

タイトル	Y. H. イエルシャルミの「小さな本」：集合的記憶 ，ユダヤ学，「職業的なユダヤ人歴史家」
著者	佐藤，貴史； SATO, Takashi
引用	北海学園大学人文論集(65)： 105-127
発行日	2018-08-31

Y. H. イエルシャルミの「小さな本」* — 集合的記憶, ユダヤ学, 「職業的なユダヤ人歴史家」—

佐藤 貴史

はじめに — ユダヤ人の歴史における断絶と継続

- 1 「職業的なユダヤ人歴史家」という存在
 - (1) 『ザホール』の執筆動機と目的
 - (2) 『ザホール』のディレンマとアイロニー
- 2 集合的記憶と神の摂理
- 3 ユダヤ学の成立と歴史の断絶
 - (1) 学問 (Wissenschaft) の対象としてのユダヤ教
 - (2) 信仰の対象としての歴史
- 4 イエルシャルミに対する批判と応答
 - (1) 断絶の緩和 — A. フンケンシュタイン
 - (2) 歴史記述の衝撃 — D. N. マイアーズ

おわりに — 『ザホール』あるいはイエルシャルミの両義性

はじめに — ユダヤ人の歴史における断絶と継続

Y. H. イエルシャルミ (Yosef Hayim Yerushalmi, 1932-2009) の『ザホール — ユダヤ人の歴史とユダヤ人の記憶』 (*Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, 1982) はユダヤ教における記憶と歴史の問題に限らず、現代における歴史学の役割を問い直すような多大な影響力をもった著作であ

* 本論文は京都ユダヤ思想学会・2016年度第9回学術大会(於:同志社大学, 2016年6月19日)で発表した内容に加筆修正を施したものである。

る。しかし、その内容は安易な理解を許さないような構成になっており、序章に書かれている「ある部分は歴史であり、ある部分は告白にして信条であるこの小さな本」¹ (this little book, part history, part confession and credo) という謎めいた言葉からも、その事実の一端を窺い知ることができるだろう。

また、『ザホール』の影響力のなかでは——直接的であれ間接的であれ——批判や論争というかたちであらわれたものもあった。おそらくしばしば言及されるのはA. フンケンシュタインとの関係であろう。R. ミロンは両者が問題にしているのは「歴史空間における過去と現在のあいだの関係」²であると述べながら、しかし「世俗化の時代におけるユダヤ人の過去、伝統、そして歴史の意味」を理解するための「形而上学的モデル」が、両者においては異なっているという³。ミロンによればイェルシャルミは「断絶モデル」と、フンケンシュタインは「継続モデル」と呼べるアプローチをとりながら、ユダヤ人の過去と現在、あるいは歴史と記憶の関係を考察している⁴。すなわち、「ユダヤ人の集合的記憶と超越的要素を同一視した」⁵ イェルシャルミは、近代への移行のなかでユダヤ人の集合的記憶に「断絶」が生じたと理解した。これに対してフンケンシュタインは、集合的記憶と歴史の記録のあいだに架橋できない深淵をみることを抑制し、歴史意識を媒介として両者の関係を調停しようとしたと考えられるのである⁶。

¹ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: University of Washington Press, 1982), xxxii. 『ユダヤ人の記憶, ユダヤ人の歴史』(木村光二 [訳], 晶文社, 1996年), 15頁。本論文はイェルシャルミの邦訳から多大な恩恵を受けたが、一部私訳を用いた個所もある。

² Ronny Miron, *The Angel of Jewish History. The Image of the Jewish Past in the Twentieth Century* (Boston: Academic Studies Press, 2014), 3.

³ Ibid., 4.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., 42.

⁶ Ibid., 43.

このようなミロンの整理, とくに「断絶モデル」を批判的に見据えつつ, 本論文の課題はイエルシャルミの集合的記憶論を考察することで、『ザホール』の複雑な構造, そしてイエルシャルミ自身が抱えている両義性を明らかにすることである。この課題を果たすために, 第一に『ザホール』のプロローグ, 版を重ねたさいに付加された序文, そして第4章を中心にしてイエルシャルミの議論を考察する⁷。第二にイエルシャルミに対するフンケンシュタインの疑義を歴史意識とユダヤ学の問題に絞って確認し, また D. N. マイアーズがイエルシャルミとフンケンシュタインのあいだにみた論点が, 果たしてイエルシャルミが本当に問題とするものだったのかを考えてみたい。実のところ, イエルシャルミにとって重要な論点は歴史意識ではなく, 近代ユダヤ人に歴史記述がもたらした衝撃であり, それは彼の

⁷ イエルシャルミのフロイト論には次のような記述がある。「ユダヤ人の集合的記憶という問題に以前から取り組んできたことも, フロイトの本をまったく新たな光のもとで読む一助となった。こうした意味において, 『モーセと一神教』に関するわたしの仕事は, 『ザホール』のなかですでに浮上していた諸テーマの自然な延長とみなせるかもしれない」〔Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Mose. Judaism Terminable and Interminable* (New Haven: Yale University Press, 1991), xvi. 『フロイトのモーセ——終わりのあるユダヤ教と終わりのないユダヤ教』(小森謙一郎 [訳], 岩波書店, 2014年), xxii 頁〕。それゆえ, 彼のフロイト論も視野に収めて論じるべきかもしれないが, 今回は断念する。またミロンはイエルシャルミのテキストを引用しながら, 「たとえイエルシャルミがすでに17世紀のスピノザのうちに『文字通りかつラディカルな意味でのユダヤ人の歴史の世俗化』を認めるとしても, ユダヤ人がそこから分離できない一部であった世俗的な文化のなかで生き, 『近代という時代におけるユダヤ教の原-異端とみなされるべきスピノザよりも優れた主張をもっている』者こそ, 実は20世紀の人物フロイトだったことに, 彼は実際のところ気づいている」(Miron, *The Angel of Jewish History*, 8)と書いている。イエルシャルミのフロイト論に関する邦語文献としては以下の論文を参照されたい。後藤正英「フロイトの『モーセ論』と文化のアイデンティティ」(片柳榮一 [編著]『ディアロゴス——手探りの中の対話』, 晃洋書房, 2007年)。

作品だけでなく、論争のなかでも一貫していたはずである。これらの内容を踏まえることで、最終的に本論文はイェルシャルミの集合的記憶論における断絶の契機を認めはするものの、しかしそれだけでは捉えきれない『ザホール』あるいは「職業的なユダヤ人歴史家」イェルシャルミの両義性を明らかにしたい。

1 「職業的なユダヤ人歴史家」という存在

(1) 『ザホール』の執筆動機と目的

イェルシャルミは、『ザホール』のプロローグにおいて本書を執筆した根本動機は「全体的な学問の企てを客観的に据える文脈においてではなく、ユダヤ人の歴史そのもの内なる枠組みにおいて、みずからをユダヤ人歴史家として認識しようとした試みのなかにある」⁸と書いている。また、本書は彼の目からみればきわめて逆説的な事態を描こうとしていたのである。

かつてわたしにとっては逆説的に思われたこと、すなわち、ユダヤ教はいつの時代でも歴史の意味 (meaning of history) 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は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 (memory of the past) 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⁹。

⁸ Yerushalmi, *Zakhor*, xxxii-xxxiii. 『ユダヤ人の記憶、ユダヤ人の歴史』, 16 頁。

⁹ Ibid, xxxiii. 同上訳書, 17 頁。

歴史家と歴史記述の二義的位置づけ、歴史の意味と過去の記憶の重要性——本書ではユダヤの伝統における歴史記述と記憶をめぐる逆説的關係が歴史的に——『ザホール』の議論は古代から20世紀へと向かって構成されている——述べられているが、これは同時に「歴史へのユダヤ人の伝統的な関心が現代のわたし自身のものといかに異なっていたのか」¹⁰というイエルシャルミにとってのアクチュアルな課題としても認識されていることがわかるだろう。それゆえ、現代とは異質な歴史理解に向かうという意味において、彼によれば本書は「歴史的に距離をおこうとする (*distancing*) 試み」¹¹としても理解できるのである。

『ザホール』は試論以上のものではないと、イエルシャルミはいう。歴史記述の仕方には多様な可能性が含まれており、本書もまたその可能性を探る一つの試みであり、彼は歴史記述に対するみずからの姿勢を次のように示しているのである。

最終的には、わたしの姿勢は、人間がみずからの集合的過去を認識し、体系化した方法それぞれには、可能性と固有の完全性を有した多くの選択可能な道があったということを明確に意識したところから出てきた¹²。

とはいえ、イエルシャルミにとって近代の歴史記述は新しい学問であっても、無条件に肯定できるものではなかった。優れている面はあっても、不十分で劣悪な面ももっており、「得るものもあるが失うものもある」¹³学問であった。19世紀に現れたユダヤ教に関する近代的な歴史研究は、彼の

¹⁰ Ibid. 同上訳書。

¹¹ Ibid. 同上訳書。

¹² Ibid., xxxv. 同上訳書, 20頁。

¹³ Ibid. 同上訳書。

目からみれば「歴史的進歩の最終的勝利としてではなく、歴史的に決定づけられた歴史的事実」¹⁴だったのである。

もちろんイエルシャルミは、近代歴史学に汚染されていない時代に戻りたいといっているのではない。むしろ、彼はユダヤ教の伝統に内包されている「時代と歴史の特別で先例のない経験」¹⁵を考察することを望んでいるのである。

(2) 『ザホール』のディレンマとアイロニー

「1989年版への序文」のなかで、イエルシャルミは『ザホール』に対して2つの批判があったと書いている。第一の批判によれば、本書は「中世のユダヤ人の歴史意識を過小評価し、そのため同時代の非ユダヤ人との比較を怠った」¹⁶のである。第二の批判は、「『ザホール』は近代の歴史的研究方法そのものの告発と否認を示している」¹⁷という。彼にとってはどちらも評者の無理解に由来するものであるが、とくに第二の批判は彼を困惑させたようであり、その理由が述べられている。

一方は他方の代わりにはなりえないと主張することで、歴史記述(historiography)を集会的記憶(collective memory)からただ区別することが、わたしの目的だということを完全に明確化しえたと、わたしは考えた¹⁸。

もちろん、『ザホール』の第4章のサブタイトルは「歴史記述とその不満」であり、イエルシャルミは近代歴史学とその影響を受けたユダヤ学に不満

¹⁴ Ibid. 同上訳書, 20-21頁。

¹⁵ Ibid., xxxv-xxxvi. 同上訳書, 21頁。

¹⁶ Ibid., xxx. 同上訳書, 13頁。

¹⁷ Ibid. 同上訳書。

¹⁸ Ibid. 同上訳書。

を漏らすことを忘れない。しかし、同時に彼はみずからの人生は歴史学に捧げられており、「まさに同じ近代の批判的歴史学的知識の展望と方法」¹⁹を用いなければ本書は書けなかったと、みずからの行為が抱え込んでいるディレンマを隠さない。第4章の冒頭ではみずからが「職業的なユダヤ人歴史家」(a professional Jewish historian) だとして、ユダヤ人の歴史における「新種の存在」(a new creature) であることを認め、この事実こそディレンマだけでなく、「断絶」(break) を示していると書いている。

……わたしが何を、いかに研究し、いかに教え、何を書くか、という本質的なことこそ、根源的に新しい試みを表している。わたしがユダヤ人の過去を掘り下げる仕方こそ、ユダヤ人の過去との決定的な断絶を表しているのだという皮肉な認識のなかで、わたしは生きている²⁰。

みずからの存在と行為自体がユダヤ人の歴史におけるディレンマであり、アイロニーだとするイェルシャルミの文体は幾重にもねじれているように感じる。本書に散見される〈わたし〉という一人称や「職業的なユダヤ人歴史家」という慎重な自己規定が、このあたりの複雑な事情を示しているはずである。

2 集合的記憶と神の摂理

イェルシャルミ自身が厳密な定義を与えていないことを認めてはいるが²¹、『ザホール』のなかで重要な用語として登場するのが「集合的記憶」や「集団の記憶」であり、さらにそこに「ユダヤ」という言葉が加わることで、議論はますます複雑になっていく。モーリス・アルヴァックスから

¹⁹ Ibid. 同上訳書。

²⁰ Ibid., 81. 同上訳書, 131 頁。

²¹ Ibid., xxxiii. 同上訳書, 18 頁。

借用されたこれらの用語は²²、彼によって「宗教と民族意識の独特な融合」²³として新たな意味が吹き込まれたという。

イェルシャルミは、歴史家による近代の歴史記述とユダヤ人の集合的記憶は異なることを幾度も強調する。歴史記述と集合的記憶は、お互いに取り換えることができないほど異質なものである。しかし、「近代になってついに初めてわれわれはユダヤ人の集合的記憶から分離し、決定的な点において全面的にそれと争っているユダヤ人の歴史記述を本当に発見したのである」²⁴。〈ユダヤ人の近代問題〉ともいえる事態こそ、彼によればユダヤ学の成立だが、このテーマについては次章で扱うことにしよう。ここでは彼がユダヤ人の集合的記憶の特徴として指摘しているものを、ミロンの研究に依拠しながら2点あげておきたい²⁵。

第一にユダヤ人の集合的記憶が歴史記述と違うのであれば、前者の核心にあるのは何であろうか。

ユダヤ民族の集合的記憶は、集団それ自体の分かち合った信仰、団結力、そして意志の一機能であり、その集合的記憶を得るために有機的に作用し複雑に連動している社会的・宗教的制度全体を通して、みずからの過去を伝達し再生したのだった²⁶。

とりわけ最初の文章にあるように、「ユダヤ民族の集合的記憶」は、「集団それ自体の分かち合った信仰、団結力、そして意志の一機能」(傍点引用者)であるという定義は興味深い。なぜなら近代の歴史記述は「過去にお

²² たとえば、M. アルヴァックス『集合的記憶』(小関藤一郎[訳]、行路社、1989年)を参照されたい。

²³ Yerushalmi, *Zakhor*, xxxv. 『ユダヤ人の記憶、ユダヤ人の歴史』, 19頁。

²⁴ *Ibid.*, 93. 同上訳書, 149頁。

²⁵ Miron, *The Angel of Jewish History*, 10-17.

²⁶ Yerushalmi, *Zakhor*, 94. 『ユダヤ人の記憶、ユダヤ人の歴史』, 150頁。

けるあらゆるユダヤ的歴史概念にとって基本的なものであった諸前提を、少なくとも機能的な面では否認せざるをえない²⁷からである。イェルシャルミによれば、ユダヤ人の集合的記憶を機能させているものの核心にあるのが、「神の摂理はユダヤ人の歴史においては究極的な原因であるばかりでなく、能動的な原因でもあるという信念であり、またこれに関連したユダヤ人の歴史それ自体の独自性への信念である」²⁸。

しかし、歴史主義が「ユダヤ文化と近代文化との主たる経路」²⁹となりながら、近代ユダヤ教の歴史記述を形成していったが、そのなかには「終始一貫した緊張」³⁰があった。というのも、すでに述べたように、近代の歴史記述が「過去におけるあらゆるユダヤ的歴史概念」の核心にあった神の摂理をしりぞけていったからである。こうして S. A. ハンデルマンによれば、「流動的媒質という歴史的時間の近代の意味はさらに、ユダヤ教はいかなるアプリアリな形式によっても定義されず、開かれた進化に服従していることも意味していた」³¹のである。近代の歴史主義を前にして、ユダヤ教は超越に訴えることを禁じられ、歴史過程という進化の波のなかで消滅するかもしれない危機にさらされたのである。こうして神の摂理といった信念が否定されたところに残るのは、世俗化されたユダヤ教の歴史という矛盾ともいえる事態であった。

第二に、「記憶と近代の歴史記述は、その本性上、過去に対しては根源的に異なった関係にある」³²。イェルシャルミによれば、歴史家は「過去の全

²⁷ Ibid., 89. 同上訳書, 144 頁 (傍点引用者)。

²⁸ Ibid. 同上訳書。

²⁹ Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 163. 『救済の解釈学——ベンヤミン、ショーレム、レヴィナス』(合田正人/田中亚美 [訳], 法政大学出版局, 2005 年), 292 頁。

³⁰ Yerushalmi, *Zakhor*, 89. 『ユダヤ人の記憶, ユダヤ人の歴史』, 143 頁。

³¹ Handelman, *Fragments of Redemption*, 163-164. 『救済の解釈学』, 292 頁。

³² Yerushalmi, *Zakhor*, 94. 『ユダヤ人の記憶, ユダヤ人の歴史』, 151 頁。

体」を復元しようと努めているのであり、「歴史家の関心はいかなる主題にも価値があり、どのような文書や人為的なものにも注意を払う」³³。彼は、このような歴史家の振舞いを端的に「原理的説明」³⁴ (rationales) と呼んでいる。これに対して、集合的記憶は「徹底的に選択的」³⁵ である。

特定の記憶は生き延びる。他の記憶はふるい捨てられるか、抑えつけられるか、さもなければ、招かれざる歴史家がかき乱してその価値を転倒するというような当然の選択のプロセスによって単に捨てられるかである³⁶。

記憶されるべきは「神の挑戦と人間の応答」³⁷ であり、ハンデルマンによれば「記憶とは先在するパタンないし格子であり、それを通して、個人的危機と集団的危機への応答が濾過されるどころの文脈なのである」³⁸。その意味では、ユダヤ人の集合的記憶には実践的な機能も付与されていると考えられる。

こうしてイエルシャルミの議論から、ユダヤ人の集合的記憶の特徴として神の摂理と記憶の選択的性格を取り出すことができる。しかし、先に述べたように、近代の歴史記述がユダヤ人の集合的記憶を侵食し始めたと同時に、〈ユダヤ人の近代問題〉と呼べるユダヤ学の成立が彼らの歴史における重大な転換点、より正確に言えば断絶をもたらしていたのである。次にイエルシャルミのユダヤ学理解について考察してみよう。

³³ Ibid. 同上訳書, 152 頁。

³⁴ Ibid., 95. 同上訳書。

³⁵ Ibid. 同上訳書。

³⁶ Ibid. 同上訳書。

³⁷ Ibid., 8. 同上訳書, 30 頁。

³⁸ Handelman, *Fragments of Redemption*, 150. 『救済の解釈学』, 266 頁。

3 ユダヤ学の成立と歴史の断絶

(1) 学問 (Wissenschaft) の対象としてのユダヤ教

イエルシャルミは1819年の「ユダヤ人文化学術協会」(Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden)の創設とその協会の機関誌『ユダヤ学雑誌』に掲載されたイマヌエル・ヴォルフの論文「ユダヤ学の概念について」(Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums)(1822)などを重視し、そこに「新しい種類の思考への激烈な飛躍」³⁹をみる⁴⁰。彼によれば、ヴォルフの論文において歴史はもはや忌み嫌われるものではなくなっていたのである。

歴史は自信をもってその中心部にまで突き進み、大胆にもみずからの権利を要求した。歴史がユダヤ教への効用を証明しなければならないのではなく、逆に、ユダヤ教こそがみずからをさらけだし、そしてみずからを歴史的に正当化することによって、歴史に対するみずからの有効性を証明しなければならないと、この論文で初めて述べられた⁴¹。

イエルシャルミは明言していないが、ユダヤ学における歴史的方法の受容は歴史学的歴史と哲学的歴史という2つの側面に分けて考えることができるだろう⁴²。一方にはレオポルト・ツツに代表されるような歴史の

³⁹ Yerushalmi, *Zakhor*, 83. 『ユダヤ人の記憶, ユダヤ人の歴史』, 135頁。

⁴⁰ 「ユダヤ人文化学術協会」については次の研究を参照されたい。Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany* (New Haven: Yale University Press, 1996). 『ワイマール時代のユダヤ文化ルネサンス』(上田和夫 [訳], 教文館, 2014年)。

⁴¹ Yerushalmi, *Zakhor*, 84. 『ユダヤ人の記憶, ユダヤ人の歴史』, 136頁。

⁴² David N. Myers “The Ideology of Wissenschaft des Judentums” in *History of Jewish Philosophy*, edited by Daniel H. Frank and Oliver Leaman (London: Routledge, 1997), 711-712. 「ユダヤ教学のイデオロギー (訳者解題と翻訳)」

ヘーゲル的目的論から距離を取った学者たちがおり、彼らはアウグスト・ベークに代表される古典文献学に引き寄せられていった⁴³。他方には「ヘーゲルに関するもっとも肯定的なユダヤ的適応」⁴⁴と呼ばれたヴォルフのような例が存在した。ヴォルフの論文は「ヘーゲルの枠組みと語彙を協会というサークルが受け入れたことの証拠」であり、「全体論の追求」は当時の知的サークルのどこにでもみることができたと指摘されている⁴⁵。

さらにヴォルフは、「学問」(Wissenschaft)という言葉に強いこだわりをもっていた。というのも、「彼はドイツを席卷し、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方法論をとくに考慮していた」⁴⁶からである。彼にとって学問は、「ユダヤ人がみずから自身を近代という時代に適合させるために身につけなければならない方法や言語」⁴⁷だったのである。Wissenschaftは客観的な現実を理解する学問であると同時に、みずからのアイデンティティを確証するための手段にもなったのであり、それは歴史的方法にしたがって遂行されなければならなかったのである。

(2) 信仰の対象としての歴史

以上のように歴史的学問としてのユダヤ学の性格を跡づけながら、イエ

(佐藤貴史 [訳], 『北海学園大学人文論集』第58号, 2015年), 106-107頁。

⁴³ もちろんツンツのなかに哲学的部分がまったくないという意味ではない。ツンツの学問観については、以下の論文を参照されたい。Amos Bitzan, "Leopold Zunz and the Meanings of Wissenschaft" *Journal of the History of Ideas*, Volume 78, Number 2 (April 2017).

⁴⁴ Myers "The Ideology of Wissenschaft des Judentums" 711. 「ユダヤ教学のイデオロギー (訳者解題と翻訳)」, 106頁。

⁴⁵ Ibid. 同上訳論文。

⁴⁶ Yerushalmi, *Zakhor*, 84. 『ユダヤ人の記憶, ユダヤ人の歴史』, 136頁。

⁴⁷ Myers "The Ideology of Wissenschaft des Judentums" 712. 「ユダヤ教学のイデオロギー (訳者解題と翻訳)」, 107頁。

ルシャルミはユダヤ学が成立した理由について次のように述べている。

近代におけるユダヤ教の歴史記述は、ユダヤ人のゲッターからの突然の出現に顕著にみられるように、外部からの同化〔の圧力〕と内部からの崩壊によって慌ただしく開始された。それは、学問的好奇心としてではなくイデオロギーとして、ユダヤ人の解放の危機と解放を獲得するための闘争へのあらゆる答えの一つとして始まった⁴⁸。

イエルシャルミはこのようにユダヤ学の成立背景を社会史的に説明しているが、彼はもう一つの背景にも言及している。

ユダヤ教を歴史的に検証することは避けられないことだと最初に感じた19世紀初期のユダヤ人たちは、ユダヤ教とは何なのか、ユダヤ教が存在したとしても、自分たちにとってはまだ有効に機能しているのかどうかということについて、もはや確信をもてなかったがためにそうしたのである⁴⁹。

これら2つの理由がユダヤ学の成立に大きく寄与しているといわれているが、言い換えれば、これはユダヤ教と19世紀ヨーロッパの歴史主義の出会いである。イエルシャルミにとってこの両者の出会いは、幸福を約束するものではけっしてなかった。「ユダヤ人の過去を復元せんとする近代的努力は、ユダヤ人の生活の連続性のなかにある鋭い断絶と、その後のユダヤ人の集団の記憶の絶え間ない衰微を目撃したときに始まったのである」⁵⁰。こうして彼は〈ユダヤ人の近代問題〉の帰結を次のように総括するのであった。

⁴⁸ Yerushalmi, *Zakhor*, 85. 『ユダヤ人の記憶、ユダヤ人の歴史』, 137 頁。

⁴⁹ Ibid., 86. 同上訳書, 139 頁。

⁵⁰ Ibid. 同上訳書。

……歴史は以前にはけっして存在しなかったもの、すなわち、落ちぶれたユダヤ人の信仰 (the faith of fallen Jews) となったのである。聖典ではなく歴史こそが、初めて、ユダヤ教の裁定者となったのである⁵¹。

歴史の主体や対象ではなく、歴史それ自体を問題とする19世紀ドイツの豊かな歴史意識のなかで、L. ランケ、J.G. ドロイゼンといった歴史家たちは歴史的認識の努力目標として神、神的なもの、永遠について語っていた。「歴史宗教」(Geschichtsreligion)の誕生である⁵²。まさにイェルシャルミは、そこに「落ちぶれたユダヤ人の信仰」をみたとはいえる。

このような状況のなかで、ユダヤ人における過去との断絶や集合的記憶の衰退は、「ユダヤ人の歴史の世俗化」と「ユダヤ教自体の歴史化」を重大な出発点として始まった⁵³。いや、そもそも「別の方法などほとんど存在しえなかった」と諦めともとれる発言と一緒に、イェルシャルミは歴史主義のもとでのユダヤ教の運命を慮っている。ユダヤ教もまた近代ヨーロッパのなかで変容を被らざるをえなかったものであり、その帰結は憂鬱なものであったかもしれない。

西欧の人間による歴史の発見とは、単なる過去への関心——それはつねに存在した——ではなく、そこから何も漏らさずに移ろいやすく、つかの間の次元を感じとる新しい意識であった。ユダヤの歴史記述の重大な帰結は、ユダヤ教を絶対的に所与のものとか、*ア・プ・リ・オ・リ*な定義の影響下にあるものとしてみることはできないということである。

⁵¹ Ibid. 同上訳書、139-140頁。

⁵² 「歴史宗教」の誕生と変遷については次の研究を参照されたい。Wolfgang Hardtwig, "Geschichtsreligion-Wissenschaft als Arbeit-Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht" *Historische Zeitschrift*, Band 252 (1991).

⁵³ Yerushalmi, *Zakhor*, 91. 『ユダヤ人の記憶、ユダヤ人の歴史』, 147頁。

ユダヤ教は時間を通じての発展と、歴史上のいかなる点においても具体的にみずからを表明してきたことと切り離すことはできない。学問〔ユダヤ学〕はそれでもまだ、歴史がわたしたちの眼前に開示している変わりやすい形態の背後にはユダヤ教の本質的な「理念」があるはずだと確信していたし、この理念は歴史家によって抽出されると信じていた。いまではもう、この19世紀の哲学的観念論はほとんど否認されている⁵⁴。

このようなイェルシャルミの議論はユダヤ教の歴史における断絶の契機を強調したものともいえるし、そのように解釈される傾向も強い。しかし、この問題についてはもう少し検討が必要である。次章では彼の議論に対するフンケンシュタインの疑義について考えてみよう。

4 イェルシャルミに対する批判と応答

(1) 断絶の緩和 — A. フンケンシュタイン

イェルシャルミは『ザホール』の「1996年版への序文」のなかで、本書に対していくつかの応答があったと書いている。とくにA. フンケンシュタインの論文「集合的記憶と歴史意識」⁵⁵は、自分の立場を変えるには至らなかつたが刺激的だったという⁵⁶。ただフンケンシュタイン自身が自分の論文はイェルシャルミの議論を否定したいわけではなく、もし議論が起きたならば、それは自分の考えを明確にするうえで生じた「二義的な結果」⁵⁷

⁵⁴ Ibid., 91-92. 同上訳書, 147-148頁。

⁵⁵ Amos Funkenstein, "Collective Memory and Historical Consciousness," *History and Memory*, Vol. 1, no. 1 (1989).

⁵⁶ Yerushalmi, *Zakhor*, xxvii. (邦訳なし)。

⁵⁷ Amos Funkenstein, "Response from Amos Funkenstein" *History and Memory*, Vol. 4, No. 2 (Fall-Winter), 1992, 147. この応答自体はイェルシャルミに対してではなく、D. N. マイアーズに対してのものである。

にすぎないとも述べているので、両者の対立を強調しすぎる必要はないのかもしれない。ここでは最初に発表された雑誌論文ではなく、より議論がはっきりしている修正を加えられたテキストを用いることにしたい。

フンケンシュタインはまず3つの点を指摘する。第一にイェルシャルミの議論は「歴史意識という媒介的カテゴリー」⁵⁸を欠いている。「歴史に関する創造的思考——過去も現在も——がやむことはなかった。さまざまな時代で異なってはいるが、ユダヤ文化は鋭い歴史意識によって形成されたし、され続けたのであった」⁵⁹。第二に「ユダヤ的歴史意識は、絶え間ない変化のなかでイスラエルの独自性という認識を明確に示した。論争や弁証すべき緊急事態は新しい文化を意識しながら、この認識を先鋭化したのである。それゆえ、より世俗化した時代はこの認識を神的で超越的な前提や約束から内在的-歴史的語彙へ翻訳した」⁶⁰。このような変化自体を否定的にとらえる必要はないとフンケンシュタインは考えている。第三に彼は、歴史意識と集合的記憶はお互いに異質なものではないという。「……歴史についての思考は、この思考が生じた共同体の雰囲気や情緒を反映したものである」⁶¹。むしろ、歴史意識とは「集合的記憶の成熟し整理された一つの形式」⁶²である。

歴史意識は必ずそれが生まれた時代や共同体の雰囲気を反映させたものであり、その意味では歴史内在的な性格をもっている。くわえて、歴史家はみずから埋め込まれた共同体の雰囲気を反映させながら、歴史記述をしているのである。ユダヤ教もまたその時々々の歴史意識によって形成されてきたものであるし、そうであれば集合的記憶もまた歴史意識と無関係で

⁵⁸ Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley: University of California Press, 1993), 10.

⁵⁹ Ibid., 11.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., 19.

はありえないのである。いやむしろ、フンケンシュタインによれば、歴史意識は「集合的記憶の成熟し整理された一つの形式」であり、歴史意識を媒介的カテゴリーだと考えると、集合的記憶と歴史記述のあいだには継続が存在し、両者を鋭く対立させる必要もなくなってくるのである。

「ユダヤ教のラディカルな歴史化」⁶³、すなわちユダヤ学の成立がユダヤ人の集合的記憶から彼らを引き離したという断絶の契機を強調するイェルシャルミの議論に、フンケンシュタインはなかなか頷こうとはしない。彼は次のように書いている。

ユダヤ学が組み込まれていた共同体の集合的記憶は、ユダヤ人の不安と憧れのなかでかなりの程度の調和を示している。たとえわれわれが、フランス、オーストリア、ドイツにおける大多数の伝統的なユダヤ人が学問 (*Wissenschaft*) が達成した事柄のすべてを認識していなかったことを認めるとしても、それでもなお学問がもたらす帰結は解放を渴望する 19 世紀ユダヤ人の願望や自己イメージ、すなわち「その時代の迷える者」の雰囲気を実に誠実に反映していたのである⁶⁴。

ミロンの理解にしたがえば、フンケンシュタインはユダヤ学もまた「ユダヤ人の過去の理想的イメージ」ではなく、「現在やそれが形成されたコンテキスト」から考察されるべきだと考えていた⁶⁵。また、フンケンシュタインにとってユダヤ学とはユダヤ人の場所と時間に関わる自己理解を過去と現在のなかで成し遂げようとするものであり、「ユダヤ人によるさまざまな試みの連鎖における環であった」⁶⁶。このような彼のユダヤ学理解のうちにも、イェルシャルミの断絶モデルを緩和するような議論を確認でき

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Miron, *The Angel of Jewish History*, 62.

⁶⁶ Ibid.

るだろう。

(2) 歴史記述の衝撃 — D. N. マイアーズ

D. N. マイアーズは論文「近代の記憶言説における自己反省」において、イエルシャルミの思想を整理したうえで、彼の仕事をユダヤ人歴史家の自己反省、ピエール・ノラの記憶論、構造主義、ポスト構造主義、ホロコーストといったさまざまなテーマとつき合わせながら論じている。マイアーズの議論はイエルシャルミの思想を幅広い文脈のうちに位置づけており、豊かな内容を含んだ論文となっている。

ただ上記で述べたイエルシャルミとフンケンシュタインのすれ違いについては、「イエルシャルミの想定するところ『中世ユダヤ人における……宗教的で知的な創造力の』本質的活動領域においては広範囲にわたり歴史意識が欠けていたのに対して、フンケンシュタインは伝統的ユダヤ教における『十分に発展した歴史意識』から出発した」⁶⁷とまとめられており、歴史意識に焦点を当てすぎるあまり、歴史記述やユダヤ学への言及がほとんどないことが気になる。

イエルシャルミはマイアーズへの応答論文「ユダヤ人の史料編纂とポストモダニズム — 異なる意見」の注において、「近代以前のユダヤ教における『歴史』への問い」は、「歴史意識への問い」ではなく、「歴史記述 (Geschichtsschreibung) への問い」だと書いている⁶⁸。さらに続けて、イエルシャルミは「中世のユダヤ人が歴史的変化を意識していたということ — そのためにマイアーズはアモス・フンケンシュタインの権威を援用す

⁶⁷ David N. Myers, "Selbstreflexion im modernen Erinnerungsdiskurs" in *Jüdische Geschichtsschreibung heute*, herausgegeben von Michael Brenner und David N. Myers (München: Verlag C. H. Beck, 2002), 65.

⁶⁸ Yosef Hayim Yerushalmi, "Jüdische Historiographie und Postmodernismus: Eine abweichende Meinung" in *Jüdische Geschichtsschreibung heute*, 275 (Anm. 2).

るが——は自明であるが、それはどうでもよいことである。このような意識は多数のジャンル、いずれにせよハラハーの思考の観点においても現れたが、歴史記述に帰着したわけではなかった⁶⁹と述べている。それゆえ、近代の歴史記述がもっている影響力を過小評価することは問題であり、それによって彼とフンケンシュタインのあいだの対話も誤解されてしまうのではないかと、イエルシャルミ自身が危惧している。

実はイエルシャルミの論文はマイアーズの誤読を、ときに厳しい仕方でも批判している。ここでその指摘を逐一検討することはできないが、彼は『ザホール』の目的をみずから簡潔に提示してくれており、それは本論文にとっても有益な内容を含んでいる。

イエルシャルミによれば、『ザホール』はユダヤ人の歴史記述の歴史でもなく、集合的なユダヤ人の記憶の歴史でもない⁷⁰。むしろ、『ザホール』が目指しているのは、「歴史記述の位置をユダヤ人の歴史それ自体のなかで、とくに集合的記憶との関連で理解しようとする試み」⁷¹である。彼にしてみればユダヤ人歴史家は「集合的なユダヤ人の記憶の番人や伝達者」ではない。さらにいえば、近代ユダヤ人の歴史記述はユダヤ教の歴史の内部だけでなく、神とユダヤ人の関係という意味において「二重の——水平的であると同時に垂直的——断絶」という結果をもたらしたのである⁷²。

こうした記述からわかるのは、イエルシャルミにとってもっとも重要なのは歴史意識ではなく、あくまで歴史記述、とりわけ近代ユダヤ人の歴史記述が集合的なユダヤ人の記憶との関連でどのように位置づけられるかという問題である。また、近代ユダヤ人の歴史記述がいかなる影響をもたらしたかという点を回避して、イエルシャルミの議論を歴史意識の領域に回収してしまうことは、最後に述べるように記憶と歴史記述をめぐる両義性、

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., 76.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

もつといえば彼の思想に内在している緊張を不当に見過ごしてしまうことになるだろう。

おわりに — 『ザホール』あるいはイエルシャルミの両義性

ユダヤ人の集合的記憶は「年代記を通してよりも儀礼を通して、より積極的に伝達されている」⁷³とイエルシャルミはいう。彼の集合的記憶論はあまりに儀礼に集中してしまっており、その歴史的広がりを必要以上に切り詰めてしまっているのではないかというフンケンシュタインの疑問もある⁷⁴。また、ミロンはイエルシャルミによる断絶の契機の強調は、むしろ集合的記憶の「脆さ」⁷⁵を示しているのではないかと危惧し、集合的記憶の超越性との落差を指摘する。

イエルシャルミに対する疑義は『ザホール』の影響力の強さを如実に示しているものであり、イエルシャルミ自身もそれによって立場を変えることはせず、むしろ批判を歓迎しているような素振りさえみせている。

さまざまな批判はあるものの、イエルシャルミに対する有力な批判の要点は彼が集合的記憶を重視するあまり、ユダヤ人の歴史における断絶を強調しすぎているのではないかという点にあるように思える。

しかし、イエルシャルミ自身がみずからを「職業的なユダヤ人歴史家」と定義していることを考えれば、歴史家や歴史記述に対する彼の批判は自己批判とも解釈することができるだろう。そうであるならば、「近代のユダヤ人歴史家は第一に、どの程度自分自身が決裂の産物であるかということを理解しなければならない」⁷⁶という表現も、実のところ彼自身に、もつといえば彼自身が内に抱え込む「決裂」に向けて、きわめて意識的に書か

⁷³ Yerushalmi, *Zakhor*, 15. 『ユダヤ人の記憶, ユダヤ人の歴史』, 40頁。

⁷⁴ Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, 11.

⁷⁵ Miron, *The Angel of Jewish History*, 20.

⁷⁶ Yerushalmi, *Zakhor*, 101. 『ユダヤ人の記憶, ユダヤ人の歴史』, 162頁。

れたものなのではないのだろうか。

第4章の最後でイェルシャルミは歴史家としての自分の仕事が抱えているディレンマに思い悩みつつ、「近代の歴史的研究という広大な企てが、ユダヤ人にとっても非ユダヤ人にとっても、長続きするものかどうかはわたしにはわからない」⁷⁷と嘆息している。とはいえ、「わからない」と突き放しながらも、彼は歴史家、もっといえば〈わたし〉自身が「決裂の産物」という歴史的自己認識をもち、彼のなかに深く沈殿し、過去との継続性を担保している歴史性——あるいは歴史意識?——を凝視する地点からしか議論は始まらないともいっているように聞こえる。近代歴史学に厳しく対峙するテキストの表面上の議論とは裏腹に、彼自身が「職業的なユダヤ人歴史家」として歴史主義的な方法や内なる歴史性の問題を熟知しており、断絶という言葉では必ずしも整理できないような仕方でもテキストを書いているのではないか。

プロローグの冒頭におかれた「ある部分は歴史であり、ある部分は告白にして信条であるこの小さな本」⁷⁸という謎めいた表現は、歴史主義を受け入れながら、しかし身をもってそれに抗おうとするイェルシャルミの闘争宣言とも読める。「わたしの最終的な結論は、明らかに楽観的なものではない。だが絶望的でもない、わたしは思っている」⁷⁹と彼は読者をはぐらかす。歴史と信仰、楽観と絶望——この「小さな本」の冒頭におかれ、ときに〈わたし〉という一人称で語られる両義性が、ユダヤ人の集合的記憶と近代の歴史記述のあいだの鋭い対立を裏切るかのように、イェルシャルミの議論を両者の調停はもちろん、断絶という一方的契機にさえ閉じ込めることをつねに拒んでいるのである。

⁷⁷ Ibid., 103. 同上訳書, 165 頁。

⁷⁸ Ibid., xxxii. 同上訳書, 15 頁。

⁷⁹ Ibid., xxxvi. 同上訳書, 21 頁。

参考文献

- Bitzan, Amos. "Leopold Zunz and the Meanings of Wissenschaft" *Journal of the History of Ideas*, Volume 78, Number 2, April 2017, 233-254.
- Brenner, Michael. *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven: Yale University Press, 1996. (『ワイマール時代のユダヤ文化ルネサンス』上田和夫 [訳], 教文館, 2014年)。
- Funkenstein, Amos. "Collective Memory and Historical Consciousness," *History and Memory*, Vol. 1, no. 1 (1989), 5-26.
- . "Response from Amos Funkenstein" *History and Memory*, Vol. 4, No. 2 (Fall-Winter), 1992, 147-148.
- . *Perceptions of Jewish History*, Berkeley: University of California Press, 1993.
- Handelman, Susan A. *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington: Indiana University Press, 1991. (『救済の解釈学 — ベンヤミン, ショーレム, レヴィナス』合田正人/田中亜美 [訳], 法政大学出版局, 2005年)。
- Hardtwig, Wolfgang. "Geschichtsreligion-Wissenschaft als Arbeit-Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht" *Historische Zeitschrift*, Band 252 (1991), 1-32.
- Miron, Ronny. *The Angel of Jewish History. The Image of the Jewish Past in the Twentieth Century*, Boston: Academic Studies Press, 2014.
- Myers, David N. "The Ideology of Wissenschaft des Judentums" in *History of Jewish Philosophy*, edited by Daniel H. Frank and Oliver Leaman, London: Routledge, 1997. (『ユダヤ教学のイデオロギー (訳者解題と翻訳)』佐藤貴史 [訳], 『北海学園大学人文論集』第58号, 2015年)。
- . "Selbstreflexion im modernen Erinnerungsdiskurs" in *Jüdische Geschichtsschreibung heute*, herausgegeben von Michael Brenner und David N. Myers, München: Verlag C. H. Beck, 2002.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle: University of Washington Press, 1982. (『ユダヤ人の記憶, ユダヤ人の歴史』木村光二 [訳], 晶文社, 1996年)。
- . *Freud's Mose. Judaism Terminable and Interminable*, New Haven: Yale University Press, 1991. (『フロイトのモーセ — 終わりのあるユダヤ教と終わりのないユダヤ教』小森謙一郎 [訳], 岩波書店, 2014年)。

- “Jüdische Historiographie und Postmodernismus: Eine abweichende Meinung” in *Jüdische Geschichtsschreibung heute*, herausgegeben von Michael Brenner und David N. Myers, München: Verlag C. H. Beck, 2002.
- アルヴァックス, M. 『集合的記憶』小関藤一郎 [訳], 行路社, 1989年。
- 合田正人「レオン・ポリアコフ歴史学の射程と方法, その問題点」『フラグメンテ』, 法政大学出版局, 2015年。
- 後藤正英「フロイトの『モーセ論』と文化のアイデンティティ」片柳榮一 [編著] 『ディアロゴス — 手探りの中の対話』, 晃洋書房, 2007年。

* 本研究は JSPS 科研費 17K0226102 の助成を受けたものです。

