

タイトル	カオスからの創造：ブーバー、ショーレム、ユダヤ青年運動
著者	佐藤，貴史； SATO, Takashi
引用	年報新人文文学(80)：98-136
発行日	2011-12-22

カオスからの創造

―ブーバー、ショーレム、ユダヤ青年運動―

佐藤 貴史

はじめに

すでに死んでしまったと思われる文化や思想がカオスのごとき混沌から突如として甦るとき――
《カオスからの創造》とも呼べる瞬間が思想史のなかにはある。ヒトラーによって根こそぎにされる運命にあったドイツのユダヤ文化もまた二〇世紀初頭にさまざまな分野で花開き、一つの偉大な思想にして現実として結実するのであった。しかし同時に、ある文化はある社会のなかで生まれる以上、当時の政治状況に否応なく左右され、いかにして古い支配的な文化や思想、対抗言説と渡り合いながらみずからの位置を確保するかという問題に直面せざるをえない。とくにユダヤ人の文化はヨーロッパのキリス

ト教社会のなかでマイノリティの文化として存在したがゆえに、多くの軋轢や対立のうちにおかれ、場合によっては必要以上に政治的かつ戦闘的にならざるをえないときがあった。

本稿では二〇世紀初頭のドイツで活動したユダヤ人組織やユダヤ青年運動に焦点を当てることで、当時の〈ユダヤ・ルネサンス〉の一端を描く。そのさい、ドイツ性とユダヤ性のあいだで煩悶したユダヤ人がいかにしてみずからの新しい共同体を立て直し、アイデンティティを確立することに腐心したかを考察する。また幾人かの思想家も取り上げるが、そのうちの一人がユダヤ青年に大きな影響を与え、わが国でもよく知られているマルティン・ブーバー (Martin Buber, 1878-1965) である。かれの思想は、当時のユダヤ人を取り巻いていた社会状況——シオニズム、ユダヤ青年運動、第一次世界大戦——といかなる連関のなかにあつたのか。わが国では『我と汝』を中心としたブーバーの宗教哲学的な研究がかなりの幅を占めているが、一九一〇年代、とくに第一次世界大戦をめぐるブーバーの思想的態度は今後さらに論究されるべきテーマになっている。その一つのきっかけを新たな『ブーバー著作集』の出版に求めることができるだろう。もちろん、『我と汝』を出版する以前のブーバーの思想についてはメンデスフロールの古典的研究がすでに存在し、まったくなされていないわけではない⁽¹⁾。とはいえ、新しい『ブーバー著作集』にはこれまで容易に入手できなかったテキストもおさめられており、今後のブーバー研究はこの研究成果を無視して先に進めることはできないはずである。

また、本稿ではブーバーの同時代人であるゲルショム・ショールム (Gershom Scholem, 1897-1982) にも焦点を当てることで、当時の状況を多面的に描いてみたい。ブーバーとショールムに関してわが国では上山安敏による『ブーバーとショールム』という労作があり、そこから学ぶべき点多々あつ

た⁽²⁾。しかし、上山の研究は少し大雑把な部分もあり、どちらの思想家もより綿密な研究が今後必要となるだろう。その意味では、本稿は新しい『ブーバー著作集』と上山の書物に触発されながら、依然として思想史において正当な扱いを受けていないと思われる若きブーバーとシュールレムの時代診断ならびにユダヤ青年運動に光を当てる、いささか不十分な試みである。

一 ドイツ性とユダヤ性の危うい総合

十九世紀末からヒトラーの時代にかけてドイツではさまざまなユダヤ人が組織、サークル、青年運動を展開しており、そもそもドイツ人かユダヤ人かを問わず古い価値への反抗が時代の雰囲気であった。ユダヤ人の場合、一方ではリベラルと呼ばれるユダヤ人グループがユダヤ人の権利とドイツへの献身を結びつけようと腐心し、他方ではドイツ青年運動から影響を受け、シオニズムと結びついたユダヤ青年運動が、第一次世界大戦という近代の隘路にぶち当たりながら、必ずしも一枚岩ではない仕方時代的なかを駆け巡っていた。

一九〇一年にブーバーが雑誌『東西』(Ost und West)に「ユダヤ・ルネサンス」という論文を掲載したことによって、二〇世紀ドイツにユダヤ文化を復興させようとする動きがにわかに勢いづくことになる⁽³⁾。「太古のマテリアルからの新たな創造」⁽⁴⁾(ein Neuschaffen aus uraltem Material)によってユダヤ教を活性化しようとしたブーバーのもくろみはさまざまな団体に——意図せず?——共有されながら、おのずと〈ユダヤ・ルネサンス〉というコンテクストは形作られ、同時にそれぞれの団体が独自の

道を歩むなかで、そのコンテクストが再生産されていたのである。

個人主義、宗教の合理化、進歩信仰といったリベラルな原理が多く、十九世紀ユダヤ人を捉えた。ユダヤ人こそ、最後までドイツにおけるリベラルな伝統の守護者であったかもしれない。しかし、リベラルなユダヤ人はヒトラーの時代までみずからの原理を一貫して堅持し、それに対してユダヤ人の反リベラル勢力が台頭したという二項対立の図式よりも、リベラルなユダヤ人の家族のなかから——政治的にも宗教的にも——ラディカルな若者たちが出てきたというプロセスが重要である。すなわち、ナチスが政権に就く前にすでに、「リベラルなユダヤ人はユダヤ教の純粋に宗教的な定義、合理的思考の優位、そして文化的樂觀主義のような伝統を捨て去ったのである」⁽⁵⁾。ユダヤ人の集合的アイデンティティの形成をめぐる多くの団体が議論の対象となるが、ここでは十九世紀末に設立されたあるユダヤ人団体を取り上げ、ドイツ・ユダヤ人の複雑な展開を追いかけてみよう。

一八九三年、ドイツ国民ユダヤ教徒中央協会 (Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens、以下「中央協会」と略す) が人種差別的な反ユダヤ主義が渦巻くドイツのなかで創設された⁽⁶⁾。ブレナーによれば、中央協会は宗教集団を代表する組織としてみられたが、その内実とえば「世俗的な流儀」に基づいて活動していた⁽⁷⁾。設立の背景にはユダヤ文学、ユダヤ教学、そしてユダヤ芸術などの目覚ましい登場があり、「芸術家たちは解放の大義を促進するよりもむしろ、ユダヤ教を共有するドイツ・ユダヤ人の将来世代に対する新しい基礎となるユダヤ文化の世俗的形態を確立しようとしていた」⁽⁸⁾。中央協会の狙いは「宗教的信仰」ではなく「市民権の受諾」であり、その舞台は「シナゴーク」ではなく「法廷や議会」であり、さらにその主要な代表者は伝統的な「ラビ」ではなく「法律

家や政治家」であつた⁽⁹⁾。すなわち、ユダヤ教の伝統的文化を維持してきた面々の大幅な交代が二〇世紀を目前にして起こり、そこではいわゆるリベラルなユダヤ人たちが大きな勢力を形成していたのであつた。

興味深いことに Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens という名前が組織の性格をよく示している。すなわち語の順番として deutscher Staatsbürger (ドイツ国民) が jüdischer Glaube (ユダヤ教信仰) より先にきており、ドイツ性とユダヤ性の微妙な関係——ユダヤ人のドイツに対する愛着心——をそこから垣間見ることができるといえる。また一八九三年四月四日に中央協会の規約の草稿が議論されたさい、そこには次のような文章があつたと言う。

宗教的ならびに政治的方向性にかかわらず、そのドイツ的心情 (deutsche Gesinnung) を涵養するだけでなく市民的・社会的平等性を維持することを促進するために、あらゆるドイツ国民ユダヤ教徒を統一すること⁽¹⁰⁾。

ここではユダヤ人の「市民的・社会的平等性」を確保することと「ドイツ的心情」をはぐくむことに大きな矛盾はなく、この二つの目標は反ユダヤ主義に対する共通の武器であつた。ヘルマン・コーエンがドイツ性とユダヤ性の総合とも呼べる立場に立つて議論を展開していたことはよく知られているが⁽¹¹⁾、中央協会のリベラルなユダヤ人もコーエンと同じ主張を共有していた。この問題について中央協会の重要な指導者であつたオイゲン・フクス (Eugen Fuchs, 1856-1923) を例にとつて考えてみたい。

フクスは従来の中央協会が保持していた反ユダヤ主義に対する「防衛協会」(Abwehrverein)という性格では飽き足らず、リベラルなドイツ・ユダヤ人に新しい要素をもたらしただ。すなわち、ユダヤ人を結びつけているのはユダヤ教という共通の宗教だけでなく、そこには「種族意識」(Stammesbewußtsein)も必要だと言う。ブレナーによれば、このフクスの主張はユダヤ民族の概念を強調するシオニズムにも向けられていた⁽¹²⁾。換言すれば、リベラルなユダヤ人はユダヤ民族の概念を拒絶した代わりに、ユダヤ・アイデンティティや共同体を支える別の新しい概念を見つけなければならなかったのである。世俗化した社会のなかでは宗教がその位置を占めることは困難であり、かかる状況においては次第に「種族共同体」(Stammesgemeinschaft)や「運命共同体」(Schicksalsgemeinschaft)といった理念が中央協会の指針として機能しはじめ、中央協会は「防衛団体」であると同時に「心情団体」(Gesinnungsverein)であることをはっきりと示したのである⁽¹³⁾。しかし、これはリベラルなユダヤ人がユダヤ性に目覚めていったという単純な図式を意味しない。むしろ、中央協会のメンバーは第一次世界大戦時にドイツへの忠誠をさまざまな仕方であらわそうとした。中央協会は戦争に対して自分たちがどのような貢献ができるかということを考え、ナポレオン戦争からはじまるドイツの戦争で命を落としたユダヤ人兵士の長大な名簿を出版した⁽¹⁴⁾。やはりリベラルとみなされていたコーエンが戦争に向かうユダヤ人兵士を鼓舞したように、リベラルなユダヤ人がおかれていた状況は、シオニズムに反対しながら、ドイツ性とユダヤ性の両立を目指し、くわえてドイツへの忠誠を示しながらユダヤ人であることのアイデンティティも失わないという危うい土台の上に築かれていたものである。

第一次世界大戦が終わると思想的転向を果たしていったユダヤ人もいたが、フクスはまったくちがっ

た。一九一九年、フクスは「さて次は」と題された論考でこう問うている。「戦争は敗北した。国家は崩壊した。革命の暴風はドイツの王室を一掃した。共和国が宣言され、古いものは瓦解した。われわれドイツ・ユダヤ人にとって、ドイツ国民ユダヤ教徒中央協会の目的と道のりに対する新しい関係からいかなる結果が生じるのか」⁽¹⁵⁾。このような自問自答のなかで、フクスは中央協会の目的を、第一次世界大戦の惨めな結果を知りながらも次のように語るのであった。「われわれのプログラムと合言葉はドイツ性とユダヤ性を和解させ、宗教と祖国、信仰と故郷のあいだに一つの総合を見出すことであつた」⁽¹⁶⁾。言ってみれば、ドイツ性とユダヤ性の総合がドイツの敗北とともに崩れ去つたと多くのユダヤ人が考えたなかで、フクスはどこまでもリベラルなユダヤ人の立場を堅持したのである。

さらにフクスはユダヤ人のアイデンティティを失うことなく、しかしドイツ人とのあいだにある共通性を次のような仕方で明示した。

われわれは一面的に同化したいのではなく、ユダヤ教をドイツという祖国の土壌で蘇生させ、他の信仰者とともに高次のかたちをした人類のなかに吸収されたい。われわれは総合を次のもののうちに見た。すなわち、われわれはユダヤ教信仰をもつユダヤ的種族 (jüdischer Stamm) としてのドイツ人であり、われわれにとってドイツ性は国民 (Nation) や民族 (Volk) であり、ユダヤ性は信仰や種族である。しかし、われわれにとって種族や信仰という性質は民族的に (völkisch) ドイツ人から分離されず、われわれはユダヤ国民的 (jüdischnational) ではなく、ドイツ国民的 (deutschnational) であり、少なくともドイツのなかのユダヤ民族ではなく、ユダヤ教の宗教共同

体にすぎないのである⁽¹⁷⁾。

これから読みとれるように、中央協会に代表されるリベラルなユダヤ人たちは、一方では自分たちのアイデンティティを「種族」という「共有されたユダヤ的背景や遺産」⁽¹⁸⁾に求めたが、他方ではシオニストが主張するユダヤ民族とは一線を描く仕方ドイツ性とユダヤ性の総合が瓦解しないことに細心の注意を払ったのである。このような危うい総合は結局のところユダヤ人たちがドイツへの忠誠を示すために戦争に向かうことになり、リベラルな理念が戦争というすぐれて政治的な現象に肩入れすることになったのである。

リベラルな家庭出身のユダヤ人の変化は、さらに青年運動という現象によっても確認することができ。次章では若いユダヤ人やドイツ人のあいだで大きな影響力をもった青年運動について考えてみたい。

二 青年たちの反乱

(1) 「内的真実をもってその生を形成しようとする」——ドイツ青年運動の特徴——

十九世紀の終わりからヒトラーの時代にかけて登場した「ドイツ青年運動」と呼ばれる現象はきわめて複雑な運動である⁽¹⁹⁾。ウォルター・ラカーによれば、ドイツ青年運動の第一局面（一八九六—一九

一九)は「ワンダーフォーゲル」(Wandervogel)に代表され、第二局面(一九一九―三三)は「ブント」(Bunt)と呼ばれる組織によって示されている⁽²⁰⁾。ワンダーフォーゲルは「個人主義的な色彩」が強く、ブントは「集団主義的なこと」を強調したというかたちで両者の差異が指摘されているが、いずれにせよドイツ青年運動を一般的な仕方の特徴づけることは困難である⁽²¹⁾。ラカー自身が認めているように、「『ワンダーフォーゲル』と『ブント』は運動であるから文献にはなじまない。彼らの本や雑誌は、鮮烈に体験した活動の色褪せた模写にすぎない。文才のある人びとは、必ずしも運動の中の中心人物でも運動の典型的な代表者でもなかった」⁽²²⁾。ここでは一人の思想家を研究することとは異なる研究態度が求められており、つねに変化し一貫した指針をもたず、場合によって指導者も入れ替わる運動体を分析するさいの困難が指摘されている⁽²³⁾。その意味では先の中央協会の考察も同じ問題を抱えていると言えるだろう。

一九一三年一〇月十一日と十二日にホーエ・マイスナーで全国の青年運動を集めた大衆集会が開催され、そこで「マイスナー宣言」と呼ばれる文書が採択された。第一次世界大戦の直前に開催されたこの集会は当時の若者の特徴をよくあらわしていると思われる。上山安敏によれば、その集会で「自由ドイツ青年」という名称が出されたが、かれらの共通理解と言えば「自由ドイツ青年」は「キリスト教青年連盟や社会民主党その他の政党に系列化された青年团组织、それと国家から指導され後押しされている団体、たとえば国防連盟、青年ドイツ・ブント、それらに類似したものと截然と区別」⁽²⁴⁾されるといふものにすぎなかった。また「マイスナー宣言」の中身も、若者たちの対立しあう世界観を妥協させながら整えられたものであった。ここでは宣言の上山安敏訳を引用しておこう。

『自由ドイツ青年』は、自己の決定により、自己の責任において、内的真実をもってその生を形成しようとする。この内的自由のために、それはいかなる状況においても団結する。互いの理解のために、後に自由ドイツ青年大会を開く。共同の催しものにおいては、次のことを原則とする。すなわち、『自由ドイツ青年』のすべての催しものは酒と煙草を拒否する⁽²⁵⁾。

この宣言には当時の若者の雰囲気を示す重要な表現がある。このことを念頭におきながら、次にシャツカーによる青年運動の七つの特徴について見てみよう。

第一に「青年運動は科学技術の時代における人間たちのアトム化を非難している」⁽²⁶⁾。人々の孤独、大都市の酷さ、産業社会による人類の精神的貧困化といった問題は社会に対する不満に姿を変え、若者たちに「新しい生活スタイル」や「共同体」、そして「挫折し、生き生きとした若葉をしておれさせた人々すべてが新しく満足した生活のなかで成長し開花できる集団性」を求めさせた⁽²⁷⁾。またゲイも書いているように、「青年指導者の多くは、商業主義と断片化からの避難場所として、理想化されロマン化された中世のドイツを賛美した」⁽²⁸⁾。

第二に「マイスナー宣言」にある「内的真実をもってその生を形成しようとする」努力は青年運動の全体的概念と呼べるものである。すなわち、青年運動の社会批判はその根底に「社会規範や慣習という見せかけの背後には嘘や欺瞞」があるという考えをもっていた。青年たちは、この大人社会を覆っている嘘や欺瞞に対し「共同体の絆を強化するのに正しく満たされた生の基準としての内的真実」⁽²⁹⁾を対置させたのである。この運動の目標は直観のうちに内的真実を発見することであり、合理的で客観的な基

準は無意味なものとして受け取られた。

第三に青年運動は「集合的で感情的な経験」や「集合的意志」に基づいており、それが「ブント」と呼ばれる運動を形成したのである⁽³⁰⁾。ブントのなかで議論が生じても、その決定は「民主的な票読みという機械的方法」ではなく、「ブントを取り巻く感情的雰囲気によって火花を散らされた『内的真実』の自覚化」を通して行われた⁽³¹⁾。

第四に青年運動は小さな集団であった場合もあるが、「その全体においてメンバーの生活を……支配しようとした」⁽³²⁾。事実、青年運動には「全体性への渴望」⁽³³⁾とも呼べる欲求が見られた。というのも、かれらの社会批判は「人間のあいだの断片的で機械的關係」⁽³⁴⁾に向けられており、共同体のメンバーの調和した包括的關係こそ重要な問題であった。シャツカーによれば、「『内的真実』の原理やその原理を現実生活に翻訳する試みから、青年運動の『全体性』の原理へと通じている直線があった」⁽³⁵⁾。とはいえ、このような原理を現実化するためにはメンバーを教育しなければならず、言い換えればメンバーの「信念」(Gesinnung)と「態度」(Haltung)を形成することが必要だったのである。

第五と第六の特徴はメンバーの教育という点に関わる。青年運動は「教育において原因と結果、挑戦と応答の關係はけっしてわかりやすく直接的な關係ではなく、現実の状況における人間の応答と行動様式は『信念』と『態度』として分類される心理学的体質によって決定される」⁽³⁶⁾と考えていた。そのさいメンバーの「信念」と「態度」に影響を及ぼすもつとも効果的な手段として「間接的教育」が採用された⁽³⁷⁾。すなわち、学校のように生徒に情報や技術を直接的に伝達するのではなく、「象徴や引喩の神秘的働き」や「揺り動かされた心と魂の内省的な力」を通して間接的にメンバーの「信念」や「態度」

に影響を与えようとしたのである⁽³⁸⁾。

第七に青年運動は固まった組織ではなく、若者が「動かされている状態」や「若くあることの感覚によつて感情的に捉えられた状態」だと考えることが肝要である⁽³⁹⁾。しかし、感情的に動かされている状態はけつして永続するわけではなく、やがては解体を余儀なくされるのも青年運動の歴史によく見られることであつた。

このようにシャツカーは青年運動を七つの特徴に分類してまとめた。もちろん、この類型がすべてうまく当てはまるわけではない。しかし、本章ではこのようなドイツ青年運動研究の難しさを踏まえたうえで、次にユダヤ青年運動について考察してみたい。ユダヤ青年運動はドイツ社会の雰囲気の中から生まれた運動であるがゆえに、ドイツ青年運動からも大きな影響を受けている。ユダヤ青年運動にワンダーフォーゲルとブントという組織形態の違いがそのまま妥当するかどうかは微妙な問題であるが、ドイツ青年運動の類似現象としてユダヤ青年運動を押さえておくことは重要な視点である。以下では、ユダヤ青年運動、とりわけブラウ・ヴァイス (Blau-Weiss) と呼ばれた運動やそれに対するシヨールレムの批判に焦点を絞つて、若きユダヤ人がおかれていた思想的状況を明るみに出すことにしよう。

(2) 新しい共同体意識を求めて——ドイツにおけるユダヤ青年運動——

チャノク・リノットによれば、ユダヤ青年運動は「青年の内的生命の激しさと……それに付随した興奮の表現」⁽⁴⁰⁾である。ユダヤ青年運動と言っても、そこには多様な差異がある。リノットは、ユダヤ青年のブントを次のように三つの集団に分けている。第一に「ドイツ人であることとユダヤ人であること

の二重性を肯定し、両者の共生を求めたドイツ・ユダヤ運動」⁽⁴¹⁾である。ただし強調点がドイツ性に
あるかユダヤ性にあるかはそれぞれのブントによって異なり、同じブントのなかでも強調点の違いが存在
した。第二に「その核がユダヤ教であり、ディアスポラの生活に関する積極的な見方と民族的・宗教的
ユダヤ人観の総合を採った」⁽⁴²⁾ブントである。このように分類されるブントは同時にエレッツ・イスラエ
ル（イスラエルの地）（Eretz Israel）への積極的なコミットメントの必要性を感じていた。第三に「そ
の核がエレッツ・イスラエルであり、アリヤー（イスラエルの地への移住）（Aliyah）やハルーツ（開拓
者）（Chalutz）運動という目標の実現に対してさまざまな強調点をおいた」⁽⁴³⁾ブントである。「このよ
うなブントはパレスチナの現実、とくにキブツ（Kibbutz）の生活に近づこうと努力し、そしてさまざ
まな政治的・イデオロギー的運動によって強く影響された」⁽⁴⁴⁾。リノットはこのように三つのタイプに
ユダヤ青年運動を分けているが、ラカーと同様に、ある運動体を研究することがどれほど困難な課題で
あるかも熟知している。すなわち、どんな合理的な分析も、感情的経験を捉えることはできず、ブント
で語られる言語はエソテリックであり、その言語のなかにふたたび感情的経験が侵入することで運動体
は非常に複雑な現象に変容してしまうのである。『神秘的』雰囲気と合理的解釈の混合」が現実の運動
体を捉えるさいの大きな障壁となり、当時の人々もみずからの言葉を「異様」（quant）と感じていた
ことをリノットは記している⁽⁴⁵⁾。

ユダヤ青年運動のなかでもっとも有名なものはおそらくブラウ・ヴァイスであろう⁽⁴⁶⁾。ショールム
は、この運動をドイツのワンダーフォーゲルの「シオニズム版」と呼び、「ドイツ人のロマン主義を新
しいユダヤ人のロマン主義に結びつけたものであった」と回顧している⁽⁴⁷⁾。ここで重要なのはユダヤ

青年運動にドイツのワンダーフォーゲルが影響を与えたという指摘である。リノットもまた、次の二点を強調している。「ワンダーフォーゲル (Wandervogel) にとって神秘的概念にして価値そのものであった放浪する (Wandern) という経験は、ユダヤ青年運動において新しいユダヤ人の集団的経験や新しいユダヤ人の意味と内実の枠組みとして理解された」⁽⁴⁸⁾。また「このようなユダヤ的生活との新しい関係性はみずからにユダヤ的・政治的概念を与えた。……年が経つにつれて、新しい青年運動が設立され、そこに共通する特徴的傾向はユダヤ人の共同生活とその将来に対する責任であった」⁽⁴⁹⁾。前者のワンダーフォーゲルとユダヤ青年運動の関係は、言い換えればドイツ性とユダヤ性の接触である。ユダヤ・アイデンティティを求めながら、ドイツ文化のなかで生きていくという複雑な状況が、とくに「解放と同化以後のドイツ・ユダヤ人の第二、第三世代」⁽⁵⁰⁾に属する中産階級のユダヤ青年に大きな影響を与えていたと考えることはそれほど難しいことではないだろう。

とはいえ、このドイツ文化への愛着がユダヤ青年のアイデンティティに重くのしかかっていたのも事実である。すなわち、ユダヤ青年はドイツ文化に深く根ざしていたとしても、それはドイツ社会への「入場券」を意味するものではなかった。しかし、ユダヤ青年はそのような状況のなかで「みずから自身の内的経験」⁽⁵¹⁾も保持していた。リノットによれば、「その周縁性は排除経験シンドロームだけではなく、ユダヤ性の目覚めにも基づいていた。トラウマとなった否定的経験と一人のユダヤ人としての感情のなかにある積極的要素の二つは……新しい始まりのための主要な刺激要因であった」⁽⁵²⁾。このような反ユダヤ主義という外的な圧力とユダヤ性への内的な覚醒がユダヤ青年をさまざまな運動へと駆り立てたのである。

もちろんドイツ性とユダヤ性のディレンマは容易な解決を見いだせなかったが、それでもユダヤ青年の一部はみずからのアイデンティティを確かめるかのようにユダヤ的なものへと回帰をはじめた。その一つの現象がユダヤ青年運動やユダヤ・ブントと呼ばれるものであった。ブントのなかでは、個々のユダヤ青年のアイデンティティの探求は「ユダヤ人共同体を形成する願望」⁽⁵³⁾、つまり新しい共同体生活の形成として実践された。同じユニフォームを着て、キャンプやハイキングをしながら共同体意識を高めていったが、これもまたドイツ青年運動と共通する特徴であった。

これまでリノットの研究にしたがって、ユダヤ青年運動の特徴について簡潔に追ってみたが、この特異な現象を分析するうえで言及すべき一人のユダヤ人思想家がいる。ショールームである。当時、ショールームは、例えばブーバーと比べるならばほとんど影響力を持ち合わせていなかったが、かれが書いたユダヤ青年運動をめぐるテキストには当時の社会状況を鋭く批判する視点が見出される。また後年ショールーム自身が当時のユダヤ青年運動についてインタビューに応じたり、自伝のなかでも言及したりしている。これらのテキストもまた重要な時代証言と考えられよう。リノットも認めるように、ブーバーは「古い世代の批判を含んだ新しく時宜にかなったコンテキストを確立しようとする試み」⁽⁵⁴⁾を代表していたが、ショールームもユダヤ青年運動に批判的距離を取りつつ、「ブントにおけるかれの世代の内的経験」⁽⁵⁵⁾をよく示している人物だと言える。次節ではショールームが念頭においているブラウ・ヴァイスというユダヤ青年運動にも注意しながら、当時の時代状況やドイツ性とユダヤ性のあいだで苦悶するユダヤ青年の状況について考察してみたい。

(3) ショーレムにおける「ユダヤ人としての覚醒」

ショーレムは一八九七年にベルリンに生まれた。かれはみずからの家族を「ユダヤの小中流市民」⁽⁵⁶⁾と語っており、事実、ショーレムの両親はリベラルな同化ユダヤ人であった。例えば、かれは次のように書いている。「ユダヤ人の儀式でわが家に保たれていたのは、家族の祝い日とみなされている金曜の晩と、過ぎ越しの祭りの前夜にあたるセーダーの晩にすぎなかった。……そのときにはまだヘブライ語の安息日の祝福の祈り、キドゥーシユを歌っていたが、しかしもう半分もその意味がわからなかった」⁽⁵⁷⁾。また次のような事実も記されている。ショーレムの両親は子どもの頃はヘブライ語を読む勉強をしていたが、母はすでにヘブライ語を忘れていた。その母が、重要なユダヤ教の祈祷である「シエマー・イスラエル」を一言も間違えずに暗唱した。しかし、ショーレムの母はその内容がまったくわからなかったと言う⁽⁵⁸⁾。

ショーレムの父アルトゥルは一八六三年生まれであり、解放ユダヤ人の第二世代にあたる。アルトゥルは第一章でふれた反シオニズム的でありベラルなドイツ国民ユダヤ教徒中央協会に所属しており、ユダヤ人としての自覚もあつたショーレムとはかなり激しい議論をしたようである⁽⁵⁹⁾。通常、第三世代とは世紀転換期に青春時代を迎える世代を指すことが多く、一八八六年生まれのローゼンツヴァイクが典型的な例である。ショーレムの場合、一八九七年生まれなので少し世代がずれるが、シオニズムへの積極的な支持やユダヤ人としての覚醒体験、そしてユダヤ青年運動との関係など、かれの思想傾向は第三世代とほとんど同じものだと考えられる。またドイツ人とユダヤ人の共生に関しても、きわめて辛辣な

批判を展開している。かれによれば、二〇世紀初頭のユダヤ人は「ユダヤ教の精神的解体が進む過程」⁽⁶⁰⁾に直面しなければならなかった。かれらは、「自己放棄の願望」と「それでもやはり人間的な威信を保ち自己に忠実でありたいという願望」の狭間に立たされていた⁽⁶¹⁾。同時に反ユダヤ主義も増大する傾向にあった。しかし、このような状況のなかでも「空想的な希望的観測」⁽⁶²⁾をもち、世相に目をつぶる者がいた。シヨールームは、ここにユダヤ人の「自己欺瞞」⁽⁶³⁾を見た。この「自己欺瞞の能力」は「ユダヤ・ドイツ関係のもつともゆゆしく寒々とした局面」に属し、「同化を、つまり周囲の世界との融合を信じたが、ついでに」人々のものだった⁽⁶⁴⁾。コーエンのようなドイツ性とユダヤ性の総合などシヨールームにとっては自己欺瞞の何ものでもなかったのである。

さてシヨールームとシオニズム、ユダヤ青年運動との関係は「若きユダヤ」(Jung Juda)と呼ばれるサークルに始まる。「若きユダヤ」は十代半ばの学生を中心にした、ラディカルなシオニズムを標榜する小さなサークルであった。所属メンバーの出自はシヨールームのような同化ユダヤ人もいたが、ユダヤ教の戒律を守っている家族や両親が東方ユダヤ人の出身者もいた。このサークルは第一次世界大戦前後から一九二〇年代にかけてのベルリンの青年ユダヤ人に対して少なからぬ影響を与えていたと言う⁽⁶⁵⁾。シヨールームは一九一二年から一七年まで、そしてその後もベルリンにきたときは積極的に「若きユダヤ」に関わった。そして、シヨールームがのちに友情をはぐくむことになるヴァルター・ベンヤミンをはじめて見たのも「若きユダヤ」と他の青年グループの会合の席であった⁽⁶⁶⁾。シヨールームはこの時代、ヘブライ語、聖書および聖書以後の原典の研究に没頭していた。自伝を読むと「若きユダヤ」のメンバーが小さなシナゴグのラビを見つけ、かれから多くを学んだと記されている⁽⁶⁷⁾。シヨールームによれ

ば「第一次世界大戦以前のベルリンの大規模で裕福なユダヤ人共同体は、タルムードやそれに関連することを教えるクラスの設置を、たとえその共同体が経営する宗教学校の一つに設けることすらも、がんとして許可しなかった」⁽⁶⁸⁾。このような雰囲気の中、シヨールームはユダヤ文化との接触を果たしていったのである。かれにとってヘブライ語やユダヤ教の原典に直接ふれるという体験はかれ自身にとっても、当時のユダヤ青年にとつてもきわめて重要な出来事だったはずである。

また、シヨールームはシオニズムを積極的に支持したけれども、その理由は次のようなものであった。少し長いがそのまま引用しよう。

わたしがシオニズムに向かったのは、何もわたしにとってユダヤ人国家の建設が（議論では擁護してきたことながら）運動の主要目的として火急の問題で、すべて納得できたからなのではない。この側面は、わたしにしろほかの多くの人にしろ、ヒトラーによるユダヤ人殲滅にいたるまではごく副次的なことにすぎないばかりか、何の役割すら演じていなかった。運動の純粹に政治的、国際法的局面は、この運動に参加したあれほど多くの人々にとつて決定的なものではなかった。これに對してきわめて影響力の強かったのは、ユダヤ人が自分自身に、つまり自分の歴史に、そして精神的、文化的な、とりわけ社会的な本質の実現可能な再生に目を向ける諸潮流だった。ただ、ユダヤ文化がみずからのうちに孕む潜在的なものを十全に実現できるような、そういった本質的更新の展望があったとするなら、それが可能なのはただ、ユダヤ人が自分自身と出会うところ、つまり自分の民族と根に出会うあのかなたの地しかない、とわれわれは考えていたのである⁽⁶⁹⁾。

シヨールームがシオニズムを支持したのは国家建設のためというよりも、ユダヤ人の歴史やユダヤ教がもっている伝統や文化の再生に寄与できるからである。シヨールームはブラウ・ヴァイスというユダヤ青年運動と批判的に関わることになるが、それはハイキングをその主要な活動の一つにしており、シヨールームも二度参加している。そのことについて回想しながら、かれは次のような皮肉を浴びせている。「若いユダヤ人なら何よりもまず一度ヘブライ語を学ぶべきであるというわたしの要求は、イデオロギーとして異論の余地がないものであったが、学生でハイキングをする人たちのあの儀式や田園体験よりも多くの犠牲と努力を要した」⁽⁷⁰⁾。またインタビューにおいて、かれはシオニズムを選択することは「道徳的決断」「感情的決断」そして「誠実さを求める応答」(honesty-seeking response)だと答え、「誠実さ」は「国家への願望」のうちでは表現されないと語っている⁽⁷¹⁾。

このようにシヨールームにおける〈ユダヤ人としての覚醒〉のきっかけは、「若きユダヤ」という青年サークルであり、そこでの友人関係を通してのユダヤ文化の積極的な吸収にあった。またシヨールームは「若きユダヤ」で知り合った親友と一緒にブラウ・ヴァイスを批判するテキストも書いている。シヨールームは「若きユダヤ」を別とすればどんな学生組織のメンバーでもなく、当時のみずからの状況を『非社交的』アナーキスト⁽⁷²⁾ ('asocial' anarchist)と呼んでいる。かれにとって、当時の代表的なユダヤ青年運動であるブラウ・ヴァイスのどこに問題があったのだろうか。

(4) シヨールームのブラウ・ヴァイス批判

シヨールームはインタビューのなかで、当時、友人たちがブラウ・ヴァイスに参加していたが、自分は

その運動に対して「きわめて批判的なアウトサイダー」⁽⁷³⁾だったと述懐している。事実、シヨールームは一九一五年の夏と秋、一九一六年の冬に自宅にあった印刷所で友人のエーリヒ・ブラウアーと一緒にブラウ・ヴァイセ・ブリレ (Blau-Weisse Brille) という雑誌を二号作り、そこで青年運動のラディカリズムの欠如や第一次世界大戦に対する批判を書いた。また一九一七年にはブーバーの主催する『ユダヤ人』(Der Jude) にもユダヤ青年運動を批判する論文「ユダヤ青年運動」を発表している⁽⁷⁴⁾。その内容を考察する前に、シヨールームが地下で発行した新聞のタイトルにも入っているブラウ・ヴァイスというユダヤ青年運動について簡単に見ておこう。

ブラウ・ヴァイスとは一九〇七年にプレスラウで創設され、一九一二年に全国的に広まっていったシオニズム的なユダヤ青年運動である。すでにシヨールームの指摘にもあったように、ドイツ青年運動であるワンダーフォーゲルから大きな影響を受け、そこには「新ロマン主義的な雰囲気、通俗的な物質主義や社会の人為的習慣に対する抗議、より自然で偽りのない自発的生活に回帰したいという欲望が、広く浸透していた」⁽⁷⁵⁾。ドイツ青年運動に参加していたユダヤ青年も多くいたが、徐々に反ユダヤ主義が蔓延したことで、ユダヤ人による独自の運動を生み出すことが欲せられたのである。第一次世界大戦が勃発すると、ドイツ・ナシヨナリズムに駆られ出兵したユダヤ青年たちが、軍のなかにはびこる反ユダヤ主義に直面したり、前線で東欧ユダヤ人と接触したことで、あらためて自分たちのユダヤ・アイデンティティに目覚めはじめた。ブラウ・ヴァイスでも「何がユダヤ的か」をめぐる議論がなされたが、運動のなかに深く根づいていたドイツ文化を払拭することはできなかった。例えば、メンバーのうちには「意味もわからない不自然なヘブライ語の歌より、古き良きドイツの歌の方がかれらに訴えかける」

と話したり、一九一八年にベルリンで開催された大会では「シオニズムは伝統の重荷から解放されねばならず、また民族の再生は、使い古された宗教的教義や文化的信念を無差別に取り入れることを必ずしも必要としない」と宣言された⁽⁷⁶⁾。このような見解はさまざまな対立を生みだしたが、一九二二年のブリュン大会ではメンバーに対して「パレスチナに移住し、そこでともに働き生活することを課した決議が採択された」⁽⁷⁷⁾。

しかし、このころブラウ・ヴァイスはドイツ青年運動にも見られたファシスト的傾向から影響を受け、指導者ヴァルター・モーゼスの下で軍事的な側面が前面に出てくることになる。この問題について、シヨールムは次のようにインタビューで答えている。かれのユダヤ青年運動に対する反抗には二つの局面、すなわち「ロマン主義」と「ユダヤ青年運動がみずからを一つの『秩序』として組織した方法」にあったことが質問者から指摘されている⁽⁷⁸⁾。シヨールムによれば、このプロセスには「弁証法的な論理」⁽⁷⁹⁾があつた。曰く、「ブラウ・ヴァイスの人々はロマン主義者としてはじまり、ファシストで終わった。ブラウ・ヴァイスのロマン主義からヴァルター・モーゼスのファシズム的秩序への道は典型的に弁証法的なものである」⁽⁸⁰⁾。シヨールムはブラウ・ヴァイスのロマン主義を「偽りのロマン主義」、「みずからをエレッツ・イスラエルに関係づけるといよりもシオニズム的外観をまとったドイツ・ロマン主義」とみなし、また第二のファシズム的局面に関して唯一自分が行ったのは「ヴァルター・モーゼスのブラウ・ヴァイスに対する重大宣言」だったと述べている⁽⁸¹⁾。

シヨールムは、雑誌『ユダヤ人』に寄稿した「ユダヤ青年運動」という論文のなかで当時の運動を痛烈に批判している。冒頭でかれは次のように宣言するのであった。

ここ数年、そしてこのときにいたるまでなお、われわれの下にユダヤ青年運動は、すなわちユダヤ人としての若い人々によって感じられ担われた運動は存在しない。われわれはあれこれの組織をもっており、またわれわれは何度も組織やユダヤ青年運動の本体にして旗である組織のプログラムについて語られたのを耳にする。しかし、そのなかでいたずらに探られているのはしばしばユダヤ教や青年だけでなく、いつも決まって運動でもある。例外なく、大きかろうが小さかろうがその組織に欠けているのは運動の表象、つまり全体性 (Ganzheit)、精神 (Geist)、そして偉大さ (Größe) である⁽⁸²⁾。

ゲイによって指摘された青年運動の特徴である「全体性への渴望」と類似したモチーフが、シヨールムのユダヤ青年運動論にもあらわれている。またかれの不満は運動がラディカルではなく、中途半端なことに終わっていることにもあった。

献身の全体性はそこにはない。なぜならわれわれの下にいる人間は分断されているからである。ひとは目的としてシオンではなく、シオンと何かをもっており、……この何かは従属的な何かとしてではなく、同じ権利をもった何かとして……なおそこにある。……一つの目標をわれわれの上に立てなければならぬ。……われわれが考えている全体性は多くの構成要素からではなく、一つのまとまりから成っていない⁽⁸³⁾。

シオンとは別の何かも目標として保持しようとするユダヤ青年運動の中途半端さをシヨールームは徹底的に批判する。「明晰さと偉大さ、最終的な結果、ブラウ・ヴァイセ・ブリレを通して見ることへの意志が見出されないならば、混乱は克服されないだろう」⁽⁸⁴⁾とシヨールームは書いている。「ブラウ・ヴァイセ・ブリレ」とはシヨールームが発行していた雑誌の名前であり、そこにどれほど具体的に混乱を収束させ、ユダヤ青年運動にラディカリズムを根づかせる案があつたかはわからないが、一〇代のシヨールームの思想を考察すると同時に当時のユダヤ青年運動の状況を知るうえで、これまで見てきたテキストがきわめて重要な位置を占めていることに変わりはないだろう⁽⁸⁵⁾。

ところで、若きシヨールームは当時のテキストにおいてユダヤ青年運動だけでなく、ユダヤ人と第一次世界大戦の関係についても並々ならぬ関心を寄せていたことがわかる。この問題は、シヨールームに限らず当時のユダヤ人にとつても重要な意味をもっていた。次章では、とくにブーバーの思想に焦点を当てながら、簡潔ではあるがユダヤ人の戦争体験についての予備的考察をしてみよう。

三 危機の只中で——第一次世界大戦とブーバーの『ユダヤ人』——

(1) ユダヤ人の戦争体験

一九一四年に勃発した第一次世界大戦はドイツ・ユダヤ人に大きな衝撃を与えた。ドイツの兵士として戦争に喜んで参戦する者もいれば、それに疑念をもつ者もあらわれた。いずれにせよ、ユダヤ人たち

はこの戦争に何らかの態度をとることを迫られたのである。また戦線に駆り出されたユダヤ人は、そこで自分たちとはまったく異質なユダヤ人と出会うことになる。東欧ユダヤ人である。戦争に参加しなかったユダヤ人にも東欧ユダヤ人と出会うチャンスはあった。一九一六年から二〇〇年にかけて、七〇〇〇人の東欧ユダヤ人が労働者や商人としてドイツにかれら独自のユダヤ文化を携えてきたのである。ブレナーによれば、このドイツ・ユダヤ人と東欧ユダヤ人の出会いは根本的にドイツ・ユダヤ人の共同体のあり方を変えた。ユダヤ教の伝統を忘れていない東欧ユダヤ人は、ドイツの〈ユダヤ・ルネサンス〉に多くの刺激をもたらした。シオニストにとって東欧ユダヤ人は「本来のユダヤ教」を体现する存在であり、正統派から見ればかれらは「宗教的インスピレーション」の源泉だったのである⁽⁸⁶⁾。

このような東と西のユダヤ文化の交流は、いくつかの雑誌を舞台にしてさらに展開された。さかのぼればブーバーが「ユダヤ・ルネサンス」を発表した『東西』という雑誌のタイトルも両文化の架け橋を示唆していたが、一九一六年にブーバーによって創刊された『ユダヤ人』は近代ユダヤ人のもっとも重要な知的交流の場になり、創刊の翌年にはフランツ・カフカが文章を寄せている。青年時代のブーバーにとって「ユダヤ人」は「誹謗」や「罵り」の言葉であったが、一八九八年、かれがシオニズム運動に向かったとき、「当惑」も「弁明」もなくみずからユダヤ人として特徴づけることができた⁽⁸⁷⁾。ブーバーはシオニストだったが、『ユダヤ人』はその目的からしてシオニズムを宣伝する場所ではなかった。雑誌はあらゆるユダヤ知識人に開かれており、「ブーバーの主要な関心は……ドイツ・ユダヤ人を分けた深い分裂を克服することであった」⁽⁸⁸⁾。ブーバーは創刊号に「合言葉」(Die Losung)と題された文章を寄せ、来るべきユダヤ人の共同体について書いたが、同時にそこには第一次世界大戦とユダヤ

人の複雑な関係、あるいはその文章を書く以前から友人のグスタフ・ランダウアーによって「戦争ブーバー」⁽⁸⁹⁾ (Kriegsbüher) と揶揄されていたかれの戦争理解が色濃く反映していた。

(2) ブーバーの戦争賛美とシヨールレムの批判

「戦争は、悲劇的な問題のなかにいる諸民族の只中でユダヤ教の立場を高め、恐ろしいほど明らかにした。数一〇万のユダヤ人が相互に戦っており、決定的なことはかれらが強制からではなく、超人的な義務の感情から戦っていることである」⁽⁹⁰⁾。「男らしさ」「確証」「共同体」「献身」といった言葉をならべながら⁽⁹¹⁾、ブーバーは第一次世界大戦がユダヤ教にとって、そしてヨーロッパにとって大きな意味をもっていることを強調する。「ヨーロッパの精神、むしろ確固とした分裂状態にあり自殺にも等しく犠牲をいとわない精神である今日のヨーロッパの精神がユダヤ人をも捕らえた。ユダヤ人もまた、この破局と民族の魂の転換点のなかへ、このカオスを潜り、抜けながら、(in diesen Durchgang durch das Chaos) 入って行った」⁽⁹²⁾。もちろんユダヤ人にとってこの戦争は災難であり、大きな危険である。しかし、ブーバーは言う。「ユダヤ教にとつて、このもつとも困難な試練の時代は、ある深い自己自省と同時に真の集中と統一のはじまりを意味している」⁽⁹³⁾。事実、ブーバーは戦場から届いた手紙や帰国者との会話を通して、ユダヤ人たちがユダヤ教とみずからの関係を強化しているという印象をもったと記している⁽⁹⁴⁾。以前よりも真剣かつ活動的に、そして責任を担ってユダヤ教に関わるユダヤ人が戦争体験を通して生まれていたのである。ユダヤ教という「共同体の生活」⁽⁹⁵⁾に参与するユダヤ人、言い換えれば「共同体の運命に責任を感じ、この戦争のユダヤ的体験によって震撼したユダヤ人のなかで、ユダ

ヤ教の新しい統一性が明らかにする」⁽⁹⁶⁾。「新しい統一性」には「変化した自己認識」が必要であり、重要なことは「ユダヤ教の本質」を把握することではなく、「この戦いに参与しあるいは傍観している諸民族に対してユダヤ教の輪郭をはっきりとさせること」である⁽⁹⁷⁾。

実はブーバーの創刊した雑誌『ユダヤ人』は、一八三二年にガブリエル・リーゼルによって編集された雑誌と同じタイトルだった。しかしブーバーは、この二つの同名の雑誌には大きな違いがあると言う。すなわち、ブーバーの『ユダヤ人』の対象は十九世紀の同化した「個々のユダヤ人」ではなく、「民族性とその課題の担い手としてのユダヤ人」である⁽⁹⁸⁾。曰く、「われわれは信仰をともしする者たちに対する良心の自由ではなく、抑圧された民族共同体に対する生命の自由や労働の自由を必要としている」⁽⁹⁹⁾。このブーバーの発言に関してはショールームも自伝のなかで類似の内容を語っている。かれによれば、「ガブリエル・リーゼルとその執筆者たちがドイツ人としてユダヤ人の解放のために戦ったのに対し、ブーバーの『ユダヤ人』は、およそ存在したドイツ語によるユダヤの雑誌のなかで最良のものであることは確かで、ユダヤ人として、諸民族のなかの民族として、ユダヤ人の解放のために戦った」⁽¹⁰⁰⁾。ブーバーにとってユダヤ人は「その運命と活動の自由な主体」⁽¹⁰¹⁾になることを望んでおり、「この自由を勝ち取ることがわれわれの戦争の合言葉である」⁽¹⁰²⁾。ここでははっきりと個人ではなく、民族としてのユダヤ性が語られ、ユダヤ民族に自由を取り戻すことが、しかも戦争という「カオスを潜り抜けながら」「ユダヤ教の新しい統一性」を回復することが早急の課題であることが示されている。そしてブーバーは、最後に次のような言葉で締め括るのであった。「われわれは、記憶や希望のなかでその高いイメージを担うユダヤ人を現実化したい」⁽¹⁰³⁾。ブーバーにとって戦争体験によってみずからの共同体

に責任をもち、カオスの只中でユダヤ民族の自由を戦い取ることこそ、自分たちの「合言葉」であった。しかし、それは同時にランダウアーをして「戦争ブーバー」と言わしめた、『我と汝』を執筆する以前のブーバーの姿を示唆していることも見逃せない事実である。

このようなブーバーの態度に批判的に対峙していたのがシヨールムであった。かれはユダヤ人が、とくにシオニストがドイツのために積極的に戦争に向かうことに憤慨していた。あるドイツ・シオニスト系の新聞に戦争を鼓舞するような文章が載った。シヨールムによれば、その執筆者ハインリヒ・マルグリーズはブーバーの弟子であり、かれの記事の最後にはこう書かれていた。「群衆の喧噪のなかで、われわれはわれわれの旋律を耳にし、突然、共同体 (Gemeinschaft) がわれわれを取り巻いた。なぜなら人々が目覚めたからである。この体験がわれわれに委ねられたかのように！……われわれはユダヤ人であるにもかかわらずではなく、シオニストであるがゆえに、戦争に引き寄せられていったのであった」⁽¹⁰⁴⁾。孤独なシオニストがドイツのために前線に向かったり、戦争を賛美したりすることで共同体意識を取り戻すという皮肉な状況が示されている。ビートルによれば、ブラウ・ヴァイセ・ブリレの第二号にはシヨールムによる『俗人の説法』という評論が掲載されており、そこでかれは「シオンへの道は、ヨーロッパの首都を突き抜けているのでしょうか？……わたしたちは、ヨーロッパとユダヤの間に線を引きたいのです。わたしの思想はあなたがたの思想ではありませんし、わたしの道はあなたがたの道ではありません」と述べていると言う⁽¹⁰⁵⁾。要するにシヨールムのドイツに対する決別宣言をここに読み取ることができるのである。シヨールム自身、ブーバーから大きな影響を受けたことを告白しているが、ブーバーやかれに追従する「ブーバーかぶれ」⁽¹⁰⁶⁾の戦争賛美については嫌気がさしていたようであ

る。かれのインタビューには、この戦争時代のブーバーを「ブーバーの生涯における奇妙な一章」⁽¹⁰⁷⁾と呼んでいる箇所もある。

このようにブーバーが第一次世界大戦はもとより、その前後の時代を考えるうえでもキーパーソンであったことは間違いないが、まだ名もなきシヨールムがブーバーの周辺でユダヤ青年運動やベンヤミンと接触しながら伝える時代の雰囲気もまた、資料的かつ思想的にすぐれた価値をもっていると言える。シヨールムの研究自体、まだ緒に就いたばかりであるが、かれの証言にはさまざまなテーマが潜んでいることを見落としてはいけないのである。

おわりに

ユダヤ青年運動、ブーバーの戦争賛美、若きシヨールムの活動——良かれ悪しかれ、どれもすでに枯渇したと思われたユダヤ教やユダヤ文化に新たな息吹を吹き込むような行為であった。どの試みも混乱した時代のなかで、カオス的狀況から何か新しいものを創造し、復興させようとする気概に満ち溢れていた。このような狀況のなかで、ユダヤ性への回帰が起こったと考えることもできる。フロイトはあるテキストで、「宗教的な欲求の根源」には神としての「父親への憧れ」と同時に「寄る辺ない人間の無力さ」があることを指摘しているが⁽¹⁰⁸⁾、近代ユダヤ人もまた「神なき人間の悲惨さ」(パスカル)に耐えることができなかったのかもしれない。しかし、重要なのは単にユダヤ教の復興を成し遂げることでなく、かれらが回帰し刷新しようとしたユダヤ教の内実をいかにして担保するかという困難な課題に

かれらが直面したことである。シヨールームがラビの下でヘブライ語やユダヤ教の原典を学び、ブラウ・ヴァイスに皮肉交じりにユダヤ教を学ぶことを勧めたのも、中途半端なユダヤ教への回帰がどれほど空しい試みであるかをよく知っていたからである。その意味では、当時あちこちに創設されたユダヤ人の学術機関や教育施設を考察することはユダヤ・ルネサンスの研究をするうえで欠かせないテーマである。

ユダヤ人の学術機関としては、ベルリンのユダヤ教学高等学院 (Hochschule/Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums) やユダヤ教学アカデミー (die Akademie für die Wissenschaft des Judentums) が重要な機関である。また、成人ユダヤ人の教育施設としては、やはりローゼンツヴァイクによって一九二〇年一〇月にフランクフルトに建てられた自由ユダヤ学院 (das freie jüdische Lehrhaus) が取り上げられなければならない⁽¹⁰⁹⁾。ここではブーバーが『我と汝』の基となる講義をし、シヨールームも一九二三年の夏に招かれ、聖書やカバラについて話している。

レオ・シュトラウスはローゼンツヴァイクの死にさいして書かれた追悼文のなかで、「フ란ツ・ローゼンツヴァイクの理念は、かれの明白な意図にしたがえば政治的に、(politisch) 考えられている」⁽¹¹⁰⁾と言っている。ローゼンツヴァイクは自由ユダヤ学院において従来の学術機関とは異なる仕方での研究と教育の両立、要するに学問と生の結合を主張した。学術機関においては学問の優位が選ばれるなかで、ローゼンツヴァイクは学問と教育による近代ユダヤ人の生の刷新の道を進み、瀕死のユダヤ教に確かな内実を与えようとした。また、かれがシオニズムに反対していたことを考えれば、自由ユダヤ学院とはローゼンツヴァイクの政治行為であり、シュトラウスの言う「政治的に」という表現はより深くそ

の意味を考えてみる必要がある。さらにシュトラウスはこうも書いている。「ユダヤ人としてのわれわれの存在に対する責任を、かれはわれわれが忘れるはずのない強烈さとともに、あらゆるユダヤ教の規範であると主張した」⁽¹¹⁾。ユダヤ人の生に対する責任とは何か。責任を担うことはユダヤ教の復興を無鉄砲に叫ぶことではなく、教育を通して着実にユダヤ教の内実を取り戻すことではなかったか。ローゼンツヴァイクは書いている。「あらゆる段階、そしてあらゆる形式におけるユダヤ人の教育問題は目下のユダヤ人の死活問題である。……苦境が必要としているのは行為である」⁽¹²⁾。近代ユダヤ人は苦境に陥っている。そこからの救済は教育にかかっており、それは同時に政治であった。教育が政治に、政治が教育に容易に反転する状況へと二〇世紀初頭のドイツ・ユダヤ人は投げ込まれていたのである。もちろん、ユダヤ人の教育は自由ユダヤ学院に限られたわけではない。一九二〇年代にベルリンやフランクフルトにユダヤ青年学校 (Schulen der jüdischen Jugend) が建設されているし、それ以前にも多くの場所にユダヤ人の教育機関が設けられていた。いずれにせよ、このような現象がユダヤ青年運動と同様に、ドイツの動向とどのような関係にあるのが分析されなければならない。青年たちの反乱は、近代ユダヤ人の生のディレンマに何をもたらしたのか。単なるカオスであれば考察には及ばないかもしれないが、もしそこに新しいものの創造があったならば、ユダヤ・ルネサンスの全容を明らかにするうえでも、さらに論じられるべき問題である。

(さとう たかし・北海学園大学准教授)

〔註〕

- (1) Paul Mendes-Flohr: *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought* (Detroit: Wayne State University, 1989).
- (2) 上山安敏『ブーバーとショーレム ユダヤの思想とその運命』(岩波書店、二〇〇九年)。
- (3) ブーバーのユダヤ・ルネサンスについては以下の拙論を参照されたい。佐藤貴史「ユダヤ・ルネサンスの行方、ローゼンツヴァイクの挫折——二〇世紀ユダヤ思想史における近代批判の諸相——」(『思想』第一〇四五号、岩波書店、二〇一一年五月)。
- (4) Martin Buber, "Juedische Renaissance," in *Martin Buber Werkausgabe 3, Frühe jüdische Schriften 1900-1922*, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Barbara Schäfer (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 146.
- (5) Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany* (New Haven/London: Yale University Press, 1996), 39.
- (6) ユダヤ人団体の議論をするとき、中央協会とは別に一八九七年八月にバーゼルでテオドール・ヘルツルによって第一回シオニスト会議が開催されたことも指摘されなければならない。すべてのユダヤ人に歓迎されたわけではないが、ヘルツルは「ユダヤ人を聖地へと帰還させるメシア」、「悲惨さと迫害からの世俗的救世主」だと思われた(*Ibid.*, 22)。反ユダヤ主義と近代ユダヤ人のユダヤ・アイデンティティの忘却に抗うシオニズム運動はドイツでも重要な影響力をもち、シオニスト会議の公用語もドイツ語であり、一九〇九年のシオニスト会議の開催地にハンブルクが選ばれた。しかし、シオニズムのなかにもさまざまな潮流があったことも否定できない事実である。ヘルツルはユダヤ人にとって祖国を創設することがもつとも重要だと考え、その願いが叶うのであればパレスチナ以外の場所であってもかまわなかった。また文化シオニズムと呼ばれる流れは「ユダヤ民族の精神的欲求」を強調し、すべてのユダヤ人がパレスチナに移住できなくても、「ユダヤ教の世界的復興の精神的中心地」が確立されることを望んだ(*Ibid.*, 23)。
- (7) *Ibid.*, 19.
- (8) *Ibid.*

- (9) Ibid., 19-20.
- (10) Jehuda Reinharz, *Fatherland or Promised Land. The Dilemma of the German Jew, 1893-1914* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1975), 48, 傍点引用者。
- (11) クルマン・コーエンの政治思想については以下の研究を参照された。Hartwig Wiedebach, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1997).
- (12) Bremser, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, 39-40.
- (13) Ibid., 40.
- (14) Reinharz, *Fatherland or Promised Land*, 87.
- (15) Eugen Fuchs, "Was nun?" *Neue jüdische Monatshefte*, Heft 7 / 8 (10./25. Januar 1919), 137.
- (16) Ibid., 139-140.
- (17) Ibid., 140.
- (18) Reinharz, *Fatherland or Promised Land*, 81.
- (19) ウォルター・ラカーは「ドイツ青年運動の歴史は一八九六年ごろに始まる」と書いている。一八九六年とはベルリン大学の学生ヘルマン・ホフマンが「シュテグリッツの高等中学校に速記術勉強会を創った」年である。この団体はときどき「集団遠足」を計画し、やがては山脈を渡り歩くような野心的計画も立てた。「このグループから、のちにワンダーフォーゲルとして知られるようになり、ふつうドイツ青年運動と呼ばれるものが生まれたのである」。ウォルター・ラカー『ドイツ青年運動 ワンダーフォーゲルからナチズムへ』（西村稔訳、人文書院、一九八五年）、七、二九頁。
- (20) 同上訳、十一頁。
- (21) 同上訳、五〇頁。
- (22) 同上訳、九頁。
- (23) ピーター・ゲイもまた次のように言っている。「ワンダーフォーゲル運動とその多くの支流のイデオロギー的な輪郭を描くことは、不可能であろう。青年運動は、本来の意味でのいかなる哲学をもたなかったからである」。

ピーター・ゲイ『ワイマール文化』（亀嶋庸一訳、みすず書房、一九九九年）、九二頁。

(24) 上山安敏『世紀末ドイツの若者』（講談社学術文庫、一九九四年）、九三頁。

(25) 同上書、九六頁。

(26) Chaim Schatzker, "Martin Buber's Influence on the Jewish Youth Movement in Germany," *Leo Baeck Institute Yearbook* (1978) 23 (1) : 154.

(27) *Ibid.*, 155.

(28) ゲイ『ワイマール文化』、九三頁。青年による社会批判として「理想化されロマン化された中世のドイツ」が取り上げられたことは歴史主義の問題を考えるうえでも重要な視点である。エルンスト・トレルチの有名な定義を借りれば、歴史主義とは「精神世界のわれわれのあらゆる知と感覚の歴史化」であり、「われわれはここにすべてのものを生成の流れのなかに、すなわち果てしなくつねに新しい個別化のうちに、そして過ぎ去ったものによって規定されつつ、知られざる未来的なものへと向かうことのうきに見る」（『Die Krisis des Historismus』 in *Kritische Gesamtausgabe. Schriften zur Politik und Kulturphilosophie* (1918-1923), Bd. 15, herausgegeben von Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Johannes Miluteit, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002, 437）。このよきな「歴史主義の危機」に対して二つの思想的反応があった。

一つが「中世研究」であり、それは「武器 (weapon) として用いられ」、そこで議論された中世とは「近代性を批判するために近代性に対比しておかれた一つの想像された中世 (an imagined Middle) であった」。(Otto Gerhard Oexle, "German Malaise of Modernity: Ernst H. Kantorowicz and his "Kaiser Friedrich der Zweite", in *Ernst Kantorowicz*, Robert L. Benson/Johannes Fried (Hg.), Stuttgart: Steiner, 1997, 34)。例えば歴史家エルンスト・カントロヴィッチは、「〈新しい中世〉の言説へと連なった一人であった。かれにとつてドイツにおける「歴史叙述」(Geschichtsschreibung) は、「国家的な課題」や「義務」を見ようとしなかった。結果的にかれは「歴史叙述の国家化」を試みたのである (*Ibid.*, 50)。またニーチェの影響の下で、学問としての歴史叙述は生、あるいは国家への信仰に奉仕をすることを求められた (*Ibid.*, 51)。「真理」は『国民』や『ドイツ性』として定義され、カントロヴィッチの『皇帝フリードリヒ二世』はこの目的のために書かれた。かれはフリードリヒ二世を「覚醒した若きド

イツ」の時代における「特殊ドイツ的な価値の具現者」として仕立て上げ、「全体性と共同体の精神のなかでかれを中世化した」(Ibid., 51)。こうしてかれらにとって来るべき新しい時代は、〈新しい中世〉と考えられるようになっていったのである。

- もう一つが、「反歴史主義的思想」であった。すなわち、神学的反歴史主義者たちは新しい現実性理解を求め、ユダヤ教やキリスト教の終末論的シンボルや啓示論、そして神論を用いながら根本的に新しい時間理解や歴史理解を展開した。かれらはこのような企てによって、あらゆるものを歴史の相の下でみる歴史主義をまさに『超歴史』によって克服しようとしたのである。その場合、超歴史的なものをどこに見るか思想家によってさまざまである。現在の瞬間、絶対的瞬間、終末論的現在、神の啓示、神の言葉——かれらは多様な語彙を駆使し、ときには新たに生み出しながら現実性を理解しようと努める。このような試みがいかなる政治的意味をもっていたかは、さらに検討されなければならないだろう——グラーフ曰く、「反歴史主義的な神学者たちは、『終末論的現在』の『カイロス』を今度は相争う政治的秩序構想へと結びつけた」(Friedrich Wilhelm Graf, "Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistorische Geschichte in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre," in *Geschichtsdiskurs. Krisenbewußtsein, Katastropheneführungen und Innovationen 1880-1945*, Band 4, Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main, 1997, 238-239)。
- (29) Schatzker, "Martin Buber's Influence on the Jewish Youth Movement in Germany," 155.
- (30) Ibid.
- (31) Ibid.
- (32) Ibid., 156.
- (33) ゲイ『ワイマール文化』、九二頁。ゲイは次のように書いている。「全体性への渴望が最も強烈に表現されたのは、青年においてであった。戦後、不安と戸惑いに陥り、しばしば癒し難いほどに共和国と疎遠になったドイツの青年は、詩人たちに救いを求めたが、その他にも同じ位精力的で、もっと現実的な救いの手を見出した。世紀の変り目にささやかな出発をし、二〇年代に猛烈に勢力を増してきた青年運動は、団員や、あるいは運動の卒業者の中に、有機的な生の哲学を探求する多くの自称哲学者を擁していた」。

- (34) Schatzker, "Martin Buber's Influence on the Jewish Youth Movement in Germany" 156.
- (35) Ibid.
- (36) Ibid.
- (37) Ibid., 157
- (38) Ibid.
- (39) Ibid.
- (40) Chanoch Rinnott, "Major Trends in Jewish Youth Movements in Germany," *Leo Baeck Institute Yearbook* (1974) 19 (1) : 77.
- (41) Ibid.
- (42) Ibid.
- (43) Ibid.
- (44) Ibid.
- (45) Ibid., 77-78.
- (46) ブラウ・ヴァイスはシオニズムの思想を中心においた運動であったが、ほかにさまざまなユダヤ青年運動があった。例えば、正統派のユダヤ青年運動として一九一〇年に創設された *Mizrachi Youth* や一九一八年に結成された *Etra* をあげることができる。またリベラルなユダヤ青年運動として一九一六年につくられた *Kameraden* が重要である。Michael Brenner, "Turning Inward. Jewish Youth in Weimar Germany," in *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria, 1918-1933*, edited by Michael Brenner and Derek J. Penslar (Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1998) , 59.
- (47) Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen* (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1977), 78. ゲルシヨム・ショールム『ベルリンからエルサレムへ 青春の思い出』(岡部仁訳、法政大学出版局、一九九一年)、六二―六三頁。訳文は文脈にあわせて変更してある。
- (48) Rinnott, "Major Trends in Jewish Youth Movements in Germany" 79.

- (49) Ibid.
- (50) Ibid., 80.
- (51) Ibid., 81.
- (52) Ibid.
- (53) Ibid., 83.
- (54) Ibid., 82.
- (55) Ibid., 88.
- (56) Scholem, *von Berlin nach Jerusalem*, 17.『ベルリンからエルサレムへ』、九頁。
- (57) Ibid., 20. 同上訳、十一頁。
- (58) Ibid., 21. 同上訳、十二頁。
- (59) Ibid., 56. 同上訳、四二頁。
- (60) Ibid., 38. 同上訳、二七頁。
- (61) Ibid. 同上訳。
- (62) Ibid., 39. 同上訳、二七頁。
- (63) Ibid. 同上訳、二八頁。
- (64) Ibid., 39, 40. 同上訳、二八、二九頁。
- (65) ショーレムはサークルのメンバーについて次のように書いている。「わたしたちのほとんどが、二〇年代の最初で農業の準備にいそしんだ。この土地のユダヤ人所有者は、シオニストたちが宣伝していた職業再編成に同調していた人だった。かれらは、のちにヨルダン川の谷で苦しい歳月に耐えてから花開いたベート・ゼラのキブツの創設の核をなした人々であった。このキブツの組員たちとは、長年わたしも親密だった。いまでも親密につきあっている人が何人かいる」。Ibid., 59-60. 同上訳、四六頁。
- (66) Ibid., 61. 同上訳、四七頁。また次の著作にも同様の記述がある。ゲルショム・ショーレム『わが友ベンヤミン』

(野村修訳、晶文社、一九七八年)、十二頁。

- (67) Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, 63. 『ベルリンからエルサレムへ』、四九頁。
- (68) Ibid., 64. 同上訳、五〇頁。
- (69) Ibid., 73. 同上訳、五八頁。傍点引用者。
- (70) Ibid., 79. 同上訳、六二頁。
- (71) Gershom Scholem, "With Gershom Scholem: An Interview," in *On Jews and Judaism in Crisis*, edited by Werner J. Dannhauser (New York: Schocken Books, 1976), 2.
- (72) Ibid., 11.
- (73) Ibid.
- (74) ショーレムはこのテクストをベンヤミンの前で朗読し、ベンヤミンから次のような評価をもらったと記している。「ベンヤミンは、ピンダロスの頌歌を一篇、ヘルダーリン訳と原語とで朗読し、わたしはそのあと、わたし自身の文章『ユダヤ青年運動』を朗読した。これはブーバーの『ユダヤ人』誌のためにわたしがオーベルストドルフで書いたもので、シオニストの青年たちの内部にラディカリズムが欠如していることにたいする、激しい論争文だった。『これはとてもいいと思う』と、かれは長い沈黙のあとでいった」(ショーレム『わが友ベンヤミン』、四一頁)。ベンヤミンの「長い沈黙」が何を意味していたかは考えてみる必要がある。
- (75) ウォルター・ラカー『ユダヤ人問題とシオニズムの歴史』(高坂誠訳、第三書館、一九九四年)、六八八頁。
- (76) 同上訳、六八八―六八九頁。
- (77) 同上訳、六八九頁。
- (78) Scholem, "With Gershom Scholem: An Interview," in *On Jews and Judaism in Crisis*, 12.
- (79) Ibid.
- (80) Ibid.
- (81) Ibid., 13.
- (82) Gershom Scholem, "Jüdische Jugendbewegung," *Der Jude*, Heft 12, März 1917, 822.

- (83) Ibid., 824.
- (84) Ibid., 825.
- (85) フラウ・ヴァイセ・ブリレの全号は現在、エルサレムのヘブライ大学に収蔵されている。デイヴィッド・ピアール『カバラーと反歴史 評伝ゲルシヨム・ショーレム』（木村光二訳、晶文社、一九八四年）、三九〇頁。
- (86) Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, 33.
- (87) Paul Mendes-Flohr, "Im Schatten des Weltkrieges," in *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band IV Aufbruch und Zerstörung 1918-1945*, von Avraham Barkai und Paul Mendes-Flohr mit einem Epilog von Steven M. Lowenstein (München : Verlag C. H. Beck, 1997), 26.
- (88) Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, 34.
- (89) Martin Buber, Gustav Landauer an Martin Buber (12. 5. 1916), *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten I : 1897-1918* (Heidelberg : Verlag Lambert Schneider, 1972), 433. Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, 99.
- (90) Martin Buber, "Die Losung," in *Martin Buber Werkausgabe* 3, 286.
- (91) Ibid.
- (92) Ibid. 傍点引用者。
- (93) Ibid.
- (94) Ibid., 287
- (95) Ibid., 288.
- (96) Ibid.
- (97) Ibid.
- (98) Ibid., 289.
- (99) Ibid.
- (100) Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, 95.『ベルリンからエルサレムへ』七八頁。傍点引用者。
- (101) Buber, "Die Losung," in *Martin Buber Werkausgabe* 3, 289.

- (102) Ibid.
- (103) Ibid.
- (104) Heinrich Margulies, "Der Krieg des Zurückbleibenden," *Juedische Rundschau*, 5. Februar 1915, 47.
- (105) ビール 『カバラーと反歴史』、一二三頁。
- (106) Scholem, *von Berlin nach Jerusalem*, 80. 『ベルリンからエルサレムへ』、六四頁。
- (107) Scholem, "With Gershom Scholem: An Interview," in *On Jews and Judaism in Crisis*, 14.
- (108) シクムント・フロイト 「ある錯覚の未来」(高田珠樹訳、『フロイト著作集20』、岩波書店、二〇一一年)、一二三四頁。
- (109) ローゼンツヴァイクの自由ユダヤ学院もまたユダヤ教学アカデミーとの複雑な関係のなかでできた教育機関である。この辺りの事情については以下の拙論を参照されたい。佐藤「ユダヤ・ルネサンスの行方、ローゼンツヴァイクの挫折」(『思想』第二〇四五号)。
- (110) Leo Strauss, "Franz Rosenzweig und die Akademie für die Wissenschaft des Judentums," in *Gesammelte Schriften*, Band 2, Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften, herausgegeben von Heinrich Meier (Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1997), 364.
- (111) Ibid.
- (112) Franz Rosenzweig, "Bildung und kein Ende," in *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften III: Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, herausgegeben von Reinhold und Annemarie Mayer (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984), 491.