

# 「帰郷」の中のディアス・ポラ

— ウクライナにおけるユダヤ人巡礼と競われる二つの聖地

赤尾 光春

AKAO Mitsuharu

## 一 はじめ<sup>1)</sup>

一九九七年に刊行されたイスラエル人類学者による論集『土地を把握する——現代イスラエルの言説と経験における空間と場所』の中に、ザリ・グレーヴィッチによる『イスラエルという二重の場』(The Double Site of Israel) (Gurevitch 1997)と題された巻末論文がある。「イスラエル」や「パレスチナ」と呼ばれる場所をめぐる展開する熾烈な民族・宗教対立は我々にとってあまりに馴染み深い、この論文で注意が喚起されているのは、「イスラエル」という土地、さらには土地や場所の概念そのものをめぐって、実はユダヤ人社会の内部に原理的な緊張関係が常にあ

ったという事実である。

グレーヴィッチは、聖書時代以降のユダヤ人の語彙の中に「書の民」(‘am hasofer)と「地の民」(‘am ha’arez)という対の概念があつた例を挙げ、土地に対するユダヤ人の考え方が本質的に両義的であつたことを指摘する。「書の民」とは、「約束の地」イスラエルを追われ、離散の境遇にありながらもユダヤ教の聖典を拠り所に自己保存を可能にできた、ユダヤ人の自己規定的な異名である。それに対し、もともとイスラエル人と非イスラエル人双方の民衆のことなどを意味した「地の民」は、ユダヤ社会のディアスポラ化とともに、聖典に通暁しない無学なユダヤ人や、異教徒と同じように土地との関係においてネイティブのよ

うに振る舞うユダヤ人を揶揄する軽蔑的な意味合いを帯びるようになった。

シオニズムの本質は、この「書の民」と「地の民」との優劣関係を逆転させたことであつたといえる。離散の地にあつて異民族の間で「寄生的な」生活をする、大地から疎外されたユダヤ人性を否定し、土地と民との有機的な関係を打ち立てたのである。歴史はシオニストに有利に展開し、一九四八年のイスラエル建国によってユダヤ人は「祖国」を取り戻した。このときをもつて、二千年来のユダヤ人ディアスポラは終焉を迎えた。こう考える人は、ユダヤ人の間でも非ユダヤ人の間でも少なくない。しかし、事実上の「ユダヤ人国家」が成立したからといって、ユダヤ人のディアスポラが終焉したと単純に片づけられないことはいうまでもない。シオニストにとっては甚だ皮肉なことに、最大のユダヤ人人口を抱えるのはいまだにアメリカ合衆国であり、イスラエルには過半数のユダヤ人さえいない。

ユダヤ人の「帰郷」後も存続するこうしたディアスポラ的な契機は、なにもイスラエルの国外にみられるだけではない。労働シオニズムがこれまで保ってきた一枚岩的なイデオロギーのもつ求心性が急速に失われつつあるとともに、イスラエルに「帰還」(aliyah)する以前の土地でそれぞれのユダヤ人共同体が培ってきた伝統が復活したり、ディアスポラの文化が肯定的に再評価されたりする傾向が最近

とみに指摘されるようになってきている。冒頭に挙げた論集は、こうした多文化主義的な様々な動きを民族誌的に解析したものであるが、『土地を把握する』という題名が示すように、現代イスラエル社会における文化的景観の多様性に関して集中的な関心を寄せている点に特徴がある。こうした傾向は、八〇年代頃より、人文・社会科学の諸分野で学際的な関心をもたれるようになってきた「景観」というもの(Landscapes)の研究、すなわち、社会的に構築された空間や場所についての言説と実践の束といった意味での「景観」というものが、常に不安定で政治的なものであり、本質的に競われる性格をもっている、と考える批判的な空間認識論の発展と軌を一にしていることを指摘できる(Bander and Winer 2001)。

ところで、現代イスラエルにおけるこうした「競われる景観」(contested Landscapes)の典型的な例として、超正統派ユダヤ人社会(Ultra-Orthodox Jewry)におけるディアスポラ主義を挙げることができるだろう。というのも、超正統派ユダヤ人社会はその生活様式からイデオロギーに至るまでシオニスト国家へのアンチ・テーゼといつてもよく、その存在自体がいわば「イスラエルの地におけるディアスポラ」を体現しているからだ。空間論的にいえばディアスポラとイスラエルとは対立概念であるから、「イスラエルの地におけるディアスポラ」という表現は形容矛盾である。だが、伝統的なユダヤ教の神学に従えば、ユダヤ人

の離散状態と終末論的救済とは対極の概念である。先送りにされている最終的「贖い」(ge'ulah)がまずは時間的な概念である限り、メシアが現れてイスラエル王国が神の意志によって再建される終末が訪れるまでは、たとえイスラエルの地であろうと、集団としてのユダヤ人は基本的に「追放」(galut)の状態にある、とされるのである。それゆえ、イスラエル建国のはるか以前から、彼らはシオニストによる国家建設の企てそのものに対しあからさまに反旗を翻すか、少なくとも留保的な態度を取ることによって、シオニズムのヘゲモニーに対する強力な対抗勢力として機能してきた<sup>(4)</sup>。

本稿では、こうした「帰郷」の中のディアスポラとでもいべき文化的契機の中でも、とりわけ示唆に富む事例として、主としてイスラエル在住のユダヤ人がウクライナの地方都市にあるユダヤ教の聖地へと旅立つというユニークな現象を取り上げる。ユダヤ人にとってディアスポラの地とは、今や名実ともに彼らの「郷土」となった「聖地イスラエル」(‘eretz yisra'el)以外の土地全体のことを指すが、この事例において特筆すべきは、ディアスポラの地に重要なユダヤ人の聖地ができただけでなく、その土地のもつ聖性がイスラエルという土地の聖性と相争われる性格をもっている点である。「巡礼とは何よりもまず、競い合う宗教的・世俗的な言説、宗教的意味の公式的な採択と非公式的な回復、正統とセクトといった宗派間の衝突、コンセンサ

スとコミュニティスへの衝動、独立と分離に向けた対抗的運動などの葛藤の舞台である」(Eade and Sallnow 1991: 2)としたエーデとサルノウらによる最近の巡礼研究の成果も踏まえつつ、巡礼の実践や巡礼地の聖なる力というものが、崇拜の基盤を築く様々な人々、またその外部にいる人々によっていかに構築されているかを分析し、ディアスポラの地へと向かう今日のユダヤ人巡礼が、「ポスト・シオニズム」時代においてもち得る意味を明らかにしたい。

## 二 ユダヤ人巡礼の歴史的背景

### 巡礼の復活

前世紀末にソ連邦が崩壊した結果、史上稀に見る大規模のユダヤ人移民の波が発生した一方、旧ソ連諸国ではユダヤ人共同体が次々と復活し、アイデンティティの再編成と文化復興が進んだ。時を同じくして、イスラエルやアメリカなどの大都市に典型的なゲット社会を形成している超正統派ユダヤ人、分けてもハシディズム(Hasidism)<sup>(5)</sup>の信奉者の間で、東欧一帯に眠るハシディズムの導師たち(‘admorim)の墓への巡礼が復活し、彼らにとって長らく記憶上の景観に過ぎなかった「先祖の土地」との空間的かつ精神的なつながりが回復された。揉み上げを垂らし、あたたかも中世のゲットから抜け出してきたかのような黒装束のハシディーム(Hasidim)が物静かな東欧・ロシアの村や町を闊歩する姿は、かつてこの土地で栄えた伝統的な



図1 ウマンに到着するハシディームの親子 (撮影: Eitan Simanor)



図2 ラビ・ナフマン廟正門 (撮影: 赤尾光春)

ユダヤ人共同体が二〇世紀の政治的動乱の中で完全に崩壊した事実には照らせば、極めて象徴的な光景であるといえるだろう(図1)。

こうした巡礼の中でも殊に異彩を放っているのが、ウクライナ中部の町ウマン(Uman)に眠るラビ・ナフマン(Rabbi Nachman ben Simcha 1772-1810)の墓への巡礼である(図2)。ラビ・ナフマンはハシディズムの開祖バル・シエム・トーヴ(Baal Shem Tov 1700-1760)の曾孫という由緒ある血筋に生まれ、プレスラフ・ハシディズム(Hasidut Breslav)と呼ばれるハシディズムの一流派を創始した人物として知られるが、現在ではプレスラフ・ハシディズムだけでなく、宗派や信条の相違を超えて尊ばれる、ユダヤ教史上でも最も人気のある精神的指導者の一人である。

ウマン巡礼は、ラビ・ナフマンが死去した翌年の一八一一年以来、師の遺言に従って、少数の弟子たちが毎年ユダヤ暦新年ロシユ・ハ・シャナー(Rosh Hashanah)にウマンにあるナフマンの墓に集うようになったのが始まりである。一九世紀を通じて、ラビ・ナフマンの教えは書物を通してポーランドや遠くパレスチナでも徐々に知られるようになり、ウマン巡礼も小規模のものから大衆巡礼へと発展する可能性を秘めていた。しかし、一九一七年のボリシエビキ革命以降は、国外からソ連に入国するのは事実上不可能になり、伝統は著しく衰退した。ウマンでは三〇年代

末にシナゴグが閉鎖され、墓の管理を通して師との関係を守り続けた少数のハシディームが検挙され、独ソ戦の最中にはユダヤ人墓地は徹底的な破壊を被り、ラビ・ナフマンの墓の位置さえも見失われかけた。ところが、こうした極度に困難な社会政治的な条件にもかかわらず、墓の場所が一部の敬虔なユダヤ人の記憶によって保持されただけでなく、ハシディームの集いは毎年密かに続けられ、ナチス占領下の数年を除いて、伝統が完全に途絶えることはなかった。

ソ連国外に居住するほとんどのハシディームにとつて、ウマン巡礼は長らく実現不可能な夢に過ぎなかった。しかし一九八〇年代に始まったベレストロイカ政策を境に事情は一変する。一九八五年、五三人の一行に初めて公式の入国許可が下りたのを皮切りに巡礼は劇的に復活し、巡礼者の数が一三〇〇人に膨れ上がった一九八九年に大衆巡礼の到来は告げられた。現在、巡礼地周辺の住宅街には、毎年ユダヤ暦新年になると、世界各地からチャーター便を利用して、大量のユダヤ人巡礼者が到着する。その数は着実に増え続け、新年の巡礼期間中だけでも一万人前後で推移している。巡礼者の急増を受け、巡礼施設の整備と拡充のプロジェクトも進んでいるが、その目玉は約八千人も収容できるというヨーロッパで最大のシナゴグの建立であり、二〇〇二年九月現在、建物の基礎部分はほぼ完成している。こうしてウクライナの一地方都市に過ぎなかったウマンは、

今やイスラエル国外最大の巡礼センターの一つへと変貌し、少なくともユダヤ人の間でウマンという地名を知らぬ者はない(図3)。

### 巡礼の起源

ラビ・ナフマンは、一七七二年、ハシディズムの開祖であり、曾祖父でもあるパール・シエム・トヴが活躍したウクライナの村メジボジ (Mezhibuzh) に生まれた。一七九九年に念願のイスラエル巡礼を果たしたラビ・ナフマンは、帰郷して間もない一八〇二年、南ブク川の辺にあるブラツラフで自らのハシディズムを創始した。早くから同時代の最高の精神的指導者としての自覚を高めていった彼は、世界の贖い主としての使命感に取り憑かれ、その言動はやがてメシア主義的な性格を色濃く帯びるようになる。だが志半ば、三〇代の若さで結核に冒されたナフマンは迫り来る死を意識し始め、晩年の活動は専ら自らの教えを永続させる努力に費やされるようになった。墓の場所に関して心配を重ね、具体的な死に場所に関して繰り返し弟子たちに話しているのが特に注目される。

ナフマンは当初、聖地イスラエルに眠ることを願っていたが、弟子たちとのつながりを死後にも引き続き保つことを最重要視し、結局ウクライナの大地で死ぬことを決意した。最晩年の一八一〇年、彼は弟子たちを従え、ブラツラフから東へ一〇〇キロほどの町ウマンに移住し、そのわず

か半年後、三八歳の若さで生涯を閉じた。ナフマンのこの最期の旅はとりわけ後の巡礼との関係で重要となるが、わざわざウマンに移動したのは、次の二つの理由からであった。

その第一は、当時のロシア帝国においてユダヤ啓蒙主義ハスカラー (Haskalah) の影響力が最初に及んだ町の一つがこのウマンだったことにある。西欧に端を発したハスカラーは、一九世紀初頭のロシアにも徐々に浸透しつつあり、伝統的な生活様式を営むユダヤ人にとってこの自由思想の脅威は抜き差しならぬものだった。ナフマンは自らの生活圏の目と鼻の先にあつたウマンに向かい、ここに住むユダヤ人啓蒙主義者 (muslims) との対決を生涯最期の仕事とみなしたのである。

これに対して第二の理由は、救われぬまま地上を彷徨っている信じられた殉教者の魂を救済することにあつた。ナフマンがウマンへ移住する四〇年ほど前に当たる一七六八年、ウクライナにおける最悪のポグロムの一つがこの町で起こり、約二万人の無辜のユダヤ人が殺害されたといわれている。伝承によれば、ウマンへ移住する七年前、ナフマンはこの殉教者たちが眠るウマンの旧ユダヤ人墓地に立ち寄り、「この地に眠るはいかによきことかな」(Nafan 1965: 1217) という言葉を残したという。その後、彼はこの墓地を度々賞賛し、ここに埋葬される希望を表明した。こうしてナフマンは、ユダヤ人にとっては因縁の土地であ

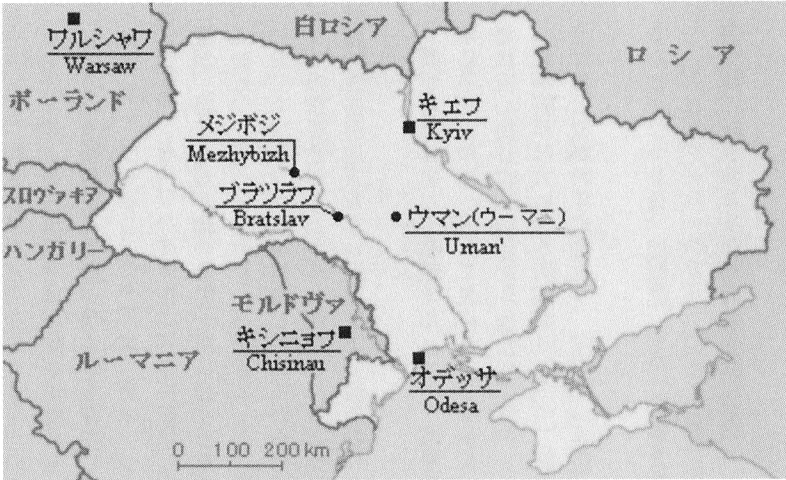


図3 ウクライナ全体図 ● 主な巡礼地 ■ 主な空路経由地



図4 「ティクン・ハ・クラリ」を祈る巡礼者 (撮影: Eitan Simanor)

るウマンを、わざわざ自らの死処に選んだのであった。

ハシデイズムの各流派では、弟子が師のもとを定期的に訪れるという擬巡礼制度が早くから存在していたが、プレスラフ・ハシデイズムでは、新年、シャヴオット (Shavoth) およびハヌカー (Hanukkah) の安息日の年三度が、弟子たちが師の前で一室に会する重要な機会となっており、「キブツ (集い)」(qibutz) と呼ばれて尊ばれていた。ナフマンが死を意識し始めてからは、新年の「キブツ」の重要性がことさらに強調されるようになり、その絶対的性格が途方もない次元にまで高められた。

我が新年はすべてを越えん〔……〕大事はただ新年のみにあり、ゆめ一人とて欠けることなかれ、我に近しき者は皆心掛けよ。(Nathan 1965: I-403)

我が新年は大いなる新案なり〔……〕汝らのみならず、全世界は我が新年に懸れり。(Ibid.: I-405)

さらにナフマンは、『詩篇』から一〇篇を選び抜き、それを「ティクン・ハ・クラリ」(Tiqun ha'eluli 一切修復) と名づけ、以下のような約束事を結んだ。

墓を訪れ、我がために施しを為し、一〇の詩篇を唱えよ。されば、我が身を伸ばし、なべての者、いかなる過ちを犯せしも、汝の揉みあげを掴みて地獄より救い上げ

ん、ゆく末によもや罪に陥る者あらし。(Ibid.: I-225)

このように、後の巡礼制度の核となる伝統をラビ・ナフマンは生前からすでに確立していたといえる。「キブツ」では、ハシデイズム全般にみられた伝統が導師の死後にまで延長され、流派内の義務的な要素が温存されたとすれば、「ティクン・ハ・クラリ」では、あらゆる者を対象に即時的な救いが約束されたことにより、自発的で個人主義的な大衆巡礼の道が切り開かれたといえる(図4)。崇敬の対象である本人が死後の巡礼制度の礎を築き上げたということになるが、これはユダヤ教史上でも前例がない。

### 三 ユダヤ教における義人と聖地

「世界軸」としての義人

ユダヤ教の聖地といえば誰しも思い浮かべるのがエルサレムである。複数の聖地をもつキリスト教やイスラム教と違い、ユダヤ教ではエルサレムが時代を超えた唯一無比の聖地であった。こうして考えると、ユダヤ教の聖地がディアスポラの地に出現するという現象自体が奇異に映るかもしれない。

ユダヤ教の聖地は、聖地イスラエル、エルサレム (yerushalayim) 神殿 (beyt miqdash) として契約の板 (tabot-haberti) が納まった聖櫃 (aron qodsh) のある至聖所 (qodsh haqodashim) という具合に、ユダヤ教の崇拜の中



心に近づくに従って、その聖性の度合いが高まっていく。このような聖地の体系は一見すると固定的に思えるが、ユダヤ教における聖地の観念は、その不動性にもまして、移動性も高かった。

エルサレムは、それ自体がユダヤ民族の流浪の歴史の一つの終着点であり、同時にまた出発点でもあったというユニークな経緯をもっている。聖書の記述では、カナンの地を嗣業として子孫に与えるという神の啓示がアブラハムに下り、シナイ山における律法の授与という民族の歴史の大転機を経て、カナンの地の征服へと物語が展開するわけだが、形成期のイスラエルの民が荒野で彷徨っていたとき、神の住まいと考えられた至聖所は、元来は移動式の「臨在の幕屋」(*ohel mo'ed*)の中にあり、民の陣営とともに各地を転々とした。最終的にエルサレムに神殿が建てられ、至聖所もそこに落ち着くといえ、それまではいかなる場所も、それ自体神聖であるという考え方はなかった(Deinet 1998: 57-64)。

ひとたびエルサレムがイスラエル王国の聖都となり、ユダヤ教の神殿祭儀の中心地となつてからは、聖地は永久にそこに定まった。ところが、神殿は二度にわたる外敵の侵攻により破壊され、ユダヤ人は聖地を放逐される。こうしてユダヤ教は、土地に根付いた祭儀中心の宗教から解釈と律法遵守の書物中心のそれへと変貌し、聖地イスラエルは、シオニズム運動が勃興する近代になるまで、過去の王国へ

のノスタルジアと未来の終末論的帰還への希求という、時間軸に関わる事柄に過ぎなくなつた。

とはいえ、こうしたディアスポラの過程において、聖地や至聖所といった空間的な言説がユダヤ教から消えたわけではない。実際にはむしろ、故国喪失のトラウマは理想化された「天上のエルサレム」(*Yerushalayim shel ma'alah*)のイメージをユダヤ人一人一人の脳裏に焼き付け、聖地のレトリックを様々な形で発達させた。ディアスポラの地で、都市にエルサレムという名を冠する現象がその一例である。例えば、ヴィルナ(*Vilna* 現ヴィリニユス)はかつて「リトニアのエルサレム」(*Yerushalayim delita*)と親しまれてきたことで知られるが、それはユダヤ教の中心地となつたからである。この場合、土地の聖性の源は優れたラビの存在にあり、離散ユダヤ教の空間認識における人間中心主義を物語っている。

離散時代以降、この聖地の人間中心主義は、あたかも聖地の喪失感を補完するかのよう<sup>(19)</sup>に発達した。その典型例は、世界の礎としての義人(*tzaddik*)<sup>(20)</sup>という考え方である。「大地は何の上にあるか?……唯一の柱、すなわち義人という柱の上に。『義人は世界の礎である』と聖書にあるように」(Bag 12b)という一節が示すように、バビロニア・タルムード時代(五世紀頃編纂)にすでにこうした考えの萌芽がみられるが、この考えが殊に発達したのは中世のユダヤ教神秘主義カバラであつた。

カバラにおける義人とは、預言者モーセなどに代表される、人間界において特別に選ばれた人物であり、セフィラー（セフィロート）（*sefirah/sefirot*）と呼ばれる神の一〇の相の第九番目にあたる「礎」（*yesod*）と考えられた。その役割は、最後のセフィラーである「王国」（*malkhut*）すなわち神の女性原理であり臨在の姿としての「シエヒナー」（*Shechinah*）<sup>21</sup>を救い出し、神との結合を促すことによつて原初的な宇宙の調和を取り戻すことであつたが、この宇宙論的な聖婚こそは、ユダヤ民族の最終的な贖いであると信じられた。このように、カバラにおける義人とは、宇宙の中心、天と地の架け橋、ヤコブの梯子であり、エリアーデのいう「世界軸」（*axis mundi*）に他ならない（Eliade 1959）。

カバラの流れを汲んで一八世紀中葉に東欧で生まれたハシディズムにおいて、「世界軸」としての義人という教義はその絶頂に達する。ハシディズムにおける義人とは、伝統的なユダヤ教における律法学者としてのラビとは全く異なる新しいタイプのカリスマ的指導者のことであり、義人はその精神的・倫理的力によつて神通力の持ち主とも信じられ、人々の崇敬の対象となつた。そして義人の住居はしばしばイスラエル、エルサレム、神殿、至聖所などに喩えられ、そこに住む義人は神殿祭儀を司る大祭司や神聖な王とみなされることも珍しくなかつた。<sup>22</sup>

義人の死後にはとりわけその墓が尊ばれ、ハシディーム

や民衆が墓を訪れて止まなかつた。義人の墓の上には、通常「幕屋」（*ohel*）と呼ばれる木製や煉瓦造り小屋のようなものが建てられたが、注目すべきは、この同じ言葉が聖書中の重要な言葉と結びついている点である。聖書ヘブライ語でこの言葉は、神が臨在すると考えられた可動性の至聖所を覆う天幕、すなわち「臨在の幕屋」（*ohel mo'ed*）のことを意味したのである（出エジプト記二五・27）。さらに、タルムードには、義人の力は生前よりも死後の方がはるかに強いと記されていることから（*gato*）<sup>23</sup>、義人と聖地の同一視は義人の死と死後において完成するといえる。こうして、現実の聖地イスラエル、エルサレム、神殿との実質的なつながりを断たれた離散ユダヤ人共同体の一部では、義人とその住居、そしてその墓が失われた聖地を補完し敬拝の中心となつたのである。

ラビ・ナフマンと聖地イスラエル

ハシディズムの指導者の中でも、この「世界軸」としての義人という考え方を最高度に推し進めたのが他ならぬラビ・ナフマンであつた（Green 1977: 340-342）。前述した通り、当初ナフマンは初め、安息の地として聖地イスラエルを夢見ていたにも関わらず、最終的に選んだのは因縁の重なる土地ウマンであつた。この選択は、聖地イスラエルについての彼の教えを考慮に入れるとき、より意義深いものとなる。

ナフマンのイスラエル観には一見矛盾するかのような二つの傾向があったため、これまでに二つの偏った解釈を生んできたという (Gutstein 1998: 278-279)。一つは、ナフマン自身によるイスラエル巡礼の事実を重んじ、「住まう家ありてこそ、イスラエルの地なれ」(Nathan 1965: 15) という言葉に典型的に言い表されているように、物理的なイスラエルの至上的価値を認め、シオニズムの先覚者としてナフマンを見る傾向である。二つ目は、イスラエルを観念的に捉える見方であり、それは「我が居る処、即ちイスラエルの地なり、我が行く処、即ちイスラエルの地なり」(Jud. : 1-257) という言葉に要約される。つまり現実の聖地とは関係なく、ユダヤ人がユダヤ教の教えに基づいて徳の高い生活を営むのであれば、離散の地においてもイスラエルの聖性は獲得できるという考え方である。実際ユダヤ教の歴史には、このような具体的(物理的)なイスラエルと観念的(精神的)なイスラエルという二極化した見解の緊張関係が常に存在してきたが (Idol 1991: 200-210)、ナフマンの思想上、この二つの見解は互いに補い合っていると考えられる。

ナフマンのイスラエル観の基本的特徴は以下の三つである。

(1) 物理的なイスラエルの地とその延長の可能性

空間において、物理的に存在するイスラエルは霊的なエ

ネルギーとして捉えられ、そのエネルギーもまた物理的にイスラエルの外へ延長することができる。

(2) イスラエルの民の媒介的役割

イスラエルの民は、イスラエルの地が持つエネルギーを延長する上で、コイルやパイプのような媒介的役割を果たし、精神的働きによつてそれをイスラエルの境界外へと延長する。

(3) イスラエルの地と等価性をもつ義人の役割

義人とは、イスラエルの地と同一のエネルギーを預かる者である。すなわち、義人の存在そのものがイスラエルの地に匹敵する。

ナフマンはブラツラフを住居にしてまもなく、故郷メソポタミアを出立しカナンの地に入った父祖アブラハムに自らをなぞらえ、「祈りの際の拍手と踊りによつてプレスラフの街を征服した」(Green 1992: 135-138)。そして、ブラツラフにおける最初の説教において、「もろもろの国の所領をおのれの民にあたへて、その作爲のちからを之にあはしたまへり」という『詩篇』一一一章六節の言葉を、以下のように、イスラエルの聖性が非ユダヤ人の土地全体、すなわちイスラエルの外へ延長されるという文脈で解釈した。

諸国の民の大地、イスラエルを出でし所なれば、不浄の氣が支配せり。されど、我らが祈りのさなな<sup>(27)</sup>か双手を鳴らせば、『創世記』(bereshit)の二八文字より神の御業たる力生ずるやすなわち、異教徒の地を我らに下し賜はん。全ては神のもとにあり、然らば我らこそもるもろの国の所領を清める者なれ。(Nachman 1969: 44)

ウマンに移住する際にも、同様の神話的思考が働いていた。それは、啓蒙主義者の家に住み着いた矢先、ナフマンが残した「我らは今、イスラエルの遠き縁<sup>(28)</sup>しの果て、イスラエルの境界尽きる所にあり」(Nathan 1965: I-195)という興味深い発言から、容易に読み取ることができる。

ブラツラフはナフマンの公的な活動の開始点、ウマンはその終局点であった。ナフマンはいずれの地でも、イスラエル巡礼によって得た聖性によって、象徴的に異教徒の土地を浄化しようとしたことがわかる。ブラツラフでは、「手拍子と踊り」という単純な所作によって自らのハシディズムの礎を築くことに難なく成功したとすれば、ウマンは不浄な魂の存在によって、その「征服」があらかじめ困難な場所であった。ナフマンにとつて、「イスラエルの聖性が尽きる所」ウマンとは、異端者がたむろし、ポグロムの嵐に吞まれた殉教者の魂が彷徨う危険な町であった。最高の義人としての使命感に突き動かされたナフマンは、死

を賭してこの街の土を踏み、精神的なイスラエルを打ち立てる途上で死を遂げたのである。いわば、ウマンという周縁の地が、ナフマンの存在によってイスラエルに匹敵する中心性を獲得し、混沌と創造の力が拮抗し続ける境界的な土地へと変貌したのである。

## ウマン巡礼の現在

### 巡礼者の多様性

プレスラフ・ハシディズムは、指導者が世襲的に受け継がれてきた他のハシディズムと違い、ナフマンの死後公式の後継者を立てることがなかったため、他のハシディズムから「死んだハシディーム」(an koyte hasidim)と蔑まれるようになった。しかしながら、亡くなったとはいえ、師への忠誠は他のハシディームにはみられないほど強く、書き残された教えを通して集団としての存続が可能となった。

また、プレスラフ・ハシディズムはユダヤ人を対象にした布教活動で知られ、門戸は部外者に対して常に開かれてきた。それゆえ、先祖代々伝統を受け継いだ元々のプレスラフ・ハシディームの全体に占める割合は少なく、むしろ他の宗派に属していた者や、とりわけ世俗的な家庭に生まれるかユダヤ教に基づく生活を止めていたが、ユダヤ教に回帰した「悔い改めし者」(ba'aley teshuvah)など、人生半ばにしてラビ・ナフマンの教えに感化された者が圧倒的に多い。

こうして、他のハシディズムでは信徒の生活の隅々までレベ (rebe) と呼ばれる公式の導師によって支配されているのとはおよそ対照的に、プレスラフ・ハシディズムにおいては、ラビ・ナフマンを師と仰ぐ以外、服装、出身共同体、そして政治的信条に至るまで、信徒の間には大きな多様性がみられる。唯一絶対の公式の指導者がいないために、プレスラフ・ハシディズムの名のもと複数の疑似指導者が思い思いに活動するという無秩序な状況すら生まれているほどである。

この多様性は、ウマン巡礼において一つの極に達する。新年にウマン巡礼に訪れるのは、もともと雑多な社会層から構成されているプレスラフ・ハシディームばかりではない。リトアニア系のイエシヴァー (yeshivah) に通う超正統派ユダヤ人 (bairn)<sup>(30)</sup>、非プレスラフ系のハシディーム<sup>(31)</sup>、果ては宗教シオニスト系のユダヤ人 (datsim le'umiyim)<sup>(32)</sup> など、個人的にはラビ・ナフマンを敬いながらもプレスラフ・ハシディームには属さない宗教的なユダヤ人だけでなく、イスラエルで俗に「伝統人」(masortim)、「世俗人」(miluyim) などといわれている、ユダヤ教の戒律を必ずしも遵守していない世俗的なユダヤ人さえも、半ば好奇心から訪れる。現代ユダヤ社会のありとあらゆる人々が新年にウマンに一堂に会する、といっても過言ではない。そのためか、ウマンにやって来る人々のこの集合を驚嘆とある種の誇りを込めて、「離散会衆の集い」(gibuz galuyot)<sup>(32)</sup>

などと形容する者がいるかと思えば、ウマン巡礼を、古代ユダヤ教の国民的行事であったエルサレム巡礼に喩える者までいた。このようにウマン巡礼は、ユダヤ教の一セクトの伝統として始まりながら、今や国民的巡礼ともいえるべき意義を日毎に帯びつつあり、ここに人類学者ヴィクター・ターナーのいう「規範的コミュニティ」(normative community)<sup>(33)</sup>の一端を確かにかんじることができる。

ところで、ウマン巡礼の大衆化にとりわけ寄与しているのは、スファラディーム、なかならずモロツコやチュニジアをはじめとする北アフリカ出身のユダヤ人の存在である。北アフリカのユダヤ人共同体では、隣人のイスラム教徒の習慣の影響を受けて、伝統的に義人廟崇拜が盛んであったイスラエルの建国とともに生まれ故郷を後にした彼らは、義人廟との生きた関係を失いかけたが、七〇年代を境に、義人廟崇敬を中心とした伝統文化が徐々に復活をみた。イスラエルへ移民した著名なラビの墓に巨大な巡礼センターができただけでなく、北アフリカに「置き去り」にされた義人が信者の夢に相次いで現れ、その結果、新しい巡礼地がイスラエルの領土内に次々と造られたのである。イスラエル全土で義人廟崇敬の人氣がピークに達したのは八〇年代後半であり、こうした傾向がウマン巡礼の大衆化に大きく貢献したことは疑いない<sup>(34)</sup>。

ただし、ウマン巡礼とイスラエル国内で急速に人氣をかちえた義人廟崇拜の間には本質的な差異がある。それは他

でもない、イスラエル国外に巨大な巡礼センターが出現したという事実である。建国以来五〇年、イスラエル生まれイスラエル育ちの世代が増加するにつれ、パレスチナ／イスラエルの土地とそこに住むユダヤ人との土着的なつながりはゆるぎないものになりつつある。イスラエルの人類学者も認めるように、スファアラディームによる義人廟崇敬の復活も、イスラエルという土地を媒介にした、離散文化の土着化という文脈においてこそより深く理解できる (Ben-Ari and Bilu 1987: 263-268)。いい換えれば、現代イスラエルという空間で、文化的景観における「イスラエル化」(Israelization) が絶え間なく進行中なのである。ウマン巡礼をこの「ポスト・シオニズム」的な視点から捉え直せば、ディアスポラの地のこの「再聖地化」が突出した現象であることが明らかとなるだろう。

#### ディアスポラの聖地

巡礼のことをヘブライ語で *‘aiyah leregel* という。*‘aiyah* とは「上り」を意味し、*regel* とは「神に犠牲を捧げるために成年男子に義務づけられた、年三度のエルサレム神殿への巡礼の機会 (過ぎ越し祭、シャヴオット、仮庵の祭り) のことを意味する。なぜ「上り」かといえは、ユダヤ教の伝統的な考え方では、イスラエル、ひいてはエルサレムは天に最も近い場所があると信じられてきたからである。

エルサレムのヘブライ大学に在学中 (二〇〇二年)、教室で「ウマン巡礼 (*‘aiyah leregel le’ uman*) について研究しています」と自己紹介をするや、担当教官に「それは「上り」 (*‘aiyah*) ではなくて、「下り」 (*Yeridah*) ですな」と切り返され、教室中どっと笑いに包まれたことがあった。ヘブライ語を母語とする人間にとつて、ヘブライ語で「巡礼」といえば、真つ先にエルサレム (イスラエル) 巡礼を意味し、また単に「上り」とだけいえば、ディアスポラの地を去つてイスラエルに「帰還」(移住) する行為を限定的に意味する。ウマン巡礼を「下り」と評したこの教官は、現代ヘブライ語を通じてイスラエル人に染み込んだ言語感覚を使つて、「ウマン巡礼 (ウマンへの帰還)」という組み合わせがもつ語感的な矛盾を突いたわけであるが、ディアスポラの地へ向けた巡礼に対しイスラエル人の多くが共有する違和感を象徴的に示すエピソードであった。

筆者はまた、イスラエル人の何人かからウマン巡礼に対して抱く思いを聞く機会をもつたが、概ね一致していた反応は、なぜよりによつて新年という大事な時節に、聖地を去つてわざわざディアスポラの地に出かけていく必要があるのか理解しかねるといったものであった。

T シャツにジーンズという現代的な服装に、宗教シオニストの目印であるニット製の丸帽 (*kippah*) をした、アヴィグドルという青年と談話していたときのことにとりわけ印象に残っている。彼は、ウマン巡礼の話題になるや否や、

「理不尽きわまりない (to hegemony)」という言葉を連発しながら、新年にウクライナなどに行くことがいかに逸脱した非常識な行為であるかをとくとくと私に説得し始めた。彼は自分の論拠の正しさを示すため、律法を引き合いに出して、「聖地イスラエルの外へ出かけることが許されるのは、生計を立てることと花嫁をみつけること、この二つの場合だけだ」と断言した。そして、もはや違和感を越え、ほとんど拒絶反応を露わにしながら、新年とは神が我々のために天地を創造した月初めであり、そのような大事にあつてイスラエルを去るなど以ての外であり、「そもそも新年の間、残された妻や子供たちがかわいそうでならない」とつけ加えた。

『タルムード辞典』の「聖地イスラエル」の項には次のように書かれている。「聖地イスラエルから国外に出るはならない。ただし、トーラーを学ぶため、結婚するため、あるいは異教徒からユダヤ人を救うためならば出てよい。〔……〕また、商売のために出てよい」(Berlin et al. 1949: 224)。聖地を去ることを許容する条件として、墓参りについてはタルムードに記載されていない点では、アヴィグドルの主張は必ずしも間違いでないのかもしれない。それよりも彼の主張が興味深いのは、律法による禁止という理論的根拠と、新年という重大な時期に家族を置き去りにして家庭の平安を乱すことに対する反発という感情的判断とが同居している点である。つまり、アヴィグドルにと

ってウマン巡礼は論理的にも感情的にも全く容認しがたい、言語道断の逸脱行為と映るのである。

このようなウマン巡礼への強烈な違和感はいざいざ見受けられ、プレスラフ・ハシディズムが出している機関紙『月刊プレスラフ』(Yaniv Bruslan) 第二一号には、この難題を反駁する記事が掲載されている (Yaniv Bruslan 2022: 89)。そこでは巡礼者に頻繁に突きつけられる四つの難題に対する解答が用意されている。そのうち三つは、アヴィグドルがウマン巡礼の不条理さを非難するためにあげた難題と同じである。

(1) 「律法によれば、聖地イスラエルを去ってはならないとあるが」。

商売と治療の必要のためにイスラエルの地を去つても良いのであるから、商売繁盛を含んだ諸々の祈願のため、ましてや魂の治療のためにイスラエルの地を去ることが許されないはずがない。

(2) 「二千年の長きにわたって待ち望んだ聖地イスラエルから離れ、その聖性と切り離され、不浄な民の土地へ行くことがいかにして可能か」。

ウマン巡礼の真の目的は、聖地イスラエルの聖性に与り、それを感じることである。それゆえ反対に、ウマンに行かなければ、聖地イスラエルの聖性に真に与ることはない。

(3) 「祭日の間に家族を置き去りにすることができるのか」。

エルサレムに神殿在りし頃、年三回の巡礼が成年男子には義務づけられていた。聖書は家族とともに過ごすのが相応しい祭日にあえて巡礼を課している。

ここからも窺えるように、新年のウマン巡礼に対する反発は、律法による禁止といった理論的な是非の問題というより、本質的には、聖地の空間的理解の相克に還元できるだろう。すなわち、たとえ偉大な義人であつても、物理的な聖地イスラエルに比肩するものはないという土地の絶対主義と、イスラエルの民の命運を握るほど重要な義人の眠る土地ならば、聖地イスラエルと同等の聖性をもつとする義人の絶対主義との相克である。

こうした意見の葛藤は、ディアスポラの聖地への巡礼を奨励するプレスラフ・ハシディームと、イスラエル国家の成立とともにユダヤ人の離散状況が終焉したと考える宗教シオニスト的な勢力との間にみられるのではなく、ラビ・ナフマンの信奉者の間でさえも見受けられ、信奉者の一部には、この互いに反発し合う二つの霊的な磁場を統合しようとする動きさえみられるのである。<sup>35</sup> 次節以降では、巡礼の現場で遭遇したあるエピソードの分析を通して、この問題をさらに検討してみよう。

## 五 競われる二つの聖地——巡礼の現場から

### 巡礼地

ウクライナの首都キエフと黒海の港町オデッサとのほぼ中間に位置するウマンは、豊かな緑地と水源に恵まれた人口約九万人の軽工業都市である。教会と市場のある町の中心から谷を隔てて東へ徒歩一〇分ほど行つたところに、背の高い建物が立ち並ぶ閑静な住宅地がある。ラビ・ナフマンの墓 (Tomb) は、谷を上りきつた住宅地の一角にある (図5)。

かつてこの谷の一部はユダヤ人墓地であつたが、独ソ戦の最中に爆撃で徹底的に破壊し尽くされ、戦後無造作に住宅が建てられ現在では見る影もない。十数年前よりこの墓地の最後の名残であるラビ・ナフマンの墓にハシディームが毎年大量にやってくるようになってからというもの、巡礼施設の建設と拡充が急ピッチで進み、旧ソ連のどの町でもみかけることができるソビエト風の住宅地周辺のありふれた景観は、ユダヤ人の巡礼センターとしての特殊な景観に徐々に侵食されつつある (図6)。

住宅地を南北に貫くプーシキン通りでは、本格的な巡礼期間が始まる数日前から、巡礼者に宿を提供するアパートの住人やブローカー、ポーター、行商人、個人タクシートの運転手、そして物乞いに至るまで、様々な目的をもつ地域住民が巡礼者の到着を今か今かと待ち受けている。<sup>36</sup> また新





図5 ラビ・ナフマン廟とウクライナ人住民の高層住宅 (撮影：赤尾光春)

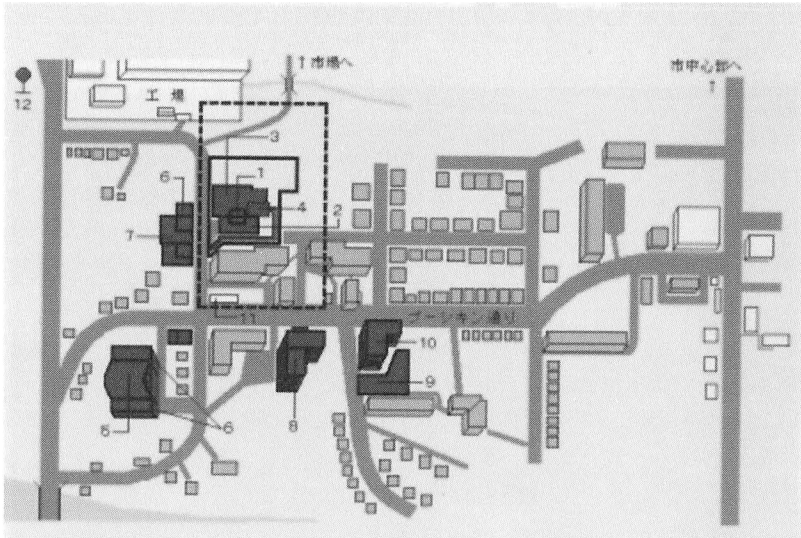


図6 ラビ・ナフマン廟周辺図

- |                   |                        |
|-------------------|------------------------|
| 1 ラビ・ナフマンの墓       | 8 ホテル「シオンの門」           |
| 2 ラビ・ナフマン廟（屋内祈禱所） | 9 食堂                   |
| 3 ラビ・ナフマン廟（屋外祈禱所） | 10 ユダヤ人専用住宅「プレスラフ・ウマン」 |
| 4 祭祀用祈禱所          | 11 警察臨時本部              |
| 5 シナゴーク(Kloyoz)   | 12 バス発着所               |
| 6 ミクヴェ（公衆浴場）      |                        |
| 7 休憩所             |                        |



図7 ラビ・ナフマン廟正門付近

期間中、巡礼者は迷彩服姿のウクライナ軍特殊部隊に守られる。(撮影：Eitan Simanor)



図8 ラビ・ナフマン廟（屋外祈禱所）

正面奥、壁際にラビ・ナフマンの墓。周辺は常に「ティクン・ハ・クラリ」を唱える巡礼者で溢れかえる。(撮影：赤尾光春)

年を含めた前後約一週間、ナフマン廟周辺には検問所が特設され、常備されている私企業の警備員に加えて、数百名にも及ぶ地元警察官、赤ペレーに迷彩服姿の軍人が至る所に配置され、一帯はものものしい雰囲気包まれる(図7)。

巡礼期間中は、ナフマン廟 (*nehal zivun*) と巨大なブレハブ校舎の大シナゴーク (*klaga*)、そして八階建てのホテル「シオンの門」 (*sharev zion*) から等距離にあるプーシキン通りの四辻が、巡礼者の交通の要所となる。ここでは、ユダヤ教やプレスラフの書籍、音楽や説教のテープ、それに儀礼用の品々を販売する露店がところ狭しと並び、クレズマー音楽をバックに、寄進の呼びかけが大音響のスピーカーで一日中流され、沿道は一晚中踊り明かすハシディームたちで埋め尽くされる。こうして町全体の無関心な空気をよそに、巡礼地周辺は異様な熱気に包まれる。

この四辻から細い坂道を下ってすぐ右手にあるのがナフマン廟である。ここは住宅の一棟からわずかに二〇〜三〇メートルしか離れていない。およそ五〇〇平方メートルの勾配状の敷地は、数年前にハシディームによって買い取られ、今では黒い鉄格子で隔てられ、地元住民は無断で立ち入ることができない。アーチ型の正門から入って約一〇メートルの場所に、一階建ての白い長方形の建物がある。この建物は普段は共同のシナゴークとして使用されているが、巡礼期間中は主にイエメン系ユダヤ人の祈禱所として利用さ

れる。その祈禱所の外、正門から向かって左手に、雨よけのトタン屋根の下に板張りの床の五〇平方メートルほどの屋外の広間がある。この場所は巡礼期間中にはスファラディームの祈禱所として使用され、五〇〇人ほどが座れる木製のベンチは常に満席で、巡礼者の大半は何時間にもわたる祈禱の間始終立ち通しを余儀なくされる(図8)。

この空間のうち、室内祈禱所との壁際には、段差になった踊り場があり、二〇〇人ほどが立って祈ることができる。この踊り場から祈禱所を貫いて、ちようど壁を挟むように横たわる高さ一・五メートル、幅三メートルほどの同形の濃灰色の大理石が、最近据えられたラビ・ナフマンの墓石である。この大理石が聖地ウマンのいわば「至聖所」にあたり、空間的ヒエラルヒーの頂点となる。周囲の踊り場は、定められた祈禱の合間にテイクン・ハ・クラリを一心不乱に祈る巡礼者で常に溢れかえる。そして巡礼期間中、この踊り場はいわば、様々な「パフォーマンス」が繰り広げられる舞台でもある。

例えば、祈禱の合間などに、巡礼者の喜びの発露として、たちまち熱狂的な合唱が湧き上がり、ハシディームもそうでない者も関係なく、手と手をとりあつて自然発生的な踊りの輪ができることがある。こうした即興的な結合は、社会階層を越えたコミュニティの典型的な場面といえる。

一方、同じ空間が一転して、エーデとサルノウのいう「聖性の競い合い」 (*contesting the sacred*) の舞台にもな

り得る (Eade and Salthow 1991: 1-29)。この典型的な緊張の瞬間が観察されるのは、ブレスラフ・ハシディズム内における様々な派閥を代表するカリスマ的な指導者が、ティクン・ハ・クラリを唱えるため、早朝や真夜中など比較的空いた時刻を見計らって現れる瞬間である。前触れもなく突如として、カリスマ的人物が姿をみせるや、祈禱所は、嵐の到来さながらの修羅場と化す。取り巻き連にがっちり囲まれたカリスマは、まるで台風の目のように、そこで祈る者たちを次々と弾き飛ばしてゆく。と、その瞬間、祈禱を邪魔された者やこうした人物を快く思っていない者が一斉に罵声を発するかと思えば、カリスマから祝福を得ようとしてヒステリックになった巡礼者たちが渦を巻いて台風の目を追いかけるのである。

「ウマンは終わった!」

二〇〇二年九月七日土曜日、ユダヤ暦新年第一日目、午後九時頃。

白装束に身を包み、早朝から一昼夜にわたる祈りを済ませた巡礼者の多くは、快い疲労感を漂わせながら、新年第二の正餐のテーブルを指して足早に去っていった。一日の祈禱が行われるナフマン廟と大シナゴグから大河のごとく押し寄せる人の流れも一段落して、プーシキン通りには開放的な空気が再び戻りつつあった。

そこへ突然、静寂を破るかのように、四辻の方角からナ

フマン廟の正門の方へと、他の巡礼者とも一見して異なる、ヒッピー風としか形容しようのない格好をした男たち数人が、威勢のいい声を上げながら滑り降りて来た。

辺りかまわず道行く人を捕まえては、何かを説得するようには叫び続けるのは、赤茶色の長髪に揉み上げと交じり合った伸び放題の髭をたくわえ、白いターバンを頭に巻き、中東風の白いローブを全身に纏った、三〇歳前後のアシケナジーム風の男であった。リーダー格と思われるこの人物を先頭に、およそその場にそぐわない、けばけばしい原色のマフラー、ベルボトムデニムパンツ、ミラーサンダラスなど、サイケデリックな服装をした男たちがナフマン廟の正門を潜って至聖所に近づいた。まばらになりかけていたとはいえ、ナフマン廟には夕べの祈りを祈るミニヤン (minyan)<sup>(38)</sup> がまだちらほら見え、大理石の前の踊り場では六〇人ほどの人々がティクン・ハ・クラリを熱心に唱えていた。

「こんなところで何をやってるんだ、神殿だろ、聖都エルサレムだろ! 一体全体こいつはなんだ、聖地はイスラエルだろうが!」。赤ら顔のこの男は、踊り場で祈っていた人々をみたるとん、悲痛とも嘲りともとれる表情になって、その場にいる人々に悪態をつき、祈禱中の何人かを捕まえ、あからさまに妨害しては何事かを説得しようとし始めた。祈禱に専念する者たちはこの突然の訪問者の出現を快く思わず、無視する素振りを見せていたが、堪りかねた

白装束のハシディームの一人がさも迷惑そうに「頼むから止めてくれ！」(“*hob rahmonest*”)とイディツシュ語で叫んだ。やがてその場にいた人々は彼を取り囲んで、好奇の眼差しでことの成り行きを見守り始めた。眉をひそめる者、止めさせようとする者、肩をすくめる者がいるかと思えば、中には男の主張に賛同し、うなずきながら握手を求める者さえ見受けられた。踊り場にきて数分ほどもすると男は人々かららむのを止め、やがて終始叫び声をあげながら演説を始めた。

「物語には父親 (*aba*) だけじゃなく、母親 (*ima*) もいるんだ、父親だけじゃない、母親もいるんだよ。父はいるさ、父上 (*ata*)! 父上は偉大だ、すばらしいよ。でも母親もいるんだ。母は人々がここにやって来るのにうんざりしている。俺はラビ・ナフマンに、聖地イスラエルにやって来てくれって言うためにここにやって来た。なぜって、母は婚礼にやって来るはずの父を待っているんだからどうやって婚礼をするのかって? 離縁された妻 (*genshato*) を連れ戻してやるんだ、離縁された妻を聖地イスラエルに戻してやるんだ、これが務め (*mitzvan*) なんだ。〔……〕赤子の心は泣き叫んでいる、この物語には一人の子供がいる、それに母親もだ、俺を生んだ母さん、俺を身籠って、育ててくれた母さんだ。俺が苦しめば母さんも苦しんでくれる。でも父さんときたら笑ってみてるだけなんだ、母さんが苦しんでいるというのに。俺が言っ

るのは聖地イスラエルのことだ。俺たちにはイスラエルがある、この世で一番素敵な土地だ。〔ラビ・ナフマンに向かって〕あそこへ行くこうよ、この世で一番素敵な土地に。」「おい、おい、いい加減にしろ!」。野次馬の一人がみるにみかねて荒々しく叫び男の演説を遮った。

このとき、先ほどから当惑気な顔をしていた一三歳ぐらいのハシディームの少年と私は偶然目がかち合い、少年が私に教え諭すようにいった。「みなよ、あいつ酒飲んでるよ、目が赤いだろ?」。

〔ナフマンに向かって〕俺を救いに来てくれ! どうすれば俺が救われるかって? この世を救ってくれればいいんだよ。俺を救うだつて? 俺なんてどうだつていいんだ! この世を救ってくればいいのさ。聖地イスラエルへ行く時がやって来たんだ。〔……〕どうしちまったんだよ、何千もの人が、ウマンでアパートを買うだ? また離散か、ええ! 第三神殿の崩壊か? ええ、おい?」。

「おい、こら、静かにしろ! シーツ、シーツ!」先ほど罵声を上げた人物が再び男を黙らせようとして叫んだ。「せいぜい祈るがいいさ、だがそんなものは解決にならない。この世にも聖地イスラエルがあるんだつてことを皆知るべきなんだ」。

「シーツ、シーツ! 奴を黙らせろ、早く!」同じ人物が一層激しく叫んだ。

「彼には彼自身のティクン・ハ・クラリがある」。演説を

している男の仲間の一人で、ミラーサングラスをかけた男が落ち着き払った口調で男を擁護した。

「俺たちには偉大な秘密があるんだ、俺たちには偉大な務めがあるんだ、聖地イスラエルがあるんだよ。彼女は、聖地イスラエルはいつてる、母がいるんだと、苦しんでいる母がいるんだと。おお、神様！ 虐殺された子供たち、アウシユヴィッツで虐殺された赤ん坊たち（……）。母は、大地はそれを感じているんだ、それを吐き出しているんだ。母はそこにおいて、このおぞましい出来事を感じている、こんなひどい恥辱はない、全くひどい恥辱だ、本当に忌むしいことだ！（……）ラビ・ナフマン、彼こそこの世界の、最も偉大な神の顕現だ。俺は今無性に嬉しい、俺の目は涙で一杯だ、贖いがやって来るんだから、贖いはもうすぐそこまでやって来ている。（……）俺はヘブロン（Hebron）<sup>(44)</sup>からやって来た、ヘブロン生まれき、ここに居る皆にこれを言うために生まれたんだ。聞け！ いかにしてラビ・ナフマンが神の使命を受けたのかを。（……）義人よ、俺たちはあんたを信じてる。だが今こそ目を醒ますときがきたんだ。（……）病院に何百万という人たちがいる、苦しんでいる人たちが何百万と、爆弾で吹き飛ばされる人々が！ バスというバスが、こんなことがあっていいのか！ 来て、花嫁を迎え入れるときがやってきたんだ、この物語には母親がいるんだ、父親だけじゃない。（……）父親は神の仕事ににかけていった」。

「御名（*Wastem*)<sup>(45)</sup>だ！ 御名だ！ それがすべてだ！」  
群集の中から誰かが叫んだ。

「そう、正しいよ、偉大さ、深さそれは。だがそうじゃないんだ。問題は妻だ、母親が問題になっているんだ、慰めてやらなくちゃならないのは。彼女こそ喜ばせてやらなくちゃ。ラビ・ナフマンはいったら、妻の苦しきと溜め息を、喜びに変えてやらなければならぬ」と。これこそがこの世界の事柄なんだよ。（……）「主人は新年にウマンに行つてしまつて、私に一人で祭を祝えと置き去りにするなんて、新しい年の初めだというのに、どうしてウマンなんかに行けるのでしょうか」、俺にはあそこで妻が泣いているのが聞こえる。彼女はいう、「聖地イスラエルよ、私はあなたとともにここにいます」。だから俺は妻の使者なんだつてことを自覚している、他ならぬ、泣いている妻の使者なんだ、妊娠九か月の。彼女は九か月目がやって来て、泣いている。俺は母親の使者として、ラビ・ナフマンにいうためにやって来たんだ。ラビ・ナフマン、母はあなたを呼んでいます、婚礼にやって来てください、婚礼を然るべく執り行うために来てください、贖いの時は来ました、神殿が建てられるときがやって来たのです！（……）俺はヘブロンから、母なる大地（*inu-adama*）の名のもとにやって来た、俺は叫びに来た、われらが師よ、母なる大地はあなたを呼んでいます、この偽りを止めるようにと」。

「ここにあるものはなにもかも真実だ、義人の真実だ、

とてつもなく偉大な光の真実だ!」。再び群集の間から叫び声が上がった。

「それは正しい。でもウマンなんて大嫌いだ、ウクライナなんて大嫌いだ、クソ食らえだ。ウクライナってやつは豚のようにおぞましい匂いにするじゃないか、ええ? ここにあるもの、これはシエヒナー(46)なんかじゃない。清らかな母なる大地は呼んでいる、彼女は、俺たちがなぜ、ここで何をやっているのかを、ここがどういふところなのかを理解させるために、俺をここに居る皆のところを送り込んだんだ。二千年というものの虐殺され、火焙りにされ、窒息させられてきた、数十億、数百万というユダヤ人が、なんのためだ? ここにやって来るためだ? というのか?」

「……」神と我がシエヒナー(47)の結合のために(48)「*teskem yehud hausha beribh-hu ushikinley*」と俺たちはいう、我がシエヒナーってなんだ? 違う! ここじゃない!

「……」母親とは聖地イスラエルのことなんだ、われらがラビはいつた、この石ころそのもの、この家々そのもの、この木々そのもの、と。彼は神殿のことをいつていたんだ!

「これこそが至聖所(godesh haqodashim)だ!」。ティクン・ハ・クラリを祈っていたハシディームの一人が声を荒げて反駁した。

「いやこれは至聖所なんかじゃない、至聖所の相(binut godesh haqodashim)だよ。……」俺はラビ・ナ

フマンにいいに来た、贖いの誕生のときがやって来たと、不幸とは決別して、この忌わしい行いを止めるときがきたと!

「ラビ・ナフマン、彼こそ終わり(50)だ!」。どこからともなく叫び声があがった。

「その通り。俺たちはラビ・ナフマンが好きだ、だからここにやって来た。だが、神の結合が必要なんだ、それはラビ・ナフマンをあそこへ連れて行くってことだ、そう彼に叫ばなくては。こんなことがあっていいのか、こんなところでなにをやってるんだ、二千年というものの、聖地イスラエルにやって来るために泣いたんじゃないやなかつたのか? 三万人のユダヤ人がここで虐殺されたんだぞ、ええ? またこんなとこにやって来るのか、また離散かよ? そんな馬鹿な!」

「……」司祭(kohanim)とレビ人(leviyim)がやって来る時が来た、「神殿の丘(har habayit)の上の神殿で。至聖所とは本当の真実なんだ、この石のこと、この「礎石(even shityah)」のことだ! ウマン、じゃない! 何がウマンだ! ラビ・ナフマンはいい、だがウマンなんてクソ食らえだ、ウマンは終わったんだ!」

「来年はエルサレムで(baslanach haba' ah birushalayim)」

「……」来年はエルサレムで「……」。あたかも演説の終わりの合図を察知したかのように、取り巻きの男が節をつながり歌い始めた。

およそ半時間かけて扇動的な演説を聴衆に語り終えると、

男と取り巻きたちは、散り散りにナフマン廟から去って行った。彼らが視界から消えてしばらくすると、まるで何事もなかったかのように、大理石の前で前後に身を揺らせながら一心に祈る人々の、見慣れた光景が戻ってきた。

### 競われる二つの聖地

新年第一日目の夜に私が遭遇することになったこの小さなエピソードが、ヒッピー風のグループによる酔いにまかせた偶発的な出来事であったのか、あるいは周到に用意された示威行動であったのかどうかは定かではない。だが、巡礼過程全体において、たとえそれが例外的な予期せぬ逸脱行為であったとしても、こうした「パフォーマンス」自体が、巡礼に反対するグループによる過激な示威行動の枠を越え、ウマン巡礼がもつ意味のまたとない解説になっていったといえるのではなからうか。そこで男の物語と彼らの「パフォーマンス」を分析しながら、ウマン巡礼が巡礼者、ひいては現代のユダヤ・イスラエル社会にとつてもつ象徴的な意味について考察してみたい。

冒頭からわかる通り、この男の物語を貫いているのは、男性原理と女性原理という二元論の相克、すなわち、父と母、夫と妻、花婿と花嫁、神とシエヒナー、そして父なる天の神と母なる大地イスラエルという二項対立である。物語中、神とシエヒナーというユダヤ教の抽象概念と、ウマンへ出立する夫とそれを見送る臨月の妻、という具体的な

形象とが変幻自在に交差する。ウマン巡礼が、遠い異郷の地で行われる男性のみの祭りであることを考え合わせれば、新年という大事な祭りに家に取り残され嘆き悲しむ妻の形象は、巡礼者一人一人の琴線に触れることは間違いない。

こうした二項対立の頂点はいうまでもなく、天と地の対立、すなわち父なる天上の神と母なる大地、聖地イスラエルとの対立関係にある。「この世の中にも聖地イスラエルがあるんだってことを皆知らなくてはならない」というこの男の言葉から、あるいはこれを、「天上のエルサレム」に対する「地上のエルサレム」という、ユダヤ教の空間論における伝統的な対立関係に置き換えることも可能であろう。

ここで特筆すべき点は、イスラエルⅡ「母なる大地 (Yinu-Adama)」というメタファーが多用されていることである。離散ユダヤ人にとつて神の女性原理であるシエヒナーとは、たしかに聖地イスラエルに喩えられることはあったが、それは第一に「天上のエルサレム」のそれであり、ユダヤ民族と同じように離散の苦しみを味わい、世界を彷徨う移動性の高い神の臨在の姿、ときとしてユダヤ人のデアイスポラ経験そのもののメタファーであった。男の物語は一見するところ、アウシユヴィッツ、ウマン、そしてイスラエル(ヘブロン)におけるユダヤ民族の歴史的受難を共に苦しみ嘆く点で、このような伝統的イメージを踏襲しているかにみえる。だが見逃せないのは、彼の想定するシ



エヒナーが今や母なる大地として物理的なイスラエルの地にほぼ固定され、少なくとも空間的には離散状態を終え、イスラエルに「帰還」を果たしている点である。もはや、ディアスポラの地にはシエヒナーはおらず、ウマンには「豚のような匂い」のする偽りのシエヒナーがいるのみである。

周知の通り、「母なる大地」というメタファーは、国民国家のイデオロギーと常に結びついてきた。一見するとユダヤ教において抑圧されてきた女性原理の復権と解放を声高に擁護するこの男のフェミニズム的な言動の裏には、原理主義的な大イスラエル主義を掲げる宗教シオニズムのイデオロギーが隠されていることが明らかになる。宗教シオニストらの多くは、ユダヤ人の多くが今やイスラエルへの「帰還」を果たしただけでなく、古の「祖国」において国家的主権を回復したときから、ユダヤ民族の贖いの過程が始まったのだと考えている。とはいえ、ユダヤ人は聖地をすべて取り戻したわけではなく、国際社会の圧力とパレスチナ人のテロの脅威ゆえに、領土的な妥協と、神殿再建を半永久的に延期することを余儀なくされている。このように原理主義者は今日劣勢に立たされておられ、彼らにとつて、最終的な贖いの日は再び遠退いてしまったかのようにみえる。また、この男の出身地へブロンとは、有名な父祖の墓マクベラ (mahpehrah) があるユダヤ教の重要な聖地であり、パレスチナ人とユダヤ人入植者との血なまぐさい武力

衝突が連日行われている最前線であり、宗教的なユダヤ人の多くにとつてはあらゆる犠牲を払ってでも死守すべき防衛の象徴である。こうした差し迫った問題への直接的な問いかけが、この男の主張に一定の説得力を与え、無視できないものになっていることはたしかである。

これに対して、男性原理にこの人物の批判の矛先が向けられていることは明らかであるが、ここでいう男性原理とは何を示しているのだろうか。天上の仕事に熱心なあまり、大地の苦しみを忘れ、イスラエルとユダヤ人の帰還という地上的な贖いを認めようとせず、イスラエルに暮らしながらもいまだに離散を生きている超正統派ユダヤ人（ハレディーム）<sup>(26)</sup> 社会を揶揄していると考えてよからう。「神の仕事に出かけ」、母親が苦しむのをみながら「笑ってみるだけ」の父親像とは、イエシヴァアーに引き籠つてタルムードの解釈にあけくれ、イスラエル国防軍の兵役を拒否し続けているハレディームでなくて誰であろう。シオニズムの成就に神の意志と贖いの始まりを見出す宗教シオニズムにとつて、イスラエル国家そのものに宗教的意義を頑として認めようとしないハレディームの反（非）シオニスト的イデオロギー、ディアスポラ主義ほど手に負えない障害はないのである。そして、天地創造という神の仕事が行われた新年に、家族と故郷、すなわち「臨月」を迎える妻、贖いの苦しみにもがく「母なる大地」イスラエルを去り、ウマンという不浄で邪悪な異教徒が支配するディアスポラの地

へと旅立つ夫たちの行為は、こうしたハレデイームによる「倒錯」の極致に違いないのである。

一方で、白いターバンの男は、民族の贖いにとつてラビ・ナフマンの存在が不可欠であることも同時に認めている。つまり、離れ離れになった神とシエヒナーの結合、天と地上の聖婚を執り行うことによつて、ユダヤ民族の贖いを促進させるといふ、カバラ以来の伝統における義人の役割は認めている。ラビ・ナフマンはここでは、対立し、分離してさまよう二つの原理の最終的な仲介者、世界に調和と平安を取り戻すという宇宙論的な贖いの完結に不可欠な神話的英雄の役割を与えられている。

だが、たとえ「この世界の、最も偉大な神の顕現」であるラビ・ナフマンが眠っていたとしても、ディアスポラの地での贖いにはあり得ない。ここにおいて、義人が聖地イスラエルを延長するという、中世の神秘主義以来ハシディズムに受け継がれてきた考え方が断固として拒絶されている。ウマンは「至聖所」そのものではなく、所詮は「至聖所の相」に過ぎない。となれば解決はただ一つ、「神殿の礎石」たるラビ・ナフマンの遺骨をイスラエルへ空輸して、ディアスポラの地との関係を断つことである。ウマンは、そしてユダヤ人のディアスポラは、なんとしても終わらねばならないのだ。

すなわち、私は巡礼期間中、スファラデイームのバアレイ・チュヴァーを中心とする一〇人ほどの若い巡礼者の一

団と同じ屋根の下で寝食を共にした。新年が明けて、我々が寝泊まりした二階建ての田舎屋敷から、一人また一人と、イスラエルへ戻っていった。その晩私は、ラビ・ナフマンにしばしの別れを告げ、帰郷前のわずかな時間を惜しみながら墓の前でティクン・ハ・クラリと瞑想に耽る巡礼者たちの姿をながめていた。やがてその中に、同じ宿に泊まっていたヤエルというイエメン系ユダヤ人の青年の姿を認めた。しばらくすると彼は混雑する踊り場から離れ、坂の下でバスの列が待機する広場に向かおうとした。私は彼を呼び止めて、握手を交わし、「来年はエルサレムで」という離散ユダヤ人の伝統的な別れの言葉を振って、「来年もウマンで！」（*"Yashanach haba'ah be'umant!"*）と挨拶した。ヤエルはこの言葉を聞くと、急に顔を歪めて私の言葉をきっぱりと否定していった、「違う！ 神殿でだ！」（*"No, bey' miqdash!"*）。このヤエルの思いがけない強い拒絶反応は、「ウマンは終わった！」と宣言し、「神殿が建てられるときがやって来た」とナフマンに懇願するあの男の声と、明らかに共鳴し合っていた。

ペレストロイカとともにウマン巡礼が劇的に復活してからというもの、ラビ・ナフマンの遺骨をイスラエルへ空輸しようとする試みが、ブレスラフ・ハシデイーム内の周縁的なグループによつて繰り返されてきた。こうした企ての中でも、一九九六年にウマンで起きた事件は、とりわけブ

レスラフの主流派にとつては衝撃的なものだった。二人の「ハシディーム」がナフマン廟のそばにあるアパートの一階を借り、ナフマンの遺骨を奪取する目的で、数日にわたってアパートから穴を掘り続けていたことが発覚したのである。この事件を重く見たレスラフの公式機関「プレスラフ・ハシディーム世界会議」(*havai'ad ha'olami de'ah asidley brastan*)は、プレスラフの名の下に活動する諸派の代表者を召集し、今後ナフマンの墓を移送しようとするいかなる試みも禁止するという異例の決議を行った(Boym 1996)。

この決議に、あるいはハレディームによるディアスポラ主義のとりあえずの勝利を見出せるかもしれない。だが、この決議にも関わらず、ナフマン廟をイスラエルに創出しようとする試みは一向に止みそうにない。上述したエピソードでも明らかのように、イスラエルに暮らすユダヤ人巡礼者の間からは、ラビ・ナフマンをユダヤ教史上最大の義人であるとみなしながらも、その大義人の墓が、イスラエルから遠く隔たった土地にあることに疑問を抱き、不平を鳴らす者は後を絶たない。

かくして、ウクライナが喚起するディアスポラの記憶、イスラエルへの「帰還」後の現実、そして先送りされた終末論的贖いへの希望という、過去、現在、未来の時空間を象徴的に結びつけるウマン巡礼は、単なる一宗教的伝統の復活という枠組みを越えた、重大な政治・神学的次元を帯

びた文化現象であると位置づけることができる。「ユダヤ人国家」イスラエルの誕生はディアスポラの終焉と「贖い」の始まりたり得るか、この問いそのものが現代イスラエルの宗教社会の抱える根本的なディレンマだとすれば、ウマン巡礼はこのディレンマをめぐって諸言説がせめぎ合う社会的葛藤の最前線であるといえるだろう。

## 六 おわりに

二千年の長きにわたって、現実的な領土をもたず、政治的自決権を専ら支配民族に委ねてきたユダヤ人は、空間的な想像力をその終末論的ヴィジョンに託し、いわば書物を故郷とすることで、民族的独自性と記憶の伝達の維持を可能としてきた。一方で、特にカバラの浸透した北アフリカ系ユダヤ人社会やハシディームの間では、義人が聖地を延長するという人間中心主義的な聖地観が発達し、ユダヤ教における空間認識における領土的精神主義に拍車をかけた。一九世紀のヨーロッパにおける民族主義の高まりの反動として現れたシオニズムは、聖地イスラエルの理想化されたイメージをユダヤ教の伝統から借用しながらも、聖書に記された「約束の地」を世俗化することによって、現実の「郷土」を創出することに成功した。こうして、イスラエルの建国を頂点として、ユダヤ人の空間認識は革命的な変化を被り、もはや逆戻りは不可能であるかのようにみえる。とはいえ、ユダヤ人のディアスポラは今なお健在であり、

イスラエル社会においてシオニズムの一枚岩的イデオロギ―がこれまでもつてきた求心力も今日徐々に限界がみえ始めている。

現代ユダヤ社会を特徴づけているこうした帰還と離散のダイナミズムは、これまでみてきたように、ウマン巡礼をめぐって競合する様々な言説の中にことに凝縮された形で観察することができた。イスラエル国内最大の巡礼であり、毎年二〇万人近くものユダヤ人を集めるイスラエル北部のメロン巡礼に比べれば、ウマン巡礼はたしかに規模的にははるかに劣る。だが、ディアスポラの地では、ウマンは名実ともに最大の聖地であり、すでにみたように「離散会衆の集い」、あるいは古のエルサレム巡礼という高揚したイメージを巡礼者に髣髴させるなど、もはや一流派の巡礼という枠組みだけでは決して捉えきれない、国民的巡礼の風格を十分に備えてきている。

伝統主義的なプレスラフ・ハシデイームの言葉を信じるならば、ウマンとは、ディアスポラの大地にありながら、大義人の存在によって、エルサレムに比肩する聖性を備えた土地である。この点において、ウマンとは、ユダヤ人による土地の精神主義的解釈が生み出した聖地の代表格ともいえ、物理的な聖地イスラエルの唯一絶対性を脅かしかねない土地である。それゆえこうした唯一無比の聖地への對抗的言説としてのウマン巡礼は、物理的なイスラエルを絶対視する宗教シオニズム勢力にとっては受け入れがたい時

代錯誤に映るのも当然であろう。この現象に対する強烈な違和感は、巡礼地で示威行動を行った者たちだけではなく、巡礼とは直接関係をもたないイスラエル社会の人間にも広く共有されていることは上述した通りである。

だが、イスラエルという土地を特権化しない限り、ディアスポラの地への旅は、過去への退行的な旅であると同時に、建設的な未来志向の旅にもなり得る。ユダヤ人が自らの「郷土」を手にした今、ウマン巡礼とは、たとえ一部の者には倒錯的で欺瞞に満ちたものにみえようとも、現代イスラエル社会に暮らすユダヤ人の日常を一時的に逆転させ、異教徒との緊張関係に身を置かしめ、擬似的な離散体験をさせる機会となる。ユダヤ教とは本来、物理的な土地の絶対化とは異質なものであり、その本質が定住と非定住との間の決着することのない弁証法にある、というグレーヴィッチの考えが真実ならば (Gurevitch 1997: 214-215)、ウマン巡礼が、旅と居住との狭間を常に生きたユダヤ人の伝統を再認識させ、自己の深化を促すことは間違いない。この意義深い体験を得られるからこそ、これほどまでに多くのユダヤ人がウマンへ向かうのである<sup>(38)</sup>。

こうして、「郷土」としての聖地を離れ、ディアスポラの「聖地」へ旅立つという逆説によって、参加者にも傍観者にも強烈な違和感を与えるウマン巡礼は、一方で、イスラエルという国家、イスラエルという領土の自明性をいったん疑問に付すという、ある意味で転覆的な契機をもち、

土地や国家との問題において今日ユダヤ人が置かれた状況を推し量る上でまたとない反射鏡となつてゐる。ここにおいて、今日のトランスナショナルな状況における国民国家とディアスポラの間の対話の一つの可能性を示すものであらう。

## 註

(1) 筆者は二〇〇一年九月と二〇〇二年九月、それぞれ約二週間の日程で、ウクライナの地方都市ウマン (Uman) にてフィールド調査を行った。ウクライナ語による都市名はウーマニ (Uman) であるが、ユダヤ人の間では伝統的にウマンと呼ばれてきた。本稿では一貫してウマンを使用する。なお、本文と脚注に頻出するヘブライ語等の語彙にはすべて、翻訳か転写を添える形にした。研究社の『リーダーズ英和辞典』(第二版) に収録されていない語彙には同書で用いられている翻訳を通常の字体で、収録されていないものに関しては *Encyclopaedia Judaica* の転写方式に基本的に従ひ、斜体字で添えることにした。Hasid/Hasidim などユダヤ人の社会集団名に関しては、原則として複数形のみを使用することにした。また、ウクライナを中心にした地名と人名に関しては、ラテン文字による転写のみ現在の国家語の方式に従つた。

(2) 離散の地にある「故郷」への旅、イスラエルにおける聖者廟の「創出」現象、ホロコースト記念祭における不在の死者の表象、空間の聖化行為としてのハイキング、開拓植民博物館のイデオロギー性等、その研究領域は多岐にわたる。

(3) 今日では、「神の言葉を畏れる者」という意味のハレディーム (*haredim*) と呼ばれるのが一般的になりつつある(『イザヤ書』六六・五に由来)。超正統派ユダヤ人(ハレディーム)は、一八世紀の

ドイツに端を発するユダヤ啓蒙主義運動ハスカラーの伸張と、近代化に伴うユダヤ人社会の急激な世俗化や同化傾向に危惧を高めたラビたちの運動として現れた。彼らはシオニズムを始め、あらゆる改革に断固として反対し、世俗社会との交渉を最小限に抑えた閉鎖集団を形成した。現在、世界のユダヤ人口は一三〇〇万人ほどと推定されているが、超正統派ユダヤ人は約五五万人、全ユダヤ人口のおよそ四パーセントほどを占めているといわれる。主な居住先は北米(特にニューヨーク)とイスラエルの諸都市(エルサレムおよびテルアビブ近郊の Bnei Brak に集中)である。ユダヤ人の人口統計(二〇〇一年)については、Lazaroff 2002) を、超正統派ユダヤ人については、*Encyclopaedia Judaica* 1997) の "Ultra-Orthodox Jewry" をそれぞれ参照した。

(4) 近年では、一部の過激な反シオニスト陣営を除いて、その頑迷な反シオニスト的イデオロギーは薄められ、伝統的な「贖い」の神学に抵触しない限りにおいてイスラエル国家を事後的に認め、その恩恵に与る非シオニスト・イデオロギーへの変質が指摘されている (Ravitzky 1996: 145-180)。とはいえ、世俗国家イスラエルの合法性を脅かさない象徴的な対抗勢力であり続けていることに基本的に変わりはない。

(5) 巡礼研究の草分けである人類学者ヴィクター・ターナーは、「構造的な属性を失ひ、平準化され、平等で全人的かつ個性的な人間同士に自発的に生まれる関係」(Turner 1973: 216) のことをコミュニティと名づけた。ターナーは、ファン・ヘネップによる「通過儀礼」(*rite de passage*) の分析に着想を得てコミュニティ学理論を構築したが、巡礼を分離、周縁、再統合の三段階からなる「通過儀礼」に準ずる境界的現象と位置づけ、構造化された社会から解き放たれ、仲間意識や博愛意識といった非実利的な体験で結びつけられた反構造(コミュニティ学)の優れた文化形式とみなした (Turner 1973)。

(6) 一八世紀中葉にウクライナ西南部で生まれたユダヤ敬虔主義運

動のこと。一九世紀から二〇世紀初頭にかけて東欧全域を席捲した。ユダヤ教史上で最も繁栄した運動の一つ。

(7) 「敬虔なる者」「帰依者」「追隨者」といった意味で、ハシディズムの信徒のこと。

(8) プレスラフ・ハシディズムは、ウクライナの小村ブラツラフ (Bratslav) で創始されたためこの名がついた。ユダヤ人は村名を伝統的にプレスラフ (presslav) ないしはブラスラフ (bratslav) と呼び慣わしてきた。

(9) 年によって、九月か一〇月に祝われる。

(10) ウマン巡礼の歴史については拙稿 (2003) を参照。

(11) ラビ・ナフマンの生涯については、弟子の手になる二つの書物 (Nathan 1956; 1965) 及びグリーンによる伝記研究 (Green 1992) などを参照。

(12) Moses Mendelssohn (1729-1786) を中心に発展したユダヤ教改革運動のこと。子女教育における世俗的科目の導入、ホスト国家への忠誠、服装、言語の同化奨励などが主な綱領であったが、結果的に多くの改宗者を生み出したことでも知られる。

(13) ハシディームの伝承では、虐殺の犠牲者の数は三万人と言及される。

(14) 過ぎ越し祭から五〇日目にあたる、モーセがシナイ山で律法を授かったのを記念する祭り。

(15) 異教徒の偶像から神殿を清めたことを記念する光の祭り。

(16) 「集い」という意味のヘブライ語。

(17) グレーウィッチは、モーセ五書全体で「約束の土地」カナンが一度も「聖なる」土地と呼ばれていない点に注意を喚起している (Gurevitch 1997: 212)。

(18) ターナーは、パレスチナをイスラム教徒に占有された中世のキリスト教世界では、聖地の様々な寺院がヨーロッパ各地に「移植」される傾向があったことについて言及している (Turner 1978: 168-169)。

(19) 義人とは、ユダヤ教の伝統における徳の高い模範的人物の系譜であり、神と人との仲裁者として考えられた。

(20) 「箴言」一〇・二五。

(21) ユダヤ民族と同じく追放の憂き目にあっていると信じられた。

(22) 例えば、ルブリンのヤコブ・イサーク (Jacob Isaac) については、「ここへくるものは、ルブリンが聖地イスラエルであると、師の宮廷がエルサレムであると、その部屋が至聖所であると、シエヒナーが彼の口を通して語ると、想像せよ」という言葉が伝わっている (Green 1977: 339)。

(23) 西欧世界へのハシディズム思想の紹介と普及に多大な尽力をし、ナフマンの有名な一三の物語をドイツ語に自由訳したことも知られるマルティン・ブーバーは、この立場の典型的な支持者であった (Buber 1997: 89-107)。

(24) 以下の記述は (Gutstein 1998: 193-214) に基づく。

(25) 「真の義人の隠れ処は、イスラエルの地の全き聖性により聖化され、イスラエルの地を延長する」(Nachman 1969: Tamiyana-109)。

(26) 日本聖書協会発行「舊新約聖書 文語訳」に従った。

(27) 「創世記」第一章の最初の文は、二八指のヘブライ語からなる一〇の単語で構成されている。両手のひらの指の関節を合計すると二八あることから、手拍子を鳴らすことが二八の神聖文字を喚起すると考えられた。ウマンのフィールド調査において、プレスラフ・ハシディームが祈禱の際にしばしば両手を打ち鳴らすのが観察された。

(28) プレスラフ・ハシディズムのこの開かれた性格は、近年スファラディーム (Sephardim) (元来はスペイン・ポルトガル出身のユダヤ人のことを指すが、概してイスラム諸国出身のユダヤ人とその末裔を総称する言葉としても使用される) の若者間で一種のハシディズム・リヴァイヴァルを呼び起こした。現在プレスラフ・ハシディームの半数以上を占めているといわれているのは、こうした若者たちである。

(29) タルムードを始めとするユダヤ教の聖典を学ぶための成人男性用の寄宿学校。

(30) 歴史上、ハシデイズムに頑迷に反対したことから「反対派」(minnegedim)とも呼ばれる。

(31) 世俗的運動として始まったシオニズムとその帰結としてのユダヤ人国家イスラエルを、宗教的信条から支持するシオニズムの一派。

(32) 「離散会衆の集い」とはもともと、世界中に離散したユダヤ人が、いつの日か救世主が到来した時に、聖地イスラエルへ帰還して一堂に見えるという救済論的イメージをもったイデオロムであった。現在の文脈では、世界中から移民してきたユダヤ人が集まるイスラエル社会の多種多様性を形容するときに使われるのが普通である。

(33) 注5を参照。

(34) 実際、ウマンでも、ラビ・ナフマンが評判の高い義人ということだけでやってくるスファラディームの姿は跡を絶たない。

(35) 注25を参照。

(36) 巡礼が復活して以来、ナフマンの遺骨をイスラエルに移動させる試みが何度か行われた(赤尾 2003: 94-99)。

(37) 住民の話によれば、売春婦さえも巡礼者を待ち受けているとのことである。

(38) ユダヤ教の祈りや儀礼を行うのに必要とされる一三歳以上の成人男性一〇人組。

(39) *mitva* はイディッシュ語。

(40) この言葉は「離縁された(女性)」と同時に、「追放された(女性)」を意味する。

(41) ユダヤ人に課せられた宗教的務めで、とりわけ六一三項目からなる戒律のこと。「善行」というより広い意味でも使われる。

(42) この年(二〇〇二年)、プーシキン通り沿いに八〇戸ほどのアパートからなる九階建ての巡礼者専用の住宅が現れ、売りに出された。住民の話などによれば、これ以外に、巡礼地周辺のアパートや一軒屋

五〇戸以上がすでにユダヤ人巡礼者によって買い取られたということである。

(43) 歴史上、エルサレムに二つのユダヤ人の神殿が建立され、外敵により破壊された。現在の神殿跡地にはイスラム教の「岩のドーム」が聳え立つ。過激な宗教シオニストはしばしば、この地に「第三神殿」を建てるように政府に要求する示威運動を展開しているが、イスラム世界の怒りを恐れてイスラエル政府は現状維持に努め、ユダヤ人の入場を制限している。

(44) エルサレムとベエル・シェヴァアの中間に位置するパレスチナ自治区の町。アブラハム、イサク、ヤコブと彼らの妻(ラケルを除く)の墓があるとされるマクベラの洞窟(*me'arat hanachbiyah*)はユダヤ教の聖地。イスラエルは第三次中東戦争でこの町を占拠し、それ以降ユダヤ人の入植が進められ、アラブ系住民との抗争の焦点となつていく。

(45) 直訳では「その名」。「神」(*elohim*)、「主」(*adonai*)に相当する言葉。

(46) 注21を参照。

(47) 戒律を実行する際に言う決まり文句。

(48) すでに引用した、「住まう家ありてこそ、イスラエルの地なれ」というナフマンの有名な言葉に基づいた発言と思われる。

(49) 一七六八年の「ウマンの虐殺」のこと。注(13)を参照。

(50) 神殿在りし日、神殿祭儀における中心的役割を果たした特別なカーストのこと。

(51) イスラム教の岩のドームが聳える敷地のことで、かつてはここにソロモン王の神殿があったとされる。二〇〇〇年九月に始まった「アル・アクサ・インティファダ」は、イスラエル首相アリエル・シャロンがこの「神殿の丘」にのぼったことが引き金となつたといわれる。

(52) エルサレム神殿の礎石とされる岩のことで、神殿在りし日には、モーセがシナイ山で授かつた契約の板(十戒)を納めた聖櫃がその上

に置かれたといわれる。「大地の臍」などとも呼ばれ、そこから世界が創造されたと考えられた。ラビ・ナフマンは義人をこの「礎石」に載せた (Nachman 1969: 61-7)。

(53) 離散の地に暮らすユダヤ人が、過ぎ越しの祭りや別離の際にどう伝統的な挨拶。

(54) 注31を参照。

(55) 反対に、和平推進派にとっては躓きの石でもある。

(56) 注3を参照。

(57) この男の演説の中で、ヘブライ語の「父親」(*aba*) という言葉が、ハレディームの母語でありディヤブスボラを兼徴するイチャイムツェ語の *late* で置き換えられていたことに注意された。

(58) プレストンは、巡礼地の「霊的磁場」の大きさを決定する要素として、奇跡的治癒、超自然的存在の出没、聖なる地誌 (sacred geography)、接近の困難などという四つの特徴をあげた (Preston 1992)。ディヤブスボラの地への旅とらうく以外に、ウマン巡礼は、距離、時期 (贖罪日前の悔い改めの期間)、(金銭) 旅費) など、巡礼者一人一人に課す物理的・精神的犠牲の大きさ (接近の困難) によって点べ、イスラエル内の他の巡礼地をはるかに凌ぐだろう。

#### 参照文献

- 赤尾光春 (2003) 「ウマン巡礼の歴史——ウクライナにおけるユダヤ人の聖地ユマンの愛護」『スラウ研究』五〇号、六五—一〇六頁。
- Ben-Ari, Eyal and Bilu, Yoram (1987) "Saints, Sanctuaries in Israel Development Towns: On a Mechanism of Urban Transformation," *Urban Anthropology* 16: 243-272.
- Berlin, Meir et al., eds. (1949) ' *Enziklopedyah tahmutit le'yisreley halaklah. Yerushalayim: Hozat* at enziklopedyah tahmutit.
- Bender, Barbara and Winer, Margot, eds. (2001) *Contested Land-*

*scapes: Movement, Exile and Place*, New York: Berg.

Buber, Martin (1997) *On Zion: The History of an Idea*, New York: Schocken Books.

Eade, John and Sallnow, Michael J., eds. (1991) *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, New York: Routledge.

Elboym, Dov (1996) "Tadmehan behasidut braslav: hasidim nisu lignov et azanot rabi nahman uleha' aviran leyrsta' el," *Yediot aharonot* (November 19).

Eliaide, Mircea (1959) *The Sacred and the Profane*, New York: Harcourt, Brace, and World.

Green, Arthur (1977) "The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism," *Journal of the American Academy of Religion* 45: 327-347.

—— (1992) *Tormented Master: The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav*, Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing.

Gutervitch, Zali (1997) "The Double Site of Israel," in Eyal Ben-Ari and Yoram Bilu, eds., *Crashing Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, New York: State University of New York Press, 203-216.

Gutstein, A. G. (1998) "'Erez-yisra' el behaguto shel nahman mit-braslav," in Aviezer Ravitzky, eds., *'Erez-yisra' el bahagut hayehudit ba' et hehadashah*, Yerushalayim: Yad Yitzhak Ben-Zvi: 193-214.

Iael, Moshe (1991) "'Al 'erez-yisra' el bannaharavah hayehudit hamisfit shel yemey habenayim," in Aviezer Ravitzky and Moshe Hallanish, eds., *'Erez-yisra' el bahagut hayehudit beyemey habenayim*, Jerusalem: Yad Yitzhak Ben-zvi: 193-214.

Japhet, Sara (1998) "Some Biblical Concepts of Sacred Place," in



- Benjamin Z. Kedar and R. J. Zwi Werblowsky, eds., *Sacred Space : Shrine, City, Land*. London : Macmillan : 55-72.
- Judaica Multimedia (Israel) Ltd. (1997) *Encyclopedia Judaica CD Rom Edition Version 1.0*. Jerusalem : Keter Publishing House Ltd.
- Lazaroff, Torah (2002) "Six million could be lost again," *The Jerusalem Post*, February 13.
- Morinis, Alan E. (1992) "Introduction : The Territory of the Anthropology of Pilgrimage," in Alan Morinis, eds., *Sacred Journeys : The Anthropology of Pilgrimage*. London : Greenwood Press : 1-28.
- Nachman ben Simcha of Bratslav (1969) *Likutey moharv" n*. Jerusalem.
- Nathan (Sternharz) of Nemirov (1956) *Yemey Maharna" t*. Bney Brak.
- (1965) *Hayey Moharv" n*, New York.
- Preston, James J. (1992) "Spiritual Magnetism : An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage," in Alan Morinis, eds., *Sacred Journeys : The Anthropology of Pilgrimage*. London : Greenwood Press : 31-46.
- Ravitzky, Aviezer (Translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman) (1996) *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Turner, Victor (1973) "The Center Out There : Pilgrimage's Goal," *History of Religions*, 12, 3 : 191-230.
- Turner, Victor and Turner, Edith (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture : Anthropological Perspectives*. New York : Columbia University Press.
- Weingrod, Alex (1990) *The Saint of Beersheba*. New York : State University of New York Press.