 16 同前、一二六頁。
- 17 同前、一二七頁。
- 18 序章「地獄行」、『ヨゼフとその兄弟たち 1』三二頁。
- 19 同前、三六頁。
- 20 同前、一七頁。
- 21 『創世記』旧約聖書I、岩波書店、一九九七年、三一〜二頁。
- 22 序章「地獄行」、三八頁。
- 23 同前、三八〜九頁。
- 24 エーリッヒ・フロム『フロイトを超えて』佐野哲郎訳、紀伊国屋書店、一九八〇年、一二頁。
- 25 同前、二〇頁。
- 26 同前、二〇頁。
- 27 序章「地獄行」、四三頁。
- 28 同前、四四〜五頁。
- 29 同前、二四頁。
- 30 『若いヨゼフ』（『ヨゼフとその兄弟たち 1』）三七二頁。
- 31 マン『ヴェニスに死す』関楠生訳、世界の文学シリーズ、中央公論社、一九六五年、四七八頁。
- 32 マン『若いヨゼフ』（『ヨゼフとその兄弟たち 1』）三五七頁。
- 33 同前、三五八頁。
- 34 同前、三五八頁。
- 35 フロイト、渡辺哲夫訳『モーセと一神教』ちくま学芸文庫、二〇〇三年、三三〜三四頁。
- 36 同前、八一頁。
- 37 同前、六四、九三頁。
- 38 同前、七三頁。
- 39 同前、六五頁。「ゼリンは預言者ホセア（紀元前八世紀後半）の言葉のなかに、宗教創設者モーセが反抗的で強欲なユ

ダヤの民の反乱によって暴力的に殺害された、との内容を告げる紛れもない伝承のしるしを見いだしたのだ。」

- 40 マン『ヤコブ物語』（『ヨゼフとその兄弟たち 1』）二〇、六九〜七二、七五、九四、一二〇〜一、一三二〜三、一六九、二三三頁、等。
- 41 拙著『聖書論Ⅰ 妬みの神と憐れみの神』・第Ⅰ部・第一章・「嫉妬と熱愛」、藤原書店、二〇一五年、三五〜四五頁。
- 42 関根正雄訳『出エジプト記』岩波文庫、一九六九年、六〇頁。
- 43 月本昭男訳『エゼキエル書』旧約聖書Ⅹ、岩波書店、一九九九年、一六頁注六、補注4頁。
- 44 木幡藤子・山我哲雄訳『出エジプト記』、所収旧約聖書Ⅱ『出エジプト記 レビ記』、九二頁、九二頁の注五。
- 45 同前、二七一〜二七二頁、なおこの一節は先の『出エジプト記』とほぼ同一の一節である。
- 46 フロイト『モーセと一神教』一三九頁。拙著『聖書論Ⅱ 聖書批判史考』・第二章「フロイト『モーセと一神教』を読む」六三頁。
- 47 同前、二一九頁。同前、六三頁。
- 48 同前、二〇八〜二二二頁。同前、六四頁。
- 49 同前、二二〇頁にこうある。「『集合的』無意識なる概念を導入したとしても何か得るところがあるとは思われない。実

際のところ無意識の内容はそもそもが集合的なのであり、人類の普遍的共有財産なのである。」

- 50 同前、一三九頁。同前、六五頁。
- 51 同前、二一八頁。同前、六五頁。
- 52 同前、一四〇頁。同前、六五頁。
- 53 同前、一四〇頁。同前、六五頁。
- 54 同前、一四〇頁。同前、六五頁。
- 55 同前、一四一頁。同前、六五頁。
- 56 同前、一四一頁。同前、六五頁。
- 57 同前、二一九頁。同前、六六頁。
- 58 同前、一四四頁。同前、六六頁。
- 59 同前、二二二頁。同前、六七頁。
- 60 同前、二二三頁。同前、六七頁。
- 61 同前、二二三頁。同前、六七頁。
- 62 同前、二二三頁。同前、六七頁。
- 63 同前、二三四頁。同前、六八頁。
- 64 同前、二三五頁。同前、六八頁。
- 65 同前、二二五頁。同前、六九頁。なお、吉本隆明の『マチウ書試論』はこの心性を古代ユダヤ教にもまわっていつそう深く自分に刻み込んだのがキリスト教だとした。
- 66 同前、二二六頁。同前、六九頁。
- 67 同前、二二五〜二二七頁。同前、六九頁。

- 68 同前、一四七頁。同前、六九頁。
- 69 同前、二二六頁。同前、七〇頁。
- 70 同前、二二五～二二六頁。同前、七〇頁。
- 71 同前、七七頁。同前、七〇頁。
- 72 同前、二二六頁。同前、七〇頁。
- 73 ザロメ『ライナー・マリア・リルケ』塚越敏・伊藤行雄訳、ザロメ著作集4、以文社、一九七六年、二二二頁。拙著『大地と十字架——探偵しのニーチェ調書』・「母のいない大地」・ザロメにおける『根源的一者』の母性的性格」節、二二七頁。
- 74 同前、二二二頁。同前、二二七頁。
- 75 同前、二二二頁。同前、二二七頁。
- 76 同前、二二三頁。同前、二二七～八頁。
- 77 同前、二二三頁。同前、二二九頁。
- 78 同前、二二三頁。同前、二三〇頁。
- 79 同前、二二三頁。同前、二三〇頁。
- 80 ジュデイス・L・ハーマン、中井久夫訳・小西聖子解説『心的外傷と回復』、みすず書房、一九九六年、七六頁。
- 81 『マルコによる福音書 マタイによる福音書』一二七頁。
- 82 同前、一四〇～一四一頁。
- 83 『ホセア書』、旧約聖書X『十二小預言書』所収、鈴木佳秀訳、岩波書店、一九九九年、二三頁。
- 84 J・リンバーク、有沢僚悦訳『現代聖書注解 ホセア書』

ミカ書』日本基督教団出版局、一九九二年、五八頁。J・Sマイヤース、山崎亨訳『ホセア・ヨエル・アモス・オバデヤ・ヨナ』（聖書講解全書14、日本基督教団出版局、一九七〇年）も「〈愛〉と〈忠誠〉」という言葉は契約的用語であり、契約の本質を凝縮した言葉である」（六二頁）と指摘している。なおエルサレム聖書学院の指導のもとにヘブライ語から仏訳されたLa Sainte Bible (Daniel Pezeril Jacques Maury Rabin Josy Eisenbergによる)では「愛 amour」と訳され、THE INTERPRETERS BIBLE (New York Abingdon press Nashville vol6)では「慈悲 mercy」と訳されている。また、一五四五年出版のBiblia Germanicaの復刻版では「愛 Liebe」と訳されている。なおまた、ドイツで出版されたギリシャ語聖書の復刻版 SEPTUAGINTA (Deutsch Bibelstiftung Stuttgart)では「慈悲 ελεος」となっている。しかし、これらの訳が採用されるに当たっての文献考証の経緯は不明である。「慈悲」と訳すことは『マタイ福音書』とは整合的だが、当の『ホセア書』での文脈とは本文で縷々論じたように不整合である、と私は考える。なお、岩波書店出版の『十二小預言書』旧約聖書X所収の鈴木佳秀訳の『ホセア書』では「愛」と訳されている（同書、二三頁）が、その妥当性をめぐる問題について特別に注が付けられているわけではない。

- 85 『ダニエル書・ホセア書・アモス書』ケンブリッジ旧約聖書

- 注解19、新教出版社、一九八一年、一五八頁。
- 86 同前、一六九頁。
- 87 『イザヤ書』、岩波書店、旧約聖書Ⅶ、五～六頁。
- 88 『十二小預言書』三三三頁。
- 89 『詩篇』岩波書店、旧約聖書Ⅺ、二九九八年、七八頁。
- 90 同前、四〇九頁。
- 91 『聖書ホセア書——原文校訂による口語訳』フランシスコ会聖書研究所、一九六四年、五三頁。
- 92 『ホセア書』、旧約聖書Ⅹ『十二小預言書』所収、一三頁。
- 93 同前、四四～四五頁。
- 94 同前、五四頁。
- 95 『聖書ホセア書——原文校訂による口語訳』三五～三七頁。
- 96 同前、一五一頁。
- 97 『ヤコブ物語』（『ヨゼフとその兄弟たち 1』）一一五頁。
たとえば、「諸国民の祖となったアブラハム」（『創世記』17）と。
- 98 『創世記』月本昭男訳、旧約聖書Ⅰ、岩波書店、一九九七年、二二頁。
- 99 同前、二五頁。
- 100 同前、二七頁。
- 101 同前、二五頁。
- 102 同前、二五頁。
- 103 同前、四七頁。
- 104 同前、六四～五頁。
- 105 『マルコによる福音書 マタイによる福音書』一二七頁。
- 106 同前、一四〇～一四二頁。
- 107 『ヤコブ物語』一三五頁。
- 108 『ヤコブ物語』一三八頁。
- 109 『マタイ福音書』、所収『マルコによる福音書 マタイによる福音書』一七二～三頁。参照、拙著『聖書論Ⅰ 妬みの神と憐みの神』二〇七頁。
- 110 『若いヨゼフ』（『ヨゼフとその兄弟たち 1』）三六五頁。
- 111 『ヤコブ物語』一八七頁。
- 112 同前、一九二～三頁。
- 113 『若いヨゼフ』三六〇頁。
- 114 参照、拙著『フロムと神秘主義』・第Ⅱ部・第四章「ブーバーとフロム」・「至上神は汎神論的宇宙神か、創造主的人格神か」節、三四七頁。
- 115 『若いヨゼフ』三九〇頁。
- 116 同前、三九〇頁。
- 117 同前、三九〇頁。
- 118 同前、一六九頁。
- 119 同前、一六九頁。
- 120 『創世記』一九〇頁。

- 134 133 132 131 130 129 128 127 126 125 124 123 122 121
『ヤコブ物語』九九頁。
同前、九九頁。
同前、一〇一頁。
同前、一〇二頁。
同前、一二四頁。
同前、一二五頁。
同前、一二五頁。
同前、一九六頁。
同前、一九六頁。
同前、一九六頁。
同前、三二六頁。
同前、三二六頁。
同前、三二六頁。
同前、三二六頁。
同前、二八七頁。
『若いヨゼフ』三八〇頁。