

象徴の沈黙，嘆きの伝承

—— ゲルシヨム・ショーレム 「嘆きと哀歌について」 ——

小 林 哲 也

松 山 大 学
言語文化研究 第40巻第2号（抜刷）
2021年3月

Matsuyama University
Studies in Language and Literature
Vol. 40 No. 2 March 2021

象徴の沈黙，嘆きの伝承

—— ゲルショム・ショーレム 「嘆きと哀歌について」 ——

小 林 哲 也

はじめに

ユダヤ神秘主義研究を一つの学問分野として大成させたゲルショム・ショーレムに関して、近年は一人の思想家としても注目が集まっている。以前から議論されてきた友人であるヴァルター・ベンヤミンとの関係をはじめ、ハンナ・アーレントとの交流、論争にも注目が集まっている。ショーレムの青年期の思想形成についても彼の『日記』¹⁾が出版されて以来検討が進んできた。本稿は、その中でも重要な位置を占める「嘆きと哀歌について Über Klage und Klagelied」²⁾の意義を検討する。

この論考は、折に触れてヘブライ語聖書からドイツ語への翻訳も行っていたショーレムが、第一次大戦中の1917年11月末に『哀歌』を翻訳した際、その「後書き」として書かれた。ショーレムの論考は『哀歌』論であると同時に、「嘆き」をめぐる言語論にもなっている。喪失した「シオン」を嘆く『哀歌』の表現の分析は、ユダヤ的な伝承の特徴を明らかにするとともに、ショーレム自身もその伝承の系譜に参入する試みとして、極めて興味深いものである。「嘆き

1) Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Bd. 1. Frankfurt am Main 1995, Bd. 2. 2000. 日記からの引用の際は、略号 Tb とともに、ローマ数字で巻数を、アラビア数字でページ数を記す。

2) Tb II 128-133. 同論考からの引用に際しては、本文中に [] とともにページ数を記す。「嘆きと哀歌について」に関しては、次の論集で様々な論者に多角的に論じられている Ilit Ferber, Paula Schwebel (Eds.): Lament in Jewish Thought. Berlin/Boston 2017.

と哀歌について」は、言語論としては極めて難解である。難解さの一端は、ベンヤミンの言語論「言語一般および人間の言語について」を受けて、その「継続」として書かれたことに由来する³⁾。ベンヤミンが示唆しながら十分に説明していない「言語と象徴の結びつき」⁴⁾について、ショーレムは独自の説明と分析を展開している。ここに見られる、「嘆き」と「沈黙」のモチーフ、そして彼がシオニストとして抱いた「憧憬」と「シオン」の「象徴」は、ベンヤミンの問題系を離れて、ユダヤ的伝承の系譜に位置付けられるショーレム独自の思想を作り上げている。

「嘆きと哀歌」は、ショーレムの「生の内的状態の描写」⁵⁾でもある。「最も激しく燃え盛るものを、理論という静かなる言語で語ることに成功した」と自負するこの論考は、「速記したかのような短さ」⁶⁾のうちに多くの思索の結晶を凝集させた難解なテキストともなっている。激しく燃え盛る、当時20歳のショーレムの憧憬や、運動の中での象徴をめぐる議論など、テキスト成立のコンテクストを補うことなしに理解することは難しい⁷⁾。本稿では、ショーレムの『日記』や、友人ヴェルナー・クラフト宛の書簡などを手がかりに読解を進める。

「嘆き」と「象徴」の考察には、シオニズムのあるべき姿を追求する青年ショーレムの「シオン」を巡る逡巡が映し出されている。自伝『ベルリンからエルサレムへ』では語られなかった、シオニストとしての自己探求の迷いの中で、ショーレムは「シオン」の「象徴」を中心に回るネイションをめぐる考察を粘

3) 「後書きにおいて、私は、私の心の究極の奥底から出てきたものを書きとめた。そして、これを完全に理解する人間は、地上にはほとんど一人もいないだろう。この私の論考とともに、[ベンヤミンの]言語論の継続が、実際に開始されたということになるだろう」。Tb II 88.

4) Gershom Scholem: Briefe an Werner Kraft. Frankfurt am Main 1986. S. 54.

5) Tb II 149.

6) Scholem: Briefe an Werner Kraft. S. 65.

7) ショーレムの思想形成過程についての伝記的研究としては、以下を参照。Amir Engel: Gershom Scholem. An Intellectual Biography. Chicago/London 2017. また詳細にショーレムの思考について考察を行った研究としては、以下を参照。Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben, München 2003.

り強く続けていた。これを追うことで、シヨールームにおけるユダヤ・ナショナリズムの特徴と、彼のカバラ研究の核心をなす「象徴」をめぐる思考⁸⁾の展開過程が明らかになるだろう。

まずは若き文化シオニストとしてのシヨールームの活動を概観し、運動の中での彼の位置付けを明らかにしよう（第1節）。次いで、「シオン」の象徴のシヨールームにとっての意義と役割を明らかにするとともに、「象徴」と想像力の関係を探る（第2節）。その後、象徴に向かう憧憬の自己関係構造、その沈黙との関係を考察し（第3節）、それらを踏まえて、「嘆きと哀歌について」での嘆き、象徴、沈黙の思考連関を読み解いていく（第4節）。考察を通じて、シヨールーム自身がユダヤ的な嘆きの伝承に参入していった過程が明らかになる（第5節）。

1 象徴のおしゃべり批判

シオニズム運動の中でのシヨールーム

シヨールームは、1912年からベルリンの青年シオニスト団体「ユング・ユダ（若きユダヤ）」での活動に積極的に関わっていた。「ユング・ユダ」には、マルティン・プーバーの影響を強く受けた文化シオニストの青年が集い、ユダヤ人国家の創設のために政治的に運動を進めるという「政治的シオニズム」への傾きは弱かった。少なくともシヨールームに関しては、シオニズムの意義は、精神的なアイデンティティ追求、「生の新生」「革命」⁹⁾を目指す点にあった。

1914年8月の戦争勃発以降、シヨールームは、兄ヴェルナーのつてもあって社会民主党員の反戦派グループの集会や会合にも顔を出していた¹⁰⁾。シオニス

8) シヨールームのカバラ研究における「象徴」の意義と役割については以下を参照。Moshe Idel: Zur Funktion von Symbolen bei G. Scholem. In: Stéphane Mosès und Sigrid Weigel (Hg.): Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Köln, Weimar, Wien 2000, S. 51-92.

9) 「僕らの根本的特徴。それは革命だ！ 至る所での革命！ 修正や改革ではなく、革命と新生を願う」。Tb I 80.

トの中では、ドイツの戦争はロシアからのユダヤ同胞の解放という大義を持っているという言説も一部共有されており、例えばブーバーはロシアからのユダヤ難民をドイツやウィーンへと編入する動きを支援するとともに¹¹⁾ 戦争参加がユダヤ共同性の自覚を目覚めさせるという言説を展開していた¹²⁾ ショーレムはこれに反対し、全てのドイツ・ナショナリズムから距離をとり、真のユダヤ性の探求を目指していた。「ぶち壊し屋の雑誌」¹³⁾ として立ち上げた『青白メガネ』では、青年が持つ「認識への衝迫」に訴えかけ、「必要なのは健康な人間であり、『理論的にあれこれオツムを巡らせる』のは不健康で、のろのろして実際の仕事を妨げるのみ」という行動主義を退ける¹⁴⁾ その問答無用の態度が、批判的モメントを排除し、趨勢に付き従うことを良しとするからである。同じ文脈で、ショーレムは、「雄弁は銀、沈黙は金」というドイツ的な沈黙優位の考え方を批判する。

やはり私は、「深みからの叫び」のために、来るべきシオンのための宗教的プロパガンダのために、大いなる言葉を集めたかった。(〈仕事-のみ〉)に取り掛かる前に、叫びの段階が必然的なものとしてあるべきなのだ。少なくとも一度シオンが我々のやり方で告げられなければならないのだ。若さにとって、並外れて本質的で重要な武器となるのは大口で、沈黙はドイツ的なクズだ。雄弁は銀などとは大いなる無意味だ。[...] 預言者は、

10) この点でショーレムは「ユング・ユダ」の中でも異分子的なところがあった。「昨日はユング・ユダ。メンバーと僕の間には、リックスドルファーでの共謀[ショーレムの兄ヴェルナーも関わった社会民主党の反戦主義者の会合]に加わって以来、ますます疎遠な感じが強まっている。もう以前のように仲良くやっていけないし、沈黙するのにもまた慣れた」。Tb I 79.

11) Ulrich Sieg: Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe. Berlin 2001, S. 195-199.

12) ブーバーの戦争期の言説については拙稿を参照。小林哲也『ベンヤミンにおける「純化」の思考——「アンファング」から「カール・クラウス」まで』(水声社2014年)、57~94頁。

13) Tb I 130.

14) Tb I 300.

直観するのみではなく、語るのだ¹⁵⁾

ここに見られるように、1915年時点でのショーレムの姿勢は、シオニストが何を求めるべきなのかを、積極的に議論し「来るべきシオン」についてのプロパガンダが必要だというものだった。

「象徴のおしゃべり」の批判

ショーレムは、あるべきシオンについての議論の必要性を訴える一方で、「象徴のおしゃべり」に関しては鋭く批判していた。「何を語るのでもない事物に、多義的な意味を付与するために用いる手段として」象徴を用いるのは「象徴の品格を落とす」ことである¹⁶⁾ この文脈で彼は、ブーバーおよび、「ブーバーかぶれ」の青年たちの戦争肯定言説を批判していく。戦場での各々のユダヤ人の体験を「ユダヤ体験」として語るブーバーは、具体的な「行為」を「シオン」の象徴のもとにあるものとして、それに秘密の意義があるかのように語るが、ここにショーレムは疑念を抱く。

「彼の行為は秘密に満ちていた」という文は私を懐疑に陥れる。行為とは秘密に満ちているべきなのか？ つまり多義的であるべきなのか。これは暗闇への道、インチキ義人への道ではないか？ 行為を、その実際よりも秘密に満ちた形で行う必要などない¹⁷⁾

ブーバーは、「ユダヤ体験」がなされる大いなる舞台として戦争について語り、これへの参加を青年たちに呼びかけていた。ここで「シオンを求める闘いが、最良の牧草地を求める殺人的闘争と取り違えられる」ことに、ショーレムは批

15) Tb I 368. 強調は原文。

16) Tb I 217.

17) Tb I 216f.

判的だった¹⁸⁾。戦時下の行為は戦争遂行行為としてあるのみであり、そこに「文化」の守護やシオンの回復といった象徴的意義を付与する「おしゃべり」をショーレムは嫌った。

沈黙の行動主義と秘密の象徴主義が野合すると、あるべき議論は行われず、象徴の内実の探求もなされない。象徴的言語の比喩の氾濫に対する批判的姿勢は、当時ショーレムも注目していたフリッツ・マウトナーの言語懐疑的思考と通じる。マウトナーは具象的叙述以上のことをなそうとする言語は、現実を表す比喩にとどまるはずの言語の限界を超えて「概念的怪物」を生み出し、ありもしないものを大げさに振り回すことにつながると批判していた¹⁹⁾。「象徴のおしゃべり」、がまさにこの「概念的怪物」を暴れまわらせている状況にショーレムは警鐘を鳴らそうとしていた。

2 シオンの象徴

「シオン」の比喩と「シオン」の象徴

1916年から1917年にかけては、シオンの象徴をめぐって考察が深められていく。ショーレムは、象徴言語の怪物化を危険視する一方、言語は事物の名前に過ぎず存在するのは個物のみと言った形での唯名論的な言語批判に満足もしない。シオニストにとっての「シオン」は単なる比喩ではなく、集団的な想像力のよりしろとなる象徴として重視される。

ショーレムは個人主義的態度を批判し、そこでは個々人の経験的な幸福が求められるのみで、シオニストにとっての「シオン」にあたるような大いなる目標を示す象徴が存在していないことを強調している。ショーレムは概念的怪物を退けつつも、やはりシオンという「象徴」が必要だと考えている。「生の意

18) Tb I 297.

19) マウトナーの言語哲学に関しては、Weiler, Gershon: Mauthner's Critique of Language. Cambridge 1970を参照。

味」は、「個人の精神に、もっとも高次のもっとも調和的な教育や安らぎや、完成をもたらすこと」ではなく「シオンを我々のうちに、そして外に、単に象徴的にではなく、打ち立てることである。生の意味はメシアを呼び出すこと、そしてシオンを建設することである」²⁰⁾と彼は『日記』に記している。

ここで疑問となるのは、「シオン」が何を指すのかということである。

象徴の可変性

「シオン Zion」²¹⁾ はエルサレムにあった丘で、ダビデがそこに要塞を構築した。ユダヤ文学の中ではシオンは、エルサレム全体、あるいはダビデの王国を表す提喩として用いられる。「シオンの娘」という言い回しも多用され、土地のみならず住人と民族をも指し示す言葉である²²⁾ シオンは、失われたダビデの王国、栄光の象徴でもあり、19世紀後半からディアスポラ状況にあるユダヤ民族の打ち立てるべき国家を指し示すものともなっていく。後でも見るようにシオンの象徴が何を指すのかは、かなり可変的である。シヨールームは、比喩的に持ち出される「シオン」については批判的な目を向けていく。

一般に言語活動の中での象徴は、「半ば概念的、半ば直観的」なものとしてある²³⁾ 論理記号のような概念には切り詰められないが、純粋な図像として現れることもない中間的形成物である。例えば十字架は、単なる図形ではなく、キリストをめぐるイメージを伴って現れる。磔刑、復活、キリストを見捨てた罪、キリストによる贖い…といった諸々の概念や物語を喚起するのが象徴である。象徴に様々なものを見いだすのは想像力の作用だが、単なる個人的錯覚に過ぎないものとはみなされず、ある種共通の歴史や習慣を担って、「一定の不

20) Tb I 360.

21) ドイツ語に近づけると Zion は「ツィーオン」となるが、すでに定着している「シオン」と表記する。Zionismus も同様に「シオニズム」と表記する。

22) Encyclopedia Judaica. Second Edition, Vol. 21, p. 538.

23) エルンスト・カッシーラー『シンボル形式の哲学【一】』（生松敬三、木田元訳、岩波書店 1989年）49頁。

変性」を持っている²⁴⁾「シオン」であれば、エルサレムの丘、そこにある神殿といったイメージや、かつての栄光、現在の廢墟、あるいは再生の地といった民族の歴史を担って現れる。つまり、「象徴」は、「単なる個人的な意識現象の枠を越えて」「一定の客観性と価値を要求しながら」現れてくる。

何が想像されるか、想像されたものに客観性や価値が認められるか否かは、ケースバイケースであり、「象徴」による表現は極めて可変的なものとなる。人間は世界の「印象 Eindruck」を純粹に受け止めるのではなく、こうしたシンボルによる「表現 Ausdruck」を介して、世界を理解する。概念によって整理された理詰め言語とは異なり、象徴的言語は論理の飛躍を繰り返す「表現」でもありうる。

シオンに関しても象徴の可変性ゆえに、様々な「おしゃべり」に現れるとともに、それと結び付けられるべきではないもの（例えばドイツの戦争）ともリンクして現れる。シヨールムはこのような「象徴」の氾濫を一方で批判する。

象徴の誤りは、それがあまりにも物質的に把握されることがないこと、そして物質的把握とは反対に、象徴を字義通り理解しようとすることにある。そうになるとシオニズムは巨大な比喩に過ぎないものとなる。[…] メシアはメシアであって、単に社会主義的な社会秩序ではない。シオンはシオンであって、パレスチナの農業コロニーに付される名前ではない²⁵⁾

引用の前半部で示されるように、具体的に別の仕方で言い表されるものの比喩としてシオンを語ることをシヨールムは嫌う。他方で、「シオンはシオンである」と述べる時、シヨールムは象徴表現の困難に行き当たっている。

24) 同上。

25) Tb I 364.

想像の対象としての象徴

シオンは国家ではなく、キブツでもなく、ロマン的なユダヤ体験の印でもなく、社会主義的農業コロニーでもなく、正統派的な生活の象徴でもなく…といった風に、ショーレムの思考は否定を連ねていく。「…ではない」という形で言明されるショーレムの「シオン」だが、それをポジティブに言明しようとすると、「シオンはシオン」というトートロジーに陥る。「シオン」は絶対的に必要であり、その上に新たなユダヤ青年たちは共同性を築き上げるべきとまで言いながらも、この「シオン」が何であるのかは明確に示せない。

ここに見られる「伝達可能ではないもの」をめぐるショーレムの思考は、例えば「否定神学」的な思考の系譜に位置付けて捉えることもできる。超越の対象のように、言語が包含しきれない、言明によって規定し尽くしがたい対象については、「…ではない」というような否定的言辭を連ねることができるだけであるという類の否定神学である²⁶⁾だが、ショーレムがここで問題にしているのは、超越的な対象として語りがたいものであるより、あるべき目標としての「シオン」の象徴が想像の対象としてあるがゆえにもたらされる表現不能性である。

ショーレムにとっての「象徴」の特徴に関しては、ベンヤミンの1920年頃のメモにある特徴づけが的を射ている。ショーレムとベンヤミンは「シオンがメタファーか否か」といった議論はしているが、「象徴」についてはおそらく詳しく議論する機会を持たず、少なくとも『日記』には詳細な議論を行った形跡は見当たらない。その意味でも1917年頃、「嘆きと哀歌について」執筆時のショーレムの象徴把握に、ベンヤミンのメモが影響を及ぼしたということはある得ない。ベンヤミンのメモは、しかし、ショーレムにとっての象徴を理解す

26) Lina Barouch: *Between German and Hebrew. The Counterlanguages of Gershom Scholem*, Werner Kraft and Ludwig Strauss. Berlin 2016, pp. 40-42. 否定神学的な「語りえないもの」をめぐる思考に関してさらに詳しくは以下を参照。Michael A. Sells: *Mystical Languages of Unsaying*. Chicago and London 1994.

するための手がかりになる。ベンヤミンのメモにおいては、まず次の一節が注目に値する。

指し示されることはできずに、ただ意味されることだけができるということの本質とする、内容、対象が存在している。例えば、神や生や憧憬がそれである²⁷⁾

「神」という言葉は各人にとって大きな意味を持ちうるが、「神」を「これ」と指し示すことはできない。ショーレムにとっての「シオン」も多様な意味を放ちながら、具体的にそれと指し示すことはできない点で近い。「これ」と名指せないが、可変的な意味を産出する「神や生や憧憬」と同様、「シオン」は極めて象徴的な特質、本質的に象徴的な特質を持っている。

シオンという象徴の特質をさらに見ていくための手がかりとして、ベンヤミンは「象徴法についての諸定理」と題したメモを残している。

象徴の対象は、想像的なものである。象徴は何かに等しいものではなく、その本質からして、印とその対象を完成させようとする志向の統一としてある。この統一は、客観的に志向するものだが、その対象は想像的である²⁸⁾

ここで「想像的对象」としての象徴は、いかなるものとも等置され得ないものとされている。象徴としての「シオン」はショーレムにとってそれ自体に等置されるべき何かを名指すことができない。その意味で象徴は何ものにも等しくない。だが、単なる無としてあるのではなく、「印」として差し出される象徴

27) Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1972ff., Bd. IV, S. 419. 以下同全集からの引用の際は、略号GSとともに、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で記す。GS VI 16.

28) GS VI 22. 強調は原文。

は、それが意味する多くの対象を完成させようとする志向を伴い、想像力を掻き立てる。

印と対象の統一への志向

ショーレムは、彼にとってのシオンが、ベンヤミンが記したような意味で想像的なものであることに一部自覚的だった。「ベルリン」の政治的シオニズムや、「ヘッペンハイム」(ブーバーの住居があった)の文化シオニズムと違って、自らの立脚する「シオン」が非現実的であることを次のように書いている。

ベルリンは理由に基づいてシオンを求め、ヘッペンハイムは体験と憧憬からシオンを求める。シオンは自ら己を求める。なぜ？ そう、なぜだ！ シオンと他の全てを分けている大きな違いは、ベルリンやヘッペンハイム、そして他のあり得べき全ての立場から、シオンの立場を分けている。ベルリンやヘッペンハイムはすでに存在する立脚点なのに対して、シオンは未だ存在しない立脚点なのだ。どこからシオンは求められるのか？ それ自身から！ これはほとんど無意味な言い方だ！ だが、違う、これが我々の考えを示す唯一正しい表現なのだ。二つの現実的立脚点、そして一つの非現実的立脚点²⁹⁾

「ベルリン」は政治的根拠で動く運動の比喩として、「ヘッペンハイム」はブーバーの言説の比喩として挙げられている。ベルリンのシオニズム、ヘッペンハイムのシオニズムは、すでに存在しているイデオロギー、思想に立脚している。これに対してショーレムのいう「シオン」は、既存のアイデアの比喩ではなく、その意味で「非現実的立脚点」とされている。「未だ存在しない」という規定は、しかしネガティブなものではない。この意識は、ベンヤミンのメモで言う

29) Tb I 342. 強調は原文。

所の「印と対象を完成させようという志向」を呼び起こす。シオンという「印」は多くの意味を内包するものであり、想像力のうちに様々な表象を浮かび上がらせるとともに、「その印と対象を完成させようという」憧憬を駆動する。『日記』には、象徴を単なる旗印にとどめないという意志が記されている。

私が望むのは、象徴が、極めて物質的な現実であることである。我々の精神性は、物質を欠いた象徴表現や、ファザーネンシュトラッセ [ベルリンのリベラル派シナゴグを指す] の宗教のように薄い粥のように見えるものであってはいけない。象徴に实际的で現実的な内実を与えようとするのが、私の積極的なユダヤ性である³⁰⁾

ブーバーは、シオンの象徴が何であるのかは、各人のユダヤ体験に委ねられるというように、象徴の内実をいわば空白のままに残している。それゆえに、個々人の想像力は任意の対象を思い浮かべ、それぞれの憧憬を燃え上がらせることができた³¹⁾ ニーチェの影響下にあるネオ・ロマン主義的な語り口は、ユダヤ文化と接点を失った若者たちにも接近しやすいもので、それゆえブーバーは人気作家となり得ていた³²⁾ 若者たちの憧憬は高められるが、「憧憬について繰り返し語ることは運動の根拠にはなり得ず、「憧憬は果実を実らせなければいけない」のであり、「真にユダヤ的な憧憬からは本当の献身が生じないといけない」とショーレムは考えている³³⁾

「シオン」は漠然としたユダヤ体験の象徴であってはならず、聖書、ヘブライ語、エレッツ・イスラエル（イスラエルの地）といった歴史の対象や形成物、それらの伝承と関わる象徴としてあらねばならない。この点に関してもベンヤ

30) Tb I 364. 強調は原文。

31) この点に関しては、拙稿を参照。小林哲也、前掲書、74～94頁。

32) Sieg, a. a. O., S. 49.

33) Tb I 317f.

ミンの「象徴法についての定理」が示唆的である。

象徴が何を表すのかを問うてはいけない。問うてよいのは、それがどのように、そしてどのような客観的志向と、どのような記号の領域において、成立したのかである³⁴⁾

ユダヤ民族の歴史や伝承、聖書といった形成物、文字として物質的に残された基盤をもとにして、象徴の任意ではない、「客観的志向」と「記号の領域」が存在しており、「シオン」の象徴はここにおいて成立している。

この意味で想像の対象としてのシオンの象徴は任意の対象ではない。「どのような客観的志向と、どのような記号の領域において成立したのか」は、ある程度明確にできるものである。集団の想像力の中で、そして集団に伝わる伝承の中で象徴はある種の客観性を帯びる。「想像の共同体」としてのネイションはその象徴を、幻想ではなく現実とみなすのである。

3 憧憬と沈黙

憧憬の自己関係構造

象徴は、以上見てきたように、想像力の中での絶対的現実であり、かつ、現実には限りなく無に近いものともなり得る。ショーレムは、ブーバー周辺の青年たちが、想像的な象徴を振り回して法悦に浸っているのを横目で見やり、それゆえに、憧憬の中だけで生を変革させることの空虚さを目の当たりにしていた。自分にとっての来るべきシオンが絶対的なものとしてあることにも疑いがなかったが、何か具体的に名指すこと、現在の状況下で性急にそれを打ち立てることは欺瞞だと理解していた。絶対的目標としてありながら、経験的にはや

34) GS VI 22.

はり指し示せない。「来るべきシオンについてのプロバガンダ」を試みようとしていた頃とは異なり、ショーレムは、「嘆きと哀歌について」を書く直前には、むしろシオンの示せなさを強く意識している。

「声の探索」³⁵⁾の途上にあつた彼が陥つた困難は、別の角度からいうと、「憧憬」の「自己关系的」構造に内在する困難である。フェルバーが指摘しているように、ヘルマン・コーヘンの『純粹感情の美学』での議論から、このことを理解できる。コーヘンは「純粹な感情」を、感情の内容や対象によって「純粹さ」を妨げられることなく、自己关系的に自らを包含すること、「意識の自己自身への内的関係」として定義づけている。「憧憬」は、この自己关系的感情の典型としてあり、対象実現が必然的に不可能性になる、純粹自己関係空間を作り出す³⁶⁾ショーレムが自らの想像力に見合う理想のシオンを探し求め、しかし現実的、經驗の対象のうちにはそれを見出し得ず、想像的なシオンを立脚点としたように、憧憬は經驗の対象、具体的な外的対象に関わるよりも、自己内で想像された対象と関わる。それは現実的対象との関わりを欠いた「客体なき欲望」として理解される。

憧憬は燃え盛る想像力において高揚するが、それ自体としては自らの外部との関係を欠いており自己空間の枠を出られない。「シオン」への憧憬は、それゆえ、純粹になればなるほど、現実的な実現から遠ざかり、時にショーレムは懷疑に陥る。

シオニズムがなんであるかを知っていたら、私たちは、ひょっとすると皆、シオニスト組織から脱退するかもしれない。私たちは、擬似共同体を一緒に作ることはできないのだから。私たちは、シオンの似姿（これはモーセ

35) Weidner: "Movement of Language" and Transience. In: Lament in Jewish Thought, pp. 237-254, here 250.

36) See, Ilit Ferber: Scholem, Benjamin, and Cohen on Lament. In: Lament in Jewish Thought, pp. 111-130, here 123-124.

の第二の戒律で禁止されている) をゴルス [離散状態] の中でうちたてる事によって、シオンを汚したくない³⁷⁾

懐疑のうちにとどまり沈黙することは、しかし、少なくとも「似姿」を「打ち立てる」ことの罪を免れている。「似姿」を示さないショーレムは、否定神学的に「語り得ないもの」の神秘を祭り上げていくこともせず、沈黙する象徴に向き合っていく。

「沈黙を包含する」言語の可能性

人は「シオン」の「似姿」として様々なものを示しうる。しかしこの象徴それ自体は「これ」という表現を持たないものとしてあり、いわばそれ自体は沈黙している。沈黙のうちにあるものといかに関わり、それをいかに表現するのかという問題系が1917年のショーレムには現れてくる。その際、その年の始めに読んだベンヤミンの言語論³⁸⁾ がショーレムに少なからぬ刺激を与えたことがうかがえる。ショーレムは、この言語論をヘブライ語に一部翻訳し、「ユダヤ性への内的な結びつき」に「一番の強みがある」と論評している³⁹⁾。ショーレムは、ベンヤミンの言語論での議論を、シオニズムの問題系に接続させながら、自身の思考を紡いでいく。

ベンヤミンの言語論の中で、ショーレムの象徴と沈黙をめぐる思考との関係で見たときに重要なのは「言語は、いかなる場合においても、ただ伝達可能なものの伝達としてあるだけではなく、同時に伝達可能ではないものの象徴としてもある」⁴⁰⁾ という一節である。ショーレムはこれも受ける形で、「伝達可能

37) Tb II 82.

38) ベンヤミンの言語論はもともとショーレムとの「シオンと数学」をめぐる議論を契機として書かれた書簡が膨らんで出来ていったもので、その意味でもショーレムにとっては重要な意義を持った。Vgl. Benjamin, Walter: Gesammelte Briefe, herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt am Main 1995ff., Bd. 1, S. 343.

39) Scholem: Briefe an Werner Kraft, S. 17.

40) GS II 156.

ではないものの象徴」, 「沈黙の媒質としての言語」⁴¹⁾ を考察していく⁴²⁾

「嘆きと哀歌について」は、直接的には『哀歌』をヘブライ語からドイツ語へ翻訳したことをきっかけに、その「後書き」として書かれているが、ベンヤミンの言語論の「継続」⁴³⁾ としても意識されていた。ベンヤミンが示唆しながら十分に説明していない「言語と象徴の結びつき」⁴⁴⁾ をショーレムが独自に論じている。次節で見るように、一部の前提を共有しながらも、嘆きと象徴をめぐってユダヤ的伝承との関係にも入り込んでなされる議論は、ショーレム独自のものである。

沈黙に関しては、「沈黙を金」とするドイツの姿勢と区別されるような「ヘブライ的沈黙」のあり方をショーレムは探り出す⁴⁵⁾ 「象徴」の価値も、沈黙しているがゆえに帯びる神秘によって高められるのではなく、それが沈黙の果てに語り出す表現が期待される。ベンヤミンの言語論でも強調されているが、最も明白に言明し、大きな価値転換・行動変容をもたらす啓示にやはり究極の価値が置かれる。言葉は事物の名前に過ぎないから、言葉で語れない事象に神秘を見るという形での「沈黙」神秘主義とは違った形の「沈黙」のあり方が探られている⁴⁶⁾

41) Tb II 60.

42) ベンヤミンの言語論とショーレムの「嘆きと哀歌について」の関係を考察したものとしては、上述の Ferber の論考の他、以下を参照。Paula Schwebel: *The Tradition in Ruins: Walter Benjamin and Gershom Scholem on Language and Lament*. In: *Lament in Jewish Thought*. pp. 277-301. シュベールは、「連続体」として言語を把握するベンヤミンの視点を、ショーレムが伝統の伝承と言う形で取り入れているとみている。

43) 「後書きにおいて、私は、私の心の究極の奥底から出てきたものを書きとめた。そして、これを完全に理解する人間は、地上にはほとんど一人もいないだろう。この私の論考とともに、[ベンヤミンの] 言語論の継続が、実際に開始されたということになるだろう」。Tb II 88.

44) Gershom Scholem: *Briefe an Werner Kraft*. Frankfurt am Main 1986, S. 54.

45) Tb II 53.

46) 「啓示」を言語的とするか、非言語的と捉えるかの差異については、デイヴィッド・ピアール『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1984年)、273～274頁を参照。

4 「嘆きと哀歌について」

『哀歌』について

ショーレムがヘブライ語聖書から翻訳したのは、預言者エレミヤがバビロン捕囚の中で書いたとされている「哀歌」である。「何と孤独にその町は座していることか！ かつて人々を伴い偉大だった町が」という一行に始まり、「シオン」が敵によって陥落し、神殿が破壊されたことへの嘆きが歌われる。冒頭に置かれたこの修辭疑問を導く「何と eikah」 [=how, wie] は、ヘブライ語の哀歌全般で繰り返し用いられることから、哀歌というジャンル自体の代名詞ともなっている。

ジャンルとしての哀歌は類似の文学表現と比較した場合、次のような特性をもつ⁴⁷⁾ 葬送の際に詠まれる「弔辞 eulogy, Grabrede」は、嘆き悲しみのエレメントがない。然るべき道筋の死を辿った人に手向けられるものである。「喪(哀悼) mourning, Trauerarbeit」は、喪失の後に残された者の孤独の表現である。死者がいたこれまでの世界が崩壊し、悲痛のうちに残された者は世界から撤退し、孤独のうちへと引きこもる。世界との結びつきは、喪の作業と慰めによって取り戻されていく。これに対して、「嘆き lament, Klage」の声は、根本的に現実受容が崩され、慰めようもないときにあげられる。喪失はトラウマ的なものとして反復される。喪の作業が、喪失したものがいた世界と、なくなった世界の間を埋めていくのに対して、嘆きにおいては、喪失後の世界との和解の契機が存在しない。

フロイトの「悲哀とメランコリー」の対比でいうなら、「嘆き」はメランコリーの側に分類されるだろうが、メランコリーが悲しみのうちに沈みおし黙るものだとすると、「嘆き」においては、悲しみが声を得ている。メランコリーの悲しみとは違って、内に閉ざされているばかりではないが、回復がもたらさ

47) 以下、次の論考を参照。Moshe Halbertal: Eikah and the Stance of Lamentation. In: Lament in Jewish Thought, pp. 3-10, p. 4.

れない点は、メランコリーと同じである。

哀歌論でのショーレムも、「嘆き」は喪失した対象の回復とは無縁だと考えている⁴⁸⁾。「嘆き Klage」と「告発 Anklage」との区別をするなら、「告発」が、特定の人に向けられ、例えば喪失した対象の補償や回復を具体的に要求するものであるのに対して、「嘆き」は、何か特定の対象に向けられず、回復手段としての機能をもたない⁴⁹⁾『哀歌』には、罪の否認、無罪の主張もなく⁵⁰⁾ それゆえ現在置かれた状態の悲惨（を放置している神）を告発するといった要素もない。怒る神に拒まれ、喪失の中で見放されていることがただひたすら嘆かれる。ショーレムはこの「嘆き」の特性を論じていく。

「嘆き」

ショーレムの『哀歌』論は、叫び声として挙げられる「何と」という修辞疑問が、繰り返し「沈黙の果てしなさ」のうちに落ち込んでいく点に着目し、『哀歌』における嘆きの特性を論じていく⁵¹⁾

ドイツ語では、「嘆き Klage」と『哀歌 Klagelieder』が区別されるのに対し、「ヘブライ語では、嘆きと哀歌には同じ語「Qinah」が当てられている」[131]。ショーレムの『哀歌』の考察は、そのまま「嘆き」表現一般の特性をめぐる考察にも直結させられている。「嘆き」は、「普通、喜びや歓喜の言語の反対物として考えられる」[128]。しかし、ショーレムはそのような内容上の区分ではなく、むしろ表現形式、伝達形式としての特性に目を向けていく。

48) ショーレムが論じる『哀歌』が、記憶の中で「失われたものの反省的回復」を行う「ブルジョアの哀歌」とは差異化されることについては、ヴァイトナーの論考を参照。Daniel Weidner: "Movement of Language" and Transience. Lament, Mourning, and the Tradition of Elegy in Early Scholem. In: Lament in Jewish Thought. pp. 237-254.

49) Vgl. Werner Hamacher: Bemerkungen zur Klage. In: Lament in Jewish Thought. S. 89-110, hier S. 93.

50) Halbertal, *ibid.* p. 6.

51) 「おそらく人間の言語には、ヘブライ語の eikha よりも多く泣き、黙り込む言葉は存在しない。この言葉で哀悼歌は始められる。この果てしなき力、それとともにそれぞれの言葉が自己自身を否認し、沈黙の果てしなさへと逆戻りしていく」[132]。

『哀歌』の第3歌に「私が叫び、嘆願したとて、神は私の祈りに耳を貸さない」⁵²⁾とあるように、「嘆き」は届くべき宛先に届かない表現として特徴づけられる⁵³⁾。シヨールームは、返答の有無を巡って「嘆き」と「啓示」を対比する。

嘆きに対する返答というものはなされない。つまり、嘆きへの返答は、黙り込みという形でしか存在しない。ここでまた嘆きは、言語としてある啓示の深い対立物として現れてくる。啓示は、もっとも絶対的に返答を要求し、またそれを可能にする。[130]

「啓示」的言語は神の啓示であれ、預言者によるそれであれ、聞き手に返答を要求している。それに対して、「嘆き」は、「啓示」とは違って、何らの行動指針を示すものでなく、何か新たな気づきをもたらすでもなく、「いかなる対話的關係の可能性も排除している」⁵⁴⁾それは、「シオン」の喪失を悼み嘆くが、嘆きはいわば繰言のように繰り返されるばかりで堂々巡りに終わる。繰言が聞き流されるように、この嘆きには誰も返答せず、何よりも神が現れる契機がない。返答もなく、神も関知しないという意味で、嘆きは啓示的言語とは明確に区別され、啓示的領域との関係を持たない。

シオンの喪失への嘆きは、回復への契機を持たず、対象実現への回路を断たれて虚しく消えていく。「嘆きは悲劇的な死を体験する段階としてある。嘆きは何も表現せず、ポジティブなものは何も表現しない」[129]。ポジティブには何も表現しないとはいえ、完全な無として沈黙のうちにあるのではなく、繰言のように喪失について語る。嘆きは、啓示でもなく沈黙でもなく、「語ることと沈黙することの間の境界」にある表現、「明白に表現されたものの」領域（「啓示」の領域）と「語られぬままにあるもの」の領域の境界にある言語とし

52) シヨールームの訳による。Tb II 119.

53) Vgl. Hamacher, a. a. O., S. 90f.

54) Ferber: *ibid.* p. 112.

て特性づけられる [128f.]。

ここで「語られぬままにあるもの」の領域に「象徴」が関係づけられる。つまり、「象徴」は沈黙の領域にあるものとされているのだが、これは前節で論じたように、象徴がその本質の輪郭をはっきりと見せないことと関連している。そして象徴に向かう憧憬が、自己の想像力の枠のうちに閉ざされたのとちょうど同じように、「嘆き」は対話的關係には入り込まない。憧憬が描く象徴が、想像力の中で多様な意味を語り出し、想像的世界の彩りを変化させるのに対して、嘆きが描き出すのは、象徴そのものというよりもかつて象徴としてあったものの「廃墟」であり、嘆きの世界は、何も新たに生み出されることのない「単調さ」によって特徴付けられる。

象徴の沈黙

『哀歌』は陥落したシオン、破壊された神殿、蹂躪され、あるいは墮落したシオンの民について語る。嘆きの対象となるこうした事物は、「失われたもの」として、新たな意味を語ることなく沈黙し続けている。嘆きは回復や救済への回路を欠いて、回復すべきものは沈黙し続けている。そのような中で、しかし、嘆きは繰り返し「象徴」を試みるとシヨールムは言う。

嘆きという特徴を持った言語は、自分自身を滅ぼす、そして嘆き自身の言語は、滅亡の言語なのである。すべてが嘆きに引き渡されている。そして、嘆きは、それら全てにおいて、新たに象徴を試みる。そして、嘆きが境界にあるがゆえに [象徴の領域にはないから]、どの試みも挫折せざるを得ない。嘆きの際限なさは、それゆえ、余すところなく象徴へと向けられている。[129]

嘆きは際限なく、象徴としてのシオンへと向けられる。だが、これは「消失の悲しみのうちにある象徴」であり、「それ自身象徴でも対象でもなく、かつて

象徴であり対象であったもの」として性格づけられる [131]。かつては「象徴」として自らを語り示すこともあったが、今は、喪失したものの象徴として沈黙している。憧憬が果てしなく向けられる象徴もその輪郭を表し出すことはなかったが、その周囲にはアウラが輝いていた。それに対して嘆きの象徴は、喪失したまま輝くことなく沈黙している。「嘆き」は繰り返しこれらの象徴を指し示すが、何らの輝きも回復させずに、消えていく。ここにある「消滅の果てしなさ」は、「消失したものをいわば幾重にも累乗すること」としてあり、ゼロに何をかけてもゼロであるように、「決して有限なものには到達しない」。

[131]。「嘆き」は世界に新たな表情を与えることなく、形を持った何かをうみだすこともない。それは無際限に悲嘆の声をあげながら、悲しみのうちに沈む。

5 嘆きの伝承への参入

「嘆き」と「喪失」

「嘆き」は、対象との関係を失った自己関係的表現として、「憧憬」と近い性質を持っている。しかし、両者が「象徴」に対してもつ関係は大きく異なっている。嘆きの前にある象徴は、想像力において現前するものではなく、つねに、すでに消失したものとして表象される。ここでの象徴は、「それ自身象徴でも対象でもなく、かつて象徴であり対象であったもの」である。

純粹な憧憬における対象の実現不能性は、自己関係的感情構造に由来していた。憧憬を抱く者は現実の活動に乗り出すことで、自己の想像力の外部に出て対象を実現する可能性は排除されていない。それに対して、嘆きにおける「対話関係」の欠如は、呼びかける対象がすでに喪失し、その喪失が歴史的に確定していることに由来する。失われたものは失われたままであり、回復の希望は虚しく、挙げられる声は誰にも聞き入れられない。唯一の可能性として、「悲しみの自己転覆」と、嘆きに返答する「神」の啓示についても触れられるが、

[130]「嘆き」それ自体のうちにこれらの契機は与えられていない。

憧憬とは異なり、未来を持たない嘆き、ポジティブな要素を見出しえないように見えるこの嘆きに、しかし、ショーレムは、「ユダヤ性の中心への入り口」を見出す⁵⁵⁾

「嘆き」と「教え」

あげられる「嘆き」に返答はなく、声は消えさり、残るのは沈黙のみである。ポジティブなものを何も表現しない嘆きが残すこの「沈黙」だが、ショーレムはそこに「詩」と「教え」が芽生える契機を見つけ出している。

上述したように、ショーレムは「ヘブライ的沈黙」に、何らかの積極的な意義を見出そうとしていた。「嘆きと哀歌について」では、「沈黙」は言葉を持たないリズムとして比喩的に語られていく。この「沈黙の空虚さ」は、単なる無ではない。「悲しみの果てしなさ」が「リズムとなって」おり、悲しみに沈む「沈黙したリズム」は、言葉との関係を持たないままに、単調に継続されている。このリズムはそこに「言葉」を載せてはおらず、いわば無音のまま流れている。「嘆き」とともにある「沈黙の韻律」は、世界を新たに輝かせる言葉を持たない。それは単調に繰言を続けるだけだが、そのようなものとしてしかし、一つの「詩」となっている。ここには世界に新たな輪郭をもたらすような「言葉」の力はない。その意味で「嘆き」は「沈黙」のうちに沈む。しかし「詩」となることで「嘆き」は伝承され、それは「教え」となる。

『哀歌』は、預言者エレミヤの歌ったものとして伝承されている。バビロン捕囚という「破局」とそのあとの「シオン」の墮落を戒めた預言者エレミヤの「嘆き」である。民は墮落し、神は怒り、シオンは失われる。エレミヤの嘆きは、しかし、単に消えていったのではなく、「歌」となり伝えられた。彼の嘆きは無意味な繰言、喪失を嘆くだけの無として伝えられているのではない。喪失の悲痛とともに再生の希望を微かに示すものとしてある。

55) 詩人でシオニストのルートヴィヒ・シュトラウスに宛てた1918年の書簡。Gershom Scholem: Briefe I 1914-1947. Herausgegeben von Itta Shedletzky. München 1994, S. 170.

マックス・ヴェーバーは、古代ユダヤ教の核心に、勝利をもたらさなかった神を捨てなかったことを見ている。願望実現の象徴として神々を崇める場合、実りなき神は捨てられるのみであり、別の神がそれにとってかわる。ユダヤ民族は、神の不在と栄光の喪失にも関わらず、神との関係を捨てなかった。そして、そのことで願望実現宗教からの大いなる転換がなされた⁵⁶⁾民を救わなかった神をユダヤ民族は捨てずに、廢墟となったシオン、かつて象徴として輝いた廢墟を、嘆きのうちに保持する。

嘆きが伝承されうるということは、偉大な、真に神秘的な、民族の法則に属する。嘆きは、誰にでも伝承されるということではなく、自民族の子孫にのみ言い伝えられることができる。嘆きを伝達するために、一つの民族は、どれほど途方もない革命に見舞われなければならないことだろう。ある民族全体が沈黙の言語において語るということは、ただわずかに感じとることができる。こうした種類のものの中で卓越した例が、神殿の破壊であり、これを巡って嘆きは我々の時代に至るまで伝承されてきた。[131]

哀歌を詠んだとされる預言者エレミヤは、捕囚の中でも神を捨てるなど民に警告した。古代ユダヤ教は、このエレミヤに従った民が神を捨てなかったことによって、「シオン」への帰還後に作り上げられたものである。喪失を嘆く『哀歌』は、期待に応えなかった神への恨みとしてあるのではなく、もちろん偽りの希望を語るものでもない。神話的願望を成就させようとする「魔術」を禁止し、希望にまつわる象徴のおしゃべりを断念することで、嘆きの伝承が可能となった。再建された第二神殿も再び喪失したが、エレミヤの嘆きの伝承は、再度の帰還への希望を微かに内包させている。喪失の嘆きの沈黙のリズムのうちで、再生の教えが微かに音をたてているのである。

56) Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie.* Fünfte, revidierte Auflage, herausgegeben von Johannes Winkelmann, Tübingen 1976, S. 257ff.

教えと嘆きは、この民族では兄弟姉妹の関係にある。そして、ユダヤ民族のうちで、教えが嘆き、嘆きが教えるということが起こり得たのである。そして、それらの秩序は、どんなに危険にさらされたものだったとしても、崩壊することはなかった。[133]

嘆きは喪失状態を変更せずに、荒廃をいわば容認するものであって、それ自体ポジティブにはなり得ないものである。自らの力で世界に新たな輪郭を作り出し、希望を語ることは嘆きにはできない。だが、「返答」を欠いて沈黙したままの世界に、喪失の嘆きを通して、かつてあったものの象徴は保持され伝承されていく。そして希望の根拠は、沈黙の嘆きの中にある。

沈黙の不可侵性が脅かされない限り、人も事物も嘆き続けるだろう。そして、これが言語の復活と宥和の希望の根拠をなす。実際、墮罪するのは言語であり、沈黙ではないのである。[133]

お わ り に

「嘆きと哀歌について」では、以上見たように、嘆きの特性と沈黙した象徴との関係が明らかにされ、沈黙のうちで伝承が継続されていること、そしてその継続のうちに微かな希望が見出されていた。この希望は、当時のショーレムにとっては、シオニズム運動の中でシオンの象徴に新たな現実的輪郭を与えようという憧憬と呼応している。

ショーレムが、ポジティブな希望を象徴的に輝かせる詐術的なおしゃべりを排し、ネガティブに喪失を嘆くだけの『哀歌』に向かったことを理解すると、その後のショーレムの思考の展開も理解できる。「嘆き」の伝承がショーレムに教えたのは、手っ取り早い希望が与えられないとしても、象徴のおしゃべりによって言語を墮落させることはするなということであろう。目指すべきもの、

実現すべき状態が達成できない時に、「神話的嘆き」は希望を失い、擬似的な代替物呼び出そうとする。それに対してショーレムは、むしろ、真の象徴としてのシオンの遠さ、その沈黙を直視しながら、預言的言葉の復活のための火種を残そうとする。ここでの態度は、『ユダヤ神秘主義——その主潮流』の末尾で述べられる比喩的な物語に込めた意味と呼応する。〈かつての秘教は失われ、秘密の儀式や、儀式の場所も忘れられてしまっていくが、忘れられたものについての伝承は残っており、物語が死なない限り、秘められた生命が再び出現するかもしれない……〉⁵⁷⁾

このような微かな希望への期待、彼のシオンの夢が、パレスチナに渡ったのち、挫折を余儀なくされることを我々はすでに知っている⁵⁸⁾ イスラエルという国家としての「シオン」の創建に関してのアンビヴァレントなショーレムの姿勢は、青年期の憧憬と照らして、検討されるべきものであり、例えばハンナ・アーレントとの彼の論争の意義もここから理解できるだろう。

想像の対象としての「象徴」への限らない憧憬と喪失にも関わらず継続される意志に関しては、民族的な想像力の外部を視野から捨象してしまうという問題が指摘できる。青年ショーレムの「象徴」を中心とした言語論は、「想像の共同体」を作り出すナショナリズムとの親和性を強くもっている。これに対して、例えば、シオニズムを含めたナショナリズムを忌避したベンヤミンが「象徴」ではなく、アレゴリーに向かったことには、大きな蓋然性があるだろう。例えばナショナリズムと象徴的思考の関係を考察するにあたって、象徴へ向かって緊張の糸を張り詰めるショーレムの思考は、一つの極端な典型として、思想布置に重要な位置を占めている。

57) ゲルシヨム・ショーレム『ユダヤ神秘主義』（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）464～466 頁を参照。

58) これについては拙稿を参照。小林哲也「残された『嘆き』の声——インゲボルク・バツハマンに宛てたゲルシヨム・ショーレムの詩」、『ナマール』（神戸・ユダヤ文化研究会 2018 年）第 22 号、37～57 頁。

本稿は2019年度に交付を受けた松山大学特別研究助成による研究成果の一部である。