

「民族感情」か「個人主義」か？ —— 初期論考「誤った道」におけるアハド・ハアムの ホヴェヴェイ・ツィオン批判 ——

崎川あんぬ*

シオニズムの諸潮流の一つである「精神的(文化的)シオニズム」は、その呼称のとおり、ユダヤ人国家建設に先立ってユダヤ精神・文化を再生することを重視した一派として知られる。アハド・ハアム(アシェル・ツヴィ・ギンズベルク)はこの潮流の提唱者である。本稿では、これまでヘルツルの「論敵」、あるいはブーバー、ヴァイツマンの「師」として脇役に扱われがちであったこの人物に敢えて焦点を当て、初期シオニズム組織「ホヴェヴェイ・ツィオン」によるパレスチナ入植を主題とした初期論考「誤った道」(“Lo zeh ha-derekh”, 英訳は“The Wrong Way”)の読解・分析を通して、彼の思想の原点を明らかにすることを目指した。

考察を進めるなかで、この論考の狙いは、個人の利己心(self-interest)に訴えることによって入植規模拡大を目論んだホヴェヴェイ・ツィオンの手法を「誤った道」として批判するとともに軌道修正を促すことにあった、ということが読み取れた。そしてそのためには「個人主義(individualism)」の克服、およびユダヤ人共通の基盤となる「民族感情(national sentiment)」の確立が不可欠である、という彼の主張も明らかになった。また、論考の後半部分で展開されるリリエンブルムへの反論において、民族感情の再生を最優先課題とするアハド・ハアムの主張が前半部分よりも明確に示されているということが確認できた。この部分は編集によって割愛されている場合もあるが、本稿の執筆を通して、この論考の翻訳者サイモンが編集した完全版を用いることの重要性を認識するに至った。

ちなみに論考の中盤以降の「精神」という語彙の頻出、また民族を一つの有機体に例える手法などに、後年の思想展開の萌芽ともいえるべきものを見出したことも本研究の成果である。

キーワード：アハド・ハアム，民族感情，個人主義

I. はじめに

19世紀末に反ユダヤ主義の台頭を契機として活発化したユダヤ・ナショナリズム運動である「シオニズム」はいくつかの潮流に分類されるが¹、その一

* さきかわ・あんぬ，埼玉大学大学院人文社会科学科博士後期課程

¹ 他の諸潮流については、「政治的シオニズム」，「実践シオニズム」(「労働シオニズム」と「社会主義シオニズム」はここから派生)，「一般(総合)シオニズム」，「宗教シオニズム」等がある。また，後に台頭するジャボティンスキーに代表される「修正主義シオニズム」は，ネタニヤフ前首相の率いるリクード党の前身である。諸潮流の特徴につい

つに「精神的シオニズム (Spiritual Zionism)」, もしくは「文化的シオニズム (Cultural Zionism)」と呼ばれる一派がある。彼らの特徴は, ユダヤ人国家の建設やパレスチナへの集団移住よりもユダヤ精神・ユダヤ文化の再生を重視したことにある²。ウクライナのキエフ近郊で生まれたユダヤ思想家, アシェル・ツヴィ・ギンツベルク (Asher Tzvi Ginzberg, 1856-1927), 即ちアハド・ハアム (Ahad Ha'am または Ahad Ha-Am, Achad Ha'am とともに表記) はこの潮流の提唱者であり, 「精神的 (文化的) シオニズムの父」³とも呼ばれている。彼は, パレスチナはユダヤ人の〈精神的中心地〉⁴となるべきである, と主張したことでも知られ, 19 世紀末から 20 世紀初めの初期シオニズム⁵の活動において一

ては鶴見 2012: 「付録 3 用語解説」 24-26 に詳しい。

² 「精神的 (文化的) シオニズム」の定義については様々な解説があり, 微妙に定義が異なっているが, 本稿では Schoeps 1998/邦訳: 899-900, 鶴見 2012: 付録 3, 24 をはじめ, 複数の資料を参照した上でまとめた。この潮流は, 世俗的 (secular) な側面からのユダヤ文化再生を重視していることが一つの特徴であって, いわゆる「宗教シオニズム」とは区別が必要であるという点に留意すべきである。「精神的」と「文化的」のどちらが妥当であるかについては検討の余地がある。アハド・ハアム自身は「精神」という言葉を多用しているため, 彼に関連する文脈においては「精神的」の方が妥当であるとも考えられるが, 「文化シオニズムの提唱者」と呼ぶことはシオニズム研究において定着している感もある。この潮流の後継者と言われるブーバーは, アハド・ハアムについての記述の中で「文化的シオニズム」という語彙を使っている (Buber 1950: 181ff.)。ちなみに, シオニズムに関連するアハド・ハアムの論考を集めた *Ten Essays on Zionism and Judaism*. = (本稿では TE と略記) の中では, 「文化シオニズム」という語彙は一つも使われておらず, 一方で「精神的シオニズム」は数回登場している。

³ B・クラッグ (Brian Klug) は, この呼び方が彼を讃えることになると同時に, 過去の人 (spent force) として歴史の中に追いやることにもなる, という懸念を示している (Klug 2015: xii)。

⁴ 「精神的センター論」というアハド・ハアムの中心概念である。ズィッパースタインによればアハド・ハアムがこの言葉を最初に用いたのは 1891 年であるが (Zipperstein 1993: 77), 1907 年に書かれた論考 “A Spiritual Centre” (TE:120-129) で, この概念について集中的に論じている。なお, 似たような考え方は既に, 『ローマとエルサレム』を著したヘーゲル左派の M・ヘス (Moses Hess, 1812-1875), ユダヤ人学生協議会「カディマ」の設立に関わった P・スモレンスキ (Perez Smolenskin, 1842-1885) にも見られるということを示している (Noveck 1963: 42/邦訳: 60)。ちなみに, ヘスの『ローマとエルサレム』には “A Spiritual Center” という表題のついた節がある (Herzberg ed. [1959]1997: 138)。

⁵ シオニズム運動は実質的には 1881 年のボグロムをきっかけとしたロシアからの移民から始まったが, その当時はまだ「シオニズム」という呼称は使われておらず「パレスチナ派」「ヒバット・ツィオン (シオンの愛)」などと呼ばれた。この初期の移民はシオニズム史において「第一派アリヤー」と言う。それを代表するのが「ホヴェヴェイ・ツィオン (シオンを愛する者たち)」や学生団体「ビルー」であった (鶴見 2012: 7-8, および 付録 3, 24, 臼杵 2009: 38 参照)。それよりさらに先駆的な思想 (proto-Zionism あるいは pre-Zionism) としては, 前述のヘス, スモレンスキ, またメシアニズムの再解釈によりパレスチナ帰還へ積極的に働きかけた宗教的指導者ラビ・アルカライ (Rabbi Yehudah Alkalai, 1798-1878), ラビ・カリシャー (Rabi Zvi Hirsch Kalisher, 1795-1874) などが挙げられる (コンシャープク+アラミー/邦訳: 113ff.)。「シオニズム」という言葉は, ウィーン生まれのジャーナリスト, N・ビルンバウム (Nathan, Birnbaum,

定の影響力を持っていた。また『ユダヤ人国家』の執筆で知られる「政治的シオニスト」T・ヘルツル (Theodor Herzl, 1860-1904) の論敵としても当時は存在感を示しており、二人の意見の対立はシオニストたちの中で度々、物議を醸した。ちなみに「アハド・ハアム」というペンネームはヘブライ語で「民(国民)の一人⁷⁾」を意味する。彼は生涯、ヘブライ語での執筆にこだわり続け⁸⁾、シオニズムおよびユダヤ文化に関する論考を書き残した。そのうちの多くは、その信奉者の一人であるL・サイモン (Leon Simon, 1881-1965)⁹⁾により(アハド・ハアム本人監修のもとで)英訳されている。またM・ブーバー (Martin Buber, 1878-1965)の主導のもとで、I・フリートレンダー (Israel Friedländer, 1876-1920)らによる独訳の論考集 *Am Scheidewege*¹⁰⁾も出版されるなど、ドイツ語圏のシオニストたちの間にもその影響力は浸透していった。ブーバーを介してアハド・ハアムを知り、その思想に傾倒していったプラハ・シオニスト集団「バル・コホバ」¹¹⁾のメンバーたちはその好例である。その中にはR・ヴェルチュ (Robert

1864-1937)が、1890年に自身の編集するドイツ語の新聞『自己解放(Selbst-Emanzipation)』で初めて使った(鶴見 2012: 付録 3, 24)。ただしラカーによれば、それが公式に用いられたのは「1892年1月23日にウィーンで開かれた討論集会で」(Laqueur 1972: xiii/邦訳: 5)、ということである。文字通りに「シオニズム」はビルンバウムがその名称を初めて用いた1890年以降の活動を指すと考えることもできるし、またヘルツルの『ユダヤ人国家』あるいは第一回シオニスト会議以降が「シオニズム」運動の始まりであるとしている文献もある。しかしヘルツル登場を「シオニズムの始まり」とすることにはラカーは否定的である。詳しくはLaqueur 1972: 40/邦訳: 63を参照されたい。名称の発案者ビルンバウム自身は、その後、シオニズムからは距離を取るようになり、超正統派のアグダト・イスラエルの指導者となる(Laqueur 1972: 81/邦訳: 121)。

⁶⁾ アハド・ハアムとヘルツルの対立については、先行研究において頻繁に取り上げられている。例えばコーンバーグの論文“Ahad Ha-Am and Herzl,” in: Kornberg [ed.] 1983: 106-129, および Kipen 1997: 7-56 の chapter 1 ‘Herzl versus Ahad Ha-am’などを参照されたい。

⁷⁾ Ahadは「一(人)」, Ha-Amは「民の」。「アハド」と「ハアム」は「名・姓」という関係にはない。これを「ハアム」と略すこと、あるいは索引などで「ハアム・アハド」と表記しているものも散見するが、不適切であると思われる。この名前の由来については本稿でも後述する。EW: 333も参照されたい。

⁸⁾ アハド・ハアムはヘブライ語だけがユダヤ民族の威厳を表すことのできる言語であると考え、他のヘブライ語文筆家たちがイディッシュ語やロシア語でも書いているのに対し、自身はヘブライ語描き続けた(Kohn 1962: 12)。

⁹⁾ サイモンはアハド・ハアムやヴァイツマンから影響を受けたシオニストの一人。アハド・ハアムの論考の翻訳者、および伝記作家。ヘブライ大学学長も務める。彼はまたバルフォア宣言にも深く関わっている。サイモンによる手書きのバルフォア宣言の草稿(1917年7月17日付け)は、2005年にオークションにかけられた。

¹⁰⁾ *Al Paraschat Drachim* (「岐路にて」「十字路にて」と訳される)の独語訳である。*Am Scheidewege* へのブーバーの関与については、Kornberg [ed.] 1983に収録のラインハルトの論文(J.Reinharz, “Ahad Ha-Am, Martin Buber, and German Zionism,” in Kornberg [ed.] 1983: 142-155)を参照されたい。

¹¹⁾ 「バル・コフバ」「バル・コクバ」とも表記。

Weltsch, 1891-1982)¹², H・ベルクマン (Hugo Bergmann, 1883-1975)¹³, H・コーン (Hans Kohn, 1891-1971)¹⁴等の重要な人物も含まれている。

アハド・ハアムには熱烈な信奉者が多くいた一方で、彼を嫌悪し批判するものもまた多かった。前述のブーバー、またバルフォア宣言の立役者でイスラエル初代大統領のH・ヴァイツマン (Chaim Weizmann, 1874-1952) 等が彼を「師」と仰いだのに対し¹⁵, ヘルツルは盟友マックス・ノルダウ (Max Nordau, 1849-1923) 宛の手紙の中で「戯言を言う馬鹿 (driveling fool)」¹⁶と揶揄している。このようにアハド・ハアムに対する評価は二極化する傾向にあったのだが¹⁷, いずれにしても彼がシオニズム史において一定の存在感を示していたことは確かである。しかし彼の信奉者たちや論敵たちの、その後の名声に比して、アハド・ハアム自身の思想およびその功績については、今日では (少なくとも我が国では) 一般に広く知られているとまでは言えない¹⁸。少なくとも論敵ヘルツルが未だに「建国の父」として語り継がれているのに対して、アハド・ハアムはシオニズム史研究の場においても「脇役」的な存在として扱われてきた感否めない¹⁹。その背景には、早い時期からアラブ人との平和的共存の必要性

¹² ヴェルチュはジャーナリスト。『ユダヤ展望』『ユダヤ世界展望』『ハアレツ』等の編集に携わる。1980年6月18日のラインハルツとのインタビューの中で、ヴェルチュは彼を含むバル・コホバのメンバーたちがアハド・ハアムから多大な影響を受け、その論考を翻訳して読んだと証言をしている (Kornberg [ed.]1983: 199)。シオニズム史の語り部としても重要な人物であり、ラカーは『ユダヤ人問題とシオニズムの歴史』の序文で、ヴェルチュの協力に対して謝意を表している (Laqueur 1972: xv/邦訳: 8)。

¹³ ヘブライ哲学の開拓者。後にヘブライ大学の哲学教授および学長。ブリット・シャロームの活動家としてアラブ人との平和的協調を支持。F・カフカ (Franz Kafka, 1883-1924) の友人の一人としても知られる。

¹⁴ コーンは「バル・コホバ」のリーダー格。『自衛』の編集者。後にアメリカに渡り歴史家として活躍。彼の編集したアハド・ハアムの論考集の序文 (Kohn 1962) にはアハド・ハアムの伝記情報が簡潔にまとめられている。

¹⁵ ブーバーはアハド・ハアムを「教師 (teacher)」と見做していたし (Kornberg [ed.] 1983: 145), ヴァイツマンは生涯、「アハド・ハアムの弟子」を自称した (Zipperstein 1993: xviii)。ブーバーのアハド・ハアムへの評価は Buber 1950: 181-187 に詳しい。ただし、彼らの主張にはアハド・ハアムとの相違も見られる。特にハシディズムについての姿勢には、ブーバーとアハド・ハアムには大きな隔たりがある (Noveck 1963: 301/邦訳: 367) またヴァイツマンは1907年の第8回シオニスト会議で政治的、実践的、文化的シオニズムを合わせた「総合シオニズム」というものを提唱している (Kornberg [ed.]1983: xiv)。ブーバーとアハド・ハアムの関係についてはラインハルツの前掲論文、また、ヴァイツマンとの関係については B.Halpern, “The Disciple, Chaim Weizmann,” in: Kornberg [ed.] 1983 を参照されたい。

¹⁶ cit.in: Kornberg [ed.] 1983: 112

¹⁷ Zipperstein: xviii, Kipen: 2

¹⁸ もっともこれは我が国に限ったことではなく、ユダヤ人社会においてもヘルツルとアハド・ハアムの知名度には差がある。キペンによれば、ヘルツルの似顔絵は書いても、アハド・ハアムの名前は聞いたこともない、というユダヤ人の子供も少なくないということである (Kipen 1997: 6)。

¹⁹ ラカーのアハド・ハアムに対する評価は大変厳しいものである。彼はアハド・ハアムの思考には首尾一貫性が欠けている、として、批判している (Laqueur 1972: 165ff./邦訳: 243ff)。

を訴えていた彼の主張が、建国後のイスラエルにとって耳障りなものであったという事情もあるだろう²⁰。ユダヤ人側からの「加害」を懸念するアハド・ハアムの姿勢は、ホロコースト後にユダヤ人が絶対的な被害者となったのち、一層、扱いにくいものになった²¹。

一方、20世紀の終わり頃からその思想は再び注目され始め、1990年代にはS・ズィッパースタイン (Steven J. Zipperstein)、I・キペン (Israel Kipen) らによる英語の伝記的著作が出版されるなど、ヘブライ語以外での研究も進められてきた²²。彼らは共にアハド・ハアムの見解を、ディアスポラ (離散ユダヤ人) も含めたユダヤ人の現在そして未来との関連において再検討しようとしている。前述の通り (また二人も指摘しているとおり)²³、アハド・ハアムについての評価は賛否に激しく二極化する傾向があるため、その人物像について明確にイメージすることが難しい。ズィッパースタインが伝記のタイトルに「Elusive Prophet (捉えどころのない預言者)」という表現を選び、キペンが「彼は雲や霧のようなものによって覆い隠されてきた」²⁴と行うのはそのためであろう。このように評した上で、二人はその再評価の必要性を訴えている。ズィッパースタインは1980年以降のイスラエルの悲劇的な状況 (おそらく1987年の第一次インティファダ勃発のことを念頭に置いていると思われる) を目の当たりにしたときに、青年期に読んだアハド・ハアムに立ち返る必要性を感じるようになったと言う²⁵。またキペンもやはり、アハド・ハアムの見解に (少なくともヘルツルと同程度に) 注目する必要があるということ、現代との関連において訴えている²⁶。1960年には前述の「信奉者」サイモンによつ

²⁰ アハド・ハアムは1891年、93年に発表した論考「イスラエルの地からの真実」(Emet me-eretz yisrael)、「パレスチナからの真実」とも呼ばれる)の中で、ユダヤ人の入植活動がアラブ人の人権侵害になっているのではないかと、ということについて懸念を示している。このようなアハド・ハアムの主張は、「アラブ人不在」の前提に立って入植を進めようとした政治的シオニストへの批判の要でもある。パレスチナを「無人の地」と考えようとする傾向は、『メルティング・ポット』で有名なザンクウィルの「土地なき民に民なき土地を」というスローガンに代表される考え方として知られる。なお、「無人」ではないことが分かった後でも、ヘルツルはアラブ人たちを「砂や木やラクダと同じように扱った」という (Halevi 1987: 173 / 邦訳: 290)。アハド・ハアムのアラブ人に対する姿勢とその意義については、Klug 2015の序文で詳しく取り上げられている。

²¹ Zipperstein 1993: xxi

²² アハド・ハアムについての英語での研究書としては、他に Jacques Kornberg 編集の論文集 *At the Crossroads, Essays on Ahad Ha-am*. Ed. by Jacques Kornberg (本稿では Kornberg [ed.] 1983 と略記) も重要である。他にも2015に刊行されたアハド・ハアムの論考集 *Ahad Ha'am Words of Fire* (本稿では Klug 2015 と略記) のクラッグによる序文も注目に値する。

²³ Zipperstein 1993: xviii, Kipen 1997: 2

²⁴ Kipen 1997: 6

²⁵ ズィッパースタインは、「教訓的な目的 (didactic purpose)」からアハド・ハアムに立ち返ろうとしている (Zipperstein 1993: xxiii)。

²⁶ 「ヘルツルとアハド・ハアム双方の見解について再検討すること、またその現代の状況への妥当性について再評価することは、益々、重要度になってきている」(Kipen 1997: 5-6) とキペンは言及している。また、キペンの序文も参照されたい。

て最初の英語での伝記²⁷が出版されており、こちらも大変貴重な研究であることは言うまでもない。しかし 90 年代に登場したこれらの研究書は、より客観的・多角的な視点から新しいアハド・ハアム像を描き出していると言えるだろう。本稿はこれらのアハド・ハアム本人を「主役」に据えた先行研究に刺激を受けたことに端を発したものである。

*

さて本稿ではまず研究の第一歩として、アハド・ハアム最初の論考「誤った道」(“Lo zeh ha-derekh”, 英訳は “The Wrong Way” または “This is not the way”)²⁸について、時代背景と合わせて分析し、その意義について賛否両面から評価することを目指したい。「誤った道」が書かれた 1889 年には「シオニズム」という言葉すらまだ公式に使われていなかったのであるが²⁹、翻訳者のサイモンも言及しているように、この論考には「のちに〈アハド・ハアミズム〉、あるいは〈精神的シオニズム〉と呼ばれるものの萌芽」³⁰が認められる。従って「精神的センター論」や対アラブ人問題への姿勢など、後のアハド・ハアムの主張が育まれた背景を理解するために、このデビュー作について考察することは不可欠であろう。また、ヘルツルが華々しく登場する以前にも、「シオンへの帰還」を巡っての様々な実践や議論があったということを知ることは、その後のシオニズムの展開を理解するためにも必要なプロセスである。以下、歴史的背景の確認、本文の分析、評価の順に進めていく。

なお、底本については “The Wrong Way”, *Ten Essays on Zionism and Judaism*, by Achad Ha-Am, 1922, Translated from the Hebrew by Leon Simon, George Routledge & sons, Limited, 1-24 を使用する³¹。加えてドイツ語版 „Nicht dies ist

²⁷ Simon, Leon, *Ahad Ha-am, Asher Ginsberg – a Biography*. (East and West Library) 1960 = Simon 1960. なお、ヘブライ語での伝記は、1927 年の彼の死の数ヶ月後に書かれたグリクソンによる短いヘブライ語の論文が最初である (Glickson, Moshe. *Ahad Ha'am hayav u-fo'ulo*. Jerusalem 1928). その後、1941 年にやはりヘブライ語で書かれた Hohanan Tverski による伝記がニューヨークで出版されたが、彼の著作は事実に基づいたものというよりは、むしろ想像的に再構築されたものであって、事実と空想が織り交ぜられていて、読者を惑わすものであった。その後、アハド・ハアムの生涯と人格についての正当で本格的な伝記を作ろうという試みがなされ、J・ヘラー (Joseph. E. Heller) とサイモンの共著で 1956 年に Hebrew University Press (the Magnes Press) からエルサレムで出版されたのが、Simon, Leon and Yosef Heller. *Ahad Ha'am: ha-ish, po'ulo vectorato*. Jerusalem, 1955 (英訳すると *Ahad Ha-Am: The man, his Work and his Teaching*.) である。その執筆中に、The Jewish Publication Society of America の勧めで、Simon は英語の伝記の執筆を決める。詳しくは Simon 1960 の序文を参照されたい。

²⁸ “The Wrong Way” はサイモンの訳。ズィッパースタイン、キペン、クラッグらによる比較的新しい研究においては “This is not the way” という訳が採用されている。ヘブライ語からの直訳としてはこちらの方が正確なようにも思われるが、本稿ではサイモンの翻訳に基づいて論を進めるため前者を採った。

²⁹ 本稿の註 5 を参照されたい。

³⁰ EW: 14, および Simon 1960: 48

³¹ 本論考はハンス・コーン編集の *Nationalism and The Jewish Ethics: basic writings of Achad Ha'am*. にも収録されているが、後半のリリエンブルムへの反論の部分等、一部が省略

der Weg“ *Am Scheidewege*, Erster Band, 1913, aus dem Hebräischen von Israel Friedlaender, Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, 32-54 も適宜, 参考にする. 英独どちらも著者の監修によるもので, 信頼に価する. 以降, 「アハド・ハアム」を名乗る前の出来事については「ギンツベルク」と記述することを断っておく(本稿中の訳文は, 聖書からの引用などの一部例外を除いて全て筆者による. 例外については本文, または註に出典を記す).

Ⅱ. 「誤った道」に関する基本情報

1. 時代背景——ヒバット(ホヴェヴェイ)・ツィオンとピンスケル

論考「誤った道」が書かれた背景について概観するにあたり, まずは「ヒバット(ホヴェヴェイ)³²・ツィオン」とその活動について説明しておく. 「ヒバット・ツィオン(シオンの愛)」は1881年のボグロムおよび「五月法」³³による居住制限をきっかけに1882年頃からロシアで形成されていった組織的運動である. そのメンバーは「ホヴェヴェイ・ツィオン(シオンを愛する者たち)」と呼ばれ, 組織自体もそのように呼ばれることもあった³⁴. (アハド・ハアムは「ヒバット=愛」を理念として, また「ホヴェヴェイ=愛する者たち」を活動団体として使い分けているようなので, 以降, 本稿でもそれに従って適宜, この二つの呼称を併用していく). 中心人物は『自力解放』³⁵を執筆し, 反ユダヤ主義への処方箋として「ユダヤ人の国」の設立を主張したレオ・ピンスケル(Leo Pinsker, 1821-1891)であった. 『自力解放』の中で彼は, 「我々の不幸は我々が(民族)ではなくて, ただの(ユダヤ人)だということにある」と言及し, 「民族の自尊(Nationales Selbstgefühl)」および「ユダヤ人が主権を持てる領土」の獲得を目指した³⁶. ピンスケル自身は元々, いわゆる「領土主義」³⁷的

されている.

³² “Hovevei Zion”. 「ホヴェヴェイ」とする場合もあるが, 本稿では鶴見 2008, および Schoeps 1998 / 邦訳等の表記に従った. サイモンは “Chovevé” と綴っている.

³³ ユダヤ人に関する一時的な規制. 1882年5月15日にアレクサンドル3世によって出された臨時法. 1873年にビスマルクが出した「五月法」と紛らわしいので, 「五月勅令」とする場合もある.

³⁴ 鶴見: 付録3, 28参照.

³⁵ 『自己解放』と訳しているものもあるが, ビルンバウムの「自己解放」(*Selbst-Emancipation*)との混乱を避けるためにも『自力解放』の訳が好ましい.

³⁶ 『自力解放』(*Autoemancipation*)については, SW: 68, および Zipperstein 1993: 25を参照. 『自力解放』でのピンスケルの主張については, 鶴見 2012の第一章第3節にも詳しい. サイモンによれば, ヘルツルの『ユダヤ人国家』は, ピンスケルのこの書を知らずに書かれたが, 内容的には多くの点で「二番煎じ」であったという(TE: x). ただし, ピンスケル自身も『自力解放』執筆時にはヘスやカリシャーらの先駆者について承知していなかったということを批判されている(Laqueur 1972: 74/邦訳: 110参照).

³⁷ イラン・ハレヴィによれば, 「領土主義」(*territorialism*)という考え方は, ピンスケルが初めて打ち出したもので, 各地で迫害されているユダヤ人は, 他国民のように生

な考え方であって、「聖地」よりも「自分たちの土地」という主張のもと、パレスチナでの建国には拘らなかったが、後にリリエンブルム³⁸らの影響でシオニストに転じた³⁹。

「ホヴェヴェイ・ツィオン」は順調に支持者を増やし、各地に支部ができる。キエフのハシディーム地域にある小さな町からハスカラー（ユダヤ啓蒙主義）の中心地オデッサに出てきたばかりのギンツベルク（のちのアハド・ハアム）も、1884年のカトヴィッツ会議⁴⁰（ヒバット・ツィオンの第一回会議）の少し前からオデッサ支部「ゼルバベル」⁴¹のメンバーになっている。

彼らは農業入植地設立という実践的な形を取ったのだが、すぐに活動は暗礁に乗り上げる。その背景には、以下のようなことがあった。一つには財政面の問題である。「ヒバット・ツィオン」という理念は西側の豊かなユダヤ人の関心を惹くことができず、それは結果的に資金不足につながった。そのため毎年、国外のユダヤ人社会からパレスチナに送られる義援金、すなわちハルカー⁴²の配分をめぐるトラブルが絶えず、活動はロツチルド（ロスチャイルド）男爵による支援頼みであった。しかし男爵の寛容さに頼ることは、即ち支配を受けることでもあった。彼らはその代理人との間のトラブル等の弊害も引き受けなければならなくなったのである。また「寄せ集め」メンバーによるまとまりの悪さも、活動が停滞する原因の一つであった。ホヴェヴェイ・ツィオンには「マスキリーム⁴³（啓蒙主義者）」と「宗教的正統派」といったように毛色の違うものたちが混在しており、必ずしも一枚岩というわけにはいかなかった⁴⁴。

きることのできる自分たちの国家を持つべきである、とする考え方であるが、大切なのは「自分たちの土地」であって「聖地」ではないと主張する点が特徴であると言えるだろう（Halevi 1987: 146／邦訳: 246-247）。

³⁸ Lilienblum, Moses Leib (1843-1910) ピンスケルと並ぶヒバット（ホヴェヴェイ）・ツィオンの中心的指導者。伝統的なラビ権力に対抗する論考を発表。唯物論的なシオニズム思想を展開。パレスチナ入植の実際面を強調した（Novak 1963: 314／邦訳: 395, および鶴見 2012 の付録 4, 33 を参照）。なお、リリエンブルムについては本稿でも後述する。

³⁹ Laqueur 1972: 74／邦訳: 109-110

⁴⁰ この会議で「総裁」としてピンスケルが提示した戦略にはパレスチナ入植の人道主義的な側面が強調されており、民族的な要素は抑制されていた。それによってピンスケルは、民族的運動の広まりに否定的な西側のユダヤ人たちの関心を惹こうと目論んだのである。アハド・ハアムを含む何人かはこのようなピンスケルの方針に異を唱え、その後数週間にわたる議論の末に、結果的に「妥協案」が取られたが、それは「双方にとって満足のいかないものとなった」、ということに回想録の中で言及している（EW: 332）。カトヴィッツ会議については、他にも Laqueur 1972: 77／邦訳: 114, および鶴見 1912: 84 に詳しい。

⁴¹ 「ゼルバベル」とは旧約聖書の登場人物で「バビロンの種」の意味。神殿の再建に貢献した人物の名である（月本 2008: 147）。このような命名をすることが、この組織が古い伝統から自由になっていなかったことの表れであるとズィッパースタインは言及している（Zipperstein 1993: 22）。

⁴² ハルカー（Halukah）を巡る当時の状況については Laqueur 1972: 76／邦訳: 112 を参照されたい。

⁴³ ハスカラーを信奉する者たちをこう呼んだ（Schoeps 1998／邦訳: 771）

⁴⁴ ホヴェヴェイ・ツィオンは古いメシアニズムとは一線を画したものであったはずで

その他にも、トルコ政府による土地取得制限なども障害となり、結果的に入植の規模は拡大せず、賛同者の数も伸び悩むことになる。夢破れてロシアに帰っていくものも続出した。このように『自力解放』の理想とは裏腹に、パレスチナの入植地は悲惨な状況にあった⁴⁵。「誤った道」はそのようなホヴェヴェイ・ツィオンの窮状を背景に執筆されたのである。

2. 執筆の経緯

「誤った道」がヘブライ語定期刊行物『ハメリッツ』に掲載された1889年には、まだ「シオニスト機構」も生まれていなかった。執筆当時、ギンツベルクはホヴェヴェイ・ツィオンのメンバーとして活動していたが、自分が文筆家としてデビューすること、またその後長きに渡って論考を発表し続けるようになることは、全く想定していなかったようである⁴⁶。彼に執筆を促したのは、同じ組織の仲間である彼の信奉者であるA・ルバルスキー(Abraham Elijah Lubarsky, 1856-1920)⁴⁷、および『ハメリッツ』⁴⁸編集者のA・ツェデルバウム(Alexander Zederbaum, 1816-1893)であった。ギンツベルクは周囲の否定的な反応を恐れて初めは躊躇したが、彼らに懇願されてやむなく執筆・掲載を承諾した。ツェデルバウムに宛てた手紙の中で、彼は執筆への不安を吐露している⁴⁹。それでも原稿は1888年11月には書き終わり、ツェデルバウムの手に渡る。その後、検閲による削除や修正を経て、1889年3月にはハメリッツに掲載された。ギンツベルクはこの最初の論考に、本名ではなく「アハド・ハアム(民の一人)」とサインした。ペンネームを使った理由についてギンツベルクは、「自分は文筆家ではなく、またそのようになる気もなく、人々に関する事柄に関心を持っている民の一人として偶然(incidentally)、自分の意見を表すために書いているに過ぎない」(EW: 333)ということを明確にするためであった、と言及している。これが田舎から出てきた無名の「アシェル・ギンツベルク」が文筆家「アハド・ハアム」となった経緯である⁵⁰。

あるが、実際にはメンバーには宗教的な側面に重きをおく人々も多く、統一感がなかった。「ユダヤ民族主義はその初めから、世俗と宗教的復興運動の、進歩主義とノスタルジーの、ポスト自由主義とダビデ的な夢への回帰との間の細い線の上を歩いていた」(Zipperstein 1993: 22)。

⁴⁵ 当時のホヴェヴェイ・ツィオンによる入植については、Laqueur 1972: 75-79／邦訳: 111-118, および TE: viii-ix に詳しい。

⁴⁶ EW: 333-334

⁴⁷ ルバルスキーはホヴェヴェイ・ツィオンの初期メンバーで、アハド・ハアムとは特に親しかった人物である。彼らは共に慈善家ヴィソツキー(Kalonymos Z. Wissotsky, 1824-1904)の紅茶商を手伝いながら活動した。1903年にはアメリカに渡り、新聞 *Ha-Toren* の刊行に携わる。

⁴⁸ *Ha-Meritz* (ヘブライ語「主張」) ロシアのヘブライ語刊行物。ツェデルバウムによって刊行され、オデッサ、後にサンクトペテルブルクを拠点としてロシア・ユダヤ人の世論を反映した (Noveck 1963: 311／邦訳: 390)。

⁴⁹ ハメリッツに掲載することになった経緯、その時のアハド・ハアムの心情については Zipperstein 1993: 34 および Simon 1960: 46-48 に詳しい。

⁵⁰ ペンネームができた経緯については Simon 1960: 48 にも記述がある。

このように「誤った道」執筆が、「アハド・ハアム」を誕生させたのであるが、ホヴェヴェイ・ツィオンによる初期パレスチナ入植のあり方を批判したその衝撃的な内容はかなりの波紋を呼び、本人の懸念したとおり組織内部から多くの批判が集まった。リリエンブルムからの批判はその代表的なものである⁵¹。3月に掲載された本文に続いて、アハド・ハアムはその批判に応えるべく、同じ「誤った道」の表題のもとで続きを執筆し、それは6月に『ハメリッツ』に掲載された⁵²。「誤った道」が前半の本文（第一部）と後半の反論文（第二部）の二つの部分に分かれているのはそのためである。以下、前半を「第一部」、後半を「第二部」と呼ぶ。

一方、批判者と同時に賛同者もまた多く現れた。その結果、「誤った道」におけるアハド・ハアムの理念を原則とした秘密結社的な組織「ブネイ・モシェ（モーゼの息子たち）」が結成されたことは、この論考のもたらした成果として特筆すべきことである。ズィツパースタインの指摘の通り⁵³、この活動の目的の一つはホヴェヴェイ・ツィオンの軌道修正であったと言える。ブネイ・モシェの活動は8年間続いた。アハド・ハアムがそのリーダーを務めた時期は、彼が論評家として最も多産であった1889年から1896年と重なっている⁵⁴。後に本人がこの試みを「失敗した実験」（EW: 16）と評しているように、活動は様々な困難に直面した。アハド・ハアムはリーダーの役を辞することになり、やがて組織も消滅するが、その後の世界的なシオニズム運動において顕著な活躍をすることになる人材を輩出したという意味でこの活動には影響力があった。ちなみに前出のヴァイツマンもブネイ・モシェの初期メンバーである⁵⁵。生涯アハド・ハアムの「弟子」を自称した彼は、事実上の失脚の場となった1946年12月の第22回シオニスト会議で、ヘルツルの肖像画を指差しながら「これは道ではない」と大声を張り上げたとされている⁵⁶。ラカーの言うように、これは明らかにアハド・ハアムの「誤った道」を念頭に置いた発言であって、この論考の示した理念がヴァイツマンにとって生涯、大原則であり続けたことを示す興味深いエピソードである。その会議での彼の演説はユダヤ人によるテロ行為を批判するものであったということにも、アラブ人との平和的共存を訴えたアハド・ハアムの影響が認められる。ちなみに同年の7月にはイルグン（ユダヤ民族軍軍事機構）によって「キング・デイヴィッドホテル爆破事件」などの過激な戦略が取られた。

このようなことを踏まえた上で、次章では本文の分析に入っていく。

⁵¹ リリエンブルムからの批判とそれに対する反論については Zipperstein 1993: 37 を参照されたい。なお、本稿でも反論の内容については後述している。

⁵² EW: 14

⁵³ Zipperstein 1993: 36

⁵⁴ Zipperstein 1993: 38

⁵⁵ Novek 1963: 20／邦訳: 35

⁵⁶ Laqueur 1972: 575／邦訳: 810。「誤った道」のヘブライ語原題 “Lo zeh ha-derekh”は、“This is not the way”, または “This is not the road” とも訳される。ラカーは “This is not the road” と訳した上で、ヴァイツマンの発言がアハド・ハアムを念頭に置いたものであったとしている。ちなみに実際の発言はイディッシュ語であったようである。第22回シオニスト会議については、Cohn-Sherbok & Alami 2008／邦訳: 160 にも詳しい。

(なお、一部の例外を除いて、以降、“nation/Nation”を「民族」，“people/Volk”を「民」と訳し分けることとする)⁵⁷。

Ⅲ. 第一部の分析

1. 「誤った道」執筆の狙い

ここではまず「誤った道」の執筆動機がどのようなものだったのかを明らかにしたい。冒頭でアハド・ハアムはヒバット・ツィオンの華々しい登場についてひとしきり語っている。

何世紀もの間、ユダヤの民は、貧しさと不名誉とに沈みながら、神の慈悲への信仰と希望によって支えられてきた。現代の人々は新しい遠大な理念、[即ち] われわれの信仰と希望を天国から引き降ろし、そしてその両方を生き生きとした自発的な力に転換することを約束するような、我々の土地を希望のゴールに、そして人々を信仰の要とするような理念の誕生を目の当たりにしたのだ (TE: 1, 傍点による強調, および [] 内の補足は引用者による。以下同様)。

多少、周りくどい表現が多いので少し噛み砕いて説明する。ユダヤの民 (Jewish people) は長い間、神に祈るという消極的な仕方でも離散による苦難に耐えてきた。しかし、今や「新しい遠大な理念」である「ヒバット・ツィオン」が現れ、受け身で祈るだけでなく「我々の土地 (our land)」つまりパレスチナへの帰還のために「自発的な力 (active forces)」で働きかけ始めた、ということであろう。この箇所からは、伝統的なメシアニズムからの脱却と人間による自発的な行動、というヒバット・ツィオンの理念の真髄を読み取ることができる (ちなみに「誤った道」の第一部では、アハド・ハアムは終始、固有名詞を使わずに論じているが⁵⁸、第二部の反論文では「ヒバット (ホヴェヴェイ)・ツィオン」と明言している)。

この理念は「あたかも最も燃え易い素材に火の粉が飛んで引火し、建物全体に広がるかのように」(TE: 1) あつという間に支持者を獲得していき、さらに

⁵⁷ “people”は「民族」とも訳すことができるが、“nation”と区別するために原則的には「民」で統一する。ただし文脈的に「民族」が適当と思われる場合には例外として扱う。アハド・ハアムのこの論考の中では“nation”は明確な民族意識を伴う場合に用いられ、“people”はその段階に達していない集団として用いられていると筆者は考えたが、これらの語彙の訳語については検討が必要である。なお、nation/Nationについては「ネイション」「ネーション」とするのが主流であることは承知しているが、本稿では日本語としての流れを重視して、カタカナ表記は避けた。それによって齟齬が生じているとすれば、今後の課題とする。

⁵⁸ 訳者のサイモンによれば、この論考はロシアの検閲により削除・修正されているため、アハド・ハアムの特徴である明快さに欠けるところがある。固有名詞が使われていないのもそのためかもしれない。検閲の影響については Simon 1960: 47, および TE: vii の原註を参照されたい。

「フレッシュな新参の仲間が右から左から加わって」、「短期間のうちに何万人にもなることも期待された」(TE:2)とアハド・ハムは当時の勢いを伝えている⁵⁹。彼らの取った入植という実践的行動は、この運動に否定的であったユダヤ人知識層、富裕層たちからも一目置かれるようになっていった、と彼は言う。しかし、このような華々しい船出が描写された直後、以下のような言葉が続くのである。

今や、その勝利のあとに、この理念は新たな支持者を得られなくなり、そしてその古くからの支持者でさえも活力を失い、[...] 既存のわずかな貧しい入植地の安寧のことしか気にならなくなった (TE: 2)。

本稿のI.2.で既述した様々な要因を背景に、やがて入植は行き詰まり始め、ヒバット・ツィオンは新たな賛同者を得られなくなっていく。当時の高い志とは裏腹に、小さな入植地の運営がやっと、というのが実情で、満足のいく結果からは程遠かった。

...もし若々しい活力に満ちた理念が [...] 活動の初めの段階から躓き、転んだらとしたら、それは尚更に悲しいことではないか (TE: 3)。

このようにアハド・ハムは入植活動が直面している現実を憂いている。熱狂を持って迎えられた輝かしい理念によって進められたはずの農業入植地の設立はなぜ成果を出せなかったのか。なぜ、どのようにして「誤った道」に進んでしまったのか、そして軌道修正をするにはどうしたらいいのか、それがこの論考執筆の狙いであったといえるだろう。

2. 入植失敗の原因は？

失敗の原因を究明するにあたって、「不満のある特定の人々に固定しようとする」(TE:4)こと、つまりロスチャイルド男爵の代理人やハルカー制度(本稿II.1.を参照されたい)などの具体的な対象に責任転嫁することは間違っているとアハド・ハムは考えている。

ある特定の人々が、それが誰であろうと、その民族全体 (whole nation)⁶⁰ の妨げになるなんてことがあり得るだろうか。民族的運動 (national movement) の成功が、慈善家の寛大さと、その代理人の親切さにかかっているとしたら、そして [...] 惨めなハルカーなしには持ちこたえないとすれば、それは残念なことではないか (TE: 4)。

「災いの原因」(TE: 4) は外的要因ではなく、もっと「深いところ」(TE:

⁵⁹ ズィッパースタインによれば、1880年代後半までには80から140ほどの支部ができたという (Zipperstein 1993: 23)。

⁶⁰ 独訳は *ganzen Volke* (SW:34)。この論考では殆どの場合にドイツ語の *das Volk* には *the people* が対応しているが、ここは例外。

4), つまりホヴェヴェイ・ツイオンの組織内部にある, と彼は考えたのである. もっとも, 自身も所属するこの組織を批判することには当然, 反発が予想されるが, それを承知の上でアハド・ハアムは入植失敗の原因を淡々と分析してみせるのである. その内容をここに紹介するにあたって, 筆者は以下の三つの言葉をキーワードとして挙げたい. それは, 1. 「拙速」, 2. 「(民族)感情」, 3. 「個人主義」である.

アハド・ハアムは, 以下の引用文から読み取れるように, 失敗の本当の原因はむしろ機が熟さないうちに, つまり「拙速」に実践に着手したホヴェヴェイ・ツイオン指導部による過失にある, と考えている.

機が熟す前に (before the time was ripe) 大きな結果を得ることを熱望するあまり, 彼らは自然な進歩 (natural development) への長い道程を切り棄ててしまった. そして不自然な手段によって, まだ若く弱々しい理念を, 完全に成熟してもおらず十分に進歩してもいない理念を, 実践的な生活の領域へと押しやったのだ. そして, あまりにも急ぎすぎたために (thanks to this excessive haste), 彼らから強さが失われ, そしてその骨折りは無駄になってしまった (TE: 4).

ところで「機が熟す」とはこの場合, 何を意味しているのだろうか. そこで問題になるのは二つ目に挙げたキーワード, つまり「(民族)感情」である. 少し先回りして言うと, ここでの「機が熟す」とは, 「民 (people)」の間に「民族感情 (national sentiment)」が育まれるということで, その前に実践に手を出すのは拙速であったというのが彼の主張である. ではなぜ, 感情=センチメントから始めるのか. アハド・ハアムはまず一般論から説明していく. その概要は以下の通りである.

まずアハド・ハアムは「行動へと導かれるような全ての信念または理念」(TE: 5) の条件として, ①目的達成の必要性が感じられること, ②適切な手段があること, ③目的の価値が必要とされる労力に見合っていること, の三つを挙げている⁶¹. そのうち①は特に証明を要しないが, ②と③については理論的に裏付けて賛同を得ること, つまり「理性の同意 (assent of reason)」(TE: 5) が求められるというのである. そして, それができるか否かによって, 理念の提唱者 (発案者) が取るべき方法論は違ってくる, という.

まず《A. 「理性の同意」が得られる場合》, つまり三つの条件が揃う場合には, 事はそれほど難しくはない. 方法論や財源についての根拠を「理論的もしくは実践的」(TE: 5) な方法で示すことができるからである. このような場合には問題は「理性の範疇 (the sphere of reason)」(TE: 5) に収まっており, その正当性は自明である. 提唱者はまず, もっぱら「知的で判断力に優れた人々」(TE: 5) に向けて事情を説明し, 彼らがそれを正しいと認めて実行に移せば, 自ずと大衆もそれについていくようになり, 大衆にとっても良い結果が保証される.

⁶¹ ズィッパースタインによれば, この「三つの条件」にはスペンサーの理論が援用されている (Zipperstein 1993: 36).

しかし《B.「理性の同意」が得られない場合》、つまり三つの条件が揃っていることを理論的に示せない場合には話は違ってくる。このような場合には理念の提唱者はまず、「理性」でなくて「感情」に訴えなくてはならない、とアハド・ハアムは主張する。

これら全ての場合 [三つの条件が揃わない場合] において、この理念の成功は理性 (reason) ではなく感情 (sentiment) にかかっている。なぜなら目的への愛着と願望の高まりは、どんなに大変な努力が求められようとその達成のために奮闘するのだ、という決意を強化するのみならず、そこに到達できるという決定的な論拠の欠如にもかかわらず、目的達成の可能性についての知的な信念を増幅させるのである (TE: 6)。

この場合には提唱者はまず知識人たち、つまり「乾いた理論と冷たい感情の人」(TE: 6) よりも、「感受性が素早い人々」(TE: 6) に声をかけることが先決である。このような人々は必ずしも十分な資質を備えていないかもしれないが、しかし彼らの熱意に突き動かされて賛同者が増えれば、やがて指導者の資質を持った有能な人材も巻き込むことができ、いずれはその有能な人々が先頭に立って事を進めるようになるはずだ、という理屈である。

やがて、この理念が人々の心により一層しっかりと根付いてきて、そして全ての家庭、すべての家族のうちにその道をつくり、ついには偉大な人物たち、つまり指導者たちや思想家たちをも巻き込んでいくであろう (TE: 7)。

そして、何よりもまず前提となるのは、提唱者自身の「鋭い感性 (keen sensibility)」、 「絶対的な献身 (absolute devotion)」 「活動への無限の愛 (infinite love for its service)」 (TE: 6) である、とアハド・ハアムは強調する。それによって初めて、「人々の間に信念と愛を目覚めさせる」 (TE: 6) ことが可能になるというのである。

ここまでを少し整理すると、理念の実現化までのプロセスは、《A.「理性の同意」が得られる場合》は、提唱者→知識層→一般大衆 (感情的な人々) であるのに対し、《B. (「理性の同意」が得られない場合) は、提唱者→感情豊かな大衆→知識層となる。そしてBのパターンの成功の実現は、提唱者自身の鋭い感性、献身的な姿勢を絶対条件とする、というわけである⁶²。

⁶² なお、ここで紹介されている思考モデルについて、ズィッパースタインは以下のよう
に評している。「端的に言って、これがホヴェヴェイ・ツイオンの間違いを正して本
来の道へと引き戻そうとするブネイ・モシエの戦略である。ギンツベルクの論考はナ
シヨナリスト同盟の結成について大っぴらに主張してはいないが、しかしユダヤ人の
将来は、まさにこのようなエリートたち、つまりその献身と鋭気ある活動によってユ
ダヤ人の生活を変えられるような、そのようなエリートたちにかかっているのだとい
うことを明確にしている」(Zipperstein: 36)。ここでいう「エリート」は、理念の提唱者
たちのことを指すと思われる。ブネイ・モシエは、大衆を導くことができるような強い
信念と民族感情を持ったリーダー育成を目的としたものであったと考えられる。

さて、ここまでは一般論であった。ところでホヴェヴェイ・ツィオンの場合は A, B のどちらだろう。アハド・ハアムの出した結論は以下の通りである。

それ [この理念] は、その方法の妥当性を確実に証明し、理性にその判断の眞実性を認めさせるということはできない (TE: 7)。

つまり、ホヴェヴェイ・ツィオンは B, 即ち感情からのアプローチが必要なケースに当てはまるということになる。そして彼はこのように続ける。

したがって、ここで必要なことは、その理想 (ideal) のために献身と渴望を引き出し、それによって信念の強化と決意の先鋭化をもたらすことである。さて、共同体の安寧のための個人の献身、それがここでは理想とされているのであるが、これは我々ユダヤ人にとっても馴染みのない感情 (sentiment) というわけではない (TE: 7-8)。

上に見るように、民族的な運動であるこの理念に必要なのは「共同体の安寧のための個人の献身」という「感情」、言い換えれば「民族感情」(national sentiment) の喚起、ということになるのである。結果を急ぐあまりに、この大切なプロセスを無視したことがホヴェヴェイ・ツィオンの過失であった、アハド・ハアムはそのように考えている。

ではなぜ民族感情は喚起されないのか。その障害となるのが三つ目のキーワードとして筆者が挙げた「個人主義 (individualism)」または「利己心 (self-interest)」である。ユダヤの民に根付いた個人主義の起こりについて、アハド・ハアムはいったん、目の前の問題から離れ、紀元前 6 世紀に遡って分析している。以下、その内容について、旧約聖書を用いて解析していきたい。

3. 個人主義(≒利己心)の台頭⁶³

アハド・ハアムによれば、ホヴェヴェイ・ツィオンの失敗は、その個人主義的な方法論、つまり共同体の利益ではなく個人の利益や成功を餌に人員を集めようとした方針にある。では個人主義はいつからはびこったのだろうか。彼は歴史を振り返ることから始めている。なお、ここで時代を遡ることは、19 世紀末のパレスチナ入植に関する議論とは一見無関係に思われるかもしれないが、ここでの考察は第二部の内容とも関わってくるのである。

3-1. モーセ五書の理念から個人主義へ(第一神殿破壊前後の比較)

アハド・ハアムはユダヤ民族の個人主義(≒利己主義)の起源を第一神殿が破壊されたころ(紀元前 6 世紀ごろ)、つまり預言者エゼキエルが活躍したバビロン捕囚期⁶⁴に見ている。この時期に民族感情や公益性が失われ、個人主

⁶³ 「個人主義」と「利己心」は必ずしも同義ではなく、特に「個人主義」は必ずしもネガティブな概念とは言えないが、この論考のなかでは同じような意味で使われている。

⁶⁴ 第一回捕囚は紀元前 597 年にすでに始まっているが、第一神殿が破壊された 586 年

義が台頭したというのである。この彼の主張を理解するためには、まず捕囚の「前」と「後」で、何がどのように変わったと彼が主張しているのか、またその変化は何によってもたらされたのか、確認する必要がある。

捕囚以前の状況から見ていこう。以下に引用した箇所から分かるように、アハド・ハアムはモーセ五書に底通する理念として、「民族全体としての安寧(幸福)」の重視という考え方を挙げている。

モーセ五書のなかの全ての法と聖典、全ての祝福(恩恵)と呪文は、一つの不変の目的を持っている。つまり、受け継いだ土地における民族全体としての安寧 (the well-being of the nation as a whole) である。個人の幸せは考慮されていない (TE: 8)。

このような理念に基づく生き方がユダヤ民族の本来の姿であって、捕囚前にはそれが保たれていた、と彼は考えているようである。彼はさらに次のように続ける。少し長い重要な箇所なので引用する。

個々のイスラエル人のイスラエル民族⁶⁵ (the people of Israel) における立場は、四肢のうちの一つ(手脚のうち的一本)の全身に対する関係と同じように扱われている。つまり、個々人の行動は共同体の利益によって報われる。一つの長い鎖が、アブラハム、イサク、そしてヤコブから永遠に、全ての世代を結んでいる。神がこれらの先祖たち⁶⁶と取り結んだ契約はその子孫にまで受け継がれ、「先祖が酸いぶどうを食べれば、子孫の歯が浮く」ということになるのだ。なぜならこの民は全ての世代を通じて一つの民なのであり (the people is one people throughout all its generations), それぞれの世代に生まれては死んでゆく個々人は、生きた身体の中かで日々変わっていく [新陳代謝している] ほんの小さな細胞のようなものでしかなく、全身としての有機的統一体 [つまり民族全体] の性質に殆ど影響を与えることはない (TE: 8)。

上の引用箇所ですべて注目すべきことは、彼が民族(共同体)を一つの身体=有機的統一体 (organic unity), 個人をその身体の一部(四肢,あるいは細胞)に喩えているということである。この比喩は、ユダヤ民族が「すべての世代を通じて一つの民」であって「一つの鎖のように」繋がっている、ということを強調するために用いられている。このように「全体」としての民族を一つの有機体、「部分」としての個々人をその構成要素と捉える発想にはユダヤ教の伝

以降の第二回捕囚期に絶望感は一層強くなったと見て良いだろう。エゼキエルが捕囚民の間で活躍し始めるのは 594 年のことであるとされているが、それ以前には捕囚民の間でまだ解放への期待が高まっていたようである (月本 2018: 139)。

⁶⁵ “people”をここでは文脈的に「民族」と訳した。

⁶⁶ “Patriarchs”つまりアダムからノアに至る人類の祖先、およびアブラハム、イサク、ヤコブとヤコブの12人の息子を指す。

統的な考え方が反映されていると同時に⁶⁷、H・スペンサー（Herbert Spencer, 1820-1903）の「社会有機体説」の影響が表れていると思われる。アハド・ハームは幼少期から伝統的なハンディズム教育を受けて育ったが、後にハスカラー（ユダヤ啓蒙主義）およびその他の哲学・社会的な知識を独学で身につけ⁶⁸、特にJ・S・ミル（John Stuart Mill, 1806-1873）やスペンサーなどのイギリスの思想家から多大な影響を受けたといわれている⁶⁹。スペンサーの影響については、前述のズィッパースタインをはじめ、複数の研究者の指摘するところである⁷⁰。アハド・ハームは度々、ユダヤ的伝統と近代的（世俗的）な思想を、また過去と現在を「統合」した、あるいはそれら両極の「中間」にいる思想家であると評されるが⁷¹、この「有機体説」的な思考モデルは、そのような彼の特質を示す好例である。

上述のような世代を超えた民族間の繋がりについての意識、「高い水準の民族的忠誠心」（TE: 8）を誰もが持っていたとまでは言えないとしながらも、いずれにしても捕囚前にはそのような原則が保持されていたとアハド・ハームは考えている。先に引用した箇所の中の「先祖が酸いぶどうを食べれば、子孫の歯が浮く⁷²」の諺は「先祖がしたことがその子孫に影響を与える」ということを意味するが、ここでは民族全体の繋がりを表すものとしてポジティブに用いられている。ところで、この諺はエゼキエルの預言の中に登場するのだが、実はそこでの意味付けはここでの用法とは随分と異なっているのである。この諺の解釈については後述する。

これまで見てきたような民族意識に明らかな変化が見られるようになったのが紀元前586年⁷³の「第一神殿破壊」の後であることは「ともかくははっきりしている」（TE: 8）とアハド・ハームは明言している。捕囚の最中、深い絶望によって共同体への愛着が薄れ、人々は後の世代のために正しく生きよう、と

⁶⁷「…ユダヤ教は一つの有機体であり、その編み縄の糸は生きているということである」（Steinberg [1947]1975:4 /邦訳: 15）

⁶⁸ ごく短い期間、ウィーン、ブレスラウなどの大学で学ぼうとしたが、様々な事情から長くは続かなかった。なお、ラカーはアハド・ハームがブリュッセルでも学んだとしているが（Laqueur 1972: 162 /邦訳: 239）、Simon 1960、Zipperstein 1993、Kipen 1997のいずれにもそのようなことは書かれていない。「ブレスラウ」の間違いである可能性もあるのではないだろうか。調査の必要がある。

⁶⁹ 他にもヒューム、ロックなどの経験論、コントの実証主義、ダーウィンの進化論などからの影響も度々指摘される。また、彼のナショナリズムにはヘルダーの *Volksggeist* の影響が見られる。なお、アハド・ハーム本人は、カントやヘーゲルにはあまり惹かれなかったと回顧録の中で言及しているにも関わらず（EW: 340）、キペン、コーンなどはヘーゲルからの影響も認めないとしている（Kipen 1997: 29、および Kohn 1962: 16）。同時にマイモニデスのような中世のユダヤ思想家も、アハド・ハームの思想において重要な位置を占めている。

⁷⁰ 例えば Noveck 1963: 32 /邦訳: 49 および、Klug 2015: xix

⁷¹ Gensler 2011(1949): 1, Kohn 1962: 7, Klug 2015: xii 参照。

⁷² 「先祖がしたことがその子孫に影響を与える」という「一般に用いられていたことわざ」である。「酸いぶどう」とは「未熟な「ぶどう」を「歯が浮く」とは「歯の感覚が鈍くなる」という意味である（江口 1971: 86）。

⁷³ BC587 としている文献もあるが、本稿は駐日イスラエル大使館 HP の年表に従った。

いう意欲さえも失ってしまったというのである。そして結果的に共同体の行く末より個人の幸せを優先するような考え方が台頭してきた、アハド・ハムはそのように分析している。自分たちが死んでいなくなったあとに何が起ころうと構わない、という価値観が優位になってきたということである。以下に見る箇所には、以前に見られたような「共同体としての身体」(TE: 9) という考え方が失われていく様子が表現されている。

そのときに初めて、共同体の安寧が熱狂や理想主義をひき起すことがなくなり、我々の民は突如として個人を思い出し、共同体としての身体のほかにも個人が自分自身の生命を持っているということ、その自身の生命のうちに人は喜びと幸福を欲し、個人的な報酬と個人的な正しさを求めるのだ、ということを読み出したのである (TE: 9)。

生きるために、男たちも女たちも、もはやずっと後の時代、つまり彼らが死んでいなくなったあとに、彼らの民族 (nation) に訪れるはずの豊かな幸福には、もはや安らぎを感じることはなくなったのである (TE: 10)。

3-2. 「酸いぶどう」の諺

このようになると、先程の「酸いぶどう」の諺に見られるような繋がりには既に意味をなさない。しかし興味深いことに、この諺はそもそも、このバビロン捕囚期の最中にエゼキエルによってはっきりと否定されているのである。エゼキエル書の中でこの諺がどのような文脈で使われているのか、またそれは一般にどのようなメッセージとして解釈されているのか、ここで確認しておく。その上でアハド・ハムがこの諺を取って引き合いに出した意味について考えていきたい。まず、聖書の該当箇所を以下に引用する。

主の言葉がわたしに臨んだ。「お前たちがイスラエルの地で、この諺を繰り返し口にしてしているのはどういうことか。《先祖が酸いぶどうを食べれば子孫の歯が浮く》と。お前たちはイスラエルにおいて、このことわざを二度と口にすることはない。すべての命はわたしのものである。父の命も子の命も、同様にわたしのものである。罪を犯した者、その人が死ぬ》(エゼキエル書 18 章 1-4 節, 日本聖書協会新共同訳より引用)

この預言は、先の見えない捕囚生活のなかで、絶望し墮落しそうになる人々に対して、自身も捕囚の身であったエゼキエルが言い放ったものである⁷⁴。この箇所が含まれる 18 章は、聖書注釈書では「個人の責任について」(Craigie 1983/邦訳: 212), 「自己罪責論」(江口 1971: 83) などと呼ばれ、人々に自立

⁷⁴ エレミヤ書でも、ほぼ同じような文脈でこの「酸いぶどう」の諺が取り上げられている。「その日に人々はもはや言わない。《先祖が酸いぶどうを食べれば子孫の歯が浮く》と。人は自分の罪のゆえに死ぬ。誰でも酸いぶどうを食べれば、自分の歯が浮く》(エレミヤ 31 章 29-30 節)。

と責任ある生き方を促す含蓄ある教えの一つとして読まれている。ここでの「酸いぶどう」の比喩は「自分たちの不幸の原因を先祖に転嫁する」という責任感を欠いた言葉としてキツパリと否定されている。従って「このことわざを二度と口にすることはない」ということになるのである。つまり、エゼキエルの預言においては、この諺に前出のアハド・ハアムの用法のような肯定的な意味づけはされていない、ということに留意しなければならない⁷⁵。

第一神殿破壊を目の当たりにして、あまりの惨状に気持ちが砕け、「異教徒のようになろう」⁷⁶、「我々の骨は枯れて、望みは失せた」⁷⁷などと言って嘆くばかりの人々を、預言者エゼキエルは鼓舞しなければならなかった。その上、捕囚の同胞たちの間には、自分たちの不幸は親の世代の罪のゆえである、といった思いが蔓延していた⁷⁸。彼らが「酸いぶどう」の諺を口にしていたのは、世代を超えた繋がりというポジティブなものを表現するためでなく、先祖に全ての責任を押し付けるためであったわけだ。このような民を戒め、民族再生に向けての自覚と責任感を持つよう促す目的で、エゼキエルは——もっともこれは預言なので「神」の言葉であるが——十戒の教訓（出エジプト 20 章 5-6 節）との矛盾を承知の上で、「子は父の悪は負わない、父の罪を子の悪を負わない」と言わなければならず、そしてこの諺も否定されたのである。

このメッセージは、父（先祖）への責任転嫁をやめさせる言葉としては確かに有効であったであろう。ただ裏を返せば、このような「自己責任論」を展開することは、親（先祖）の責任を問わないようになると同時に子（子孫）への責任感もまた失わせることにもなるのである。それは前述のように、「死んでいなくなった後」の「民族の安寧」に関心を持たなくなる、ということに繋がっていく。アハド・ハアムはエゼキエルの名に度々言及しながらも、その預言をあからさまに批判してはいない。しかし、その預言のなかで否定されている諺を敢えて肯定的な文脈の中に落とし込むことによって、預言者の放った言葉の持つ弊害的な側面、つまり個人主義を誘発するような側面を暗に示そうとしているように思われる。エゼキエルの言葉は、まさに「民族の再生」を見据えてこそその教訓であって、その目指すところはアハド・ハアムと同じと言っても良いだろう。もしそれが彼の言うように民族感情の障害となったのであれば、皮肉な話でもある⁷⁹。

⁷⁵ ただしテラーによれば、この個々人の責任についての叙述は、本来は共同の責任という伝統的見解と全く矛盾するものではないということである。「家族もしくは部族集団の共同体の一体性とは、ヘブル人精神の「本質」のそれであった」と彼が言うように、エゼキエルの言葉は共同体の繋がりの大切さを前提とした上での「個人の責任」を促していると考えべきなのかもしれない（Taylor [1969] 2009／邦訳：157-158 参照）。

⁷⁶ エゼキエル書 20 章 32 節、および TE: 8-9

⁷⁷ エゼキエル書 37 章 11 節、および TE: 9

⁷⁸ 「エゼキエルは、「父たちが酸っぱい葡萄を食べれば、子らの歯が浮く」と繰り返す同胞たちに対して、誰も自分の罪の結果は自分が負うのであって、親の罪の結果が子が追うようなことはない、と教えました。捕囚の同胞たちの間には、自分たちが捕囚という憂き目を見たのは、親の世代の罪のゆえである、といった思いが蔓延していたのです」（月本 2018: 140）。

⁷⁹ ともあれ、「酸いぶどう」の諺の解釈としては、ここで紹介したエゼキエル書注釈書

3-3. バビロン捕囚以降の個人主義の台頭

これまで見てきたように、アハド・ハアムはバビロン捕囚、また第一神殿の破壊という危機を、ユダヤ人の民族意識における一つの転換点であると考えた。その後「ティトゥスやハドリアヌスとの戦争」(TE: 10)、つまり紀元 70 年のエルサレム陥落、紀元 135 年まで続いた「バル・コホバの戦い」までは、「民族感情」はある程度は存続してはいた、ということは彼も認めている。しかし、そのような政治的な衰退に伴ってやがて「民族の個々の成員の間で個人主義者の要素が民族主義者の要素よりも優先される」(TE: 10) ようになっていったという。「公益」という言葉の意味も変わった。それはもはや私的な目標に先立つものではなく、自分がその分け前に与えられる場合のみ、人々を惹きつけるものとなった。そして「全ての世代が一つの身体」という意識は「タナイーム」(紀元前 200 年から紀元 200 年ごろのユダヤの教師たち)⁸⁰のような宗教家の間でさえ希薄になっていった⁸¹、という彼の指摘は大変興味深い。

その後の歴史が物語っているように、続く迫害からユダヤ人たちの間に不安が増幅する。「それが既に弱まっていた民族感情をさらに弱らせる」(TE: 11) こととなり、人々は民族の安寧よりも自分の家族、自分の所属集団の利益に集中し個人主義化がさらに加速した。いったん優位になったこの個人主義がいかに根深いものであるのかを、アハド・ハアムは以下のように言い表している。

エゴイズムという悪魔は —— 個人であろうと集団であろうと —— 我々が民族(全体)のためにすることすべてに付きまとい、そして極まれば民族感情(national feeling)が現れればそれを打ち負かし、鎮圧するのだ(TE: 11-12)。

そして、そのように手強い個人主義に打ち勝つためには、新たに「民族感情」を取り戻すことに真剣に取り組むべきであるし、「壮大で建設的な民族的取り組み」(TE: 12)のための「不屈の信念と挫けない意志」(TE: 12)を作り出さなければならない、という結論に彼は達するのである。

個人主義の歴史を遡ることはひとまず終わりとなり、話題は再び 19 世紀末へと戻っていくが、この節の冒頭でも言及したように、ここで考察された個人主義の問題は、この後に続くホヴェヴェイ・ツィオンへの提言、および論考の第二部での〈批判者〉(リリエンブルム)との論争と深く関わってくる。

4. ホヴェヴェイ・ツィオンはどうするべきだったのか？

ここまでの「個人主義」の弊害についての考察を踏まえて、アハド・ハアムは改めてホヴェヴェイ・ツィオンが取るべきであった手法について、以下のよ

に見られるようなものが一般的である、ということを念の為断っておく。エゼキエル書の解釈については、複数の注釈書を参考にした。詳しくは文献表を参照されたい。

⁸⁰ タナイームはミシュナー(「学習・反復」の意味、口伝トーラーの教義の集大成)に責任を持っていた教師たち(ミシュナーについては Shoeps1998/邦訳: 1009 参照)。

⁸¹ TE: 11

うに提言している。

これまでの考察からわかることは、第一の目標として「再生」ということを掲げるべきであったということだ。「再生」——つまりは人々に民族の生命 (national life) についてのもっと深い愛着を、そして民族の安寧 (national well-being) に対するより熱い願望を抱かせることである。このような手段によって、我々は必要な決意を呼び覚まさすべきであったし、そして献身的な支持者を獲得していくべきであった (TE: 12)。

もし我々がこのような方法を採用していたら、事をうまく運ぶに必要なだけの能力 (財源) がまだ不足しているの、まだパレスチナでの具体的な結果を産み出すような時ではない、ということになっていたかもしれない、——いや、それはほぼ確かである (TE: 12)。

換言すれば、パレスチナ入植という実践に移る前に、まずは失われた民族感情の再生から始め、献身的な支持者を獲得することから始めるべきであった。それには時間がかかるし、そのようなやり方で始めたとしたなら、財力の十分でない今はまだ入植を実践するのは拙速であるとわかったはずである、ということである。しかしホヴェヴェイ・ツィオンの現実はどうであったかという、彼らは民族感情よりも個人主義的な手法を採ったのである。

しかしそのようなことは、我々の理念の主導者たちの方針ではなかった。ユダヤ人として、彼らはそのナショナリズムのうちに個人主義というスパイスを持っていた。そして、彼ら自身が死んでいなくなってから他の人々が食べるかもしれない実のために木を植える、そんなことはできないのだった (TE: 12-13)。

民族という共同体に世代を超えて献身できる人材の育成に取り組むべきところを、ホヴェヴェイ・ツィオンは個人の利己心を利用するという誤った道を選び、「好ましいレポート (favorable report) を刊行し始め、また楽観的な計算 (optimistic calculations) を始めた」(TE: 13)、とアハド・ハームは批判する。経済的な動機に訴えたのは「経済的欲求はいつでも確実に共感を得られるから」(TE: 13) である。しかし、そのような餌に釣られて集まった人々には民族の理想のために不便に耐えるような心構えはないので、自分が恩恵に与れないこのような長期的なプロジェクトに耐えられない。従って、すぐに目に見える成果が上がらない場合に、投げ出してしまうのは必然の結果である。

以上に見てきたように、ホヴェヴェイ・ツィオンの失敗の原因は個人的、経済的な動機に訴え、民族感情の再生を軽視したことにある、というのがアハド・ハームの出した結論である。英訳者のサイモンの言葉を借りれば、「早い結果を切望するあまり、満たされることのない物質的な旨味への希望を目の前にぶら下げた」(EW: 14) 彼らの戦略は「いささか愚か」(TE: ix) であって、その結果は「当然のことながら結果は落胆と幻滅であった」(TE: ix) とい

うことになる。

ちなみに 1884 年のカトヴィッツ会議でピンスケルが示したホヴェヴェイ・ツィオンの方針は、西側の豊かなユダヤ人たちから警戒されないようにという配慮から、民族主義的な方向性を封印したものであった。それに異論を唱えたのがアハド・ハアム（当時はギンツベルク）を含む数名のメンバーであったのだが⁸²、彼が懸念した通り、まさにその「非民族主義的」な方針が仇となったということである。

5. 第一部の結論

ここまでの考察から、「誤った道」第一部におけるアハド・ハアムの主張を筆者の理解に基づきまとめると、以下のようになる。

民族的な長期プロジェクトを成功に導くためには、拙速に進めてはならず、まず民の間に民族感情を呼び覚ますことで基礎作りをしなければならない。そのためには、個人主義的な利己心に訴える手法ではうまくいかない。個人主義を克服し、かつてあった民族感情を復活させることから初め、世代を超えて努力すれば、いずれ実践に乗り出せる日がくるだろう。

以下の引用箇所は、ホヴェヴェイ・ツィオンの状況を比喩的に表現したものである。「建物」は彼らの掲げた華々しい目標を、「廃墟」はパレスチナの惨状を表していると思われる。そして活動の基礎として「民族の心」（民族の精神）を据えることの重要性が強調されている。

したがって、このような偉大な理念が、それに相応しくない形で示されれば、もはや新たな賛同者を得られないことは当然だろう。そして期待は実現されず、利己心ゆえに人々がそこから遠ざかっていくのだ、ということが広く知られるようになれば、利益への期待と利己心という基礎の上に建てられた民族の建物（a national building）が廃墟と化してしまうのは、何ら不思議なことではない（TE: 14）。

また、「誤った道」という言葉が登場する以下の箇所には、この論考におけるアハド・ハアムの主張の真髓が含まれていると言えるだろう。

だからこれは誤った道なのだ。これらの廃墟が既に眼前にあることは確かなのだから、我々はできる限りこれを修繕し改善するという使命を無視するわけにはいかないのだ。同時にそれら【の廃墟】は究極的な成功への希望の基礎に据えるべきものではなく、民の心（the heart of the people）——それがこの土地【パレスチナ】を再生させるための基礎なのである——ということを気に留めておくべきである。さもないと民は散り散りにな

⁸² EW: 332, および本稿註 40 を参照されたい。

ってしまうだろう (TE: 14) .

ホヴェヴェイ・ツィオン軌道修正への使命感, これがアハド・ハアムを執筆へと突き動かしたのだということが上の箇所から確認できる. ここでの“the heart of the people”という表現に注目したい. 本稿で見てきたようにユダヤ民族全体を一つの身体, つまり有機体と見做すアハド・ハアムの思考モデルに当てはめて考えれば, ここでの“heart”はユダヤ民族という「身体」の要, 文字通りの「心臓」ということになるだろう.

またゼカリヤ書からの引用を含む第一部最終盤の以下の箇所では, ここまではあまり登場しなかった「精神 (spirit/Geist ヘブライ語では ruah)」という語彙が使われている. この言葉は第二部以降に使用頻度が増してくるのであるが, これは後に彼の中心概念となる「精神的センター」「ユダヤの精神」の登場を示唆していると思われる (もともとこの「精神」という言葉の持つ抽象性が, 複数の論敵からの批判を誘発することにもなるのである⁸³).

力ではなく精神によって⁸⁴ (not by force, but by the spirit) 努力していこう. そうすれば我々にもやがて実践的な活動への可能性が開けてくるであろう (TE: 14).

この後, 遠い未来にユダヤ民族の王が到来することを告げる預言者バラムの言葉の引用によって⁸⁵, この論考の第一部は締め括られている.

わたしには彼が見える. しかし今はいない. 彼を仰いでいる. しかし間近にはない⁸⁶ (TE: 14, 訳文は民数記 24 章 17 節, 日本聖書協会新共同訳より引用) .

IV. 第二部の分析

1. 第二部=〈批判者〉への反論の争点

ここまでは, 「誤った道」の第一部 (前半部分) でのアハド・ハアムの主張について考察してきた. 本稿の II.2.でも言及したように, この第一部に対して

⁸³ この「精神」という言葉の持つ曖昧さは, のちに J・クラウズナー (Joseph Klausner, 1874-1958), J・クラツキン (Jakob Klazkin, 1882-1948) 等からも批判される (Kipen: 89, 93). 本稿で登場するリリエンプルムも, アハド・ハアムの「精神」という言葉使いには批判的であった.

⁸⁴ ゼカリヤ書 4 章 6 節「...武力によらず, 権力によらずただわが霊によって, と万軍の主は言われる」(新共同訳聖書より). 独訳の „Nicht durch Macht, nicht durch Gewalt, sondern durch den Geist“ (SW: 44) はベルクマンの「アハド・ハアムの民族的意義」という論文の中で引用されている (Bergmann 1916: 361) .

⁸⁵ 民数記の解釈については, Olson 1996/邦訳: 225-241 を参考にした.

⁸⁶ 英語では “I shall see it, but not now: I shall behold it, but not nigh”. 日本語では「彼」と訳されているが英訳では “it”, 独訳では “es”.

は組織内外から多くの批判が集まった⁸⁷。サイモンおよびズィッパースタインによれば、その約三ヶ月後に書かれた後半部分（第二部）は、これらの批判の中でも主にリリエンブルム⁸⁸による論考（『ハメリッツ』掲載）に答える形で書かれているようである⁸⁹。ただしアハド・ハアム自身はこの論考の中でリリエンブルムの名前には一切言及せず、「批判者（my critic）」と呼んでいるので、ここでは敢えて〈批判者〉と呼ぶこととする。

ここでの主な論点は、ユダヤ人は「民族感情」を取り戻すことができるのか、またユダヤ人は「個人主義」あるいは「利己心」を克服することができるのか、ということであると言えるだろう。第一部でも重要な論点となっていたこれら二つの概念について、ここではさらに踏み込んだ考察が繰り広げられる。この第二部の中でアハド・ハアムは〈批判者〉の言葉を度々引用した上で、それに対する反論を展開するという方法で論じている。そのため双方の見解が明確になっており、第一部に比べて議論が具体的、実務的である。以下、彼らの主張がどのように食い違っているのか見ていきたい。それによってアハド・ハアム自身の主張の真意が浮き彫りにされるはずである。

まず、第二部の冒頭部を以下に引用する。

理論的になりすぎないようにしよう、そして我々の努力の手を緩めさせないでもらいたい。焦らせたり、むやみに急がせたりしないでほしい。我々の民族への献身と先祖代々の土地への愛を高めさせてほしい。そうすればシオンの神は我々を助けてくれるだろう（TE: 14）。

これは元々、アハド・ハアム自身の言葉ではなく、〈批判者〉の論考の結語をそのまま引用したものである。実はアハド・ハアムはこれとほぼ同じ文章を、第二部、つまり反論文の結語として用いている。それによって、〈批判者〉と自分が実際は同じものを目指しているに過ぎず、批判は当たらないのだ、ということを示唆していると考えられる。彼は〈批判者〉が自分の論考を誤読しているとして、これではまるで自分が「理論に閉じこもって、実践的な活動は諦めるべきであって、また極端に急がなければならない、そして我々の民（our people）への献身と先祖代々の土地への愛は控えめにすべきである」（TE: 15）と主張しているかのような憶測を呼ぶであろう、と不満を述べている。そして特に最後の二つについては「自分は全く反対のことを言ったのだ」と反論している。その上で、自分が「簡潔に書き過ぎた」（TE: 15）ために誤解を生んだかもしれないことを認め、第一部よりも明快に持論を展開し、誤解を解くことを試みるのである。

以下の箇所には、第一部で展開されていたパレスチナ入植についての彼の主義主張が凝縮されていると言えるだろう。

理念そのものの力だけによって達成するにはまだ期が熟していないよう

⁸⁷ Zipperstein 1993: 37

⁸⁸ サイモンによれば、「リリエンブルムはホヴェヴェイ・ツィオンの幹部で、アハド・ハアムの〈精神的〉な思想の敵対者」であった（TE: 34 の脚註を参照）。

⁸⁹ Simon 1960: 53, および Zipperstein 1993: 37

な事柄を、利己心(私欲)に訴えることによって (by appeal to self-interest), 過度に急いで (trough undue haste) 達成しようと目論むべきではない。なぜならヒバット・ツィオンが民の心 (the heart of the people) に生き生きと燃え上がるような情熱となっていない以上は、我々は土地を再生させるための基盤を欠いているからである。そして、そのような理由から、我々は民族への献身と先祖代々の土地への愛を増幅させるために全力で励まなければならない (TE: 15)。

我々の理念を実際に成し遂げるための機がまだ熟していない以上は、今やらねばならないことは我々の信条への賛同者を獲得するという小さな目的に向かっていくことのみである (TE: 15)。

また、理念の提唱者(発案者)は、言葉で鼓舞するだけでなく、自らがまず額に汗をして「模範 (an example)」(TE: 16) となれば、それが最高のプロパガンダである、ということに第一部よりもはっきりと言及している。提唱者となる人々の資質の重要性については前にも言及されていたが、ここでは彼らが自ら「額に汗して」⁹⁰労働するという、より具体的で実践的な側面が強調されている。これによって、彼が「民族感情」を重視するからといって決して「実践」を軽視しているわけではない、ということを示そうとしたのであろう。その上で、ホヴェヴェイ・ツィオンによる入植活動がそのような「プロパガンダ」になっているのかどうか、という点に疑問を呈している。問題は、奇しくも〈批判者〉自身が言及しているように、「この理念の提唱者たちは自分自身の手で働かなかった」(TE: 16) ことにある、というのである。

ここまでは主に第一部での主張の確認であったが、これ以降は〈批判者〉自身の言葉が頻繁に引用される。それによってアハド・ハムと〈批判者〉との争点が明確になっていく。

2. 「利己心(私利私欲)」はユダヤ人の「生来の気質」なのか？

まずアハド・ハムは、ユダヤ人の「生来の気質」は利己的であるという〈批判者〉の見解を提示している (TE: 17)。その概要は以下のようなものである。

- ① 民族感情は我々の民の精神 (spirit of our people) には無縁である。
- ② ユダヤ人はむしろ自分自身の利益、個人的な優位を追い求めるものであって、ユダヤ人の「生来の気質 (natural character)」とはそのようなものである。
- ③ その「生来の気質を治すための特効薬はない」
つまりユダヤ人の天性の気質である「利己心」は治らない。

⁹⁰ ただしこの「額に汗して」ということを実践したのは、むしろ「労働シオニスト」A・ゴールドン (Aaron David Gordon, 1856-1922) であったように思われる。

このような理由から、〈批判者〉は個人的な利益を強調するホヴェヴェイ・ツイオンの戦略は妥当なもので、むしろ他の選択肢はあり得ないのだという。このような主張を〈批判者〉は「利己心の言語」という独特の言い回しを用いて、以下のようにも表現している。

ユダヤ人大衆は民族感情という言語を正確に理解できない。我々の努力は、彼らにわかる言葉で —— つまりは利己心の言語 (the language of self-interest) で —— 彼らに語りかけるといふ行動に向けられなくてはならない。そうすれば、感情が成し遂げることのできないことも、計算⁹¹ (calculation) によって上手くいくであろう (TE: 17)。

ユダヤ人には「民族感情」は理解できず、その本性は「利己心」(私利私欲)であって、それを変えることはできないとする〈批判者〉の冷めた見解に対し、アハド・ハアムは次のように反論を試みている。

- ① 「利己心の言語」とは個人的なものであって他人には理解できないし、そのようなものが「皆の心を一つの目標と一つの目的に統合する民族感情」(TE: 17) に取って代わることができるとは思えない。
- ② 利己心だけでは、社会や組織の基盤とはなり得ない、ということは一般的な共通認識である。功利主義者でさえ、社会におけるさまざまな傾向性の「第一原因」(TE: 17) として「個人的な利害の追求」(TE: 17) を挙げたというだけで、利己心にそれ以上の役割を認めたわけではない。

このようにアハド・ハアムは、「利己心の言語」で話しかけることでは何も解決しないのだということ力を説いている。

3. 「利己心」の限界(「数字」で示すことの無意味さ)

〈批判者〉は、「民族感情は我々の民の精神 (spirit of the people) には無縁である」(TE: 17-18) としている。そしてこのような「民族感情とは無縁な」人々を説得するためには、「もし強い肉体と資本とを持っていれば、そして勤勉で穏和な人であれば、誰でもパレスチナで自分の欲しいものを見つけられるのだ」ということを「数字 (figure) で示さなくてはならない」(TE: 18) という。しかしアハド・ハアムはこのような考え方には否定的である。

なぜならそもそも既に「強い肉体と資本」持っているような恵まれた人々が、更なる富や快樂を求めてパレスチナにやってきたとしても、彼らが満足するような結果は得られないだろうし、「パレスチナに土地を買うために資財を投じることは馬鹿馬鹿しい」(TE: 18) という結論に達することが予想されるからである。

経験は、それゆえに、我々に以下のことを教えてくれる。資本を持ってい

⁹¹ 独訳の „Spekulation“ (SW: 47) のニュアンスから考えると、「計算」ではなく「投機」「目論見」ということもできる。

る人々は、もし彼らが個人的な利己心の言語しか理解しないのであれば、「彼らの欲しい物」を見つけにパレスチナに行くことはないのである。なぜなら彼らは、そこで見つけられるもの以上のものを欲しがっているからだ (TE: 19)。

また、もしレポートや統計によって、つまり数字で個人的な旨味を示して人々を惹きつけたとしても、やがて期待通りの結果が出るまでに長い時間と莫大な資金が必要であるということがわかれば、自分の利益以外に関心のない人々にとっては「あまり価値のない仕事」(TE: 20) でしかないということになる。そしてパレスチナでの入植活動の現実には、まさに一朝一夕に結果が出るような容易いものではない。そうであれば必然的に「やる気を失うのは当然」(TE: 20) ということになる。つまり、パレスチナ帰還のような長期的なプロジェクトを成功させるためには、個人の利益を近視眼的に追求するような人々を「利己心の言語」で操って集めてきても無駄である、というのがアハド・ハアムの主張である。

このような議論は第一部の「個人主義」についての考察にも見られたが、同様の主張がこの第二部でさらにはっきりと念押しされる形になっている。(なお、「個人主義」と「利己心」とは厳密には同じではないが、この論考ではほぼ同義として用いられている、と考えて良いだろう)。

4. 「ユダヤ人の気質」とは何か？

アハド・ハアムはさらに、「ユダヤ人には民族感情などないし、これからもないだろう、また個々のユダヤ人たちは《私的な利益と個々の利己心》を決して突破することはできないだろう」(TE: 20) という〈批判者〉の見解を引き合いに出し、それに反論する形で議論を進めている。ユダヤ人の気質についての〈批判者〉のこのような固定した見方に対抗するために、アハド・ハアムはまず一例として「アラブ人の気質」に関する民族学の「最高権威」(TE: 20) たちの見解を複数例示し、彼らの言うことが実に様々であると指摘することから始めている。

例えば「想像力」ということ一つを取っても、「アラブ人は想像力の点でも劣っている」(TE: 20) という意見がある一方、「アラブ人たちの間では想像力は常に理性に優っている」(TE: 20) と主張する者もある。また「理性に対する想像力の優位がアラブの精神に反しているのは自明」⁹² (TE: 20) という見解を示している学者もいる。つまり、アラブ人の気質についての彼らの見解には「共通認識」と言えるようなものはないのだ、ということになる。

そうであるならば、「ユダヤ人の気質」についても断定的に語ることはできないのではないだろうか、アハド・ハアムはそう言いたいのである。長年に渡って離散状態にあったユダヤ人の場合にはそれは尚更のことである、と彼は主張する。

⁹² オーストリアの東洋学者シュプレングァー (Aloys Sprenger, 1813-1893) の言葉として紹介されている (TE: 20)。

もし、アラブ人たちの、これまで根こそぎにされたり離散させられたりしていない彼らの気質について、これだけの異なる意見があるのならば、この二千年ものあいだ様々な民のなかにバラバラになっていた我々のような民の気質について、何か確信をもって断言できるような人はいるだろうか (TE: 21).

さらにアハド・ハアムは、アメリカの政治経済学者 H・ジョージ (Henry George, 1839-1897) が「民族の気質 (national character) は遺伝よりもむしろ環境や社会情勢によるものである」⁹³ (TE: 21) という持論の裏付けとしてユダヤ人を例に挙げているということを紹介している。それによって、民族の気質は時代や環境によって変化するものであって、「ユダヤ人は...である」と断言することはできない、という自説を補強しているのである。

5. 「生まれながらの (innate) 民族感情の欠如？」

ユダヤ人には「生まれつき」、民族感情が欠けているのだという〈批判者〉の見解を、アハド・ハアムは疑問視している。この見解に反駁するために、ここでは第一部で引き合いに出されていたモーセ五書の基本原則が想起される。本稿のⅢ.3. で考察したアハド・ハアムの分析に従えば、バビロン捕囚期以前には民族感情は確かに存在していた。従ってユダヤの民は「生まれつき」民族感情を持っていなかった、とは言えないことになる。それは、「歴史的な背景により」(TE: 22)、つまり第一神殿破壊を契機に徐々に失われていったことは確かであるが、以前は存在した民族感情なのだから、適切な手段を取れば回復することは可能である、とアハド・ハアムは主張している。そのような彼の理論は以下の言葉に表れている。

つまり適切な手段を用いれば、今日、我々の民 (our people) の中に、既に古き時代にあった感情を呼び覚ますことができる、ということを我々は信じても良いのである (TE: 22)。

6. フヴォリソンへの反論 (個人主義は「セム人特有の性質」なのか?)

〈批判者〉は「ユダヤ人は生まれつき利己的、個人主義的である」という自説を裏付けるために、東洋学者フヴォリソン (Daniel Chwolson, 1819-1911)⁹⁴ の見解を援用しているが、アハド・ハアムは、その「助っ人」フヴォリソンの以下の言葉を引用し、それに反駁する形で論を進めている。

ユダヤの部族同士 (tribes) の間にはこれまで強い結びつきは殆ど見られなかった。セム人の間では十分な民族感情が育まれたためしはない。それ

⁹³ 『進歩と貧困』の一節である。TE: 21 の原註参照。

⁹⁴ ダニエル・アブラモビッチ・フヴォリソン。ロシア系ユダヤ人の東洋学者。反ユダヤ主義と戦った。綴からは「チュヴォルソン、クボルソン」などとも読めそうであるが、息子で著名な物理学者のオレスト・ダニーロヴィッチ・フヴォリソンの読みに倣って、本稿では「フヴォリソン」とした。

それぞれの部族はひとつのまとまり (unity) であって、それぞれの構成員は、その内部で互いに強く結びついている。しかし異なる部族間での一体感はないのだ (TE: 23)。

上の主張に従えば、ユダヤ人にはそれぞれの部族の内部での強い結びつきはあっても、他の部族との連帯意識は見られない、つまり「ユダヤ民族」として一つに纏まることはない、ということになる。さらにフヴォリソンによれば、このようなことは「セム人特有の気質」(TE: 23) であるところの「個人主義」に起因するのだという (TE: 23)。

対してアハド・ハアムは、例えどんなに小さな「部族」であっても、もし彼らが「個人主義」に支配されているのであれば、その部族が密接に結びつくことはできないはずである、と反論している。一つの部族への愛着の感情とは民族意識と同質のものであって、「フランス人の民族感情」(TE: 23) と「モンテネグロの小さな部族感情」(TE: 24) とは「規模 (magnitude)」は違っても「感情の性質 (the character of the sentiment)」(TE: 24) の点では同じである、と彼は明言する。つまり、もしフヴォリソンが言うようにセム人は小さな部族の内部では強く結束しているというのなら、それは既に個人主義的ではなく、そこには既に一つの民族としての「十分な民族意識 (a full national consciousness)」をも備える素質があることになる (TE: 23) とアハド・ハアムは反駁しているのである。

ある人が自分の個人的な利益よりも、より大きな単位 (集団) の利益を優先させる必然性を感じる時、例えそれがちっぽけな部族であったとしても、彼は既に個人主義を乗り越えていることは確かである (TE: 23)。

そして、以下の箇所からわかるように、小さな規模であった愛郷心は、やがてより大きな統一体としての「民族 (nation)」に発展する可能性を孕んだものであるとアハド・ハアムは考えている。

そして実際に、全ての時代において、適切な条件下では、部族の愛郷心 (tribal patriotism) は民族的な愛郷心 (national patriotism) に発展するのである (TE: 24)。

かつては小さな部族や小国に分かれていた民族が、のちに国家として民族的統一を果たしたという実例を挙げることによって、アハド・ハアムはこれらの主張を裏付けようとしている。例えば古代ギリシャ人たちも初めは小さな部族に分かれて、互いに争っていた。中世のイタリアも諸都市に分かれ、互いに敵対してきたが、近代になってようやく民族的な統一を果たした。そして典型的な例として彼が取り上げているのが、1871年のドイツ統一である。「ヨーロッパの全ての文明化された民族の間で、強く健全な民族感情の欠如という点において我々は特異な存在でであって、それが正当にも批判的になった、

ということを我々はまだ記憶している」⁹⁵、というツェラー (Eduard Zeller, 1814-1908) の言葉がここでは引き合いに出されているが、結果的にドイツがどのようになったのかを考えれば⁹⁶、このドイツの例は「民族感情は回復可能である」というアハド・ハアムの主張の根拠づけとなるであろう。逆に、「セム人一般は、あるいは特にユダヤ人は、民族感情を持つことができない」という見解は、「もっと有力な根拠によって裏付けられる必要があるだろう」(TE: 24)、とアハド・ハアムは幾分シニカルに語っている。

7. 第二部の結論

そしてこのようなフヴォリソンらの主張が根拠付けられない以上は、この第二部の冒頭で引用されていた〈批判者〉の言葉通り、「我々の民」と「先祖代々の土地への愛」のために焦らず急がず歩みを進めるしかなく、その点について自分と〈批判者〉の基本方針に実は大きな違いはないのだ、ということを経後に呼びかける形で、アハド・ハアムはこの論考を終えている。

本稿のIV.1でも取り上げたこの〈批判者〉の言葉は、今度はアハド・ハアム自身の言葉として、つまり論考「誤った道」第二部の結語として用いられている。その言葉をここで今一度、引用しておく。

我々の努力の手を緩めさせないでもらいたい。焦らせたり、むやみに急がせたりしないでほしい。我々の民への我々自身の献身と先祖代々の土地への我々の愛を高めさせてほしい。そうすればシオンの神は我々を助けてくれるだろう⁹⁷ (TE: 24)。

〈批判者〉リリエンブルムとアハド・ハアムは、見解の相違にもかかわらず、個人的には良き友人であった⁹⁸。リリエンブルムの死に際して、アハド・ハアムは心からの哀悼の意を示している⁹⁹。しかし、アハド・ハアムの「精神」「民族感情」という考え方に対してリリエンブルムは理解を示さず、生涯、批判の手を緩めなかったのである¹⁰⁰。民族主義を封印して個人的な利益という餌で人集めをするという手法が暗礁に乗り上げたということを考えれば、「実践に乗り出す前に、まずは民族感情の再生を」というアハド・ハアムの主張には一本筋が通っている。しかし、当時、東方のユダヤ人たちは赤貧の中にあっただけでなく、生存を賭けての戦いのために心身ともに疲れ果てた人々には、それらの抽象的概念を受け止める余裕はない、とリリエンブルムが考えたのもまた理解できる。パレスチナでの窮状から目を逸らさないように警告したアハド・ハアムは

⁹⁵ TE: 24 の原註を参照。

⁹⁶ 「そして今のドイツを見よ！」とアハド・ハアムは書いている (TE: 24)。

⁹⁷ ここでは「理論的になりすぎないようにしよう、そして」の部分は、結語には使われていない。

⁹⁸ Simon 1960: 54

⁹⁹ Zipperstein 1993: 75

¹⁰⁰ Kipen 1997: 102

キペンの言う通り¹⁰¹、現実主義者であった。それは1897年に書かれた論考「ユダヤ人国家とユダヤ人問題(“Jewish State and Jewish Problem”）」のなかの一節、「真実は苦い。しかしいくら苦くとも、それは幻想よりはマシなのだ」(TE: 38)からも裏付けられる。しかし、そのキペンが引用している以下のリリエンブルムの言葉には、アハド・ハアムとはまた別の意味での「現実主義」があるとも言えるだろう。

我々のうちの大半は精神的な問題に取り込まれてはいない (cit.in: Kipen 1997: 103) .

[...] 赤貧に生き、彼ら自身とその世帯のためにパンを求めて右往左往している人々は、我々の内的な特質についての不機嫌な説教を聞く気にはなれず、——もし聞いたとしても、それは右の耳から左の耳に抜けていくだけだろう (cit.in: Kipen 1997: 103).

このように、当時は様々な「現実」が交錯していたのである。

*

ここまでの考察から、リリエンブルムへの反論を中心に展開されるこの第二部では、個人主義の克服、民族感情の再生を最優先課題とするアハド・ハアムの主張が、より明快に示されているということがわかった。この第二部全体はハンス・コーン編集の版 (*Nationalism and The Jewish Ethics: basic writings of Ahad. Ha'am.*) では割愛されてしまっているのだが、この後半部分も併せて「誤った道」なのであるということを筆者は痛感し、またサイモン編集の完全版を参照することの意義を改めて確認するに至った。

V. 「誤った道」への反応とサイモンによる分析

以下、この論考発表後の反応や当時の状況について、前出の伝記作家サイモンによる分析を援用しながらまとめておく。前述のように、この論考が世に出た1889年頃は入植活動が非常に停滞していた時期である。期待を胸に彼の地に渡り、程なくして幻想を打ち砕かれた多くの人々がロシアに戻っていき、ホヴェヴェイ・ツィオン内部は混乱に満ちていた¹⁰²。しかし当時の指導部たちはこの事実と向き合うことがなく、「不可能が可能になることを何となく期待して」(Simon: 53) これまでの手法に固執していた。そんな中で、やがてリーダーのピンスケル自身も求心力を失い、次第に指導部から締め出されていく¹⁰³。

この「誤った道」によってアハド・ハアムが彼らに浴びせた「理性と常識と

¹⁰¹ Kipen 1997: 31

¹⁰² Simon 1960: 51

¹⁰³ この頃、ホヴェヴェイ・ツィオン内でラビ・モヒレヴァーらによる「自由思想家排斥」が行われた。それによってピンスケルも脇に追いやられる形となった(Laqueur 1972: 77/邦訳: 115)。

いう冷や水」(Simon: 53)に対する反応は、「不快な驚きと怒り」(Simon: 53)であった。第二部で引き合いに出されているリリエンブルムからの反論文もその否定的な反応の一つである。この論考が反発を招いた理由は、奇跡を信じてこれまでの道を進む方が、すぐに具体的成果が期待できない「民族的教育」

(Simon: 54)に着手するよりも心地良かったから、であるとサイモンは当時の状況を分析している。「彼が処方した薬は要するに強過ぎたのだ」(Simon: 54)とサイモンが言うように、彼の「薬」は組織内に一種のアレルギー反応を誘発してしまった。このような状況下ではアハド・ハアムの方法論は実践的な問題の解決策とはならなかったし、それはこの論考の理念の元に結成されたブネイ・モシェの活動が「失敗」に終わったことによってさらに顕在化した(Simon: 54)。しかしながら、「これまで無視されてきた本質的な問題を議論の場に持ち込んだ」(Simon: 54)という意味で、後のヒバット・ツィオンに貢献したとも言える。何よりもユダヤ民族主義について真剣に議論することを呼びかけたという意味でこの論考は「画期的」(Simon: 55)であった、とサイモンは評価している。

また、この論考はその近代ヘブライ文学史上の価値という側面においても注目された。彼の特徴である言葉の簡潔さ、思考の明晰さは、これまでのヘブライ語作家にはないものであったという。サイモンはその文体に「情熱的な誠実さと威厳ある抑制、幅広い知識と完全な統一性、強い確信と知的な公平性」(Simon: 55)という最高の賛辞を贈っている。

「誤った道」の執筆を境に、彼は長い間の沈黙を破り、「精神が彼を突き動かすときはいつでも」(Simon: 56)、自ら筆を取るようになっていく。まさにこの論考執筆が「内気」(Simon: 56)な「アシェル・ギンツベルク」を文筆家「アハド・ハアム」として生まれ変わらせたのである。

VI. おわりに(今後の研究に向けて)

以上の考察から、「誤った道」の生まれた背景、執筆の目的、この論考におけるアハド・ハアムの主張を概観してきた。今一度、確認しておく。この論考の狙いは、個々人の利己心に訴えることによって入植の規模拡大を目指すという「誤った道」を進んだホヴェヴェイ・ツィオンに軌道修正を促すことにあった。そして、その軌道修正のためには人々の間に「民族感情」という共通の基盤を育てることが喫緊の課題であり、そのような準備が整っていない以上は入植を急ぐべきではない。これがこの論考の第一部におけるアハド・ハアムの主張の骨子である。第二部では、その民族感情の再生、および利己心(個人主義)の克服を主題に、「ユダヤ人は生来、利己的である」というリリエンブルムの見解への反論を通して、「適切な方法を取れば、ユダヤ人が利己心を乗り越えて民族感情を再び獲得することは可能である」とする彼の主張が展開されていた。

民族再生のような世代を超えての長期的計画を実行に移すためには、個人主義、利己心を超えたセンチメント、および次の世代への責任感が必要とされる、という彼の考え方には現代人も大いに学ぶところがある。このような思考法は「民族の再生」という特定の課題以外にも適用できる。例えば(月並みだが)地球温暖化、森林伐採などの自然破壊の問題も、各世代が自分の生きてい

る間にリターンを得られることを期待しては解決しない。当時のホヴェヴェイ・ツィオンには、長期プロジェクトに耐えるための共通の目的意識、センチメントが欠けていた。悲観的なデータを封印して個人の私利私欲に訴えるという手法は結果的に近道とはならなかったことは、当時のパレスチナの惨状が証明している。また、今日のイスラエルの混迷ぶりの一因も、「ユダヤ民族」の基礎となる理念の構築というプロセスが蔑ろにされてきたことにあるのではないだろうか。ズィッパースタイン、キペンらがアハド・ハアムの著作をイスラエル建国後のユダヤ人との関連において再評価する必要性に言及している背景にはそのような問題意識があると思われる。

しかし当時のポグロムの猛威を鑑みれば、ゆっくりと基礎から積み上げるような彼の方法論が、当時は多くの人にとって魅力的に映らなかったというのもまた十分理解できる話である（また、後のナチズムの台頭を考えれば、彼の考え方は生ぬるいとの批判もあるだろう）。このようなときに「民族感情」「民族の精神」と連呼することは、リリエンブルムのような筋金入りの「実践的シオニスト」¹⁰⁴にとっては寝ぼけた戯言に聞こえたかもしれない。例えばパンデミック下で人が次々に亡くなっているときに、医者や派遣ではなく育成から始めようと言っているようなもの、とも思えなくはない。

本稿での考察を通して「民族感情」「民族の精神」を重視するアハド・ハアムの主張の重要性は十分に理解できた。しかし個々人を共同体という大きな身体の一部に喩える思考モデル、滅私の過度な強調は、全体主義的な危険な印象を与えるということも否めない。その点についてアハド・ハアムについての青少年向け入門書を著したキネレス・ゲンスラー（Kinereth D. Gensler, 1916-2005）は、アハド・ハアムの「有機的ナショナリズム」（organic nationalism）をナチズムのような全体主義と混同しないよう読者に注意を促している¹⁰⁵。ゲンスラーによれば、アハド・ハアムの有機体説においては、国家（あるいは民族）という「全体」が個人よりも優位にあるのではなく、逆に「共同体とはその構成員の集合体に過ぎない」¹⁰⁶（Gensler: 7, 強調はゲンスラー）のであって、個々人は民族全体を形成する掛け替えのない「鎖の目の一つ」（Gensler: 7）として尊重されているのだという。青少年向けのテキストというこの著作の性質上、彼女はこれ以上の踏み込んだ説明はしていない。ゲンスラーの意図するところをより良く理解するためには、本稿のIII.3.1.で言及したスペンサーの社会有機体説¹⁰⁷について理解を深めていく必要があると筆者は考えている。既述

¹⁰⁴ 「リリエンブルムは最も狭義での《実践的》シオニストであった」（Simon, 1960: 53）

¹⁰⁵ Gensler [1949] 2011: 7

¹⁰⁶ 原典ではイタリック表記による強調である。

¹⁰⁷ スペンサーの「社会有機体説」について森村進は以下のように解説している。「スペンサーの社会有機体説は、社会を一ましてや国家を一個人に優先させるような保守的な思想ではない」（森村 2017: 441）。この森村の言葉、および彼がその根拠として引用した山下重一による一節、「しかし、彼の社会有機体説を社会を価値的に個々人の上位に位置付ける実態概念ではなく、社会内部における個々人の自発的な共同関係を意味する関係概念として理解するならば、[...] スペンサーの理論はそれなりに守備一貫していたとすることができる」（山下 1983: 78）からは、彼の有機体説が個人の権利を脅

の通りアハド・ハアムへのスペンサーの影響については複数の研究者が指摘している。本稿ではスペンサー自身の説についてまで詳細に踏み込む余裕はなかったが、今後の課題としたい。いずれにしても「誤った道」第一部で提示された「力ではなく精神で」¹⁰⁸という彼の言葉、また後の論考における彼の発言は、軍事行為と親和性の高い全体主義とは馴染まないように思われる。なお、この有機体説的思考モデルは、18年後に書かれた論考「精神的センター」の中でも展開されており、今後の研究を進めていく中で特に注目していきたいテーマの一つである。

またアハド・ハアムのナショナリズムは、(例えば現在のイスラエルのような?)排外主義的な国家観とも質が異なる。それはこのすぐ後の1891年および1893年に書かれた論考「パレスチナからの真実」¹⁰⁹におけるアラブ人への態度からもわかる。驚くべきことに、彼は当時既に、将来パレスチナにおけるユダヤ人とアラブ人の関係が泥沼化するであろうことを「預言」¹¹⁰し、先住民としてのアラブ人の人権擁護、および両民族の平和的共存を訴えているのである。彼はユダヤ人入植者に対してアラブ人への偏見を捨てるように呼びかけているが¹¹¹、そのような態度は「誤った道」の第二部での「民族の気質」についての議論、(つまり「～人は～である」と断じることの否定)を伏線としているように思われる(もっともこの段階では、「アラブ人の気質」についての言及は「ユダヤ人の気質」について論じるための例として引き合いに出されたに過ぎず、具体的な問題についての言及ではないのであるが)。アラブ人に対する彼の姿勢は、自分の属している民族を愛することと他の民族の権利に配慮することとは両立する、ということを示す一つのモデルケースとして注目に値するものであると筆者は考える。彼の問題意識はやがてブーバーや改革派ラビのユダ・マグネス¹¹² (Judah L. Magnes, 1877-1948)らに引き継がれ、

かすものではないと解釈できる。また、スペンサーの有機体説をこのように理解するのなら、アハド・ハアムについてのゲンスラーの解説も腑に落ちるのである。また、挾本佳代は『社会システム論と自然—スペンサー社会学の現代性』の註で、スペンサーの中では「個人主義」と「有機体主義」が矛盾することなく共存している、とするグレイの見解を紹介している(挾本 2000: 316)。ただしスペンサーについての解釈も多様である。

¹⁰⁸ 本稿Ⅲ.5を参照されたい。

¹⁰⁹ Achad Haam „Wahrheit aus Palästina,“ *Der Jude* 7. 257-268

¹¹⁰ 彼は度々、“Prophet”と呼ばれるが、この言葉には「預言者」という意味と「提唱者」という意味がある。彼は早くから対アラブ問題についての「預言」的な見解を示していたという意味では「預言者」であるし、精神的シオニズムの「提唱者」でもある。この“prophet”という単語は二義的に用いられていると考えられる。

¹¹¹ そのようなアハド・ハアムの考え方は、ハレヴィが引用する以下の箇所に現れている。「われわれは、イスラエルの外にいて、アラブ人はすべて砂漠の野蛮人で、ロバのような民族であり、外の世界で起きていることを知りもしなければ理解もしていないと信じてきた。しかしこれは大きな間違いである」(cit.in: Halevi 1987: 169 / 邦訳 282)。

¹¹² マグネスは初代ヘブライ大学学長。アハド・ハアムがマグネスに与えた影響については、石黒 2018 に詳しい。

いわゆる「バイナショナルリズム（二民族国家主義）」¹¹³という概念に発展していく。本稿ではこの概念について詳細に論じる余裕はなかったが、アハド・ハアムの主張の中でも最も重要なテーマの一つであり、また今日のパレスチナ問題にも直結する論点であるので、今後の課題とする。

本稿での考察を踏まえて、この一人のユダヤ思想家の歩んだ軌跡をさらに追っていきたい。

* 参考文献

A. 一次文献

*アハド・ハアムの一次文献からの引用および参照は、本文中に（ ）を用い略頁数を記す。略号は、文献表の「A. 一次文献」の項にあるとおり。一次文献の翻訳については全て筆者が訳出した。

Achad-Haam, 1913, *Am Scheidewege*, Erster Band, aus dem Hebräischen von Israel Friedlaender, Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Berlin: Jüdischer Verlag. = SW

Achad Ha-Am, 1922, *Ten Essays on Zionism and Judaism*, Translated from the Hebrew by Leon Simon, Lonon: George Routledge & Sons, Limited. = TE

Achad Haam, [1891,1893] 1923, „Wahrheit aus Palästina,“ *Der Jude*, Jahrg.7, Liechtenstein: Topos Verlag AG Vaduz, 1979, 257-268.

Ahad Ha-Am, 1946, *Essays, Letters, Memories*, translated from the Hebrew and edited by Leon Simon, Oxford: East and West Library. = EW

B. 二次文献

Bergmann, Hugo, 1916, „Die national Bedeutung Achad Haams“. *Der Jude*, Jahrg.1, Liechtenstein: Topos Verlag AG Vaduz, 1979, 358-361.

Buber, Martin, 1950, *Israel und Palästina: zur Geschichite einer Idee*, Zurich: Artemis-Verlag.

Cohn-Sherbok, Dan & Dawoud El-Alami, [2001] 2008, *The Palestine-Israeli Conflict: A Begginer's Guide*, Oxford: Oneworld Publications.

= ダン・コンシャープ、ダウド・アラミー, 2011, 『双方の視点から描くパレスチナ／イスラエル紛争史』, 白杵陽監訳, 岩波書店.

Craigie, Peter, 1983, *Ezekiel*, The Daily Study Bible, Westminster John Knox Press.

= クレイギ, P.C., 1986, 『エゼキエル書 デイリー・スタディー・バイブル』, 友枝久美子訳, 新教出版社.

江口武憲, 1971, 『信徒のための聖書講解——旧約 第16巻 エゼキエル書』, 聖文社.

Gensler, D. Kinereth & Leon Simon, [1949] 2011, *AHAD-HA-AM Prophet of Cultural Zionism*, New York: National. Education Department of Hadassah.

Halevi, Ilan, 1987, *A History of the Jews, ancient and modern*, translated by A.M.Berrett, London: ZED BOOKS. LTD.

= イラン・ハレヴィ, 1990, 『ユダヤ人の歴史』, 奥田暁子訳, 三一書房.

鉄本佳代, 2000, 『社会システム論と自然——スペンサー社会学の現代性』, 法

¹¹³ 「二民族共存国家論」「二重ネイション主義」とも訳される。

- 政大学出版局.
- Herzberg, Arthur [ed.], 1997, *The Zionist Idea, a Historical Analysis and Reader*, Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- 石黒杏里, 2018, 「1900年代から1920年代における文化シオニズムのアメリカ化——アハッド・ハアム受容のプリズムとしてのマグネス, カプラン, カレン」『一神教世界』第9号 (同志社大学一神教学際研究センター), 1-18頁.
- Kipen, Israel, 1997, *Ahad Ha-am: The Zionism of the Future*, Mandelbaum Studies of Judaica, University of Sydney.
- Klug, Brian, 2015, “Introduction,” *Words of Fire, Selected Essays of Ahad Ha’am*, with an introduction and supplementary notes by Brian Klug, Notting Hill Editions.
- Kohn, Hans, 1962, “Introduction,” *Nationalism and The Jewish Ethics: basic writings of Ahad. Ha’am*, New York: Herzl Press.
- Kornberg, Jacques [ed.], 1983, *At the Crossroads, Essays on Ahad Ha-am*, New York: State University of New York Press.
- Laqueur, Walter, 1972, *A History of Zionism*, New York: Holt, Reinhart and Winston.
= ウォルター・ラカー, 1987, 『ユダヤ人問題とシオニズムの歴史』, 高坂誠訳, 第三書館.
- 森村進 (編・訳), 2017, 『ハーバート・スペンサーコレクション』, 筑摩書房.
- Novek, Simon (edit.), 1963, *Great Jewish Thinkers of the 20th Century*, Washington: The B’nai B’rith Department of Adult Jewish Education.
= サイモン・ノヴェック (編), 1996, 『二十世紀のユダヤ思想家』, 鶴沼秀夫訳, ミルトス.
- Olson, Dennis, 1996, *Numbers: a bible commentary for teaching and preaching*, Westminster John Knox Press.
= オルソン, D.T., 1999, 『民数記』, 山森みか訳, 日本基督教団出版会.
- Schoeps, H. Julius [Hrsg.], *Neues Lexikon des Judentums*, München: Bertelsmann Lexikon. Verlag.
= シェプス, ユーリウス・H (編), 2012, 『ユダヤ小百科』, 石田基広 他訳, 水音社.
- Simon, Leon, 1960, *Ahad Ha-am, Asher Ginsberg – a Biography*, London: East and West Library.
- Steinberg, Milton, [1947] 1975, *Basic Judaism*. San Diego: Harcourt, Brace.
= スタインバーグ・ミルトン, 2012, 『ユダヤ教の基本』, 山岡万里子/河合一充訳, 手島勲矢監修, ミルトス.
- Taylor, John, [1969] 2009, *TOTC Ezekiel*, Tyndale Old Testament Commentary, INTER VARSITY PR.
= テーラー, ジョン・B, 2005, 『ティンデル聖書注解 エゼキエル書』, 関野祐二訳, いのちのことば社.
- 月本昭男, 2018, 『物語としての旧約聖書』, NHK 出版.
- 鶴見太郎, 2012, 『ロシア・シオニズムの想像力——ユダヤ人・帝国・パレスチナ』, 東京大学出版局.
- 臼杵陽, 2009, 『イスラエル』, 岩波書店.
- 山下重一, 1983, 『スペンサーと日本近代』, お茶の水書房.
- Zipperstein, Steven, 1993, *Elusive Prophet-Ahad Ha’am and the origins of Zionism*, London: Peter Halban.

“National Sentiment” or “Individualism” ?

On Ahad Ha'am's Criticism of Hovevei Zion in his Early Essay “The Wrong Way”

Annu Sakikawa

“Spiritual (or Cultural) Zionism” is one of the various types of Zionism movement. As the name implies, the members of this trend attached importance to revitalizing Jewish spirit and culture prior to founding a Jewish state. Ahad Ha-Am (Asher T. Ginzberg) is the founder of this movement. I focus on this person, who has often been treated as a minor player, either as an opponent of T. Herzl or as a mentor to M. Buber and H. Weizmann. In this paper, as the first step to grasping Ahad Ha-Am’s ideas, I aimed to clarify the origins of his thoughts by analyzing his first essay “Lo zeh ha-derekh” (“The Wrong Way”) which is about the settlement activity in Palestine by Hovevei-Zion, the early Zionist organization.

In the course of my research, the following points became clear. The purpose of Ahad Ha-Am’s essay was to criticize Hovevei Zion’s method of expanding the scale of settlement by appealing to individual self-interest, and to lead it to the right path away from that “wrong way”. He also asserted that in order to change the course of events, it was essential to overcome individualism and establish “national sentiment” as the common foundation of the Jewish people. In the latter part of this essay, in which he mainly argued against Lilienblum, his policy to regard the revival of national sentiment as a top priority issue is more clearly demonstrated than in the first half. This part is sometimes omitted by editing, but through this study, I recognize the importance of reading the complete version, which is edited by L. Simon, translator of the essay.

Another positive result of this study is that I found the germ of later thought in such tendencies as the frequent use of the word “spirit” and the use of an organism as a metaphor for a nation.

Key words: Ahad Ha-Am, national sentiment, individualism.