

平成14年度－平成15年度科学研究費補助金
基盤研究(C)(2)研究成果報告書
課題番号 14510644

20世紀ディアスポラ・ユダヤ人のアイデンティティ

研究代表者 田所光男（名古屋大学大学院国際言語文化研究科）
平成16年2月

はじめに

20世紀におけるショアーの犠牲とイスラエル国家の成立は、当事者となったユダヤ人にとってその影響は甚大で、ユダヤ人であることの自覚の仕方、またそれに基づくユダヤ人としての行動の仕方を再定義させるまでに至っており、ユダヤ人アイデンティティの問題は、20世紀において決定的に新しい段階に入ったと言える。今回の共同研究は、この問題を、オーストリア・ドイツ・アメリカ・フランスといった、ディアスポラ・ユダヤ人が量的にも質的にも重要な活動を行なってきた諸国における文学的テキストを中心にして（他に、映画・舞踊・ポップス等）検討した。また「非ユダヤ人的ユダヤ人」の領域も重要な対象としつつ、特殊20世紀的なユダヤ人アイデンティティの構成契機、表現方法、確立過程を解明することを試みた。

1 研究課題

「20世紀ディアスポラ・ユダヤ人のアイデンティティ」
基盤研究(C)(2) 課題番号 14510644

2 研究組織

研究代表者 田所光男（名古屋大学大学院国際言語文化研究科助教授）
研究分担者 西川智之（名古屋大学大学院国際言語文化研究科助教授）
研究分担者 長畑明利（名古屋大学大学院国際言語文化研究科助教授）
研究分担者 大内（山口）庸子（名古屋大学大学院国際言語文化研究科助教授）

名古屋大学図書



20113697

3 配分額

(金額単位：千円)

	直接経費	間接経費	合計
平成 14 年度	1, 700	0	1, 700
平成 15 年度	1, 600	0	1, 600
総計	3, 300	0	3, 300

4 研究発表

(1) 学会誌等

- 1) 長畑明利「テロリズムと虚構——ブレット・イーストン・エリスの『グラモラマ』」、『國文學』47.10、2002年8月号。
- 2) 長畑明利「視覚詩を読むこと——Steve McCaffery の Carnival」、名古屋大学言語文化部・国際言語文化研究科紀要『言語文化論集』第XXIV巻第1号、2002年11月。
- 3) (書評) 長畑明利「阿部公彦『モダンの近似値——スティーヴンズ・大江・アヴァンギャルド』」、『英文學研究』79.1、2002年。
- 4) (書評) 長畑明利「Steven Meyer, *Irresistible Dictation: Gertrude Stein and the Correlations of Writing and Science* (Stanford: Stanford University Press, 2001)」Ivy 35, 2002.
- 5) 長畑明利「アメリカ詩の20世紀、そして21世紀——大衆化と革新性の行方」、『英語青年』148.10、2003年1月。
- 6) 長畑明利「Transport to Summer における戦争・抽象・系譜」、名古屋大学言語文化部・国際言語文化研究科紀要『言語文化論集』第XXIV巻第2号、2003年3月。
- 7) 長畑明利「エリオットのモダニズムと黒人詩人——Melvin B. Tolson の T. S. Eliot 受容」、『英語青年』149.3、2003年6月。
- 8) 西川智之「メルヒェンの森——KHM29 の一解釈——」、名古屋大学大学院国際言語文化研究科紀要『言語文化論集』第XXV巻第1号、2003年11月。
- 9) 田所光男「ポスト・ショアの「良きユダヤ人」——ピエール・ゴールドマン『ラポポール』試論(I)——」、名古屋大学大学院国際言語文化研究科紀要『言語文化論集』、第XXV巻第1号、2003年11月。
- 10) 長畑明利 «The Composition of the 20th-Century Salt Commissioner: Pound's Social View and Its Aesthetic Reflection in 'Canto 98' and 'Canto 99.» Ezra Pound:

Dans le Vortex de la Traduction, *Annales du Monde Anglophone*, 16, 2003.

- 11) (翻訳) 長畑明利『『一千年の平和の国』他』、『るしおる』50、2003。
- 12) (翻訳) 長畑明利『『詩篇』第98篇』、日本エズラ・パウンド協会 *Ezra Pound Review* 第4号・第5号(合冊号)、2003。
- 13) 西川智之「ウィーン — その表層への固執 —」、『言語文化研究叢書3 都市と文化』(名古屋大学大学院国際言語文化研究科)、2004年3月刊行予定。
- 14) 田所光男「パリ・ロジエ通り界限 — 浸透するユダヤ的差異 —」、『言語文化研究叢書3 都市と文化』(名古屋大学大学院国際言語文化研究科)、2004年3月刊行予定。
- 15) 田所光男「ポスト・ショアーの「良きユダヤ人」 — ピエール・ゴールドマン『ラポポール』試論(Ⅱ) —」、名古屋大学大学院国際言語文化研究科紀要『言語文化論集』、第XXV巻第2号、2004年3月刊行予定。
- 16) 長畑明利「隠蔽と仄めかし — John Yau の詩におけるエスニック・アイデンティティの攪乱」、アジア系アメリカ文学研究会 *AAALA Journal* 9、2004年刊行予定。

(2) 口頭発表

- 1) 山口庸子「表現主義舞踊における『醜の美学』 — 『死の舞踊』を中心に」、名古屋大学大学院国際言語文化研究科公開講座「美と文化」、名古屋大学、2002年6月15日。
- 2) 長畑明利「1990年代の「終末論的気分」 — ドン・デリロの『マオⅡ』」、日本アメリカ文学会中部支部月例会、名古屋大学、2003年1月。
- 3) 長畑明利「越境、もうひとつのモダニズム」、モダニズム研究会出版記念シンポジウム「モダニズムの越境」、三宅昭良(司会)、村田宏、宇沢美子と、立命館大学、2003年1月、立命館大学。
- 4) 田所光男「北アフリカからのユダヤ人 — 思想家、歌手、お笑い芸人 —」、映画『デリダ、異境から』上映会、名古屋大学、主催：名古屋大学大学院国際言語文化研究科、協賛：日本フランス語フランス文学会中部支部、協力：国際交流基金、アテネ・フランセ文化センター、2003年5月14日。
- 5) 西川智之「19世紀末ウィーンの建築と芸術」、名古屋大学大学院国際言語文化研究科公開講座「都市と言語文化」、名古屋大学、2003年6月14日。
- 6) 田所光男「パリ：ロジエ通り周辺 — 人間かユダヤ人か —」、名古屋大

学大学院国際言語文化研究科公開講座「都市と言語文化」、名古屋大学、2003年6月21日。

7) 田所光男「ユダヤ移民が越えるもの — ホロコースト後のユダヤ人性の問題 —」、名古屋大学公開講座『越境』を科学する — まざり合い、せめぎあう世界 —」、名古屋大学、2003年10月2日。

8) 山口庸子《Literatur als Schauplatz von Figurationen: Hofmannsthals Essay “Die unvergleichliche Tänzerin”》、国際コロキウム「ダンスの『身体性』 — 「身体表象」の構築、脱構築、そしてその後 —」、学習院大学、2003年10月26日。

(3) 出版物

1) (共著) 長畑明利『アメリカン・モダニズム』、富山英俊、三宅昭良、江田孝臣との共著、せりか書房、2002年4月。

2) (共著) 長畑明利『21世紀から見るアメリカ文学史』、早瀬博範・吉崎邦子編、英宝社、2002年12月。

3) (共著) 長畑明利『アメリカ帝国と多文化社会のあいだ — 国際比較文化フォーラム21世紀』、林康次編、開文社、2003年12月。

4) (共訳) 田所光男『18世紀の恐怖』、ジャック・ベールシュトルド、ミシェル・ポレ編、飯野和夫・中島ひかるとの共訳、法政大学出版局、2003年12月。

5) (共著) 山口庸子『ベルリンのモダンガール』、田丸理砂・香川檀編、三修社、2004年1月。

5 研究成果

(1) 本研究グループが主催した講演会・セミナー・研究会等

場所はすべて名古屋大学内である。

1) 田所光男（名古屋大学助教授）「ユダヤ移民の兄弟をつなぐもの — Immigration / Shoah / Sartre / Justes」、2002年7月22日。

2) 山口庸子（名古屋大学助教授）「エルゼ・ラスカー＝シューラーと〈ユダヤ性〉」、2002年9月9日。

3) 黒川知文（愛知教育大学助教授）「東欧ユダヤ人の歴史と文化」、2002年11月13日。

- 4) 三谷研爾 (大阪大学助教授)「世紀末の他民族都市プラハ」、2002年11月30日。
- 5) 井村俊義 (アメリカ文化研究者)「ユダヤ・ヒスパニック文学の系譜」、2003年5月31日。
- 6) 西成彦 (立命館大学教授)「イディッシュ文学からユダヤ系ブラジル文学へ」、2003年7月12日。
- 7) クリチェリ・ヨセフ (岐阜県八百津町国際交流員)「イスラエル人のアイデンティティについて」、2003年11月6日。
- 8) 上田和夫 (福岡大学教授)「イディッシュ語研究の歴史」、及びイディッシュ語講座、2003年11月29日。
- 9) 長畑明利 (名古屋大学助教授)「Woody Allen 作品におけるユダヤ系アメリカ人表象再考 — Annie Hall を読む」、2004年2月19日。
- 10) 西川智之 (名古屋大学助教授)「フランツ・カフカは幻想的か? — カフカにおけるプラハユダヤ人の現実の反映 —」、2004年2月19日。

(2) 研究分担者の未発表論文、及び、ご協力いただいた外部の研究者の論文・報告

【目次】

- I ヘブライ語圏におけるユダヤ人アイデンティティ**
クリチェリ・ヨセフ：イスラエル人のアイデンティティについて
- II イディッシュ語圏におけるユダヤ人アイデンティティ**
上田和夫：イディッシュ語学文学研究の歴史
黒川知文：東欧ユダヤ人の歴史と文化
- III ポルトガル語圏におけるユダヤ人アイデンティティ**
西成彦：ブラジルのユダヤ系ブラジル文学をめぐって
[補論] ブラジルのイディッシュ語文学 (日本語文学との対比の中で)
- IV ドイツ語圏におけるユダヤ人アイデンティティ**
西川智之：ボヘミア、プラハのユダヤ人 — 19世紀末～20世紀初頭に

かけての言語事情を中心に —

山口庸子：「屑」としての詩人 — ゲルトルート・コルマルとヴァルター・ベンヤミンにおける収集のモチーフ —

V 英語圏におけるユダヤ人アイデンティティ

長畑明利：Woody Allen 作品におけるユダヤ系アメリカ人表象再考 —
Annie Hall、*Zelig*、*Crimes and Misdemeanors* を読む

井村俊義：時空間の境界線を越えるための歴史/地理哲学 — ユダヤ人とチカーノの事例から

VI フランス語圏におけるユダヤ人アイデンティティ

田所光男：北アフリカからのユダヤ人 — 思想家、歌手、お笑い芸人

I

ヘブライ語圏における
ユダヤ人アイデンティティ

イスラエル人のアイデンティティについて

クリチェリ ヨセフ

国家アイデンティティの二つの分類とイスラエルの位置

アイデンティティとは、どのようなものでしょうか。そしてそれはどのように形成され、どのようなものが必要でしょうか。各個人に、この質問を向けられるならば、この答えは難しい。これが国家に向けられるとさらに答えは複雑で困難なものになるでしょう。

国家のアイデンティティはどのように形成されるのでしょうか。それが形成されるための要因およびその条件はなんのでしょうか。それは一回だけのプロセスだけで形作られてしまうのでしょうか。それとも、そのプロセスが動的なもので常に発展し変化するものなのでしょうか。人間が生まれ発達していく過程において、アイデンティティも同時に形成されていきます。同様に国家のアイデンティティも国家の発達と共に、また時の流れによって形成されていきます。人間のアイデンティティが発達しないと人間は成長しない。国家の場合でも同様に、アイデンティティの発達や変化がないならば、前進するどころか低下してしまうことになるでしょう。

国家のアイデンティティを理解したい時には、何をベースにしてチェックするべきでしょうか。各国家においてその国の全体としてのアイデンティティをチェックするのか、それともその国やその地域に在住するそれぞれのエスニック・グループのアイデンティティをチェックするのか。

そしてまず、その疑問をチェックする前に世界を二つに分けて考えるべきだと思います。一つ目は一つのエスニック・グループから成り立っている国家(簡単な例をとると日本)。二つ目は多種多様なエスニック・グループから成り立っている国家(簡単な例をとるとアメリカ)。そしてそれらの国家の分類とは別に

イスラエル。

まず一つ目のグループに分類される日本について簡単に触れておきましょう。日本列島には古代から日本人と呼ばれている人種が存在していました。日本に、侵攻や移民という事象は無かったため、日本人以外の日本人と呼ばれる人種しか存在しなかったのである。よって、日本は古代から一つのユニットとして発達した。一つの人種、一つの言語、一つの文化。もちろん地域によって様々な違いがあったが基本的に同じ。確かに、中国などの海外からの影響がありました。例えば文字、食物や宗教。その影響を受け、現在の日本人の文化などに反映されています。しかし、その影響受けても日本人のアイデンティティは「半中国人」のアイデンティティにはなりません。というように日本人には固有のアイデンティティが強く存在するのです。

結論として日本人のアイデンティティとは何かと言う疑問に答えるならば、それは非常に複雑なことでは無く、日本人の歴史や文化によって発達してきたものであると私は思います。

次に二つ目のグループに分類されるアメリカについて簡単に触れておきます。アメリカは数世紀前に誕生した国です。ヨーロッパなどの古い世界から移民して来た人々によって新しい社会が作られました。その開拓者たちの苦勞によって次々に土地が広げられました。彼らにとって土地に対する執着心というものはとても強いものでした。しかしその後、開拓者らの労働によって国の生活水準が上がったため、その繁栄を楽しむために移民達がやって来た。彼らは開拓者ほど国の発展のため苦勞する必要がなく、土地への執着心は弱いものであった。何であろうと、持つもののために苦勞をしなければ、執着心というものは弱いものでしょう。結局アメリカにおけるアメリカ社会と言われるものは、世界のいろんな国から様々なアイデンティティをもった移民たちによって構築されることになったのです。そのために、アメリカ社会に一つだけのアメリカン・アイデンティティが存在するということはありえないことなのです。そこが一つ目のグループとの違いである。

ユダヤ人アイデンティティ — 宗教的アイデンティティの持続

そしてこれからイスラエルのアイデンティティについて説明したいと思います。イスラエルは55年前、建国された新しく、若い国家です。この国において55年間という歳月はアイデンティティ形成にとって、十分でしょうか？それと

も、アイデンティティはまだ形成プロセス中でしょうか？しかし、イスラエルは他の新しい国と少し異なります。イスラエルはユダヤ人国家である。皆さんが知って見えるようにユダヤ民族は長い歴史を持つ民族の一つであります。日本に比べると、日本歴史は約紀元前7世紀から歴史がある民族ですが、ユダヤ民族の歴史は約1000年先、紀元前18世紀にさかのぼります。ユダヤ歴史はアブラハムという創始者によって始まっている。イスラエルのアイデンティティを理解するためにまずユダヤ人のアイデンティティを知るべきです。しかし、まだ一つ問題がある。ユダヤのアイデンティティはローマ帝国による追放されるまで一つだったということは確かだと思います。ローマ時代までユダヤ民族はエレッツ・イスラエルに暮らし、一人の神様を祭ることをしながら存在していました。当時から大変長い時間が経過しましたがそのアイデンティティは強い宗教的なアイデンティティに守られていたと言うことは間違いではないでしょう。しかし、そのアイデンティティもローマ帝国に追放されてから分裂しました。

それ以来、新しいアイデンティティが形成された。それはディアスポラのアイデンティティでした。ユダヤ人は世界中に散りばれたため地域によって様々な違いがあったが、一つの基本的なディアスポラのアイデンティティが存在していました。そしてそのような宗教的なアイデンティティがユダヤ人を民族として守ることとなったのです。ユダヤ人はユダヤ教を信仰するため他の宗教教徒たちからの圧力や迫害を受けて苦しんでも団体として宗教の改宗をすることはなかった。改宗すると個人的に圧力や迫害から逃れ生活が以前より楽なものになるはずだった。確かに改宗をした人たちもいましたが、団体として改宗をすれば、ユダヤ人としてまた民族としてのアイデンティティを失うことになったでしょう。そして、改宗しない結果として2000年間ユダヤ人はさまざまな虐殺、迫害、差別などを受けて苦しみました。

ユダヤ人の存在のモットーは「苦しみは古代の神様の真の教えから離れたという罪悪に対する代償である」というものでした。それによってユダヤ人はその苦しみを受け止めることができた。彼らは常に救世主（メシア）を信じた。メシアが現れることによって自由の獲得とエレッツ・イスラエルへの帰還を信じていた。ディアスポラにいる期間にユダヤ人はエルサレムとエレッツ・イスラエルへ戻ることを望んでいた。その希望をよく示している二つの言葉がある。一つ目は「来年エルサレムにいること」、もう一つは「エルサレムよ、もしあなた

を忘れてしまったら私の右腕を失うでしょう、舌が口の中にくっついて離れない、もしあなたを忘れてしまったら」。この夢が2000年も続きました。しかしながら、その非ユダヤ人社会の中で生き続け、社会から与えられた役割を果たした。ユダヤ人は住んでいる国の王様や社会から苦しみを与えられてもそのルールに反対すること無く、いつもルールや社会の仕組みに従った。よって、歴史上でユダヤ人が反乱したことは一度もない。ユダヤ人はいつも素直だった。座れと言われれば座り、立と言われれば立ち、這えと言われれば這った。ユダヤ人はそういうものでした。

ユダヤ人はエネルギーを勉強などに費やし聖書や経典を学び、神様を信仰し続けた。それはヨーロッパのユダヤ人でも、中東のユダヤ人でも、北アフリカのユダヤ人でも同じだった。

シオニズムの成立

しかし、18世紀や19世紀にユダヤ人に変化が訪れた。当時はヨーロッパでの産業革命と啓蒙思想の時代でした。当時のユダヤの若者たちは当時の新しい考え方と理想によって興奮しました。古いトララーや経典の学びだけでは先に進めないということを感じ始めていた。そして、その新しい考え方とともに神様だけに頼るだけではなく、自らが自分たちの運命を変えていかなければならないと考えるようになった。そして、その世俗的な考え方から新しい運動が生まれた。それはシオニズム運動でした。

どの民族でも定義と独立した国で暮らす権利を持っており、シオニズムの基本的なアイデアもユダヤ人にとっても同じだった。そして、1897年にスイスのバゼル市でテオドル・ヘルツェル氏の指導で開催された初のシオニズム会議の決定はユダヤ国家を建国することへの努力を認めるものであった。その後ヘルツェル氏は「バゼルでユダヤ国家を建国した」ということを言いました。当然その夢をかなえる土地はユダヤ人にとってエレット・イスラエルであり、当時世界中からパレスチナと呼ばれる場所でした。「パレスチナ」という名前は紀元135年にローマ帝国がユダヤ人を罰するために「イエフダ」から変更した名前です。

バゼル会議の数年前、1882年にユダヤの若者たちがロシアと東ヨーロッパから、ユダヤ国家と「新ユダヤ人」を作るためにエレット・イスラエルに移民し始めた。新ユダヤ人はトララーだけを学ぶのではなく、土地の発達をより重視して

いた。その人たちは現在「パイオニアズ」と呼ばれている。当時のエレッツ・イスラエルは不毛の土地だった。その開拓者たちによって、現在の豊かな国のイスラエルが建国され始めました。

当時エレッツ・イスラエルはオスマン・トルコ帝国の支配下にありました。ユダヤ人はオスマン王にお願いし、当時のオスマン帝国は勢力が弱っていったため、お金のために王がエレッツ・イスラエルの土地をユダヤ人に売ること賛成しました。またアラブ系の地主たちも沼や不毛な土地を高い値段で売ることが構わなく喜んで売りました。ユダヤ人はその土地を部分的にできるだけたくさん購入しました。土地の発達の苦勞で大勢がマラリアなどの病気で死んでしまいました。しかし、少しずつ土地は発達していた。たくさんの新しい村が作られ、1909年に最初のユダヤ人の都市でテルアビブを海沿いに創設しました。エレッツ・イスラエルでの生活水準が上がったため周りのオスマン帝国の他の地域から大勢のアラブ系イスラム教徒たちが労働のために移民して来ました。その人たちは現在のシリアやレバノンなどの近い地域からやって来たり、遠いイエメンやスーダンからもやって来ました。

1917年に、第一世界大戦中、イギリス帝国軍がアレンビ将軍の指導でエジプトのほうから侵略し、オスマン帝国と戦うことなくエレッツ・イスラエルの土地を占領した。戦後、国際連盟がイギリスに30年間その土地を統治することを認めた（英語でそれはMandateと呼ばれます）。30年後またどうするか土地の将来を考えて行くことにした。その時からユダヤ人はイギリス帝国に対して、その土地で国を建国する許可を求めた。イギリス側がいくつかの会議を開き、結局その土地を分割することをユダヤ人にもそしてアラブ人にも約束した。ユダヤ人はその分割に賛成したが、アラブ側は拒否しました。そして、20世紀の20年代よりアラブ側は反ユダヤ・テロなどを開始した。しかし、過去と違ってユダヤ人の民兵的なグループがあり、アラブの攻撃などから守られた。1936年から1939年までアラブ側による反英大反乱が行われました。

イスラエル国家の建設

しかし、その当時、ユダヤ民族が受けた一番大きな悲劇が起こった。それはナチス・ドイツによる大虐殺（ホロコースト）であった。1941年に始まったホロコーストで600万人ユダヤ人が収容所などで殺された。戦後、新国際施設、国連が、そのユダヤ人の悲劇を認め、1947年の11月29日にユダヤ人国家を、

分割されたエレット・イスラエルで建国させることを認めた。その決議に賛成したのは33カ国、反対したのは13カ国、棄権したのは10カ国でした。アラブ諸国は当然反対しました。

そして、イギリスのMandateが終了した日1948年5月14日に、ユダヤ人社会指導者たちはテルアビブ博物館で会議を行ない、中心的指導者ダビデ・ベン・グリオン氏が、民主主義的ユダヤ国家であるイスラエルの独立を宣言しました。翌日の15日に7カ国の回りのアラブ諸国がイスラエルを侵略してきました。50万人のアラブ兵士対60万人のユダヤ人市民の状況だった。第二のホロコーストという危険の可能性が高かった。そして、その日にイスラエルの独立戦争が始まり、その日に新イスラエル人のアイデンティティも確立された。

その日、ユダヤ人の中から、素直で消極的なユダヤ人が消えた。新しい自分の権利を守る、また権利と自由のために戦うイスラエル人が生まれた。イスラエル人はその戦争で負けることはできなかった。負ければ2000年ぶりにやっとできた国を失い、自由を失い、追放されたり、虐殺されたり、ディアスポラの存在に戻るようになってしまうからである。結局イスラエル人が戦争を勝ちとりました。

この勝利は、イスラエル人のアイデンティティの形成に大きく関与しました。7カ国の合同軍に対する勝利は、イスラエルとアラブ諸国双方を大きく戸惑わせた。双方とも数万人の民兵が50万人の兵士に勝つことを信じることはできなかった。この勝利はイスラエル人のモラルを高め、2000年ぶりにユダヤ人が勝利者となった。

これは周りのアラブ社会に大きなショックだった。その時まで、歴史の中でアラブの武士というものはとても名高いものでした。その武士は遅しく、目的を遂げるまで戦う武士だったが、この戦いにおいてはわずかな武装しかなくユダヤ人であるものに負けた。この戦争はイスラエル人のアイデンティティを形作る上で大きな影響を与えたとともに、アラブ人のその時までのアイデンティティを揺さぶるものとなった。

一番初めに来た開拓者たちおよびその後に来た人たちはヨーロッパ系のアシュケナジのユダヤ人だった。その人たちによって建国が始まったが、その新しい国は全てのユダヤ人を歓迎した。北アフリカ（エジプト、リビア、チュニジア、モロッコなど）と中東（シリア、レバノン、イラク、イランなど）のユダヤ人たちはその国々から受けた迫害と追放から逃れるためにイスラエルにやっ

て来た。また、イスラエルが大規模にユダヤ人をイスラエルへ避難させた場合もある（例えば、1949年にほとんどのイエメンのユダヤ人を「魔法の絨毯」というオペレーションで、イスラエルへ飛行機により移送した）。その大規模の移民は新しい国に大きな問題を作った。60万人の国が100万人を短期間に受け入れることを想像してみてください。また戦後の経済力がない状況の日本において1億3000万人を受け入れることはできたでしょうか。それと同じです。最初に移民者はテントや掘っ立て小屋に住まわせられた。数世紀の間ユダヤ人はイスラエルを「蜂蜜と牛乳で豊かな国」と夢見てきたが、実際はそれとは全く違うものでした。病気を持って入らないために衛生的な措置をとられ、ワクチンを打たれました。きちんとした建物などに移るまで数年もかかり、政府は新しい村と町をイスラエルの中心から離れたところにもたくさん作りました。同時に戦地からアラブ諸国の方へ逃れたアラブ人はアラブ諸国によって受け入れられず、55年を経ても未だに難民キャンプなどで暮しています。

その時の苦しんだ時代（皆が苦しかった）が今もなおイスラエル人の中に多くの傷を残している。大勢のセファラディ（東系のユダヤ人）が、エリートに思われるアシュケナジムに対して恨みをもつ。今まで自分のアイデンティティをイスラエルの先にセファラディとして認める人たちもいます。今でも苦しみを感じるセファラディムは、全てがアシュケナジムと政府のためであると言う。あるセファラディムは被害者のアイデンティティを作り、国からなんでも認められ与えられるべきだという考え方を持つ。しかし、ほとんどのセファラディムはその被害者妄想から出し自分たちを社会の一部として感じている。

文化的な問題もありました。初めに、セファラディムとアシュケナジムを結んだことは両者がユダヤ人であったということでした。他の面では、違いが多かった。外見も違うし、文化的背景も違い、言葉も違う、食べ物も違う、全てが違う。最初はコミュニケーションがなく、交流を持つことはとても困難でした。

そして、この難しい状況からイスラエル社会を作ることが始まったのです。一つの教育システムを作られ、一つの言葉だけを使い、以前と変わった状況がイスラエルに誕生したということ認識することが非常に大事であった。2000年ぶりにユダヤ人は自治政府の状態にあった、セカンド・チャンスはなかたである。

軍隊とアイデンティティ

軍隊には社会作りで主な役割がありました。軍隊においてはセファラディムとアシュケナジムの区別がない。皆は同じ兵士である。つまり軍隊はイスラエル社会の交錯するところであり、皆はそれを通過すべきです。軍隊は人にアイデンティティを与える道具でもあり、大きなものの一部分として感じさせるものである。イスラエルでは全住民が入隊することが義務付けられており、皆、その感覚を与えられることになる。自分たちの身で国を守り、国に対する愛国心は強く、国が私たちを必要とすればすぐに国のために尽くします。

そして、国は何度も私たちを必要とした。周辺のアラブ諸国からの攻撃による大規模の戦争を5回も戦い抜きました。そして、イスラエルが誕生してからテロとの戦いは今現在も続いている。イスラエルではほとんどの人が国を守ることは自分の義務であることをよく理解しています。数年前までその義務から逃れたい人々がいればその人々は社会から非難をあびた。しかし、オスロ合意時代にはその状態が少し変わりました。オスロ合意に入ってからある人たちによって軍隊の必要性が減ったと見受けられた。入隊を拒否する人数が増え、社会から前ほど非難されなくなったが、最近、パレスチナ自治政府による反イスラエル・テロによってこの状況は前に戻りました。そして、一般イスラエル人は軍事的、防衛的なアイデンティティを持つということが当然のこととなりました。

イスラエル人は軍事的なアイデンティティを持っても、イスラエルは自らだれとも戦いがしたくない。イスラエルは常に、平和への道を探している。独立宣言で回りの諸国と平和に暮らすことを希望したが、戦争で答えられた。また、10年前オスロ合意という平和へのプロセスを開始した。しかし、パレスチナ側はそのプロセスにサインしても、それを守ることは本心ではなかった。

イスラエルはユダヤ人社会だけでない。130万人ほど非ユダヤ人のイスラエル人もいます。ほとんどの人たちはイスラム系アラブ人です。しかし、ドルーズ民族と、ベドインや他のエスニック・グループもいます。ドルーズとベドインは誕生した日からイスラエルを認め協力しました。そして、当時から未だに入隊もしています。しかし、アラブのほうが違う。最初の1948年の戦争では、侵攻したアラブ諸国の軍に協力した。そのためにアラブ系イスラエル人は入隊できない。アラブ諸国の軍隊が負けた結果として大勢(約30万人)がイスラエルが報復すると勘違いとしたため、イスラエルからアラブ諸国のほうへ逃れた。

イスラエルは当然報復しなかったが、戦後以来5年間、軍の法律によって統治された。その5年後アラブ市民も一般市民となりました。ただ一つの制約は先ほど言ったように入隊が出来ないことです。イスラエルの敵はアラブ諸国であるためイスラエルがアラブ兵士対アラブ兵士のモラル的な葛藤を作りたくないし、軍隊の中にトロイの木馬を入れたくない。

この条件がまた他の問題を起こした。兵役後一般市民となった元兵士たちは国からいくつかの恩恵を受けることができる。それはお金ではなく、仕事の斡旋や、よりやさしい住宅ローンなどです。しかし、アラブ市民はその恩恵を受けることはできない。そのために、アラブ人がイスラエルは差別する国ですと訴えたりする。しかし、ユダヤ系イスラエル人にとってそれは差別ではない。なぜならば、3年間も自分の人生を国のためにささげるから国からその恩恵を受けることは当然なことです。入隊しなかったユダヤ人はアラブ人のようにそういう恩恵を受けません。一方では、アラブ系イスラエル人はイスラエルの敵を、モラル的に、たまに実質的に支援している。イスラエルのアラブ市民は他のアラブ諸国の市民より自由や権利を持っているのにもかかわらず、ほとんどパレスチナやアラブ諸国に反イスラエルのサポートをしている。

また、アラブ系のイスラエル人はアラブ諸国の住民にはない投票権を持ち、国会の120議席のうち現在10議席をアラブ系イスラエル人が占め、大学もどの大学にも進学できるのにもかかわらず、イスラエルは差別的な国であると訴えています。

間違いなく、アラブ系イスラエル人の立場は複雑なものです。一方はアラブ人であり、一方イスラエル人であるからです。彼らの信義はそのエスニック・グループのところにあるが、全ての権利や存在はそのエスニック・グループが戦っている国であるイスラエルから受ける。確かに、困難な立場である。しかし、他のアラブ諸国の一般市民の状況より、アラブ系イスラエル人の状況のほうがずっと良い。それなのに、アラブ諸国の方へ、「イスラエルが良い国である」、とか「イスラエルと共存しよう」というようなメッセージを伝えようとしない。

ディアスポラの拒否

上記の状況はイスラエルのアイデンティティの中にある不安な要素である。現代のイスラエル人は世俗主義的である。当然オーソドックスや保守的な部分が社会にありますが、ほとんどは世俗主義的である。ホロコーストの結果、たくさ

んのユダヤ人が宗教とかかわりを何も持ちたくないのです。その理由をを説明すると、「なぜ神様がホロコーストの時になにもしてくれなかったのか」の疑問が現在まで続いているからです。ほとんどの市町村市民は世俗主義的な西洋的な暮らし方をしています。

イスラエル人はディアスポラで存在するという考え方に対して憎しみを持っている。例えば、敵の攻撃を阻止するために、敵の強要に対して何でも従うと言う人がいれば、その人を「ディアスポラのユダヤ人の考え方を持つ」人と呼ぶ。そういう人を弱虫と言い自分や国の権利を守ろうとしない人である。それはなぜならば、全てのイスラエル人がユダヤ人の悲劇的な他国での歴史的背景をよく理解しているからです。誰もディアスポラに戻りたくない。ユダヤ人の国が存在しない、イスラエルが存在しない時代には誰も戻りたくない。確かに、イスラエルの多くの人々は今現在でも他国に住んでいるが彼らはイスラエルに深い愛国心を感じている。

もう一つの恐れはイスラエルが戦争で負けることです。イスラエル人にとって戦争で負けることは考えられないことです。テロ以上に、イスラエル人が戦争で負けることは恐怖である。皆がそんな負けの結果はイスラエルの存在の終わりであることの意味をよく理解しています。そして、それと同時にユダヤ人の自由の民族としての存在の終わることを意味しています。イスラエルの敵がよく自分たちの希望を示した言葉に「イスラエルを海へ捨てる」というものがある。もっと簡単に言うと、イスラエルを破壊することです。そのためイスラエルのアイデンティティの不安な部分はかなり大きい。イスラエル人はセカンド・ホロコーストを一番恐れている。しかし、もし再びホロコーストが起きてしまえば、その時イスラエル人は羊のように簡単には火葬場に行くことはない。

イスラエル社会にはたくさんの考え方があるが、上記の恐れの場合で皆が一つの共同体になる。これがイスラエル人のアイデンティティであると私は考えています。

II

イディッシュ語圏における ユダヤ人アイデンティティ

イディッシュ語学文学研究の歴史

上田 和夫

まず東欧ユダヤ人の言葉であるイディッシュ語が誕生したいきさつ、およびその語学的生活について簡単に説明したあと、この言語をユダヤ人の歴史に関連させて概説した。内容は以下の通り。

10 世紀頃のドイツに定住していたユダヤ人は初めは周囲のキリスト教徒とほとんど変わらないドイツ語を話していたのだが、しかしユダヤ人だけの中ではユダヤ教の単語やフレーズを差し挟んで話していた。また筆記に当ってはヘブライ文字を用いるのを常とした。この時代に彼らが使っていた言語はユダヤ的色彩の濃いドイツ語と言ってよい。これを西イディッシュ語と呼ぶ。

しかし 12 世紀末からは十字軍が組織されたり、14 世紀にはペストが発生すると、ユダヤ人はキリストを殺した張本人とか、ペストの元凶であるとの濡れ衣を着せられたために、大挙して東欧、特にポーランドに逃げた（しかし西に残ったものもいる。彼らはそこでこの言語を発展させたが、18 世紀にメンデルスゾーンが唱えた啓蒙主義運動の結果、この言語は消滅する）。彼らはその時このユダヤドイツ語を携えて彼の地に移住したのである。そしてそこでスラヴ語（特にポーランド語）を吸収した結果、ユダヤドイツ語は非常に混成言語の様相を帯びるようになった。更に時を経るにつれこの言語はいっそう発展を遂げ（これを東イディッシュ語と呼ぶ）、19 世紀にはとりわけポーランド・リトアニアにおいてユダヤ人の日常語として使われた。またこの言語を用いた文学、新聞、雑誌、また演劇が一大発展した。この言語は後にロシアでも使われ、またイディッシュ文化もそこで栄えたが、19 世紀末にロシアでは政治的経済的不安定となったため、ユダヤ人はポグロムに遭遇したり極貧の生活を強いられた結果、大量の人間が「黄金の国」アメリカに移住した。彼らはそこでもイディ

ッシュ語を使用した。ニューヨークではイディッシュ語による新聞、雑誌、演劇などが大繁栄を遂げた。19世紀後半にはまた東欧、ロシアにおいて民族主義運動が興ったため、ユダヤ人の間でもシオニズム（パレスチナへ帰る運動。ヘブライ語を支持）や流浪民族主義運動（イディッシュ語を支持）が盛んになった。20世紀に入ると、革命が興った新生ソ連ではイディッシュ語はプロレタリアの言語として栄えた。20世紀半ばには、ナチスのホロコーストにより特にポーランドで大量のユダヤ人が殺戮され、イディッシュ語の話し手が激減した。残った者の一部はイスラエルへ移住した。イディッシュ語はそこで日陰の存在ながら細々と生き延びることになる。

以上のようなイディッシュ語、ユダヤ人をめぐる社会的背景に触れながら、イディッシュ語文学研究の歴史を振り返った。内容は次の通り。

この言語への関心と研究は16世紀にドイツにおいてキリスト教徒の学者や宣教師たちによって始められたこと、19世紀には啓蒙化された近代的な「ユダヤ学教学」の学者には軽蔑されたこと、しかし近代的な比較言語学（ドイツで発達）の影響を受けてイディッシュ語研究の分野でも近代的な研究方法で論文が書かれ出したこと、また大学でもイディッシュ語を扱う博士論文が増えてきたこと、20世紀になると、一時は東欧やソ連（ベロロシア、ウクライナ）でもイディッシュ語文学研究の拠点が作られ、そこでは言語地理学や文体論などの分野において、重要な研究がなされたこと、アメリカでもナチスを逃れた研究者によってヨーロッパでのイディッシュ語研究が引き継がれたこと等について触れたあと、イスラエルを初め現代の世界各地におけるイディッシュ語学・文学研究の状況について触れた。

イディッシュ語は初めは女のことばとして、あるいはゲットーの象徴として蔑まれてきたが、時代が移り変わると共にこの言語への見方が変わってきた。すなわち今ではイディッシュ語はその混成言語としての特徴と1000年にわたるユダヤ人の歴史を研究するに無くてはならない貴重な存在と認められるようになってきたのである。

以上の講演のあと、30分程度の間隔をおいて、イディッシュ語の手ほどきを行なった。2時間余りであったが、この講習によって参加者はイディッシュ語の文字（ヘブライ文字）の読み方が習得できたと思う。文字さえ読めるようになれば、西洋語に通じているものにとってはイディッシュ語は決して難しい言語ではない。これを機に参加者がこの魅力あふれる言語文学文化の世界に興味

を持っていただければ幸いである。

東欧ユダヤ人の歴史と文化

黒川 知文

本講義においては、ディアスポラユダヤ人の定義、中世から宗教改革期におけるユダヤ人を概説した後、東欧ユダヤ人に焦点があてられた。なおここで論じる「東欧ユダヤ人」とは今日のポーランド、ベラルーシー、ロシア、ウクライナのユダヤ人を意味する。

1. 東欧ユダヤ社会の形成

東欧ユダヤ人社会は、14世紀の黒死病蔓延の原因とみなされて迫害され、西欧から移住してきたユダヤ人を中心に成立した。彼らは、ポーランド貴族から土地を借用し、そこにおいて商店や宿屋等を経営するアレンダ制に従事した。彼らはさらにウクライナの辺境地への植民活動に従事した。

東欧において、シュテットルと呼ばれる小さな町が形成された。これは、シナゴグ、市場、家庭から成るユダヤ共同体であった。シュテットルにおいては、イディッシュ語が使用され、非ユダヤ人との交流は稀であった。排他的共同体といえよう。

1623年には、ヴァドと呼ばれる東欧ユダヤ人の地方自治が設立された。ヴァドでは、シュテットルの諸問題が協議された。国家をもたないユダヤ人にとってヴァドは国家的存在として機能していた。

1648年にはフメリニツキーによる虐殺が、1734年にはハイダマク運動による虐殺がおこなわれた。いずれもコサックによるユダヤ人虐殺であった。

18世紀には、3度にわたりポーランドが分割され、約100万人のユダヤ人はロシア支配になった。

歴代ツァーリは、ユダヤ人居住地を定住地域内に限定してユダヤ人同化策を

執行したがユダヤ人の抵抗にあい失敗に終わった。

2. 東欧ユダヤ社会と西欧ユダヤ社会

ところで、近代にいたって東欧のユダヤ社会は、西欧のそれとは異なる傾向をもつようになった。

西欧ユダヤ社会においては、キリスト教文化に同化していく傾向が強まった。これはモーゼス・メンデルスゾーン（1729～1789年）が提唱したハスカラー運動が、西欧において進展したことに起因する。この運動は、キリスト教文化をユダヤ人も積極的に受け入れていこうとする運動である。当初はドイツの教育や言語、キリスト教文化を学習する運動であった。フランス革命はさらにユダヤ人の同化を促した。というのは、1791年にフランスのユダヤ人は市民権を獲得したからであった。1871年にはドイツのユダヤ人にも市民権が与えられ、ユダヤ人の解放が完成された。

東欧ユダヤ社会は西欧のそれと対照的に、排他的傾向が強く見られる。これは、イスラエル・ベン・エリエゼル（1700～1760年）を創始者とするハシディズム運動が展開したことに起因すると考えられる。神秘的宗教運動として東欧とロシアのユダヤ民衆の間に急速に広がったハシディズムは、17世紀以降、フメリニツキーの虐殺により壊滅的打撃を受けていたユダヤ社会を再建するのに大きな役割を果たした。

3. 近代におけるユダヤ社会の対応型

西欧においてユダヤ人の解放が完成した直後に、近代的ユダヤ主義が台頭した。これは人種理論と国民主義にもとづくものであり、中世における宗教的反ユダヤ主義とは異なる。その規模も大きく、ホロコーストによってその極みを見るものである。なぜユダヤ人の解放直後に近代的反ユダヤ主義が生起したのか。これは歴史上のひとつの謎である。

ユダヤ社会は新たに台頭したユダヤ主義に対して、以下の四つの形の対応をした。

- ・同化型：キリスト教に改宗してユダヤ人としてのアイデンティティを放棄する。主にドイツ、フランス、イギリス等の西欧ユダヤ社会がこれにあてはまる。
- ・国内国家型：同化を拒否して、ユダヤ人の国家的組織を非ユダヤ社会の中に建設する。東欧とロシアのユダヤ社会一般がこれに該当する。

- ・革命参加型：革命を成功させることにより市民権を獲得しようとする型であり、東欧、ロシア、中欧（ハンガリー）等において見られる。これには主にユダヤ人のインテリ層や青年が参加した。彼らは、ハスカラー運動によりマルクスの革命思想を学んだ。
- ・シオニズム型：反ユダヤ主義の解決は、ユダヤ人がみずからの国家を建設すること以外にはないとする者である。西欧では政治運動として、東欧では移住運動として進展した。

4. シオニズム運動の展開

パレスチナにユダヤ国家を創設しようとするシオニズム運動は、東欧において、まず移民運動として展開した。西欧においてはユダヤ人の政治活動として進展した。シオニズムにはいくつかの種類がある。

宗教的シオニズムは、中世以降ユダヤ教を信じる者全般において見られるものである。メシアが現れて、預言者エリアの吹く角笛により、全世界から離散ユダヤ人が集められ、エルサレムにメシアを王とする国家が出現するというものである。

精神的シオニズムは、アハド・ハアム（1858～1927年）が提唱したものである。ユダヤ民族の精神的文化的復興を願う者だけがパレスチナに移住し、そこにユダヤ人の精神的センターを創設しようとするものである。これは東欧ユダヤ人のパレスチナへの移住運動に影響を与えた。

政治的シオニズムは、ドイツのモーゼス・ヘス（1812～1875年）の『ローマとエルサレム』（1862年）、テオドール・ヘルツル（1860～1904年）の『ユダヤ国家』（1896年）を理論的根拠とするものである。政治活動により合法的にユダヤ国家を建設しようとするもので、1897年に開催された第一回シオニスト会議においてヘルツルが議長に選出され、ヘルツルを指導者として展開した。これはユダヤ国家をパレスチナに限定しないために、アフリカのウガンダが候補になった時もあった。西欧ユダヤ人がこれに参加し、1917年のバルファア宣言において実現したとされる。

社会主義シオニズムは、ナフマン・スィルキン（1868～1924年）が提唱したもので、パレスチナに社会主義によるユダヤ国家を創設しようとする運動である。東欧ユダヤ人の間に支持者を得た。モシャブ、そしてキブツにおいて実現したといえる。

シオニズムに反対した運動が、シモン・ドゥブノーフ（1860～1941年）によるユダヤ民族自治主義の運動であった。これは東欧のユダヤ人の多くにより支持された。ユダヤ人は目に見えない精神的国家を世界中においてすでに建設しており、領土を保有する国家を持つ必要はないとするものである。1948年イスラエル国が樹立しても、米国ユダヤ人が経済的に国を支えていることに、この思想が実現しているということができる。

イスラエル国は、第二次大戦のホロコーストの犠牲の結果として、1948年に国連決議に基づき、パレスチナに創設された。国家指導者の多くは、東欧ユダヤ人であった。

5. ハシディズム

東欧ユダヤ人の宗教文化は、ハシディズムをぬきにして語ることはできない。1881年に発生したポグロムを分析しても、背景にはロシア人のハシディズムに対する嫌悪というものが指摘される。そこで、ハシディズムとロシア正教を比較する。

ハシディズムは神秘的反知性主義的宗教運動である。伝統的ユダヤ教とは異なり、神と人との仲介者としてツァディクの存在を認めている。ツァディクはユダヤ共同体指導者でもあった。それに対して、ロシア正教では、イエス・キリストが唯一の神と人との仲介者である。司祭は典礼を信徒に授ける役割をもつ職にすぎない。また、聖人も神と人との仲介者ではない。

ハシディズムの礼拝は、喜びを表現するものである。これは神の遍在を強調し、信徒が踊りと歌に興じる時に感じる喜びの仲には神は存在すると考えられた。ハシディズムの礼拝は「身体を用いる礼拝」と呼ばれ、集団による熱狂状況となる。ニグンと呼ばれる特有の音楽も使用される。喜びという感情が強調されるのである。一方、ロシア正教では、宗教感情は、典礼遵守の中に昇華される。典礼とは、地上で神の王国、救いを体験することである。従って荘厳で人を沈黙に導く礼拝になる。

このように、神論と拝論において両者に大きな違いがある。だが、選民思想と共同体理念には、共通するものがある。

ハシディズムは「神の選民ユダヤ人」という基本的思想がある。ロシア正教においても、15世紀後半からモスクワを第三のローマとする「第三ローマ理念」が掲げられ、これは総主教座が確立したことによって実現されたとみなされて

いる。今日もロシア正教がキリスト今日の中心だとする理念がある。

ハシディズムは、ユダヤ教信仰共同体という宗教共同体理念がある。ロシア正教にも19世紀後半から「ソボルノスチ」と呼ばれる宗教共同体理念がある。これらはいずれも排他的な共同体理念である。そのために互いに交流することを避け、そのことがポグロムにおいてウクライナ民衆がユダヤ人を襲撃した精神的背景に指摘することができる。

Ⅲ

ポルトガル語圏における ユダヤ人アイデンティティ

ブラジルのユダヤ系ブラジル文学をめぐって

〔補論〕 ブラジルのイディッシュ語文学

(日本語文学との対比の中で)

西 成彦

1. モアシール・スクリヤール (Moacyr Scliar, 1937-)

モアシール・スクリヤールは、現代ブラジルで代表的なユダヤ系作家である。モアシールは、ブラジル文学の古典である『イラセマ』*Iracema* (1865、ジョセ・デ・アレンカール作。*Iracema* の名は *America* のアナグラム。インディオ女性のイラセマはポルトガル人に恋をし、最後は部族社会の掟を破って死ぬ) に登場するシンボリックな混血ブラジル人の名に由来しているが、スクリヤールはウクライナ語の「ガラス職人」склярから来ており、その両親は1917年革命後の混乱期に、ロシアから移住したアシュケナージ系ユダヤ人である。

ロシアのユダヤ人がブラジルやアルゼンチンへと大量に移り住むことになった経緯としては、1880年代以降の反ユダヤ主義の高揚や、鉄道の敷設や資本主義経済の導入にともなう地方商品経済の低迷などがあげられるが、そうした中でドイツの富豪ヒルシュ男爵が構想したユダヤ人の再定住化計画がその大きな波を作り出した。すでに1890年代以降、ポーランド人農民の移住熱は、「ブラジル熱」とさえ呼ばれる熱狂を示していたが、ユダヤ系移民に関しては、同じ1890年代、ヒルシュ男爵が莫大な基金を下に購入した特定入植地への集団移民が先駆的である。「ユダヤ植民協会」JCAの大プロジェクトである。協会の指導の下、ブラジルで最初に切り開かれた南リオ・グランデ州のフィリップソン入植地の設立は1903年。その後、いくつかの入植地が同じブラジル南部に開か

れることになる。熱帯性のサトウキビやゴムにも、低緯度高地での栽培に適したコーヒーにも向かない代わり、ヨーロッパと同じ温帯性の農業に適したブラジル南部には、すでにドイツ系・イタリア系・ポーランド系移民が先行して定住を始めていた。かならずしも酪農技術に優れるわけではないユダヤ人入植者は、マテ茶愛飲の習慣を取り入れたとしても、万人が「ガウーショ」（＝「牛飼い」、スペイン語の「ガウチョ」に同じ）の座に収まったわけではなく、多くは奥地を棄て、都市経済を担うべく、州都ポルトアレグレへと集中しはじめるが、今でもいくつかの入植地は健在である。

スクリャールの両親は、1910年代以降、急速にユダヤ系人口を増加させていたポルトアレグレに、1920年代に移住。モアシールは、1937年、市内のユダヤ人集住地区（ボンフィン地区）で生まれる。医者之道を歩むが、左翼運動家として、また作家としての道歩み始めたとたんに、1964年のクーデタで挫折。カフカやガルシア＝マルケスらの影響を受けて、魔術的な寓意小説を書き続ける。1968年の書籍デビュー以来、スクリャールはすでに40冊以上もの短編集・長編・随筆を著しているが、第二次世界大戦時のユダヤ人集住地区を描いた最初の長編『ボンフィン戦争』*A guerra no Bom Fim* (1972) やユダヤ系の元娼婦を描いた『還流』*O ciclo das águas* (1975) から、ロシア系ユダヤ人移民の息子が医師となり、アマゾン地域の先住民と出会い、連帯し、志し半ばで倒れる『シンガー族の誇り』*A majestade do Xingu*, (1997) まで、小説の各所に自伝的要素を折りこみ、20世紀ブラジル社会におけるユダヤ系新移民のプレゼンスを描くことにきわめて積極的だ。

ブラジルのユダヤ系作家として、最初の世代に属するのは、クラリセ・リスペクトール(1925-77)とサムエル・ラヴェト(1929-1994)である。二人は一世というより、むしろ準一世にあたり、家庭の中ではアシュケナージ系ユダヤ人の言語であるイディッシュ語の残滓にとりまかれながら、ブラジルの言語や文化に親しみながら育った。しかし、ロシアからの移住家族の中で育ったも二人だとはいえ、この二人はきわめて対照的で、徹底的にユダヤ系移民社会を写実的に描いたラヴェトに対して、リスペクトールは死に脅える現代人の実存的な不安を執拗なまでに描き、ユダヤ性の片鱗を作中に覗かせることに強く抵抗した、言わば「マラーノ」的な作家である。

モアシール・スクリャールは、こうした準一世世代のユダヤ系作家のあとを追走しながら、きわめて「カーニバル的」（パフチン）な文体を用い、公式的な

ブラジル史の書き換えに意欲的に挑戦している。しかも、彼はアシュケナージ系のユダヤ系移民（そしてその子孫）を取り上げるばかりでなく、『ラファエル・メンデスの不思議な種族』 *A estranha nação de Rafael Mendes* (1983) においては、ブラジルの建国に関わったもうひとつのユダヤ系移住者たち——ユダヤ系改宗キリスト教徒 (Cristão Novo) ——の問題にも新しい光を当てた。ブラジルにおいて、ユダヤ系作家が、みずからの出自を隠そうとすればおのずから内在的に「マラーノ性」につきあたるが、逆に、「ユダヤ性」を前面に押し出すスクリヤールのような作家にとっても「マラーノ性」の問題は、自己エキゾテイスムの問題として強い形で浮上してくるのである。

2. ユダヤ系改宗キリスト教徒問題

ポーランド生まれの鉱山技師サムエル・シュヴァルツ (1880-1953) が、1917年にポルトガルの山中 (ベルフォンテ) で隠れユダヤ人の共同体を発見するまで、マラーノ問題はひとつの大きなタブーであった。すでにヨーロッパではユダヤ人の世俗化が進み、マラーノ化が時代の趨勢であるときに、マラーノの亡霊——しかも生きた亡霊を呼び覚ますことは危険であった (ドイツの反ユダヤ主義は、ある意味ではマラーノという存在形態そのものへの人種主義的な弾圧であった)。しかし、この危険なテーマに心を奪われたジャーナリストや研究者は、その後、あとを断たない。

じつは、植民地ブラジルが「ユダヤ系改宗キリスト教徒」にとって、選ばれた土地のひとつであったことは、すでに17世紀はじめ、ユダヤ系オランダ人が南米大陸最東端のレシーフェに上陸し、信教の自由を謳って、ポルトガル人勢力に脅威を与えた時代、マラーノ化していたユダヤ系改宗キリスト教徒が続々とカミングアウトをおこなった時点で、いったん顕在化した (レシーフェには、オランダ統治時代に建設されたアメリカ大陸最古のシナゴグ跡が残っている)。ところが、このオランダ統治は短命に終わり、ユダヤ教徒として名乗りを上げた人々の多くは、新たな「改宗または追放、さもなくば死」の運命を生き、追放に身を預けたうちの23人が北上して、当時のオランダ領ニューアムステルダムに到達、ユダヤ教徒として、北米に最初に足跡を残したことは知られている。ところが、1822年のブラジル独立まで、「宗教的な寛容」を欠き、1891年の共和国憲法の中で「信仰の自由」が謳われるまで、ひさしくタブー視されてきたマラーノ研究は、ブラジルにおいてもまた、アシュケナージ系ユダヤ人

ジャーナリストの手によって、ようやく先鞭をつけられたのである。

ブラジルにおいては、まずはポルトアレグレがアシュケナーズ系ユダヤ人の活動のセンターとなったことは前に触れたが、彼らはまず彼らの言語であるイディッシュ語を用いたジャーナリズムの定着にエネルギーを注いだ。第一次世界大戦やロシア革命の騒擾を逃れ、次から次へと殺到する同胞たちを迎え入れるための受け皿として、イディッシュ語メディアの重要性を、彼らは北米その他の先行的事例を踏まえ、確信していた。

そうした中で、イツホク・ライズマン（1901年ポーランド生まれで、1923年にブラジル移住）は、はじめポルトアレグレやブエノスアイレスなど、南米各地のイディッシュ語メディアに随筆や小説を書き送っていたが、南米マラーノに対する関心を強めた彼は、1935年、『ブラジル・ユダヤ人の歴史』*Geshikhte fun Yidn in Brazil* を発表。この仕事は、エリョフ・リピネル（1916年ベッサラビア生まれで、1935年にブラジル移住）によって受け継がれ、ちょうど東ヨーロッパでユダヤ人大量虐殺が進められた時期、ブラジルでは対岸で失われゆくユダヤ人人口の損失を埋め合わせようとするかのように、ユダヤ系改宗キリスト教徒をめぐる考古学的発掘が敢行されたのである。ポルトガル語作家スクリヤールのユダヤ小説が生まれ落ちた背景には、こうしたアシュケナーズ系ジャーナリストの果敢な調査が潜んでいる。（ブラジルのイディッシュ文化については、日系文化との対比を通して見た補論を参照のこと。）

3. マルシオ・ソウザ (Márcio Souza, 1945-)

ブラジルとユダヤ人との結びつきは、初期ポルトガル植民地時代と、20世紀以降のアシュケナーズ系移民という二つの段階に留まるものではない。

フランス革命やナポレオンの解放政策に感化され、ポルトガルからの独立を果たしたブラジルは、1824年憲法の中で「宗教的寛容」をはじめて謳った（カトリックを国教だとする規定がはずれるのは1891年の共和国憲法以降である）。その直後、アマゾン河口の港湾都市ベレンに待ってましたとばかり、シナゴグが建設される。すでにナポレオン戦争時代の地中海地域動乱を避ける形で、北アフリカ（特にモロッコ）からブラジルへ、ユダヤ人の移住が始まっていた。これはかつてスペイン・ポルトガルを追われ、北アフリカや中東・バルカン（オスマン帝国）に再定住していたセファルディ系（ユダヤ＝スペイン語 — 別称、ラディーノ語 — を母語とする）が中心で、同じユダヤ教徒といえども、イデ

イッシュ語を母語としたアシュケナージ系とは典礼や生活習慣からしてかなり異なる。

その後、かつてのドル箱であったサトウキビや綿花の単一農業中心の貿易経済に翳りがさし、19世紀後半になると、サンパウロ集を中心としたコーヒーと並んで、アマゾン中上流地域での天然ゴムの採取が新しい換金経済の主流になる19世紀後半、ベレン（パラ州）やマナウス（アマゾナス州）が国際都市として急成長する。アシュケナージ系のブラジル移民の大半は、リオデジャネイロやサンパウロよりも南をめざしたが、セファルディ系の移住は、もっぱらパラ州・アマゾナス州に集中したのである。しかも、注目すべきは、ユダヤ人と同じく西洋植民地主義の圧力に苦しめられることになったアラブ系イスラム教徒が、19世紀後半から20世紀にかけ、数多くアマゾンを訪れ、天然ゴムの仲買や小売業の分野において、ユダヤ系移民と競合しつつ、棲み分けや共存を図るようになる。

こういった背景の中から、20世紀を代表するアマゾニアのユダヤ系作家、マルシオ・ソウザが登場した。『アマゾンの皇帝』*Galvez Imperador do Acre* (1976)で、ブラジル版魔術的リアリズムとも、ブラジル版ポストモダン小説とも呼べるセンセーショナルなデビューを果たしたソウザは、この地域におけるユダヤ系移民の運命にとりわけ強い関心を寄せるわけではない。アマゾン探検やゴム景気にわく時代のベレンやマナオス（さらにはアマゾン上流ブラジルとボリビアの国境に位置するアクレ地方）には、多国籍資本と多様な才能と、おびただしい労働力と物欲・性欲が渦巻いた。そこはブラジルやボリビアといった新興国家間の外交関係に、英仏や合衆国の帝国主義的な野心が絡まりあった一種の資本主義の前線だったのである。グローバルな貨幣の流れと、先住民の「未開」とされる習俗や文明人との交渉能力がせめぎあう場としてのアマゾニア。ソウザは、まさにそういった場としてのアマゾニアの治外法権的な過去を掘り起こす中で、ユダヤ系移民に直接は光を当てずとも、むしろセファルディ系を迎え入れた環境を可能なかぎり、ユーモラスに描いて見せたのである。

20世紀、アマゾン地方は、このソウザと並んで、ミルトン・アトウウン(1952-)というマナオス生まれのレバノン系作家を輩出しているが、ソウザがユダヤ系であることは、長い間、注目されることはなかったし、そのことをことさらに言い立てることに意味があるとは誰も感じてこなかった。ところが、1947年のパレスチナ分割をめぐる国連決議以降、基本的に親イスラエルのブラジルに

対して、積極的な働きかけを怠らないイスラエル側で、ブラジルの作家をイスラエルに招聘するプログラムを介して、ソウザはイスラエルを訪問。その後、ソウザはスクリヤールと共著の形で、『モーセとマクナイマのあいだで』という一般書を著す。この二人の取り合わせは、ひとびとを大いに驚かせたが、ブラジルのユダヤ系文学をマップとして捉え直すとき、この二人を同時に視野に入れることはきわめて重要だ。

その中で、ソウザは自身の家系をたどり直しながら、父方は17世紀にアマゾンニアを訪れたマラーノ系判事もしくは軍人の家系、母方は19世紀モロッコから移り住んだセファルティ系ユダヤ教徒の家庭と記している。したがって、イスラエル旅行に際しては、親類筋からユダヤ式の燭台（メノラー）を土産にねだられたのだとも書いている。それまでみずからのユダヤ性について無自覚であった親族が、血縁者一人のイスラエル旅行を契機に、ユダヤ性に目覚めはじめた。ブラジルにおけるユダヤ性とは、多くの場合、こうした流動的な状態を指す。

ユダヤ教徒にとって、エルサレムの街を歩くことは、特別な意味を持っている。いま、旅費さえ工面できるなら、彼らにとってエルサレムの街を歩くことは容易なことである。しかし、かといって、現状のエルサレムを歩くことは、ほんとうのエルサレムに安住できる日の到来を予感させることはあっても、安住そのものではない。世界のユダヤ系知識人の多くがそうであるように、ソウザはイスラエル／パレスチナ情勢の現状に対して、きわめて強い憂慮をいんでいる。しかし、そこから翻って、ソウザが自問自答するのは、ブラジルにあってユダヤ人であるということの持つ意味についてだ。

もとはと言えば、北アフリカやオスマン帝国（中世まで遡れば、イベリア半島）時代から隣人でありつづけたイスラム教徒とユダヤ教徒とが、まがりなりにも共存しているブラジルにおいて、ユダヤ人であるということは、計量不可能な無数のマラーノのようにユダヤ人であることと、地域のシナゴグに名前を登録し、計量可能なユダヤ人としてカミングアウトして生きていくことの両極のあいだで揺れながら生きることだ。そして、ブラジルの中で、アシュケナージ系ユダヤ人とセファルディ系ユダヤ人が再会するように、北アフリカやオスマン帝国といった古巣の記憶を内に秘めたユダヤ教徒とイスラム教徒もまた再会する。おそらく、イスラエル／パレスチナの地に現在欠けているのは、「政教分離国家」という枠組みであると同時に、「異なるものの出会いや再会」と

いうナラティブなのである。

スクリヤールとソウザが、ブラジルのユダヤ系作家として何か共通する役割を果たしているとしたら、それは多文化的なブラジルへの同化とその顕彰と同時に、さまざまな出会いと再会の物語の承認と修復という二人の試みにおいてである。そして、ここでは两大戦間期のイディッシュ語ジャーナリズムが前例としてなしとげたことの意味も忘れてはならない。

参考文献

Anatol Rosenfeld : *Entre dois mundos* (Ed. Perspectiva, São Paulo, 1967)

Moacyr Scliar : *The Collected Stories of Moacyr Scliar* (tr. by Eloah F. Giacomelli, Univ. of New Mexico, Albuquerque, 1999)

Moacyr Scliar e Márcio Souza : *Entre Moisés e Macunaima - os judeus que descobriram o Brasil*(Garamond, Rio de Janeiro, 2000)

マルシオ・ソウザ『アマゾンの皇帝』（旦敬介訳、弘文堂、東京、1988）

古谷嘉章『異種混淆の近代と人類学』（人文書院、京都、2001）

[補論] ブラジルのイディッシュ語文学

（日本語文学との対比の中で）

日本からブラジルへの移民は、1908年の笠戸丸移民を皮切りに、第二次世界大戦前後にいったん中断した後、戦後の新移民へと受け継がれ、こうした移民一世代が日系社会の核を形成してきた。日本政府とブラジル政府との間の外交交渉の結果として推進された日系移民の存在と比べて、ユダヤ系の基金（ICA）の入植活動、およびブラジル政府の難民受け入れ政策に依存するしかなかったユダヤ系移民とのあいだには、大きな差がある。しかし、ICA主導で始まったブラジル・南リオグランデ州への集団入植の開始が1903年であったと

いうことを考えると、ブラジルにおける日系人とユダヤ人避難民のステイタスとは、彼らが「移住前の国家」に対する帰属意識・忠誠心をどれだけ維持しつづけたかという点に関しての極端な差異を除けば、きわめて似通っているのである。

もっとも 1941 年、ブラジルは日独伊枢軸三国との国交を断絶。日系・ドイツ系・イタリア系ファシズム支持者に対する監視を強めることになった。このことは、一見、枢軸三国出身の移民だけが、過酷な運命を強いられたかのような憶測をひとに与えがちだ。ところが、じつは、第二次世界大戦の勃発はユダヤ系移民に対する優遇をたちどころに意味したわけではない。当時のヴァルガス体制は、おしなべて少数派に対する寛容に乏しく、むしろファシズム体制に近い民族主義政策の推進者だった。たとえば 1938 年には、ポルトガル語以外のすべての言語による出版物の刊行が禁止され、この点では、日本語使用者もイディッシュ語使用者も、出版の自由に関しては同じ拘束を蒙ったのである。しかも、ドイツ系のナチ党员や、イタリア系のファッショ党员、日本の国粹主義的天皇信奉者と同じく、ロシアやポーランドに出自を持つユダヤ系に対しては、潜在的な共産主義者のレッテルが貼られ、彼ら彼女らの表現活動に対する検閲や制限は、反論の余地なく国益にかなうものだと判断された。これは、スペイン内戦の戦禍を逃れて難民化したスペイン系入国者が、一律に коммуニストの嫌疑をかけられたことや、ユダヤ系ドイツ人難民が、1939 年の第二次世界大戦勃発以降、西側諸国で、ドイツ本国で市民権を剥奪された難民であるにもかかわらず、それでも敵性国人として、強制収容の対象とされたことに似ている。したがって、日本人とユダヤ人は、ブラジルにおいて、きわめて似通った文化的周縁化を生きなければならなかった。

現に、ブラジルにおける日本語およびイディッシュ語によるジャーナリズム活動の始まりは、ともに 1910 年代。第一次世界大戦に便乗した南米諸国の好景気時代であった。しかも、かたや日本、そしてかたやロシア（ロシア領ポーランドやリトアニアを含む）で、近代的な啓蒙を受け、活字メディアに対する依存度を高めつつある状態でブラジルの地を訪れた移民たちは、後の日系文学やイディッシュ文学の作家層・読者層を形成するに値するだけの教養を、すでに渡航以前から身につけていた。つまり、日系移民の中には森鷗外や島崎藤村、あるいは有島武郎や横光利一の愛読者が含まれていたのと同じように、ユダヤ系移民の中にはショレム・アレイヘムやイツホク・レイブシュ・ペレツの後継者

を任ずる文学通が一定する含まれていたのである。であればこそ、1920年代以降、サンパウロの日本語新聞が日系文学（通常、「コロニア文学」の名で呼ばれる）の台頭に場所を提供し、ポルトアレグレ（南リオグランデ州の州都）やサンパウロあるいはリオデジャネイロのイディッシュ語メディアがユダヤ系ジャーナリズムや文学活動の拠点となったのである。

ただ、両大戦間期の日本語文学とイディッシュ文学を比べた場合に、無視できない条件的な開きがあったとすれば、思いつくところ、以下の三点である。

1) ブラジルの日本語文学は、日本を含む他の地域の日本語文学との連携に乏しく、自給自足的な面が強かった。このことはブラジルの日本語文学が、日系移民の悲劇や英雄的行為を描きながら、相互の承認や結束を強める役割を果たしたことを意味するのだが、逆に、そもそも中心を持たないイディッシュ文学は、ロシア／ソ連やポーランド、ルーマニア、あるいはアメリカ合衆国やアルゼンチンなどのイディッシュ語作家たちとの強い連携や相互刺激をともなって発展を遂げた。このためブラジルのイディッシュ作家はイディッシュ議の出版が禁じられた時期にも完全なる空白を耐える必要はなく、ブエノスアイレスやニューヨークのイディッシュ語メディアを通じて作品を発表することが事実上可能であった。

2) ブラジルの日本語文学は、例外的に1908年の笠戸丸以前まで遡ることはあったとしても、明治初期のブラジル移住者や、ブラジルに先駆けて国策移民が送り出されたペルー移民にまで遡るのが限界であった。これに対して、ブラジル・イディッシュ文学は、遠くはブラジル発見時代にまで遡るブラジル史そのものを読み直すあたらしいナラティブの可能性を積極的に模索した。ライズマンの『ブラジル・ユダヤ人の歴史』（1935）やリピネルの『ポルトガルの河のほとりで』（1949）は、マラーノの足跡を、16世紀まで遡るばかりか、異端審問期のポルトガルのマラーノに関する歴史的踏査を、さらに歴史的想像力で補った画期的な作業だった。

3) そして、上記の1) 2) と密接に関わることだが、ブラジルのイディッシュ文学は、ブラジルがユダヤ人にとって疎遠な土地ではなく、むしろすでに四世紀におよぶ深い縁によって結ばれた土地であることを強調することで、ホロコーストの生き残りを含む難民層に対して、ブラジルの利点を強調する役割を果たした。これは、日系文学が「棄民」たちの文化喪失に対する抵抗という自給自足の傾向を強く示していることとは対照的である。古巣であった東欧地域

に生き延びたイディッシュ語使用者は、イスラエルも含めたさまざまな新移住先の選択に際して、世界各地のイディッシュ文学をきわめて実利的な目的意識を持って読んだのである。

しかし、上記のような差異に目を向けることも重要だが、何よりも強調すべきは、日本語文学であれ、イディッシュ文学であれ、ブラジルにおいては「一世の文学」に留まらざるをえなかったというところである。実際、第二次世界大戦後、そして日本人で言えば第二波移民熱が去る1970年代以降、ユダヤ系で言えば、イスラエルの建国以降、これらの「一世の文学」は、その使命や情熱を失い始めてきた。少なくとも、二世以降は、日本語やイディッシュ語を遠ざけないまでも、みずからそれらの言葉を用いて表現するだけの能力も意欲もともに失ってしまうからである。逆に、二世以降にとって、「一世の文学」の達成を継承するのか、むしろそこから遠ざかることでブラジル文学の主流に列なろうとするか、その境目が問題になる。もちろん、この二つの選択肢はかならずしも選言的ではない。「一世の文学」の遺産を継承しつつ、ブラジルの多文化主義的なトレンドの形成にあずかろうという総合を可能性としては含みこむ選択肢が二世以降の前には開かれている。そして、そうした二世以降のポルトガル語作家の作家の登場が、逆に、日本語やイディッシュ語を用いる一世作家たちの守備範囲を、もっぱら「一世」的テーマへと特化させていくことにもなった。

また、これはアルゼンチンで顕著に現われている傾向であるが、ユダヤ系や日系の一世作家にはおいては、創作もさることながら、翻訳分野での活躍がめざましい。代表的な例として、アルゼンチン人にとって国民的聖典のひとつである『ドン・キホーテ』のイディッシュ語訳が1946年に完成したのと、軌を一にして、1955年にはガウチョ文学の傑作『マルチン・フィエロ』の日本語訳が移民、興村禎一の手で完成する（出版は東京の協同組合通信社から1962年）。同様の傾向は、ブラジルの日本語やイディッシュ語での表現活動の中にも指摘できる。これは、移住先への迂回的な同化の試みだとも考えうるが、あくまでも一世に特徴的な同化、つまり、母（国）語の喪失をとまなわない擬装的な同化の試みである。逆に、二世以降は、イディッシュ文学や日本文学の古典を、現地語へと翻訳することで、やはり文化的出自への郷愁と現地文化への同化の両立をめざすことが多くなる。そして、これらバイリンガル世代の媒介者的な翻訳活動は、いずれ、ブラジルの大学で学歴を積んだ日本研究者やユダヤ研究者

の手へと受け継がれていくことになる。この一世的な文化異存と二世以降の文化異存の隙間をどう捉えるか。私の今の関心はそのあたりにある。

参考文献

Shmuel Rozshanski : *Antologie-Brazilianish* (Ateneo Literario en el Instituto Científico Judío, Buenos Aires, 1973)

Sol Liptzin : *A History of Yiddish Literature* (Jonathan David Pub., New York, 1985)

Jacó Guinsburg : *Aventuras de uma Língua Errante* (Ed. Pespectiva, São Paulo, 1996)

西成彦『イディッシュ／移動文学論 I』(作品社、東京、1995)

同(訳と改題)「ブラジルのイディッシュ文学 — ロゼ・パルトニク短編3編」(『立命館言語文化研究』15巻3号(立命館大学国際言語文化研究所、2004) — パルトニクは、1904年にロシア領ポーランドで生まれ、1936年、リオデジャネイロに移住。ブラジルに来た時点で、すでに作家としての実績があったが、現在では、ブラジル移民を描いた短編小説で知られる。イディッシュ文学の女性作家は少ないが、その面でも女性の描きかたにおいて、女性ならではの個性がある。

IV

ドイツ語圏における ユダヤ人アイデンティティ

ボヘミア、プラハのユダヤ人

—19 世紀末～20 世紀初頭にかけての言語事情を中心に—

西川 智之

1. ボヘミアのユダヤ人の歴史

プラハにいつごろからユダヤ人が住み始めたのかは定かではないものの、11 世紀末にはすでにユダヤ人コミュニティが作られていたとのことである。¹⁾ その後、1096 年の第 1 回十字軍や 14 世紀半ばのペスト蔓延に端を発するポグロムにより、プラハのユダヤ人コミュニティは、他の都市のユダヤ人コミュニティ同様、何度か消滅の危機を経験する。²⁾ 当時の神聖ローマ帝国内にあった多くのユダヤ人コミュニティは何度も繰り返される迫害の結果消えて行ってしまいが、³⁾ プラハのユダヤ人コミュニティはその度ごとに再建され、15 世紀には 600～900 人ほどのユダヤ人がプラハで生活していた。その後も「2～3 年間のプラハからの追放を命じた 1541 年および 1557 年のフェルディナント I 世の追放令はあったものの、フランクフルトを除けば、プラハは中世以来絶えることなくユダヤ人が住み続けた唯一のヨーロッパの都市であった。」⁴⁾

皇帝や領主たちは、ある時は率先してユダヤ人に対する迫害や追放を繰り返す一方で、ユダヤ人という財源を必要としていたために、ボヘミヤ、特にプラハのユダヤ人には保護政策がとられた。その結果、18 世紀前半にはプラハに住むユダヤ人は 330 家族、1 万人余りを数え、プラハの全人口の 28 パーセントを占めるまでになっていた。⁵⁾ しかし 1726 年 9 月 25 日に皇帝通告 *das Reskript* が出され、ユダヤ人コミュニティの発展は阻止されることになる。この通告でボヘミアのユダヤ人世帯数は 8541 と決められ、各家族で 1 人の男子にしか結婚は認められなくなり、この通告の出された 1726 年にユダヤ人が居住していた

町村以外には住むことも禁止された結果、⁶⁾ ユダヤ人口は人工的に抑制されることになる。

1741年から1748年まで続いたオーストリア継承戦争で、ボヘミアが反ハプスブルクに回ったことに対する措置のひとつとして、マリア・テレージアは1745年の3月にプラハからユダヤ人を追放し、1748年までプラハに戻ることを許さなかったが、一方で啓蒙主義という時代の流れの中で、農業や教育などの分野での改革が進められ、やがてその恩恵はユダヤ人にも及ぶことになる。

マリア・テレージアの後を継いだヨーゼフ II 世は、啓蒙主義的な改革をさらに急激な形で推し進めた。1781年の寛容令により、カトリック教徒以外にも信仰の自由が認められ、また、ユダヤ教徒たちも手工業・商業に従事できるようになり、大学教育を受けることも可能となる。ユダヤ人に対する服装規定も廃止され、たとえば胸にユダヤ人であることを示す黄色いマークをつける必要はなくなる。⁷⁾ カトリック側からの反発は強かったものの、徐々に解放が進み、商工業の近代化の中で経済的・社会的な成功を収め、ユダヤ人の多くは、ドイツ人社会への同化を果たすことになる。そしてそれは同時に、ユダヤ人の脱ユダヤ化でもあった。

「経済的な上昇を成し遂げたユダヤ人ブルジョワジーの中には、自分たちの外に広がる世界の文化を自分たちも楽しみたいという気持ちも目を覚ました。ウィーンよりもさらに早い時期に、プラハのユダヤ人は学校教育を受け、流行の衣服に身を包み、カフェーや劇場、オペラといったキリスト教徒の娯楽施設を訪れ、ユダヤ的伝統をないがしろにしだした。」⁸⁾

しかし各世帯で一人の子供（男子）にしか結婚を認めないという結婚制限や転居を認めないという居住地の限定が廃止されるのは、革命後の1849年になってからであり、他の市民と同じ自由・権利が認められるまでには、さらに1867年12月21日の憲法の制定を待たねばならなかった。

その1867年の憲法で謳われた平等とはハプスブルク帝国内の「民族の平等」であり、具体的には「言語の平等性」、「自分の民族言語で教育を受ける権利」の保障であった。⁹⁾ ハプスブルク帝国は現在のオーストリア、ハンガリー、チェコ、スロヴァキア、ルーマニア、セルビア、クロアチア、ポーランドやイタリアの一部などを含む多民族国家であったが、1867年の憲法で言う「民族」と

は今挙げたようなドイツ民族・ハンガリー民族・チェコ民族等々を指すものの、しかしその中には「ユダヤ民族」は含まれていない。¹⁰⁾ 1910年のボヘミアの人口は670万人あまり、そしてその民族構成はドイツ系約37パーセント、チェコ系約63パーセントとなっているが、¹¹⁾ ユダヤ人は自分の使用言語をドイツ語と登録するかチェコ語と登録するかで、ドイツ系あるいはチェコ系の民族にカウントされたのである。そして、次節で見るように、ユダヤ人が自分の使用言語をドイツ語と届け出るか、チェコ語と届け出るかという点には、その時代状況が、具体的にはボヘミアに住む二民族つまりチェコ人とドイツ人の力関係と彼らとのユダヤ人の関係が大きく反映していることが分かるのである。

19世紀後半には、産業化により都市への人口流入が続き、急激な人口増加に対応し、またそれに伴う衛生問題等を解決するためもあって、ヨーロッパの各都市は都心の再開発を迫られた。1850年代に始まるオースマンによるパリの再開発や、1860年代に始まるウィーンのリングシュトラッセの開発がその代表例であるが、それはプラハでも同様であった。プラハのユダヤ人街（ゲットー）は、1852年に他の4つの地区と統合され、あの寛容令を出してユダヤ人解放の端緒を開いたヨーゼフII世にちなみ「ヨーゼフ街 Josefstadt, Josefov」とされた。1896年には再開発が決定され、20世紀初頭までには旧ユダヤ人街のほとんどの建物は取り壊されるが、それはユダヤ人解放のひとつのシンボルと考えることもできるであろう。しかし実際には19世紀末を待つまでもなく、いち早くこのユダヤ人街から出て行く者も大勢いた。自由を手にした多くのユダヤ人たちは、地方からプラハやウィーンを目指してやって来たり、また中には更に未知の可能性を求めてアメリカへと旅立つ者もいた。¹²⁾

2. ボヘミアの歴史 — チェコ人とドイツ人の関係を中心に

前節で、プラハのユダヤ人の使用言語は、チェコ人とドイツ人の関係と密接に絡み合っていたと述べたが、この節ではボヘミアのチェコ人とドイツ人の関係について歴史的に概観してみたい。

ボヘミアは神聖ローマ帝国の属国とされ、11世紀にはすでにドイツ人の入植が始まっていた。しかし、ボヘミアは王国として独自の発展を遂げ、特に神聖ローマ帝国皇帝にもなったカレルI世（神聖ローマ帝国皇帝カール4世）の治世下には、聖ヴィート大聖堂やカレル橋などいくつもの新たな建造物がプラハに建てられ、また1348年には中欧で最初の大学となるプラハ大学が創設される

など、ボヘミア王国は最盛期を迎える。この間もドイツからの植民は積極的に受け入れられ、経済発展のひとつの原動力となった一方、ドイツ人が多く住む都市部やドイツと国境を接する地域では、ドイツ語が話され、ドイツ化が進む。

そうした中、15世紀のフス戦争（1422-31）は、ボヘミアでのカトリック以外の宗派を認めさせたという点で、次世紀のプロテスタントの宗教改革に通じていくが、チェコ人とドイツ人の関係という点から見ても共通点がある。ドイツ人はフス戦争の際にカトリック側についていたのだが、それはチェコ人たちに反ドイツの意識を目覚めさせ、チェコ語による著作やチェコ語による礼拝など、チェコ人の民族意識と結びついていき、後のプロテスタントの宗教改革の下地となっていくのである。¹³⁾ フス戦争により多くのドイツ人がボヘミアから出て行くが、15世紀半ばになるとまたドイツ人はボヘミアへの入植を再開し、ドイツ化も再び進行する。

1438年ハプスブルク家のオーストリア公アルブレヒトが皇帝位に就いて以来、神聖ローマ帝国の皇帝位はハプスブルク家が独占することになる。ハプスブルク家はキリスト教（カトリック）の盟主としての役割を負わされることになり、ボヘミアの再カトリック化を図ろうとするが、フス派の勢力が強かったボヘミアでは、反ハプスブルク・反カトリック・反ドイツという意味合いからプロテスタントも支持を拡大していった。また、ハプスブルクも実際には、当時脅威となっていたオスマントルコに対する軍事協力と引き換えに、ボヘミア貴族のプロテスタント信仰を認めざるをえない状況であった。チェコ人の民族意識も高揚し、それはチェコ語による聖書の出版などの形で現れた。

貧困にあえぐ農民たちはたびたび一揆を起こすが、それをよそに、とりわけ上層貴族たちは特権的な生活を享受し続けていた。皇帝ルドルフ II 世（在位 1576-1611）は宮廷をプラハに移し、アルチンボルドやティコ・ブラーエ、ケプラーなどの芸術家、科学者のパトロンとして、あるいはやブリューゲルのコレクターとして、プラハをパリと並ぶような都にしようと夢見ていた。一方で、ハプスブルクのプロテスタントに対する弾圧も次第に厳しくなり、また王国で多くのドイツ人が官吏として採用され、ドイツ語が幅を利かすようになるにつれ、ボヘミアのプロテスタントたちの反ハプスブルク感情も強まっていく。1618年5月、2人の王国顧問官をプラハ城の窓から投げ出すという事件をきっかけに、ハプスブルク家とボヘミアのプロテスタント貴族の対立は解きがたいものになり、1620年プラハの西方12キロのピーター・ホラで戦火を交えることに

なった。戦いはあつげなくも2時間で決着がついた。その結果プロテスタント勢力が一掃され、ボヘミアはカトリック化される。以降、ボヘミア王はハプスブルクの世襲となり、チェコ語と並んでドイツ語も公用語とされたことでますますドイツ化が進み、ドイツ語は貴族や富裕層の言語、チェコ語は農民や市民下層の卑俗な言葉と見なされるようになっていく。

ボヘミアで再び民族主義が目覚めるのは、18世紀後半啓蒙主義の時代である。すでに述べたように、マリア・テレージアそしてヨーゼフII世は啓蒙主義政策をとる。特にヨーゼフII世はカトリックの弱体化を図り、プロテスタントやユダヤ教などの信仰を認めるが、一方で中央集権化を目指し、ドイツ語の共通語化を推し進めようとした。こうしたドイツ化に反発し、ボヘミアの貴族・知識人たちはチェコ語の再生に取り組んだ。チェコ語の研究や共通の文章語を作ろうという試みがなされ、また、チェコ語の新聞や文学作品、外国文学の翻訳が試みられる。しかしこうしたチェコ語の再生運動は、知識階級の文化的な民族意識の高揚という側面が強く、民衆を巻き込んだ大きな運動となったのは1848年の革命後のことである。

ヨーロッパ各地に広がっていた産業革命はボヘミアにも広がり、特に1850年代には機械産業などを中心に産業が発展し、都市への人口の流入が顕著になる。近代化により社会の新たな階層化が進み、貧富の差が大きくなるが、その一方で60年代の自由主義的な政治の流れの中で、チェコ人は自分たちの権利を主張し続けるようになる。それは、自由主義政権に替わって成立したターフェ内閣の時に、言語令という形で実を結んだ(1880年)。この言語令により、ボヘミアの役所の窓口ではチェコ語とドイツ語の平等性が保障された。まだ役所内部での役人同士のやりとりはドイツ語とされていたものの、窓口業務の役人にはチェコ語も話せることが求められたわけで、ドイツ語も話せるチェコ人が多かったのに対しチェコ語の話せるドイツ人が少なかったことを考えると、これはチェコ人にとっては非常に有利な法令であった。すでにこの言語令に先立ち、1867年12月に発布された憲法は教育における各民族言語の平等性を謳っていた。また1869年には全国小学校法が制定され、それに基づき各民族言語で授業を行う小学校の設置が進められ、識字率は大きく上昇していく。また、1882年にはプラハ大学がチェコ部とドイツ部へ分割される。このように、制度面・施設面にも後押しされて、チェコ人のより一層の権利を求める声はますます強くなる。

ボヘミアの経済がさらに発展を続ける中で、農村部の貧しい人たちはウィーンやプラハなどの都市に押し寄せるが、それは住宅不足や衛生問題、失業問題などを惹き起こした。貧困にあえぐ労働者たちの間には富裕層に対する不満や憎しみが増大する。彼らの憎悪の対象になったのは、大資本家であるドイツ人やユダヤ人であった。経済問題は民族主義と結びつき、徐々に政治的な民族対立という形を取り始める。ボヘミアでは、そうした大衆の不満を吸収する形で青年チェコ党が勢力を伸ばし、普通選挙の導入など様々な急進的な要求を繰り返す。それが端的な形で現れたのが1897年のパデーニの言語令である。議会の混乱を抑えるために、首相のパデーニは青年チェコ党の要求を入れ、1880年のターフェの時よりもさらに踏み込んだ言語令を發布する。この言語令では窓口業務でのチェコ語とドイツ語の平等だけではなく、役所内部での平等も認めていた。つまり、ボヘミアの役所では市民からの申請等を役所内部で処理する際には、それがドイツ語でなされていた場合はドイツ語で、チェコ語でなされた場合はチェコ語で、役人相互の連絡を取り合わなければならないというものであり、それは職員全員がチェコ語・ドイツ語両方をマスターしていなければならないということを意味した。ドイツ人たちの激しい抗議を受け、パデーニはこの言語令を撤回してしまうが、それが今度はチェコ人たちの怒りを買って、議会は混乱を続けた。¹⁴⁾

ハプスブルク帝国は、第一次世界大戦後に解体し、ボヘミアはスロヴァキアとともにチェコスロヴァキアとして新生するが、多くのドイツ人はそのままボヘミアにとどまり、チェコ語とドイツ語の並存という言語事情は基本的にはそのまま続いた。

次節では、上述したようなチェコ語とドイツ語の関係の中で、ユダヤ人はどのような言語選択を行ったのかについて見てみたい。

3. ボヘミアのユダヤ人の言語

19世紀末にプラハあるいはボヘミアに住んでいたユダヤ人のうち、どれくらいの人数がヘブライ語やイディッシュ語を話せたかは分からないが、ヘブライ語を話すあるいは唱えることができたのは、ラビなどを除けば、少数の熱心なユダヤ教徒だけであろうし、イディッシュ語を話せたのは、ガリツィアなどの東方からやって来たユダヤ人か、老人たちだけであつたろう。しかし、以前はボヘミアのユダヤ人たちも祈祷の時はヘブライ語を唱え、日常生活ではイディ

ツシュ語を話し、そしてチェコ語の地域に住むユダヤ人はチェコ語も話し、またドイツ語地域のユダヤ人はドイツ語も話していた。多分行商をしていたユダヤ人などは、チェコ語・ドイツ語両方を話すこともできたであろう。

こうした状況に変化が現れるのは18世紀後半である。マリア・テレージアは教育の普及を目的に1774年に学校令を出し、小学校の義務教育化を命じた。その後を継いだヨーゼフII世も、教育改革を引き続き推し進め、さらには、行政・教育の一元化を図るためドイツ語を共通言語としようとしたが、それはチェコ人たちの抵抗が強かったため、結局は頓挫する。田舎のそして貧しい人たちの中で実際に小学校に行っていた数はそれほど多くはないであろうが、それでもヨーゼフ主義はその後の社会の流れを方向づけた。教育は普及していった。¹⁵⁾ ボヘミアのドイツ化は進み、特に都市部のチェコ人にドイツ語・ドイツ文化は浸透して行った。¹⁶⁾ ユダヤ人のドイツ化の傾向も一層強まった。イディッシュ語は話されなくなり、世俗化はさらに進展した。

「ヨーゼフII世の通告が出されてからはドイツ語が田舎町まで強制的に浸透してきた。1850年頃には恐らく、中央ボヘミアのユダヤ人はみんな二言語（ドイツ語・チェコ語）を話したであろうが、教育はドイツ語での教育が圧倒的な多数を占めていた。」¹⁷⁾（括弧内補足筆者）

第一節で述べたように、1849年にユダヤ人はゲットーから解放され、社会の中で成功するチャンスが、他の民族と同じように与えられたことになる。そのためには教育は最大の武器と考えられた。より高度の学歴は、社会でのより大きな成功を約束してくれたからである。次に挙げる数字は、ボヘミアの中等教育機関におけるユダヤ人生徒数である。（ ）に入っていない数字はギムナジウムと実科ギムナジウム *Realgymnasium* の生徒数、（ ）に入った数字は実業学校 *Realschule* の生徒数である。¹⁸⁾

1851年 411人 (—)	1860年 354人 (102人)
1870年 950人 (346人)	1880年 1716人 (586人)

1870年あるいは1880年の生徒数の急激な伸びは、67年の憲法制定、1869年の小学校法の制定も大きな要因となっているだろう。もちろんこうした教育の

普及はユダヤ人にだけ限られたものではなく、19世紀後半には他の民族の中等教育機関への進学率も上がり、生徒数も上昇したと思われるが、次のデータを見れば、ユダヤ人がいかに教育に期待をかけていたかが分かる。¹⁹⁾ 人口 100 000 人当たり何人がギムナジウムあるいは実業学校に通っていたかを、ボヘミアのユダヤ教徒とキリスト教徒で比べたものである。²⁰⁾

	ユダヤ教徒	—	キリスト教徒
1867—71 年	134	—	21
1878—82 年	242	—	32
1888—92 年	260	—	29
1898—1902 年	279	—	36

すでに言及したように、1869年の小学校法により、ハプスブルク帝国では各民族語で教育を受ける権利が与えられたのだが、ボヘミアではそれはドイツ語で授業を行う小学校と、チェコ語で授業を行う小学校が整備されていったことを意味する。前頁で、「1850年頃には恐らく、中央ボヘミアのユダヤ人は…ドイツ語での教育が圧倒的な多数を占めていた」と引用したが、こうした事情は70年代以降変わったであろうか。次の表はドイツ系学校区とチェコ系学校区の公立小学校のユダヤ人生徒数を比べたものである。²¹⁾

表1) ドイツ系小学校区・チェコ系小学校区のユダヤ人生徒数

年 \ 学校区	公立小学校	
	ドイツ系	チェコ系
1880 年	5908	2770
1890 年	5439	4791
1900 年	5137	6131

この数字を見ると、19世紀末には、ユダヤ人の言語選択はチェコ語の側に大きく針が振れたことを示している。1880年にはユダヤ人の子供の7割近く(68.1%)が、ドイツ系の小学校に通っていたのが、1890年には53.2%にまで減り、1900年にはその数字は逆転し、ユダヤ人の子供の過半数(54.4%)がチ

エコ系の小学校に通っていたことが分かる。

ギムナジウムのユダヤ人生徒数の分布も見てみよう。²²⁾

表2) ドイツ系・チェコ系ギムナジウム、実業学校のユダヤ人生徒数

年度	ギムナジウム・実科ギムナジウム		実業学校	
	ドイツ系	チェコ系	ドイツ系	チェコ系
1883/84	1468	380	411	42
1893/94	1419	483	621	104
1903/04	1006	406	1017	315

この数字を見ると、やはりチェコ系のギムナジウム、実業学校の生徒数が増えているが、ただその伸び方は小学校の場合ほど極端ではないことが分かる。実業学校のドイツ系生徒数：チェコ系生徒数の比率を比べてみると、1883/84年度の9：1の割合が93/94年度には6：1に、そして1903/04年度には3：1に、かなり大きく変化していることが分かるが、それでも実業学校生の4分の3はドイツ系の学校を選んでいる。ギムナジウムの場合は、1883/84年度ではユダヤ人の生徒の8割近くはドイツ系を選んでいるが、その割合は93/94年度は約75%、1903/04年度でも7割以上がドイツ系ギムナジウムに通っており、ドイツ系からチェコ系への変化はさらにゆるやかなものであったことが分かる。

大学生の数はどうであろうか。すでに述べたように、1882年にプラハ大学はドイツ語部とチェコ語部に分割されるが、その直前の1881/82年度の冬学期の学生数はキリスト教徒1905人に対し、ユダヤ教徒242人であり、²³⁾ 全学生数に占めるユダヤ教徒の割合は11.3%であった。下の表²⁴⁾はドイツ語部とチェコ語部に分割後の、各部でのユダヤ人学生数を挙げたものであるが、表1)で挙げた公立小学校の生徒数の推移との間の違いはさらにはっきりしている。小学校の場合は、すでに1900年にはチェコ系の小学校へ通う生徒数が過半数を占めたのに対し、大学では1905、06年でもまだ8割以上のユダヤ人はドイツ語部を選んでいる。1918年、ハプスブルク帝国が解体し、チェコスロヴァキアが誕生すると、多くのドイツ系住民がプラハを出て、ドイツに移住していくが、²⁵⁾ それでもなおユダヤ人の過半数はドイツ語部を選んでいる。はっきりとした変化が見られるのは1920年代も後半に入ってからであり、1930年になると数字が逆転し、チェコ語部を選ぶユダヤ人学生が過半数を占めるようになる。

表3) プラハ大学 (ドイツ語部・チェコ語部) のユダヤ人学生数

	ドイツ語部	チェコ語部	両部合計学生数	ドイツ語部 学生数の割合
WS1891/92	528	57	585	90.3%
WS1901/02	395	84	479	82.5%
1905	367	72	439	83.6%
1906	296	66	362	81.8%
1921	1400	469	1869	74.9%
1922	1321	369	1690	78.2%
1928	1431	960	2391	59.8%
1929	1281	1146	2427	52.8%
1930	1069	1421	2490	42.9%

さて、以上のように、ボヘミアのユダヤ人の言語選択がドイツ語からチェコ語へと移行して行ったことははっきりしているわけだが、しかし小学校とギムナジウム、大学を比べてみた場合、その違いも大きいことが分かった。すでに述べたように、チェコ語を選ぶユダヤ人が増えていった背景としては、チェコ人の経済進出がまず考えられる。19世紀後半のボヘミアの機械工業を中心とした経済発展は、将来はチェコ語を学んでいたほうが自分たちには有利かもしれないとユダヤ人に考えさせたのであろう。

しかし、それよりも大きかったのは19世紀末にかけて激化する民族主義運動である。すでに述べたように、反資本主義を唱えるチェコ人労働者の批判はドイツ人だけではなく、ユダヤ人にも向けられた。また、勢いを増すチェコ民族主義に危機を感じ、ドイツ民族主義も台頭してきた。そしてその矛先もユダヤ人に向けられた。何か騒ぎが起こると、ユダヤ人はどちらの側からも襲撃の標的とされた。²⁶⁾ もともとユダヤ人はドイツ語もチェコ語も話せる人間が多かったので、自分の日常使用言語を届けなければならない時には、とりあえず、数の多いチェコ人を慮ってチェコ語と届け出て、自分の子供もチェコ系の小学校に通わせたのであろう。また、ドイツ民族主義運動の中で出てきたシェーネラーらの反ユダヤ主義に対する反発もあったのかもしれない。それでは、なぜギムナジウム、大学と上の教育機関にいくほど、ドイツ語を選ぶユダヤ人が多かったのであろう。R.M.Wlaschekはその著書の中でHugo Herrmannの『あの当時

『In jenen Tagen』からの次の一節を引用している。²⁷⁾

「そういうわけで、チェコ語地域のユダヤ人—彼らは自分たちのことを熱を込めてチェコユダヤ人と呼んでいたが—そうしたチェコ語地域のユダヤ人の中には、チェコ人であろうとして、チェコ語だけを話し、チェコ語の本だけを読み、子供たちをチェコ語の学校にしか通わせず、ソコル²⁸⁾で体操をさせようとする少数の人たちがいた。彼らはドイツ的なもの、ゲルマン的なもの、そしてある時期以降はオーストリア的なものをすべて憎み、しかしまたユダヤ的なものすべてを、宗教的信条、信仰をすら捨ててしまっていた。しかし大多数の人たちは曲芸を成し遂げようとする人たちだった。つまり、街や商売など市民生活ではチェコ人であろうとし、宗教的には完全なユダヤ人であろうとし、そして家庭では、他に誰も聞いていない時には、世界語であるドイツ語を話し、『時間 Čas²⁹⁾』の他に『プラハ日報 das Prager Tagblatt』を購読していた。」

すでに述べてきたように、ボヘミアのユダヤ人にとってドイツ語は、彼らの解放と結びつく言語であった。ヨーゼフ II 世の寛容令がそうであり、ドイツ自由派が実現した憲法上の平等がそうであった。時代の流れの中で、ボヘミアユダヤ人の言語選択がチェコ語の方に少しずつ比重が移っていくのは当然のことであるが、自らの民族の歴史の中での経験と照らして、チェコ語にすべてを賭けてしまうことの危険性も承知していた。特に同化ユダヤ人にとっては、ドイツ語を捨てることは自分たちの今享受している文化を、そしてやっと与えられた自由を否定してしまうような心情もあったのではないだろうか。ドイツ系のギムナジウムや大学を出たほうが出世するためには有利であるという現実的な側面も強かったではあろうが、現在自分たちが同化してしまっているドイツ文化に対する満足感・信頼のようなものがその根底にはあったのではないだろうか。いずれにしろ、ボヘミアのほとんどのユダヤ人はイディッシュ語という自分たちの言語を捨て、ユダヤ教という自分たちの宗教からも離れることで、ドイツ文化やチェコの社会に同化し、やっとの思いで他の民族との平等を手に入れたわけだが、それも長続きはしなかった。³⁰⁾ 1939年にボヘミアとモラヴィアはナチス・ドイツの保護領とされ、多くのユダヤ人が強制収容所に送られ犠牲となった。しかし、収容所を生き延び戦後を迎えたユダヤ人たちが故郷に戻っても、彼らを待ち受けていたのは迫害であった。戦後ほとんどのユダヤ人は財

産を没収され、1948年から50年までの2年間だけで、17270人のユダヤ人がチェコスロヴァキアからイスラエルに移住している。³¹⁾

注

- 1) Elke-Vera Katowski, Julius H. Schoeps, Hiltrud Wallenborn (Hrg.): Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa. Bd. 1. Länder und Regionen. Darmstadt 2001, S. 15
- 2) Vgl. ebd. S.17ff.
- 3) シーセル・ロス『ユダヤ人の歴史』みすず書房 1980年 153～157頁
- 4) Katowski u.a.: a.a.O., S. 28
- 5) ebd., S. 101
- 6) ebd., S.103f.
- 7) 「屢々この屈辱のバッジは、ユダヤ人の唯一の特徴でもあった。ユダヤ人が派手で贅沢な服装に反対だったのではない。事実、特に婦人の場合など、これと反対の方向に行きがちだった。だがこのような傾向が異邦人の憎しみでないまでも、食欲さを直接刺激すると考えられたため、大抵の場合一連の贅沢禁止令をつくって、帽子の類から靴の止め具までユダヤ人の服装について規制し、とりわけ宝石などを着ける場合、その量を制限した。個人のお祝いにも同様な制限があって、結婚、割礼、婚約などを祝う場合にも、手渡される菓子の種類から、お客の数、宴会のコースのやり方、或いは花婿が花嫁に与える贈り物に至るまで、同じように規定されていたのである。」(シーセル・ロス 前掲書 200頁)
- 8) Katowski u.a.: a.a.O., S. 106
- 9) 大津留厚『ハプスブルクの実験 多文化共存を目指して』中央公論社 1995年 42頁
- 10) チェコ人・スロヴァキア人などはスラブ民族というより大きな民族としてとらえることもできるであろうし、何を基準に「民族」という言葉を用いるかは、もちろん大きな問題をはらんでいる。ハプスブルク帝国の複雑な民族状況に関しては、大津留厚の前掲書第2章で詳しく紹介されている。
- 11) 大津留厚 前掲書 68頁
- 12) Katowski u.a.: a.a.O., S.110
- 13) 南塚信吾『新版世界各国史 19 ドナウ・ヨーロッパ史』山川出版社 1999年 78頁、ピエール・ボヌール『チェコスロヴァキア史』白水社 1969年 32頁参照
- 14) 大津留厚『世界史リブレット 30 ハプスブルク帝国』山川出版社 1996年 62～64頁参照

- 15) 1851年の時点での小学校の就学率はボヘミアでは93.4パーセントを達成していたとのことである。大津留厚『ハプスブルクの実験』130頁参照。
- 16) 同じ著書で大津留は1849年のボヘミアの小学校数を挙げている。
ドイツ語で授業を行う小学校 1579校
チェコ語で授業を行う小学校 1814校
複数言語で授業を行う小学校 173校
全体の45パーセント近くがドイツ語で授業を行っており、この数字からもドイツ化の傾向を読み取ることができる。(大津留厚『ハプスブルクの実験』129頁参照。)
- 17) Rudolf M. Wlaschek: *Juden in Böhmen*. München 1997, S.50
- 18) ebd., S.30
- 19) もちろんこうした傾向はプラハに限ったことではない。野村真理は『ウィーンのユダヤ人』の中で、ウィーンのギムナジウムの生徒数に占めるユダヤ人の割合の高さ(総人口に対しては9%弱、ギムナジウムでは30%前後)について触れ、それは「出自にまわりつく賤民性を脱し、社会的地位の上昇を求める彼らの願望の強さのあらわれであった」と論じている。(野村真理『ウィーンのユダヤ人 19世紀末からホロコースト前夜まで』御茶ノ水書房1999年 27頁)
- 20) Wlaschek: a.a.O., S.31
- 21) ebd., S.29
- 22) ebd., S.31
- 23) ebd., S.35
- 24) Vgl. ebd., S.35f.
- 25) 1910年の統計では、ドイツ系住民の全人口に占める割合は、シレジアで43.90%、ボヘミア36.76%、モラヴィア27.62%であったが、1921年にはチェコスロヴァキア全体でドイツ人は312万人で全人口の23.4%、ユダヤ人は1.3%に減り、1930年にはドイツ人22.3%、ユダヤ人1.3%となっている。(南塚 前掲書286頁、ボヌール前掲書113-114頁参照)
- 26) 「プラハだけでも1844年から1921年までの間に8回の反ユダヤ的襲撃事件があった。」(Wlaschek: a.a.O., S.60)
- 27) ebd., S.56
- 28) 1862年に設立されたチェコの青少年のためのスポーツ組織
- 29) 当時発行されていたチェコ語の日刊紙
- 30) 混住するいくつかの民族の軋轢の中で、地域社会に同化しながら生きざるをえなかったのは、もちろんボヘミアのユダヤ人だけではなく。野村真理は「恩讐の彼方—東ガリツィアのポーランド人・ユダヤ人・ウクライナ人」(望田幸男・村岡健治監修『近代ヨーロッパの探求 10 民族』2003年 ミネルヴァ書房 11-67頁)

の中で、ガリツィアの中心都市レンベルクを取り上げ、ポーランド人とウクライナ人の中で歴史の波にもてあそばれるユダヤ人の運命を、特にハプスブルク帝国崩壊後の1918年11月に起きたポグロムに焦点を当てて描いている。

31) Wlaschek: a.a.O., S.223

「屑」としての詩人

——ゲルトルート・コルマルとヴァルター・

ベンヤミンにおける収集のモチーフ——

山口 庸子

1. はじめに

ベルリン生まれで、アウシュヴィッツに移送されて消息を絶ったユダヤ系の詩人ゲルトルート・コルマル(本名ゲルトルート・ホドチースナー 1894-1943)は、批評家ヴァルター・ベンヤミン(1892-1940)の母方の従妹である。¹⁾二人の共通の祖母ヘートヴィヒ・シェーンフリースの面影は、ベンヤミンのエッセイ「ブルーメスホーフ 12 番地」(『1900 年ごろのベルリンの幼年時代』所収)に書き留められている。

ベンヤミン家とホドチースナー家の7人の子供たちを撮影した1906年の写真には、ベンヤミンとコルマルの姿もあり、二人が幼い頃から互いを見知っていたことは疑いない。長じてベンヤミンは少なくとも二度、コルマルの作品発表を後押ししている。だが残されている伝記的資料から、二人の間に密度の濃い精神的交流があったと推定することは難しい。後にベンヤミンの弟ゲオルクの妻となるヒルデ・ベンヤミンは、ベンヤミン家とコルマルとの間に「特に密な関係」があるとは感じられなかったと回想している。²⁾コルマルの末妹ヒルデ・ヴェンツェルによれば、ベンヤミンはコルマルに「一目置いて」はいたが、「文学的な衝動」以外は、彼らは性格が根本的に異なっていたという。³⁾コルマルが、ベンヤミンの著作を読んでいたという記録や証言は無い。グドゥルン・イーガーは、周囲の証言や、コルマルからベンヤミンに宛てた二通の書簡の分

析から、彼らの間の「知的な交流」の乏しさを結論づけている。⁴⁾

一方、ビルギット・R・エルドレは、コルマルの作品分析から、コルマルの詩学と、ベンヤミンの歴史哲学の類似性を指摘している。⁵⁾ 事実、以下で検討するように、両者の間には、歴史観や鍵となるモチーフに多くの共通点が見られる。だが生前はほとんど無名の詩人に終わったコルマルの思想形成を知る手がかりは、極めて乏しく、伝記的資料と作品分析との乖離を埋める資料が、今後発見される可能性も低い。

従って本稿では、コルマルとベンヤミンの間に直接・間接の影響関係があったのか否かという問いは、宙吊りにしておく。その上で、コルマルの作品の重要なメルクマールである収集のモチーフを、ベンヤミンを参照しつつ論じてみたい。歴史の「屑」を収集＝救済しようとする志向において、コルマルの詩学とベンヤミン歴史哲学には、驚嘆すべき類似性が認められるからである。

2. コルマルとベンヤミンの「知的な交流」

コルマルとベンヤミンのテキスト分析を始める前に、やはり知られている限りの両者の「知的な交流」を跡づけておきたい。先に述べたように、ベンヤミンはコルマルの作品発表を二度後押ししている。1928年に定評のある雑誌『文学界 Die Literarische Welt』の復活祭別冊に掲載されたコルマルの二つの詩（「大花火」「りんご」）には、以下のようなベンヤミンの紹介文が添えられていた。

「この著者には、現在のところ、1917年にベルリンのエーゴン・フライシエルから出版された『詩集』一卷があるのみである。だがこの昔の処女作に注意を喚起するというより、読者の耳に、アネッテ・フォン・ドロステ以来、ドイツの女性詩において絶えていた響きを届かせるために、私は以下の二つの詩を公表する。ヴァルター・ベンヤミン」⁶⁾

1929年には、これもベンヤミンの仲介で、マックス・リュヒナー編集の雑誌『新スイス展望 Neue Schweizer Rundschau』に、コルマルの詩三篇（「祈る女」「ラッサンの紋章」「放浪の女」）が掲載されている。⁷⁾

コルマルからベンヤミン宛てに、二通の書簡が残されている。⁸⁾ ベンヤミンからコルマルに宛てた書簡は発見されていない。コルマルからの一通目は1934年10月10日付で、ベンヤミンが亡命先のデンマークから出した便りを受けて

書かれたと思われる。コルマルは、同年に出版されたばかりの彼女の詩集『プロイセンの紋章 Preussische Wappen』について、ベンヤミンに『フランクフルト新聞 Frankfurter Zeitung』に掲載する書評を求めている。だがもう一通の、1934年11月5日付けのコルマルの手紙の内容から判断すると、ベンヤミンは書評を断つたらしい。彼は「新しい創造的抒情詩の頂点かつ終点」として三人の詩人の名を挙げ、コルマルの詩作を批判したようだ。⁹⁾コルマルはベンヤミンから書評を得られない残念さを伝え、ベンヤミンの批判に言わば弁明するような形で、彼女が影響を受けた詩人の名前——リルケ、ヴェルフエル、ルコント・ド・リール、ヴァレリー、ランボー、ミルトン——を挙げている。¹⁰⁾ クリュストラ・カンバスは、コルマルが、ベンヤミンが青春時代に熱狂したシュピッテラーに言及していることから、彼らが文学について論じ合ったのは、1910年から1914頃までだろうと推測している。¹¹⁾ コルマルとベンヤミンの類似を如実に感じさせる、バロック文学やボードレールについての言及は書簡には存在しない。

3. アレゴリカーとしての詩人

ベンヤミンの紹介で『文学界』に掲載されたコルマルの詩「りんご」は、後に「ツィナの紋章」と名を変えて1934年出版の詩集『プロイセンの紋章』（『プロイセンの紋章鑑 Das preussische Wappenbuch』からの抜粋）に収められることになる。これらの紋章詩は、コルマルの弟ゲオルクが、カフェ・ハーグ社の包装紙から切り抜いて「収集」していた紋章に、コルマルが詩をつけたものである。と言うと、いかにもがらくたのように見えるが——そして「がらくた」の収集こそ、コルマル及びベンヤミンの収集の哲学なのだが——そうではない。ハーグ社の包装紙に印刷されていたのは、20世紀初頭の紋章学の改革者オットー・フップが、調査・収集したドイツの都市や村落の印章および紋章であった。売れ行き不振のため途絶していたフップの紋章鑑の発行を援助するため、企業家ルートヴィヒ・ロゼーリウスは、これらの紋章を自社の包装紙に広告として印刷させたのだ。¹²⁾

コルマルの詩と、バロック詩との親縁性に関しては、生前の発表当時から指摘がある。「この抒情詩の際立った特徴は、バロックである。特異なイメージと文様的あるいは絵画的な装飾を、惜しげもなく費やした言語である」¹³⁾と、フリーゴ・ラハマンスキーは論評している。ベンヤミンが『ドイツ悲劇の根源』で述べていることに従えば、バロックの知の理想は、「(収集し)書庫に収める

こと *Magazinierung*」¹⁴⁾であった。フツプとゲオルクによる二重の「収集」のモチーフが、コルマルの紋章詩の成立の過程で浮かび上がってくるのが興味深い。

コルマルの紋章詩は、それぞれの紋章の地の色や図像を描写する短い題詞と、その図柄から自由に連想を展開した詩の本文から成り立っている。たとえば、「アーレンの紋章」では、ノルトライン・ヴェストファーレン州の都市アーレンの紋章を題材とし、「赤地に、翼を持ち黄金の冠を戴いた、丸くなったウナギ」と図柄が説明されている。そして詩の本文では、ウナギが一人称の語り手となる。¹⁵⁾「ツィナの紋章」がもともと「りんご」と題されていたのも、紋章に描かれた女性像が、左手にりんごを持っているからである。

『プロイセンの紋章』の諸詩が示す、具象的な「図像」（と言っても、この詩集には紋章は印刷されず、文字によって説明されているだけなのだが）と、その図像にもとの紋章の意味とは別の意味を付与するコルマルとの関係は、『ドイツ悲劇の根源』の中で述べられた、エンブレムとそれを読み解くアレゴリカーの関係によく似ている。「対象は、アレゴリカーが対象に付与するものを、己れの意味として受け取る。アレゴリカーは、自分が対象に付与しようとするものをこの対象の内部に含み込ませて、その深部に到達するのだ。」¹⁶⁾

また、ベンヤミンが、バロック悲劇における慣例として挙げている、具体的事象とアレゴリ的事象に同時に向けられた「二重表題」¹⁷⁾は、コルマルの詩集『薔薇の像』で採用されている技法である。¹⁸⁾ベンヤミンが、『ドイツ悲劇の根源』出版したのは1928年、コルマルの『プロイセンの紋章鑑』の詩が成立したのは、1927年から1928年にかけての冬と考えられ、成立の時期も極めて近い。

4. 「屑拾い」の形象

コルマルの詩「屑拾いの女 *Die Lumpensammlerin*」と、ベンヤミンの『ボードレールにおける第二帝政期のパリ』は、どちらもボードレールに依拠しつつ、詩人のメタファーとしての「屑拾い」の形象を扱っている。¹⁹⁾

ベンヤミンの『ボードレールにおける第二帝政期のパリ』は、生前は一度も活字になることなく、完全なテキストの形で初めて出版されたのは、1969年のことである。²⁰⁾『ドイツ悲劇の根源』においてアレゴリカーに読み解かれるエンブレムとは異なって、ここでは「屑」は、ベンヤミンが生きる現在と結びつく。屑を収集し分類することは、産業資本主義社会のシステムを分析すること

である。産業社資本主義の「真実の姿」は、「絢爛豪華の商品や技術的生産力」にではなく、それらが「廃棄物」になるときに現れるからである。²¹⁾

ベンヤミンは、ボードレールの『葡萄酒とハシッシュ』を引用しつつ、屑拾いの身振りと詩人の身振りの同一性を指摘している。屑拾いは「この大都市が投げ捨てたすべて、失ったすべて、軽蔑したすべて、踏みにじったすべて」を「集めて回」り、その「目録を作」る。「この描写は、詩人の振る舞いを、ボードレールが長い比喩を使って存分に述べた唯一の箇所である。屑拾いあるいは叙情詩人——どちらにも残り滓 Abhub が大事なのだ。どちらも市民が眠り呆けている時間に、孤独に仕事に勤しむ。両者の身振りすら同じである。」²²⁾

コルマルの「屑拾いの女」は、1938年に出版され直後に絶版となった詩集『女と動物たち Die Frau und die Tiere』に収められている。ボードレールのテキストに定着された、大都市から排除された事物を拾って回る屑拾い＝詩人の身振りは、この「屑拾いの女」でも踏襲されている。²³⁾ そもそもコルマルの「屑拾いの女」には、ボードレールのテキストの引用や暗示が織り込まれている。²⁴⁾ つまり「屑拾いの女」というテキストの形成過程で、「屑拾い」と「詩人」に共通する身振りである「収集」の行為が行われているのである。それでは、テキストの意味内容のレベルで、この屑拾い＝詩人が行う収集の行為はどのように表現されるのか。

Die stillen Dinge heißen tot,
Und fühllos, im Verderb beständig;
Das schwitzt kein Geld, das ißt kein Brot
Und wird mir gerne doch lebendig
Und seufzt und weint und redet Not.²⁵⁾

動かざる無言の物たちは、命なく、
情もなく、腐り果てるがままだと言う。
それらは、汗して金も稼がず、パンも食わない、
だが、わたしの前ではたちまち生き返り、
溜息をつき、泣き、苦しみを語るのだ。

一行目の「動かざる無言の物たち Die stillen Dinge」は、『悪の華』所収の詩「高翔」にある「口きかぬ物たち [l]es choses muettes」の翻訳・引用である。²⁶⁾

「口をきけぬ muet」の訳語に stumm ではなく、still を用いることで、コルマルの「物たち」は、「静止」と「無言」という二重の意味を帯びることになる。運動性および身体性の欠如と、言語の欠如が、死物である屑たちのメルクマールなのだ。だが三行目になると、これらの屑は、単なる産業廃棄物から、産業社会で生きる人間の相貌を帯び始める。屑たちは「汗して金も稼がず、パンも食わない Das schwitzt kein Geld, das ißt kein Brot」。つまり、屑とは産業廃棄物のみならず、「汗して金を稼ぎ、その金でパンを買う」という、資本主義社会の模範的人間のあり方から脱落した不要物——たとえば浮浪者や老人——を含意している。支配的言説（「～であると言われる heißen」）の中でモノとして扱われるこれら不要物に、語り（「reden」）と身体性をもたらすのが、屑拾いの女の言葉、すなわち詩的言語である。屑たちについての「命無く tot」「情も無 fühllos」いという無生物としての形容と、「生き返り lebendig」「溜息をつき seufzt」「泣く weint」、という生きた人間としての形容が、流通する支配的言説と、対抗的言説としての詩との対比を浮き上がらせている。

この褐色の壇から誰が飲んだのか
 なぜ彼は、壇の首を投げ砕いたか？
 帽子が萎れてふわりと棚から落ちた。
 ほら、その頭が、引きちぎられ転がっている、
 その縁が、くしゃくしゃに丸められ病んでいる。

この第二連には、「屑」を生み出す資本主義社会のメカニズムと、その暴力性が描写されている。これらの屑も、最初は商品だったのであり、商品として消費された後に（「壇」は空になり、「帽子」は萎れて棚から落ちた）不要物となり破壊されたのである。砕かれた「首 Hals」や引きちぎられた「頭 Kopf」などの身体部分を表す名詞は、これらの「屑」が、ばらばらになった屍体であることを示している。屑たちが語りや身体性を手に入れるとは言っても、ギリシア彫刻の身体のような、無傷の滑らかさを回復するわけではない。彼らはあくまで屍体や病みあるいは毀損された身体として、「びっこをひき hinkt」（第三連）、哀れな「ダンス」（第四連）を踊り、言葉ならざる言葉で語るしかないのだ。

ここで、『ドイツ悲劇の根源』に語られた、「有機的なものの破片の中に、真の、定着された、文字にふさわしい意味を読み取る＝拾い上げる auflesen」²⁷⁾ た

めには肉体は破壊されねばならぬ、という「エンブレムとしての屍体」の概念を思い浮かべることは難しくない。ベンヤミンの遺稿である『歴史の概念について』の中でも、進歩という嵐に吹き攫われていく「新しい天使」は、おそらく廃墟に留まって「死者たちを目覚めさせ、破砕されたものを集め die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen」²⁸⁾ たいのだと述べられている。都会の屑たちを目覚めさせ、語らせる「屑拾いの女」と、死者たちを目覚めさせようと願う「新しい天使」の類似性は紛れもない。女の立つごみ捨て場は、「新しい天使」の眼前に広がる、「唯一の破局」としての過去の歴史ではなかったか。

だが、コルマルの詩学をベンヤミンの歴史哲学と分かちるのは、この詩の最終連である第五連である。

袋を持ち荷車を引いた大きな黒い影が、
 柔らかに身を翻しつつ、わが足元に現れる。
 濃さを増し、灰色になる影。そして影は投げ込むだろう、
 いつかわたしが熱い杖にもたれ、身体を強ばらせるとき、
 このわたしもまたわれらのごみの中へ。わたしをもまた。

生物の持つ「柔らかさ」と、屍体の「強ばり」は、ここでは時間的な軸に移し変えられている。未来の「いつか einst」、屑拾いの女が、杖をつく老人となったとき、彼女のもとに「袋を持ち荷車を引いた大きな黒い影」が現れる。若く軽やかな身体を持つ、この新たな屑拾いは、すでに不要な老人となった「屑拾いの女」を「ごみ」の中に投げ込む。ここには、人間を使い捨てにする資本主義社会のサイクルは、わが身においても貫徹され、自分もまた歴史の屑となるであろうというコルマルの冷徹な認識が示されている。進歩とは、楽園からの嵐に吹き攫われることではなく、己れの眼前に広がる瓦礫の一部と化すことなのだ。

実は最終連は、『悪の華』の詩「告解」にある美しい女の告白「愛も美しさも、すべては崩れる定め、いつの日か、＜忘却＞が背負い屑籠に投げ込んで／＜永遠＞にそれを返す！」²⁹⁾を踏まえている。ところがこの最終連が、暗示しているのではないかと思われるもう一つのテキストがある。1930年に発表されたベンヤミンの書評「アウトサイダーが存在感を示す。S・クラカウアーの『サラ

リーマンについて』である。この中でベンヤミンは、批評家ジークフリート・クラカウアーの批評のスタイルを、「夜明けの屑拾い Lumpensammler im Morgengrauen」に喩えている。「彼は自分の杖で、語りのボロ布や、言葉の切れ端を拾い上げ、ぶつぶつと頑固そうに呟きながら、少し酒の残った様子で、荷車の中に投げ込むのだ。時には、〈人類〉〈内面性〉〈沈潜〉といった色褪せたキャラコの布地からあれこれを抜き出して、嘲るように朝風にはためかせることもある。早暁の屑拾い——革命の日の夜明けの。」³⁰⁾

荷車や杖といった小道具の共通性はさておいて、気になるのは「灰色 grau」という色彩である。ベンヤミンの屑拾いが出没するのは、「夜明け Morgengrauen」で、grau と同語源の grauen (白む) を含む。一方、コルマルの「灰色になる wächst [...] grau」影は、人生の黄昏に現れる。両者は明らかに時間的な対照関係にある。もしかしたらコルマルは、ボードレールだけでなくベンヤミンのテキストからも表象を収集し、それを密かに転倒して見せたのではなかったか。

5. 「屑」としてのユダヤ人——コルマルの『ユダヤ人の母』³¹⁾

屑拾いの女が屑に転じるという暗然たる弁証法には、コルマルのユダヤ人としての自覚が深く関わっている。コルマルはユダヤ人を、いずれドイツ社会から暴力的に排除されるであろう「屑」として、明確に位置づけていた。ドイツ性とユダヤ性の「共生」を信じた多くの同化ユダヤ人の希望的観測と比較すれば、その認識の明晰さは際立っている。³²⁾ 確かな予感を持ちながら早期にドイツを逃れなかったのは、高齢の父ゆえと言われている。³³⁾

幼女強姦と母親による子殺しというショッキングな題材を扱ったコルマルの小説『ユダヤ人の母』(1930-1931年成立、1965年初版)には、「屑としてのユダヤ人」のテーマが明確に現れている。ユダヤ人の動物写真家マルタ・ヴォルクと、ドイツ人の夫フリードリヒの間に生まれた五歳のウルズラは、何者かに強姦され、発狂する。黒髪に黒い眼のマルタと金髪碧眼のフリードリヒの対比が示すように、この小説の登場人物は、意図的に類型化されている。混血の少女ウルズラの「夜のような」眼と髪は、輝かしいドイツ性を汚染するユダヤ的な闇の象徴である。「まるで、この子が生まれる時に、父親の明るさと母親の闇が争って、彼女の暗黒が、彼の光輝を打ち負かし、貪り喰らったかのようにだった。」³⁴⁾

この小説でコルマルが用いる幼女強姦のモチーフは、この種の事件が頻発し

ていたワイマール共和国末期の世相を反映していると思われる。³⁵⁾ それと同時に、ヨーロッパの民俗伝承の中で「ユダヤの美女」に付与されてきた「非常に特殊な性的意味」にも注意が払われるべきだろう。ユダヤ人女性は、「最も真面目な小説においても、全く決まりきった役割を持たされている」と、サルトルは指摘している。彼女は「始終、凌辱され、乱暴される」³⁶⁾のだ。

強姦事件の犯行現場は、「ゴミ処理ジードルング Siedlung Müllabfuhr」と渾名された菜園の荒れた一角、「便所のような」建物の中である。ワイマール期に次々と建設された先端的な「郊外団地」と、都会の暗部「ゴミ処理場」が結合したその名は、快適さと不快なものの排除が、表裏一体であることを示している。「汚物 Unrat の中に投げ捨てられ、ぐしゃぐしゃになった、紙屑、靴磨きのボロ布」³⁷⁾のような姿で発見されたウルズラは、人格を破壊され、ただ泣き叫ぶだけの「叫ぶモノ Schreiding」³⁸⁾にまで退行している。傷つけられ、言葉ならざる言葉を叫ぶだけの少女は、先に「屑拾いの女」が拾い集めていた屑そのものであり、ゴミの山から彼女を抱き上げるマルタは、「屑拾いの女」の前身ということになる。エルドレは、混血の少女に対する暴力に、「ユダヤ人とドイツ人の文化的対話」の挫折を読み取っている。強姦は「ドイツ社会による暴力的な他者の同化」のメタファーである。³⁹⁾ 他者は他者性を消去され、モノとして所有の対象になり、しかる後に捨てられる。それは、同化ユダヤ人が人間から屑に貶められる瞬間の形象化なのである。

6. 「屑」の救済——コルマルの『ズザンナ』における「せむしの小人」

ベンヤミンの「せむしの小人」は、『ベルリンの幼年時代』に現れる。「せむしの小人」に見つめられると、注意力が散漫になって物を壊してしまい、「破片の山」⁴⁰⁾の前に立ち尽くす破目になる。「せむしの小人」と「屑拾い」の類似性は、その姿形からも明らかである。

「屑屋は屑やぼろきれをいれる「駕籠」を背負っている。せむしの小人が背中に「瘤」を背負っているように、屑屋も瘤のごとき駕籠を背負っている。屑屋は小人のように人目をはばかって、背中を曲げ下を向き、いじましいものを拾い歩く。」⁴¹⁾

コルマルの「せむしの小人」は、遺された最後の短編小説『ズザンナ』(1939

—1940年成立、1959年初版）に登場する。語り手であるユダヤ人の女教師は、東欧の小さなユダヤ人街にある衣料品屋の息子、アルベルト・アブラモヴィッツに出会う。「私は彼に視線を向け、息を呑んだ。美しく悲しげな眼をした、黒っぽい髪の東欧的な少年の頭があった。その頭は、まるでしゃがみ込むように、両肩の間にめり込んで、痩せた奇形の身体の上に載っており、その下側には瘤が見えた……」⁴²⁾

『ユダヤ人の母』におけるドイツ性とユダヤ性の対立は、『ズザンナ』では、成功した同化ユダヤ人が暮らすドイツの首都ベルリンと、夢みられた根源としての東欧（コルマルの父方の故郷、ポーランドが暗示されている）のシュテートル、という地理的な配置に置き換えられている。シュテートルに住む「少しばかり心を病んだ」美少女ズザンナは、ベルリンへ去った恋人を追って列車にはねられる。彼女が徒歩で辿ろうとした、彼方のベルリンへと伸びる線路は、東欧諸国からひたすら西を目指した、幾世代にもわたるユダヤ人たちの軌跡の比喩となっている。⁴³⁾ だから彼女の轢死は、彼らの西欧への同化の歴史の挫折を暗示するのだ。歴史の敗者となったズザンナの遺体を拾い上げるのが、「せむしの小人」アルベルトである。

「私はまた、雑巾を窓からふるった。そして見たのだ。通りの向こう側を、二人の男が歩いていた。一人は制帽を被っていた。二人は梯子を水平に担いでいて、その上には何か黒っぽい、ほとんど袋のようなものが載っていた。そしてあの可哀想なせむしが、その横をのろのろと歩いていた。彼らは向きを変え、車道を越えた。そして彼らが家のすぐ前に来ると、アルベルト・アブラモヴィッツは私を見上げ、びくりと身体を震わせながら暗赤色の革のトランクを高く差し上げた。彼は泣いていた……。」⁴⁴⁾

屑やがらくたの収集は、『ズザンナ』に登場するユダヤ人たちが繰り返す行為である。女教師はズザンナの部屋で、珍しい形や文様の貝殻、鉱石、装身具、外国硬貨などの雑多なコレクションを見せられる。⁴⁵⁾ すでに絶滅したかもしれない東欧のシュテートルについて物語り記憶することも、一つの屑拾いの行為であると言えよう。

今は年老いたこの女教師は、もう何週間も、出国のために必要な「宣誓供述書 Affidavit」⁴⁶⁾ が、アメリカから届くのを待っている。Affidavit とは、亡命者

の生活を保障するという、アメリカ合衆国市民の宣誓供述書で、ユダヤ人はドイツ出国の際に、この書類をアメリカ領事館に提示しなければならなかった。

⁴⁷⁾ 何気なく挿み込まれた Affidavit という外来の行政用語は、この小説全体の夢物語的なイメージを軋ませる。トランクを持ち、ホテルの部屋で書類を待ち続ける女教師には、1941年10月23日のユダヤ人に対する最終的な海外渡航禁止令発布⁴⁸⁾に至る時期の、コルマル自身の心理が反映されているだろう。今しもゴミの山に投げ込まれんとする「屑拾いの女」の像は、コルマルには文学的形象以上の切迫した意味を持っていたはずである。

1939年12月から1940年2月までの『ズザンナ』執筆当時、すでに郊外の邸宅は強制売却され、コルマルは父親とともに、ベルリン・シェーネベルク地区のいわゆる「ユダヤ人家屋 Judenhaus」に移されていた。1941年から1942年頃にかけて、コルマルは、ヒルデ・ベンヤミンらの家族や知人に、『ズザンナ』の手稿を含む草稿の多くを手渡している。⁴⁹⁾ その行為からは、自身を含めた歴史の屑を、別の屑拾いに委ねようとする身振りが読み取れるのではないか。

注

- 1) ベンヤミンの母パウリーネ・シェーンフリース (1869/1870-1930) と、コルマルの母エリーゼ・シェーンフリース(1872-1930)が姉妹である。 Stammbaum der Familie Schoenflies. Beilage zu: Gertrud Kolmar. 1894-1943. Bearbeitet von Johanna Woltmann. Marbacher Magazin 63/1993.
- 2) Benjamin, Hilde: Erinnerungen an Gertrud Kolmar. In: Kolmar, Gertrud: Das Wort der Stummen. Nachgelassene Gedichte. Berlin 1978, S. 47.
- 3) Wenzel, Hilde: Gertruds Ahnen. In: Woltmann, Johanna: Gertrud Kolmar. Leben und Werk. Göttingen 1995, S. 306.
- 4) Jäger, Gudrun: Gertrud Kolmar. Publikations- und Rezeptionsgeschichte. Frankfurt am Main/New York 1998, S. 71-79.
- 5) Erdle, Birgit R.: Antlitz-Mord-Gesetz. Figuren des Anderen bei Gertrud Kolmar und Emmanuel Lévinas. Wien 1994 また、カーティ・ツアルネギンも、ベンヤミンを援用してコルマルの作品を読み解いている。Zarnegin, Kathy: Tierische Träume. Lektüren zu Gertrud Kolmars Gedichtband >Die Frau und die Tiere<. Tübingen 1998, S. 210-219.
- 6) Benjamin, Walter: Zwei Gedichte. Von Gertrud Kolmar. In: ders. Gesammelte Schriften.

- Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991, Bd. IV. 2, S. 803-804. また Woltmann: Gertrud Kolmar. 1894-1943, S. 60. には、『文学界』の紙面のコピーが掲載されている。
- 7) Rexroth, Tilman: Anmerkungen des Herausgebers. In: Benjamin: a.a.O., S. 1088-1089.
 - 8) Kolmar, Gertrud: Briefe. Herausgegeben von Johanna Woltmann. Göttingen 1997, S 166-169.
 - 9) この三人のうちの一は、コルマルの書簡の内容からゲオルク・ハイムである。イエーガーは、残りの二人を、トラークルとベンではないかと推測している。Jäger: a.a.O., S. 76, Anm. 153. 一方カンバスは、不明の二人のうちの一は、ブレヒトではないかと述べている。Kambas, Chryssoula: „...ob das innerliche Leben in der gegenwärtigen Weltzeit noch zu bewahren ist.“ Gertrud Kolmars Briefe an Walter Benjamin. Hommage an Julien Green. In: dies (Hrsg.): Lyrische Bildnisse. Beiträge zu Dichtung und Biographie von Gertrud Kolmar. Bielefeld 1998, S. 133.
 - 10) Kolmar: Briefe, S. 168.
 - 11) Kambas: a.a.O., S. 132.
 - 12) Woltmann: Gertrud Kolmar. Leben und Werk, S. 284, Anm. 136.
 - 13) Lachmanski, Hugo: Zu Gertrud Chodziesners Gedichtsammlung. In: Central Verein-Zeitung, XVII. Jg, Nr. 38 vom 22. September 1938, 2. Beiblatt: Neubau des Lebens, S. 10, zitiert in: Woltmann: Gertrud Kolmar. 1894-1943, S. 88.
 - 14) Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. I. 1, S. 360.
 - 15) Kolmar: Das lyrische Werk. Herausgegeben von Regina Nörtemann, Gedichte 1927-1937. Göttingen 2003, S. 76-77.
 - 16) Benjamin: a.a.O., S. 359.
 - 17) A.a.O., S. 371.
 - 18) 『薔薇の像』に関しては、山口庸子「詩と舞踊の交点——ゲルトルート・コルマルの詩「薔薇の踊り」を手がかりに——」『言語文化論集』(名古屋大学言語文化部・国際言語文化研究科) 第22巻 第1号 2000年 175-189頁を参照。
 - 19) ベンヤミンの「屑拾い」のモチーフに関しては、Wohlfarth, Irving: Et cetera? Der Historiker als Lumpensammler. In: Bolz, Norbert/Witte Bernd (Hrsg.): Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des XIX. Jahrhunderts. München 1984, S. 70-95 を参照。
 - 20) Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann: Anmerkungen der Herausgeber. In: Benjamin: Gesammelte Schriften. Bd. I.3, S. 1135.
 - 21) 今村仁司「ベンヤミンにおける歴史の概念——歴史家とは何の謂いか」『現代思想』ベンヤミン 生誕100年記念特集 1992年12月臨時増刊号

- 45 頁。
- 22) Benjamin: Das Paris des Second Empire bei Baudelaire. In: ders. Gesammelte Schriften. Bd. I. 2, S. 583.
- 23) 「屑拾い Der Lumpensammler」から「屑拾いの女 Die Lumpensammlerin」への変更は、コルマルが強い関心を寄せていたジェンダー間の権力関係の問題と関わりと考えられるが、ここでは触れない。
- 24) Schenker, Monika B.: Die Dichterin als Lumpensammlerin. Spuren Baudelaires in Kolmars Gedicht >Die Lumpensammlerin<. In: Müller, Heidi Margrit: Klangkristalle. Rubinene Lieder. Studien zur Lyrik Gertrud Kolmars. Bern 1996, S. 26-49.
- 25) Kolmar: Das lyrische Werk. Gedichte 1927-1937, S. 171.
- 26) Schenker, a.a.O., S. 42. なお、『悪の華』の翻訳は、シャルル・ボードレール『ボードレール全集 I 悪の華』阿部良雄訳 筑摩書房、1983年、20頁に拠る。
- 27) Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. I. 1, S. 391.
- 28) Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. I. 2, S. 697.
- 29) ボードレール前掲書、89頁。Schenker: a.a.O., S. 45の指摘による。
- 30) Benjamin: Ein Außenseiter macht sich bemerkbar. Zu S. Kracauer, > Die Angestellten<. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. III, S. 225.
- 31) 『ユダヤ人の母』の詳しい分析については、山口庸子「ゲルトルート・コルマルの小説『あるユダヤ人の母』におけるベルリン」『ドイツ文学』(日本独文学会)第101号 1998年10月 55-64頁、および Colwig, Anja: Eine jüdische Mutter. Erzähltes Berlin, deutsches Judentum und Antisemitismus in Gertrud Kolmars Erzählung. In: Lyrische Bildnisse, S. 89-114を参照。なお本稿では、マルバッハのドイツ文学資料館に保存されているコルマルのタイプ原稿に基づいて編集された Kolmar, Gertrud: Die jüdische Mutter: Göttingen 1999.を底本とし、この小説の題名を『ユダヤ人の母』とする。
- 32) Vgl. Lorenz, Dagmar C.G.: Jüdisches Selbstbewußtsein und die kritische Darstellung des jüdischen Selbsthasses im Werk Gertrud Kolmars. In: Begegnung mit dem „Fremden“: Grenzen – Traditionen – Vergleiche; Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses in Tokyo. Bd. 8, Sektion 14. Emigranten- und Immigrantenliteratur. Hrsg. von Yoshinori Shichiji. München 1991, S. 131-132.
- 33) Woltmann: Gertrud Kolmar. Leben und Werk, S. 244.
- 34) Kolmar: Die jüdische Mutter, S. 22.
- 35) Colwig: a.a.O, S. 96-99. および 山口前掲論文 55頁。
- 36) サルトル、ジャン＝ポール『ユダヤ人』安藤信也訳 岩波書店 1956年 55頁。

- 37) Kolmar: Die jüdische Mutter, S. 51.
- 38) A.a.O., S. 72
- 39) Erdle, Birgit R.: Die zerstörte Metapher oder die Penetration des Gesichts. Zur Darstellung der Gewalt bei Gertrud Kolmar. In: Pelz, Annegret u.a. (Hrsg.): Frauen-Literatur-Politik. Hamburg/Berlin 1988, S. 160.
- 40) Benjamin: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. IV. 1, S. 303.
- 41) 今村前掲論文 44 頁。
- 42) Kolmar, Gertrud: Susanna. Mit einem Nachwort von Thomas Sparr. Frankfurt am Main 1993, S.40.
- 43) Vgl. Brandt, Marion: Schweigen ist ein Ort der Antwort. Eine Analyse des Gedichtzyklus >Das Wort der Stummen< von Gertrud Kolmar. Berlin 1993, S. 51.
- 44) Kolmar: Susanna: S. 63-64.
- 45) A.a.O., S.22.
- 46) A.a.O., S. 7.
- 47) Sparr, Thomas: Nachwort. In: a.a.O., S. 67.
- 48) Woltmann: Gertrud Kolmar. Leben und Werk, S. 243.
- 49) Kolmar: Das lyrische Werk. Anhang und Kommentar. Herausgegeben von Regina Nörtemann. Göttingen 2003, S. 401.

V

英語圏における
ユダヤ人アイデンティティ

Woody Allen 作品におけるユダヤ系

アメリカ人表象再考 — *Annie Hall*、*Zelig*、 *Crimes and Misdemeanors* を読む

長畑 明利

1.

1654年に現在のブラジルのオランダ定住地レシーフから23名のユダヤ人がニューアムステルダムに住み着いて以来、多くのユダヤ人がアメリカに渡った。合衆国独立後、1820年代以降には、ドイツ語圏の中央ヨーロッパから延べ100,000人ほどのユダヤ人が、反ユダヤ主義の法律ゆえに、あるいは経済的苦境のゆえにアメリカへ移住し、1880年代頃からは、貧困、工業化による失業、ロシア皇帝の反ユダヤ政策などを理由に、現在のロシア・東欧地域から大量のユダヤ人がアメリカに移住した。これらのユダヤ移民のうち、特にロシア・東欧ユダヤ移民の多くはイディッシュ語を母語とし、ドイツ系ユダヤ人とは異なり、教育水準も低く、経済的基盤も持たなかったため、移民後、行商人や裁縫業などの職について、困難な生活を送ったが、その子あるいは孫の世代は、多くの企業家、学者、芸術家などを輩出し、アメリカにおける成功物語として語られるようになった。

ユダヤ人にとって、特に19世紀後半のロシア・東欧ユダヤ人にとって、アメリカはユダヤ人差別のない自由の国であり、「約束の地」であった。Mary Antinが *The Promised Land* に書いているように (Antin 113-114)、そのような理想化されたアメリカ像は先にアメリカへ移住していたユダヤ人からの手紙(「アメリカからの手紙」)によって広められたが、¹⁾ 移動の自由が認められ、教育の恩

恵に浴することができ、公職への就任も可能とされ、また大量虐殺の標的にされることもなかったアメリカ社会は、Pale に住むロシア・東欧ユダヤ人にとっては格段に条件のよい居住地であったと言える。それゆえ、実際にはアメリカでもユダヤ人に対する差別・偏見がなかったわけではないが、²⁾ 移住を果たした多くのユダヤ人が、旧世界でのユダヤ的慣習を捨て、新しい祖国アメリカの文化・社会習慣に順応することとなった。アンティンの『約束の地』、Abraham Cahan の *The Rise of David Levinsky*、さらには映画 *Hester Street* が描くのはこうしたユダヤ人のアメリカへの同化の物語に他ならない。

本稿で採り上げるユダヤ系の映画監督 Woody Allen もまたユダヤ移民の子孫であり、アメリカにおける第2次大戦後のユダヤ人の成功物語を具現する人物の一人だが、映画監督として、また俳優として、輝かしい経歴を持つ彼の作品とユダヤ系というエスニシティとの関係はこれまで十分に論じられてきたとは言いがたい。彼の作品の多くが中流階級のユダヤ系アメリカ人の生活を描いていることはしばしば指摘されるが、彼の作品に見出されるユダヤ系アメリカ人への言及の分析と、そうした言及とユダヤ系アメリカ人の歴史との関係についての考察は意外に少ない。³⁾

アレンはユダヤ系社会を題材に用いると同時に、現代アメリカ社会一般に共通する様々な問題をも採り上げており、それゆえ、アレンの作品中のユダヤ人表象を彼自身のユダヤ系の出自に結びつけることに疑いを抱く立場があり得ることにも一定の理解が得られるかもしれない。例えば John Baxter は、アレンの作品に見出されるユダヤ系アメリカ人への言及が「嘲笑的」であること、作品中に織り込まれるユダヤ人表象がブラックフェイスを被った白人コメディアンの演技のように見えること、アレンが自身の最初の宗教的体験としてシナゴークではなくカトリックの修道院を挙げていること、そして実際、アレン作品においても「キリスト教文化に基づく生活へのノスタルジア」を見て取ることができることを指摘して、アレンの作品中に描かれるユダヤ性が虚構であり、それゆえそれらは文字通りに受け取られるべきではないと主張している (Baxter 27-30)。しかし、こうした主張にも拘わらず、アレンが作品中でユダヤ系社会に対する言及を行っていることは否定しようのない事実であり、そこに彼のユダヤ系社会に対する意見表明を見ることも不可能ではない。もし彼のユダヤ人に対する言及が「嘲笑的」であるとしたら、その事実は、ユダヤ系アメリカ人のアメリカ主流社会への同化というより大きな問題との関連からの考

察を誘うものと言えるだろう。アメリカに移住したディアスポラ・ユダヤ人にとって、主流社会への同化と他民族との共存というテーマは極めて重要なものであり、またそれゆえ「ユダヤ的伝統」対「アメリカの世俗文化」という二項対立はユダヤ系の文学や映画において繰り返し採り上げられてきたモチーフであった。アレン作品におけるユダヤ性と非ユダヤ性のバランスに注目することは、この才能豊かなユダヤ系映画作家の作品について考察する上で欠くことのできない作業である。以下、本稿では、アレンの作品のうち、主として *Annie Hall* (『アニー・ホール』)、*Zelig* (『カメレオン・マン』)、*Crimes and Misdemeanors* (『ウディ・アレンの重罪と軽罪』) の3作を採り上げ、そこに見出されるユダヤ系アメリカ人の表象について、とりわけ、それらのアメリカ大衆社会との関連性について考察する。

2.

アレンは1935年に生まれ、ブルックリンの Flatbush 地区に育った。本名は Allan Stewart Konigsberg。タクシーの運転手、ウェイター、宝石彫刻師など様々な職についた父 Martin、花屋の帳簿係をしていた母 Netty は、ともに正統派ユダヤ人であり³ ("Woody Allen Bio" n.p.)、アレンも公立学校に通う傍ら、8年間の間、毎週土曜日にフラットブッシュ地区のヘブライ語学校に通った (Baxter 27)。その幼年期は後に *Radio Days* に描かれることになるが、家族は祖父母、叔母、叔父、いところが同居する大家族であり、近所には共産黨員も住んでいたという (ビョークマン 192)。地元の高校 (Midwood High School) を卒業後、ニューヨーク大学に進むが、学業に興味を示せず、最初の学期の後で退学となる。1956年に Harlene Rosen と、また彼女と離婚した後 (1960年)、1964年に Louise Lasser と結婚したが (1969年に離婚) ("The Facts," n.p.)、ともにユダヤ系である。⁵ アレンは16歳のときに Woody Allen の名前でジョークを新聞などに送るようになり、コメディ・ライターの道を進むが、1964年に *What's New Pussycat* の脚本担当として、映画業界での仕事を始める。以後、多数の映画の脚本を書き、自ら監督し、出演。1977年の *Annie Hall* でアカデミー賞を受賞するなど (作品賞、監督賞)、アメリカを代表する映画監督として知られるようになった。

アレンの作品の多くが彼自身のユダヤ系アメリカ人としての生き立ちを反映している。1987年の *Radio Days* が自身の幼少年時代の経験に基づくものであ

ることはすでに述べたとおりだが、*New York Stories* に収められた *Oedipus Wrecks* (1989)では、*Jewish Mother* が息子にもらたす精神的苦痛が描かれ、またこの作品や 1997年の *Deconstructing Harry* では、ニューヨークのユダヤ系アメリカ人がしばしば訪れたキャツキルの遊興施設も描かれる。1985年の *The Purple Rose of Cairo* は、アレンの少年時代の映画館での経験を反映するものであるし(ビョークマン 180)、後述のように、1977年の *Annie Hall* はユダヤ人である自身の性格を克明に描いた作品のように見える。*Stardust Memories* や *Deconstructing Harry* にはユダヤ系の主人公の妹が登場し——その性格描写がアレンの妹のそれを再現するものか否かは別として——これもアレン自身の家族構成を反映するものと言える。アレン自身の経歴と直接結びつくわけではないが、1984年の *Broadway Danny Rose* で、彼はイタリア系の歌手に翻弄されるユダヤ系のエージェント役を演じ、1986年の *Hannah and Her Sisters* では、死後の不安を覚えてカトリックに改宗することを考えるユダヤ系のシナリオライターの役も演じている。

こうしたアレン作品におけるユダヤ系アメリカ人の表象は多分に誇張されたものであり、それはアメリカ社会におけるユダヤ人のステレオタイプ化を助長するものだという批判も想像できないものではない。しかし、仮にその批判が的を得たものであるとしても、見方を変えれば、そこには、彼がそのようなステレオタイプを押しつけられるユダヤ系アメリカ人一般を代弁する姿を認めることもできることになろう。また、興味深いことに、アレンはユダヤ系アメリカ人に付与される数多くのステレオタイプを逆手にとって、それをさらに非ユダヤ人に対しても一般化するという行為をも試みているように見える。アレンの出世作『アニー・ホール』を例に採り、考察してみたい。

3.

『アニー・ホール』はユダヤ人のコメディアン Alvy Singer が非ユダヤ人で女優志望の Annie Hall に出会い、同棲し、破局を迎える物語である。アルヴィは友人の Rob に紹介されてアニーを知り、やがて二人は同棲するようになるが、関係は徐々に悪化し、アニーは歌手の Tony Lacey に誘われてロサンゼルスに移る。アニーとの別離に耐えられなくなったアルヴィは彼女を追ってカリフォルニアまで行くが、二人の溝は深く、よりを戻すことはできない。後に、二人はマンハッタンで偶然再会するが、昔話をした後に別れる。この作品は、

こうした単純な筋書きを、印象に残る数多くのエピソードとともに、コミカルに、またアイロニカルに、そして——登場人物が観客に直接語りかけたり、実際の発言とは矛盾する内心の本音を字幕スーパーで示したり、スクリーンを分割して二人がそれぞれ別の精神科医に話しているシーンを同時に映し出したり、過去の回想シーンに現在時を生きる登場人物が入り込み、過去の人物と直接話をしたりといった——実験的な手法を伴って描き出すのだが、作品中には、しばしばユダヤ系アメリカ人のステレオタイプを思い起こさせる登場人物の性格づけやエピソードが散りばめられている。

アルヴィが慢性の憂鬱症、偏執症、あるいは迫害強迫症に苛まれ、それゆえに精神分析医の診断を欠かせないという設定はその一例である。ユダヤ系アメリカ人の精神的不安、特に迫害強迫は、Allen Ginsberg の“Kaddish” に描かれたギンズバーグの母の描写などでよく知られるが、Hertzberg が言うように、精神分析は“an overwhelming Jewish cult” (Hertzberg 258) であり、不安を抱え、精神科医に通う人間像はユダヤ系の一つのステレオタイプである。『アニー・ホール』は、作品中で、ユダヤ系に対するこのステレオタイプを裏付けるかのように、アルヴィの抑鬱症の過去を、あるいは、現在の彼の強迫観念を描いていく。映画の冒頭で、アルヴィは観客に向かって「自分は抑鬱的な人間ではない」 (“I’m not a depressive character”) と語りかけるが、その言葉をすぐさま裏切るかのように、画面はフラッシュバックで彼の少年時代の抑鬱状態を再現する (FF 4-5)。⁶⁾ テニスに出かけるアルヴィと友人のロブが舗道を歩いているシーンでは、彼がユダヤ人に対する偏見に過敏に、あるいは過剰に反応することが示される。

ALVY I distinctly heard it. He muttered under his breath, “Jew.”

ROB You’re crazy!

ALVY No, I’m not. We were walking off tennis court, and you know, he was there and me and his wife, and he looked at her and then they both looked at me, and under his breath he said, “Jew.”

ROB Alvy, you’re a total paranoid.

(FF 9)

非ユダヤ人が自分を常に偏見の目で見ているという意識が強いアルヴィは、ロブとテニスをしている間も反ユダヤ主義について話している (FF 30)。彼は

また、仕事仲間が“Did you?”という言葉が故意に“Jew”と聞こえるように発音したと言う——“No, not did you eat? but jew eat? Jew. You get it? Jew eat?”(FF 10)——かと思えば、ユダヤ人がワグナーを嫌うことを知るレコード店の店員が、彼にわざと「今週はワグナーのセールをやっていますよ」と言ったとも言う(FF 10)。そんなアルヴィを評してロブが言う“You see conspiracy in everything”(FF 10)というコメントは、上記引用文中の“you’re a total paranoid”という言葉同様、アルヴィのパラノイア(偏執症)を適切に表現するものだが、それはユダヤ系アメリカ人のステレオタイプへの言及でもある。

作品中には、こうした憂鬱症、偏執症、あるいは迫害強迫症の身体的兆候と見なしうる行動上の特徴が散りばめられている。例えばアルヴィは、たった2分でも映画を途中から観ることに耐えられないという潔癖症を示し(FF 13)、ケネディ暗殺が陰謀であるという説について考え始めると、妻アリソンとの性行為も中断してしまう(FF 21-22)。彼はロブスターに対して過剰な恐怖心を見せ(FF 22-24)、死に関する本ばかり購入する(FF 45)。

映画が進行するにつれて、こうしたアルヴィのパラノイアの原因がユダヤ人迫害・差別・偏見にあることが示唆されていく。アルヴィが *The Sorrow and the Pity* というナチス占領時代のフランスを描いたとされる映画を何十回も取り憑かれたように観ていることは、彼のパラノイアがユダヤ系であることと密接に結びついていることを示唆している。ユダヤ人特有の群衆恐怖症を想起させるシーンもある。アルヴィは映画館の前で、彼をテレビで観たことがあると言う男に名前を聞かれる。男は黒い革のジャケットを着て体格がよく、言葉には労働者階級風の訛がある。不安に駆られながらもアルヴィが自分の名を名乗ると、男は集まってきた他の男たちに、大声で彼の名を叫び、アルヴィはついに群衆から走って逃げ出す(FF 10-12)。有名人の大衆恐怖のシーンと考えることも不可能ではないが、この場面は、暴徒によって迫害を受けるユダヤ人のイメージを彷彿とさせる。体格に優れぬアルヴィが屈強の男たちに取り囲まれる映像は——アルヴィはアニーに事情を説明する際、彼らを映画『ゴッドファーザー』のキャストに喩える(FF 12)——このイメージを喚起するうえで効果的である。暴力に対する潜在的な不安と身体的な劣等感はユダヤ人のステレオタイプの一つだが、アルヴィは人前で裸にならないことにしているため、テニスの後でシャワーも使わない(FF 38)。

この映画におけるユダヤ人およびユダヤ系アメリカ人への言及とステレオタ

イブの描出は、アルヴィのパラノイアックな性格描写によってなされるだけではない。アルヴィが最初の妻 Allison に出会うのは、Adlai Stevenon という名の政治家のための支援ラリーだが、この政治家の名前がユダヤ的なファースト・ネーム (Adlai は Adonai を思わせる) とワスプ的なラスト・ネームをつなげたものであると同様に、アリソンの名前 (Allison Portchnik) は、ワスプ的なファースト・ネームとユダヤ的なラスト・ネームをつなげたものになっている。アルヴィは、そこで、アリソンが執筆中の論文のタイトル (“On Political Commitment in Twentieth-Century” [FF 20]) を聞くと、

Alvy Y-y-you like New York Jewish Left-Wing Liberal Intellectual Central Park West Brandeis University ... uh, the Socialist Summer Camps and the ... the father with the Ben Shahn drawings, right? And you really, you know, strike-oriented kind of -- uh, stop me before I make a complete imbecile of myself.

(FF 20)

とユダヤ人知識人のステレオタイプを並べたジョークを発する。左翼知識人(およびストライキ)、セントラルパーク・ウェスト、ブランデイス大学(ユダヤ人のための大学として設立された)、社会党が開催するサマー・キャンプ、ベン・シャーン(ユダヤ人の画家)は、いずれも30年代以来のユダヤ系左翼知識人あるいはユダヤ系アメリカ人一般について連想される名辞に他ならない。実際、アリソンがこのジョークを聞いて、“I love being reduced to a cultural stereotype.” (FF 20) と答えていることは、こうしたステレオタイプが70年代にも日常的に使われていたものであることを暗示している。

こうしたユダヤ人のステレオタイプはユダヤ人への偏見と結びつくものだが、アレンは中西部の非ユダヤ人家庭におけるユダヤ人への態度を描くことで、そのことを明確に示している。映画の中程でアルヴィはウィスコンシン州 (Chippewa Falls) にあるアニーの生家を訪れ、一家とともにイースター・ディナーを食べる。そこで彼はコシャーには含まれないハムを食べる羽目になり、また、典型的な反ユダヤ主義者として描かれるホール家の祖母 (Grammy Hall) の偏見に満ちた視線に晒される。アニーの説明によれば、彼女はユダヤ人を憎んでおり、「ユダヤ人は金儲けしかしない」と考えているのだが (FF 39)、食事の席で、祖母の視線に晒されているアルヴィは、黒服に身を包み、黒い帽子を

被り、長い髭を生やした正統派ユダヤ人の出で立ちに変身する (FF 55)。⁷⁾

このシーンに続いて、ホール家とアルヴィの育ったシンガー一家が split screen により対比されるが、シンガー家の母が罪の悔い改めのために断食をすることで Yom Kippur に触れたのに対し、ホール家の母が “I don't understand” と答える (FF 57)。この場面は明らかに、ユダヤ系社会と非ユダヤ系社会の断絶を示すものと言える。

実際、アニーは、ユダヤ人のステレオタイプを確認するがごとく、アルヴィが都市から離れられず — アルヴィがカリフォルニアに出かけたときに具合が悪くなることはその証だが (FF 86) — 新しい人間関係を求めて人生を楽しむことができない人物だと決めつける。アニーが彼を形容して “[Y]ou're incapable of enjoying life [Y]our life is New York City. You're just this person. You're like this island unto yourself” (FF 98) という言葉は、アルヴィ本人の規定であるだけでなく、ユダヤ人のステレオタイプに他ならない。そして、アニーがそのようなアルヴィと暮らせず、新しい人生を求めてカリフォルニアに移ることは、我々の文脈においては、ユダヤ系のアルヴィと非ユダヤ系のアニーとの必然的な別離と見えるのである。

4.

『アニー・ホール』にはこのように数多くのユダヤ系アメリカ人への言及が散りばめられており、それにより、アルヴィの性格と行動の特異性が — ということは彼が一面で代表するユダヤ系アメリカ人一般のそれが — 際だつように見えるのだが、しかしこの映画においては、往々にしてステレオタイプ化されたこれらの特殊性が、実はアルヴィに、あるいは、ユダヤ系アメリカ人のみにあてはまるものでないことが示される。この作品では、ユダヤ系のステレオタイプが強調される一方で、少なくともそれらの一部は非ユダヤ人のアメリカ人にも該当することが暗示されているのである。

例えば、精神的に不安定で精神分析を受けているのはアルヴィ (及びユダヤ系であると考えられる 2 番目の妻 Robin) だけではなく、アニーも同様である。アルヴィがロブスターに恐怖を感じるのと同じように、アニーは蜘蛛に対して異常な恐怖心を示す (FF 67-71)。アルヴィが死に取り憑かれていることは作品中何度も強調されるが、車を運転しているときに対向車に吸い込まれるような衝動を感じるという (FF 52) アニーの弟 Duane も同様である。第 1 次大戦に

よるシェルショックのゆえに睡眠発作 (narcolepsy) を煩い、死んでしまう Sadie (FF 37) や、動物に引き裂かれて死んでしまいたいと演技するアニーのかつてのボーイフレンド Jerry の逸話 (FF 25) も死に取り憑かれた非ユダヤ系アメリカ人というモチーフを補強するものと言える。アルヴィのパラノイアが、一人のユダヤ系アメリカ人としての彼の生い立ちと経験によってもたらされたものであるのと同じように、精神の不安定をマリファナによって隠し、黒人への変身願望を抱くかに見える (FF 70) ⁸⁾ アニーの現在が、中西部での彼女の生活を通して醸成されていったことは想像に難くない。実際、アルヴィはチップワ・フォールズのホール家を見て、次のように言う。

I can't believe this family. [...] Annie's mother. She really's beautiful. And they're talkin' swap meets and boat basins, and the old lady at the end of the table [...] is a classic Jew hater. And, uh, they, they really look American, you know, very healthy and ... like they never get sick or anything. Nothing like my family. You know, the two are like oil and water.

(FF 56)

ホール家とシンガー家は確かに水と油のように見えるのだが、冒頭の “I can't believe this family” という言葉を見無視することはできない。ホール家が典型的なアメリカ人家庭だという発言は多分にアイロニカルである。美しい母がいて、健康そうで、表面上は楽しい日常生活を営んでいるかのように見えるのだが、しかし、そこには典型的なユダヤ人嫌いの祖母がおり、また子供たちは表面には現れない心の病を隠し持つのである。ユダヤ系のシンガー家がパラノイアックなアルヴィを生み出したのと同じように、ワズプのホール家もまた精神不安定なアニーと、自殺衝動を訴えるドゥエインを生み出したのである。このシーンに続くドゥエインの狂気を感じさせる告白は、表面上は平穩に暮らしているこの典型的なアメリカ人家族の内面に忍び寄る狂気を暗示するものであり、その殺伐とした心の空洞をアルヴィのパラノイアと結びつけることにより、この映画は、ユダヤ系アメリカ人のステレオタイプをアメリカの主流社会にまで拡張することに成功していると言わねばなるまい。ベトナム戦争後のアメリカ人一般の精神的荒廃を、アレンはユダヤ人のステレオタイプの一部 — 精神的不安定 — を非ユダヤ人にも見出すことによって表現しているとも言える。

5.

『アニー・ホール』におけるアレンのこうしたユダヤ性の一般化の試みは、ユダヤ系アメリカ人のアメリカ主流社会への同化衝動の一つの現れと見えるかもしれない。しかしそれは、20世紀のユダヤ系アメリカ人に見られる主流社会への同化の現れとは似て非なるものである。なぜなら、多くのユダヤ系アメリカ人がそのエスニックな文化を捨てることによって主流社会への同化を果たしたのとは逆に、ここでアレンが試みているのは、ユダヤ的なステレオタイプの方を主流社会に当てはめることなのだから。アレンはこの後、1983年の *Zelig* (邦題『カメレオンマン』) において、ユダヤ系アメリカ人の同化衝動をモチーフにしつつ、それを逆転して一般化する試みを誇張したかたちで行っている。

『カメレオンマン』は *fake documentary* と称されるタイプの映画の一つで、Leon Selwyn (*Zelig*) という名の架空の人物の生涯を実在人物のドキュメンタリーであるかのように描くものである。アレンは1920年代、30年代のニュースフィルムを織り交ぜ、また当時のレンズ、カメラ、録音機材を使用し、できあがったフィルムに傷をつけるなどして、画面を年代物らしいものに作り上げている(ビョークマン 164)。さらに彼は、Susan Sontag、Irving Howe、Saul Bellowをはじめとする著名な知識人にゼリグに関わる証言をさせて、架空の物語の「真実性」を演出している。

ストーリーは次のようなものである。1920年代のアメリカに、周囲の人間に次々と擬態する男が現れる。彼はヤンキーズのフロリダ・キャンプで、野球選手として姿を現したかと思うと (TF 9)、シカゴのスピークイージーでは、白人のギャングから黒人のトランペット奏者に変身する (TF 12)。マンハッタンの病院に収容され、精神科医 Eudora Fletcher 博士の診断を受けると、彼は今度は精神科医に変身する (TF 17)。フレッチャー博士による診断の結果、幼少時に虐待され虐められたゼリグは、周りの人と同じような存在になれば安全だから——“It's safe” (TF 32)——そして人に好かれたいから変身するようになったということが明らかになる。フレッチャー博士はそんなゼリグの特異な症状を取り除くべく努力するが、マスコミによってアメリカ中の人気者になったゼリグに、彼の義理の妹(あるいは姉) Ruth と彼女のボーイフレンド Martin が目をつけ、彼を見せ物にして金儲けをするために彼を引き取る。ゼリグはこうしてショービジネスに参入することになり、アメリカ全土ばかりか海外公演にも出かけることになる。しかし、スペイン公演中にルースは土地の闘牛士と恋に落

ち、嫉妬に狂ったマーティンが二人を射殺した後に自殺するというスキャンダラスな事件を起こす。ゼリグは再びフレッチャー博士の診断を受け、その結果、変身あるいは擬態の症状は消える。また、診断の過程で次第に親密になっていた二人は婚約する。しかし今度は、変身を繰り返していたときに、ゼリグが別人として女性と結婚したり、子供を作っていたりしたことが明らかになり、彼は社会の敵として糾弾される。ゼリグは再び変身の症状を表し始め、失踪する。その後、彼がドイツにいることを知ったフレッチャー博士は、彼を追ってドイツに赴き、ナチスの党大会の最中に彼と再会。二人は追っ手を振りきって飛行機でアメリカに逃れた後、結婚する。

ストーリーの要約からも明らかなように、『カメレオンマン』は、1920年代のアメリカの狂騒を効果的に再現する映画でもある。潜り酒場（スピークイージー）でジャズが流れ、ダンス・コンテストが開かれ、女性飛行士が登場し、スキャンダルが起り、真実を誇張して報道するメディアへの言及があり、そのようなメディアが飛びつく奇怪な出来事が起り、KKKが登場し、労働運動が展開され、人々は流行歌や映画に熱中する。「人間カメレオン」ゼリグが引き起こす騒動と彼が巻き込まれる様々な出来事は、まさにこうした熱しやすく醒めやすい時代の雰囲気伝えるものだが、我々は同時に、この映画がユダヤ系アメリカ人の集団的経験を如実に反映するものであることも見逃すことはできない。作品中で Irving Howe が言うように、「彼の人生はアメリカにおけるユダヤ人の経験の多くを反映していた」（“his life reflected a lot of the Jewish experience in America” [TF 97]）のである。実際、ゼリグがイディッシュ劇団の俳優 Morris Zelig の息子であること（TF 20）、幼少時に反ユダヤ主義者の子供たちから虐められたこと（TF 21）、父が死の間際に自分の人生が「意味のない苦難の悪夢」（“a meaningless nightmare of suffering” [TF 21]）であったと語ること、兄（あるいは弟）の Jack が神経衰弱にかかり、義妹（姉）のルースが万引き常習犯かつアル中になったこと（TF 20, 22）、家庭内虐待があったこと（TF 77）、ゼリグがヘブライ語のレッスンに通ったこと（TF 77）、田舎が嫌いであること（TF 77）、ずっと民主党員であったこと（TF 82）などは——多分にステレオタイプ化されたものではあるが——ユダヤ系アメリカ人の苦難の成長過程を描くものと言ってよい。また、彼のショービジネスへの参入はユダヤ系の映画をはじめとするエンターテインメント産業への参入を反映するものと言えるし、彼が別名で結婚したり、子供をもうけていたという筋書きも、ヨーロッパから

移民としてアメリカへ渡ってきたユダヤ人男性がしばしば妻を捨てて別の女性と姿を消してしまったという事実 (Hertzberg 186-187) を思い起こさせるものである。

また、ゼリグがカメレオンのように周囲の人間と同じ種類の人間に変身するという荒唐無稽な設定は、ユダヤ系アメリカ人が受けた差別と偏見、さらにはそれ以前にユダヤ民族が受けた迫害に対する心情を誇張して表現したものに他ならない。『アニー・ホール』のアルヴィの迫害強迫がパラノイアとして顕現したように、ゼリグにおいては、同様の迫害強迫が身体的・心理的変身として顕現したというわけである。

しかしその一方で、ゼリグのカメレオンの変身はユダヤ系アメリカ人のアメリカ主流社会への同化願望を象徴するものでもある。ヨーロッパからアメリカに渡ったユダヤ人の子孫がユダヤ的な文化・慣習を捨てて、アメリカの世俗文化を吸収していったことは、たとえば Abraham Cahan の小説 *The Rise of David Levinsky* や映画 *Jazz Singer* などに描かれている通りだが、その後成功して郊外に移り住んだユダヤ人たちの同化願望の背景に差別に対する恐怖があったことは、例えば Philip Roth の “Eli, the Fanatic” (「狂信者イーライ」) に見て取ることができる。例えば、物語中、郊外の町 Woodenton に住むユダヤ系アメリカ人 Ted が弁護士の Eli に言う次の言葉は、同化と非ユダヤ人との共存によって自分たちに対する迫害が避けられるという彼らの心理を明白に表している——“Look, Eli--pal, there’s a good healthy relationship in this town because it’s modern Jews and Protestants. That’s the point, isn’t it, Eli? [...] There’s going to be no pogroms in Woodenton. Right?” (Roth 201)。『カメレオンマン』の中で Saul Bellow が言うように、ゼリグには群衆に紛れ込みたいという願望があったのだが (“there was [...] something in him that desired immersion in the mass and anonymity” [TF 115])、ゼリグが非ユダヤ人に変身し、アメリカ社会の中に紛れ込むのは、群衆の中に紛れ込むことによって、異端として人目を惹き、迫害されることを逃れるユダヤ人の心情を滑稽な形で表すものであると言える。

6.

このように、ゼリグの変身物語は差別や迫害を受けてきたユダヤ人の被害者意識を表現するものであり、また、アメリカにおける彼らの主流社会への同化願望を反映するものと言えるが、『アニー・ホール』同様、この作品においても、

ユダヤ的経験を非ユダヤ人に拡張しようとするアレンの試みを見て取ることができる。ゼリグの変身は、虐待や迫害から逃れるために他者と同化するという、ユダヤ的な迫害強迫の誇張表現と言えるが、この映画では、それは人間の心理に根元的に存在する変身願望一般とも結びつけられている。特異な体質を持つゼリグがメディアによって「人間カメレオン」として報道されると、アメリカ中にゼリグ・ブームが起こるというエピソードはその証である。そこでは、ゼリグすなわち「人間カメレオン」にちなんだ「カメレオン・ダンス・コンテスト」が開催され (TF 35)、“Doin’ the Chameleon”、“Changing Man Concerto”、“Chameleon Days Fox Trot”、“You May Be Six People, but I Love You”、“Leonard the Lizard”、“Reptile Eyes” といった歌が作曲され (TF 35, 45, 48-50)、*The Changing Man* という映画が制作され、ゼリグの似顔絵のついた土産物、衣類 (エプロン、手袋など)、温度計、ゲームなどが商品化され、煙草や下着の販売にゼリグのイメージが利用される (TF 47-49)。人々はそうした商品を身につけたり、用いたりして、自身の変身願望を部分的に満足させるのである。客の一人が言う “I wish I could be Leonard Zelig, the changing man, and be different people. And maybe someday my wishes will come true” (TF 30) という言葉は、ゼリグのユダヤ的変身願望が 20 年代のアメリカの大衆の心に潜む変身願望へと接ぎ木される場面を捕らえている。

言うまでもなく、こうした大衆の変身願望はハリウッド映画によってもたらされるものでもある。そして実際、『カメレオンマン』においても、ゼリグを題材にした映画 *The Changing Man* が作られ、また、有名人となった彼の動向がニュース映像によって配信される。ゼリグの治療に成功してやはり国民的著名人となったフレッチャー博士とともに San Simeon の Hearst Castle を訪れたゼリグは、そこでチャップリンをはじめとする有名な映画俳優やコメディアンと戯れる (TF 91-94)。映画が観客に俳優への自己同一化を促すのと同じように、ゼリグもまた自己同一化の対象となったのだが、その理由はゼリグがハンサムであるとか、裕福であるからではなく、自由に他人に変身できるという変身能力に見出される。ゼリグの変身能力は、こうしてユダヤ系アメリカ人の自己保全および同化願望から、アメリカの大衆一般の変身願望へ、そして映画というメディアの持つ自己同一化の欲望喚起能力へとその言及対象を移行させたことになる。差別や偏見に苦しみ、人に好かれたいという願望を表明し、またその一方で、迫害の対象にならぬよう、大衆に紛れ込んで匿名の存在になりたいと

願っていたユダヤ系アメリカ人ゼリグが、皮肉にも、その変身能力ゆえに大衆の人気者になり、自己同一化の対象となったのだが、⁹⁾ そのことは同時に、アレンが、ユダヤ系アメリカ人の歴史に見出される精神的困難を一般化して、非ユダヤ人の心理的渴望へと接ぎ木したことをも意味している。

『カメレオンマン』におけるユダヤ系アメリカ人の歴史的経験の一般化は、この映画が *passing* のテーマを踏まえていることにも見出せる。ユダヤ系アメリカ人であるゼリグが非ユダヤ人に成り代わることは、ユダヤ人の自己保全とアメリカ社会への同化という歴史社会的テーマの表現であるが、それは同時に、肌の色の薄い黒人が白人に成り代わるという、アメリカの歴史においてしばしば採り上げられる異人種への変身という出来事への間接的な言及でもある。またそれは、白人俳優が顔に焼けたコルクを塗って黒人の振りをする 19 世紀以来の minstrel・ショーの伝統を踏まえるものでもある。この点において、ユダヤ系を題材にした映画史上の先行作品として *Jazz Singer* と *Gentleman's Agreement* (『紳士協定』) を無視することはできない。『ジャズシンガー』は、Al Jolson 演じるユダヤ系 2 世の Jake が、カンターである父の跡を継いで Yom Kippur の日に聖職を務めるか、あるいは、ジャズシンガーとしてブロードウェイの舞台に立つかという二者択一に直面して苦悩する物語だが、ステージに立つジェイクは minstrel・ショーの伝統に則って顔を黒く塗っている。一方『紳士協定』は、ワスプのジャーナリストが 2 週間自分が実はユダヤ人であると偽って生活することにより、そこで体験する差別や偏見をもとに雑誌の特集記事を書くという映画であり、『ジャズシンガー』の場合とは異なり、非ユダヤ人がユダヤ人に成り代わる *passing* の物語である。

Racechanges のなかで Susan Gubar は、白人が非差別人種である黒人の振りをする minstrel・ショーには人種差別的要素が認められ、一方、通例被差別人種である黒人が白人に成り代わる *passing* はその逆の価値を担うと言うが (Gubar 11, 36)、『カメレオンマン』において、ゼリグはワスプのアメリカ人に擬態するばかりでなく、中国人に (TF 15, 23)、フランス人に (TF 23)、黒人に (TF 12, 30, 106)、スコットランド人に (TF 37)、アイルランド人に (TF 40-41)、先住民 (インディアン) に (TF 44)、ギリシャ人に (TF 110)、メキシコ人に (TF 113) 変身し、拳げ句の果てにはカトリックのビショップ (TF 63-64) やナチ党員にまで姿を変える (TF 115, 119)。その事実はこの映画がアレンによる『ジャズシンガー』と『紳士協定』に対するオマージュであることを示すばかりでな

く、¹⁰⁾ アレンがそれらの先行作品を踏まえつつも、人種・エスニシティの境界をやすやすと越えることのできるこの超現実的な人物を作り出すことによって、アメリカという多民族社会における人種・エスニシティの境界を無化する可能性を示唆していると考えられることもできる。実際、アレン扮するゼリグが変装によって黒人や中国人になりかわった姿がもたらす効果は、文字テキストによってもたらされるそれよりも数段に高いと言わざるを得ない。差別・迫害を避けるために他者に成り代わるというユダヤ系アメリカ人ゼリグの擬態の物語は、こうしてアメリカ社会における人種・エスニシティの越境の物語へとすり替えられるのである。『アニー・ホール』に見出された、アレンによるユダヤ性の一般化の試みをここにも認めることができるだろう。

7.

The Jews in America の中でハーツバーグは、1940年代、50年代のユダヤ系アメリカ人が自分たちのユダヤ性に関してアンビヴァレントな感情を持っていたことを論じている (Hertzberg 304)。ユダヤ系人口の約3割が都市から郊外へ移住し (Hertzberg 309)、アメリカ主流社会との共存に努める一方で、パレスティナでのユダヤ国家建設といった、「もっともユダヤ的な感情」が喚起される出来事については、それへの積極的な支援を進めたというのである。アメリカにおけるユダヤ人の経験を描きつつ、それを非ユダヤ人の経験・感情にオーヴァラップしていく『アニー・ホール』と『ゼリグ』の性格は、こうした戦後のユダヤ系アメリカ人の二重性の現れとしても見ることができるだろう。しかし同時に、アレンの作品に見られるユダヤ的経験は、これまでに述べてきたように、多分にステレオタイプ的なものであり、またその扱いはいささか距離を置いたものにも見える。アレンの映画に、彼本人のユダヤ的感情がよりストレートに現れる場面を見出すことはできないのだろうか。このことについて考えるために、本稿の最後に、*Crimes and Misdemeanors* (『ウディ・アレンの重罪と軽罪』—以下『重罪と軽罪』と略記する) に現れるホロコーストへの言及を見ておきたい。

『重罪と軽罪』(1989)のメインプロットは、裕福な眼科医の Judah が結婚を迫りじゃまになった愛人の Dolores を弟の Jack に頼んで殺害させる物語である。殺害を依頼する前にジュダが愛人との関係について自分の患者であるラビの Ben に相談すること、また、ドロレス殺害後に彼が後悔の念に苛まれる

ことが示すように、ジュダのこの依頼殺人は人間の罪と良心の問題を観客に問いかける象徴的な事件に他ならない。しかし、観客の期待を裏切るかのように、ジュダは一時の後悔の後、自身の罪に対して開き直る。映画のラストシーンで、ジュダはベンの義理の弟、すなわちアレン演じる売れない映画監督 Cliff に、映画のアイデアとして自分の物語を語るのだが、そこで彼は、依頼殺人を犯した男がその後も幸福に暮らしたと語るのである — “[H]e isn’t punished. In fact, he prospers”。¹¹⁾ つまり『重罪と軽罪』は、この世で犯された罪に対して罰が与えられないことをテーマとする映画なのである。

このメインプロットは映画のなかで二つのサブプロットと結びつけられている。一つは、クリフのもう一人の義兄 Lester — ベンとレスターとクリフの妻が兄妹 — の物語である。彼は売れっ子の映画プロデューサーだが、傲慢で、他人に対する思いやりを欠く人物である。しかし、そうした人間的欠点を持つ彼は、女性アシスタント (Halley) をめぐるクリフとのライバル関係において勝利を収める。白血病などを題材とした、話題にされることのない地味なドキュメンタリー作品を撮影し、現在は後述の哲学者のドキュメンタリー・フィルムの撮影を進めるクリフは、観客が共感を寄せることのできるモラリスティックな人物と言え、ハリーもその点に惹かれるかのように見えるのだが、彼女は結局レスターを選ぶのである。ジュダの依頼殺人とはレベルが違うが、ここでもまた、人間性に傷のある、インモラルな人間が幸福を掴み続け、道徳的ではあるが不幸な人間は不幸のまま捨て置かれる、つまり、勸善懲悪が果たされない。

いま一つのプロットは、クリフが細々と撮影を進めている哲学者 Louis Levy をめぐるものである。クリフが撮影したフィルムの画面上で、強い訛りのある英語で自身の哲学を話すレヴィ教授は、第二次大戦で家族のすべてを失った人物とされ、その名前からも、ホロコーストの生き残りである Primo Levy を想起させる。¹²⁾ 彼は「私たちは私たちがおこなってきた選択によって定義される存在だ」と語る実存主義哲学者だが、フィルムのなかの彼は、過酷な経験にも関わらず、「冷淡な宇宙に意味を与えるのは愛する能力を持つ私たちだけなのだ」という前向きなメッセージを送る。しかしある日突然、何の前触れもなく、自殺してしまう。依頼殺人を犯したジュダが何の罰も受けることなく幸福に生き続け、人間性に優れぬレスターが人生の勝利者であり続けるのに対して、不幸な人間は不幸なままであり続け、しかも、そのような不幸な人間に対して生

きることを意味を説き続けた哲学者は自殺し、生きることを意義を自ら否定してしまうのである。

罪が罰せられないというこの映画のテーマは、そのタイトルが暗示するように、ドストエフスキーの『罪と罰』に対するアイロニカルなコメントとしても読めるが、映画で強調されるのはむしろユダヤ教の教えに対する疑念である。作品中にはユダヤ教の教えに対する数多くの言及がちりばめられている。幼少のジュダが経験したシナゴグでの儀式を回想するシーンは作品中少なくとも2度繰り返されるが、そこで彼の父 Sol は彼に、この世で犯される罪は常に神の目に晒されている (“The eyes of God are on us always”) と諭す。¹³ ドロレスの殺害後、ジュダが自分がかつて住んでいた家を訪れる場面で、彼の幼少時の Seder 祭の食卓での議論がフラッシュバックで描かれるが、そこで父は、罪を犯した人間がたとえ捕まらなくとも、その悪事は消えることがない (“blossom in a foul manner”) と主張するのに対し、レーニン主義者の叔母は、罪を犯すことができ、捕まらず、また自身倫理観に苛まれないことに決めたのなら、その人間は自由の身で家に帰るのだと言う。ここでも父はユダヤ教の倫理観を強調するのだが、叔母の発言は現実世界はそのような倫理観を否定するものだという、世界に対するペシミスティックな見解を代表するものと言える。

こうしたペシミスティックな世界観がユダヤ人が過去に蒙ってきた過酷な経験、ことに第2次大戦時の大量虐殺にも及ぶものであることは、この映画におけるペシミスティックな世界観に対峙されるものとして展開される実存主義哲学者レヴィがホロコーストの生き残りであると了解されることから、また、ホロコーストという悪がなぜ起こり得たのかという問いがアレンをはじめとする多くのユダヤ人の重要な問いであったことから理解することができる。レヴィのヒューマニスティックな世界観は彼の自殺によってそれ自身否定されたかに見えるが、しかし、映画のエンディングにおいて、彼の声はそれまでのシーンのフラッシュバックに重ねられて繰り返される。Peter J. Bailey が詳細に分析するように (Bailey 137-139)、そこで彼の声は彼の哲学を打ち消すような場面と重ね合わされているのだが、しかし、正義を欠く、冷淡な現実世界を描くフラッシュバックの映像に重ねられて響くレヴィの声は、疑いなくホロコーストを生き延びた証言者の声を想起させ、さらには、現代社会に呼びかける死せる良心の声として響く。

また、アレンは *Hannah and Her Sisters* において、Mickey に「もし神が存在

するなら、なぜ世界にこんなに悪がはびこるのか。[...] なぜナチスがいたのか」
 (“But if there’s a God, then wh-why is there so much evil in the world? [...] Why-why were there Nazis?” [HHS 133]) と言わせているが、『重罪と軽罪』における罪に対する罰が与えられない冷淡な世界の描出は、神なき世界の提示、すなわち、ホロコーストのような重罪を阻止し得なかった世界とユダヤの神への懐疑の現れとも言える。実際、前述のシーダー祭の食卓での会話のフラッシュバックにおいて、叔母は、父の「神は邪悪なる者を罰する」という言葉に対し、ヒトラーは「600 万人のユダヤ人と他の何百万人もの人間を殺しておきながら、何の罰も受けていない」と主張している。ポジティブな哲学を語る姿なきレヴィの声は、こうしたペシミスティックな懐疑論に対峙される敗北者の声かもしれないが、作品中、レヴィの哲学に期待を寄せるクリフの姿勢には、監督アレンの共感を見出すことが可能だろう。

しかし、我々の文脈においてさらに興味深いのは、『重罪と軽罪』というシリアスな作品において提示される倫理的な問題が、明らかに、ユダヤ系アメリカ人にとって「もっともユダヤ的感情が喚起される」出来事の一つであるホロコーストへの言及を踏まえるものでありながら、同時にそれが、愛人の依頼殺人や人間的欠点を持つレスターと良心的な敗残者クリフとの対比といった卑近な出来事をモチーフにして語られ、それにより、ユダヤ人のみならず、非ユダヤ人にも開かれているという事実である。ユダヤ系アメリカ人を主たる登場人物とし、ユダヤ教とそれへの懐疑を踏まえ、ホロコーストという「もっともユダヤ的感情が喚起される」出来事への言及が見られるこの作品において、こうしたユダヤ的なテーマは、むしろ「重罪と軽罪」というエスニシティを超越した一般的な問題として扱われているのである。ここに『アニー・ホール』と『カメレオンマン』について指摘したユダヤ的経験の一般化のプロセスを見て取ることは容易い。そしてそのことに、戦後のアメリカ社会におけるユダヤ系アメリカ人の同化の進展ぶりを見ることも困難なことではないだろう。ユダヤ人に降りかかった過酷な運命は、この映画において普遍的な悪として扱われ、その悪への裁きの有無がユダヤ的文脈を越えて描かれているのである。

8.

先に触れたように、アレンの評伝を書いたバクスターは、アレン作品におけるユダヤ系アメリカ人の表象が「嘲笑的」と考えている。確かに彼が言

うように、作品中に見出されるユダヤ系アメリカ人はしばしばアイロニカルに描かれており、また、作品中のユダヤ系の登場人物を実在のユダヤ系アメリカ人と同一視し、アレン作品における描写を現実のユダヤ人社会の再現と見なすことは慎まねばならないだろう。しかし、これまでに見てきたように、『アニー・ホール』と『カメレオンマン』においては、アレン本人のユダヤ系アメリカ人としての生き立ちと経験が反映されているだけでなく、しばしばステレオタイプ化されるユダヤ系アメリカ人一般の経験が作品中に再現されていることは否定できない。そうした経験に対するアレンの態度は一面では確かにアイロニカルなものと言えるかもしれないが、しかし同時に、アレンはそうしたユダヤ的経験を一般化して、非ユダヤ系のアメリカ人にも拡張しようとしているように見える。ワスプの観客に対して、彼らが与り知らぬユダヤ人の経験と心理を伝えつつ、それらの少なくとも一部が実はユダヤ人だけに該当するものではなく、非ユダヤ人にも当てはまることを示すというアレンの試みは、1970年代、80年代において、アメリカのユダヤ系がアメリカ主流社会に受け容れられうるものとなっていたことを暗示している。そのことはユダヤ系アメリカ人の同化の進展ぶりと、ユダヤ的伝統の希薄化を仄めかすものかもしれないが、しかし、『重罪と軽罪』が示しているように、ホロコーストのようなユダヤ社会にとって決して忘れ去ることのできない問題は、悪とその裁きという普遍的な問題として描かれている。別言すれば、ユダヤ系というエスニシティに密着した問題は捨象されることなく、より一般化された文脈に置き換えられて論じられているのである。ここに見出されるのは、ユダヤ系でありつつアメリカ人でもあるというエスニック・マイノリティの二重性を効果的に利用するアレンのスタンスに他ならない。それを、同様の立場に置かれたマイノリティの芸術家の創作のあり方の一つのモデルとみなすことも不可能ではないだろう。

注

- 1) 野村 51-52 も参照のこと。ただし、Hertzberg によれば、ラビや知識人はアメリカに対する否定的な見解を表明していたという (Hertzberg 142-146)。
- 2) アメリカにおけるユダヤ人差別については、佐藤は Leo Frank のリンチ殺害事件、Jacob Joseph の葬列への襲撃事件、Henry Ford による反ユダヤ・キャンペーン、

- Massina における儀式殺人の告発、大学入試におけるユダヤ人排斥、公民権運動時のシナゴーク爆破事件などを挙げている。しかし、佐藤も言うように、アメリカでは「法的措置に基づいた政府主導型の反ユダヤ主義がなかった」ことは確認しておく必要がある（佐藤 21）。
- 3) 文献中の Dresner、Lubling のような例外はあるが、作品を十分に分析しているとは言いがたい。Dresner はアレンの現実の女性関係（特に Soon-Yi との関係）を糾弾し、作品そのものをも同様の観点から断罪するもので、作品分析としては正確さを欠く。
 - 4) 父親 Marty は 1900 年生まれ。ロシアから英国を経由してアメリカへ移住した比較的裕福なユダヤ人の息子 (Meade 25)。母親 Nettie は 1908 年生まれ。その父 Leon は 1891 年、26 才のときにオーストリアからアメリカへ入国した (Meade 23)。
 - 5) その後、女優の Diane Keaton、Mia Farrow と同棲し、Farrow との破局の後、彼女の養女だった Soon-Yi Previn と結婚したことはよく知られているが、いずれも非ユダヤ系である。
 - 6) 引証に際して、アレン映画のスク립トには次の略語を用いる。FF: *Four Films of Woody Allen*、HHS: *Hannah and Her Sisters*、TF: *Three Films of Woody Allen*。
 - 7) 主人公の正統派ユダヤ人への変身は *Take the Money and Run* でも試みられてる。
 - 8) アニーが黒石鯨を使っているのを見て、アルヴィは “yuh joining a minstrel show?” (FF 70) と言う。アルヴィは別のシーンでも、性行為の最中にマリファナを吸うアニーに、“The illusion that it will make a white woman more like Billie Holiday” (FF 50) と言っている。こうした隠れた racechange の欲望への言及は、この時期のアレンにすでに人種的あるいはエスニシティ上の境界侵犯（あるいは越境）という問題意識があったことを物語っている。
 - 9) この点に関しては文献中の Perlmutter も参照のこと。
 - 10) スクリプトには *Jazz Singer* の主演俳優 Al Jolson への言及がある (FF 94)。
 - 11) 本作品のスク립トは未出版であるため、作品からの引用は DVD 版の英語字幕に基づく。
 - 12) アレン本人は Primo Levy をモデルにしているわけではないと言っている (ビョークマン 254)。
 - 13) この作品においては「目」およびそれを隠すことのシンボリズムが重要な役割を果たしている。モラリスティックな人物であるラビのベンは失明し、ハリーも眼鏡をかけている。ドロレスもときに黒いサングラスをかけ、殺された彼女は目を大きく見開いたままで床に横たわっている。ジュダが殺害現場を訪れるときには、車のライトが二つの巨大な目を思わせるように強調される。文献中の Lee も参照のこと。

文献

- Allen, Woody. *Four Films of Woody Allen: Annie Hall, Interiors, Manhattan, Stardust Memories*. New York: Vintage, 1982.
- _____. *Hannah and Her Sisters*. New York: Vintage, 1987.
- _____. *Three Films of Woody Allen: Zelig, Broadway Danny Rose, The Purple Rose of Cairo*. New York: Random House, 1987.
- Antin, Mary. *The Promised Land*. 1912; Rpt. Harmondsworth: Penguin, 1997.
- Bailey, Peter J. *The Reluctant Film Art of Woody Allen*. Lexington: University Press of Kentucky, 2001.
- Baxter, John. *Woody Allen: A Biography*. New York: Carroll & Graf, 1999.
- ビョークマン, スティーグ. 『ウディ・オン・ウディ — 全自作を語る』大森さわこ訳. キネマ旬報社, 1995.
- Dresner, Samuel E. "Woody Allen and the Jew." *Perspectives on Woody Allen*. Ed. Renee R. Currey. New York: G. K. Hall, 1996. 188-198.
- "The Facts -- Woody Allen." *E! Online*.
<<http://www.eonline.com/Facts/People/Bio/0,128,548,00.html>> Dec. 12, 2003.
- Gubar, Susan. *Racechanges: White Skin, Black Face in American Culture*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Hertzberg, Arthur. *The Jews in America: Four Centuries of an Uneasy Encounter: A History*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Lee, Sander H. "Existential Themes in Woody Allen's *Crimes and Misdemeanors* with Reference to *Annie Hall* and *Hannah and Her Sisters*." *Woody Allen: A Casebook*. Ed. Kimball King. New York: Routledge, 2001. 55-80.
- Lubling, Yoram. "The Jew as the 'Other': The Image of the Jew in American Films." *Representations of Jews through the Ages*. Eds. Leonard Jay Greenspoon and Bryan F. Le Beau. Omaha: Creighton University Press, 1996. 103-114.
- Meade, Marion. *The Unruly Life of Woody Allen: A Biography*. New York: Cooper Square Press, 2001.
- 野村達朗『ユダヤ移民のニューヨーク — 移民の生活と労働の世界』山川出版社, 1995.
- Perlmutter, Ruth. "Woody Allen's *Zelig*: An American Jewish Parody." *Comedy/Cinema/Theory*. Ed. Andrew Horton. Berkeley: University of California Press, 1991. 206-221.
- Roth, Philip. *Goodbye, Columbus and Five Stories*. New York: Bantam Books, 1963.

佐藤唯行『アメリカのユダヤ人迫害史』集英社, 2000.

“Woody Allen Bio.” *FilmMaker*. <<http://www.filmakers.com/artists/woodyallen/biography/>>

Dec. 12, 2003.

時空間の境界線を越えるための歴史/地理哲学

——ユダヤ人とチカーノの事例から

井村 俊義

1. ユダヤ人とチカーノが交差する身体

1961年にメキシコシティで生まれたスタバンスは、東欧のユダヤ系移民の家系を引く関係でイディッシュ語の教育を子どものころに受けた。二十四歳でユダヤ教の神学を学ぶためにニューヨークに移住し、のちにコロンビア大学でラテンアメリカ文学の博士号を取得している。現在はマサチューセッツ州のアムハースト大学で、ラテンアメリカとラティーノの文化を教えながら、最初は短編小説の作家として、その後批評家あるいはアンソロジストとして、現在にいたるまで旺盛な執筆活動を続けている。ヒスパニックの出自をもちユダヤ教の教育を受けたスタバンスにはすでに膨大な著作があるが、大別するとヒスパニックに関するものとユダヤに関するものに分けることができる。そのなかで、ヒスパニックでありユダヤ教にも同時に関係している作家を四十一人選び出したアンソロジーが2000年に出版された。¹⁾ スペインの作家が十九人でヒスパニックの作家が二十二人という内訳で、時代は十世紀から二十世紀にまたがり、取り上げられたテキストの種類も手紙、物語、詩、小説の断片、遺言、批評、歴史的記述など多岐に渡る。この『渦巻きと交差』と題された書物と、ラテンアメリカにおけるユダヤ系作家のアンソロジー『トロピカル・シナゴグ』、²⁾ そしてユダヤに関して書かれた文章をまとめた『慢性的な夢想家』³⁾ などが、彼のヒスパニックでありかつユダヤ人であることの問題意識を探るためのきっかけとなる書物だと言える。これらスタバンスの言葉などを足掛かりに、ユダヤ人とヒスパニック（あるいはチカーノ）のアイデンティティや共同性に関する

る考え方を交差させてみたい。そうすることによって私たちは、ユダヤやヒスパニックに限らず、アイデンティティや共同性に関するより普遍的な概念を抽出し、さらに豊かな議論を展開するための下地ができると考えるからである。

『渦巻きと交差』の冒頭でスタバンスは、この著書を編集した意義や背景を解説しながら彼自身の立場を表明している。彼はまずユダヤ人を「一時的に離散した状態にありながらモーセの教えによって結びつけられた宗教的かつ民族的な人々」⁴⁾と定義し、ヒスパニックに関しては、イベリア半島とアメリカスにかけての地理的な意味合いが強い用語であるとしている。つまり、ユダヤを宗教的な側面から捉え、ヒスパニックを地理的な側面から捉えていることがわかる。このことは、メキシコで生を受けたにもかかわらずメキシコに精神的な思い入れを持つことができず、ユダヤ世界の小宇宙のなかで教育を受けたスタバンス自身の経歴とも大いに関係している。また著者は、自らがアシュケナージ（東方ユダヤ人）であるにもかかわらずセファルディ（西方ユダヤ人）に関心があると述べたうえで、この本における彼の問題意識の中心は「ユダヤ人がイベリア半島と新大陸に移り住んだことによる、ヒスパニックとユダヤ人のお互いの影響」にあるとしている。これも同様に、スタバンス自身の経歴から生じた内面の葛藤がもたらした末の問題意識であることは想像に難くない。ヒスパニックやユダヤ人がたどってきたルーツの過程で築かれた多様な出自⁵⁾をもつスタバンスのアイデンティティは、信念と土地のあいだの相克のなかにあると言えよう。それはまた、祖先から受け継いできた時間的なつながりと、メキシコからアメリカへと移住した空間的なつながりの上におかれたアイデンティティ同定の作業の困難さをも意味する。

2. ユダヤ人の歴史感覚とアイデンティフィケーション

時間的にも空間的にも絶後の迫害の歴史を経てきたユダヤ人は、国境線が移動することによって存在を消されたメキシコ人がチカーノとして存在を主張する以上に、自らのアイデンティフィケーションに対して歴史的に緻密かつ広範に反応してきた。しかしユダヤ人のアイデンティティ同定の作業の性質は、近代以降のそれとは異なっていることが重要である。ある固定された思想や宗教、そして身体的特徴のなかにユダヤ人のアイデンティティを求めることはふさわしくないということである。たとえば、迫害の最たるものと言える第二次世界大戦の時期に、ナチスによって規定されたニュルンベルク法⁶⁾によって、祖父

母四人のうち三人が「ユダヤ教徒」であったものが「完全ユダヤ人」とされた。つまり、ユダヤ人であるかどうかは「血」の問題である以上に宗教的な問題であり、自らの選択や他者からの規定に大きく依存しているということになる。その一方でナチスが、科学的な方法による生物学的な特色に基づいて、ユダヤ人を規定しようとしたことも事実である。いずれのアプローチもユダヤ人のアイデンティティを探し当てることは難しいだろう。身体的な特徴を有しているユダヤという問題に関してスタバンスは、彼が十四歳のときに学校の授業中に読んだ I. j. シンガー⁷⁾ の『カーノフスキー家』(ドイツ系ユダヤ人家族の三世代にわたる物語) の一節を紹介しながら、大戦中のユダヤ人を取り巻く環境の理不尽さを描写し、⁸⁾ このような史実に対しての驚きと困惑と抵抗を隠さないでいる。

かつてサルトルは「ユダヤ人とは、近代国家のうちに、完全に同化され得るにもかかわらず、各国家の方が同化することを望まない人間として定義される」⁹⁾ と書き、また「ユダヤ人とは、他の人々が、ユダヤ人と考えている人間である」と書いた。つまり、ユダヤ問題とはユダヤ性自体に問題が隠されているような本質的な事柄ではなく、人々の頭のなかに育まれた恣意的な思想上の問題であるということである。ユダヤ人のアイデンティティ同定の作業が反近代的であることを利用することによって、近代はユダヤ人の排除を可能にしたとも言えるのではないだろうか。もちろん、ユダヤ人が身体的あるいは精神的に劣等であるというレッテルを貼られたことによって受けた苦痛に関する問題は、あとから振り返って「不当」であったと簡単に見過ごすことのできないほどの傷跡を残している。ここでは詳しく論じることはできないが、それに関してはたとえば、サンダー・L・ギルマン¹⁰⁾ らの著作が参考になるだろう。ここでは、ギルマンも俎上に乗せた、ユダヤ人であることによってフロイトが抱えざるを得なかった問題に焦点をあてて書かれた、エドワード・W・サイードの『フロイトと非ヨーロッパ人』¹¹⁾ に若干触れておく。

この本のなかでサイードは、フロイトの最後の著作となった『モーセと一神教』に着目している。この本のなかでフロイトは「モーセがユダヤ人に新しい宗教だけでなく割礼という掟をも与えたのであれば、彼は決してユダヤ人であったのではなく、ひとりのエジプト人であった」¹²⁾ と書いた。ユダヤ教の創設者であるモーセは、実はユダヤ人ではなくエジプト人であったことを明らかにしようとするフロイトの言葉のなかに、結局、宗教や国家やアイデンティティ

は根源的にも表層的にも、あるいは時間的にも空間的にもいつも断絶とずれを抱えざるを得ないものであることをサイドは読み取るのである。サイドによればフロイトは「モーセとは誰か」といった彼個人のアイデンティティ問題だけに回帰するのではなく、〈…とは誰か?〉といった疑問を支えるアイデンティティという概念それ自体のまさに要素へ立ち戻ることによって¹³⁾のであり、サイド自身が抱え込んでいた引き裂かれたアイデンティティをもう一度解きほぐすための方策をそこに見て取ったのである。とりわけ、サイドが次のように記したことは重要である。「フロイトは、ユダヤ教がそれ自身から始まったのではなく（中略）エジプトやアラブ的な他のアイデンティティとの出会いによって始まったという、巨大な和解空間の存在を主張した」¹⁴⁾ その空間こそがアイデンティティ・ポリティクスの公共性に他ならない。つまりアイデンティティとは、アイデンティフィケーションの過程のなかで自らをどのように位置づけるかの時間的にも空間的にも超越した営みなのであり、アイデンティフィケーションの過程のなかにおいてこそ他者と結びつくことができるものなのである。

自らを瞬間瞬間にアイデンティフィケーションし続ける行為は時間と空間を飛び越えそれらをすべて等価なものとして見る。そこにおいてアイデンティティを規定する重要な要素としての「記憶」のあり方が問われることになる。記憶は時間の境界線を越えることができるからだ。スタバンスの記憶に関する見解は「記憶と文学」という論文に詳しいが、そこでスタバンスはヨセフ・ハイム・イェルシャレミの『ユダヤ人の記憶／ユダヤ人の歴史』¹⁵⁾を参照し、ユダヤ人は太古の時代からの集合的記憶を保持し「想起」を通してアイデンティティを不断に構築していることに関心を示す。そして、そのような集合的アイデンティティのあり方が、時間が過去の出来事を消し去ることを引き止めようとする行為とも結びついていることを明らかにしてゆく。スタバンスはそのなかで「ユダヤ人は生まれるのではなく作られるのだ」¹⁶⁾と簡潔に述べている。この言葉は、アイデンティティが固定されたものではなく流動的なものであることを示している。また「タルムードを通してユダヤの歴史を司るラビは、儀礼と朗唱を通して記憶のなかに歴史をそのつど形成する。ユダヤ人は歴史的時間ではなく神話的時間を生きるのである」¹⁷⁾とも述べている。ユダヤ人は、記憶のなかに公共性を作り出し、私たちが一般に考えがちな実証主義的な歴史を重視しない。瑣末な歴史的事実を明らかにすることが歴史の本質を捉えること

につながるとは考えないのである。スタバンスが参照したイェルシャレミ自身は「ラビたちはまるでアコーディオンをひくかのように、自由に伸ばしたり縮めたりして時間を扱って」¹⁸⁾ おり、「歴史の個々の具体的な事柄には関心を払わずに、歴史の全体的な形態に関心を向け」¹⁹⁾ ていると書いている。²⁰⁾

そのようなユダヤ人の歴史に対する独特な見方は、ベンヤミンの思想と密接に結びつき引き継がれている。たとえば『パサージュ論』のなかで、勝者としての商品のなかに過去の敗者や死者たちの「救済」を求める声を聞き取ろうとするベンヤミンは、建築物、遊歩者、売春、賭博、無為、広告、鏡、蒐集、写真、絵画などを取り上げて時間を越え出ていこうとする。²¹⁾ あるいはベンヤミン最後の論文「歴史の概念について」の最後の一節はユダヤ神学が示すユダヤ人（およびベンヤミン）の歴史哲学をもっとも凝縮した形で提示されている。

律法と祈禱とが、かれら（ユダヤ人）に回想を教えている。（中略）ユダヤ人にとって、未来は均質で空虚な時間ではなかった。未来のあらゆる瞬間は、そこをとおってメシアが出現する可能性のある、小さな門だったのである。²²⁾

タルムード（口伝律法）やトーラー（聖書の最初の五巻）の教えを通して「小さな門」を見つけ、そこから境界線（ベンヤミンの好む言葉を使えば「敷居」）を越え出ていくことによって、ユダヤ人は過去と出会い自らを日々更新してゆくのである。

3. チカーノの地理感覚とアイデンティフィケーション

メキシコ生まれのスタバンスは、多様な出自（キューバ系、プエルトリコ系など）をもつヒスパニックのなかでもメキシコ系アメリカ人（チカーノ）に属している。しかし、スタバンスが一世のメキシコ系アメリカ人でありしかもコーカサス系に属し、現在は東海岸に住み大学の教官をしているという理由から、彼を「チカーノで」はなく「メキシコ人」とする捉え方が一般的なようである。一般的にチカーノを、南西部に精神的な思い入れをもち、農作業に従事する者という表面的なイメージで捉える傾向はいまだに強い。スタバンス自身もいくつかの場所で、自らをチカーノではなくヒスパニックと位置づけており、チカーノの精神的故郷である南西部への違和感をあらわにする文章を書いてもいる。²³⁾ ただ、ここではあえてチカーノという枠組み自体が涵養する豊穡な問題意識

を明確にするために、チカーノという概念を通して考えてみたい。チカーノを時間と空間に束縛することなく、外部から規定された客観的で固定化された集団として捉えないためである。

たとえば、スタバンスと同じメキシコ系アメリカ人の一世に属するギリェルモ・ゴメス＝ペーニャが、自らをあえてチカーノと位置づけてその意味を模索していることは示唆的である。ゴメス＝ペーニャは「多くの本質主義的な考えをもつチカーノは、いまだに私をチカーノと認めようとしない」²⁴⁾と述べる。その上で彼は、1979年に行ったパフォーマンスに関して「新しいアイデンティティである<チカーノ>を生み出すための苦痛をともなうメタファー」²⁵⁾であったとし、そのアイデンティティを「大陸横断的なアイデンティティ」と表現している。1980年代に入ると「チカーノ化の過程にあるメキシコ人 (a Mexican in the process of Chicanization)」²⁶⁾と自らをアイデンティファイするようになり、パフォーマンスの共同制作者であるロベルト・シフエンテスを、逆に「メキシコ人化の過程にあるチカーノ」²⁷⁾と表現している。人々のアイデンティティは一義的に判断することができず、むしろある集団からある集団への過程のなかにこそ、つまりアイデンティフィケーションという進行形のなかにこそ、何者であるかを把握することができる。彼は考えているようだ。国境線を北から南へと越えて、メキシコさえもが「チカーノ化」する可能性を秘めているのである。ゴメス＝ペーニャは次のように書いている。

毎月20万人を越えるアメリカへの越境者は、私たちをそのたびに生まれ変わらせてくれる。そして、私たちの過去を絶えず思い出させてくれるのである（メキシコ系アメリカ人にとってそれは、集団的な記憶と同じ作用をもった、継続的な移民が担っている流動的な機能だ）。同時に、反対の現象も起こっている。神話的な北（それは未来を象徴している）も失われた過去を求めて南に帰ろうとしているのである。「反対側」（アメリカ）にやってくる多くのメキシコ人は「チカーノ化」され、そしてメキシコに帰る。帰るという行為において、彼らはメキシコが経験しているチカーノ化の無言のプロセスに寄与しているのである。²⁸⁾

「帰る」という言葉はベンヤミンの「回想する」と通低している。また、チカーノ詩人のジミー・サンティアゴ・バカが脚本／出演している映画『ブラッド・イン・ブラッド・アウト』では、チカーノの母親と白人の父親のあいだに生まれたミクロ（ダミアン・チャパ）が白人にしか見えない容貌であることを

悩みつつ、仲間からチカーノとして認められるまでの軌跡を描いている。つまりこの作品は、チカーノというものを「肌の色」や「どの程度チカーノなのか」という実証的な問題から解き放っているわけである。時間や空間の束縛を解き放ち、あるいは肌の色や母語を越えて、自らの属する集団を選択することができるという可能性を生きるためにも、チカーノを国家原理にとらわれずに定義していくことが必要である。チカーノであることは、自らが選びとったアイデンティティであるという積極的かつ肯定的な側面を強調する行為の結果なのである。チカーノは、そのような行為を継続する主体としてアイデンティフィケーションし続けると同時に、「忘却の穴」に陥れられようとしているあらゆる存在をアイデンティフィケーションするよう働きかける存在でもある。

それではユダヤ人にとってのタルムードのような、チカーノのアイデンティティの拠り所はどこにあるのだろうか。「アメリカ南西部」に原風景を宿しているチカーノの想像上のホームタウンであるアストランをその一つにあげることができるだろう。アリゾナ州やニューメキシコ州を中心としたアメリカ南西部は、アメリカ合衆国においては一般的にも文化的に固有の意味空間として認識されている。実際、サウスウエストという言葉が自明のものとして題名に掲げる書物をアメリカで見つけることはそれほど難しいことではない。サウスウエストに関するリーダーもすでに出版されている。²⁹⁾ただ、この地域が具体的にどこからどこまでを指しているのかについては、明確な定義はいまだなされていないようである。たとえば、1971年の時点ですでに『サウスウエスト』³⁰⁾という題名の本を出版しているD.W.メイニグは、先にあげたリーダーの冒頭論文で次のように記している。

サウスウエストはアメリカ人の精神にとっては特別の意味をもった場所である。しかしその場所を地図上で指し示すことはそう簡単なことではない。誰もがサウスウエストは確かに存在していることを知っているのに、どこにあるかについては意見の一致を見えていないのである。³¹⁾

つまり、アメリカ人にとっては、サウスウエストと呼ばれるある特徴をもった風景が存在するという主観的な事実の方が先行しており、どの州がサウスウエストに属しているのかという客観的な事実は曖昧なままなのである。このことと地理的な近接性を考慮するならば、サウスウエストが醸し出す心象風景と

いまは無きフロンティアが彷彿とさせる心象風景とを結びつけて考えるのは自然なことだろう。アメリカ人の心のなかに存在する原風景としてのフロンティアは、未開の西部の荒野を開拓していくという勇猛果敢なイメージとともに語られ、アメリカ人の進取の気性を象徴する言葉としていまも機能している。しかしそれは境界線（境界地域）によって西洋と非西洋をふるい分けるための装置として機能したという点において、アストランとは大きく異なる。

歴史的に見ればフロンティアは、1890年に国務相によって消滅を宣言されているが、それでも、アメリカの独立宣言（1776年）からフロンティアの消滅までが114年、それから現在（2004年）までに114年しか経過していないことを考えると、アメリカ史におけるフロンティアのもつ比重の大きさがわかる。フロンティアを多角的に論じた代表的な歴史家のひとりであるフレデリック・ジャクソン・ターナーは、アメリカ西部の風景は一般に不毛で殺伐なものとして受け取られたとしながらも、観念的な民主主義の発展との関係から肯定的に捉えられた面もあるとして、次のように述べている。

西洋の民主主義は、生まれた当初から観念的な性格が強かった。それゆえ、より高次の社会を求める人々の闘争の物語のなかで、新しい章を書くための無垢で白紙のページとして表象される荒野は、人々の心に強く訴えたのである。³²⁾

現実には、西洋と非西洋が激しくせめぎあったフロンティアにおいて、西洋から不毛な荒野であると見なされた土地とその住人であるインディアンは征服され、その作業が終了した後にはあらためて有用なものであったと回顧された。フロンティアは、西洋ではないものを西洋によって塗りつぶす装置として機能し、西洋にとって異質なものを除去する精神的な浄化作用の役割も果たしたのだった。したがって、国務相によって宣言されたフロンティア消滅の年である1890年の最後（12月29日）に、ウーンデッドニーにおけるダコタ族の虐殺が行われたことの意味はおのずから明らかである。インディアンの西洋文化への屈服によりフロンティアの役割は終わり、インディアンと西洋との300年以上にわたる武力をとまなう大規模な衝突が終結したのである。

西洋がインディアンを征服していくさまを、地図や写真を配して克明に描写した『インディアン・フロンティア』のなかに次のような記述がある。

フロンティアにおける文化的越境が生んだ果実から、私たちは深遠な意味を受け取る ことができるはずだ。最近になって、インディアンの精神的、政治的、経済的な復活が 歓迎され奨励されているアメリカにおいて、インディアンが作り上げたもののアメリカ人の生活への豊かな貢献は、ますます強く認識されるようになってきている。³³⁾

レナート・ロサルドはこのような精神状況のことを「帝国主義的ノスタルジア」³⁴⁾と呼んだ。西洋は、征服すべき不毛や野蛮という概念を創出しつつ、自己を正当化しながら他者を征服した。そして、他者を境界線の向こう側へと囲い込んだあとには、その経緯を無意識に忘却し、自らは安全な場所に身をおきながら、すでに変容させられてしまった他者との関係を一方的に回顧し模索したのである。もちろん、文明と未開、あるいは西洋と非西洋という言葉による二項対立は、その分類の仕方自体が西洋のパラダイムの投影でしかないことはいうまでもない。しかし私たちは、その二項対立をなかば自明のものとしてすでに受けとめているのも事実である。酒井直樹が言うように「西洋とは、現代の世界に拡がった情報の普及を可能にしている近代的な機構そのもののこと」³⁵⁾であり、地理的なヨーロッパを中心とした概念にとどまらないからだ。つまり、西洋を現出させる装置としてのフロンティアの問題は、現代を生きる私たちと無関係ではありえないのである。フロンティアの原理は、国家原理の中の国境線という形で生き残っている。人々は西洋か非西洋か、非西洋ならば西洋にとってどのような意味を持つ国家なのかが絶えず参照される。

西部の荒野には、インディアンを囲い込んだリザベーションの他にも、メキシコとアメリカの国境を示す境界線や、第二次世界大戦中に日系アメリカ人を強制収容したときに引かれた境界線が引かれた。これらの境界線は、文明と未開を分断するフロンティアの働きによってもたらされた境界線と同種のものと言える。個々人のあいだに存在するグラデーションのような差異のあいだに明確な境界線を持ち込むことによって、人々はインディアンのように選別され、囲い込まれ、集団に名前をつけられ、優劣をつけられた上で、差別され、排除され、支配されたのだった。³⁶⁾ フロンティアが文明と未開を選別し、その間に境界線を設ける役割を果たしたという視点から、国家間の境界線を見ていくという視線はまだ有効である。いまでは、太平洋戦争勃発当初に十ヶ所にわたって建設された日系人強制収容所の鉄条網は取り壊され、日系アメリカ人はアメ

リカ社会に浸透していき、無数のリザベーションのなかに囲い込まれていたインディアンも、アメリカ社会のなかで徐々に重要な地位を占めようとしている。もちろん、彼らのおかれた現状は満足できるものではない。なぜなら、人々の頭のなかに刻み込まれた境界線は、土地の上に引かれた境界線を消すようには簡単なことではないからだ。

一方、メキシコとアメリカのあいだに引かれた3000キロに及ぶ国境線は、現在でも未開と文明を隔てる境界線として機能している。この国境線は、スペイン語と英語、カトリックとプロテスタントの境界線を示し、第一世界と第三世界の境界線であることを維持しようとしている。その境界線にまたがるようにして居住しているチカーノ（メキシコ人）は、風土から見ても文化から見ても「サウスウエストを、メキシコやラテンアメリカの延長として見ている」³⁷⁾ ために、サウスウエストに引かれた国境線を、西洋が創出したパラダイムのなかに置こうとはしない。近代国家の原理によって人々を選別しようとする境界線とは異なる視点から、サウスウエストを見ているのである。つまり、サウスウエストはいまでも、ポストフロンティアにおける、近代と非近代がせめぎあう場所となっているのである。そこにアストランは存在する。

たとえば、西洋人が日本を極東と呼び、サウスウエストを西のはずれ（極西）と東西に見たのに対して、チカーノはサウスウエストを南北に見て、アメリカ国内からメキシコへ、さらにラテンアメリカへとつながる地域の出発点として捉えている。現実にはチカーノは鉄条網にいくつもの穴をあけ、境界線で分断された二つの世界は、中米や南米からの越境者の通路となっている。メキシコとアメリカの両国が境界線の存在によってお互いを排他的に認識する考え方から逃れられないのに対して、あたかも鉄条網に穴を開けて越境するようにしてチカーノたちは、国家とは異なる次元からアメリカス（南北アメリカ大陸）を見ようとしているのである。サウスウエストの風景にあるフロンティアとのかかわり合いのなかでマインドスケープを創出するが、そのまさに同じ場所において、チカーノの論理に基づくアストランの精神風景が、西洋がもたらした近代に抗するもう一つのパラダイムを私たちに示しているのである。そういうせめぎ合いのなかにチカーノのホームランドであるアストランは存在している。拮抗する世界観のはざままで、アストランと呼ばれる共同性はチカーノの人々の心の中に「帰る」べき場所として浮上している。それは歴史的な事実を越えたタルムードのように、空間的な現実を越えた存在として心のなかに生きているの

である。

4. 時間や空間の境界線を越えた共同性の構築：ユダヤ人とチカーノ

国家という超越的な視点に影響を受けずに人々が自ら宗教や趣味や居住する場所を選ぶことによって形成される集団が、アイデンティティを規定する際の重要な参照枠となっている。それは前近代的な地域社会や血縁関係にふたたび重きをおくことを意味しない。これまで見てきたように、スタバンスのおかれたユダヤ人やチカーノという重層的な境遇がそのことを体現している。ユダヤは精神的な「信条」を表す言葉であり、チカーノとはメキシコの文化に親しんだスペイン語話者がアメリカに住んでいるという「状態」をさすからである。チカーノとは誰なのかという問いは、ユダヤとは誰なのかという問いと本質的には変わらない。私たちは国家とも地域共同体とも血統とも異なるトライブ（「趣味やスタイル、慣習を共有する小集団のこと」³⁸⁾）のなかに生き、そこにアイデンティティを託すという生き方を日常的にしようとしているからである。そこにおいて、ユダヤ人でありかつチカーノであるというスタバンスの書く文章は、私自身の問題としても引きつけて読むことのできるものとなる。チカーノとはユダヤと同じように、生き方の選択にしか過ぎないという点では、誰もがユダヤに、そしてチカーノになれる可能性がある。しかしそれは国家の内部に自明のものとして包摂されることがないという意味ではつらい生き方かもしれない。『ブラッド・イン・ブラッド・アウト』の主人公と同じように、スタバンス自身が自らを「白いヒスパニック」と呼び、メキシコにおいてもアメリカにおいても周囲とは違和感をもって生きてきたことがそのことを明らかにしている。「メキシコでの私はユダヤ人で、国境を越えたあとはメキシコ人」になったとスタバンスは述べている。

ユダヤ人を結びつけている絆を、公共性という一般的な概念から捉え直せるとするならば、なぜユダヤ人がそのような発想をもつことができたのかを考えてみる必要があるだろう。ユダヤ人の存在自体を無きものとしようとした第二次世界大戦中の出来事が示唆しているように、パーリアとして他者から規定された人々は、他者から隔離されるだけではなく究極的には絶滅までも強制された。それは空間的な次元における「いまこの場所」からの絶滅だけではなく、過去や未来を通しての時間的な絶滅ということも意味している。いわば、歴史的にも地理的にも「忘却の穴」に突き落とされることによって、パーリアは完

成するのである。パーリアとはどこにも存在しない存在となったときに成立するという矛盾する言葉である。被害者としての彼らから見れば、そのような経験は、身体的な疎外（空間的）だけではなく、内面的な疎外（時間的）にも苦しめられるということになる。つまりそれは、世界全体から存在自体が疎外されるということであり、彼らは自らの存在の空虚さとともに他者の非存在に直面するのである。祖先からの世代から続いた土地と言語を移動する体験を通してスタバンスは「私はいつも、引き裂かれてしまったアイデンティティの謎を解くための手掛かりを探していたのだ。・・・結局、私が発見したのは、存在の現実性を疑うということだったのかもしれない」³⁹⁾と書いている。土地の移動と言語の移動の強制がもたらすものは、他者の喪失と自らの存在への疑問であった。

他者の存在を喪失することがいかに非人間的な状況であるかをハンナ・アレント⁴⁰⁾は『人間の条件』のなかで、ローマ人の言葉を引用しつつ次のように書いている。「私たちが知っているなかでおそらくもっとも政治的な民族であるローマ人の言葉では、「生きる」ということと「人々のあいだにある」ということ、あるいは「死ぬ」ということと「人々のあいだにあることを止める」ということは同義語として用いられた」。⁴¹⁾ 生きるとは他者とのあいだに存在することだ。しかもそのなかの誰をも失うことは許されない。アレントは代替しがたい個々人のすべてのパースペクティブこそが重要だと考える。なぜなら「複数性が人間の行為の条件をなすのは、私たちは人間であるという点ですべて同一でありながら、誰一人として、過去に生きた他者、現に生きている他者、将来生きるであろう他者とけっして同一ではない」⁴²⁾ からである。歴史は客観的で固定的で、誰にとっても同じように開かれているものではない。個々人の視点がより多くなり多様になれば、世界や歴史もより豊かになるものである。また、ひとりの個人のなかに多くのパースペクティブをもつことができれば、世界や歴史をより豊かにすることができる。そういう発想を、アレントを初めとしたユダヤ人は携えているようだ。つまり、世界中のすべての人々のパースペクティブが私たちが生きている世界と歴史を作り出している。世界と歴史にそれぞれのパースペクティブを投げかけることによって、その都度新たな世界と歴史が創造されるのである。そして私たちは私たち自身のなかにも複数のパースペクティブを擁していることによって、すなわち複数性があるからこそ「思考」することができる。アレントは考えていた。思考とはつまり、自己と自己

の対話だからである。

ユダヤ人の複数性に対するこのような考え方を支えているのは、ユダヤの口伝律法であるタルムードにある、と私には思われる。ユダヤ人学者のエマニュエル・レヴィナスが『聖句の彼方』⁴³⁾で「タルムードの語り方がこれほど奇妙なのは、簡単に言えることをあえて複雑な言い方で語ることを楽しんでいるからではありません。そうではなく、その語りに意味の複数性を残しておくためなのです」と述べるのも、文字のなかに「公共性」のトポスを確保しようとする態度に違いない。レヴィナスはまた「初学者が学校でその師に向けるどんなつまらない質問であっても、それはシナイ山で聞き取られた「啓示」の欠くことのできない一つの文節点なのである」と述べていた。この点においても、ベンヤミンの翻訳に対する捉え方を連想することができるだろう。

ここでもう一度、チカーノについて考えてみよう。アストランはチカーノにとっての精神的な故郷といまでは考えられているが、1969年にアルリスタらによって「アストラン精神宣言」が出される以前は、この言葉は一般に知られることはなかった。このことからラファエル・ペレス＝トーレスは、アストランという名前や歴史的な事実には重きをおかず、あえて「空虚なシニフィエ」(empty signifier)⁴⁴⁾として捉えることによって、ポストモダンにおける共同性や空間論を論じるための普遍的な意義をそこに見い出そうとしている。現実においても「アストラン」は、チカーノにとって共通の言葉ではなく、政治的、社会的、文化的なエリートが使っている言葉に過ぎないという面もある。アストランはすなわち、バリオのようなホームランドというよりはボーダーランズなのである。しかし、チカーノはなぜそのようなアストランを「空虚なシニフィエ」のまま操作できるのだろうか。その理由の一つとして、チカーノがメキシコを祖先にもつ人々の地理的、世代的、階級的な起源には重きを置かなかつたことがあげられる。彼らはそれよりも、詩的なレトリックを重視し、メキシコ人とチカーノの歴史的な人物を称揚することを通して、お互いの一体感を創造しようとしたのである。この新しい感覚による一体感は、古代アステカの故郷の名前につけられた「アストラン」の再征服と強く結びついている。したがって、アステカ人が実際にサウスウエストに住んでいた証拠があるかどうかは重要ではない。チカーノがメキシコ文化やメキシコの仲間たちと一体になれるかどうかの方が重要だったのだ。リチャード・グリスウォルド・デル・カステイリョが書いているように「政治的シンボルとしてのアストランの創造はチ

カーノにとって、不法に越境する人々にはそれだけの十分な理由があるとする、精神的かつロマンティックな試みとなっている」⁴⁵⁾ のである。

ユダヤ人が時間の堆積を自由に越え出てゆくことと、チカーノが無数に引かれた土地の上を自由に越え出てゆくことは、私たちのこれからの共同性を考えていく上において、重要な示唆を与えている。このような問題設定は、さまざまな人々が使うさまざまな言語が、さまざまな空間と時間を呼び出しながら、やがて落書きやビラのように再び街頭に消えてゆくイメージとともに語られたブランショの「明かしえぬ共同体」⁴⁶⁾ や、それに影響を受けて書かれたジャン＝リュック・ナンシーの『無為の共同体』⁴⁷⁾ のような研究とも深く結びついていると思われる。この点に関する研究はこれからの私の課題としたい。あるいは、エドワード・W・ソジャの『ポストモダン地理学』⁴⁸⁾ とともに、フーコーの提示した「ヘテロトピア」の視点から研究していくこともできるだろう。ソジャは、時間を使って書かれる言語の制約が人々を地理ではなく歴史に向かわせているとし、現代が「同時性の時代」(フーコー)であるからには「地理的想像力」が不可欠であるとしている。時間的想像力とともに地理的想像力を復権し(それは既存の地図を無効化することでもある)、新しい歴史/地理哲学や新しい共同性を構築するための理論的基盤を構築するための糸口を、ユダヤ人やチカーノの歴史/地理哲学を通してさらに見ていこうと考えている。

注

- 1) Edited by Ilan Stavans, *The Scroll and the Cross: 1000 Years of Jewish-Hispanic Literature*(New York: Routledge, 2003).
- 2) Edited by Ilan Stavans, *Tropical Synagogues: Short Stories by Jewish- Latin American Writers* (New York: Holmes & Meier, 1994).
- 3) Ilan Stavans, *The Inveterate Dreamer: Essays and Conversations on Jewish Cultures* (University of Nebraska Press, 2001).
- 4) *The Scroll and the Cross*, p.2.
- 5) 「地中海系の血も合わせもったコーカサス系の白人」とも書いている。言語的には、西語、イディッシュ語、ヘブライ語、英語の順で習得した。
- 6) 1935年にナチスのニュルンベルク党大会で公表され、9月より施行されたユダヤ人に対する人種差別法。ユダヤ人は公民としての権利を奪われ、ドイツ人(アーリ

- ア人) およびその類縁と、四分の一より血が濃いユダヤ人との結婚を禁じられた。ニュルンベルク法はユダヤ人差別・迫害の法的な基礎となった。
- 7) イディッシュ語文学初のノーベル賞文学賞を受賞したアイザック・バシェヴィス・シンガーの兄、イズラエル・ジョシュア・シンガー (1893-1944)。
- 8) 「熱狂的な反ユダヤ主義者のキルヒェンマイヤー (ドイツ人の教師) は、講義の最中にイエゴール (主人公のユダヤ人の少年) を前に呼びつけ、彼の理論を説明するためのモルモットとして使った。コンパスやものさしで、彼は少年の頭蓋骨の長さや幅を測定し、黒板に数字を書き込んだ。さらに、耳から耳、頭のとっぺんから顎、鼻の長さを測った。・・その後、イエゴールは服を脱ぐように言われた。彼はもちろんその言葉に脅え、ためらった。割礼を受けていることが恥ずかしいとも感じた。結局は、キルヒェンマイヤーに説得された他の生徒たちが、そのユダヤ人の服を脱がせたのだった。それから先生は「劣等な」ユダヤ人の系統に見られる肋骨の構造の特徴を学生たちに示した。さらに、イエゴールの早熟すぎる生殖器が「ユダヤ人種の退化した性的特質」を証明していることに注意を促し、授業を終えた」(Ilan Stavans, *One-Handed Pianist and Other Stories* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996) pp.183-4.
- 9) サルトル『ユダヤ人』安堂信也訳、岩波新書、1956年、79頁。
- 10) 『「性」の表象』(大滝啓裕訳、青土社、1997年)や『ユダヤ人の身体』(管啓次郎訳、青土社、1997年)、あるいは『フロイト・人種・ジェンダー』(鈴木淑美訳、青土社、1997年)など。
- 11) エドワード・W・サイード『フロイトと非-ヨーロッパ人』長原豊訳、平凡社、2003年。
- 12) ジークムント・フロイト『モーセと一神教』(渡辺哲夫訳、ちくま学芸文庫、2003年) 50頁。
- 13) 『フロイトと非-ヨーロッパ人』40頁。
- 14) 前掲書、59-60頁。
- 15) ヨセフ・ハイム・イェルシャレミ『ユダヤ人の記憶ユダヤ人の歴史』木村光二訳、晶文社、1996年。
- 16) Ilan Stavans, *The Essential ILAN STAVANS* (New York: Routledg, 2000.) p.102 .
- 17) *ibid.*,p.103.
- 18) イェルシャレミ、43頁。
- 19) 前掲書、50頁。
- 20) スタバンスはボルヘスの「記憶の人・フネス」を取り上げ、現代の歴史記述に対する批判を読みとる。フネスは何でも記憶してしまうが、思考力に欠け、記憶は細部によって満ちあふれているような人物である。ボルヘスはフネスに次のように言

わせている。「わたしは自分ひとりの内部に、この世がはじまって以来すべての人間がもっていた以上の記憶をもっています」。歴史をあらゆる瑣事を集積した上にきずかれる膨大な「事実」の山だと信じている人々を、ボルヘスの言葉を通してスタバンスは揶揄しているのである (The Essential, pp.100-109)。

- 21) 「この仕事の方法は文学的モンタージュである。私のほうから語ることはなにもない。ただ見せるだけだ。価値のあるものを抜き取ることはいっさいしないし、気のきいた表現を手に入れて自分のものにもすることもしない。だが、ボロ、くず—それらの目録を作るのではなく、ただ唯一可能なやり方でそれらに正当な位置を与えたいのだ。つまり、そのやり方とはそれらを用いることなのだ (ベンヤミン『パサージュ論 第3巻』(今村仁司、三島憲一ほか訳、岩波現代文庫、2003年) 179頁)。
- 22) ベンヤミン『ボードレール』野村修訳、岩波文庫、1994年、346頁。
- 23) Ilan Stavans, *On Borrowed Words: A Memoer of Language* (Penguin Books, 2001), p.11.
- 24) Guillermo Gomez-Pena, *The New World Border: Prophecies, Poems & Loqueras for the End of the Century*(San Francisco: City Lights Books, 1996), p.26.
- 25) *ibid.*, p.82.
- 26) *ibid.*, p.85.
- 27) Guillermo Gomez-Pena, *Dangerous Border Zone:The Artist Talks Back* (New York: Routledge, 2000), p12.
- 28) *The New World Border*, p.178.
- 29) ed. Gabriel Melendez, Jane Young, Patricia Moore, Patrick Pynes, *The Multi-Cultural Southwest: A Reader* (Tucson: The University of Arisona Press, 2001) .
- 30) D.W.Meinig, *Southwest: Three Peoples in Geographic Change, 1600-1970* (Oxford University Press, 1971) .
- 31) Melendez, *ibid.*, p.3.
- 32) Frederick Jackson Turner, *The frontier in American History* (New York: Dover Publications, Inc., 1996), p.261.
- 33) Robert M. Utley, *Indian Frontier: of the American West 1846-1890* (Albuquerque: University of New Mexico Press,1992), p.272.
- 34) Renato Rosald, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*(Boston: Beacon Press, 1989) , pp.68-87.
- 35) 酒井直樹『日本思想という問題』岩波書店、1997年、64頁。
- 36) アメリカ人のアイデンティティを荒野と関係づけて論じている、ロデリック・ナッシュの『荒野とアメリカンマインド』(初版は1967年)の第三版(1982年)の序文のナッシュの言葉は、文明と荒野を二分して考えようとする「白人」について書

かれている。「白人にとって自然とは荒野のことだった。そこは、野生動物と野蛮な人々が無数に生息している場所である。しかし、スー族のような放浪する狩人にとって、荒野と文明を区別することに何の意味があろう。彼らにとっては、野生動物と飼いならされた動物の間に差はないのである」(Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind* (New Haven and London: Yale University Press, 1982, p. xiii).

- 37) John Chavez, "The Chicano Homeland" in *The Multi-Cultural Southwest*, p13.
- 38) 上野俊哉『実践カルチュラル・スタディーズ』ちくま新書、2002年、165頁。
- 39) イラン・スタバンス「自伝的随想」(『境域の文学』拙訳、岩波書店、2003年) 28頁。
- 40) ドイツ生まれ(ハノーバー郊外のリンデン)のユダヤ人(1906-1975)。ナチスの迫害から逃れるために1941年にアメリカに移住し、1950年に市民権を獲得。『全体主義の起源』『人間の条件』『革命について』などの著作がある。
- 41) ハンナ・アレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、20頁。
- 42) 前掲書、21頁。
- 43) エマニュエル・レヴィナス『聖句の彼方』合田正人訳、法政大学出版局、1996年。
- 44) Edited by Chon A. Noriega, *The Chicano Studies Reader: An Anthology of Aztlan, 1970-2000* (Los Angeles: Chicano Studies Research Center, 2001), p.214.
- 45) Richard Griswold del Castillo and Arnold de Leon, *North to Aztlan: A History of Mexican Americans in the United States* (New York: Twayne Publisher, 1996), p.127.
- 46) 「ビラ、ステッカー、パンフレット、際限ない街頭の言葉たち、それが是非とも必要なのは、効果を考えるからではない。有効か否か、それはそのとき(瞬間)が決める。それらはすべてを語らない。逆にすべて(というものを)を崩壊させる。それらはすべての外にあるのだ。それらは断片として作用し、断片として反映する。それは跡を残さない——痕跡のない仕業・線。あちこちの壁に書かれたことばのように、それらは危険の中で書かれ、脅かしの下で受け取られるが、それら自身のうちにも危険を抱えており、それを人に渡し、失い、そして忘れ去る通行人と共に消えてゆく」(モーリス・ブランショ『明かしえぬ共同体』西谷修訳、ちくま学芸文庫、1997年、229頁)。
- 47) ジャン＝リュック・ナンシー『無為の共同体』西谷修訳、以文社、2001年。
- 48) エドワード・W・ソジャ『ポストモダン地理学：批判的社会理論における空間の位相』加藤政洋ほか訳、青土社、2003年。

VI

フランス語圏における ユダヤ人アイデンティティ

北アフリカからのユダヤ人¹⁾

— 思想家、歌手、お笑い芸人 —

田所 光男

はじめに

北アフリカのユダヤ人と言っても広く、フランスと関係の深い三国、アルジェリア、モロッコ、チュニジアだけをとってみても、それぞれの土地のユダヤ人は独自の歴史をもち、またそれぞれの内部でさえ統一的なイメージを作るのは難しい。例えば、ほぼ同年にアルジェリアに生まれ、後にフランスに渡った、エンリコ・マシアス（1938年、コンスタンチヌの生まれ）とエレヌ・シクスー（1937年、オランの生まれ）とは、歌手と学者というように活動領域を異にするばかりではなく、フランスによる植民支配、アルジェリアの独立、ユダヤ人とアラブ人の関係、イスラエル国家とのつながりなど、様々な問題で立場を異にしている。たかが芸能人の言うことなど聞くには及ばないとお考えの方もあろう。そのような場合も確かにあるかもしれないが、しかしアルジェリアのユダヤ人について考えるためには、この歌手は決定的に重要で、実際、現実政治の場面ではジャック・デリダ（1930年、アルジェの生まれ）以上の意味をもち、マシアスのアルジェリア再訪をめぐる、アルジェリア、フランス双方の大統領が関与するほどに、マシアスは政治上の争点に位置している。北アフリカからフランスに移住したユダヤ人という大きな集合を検討するには、どうしてもエンリコ・マシアスのような人の声にも耳を傾ける必要がある。²⁾

ただ、このような多様性にも関わらず、やはり北アフリカのユダヤ人は、フランスのユダヤ人のもう一つの巨大な源泉である東ヨーロッパからのユダヤ人と対比すると、文化的に、歴史的に一つに括ることができる。とりわけ、集団

的記憶の次元では、フランス本国への「帰還」をその中核にもっており、これはショアーの記憶を中心とする東欧出自のユダヤ人とは著しい対照を成している。

本稿では、あまり知られていない、フランスのユダヤ・コミュニティ内部で通用する〈常識〉を明らかにしながら、北アフリカからのユダヤ人の全体としての輪郭を素描してみたいと思う。³⁾

1 ユダヤ人とは?——二つのステレオタイプ

さて、北アフリカのユダヤ人を見てゆくに先立って、やはりユダヤ人全般について一応の理解をもっておきたい、むしろ誤解を退けておきたい。

まず、ユダヤ人にかかわる様々なステレオタイプの中に、〈ユダヤ人とは、ユダヤ教徒である〉というのがある。もちろん、〈良きユダヤ人〉の伝統的なあり方は宗教的である。前フランス大ラビであるルネ＝サミュエル・シラット(1930年、アナバの生まれ)は、生まれ故郷、アルジェリアのボーン(現アナバ)の人たちを、自分の両親も含めて皆「良きユダヤ人」であったと言い、「彼らはコシエルを食べ、シナゴグに通い、シャバットを守り、公教育の学校のほか、子供たちにタルムード・トーラーで詳細な講義を毎日受けさせた」(Sirat 112-113)と述べている。

しかし、アルジェリアにはこの種の「良きユダヤ人」ばかりがいたわけではない。広大なブドウ栽培を行っていたシャルル・ビュナン⁴⁾(1930年、オランの生まれ)は、自分の家族をはじめとするオランの「ユダヤ・ブルジョワジー」について、こう述べている。「私の縁者はユダヤ教から非常に遠ざかっていて、それはフォークロアになっていました。大きなお祝いごとのために一年に二、三度シナゴグへ行ったり、過ぎ越し祭に種無しパンを食べたりしていました」(Bunan 102)。

また、ユダヤ教信者でないにもかかわらず自分はユダヤ人であると主張する人も少なくない。この種のユダヤ人は、宗教以外のところでユダヤ人性を捉えているのであり、東欧ユダヤ移民の子供である、歌手ジャン＝ジャック・ゴールドマンは、「反ユダヤ主義者がいる限り、自分はユダヤ人だと主張する」という、ユダヤ人差異の主張の仕方をとっている。これは戦後世代の多くに共有された差異主張のやり方で、その理論的な支えはジャン＝ポール・サルトルである。サルトルは1944年のパリ解放直後、『ユダヤ人問題についての考察』を執

筆し、その中で、本質主義的なユダヤ人規定を退けて、ユダヤ人だと拒否してくる他者の反ユダヤ主義的視線に、ユダヤ人の内容を捉えようとした。こうして、シナゴグとラビを中心としたユダヤ・コミュニティの外に立つユダヤ人も多く、デリダが『言葉にのって』で述べている、ユダヤ人社会に所属したくはなかったという事態は(21-22)決して珍しいことではなく、むしろ「ユダヤ人アウトサイダー」(Minc 12)は、ユダヤ知識人の最もありふれたあり方とさえ言えるのである。⁵⁾

あらかじめ避けておきたいもう一つのステレオタイプは、〈ユダヤ人は時空を通じて不変の自己同一性を一貫して保持してきた〉、というものである。しばしばディアスポラ・ユダヤ人と一括するので、何かひとつの統一体を考えてしまいがちであるが、地域と時代により言語も習慣もかなり異なり、ヘンリー・メシュランが的確に指摘するように「単一宗教、複数文化の民」(Silvain 9)と言うべきであろう。エンリコ・マシアスとジャン＝ジャック・ゴールドマンは、自分の民族的、歴史的、地理的ルーツに自覚的に創作の源泉を求めることがあるが、この二人の歌にも、このユダヤ文化内部のはらむ差異ははっきりと反映している。

2 フランス革命が制度化した新しいユダヤ人性

現在、フランスにはアメリカ合衆国とイスラエルに次いで多くのユダヤ人が住んでおり、ユダヤ人の大きな文化的集合体であるアシュケナジムとセファラディムが二つながらよく広まっている点で特徴があるが、長いユダヤ史の中で、フランスはまた特別な意味を持ってきた。

よく知られているように、かつてユダヤ人はどこにおいても劣等な地位に置かれ、差別や迫害の対象になってきた。中世ヨーロッパにおいては、他の諸国の君主と同様、フランス国王もユダヤ人のお金を利用する一方で、ユダヤ人追放令をたびたび出した。しかし、1789年の革命が新しい地平を開く。「統一体という意味でネーションであるユダヤ人にはすべてを拒否し、個人としてのユダヤ人にはすべてを与えなければならない(中略)。ユダヤ人は国家の内部において、政体も団体もつくり、個人個人が市民でなければならない。」クレルモン＝トネールのこういう提案の方向で、国民議会はいわゆる「ユダヤ人解放」を行う(Benbassa 131-132)。当時、イスラム世界を含めどこの国でも、ユダヤ人は法的に部外者ないし劣等者でしかなく、様々な規制、差別、迫害の対象で

あり続けた。フランス革命においてはじめて、法的なレベルで平等な「人間」、平等な「市民」の仲間入りを許されたわけである。これは問題をはらむものであったとしても、やはり画期的な変化であった。

フランスのユダヤ人はこれ以後 19 世紀を通じて、非ユダヤ人と同じようになろうと務める。いわゆる同化である。「人間」と「市民」への同化過程、つまり、フランス共和制の設定する公私の二分界に適応する過程において、ユダヤ人性は、ただ宗教として私的空間に留め置かれ、公的空間ではいかなる表出もなされない、ということになる。ユダヤ人を指すために使われてきた〈ジュイフ〉という名称を捨て、みずからを〈イスラエリット〉と呼んで、同化ユダヤ人は、要するにユダヤ教を信仰するフランス人という形になろうとしたのである。

こうしてフランスには、パリを中心にたくさんのユダヤ人が流入するようになる。19 世紀末からは、東欧のポグロムなどにより多くのアシュケナジムが移住し、これがフランスのユダヤ社会のマジョリティとなって行く。しかし、イディッシュ世界を壊滅させたショアーは、フランスのユダヤ人社会にも甚大な打撃を与えた。戦後、その人的損失を回復し、再びユダヤ人社会に生氣をもたらしたのは、北アフリカからのユダヤ人であった。現在では、人口比率でもこちらが上回り、またユダヤ人社会の内部政治においても優勢になっている。

3 北アフリカのユダヤ人 —— 二重のマイノリティ

すでに触れたように、北アフリカからのユダヤ人は、東欧からのユダヤ人とはいろいろな点で異なる。2003 年、『アルシュ』が一年かけて行った特集シリーズ「アルジェリア・ユダヤ人の記憶」の趣旨説明を行った文章の中で、メーユール・ヴァントラテールは、アルジェリアのユダヤ人が集団としてもつ記憶を次のように述べている。

彼らの集団的記憶の中には、クレミュー政令、コンスタンチヌの虐殺、ヴィシー政府による差別があった。また、多くの人々は、彼らの祖先がフランス人の到来のはるか前から、さらにはアラブ人の到来の前から、この国に住んでいたという意識をもっていた。(Waintrater 42)

この短い一節の中に、単にアルジェリアばかりではなく北アフリカのユダヤ人全体に共通する、基本の思考枠と言えるものがよく表明されている。すなわ

ち、アラブ人とフランス人という二つの外来勢力に対して自分たちを位置づける考え方である。

19 紀末から 20 世紀初頭、イディッシュ語文化を形成していた東欧ユダヤ人が貧困やポグロムを逃れてアメリカや西欧に移民していた時期、北アフリカでは事情はまったく別であった。むしろ反対に、フランス人の側がそちらに移り住み、政治的・経済的・文化的支配を行っていた。1830 年代にアルジェアが植民地化され、1881 年にはチュニジアが、1912 年にはモロッコが、フランスに保護領化される。⁶⁾ そして、フランス国家による様々なレヴェルでの支配と平行して、フランス本土のユダヤ人も働きかけを行い、ナポレオンによって創設されたユダヤ長老会議 (Consistoire) のほか、アリアンス・イスラエリット・ユニヴェルセルというパリに本拠を置く同化ユダヤ人の文化・教育組織が学校の創設をはじめとして積極的な活動を展開し、北アフリカの多くのユダヤ人は、フランス化に励むことになる。後にパリ大学で社会学の教授となり、植民地社会や人種差別についての分析で知られるアルベール・メンミ (1920 年、チュニスの生まれ) がチュニジアで通ったのも、この組織のユダヤ人学校である。従って、東欧ユダヤ移民がフランス語をまったく知らずにパリに来て、イディッシュ語が通じる同胞や組織を頼りにフランス社会に入り込んでいったのとは違い、北アフリカのユダヤ人は、フランス本土に来る前から、多かれ少なかれフランス文化の内側にいたことになる。⁷⁾

また、アルジェリアにはもうひとつ特別な事情があった。1870 年からクレミュー政令により、ユダヤ人はフランスの市民権を賦与されており、法的にもフランスの内部にいた。デリダやシクスーのような人にとっては、これが「毒の贈与」ととらえられる (シクスー 243)。つまり、アルジェリアの被植民同胞を裏切って、自分たちだけが植民勢力の側にまわった、と罪悪感を感じるのである。しかし、『アルシュ』の展開するシリーズ「アルジェリアのユダヤ人の記憶」の中では、こうした思想家の見解はまったく聞こえてこない。「1962 年、アルジェリアのユダヤ人の声」であったジャック・ラザリユス⁸⁾はこう述べている。

フランスがとどまった一世紀以上の間、アルジェリアのユダヤ人はフランスに対して愛着を示すことを止めなかった。すでに 1830 年、遠征軍は、西欧の諸価値に帰依しようとはやるユダヤ系住民に出会っていた。そして、ユダヤ人はきわめて急速に、フランスの文化と文明を選択したのであった。フランスの市民権 (...)

は、エミール・トゥアチの言うように、実情の法的確認にすぎなかった。ムスリムは (...) この施策に反対しなかった。⁹⁾ (Lazarus 142)

ラザリユスのとるこうした歴史的パースペクティブの中に浮かび上がってくるのは、フランス＝植民勢力、アラブ＝被抑圧民、という単純な図式が忘れがちの、1830年以前の長い歴史、とりわけその間に蓄積されたユダヤ人の経験である。アルジェリア出身のユダヤ人は、普通、シクスーのように、アラブ人をアルジェリアの地に「最も古く“到着した”」(242-244)とは考えない。先住というのであれば、それはベルベル人やユダヤ人であり、¹⁰⁾ アラブ人は外来の征服者ということになる。ユダヤ人迫害というとキリスト教世界でのことばかりが強調され、イスラム世界ではディンミとしてそれなりの安定と自立性を保障されてきた、と言われるが、しかし、この地位がユダヤ人にとって名誉なことであったわけではもちろんない。アラブ支配下におけるこの屈辱的地位に対する長く根強い不満が、アルジェリアのユダヤ人の多くに、クレミュー政令以前からフランス化を選択させた大きな要因の一つであり、シュミュエル・トリガノは次のように述べている。

第三世界主義的な善悪二元論には不愉快なパラドックスでしょうが、植民勢力の到来は、この抑圧されたマイノリティには、解放として現れたのでした。この勢力が1950年代に撤退しはじめた時、問題は明らかでした。ディンミの地位に逆戻りする恐れが再び迫っていたのです。(Trigano 49)。

北アフリカのユダヤ人に焦点をあてると、フランス＝植民勢力、アラブ＝被抑圧民という基本の構図それ自体は変わらないとしても、フランスとアラブ双方と距離をとるユダヤ人のあり方は、これに微妙な陰影を投げかけてくるのである。

4 ピエ・ノワールの「帰還」¹¹⁾

1950年代・60年代、北アフリカの三国が独立を果たす中、多くのユダヤ人は国外に流出する。すでに述べたように東ヨーロッパ出身のユダヤ人の集団的記憶の中核にはショアーの犠牲があるに対し、北アフリカのユダヤ人の場合には、祖国からの離散というこの事件が位置している。

アルジェリアからフランス本国にやってきたのは、周知のように、ユダヤ人ばかりではなく、その人々は全体としてしばしば〈ピエ・ノワール〉と呼ばれる。ピエ・ノワールは、マルセーユやパリをはじめフランス全土に広がった。ユダヤ人に限って言うと、以前はパリとアルザス地域、それにいくつかの大都市に集住していたが、これ以後フランスにおけるその分布図はまったく変わってしまった（«Judaïsme nouveau et renouveau du judaïsme» 45）。また、この北アフリカから流入したユダヤ人に関しては、フランスのユダヤ世界の「再ユダヤ化」にきわめて重要な役割を果たしたことがしばしば強調される。ただし、同化が進行したアシュケナジム中心のフランス・ユダヤ世界への、セファラディムの保持する伝統的・宗教的ユダイズムの流入、というような図式的な理解は危険である。北アフリカ出身者はすでに長期にわたりフランス的な同化を経てきていることが軽視されてはならないし、ミシェル・アビットボルが的確に指摘するように、60年代以降のフランス・ユダイズムの変貌には、ジャコバン的な国民国家論の弱まりや、様々な民族的・文化的・地域的マイノリティに広がった〈差異への権利〉の要求の高まり、といったフランス社会全体の変貌を考慮しなくてはならない（Abitbol 321-323）。

さて、たとえどれほどフランス文化になじんでいたとしても、生活の基盤を失った「帰還者」たちの生活は厳しかった。¹²⁾ ユダヤ人の中には、同化の方向を進めて、名前を変えたり改宗したりする人々も少なくなかったという。適応の困難、生活の再生の困難を象徴する事例は、ゼムール兄弟（セティフの出身）であるかもしれない。セティフのシナゴグで働く父親をもつこの兄弟は、1955年、多くのピエ・ノワールとともにアルジェリアの変動に揺さぶられて、パリにやって来た。向こうでは、貧しいながらもとにかく「ふつうの生活」を送ろうとしていた兄弟であるが、60年代のパリの裏世界を支配するまでになってしまう（Leclerc 117-119）。¹³⁾

ユダヤ人の職業というと、中世ヨーロッパからの伝統で、金貸し業や商業が有名であるが、近代では、帽子やシャツをはじめとする衣類の製造・補修にも多く携わり、パリのサンチエ地区は、19世紀末以降、東欧ユダヤ移民が作りだした、中小繊維業者の集結地区である。製造や卸売りの大小様々の店が何百と軒を並べている。かつては不法入国した同胞ユダヤ人などを働き手として使っていたが、現在では中国人やトルコ人が数多く働き手として入り、ユダヤ人は経営者になっていることが多い。この地区の繊維業界に、北アフリカ、とり

わけチュニジア、モロッコからのユダヤ人は多数入った。60年代はちょうど、既製服製造の新たな黄金期、スポーツ・ウェアの流行する時代に重なり、サンチエは新たな発展を遂げた。そして、ユダヤ人の数もアシュケナジムから、セファラディムへと中心は移って行き、80年代半ば、サンチエ地区の1200の会社のうちおよそ800がユダヤ人経営で、そのうち90パーセントが北アフリカ出身のユダヤ人のものである（www.lesentier.com）。

エリ・カクが呼吸していたのは、このサンチエ境界の、北アフリカ系ユダヤ人の作り出した空気である。1960年チュニジアに生まれ、マルセーユで育ったこのユダヤ人は、サンチエ境界に生活するユダヤ人たちをお笑いのネタにし、¹⁴⁾もちネタの代表は、「サルファチお婆さん」である。これは、自分の子供をべったり抱え込む、いわゆるユダヤお母さんの、地中海地域版で、当初は〈ピエ・ノワールにしか受けない〉と評されたものの、次第に広く受け入れられ、テレビでも人気者になり、パリの大劇場でワンマンショーをするまでになった（Blumenfeld）。

北アフリカからのユダヤ人にまず支持され、次第にその狭い境界を越えて、フランス全体に受け入れられて行く。こういう進化は、歌手エンリコ・マシアスの場合も同じである。エンリコ・マシアスは、1961年、アルジェリアのコンスタンチヌを離れて、フランス本国に来たが、62年、歌手としてはじめてヒットさせた曲「さらば、我が祖国」は、アルジェリアを離れる船上で作ったもので、自分の「家」、「太陽」、「青い海」、「白い町」、「娘たち」などのつくるアルジェリアへの郷愁の歌であった。¹⁵⁾それは、いわゆるアラブ＝アンダルシア音楽の伝統に汲むもので、マシアスは以後もこの路線を続け、ピエ・ノワールの心情の代弁者として名前を知られ始め、そしてこうしたもともとのファン層を越えて、彼の歌は広くフランスをはじめ、諸外国でも支持されて行く。

エンリコ・マシアスの本名は、ガストン・グレナシアである。¹⁶⁾この名前は南スペインの都市グラナダから来ている。先祖はグラナダから追放されて、コンスタンチヌに定着したという（*Mon Algérie* 26）。マシアスは、この遠い起源に強いこだわりをもっている。しかし、ただ単に自分の血縁ルーツを大切にしようというわけではない。その土地は、彼がその伝統を受け継ぐとするアラブ＝アンダルシア音楽の故地だからである。マシアスによれば、アラブ＝アンダルシア音楽という言葉は、誤解をあたえやすい。その起源となったマールーフという音楽は、本来、9世紀から15世紀の間にアンダルシアで、ユダヤ人とア

ラブ人の音楽家たちによって担われた音楽なので、「ユダヤ＝アラブ音楽」と呼ぶべきだという (24)。1492年にイスラム教徒もユダヤ教徒もともにカトリック勢力に追放されて、以後は、地中海地域、とくに北アフリカで、この音楽的な共同は維持されてきた、とマシアスは言って、アラブ人とユダヤ人の歴史的なつながりを強調する¹⁷⁾ (25-26)。コンスタンチヌにおける、この音楽伝統のシンボリック的存在であったレーモン・レリスの楽団で、マシアスの父はバイオリニストとして働き、マシアス自身も15歳のころからギター奏者としてこれに加わっていたのである。

5 アラブ化過程の中での排除

FLN がはじめからユダヤ人排除を狙っていたのか否かは、きわめて微妙な問題であろう。1956年10月1日、FLNは大ラビに宛てた手紙の中で、イスラエリット社会がアルジェリア国民に所属することを宣言するように求めている。これに答えたアルジェリア・ユダヤ人社会研究委員会 (CJAES) は、自分たちアルジェリアのイスラエリットは政治的な集合体ではなく、各人がそれぞれ個人の資格で政治的な問題について態度決定を行う、と述べている (Ayoun, «Une communauté entre deux feux» 60)。結局、フランス共和制のたてるライシテの原則に則って反応しているのであり、それから考える限り、フランスを選択しているのである。そして、そういうことの当然の結果として、FLNは態度を硬化させていったのであろう。¹⁸⁾ しかし、はじめからFLNは独立国家のアラブ＝ムスリム化を目指していたと考えるユダヤ人も少なくない。¹⁹⁾

いずれにしても、FLNが公式の言論のレヴェルではユダヤ人に連帯を呼びかけてはいるものの、すでに1955年以降、ユダヤ人に対しては傷害や殺害、テロ攻撃が繰り返され、ラビも殺されている (Ayoun, «Les Juifs d'Algérie» 24-27)。そうした中、1961年6月、コンスタンチヌでは、レーモン・レリスが暗殺される。アラブ人とユダヤ人との共同性のシンボリック的存在であったこの人物が殺されたことから、コンスタンチヌのユダヤ人の脱出が急速化する。²⁰⁾ エンリコ・マシアスの一家も祖国を離れる決意をした。マシアスは自伝的著作の第二作に『私のアルジェリア』というタイトルをつけているが、その「私のアルジェリア」の核心にあるのは、地中海の太陽や白い家、空と海の青さ以上に、それはレーモン・レリスの音楽、ユダヤ＝アラブ音楽である。東欧ユダヤ移民はショアーにより、家族を失い民族を失いイディッシュ文化を失って、ずっと喪

に服しているのだ、と言われるが、北アフリカからのユダヤ移民もまたやはり喪を生きている。それは、チュニジアの民族解放戦線に参加したものの、独立後のアラブ化過程の中で、自分たちの居場所を失っていったというアルベール・メンミなどを通してははっきりと窺われることである（メンミ 6-7）。

さて、祖国アルジェリアでは、マシアスの歌は禁じられ、戻ることも許されない。ただ、マシアスは2000年3月、アルジェリア大統領からの招待を受けて、ユダヤ人の代表団とともに40年ぶりにアルジェリアに戻ることにになっていた。これは双方で、「和解」の旅と捉えられていた（Macias, *Mon Algérie* 16）。しかしこれも最後になって中止されてしまう。この「和解」を望まない一部勢力の反対運動のためのようである。この事件をめぐっては一般メディアもユダヤ・メディアも大きく報道しているが、マシアス自身、直後の反応にととまらず、その苦しい思いを、2003年のアルバム『橙』に表現している。

私はこの旅をあれほど夢見てきたのに
 狂った奴らが私の渡航を阻んでしまった。
 私は、ただ愛した彼女に
 もう一度会うことしか夢見ていなかったのに。

これは「旅」という歌の、怒りと無念に満ちたリフレインである。この歌は全体として「私」と「彼女」の恋愛の歌と読めるが、もちろん、「私」が「ずっと忠実のまま」である「彼女」とは、女性名詞の国アルジェリアであろう。

エンリコ・マシアスには、フランスの植民支配に対する批判や拒否はない。ましてや糾弾する言葉に出会うことはない。フランス本国では、レーモン・アロンから、ジャン・ダニエル、アンリ・キュリエル、ピエール・ヴィダル＝ナケまで、多数のユダヤ知識人がアルジェリアの独立ために動いた（Abitbol 304）。また、ダニエル・コン＝ベンディットやアラン・ジェスマールをはじめ、68年世代の極左学生運動の中心にいた多数のユダヤ人は、アルジェリア戦争の際には、FLNの支援者として活動した。さらに、アルジェリアに生まれ育ったユダヤ人の中にも、アルジェリア側を支持する知識人がいる。エレヌ・シクスーは、たとえ自分たちがアラブ人の敵意や憎悪の直接の犠牲となっていたとしても、アラブ人の抱く「反乱の憎悪」を「正しい」と認め、フランスの植民地主義を糾弾している（242-243）。また、セファラディム出身としては最初の

フランス・大ラビを勤めたシラットも、1962年FLNにより兄を殺害されているが、やはり当時アルジェリアの独立を支持している。「ユダヤ人として、トーラーの強く求める、基本的な正義や人間の尊厳の尊重に反する行いを見て、それに無関心であることは許されません。植民者たちはフランスを代表すると言っていたものの、そのフランスとは私たちが賛嘆していた人権のフランスではありませんでした。人種差別の政策をとり、アルジェリアに対する、正義と進歩の約束を実行しませんでした。(…)アルジェリアの暴力は、苦しみの積み重なりや日常的な軽蔑などによって説明されうることでした」(Sirat 113)。ジョルジェット・アジザのようにFLNの側で戦ったユダヤ人さえ存在する(Abitbol 294-295)。

しかし、フランスのユダヤ人社会は、こういう知識人・学生の立場には必ずしも同調せず、大多数は独立には反対であった(Sirat 113)。「帰還」後40年経った現在、自分たちが本当に正しかったのか自信をもてなくなっているシャルル・ビュナンのような人もいるが(Bunan 103)、やはり少数派であろう。大多数はマシアスの側にいる。つまり、アルジェリアに築かれていた共同性が、「同胞の殺し合い」(Macias, *Non, je n'ai pas oublié* 120)によって葬り去られてしまったと感じているのである。

結び

以上見てきたように、北アフリカ出身ユダヤ人のフランスでのあり様はきわめて多様で、一つに括ることは難しい。²¹⁾しかし、地中海の向こう側でかつて生きたこと、そしてそこから離脱しなければならなかったこと、この二つの経験が生涯に決定的な刻印を残している点では、やはり彼らを〈北アフリカからのユダヤ人〉としてカテゴリー化することができると思う。

しかし、もちろん、抽象度を上げてともかくも一つに括ることによって、多様性が消されてしまっはならない。それぞれにとってのアルジェリアの内実は決定的に異なっている。本稿を終えるにあたり、はじめに取り上げた二つの名前に戻って、この対比、対立を今一度確認しておきたい。

ある人々は強制退去に対し帰属の欲求によって反応します。私には、私の母と同様、世界があるだけで十分でした。私は一度も地上の、局地的な国を必要としませんでした(…)。私はアルジェリアを失いはしませんでした。なぜなら私は

一度もそれを持ったことがないし、それは一度も存在していないからです。私はアルジェリアが植民地主義によって、アルジェリア自身のために失われ、アルジェリア自身から引き離されたことに苦しみました。もしかして私が同一視したことがあるとすれば、それは傷つけられ、切断され、侮辱されたアルジェリアの激しい怒りに対してでした。(シクスー 248)

「私」として語られたこういうシクスーの言葉を、どれだけの北アフリカからのユダヤ人が、〈私たち〉として発言しうるか、きわめて興味深い問題である。本稿では、フランスのユダヤ人コミュニティの代表的な雑誌『アルシュ』が2003年一年間かけて行った「アルジェリア・ユダヤ人の記憶」というシリーズにたびたび言及してきたが、そこに掲載された証言等を、フランス・ユダヤ人の意向の趨勢と考えるなら、シクスーに共感するのは少数派と言わなければならない。

一方、エンリコ・マシアスは実際そのシリーズの10月号に登場しているが、「帰還者」たちは、マシアスを支持し、マシアスによって自分たちが表現されるように感じてきたと言える。かつてマシアスは、決して戻れぬコンスタンチヌの、ビスカラ通り8番地の生家をこう振り返っている。

それは4階建ての小さな建物で、ユダヤ教徒、イスラム教徒、キリスト教徒の家族が同じ屋根を分かち合っていた。それは幸福の家であり、扉が開かれ、相互理解と友情の家であった。それこそが本当の共同体、書物や大思想の共同体ではなく、毎日毎日の、瞬間瞬間の共同体、苦しみと喜びを分かち合い、他者によってのみ自分が存在し、それぞれの愛なしには何もかも建設されることのない共同体に違いない。(Macias, *Non, je n'ai pas oublié* 9)

エンリコ・マシアスは、しばらく前から、自分の音楽的ルーツに立ち戻ることを音楽活動の中心においており、アラブ系のタウフィック・ベスタンジー Taoufik Bestandji らと共同でコンサートを行ったり、アルバムを出していたりしているが、2003年の最新アルバム『橙』の中の「いくつもの私のアンダルシア」にもそれがよく表明されている。「アンダルシア」は、イスラム教徒、キリスト教徒、ユダヤ教徒がともに働いてマラーフの黄金期を作り上げた南スペインのあの固有の土地には限られない。それは中世ばかりではなく他の時にも現れたし現れうるし、スペインばかりではなく他所にも現れたし現れうる。そ

れは複数形で捉えられる「エルドラドー」であり、マシアスの生家もまた、こういう「アンダルシア」の一つなのである。

注

- 1) 本稿は2003年5月14日、名古屋大学で開催された、映画『デリダ、異郷から』の上映会（主催：名古屋大学大学院国際言語文化研究科、協賛：日本フランス語フランス文学会中部支部、協力：国際交流基金、アテネ・フランセ文化センター）において行なった講演を改稿したものである。
- 2) マシアスの言動は、一般メディアばかりではなく、フランスのユダヤ人コミュニティ向けのメディアでも絶えず注視されている。代表的な雑誌『アルシュ』ではしばしば解説や批評の対象になっている。
- 3) 注2で挙げた『アルシュ』は、アルジェリアの独立から40年経った昨年2003年、「アルジェリア・ユダヤ人の記憶」と題するシリーズを毎号掲載した。そこに載せられた、インタビュー、アンケート、書評、証言などは、フランスのユダヤ人の意識の動向を把握するためにきわめて重要である。
- 4) 農業は伝統的にユダヤ人には禁じられていて、アルジェリアでは各都市で、せいぜい一、二家族が営んでいたにすぎない（Bunan 103）。
- 5) ジャン＝ジャック・ゴールドマンのユダヤ人意識およびサルトルのユダヤ人定義については、拙稿を参照されたい（田所）。
- 6) 第二次世界大戦直後、フランス語圏マグレブには全体で1500万人の人口があり、そのうち10パーセントに当たる150万人がピエ・ノワールで、3パーセントに当たる50万人がユダヤ人であった。モロッコに25万人、アルジェリアに14万人、チュニジアに9万人という分布である（Abitbol 287）。
リシャール・アユーンによると、1954年、アルジェリアのユダヤ人口は12万6千人ほどである。アルジェに3万人（全市人口の5%）、オランに3万人（全市人口の10%）、コンスタンチヌーヌに1万5千人（全市人口の10%）（Ayoun, «Les Juifs d'Algérie» 18）。しかし数字は研究者により異なり、ほぼ同じ時期、バンジャマン・ストラによると、「マグレブのエルサレム」と呼ばれたコンスタンチヌーヌのユダヤ人口は3万人で、全市人口の三分の一を占めており、そのユダヤ人地区は、50年代、北アフリカで最大規模のものであったという（Stora 107）。
- 7) 征服から100年後の1930年の段階では、アルジェリアのユダヤ人の大半がフランス語話者であり、ユダヤ＝アラブ語やユダヤ＝スペイン語を用いているのは、四分の一以下に過ぎない。そして、伝統的なユダヤ文化は、信仰も含めてすたれてい

ったという (Ayoun, «Une communauté entre deux feux» 58-59)。

- 8) アルジェリア戦争の時期、ユダヤ人社会の名において反応することになったアルジェリア・ユダヤ人社会研究委員会 (CJAES) の中心的人物であり、フランス本土への「帰還」後は、1962年12月、アルジェリア出身ユダヤ人連盟 (AJOA) を結成している。また現在でも続く月刊新聞『ユダヤ報道』 (*Information juive*) の創設者でもある。これはもともと CJAES の機関紙であった。CJAES について詳しくは、ダヴィッド・コーエンの論文を参照のこと (Cohen)。
- 9) クレミュー政令に対する態度はこのように分かれるが、ヴィシー政府の反ユダヤ主義的施策、さらにまた、いわゆる解放後もその差別的措置が維持されたことに対しては、意見の分かれはない。デリダはユダヤ人の入学者数制限法によって学校教育から排除された自らの経験を軸にこの時期の混乱を語っているし (デリダ 16-20)、ラザリウスも明確に差別的施策の持続を非難している (Lazarus 142-143)。また、同じ法的排斥はシクスーにも (シクスー 236)、マシアスにも (Macias, *Mon Algérie* 82-83) 傷として残っている。ただし、マシアスは、最初の自伝的著作『そう、私は忘れていない』では、これを含めてヴィシー政権下のユダヤ人差別には言及していない。
- 10) ジャック・ラザリウスはユダヤ人を「この領土に居住した最初の住民」とさえ述べている (Lazarus 143)。ベルベル人への言及はない。
- 11) 通常使われる《rapatrié》という語は、《re》と《patrie》が組み合わせられており、この構成から浮かび上がる本来の意味は、「再び祖国へ」というものである。アルジェリアで生まれ育ったユダヤ人には、この文字通りの意味に対する拒否の心情があることは理解できるところである。そうしたところからもカッコつきでこの語を使う人も少なくない。
- 12) フランス国民であったアルジェリアのユダヤ人と、そうではなかったモロッコやチュニジアのユダヤ人とは、フランスにおける処遇は異なり、前者は国家から様々な補助金を得ることができた (Darmon 117)。
- 13) この兄弟については、この組織の壊滅に努めたルクレール警部の証言が、現在のところ入手しうる最も詳しい資料である。
- 14) エリ・カクは『本当のことを話すよ!』という著作に、サンチエ地区の繊維業界で働くユダヤ人をテーマにしたユーモア小話を集めている。「母たち」「男たち、女たち、子供たち」「ビジネスとお金」「宗教」などのカテゴリーに分けられており、金にきたない、という行き渡ったユダヤ人イメージを逆手にとるようなものも少なくない。非ユダヤ人が言えば、人種差別的に聞こえるものもある。短いものを例示すれば、「反ユダヤ主義者とは誰か? スーツの値段を値切るやつ」 (Kakou 80)。「サンチエの料理のすべてのレシピは、どのように始まるか? まず卵を二つ借りて

…」(90)。

- 15) 私は故郷を離れた / 私は家を離れた / 私の人生、私の悲しい人生は / わけも
なく歩みが遅い
私は太陽を離れた / 私は青い海を離れた / その思い出は蘇える / 別れの言葉
のずっと後になっても
太陽！失われた故郷と / 私が愛していた白い町と / かつて知りあった娘たち
の太陽
私はある若い女性から離れた / 彼女の目が今なお見える / 雨に濡れた彼女の
目 / 別れの雨に濡れたその目
彼女の微笑みを思い出す / 私の顔の間近にあったその微笑 / 私の村の宵を輝
かせていた
だけど、私を岸壁から遠ざける / 船の舷の / 鎖が水の中で / 鞭のように鳴つ
た
私はずっと見つめていた / 遠ざかる彼女の青い目を / 海はそれを波間に沈め
た / 悔恨の波間に

- 16) 芸能人が芸名を名乗るのは日本でもかなり多く見られることであるが、ユダヤ系の芸能人に芸名を求める業界関係者は、ユダヤ的なものを消したいと考えているようである。ジャン=ジャック・ゴールドマンははっきりと、レコード会社のそういう要求を拒否したという (Goldman)。ユダヤ人の名前は、ヒトラーによる迫害の際ばかりではなく、戦後の社会調査の場合にも、ユダヤ人であるかどうかを見極める、最も重要な指標であり、またユダヤ人アイデンティティを構成するきわめて重要な要素となっていることも少なくない。
- 17) アラブ文化とユダヤ文化の共同性については、もちろん音楽の面でエンリコ・マシアスばかりが強調するわけではもちろんない。例えば、アルベール・ベンスーサンは、宗教、言語、名前、などの点から強調している (Bensoussan 106-107)。
- 18) リシャル・アユーンによれば、FLN ははじめ国連やアメリカの支持をとりつけるのにユダヤ人が必要であったが、独立が確実となった1960年以降は、ユダヤ人を必要としなくなった、という (Ayoun, «Les Juifs d'Algérie» 21-23)。
- 19) 例えば、この戦争が宗教戦争という面を多分にもっていたと考えるアジュロンなどはこの立場である (Ageron)。CJAES と FLN との交渉、対決については、ダヴィッド・コーエンの研究が詳しいが、コーヘンは、アルジェリアのユダヤ人が、独立国家の中でのユダヤ人の位置を見定めるのに、先に独立国家となったモロッコとチュニジアの状況を検討していて、それによって否定的な見解をもっていたことを明らかにしている (Cohen 36)。
- 20) エンリコ・マシアスは『私のアルジェリア』の中で、この殺害を「不正」と断

定する。そして、本論で言及するアルジェリア大統領アブデラジズ・ブーテフリカからの公式招待は、これによって、レーモン・レリス、およびコンスタンチヌのユダヤ・コミュニティに名誉を回復させようとするものであった、という (*Mon Algérie* 11)。

- 21) 本論では検討する余裕がなかったが、イスラエル国家やシオニズムに対する態度という面でも、多様である。ただ、特長として、チュニジアとモロッコのユダヤ人は、北アフリカを離れる際、移住先として多くの人がイスラエル国家を選んだことを挙げることができる。アルベール・メンミヤエリ・カクはフランスを選んだが、彼らもまた強くイスラエル国家と結びつき、「サルファチおばさん」も、イスラエルにおけるアシュケナジムによるセファラディム差別を快く思っていないが、娘をイスラエルに送って結婚相手を見つけさせようと大金をはたいたりする。アルジェリアのユダヤ人は大半がフランスに移り住んだが、経済面や精神面でイスラエル国家を支援する人が大半である。エンリコ・マシアスはイスラエル国家の存立を肯定し、問題の平和的な解決のために積極的に支援している。彼がアルジェリアに戻ることに反対する勢力は、彼のこうした態度にも強い反感を抱き、フランス国内でも、彼のコンサートをボイコットしようとする反対運動がなされている。

イスラエル国家の重要性は、もちろん北アフリカ出身のユダヤ人には限られない。すでに多くの研究が明らかにしているように、戦後フランスで、ユダヤ人アイデンティティの結晶する第一の極はイスラエル国家であり、これは、シナゴグや宗教儀礼に取って代わったと評されることもある。

引用文献

- Abitbol, Michel. «La cinquième République et l'accueil des Juifs d'Afrique du Nord»,
Becker, Jean-Jacques, et Annette Wiewiorka (dir.) *Les Juifs de France. De la Révolution française à nos jours*, Liana Levi, 1998.
- Ageron, Charles-Robert. «Une guerre religieuse ?», *Archives juives*, n° 29/1, 1996.
- Ayoun, Richard. «Les Juifs d'Algérie pendant la guerre d'indépendance (1954-1962)»,
Archives juives, n° 29/1, 1996.
- id. «Une communauté entre deux feux», *L'Arche*, n° 539-540, janvier-février 2003.
- Benbassa, Esther. *Histoire des Juifs de France*, Seuil, 2000.
- Bensoussan, Albert. «S'enraciner dans la mémoire», entretien, *L'Arche*, n° 543, mai 2003.
- Blumenfeld, Samuel. «La mort d'Elie Kakou», *Le Monde*, 12 juin 1999.
- Bunan, Charles. Entretien, *L'Arche*, n° 543, mai 2003.

- Cohen, David. «Le Comité juif algérien d'études sociales dans le débat idéologique pendant la guerre d'Algérie (1954-1961)», *Archives juives*, n° 29/1, 1996.
- Darmon, Laetitia. «Solidarité et identité», *L'Arche*, n° 544-545, juin-juillet 2003.
- Goldman, Jean-Jacques. «Positif et ...non homologué», *Paroles et Musique*, décembre 1985.
- «Judaïsme nouveau et renouveau du judaïsme», *L'Arche*, n° 539-540, janvier-février 2003.
- Kakou, Élie. *La vérité je te la raconte*, J'ai lu, 1997.
- Lazarus, Jacques. «Le rôle de l'AJOA dans l'intégration des Juifs d'Algérie en France», *L'Arche*, n° 546-547, août-septembre 2003.
- Leclerc, Marcel. *De l'antigang à la criminelle*, en collaboration avec Jean-Marc Leclerc, Plon, 2000.
- Macias, Enrico. *Non, je n'ai pas oublié*, en collaboration avec Jacques Demarny, Robert Laffont, 1982.
- id. *Mon Algérie*, Plon, 2001.
- Schwarzfuchs, Simon, «Juifs algériens ou Israélites français ?», *L'Arche*, n° 539-540, janvier-février 2003.
- Silvain, Gérard. *Sépharades et Juifs d'ailleurs*, Adam Biro, 2001.
- Sirat, René-Samuel. Entretien, *L'Arche*, n° 544-545, juin-juillet 2003.
- Stora, Benjamin. Entretien, *L'Arche*, n° 549-550, novembre-décembre 2003.
- Trigano, Shmuel. Entretien, *Le Nouvel Observateur*, 21-27 février 2002.
- Waintrater, Meïr. Introduction, *L'Arche*, n° 539-540, janvier-février 2003.
- シクスー、エレヌ「私のアルジェリアンス」、『現代思想』、松本伊瑛子訳、1997年12月号。
- 田所光男「シヨアー後のフランスに生きる東欧ユダヤ移民のアイデンティティー革命家ピエール・ゴールドマンと歌手ジャン＝ジャック・ゴールドマン」、『紋説』第Ⅱ巻第3号、花書院、2002年1月。
- デリダ、ジャック『言葉にのって』、林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、筑摩書房、2001年。
- メンミ、アルベール『あるユダヤ人の肖像』、菊地昌實・白井成雄訳、法政大学出版局、1980年。