

創造と修正主義

— ルーリヤ派カバラとユダヤ人の離散 —

羽村 貴史

カバラ（Kabbalah）は、たしかにユダヤ教の神秘主義であるが、秘教でもあり神智学でもある。それは、合理的・知的な宗教ではなく、本質的に人間の知性では把握できない神と創造について理解しようとする点において神秘主義なのであり、カバリストにとっては知性それ自体が霊的な現象なのである。「カバラ」は、ヘブライ語で、「受領、伝承」という意味での「伝統」を意味しており——一般に「伝統」という場合のヘブライ語単語は「マソレト（*masoreth*）」——カバラにおいては直観と伝統との一致が強調されることになる。カバラとほかの宗教の神秘主義との根本的な違いは、カバラが伝統という人間の歴史と密接に結びついている点にこそあり、カバリストにとって、それは、ユダヤ教のあらゆる面が神と宇宙の神秘を反映することを示す、霊的な象徴の体系となっているのである（Scholem, *Kabbalah* 3）。

ゲルシヨム・ショーレム（Gershom Scholem, 1897-1982）によれば、カバラは、もともとネオプラトニズムとグノーシス主義の影響下で発達したが、十六世紀にラビ・モシェ・コルドヴェーロ（Moshe Cordovero; Moses ben Jacob Cordovero, 1522-70）やラビ・イツハク・ルーリヤ（Yitzchak Luria, Yitzchak ben Shlomo Ashkenazi; Isaac Luria, 1534-72）らが登場したことで、劇的に発達することとなった。ルーリヤは、短命だったため、みずからの教義を書物として残すことはなかった。ルーリヤ派カバラの教義は、彼が弟子たちと交わした対話をもとに、のちの時代のラビたちによって体系化され、今日まで継承されてきたのである。

カバラは、おおざっぱに言うと、第二神殿時代の末期からつづく秘教の伝統の流れの中で十二世紀に始まり、十六世紀に広大かつ深遠な宇宙観を説

く象徴主義的な神智学として発達したあと、十八世紀以降のハシディズムでは個々人の生活と結びつき大衆化した。二十世紀に入ると、カバラーは、学術研究の対象としても重要な位置を占めるようになり、その先駆者ショーレムは、膨大な仕事量によりカバラーを体系化した。とりわけ注目に価するのは、彼の着眼点がカバラーの歴史性にあった点である。というのも、歴史記述は、ユダヤ教の伝統と相容れないものだったからだ。また、彼は、この新分野を開拓し発展させたばかりか、まったく別の研究領域にいたハロルド・ブルーム (Harold Bloom, 1930-) に多大な影響を与えることとなった。ブルームは、ショーレムの著作から、ルーリヤ派カバラーに内在する心理的防衛と修辭的転義を読みとり、そこに文学的な「後続性の幻視」(*Kabbalah and Criticism* 17)をみとめ、みずからの文学批評理論にそれを応用したのである。

本稿では、ルーリヤの教義を概略的に再確認するとともに、ルーリヤ派カバラーをめぐるショーレムの歴史記述と、それを影響の理論として解釈したブルームの文学批評理論について吟味する。ルーリヤ派のカバリストは、『^{ゾハール}光輝の書』(*Zohar*)を修正主義的に読み、従来のユダヤ教の教義を新たに解釈することで、カバラーの思想を大きく発展させた。ショーレムは、ルーリヤ派カバラーの教義が、ユダヤ教の内部でおよぼした影響ばかりか、歴史上で果たした機能をも考察し、さらには従来の支配的な歴史学研究のあり方を修正した。ブルームは、ショーレムが宗教史として記述するルーリヤの教義を修正主義的に解釈し、それを心理学的かつ修辭学的な誤読理論へと応用した。そこには、創造をめぐる修正主義の連鎖がみとめられるのである。

創造の教義

ルーリヤ以前の古きカバラーが説明する宇宙創造の過程は、神が創造力を神自身の自己から空間に投影する行為に始まる、とする単純なものであり、ネオプラトニズムの流出説にしたがい、そのすべての過程は上から下に向けて一方向的であった。ルーリヤ以前には、神性の流出と創造をとおして分節

化される無限性 (*Ein Sof*) の顕現こそが、つねにその基本的な主題となっていたのである。それに対し、ルーリヤの教義は、神の創造行為により無限性と流出の世界との間に広大な裂け目が生じ、神の行為と人間の宗教的行為がそれを修繕する、というものであった。ルーリヤが登場するまでこのような神の行為は知られておらず、彼の教義がその後のカバラーの思想と構造に広範な変化をもたらすこととなったのである。

カバラーにおいて、この世界は宇宙の領域を反映したものであり、われわれが経験主義的に知りうる世界には、経験主義的に知りえない別の次元がともなっている。その次元は、スフィロート (*Sefiroth*) — 「スフィラー (*Sefirah*)」の複数形で、「^{スィフラー}数 (*sifrah*)」を意味するヘブライ語単語に由来 — の世界と呼ばれ、無限性が創造したもののだが物質的なものではなく、神性の領域だが神自身ではなく、われわれの世界の外側にありながら、この世界に関係する。無限性は、人智を超えており、われわれ人間が影響をおよぼす領域にない。一方、スフィロートの世界は、無限性とこの世界とを介在するものであり、われわれの世界に影響をおよぼし、われわれの世界によって影響を受ける。ルーリヤの教義において、われわれが関係をもつのは、無限性から流出する無限性の光 (*Or Ein Sof*) が創造したスフィロートの世界の下層世界であり、律法にしたがった正しい宗教的行為こそが、創造の際に生じた原初の欠陥を修繕し、無限性が創造しようとした本来の完璧な情態に世界を回帰させることができる、と信じられているのである (*Magid, From Metaphysics* 18)。

ルーリヤは、とりわけ、十六世紀にユダヤ神智学の中心地となっていたエレツ・イスラエルのツファト (*Tzefat; Safed*) で、「^{ツィムツゥム}収縮 (*Tzimtzum*)」、^{シェヴィラート・ハケリム}「器の破壊 (*Shevirath ha-Kelim*)」、^{ティクワン}「修復 (*Tikkun*)」という、神の三つの創造行為を説いたことにより知られるラビである。この節では、彼の複雑な教義を簡潔に概説するとともに、彼が説いた宇宙の創造と歴史のはじまり — あるいは、宇宙創造の際に生じた原初の欠陥と人間がはじめて犯した罪 — との関係を吟味する。

〔1〕収縮

「ツィムツウム」とは、ヘブライ語で、字義どおりには「縮小」ないし「削減」を、カバラーの語法で言えば「集中」ないし「撤退」・「後退」を意味し、神のすべての力が一点で集まることをあらわす。この教義は、「神は無から万物を創造した」、というユダヤ教の教えを根源的に説明するものとなった。なぜなら、ここでいう「ツィムツウム」とは反語的で、神は、みずからの一点に集中するのではなく、みずからの一点から後退＝撤退するからである。

ルーリヤにとって、宇宙は神が集中＝後退する過程をとおして可能となる。なぜなら、いっさいが神であるならば、世界や神でないものの居場所がなくなるし、無が存在しないならば、神は無から世界を創造できなかったはずだからである。神は、集中＝後退することによって神自身の内部へと撤退し、そこに無限性とは異なるものが存在しうる霊的な原初空間「ハラル(Chalal)」ないし「マコム・パヌイ(Makom Panuy)」あるいは「ハラル・ウマコム・パヌイ(Chalal u-Makom Panuy)」——ショーレムが『光輝の書』(1:15a)から学術用語として採用したのは、「清浄」を意味するアラム語単語「テヒルウ(Tehiru)」——を残す。神は創造の行為と黙示でそこに回帰するために撤退するのであるから、「無限性の行為が、顕現や流出ではなく、逆に、みずからを隠し制限することにはじまる、と考えた点にこそ、ルーリヤの教義の主たる独自性がある」(Scholem, *Kabbalah* 129)、とすることができるのである。

収縮は、神がみずからを制限する行為であり、それ自体、神の内部において厳格な法により裁く特性をもつ行為である。収縮が起こる以前の神性には、愛や慈悲ばかりか裁断(Din)も含まれているが、収縮の行為のときにはそれを見分けることができず、創造の意図が生じてはじめて、無限性は裁断の根源を一箇所に集中する。カバリストにとっての裁断とは、制限をもうけて、創造される事物を正確に限定化し、境界を設けることなのである。この聖なる裁断の力は、収縮のあとも原初空間に残る聖なる光の痕跡(Reshimu)——「印象、影響」を意味するアラム語単語——とともに、混沌と混ざ

り合っている。この将来的に宇宙へと創造されるものが混合している中に、宇宙の尺^{カヴ・ハミダー}度（*Kav ha-Middah*）を包含する神の四子音ヘブライ文字——神の名——の最初の文字ユド（*yud*）が無限性から降りてきて、その慈悲の力により、事物が形成され組織化されることとなる。収縮^{ツィムツウム}においては、神が創造のためにみづからを制限し決定づけるとともに、創造され存在する万物の中に、裁断^{ディン}が制限し決定づけた特性の根源が現れるのである。裁断^{ディン}は、完全なる神の内部では不要な要素だが、収縮^{ツィムツウム}後の原初空間^{ハラール}において不完全なる万物が創造される段階になると、世界を維持する上で必要不可欠な法として機能するようになる。換言すれば、法としての裁断^{ディン}は、諸悪が存在するための潜在的な基盤ともなってしまうのだ。創造される世界では、神との調和と均衡が失われるがゆえに、法としての機能する裁断^{ディン}が必要になるのであって、裁断^{ディン}が必要であるということは、諸悪が存在しうることを意味するのである。

創造とは、収縮^{ツィムツウム}と流出する無限性^{オール・エイン・ソフ}の光との、二重の活動である。神が撤退するだけでは、神以外のものは何ひとつ存在しえない。それと同時に神性が流出し、しかもこの二重の活動がたえまなく繰り返されるからこそ、万物は神性を帯びつつ存在するのである。無限性^{エイン・ソフ}から発せられる第二の光は、混沌に秩序をもたらし、宇宙の過程を推進させる。その際、原初空間^{ハラール}は、もはや収縮^{ツィムツウム}によって生ずることはなく、流出した無限性^{オール・エイン・ソフ}の光から生み出されるようになる。最初の収縮^{ツィムツウム}は炸裂^{フキアー}（*Bekiah*）と呼ばれ、そこで人智のおよばない無限なるものが現れたあと、「完全無欠な無限性^{エイン・ソフ}が相対的な無限性^{エイン・ソフ}へと跳躍^{ディルグ}（*Dillug*）し、第二の収縮^{ツィムツウム}が起こるのだ」（Scholem, *Major Trends* 135）、と考えられている。そこで、はじめて、有限の無限性^{オール・エイン・ソフ}の光が隠されていた無限性^{エイン・ソフ}に取って代わり、有限の創造物が現れることとなるのである。創造において、起源となる神自身は、何ら変化しないし影響も受けない。創造は、原初空間^{ハラール}の中で創造物が何層にもわたって創造され、そのなかで繰り返される行為なのである。

〔2〕器の破壊

無限性から発せられる光は、円と線のふたつの形態をとり、原初空間におけるすべての展開に作用する。円は自然な形であり、線は人間の形になるよう意図された形である。流出のあらゆる行為にこの二面性があり、どちらかが欠けるとさまざまな分裂が生じてしまう。基本的に、線の動きは意図的・目的論的な動きであり、円は自然の内在的な必然性が支配する過程である。

神の属性が流出＝流入する十のスフィロートは、まず集中した円の形で原初の人間（*Adam Kadmon*）を形成する。次に、十のスフィロートは、一本の線となり、霊的・非物質的に人間を形づくる。原初の人間は、無限性とこれから創造される世界の階層序列との間を結ぶ、ある種の媒介物となる。これを収縮後の最初の存在として位置づけるあたりは、ルーリヤの体系において、「神の属性の流出＝流入する過程が叙述される際に、つねに擬人化がともなっていることを強く特徴づけている」（Scholem, *Kabbalah* 137）。

原初の人間は、無限性から原初空間へと光が一方的に流れて形成する、最初の輪郭である。その頭から発せられる光は文字や聖なる言葉の形を帯び、光と言語というふたつの象徴性が結合し名前が形成されると、そこでそれまで隠されていた潜在性が活動しはじめる。原初の人間の耳、鼻、口から発せられる光は、ただ線状にのみ広がる。はじめ、これらの光は十のスフィロートを区別することなく合体するため、それを収めるための器（*kelim*）——「道具」という意味のヘブライ語単語「クリ（*keli*）」の複数形——は必要とならない。しかし、原初の人間の目から発せられる光は、それぞれのスフィラを区別し、線状にも環状にも流出してしまう。この光は原初の人間のへそから発せられるはずだったのだが、第二の収縮が無限性の光の内部で起こった結果、位置がずれてしまったのだ。カバリストは、この混乱と無秩序の情態を、「光が点状になった世界」（Scholem, *Major Trends* 265）と呼ぶ。有限の存在や形相を創造し、そのおのおのに階層序列に応じた理想的な場をあてがうためには、ばらばらになった光を捕らえ保存するための器が必要になってくる。ただし、ここでいう「光」は、けっして可視的・物質的なもの

ではない。「器 (Vessels)」というのも、比喩的な言い方なのであり、字義的には「道具」という意味であるから、諸外国語ではさらにそれを意識していることになる。光と器との関係は密接である。たとえば、光が「視力」であるならば、器はそれを見る道具としての「眼球」であり、光が「思考力」であるならば、器はそれを伝達する道具としての「言語」である、と喩えることができる。光は、器がそれを捕らえ反映させることで、はじめて知覚されるのであり、両者を切り離して考えることはできないのである。

「光が点状になった世界」では、本来的に予定されていた階層序列に混乱が生ずることとなる。最高位にある三つのスフィロート——王冠 (*Keter*)、叡智 (*Chochmah*)、理解 (*Binah*)——は、それぞれ自分の光をなんとか保護する。しかし、その下にある六つのスフィロート——慈愛 (*Chesed*) もしくは偉大 (*Gedullah*)、力 (*Gevurah*) もしくは裁断、壮麗 (*Tiferet*) もしくは慈悲 (*Rachamim*)、永遠 (*Netza'ch*)、威厳 (*Hod*)、基盤 (*Yessod*) もしくは義人 (*Tzaddik*)——のところまでくると、器はその強さに耐えきれず、とつぜん光が吹き出て、破壊され粉々になった器には、もはや光を収めておくことができなくなってしまふ。ショーレムによれば、下位のスフィロートの器が破壊されたのは、「光が一時にどっと現れた」 (*Major Trends* 266) からである。あるいは、ラビたちの考えによれば、上位三つのスフィロートが光を捕らえられるのは、「相互の関係が成り立っている」からであり、ほかのスフィロートの器が割れてしまうのは、「調和も、絆も、統一性もなく、ばらばらで、互いに対する愛情に欠け、それぞれが勝手に振舞っている」 (*Schochet* 937) 情態にあったからである。いずれにせよ、器が捕らえ損ねた光は、無限性へと還ってゆく。しかし、破壊された器の破片に取り残されてしまう光もあり、そこから邪悪な世界「向こう側 (*sitra achra*)」の根源となる殻 (*kelippoth*)——「クリパー (*kelippah*)」の複数形——が生ずることとなる。悪の領域は、破壊された器の破片からではなく、「原初の王たちの老廃物」 (*Scholem, Major Trends* 267) から生ずるのである。

もろもろの階層の世界は、器に残された光の抗しがたい力によって、本来

あてがわれていた場から下に降りてきたのだった。今われわれが知る世界の全過程は、もともと意図されていた秩序や位置と一致していないのである。このような展開——「原初の王たちの死」——は、宇宙の大惨事にほかならない。しかし、器^{シュヴァイラート・ハケリウム}の破壊は、そもそも「スフィロートを浄化する必要性から引き起こされている」。なぜなら、ルーリヤにとって、悪の力は、「すでに器^{シュヴァイラート・ハケリウム}の破壊以前から存在しており、スフィロートの光や原初空間^{ハラール}に残る無限性の光の痕跡^{レシムウ}と混ざり合っている」(Scholem, *Major Trends* 267)からだ。収縮^{ツィムツウム}によって生じた原初空間^{ハラール}は、撤退・後退により神が隠された霊的な空間であり、「この神性の減少が、のちに、聖なる裁断^{ディニム}〔*Dinim* : *Din*の複数形〕の源泉となるとともに、悪魔的な領域の形成につながってゆくこととなる」(Magid, *From Metaphysics* 22)。一般的に、ルーリヤ派カバラーの教義が説く悪の起源は、器^{シュヴァイラート・ハケリウム}の破壊にこそあるとされており、それ自体は正しいのだが、諸悪^{シュヴァイラート・ハケリウム}は器の破壊^{ハラール}によってはじめて現実的に顕在化するのであって、それ以前から、原初空間^{ハラール}に残された聖なる光の痕跡^{レシムウ}には、すでに悪の要素が潜在的に存在しているのである。

〔3〕修復

器^{シュヴァイラート・ハケリウム}の破壊以前に作用している力は、いまだ明確な特性をそなえた輪郭を帯びていない。しかし、器^{ケリウム}が破壊され、無限性^{エイン・ソフ}から新たな光が湧き出ると、無秩序だった要素が新たな方向性をもつようになる。原初^{アダム・カドモン}の人間から注がれるスフィロートの光は新たに配置され、そのおのおのの中に原初^{アダム・カドモン}の人間が反映される。スフィロートは神の一般的な属性から神の相^{バルツウフイーム}貌(*Partzufim*)——「バルツウフ(*Partzuf*)」の複数形——へと変容し、それぞれのスフィラーが含みもつすべての潜在性が、構築原理の影響下におかれる。すべての過程を終えた神は、「隠れた無限性^{エイン・ソフ}以上のもの」を表象し、「宗教の生きた神」(Scholem, *Major Trends* 269)となるのである。ルーリヤ派カバラーは、人間存在の観点から神の内部の過程を述べようと試み、人格をもつ神という新たな概念にたどりつくこととなる。

主要な相^{バルツフイーム} 貌は五つある。第一スフィラーの王冠^{ケテル}の中に含まれ潜在的に流出する高潔な慈悲と神の愛は、ある人格をもつ形象の中に集められ、そこに長き顔^{アリフ・アンピン} (Arich Anpin) —「長き苦しみ」すなわち「寛大」— の相貌が生じた。さらに、第二スフィラー^{ホフマー}の叡智と第三スフィラー^{ビナー}の理解^{バルツフ}がもつ潜在性は、それぞれ天上の父^{アバ} (Abba) と天上の母^{イマ} (Imma) の相^{バルツフイーム} 貌となった。その下で、六つのスフィロートがひとつの輪郭を構成することにより慈悲と公正と同情が調和したが、「寛大」な長き顔^{アリフ・アンピン}に対し、ルーリヤはこれを短き顔^{ゼエール・アンピン} (Ze'eir Anpin) — 英語では「short-faced one」(Scholem, *Kabbalah* 141) と訳されるが、字義的には「小さき顔の者」を意味するアラム語で、その意味は「短き苦しみ」すなわち「短気」— と呼んだ。残る第十スフィラー^{マルフート}の王国^{アタラー} (Malchuth) ないし栄冠^{シュヒナー} (Atarah) は、神の御座^{バルツフ} (Shechinah) として短き者の女^{ヌクバ・デゼエール} (Nukba de-Ze'eir) — 字義的には「小さき者の女」— の相貌^{バルツフ}となった。これをさらに擬人化すると、創造において主要な役割を果たす能動的な短き顔^{ゼエール・アンピン}は、男性原理として息子^{ベン} (Ben) の相貌^{バルツフ}となり、すべてを要約し反映する受動的な短き者の女^{ヌクバ・デゼエール}は、女性原理として娘^{バト} (Bat) の相貌^{バルツフ}と見なされる(Schochet 943)。カバラーは、きわめて象徴主義的かつ擬人的な思想であるとともに、その傾向として、女性原理を男性原理が二次的に拡張したものとして扱うのである。

相貌^{バルツフ}は、字義的に「顔 (face)」という意味だが、これを英語の発想で理解しようとするならば、「無限なるものと有限なるものが出会う結合点として、相互作用をおよぼす〈接点 (interface)〉」(Magid, *From Metaphysics* 24)、として捉えるとよいかもしい。次に見るように、相互作用は水平にも垂直にも働き、とくに、水平の動きが性的結合に関係するのに対し、垂直の動きは、相^{バルツフイーム} 貌の一部が上昇したり下降したりすることで、親子関係を構築する。五つ^{バルツフイーム}の相^{バルツフ} 貌それぞれ自体が十のスフィロートによって形成されるが、それぞれの相貌^{バルツフ}もまた、副次的に十のスフィロート^{バルツフイーム}をもち、そのうち三つの相^{バルツフイーム} 貌^{バルツフイーム}がそれぞれ副次的な相^{バルツフイーム} 貌^{バルツフイーム}を形成する。あくまでも主要な相^{バルツフイーム} 貌^{バルツフイーム}は上述した五つであるが、その内部に七つないし八つの相^{バルツフイーム} 貌^{バルツフイーム} —

アバ バルツッフ (父の相貌が生み出す相貌としての) 父, イスラエル・サバ (*Yisrael Sabba*),
 イマ バルツッフ (母の相貌が生み出す相貌としての) 母, 洞 察 (*Tevunah*), ヤアコヴ
 (*Yaakov; Jacob*) / イスラエル (*Yisrael; Israel*), ラヘル (*Rachel*), レア
 (*Leah*) — が存在することとなるのである。

ルーリヤ派カバラーの教義は、「上昇のための下降」という考えをひとつの
 特徴にしているが、相 貌バルツッフイームがそれ自体の副次的な相 貌バルツッフイームをもつのもそのた
 めである。父の相貌アバと母の相貌イマは、みずからより下層にある短 ぎ 顔ゼエル・アンビンを構築
 する際、悪バルツッフイームの領域から受ける影響を減ずるため、それぞれ副次的な相 貌バルツッフイーム
 を形成することになる。父は、上下に分かれ、上半分はそのまま父の相貌アバと
 呼ばれる一方、下半分は、みずからの相貌バルツッフのなかにある壮 麗ティフエルトから王国まで
 のスフィロートにより、イスラエル・サバ — 「サバ」は「祖父」を意味する
 アラム語起源の語 — の相貌イマを形成する。同様に、母も上下に分かれ、上半
 分がそのまま母の相貌イマと呼ばれる一方、下半分が洞 察トヴナーの相貌バルツッフを形成する。
 短 ぎ 顔ゼエル・アンビンが形成されるためには、父アバと母イマの下降アバが要求されるが、父と母は、
 上半分を悪魔的な領域に触れさせぬまま、下半分を下降させるのである。

上半分にあたる父の相貌アバの基盤バルツッフ (男根) は、つねに母の相貌イマの基盤バルツッフ (女性
 器) に包まれている。この情態を「永遠の結合 (*Yichud Tamidi*)」というが、
 下半分にあたるイスラエル・サバトヴナーと 洞 察ゼエル・アンビンは、結合せず短 ぎ 顔ティフエルトの中
 へ下降する。洞 察トヴナーの基盤イェソドがそこにとどまる一方、イスラエル・サバの基盤イェソドは
 短 ぎ 顔ゼエル・アンビンの基盤イェソドまで下降し、その動きにより悪魔的な領域に接しやすくなっ
 てしまう。天上の父と母は、それぞれが相 貌バルツッフイームとして性的結合の情態にあり
 ながら、その内部では、上半分の副次的な相 貌バルツッフどうしを性的に結合させつつ
 も、下半分の副次的な相 貌バルツッフについては、それぞれどうしを結合させるのでは
 なく、次に見るように、下層にある相 貌バルツッフイームの性的結合のために機能させるの
 である。

ルーリヤの神話では、四つの相 貌バルツッフイームの領域で活動の多くが起こる。それ
 は、短 ぎ 顔ゼエル・アンビン、ヤアコヴ、ラヘル、レアである。ヤアコヴは、創世記で天使
 から名前を祝福されるが、ここでは短 ぎ 顔ゼエル・アンビンのヤアコヴと短 ぎ 顔ゼエル・アンビンのイスラ

エルというふたつの相^{バルツフイーム} 貌になる。一方、短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} のラヘルと短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} のレアは、これらふたつの相^{バルツフイーム} 貌^{ゼエル・アンビン} の妻となるべく、短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} の背^{トヴツナー} から流出する光によって形成される。この光は、イスラエル・サバと洞^{トヴツナー} 察^{トヴツナー} という異なる次元から、短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} に向けて発せられており、ヤアコヴとイスラエルは、ラヘルとレアが十分に構築されて、はじめてそれと結合することができるのである。父^{アバ} (イスラエル・サバ) と母^{イマ} (洞^{トヴツナー} 察^{トヴツナー}) が短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} へと下降するのには、ふたつの意味がある。両者の下降は、短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} を構築し、器^{ゼエル・アンビン} の破^{ゼエル・アンビン} 壊^{ゼエル・アンビン} によって生じた短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} の欠陥を修繕するとともに、ラヘルとレアを構築することにより、短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} の内部における性的結合を可能にするのである。

短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} は、大きく四つに分割される。最上部にあるのが、叡^{ホフマー} 智^{ビナー} と理解^{ビナー} かなる頭、次が、脳^{ダウト} の土台にある知識^{ダウト} (*Da'at*)、次が、慈^{ヘセド} 愛^{ヘセド} (男性原理) と力^{グヴッラー} (女性原理) が構成する上半身すなわち両肩と両腕、最後に、壮^{ティフエルト} 麗^{ティフエルト} が構成する乳房および心臓である。知識^{ダウト} は、短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} の頭から流出する光と、短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} の頭^{アバ} に下降してきた父^{イマ} (イスラエル・サバ) と母^{トヴツナー} (洞^{トヴツナー} 察^{トヴツナー}) から流出する光の、男性原理と女性原理を集め、それを濾過しながら下に流出する。そこは、モシエ (*Moshe; Moses*) とファラオに代表される、神聖なものと邪悪なものが出会う場だ、とされている (*Magid, From Metaphysics* 27)。知識^{ダウト} の下には慈^{ヘセド} 愛^{グヴッラー} と力^{グヴッラー} があり、その下には壮^{ティフエルト} 麗^{ティフエルト} がある。壮^{ティフエルト} 麗^{ティフエルト} は短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} の乳房および心臓であり、知識^{ダウト} が濾過する光は、男性の両肩である慈^{ヘセド} 愛^{ヘセド} と女性の両腕である力^{グヴッラー} を通過してここにたどり着く。壮^{ティフエルト} 麗^{ティフエルト} は、さらなる流出に備え、すべての光を收容する場なのである。また、壮^{ティフエルト} 麗^{ティフエルト} は、レアの両脚であり、ラヘル^{バルツフ} の頭でもある。レアの相^{バルツフ} 貌^{バルツフ} はラヘル^{バルツフ} の相^{バルツフ} 貌^{バルツフ} の頭の上に立っているのだ。さらに、ここは、下半分の父^{アバ} と母^{イマ} が短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} の身体内で切り離される場でもある。前述のとおり、母^{イマ} は短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} の壮^{ティフエルト} 麗^{ティフエルト} にとどまり、父^{アバ} は生殖器である基盤^{イェツィド} まで下降する。母^{イマ} は、短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} 、レアおよびラヘルの母親として機能すべく、乳房としての壮^{ティフエルト} 麗^{ティフエルト} にとどまるのであり、そこでは父の性的欲望の対象になることができないのである。

このように、六つのスフィロートから形成される短^{ゼエル・アンビン} き 顔^{ゼエル・アンビン} は、創造の六日

間に呼応して宇宙創造の過程で主要な役割を果たし、その統合された動きにより、宇宙の生ける主として神を表象する。^{ティクワン}修復の理論的側面で現実的に中心となるのは、男性原理の短き顔^{ゼール・アンピン}と女性原理の短き者の女^{ヌクバ・デゼール シュヒナー}（神の御座）との靈的な結合^{イフッド}なのであり、^{ティクワン}修復が不完全だと、ふたつがひとつにならず、ふたつの相^{バルツッフィーム}貌^{ティクワン}がそれぞれに形成されたままとってしまう。本質的に、この教義が関心を寄せるのは、^{ティクワン}修復の計り知れぬほど複雑な過程をへて無限性^{オール・エイン・ソフ}の光が彫り出した、生ける宗教の神の、完全に成熟したひとつの人格なのである。短き顔^{ゼール・アンピン}の起源は、天上^{イマ}の子宮にある。ルーリヤは、神が神自身を生み出す神話体系に関心を寄せていた。人間が、受胎、妊娠期間、誕生、幼年時代をへて成長し、人格を発達させ、知的・道徳的な力を行使できるようになるまでの過程は、神が神自身の人格^{ティクワン}を発達させる修復の象徴と見なされるのである（Scholem, *Major Trends* 270-71）。

ルーリヤ以前から、無限性^{エイン・ソフ}と地上との間には四つの世界——^{アダム・カドモン}原初の人間が第一の世界なので、厳密には五つの世界——が存在する、という教義が採用されていた。それは、十のスフィロート^{アツイルト}が流出する高潔の世界（*Olam ha-Atziluth*）、神の乗物^{メルカヴァー}（*Merkavah*）がある創造の世界（*Olam ha-Beriah*）、天使の本陣である形成^{イェツィラ}の世界（*Olam ha-Yetzirah*）、万物を実体化させる活動＝製作^{アスィヤ}の世界（*Olam ha-Asiyah*）である。これらの世界のそれぞれに十のスフィロート^{バルツッフィーム}があるが、上位三つの相^{ティクワン}貌^{バルツッフィーム}については、すべての世界に存在するわけではない。四つの世界は創造するために創造された階層序列なのであり、上にある世界ほど神性に近く、下にある世界ほどわれわれの世界や悪魔的な領域に近い。ルーリヤはそれぞれの世界を仕切る幕があると仮定していたが、その幕には二重の効果があつた。第一に、その幕によって、無限性^{オール・エイン・ソフ}の光は屈折し、神性が上に向かって流れてゆく。第二に、属性から流出する力は、幕を通過し、次の世界の属性となる。これにより、下層世界には、無限性^{エイン・ソフ}それ自体ではなく、そこから流出する光輝のみが分散してゆくことになる。こうして、四つの世界は互いを反映しあい、それぞれの下層世界^{バルツッフィーム}の相^{ティクワン}貌^{バルツッフィーム}に包み隠された要素は、より強固に創造物としての特性を帯びる

こととなったのである。

ところで、ヘブライ語の「*Asiyyah*」は、字義的に「行うこと (doing)」と「作ること (making)」の二義であり、「*Olam ha-Asiyyah*」は、しばしば、前者をとって「活動の世界 (the World of Action)」と訳されるが、ショーレムは後者の意味の方が正しいとしている (*Major Trends* 272)。本稿においては、両者をとって「活動＝製作の世界」とする。なぜなら、たとえ学術的な権威であるショーレムが「製作」という意味だと主張しようと、真にカバラを継承している正統派ユダヤ教のカバリストの間では「活動」の意味で説明されるのだし、本来的に二義的な言葉を一義的に限定すること自体、不適切かつ暴力的だと考えられるからである。四つの世界については、たとえば次のように考えると理解しやすい——高潔の世界は、創造についていまだ明確化していない純粋な考えが起こる世界、創造の世界は、創造しようという考えが明確化する世界、形成の世界は、創造の具体的な構想や設計が起こる世界、活動＝製作の世界は、地上的な意味ではなく、天上における創造過程の最終段階として、事物が物質化・実体化される世界。実際、四つの世界のいずれもが、何らかの形で創造ないし「製作」をめぐる「活動」と関係しており、そのもっとも下層にある世界では、それが「活動」や「製作」といった具体的な意味を帯びることとなるのだ、と考えてよいであろう。

実践神智学にとって重要なのは、神が発達する過程を部分的に人間が担う、ということである。ある領域で神の存在と人間の存在が絡み合い、神の人格の誕生として象徴的に述べられる修復が、地上の歴史の過程に呼応する。流浪する光を最終的に修繕するのは、トーラーの戒律を守り神の生と密接に関係をもつ、ユダヤ人の宗教的行為である。とりわけ、祈りには、創造主たる神を称讃し、宗教的な感情を自由にほとばしらせる以上の意味がある。祈りにより、魂は神に向かって靈的に上昇し、心の靈的な意図は神にいたる危険な闇で模索することとなる。祈りの行為における靈的な瞑想の目的は、この上昇のさまざまな段階を発見する点にこそあるのである。さらに、祈りは、靈的なものが靈的意図 (*Kavvanah*) の中で動く領域に影響を与える活動で

あり、これは^{ティクワン}修復のもっとも大きな靈的過程の一部となる。祈りの瞬間は、そのつど異なっているため、「そのつど^{カヴァナナー}靈的意図が要求される」が、「祈祷書の文字や言葉へと下降してきた靈的な神性の光を、ふたたび上昇させる」(Scholem, *Kabbalah* 178) ことこそが、^{カヴァナナー}靈的意図の過程で重要となるのである。ルーリヤの教義において、神性の光にはふたつあるが、外側の光は人間の手の届く範囲になく、内側の光は、靈的・内面的な活動により、人間でもかかわることができる。万物を本来的に予定されていた適切な場に復活させる^{ティクワン}修復の過程——とりわけ、下層にある活動＝製作の世界を、^{シュヴィラート・ハケリム}器の破壊によって生じた^{クリボート}邪悪な殻から切り離し、魂の世界に復活させる過程——は、神が行使する推進力ばかりか、神の創造物が宗教的行為により発揮する推進力をも要求するのである。

ルーリヤにとって、救世主の到来こそが^{ティクワン}修復のたえざる過程の完成を意味した。真の贖罪は靈的なもので、その歴史的・民族的側面は、^{ティクワン}修復の完成を示す可視的な象徴をつくる副次的なものにすぎない。救世主の到来は、^{ティクワン}修復の世界が最終的な段階にたどりついたことを意味するのである。ここで、ルーリヤの教義の靈的な要素と救世主信仰の要素とが結びつく。^{ティクワン}修復は、万物の終わりにいたる道であると同時に、万物の始まりにいたる道でもある。万物が神から生じたとする神智学的宇宙論の教義は、逆に、万物が神との原初の接触に回帰するものとして、救済の教義となるのである。どこかで、何らかの形で、人間のすることすべてが^{ティクワン}修復の複雑な過程に作用している。人間の仕事は、^{シュヴィラート・ハケリム}器の破壊によって生じた原初の欠陥と、そこに起源をもつ悪と罪の力によって阻害された原初の調和を復活させることに、自分の内的目的のすべてを向けることにある。^{ティクワン}修復は、原初の欠陥によって破壊された神の名を再統合する作業なのであり、ユダヤ人のあらゆる宗教的行為がこれを目的とするのである。

〔4〕人間の墮罪

ルーリヤの教義においては、地上のあらゆる現象が、神性の領域を反映す

る可視的な象徴と見なされる。だとしたら、彼は、宇宙の創造に悪の起源を見いだしつつも、はるか以前から知られていた罪の起源にこそ関心を抱いていたはずだ。ルーリヤ以降、悪の起源は、アダム(Adam)とハヴァ(Chavvah; Eve)の行為にあったのではなく、^{タイムツウム シュヴァイラト・ハケリム}収縮と器の破壊の際に生じた原初の欠陥にこそあったのだ、と考えられるようになった。人間の墮罪は、それによって墮ちた世界を反映するのだ、と。ショーレムは言う——

諸世界は、すでに、ほぼはじめに予見された情態にあった。したがって、もしアダムが六日目に罪を犯さなかったら、彼の祈りと霊的な行為によって、最終的な救済が安息日に訪れていたことだろう……しかし、アダムの墮罪は、調和をふたたび乱し、すべての世界をその段階から突き落とし、神の御座^{シュヒナー}を新たに追放してしまった。トーラーの真の目的は、神の御座^{シュヒナー}を主のもとへ連れ戻し主と結合させることにこそあるのである。

(Major Trends 275)

罪を犯したアダムの魂には、すべての魂が含まれていた。まさに、この魂から、閃光が、あらゆる方向に散らばり、諸事物の中にゆきわたってしまったのだ。その閃光を、ふたたび取り集め、正当な位置に運び上げ、本来神が意図されていた光輝の中に人間の霊を再生することが、ここでは肝要なのである……魂は、血肉へと流浪する前に、人間の本来的な原形態をあらわしていたが、戒律と同様、それには六一三の節があるのだ、とルーリヤは考えた。トーラーの戒律を果たすことにより、人間は霊的な原形態を回復するのである。人間は、いわば、みずからの内部において、それを彫りだすのだ。それぞれの節にひとつずつ戒律が対応するので、六一三の戒律のすべてを完全に果たさなければ、課題は解かれないのである。

(279)

ルーリヤの登場により、墮罪によって「血肉へと流浪」した人間の魂を「みずからの内部において」回復する宗教的な目的は、創造において神の内部に生じた原初の欠陥を修復する^{ティクワン}神学的な目的と結びつき、罪の起源が再解釈されることとなった。ショーレムが言うように、「罪を犯し堕ちてゆくアダムは、^{シュヴィラート・ハケリム}器の破壊の大惨事を反復していたのである」(Kabbalah 163)。

シャウル・マギードは、ハイム・ヴィタル (Chayyim Vital, 1542-1620) — コルドヴェーロおよびルーリヤの弟子で、のちにルーリヤの教義を書き残したラビ — や、のちの時代のラビたちによる神智学的な成果を精緻に分析し、創世記において人間が最初に犯した罪とルーリヤの教義における悪の起源とを密接に結びつける。創世記の中で、ハヴァを誘惑した蛇は「賢い (arum)」(創世記 3 : 1) と記述されるが、これは、知恵を得て身を隠しながらアダムが発する「裸の (eirom)」(創世記 3 : 10) という語と、語根^{シュヴィラート・ハケリム} (ayin-resh-mem) を同じくする形容詞である。器の破壊により創造に役立たなかった聖なる光は、創造された世界に統合されず、神自身や神性の領域から疎外されたが、ルーリヤの弁証法において、世界に統合されず神から疎外された光があるということは、人間によって経験されなかった神性の領域がある、ということの意味する。彷徨う光が人間の経験しうる領域の外側にあるうちは、人間もまた、「裸の／むきだしの」情態となり、神性の領域から疎外されてしまうのである (Hasidism 125-26)。ここで、創造の聖なる衣装をまとわず「むきだし」となっている「賢い」蛇は、^{シュヴィラート・ハケリム}器の破壊と彷徨う光を擬人的に具現することとなる。神から疎外された蛇は、

アダムとハヴァを通じて神と和解しようとする。ふたりが蛇の欲求と同一化する点にこそ人間の罪の起源があるのであり、ふたりが蛇のホームレス情態と同一化する結果として — その同一化は、いぜん創造の一部でありながら、創造の外側を彷徨いつつ — 楽園の喪失という……人間のホームレス情態ないし^{ウンハイムリヒカイト}無気味な情態が生ずることとなるのである。

こうして、人間は、「神と疎外された蛇とを結合することとなった。この結合の中心に、人間の罪の根源があるととも、(蛇をも含む)創造の全体を贖う潜在性があるのである」(127)。最終的な救済は、六日目の日没にはじまる最初の安息日に達成されるはずであった。しかし、アダムは、蛇との結合により——ルーリヤ派カバラの説明の仕方では——「修復を急いでしまった」のであり、それは「技術的な事由による不運」(Scholem, *Kabbalah* 164)であった。いまや、人間は、知恵を身につけたことで、神の意志から疎外され、懐疑あるいは自由意志とともに生きることとなってしまった。アダムとハヴァの墮罪がなかったら、贖罪の可能性それ自体も存在しなかったことだろう。なぜなら、その場合、疎外され彷徨う光は、神の統合された光とも、罪を犯す以前の人間とも、何ら関係のないものになっていたはずだし、創造によって生じた原初の欠陥は、最初の安息日におのずと修繕されたはずだからである。マギードによれば、アダムとハヴァは、蛇に誘惑され知識の木の実を体内に取り入れることにより、神性の光から疎外された蛇と同一化することになってしまい、みずからもその光から疎外された(*Hasidism* 127)。罪を体内に取り入れてしまった以上、人間は、「みずからの内部において」、疎外され彷徨う光を無限性へと回帰させなければならなくなったのである。

ルーリヤの教義において、宇宙を創造するのは、無限性とそこから流出する無限性の光であり、収縮と流出とのたえざる反復である。収縮で神がみずからを制限するように、創造の際に機能する裁断も事物の境界を正確に制限する。創造物とは、制限され、象られ、有限となったもののことにほかならず、最初の収縮で自己制限した「隠れた神」に優る創造物は存在しないので、「創造する神」もまた、その後の創造にかかわる際にある種の創造物すなわち裁断となるのである。したがって、「はじめに(*bereshith*)」(創世記 1:1) 創造の仕事に着手し「みずからに似せて」(創世記 1:26) アダムをつくる「神 (Eloh-m)」は、「すでに無限性から疎外されており、それゆえに裁断と呼ばれる」。「神」は、「創造するとはいえ、修繕の必要性から生まれるのであり、〈神〉であることは、すでに不完全であることを意味するのである」

(Magid, *From Metaphysics* 47)。このことは、人間の墮罪と樂園喪失が器シユヴィラート・ハケリムの破壊によって生じた原初の欠陥を反映する、という悪の起源に先立ち、さらなる悪の起源をもたざることができることを示唆するだろう。「エロヒム神ディン」ないし「ディン裁断に似せて」つくられるアダムには、はじめから欠陥があったのだ。彼は、器シユヴィラート・ハケリムの破壊以前から、すでに原初空間ハラレルに残る聖なる光レシムウの痕跡とともに混沌と存在していた悪の領域を、もともと取り込んでいたのである。マギードによれば、ルーリヤ派のカバリストは、宇宙創造で機能した裁断こそがその根源的な悪の基盤となったのだ、と考えた。器シユヴィラート・ハケリムの破壊によって短き者の女は短き顔ディンから引き離され、そこで生じた裁断は、エデンの園が創造されたあと、蛇の体内にみずからの居場所を見つけた。裁断は、男性原理による保護を失った短き者の女ヌクバ・デゼエルが変容したものだだったのである。蛇の中にある裁断ディンが創造に役立つためには、アダムの有する神性の要素が必要となる。こうして、人間の墮罪により、潜在的な悪であった裁断ディンは、蛇からハヴァへへてアダムへと転移し、悪の領域である殻クリボートと人間が有する悪の衝動イエツェル・ハラ(*yetzer ha-ra*)という形で顕在化するにいたったのである(“From Theosophy” 60-61)。

聖書に登場するのに先立ち、宇宙のそれぞれの次元にアダムがいた。それは、高潔アツイルトの世界のアダム、創造プリアーの世界のアダム、形成イエツイラーの世界のアダムである——墮罪以前、「アダムの身体は形成の世界にあり、その魂は創造の世界にあり」、その霊は高潔アツイルトの世界の短き者の女ヌクバ・デゼエルにあった。墮罪以後、「アダムの霊は形成の世界にあり、その身体は殻クリボートの領域にあった」(Magid, *From Metaphysics* 49)。創世記の中で、塵から創造され、(のちに人間の墮罪によって活動=製作の世界となる)形成の世界の短き者の女で知識の木の実を食べたのは、第四のアダムであり、そのとき彼はまだ地上的な意味での人間ではなかった。この罪により、世界全体が下降し、神性の領域が悪魔的な領域に引き落とされ、彼は魂が「血肉へと流浪」した第五のアダムとして地上の人間になった。それゆえ、形成イエツイラーの世界の神の御座シュヒナーであった短き者の女ヌクバ・デゼエルを——すなわち、現在の活動=製作の世界アスィヤそれ自体を——邪悪な殻クリボートから引き離し、本

来の位置へと運び上げ、^{イェツィラー}形 成の世界の短 ぎ 顔^{ゼエール・アンビン}とふたたび結合させることが、人間による^{テイクワン}修復の主要な目的となるのである。アダムとハヴァの墮罪が宇宙における器^{シュヴィラート・ハケリーム}の破 壊を可視的・象徴的に反映したものならば、それに先立って^{ハラ}原初空間に残る聖なる光^{レシムウ}の痕 跡の中に悪の要素が存在していたことは、人間がはじめての罪を犯す前から潜在的に罪の要素を有していたことを示唆するだろう。だとしたら、ルーリヤ以降、^{ツィムツウム}収 縮を前提とせず、第四のアダムから始まる創世記を釈義することは不可能となったのだ、とすることができるのである。

^{ツィムツウム}収 縮は、創造のための最初の行為として、創造以前の聖なる欠陥となったため、そこに創造された最初の世界である原初^{アダム・カドモン}の人間には、すでに罪の要素が存在した。創造の構築原理となる短 ぎ 顔^{ゼエール・アンビン}には、器^{ケリーム}の破壊されたスフィロートが形成した^{バルツフ}相貌として、すでに修繕を要する悪の要素が存在した。創造により悪の要素を生じさせた^{エロヒム}「く 神」に似せて」アダムは象られ、彼が生まれた世界にはすでに悪の要素が存在した。アダムとハヴァは罪を犯し、その子孫である人間はすでに罪を背負っていた……^{ツィムツウム}収 縮という根源的な亀裂を生じさせていた世界は、器^{シュヴィラート・ハケリーム}の破 壊によっておのずから下降し、人間の墮罪によってふたたび下降した。原初の欠陥は、最初の安息日に^{テイクワン}修復されるはずであった。しかし、アダムには、みずからの罪により墮ちた世界を、もはやもとの位置に戻すことができなかつた。そこで、人間は、墮ちた世界を引き上げることはできなくとも、「みずからの内部において」、六一三の戒律を遵守し閃光を引き上げる務めを負うこととなった。創造に役立たなかつた彷徨う光^{エイン・ソフ}を無限性へと回帰させ、世界を^{テイクワン}修復する贖罪の歴史は——アダムではなく、ノアフ (Noach; Noah) できえもなく——子孫をも含む「永遠の契約」(創世記 17: 7) を神と結んだアヴラハム (Avraham; Abraham) に始まつた。こうして、ルーリヤの教義において、創造の際に生じた原初の欠陥は人間の罪と結びつき、^{テイクワン}修復はアダムとハヴァの墮罪を贖う行為として理解されるようになったのである。

カバラーの歴史学

カバラーは、ユダヤ人学校等では伝統的に教えられてきたし、それを重点的に研究するラビも少なくなかっただろうが、世俗世界の研究教育機関では、ショーレムが現れるまで学問として制度化されていなかった。ドイツ出身のショーレムは、イェルサレムにわたり、1925年のヘブライ大学正式認可(1918年設立)とともに教壇に立ったが、それまで存在しなかったユダヤ神秘主義という新たな学問領域を開拓し、新設された専門学科にてカバラーを講じた。以来、彼は、カバラーが、ユダヤ教の正典に対し二次的な秘教とされるところから始まりながらも、受難の歴史の中でユダヤ人の精神を支えてきた不可欠な要素であったことを、多くの著作をとおして実証したのである。

ショーレムは、ユダヤ教を教理中心の合理的な宗教と見なす、十九世紀以来の学問的見解に対し異議を唱えた。当時の主流であった合理主義的かつ実証主義的な学者たちは、カバラーを、ユダヤ史から逸脱した非合理的で危険なものとして無視していたが、ショーレムは、それを、みずからの学問研究の主題として選び、ユダヤ教の秘した生命として提示することで、当時の学者たちが抱く支配的な価値観を転覆させたのである。そのような姿勢から、シンシア・オジックは、ショーレムのことを「再発見者」と呼ぶ。彼が研究を始めたころ、ユダヤ教の反合理主義は、伝統それ自体からも歴史家たちからも抑圧され、ラビの倫理的かつ律法的な叡智こそが、知的にも合理主義的にも支配的であった。ショーレムは、「カバラーの中に潜む比喩的な活力の源泉を、そのような嫌悪と、無視と、不名誉と、不面目から救い出そうとしたのである」(140)。また、ロバート・オールターによれば、ショーレムが明らかにしたのは、「ユダヤ人が歴史的に有してきた反文化の遺産」であった。彼は、「活力あるユダヤの経験を過去の闇から救い出すことにより、居心地のよいドイツ中産階級の立派な価値観——ユダヤ学はそこから発達し、彼自身もそこで育った——に対し挑戦したのである」(73)。

これに類した見解として、デイヴィッド・ピアールは、このようなショーレ

ムの姿勢を「反歴史 (counter-history)」と呼んでいる。それは、「修正主義による歴史編纂であるが、ここでいう修正主義とは、新理論を提唱したり新事実を発見したりするものではない。反歴史家は、古い理論や事実を再評価し」、「秘した伝統の中にある真の歴史に光を当てるのである」(11)。このような修正主義ないし反歴史性は、カバラーそれ自体についても潜在的に言えることであった――

ユダヤ史においては、カバラーそれ自体が復興のための地下運動であった。その運動は、規範的な伝統を取り入れ、それを変容させることによって達成された。カバラーは、「権威下の自由」を表象するものだったので、伝統を、破壊してしまうことなく、大胆かつ広大に再解釈したのである。
(191)

ユダヤ史家ヨセフ・ハイム・イェルシャルミが論ずるとおり、ユダヤ人は、過去を現在の=同時間的に生きること、過去の出来事を記憶する伝統を有する。彼らは、宗教的な実践を通じて、聖書にもとづく神話的な過去を、歴史学のように知的に知るのではなく、現在において同時間的に経験し解釈するのであり、ラビたちの想像力において、記憶は律法の中心的な主題となるのである。カバラーにも、それ自体、聖書にもとづく神話がある。しかし、カバラーは、それ以前の規範的な記憶のあり方を発展的に変容させた。マギードが言うように、カバラーは、聖書の神話を、宗教的な実生活において生きるのではなく、「スフィロートの世界を形而上学的に構築するための道具として用い……ラビ的な伝統下にあった律法を修正主義的に神話化することで、律法を守るために聖書の神話を転覆する」。カバリストにとって、律法は、「単に聖なる命令にしたがうためのものではなく、スフィロートという神話の領域に変化を与えるためのものなのである」(*From Metaphysics* 21)。

ショーレムによれば、十六世紀に劇的に発達したカバラーは、1550年ごろから急速に普及し、1630年ごろからユダヤ教の神秘主義神学を真に代表する

ものとなった (*Major Trends* 283-84)。それがユダヤ人世界で急速に広まった背景には、1492年スペインおよび1497年ポルトガルのユダヤ人追放令や異端審問に代表される、離散や強制改宗というスファラディームの歴史的受難があった。といっても、当時の国外追放は、現在のそれと異なり、ひどい場合は数世代にわたり一世紀ほどかけて次の定住地を探し求める大受難であり、祈祷や宗教的実践を中心とした静かな生活が完全に奪われていた、と推測できる。はじめのうち、歴史的・現実的な受難は、離散ユダヤ人の意識の中で、神学と結びついてはおらず、救済を求める攻撃的な宣伝活動や、救世主到来を待望する過激な思想を喚起した。それにより、「歴史が完成する、というよりも、黙示録的に歴史が崩壊するような、救世主到来を待望する時代の陣痛が、この国外追放とともに始まっていた」(247)。しかし、救世主が到来するのは、トーラーの全体が明らかになるときである。そのころ、ガリラア地方のツファトでは、まさに「歴史が完成する」ことによる救済と贖罪を志向する神智学が劇的に発達し、やがてそれが離散ユダヤ人の中で受容されるようになった。ルーリヤの教義が普及して以降、

カバリストは、力のかぎりを尽くして、あらゆる出来事の終局点や救世主到来による歴史の終末に迫ろうとしたのではなく、逆にみずからの出発点を突き止めようとした。別の言葉で言えば、カバリストは、世界の救済よりも、世界の創造に多くの思いをいたしたのである。歴史の危機と破局を早めるために先へ先へと歴史を駆け抜けてゆくよりも、むしろ世界過程（世界の歴史と神の歴史）が法則的に把握されうる、創造と啓示の原初の発端へと歴史をたどってゆくことが、ここでは救済を保証する一番の近道であるように思われたのだ。

(245)

ショーレムは言う — 「^{シュヴィラート・ハケリーム}器の破壊においては、神の存在の一部が自己
自身から追放されているのに対し、^{ツィムツウム}収縮は自己の内部への亡命と見なしう

る」(Major Trends 261)。彼の見解によると、ルーリヤの教義にある取縮^{ツイムツウム}という考えは、神がみずからを追放することから、離散ユダヤ人にとってもっとも強く流浪を象徴した。「修復^{テイクゥン}の教義と人間の宗教的・瞑想的な活動とを密接に結びつけることで、離散という歴史的受難ばかりか、器^{シェヴィラート・ハケリーム}の破壊によって引き起こされた神の御座^{シムヒナー}の霊的な流浪をも、ユダヤ人は乗り越えようとしたのだ」(Kabbalah 143)、と彼は主張する。いまや、カバラーは、救世主信仰がその核心の一部となり、歴史的な活力を帯びることとなった。多くの人々にとって、その教義はいぜん深淵かつ難解であったが、万物の始まりに回帰することによる救済という、教義の目的それ自体は容易に普及した。カバラーは、もともと一部の者たちの瞑想的な秘教にすぎなかったにもかかわらず、国外追放という破局が引き起こした危機的な意識により、ユダヤ人の「共有財産」(67)となったのである。

イエルシャルミは、その当時に書き残された歴史書を吟味し、次のように言う――

スペインを追放されたあとの世代には、由緒ある偉大なユダヤ世界に、とつぜん終焉が訪れたばかりでなく、それ以上のことが起こってしまったのだ、という非常にはっきりとした意識がみとめられる。これは、最初の追放ではなく、致命的なことに、まさに最後の追放であったため、ユダヤ世界や歴史それ自体の外観が、一変してしまったように感ぜられたのである。

(59)

しかし、諸悪の起源を歴史に求める歴史家たちの姿勢が、離散ユダヤ人に対して影響力をもつことはなかった。イエルシャルミによれば、十六世紀にユダヤ人が著した歴史書は、わずか十冊ほどしか残されていないという(57)。ユダヤ民族は、聖書の記述以降に自分たちがたどってきた歴史を記録することに関心を示さなかったため、歴史記述の伝統をほとんど有さなかった。タ

ルムード時代を最後に、「歴史記述の伝統がふたたび現れることはなかったし、伝統的・継続的に実践されるいかなるジャンルも確立されることがなかったのである」(31)。一方、ルーリヤの教義は諸悪の起源を宇宙創造に見いだし、それが歴史上の悪と象徴的に符合した――

歴史という世俗的な範疇でみずからを定義づけようなどとは夢にも思わなかった民族が、いまや、靈知によって物事を解釈する特色の顕著な、畏怖の念を起こさせる超歴史的神話のなかに、みずからの歴史を知る鍵を見いだしたのは、たしかに偶然ではなかった。この神話は、ユダヤ人の離散という歴史上の悪を含め、あらゆる悪は歴史に先立って存在する、と言明していた。悪の根源は、エデンの園が設けられ、われわれの世界が存在するようになる前から、宇宙それ自体が創造されたときに生じた、原初の悲劇的な亀裂のなかに存在したのである。

(73)

「原初の悲劇的な亀裂」は収縮と器の破壊によって生じ、すべての創造物にこの亀裂が刻印された。悪の領域は、「流出の段階で最初からすでに存在していたのだし」(Scholem, *Kabbalah* 139), 器の破壊により、「光が四方八方へ広がり、その一部は起源へと流れ戻ったが、別の一部は下方へ落下したので、この損傷が修繕されないかぎり、すべての存在物が本来的に内的欠陥を備えることとなってしまったのである」(Scholem, *Major Trends* 268)。この教義により、ユダヤ人の流浪と贖罪は、神自身の内部における動きを象徴するものとなった。ショーレムの間テクスト的な歴史解釈によれば、ユダヤ人の離散という歴史的・現実的な受難が、神の御座の流浪という神学的・宗教的な領域に達し、「従来は(世界の完成という)穏やかな概念でしかなかった修復こそが、いまや悪の力を破壊しうる決定的な武器となったのだった」(246)。こうして、カバラーは、前に突き進むことにより「黙示録的に歴史が崩壊する」救世主待望の思想としてではなく、逆に、「原初の悲劇的

な亀裂」が生ずる前の根源的な起源へと回帰することにより、「歴史が完成する」ことを志向する神智学として、離散後のユダヤ人に受容されていったのである。

国外追放されたスファラディームは、十六世紀の前半を中心に、エレッツ・イスラエルにも移民していた。主として1525年から1555年までの間に、多くの^{コンヴェルソ}改宗者が、スペインよりもポルトガルから、イエルサレムよりもツファトに移民したが、コルドヴェーロは、彼らの共同体にあるシナゴグで指導的な役割を果たしていた (Magid, *From Metaphysics* 80)。彼自身は「ツファトの生まれ」 (Berg 42) もしくは「出生地不詳」とされているが、彼の一族は、そのコルドバに由来する姓から「スペインの出身」 (Ben-Shlomo 401) とされ、ユダヤ人追放令を機にエレッツ・イスラエルへと向かったのではないかと考えられている。マギードは、ヴィタールがトラーを註解した書『善良なる知識の木』 (*Etz ha-Da'at Tov*) を、離散しエレッツ・イスラエルにわたってきた^{コンヴェルソ}改宗者の状況を反映したものと、歴史学的ではなく文学的に解釈することができる、としている。彼が出エジプト記と関連づけて論ずるように、当時のツファトには、^{コンヴェルソ}移民してきた改宗者を^{バアル・チュウヴァー}回帰者=悔悟者 (*ba'al teshuvah*) として再改宗させる営みが、間違いなくあったことだろう (*From Metaphysics* 75-110)。とくに、コルドヴェーロは、1522年の生まれであるから、生涯にわたり、^{コンヴェルソ}改宗者が多くいるツファトで活躍したことになるのである。

ところが、現在にいたってさえも、正統派ユダヤ教のカバリストの間で、ルーリヤの教義が十五世紀末に始まる歴史的受難と関連づけて理解されることは、常識的にありえない。なぜなら、ルーリヤは歴史以前の創造については、説いたのだし、ユダヤ人の離散は、神が人間の歴史に介入した出来事ではなかったからである。また、ルーリヤをはじめとしたツファトの人々が、同時代のスファラディームが被る歴史的受難に目を向けていた、とはかぎらない。当時のラビたちの活動を再構築したとき、カバラーを体系化する宗教的な努力の痕跡は多くみとめられても、同時代に起こった個々の出来事や危機的な

問題に関する言及については、ほとんど発見されていないのである。とりわけ、ルーリヤは、ドイツ系またはポーランド系アッシュケナージとエジプト出身のスファラディヤとの間にイェルサレムで生まれ、人生の大半をエジプトで過ごした。彼がツファトで暮らすようになったのは、晩年の「1569年もしくは1570年のはじめ」(Scholem, *Kabbalah* 421)のことであり、すでに、スファラディームの国外追放から三世代ほど、あるいは、ポルトガルから最後の大量移民があつてから十五年ほど経過していた。そのため、彼は「同時代の歴史的出来事に対する関心が希薄だった」(Bloom, *Omens* 212)、とも言われている。地上で起こった個々の歴史的出来事よりも、神の宇宙創造を思想の中心とするラビたちにとって、これはむしろ自然な姿勢なのだ、と言えるのである。

ロレンス・ファインは、ヴィタールをはじめとしたルーリヤの周辺の人々が書き残したものを分析し、ルーリヤが贖罪をどう捉えていたか検討している。それによると、ルーリヤとその周辺の人々は、「自分たちこそが救世主を迎える最後の世代だ、と考えていた」(99)。世界の^{ティクワン}修復を完成させるには、まず、宗教儀礼を執り行う者自身が「個人の段階で^{ティクワン}修復を達成」(“The Art” 98)していなければならないが、彼らは自分たちがそれに備えると考えていたようだ(100)。また、ファインは、のちに著したルーリヤ研究の書で、ツファトの人々は「ルーリヤを伝統的な救世主像と見なしていた」(*Physician* 325)、という。ルーリヤを中心とするツファトの人々の関心は、遠く西欧で起こった破局にあつたのではなく、純粋に神学的・宗教的な目的にあつたのではないかと推測されるのである。

しかし、ルーリヤ自身の意図がどうだったのであれ、また、過去および現在のカバリストの神学的な理解がどうなのであれ、この教義が当時の離散ユダヤ人の間で広く受容された以上、国外追放にせよ強制改宗にせよ、歴史上のあらゆる悪は、創造の際に生じた原初の悪の可視的な象徴として理解されるようになったのだ、と言うことならできる。「ルーリヤ派カバラーを離散の神話として分析したのが、ショーレム最大の偉業だ」(*Kabbalah and Criti-*

cism 32-33), とブルームが絶讃するとおり, 教義と歴史的出来事を交叉させるのは, あくまでもショーレムの解釈であり, いまやそれが定説となっているのは, 彼の間テクスト的な歴史解釈にゆるぎない説得力があるからである。彼は, ユダヤ人の流浪に収縮ツィムツウムの教義を連想し, 彼らが直面した歴史上の悪に器シュヴィラート・ハケリムの破壊の教義を象徴的に重ね合わせ, 「黙示録的に歴史が崩壊する」ことなく, 逆にその後のユダヤ教がカバラによって強化された事実ティクウンに, 修復の教義が離散後のユダヤ人に広く受容された証を読みとる。事実, シャブタイ・ツヴィ (Shabbetai Tzevi, 1626-76) が偽メシアとして登場しえたのも, 「ルーリヤ派カバラが, 十七世紀の段階で, 離散ユダヤ人の精神に支配的な影響をおよぼすまでになっていた」(Scholem, *Major Trends* 302) からだ, と考えられるのである。

オールターが指摘するとおり, ショーレムが神秘主義の中に見いだしたのは, 歴史的・現実的な受難に直面しつつも, 強さを求める「完全な自己と不可侵な伝統との間を, たえず介在する弁証法」(74)であった。離散後のカバリストないし「完全な自己」は, 「黙示録的に歴史が崩壊する」方向性をもつ救済にばかり固執せず, 「不可侵な伝統」を修正主義的・弁証法的に発展させ, 「歴史が完成する」方向性をもつユダヤ教本来の救済思想を強化した。その理由は, ルーリヤの教義それ自体と, 歴史的現実としての国外追放との交叉点を, 間テクスト的に読んでこそ, はじめて反歴史学的に説明されうであろう。教義それ自体が離散の歴史的現実について直接的に語っていない以上, 合理主義的あるいは実証主義的な歴史学には, その両者の隣接的な関係性を説明することができないのである。

とはいえ, もちろん, ショーレムの成果が完全無欠であるはずはなく, それを発展的に修正する学術的な営みはつづいている。ことに, 現在におけるカバラ研究の第一人者モシェ・イデルが警告するように, 「ルーリヤの教義は複雑きわまりないもので……流浪と贖罪の両極性はその一部にすぎないのだし」(*Absorbing Perfections* 279), 「これが強調されてしまうと, 現存のカバラ原典の範囲内で, ルーリヤの思考の諸起源をさらに体系的にたどって

ゆく調査の重要性が不明瞭化してしまう」(“Some Concepts” 166)。ユダヤ教に多大な影響を与えたルーリヤ派カバラが、その神学的な教義よりも世俗的な歴史性においてばかり注目されてしまうのだとしたら、この件について聖書解釈学としてのカバラ研究が抱える問題は深刻であり、ショーレムの影響力がいぜん強すぎることに警鐘を鳴らしたイデルの言葉は無視できない。ルーリヤ派カバラは、あくまでもユダヤ神智学の教義なのである。しかし、それでも、宗教史学の立場からカバラの歴史性に目を向けたショーレムの歴史記述は、その洞察力において、最大限に評価されてしかるべきである。それは、彼の歴史解釈それ自体についてばかり言えることではない。彼はもともと数学の教師であった。彼が師事したラビも、カバラの歴史を教えようとはしなかったであろう。歴史記述をとおしてカバラを体系化したのは、彼の意識的な選択だったのではないか、と推測できる。なぜなら、彼は、歴代のラビたちが実践してきたような解釈学的方法論を選ぶことなく、ユダヤ教においてカバラが重要であったことをその歴史性において証明したからこそ、カバラ研究という新分野が学術研究の歴史の中に位置づけられることが重要であることを、同時に証明することができたのではないかと考えられるからである。さらに、彼は、はじめから、カバラをラビたちのように「内側から学ぶことには同意せず」(Hertzberg 189)、同時に、ヨーロッパ自由主義の伝統から自律したユダヤ歴史記述のあり方を、ツィオニストとして追究していた。彼は、ユダヤ人がユダヤ人の歴史を書くこと自体の重要性を意識していたのである。

ユダヤ歴史記述の歴史は、ユダヤ人の同化と世俗化が急速に進んだ時代にはじまった。ユダヤ人は、ナショナリズムの気運が高まる十九世紀の欧州諸国でゲットーの外に出たとき、解放の条件として、「みずからを宗教的に再定義し一国民であることを否定するよう」(Yerushalmi 88) 迫られたが、世俗的なユダヤ学は、そのような背景のもとに誕生したのだった。ショーレムはその伝統下にあるドイツで生まれ育ち、彼のユダヤ人意識がその反歴史学的な歴史記述に強く反映することとなったのである。

若きころのショーレムは、一貫して、ドイツのナショナリズムに抵抗していた。19世紀以降、いかにユダヤ人がドイツのナショナリズムに貢献しようと、それについて言及するのはつねにユダヤ人の作家や歴史家であり、ドイツ人がそれを評価することは皆無であった。彼のカバラー研究は、ユダヤの文化とナショナリズムとツィオニズムを選択し、「ドイツのナショナリズムとユダヤ人の同化を拒絶するところから始まったのだった」(Dan 8)。しかし、彼は、ヨーロッパの自由主義を否定しつつも、完全にそれと縁を切るわけでもなく、信仰をもち慣例法規 (*Halachah*) とカバラーを尊重しつつも、エレッツ・イスラエルにおける世俗的な生活を肯定しそこに同化した。第一次世界大戦の前後、伝統的なユダヤ社会は失われつつあり、欧州諸国でユダヤ人の同化が促進していた時代に、ショーレムが選択したのはツィオニストとしての生き方であった。以来——1930年代には政治活動から手を引くもの——生涯を通じて、彼の「知的・道徳的な努力の中心」(Hertzberg 190)にはツィオニズムがあったのである。

ビアールは、ショーレムのツィオニズムを、「中立化した救世主信仰」(94)と呼ぶ。それは、社会主義の理想郷を建設しようとしたり、十九世紀以降のヨーロッパで巻き起こる反ユダヤ主義に対抗したりするための政治的かつ暗示録的な救世主信仰ではなく、ドイツ中産階級の文化に対し文化的・道徳的に反逆するための思想である。ショーレムがシャブタイ・ツヴィの研究で示したように、救世主信仰は現実世界における実現化を要求するが、現実化の試みはいずれも失敗し偽メシアの思想として非難される運命にある。そこで、ショーレムは、「ツィオニズムを歴史の内部で作用するものとして、救世主信仰をいぜん理想郷に求めるものとして、両者を区別した」(109)。保守的・政治的なツィオニズムが、ディアスポラを終わらせるため、ユダヤの歴史や伝統と根源的に絶縁することで、聖書に約束された地に国家を再建しようと主張したのに対し、ショーレムは、「本質として世俗的なものでありながら、いぜんユダヤの伝統の一部」(106)として歴史の連続性を維持しうる、「中立化した」ツィオニズムを探求したのである。この姿勢は、彼の歴史記述と密接

に関係している。ピアールが言うように、

ショーレムにとって、客観的な歴史記述はツィオニズムによって保証される。なぜなら、ツィオニズムは、反教条主義的なものとして定義づけられるからである。ツィオニズムは、ユダヤ教に関するあらゆる個別の解釈を超えたところにあり、すべてのユダヤ人を統一する共通分母のひとつなのである。

(5)

スーザン・ハンデルマンも、ショーレムのツィオニズムと歴史記述とを密接に関連させる——「みずからの土地で政治的に自律したユダヤ人が確立されれば、政治的弁護や神学的教義などなくとも、ユダヤ人の歴史が〈自律的〉かつ〈客観的〉に書かれうるようになるだろう、とショーレムは考えた」(117)。彼のツィオニズムは、ユダヤ人が、約束の地に国家を再建し、同時に「歴史記述を純化する」ことで、「理想郷を求める衝動を、みずからの具体的な過去の歴史と直接的かつ建設的にかかわるべきものへと転ずる。ユダヤ人は、ツィオニズムをとおして、歴史を制し歴史の中で責任ある行動をとることができるのだ、とショーレムは考えたのである」(119)。

ショーレムは、ドイツのナショナリズムに貢献することに反発したばかりか、当時のユダヤ学に支配的な合理主義をも拒絶し、非合理的と見なされていたカバラーを先駆的に研究した。そればかりか、彼は、伝統的に非ユダヤ的だったはずの歴史学を通じて、カバラーの重要性をユダヤ教の秘した生命として再発見した。しかも、彼の歴史学は、間テクスト的に過去を解釈するという、ヘブライの伝統的な思考様式をその一戦略としていた。「ユダヤ人の歴史が〈自律的〉かつ〈客観的〉に書かれうる」条件を、反教条主義的に「中立化した」ツィオニズムに求めることで、ショーレムはみずからの修正主義的あるいは反歴史学的なユダヤ歴史記述を追究したのである。

カバラーの心理修辞学

ブルームにとって、カバラーは、従来の正統なユダヤ教をもっとも象徴主義的かつ修正主義的に解釈することで発達した思想であった。彼によれば、国外追放により離散したカバリストは、従来の正統なユダヤ教だけでは苛酷な現実を克服できず、修正主義的な解決を迫られる心理的問題に直面していた。彼らは、後続性の心理学を暗に発達させ、それとともに、聖書と註解を歴史的な受難や新たな神智学的洞察に開くという、一連の明白な修辞技術をも発展させたのである。『光輝の書』が聖書の註解であるのに対し、カバラーは『光輝の書』の註解であるが、それは「正典から大きく逸脱する天才的な修正主義であった」(*Kabbalah and Criticism* 34)。スファラディームが国外追放されて以降、カバリストが抱く人間としての不安は終わることなき離散の変遷にあったが、その一方、「彼らの文学的な不安の中心は影響の不安にこそあったのだ」(72)、とブルームは考えるのである。

ブルームは、カバラーの中でも、とりわけルーリヤの教義から多大な影響を受けたが、マギードは、ルーリヤ派カバラーの「天才的な修正主義」を、ブルームと同等かそれ以上にみとめている――

『光輝の書』の神智学的な世界観は、主として聖書を読むことにより引き出されるが、それに対し、ルーリヤ派カバラーは、聖書を通じて神智的な解釈をするのではなく、神智的な解釈を聖書に押しつける。また、『光輝の書』が神智学的な枠組みをミドラシュから発展させるのに対し、ルーリヤ派カバラーは、それを逆転させ、神智学からミドラシュへと向かう方向性をもつ。

(“From Theosophy” 40-41)

『光輝の書』は聖書を象徴主義的に読んだものだが、ルーリヤ派カバラーは、宇宙を象徴主義的に解釈したテキストへと聖書を変容させてしまう。それに

より、カバラーは『光輝ソフハルの書』を反定立的に完結させ、後続する聖書の註解（『光輝ソフハルの書』）が、先行する解釈の対象（聖書の物語）に取って代わるかに思われるほど、強力となり権威をもつようになってしまいが、ユダヤ文献史上、ここまで公然と「時間に対する嘘」を述べた例はほかに見当たらないのである。とはいえ、ルーリヤ派カバラーは、『光輝ソフハルの書』を退けるわけではないし、ましてや聖書を凌いでいるわけでもない。また、ルーリヤ派カバラーの象徴主義は、積義の最終段階として、「脱象徴化」（“From Theosophy” 52）を目的としている、とマジードは言う。というのも、ルーリヤ派のカバリストにとって、トーラーは象徴的に表象されたテキストで、『光輝ソフハルの書』はその意味を完全に明かしたテキストであるが、彼らは、象徴的に隠された物語を、意味の明かされた部分をとおして解釈しようとするからである。換言すれば、「複数無限の読み方にテキストを開くというミドラシュの企てとは逆に、ルーリヤ派のカバリストは、意味の明かされた象徴にみずからの神智学的な意味を押しつけることで、聖書の最終的な読みを獲得した、と主張する」（51）。ルーリヤ派のカバリストは、聖書の意味を明かした権威ある積義として『光輝ソフハルの書』を受け入れ、「贖罪を早める」（52）ために、意味の隠された象徴を「脱象徴化」することにより、聖書のテキストを変容させるのである。

ルーリヤ派のカバリストにとっては、聖書の物語にのみ根拠を求めていたら、エデンの園と人間の墮罪に関する物語の全体を理解することができない。たとえば、マジードによれば、創世記から読みとれる天上の世界は、創造ブリアーの世界と形イェツィラー成の世界のみであり、高アツィルト潔の世界は聖書に「押しつけられる」のだ、という。ルーリヤ派カバラーの聖書解釈によれば、エデンの園は形イェツィラー成の世界にあり、アダムとハヴァはそこで創造された。ふたりは、収ツィムツウム縮と器シュヴァイラト・ハケリムの破ヌクバ・デゼール壊によって生じた邪悪な亀裂に接する境界線上——形イェツィラー成の世界の短ヌクバ・デゼールき者の女——にいた。形イェツィラー成の世界の短ヌクバ・デゼールき者の女は、人間が罪を犯した結果、下方へ流浪しエデンの園を離れ、そこではじめて活動＝製作アセイヤーの世界として生ずるにいたった（“From Theosophy” 65）。このように、ルーリヤ派のカバリストは、聖書の物語をミドラシュのように読むのではなく、みずから

「脱象徴化」した神智学的な意味を聖書の物語に「押しつける」のである。

イデルによれば、ルーリヤ派カバラーの「飾り立てた象徴主義」(312)は、「象徴主義の発展に致命的な影響をもたらした」。なぜなら、ルーリヤの体系では、「すべての存在が無限性^{エインソフ}から歴史の完成にいたる永く詳細な計画に覆われ、象徴が神智学的な巨大神話に束縛されてしまうため、積義の目的から離れていってしまう」(313)からだ、と彼は言う。ルーリヤ派カバラーの象徴主義に関して、マギードの議論は、あきらかにイデルの規範的な考え方を凌いでいるだろう。『光輝^{ゾフハル}の書』を受け入れつつも、聖書に表象される象徴を「脱象徴化」することで聖書のテキストを「書き直し」(“From Theosophy” 52)変容させる、というマギードの説明は、ブルーム流に言えば、ルーリヤ派のカバリストが、後続する強い修正主義者として「時間に対する嘘」を述べ、先行する『光輝^{ゾフハル}の書』を反定立的に完結させた痕跡をたどっているのである。

ブルームは、1970年代に、ショーレムの研究をとおしてカバラーを心理学のかつ修辞学的に理解し、それを影響の理論としてばかりか破局創造の理論としても文学批評に応用した。本誌第116号以降に発表したブルーム研究のうち、とくに第118号の拙稿で論じたとおり、コルドヴェーロの説いた神の属性の基本原理スフィロートの構造が、それ自体、先行/後続の階層序列を無効にする間テキスト的な影響の理論であった点や、ルーリヤの説いたツィムツウム^{ツィムツウム} シュヴィラート・ハケリム^{シュヴィラート・ハケリム} ティクウン^{ティクウン} 収縮、器の破壊、修復の教義が、破局創造による「修正主義の弁証法」を説明するものであった点などが、ブルームの誤読理論に多大な影響を与えた。彼は、カバラーが説く創造の教義を応用しつつ、後続詩人が強い詩人として産出される過程を心理修辞学的に理論化したのである。

後続するユダヤ人が彷徨える民であるのと同様、後続するテキストの意味もまた、テキストからテキストへ、形象から形象へと彷徨う、とブルームは言う。彼にとって、この彷徨を統制するものが防衛である。彼の誤読理論において、防衛とは、単なる解釈なのではなく、意味それ自体が防衛なのであり、意味はそれ自体を防衛するために彷徨う。なぜなら、後続詩人は、先行詩人が用いた転義の意味を、それよりすぐれた意味へと修辞的に再置換^{メタレプシス}

することで、影響の不安を心理的に克服する必要に迫られるからである。ブルームは、「防衛 (defense)」が、「禁止 (things forbidden; prohibition)」を語源としていることから、後続詩人が自己防衛する際の「侵害 (trespass)」や「違反 (transgression)」という考えと密接に関係することを指摘している。伝統的に、正統のユダヤ教では、正典以外のいかなる文学的表象も違反であるが、ブルームがショーレムから学びとったカバラは、離散と破局の教義であり、それによって創造を説明する影響の理論にほかならなかった。離散が空間の範疇から時間の範疇へと彷徨うことで、離散し後続するユダヤ人の、文学的創造という違反に対する不安が、防衛として機能するにいたったのではないか、とブルームは解釈するのである (*Kabbalah and Criticism* 82-83)。

ルーリヤの教義では、創造は後退的で、混沌がそれぞれの段階を分け隔て、つねに破局が中心的な出来事となっている。フロイトの弟子シャンドル・フェレンツイ (Sándor Ferenczi, 1873-1933) について、彼があらゆる創造の行為を必要不可欠な破局に帰する点は、神は破局をとおしてのみ創造できたのだ、とするルーリヤの判断と酷似している、とブルームは指摘する (*Kabbalah and Criticism* 41)。また、ブルームがしばしば用いる「破局創造」という視点やラルフ・ウォルドウ・エマソン (Ralph Waldo Emerson, 1803-82) の「ただで手に入るものはない」(54) という格言などは、もっとも端的にそれを想起させるであろう。数秘術等と同様、秘教としてのカバラには、歴史上の苦境を乗り越えるため、あらゆる解釈の可能性を模索する緊張情態の中で普及していった側面がある。ブルームによれば、コルドヴェーロやルーリヤの時代にスファラディームの離散があったように、偽メシアとして知られるシャブタイ・ツヴィやその預言者ガザのナタン (Nathan Ghaz-zati, 1643/4-80) にとっては、ボフダーン・フメリニツキ (Bohdan Chmielnicki, 1595-1657) 率いるコザークによる、1648-49年ポーランドのユダヤ人大虐殺があった。カバラがユダヤ人の破局という歴史的受難の中で発達していったのと同様、これをはじめて学術的に精査したショーレムもまた、ナチスによるショアーという史上最悪の破局を前に研究の視点を大きく転換し

—彼の名著『ユダヤ神秘主義の主潮流』（1941年）は親友ヴァルター・ベンヤミン（Walter Benjamin, 1892-1940）に捧げられている — カバラーを離散の神話としてまとめあげるにいたったのである（*The Strong Light* 61-74）。

ルーリヤ派カバラーの教義によれば、神の創造行為はつねに繰り返されている。ショーレムは言う — 「無限性は、その最初の行為において、確固たる輪郭をもって現れるのではなく、逆に自己自身へと奥深く下降し、自己を自己自身の中へ集中させる。しかも、神は、創造の始め以来、これを繰り返して行ってきたのである」（*Major Trends* 261）。さらに、「創造過程の各段階は、神自身の中へ退いてゆく光と神から溢れ出てくる光との間の緊張を含んでいる。このたえざる緊張 — 神が繰り返し自己制限する活動 — がなければ、世界のいかなる事物も存立しえないであろう」（261）。収縮が起これば、器の破壊と修復が起こる。ルーリヤ派カバラーにおいて、「創造の不断の発達に中断はないのである」（272）。

セーレン・キルケゴール（Søren Aabye Kierkegaard, 1813-55）の反復理論は、これと酷似している。彼は、クリスチャンとして、贖罪の可能性を反復に求めた。直線的な時間性の中で生きるかぎり、過去に罪を犯した以上、その罪が反復され、現在の自分も、未来の自分も、過去の罪を背負うことになるだろう。しかし、「前方に向かう追憶」（8）という意味で反復すれば、非連続的な時間性を生きられるので、罪を贖う可能性が開かれることとなる。「反復」は、デンマーク語で「Gjentagelse」といい、「取り戻す、奪還する、回復する」および「繰り返す」の二義であるため、彼にとっての反復は、連続的な時間性の中で過去を「繰り返す」ことではなく、非連続的な時間性の中で過去を「取り戻す」ことを意味するのである。彼にとって、「前方に向かう追憶」は、神がつねに行っていることであった —

神みずからが反復を望まれたのでなかったら、世界はけっして生成しなかったであろう。神は、期待するままに、たえず新しい計画を立ててゆ

くか、それとも万物をもとへ呼び戻して追憶の中に保存するかしたことだろう。しかし、神はそうしなかった。だから世界は存続しているのだ。しかも、それは反復であることによって存続しているのである。

(11)

ブルームは、キルケゴールの反復理論を高く評価し、これを援用しつつ、みずからの誤読理論を確立した。ここで重要となるのは、「時間に対する嘘」を述べ、非連続的な時間性の中で、先行／後続の階層序列関係を逆転させる戦略である。連続的な時間性の中で、影響の不安という反復強迫に囚われているうちは、先行／後続の階層序列関係が維持されてしまい、何ら創造的だとは言えないだろう。しかし、ブルームの文学批評理論の最大の特徴は、先行詩人を前に後続詩人が自己限定＝収縮ツィムツウムするところから始まり、あたかも自分が先行者であるかのように後続詩人が先行詩人を反定立的に完結＝修復させた対決の過程＝器ティクウンの破壊アゴンを読む点にこそある。彼の誤読理論は、詩（人）と詩（人）が同時間的に並置・隣接する間テキスト性を足掛かりに、そこからさらに「時間に対する嘘」として連続的な時間性を転覆させる戦略なのであり、それに勝ち抜いた後続詩人たちの地図作成こそが、彼にとっての文学史編纂なのである。

ブルームの文学批評理論は、その一側面として、ルーリヤ派カバラーにおける宇宙創造の教義を、後続詩人の修正主義による詩的創造行為の痕跡を読み解く方法として応用したものである。神が創造のために収縮ツィムツウムという自己制限を行うように、後続詩人もまた、みずからの起源——父親ないし先行詩人——へと立ち返り、自己限定するところから先行詩人を修正する仕事に着手する。神が器シュヴァイラート・ハケリムの破壊という宇宙の大惨事を生じさせることによって創造するように、後続詩人もまた、限定化により傷つきながら、みずからの詩的宇宙を創造ないし再現前化する。ルーリヤの教義は、神がつねに創造を繰り返しているからこそ世界が存在する、と説く。同様に、キルケゴールも、神が「前方に向かう追憶」という意味で反復しているからこそ世界が存続す

る、と考える。国外追放により空間を彷徨うユダヤ人は、連続的な時間性の中で前に進むのではなく、非連続的な時間性の中で万物の起源に回帰することにより、「歴史が完成」し、救世主が到来し、修復が達成され、贖罪される、という神秘主義の神智学を受け入れた。ブルームが読み解く後続詩人たちのアオンアオン対決の痕跡は、ルーリヤが説いた創造の教義ばかりか、離散ユダヤ人が起源に回帰することで修復ティクワンを達成しようとした姿勢とも重なり合うのである。

カバラーそれ自体の反歴史性は、十六世紀にコルドヴェーロやルーリヤをはじめとしたラビたちが規範的な創造の教義を大きく修正することで達成され、両者の教義は——ショーレムの解釈では——当時のスファラディームが経験していた受難と隣接的に関係する形で受容された。ブルームの文学批評理論は、ショーレムの間テクスト的な歴史記述にもとづき、コルドヴェーロの教義がもつ間テクスト的な影響の理論や、ルーリヤの教義がもつ破局創造による「修正主義の弁証法」から、大きな影響を受けることとなった。カバラーが、それ自体、修正主義にもとづいて規範的なユダヤ教を解釈したように、ショーレムが学術的に体系化した反歴史学的カバラーもまた、宗教学研究と歴史学研究的の支配的なあり方を修正し、神学のカバラーを独自に解釈した、創造的な歴史／物語として理解されるべきである。同様に、ブルームが理論化した心理修辭学的カバラーも、彼が先行者ショーレムの諸著作を創造的に修正したものとして読まれなければならないであろう。ショーレムが、カバラーの反歴史性を重要視することで、当時の学界に対し反歴史学的に挑戦したように、ブルームは、いわば詩の反歴史性を「時間に対する嘘」として測定する修正比率を定式化し、後続者による反歴史的な修正主義の文学批評を実践したのである。

引用文献

Alter, Robert. "The Achievement of Gershom Scholem." *Commentary* 55, no. 4 (April 1973): 69-77.

- Ben-Shlomo, J. "Moses Cordovero." Gershom Scholem, *Kabbalah: A Definitive History of the Evolution, Ideas, Leading Figures and Extraordinary Influence of Jewish Mysticism*. New York: Meridian, 1974, 1978, pp. 401-04.
- Berg, Philip S. "Introduction." Yehuda Ashlag, *Ten Luminous Emanations*. Vol. 1. Ed. Philip S. Berg. New York: The Research Centre of Kabbalah, 1994, pp. 39-45.
- Biale, David. *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1979 [『カバラーと反歴史 — 評伝ゲルシヨム・シヨーレム』木村光二訳, 晶文社, 1984年]
- Bloom, Harold. *Kabbalah and Criticism*. New York: Seabury P, 1975 [『カバラーと批評』島弘之訳, 国書刊行会, 1986年]
- . *The Strong Light of the Canonical: Kafka, Freud and Scholem as Revisionists of Jewish Culture and Thought*. The City College Papers, No. 20 (Lectures at CCNY), 1987.
- . *Omens of Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*. New York: Riverhead, 1996.
- Dan, Joseph. *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*. New York: New York UP, 1987.
- Emerson, Ralph Waldo. "Power." *The Conduct of Life*, 1860. *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Vol. 6. Biographical Intro. & Notes. Edward Waldo Emerson. New York: AMS P, 1979, pp. 51-82.
- Fine, Lawrence. "The Art of Metoposcopy: A Study in Isaac Luria's Charismatic Knowledge." *AJS Review* 11, no.1 (1986): 79-101.
- . *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*. Stanford: Stanford UP, 2003.
- Handelman, Susan A. *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Bloomington: Indiana UP, 1991 [『救済の解釈学 — ベンヤミン, シヨーレム, レヴィナス』合田正人, 田中亜美訳, 法政大学出版局, 2005年]
- Hertzberg, Arthur. "Gershom Scholem as Zionist and Believer." *Gershom Scholem*. Ed. & Intro. Harold Bloom. New York: Chelsea House, 1987, pp. 189-205. Originally published in *Modern Judaism* 5, no. 1 (February 1985).
- Idel, Moshe. "Some Concepts of Time and History in Kabbalah." *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*. Eds. Elisheva Carlebach, John M. Efron, and David N. Myers. Hanover: Brandeis UP, 1998, pp. 153-88.
- . *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven: Yale UP, 2002.
- Magid, Shaul. "From Theosophy to Midrash: Lurianic Exegesis and the Garden of Eden." *AJS Review* 22/1 (1997): 37-75.
- . *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica/Radzin Hasidism*. Madison: U of Wisconsin P, 2003.
- . *From Metaphysics to Midrash: Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Bloomington: Indiana UP, 2008.

- Ozick, Cynthia. *Art and Ardor: Essays*. New York: Knopf, 1983.
- Schochet, Jacob Immanuel. "Mystical Concepts in Chassidism: An Introduction to Kabbalistic Concepts and Doctrines in *IGERET HAKODESH-Likkutei Amarim-Tanya*, Part IV." *Likkutei Amarim Tanya*. Ed. Rabbi Schneur Zalman of Liadi. New York: Kehot, 1984, pp. 872-956.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. 1941; New York: Schocken, 1995 [『ユダヤ神秘主義 — その主潮流』山下肇, 石丸昭二, 井ノ川清, 西脇征嘉訳, 法政大学出版局, 1985年]
- . *Kabbalah: A Definitive History of the Evolution, Ideas, Leading Figures and Extraordinary Influence of Jewish Mysticism*. 1974; New York: Meridian, 1978.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: U of Washington P, 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]
- セーレン・キルケゴール『反復』(1843年) 柘田啓三郎訳, 岩波書店, 1956年。
- 羽村貴史「修正比率 — 誤読理論の基本概念」『小樽商科大学人文研究』116(2008): 69-75。
- 「後続性の心理修辞学 — ハロルド・ブルームの誤読理論」『小樽商科大学人文研究』117(2009): 39-89。
- 「ハロルド・ブルームとヘブライの解釈様式」『小樽商科大学人文研究』118(2009): 243-78。

*カバラーについて、世俗世界の書物を通じて学ぶのが困難な事柄を数多くご教示くださり、さまざまな間違いや勘違いをご指摘くださった、正統派ユダヤ教のラビたちに深謝いたします。