

タイトル	学問と対象：ユダヤ学に関するいくつかの予備的考察
著者	佐藤，貴史；Sato, Takashi
引用	北海学園大学人文論集(64)：117-139
発行日	2018-03-31

学問と対象*

— ユダヤ学に関するいくつかの予備的考察 —

佐 藤 貴 史

はじめに — 〈学問としてのユダヤ学〉と〈学問の対象としてのユダヤ教〉

1 ユダヤ学における「二つの持続する緊張」

(1) 第一の緊張 — 宗教的アプローチと世俗的アプローチ

(2) 第二の緊張 — 内部へと向かう努力と外部に焦点を合わせた目標

2 ユダヤ学と組織

(1) ユダヤ学促進協会

(2) 自由ユダヤ学院

3 ユダヤ学とアイデンティティ

4 役立たずの学問? — ブーバー, エルボーゲン, ローゼンツヴァイク

おわりに — ユダヤ学の成立可能性

はじめに

— 〈学問としてのユダヤ学〉と〈学問の対象としてのユダヤ教〉

ヨセフ・ハイム・イエルシャルミの『ザホール — ユダヤ人の歴史とユダヤ人の記憶』は、記憶と歴史記述の問題を軸にして、古代から近代までのユダヤ思想を分析した優れた作品として読み継がれている。そのなかで彼は自著の中心課題について次のように書いている。

* 本論文は日本宗教学会第74回学術大会（於：創価大学，2015年9月6日）ならびに日本宗教学会第75回学術大会（於：早稲田大学，2016年9月11日）で発表した内容に加筆修正を施したものである。

ユダヤ教はいつの時代でも歴史の意味に心を奪われていたが、歴史記述 (historiography) 自体はユダヤ人のあいだでせいぜい付随的な役割しか果たさなかったし、何の役割も果たさなかったこともよくあった、そして、過去の記憶はつねにユダヤ人の経験の中心的な構成要素であったのに対して、歴史家はその主たる後見人ではなかった、ということと同時に理解する企てこそが本書の核心である¹。

イエルシャルミによれば、歴史記述はユダヤ人にとって大きな意味を果たすことはなかった。しかし、歴史の進展のなかで、とくに近代以降、いつの間にか聖典ではなく、歴史が「ユダヤ教の裁定者」の地位に就き、「落ちぶれたユダヤ人の信仰」となったのである²。そして、ユダヤ思想史において記憶と歴史記述は熾烈な競争をいまでもかたちを変えて続けている——安易な要約は避けなければならないが、彼の議論は概ねこのようにまとめることができるだろう。

こうした記憶と歴史記述のユダヤ思想史のなかでも、近代以降の重要な出来事としてあげられるのが19世紀ドイツにおけるユダヤ学 (Wissenschaft des Judentums) の成立であり、そこにイエルシャルミは一つの重大な転換点を見る。彼によれば、19世紀ドイツのユダヤ人はみずからが信じているユダヤ教を「学問」(Wissenschaft) の名のもとで正当化することが求められたのであり、同時にみずから進んで正当化していったのである。もう少し詳しくいえば、「ドイツを席卷し、瞬く間に19世紀のヨーロッパ思想の顕著な特質の一つとなった、新しい批判的歴史精神と歴史的

¹ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: University of Washington Press, 1996), xxxiii (『ユダヤ人の記憶、ユダヤ人の歴史』木村光二訳、晶文社、1996年、17頁)。邦訳から多大な恩恵を受けたが、一部文章を変えた個所もあることを前もってお断りしておきたい。

² Ibid., 86 (同上訳書、139頁)。

方法論」³こそ、ユダヤ人のアイデンティティを証明してくれるものとして登場したのである。

歴史批判的方法を摂取した学問であるユダヤ学が 19 世紀ドイツに成立したという事実は、新しい学問の誕生を意味している。新しい学問は新しい認識をひき起こし、新しい認識は人間や世界に新しい意味を与える。すなわち、ユダヤ学はこれまでとは異なる仕方近代ドイツ・ユダヤ人の生を方向づけ、周囲の非ユダヤ的文化との結節点になっていたはずである。このように考えてみると、ユダヤ学とは〈ユダヤ教を学問的（＝歴史批判的）に研究すること〉〈近代ユダヤ人のアイデンティティを形成すること〉〈周囲の非ユダヤ的文化に対してみずからの立場を弁証すること〉という三つの現実を軸にして、〈学問と生〉の問題を担わざるをえなかった数奇な学問だったのかもしれない。

本論文の目的は、いくつかの論文から学びながら、ドイツ・ユダヤ人の思想や行動をユダヤ学との関連で考察することである。ただしユダヤ学の成立に深く関わった思想家たちの思想を分析するのではなく、むしろその課題を遂行するための予備的考察として、本論文は第一にユダヤ学を分析するための枠組みを紹介し、第二に 20 世紀初頭のユダヤ人思想家がユダヤ学をどのように受容したかについて明らかにする。

したがって、考察すべき論点は大きく二つに分かれる。すなわち、ユダヤ学の創設者やその後の学者たちはユダヤ教の内実を解明し、非ユダヤ的文化にその成果を伝達しようとするためにいくつかの組織を創設した。こうした組織の特質をミヒャエル・A. マイアーが主張するユダヤ学に内在する「二つの持続する緊張」から考察することが第一の論点であり、これによって個々のユダヤ人思想家のテキストならびに集合体としての組織を分析する枠組みを考えてみる。また、ユダヤ学をめぐる〈学問と生〉——言い換えれば、アイデンティティの形成——の問題をマルティン・ブーバーなどのテキストを通じて分析することで、ユダヤ学に対する諸批判、そこ

³ Ibid., 84（同上訳書、136 頁）。

にある相互の違い、そしてユダヤ学という学問が内包しているディレンマについて考えることが第二の論点である。第二の論点は第一の論点である二つの緊張論とも密接に関係しており、結果的に二つの議論を通してユダヤ学が〈学問としてのユダヤ学〉と〈学問の対象としてのユダヤ教〉のあいだで揺れ動く姿が浮かび上がってくるだろう。

1 ユダヤ学における「二つの持続する緊張」

西山雄二は人文学を取り巻く近年の窮状と個々の研究成果の意義を踏まえながら、「……人文学の専門的価値のみならず、その公共的価値を再確認したり発見したりするためには、個々人の能力や成果に依拠するだけでなく、人文学の命脈を保ってきた諸制度をめぐる歴史的背景や社会的状況、その理念や原理を考察する必要がある」⁴と書いている。このような指摘は、ユダヤ教研究の歴史を考察するときにも妥当するであろう。とくに19世紀から20世紀に至るドイツのユダヤ教研究は、ユダヤ学の成立から、その動向に批判的だったフランツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig, 1886-1929) とマルティン・ブーバー (Martin Buber, 1878-1965) によるヘブライ語聖書のドイツ語への翻訳にいたるまで、多くの研究成果を生み出し、影響力を保持してきた。そして、このような学問運動と並行して、ユダヤ教の内実を解明し、非ユダヤ的文化にその成果を伝達しようとする多くの組織が創設されたのであった。

ここでは、20世紀初頭に設立されたユダヤ学促進協会 (Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums) とその約20年後に創られた自由ユダヤ学院 (das freie jüdische Lehrhaus) を念頭におきながら、ドイツにおけるユダヤ教研究の特徴について明らかにする。そのさい、ユダヤ教を研究するために創設された組織は、19世紀ドイツに産声を上げたユダ

⁴ 西山雄二「序論 人文学と制度」(西山雄二編『人文学と制度』, 未来社, 2013年), 8頁。

ヤ学の性格を大きく反映させ、時に反発することになった点にも注目したい。

まず二人の研究者の議論を参考にしてユダヤ学の特徴について考えてみよう。ミヒヤエル・A. マイアーによれば、ユダヤ学には「二つの持続する緊張」、すなわち「宗教的アプローチと世俗的アプローチのあいだの緊張」(that [tension] between religious and secular approaches) と「ユダヤの生活に向かって内部へと方向づけられた努力と外部に向けて焦点を合わせた目標のあいだの緊張」(that [tension] between efforts directed inward toward Jewish life and outwardly focused goals) があった⁵。第一の緊張は方法論の問題、第二の緊張はユダヤ学の成果が向かう目的や影響作用の問題として特徴づけることができるだろう。

（1）第一の緊張——宗教的アプローチと世俗的アプローチ

ユダヤ学の担い手たちは基本的にユダヤ教のラビであったり、ラビ養成学校に属していたりした。それゆえ、後者の場合、彼らの学生はラビになる準備をしていたユダヤ人たちであり、その意味ではユダヤ学は最初から「一つの宗教的事業」(a religious enterprise)⁶として出発したともいえる。たとえば、1854年にプレスラウに開設されたラビ養成学校⁷は「伝統への恭しい態度を失うことがなく、また依然として歴史的分析の批判的モデルを統合した中道の立場を築こうとした」⁸。そこで活躍したのがその初代学

⁵ Michael A. Meyer, "Two Persistent Tensions within *Wissenschaft des Judentums*," in *Modern Judaism and Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*, edited by Andreas Gotzmann and Christian Wiese (Leiden: Brill, 2007), 73.

⁶ Ibid., 74.

⁷ マイアーは *Jewish Theological Seminary* と書いているが、適切な訳語が決まらないので、ここではラビ養成学校としておく。

⁸ David N. Myers "The Ideology of *Wissenschaft des Judentums*," in *History of Jewish Philosophy*, edited by Daniel H. Frank and Oliver Leaman

長だったツァハリアス・フランケル (Zacharias Frankel, 1801-1875) やハインリヒ・グレーツ (Heinrich Graetz, 1817-1891) であり, そこではユダヤ学とユダヤ教信仰の密接な関係が議論されていた。フランケルにとってユダヤ人の歴史は「救済史」⁹ (Heilsgeschichte) であり, モーセ五書の批判的研究が行き過ぎだと考えられたとしても, ユダヤ学が完全に排除されることはなかったようである。また, アブラハム・ガイガー (Abraham Geiger, 1810-1874) は歴史批判に限界を設けなかったが, 彼の研究は「神的啓示の所産」であり, 「ユダヤ民族の純粋な宗教的精神」とみなしたものを取り出すことに向けられた¹⁰。

このようなユダヤ教と学問のあいだで中道を模索した思想家たちは, 正統派の指導者の目には単なる「世俗主義者」ではなく, 「非正統派的な宗教復興のための基礎づけをするために学問を用いている」¹¹と映ったようである。ここにはユダヤ学とは学問を手段とした「一つの宗教的事業」もしくは「一つの神学的事業」¹²であるという認識があり, それは結果的にユダヤ教への宗教的アプローチ——立場によれば非正統派的宗教的アプローチ——として特徴づけることができるだろう。

フランケルたちに先立って, 文字通りユダヤ学の創設者として, ユダヤ教を歴史批判的に研究しようとしたのがレオポルト・ツンツ (Leopold Zunz, 1794-1886) やイマヌエル・ヴォルフ (Immanuel Wolf, 1799-1847) であった。ツンツはユダヤ学の間として, ラビ養成学校ではなく大学を考えていた。また, 彼は神学者からユダヤ学を解放することを求めている。

(London/New York: Routledge, 1997), 715 (デイビッド・N・マイアーズ「ユダヤ教学のイデオロギー」佐藤貴史訳, 『北海学園大学人文論集』第58号, 2015年, 111頁)。

⁹ Michael A. Meyer, "Two Persistent Tensions within *Wissenschaft des Judentums*," 74.

¹⁰ Ibid., 75.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

とはいえ、ツンツの立場は少数派であり、ツンツたちの学問的活動がユダヤ教に新しい活力を与えたいとする暗黙的な動機から完全に切り離されることはほとんど不可能であっただろう。

ユダヤ学のなかには二つの方法論的立場があった。ただユダヤ人がユダヤ教を研究対象とする学問として出発したユダヤ学は、立場の違いはあれ、「一つの宗教的事業」という性格を拭い去ることは容易にはできなかったものであり、だからこそユダヤ学の担い手たちは宗教的献身と自由な学問的探求のあいだで揺れ動かざるをえなかったのである。ここにユダヤ学における第一の緊張をみることができるだろう。

（２）第二の緊張——内部へと向かう努力と外部に焦点を合わせた目標

ユダヤ学におけるもう一つの緊張は、ユダヤ学の成果は内部に向けられたものなのか、あるいは外部に向かう性格をもっているのかという目的や影響作用の違いによって引き起こされたものである。フランケルや彼の学派は、学問とユダヤ教信仰の関係を維持しながら、結果的にはユダヤ人やユダヤ教にとって、ユダヤ学からもたらされる「ユダヤ教の批判的学識」は「内的利益」をもっていると考えたのであった。

これに対して、ツンツの目標は外に向かう傾向が強かった。彼にとってユダヤ学は「精神諸科学」のなかに適切な場所をみつけることが必要であり、ツンツは「ユダヤ人の解放は彼らの学問の解放の後になってやっと生じるだろう」と考えていたといわれる。また、彼は非ユダヤ人にユダヤ教の精神的偉業を承認してもらうことを望んでいたのであり、その意味では彼の学問的動機は「弁証学的」なものであった¹³。

ユダヤ学（Wissenschaft des Judentums）はユダヤ教（Judentum）と学問（Wissenschaft）のどちらに重点をおくかによって異なる性格をもつことになる。すなわち、第一の緊張で示唆されたように、強調点の違いは宗教的アプローチと世俗的アプローチの相違につながっているが、同時にそ

¹³ Ibid., 82-83.

こにはユダヤ教の内と外に向かう二つの方向性もあり、これが第二の緊張を形成することになる。

ここまでの議論をまとめてみよう。ユダヤ学を「一つの宗教的事業」とみなすならば——おそらく、その側面を否定することは難しい——、ユダヤ学に内在する第一の緊張はユダヤ教信仰から完全に切り離されることのないユダヤ学が、学問運動として方法論的にみずからの学問性をどのように担保するかという問題に直面せざるをえなかったはずである。ユダヤ学の担い手が大学ではなく、主にラビであったり、ラビ養成学校に身をおいていたりしたことが、そこに内在する緊張の度合いを高めていったとも考えられよう。第二の緊張は、ユダヤ学の成果はユダヤ教の改革やユダヤ人の生活のためにあるのか、あるいは外の非ユダヤ的文化にユダヤ文化を伝達し、ときには弁証学的な活動をすることが目的なのかという点に存していた。

これら二つの緊張を軸にユダヤ学のさまざまな側面を考えることができるが、同時にユダヤ教研究を行うために設けられた組織にも複雑な性格を付与することになったのである。次にユダヤ学促進協会と自由ユダヤ学院という二つの組織を取り上げながら、ユダヤ学と組織の関係について考えてみたい。

2 ユダヤ学と組織

M. ブレンナーはヴァイマル時代に先立つ「世俗的なユダヤ文化の発達」¹⁴には三つの段階があったと書いている。第一の段階は19世紀の大半

¹⁴ Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany* (New Haven: Yale University Press, 1996), 12. 以下の邦訳から多大な恩恵を受けたが、訳文が異なる場合があるので頁数は省略することとする。M. ブレンナー『ワイマル時代のユダヤ文化ルネサンス』（上田和夫訳、教文館、2014年）。

を占めており、「ユダヤ人文化学術協会」（Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden）の設立とともに始まる時代である。第二の段階は1890年代に始まり、世俗的なユダヤ文化がより自律的な役割を果たす時代である。第三の時代が第一次世界大戦の時代であり、近代的なユダヤ文化の過渡期を示しているという¹⁵。

ブレンナーの著作は全体を読むと必ずしもユダヤ文化が世俗化していくという単線的な理解をしているわけではないにもかかわらず、時代区分を示すときには世俗化の過程が前面に出ているように思われる。先のユダヤ学に内在している緊張を考えると、もう少し複雑な展開があったともいうことができるかもしれない。

（1）ユダヤ学促進協会

ブレンナーによれば、世紀転換期と第一次世界大戦のあいだの時代は「ユダヤ学の変容段階」¹⁶を示していた。「シオニズムが誕生したあと、民族誌学や社会学といった新しい下位の学問分野がその当時のユダヤ教や民族的な特殊性の研究を促した。これらの下位の学問分野が、ユダヤ学促進協会やユダヤ歴史文学協会（Associations for Jewish History and Literature; Verein für jüdische Geschichte und Literatur）といった団体と一緒にあって、ユダヤ学の崩壊と世俗化が進んでいることを明らかにした」¹⁷。この時代に創設された組織がユダヤ学の崩壊と世俗化を進めたかどうか、そしてその帰結は何をもたらしたかは注意深い検討が必要だが、ここではユダヤ学促進協会の設立に関するテキストを読むことで、この組織がいかなる意図のもとで建てられたかを考察してみよう。

1902年8月22日付の「ユダヤ一般新聞」（Allgemeine Zeitung des Judentums）に掲載されたテキストの冒頭には、「信仰を同じくする者たち

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., 100.

¹⁷ Ibid., 100-101.

へ」と書かれている¹⁸。それゆえ、この表現から呼びかけの対象は信仰を喪失したユダヤ人ではなく、程度の差はあれ、信仰を共有できるユダヤ人であることがわかるだろう。そのあとすぐにユダヤ学は以前の世代に対して「安定と希望」を与えたが、同時に「われわれの先達たち」に「弁護と抵抗のための方向性」を与えてくれたとも述べられており、ユダヤ学における弁証学的な性格が表明されている¹⁹。

この弁証学的言明は、さらに次のように言い換えられている。「われわれが知っているように、われわれの文献の自由で学問的な取り扱い、普遍的文化、つまり人類の精神的、とくに倫理的進歩に関する何にもましてもっとも活力に満ち、もっとも深い源泉の一つであり、それ自体あらゆる文化国家のなかで正当に認められなければならない」²⁰。

しかし、大学でユダヤ学を教えている学者たちは大きな成果を生み出しているものの、「彼らのユダヤ教に対する偏見は彼らの客観性を傷つけている」²¹。このような状況において、「……われわれは純粋に客観的な判断と、われわれの宗教やわれわれの歴史のあとの発展のために学問的な注意を断念することはできないのである」²²。また、これらのことを支持することは「自己保存の義務」「われわれの宗教に対する聖なる義務」、そして「学問や普遍的文化に対する義務」であるとも書かれている²³。

¹⁸ *Allgemeine Zeitung des Judentums* (66. Jahrgang, Nr. 34, 22. August 1902), 398.なおユダヤ学促進協会の包括的な研究は次の書物を参照されたい。Henry C. Soussan, *The Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Its Historical Context* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).設立に関するテキストも「補遺」としておさめられており、ここでも同書にあるテキストを使用している。Soussan, *The Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Its Historical Context*, 158.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid., 158-159.

これら三つの義務は協会の複雑な性格をよく示している。先のユダヤ学に内在する二つの緊張の観点からみれば、「われわれの宗教に対する聖なる義務」はユダヤ教への宗教的アプローチを含意しているが、「学問や普遍的文化に対する義務」は世俗的アプローチも示唆している。また、「われわれの宗教に対する聖なる義務」はユダヤ教の内部に向かうような方向性であるが、「自己保存の義務」は外部の反ユダヤ主義的な言説に対する弁証学的な決意を表明するものであり、「学問や普遍的文化に対する義務」は外の方ユダヤ的文化——ドイツ文化あるいは人類全体——に対してみずからの位置を確認させ、正当な承認を得ることを求めるものである。その後に続く「あらゆる偏見から自由になったわれわれの学問のための講座が大学に設けられることに対しても、われわれの確信は向けられなければならない」²⁴という表現も、ユダヤ学の文化的立場の向上を狙うものであることがわかるだろう。

マイアーによる二つの緊張という分析枠組みを援用して、ユダヤ学促進協会の性格について考察してみた。マイアーは「弁証学は……1902年にユダヤ学促進協会を設立するために広く認められた動機だった」²⁵と書いているが、二つの緊張という彼自身の分析枠組みを当てはめると、ユダヤ学やユダヤ人組織については弁証学に限定されないより複雑な思想状況がみえてくるのではないだろうか。

（2）自由ユダヤ学院

ユダヤ学促進協会の呼びかけが掲載されてから18年後の1920年、ローゼンツヴァイクはフランクフルトに自由ユダヤ学院を創設することになる。ヘルマン・コーエン（Hermann Cohen, 1842-1918）との協力関係のなかで、成人したドイツ・ユダヤ人をアイデンティティの危機から救おうと

²⁴ Ibid., 159.

²⁵ Michael A. Meyer, “Two Persistent Tensions within *Wissenschaft des Judentums*,” 84.

したローゼンツヴァイクはいくつかの困難を乗り越えながらも、何とか自由ユダヤ学院の開設を迎えることができたのであった²⁶。

ローゼンツヴァイクは、自由ユダヤ学院の開校に合わせて講演をしており、その草稿には「新しい学び」というタイトルが付けられていた。彼によれば、「新しい学び」はすでに生まれており、それは「反対方向における学び」である²⁷。ローゼンツヴァイクは、これを次のように言い換えている。「学びはもはやトーラーから生のなかへ入っていくのではなく、反対に生から、律法について何も知らないか、あるいはみずから何も知らなくさせている世界から、トーラーへ戻っていく。これが時代の徴である」²⁸。

これを理解するためには、ローゼンツヴァイクの『救済の星』の末尾が「生へ」²⁹ (Ins Leben) という言葉で締めくくられていることを知らなければならぬ³⁰。彼は、『救済の星』の読者がそれを読み終えたあとにみずか

²⁶ 自由ユダヤ学院の創設経緯や彼の教育理念については拙著を参照されたい。以後、内容が一部重複している個所もある。佐藤貴史『ドイツ・ユダヤ思想の光芒』（岩波書店、2015年）。

²⁷ Franz Rosenzweig, "Neues Lernen," in *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften III: Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, herausgegeben von Reinhold und Annemarie Mayer (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984), 507.

²⁸ Ibid.

²⁹ Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften II: Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung von Reinhold Mayer (Hague: Martinus Nijhoff, 1976), 472. (『救済の星』, 村岡晋一・細見和之・小須田健共訳, みすず書房, 2009年, 671頁)。

³⁰ 彼の論文「新しい思考」には次のようにある。「ここで書物は閉じられる。というのも、いまなお到来するものは、すでに書物の彼方にあり、書物からもはや書物ならざるもの (Nichtmehrbuch) に向かう「門」だからである」(Franz Rosenzweig, "Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"," in *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften III: Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, 160 (「新しい思考 — 『救済の星』 に対するいくつかの補足的覚書」, 合田正

らの生へ向かうことを彼らに要求しているのである。

ローゼンツヴァイクは書物（『救済の星』）を閉じて生に向かったユダヤ人読者を、今度はトーラーなどのユダヤ教の古典文献に帰還させようとしていたと言える。〈書物〉を潜り抜け、書物の外にある〈生〉に向かい、そしてふたたび〈書物〉に復帰すること——このような往還運動が、ローゼンツヴァイクの思想の大きな枠組みを形成しており、自由ユダヤ学院は生と書物のあいだを媒介する重要な教育機関として建てられたと考えることができる。

自由ユダヤ学院はヘブライ語やユダヤ教の古典文献を教育に用いたが、ローゼンツヴァイクや協力者であったブーバーがユダヤ学に批判的であったことから、世俗的アプローチは抑制されたようである。同時に、彼らの教育はユダヤ教を忘れかけていたユダヤ人に向けられていたが、実体的な集団としてのユダヤ教を復興させることにどこまで真剣であったかははっきりしない。たとえば、ゲルショム・ショーレム（Gershom Scholem, 1897-1982）によれば、人気のあったエドゥアルト・シュトラウスの聖書講義はキリスト教の教派用語でいうところの「霊的な解釈」であり、シュトラウスはユダヤ教の予備知識を持ち合わせていないにもかかわらず、「それでもユダヤ教敬虔主義者の純粋例といってよかった」³¹。そのような人物と雰囲気の中で、自由ユダヤ学院はユダヤ教の研究と教育を行っていたのである。

第一の論点についてまとめよう。ここではユダヤ学に内在する二つの緊張を確認したのち、その緊張がユダヤ教を研究・教育するための組織にも反映していることを考察してみた。ユダヤ学と組織の関係のなかには、単純にユダヤ教を歴史批判的に研究する学問運動とはいえない、非常に複雑

人・佐藤貴史訳、『思想』No. 1014, 岩波書店, 2008年10月, 201頁)。

³¹ Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 195 (『ベルリンからエルサレムへ』岡部仁訳, 法政大学出版局, 1991年, 171頁)。

な性格を確認することができる。19世紀におけるユダヤ教の歴史化のなかで、反ユダヤ主義への弁証学的応答や大学でのポストの要求、また詳しくは触れなかったが、学問の聖性を強調するような「学問の神聖化」が反動的に起こり、自由ユダヤ学院ではどれほどユダヤ教と関係があるのか判然としないような活動も行われていたようである。そこにあるのはユダヤ教の歴史批判的研究という理念とは別に、ユダヤ教を世俗的に研究することの過剰な負担によって生み出された緊張状態や学問の変容であり、少なくとも19世紀から20世紀にかけてのドイツにおけるユダヤ教研究の歴史は、このような視点を含めて考察されなければならないだろう。

3 ユダヤ学とアイデンティティ

歴史的現象は多様な現れ方をすると同時に多様な解釈もなされる。それゆえ、歴史的現象としてのユダヤ学はつねに複数形で——Wissenschaften des Judentums——論じられなければならないのかもしれない³²。ユダヤ学は複雑な社会状況のなかで誕生した学問であり、その一つの現われが上記で論じたユダヤ学と組織の関係であった。くわえて、ユダヤ学の創設期のメンバー自身の理想や彼らによるユダヤ学の方法と内実の考察も重要であるが、創設期以後の思想家たちがユダヤ学の短い歴史をどのように理解したかもユダヤ学の研究においては大きな意味をもっている。そのさい、ユダヤ学の受け取り方は単なる研究史上の問題ではなく、すぐれて実存的かつ実践的な問題であり、受容の仕方自体が一つの思想史を形成していることを指摘しなければならない。すなわち、ユダヤ学をめぐる学問と生、言い換えればユダヤ学とアイデンティティの形成という論点が浮上してく

³² ユダヤ学の研究状況については以下の文献が詳細に報告してくれている。
Kerstin von der Krone and Mirjam Thulin, “Wissenschaft in Context: A Research Essay on the Wissenschaft des Judentums,” *Leo Baeck Institute Yearbook* 58 (2013).

るのである。

ミヒャエル・A・マイアーによれば、「近代ユダヤ人の学識の発展」と「さまざまな形態をとった近代のユダヤ・アイデンティティの形成」はよく知られた研究主題であるが、別々に研究されることも多かった³³。しかし、両者を相互に関連づけることが近代ドイツ・ユダヤ人の歴史を外部ならびに内部から考えるうえで必要である。

もう一つ注意しなければならないのは、彼らが——意識的・無意識的に——依拠したと同時に、ユダヤ学の研究者が分析のために用いる〈学問〉〈生〉〈アイデンティティ〉の概念あるいは問題圏は近代的な意味をすでに内包しているという点である。

心理学的な意味でのアイデンティティも含めて、思想史の研究において人間（思想家）の生を方向づけるうえで大きく作用するアイデンティティの概念はめずらしい分析概念ではない。近代ユダヤ人の場合、近代国民国家のなかで生きていくうえで自分たちのことを「ヨーロッパ人」「ドイツ人」などと感じはじめることで、みずからのユダヤ・アイデンティティは自覚化され、前景化されたということができる³⁴。

学問という概念もまた近代においてユダヤ史のなかに現れることになる。もちろん伝統的なユダヤ教のなかにも類似した考え方は存在したが、テキストを学ぶことに宗教的な意味がどの程度あるのか、あるいはないのかが大きな違いをつくっていることも事実である。近代の学問がユダヤ史のなかにもたらしたのはテキストに対する批判的なまなざしであり、歴史的態度である。くわえて、マイアーによれば、学問は現在を過去から分離し、同時にユダヤ史に「発展の概念」³⁵を導入することになった。「発展の

³³ Michael. A. Meyer, "Jewish Scholarship and Jewish Identity: Their Historical Relationship in Modern Germany," in *Judaism within Modernity. Essays on Jewish History and Religion* (Detroit: Wayne State University Press, 2001), 127.

³⁴ Ibid., 128.

³⁵ Ibid.

概念」は当時のドイツ観念論との関係を示唆するものであり、19世紀ユダヤ学の考察においては欠かせない視点であるが、ここではこれ以上触れることはやめよう。

これらの議論をまとめてみると、次のようにいうことができるだろう。歴史批判的方法が学問の名において伝統的なユダヤ教のテキストに適用されることは近代世界のなかで、あるいはヨーロッパ人として生きていくうえでユダヤ人にとっては必要な作業だった。そこにはユダヤ教を学問によって改革していくという意味で知的契機には回収されない、実践的かつ実存的な契機も存在した³⁶。たとえば、ツンツが自分の仕事を指して「われわれの学問」(unsere Wissenschaft)という言葉を使ったことが報告されている。学問とは「主観と客観のあいだの明確な境界設定」に関わる営為であるならば、「われわれ」という主観／主体を指示する言葉があっさりと「学問」と結びつく状況には十分な注意を払う必要がある³⁷。しかし、同時に近代の学問を取り入れて成立したユダヤ学はユダヤ教を導くどころか、ユダヤ・アイデンティティを掘り崩すのではないかという危惧とディレンマを生み出したのである。

このようにユダヤ学に内在している問題と周囲の状況との関係を整理することができるが、ユダヤ学の歴史はこのすぐ後の世代によって批判的に描かれることになる。あまりに専門化し、歴史化していくユダヤ学は、みずからのうちに「発展の概念」を組み込んだとしても、のちの世代の目からみれば〈衰退の歴史〉として映ったのである。

³⁶ ユダヤ学の実践的契機としてはユダヤ教の改革のほかに、反ユダヤ主義とどのように向かい合うかという問題と(必ずしも反ユダヤ主義的態度をとるわけではないが)ユダヤ教に対するキリスト教の優越性を無批判的に前提とする風潮との対決をあげることができる。大学のなかにユダヤ学のポストが設置されないという状況に満足できないユダヤ人たちもいた。Ibid., 136.

³⁷ Myers, "The Ideology of Wissenschaft des Judentums," 709 (マイアーズ「ユダヤ教学のイデオロギー」, 102頁)。

マイアーが書いているように、ユダヤ学に対する批判は三つの方向からやってきた。第一はイスマール・エルボーゲン³⁸ (Ismar Elbogen, 1874-1943) に代表されるようなユダヤ学者の内部からであり³⁹、第二は成人ユダヤ人の疎外状況を教育によって回復しようとしたローゼンツヴァイクたちの活動からである。第三の批判がもっとも厳しく、それはシオニストたちによって遂行された。それぞれにはそれぞれの立場があり、内容において一致するわけではないものの、彼らが疑いをもたざるをえなかったのはユダヤ学が過去の些細な事柄に拘泥し、現在のユダヤ人の問題から遊離していった状況である。次節ではエルボーゲンとローゼンツヴァイク、そしてマイアーが言及することのないブーバーのテキストを中心にして、ユダヤ学に対する批判の内容について考察してみたい。

4 役立たずの学問？

— ブーバー、エルボーゲン、ローゼンツヴァイク

ブーバーは1901年に雑誌『世界』に「ユダヤ的学問」というタイトルの論文を発表した⁴⁰。ブーバーにとってユダヤ的学問には、「ユダヤ学」「ユダヤ人問題の学問」「シオニズムの学問」という「三重の意味」が込められている⁴¹。

³⁸ シルトベルク出身の歴史家・ユダヤ教神学者。フィレンツェのラビ養成学校やベルリンのユダヤ学高等学院で教え、1938年アメリカに亡命し、ニューヨークやシンシナティの学校で講義を行った。

³⁹ エルボーゲンはユダヤ学が大規模な総合ではなく、古典的な宗教テキストの校訂版の作成のような「細かい仕事」に専念していったことを批判した。Ibid., 716 (同上訳, 114頁)。

⁴⁰ ここでは Wissenschaft des Judentums を「ユダヤ学」と訳し、ブーバーの Jüdische Wissenschaft を「ユダヤ的学問」と訳すことにする。

⁴¹ Martin Buber, “Jüdische Wissenschaft,” in *Martin Buber Werkausgabe 3, Frühe jüdische Schriften 1900-1922*, herausgegeben, eingeleitet und

まずユダヤ的学問は「ユダヤ民族の歴史的・現在の現実」から出発しなければならず、「所与の状況の描写と説明」をその目標としている⁴²。またユダヤ的学問は「すぐれて実践的な問題」、たとえば「現在のユダヤ人の病理学」や「他の諸民族との関係の異常さ」とも関わらなければならない⁴³。それゆえ、「素材の選択」に「目的」が深く関係する以上、安易に客観性を唱えることは難しい⁴⁴。最後にシオニズムの学問としてのユダヤ的学問は問いからではなく、答え、すなわち「たいていの場合学問的ではなく直観的であり、とにかく主観的に見出され、そこで基礎づけられるべき答え」⁴⁵から出発し、選択だけでなく、「事実としての素材の形成、解釈、評価」においても目的が重要な要素となる⁴⁶。

このような議論をしたうえで、ブーバーはユダヤ学の批判に向かっていく。彼にとって、ユダヤ学は「精緻な批判」と「発見論的洞察力」をともなった方法論をもち、「探求、比較、確定における類まれな熱意」に駆られている。しかし、ブーバーの目からみれば、ユダヤ学は「文献学の一部門」にすぎず、文献学的方法で古いユダヤの文献を研究対象としているだけであった⁴⁷。

ユダヤの伝統を考察した研究分野は多々存在するが、それをユダヤ学が文献学的方法でのみ扱うことは不可能であり、ブーバーは「別種の目的をもち、それゆえ別種的手段をもった学問」⁴⁸の必要性を訴える。彼によれば、「厳密に方法論的な意味で妥当するユダヤ的学問」は存在せず、あるの

kommentiert von Barbara Schäfer (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 148.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., 150–151.

⁴⁸ Ibid., 151.

は「ユダヤ的学問の複合体」であり、それは「ユダヤ性に関わる諸部分をさまざまな学問から見て解明し、またこのような諸部分を近代的に解釈された文献学的ユダイスティークへと体系的に併合することで確立される」学問であった⁴⁹。ブーバーはこれを「ユダヤ的学問」と呼ぶのであった。

そして、このユダヤ的学問の目的こそ、現在のユダヤ人から遠く離れた過去の些細な事柄に拘泥することではなく、「ユダヤ民族をその根本、発展、現在の状態において知ること」⁵⁰であり、この表現からは発展を挟んだ過去と現在の強い結びつきのなかにユダヤ的学問の目的があることがわかるだろう。

さらにブーバーはこの目的には「二重の意図」⁵¹があるという。第一が「人が愛しているものを知ること」であり、第二が「われわれ民族が何を必要とし、何を期待しなければならないのかという現状から、民族の必要と可能性を研究すること」である。

このようなユダヤ的学問の目的と意図から考えてみると、ブーバーにとってユダヤ的学問が成立するうえで重要なのは方法ではない。そうではなく対象であり、もう少し言えば現在に生き実践的課題を担った主体の存在と、そのような主体の対象に対する関わり方——ここでの関わり方とは反省された学問的方法論ではなく、より直接的な主体的体験のごときものである——が前面に出てくることになる。文献学的方法ではユダヤ人の過去については知りえても、現在における実践的な問題の解決やユダヤ民族の可能性には役立たないというのが、ブーバーの立場であろう。

先にユダヤ学に対する批判には三つの方向があったと述べたが、第一の方向に属するエルボーゲンのようなユダヤ人学者からも類似した批判が出ていた。

⁴⁹ Ibid., 152.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

もしユダヤ学が事実の出所や確定のもっとも慎重な歴史的・文献学的作業をも、みずからの課題の一部とみなすならば、ユダヤ学がその課題に従事しているのは、自己目的としてではなく、また過ぎ去った時代や死んだ文字の記念碑を復活させるためではなく、現在が築かれている土台を解明するためにある。ユダヤ学の目的は活けるユダヤ教／ユダヤ性（das lebendige Judentum）であり、そうであり続ける。それはあらゆる光線が目指す焦点を形成しなければならず、素材と研究の多様性を統一的な絆に結びつける指導的思想でなければならない⁵²。

ここでエルボーゲンは「活けるユダヤ教／ユダヤ性」を中心に据えているとはいえ、彼は学問を放棄するような仕方で語っているのではない。この点は第二の批判であるローゼンツヴァイクとは大きく異なることがわかる。ローゼンツヴァイクは、みずからの師であるフリードリヒ・マイネッケへの有名な手紙のなかで次のように書いていた。

わたしは（完全に大学教授の資格を得ることのできる）一人の歴史家から（完全に大学教授の資格を得ることのできない）一人の哲学者になりました。……しかし、本質的なことは、わたしにとって学問がもはやまったく中心的な意味をもっていないということであり、それ以来、わたしの生は「暗い衝動」によって規定されているということです。わたしはその暗い衝動に「わたしのユダヤ教」というたった一つの名前しか最終的には与えることができないことをはっきり意識しています。あらゆる過程の学問的側面、つまり歴史家が哲学者に変わったということは、結果にすぎないのです。しかし、この結果は「わたしがみた亡霊は悪魔ではなかった」という幾度も歓迎すべき証明書を、

⁵² Ismar Elbogen, *Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums* (Berlin: Philo Verlag, 1922), 44.

わたし自身にもたらしたのです⁵³。

ローゼンツヴァイクは、みずからの内にありながら生を突き動かし続ける「暗い衝動」に「わたしのユダヤ教」という名前をつけた。そのとき学問はユダヤ人としての彼にとっては大きな意味をなさないものとなったのである。これはエルボーゲンとの大きな違いと考えることができるだろう。ローゼンツヴァイクはみずからの生を選び取ることで学問に見切りをつけたが、エルボーゲンは「活けるユダヤ教／ユダヤ性」に賭けることでユダヤ学には批判的でありながらも、学問全体を手放すことはしない。おそらくブーバーもまた方法や過去に拘泥するユダヤ学を支持することはできないが、ユダヤの伝統のなかに何らかの仕方では現在のユダヤ人の窮状を救うための道を模索していたことは明らかであり、彼はその道を学問の複合体としてのユダヤの学問のなかにみていたともいえるだろう。

近代世界のなかでユダヤ人がみずからのアイデンティティや生の方向づけを確定するためには、ユダヤ教を学問的（＝歴史批判的）に研究するという道があったが、わずか100年ぐらいの歴史のなかで、ユダヤ学はユダヤ人の生に混乱をもたらし、そのままでは現在に生きるユダヤ人に役立ちえないものという衰退の歴史を歩むものとして、ブーバー、エルボーゲン、ローゼンツヴァイクによって受け取られたことがわかるだろう。

おわりに ― ユダヤ学の成立可能性

本論文では、大きく分けて二つの論点について考察した。第一に、ユダ

⁵³ Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher. 2Band. 1918-1929*, herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheimann unter Mitwirkung von Bernhard Casper (Hague: Martinus Nijhoff, 1979), 680 (Franz Rosenzweig an Friedrich Meinecke, 30. 8. 1920).

ヤ学に内在する「二つの持続する緊張」である。方法論においても、またユダヤ学の成果が向けられる目的や影響作用においても、ユダヤ学はみずからのうちに相対立する方向性をもつことになったのである。ユダヤ学の数奇な運命は、キリスト教や国民国家と完全に一致することのない少数派としての境遇に由来し、そこから近代ユダヤ人のアイデンティティやユダヤ教の意義をめぐるディレンマも生じたのかもしれない。

第二に、ユダヤ学がはたして近代ユダヤ人のアイデンティティの形成にどれほど貢献しえたのかという問題である。20世紀のユダヤ学者やユダヤ人思想家は19世紀のユダヤ学に対して批判的な態度をとった。学問に見切りをつけたローゼンツヴァイクは別として、ブーバーやエルボーゲンのユダヤ教／ユダヤ性への関わり方は学問的態度を完全に拒絶することはなかった。しかし彼らの学問の中心には——エルボーゲンの言葉を借りれば——「活けるユダヤ教／ユダヤ性」があり、現在に生きるユダヤ人はそれとの関係のうえで、ユダヤ学（ユダヤ的学問）を実践しなければならないような立場におかれていた。

19世紀から20世紀にかけてユダヤ学は、ユダヤ教を近代世界のなかでも耐えうる宗教とするためには学問的方法にも服従せざるをえないとする知的契機と、ユダヤ教を再認識・再定義することでユダヤ教を復活させ、改革しようとする実践的契機との二つの方向に引き裂かれるような緊張を内包していたように思える。それは言い換えれば、ユダヤ学とその担い手のなかには、たとえ実践的方向が強調されたにしても、学問である——あろうとする——限りは「宗教的・信仰的立場性を反省する神学的「自己」」と「文化的・政治的・社会的・歴史的所与の中にしか存在し得ない学問的立場性をも反省する学問論的「自己」」の二重性がつねにつきまとっていることを示唆している⁵⁴。

⁵⁴ 久保田浩「学問が自己を名付けるという営み」（書評：神代真砂実・川島堅二・西原廉太・深井智朗・森本あんり〔著〕『神学とキリスト教学』、『福音と世界』、2010年6月、51頁。久保田氏の議論はキリスト教神学をめぐる内

19世紀ユダヤ学に対する批判のなかから出てきた20世紀ユダヤ学が、ユダヤ学として成立し、その機能を回復させようとするために、「活けるユダヤ教／ユダヤ性」との関係を強調すればするほど、ユダヤ学はなぜみずからが——他の諸学問と同じ意味での——学問であると主張しなければならぬのか不明瞭になっていかざるをえないというディレンマに直面した。このような事態において、ユダヤ学はそこに内在する緊張関係や学問と生の問題を自覚するだけでなく、結果的にユダヤ学の成立可能性を、すなわちユダヤ学は学問としてユダヤ教という対象にどのように関わるべきかという根本問題をみずから問わざるをえなくなったのである。

〈学問としてのユダヤ学〉と〈学問の対象としてのユダヤ教〉——学問と対象の関係はユダヤ学に限らず学問活動をする者にとっては不可避の課題であり、こうした方法論的問題にこそユダヤ教と近代世界の複雑な関係の一端が示されているのである。

* 本研究は JSPS 科研費 17K02261 の助成を受けたものです。

容であるが、ユダヤ学を考えるうえでも非常に示唆的だったので、ここで援用させていただいた。