

暗黒時代を超えて —近代のユダヤ人歴史家たちと中世ユダヤ教—

エリ・イッサー・カヴォン

要旨

Y・H・イェルシャルミ教授の著書 *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (邦訳:『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』)が出版されてから30年以上が経過した。このイェルシャルミの著書は、新しい世代のユダヤ史研究者たちに影響を与えたが、それと同時に、この著書は、伝統に代わるものとしての歴史の役割に関しては悲観的であったし、歴史家の仕事ははたしてユダヤ人の記憶と共鳴するかについても懐疑的であった。本論考において著者は、近代のユダヤ史家のなかで最も偉大な4人、すなわちハインリヒ・グレーツ、シモン・ドゥブノフ、イツハク・フリッツ・ベール、サロー・バロンに論を絞る。第一に、これらのユダヤ史家がそれぞれ、モーゼス・マイモニデスという突出した人物に代表される中世ユダヤ合理主義をどのように分析したのか、第二に、彼らが、ユダヤ神秘主義であるカバラーをどのように評価したのか、以上の二点について考察する。著者の目的は、上述のイェルシャルミ教授の悲観主義に異議を唱えることであり、ユダヤ人の信仰や生活を記述する歴史家のおかげで、伝統、記憶、過去に関する我々の理解がいかに豊かなものになりうるかということを示すことである。著者はもちろん、『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』は誤りであると主張しているのではない。実際、イェルシャルミによる「歴史」と「記憶」の分析は見事なものといえる。確かに、「歴史」が「記憶」や伝統の代わりになるということは、決してないのかもしれない。しかし、もう少し希望の余地があるのではないか。ユダヤ教やユダヤ人の生活を記述する歴史家には、はたして信仰や未来への希望を教え込むという永続的な力があるのかどうかという点において、イェルシャルミは悲観的になりすぎてはいないだろうか。いつの日か、イエシバーの学校も、建設的で靈感を与える仕方で、歴史家の教室を設けることができるのではないか。このような希望を胸に抱いて、著者はこの論考を書いた。

キーワード

歴史主義、合理主義、カバラー (ユダヤ神秘主義)、記憶、ハラハー (ユダヤ法)

はじめに：Y・H・イェルシャルミ著『ユダヤ人の記憶』と、ユダヤ史家による異議申し立て

「私は、私たちの子らにユダヤ人の歴史を教えることを断じて許しません。いったいなぜ、私たちの祖先の恥を彼らに教える必要があるのでしょうか。子らよ、私たちの土地から追放されたその日から、私たちは歴史を持たない民となったのです。はい、これで授業はおしまい。外に出て、サッカーをしましょう。」ハイム・ハザズ『説教』より¹

Resisting History: Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought (『歴史への抵抗：ドイツ系ユダヤ思想における歴史主義とそれに対する不服』)において、デイヴィッド・N・マイヤーズは、近代ドイツにルーツを持つ四人のユダヤ思想家(ヘルマン・コーヘン、フランツ・ローゼンツヴァイク、レオ・シュトラウス、イザック・ブロイエル)の知的世界を調べた。これらさまざまな思想家たちに共通してみられるのは、歴史学的、批判的手法をユダヤ研究に応用することの拒絶であった。すでに12世紀において、中世ユダヤの最も偉大な思想家であるマイモニデスは、歴史の研究を「時間の無駄」²として片付けた。それから9世紀後、近代思想における「顕著な成功物語」³として歴史主義が現れた。確かに、21世紀においては、特に、歴史家が生み出す相対主義が問題になっているように、我々は「歴史主義の危機」ということをよく口にするかもしれない。しかしながら我々は、人間として、そしてユダヤ人として、パンドラの箱を閉じることはできない。ユダヤ人の生活やユダヤ文献を研究する者は、歴史学的、批判的方法論の存在を無視することはできない。そのように無視することは、否定の行為であり、畏敬と妄信によってのみ近づくことのできる「聖なる場所」に囲いを設けようとする試みだ。もちろんこういった世界観は、コーヘン、ローゼンツヴァイク、シュトラウス、ブロイエルといった思想家たちの功績を低くするものでは決してない。しかしながらそれはまた、「歴史への抵抗」というアプローチは、ユダヤ思想家(神学者や哲学者も含む)にとって現実的なアプローチではないということも、はっきりさせているのだ。

『歴史への抵抗』の著者であるデイヴィッド・N・マイヤーズが、コロンビア大学のヨセフ・ハイム・イェルシャルミの弟子であるというのは、偶然ではない。エルサレム・ヘブライ大学の「エルサレム学派」の歴史家たちに関する、マイヤーズによる以前の著書において、彼はイェルシャルミを、「私の先生、師であり、ユダヤ史の入り組んだわき道の案内人である」⁴と褒めたたえている。イェルシャルミ教授の最も影響力のある著書が『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』であり、

初版が出版されてから 30 年以上が経過した今でも、議論され、学術的分析の対象となっている。1981 年にイェルシャルミが、シアトルのワシントン大学で行った一連の講義がもとになっている、この一冊の薄い本は、挫折感と自信喪失で満ちている、興味深い書物である。イェルシャルミは、マイヤーズの著書におけるドイツ系ユダヤ思想家たちを苦しめていたのと同様の問題と戦っているのだ。確かにイェルシャルミは、ユダヤ教やユダヤ人の生活を理解するために歴史的、批判的アプローチを用いることを拒絶してはいない。実際、イェルシャルミは、自分が現代的手法を用いる歴史学者であるということを、決して否定しない。『ユダヤ人の記憶』は、現代ユダヤ人の知的、宗教的、社会的な生活において、ユダヤ史の学術研究の存在価値を見出そうとする、著者の存在、そして職業に関わる苦闘なのである。「力強いメシア信仰が、ユダヤの過去と未来に吹き込んだ結合力と意義にとって代わるものは何もなかった。おそらく、他の何もかも、そうすることはできないだろう。実際、ユダヤ史というものは、そもそも、全体的な同意を要求するような、何らかの体系的な法則に従うものなのかどうかという点に関して、徐々に懐疑主義が高まっている」⁵と、イェルシャルミは『ユダヤ人の記憶』において述べている。

本論考の目的は、ユダヤ人の過去を扱う歴史家には、ユダヤ人が自分たちの歴史や信仰をどのように理解したか、その輪郭を描く力がもはや失われている、というイェルシャルミの仮説に意義を唱えることである。中世ユダヤ人の生活、信仰、文学に関して、ハインリヒ・グレート、シモン・ドゥブノフ、イツハク・フリッツ・ベール、サロー・W・バロンといった人々が、いかにして歴史的な研究を行ったのか、著者は分析を試みる。これら四人の人物は皆、ユダヤ人が自分たちの過去を理解する仕方を作り変えたという点で決定的な役割を演じており、それゆえに、彼らの周りの世界やユダヤ人の今後の運命においても、決定的な影響を与えている。確かに、「職業としてのユダヤ史家というものは・・・ユダヤ史の中では目新しい存在である」⁶というイェルシャルミの主張は正しいかもしれない。しかし、この目新しさを根拠にして、ユダヤ人が自分たちの過去を記憶する仕方に関して、ユダヤ史家はなんら新たな理解を生み出すことができないとは言えないのである。ディアスポラにおける、特に中世の「暗黒期」におけるユダヤ史を、迫害、ポグロム、中傷の歴史として片付けてしまう「(ハザズの物語における)ユドカたち」に、グレートやバロンといった歴史家たちは異議を唱えている。実際、ユダヤ人にとって中世とは、暗くて、未開で、よどんでいる、ユダヤ史における「ブラックホール」のようなものなどではないのだ。むしろそれは、「活気があり、生き生きとして、興味深い」⁷ものなのである。「捕囚」というものを、ユドカの終わることのない不幸として描こうとした国家的イデオロギーの要求にもかかわ

らず、シオニストの歴史家であるイツハク・ベールでさえ、中世ユダヤを完全に「悲しいもの」として片付けることはできないでいる。

本論考において著者は、中世ユダヤ史における二つの特別な領域に焦点を合わせて、グレーツ、ドゥブノブ、ベール、バロンによって描かれた歴史を分析する。すなわち、第一の領域は、中世ユダヤ思想において最も影響力のある人物モーゼス・マイモニデスであり、第二の分析領域は、アシュケナズのハシディームとカバラーにおいて具現化した神秘主義の運動である。著者がここで扱っている歴史家たちはそれぞれ、中世ユダヤ史におけるこれらの側面をどのように理解したのだろうか。彼らの分析における共通点は何か、またどのような点で異なっているか。政治的イデオロギーや近代の諸運動といったものが、中世ユダヤ教やユダヤ人の生活を理解するうえで、彼らにどのような影響を与えたのだろうか。これら歴史家たちの著作、二次資料、そして著者自身の研究ノートに言及しながら、以上の問題に取り組みたいと思う。

合理主義の優越性というセファルディームのパラダイム：グレーツとドゥブノブ

スペインにおいてウマイヤ朝が支配した時代は、中世ユダヤ史における諸々の出来事を理解しようとする歴史家にとっての関心事であるにとどまらない。マイモニデスの活動において頂点を極めたといえる、イスラーム支配下のスペインにおけるユダヤ人の生活の「黄金時代」は、*Wissenschaft des Judentums* 運動とそれに反対する者との間の論争において、中心的なテーマであった。イスマー・ショーシュは、*From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism* (『テキストからコンテクストへ：近代ユダヤ史の仕事始め』)において、以下のように述べている。

ドイツ・ユダヤ人によるヨーロッパの啓蒙主義の短命なヘブライ版ともいえるハスカラー運動の本格的な文化批判は、その正当化の多くの部分を（その着想をとまでは言わないにせよ）、直接スペインから持ってきていた。世俗教育の支持、タルムード学習の排他性の抑制、ヘブライ語文法、聖書解釈、ユダヤ哲学といった学問の再開、そして歴史的前例の模索は、すぐにスペインの手本と成果を再発見することにつながった⁸。

マイモニデスは、今から 200 年前のドイツ・ユダヤのマスクリームたちの間で、ショーシュが呼ぶところの「セファルディームの優越性の神話」にとって中心的

であった。ハスカラー運動は、中世ユダヤ史を理解するという純粋に学術的な試みとして、冷淡な目で、マイモニデスを見ただけではなかった。それだけではなく、ユダヤ教をカント合理主義と、そして後には、ヘーゲル哲学と調和させようという、ドイツ諸国のユダヤ人の知的努力の先駆者として、この偉大な思想家を擁護したのだ。ガリツィアの哲学者・歴史家であり、*Wissenschaft des Judentums* 運動の草分けであるナフマン・クロフマルが、彼のユダヤ史のヘーゲル的解釈に「この時代の迷える者への導き」（1840年の彼の死後に出版）という題を与えたのも、偶然のことではない。この時代、マイモニデスは、ユダヤ教の科学的、学術的研究書において、常に言及されていた。マイモニデスとモーゼス・メンデルスゾーンが死後の世界で再会し、真の同僚としてお互いの哲学について議論しているという、アーロン・ウォルフソン（彼自身、マスキールである）によって書かれた風刺文を、ショーシュは分析している。「エジプトのモーセとデッサウのモーセ（メンデルスゾーン—編集者注）をコルドバのモーセ（マイモニデス—編集者注）の中にたたみ込むことによって、スペイン・ユダヤの哲学的系統は、昔のままのものであると同時に、規範的なものにもなった」⁹と、ユダヤ神学校の前校長であるショーシュは書いている。

メンデルスゾーンが拍車をかけたユダヤ啓蒙主義運動というコンテキストの中で、中世のセファルディームのユダヤ人とモーゼス・マイモニデスの果たした役割を理解することが重要である。ハインリヒ・グレーツは、*Wissenschaft des Judentums* の方法論を手厳しく批判したが、マイモニデスの影響はドイツのユダヤ人思想家たちの間であまりにも大きかったのであり、グレーツでさえ、マイモニデスと「黄金時代」を分析する際、ちょっとした聖人伝に入り込むことを拒めずにいる。以下、革新的な近代の歴史家によって、中世のユダヤ人思想家に与えられた、ほぼ聖人伝のような記述の例である。

マイムーニ（マイモニデス）が際立っているのは、彼の広範で深淵な知識だけでなく、彼の人格でもある。彼は、その言葉の最も美しく尊敬すべき意味において、完璧な賢者であった。十分に消化された知識、落ち着いた熟慮、成熟した確信、力強い実行、彼においてはこれらが調和して結びついていた。彼は、最も深淵で洗練された宗教観、最も誠実な倫理観、そして哲学的知恵を持ち合わせていた。いやむしろ、通常はお互いに相反するものであるこれら三つの要素が、彼においては、完全なる調和に至ったともいえる。彼が真理であるとみなしたものは、彼にとっては不可侵の法であった。彼はそこから一時も逸れることはなく、起こりうる不利益についても気にせず、全人生における自分の行動によってそれを実現しようとした¹⁰。

マイケル・A・マイヤーは、様々な時代のユダヤ史家を概観する際、マイモニデスの死と共に、ユダヤ民族の歴史における「豊かな精神的収穫の時代は終わり、氷のように冷たく、死人のような冬が到来した」というグレーツの考えを引用している¹¹。グレーツによるマイモニデスの生涯と思想の分析を特徴づけるものは、彼が伝記と迫害、すなわち学者たちと受難ということに焦点を当てていることである。クロフマルによる、ユダヤ文明の出現、成長、そして衰退のヘーゲル風理解は、グレーツの分析に影響を与えた。そして、もちろん、熟練した律法学者、顕著な共同体指導者、そして洞察力のある哲学者としてのマイモニデスの役割もまた、彼に影響を与えた。ユダヤ民族の歴史は、実は、キリスト教の到来の後もずっと長い間、活気があり、生き生きとしていたということを示そうとしているグレーツのような学者にとっては、この中世の思想家は英雄なのだ。世界史におけるユダヤ人の役割は、キリストの到来と共に終了するのではない。いわゆる「暗黒時代」は、ユダヤ人にとってはそれほど暗黒ではなかった。少なくとも、暗黒を照らした天才であるマイモニデスが死ぬまでの時代に関しては、グレーツはこのように考えた。

上で著者は、マイモニデスの生涯と思想の歴史的解釈におけるグレーツの記述を聖人伝的であるとして非難したが、すこし誇張したかもしれない。*The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State* (『近代シオニズムの成り立ち：ユダヤ人国家の知的起源』)の著者シュロモ・アヴィネリによれば、この草分けの歴史家であるグレーツは、「中世のユダヤ人思想家の記述」において、「サアディア・ガオンやマイモニデスよりもイエフダ・ハレヴィを好む傾向がある」という¹²。グレーツにとっては、サアディアやマイモニデスの「合理的な律法」はユダヤ教の本質ではないのだ。一方、イエフダ・ハレヴィの歴史理解はメシア的であり、捕囚の苦しみ終わりを予見し、ユダヤ法、イスラエルの民、そしてイスラエルの地との間の本質的な結びつきを回復するものである。近代のユダヤ人にとって意味のある思想家として、マイモニデスよりもイエフダ・ハレヴィのほうが近代の歴史家の関心を引いたのには、二つの理由があると著者は考える。第一に、ユダヤ教の正統性は、歴史上の出来事としての、シナイ山における神の民への啓示のみに基づいているとイエフダ・ハレヴィは信じていたこと。第二に、ユダヤ教をギリシャ哲学、特にアリストテレスと調和させようというユダヤ人哲学者の試みを、この詩人ハレヴィは頓挫させようとしたこと。グレーツにとっては、この第二の理由が特に重要であった。他のいかなる運動や宗教と調和させる必要がなく、仲間のユダヤ人の中にはキリスト教に同化したり、改宗した者(モーゼス・メンデルスゾーンの子孫の多くも含む)もいた時代において、ドイツ・ユダヤ人のアイデンティティを改めてはっきりと示す、そのような「ユダヤ史」を

構築すること、グレーツというこの歴史家の闘いの一部は、そのような点にあった。

マイモニデスの持つ神秘性は、シモン・ドゥブノブの歴史に関する著作においても現れている。ドゥブノブはマイモニデス論争、すなわちこの偉大なセファラドの賢者の死後、その哲学的著作に関して行われた激しい論争に焦点を当てているが、マイモニデスに対抗して配置された諸権力に対する焼けつくような非難をもって、彼はそれを行っているのだ。実のところ、ドゥブノブは、ある種のマイモニデスの著作を禁じようと試みた保守的なラビ集団を、ローマ教皇インノケンティウス3世がフランス南部の異端アルビジョア派に対してもたらした異端審問に匹敵するものとしている¹³。ドゥブノブは、マイモニデスの合理主義の忠実な擁護者である。

シナゴグの狂信者たちと、ユダヤ人にとっての無情な敵であり迫害する者であるはずの教会の狂信者たちとの間での、裏切りとも言える同盟が、プロヴァンスとスペインの共同体の怒りを引き起こした。穏健な集団でさえ、ラビ・ソロモンと彼の不快な密告者集団から離れた。・・・ランバン（ナフマニデス）とラビ・メイルは、狂信者の行いを恥じ、沈黙した。・・・¹⁴

おそらく、邪悪な「正統派」と英雄的な「自由思想家」との間の衝突に関するドゥブノブの議論は、マイモニデスの、そしてこの哲学者の死後に起こる激しい論争の実際を我々に伝えているというよりも、ドゥブノブ自身が、若い時に、組織化された宗教としてユダヤ教を受け入れることを拒んだという事実を、我々に教えてくれるのかもしれない。もちろん、ドゥブノブの個人史にとどまらない、より広い問題もここにはある。若いころ、コントの実証主義やJ・S・ミルの哲学の影響を受けたドゥブノブは、宗教権力の要求に対して、完全な知的自由を求めた¹⁵。このことは明らかに、「自由思想家」の著作を禁じようとするラビたちの試みに関する彼の議論を特徴づけている（ただし、マイモニデスや、イブン・ティボン家のような彼の支持者たちが、偉大なラビを異端者と見なしたかどうかは、議論の余地がある）。

ベール：アシュケナズィームの優越性とマイモニデスの「原シオニズム」

イツハク・フリッツ・ベールの歴史に関する著作においては、セファルディームの神秘性の衰退と、マイモニデスの役割に関するより批判的な理解が見られるようになる。ベールに関して著者が大いに魅力的に感じる点は、彼の生涯は、エ

エルサレム・ヘブライ大学のシオニスト歴史家たちからなる「エルサレム学派」の象徴ともいえるが、同時に彼は、中世研究者として、中世の時代は迫害と中傷のみの時代だったという、ハザズの物語における「ユドカ」の見方を、ある意味一掃しなければならなかった、という点である。デイヴィッド・N・マイヤーズの「エルサレム学派」に関する優れた研究によれば、ベールは、スペインのユダヤ人の専門家であるにもかかわらず、セファルディームの教養層を、特にアシュケナズのユダヤ人と比較する際には、否定的に描いたという¹⁶。『*A History of the Jews in Christian Spain*』(『キリスト教スペインにおけるユダヤ人の歴史』)において、ベールは、ユダヤ史における支配的な主題であると彼が信じる、ユダヤ教とヘレニズムとの対立を提示している¹⁷。この二元論の世界においては、異国の哲学や生活様式は常に、ユダヤ民族の敬虔さにとって脅威となる。この類の敬虔さは、マイモニデスと同様に、ユダヤ教をアリストテレス哲学と調和させようとしたスペインの宮廷ユダヤ人たちのそれではなかった。むしろ、1096年の第一回十字軍におけるラインラントの殉教者たちこそが、キリスト教に改宗するよりも自分自身や子供たちを殺すことを選んだという、宗教の民族的敬虔さに体现されている真のユダヤ民族の精神の典型であった¹⁸。ベールの世界観による本当のユダヤ教とは、「カハル」や「アルジャマ」という自治を通じた宗教的統一性や宗教的表現に秘められている国民的精神である。ベールは、極めて創造的な仕方、シオニズムの先駆者たちが「悲しい」苦難の時代とみなしたものの名誉を回復し、ユダヤ民族の歴史における最も創造的な時代の一つとしてそれを復活させたのだ。

ベールによる中世のユダヤ人の類型化には極めて重要なものであったこの第一回十字軍に関して言えば、ラインラント以外での殉教の重要性については、いまだいくつかの重要な問題が残っている。ラインラントのイエシヴァーの学徒であったラシヤ、トサフィスト学派における彼の子孫たちは、なぜ彼らの注釈において1096年の殉教に言及していないのか。この破壊的な出来事は、ソロモン・バル・シムソンの年代記が我々に伝えているよりかは、規模の小さいものであったのだろうか。ベールは、「同化するセファルディーム」と「敬虔なアシュケナズィーム」を対比させる際、「民族の敬虔さ」の重要性を誇張しているのかもしれない¹⁹。まさにここに、Y・H・イェルシャルミが言うところの、「歴史」と「記憶」の衝突がある。

1936年にベールによってヘブライ語で書かれた『ガルト』は、彼の最も挑戦的で、手間のかかり、「手におえない」²⁰書物である。ドイツ・ユダヤ人にとって困難の時代(ベールは、ほんの数年前にドイツからアリヤ(帰還)したばかり)に書かれたわけだが、この『ガルト』は、捕囚という概念の歴史である。ユダヤ共同体は、異なった場所で異なった仕方、ディアスポラを経験したわけだが、

ベールはこれらの経験を、捕囚、受難、そして究極の救済の経験として一体化しようとした。すでに指摘した通り、ベールは、ユダヤ教における中世を、活気があり、生き生きとしたものとして提示していたわけだが、『ガルート』は、中世におけるユダヤ人の生活に関して、より暗い絵を描いている。このような評価は、ディアスポラのユダヤ人の生活に関して、サロー・W・バロンがより肯定的に描いた絵に真っ向から反抗するものだ。キリスト教徒による反ユダヤ主義もユダヤ人の同化も、特にそれが知的、文化的な水準においてなされたとき、中世における捕囚のユダヤ人にとって常に脅威となっていたと、ベールは主張している²¹。

イツハク・ベールは、『ガルート』の一章を「ラビ・モシェ・ベン・マイモン（マイモニデス）」に当てている。数ページにおいて、このシオニストの歴史家は奇妙なことをしている。勇敢にも、ユダヤ教をアラブ人によるアリストテレス解釈と調和させようとした哲学者としてのマイモニデス像は取り消されて、この偉大な思想家は、イエフダ・ハレヴィのような熱心な民族主義者に変えられているのだ。ちなみに、イエフダ・ハレヴィの「原シオニズム」という問題は、疑わしく、時代錯誤的である。ハレヴィは、イスラエルの地への帰還ということ、伝統的なユダヤ教の視点から見たのであって、19世紀の民族主義の視点からではない。ベールは、マイモニデスが「メシアの教義に特別の場所」を与えていることを強調している²²。「(マイモニデス)によれば、メシア教義は、ユダヤ教の信仰とユダヤ民族の歴史的存在意義にとって根本的なものであり、いかなる攻撃からも擁護されなければならなかった」と、ベールは書いている²³。さらにベールは続けている。

繰り返すが、もし(マイモニデスが)、真のメシアは外的なしるし(メシアの登場に続いて起こるはずの政治的、軍事的、民族的成り行き)によってのみ認識されうると主張したのであるならば、それは、内的、外的影響によってユダヤ人の間で奨励されていた精神主義的な傾向に対して、そして、もし広まるのが許されれば、最終的には人々の信仰を揺るがしかねない偽預言者の幻想に対して、単に壁を築くために、マイモニデスはそのように主張したのだ。彼は、**彼自身が本来属している神秘主義的信仰の逸脱に対して戦った。彼自身の信仰は本物であり、いかなる外的な哲学的影響よりも、歴史的なユダヤ教の伝統によって強く決定されていた。**彼の「合理主義」は、ユダヤ教の伝統の民族的、政治的基盤を揺るがすことはなかった。むしろ、それを強めたのだ。 (強調著者)²⁴

ベールによるマイモニデスの分析には問題がある。このシオニストの歴史家は、

「真の」ユダヤ教は、ギリシャの哲学や文化の影響と戦ったということ固く信じているので、アラブ人によるアリストテレス解釈が、この偉大な哲学者の世界観において演じた役割を控えめに考えざるを得ないのだ。実際には、「外的な哲学的影響」は、バグダードのカリフ統治下においても、コルドバのウマイヤ朝のカリフ統治下においても、ユダヤ人エリート層の知的、宗教的生活において、決定的な役割を演じたのだ。カラーム、新プラトン主義、そしてアリストテレス哲学の影響は、確かにセファラドの知的生活におけるその役割の度合いについては議論の余地こそあるが、否定することはできないのだ。「真の」マイモニデスとは何者だったのか。ユリウス・グットマンは、哲学は、宗教の利益のために仕える女中のようなものであると考える、根っからの伝統主義者としてのマイモニデスを提示している。ハーヴァード大学のハリー・ウォルフソンにとっては、マイモニデスは、トーラーの真実と哲学の真実を二層の体系において釣り合わせ、一方の真実は他方の真実に従属することはないと考えた思想家である。哲学者レオ・シュトラウスは、最もありそうにないシナリオを我々に示している。マイモニデスは真のアリストテレス主義者であり、彼にとっては、ユダヤ教は真実に関する劣った表現だということだ。もちろん、マイモニデス自身は、中世ユダヤ世界の文脈において、このように自分の考えを述べてはいない。しかし、シュトラウスが、彼の古典的著書 *Persecution and the Art of Writing* (『迫害と書く技術』) において記しているように、『ミシュネ・トーラー』は主に、一般大衆に向けられているのに対し、『導き』は、自分自身の力で理解することのできる少数の人々に向けられている²⁵。イツハク・ベールは、第四のマイモニデス像を我々に示している。それは、『ミシュネ・トーラー』や『迷える者への導き』の著者としての像ではない。ユダヤの民族性は、メシアの下、イスラエルの地において政治的に復活し、捕囚の苦しみを終わらせることにおいて、絶頂に達するという考えを信じる者としての像である。

著者の見解では、ベールは、「自然な」メシアニズムに関するマイモニデスの考えの小さな部分を過度に強調しつつ、「外来の思想」が、歴史上最も偉大なこのユダヤ人思想家に強い影響を与えたということをはっきりと示している、彼の文献におけるずっと大きな部分を無視している。『ガルト』において、ベールは、近代のユダヤ民族主義の先駆者たちという英雄の中に、マイモニデスを引き入れようとして、マイモニデスの生涯と思想の現実を、ある意味ゆがめている。彼はまた、「ユダヤ教対ヘレニズム」という二元論など問題にしない思想家としての像を提示しようと、懸命に試みている。『導き』を著したのにもかかわらず、ベールにとってマイモニデスは、断固として、同化する自由思想家たちではなく、敬虔な人々の陣営に属しているのだ。

バロンによるマイモニデス：外的な影響と「望みのない努力」

20世紀のユダヤ人歴史家たちの長老であるサロー・ウィットメア・バロンは、マイモニデスや彼の死後に勃発した論争に関して、突っ込んだ議論をした章の一つも用意していない。バロンの代表作 *A Social and Religious History of the Jews* (『ユダヤ人の社会と宗教の歴史』) は大まかに言って年代順になっているが、その構成は主題によるものである。マイモニデスは、バロンの著書において様々な場所に現れる。この哲学者は、例えば、カライ派に対する論敵として²⁶、律法編集者として²⁷、あるいは初期カバラーへ影響を与えた者として²⁸提示されている。サロー・バロンが、ユダヤ人の歴史を、より広範なキリスト教やイスラームの歴史の一部として提示するのみならず、ユダヤ史の記述から、その「悲しく」否定的な要素を消し去ろうとしたということは、今となっては自明の理である。これら二つの方向性の良い例が、ユダヤ教の「ハラハー」とムスリムたちの「シャリーア」との間の相互関係に関する、この歴史家の議論においてみられる。バロンは、「ユダヤ教的、イスラーム的要素が相互に浸透していたことは、両者の宗教集団の運命を形作るのに大いに貢献した」²⁹と主張している。中世世界におけるキリスト教徒やムスリムの間でのユダヤ人の状況という、より広い文脈において、バロンは以下のように書いている。

さらに、本当の社会ののけ者と違って、ユダヤ人は、個別に、あるいはまとめて、自らの集団を離れ、自らの意志によって支配的な多数派に加わることができた。少なくとも、近代の人種差別的な反ユダヤ主義が興るまでは、ユダヤ人にとって形式的に最も簡単だったのは、単に改宗という行為によって、キリスト教やムスリムの社会において尊敬され、時には指導的な立場にあるメンバーになることだった。・・・時代を通じて、あまりに多くのユダヤ人が、この安易な逃避を拒絶したという事実、実際、あらゆる甘言や強制に対して彼らは激しく抵抗したという事実は、選民との絆を断ち切ることにによって得られるものよりも失うもののほうが多いという、彼らの深い確信の証拠である³⁰。

歴史におけるユダヤ人の状況をこのように評価することで、「敬虔な」アシュケナズィームに対する「同化する」セファルディームという類型化においてバールが行った価値判断を、バロンは避けているのだ。

「ユダヤ・スコラ哲学」に関する議論において、バロンは、マイモニデスのような哲学者とアリストテレスのアラブ人解釈者との間の深い結びつきを明示した。「バビロニアにおけるタルムード学派の議論、シリアにおけるキリスト教の宗派

論争、そしてイスラーム世界全体に及ぶ法に関する論争、といったものによって研ぎ澄まされたギリシャ論理学という武器は、最も明らかな矛盾を解決するために、驚くほどの安易さでもって（ユダヤ人によって）使われた」³¹、とバロンは書いている。しかし、バロンは、ユダヤ教とアリストテレスを調和させようというマイモニデスの努力を、部分的な失敗と見なしているようだ。

ユダヤ人思想家たちが、ユダヤの律法やユダヤ倫理という独特の体系の遵守を理論的に説明しようとすればするほど、この極度の知性主義が彼らにとってなおさら必要となったのだった。多くのムスリムやキリスト教徒の哲学者たちと同様に、マイモニデスも彼の宗教の倫理をアリストテレスの体系と調和させようとした。しかしながら、純粋な形而上学の領域においてよりも、このことはさらに望みのない努力であった。ユダヤ教の倫理的要求を極端に知性化してしまうことによって、マイモニデスは、ラビたちの倫理に関しても、アリストテレスの倫理に関しても、どちらも完全には正当に扱ったとは言えないのである³²。

サロー・バロンによる思想家としてのマイモニデスの評価は公平なものであり、グレーツにおいて見られる聖人伝や、ベールにおいてみられるような、近代のユダヤ民族主義という輪郭でこの中世の思想家を描きなおす試みは、バロンにおいては避けられている。著者がこれまで議論した歴史家たちはすべて、*Wissenschaft* 運動による中世ユダヤ教の理解を批判した重要な人物であるが、バロンは、マスキリームだけでなく *Wissenschaft* の批判者にとっても誇りであった「黄金時代」の輝きを消し去ったという点で、この中で最も成功していると言える。アッパース朝下のバグダッドやウマイヤ朝下のコルドバといった、哲学や科学の実りある世界においてでさえも、知的生活には限界があるということを理解するのは重要である。

グレーツ、そして初期神秘主義に対する啓蒙主義の拒絶

ユダヤ神秘主義は、特に 13 世紀プロヴァンスにおいて盲目のイツハクが、そしてその後ヘロナにおいてナフマニデスが形式化したカバラという形においては、不合理な体系でもなければ幻想でもない。『ゾハル』において表現されているカバラは、あえて神の本質を探ろうとする、首尾一貫した神秘的、象徴的体系である。カバリストたちが試みていることは、神の威厳を表現する言語を見つけ出すこと、そして個人としてのユダヤ人が、その日常生活においていかに神を経験す

ることができるか、そして宇宙における最も強い力の本質をいかに感じている気になることができるか、という問題に焦点を当てることである。カバリストたちが直面している難題は、言葉や理性を超えた存在である「神についての考え」を説明するために、言葉を使うことを試みていることである。カバラーにおける象徴や高度に想像的な神話の使用は、迷信として片付けられるべきではなく、真にユダヤ的な、宗教的、神学的表現として尊重されるべきである³³。ユダヤ教の信仰に関する、尊重すべき主流の表現であり、批判的、学術的研究の価値のあるものとしてカバラーを復活させたゲルショム・ショーレムは、20世紀の偉大な学者であった。しかし、ユダヤ神秘主義は、「ショーレム革命」以前は、ユダヤ人たちの学術社会においては、しばしば大いに軽蔑されていたということを覚えておく必要がある。

ハスカラーと *Wissenschaft des Judentums* の学者たちは、ユダヤ神秘主義のことは、あからさまに敵視していた。ユダヤ教は、カントやヘーゲルと調和させることのできる哲学的体系であるということを示そうとしていたマスキリームにとって、カバラーの神話的、非合理的側面は、間違いなく当惑させるものであった。例えば、セフィロートの性的側面に関する議論は、「倫理的ー一神教」にとっての合理的基盤を証明しようとしていた19世紀ドイツのユダヤ知識人たちにとっては、大きな不安の種であったに違いない。イスマー・ショーシュは、カバラーに対する *Wissenschaft* の敵視に関して、注目すべきもう一つの理由について論じている。

・・・テキストの文字通りの意味をひたすら探し求めるという態度こそが、*Wissenschaft* の学者がカバラーの神秘主義的な音色に耳を傾けなかった原因ではないかと、著者は長い間感じてきた。確かに、テキストの作者に関する問題もまた、それを阻んだであろう。神秘主義のテキストの古さに関する、伝統的で、しばしば筋の通らない主張は、真理を求める運動をしている歴史実証主義者の学術的怒りを引き起こした。・・・彼らの激しい嫌悪の源は、合理主義的な傾向それ自体ではなかった。というのは、ルツァットやグレーツといった、カバラーの最も辛辣な批判者たちの中には、はっきりとロマン主義的な傾向を持つ者もいたのだから。そうではなく、テキストの文字通りの意味の持つ神聖さと彼らが考えているものへの執着こそが、その源であった

³⁴。

ユダヤ史における民族的な要素を無視したこと、そしてユダヤ教の地位を単に宗教の領域に下げようとするような弁明をしたこと、これら2点において、ハインリヒ・グレーツは *Wissenschaft* に反対したのであるが、それと同じような度合いで、グ

レーツによるユダヤ史は、まさにマスキリームがやるような仕方でカバラーを描いている。結局グレーツは、19世紀ドイツの知的世界から逃れることはできなかったようだ。カバラーに対する、このユダヤ知識人たちの偏見を改めるには、約一世紀後の時代に生きるドイツ・ユダヤ人を待たなければならなかった。

グレーツは、カバラーの起源を、マイモニデスの死、そしてそれに続いて起こった、彼の著作に関する論争に結びつけている。グレーツによれば、

マイムーニに関する賛否の対立から生じた決裂を通して、ユダヤ人の一般生活の中に、いつの間にか偽の教えが入り込んでいた。その教えは、全く新しいものであるにもかかわらず、あたかも昔のものから着想を得ているかのようなふりをしている。非ユダヤ的であるにもかかわらず、イスラエルの真の教えであると自ら名乗っている。誤りから出ているのにもかかわらず、唯一の真理であると称している。カバラー（伝統）と呼ばれる、この秘密の学問の出現は、マイモニデス論争と同時期に起こっている。この論争を通じて、カバラーは生み出されてしまったのだ。内輪もめこそが、この怪物の生みの親であり、それ以来、分派の原因となっている³⁵。

グレーツの考える歴史の流れによれば、マイモニデスの死とカバラーの出現は、ユダヤ人の歴史における衰退の時代の始まりを知らせるものであり、それは、何世紀も後にモーゼス・メンデルスゾーンが現れるまで続くのだ。グレーツの言葉によれば、カバラーは、「知性を誘惑し、弱者を道に迷わせる」³⁶ことができた。このような評価はひどく偏ったものであり、すでに盲目のイツハク以前に、初期のラビたちのメルカヴァー・ヘーハロート学派にまでさかのぼる、千年にも及ぶユダヤ神秘主義の伝統があったということも、考慮に入れることさえしていない。さらに、グレーツは、マイモニデスと神秘主義を真っ向から対立させているが、これは必ずしも正しくない。結局のところ、カバラーというのは、ユダヤ民族に墮落をもたらすような影響などではない。神に対して忠実であることと救済されること（後者は、特にルリア派のカバラーにおいて）を切望した、真の表現に他ならない。グレーツは、自分の時代や場所によって生み出された存在として、カバラーの分析において、彼の周囲の環境を超えることができなかった。*Wissenschaft* へのあらゆる反対にもかかわらず、ユダヤ神秘主義に関しては、グレーツは断固として同じ陣営にいた。

ドゥブノブ：中世の合理主義に対する反応としてカバラー

シモン・ドゥブノブは、ユダヤ神秘主義の評価において、グレートよりも若干寛容である。12世紀中央ヨーロッパにおける「アシュケナズのハシディーム」の出現を説明する際に、カロニミデスの神秘主義的な敬虔は、「あらゆる人を満足させられたとは言えない、無味乾燥なタルムード学派」³⁷に対する反応だったと、ドゥブノブは述べている。ラシとトサフィストたちの注釈は、十字軍の衝撃後のユダヤ人に、「苦難を耐え忍ぶ力」³⁸を与えるには不十分であった。それゆえ、ドゥブノブにとっては、アシュケナズの神秘主義者たちは、完全に有害な現象というわけではないのだ。彼らは、共同体を支えるうえで、彼らなりの役割を演じた。

しかしながら、以上のように述べたうえで、ラビ・イエフダ・ヘハシードと後の編集者による『セフェル・ハシディーム』に関する、ドゥブノブの評価に目を向けたい。ここでは、この重要な著作の扱いにおいて、ドゥブノブはかなり否定的である。

この本は、中世において非常に人気があった。崇高な宗教的、倫理的格言が大衆の愚直な迷信と、そしてまじめな言葉による知恵が悪魔や魔女に関するおとぎ話と、交互に入り混じっているような、奇妙な本である。ここにははっきりと表れているのは、外からの迫害によってだけでなく、自分自身の罪の意識によって悩まされているユダヤ人の世界観である。あらゆるところで人に忍び寄り、あらゆる手段で人を破壊しようとする、恐るべき、神秘的な力、そのようなサタンの陰謀をあらゆるものにおいて見出すユダヤ人の世界観である³⁹。

カロニミデスは、十字軍の悲劇に対して、特に1096年、第一次十字軍によるラインラントの共同体の破壊に対して反応しているというドゥブノブの推測は、おそらく間違っているかもしれない。アシュケナズのハシディームがなぜこの時に出現したのかに関しては、歴史家たちの間でも明らかになっていないが、十字軍の苦難や殉教とは何も関係がなかったのかもしれない⁴⁰。しかし、神秘主義的敬虔主義者たちを、トサフィストたちの形式的、知的世界に対するある種の反対運動と見なした点では、ドゥブノブは正しいように思われる。18世紀の東ヨーロッパにおける近代のハシディームの出現の場合と同様に、中世のハシディームもまた、これらの共同体におけるラビの権威を揺るがし、知的な枠組みの中に精神性を染み込ませようとしていたのかもしれない。

プロヴァンスやキリスト教スペインにおいて、カバラーが遅れて出現したことに関しても、ドゥブノブは、反対運動としての神秘主義の役割という点で同様の立場をとっている。

ラビ集団が、一世紀に亘る闘争の末、啓蒙に打ち勝ったのであれば、それは、13世紀にスペインとプロヴァンスのユダヤ人の中で勢力を得た神秘主義的傾向によって、少なからず支えられたからだ。マイモニデスや、彼のより極端な支持者たちの合理主義では、この陰惨な時代において、頭ではなく心にととのえをユダヤ教において求めた信者たちの宗教的良心を満足させることができなかつた。彼らはその支えを、認識においてではなく、献身において見出そうとした。・・・ユダヤ教の最も高尚な教義や伝統の説明をアリストテレスの自然科学や形而上学において求めるかわりに、彼らはそれを彼らの民族的な源において求めはじめた・・・多くの者がこの「秘密の知恵」を、合理主義への対抗勢力として支持した。そして神秘主義は、正統派のラビ集団の忠実な仲間であり共闘者になった⁴¹。

グレーツと同様に、ドゥブノブもまた、カバラーという現象をマイモニデス論争への反応として見ている。このような見方が本当に正しいのかは、著者には確かでない。カバラーは、部分的には、ユダヤ教と哲学を調和させようとする形式主義や異端に対抗することを目的とした思想形態であったかもしれない。しかし、ここにはそれ以外のものが関係している。カバラーの成功には、何世紀にも亘って続いてきたユダヤ神秘主義の伝統が、ラビたちによって受け入れられたことが大いに関係しているのだ。ユダヤ神秘主義は、単に、ある出来事や哲学的傾向への反応ではない。それは、ユダヤ人による、神への切望、神への愛の真の表現である。著者の見解では、ドゥブノブは、いまだ、ユダヤ神秘主義を胡散臭く思う *Wissenschaft* の影響下にあり、それは、ユダヤ神秘主義の歴史に関する彼の記述を特徴づけている。

ベール、中世神秘主義に関する曖昧な態度：敬虔と受動性

デイヴィッド・N・マイヤーズは、「エルサレム学派」に関する彼の研究において、歴史におけるユダヤ神秘主義に関してイツハク・ベールがどのように理解したかについて、重要な洞察を示している。

富、そして知に関する世界市民主義、同宗教信者への軽蔑と民族的裏切り、これらが、ベールの歴史におけるユダヤ上流階級を特徴づけるものだった。その正反対が、教養のない下流階級であり、彼らの島国根性と、異民族の文化への露出の欠如こそが、ユダヤ教への純粋な忠実さを保持したのだ。・・・彼の図式では、「カバリストたちは、神秘的な思想に没頭していただけではな

かった。彼らはまた、支配的な廷臣の階級に対して断固たる攻撃を仕掛けたのであり、宗教的、倫理的な生活の水準を上げる努力に積極的に加わったのである。」⁴²

ベールは、キリスト教スペインにおけるカバラーの地位を、中世における迷信から、ユダヤの信仰に関する本当の、正当な表現へと押し上げた。グレーツ、そしてある程度まではドゥブノブにも影響を及ぼした、神秘主義に関する *Wissenschaft* の疑いは、もはやなくなった。しかしながら、ドゥブノブと同様に、ベールもまた、ユダヤ共同体の指導者集団への反発として、カバラーを持ち上げている。しかし、ベールにとっては、それは単に宗教的反乱ではないのだ。それは、キリスト教スペインの宮廷ユダヤ人による政治的、経済的覇権に対する反乱なのだ。

ベールは、ガルトにおけるユダヤ神秘主義の肯定的な役割をことさら強調している。しかし、マイヤーズによっては指摘されていないが、神秘主義に対するベールの曖昧さについても指摘すべきである。ベールは以下のように述べている。

神秘主義は、合理主義やキリスト教との論争によって揺るがされた伝統の構造を強化する役割を受け継いだ。・・・伝統の素晴らしい世界全体が、ガルトの恐怖の上にも円光を放つかのように思われた、新しい、魔法の光を帯びた。しかしながら、このようにして復活した民族の身体とは、死者が最後の審判と復活の後に身に着けるとされているような、この世のものとは思えない身体に、今やほとんど似てきてしまった。・・・カバラーは、ユダヤ的存在の伝統的な様式の維持と、その内なる正当化に役立つ新しい力を生み出し、それによって、時期尚早の崩壊を防ぐのに役立った。おそらく、それは同時に、生活により結びついている他の力の快癒を妨げた⁴³。

ベールにとって、ユダヤ神秘主義は功罪相半ばするものである。一方では、それは、スペインにおいてであれラインラントにおいてであれ、神を信仰し、どんな過酷な状況でもその信仰を持ち続けるという、ユダヤ人の決意を強いものにした。他方では、カバラーは、捕囚の現実からユダヤ人を引き離し、少なくともルリア派のカバラーのもたらしたメシア的影響とシャブタイ・ツヴィの一件以前は、結局、悲劇でしか終わらないような受動性を作り出すのに一役買った。シオニストとしてのベールは、カバラーが民族であり続けようというユダヤ人の決意を強めたような形で、ユダヤの民族性の諸側面を見ている。他方で、否定的な意味では、カバラーは、イスラエルの地に戻り、本当の国を建てるという現実からユダ

ヤ人を引き離した。ベールは、彼の評価においてこのように二つに割れている。ベールの論文は、ハインリヒ・グレーツによるユダヤ神秘主義に対する辛辣な攻撃へのほぼ完璧な批判になっているというのは、興味深い。この場合、イツハク・ベールは、カバラーの肯定的な価値を認めているという点で、*Wissenschaft des Judentums* 運動の真の批判者である。おそらく、この点において、彼は、彼のヘブライ大学の同僚ゲルショム・ショーレムに重要な影響を受けたのかもしれない。

カバラーについてのバロン：「洗練された神智学」

サロー・バロンは、彼のカバラー分析において、これまで議論した歴史家たちの中で最も論争の側面が少なくなっている。だからと言って、バロンにはアジェンダが欠けているということではない。すべての歴史家は、場所と時代の産物であり、それぞれが「胸に一物ある」のである。バロンの場合、そのもくろみは、シオニストの草分けといえるハザズの短編におけるユドカのような悲しい歴史観とは違った風に、ユダヤの歴史を読むことである。それでも、バロンは、ベールのシオニズムや、ドゥブノブによる東ヨーロッパにおけるユダヤ人自治への呼びかけと違って、政治的運動にはそれほど巻き込まれていないように思われる。

カバラーは、「多くの部分は古代に由来するものであり、ギリシャ・オリエントのグノーシス主義、新プラトン主義、そしてイスラーム神秘主義に常に近いものであった。しかしながら、それは、中世ヨーロッパ、そして東洋におけるスペインからの亡命者共同体において、最大の業績を生み出した。」⁴⁴というバロンの主張は正しい。グレーツがカバラーを中世の迷信として攻撃してから一世紀後、ユダヤ神秘主義はめったに二律背反であることはなく、ナフマニデスのような、ハラハーに専念していたラビたちの知的、神学的財産になったと理解した点において、バロンはより寛大であるし、正しくもある。「指導的ラビたちのカバラーへの反対は、初めから、相互的に、あまり気乗りのしないものだった」⁴⁵と、バロンは書いている。バロンによれば、ナフマニデスに始まって、「指導的なハラヒストさえも、優れたあるいは劣ったカバリスト」⁴⁶になった。マイモニデス論争の時期までのカバリストたちは、確かに合理主義や哲学に対抗する運動に関わっていたが、カバラーのユダヤ教的特徴は、常に「その教えにおいてあきらかである。」⁴⁷

バロンは、ユダヤ神秘主義は常に、新プラトン主義といった非ユダヤ的原典や考えに影響されてきたということを認めることに、何の良心の呵責も感じていない。このことは、疑いなく、バロンの強みの一つである。彼の歴史において、彼はユダヤ人とより大きな世界との間の相互作用を記録している。それと同時に、

彼はカバラーを、ユダヤ精神とユダヤ社会の独特の産物としても提示している。確かにカバラーには迷信が存在するが、それはまた、ユダヤ人の信仰の真の表現である、きわめて洗練された体系の神智学でもあるということも、彼はまた明らかにしている。加えて、社会状況というものもカバラーの広まりに重要な役割を演じたと指摘している。カロニミデスを除けば、ドイツのユダヤ人からは、中世期において何ら重要な神秘主義者も生まれなかった(この点において、彼はショーレムを引用している)⁴⁸。ユダヤ神秘主義の分析において、バロンによる詳細な歴史とカバラーの文学と象徴に関する明快な説明は、あらゆる *Wissenschaft* の影響からも最も離れている。ほんの数ページにおいて、彼は中世ユダヤ神秘主義に関するきわめて簡潔な説明を与えている。

結論：なぜ「ユドカ」は間違っているのか—ユダヤ史の継続する意味

元々この論文は、イツハク・フリッツ・ベールによる中世ユダヤ教理解に関する論考を書くという著者の試みであった。ベールに関して常に著者の興味を引いていたのは、彼はシオニストでもあり中世学者でもあったという事実である。ヤエル・ゼルバヴェルは、その重要な研究書 *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (『取り戻されたルーツ：集団的記憶とイスラエルの国民的伝統の形成』)において、初期シオニストたちによる歴史理解について調べ、以下のような結論に達している。「捕囚の時代は・・・」、古代と近代という「二つの民族的時代の間にある「穴」を表している。」すなわち、ディアスポラの歴史におけるユダヤ人の生活に「与えられうる肯定的な特徴の深刻な欠如である。」⁴⁹もしベールがシオニストであるならば、捕囚におけるユダヤ人の歴史は真の歴史ではないという、ハイム・ハザズの物語におけるユドカの意見に同意すべきではないのか。ユダヤ史の正確な描写をするという作業において、ベールがシオニズムのイデオロギーを超越しているのは明らかである。確かに『ガルト』においては、ベールは、ユダヤ人にとっての中世という「暗黒時代」というシオニストたちの考えを、多少反映させている。しかし、彼の生涯と著作からみれば、中世はユダヤ民族にとって、重要で、生産的であり、知的刺激に満ちていて、制度上挑戦的な時代であったとベールが理解していたことは明らかである。確かに、彼はシオニストだ。しかし、彼はハザズの物語の中心にいるような教条的な空論家ではないのだ。

ベールに関して言えることと同様の多くのことは、ハインリヒ・グレーツ、シモン・ドゥブノフ、サロー・バロン、さらにはレオポルト・ツツツといった *Wissenschaft des Judentums* 運動の偉大な人物にさえ言えるだろう。これらの人物

は、擁護論や批判に携わっている時でさえ、彼らが研究しているユダヤ教の中世期における活気というものに関する信念を決して放棄することはなかった。グレーツの草分けとなる学術研究について、シュロモ・アヴィネリは以下のように書いている。

・・・グレーツの主要な影響力と遺産は、彼の記念碑的著書『ユダヤ人の歴史』にある。彼らの宗教的、伝統的背景から隔絶されるようになった多くのユダヤ人が、グレーツの著作から、ユダヤ人としての歴史的自己認識を手に入れた。何世紀にも亘って、ユダヤ人の自己意識において眠っていた聖書の英雄たちが復活して、解放、世俗化、そしてロマン化という遠大な過程を経験した。おそらくほかの誰よりも、グレーツは、民族としてのユダヤ人観に貢献した⁵⁰。

ハインリヒ・グレーツは、民族主義を引き起こしたヨーロッパにおけるロマン主義運動に深く関わってはいたけれども、中世の神秘主義を犠牲にしてマイモニデスの合理主義を持ち上げている。グレーツは、反神秘主義的偏見や理性の吹聴といったものを持ち合わせている啓蒙やハスカラーから、シオニズム的民族主義への転換期の人物である。彼は、カバラーの却下ということから逃れることができないでいる。ちなみにこのことは、後にショーレムが、ユダヤ史全体における神秘主義の中心的役割の研究という領域に、学問的に進出することによって是正されるのだが。

シモン・ドゥブノブは、東ヨーロッパと「居留地」出身のユダヤ人歴史家の代表として、同時代の「正統派」に対抗した「自由思想家」としてマイモニデスを提示せずにはいられないでいる。もちろん、このような用語の使用は時代錯誤であるのだが。東ヨーロッパのハシディームが神秘主義に没頭したことは、ドゥブノブにおいて複雑な感情を引き起こした。ドゥブノブは、彼がシュテットルで見ていると信じている狂信主義のように、「正統派」の現象として神秘主義を拒絶している。しかし、それと同時に、彼はカバラーを、ユダヤの大衆による民族的敬虔の真の表現として賞賛せずにはいられなかった。

同化し、退廃的なセファラドの哲学に対して、中世のアシュケナズの、本物で、原シオニスト的な民族的敬虔という、イツハク・フリッツ・ベールによる対立の図式は、そうでなければ、捕囚におけるユダヤ人の状況に関する彼の素晴らしい分析にとっての欠点となっている。ベールがマイモニデスをユダヤ民族主義の先駆者に変えてしまったことは、時代錯誤的でもある。また、あらゆる時代を通して最も偉大なこのユダヤ人思想家は、イスラエルの地へのアリヤを神による積極

的な命令と見なすことさえなかった（神秘主義者のナフマニデスと違って）ということからすると、到底妥当だとは思えない。カバラーに関しては、ベールは曖昧であった。ユダヤ神秘主義が引き起こした民族的敬虔を賞賛する一方で、ラビ・イツハク・ルリアの思想における受動性について説き聞かせている。その受動性こそが、不成功のメシア、シャブタイ・ツヴィの大惨事につながるのだ。バロンは、この論文において扱われた四人の歴史家の中では、最も論争からは離れた所にいる。非ユダヤ的要素に影響された合理主義こそが、高度に洗練されたカバラーという反応を起こし、そのカバラーはユダヤ法の専門家である多くの「主流派の」ラビたちの「財産」にまでなったということに関して、バロンはある種の懐疑を表明している。

Y・H・イェルシャルミ教授は、歴史主義は、ユダヤ共同体全般にほとんど影響を与えないのではないかと危惧している。しかし実際には、歴史主義の勝利は、彼らの過去とその過去の意味の模索において、ユダヤ人を再び元気づけた。歴史は記憶を形作るものであり、ユダヤ人のアイデンティティを強めること、そして世界にとってのユダヤ教とユダヤ文化の妥当性はナザレのイエスの誕生によって終わったのではないということの世界に知らしめることにおいて、重要な役割を演じ続けている。ユダヤ史がユダヤ大衆にもたらす影響に関するイェルシャルミの悲観主義は、ポストモダンのユダヤ人歴史家の悲観主義である。グレーツ、ドゥブノフ、ベール、バロンにとっての現実には、ユダヤ史を研究するということは、自分が何者であるかという強い感覚をユダヤ人の中に染み込ませるものだという、深く根付いた信念であった。時には、彼らの歴史は、*Wissenschaft* の影響を受けたものであったり、シオニズムの論争として書かれてはいたが、それでも、彼らの計画の直接性や、そのユダヤ的、世界的影響力も感じ取ることができる。ユダヤ史が、建設的で、意味のある仕方でユダヤ人の記憶に影響を与えるということに関する彼らの楽観主義を、今放棄する理由はない。イェルシャルミが近代において見た決裂は、口を大きく開いた亀裂ではない。現代と過去との間の橋を築き始めようではないか。現代のユダヤ史家の役割に関して、そして彼や彼女が研究している捕囚やイスラエルの地における諸時代に関してより大きな理解を得るために、この著者による論考がわずかながらも貢献することを望んで。

注

¹ ハザズの短編物語のこの箇所は、Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, p.97 にて引用されている。

-
- ² David N. Myers, *Resisting History: Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought*, p.5 からの引用。
- ³ *Ibid.*
- ⁴ David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, p.viii.
- ⁵ Yerushalmi, *op. cit.*, p.95.
- ⁶ *Ibid.*, p.85.
- ⁷ Eli Kavon, “Halakhic Nation,” *Jerusalem Post*, June 2014.
- ⁸ Ismar Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*, p.73.
- ⁹ *Ibid.*, p.74.
- ¹⁰ Heinrich Graetz, *History of the Jews*, Vol. III, pp.447-448.
- ¹¹ Michael A. Mayer, *Ideas in Jewish History*, p.241.
- ¹² Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, p.34.
- ¹³ Simon Dubnow, *History of the Jews: From the Later Middle Ages to the Renaissance*, Vol. III, p.96.
- ¹⁴ *Ibid.*, p.103
- ¹⁵ “Simon Dubnow,” in *The Encyclopaedia Judaica*, Vol. 6, p.255.
- ¹⁶ Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, p.122.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ *Ibid.*, p.123.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ibid.*, p.119.
- ²¹ *Ibid.*, pp.120-1.
- ²² Yitzhak Baer, *Galut*, p.38.
- ²³ *Ibid.*
- ²⁴ *Ibid.*, pp.38-9.
- ²⁵ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p.94.
- ²⁶ Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Vol. II, p.350.
- ²⁷ *Ibid.*, p.339.
- ²⁸ *Ibid.*, p.140.
- ²⁹ Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Vol. I, p.335.
- ³⁰ Michael A. Meyer, *Ideas of Jewish History*, p.329 にて引用されている。
- ³¹ Baron, Vol. I, p.358.
- ³² *Ibid.*, p.367.
- ³³ Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, p.163.
- ³⁴ Schorsch, *op. cit.*, pp.153-4.
- ³⁵ Graetz, Vol. III, p.547.
- ³⁶ Heinrich Graetz, *History of the Jews*, Vol. IV, p.1.
- ³⁷ Simon Dubnow, *History of the Jews: From the Later Middle Ages to the Renaissance*, Vol. II, p.715.
- ³⁸ *Ibid.*
- ³⁹ *Ibid.*, p.717.

-
- ⁴⁰ Robert M. Seltzer, *Jewish People, Jewish Thought*, pp.422-425.
⁴¹ Dubnow, Vol III., p.123.
⁴² Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, p.123.
⁴³ Baer, *op. cit.*, pp.50-1.
⁴⁴ Baron, Vol. II, p.135.
⁴⁵ *Ibid.*, p.138.
⁴⁶ *Ibid.*, p.139.
⁴⁷ *Ibid.*, p.143.
⁴⁸ *Ibid.*, p.148.
⁴⁹ Yael Zerubavel, *Recovered Roots*, p.19.
⁵⁰ Avineri, *op. cit.*, p.35.