TUMSAT-OACIS Repository - Tokyo

University of Marine Science and Technology

(東京海洋大学)

超越と精神的外傷：
フロイトの『人間モーゼと一神教』をめぐる覚書

メタデータ	言語: Japanese
	出版者:
	公開日: 2008-03-27
	キーワード (Ja):
	キーワード (En):
	作成者: 小山, 尚之
	メールアドレス:
	所属:
URL	https://oacis.repo.nii.ac.jp/records/187

Journal of the Tokyo University of Marine Science and Technology, Vol. 3, pp. 25-37, 2007

超越と精神的外傷

———フロイトの『人間モーゼと一神教』をめぐる覚書———

小山尚之*

（Accepted October 10, 2006）

Transcendent and traumatism

Naoyuki KOYAMA*

Abstract: In *Moses and Monotheism*, Freud made an effort to find out what has made the Jews what they are and what is the cause of anti-semitism. He deduced that the caracteristics of jewish people were formed by murder of Moses and their repression of it and that anti-semitism derived from antipathy and unease against Mosaic monotheism. In opposition to this argument, Yerushalmi objected that, if Moses had been killed by the Jews, this sholud have been recorded in the Bible, since there are many descriptions which say their disobedience and violence in this saint book. But Derrida intervened in this point and disputed that Yerushalmi did not really understand what is the function of repression, and that the texts concerning Moses demand a psychoanalytic reading. Freud douted whether Christianity was, in the strict sense, monotheism or not. In fact, european Christianity was originally a derivation from polyteist religions. And the Mosaic dictinction as monotheism provoked antipathy and unease among non-jewish polytheist indigenous europeans, which might have led later to anti-semitism. Assmann rebaptized polytheism cosmotheism and put back its replusion against monotheism to that of ancient egyptians against the reform of Ikhnaton. Transcendental monotheism causes a psychic traumatism to those who live in immanent polytheist worlds. We can see vividly this process in the opera "*Moses and Aaron*", an opera written and composed by Schoenberg. To transcend from a sensuous, corporeal and concrete object to an abstract, speculative and transcendental god, one may have to suffer from a kind of psychic traumatism.

Key words: Moses, repression, Monotheism, Judaism, Antisemitism

はじめに

本稿は，ジクムント・フロイト Sigmund Freud(1856~1939) の『人間モーゼと一神教』（1939 年）をめぐるいくつかの大きな問題に関して，ごく概略的な覚書を提示することをめざしている。そしてそれ以上の野心はもっていない。これらの問題はあまりにも重要でありかつ根源的なものであるゆえに，それらにたいするひとつの解決なり，筆者なりの解答を模索してみようというのは筆者の力量にあまることである。ただ，宗教，とりわけユダヤ教とキリスト教に関する精神分析的なひとつの見方，ひとつの解釈（それにたいする反論も含めて）を書きしるし，それにたいする筆者の個人的見解を述べるだけにとどめておきたい。

本稿は４章に分かれる。まず第１章において『人間モーゼと一神教』についての概略を説明する。そしてユダヤ人をユダヤ人たらしめているものはなにかを略述する。第２章では，フロイトのテーゼに反論するヨーゼフ・ハイム・イェルシャルミ Yosef Hayim Yerusharumi の議論を紹介し，それにたいするジャック・デリダ Jacques Derrida の反論を記載する。第３章においてはフロイトの著書のタイトルの一部となっている「一神教」monothéisme という用語の，西ヨーロッパにおける歴史と用法を概観してみる。そして反ユダヤ主義の源がどこからきているのか，この用語を頼りに跡付けてみる。最後に第４章では，反ユダヤ主義に関するヤン・アースマン Jan Assmann の議論を紹介し，さらにフロイトの仮説を例証するものとしてアルノルト・シェーンベルク Arnold Schoenberg のオペラ『モーゼとアロン』を分析する。

結論として筆者が書きとめておきたいのは，（それは結局フロイトの論をためらいながらも追認することになるが），宗教が，感性的なもの・具象的なもの・肉体的なものを離れ，ひたすら精神的なもの・抽象的なもの・超越的なものへと超越するとき，それは，そのような宗教に従おうとする人間に精神的外傷のようなものを残さずにはいないので

* Department of Marine Policy and Culture, Faculty of Marine Science, Tokyo University of Marine Science and Technology 4-5-7 Konan, Minato-ku, Tokyo 108-8477, Japan（東京海洋大学海洋科学部海洋政策文化学科）

はないか，ということである。このような仮説が説得性のあるものかどうか，筆者としても自信はないし，議論の余地は充分にあるであろう。しかし，どうしてもそのような仮説を提示してみたいという，抗い難い欲求が，筆者自身のうちにあることも事実なのである。

第１章 『人間モーゼと一神教』の概略

フロイトは 1934 年 9 月 30 日アルノルト・ツヴァイクに宛ててこう書いている。

≪わたしの仕事の出発点はこうです。新たな迫害をまえにひとは再びつぎのように問うています。いかにしてユダヤ人はこんにちあるところのものとなったのか。何故ユダヤ人はあの永遠の憎しみをみずからに招き寄せているのか。すぐに私は定式を見い出しました。モーゼがユダヤ人を創造したのだ。そしてわたしの仕事は，『人間モーゼ，ひとつの歴史小説』というタイトルを得ました≫[1)]。

この書簡から分かるように，フロイトが『人間モーゼと一神教』を書き始めた動機は，ユダヤ人をユダヤ人たらしめているものは何か，そして，フロイトの周囲で当時猖獗を極めていた反ユダヤ主義の原因は何なのか，という問いであった。しかしフロイトは，その著述に精神分析に匹敵するほどの科学性を要求できるかは危ぶんでいたがゆえに，当初は「歴史小説」としてこれを構想していたのであった。

1934 年といえば，アドルフ・ヒトラーが初代総統の地位についた 1933 年 1 月からおよそ 1 年余り後のことである。「水晶の夜」として知られるナチス突撃隊によるユダヤ人商店の破壊事件（1938 年）にはいまだ至っていないが，フロイトがこの手紙を書いていたとき，19 世紀末からくすぶりだしていた反ユダヤ主義はヨーロッパ中でさかんな火の手をあげていた。そして 1942 年から「最終解決」と公文書に記載されたユダヤ人大量虐殺がはじまる。

みずからもユダヤ人であったフロイトは1938年にウィーンからロンドンに亡命する。しかし彼はその地でも『人間モーゼ』の草稿を書き続ける。翌 1939 年彼が 83 歳で亡くなった後，「歴史小説」と形容されていた原稿と，その後にも書き継がれた 2 つのエッセイが併されて，『人間モーゼと一神教』というタイトルを付され，遺作としてアムステルダムとロンドンで刊行される。

精神分析の技術や用語を社会的事象や歴史に適用することを弟子たちには厳しく戒めていたはずのフロイトは，『トーテムとタブー』（1912 年）以来，みずからその戒めを破り，人間個人の個体発生のメカニズムを，集団としての人間の歴史的な系統発生のメカニズムとパラレルなものとして併置し，個体発生は系統発生を反復する，というヴィジョンを得ていた。精神分析の理論は主として個体発生に関わるものであったが，フロイトは生涯の最後において，その理論をユダヤ人という系統発生を分析するために応用したのである。

『人間モーゼと一神教』がどのような意図のもとに書かれたのかは，すでにフロイトのツヴァイク宛の手紙に明らかである。問題はユダヤ人のユダヤ性と反ユダヤ主義の原因解明にあった。ユダヤ人をこんにちあるような民に創造したのは他ならぬモーゼである。ここまではだれも躓くことなくフロイトについていけるであろう。しかし問題は，当のモーゼについてである。フロイトの仮説をまとめてみる。

a.モーゼはユダヤ人ではなく，エジプト人である。しかも王族のなかの高位のものであり，おそらくアメンホテプ 4 世の側近である。

b.モーゼがユダヤ人につたえた一神教は，アメンホテプ４世 (のちにイクナートン) と名乗るファラオが，実現しようとした一神教である。しかしイクナートンの宗教改革はそのあまりに激しい偶像破壊ゆえに，のちの時代には受け継がれなかった。モーゼはイクナートンの一神教を実験するためにユダヤ人を砂漠に連れ出した。

c.ユダヤ人はモーゼの要求する一神教の峻厳さに耐え切れず，彼を殺害し，その肉を食べた。ユダヤ教において供犠の子羊を食したり，キリスト教においてイエスの聖体（パンと葡萄酒）を拝領するのは，はるかに遠い過去のモーゼ殺害の無意識の反復である。

d.しかし『旧約聖書』にはモーゼの殺害について一行の記載もない。彼を殺害した記憶はユダヤ人たちのあいだで「抑圧」されている。

e.この記憶の「抑圧」ゆえに，ユダヤ人は反復強迫症に陥っている。この反復強迫は，個人のものではなく，集団としてのアイデンティティーに関わるもので，世代から世代へと何世紀にもわたって伝えられる。そして預言者があらわれるたびに（たとえばエレミヤ，ゼカリア，イザヤ，そしてイエス）ユダヤ人は抑圧している過去の行為を無意識に反復し，彼らを殺害する。

f.ユダヤ人がかくも長きに渡ってモーゼの一神教を守ってこれたのは，モーゼ殺害にたいする集団的「抑圧」あるいは「忘却」による。

以上がユダヤ人のユダヤ性に関するフロイトの仮説である。精神分析の理論が縦横に活用されるのは d と e と f の部分においてである。精神分析の理論によれば，抑圧されたものは，病理学的なもの正常なものを問わず，かならず回帰する。ユダヤ教が今日あるようなものになっているのは，抑圧されたものの回帰による。ユダヤ人はモーゼを殺害した。しかし，では何故，そしてどのようにして，モーゼの吹き込んだ一神教の理念が，ユダヤ人によってかくも長きにわたり保持され続けたのか？『旧約聖書』ではイスラエルの民はモーゼの教えにかずかずの抵抗を試みてさえいる

のに？フロイトの分析によれば，父親としてのモーゼを殺害しながらそれを抑圧し続けたことにより，ユダヤ人はかの如く長きにわたるあいだ，モーゼの鼓舞した一神教を守り得たのである。つまり，ユダヤ人は，モーゼの教えに背くようになるたびに，原体験としての父親殺しを，反復強迫として，預言者殺害という形で反復しつづけた結果，モーゼの一神教を，想起としてでなく，行為として守ってきたのである。フロイトの診察する反復強迫症の患者は，抑圧している過去を想起する代わりに，抑圧の場面で自分が行った行為を反復するのだそうである。治療がうまくいかないかぎり，この患者は自分でも訳の分からない当の行為を反復し続ける。ちょうどユダヤ人もそうであるとフロイトは分析する。彼らはイエスにいたるまで，預言者を殺害し続け，同時にそのことによってモーゼの一神教を保持し続けることが出来た。つまり神経症的な病人であり続けたから守れたのである，とフロイトは言外に示唆している。そしてこれが，こんにちのユダヤ人をユダヤ人たらしめている当の原因である，と彼は推論している。フロイトの目には，ユダヤ人は永遠の神経症患者に映ったのである。

≪一神教の理念がまさにユダヤ民族にかくも深い印象を与え，この民族によってかくも粘り強く保持されえたのはどうしてか。それは理解の労をとってみるだけの値打ちのある疑問といえよう。この疑問には答えうるはずだと私は思う。運命によってユダヤ民族にとっては，太古の偉業であると同時に非行である父親殺しが身近なものになっていた。運命の定めるところ，ユダヤ民族は卓越した父親像モーゼ個人を選んで父親殺害を反復したからである。これは，神経症患者に対する分析診療中にしばしば起こる，想起に代わる，「行為化」Agieren の一例であった。しかしモーゼの教義によって与えられた記憶をよみがえらせようとする刺激に対してユダヤ人は，自分たちの行為を否定する形で反応し，この偉大な父を承認するところにとどまって，のちにパウロが原始史と継続させることになる地点に接近することは，みずからに禁じたのである。≫[2)]

この仮説は，その内容もさることながら，発表された時期のことを考え合わせると，とてもユダヤ人自身によるものとは思われないほどの，残酷さを秘めている。フロイト自身はつねにみずからがユダヤ人であることを公言してきたが，ユダヤ教に忠実であったわけではなかった。彼自身みずからのことを「神なきユダヤ人」と呼んでいる。19 世紀後半のドイツ・オーストリアでヨーロッパの科学的・文学的教養を多く吸収した，おそらくカッシーラーなどとおなじ「同化」したユダヤ人のひとりであった。しかしだからといって，おのれの属する民のアイデンティティーに関して，その民が苦難にあえいでいるまさにそのときに，かれらはかれらの元祖を殺害したのである，と言う権利はフロイトにあったのかどうか。さらにそのように言うさいの，フロイトの勇気というか大胆不敵さを，私たちはどう解釈したらよいのか途方にくれてしまう。

事実『人間モーゼと一神教』は，フロイトの著作のなかでももっともショッキングなもののひとつであり，フロイト自身このテキストをどう形容していいのか（これは精神分析なのか小説なのか），また出版すべきかどうか（反ユダヤ主義が猖獗を極めていたときにユダヤ人はモーゼを殺害したと主張すること）揺れ動いていた。このテキストがあたえた衝撃の余波は現在でも沈静化しているわけでない。

第２章　フロイトにたいする反論とそれにたいする再反論

コロンビア大学で古代ユダヤ史を研究するヨゼフ・ハイム・イェルシャルミ教授 Yosef Hayim Yerushalmi は，1991 年に『フロイトのモーゼ。終わりあるユダヤ教と終わりなきユダヤ教』*Freud's Moses : Judaism Terminable and Interminable* という書を刊行し，そのなかでフロイトに批判を加えている。そしてこれにたいしてさらに反論しているのがジャック・デリダ Jacques Derrida の『古文書の病い』*Mal d'archive*（1995 年）である。

フロイト，イェルシャルミ，デリダたちが展開した論争のなかで問題となっているのはモーゼその人についてである。ユダヤ人にユダヤ的な性質をさずけたとされるこの人物をめぐって，フロイトは，彼はユダヤ人ではなく，エジプト人だった，そしてユダヤ人を砂漠に連れ出したのちユダヤ人に殺害された，と主張した。ユダヤ人にとってはみずからのアイデンティティーの核にふれる大きな問題であり，フロイトの説をとるならばそのアイデンティティーに亀裂が生じることになる。イェルシャルミは，モーゼはユダヤ人であるし，彼はユダヤ人に殺害されはしなかった，と反論した。ここでデリダが介入してくる。問題となるのは歴史として通常認識されているものとは別様の道をとおって古文書を読むということであり，精神分析の関心はそこにある。イェルシャルミには抑圧にたいする理解が欠けているとデリダは反論する。

さらに詳しくみていこう。フロイトの仮説が示す，まるで神経病を世襲的に伝えているかのようなユダヤ人像に，イェルシャルミは異を唱える。古代ユダヤ史の専門家であるイェルシャルミはまずフロイトの方法が無・歴史的 ahistoric であると批判する[3)]。さらに，伝統として幾世紀ものあいだ，いや数千年ものあいだ伝達される宗教に，どんな神秘的な力があって，言明されないままの無意識の内容が伝達されるのか，と彼は問う。宗教的伝統の伝達は，いかなる瞬間においても，無意識的なプロセスによってなされるのではない。それは戒律，範例，物語，仕種，儀式などを通しておこなわれる。つまり意識的なプロセスを通してしか宗教的伝統は伝達され得ない。無論，そのプロセス

が無意識に働きかけないわけではない。しかし宗教的伝統のなかで，各世代が思い出すのは，実際に伝達され，意味があるとみとめられた過去だけなのである。逆に言えば，実際に伝達もされず，あるいは伝達されたとしてもそれを受け取った側から拒絶されるような過去は，忘れ去られる。イェルシャルミは，宗教的伝統が，ひとつの人間集団の何世代ものあいだにわたり，あたかも潜伏状態にあるかのように，無意識的に伝達されるという，フロイトの理論は受け入れられない，と述べる[4)]。

この文脈で彼は，モーゼの殺害はなかった，と主張する。「フロイトとのモノローグ」と題された章で彼はフロイトにむかってつぎのように言う。

≪もしモーゼが砂漠で殺されていたとしたら，これほど大きな事実が忘れ去られる，あるいは隠蔽されたままであったでしょうか？いまや問題は憶測に身をゆだねることでなく，ユダヤの伝統のいくつかの側面を，たとえ手短にであれ，断片的に検証してみることです。私は，ヘブライの聖書と同じほどの激しさをもって，おのれの語る主人公たちをこきおろしているような，いかなる古代のテキストも，叙事詩も，年代記も知りません。恩知らずで硬いうなじをもったこの民，「選ばれた民」イスラエルが，砂漠に逗留している際，絶えず従わないでいることを，ヘブライの聖書はためらうことなく報告しています。ある時など，この民はモーゼとアロンに石を投げつけて殺そうという気になっています（「民数紀」第 14 章 10 節）。預言者たちは，その使命の，ひとを苛立たせる性質ゆえに，みなこのうえなく大きな危険に曝されています。裏切りを告発されたエレミヤは寺院で袋叩きにされ，わずかのところでリンチをのがれます（「エレミヤ書」第 26 章）。偉大なる祭司エホヤダの息子，ゼカリアは，ヨアシ王の命により石打ちによって殺されます（「歴代誌下」第 24 章 21 節）。エリアは「永遠なる者」によびかけ，証人となるよう要請しています。「イスラエルの子どもらはあなたの契約を捨て，あなたの祭壇をひっくり返し，剣によってあなたの預言者たちを滅ぼしています。ただ私だけが残りましたが，彼らは私の命を奪おうとしています。」（「列王紀上」第 19 章 10 節）。これらすべては，なんのコンプレクスもなく，ほんの僅かな言い澱みすらなく詳述されております。（中略）。結論は，教授 [フロイトのこと]，数語で足ります。もしモーゼが我々の先祖によって本当に殺されていたのなら，その殺害は抑圧されていなかったことでしょう。もっと言えば，その殺害は記憶に刻まれ残っていたことでしょう。その殺害は，イスラエルの不服従の罪のすぐれた判例の列にまで高められ，情け容赦なく，もっとも生々しい細部にいたるまで，意識へ呼び戻されていたことでしょう。≫[5)]

これに続けてイェルシャルミはモーゼがエジプト人であるというフロイトの説も退ける。つまりイェルシャルミは，『旧約聖書』やその注釈（ミドラッシュ）には，預言者の殺害の記述が満ちているし，また民がアロンとモーゼにしばしば従わなかったことも正直に書いているのだから，モーゼを殺したとしたらきっとそれも記述しているはずだ，しかしその記述はないのだからモーゼは殺されていない，と結論するのである。

上に引用したまさにこの部分にたいしてデリダはつぎのように反論する。

≪ここはこの本の神経とも思われる部分です。ところであのように断言するにはイェルシャルミはなお次のことを想起すべきです。つまり一方での記憶，あるいは古文書化するという行為と，他方での抑圧，このあいだにある矛盾は還元不可能なままでありつづける，ということです。まるでひとは，「それ」を想起し，古文書化し，しかも抑圧することは出来ないかのようです。「それ」を抑圧しながら古文書化すること（というのも抑圧も古文書化のひとつなのですから）。つまり別様に古文書化すること。抑圧を古文書化しながら古文書を抑圧すること。もちろん，普通に流布している意識的で誰の目にも明らかな古文書化の様式に従うのとは別様に，です。そしてこれが問題のすべてです。別様に，とはすなわち精神分析的な解読（実をいえば精神分析そのもの）を呼び寄せた道筋に従って，という意味です。どうしてイェルシャルミは，問題となっている殺人が，イスラエルの記憶の中にふんだんに思い起こされてもいないし古文書化もされていないことを，確信することができるのでしょうか？どうして彼は，古文書の不在の証明を主張し得るのでしょう？より一般的に言えば，ひとは古文書の不在をどのように証明するのでしょう，もし古典的な基準を信頼するのでないなら？（古典的な基準とは「あれ」あるいは「これ」を，文字通り明白に言及しているものが現前しているか不在であるか，という基準です。この「あれ」「これ」をひとは同一で不変のものであると想定しています。そしてそれらが単に不在であるとき，現実態としてそれらは不在です。たとえそれらが単に現前していない場合でも，現実態としてそれらは現前しています。どうして，そして何故，無意識の，より一般的に言えば潜在的な古文書を，考慮に入れないのでしょう ?)。ところでフロイトの目的は，記憶と古文書の明らかな不在を通して，「通常の歴史」ではそれと同定することのないところに，古文書的な参考資料を少なくとも潜在的に証言している，あらゆる種類の徴候，記号，文彩，隠喩，換喩を分析することである，ということをイェルシャルミはよく分かっています。フロイトの論証についていくにせよ，いかないにせよ，フロ

イトが主張したのは，モーゼの殺害は，実際に，ユダヤ人の記憶さらには人類の記憶にまで，古文書，資料，徴候，などを残した，ということです。単にあの古文書のテキストは「通常の歴史」の道筋では読むことができないのです。そしてこれこそが精神分析があげて関心を持つところなのです（もしひとつでも持っているとすれば）≫[6]。

デリダは，モーゼという名が刻印された古文書のテキスト群は，精神分析的読解に値する，と言うにとどめている。しかし彼の哲学的立場が，起源が隠蔽され捏造されていることを暴露し，内在的アイデンティティーの核心部分に外来のものが存することを論証することであるのを思えば，フロイト寄りであるのは確かである。

イェルシャルミの姿勢も理解できないものではない。なにしろユダヤ人のユダヤ性の根源として表象されている人物が，外国人で，しかも身内に殺されたというのであるから。しかし彼がフロイト批判を行ったとき，その態度はヘルマン・コーエン Hermann Cohen がスピノザを断罪する行為を髣髴させた，とニコラ・ヴェイユ Nicolas Weil は言う[7]。新カント派でマールブルク学派のユダヤ人哲学者コーエンは，スピノザの汎神論はユダヤ教からの破門に値すると論じた。イェルシャルミの言わんとするところも結局コーエンと同じものだったのではないか。つまりユダヤ神学の伝統に忠実であるか否かが問題なのだ。イェルシャルミはフロイトが35歳のとき父ヤコブから贈られた聖書を問題にしている。その聖書にはヘブライ語で父の献辞がつづられていた。イェルシャルミはこのヘブライ語の献辞の部分をみずからの本に写真で掲載している。イェルシャルミによればこのヘブライ語の献辞は，『トーラー』研究に戻れ，との父から息子への呼びかけであった[8]。息子は 40 数年後にこの呼びかけに応じる。しかしエディプスとしての息子は父親殺しという形でしか父と関われなかった。『人間モーゼ』はユダヤ教に不忠実な書である，というのがイェルシャルミの立場であろう。

アイザック・ドイッチャー Isacc Deutscher は，スピノザ，ハイネ，マルクス，フロイトなどといった一連のユダヤ人を（みずからも含めて）「非・ユダヤ的ユダヤ人」と形容した[9]。彼らはみなユダヤ的宗教の伝統のなかで育つうちに，みずからのユダヤ性に疑問を抱き，ユダヤ教から離脱したユダヤ人である。そしてユダヤ教の真理よりもさらに普遍性のある人類の真理へと歩を進めた人たちである。おそらくフロイトにつづいてデリダもこの系列に属するのではなかろうか。

ただひとつ筆者として気になる点を挙げておきたい。イェルシャルミが「もしモーゼが我々の先祖によって本当に殺されていたのなら，その殺害は抑圧されていなかったことでしょう」と言うときの「〜はなかった」という言い回しである。「〜はなかった」という修辞は，いわゆるレヴィジオニスト（見直し論者あるいは修正主義者）に特徴的なものである。たとえば 1978 年リヨン大学でフランス文学（ネルヴァルなど）を講じていたロベール・フォリソン Robert Faurisson 教授は，『ル・モンド』紙に，第二次世界大戦中のドイツ軍の施設に「ガス室は存在しなかった」と書いた。これが大問題となり「フォリソン事件」として今日まで知られるに至っている。フォリソンはガス室に関する科学的・物的証拠が一切残っていないことを論拠に「ガス室は存在しなかった」と結論づけたわけである。フォリソンは現在でもレヴィジオニストの姿勢をくずしていない。イェルシャルミにすればフォリソンは不倶戴天の敵であろう。しかしその敵の修辞をみずからも駆使しているとすれば皮肉なことである。

第３章　一神教と反ユダヤ主義

それではモーゼがユダヤ人にもたらした一神教とはどんな性格のものなのだろう？そして反ユダヤ主義を惹起せしめた原因はフロイトによれば何だったのか？

≪ユダヤ民族の強靭な生命はモーゼのおかげであるが，ユダヤ民族がこれまで経験し，これからも経験する敵意の多くも，モーゼが原因なのである≫

とフロイトは言う[10]。つまりユダヤ人のユダヤ性を創造したのがモーゼの一神教であるのなら，反ユダヤ主義の原因となっているのもモーゼの鼓舞する一神教なのだと言う。もうすこし細かく考察してみよう。

モーゼの神に名はない（ヤゥエという名はミデヤンの祭司エトロの信仰する神の名であり，フロイトはエジプト起源の一神教の神とは区別している）。『旧約聖書』にモーゼと神の対話で，次の部分がある。

≪「彼らが『その名はなんというのですか』とわたしに聞くならばなんと答えましょうか」。神はモーゼに言われた。「わたしは有って有る者」。また言われた。「『わたしは有る』というかたが，わたしをあなたがたのところへつかわされました』と。」≫（「出エジプト記」第 3 章 13 〜 14 節）。

モーゼの神は名指しできない。目に見える形で崇拝できる対象でもない。古代エジプトでは多くの神々が存在し，その像が描かれ，刻まれ，それにたいして信仰が捧げられていた。モーゼはこれを禁じる。現世における具肉を否定し，超越せる世界における精神的存在だけに信仰を向けよ，という。モーゼ的差異 la distinction mosaïque とはこれである。フロイトは，信仰におけるこの具象的・感性的世界から抽象的・精神的世界への飛躍を，精神的進歩・優越と捉える。他の民族が感性的世界で肉体の呪縛に拘束されている一方

で，ユダヤ人は精神的努力に優越を見い出す。それがユダヤ人に「選民」の誇りをもたらす。

≪ユダヤ人は自分たちを特別に高級だと考え，上品で高貴だとみなし，他民族よりも優れているとみなしている≫[11]。

反ユダヤ主義を生み出した原因のひとつは，他民族にたいするこの誇り高い優越感（精神的に他民族よりも優れている）である，とフロイトは言う。この優越感は他の民族と一線を画する態度に表れた。すでにヘレニズム時代にそうであったという。そしてローマ皇帝ティトゥスによるエルサレム破壊以後（紀元後 70 年），中東から離散したユダヤ人は「書物の民」となってそのアイデンティティーを守った。書物と文字こそは精神性の優越の証である。この優越感に他民族は反撥を覚えた。ところがパウロはユダヤ人であったにもかかわらずユダヤ人のこの選民意識を破壊し，ユダヤ教をより普遍的な宗教にした。それが現在のキリスト教である。

しかしユダヤ人のモーゼ殺害の記憶の「抑圧」が，逆にまたキリスト教徒たちには，反ユダヤ的感情を招くもととなる。つまりキリスト教徒の言い分としては，ユダヤ教徒は，神の言葉を伝えた父を殺しておきながら，それを認めようとしていない。しかしわれわれキリスト教徒は，無論おなじく神の子を殺したが，だがそれを認め，「告白」している，というわけである。ここが反ユダヤ主義を産む土壌となっている。パウロが「原罪」と言うとき，通常それはアダムとイヴが知恵の木の実を食した行為をさすといわれているが，フロイトの解釈によると，それは遠い過去における原父殺害，すなわちモーゼの殺害を，イエスの殺害という行為をとおして，漠然と記憶している，ということを含有しているのかもしれないのである。パウロのキリスト教にとって「原罪」という観念はその教義の中心をなしている。したがってすくなくともキリスト教徒は原父殺しには充分に意識的である（その教義の中心にはイエスの死がつねにある）。しかし，ユダヤ教徒には，キリスト教ほどの原父殺害にかんする意識化はみられない。むしろユダヤ教徒はそれを「抑圧」しているのである。

そして反ユダヤ主義を培養した第３の理由としてフロイトは，元々ヨーロッパ人は，多神教の民であり，一神教としてのキリスト教を受け入れているとしても，それはいやいやであり，潜在的には一神教にたいして嫉妬ならびに憎悪をもっているからである，と分析する。

≪今日ユダヤ人憎悪の点でぬきんでている諸民族はみな，歴史時代もだいぶ経ってからはじめてキリスト教徒になったのであって，しばしば血の強制によって信仰にかりたてられた事実を忘れてはならないであろう。彼らはすべて「不完全な洗礼」を受けたのであって，薄いキリスト教のメッキをはがせば，彼らは相変わらず野蛮な多神教を信仰していた先祖となんら異なるところがなかったといえよう。彼らは押し付けられた新しい宗教に対する恨みを克服していなかった。彼らは，自分たちにもたらされたキリスト教の源であるユダヤ教にその恨みを移し向けたのである。（中略）。彼らのユダヤ人憎悪は結局キリスト教憎悪であり，ドイツの国民社会主義（National-sozialitisch）革命において二つの一神教が，ともども敵意をこめて扱われる点に両者の緊密な関係が明瞭に表現されていることは異とするにはあたらないのである。≫[12]

フロイトがこれを書いたのはナチスの全盛時代であったことは忘れてはならない。しかし，ヨーロッパは，そもそものはじめから，一神教というものにたいして，たとえそれがキリスト教の形で入ってきたものであれ，結局は，根源的な違和感，和解し難い不和感を抱いていた。そして，それこそが反ユダヤ主義の温床である，と言うわけである。ヨーロッパのキリスト教は厳格な意味でユダヤ教と同じような一神教ではない，とまでフロイトは言う。

≪多くの点において新しい宗教［キリスト教のこと］は，先行するユダヤ教にたいする文化的退行を意味していた。たしかにこういうことは水準の低い新たな人間集団が割り込んできたり，加入を許されたりする場合によくあることである。ユダヤ教は飛躍をとげ精神化の頂点に達していたが，キリスト教はその水準を保たなかった。もはや厳格な一神教ではなく，周辺の諸民族から多数の象徴的儀式を取り入れ，偉大な母性神をふたたび生み出すとともに，従属的な地位にではあるが多神教の神々を素性のすけて見えるようなヴェールに包んで受け入れる席をこしらえたのである。≫[13]

見ての通りキリスト教はフロイトにとって厳密な一神教ではなく，多神教の神々を習合した，文化的にはユダヤ教よりも退行している宗教なのである。

しかし，本当にキリスト教は本来的に一神教ではないのだろうか？それともキリスト教も一神教だと言えるのだろうか？一神教であると言えるとすれば，どういう意味においてであろうか？

エティエンヌ・バリバール Etienne Balibar は，Critique1•2 月号 2006 年に，『≪一神教≫という用語の起源と用法に関するノート』[14] を発表している。そこにある記述は，フロイトの反ユダヤ主義解明の仮説に実証的な支持をあたえる，いくつかの実例をもたらしていると筆者には認められる。ゆえに以下バリバールの調査したことを少し敷衍してみたい。

今日では「一神教」monothéisme という語は「多神教」polythéisme という語と対になってひとつの概念野を形成しているが，じつは「一神教」という語が文献上に出現したのは「多神教」にくらべ非常に遅い。そしてキリスト教が

みずからを「一神教」であると名乗るにはさらに時間がかかっているのである。「多神教」はギリシア語の polutheos からきている。これはすでにエスキロス（前 525 － 456）に実例がみられる。ギリシア化したユダヤ人であるアレクサンドリアのフィロン（後 13 － 54）は，エジプト，ギリシアの宗教を「多神教」であると形容し，批判している。キリスト教会初期教父たち，例えばオリゲネス（後 181 － 251）なども，「多神教」は結局偶像崇拝であり「無神論」に等しいと非難している（しかしいずれの場合にも「一神教」という語は用いられていない。その代わりに monarchia という用語が認められている）。キリスト教初期において「一神教」という語は存在せず，ただ「多神教」という語があった。そして「多神教」Polythéisme は「無神論」Athéisme と意味論的に同等なものとして教会教父たちによって扱われていた。

ただし新プラトン学派は違っていた。「多神教」を肯定的に捉えていたのである。「多神教」は捨て去るべきものでなく，「一」としての「原理」へ参与し，それを分有する表現ないしは方法であると解釈する。この新プラトン学派の解釈がのちの近代ヨーロッパで大きな価値を発揮することになる。

「一神教」という語が文献にはじめて現れるのは，17 世紀イギリスのヘンリー・モア Henry More (1614 － 87) においてである。「一神教」という語は，彼の造語である。ケンブリッジの新プラトン学派であったモアは，「一神教」を肯定的な意味においてでなく，否定的な文脈のなかで用いた。「一神教」という語は，当時イギリスで三位一体の教義を否定し，新しい物理学と神学の融合を信じていたユニタリアン教徒（そのなかで最も著名なのはニュートン）を批判的に名指すために用いられたのである。モアをはじめ同僚のラルフ・カドワース Ralf Cudworth (1617 － 1688) らは，三位一体の教義を擁護し，プラトン哲学とキリスト教の基本的同一性を弁護し，それにたいする反論を「一神教」と名指しして批判したわけである。

ディヴィド・ヒューム David Hume (1711 － 1776) は「一神教」という語を一度だけしか使っていない。しかしそれはギリシア人たちの寛容にたいするペルシア人たちの不寛容を描出するために用いられている。

これをみると「一神教」という語が現れたとき，それはキリスト教にすぐさま結びついていなかったことが分かる。それは，キリスト教の内部あるいは外部における不寛容派を批判するために用いられていたのである。フロイトがキリスト教は厳密な意味で一神教ではないといったことを，「一神教」という語が発明された当時の神学者や哲学者も自覚していたわけである。そして「一神教」は非寛容，峻厳というコノテーションのもとに，イスラム教を指してもいた。

その後歴史家のギボンにも，フランスの百科全書派（ディドロ，ヴォルテールなど）にも，19 世紀初頭のフランス宗教理論家たち（シャトーブリアン，コンスタンなど）にも，「一神教」という語の用法はみられない。

それでは「一神教」という語はいつからヨーロッパのキリスト教に結びつくようになったのか？今日みられるような「一神教」とキリスト教のむすびつきは，ヨーロッパにおいてはいつ，どのようになされたのであろうか？

まず「一神教」という語が肯定的に用いられるようになったのは，ドイツ・ロマン主義からである。哲学史家ローゼンツヴァイクが 1917 年に発見した著者不明の『ドイツ観念論の最古の体系プログラム』（1796 － 97）につぎのような箇所がある。

> ≪理性と心の一神教，想像力と芸術の多神教，われわれに必要なのはまさにこれである。≫

ここにおいて初めて今日用いられているような「一神教」「多神教」という対概念が成立した。神話に国民の同一性を見い出そうとするロマン主義の要請と，理性による迷妄打破という啓蒙主義の要請が，短い一行のなかで，アウフヘーベン（止揚）されている。しかしながらまだここでは「一神教」という語がキリスト教に明白に結びついているわけではない。

キリスト教が積極的に「一神教」であると主張されたのは，シェリング，シュライエルマッハー，コントなどの 19 世紀前半に活躍した思想家たちにおいてである。しかもそれは「多神教」との弁証法的な関係のもとでであった。

シェリング Schelling (1775 － 1854) はその後期の積極哲学（たとえば『神話の哲学』など）において，宗教の歴史を，カント的な用語をもちいて，相対的「一神教」（表象がなく，複数の神も存在しない），「多神教」，絶対的「一神教」（多数性のなかにおける統一，外在性のなかにおける内在性）の３段階に分ける。最初の相対的「一神教」はユダヤ教，中間の「多神教」はギリシア神話，３番目の絶対的「一神教」を要約するのは三位一体という秘儀，すなわちキリスト教である。シェリングは「一神教」をヘーゲル的な弁証法の運動のなかに投じる。相対的「一神教」のままにとどまるのではなく，ギリシア神話を媒介とすることで，スピノザ的な汎神論とは違う，キリスト教の「一神教」的性格が絶対的な高みへ嵩まる。デーメーテール，ディオニソスは異教の神々ではなく，聖母，イエスを準備する媒介である。聖母においてデーメーテールの喪失の悲しみは昇天し，イエスにおいてディオニソスの性欲は昇華する（のちにニーチェはこの関係を逆転する）。

シュライエルマッハー Schleiermacher (1768 － 1834) は，三位一体の秘儀が「一神教」を裏切るものでないことを論証する。なるほど本質の「一」と位格の「三」が同一であるとはにわかに理解しがたい。三位一体論は三つの位格を否定する非人称的「一神教」か，３格の神々という意味で「多神教」かの，いづれかに落ち着きかねない。この困難を

乗り越えるには，存在論的思考，論理的思考を棄てねばならない。そして「終末論的」思考に身を委ねる必要がある。パウロのいう意味で，この世の終末，罪の購い，神の王国の到来という「終末論」の観点に立てば，イエス以外に真理はありえない。したがってキリスト教こそはすぐれて「一神教」なのである。

オーギュスト・コント Auguste Comte (1798 － 1857) は人類の認識方法をつぎの３段階に分ける。フィクションによる認識，思弁による認識，科学による認識。この３段階にそれぞれ呼応する宗教が，フェティシズム，「多神教」，「一神教」である。しかしコントにとって「一神教」は人類の知的歴史のなかの一階梯にすぎない。未来の宗教としてコントが構想するのは，「一神教」が進化の過程で切り捨ててきたもの，つまり，フェティシズム，多神教が，復権させられ，「一神教」と合体したものである。新しい「一神教」においては，虚構や感情，フェティッシュが再び認可され，神と人類の仲介者にはイエスの代わりに「女性」がおかれることになるだろう。

以上見てきたように，ヨーロッパがみずからのキリスト教を「一神教」であると名指すにはかなりの時間がかかっているのである。三位一体論という教義が，「一神教」という概念のすぐなる適用を阻んでいたとおもわれる。もともと３世紀にはアリウス派という三位一体論を否定するキリスト教の一派があったが，これはキリスト教の神学では異端とされていた（ゆえにモアの時代にもユニタリアンという三位一体否定論者は異端とされた）。しかしこの神学上の躓きの石を解決したのは，新プラトン主義だったのである。モア，カドワースらは新プラトン主義者であった。シェリング，シュライエルマッハーらドイツロマン主義者たちも古代ギリシア文献学から出発している。彼らやコントが，その議論の背景として保持していたのは，新プラトン主義的な「一」と「多」の弁証法であると言える。「一」と「多」の置換可能性およびその弁証法が，三位一体論を一神教的に説明する手がかりを与えた（それはヘーゲルの精神現象学へ，あるいはマルクスの資本論へ繋がっていくだろう）。新プラトン主義的発想で捉え直されたキリスト教という「一神教」は，したがって，ユダヤ教，イスラム教といった「一神教」とは質を異にすることになる。フロイトが，キリスト教は厳格な意味でユダヤ教のような「一神教」ではない，と言った時，上のような意味で解釈することも許されるであろう。キリスト教的な「一神教」は「多神教」を排除したり否定したりしない。キリスト教はみずからのうちに土着の多神教をとりこんでいる「一神教」である。

第４章 「一神教」という精神的外傷

しかしながら，もともと「一神教」徒ではなかったヨーロッパ人が，キリスト教という「一神教」に改宗させられたときの恨みを，「一神教」を奉ずるユダヤ人に向けたのだ，とフロイトが述べたとき，その恨み，敵意，憎悪は，フロイトの言うように，精神的に優越する者にたいする，野蛮で精神的に未成熟な者たちの嫉妬だったのだろうか？それは，もしかするとヨーロッパ人，ユダヤ人という固有名を離れたより一般的な次元で，いかなる「一神教」であれ「一神教」そのものにたいする違和感，憎悪だったのではないのだろうか？

ハイデルベルク大学で古代エジプト学を講じるヤン・アスマン Jan Assmann は，古代における「多神教」polythéisme の特徴は，諸々の神々，諸々の宗教が，互いに翻訳可能であり，置き換え可能な点にある，と言う [15]。それらの神々はそれぞれに自然の力を表明している。その力は相互に浸透しあう。したがってある神々は他の神々によって容易に翻訳されたり吸収されたりし，またその逆であったりする。この置換可能性を可能にしているのは，神々がこの世界に内在しているという前提である。アスマンは「多神教」polythéisme という語の代わりに「宇宙神教」cosmothéisme という語を提案する [16]。後者の語は，神々が複数ある，多数あるということよりも，神々がこの世界・宇宙に「現前」し，「内在」していることを強調しているからである，と彼は言う。コスモス全体に内在する神々が，この世界のなかで現前している。このような宗教観は啓蒙によって完全に乗り越えられているわけでもなく，根絶されたわけでもない。それは現代社会にまで存続し続けている。ヘルメス主義，パラケルス，錬金術，スピノザ主義，薔薇十字，フリーメーソン，見神論，20 世紀後半におけるいわゆる「ニュー・エイジ」の宗教，これらはすべて「宇宙神教」的宗教観の化身である。これらの「宇宙神教」すべてを同じ鋳型に流し込むことはできないが，ひとつだけすべての「宇宙神教」に共通する要素がある。それは「一神教」への反撥・嫌悪である，とアスマンは言う。

モーゼがユダヤ人に鼓舞する一神教は，神はひとつだけであるという，神の「一」性を強調することよりも，神は表象不可能である，ということのほうを遥かに強調する。つまり偶像崇拝はいかなる形であれ行ってはならないのである。いかなる像も，いかなる表象も神そのものについては行ってはならない。これが嵩じると，「神」という語さえ禁じるようになる。私たちの文法感覚では「神」は普通名詞だが，ユダヤ教の伝統のなかでは「神」という語すら偶像崇拝を喚起する固有名詞となる。たとえば 20 世紀のユダヤ人哲学者エマニュエル・レヴィナス Emmanuel Lévinas はこう言っている。

> ≪私たちがどうしても神と訳してしまう，旧約のヘブライ語の単語のことですが，タルムードはそれが固有名詞であると主張しています。聖典のなかでは，神の名はつねに固有名詞なのです。神という語はなんとヘブライ語には欠けているのです！一神教の見事な首尾一貫性と言うべきでしょうか，ヘブライ語には神とい

う種（espèce）も，それを指し示すための総称 (mot générique) も，存在していないのです。＜中略＞フランス語で Dieu と言ったり，ドイツ語で Gott と言ったり，ロシア語で Bog と言ったりすること，それはタルムードでは，「聖なるもの祝福されよかし彼は」(Le Saint béni-soit-il) となるのです。＜中略＞ラビの思考においては，聖性 (sainteté) はなによりもまず，分離（私たちの言葉 [フランス語] では絶対）を喚起するものです。この点がひじょうに興味深いのですが，そうしますとこの語は「何であるか」よりもむしろ存在様態を，存在の仕方を名指していることになります。やはり神について用いられるシェキナーという語も同様です。シェキナーは世界への神の居住を，より正確に言いますと，イスラエルのなかでの神の居住を意味する語ですから，それも様態，存在の仕方を示すものなのです。タルムードではしばしば，「世界の主」，「世界の王」，「天にいますわれらが父」といった表現が神のために用いられています。それらの語もまた本質ではなく関係を表現するものでしょう。≫[17]

つまり，レヴィナスによればユダヤ教の神をあらわす表現は，それが「何」であるか，よりも，「いかに在るか」のほうを強く指し示している。超越的なものはこの世に実体（「何」であるか）として具象化されてはならないのである。たとえその具象化が語によるものであってすらも。

アスマンに戻ると，「宇宙神教」cosmothéisme の特徴は，神々はこの世界に現前し，内在するということだったが，同じアスマンは，モーゼの神は，この世界，この宇宙を超越している，と言う[18]。超越せるものはおのれが他のものによって翻訳されたり浸透されたりすることを許さない。ここが，モーゼの神と，古代の神々とを分け隔てる，大きな断絶である。これがモーゼ的差異 la distinction mosaïque である。「宇宙神教」的宗教観のなかで生活しているかぎり，人はだれも，他人の神々の現実性や効力を否定する意思をもたない。なぜなら神々は，それぞれが自然の力，宇宙の力を表明しているのであるから，それらはたがいに翻訳可能であり，みずからの神々は他の神々の浸透を容易に受けるからである。しかしモーゼの神は違う。モーゼの神は，世界や宇宙に現前し内在するすべての神々を超越する。それは内在の地平を否定する。したがってそれは，おのれにとって異質なものをすべて排除する。

モーゼによるこの介入，すなわちモーゼ的差異 la distinction mosaïque によって，初めて宗教に，「真の」宗教と，「偽りの」宗教という二分割が起こった，とアスマンは言う[19]。そして初めて，信仰者とえせ信仰者という二極化が発生した。「宇宙神教」の世界では，真の宗教，偽りの宗教などという意識は起こり得るはずもないのである。また，どちらが真の信者でどちらが偽りの信者であるのかないのか，などとはそもそも論争の議題にすらならないであろう。しかしモーゼの非妥協性は厳しい。モーゼが 40 日間シナイ山に籠っていたあいだに，言葉が不得手なモーゼの口となってモーゼを支えていた兄のアロンは，黄金の仔牛という偶像をユダヤ人にあたえてしまう。山を降って来たモーゼは黄金の仔牛のまわりで歌って踊る民の姿を見て怒りに震える。

≪モーゼは言った，「勝どきの声でなく，敗北の叫び声でもない。わたしの聞くのは歌の声である」。モーゼが宿営に近づくと，仔牛と踊りとを見たので，彼は怒りに燃え，手からかの板（十戒）を投げ打ち，これを山のふもとで砕いた。また彼らが造った仔牛を取って火に焼き，こなごなに砕き，これを水の上にまいて，イスラエルの人々に飲ませた。＜中略＞。モーゼは宿営の門に立って言った。「すべて主につく者はわたしのもとにきなさい」。レビの子たちはみな彼のもとに集まった。そこでモーゼは彼らに言った。「イスラエルの神，主はこう言われる，『あなたがたは，おのおの腰につるぎを帯び，宿営のなかを門から門へ行き巡って，おのおのその兄弟，その友，その隣人を殺せ』」。レビの子たちはモーゼの言葉どおりにしたので，その日，民のうち，おおよそ 3 千人が倒れた。そこで，モーゼは言った。「あなたがたは，おのおの，その子，その兄弟に逆らって，きょう，主に身をささげた。それで主は，きょう，あなたがたに祝福を与えられるであろう」≫（『出エジプト記』第 32 章 18 節～ 29 節）

まさに粛清である。エジプトという「宇宙神教」的な世界に住み慣れていたイスラエルの民にはなじみのない非妥協性だったであろう。しかしこのような非妥協性を通してしか神の超越が実現しないのだとしたら，神の超越はそれを信じる者たちにとって，精神的外傷とならざるを得ない事件なのかもしれない（しかもフロイトの解釈では，神の超越性にくわえてモーゼ殺害もある）。イスラエルの民の精神的外傷はいかばかりであったことだろう。

しかしながら，ユダヤ人であるからといって，上に述べたようなモーゼの神をすぐに受け入れることができるのであろうか？その偶像崇拝禁止をユダヤ人という出自だけで守りきれるものだろうか？とりわけそのユダヤ人が表象的な仕事を生業とする芸術家だとしたら？

このような疑問にひとつの実例を提供してくれるのが作曲家アーノルト・シェーンベルク Arnold Schoenberg のオペラ『モーゼとアロン』である。シェーンベルクはこの作品の脚本と作曲をすべてみずからの手でおこなっている。このオペラはストローブ＝ユイレ Straub-Huillet の映画（1974/75 年）となり，現在では DVD で視聴することができる[20]。浅田彰の『映画の世紀末』[21] にくわしい解説があるので，それを踏まえつつ要約してみる。

シェーンベルクのオペラ『モーゼとアロン』は 1930 年か

ら32年にかけて台本が製作されそれに作曲がくわえられている。フロイトが『人間モーゼと一神教』を執筆し始める直前である。第三幕まで脚本は残されているが，作曲は第二幕までしかなされていない。もともとシェーンベルクはユダヤ人でありながらキリスト教プロテスタントに改宗していた。しかし『モーゼとアロン』の作曲をはさんで1933年に亡命先のパリでユダヤ教に再改宗する。浅田によると≪ファシズムと反ユダヤ主義の危険を身近に察知しつつ，あえてそれを引き受けて，もう一度ユダヤ人としての自己を問う，という作品だった≫[22]。しかし先に述べたようにこのオペラは第二幕が完成したところで中断しており，シェーンベルクは1934年にアメリカへ亡命する。そして結局第三幕は作曲されないままであった。シェーンベルクは，もし自分が第三幕を作曲せずに死んだ場合は，第三幕は音楽なしで上演するように，と書き残している。実際ストローブ＝ユイレの映画では，第三幕はせりふのみの映像となっている。

このオペラにおけるシェーンベルクのモーゼにたいする姿勢は非常に両義的である。第三幕はアロンの追放で終わるとは言え，第二幕はモーゼがアロンとの論争に敗れ，≪おお，言葉，言葉，私に欠けているのはお前なのだ！≫と言って，大地に崩れ落ちるところで急激に終わるからである。第二幕のアロンは，モーゼの前で黄金の仔牛が見つかっても悪びれない。それどころか，むしろモーゼを論理で圧倒しさえする。モーゼは言葉 Wort，像 Bild，奇蹟 Wunder を超越した想念 Gedanken にだけ思いを馳せよと言う。しかしアロンは反論する。

≪アロン
（非常に落ち着いて，しかし幾分自信を持って）
あなたが蔑視するために，これまであなたの言葉には
像や奇蹟が拒まれていた。
しかし，あなたの言葉が私の像を壊したとき，
奇蹟もひとつの像でしかなかったのです。

モーゼ
神の永遠性が神々の現実性を滅ぼしたのだ！
それは像でも奇蹟でもない！≫[23]

いくら像を拝することを戒めても結局モーゼがこの世で行う業も，つきつめて言えば想念そのものではなく，想念を表象する奇蹟，すなわち像の一種にすぎないのではないか，とアロンは反論する。アロンはイスラエルの民を愛している。彼らを生きながらえさせたいと願っている。だが彼らにできることは感じることのみだ。アロンによれば感じられない物を信じることのできる人々はいない。だから自分は彼らが感じることができる物をあたえたにすぎない。モーゼは想念のみによって生きよと言う。想念のみによって生きることを強いられる民は悲しむべき殉教の民である，とアロンは反駁する。そして，モーゼの言う想念なるものを自分に解釈させ，書き換えさせて欲しい，と請願する。少しずつ民を教化し，知らず知らずのうちにモーゼの思い通りの民になるだろう。嘘も方便である。しかしモーゼは断固として断る。

≪モーゼ
そんな体験はしたくない！

アロン
（次第に優勢に転じながら）
あなたは生きねばならないのです！
他に方法はないのです！
あなたは想念に結ばれているのだから！

モーゼ
そうとも，わたしの想念にだ，この石版に表されているように....

アロン
.... それもひとつの像にすぎない，想念の一部にしかならないのだ。
モーゼ
（急に絶望して）
ならば私はこの石版を割って，
こうした役割を免除してくれるように
神にお願いすることにしよう。
（石版を砕く）

アロン
いくじなしめ！
石版があろうとなかろうと，あなたは神の言葉を担っているのです。
あなたの口である私は，あなたの想念を護り，
いつでもそれを語れるようにしているというのに。

モーゼ
像をもってしてだろう！

アロン
あなたの想念の像ではないですか。
像こそあなたの想念であり，それは想念から現れるすべての物と同じことです。≫[24]

火の柱，雲の柱，燃える茨，これらはイスラエルの民を導く神のしるしではないか，とアロンは問い詰める。モーゼは，それらすらたんなる像にすぎない，と切り捨てる。蜜と乳の流れる地，約束の地カナン，というのも像にすぎない。あるのはただ荒野ばかりである。荒野のなかで想念を

思え。モーゼはそう訴え，第三幕では勝利するのだが，第二幕では，アロンに言い負かされ，崩れ落ちてしまうのである。音楽もここまでである。そして第二幕から第三幕への移行が，唐突で飛躍がありすぎるのである。崩れ落ちたモーゼがいかにしてアロンに反駁し，アロンをねじ伏せるにいたったか，その経緯がまったく語られていない。第二幕の最後で敗者であったモーゼが，第三幕の冒頭ですでに勝利者となってアロンを捕縛している。ここにはたしかに，フィリップ・ラクー＝ラバルト Philippe Lacoue-Labarthe が言うように，≪自己の正当性を基礎づけるものを実現することができないというみずからが陥った不可能性のなかにしか，芸術自身は存在しない≫[25] かのような，音楽の休止と，シナリオの切断がある。

シェーンベルクがみずからのユダヤ人としてのアイデンティティーをもういちど見直そうとしたとき，やはりモーゼの「一神教」の厳格さに躓いた痕跡がこのオペラには見られるように思われる。心情的にはアロン寄りだったのではないかと思わせないでもない。芸術家というものは表象一般をつかさどる存在であろう。作曲家も芸術家の一部であり，アロンと同じ立場にあると言えるかもしれない。それほどアロンの議論は説得的である。またアロンの議論はキリスト教の神学を喚起するともいえる。キリスト教は表象を受け入れ，像も奇蹟もすべて取り入れている。このオペラの映画を撮影したジャン＝マリ・ストローブもこう述べている。≪シェーンベルクがモーゼと完全に同一化しているとは言えない。なぜなら彼はモーゼを明らかに非人間的に提示しているからだ。≫[26] そのことをより明確にするためか，映画では冒頭に，筆者が先に引用した，モーゼの粛清の場面を記述する，『出エジプト記』の当該箇所が映し出され，その朗読がそれにともなっている。ストローブは続ける。≪原理的にはモーゼが正しいとしても，アロンを捕縛したあとでは彼の役割は終わりだ。彼はもはや民と対話することができない。オペラで繰り返し述べられているようにアロンはモーゼの口であり，その口を通してのみモーゼは自己を表明できる。最後に残るのはモーゼのひとつの理念すなわち荒野で絶えず信仰を新たにすること，そして民だ≫（同上）。アロンはモーゼの口，すなわち表現を司るもの，ある種の芸術家と呼びうる存在である。シェーンベルクのシンパシーはアロンに赴いている。しかしユダヤ人としてのアイデンティティーはアロンによって授けられたのではない。モーゼがユダヤ人のユダヤ性を創造し授けたのである。シェーンベルクは，ユダヤ人としてのみずからのアイデンティティーを受け入れたいのであれば，モーゼを受け入れざるを得ない。

ユダヤ人のシェーンベルクですらこれほどの拒絶反応をもってようやく受け入れざるを得なかった「一神教」。フロイトによれば，「一神教」（つまりはいかなる表象をも禁ずる神）を受け入れたその起源には，抑圧されている精神的外傷（モーゼ殺害）があった。その精神的外傷も言葉や像をもってしては表象できない。ただ精神的外傷を受けたおりの行為を反復するだけである。シェーンベルクは，はからずも，彼なりの流儀で，フロイトの述べた如くに，「一神教」によって齎される精神的外傷（モーゼ殺害）を，行為としてこのオペラで反復しているのではないか？そしてそのような行為を反復することによって，モーゼの教えが想起としてではなく超越的規範として彼のなかで確立されたのではないだろうか？

先のヤン・アスマンは，反ユダヤ主義の起源を，アメンホテプ 4 世治下の，エジプトの民の抑圧された記憶に求めている。フロイトの仮説をさらに進めてアスマンは次のように推論する。アメンホテプ 4 世が，イクナートンと称して，都をテーベからテル・エル・アマルナに移した時代に，「一神教」がはじめて実験される。それは激しい偶像破壊と僧侶の追放や殺害をともなった。古代エジプトの人々にとって，このアマルナ時代の改革は，その例を見ない過激な暴力性ゆえに，精神的外傷のような記憶の痕跡を残した。イクナートン没後，すべてはなにもなかったかのように「抑圧」された。アマルナ時代は無かったことにされ，以前の伝統が取り戻される。そこへ，まるで「抑圧」していた過去が，そのまま蘇ったかのような，モーゼ率いるユダヤ人が出現した。アマルナ時代の一神教の暴力が反復される。エジプトの人々は無意識のうちにそう予感し，必要以上の暴力をもってユダヤ人を封じ込めようとした。反ユダヤ主義の起源は，アマルナ時代のエジプト人の抑圧された記憶にあるのではないか，とアスマンは述べている[27]。

もし，アスマンの言うことに理があるとしたら，問題はユダヤ人そのものではなく，「一神教」という宗教理念それ自体だ，ということになるであろう。

結びにかえて

フロイトの『人間モーゼと一神教』は現代においてもなお思考を刺激して止まないテキストである。その仮説が受け入れられるにせよ，受け入れられないにせよ，「モーゼ」と「一神教」は「終わりなき」問題を喚起し続けているといっても過言ではない。

E. サイードは，フロイトの『人間モーゼと一神教』と，ベートーヴェンの，弦楽四重奏曲作品 133『大フーガ』Grosse Fuge に代表されるような晩年の作品群を，通常私たちが想像する晩年の静謐さなるものを大きく逸脱するものとして，同列に論じた[28]。無論このふたつは比較しようもない性質のものである。だが，このふたつが私たちの凡庸な想像力をはるかに凌駕する過剰さを含んでいることは確かだ。凡庸な想像力はつぎのように思い巡らす。晩年，人が徐々に死に近づきつつあることを自覚しはじめると，人は己自身や周囲の世界と和解し，来し方を満足をもって眺め，平穏な気持ちで死を淡々と迎えるであろう，と。諦念と平和，これこそが晩年ではないか。しかしフロイト最晩年の

テキストは諦念と平和を穏やかに語っているものではない。むしろそれは新たな不和の種を投げ入れ，いつまでも滅びることのない苦悶と不安とによって私たちを揺さぶる。ベートーヴェンの『大フーガ』のように，そのテキストには，人を不安にする不協和音と，軋んだヒステリックな叫びと，どこまでも諦念などというものは知らない暗い情熱に突き動かされた捌け口の無い怒りにみちている。一体最晩年のフロイトを突き動かしていたのは何だったのだろう？

モーゼは何故殺されなければならなかったのか？それは彼の鼓舞する一神教があまりに過酷であったからである。ところでフロイトの『人間モーゼと一神教』が挑んだのは，反ユダヤ主義の原因究明でもあった。フロイトは，反ユダヤ主義は，一神教にたいするひとびとの抵抗に由来する，ユダヤ人ですらこの一神教を荷っていくのに神経症にならざるを得なかったほどなのだから，と推論した。キリスト教も一神教ではないか，と反論されるかもしれないが，キリスト教が厳密な意味で一神教であるかどうかは即答できない。それは本稿の第３章でみたとおりである。さらに言えばジャン＝リュック・ナンシー Jean-Luc Nancy などはキリスト教はそもそも無神論であったとさえ述べている [29]。アスマンの言う意味での神々の翻訳可能性のなかに浸っている人間にとって，モーゼ的差異は異物である。反ユダヤ主義はこの異物にたいするリアクションなのかもしれない。

この小論では，反ユダヤ主義の起源を，ユダヤ人のユダヤ性そのものに求めるのか，それともそれは人間一般の「一神教」というもの自体にたいするアレルギーに求めるべきなのか，明確に言うことはできない。筆者はたんにフロイトの仮説を提示したにすぎない。無論，筆者は反ユダヤ主義に反対である。しかし筆者がここで，フロイトの仮説に説得性があると言えば，たちまち反ユダヤ主義である，と批判されるであろう。イェルシャルミのような論客は，今後もきっと後を絶たないであろう。たとえそれが 100 年後であれ，200 年後であれ（コーエンがスピノザを批判したのは 200 年以上経ってからである）。

さらに，神の表象を一切禁じるユダヤ教的一神教と，他方での，神の像を受け入れ，土着の神々すら習合するキリスト教的一神教の対立は，美学の分野においては，イメージをめぐるふたつの党派の論争に発展していることも，蛇足ながらつけくわえておこう。たとえばアウシュビッツのような絶滅収容所でのユダヤ人の体験は，表象可能なのか，それとも表象不可能なのか？『ショアー』の映画監督でユダヤ人であるクロード・ランズマン Claude Lanzmann は，表象不可能である，と主張する [30]。絶滅収容所での体験について撮影できることと言えば，その体験をくぐり抜けて来た人々に，当時何を具体的に仕事としていたか，何を具体的に欲していたか，何を具体的に日々行っていたか，そのような証言をただ集めることしかできない。そしてそのような些細な具体的事象を語っているうちに，語りえぬ何かが通り過ぎる。絶滅収容所での核心的部分はどんな言葉や像によっても表象され得ない，と言う。これにたいしてジョルジュ・ディディ＝ユベルマン Georges Didi-Hubermann は，いやしかし，わずかなりとも絶滅収容所のイメージは残っている。このイメージをすら封印してしまうのは実は怠惰なのではないか，と反論している [31]。イメージにたいするユダヤ教的な概念とキリスト教的概念の違いは，美学の分野でもある種の対立をうみだしているのである。

モーゼの鼓舞する一神教は，神そのものにたいしては，いかなる具体化，具肉化，表象も禁じてはいるが，他方で，モーゼの律法というものには，割礼の儀式などもふくめて，人々の日常生活における卑近事，茶飯事の細部にいたるまで，こまごまとした規定が緻密に書き込まれている。祭壇には何の樹を使え，寸法はこうしなさい，幕には何を使え，寸法はこうである，供え物はこうしなさい，食事は何を食せ，何を食べてはいけない，いついつの日にはこれこれの羊を殺して食べよ，婚姻はこうせよ，離婚の手続きはこうせよ，資産の 10 分の 1 はつねに取り分けよ，嗣業はこのようにせよ，日常生活におけるあらゆる具体的細部が律法によって規定されている。日常生活においてこまごまとした具体的律法を遵守し，神を直接表象しないこと。これがモーゼがユダヤ人に伝えたものである。

いずれにせよ，モーゼがユダヤ人に伝えたものは，極端な表象不可能性と，過剰な具体的日常性であると言い換えられるかもしれない。神が，感覚的，肉体的実質を喪失する度合いに応じて，律法の肉体的具象性が増しているかのようですらある。宗教が，感性的なもの，具象的なもの，肉体的なものを離れて，ただひたすら精神性にのみ昇華することは結局のところ可能なのであろうか？そう自問せずにはいられない。

註

1）S. フロイト，『書簡集』，人文書院，1985 年，p.421。

2）フロイト，『人間モーゼと一神教』，フロイト著作集 11，人文書院，1984 年，p.339。

3）Y.H.Yerusharumi，*Freud's Moses*, Yale University Press, 1991，p.19.

4) Y.H. Yerusharumi，op. cit., pp.87-89.

5) Y.H. Yerusharumi，op. cit., pp.84.

6) J.Derrida，*Mal d'Archive*, Galilée, 1995，pp.103-104.

7) N.Weil, Le ≪ *traumatisme amarnien* ≫ *ou l'origine de l'antisémitisme et du monothéisme*, in Critique 704-705, 2006, p.48. なお本稿はヴェイユのこの論文に多くを負っている。

8) そのヘブライ語の献辞を仏訳したものをさらに訳すとつぎのようになる。≪愛する息子，ゾロモンへ。主の霊がお前を勉強するよう促したのはお前が 7 歳のときだった。主の霊はお前にこう語ったように思う，わが書物を読め，ここでお前は叡智的な知識の源泉にたどり着くことができるはずだ，と。これは書物のなかの書物だ。賢者はここから知恵を汲み上げ，立法者は知識の基礎を引き出した。お前は，この書物のおかげで，全能なるもののヴィジョンを得ることができた。お前は行動し，お前は聖なる霊の翼にのって高みに飛ぶ試みをした。それ以来私はこの同じ聖書を保っておいた。今日お前の 35 歳の誕生日に

あたり，私はこの聖書を隠遁の場から外に引き出し，お前の年老いた父がお前に捧げる愛情のしるしとして，これをお前に贈る。≫ *cité in D'Œdipe à Moïse*, Marthe Robert, Calmann-Lévy, 1974, p.31。
9) I. ドイッチャー,『非ユダヤ的ユダヤ人』, 1968 年，鈴木一郎訳，岩波新書，1970 年，pp.35-48。
10) S. フロイト,『人間モーゼと一神教』，前掲書，p.352。
11) S. フロイト,『人間モーゼと一神教』，前掲書，p.351。
12) S. フロイト,『人間モーゼと一神教』，前掲書，p.341。
13) S. フロイト,『人間モーゼと一神教』，前掲書，p.338。
14) E.Balibar，*Note sur l'origine et les usages du terme ≪ monothéisme ≫*, in Critique 704-705，2006, pp. 19-45.
15) J.Assmann，*Moïse l'Egyptien*, Aubier,2001，pp. 82-93. 原著はまず英語で 1997 年に *Moses the Egyptian*, Havard University Press として，ついでドイツ語で 1998 年に *Moses der Agypter*, Carl Hanser Verlag として出版された。筆者の参照したのはドイツ語版からフランス語に訳した版である。
16) J. Assmann，op. cit., p.92.
17) E. レヴィナス,『聖句の彼方』，1982 年，合田正人訳，法政大学出版局，1995 年，p.200。
18) J. Assmann，op. cit., pp.17-24.
19) ibid.
20)『モーゼとアロン』，ジャン＝マリ・ストローブ，ダニエル・ユイレ監督，1974/1975 年制作，紀伊国屋書店，2006 年。
21) 浅田彰,『映画の世紀末』，新潮社，2000 年，pp.176-187。
22) 浅田彰，同上，pp.176-177。
23) DVD『モーゼとアロン』付録シナリオ対訳，長木誠司訳，p.35。
24) 同上，pp.36-37。
25) Ph. ラクー＝ラバルト,『虚構の音楽』，1991 年，谷口博史訳，末來社，1996 年，p.242。
26) DVD『モーゼとアロン』付録解説，p.44。
27) J. Assmann，op. cit.，pp.54-61.
28) E.W. サイード,『フロイトと非ヨーロッパ人』，2003 年，長原豊訳，平凡社，2003 年，pp.38-39。なお，サイードもこの論文でフロイトの『人間モーゼと一神教』にたいするイェルシャルミの反論に再反論をくわえているが，本稿ではくわしくとりあげなかった。
29) J.-L.Nancy，La Déclosion，Galilée，2005，pp.27-45。
30) Cl. ランズマン,『「ショアー」の衝撃』，未来社，1995 年，高橋哲哉訳，p.122。
31) G. ディディ＝ユベルマン,『イメージ，それでもなお』，2003 年，橋本一径訳，平凡社，2006 年，pp.36-38。

超越と精神的外傷
———フロイトの『人間モーゼと一神教』をめぐる覚書———

小山尚之

（東京海洋大学海洋科学部海洋政策文化学科）

フロイトは,『人間モーゼと一神教』において，なにがユダヤ人をユダヤ人たらしめているのか，また反ユダヤ主義の原因はなにか，を突き止めようとした。ユダヤ人のユダヤ的な性格は，モーゼがユダヤ人によって殺害され，その殺害が抑圧されたことによってもたらされたのであり，反ユダヤ主義は，多神教的世界に住まう人々の，一神教にたいする反感，違和感に由来するのではないか，と彼は推論した。この推論にたいしてイェルシャルミは反駁する。聖書はイスラエルの人々の不服従と暴力の記述にみちているのであるから，もしモーゼがユダヤ人によって殺されていたなら，その殺害は聖書に記述されていたであろう，と。しかしデリダは，イェルシャルミの議論は，抑圧の機能がどのようなものであるかをよく理解していないと反論し，モーゼをめぐるテキスト群は精神分析的読解を要請する，と述べる。またフロイトは，ヨーロッパにおけるキリスト教が厳密な意味において一神教であるのかにも疑義に付す。じっさいヨーロッパはもともと多神教的であり，モーゼ的差異 la distinction mosaique としてのユダヤ人の一神教は，土着のヨーロッパ人にたいして反感，違和感を惹起し，それが反ユダヤ主義につながったのではないか。アスマンは，多神教を宇宙神教 cosmotheisme と名づけなおし，宇宙神教のモーゼ的一神教にたいする反撥を，遠く古代エジプトの，イクナートンによる宗教改革にたいするエジプト人の反撥にまで遡らせている。超越的な一神教は，内在的な多神教的世界に住む人々に，精神的外傷をあたえる。そのプロセスは，シェーンベルクのオペラ『モーゼとアロン』に具体的に見て取れる。ひとが，感性的，肉体的，具象的な対象を離れて，もっぱら抽象的，精神的，思弁的な超越神へ移行するには，ある種の精神的外傷を通してでしかないのかもしれない。

キーワード： モーゼ，抑圧，一神教，ユダヤ教，反ユダヤ主義