

近代ドイツにおける「ユダヤ教」をめぐる思想 —M.メンデルスゾーンと A.ガイガーの事例を通して—

青木 良華

1. はじめに

本論文は、近代ヨーロッパ、特にドイツにおける「ユダヤ人解放」に直面したユダヤ知識人たちによる、「ユダヤ教」をめぐる思想がいかなるものだったのか、それは伝統的な考え方はどのように異なっているのかということについて、ユダヤ啓蒙主義（＝ハスカラー、これを担った人々をマスキールと呼ぶ）の泰斗として名高いモーゼス・メンデルスゾーン（1729-86）と、19世紀ドイツのユダヤ教改革運動における中心人物の一人であったアブラハム・ガイガー（1810-74）を通して考察するものである。

近代以前のユダヤ人社会は、居住する土地の支配者から自治権を与えられ、裁判においても宗教上の指導においても権威を持つラビを中心として、ハラハー⁽¹⁾と呼ばれる独自のユダヤ法に基づいた生活を営む、ユダヤ自治共同体（＝ケヒラー）であった。こうした伝統的なユダヤ教に基づく生活を可能にする社会構造に支えられ、ユダヤ人はトーラーやハラハーの権威を絶対的な信仰体系として信頼し、それらに従って生きることを至上命題とした「神の前に立つ人間としての自己規定」⁽²⁾を受け入れていた。このようなラビ・ユダヤ教に基づいた、宗教と民族が渾然一体となって結びついた生活様式によって、それぞれの共同体の置かれている地理的・文化的な相違にもかかわらず、離散したユダヤ人の生活に共通性と連続性を保証する宗教的な枠組みが維持されていた。こうした確固とした信仰構造と社会構造に支えられ、近代以前のユダヤ人のアイデンティティは保証されており、地上のどこに住んでいても、歴史的・空間的に広がる全体としてのユダヤ共同体（＝クラル・イスラエル）の一員として自己を意識することができた。

しかし 18・19 世紀のヨーロッパにおける近代主権国民国家の成立によってユダヤ自治制度という社会構造が崩壊すると、それに伴って伝統的なユダヤ教の価値観、ハラハーに基づいた信仰体系も揺るがされることになる。これまでケヒラーの一員として、ホスト社会にとっても自分たち自身にとっても「異教徒・異邦人」であったユダヤ人は、国家の「国民」、市民社会の「市民」としてホスト社会へ統合されることになった。この近代主権国家は、基本的人権の賦与や信教の自由などの権利を保証すると同時に、領土内に住むすべての国民に対して同一の国家的・世俗的な法規に服すること、そして国家への絶対的な忠誠を要求するものであった。このようにユダヤ人の帰属が大きく変化したことで、彼らは「ハイフンで結ばれる」二重の帰属を有する存在となり、国家への忠誠と、ユダヤ教やユダヤ社会への忠誠との間でアイデンティティの葛藤・分裂を体験することになった。

本来ハラハーとは、衣食住などの慣習から宗教的な儀礼に至るまでユダヤ人の日常生活全般を

規定するユダヤ宗教法体系であり、神と人との関係を律する「宗教」の領域（祭日や祈りなど宗教生活に関わるもの）と、人と人との関係を律する「法」の領域（親族や婚姻に関するもの、裁判に関するものなど）の双方を包摂するものであった。しかしユダヤ人が国家の一員として統合される際に、国家における法とこうしたハラハーの「法」は矛盾を来すことになる。こうした困難な問題に取り組んだのが、モーゼス・メンデルスゾーンであった。宗教学的見地からユダヤ思想史を研究するバトニツキによれば、メンデルスゾーンは「ユダヤ教は「宗教」である」という考えを表明することによって、こうした問題を解決しようとしていた⁽³⁾。つまりユダヤ教を、プロテスタントをモデルとした、国家や政治とは矛盾しない、個人の信仰の問題としての「宗教」と定義したのであった。

このメンデルスゾーンの「ユダヤ教＝宗教」という考えを継承し、さらに発展させていったのが、19世紀ドイツにおけるユダヤ教改革運動の担い手たちであった。彼らはキリスト教国家であるドイツに同化し、市民権を得るために、王国の再建やメシアの出現、ユダヤ人の聖地への帰還などの「民族的」な要素を祈禱書から削除する、礼拝にドイツ語の説教や合唱、楽器の演奏を導入するなど、キリスト教に倣った礼拝改革を実行した。

19世紀半ばに登場した、当時のドイツで隆盛していた歴史学や進歩思想などの学問に影響を受けた、ユダヤ教の改革を志向するアブラハム・ガイガーをはじめとした若手のラビたちによって、「ユダヤ教」をめぐる思想はますます多様化していった。彼らはユダヤ教を、法の遵守や儀礼の実践ではなく、個人的な信念・信仰としての「宗教」と定義づけ、ユダヤ人は民族ではなく宗教的な集団であると捉えることによって、国家とユダヤ教の共存を主張していた。またその一方で、近代におけるユダヤ教の存在意義を主張し、その尊厳を取り戻すために、歴史学を参照しながらユダヤ教の宗教的本質とは何かという問いに取り組み、近代における「ユダヤ教」の新たな概念化、再構築を模索した。ここで彼らが伝統的なユダヤ教をどのように捉え、どのような「ユダヤ教」を理想として目指したのかということに注目していきたい。

2. メンデルスゾーンにおける「ユダヤ教」

「ユダヤ」と「ドイツ」の二重性の中に生きた代表的なマスキールが、作曲家フェリックス・メンデルスゾーンの祖父にあたるモーゼス・メンデルスゾーンであった。彼はその卓越した知識と教養、並外れた個性によって、レッシングをはじめとした同時代の若きドイツ知識人たちと同列の教養レベルに立ち、啓蒙主義時代の代表的な知識人として認識される存在となった。タルムードに通じラビへの道を歩むというそれまでのユダヤ青年にとっての前近代的な教養理想とは全く異なった、新しいヨーロッパ近代諸学の世界に入っていく、「ゲッターからヨーロッパへ」というその後多くのユダヤ人が歩むことになる道を切り拓いた模範的存在であると言える。その一方で日常生活においてはユダヤ教の律法を忠実に守る敬虔なユダヤ教徒であったという点で、ドイツのユダヤ人にとって彼は「よきユダヤ人」のシンボルであった⁽⁴⁾。

モーセ五書のヘブライ文字によるドイツ語訳、聖書注解や子弟教育の改善を行うなど、彼は同胞であるユダヤ人の文化的啓蒙や市民的地位の向上に尽力することで、周囲の文化的環境へのユダヤ人の知的統合を目指した。従ってメンデルスゾーンは「ユダヤ人の生活の改革者であったが、

ユダヤ教の改革者ではなかった」⁽⁵⁾と近代ドイツ・ユダヤ史研究の大家であるマイヤーは述べている。確かにメンデルスゾーン自身にはユダヤ教を改革しようという意図はなかったかもしれないが、先述したように、彼がユダヤ教と近代国家の共存可能性を導くために、法と宗教を分離することによってユダヤ教を私的かつ自発的な領域としての「宗教」として定義づけたことは事実であり、後に登場するユダヤ教改革の論者たちはこのユダヤ教の近代的な解釈を基に改革を正当化したのである。またユダヤ教とそれに基づくユダヤ人の生活が概ね公的な性質を帯びたものであり続けたことを考えると、このユダヤ教＝「宗教」という主張は重大な緊張を孕むこととなり、そしてこの緊張はそれ以降のユダヤ思想にも受け継がれることになる⁽⁶⁾。この意味においてメンデルスゾーンは「近代ユダヤ思想の創始者」とみなされうるのであり、従って本論文においてはメンデルスゾーンにおける「ユダヤ教」をめぐる思想、彼がユダヤ教をどのように啓蒙思想や近代国家と共存・調和させようとしたかということに焦点を当てて考察していきたい。

(1) クリスチャン・ヴィルヘルム・ドーム『ユダヤ人の市民的改善について』への応答

1780年にアルザスのユダヤ人たちから、待遇改善を求めるためにフランスの枢密院に提出するユダヤ人の権利の問題についての覚書の起草がメンデルスゾーンに依頼された時、彼はキリスト教徒から請願書が出された方が効果的であろうと判断し、「水曜会」という知識人サークルで知り合った、プロイセンの高官で歴史家でもあるクリスチャン・ヴィルヘルム・ドーム(1751-1820)に起草を依頼した。こうして執筆されたのが、『ユダヤ人の市民的改善について』(1781年)である。

この著作の中でドームは、「ユダヤ人はユダヤ人である以上に人間である」という普遍的な人間性を重視する啓蒙主義の精神に依拠し、「ユダヤ人にあると考えられてきた、このより大きな道徳的な墮落は、彼らがその中で何世紀もの間暮らしてきた抑圧された状況の必然的かつ自然な結果である」「ユダヤ人が非難されるすべてのことは、彼らが現在置かれている政治的状況にその原因がある」⁽⁷⁾と主張する。そしてユダヤ教は反社会的で有害な原理や市民としての義務に反することを含んでいないのだから、「政府が市民の権利を与えさえすれば、ユダヤ人は善き市民になることを彼の宗教によって妨げられることはないだろう。」⁽⁸⁾従ってドームは、ユダヤ人が置かれた市民的状況を改善し、彼らを自分たちと同じ状況の下に置けば、彼らも「市民社会の有用な一員」になりうると考えた⁽⁹⁾。そしてユダヤ人が「市民社会のより幸福でより善良な成員」になるために、ユダヤ人に対する同権の付与、職業制限の撤廃、手工業と農業の奨励、あらゆる技芸や学問の開放、国家によるユダヤ人の道徳的教育や啓蒙の促進などを提案する。そしてユダヤ人教師の雇用やシナゴグの建設に関する礼拝の自由も認めるべきであるとし、特にこの中でユダヤ共同体に破門権を認めた点、またユダヤ法に則って生活し、裁判が行われることを認めた点が注目に値する⁽¹⁰⁾。

ユダヤ人が道徳的に墮落していること、彼らが商業において不正な取引や詐欺を行っていることなど、ユダヤ人の性格に非があることを前提としている⁽¹¹⁾点では、ドームもそれまでのユダヤ人に対する偏見を脱しているとは言えないが、ユダヤ人の利益のためにキリスト教徒、しかも政治家が意見を述べたということは、ユダヤ人が市民権を獲得するためにはキリスト教への改宗が

必要だという主張がまかり通っていた⁽¹²⁾当時としては大変画期的なことであった。またこうしたドームの主張は、オーストリア皇帝ヨーゼフ 2 世によるユダヤ人寛容令（1782 年）やフランスのユダヤ人解放令（1791 年）の公布に道を開いたという点でも、ユダヤ人解放の歴史における大きな出発点であったと言える。

このドームによる開明的な主張に対しては、キリスト教徒から多くの反論⁽¹³⁾が出された。そこでメンデルスゾーンは、こうした批判に反批判を加え、ユダヤ人解放の動きをプロイセンにおいても進めるために、パンフレットを出すことを決意する。それはかつてアムステルダムでラビであったマナセ・ベン・イスラエル（1604-57）が 1656 年に出版した『ユダヤ人の救済』という著作の英訳版をドイツ語に翻訳したもの⁽¹⁴⁾に、「戦争顧問官ドーム氏の論文『ユダヤ人の市民的改善について』に対する補足として」という副題をつけた自らの「序文」を付け足したものだ。マナセの著作の目的は、1290 年に行われたイギリスからのユダヤ人追放を批判し、ユダヤ人の帰還と居住権の回復を訴えることにあった。彼は 1655 年にロンドンに渡り、クロムウェルに直接請願を行っている。

メンデルスゾーンは冒頭で、「私の人生の晩年において、人類の権利が真の広がりにおいて受け入れられ始めるこの幸運な時期を経験させてもらえたことに、この上なく憐れみ深い摂理に感謝する」(3) ⁽¹⁵⁾として、ユダヤ人解放の動きが見られたことに対して喜びを表明する。そして「彼（＝ドーム）の目的は、ユダヤ教に対する、またユダヤ人に対する弁明を書くことではなかった。彼は単に人類の問題について論じただけであり、人類の権利を守ったのだ」(5) と、ユダヤ人の解放は人類全体にとっても重要な問題だと位置づける。

このようにメンデルスゾーンはドームの開明的な著作に対して感謝の念を抱いていたが、彼のユダヤ教理解に関して異議を唱えるべき点があった。それは、ドームが「ユダヤ共同体は、他の宗教共同体と同じように、一定期間もしくは永久に及ぶ破門の権利を持つべきである」「彼ら（＝ユダヤ人）が完全な人間としての権利を与えられるのであれば、彼らはこれらの法（＝成文律法および口伝律法）に従って生活し、裁かれることが許可されなければならない」⁽¹⁶⁾と述べ、ユダヤ人の自治を容認していた点である。これに対しメンデルスゾーンは、「すべての社会は排除の権利を持つが、教会だけは持たないと私には思われる。なぜなら、それは教会の最終目的に対して真っ向から逆らうものだからである」(21) と主張し、ユダヤ教をはじめとする宗教一般に対して破門権や追放権を否定した⁽¹⁷⁾。ユダヤ人は個人として市民権を享受するべきであり、集団として権利を持つべきではないと考えていた彼にとって、ユダヤ共同体に自治権を与えようとするドームの主張は承服しがたいものであった。このように「理性の礼拝の家 (das Andachtshaus der Vernunft)」(21) であるユダヤ教は、破門権や自治権を持たない、理性に基づいた寛容な宗教であるということをメンデルスゾーンは主張した。

(2) 『エルサレム』における「ユダヤ教」

「序文」を掲載したパンフレットが出版されてから半年後、ベルリンでアウグスト・フリードリヒ・クランツ（1732-1801）という風刺作家が、『光と法の探求』（1782 年）という「序文」の内容を批判するパンフレットを匿名で出版する。彼は、「武装した教会法が未だにユダヤの政治

体の最も堅固な基礎であり、この組織全体の主要な原動力であり続けている。メンデルスゾーン氏、神の啓示に従ってモーセにより制定された教会の法典に疑いを差し挟むことによってその枠組みを揺さぶる一方で、いかにしてあなたは父祖の宗教に対する忠誠を公言するのか？」⁽¹⁸⁾と述べることで、メンデルスゾーンのユダヤ教への信仰心に対して疑いを投げかける。クラントツをはじめとした当時のキリスト教徒の知識人たちは、ユダヤ教を政治的な意味において理解していたため、ユダヤ教の根幹をなすと考えられていた自治権や破門権を否定するメンデルスゾーンの主張を詭弁だと感じたに違いない。こうした啓蒙思想や理性とユダヤ教の両立可能性に異議を唱えるクラントツの批判が、メンデルスゾーンの政教分離とユダヤ教に関する思索をまとめた著作『エルサレム、あるいは宗教的力とユダヤ教について』(1783年)を執筆する契機となったと考えられる⁽¹⁹⁾。

この著作は二部構成になっており、第一部では国家と宗教の関係について、メンデルスゾーン独自の政教分離の考え方が述べられている。より具体的には、「国家と宗教という概念と両者の境界線、そして相互の影響、また市民生活の幸福に対して両者が及ぼす影響」(109)を明らかにすることが目指されている。

まず人間の社会形成に関して国家と宗教の関係が述べられる。「やがて人間は、自分が社会の外では、自分自身に対する義務や自分の存在の創始者 (Urheber) に対する義務と同様に、自分の隣人に対する義務もほとんど果たすことができないという認識に至る。」(109) 従って「相互に助け合うことで彼らの欲求を満足させ、共通の準備によって彼らの共通の最高善 (gemeinsames Beste) を促進するために」(109) 人々は社会を形成する。この共通の最高善という「我々の義務を果たさなければ、我々にとって…地上にも天上にも幸福を期待することはできない。」(109) この義務の達成には「行為 (Handlung)」と「心情 (Gesinnung)」が必要である。前者は「統治 (Regierung)」, 後者は「教育 (Erziehung)」に関わるものであり、社会は行為と心情の両者が共通の最高善に向かうよう努力しなければならない。そして国家と宗教が管轄する領域の違いが述べられる。「人間を理性的な行為と心情に導く根拠は、一部は人間同士の関係に、また一部は人間の彼の創始者と守護者 (= 神) に対する関係に基づく。前者は 国家 に、後者は 宗教 に関わる。」(110) ⁽²⁰⁾

国家と宗教は、「公的な準備によって、この世の生においてもあの世の生においても人間の幸福を促進するという義務」(137)を負っている、つまり「共通の最高善」という目標を共有しているのだが、それを達成するための手段が異なっており、ここに国家と宗教の本質的な差異が存する。「国家は命令し、強制する。宗教は教え、説得する。国家は法律 (Gesetze) を、宗教は戒律 (Gebot) を与える。国家は物理的な権力 (Gewalt) を持ち、必要であればそれを用いる。宗教の力は愛と慈善 (Wohltun) である。前者は従順でない者を見放し、追放するが、後者はその者を懐に受け入れ…何の利益もなしに教え、あるいは少なくとも慰めようとする。」(114) ここでメンデルスゾーンは宗教に対して強制権を認めず、従って破門や自治の権利を否定するという「序文」での主張を確認し、異端者に対する寛容を宗教の本質とみなしている。

国家は公共の利益に資する行為を報酬や罰によって強要することができるが、宗教にはそのような権利はない。「国家が時として行使できる破門や追放の権利は、宗教の精神に真っ向から逆

らう」(140) のであり、「宗教共同体の真の目的は共同の感化 (gemeinschaftliche Erbauung)である。」(141) 一方で心情に関してはどうか。「原則⁽²¹⁾ (Grundsätze) は自由である。⁽²²⁾心情はその性質上、強制も買収も認めない。それは人間の認識能力に属し、真理と非真理の基準に従って決定されなければならない。」(137) 従って「教会も国家も、人間の原則や心情に何らかの強制を受けさせる権利を持たない。」(138) 心情は外的な行為に関わらない内面の問題であるため、「国家も教会も宗教の問題においては裁判人ではない。」(130)

メンデルスゾーンはこのように国家と宗教の性格や役割の違いを説明し、ユダヤ教を法的強制力や政治的権限を持たない、個人の自発性に基づく「宗教」として位置づけることで、国家とユダヤ教の共存可能性を示唆することを目指した。そして宗教の強制権を否定することでラビが政治的権限を握っていることを暗に批判する一方で、政教分離を原則とするはずの近代国家に対しては、国民・市民であると同時にユダヤ教徒であることを認めるよう望んだ。

第二部では、ユダヤ教に対する自身の見解が述べられる。はじめに、「私は人間の理性によって理解できるだけでなく、人間の力によって証明され、実証されうるものしか、永遠の真理とは認めない」(156) と自分の論証の基本姿勢を述べる。そしてこの点にこそユダヤ教とキリスト教の特徴的な違いがあるとして、ユダヤ教の理性的な性格を主張する。

次にユダヤ教を「啓示された法 (geoffenbarte Gesetzgebung)」と定義づける。「イスラエルの民は神の法 (göttliche Gesetzgebung) を持っている。つまり現世の、そして永遠の幸福を獲得するために彼らがどのように振る舞えばよいかという法、戒律、命令、生活の規則、神の意志に関する教示である。そのような命題と規則はモーセを通して奇跡的かつ超自然的な方法で彼らに啓示された。しかし何らの教えの見解も、救済の真理も、普遍的な理性的命題も啓示されたわけではなかった。」(157) ここで強調しておきたいのは、彼がユダヤ教を行為や実践に関わるものとして捉えている点である。さらに、「ユダヤ教は、至福の状態にとって不可欠であるような、永遠の真理に関するいかなる排他的な啓示も誇らない」(164)、「この民族の法が基礎を置くある歴史的真理と法が啓示された。つまり戒律や指示であって、永遠の宗教的真理ではない」(165) として、ユダヤ教はユダヤの民だけに要求される歴史的・現世的な真理であると位置づける。このようにユダヤ教は非ユダヤ人に対しては信仰も行為も要求することはないのだから、啓蒙された国家や社会とユダヤ教が対立することはない、と彼は主張する。

その上でメンデルスゾーンは儀礼法⁽²³⁾ (Zeremonialgesetz) の意義を強調する。儀礼法もまた永遠の真理を主張するドグマではなく、シナイでの神の啓示という歴史的真理に基づいており、特定の民族の生活を律するために書かれたものである。さらに彼によれば、儀礼法はユダヤ人の生活において、不断に自覚的な解釈と再解釈を必要としてきた。「儀礼法はそれ自体で、精神と心と呼び覚ます、生き生きとしたテキストであり、意味に満ち、絶えず思考と呼び覚まし、口承の教示に対してきっかけと機会を与える。」(169) また、ユダヤ教の教えを後の世代へ継承していくためにも儀礼法は必要不可欠であった。絵や象形文字は迷信や偶像崇拜につながるし、アルファベットによる書物は人間を過度に思弁的にしてしまう。しかし「宗教的かつ道徳的な認識は、人間の日常的な行為と状態に結びつけられなければならない。」(184) そこで「教えと生活」の間を埋めるために、ユダヤ民族に儀礼法が与えられた。こうして儀礼法は「探究する悟性を、一

部は永遠の真理であり、一部はこの民族の宗教が基礎を置く歴史的真理であるような、神の真理へと導く。」(193) この意味で儀礼法は「行為と思考、生活と教えを結びつける絆」(193)であったと言える。

レッシングなど同時代の啓蒙主義者とは異なり、メンデルスゾーンは人類が良い方向に進歩しているとは信じておらず、人間には常に偶像崇拝に対する傾向があると考えていた。そして世代を通して儀礼法が再解釈され続けてきたからこそ、ユダヤ法は啓蒙の理性と矛盾することなく、人類の根本的な問題である偶像崇拝を防ぐことができたとして、儀礼法の普遍的な重要性を主張する⁽²⁴⁾。こうしてメンデルスゾーンは、もはや宗教と政治が一体ではなくなった近代においてもなお、律法の存在意義を認めるのである。

(3) メンデルスゾーンにおける「矛盾」

メンデルスゾーンの『エルサレム』における主張には、互いに矛盾している点があるように思われる。彼はユダヤ教を非政治的な文脈において、「いかなる強制を知らず、溫和 (gelinde) という杖のみによって精神と心にのみ働きかける」(196) 宗教であると定義する一方で、ユダヤ教の本質を、信仰ではなく行為や実践に見出している。「モーセの法のあらゆる規定と指示の中で、信じよ、あるいは信じるな!といった内容のものは一つもない。すべては、せよ、あるいはするな!と言っている。」(166) 恐らく彼はユダヤ教の律法を理性的なものだと捉えているから、そこから導き出される行為も理性的であって、世俗国家の政治と矛盾するはずはないと考えたのであろう。従ってメンデルスゾーンの中では矛盾はないのかもしれない。

しかし理性が普遍性の、啓示が特殊性の象徴であった啓蒙主義の時代において、同時代のキリスト教徒にとって、またユダヤ人にとってさえ、彼の主張が説得力を持ちえたかどうかは疑問である。ユダヤ教を「法の宗教」として捉える限り、国家の法や社会の規則との矛盾は常に指摘されうる。例えば啓蒙主義に典型的な反儀礼主義の思想の持ち主であったカントは、ユダヤ人がヨーロッパの市民社会に同化していくためには律法を撤廃すべきだと考えていたため、『エルサレム』を読んだ後もユダヤ教の律法の存在意義を理解することはなかった⁽²⁵⁾。このようなメンデルスゾーンにおける矛盾は、ユダヤ教の独自性や特殊性を維持する一方で近代国家とユダヤ教の両立可能性を模索しなければならない、しかもキリスト教徒の感情を害することなくユダヤ教を擁護しなければならない、という彼が置かれていた困難な状況に由来すると考えられる。

また、メンデルスゾーンは「法の中に生まれなかった者は、法に縛られる必要はない。しかし法の中に生まれた者は、法に従って生き、法に従って死なねばならない」(199) と述べ、ユダヤ人はユダヤ教の律法に従うべきであるという伝統的な考えを固持する一方で、なぜユダヤ人は律法に従わなければならないのかということに対する哲学的・神学的な根拠を提供することはできなかった。なぜなら彼はユダヤ教を歴史的・現世的な真理として位置づけ、その正当性を普遍的に受け入れられる哲学的真理にも、特定の神学的な信仰やドグマにも基づかせなかったからである⁽²⁶⁾。市民権の獲得が律法の放棄を前提とするのであれば、「市民的統合を断念する方がましである」(200) と述べているように、メンデルスゾーン自身のアイデンティティはあくまでも「律法を遵守するユダヤ教徒」であることに重点が置かれていた。しかし彼の子供の世代においては、

「ユダヤ教」の本質は律法の遵守にあるといった伝統的な考え方は徐々に退けられ始める。なぜ国家や社会から差別的・屈辱的な待遇を受けてまでユダヤ教徒として留まらなければならないのか、という問いが 19 世紀のドイツ・ユダヤ人たちの間で常に自問され続けることになる。

3. 近代における「ユダヤ教」のかたち—サンヘドリンによる決定

ベルリンのユダヤ人サロンの淵源と言われるヘンリエッテ・ヘルツ（1764-1847）の主催するサロンで、1787 年夏にパリからベルリンにやってきた、フランス革命の指導者の一人となるミラボー伯（1749-91）は、ドームらの唱えるユダヤ人解放の思想に触れ、感銘を受けた。そして『ユダヤ人の市民的改善について』を翻訳し、この思想を革命前夜のパリに持ち帰って、ユダヤ人にも市民権を認めるようフランス国民議会に対して一貫して主張し続けた。1789 年の「人権宣言」発布により信教の自由が認められた後も、ユダヤ人解放については特に聖職者と保守主義者から大きな抵抗があったが、ついにミラボーの主張は 1791 年 9 月末の国民議会におけるユダヤ人解放令の可決として結実することとなり、同年 11 月にユダヤ人解放令が発効された。この後一時的には反動もあったが、フランスにおけるユダヤ人の市民権は次第に徹底され、確固としたものになっていった。このフランスでのユダヤ人解放は、啓蒙主義の立場からのユダヤ人解放論の一つの成果であったと言える。

さらにナポレオンの率いるフランス革命軍によるドイツの地の占領によって、自由と平等というフランス革命の精神はその占領地にもたらされ、ドイツにおいてもヴェストファーレン王国やフランクフルト大公国など、特にライン河沿いの地域でユダヤ人解放が実施される国が出てきた。1812 年のプロイセンのユダヤ人解放勅令⁽²⁷⁾もこの流れの中に位置していると言える。

ナポレオンの時代における出来事として注目したいのは、彼の要請によって開かれた「ユダヤ人名士会議」（1806 年）と「サンヘドリン」（1807 年）である。これらの会議において、近代中央集権国家におけるユダヤ教のあるべき形が決定されたと言える。

宗教の問題を含めたあらゆる公的な活動を自分の権威の下で統制したいと考えていたナポレオンは、1806 年にアルザスのユダヤ人が行っているとされる高利貸しに対する苦情が提出されたのをきっかけに、ユダヤ人の国家に対する態度を明らかにするために「ユダヤ人名士会議」の招集を決定した。ユダヤ教における婚姻の規定に関して（キリスト教徒との結婚は認められるのか等）、ユダヤ人の市民としての態度に関して（フランス人を同胞とみなすか、フランスを祖国とみなすか等）、ラビの権限に関して、また職業や高利貸しに対するユダヤ人の見解に関して国民議会は質問を行い、これらに対して名士会議は回答を作成した。その回答の序文において、「モーセの宗教を信仰するフランス人」である「ユダヤ人は、国家の法に従うことを常に自分たちの義務だとみなしてきた」⁽²⁸⁾と述べられる。そしてユダヤ教の法規とその解釈がフランスの法と矛盾する市民的・政治的命令を含む場合には、それらの命令は効力を失うとされ、ユダヤ教は国家に従属するものとして位置づけられた。

この名士会議の決定に宗教的権威を与えるために翌年召集された「サンヘドリン」⁽²⁹⁾によって、この主張は繰り返され、確認される。ユダヤ教における神の法は、時代や場所を超えて普遍的に妥当する宗教的規範と、ユダヤ人が自分たちの国家を有していた時にだけ妥当した政治的規範か

ら構成されるが、「これらの政治的性質（の規範）にはもはや効力がない。なぜならイスラエルはもはや国家を形成していないからである」⁽³⁰⁾と宣言される。ここで伝統的なユダヤ教の本質を構成していた要素のうち、人と人との関係を律する「政治的規範」の権威が否定され、神と人との関係を律する「宗教的規範」の権威のみが残されたことになる。そしてこれはメンデルスゾーンによる「ユダヤ教において政治と宗教の分離は可能である」という主張を追認するものでもあった。この考え方はユダヤ教改革運動に大きな影響を及ぼすことになる。

このように近代という時代を迎えてユダヤ教は大きくその形を変えることになった。この変化に呼応して、「ユダヤ教」に対する様々な見解がメンデルスゾーン以降のマスクリームによって展開される。この展開、つまり彼らがどのように「ユダヤ教」を解釈し、新たな理解を与えようとしたのか、ということをお次章以降で考察していきたい。

4. 「ユダヤ教」改革運動—近代化に伴う新たな問い

近代主権国家の成立やそれに伴うユダヤ自治制度の崩壊などにより、伝統的なユダヤ教に基づく生活を支えていた社会の構造が崩れると同時に、啓蒙思想が知識人サークルだけでなく大衆にも浸透していった。「解放」によって市民権が与えられ、建前上は法的に平等であるということが宣言されると、こうした動きはますます加速することになる。しかし周囲の非ユダヤ人と共に生活をするにあたって、ユダヤ教の伝統的な慣習やユダヤ法の遵守は障害であり、ユダヤ教の伝統と実生活の間に緊張や矛盾があると感じるユダヤ人も少なくなかった。その結果、伝統的な慣習を守らなくなり、割合としては少ないがキリスト教に改宗するユダヤ人も出てきた。

こうしたユダヤ教に対する無関心や改宗への危険性に対処するために、ユダヤ教に新たな尊厳や魅力を与えようとしたのがユダヤ教改革運動である。19世紀の初頭には既に、ドイツ語の説教や楽器の演奏の導入などといった、ユダヤ教の礼拝を近代化（キリスト教化）する動きがあった。しかしナポレオン戦争後のナショナリズムの台頭によるユダヤ人排斥の機運の上昇、またプロテスタント神学をはじめとするドイツの思想界において未だに根強いユダヤ教に対する蔑視⁽³¹⁾の風潮などに対してユダヤ教の価値を主張していくためには、単なる小手先だけの外面的な礼拝の改革だけではもはや十分ではなく、「ユダヤ教の宗教的本質とは何か」という内面的な問いに取り組み、近代における「ユダヤ教」の新たな概念化、再構築を行うことが求められていた。

この役割を担うことになったのが、1830年から40年代にかけてドイツに登場した、大学教育を受けた若手のラビたちであった。彼らは大学でロマン主義や哲学的観念論などの新しい価値体系に触れることで、ラビでありながらユダヤ教を対象化できる視点を身につけた。彼らはとりわけランケに代表されるような実証主義的な歴史学に影響を受け、この新たな知的アプローチをユダヤ教に適用することによって、19世紀前半のドイツにおける知的文脈に沿った形でユダヤ教の本質を再考し、ユダヤ教に新たな形を与えようとした。こうして彼らは歴史研究によってユダヤ教における変化や発展を示し、聖書を含めたユダヤ教の伝統を相対化した。このような歴史に対する関心の高まりは、人類の歴史的進歩という観念を否定していたメンデルスゾーンの態度とは異なっていると言える。

歴史学を用いてユダヤ教を再構築するにあたって、ユダヤ教の本質を何に見出すのか、またそ

もそもユダヤ教は歴史的に変化してきたのか否かということなどをめぐって意見が分かれ、19世紀半ばのドイツでは、ユダヤ教の内部において三つの思想的運動が生まれた。

ユダヤ教に歴史的な発展があったことを積極的に認め、従って現在において不必要なユダヤ法は廃棄すべきだとする一方で、ユダヤ教は周囲の文化に対して普遍的かつ倫理的な貢献をしてきたと主張し、その本質を倫理に見出した改革派、それに対してユダヤ教の本質を、歴史の変化の影響を被ることのない永遠かつ不変のユダヤ法に見出した新正統派、そして両者の中間にあつて、歴史的变化の必然性を認める一方でユダヤ法の権威も尊重しようとして、その本質を伝統と変化の緊張関係に見出した実証主義的・歴史的ユダヤ教である。次章では、この中では最もラディカルとされる改革派の代表的人物であるアブラハム・ガイガーについて考察し、彼にとっての「ユダヤ教」がメンデルスゾーンにとっての「ユダヤ教」とどのように異なるのかを検討してみたい。

この三つの運動はその思想的な差異にもかかわらず、ユダヤ教はキリスト教とどのように関わっていくべきかという外的な問題と、どのような改革がユダヤ教には必要なのかという内的な問題に常に答えながら、ユダヤ教を近代世界に適応させようとしていた点において、またユダヤ教の伝統を廃棄するのではなく、伝統を改革することによってユダヤ教を維持することを目指していた点においては共通していた⁽³²⁾。さらにユダヤ教は国家権力とは矛盾しない「宗教」であつて、ユダヤ人は「民族」ではなく信仰に基づく宗教的共同体なのだから、ユダヤ教徒であることとドイツ国家の国民であることは矛盾しないという主張も共通していた。歴史学者イェルシャルミによれば、19世紀前半のヨーロッパでの歴史記述の黄金時代はナショナリズムの黎明期と一致しており、そのため非ユダヤ人の歴史家たちはナショナリズムから活力の多くを引き出すことになった。しかしそのまさに同じ時に、ユダヤ人は自分たちの「民族」としての定義を放棄することを解放の条件として要求された。この要求に積極的に同意した結果、「彼らは民族的要素がほとんど伏せられたユダヤ人の過去を再構築する」⁽³³⁾ことになったのである。

5. ガイガーにおける「ユダヤ教」

アブラハム・ガイガーは、「ユダヤ教改革運動の父」とも呼ばれうる存在であり、歴史学から影響を受け、ユダヤ教の歴史を広範に研究し、その批判的な方法論をユダヤ教に適用することで、ユダヤ教の改革に理論的根拠と目的意識を与えようとした。そして「個々の法の批判的研究、個々の文書の批判的検討こそが、我々が取り組むべき事柄である」⁽³⁴⁾として、ユダヤ教の改革は批判的な歴史学によって基礎づけられるべきであり、そのためには歴史的な知識が不可欠であると主張した。

フランクフルトの厳格な正統派の家庭に生まれ、伝統的なユダヤ教の教育を受ける一方で、ハイデルベルク大学、のちにボン大学へと進学して言語学や文献学、哲学や歴史学などを学んだガイガーは、これらの近代的で世俗的な学問とユダヤ教の伝統との間に矛盾を感じるようになった。その閉鎖的な教義体系を棄てて近代的な哲学や批判的な学問と共存できるような宗教へと自らを再形成しつつあるキリスト教と比べて、必要な歴史研究が未だなされていないユダヤ教は遅れているのではないかと疑問を持つようになった。しかし、ユダヤ教を軽蔑すべき過去の遺物であ

るとみなすようになった大学教育を受けた同世代のユダヤ人たちと同様に、ユダヤ教の現在の形式から深い疎外を感じる一方で、ガイガーはユダヤ教に対する深い愛着も感じていた。

こうしたユダヤ教に対するアンビヴァレントな感情は、学者でありながらラビでもあるという彼の立場の二重性にも表れていた。つまり学者としては、歴史批判の方法論をユダヤ教の伝統に適用することでその信仰や実践の土台を掘り崩し、時代遅れのユダヤ教を破壊することを目指す一方で、ラビとしては、ユダヤ教の宗教的な遺産との内的なつながりを保つことでユダヤ教の維持と統合を主張していかなければならない。ガイガーはユダヤ教に新たな包括的な理解を与え、近代におけるユダヤ教の存在意義を主張し、その内的再生を目指すことを自らの改革者としての課題として担うことで、二つの立場を統合しようとした⁽³⁵⁾。

(1) ユダヤ教への歴史学の適用

ガイガーは聖書を含めたユダヤ教のあらゆる聖典を歴史化・相対化することによってそれらの神的権威を否定し、これらは人間によって書かれたものだとみなした。

タルムード、そして聖書は、その大部分が非常にすばらしく、精神を高揚させるものであり、もしかしたら人間が著述したあらゆる文学の中で最も高貴なものであるかもしれないが、もはや神的起源のものとはみなされることはできない。⁽³⁶⁾

ガイガーは既に十代の頃に、ゲマラによる解釈から独立したものとしてミシュナを研究するために、ミシュナのヘブライ語注釈という業績を残しており、その際にこうした聖典の神的起源に対する疑問に直面していた。

ユダヤ教の聖典はすべて特定の時代の産物であって、その起源となる時代を反映しており、歴史的な文脈を超越して存在することはできず、従って無謬の規範とみなすことは不可能である。しかし裏を返せば、あらゆる伝統は、ユダヤ教の発展におけるそれぞれ特定の時代のイスラエル共同体の宗教的意識の表れでもあるため、相対的な妥当性を有することになる。そして現在においても伝統が妥当性を持つのであれば、その伝統を再評価する必要があると彼は考えた。このようにガイガーにとって、ユダヤ教の聖典に歴史的相対主義を認めることは、その宗教的な重要性を否定することではなく、ユダヤ教の伝統の中に内的発展のプロセスが存在していることの証明を可能にするものであったと言える。

ユダヤ教における「内的発展のプロセス」を証明するために、ガイガーはユダヤ教の歴史を四つの段階に区分した。①聖書時代の終わりまで続く、自由な内的創造性に富んだ「啓示」の時代。②聖書の完成からバビロニア・タルムードの完成に至るまでの「伝統」の時代。この時代には、あらゆる聖書の資料が実際の生活に適用されるために加工され、形作られていき、またこの時に初めてユダヤ教は過去の精神的遺産に根を下ろすと同時に、その遺産に対する自由なアプローチが可能になったとされる。③18世紀の半ばまで続く、宗教的遺産を集約することに没頭していた「律法主義」の時代。この時代には、精神的遺産が守られ維持されていたが、誰もそれを再構成したり発展させたりすることができず、過去の制約から逃れられなかった時代だとされた。④ガ

イガー自身が生きている「解放」もしくは「批判的研究」の時代。この時代には、理性の使用と歴史研究によって、過去との絆を断ち切ることなくユダヤ教の再生と歴史の流れを再び前進させることが目指されるべきだと考えられた⁽³⁷⁾。

「律法主義」の時代に対して否定的な評価をしていることから、ガイガーがユダヤ教を律法に縛られた固定的なものとして解釈されることを拒み、ユダヤ法も歴史的状況の変化に従って変わってきたということを示し、ユダヤ教をユダヤ法の「不変な」権威から解放したいと思っていたことが分かる。そして外的な抑圧がなくなったこの「解放」の時代にこそ、ユダヤ教は排他性や固定性を捨て去り、その柔軟で普遍的な本質に従って改革されるべきであり、一方で非ユダヤ世界の側は、世界史と西欧文明に対してユダヤ教が行ってきた貢献を認識すべきであると考えていた。

これらのことから分かるのは、ガイガーがユダヤ教を、歴史を通して常に進歩・発展してきた宗教だと考えていたということである。彼は、第二神殿時代やミシュナ時代のユダヤ教において、サドカイ派による保守的な貴族政治に反対してユダヤ法の自由化と民主化を目指したファリサイ派を「真のユダヤ教」として評価していた。そしてこのファリサイ派の伝統の中に、時代の変化に従った連続的な発展という原理、また聖書の字義に縛られないという原理を見出していた。しかしこの理想的な「ファリサイ主義」は、キリスト教の迫害によってユダヤ教が周囲の社会から孤立せざるをえなくなり、硬直した法体系に陥ってしまった中世には失われてしまったとされた。ガイガーは自身が行っているユダヤ教の改革の前例を、この初期のユダヤ教におけるファリサイ派に見出していたと言える。19世紀におけるユダヤ教の改革は、決して昔のラビの教えを否定するものではなく、ファリサイ派に象徴されるような、ユダヤ教に内在していたリベラルな力の再生であった⁽³⁸⁾。このようにガイガーは、歴史研究を用いることによって、ユダヤ教の伝統にとって変化や改革といったものは異常なものではなく、むしろそれらがユダヤ教を構成してきたのだと主張する。

ユダヤ教の律法は常に解釈され続けることで変化を受けてきた。ユダヤ教における様々な概念、法規、習慣もまた歴史的状況に応じて変化してきたのであり、従ってユダヤ教の礼拝や律法は、常に批判的に吟味され、現代社会において不適切なものは廃止し、時代精神に応じたものによって置き換えられねばならないとして、ユダヤ教の改革を正当化した。ガイガー自身も礼拝へのオルガン演奏の導入や、ピユティーム（中世のヘブライ詩）の削除による礼拝の短縮などのシナゴーク改革を行ったり、自身が編集した祈禱書からメシアの時代に起こるとされるシオンへの帰還や神殿での犠牲儀礼の再建の願いを削除したりしていた。メンデルスゾーンが「法の再解釈」という発想に基づいて、近代におけるユダヤ法の価値を擁護しようとしたのに対し、ガイガーは同じ発想に基づきながらユダヤ法の廃棄を主張したと言える⁽³⁹⁾。

しかし、ユダヤ教を非政治的な意味での「宗教」として定義しようとした点においてはメンデルスゾーンと共通している。ユダヤ教は神殿の崩壊によって国家が失われた後もずっとこれまで存続してきたのだから、その本質は土地や国家に縛られるものではありえず、よってユダヤ教は国家や政治とは矛盾しない。ユダヤ人はもはや古代におけるように自らの国家を構成する「民族」ではなく、信仰に基づく宗教的共同体である。従ってガイガーはユダヤ教からあらゆる政治的・

民族的な要素を取り除こうとすることで、ドイツ国民国家へのユダヤ人の統合は可能であると主張した。この主張に基づいて、彼は自分が最も関心を示すべきなのは「同国人」であるドイツ・ユダヤ人の知的・精神的発展であると考え、1840年に起こった「ダマスカス事件」⁽⁴⁰⁾に対して介入と仲裁を行うことを拒んだのである。

(2) 保守勢力との対立—礼拝におけるヘブライ語の使用をめぐる

このようなガイガーのユダヤ教に対する批判的な姿勢は、必然的に正統派からは疑いの目で見られることになった。1838年にガイガーがブレスラウのラビ職に立候補した時、当地のラビであったザロモン・ティクティン(1791-1843)をはじめとする保守的な勢力から猛烈な反発を受けたことが象徴的である。ティクティンは、ガイガーのようなユダヤ教を批判してトーラーの613の戒律を守らないような人間はユダヤ人ではない、従ってラビ職には不適格であると主張していた。結局ガイガーはティクティンの死後、やっとブレスラウのラビに就任することができた⁽⁴¹⁾。

ここで注目したいのは、1845年にフランクフルトで行われたラビ会議⁽⁴²⁾における、「ヘブライ語での礼拝は客観的・法的に必要であるか」というテーマをめぐるの、「実証主義的・歴史的ユダヤ教」を奉じることになるツァハリアス・フランケル(1801-75)とガイガーとの対立である。フランケルはガイガーよりも保守的ではあったが、一般のユダヤ民衆の宗教的な意識や感覚を重んじる穏健な改革には共感を示すラビであった。この対立から、改革を志向するラビたちの間ですら意見の一致が見られなかったことが分かる。

ガイガーは、伝統的なユダヤの教育が世俗的な教育に取って代わられるようになり、多くのユダヤ人にとってヘブライ語が理解できないものになってしまっている現状を鑑みて、「第一の母語」であるヘブライ語はもはや人々にとって生ける言語ではなく、そのため「第二の母語」であるドイツ語での祈禱の方がヘブライ語での祈禱よりも深く心の琴線に触れるようになっていると主張した。さらに「ヘブライ語をユダヤ教にとって中心的な重要性を持つものとみなすことによって、ユダヤ教を民族宗教として定義することになる」⁽⁴³⁾と述べ、「民族的言語」であるヘブライ語を礼拝において使用することは、ユダヤ人のドイツへの愛国的な帰属を損なうのではないかという危惧を表明した。

フランケルは自身のシナゴークにドイツ語での説教を導入していたにもかかわらず、ユダヤ教の信条と密接に関わり、ユダヤ教の本質を構成するものとしてヘブライ語を尊重していたため、このようなガイガーの主張に反論する。彼は、「政治的解放の理念は宗教とは無関係であり、従っていかなる宗教的な側面も解放のために犠牲にされるべきではない」⁽⁴⁴⁾と述べ、オランダやフランスの事例からも分かるように、ヘブライ語の使用はユダヤ人が真の愛国者であることや国家に対する義務を果たすことを妨げることはなく、従ってヘブライ語と政治的解放は矛盾しないと主張した。さらに「聖書の言語」「啓示の言語」であるヘブライ語によって、宗教的な感情をより強く表現することが可能なのであり、ヘブライ語による礼拝は人々の精神を高揚させることができる。またヘブライ語は神と人間との間の「外的な絆」でもあり、礼拝においてヘブライ語を使用することによって、ユダヤ人は常に神との契約を思い起こすことができる。従って、「その使用がハラハーの法によって揺るぎないものになっているために、ヘブライ語は我々の礼拝にと

って本質的である」⁽⁴⁵⁾とフランケルは主張した。

しかし結局ヘブライ語はユダヤ教の礼拝にとって必ずしも必要ではないということが可決されると、フランケルは怒って会議を退席し、ガイガーらの改革派とは袂を分かつことになった。この論争に見られるように、ユダヤ内部の論敵に対しても、ガイガーがユダヤ教の「民族性」を一貫して否定していたことは注目に値する。ガイガーにとって長年の念願であったユダヤ神学校が1850年にブレスラウに創設された際に、出資者が穏健な宗教的見解を持った人物に変わってしまったこともあり、結局フランケルが校長に任命され、ガイガーとその支持者たちは学校から追い出されてしまったという経緯もあり⁽⁴⁶⁾、ガイガーとフランケルの間には、思想的な差異だけでなく個人的な確執も存在したと考えられる。

(3) ユダヤ教の「精神性」の強調—「矛盾」の克服？

ガイガーはユダヤ教の「精神的な功績」の歴史を強調することによって、ユダヤ教の「民営化 (privatization)」⁽⁴⁷⁾を推し進めようとしていた。つまり彼はユダヤ教の歴史的発展を認める一方で、「預言者のユダヤ教」なるものにユダヤ教の変らぬ本質を見出していた。貧しい者や虐げられた者に対する配慮、社会的道徳の伴わない儀礼的行為に対する軽蔑、全人類に対する平和のヴィジョンなどといった、預言者たちが持っていた倫理的な理想とそれを基礎づける唯一神への信仰こそが、歴史の変化によっても損なわれることのない、ユダヤ教の永遠の根本原理であると彼は考えていた。慣習や儀礼といった外面的な形式は変化するが、聖なる生活を営むべしという神の命令によってイスラエルに与えられた義務は普遍的に妥当するというのが、ガイガーの主張であった⁽⁴⁸⁾。

さらにガイガーによれば、ギリシア人が芸術や学問に対する「天分」を持っていたように、ユダヤ人は「宗教的天分 (religious genius)」を持っている。神によって与えられたこの資質のゆえに、ユダヤ人は精神のより高い領域を深く見通すことができ、また人間の精神と神の精神の間の密接な関係をより明白に認識することができ、さらに人間の倫理的な資質を鮮烈に知覚することができると考えられた⁽⁴⁹⁾。

そして倫理的な一神教のメッセージを保持し、全人類に向けて伝えていくことが、「啓示の民」としてのイスラエルの使命であるとし、ガイガーはこの点に近代におけるユダヤ教の存在意義を見出していたと言える。歴史的にユダヤ教はキリスト教とイスラームの起源にもなっており、この二つの一神教はユダヤ教に対して多くを負っているということを、彼は著述活動を通して主張していた。こうしたガイガーのユダヤ教に対する見方は、時代錯誤の律法主義によって硬化し、教養あるヨーロッパ人にふさわしい美的感性を欠いてしまっていると彼が批判していた正統派に対するアンチテーゼでもあった。

このようにユダヤ教の持つ普遍的な価値を指摘することでガイガーはユダヤ教に新たな尊厳を与え、外部の非ユダヤ社会に対しては近代におけるユダヤ教の存在意義と研究価値を示し、同胞であるユダヤ人たちの間には信仰心を再生させようとしたと言える。

興味深いことに、ガイガーは現在におけるユダヤ教の普遍性と精神性を強調するにあたって、その基礎にはユダヤの「民族」としての歴史があるということを認め、それこそがユダヤ教の強

みであるとして肯定的な評価を行っていた。

ユダヤ教の強さとはまさに、それが自足した民族的な生活から生まれ出たという事実、また一つの民族として言語と歴史を有していたという事実にある。ユダヤ教の思想はすべてを包含するものである。…キリスト教の弱さとはまさに、民族的な起源と個別の言語の欠如にある。…ユダヤ教には精神性が浸透している。それは地上の世界を否定するものではなく、それを美化するものである。ユダヤ教は独自の言語と歴史を有した一つの特定の民族に根ざしているが、それはすべての人類を包含するものなのだ。⁽⁵⁰⁾

一見矛盾しているようなこうした見解も、ガイガーにおいては全く矛盾ではなかった。彼によれば、普遍的な信仰として始まったものの、民族的起源を欠いていたために「肉体と魂との間の亀裂」という「病的な状態」に陥り、迷妄な神秘主義やロマン主義を生み出すこととなったキリスト教に比べ、民族的な生活に基礎を持つユダヤ教は、そこで培った思想を普遍的な遺産として人類に向けて伝えることに成功し、民族的な要素が失われた後もその活力を失うことなく、その現世肯定的な傾向のゆえに現実の生活に根ざした「宗教」として今日まで発展することができたのである。ガイガーはユダヤ教における普遍性と特殊性の問題—メンデルスゾーンにおける「矛盾」—を、歴史的な視点を持ちこむことによって解決しようとしていたと言える。彼はこの問題を「矛盾」と捉えるよりもむしろ、ユダヤ教はその優れた特殊性・民族性のゆえにより高度な普遍性・精神性に到達できると考えることによって、ユダヤ教の優越性を証明しようとしていたようにも思えるのである。

6. おわりに

メンデルスゾーンやガイガーら近代ドイツ・ユダヤ知識人が直面した、国家の法とユダヤ教における法や慣習との衝突といった問題は、既に聖書時代から存在していた。エステル記には、近代国家におけるユダヤ人問題を思わせる次のような言葉が出てくる。

お国の各州にいる諸民のうちに、散らされて、別れ別れになっている一つの民がいます。その法律は他のすべての民のものと異なり、また彼らは王の法律を守りません。それゆえ彼らを許しておくことは王のためになりません。もし王がよしとされるならば、彼らを滅ぼせと詔をお書きください。⁽⁵¹⁾ (エステル記 3 : 8-9)

スサの悪大臣ハマンが、ユダヤ教の慣習ゆえに自分に対する敬礼を拒んだユダヤ人モルデカイに対して怒りを覚え、彼だけを殺すのは不十分だとして「アハシュエロスの国のうちにいるすべてのユダヤ人、すなわちモルデカイの属する民をことごとく滅ぼそう」⁽⁵²⁾ (同 3 : 6) として王に進言する場面である。ここでは宗教習慣を基にした「民族」としてユダヤ人が認識されており、近代においてもこうした状況は「ユダヤ人＝国家内国家」として批判の対象となる⁽⁵³⁾。しかし聖書時代のユダヤ人が、ハマンによる企みに反発して彼をはじめとした自分たちを憎む人々を殺し、

自分たちの慣習を決して曲げなかったのに対し、近代ドイツのユダヤ人は自分たちを「民族」として認識されることを拒み、ユダヤ教の伝統に変化を認めることで、自分たちの慣習を変えて周囲の社会に同化していくことを選んだ。二千年近く昔の聖書時代との比較が妥当であるとは言えないかもしれないが、近代主権国民国家の出現、それに伴うケヒラーの解体、市民権を持った個人として国家の国民となること、そしてハスカラーの発展などによりそうした生き方がユダヤ人にとって魅力となったこと—これらがユダヤの歴史において「近代」という時代が持つ大きな特徴、それまでの時代との決定的な断絶を示すメルクマールと言えよう。

そしてこの「近代」においてはじめて、ユダヤ教の価値や本質とは何か、ユダヤ教はキリスト教と同じような「宗教」と言えるのか、といった問いがなされるようになったのである。こうした問いは、法とその実践を基礎とするユダヤ教と、個人の私的な信仰としての近代的な「宗教」概念との齟齬から生じる緊張の中で取り組まれ、こうした緊張のゆえに自身の宗教伝統に対する深い自覚的な内省が行われ、多様な「ユダヤ教」理解が生まれることになった。

しかしこの内省の過程において、メシア信仰をはじめとした、それまでユダヤ教の根幹をなしていた民族的な要素は次々に捨象されることになり、サンヘドリンの決定に象徴されるように、ユダヤ教は「宗教」という領域へと制限されていった。結果的に改革者たちが理想的な「ユダヤ教」として提示したものは、それまでの伝統的なユダヤ教の内実とは異なるものとなったと言える。彼らはドイツ社会におけるユダヤ人の特殊性は、そのユダヤ教という「宗教」のみにあると考えていた。そしてユダヤ教の精神的な性質を強調することによって、またユダヤ教は近代的な「宗教」でありユダヤ人は信仰に基づく宗教的共同体であると主張することによって、この「特殊性」であるユダヤ教に普遍性を与えようとしていた。こうした「特殊性を普遍化する」といったジレンマ、またユダヤ教の本質を再考するにあたって、歴史学などの外部の価値観でその伝統を評価しなければならなかったという困難な状況に彼らは身を置いていたと言える。しかし近代におけるユダヤ教の再構築を行うために、改革者たちはまさにその歴史学という手段を用いてユダヤ教の普遍性や精神性を主張し、「宗教」としてのユダヤ教」という新たな「ユダヤ教」理解を提示することで、内外に対して再びその威厳を取り戻そうとしていたと言える。

註

- (1) 伝統的にユダヤ教においては、シナイ山でモーセに啓示されたトーラーには、文字に書かれた教えである成文トーラーと、文字に記さずに口頭で伝えられた教えである口伝トーラーの「ふたつのトーラー」が存在すると考えられている。一般的にハラハーとは、口伝トーラーのうちの規範的な部分を指す。
- (2) 市川裕「歴史としてのユダヤ教—ユダヤ人であることからくる歴史意識」（池上良正ほか編『岩波講座宗教3 宗教史の可能性』岩波書店、2004年）、147頁。
- (3) Leora Batnitzky, *How Judaism Became A Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought* (New Jersey, Princeton University Press, 2011), p.13.
- (4) 山下肇『近代ドイツ・ユダヤ精神史研究』有信堂、1980年、42-45頁。
- (5) Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in*

Judaism (Detroit, Wayne State University Press, 1988), p.13.

- (6) Batnitzky, op. cit., p.13.
- (7) Christian Wilhelm von Dohm, “Concerning the Amelioration of the Civil Status of the Jews” (1781), in *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, ed. by Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz (New York, Oxford University Press, 1995), p.31.
- (8) Ibid., p.30.
- (9) 野村真理『西欧とユダヤのはざま—近代ドイツ・ユダヤ人問題』南窓社, 1992年, 29-30頁。
- (10) Dohm, op. cit., pp.32-35.
- (11) ドームは同じ著作の中で, 多くのユダヤ人は商人の精神を持っており, 教育を受けさせてこうした性質を矯正する必要があるため, まだユダヤ人には国家官職を奨励すべきではない, また同じ資質を持っているならユダヤ人よりもキリスト教徒を優先すべきである, と論じていた。(Ibid., p.33)
- (12) ヨハン・カスパール・ラーヴァター (1741-1801) というチューリヒの牧師が, ジュネーヴの学者シャルル・ボネによるキリスト教の護教論『哲学的再生論』をドイツ語で抄訳したものをメンデルスゾーンへの献辞を添えて 1769 年に出版したが, そこで彼にキリスト教を論駁するか, さもなくば改宗せよ, という二者択一を迫っていた。この挑戦に対してメンデルスゾーンは, トーラーはイスラエルの民にのみ与えられたのであるから, ユダヤ教はあくまでもユダヤ民族のための宗教である, またユダヤ教は救済への排他的な道ではなく, 異教徒の改宗を目指すものではないとして, ユダヤ教の平和的な志向を強調して反論した。(平山令二「モーゼス・メンデルスゾーン—啓蒙されたモーセ」(中央大学人文科学研究所編『研究叢書 29 ツァロートの道—ユダヤ歴史・文化研究』中央大学出版部, 2002年), 7-9頁)
- (13) 聖書学者でゲッティンゲン大学の東洋学の教授でもあった, ヨハン・ダヴィド・ミヒャエリス (1717-91) による批判が典型的であると言える。彼は, ①食事規定や安息日などのユダヤ教の戒律がユダヤ人の周囲の社会への統合を妨げている, ②ユダヤ人のメシア願望と国家への忠誠が矛盾しているため, ユダヤ人には愛国心が欠如している, という主に二つの理由によって, ユダヤ人は市民権には適さないと主張した。ユダヤ人をユダヤ教に基づく「民族」とみなして国民としての資格を疑問視するミヒャエリスによる主張は, 19世紀においても繰り返し現れるユダヤ人解放に対する反論のプロトタイプをなすものであり, ユダヤ教改革論者たちはこのようなキリスト教徒の偏見や誤解と闘うことになる。(Johann David Michaelis, “Arguments Against Dohm” (1782), in *The Jew in the Modern World*, pp.42-43)
- (14) ドイツ語への翻訳は, メンデルスゾーンの友人で医師のマルクス・ヘルツ (1747-1803) が行った。
- (15) メンデルスゾーンの著作の引用は, 全集版 *Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Bd.8: *Schriften zum Judentum* (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983)に拠った。カッコ内はページ数を示している。
- (16) Dohm, op. cit., pp.34-35.
- (17) 実際に「序文」の執筆時に, デンマーク領だったアルトナでユダヤ人の破門の手続きが行われ, そのユダヤ人がデンマーク政府に破門の撤回を訴えるという事件があった。この事件は, 反ユダヤ主義的な文書の中で, ユダヤ教会における不寛容の例として取り上げられており,

破門権は当時アクチュアルなテーマであったと言える。(平山, 前掲書, 16 頁)

- (18) “Search for Light and Right: An Epistle to Moses Mendelssohn” (1782), in *The Jew in the Modern World*, p.93.
- (19) 後藤正英「モーゼス・メンデルスゾーンと政教分離」(市川裕ほか編『ユダヤ人と国民国家—「政教分離」を再考する』岩波書店, 2008 年), 195 頁。
- (20) イタリアックの部分は, メンデルスゾーンの原文の中でもイタリアックになっている部分を示す。
- (21) メンデルスゾーンの用語で「信条」, とりわけ「宗教信条」を指す。(平山, 前掲書, 19 頁)
- (22) 下線は青木による。
- (23) 「儀礼法」が具体的に何を指すのかに関するメンデルスゾーンによる説明は見当たらない。一般的には「十戒以外の細々としたユダヤ教の細則」と理解されているようであるが, メンデルスゾーンが若い時からマイモニデスの著作に親しんでいたことを考えると, マイモニデスの「儀礼法」理解を受け継いでいる可能性もある。マイモニデスは儀礼法 (hukkim) を, イスラエルの民だけに妥当する神と人との約束であり, また一見するとその目的や効用がよく分からない戒律(「初物」の禁止, 「肉とミルクを一緒に食べない」などの戒律)と理解しており, すべての人が一般に悪であると認め, 誰が見てもその目的が明確である戒律 (mishpatim, 殺しや盗みの禁止など) と対比させていた。
- (24) Batnitzky, op. cit., pp.20-22.
- (25) 後藤, 前掲書, 207 頁。
- (26) Batnitzky, op. cit., p.28.
- (27) プロイセンのユダヤ人は「現地人 (Einländer)」「プロイセン市民」であることが宣言され, キリスト教徒と平等の権利と自由を享受することが認められた。特別税や職業制限は廃止され, 居住権や土地取得の権利も与えられた。国家官職に就く権利は保留されたが, 教職や地方官職に就くことは認められた。これらの権利と引き換えに, 国家に対する市民としての義務(納税や兵役など)がユダヤ人にも平等に課され, またラビや長老が司法権を持ったり, 訴訟手続きに携わったりすることは禁じられた。(Frederick William III, “Emancipation in Prussia” (1812), in *The Jew in the Modern World*, pp.141-142)
- (28) The Assembly of Jewish Notables, “Answers to Napoleon” (1806), in *The Jew in the Modern World*, p.128.
- (29) 本来はローマ時代のパレスチナのユダヤ共同体における宗教的・司法的最高機関のことを指す。ナポレオンはユダヤ人の主権を象徴する古代のシンボルの再生を宣言することによって, ユダヤ人たちが自分をメシアとみなし, フランス皇帝に対する畏敬の念や感謝の気持ちを示すことを意図した。
- (30) The Parisian Sanhedrin, “Doctrinal Decisions” (1807), in *The Jew in the Modern World*, p.135.
- (31) 近代プロテスタント神学の祖とみなされるシュライアマハー (1768-1834) は, ユダヤ教を「死せる宗教」と呼び, キリスト教によって克服されたはずのユダヤ教が近代においてもなお存続しているということは時代錯誤であると考えていた。「なぜならユダヤ教というのは, もうずいぶん前から死んだ宗教であり, もはや腐食することのないミラの傍らで嘆き悲しみ, その死に涙し, 先立たれ, 残された悲しみの故に泣いているだけの宗教になってしまっているからです。」(フリードリヒ・シュライアマハー『宗教について—宗教を侮蔑する教養人のための講話』深井智朗訳, 春秋社, 2013 年, 274 頁)

- (32) Batnitzky, op. cit., pp.33-36.
- (33) ヨセフ・ハイーム・イエルシャルミ『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』木村光二訳、晶文社、1996年、142頁。
- (34) Abraham Geiger, “Jewish Scholarship and Religious Reform” (1836), in *The Jew in the Modern World*, p.233.
- (35) Meyer, op. cit., pp.89-92.
- (36) Geiger, op. cit., p.233.
- (37) Abraham Geiger, “A General Introduction to the Science of Judaism” (1874), in *Abraham Geiger and Liberal Judaism*, ed. by Max Wiener (Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1981), pp.156-157.
- (38) Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago, The University of Chicago Press, 1998), p.16.
- (39) Batnitzky, op. cit., p.40.
- (40) 1840年にシリアのダマスカスで起こった儀式殺人と血の中傷をめぐる事件。カプチン会修道士がイスラーム教徒の従者と共に失踪した際、ユダヤ人が過越祭の儀式に彼らの血を用いるために二人を殺害したのだという噂が流され、このために数名のユダヤ人が嫌疑をかけられ、拷問を受けて亡くなった者もいた。
- (41) Susannah Heschel, “Geiger, Abraham”, in *Encyclopaedia Judaica Second Edition*, Vol.7, ed. by Fred Skolnik and Michael Berenbaum (Detroit, Macmillan Reference USA, 2007), p.413.
- (42) 改革についての基準を定め、改革を支持するラビたちの間でコンセンサスを得るために、1840年代半ばのドイツにおいて、三回にわたってラビ会議が開かれた。第一回（1844年）はブラウンシュヴァイクで、第二回（1845年）はフランクフルト・アム・マインで、第三回（1846年）はブレスラウでそれぞれ行われた。
- (43) The Reform Rabbinical Conference at Frankfurt, “Hebrew as the Language of Jewish Prayer” (1845), in *The Jew in the Modern World*, p.179.
- (44) Ibid., p.180.
- (45) Ibid., p.180.
- (46) Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, p.41.
- (47) Batnitzky, op. cit., p.37. おそらく「私事化」という意味で使われていると思われる。ユダヤ教を「精神」の領域、個人の内面の領域に制限することによって、ガイガーはユダヤ教の存続と、ユダヤ人のドイツ国家への統合が矛盾しないということを主張しようとしていた。
- (48) Meyer, op. cit., pp.95-96.
- (49) Abraham Geiger, “Judaism and its History” (1865), in *Abraham Geiger and Liberal Judaism*, p.181.
- (50) Geiger, “A General Introduction to the Science of Judaism” (1874), in *Abraham Geiger and Liberal Judaism*, pp.151-152. 下線は青木による。
- (51) 『聖書 口語訳』日本聖書協会、1989年、689頁。
- (52) 同上、689頁。
- (53) ユダヤ・アイデンティティの歴史を考える上でのエステル記の重要性については、手島勲矢「ユダヤ教と政治アイデンティティ—「第二神殿時代」研究の基礎的問題群から—」（市川

裕ほか編『ユダヤ人と国民国家—「政教分離」を再考する』岩波書店，2008年），92-95頁を参照。