

# ゲルショム・ショーレムの シャブタイ派運動研究に見るシオニズムの影響

山本 伸一

## 1 はじめに

ゲルショム・ショーレム(Gershom Scholem, 1897-1982)は、ユダヤ教の神秘主義をユダヤ思想の歴史における重要な潮流と見做した最初の碩学である。緻密な文献学的方法によって、彼はほとんど独力でこの研究の領域を切り拓いたと言っても過言ではない。しかも、その範囲は古代のメルカバー神秘主義<sup>1</sup>から近代のハシディズム<sup>2</sup>にまで及び、多くの神秘家の思想に焦点を合わせるだけでなく、聖書以後の時代のすべてを包摂しながら、それらを直線的に結び付けている点において、非常に特徴的である。

本稿の目的は、ショーレムの卓絶した神秘主義研究、とりわけルーリアのカッパラー(16世紀の終末論的な神秘思想)の流布からシャブタイ派運動(17世紀の大規模なメシア運動)の興隆に至るまでの経緯を具体的に参照しながら、そのなかに伏在する彼自身のシオニズム的な動機を分析することである。当然のことながら、それは必ずしも、彼の学術的な研究のなかに明瞭な形で示されているわけではないが、間違いなく看過することのできない問題である。ショーレムによる神秘主義研究の基底にあるシオニズムという動因を剔抉する重要性を簡潔に先取りするならば、次のように言うことができるであろう。ショーレム以降のシャブタイ派運動研究の様々な批判的な試みにもかかわらず、依然として彼の一連の研究は、このメシア運動を語る上での重要な典拠であり続けている。このような状況は、とりわけシャブタイ派運動を専門的に扱わない研究や概説書において多く見られる。それは確かに優れた歴史分析の集大成が生み出した当然の結果であるとはいえ、実際にはショーレムが描き出すこのメシア運動の全体像は、彼自身の独特なシオニズムの思想を反映しているために、かなり慎重に扱われなければならないのである。本稿では彼の研究に対する具体的な批判を試みる余地はないが、そこにシオニストとしての動機付けが潜んでいるという事実<sup>3</sup>に光を当てることによって、既に多くの成果を挙げた、いくつもの挑戦的なシャブタイ派運動研究が積極的な意義を持つことを、ショーレムという個人の思想研究の側面から証明することになる。

本稿の議論は、ショーレムによる神秘主義研究が当時のユダヤ教研究において占めていた位置を明確にすることから始まる。ここでは、特に彼がシオニズムというユダヤ民族主義の尖鋭化に大きな影響を受けていたために、啓蒙主義運動から派生した当時のユダヤ教研究に対して強い反感を抱いていたことを指摘する。続いて、ショーレムが近代ユダヤ教の精神と密接な関係にあると見做している、ルーリアのカッパラーとシャブタイ派運動のなかで展開された思想を、彼の筆致を保ちつつ跡付けながら、その特徴を明示する。ここで強調されるのは、贖いの概念の変容である。ショーレムの考えによれば、ユダヤ教の伝統的な信仰観のなかで地上の歴史の終焉において起こるとされていたユダヤ民族の贖いは、シャブタイ派運動の破綻によ

てメシアを信じる者の内面の問題へと矮小化してしまった。次に、こうした信仰の内面化が過去の歴史に終わることなく、近代になって現れた様々なユダヤ教の形態に共通する精神的な基盤を形成した、という彼独自の歴史観を紹介する。そこで彼が表明する近代ユダヤ教に対する嫌悪は、既に述べたユダヤ教研究に対する反感と密接に関連していることが明らかになる。ところが、その一方で、ショーレムがシャブタイ派運動のなかにシオニズムが倣うべき教訓を見出している、という興味深い事実も存在する。こうしたアンビヴァレントな心情は、文化的シオニズムとして彼自身が規定するところの特異な態度に由来し、彼が作り上げたシャブタイ派運動の姿を決定しているのである。

ショーレムのシャブタイ派研究に、シオニストとしての彼の思想が色濃く反映されているという批判は、『シャブタイ・ツヴィと彼の存命中のシャブタイ派運動』<sup>3</sup>の上梓以来、多方面からなされてきた<sup>4</sup>。本稿はそうした批判の結実である D.ピアールの研究<sup>5</sup>に多くを負っているが、ショーレムの歴史研究を具体的に参照しながら、近代に至るまでの贖いの概念の変容に着目した点、そして彼がシャブタイ派運動研究に託した意義が文化的なシオニズムに動機付けられていることを闡明にした点においては独自のものである。

## 2 近代のユダヤ教研究におけるショーレムの位置

近代のユダヤ教研究の基礎は、19世紀初頭にドイツの啓蒙主義者たちの手によって築かれた。「ユダヤ教の科学」(Wissenschaft des Judentums)と呼ばれる最初期のユダヤ学は、その根本的な動機において、当時ドイツにおいて高まりつつあった反ユダヤ主義への対抗とユダヤ人自身のアイデンティティの復活を目指すものであった。その学統に属するレオポルド・ツンツ(Leopold Zunz, 1794-1886)、サミュエル・ダヴィド・ルッツァト(Samuel David Luzzato, 1800-1865)、アブラハム・ガイガー(Abraham Geiger, 1810-1874)、ハインリヒ・グレーツ(Heinrich Graetz, 1817-1891)らは、ユダヤ教の信仰や伝統的な解釈に基づいた歴史記述を否定し、文献学的な批判による「科学的」な方法論を用いて、ユダヤ教の姿を描き出そうとした。だが、彼らはユダヤ教が本来的に持っているはずの非合理的な神秘主義、破局的なメシア待望論、民間信仰的な呪物崇拜を研究の対象とすることはなく、専らユダヤ哲学やラビ・ユダヤ教などの合理的な側面を強調する傾向にあった。それは、西欧のキリスト教や合理主義的な精神に比肩し得るものとして、ユダヤ教、あるいはユダヤ民族の歴史を、彼ら自身の手で再構築し始めるための積極的な態度であった。そして、そのような「ユダヤ教の科学」は、ユダヤ人のアイデンティティと矜持を確立するために大きく貢献すべきである、と考えられていたのである。当時の指導的な歴史学者であったグレーツは次のように言う。

このユダヤ人の自尊は、政治的な成熟の結果であり、過去数十年においては素晴らしい発見と一般的な知識の増加によるものである。しかし、それは主に「ユダヤ教の科学」とそのなかの才能豊かなユダヤ人の連携による達成があった上で覚醒され、強化され、育成されたのである。[...] ユダヤ人の生活の目的が次の二つの貴重なものを獲得してきたという事実を否定することはできない。すなわち、それらは自己を信頼することであり、自己を知ること

である。<sup>6</sup>

それまでの西欧社会において、ユダヤ人に関する誤解と中傷に充ちた歴史記述を捏造し続けてきたキリスト教の歴史家から筆を取り上げるためには、ユダヤ人が自ら歴史家になる必要があった。グレーツは、そこにはもはやユダヤ人であることの負い目やユダヤ民族の歴史についての無知が存在してはならない、と主張している。しかも、それまでの「ユダヤ教の科学」の貢献こそが「自己を信頼すること」と「自己を知ること」を可能にしていたのである。

「ユダヤ教の科学」に代表される新しいアイデンティティの探求は、キリスト教文化への敵対心ではなく、むしろヨーロッパという環境における民族意識の高揚として表面化した。「ユダヤ人の自尊」が飽くまでユダヤ人解放に代表されるヨーロッパの「政治的な成熟の結果」であるならば、民族の独立を主張することにより、常にくすぶり続ける反ユダヤ主義を煽ってはならないし、ユダヤ人であることを放棄することにより、社会に完全に同化してしまってもならない。つまり、ユダヤ人としての出自に誇りを持ちつつ現在の環境のなかで市民として生きることによって、二つのアイデンティティを両立させなければならない、と考えられたのであった。「ユダヤ教の科学」を代表するグレーツの発言は、当時のドイツのユダヤ人のなかで既になかなり一般的なものとなっていた、極端な同化主義に穏やかな民族主義の指標を与えたと言うことができる。

このような考え方を批判的に継承したショーレムの反駁が、シオニズム的な発想に基づいていたことは先に示唆したとおりである。シオニズムは確かにユダヤ民族のアイデンティティを回復、あるいは探求しようとする点において、「ユダヤ教の科学」と同じ基盤を持っている。しかし、その動因が政治的であるにせよ、あるいは宗教的であるにせよ、多様な価値観を標榜していたシオニストたちは、パレスティナにイスラエル国家を建設することをその共通の目的としていた。その点において、ショーレムを含めた彼らの多くは、ヨーロッパのなかで生きることに固執したユダヤ人とは一線を画していたのである。ただし、ここではショーレムが自らを文化的シオニストとして規定していたことに注意しなければならない。青年期以来その文化的シオニズムに挺身した彼は、ドイツの文化がユダヤ民族の精神を無力化していると考えていた。彼が18歳のときに書いた反戦を訴える文書のなかに、既にその発想の萌芽が現れている。

真のシオニストはヨーロッパとその政治的、文化的な関心を放棄しなければならない。なぜなら、ユダヤ人の民族的な関心はドイツのものと一致することはないからである。(中略)我々は、ユダヤ人の思想を究極的な思想と考える勇気のある人間を必要としているのである。<sup>7</sup>

当然の結果として、彼の関心も次第に約束の地へと向かうことになる。ただし、この自称文化的シオニストの場合、その関心はイスラエル国家の建設ではなく、むしろユダヤ民族の精神的な文化の復興に集中している。つまり、彼は「ドイツ・ユダヤ文化として知られる折衷にはもう希望を託すことなく、ユダヤ文化の更新はイスラエルの地での再生にしか期待していなかった」<sup>8</sup>のである。この点において、ショーレムの文化的シオニズムは、当時主流であった政治的シオニズ

ムに一定の留保を付していると言える。

さらに、ショーレムの学究のなかに文化的シオニズムの影響を発見しようとするのであれば、彼の言う「ユダヤ人の思想」や「ユダヤ文化」が、単にユダヤ民族の歴史の独自性や精神性の回復だけを意味していたわけではないということに着目すべきである。カッパーラーやメシアニズムの起源と発展要因が、純粋にユダヤ教の内部に由来するという彼の主張においては、ユダヤ民族に固有の文化という概念が特殊な意味に転化されている。「新しいスローガンは、我々の歴史を内側から見ることである」<sup>9</sup>と述べたこのシオニスト歴史家は、確かにしばしばグノーシス主義とカッパーラーの類似性や、キリスト教とユダヤ教のメシアニズムの相関性を指摘するものの、決して両者の間に潜んでいるかもしれない歴史的な関係を探ろうとはせず、むしろそのような関係を否定する。彼にとって、カッパーラーはユダヤ思想に独自の重要な潮流であり、メシアニズムはユダヤ民族に固有の精神的な根幹だったのである。

それゆえ、カッパーラーを「ユダヤ教の核心の周囲に形成された様々な伝統の最も外側を覆った目に見えぬ繻のような」<sup>10</sup>ものであると見做し、言葉を尽くしてそれを非難した「ユダヤ教の科学」に対して、ショーレムは半ば辛辣な皮肉を込めて次のように述べている。

我々はそれら初期の熱狂的な論者に感謝しなければならない。彼ら(「ユダヤ教の科学」の学者)の判断と価値観は偏見に影響され、歪曲されているにもかかわらず、彼らは非常に明瞭な区別でもって(カッパーラーという)重要な要素に対して目を向けたのである。<sup>11</sup>

彼にとって、ユダヤ教の合理的な側面ばかりに執着する学者の態度は、もはや非合理的なものでしかなかった。シオニズムによって動機付けられたショーレムの学究は、カッパーラー研究という新たな領域においてユダヤ的な独自性を打ち出したのである。そして、カッパーラーの意義を否定的にしか解釈できなかった先学の盲点を指摘した上で、彼は神秘主義思想を中心に据えながらユダヤ教の歴史を革新的に編み変えていくことになる<sup>12</sup>。しかも、既に述べたように、彼の刺激的な歴史記述は、ルーリアのカッパーラーとシャブタイ派運動に至って、さらにもうひとつの意義を持ち始める。それは、「ユダヤ教の科学」の精神的な起源が、贖いの概念の変容のなかに求められなければならない、という彼の鋭い指摘のなかに見出されるのである。ショーレムのこうした発想を考察する前に、以下では彼の歴史的記述を具体的にまとめることにする。

### 3 結節点としてのルーリアのカッパーラー

ショーレムは、16世紀後半からシャブタイ派運動前夜までのルーリアのカッパーラーの流布を、メシアに対する熱狂が広範囲にわたって伝播した原因であると同時に、シャブタイ派の信仰観を準備する出来事であったと見做している。つまり、シャブタイ派運動にとってのルーリアのカッパーラーの意義は、単純にカッパーラーやメシアニズムを普及させたことだけでなく、すべてのユダヤ人の終末論的な信仰の在り方を決定したことにもあったと言うのである。ここでは、まずショーレムによるルーリアのカッパーラーの描き方を、その特徴とともに概観する。

その前にまず確認しておかなければならないのは、彼が中世のカッパーラーの思想的な変容を、ガリラヤ湖の北のツファットという町で神秘主義思想が興隆した時代を境界にして、「古いカッパーラー」と「新しいカッパーラー」に大別していることである。スペイン追放以前の「古いカッパーラー」では、その教えが一部の知的エリートに専有されるのみであり、彼らは終末論よりもむしろ神の創造の業に秘められた神秘を探求することに没頭した。その思想のなかにメシアについての言説が存在しなかったわけではないが、それは「無力化」された形態によってしか表現されなかった。それに対して、イベリア半島を追放された後の時代、すなわち16世紀前半、カバリストたちの多くはツファットに集い、『ゾーハルの書』を始めとする追放以前のカッパーラーの古典的な著作を研鑽しながら、「新しいカッパーラー」を形成し始めた。彼らはカッパーラーの思想に基づいてユダヤ人の苦難の歴史を説明するために、それまでのように創造における神秘にのみ照準を絞るのではなく、象徴的な神話体系を用いながら創造の完成と見做されるべき歴史の終焉における神秘を明らかにしようとした。カッパーラー的な宇宙観に基づいた彼らの創世論のなかで展開される創造の過程は、地上のユダヤ人の歴史と相即的に対応している。したがって、ユダヤ人に対する迫害は、宇宙が創造の完成へと向かうための不可欠な苦難であると理解された。ツファットのカバリストたちは、間近に迫り来る終末の時を算出し、それに備えるために禁欲的な、また祈りを中心とした生活を送った。ショーレムは、この「新しいカッパーラー」のなかにカッパーラーとメシアニズムの融合の先触れを見出すのである。

イツハーク・ルーリア (Itzhaq Luria, 1534-1572)はツファットで活躍したそのようなカバリストたちのひとりであり、またカッパーラーの歴史の結節点を作り出した最重要の人物であった。彼のカッパーラーの大部分は同時代のツファットのカバリストと多くの共通点を持っているが、ショーレムによれば、時代の思潮を作り上げたという意味で、彼は極めて特殊なカバリストであった。その象徴体系のなかで展開される宇宙の開闢から終焉へ至る歴史には、のちにガザのナータンが援用する概念が多く含まれているために、ここではルーリアのカッパーラーにおける創造の過程を簡潔にまとめておく必要がある。

その創世論は、原初の宇宙が「エイン・ソーフ」(אֵין סוּף), すなわち「無限」と呼ばれる非人格的な神の属性によって満たされていたことを明らかにすることから始まる。続く創造の最初の過程で、世界が存在するために必要な空間を創り出すべく「エイン・ソーフ」は自らのうちに「収縮」(צמצום)する。そこに生じた空間に「エイン・ソーフ」から神の光が発散され、これが神の10の属性を表象する「セフィーロート」(סְפִירוֹת)となって展開する。「セフィーロート」は「容器」(קליים)のなかに湛えられた神の光として表される。しかし、ここで「エイン・ソーフ」のなかに本来的に含まれていた悪の要素が引き金となり、その「容器」は破裂してしまう。これによって、神の光は「閃光」(נצוץ)となり「容器」の破片とともに「セフィーロート」の下に創られた邪悪な下位世界に墜ちてゆく。

ナータンのメシア解釈にとって特に重要なのは、これ以降の過程である。「エイン・ソーフ」の下に広がる下位世界では、悪の要素である「ケリッパ」(קליפה)が「閃光」のエネルギーを奪いながら棲息している。ここでは、「ケリッパ」が地上の現実世界でユダヤ人を虐げる異教徒を、散逸した「閃光」がディアスポラにあって辛酸を舐めねばならないユダヤ人を表象している。こうして宇宙の原初的な秩序は崩壊してしまったが、一度下位世界に落ちた「閃光」を上方の聖なる領域に還すことによって、原初の状態を回復する、つまり創造を完成させることが可能であると

説かれる。すなわち、ディアスポラのユダヤ人が敬虔な信仰によって自らの魂を浄化することができれば、地上の歴史が終末へ向かう流れを促進することができるのである。これが「ティックーン」(תקון)と呼ばれる贖いの行為である。したがって、「ティックーン」は象徴によって表される宇宙規模での贖い(=創造の過程の完成)であると同時に、地上の歴史におけるユダヤ民族の贖い(=歴史の終焉の到来)でもあった。そして、「ティックーン」が完遂された後に初めてメシアが現れ、ユートピア的な王国を支配するのである。

ショーレムによれば、ルーリアの独創性はとりわけこの「ティックーン」という概念において発揮される。それ以前のツファットのカッパーラーでは、カバリストが主体となった「ティックーン」が強調されたが、ルーリアはパレスティナの地を離れたディアスポラに住む個々のユダヤ人でさえもが「ティックーン」を行わなければならないという、贖いへの総体的かつ積極的な参与を強調した。なぜなら、すべてのユダヤ人が悔い改め、敬虔な祈りと禁欲に励むことで、「ティックーン」を達成した後にしかメシアの王国が地上を支配することはないからである。ルーリアのカッパーラーにおいては、「新しいカッパーラー」のなかに既に見出すことのできたカッパーラーとメシアニズムの融合の兆しが、全ユダヤ人的な意味を持つことになった、とショーレムは考えるのである。

また、彼はそのようなルーリアのカッパーラーがユダヤ人共同体において広く受容されたことを強調する。確かに、ルーリアの宇宙論的な教説は極めて難解なものであったが、それを敷衍した書物や説教師の働きによって終末的な思想は大衆層にまで浸透した。そして、ルーリアのカッパーラーの終末観は、それまでのツファットのカッパーラーにも増して、あらゆるユダヤ人共同体で広く受け容れられていくのである。ただし、ショーレムは必ずしもこの難解な思想が均質的な理解を達成したと考えているわけではない。カバリストたちは「ティックーン」を中心とした贖いに関する新しい教義を学び、大衆は創造の完成に向かう過程の劇的な側面に魅了された。ルーリアのカッパーラーの二つの側面が、それぞれの社会層によって異なる形で担われたのである。そして結果的には、17世紀前半、つまりシャブタイ派運動が起こる直前の時代において、すべてのユダヤ人共同体が終末の贖いに備えた敬虔な信仰に満たされることになった、というショーレムの主張は、この点でもやはりユダヤ人全体の関わりを重視していると言える。

#### 4 転換点としてのシャブタイ派運動

ショーレムは、シャブタイ派運動の前駆的な要因として、ルーリアのカッパーラーの広範にわたる伝播と「ティックーン」の概念の重要性を強調した。確かに、ルーリアを含めたツファットのカッパーラーの教説のなかで、メシアが具体的な個人として言及されることはなかったが、終末を向かえるための悔い改めの雰囲気はすべてのユダヤ人共同体に共通していたのであった。そのような環境の中で、17世紀中葉、シャブタイ・ツヴィをメシアとし、ガザのナータンを預言者とするメシア運動が起こったのである。そして、ショーレムによれば、メシアの棄教によって生じたこの運動の最終的な破綻が、その後のユダヤ教の性格を決定したのである。ここではそのことを論じる前に、ショーレムの描述に従って、ツヴィとナータンがメシア運動に果たした役割とともに、シャブタイ派運動の経緯を概観せねばならない。それを端的にまとめるならば、このメシアの名を冠した運動が、実は預言者の独創的なカッパーラー解釈と精力的なプロパガンダによって、熱狂的な

興隆を見たというものである。グレーツの研究においては、ナータンの役割は極めて限定的にし、か捉えられていなかったことを考慮すれば、ショーレムがこのようにナータンの貢献を主張したことは、このメシア運動の抜本的な読み換えであったと言えるだろう<sup>13</sup>。

シャブタイ・ツヴィ(Shabtai Tzvil, 626-76)はオスマン帝国領内のスミルナ(現在のトルコ、イズミル)で、裕福な貿易仲介業者の家に生まれた<sup>14</sup>。ツヴィは幼い頃から正統的なユダヤ教の教育を受けたが、そのような公的な進路からは外れることになる。その原因は青年期から兆候を示し始めた躁鬱病であったと考えられている。また、同じ頃彼は誰の教えを請うこともなく、カッパーラーを独自に研鑽して神秘主義的な傾向を強めていった。ただし、彼は当時流行していたルーリアのカッパーラーを学ぶことはなく、『ゾーハルの書』などのイベリア半島追放以前のカッパーラーを学んだ。ツヴィがスミルナで最初にメシアを称したのは1648年のことであった。しかし、ショーレムによれば、ナータンに出会う以前のこのときは、誰も彼の僭称をまともに取り合わず、彼のメシア宣言は信奉者を作るところか、周囲の如何なる反響を呼ぶこともなかった。普段から共同体のラビたちを苛立たせていたのは、ツヴィがメシアを名乗ったことではなく、むしろ折々に評判になっていた彼の冒瀆的な言動であったと思われる。おそらくはテトラグラマトンを唱えたことや、後にナータンによってメシアの証と見做される「奇矯な行為」(מעשים זרים)が共同体のラビたちの逆鱗に触れたのであろう。彼らの決定によって故郷スミルナを追放された後、彼はサロニカやコンスタンティノープルを巡った<sup>15</sup>。

このような放浪生活のなかで、ツヴィは後にこのメシア待望運動の理論家となるガザのナータン(Nathan ben Elisha Hayyim Ashkenazi, 1644-1680)に出会うことになる。その頃、ナータンはガザで預言者として既に有名になっていた。彼は人々の魂の根源を見抜き、それぞれに適した「ティックーン」のための行いを指導したために、多くの人々が魂の癒しを求めてそこに集まったという。そして、後の彼自身の証言によれば、ツヴィについての啓示を受けたのもこの頃のことである。

ブリム祭の後の一週間、私は長い間断食をしていました。聖なる清らかな状態で独り別室に閉じこもり、慟哭のなか朝の祈りを終えたとき、神の霊が私に降りてきました。毛は逆立ち、膝はがくがくと震えました。そして、私は神の玉座(מרכבה)を見ました。昼夜にわたって神の幻を見続けたのです。私は他の預言者と同じように真実の預言を賜りました。私の心は私自身の預言が誰に対して向けられるべきかを感じ取りました。<sup>16</sup>

1665年、ツヴィは喜捨を募る使節としてイェルサレムからエジプトへ派遣されていたが、若き俊英にして偉大な預言者であるナータンの噂を聞き、興味深いことに、彼自身の魂の「ティックーン」を求めて、つまり精神的な懊悩を癒してもらうためにガザへ赴いた。おそらくはかねてからの自分の躁鬱病やそれに伴う奇怪な行為に苦しんでいたのだろう。「彼は自分の使命を棄てて、魂の「ティックーン」と平安を見出すためにガザへ行きさえたのである。」<sup>17</sup>ナータンはガザの地でツヴィのことを知るに及んで、魂が病んでいるところか、この男こそがすべてのユダヤ人を贖うメシアであり、自分自身がその預言者であると宣言した。ショーレムは、この病めるメシアと才気あふ

れる預言者の出逢いがこの後の運動の性格を決定付ける、と考えているのである。

預言者ナータンがただちにメシアの来臨を告げ知らせるいくつかの書簡を認めたため、約束の地にメシアが現れたという噂は瞬間に遠隔の地にも伝わった<sup>18</sup>。既に述べたように、この創造力に恵まれた若者の主張においては、ルーリアのカッパーラーで用いられる理論が重要な役割を果たしている。さらに、その基幹を成しているのはツヴィの絶対的な優位とメシアへの信仰の重要性である。次のナータンの書簡の引用は、そうした彼の考えを如実に表している。

我らの世代が如何にしてこれ(贖い)に値するのかなどとお尋ねになってはなりません。ラビ、シャブタイ・ツヴィが被った如何なる人も理解できぬほどの深甚かつ無限の苦悩によって、彼はその力でイスラエルを歓喜させ、彼らに正義と罪惡を宣言するからです。彼は最も重大な罪人を義しい者とし、例えその者がイエスと同様(に罪深い)としても、彼はその者を義しくすることができるのです。彼は世界で最も義しい人ですが、彼に疑いを抱く人は誰でも、例えその人が世界で最も義しい人であったとしても、彼は絶大なる苦悩でもってその人を裁くでしょう。即ち、イスラエルが徴や奇跡などなくともこれらすべてのことを信じなければ生命を持つことは無いということを、あなたは絶対的に確かなものと考えなければならぬのです。<sup>19</sup>

こうした書簡によるプロパガンダの結果、地域によって受け取り方は違っていたものの、終末を熱望するユダヤ人たちは悔い改めのために禁欲と敬虔を重んじる生活を送るようになる。ただし、この熱狂は必ずしも社会的に虐げられたユダヤ人だけの信仰ではなかった。ナータンが各地の支持者に認めた書簡は、専門的なカッパーラーの言説によってメシアとしてのツヴィの正当性を主張しており、それらは回覧されてカッパーラーに通じた多くのラビや知識人をもこの運動に巻き込んでいくことになったのである。その情報の急速な広がりには、ショーレムが重視したルーリアのカッパーラーの流布に依存していた。

その後、ツヴィがスミルナに帰郷したとき、メシアを待ち焦がれていた人々に対する彼の影響力はその絶頂を迎える。ナータンはパレスティナの地に残ったためにツヴィは単独でそこへ赴いたのだが、彼を迎えたスミルナの人々の熱狂は、彼が自信に満ちた行動に踏み切るに充分なものであった。当時スミルナのユダヤ人共同体は二人の主席ラビによって治められていたが、かねてから問題となっていた彼らの確執にツヴィが介入したのである。二人のラビはツヴィに対して危機感を持っていたが、彼は最終的に与してきた一方のラビを唯一の主席ラビと認め、他方のラビを罷免へと追い遣り、暴徒と化した信奉者の迫害の的とした。彼は名実ともにユダヤ人共同体での覇権と人心を掌握したのである。さらにその後、彼を取り巻く12人の指導的な信奉者を「イスラエルの王」に任命した。これらの出来事を聞いた人々はメシアの王国の到来が間近に迫り着ていることを実感したのであろう。だが、ショーレムはツヴィのこの時期の活動をシャブタイ派運動における重要な要素とは見做していない。それは飽くまでも彼のカリスマによって可能になった熱狂であつたに過ぎず、このメシア運動の本質は、ナータンの逆説的なメシア理解なのである。

メシアとしての意識が最も高まったこの頃、ツヴィはコンスタンティノープルへ向かった。スルタンに王位を移譲させ、オスマン帝国を支配してメシアの王国を実現することが狙いであった。しかし、彼は事前に察知した当局によって目的地に到着する前に捕縛されてしまう。1666年、囚われた



ツヴィはムスリム法廷で改宗か死罪かを迫られた。尋問が終わり法廷から出てきたツヴィはターバンをかぶっていた。メシアは棄教してイスラームに改宗することを選んだのである。メシア棄教の知らせはほどなく各地のユダヤ人共同体に伝わり、当然のことながら多くの信奉者を失望させた。しかし、ショーレムが着目するシャブタイ派運動の最も特異な点は、メシアへの期待感が破綻した後でさえも少なからぬ信奉者がメシアへの信仰を保ち続けたという事実である。彼はガッリポリ(現在のトルコ、ゲリボル)の牢獄でかなり自由な活動を許されていたため、そこで多くの信奉者と会い、相変わらずメシアとして振舞った。彼らのなかにはメシアに倣ってイスラームに改宗した者たちさえいたのである。

一方、当時ガザにいたナータンはメシアの棄教を正当化し、信奉者を激励するためにいくつかの書簡を認めたことが知られている。メシア棄教後の彼の活動は、人目を避けながらツヴィを正当化し続けることであった。

我等が主について例えあなた方が奇妙なことを聞いたとしても、気を失うことなどないようにと告げたい。恐れることはない。信仰を強くなさい。彼のあらゆる行いは人間の理性では測り難い不可思議な試練なのだから。[...] すべては間もなくはっきりするであろう。<sup>20</sup>

その後、ツヴィをメシアと仰ぐこのメシア運動は、次第にその勢力を弱めてく。メシアへの信仰を保ち続けた人々も公にそのことを口にするにはせず、もとの正統的なユダヤ教の生活へと戻っていった。また、ツヴィに倣って改宗した人々はトルコ人の社会でムスリムとして暮らしながら、密かに独自の信仰形態を維持し続けることになった。1672年、いったん釈放されたツヴィは再びコンスタンティノープルで捕らえられ、ドゥルチグノ(現在のアルバニア、ドゥラス)に追放された。彼はその地において特に目立った熱狂を引き起こすこともなく1676年逝去した。ナータンはツヴィの晩年に彼に再会することができたが、メシアへの期待感が薄れていくなかで、以前のように多くを語ることはなくなり、この4年後に逝去した。

## 5 贖いの概念の変容

ルーリアのカッパーラーとシャブタイ派運動に関するゲルシヨム・ショーレムの研究は、両者を密接な関係のもとに描き出した。ここまでで紹介した贖いの変容に関する彼の特徴的な論点をまとめなおせば以下になるであろう。まず、シャブタイ派運動が興るおよそ1世紀も前に、ルーリアのカッパーラーが多くのユダヤ人共同体に流布し、その教説によって触発されて悔い改めに励むユダヤ人が終末の贖いへ足並みを揃えて向かい始めた。その特徴は、ユダヤ人ひとりひとりの魂の浄化が苦難の歴史に終止符を打つ「ティックーン」の完成である、と説かれた点にある。こうした状況は、伝統的なラビ・ユダヤ教が目指してきたものの実現に他ならなかったが、同時にかつて実現されたことのない理想的な世界像の予兆でもあった。

そして、ルーリアのカッパーラーによって整えられたこのメシア待望論の爛熟期に、メシアと預言者が現れたのであった。預言者ナータンは「ティックーン」の完成を宣言し、ツヴィはスミルナで

政治的な問題に介入して、事実上共同体の覇権を掌握した。すべてのユダヤ人はメシアによって「贖われた世界」(העולם התיקון)に住まい始めていると実感し、歴史の新しい幕開けを予感した。既に最後の「ティクーン」を遂げたメシアによって贖われると信じる彼らの内的な感情は、まさに進行しつつある外的な現実と完全な調和を作り出していたのである。このような思潮のなかで、ナータンはそのプロパガンダにおいて一世を風靡したルーリアのカッパーラーの言説を援用したために、彼がメシアとしてのツヴィの正統性を説いた際にもメシア待望の気運の高まりには如何なる断絶も介在しなかった。彼はルーリアの伝統に属する実践を一応は否定したというものの、それは単にツヴィを頂点に据えるためであり、メシアの権威は今や明白であった。

ところが、ショーレムによれば、この過程のなかにはその後のユダヤ教の信仰観を一変させる発想の萌芽が潜んでいたのである。それは既にルーリアの教説のなかに芽吹いていたと言えるかもしれない。ルーリア学派のカバリストたちは、贖いの歴史的な側面よりもその精神的な側面を強調することによって、「ティクーン」の過程を全イスラエルの内面的な努力として説いた<sup>21</sup>。彼らは決して集団的な救済史を過小評価することはなかったが、それにもかかわらず、その贖いの概念は必然的に人間の内面性へと視線を向ける傾向を内在させていたのである。ルーリアの思想を学んだナータンはその発想を受け継いだ。既に見たように、彼はツヴィが棄教する前から既に「徴や奇跡」よりもメシアに対する「信仰」の重要性を説いていた。ツヴィが鬱状態のときに犯す冒瀆的な行為と、躁状態のときに見せる尊厳に満ちた態度の差異も、皮相的な判断だけではメシアを信じることはできないというナータンの主張を補強した。ルーリアが説くカッパーラーの象徴世界において、メシアの魂は悪の「ケリッパー」に囚われた「閃光」を上昇させるために自ら悪の世界へ降りていったのであり、ツヴィが地上で冒瀆的な行動をとるのは、悪の世界で「不可思議で畏るべきことを為す」<sup>22</sup>ためである。ツヴィのこうした振る舞いは、奇跡によってこそ認められる伝統的なメシアのイメージから逸脱していたにもかかわらず、ナータンの逆説的なメシア解釈によって、自ら進んで悪の世界に身を預けたツヴィの姿こそがメシアの本義となったのである。

メシアを信じるユダヤ人は既に贖われている、とナータンは考えた。ゆえに、「ティクーン」を完成させるためには外面的な「徴や奇跡」に執着せずに、ただメシアを信じるのが肝要であるとされたのである。その結果、地上で起こるとされた伝統的な贖いの概念は、もはや信仰者の内面だけに関わる問題へと後退してしまった。そして、メシアが棄教したとき、ルーリア以降のメシア待望論のなかで醸成された信仰における内面と外面の乖離は、もはや取り返しのつかない形で現れることになったのである。すなわち、ツヴィに倣って棄教した者は対外的にはムスリムを装いながらも、心のなかでは「聖なる信仰」によってメシアを信じるユダヤ人であり続けた。彼らにとって、イスラームに改宗することはメシアに倣った象徴的な行為であり、贖いを信じるこそがユダヤ人としての存在理由であった。それに加えて、さらにショーレムが重視するのは、改宗しなかった信者の態度である。彼らは外面的には従来の信仰生活に戻っていったが、心のなかでは依然としてメシアによる贖いを信じ続けた。真性の贖いは罪を通してのみ到達できる。ショーレムは彼らの逆説的なメシア論をそのように解釈したのであった。

## 6 メシアの棄教と近代ユダヤ教の関係

ショーレムによれば、逆説によってのみ理解されるこの二重の信仰観こそが、18世紀のフランク派運動を通じて近代の世俗的なユダヤ教と啓蒙主義運動の基礎を準備した。ポドリアに起こった反律法主義的な「メシアの軍勢」の主導者ヤーコブ・フランク(Ya'aqob Frank, 1726-1791)は、シャブタイ ツヴィの後継者を自任して、1759年に「戦士」と呼ばれる信奉者たちを率いてカトリックへと集団改宗した。そのなかには、伝統的なユダヤ教の信仰に潜伏しながらメシアへの信仰を秘匿してきたシャブタイ派の子孫が多く含まれていた。ユダヤ人であり続けながらも、「戦士たちは信仰を持つことを許されていない」<sup>23</sup>という彼らの標榜するスローガンは、シャブタイ派運動を超えたアナーキズムの骨頂であったと言える。

そして、近代のユダヤ教、とりわけ改革派ユダヤ教はハラハーにもカッパラーにも懐疑的な態度をとったという意味において、この精神を引き継いでいる。また、「家にはユダヤ人であれ。外に出ては普通人であれ。」という啓蒙主義的なスローガンは、アナーキズムとは言わないまでもやはりシャブタイ派に由来する逆説的なアイデンティティの二重性を如実に表現している。このように、近代になって登場したユダヤ教の信仰観に見られる内面と外面の乖離という解き難い問題が、フランク派のメシア運動を介して、ツヴィの棄教とナータンの逆説的なメシア解釈に遡及し得るということをショーレムは指摘したのである。

さらにショーレムは、シャブタイ派運動の思想と近代ユダヤ教の精神性との間にある関係を、こうした信仰観の変容に注目した直感的な論証だけに依拠することなく、より理論的な歴史研究によって補おうとしている。彼が着目するのは、18世紀のボヘミアやモラヴィアで、何人かの特定のシャブタイ派やフランク派のユダヤ人が富裕層に溶け込み、同化主義や啓蒙主義の指導者になったという事実である。正統的な伝統や律法遵守に無関心であったシャブタイ派運動の反律法主義的な志向性が、実際にこうした追跡可能な形でユダヤ教の近代的な現象への継承されたのである。しかしながら、確かにこうした事例によってショーレムの主張が一面的に支持されているように思われるものの、彼の議論はメシア運動で棄教した者たちが必然的に啓蒙主義者になるということを十全に証明しているわけではない<sup>24</sup>。したがって、そこにはやはり彼の主張の証明不可能性が残されたままになっていることも確認しておかなければならない。

ショーレムが以上の論証を踏また上で、はっきりと言明しないまでも、結論的に指摘したかったことは次のようなことではないだろうか。すなわち、「ユダヤ教の科学」が19世紀初頭に啓蒙主義運動から派生してきたことを考えれば、神秘主義思想をユダヤ教研究から廃却しようとした「ユダヤ教の科学」の学者の精神的な起源は、彼らが非難する非合理的な信仰と無関係ではなかったことが判る。皮肉なことにシャブタイ派運動をユダヤ教史における狂信的な異端運動であると評価した彼らこそが、本来は歴史のなかの贖いを前提としていたユダヤ教の信仰を個人の内面のみに関わる問題へと矮小化させたシャブタイ派運動の反動的な遺産であったのである。近代「ユダヤ教の科学」に対するショーレムの批判は単なる学問的な方法論の欠陥へ向けられたものではなく、始めから最も根本的な問題を射程に収めていたのである。

## 7 ショーレムによるシャブタイ派運動の評価

ツヴィの棄教が伝統的な信仰観を破綻させ、その出来事が近代に至って贖いについての従来の考え方を褪色させた、というこまでの議論を見れば、ショーレムがシャブタイ派運動にユダヤ教の精神的な退廃を読み取っていたことが判る。それはある種の反感に似た感情であったかもしれない。しかしながら、このメシア運動に対する彼の見解はそれほど単純ではない。研究の様々な局面において矛盾を止揚させることをその方法論的な特性とするこの歴史家は、シャブタイ派運動がその時代のシオニズムに対して何らかの教訓を示しているとも考えているのである。そのような一見して輻輳した態度は、彼の次の言葉のなかに見出すことができる。

(シャブタイ派運動以降の歴史において、信仰が個人の内面性にのみ関わる問題になっていったということから、)ユダヤ史の辿った外面的な経緯にシャブタイ派運動がこれまでずっと影響を及ぼすことがなかったという結論に至るのは誤りであろう。シャブタイ派運動のニヒリズムの発展において悲劇的な役割を演じた完全な解放への欲求は、純粋に自己崩壊的な力ではなかった。逆に、不法、反律法主義、破局的な否定という表層の下に、強力に建設的な推進力が働いていたのである。これを暴き出すことが歴史家の義務であると私は主張するのである。<sup>25</sup>

ここにおいてショーレムは、彼自身がユダヤ民族の精神的な崩壊を決定付けたと見做した「シャブタイ派運動のニヒリズム」が実際は限定的な力であったことを明らかにしている。そして、このメシア運動には「強力に建設的な推進力」が潜んでおり、歴史家として彼はその核心を剔抉しなければならぬ、と述べるのである。これまでの歴史家たちが見出し得なかったその推進力とは何であったか。彼は以下のように続ける。

事勿れ主義の19世紀のブルジョワ・ユダヤ人にとってまったくの悪夢のようにしか見えなかっただろうが、この時代において、シャブタイ派運動のなかにより健全な国家としての在り方を探り当てるために、我々はシオニズムという経験に多くのことを負っているのである。<sup>26</sup>

つまり、シオニズムという民族主義運動においてユダヤ人が得た経験によって、シャブタイ派運動のなかに「より健全な」イスラエル国家の理想像を見出すことができるというのである。ショーレムの主張の厳密な意味を理解するためにここで注意しなければならないのは、彼がツヴィの棄教にこそ信仰における内面と外面の乖離の決定的な原因を帰していたということである。メシアによる贖いを希求し続けたシャブタイ派の信奉者の信仰を、彼は決してメシア運動の失敗と同一視することはない。彼の真意は次の一節に明らかである。

(シャブタイ派の)信奉者たちは確かに無実であり、また自分たちの信仰に真剣であった。我々が理解しようと望む人間の精神の隠された深みを貫き通すのは、この信仰の性質なの

である。<sup>27</sup>

ここでショーレムは、メシアによる贖いを信じたシャブタイ派の信奉者の愚直な姿勢と「より健全な」イスラエル国家を目指すシオニストとの間に理想的な一致を見出そうとしているのである。地上における贖いの希望を断たれても、それを求め続けた民衆の信仰は、約束の地への帰還を目指すシオニストにとっての模範的な態度であった。

さらに、このシオニスト歴史家は先に挙げた引用箇所にも現代的な意味での贖いをも含意させていたと思われる。つまり、近代のユダヤ人は信仰における内面と外面の乖離を経験し、一度は伝統的な救済観を放棄せざるを得なかったにもかかわらず、ユダヤ文化の再興という現在的で新たな形の贖いに参与し得るのである。ショーレムはシオニズムにそのような希望を託していたのではないだろうか。

イエフダ・リーベス(Yehuda Liebes)が指摘するように、ショーレムのこうした考え方は当時のユダヤ人のシオニズムに対する政治的な態度を想起させる。反シオニズムの陣営、とりわけ宗教的な人々は、終末の贖いは神の配剤によってのみ起こり得るものであり、決して人為的に作られた国家が歴史の目的としての贖いを達し得るはずはないと考えていた。そのため、彼らはイスラエル国家の建設に執着するシオニストを風刺する際に、人間の力によって贖いを現出させようとしたという点に共通性を見出して、「シャブタイ派」という呼称を用いていた。その一方で、シオニストもまたこの終末論的なメシア運動に積極的な意義を見出し、シャブタイ派を彼ら自身の先駆者として見做そうとした。こうしたことを考えれば、ショーレム以外にシャブタイ派運動の研究に着手した幾人かの人々も熱烈なシオニストであり、後にイスラエル国家建設に重要な役割を果たしていることは単なる偶然ではないのである<sup>28</sup>。

確かにリーベスが言うように、彼らがシャブタイ派運動を政治的な贖いの象徴と見做していたことは間違いない。しかし、ショーレムに関しては、事情が若干複雑であることを強調しておく必要がある。先にも述べたように、彼は自らを文化的シオニストと見做しており、政治的な問題に贖いという宗教的な言葉を導入することに嫌悪感を示している。リーベスは、ショーレムがユダヤ教の贖いを本来地上的なものと措定しているために、彼もまた政治的な贖いという希望を研究のなかに体現していると主張するが、そのような彼の指摘は正確ではない。ここまでの議論で明らかにように、ツヴィの棄教は明確にユダヤ民族の精神の破綻をもたらしたが、その一方でシャブタイ派の信奉者の信仰には近代のユダヤ人が贖いに至るための教訓も含まれていた、とショーレムは考えたのである。そうであるならば、彼のシャブタイ派運動に対する見解は、必ずしも敵意に満ちたものでもなければ、完全に政治的な理想に支えられたものでもない。文化的シオニストという彼の自己規定の意味は双方の中間に存在しながら、彼が描くシャブタイ派運動の全体像に反映されているのである。

## 8 おわりに

シャブタイ派運動に関するショーレムの研究は、文化的シオニストとしての彼の実存によって動機付けられている。彼は信仰の内面と外面の乖離をもたらしたツヴィの棄教を信仰の破綻と見

做し、無自覚的にその傾向を継承した近代のユダヤ教の諸形態を、その精神的な根源を暴き出すことによって厳しく論破した。そしてその一方で、現在の贖いのための教訓を、シャブタイ派運動の信奉者がメシアの棄教後も贖いを希求し続けた事実に見出そうとしたのであった。彼が描いたツヴィの棄教と伝統的な信仰観の破綻、そしてその後の信奉者の信仰の在り方は、彼のこうした主張と分ち難く結び合っている。

以上の議論を踏まえて、ここで最終的に問われなければならないのは、あまりにも現在の問題とシャブタイ派運動との連関を強調しすぎたために、彼が歴史記述そのものをある種の作為的な意図のもとに構成したのではないかという疑問である。おそらくは、そうした疑いを完全に排除することは不可能であろう。それどころか、むしろ本稿において指摘してきたショーレムの歴史記述の特異性を考慮に入れるならば、過去と現在との有機的な結合は、彼が同時代のユダヤ人の精神性に対して抱いていた疑問や反感、あるいはシオニズムに託した理想や希望から適及的に再構成されたものと見做されるべきである。

実際に、ショーレム以降のシャブタイ派運動研究の新たな展開においては、多くの発見と修正が試みられ、彼のメシア運動の描き方の妥当性が問われている。それらの批判的な研究は、ヨーロッパの千年王国運動からの影響やこのメシア運動におけるマラーノの貢献などを考慮に入れ、種々の問題を多角的な視点のもとに分析している。これらのなかでもとりわけ重要な論点はルーリアの影響力とツヴィの思想の独自性についての議論である。ショーレムは、ルーリアからシャブタイ派運動に至る精神史において、ルーリアのカッパラーの広範な伝播とガザのナータンの逆説的なメシア解釈が大きく貢献したと主張したことは既に述べたとおりである。しかしながら、モシェ・イーデル(Moshe Idel)らによるいくつもの挑戦的な論考は、ルーリアのカッパラーの影響がかなり限定的なものでしかなかったこと、あるいはシャブタイ派運動においてツヴィ独自の思想が、ナータンの思想と同様に重要な役割を果たしていたことが明らかにしている。ショーレムを批判的に乗り越えて現れたこのような研究は、彼が描いたシャブタイ派運動の姿を着実に書き換えつつある。そうした研究は、本稿がショーレムのシャブタイ派研究のなかから直接的に彼の実存を読み取ったのに対して、シャブタイ派研究の視点から間接的にシオニスト歴史家としてのショーレムの実存を浮き彫りにしているのである。

しかし、そのような現状に鑑みたとしても、ショーレムが時代精神の根源を明らかにしようと試みた革新的な歴史家であったことは、確かに紛れもない事実である。しかも、彼の研究が学者としての卓抜した才覚によって構築されていることを考え合わせれば、それはまさにその時代に生きた者にしか成し得なかった魅力的な偉業である。ただし、シャブタイ派運動研究に関して未だ彼を凌ぐほどの包括的な研究が存在しない現状において、彼の研究に向かい合う際には、彼がユダヤ人の贖いを正面から探求し続けたシオニストであったという事実を念頭に置く必要がある。ショーレムに特有の歴史記述が、このメシア運動を理解する上で障碍となる可能性を孕んでいる限りは、そうした認識は彼の学究の読解にとって不可欠な前提と見做されなければならないのである。

<sup>1</sup> メルカバ文学は2世紀の終わりから5-6世紀まで続く最初期の神秘主義思想である。神の玉座の

- 神秘を主題とするメルカバー文学,あるいは天の宮殿における上昇を主題とするヘーハロート文学を特徴とする。ショーレムは、この段階と12世紀中葉から13世紀中葉にかけてドイツで興ったハシディズムをカッパラーの範疇には入れていない。
- <sup>2</sup> 18世紀中葉にポーランドやウクライナを中心に広がった敬虔主義。創始者イスラエル・バアル・シェム・トーフ(Israel Ba'al Shem Tov)を崇敬の対象とする。ショーレムはこの運動をルーリアのカッパラーとシャブタイ派運動に続くカッパラーの大衆化の極致と見ている。
  - <sup>3</sup> "חייו בימי השבתאית והתנועה צבי שבטאי", 1957
  - <sup>4</sup> デイヴィッド・ピアール, 木村光二訳『カッパラーと反歴史』, 晶文社, 1984年, pp. 211-212.
  - <sup>5</sup> 『カッパラーと反歴史』は、ショーレムの神秘主義研究よりも彼の実存の側面に光を当てる最も水準の高い研究のひとつである。
  - <sup>6</sup> Graetz, *History of the Jews*, vol. V, pp. 590-591.
  - <sup>7</sup> Scholem, *A Life in Letters*, p. 14.
  - <sup>8</sup> ゲルショム・ショーレム, 岡部仁訳『ベルリンからエルサレムへ』法政大学出版局, 1991年, p. 155.
  - <sup>9</sup> Scholem, *Messianic Ideas in Judaism*, pp. xiv. "Reflections on the Scientific Study of Judaism"より。
  - <sup>10</sup> Graetz, *History of the Jews*, vol. V, p. 51.
  - <sup>11</sup> Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 2.
  - <sup>12</sup> Ibid. 彼は必ずしも全面的に先学を非難するわけではない。そこには関心の欠落と同様に資料の不足という問題も確かにあった。
  - <sup>13</sup> Graetz, *History of the Jews*, vol. V, pp. 129-130. グレーツはナータンに出逢う以前からツヴィがメシアとしての強い自覚のもとで活動しており、ナータンは預言者として振舞ったが、飽くまで追隨者であったと言う。
  - <sup>14</sup> ツヴィが生まれたアブの月9日はイェルサレムの第一神殿と第二神殿がそれぞれ破壊された日であり、ユダヤ人がスペインから追放された日である。伝承によればこの苦難の象徴の日は、すなわちメシアが生まれる日でもある。Scholem, *Sabbatai Ševi*, pp. 104-106.
  - <sup>15</sup> 追放は1651年から54年の間。ツヴィがイェルサレムに到着したのは1662年のこと。
  - <sup>16</sup> Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 295. しかし、ガザにツヴィが現れるまで預言は禁じられていたために、ナータン自身もこのときはまだ人々にメシアについて語るができなかったという。
  - <sup>17</sup> Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 295. Scholem, *Sabbatai Ševi*, p. 215. Harbermann, נרדמים מקיצי של יד על קוהץ new series vol. III, p. 209より。
  - <sup>18</sup> 『ゾーハルの書』によれば、「(メシアは)ガリラヤで目覚める」。Scholem, *Sabbatai Ševi*, p. 53.
  - <sup>19</sup> カイロの指導者ラファエル・ヨセフ(Raphael Joseph)に宛てられたこの書簡は多くの共同体で読まれた。
  - <sup>20</sup> Scholem, *Sabbatai Ševi*, p. 709.
  - <sup>21</sup> Scholem, *Messianic Ideas in Judaism*, pp. 86-87.
  - <sup>22</sup> Scholem, *Sabbatai Ševi*, p. 226. ナータンによる偽書『ラビ・アブラハムの幻視』("The Vision of Rabbi Abraham")より。
  - <sup>23</sup> Scholem, *Messianic Ideas in Judaism*, p. 77.
  - <sup>24</sup> Scholem, *Messianic Ideas in Judaism*, pp. 137-141. ピアール, 『カッパラーと反歴史』, pp. 224-225.
  - <sup>25</sup> Scholem, *Messianic Ideas in Judaism*, p. 84.
  - <sup>26</sup> Scholem, *Messianic Ideas in Judaism*, pp. 84-85.
  - <sup>27</sup> Scholem, *Messianic Ideas in Judaism*, p. 86.
  - <sup>28</sup> Liebes, *Studies in Jewish Myth and Messianism*, pp. 93-94. Dönme に関する研究と Ben-Zvi Institute の創設で知られるイツハク・ベン・ツヴィ(Izthaq Ben-Zvi)は、後に第二代大統領になる。また、シャブタイ派の重要な写本の所有者であり、サムエル・プリモに関する論文や『シャブタイ ツヴィの物語』("צבי שבתי מעשה סיפור")の著者であるザルマン・シャザール(Zalman Shazar)は、後に第三代大統領になる。

# The Influence of Zionism on Gershom Scholem's Study of the Sabbatean Movement

Shinichi YAMAMOTO

Gershom Scholem (1897-1982) was a prominent scholar of Jewish mysticism. The aim of this article is to analyze the relationship between his academic works and his Zionist inclinations found therein, by focusing on the dispersion of Lurianic kabbalah in the sixteenth century and especially on the subsequent upheaval of the Sabbatean movement in the seventeenth century. The former was eschatological mysticism and the latter, one of the greatest messianic movements. What makes the present study significant is the fact that Scholem wove his own historical perspectives based on Zionism into the story of the Sabbateans he depicted, though his study on it is quite frequently referred to as a reliable source for the scholarship on messianic movements.

The investigation of Scholem's identity begins with comparison to the status of the modern Jewish studies, and *Wissenschaft des Judentums* (science of Judaism) located in the German Jewish context. The latter, which originated in the Jewish Enlightenment in the early nineteenth century, pictured Judaism as a religion which was as rational as contemporary Western Europe and Christianity. Therefore the historians of *Wissenschaft des Judentums* (W. d. J.) almost ignored the mystical kabbalah and catastrophic messianism the Sabbatean movement showed in its heyday. On the other hand, Scholem, an ardent and discerning Zionist, emphasized the need to liberate the historiography of Judaism from foreign rationalism and to search for true meaning within Judaism itself. He focused on the importance of Sabbateanism as a unique phenomenon which had determined the modern Jewish *Zeitgeist*.

The most fatal event Scholem critically pointed out had been the apostasy of the messiah, Shabtai Tzvi, which the prophet, Nathan of Gaza, had justified with his own rhetoric inspired by Lurianic kabbalah. This event determined the division of the concept of *geulah*, or redemption, that is to say the inner redemption of individual souls and the outer redemption which is to occur in earthly history. This duality of Jewish belief regarding salvation, according to Scholem, resulted in the development of a few modern forms of Judaism such as the Jewish Enlightenment and W. d. J.. In spite of his vehement criticism, however, he also found a positive aspect in the movement; the believers' sincerity in their faith. It was undoubtedly the Sabbatean doctrine and Tzvi's apostasy that exerted a crucial influence on modern Judaism, but the attitude of the innocent Sabbateans presented to the Zionists, a model of a fierce search for true redemption and aspiration for the Promised Land. That is why Scholem described the Sabbatean movement both as a cause of the modern Jews whose duality allowed them to assimilate into the German society and as an enthusiastic mass movement which swept over the whole Jewish community in that era.