

メシアニズムの歴史的展開を問う

第一部 発題講演 「メシアニズム ——その過去と現在」

並 木 浩 一

はじめに

北欧の旧約学者シグムンド・モーヴィンケルの代表作であるメシア研究『来たるべき者』の英訳からの翻訳の上巻が聖公会出版より刊行されてから四年目、昨年11月に下巻が刊行され、名著の誉れの高かった学術書を日本語によって読むことが可能になった。本書の翻訳全体に関わったのは日本聖公会の浦和諸聖徒教会で司祭を務める広田勝一氏であり、下巻については日本聖書神学校で旧約学を担当している北博氏が訳文の確定に参加した。本書の刊行は訳者たちの努力の結果であるが、今日の出版業界の不況にもかかわらず、このような学術書を出版した聖公会出版の英断の賜物である。学会に寄与してきた基本文献が出版社の犠牲において日本語に翻訳出版された場合、学会関係者はその書物をなるべく購入して出版活動を支える必要がある。また出版後なるべく早い機会にその書物の研究史上の位置を確認し、今日における利用の仕方を討論しておくことが望ましい。私はこの認識に立って本書の論理構成については少し念入りに考察し、そのあとで著者の思考の特色を簡単に述べておきたいと考える。本論部分の第I章をそれに当てる。

この書物の原著はノルウェー語によって1951年に出版された。その時の副題名は「旧約聖書およびイエス時代におけるメシア待望」であったが、1956年の英訳ではそれが省かれた。日本語訳には「旧約におけるメシア思想」という副題が付けられたが、それが当てはまるのは本書の前半部であり、重要な後半部には対応していない。原著の副題名が示すように、著者のねらいはイエス時代のメシア思想と、それを準備した旧約聖書時代のメシア思想の研究である。著者の叙述は最終章に向けて盛り上がりを見せる。端的に言えば、キリスト教がイエスの「人の子」としての自覚で始まったこと、その称号に本質的な逆説性を理解すること、それが本書の叙述関心の中核であって、それを直接に取り上げる最終章までの諸章はそのための準備作業であると理解できる。従って今日本書の意義を検討することは、現代のイエス研究の動向の中で本書がどのような位置と可能性を持ちうるかを問うことでなされる必要がある。そこ

で第 II 章で私は現代新約学の観点を中心に据えつつ、本書の評価を試みたい。ここで評者は専門外の領域に立ち入るので、山田耕太教授からコメントを述べていただくことになる。このコメントは第二部において提示される。

モーヴィンケルはノルウェー・ルター派教会の牧師館に生まれ、生涯その立場に立ち神学部で講義し、研究した大学教師であった。イエスを論じた本書が、新約聖書のメシア観と旧約聖書およびイエス時代のメシア観との根本的な相違を明らかにして、キリスト教とその母胎であるユダヤ教との区別を重視するのは当然であった。それはモーヴィンケルだけの特色ではなく、キリスト教側の聖書学における伝統的な見方であった。彼もまたその伝統に従って論じたのである。しかし、モーヴィンケルがユダヤ教とキリスト教を区別する中心的な主題であるメシア論を扱うに際して、キリスト教による黙示思想の吸収に着目し、その思想を排除したのがユダヤ教であったと見なす大きな見取りを作り、両宗教の分岐点について聖書学的な論拠を与えようと努力をしたのは紛れもない事実であり、またそれが本書の特色である。そこで本書の英訳によってモーヴィンケルの学問的な扱いと根本的な姿勢が広く世界に明らかにされると、そのような学問的認識のあり方にユダヤ教側の学者から批判が出されるのは必然の成り行きであった。本書の英訳が出版されてから三年後、ゲルシヨム・ショーレムがそれを行った。彼はユダヤ教神秘主義研究の基礎を築いた偉大な学者であり、その確実な学識に基づいて、ユダヤ教における黙示思想の役割を無視できないこと、メシア観念が収支問題となってきたことを鋭い論調で指摘した。彼のこの論文はユダヤ教の特質を論じた基礎文献と見なされているので、私は第 III 章においてショーレムのこの論文の叙述を分析し、その論点を整理して示すことにする。

メシアについて考えたり、メシアに期待することを示す言葉が英語では「メシアニズム」である。モーヴィンケルの著書の日本語への訳者はこの語を「メシア思想」と訳した。キリスト教世界ではメシアがキリストという明確なフィギュアと結びついているので、そのことを積極的に表現するためにこの語を「メシア観」と訳すこともできるであろう。「メシア思想」という訳語もそれに近い語感をもっている。しかしユダヤ教を視野に置くと、この語の使用が難しくなる。なぜなら、ラビ・ユダヤ教（ユダヤ教の主流）におけるメシアは特定のフィギュアに焦点を結ぶことがなく、未来待望のあり方の一側面であり、キリスト教におけ

るような具体的・歴史的なイメージを担う言葉ではないからである。ショーレムが論文題名に使用した「メシアニズム」には、まさにキリスト教との区別を明らかにしようとするユダヤ教の自己主張が込められている。そこでショーレムの論文における「メシアニズム」については、それが抽象的概念であることを示唆するために、「メシア観念」という訳語を選ぶのが賢明である。「メシア観念」における「メシア」は「救済」という概念と等価である。しかし訳語に注意を払ってみても、うまく訳し分けられないケースが出てくるのは当然であり、「メシアニズム」は訳さずにそのまま使うのが最も安全であるという結論に導かれる。

ショーレムはユダヤ教の宗教思想については客観的な考察者の立場を崩さない学者であった。彼の論文から現代ユダヤ教思想家としてのショーレムのメシア観念を汲み取ることはできない。われわれがショーレムの論文から示唆されるのは、キリストのように明確な神学的規定を受けるフィギュアを持たないユダヤ教世界に身を置いて、自己のユダヤ性を運命として引き受けつつ、今日メシア観念を語ることの困難である。ユダヤ教が旧約聖書を正典とする限り、ユダヤ性を自覚する思想家はメシア観念を放棄するわけにはいかない。積極的にユダヤ教の宗教思想を生かそうとする思想家はメシア観念にも積極的に関わる。しかし特定のフィギュアと結びつくようなメシアを待望することはできないので、人は地上的な歴史の現実を相対化する根拠として、もしくは現実に立ち向かう人間の道德性の根拠として、メシア観念を生かす方策を探る。ユダヤ教の宗教思想へのコミットを避ける思想家においても、歴的現実批判の根底にメシア観念に由来する思考形式が存在することによって、彼のユダヤ性が証しされる。その観点から二十世紀を生きたユダヤ的思想家の努力を概観するのは興味深い課題であるが、この発題講演における私の課題はモーヴィンケルの著書の重要性の吟味とユダヤ教におけるメシア観念の把握であるので、この点については第IV章において、二十世紀に生きた二人のユダヤ的思想家の発言を断片的に紹介し、その言葉からユダヤ的な現代思想におけるメシア観念の役割を若干示唆するに止めたい。

以下の本論は発題講演のために準備したレジュメを用いて作成したものであり、レジュメの特色を残している。文章化が不完全であることについては、大目に見ていただきたい。

1 モーヴィンケル『来たるべき者』におけるメシア観の考察

1 Sigmund Olaf Plytt Mowinckel (1884.8.4 - 1965.6.4) の生涯と仕事

(1) モーヴィンケルの死の翌年、彼の聖書学への寄与を高く評価した追悼論文が学会誌に発表された。D.R.Ap-Thomas, "An Appreciation of Sigmund Mowinckel's Contribution to Biblical Studies," *JBL* 85 (1966), pp. 315-25. [アプトーマスはモーヴィンケルの死を 81 歳と誤記したが、訳書上巻の巻末解題274頁でもその誤記が引き継がれており、80 歳に訂正する必要がある]。

1984年、モーヴィンケル生誕百年記念に際して、二つの学会が彼を追悼した（第一はその夏の 2nd International Meeting of SBL in Strasbourg であり、第二は秋に行われた Mowinckel Symposium, Oslo である。後者のシンポジウムでは、モーヴィンケルの仕事全般のレビューがなされた。*Scandinavian Journal of the Old Testament* 1988/2, pp.1-91 (8 編のレビュー論文), pp.93-168 (モーヴィンケルの業績目録)。モーヴィンケルは没後二十年に全面的にレビューされるに値する業績を残した学者であった。

(2) モーヴィンケルの主要著作として、① *Der Knecht Jahwäs*, 1921; ② *Psalmestudien* II-V, 1921-24; ③ *Offersang og Sangoffer*, 1951 (ET: *The Psalms in Israel's Worship*, I & II, 1962); ④ *Han Som Kommer*, 1951 (ET: *He That Cometh*, 1956) を挙げることができる。三十代中頃から六十代中頃の間が彼の最も生産的な時期であった。

(3) モーヴィンケルによる最後の大作が本書『来たるべき者』である。本書は第二次世界大戦初期にオスロの神学生に対してなされた講義である。大戦中になされたスカンディナヴィア諸国における反ナチ教会闘争については、宮田光雄『十字架とハーケンクロイツ』新教出版社、2000年、第四章「北歐の教会闘争」を参照されたい。ノルウェーでは国教会の牧師の一斉辞職が敢行された。オスロ大学教授のモーヴィンケルが1940年に牧師職に叙任されたのは、反ナチス教会闘争との関わりにおいてである。モーヴィンケルはユダヤ人のメシアニズムがアンチセミティズムの原因であることを熟知していた。ヒトラーがアーリア人のメシアを自認していたこの時期に本書の題名で講義が行われたことは、そのこと自体にメッセージが込められている。モーヴィンケルの著述は学問的であり、時事的な事柄に触れていないが、時代状況をわずかに示唆するのが、巻末部分におけるユダヤ的メシア概念の最終成立を総括する一文である。彼はそれを「アーリア人」とユダヤ人双方の最も崇高な要素が結合した結果であると記す。本書はモーヴィンケルのそれまでの諸研究の成果を十分に用い、巨大なテーマについて聖書全体を考察した傑作

である。本書以後に学問的な水準の高い類書が刊行されていないことがそれを物語る。

2 『来たるべき者』における諸論点

本書は二部構成である。第一部において、王権論から終末論への展開の道筋が確認される。第二部では、終末論が黙示思想の介入を受け、それが後期ユダヤ教において本格的な終末論へと発展する諸状況が考察される。最後の部分で、その諸状況がイエスの「人の子」概念の背景であることが説明され、イエスの「人の子」理解の本質的な逆説性の理由が解明される。モーヴィンケルの叙述はかなり入り組んでおり、メシア思想の輪郭は複雑な考察を経て徐々に明らかにされる。以下において私はモーヴィンケルの錯綜した叙述の縮尺的な要約を行わず、叙述の順序に大体従いつつ、主要論点を列挙して本書の主張を紹介する手法を採ることにする。

[第一部 初期ユダヤ人の終末論における未来の王 1-7章]

(1) 『詩編研究』IIでの研究成果を生かして、王権の理想がメシア概念を成立させる基盤であることを明らかにする。その例示がイザヤ9:1-6. 即位の託宣(詩編110)がゼルバベルについてのゼカリヤの幻(3:8)に影響を与え、さらにそれがイザヤ11:1-9の成立に影響を与える。王権の理想は「現在」と同時に「未来」に属するという二重性格を持つ。

(2) ①理想化された経験上の王。これが従来メシア的であるとの意味づけを与えられ、その方向で解釈されてきた預言であるが、それは純粹に「未来」の終末論的フィギュアについての預言である ②真のメシア預言とは異なる。両者を区別すべきである。

(3) 終末論は最後の日々の事柄に関する複合概念であり、歴史過程についての二元論的観念であると定義される。現在の秩序が突然に終末を迎え、現在とは本質的に異なった世界秩序の樹立が期待される。その歴史過程は世界全体を巻き込むが、歴史にはそうなるべき内在因が存在しない。全過程が神の業である。このような理解は後期ユダヤ教になって出現したのであり、それ以前に「預言者的終末論」なるものが存在してはいない。

(4) 終末論は審判後の懺悔、復興の希望、異教への溶解を回避したいという危機感があって、成立へと歩み始める。イスラエル復興の預言として表現される(第二、第三イザヤ、エゼキエル、マラキ)。

(5) 未来の希望に「政治」と「宗教」の二極がある。① 政治的希望は民族主義的な復興の希望へと展開する。② 宗教的モチーフが強化されて、超地上的領域での敵に対するヤハウエの勝利への期待となる。エルサレム神殿での「ヤハウエの顕現祭」がその基盤であった。敵対者への「審判」と「正義」の実現が「救済」の内実である。救済は「歴史の克服」によってもたらされ、「新しい創造」に連結するが、それは現世的な未来主義ではない。

(6) メシアとは王権の理想の終末論的な表現であり、特定の歴史的人物のことではない。[以上、上巻]

(7) 王権からの諸要素が第二イザヤの「主の僕」に流入した。「僕の歌」は師の言葉の再解釈である。第二イザヤの「僕」こそは預言者運動の嫡子であり、その最高の実現である。その預言はイエス・キリストにおいて成就したが、ユダヤ教では「苦難のメシア」は言葉の矛盾である。

[第二部 後期ユダヤ教の終末論 8-10章]

(8) 初期の二元論における神の目的はイスラエルもしくはシオンの回復であった。シオンは再創造される世界の中心であり、自然界には豊饒、喜び、光、命がもたらされる(詩46:5)。しかしその実現はまだ歴史的出来事である。

(9) 終末論出現の時期はユダヤ的未来待望が二元論的な世界観と結合した時である。二元論の本質要素は二つの「アイオン」[「時代」もしくは「世」]の存在確信にある。「来るべき時代」観念が成立する。NTではこのアイオン(現世)の支配者がサタン。しかし神はサタンの支配を覆し、罪と災いの時代を終わらせる。終末論的世界観は時間的・空間的・倫理的な二元論として構成された。

(10) ヘレニズム・後期ユダヤ教の終末論の新傾向には、善悪二元論などを特色とするペルシアの終末論が大きな影響を与えた。二種の終末論が出現し、交錯することになる。① 民族主義的・現世的終末論、および② 宇宙的・超越的・個人主義的・普遍主義的終末論がそれである。この時期に出現する「死者裁判」の考えは、民族全体に対するかつての審判とは相違して、個人的である。二種の終末論は対立するゆえ、「千年王国」の観念により両者の調和がしばしば試みられた。

(11) 二種の終末論は二種のメシア概念を産出する。① 現世的・政治的・民族的フィギュアが第一のメシア概念で、大衆的である。「十二族長の遺訓」、タルグム(創49、第二イザヤなどの解釈)、シナゴークの祈り

において認められる。② 他界的・超地上的・普遍主義的・個人的フィギュアが第二であり、黙示文学に出現する。

(12) 多様なメシア像が提示された。「ダビデの子」、「レビの遺訓」での「レビ人メシア」、タルグム（出40:12, 申33:17）での「ヨセフの子」。またメシアとして期待する事柄も多様であった。「偉大なる王」、「救済者（身請け人）」、「神に選ばれた者」（エノク書）、「メシアの先駆者エリヤ」としての働き。メシアの「産みの苦しみ」、「隠されたメシア」という理解の登場。異教徒を打ち砕く者としての王的メシアは普遍主義に対抗する民族主義的なメシアである。

(13) エノクの黙示録にて初めて「世界審判者」としてのメシアが誕生した。メシアは「永遠の存在」であり、新しいアイオンの生命の享受者。メシアが支配する時代が終わると、いっそうの栄光の時代が到来する。NT:1コリント15:24 参照。キリスト（メシア）は父なる神に王国を引き渡す。

(14) ① キリスト教のメシアは、苦しみ、死んで甦るメシアである。それに対して② ユダヤ教のメシアは、苦しむが死なないメシアである。タルグムにおけるイザヤ 53 の読み替え（翻案的な訳出）を参照。「われわれが主の前から打たれた」などと言い換えることにより、苦難のメシアを除去した。「苦難の僕」はイスラエルを回復させる勝利の輝かしいメシアに変身し、屈辱の死は異教徒に降りかかる。高举のみを知り、卑賤を知らない。

(15) ラビ・ユダヤ教の中心は律法。ヤハウエの王権（宗教）とメシアの王権（政治）が観念的に分離する。後者はイスラエルの回復の祈りに見られたが、この方向は律法中心の歩みの中で次第に衰退した。その方向に対立する「黙示録的・超越的なメシア」はキリスト教への反発のために抑圧された。マイモニデス「13原則」の第12は「メシアの到来」への期待を表明するが、メシア到来の日はトーラー精神が完全に成就する日に読み替えられている。超越的・他界的要素が消失し、神の国は彼岸ではなく地上に出現して、律法精神が行き互るのである。

(16) 「人の子」（バル・エナーシュ/ナーシュ）。ダニエル7:13「天の雲と共に人の子のような者が到来した」。「人の子」は「イスラエルの象徴」であり、具体的な個人を指すものではない。「エノクの黙示録 [1 エノク]」37-71章 [この部分は「たとえの書」と呼ばれる]での「選ばれた者」は民族的であり、イスラエルを人格化した表現であって、純粋なメシアではない。「人の子」の到来によって異教徒の統治は終了する。

イスラエルは新しい時代に純化・栄光化する。「人の子」と「メシア」の同一化。4 エズラ [旧約聖書続編では「エズラ記 (ラテン語)』」の特
に13章、2バルクも同様。

(17) 1 エノク の黙示集団における「人の子」の特異性は、彼が「終末的・天上的救済者」である点にある。黙示集団はその理解を共有した。モーヴィンケルによれば、この新概念「人の子」は東方的な「原初の間人」(Primordial Man)に起源する。参照：1 エノク 48:3 「太陽と徴が創造された以前に、彼の名は靈魂の主の前で付けられた」。彼は「先在者」である。「選ばれた者」(1 エノク 49:2)。「隠された者」、「神の權威による力の所有者」としても理解されている。このようなメシアは初期の地上的メシアとはまったく対照的なフィギュアである。NT: コロサイ1:15-16, 46.でのキリスト像を参照。先在者、權威を持つ者、彼による/彼のための創造に言及する。

(18) 可能な限り神の近くに高揚された者としての「人の子」の属性は以下のものである。①「神聖な栄光」のうちに神の王座に座り得る(詩8; 110)。②「光輝」を放つ者。③「靈」知恵、洞察、義のための靈の所持者。彼の靈は OT における靈の働きに一致する(イザヤ11:1-5)。④創造時・終末時における「知恵」1 エノク 52章、ダニエル 2 章。⑤「教育的精神」(1 エノク 49:4)。井戸の水を汲む女へのイエス(ヨハネ4:25)。要約的に言えば、⑥「人の子」は「義の精神」を所持する救済者。

(19) 「人の子」を「典型としての理想の間人」と理解するのは、東方・ヘレニズム世界の(マンダ教、グノーシスにも見られる)アントロポス観念に起源を持つからである。ユダヤ教では「義しい聖人」、「敬虔なる人間」に変容している。「人の子」と「メシア」とが融合して、「中間王国」の観念を形成した。エノクの黙示録での王国は天上的かつ地上的、現代的かつ未来的であり、「中間王国」に独特の曖昧さが見られる。

(20) 「人の子」が現れる文脈は1エノク、エズラ黙、バルク黙、ヨハネ黙(1:13, 14:14)の黙示思想。その他では行伝(7:55)、ヘブル(2:6)、および福音書。それ以外には出現しない。パウロはこの句を使用しない。超地上的・普遍主義的・宇宙的・世界審判・人の子の王国の建設という一連の思想は、ユダヤ教での主要な潮流を形成できなかった。ユダヤ教でのメシアは基本的に民族的・政治的・現世的であり、これは民衆的であった。「地上的メシアが人の子に勝利した」。

(21) ユダヤ教での少数派であった黙示の開拓者は、預言の新解釈者たる悲観主義的学識者であった。彼らは著述者集団に属していた。学識

ある敬虔な釈義者に、新しい他界的終末論と共に東方的な「人の子」観念が入ったのである。一神教的ユダヤ教に立つ以上、これを変容する必要があった。彼らはその観念から宇宙生成論を除去して、「第二の神」となることを防衛した。しかしラビ・ユダヤ教が「人の子」概念を排除したわけではない。タルグムは「人の子」に否定的ではなく、詩編中の「人の子」をメシアと解した。

(22) イエスは自己の使命を「人の子」に発見した。イエスは「メシア」ではなく、「人の子」であると自覚した。イエスがどのようにしてその自覚を持ち得たかは秘密に属する。イエスの自覚の特色は、①「人の子」を自己言及の言葉として使用し、②他の称号を避け、③大衆（一部の弟子たちにも関係があった）のメシア期待（地上的・政治的）に加わらない点にあった。

(23) イエスは「人の子」フレーズの本源的な逆説性を宣言した。①神の権威によって到来する者がすでに「人の子」と呼ばれている（マタイ 9:8）。②威厳と卑下とが合体している。「人の子」は神の権威を持った審判者ではなく、赦しの恵みの説教者、罪人の友である。③人々に拒否され、苦難して死ぬ屈辱の「人の子」であった。イエスは「人の子」を「主の僕」と連結した。

(24) キリスト教はユダヤ教のメシア思想を完全に変革した。メシアが伴う逆説の緊張はパウロのキリスト論にも明確に認められる。彼は「人の子」の神学を理解していた。ピリピ 2:6-7 および 2 コリント 8:9 参照。キリストは自己を神と同等とは見なさず、人の姿になった。主は富んでいたが貧しくなった。イエスの自己卑下についてのパウロの言葉の逆説性は、イエス自身に遡るはずである。

以上で本書の論点の紹介を終えたい。

3 モーヴィンケルの考え方の特徴

モーヴィンケルは本書を、ブルトマンであれば「前理解」と言うかも知れないような、一定の考え方もしくは判断に基づいて論述している。価値評価を抜きにしてそれらを列挙しておこう。

(1) モーヴィンケルは二項対立的な図式を広範に適用する。それをまとめて言えば、[政治的・地上的・民族的・現歴史的] vs [宗教的・超地上的・普遍的・純未来的]ということになる。この二項対立的な図式は、王と神が癒合する「神聖王権」(Sacral Kingship)の理念を世俗的であると同時に宗教的な基本的な価値と見て、この理念から政治=宗教

の全領域の事柄を説明しようとしたウプサラ学派の一元論的なパラダイムに対するモーヴィンケルの批判の成果である。イスラエルにおいては王権論がそのまま宗教思想になることはなく、現実の王権を批判する営みがこの民族の宗教思想の本質である。王と神との、現実と理想との、歴史と未来との間に緊張が存在し、それがメシア思想展開の基軸と見なされる。モーヴィンケルの二項対立的な思考法は今日の教義学がメシア思想を論ずる際に意味を発揮する。(『J・モルトマン組織神学論叢 3 イエス・キリストの道 メシア的次元におけるキリスト論』新教出版社、1992、第一章「メシア的なもの」第二節「メシア像の発展」33-51頁参照)。

(2) 新約聖書は旧約聖書の成就である。「主の僕」の章句は旧約聖書の預言の頂点である。イエスは「主の僕」をみずから体現した。後期ユダヤ教における黙示思想がイエスの普遍主義を準備した。イエスとキリスト教会は黙示思想を脇に追いやったユダヤ教と違い、黙示思想を吸収し、民族主義的な色彩を拭って、完全に人類的な救済思想の表現に変容した。この考え方はモーヴィンケルに特殊なものではないが、モーヴィンケルはこのキリスト教的な考え方を学問的にも当然に主張できると理解している。

(3) 「人の子」はイエスの自己表現であり、その真正性を疑う必要がない。これが真正でなければ、キリスト教の独自性は理解できない。これはモーヴィンケルの神学的な確信であるように見える。

(4) イエスのメシア的な自覚と「人の子」概念において、ユダヤ教的な概念に通ずるものは皆無である。福音書の「人の子」概念はユダヤ教が抑圧したものである。モーヴィンケルはキリスト教の発生をユダヤ教的な立場と概念との対立において考えている。

II モーヴィンケルの所論に対する批評

1 評価してよい諸点

(1) 「考え方の特徴」の第1項で言及したことと重なる。モーヴィンケルはメシア思想の展開の始点と背景に「王の理想」を見ているので、此岸的な歴史における救済の出来事と、此岸を超越する世界の出現という、聖書的な救済観に固有の二元性を説明できる学問的な基盤を持っている。王権の理想は正義の貫徹であるゆえに、ユダヤ教が宇宙論起源の救済思想を正義の実現に重点を置く救済観に変容する際の根拠となることを説得的に提示することができる。

(2) このことと関連するが、モーヴィンケルは黙示思想の特色につ

いての十分な理解に基づいて、新しい時代を準備する媒介者が常人ではなく、神でもないというメシア思想につきまとう曖昧さを説明できる視座を持っている。黙示思想の重視が福音書の言葉を積極的に取り扱うことを可能にしている。

(3) イエスが形成した「人の子」概念がメシア的な自覚の内実であり、その独自性は当時のメシア的な「人の子」概念の常識を覆したところにある。この認識に立ったイエスにおける「人の子」概念に込められた逆説性のクリヤー・カットな説明と、パウロにおける逆説的な発言との対応の指摘には迫力がある。

2 問題を提起する諸点

(1) モーヴィンケルは宇宙論的終末論の発展時期の区分を明らかにしない。因みにコリントは次のように区分する。① 6世紀末-5世紀初期の民族再建期。② ヘレニズム・マカベア時代。③ キリスト教興隆期・第二神殿崩壊期（Cf. J.J.Collins, "From Prophecy to Apocalypticism. Expectation of the End," *Encyclopedia of Apocalypticism*, N.Y. 1998, 129 - 61）。

(2) モーヴィンケルは終末論と黙示思想を表象のレベルにおいて理解するのみである。従って彼にとって両者は親和的、同質的であり、両者が対立する思考法であると見る視点がない。彼には祭儀的な思考と歴史的な思考を対立的に理解する基盤がない。彼はアモスなどの古典預言者においては、宮廷祭儀に関係する「ヤハウエの日」を論じることはできても、契約団体の主であるヤハウエのイスラエルに対する自由な決断を論ずる終末論的な発言を評価することができないであろう。

(3) モーヴィンケルは「人の子」を異教起源のアントロポス概念に遡らせるが、「人の子」概念の先駆である「原人」の理解は捕囚期以後のイスラエルに知られており、後期ユダヤ教における「人の子」をアントロポス概念に遡らせる必然性がない。アントロポス概念とは差異が目立つので、継承・発展を説得的に論証することは難しい。黙示思想に対するペルシア的な終末論の影響を考慮すれば十分であろう。

(4) モーヴィンケルは旧約聖書の章句の真正性については批判的に吟味するが、福音書の章句の真正性は批判的に取り扱われていない。イエスの「人の子」発言を内容的に分類して、それぞれの成立事情を考えることをしない。今日の新約学者における伝統的な区分は、① 自称としての用法、② 到来すべき「人の子」、③ 苦難のためにすでに到来した「人の子」である。③は明らかにポスト・イースターの教会の理解を投

射している。①と②は、どの程度イエスに遡るのか。②はイエス以外の者を指しているとする研究者が多い。モーヴィンケルのように、イエスの使信の本質を未来待望一色から理解すると、福音書における「知恵」的な世界秩序を思わせる発言をどう評価するかが問われる。イエスの言葉には「知恵」と「預言」の融合が認められる（佐藤研「預言者としてのイエス」、金井美彦他編『古代イスラエル預言者の思想的世界』新教出版社、1997年、280-303頁参照）。

(5) ユダヤ教におけるイエス批判は、イエスにおける彼の個人的な権威に基づくメシア理解に向けられていたのではないか。Cf. E.Rivkin, article "Messiah, Jewish" *IDB Supplement*, pp.588-91. パリサイ派の自称メシアに対する予防策としての実証条件は、①ダビデの子孫たること、②徴と奇跡の公然たる実行、③先駆者エリヤの出現、④生涯の間にメシアの使命を遂行することであったと言われる。イエスの言葉をその条件に対する反批判の見地から評価することができる。（マルコ福音書におけるイエスの反論として、①については12:35-37、②については8:11-12、③については9:11-13、④については9:31-32,10:32-34を挙げることができるだろう）。

同時代者はイエスを預言者と見た。イエスはイザヤ61章の預言の成就者と見なされる（Cf. D.C.Allison, "Eschatology of Jesus," J.J.Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, Vol. I: The Origin of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, N.Y. 1998, 267-302. esp. pp. 290f.; 小友聡「『福音を伝えるために主が私を派遣した』イザヤ書61章における共同体再建の理念」『神学』63 [2001年] 65-79頁参照）。ルカ4:18におけるイザヤ61:1-2の引用が重視される。イエスの自己意識も預言者であったと見なすならば、「人の子」の自称の必然性と意味は相対化されるだろう。

(6) モーヴィンケルはイエスのパリサイ派的背景を軽視している。パリサイ派の救済観はすでに超地上的・他界的・超民族的であった（民族の独立批判）。復活信仰の主張（肉のイスラエル/サドカイ派批判）。「精神のイスラエル」が認識されていた。聖書の個別的な言説を自由に解釈することによる論証法をイエスも採用した（リヴキンはこの解釈の方法を"situational exegesis"と名付けている）。

III ユダヤ思想におけるメシアニズムの問題

1 ショーレムのエラノス講演「ユダヤ思想におけるメシア観念の理解に向けて」

これはゲルショム・ショーレム (1897-1982) によるユダヤ教宗教思想史の概説としての意味を持っている (Gershom Scholem, "Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum," *Eranos Jahrbuch* 28 (1959), 193-239. ET: "Toward an Understanding of the the Messianic Idea in Judaism," G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Collected Essays*, N.Y. 1971, 1-36)。まずショーレムは、「私の課題は歴史的・神話的メシア信仰の分析ではない」と断る (そのような分析者の一人にモーヴィンケルを挙げる)。考察対照はユダヤ教におけるメシアニズムであり、その時代的な特色を論じている。以下にショーレムの論点を示す。

(1) キリスト教での救済は、個々人の私的世界/精神的不可視的領域での出来事である。それに対してユダヤ教での救済は、外的・共同体世界で起こった出来事の内的側面である。従って、内的側面の自覚と出来事自体の間には緊張が存在する。

(2) ラビ・ユダヤ教では、① 保守的力 (ハラハー的世界を保持する力)、② 復古的な力 (昔の状況への回帰願望)、③ ユートピア的な力 (未来のヴィジョン・待望) の三種類の力が働いている。メシアニズムはこれらの諸力の内部で出現してきたが、メシアニズムに関与するのは②と③の力である。②と③は相互に包摂的關係にある。過去は理想化されており、過去は未来のユートピア構想の基盤である。古い秩序も新しいユートピアの光線を浴びている。両者は弁証法的關係にある。ラビ・ユダヤ教は両者の關係を内面化した。

(3) 黙示の伝統はラビ・ユダヤ教にも受け継がれた。キリスト教だけが引き継いだと見るのは重大な誤認である。マイモニデスは確かにユダヤ教を合理化し、黙示思想を除去したが、中世ユダヤ教は黙示思想との密接な関連を持ち続け、黙示思想は鋭いメシアニズムによって形態を与えられていた。ユダヤ教のメシアニズムは特殊な歴史状況の中で形態化されており、人類の救済に関わる抽象的要請として提出されてはいない。

(4) 古代の預言者たちは「破局」か「ユートピア」かのどちらか一方の単一的世界を提示しつつ預言した。預言者的な終末論は民族主義的であり、ダビデ家の再建、イスラエルの栄光、平和の永続などを視野に収めている。黙示思想家は預言者の単一的世界を前提した預言をそのまま継承せず、宇宙論的な世界に向けてそれを解釈し、新しい言葉を流し込むことのできる型を鑄造した。彼らは「終わりの日々」についての預言者の告知を秘密/謎の告知に作り替えた。預言のアレゴリー化、メシア

的な終わりの日の秘儀化が進行し、それに伴って、メシア的使信における隠された性格と秘密が増大した。この手法はカバリストの文学に持ち込まれる。聖書章句を秘儀化する基盤として、第二神殿が破壊されたという喪失感を指摘できる。

(5) 後期ユダヤ教時代には、歴史の始点から終点までを見通す黙示的な幻視能力は黙示思想家だけが占有物ではなく、一般化していた。パリサイ派のヨセフスは、アダムがすでに歴史のすべて（大洪水と火の破局）を見通していた預言者であると見る（ユダヤ古代誌 I ii 70）。タルムードのアガダーも同じ。死海写本のハバクク書注解に見える祭司的メシアも、全歴史過程を見通す存在である。

(6) 黙示は新しいアイオンの到来を強調する。預言者は生起する世界の断片しか知らないのだから、彼らの言葉を同時代に向けて、黙示的に解釈する必要があった。黙示思想の決定的な新しさは、二つのアイオンの教義の創造にあった。宇宙は対照的な二項に分割された。〈この世界・闇の統治・罪・不浄・死・反神的〉対 〈来るべき世界・光の統治・浄・生・神的〉という図式化がなされた。

(7) メシアニズムは本質的に破局についての理論である。破局なしには、メシア的救済への移行が開始されない。終末に直面する恐怖感情が、途方もない黙示的な言説を誘導する。しかしこの言説はそれで終わらず、救済が完成する来るべき時代に対するユートピア的期待の言葉へと接続する。

(8) メシアの支配は一方で此岸的であり、他方ではすでに最後の審判で開始する新アイオンに属するので、矛盾がある。学識者たちは釈義によってメシア的支配の二重性格を想定し、この矛盾を調和させた。

(9) メシアニズムは超越の歴史への介入である。その介入は歴史自体を破壊させる侵入であり、外部から歴史に光のビームを打ち込むことでもある。メシアニズムは世界についての悲観的な感覚を大事にしていた。メシアの光の介入は過ぎ去った歴史とは何の関係もない。ある日、突然に救済は始まり、次第に光輝が増大するイメージで、ラビ・ハイヤーがメシアの到来について語った。（Midrash Shir ha-Shirim Rabba, VI, 10）。メシアニズムは最も正典的なハラハーの世界にも流入した。

(10) 政治的・千年王国的メシアニズムはユダヤ教内部にも出現した。[17世紀のサバタイ・ツヴィによるメシア自称と挫折、1666年イスラームに改宗]。

(11) キリスト教の影響によるメシア観念の内面化も行われた。しか

しユダヤ教では、まったく純粋な内面化は救済のテーゼに役立たない。ユダヤ教は外部と内部の裁断を知らず、全体性を維持する。

(12) キリスト教のメシア像はイエスが存在したので、具体的人物像を持つものに対して、ユダヤ教でのメシアは具体的人物と結合されない。従ってメシア像が抽象的たらざるをえない。メシアは栄光の時代を準備するフィギュアであり、受難のメシアはありえない。

(13) メシア的ユートピアニズムにはアナーキーな要素があり、タルムードではアナーキーを乗り越える努力がなされている。「メシアのトーラー」という理解がなされた。ハラハーを維持する偉大な指導者たちも、民衆的黙示に絡まれていた。民衆的な黙示運動への反対者たちは、聖書の個々の章句をメシアに結びつけて予型論的に扱うことを退け、全ユダヤ人の運命と結合させて理解するという弁証論を展開した。

(14) 中世ユダヤ教の合理主義は黙示の影響を排除するために、黙示を清算する努力をした。マイモニデスはメシア待望を逆手にとって、到来するメシアの時代にはトーラーが完全に成就すると言明した。このメシアの到来は神の自由意志の賜物であって、人間的な計算を超えている。人間には課題を支配する能力があるのに、黙示主義者はそれが無いと見ている。

(15) 近世の合理主義はメシアニズムを永続的に前進する世俗化に服従させる。メシアニズムは人間性の完成への限りない課題を表現するものとなる。黙示思想は眼中になく、この点で中世の合理主義とは区別される。

(16) カバリストは救済の神秘的な意味に関わった。[彼らはメシアニズムを合理主義に解消するのではなく、宇宙論的神秘主義に解消した]。しかし彼らはメシアニズムを単に神秘主義に変容したのではなく、メシアの到来を不可能な逆説的状況と結合した。「メシアはエサウの涙が尽きるまでは来ない」(Zohar II 126)。大衆のメシアニズムは、ユダヤ民族における無終の無権力に対応している。メシア待望には慰めと希望が期待されているだけでなく、そこには深淵が口を開けていることをも予期している。その点で、彼らは真実の「反実存主義者」である。

2 現代ユダヤ思想家におけるメシアニズムの理解

(1) 近世の合理主義的ユダヤ思想の完成者として、カント哲学を認識論的にも意志論的にも徹底したヘルマン・コーエン(1842 - 1918)の名を挙げるができる。人間の倫理的可能性を信じる合理主義におい

ては、メシアニズムは「神の完全の模範に近づこうとする人間の努力の効果に対する信頼を意味する」(S. ノベック編『二十世紀のユダヤ思想家』[1963年] ミルトス、1996年、158頁) ことになる。未来における人間的世界の実現を期待するとしても、その未来はもはや「来るべき時代」ではない。現代と未来は連続する。

他方には、敬虔な信仰の感覚を主張して合理主義を批判するハシディズムの立場がある。ハシディズムを発見し、これに現代的なかたちを与えたのがマルティン・ブーバー(1904-1995)の寄与であったが、彼は神への絶対的な信頼を説き、特定の人物、時、行為との結合を意図しない神のための今の時の行動の重要性を主張することによって、メシアニズムから未来性を剥奪した。ブーバーは人間には神のために行動できる力が神から分与されていると見なすのであり(「スピノザ、サバタイ・ツヴィ、パールシエム」[1927年]、Cf. Martin Buber, *Werke, III, Schriften zum Chassidismus*, München / Heidelberg, 1963, p. 756)、彼におけるメシアニズムは、結果的にはコーエンと同じく、「道徳的理想主義」(モルトマン『イエス・キリストの道』[前述] 38頁)となる。

(2) ブーバーの同時代者であり、彼との交流を通してハシディズムの経験を学んだのが、詩と批評の分野で活躍したユダヤ的思想家マルガレーテ・ズースマン(1872-1966)であった。彼女はナチスの台頭時代にキリスト教に対するユダヤ教の独自性を思索し、評論活動においてそれを記した。彼女によれば、ユダヤ教は過去の出来事ではなく、純粹に「未来」に根拠を置いている。彼女はその評論「ユダヤ的精神」("Der jüdische Geist," 1933)において、「ユダヤ教の時は未来である」、ユダヤ教徒は「純粹に未来的なもの、また希望のために決断したのである」と明確な発言を記した(Margarete Susman, *Das Nah- und Fernsein der Fremden, Essays und Briefe*, Frankfurt am Main, 1992, p. 211 and p. 213.)。その希望は地上的なものに根拠を持たず、従って現在の時と世界とは対立し、不連続である。ユダヤ的な救済感覚は「夜から歩み出して休みなく無限の目標を目指し、唯一の遙かかなたの光源から照らし出される恐ろしい闇と淵の一つとしてのユダヤ的現存在に照明をあたえること」(p. 213)なのである。ズースマンにはユダヤ教の伝統である現在とは異質な未来への待望と、それと表裏の関係にある悲劇的な歴史感覚とが保たれている。

それが彼女に、ブーバーには見られないメシア観念を語らせている。人間は歴史に関わる存在であり、メシア的約束を受け取る能力があるが、

「メシア的希望は根拠なき希望である(grundlose Hoffnung)」。地上的な者から導き出せない。あらゆる地上的なものに対立する。「一つの人類にまで完成するメシア的イデー」とはそのようなものである (Cf. M.Susman, "Die messianische Idee als Friedensidee," (1929), *Vom Geheimnis der Freiheit*, Darmstadt / Zürich, 1965, pp. 56 - 67)。

ズースマンはユダヤ人作家フランツ・カフカにおいて、そのようなイデーの働きを認めた。彼女は誰よりも早くカフカの意味を認めてカフカ論を公にしたが、その中で次のように記している。「カフカは病床から手紙に記した。“私は『田舎医者』のような仕事について喜びを持ち得ます。…それはただ、私が世界を純なるものに、真なるものに、変わらざるものに引き上げるときにのみです”と。これは偉大な夢だ。…神に見捨てられ、苦悩と真実の暗黒を伴って虚無に沈んだ世界を叙述するのは、彼がメシア的な憧憬を叙述することに他ならない。…カフカはメシア的な憧憬のために、世界を神自身の真実に対置させた。…彼は言う、“捕囚状態が近いうちに変更されなくても、むしろ強化されようとも、…すべては究極の解放への必要な前提なのです”と。世界と生に対するすべての拒絶と絶望の後に、なおしかし希望がある。希望だけがある。この希望がメシア的な「期待を懐く」人間にとっては生の全体である」。(“Das Hiob-Problem bei Franz Kafka,” (1929), *Das Nah- und Fernsein des Fremden: Essays und Briefe*, Frankfurt am Main, 1992, pp.364-6.)

(3) ズースマンとは異なってユダヤ教から離れたヴァルター・ベンヤミン (1892 - 1940) においても、その悲劇的歴史感覚と未来感覚にはユダヤ性が刻印されている。ベンヤミンが脱出不成功に終わった亡命の旅に携行した原稿が今日、彼の遺稿である『歴史哲学テーゼ』として知られている。その第 IX テーゼに「歴史の天使」が登場する。彼は顔を過去に向け、累々と廃墟を積み上げていく破局のみを見る。彼はそうせざるを得ないのだ。なぜなら「楽園から吹いてくる強風がかれの翼にはらまれるばかりか、その風のいきおいがはげしいので、かれはもう翼を閉じることができない。強風は天使を、かれが背中を向けている未来のほうへ、不可抗的に運んでゆく」(今村仁司『ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」精読』岩波現代文庫、2000年、65頁)。ベンヤミンのこの箇所冒頭には、友人ショーレムがかつて彼に書き送った詩「天使の挨拶」の一節が引用されている。この友人は自己が翼を広げて回帰することのできない悲しみをその詩に滲ませていた。ユダヤ教のメシアニズムを支える悲観的な世界感覚は、ショーレムがその講演で指摘したところであった。

もう一つ、第 XIII テーゼから引用しておこう。「周知のことだが、ユダヤ人には、未来を探し求めることは禁じられていた。その一方で、歴史と祈祷とが彼らに回想を教えている。回想が、預言者に教示を仰ぐ人々をとらえている未来という罫から、彼らを救い出す。とはいえ、ユダヤ人にとって、未来は均質で空虚な時間でもなかった。未来のあらゆる瞬間は、そこを通過してメシアが出現する可能性のある、小さな門だったのである」(前掲書、81頁)。ラビ・ユダヤ教は民衆がメシア待望に傾かないように指導してきた。しかし未来が抹殺されたわけではない。現在とは違った質を持つ未来を視野から失うとき、ユダヤ教は宗教として生き残りうるだろうか。また現代批判の思想的な源泉としてのユダヤ的精神は維持されるであろうか。私はこのことについてのベンヤミンの不安を彼の言葉から感じ取る。

以上が私の発題講演である。私は講演中に新約時代にふれたところで、何度か山田耕太教授に後でお答えいただきたい質問を提出した。私の質問事項は山田教授によるコメントに含めていただくので、上述の講演の中に質問を差し挟まないことにした。