

近代英文学にみるユダヤ人像

河野, 徹

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 外国語学・外国文学編 / 法政大学教養部紀要. 外国語学・外国文学編

(巻 / Volume)

85

(開始ページ / Start Page)

107

(終了ページ / End Page)

136

(発行年 / Year)

1993-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004712>

近代英文学にみるユダヤ人像

河野 徹

I ユダヤ人の再入国から法的解放実現まで

1290年、エドワード1世が反ユダヤ色の民意を汲んでユダヤ人の国外追放に踏み切って以来、イギリスはヨーロッパの他のいかなる国よりも非ユダヤ化されていた。1232年にヘンリー3世が建てた「改宗者の家」(Domus Conversorum)は、17世紀初頭まで残存していたが、僅かばかりの入居者はいずれも外国人として扱われたのであり、ユダヤ人としてイギリスを訪問した例としては、1310年におそらくは再入国の条件を交渉しにやって来た数人、専門家として招かれた一人か二人の医師くらいであったという。⁽¹⁾ このユダヤ人隔離を有名無実にしてしまったのは、スペインとポルトガルからのユダヤ人追放と、⁽²⁾ その後イベリア半島全域の「マラーノ」(新キリスト教徒もしくは隠れユダヤ教徒)を戦慄させた異端審問で、西ヨーロッパ諸国に難を避けたセファルディー系ユダヤ人の一部が、スペイン人としてイギリスへも渡来していたのである。

ヘンリー8世(在位1509—47)とエドワード6世(在位1547—53)治下のロンドンに「マラーノ」の小居住地が設けられ、メアリ女王即位によるカトリックの巻き返しで一旦消滅したものの、エリザベス1世(在位1558—1603)の治世になると、ロンドンやプリストルで半ば公然と(つまり半ば非合法的に)ユダヤ人同士の集會が持たれ、その中には、貿易活動の傍ら大陸から軍事・外交上の機密情報をイギリス政府に伝えたエクトル・ヌネスや、侍医でありながら女王の毒殺を図ったとして処刑されたロデリーゴ・ロペスがいた。法的にその存在を保証されてはいなかったが、一時は100人を数えるほどの集団に成長していたのである。ところがジェイムズ1世(在位1603—25)の即位後に彼らの間で内輪揉めを生じ、一派が他派を「ユダヤ教信奉者」呼ばわりしたため、当局も座視はできず、「ユダヤ教信奉」の嫌疑をかけられたロンドン在住のポルトガル商人全員が国外追放となった。⁽³⁾ 再びマラーノ居留地が形成され、不明

瞭な形ながら公認に漕ぎつけるには、さらに半世紀を経なければならなかった。

ユダヤ人をイギリスへ再入植させる動きは、アムステルダムで始まった。当時のオランダはまだスペインの支配下にありながら、その立地条件ゆえに大西洋貿易の一大中心地であり、イベリア半島を去ったマラーノのなかでも富裕な上流階級出身者の多くが、この地域に定着し経済的成功を収めた。彼らが著しく繁栄したのは、中・東欧やイタリア、北アフリカ、オスマン帝国内のユダヤ人だけでなく、彼らを追い出したポルトガルの王室とも貿易上密接な連携を保っていたからである。⁽⁴⁾ オランダでの実績からすれば、ユダヤ人がその居住地に利益と繁栄をもたらす公算は大であった。イギリスへのユダヤ人再入国を実現させた背景として、彼らの経済的利用価値は逸することができない。

いかに経済的に有利とはいえ、ユダヤ人の帰還となれば、中世以来の根深い神学的反ユダヤ主義からして、世論の抵抗なしですまなかつたのは当然である。しかしピューリタン革命は、王権神授説を介して王室と癒着した教会への反撃であり、その中心人物としてオリヴァー・クロムウェルは、教会の監督制度を嫌い、宗教的寛容を旨として、とくにユダヤ教徒と非国教派プロテスタントを保護した。その結果イギリスでは『聖書』への復帰が唱えられ、「至福千年」説の流布と相俟って、メシアの光臨に必要な条件は、まずユダヤ人を解放して改宗させることだ、という信仰も行われていた。また宗教改革の余波として『旧約聖書』やヘブライズムの遺産に対する関心が高まっていたから、「イスラエルの後裔」(“remnants of Israel”) とじかに接触したいという願望も生じていた。⁽⁵⁾ なかには、「旧き」摂理に従うとして「割礼」や「土曜日安息」を実践する者もいた。とくに分離派と称せられる非国教諸派の神学者らは、内乱で国家が苦難に苛まれてきたのは、過去にユダヤ人を迫害したことに対する天罰であるから、以前のように神の祝福を受けるには、その償いをしなければならないと説いて、ユダヤ人追放の解除を訴えた。⁽⁶⁾ ユダヤ教の代表的指導者として著名なアムステルダムのメナセ・ベン・イスラエルが、ユダヤ人再入国の交渉を決意した背景には、上記分離派神学者たちの励ましがあったとされる。⁽⁷⁾

メナセが再入国をクロムウェルに請願した近因は、イベリア半島で異端審問の迫害に脅えている人々だけでなく、1648年ポーランドを席捲したコサック反乱で郷土を追われた人々のために避難所が必要だったことである。⁽⁸⁾ それに先

立ち、1641年エクアドルで「失われたイスラエル10支族」中のルベン族とレヴィ族と察せられる現地人をマラーノの一行者が発見し、オランダのユダヤ人社会に報告した。「ダニエル書」(xii. 7)によれば、最後の救済はユダヤ人が完全に離散し終わったときに始まる。そして「申命記」(xxviii. 64)によれば、離散は地球の一端から他端まで広がっていなければならない。⁽⁹⁾ ヘブライ人がアメリカで発見されたとなれば、ヘブライ人不在の国はイギリスだけだ。イギリスは中世以来「アングルテル」(Angleterre)と呼ばれてきた。‘angle’は「隅」を意味し、‘terre’は「地」である。まさにヘブライ語の‘ketzeh ha-aretz’(‘end of the earth’)で、ユダヤ人がイギリスに導かれたら、預言通りに離散が終わり、メシアの救済が始まるだろう。⁽¹⁰⁾ メナセはこの想いをラテン語論文「イスラエルの希望」に盛り込み、イギリス議会に献上した。メナセは「救世」という神秘主義的な議論だけを展開したのではなく、きちんとユダヤ人再入国の経済的利点をも力説している——「もし一国がわれわれを追放すれば、別の国が千の特典をもって招いてくれます。……ユダヤ人を迎え入れる共和国は繁栄し、貿易が盛んになっているのを、われわれは目にしているではありませんか」⁽¹¹⁾

クロムウェルはリアリストだから、たとえピューリタンとして「旧約」の民に興味を惹かれても、ユダヤ人再入国運動を脚色していた「至福千年」説とか「古い」律法の遵守といった神秘的傾向に共鳴することはなかった。たしかに寛容の精神では時代を先取りしていたが、「わが救世主の神性を否定する者どもに好意を示し、宗教の基本的真実に反する冒瀆の意見を幫助してまで寛容を貫くというのは本末転倒である」と彼は主張した。⁽¹²⁾ しかし再入国問題で、この宗教的信念が現実的配慮を抑えつけることはなかった。共和国の外交政策にとって最大の課題は、イギリス商業の保護と育成であり、オランダやスペインと戦火を交えたのもそれが主因であった。リヴォルノ、ハンブルク、そしてとくにアムステルダムをあのように繁栄させているイベリア半島出身のユダヤ人の富と能力と国際的な交易ルートが利用できれば、西インド貿易でもイギリスの軍事力と同じくらい頼りになるだろう。このように、ユダヤ人再入国の問題は英蘭・英西抗争の一環に過ぎなかったと考えられるけれども、クロムウェル自身がこの問題に強い関心を寄せていたことは確かである。彼は、ロンドンに住むスペイン人とポルトガル人の商人らが概ねユダヤ教に同調していることを察知していたが、不埒という点では、ユダヤ教もカトリックも選ぶところが

なかった。ユダヤ人再入国を討議する機運は熟しつつあった。

メナセは1655年9月の渡英に先立ち、共和国護民官クロムウェルに宛てた英文パンフレット「卑見」(“Humble Address”)を起草して、ユダヤ教徒が自らのシナゴグを持ち、支障なく宗教的義務を果たせるように取り計っていただきたい、と請願した。予期される反発を念頭に置いて、彼はまずユダヤ人の天与の商才、在住国に対する忠誠、高潔な血統を強調し、次いで高利貸し、キリスト教徒幼児の殺傷、ユダヤ教徒の伝道活動にまつわる中傷を否定したのである。⁽¹³⁾「卑見」に添えて、反ユダヤ的法律の撤廃、無制限の交易権などユダヤ人の諸権利を要求した個人的な請願も提出した。同年11月クロムウェルは、この請願を國務会議にかけて即時可決を図ったが、問題が複雑過ぎて、結局小委員会に回され、そこでも外部の意見を徴することになった。

この一件は国の内外で当時としては最大の関心を惹き、論評が巷に溢れたが、大勢はユダヤ人側に不利であった。ユダヤ人はセント・ポール寺院をシナゴグに建て直すつもりで、50万ポンドの買値をつけてきた、もし議会側が値段を80万ポンドに釣り上げなかったら、この商談は成立していただろう、といった噂話が飛び交った。⁽¹⁴⁾クロムウェルに対抗していた王党派の新聞は、チャールス1世が処刑された後、「国王をあやめた者どもが、救世主をはりつけにした者どもと手を握ったことに、何の不思議があろうか」と同類項扱いしている。⁽¹⁵⁾ロンドンの「マラーノ」たちとしては、折角商売が繁盛しているのに殊更異教徒の注意を惹きつけてしまった、とメナセの動きに神経を尖らせるような面もあった。⁽¹⁶⁾

このような雰囲気の中かで、各界各層の名士からなる代表者会議が開かれ、クロムウェル自身の明快な問題提起で、討議は、ユダヤ人を入国させることは合法的か、もし合法的ならば、いかなる条件で受け入れるのが適切か、の2項目に絞られた。第1点については、大方の予想に反して、ユダヤ人の帰還を禁止するような法律はないことが明らかになり、第2点に関しては、さらに4回討議を重ねたけれども、キリスト教国でユダヤ人の宗教が公然と行われるのは冒瀆に他ならない、と主張する神学者らに有利な展開となった。とくに第5回目の討議は公開で、興奮した群衆の前で行われたから、政界代表の再入国無条件賛成論は、結局ごく少数の支持しか得られなかった。商業面・経済面の論議でも、地元の商人たちは、ユダヤ人を入国させれば、地元民を犠牲にして外国人を富ませるだけだと抗議し、私利を国益に優先させた。中世時代の法規を思

わせる厳格な条件を付けないかぎり公認は無理，ということが判明したため、クロムウェルは自分と国務会議で善処することを約束して、閉会を宣した。反対の世論が余りにも強く、国務会議に諮っても進展の見込みはなかったから、クロムウェルは現状を維持する他なかった。つまりロンドンに定住していたユダヤ人には、従来通り先祖伝来の儀式を支障なく行わせたのである。

1655年秋に英・西間で戦争が勃発し、翌年春にスペイン人所有の貨幣、商品、船舶は一切没収されることになった。在英ユダヤ人はほとんどが、スペインか、スペイン統治下にあったポルトガルで生まれており、たとえ異端審問を逃れてきたにせよ、法的にはスペイン国臣民だった。当時彼らの間で最も裕福な商人と目されていたアントニオ・ロドリゲス・ロブレスは、嫉妬に駆られたユダヤ人仲間の密告で、テムズ川に停泊していた持ち船2隻ともども全財産を没収されることになった。もしロブレスの財産が没収されたら、他のユダヤ人も同罪となるだろう。そこで、変則的な国籍に甘んじていたユダヤ人たちも、自らがユダヤ人であることを明らかにしてクロムウェルの慈悲に縋る他なく、改めて個人的に、支障なくユダヤ教徒として礼拝と埋葬ができる正式な許可を請願した。

クロムウェルは直ちにこの要求を国務会議にかけようとしたが、意のままにならず、3か月後にやっと上程された。ユダヤ人らが礼拝と埋葬の許可を請願したその同じ日に、ロブレスも、自分はスペイン人ではなくユダヤ系のポルトガル人であるとして、没収された財産の返却を請願した。さらに彼は、異端審問の犠牲者として一族が辿った悲劇を身上書に盛り込んで、当時のイギリス人の反カトリック感情に訴えた。その身上書を確認するユダヤ人家族20世帯の宣誓供述書も提出され、結局国務会議では、「マラーノ」としてカトリック教徒のスペイン人であることは問題だが、ユダヤ人難民であることも事実だとして、財産没収令状の取消を命じた。ロブレスの一件は、同様にユダヤ教を信仰するマラーノたちの身分を保証する結果となり、実質的にユダヤ人社会承認への道をつけたことになる。

礼拝と埋葬に関する請願は、クロムウェルの圧力もあって国務会議で好意的な配慮を受け、メナセにもその旨伝えられたことが、最近の研究で明らかになった。⁽¹⁷⁾しかし何者かの手で議事録からその日の討議事項を記した何ページかが引き裂かれているため、公的な証拠は残っていない。いずれにせよ、ユダヤ人帰還の正式承認という当初の目的に達しなかったことは事実で、メナセの

失望は深かった。

しかし公的証拠の湮滅が、却ってユダヤ人社会に幸いすることになった。1659年の王政復古で、チャールズ2世が帰還したとき、共和国時代に制定された法律は航海条例だけを残して廃止されたから、国民の間で不人気だった cromwell のユダヤ人再入植黙認も当然無効となるどころだったが、正式に法制化されていなかったお蔭で虎口を脱することができた。 cromwell を積極的に支援していたユダヤ人社会指導層もその地位を脅かされたが、チャールズ2世はアムステルダムに亡命中から親ユダヤ的で、ロンドン市行政当局や地元商人らによるユダヤ人の財産没収と追放の請願、ロンドン司教によるゲットー・システム導入の提案などは考慮の外に置き、枢密院に諮って、むしろユダヤ人の権益を保護する方針を示した。ユダヤ人に対する寛容という点で、チャールズ2世は cromwell と同じ立場を取ったことになる。イギリスのユダヤ人が、体制一変の後も在任をそのまま黙認され、他のヨーロッパ諸国で慣例化していた特殊かつ劣等な地位に追い込まれなかったのは、まさに関連法規が非公式だったからで、皮肉にもかつてメナセを落胆させた曖昧な決着が救いになった。

1661年に成立した議会は「騎兵議会」と呼ばれ、反動的な王党派が主流となってとくに宗教面でピューリタン色の一掃を図り、「クラレンドン法典」と呼ばれる一連の法案を可決した。ユダヤ人に及ぼす影響からみて重要なのは、市町村の役員に国教徒たることを義務づけ、地方自治機関から非国教徒を追放する「地方自治体令」(Corporation Act) と、非国教徒4人以上の会合を違法とみなし、4回これを犯したら西インド諸島で7年間の懲役に服させるという「コンヴェンティクル条令」(Conventicle Act) であった。「コンヴェンティクル」とは国教会の祈禱書を用いないキリスト教非国教徒の密会を意味するが、この条令がユダヤ人いじめに利用されたことは想像に難くない。シナゴグでの礼拝そのものが処罰の対象である、とイギリス人の一平民がユダヤ人指導者に通達し、その平民と示し合わせた別の貴族が、話し合いに応じれば面倒をみるが応じなければ訴訟を起こす、と脅す手である。この手が実際に使われたとき、ユダヤ人側は畏に気付いて、王に直訴し、他の臣民が与えられているのと同じ保護の下で王国に在留する許可を請願した。この請願は枢密院に諮られ、その結果、彼らを悩ますような指令は出されていないこと、従来通りの恩典を期待して差し支えないことが書面で伝えられた。ここに初めて、ユダヤ人のイ

ギリス居住が書面で正式に認められたことになる。

1657年ロンドンのクリーチャーチ・レインに建立されたイギリス最初のユダヤ教シナゴグを、日記作家として名高いサミュエル・ピーブスが1663年に訪問している。ちょうどその日は、一年かけて「モーゼ5書」つまり「トーラ」全編を読み上げたことを祝う「シムハット・トーラ」(the Rejoicing of the Torah)の当日で、普段の礼拝とはちがい、会衆は大分羽目を外していたらしい。「まったく、真の神を知る人間よりもむしろ獣のように、礼拝の間中騒ぎ、笑い、ふざけ、注意を傾けずに乱雑に振舞っているのをみると、もう二度とこんな連中に会うものかと思うだろう。いや実際わたしもそんなにずっと目を向けていたわけではない、そんなことをしていたら、こんな途方もないやり方をする宗教もこの世に存在していたんだ、と本当に思い込んでしまっただろうから」⁽¹⁸⁾ この一節の行間に、当時の一般民衆のユダヤ人に対する不信と蔑視が窺えよう。

宗教面、商業面で外部との摩擦は絶えなかったが、その都度王室の庇護を受けることができたので、ユダヤ人は概ね安定した地位を保っていた。セファルディー系ユダヤ人の人口はスペインからマラーノの流入が相次いで勢力を増しており、18世紀初めには新しいシナゴグをベヴィス・マークに設けた。またアシュケナジー系ユダヤ人も、再入国が認められた直後からロンドンに定住していたが、徐々に殖え続け、1690年には自派のシナゴグを持ち、1722年には「大シナゴグ」を建立した。1718年には、親が外国籍でもイギリス生まれのユダヤ人ならば土地所有が可能になり、不動産保有に係わる訴訟では、「キリスト教徒のまことの信仰に基づいて」宣誓する義務を免除された。

18世紀に入って裕福なアシュケナジー系ユダヤ人の流入が漸増し、それまで階級上の懸隔や礼拝・習俗上の相違から問題外とされていたセファルディー系との婚姻も、以前ほど困難ではなくなって、とくに両系の上層部は徐々に融合し始めた。門閥よりも経済的地位が、配偶者選択の基準となっていた。⁽¹⁹⁾ 1753年、ユダヤ人同士の結婚に法的効力が認められたものの、完全な帰化権を獲得する試みは失敗に終わり、ディズレイリ家、リカルドー家、パーサーヴィ家といった上流の諸名門がユダヤ教を棄て、国教に改宗した。(その後19世紀を通じて、キリスト教に改宗したイギリスのユダヤ人は約29,000人に達したという。⁽²⁰⁾)

1828年、国教徒のみに有利な審査律 (Test Act) 及び地方自治体令 (Corpo-

ration Act) が撤廃され、翌29年、非国教徒にも公職への道が開け、さらに翌30年、カトリック教徒が法的に解放された後を受けて、ユダヤ教徒にもカトリック教徒同様の地位を認めるという法案が、下院の第1読会で承認されたが、第2読会で否決された。1833年にまた提起されたが失敗に終わり、以後10回に及ぶ上程も徒勞であった。ユダヤ人の場合、国会議員選挙で投票権を行使することはできたが、かりに立候補して当選しても「キリスト教徒の宣誓」を述べなければならなかったから、上院であれ下院であれ議席に就くことができなかった。このために、1847年ライオネル・ド・ロスチャイルド男爵は当選を果たしながら着席を拒まれたのであり、1851年デイヴィッド・サロモンズ（後のロンドン市長）は、当選後着席を試みた廉で罰金を課せられた。結局下院で可決された「ユダヤ人無資格撤廃」法案を、上院がその都度阻むという蒸し返しが、延々と四半世紀も続いたわけで、論戦に疲れ切った議員から、反対派の面目を立てる形で、ユダヤ人に課する宣誓の様式は上院と下院のそれぞれで決議すればよいという妥協案が1858年に出され、ライオネルは初当選後11年目にして着席を許された。1866年の「公共宣誓令」で、正式に古来の様式が廃止され、その時点で、ユダヤ人の議員就任が完全に認可されたのである。

ユダヤ人は、信仰の相違ゆえに政治的権利を最も長く拒まれ、イギリス国民としての仲間入りが最も遅れた集団であり、再入国が黙認された1655年から数えて211年目にやっと法的解放の日を迎えたことになる。彼らが議員就任のために払った努力は、政治的野心に端を發したものではない。ライオネルは、ウェストミンターの議場に座らずとも、ニュー・コート・のロスチャイルド本家から存分に影響力を行使できた。⁽²¹⁾ 彼は、ロンドン市選出下院議員として一度も発言していない。彼の目的はユダヤ人の法的解放を促進させることにあり、議員就任は目的のための手段ではなく、目的そのものであった。

II 近代英文学にみる代表的ユダヤ人像

(1) アイザックとレベッカ

ウォルター・スコット (1771—1832) の『アイヴァンホウ』(1817) は、リチャード1世治下の中世イングランドが舞台で、王自身も「黒衣の騎士」として登場する。物語は、王の十字軍遠征中に王位簞奪を狙う弟ジョンの策動、支配者たるノルマン系貴族階級と被支配の境遇下で再起を図るサクソン系旧臣た

ちの確執を背景に、サクソン人騎士で王の信頼を一身に集める主人公、アイヴァンホウの騎士サー・ウィルフレッドが、森の義賊ロクスリー（一名ロビン・フッド）の助勢を得て、ノルマンの逆臣どもを討ち、ユダヤ人アイザックの娘で彼を慕うレベッカを窮地から救った後、アルフレッド王の血筋につながるロウィーナ姫と結ばれて幕となる。この作品には、ノルマンとサクソンの対立を12世紀にまで持ち込んだり、ロビン・フッドを1世紀も早く出現させたりという時代設定上の誤りがあり、さらに、スコットの標準的伝記を著したジョン・バカンから「真の欠陥は、このロマンスが外面的なことだけに係わっている点だ」とまで酷評された。⁽²²⁾ たしかに現代人の視点からすれば、真の試練は、トランベットが唸鳴り響く馬上槍試合ではあり得ず、私生活で個人が幾度も襲われる「実存的」危機なのだろう。しかし一旦読み込めば、物語の快テンポで変転極まりない展開に捲き込まれてしまうことも事実だろう。デュマは、これを読みながら歴史小説家になる決心を固めたのである。

研究書や事典の類で『アイヴァンホウ』のプロットを略述する際、レベッカを外すわけにはいかないが、アイザックの方は抜きにしてもかまわないという扱である。レベッカは、王弟ジョンに「あの娘こそソロモンの雅歌の花嫁じゃ」⁽²³⁾と言わしめたほどの麗人で、容姿の魅力に精神の高潔さが加わる。御堂の騎士に凌辱されそうになると、「死よりも厭わしい運命ならば死ぬほうがまし」と心に決め、相手も「これほど生気に溢れ、これほど犯しがたい美しさは見たことがない」と感じ入るほどだった。⁽²⁴⁾

英文学史上でレベッカの先駆をなす存在といえ、まずシャイロックの娘ジュシカで、両者とも醜いユダヤ人の美しい娘だという共通点はあるが、愛慕するアイヴァンホウを深く諦め一生親に孝養を尽くそうとするレベッカと、親の金をくすねてキリスト教徒の恋人と駆け落ちしたジュシカとを比較するのは無理である。ジュシカよりはむしろマローウ作『マルタのユダヤ人』に登場するアビゲイルの方が、まだレベッカに近い。少なくとも彼女は、悪の権化たる父親バラバスにいじらしいほど従順だった。その父に愛人を謀殺されてはじめて本気で尼寺へひきこもり、結局修道尼全員とともに毒粥をすすらされて果てる。その非業の死を憐れむ他ないが、やはりアビゲイルとレベッカとでは、各々の作者の思い入れが格段に違うのだろう。アイヴァンホウを介抱し、寝入った彼をみつめながら、「ああ父上、娘として悪いことでしょうか、若い人の金髪のために、父上の白髪を忘れるというのは。……でもわたしは、このような愚か

しいことはわたしの心から振り払ってしまいます」⁽²⁶⁾と健気に言っただけのレベッカは、やはりジェシカやアビゲイルの追隨を許さない。

マロウとシェイクスピアがいずれも娘に父親の許を去らせるのは、悪魔的主人公を心底から悪魔的たらしめようと案出した仕掛けだろう。家族のことを思いやるようでは、完璧な悪魔にはなれない。バラバスにとっても、シャイロックにとっても、娘は金に次いで大事な財産だった。バラバスは娘を失う前から悪魔だったが、シャイロックは娘を失ってはじめて怪物と化するのだ。スコットはレベッカの父親アイザックを卑屈な吝嗇漢として、いわばマイルドなシャイロックとして描いており、彼が毒を盛ったり、ナイフを振りかざすことはあり得ない。この父と娘を並べてみれば、父は娘の美質麗質を引き立てるために存在しているような感じさえする。おのれの身代金を値切るなど守銭奴の一面を覗かせるが、いざ娘の危機を知ると、娘の無事を確かめるまでは鏹一文払わない、どんな拷問にも耐えてみせる、と父親の真面目を発揮する。アイザックの場合は、兄弟殺しを企むノルマン人王族はもとより、息子のウィルフレッド（アイヴァンホウ）を勘当したサクソン人長老などよりも家族愛が濃密なのである。いまや親を去るのは、ユダヤ人の娘でなく、キリスト教徒の長男なのだ。この作品は歴史に忠実でないけれども、ヘブライ的価値観に裏付けられたこの父と娘の言動から、周囲のノルマン人やサクソン人の言動の本質が露わになるような面があり、このロマンスの中心内容である騎士道そのものにも冷徹な視線が注がれている。とにかくユダヤ人だけが理性的で、他は大なり小なり常軌を逸しているという作品は、英文学史上これを以て嚆矢とする。

アイヴァンホウとレベッカの間で交わされた最も印象に残る会話は、前者が騎士道の名誉と栄光を強調し、後者が騎士道の掟に内在する愚劣と罪惡を指摘する第29章末尾のやりとりだろう——「戦いを愛すること、これこそ拙者どもが生きる糧じゃ。……勝って名をあげている間だけ、拙者どもは生きておる、いやそれなしで生きようとは思わぬ。それが騎士道の掟じゃ」「まあ！」美しいユダヤ娘は言った。「お武家さま、それは虚栄の悪魔に生贄を捧げ、火をかくぐってモーロックの神の許へ参るようなものではありませんか。お流しになった血、お耐えになったご苦勞、あなたさまのご所業のために人々の目から溢れた涙、そのご褒美として何があなたさまに残るのでございましょうか」「何が残る、と申すのか、それは光榮でござる、われらが墓を黄金で彩り、われらが名を馥郁たらしめる光榮じゃ」「光榮でございますと！ まあ！ 戦士

のくすんで、くずれかかったお墓に、紋標として錆びた鎧がかかっております。……そんなものが、あらゆる優しい愛情を犠牲にしたことに報いるものでございましょうか、ほかの人をみじめにするために、ご自分でみじめに費やしたお命の十分な報いでございましょうか」⁽²⁶⁾ 誰が読んでも、この議論でスコットがレベッカに軍配を上げていることは明らかである。

このように理非曲直を識別する聡明さだけではなく、レベッカの容貌と性格に作者が注いだ最高級の賛辞からしても、レベッカとアイヴァンホウの離別は不自然なものとなる。なぜスコットは、アイヴァンホウとレベッカを引き離れたのだろう。魔女として焚刑に処せられるはずの麗人を救った騎士と、救われた麗人が結ばれるのは、ロマンスの常套ではないか。サッカレーも、『アイヴァンホウ』の「続編」として『レベッカとロウィーナ』を書き、ロウィーナとの家庭生活に飽きたアイヴァンホウを、喜劇的な転変の末レベッカと結ばせてしまうのである。しかし13世紀という時代設定からすれば、キリスト教徒とユダヤ教徒の結婚はおろか、実際は両者が接近することさえ無理だった。⁽²⁷⁾ いわば見えすいたポエティック・ライセンスで愛情関係を扱ったことになり、歴史よりもロマンスを優先させたと言える。強いて二人を結ばせるには、レベッカに洗礼を受けさせるしかない。そうなれば、彼女は大言壮語と偽善を犯したことになる、作品中での存在理由を失う。キリスト教的騎士道精神に対する抗議と、ユダヤ教徒としての信条を全うするためにも、彼女は父と行動をともにしなければならなかった。「もてなし好きで寛大で自由な」イギリスから父と娘は追われるようにスペインへ去って行く。金輪際アイヴァンホウをシナゴグへ招くわけには行かないのだから。

アイザックの方は、作品中の役割においても人物描写の独創性においても、たしかにレベッカほど重要ではない。第5章のエピグラフとしてスコットは、『ヴェニスの商人』第3幕第1場でシャイロックが唱える例の「ユダヤ人に目はないのか、手はないのか……」云々の名台詞をあげている。シャイロックは、侮辱に対する復讐というダイナミズムに乗って、一步一步残忍性を深めてゆき、ディケンズの『オリヴァー・トウィスト』に登場するユダヤ人盗賊フェイギンも、性格は前もって固定されているが、物語の展開につれてますます悪党の本性を露わにして行く。ところがアイザックは、終始誰かが自分の財布を狙っているという猜疑心を捨てきれず、滑稽なほど懸命に金持ちであることを否定する。恐怖と隷従のジェスチャーを交えはするが、彼の言動は概ねロボッ

ト的で、卑屈な吝嗇漢という喜劇的ユダヤ人像の原型がそこにある。「シャイロックは勝ち犬から負け犬へと転落するが、アイザックは幕が上がる前から屈従を饜けられ、首輪をはめられ、鎖につながれている」⁽⁸⁸⁾

身代金を値切る場面で、アイザックが修道院長に苦情を申し立てる。キリスト教徒の皆様が金を借りに来るときは「アイザック殿、期日はきつと守る、どうかよろしく」と辞を低くして頼み、返却の期日になれば「この呪われたユダヤ人め」と無法者をけしかけるのでございます云々。⁽⁸⁹⁾ シェイクスピアがヴェニスの商人アントーニオの杜撰な資産管理や彼の親友バッサーニオの浪費癖に寛大なのは、中世貴紳のおおどかさに寄せる一種のノスタルジアが一方にあって、その対極に人間性を墮落させる高利貸しの陋習があったからだという。⁽⁹⁰⁾ つまりおおどかに無責任な態度を取る方が、けちけちと打算に走るよりも人間的と思われていたのだ。債務者が慈悲を乞うているのに、債鬼は1ポンドの肉を求めて刃を振りかざす。シェイクスピアの場合、吝嗇漢と浪費家とは、始めから勝負はついていた。スコットは、時代の変遷を反映して、必ずしも浪費家の肩をもっていない——「片やユダヤ人の頑さ、欲の深さ、片や上に立つ国王貴族の気違い沙汰と庖政という工合にいくらか張り合った形になっていたのだが、いじめられればいじめられるほど、頑さも欲の深さも度を増すようにみえた」⁽⁹¹⁾ つまりユダヤ人の習性はキリスト教徒によってつくられ、その選択に否応はあり得なかった。

こうみえてくと、レベッカ同様アイザックも、聖職者や騎士の品性下劣やノルマン朝当時の財政破綻を照射していたことになろう。『ヴェニスの商人』でシャイロックに浴びせられる罵詈雑言とは異なり、『アイヴァンホウ』では、ユダヤ人に対する罵倒が、被罵倒者たるアイザックよりもむしろキリスト教徒の罵倒者自身に跳ね返っているようにさえ思われる。娘の名誉のために進んで拷問に身を委ねようとするし、ノルマン貴族の悪党に身代金を要求されたときも、自分と娘だけでなく捕らえられた者全員を救うために支払うのだ、と条件をつけた。作品全体を通じて、アイザックよりも品性高潔と思われる聖職者は一人として登場してこない。アイザックの別荘は、ユダヤ人がキリスト教徒の幼児を切り刻む悪魔の巣ではなく、レベッカがアイヴァンホウを看病する蘇生の場となる。もちろんアイザックが、その療養の手配をしたのである。たしかにこの作品では、スコットの時代を反映して、ブルジョア的なリアリズムとモラルの矢が、貴族階級の欺瞞的価値観めがけてさかんに射かけられる。レベッ

カとアイザックの弁舌が、その矢の役割を果たした。ユダヤ教はたしかに異端であったが、カトリックもいかがわしい宗派であった。

スコット自身の心底にあったユダヤ教観、ユダヤ人観はどうであったのか。レベッカは「聖書に書いてある神の選民への約束の解釈の仕方については、どんなに誤った教えを受けていたにもせよ、……いつかシオンの子たちも、キリスト教徒とおなじように富み榮えて神に召されると信じている点では誤っていなかった」⁽⁸²⁾つまりスコットは、戴く神についてはともかく、イエス・キリストを介しての万民救済を認めないユダヤ教の旧約中心主義には当然反対の立場だった。彼はユダヤ人についてこうも言っている。「彼らの習慣や職業をおおらかな考えと自然にそして容易に結びつけるわけには行かない——もちろんそういうおおらかさが個人個人の場合にはいくらでもあり得ようし、また実際にあるとわたしは思うけれども。彼らはお金を儲け、お金を仲買するのが本職なので、そういう商売をやっていると、心が狭くなるのだ」⁽⁸³⁾『アイヴェンハウ』の8年後に書かれた『医者の娘』の主人公でユダヤの血を引くミドルマスは、ハンサムできつぷが好くて、何をやっても成功しそうな青年だった（これは富裕なユダヤ人がイギリス社会の中に浸透していたことの反映だろう）。ちょうどそのころスコットは、ユダヤ人の債権者から借金の返済を迫られて反ユダヤ的な気分になったとみえ、⁽⁸⁴⁾ 主人公を一転貪欲な悪党に変えてしまう。ミドルマスは一山当てようとインドに渡り、愛人でもあった義父の娘メーを誘い出して、土地の王族に売り渡そうとする寸前で奸計が暴露、その罰として象に踏み殺された、という筋書きになっている。

アイザックは、先述の通り、隠し馬から皮肉の矢を射かける道化役として振舞い、また逆のような父性愛から一時的とはいえ毅然とした態度に出るのだが、作品全体を通して再考すれば、所詮は小心翼翼たる守銭奴、いわば牙を抜かれた裁判後のシャイロック、天使的な娘レベッカの引き立て役ということになる。「このおどおどした田舎鼠アイザックはあの都会のどぶ鼠フェイギンへ、このおかしな犬はあのたいへん陽気な悪魔へとつながっている。これは中世を中世と引き換えたものに過ぎない」⁽⁸⁵⁾

(2) フェイギン

シャイロックを陰気な悪魔だとすれば、たしかに陽気な悪魔といえるフェイギンの産みの親は、チャールズ・ディケンズである。ディケンズからロンドン

にあった彼の邸宅「タヴィストック・ハウス」を購入したデイヴィス夫妻はユダヤ人で、その奥さんの方のイライザが、おそらくはイギリスのユダヤ人を代弁するような形で、丁重な措辞ながら抗議の手紙を出している——「シャイロックは50年前とは非常に異なる解釈を施されていますのに……フェイギンの解釈のしかたは一つしかないように思われます。でも著者がご存命であるかぎり、離散こそすれ一体であるわが民族に対して加えられたたいへん不当なお仕打ちをご自身で正すか、あるいは償うことはおできになります」⁽³⁶⁾ どう「ご自身で正す」べきかについては述べていないが、償い方の提案はしている。われわれ流浪の民は天幕を張った地で友を得たという証が欲しいのだから、ユダヤ人救貧医療施設「モンテフィオーレ夫人記念会館」にご寄付いただければ有難い、というのである。

ディケンズがこの手紙を受け取ったのは、『オリヴァー・トウィスト』刊行から25年を経た1863年のことである。その9年前に当たる1854年に、ディケンズはあるユダヤ系の学校で講演し、「ユダヤ人がなぜわたしのことを〈反ユダヤ的〉とみなし得るのか、わたしには見当もつかない」と述べている。⁽³⁷⁾ たしかに彼が創作を始める以前から、種々の文学作品や定期刊行物に数限りなく現れていたユダヤ人像を介して、ユダヤ人といえば、不正直で、強欲で、物を盗み、人を裏切り、危険だが結局は臆病な連中という先入観ができあがっていた。ディケンズだけに責任を負わせるのは酷である。しかしディケンズが描き出したフェイギンは、百尺竿頭に一步を進め得たもので、フィンム国のヤフー獣同様ユダヤ人の醜悪を一身に収斂していた。ユダヤ人はどこにいても、行住座臥フェイギンの要素を見咎められ、嗅ぎつけられ、社交面や職業面での差別よりむしろそういう周囲の目と鼻に過剰反応する自分自身が重荷となって、ユダヤ性からの逃避を図ったような面がある。ディケンズの配慮がそういうところまで及んでいた、とはやはり思えない。

上に引用したデイヴィス夫人からの手紙が届いて半月後、彼は次のような返信を認めた——「あなたの所謂〈たいへん不当な仕打ち〉（‘a great wrong’）をわたしが知的なユダヤ人に加えたど、そのように彼らの多くが信じているとしたら、彼らはわたしが常々考えていたよりもずっと分別に欠け、ずっと公正でなく、ずっと温厚ではないと申さねばなりません。フェイギンがユダヤ人であるのは、物語の背景となった時代に、残念ながらあの類の犯罪者のほとんどが実際ユダヤ人であったからです。でも分別のあるユダヤ教徒でしたら男女を

問わず、まず第一に、他の悪役が全部キリスト教徒であることにお気づきのはずです。そして第二に、彼が<ユダヤ人>と呼ばれるのは、その宗教ゆえでなく、民族ゆえなのです。ある物語のなかでフランス人かスペイン人を<ローマ・カトリック教徒>として追求したら、わたしはまったく不躰で申し開きのできない行いをしたことになります。わたしがフェイギンをユダヤ人と呼ぶのは、彼がユダヤ民族の一員だからであり、それは、ちょうどある<チャイナマン>のことを読者に述べようとして彼を<チャイニーズ>と呼ぶのと同じ意味合いだからです」⁽⁹⁸⁾

デイヴィス夫人はこれに納得せず、ディケンズの説明と類推に反論している。「ユダヤ人の民族と宗教が切り離せないことは事実なのです。もしユダヤ人が他の信仰を奉じたら、生まれを同じくする人々からも、彼が仲間入りした異教徒たちからも、ユダヤ民族の一員として知られることはもはやありません。……おっしゃるとおり<他の悪役が全部キリスト教徒であることに気づくべき>だとしても、彼らは少なくとも、<善きキリスト教徒>の登場人物たちと対比されております。そしてこの哀れで惨めなフェイギンは、ユダヤ人として孤立しているのです。……敢えて意見を述べさせていただきます。イギリスのユダヤ人の風俗や性格をもっと細かくお調べになり、そのありのままを描いて下されば、名高い作家として十分に報いられましょう」⁽⁹⁹⁾この手紙がプレッシャーとなってディケンズは『共通の友人』(*Our Mutual Friend*, 1865)のなかでユダヤ人の老君子リアーを登場させたのだ、という説さえある。社会改革の先鋒を以て任じていたリベラルが「反ユダヤ主義者」呼ばわりされることの意味を考えれば、頷けなくもない。

ここで、「フェイギンの解釈のしかたは一つしかない」とデイヴィス夫人が述べたユダヤ人側の実感を探ってみよう。まずある作家が悪党を終始一貫してたとえば「ジャップ」と呼び、この上なく不快な外貌の持ち主に描いたら、日本人の読者はその作家を「反日的」と感じるだろう。フェイギンの赤い髪の毛が繰り返し言及され、クルックシャンクの挿絵からも明らかなように顕著な鉤鼻であり、つば広の帽子をかぶり、長いガウンを着ているから、どうみても典型的な「ステージ・ジュエ」である。

「通りの敷石の上には泥が厚くたまり、街頭には黒い霧が立ちこめ、小糠雨がしょぼしょぼと降っていて、手に触れるものはすべて冷たく、じっとりしていた。ユダヤ人のような手合いが外出するのにうってつけのような夜だった。

家の壁や戸口の蔭に隠れるようにして、こっそり進んで行くこの気味の悪い老人は、まるで通り過ぎる泥んこや暗闇の中から生まれ出た何かいやらしい爬虫類が、餌にするうまそうな腐り肉を探しに、夜の闇の中に這い出してきたみたいだった」⁽⁴⁰⁾ その昔邪悪な儀式で幼子の生き血と生肉を食ったという伝説的なユダヤ人の亡霊が見え隠れする。シャイロックはいやらしい犬、アイザックは犬か狐か山猫ですんだが、フェイギンは爬虫類にされてしまった。この一文は、後でディケンズが「反ユダヤ的」な表現に留意したとされる改訂版でもそのままだから、やはり「解釈のしかたは一つしかない」のである。「ユダヤ人のような手合い」(‘such a being as the Jew’)の「ユダヤ人」とはフェイギンのことだが、当然総称的にも適用できる。「<ユダヤ人>という用語は、定義でなく非難なのである」(‘a damnation rather than a definition’)⁽⁴¹⁾

フェイギンは古着と装身具、それも手下の孤児たちに盗ませた品々を捌くのが商売で、容貌や服装もシャイロックゆずりだが、ユダヤ人特有とされる身振り手振りや舌のもつれや鼻にかかった発音を伴わず、激情に駆られているときは別として、彼の意外にまともな英語は、主人公のオリヴァーに違和感を抱かせるものではない。しかし誘拐した子供らを悪の道へと駆り立てるのは悪魔の仕業であり、これが、ユダヤ人はキリスト教徒の子供に危害を加えるという中世以来の「血の中傷」(blood libel)と重なり合う。オリヴァーは町で出会ったアートフル・ドジャーに仲間がたむろする巣窟へと案内され、そこで頭目のフェイギンと対面する。「上の炉棚から紐で吊るしたフライパンが火の上にかげられ、その中でソーセージが焼かれていた。そしてそのまえに料理用フォークを持って立っているのが、一人の皺だらけのしなびた老人で、そのいやらしい人相の悪い顔はもつれた赤毛で隠されていた」⁽⁴²⁾

子供らに楽しく悪を教え込むこの「陽気な老紳士」は、昔の「教え子」で根っからの悪党サイクスにさえ悪魔扱いされる。フェイギンが彼の肩に手をかけると、彼はその手をはらいのけてこう言う。「悪魔にとっつかまる時のことを思いだすんだよ。てめえみたいな面をしたやつなんて、ほかにゃいねえぞ。もっともてめえの親父は別だろうが、その親父だって今頃は、白っぽくなった赤ひげを地獄の火で焼かれてるぜ。もっともてめえにゃ親父なんかいねえんで、悪魔からじかに生まれて来たのかもしれねえな。それでもちっとも不思議はねえや」⁽⁴³⁾ フェイギンは、オリヴァーに仏心を抱くサイクスの情婦ナンシーが邪魔になり、サイクスに彼女を始末するようにけしかけ、一転今度は、ナンシー

にサイクスを毒殺するように懸命の説得を試みる。利用するだけしたら、後腐れのないように消していく、そして毒殺も辞さない、というところはまさにバラバスのである。

フェイギンの犯罪はあまりにも包括的で、最後の裁判で絞首刑になるときも、その罪を特定されることはなかった。ユダヤ教徒もキリスト教徒に劣らず罪の意識に敏感だが、フェイギンには宗教へのこだわりなどまったくなかった。シャイロックがユダヤ教の食餌法を守り、キリスト教徒との飲食を避けているのに反して、フェイギンは豚肉厳禁の掟を破ってソーセージやハムを常食し、処刑前夜彼のために祈ろうと訪れたラビたちを追い払い、なおも留まろうとする彼らを叩き出した。これだけで、ユダヤ人社会に寄りつこうともしなかった悪しきユダヤ人であることはよく分かるが、だからといって彼の悪が「ユダヤ人であること」から発しているという感じを拭い去るわけには行かない。人道主義を標榜していたディケンズが、反ユダヤ主義の火付け役を演じたとは誰も言うまい。ディケンズは、幼児虐待の悪に取り組んだ最初の大作で、その効果を高めるために、もともと読者の心の深層（あるいは表層近く）にわだかまっていた反ユダヤの連想を活性化させた、とは言えるだろう。オリヴァーがフェイギンに初めて出会うわずか6ページの章に「ユダヤ人」という語が29回も使われているというのは、興味ある事実である。⁽⁴⁴⁾

シャイロックやアイザックが成人の世界で日中に動き回っていたのとは対照的に、フェイギンは子供たちあるいは「教え子」たちとともにいつも巢窟の暗闇のなかにいる。その暗闇から抜け出そうとするオリヴァー少年の「汚れなき」視点は、たとえ少年がその場に居合わせなくても、全編を通じて持続し、たとえば計略が頓挫し早朝まで怒りに悶えるフェイギンは「人間というよりむしろ墓の中から出て来たばかりで悪霊に苦しめられている、何か気味の悪い幽霊みたいな姿」として描かれる。「右手を口許にあて、何かじっと考えに沈みながら長い黒い爪を噛んでいると、歯のなくなった歯ぐきの間から、まるで犬か鼠のような牙が二、三本見えていた」⁽⁴⁵⁾

ディケンズはとくにオリヴァーが目をさます直前の夢うつつの状態、つまり夢と現実の間で宙ぶらりんとなった混乱状態を利用して、フェイギンのいわば原型的な悪魔像を映し出そうとしている。⁽⁴⁶⁾ 夢から覚めたその瞬間に悪夢と現実が一つの恐怖に融け合うわけだ。オリヴァーがまだ眠っていると思いつき、宝石箱を開けてあれこれ手に取って楽しんでいる最中、ふと彼の視線に気

づき、怒り狂ってパン切りナイフを振り上げるというシーンはその一例であり、またオリヴァーがメイリーおばさんの家のベッドで、またあの巣窟へ舞い戻ったかのような悪夢から半ば目覚めたそのとき、異腹の兄弟モンクスと連れ立ってじっと窓から彼を見つめているというシーンも別の一例だろう。人捜いのクローズアップ、振りかざされたナイフ——いずれもチャーサー以前からイギリス人にはおなじみの伝承なのである。

ディケンズが反ユダヤ的だとしたら、その反ユダヤ主義は彼が生きていた時代特有の風潮でもあった。『オリヴァー・トウィスト』は、著しく反ユダヤ的な時代と文学的伝統から生まれた作品なのである。1830年現在、ユダヤ人はロンドン市内で店舗を開くことができなかったし、法曹界に迎えられなかったし、大学の学位も授けられなかったし、議員になることもできなかった。ユダヤ人の法的無資格は、彼らが劣等な国民だからというよりは、土地の風習に馴染まない外来者であるためとされた。2万から3万を数えた当時のイギリスのユダヤ人中、ロンドンに住んでいたのは1万5千から2万でその中の半数以上がアシュケナジー系、つまり中・東欧出身であった。彼らが犯罪に走りやすかったのは、産業界から締め出され貧窮していたからで、慈善団体の援助は焼け石に水だし、誰も彼もが行商を始めたため激しい競争となり、詐欺と盗品故買が横行したのは当然であった。⁽⁴⁷⁾ 1830年夏ロンドン市民の話題を浚ったのは、ユダヤ人盗品故買犯アイザック（アイキー）・ソロモンズに係わる裁判で、彼はフェイギン同様、盗品の宝石類、古着類、織物を扱っていた。ある劇に端役としてユダヤ人盗品故買者が登場していたが、バーニー・フェンスというその名前がいつのまにかアイキー・ソロモンズに変わり、ついには劇そのものの題名まで「アイキー・ソロモンズ」になってしまったという。⁽⁴⁸⁾ ヴィクトリア朝初期には、穏健な『タイムズ』も、おどけた『パンチ』も、ロンドン市民のユダヤ人に対する疑惑を強めるのに一役も二役も買っていたのである。

しかし1830年代から60年代にかけて、ユダヤ人の社会的地位が着実に向上し、法律的な障壁が撤廃され、商業上の制限が除去され、中央と地方で公職につけるようになり、結婚を通じてキリスト教徒の名門とつながりもでき、力量と人口の両面で成長を遂げていた。その象徴となるのが、ライオネル・ド・ロスチャイルド男爵の「修正された宣誓」による議員就任で、以前からユダヤ人の法的解放に反対していた有力議員が、掌を返したように、ユダヤ人も国民として十全の資格を持つ、と擁護の立場に回ったのである。時代の変遷とともに

に、寛容の精神が生まれつつあった。小説を書くのは個々の作家だけでも、社会の集団的意識が作品中に浸透するのは避けられず、作家を介して文化が語るようになる。

ディケンズ最後の小説となった『共通の友人』は、2つの大きなプロットからなり、その中の所々でユダヤ人の老君子リアーが点滅する。マーガレット・ドラブルの『オクスフォード英文学案内』は詳しく作品の筋書きを解説するのが常で、この作品もその例に洩れないが、このリアーに関しては、最後の方で端役の一人として名前をあげてあるにすぎない。それほど目立たない存在なのだが、上述した時勢の移り変わりに適応し、またおそらく上記デイヴィス夫人の期待にも副うべく、ディケンズがフェイギンの対極に置いた「善きユダヤ人」の典型だから、ユダヤ人の読者にとっては見逃せない人物である。ある強欲なキリスト教徒の高利貸しが、その正体を隠すために「フロント」役としてリアーを利用する。キリスト教徒は、彼の顔や髭や衣服を見ただけで狡猾無慈悲な高利貸しと思ひ込み、金品を巻き上げられても断念するだろう、という目論見である。ユダヤ人高利貸しというステレオタイプは外部から押しつけられたもので、真のリアー（つまり真のユダヤ人）は非ユダヤ人の胸中にある先入観とはまったく異なるのだ、と著者は訴えたかったのだろう。リアーは、キリスト教徒の娘2人を窮地から救うなど、その一挙一動がユダヤ教精神の理想像を体現したもので、その娘の一人は彼のことを「フェアリー・ゴッドマザー」と呼んでいる。母親代わりの妖精というのだから、人間というよりはむしろ象徴と化している。「ステージ・ジュエリー」的要素が一切洗い流されて、フェイギンに溢れていた活気は消え失せ、「リアーのような類は、刺しても血が出ないだろう」とさえ言われた。⁽⁴⁹⁾

リアーの存在はかすんでも、フェイギンはその活気を保ち続ける。フェイギンも象徴的存在にはちがいないが、象徴でありながら一種の活力に支えられている。その活力の源泉は、上述した通り、キリスト教社会に中世以来連綿と伝えられてきたフォークロア、ユダヤ人を悪魔の代理、ユダの後裔とみなしがちな精神的習性にある。イエスを十字架に懸けた後その周りでユダヤ人役の連中がグロテスクな乱舞に耽ったというあの14世紀聖書劇の世界は、⁽⁶⁰⁾ フェイギンの悪辣さにおののくヴィクトリア朝イギリス人の意識表層に忽ち浮上してくる。アーヴィング・ハウが言うとおりに、「偉大な作家は誰でも一面で神話の腹話術者である」⁽⁶¹⁾ かつてレズリー・フィールダーが「フェイギンに対して打つべ

き手はあるか」という論文を書いているけれども、⁽⁶²⁾ フェイギン像の根源として西欧文化の奥深くにわたかまる悪魔、ユダ、シャイロック、「さまよえるユダヤ人」といったどす黒いグロテスクな群像に対して、「打つべき手」があり得ようか。

ディケンズは、印刷の都合で第39章以降に限られたが、フェイギンの呼称として専用していた「ユダヤ人」という語の多くを抹消するか、「彼」もしくは「フェイギン」に差し替えたという。⁽⁶³⁾ とくに第50章「ユダヤ人のこの世で最後の一夜」⁽⁶⁴⁾ は「ユダヤ人の」を「フェイギンの」に直し、「ユダヤ人」という語でフェイギンを示すのは1箇所止めた。著者の誠意は重々認めるとしても、この手直しはやはり「コズメティック」に過ぎなかったのではあるまいか。改訂版では「初版に見られるふきこぼれんばかりの活力、奔流のようなリズムが失われて、かえって気の抜けた印象さえ与える」という理由から、小池滋氏による邦訳は、1838年刊行の初版を底本としている。「神話の腹話術師」としてディケンズを捉えたい向きには、貴重な試みとして評価されよう。

(3) ダニエル・デロンダ

1876年、当時の一流作家中最先端に位置していたジョージ・エリオットが、彼女の最後の小説となった『ダニエル・デロンダ』を発表した。ディケンズの『共通の友人』同様2つの筋からなり、その一つは美しく勝気で周囲から甘やかされて育ち、例外的な将来を確信しているグェンドレン・ハーレスという女性をめぐる展開していく。自分も含めて肉親が困窮に陥るのを避けるため、内縁の妻子がいるのを知りながら、爵位継承権を持つヘンリー・グランコートと結婚し、当然夫の御者たろうとする。ところがこのグランコートは冷徹に権力を弄ぶ「支配の達人」(the connoisseur of domination)で、⁽⁶⁵⁾ グェンドレンの虚栄心と俗物性と世間知らずを逆手にとり、ただ軽蔑のまなざしを向けるだけで、敏感な彼女をやすやすと屈従させてしまう。その支配被支配のアイロニーやその精妙な心理描写、迫真の社会観察ゆえに、このグェンドレン・ハーレスを中心とした部分は、どの批評家も絶賛を惜しまない。

グェンドレン関連の部分が「イングリッシュ」と呼ばれる一方、もう一つのダニエル・デロンダを中心としてユダヤ人を巻き込んで行く筋は「ジューイッシュ」と呼ばれる。ダニエルは眉目秀麗、頭脳明晰で、幼くして両親と別れ、ある貴族の後見の下で豊かな教養を身につけた。はっきりしない血筋が、ある

いは「デラシネ」意識を抱かせ、それを償えるようなコミットメントの対象を求めさせたのかもしれない。とにかくグェンドレンのそれとは対極をなす利他主義的価値観の持ち主で、当時のイギリス社会のどの階級、どの集団にもまず見当たらない高邁な道徳的理想を胸に秘めている。その理想をグェンドレンの精神的救済だけでなく、やがて被圧迫ユダヤ人の民族復興に振り向けていく、というのが作品全体の筋である。

グランコートの内縁の妻と交わした約束を破って結婚に踏み切ったグェンドレンは、良心の呵責とそれに便乗した夫の抑圧に耐えられず、ダニエルの知恵と思ひやりに縫らざるを得ない。2人を引き離すために、グランドコートはグウェンドレンをヨットに乗せて連れ去るが、操艇を誤って溺死する。その溺死も自分がロープを投げなかったためと信じて、グェンドレンは今やわが「良心の一部」となったダニエルへの依存を強める。ところがダニエルはすでにユダヤ人社会の一員と化しており、その「ユダヤ性」との距離がいわば啓示となって、グェンドレンは意識改革の一步を踏み出す。ダニエルは美女を前にして、普通の小説の主人公なら自然にやってしまうであろうことを何一つせず、じつと向かい合って端正に話を進めるだけなのだ。「不平一つ洩らさないハムレット」みたいだ、という批評もある。⁽⁶⁶⁾

無頼の父から離れ、母と兄を探しにロンドンへ来て路頭に迷い、万策尽きて入水自殺を図ろうとするユダヤ娘マイラを救い、ユダヤ人街でマイラの兄モーデカイを探り当て、そのモーデカイからユダヤ民族復興の抱負を聞かされるといふ筋立てにせよ、もうこの世にはいないと思っていた母親から突然呼び出されて、実の両親がユダヤ人、しかも母方の祖父はモーデカイ同様ユダヤ国家再建を念願としていたことを告げられ、これでマイラとユダヤ人同士の結婚が叶い、祖父と義兄の遺志を担ってパレスチナへ向かうという展開にせよ、デウス・エクス・マキナの続出だし、アシュケナジー系移民が3人揃いも揃って立派な英語をしゃべるといった矛盾点が少なくない。だから「イングリッシュ・パート」は「観察に基づく自然な筋」だが、「ジューイッシュ・パート」は、「捏造に基づく人工的な筋」だとする批評が大勢を占めることにもなる。⁽⁶⁷⁾ これでもかこれでもかとモーデカイの口を通じて吐露される白熱のユダヤ教・シオニズム論議に、イギリス人読者はさぞかし当惑したことだろう。たとえイギリス社会の精神的空白を慨嘆はしても、一般の読者にとってダニエルの行動はあまりにも特殊すぎ、指針はおろか刺激になったかどうかとも疑わしい。

「ジュエイッシュュ・パート」で、グェンドレン・ハーレス並に活気があったと考えられるのは、ハルム・エパースタイン公爵夫人だろう。ダニエルの産みの親で、ユダヤ人社会そして家庭での女性蔑視に耐えられず、父権からの脱出手段として結婚し、夫の死後2歳になるダニエルを後見人に託した後、自らはオペラ歌手として大成した。引退してロシア貴族の奥方となったが、不治の病に伏して余命幾許もないことを知り、息子から「ユダヤ人として生きる可能性」を奪うべきでないと考えた末、後見人を介してジェノアへ呼び寄せた。

「イングリッシュ・パート」で女性差別は、上品に皮肉を交えつつ、仕方なしに甘んじるような調子で扱われたが、公爵夫人レオノーラは、激しく怒りをこめて容赦なくユダヤ社会の性的不平等を弾劾するのである。リーヴィス流に言えば、成熟した想像力は「イングリッシュ・パート」で発揮され、未熟な感情表出は「ジュエイッシュュ・パート」で浮上することになろうが、この場合著者エリオットの真の衝動はどこに求めるべきだろうか。フェミニスト筋からすれば、「抑制の利いた皮肉」よりも「激しい怒り」の方が、より「成熟」しているかどうかは別として、より「適切」だという答えが返ってきそうだ。少なくともエリオットは、ユダヤ人社会の抑圧的な側面を知っていたはずである。⁽⁶⁸⁾

もともとジョージ・エリオットは、必ずしも親ユダヤ的ではなかった。1848年彼女は、ディズレイリの『タンクレッド』を読み、ジョン・シブリー宛の手紙のなかでこう書いている——「ユダヤ人の優越性を想定したどんなものにも、わたしは異教徒としてこの上ない反発を覚えますし、ヴォルテールの罵倒に呼応したいくらいです。ヘブライ詩のすばらしさには脱帽しますが、彼らの初期神話の多く、また歴史のほとんどすべては不快極まるものです。……イエスは、ユダヤ教を超越し、それに抵抗したからこそわれわれに敬愛されているのです。自分たちの民族神を一神教に祭り上げたというのは、他のオリент諸部族からの借り物のように思われます。ユダヤ人に特有のものは、何でも低級なのです」⁽⁶⁹⁾ エリオットは、平等主義と民主主義の立場から、寡頭政治や神権政治に撞けるディズレイリの民族中心的、神秘的傾向を嫌ったのだろう。

しかしそれから28年後の1876年、彼女が『トムじいやの小屋』の著者ストウ夫人に宛てた手紙では、ユダヤ人観が一変している。『ダニエル・デロンダ』のユダヤ的要案に対する反発は予期していたけれども、「やはりユダヤ人に対するキリスト教徒の普段の態度が、キリスト教徒としての信条に照らして不敬というべきか愚劣というべきか、まさにそういうものだと感じたからこそ、わ

たしは、わが天性と知識に可能な限りの同情と理解でユダヤ人を扱わねばという気になりました」⁽⁶⁰⁾ 続けて彼女は、ユダヤ人だけでなく東方諸民族に対する尊大と侮蔑を、イギリス人の名折れだと慨嘆している。しかしこれだけでは、なぜ生涯最後の大作のなかで、ユダヤ人にこのような大役を担わせたのか、まだ判然としない。

エリオットが「ユダヤ人に特有なすべてのもの」を再検討するに至った契機は、1866年にユダヤ人のタルムード学者エマヌエル・ドイッチュとめぐり会ったことだろう。⁽⁶¹⁾ もともと福音主義的素地があり、シュトラウスの『イエス伝』やフォイエルバッハの『キリスト教の本質』の英訳者としてユダヤ史とユダヤ思想に係っていたとはいえ、最も「ユダヤ人に特有なもの」である『タルムード』に造詣が深く、おまけにギリシャ・ローマの古典や英文学にも詳しいドイッチュは、彼女にとっていわば啓示であった。彼はベルリンで学業を終え、1855年に大英博物館図書館の助手となり、以後18年間にオリエント関係の論文を数百編発表した。彼の名を一挙に高からしめたのは『タルムード』関係の論文で、マシュー・アーノルドも彼の門を叩き、首相も彼を晩餐に招待した。大英博物館に古代セム文化研究の部署を設けてほしいという彼の願いは聞き入れられなかったが、ユダヤ人とシオニズムを扱ったジョージ・エリオットの大作に決定的な影響を及ぼしたことは、その失望を償って余りあるものだろう。

1869年、ドイッチュは博物館調査団の一員として聖地を訪れ、帰国後の講演で「一千年の懊悩を刻み込まれた人々がエルサレムの嘆きの壁に凭れている感動的な光景」を伝えるとともに「かつて排斥され嫌悪されたユダヤ人の運命はなおも未完である」と述べた。⁽⁶²⁾ エリオットと夫ルイスは、彼を招いてもっと詳しい話が聞けたはずである。以後週に一度は食事を共にし、ヘブライ語を習ったり、ユダヤ学の蘊蓄を傾けてもらっているうちに、いつしか作家の脳裏でドイッチュはダニエルの義兄モーデカイへと姿を変えて行く。モーデカイは肺結核だったが、ドイッチュは癌に苛まれ、1873年に他界する。『ダニエル・デロンダ』執筆中のことで、エリオットは「迫り来る死を意識しながら、目に見えぬ過去と未来のなかで情熱的に生きている」モーデカイのなかにドイッチュの最期の姿を刻みつけている。

道徳的理想を実現する行動様式の探究は、つねにエリオットの関心事であり、イギリス中流階級の日常生活と対照的な、いわば『戦争と平和』的な広か

りと深みのある背景を彼女は模索していた。彼女が生きていた19世紀ヨーロッパのキーワードは民族であり、フランス革命、ギリシア独立戦争、イタリア・ドイツの統一と、諸民族の自意識を覚醒させる動向が相次いでいたから、ユダヤ人が宗教共同体から民族共同体への発展を志向したとしても不思議ではなかった。しかもユダヤ人は、日常的なものと超日常的なものを共存させ得る精神的に並外れた民族であり、彼らが永きにわたる屈辱的離散から自己解放して建国運動に立ち上がったとすれば、新作の素材として十分に意欲をそそられたことだろう。ドイッチュの感化でシオニズム運動に注目したのなら、彼と同じくモーデカイもイスラエルの歴史と知恵に浸り切っていなければならない。半世俗化したユダヤ人のように西欧の自由主義そして新しい合理主義や平等主義にかぶれたら最後、真のユダヤ性は失われてしまうので、「有機的中心を蘇らせよう」とするモーデカイの宗教的シオニズムが基軸となる 他にない——「イェフダ・ハレヴィが最初に述べたように、イスラエルが人類の心臓であるというのは本当です。もしその心臓が、一民族とその家族らを義務に忠実な愛で結びつける愛情の核心のことだとしたらね。……いったい自らの宗教と法律と道德生活が、心臓を流れる血のように混じり合い、渾然一如の成長を遂げたと言えるような民族など、他のどこに存在するだろうか」⁶²⁾

離散ユダヤ人社会では、モーデカイのように志操堅固なユダヤ中心主義者が本物のユダヤ人（‘authentic Jew’）とされる。誇りをもって離散生活に耐え、異邦人の社会で自らの地位を「正常化」させるための空しい試みよりは、内面的真実に恥じない生活を心掛けるのだ。エリオットは、イギリス人として同化を試みるのが時代の要請だ、とするいわば改革派の立場も心得ていて、第42章の討論クラブの場で、ギデオンという男にそのような主張をさせている。先述した通り、イギリス化を志向して改宗に踏み切ったユダヤ人は少なかつた。したがって自分はイギリス人であると信じていた普通の人間が、突然両親ともユダヤ人だったと知らされたら、まず絶望に襲われる他なからう。ところがダニエルはむしろ新たな自尊心を覚え、民族共同体としてのイスラエルに連帯感を強めて行く。このダニエルの完璧すぎるコミットメントといい、モーデカイの預言者調といい、イギリス人読者の苦渋が目に見えようだが、ユダヤ人側からすれば、著者がユダヤ人読者を意識しつつ、登場するユダヤ人を並々ならぬ責任感で扱ったのだろう、と心底から感謝したにちがいない。

エリオットが『ダニエル・デロンダ』を構想していた頃、イギリスのユダヤ

人の間でシオニスト運動はほとんど問題にされなかった。⁶⁴⁾ ロシア各地でユダヤ人迫害が続発した1880年以降、同化主義に代わる民族自立の活路としてシオニズム運動は、ユダヤ人の間だけでなく国際的にも注目的となっていた。しかし運動の創始者ヘルツルが1890年代にイギリスを何回訪問しても、関心を示したのは少数の知識人だけで、首席ラビのハーマン・アドラーなどは「とんでもない間違い」として取り合わなかった。⁶⁵⁾ しかし本場のロシアでは『ダニエル・デロンダ』のヘブライ語訳が刊行の4年後に出回り、初期シオニストらの必読書となった。また現代ヘブライ語の父として名高いエリエゼル・ベン・イェフダは、1878年つまり原書刊行の2年後にロシア語訳を何度も読み返した末、パリへ赴いて将来必要となる学問的基礎を固めようと決心した。⁶⁶⁾ 要するに『ダニエル・デロンダ』は、初期シオニストらがパレスチナ再入植案を打ち出す際の叩き台となったのである。⁶⁷⁾ だからユダヤ人側からすれば、エリオットがモーデカイヤダニエルを介して「見えない過去と未来のなかで情熱的に生き」ながら、ユダヤ人の将来の進路を先取りした英知に感動なきを得ないのである。

パレスチナ人英文学者エドワード・サイードは、『パレスチナ問題』(1979)のなかで、ジョージ・エリオットのこの作品中、たしかに西洋諸国民についての現実を感じられるが、東洋諸国民についての現実には存在しないと述べ、「一方に墮落して下劣な東洋、他方に啓蒙されて高邁な西洋があり、その相争う東西をつなぐ橋がシオニズムである」というエリオットの基本的観念に異を唱えた。「エリオットにとって基本的問題たる 精神的光明と自由そして救済は、ヨーロッパ人とユダヤ人だけに限定すべきものとなる。……ユダヤ人の描写においては奇妙にもそのエキゾチックで「東洋風」な面が強調されるのに、非ヨーロッパ的な事柄への考慮は著しく欠けている」⁶⁸⁾ キリスト教徒及びユダヤ人シオニストが完全に合意しているのは、聖地を住民不在の地とみなしている点で、19世紀の旅行家内や文学作品に夥しく記載されているにもかかわらず、現地住民としてのパレスチナ・アラブ人はその存在を無視された。シオニズム思想は当時のリベラルな資本主義文化に根ざしたもので、エリオットら先鋒的なリベラルが、その文化の芳しからざる面を増幅し、おそらくは完成させてしまった、というのである。⁶⁹⁾

イスラエルの評論家ヒレル・ハルキンは、上記著書に対する反駁として執筆した「誰のパレスチナか——エドワード・サイードへの公開状」のなかで、⁷⁰⁾

シオニズムの真の意味、その救世的宿命を説明するのに、なぜその発生源たる東欧ユダヤ人の文化的、社会経済的背景はおろか、ヘルツルからベン・グリオンまで数多のシオニストにほとんど言及せず、ジョージ・エリオット作『ダニエル・デロンタ』の分析を延々と6ページも続けたのか、と問い質している。「ユダヤ人のことなど全然知らないヴィクトリア朝のイギリス女性が書き、シオニスト千人中一人として読んだことのないロマンティックな小説」⁽⁷¹⁾を取り上げたのは、見当違いも甚だしいというのである。

ハルキンによれば、サイドは、シオニズムの成功をユダヤ人の能力よりも西欧世界の助力に帰因させようとする底意から、エリオットを取り上げたのだという。たしかにパレスチナ論客として、ユダヤ人の成功に条件をつけたい「底意」はあろう。しかしハルキンほどの有識者が、エリオットをシオニズムの推進者はおろか啓蒙者としてすら認めないというのは、反駁のための反駁としか思えない。エルサレムにもテル・アヴィヴにもハイファにも、つまりイスラエルの3大都市すべてに「ジョージ・エリオット街」が存在するのは、『ダニエル・デロンダ』に鼓舞されたシオニストが少なくなかったことの証明である。東欧ユダヤ人の窮状がシオニズム運動の近因をなしたことは疑いないとしても、この「ロマンティックな小説」は、サイドの指摘通り、西欧資本主義側からの肯定的反応として、ユダヤ人国家創建に少なからず貢献したのである。第一、ユダヤ人のパレスチナ復帰支持を約束した「バルフォア宣言」の筆者A. J. バルフォア自身が、ケンブリッジ在学中の若き日にこの小説を褒めちぎったというのではないか。⁽⁷²⁾ イギリスでエリオットほど本格的にユダヤ学の知識を身に着けた作家はまさに空前であり、ユダヤ人を、彼らが抱えていた問題にまで立ち入って扱ったのは、おそらく彼女が草分けだろう。彼女のユダヤ人観は、理解と同情を超えるものであった。

彼女のひたむきな親ユダヤ主義を多としながらも、作中に登場するイギリス中流階級の人々と比べて、ユダヤ人の描写に十分の実質あるいは厚みがないことは、ユダヤ人側ですら認めざるを得なかった。ヘンリー・ジェイムズからF. R. リーヴィスに至るまで、「ジュエッシュ・パート」が誇張に溢れ、修辭的すぎるといふ批評はやはり当を得ていた。「わが天性と知識に可能な限りの同情と理解」を尽くしても、ユダヤ人があるがままに肉化するのには困難で、概ね外側からの観察に甘んじる他なかった。たとえば、胸に一物ある政治家バルト氏や情味溢れるガスコイン牧師といった、作者が知悉している社会の人間

が活写されているのとは対照的に、ダニエルやモーデカイは、終始ラファエロ前派風の中世的夢幻性に包まれている。いかなる道徳的、普遍主義的情熱を以てしても、やはりユダヤ人と非ユダヤ人の間には見えざる壁が介在し、相互間の浸透、とくに非ユダヤ人側からの浸透を阻んでいるかのようである。「近づこうとすれば遠ざかり、親しもうとすればよそよそしくされ、おだやかに説こうとしてかえって語気を強めざるを得ないようなもどかしさ」⁽⁷³⁾はその結果だろう。お互いの歴史と宿命をこだわりなく取り扱えるような共通基盤が、ユダヤ人と非ユダヤ人の間にいつかは生成するのだろうか。

19世紀イギリス小説で最も活気を帯びていたユダヤ人像がフェイギン「神話」のそれだとすれば、トリリングの言うとおり、『ダニエル・デロンダ』はその善意と知恵に溢れた新しい「反神話」で「ユダヤ人を祀り上げた」ことになろう。⁽⁷⁴⁾「反神話」とは「神話」の反定立、つまり神話の一変形であり、両者を総合して、真実により近づき得たユダヤ人像ではない。あくまでも抽象的類型である。神話を真実にすり替えたり、あるいは神話にも真実が多分に含まれていると信じがちな人間の性向からして、現実から神話を引き剥がす作業は困難を極める。これまで扱ってきたいくつかの神話的ユダヤ人像から断言できる一点は、登場するユダヤ人よりは彼もしくは彼女を登場させた非ユダヤ人側の精神内部の方がよく窺えるということだ。シャイロックやフェイギンに投影されている恐怖、レベッカやダニエルに注入されている希望は、非ユダヤ人のそれに他ならない。

(付記) この論文は、平成4年度文部省科学研究費補助金によるリサーチの一部であり、『法政大学教養部紀要』81号(1992年)所載「中・近世英文学にみるユダヤ人像(1066-1600)」の続編となるものです。

注

- (1) *Encyclopaedia Judaica* (Keter, 1972) vol. 6, p. 752. 以下 *EJ* と略す。
- (2) スペインからは1492年、ポルトガルからは1496年。しかしポルトガルでは国王が集団改宗を強制した。
- (3) Cecil Roth, *A History of the Jews in England* (Oxford, 1964) p. 144.
- (4) H. H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People* (Harvard, 1976) p. 653.
- (5) *The Universal Jewish Encyclopedia* (UJE Inc., 1941) vol. 4, p. 114. 以下 *UJE* と略す。

- (6) Roth, *op. cit.*, p. 153.
- (7) *ibid.*, p. 286.
- (8) Gerald Croner, ed., *ENGLAND, the History of the Anglo-Jewish Community* (Keter, 1978) p. 7.
- (9) Roth, *op. cit.*, p. 155.
- (10) *EJ*, vol. 6, p. 752.
- (11) Ben-Sasson, *op. cit.*, p. 638.
- (12) Roth, *op. cit.*, p. 157.
- (13) Jonathan A. Romain, ed., *Anglo-Jewry in Evidence* (The M. Goulston Educational Foundation, London, 1985) pp. 72-75.
- (14) Roth, *op. cit.*, p. 162.
- (15) Romain, *op. cit.*, p. 75.
- (16) Croner, *op. cit.*, p. 9.
- (17) Roth, *op. cit.*, p. 166.
- (18) Romain, *op. cit.*, pp. 84-85.
- (19) Croner, *op. cit.*, p. 13.
- (20) *UJE*, vol. 4, p. 116.
- (21) Croner, *op. cit.*, p. 16.
- (22) John Buchan, *Sir Walter Scott* (Cassell, 1932) p. 198.
- (23) Walter Scott, *Ivanhoe* (Penguin Books, 1982) Chap. VII, p. 83. 以下原作からの引用は、菊地武一訳の岩波文庫版を利用させていただいた。菊地訳は(上122)の形で原著ページの直後に示す。
- (24) *ibid.*, Chap. XXIV, p. 253 (下21).
- (25) *ibid.*, Chap. XXIX, p. 319 (下132).
- (26) *ibid.*, Chap. XXIX, pp. 317-8 (下129-30).
- (27) 河野 徹, 「中・近世英文学にみるユダヤ人像 (1066-1600)」, 『法政大学教養部紀要』第81号, 1992, pp. 7-10.
- (28) Edgar Rosenberg, *From Shylock to Svengali* (Stanford, 1960) p. 95.
- (29) *Ivanhoe*, Chap. XXXIII, pp. 366-7 (下210-11).
- (30) Rosenberg, *op. cit.*, p. 97.
- (31) *Ivanhoe*, Chap. VI, p. 70 (上101).
- (32) *ibid.*, Chap. XXIV, pp. 247-8 (下11).
- (33) D. Douglas, ed., *Familiar Letters of Sir Walter Scott* (1894), vol. 1, p. 435 as quoted in Rosenberg, *op. cit.*, p. 355.
- (34) *ibid.*
- (35) Rosenberg, *op. cit.*, p. 115.
- (36) Cecil Roth, *Anglo-Jewish Letters (1158-1917)* (The Soncino Press, 1938) p. 305.
- (37) Harry Stone, "Dickens and the Jews" (*Victorian Studies*, vol. 11, no. 3, 1959) p. 223.
- (38) Roth, *Anglo-Jewish Letters*, p. 306.
- (39) As quoted in Stone, *op. cit.*, pp. 245-6.
- (40) Charles Dickens, *Oliver Twist*, Chap. XIX (Penguin Books, 1966)

- p. 186. 以下原作からの引用は、小池滋訳のちくま文庫版を利用させていただいた。小池訳は、前出菊地訳同様（上253-4）の形で原著ページの直後に示す。
- (41) M. J. Landa, *The Jew in Drama* (KTAV, 1969) p. 164.
- (42) *Oliver Twist*, Chap. VIII, p. 105 (上109-10).
- (43) *ibid.*, Chap. XLIV (初版では Chap. XLIII), p. 398 (下220).
- (44) Lauriat Lane, Jr., "Dickens' Archetypal Jew" (PMLA 73, 1958) p. 96.
- (45) *Oliver Twist*, Chap. XLVII (初版では XLV), p. 417 (下252).
- (46) cf. Steven Marcus, "Who Is Fagin?" (*Commentary*, July 1962). Marcus はこの状態を 'hypnagogic state' と称している。
- (47) M. Dorothy George, *London Life in the Eighteenth Century* (Penguin Books, 1965), pp. 133-4.
- (48) Landa, *op. cit.*, p. 162.
- (49) Rosenberg, *op. cit.*, p. 69.
- (50) 河野 徹, 前掲論文, p. 12.
- (51) Irving Howe, "Oliver and Fagin" (*Selected Essays 1950-1990*, HBJ, 1990) p. 372.
- (52) Leslie Fielder, "What Can We Do About Fagin?" (*Commentary*, May 1949) pp. 411-9.
- (53) Stone, *op. cit.*, pp. 251-2.
- (54) 改訂版では第52章になる。
- (55) Irving Howe, "George Eliot and Rabical Evil," *op. cit.*, p. 354.
- (56) Rosenberg, *op. cit.*, p. 182.
- (57) Walter Allen, *George Eliot* (Weidenfeld and Nicolson, 1965) p. 163.
- (58) レオノーラに焦点を絞った興味深い論文として, Deborah Heller, "Jews and Women in George Eliot's *Daniel Deronda*" がある。Derek Cohen & Deborah Heller, eds., *Jewish Presences in English Literature* (McGill-Queen's U.P., 1990) 所収。
- (59) Gordon Haight, ed., *Selections from George Eliot's Letters* (Yale, 1985), p. 45. エリオットは、シュトラウス著『イエス伝』翻訳の際、ギリシャ語注解のことで John Sibree の助けをかりている。
- (60) *ibid.*, p. 476.
- (61) Edward Alexander, "George Eliot's Rabbi" (*Commentary*, July 1991) pp. 28-31.
- (62) *ibid.*, p. 30.
- (63) *Daniel Deronda* (Penguin Books, 1967) p. 590.
- (64) Chaim Bermant, *Troubled Eden: An Anatomy of British Jewry* (Basic Books, 1970) p. 111.
- (65) *ibid.*, p. 112.
- (66) Alexander, *op. cit.*, p. 31.
- (67) Rosenberg, *op. cit.*, pp. 365-6.
- (68) Edward Said, *The Question of Palestine* (Routledge & Kegan Paul, 1980) p. 65.
- (69) *ibid.*, p. 67.

- (70) Hillel Halkin, "Whose Palestine?—An Open Letter to Edward Said" (*Commentary*, May 1980) pp. 21-30.
- (71) *ibid.*, p. 25.
- (72) Michael Stapleton, *The Cambridge Guide to English Literature* (1983), p. 218.
- (73) Harold Fisch, *The Dual Image* (KTAV, 1971) p. 71.
- (74) Lionel Trilling, "The Changing Myth of the Jew" (*Commentary*, August 1978) p. 33.