

廃墟のメシアニズム

—『ユダヤ教の本質』の二つの版から—

向 井 直 己*

序：『ユダヤ教の本質』の二つの版

こんにち、レオ・ベック（1873-1956）による『ユダヤ教の本質』（1905）は、ユダヤ教宗教哲学の傑作のひとつとして知られている。一般に、同書はキリスト教史家-神学者のアードルフ・フォン・ハルナックが著した『キリスト教の本質』（1900）に対するユダヤ教徒からの応答として理解されることが多いが、実のところ、現在普及しているのは、その第二版（1921）に基づく諸種の版と翻訳である。ユダヤ人解放がなお進展の途上にあった世紀転換期の初版と、第一次大戦後、過激なユダヤ排斥の思潮が薄暗い胎動を始めるヴァイマル期の第二版以降との間にある懸隔は、思いの外大きい。ベック自身、巻頭において「ひとつの新しい本である」¹⁾と宣言しているように、『ユダヤ教の本質』第二版は、その加筆修正の規模において、単なる重版や改版の域を大きく越えるものだ。

単純に第二版の頁をめくるだけでも、論述はページ数にしておよそ二倍にまで拡張され、とりわけ第二部「ユダヤ教の諸理念」には大幅な修正・増補が施されていることが見てとれる。概念構成の上でも、第二版では「神秘（Geheimnis）」の概念が新たに主題のひとつとして採り上げられ、「啓示（Offenbarung）」ないし「戒律（Gebot）」概念を特権的に取り扱っていた初版の枠組みは大きく変容した。戒律の授与を中心に多彩な主題を散りばめていた初版に対し、第二版では「神秘」の概念と共に天地創造のモチーフが導入され、その中で人間存在は改めて「被造物 Geschöpf」として定義される。初版の中心的課題が、「神の似姿」としての人間の理念を、神的な正義の啓示=律法の授与とその遂行というモチーフを通じて描き出すことにあった²⁾とすれば、第二版の課題は、「被造物であり、しかし創造者でもあるということ」³⁾のうちに、人間の宗教的生が孕む根源的な緊張関係を明らかにすることにあった。

* むかい なおき 京都大学人間・環境学研究科研究員

一般に「双極性 (Polarität) の哲学」⁴⁾ として理解されるベックの宗教哲学は、この『ユダヤ教の本質』第二版において初めて確立されたとと言えるだろう。その後の度重なる重版や翻訳によって、ベックの思想はユダヤ知識人層に広く普及してゆく。これに合わせるかのように、ベック自身の存在もまたドイツ・ユダヤ社会のなかで、そしてユダヤ人を取り巻く世界政治のなかで重要性を増していった。1922 年、ドイツ・ラビ連盟 (Rabbinerverband in Deutschland) の会長に指名されたベックは、まずは正統派を含む全ドイツのラビたちを調停する立場を担う。次いで 1924 年には、ユダヤ人の非宗派的互助組織「ブナイ・ブリット」のドイツ代表として、ベックは全世界の中のユダヤ人とドイツ・ユダヤ人との間を取り持つ窓口となった。1926 年、イギリスの同化ユダヤ人たちとの協働によって、世界中のリベラル系ユダヤ教諸宗派をまとめる「進歩派ユダヤ教世界同盟 (World Union for Progressive Judaism)」を立ち上げた後、1929 年、彼は同年に発足した「ユダヤ機関 (Jewish Agency)」——当初は国家建設を必ずしも志向しない、パレスチナへのユダヤ移民の仲介組織として設立された——の幹部会に非シオニストとして参加する。1933 年のナチス政権成立以降も、ベックは再三にわたる亡命の勧めを拒み、政権によって組織された「ドイツ・ユダヤ人代表団」の議長として、過激化してゆく反ユダヤ主義のなかでユダヤ人の権利を保護するという困難な課題に取り組んでゆく。1943 年から 1945 年までの強制収容所の生活のなかでも、彼は説教と諸種の政治的取引を通じ、同胞たちを支援し続けた。政治的实践におけるこうした幅広い活動のなかで発揮されたベックの指導力と影響力は、後年アーレントによって「ユダヤ人フューラー」⁵⁾ と皮肉られさえするが、それほどに彼の声が聞き届けられる背景には、『ユダヤ教の本質』第二版において彼が新たに構築した哲学の柔軟な——もしくは曖昧な構造があっただろう。

ベックの哲学的伝記の著者、A・H・フリードランダーによれば、『ユダヤ教の本質』第二版の出版を通じて、初版は「失われた」本となったという⁶⁾。この「失われた」という言葉には、どこか読者の目を引くところがある。そこから読み取れるのは、初版と第二版との間には、「発展」や「補完」といった図式では汲みとれない関係があるということだ。たしかに、ベック自身が述べているように、第二版における大幅な改稿のあとでも、初版の「概要はそのまま残っている。」⁷⁾ 純粋な宗教哲学の視点から見れば、第二版における「神秘」概念の導入は、初版で強調されすぎたきらいのある理性重視の姿勢を修正し、より多様な宗教的生へと視野を振り向ける効果があった⁸⁾。しかしこのことに目を奪われれば、第二版においてベックをかくも大規模な改稿に駆り立てた動機は見失われてしまう。

ベックはまず共同体のラビであり、決して書庫で古典文献の研究に没頭する類の哲学研究者ではなかった。彼が担う課題は、ユダヤ教が紡ぎあげた宗教世界の諸相を哲学的に闡明することではなく、世界秩序の動揺のなかでユダヤ人共同体をまとめ、その行くべき方途を模索することにあっただろう。第一次大戦の最中、ベックはドイツ史上初の公式な従軍ラビの一人と

して、戦場に身を投じることさえ厭わず、また第一次大戦後には、ドイツ・ユダヤ共同体の指導者としてユダヤ人を取り巻く世界政治の中で活動していった。『ユダヤ教の本質』第二版の叙述を織り上げているのは、綿密なユダヤ文献の研究と、緊密な哲学的思索だけではない——この前提に立つならば、『ユダヤ教の本質』の別の側面が見えてくる。キリスト教に対してユダヤ教を擁護する意図が論述から完全に消えている訳ではないにせよ⁹⁾、第二版における大規模な改稿において、ベックはそれとは別の、新しい課題に取り組んでいる様に思われる。

『ユダヤ教の本質』初版において、ハルナックの『キリスト教の本質』との対決が論述を紡ぐ隠れた緯糸になっているのと同様に、第二版において、ベックは「運命 (Schicksal)」の概念と、ほぼ全編にわたって対決する。「神秘」と「啓示」との間の緊張関係の内に描かれるユダヤ教の宗教的生は、はかり知れない仕方人間を支配する「運命」に対し、行為の根拠と規範を超越的な視点から提示し、そのことによって人間に自由な行為の領域を保証するとされる。ユダヤ教は超越者の律法をもって運命に対峙し、運命に対する人間の自由を立証せねばならない——このように運命論を否認するものとしてのユダヤ教というモチーフは、初版の論述においては見られない¹⁰⁾。初版においてはハルナックが比較的明確な「論敵」として推定されうるのに比べ、第二版が論駁し、克服しようとするこの「運命」概念の由来は定かではない。絶え間なく言及されては否認されるこの運命概念の具体的な様態を明らかにするために、ここではかの「失われた」初版を再読することから始め、そこにおける宗教哲学を幾つかの思想史的な文脈から再構築したうえで、改版の背後にあるモチーフを探してゆきたい。

1. 「タルムードの福音」

1899年から1900年にかけての冬学期、プロテスタント神学者-教会史家、アードルフ・フォン・ハルナック（1851-1930）はキリスト教の中核思想に関して講義を行い、好評を博した。イエスの死後に建てられた教会による諸種のドグマを排し、イエスその人の教えへと遡及してゆくこの講義は、同年『キリスト教の本質』として出版されることで、更に大きな反響を呼ぶ。それは世俗化の進行と共に時流から外れてしまったプロテスタンティズムを近代的な「文化」の中で再定義しようとする、文化プロテスタンティズム (Kulturprotestantismus) のイデオロギーの明確な宣言だった。

この時ハルナックは、イエスが古代オリエント世界にもたらした思想の革新性を、ファリサイ派ユダヤ教徒との対峙において示そうとする。細かな律法の解釈に没頭し、宗教的な心情を顧みない教条主義者としてのファリサイ派のイメージは、当時のプロテスタント神学者のなかではさほど珍しいものではない。しかしこのことは、恐らくはハルナックの意図しない形で、ユダヤ教社会に強い反発を呼んだ。というのも、当時のリベラル派のユダヤ人らは、ファリサイ

イ派の律法による統治の試みをサドカイ派の祭司貴族制からの解放運動として捉え、まさにそのモチーフを通じて、ユダヤ教の内部改革を図っていたからだ。ユーリウス・ヴェルハウゼン（1844-1918）の『イスラエルの歴史へのプロレゴメナ』（1882）以来、プロテスタント教会史家とユダヤ教史家との間に伏在していたこの対立を、『キリスト教の本質』のポピュラリティは遂に表面化させた¹¹⁾。ユダヤ教の根幹をなす律法の問題、ひいては「ユダヤ教の本質」をめぐる問題は、プロテスタンティズムとユダヤ教、或いはドイツ人とユダヤ人といった問題のみならず、ユダヤ教改革を巡るユダヤ人社会内部での対立をも巻き込み、無数の書籍・パンフレット、それに対する批評が飛び交う大きな議論を引き起こす¹²⁾。この活発な議論の一つの結実がレオ・ベックによる『ユダヤ教の本質』初版であった。

1873年3月23日、レオ・ベックはシュレジアとの境にあるポーゼン地方の外れの町、リッサ（現ポーランド領 Leszno）の伝統的なラビの家系に生まれた。1891年にギムナジウムを修了すると、彼はまずユダヤ教保守派（歴史実証派）の母体であったブレスラウ・ユダヤ神学校（Jüdisch-Theologisches Seminar zu Breslau）に学び、次に1894年から1897年までは改革派ユダヤ教に近いベルリンのユダヤ教学高等学院（Hochschule für die Wissenschaft des Judentums）で成熟期を迎えたドイツ・ユダヤ教学を吸収する。その傍ら、彼はまたベルリン大学でヴィルヘルム・ディルタイ（1833-1911）に哲学を学び、その指導のもと、1895年に博士論文『ドイツにおけるスピノザの最初の影響』を書き上げた。正統派の共同体から保守派の教育を通じて改革派へと至り、その傍らで博士号を取得するベックの青年時代は、さながら19世紀のユダヤ社会の変化を個人レベルで反復しているかのようでもある。この点で、1897年、ベックがラビとして初めて赴任した先が、シュレジアのオッペルン（現ポーランド領 Opole）であったことも、どこか示唆的に見える。1846年、ユダヤの共同体としては初めて、オッペルンの共同体はラビの資格に対して博士号を要求したのだ¹³⁾。

ハルナックの『キリスト教の本質』が出版された当時、ベックはオッペルンで改革派共同体の指導にあたっていたが、それでも彼の反応はベルリンの他の誰よりも早かった。『ユダヤ史・ユダヤ教学月報』1901年第2号に掲載された批判記事において、ベックはハルナックの論を評し「まったく護教論的なもの言いの本が、純粋な歴史を呈示するという意気込みと共に現れた」¹⁴⁾と述べる。ベックによれば、本来ハルナックの著書のタイトルは「『私の宗教』ないし『私のキリスト教』とでも称するべきであった。」¹⁵⁾しかし、こうした辛辣な言葉は、ハルナックが表明した「キリスト教の本質」——つまり父性愛や隣人愛といった道徳的理念そのものに向けられている訳ではない。ベックにとって、ハルナックの最大の難点は、彼の論証の手續き、つまり彼がファリサイ派の活動の法的側面、或いは儀式に関する釈義のみを強調しつつ、福音書の教義と対置している点にあった。実際、タルムードやミシュナーにおいて、律法学者たちは単に文献の法的釈義（ハラハー）にのみ腐心している訳ではない。それらは必ずし

も法的判断とは関係のない、諸種の伝承（アガダー）を幾層にも織り込んでおり、あたかも自由連想するかのように、「ファリサイ派」は聖書の一句から数多くの物語を展開してゆく。「新約聖書の福音は、もっとも適切にはタルムードの福音にこそ比べられる」¹⁶⁾ べきであり、ハルナックは不適切な比較によって、イエスと古代ユダヤ教の間にありもしない対立や摩擦を見出そうとしている——ベックはそうのように批判する。

「タルムードの福音」とは一見奇妙な言葉であるが、ここでは律法学者たちの説法のことが念頭にある。福音書の著者たちがイエスについて語るように、律法学者たちはモーセについて、アブラハム、イサク、ヤコブについて、コラとダンの一族の反乱について、ヨブやビレアムについて、また律法学者自身——たとえばヒレルやシャンマイについて語る。ユダヤ教の宗教的意識は律法とその法的解釈、その遵守の強制によって成立しているというよりは、むしろ祝祭や典礼における説法において、ユダヤ史を彩る多様な人物の事跡が敷衍され、解釈されることによって成立し、またユダヤ教徒のうちで共有される。この見立ての上で、単にハルナックを批判するのみならず、説話を通じて形成されるユダヤ教の宗教的意識、ユダヤ教の「福音」を積極的な形で呈示しようとする試みが、『ユダヤ教の本質』初版であったと言えるだろう。

とはいえ、『ユダヤ教の本質』は『キリスト教の本質』と単純に比較することはできない。ハルナックがキリスト教の中核思想を史的イエスの道徳へと収斂させ、還元してゆくのに対し、ベックは諸種のラビ文献からの引用を非歴史的な仕方で散りばめながら、ユダヤ教の倫理思想を展開してゆく。『キリスト教の本質』が世俗化に対する「歴史の体裁をとった護教論」であるとするれば、『ユダヤ教の本質』はそうした歴史の体裁すらない純粋な護教論であると言えよう。しかしこうした記述の仕方は、ベックのユダヤ教理解によく適合したものでもあった。ベックにとって、ユダヤ教とは第一に「異なる種類の現象の充溢」¹⁷⁾ であり、その本質は歴史における或る一点にのみ還元されうものではない。宗教史に通時的に表れる一定の要素こそが問題となるのであり、その点で、ベックにとってのユダヤ教はハルナックの「キリスト」教のような意味では、「モーセの」宗教たりえない。あらゆるラビ文献の究極的な参照先である聖書についてさえ、ベックは次のように述べる。

「そのあらゆる特徴においてイスラエルの宗教が示すのは、それが預言的な創造行為 [Schöpfung] だということ、概念がその意味においてイスラエルの宗教の性格を形成するのではなく、人間が彼の固有の価値においてそれを形成するということである。[...] 聖書という宗教的記念碑は、実のところ書物ではなく、むしろ個人の宗教的生の告白であり、証言である。[...] それゆえに聖書はかくも断片的であり、かくも非教条的であり、かくも体系を欠いている。」¹⁸⁾

こう述べることで、バックが正統派ユダヤ教、ないし近代以前のユダヤ教における聖書理解と距離を置いていることに一度気を留めておく必要があるだろう。伝統的なユダヤ教において、トーラー（תורה; Torah=モーセ五書）は原則として啓示を受けたモーセ自身の手になるものであり、またそれは単にモーセの宗教観を記したものではなく、あくまで神に起源を持つものとされていた。この聖書の神的起源を否定し、あわせてその「断片性」と「人間くささ」を強調することで、バックは彼の「護教論」を神的観念の擁護ではなく、人間による宗教的営為の擁護として展開してゆく。

こうしたバックの聖書理解は、一方ではまたユダヤ教内の伝統的な観念によっても支持されるものであった。「口承トーラー（תורה שבעל פה; Oral Torah）」という観念は、シナイ山における啓示が成文トーラーの授与にのみ留まらず、また口頭による教示としても行われたとする、古代以来のユダヤ教の伝統的な律法理解である。口承トーラーが成文トーラーと併存することで、「書かれたもの」としての聖書は独占的な優位性を相対化され、神的な法のうちには解釈のためのゆとりが生まれる。このゆとりに、様々な共同体の伝承を——その都度「捏造された」伝承をも——挟み込むことで、神的な法の内実を書き換えながら発展してきたのが、諸種のラビ文献である。こうした営みの本来の機能は、バックによれば、「書かれた言葉」[Schriftwort：聖書の言葉]を精神的に追究し、それを実生活[Dasein]のあらゆる出来事に関連づけ、あらゆる生活条件を宗教的に規定し、道德化し、共同体によって理想を現実化する¹⁹⁾点にある。彼にとって、ラビ文献の聖書解釈の営みは、聖書の語の究めがたい神聖性に向けられた神秘的思索などではなく、むしろ聖書の語る何がしかの理念を実生活に結び付けてゆくための応用・転用の契機であった。「あらゆる世代は、それ固有の釈義者を持つ（דור ודור ודורשיהו）」というタルムードの格言²⁰⁾を念頭に、「あらゆる時代は、それ固有の聖書を得る」²¹⁾と述べる時、バックは解釈を通じて「書かれた聖書」を拡充し、時には転覆さえさせながら、その都度新しく宗教的意識を作り上げてきたユダヤ教の歴史を参照するよう、促している。

しかし一方で、こうした解釈の営みは、聖書・聖典の無批判な現実への適応を意味している訳でもない。バックにとって、解釈は一方では超越的なものの内在化・現実化の過程であるが、他方でそれは超越的なもののうちに現実を再表象する現実批判の過程でもある。「ユダヤ教においては、とりわけ聖典が現前することのうちに、不動の要素が存している。すでに表出したあらゆる宗教的現象、あらゆる信仰の伝統は、持続的な重要性を持っている」²²⁾とバックは述べる。「それはこう言われている（שנאמר; it was written）」という文言によって律法学者が聖書に典拠を求めるとき、実生活に基づく実践的判断は、常に超越的なものとの緊張関係に置かれることになる。

福音書の証言をもとに、ハルナックは歴史的イエスに「キリスト教の本質」を、生きられたキリスト教の模範を求めようとした。この際、キリスト教の教会教義もろとも切り捨てられた

ラビ・ユダヤ教の「教条主義」に対して、バックはやや論点をずらしながら反論する。特定の時代・場所における何がしかの宗教的意識の表明は、時代の経過と共に硬直し、教条化せざるをえない。しかしユダヤ教においては、先行する時代の諸理念は現実との緊張関係から、「ある種の可動性と新鮮な活力」²³⁾をえて、ユダヤ人の宗教的生をたえず活性化させてきた。神人として一回的に現れたイエスの福音は、やがて教会によって教義として確立され、固定化されていく。その一方で、ラビ・ユダヤ教における「タルムードの福音」は、繰り返し現れては書きとめられ、解釈され、次の世代の宗教的生を準備してきた——バックによる「ユダヤ教の本質」の考察は、まずこうしたユダヤ教の通時的な特徴を描き出すことから始められている。

2. 護教論：哲学と宗教

一方で、こう問うこともできるだろう。絶え間なく変化する実生活の諸関係のなかで、常に聖書を、タルムードを、諸種のラビ文献を参照するとはどのような行為であったのか？ この問いは、世俗化と棄教が進行する同時代のドイツ・ユダヤ人社会において深刻なものとなる。ユダヤ共同体と外部社会とを隔てる生活上の境界が薄れ、律法に従って社会生活を営むことが極めて困難になったというだけではない。19世紀、文献学によって大きな成果を挙げた聖書批判は、トーラーの神的起源という観念をほぼ完全に払拭してしまう。過去のユダヤ教が、仮に超越と内在との絶え間ない緊張のなかで解釈を紡ぎ、生きた宗教意識を保持し続けてきたにせよ、今やその超越を徴づける出来事そのものがユダヤ史の中から脱落しようとしているのである。

さきに指摘したように、バック自身も聖典を神的なものとは捉えず、人間的な思索の所産として捉えることから出発している。もし律法が神的な法として問題となりえないのであれば、これらの思索における超越への志向が実生活において担う役割が改めて問題となるだろう。これに対し、バックは宗教の機能を次のように説明する。

「我々の内で、或いは我々の周囲で経験されるものすべては、宗教においては、事実の総体を整理し、思惟の中で加工するという仕方によっては認識も説明もされず——世界を観ること [Weltanschauung] は哲学の課題であるから——、むしろそれはその理想的な価値に従って規定される。宗教において規範となるのは、“良い [gut]” と “悪い [böse]” という表象、財となるもの [Güter]、害となるもの [Übel] という表象である。あらゆる宗教は、オプティミズムとペシミズムという基本的な問題へと還ってゆく。つまり善 [das Gute] のために世界は存するか否か、という根本的な問いである。」²⁴⁾

ここで「事実の総体を整理し、思惟のなかで加工する」と言われる哲学の仕事に、一度立ち止まっておきたい。細かな注を付さない叙述のスタイルのために、ベックが「哲学」の語で誰を念頭に置いているかを明確に特定することは難しい。少なくとも、善／悪、或いはより実際の利得／損害に関する判断から哲学が引き離されている点で、そこにベルリン大学時代のベックの師、デイルタイの「哲学」の痕跡を認めることは難しいだろう。むしろ「思惟の中で加工」というフレーズが思い起こさせるのは、カント的な認識論——とりわけヘルマン・コーヘン（1842-1918）によって再解釈されたそれである²⁵⁾。青年期のベックの思想的源泉については今後の文献研究の進展を待たねばならないが、すでに『ユダヤ教の本質』初版執筆の時点で、ベックがコーヘンから強い影響を受けていたとするハンス・リーベシュッツの推定²⁶⁾には一定の蓋然性を認めても良いだろう。後年、「とりわけヘルマン・コーヘンによって、中世の宗教哲学が持つ現在の思想闘争とのつながりがはじめて示された」²⁷⁾と振り返っている様に、ユダヤの古典的文献を現在的な論争の中に引き込む手法を、ベックは誰よりもコーヘンに負っていると感じていた。また、ユダヤ教を「倫理的一神教」として捉え、その普遍主義的な特徴を倫理（或いは倫理学）の中に基礎づける²⁸⁾ベックの構想には、コーヘンの「哲学」を咀嚼した形跡が随所に認められる。

一方で、非宗教的な倫理の性格や学としての倫理研究と宗教が取り持つ関係について、ベックはこれといった論を展開しては無い。世俗化の時代のなかでベックの宗教哲学が担っていた課題を明らかにするために、ここで一度、コーヘンという迂回路を辿ることにしたい。

19世紀中葉、不可知の物自体を前提とする形而上学であるかのように理解されていたカント哲学を、コーヘンは「経験」の領野に——すなわち経験科学の領野に呼び戻す。『カントの経験の理論』（1871；改訂増補第二版 1885）以降のコーヘンの仕事は、経験科学の認識の基底にある科学的思考のはたらきを明らかにすることで、普遍的な人間理性の構造に迫ろうとする点に特徴があった。『純粹認識の論理学』においては、コーヘンは更にカント解釈の枠を超え、数学から熱力学、神経学や生物学にいたるまで、当時の自然科学のあらゆる分野の知見を視野におさめる壮大な知の体系を構想する。この体系を構成する原則は、コーヘンによれば次のようなものだ。

「我々は思惟とともに始める。思惟の純粹性が制約されることも曇らされることもあつてはならないとすれば、思惟は自分自身の外側にいかなる根源も持つてはならない。純粹思惟は専ら自分自身において、ただ純粹認識を算出しなければならない。」²⁹⁾

こう述べることで、コーヘンは対象世界の所与性を否定する。つまり科学的思考に対象世界がそれ自体として——例えば「物自体」のような形で存し、そこにおいて人間がなにごとか

を経験するのではなく、むしろ科学的思考を通じ、対象のありようを認識・確定することによって初めて、人間は対象世界の存在について語ることができる、ということだ。経験科学において所与とされるもの、つまり「データ」は、観測-比較-検証を通じてすでに方法的に構成されており、その時点で思考は経験を構成ないし「創造」する作業に予め関与している。コーヘンにとって、何とかが科学的思考に先だって「与えられる」という仮定は、思考の自律性と客観性を損なう「致命的な表現」³⁰⁾でさえあった。知的に、方法的に構成されたもののみが、認識された対象として「世界観」を構築しうる。こうした「世界」の構築の営みとは別の課題をベックが宗教に求めるとき、問題になっているのは、別の世界観を積極的に呈示することではない点に留意する必要がある。むしろ宗教はこうした世界観に別の仕方³¹⁾で近づき、それを補うべく機能する。このことはとりわけ人間の科学としての倫理学の地平において明らかになるだろう。

『純粹意思の倫理学』(1904)において、コーヘンは科学的思考を基礎づけるのと同じ仕方³²⁾で、倫理的思考を基礎づけようと試みている。曰く、その当為において人間を理解する倫理学は、その全称性(Allheit)に、すなわち人類というもっとも広範な枠組みにおける普遍妥当性にもとづいて構築されねばならない³¹⁾。このためにコーヘンが参照するのは、個別的・特殊な人間を前提としない法学における人間活動の諸規定である。「一人の個人は人間であろうか？」とコーヘンは反語的に問いかけ³²⁾、実生活のうちにある個々の人間から考察を始めるのではなく、むしろ抽象化された人間の概念、たとえば法人(juristische Person)の概念から、普遍的な人間概念が構築されねばならない、と主張する。法の形式に倫理の顕れを直接的に認めようとするこの視点にも、今日の目からすれば非常に奇妙で危ういものがあるが、目下の文脈に興味深いのは、こうした抽象的な倫理概念が宗教道徳との間に持つ関係である。コーヘンはこう述べる。

「学問としての倫理学とその宗教〔一神教〕の間には単に方法上の違いしか残ってはいない。道徳とは何かを教えようとするなら、宗教は学問となるに違いなかった。しかし一方で宗教はそうした教えを基礎づけるのに必要な方法論を持ちあわせてはおらず、我がものにすることもできない。」³³⁾

つまり宗教とは学問的検証を欠いた倫理であり、とりわけ一神教においては、倫理学の呈示する普遍的な人間の理念がすでに呈示されている、ということになる。倫理学は宗教がかつて提示した道徳を合理的な仕方³⁴⁾で語る。宗教はしかし、この普遍的な理念を、普遍的な仕方³⁵⁾で語ることはできなかった。こうした方法上の差異において、ベックが宗教に見出した、「哲学」とは別の特質が明らかになる。

「神を求める者は全てを知る」(箴言 28:5) という文言を引用しながらベックが説くのは、「新しい世界観ではなく、むしろ新しい宗教的な生が創造され、貫徹されねばならない」³⁴⁾ とする宗教の実践的役割である。それは信仰の追求のうちに倫理的な命法の妥当性を確証すべきものだった。学問的認識の普遍性を追求するコーヘンの哲学的「世界観」は、一方では個別的な生活世界の捨象という困難に直面せざるをえない。経験科学の「経験」は、もはや人間が素朴な形で享受できるものではなく、個々人がその生活圏において経験するできごとは、たえず客観的な「世界」から切り離される。実生活のうちにある個人の自己意識は、普遍的な「人間性＝人類 (Menschheit)」の概念を通じて抽象化され、その具体的な現実性を失うだろう。ベックの宗教は、これに対して学問的検討を媒介せず、超越的な理念を直接生活世界に持ち込もうと試みる。それは認識の所作ではなく、その客観性は決して担保されない。しかしそれ故にこそ、宗教の呈示する道徳は生活世界のなかで具象化される契機を得る。

ベックが強調するのは、トーラーを神的な正義の表現として率直に受け止めるユダヤ教徒の宗教的意識の明晰さである。「ユダヤ教はこの明るい道に留まっていた。信仰と生活との分裂には明確な境界線が欠けており、従って同様に信仰と知の間の戦いにも境界線はない。」³⁵⁾ 問題となるのは、神の善性を知的に検討し、承認することではなく、むしろその善性を前提として、道徳的規範に従うことである。ベックが宗教の本質的機能をオプティミズム／ペシミズムという生活態度の問題として規定する背後には、神の本質をめぐる抽象的な神学においてではなく、超越と内在が切り結ぶ現場において、ユダヤ教の宗教的意識が展開してきたとする彼の洞察が控えている。

3. 義認論：オプティミズムとメシアニズム

哲学と宗教とに関わる上述の布置のなかで、ベックはユダヤ教の本質を「道徳的オプティミズム」³⁶⁾ として特徴づける。「オプティミズム」の語によって示唆されているのは、神の善性、神の示した律法の道徳性に対するユダヤ教徒の確信が、素朴な、直接的な信頼であったということだ。むろん、ラビ文献においても神の本性に対する議論は様々にある。ベック自身も多数の引用を挙げながら、ユダヤ教のうちに「無限の愛に満たされた神が、また激昂せる正義のうちにその本質の表現を持つという、[...] 宗教の大きなパラドクス」³⁷⁾ を認めている。しかし結局のところ、それは神の善性という基礎的なモチーフへと回付される、とベックは述べる。

「ユダヤ教のオプティミズムとは、善への信仰、すなわち神への信仰と、そこから帰結する人間への信仰である。神への信仰とは、真なる善の保証を与える神への信仰であり、人間への信仰とは、真なる善がそのためにあるような人間への信仰である。イスラエルの宗教のあらゆる

る理念は、ここに還元される。』³⁸⁾

倫理学が人間のあるべき姿を規定するように、ユダヤ教において、超越者の善性に対する確信は、次に人間の善性をも基礎づける。人間が「神の似姿」として作られた、という創世記の記述は、ベックにとって、ユダヤ教の人間概念の中核にあるモチーフであった。「善なる神」は何かしら人間にとって疎遠なものではなく、むしろ人間にとっての超越的な規範をなしている。神のもとで保証される善性は、それゆえ人間に対しても求められねばならない。ベックのいうユダヤ教の「オプティミズム」が「道徳的」であるのは、神自身が善性を備えるということが、翻って人間の道徳的本性をも規定している、という点に負っている。

さて、ユダヤ教は本来的にオプティミズムであるというベックの見立てに従うなら、ユダヤ教徒らは超越者の善性を通じ、人間の世界、歴史的世界をも道徳的なものとして捉えてきたということになるだろう。しかしこの「オプティミズム」は、このとき奇妙な様相を見せる。というのも、ベックが語るユダヤ教の歴史は、絶え間ない苦しみの歴史であるからだ。「かくも血と涙に満ちたユダヤ教の歴史」³⁹⁾のうちに、ベックはユダヤ教のオプティミズムの出現を見出そうとする。このとき、悲惨に満ちたユダヤ人の歴史的世界は、いかにして「善い世界」と見なされうるかという素朴な疑問が湧いてくる。

ベックはユダヤ教の「道徳的オプティミズム」を、「いわゆるオプティミズム、つまり苦しみを否定するか、或いはない物として解釈し、あらゆる世界のなかの最善の世界を賛美する——人びとが苦しむ時に、全ては良いと主張する熱病 [la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal]」⁴⁰⁾から区別するよう要請している。ヴォルテールの『カンディード』からのこの引用によって、暗黙の了解のうちに参照されている「義認論の世紀」⁴¹⁾の論争は、ベックにとって、神の善性が世界の原因として「与えられている」と捉える点に問題があった。まずライプニッツのオプティミズムは、実生活における害悪の問題を自由の問題へとすり替え、その上で自由の現前を創造主の善性に基礎づける。ベックにとって、それは現実的な苦しみを等閑視するか、悪くすれば永遠化する「耳触りのよい生活哲学」⁴²⁾にすぎない。次にこのオプティミズムを、リスボンの大地震を前にしたヴォルテールが「熱病」として片付けてしまうならば、超越的な善の存在自体に疑問符が付けられることになるだろう。

これに対しユダヤ教の道徳的オプティミズムは「神の慈悲を通じ、我々人間に予め分け与えられた救済を告げ知らせるのではない。むしろそれは人間の営みによって達成できる善、その達成が人類によって求められている善への確信なのである。」⁴³⁾ここにおいて、神は原因ではなく、目的を保証するものとして機能する。実生活における苦しみの根本原因としてではなく、そうした苦しみを解決するための実践の妥当性を担保するものとして、ユダヤ教においては神が参照されてきた。超越者の善性は哲学によって検証されうるものでも、或いは「悪の現前」

を通じて否定されうるものではなく、ユダヤ人にとって、宗教的実践のための単なる前提であった。それ故、ユダヤ人にとって「義認」はそもそも問題にすらならなかった、とベックは述べる。

「我々は苦しみを肯定しなければならない。苦しみから道徳的要請を形作ることで、我々はそれをしっかりと肯定せねばならない。『お前の義務を果たせ、そうすれば最も害あるものも、お前にとって財となろう。』この点でイスラエルの教師たちの意見は一致している。彼らにとって、義認論はすでに答えが出ているか、或いはそもそも存在しない。というのも、彼らは、生活を義務として認識しているからだ。」⁴⁴⁾

悲惨に満ちたユダヤ教の歴史の中で、ユダヤ人がなお「オプティミスト」であり続けたということは、実生活における迫害や困窮が、神の善性の直接的な顕れとして、いわばマゾヒスティックなかたちで享受されてきたということを意味しない。啓示、つまり律法の贈与という形で構築されたユダヤ教徒と超越者との関係は、天地創造における世界の贈与-享受という対称関係に楔を打ち込む。ベックにとって、律法における道徳規範の教示はいわば内実を欠いた贈与であり、一方ではそれが内実を欠いているが故に、その実現に向けた意識がユダヤ教のなかで絶えず呼び覚まされることになる。神の善性の是認とは、実生活における迫害と困窮の原因を説明し、また説明することで永遠化するものではなく、むしろ生が「日常的な心配や期待の圏内に囲い込まれたもの以上のものである」⁴⁵⁾ という確信を与え、より「善い世界」の実現を促すべきものであった。

ユダヤ人の宗教的生に規範を与えるこの「道徳的オプティミズム」は、単に生活態度の問題にのみ局限されるものではなく、より射程の広い一つの歴史観を下敷きにしている。「真の世界史とは善の歴史である」⁴⁶⁾ とベックがためらいなく断言する時、生活上の個々の実践を越えた、より広い枠組みにおいて、ユダヤ教のオプティミズムが語られていることがわかるだろう。生活上の個々の道徳的実践の基礎としてだけでなく、「血と涙に満ちたユダヤ教の歴史」の総体にもまた超越的な善性を認めるベックの歴史観について、ここで今少し検討を進めておきたい。

神の善性に対するヴォルテールの懐疑が、その現実性の欠如を——つまり超越的な善性が世界史に見出されないことを糾弾するとすれば、ベックの「道徳的オプティミズム」の基礎にあるのは、いわば欠如の現実性とでも言いえるような、超越的な善性の特殊な現れ方である。超越的な善を欠いた世界史それ自体ではなく、世界史に欠けたものとして発見される超越的なものこそが、ここではユダヤ教の歴史観の基礎となるべきであった。こうした視点の転回は、預言者の姿に仮託されて次の様に述べられる。

「預言者は従って世界の歴史を通じて神を捉えるということを知らない。まったく同様に、自然の観察を通じて、彼らが神についての認識を得ることも殆どなかった。事態は逆なのだ。彼らが有していた世界の概念は、彼らが神的な本質について理解していたことを通じて初めて明らかになる。」⁴⁷⁾

この記述には、二つの注目すべき要素がある。一方で預言者は世界史から何も学ばず、しかし他方で彼らは世界を眼差している。一方では「宗教はその本質において、歴史の帰結には影響されず、同様に自然科学の発見にも、文献学ないし考古学上の発見にも影響されない」⁴⁸⁾が、しかし他方では「科学の成果の尊重と宗教的な確信の揺るぎなさ」⁴⁹⁾の両者が中世以来のユダヤ教の思索を育んできた、とされる。単に神学的な諸前提にのみ基づいて、歴史の悲惨を救済史の枠組みに引き込むだけであれば、それは「いわゆるオプティミズム」とベックが呼んだ、神な善性の教条的な是認に他なるまい。しかしベックにとっての問題は「過ぎさったものの研究を通じては、歴史学的な洞察を通じては学ばれることのない」⁵⁰⁾ 事柄を、それでも歴史の中に発見することであった。このとき問われるのは、歴史の観察が提示することのできる事実の総体の限界、或いは歴史の総体性の綻びである。かつて生じなかったことを、歴史学は示しえない。専ら価値判断だけが、かつて存在しなかった事柄について教示することが出来る。ベックの場合、それはユダヤ教が提示する超越的な道德規範だった。

ベックの歴史観の基調をなすのは、「義人の苦しみ」という一つのモチーフである。義なる人、何らの罪を負わない人が苦しむ。それは何かしら所以のある苦しみではなく、原理的に不条理なものである。「神の僕の苦しみ」に関するイザヤ書 53 章の記述に由来するこのモチーフを、中世の聖書注解者に倣い、ベックはユダヤ教の歴史的経験を捉える枠組みとして採用して次のように述べる。

「ひとつの深遠な真理、世界史に向けた眼差しの一つ一つが教える真理とは、人類の救済が義人の苦しみを通じてもたらされるということである。[...] こうしたこと全てはユダヤ教にとって、単なるシンボルでもなければ、追憶でもなかった。むしろそれは生の現実であり、悲劇的でありながら、同様に宥和に満ちたその歴史のテーマである。」⁵¹⁾

キリスト教の伝統においてはイエスの隠喩として解釈される「苦しむ神の僕」の姿を、ユダヤ人は「生の現実」として、つまり自らの歴史的経験を示すものとして捉えてきた。「義人の苦しみ」というモチーフで捉えられているのは、イエスただ独りが経験する受難ではなく、ユダヤ人を取り巻く世界史に通底している不条理である。個々のユダヤ人が戒律の遵守の内に体現すべき超越的な道德規範は、歴史のなかでは何らの実効性をもたず、もっぱらそれが否

認されること、彼らが苦しむことの内にのみ、その表現を持っている。一方で、それが歴史的な不条理として徹底して認識されるのであれば、「血と涙に満ちたユダヤ教の歴史」は歴史的課題への意識、「救済」へと歴史を向かわせる道徳的意識をもかき立てるだろう。

こうして「救済」が説かれる時、ベックの「道徳的オプティミズム」は、ある種のメシアニズムを胚胎していると言えるだろう。しかし、それは歴史の彼岸に期待をかけるものではない。しばしばメシアの観念と結び付けられる「来るべき日」(マラキ3:19)の語は、それが終末論と結びつき、現実世界の崩壊を含意する限りにおいて、生活世界のなかでの道徳的实践の可能性をむしろ閉ざすことになる。メシアニズムについてまわる終末論的な表象は、ベックによれば、ユダヤ教の中核において退けられるべきものであった。

「来るべき世界という彼岸と同様に、来るべき日という彼岸もまた、神秘的な、或いは[……]終末論的な表象に結びつけられてきた。とりわけ、困窮の時代においてはそうだった。[……]こうした時代には、タルムードが叱責混じりに言うところの“終末を勘定に入れる”ことがもてはやされたのである⁵²⁾。[……]ユダヤ神秘主義はこうしたイメージを豊富に示している。しかしユダヤ教は神の国の道徳的本質への思索に絶えず立ち返ろうとする、宗教的な要素を保持していた。」⁵³⁾

「終末を勘定に入れる」こと、いつかの未来の救済を夢見ることは、ユダヤ教においては問題とならなかった。メシアニズムとは生活のなかで律法を遵守することであり、超越的な道徳を内在化・具象化することに他ならない。善の執行は将来に実現されるものとして留保・延期されてはおらず、生活実践上の要請と堅く結びついている。「神の国は我々に贈与されているのではない。むしろ我々がそれを獲得しなければならない。[……]“神の国”とは何ら神秘的なものでもなく、何ら世界を超出しているものでもない。それは神に自由に仕えるということの、古典的で簡素な表現である」⁵⁴⁾とベックは繰り返す。世界史を「善の歴史」として捉えようとするベックの「道徳的オプティミズム」は、超越的な道徳を歴史の外に放擲することなく、あくまで歴史のなかにその実現を見出そうとする。

とはいえ、終末論的なメシアニズムとの類比において、ベックの歴史観が持つある種の破壊的な側面を浮き彫りにすることはできるだろう。ベックが「善の歴史」を認めるのは、あるがままの歴史、人の営みの蓄積においてではなく、むしろ歴史が人為の蓄積を無に帰するような没落の側面においてである。歴史を透徹する超越的な善性の働きを、ベックは次の様に描き出す。

「実生活にはたった一つの基盤しかない、というのが預言者の根本思想である。つまり、正義と人倫である。一定の尺度を満たす徳がなければ、どんな民族も存立しえない。あらゆる要

請のうち、この第一の要請を満たさなくなるや否や、民族は没落を余儀なくされる。[……] 道德の欠如、不正、高慢は、それによって実生活を支える者たちともども、没落せざるをえない。これは世界の法則のひとつであり、何らの例外もない。善のもとにこそ、持続があるのだ。これは歴史の義認である。』⁵⁵⁾

ユダヤ教において「義認」が説かれるとすれば、それは諸民族が自らの正当性をかけて相争い、やがて滅んでゆく歴史過程においてであった。諸民族が興亡を繰り返す歴史のなかでは、「自己を強く意識し、また己が事跡を高く誇る諸民族もやはり神の道具のひとつにすぎない。』⁵⁶⁾ 自らの歴史にではなく、世界と歴史の外に、超越的なものにその事跡の基礎を求めない限り、諸民族は遅かれ早かれ没落してゆく。

一方、ユダヤ人にとっては、神的なものだけがその行為の規範となった。その歴史の比較的早い段階で政治的独立を喪失したユダヤ人は、「周辺の諸民族とは反対に、その信仰を益々はっきりと理解し、益々鋭敏に捉えてきた」⁵⁷⁾ という。政治権力を握ることで、或いは社会における多数派勢力として君臨することでもなく、専ら超越者への信仰にその存立の基盤を求めることによって、ユダヤ人は古代の周辺民族——ギリシア人やローマ人——に比して、長い歴史的持続を勝ち取ることができた。世界史の興亡のなかでユダヤ人がひとつの集団として生き延びてきた事実は、ベックによれば、超越を志向する思惟の力を立証している。

「ユダヤ教は単なる数や外面的な成功の力に対する思想の力を証しだてている。[……] それが存立するだけでも、ユダヤ教は数千年を通じて響く名声を得るだろう。『確信は多数のものによっては征服されない』と。』⁵⁸⁾

ベックの語るこうしたユダヤ史がどれほど現代の学問的検証に耐えうるものかは脇に置くとして、こうした歴史的布置の中で、「血と涙に満ちたユダヤ教の歴史」はひとつの慰めを得ることは確かだろう。どれほどの長きにわたろうとも、「義人の苦しみ」は決して永続的なものではない。それが示す歴史の不条理は、善なるものとして措定された超越的なものに由来しない。ユダヤ人がその存立を専ら超越者にのみ求める限り、彼らより先に、不条理をもたらす歴史過程の方が没落してゆく。

政治的にみるならば、こうしたユダヤ教の本質規定は、当時、ヨーロッパ・ユダヤ社会の一部——とりわけ東欧で盛り上がりを見せたシオニズムのイデオロギーに対立するものであった。仮にユダヤ教徒の宗教道德が、ユダヤ人の民族道德としてひとつの国家のもとに体现されるのだとすれば、その国家の歴史的腐敗と共に、ユダヤ教の道德も廃れゆくことになる。ユダヤ人の「存立はただ宗教的存立でのみありうる」⁵⁹⁾ とベックは規定する。ユダヤ教の道德は

あくまで超越者への信仰にその道徳的基盤をもたねばならず、その歴史的な持続は、個々のユダヤ教徒の道徳的実践にのみ委ねられねばならなかった。

4. 民族の生と単純な生：『ユダヤ教の本質』第二版における改稿

1914年に大戦が勃発すると、ベックは従軍ラビとして志願し、西部戦線と東部戦線とを行き交いながら、戦線にいるユダヤ人兵士を典礼と説教を通じて鼓舞し、或いは捕虜や占領地のユダヤ難民を保護して回った⁶⁰⁾。「改心せよ、祈れ、そして人に平和をもたらす善行をなせ！」⁶¹⁾と彼が説き、喝采を受けた現場がほかならぬ戦場であったことは、歴史の皮肉というほかにはない。またある時には、彼はユダヤ人を含むだろう大量の兵士の亡骸を共同墓穴に葬る現場に立ち会い、ユダヤ教もキリスト教もない共同の葬礼を従軍牧師・司祭と共に行う。更にその後、ユダヤ人兵士たちが死にゆく様子を遺族のために書き記すという重苦しい役割をも、彼は引き受けねばならなかった⁶²⁾。

平和を説きながらユダヤ人兵士を戦線に送り出し、死体となって帰ってきた彼らを弔うベックの葛藤がどのようなものであったか、目下のところ、詳細に知るすべはない。しかし、ウルリヒ・ジークが主張するように、「ナショナリズムに対する疑念」⁶³⁾がここで初めて明確になった訳ではないだろう。大戦後、ドイツ・ナショナリズムとそこに参与した文化プロテスタンティズムに対するベックの批判が強まったことは事実である。しかし、信仰にのみユダヤ性の保持と普遍的な道徳意識を基礎づけようとするベックに、ドイツ・ナショナリズムにある種の期待をかける傾向がそもそもあったのだろうか。大戦を通じてベックに突きつけられた問題とは、ドイツへの忠誠をめぐる葛藤ではなく、むしろ諸民族の興亡を超越的な視点から眺める「歴史の義認」のための高処が、大戦を通じて失われつつあったことではなかったか。諸民族-諸国家は互いの「文化」と「文明」を掲げて相争う。戦場の塗炭の苦しみのなか、ベックが語る平和という理想にユダヤ人は心を寄せる。しかしその直後には、彼らは武器を手に諸民族の争いの只中に入り込み、時にはユダヤ人同士で殺し合うのである。

概念的な構成からすれば、大戦の経験を通じて、ベックはナショナリズムへと——ただし、ユダヤ・ナショナリズムへと——接近したとさえ言えるだろう。1917年、マルティン・ブーバーの主宰するシオニズム系月刊誌『ユダヤ人』に、ベックは戦場から「生の根拠と生の内実」⁶⁴⁾と題した論考を寄せ、ユダヤ人の「民族の生」への要請へと慎重な仕方で接近してゆく。ユダヤ人とは一個の特殊な民族集団ではなく、あくまで超越と普遍とを志向せねばならない、という立場は変わらない。ベックにとって、この普遍的な理念こそがユダヤの「生の内実」を形づくるものだった。また一方で、ユダヤ教はひとつの信仰体系としてではなく、生活における律法の遵守を通じて成立しており、その点で「信仰共同体」という枠組みでも捉えら

れないとされる。ユダヤは民族や宗教といったカテゴリーで捉えられない、「特種 *sui generis*」であるとする基本的な立場は、1905年に発表された小論「小さきものと偉大なもの」と変わらないように見える⁶⁵⁾。しかし、大戦以前の論考において、ユダヤ的なものの存立が主として「聖書の存在」⁶⁶⁾にかかっていたのに対し、戦地で綴られたこの論考はこう述べる。

「全ての人間に語りかけ、全ての人間にとっての普遍的な真理として現存しようとする宗教は、しかしこのひとつの民族によってのみ現存するのであり、したがってこの民族がもはや生存しなくなれば、消滅せざるをえない。今日にいたるまで、それは立証されてきた。」⁶⁷⁾

聖書における超越的理念への参照が、ユダヤ人を集団として組織し、そのことでユダヤ人は「自己意識」を掲げる他の民族集団から分離される、という大戦以前の構図は、ここで若干の変更を被っている。ユダヤ人という民族集団が予め「特種」として、他の諸民族と区別されて存続することなしには、超越への志向それ自体がその存立の基盤を——「生の根拠」を失うとされるのである。ここからベックは、大戦中、ヘルマン・コーヘンとマルティン・ブーバーとの間に生じた論争⁶⁸⁾の宥和を試みる。共同体の事実的存立の保証を要求するブーバーと、ユダヤ教の存立をその理念的なあり方にかけるコーヘンの立場は、本来、ユダヤ社会を二分するべきものではない。「それらはユダヤの個としてのあり方のうちに、生の根拠と生の内実の一体性のうちに、共通点を見出すのである」⁶⁹⁾とベックは述べる。戦前、ユダヤ教の「生の内実」を、その理念性と普遍性とを強く強調したベックは、ここで「生の根拠」に一定の譲歩を見せる。ただ理念にのみ拠るのとは別の仕方では、ユダヤ人は事実的な存立を確保せねばならない。

むしろ、ユダヤ人の「民族の生」が他と区別されて確保されねばならないとする立場は、諸民族の利害に巻き込まれ、或いは同調するかたちで相争うユダヤ人——その争いは銃後においても国家への忠誠をめぐる展開される——の実態を鑑みるならば、切実な要求であった。しかしこのことは、ベックの「道徳的オプティミズム」に一つの影を落とす。専ら理念にのみその存立の基礎を求めていた筈のユダヤ人は、他の民族と同様、「生の根拠」に、民族集団としての政治的存立に賭金を投じなければならなくなる。そのうえでなお、ユダヤ人が自らの道徳意識に超越的な善性を認めるよう主張するならば、それは端的に他の民族道徳を嘲弄することになるだろう。

そうして、『ユダヤ教の本質』第二版において初めて、ベックはユダヤ教のオプティミズム-メシアニズムが、本来ペシミズムを内包したイロニーであった、と説明する。

「[...] このオプティミズムはそのうちにペシミスティックなものを抱えている。その内にお

いて抵抗の言葉が発せられる。未来への信仰を通じ、それは一日を侮り、一時を蔑む。メシアによる世界の軽蔑、メシアのイロニーというものがあり、その侮蔑のなかで響く慰めがある——ユダヤ人のイロニー、ユダヤ人による侮蔑は、こうしたメシア的なものを持っている[……。]⁷⁰⁾

超越者の善性のみを基盤に、初版において徹底されたオプティミズム-メシアニズムは、第二版においてひとつの陰り、ひとつのペシミズムを孕む。この前提となる「選ばれた民」としてのユダヤ人の自己意識は、他の何者にでもなく、超越的な一者に排他的に帰属することに伴う必然的な帰結として、初版から第二版を通じて擁護されてはいる。しかし、両者を比較することで、ベックはそのうちに何がしかの欺瞞を感じ取っていることがわかるだろう。ユダヤ人の超越者への帰属、その帰結としての選民意識は「トーラーを囲む垣根」として、周辺民族とユダヤ人とを区別する細かな律法の体系を作り出したとされる⁷¹⁾。初版においては、これは神的な法の超越性を守る「防壁」⁷²⁾であり、ユダヤ人はこの防壁を命懸けで守らなければならないとされた。それ故にこそ、律法の遵守はしばしば悲劇的な帰結をもたらす。そこに「頑なに踏みとどまり、世界全体を前にして〔信仰の〕証明を行うこと、それはユダヤ教が自らに課した課題であり、比類ない自己否定と実生活へ取り組んでゆく揺るがぬ勇気において、ユダヤ教は数百年を通じてその課題を果たしてきた。」⁷³⁾しかし第二版において、ベックはこの「課題」を次の様に書き換える。「[……]世界のなかで実生活を営むこと、しかし世界とは異なっていること、[……]このことは実生活に取り組む比類ない真面目さと、揺るがぬ生の勇気とが、数百年を通じて果たしてきた課題なのである。」⁷⁴⁾自己否定と実生活への意思が際立ったコントラストを描いている初版に対し、第二版におけるユダヤ教の「課題」からは「自己否定」が脱落してゆく。ユダヤ教の宗教的生は生死をかけた信仰告白において獲得されるものではない。生はどこかで担保された後に、「宗教的なものを受け取る。」⁷⁵⁾

この時興味深いのが、ベックが第二版において、ユダヤの殉教のモチーフに加えた修正である。「御名の聖化 (קידוש השם; sanctification of the Name)」とヘブライ語で呼ばれるこの殉教について、ベックは初版において、「それ〔御名の聖化〕によって殉教の概念を作り出し、それを奨励したことこそはユダヤ教の誇り [der Stolz] である」⁷⁶⁾と述べる。生死をかけた現場において、あえて律法のために死を選ぶことが、「御名の聖化」とされたのは、ユダヤ人の超越への志向、律法の善性への絶対的な信頼を表すものだということだ。殉教というモチーフを通じて、ユダヤ教は「地上のあらゆる力に対する良心の不滅性」⁷⁷⁾を説き、ユダヤ人の超越的な法への恭順が「世界の侮蔑、そして彼らの栄誉と痛苦全ての侮蔑に至るほどに真剣な」⁷⁸⁾ものであることが示される。

しかし第二版において、ベックは文言をこう修正する。「それによって殉教の概念を作り出

し、それを奨励したことは、ユダヤ教の誇りのひとつ [ein Stolz] である。』⁷⁹⁾ 初版で「良心の英雄性の唯一の、比較不可能な証明」⁸⁰⁾ とされた殉教について、第二版では「英雄主義はユダヤの宗教性を示す、最後の戒律にすぎない」⁸¹⁾ と述べられ、また「世界の侮蔑、彼らの栄誉と痛苦全ての侮蔑に至るほどに真剣な」という初版の文言は削除される。英雄的な死を通じ、世界から退きながら超越的なものを象徴化することは、大戦後のベックにとって、もはやユダヤ教の中心的な教義ではなくなった。

或いは、「死の殉教と共に生の殉教が命じられる」⁸²⁾ とする初版の文言は、第二版においては「生の内に殉教することは、死の内に殉教することに先立つ」⁸³⁾ と書きかえられる。初版における殉教の教義は、彼岸の生を象徴するものとして「“生の教義” [„die Lehre des Lebens“]」⁸⁴⁾ と括弧つきで語られるが、第二版においてはこの様に書き換えられる。

「それ [殉教の教義] に基づいて、人は内奥において唯一者に帰属することを知るようになる。その唯一者を守り抜き、断固たる命令を、戒律の無制約性を彼らの生の規則として受け入れ、それ故に彼らの生をもってそれに応えるようになる。[...] こうしたことすべては、不断の生の教義のひとつ [eine stete Lehre des Lebens]、万人に対する教義のひとつであり、少数の者のための、崇高で特別な理想であった訳でもなく、感覚が偉大なものへと捧げられるよう書かれた単なる歌でもなかった」⁸⁵⁾

そうして、第二版において初めて、ベックが「追憶の記録 [Memorbuch]」を参照するのも、恐らく偶然ではなかっただろう。それは十字軍遠征時のユダヤ人迫害に端を発し、中欧・東欧各地の共同体で書き継がれてきたユダヤ教殉教者の名を記す記録である⁸⁶⁾。ベックの育った中欧アシュケナージ社会においては、そこに記された無数の殉教者たちの名が、例年ユダヤ暦アヴの月の9日、神殿崩壊を追憶する祭日に先立つ安息日に、一つ一つ読み上げられてきた。ローマ帝国のユダヤ教弾圧に抗し、生きながら皮を剥がれたラビ・アキバという英雄的な殉教者の姿は、ここでは中世以来の無数の殉教者たちの一群に置きかえられている。殉教はもはや感情を昂ぶらせ、超越者の善性への熱狂を呼び覚ますものではなく、無数の死者への静かな追悼のなかで、ユダヤ人らに超越的な善性への反省を促すものとなる。生活を彩る諸々の戒律の絶対性の根拠として、殉教の教義を持ちだす第二版の論述は、初版における殉教のラディカルな理想化に対して明らかな後退を見せている。

死に至る堅信を通じて、「彼岸の生」において初めて、ユダヤ人がユダヤ人たることが証明されるのだとすれば、此岸にあるユダヤ人たちの生はどのように捉えられるのだろうか？ 日常的生における戒律の実践は、殉教においてその可能性を完全に閉ざされるのではないか？ 『ユダヤ教の本質』初版が果断に答え、或る意味では切り捨てていたこうした問いに対し、第

二版のベックは曖昧な仕方で行き合い始めている様に思われる。

此岸の生というこの問題を踏まえることで、大戦後のベックが「運命」の概念を幾度となくとりあげては批判しつつ、大規模な改稿を施していった背景にあるひとつの問題を指摘することができるだろう。第二版の記述のなかに絶え間なく現れてくる運命概念を明確に定義する箇所はないが、ベックはその概念を多神教の神話に関する分析において或る程度詳しく展開している。ひとまず彼による要約を眺めてみることにしよう。

「それ〔神話〕は知見を得ようとし、また構成しようとするのだが、しかし人間について、人間の生活と体験についての知見ではない。むしろそれは神ないし神々の生活や経験についての知見である〔…〕。神々の運命〔Schicksal〕が、ここでは決定的なものであり、神々の命運〔Los〕こそが世界の歴史となる。〔…〕偶然の諸力として、運命の諸力として、運命づけられたものとして、運命づけるものとして、偶然に導かれながら、偶然を引き起こしながら、神々は世界の上に住まっている。彼があるべき場、彼の使命として人間に残っているものといえはひとつだけ、栄光ないし恥辱のうちに佇んで引き受けることだけである。』⁸⁷⁾

こうした視点を、彼がいつ、誰から受容していたかは定かではないが、いずれにせよ、ベックによる初版の論述を見返すなら、そこにこの種の運命概念は殆ど見られないことは確かである。このことは少々奇妙な印象を与える。多神教について初版が述べていることといえば、「多数の神と一人の神との違いは、何がしかの数の違いではない。〔…〕算術的な限界画定ではなく、倫理的な限界画定が問題なのだ」⁸⁸⁾ という程度のことだ。初版を書くベックにとって、多神教との対決は主要な問題ではない。一方で、第二版で多神教に引きつけて詳しく述べられる運命概念は、多神教という枠を越えて論述のそこかしこで執拗に言及され、反駁されている。初版と第二版との間にベックが神話学を殊更に深く学んだ形跡もないだけに、運命概念へのベックの拘りは一層奇妙なものに思われる。多神教とユダヤ教との弁別という宗教哲学の課題とは別の事柄が、運命概念の中に孕まれてはいないだろうか。

ひとつの示唆となるのは、先ほどまで辿ってきた殉教のモチーフの改稿の跡であろう。ここにおいて、運命概念は単純な宗教比較の枠組みを越えて、「ユダヤ教の本質」をなす超越の内在化を要請するものとして、否定的な仕方でも導入されている。第二版の加筆部において、ベックは次のように述べる。

「殉教において、死はひとつの運命であることを止める。それはもはや生の単純な終わりではない。それは〔…〕自らを手にかける人間の場合の様に、生を諦めること、屈服しながら運命を容認することではなくなる。人間は死を通じて律法を実現するのであり、あの古い比喩表

現でいえば、彼自身を作り出すのである。それ故に死とは肯定となり、魂が与える道徳的な回答となる。死のなかで、神秘と戒律とは合一する。そうでなければ、死とは、出生と同様に実質のないもの [das Daseinslos] である […。]⁸⁹⁾

ここでは、殉教は超越的なものを内在化する際立った契機であるだけではない。それはむしろ運命の束縛を逃れるものとして、超越的なものを内在に引き込む契機となる。このとき、「運命」の語と共に問題となっているのは、神話的な世界観というよりは、むしろより具体的な、「単なる死」或いは「単なる出生」、そしてその「実質のなさ」である。そしてまた「出生によって、人間は彼が選んだのではない場所を占める。実生活の領域に彼は立ち入らされ、また作り出されるのである」⁹⁰⁾と述べられる時、「実質のない」生と死において本来問題となっていたのは、それらが孕む偶然性であったことが見てとれる。ベックにとって、統御不可能な「運命」の問題として立ち現われていたのは、単純な出生とその終端としての単純な死、そしてその抗いがたい偶然性だったのではないだろうか。

大戦中にベックが目前にしていた兵士の大量死、或いはシオニズムの台頭のなかで向き合わざるを得なかった民族の「生の根拠」という観念が、この問題にどこまで痕跡を残しているかは、今後の検討の課題となるだろう。しかしいづれにせよ、ベックにおける運命概念の内実として、多神教の信仰そのものではなく、選ぶことなく生まれ、いつ死ぬともわからない人間の不安定な生を指摘することはできるだろう。

律法のために死を選ぶこと、殉教のモチーフとは、こうした実生活の不安定性を脱し、人間が精神の自由を確立しうることの証拠として提示されている。第二版において改めて説かれる彼岸の生、「生きられるだろう生 das Leben, das leben wird」⁹¹⁾の理念は、しかし殉教概念において此岸の生に一定の譲歩を示すだろう。このラディカリズムの後退と共に、一方では「神秘」の概念が、「啓示」ないし「戒律」を補完するものとして導入される。律法が超越的な善性を行為の目的として保証するとき、神秘に包まれた創造、その帰結としての被造物としての人間存在は、その行為の起源を保証する。死に至るほどの堅信を通じて律法への恭順の徹底性が示されるならば、「死において神秘と戒律が合一する」ならば、世界が存在し、その世界のうちに人が生きていることもまた十分に意義づけられうる。「生成の暗闇はこうして起源と生の確かさへと変わる。」⁹²⁾

しかし、他方では「神秘」概念の導入と共に、正体の見えない此岸の出生と死が、「運命」の語を伴って現れてくる。その運命からの脱却を、ベックは呼び掛け続ける。選ばずして生まれた生において、選ぶことのできない死を前に、人は生死をかけて超越的なものを実現せねばならない、と。そのとき、ベックの眼前にあるのは、無数の出生と無数の死であり、その間にある生の無意味である。

5. 結び：廢墟のメシアニズム

大戦以降も、バックは変わらずユダヤ教の道德の普遍性を説き、超越的な善への迷いのない恭順を説いた。実生活における苦しみのなかでこそ、道德的な課題という意識が生まれ、その道德の超越性は聖書への参照を通じて保証される。ヴァイマル期から緩やかにシオニズムへと傾斜していったユダヤ社会のなかでも、バックの語るこうした理念的なユダヤ教のイメージは幅広い支持を獲得していった。『ユダヤ教の本質』第二版は、こうした彼の活動の根本にある思想を明らかにしているが、初版と比較するならば、そこにはひとつの暗い影が落ちていることがわかる。

「運命」との対峙——つまりそのうちに巻き込まれる生と死の無意味さへの対峙が、バックの説くユダヤ教の諸理念の背後に常に寄り添っている。何故ということもなく人間は生まれ、何のためにということもなく死んでゆく。このことを視野の片隅に捉える時、バックの「歴史の義認」はある種の酷薄な相貌を見せるだろう。徳を欠いた諸民族と同様、無数の個人の理念なき生もまた没落し、消えてゆく。総体としての世界史は、それ故にこそ義認されるのである。ユダヤ人が長い歴史を生き延びてきたように、ただ彼岸の生を生きるものだけが、民族であれ、個人であれ、歴史の中に留まり、救済のために働くことを許される。

ユダヤ教のメシアニズムは決して終末論ではない、とバックは言う。メシアとは絶えず人間の実生活を導き、構成する理念的形象でなければならない。しかし皮肉なことに、世界大戦を経て書かれた第二版において、メシアと共に終末もまた至近の此岸に近づいてくる。「運命」の概念と共に、理由もなく生まれ、理由もなく死んでゆく生の混沌がバックの眼前に姿を現す。バックのメシアニズムが終末論でないのは、一方では、終末が歴史の彼岸の一步手前にではなく、彼の目前にあるからである。

ただ生まれただけの生を、バックは否定するまい。そこに超越への意識が生まれるとき、その出生は神秘的な創造として再解釈されるだろう。ただ生きてきた生が死して没落するならば、その没落もまた認められるだろう。善性を保証された歴史過程において、持続するべき理由をもたない諸民族と個人は、消えゆくことをその使命としている。「神の国」に与らないこれら諸々の生が、「Daseinslos」、つまり実生活を欠いたものと呼ばれるならば、それは生きられた実質のない廢墟のようなものだったろう。そうした偶然性に巻き込まれた生にこそ、バックは「神の国」を呼びこもうと試みる。彼のメシアは、この生の廢墟にこそ出来るはずだった。

注

- 1) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 7. Aufl., Wiesbaden: Fourier, 1995, p. ix. ここでは第二版

- から「若干の語句を修正した」(p. xi)のみの第四版を底本に再版されたものを用いる。
- 2) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., Berlin : Nathansen & Lamm, 1905, pp. 95ff.
 - 3) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 7. Aufl., op. cit., p. 130.
 - 4) Korrenz, Ralf, ‘Geheimnis’ und ‘Gebot’. Die dynamische Polarität des Judentums nach Leo Baeck’, in : *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 46 (1994), pp. 31-43.
 - 5) Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York : Viking Penguin, 1963, p. 105.
 - 6) Friedlander, Albert H., *Leo Baeck. Leben und Lehre*, München : Kaiser Verlag, 1990 (Original edition : Stuttgart : Deutsche Verlagsanstalt, 1973), p. 17.
 - 7) op. cit., p. ix.
 - 8) 例えば, 「我々の道徳的理性が我々を神と結びつける。中世の思想家 [恐らくマイモニデス] が述べているように, 理性とは人と神との仲介者なのである」という初版の文言は, 第二版において次のように書き替えられる。「我々の魂は我々の個体的なものであり, 他の全てからもっとも固有のものへと我々を区別するものである。[...] 魂とは, ユダヤの宗教哲学者が述べているように, 人間と彼の神との仲介者なのである。[...] 神秘的なもの [das Mythische] はそこに根差している。」 Cf. Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Auflage, op. cit., p. 93; idem, *Das Wesen des Judentums* 7. Aufl., p. 165.
 - 9) Cf. Baeck, Leo, ‘Zwischen Geheimnis und Gebot. Klassische versus romantische Religion’, in *Wege im Judentum. Aufsätze und Reden*, Berlin : Schocken, pp. 33-48. この著作において, ベックは神秘と律法との緊張から生み出されるユダヤ教の宗教的意識を, 道徳的实践に向けられた「古典的」なものとみなし, キリスト教の教義を实践に結びつかない, 未来の救済への「ロマン的」信仰として批判する。
 - 10) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., op. cit., pp. 10, 47, 68, 73, 132, 137, 140, 144, 145, 158; cf. idem, *Das Wesen des Judentums* 7. Aufl., op. cit., pp. 3, 16, 30, 78, 85, 89f., 93f., 95f., 98, 100f., 105, 117, 122, 124, 132, 134, 137, 138f., 142, 144, 150f., 157, 165, 176f., 179f., 191f., 205, 229, 252, 258, 260, 272, 278. また, ベックが初版において用いる「運命」の語は, どちらかといえば「なりゆき」のような意味合いが強く, 第二版において否定的に述べられる意味での「運命」に関わる箇所は, 73 頁のみである。
 - 11) 148-180. טל, אוריאל, 'יהדות ונצרות ב'רייך השני', תהליכים היסטוריים בדרך לטושאל'טרייט, ירושלים : מאגנס, 1985, ע' 148-180.
 - 12) cf. Tal, Uriel, 'Theologische Debatte um das "Wesen" des Judentums', in : Mosse, Werner E. (ed.), *Juden im Wilhelmschen Deutschland 1890-1914*, Tübingen : J. C. B. Mohr, 1976, pp. 599-632.
 - 13) Cf. Wilke, Carsten, *"Den Kant und den Talmund". Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne*, Hildesheim : Georg Olms, 2003, pp. 612-624, here esp. 613.
 - 14) Baeck, Leo, 'Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Judentums', in : *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1901-2, pp. 97-120, here esp., p. 97.
 - 15) op. cit., p. 100.
 - 16) op. cit., p. 107. 強調はベックによる。
 - 17) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., op. cit., p. 1.
 - 18) op. cit., pp. 25ff.
 - 19) op. cit., p. 10. 以下ではハイデガー以降の哲学的概念との混同を避けるため, またベック自身の

叙述に即し、特に断りのない限り、Dasein の訳語として「実生活」の語を用いる。

- 20) תלמוד בבלי מסכת סנהדרין, ד' לח ע' ב; מסכת עבודה זרה ד' ה ע' א (*Talmud Bavli*, Tractate Sanhedrin, folio 38b; Tractate Avodah Zarah, folio 5a.)
- 21) Baeck, Leo, *Das Wesendes Judentums* 1. Aufl. op. cit., p. 11.
- 22) op. cit., p. 9.
- 23) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., op. cit., p. 4.
- 24) op. cit., p. 59.
- 25) 例えば、コーヘンは次の様に述べる。「[...]」あらゆる研究の転回点をなすひとつのカテゴリーがある。すなわち現実性のカテゴリーである。通常、人はそれを経験の概念のもとに受け容れる。[...] 論理学はこうした予断が論駁されうると教えてくれた。つまり現実性がそこに基づいているかのように言われる感覚とは、むしろ純粹思惟の諸概念によって支えられており、その意味と価値とを十分に発揮するためには、こうした諸概念によって整えられ、規定されねばならないということ。」 Cf. Cohen, Hermann, *System der Philosophie. 2. Teil. Ethik des reinen Willens*. Zweite revidierte Auflage, Berlin: Bruno Cassirer, 1907, reprinted in: *Werke* vol. 7, 6th edition, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2002, p. 591.
- 26) Liebeschütz, Hans, 'Judaism and History of Religion in Leo Baeck's Work', in: *Leo Baeck Institute Year Book* 2 (1957)-1, pp. 8-20, here esp. p. 18ff.
- 27) Baeck, Leo, 'Theologie und Geschichte', in: *Berichte für die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* vol. 49/1932, pp. 42-54, here esp. p. 46.
- 28) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., op. cit., p. 47.
- 29) Cohen, Hermann, *System der Philosophie. 1. Teil: Logik der reinen Erkenntnis*. Zweite verbesserte Auflage, Berlin: Bruno Cassirer, 1914, reprinted in: *Werke* vol. 6, 4th edition, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2005, p. 13
- 30) op. cit., p. 27.
- 31) Cohen, Hermann, *System der Philosophie. 2. Teil. Ethik des reinen Willens*, op. cit., p. 7.
- 32) op. cit., p. 8. "Ein Individuum wäre der Mensch?" ここでコーヘンは接続法 II 式を用い、単なる個人の現存在は倫理学における人間の概念を規定する基盤となりえないことを主張している。
- 33) op. cit., p. 98.
- 34) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., p. 23.
- 35) op. cit., p. 25.
- 36) op. cit., p. 59.
- 37) op. cit., p. 86.
- 38) op. cit., p. 60
- 39) op. cit., p. 74.
- 40) op. cit., pp. 59ff.
- 41) cf. Geyer, Carl-Friedrich, 'Das Jahrhundert der Theodizee', in: *Kant-Studien*, 73 (1982), pp. 393-405.
- 42) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., op. cit., p. 75.
- 43) op. cit., p. 134.
- 44) op. cit., p. 75.
- 45) op. cit., p. 86.

- 46) op. cit., p. 135.
- 47) op. cit., p. 137.
- 48) op. cit., p. 44ff.
- 49) op. cit., p. 44. 強調はベックによる。
- 50) op. cit., p. 136.
- 51) op. cit., p. 145.
- 52) ベックが前提としているのは、「少なくとも 85 のヨベルの期間 (=4250 年)、メシアを待つてはならない。またその後も待ち続けねばならない」というタルムードのメシア観のひとつである。cf. העולם פחות אין חסידא סלא דרב יהודה אהוה דרב סלא חסידא אין העולם פחות. תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, ד' צו, ע' ב: אמר ליה אליהו לרב יהודה אהוה דרב סלא חסידא אין העולם פחות. משמונים וחמשה יובלות וביובל האחרון בן דוד בא אמר ליה בתחילתו או בסופו אמר ליה איני יודע כלה או אינו כלה אמר ליה ליה (Talmud Bavli, Tractate Sanhedrin, folio 97b : エリヤは敬虔者ラビ・サリアの兄弟, ラビ・イエフダに対して言った。この世界 [の存立] は 85 のヨベルの期間より短くはない。そしてその最後のヨベルの期間には、ダビデの裔がやってくる。彼にこう問われた。その期間の始まりに来るのか、その終わりに来るのか。私は知らない、と彼は答えた。また彼にこう問われた。そのヨベルの期間は満了する [50 年経過する] のか、それとも満了しないのか。私は知らない、と彼は答えた。ラヴ・アシによれば、彼はこう言ったともいう。それまではお前は待つてはならないし、それからもお前は待つだろう、と。)
- 53) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums*, 1. Aufl., op. cit., p. 142.
- 54) op. cit., p. 81. ここで念頭に置かれているのは、毎日朝晩に唱えられるユダヤ教の祈祷句「シエマア・イスラエル」を、「神の国の轡を引き受ける」ものとして解釈するミシュナーの一節である。cf. משנה מסכת ברכות, ב, ב: אמר רבי יהושע בן קרחה, למה קדמה שמע ליהודה, אם שמוע. אלא כדי שיקבל עליו עול. Mishna Tractate Berachot, 2, 2: ラビ・イエホシエア・ベン・カルハは言った。なぜ「シエマアの節」[「聞け、イスラエルよ。主は私たちの神であり、主は唯一である」(申命記 6: 4)] が、ヴェハヤー・イム・シャモーアの節「[そしてお前たちが戒律に従うならば」(申命記 11: 13)] より先に来るのか。専ら、それはまず神の国の轡を最初に引き受け、その次に戒律の轡を引き受けるためである。)
- 55) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums*, 1. Aufl., op. cit., p. 138. 強調はベックによる。
- 56) op. cit., p. 136.
- 57) op. cit., p. 45.
- 58) op. cit., p. 158.
- 59) op. cit., p. 46.
- 60) Friedlander, Albert, H., op. cit., p. 40.
- 61) Edwin Halle, *Kriegserinnerungen mit Auszügen aus meinem Tagebuch 1914–1916*; Leo Baeck Institute New York, ME 250, p. 21; Sieg. Ulrich, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg*, Berlin: Akademie Verlag, 2001, p. 153 より引用。
- 62) Baeck, Leo, 'Aufgaben des jüdischen Feldgeistlichen', in: Tannenbaum, Eugen (ed.), *Kriegsbriefe Deutscher und Österreichischer Juden*, Berlin: Neuer Verlag, 1915pp. 82–88, here esp. p. 85.
- 63) Sieg. Ulrich, op. cit., pp. 271–272.
- 64) Baeck, Leo, 'Lebensgrund und Lebensgehalt', in: *Der Jude* 2. Jahrg. /1916–1917, pp. 78–86.

- 65) Baeck, Leo, 'Das Kleine und das Grosse', in : *Ost und West. Illustrierte Monatschrift für Modernes Judentum* 5. Jahrg. /1905, pp. 529-332, here esp. p. 530 ; idem., 'Lebensgrund und Lebensgehalt', op. cit., p. 81.
- 66) BaeBaeck, Leo, 'Das Kleine und das Grosse', op. cit., p. 532.
- 67) Baeck, Leo, 'Lebensgrund und Lebensgehalt', op. cit., p. 80.
- 68) 論争の個々の焦点については、コーヘン研究者、ヴィーデバッハによる解説を参照されたい。
cf. Wiedebach, Hartwig, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim/
Zürich/New York: Georg Olms, 1997, pp. 11-37.
- 69) Baeck, Leo, 'Lebensgrund und Lebensgehalt', op. cit., p. 86.
- 70) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 7. Aufl., op. cit., p. 259.
- 71) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., op. cit., p. 45.
- 72) op. cit., p. 151.
- 73) op. cit., p. 149.
- 74) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 7. Aufl., op. cit., p. 290.
- 75) op. cit., p. 291.
- 76) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., op. cit., p. 105.
- 77) ibid.
- 78) op. cit., p. 106.
- 79) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 7. Aufl., op. cit., p. 192. 強調は筆者による。
- 80) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., op. cit., p. 106.
- 81) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 7. Aufl., op. cit., p. 193.
- 82) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., op. cit., p. 106.
- 83) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 7. Aufl., op. cit., p. 193.
- 84) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., op. cit., p. 105.
- 85) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 7. Aufl., p. 192. 強調は筆者による。
- 86) 正確には殉教者以外の死者、とりわけ当該ユダヤ共同体の存続に功績のあった者の名も含むが、
ベックは専ら殉教との関連においてのみ、「追憶の書」に言及している。
- 87) op. cit., p. 191.
- 88) op. cit., p. 93.
- 89) Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* 1. Aufl., op. cit., p. 63.
- 90) op. cit., p. 137.
- 91) op. cit., p. 251.
- 92) op. cit., p. 105.

要 旨

本論の主題は、レオ・ベックによる『ユダヤ教の本質』の二つの版の比較である。ユダヤ教宗教哲学の傑作のひとつとして今日普及しているのは、主としてその第二版（1921）に基づく諸種の版であるが、初版と比較されるなら、ベック自身が述べるように、これは「ひとつの新しい本」である。「神秘」の概念が前景化し、啓示の概念と並べ立てられることで、ここにおいて初めて、ベック固有の「双極性の哲学」が明確な姿を現す。この点で、初版をベックの宗教哲学の予型として捉える研究も少なくない。一方、本論においては、両者の差異が注目される。第二版において初めて、或いは唐突に、ベックは「運命」の概念を彼の考察に否定的な仕方導入した。「神秘と啓示」の双極性の哲学が積極的かつアイデアリスティックに構築される一方で、「運命」の概念への抵抗が執拗に繰り返される。この抵抗において、彼は実際になにを示そうとしていたのか？ この問いに答えるために、本論はまず、初版におけるベックの宗教哲学を、幾つかの思想的文脈から再構築することを試みる。キリスト教との対立、護教論および義認論という問題系において、ベックが「ユダヤ教の本質」を内在と超越の間の緊張に満ちた関係のうちに捉えていることが示されるだろう。次に本論は、同書の大規模な改稿を促したものとして、第一次大戦中、従軍ラビとして活動した彼の戦争経験を仮定する。大戦以前、ユダヤ教の宗教的理念の普遍性を強く主張したベックの立場は、戦中、ユダヤの民族的生を顧みるなかで若干の後退を見せる。もはやそこでは、超越的な法への恭順のみが問題になるのではない。「殉教者」のモチーフをめぐるベックの改稿の痕跡を追うことで、ベックが新しく直面した「単なる生-単なる死」という課題が、運命概念との連関で現れてくる。これとの相関関係において、ベックの言うユダヤ教の普遍的宗教理念、彼のメシアニズムが持つ、ある種のグロテスクな姿が現れるだろう。

キーワード：レオ・ベック、『ユダヤ教の本質』、ユダヤ教、宗教哲学、メシアニズム

Abstract

In this article I would like to discuss the difference between two editions of *The Essence of Judaism* by Leo Baeck, a popular reader for philosophy of Judaism. Its second edition displays us his notable 'philosophy of polarity', emphasizing the coherent element of 'mystery (Geheimnis)' in contrast to the notion of 'revelation', both of which should constitute an essential unity within Judaism. In comparison to the first edition, however, another element should be here underlined, namely the 'fate (Schicksal)', against which Baeck began to struggle firstly in the second edition. With his negation of the 'fate', what had he refused to accept as 'the essence of Judaism'? For its reappraisal, first I would try to represent Baeck's philosophy of Judaism in the first edition within some philosophical contexts. A tightly tense relationship between the immanence and the transcendence characterizes the notion of Judaism by Baeck, in the first edition. Then I refer to his experience as military rabbi during the First World War, which brought his view upon Judaism into a crisis. On this context I compare his description about martyrdom in both editions, in order to clarify his notion of the 'fate'. Its reappraisal should shed the light on the obscure side in his idealistic Judaism.

Key words : Leo Baeck, *The Essence of Judaism*, Judaism, Philosophy of Religion, Messianism