

ユダヤ系フェミニストによるユダヤ性再考

—— Alicia Ostriker の “Back to the Garden” と “Out of My Sight” から ——

北 川 典 子

要 約

アメリカに同化したユダヤ人家庭に育った Alicia Ostriker は、ユダヤ教に対して一種の反感を抱いた無神論者へと成長していったが、第二波フェミニズムの定着、女性詩人による女性神話の再構築の研究などを経て、四十代後半を過ぎた頃から急速にユダヤ教へと回帰してゆく。本稿では、“Out of My Sight: The Buried Woman in Biblical Narrative” を中心として、出エジプト記に登場するモーセの姉ミリアムに関する彼女の論考を取り上げる。女予言者とまで賞賛されたミリアムの表舞台からの退場と孤独な死、彼女の背後から立ち現れる古代の女性神と聖書から抹消された母たちの物語を明らかにし、オストライカーが奪還しようとしているユダヤ性について考察する。

オストライカーはロシア系移民の三世として、1937年、ニューヨークに生まれた。父は労働者、母はフォークダンスの教師で、両者共無類の本好きという家庭においては、アメリカへの同化は既に急速に進んでおり、一世たちが旧世界から携えてきたユダヤ教を中心とする様々なユダヤ性は、拡散と稀釈の一途を辿っていた。自伝的エッセイ “Back to the Garden: Reading the Bible as a Feminist” において、オストライカーは、子供時代にユダヤ教の教育を受けたことがなく、「宗教は阿片であると教えられそう信じ込んだ無神論者、社会主義者」へと成長していったと述べている (66)。

しかし大学時代、聖書を初めて端から端まで読み尽したオストライカーは、激しいショックに襲われる。これまで忌避してきた聖書の中の物語が彼女の心を圧倒的な力で捉え、それらが自己の血と肉であることを目から鱗が落ちる思いで認識したのである。ヤコブ、モーセ、ヨブ、ダビデ王への共感、ソウル王の悲劇への熱狂は、父祖たちを主人公とする彼女の後の作品群を予感させる。一方聖書のなかの女たちに関しては、エデンの園におけるイヴの英断やサラの誇り高い笑いには感心したものの、全体としての印象が薄かった (67)。つまり、現在の時点から振り返れば、1950年代末のオストライカーは、多感とはいえ、第二波フェミニズム以前の一般的な読み方で聖書を読んでいたために、後に彼女が急進的に告発することとなる女たちのユダヤ教からの排除には、未だ気づかなかったと言えるだろう。

やがて彼女は William Blake の批評を出発点として、Adrienne Rich, Anne Sexton, Sylvia Plath の精緻な研究書 *Writing Like a Woman* (1983) などにより高い評価を得、ユダヤ系というハイフンなしのフェミニスト批評家として着実に地歩を固めていった。しかしこうした批評活動の中で彼女は次第に、ブレイクの作品の中に潜むミソジニーに気づき始める。又 *Stealing the Language: The Emergence*

of Women's Poetry in America (1986) にまとめられることになる女性詩人による女性神話の再構築の研究は、女性の声が社会的政治的のみならず霊的にも権威破壊的な要素をもつという急進的な覚醒へと彼女を導いていった。そして遂に1985年のある夜のことで、神とヨブの間に交わされた論争の意味を考えていた時、突然ヨブの妻のことが、彼女の頭に閃いたのである。ヨブという一人の男の神に対する忠誠を試みるために十人の子供を殺されながら、神とヨブの問答の埒外に置かれ聖書の表舞台に出ることなど一度もなかった彼女は、一体どのように感じ考えていたのだろうか、と。オストライカーはこの時、ヨブの妻の胸に灼熱の怒りが燃え盛っていたこと、そしてその怒りはヨブの妻一人のものではなく、聖書の埒外に置かれてきたすべての女たちのものでもあるとことを直感する。そしてもし女たちに神に論争を挑む勇気があるとしたら、それはどのようなものになるかと次のように問いかける。

I know perfectly well how Job's wife would feel. There is a scream unrolling in my mind that is three thousand years old. And what if Job's wife were to find the courage to challenge God as her husband did? What would she—what would we—say to God if we dared? What will we say, when we, the collective mind of woman, at last become so inflamed with rage and outrage that we too call God to account? (65)

こうして彼女の創作活動は、この問いかけの探求ともいべき聖書のリ・ヴィジョン、つまりフェミニストの視点による聖書の読み直しと再構築という、新たな局面に入っていく。以後彼女は、イヴとアダムの会話を新たな視点から再創造する“The Garden” (1988)、瀕死状態に陥った男性神をユーモラスに描く“Intensive Care” (1988)などを矢継ぎ早に発表し、1993年には、聖書の前景から姿を消していった女たちと彼女たちの力を奪取しようとする女性詩人の試みを分析した *Feminist Revision and the Bible*。1996年には前作の試みを発展させた *The Nakedness of the Fathers* を出版した。本稿ではこうした作品群の中から、*Feminist Revision and the Bible* 所収の“Out of My Sight: The Buried Woman in Biblical Narrative”を主として取り上げ、モーセの姉で女子言者と称えられたミリアムの表舞台からの退場、そして孤独な死と埋葬の意味を明らかにし、それによってオストライカーが奪還しようとしているユダヤ性の本質について考えてゆきたい。

オストライカーは、聖書の中の一神教と契約の物語にはもう一つの物語が巧妙に隠蔽されている、と主張する。それは抑圧された女の力、抹消された母たちについての物語であるが、抹消の記述は勿論その痕跡さえも、殆ど残されていないという。オストライカーはまず創世記の創造神話を取り上げ、その特異さを強く印象づける。創世記においては、宇宙の創造が女性神からの出産ではなく、「神は言われた。『……させよ。』そのようになった。」という形で進行する唯一絶対なる男性神の非肉体的抽象的命令に置き換えられる。又、女性神と男性神の間の主権をめぐる戦いが欠落しており、それゆえ宇宙の創造を女性神の死に依拠させることもない。こうした点で、周囲の中東の創造神話と著しく

異なっているというのである。例えばメソポタミアの創造神話『エヌマ・エリシュ』においては、若い男性神マルドゥクは混沌の海水である母神ティアマトを殺し、その屍から世界を造る。Susan Niditch も両神話を比較し、ティアマトの名と創世記における深淵を意味するヘブライ語 *tehom* との関連を指摘しつつも、創世記の著者の筆には、『エヌマ・エリシュ』における女性神と男性神の間の戦いのモチーフの持つ不安定さが全くないと述べている（ニディッチ 32）。とすれば、唯一絶対なる男性神の物語の確実さの中に、僅かなりとも綻びを見出すことは不可能なのだろうか。

しかし聖書の起源を辿れば、聖書の物語が一枚岩ではなく、多くの語り手によって様々なニュアンスが加えられながら語られ、書き留められ、さらにその後の著者たちによって補足され編集されて、現在の形となったものであることが判明する。聖書研究者によれば、創世記および本稿で扱う出エジプト記などの背後の資料は、主として J（ヤハウェ資料）、E（エロヒム資料）、P（祭司資料）とよばれ、層を成して聖書の物語を織りなしているという。J 資料はおおよそ紀元前十又は九世紀の南王国ユダに溯るとされ、神名ヤハウェを使用し、現実的な文体で書かれ、神が人間の領域にある程度の近さを持つ。E 資料は紀元前九又は八世紀の北王国イスラエルに溯り、より一般的な神を意味するエロヒムを神名とし、神と人間の間の意思疎通は夢や天使を介して行われる。P 資料は紀元前六世紀の捕囚時代に溯り、神はエロヒムの他にエルシャダイとも呼ばれ、更に超越的存在として出現する¹⁾。こうした J、E、P 資料、その他様々な時代に溯る伝承に加えて、著者の出身地、職業、階層の相違によっても物語の多様性、重層性は増幅される（ニディッチ 29）。オストライカーは、こうした矛盾をも孕む重層性の中に、とりわけ後代の編集者が手を入れることのなかった古い伝承の中に、抑圧され抹消された女たちの僅かな痕跡が残存しているのではないか、もしそうだとすれば、その痕跡を捜し失われた女たちの力を回復するのは、フェミニストの任務ではないかと考える。

彼女が注目するのは、はじめは物語の前景で生き生きと行動していた女たちが物語の進展とともに消えてゆくという、聖書に頻出するパターンである。例えばアブラハムの妻サラは、夫に対してもハガルに対しても、自己主張し実行してゆく自立した女として登場する。ハガルを追放する時でさえ、主導権を握るのはサラで、アブラハムは彼女の決定に従う。にもかかわらず、サラの息子イサクを神への生け贄として捧げるという決定的に重要な出来事において、サラは完全に物語から抹消され、二度と戻ることはない。ヤコブの愛をめぐって張り合い様々なエピソードを残すレアとレイチェルの場合も、ベンジャミンの出産によりレイチェルが命を落とすと、二人もろともに姿を消さなければならない。この他ユダの息子の妻タマル、モーセの姉ミリアム、サムソンの母、予言者サムエルの母ハンナ、ソロモンの母バテシバなど、皆同じパターンを辿ってゆく。こうしたパターンはあまりにも当然とみなされ、不可視とされてきたが、オストライカーはそこに、女が霊的社会的に力をもっていた世界が執拗に消し去られてゆく有り様を、次のように看破する。

So far as I am aware, no biblical critic has noticed this startlingly recurrent pattern in biblical narrative. I assume this is because everyone *takes it for granted* that women must be rejected in order for the story of male maturity, male leadership, male heroism, to take place. The pattern

has promulgated itself so successfully that it has become invisible. But I submit that what feminist hermeneutics finds at the textual fault-lines of such stories is the obsessively told and re-told moment of transition from a world in which women were humanly and socially powerful because divinity was in part female, to a world in which that divinity and power were repressed. (49)

ここで、具体的な例として、オストライカーの作品中重要な位置を占める女性神をめぐる、出エジプトについての論証を取り上げたい。周知のようにこの物語は、エジプトにおけるイスラエル人の奴隷状態の叙述に始まる。やがて神に召命されたモーセがイスラエル人の解放をエジプト王に求めるが拒絶され、人々を導いて出エジプトに成功し、様々な試練を経験しつつシナイに到着する。そして十戒を含む契約を神と結び、幕屋の建設や型別儀式などについての掟を啓示されるというものである。この物語には「血の花婿」²など今尚多くの謎に満ちた部分も含まれているものの、全体を流れる主要なテーマをととしては、唯一なる神の全能と遍在、奴隷の境遇から自由への移行、それに伴う霊的な解放の過程、そして神とイスラエル人の間に結ばれた契約などがあげられる。そしてこの物語の主眼は、創世記においてはアブラハムら族長個人と神の間の合意だったものが、より大きな共同体、民族へと発展したイスラエル人と神の間の契約となり、ヤハウェが民族全体の唯一神として確立されたという所に置かれてきた。

一方オストライカーが注目するのは、前述のパターンを辿る女たちの一人であるモーセの姉ミリアムである。彼女は水草の茂みに身を隠し、赤子のモーセが入った葦の小船を見守り、モーセをみつけたエジプト王女に、とっさの機転をきかせて母が乳母となれるように進言する。彼女は又、イスラエル人が葦の海を渡る時、女たちを歌と踊りへと導き、海の歌を高らかに歌い、当時の女としては異例の「予言者」という名誉ある呼び名を与えられる。この他イスラエル人の男子殺害という王の命令に逆らう二人の助産婦シフラとプア、同じく王の命令に背き幼いモーセを小船に隠す母ヨケベド、水辺でモーセを見つけ、事情を察してこの赤子を養女とするエジプト王女、「血の花婿」のエピソードにおいてモーセを果敢に守り抜く妻ツィボラなど、この物語のはじめには、主体的に行動する勇敢な女たちが次々と登場する。

しかし物語の進展に伴い、女たちは次第に姿を消し、ミリアムさえもが重い皮膚病と隔離の罰を受け、ひっそりと死んでゆく。ことの起こりは、ミリアムとモーセの兄アロンがモーセを非難し詰問したことである。二人は第一に、モーセのクシュ人の妻に関してモーセを非難し、第二に神の語りはモーセだけではなく二人をも通して行われるのではないかと、と言ってモーセを詰問する。物語の中では、第一の非難は早々に退けられる。そして第二の詰問に関しては、これを耳にした神が、モーセと神の関係がいかに特別なものであるかを宣言し、ミリアムとアロンの二人を激しく叱責する。しかし罰をうけるのは、ミリアム一人である。

主は、彼ら（アロンとミリアム）に対して憤り、去って行かれ、雲は幕屋を離れた。そのとき、

見よ、ミリアムは重い皮膚病にかかり、雪のように白くなっていた。アロンはミリアムの方を振り向いた。見よ、彼女は重い皮膚病にかかっていた。アロンはモーセに行った。「わが主よ。どうか、わたしたちが愚かにも犯した罪の罰をわたしたちに負わせないでください。どうか、彼女を、肉が半ば腐って母の胎から出て来た死者のようにしないでください。」モーセは主に助けを求めて叫んだ。「神よ、どうか彼女をいやしてください。」(民数記 12:9-13)

やがて一行はカデッシュに到着し、ミリアムはそこで死ぬ。アロンとミリアムは同じようにモーセの威信に挑戦したわけであるが、何故アロンは何の罰も受けずミリアムのみが重い罰を受けたのだろうか。アロンの死については詳細な叙述と人々の喪の叙述があるのとは対照的に、何故ミリアムの死については殆ど語られないのだろうか。

Katharine Sakenfeld は一般的な推測として、アロンが聖書の語り手となる祭司の血統の祖先であることによる「物語上の不可能性」(セイクンフェルド 91)をあげているが³、オストライカーは、前述の疑問に答えるためには、ミリアムの死の直後に語られるメルバの水の物語を包括して考えることが必要と主張する。メルバの水の物語とは、カデッシュに飲水がなかったため渇きに苦しんだ人々がモーセとアロンに詰め寄った時、二人がその対応に失敗し、極めて重い罰を神から課されるというものである。二人はカナンの地に入ることなく死ななければならないと告知される。

モーセは、命じられたとおり、主の御前から杖を取った。そして、モーセとアロンは会衆を岩の前に集めて言った。「反逆する者らよ、聞け。この岩からあなたたちのために水を出さねばならないのか。」モーセが手を上げ、その杖で岩を二度打つと、水がほとばしり出たので、共同体も家畜も飲んだ。

主はモーセとアロンに向かって言われた。「あなたたちはわたしを信じることをせず、イスラエルの人々の前に、わたしの聖なることを示さなかった。それゆえ、あなたたちはこの会衆を、わたしが彼らに与える土地に導き入れることはできない。」(民数記 20:9-12)

ここにはミリアムだけが受けた罰と関係のありそうなものは一見何もないように見えると同時に、何故二人はこれほど重い罰を受けねばならないのか、という新たな疑問さえも湧き上がる。

オストライカーはこの疑問を、まずミリアムと水との深い関係を指摘し読み解こうとする。思い起こせば、ミリアムが出エジプトに初めて登場するのはナイル河畔でモーセの入った小船を見守っていた時である。又最後に現れるのは、最も初期の伝承に基づくとされる海の歌を、葦の海辺で女たちを率いて歌った時である。さらにオストライカーは、ミッドラッシュにはミリアムの井戸についての精緻な伝説があることなどを指摘し、ミリアムの背後に古代の近東で民間礼拝の対象だった海の女性神、イスラエル人のカナン定住後もカナンに根強く残存した Asherah と呼ばれる海の女性神と彼女の娘である Anath の存在を感知する。

アシェラについては、特にその起源や最初期の様相など今尚不明な点が多いが、Raphael Patai に

よれば、紀元前十八世紀頃までには近東広域で主たる母神として、又その後ウガリト期には“Lady Asherah of the Sea”という名を持ち、天の神 EL の妻及び Baal, Mot ら七十の神々の母として、時には人間の王子の乳母として、崇められていたという。アナタは彼女の娘で愛と戦の女性神であり、「水を支配する力」(47)を合わせ持っていたという。彼女はしばしば Astarte と呼ばれ、母であるアシェラと混同、合体されることもあった。カナン人の間でも広く定着していたこうした女性神信仰は、イスラエル人のカナン定住後、ヤハウェ信仰者によって厳しく敵視されたが、廃れることなく生き永らえ、イスラエル人にも多大な影響を及ぼした (Patai 38)。

後代の聖書の書き手によって様々の抑圧が加えられたとはいえ、彼女たちの痕跡は聖書の随所に残存している。早くも創世記には、ヤコブの妻レアが彼女の女奴隷ジルバを通して得た息子に名づけるにあたり、Asherah の男子名 Asher を使った可能性が考えられる⁴⁾。出エジプトにおいては、荒野の聖所に七本枝の飾り燭台が置かれその燭台の木のイメージはアシェラを連想させる (セテル67)。列王記には、ソロモン王が外国からの妻たちのとりことなって彼女たちの国の女性神アシュトレトなどに従ったため、ヤハウェの怒りを招き厳しく罰せられた旨が繰り返され (列王記上 11:4-13)、又、神殿の中で女たちがアシェラのために布を織っていたことも記され (列王記下 23:7)、アシェラ信仰がいかに当時のイスラエル人の間に浸透していたかを示している。特に女たちとアシェラ崇拝の深い結びつきは、イスラエル人が女性神を捨て女性を祭儀から排除するにつれて、女たちが自分たち独自の礼拝共同体を保持した可能性をも示唆している⁵⁾。

こうしたことを考え合わせ、オストライカーは、ミリアムの受けた罰とメルバの水の物語の間に、次のような推論をたてる。まずモーセの威信をめぐる問いの根底には、ヤハウェの威信をめぐるヤハウェとアシェラの壮絶な闘いがあったと考える。それゆえここで激しく糾弾され責めを負うべきなのは、アシェラの化身ともいえるべきミリアム一人となり、アロンは除外される。彼女の死と共に彼女に付き添ってきた井戸が涸れ果て、ミリアムの死と水不足で苦しむメルバの水の物語は密接な因果関係で結ばれる。この物語にも水の支配権をめぐるヤハウェとアシェラの根深い闘いがあり、「あなたたちは私 (ヤハウェ) の聖なることを示せなかった」という言葉が示すように、かけられているのはヤハウェの威信であるがゆえにこそ、対応に失敗した二人は極めて重い罰を課せられるのである。

オストライカーはこの神の声を熟知しているという。それは、彼以前には何のテキストも何の力も宇宙に存在しなかったと主張し続け、彼だけが唯一無二の神であることを何世紀にもわたり執拗に要求してきた声である。そしてこの神とは、アブラハムやヤコブら男たちとのみ契約を結び、聖なる立法者として女を排除し服従させ⁶⁾、支配的抑圧的構造の規範となる究極的な父権制を体現する神でもある。オストライカーがミリアムの孤独な死と埋葬に秘められた意味を明らかにすることにより告発したのは、ユダヤの神が持つこうした一面と言えるだろう。そしてこのように考える時、出エジプトの物語は従来の解釈、つまりより大きな民族へと発展したイスラエル人と神の間の契約及び民族全体の唯一神の確立という解釈の彼方から、もう一つの物語を語り始める。それは意識と無意識の境界線上に漸く姿を現し始めた原母の姿、原父が自己防衛のために懸命に抑圧しようとした原母の物語と言えるだろう。

オストライカーは“Back to the Garden: Reading the Bible as a Feminist”の中で、正統派でもない自分に聖書の再解釈など試みる資格などないのではないかと、それは途方もなく冒瀆的で狂気じみた行為なのではないか、という不安に駆られると述べている(73)。しかしそれはリッチの言葉を借りれば「リ・ヴィジョン」、つまり「過去を振り返る行為、新鮮な視点で見る行為、新しい批評的方向から古いテキストに入ってゆくという行為」(Rich 35)でもある。となればそれは正しく、変化する社会や現実に応じて聖書に新たな解釈を加え続けるという、ユダヤの長い伝統の延長線上にもあると言えるだろう。ユダヤのこうした伝統にも支えられて、オストライカーは更なる挑戦を続ける。それは父祖たちの赤裸々な姿を新たな視点で捉え直すと共に、ユダヤの正統的聖典から周縁へと追放された女性たちの根源的な力を探求し、神の豊かな多面性へと私たちを誘う *The Nakedness of the Fathers* に結実するのであるが、この点については稿を改め論じたい。

注

- (1) この説に対しては、様々な修正が加えられ、近年強い批判も出ているが、それでも尚諸説の中で未だに優勢である。(ニナイツナ 29)
- (2) ツイボラとモーセが息子を連れてエジプトに戻る途上、神がモーセ(或いは息子)を殺そうとし、ツイボラはその時息子に割礼を施し包皮をモーセの両足につけて災難を防いだというエピソード。このエピソードは、割礼などのツイボラの一連の行為が何故災難を防ぐのか、「両足」は聖書でよく見られる性器の婉曲表現なのか、このことと祭司職の油注ぎにおいて血を振り掛けることに関連はあるか、古代近東で女性が血の犠牲を行ったという証拠は他に存在しないが、それでも尚ツイボラの行為に犠牲祭儀的な意味があると言えるかなど、多くの謎に包まれている。(セテル 63-4)
- (3) レビ記21-22章には、アロン系祭司は肉体に傷がない者でなければならない、又ミリアムが罹ったような皮膚病は不浄の源泉である旨が規定されている。アロンは全ての祭司の子孫が出る血統の祖先、模範的な祭司的人物だったので、祭司でもあった語り手にとって、アロンがそのような不浄な皮膚病に罹ると考えることは不可能だったという解釈。(セイケンフェルド 91)
- (4) ジルバは二人の息子を産んだ。レアは最初の息子の誕生時に、“By Gad (baGad)”と叫び、Gadと名づけた。二番目の息子の誕生時のレアの叫び“By Oshri (b'oshri)”は、“By my happiness.”「なんと幸せなこと(アシェル)か。」と訳され、次のように続いて行く。

“By my happiness! For women will call me happy.” And thus she named him Asher (Genesis 30:13)

「なんと幸せなこと(アシェル)か。娘たちは私を幸せ者と言うに違いない」と言って、その子をアシェルと名づけた。(創世記 30:13)

この場合のbyは、by Yahweh におけると同様に、神の名にかけて誓う際に使われるものである。この箇所をめぐる問題は、Gadという名の神はカナン、フェニキア、アラビアなどで礼拝されていたことが判明しているが、Oshri という名の神は知られていないという点にある。それゆえ、次の文の Asher が Asherah の男性名であることを考え合わせ、元々の伝承では“By Asherah”「アシェラ神の名にかけて」であったものが何らかの事情で変えられた、とする説もある。(Patai 297)

- (5) セテルは証拠が不十分であるとしつつも、女性が自分たちの礼拝共同体をもっていて、その共同体の伝承は支配的な男性の祭儀や書物に組み込まれなかったという可能性についても述べている。(セテル 69)
- (6) 出エジプト記の中の代表的な例は、19章15節である。ここには、神と契約を結んだこの共同体の中に女は入っていないことが明示されている。「(モーセは)民に命じて三日目の準備をしなさい、女に近づいてはならない」と言った」という記述は、民全員の見ている前で神が三日目にシナイ山に降りられると告げられたモーセが、契約に入る準備をしている人々に語った言葉であるが、これは、神との契約というこの霊的に最も重要な出来事に参加する共同体の構成員から女が排除されているということを明示している。

参考文献

- ニデイチ、スーザン、「創世記」、『女性たちの聖書注解』、荒井章三、山内一郎監修、東京：新教出版社、1998。
- Ostriker, Alicia. "Out of My Sight: The Buried Woman in Biblical Narrative." *Feminist Revision and the Bible*. Cambridge: Blackwell, 1993. 27-55.
- *The Nakedness of the Fathers: Biblical Visions and Revisions*. New Brunswick: Rutgers UP, 1994.
- "Back to the Garden: Reading the Bible as a Feminist." *People of the Book*. Ed. Jeffrey Rubin-Dorsky and Shelley Fisher Fishkin. Madison: U of Wisconsin P, 1996. 64-77.
- *Stealing the Language: The Emergence of Women's Poetry in America*. Boston: Beacon Press, 1986.
- *Writing Like a Woman*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1983.
- Patai, Raphael. *The Hebrew Goddess*. Detroit: Wayne State UP, 1990.
- Rich, Adrienne. *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978*. NY: Norton, 1979.
- セイタンプエルト、キャサリン、「民数記」、『女性たちの聖書注解』、荒井章三、山内一郎監修、東京：新教出版社、1998。
- セテル、ドロローラ、「出エジプト記」、『女性たちの聖書注解』、荒井章三、山内一郎監修、東京：新教出版社、1998。