

ユダヤ教の現代メシア論

—ショーレムとレヴィナスの対話—

市川 裕

1 問題の所在

ユダヤ教のメシア論に関する議論は、近代においてどのような展開を見せたのか。本稿は、二人のユダヤ人思想家がこの問題をどのように扱っているかを通して、考察することを目的とする。ここで取り上げるのは、カバラー研究を学問的分野として確立させたゲルショム・ショーレムと実存主義哲学者エマニュエル・レヴィナスである。この二人は、1950年代末から60年代初頭にかけて、相次いでメシア論について論じたばかりでなく、いずれも、過去の思想を論じながら、現代への問いを強く意識しており、これこそが本来の動機と目的であったと思われるのである。

この時期は、イスラエルが建国されて十年が経過して、不安定だが希望に燃える時代であった。二人の論は、論争というよりは、各自が立場を表明した対話のようである。二人の問題関心は、片やドイツを離れパレスチナに入植した熱烈なシオニスト、片やリトアニアに生まれフランスで第2次世界大戦を体験した離散ユダヤ人が、国家成立に直面し、ユダヤ人の特殊救済を説くメシア論にどう対すべきかという実存的な関心に裏打ちされたもの、と想定されるのである。それゆえ、ここでは、両者のメシア論を論ずるとともに、各自の人生の歴史的背景を考慮して、問題の根幹を把握しなければならない。

そもそもこのようなシオニズムをめぐる論争ないし立場表明は、二人が最初ではない。それは西欧近代のユダヤ人解放とともに始まるユダヤ人の新たなアイデンティティ問題に淵源するものであった。18世紀末のフランス革命以来、近代国民国家がユダヤ人に市民権を賦与したことは、人類全体の進歩を印したかに見え、ここに普遍的救済論が一世を風靡するが、19世紀後半の民族主義台頭と反ユダヤ主義の勃興は、ユダヤ人自身の国民国家建設という対抗的な選択肢を生み出した。ここに、シオニズムをめぐる対立が始まるが、この本質はシオニズムの是非ではなく、ユダヤ人がいかなるアイデンティティを選択すべきか、すなわち、離散主義なのかシオニズムなのかを問う理念的論争であった。

ユダヤ人アイデンティティの理念をめぐる論争は、ここで取り上げる二人以前に、少なくとも二つあった。二人は当然そのことを熟知し、またその背景たる近代ユダヤ理念の歴史的潮流を認識していたはずである。その第一は、20世紀に入り、第一次世界大戦のさなか、ユダヤ系ドイツ人青年に向けたH・コーヘンとM・ブーバーの論争である⁽¹⁾。コーヘンは祖国ドイツへの忠誠心を疑われることを畏れたユダヤ系市民がユダヤ教的伝統から離れることを憂えて、ユダヤ教の

普遍的救済を説く預言者主義を掲げ、ユダヤ主義とドイツ主義の調和を訴えたのに対して、ブーバーは同化主義の根無し草的なアイデンティティの脆弱性を指摘し、宗教性は民族という土壌における民族精神の発露であり、シオニズムこそが普遍的救済への不可欠のプロセスであると主張した。

第二の論争は、第二次世界大戦後、建国を果たしたイスラエルの初代首相 D・ベングリオンが、離散ユダヤ人をすべて「捕囚の民」の範疇で捉え、全ての捕囚民がイスラエルへ帰還するよう呼びかけたことに発するものである⁽²⁾。この主張は、離散ユダヤ人には二重の忠誠心の疑惑があることを示唆するもので、生存を脅かしかねない挑発的なものと見なされた。それゆえ、この主張に真っ向から対立するアメリカユダヤ委員会の会長 J・ブラウステインはイスラエル首脳と会見して、離散の地に住むユダヤ人は、断じて捕囚民ではなく、アメリカユダヤ人にとって、アメリカこそがアイデンティティの拠り所であると主張し、イスラエル側にそれを承認させていた。

このように、T・ヘルツルがシオニズムを主唱して以来、ユダヤ人のアイデンティティをめぐる理念的対立は、イスラエル建国によって、更に現実的な意味合いを強めていた。その建国後の10年が経過する中で、二人の主張がユダヤ教メシア論という形で世に現われたのであった。

二人の議論は、ショーレムが民衆の神話的黙示録のメシア論を中心に論じ、中世ラビ・ユダヤ教の知的で理性的なメシア論を保守的傾向という指摘だけで一蹴するような簡略な扱い方をしたことに端を発する。レヴィナスは、ショーレムがユダヤ教における二つのメシア論を抽出した卓見を評価しつつも、ショーレムが扱わなかったタルムードの賢者によるメシア論の思想的深みを詳細に検討した。しかし、それは結論ではない。ユダヤ教のメシア論の性格付けを追求する学問的な営みとは、現在進行しつつある歴史のプロセスとしてのユダヤ人社会のアイデンティティ理念がどうあるべきか、その適切な価値判断を行うための不可欠の前提問題であったと見るべきである。そのことを、以下で明らかにしていきたい。

2 ゲルショム・ショーレムとそのメシア論

(1) ショーレムの生涯 (1897-1982) とシオニズム

ショーレムは、1871年に統一されたドイツ帝国の首都ベルリンで、1897年、裕福な同化ユダヤ人の家庭に生まれた。13歳前後からシオニストの叔父の影響も受け、グレーツの『ユダヤ人の歴史』の講読を契機に、ヘブライ語学習を深めた。また、一時シオニズムに関わった兄の所属する青年団「若者ユダ Jung Juda」に参加し、東欧からの移民の子弟と交流をもっていた。20世紀の初頭には、西欧のシオニストの間で東欧ユダヤ人への関心が高まり、ブーバーの著作2冊『ブラツラフのラビ・ナハマンの物語』(1906)と『バル・シテム・トーヴの伝説』(1907)が熱心に読まれたといわれる。ショーレムは、ベルリンの私的な正統派シナゴグで、すぐれたタルムード教師に出会って、タルムードやラシなどユダヤの古典を読む感動の戦慄を味わったと回想している。第一次世界大戦前後に、ベルリン、イエナ、ミュンヘン、ベルンといった主要な大学で哲学、セム語学、数学を修め、1921年、『バヒールの書』の研究でミュンヘン大学から博士号を取得すると、1924年には、ドイツにおける順風満帆な人生から一転して、まだ先行きの定まらない「荒野」同然のパレスチナに移住し、エルサレムへと向かった。

パレスチナでは、その当初から、将来の壮大なカバラー研究が構想されていたことが、H・N・ビアリク宛の書簡で確認されている⁽³⁾。1925年に設立されたヘブライ大学で図書館司書の職を得ると、無視され忘却されたカバラー古写本の膨大な文献リストの作成を開始し、カバラー研究の講座の教授に迎えられた。1938年、ニューヨークのユダヤ教研究機関の要請でユダヤ神秘主義の連続講義を英語で行い、カバラー研究の学問的意義を世に知らしめることになった。この講義が基礎となって、“Major Trends in Jewish Mysticism”が1941年に出版される。

ショーレムはさらに、第二次世界大戦後、ユダヤ人国家イスラエルが成立する経緯をつぶさに体験した。その後、1957年にヘブライ語で執筆された大著『シャブタイ・ツヴィー生前のメシア運動』2巻本が出版され、大反響を呼ぶ。この本が出版されたとき、多くのイスラエル人はむさぼり読んだといわれ、シャブタイ派とフランク派に関するショーレムの著作は、50年代以後、現代イスラエル文化の一部となったとさえ言われる⁽⁴⁾。17世紀後半に、世界中のユダヤ社会を巻き込んだ前代未聞のメシア運動とされるシャブタイ・ツヴィの運動と、20世紀の自分たちが、メシア論の糸で結ばれたという思いを与えたと思われるからである。そこには、シオニズム運動を冷ややかに見たディアスポラのユダヤ人への見返しの気持ちも働いたであろう。

そして、その2年後の1959年に、エラノス会議で「ユダヤ教におけるメシア的観念の理解に向けて」と題したメシア論をドイツ語で講じ、民衆の黙示録的神話的傾向とユダヤ賢者の保守的で理性的な傾向という二つの流れを析出した。この論文が『エラノス年報第28巻』（1959年）に掲載され、それがレヴィナスを触発したのである⁽⁵⁾。

（2）ショーレムのユダヤ教メシア論

ユダヤ教のメシア論は、ショーレムによれば、キリスト教がこれを内面的精神的救済と捉えるのに比べて、具体的歴史的な事件として見ることを特徴としている。そして、ユダヤ教のメシア論は、二つの要素がどのように組み合わせられるかによって、多様な姿を呈することが可能である。第一の要素は、終末のイメージであるが、その特徴は復古的になるのかユートピア的になるかによって違ってくるということである。第二の要素は、その終末イメージには2つの特徴ないし2段階があった。それは、即ち、戦闘的で黙示録的なものと平和的で理想郷的なものであり、それを、どのような仕方で強調するかによって違ってくるということである。

このような基本的な特徴に加えて、ショーレムは、ユダヤ教メシア論には二つの相反する傾向があり、その相反する要素のいずれを欠いても、ユダヤ教メシア論のイメージを正しく理解したことにはならないと主張する。その一つが、民衆的な想像力である。これは、メシア論における黙示録的諸要素を強調することを特徴とする。すなわち、終末の世界戦争であるとか、サタンとの戦いや悪の滅亡、あるいはヨセフの家に由来するメシアの死去などである。これらのイメージが、民衆的想像力において強く主張されたという。これに対立するもう一つの傾向が、ラビたちの理性的メシア論であった。こちらは、タルムードの教えを基礎にしつつ保守的傾向を顕著に示すことを特徴とした。その典型がマイモニデスである。

12世紀に生きたマイモニデスは、ユダヤ教の口伝トーラーを法典化したミシュネー・トーラーにおいて、正統的なラビ的メシア論とはなんであるかを明確に示した。その特徴は、先の分類

で言えば、第一に、終末のイメージが聖書的な復古主義であったことである。それは即ち、ダビデ王権の回復、エルサレム都市再建、神殿再建、捕囚の民の帰還、死人の復活といった、祈祷書の 18 祈祷文に見られる正統信仰に他ならない。そして、第二の要素では、終末のプロセスにおいて黙示録的諸要素が極力排除されている。ここから、明らかなことは、ラビ・ユダヤ教のメシア論が重視した事柄とは、かれらの考える理想的共同体を実現することであったというのである。彼らは、ハラハーの学習と実践が完璧に実現される状態を希求していた。そうした自由に学習できる条件が整備されることが、メシア待望の実質的な内容であった。したがって、このメシア論においては、ハラハーの保守的な教義のみが強調される反面、そのプロセスにおいて生起するかもしれない黙示録的世界戦争などは排除しないまでも、簡単に触れておくだけであった。こうして、その教義は、タルムードのラビたちが唱えた教えに限りなく接近した。それは、メシアの世と現世との区別は、異教徒の支配があるかないかの違いだけで、ほとんど区別がなくなるという見解だからである。

中世のラビ・ユダヤ教正統主義におけるメシア論の特徴は、このように、復古主義が理性主義と結びついた点であるが、そうなった理由は、ショーレムによれば、民衆の黙示録的な意識の噴出がユダヤ教の存立を危険に晒すことを警戒して、ラビたちが意図的に選び取った結果であったという。

これに対して、17 世紀にシャブタイ・ツヴィが登場したとき、中世に抑圧されていた民衆的想像力は一挙に爆発して、世界各地にメシア論が高揚した。ここでは、第一の要素では、メシアによる新しい世界秩序への待望が強く現われ、第二の要素では、終末のプロセスが二段階に分けられ、メシア登場に際して黙示録的諸要素が強化され、戦闘的な黙示録に始まって静寂な理想郷で終わると考えられている。

近代ユダヤ啓蒙主義に対する言及もあり、そのメシア論的要素は、中世と同じく理性主義的ではあるが、中世のラビ的伝統とは異なり、民族的な要素をもつ復古主義を排除して、人類の進歩という普遍主義に合致するユートピア的要素を受容したとする。この指摘は、中世のラビ的理性主義との対比において語られたに過ぎず、全体の論旨の焦点とされたものは、中世における二つの傾向、とりわけラビ的理性主義が民衆の黙示録的意識を抑制した点に向けられていた。

ところが、そうした論述の結論部で、現代シオニズムの問題が語られる。しかも、それまでの学術的な記述態度とは対照的に、自分たち自身の問題として告白するような印象を与える記述である。

このように論旨をたどってみると、ショーレムは、中世におけるラビと民衆との理念的対立と同様の構図を、近代啓蒙主義以来の西欧ユダヤ人の理念的対立にも想定しているように思えてくる。すなわち、近代ユダヤ啓蒙主義以来の普遍的救済論におけるメシア論は、理性主義的であり、黙示録的意識が排除されて、ユートピア的要素だけが際立っているのに対して、政治的シオニズムは、かつてのシャブタイ・ツヴィのメシア運動の如く、黙示録的意識の発露であり、しかもそれが現在進行形で、先行きは定めがたいという実感である。そうであれば、その記述の態度も、学術的ではあり得ないのはむしろ理にかなっていることになる。では、その記述においてシオニズムはどう考えられているのだろうか。

(3) 現代シオニズム国家の存在意義

ショーレムは、メシア論とは真に反現実主義的な観念である、という前提からはじめる。メシアの世とは、形のない世界である。希望はあるのだが、そこには超えがたい深淵があり、現実と理想とはつねに深淵によって隔てられている。それゆえ、メシア待望の観念が人々のあいだで優勢であればあるほど、それだけ民が無力でその希望は現実性に乏しいことを意味した。それをあえて承知の上で、見込みも何も考慮することなく実際に行動を起こす者があれば、必ずといってよいほど「偽メシア」として嘲笑的に扱われてしまうのである。

ショーレムにとっては、これこそがユダヤ的「存在」であった。それは、解放が見出せない緊張を常に抱えており、それを放出すれば「偽メシア」と嘲笑され、希望とともに超えがたい深淵をさらけ出す。シオンへのユートピア的回帰を掲げたシオニズムの主張が出現した当初、その主張が現実と余りにかけ離れていたがゆえに、そこに強烈なメシア論が共鳴した。メシア論は、それが不完全であり非現実的であればあるほど、存続することができた。

ところが、ショーレムの世代、シオニズムの理念は、イスラエル国家の樹立という形で具体的な歴史の領域に参入してしまった。非現実的であればこそ、メシア論は存在しえたのに、現実化したメシア論とは、ある意味で、定義上の論理矛盾に陥ってしまうことにもなりかねない。そこから、ショーレムの問いが切実に披瀝される。メシア論は、われわれの世代にあつて歴史に参入してもなお、維持できるのか。あるいは逆に、ユダヤの歴史なるものはメシアの世が実現されることで消滅してしまうのか。

この消滅してしまうのかという危機意識は、先行する二つのメシア運動の帰結を思い浮かべれば明らかとなろう。ナザレのイエスをキリストと信ずるメシア論は、異邦人世界にキリスト教という形で存続するが、それはもはやユダヤ教であることを止めてしまったし、ユダヤ人社会でのナザレ派のようなメシア運動はやがて消滅してしまった。また、シャブタイ・ツヴィはイスラム教徒に改宗してしまい、多くの信者はその後について改宗し、ドンメ教団へと変貌してしまった。あるいは、ユダヤ教内部においては、隠れメシア主義者として、正統主義の中に姿を消してしまったからである。

(4) ショーレムのメシア論の伝統的保守性

カバラーの碩学によるメシア論は、非ユダヤ人の読者から見ると、伝統的なユダヤ教の保守性が露呈している。ユダヤ人にとって、昔から今に至るまで、メシア待望は、ユダヤ人のみの救済（ゲウラー）に結びついているため、非ユダヤ人に対しては、全くといってよいほどに無関心である。それどころか、ショーレムが共感する「民衆」の神話的黙示録的メシア論においては、メシア時代の「生みの苦しみ」として、世界戦争が起り、正義と邪悪が対決し、最後に正義が勝利するシナリオが想定されるなど、好戦的特徴が顕著である。異教徒の王国は滅亡し、メシアが「失われた十部族」の軍勢を率いて、かつてのイスラエルの地へと凱旋入場するという図式は、あまりにも自己中心的で独善的である、といわれかねない内容を持っている。この内容は、ユダヤ教のメシア論が世俗内的革命、現世的革命をめざすという一般的な理解を裏付けている。即ち、ユダヤ人は、世界各地で「賤民」、あるいは「パーリア民族」として、被差別の屈辱的境遇に貶め

られてきたが、メシアの来臨による現世内革命によって立場が一挙に逆転し、支配者へと変貌するというような俗説である。このように、救済はあくまで、特別の契約の民であるユダヤ人のみを対象として為されるべきものである。

これを、ユダヤ人の特殊救済論と定義すれば、ラビたちのメシア論は、こうした黙示的破壊を極力抑制して、できれば何事もなく推移するように願う平和的なメシア待望のように見える。その典型的主張が、「この世とメシアの世との違いは、(異邦人の) 支配による隷属の有無のみである」というバビロニアの賢者シュムエルの言葉に代表される。これがショーレムの揶揄するかに見えるラビの理性主義的メシア論であり、中世のマイモニデスにおいて、ユダヤ教の正統な教えとして口伝律法の体系に組み込まれたと理解された。

ここで問題を感じるのは、ショーレムが、ラビたちの理性主義的メシア論をあくまでユダヤ人へのみの救済という枠組の中だけで考えているようにみえることである。しかし、はたしてラビたちのメシア論は、ユダヤ人の特殊救済の枠内でのみ考えていたのだろうか。何か別の視点が考えられていたのではないだろうか。レヴィナスが、タルムード注解によって明らかにしたのは、まさにこの視点の提示であったと考えられる。それは、端的にいえば、タルムードのラビたちの議論の根底に、ユダヤ人以外の他者への配慮があったということの発見である。そしてこの問題は、近代においてすこぶる重要な論点になっていた。

ユダヤ人へのみの伝統的な特殊救済論に対しては、中世のラビ以上に、躊躇を感ずる人々がいた。近代西欧の解放ユダヤ人である。中世的な「賤民」だったユダヤ人は、近代国民国家の憲法の下で市民権を取得し、他の国民と対等の国民となった。それが 1790 年、91 年のフランスで開始されるや、西欧各地へと波及していった。この状況は、ユダヤ人のみならず、それまで権利を認められなかった抑圧民が、こぞって基本的人権を取得し、だれもが対等の人間として近代国家の国民となっていくプロセスに他ならない。これは、当時、普遍的な救済、人類全体の進歩の道標とも期待されていた。これを普遍救済論とすれば、ユダヤ人の救済もその一環として生起しつつあるものと理解される。ではそのとき、旧態依然たるユダヤ教のメシア論は希望するにふさわしいものであろうか。ユダヤ人だけの救済は妥当性をもつのか。そもそも、近代になって、各自の「ユダヤ性」自体が自明のものではなくなってしまったのである。

ユダヤ人は西欧近代の解放において、「ハイフンで結ばれる」二重の帰属をもつ個人として登場する。これは、史上初めてユダヤ人が遭遇した二つの忠誠心の衝突、即ち「アイデンティティの危機」と呼ぶにふさわしい事態であった。ユダヤ人にとって、この事態は、帰化 *naturalization*、改革 *reform*、市民生活の向上 *civic betterment*、民族融合 *amalgamation*、同化 *assimilation*、解放 *emancipation* などの諸概念で、様々に表現されてきた⁶⁾。ただし、さまざまな近代化の指標がある中で決定的に重要なことは、中央集権的国家体制と軍隊と明確な領土を有する近代主権国家が、ユダヤ人の住む地域に成立するということである。これがそれまでのあらゆる法的、政治的、社会的、文化的関係を根底から変化させる力として作用した。

この深刻な事態に直面して、選びの民の終末論を廃棄した人々が輩出することになった。ハイネ、マルクスなどの普遍的な救済思想が出てくるゆえんである。自らのユダヤの出自をかなぐり捨てた人々ばかりではない。ユダヤ教の枠内にとどまった多くの解放ユダヤ人の中からも、当然の如く、ユダヤ教改革が推進されていく。それはやがて改革派乃至は進歩派の潮流を生んだ。改

革派は、祈祷書の伝統的な祈り、18 祈祷文から、ユダヤ人のみの特殊救済を願う復古主義的な内容の祈りを削除していくのである。

(5) 普遍救済論と同化主義の欺瞞性

ショーレムは、そもそもドイツに同化した解放ユダヤ人の家庭に生まれ育っている。彼は若くしてシオニズムに傾倒していったが、ユダヤ人のみの救済という自己中心的な傾向は批判の対象にはならなかったのであろうか。しかし、実際にショーレムの前半生を追っていくと、彼が当時の趨勢であった普遍救済論のほうにこそ問題を感じていたことがわかる。彼は、解放ユダヤ人の心情に露呈された「自己欺瞞」を鋭く指摘した。彼はまさに、思想の狭間が深刻な問題となったその当事者だったのである。これはその回想録で示された思いである。その自己欺瞞とはなんであったか。

19 世紀のドイツで続々と輩出する解放ユダヤ人は、当然、楽観的な理性主義的知識人の世界認識や歴史観を共有し増幅して、明るい未来を思い描いた。事実、19 世紀後半から 20 世紀初期のドイツでは、かつてないほどにユダヤ人が社会的上昇を果たし、自信を漲らせていた時代であった。彼らにしてみれば、当該ドイツ国家の市民となったのに、再び異邦人として排除される事態を招きかねないドイツの狂信的民族主義思想に対しては、強い警戒感を抱いてしかるべきなのに、まるで安穏としていたとして、彼はこれを厳しく見咎め、「自己欺瞞」として批判したのである。

ショーレムにとって、これは、ドイツのユダヤ人解放に伴う「同化現象」の特質、即ち、ドイツとユダヤの関係の中で最も重要かつ憂鬱な諸要素のひとつであり、そうした自己欺瞞の発見は、ショーレムにとって青年期の最も決定的な体験の一つであった。「大半のユダヤ人はユダヤ人自身に影響する事柄の全てに関して、識別力を欠いた」とまで語っている⁽⁷⁾。ユダヤ人の社会的解放の希望、ドイツ社会へ完全に統合吸収されたいという過剰な希望、この解放を推進する非ユダヤ人たちと共有された希望は、高まる反ユダヤ主義の全般的な経験と明らかに衝突しながら、強い希望的思考だけがそれを抑圧させ得たと分析する。

この種の自己欺瞞は「自己検閲」といった形でも作用したという。ショーレムは、ユダヤ学の研究雑誌に掲載された多くの論文に憤慨した。大半のドイツ系ユダヤ人とその知的代表者たちは、「よくて無関心、さもなければ悪意をもってユダヤ人を見る周りの世界へ、同化し統合できると信じたがっていた」という⁽⁸⁾。こうした態度は、ヘルツルのユダヤ人国家建設のヴィジョンに対する冷酷な反応と重なって見える⁽⁹⁾。

危険が及ぶかもしれないという当時の客観的な情勢の一端を示す目的もあってであろうか、彼の回想録には、ドイツ社会の二つに引き裂かれた状態について、ときの高名な社会学者、経済学者であった W・ゾムバルトの発言が引用されている。曰く、「ユダヤ人の法的平等と解放なるものは公的に廃止されるべきではないが、ユダヤ人は公共生活においてこれらの諸権利を利用するのを自発的に慎むべきである」⁽¹⁰⁾。第一次大戦が目前に迫るにつれ、この発言は他のいかなる主張よりも強力に嵐の到来を予知させるものであったとしている。ショーレムはこうしたドイツの民族主義に強い嫌悪感を抱き続けた。

このように見てくると、反ユダヤ主義に対抗して出てきた現代シオニズムは、普遍救済論の自己欺瞞性に代わるべき、ユダヤ人の特殊救済論の再登場という意味合いを持つものと理解することができよう。しかも 20 世紀の前半は、民族自決思想や民族国家独立の気運の高まりによって、各民族の独立こそが普遍的救済の時代思潮になっていた。ユダヤ人のみの救済ということの批判よりは、「ユダヤ人」を民族として考えることのアマリの非現実性のほうが際立っていたともいえる。そこにこそ、シオニズムのもつ「メシアニズム」性が顕著に見て取れるのである。とつくの昔に一つの民族であることをやめた集団を「民族」と捉え返して、そうした「離散の民」の「帰還」を呼びかけ、パレスチナに近代ユダヤ国家を建設するのだ、という非現実性こそが、伝統的なメシア論と近代の政治的シオニズムの類似性を実証していたのである。

3 エマニュエル・レヴィナスとそのメシア論

(1) レヴィナスの生涯（1906—95）とタルムード研究

レヴィナスは、リトアニアの宗教的には比較的自由的なユダヤ人家庭に、ユリウス暦で 1905 年 12 月 30 日に生まれた。当時のリトアニアは、帝政ロシア領であるが、東欧ユダヤ人社会の一大中心地で、ウクライナなどと違い、ハシディズムではなくタルムード学に依拠したラビ・ユダヤ教の正統主義が開花し発展した地域である。青年期にストラスブールへ留学し、フライブルク大でフッサール、ハイデッガーに学ぶ。フランスに現象学、実存主義を紹介し、サルトルはレヴィナスを介して実存主義を知ることになる。第二次世界大戦では、フランス軍に従軍し、捕虜となり、終戦を迎える。妻子はフランスで無事であったが、故郷リトアニアの親族は絶滅した。戦後まもなく、レヴィナスはシュシャーンニという伝説的な放浪のラビを師として 3 年間ほどタルムードを徹底して学んだ。これも、リトアニアのユダヤ人社会でタルムードに対する親近性が身についたためであるように思われる⁽⁴⁾。

レヴィナスは、以後、哲学と並行して、1960 年代にタルムードに関する註解を継続していくが、その舞台は、1957 年に設立されたフランス語圏ユダヤ知識人会議であった。この会合で行われた最初の講義が、60、61 年のタルムードのメシア論である。これが、先に論じたショーレムのエラノス論文に触発され、タルムードのラビたちが展開したメシア論のもつ現代的通用性を示すために執筆されたと考えられる。

このタルムード註解は、バビロニア・タルムード「サンヘドリン篇」のメシア論を取り扱ったもので、のちに『困難な自由』（1963 年）の「第 II 部 註解 メシア論テキスト」に収められた。以後も毎年、タルムードを講じて、『タルムード四講話』（1968 年）や『新五講話』（1977 年）などとして出版されていく。さまざまなタルムード註解の主題は、イスラエル国家の喫緊の問題とも関連している。離散の地にあつて普遍的救済に与するかに見えるユダヤ人が、ユダヤ人の特殊恩寵的な救済を説くシオニズムのメシア論をどう考えるのか——レヴィナスの向き合っていた問題とは、この現代メシア論であったと想定される。

(2) レヴィナスのメシア論

レヴィナスのタルムード註解の作業は、ラビたちの見解を解釈することを通して、現代的意義

の抽出をめざすという点に特徴がある。これは、タルムードをユダヤ教の聖典とみて、敬虔なユダヤ教徒が現実の問題の解決を聖典から読み取ろうとする態度と考えれば、ユダヤ的伝統を踏襲する営みともいえる。しかし、当然と思われるこのような営為が、タルムードに対して行われていないことを、彼は憂えている⁽¹²⁾。ここではまず、その註解の結論部分においてレヴィナスがなにを論じたか、という点から考察していきたい。

タルムードのメシア論に関する註解を終えると、レヴィナスは、締めくくりの部分で、現代ユダヤ教における特殊救済論の存立可能性、シオニズム国家イスラエルはやっていけるのか、という問題に論じた。これは、ショーレムが論述の最後で、イスラエル建国において戸惑いを感じつつも棚上げした問題である。レヴィナスは、しかしそれと同時に、普遍救済論が陥る偽善性という危機、即ち、離散ユダヤ社会の安穩たるブルジョア的生活の危機、に対しても等しく自覚的であり、その克服の可能性をシオニズム国家の存在の中に見出していた。ということは、彼は、たとえ自らはイスラエル国家へ移住することはなかったけれども、普遍救済論の立場から特殊救済論を単に批判するという態度ではないことがわかる。彼は、対立する正反対の二つの救済論を克服する方策を追求していた。

弁証法的に考えれば、フランス革命以来の啓蒙主義的な普遍救済論がまず定立されたのち、シオニズムはそれを覆す特殊救済論を反定立させ、互いに相容れない矛盾する二つの論が葛藤する状況が作られた。この対立を克服すべく追求されたのは、しかし、ヘーゲルのように対立を止揚するものとしての具体的普遍といったものではない。そうではなく、タルムード賢者たちの弁証法的な議論の深みにある普遍的な「知の構造とカテゴリーを定めたもの」の発見であった⁽¹³⁾。

以下はレヴィナスの見解の要約である⁽¹⁴⁾。中世における伝統的なメシア論はユダヤ人のみの特殊恩寵的な救済であった。中世のユダヤ人にとって、世界は恣意的なものであり、歴史なるものに意味はなく、理性は歴史において進化をもたらさなかったという前提があった。それゆえ、神が突然メシアを遣わすことが可能であり、それによって世界の再生もまた可能だった。しかし、このメシアニズムは、西欧におけるユダヤ人解放以来、近現代では通用し得ない。理性が歴史に浸透し、理性と歴史は截然と二分することはできない。現代のユダヤ人は、理性が歴史の中に作用するという前提を受容すること、すなわち、「普遍的歴史」の受容が要請される。そして、そこに離散ユダヤ人の存在意義が認められる。こうして、近代ユダヤ教の大局的な見通しに基づいて、シオニズム国家のとるべき態度が提起される。

シオニズム国家イスラエルの成立という決断が、自らの特殊恩寵的なメシア論をこの普遍的歴史の受容なるものと再統合する試みを代表するのではないならば、選民意識と不可分のメシア的感受性なるものは回復不能に消失するであろう。この再統合を果たす立場が、彼のいう「普遍主義的特殊主義」という立場である。この立場は、シオニズム的な諸願望のなかに見出すことができるのであり、それは、普遍的歴史と協力関係を結ぶ立場とシオニズムとが結びついた中に見出すことができるという。

その協力とは、歴史からの撤退、歴史からの脱出とともに始まる。これは、解放以来、同化ユダヤ人が身を置いてきた場所である。レヴィナスは、この同化ユダヤ人を承認し、その存在を保持するという点において、現代イスラエル国家の決定がイスラエルの歴史において果たす重要性を認めることができるという。そればかりでなく、イスラエル国家の存在は、逆に、同化ユダヤ

人にとっても不可欠の存在となる。それが、同化ユダヤ人をめぐる偽善性の問題である。同化ユダヤ人は歴史から撤退するなかでいわば安住し、歴史の恩恵を享受する立場にある。このままでは、それは、安楽な資産家的市民のメシア的預言者主義に陥って、偽善性の問題が生ずるという。それを回避するすべは、その人自身が、歴史のもろもろの危険に直面する人でなければならない。その危険とは、かつては迫害の危険であったが、現代では、イスラエル国家がその危険を引き受けているというのである。イスラエル国家の存在は、ユダヤ的生の内実の全体にとって、危険を担う歴史を生きる存在として欠くべからざる意義を与えられ、それと同様に、国内の辺境で活動するキブツなどの諸団体は、イスラエル国家全体にとって不可欠の存在としての意義を与えられる。

このように、1963年の論文の結論部においては、イスラエル建国という事態が同化ユダヤ人の偽善性を克服する契機として意味付けられることに重点が置かれている。それに対して、離散ユダヤ人の積極的な存在意義が必ずしも明示されていない印象を受ける。レヴィナスは、離散ユダヤ人は特殊救済的シオニズムとどう向き合うべきと考えていたのだろうか。その答えは、註解の中に示唆されていなければならない。

(3) 歴史からの撤退と「ためらい」の自覚

この問いに対する答えは、同じく『困難な自由』に収められた「歴史の意味」(1963年)という題の短いエッセイの中で、明示的に展開されている。それゆえ、執筆の順序は逆になるがこちらを先に参照する。それは、ユダヤ人であることの意味を、歴史の審判者という立場のなかに見出した論である⁽¹⁵⁾。

多くの犯罪はしばしば歴史において対価を払うけれども、歴史から正義を期待することは誤りである。天の正義の法を、諸々の出来事の和解できないプロセスに服従させないこと、必要とあらば、諸事件を正気の沙汰ではないとして公然と非難すること、これこそがユダヤ人であることを意味する。それは、歴史から距離をとることである。片足をつねに永遠なるものの中に保持せよ。そのためには、厳しい知の鍛錬がすべてである。トーラーという険しい突出した巖から離脱することのないように、日々実行される訓練の数々、それが全てである。この方法によってのみ、地上で人間に与えられた特権的な可能性といえるものが完遂される。それは自由なる生ということ、すなわち、人間が、歴史において自ら裁かれることなしに、歴史を裁く存在であることの意義である。

ユダヤ教は、近代からの150年間(1963年の著作において)に、この自由なるものを失う瀬戸際にいる。それはユダヤ教にとって正真正銘の危機であるという。なぜか。この150年間、ユダヤ教はそのあらゆる存在形式において、メシア時代を信じてきたからだ。シオニズムも例外ではない。これは、頭脳を放擲して、自分自身を歴史の中に性急に投げ出すことではないか。そこから距離をおくべきものへ、全て身を任せてしまうこと、人間の特権である自由を自ら放棄することに他ならない。目的の実現を急ぐことは、とても危険なことで、それが人を誘惑し罠にはめる性質をもつことをタルムードは予見しているという。タルムードは、危険をはらむ性急さについて語っている。これはあらゆる時代に通用する指摘である。歴史とのあいだに距離を保つこと、

隔たりを守ることに、これが、現実とモデルとを識別することを可能にしてくれる。これがメシア時代の栄光ある完成だ、と言って提示されたものを前にして、そこに身を任せることがどうしても避けがたい中であって、常に自分の隔たりを守る方法を学ぼうではないかと。

以上のことから、ユダヤ人の存在意義とは、歴史から距離を置いて審判者の位置に立つことであるということがわかる。ここから推測すれば、離散ユダヤ人の立場は、普遍的救済、あるいは特殊的救済の権利を与えられつつも、そこにすべてを投げ出すことなく、常に歴史的現実から撤退して向き合うべきことを示唆する。これこそは、ある意味でレヴィナス自身の実存的状況を説明するものではないか。レヴィナスが、タルムード賢者の思惟の深みに、現代的状況に対する示唆を読み取った証左がある。ここに、土地の占有とは違うシオニズムが存在する。それは、タルムードの知恵を現代的に定式化することのなかにある。諸国民、とりわけ西欧のギリシア的な思惟の伝統をもつ文化圏の中であって、ユダヤ人であり続けたいと望んでいるすべての人々にとって必要なものである⁽¹⁶⁾。これが、離散ユダヤ人の存在を意義付けるシオニズムの意味である。

この「歴史からの撤退」の主張には、「ためらい」「不安」というモチーフとの繋がりが示唆されているように思われる。「ためらい」というモチーフは、1965年11月の「イスラエル」をめぐるコロキウムにおいて行われたタルムード注解「約束の地か赦された地か」にさらに明瞭な形で示されている。この注解で扱われたタルムードの議論は、民数記13章を巡るもので、約束の地の征服に向かう直前に派遣された偵察隊の精鋭が、偽りの報告をして民の恐怖を煽った背信行為に関するものであった。神から約束されたとされる事柄にさえ、ユダヤ人は躊躇するという議論である。

しかし、このモチーフは、本稿で扱っている最初のタルムード注解であるメシア論において、すでに明確に提示されていた。わかり易い内容であるため、レヴィナス独自の注解は控えられている部分であるが、「メシアの生みの苦しみ」に遭遇することをためらうタルムードの賢者の思惟の底にあるものが抽出されている。そこで、最後に、レヴィナスのメシア論注解における発想や分析を、このためらいの論点を中心に考えてみたい。

(4) タルムードのメシア論

レヴィナスのタルムード注解の基本は、聖典解釈が啓示に参入し、広大な新地平を開示することである。本メシア論の注解で一貫していえることは、レヴィナスが、タルムード賢者の見解の中に、貧者、キリスト教徒、異教徒など、他者の存在をつねに意識し配慮する視点を発見していることである。

レヴィナスが「メシア論」で扱ったのは、永遠の命に与る者の条件と異端者の条件を分類したミシュナ・サンヘドリン篇10・1の伝承をめぐる学習部分(グマラ)であった。このミシュナは、神の尊厳を尊重しない者は、死刑囚以上に厳しく断罪されることを説いている。

「すべてのイスラエル人は、来る世に分をもっている。『あなたの民は皆、主に従う者となり、とこしえに地を継ぎ、わたしの植えた若木、わたしの手の業として、輝きに包まれる(イザヤ書60・21)』といわれているように。しかし、以下の者は来る世に分をもたない。死人の復活はトラーに由来しないと云う者、トラーは天からのものではないと云う者、エピキュロス主義者。

(以下略) (サンヘドリン 10・1) (文中の聖書の引用は、新共同訳聖書による)

このミシュナの中の「死人の復活はトーラーに由来しないと云う者」という項目に関して、10頁にわたって長大な註解(グマラ)が続き、その最後に、メシアの到来をめぐる議論がまとめられている。タルムードのフォリオ番号で、97 b から 99 a までの範囲である。これらグマラに見られる議論は、法的行為規範であるハラハーの決定に関わらないアガダー(説話伝承)に属するものが多いため、歴代のラビによる註解の蓄積は少なく、また必ずしも拘束力のある権威的言説とはいえないものである。

レヴィナスは、この中から、論争や問答、多様な見解が列挙された箇所を意識的に選択し、彼自身の論旨に合わせて順番を入れ替えて論ずる。論旨は、メシア時代の定義、メシア時代到来の条件、メシア論の矛盾、メシア論を超えて、メシアとは誰か、メシア論と普遍性の順に並んでいる。この中で、「ためらい」の伝承が取り上げられたのは、「メシア論の矛盾」においてである。以下、この伝承に限って参照してみたい。

この伝承は、サンヘドリン 98 b にあり、教人の優れたラビが「メシアに会わないで済むように」という思いを吐露したものであるが、その中の2人のラビについて、その思いの根拠が探求され、いずれも「ためらい」に由来することが導かれている。ためらいの理由は、2つの伝承で異なっていた。最初の伝承では、非の打ち所のない義人と思われたラビでさえも、いつ犯すかもしれない自らの過ちに恐れおののく姿が、トーラーの聖句を根拠に示される。第二の伝承では、エレミヤ書の聖句を引用しつつ、神自身が先住民排除を躊躇し、それを見て天使とイスラエルの民が青ざめる様子が描かれる。以下、その主要部分を訳出する⁽¹⁷⁾。

① 第一の伝承：義人は破壊を免れるか。

これは、バビロニアのアモライームの伝承である。師匠のラッバは、「メシアは来たれ。しかし、どうか私はメシアをみないように」と語った。これに対して、弟子のアバイエは、その理由を問い、義人はメシアの破壊を免れるという教えを根拠に、師匠に反論した。

アバイエはラッバに言った。その理由はなんですか。もし師がメシアの破壊を恐れてのゆえであるならば、バライタはこう教えています。「弟子たちはラビ・エレアザルに、人は何をすればメシアの破壊から助かることができるでしょうかと尋ねた。すると彼は答えて、トーラーと慈愛の行いに励みなさいと言った」と。師よ、あなたはトーラーそのものであり、慈愛の行為そのものではありませんか。

彼は言った。罪が災いの原因になるかも知れないからだ。

それはラビ・ヤアコヴ・バル・イディの教えと同様である。なぜなら、ラビ・ヤアコヴ・バル・イディは、聖句の『見よ、私はあなたと共にいる。あなたがどこへ行っても、わたしはあなたを守り』(創世記 28 章 15 節)と、聖句の『ヤコブは非常に恐れ、思い悩んだ』(創世記 32 章 8 節)との矛盾を指摘して、これはヤコブが、罪が災いの原因になるかも知れないと恐れたからであると語ったからである。

それは、バライタに説かれた教えと同様である。即ち、『主よ、あなたの民が通り過ぎ』(出エジプト記 15 章 16 節) これは最初の入国【聖地への】であり、『あなたの買い取られた民が通り過ぎるまで』(同箇所)とは、第二の入国である。ここから、イスラエルは、二度目の入国に

おいても最初の入国と同様に、神の奇蹟が行使されるにふさわしかったのだが、しかし、罪が災いの原因となったのである」と。(B Tサンヘドリン 98 b 【 】はラシの註。聖書の引用は、新共同訳聖書による。)

② 第二の伝承：運命から逃れられないか。

これは、パレスチナのアモライームの伝承である。師匠のラビ・ヨハナンは、「メシアは来たれ。しかし、どうか私はメシアをみないように」と語った。これに対して、弟子のレシュ・ラキシーシュは、メシアの破壊の運命からは逃れられないことを論じて、師に反論した。

レシュ・ラキシーシュは言った。その理由はなんですか。もし師が、『人が獅子の前から逃れても熊に会い／家にたどりついて／壁に手で寄りかかると／その手を蛇にかまれるようなものだ』(アモス書5章19節)という聖句ゆえであるならば、さあ、私はこの世でもそのような運命の具体例をお見せしましょう。人が畑へ出かけたときに、土地役人に出くわしたとすれば、それは獅子にあったようなもので、都市にやってきたらそこで徴税人に出くわしたら、これは熊に会った者と同様であり、家に入ったら、息子たちと娘たちが飢えに苦しんでいたとしたら、これは蛇にかまれたも同然です。

いや、そうではない。理由は、『尋ねて、見よ／男が子を産むことは決してない。どうして、わたしは見るのか／男が皆、子を産む女のように／腰に手を当てるのを。だれの顔も土色に変わっているのを』(エレミヤ書30章6節)という聖句のゆえである。

「わたしは見るのか／男が皆」とは、なにか。ラヴァ・バル・イツハク曰く、ラヴ曰く、これはすべての男性性がかれのものである御方のことである【神のこと】。「だれの顔も土色に変わっているのを」とは、なにか。ラビ・ヨハナン曰く、これは神が、これらも私の手の業で、これらも私の手の業だ。どうして私は一方のために他方を失うことができようか、と言ったときの、天上の家族と地上の家族のことである。ラヴ・パパ曰く、これは、人々が言うように、雄牛が走って倒れたので、馬が来て、厩舎に収まったということだ。(B Tサンヘドリン 98 b 【 】はラシの註。聖書の引用は、新共同訳聖書による。)

この最後のラヴ・パパの発言について、中世のラシは詳細な註解でこう語る。「雄牛が走って倒れたため、代わりに馬を立てて厩舎に収めたが、これは雄牛が倒れる前には望んだことではない。牛が最も愛されていたからである。しかし、今日やあすに牛が回復したとしても、馬を代用して使っているからには、牛のゆえに馬を追い出すことは容易ではない。神も同様である。イスラエルの墮落を見たとき、神は偶像崇拜者に神の栄光を与えたが、イスラエルが悔い改めて救いに与るとき、イスラエルのゆえに偶像崇拜者を失うのは簡単ではない。」

これら二つの伝承は、弟子の反論といい、師匠の予期しない答えといい、グマラの議論の特徴がでており、しかもわかりやすい。第一の伝承では、父祖であり義人であるヤコブでさえ、神に常に見守られていながら、罪を犯すことを恐れていたこと、そして、イスラエルの民が、神の約束を得ていても、バビロン捕囚後の二度目の入国の際には十分な恵みを得られなかったことが、聖書の中の二つの矛盾する聖句や、同じ意味の語句の重複の背後にある隠された意味を解明することによって明らかにされている。第二の伝承では、エレミヤ書の意味不明な啓示の言葉に込め

られた秘義の解釈によって、神自身のためらいが析出されている。このためらいは、ラビたちによって、消極的な不作為ではなく、罪の自覚による内省、存在するものの肯定という積極的な意味づけが為されている。これが、そのままにレヴィナスの他者論、あるいは、「ユダヤ人の自由なる生」という議論に連なっているのではないだろうか。

4 むすび

本論は、1950年代末から60年代前半にかけて展開された、ショーレムとレヴィナスのメシア論の応酬を、近代ユダヤ人のアイデンティティ理念の枠組に位置づけてその意義を論じた。ショーレムは、メシア論的特質をもつシオニズムの論理矛盾という切実な問いに直面した。レヴィナスは、ショーレムの議論を受けて、離散ユダヤ人とイスラエル国家がともに不可欠の存在様式であることを承認しつつ、両者の弁証法的な位置づけを試みて、論争の歴史に一つの新たな解決策を提示したと理解することができる。離散ユダヤ人の偽善性や自己欺瞞性を乗り越える方図として、レヴィナスは、離散の地におけるシオニズムとして、タルムード注解の現代的定式化の必要性を実践し、その中心に、歴史からの撤退という概念を措定していることが、その最初のタルムード注解にすでに萌芽として存在していることは明白である。

註

- (1) 'M. Buber & H. Cohen : A Debate on Zionism and Messianism', *The Jew in the Modern World*, eds. P.R.Mendes-Flohr & J.Reinharz, Oxford UP, 1980 , pp. 448-453.
- (2) 'David Ben Gurion & Jacob Blaustein: An Exchange of Views (1950)', P.R.Mendes-Flohr & J. Reinharz, *ibid.*, pp. 414-417.
- (3) Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York University Press, New York and London,1988, p. 2.
- (4) J. Dan, *ibid.*, p.14.
- (5) 本稿では、その英訳を参照した。'Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism', in Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York, 1971, pp. 1-36.
- (6) Katz, J., *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation 1770-1870*, Schocken Books, NY 1978, p. 4.
- (7) Gershom Scholem, *From Berlin to Jerusalem*, 1977, p. 26.
- (8) *Op.sit.*, p. 27.
- (9) ヘルツルの構想は、「荒唐無稽な空想であり、中世のメシアニズムの復活」と見なされたが、彼自身は、真剣で、ものに取りつかれた人間のようにであり、自己陶酔的であり、「メシアー王の役割」を味わったとされる。W・ラカー『ユダヤ人問題とシオニズムの歴史 新版』高坂誠訳、第三書館、1994年、141 - 142 頁
- (10) Gershom Scholem, *From Berlin to Jerusalem*, *ibid.* p. 27.

- (11) 詳細は、拙論「レヴィナスにおけるタルムード研究の意義」『レヴィナス—ヘブライズムとヘレニズム—』哲学会編，哲学雑誌第 121 巻 793 号，有斐閣，1—19 頁。2006.9.
- (12) E・レヴィナス『タルムード四講話』内田樹訳，国文社，「序言」，24 頁
- (13) 拙論「ギリシア思想との相克としてのユダヤ教史— E・レヴィナスのタルムード研究を手がかりに—」『宗教史とは何か 上巻』リトン，2008 年，159 頁
- (14) E. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, tr. S. Hand, The Johns Hopkins UP, Baltimore, 1997, E・レヴィナス『困難な自由』（内田樹訳，国文社）を参照した。
- (15) E. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, 226f.
- (16) 『タルムード四講話』（内田樹訳）「序言」23 頁
- (17) 参照したのは，Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud, *Tractate Sanhedrin*, New Edition, the Soncino Press, London, 1987.

Modern Messianism in Judaism: A Dialogue between G. Scholem and E. Levinas

Hiroshi ICHIKAWA

This paper examines modern Jewish messianism in the context of the pursuit and struggle for new identities among Jews in the modern era. Jewish emancipation and the acquisition of civil rights were looked upon as a part of universal salvation of mankind, which entailed the concept of universal messianism. In opposition to it, emerged modern Zionism which claimed the right to a Jewish nation. This was a kind of revival of the old messianic hope of traditional Judaism. After the establishment of the Jewish state, G. Scholem and E. Levinas each expressed their attitudes toward the Jewish identity problem in the late 1950s and the beginning of 1960s. Scholem identified the intrinsic problem in the emergence of the state of Israel as a realization of Jewish messianism, the very concept of which implies certain self-contradiction. In response to this, E. Levinas recognized both Jews in the diaspora and Jews in the state of Israel as two indispensable ways of life and tried to present a new method of resolving the problem of the Jewish identity crisis. His theory of Zionism in the diaspora, based upon his philosophical hermeneutics of the Talmud, pointed out the significance of those Jews who patiently keep a distance from history.