

## アブラハム・アブラフィアにおける真珠のたとえ話

志田 雅宏

### 1. 一神教世界における真珠／指輪のたとえ話

ユダヤ教世界とその周辺では、真珠をモチーフとしたさまざまな語りが古くからみられた。ヨブ記や箴言などヘブライ語聖書の知恵文学では、真珠は現世における高貴なものの象徴であり、知恵はそれにまさると称えられた<sup>(1)</sup>。また、新約聖書ではイエスが神の国を真珠にたとえ、商人は自分の財産すべてと引き換えに真珠を買うというたとえ話を語り（マタ 13:45-46）、神の国を信じる共同体において人々が献身することを説いた<sup>(2)</sup>。さらに、タルムードにもユダヤ人と異教徒が登場する興味深い説話がある（バビロニア・タルムード（*TB*）、シャバット 119a）。話は、裕福なその異教徒の財産がすべて、安息日を尊ぶ敬虔なユダヤ人ヨセフの手に渡ることになるという占星術師たちの予告で幕を開ける。ある日、高価な真珠を目にした異教徒は——まさにイエスの教えに倣って——全財産を費やしてその真珠を買う。しかし、彼が真珠を帽子のなかにしまいこんで川を舟で渡ろうとすると、不運にも風に吹かれて帽子が川に落ち、魚が真珠を飲み込んでしまう。事態を知らないままその魚を捕らえた漁師たちは、ユダヤ人ヨセフが安息日のために良質な食材を惜しみなく買うと聞きつけて、彼に買い取らせる。そして、ヨセフが魚を捌いてみると、腹から真珠が出てくる——。このタルムードの説話には、「安息日のために借り入れる者に、安息日は返済をする」という教訓が付されているが、これが前述のイエスの真珠のたとえ話のパロディであると指摘されるのもうなずけよう<sup>(3)</sup>。

中世の一神教世界では、真の宗教を真珠や指輪にたとえた話が語られる。I・シャグリールの研究からいくつかの事例を紹介しよう<sup>(4)</sup>。ネストリオス派総主教ティマータオスとカリフ・マフディの対話篇『ティマータオスの弁明』（785年頃、シリア語）では、ティマータオスがキリスト教を真珠にたとえ、「私たち人間は暗闇のなかにいるかのごとく、この滅びゆく世界のなかにあります。真の信仰という真珠は私たちすべてのなかに落ちてきました。（……）そこ（来世）では真珠の所有者は歓喜し、幸福と喜びを得るでしょう。しかし、ただの石ころの所有者は悲しみ、嘆息し、涙を流すでしょう」と告げる<sup>(5)</sup>。ここでの「真珠」と「石ころ」は宗教の「真偽」を対比的にあらわしている。ただ、興味深いことに、カリフは自身のイスラーム信仰を批判されたことに憤るのではなく、イスラーム教徒のまま「真珠」を共有することを望み、総主教もそれを願う。

また、伝承史という点では、サアーリビーの『ペルシャ人の王の歴史』（1030年頃、アラビア語）という作品が注目される<sup>(6)</sup>。愛する三人の女性たちから「誰が一番愛しているのか」と訊ねられた王が、ルビーの指輪を三つ作り、他のふたりには内緒にしておくよう告げてそれぞれに贈る。そして、指輪の所有者こそ自分の最愛の女性だと答え、彼女たちを満足させるという宮廷恋愛の小話で

ある。後述するボッカッチョやレッシングの三つの指輪のたとえ話の源流をここに見ることができよう。

他方、西方キリスト教世界におけるブルボンのステファヌスによる教訓話集(1260年、ラテン語)には、「相続」を主題とするたとえ話がある<sup>7)</sup>。家宝の指輪を所有する裕福な父には、正妻とのあいだの一人娘と、不貞によって生まれた私生児の娘たちがいたが、父は嫡出の一人娘に指輪を継がせるといふ遺言を残す。すると、私生児の娘たちは遺産を騙し取るべく贋の指輪を作る。しかし、相続権争いの調停を任された賢い裁判官が指輪の癒しの力を調べると、たちどころに指輪の真贋が明らかになり、父の遺志が果たされる。『ティマータオスの弁明』とは異なり、この訓話では真贋に区別をつけることが、贋物の指輪の所有者を徹底的に排除することに直結している。

ボッカッチョの『デカメロン』(1351年)における有名な「三つの指輪のたとえ話」も相続の話だが、ステファヌスの訓話とは結末がまったく違う<sup>8)</sup>。家宝の指輪を所有する父には三人の息子がおり、父は悩みぬいた挙句、本物の指輪とそっくりの贋物をふたつ拵える。指輪をひとつずつ受け取った息子たちは、我こそが本物の指輪の相続者であると主張し合い、その争いは終わることなく続いているというのである。重要なのは、指輪の真贋は誰にも——作った父自身にも——わからないという点である。このたとえ話は、三つの一神教のうち正しい宗教はどれかというイスラームの王サラディンの意地悪な質問に対して、ユダヤ商人メルキツェデクが答えたものである。話を語り聞かせた商人は、三つの宗教の信徒たちが「自分こそが真の戒律を神から直接授かったものと思ひ込んでおります。しかし三者の誰が本当に授かったのか、それは指環の場合と同様、いまだに解決されていないのでございます」と述べ、サラディンを感じさせる。

そして、この「三つの指輪のたとえ話」を宗教的寛容という主題と結びつけたのが、レッシングの『賢人ナータン』(1779年)である<sup>9)</sup>。話は『デカメロン』版とほぼ同じだが、レッシングは言い争う三人の息子たちの前に裁判官を登場させる。裁判官も父子同様、指輪の真贋を見極めることはできないが、本物の指輪には神秘的な力が宿っており、その所有者を「神と人々に愛せられるものにする」と論ず。裁判官(とユダヤ商人ナータンと作者のレッシング)は、指輪が本物であるかどうかは、それぞれの所有者すなわち各宗教の信仰者の信念と行動にかかっていると主張する。そして、自分の宗教が真理であることの証は、他者を愛し、他者に愛されること以外にはないと述べ、兄弟たちの愛を願う。したがってレッシングは、宗教的真理の不可知性という元来の意図をふまえて、「三つの指輪のたとえ話」を他者に対する宗教的寛容の寓話へと昇華させたといえる。

このように真珠／指輪のたとえ話は、宗教の「真贋」という主題としばしば結びつけられ、そこには多様な意図——諸宗教の共存／排除という対照的な意図すら——がみられた。そして、この多様性に一層の彩りを加えるのが、ユダヤ神秘家アブラハム・アブラフィア(1240-c.1291)の事例である。アブラフィアもまた真珠を題材とするたとえ話を語ったが、その意図はきわめて独特であった。

後述するように、アブラフィアの真珠のたとえ話については、アブラフィア研究の世界的権威であるM・イデルらの優れた先行研究がある。本稿はそうした先行研究にはない新たな論点を提示するには及ばず、イデルらの議論をまとめたうえで、真珠のたとえ話が、アブラフィア自身の人生における信仰に意味を与える物語であったのではないかという仮説を示すにすぎない。加えて、たとえ話の解釈というテーマに関連づけて、ボッカッチョやレッシングとは異なり、日本ではあまり知

られていないアブラフィアというユダヤ神秘家を紹介する機会としたい。

## 2. アブラフィアの生涯と信仰

アブラフィアは45歳のとき、『オツアル・エデン・ガヌーズ(秘められたエデンの園)』(*Otsar 'Eden Ganuz (OEG)*)においてその人生を回想している(*OEG*, pp. 368-372)<sup>(10)</sup>。アブラハム・ベン・シュムエル・アブラフィア(Abraham ben Shmuel Abulafia)は1240年(ユダヤ暦5000年)、アラゴン王国のサラゴサで生まれた。回想では聖書やタルムードを学ぶ勤勉な若者であったと語られているが、20歳のとき、師でもあった父の死をきっかけにパレスチナへ旅立った。旅の目的は、ラビ文学に登場する伝説の川、サンバティオン川を発見することであったという。サンバティオン川はアッシリアによって追放されたイスラエル十部族が渡ったとされる川で、安息日における奇跡や終末思想と結びついた伝承の舞台であった<sup>(11)</sup>。当時のアブラフィアがどんな信仰に突き動かされて聖地への旅を決断したのかをたどるのは難しいが、少なくとも25年後の回想では、この旅は黙示的な終末観に動機づけられたものとして描かれている。

しかし、旅は1260年のマムルーク朝軍とモンゴル軍によるアイン・ジャールートの戦いによってその道を断たれてしまう。パレスチナに到着したアブラフィアは、サンバティオン川をめざして東進することを断念し、ギリシャを抜けて南イタリアのカプアへ赴く。そこでヴェローナのラビ・ヒレルに師事し、マイモニデス(Moses Maimonides/Moshe ben Maimon, 1138-1204)の哲学書『迷える者の導き』(*Moreh Nevukhim*)の学習に専心する。このマイモニデスの哲学との出会いは、預言体験による魂の救済という彼の信仰に決定的な影響を与えた。しかしその一方で、回想のなかでアブラフィアはカプアを「悪の文化」(*ibid.*, p. 368)と表現しており、深く幻滅したことを匂わせている。

地中海の長旅を終えてスペインに戻ってきたアブラフィアは、31歳のときに神からの啓示を体験し、古代の神秘主義的文獻『セフェル・イエツィラー』(*Sefer Yetsirah*)に没頭するようになる。セフィロート体系とヘブライ文字の力による世界の創造と存在を描いた『セフェル・イエツィラー』は、中世ユダヤ教思想にとっての重要な源泉となったが、アブラフィアの読みはきわめて独創的であった。マイモニデスの哲学を経て『セフェル・イエツィラー』にいたるという学びが、「預言カバラ」(*ha-qabalah ha-nevuit*)への道を切り拓いたのである<sup>(12)</sup>。啓示からまもなく、アブラフィアはバルセロナを発ち、旅のなかで一連の預言的著作(*Metsaref ha-Sekhel (MS)*)の執筆に着手する。それは「見よ、彼は御名の秘義を発見した。(……)それから御名をもって始まった。ラジエルは『我が神、主が私の前にその御使いを遣わし、私のその名の道をお示しになった。そのなかから私は10の神の幻を見た』と言った」(*MS*, p. 99)という体験の記述で幕を開ける。天使ラジエル——実際にはアブラフィア自身——が神から啓示された言葉や教えを、天使の対話の相手であるアブラフィアが注釈するという形式で、彼はみずからの預言体験を書き記していったのである。

そして、1280年の夏にローマに到着したアブラフィアは、教皇ニコラウス三世の前で「すべてのユダヤの教えの名において(*be-shem yahadut klal*)」(*ibid.*, p. 57)、その預言を告げることを画策する<sup>(13)</sup>。預言的著作のなかで、アブラフィアは自分こそがメシアであり、預言によって人々を救済に導く指導者であると宣言した。ローマをめざした長い放浪の旅は、このメシア的自覚によって突

き動かされたものであった<sup>(14)</sup>。

しかし、面会是实现せず（しかも面会を拒絶した教皇が直後に急死する！）、アブラフィアは失意のなかでローマを去り、メッシーナに移住する。ローマでの挫折から5年後、アブラフィアは自分の魂の遍歴を書きつづっている。

そして、私はそれら（『セフェル・イエツィラー』の先人たちの註解）から知恵の書物を、また驚くべき預言の書物を書いた。私の内で私の霊が生き、主の霊が私の心を動かし、聖なる霊が私のなかで揺れ動いた。そして、私は奇跡とするしによって、多くの畏るべき、驚くべき幻を見た。総じて私の周りに嫉妬の霊が集まっていた。私は想像と虚偽の幻影を見て、私の思索は私の上で震えおののいた。なぜなら、私が歩む道を教え示してくれる者を私はどこにも見出せなかったからである。それゆえ、私は15年のあいだ白昼を手探りで進む盲人のようであった。私の右にサタンが立ち、私を悩ませた。律法の言葉を成就しても、次には呪いをもって完結するのを見る私の目〔に映る〕幻により、私は狂っていたのである。それは、神が私に知の一部を授けてくださるまでのことであった。主は私を助けるべく私とともにおられ、〔その〕年から45歳まで、私をあらゆる苦難から救い出してくださったのである。（*OEG*, pp. 369-370）

アブラフィアは31歳のときの啓示体験以降、15年にわたって苦悩に苛まれ続けたことを告白している。彼の周りに集まる「嫉妬の霊」の正体は明言されていないが、同時代のユダヤ人、とりわけ彼の預言カバラーをめぐる対立していた当時のラビ・ユダヤ教の権威、さらには旅のなかで出会ったキリスト教徒たちも含まれるかもしれない。だが、彼を苦しめる「サタン」とはそれだけではなかった。むしろ、苦悩の最大の原因は彼自身の内側にあった。それは「想像と虚偽の幻影」、すなわち自分自身の想像力に他ならなかった。この苦しみのなかで自分が長らく盲人のようであったと彼は回顧する。

だが、いまはもう違う。『預言者エリヤ』の年（46歳）<sup>(15)</sup>の初め、主が私をお望みになり、私を聖なる宮殿へ連れてこられた」（*ibid.*, p. 370）とアブラフィアは言う。『オツァル・エデン・ガヌーズ』は、15年の苦悩から解放された彼が、預言カバラーとその究極目標である知的完成のために、メッシーナで出会った弟子に向けて書いた手引きである。その目標とは、ひとりひとりが「知性のさまざまな性質」を完全に習得することによって、「預言の段階」へと到達すること、つまり個々人が預言者となることである（*ibid.*, p. 167）。

二度の旅を終えて、メッシーナという安住の地を見つけたアブラフィアは新たな使命を意識していた。彼は、すべての人間がみずからの知性を高める資質を生来的に持っていると考え（*ibid.*, p. 22）、次のように宣言する。「多くの人々をその民族から救い出すもの——救済はそれによる——とともに人間の本性が見出される。それは、能動知性（*ha-sekheh ha-po'el*）——それを探究する者たちに神的伝承（*ha-qabalah ha-Elohit*）が伝える——の把握である」（*ibid.*, p. 181）。能動知性とは、アリストテレスの『靈魂論』に由来する概念であり、中世イスラーム哲学において、天上の最下層から人間世界に働きかける知性として解釈された。そして、この解釈を受容したマイモニデスは、能動知性と人間の知性の合一が「預言」であると定式化した<sup>(16)</sup>。アブラフィアは、このマイモニデスの預言論に依拠しつつ、彼独自の預言カバラーを展開したのである。

ここで興味深いのは、アブラフィアが「預言」の実現をユダヤ人だけでなく、さらに多くの者たちに向かって呼びかけていることである。『オツアル・エデン・ガヌーズ』と同時期に書かれた『セフェル・ハ・オート（しるしの書）』（*Sefer ha-Ot (SO)*）では、世界の終末における破局的な戦いという黙示的幻視が克明に記述された。この幻視体験は「私の幻の18年目の初め」（*SO*, p. 32）、すなわち31歳の啓示体験から18年目（48歳頃か）の出来事であったらしい。『セフェル・ハ・オート』において、アブラフィアは「神の子ゼハルヤフ」を自称し、自身の預言体験を福音として宣べ伝えることを宣言する。これが、預言的著作およびローマ教皇との面会というかつての自分のメシア的活動を乗り越える試みであったことは間違いない。なぜなら、アブラフィアは、この新しい福音をユダヤ人のみならず、「心の無割礼な者たち、肉の無割礼な者たちである異教徒」（*ibid.*, p. 17）にも伝えると宣言しているからである。能動知性を把握するという「預言」の体験は、彼の提示する手引きにしたがって個人がみずから到達すべき目標となる。そして、この「福音」の伝道が、ユダヤ教とキリスト教の違いを超えた普遍的な救済を実現すると彼は信じたのである。

この新たな伝道が実際にどの程度展開されたのかはわかっていない。1270年代の熱狂的活動の果てに彼が味わったのと同等の、あるいはもしかするとそれ以上の挫折をもたらしたかもしれない。いずれにせよ、1291年の著作を最後に、アブラフィアの消息は完全に途絶えてしまう。

### 3. 『オール・ハ・セヘル（知性の光）』

アブラフィアによる真珠のたとえ話は、『オール・ハ・セヘル（知性の光）』（*Or ha-Sekhel (OS)*）という作品に収められている。『オツアル・エデン・ガヌーズ』同様、これもメシーナで弟子に向けて書かれた作品である<sup>(17)</sup>。『オール・ハ・セヘル』の主題は預言体験であり、それを得るための教えと実践が預言カバラーである。預言カバラーについては別稿で紹介したので（注12参照）、ここでは『オール・ハ・セヘル』の解説に重きを置く。

序文でアブラフィアはこう述べている。

この書物において、私は口にしてはならない神名（*Shem ha-Meforash*）<sup>(18)</sup>についての思索の初学者たちに有益であることを意図し、彼らにその知識の道を教示するつもりである。そして、本書は預言カバラーの方法によって知られる主の知識への準備となるにいたる。創造の業の知恵がメルカヴァの業〔の知恵〕への準備となるように。（*OS*, p. 3）

自然についての知恵（自然科学、「創造の業の知恵」）から、神についての知恵（形而上学、「メルカヴァの業の知恵」）へ、という学知の段階を提示したのはマイモニデスであった<sup>(19)</sup>。アブラフィアはこの知の体系をふまえ、本書が神名について思索する者たちを神の知識へ導くと約束する。そして、全10章にわたって彼の預言カバラーの理論と実践が示される。

第1章は「裂け目に垣根を設ける」と題され、人間の究極目標が示される。「裂け目」とは神名の秘義についての知が損なわれることであり、その損失は神への信仰を失わせる。これを回復する（「垣根を設ける」）のが預言カバラーという伝承である。この秘匿的伝承は人間の知性を高め、あらゆる幸福をもたらす。知性の完成が幸福であるという主張はマイモニデス哲学の根幹であり<sup>(20)</sup>、「知り

なさい。この世界における人間存在の究極的目標は、第一の理性ある者を悟ることである。かのお方は至高の第一の知性であり、その下にいるすべての理性ある者を賢くする」(ibid., p. 16) という指南も、マイモニデスが考える人間存在の目的そのものである。また、第2章の戒律論もマイモニデスの主張にもとづいている。アブラフィアは「哲学の語りによる論理」(ibid., p. 15) として、この世には理由なき存在はないのであるから、すべての戒律にも理由があると主張する<sup>(21)</sup>。十戒の第一戒(「私は主である」)と第二戒(「私をおいて他に神があってはならない」)は、それぞれ神の名前の知識という究極目標と、そのための最初の目標を示しており、戒律の実践を通じて究極目標へ昇っていく。アブラフィア／マイモニデスにとって、戒律を「実践する」とは、たんに当為戒律や禁止戒律を守るのではなく、すべての戒律の理由について思索し、隠された神の意図を把握する知的営みでもある。なぜなら「戒律の利益とは、人間の知性を主の奉仕へと導き、いと高きお方の把握へ到達すること」(ibid., p. 25) だからである。

だが、ここからアブラフィアは自分の哲学的な師とは異なる方法を提示していく。第3章以降の主題は、言語、文字、名前についての理論と技法の説明である。言語は人間の知性を高める力を潜在的に持っている。ゆえに、その知的作用を現実化する必要がある。その方法とは、「発話」(dibur)、すなわち声に出して語ることである。また、世界のあらゆる言語はひとつの言語を起源とする。この「原初の理性ある者に近い発話」(ibid., p. 33) がヘブライ語に他ならない。そして、真珠のたとえ話はこの文脈で登場する。

第4章ではバベルの塔の物語(創11:1-9)と『セフェル・イエツィラー』から、ヘブライ語についての考察が展開される。バベルの塔の場面の「世界の万人は単一の言語、同一の言葉を持っていた」(創11:1)という一節は、「その把握は人のなかに、彼のなかにある言葉の力によって見出されることを教示している」(ibid., p. 38)。知性による事柄の把握は人間の持つ発話能力によるのであり、塔の建設とは、多様な知識を秩序立て、人間の知性を神の知識へ到達させる試みをたとえたものである。だがその試みは挫折し、人間の知性はその真の把握から遠ざかってしまう。とはいえ、アブラフィアはバベルの塔の物語を肯定的にとらえている。塔の建設のために人々が集まる「街」と彼らが建てた「塔」は、それぞれ聖書の顕義と秘義のたとえである。聖書の言葉には二重の意味があり、顕義が万人のためのものであり、彼らは戒律の報酬と罰を聖句の顕義によって理解するのに対し、秘義は知性ある少数の者たちのものであり、神の知識という最終目標に到達するための道しるべとなる。この聖書の意味の二重性と目的もやはりマイモニデスに依拠したものだ<sup>(22)</sup>、アブラフィアはその秘義的目的を実現するための方法を、アリストテレス哲学ではなく、『セフェル・イエツィラー』に見出す。「第一のセフィラー」の「生ける神の霊」とは、神による「内なる最初の語り」であり、塔の人々は神的な「内的語り」が外に表出されたものを共有していたのである(ibid., p. 46)<sup>(23)</sup>。したがって、『セフェル・イエツィラー』におけるヘブライ文字についての思索とは、まさに神の「内的語り」を人間世界において現実化した言語(ヘブライ語)から創造主へと、遡及的におこなわれる知的探究に他ならない。それによって人は神の知識へ到達するのである。

第5章では、ヘブライ文字による名前、動詞、単語についての短い考察があり、それをふまえて第6章から第8章で神名を唱える実践が示される。その神名はアレフ(א), ヘー(ה), ヴァヴ(ו), ユッド(י)という四つのヘブライ文字からなる。それは、聖書に書かれている聖四文字の神名(יהוה)の根源と言うべき、神自身が選んで組み合わせた名前である。そして、燃える柴の場面(出3:1-21)

でモーセに名を告げるとき、神はある秘匿的な命令を同時に与えていた。その命令は「シュミ・レ・オーラム」(出 3:15, 「とこしえの私の名」) という語に隠されている。アブラフィアによれば、ラビ・ユダヤ教の伝統では「オーラム」という名詞が、同語根 (על"ם) の「隠す」(העלים) を意味すると解釈され、「シュミ・レ・オーラム」とは「私の名を隠すべきである」、つまり「神名を口に出して唱えてはならない」という禁止命令を意味すると理解されてきた。だが、彼はまったく逆の解釈をする。この「オーラム」は「隠す」ではなく、「それらを上げる」(עלה אותם) という表現を縮めたものであり<sup>(24)</sup>、「上げる」とは「唱える」ことを意味する。つまり、神は「私の名を唱えてはならない」と警告したのではなく、なんと「私の名前を唱えなさい」と命令していたというのである。そして、アブラフィアは大胆にも聖四文字の神名に母音符号をつけ、特定の発音方法を明示する<sup>(25)</sup>。神名の朗唱のために、部屋で独りきりになり、心を清めて現世の思考を断ち、「そのときはあなたの魂があなたの身体から離れ、この世においてあなたは死に、来たる世において復活すると考え」(ibid., p. 104) なければならない。この思考の純化を済ませたら、東に顔を向け、白い服と礼拝用の道具を身につけ、夜明け前の時間にひとつひとつの母音をゆっくり唱えていく。この一連の実践を繰り返すと、やがて「小さな、あるいは大きな声を聞く」(ibid., p. 105)。そうしたら、この「声」に応答すべく再び神名を唱えるのである。

そして、第 9 章と第 10 章では、この神名の朗唱の実践がもたらす体験が説明されている。そこでは神秘的合一についての記述がある。

ふたりの愛する者たちのあいだには愛のふたつの部分がある——その〔愛の〕なかではひとつである——。それ(愛)が現実化するとき、御名はふたつの部分で組み合わせられる。それは、知性の神の愛と知性の人間の愛の共同であり、かの名が両者をともに含むかのようにひとつなのである。存在についての知性と同等であるその把握のときに、人間の存在は神の存在と結合し、それゆえに両者はひとつとなるにいたる。これこそが、下界の一部を結び、至高のお方と固着(davaq)することのできる人間の力なのである。そして、至高のお方は降りてきて、みずからのために昇ってきたものに接吻する。ふたりが御名の力を楽しむための、特別な真の大いなる切望のはたらしきにより、〔そのお方は〕花婿の姿でみずからの花嫁に接吻する。(ibid., p. 109)

アブラフィアは「固着」(ダヴァク/ドゥヴェクト)を神秘的合一の意味で理解するが、それはユダヤ思想史における革新的な立場であった<sup>(26)</sup>。神秘的合一とは、具体的には、人間の知性が能動知性と合一することであり、この知的完成の段階に到達した人間が発話するものが「預言」である。アブラフィアにとって預言とは、神の名前を唱えるという実践によって、知性における神秘的合一を実現した人間が語る知の言葉なのである。

#### 4. 真珠のたとえ話

では、この預言カバラーの手引きにおいて、第 3 章に登場する真珠のたとえ話は何を意味するのか。以下、訳出しながら検討する (ibid., pp. 34-36. ①～⑥の段落分けは筆者による)<sup>(27)</sup>。

① 諸民族のあいだですでによく知られていることだが、我々の民族は力強きお方から律法を受け継いだ最初の民族である。いかなる民族もこれを否定しない。万人が認め、よく知られていることについて、もはや証拠を示す必要はない。事柄は影響をお与えになるお方のもとにあり、それを有する者は残る同胞たちより優れ、かのお方のもとにあるその言語もまた、残る言語より優れている。その証言とは、この特別な民族の言語でかのお方は語られるすべてを語られ、その書き言葉で書くべきすべてを書けと命じられたことである。さらに〔聖書で〕言われているのは、かのお方によって二枚の石板に書かれたということである。ことが字義どおりだけにせよ、顕示されるものと秘匿されるものをもとに認めるにせよ、そうである。そのふたつとも真理であるにせよ、その一方〔だけ〕が〔真理である〕にせよ、それは聖なる言語 (leshon ha-qodesh) で書かれ、その伝承は今日まで存在し続けている。

② ある民族がこう言ったとしよう。「それは確かに真理である。だが見るがいい、その民族は高貴さにふさわしくない。かのお方は彼らと別の民族を交替され、その掟と戒律を交替され——それらは意義を失いつつある——、その書き言葉を改められた」と<sup>(28)</sup>。しかし、このことを言う者自身が、その〔民族の〕高貴さと、その言語の高貴さと、その書き言葉の高貴さを必然的に認めているのである。

③ この原理を認めた後も、彼（ある民族）はそれに異を唱える。今日、先述の三つの高貴さが我々から欠如しているのを彼は見るからである。また、感覚的事柄が欠如していることについて我々がその〔原理に〕異を唱えなければ、つまり我々が感覚的事柄を否定するとしたら、我々は知性的事柄——感覚的事柄は本質的にそれに先立つ——を真理と認めることはできなかった。五つの序文の道<sup>(29)</sup>において明らかとなったように、知性的事柄が高貴さにおいて感覚的事柄に先立つとしても、である。

①ではユダヤ民族の選民思想が語られるが、アブラフィアによれば、ユダヤ人が選民である理由は彼らの所有する「高貴さ」にある。ユダヤ人が神から律法を受け継いだ最初の民族であること、彼らの言語であるヘブライ語が「神のもとにある言語」、「聖なる言語」であること、そして聖書におけるその書き言葉が、彼らの持つ「高貴さ」である。しかし②では、その「高貴さ」に異を唱える「ある民族」——キリスト教徒——が登場する。彼らは、神がもはやユダヤ人ではなく別の民族を選んだのであり、その戒律を新しい契約に刷新し、そして聖書の言語をヘブライ語以外の言語に改めたと主張する。だがアブラフィアは、キリスト教徒たちの主張は、選民の原理としての「高貴さ」の存在を彼ら自身も認めていることを示すものと指摘する。

③では同時代のユダヤ人への批判が表現される。キリスト教徒が主張する同時代のユダヤ人における「高貴さ」の欠如が、『オール・ハ・セヘル』の主題である人間の知性の完成へと進むための前提的な準備（「感覚的事柄」）の欠如であることを、ユダヤ人たちは認めなければならない。「高貴さ」の喪失は、ユダヤ人の置かれた社会的状況を悪化させるだけでなく、ヘブライ語の神聖な力——知的完成へと人間を導く力——を忘却させ、神との知性的な合一という幸福への道が断たれることを意味する。

では、どうすればよいのか。ここで真珠のたとえ話が登場する。



④ しかし、今日その三つの高貴さが我々から欠如しているという真理を、我々も認めよう。だがそれは、それらのうちのひとつを他のものと交替する仕方によるのではない。むしろ、そのことは次のような人物に似ている——。その人物は美しい真珠を持っていて、それを息子に継がせたいと思っていた。ところが、その真珠の高貴さがわかるようにすべく、そしてそれが彼の目に美しいと映るようにすべく——彼の父の目に美しいと映っているように——、彼が息子に富を得るさまざまな仕方を教えていたとき、息子は父を怒らせてしまった。そこで父はどうしたか。彼は真珠を〔別の〕者に与えたいとは思わなかった。それは、息子が悔い改め、父を求めた場合に、息子が遺産を失わないようにするためであった。むしろ、彼はそれを穴に投げ入れたのである。彼は言った。「もし我が子が悔い改めなければ、私は彼がそれを相続することを望まない。だがもし悔い改めるなら、私は彼がそれを失うことを望まない。彼が悔い改めないかぎり、それは穴に隠されたままであろう。そして彼が悔い改めたとき、直ちに私はそれを穴から運び上げ、彼に与える」。彼が悔い改めずにいるあいだ、父の召使たちがやってきて毎日息子を怒らせた。彼らはそれぞれ、主人は自分にその真珠をお与えになったと自慢した。だが息子は心配しなかった。なぜなら彼には知識がなかったからである。その後、しばらく彼らは彼を怒らせ、ようやく彼は悔い改めた。父は彼を赦し、穴から真珠を運び上げ、彼に与えた。父の召使たちはそれを見て直ちにひざまずき、息子の前で自分たちの嘘を恥じた。彼らは彼とともにたくさんのかんことをしなければならず、そうしてようやく彼は自分を怒らせた怒りについて、多くの和解をもって彼らを赦した。

これがアブラフィアの真珠のたとえ話である。まず、ステファヌスやボッカッチョといった近い時代の事例と違うのは、最初から最後まで真珠の相続人は一人息子だけだという点である。つまり、たったひとつの真の宝石をめぐる複数の人物たちが争う話ではないのである。

たとえ話を注意深く読み返してみよう。父は真珠を一人息子に継がせると決めているが、相続にさいして条件をつけた。息子は真珠の高貴さをみずから理解しなければならないのである。しかし、息子は父の期待を裏切り続け、怒った父は真珠を穴に隠してしまう。父が真珠を隠したのは、彼がそれを他の誰かに譲り渡すことを考えておらず、ひたすら息子の悔い改めを待ち望んだからである。だが、なかなか事は進まない。すると、父の召使たちが「あなたの父はあなたではなく自分たちに真珠を与えた」と息子に言う。それでも息子は心配しなかった。ただし、その理由は彼が自分こそ唯一の相続人であると確信していたからではない。皮肉なことに、彼が愚かなせいで事の深刻さを認識できなかったからである。

では、結末はどうなったのか。ここに重要な点がある。それは、ようやく悔い改めた息子が父から真珠を授かって話が終わるのではないことである。話の結末は、みずからの過ちを悔い改めた父の召使たちを息子が赦すことなのである。実際、次に続くアブラフィアの解説はまさにこの二点、すなわち「悔い改め」と「赦し」に集約されている。

⑤ 主は我々と自分たちを交替なされた、我々が主に対して罪を犯したときに、我々が主〔の怒り〕をなだめずにいるあいだずっと我々は答えるための口を持たない、と言ひ張る者たちと我々のあいだでも、それと同様のことが起こっている。だが、我々が悔い改めるとき、そしてかのお

方も我々の捕囚を元に戻してくださるとき、我々を辱める者〔たち〕は我々の前で恥じ入るであろう。そのとき彼らは、主が我々の捕囚を元に戻されたこと、また自分たちの推測や不平が想像の産物であったことを目の当たりにするのである。かのお方は我々を我々の罪ゆえに打たれ、我々はその〔罪の〕すべてが消え去るまで清められる。

⑥ 今日、我々はいまだ、日々昇ることを待ち望むその段階にない。それゆえ、その地位にふさわしいのは誰か、神に愛され、真理を有するのは誰か—我々か、それとも我々の敵対者か—という論争がいまだにある。だが、やがて穴から真珠が運び上げられる決着のときが訪れ、かのお方がみずから望まれる者—我々か、それとも彼らか—にそれをお与えになるにいたるであろう。それから、明白なる究極の真理が明らかとなり、その貴き物がそれを受け継ぐにふさわしいその持ち主たち—彼らは「息子たち」と呼ばれる—に戻るであろう。その心からは妬みと憎しみが取り除かれ、想像力による思考は停止するであろう。ひとりひとりがみな、人間ひとりひとりをみずからの同胞であるがごとく、そしてその同胞は自分自身であるとみなすであろう。人が自分の四肢のひとつひとつの器官を見て、そのひとつは他のもの自身であり、自分の各部は全体そのものであると思うように。それから大勢の者たちが放浪し、知識が増えてゆくであろう。人はもはやその隣人に「主を知りなさい」と教えることはなくなる。なぜなら、小さき者から大きな者まで、海の水が〔覆う〕ように万人が主を知るからである。「なぜなら、地は主を知る知識で満たされる。水が海を覆うように」(イザ 11:9)。その後、すべての者が認めるのである。すべての言語のなかから選ばれたもの、それは聖なる言語(ヘブライ語)である、と。

## 5. 分析

⑤と⑥のアブラフィアによる解釈を分析するにあたって、先行研究の論点を押さえておきたい。まず、伝承史という視点に立つシャググリールは、たとえ話と解釈のあいだの齟齬を指摘する。たとえ話では真珠の相続人が息子ただひとりであるのに対し、解釈では⑥にあるように、「我々」と「我々の敵対者」のどちらが相続人になるかわからないとされている。ゆえに彼女の仮説では、アブラフィア本人は一人息子の相続という話にしているが、彼の手元にあったのはステファヌスやボッカッチョ同様、複数の相続人候補が登場する話であり、彼の解釈(特に⑥)には元の題材の背景である多宗教的状況という設定が残ってしまっている<sup>(30)</sup>。端的に言えば、シャググリールは、アブラフィアが自分で改変した話を適切に解釈できていないと考えているのである。しかし、これから論じていくように、アブラフィアが「悔い改め」と「赦し」というふたつの主題を見出しているとするならば、むしろたとえ話と解釈は一貫している。

次に、同時代のキリスト教の宗教運動との関連性に注目する H・J・ヘイズは、アブラフィアによる新しい宗教の構想を指摘する。ヘイズはこのたとえ話が、同時代のラビ・ユダヤ教とは異なる、アブラフィアにとっての「真のユダヤ教」(true Judaism)を掲げるための題材であると考える。「真のユダヤ教」とは神の名前の知識へ到達するための教えであり、その知識の所有者こそが「イエフディーム」(yehudim, 直訳は「ユダヤ人たち」)である(OEG, p. 193)。イエフディームは「聖なる言語」であるヘブライ語の文字の力と、それによって書かれた聖書の真理を把握する者たちであり、同時代のユダヤ人たちはその「高貴さ」を欠いている。つまり、イエフディームとは、

歴史的なラビ・ユダヤ教の信奉者たちとは違う、「神を知る者」に他ならない。ゆえに、アブラフィアの「真のユダヤ教」とは、完全な知性を持つ人間たちの普遍的な宗教であり、神の名前の知識にもとづく彼らの真の信仰は同時代のユダヤ教と一線を画すのである<sup>(31)</sup>。

最後に、アブラフィアの著作を網羅的に研究するイデルは、このたとえ話が「三つの指輪のたとえ話」の派生ではあるが、後者が宗教的真理の不可知性や宗教的寛容を主題化していくのに対し、前者は諸宗教の平等性や共存をテーマとするものではない点を強調する。また、真珠が長らく息子から隠されていることは、ユダヤ人すらも宗教的真理を完全に所有しているわけではないというアブラフィアのユダヤ教観をあらわしたものであると主張する<sup>(32)</sup>。そして、ヘイムズが「真のユダヤ教」と呼んだものを、イデルは「普遍宗教」(universal religion)と呼んでいる<sup>(33)</sup>。加えて、イデルの分析で重要なのは、たとえ話におけるこの「息子」がイエフディームであるだけでなく、他ならぬアブラフィア自身であることを指摘している点である<sup>(34)</sup>。神の名前を唱える実践を中心とする預言カバラーの最初の指導者はアブラフィアであり、「真珠」とはメシア的預言者としての使命を自覚する彼に対して、父なる神が与えた神の名前なのである。

このヘイムズおよびイデルの議論をふまえ、真珠のたとえ話についてのアブラフィア自身の解釈(⑤と⑥)を見ていきたい。

まず、⑤では悔い改めが主題となる。②と③の導入から見て、たとえ話に登場する「召使たち」がキリスト教徒のことであるというのは容易に理解されるが、ここで、2節の『オツァル・エデン・ガヌーズ』における「私の周りに嫉妬の霊が集まっていた」(*OEG*, p. 370)という記述を思い起こしたい。アブラフィアは、諸言語の起源である聖なる言語としてのヘブライ語が持っていた、知性による神の把握へと人間を導く力を、同時代のユダヤ人も見失っているという問題意識から『オール・ハ・セヘル』を書いた。だとすれば、この「召使たち」にはキリスト教徒だけでなく、「真のユダヤ教／普遍宗教」の信仰者ではない同時代のユダヤ人も含まれるはずである。真珠は息子ではなく自分たちのものだとして主張して、息子と対立する「召使たち」とは、ユダヤ教の選民思想を批判するキリスト教徒たちだけでなく、アブラフィアの預言カバラーを排除する同時代のラビ・ユダヤ教の権威のことでもある。そして、アブラフィアは真珠の所有をめぐる仕掛けられた争いを、同時代のユダヤ人にとっての好機とみなす。息子に悔い改めの契機をもたらすからである。アブラフィアは息子を愚者として描くことで、召使たちとの論争に臨むことよりも、むしろ自分自身の愚かさ気づくことの大切さを説いている。自分こそが真珠の継承者であると相手に向かって言い張るのではなく、真珠の相続にふさわしい者となるべく自分の愚かさを悔い改めることを求めるのである。

⑥の主題は赦しである。神に愛され、真理を有するのは誰かという論争は——『デカメロン』においてそうであるように——いまも続いている。神が真珠を与えるのが「我々」か、それとも「敵対者」かはわからない。だが、この不可知性は⑥の結論なのではなく、むしろ出発点である。真珠を受け継ぐことは、想像力による思考を停止し、知性によって神を知ること——それが『オール・ハ・セヘル』全体の目的でもある——だとアブラフィアは主張する。そして、ヘイムズやイデルが指摘するように、神の知識に到達した者たちもまた、ひとつの「宗教」を信仰している。ラビ・ユダヤ教とはまったく違う、知性の完成をめざす思索と実践の総体だが、それもまたひとつの宗教なのである。知的完成が「宗教」であるということの意図は、個人における完成をもって終わりとするのではなく、その教えが伝道されるべきものだという点である。究極目標に到達し、真珠を所

有するにいたった「知性ある者たち」は、そこで立ち止まるのではなく、なおもひとつの使命を持つ。自分たちの「宗教」を人々に教え広めることである。彼らには、世界に散らばって放浪し、「小さき者から大きな者まで、海を水が〔覆う〕ように、万人が主を知る」まで、人々を導く宗教的義務があるのである。

さらに、真珠のたとえ話は、アブラフィア自身の魂の遍歴と重なり合って見える。『オツアル・エデン・ガヌーズ』における回想では、苦悩の 15 年間とその幻影からの解放が語られていた。31 歳の啓示体験以降の旅、すなわち預言的著作の執筆とローマ教皇との面会の試みは、預言を授かるメシアとしての自覚に動機づけられていた。だが、そのときの彼は「真珠を隠された息子」であった。アブラフィアは、自身の霊的苦悩の時期におけるメシア運動を意味づけるための物語を必要としていた。そして、彼はある物語と出遭ったのではないか。

長い暗闇の時を乗り越えて「真珠」を手にした「息子」は、それから 3 年後、まさしく「神の子」を名乗ることになる。アブラフィアは「神の子ゼハルヤフ」と自称し、知的な完成者すなわち預言者としての新たな活動を始める。『オツアル・エデン・ガヌーズ』や『セフェル・ハ・オート』では、その「息子」の福音あるいは「真のユダヤ教」を伝道する相手が同時代のユダヤ人だけでなく、異教徒すなわちキリスト教徒をも含むことが明確に示される。霊的な覚醒から布教へという 1285 年以降のアブラフィアの活動は、真珠のたとえ話に彼自身が見出したふたつの主題——悔い改めと赦し——と符合する。

地中海世界を旅する放浪のユダヤ神秘家であったアブラフィアは、自分の魂の遍歴を意味づけると確信できた物語をメッシーナで耳にしたのかもしれない。そのたとえ話を聞かせたのは、もしかするとユダヤ人ではなくキリスト教徒だったのかもしれない。そして、彼が聞いた話は、『オール・ハ・セヘル』で語られているものとはかなり違っていたのかもしれない。いずれにせよ、真珠のたとえ話は、アブラフィアが自分の半生を、それも最も激動に満ちた 31 歳からの 15 年間で意味づけるための物語となったのではないかと思われる。彼がこのたとえ話に見出したのは悔い改めと赦しであり、そのふたつの主題が彼の晩年の宗教活動を深く動機づけているからである。

アブラフィアにおける真珠のたとえ話は、既存の歴史的な宗教どうしの争いを超えて、すべての人々を救済へ導くための新たな「宗教」を伝道するという、彼の壮大なヴィジョンを描いたものである。だが、それは「地は主を知る知識で満たされる」という預言体験の完成のための物語にとどまるものではなかった。むしろ、アブラフィア自身が体験した霊的な覚醒と、そこにいたるまでの魂の苦悩に意味を与える物語でもあった。放浪していた世界のなかで語られていた小さなたとえ話に、アブラフィアは自分の半生とこれからの将来のための確かな道しるべを見出したのである。

## 謝辞

本研究は JSPS 科学研究費若手研究「中世ユダヤ教文学におけるキリスト教世界への対抗的言説の複合的研究」(研究課題番号 19K12960) の助成を受けたものである。

## アブラフィアの著作の略記一覧

*MS: Metsaref ha-Sekhel* (in *Metsaref ha-Sekhel ve-Sefer ha-Ot*, ed. by A. Gross, Jerusalem, 2001)

*OEG*: *Otsar 'Eden Ganuz* (ed. by A. Gross, Jerusalem, 2000)

*OS*: *Or ha-Sekhel* (in *Or ha-Sekhel ve-Shomer Mitsvah*, ed. by A. Gross, Jerusalem, 2001)

*SO*: *Sefer ha-Ot* (in *Metsaref ha-Sekhel ve-Sefer ha-Ot*)

註

- (1) 「真珠よりも知恵は得がたい」(ヨブ 28:18) や箴 3:15, 8:11 など。本文と註の聖書の書名の略語はすべて新共同訳に準拠する。
- (2) 以下の解説を参照。ヨアヒム・エレミアス (南條俊二訳) 『イエスのたとえ話の再発見』新教出版社, 2018年, 235-239頁。
- (3) John P. Brown, “The Noun-Vocabulary of Jesus’ Aramaic,” in *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition*, ed. by Craig A. Evans, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, pp. 254-255.
- (4) Iris Shagrir, “The Parable of the Three Rings: a Revision of its History,” *Journal of Medieval History*, vol. 23, 1997, pp. 163-177.
- (5) 英訳を参照 (引用含む)。A. Mignana, “The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi: Preface, Edition, and Translation,” *Journal of the John Rylands Library*, vol. 12, 1928, p. 224.
- (6) フランス語訳を参照 (引用含む)。Al-Tha’alibi, ed. and tr. by H. Zotenberg, *Histoire des Rois des Perses*, Paris, Imprimerie Nationale, 1900, pp. 465-466.
- (7) ラテン語校訂版を参照。Stephen (Étienne) of Bourbon, *Tractatus de Diversis Materiis Praedicabilibus in Anecdotes Histriques: Legéendes et Apologues*, ed. by A. Lecoy de la Marche, Paris, Librairie Renouard, 1877, pp. 280-281.
- (8) ボッカッチョ (平川祐弘訳) 『デカメロン』河出文庫, 2017年, 上 80-81頁 (引用含む)。
- (9) レッシング (篠田英雄訳) 『賢人ナータン』岩波文庫, 1958年, 110-115頁 (引用含む)。
- (10) アブラフィアの生涯については以下を参照。Harvey J. Hames, *Like Angels on Jacob’s Ladder: Abraham Abulafia, the Franciscans, and Joachimism*, Albany, SUNY Press, 2007, pp. 29-53; Moshe Idel, tr. by J. Chipman, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany, SUNY Press, 1988, pp. 2-6; Moshe Idel, “ABULAFIA, ABRAHAM BEN SAMUEL,” in *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, eds. by F. Skolnik *et al.*, Detroit, Thomson Gale, 2007, vol. 1, pp. 337-338 (以下 *EJ*); ゲルショム・ショーレム (山下肇ほか訳) 『ユダヤ神秘主義』法政大学出版局, 1985年, 165-171頁; 志田雅宏「預言への思索—マイモニデス, ナフマニデス, アブラフィア—」, 杉木恒彦・高井啓介編『霊と交流する人びと』(下巻)リトン, 2018年, 244-245頁; 山本伸一『総説カバラー ユダヤ神秘主義の真相と歴史』原書房, 2015年, 70-75頁。
- (11) Aaron Rothkoff, “SAMBATYON,” *EJ*, vol. 17, p. 743. *TB*サンヘドリン 65b や『創世記ラッバー』11:5 では, 安息日には川を流れる岩石が止まるという奇跡が語られる。また, アッシリアによって追放された十部族が, 終末において川の向こうから戻ってくるという中世の伝承

もある。

- (12) 預言カバラーについては別稿で紹介した。志田「預言への思索」247-251頁。
- (13) 教皇との面会の意図について、イデルは教皇をユダヤ教に改宗させるためと主張した従来の見解を批判し、アブラフィアは自分が預言を語るメシアであると認めさせるつもりであったと主張する。Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New Haven, Yale University Press, 1998, pp. 97-100.
- (14) 「この秘義について、ラジエルは自身の書物に四つの単語で署名した。それら〔四語〕の頭文字はיהוה, 末尾の文字はתחלתである。その秘義とは、『メシアの知識, 贖い主の知恵』である」(MS, p. 102)。その秘義は, הגואל וחכמת המשיח ודיעת הידועהとなり, 各単語の頭文字がיהוה, 末尾の文字が(順番は前後するが)תחלתとなっている。H・J・ヘイムズはこの記述をアブラフィアのメシア宣言と解釈する。Hames, *Like Angels on Jacob's Ladder*, pp. 40-41.
- (15) エリヤ(אליה)にゲマトリアを適用すると $1+30+10+5=46$ となる。
- (16) 中世イスラーム哲学における「能動知性」の概念と、マイモニデスによる受容については、井筒俊彦「中世ユダヤ哲学史」、長尾雅人ほか編『岩波講座 東洋思想 第二巻 ユダヤ思想 2』岩波書店, 1988年, 95-97頁を参照。マイモニデスの定式は、『ミシュナ註解』「ペレク・ヘレク」(サンヘドリン篇 10章)序文におけるユダヤ教の13の原則のうちの第6の原則において示されている。マイモニデスの預言論については、志田「預言への思索」231-237頁にて論じた。
- (17) 印刷版『オール・ハ・セヘル』(2001年)を出版したA・グロスは45歳のときの作品とみなし、ヘイムズも同意する。一方、イデルは42,3歳頃と推測する。Hames, *Like Angels on Jacob's Ladder*, p. 51; Moshe Idel, “The Pearl, the Son and the Servants, in Abraham Abulafia's Parable,” *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, vol. 6, 2013, p. 104.
- (18) 聖四文字の神名(יהוה)のこと。
- (19) Moshe ben Maimon (Moses Maimonides), tr. by Shmuel ibn Tibbon, *Moreh ha-Nevukhim*, Jerusalem, Mossad Harav Kook, 2000, pp. 5-6 (I. Intro.). [Hebrew]
- (20) Ibid., pp. 585-589 (III:51). 以下を参照。ユリウス・グットマン(合田正人訳)『ユダヤ哲学』みすず書房, 2000年, 175-176頁。
- (21) Moshe ben Maimon, *Moreh ha-Nevukhim*, pp. 466-467 (III:26). 以下を参照。Josef Stern, *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments (Ta'amei Ha-Mitzvot)*, Albany, SUNY Press, 1998, pp. 1-13.
- (22) Moshe ben Maimon, *Moreh ha-Nevukhim*, pp. 4-13 (I. Intro.). 以下を参照。Moshe Halbertal, tr. by J. Feldman, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 49-59.
- (23) マイモニデスもこの「内的語り」の表出としての人間の言語の力について論じており、アブラフィアはマイモニデスの言語論に『セフェル・イェツィラー』のセフィロート概念を適用しているといえる。Moshe ben Maimon, *Moreh ha-Nevukhim*, pp. 325-331 (II:36-37).
- (24) 「上げる」の目的語であるאוהםを動詞の末尾につけて, עלם と一語で表現するという解釈。
- (25) パルマ写本 2487 (MS Cod. Parma 2487, The Palatina Library, fol. 66r)には、母音記号付

- きの聖四文字の神名が 10 個並べられた円形の図がある。それによると、最初の二文字は「ヤハ」ではなく「ヨホ」と唱える (!)。グロスによる印刷版にも同様の図 (彼自身の手書きか?) が載っている (*OS*, p. 106)。グロスはどの写本に依拠したかを記載していないが、おそらくこのパルマ写本 2487 かそれに類するものを参照したと思われる。他方、母音のない図が載っている写本もある (MS Guenzburg 132, The Russian State Library (Moscow), fol. 88r など)。
- (26) ショーレムはユダヤ神秘主義思想における「ドゥヴェクト」(固着) について、「たえず神とともにあること」とし、神の意志との調和・一致においても「一抹の隔たりがつねに残っている」と指摘する。それに対しイデルは、アブラフィアの事例によって神と人がひとつになる「神秘的合一」というドゥヴェクトの革新的な理解が示されたと主張する。ショーレム『ユダヤ神秘主義』161 頁; Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, SUNY Press, 1988, pp. 1-32.
- (27) 以下の英訳も参照。Hames, *Like Angels on Jacob's Ladder*, pp. 66-68; Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, pp. 48-49; "The Pearl, the Son and the Servants," pp. 104-107.
- (28) ヘブライ語聖書の翻訳を指しているが、ギリシャ語訳も含むのかラテン語訳のみなのかの判断は難しい。また、新約聖書がここに含まれるとも考えられよう。
- (29) 『オール・ハ・セヘル』第 1 章の議論をさす。
- (30) Shagrir, "The Parable of the Three Rings," p. 171.
- (31) Hames, *Like Angels on Jacob's Ladder*, pp. 64-69.
- (32) Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, pp. 49-50.
- (33) *Ibid.*, p. 50; "The Pearl, the Son and the Servants," p. 108.
- (34) *Ibid.*, pp. 131-135.