

# 基盤教育センター紀要

---

第 32 号

2019年 3 月

---

## 目 次

### 【論文】

反逆のメシア——エルンスト・ブロッホの宗教哲学

… 伊原 大 祐 … 1

北九州市立大学

# 反逆のメシア——エルンスト・ブロッホの宗教哲学

伊原木 大祐

「ラビ・メイルの教えによると、蛇の失墜はその偉大さに応じている。  
『すべての中で賢かった』から『すべての中で呪われた』のである。<sup>1)</sup>

## はじめに

20世紀に活躍したユダヤ知識人の中であって、エルンスト・ブロッホほどラディカルな仕方で啓示宗教の意味を転倒させた人はいない<sup>2)</sup>。たしかに、ブロッホ独自の「希望」の哲学体系は今日、その百科全書の展開にもかかわらず、ベンヤミンやアドルノ、ヨーナスやアーレント、レヴィナスやデリダといったユダヤ人思想家たちの濃密な思考を前にすると、すっかり色褪せたものに見えるかもしれない。だが、絶対者への服従を説く宗教的ないし神話的モチーフを、それとはまるで正反対の意味へと読み替えてゆくことにかけて、ブロッホの右に出る者はいなかった。彼の手にかかると、不毛で不合理に見えるオカルト的言辞や黙示録的記述——「暴徒の親方たち全員がもつ手品袋」(ルター)——でさえもが、まったく別のものになってしまう。このような屈折した批評的態度に、やがて『理性の破壊』を書くことになる盟友ルカーチとの決定的な違いを見ることもできるだろう<sup>3)</sup>。

ブロッホは宗教を論じる際、その他の凡庸なマルクス主義者たちと同じように、

<sup>1)</sup> *Midrach Rabba, Tome I: Genèse Rabba*, traduit de l'hébreu par Bernard Maruani et Albert Cohen-Arazi, Paris: Verdier, 1987, p. 214.

<sup>2)</sup> 以下、現行版ブロッホ全集からの引用に際しては、丸括弧内に巻号・頁数 [邦訳頁数] のみを記す。ブロッホ以外の著者による単行本から引用する際も、この方式に準じる。なお、できるだけ利用可能な邦訳を参照したが、文脈によっては訳文を改変したところもある。末尾の文献表を参照されたい。

<sup>3)</sup> 深澤は、ブロッホのアンビバレントなシュタイナー読解を踏まえつつ、ルカーチとの違いを以下のように評している。「この局面 [『この時代の遺産』におけるナチズム批判期] においてもなお、例えばのちのルカーチの『理性の破壊』(一九五四年)に典型的に見られるような啓蒙的非合理性批判ではなく、黙示録的な救済的批判ないし批判的救済をブロッホが行使用することは、驚きとすら言えるかもしれない」(深澤英隆, 2006, 194)。

「ヘーゲル法哲学批判序説」における名高い「宗教の批判」を好んで引用してみせる。しかしながら、ブロッホがそこで「宗教の批判 (Kritik der Religion)」と言われるときの「の (der)」を、目的語的属格としてだけでなく、主語的属格 (genetivus subjectivus) としても捉えていた点は見逃せない。この場合、宗教はただ一方的に「批判される」だけでなく、「悪しき諸関係からなる世界」を「批判する」当の主体ともなる (15, 212 [264])。もし仮にブロッホの思想に宗教哲学と呼べるような何ものかがあるとすれば、それは、この「宗教批判」の二重の性格を軸に展開されていると考えるべきである。たとえばシェフラーのようなカトリック神学者がブロッホの強引な聖書注釈に向けた批判は、まったく正当なものだろうが (Schaeffler, 1979)、このような文献学的関心にのみ立ってしまうと、その先鋭的着想の肝心な部分を取り逃がしてしまう危険がある。それよりむしろ、レヴィナス、ネエル、ブーレッツといった人々による (フランス) ユダヤの視点からの評価の方が、一定の批判的距離を含むものではあれ、ブロッホ宗教論のもつヒューマニスティックな内実をよく捉えている<sup>4</sup>。

以上の見方を踏まえて、本稿では、ブロッホ哲学をその「ユダヤ性」に関連づけながら論じ直してみたい。上記に挙げたユダヤ人研究者たちの解釈は、メシアニズム論に集中しているが、そもそもこの議論が出てくることになった経緯とそれ以降の枠組みを理解するためには、初期の著述を精査することが欠かせない (第一節)。ここでは、初期のブロッホに対してマルティン・ブーバーが与えたインパクトの射程を論じることになる。実際、ブーバー－ブロッホ関係という論点は、国内においてなお未踏のテーマにとどまっている。ブロッホの宗教論は、この関係の延長線上でこそ理解しうるものとなるだろう。ただし、ブロッホはその一方で、ブーバーの考える「ユダヤ思想」から決定的に抜け出しているとも考えられる。この断絶点を浮き彫りするのが、グノーシス主義に対する両者の態度のへだたりである。だが、ブロッホの肯定するグノーシス主義が、それでもやはり「ユダヤ的」と見なしうるのだとすれば、それはどの点においてなのか (第二節)。以下では、こうした問題を読み解く中で、ブロッホ哲学の宗教論的輪郭を再構成してみたい。

<sup>4</sup> とりわけ (Levinas, 1992, 62-67 [75-79]; Bouretz, 2003, 574-579 [312-316]) を参照。また、ネエルについては以下の論考 (著作からの採録) がある。Vgl. André Neher, „Le pèlerin de l'espérance: Ernst Bloch“, in: *Bloch-Almanach 4*, herausgegeben vom Ernst-Bloch-Archiv der Stadtbibliothek Ludwigshafen durch Karlheinz Weigand Stadtbibliothek, 1984, S. 85-95.

## 1. プラハの精神とその影

ユダヤ人哲学者ゴルディン〔Jacob Gordin, 1896-1947〕はかつて、ヘルマン・コーエンの文章をそのまま引きながら、「人間的には理解できない裏切り」(Gordin, 1995, 162; Cohen, 1997, 410-411)という言葉でスピノザを断罪したことがある。のちにレヴィナスも、畏友ゴルディンの見解に完全な同意を示すことだろう。『神学・政治論』におけるスピノザの聖書批評は、ユダヤ教固有の真理から離脱することで、トマス・モーガンからティンダル、カントからフィヒテとヘーゲル、あるいはシュライアーマッハーからプロテスタント神学へと至る、キリスト教の識者たちに甚大な影響を及ぼしてきた。その影響は最終的に、ドイツの自由主義神学者ハルナックによるマルキオン評価と、それに伴う『旧約聖書』排除論をもたらすことになる。スピノザはこうして「ユダヤ教」・「ユダヤ人」への近代的偏見に寄与してきたというのが、ゴルディンやレヴィナスの見方である。

それに事寄せると、ブロッホにもある種の「裏切り」があったと言えるかもしれない。実際、若き日のゲルショム・ショーレムは、このような裏切りを早い段階で察知していた。ブロッホの処女作『ユートピアの精神』を通読したショーレムは、ちょうどその書評を準備していた友人ヴァルター・ベンヤミンに、手厳しい批評文を書き送っている。彼の主たる不満は、ブロッホがユダヤ教を扱う際に「文献学」を軽視して「歴史哲学的」歪曲を加えている点にあった。その由来をショーレムは次のように暴露してみせる。

「ブロッホは魔術師の身ぶりをしながら（困ったことにこの魔術の源泉を、わたしは先刻承知なのです！）、ここでユダヤ教の物語、歴史とユダヤ教について発言するわけですが、それにはぞっとするようなプラハ〔……〕のマークがはっきり——どうしようもなく術語までがプラハ産です——はいつています。ブロッホが捏造したようなユダヤ人世代などは存在しません、プラハの精神圏のなかにでなければ」(Scholem, 1975, 113 [112])。

ここで「プラハ」という隠語で示されているのは、ショーレムとベンヤミンが当時そろって反発していたマルティン・ブーバーのことである。東方ユダヤ文化を積

極的に評価するブーバーは、プラハのシオニスト団体「バル・コホバ<sup>5</sup>」の招きで三度の講演を行い、その地のユダヤ人青年に多大な感化を及ぼした。講演を聴いた青年の中には、あのフランツ・カフカもいたという。ショーレムは、ブロッホによるユダヤ教理解の背景に、ブーバーと「バル・コホバ」の影を見ている。はたして実情はどうだったのか。

その真偽を検討するには、『ユートピアの精神』の中でも「象徴——ユダヤ人」(16, 319-332)と題された一節を読み解いてゆく必要がある。というのも、ショーレムが激しく拒絶し、それを受けたベンヤミンも同じように非難したのが(Benjamin, 1996, 75)、まさにこの部分だったからである。「象徴——ユダヤ人」は、1912年から13年にかけて書かれ、『ユートピアの精神』初版〔1918〕に組み込まれたものの、第二版〔1923〕からは削除され、1964年再版の初期論文集『砂漠を抜けて』に微修正を経て再録されている(Bloch, 1964, 122-140)。「ユダヤ人であることの誇り」がついに「目覚める」という、やや大仰な宣言から始まる本論考は、ブロッホのユダヤ・アイデンティティを考える上で無視できないものとなっている。たとえば、本邦ブロッホ研究のパイオニアである好村富士彦は、この論考から「自己のユダヤ人性に執拗にこだわっている」(好村, 1978, 199)知識人の姿を読み取った。また、ブーバー研究者として名高いメンデス＝フローも、次のように断言している。「28歳の時に書かれたこの試論は、ブロッホの長く多産な文筆歴の中でも、彼が表明的にユダヤ人として語り、ユダヤ教それ自体に語りかけた唯一の言明であろう」(Mendes-Flohr, 1991, 105)。いずれにせよ、ブロッホの「象徴——ユダヤ人」は、ただ「ユダヤ人」問題に触れているだけではなく、「ユダヤ教」というテーマにも深く関わった論考である。そこで、ショーレムの批判を念頭に置きながら、本論考の中心的なテーゼを三つにまとめて取り出してみることしよう。

(1) ブロッホがまず強調するのは、当時のユダヤ人青年の間に生じてきた意識変化である。実際、バル・コホバの一員であったハンス・コーン(のちにアメリカでナショナリズム研究の大家となる)もまた、ブーバーの影響下で編集した論文集『ユダヤ教について』の序言において、「新しいタイプのユダヤ人」(Verein Bar Kochba, 1913, VI)の登場を指摘していた。「象徴——ユダヤ人」はこの議論を多か

<sup>5</sup> 正式名称は「在プラハ・ユダヤ人学生協会バル・コホバ」。その活動内容は、中村寿「プラハにおけるユダヤ人学生協会バル・コホバの初期活動機関新聞『自衛 (Selbstwehr)』の創刊まで(1899-1907年)』『独語独文学研究年報』(北海道大学)36号、2010年、80-101頁に詳しい。この団体を軸としたブーバーとカフカの関係性については(中澤, 2011, 127-130)を参照。

れ少なかれ踏まえている。伝統的な形式主義にも、ブルジョワ的な同化欲求や商業主義にも囚われないユダヤ新世代を想定するブロッホは、その世代が容易に「イエス」の名を口にし、「イエス」という象徴を内面化している点に注意を促す。「彼イエスの忘れられた血は、もはや〔その民族の〕外側ではなく、内側で燃えている」(16, 323)。こうして今や「ナザレの出来事を前にした迷信深い気おくれ (die abergläubische Scheu)」は消滅し、「イエスがようやく自身の民族に戻ってくる」(ebd.) という。ここでの修辞表現は明らかに、「われわれ〔ユダヤ人〕がナザレの運動を前にして抱く迷信深い恐れ (der abergläubische Schrecken)」(Buber, 1911, 85) という、ブーバーがプラハ講演の中で用いていた言い方をほぼ踏襲している<sup>6</sup>。ショーレムはこれについて、ブロッホの表現を少し変えながら、「キリスト教の創始者に対する『古くから伝わる気おくれ (die altüberlieferte Scheu)』がユダヤ教内部で消滅していることを物語るような、信じるに足る証拠など、私にはいくら探しても見つかりません」(Scholem, 1975, 114 [113]) とコメントしている。現代ユダヤ人としての真摯な自己省察が特異な「キリスト」受容に帰結するというブロッホの筋立ては、ユダヤ教の独自性を重んじるショーレムの怒りを買わずにはおかないものだった。

(2) 続いて現れてくるのが、「キリスト教とユダヤ教メシアニズムの奇妙な混合」(Rabinbach, 1997, 55) である。ユダヤ人の信仰は旧約聖書にとどまらず、預言者から新約聖書へと越えてゆく。ブロッホは、新旧の両契約が相互に求め合うことを示唆した後、第二イザヤによる「主の僕」第四詩 (53 章) とパウロの「ローマ人への手紙」(10-11 章) を長々と援用する (16, 324-326)。前者については、苦難の僕に「イスラエル」の民族的現実を見る立場を退け、僕 (しもべ) =メシア説を取ることでその個人性を強調している。しかも、この議論は、「ダビデの子」という「支配するメシア」よりも、「ヨセフの子」という「苦難するメシア」を強調するため、ますますキリスト論に引き寄せられてゆく。その一方で、後者については逆に、救いに充てられた「全イスラエル」を靈的に解するような、すなわち最終的な全キリスト共同体と見なすようなプロテスタント的立場を退け、文字どおり「ユダヤ人」の問題へと引き戻している。そこからブロッホは、ユダヤ-キリスト間の和解を目論むだけでなく、その両者を越えた地点に「第三のもの」、「聖霊」、「遠くの

<sup>6</sup> ここでのブロッホの表現は、約五十年後の著作『キリスト教の中の無神論』において、「ブーバー」からの引用としてそのまま再利用されている (vgl. 14, 86 [(1) 98])。

メシア]、「最後の未知なるキリスト」(16, 329-332)を展望する。ここには、後年繰り返し援用されるフィオーレのヨアキムの神秘思想が見え隠れしているが、カバラーに取り組んだアイベシュツ [Jonathan Eybeschütz, 1690-1764] やモリトール [Franz Joseph Molitor, 1779-1860]<sup>7</sup>にも関連づけることで、ブロッホは第三極への方向づけをあくまでユダヤの次元にとどめおこうとする。

(3) さらにブロッホは、「たんなる堅苦しい伝統主義」や「ひどく無味乾燥で抽象的な理神論」に凝固したユダヤ教の現状を嘆きつつ、こうした「灰色」の信仰に、「歓びは法よりも偉大なり」という「ハシディズムの教え」(16, 330)を対置する。ここに至ってプラハの刻印は明瞭となる。『ユートピアの精神』初版と第二版いずれにも、ハシディズムの創始者バアル・シエムへの肯定的言及(16, 411; 3, 307 [321])が認められるが、これはブロッホがブーバーの作品『バアル・シエムの伝説』[1908]を読んでいたためと思われる<sup>8</sup>。しかも、ブロッホの表現からは、初期ブーバーに顕著な二項対立<sup>9</sup>——「公認のユダヤ教」対「地下のユダヤ教」——の反響を容易に推察できよう。後年のショーレムは、この手の区分を「素朴」で「歴史的考察に耐えない」としながらも、ブーバーの言葉がもたらした絶大な影響力、「卓越した魔力」(Scholem, 1970, 149 [152])を認めることになる。ブロッホもまた、その魔力に囚われた一人だった。ブロッホは「ユダヤ的世界感情」の特徴として、「生を純粹性、精神性、統一性に变えたいという衝動」(16, 322)を挙げる。「統一」もブーバーが好んで用いた語の一つであり、プラハ講演では、ユダヤ教の根本理念が「統一、行為、未来」の三つにまとめられている。このうち「未来」に関しては、ブーバーのいう「真実の完璧な生として、過去と現在の全現実に対抗する絶対的未来の理念」である「メシアニズム」(Buber, 1911, 91)という考えを、ブロッホも共有していたと思われる。ちなみに、『ユートピアの精神』に類出する「motorisch (動力的)」という独特な形容詞も、ブーバーの講演「東洋の精神とユダヤ教」

<sup>7</sup> ショーレムによるカバラー研究史上の位置づけとして、前者については論考「ドイツにおける最後のカバリスト」(Scholem, 1973, 218-246 [203-228])を、後者については論考「ロイヒリンから現在に至るカバラーの研究」(Scholem, 1973, 247-263 [229-244])を参照。

<sup>8</sup> 「ブロッホにブーバーの書き物を読んではどうかと勧めた」(Löwy, 1988, 185, n. 81)のは、盟友ルカーチである。青年ルカーチの『バアル・シエム』への傾倒ぶりについては、レーヴィの研究(Löwy, 1988, 184-187; 2010, 68-69)で言及されている。

<sup>9</sup> 「ショーレムがブーバーの「対照法」と名づけた二項構造が実際に設定されることになるのは、一種の神話の再興を通じてである。ユダヤ教がいかなる姿で現れるかという点では、この構造は、聖職者を預言者に、ラビを異端者に、そしてすべてを無力化する〈律法〉の厳しさを民衆のハガダーの生き生きした多産性に対立させる」(Bouretz, 2003, 481 [200])。

[1912] から採られたものである (Mendes-Flohr, 1991, 104)。

\*\*\*

ただし、ブロッホが骨の髄まで「プラハ的」であったという結論は導き出せない。執筆後に起こった第一次世界大戦をめぐる見解の相違——「戦争ブーバー」と反戦主義者ブロッホ——はさておき、上記の論考には早くもシオニズムへの否定的評価が「国民国家」への不信とともに記されている<sup>10</sup>。また、これに関連して、「道徳的雰囲気」と化した「ブーバー」(16, 320)への屈折した揶揄も見られる(この珍しい言及箇所は1964年の『砂漠を抜けて』再録時に削除されてしまう)。たとえば、バル・コホバ編『ユダヤ教について』に寄稿したベルクマンは、ラビ的伝統の中で深められた「神の名の聖化 (kiddusch haschem)」という思想を「英雄的な生の要求」(Verein Bar Kochba, 1913, 42)に、さらには「シオニズム」(ebd., 43)へと結び付けた。ブロッホもまた同じ語を「キリスト教」に接合する形で利用したため<sup>11</sup>、その理解は、ショーレムから「『ユダヤ教についての本』に由来する実に嘆かわしい曲解」(Scholem, 1975, 114 [113])という非難を受けている。だとしても、当時のブロッホに見られる反シオニズム的姿勢は、バル・コホバの政治的綱領とまったく相容れないものである。

論考の最後では、「ユダヤ人とドイツ人」の永遠の出会いが語られ、「ユダヤ性」が「ドイツ性」とともに「究極のもの」を「意味する」(16, 322)とまで述べられる。この総合はさらに、メシアニズムの「第三の受容者」たる「ロシア」との統一を通じて「絶対的な時を準備する」(ebd.)という。こうしたユダヤ-ドイツ-ロシアの終末論的統一への目くばせは、ただでさえユダヤ-ドイツの結合に反発していたショーレムには耐えがたいものだったろう。そもそもショーレムが「ドイツ人とユダヤ人との〈対話〉という神話」に反対する書簡を公表したきっかけは、『マルガレーテ・ズースマン記念論文集』への参加をめぐる是非にあった(Scholem, 1970, 7 [7])。このジンメルの子にして、ブーバーの友人でもあったユダヤ人女性ズースマンこそ、ブロッホの「象徴——ユダヤ人」執筆に大きな影響があったと

<sup>10</sup> シオニズムに対する公的な言明としては、『希望の原理』第二巻における痛烈な批評(5, 698-713 [(3) 229-248])を参照することもできるが、この問題は見かけほど単純なものではない。好村はイスラエルをめぐる「ブロッホの「変節」ないし「転向」」(好村, 1986, 288)に注目している。

<sup>11</sup> ブロッホによる「神の名の聖化」論については、ルルーシュの論考に詳しい解説がある。この論考は、「象徴——ユダヤ人」に関するもっとも包括的な注釈であるといっても過言ではない。Cf. Raphaël Lellouche, « Les Juifs dans l'utopie », in Ernst Bloch « Symbole : les Juifs », Paris : Éditions de l'éclat, 2009, pp. 76-88.

される人なのである<sup>12</sup>。

『ユートピアの精神』に見られる、メシアニズムの非シオニズム的かつアナーキズム的な変奏は、やはりプロッホをプラハの精神圏から引き離してゆく。この点でプロッホはブーバーより、むしろその親友だったグスタフ・ランダウアーにいっそう近い立場にある<sup>13</sup>。初期プロッホのユートピア思想は、のちに「革命的ロマン主義」(3, 347 [365]; 2, 230 [315])と明確に規定されるが、神秘宗教的要素を加味したラディカルな社会主義思想の試みとして、ランダウアーの革命論を発展的に継承したものと見てよい。

## 2. モーセと脱出の神

ところで、ブーバーとプロッホとを分かつ目印は、表層的な政治的立場の違いというにとどまらない。もっと深いレベルでの対立が、両者の宗教観に浸透している。「象徴——ユダヤ人」で規定された「ユダヤ的世界感情」には、たしかにプラハ講演の痕跡が認められる一方、明らかにブーバーならば首肯しなかったであろう特徴も含まれる。それが、「世界に反する態度」であり、「世界を超えた、いまだ現に存在せぬメシア的目標への非自然的方向づけ」(16, 321-322——強調は引用者による)である。プロッホ哲学の中心概念「いまだない (Noch-Nicht)」のカテゴリーが現れていることも見過ごせないが、それ以上に重要なのは、ユダヤの形容のもとに記された反世界的感情である。しかも、「潜在的グノーシス主義」(16, 330)を掲げるプロッホは、「偉大な男マルキオン」の「形而上学的反ユダヤ主義」が「見せかけ」にすぎないと考え、そこに本来のメシア的精神性に近いものを読み取っている。これは、ブーバーの見解に真っ向から反する。ところで、この「マルキオン」とはいったい何者なのか<sup>14</sup>。

古の時代、ユダヤ人が引き起こしたバル・コホバの乱 [132-135] をローマ皇帝ハドリアヌスが鎮圧してからというもの、属州ユダヤの名は地表から完全に消し去

<sup>12</sup> 『ユートピアの精神』初版を書評で称賛したズースマンに対して、プロッホは1921年の著作『革命の神学者としてのトマス・ミュンツァー』を捧げている(好村, 1986, 67-70)。

<sup>13</sup> 両者の類似については、幾人かの論者が指摘している。代表的なものに(Christen, 1979, 36-38; Münster, 1982, 124-126)。

<sup>14</sup> マルキオンをめぐるブーバーとプロッホの差別化という論点は、タウベスの論考「鉄の殻とそこからの脱出——あるいはマルキオンをめぐる衝突、過去と現在(1984)」(Taubes, 1996, 173-181)から示唆を得ている。

られ、すでに進行していたユダヤ民族の離散も全面的なものとした。ちょうどその時期に小アジアからローマにやってきたのが、キリスト教徒マルキオンである。教会に多額の献金をしたマルキオンは、しかしながらそこで新たな教えを説き始めたため、後代まで「異端」として歴史に名を留めることになる。彼の教えの要点は、キリストの福音をユダヤ教聖書から切り離すことにあった。こうして独自の非ユダヤ教的視点から選択・編集されたマルキオン版『福音書』を、ブーバーは、ハドリアヌスによるユダヤ制圧との並行性を想起させつつ、「イスラエル破壊への精神的寄与」(Buber, 1993, 148)と見なす。マルキオンは、自ら立ち上げた教会からヘブライ語聖書を放逐したばかりでなく、正典たるべき福音書を一冊に限定し、そこからさらにユダヤ化された要素を削ぎ落とすことで真正の福音を復元しようと試みた。こうした切断の背景にあるのは、失われた著作『反対命題 (Αντιθέσεις)』で主張されたとおぼしき、過激な二元論思想である。イスラエルの神、この世のすべてを創造した神は、怒り・嫉妬・残酷さに満ちた容赦なき裁きの神であり、同時にまた、現世にある卑小なものすべての創造者でもある。創造神は「義」であるが「善」ではなく、支配的であるが劣位にある。それより優れた神がこれに対抗している。この知られざる異邦の神は、憐れみ深い愛の神であるがゆえに、善き神でもある。キリストの福音はまさにそこから到来した。今や救いは、ヤハウェのごとき創造神とは根本的に異質な「善なる神」を信じるか否かにかかってくる。

これに対するブーバーの批評は、かなり辛辣なものであった。ブーバーにとって、マルキオンの二元論から導かれる結論は以下のようにしかならない。まず、この神概念の極端な分割によって、われわれの物質的世界は「価値なき」ものとなる。だとすれば、この世をわざわざ「改善」しようという考えも起こらなくなるだろう。結果、この世界はすべて「世俗権力的手中に」(Buber, 1993, 148)置かれることになる。真なる神と完全に分断された物質世界は、もはや天からの要請によって訂正されることも、改善されることもありえない。こうしてブーバーは、あまねく知られたイエスの言葉を念頭に置きつつ、二重に皮肉めいた非難を投げかける。要するに、マルキオンは「この世をカエサルに、あの世を神に与えた」(ebd.)のだと。ここに見いだされるのは、反動的な現実逃避者としてのイエス-マルキオン像である。

ところが、ブロッホの解釈はこの考えを百八十度転倒させる。ブロッホによれば、「カエサルのはカエサルに、神のものは神に」というマタイ福音書の章句

は、「ピラトの前での敗北主義を支持するものではない」(14, 180 [(2) 237])。むしろこうした現世への無関心は、まさしく「終末論的」なものであるという。つまり、「今こそこの世が裁かれる時」であり、「今この世の支配者が追放される」(ヨハネ福音書 12 章 31 節) のであれば、もはや「この世」の価値に執着する必要など、どこにもない。マルキオンが示す強烈な反世界的態度は、より善き新事象としての「ユートピア」——未知なる異邦の神の領域——から、旧態依然の(カエサル的)世俗権力を照明することで、真に反逆的な要素を逆説的にも「この世」の内部に導入する。それは、ブーバーが非難するような現実逃避どころではなく、むしろ他律的支配からの脱出に伴う現実変革に帰着するだろう。だからこそ、「マルキオンの神が異邦のものであるという全面的規定の裏面にあってさえ、この世の人間からの離反は少しも示されておらず、逆に、ますます完全にこの人間へと向かうことが考えられていた」(14, 240 [(2) 327]) という、ブロッホの評価が生じるわけである。反世界的態度は、反人間性を意味するわけではないし、ましてや、内向的に諦観した非社会性や非政治性を意味するわけでもない。それは、ミュンツァー論の言葉を借りると、「人間が抑圧され軽蔑され見失われた存在であったような環境世界すべての終末」(2, 229 [314]) を目指す行為に直結しているのである。

他方、マルキオンを排撃するブーバーは、当初から断固たる反グノーシス主義者であった。1914 年には、世界全体を「否定する」神秘主義者を退け、逆に世界の「現実性」(Buber, 1917, 30) の増強を訴えている。1928 年の講演「ユダヤ教の信仰」では、「グノーシスと魔術」をユダヤ教信仰の敵手と見なし、その延長線上で「マルキオン」(Buber, 1993, 193) の旧約理解を批判する。さらに別の講演でも、最大限の敵意をもって「グノーシス主義者マルキオン」(ebd., 148) の名を挙げつつ、「諸国民のマルキオン主義」に対抗させる形で「イスラエルの精神」(ebd., 150) を称揚した。ユダヤ神秘主義に対するグノーシスの影響の有無という争点をめぐって、ブーバーがショーレムと対立していたことを、ここで思い起こしておくことはけっして無駄ではないだろう<sup>15</sup>。

とはいえ、マルキオンに顕著に見られるような反世界的ユートピア像がなおも「ユダヤ的」であるというブロッホの認識は、いかなる前提から生じているのだろう

<sup>15</sup> この論点をめぐっては(上山, 2009, 95-102)に詳しい。次の論文も参照のこと。手島敷矢「カバラー、メルカバー・ハイハロット文学とグノーシス主義——ゲルショム・ショーレムとユダヤ神秘主義の「起源」問題」『グノーシス 陰の精神史』岩波書店、2001 年、146-160 頁。

うか。これは一見すると、かなり奇妙な認識である。そうした疑問に対しては、すでに引用した『キリスト教の中の無神論』〔1968〕という著作がヒントを与えてくれている。晩年のショーレムは、ブロッホ宗教哲学の総決算ともいべき本書のタイトルを「その内容から見ればまったく無意味」(Scholem, 1999, 173)と酷評したが、書物自体としては「力強く印象深い<sup>16)</sup>」と称賛している。しかもショーレムは、『党派にとらわれない教会と異端の歴史』によって異端復権に貢献した、敬虔主義の神学者アルノルト〔Gottfried Arnold, 1666-1714〕にブロッホの姿を重ね合わせ、「たとえマルクス主義的に神を悪魔払いして否認するようには見えたとしても、ブロッホほどの激情でもって神について語った」者は「多くない」とまで述べる<sup>17)</sup>。ブロッホによる無神論的マルクス主義の根底には、それを凌駕して駆動する神秘主義のエネルギーがたく埋め込まれている<sup>18)</sup>。こうしてカバラ研究の老大家は、「魔術師」ならざる「神秘家」の姿をブロッホのうちに認めるようになる。論考「ユダヤ教におけるメシア的理念の理解のために」の脚注でも、ショーレムは次のように書く。

「彼の第二の著作（『希望の原理』——引用者による註）の手のこんだマルクス主義的構築は、神秘主義的靈感へのかくしおせぬ反対を示しているが、ブロッホの最良の諸洞察は本質的にこの靈感に負っているものであり、彼はマルクス主義的ラブソディーの真のジャングルを通り抜けながらこの靈感を勇敢にも救い出したのである」（Scholem, 1963, 13 [56]）。

この救い出された靈感の到達点が、『キリスト教の中の無神論』であった。ブロッホはこの書の中で、「非神政化 (Enttheocratisierung)」(14, 111 [(1) 136])と名づける方法を聖書解釈に適用している。その狙いは、「上位」(主)からの神権政治支配を美化する抑圧的な「奴隷言語」(14, 30 [(1) 19])を排し、背後に埋もれた反

<sup>16)</sup> G. Scholem, „Wohnt Gott im Herzen eines Atheisten? Zum 90. Geburtstag von Ernst Bloch“, in: *Der Spiegel*, No. 28 (Juli 1975), Hamburg, S. 111. 書名に対するショーレムの酷評を受け、ブロッホの友人であったミヒャエル・ラントマンは、『キリスト教の中の無神論』の副題「脱出および王国の宗教に寄せて」にある『脱出および王国の宗教』こそが、「本来の書名」(Landmann, 1982, 172)であったことを強調する。

<sup>17)</sup> Scholem, a. a. O., S. 112-3. ショーレムとブロッホ、さらにはショーレムとアルノルトの類似性については、(ピアール, 1984, 346-351)を参照。

<sup>18)</sup> 同種の見解として、1975年7月27日 Heinrich Gebhardi 宛て書簡 (Scholem, 1999, 116) および 1976年4月29日 Anton Christen 宛て書簡を参照 (ebd., 133)。

逆 - 政治的モチーフを解放することにある。聖書を含めた各種の宗教テキストには時として、目上の者の権威に疑いを向けることなく絶対に従うことを美德とするような他律的価値観が埋め込まれている。ブロッホは、こうした従順な精神を刷り込む聖典のイデオロギー的効果を途絶させ、かつての宗教的・政治的権力者の思惑とはまったく逆の意図を、当のテキストから読み取ろうとした。ショーレムの印象的な表現を借りるならば、非神政化は、聖書をいわば「毛並みに逆らって読む (gegen den Strich lesen)<sup>19</sup>」(Scholem, 1999, 116)。それゆえ、この読解は、ブルトマン流の「非神話化 (Entmythologisierung)」であれば見過ごしてしまうような反権威的な神話を大胆に救い出すことができる。半世紀ほど前にミュンツァーの口を借りて「善人の暴力権」(2, 112 [154])を論じていたブロッホが、「蛇」、「カイン」、「エサウ」、「預言者」、「ヨブ」、「イエス」など、弾圧された反逆者の諸形象を引き合いに出すのも故なしとしない。そして、この論の背後で特権的な象徴として機能しているのが、「モーセ」である。

モーセといっても、ブロッホの念頭にあるのは、まずもって既成秩序に反逆した殺人者としての、続いて「脱出の神 (Exodusgott)」を導入した解放者としてのモーセである。このモーセとともに「宗教意識に飛躍が生まれた」(5, 1453 [(6) 90])という。エジプト脱出の出来事は、従来からある「世界盲信の、あるいは星辰神話的宿命の宗教」(ebd.)に真っ向から対立している。そのような星辰神話への批判は、すでに『ユートピアの精神』のライトモチーフをなしていた。1963年に付された同書の後記には、次のような「原則」が記されている。「世界は真実でない。しかし、世界は人間と真理によって帰郷へと至ることを欲している」(3, 347 [365])。この人間主義的な原則ほど、マルキオンの考えに近いものはないだろう。その意味では『希望の原理』が示唆するように、マルキオン思想の源泉の一つはモーセの出エジプトにある。マルキオン流の「真の神ないし未知の神」は、「脱出の神のうちに、エジプトとカナンの間、ほのかに姿を現している」(5, 1500 [(6) 152])のである。事実、「巨大なエジプト、既成の世界自体という駄作からの退去」(14, 61 [(1) 62])までもが主題となる以上、ブロッホのモーセ論は著しく反世界的な特徴を帯びざるをえない。そして、この「巨大なエジプト」たる「世界」はまた、タウベス (Taubes, 1996, 175-178) やボルツ (Bolz, 1989, 13-45) が解釈したように、容赦

<sup>19</sup> G. Scholem, „Wohnt Gott im Herzen eines Atheisten? Zum 90. Geburtstag von Ernst Bloch“, in a.a.O., S. 110.

なく人々を呑み込む資本主義経済をかつてマックス・ウェーバーが評して言った「鉄の殻 (ein stahlhartes Gehäuse)」(『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』) に類したものといつてよいだろう。

ブロッホは、モーセに顕現した神の名「エヒエ・アシェル・エヒエ」に「いわゆる神表象自体の爆破」(14, 24 [(1) 13]) を予感したが、ショーレムに言わせれば、この「ユダヤ宗教の鍵となる語の一つ」は「キリスト教」にも「無神論」にも帰着しない<sup>20</sup>。『キリスト教の中の無神論』は、生成を含意する動詞ハーヤーの未完形エヒエを、「不確定な未来」としての「将来いつか (Dereinst)」(14, 124 [(1) 153]) に関連づけ、この未来によって「従来のあるゆるヤハウエ表象からの脱出そのもの」(14, 123 [(1) 151]) が可能になったと論じる。それゆえ、脱出とは、自然世界のみならず過酷な圧政からの、現にそこにある悲惨からの黙示録的脱出であり、同時にまた、いまだ存在せぬ「カナン」、「より善き、それどころか唯一真なる(……) アイオン」(14, 61 [(1) 62]) への、隷属なき「自由の国」へのメシアニズム的移行<sup>21</sup> でもある。けれども、この理念に現実逃避的な傾向はいささかも認められない。なぜなら、ブロッホにおけるモーセの脱出は、「まさしく世界そのものの現実的実験」(15, 263 [331]) として、つまりはフォイエルバッハ・テーゼにいう世界の変革として成就されるほかないからである。

## おわりに

「象徴——ユダヤ人」の章を丸ごと削除した『ユートピアの精神』第二版は、しかしながら、初版にはなかった「ユダヤ人」に関する示唆的な文章を残している。カント的な物自体を「いまだ存在しないもの」、「未知で未完のユートピア」と見なすブロッホは、それに関連づけて「ユダヤ人」と「哲学者」との秘められた絆を暗示していた。

「ふたたび哲学の思考は、神話へ、従来神話とは別の神話へ、太古以来ユダ

<sup>20</sup> Vgl. Scholem, „Woohnt Gott im Herzen eines Atheisten? Zum 90. Geburtstag von Ernst Bloch“, S. 113.

<sup>21</sup> この移行はおそらく「倫理的」かつ「具体的」なものとして解される必要がある。レヴィナスのブロッホ読解を踏まえた松葉類の論文「レヴィナス後期思想における「より良いもの」について——エルンスト・ブロッホを起点として」『宗教学研究紀要』13号、2016年、29-42頁を参照。

ヤ人と哲学者たちの心を本性にふさわしく刺激してきたユートピア神話へと身を向ける。このユートピア神話のゆえに、ユダヤ人と哲学者は、すなわち目に見えない神の崇拝者と全き絶対性の不穏な崇拝者はともに、出来上がった具象的な事実存在を出発点とするすべての神学の目には、うさんくさく映らずにはゆかなかった。」(3, 256 [267])

ちょうど、コーエンが語っていた「カント哲学とユダヤ教との内的連関」(Cohen, 2009, 311-345)を思わせるような結合である。このコーエンこそ、二十代のブロッホが自らの博士論文を送り付けた当の相手であった。1908年にヴェルツブルク大学に提出されたブロッホの博士論文「リッケルトと現代認識論の問題に関する批判的論究」はコーエン哲学との対決を含んでいるが、ブロッホは大胆にもそのコピーを献辞付きで送付している。なお、当該コピーは現在、エルサレムのヘルマン・コーエン・アーカイブに保存されているという (cf. Mendes-Flohr, 1991, 386, n. 26)。そして、八十を超える老齢となってもブロッホは、コーエンの『ユダヤ教の源泉からの理性の宗教』を引用しつつ、民族の黄金時代を過去や原初にではなく「未来」に措定するユダヤ思想の特異なポテンシャル——「メシアニズムが提起する偉大な文化史的謎」(14, 85 [(1) 98]; Cohen, 1919, 337)——を称揚する。もちろん、コーエンの倫理主義的かつ合理主義的理解に対する批評的イロニーは、ここでも十全に発揮されている。そうした絶妙な距離感は、若き日のブロッホと変わるところがない。だが、「いまだ存在しないもの」へと開かれたメシアニズムを、「プラトンからヘーゲルにまで」見られる想起(アナムネーシス)的思考様式に対置してみせることで、老ブロッホはかつてのコーエンと共に、西洋哲学への大胆なユダヤ的介入を遂行していると見ることもできる。

こうして、次のようなラントマンの表現がいつそうの真実味を帯びてくる。すなわち、「西洋人エルンスト・ブロッホはユダヤ教に、そのメシアニズムに属し、その中に潜在している形而上学を贈り与える」のだが、それと同時に「ユダヤ人エルンスト・ブロッホは西洋に、メシアニズムを源泉とした新しいタイプの形而上学を贈り与える」(Landmann, 1982, 172)<sup>22</sup>。この両義的なスタンスは、彼の思考と文体を

<sup>22</sup> この文章は以下のブロッホ論でも引用された。Vgl. Ze'ev Levy, „Utopie und Wirklichkeit in der Philosophie Ernst Blochs“, in: *Bloch-Almanach 7*, herausgegeben vom Ernst-Bloch-Archiv der Stadtbibliothek Ludwigshafen durch Karlheinz Weigand Stadtbibliothek, 1987, S. 48.

最後まで貫く基本特徴である。ショーレムから「魔術師」や「神秘家」などと呼ばれたブロッホが、それでも一人の「ユダヤ人-哲学者」として描き出す「新しいタイプの形而上学」は、神秘的でありながら啓蒙的であり、哲学的であると同時に宗教的でもあり、「新しい」思考ではあるがやはり旧来の「形而上学」の枠内にとどまっている。そうした一筋縄ではいかないブロッホの態度は、まさしく「アテネとエルサレム」という両極——「この二つの偉大な都市/廢墟」(佐藤, 2015, 241)——の間で揺れ動きながら時代と格闘した、二十世紀ドイツ・ユダヤ知識人の典型的な姿を供していると考えられよう<sup>23</sup>。

[付記——本研究は JSPS 科研費 (課題番号 16K02130) の助成を受けたものである。]

## 文献表 (単行本のみ。論文についてはそのつど注記)

*Ernst Bloch Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Band 2: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1969. [樋口大介・今泉文字訳 『トーマス・ミュンツァー——革命の神学者』 国文社、1982 年。]

Band 3: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, 1964. [好村富士彦訳 『ユートピアの精神』 白水社、1997 年。]

Band 5: *Das Prinzip Hoffnung: in fünf Teilen*, 1959. [山下肇ほか訳 『希望の原理』 (全六巻) 白水社、2012-2013 年。]

Band 14: *Atheismus im Christentum : Zur Religion des Exodus und des Reichs*, 1968. [竹内豊治・高尾利数訳 『キリスト教の中の無神論——脱出と御国との宗教のために』 (上・下) 法政大学出版局、1975-1979 年。]

Band 15: *Experimentum mundi : Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, 1975. [小田智敏訳 『世界という実験——問い, 取り出しの諸カテゴリー, 実践』 法政大学出版局、1999 年。]

---

<sup>23</sup> 本稿は、日本宗教学会第 76 回学術大会でのパネル「20 世紀ユダヤ哲学再考——政治と宗教のはざままで」(2017 年 9 月 17 日) 内において発表された原稿をもとにしている。当日のディスカッションと発表を通じて多くの示唆を与えてくれた合田正人 (明治大学)、後藤正英 (佐賀大学)、佐藤貴史 (北海学園大学)、松葉類 (京都大学) の各氏にこの場を借りて御礼申し上げたい。このパネルはもとも、佐藤氏の著作『ドイツ・ユダヤ思想の光芒』(岩波書店、2015 年) による問題設定から強いインスピレーションを受けて組織されたものである ([http://jpars.org/wp-content/uploads/2018/04/76th\\_panel\\_2017.pdf](http://jpars.org/wp-content/uploads/2018/04/76th_panel_2017.pdf))。

Band 16: *Geist der Utopie. Faksimile der Ausgabe von 1918*, 1971.

Benjamin, W. (1996). *Gesammelte Briefe, Band II 1919-1924*. (T. A. Archiv, Ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bloch, E. (1964 [1923]). *Durch die Wüste: Frühe Kritische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bolz, N. (1989). *Auszug aus der entzauberten Welt: philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*. München: W. Fink. [山本尤・大貫敦子訳『批判理論の系譜学——一両大戦間の哲学的過激主義』法政大学出版局、1997年。]

Bouretz, P. (2003). *Témoins du futur: philosophie et messianisme*. Paris: Gallimard. [合田正人・渡名喜庸哲・藤岡俊博訳『20世紀ユダヤ思想家——来るべきものの証人たち (2)』みすず書房、2011年。]

Buber, M. (1911). *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt am Main: Literarische Anstalt, Rütten & Loening.

Buber, M. (1917). *Ereignisse und Begegnungen*. Leipzig: Insel-Verlag.

Buber, M. (1993). *Der Jude und sein Judentum: gesammelte Aufsätze und Reden*. Gerlingen: Verlag Lambert Schneider.

Christen, A. F. (1979). *Ernst Blochs Metaphysik der Materie*. Bonn: Bouvier.

Cohen, H. (1919). *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Gustav Fock.

Cohen, H. (1997). *Hermann Cohen Werke, Band 16: Kleinere Schriften V 1913-1915*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Cohen, H. (2009). *Hermann Cohen Werke, Band 15: Kleinere Schriften IV 1907-1912*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Gordin, J. (1995). *Écrits. Le renouveau de la pensée juive en France*. Paris: Albin Michel.

Landmann, M. (1982). *Jüdische Miniaturen: 1. Bd. Messianische Metaphysik*. Bonn: Bouvier.

Levinas, E. (1976). *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel. [合田正人監訳・三浦直希訳『困難な自由——増補版・定本全訳』法政大学出版局、2008年。]

Levinas, E. (1992). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin. [内田樹訳『観念に到来する神について』国文社、1997年。]

- Löwy, M. (1988). *Rédemption et utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale: une étude d'affinité élective*. Paris: Presses universitaires de France.
- Löwy, M. (2010). *Juifs hétérodoxes: Romantisme, messianisme, utopie*. Paris: Éditions de l'éclat.
- Mendes-Flohr, P. (1991). *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*. Detroit: Wayne State University Press.
- Midrach Rabba, Tome I: Genèse Rabba*. (1987). Paris: Verdier.
- Münster, A. (1982). *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Rabinbach, A. (1997). *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*. Berkeley: University of California Press.
- Schaeffler, R. (1979). *Was dürfen wir hoffen? : die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Scholem, G. (1963). *Judaica 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [高尾利数訳『ユダヤ主義の本質』河出書房新社、1972年。]
- Scholem, G. (1970). *Judaica 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [高尾利数訳『ユダヤ主義と西欧』河出書房新社、1973年。]
- Scholem, G. (1973). *Judaica 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [高尾利数訳『ユダヤ教神秘主義』河出書房新社、1975年。]
- Scholem, G. (1975). *Walter Benjamin - die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [野村修訳『わが友ベンヤミン』晶文社、1978年。]
- Scholem, G. (1999). *Briefe, Band III 1971-1982*. München: Verlag C. H.
- Taubes, J. (1996). *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft: Gesammelt Aufsätze zur Religions-und Geistesgeschichte*. München: Wilhelm Fink.
- Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag. (1913). *Vom Judentum: Ein Sammelbuch*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag.
- ビアール, デイヴィッド. (1984). 『カバラと反歴史——評伝ゲルシヨム・ショーレム』(木村光二訳)、晶文社。
- 上山安敏. (2009). 『ブーバーとショーレム——ユダヤの思想とその運命』、岩波書

店。

中澤英雄. (2011). 『カフカ・ブーバー・シオニズム』、オンブックス。

佐藤貴史. (2015). 『ドイツ・ユダヤ思想の光芒』、岩波書店。

好村富士彦. (1978). 『希望の弁証法』、三一書房。

好村富士彦. (1986). 『ブロッホの生涯』、平凡社。

深澤英隆. (2006). 『啓蒙と霊性——近代宗教言説の生成と変容』、岩波書店。