

近代ユダヤ教と宗教的寛容 —啓蒙主義的排外主義という逆説をめぐって—

後藤 正英

要旨

現在のEUの移民問題をめぐる研究においては、移民を排除しようとする人々の間で、かつてのような人種主義的・民族主義的な排外主義ではなくて、いわば「啓蒙主義的排外主義」と呼びうる現象が見られることが指摘されている。つまり、現在の移民反対論者たちは、リベラルな価値観を前提にした上で、それゆえに、リベラルな価値観を受容しない人々（男女の平等、政教分離、表現の自由を理解しようとしなないイスラーム教徒たち）を排除しようとするのである。

リベラリズムによる宗教批判は、かつては、近代ヨーロッパのユダヤ人たちが直面した問題であった。ヨーロッパのリベラルな知識人たちは、ユダヤ人への市民権授与には積極的であったが、そのリベラリズムのゆえに、ユダヤ教については否定的な態度をとったのである。このようなユダヤ教批判に対抗して、近代ユダヤ教の父として知られるモーゼス・メンデルスゾーンは、市民的地位における平等とユダヤ教の伝統を維持することが両立可能であることを主張しようとした。彼は、法的平等を獲得する条件としてユダヤ教の内容上の変更を求めてくるような要求には徹底して反対の立場を取った。

キーワード：宗教的寛容、啓蒙主義、市民権、カント、モーゼス・メンデルスゾーン

1. はじめに

近年のヨーロッパでは、イスラーム教徒の公教育におけるベール着用問題や、ムハンマドの風刺画問題をめぐって、近代ヨーロッパの市民社会が生み出した宗教的寛容の問題に改めて注目が集まっている。ヨーロッパにおける宗教的寛容の問題は、元来、移民や宗教的マイノリティの人々のヨーロッパ社会への同化問題と表裏一体をなしてきた。現在のヨーロッパにおける宗教的寛容の議論の中心的対象はイスラーム教徒であるが、少なくとも18世紀末から第二次大戦までは、その対象はユダヤ教徒であった。

宗教的寛容の思想を一言で言い表すなら、「異なる宗教をもつ人々を、彼らの宗教を理由として排除・追放してはならない」というメッセージに凝縮することができる

う。このようなメッセージの背景には、宗教の内容についてはもはや論争の対象とはしないという主張が存在する。しかし、それにもかかわらず、寛容されるべき対象の範囲を具体的に設定しようとする場合には、宗教の内容が重要な意味をおびてくることになる。例えば、現在のEUの移民問題をめぐる研究においては、移民を排除しようとする人々の間で、かつてのような人種主義的・民族主義的な排外主義ではなくて、いわば「啓蒙主義的排外主義」と呼びうる傾向性が見られることが指摘されている。つまり、現在の移民反対論者たちは、リベラルな価値観を前提にした上で、それゆえに、リベラルな価値観を受容しない人々（男女の平等、政教分離、表現の自由を理解しようとならないイスラーム教徒たち）を排除しようとするのである。この場合、宗教的寛容の限界は、EU市民にふさわしい条件を備えているかどうかという点に設定されることになる。

「啓蒙主義的排外主義」という言葉は、オランダ現代政治の専門家である水島治郎氏の言葉に依拠したものである¹⁾。水島氏がその端的な事例として指摘するのは、2002年に、伝統的に寛容な多文化主義的政策をとってきたオランダにおいて、それまではタブーであった移民批判を公然と行う新右翼政党が急速に勢力を伸ばす現象が見られたことである。この新右翼政党の名前はフォルタイン党であり、ピム・フォルタイン (Pim Fortuyn) という人物が立ち上げた政党であった。彼は、最初は大学の社会学研究者としてキャリアを出発させた人物であり、多彩な評論活動や率直な言動で名を知られた存在であった。フォルタインの政党は、そのイスラーム批判の論法において、従来の極右政党とはきわめて異なる手法を取った。フォルタインはイスラームに対して極めて厳しい論調を展開したが、そのときに、彼は、人種主義的・民族主義的な理由からイスラームを批判するのではなくて、西欧の啓蒙主義に由来するリベラルな価値観を根拠にして、リベラルな価値観を受容しないがゆえにイスラーム教を遅れた宗教として批判するという論法を用いたのである。水島氏によると、フォルタインは妊娠中絶を行う女性の自己決定権や同性愛者の権利の擁護にとどまらず、安楽死や麻薬も容認する立場に立っており、リバタリアンに近い主張の持ち主であった。この点で、フォルタインは、伝統的家族の価値観を重視するフランスの極右政党の国民戦線 (FN) とは対照的な立場にあったといえる。フォルタインは、「『リベラル』かつ『リバタリアン』な価値を認めた上で、しかもその価値観を逆手に取る形で『遅れた』宗教を批判し、移民を排撃する方法」を採用したのである。水島氏は、このようなフォルタインの政治運動を「脱産業化した先進国における新しい形の新右翼、いわば『ポストモダンの新右翼』と呼べるかもしれない」と述べている²⁾。

フォルタイン党は、総選挙直前にフォルタインが暗殺されるという衝撃的事件があったにもかかわらず（あるいは、あったために）、2002年5月の総選挙では第二党に躍進

し連立与党入りに成功した。フォルタイン党は実質的にはフォルタインの個人政党であったために、フォルタイン亡き後は、度重なる内部抗争の結果、急速に勢力を縮小させた。しかし、寛容政策を主としてきたオランダにおいて、ポピュリストの政党が力を持ち、移民を公然と批判できるような状況を成立させたことのインパクトは大きかった。その後も、寛容の国であるはずのオランダにおいて、不寛容の現象が目立つ結果となっている。2004年には、ムスリムの女性の抑圧を問題とした映画を撮影したゴッホ監督がモロッコからの移民の青年によって殺害された後に、オランダ国内でイスラーム教徒への攻撃や嫌がらせが多発したことは記憶に新しいところである。

ここで私たちが特に憂慮すべきであるのは、水島氏も指摘するように、「『ヨーロッパの伝統である民主主義、人権』を武器にイスラムを批判する新右翼に対しては、EUは批判するロジックをもたないのではないか」という点である³⁾。もちろんEUにおいては、民族主義的なナショナル・アイデンティティを直接的に肯定することは否定されている。しかし、市民権の範囲がヨーロッパ規模に拡大されたことで、ユーロピアン・アイデンティティが、結果的に、高次のナショナル・アイデンティティのような形で機能してしまう危険性はないのだろうか。たとえ、そのユーロピアン・アイデンティティがリベラリズムを核とするものであったとしても、である。

ところで、よくよく考えてみれば、リベラリズムによる宗教批判は、かつては、近代ヨーロッパのユダヤ人たちが直面した問題であった。啓蒙主義がもたらしたリベラルな価値観は、一方でユダヤ人が市民権を獲得するチャンスをもたらしたが、他方でユダヤ人たちは、市民権の獲得の見返りとして、しばしば自分たちの宗教的な生活様式の変更や撤廃を迫られることになったのである。異なる宗教をもつ人々の共生を実現するために形成された近代ヨーロッパの宗教理解の枠組みが、排除の原理としても機能してしまうという逆説を再考するためには、あらためて近代ユダヤ教と宗教的寛容をめぐる問題に立ちかえる必要がある。近代ユダヤ教の父として知られるモーゼス・メンデルスゾーン (Moses Mendelssohn) は、このような逆説にきわめて敏感な人物であった。メンデルスゾーンは、彼の宗教哲学上の主著である『エルサレム、あるいは宗教的権力とユダヤ教について』 (*Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, 1783) を中心にして、啓蒙主義の理念とユダヤ教の伝統を保持することが両立可能であることを示そうとした。しかし、メンデルスゾーンは、その生涯において、両者の両立可能性を疑問視する声に絶えずさらされることになった。ヨーロッパのリベラルな知識人たちは、ユダヤ人への市民権授与には積極的であったが、そのリベラリズムのゆえに、ユダヤ教については否定的な態度をとったのである。

本稿では、ヨーロッパの宗教的寛容論に見られる「啓蒙主義的排外主義」という逆説

の現象を歴史的に長い背景をもった問題として考察していくために、メンデルスゾーンを中心とした近代ユダヤ教の問題を取り上げることとする。最初に、メンデルスゾーンに到達するまでの近代ヨーロッパの状況を概観し、その後で『エルサレム』前後のメンデルスゾーンの思想へと考察を進めていきたい。

2. 17-18世紀ヨーロッパにおける宗教的寛容をめぐる状況

まず、17-18世紀のヨーロッパにおける宗教的寛容をめぐる状況を簡単に振り返っておこう⁴⁾。

宗教的寛容論を用意した背景としては、宗教改革期の思想、エラスムス (Desiderius Erasmus) などの人文主義者、キリスト教神秘主義などが指摘されるが、決定的に重要なのは、いわゆる自然法論である。規範性の根拠が人間の自然本性のうちに根拠づけられることで、様々な宗教的・文化的背景をもつ人々にとっての共通の土台が誕生したのである。ジャン・ボダン (Jean Bodin) やグロティウス (Hugo Grotius) がその代表者である。後で見るように、メンデルスゾーンの寛容論においても、自然法論はきわめて重要な位置を占めている。

1685年にルイ14世がナント勅令を廃止したことで、フランスから50万人のユグノーが国外へ逃れた。当時プロイセンでは、大選帝侯フリードリッヒ・ヴィルヘルムが、勅令の発布の11日後に、いち早く、大量のユグノーの人々の受け入れを表明している。ナント勅令の廃止は、各地で、宗教的寛容や宗教的自由をめぐる議論を活発化させることになった。この過程で、宗教的寛容や宗教的自由は17-18世紀のヨーロッパを象徴するキーワードになり、多くの思想家がこのテーマについて著作を執筆することになった。イギリスのジョン・ロック (John Locke) は『寛容書簡』 (*A Letter Concerning Toleration*) (1689) で、魂の問題に関して国家と教会は強制権をもってはならないことや、あらゆる宗教への寛容性を要求した。ピエール・ベール (Pierre Bayle) も同様の主張を展開し、ロックとは違って無神論者への寛容も許容した。ドイツではクリスチャン・トマージウス (Christian Thomasius) が寛容性をめぐる議論の最初の提唱者となった。

このような寛容性の思想は、徐々に実現へと向かった。最初に、様々な宗教迫害者の亡命地となっていたオランダが宗教的寛容を実現した。続いて、名誉革命後のイギリスでは、国王への忠誠を誓い法王を否定するかぎり、非国教徒にも寛容性の原則が適用されることになった。その後は、宗教的寛容の思想は、アメリカ合衆国の「権利の章典」(アメリカ憲法修正条項) からフランス革命へと受けつがれた。

ドイツではブランデンブルク・プロイセンが一定の枠内で宗教迫害者を受容してきた

が、宗教難民の受け入れの背景には、寛容性の理念よりも、(移民や難民の力を利用した) 商業や財政上の振興政策があった。プロイセンのフリードリヒ2世は、宗教的寛容を説いた啓蒙主義者として語られる場合も多いわけだが、彼の書き残した文章上での寛容性の理念と実際の国政の間には大きな開きがあった。特に、ユグノーのような同じキリスト教内部の異端者への寛容と、ユダヤ人への寛容の間には明確な対応の違いがあった。

ユダヤ人のベルリン定住は、1671年5月に大選帝侯フリードリッヒ・ヴィルヘルムがオーストリアから追放された富裕なユダヤ人50家族に定住許可を与えたことに始まる。同年9月に一部のユダヤ人家族に「保護状 (Schutzbrief)」が与えられた。同時期に定住許可を得たユグノーの人々はかなりの厚遇を受けたが、ユダヤ人たちは冷遇の中で生きることになった。1730年には、フリードリヒ・ヴィルヘルム1世がプロイセンにおけるユダヤ人の権利を制限する「ユダヤ人基本法」を制定した。さらに1750年には、フリードリヒ大王 (フリードリヒ2世) が「ユダヤ人基本法」を改正した「改定特権規則基本法」を發布し、ユダヤ人の権利をさらに細かく制限した。これはベルリン市内に住むユダヤ人たちの居住資格を厳密に規定しようとした法律である。この法律によって、ユダヤ人たちは、国家に対して経済的にどれだけの価値をもっているのかという観点から、六つの等級に区分されることになった⁵⁾。

第一の等級に属したのは、一握りの「一般的特権をもつユダヤ人」である。彼らには、居住の自由選択権、不動産の所有権、すべての子どもへの財産相続権が認められていた。第二の等級に属したのは、特定の場所での居住を認められた「正規の保護ユダヤ人」である。「正規の保護ユダヤ人」の場合には、父親の地位を受け継ぐことができる人物は長子だけに限定されていた。第二子と第三子についても保護が認められていたが、その場合には彼らが一定の財を所有していることが条件となっていた。第三の等級に属したのは、「臨時の保護ユダヤ人」である。彼らの特権は、一代限りとされ、子供には及ばないものとされていた。医者や職人たちがこの等級に属していた。

第四の等級に属したのは、ユダヤ人のコロニーの公務員である。彼らには商業活動は禁止されていたが、それ以外の点では「臨時の保護ユダヤ人」と同等の権利が与えられた。第五の等級に属したのは、「保護状」を持たないが、恩情によって居住を認められていたユダヤ人である。「正規の保護ユダヤ人」の子供たちの中で父から特権を相続できなかったものや、「臨時の保護ユダヤ人」やコロニーの公務員の子どもたちが、それに該当した。最後に、第六の等級に属したのは、保護状を与えられているユダヤ人の使用人たちである。彼らの滞在期間は、使用人としての雇用期間の間だけに限定されていた。

メンデルスゾーンは、1743年に先生のラビ・フレンケル (Rabbi David Fränkel) の後を追って14歳でベルリンにやってきた時には、六つの等級のいずれにも属してはいなかった。しかし、フリードリヒ大王が制定した「改定特権規則基本法」は、当時21歳になっていたメンデルスゾーンにも直接的な影響を及ぼした。彼が、1750年にベルンハルト家の家庭教師になったのは、「正規の保護ユダヤ人」としての居住資格をもつベルンハルトの使用人という身分を確保することで、ベルリンからの強制退去を免れるためであったとされる。この時にメンデルスゾーンが属することになったのは六つめの最低の等級である。

メンデルスゾーンが、三つめの等級に属する「臨時の保護ユダヤ人」の資格を手に入れたのは、ようやく1763年になってからのことである。メンデルスゾーンは、その生涯において「正規の保護ユダヤ人」の資格を得ることはできなかった。

ハプスブルク帝国では、ヨーゼフ 2 世が1781年にユダヤ人に対して有名な「寛容令 (Toleranzpatent)」を発布した。プロイセンのフリードリヒ大王に比べれば、ヨーゼフ 2 世はユダヤ人に対して好意な人物ではあったが、ヨーゼフも、ユダヤ人をそのありのままの姿で承認したわけではなかった。ヨーゼフの法令は名前は寛容令であっても、その主目的はユダヤ人への同化政策にあり、ユダヤ人に対して権利以上に多くの義務を課すこととなった。義務の中でもその最たるものは兵役であった。ヨーゼフは、同化のためには、ユダヤ人が一旦は無色透明の個人となることを要求したのであって、そこには、ユダヤ人の共同体のみならず、彼らの宗教や文化さえもが解体してしまう危険性が存在した。ロシアのユダヤ史家のドゥブノフ (Simon Dubnow) も指摘するように⁶⁾、ヨーゼフは、寛容令の最終目的がユダヤ人の民族的・宗教的独自性の解消にあることを隠さなかった。寛容令が発布された当時、ヨーゼフは、国法とユダヤ人の宗教的慣習が矛盾した場合には、ユダヤ人はその宗教的慣習を廃止するか、ないしは国外に退去するしかない、という趣旨の発言を行っている。

3. ユダヤ人の市民権をめぐる状況 (1) —イギリスの場合—

メンデルスゾーンの『エルサレム』が執筆された背景には当時のドイツにおけるユダヤ人の市民権をめぐる議論が存在する。ドイツの前史として、まずはイギリスでの事情から見ていこう。全ての国民に対する平等な権利の付与という主張は、グロティウスやプーフエンドルフ (Samuel Pufendorf) に始まるものである。その議論をユダヤ人の市民権にまで拡張した最初の著作は、1689年に出版されたジョン・ロックの『寛容書簡』であった。『寛容書簡』での根本主張は、市民権は宗教の帰属性から独立したものでな

ければならないというものであったが、その観点からユダヤ人の市民権問題にも言及が及ぶことになった。もちろん『寛容書簡』では、ユダヤ人の市民権の問題そのものがテーマとなっていたわけではない。中心のテーマはあくまで「それぞれに異なる信仰をもっているキリスト教徒の相互の寛容」⁷⁾にあった。そのための論拠を強化するべく、補足的にイスラーム教徒やユダヤ教徒への寛容の問題も取り上げられることになったのである⁸⁾。『寛容書簡』でのユダヤ人の市民権に関するロックの主張は次の点に集約されている。

「もっと胸襟を開いてはっきりと真実を述べるなら、異教徒でもマホメット教徒でもユダヤ教徒でも、その宗教のゆえに国家の市民権を奪われることがあってはならないのです。福音は決してそんなことを命令してはいません。教会は「外にあるものを裁かない」〔『コリントの信徒への手紙Ⅰ』第5章・第12-13節〕のですから、そのようなことを要求したりはしません。また国家も正直で平和で勤勉な人々を差別なく包含しているのですから、そんな要求をしたりはしません。私たちは異教徒が私たちと取引し商売することを認めておきながら、彼が神に祈り神に礼拝することは許さないとでもいうのでしょうか。またユダヤ人が我々の間で私的な住居をもって暮らすことを許しておきながら、どうして彼らがシナゴグをもつことを許さないのでしょうか。彼らが公的な集会をもつ場合には、私宅に集まる場合よりも、その教義はさらに誤まったものとなり、その礼拝はさらに嫌悪すべきものとなり、社会の平和にとってさらに危険なものになるともいうのでしょうか。ところでこれらのことがユダヤ人にも異教徒にも許されてよいのなら、キリスト教国におけるキリスト教徒の状態がそれより悪いものであってはならないのは確かでしょう⁹⁾」。

ここで注目すべき事実は、ユダヤ人を国家の内部に受容すべきかどうかという議論は、特定の宗教との関係から切り離された国家の世俗性を前提にしていたという点である。つまり、ユダヤ人が自己主張をすることができる余地は、キリスト教社会において国家の世俗性という観点が成立し、宗教が相対化され、さらにはキリスト教が相対化されることで、はじめて生み出されたのである。

ロックの『寛容書簡』は、100年先の歴史の方向性を示すほどに長い射程をもった著作であったが、残念ながら、当時のイギリスでのユダヤ人の地位改善には全く影響を与えることができなかった。イギリスにおけるユダヤ人の市民権に関する動きの中で次に注目する必要があるのは、ジョン・トーランド (John Toland) が1714年に出版した『グレート・ブリテンとアイルランドにおいて他の国民と同じ土台上でのユダヤ人の帰化に賛成する理由 (以下『帰化論』と略称)』(*Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland on the Same Foot with all other Nations*) である。トーランドは理神論

(Deism) の代表的論客の一人であり、『キリスト教は神秘ならず』(*Christianity is not mysterious*) という著作を書いたことで広く知られている。トーランドの『帰化論』での主張は、当時のイギリスでの移民政策をめぐる論争に深い関係をもっている。当時、イギリスでは、移民の受け入れと外国人の帰化の問題に関して、ウィッグ党とトーリー党の間で意見が二分していた。ウィッグ党が、移民の受け入れに積極的であるのに対して、トーリー党はそれに反対の立場を取った。移民の増加が経済的にみて望ましいかどうか、という議論の中で、外国人としてのユダヤ人を受容するかどうかの問題とされたのである¹⁰⁾。

このような論争状況において、トーランドは移民を受容する側の立場に立っていた。反ユダヤ主義研究で知られるヤコブ・カッツ (Jacob Katz) が指摘するように¹¹⁾、トーランドの中心関心は、ユダヤ人の市民権ではなくて、あくまで外国人のユダヤ人のイギリスへの帰化にあった。伝統的にイギリスでは、帰化をした臣民に対しては英国で生まれた臣民と同等の権利が与えられてきたわけだが、トーランドはこの議論を、イギリス生まれのユダヤ人と、帰化をした外国生まれのユダヤ人の関係へと適用したのである。

ここでもう一つ指摘しておくべきことは、『帰化論』ではユダヤ人の帰化を認める主張の背景には人間本性の共通性という認識があった点である。その意味では、トーランドの『帰化論』は、後のドイツでのクリスチャン・ドームによる『ユダヤ人の市民としての地位の改善について (以下『市民的地位』と略称)』(*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 1781) の先駆けとなった著作であったといえる。ドームがユダヤ人の市民権を擁護しようとしたときにも、普遍的人間性とその論拠となっていた。しかし、共に普遍的人間性を論拠としながらも、両者の間には、18世紀型の「外国人としてのユダヤ人」から19世紀型の「市民としてのユダヤ人」へという論争状況の大きな変化があった¹²⁾。

4. ユダヤ人の市民権をめぐる状況 (2) —メンデルスゾーンの『序文』をめぐって—

ドイツの状況へと移ろう。ドームの『市民的地位』は、ドイツ語圏でのユダヤ人の市民権獲得をめぐる議論に大きな影響があった著作である。その中で、ドームは、ユダヤ人にも同等の市民権を付与すべきであることを主張し、それを可能にするために必要となる (受け入れ先の国家とユダヤ人の双方の) 条件を詳細に論述した。ハプスブルク帝国の皇帝ヨーゼフ 2 世は、ドームの著作の影響下で、1781年にはユダヤ人の人頭税を

廃止し、1782年にはユダヤ人に対する寛容令を発令することになった。

トーランドの場合は「帰化」がキーワードとなっていたが、ドームの著作では「改善」がキーワードとなっている。しかし、「改善」という言葉は、ユダヤ人が現状としては劣っており改善の余地をもった存在であることを示唆する言い方である。ドームの著作を評価したメンデルスゾーンは、この点に関しては明らかに違和感を感じており、自分の著作では「改善」という言葉は使わず、「市民としての受容 (bürgerliche Aufnahme)」という言葉を用いている (JubA, VIII 2, 6)。

もともとドームの著作の出版の背景にはメンデルスゾーンの協力があったわけだが、ドームの著作の出版とヨーゼフ 2 世の寛容令に呼応する形で、メンデルスゾーンは、1782年にマナッセー・ベン・イスラエル (Manasseh Ben Israel) の『ユダヤ人の救済』 (*Vindiciae Judaeorum, Rettung der Juden*) の独語訳 (訳自体は、メンデルスゾーンとカントの共通の友人であるマルクス・ヘルツ (Marcus Herz) によるもの) を出版し、その際に長文の序文 (『マナッセー・ベン・イスラエルの『ユダヤ人の救済』への序文 (以下『序文』と略称)) (*Manasseh Ben Israel Rettung der Juden nebst einer Vorrede*) を書いた。『序文』は、いわばドームの著作への補足として書かれたものであるといえる。メンデルスゾーンは、『序文』を出版することによって、ドームの著作によって喚起されたユダヤ人に市民権を授与しようとする気運をさらに活性化すると同時に、ドームの著作にも含まれているユダヤ人の解放に関する誤解を修正しようとしたのである。

『序文』の中で、メンデルスゾーンは、ユダヤ人の市民権に関してはじめて公的な仕方方で積極的な言明を展開した。これは、ヤーコプ・カッツも指摘するように¹³⁾、それ以前のメンデルスゾーンの立場と比べた場合には極めて大きな変化であった。

メンデルスゾーンは、その前半生においては、ドイツ語で執筆された著作に関しては、美学や形而上学のような、特殊にユダヤ教的なものから離れたところで仕事をしてきた。しかし、ラーファターから行われたキリスト教への改宗要求を転換点として、後半生においては、ユダヤ教に帰属しつづける理由を対外的に説明しなければならない状況の中で執筆活動を展開することになった。とはいえ、1769年のラーファター (Johann Caspar Lavater) との論争の段階では、メンデルスゾーンは、積極的に自己主張を展開するというよりは、それ以前の宮廷ユダヤ人の場合と同じように、支配者の側の恩情を請う形の言明を行っていた。たとえば、メンデルスゾーンは、ラーファターへの回答の中では次のように述べている。

「私は抑圧された民の一員です。この民は支配する側の国民からの好意を頼って庇護を求めねばならないのですが、それさえどこでも適えられるわけではなく、またどこにおいても一定の条件なしには適えられないのです。他の人間であれば誰もが相続でき

る自由が、私と信仰を同じくする人々には拒まれ、存在を黙認され、保護されることで満足しているのです。彼らはそれを、我慢できる条件の下で自分たちを受け入れてくれる国民の、少なからぬ慈善として勘定に入れなければならないのです」(JubA, VII, 14-15)。

その後、1782年の『序文』になると、メンデルスゾーンは、当然人間として受容すべき権利を要求するという積極的な言明の立場へと態度を転換している。たとえば、メンデルスゾーンは、ユダヤ人に対して人間として権利が重んじられるようになった時代に生きていることに関して神の摂理に感謝しながら、ドームについて次のように述べている。

「彼〔ドーム〕は、人間であるという理由だけを申立て、人間の権利を擁護したのである。この理由が同時に我々〔ユダヤ人〕にとっての理由でもあること、人間としての権利要求を貫徹させるようとするなら、私たちの側の人間としての権利を同時に要求することなしには不可能であることは、私たちにとっての幸運であった。この18世紀の知識人〔ドーム〕は、意見の相違は度外視して、人間のうちにただ人間だけを見たのである」(JubA VIII 2, 5)。

1648年のウェストファリア条約以降、いわゆる神聖ローマ帝国の領域内部では、宗教的寛容の範囲はキリスト教内部の三つの教派に、すなわちカトリック、ルター派、カルヴァン派に限定されていた。メンデルスゾーンは、ここにきて、レッシング(Gotthold Ephraim Lessing)の『賢者ナータン』(*Nathan der Weise*)、ドームの『市民的地位』、ヨーゼフ2世の寛容令という三つの要素が機縁となって、寛容性の議論がユダヤ人にまで拡大してきたことを強調する。しかし、メンデルスゾーンは、あくまでユダヤ人を市民として受容するための希望が見えてきただけであって、現実のプロイセンやハブスブルク帝国が、ユダヤ人を市民として受け入れるだけの準備ができた理想的国家ではないことも十分に認識していた。この点では、メンデルスゾーンは、現実の国家が今すぐユダヤ人を受け入れ可能な状態になっているものと認識した、同じユダヤ啓蒙主義者の仲間であるヴェセリ(Naftali Haltwig Wessely)や、メンデルスゾーンの次世代のフリートレンダー(David Friedländer)とは大きく見解を異にしていた。現実の国家が理想的国家ではないからこそ、メンデルスゾーンは自然法論を基礎にして、ユダヤ人の市民権を当然の権利として主張していくことになったのである。

メンデルスゾーンは、『序文』において、ユダヤ人の市民的自由のために三つの主張を展開した。

第一の主張は、ユダヤ人に対する偏見の除去という問題である。メンデルスゾーンは、普遍的人間性を強調する時代にあっては、ユダヤ人に対する偏見も変化してきたこ

とを敏感に感じ取っていた。ユダヤ人が過越祭の際に幼児を犠牲にしているといった類の荒唐無稽な宗教的偏見は過去のものとなった。しかし、その代わりに登場したのは世俗的な観点からの偏見であった。その偏見の内容は、ユダヤ人は「道徳的感覚、趣味、行儀に欠けている。芸術や、学問や、有益な職業に従事する能力がなく、特に国家や戦争に奉仕する能力がない」(JubA, VIII 2, 6) というものであった。つまり、ユダヤ人は道徳や文化において劣っており、国家にとって何ら利益をもたらさない存在である以上、ユダヤ人に市民権を与えるわけにはいかないという議論が展開されたのである。しかし、メンデルスゾーンは、ユダヤ人が職業や学芸を向上させることができなかつたのは、向上のための手段や機会から遠ざけられていたためであって、その点をユダヤ人自身の責任に帰することが間違いであることを指摘した。「私たちは、あらゆる芸術、学問、有益な職業、人間の活動から排除されてきた。有益な発展のための手段は、ことごとく私たちには閉ざされてきた。私たちに文化が不足していたのは、私たちが恒常的に抑圧されてきたからである。私たちの手は縛られているのに、手を使わないことを非難されたのである」(ibid.)。

ここで重要な点は、メンデルスゾーンは、ユダヤ人の職業や学芸における向上を、普遍的人間性の問題としては捉えていない点である。職業や文化における向上は、ユダヤ人の人間としての改善とは全く関係のない問題である。ユダヤ啓蒙主義の研究者であるソーキンが強調するところであるように¹⁴⁾、メンデルスゾーンは、ユダヤ人の市民的受容に先立って、ユダヤ人の再生が必要であるという議論には徹底して批判的であった。市民権は生まれながらに人間に属する当然の権利なのであって、それゆえにメンデルスゾーンは自然法論を重視したのである¹⁵⁾。

『序文』での第二の主張は、ユダヤ人の商業を中心とした経済活動と市民的自由の関係である。当時、ユダヤ人に対しては、彼らは生産業に従事していないので、国家に利益をもたらさないという批判が存在した。このような批判に対しては、メンデルスゾーンは、オランダの事例を持ち出すことで、経済と宗教の双方の自由こそが繁栄をもたらすのであると主張した。メンデルスゾーンは、重農主義的な価値観に対して、「作ること (Machen) だけでなく、なすこと (Thun) も生産的である」(JubA, VIII 2, 13) であると述べることで、ユダヤ人の職業的自由を守ろうとしたのである。この場合「なす」という言葉が意味するのは、商品の加工や流通といった事柄である。

さて、ここで最も重要なのは『序文』での第三の主張である。それは、宗教共同体の自律性と市民的自由の問題である。つまり、市民社会にかかわる問題について、宗教共同体にはどの程度の自律性が認められるべきか、という問題である。この場合、ドームは、市民社会の問題についても、ユダヤ人の宗教共同体は自らの自律性を保つべきであ

ると考えた。

メンデルスゾーンは、市民社会の民事的問題について最終的な判断をなすのは、より上位の審級にある社会の側の裁判官であると主張する (JubA VIII 2, 17)。メンデルスゾーンは、キリスト教世界の側がユダヤ人の伝統的法解釈を考慮に入れることを要求しつつも、あくまで司法的問題の最終決定者は、ユダヤ人の共同体でなくて、キリスト教世界の支配国家の側であると主張した。メンデルスゾーンがこのような主張を展開した背景には、次のような理由が存在した。当時、ユダヤ人に市民権を与えることに反対する人々からは、ユダヤ人たちは自分たちの宗教共同体のルールに従っているのだから、彼らに市民権を与えてしまうと国家の中にもう一つの国家をつくってしまうことになるという議論が展開されていた。このような批判を回避するためにも、メンデルスゾーンは、ユダヤ人の宗教共同体が国家に並び立つような意味での自律性をもってしてしまうことを回避したのである。

ドームは、ユダヤ人の共同体の自律性という観点から、ユダヤ人の宗教共同体にも破門権を承認しようとした。しかし、メンデルスゾーンはドームのこの主張を批判した。なぜなら、破門は、そもそも宗教本来の目的に反するからである。「あらゆる社会は、破門（追放）の権利をもっているように私には思われるが、教会の場合は別である。それは教会の目的に真っ向から反するからである」(JubA, VIII 2, 21)。メンデルスゾーンは、宗教が問題とする意見や信念の領域は、社会契約に基づくものではないので、そもそも権利や義務の対象ではなく、したがって法的な強制力を行使することができない、と主張した。宗教の主目的は、強制力ではなく、啓発や教化にある。「真の神的な宗教は、意見と判断について何ら権威を要求することはない。真の宗教は、納得させ、説得させる議論の力と、幸運を与える以外の力を知らない。真の神的な宗教は、腕も指も必要とはしない。それは純粋な魂と心なのである」(JubA, VIII 2, 18)。

しかし、教会権力を批判するメンデルスゾーンの姿勢は、同時代のキリスト教社会の人々からは、メンデルスゾーンがユダヤ教自身に対しても批判的な立場を取っているものとして解釈されることになった。彼らは、『序文』の中に啓蒙主義的リベラリズムの主張のみを読み取ったので、メンデルスゾーンの理想的宗教観と実際のユダヤ教との間には矛盾があるのではないかと、という疑問をもつことになった。さらに、こうした人々は、リベラリズムという点ではユダヤ教よりもキリスト教の方が優れているという考えをもっていたので、メンデルスゾーンの主張をキリスト教側への接近として受け取った上で、なぜメンデルスゾーンはこの期に及んでユダヤ教に帰属しようとするのか、という批判を展開することになった。特にこのような批判をおこなった代表者は、ベルリンの文筆家アウグスト・克蘭ツ (August Friedrich Craz) であった。もちろん、メンデ

ルスゾーン自身は、『序文』の中で、ソロモン王が異教徒への寛容を語った言葉（『列王記・上』第8章・41節以下）などを引用することで、あくまでユダヤ教の中に排他的権力を批判する伝統があることを主張していたわけだが、この点は理解されることがなかった。

5. リベラリズムによるユダヤ教理解 —克蘭ツの場合—

克蘭ツは、1782年に『モーゼス・メンデルスゾーン氏への手紙における光と公正さの探求—氏のマナッセー・ベン・イスラエルへの卓越した序文を機縁として』（*Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Manasseh Ben Israel*）というパンフレットを出版した。克蘭ツは、彼の著作に衆目を集め、メンデルスゾーンからの応答を引き出すために、彼のパンフレットをあえて匿名で出版した。その際に、克蘭ツは、そのパンフレットがウィーンの声望高い政治家であったゾンネンフェルス（Joseph Baron von Sonnenfels）の執筆によるものであるかのように見せかけようとして、パンフレットの末尾で、執筆地をウィーンとし、執筆者を「S」というイニシャルによって表現した。当時、ゾンネンフェルスがメンデルスゾーンを尊敬していることは広く知られた事実であった。

この著作を書いた克蘭ツの意図は、かつてのラーファターとの論争を一より穏やかな仕方ではあるが一再現しようとするものであった。つまり、理性を重んじる啓蒙知識人であるメンデルスゾーンが、なぜ、教会権力のような抑圧的な要素を備えているユダヤ教にとどまろうとするのかを表明させようとしたのである。

克蘭ツは、メンデルスゾーンが、かつてラーファターへの回答の中で表明した「父祖の信仰への忠誠心」の内容をはっきりさせようとする。克蘭ツは、メンデルスゾーンに対して、あなたはユダヤ教の信仰ということで何を考えているのですか、と問いかけるのである。

克蘭ツは、ユダヤ教の信仰を、広い意味と狭い意味の二つの観点から規定しようとする。克蘭ツの考えでは、ユダヤ教の信仰は、広い意味では、キリスト教の信仰と同じものである。その内容は、唯一神を崇拜し、成就されたモーセの律法に従い、あらゆる民族をメシアのもとで統合する、というものである。それに対して、ユダヤ教の信仰は、狭い意味では、教会法のシステムであって、それは破門という制度によって武装されているのである。

克蘭ツのこのような主張は、メンデルスゾーンに対する一種の巧みな誘導尋問に

なっている。それは次のような筋立てになっている。広い意味でのユダヤ教においては、キリスト教とユダヤ教の間には本質的な差異は存在しない。それは普遍的理性とも矛盾するものではない。しかし、狭い意味でのユダヤ教がもつ教会法的なシステムは、ユダヤ人をそれ以外の民族から排他的に分離する機能を果たしており、普遍的理性と矛盾している。だから、メンデルスゾーンが理性を重視するのなら、広い意味での信仰の立場に立たねばならない。そして、広い意味でのユダヤ教の信仰とキリスト教の間には根本的な差異はない以上、メンデルスゾーンはすでにキリスト教側の人間なのである、という主張になっているのである。

さらに、クランツは次のように問いかけている。もしメンデルスゾーンがそれでもキリスト教に改宗しないというのであれば、ユダヤ教の内部で教会法的な要素を除去するための改革を行う必要が出てくる。しかし、仮にそうした改革を行った場合、ユダヤ教には一体何が残るといえるのか。それでもユダヤ教にとどまり続ける理由はあるのだろうか。

「親愛なるメンデルスゾーンさん、あなたは、狭い方の信仰に関しては、ご自身の素晴らしい序文の中で、その要石を取り去ってしまったのです。というのも、あなたは、簡潔な言葉で、シナゴグから主要な力を奪い、その権利を否定してしまったのですから。シナゴグは、その力と権利によって、あなたの父祖の信仰からの逸脱者を聖なる共同体の外へと追い出し、異端者を追放し、彼らに対して呪詛の言葉を投げかけ、聖なるイスラエルの民から彼らの名前を一掃していたのです」(JubA, VIII 2, 77)。

「武装した教会法というものが、常に、ユダヤ教自身の最も重要な基礎の一つとなっており、あなたの父祖の信仰体系における根本条項となっています。親愛なるメンデルスゾーンさん、あなたは、モーセが与えた神的啓示にもとづく教会法というものを批判する際に、〔ユダヤ教の〕基礎を取り去ることでその建物全体を揺さぶってしまったのに、どの程度まで、父祖の信仰に忠誠心を持ち続けることができるというのですか。あなたによって注意を喚起された大衆には、皆、この最高に重要な点に関して、あなたが解明し、教示してくださることを待ち望む資格があるのです」(JubA, VIII 2, 80)。

パンフレットの後半になると、クランツは、市民権を求めるメンデルスゾーンの要求を共有しながらも、ユダヤ人が社会から孤立してきた原因は、部分的にはユダヤ教の側に責任があるだという論述を行っている。それゆえ、メンデルスゾーンとしては、ユダヤ教がユダヤ人の市民権獲得にとっての障壁とはならないことを示すことが必要となったのであった。

6. 『エルサレム』におけるユダヤ教の擁護

クラントツからの批判が機縁となって、メンデルスゾーンは、彼の宗教哲学上の主著となった『エルサレム』を書くことになった。『エルサレム』は、「宗教がもつ権力とユダヤ教について」という著作のサブタイトルが示すとおり、国家と宗教の違いを明らかにした上で、教会権力への批判を扱った第一部と、ユダヤ教についての宗教哲学的考察、特に律法の存在意義についての考察が展開された第二部から構成されている。第一部では、ユダヤ教は強制的で抑圧的な宗教であるとする批判に答え、第二部では、ユダヤ教は狭い排他的宗教であるという批判に答えようとしたものといえる。

『エルサレム』の第一部で、メンデルスゾーンは、国教制度を否定し、国家や教会が強制力を用いて良心の自由を侵害することを鋭く批判した。「国家も教会も宗教的事柄に対して権限をもった裁判官ではない」(JubA, VIII 2, 139)のである。メンデルスゾーンは、世俗的で中立的な国家において、ユダヤ人が平等な市民的地位を享受することができる可能性を追求すると同時に、ユダヤ教が、いわば、強制力に縛られた政治的なコーポレーションではなくて、自由な個々人に定位した宗教的なアソシエーションであることを強調しようとした。

『エルサレム』の第一部は、『序文』での議論の延長線上に存在する。第一部でのメンデルスゾーンの主張の強調点は、国家と宗教の違いを明らかにすることで、宗教によって形成される社会、つまり教会には、強制権が存在しないことを示そうとした。国家と違って宗教は社会契約にもとづくものではない以上、その範囲は強制力ではなく説得や教化に限られる。「国家は命令し拘束し、宗教は教え説得する。国家は法を与え、宗教は戒律を与える。国家は物理的威力をもち、必要に応じてそれを用いる。宗教の力は愛と慈善である。国家は従わないものを見放し、追放するが、宗教は彼らを自らのふところへと受け入れて、彼らをこの世の最後の瞬間まで、何の利益を求めることなく、教導し、あるいは少なくとも慰めようとするのである」(JubA, VIII 2, 28)。

続いて『エルサレム』の第二部を見ていこう。第二部に特徴的であるのは、特殊で排他的なものを見なされていた律法の存在意義を哲学的に弁証しようとした点である。ユダヤ教の律法は、モーセの十戒のような狭い意味での倫理的内容のものにとどまらず、祭儀、結婚生活、食事規定、刑罰といったユダヤ人の生活のあらゆる側面に関係する。それゆえに、ユダヤ教の律法に対しては、あらゆる人類への普遍的妥当性をもたず、ユダヤ人社会の内部でしか妥当しないのではないかと、この批判が繰り返されてきた。メンデルスゾーンは、ユダヤ教はユダヤ人社会でしか通用しない律法を保持しているために他宗教に対して排他的な性格をもっている、という批判に答えようとした。

メンデルスゾーンは、ユダヤ教において、誰もが理性によって理解することができる永遠真理の要素と特定の時間と場所で啓示された歴史的真理の要素を区別した上で、その両者を両立させようとした。この場合、律法は歴史的真理に属するものとして理解されており、行為を指示するものであるとされる。永遠真理と歴史的真理の区別は、理性と啓示の区別に対応する。メンデルスゾーンの理解では、ユダヤ教においては、教義が啓示されたのではなくて、律法（行動規則）が啓示されたのである。メンデルスゾーンは、この点を、ユダヤ教は「啓示された宗教」(geoffenbarte Religion)ではなくて「啓示された律法(法)」(geoffenbarte Gesetzgebung)であるという言い方で表現した(JubA, VIII 2, 164)。メンデルスゾーンは、律法を行為の問題へと限定することで、ユダヤ教における理論的部分は全人類にとっての普遍的な内容をもつが、実践の部分にはユダヤ教徒にのみ固有のものであるという理解を示したのである。ところで、律法は歴史的真理の問題であるとはいえ、永遠真理から完全に切り離されてしまったわけではない。メンデルスゾーンは、律法に関して、宗教における永遠真理を想起するための手がかりとして与えられているものであるという解釈を示している。「あらゆる律法は、理性の永遠真理に関係し、あるいはそれに基づいている。律法は、永遠なる真理を思い起こさせ、永遠なる真理を銘記するように私たちを促しているのである」(JubA, VIII 2, 166)。ここで重要なのは、律法は、人間に対して信仰を命じるのではなくて、永遠真理を想起するための象徴的行為を命じる、という点である。ここから導き出されてきたのが、教義(教理)における自由と行為における従順というユダヤ教理解であった。

メンデルスゾーンは、ユダヤ教徒に律法をもたらした神の啓示は、排他的な啓示ではないことを強調する。「ユダヤ教は、至福のためには欠かすことができない永遠真理が、排他的に啓示されていることを自慢してきたことはない」(JubA, VIII 2, 164)。ユダヤ教における啓示は排他的なものではないので、近隣の人々も何らおそれる必要はないのである。ここには、ユダヤ教は選民思想であるという批判へのメンデルスゾーンの回答がある。しかし、その場合でも「それでは、なぜ、ユダヤ人だけに律法が与えられたのか」という疑問を避けることはできないだろう。それに対して、メンデルスゾーンは、そもそも神が多様性を欲していたのだ、という回答を提示する。「明らかに、多様性(Mannigfaltigkeit)が、神の摂理の計画と目的である」(JubA, VIII 2, 202)。「信仰の統一(Glaubensvereinigung)は寛大なことではなく、真の寛容にまさに対立する」(JubA, VIII 2, 203)のである。メンデルスゾーンにおいては、このような仕方でも、特殊啓示と一般啓示の関係が規定されたのである。

7. リベラリズムによるユダヤ教理解 —カントの場合—

メンデルスゾーンは、『エルサレム』において、ユダヤ教が、ユダヤ人の市民的自由を可能にする世俗的国家と両立可能であることを示そうとした。しかし、それにもかかわらず、『エルサレム』の出版後も、『序文』の場合と同じ反応が繰り返されることになった。『エルサレム』の中にメンデルスゾーンのリベラリズムの側面しか見なかった人々は、第一部では宗教がもつ強制権が批判されているにもかかわらず、ユダヤ教の律法（特に儀礼にかかわる部分）を何故守ろうとするのか、という疑義を表明することになった。それはカントによるメンデルスゾーンへの評価にも現れている。

たとえば、カントは、一方では、『エルサレム』の中であらゆる宗教が無制限な良心の自由を基礎としなければならないことが明らかにされた点を激賞し、メンデルスゾーンに対して次のような手紙（1783年8月16日）を書き送っている。

「私が貴著『エルサレム』を拝読いたしまして、その聡明、精緻、伶俐をどんなに驚嘆したかはフリートレンダー氏があなたにお伝えすることでしょう。私は、この書物が単に貴方の民族ばかりか他の諸民族にも当てはまる改革の一徐々にではあるが、切迫し進行している改革の告知だと見なしています。貴方は御自分の宗教を、人が今までそれほどまでに信頼を置いたことがなかったほどの、また他のどんな宗教も誇ることができないほどの、程度の高い良心の自由と結びつけられました。それと同時に貴方は、どんな宗教にとっても無制限な良心の自由（unbeschränkte Gewissensfreiheit）が必要であるということとを全く徹底的に論じられましたので、遂には私たちの教会側としましても、良心を苦しめ抑圧し得る全ての事柄をどのように切り離していったらよいかを考えざるをえません。こうすることが結局は、本質的な宗教箇条に関して人類を結合させるに違いありません。というのも、良心を苦しめる全ての宗教教義は、そうした教義の真理に対する信仰を救済の条件としている限り、歴史に由来するからです」(X, 325)。

しかし、カントは、他方では、ユダヤ教は宗教ではなくて、法システムないしは世俗的な国家にすぎないのであり、ユダヤ教の律法は道徳的良心を基礎とするものではなく、外面的に法に服従することだけを要求する強制法に過ぎないという発言をおこなっている。カントは、このようなユダヤ教理解を、『単なる理性の限界内における宗教』(Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1794) や『諸学部争い』(Der Streit der Fakultäten, 1798) の中で、繰り返し表明している。一例を挙げるなら次のような具合である。

「ユダヤの信仰は、もともとの仕組みからして、法規的であるに過ぎない律法の総括であり、国家体制もこれにもとづいていた。この総括に、どのような道徳的補遺が当

時、すでに、あるいは、その後に、付け加えられたとしても、それらは決してこのようなユダヤ教の一部をなすものではない。本来、ユダヤ教は宗教ではまったくなく、むしろ人々の統合にすぎず、人々はある特殊な血統に属していたので、政治的にすぎない律法の下で一つの公共体を形成したのであり、したがって、一つの教会を形成したわけではなかった。むしろ、ユダヤ教は世俗的に過ぎない国家でなければならない」(VI, 125)。

カントや先に触れたクランツなど、メンデルスゾーンの中にリベラリズムの主張のみを見ようとした人々の多くは、(広い意味での)理神論的な宗教観をもっていた。彼らは、宗教において合理的に理解できる以外の要素を否定し、理性の宗教の視点から歴史的宗教や実定宗教を批判した。しかし、彼らは宗教そのものを否定したわけではなかった。歴史的宗教との間に妥協をする必要があった。その場合、理性宗教とキリスト教の間を和解するために、往々にしてユダヤ教はキリスト教のアンチ・テーゼとしての扱いを受けることになった。キリスト教社会の理性宗教論者は、彼らの方法論をキリスト教とユダヤ教に対して平等に適用しようとはしなかったのである¹⁶⁾。

カントにとって、歴史的宗教は、実践理性に基づく道德宗教が完全に実現されるまでの間の中間形態として理解されている。カントは、理性宗教の観点から歴史的宗教を評価する場合に、キリスト教を頂点とする形で、あらゆる宗教を段階的に位置付けようとした。カントは、キリスト教については「(かつて存在してきた既存の宗教の中では、キリスト教だけがそうであるような) 道德宗教」(VI, 51-52) という言い方をしており、キリスト教を純粋な道德宗教に最も近い存在として評価している。しかし、ユダヤ教については、キリスト教との対比において、ユダヤ教は純粋な意味での宗教ではなく、政治や法体系のタームで理解されるべき対象であるという主張を展開することになった。

つまり、カントはユダヤ教を(道德)宗教としては評価しなかったのである。その結果、ユダヤ教は本来は宗教ではない以上、純粋な道德宗教へと向かう道程の中で発展的に消滅することが可能であるという議論が登場することになる。これがカントの「ユダヤ教の安楽死 (Die Euthanasie des Judentums)」という主張の内実である。カントは「ユダヤ教が安楽死すれば、古い規約教説をすべて捨て去った道德的宗教が誕生する」(VII, 53) と述べている。特に、この場合に安楽死させられるべき要素は、ユダヤ教の律法であった。

『諸学部争い』の中で、カントは、ラザルス・ベン・ダーフィット (Lazarus Ben David) が1793年に出版した『ユダヤ人の性格についての幾つかの事柄』(Etwas zur Charakteristik der Juden) に言及している。ベン・ダーフィットはユダヤ啓蒙主義者の一人であり、メンデルスゾーンの弟子の世代に当たる人物であるが、メンデルスゾーンと

は異なって、儀礼的律法をユダヤ教の特徴としてではなく、ユダヤ教の古い欠陥と見なした。むしろベン・ダーフィット自身は、古い律法を否定することで、決してキリスト教との同化を単純に主張したわけではなかった。しかし、カントは、ベン・ダーフィットの著作を読むことで、ユダヤ人たちが、道德宗教へといたる前段階として、ユダヤ教よりは儀礼的要素が軽減されているキリスト教を受容する用意ができていたものと理解した。カントがこのような理解をもつに至ったのは、彼が、純粋な理想的宗教に到達するためには、あらゆる宗教が、教会儀礼を段階的に廃棄していくべきであるという発想をもっていたためでもある。

「ユダヤ人は彼らの現状において究極目的に最も良く適合しているような教会のある種の儀礼を必要としているのだから、この（ユダヤ）民族の非常に優れた頭脳であるベン・ダーフィットの考え、つまり、イエスの宗教を（…）公に受け入れるという考えは、非常な妙案であるだけでなく、これしかない唯一の提案とも見なすことができる。もちろんこの提案を実行に移せば、ユダヤ民族は、信仰の事柄において他の民族と混血することなしに、学識豊かで、礼節をわきまえ、市民的状態のすべての権利を享受でき、その信仰も政府によって裁可されうる民族として、すぐに人々の目にとまるようになるだろう。もちろん、その場合は、（律法と福音についての）聖書解釈はユダヤ民族の自由に任せる必要がある。それは、イエスがユダヤ人としてユダヤ人に語りかけたやり方を、イエスが道德の教師として人間一般に語りかけたやり方から区別するためである」（*ibid.*）。

カントは、ユダヤ人がドイツの社会へと同化するためには、ユダヤ人が律法を放棄することが必要であると考えた。カントは、メンデルスゾーンが律法を護持しようとした点については、メンデルスゾーンはユダヤ人を圧迫している重荷を軽減する希望を放棄しているという批判をおこなっている（*ibid.*）。しかし、律法を放棄したユダヤ教とは何なのか。ここには克蘭ツの場合と同じ問題が存在する。カントは、ユダヤ人の市民権における平等という考え方には肯定的であったが、その一方でユダヤ教を宗教としては理解しようとしなかったのである。

8. おわりに 一啓蒙主義と宗教一

メンデルスゾーンの生きた時代において、ユダヤ人に市民権を認めようとした人々は、必ずしもユダヤ教という宗教の理解者ではなかった。彼らは、ユダヤ人が自らの宗教の古い部分（律法）に固執していることがユダヤ人の市民社会への参画を妨げていると考える点では、共通した認識をもっていた。しかし、市民的地位における平等とユダ

ヤ教の伝統を維持することが両立可能であると信じたメンデルスゾーンは、法的平等を獲得する条件としてユダヤ教の内容上の変更を求めてくるような要求には徹底して反対の立場を取った。

既に触れたように、メンデルスゾーンは、ユダヤ人が市民権を獲得するためには、その前にユダヤ人の再生が必要であるという議論には一貫して距離をとった。なぜなら、ユダヤ人の再生や改善という議論は、実際のところは、ユダヤ人に対して彼らに固有の宗教や文化を捨て去ることを暗黙のうちに強制するものであったからである。ソーキンも強調するように、メンデルスゾーンは、ユダヤ教自身の改革をユダヤ人の解放条件とは考えなかった¹⁷⁾。メンデルスゾーンは、ユダヤ教が、そのままの形で啓蒙主義の時代の理性と一致すると考えたのであり、ユダヤ教の内容的な変更が必要であるとは考えなかった。この点は、後の世代の急進的な改革派のユダヤ人たちとは大きく異なる点である。

『ベルリン月報』(*Berlinische Monatsschrift*) に掲載されたメンデルスゾーンの啓蒙論(「啓蒙とは何かという問いについて」(1784))での見解にしたがうなら、ユダヤ人の改革は、社会生活の利便性を増大させるための様々なスキル上の改革に限定されたものであった。それをメンデルスゾーンは「文化」と呼んでいる。それに対して、メンデルスゾーンが「啓蒙」と呼ぶところの理性認識の場面は改革の対象ではなかったのである。もちろん、メンデルスゾーンは晩年になればなるほど、「啓蒙」と「文化」が衝突する事態を直視せざるをえない状況へと追い込まれていったように思われる。同時期のカントの啓蒙論文(「啓蒙とは何かという問いに対する回答」(1784))が啓蒙主義のスローガンを高らかに歌っているのに比べると、メンデルスゾーンの啓蒙論は非常に抑制された論述によって貫かれている。

メンデルスゾーンがユダヤ教と啓蒙主義の時代の理性が一致しているという確信をもつことができた理由には、ユダヤ啓蒙主義の性格も関係している。ユダヤ啓蒙主義は、外部のヨーロッパの啓蒙主義からの影響だけによって誕生したものではない。そこには、ユダヤ教の伝統に由来する内発的な原因があった。つまり、当時のユダヤ啓蒙主義者たちは、ユダヤ教の中に内在する合理主義的な伝統(マイモニデス(Maimonides)をその象徴とする)は、当時の啓蒙主義思想に背反するものではないと考えたのである。宗教批判的な性格も有していたカントの啓蒙主義とは対照的に、ユダヤ啓蒙主義は宗教に親和的な性格をもっていたのである¹⁸⁾。もちろん、このような現象は、メンデルスゾーン以後の同化ユダヤ人たちの歴史においては急速に変化していった。

本稿では、カントやクラントを具体例として取り上げることで、啓蒙主義的なリベリズムの立場からのユダヤ教理解の一例を紹介した。誤解がないように断っておきたい

が、私は、冒頭で取り上げたような今日のポスト・モダンの新右翼の人々とカントを同一視するつもりなど毛頭ない。しかし、私たちが今一度再認識すべきであるのは、啓蒙主義的なリベラリズムの立場に立った場合には、宗教を遅れた過去の遺物として性格づける図式から脱出することが予想以上に難しいという事実である。そして、さらに問題であるのは、その場合に、特定の宗教だけが殊更に遅れたものとして強調されてしまう事態が存在することである。「啓蒙主義的排外主義」という逆説をめぐっては、「宗教と啓蒙主義は背反するのか」、さらに言えば、「宗教と近代は背反するのか」という、古くて新しい問題が問い直されているのである。

凡例1：カントからの引用はアカデミー版を、メンデルスゾーンからの引用は記念全集版 (Jubiläumsausgabe) を用い、共に、引用の後に巻号と頁数を記入した。尚、アカデミー版カント全集との混同を避けるため、メンデルスゾーンの訳注には、JubA の略号を付記してある。

2：訳文中の執筆者による補足は、亀甲 [] で示した。

注

- 1) 「啓蒙主義的排外主義」は、水島治郎氏が、社会思想史学会・第30回大会での発表タイトルとして用いられた言葉である。水島治郎『啓蒙主義的排外主義』の時代か — オランダにおける新右翼と移民排斥— (社会思想史学会・第30回大会、岡山大学、2005年11月13日) この章の叙述にあたっては、大会当日の水島氏の発表内容と配布資料から大きな刺激を得ている。記して感謝申し上げる次第である。この問題については、以下の雑誌特集と論文も参照した。【特別企画】日欧における新右翼の潮流 — 世紀末の『希望』から世紀初の『不安』へ? 『生活経済政策』(生活経済政策研究所)、2002年9月、No. 68。水島治郎「オランダとヨーロッパ憲法条約否決 — オランダ現代史初の国民投票—」『生活経済政策』(生活経済政策研究所)、2005年9月、No. 104。

オランダやトルコの事例を中心に長年にわたってヨーロッパとイスラームの共生を研究対象にしてこられた内藤正典氏は、水島氏が「啓蒙主義的排外主義」という言葉で表現した事態を、「自由による不寛容」という言葉で表現している。内藤氏は、「自由による不寛容」という言葉によって、最近のオランダにおいて、リベラリズムを自認する人々の間で、無意識であれ意識的であれ、「自由意志の尊重が、他者に対する寛容に向かわず、不寛容の肯定に使われている」事態のことを言い表している。内藤氏がその具体例として挙げているのは、オランダの自由民主党である。内藤正典「オランダ、自由ゆえの不寛容 移民難民の疎外、顕在化」朝日新聞、2006年6月5日、夕刊4頁。また、以下の著作も参照されたい。内藤正典『イスラーム戦争の時代 暴力の連鎖をどう解くか』NHK出版、2006年。

- 2) 水島治郎「オランダにおける反移民新党の躍進」、『海外事情』、拓殖大学海外事情研究所、2002年10月、第50巻10号、71頁。
- 3) 水島治郎「『啓蒙主義的排外主義』の時代かーオランダにおける新右翼と移民排斥ー」(社会思想史学会・第30回大会での配布資料より)
- 4) この箇所の叙述では、特にユリウス・H・シェープスの論文を参考にした。Schoeps, Julius H., Auf dem Weg zur Glaubensfreiheit in: *Die missglückte Emanzipation*, 2. unveränderter Aufl., Berlin: Philo, 2002. ちなみに、著名なユダヤ史家であったハンス・ヨアヒム・シェープス (Hans Joachim Schoeps) は彼の父親である。ユリウス・H・シェープスの母方の祖母の家系はメンデルスゾーンに、母方の祖父の家系はメンデルスゾーンの弟子であったダーフィット・フリートレンダーに連なっている。Vgl. Julius H. Schoeps, *Mein Weg als deutscher Jude*, Berlin: Philo, 2002, S. 30-36.
- 5) Altman, Alexander: *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, London/Portland/Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998, pp. 16-17.
- 6) ドゥブノフ『猶太民族最近世史』第一巻、南満州鉄道株式会社、1942年、18頁。
- 7) Locke, John, *A Letter Concerning Toleration in focus*, edited by John Horton and Susan Mendus, New York: Routledge, 1991, p. 14.
- 8) 本文中でも述べたように、『寛容書簡』はユダヤ人への寛容そのものを主題としたものではないが、オランダ亡命中に当地のユダヤ人と親交をもったことが、ユダヤ人に対するロックの開明的な考え方を形成するのに大きな影響があったであろうことは容易に推測されるところである。
- 9) Locke, John, *A Letter Concerning Toleration in focus*, p. 51.
- 10) Katz, Jacob, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden: ausgewählte Schriften*, Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, S. 103-106.
- 11) *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden: ausgewählte Schriften*, S. 105.
- 12) Katz, Jacob, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden: ausgewählte Schriften*, S. 86-87.
- 13) Katz, Jacob, *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden: ausgewählte Schriften*, S. 87-88.
- 14) Sorkin, David, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York: Oxford University Press, 1987, pp. 68-71.
- 15) メンデルスゾーンが自然法論に依拠しなければならなかった当時のコンテクストを考慮するなら、メンデルスゾーンの啓蒙思想を自然法論的であるがゆえに批判しようとする議論(メンデルスゾーンの同時代人ではハーマン (Johann Georg Hamann)、最近ではバーリン (Isaiah Berlin) など)は、少し観点が狭いように思われる。
- 16) Katz, Jacob, *From prejudice to destruction: anti-Semitism, 1700-1933*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, p. 63, 67.
- 17) Sorkin, David, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York: Oxford University Press, 1987, pp. 68-71.
- 18) Schulte, Christoph, *Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte*, München: C.H. Beck, 2002, S. 17-47.