

罪をおかすことによつて罪から救贖できる？

——ユダヤ神秘主義の失敗からの警告——

森 田 雄 三 郎

一 ユダヤ神秘主義研究の現状

二〇世紀において、ユダヤ神秘主義の精神的意義の重要性を、その生涯にわたつて強調しつづけた最高峰の研究者として、まず想起されるのは、なんといつてもゲルシヨム・シヨールム (Gershom Scholem, 1897-1982) の名前である。シヨールムこそは今日の世界にユダヤ神秘主義の独自の意義を深く広く印象づけ、流布・浸透させた第一人者であつたことは、だれもが異論なく承認するところであらう。

ベルリン生まれのユダヤ人として、ヨーロッパ的教養を、とりわけ皮肉な運命のもとにといおうか、ドイツ語を基盤とする教養を身につけながらも、シヨールムはドイツにおけるユダヤ人の歴史的現実と思考に、批判の目を向けるようになる(どくに当代のユダヤ教哲学の第一人者マルティン・ブーバーと、ユダヤ人の祖国と徴兵義務に関して正面衝突し、それ以後はなおもブーバーに敬意を表しながらも、彼を嫌悪しつづけたことは、周知の事実である)。みずから進んでシオニズム運動に参加し、ついには一九三三年にはパレスチナへ移住し、一九三三年から一九六五年まで

罪をおかすことによつて罪から救贖できる？ (森田)

の間、エルサレムのヘブル大学教授として、ユダヤ神秘主義を講じ、一九六八年から七四年にかけて、イスラエル科学・人文科学士院長の重責を果たし、死に際しては国葬をもって遇されたと伝えられる¹⁾。

ただし、私の以下の叙述は、とくにユダヤ人にとって激動の時代に愛国者・国民的精神指導者として生きぬいたシヨールムの思想を、どこまでも学問的研究の限界内で解明することに、とどめるであろう。もつとも、どのような思想家にも、思想と、歴史的現実の中に示される生きざまとの間には、どうしても橋がかけできない断絶、あるいは矛盾は、必ずや存在するだろう。シヨールムのような精神史学者の場合には、このような断絶あるいは矛盾が根源的であるか、あるいは第二次的であるかを判定するためには、まず彼の研究と思想の全体を理解することが必要である。その上で、問題となる断絶あるいは矛盾が、彼の思想全体の深みに由来するかどうかを検討することが、必要であろう。正直に言って、私の研究はまだそこまで至っていないことを、告白しなければならぬ。彼の精神史研究の根底をなす手書き写本の古文書を入手して、この資料をもとに彼のユダヤ神秘思想史の解釈を理解し検討するだけでも、たいへんな課題だからである。本格的な実存的な歴史批判を表明することは、そのあとまで猶予を乞わねばならぬだろう。

一九九二年二月一七日から一九日にかけての三日間、ベルリンにおいて、シヨールムの畢生の名著「ユダヤ神秘主義」(英語版、Major Trends in Jewish Mysticism, Schocken Publishing, New York, 1941) 刊行後五十年を記念して、国際研究会議が開催された。その直後の二月一九日から二一日にかけて、シヨールムの没後一〇年を記念した会議が引きつづいて行なわれた。この会議においてもまた、先の会議と同様に、シヨールムの大作「ユダヤ神秘主義」の全局面にわたる反省と検討が行われたことは、いうまでもない。それは、ユダヤ神秘主義の歴史研究、つまり、カバラー

の精神史研究の現段階における、いわば仮決算とも言うべき内容となった。²この会議に至るまでには、すでに各分野に分かれた時代別・テーマ別の小会議（一九八四年「古代、ヘーカールト文学およびメルカバール神秘主義」、一九八六年「一二世紀および一三世紀ヨーロッパにおける初期カバール」、一九八八年「ゾーハル」の時代）、一九九一年二月（ルーリアとツファット学派）、一九九一年二月（ドイツ語圏のユダヤ神秘主義）³が、積み重ねられていた。そのうえ、シヨールムの死後十三年余をへた現在では、彼の貢献と影響は、あまりにも顕著であり、広範な領域にわたっている。それは、専門のユダヤ神秘思想史のみならず、ユダヤ哲学、心理学、文学批評、言語学、記号論等にまでおよび、W・ベンヤミン、F・ローゼンツヴァイク、E・レヴィナス、S・フロイト、F・カフカ、M・ブーバー、その他といったぐあいに、枚挙に暇がないほどである。このようなシヨールムの交遊関係と影響についても、資料と研究書が、最近では増加している。⁴

一九四二年に英語で出版された「ユダヤ神秘主義」の原稿は、もともとシヨールムの生地と言葉であったドイツ語で書かれていたにもかかわらず、戦争とその底に潜む内外の諸般の事情と理由のゆえに、ドイツ語版 *Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen* (Rhein-Verlag, Frankfurt a.M./Berlin) が刊行されたのは、ようやく第二次世界大戦後の一九五七年のことである。⁵

英語版とドイツ語版とを比較するとき、あわせてその間に発表された単独テーマの諸論文をも参照するならば、第四章から第七章までの部分（内容としてはアブラハム・アブラーフィア、『ゾーハル』、イツハク・ルーリアに関する叙述部分）は、増補も少なく、根本思想も変らない。この部分の前後、つまり、カバール神秘主義の起源と前段階をなすヘーカールト文学およびメルカバール神秘主義に関する部分と、カバールの結末部分をなすシャブタイ・ツ

罪をおかすことよって罪から救贖できる？（森田）

ヴィーのメシア運動に関する部分とに、その間のシヨールムの関心が向けられ、主として増補が行なわれたことを、示している。この二つの部分は、古代および中世前半にかかわる部分と、近世以後の現代にもかかわる部分とであって、まったく異質の別世界といった対照的な性格をもっている。

とくにこの間のシヨールムの努力は、この二つの部分のうち結末の部分に注がれ、大著 *Sabbatai Zvi* (ハブル語版、Am Obed, Tel-O Aviv, 1957) として結実し、このハブル語版は *ibidem* にまず英語版 (Princeton University Press, Princeton, N.J. 1973) のかたちで刊行され、*ibidem* にシヨールムの没後、一九九二年にはドイツ語にも翻訳された (ibis. von A. Schweikhart, Jüdischer-Verlag, Frankfurt a.M./Berlin)。

このようなシヨールムの研究動向を見ると、とりわけ重要とおもわれるのは、『ユダヤ神秘主義』英語版刊行以後のシャブタイ・ツヴィーに関する研究部分、つまり近世以後の主題にかかわる部分である。シヨールムの関心は、シャブタイ・ツヴィーのメシア運動へ向けられたことによって、ユダヤ神秘主義の実存的自覚へと深められたとおもわれるからである。

シヨールム以前の時代には、ユダヤ神秘思想史におけるシャブタイ・ツヴィーへの関心は、きわめて消極的な叙述にとどまった。簡単にいえば、一七世紀なかごろに、ポーランドから南ウクライナに至る地域のユダヤ人は、一六四八年に勃発したコサツクの反乱のためにポーランド全体が無政府状態におちいったとき、ユダヤ人いじめの大殺戮と大暴動をもろに経験した。この地域のユダヤ人は暴動の犠牲となつて、社会の最底辺に叩きおとされた。ユダヤ人はそのような不幸な状況を終末直前の黙示録的苦難とみなして、メシア到来の希望を高めていった。このような情況下に、ガザの預言者ナタータンに支えられて、メシアとして登場したのが、シャブタイ・ツヴィーであった。ユダヤ人

共同体は狂喜してシャブタイ・ツヴィーを大歓迎した。メシアによるユダヤ人の解放の年としてかねて約束されていた年一六六六年に、この 当のメシアはトルコのスルタンの権力に屈服して、あっさりイスラームへ改宗した。これに失望して、メシア運動は急速に終焉を迎えたというのが、シヨールム以前のユダヤ精神史の基調であった。

シヨールムは、このような叙述はなんの歴史的根拠もない気ままな空想の産物と断じ、メシア理念をカパーラーの伝統へと戻して、この伝統線上でシャブタイ・ツヴィーのメシア運動を理解し、ガザの預言者ナーターンの神学を解釈しようとしたのである。シヨールムはこのような考えを、すでに英語版「ユダヤ神秘主義」の刊行以前に、発表していた。それが一九三七年にヘブル語で発表された「罪をおかすことよって罪から救贖される？」(Erlösung durch Sünde)と題する論文(一九三七年)⁶である。発表当時、この論文を読んだユダヤ人の目には、この論文は、シヨッキンクな印象を与えるものと映ったことだろう。標題そのものを見ただけでも、異常さを感じさせる。というのは、この標題は、人は罪をおかすことよって救われることを意味するからである。しかし、そこに語られる内容は、標題の疑問符が示しているように、シヨールム自身の本意を示すものではない。むしろシヨールムの本意は、シャブタイ・ツヴィーのメシア運動には、無神論としてのニヒリズムへと傾いていくカパーラー神秘主義の危険な別の側面のあることを明示して、行きすぎたカパーラー神秘主義に警鐘を鳴らす点にある。シヨールム自身は、むしろ「罪による救贖」を否定しているようにも見える。標題の疑問符の背後には、いったいなにが隠されているのか。「神なきところに神を見る」ことが、シヨールムの神秘主義にも通じる本質であるとすれば、それとシャブタイ派のメシア運動の歴史解釈とは、どこかいつそう深い場所で触れあうところがあるのだろうか。じっさい、シヨールムが生涯の友として心をゆるした親友の一人が、ユダヤ人無神論者の文芸批評家W・ベンヤミンであり、無神論と神秘主義は紙一重である

罪をおかすことよって罪から救贖できる？(森田)

と語るからである。いずれにせよ、シヨールムの語る「ニヒリスムス」には、歴史学的な類型としての意味と実存的な意味とが、一方では区別されていると同時に、他方では両者はひそかに関係づけられているように思われる。

二 最盛期カバラーから後期カバラーにかけての社会的大変動

まず第一に断っておかねばならないことは、本論文の本来の主要目的は歴史学的研究にあるのではないことである。とはいうものの、ユダヤ人のメシア理念に触れようとするとき、ユダヤ教の歴史的な事実について、ある程度は語らなければならぬ。おそらく枚数の制限から、本論文の大部分は、この準備段階の叙述に費やされ、最終節の一部のみが、この本来の目的に当てられることになる。この最終節については、あらためて別の機会に、別の視点からまとめて叙述することになろう。

ところでユダヤ教のメシア理念に関して、少なくともキリスト教の成立以後のユダヤ教の歴史現象として見落とせないのは、二世紀のバル・コクバの乱（いわゆる第二反乱）と、一七世紀のシャブタイ・ツヴィーのメシア運動とであろう。ただし、ユダヤ教におけるメシアは、模範的な「義人」であればよく、神的性格の存在者でなければならぬことはない。バル・コクバも、その意味では政治革命的・国民的英雄としてのメシアであり、彼の運動はメシア運動にほかならなかつた。この運動については、さしあたって目下の課題とは直接に関係しないので、これ以上に言及しないとしても、近世以後のメシア理念について考える時には、シャブタイ・ツヴィーのメシア運動には、触れざるをえない。それはバル・コクバの乱とは異なり、直接の政治運動ではなく、むしろ、純粹な宗教的理念としてのメシ

ア運動であり、カバラー独自の神学的意味に支えられていたからである。そのメシア運動の根幹をなすメシア理念は、その前段階であった後期カバラーのツファット学派から継承したものである。この後期カバラーのメシア理念は、さらに遡れば、中世カバラーの全盛期から継承した理念であった。じつさい、ツファット学派の彗星の巨頭イツハク・ルーリアにしても、『ゾーハル』（光輝の書）の匿名の著者とされるモーシエ・デ・レオンにしても、それぞれみずから自身が、やがて将来のいつかメシアへと変貌することを、期待していたと言われる。もちろん、メシア到来の希望について語る背景である終末論は、キリスト教のそれと比較して、神的メシアと人間メシアとの区別のほかに、根本的に異なる点がある。それは、メシア到来の順序である。まず、預言者あるいは義人が先にきて、メシアの到来条件をすべて準備し、すべてを満たし、その後、新しい時代の始まりとしてメシアが到来するのが、ユダヤ教の伝統的な基本図式である。しかし、ユダヤ教内部では、同じカバラーの内部でも、細部のニュアンスと重点の置きかたについては、時代によって微妙に変化している。また、それとともに、それぞれの時代の各カバラーの象徴とその枠組もまた微妙な変化と相違を示すのである。

たとえば、一三世紀後半に公表された『ゾーハル』（光輝の書、*Sefer ha-Zohar*)は、ヘーカーロート文学とメルカバ・神秘主義、『形成の書』（*Sefer Yetzirah*）、一世紀以来の初期カバラー等々の伝統の集大成であるとともに、一四世紀以後のカバラーの源泉とも言われる。したがって、カバラーの伝統における重要な基礎概念は、いずれもみな『ゾーハル』のなかに見いだされる。しかし、『ゾーハル』は現代ふうの意味における完成した体系ではない。この体系の枠組と各部分の関連は、『ゾーハル』独自の重点と関連とニュアンスをもち、匿名の著者の独自性とその時代の関心をも反映している。したがって、『ゾーハル』以後のカバラー文書に多く見られる基礎概念と、その意味関連

罪をおかすことによって罪から救贖できる？（森田）

は、もちろん「ゾーハル」のそれとは微妙に異なることが多い。「ゾーハル」は一三世紀終りにスペインで書かれたのに対して、後期カバラーのツファアット学派がイスラエルで活動したのは、一六世紀から一七世紀初めにかけてである。両時代の間には、ヨーロッパからのユダヤ人の追放という、ユダヤ人にとっての大激動の時期が介在している。

より厳密に言えば、いわゆる「再征服」によるスファアド系ユダヤ人のイベリア半島からの追放が行なわれた時期である。そのうち一部のユダヤ人は「マラーノ」(豚との蔑称、隠れユダヤ人の意)に改宗したにもかかわらず、改宗後も異端審問の陰湿な追求に追いまわされ、やっとポルトガル経由で自由の地オランダへ逃れ、オランダに入るやいなや、もとのユダヤ人にかえることを宣言した人々である。この人々は、マイモニテース(ユダヤ名モーシェ・ベン・マイモーン、Moshé ben Maimon 1135-1204、アラビア名モーサ・イブン・マイムーン)以来のユダヤ合理主義に賛成する富裕階級と知識人が多かったのである。苦難を逃れるマラーノの続出は、父祖の伝統を重んじつづける大多数のユダヤ人の憤激的となり、中世ユダヤ教の合理主義哲学を急速に衰微させた。伝統的な思想に対して外的体面については何もかも捨てて、神のみに知られる内面の純粹性を保つことが、隠れユダヤ人(マラーノ)の拠りどころであった(じつは、このマラーノ理論はシャプタイ派の過激派を支える理論として、再生することになる)。一六世紀のなかば以後のヨーロッパは、ユダヤ人にとって決して居こちのよい空間ではなかった。カトリック教会は反宗教改革体制を整える目的でトレント公会議を開いたが、そのさなかの休会中にローマ教皇のゲットー令(一五五五年)を公布したので、ユダヤ人の居住と社会生活の自由は、ほとんど奪われたも同然となる。ゲットー内では自治を許されたとはいえ、その自治の自由は、いわばほったらかしの自由、無権利の自由であった。

旧ゲルマンの地に住んでいたアシケナーズ系ユダヤ人にとつても、一三世紀以後は、追放と苦難の時期であった。

西歐から追放されたユダヤ人の多くは、ドイツの辺境から以東の地域、さらにポーランドとリトアニア、南ウクライナ等へ逃れた。ポーランドは建国まもない時期であり、一般のポーランド人農民がほとんど農奴に近い状態にあり、ユダヤ人は優秀な移民として歓迎され、優遇された。新しい移住地では、居住と職業選択の制限もなかった。一部のユダヤ人はそのすぐれた才能をかわれて、ポーランド人も持たない特権を王室や貴族から与えられ、生活も比較的楽になった。そのおかげで、とりわけポーランドのユダヤ人は、ぜいたくな生活とまではいかなくとも、一時的な小康状態をたのしみ、人口も増加傾向を示すようになる。しかし、それも束の間の安らぎにすぎず、やがて一六四八年に勃発したコサツクの反乱を機に、ポーランド全体が無政府状態に陥った。先住のポーランド人農民たちは、かねて新移民のユダヤ人が自分たちよりもよい生活を享受しているのを不愉快に感じていたので、この無政府状態に乗じて、ユダヤ人いじめの大暴動を起こして襲いかかり、多数のユダヤ人が殺戮され、略奪や暴行の犠牲となった。一夜にしてポーランド社会の底辺に叩きおとされたのちも、この地のユダヤ人の悲惨な情況は、その後も低落の一途をたどることとなる。ポーランドの不安定な政治状況は、やがて一八世紀後半にはロシア、プロイセン、オーストリアによる三回のポーランド分割(1772, 1793, 1795)をまねいて、ポーランド自体が消滅することとなる。ポーランドのユダヤ人の最大多数は帝政ロシアの支配下に入り、帝政末期のロシアの新しい抑圧政策の犠牲となる。

このような社会的変動に対応して、現実^ニに自己の生存を拒絶する無根拠のなかに、不可能を可能へと転ずる道を、苦勞しつつ模索することが、この時期に課せられたカバラーの運命である。

この道を発見して、父祖の道に忠実であり続け、しかも旧きを新しい解釈のかたちでこの中に新しい神話的形成力^ニを植えつけるのが、後期カバラー、とりわけルーリアの遺産を継承したカバラーの手法である。

罪をおかすことによって罪から救贖できる？(森田)

三 ルーリアのカバーラーにおけるメシア理念

ラビ・イツハク・ルーリア (Ishaq Luria, ？-1572) がはじめて北パレスチナの町かつ後期カバーラー学者の集合地ツファットに姿をあらわしたのは一五七〇年、彼が三六歳のときであるが、わずか二年後に夭折した。ツファット以前のことについては、ほとんどなにも知られず、わずかに、エジプトあたりで執筆したと言われる若干の書物が残されている程度である。ツファットでは一種のカリスマ的人格として少数の弟子群を指導し、彼らに強烈な感銘を与えた。ツファットではルーリア自身は書物をあらわさず、彼の言葉と行為は、彼の死後弟子たちの手を経て人々に知られるようになる。とりわけ弟子ハッイム・ヴィタール (Hayim Vital, 1542-1620) が残した多くのすぐれた手書き写本から、ルーリアの行跡と言葉を知ることができる⁽⁸⁾。

そもそもツファットの町は、「ゾーハル」のなかに登場する中心的な賢者ラビ・シムオン・バル・ヨハイと彼の息子ラビ・エリエーゼルが埋葬されたと伝えられる場所であり、カバーラを学ぶ生徒たちの精神的聖地である。加うるに、一四世紀以後ヨーロッパのユダヤ人共同体を襲った破局的状況の現実体験によって、カバーラー学者たちも終末來の緊迫を実存的に自覚する。ツファット学派もまた、時代の終末論的メシア的要素の重要性に目ざめていく。ルーリアがカリスマ的人格であったことも、終末論的な神の直接啓示に自己の知を遡源させるからである。弟子たちがルーリアの夭折の原因をめぐって議論した際にも、ルーリアが終末直前の悪の勢力との戦闘中に死ぬはずのメシアを自認したからとの理由が挙げられる。ツファットのカバーラーに属する人々がラビの叙任儀礼を急いだのも、終末

の近迫感というカバラーの社会的自覚を反映している。

ルーリアのカバラーの特色は、まず、そのショッキングな神話的幻想の表現にある。この特殊な表現は、神的宇宙的神話の枠組のなかで表わされる。この枠組は、神の領域と地上の領域の全体、過去と現在と将来の時間様態のすべてを、その射程内に容れる。それは古典的カバラーの神智学的スフィロートと、地上界・地下界との全体を視野の中におさめる。そしてこの枠組にメシア的要素を混じたことに、ルーリア特有の衝撃的な表現力を発揮するのである。ちなみに、この神的宇宙的神話を具体的に構成するのは、「ツィムツーム」(tsimtsum, 収縮)、「シユビラー」(sh'birah, 器の破壊)、「ティックーン」(tikun, 破壊された器の修繕)の三つの段階である。いずれも、神による最初の宇宙創造過程の幻視内容を表象するための仕組である。「ツィムツーム」とは、宇宙の創造以前の神が「無限」(エーン・ソーフ)であり、宇宙世界とともであろうと思惟した神が、まず無限の神自身の内へと自己を収縮させて、自己の外に創造されようとする世界を容れるための余地として、虚空間を神自身の外として造ったという幻想的神話である。世界創造以前の原創造における神の第一の行為は、ルーリアによれば、神の無化(絶対無化)とその結果として生じた虚空間である。感情的表現とすれば、「神の痛み」であり、神の自己犠牲である。この点については、すでに本誌への寄稿論文のなかで、他の関連から、すでに述べたところである。¹⁰⁾

第二の「シユビラー」(器の破壊)は、第一の「ツィムツーム」に劣らず難解な象徴である。いずれにしても、神の発散と創造が始まった段階の幻視的表象である。神聖な一条の光線が、収縮した神の内内「エーン・ソーフ」から発散して、虚空間(テヒルー)に入り込み、そこに巨大な人間像(アダム・カドモン)の形姿を映し出す。この照らし出された形姿は、初期カバラーの教説にしたがえば、発散により造り出された「スフィロート」(原

始空間、原始次元、原始外殻、原始容器)から成る。ところが、ここに大いなる破局が起こった。無限(エーン・ソーフ)からの光線が、アダム・カドモーンの目から発し、最初の三つの上位の神的スフィロートは外殻として、無事に光線を受け止めた。しかし、下位の六つの宇宙的・自然的スフィロートはいずれも、光線が照射されるや、破壊されて粉碎した。神に対する「反乱」が起こったのである。下位のスフィロートが破壊されたとき、エーン・ソーフから発散された光線は大部分、発散の源である神へと戻った。しかし、一部分は、破壊されたスフィロートの外殻の断片とともに、下方へと落下した。さらに下方のスフィロートにおいても光の発散、破壊、落下が繰り返された。このような破壊あるいは破局は、何を意味するかが、ルーリアの弟子たちに残された課題となる。この破壊の意味を尋ねることも、ルーリアを解釈するうえで、重要な課題ではあるが、ここでは副次的な問題であるので、主題を進めるために、ここではこれ以上には触れないことにする。ただし、神の創造されたスフィロートの不完全性に破壊の原因を帰することだけは、ルーリアも弟子たちも創造の神を潰すことと考えて、この種の事柄にはひとことも言及しない。したがって、もしも求められる答が、創造の原因に帰せられないとしたら、その答は「何のために」という創造の目的に期待されることになる。その答の一つとしてシヨレムの与える示唆は、シヨレムの第一の弟子と言われたティシユビイのカタルシス説(浄化説)に同意することである。その是非はとにかくとしても、この破局の意味の解釈は、それだけにとどまらない性格のものであり、次に触れる第三の「修繕」(ティックーン)とともに、考えられなければならない。

ルーリアが語る「修繕」が第二の「破壊」(シユビラー)の結果に関係することは、言うまでもない。「修繕」という概念は、ユダヤ文化全体に対してルーリアの導入した最も意義ぶかい概念であると、シヨレムのもうひとりの

愛弟子 J・ダン は絶賛する。⁽¹²⁾ 「修繕」とは、破局を修繕することを意味する。この概念こそ、メシア的救済の意義を与えることになるからという理由以上に、カバーラーの思想を歴史的現実の中にはたらく実存的な実践力へと転換させたからである。ルーリアは、原初に帰ってその根本原因を問い質して、原初にすでにそこに見いだされる善悪二元論について、敢然と発言したばかりではない。それを修繕して、聖俗の深淵を超える道を、歴史の現実の中に見いだす神秘主義の道を、発見するのである。ルーリアにとっては、むしろ、そのような完璧な一元論的な統一体は、原初には存在しない。むしろ、ルーリアの力点は、終末論的将来を望みつつ終末論的現在へと立ち帰ることにあり、かなたの超越界へと超えるのではなく、こなたへと超えることにあつたと言える。このように終末論的将来へと眼を向けさせる以上のものが、ルーリアに含まれていたが、これはルーリア自身にはまだ十分に自覚されつくさないうまにまとまっている。

破壊された器が「修繕」されたのち、再びルーリアの神話的叙述は続く。神は再び一条の光線を、「修繕」されたスフィロートに向けて発散する。しかし、今回は、スフィロートの外殻の内壁に付着していた光の残滓の反乱は起こらず、この残滓はすでに下方の奈落に転落しており、光と外殻の残片から成立している独立の残滓の領域（「別の世界」たる悪の領域）が、神の終末論的創造力の抗争する対象となる。⁽¹³⁾ 今や粉碎した外殻の断片に付着したまま奈落へ転落して、捕囚の身となった光線の一部を、すなわち、捕囚の「火花」を解放することが、新しい課題となる。すでに現実世界の創造に先立つ原創造において、この神的「火花」の終末論的解放が、原創造の究極目的として創造過程を導く不可視の背面をなしていることに気づかれる。聖書に記されたエデンの園に置かれたアダムの墮罪神話は、神の創造以前の不可視のスフィロート界における原出来事の第二次的な繰り返しにすぎず、根源的な善悪二元論を象徴する

にすぎない。アブラハムとイスラエルの選びをはじめ、聖書に語られる重要な歴史的な出来事もまた、この不可視の根本次元の「ティックーン」の第二的な写しにすぎない。

以上に述べたように、ルーリアアの「修繕」という神話的表象は、創造神話を終末神話へと転換させる。ルーリアアのメシア的要素が混入されるのも、この箇所においてである。ただし、終末神話とはいっても、黙示録的終末神話ではなく、より厳密に言えば、実存的終末神話である。ここに至って、ルーリアアは、実存的精神集中へと自己凝視する。それは自己の生命を賭しての実践的「闘争」として展開される。実存的「瞬間」の一瞬一瞬が、他者のために祈りつつ、残滓の中から捕囚の「火花」を拾いあつめ、完璧な「修繕」を完成するために一瞬の怠惰も許されない珠玉の時である。真剣な実存的な行の積み重ねは、神中心に計画された神的世界をも動かして、人間中心と見まぢがえさせるほどである。しかし、そのような見まぢがえは、「闘争」のゆえに生じる誤解であらう。ルーリアアでは、「闘争」とはいつでも、それは伝統的ユダヤ教の儀礼を守り、生きた同胞へのやさしい配慮を底とする信仰的人間の努力である。ルーリアアの混入したメシア的要素も、この大枠のなかに置かれたごく控え目な役割をはたすにすぎない。ルーリアア自身も救済時が実現した暁には、メシアへと変貌することを期待していたと伝えられるが、このメシアは終末完成の後におかれた役割であり、いわば個人的な願望の域を出ない。それにまた、この「闘争」以外では、ルーリアアの実践的勧めは、すべて正統派のラビ・ユダヤ教の道徳哲学と異ならない。苦難の時期における傷心のユダヤ人の「ティックーン」(修繕)こそ、ルーリアアの中心的課題であったと言える。このように、時の要求になかった、古くして新しい信仰的実践が、ルーリアアの真骨頂であった。彗星のように現われ、彗星のように消えていったルーリアアではあったが、一七世紀前半には、カバラーのみならず、正統派のラビ・ユダヤ教にも深く浸透し、次のカバラーの展開の起動力となつ

たのは、このような終末論的実存者の信仰実践にあったとおもわれる。

四 シャブタイ・ツヴィーの運動とガザのナーターン

シャブタイ主義は一六六五年、シャブタイ・ツヴィー (Shab'atay Ts'vi, 1626-76) を中心として、とつぜん発生した大規模なメシア運動であった。スミルナ (イズミール) 生まれのシャブタイ・ツヴィーは若き日にカバーラーを学んだが、学者とはならなかった。やがて自己の運命がメシアにあると公言しはじめたとき、だれも彼を信じなかった。シヨレムは彼を典型的な躁鬱病患者と判定している¹⁴⁾。トルコ、シリア、イスラエル、エジプトのユダヤ人共同体を経めぐるなかで、メシアの自負をしばしば語ったが、まじめに彼を信ずる者はほとんどおらなかった。

ところが、一六六五年、パレスチナのガザの町で、カバーラーを学ぶ青年ナーターン (Nathan of Gaza, 1643-80) との出会いによって、シャブタイ・ツヴィーの運命は一変した。シャブタイ・ツヴィーは二〇歳も年少の預言者、ガザのナーターンに深い感銘を受けた。その後、わずか三か月のあいだに、ナーターンは自分こそメシアの預言者とのイメージを造りあげ、シャブタイ・ツヴィーをメシアとして中心に据えるいくつかの神秘神学の著書をあらわした。これらの著作が出発点となって、シャブタイ・ツヴィーのメシア運動はとつぜん爆発するように燃えあがった。翌一六六六年のはじめには、メシアとその預言者の出現の知らせは、すべてのユダヤ人共同体に伝えられた。新しい現象は、むしろイスラエルにおける神の預言者の出現にあった。タルムードによれば、イスラエルの地以外では、預言は不可能であった。聖書の預言がとだえて、すでに二千年が経過している。イスラエルの地に預言者が出現したことは、ユ

罪をおかすことによって罪から救贖できる? (森田)

ダヤ人にとってはまったく新しい経験も同然であった。このことは重大な主体的動機としてはたらいだ。この主体的動機に加えて、ガザのナーターンの神学では、客観的な枠組の構成に新しい魅力的な三つの要素が示されていた。第一は、ルーリアのカバーラーであり、第二は、紀元前六世紀のゼルバベルの黙示録であり、第三は、シャブタイ・ツヴィーという稀有の人格の常軌を逸した内外両面にわたる奇行である。第二の要素は、メシア時代の騒乱を描写するものとして、中世から近世初めにかけて、ユダヤ人共同体に広く流布していた作品である。したがって、年代的には、かけ離れた感はあるが、じつは一七世紀のユダヤ人共同体の現実を想起させるものである。したがって、ナーターンの預言に組み入れられた三つの要素は、ナーターン自身の一つの神学的な現実判断として組み立てられていた。すなわち、新しく到来するメシアの非日常性と、その騒然たる社会情況とが、カバーラーの生きた伝統的理論、とりわけルーリアの「修繕」(ティツクーン)の実践的理論に、根拠づけられていたのである。この預言者ナーターンの実存的な現実判断によって、シャブタイ・ツヴィーのメシア運動は発火したのである。

しかし、ガザのナーターンの「ティツクーン」(修繕)と、ルーリアのそれとのあいだには、見すごすことのできる重要な相違がある。簡単にいえば、ルーリアでは、まず「ティツクーン」が実現して、その後メシアが到来する。ルーリアでは、カバーラーの伝統にしたがって、メシアは終末到来後の個人の事柄と考えられている。ところが、ガザのナーターンでは、その順序は逆になっている。じつはこの順序の逆倒が、シャブタイ・ツヴィーのメシア運動に運命的な方向づけを与えることになる。それは、シヨールムの語る「ニヒリズム」¹⁵のはじまりである。すなわち、悪の領域内にひとつの核があり、その部分は完全に悪に染まっている。それゆえ、悪の外殻の断片に附着して、粉砕した外殻の断片と一緒に奈落に転落して、いまやひとつの確固たる悪の領域(別の世界)を確立している。だから、

終末の救済時に到来するメシアでさえも、悪の領域のなかへと「捕囚」の運命にとりこまれていた神祕的「火花」を拾い集めることは、容易ではない。この悪の領域の中核は、論理的には外殻とは区別できても、現実には超自然的な力の介入によって「修繕」が行なわれるときにはじめて、そこに救済がはじまる。この超自然的な力の介入が、シャブタイ・ツヴィーと同定されるメシア派遣の意義であると、ガザのナーターンは考える。シャブタイ・ツヴィーの躁鬱病の極端な変化もまた、彼がメシアであることの証拠として、ナーターンによって引証される。(このメシア理解はあいまいさを残していたので、後にシャブセタイ派の分裂を招くこととなる。)

さらに、ここにナーターンの扇動的な勧めが加えられる。メシアは神的人間ではあっても、全知全能の神自身ではないので、ただ一人でメシアとしての使命を果たすことができない。それにはユダヤ民族の補助が必要である。シャブタイ・ツヴィーは、ユダヤ民族全体から霊的な力を吸収しなければならぬ。この具体的な吸収は、シャブタイ・ツヴィーという人間メシアを信じることにある。ここに、人間メシアとその神的な定めへの信仰が要請されて、メシアはナーターンの体系のなかでは、神と人との仲保者としての位置をも占めうることになる。従来のカバーラーのメシア規定と平行して、神と人との仲保者というあいまいな規定も認められる。(このあいまいな規定が、のちには拡大解釈されていくことになる。)ガザの預言者ナーターンが加えたこのような微妙な転写は、カバーラーの伝統の中ではもちろんのこと、ユダヤ教の教理史全体の中でも、未曾有の可能性を含んでいたのである。

このことはまた、「修繕」(ティクーン)の黙示録的終末論的傾斜の増大化を示すばかりではない。それとともに、将来のユダヤ教の危機的状況においては、ユダヤ人がキリスト教やイスラームへと改宗する可能性もありうることを、暗示する¹⁶⁾。これは超越神と個々の人間の実存関係から出発したカバーラーが、その出発点のうち、「自己集中」の極を

捨てて、あるいは弱めて、内と外、あるいは内面と外面の「二面性」の論理を加えることをも意味する。

メシア自身のイスラームへの改宗後も、ガザのナーターンの発言は、上に述べた点を変えなかった。全体として、メシア理論の基本思考はなにとつ変わらなかつた。それ以前からも、上に述べた点を除いた教理部分については、正統派のラビ・ユダヤ教の悔い改めの教理および勧めと、ほとんど異なる点は見られない。この部分に関しては、ガザのナーターンの発言は、シャブタイ派の人々にも、すなおに、支障なく、受け入れられたのである。

このメシア運動は、勃発後一年もたないうちに、ユダヤ人全体の運動となり、各地のユダヤ人共同体は、シャブタイ・ツヴィーのもとに使節団を派遣し、シャブタイ・ツヴィーは人々の真中に座して、王者のように語り、ふるまつた。しかし、メシア的救済の近迫に大歓呼をもって迎えるユダヤ民衆の喜びは、やがて一瞬にして逆転する。

一六六六年は、シャブタイ・ツヴィーが戦わずしてトルコのスルタンから王冠をとりおろす年と信じられていたが、この年の九月にシャブタイ・ツヴィーは逮捕されて、スルタンの前に引き出された。王宮から出てきたときには、シャブタイ・ツヴィーはイスラームの帽子をかぶっていた。彼は、死刑かイスラームへの改宗かを、スルタンの権威でもつてせまられて、あつさりと後者の道を選んだのである。

五 メシアの改宗とその最終解釈

ユダヤ教における最高の人間、あるいは人間以上の存在者たるメシアが、他宗教へと改宗するようなことは、およそユダヤ人であるかぎり、考えも及ばないことであろう。モーセの十戒のうち第一戒によれば、絶対唯一の主なる神

を、主なる神として承認しないことは、人間の最大の罪である。第二戒によれば、偶像を拝することは、第二の罪であるはずである。そうだとすれば、シャブタイ・ツヴィーの改宗は、明らかに第一戒に対する違反である¹¹⁷。

ところで、この主なる神が「有つて有る者」(出エジプト三・十四)にほかならず、どこまでもハーヤーする神を意味するとしても、もしこの意味のハーヤーする主なる神が、ルーリアの語るように、創造を超えた、創造以前の原創造における神自身の「収縮」(ツィムツーム)、神の自己内在化であり、絶対有即絶対無だとすれば、第一戒と第二戒に対する違反は、どのようになるのか。そこに生じる虚空間(将来の被造世界を容れる余地)もまた、たといそれが原創造における神的スフィロートであろうと、宇宙形成的スフィロートであろうと、有即無かつ無即有の次元のものである。このようにカバラーの伝統の中から観るかぎり、第一戒と第二戒とは、必ずしも截然と区別できず、第一戒に対する違反と第二戒に対する違反もまた截然と区別できないようにおもわれる。あるいは、第一戒と第二戒は、区別されつつも、しかも二ではないという関係にあるとも言える。また第一戒に違反する罪と第二戒に違反する罪もまた、区別されつつも、しかも二ではないという関係にあるとも言えるからである。

先にも述べたように、ルーリアの神話では、神は絶対有即絶対無、絶対無即絶対有であり、しかもこの「即」の構造は、根源的な原創造への方向に深められなかった。そのような試みは神を冒瀆するものと考えられた。むしろ終末論的将来を望み見つつ捕囚の「火花」を拾い集める終末論的実存者の実践が、ルーリアによって強調される。そこに善悪二元論への道とも見える「闘争」の終末論が、敢えてルーリアによって提起されることになる。善悪二元論は、ルーリアの最終結論ではなく、終末到来の前提条件である「修繕」の闘争として語られる。したがって、ルーリアの最後の答は、個々の実存的実践にあり、この実践のみが根源悪をも無効にする可能性を含んでいる。それは二元論的

闘争の枠内における主体的な神秘的転換であるとともに、二元論的闘争を超えた神的統一からの神秘的転換への期待とも解せられる。ここにルーリアのあいまいさがある。しかし、「火花」を拾い集める個人の実存的実践的転換の目的は、最終回帰の途中段階である。この途中にあることは、神への信頼であるとともに、無神への信仰の可能性でもあり、主なる神への不信・反逆の可能性をも含んでいる。このようなルーリアのあいまいさは、やはり依然として残されている。絶対有即絶対無かつ絶対無即絶対有を「絶対無」に集約して、これに神的「自然」の概念を接合して、プロティノスふう「流出」と「自己回帰」の理論をもつてルーリアを解釈することも、可能であるかも知れない。じつさい、古典的なカバラ以後の伝統の中には、プロティノスの思想が生きていると思われることが多い。プラトン主義とアリストテレス主義とを総合したプロティノスの「流出」論が、いたるところで、われわれを招いているかのような印象を与えられる。その点では、ルーリアも同様である。しかし、このあいまいさの源泉が絶対有即絶対無かつ絶対無即絶対有にあるとすれば、その秘密はカバラ特有のスフィロト論の解明に向けられなければならないだろう。ガザのナーターンは、ルーリアの「ティックーン」(修繕)の実存的終末論の方向を、さらに黙示録的終末論の方向へと深め、背教のメシアの弁証法へと歩を進めたといえる。悪の奈落へとどめられない。ニヒルをもニヒルにすることによって、逆にとどめようもないニヒルに陥っていくのである。

シヨールム以前のユダヤ精神史の歴史家の叙述に対して、シヨールムの提起した訂正点は、二つある。第一は、一六四八年にポーランドに起こったコサツクの反乱の結果、ポーランドのユダヤ人を襲った無政府状態のために、ユダヤ人共同体が壊滅的打撃を受け、メシア待望のみが残った唯一の希望源泉であったとする見解である。この解釈は、一部は局地的真実を反映するかも知れないが、大部分は根拠のない推測として、シヨールムは退ける。第二の訂正点は、

シャブタイ・ツヴィーの改宗をもつて、彼のメシア運動の終焉とみなす見解である。シヨールムによれば、終焉は事実どころではない。シャブタイ・ツヴィーの挫折と背教の逆説は、むしろ新しい宗教運動の点火点であり、出発点となった。

このシャブタイ派の運動は、シャブタイ・ツヴィーの改宗後も一五〇年のあいだ続くことを、精神史学者シヨールムは示してくれる。メシアの改宗直後には、シャブタイ派の実際活動は地下にもぐり、表においてはその痕跡を目立たぬようにした。しかし、シヨールムの努力により、地下に隠されては再生産されていた龐大な写本や文献類が次々に発見され、ガザのナーターンをはじめとする神学者たちの活動は、衰退したどころか、一八世紀全般にわたるユダヤ教の中心的な役割を果たしていたことが、わかってくる。ただし、神学とはいっても、一般に認められた体系ではない。そこに共通する指標は、メシアの背教という逆説であり、救済はいまや最終段階に達し、すべてのユダヤ人は解放の時代を迎えていることにある。そしてこの指標のもとに、各自の方向に分かれた各グループの独自性が示される。この時期に行なわれた主な仕事は、指標にもとづく過去の全文献の収集と再解釈であった。カバラーの伝統が濃く打ち出されるところでは、それが「ゾーハル」からの引用であっても、常に正統派のラビから神経質にシャブタイ派ではないかとの疑念が口にされたと言われる。

このような困難な時代を乗り越えるために、ユダヤ人たちは、三つの道のいずれかを選んだ。第一は、父祖の伝統に忠実な正統派の信仰を選んだ人々の道である。第二は、シャブタイ派の大半のユダヤ人を選んだ穏健派シャブタイ主義の道である。彼らはユダヤ教の枠内で、シャブタイ派の「信仰あつい人」の道を守ろうとする。しかし、彼らみずからは改宗してはいないけれども、マラーノの自覚に徹しようとする人々である。内面的には、シャブタイ・ツヴィー

とガザのナーターンによって啓示された新しいトーラーを實踐しているが、外見上は、旧いトーラーを守っているかのように装う。この二面性により、その外見生活に反して、内面では新しいメシア時代の自由と可能性を模索している人々である。

第三は、シャブタイ・ツヴィーにならって、みずから他宗教へ改宗した人々である。これは、いわゆる過激派シャブタイ主義と呼ばれた人々である。この過激派はさらに、イスラームへ改宗したグループと、キリスト教へ改宗したグループに分かれる。前者は、改宗の具体的な目的を、ユダヤ教とイスラームとの連合を結成して、悪の根源であるキリスト教を打破するためと称した。たとえば、トルコのドーエンメー派はこのグループであり、二〇世紀はじめまで続いたと言われる。キリスト教へ改宗したグループの中でも有名なものは、フランク派である。フランク派の出現によって、シャブタイ派の運動は行き着くところまで行き着いたといえよう。

穩健派シャブタイ主義における内面性と外面性の逆説に根ざす実践的態度の外面性は、厳格な律法遵守と倫理的なしつけ、タルムードの集中的学習といった父祖の伝統を守ることにあつた。しかし、この穩健派の指導方針では、もはや抑え切れなくなつたことを示すのが、第三の過激派であつた。

イスラームへの改宗の十年後にシャブタイ・ツヴィー自身が世を去つてのち、死んだメシアの靈魂と使命の継承者を自称する人々が現われ、その一人バルーヒヤーこそかのメシアの化身と信じた弟子の一人が、ヤアコブ・フランク (Jakob Frank, 1726-1791) である。フランクによって、穩健派のガザのナーターンのシャブタイ派神学は、はるか前方へと押し進められた。古い伝統的なトーラーは新しい黙示文学的トーラーによって止揚されたとし、メシアはすでに聖なる火花を拾い集めて天に帰り、新しいメシア時代を開始している。フランクの主張は、徹頭徹尾、新しいメシ

ア時代の解放された新しい人間生活に集中される。シヨールムが細かく論理的な形に仕上げているように、このニヒリズムの弁証法は総合的止揚というよりは、定立としての外面的な古いトーラーの遵守から、新しいトーラーの反定立への移行、あるいは自己疎外である。この自己疎外は、具体的な大問題を含んでいた。新しいトーラーは、新しい時代の靈魂の誕生を命じている。すなわち、具体的には、乱婚への勧めと短絡する。内面的な解放への渴望が、現実の人間の欲望の解放ととり違えられ、アナキーのニヒリズムへと、いつそう深く否定の深淵へと頹靡・落下していく。この乱交の実態は、正統派ユダヤ教の体制を震撼させ、フランク派に異端を宣告させた。これに対して、フランクの側はカトリックへの改宗者の受入の可能性を打診して、一七五七年と一七六〇年に開かれた反ユダヤ教の公開討論会に出席した。そして、ユダヤ教は過越祭の儀式に、キリスト教徒の血を必要とするタルムードに書かれているといった虚偽までも、真実らしく暴露したと伝えられている。けっきょく、フランク派は一七六〇年には、カトリックへと改宗できた。

だが、そうだからと言って、この新しい改宗者が格別に変ったことはなかった。ただ、古い規範の否定が、アナキズム的な無際限の人間解放へと短絡・変質し、聖なるものの否定が自己目的となつて、幻想と現実の根本的な取り違えと混同が起こる。そこには、破壊行為のみをめざすニヒリズムしか残らない。はじめは、カバラーの伝統を継承して、ルーリアは「ティクーン」(修繕)を実存的終末論へと方向づけ、個人の実践へと集中して、神話的形成力を高潮点のまっただなかに生きぬこうとする。ルーリアでは、明らかに宗教的性格と核心を保持していた。しかし、ガザのナーターンになると、「ティクーン」は逆説となる。すなわち、メシアの改宗という外面的恥辱と、それにもかかわらず、「修繕」の成就という信仰のリアリテイの内面性との逆説へと、変えられる。この逆説に発する神

話的形成力は、ルーリアのように、個人の主体的実存的実践にとどまろうとする限りでは、「瞬間」としての爆發力を含蓄することもあろう。しかし、ガザのナーターンには、この実存的な発火点が欠如していたので、逆説はどこまでも逆説にとどまり、神話的形成力は点火せず、ましてや持続力をもたない。宗教的な実存の自覚を見失つて、悪無限のなかを、とにかくも行き着くところまで行こうとする。その結果は、以前にもまさるともおとらぬ無の混沌であつたというのが、フランク派の結末である。

その結果、破壊された旧い律法の「修繕」はもはや必要ではなくなり、「修繕」の放棄は旧い律法の放棄となり、旧い律法の放棄は新しい律法の承認となり、新しい律法の承認は律法そのものの放棄になり、最終的には俗なる欲望の無制限の解放となり、退廢的な自己主張となる。

フランク派の結末は、まだユダヤ神秘思想史の一コマであり、生成途上にある。とくにカバラーの歴史を現代に結びつけるには、過激派シャブタイ主義の過ちを修正して、なんらかのしかたで、東欧のハシディズムについても語らなければならないだろう。しかし、紙面の関係から、この主題は次の機会にゆずることにする。

六 「罪をおかすことによつて罪から救贖できるか？」

以上において、ユダヤ神秘思想史という特殊領域の一コマの全体を語るために、かなり多くの事実の説明が必要であつた。カバラーの伝統を前提しつつシャブタイ・ツヴィーの運動を理解しようとするとき、そこには、どのような論理が有効にはたらいっているのだろうか。この説明が、この論文の最後の目的である。そしてこの目的を鮮明にす

るために、シヨールムが過激派シャブタイ主義を「ニヒリズム」と呼んでいる事実を指摘した。シャブタイ主義は、一方では、カバラーを前提するユダヤ神秘主義の一環である。他方では、シヨールムによれば、「ニヒリズム」とも呼ばれる。しかも、われわれをとりかこむ哲学界の内部では、ニヒリズム的神秘主義、あるいは神秘主義的ニヒリズムこそ将来も生き残ることのできる宗教であり、また宗教哲学であると、よく言われる。ただし、その場合のニヒリズムとは、みずから自身からニヒルを最終的に超え得ることを可能にするニヒリズムのことであるとも言われる。もしもそのようなニヒリズムが可能だとすれば、それは過激派シャブタイ主義と対照的だといえる。どこに両者の分かれめがあるのだろうか。「捕囚の火花」という表現が、この両様の意味をもっているからである。

シヨールムにおける「ニヒリズム」は、最終的にニヒルをも超える生産的・積極的な意味のニヒリズムではない。シヨールムは、そのような生産的・積極的なニヒリズムについては、少なくとも私の見たかぎりでは、ほとんど語らない。シヨールムが親友W・ベンヤミンに関連して、神秘主義とニヒリズムは紙一重と言わんばかりに語るときには、紙一重であろうとも、ユダヤ神秘主義とニヒリズムを、明らかに区別しているのである。ユダヤ神秘主義は、学者としても、また個人としても、シヨールムにとって終生の、命がけの課題であった。これに対して、ニヒリズムが神ないしは神的律法の否定という無神的・無神論的意味を含むかぎりでは、神秘主義とニヒリズムを同定することを、シヨールムは断固として排除するのである。生産的・積極的な意味のニヒルを語ろうとする時には、シヨールムはむしろ「捕囚の火花」といった神話的表現のほうを、好んで使用するのである。したがってニヒリズムが実存的意味で用いられようと、歴史的類型概念として用いられようと、「神なき世界」をさすことになる。ただし、日本のような環境においては、自派の仏教は無神論であると言明するところもあるので、そのようなところでは、神秘主義とニヒリ

罪をおかすことよって罪から救贖できる？（森田）

ズムは同じものであり、表裏をなして一体であるといわれることもある。

シヨールムがシャブタイ派に対して厳しく批判するのは、メシア理念と信仰者の主体的実践の「二面性」、あるいは無神論化が生ずる所に集中する。いいかえると、「マラーノ」理論を信仰者のみならず、メシア性の神的秘義にまで適用すること、あるいは無神と無信仰にまで過激化させる点に集中する。カバラーの側面からいえば、ルーリアの「ティックーン」(修繕)をずらして転釈するところに生じるあいまいさに、シヨールムの批判が向けられる。要するに、この批判は、穏健派も過激派も利用した「マラーノ」理論の拡大あるいは濫用に向けられる。

じつさい、シャブタイ・ツヴィーの改宗以後の同派の運動を分析するにあたって、シヨールムは三重の考察を試みる。第一は、この運動の外的変化の叙述、第二はこの歴史的現実の運動を支える内的主体的な自己理解の論理の把握、第三はこれを超える超歴史のかつまた歴史的なユダヤ神秘主義の論理の把握である。この第二局面において黙示録的ニヒリズムが語られ、第三局面においてマラーノの二重性の論理が抽出される。ここに至って、シヨールムは、追いつめられた背教のメシアとガザのナータンおよびその信奉者たちに憐憫の情を感じながらも、断固とした態度に踏みきらざるをえなくなる。カバラー神秘主義の立場から、「罪をおかすことよって罪から救贖できるか」との疑問形で、語らざるをえなかったのである。このことは日本の宗教界にとつても、対岸の火事としてすませないであろう。

註

(一) この時期の若きシヨールムの基本的思索の方向づけと人
格形成が、激動の時代の運命の星のもとに生まれた一ユダ

ヤ人の数多の実存的体験に根ざしていることは、以下の
シヨールムの著作から推察される。Gerchom Scholem, Aus
Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Suhrkamp

- Verlag, Frankfurt a.M., 1977. [邦訳 (岡部仁訳) 『G・シヨールム：ベルリンからエルサレムへ。青春の思ひ出』、法政大学出版局、1991年。]； W. Benjamin/G. Scholem: Briefwechsel 1933-1940. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1980. [邦訳 (山本九訳) 『ベンヤミン・シヨールム往復書簡』、法政大学出版局、1990年。]
- (2) この間の事情と経緯については、P. Schäfer/J. Dan (Hrsg.), Gerchom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 years after. Mohr, Tübingen, 1993 (Zbl. G. S. の略記) pp.1 ff. を参照。
- (3) Cf. G. S. p.1.
- (4) Cf. G. S. p.1 f.
- (5) 現在では Surkamp 版のコンピュータ刊行。
- (6) G. Scholem, *Judata 5, Erlösung durch Sünde*, Surkamp, 1992.
- (7) この点で簡潔明瞭にまとめているのは、J. Dan 「ユダヤ神秘主義。歴史的概観」、『岩波講座『東洋思想』2』、1983年である。同書には平石善司氏の「ユダヤ教におけるメシア理念」の論文も収められており、参考になった。
- (8) Hayim Vital の良手書と写本と Jewish Theological Seminary of America のカバラー神秘主義のマイクロフィルムで、比較的多く見ることが出来る。なかでも、Hayim Vital の良手書と写本は群を抜いて多い。

罪をおかすことによつて罪から救贖できる？ (森田)

- (9) Hayim Vital, *‘Ez Hayim* に出て来る有名な神話。
- (10) 拙論「創造と無」、『基督教学研究』11号、1990を参照された。
- (11) G. Scholem, *Die jüdische Mystik*, Surkamp Ausg. S. 293.
- (12) Dan は前掲書のなかこの点をとくに強調する。
- (13) 「別の世界」は「ゾーハル」以来、悪魔の住む奈落界とされる。しかし、その形而上学的意味の説明は多様である。
- (14) G. Scholem, 前掲書のほかに、大著シヤブタイ・ツヴィーの中で詳細に分析している。
- (15) シヨールムは、*Judata 5* の前掲論文のなかで、メシアとニヒリスムの関係を分析している。
- (16) G. Scholem, *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*, *Judata 4*, Surkamp, 1984, S. 129 ff.
- (17) 絶対有即絶対無、絶対無即絶対有は二ではな。