



Title	K. マルクスとユダヤ人問題
Author(s)	巢山, 靖司
Citation	大阪外国語大学論集. 1999, 20, p. 215-244
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/79792
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

K. マルクスとユダヤ人問題

巢山靖司

K. Marx and Jewish Problem

Suyama, Yasuji

K. マルクスは一般にユダヤ人と考えられていた。それゆえヘーゲル学派を中心に展開されたユダヤ人解放をめぐる論争は、自己の解放問題でもあった。事実かれは同じ学派内の一員であったB. バウアーのユダヤ人解放の理論を批判した『ユダヤ人問題によせて』を書いている。また『聖家族』においても同主旨の理論を展開した。

K. マルクスのユダヤ人問題についての理論は今までもしばしば紹介されている。しかしマルクス主義の民族問題についての全体との関係では余り論議されていないし、19世紀後半ドイツ・ナショナリズムが高揚し人種的反ユダヤ主義が登場する歴史段階で、かれの解放理論が妥当であったか否かはほとんど問題にされていない。この論文はこうした大きな問題に取り組むための第一段階の作業として、その問題に引きつけてK. マルクスの理論を整理することを目的とする。

Summary

Karl Marx was undoubtedly jewish though he was baptised immediately after he was born. He was born, brought up and educated in jewish family's atmosphere. He was one of the greatest social scientist in nineteenth century. And it is well known that he exhausted all his energy on theorising liberational movement of proletariat. This fact attracted my attention because I have been researching and studying jewish problems. I know very well many theses and articles on K. Marx's recognition concerning jewish problem were published in past. However all these kinds of them are not so persuasive. They disregarded the view point of nationalism and ethnicity.

The later part of nineteenth century produced German nationalism, some elements of which led to ultranationalism in the form of Nazism. How he was confronted with German nationalism when he analysed jewish problems had vital importance.

This paper aims at assessing K. Marx's theory and method of jewish problems by analysing it from view point of nationalism and ethnicity.

1. はじめに

K. マルクス Karl Marx (1818~83) は典型的といってもよいユダヤ人の家柄に生まれた。かれが「ユダヤ人問題」について如何なる考えをもち、その解放への展望を如何に切り開こうとしていたかという問題は、きわめて興味深い研究対象である。それゆえこの問題への研究は近年日本においてもなされ、立派な成果を生みだしている。⁽¹⁾ しかしそれらは、私の視点からするならば必ずしも満足できるものではない。というのは、その研究者の多くはドイツ史のみを専攻した人達で「ユダヤ人問題」をドイツ史内部の問題、少し広く考えてもヨーロッパだけの問題と考へ、思考の範囲が余りに狭いように感ずるからである。私は従来ドイツないしヨーロッパの「ユダヤ人問題」を、戦後のパレスチナ問題との関連で考へることが重要であることを提起してきた。⁽²⁾

K. マルクスが所属していたヘーゲル左派は、啓蒙主義にその基礎を求めていた。啓蒙主義は普遍的な理性に基づいて、非合理的な権威の中心であった教会や王権、それと結合していた迷信や伝統を批判して蒙昧なものを排除した。その結果それは、人間の普遍的な理性に絶対の信頼をおき、人間の将来の世界について楽観的な展望をもち、旧いものと結びついた現状を変革し、理想的な社会の建設を実践的な課題としていた。そして、その社会は普遍的な世界と考へられていた。フランス革命は、こうした啓蒙主義に基礎づけられていた、といつてよい。ヘーゲル左派は、啓蒙主義を一般的にはブルジョア自由主義のイデオロギーとして批判はするが、啓蒙主義の枠内にあり、それゆえ人間を普遍的な存在に位置付けていた。こうした思想傾向は、ユダヤ教のように選民主義的な救済を考へるものとは異なり、普遍的救済を追求するキリスト教と結合しやすい性格を示していた。事実、ヘーゲリアンの多くはユダヤ教の選民主義を批判することにより、キリスト教を擁護する傾向を示していた。K. マルクスの如きヘーゲル左派に身を置きつつ、「ユダヤ人問題」の解決を考へるユダヤ人の多くは、こうした傾向に苦悩していたといつてもよい。

本稿は、ユダヤ人といつてよいK. マルクスが自分の問題でもある「ユダヤ人問題」を如何に理論的に分析し、その解決方向を求めたかを追求することを目的にしている。しかし「ユダヤ人問題」と限定はしているものの、この問題は以外に広い射程距離をもっている。それはマルクス主義における民族問題⁽³⁾ という、マルクス主義のアキレス腱に連係しているからである。

- (1) 石塚正英編『ヘーゲル左派、思想、運動、歴史』（1992年、法政大学出版局）、野村真理『西欧とユダヤ人のはざま』（1992年、南窓社）、植村邦彦『同化と解放、19世紀「ユダヤ人問題」論争』（1993年、平凡社）等。
- (2) 巢山靖司「政治と宗教、ナチズムとパレスチナ問題におけるユダヤ人問題」（1998年『国際関係論の総合的研究』）。
- (3) 同「マルクス・エンゲルスと nationalism」（『アジア・アフリカ研究』vol. 32、第2号）

2. 19世紀初頭におけるプロイセンのユダヤ人問題

市民権的な観点からしてユダヤ教徒の問題が比較的完全な形で解決されたのは、フランスであった。

フランスでは1789年8月26日「人および市民の権利宣言」(Déclaration des droits de l'homme et du citoyen)が可決、採択され、その第一条は「人は自由かつ権利において平等なものとして出生し、かつ生存する。社会的差別は、共同の利益の上のみ設けることができる」と規定し、また第一条は「何人もその意見について、それが、たとえ宗教上のものであっても、その表明が法律の確定した公序を乱すものでないかぎり、これについて不安をもたないようにされなければならない」⁽¹⁾と宣言した。この規定は1791年9月3日のフランス憲法に継承され、基本的にはフランスに居住していたユダヤ教徒はキリスト教徒と同等な権利を享受することになった。以後1814年憲法が第七条で「ローマカトリック正教の祭司およびそれ以外のキリスト教宗派のそれのみが、王国の金庫から手当をうける」⁽²⁾と規定し、王権派のやり戻しが試みられるが、1848年11月4日のフランス共和国憲法は前文aで「フランス共和国は、自由、平等および友愛を原理とする」と宣言し、その上で第七条で「各人は、自由にその信仰を告白し、その祭祀の実行のため国から平等の保護をうける」⁽³⁾と規定し、宗教による差別の廃止、換言するならば宗教の自由が法的な権利として確認されるにいたった。

フランス革命とそれ以後におけるその影響下で、宗教の自由が法的に規定された権利として確認されたフランスとは異なり、ドイツにおいては経済的、政治的な事情からして宗教による差別の問題、つまりユダヤ教徒差別の問題の法的な解決はいっこうに前進しなかった。

19世紀の前半、ドイツにおいてユダヤ教徒が最も多く居住していたのはプロイセンで1816年には12万3938人に達し、71年に統一されるドイツ帝国内部のユダヤ教徒総数の48.2%を占めていた。⁽⁴⁾ それゆえプロイセンを中心にこの問題にアプローチしてみたい。

フランス革命が進行しその思想がヨーロッパ中に流布しつつある時代においても、プロイセン王国下でのユダヤ教徒の生活状況は中世的であり、ほとんど変わっていなかった。ユダヤ教徒の生活全体がプロイセン国王体制によってコントロールされていた。結婚、出産は国王への届出と許可が必要とされ、許可されたとしても多額の金が要求された。就業可能な職業も限定され、農業や手工業の如き生産的な経済活動には従事できず、また不動産の取得は厳しく禁止されていた。宮廷と結合した特殊なユダヤ教徒は別にして、一般のユダヤ教徒は金銭的な収奪をおこなうとされまともな職業からの排除によって、著しく困窮化しきわめて悲惨な状況にあった。そしてキリスト教徒はユダヤ教徒のこの悲惨な状況を、キリスト教のユダヤ教に対する優位の証しと考えていた。キリスト教徒のこうしたユダヤ教徒に対する優越感は、著名な哲学者エマニュエル・カント Emmanuel Kant の宗教論と結合していた。カントは、キリスト教はユダヤ教によってその成立基盤をあたえられて成立したといわれているが、そうではなくキリスト教はユダヤ教を否定

することによって生れてきた、キリスト教は理性の力によって自分の義務を知りそれより生れる道徳性を問題にしたが、ユダヤ教は神の意志として盲目的に順守しなければならないとされた法規的律法のみを問題とした、としてキリスト教の優位性を主張した。⁽⁵⁾

プロイセンは周知の如く、対仏同盟の一員として1792年フランス革命反対の立場より干涉戦争に乗りだしたが、敗北した。その結果ライン河左岸地方は1793年以降フランスによって占領され、95年のパーゼル条約によりフランスの領土とされた。このことはユダヤ教徒の法的解放という観点からするならば重要な意味をもっていた。ライン河左岸地方のユダヤ教徒にもフランスの諸々の人権規定が適用されることになり、キリスト教徒と同様な権利が認められることになったからである。この地方のユダヤ教徒は、ドイツで最も早く法的な解放を享受することになった。しかし1808年ナポレオンは「ユダヤ教徒令」という名の特別法を制定し、この地方のユダヤ教徒に適用し権利を制限した。ナポレオンはこの特別法により、宗教問題を統一的にあつかう中央宗務法院をパリに設置し宗教を規制し、その上でユダヤ教徒による債務の取りたてを統制し商取引きをするに当って特別許可制を定めた。⁽⁶⁾

プロイセンにおけるユダヤ教徒の法的解放を考えるに当って、きわめて重要な意味をもつ「プロイセン国家におけるユダヤ教徒の市民的諸関係に関する勅令」が、1812年3月11日に発布された。この勅令は一般に「ユダヤ教徒解放勅令」といわれているが、明らかに限界をもっていた。ユダヤ教徒をキリスト教徒と共に同等に「プロイセン国民」と規定し、居住地と職業についての制限を取り払い、土地取得の禁止などを撤廃することを宣言したことは進歩的な意味をもっていた。しかしそうするに当っての条件が明確に付け加えられていた。第一の条件は、ユダヤ教徒は何世代か経過すると姓を変える習慣をもっていたが、この習慣を改め確定した家族名を選択して届け出をしなければならないことであり、第二の条件は、法律上の文書についてはユダヤ教徒が使用してきたヘブライ語の使用を禁止しドイツ語に統一しなければならないというものであった。こうした条件は、明らかにユダヤ教と結合したヘブライ語、イディッシュ語の存在を稀薄化し、ドイツ語を中心としたドイツ的文化への同化を強制したものであった。多くのユダヤ教徒はユダヤ教に由来する家族名をドイツ語的に改名したり、同化を徹底化することを好ましいと考えるものはユダヤ教的な臭いを消すためにドイツ人らしい名前を選択した。しかしこうした選択がユダヤ教徒にとって如何に苦渋の選択であったかは、K. マルクスの父のハイน์リヒ・マルクス Heinrich Marx への改名とプロテスタントへの改宗や詩人ハイน์リヒ・ハイネ Heinrich Heine の改名と改宗問題が物語っている。⁽⁷⁾

また「解放勅令」は、キリスト教徒と同権をユダヤ教徒について宣言しているのにもかかわらず、現実にはユダヤ教徒の官職への登用は「できる」という規定にとどまり、大学教授、国家官職、地方官職、軍の士官への道は開かれることはほとんどなかった。逆にユダヤ教徒には「市民的義務」を理由にして、兵役の義務が厳しく課せられた。

ナポレオンの失脚と共にプロイセンにおけるユダヤ教徒「解放」の問題は、新しい局面を迎え

ることになる。1815年の復興主義＝正統主義に基づいた王朝代表よりなるウィーン会議は、フランス革命とナポレオンの政策を否定し、ホーエンツォルン王朝をいさぐプロイセンに多くの領土を与えることになった。プロイセンはフランスからライン地方を、ロシア、プロイセン、オーストリア三国間に形成される勢力均衡政策に基づいてポーランドよりポーゼン地方を獲得することになり、さらに旧ヴェストファーレン王国領やザクセン王国領の一部を併合することになり、プロイセンの領土面積は倍増した。これに伴ってユダヤ教徒の人口も四倍にふくれ上った。しかしユダヤ教徒解放の視点から考えるならば、領土が四倍に激増することにより、各地域の「解放」の程度とそれに取り組む姿勢の相異からして同一基準と同一理念に基づく同じ法体系を同じように異った各々の地域に適用することは、きわめてむづかしいという新しい困難な問題が生れたことが重要であった。つまり具体的には旧プロイセン領では、1812年の「ユダヤ教徒解放勅令」はそのまま従来のように適用可能であった。フランス革命の影響が強かったり、フランスより返還されたりしたニーダーライン地方、ベルク大公国領、旧ヴェストファーレン王国では、勅令の適用は可能でキリスト教徒とユダヤ教徒との平等が現実にも進んでいた。しかしこれらの地域とは対照的にザクセン、ラウジッツ、スウェーデン領ポンメルン、ヴェストファーレン公領では、「解放」は進まず中世的な差別状況がそのまま温存されていた。それゆえ「解放」状況が異った各地域に、「ユダヤ教徒解放勅令」を区別することなく一律に適用することはきわめて困難であったのである。この状況に対してプロイセン政府は適切な対応を示すことができず、1815年8月1日ポーランド領には勅令を適用しない旨の政令を示し、1816年8月新たにプロイセン領となった他の地域におけるユダヤ教徒の身分については、併合時にかれらが置かれていた状況のまま当分据置くという方針が発表された。プロイセン政府のこうした対応は、混乱した複雑な状況を究極的に放置する以外ないとするもので無策、無能を自ら認めるものであったと考えられる。しかしユダヤ教徒にとっては大変重大な問題であった。同じ政府のプロイセンにありながら、かれらが旧地域から新しく併合された地域に移動したり、何らかの商取引きのため一時的に訪問することがあっても法律が異なることによって身分が保障されない場合もあり、時には危険な事態に陥ることもあった。その結果ユダヤ教徒の移住、移動は著しく制限されたのである。また領土併合に伴って州が再編成されたことにより、同じ州の内部にあっても異った複数の法律がある場合もあり、ユダヤ教徒にとってきわめて複雑な問題が連続的に起こっていた。プロイセン政府は、1817年5月ユダヤ教徒の市民的権利の調整が可能な限り急がれている旨を告げ、1830年8月には「ユダヤ教徒解放勅令」は、ポーゼン、ヴェストファーレン、ラインを除外した「古い」諸州に限定されて適用する方針が示された。この状況は1840年代にまで変ることなく続くことになった。⁽⁸⁾

以上の如く概観するならば、次のようなことがいえると考えられる。フランス革命の過程で生まれナポレオン戦争によってプロイセンに持込まれたユダヤ教徒についての公民権は、結局プロイセン王国内部の一部のユダヤ教徒にのみ適用され、一種の「特権」になってしまった。他の地域では中世的な旧態依然たる状況がそのまま放置されたのである。かくして「特権」を享受すること

が許されるユダヤ教徒とそれが許されない別のユダヤ教徒の二種類のユダヤ教徒が存在することになり、かれらは同じユダヤ教徒でありながら相互に対立する状況に陥っていった。「特権」を享受するユダヤ教徒は享受の条件としてプロイセン政府から提示されたドイツ語使用、広く考えるならばドイツ文化への同化を増々追求し、あげくの果てには改宗問題にまで行きつく場合があった。改宗問題にまで行かない場合には、ユダヤ教の改革、換言するならばユダヤ教の近代化につき当った。これに反し「特権」の享受が許可されない地域のユダヤ教徒は、中世的な旧態依然たる状況下であり、伝統的な律法主義に基づくユダヤ教を信じ、近代化などはユダヤ教徒として受容できかねる墮落と考えていた。ここに「西方的、改革的ユダヤ教徒」と「東方的、伝統的ユダヤ教徒」の対立が必然化される。

以上の如き歴史的状況は、ユダヤ教徒の解放についての論争を必然的に激化させずにはおかない。

註

- (1) 高木八尺 未延三次 宮沢俊義編『人権宣言集』（1995年6月15日 岩波書店）131、132ページ。
- (2) 同上 156ページ。
- (3) 同上 160、162ページ。
- (4) Bruno Bauer, Die Judenfrage, in : Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, hrg. von Arnold Ruge, Nr. 270~282, Leipzig 1842. Nachdruck. vadv / Liechtenstein 1972.
- (5) Jacob Katz, From Prejudice to Destruction, Anti-Semitism, 1700~1933, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts London, England, 1994, pp. 66~68.
- (6) ユダヤ教徒による債務の取りたての統制と商取引に当っての毎年の許可が必要という規定は、ユダヤ教徒に対して多額の負債をかかえていたアルザス地方のキリスト教徒による要求にしたがったものであった。これは10年後の1818年には消滅するという時限的なものであった。Ibid. p. 74. 時限立法ということで、ナポレオンは啓蒙主義的な理性国家としてのフランス国家の面目をまもったともいえよう。
- (7) K. マルクスの父の改名、改宗問題については、Murry Wolfson, Marx ; Econmist, Philosopher, Jew, 1982. Curtis Brown Ltd., London. 堀江忠男監訳『ユダヤ人マルクス』（新評論 1987）22-30ページ。H.ハイネについては、Heinrich Heine, Memoiren, in : Heinrich Heine Werks und Briefe, hg. v. Hans Kaufmann, Bd. 7, Berlin 1962. 宮野悦義訳「メモワール」（木庭宏編『ハイネ散文作品集』第3巻、松籟社、1992年所収）、参照。
- (8) 以上の事実に関しては、植村邦彦『同化と解放 19世紀「ユダヤ人問題」論争』（1993年5月17日 平凡社）18~25ページ、参照。

3. 啓蒙主義者モーゼス・メンデルスゾーンと同化的解放

K. マルクスのユダヤ人問題論を考えるに当り、避けて通れない問題として「同化」論がある。マルクスが『ユダヤ人問題によせて』の中で展開しているユダヤ人解放論は、ブルーノ・バウアーのユダヤ人論を批判するという形をとっているが、このバウアーのユダヤ人論は啓蒙主義的な市民権論と結合した「同化」論の矛盾をついているからである。当時におけるユダヤ教徒解放論は、

いづれにせよ諸々の点においてドイツ文化への同化問題と密接な関係をもっていた。また、既に説明した1812年のプロイセンにおける「ユダヤ教徒解放勅令」は法的解放の享受の条件として公的文書におけるドイツ語の使用を義務付けていた。

周知の如く、啓蒙主義は神それ自体が万能の中世の世界に光を投げかけることにより、合理的な理性と宗教を結合させた。その結果、宗教自体を合理的に分析する手法を採用した。ユダヤ教に対してこうした方法で接近、分析し、ユダヤ教の教義を近代化することによってユダヤ教とキリスト教との差をできる限り縮小しようと努めた最初のユダヤ教学者は、モーゼス・メンデルスゾーン Moses Mendelssohn (1729~1786) であった。

M. メンデルスゾーンは、14才の1743年故郷のデッサウを後にしてベルリンに向い、イディッシュ語を除々に棄てドイツ語を自分の言葉とするようになる。ドイツ語を自由に使いこなすことは、ドイツの社会において不可欠の条件と考えられていたからである。ドイツ語を自由に駆使することができるようになったことにより、かれは当時のドイツにおける最高の劇作家として誉れたかかったゴットホルト・エフライム・レッシング Gotthold Ephraim Lessing (1729~1781) ⁽¹⁾を知り、かれの下でドイツ啓蒙主義精神について学び、西欧の科学・数学・文学・哲学についての知識を身につけた。1763年ベルリン・アカデミーの形而上学的論題についての懸賞論文に応募して、かれはプロイセン・アカデミー賞を受賞し、同時代においてカントと並ぶ啓蒙主義的哲学者として評価されるようになった。

かれは学問の世界に立入った初期の時代においては、啓蒙主義とユダヤ教の関係について特別に注目することもなく、啓蒙主義にのみ関心を示していた。しかし当時のキリスト教世界におけるユダヤ教に対する無知と軽蔑に直面して、かれはユダヤ教徒としての信仰を公けにせざるをえない状況に陥しいれられた。伝統的な旧いキリスト教徒は、ユダヤ教徒はキリスト教徒に従うべきで、そうでなかったならば追放されるべきであると単純に主張していた。啓蒙主義の思想の影響を受けたキリスト教徒だけは、ユダヤ教徒がユダヤ教の信仰を放棄するために自分に何ができるか考えることが重要であるといっていた。こうした状況に対してM. メンデルスゾーンは、「私達はキリスト教徒と同じ文化を共有したいと考えている。しかし私達がユダヤ教徒としてとどまることを許していただきたい」⁽²⁾といっていたという。しかし言語問題については、かれはドイツ語の重要性を強く主張していた。当時ドイツ人の知識人でさえ一般的にいうならばラテン語やフランス語で論文を書き、ドイツ語で書く人は少数であった。ユダヤ人はヘブライ語やイディッシュ語で論文を書いていた。そうした状況下において、M. メンデルスゾーンはドイツ語を知的な意見交流の言語とし、そうすることによってドイツ語のもっている素晴らしい能力をより発展させようとした。この考えは、レッシングのものであった。ドイツ語を重視しドイツ語で書かれたかれの著作は、キリスト教世界の人々によって好意的に受け入れられた。しかしこのことはかれにとって新しい苦しみをもたらした。かれの著作をフランス語に訳した翻訳者さえ、「俗悪な無知蒙昧状況のうちに停滞しているあるネイションのうちに生れ育った一人の人間」⁽³⁾がこれを書

いたということは素晴らしいことであると皮肉ってドイツ人の自尊心を傷つけ、またスイスの若い牧師であったヨハン・カスパール・ラヴェターはM. メンデルスゾーンの業績を賞賛した上でM. メンデルスゾーンはキリスト教への改宗の条件がととのったとって挑発した。⁽⁴⁾

「M. メンデルスゾーンは、かくしてユダヤ教の合理主義的な擁護者にならざるを得ない状況におかれた。あるいはもっと正確にいうならば、ユダヤ教の信仰の本質的部分との結合を保持しつつ、いかにしてヨーロッパの一般的な文化の担い手の一部となりえるか、という問題に答える存在になるべき状況におかれたのである」⁽⁵⁾とポール・ジョンソンはいう。M. メンデルスゾーンはユダヤ教を擁護しつつも同時にキリスト教的ヨーロッパ文化の担い手になる、という二重の思想的な立場であるということが出来る。しかし異質な二つの思想の対立的状況をそのまま保持することはむずかしい。かれは一貫してユダヤ教と啓蒙思想——多くの場合新教としてのキリスト教——とのかけ橋を重視してきたが、しだいに啓蒙思想に比重を移してゆく。かれは「ユダヤ教徒は理想的人間の自由、とくに思想としての自由を制限するような習慣や慣行は廃止しなければならない」⁽⁶⁾と考えるようになる。かれは啓蒙主義的な理性をより強く主張するようになる。かれは、マイモニデス Maimonides に従って、宗教的な真理は理性によって証明されなければならない、と考える。かれによれば理性的に考えれば、ユダヤ教は啓示された宗教というよりも、啓示された律法にすぎない。モーゼがシナイ山で十戒という律法を神より受けとったことは事実であるが、この律法はそれ以来ユダヤ人が精神的な幸福を達成する単なる手段になってしまった。真理といったものはまたそれを確認するための奇跡など必要ないのである、とかれはいう。またかれは、ユダヤ教は特別の人々にとってのみ正しいと考えられる信条にすぎないゆえこの信条はできるだけ合理的な方法で私的な世界で守られればよいという。また文化のあらゆるものはトラーヌの中にのみ存在しているなどという考えは、かれにとってまったくといってよいほど馬鹿げていることであったという。またかれは、ユダヤ教徒としての礼拝はまったく家庭内で行われればよいことであって、一旦外へ出て別の世界に入った場合には、ヨーロッパの一般的な文化の世界に入るのだと自覚すべきであるという。⁽⁷⁾

以上の如く分析してみると、M. メンデルスゾーンの思想のなかでは従来のユダヤ教を護ろうとする意識と啓蒙主義的な理性に基づく認識とのある種の対立があり、時間の経過と共に啓蒙主義的な思考が優位するようになり、その結果律法主義への疑問、奇跡の否定、信仰の私的性格の強調へと進んでいったと考えられる。そしてこの過程で逆にヨーロッパ文化を高く評価するようになってしまう、と考えられる。これは改革ユダヤ教徒、同化ユダヤ教徒の前提を用意するものであったと考えられる。

しかしM. メンデルスゾーンの諸問題を長い歴史的スパンで考察した場合、最も重要と考えられるものは言語問題といってよい。先に言及したようにM. メンデルスゾーンが社会的に哲学者として高い評価を得るに当たっては、かれがユダヤ教徒でありながら極めて高度なドイツ語によって多くの論文を書き、またドイツ語であったがゆえにドイツ人の論者より決定的に受入れられた

という事情があった。しかしドイツ語の問題は、それだけで終わったわけではなかった。かれは、ユダヤ人がゲットー的な閉鎖的な世界から解放されるには、ユダヤ人個有のヘブライ語あるいはイディッシュ語の世界から自由になることが重要だと考えた。かれはそのためにドイツに居住するユダヤ教徒が、ユダヤ教の教典をドイツ語で学ぶことができるように、1778年旧約聖書の「モーゼ五書」をドイツ語に訳した。ドイツ語訳の「モーゼ五書」を公けにするに当り、ヘブライ語による注釈をつけたり、ヘブライ語の表記などを固有名詞などにはつけるという努力が払われていた事実はあるが、神の言葉と長い歴史のなかで考えられたヘブライ語を排し、ユダヤ人にとって異邦人の言葉であるドイツ語でこともあろうに律法を中心の「モーゼ五書」を表わすということは大変なことであった。⁽⁶⁾ こうしたM. メンデルスゾーンのヘブライ語よりドイツ語への比重の移動とイディッシュ語否定への行動は、伝統的ユダヤ教徒＝東方的ユダヤ教徒の指導者の反発を引き起こした。こうしたかれの動きは啓蒙主義への接近、ドイツ文化とその基底にあるルター的キリスト教への接近を意味していたことは否定できない。

それと同時に重要なことは、M. メンデルスゾーンのドイツ語を通じてのドイツ文化への接近と同化は、同時に従来からの伝統的なユダヤ教徒の世界の否定と解体を促進した、ということである。

今まで主としてM. メンデルスゾーンが如何にドイツ語とそれを中心としたドイツ文化に対して重要性と価値を付与したか、ということを中心にかれの思想を考察してきた。しかし同時にかれのイディッシュ語の否定の問題に言及しなければならない。1782年8月29日付けの手紙において、かれは「ユダヤ・ドイツ語とヘブライ語とドイツ語の混合物——イディッシュ語——が法律的に認められることは私にとって余り好ましいこととは考えられません。私はユダヤ人の間でのみ通じる隠語ともいえるイディッシュ語が、凡俗なる人が公序良俗に反する状況をつくったように、同様に公序良俗に反する状況をつくりだすのに少なからぬ役割を果たしたのではないかと心配しています。最近私達同教者の中で純粋なドイツ語の使用が広まっていますが、これには優れたよい効果が現われることを期待しています。もしラント法そのものが、ドイツ語とイディッシュ語の両方の乱用を弁護することになるならば、それは私にとってきわめて嘆かわしいことでしょう」⁽⁹⁾といっている。かれはドイツ語中心に形成されたドイツ文化の社会に対して、イディッシュ語はこの社会の公序良俗に反するものを生み出すのではないかと懸念していたのである。しかし、こうしたイディッシュ語の否定は、単なる言語問題のレベルで終るものではなかった。それは、伝統的なラビを中心とするユダヤ人による共同体の否定の問題に関係していた。当時ユダヤ人は同じユダヤ教を信ずる同胞と共に一種の排他的な共同体を形成し、シナゴークに集いラビに指導されて礼拝をもっていた。またこの共同体は、宗教的意味以外のことと深く関係し、ある種の「自治」を形成していた。つまりラビを中心に、この共同体に参加した全員の生活のあらゆる部分が支配されていた。律法に基づく生活がなされているかどうか、仲間を尊敬しお互いの利益を共に護っているかどうか、極端な利子をとって人を搾取していないかどうか、子供にユダヤ教にしたがった教育がなされているか、等々がラビによって点検され、その結果ユダヤ教徒として好ましくないもの

には罰金が課せられた。極端な悪が行われた場合には投獄、体罰、時には死刑となることがあった。またプロイセン国家は、ユダヤ人共同体のこうした「自治」を認めていた。こうしたユダヤ人の共同体は、「自治」の名の下に別世界を形成してある種の封鎖性を示していたが、この内部のコミュニケーション手段としてユダヤ人たちはイディッシュ語を使用していた。したがってM. メンデルスゾーンが、イディッシュ語を否定することはこの共同体の否定を意味していたともいえるのである。しかしM. メンデルスゾーンはこうしたユダヤ人の共同体の否定に当っては、別の論理も駆使していた。かれは法的に強制的な強制を使用することができるのは公的性格をもつ国家のみであり、説得を中心にした私的な世界にのみ宗教は存在するゆえ、政治と宗教は分離するのが当然であると。¹⁰ それにもかかわらずユダヤ人の共同体では政治と宗教は結合している。M. メンデルスゾーンはこの点からしてもユダヤ人の共同体は時代遅れである、といった論理により否定した。このようなM. メンデルスゾーンのユダヤ人共同体否定の主張は、視野を少し広くとって考えるならば、M. メンデルスゾーンが如何にユダヤ教を擁護しようとしても、ユダヤ教を支える実体的基礎としての共同体を否定する以上、ユダヤ的エスニシティ主義ないしユダヤ的「ナショナリズム」より乖離を示したことを意味した、といつてよい。

ハインリッヒ・ハイネ Heinrich Heine は伝統的なユダヤ教徒も改革的なユダヤ教徒も嫌いであったが、とくに啓蒙主義ばかり振りかざすユダヤ教徒を憎悪していた。ハイネはこのようなユダヤ教徒の行きつく先は、キリスト教の洗礼であると考えていたからである。ハイネは、M. メンデルスゾーンを見るかぎり、かれの6人の子供のうち4人はキリスト教に改宗したではないかという。とくに娘のドロテアの二回目の夫は、フリードリッヒ・シュレーゲル Friedrich Schlegel であり、ドロテアはカトリックの反動派の一員となり、孫のフェリックス・メンデルスゾーン Felix Mendelssohn は、キリスト教音楽の中心的な作曲者になった。ハイネによれば「かつてメンデルスゾーンがなした最もユダヤ教的であるといわれるものは、キリスト教徒に改宗することを準備するものであった」という。¹¹ ハイネのこうしたM. メンデルスゾーンに対する評価はあながち間違っただけのものではない。啓蒙主義は西ヨーロッパで中世的カトリシズムへの批判を持ちながら、同時に理性による神を求める新しいキリスト教を求めた。それゆえ啓蒙主義の基盤の上にどっかり立ちつつユダヤ教を批判した場合には、必然的にキリスト教に接近せざるを得ない状況が生れ、批判が激しくなることによりユダヤ教のトータルな否定に発展せざるを得ない場合が生れる。

そして指摘しなければならないことは、M. メンデルスゾーンの目ざし描く世界は、ユダヤ教であるといつてもユダヤ教の痕跡が稀薄化されキリスト教に接近するがゆえに、当時の啓蒙主義に関心を示すキリスト教徒によって比較的温かく迎えられた、ということである。M. メンデルスゾーンは啓蒙主義的観点より教育を重視し、ユダヤ教徒の近代的手段と思想による教育を主張し、古いユダヤ教より抜けだすことを考えたが、これはプロイセンの高級官僚クリスティアン・ヴェルヘルム・ドーム Christian Wellhelm Dohm の目にとまることになった。ドームが1781年

に書いた『ユダヤ人の市民権の改善について』は、M. メンデルスゾーンの影響がきわめて濃厚であるといわれている。⁽¹²⁾

M. メンデルスゾーンについてもうひとつ指摘すべきことがある。啓蒙主義は、人間をエスニシティ的集団やネイションに第一義的に所属しそこにアイデンティティを求めるものというより、個別的な個人としての人間を追求するというある種の理念をもったものである。それゆえ、この思想にしたがえばキリスト教徒もユダヤ教徒も個人として区別はなく皆平等ということになる。またイギリス人とかフランス人とかドイツ人といったネイションに規定された人間よりも、そうした枠組から離れた普遍的個別の人間を求めた。M. メンデルスゾーンもこうした方向性を追求した。ユダヤ人の共同体を否定したことは、この方向性との関係で理解されよう。しかし否定して次に求めたアイデンティティの場合は、普遍的な個別的な人間の世界ではなく、ドイツ語を基底としたドイツ文化の世界であり、時にはドイツ・ナショナリズムと結合しかねない世界であった。この世界をデビッド・ソルキン David Sorkin は「ユダヤ人がつくったドイツの下位文化」German-Jewish subcultureと呼んだ。それはユダヤ教徒の実態的基盤であるユダヤ人共同体否定の上に形成されるものであるがゆえに、よりドイツ的であり、またよりドイツ的キリスト教つまりルター主義的なものをもっていた。こう考えると、M. メンデルスゾーンの啓蒙主義的思考はある種の限界がはじめからあったといえよう。その上かれの思想は、ドイツ文化を高く評価するゆえ19世紀になりドイツ・ロマン主義が発展しドイツ民族の優秀性を主張する考えが現われるに及んで、これとの関係が当然問題視されなければならない。⁽¹³⁾

M. メンデルスゾーンの思想は多くのドイツ内のユダヤ教徒に影響をあたえた。かれらにとってM. メンデルスゾーンの思想は、ユダヤ教徒解放の思想と考えられたからである。ナプタリ・ヘルツ・ホンベルグ Naphthali Herz Homberg とハルツウィッヒ・ヴェゼリイ Hartwig Wessely は共にヘブライ語の勉強に精をだしたが、他方伝統的なユダヤ教的な教育を否定し、トーラとタルムードをスクラップ化したいと考えていた。かれらが考えた宗教は理性に基づく自然的宗教であった。かれらに続いて啓蒙主義理論の第二世代が現われた。かれらは、ユダヤ教を考えるに当り啓蒙的で知的な立場から接近し、ユダヤ教の信条、律法にも忠実であったが、その場合かれらは現世的、世俗的な方法でそれらの再解釈を試みた。その代表はアイザック・マルカス・ヨースト Isaac Marcus Jost (1793~1860) であった。かれは伝統的なユダヤ教と近代的な現世的な方法を使ってイスラエル史を書いた。これはあいまいな本であったが、キリスト教の世界には受け入れられた。ヨーストと並んで重要な意味をもっていたのは、レオポルド・ツンツ Leopold Zunz (1794~1886) であった。かれは勤勉な学徒であったが、長い全生涯を古いスタイルのユダヤ教の教えを刷新し、近代的な「科学的精神」と整合性をもつようにするために力をついやした。ツンツとかれの友人は「ユダヤ教学」Wissenschaft des Judentums を提唱し、「ヘップ、ヘップの反ユダヤ教徒に対する暴動」のち近代的精神をもったドイツ人でさえユダヤ教徒に対する認識がきわめてあいまいであることを知り、「ユダヤ文化、学術協会」を設立した。この組

織は、ユダヤ教の性格を近代的な科学の方法によって分析し、ユダヤ教の知的体系が普遍的価値をもっていることをドイツ人に知ってもらうことであった。かれらは、ユダヤ教徒は、かつて文化一般に対して恐いほど多くの貢献をなしたが、今では狭い宗教的な古物の研究家に陥ってしまったという考えより出発した。かれは、人類の共通の仕事をするに当って共に働く者としてユダヤ人の気概を発揮できるようにならねばならない、と考えた。協会に参加した一人であるイマヌエル・ポルフ Immanuel Wolfは「いつの日か人間全体の紐帯が生れることがあるならば、その紐帯は科学の紐帯であり純粹理性による紐帯であろう。ユダヤ人は能力を高め、その科学のレベルに自分たちの原則が合うようにまで高めなければならない」⁽⁴⁾ という。

以上の流れは、M. メンデルスゾーンの啓蒙主義に基づいてユダヤ教を再解釈しヨーロッパ文化、ドイツ文化に同化し、その枠内でユダヤ教の存続を考えるという思想を継承し発展させようとするものであった。しかし、こうした考えに対して反対を唱えるものも多かった。現実の問題として1819年頃を考えると、ドイツのユダヤ人は半分しか「解放」されていなかった。多くのユダヤ教徒はどの程度までユダヤ教の研究を現世化すればよいというのか、そのようにしてもまだユダヤ教徒といえるのかと問うた。その中心人物は、エドアルド・ガンス (1798~1839) Eduard Gansであった。かれは法制史の優れた研究者としてベルリン大学で講義することになった。しかしかれがユダヤ教徒であるがゆえにそれ以上の昇進は阻止された。協会の他のメンバーも同じ苦しみを味った。かれらは「純粹理性」など存在しないことをいやという程知らされた。ユダヤ教に固執するがゆえに受けなければならない犠牲は余りに大きく多いことが知らされた。1828年理想をもって出発した「ユダヤ文化、学術協会」は解散してしまった。その翌年ガンスは洗礼を受けキリスト教徒になり、教授の資格をとり名声をかちとった。これに対してハイネは「ガンスは裏切りをおかしたゴロツキであり、重罪をおかした犯罪人だ」⁽⁵⁾と非難した。ガンスと同じ道を歩んだものは多かった。伝統的なユダヤ教徒は、こうした状態を見て、改革論者や同化主義者は現世化とかなんとかいうけれど、それは結局ユダヤ教の信仰を捨てろということだ、このことがよく判ったといった。⁽⁶⁾

(1) ゴットホルド・レッシングについては、Paul Johnson, A History of the Jews, 1988, Harper & Row, Publisher, New York. p. 294. pp.299~300. James J. Sheehan, German History, 1770~1866, The Oxford History of Modern Europe, 1989, Clarendon Press, Oxford. pp. 163~165. pp. 178~179.

なお、レッシングはM. メンデルスゾーンの啓蒙主義的哲学者としての能力とユダヤ人としての徳を高く評価した。かれは、M. メンデルスゾーンをモデルにして戯曲『賢者ナータン』を書いた。

(2) Paul Johnson, op-cit. p. 300

(3) Arther A. Cohen, The Natural and Supernatural Jew, 1767 London. p. 24

(4) Paul Johnson, op-cit. p. 300

(5) ibid, pp. 300~301

(6) ibid, p. 301

(7) ibid, p. 302

- (8) 言語というものについては、日本という島国で歴史的に異民族との密接な交渉をもたなかった国の日本人には仲々理解できない問題がある。ヨーロッパ諸国では宗教的教典がそれぞれ国固有の言葉によって書かれ理解されたという歴史的事実もあり、nationalism や ethnicity の諸問題を考察するに当り言語は決定的に重要な意味をもっている。19世紀ドイツ nationalism を考えるとき、R. ワグナーの楽劇 Musik Drama やグリム兄弟による例の『グリム童話』は重要な意味をもつが、それはそれがもっているストーリーの内容もさることながらドイツ語で書かれているということが決定的な意味をもつ。また、ドイツの nationalism の原点と言われるルターの宗教改革を考えると、ローマン・カトリックの普遍性を保証するラテン語の聖書に対して、ドイツの固有性を示すドイツ語でルターが聖書を表現したということは、きわめて重要な意味をもったと考えられる。これは、イギリスについてもいえることであり、ジョン・ウィクリフが英語訳聖書を世に問うたことは、イギリスの nationalism の視点からきわめて重要な意味をもったと言えよう。
- (9) Juden and Judentum in deutschen Briefen, S. 79. なおこの文章には「イディッシュ語」という言葉はないが、「ヘブライ語とドイツ語の混合物」とか「ジャルゴン」という表現があり、それがイディッシュ語であることは明らかであるがゆえに、それを「イディッシュ語」とした。
- (10) M. メンデルスゾーンは、1783年『エルサレム、ないしは宗教権力とユダヤ教』(“Jerusalem, or upon Religious Power and Judaism.”) を書いたが、この中でユダヤ教は独裁的な教義をもつ宗教ではないと擁護し、ユダヤ教は生活の教訓つまり生活の習慣を示すのみで、各人の思想を統制するものではないとした上で「信仰は命令を受け入れるものではなく、理性による確信によってもたらされるもののみを受け入れるものである」という。これは命令、強製の体制としての政治と理性による自発的確信による宗教の世界の区別を主張したものと考えられる。Paul Johnson, op-cit, p. 303.
- (11) ibid. p. 342.
- (12) James J. Sheehan, op-cit. p. 179.
- (13) この問題は、この論文の主要な論点にもなるので後に詳論する積りである。しかしフィヒテを例にとるならば、かれは言語に基づく国民性を考え、これをナショナリズムの核に考えていた。こうしたフィヒテのナショナリズム論は、M. メンデルスゾーンのドイツ語を基底にすえたドイツ文化への傾倒と何らかの形で関係があったと考えるのが当然であろう。Fichte については、ibid, pp. 342~346. George L. Mosse, *Confronting the Nation, Jewish and Western Nationalism*, Brandeis University Press, Hanover & London. 1933. p. 5. 113.
- (14) Paul Johnson, op-cit, p. 326
- (15) ibid. p. 342.
- (16) ibid. p. 326.

4. ブルーノ・パウアーとユダヤ人問題

K. マルクスの『ユダヤ人問題によせて』Zur Judenfrageを分析することは、この論文の最も重要な作業である。しかしそのためにはブルーノ・パウアー Bruno Bauer (1809~1882) のユダヤ教徒解放論を検討する必要が不可欠である。というのは、K. マルクスの『ユダヤ人問題によせて』はB. パウアーの『ユダヤ人問題』1843年を批判する形で書かれているからである。

B. パウアーは、1809年の生れであるが、1828年から32年までベルリン大学で神学を研究し、1834からベルリン大学神学部講師となり旧約聖書について論じていた。大学でヘーゲルに学びのちにヘーゲル全集の『宗教哲学』の編集も行なったことから、かれは一般には「保守的な正統的なヘーゲル右派」に所属する宗教哲学者と考えられていた。しかし1839年ボン大学に移り、ヘー

ゲル『宗教哲学』の編集を行う過程で思想的に大きく転換し、キリスト教国家に対する批判を始めた。1841年『共観福音書批判』“Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker”の第一巻を発表した。かれはこの書で福音書の中に現われた歴史的事実について文献学的な批判を試みた。また匿名で『無神論者にして反キリスト者たるヘーゲルを裁く最後の審判ラッパ』“Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen”を発表することによって最高の哲学者と考えられていたヘーゲルを批判した。さらにヘーゲル左派の機関紙『ハレ年紙』に『キリスト教国家と現代』“Der christliche Staat und unsere Zeit”という論文を発表し、「無神論の救世主」などといわれるようになった。⁽¹⁾ K. マルクスが批判の対象としたB. パウアーの『ユダヤ人問題』“Die Judenfrage”は、こうしたかれの思想的な流れのなかで書かれ1843年刊行されたものである。この論文は43年に掲載された『ドイツ年誌』が発行禁止となり、連載予定部分が日の目を見なかったりして書物として刊行される以前においてすでに注目されていた。しかしこの本はプロイセン政府のキリスト教国家を擁護する保守派は言うに及ばず、ユダヤ教徒の解放を擁護する解放派の理論をも同時に批判したことで一躍注目されることになり、とくにユダヤ教徒解放擁護論者からの反論があいつぎ、論争の中心に据えられたといつてよい。⁽²⁾ とくに解放論者からの反論は重要であるが、わたくしのこの論文の中心がK. マルクスのユダヤ人問題論にあるゆえ、かれが批判の対象としたB. パウアーのユダヤ人論の論理を概略的に紹介するだけにしたい。

B. パウアーのユダヤ人論はきわめて概略的に見た場合二つの柱からなっていると考えられる。そのひとつは、プロイセン国家を含めてキリスト教国家の意味と歴史的役割であり、もうひとつはそのキリスト教国家の下でユダヤ教徒の解放は可能か、可能であるとすればどのような形によってであるか、ということである。

B. パウアーは1841年『キリスト教国家と現代』という論文を発表した。かれはその中で、キリスト教国家が存在する形は二つあるが、それはすでに歴史的使命を終り過去のものとなった、という。B. パウアーは「キリスト教国家とは、宗教的規定性が、神学の教義としてであれ、教会の宗規としてであれ、ともかく支配的な契機であるか、もしくは支配的となるはずの国家である」とキリスト教国家を定義した上で、歴史上キリスト教国家は次の二つに分類されるという。第一のものは、「国家が教会という実体と化し、教会制度が国家として現われた」もので、東ローマ帝国を典型とした祭政一致的な「神聖国家」であるという。⁽³⁾ 第二のものは過去のプロイセン国家のような教会の宗規が支配的な国家としての「プロテスタント国家」であるという。これには若干説明が必要であるという。中世のヨーロッパにおいては、ローマ・カトリック教会の組織と俗世界の政治権力は一応分離したものとして存在し、政治権力は非宗教的で無信仰であることを自ら告白し、キリスト教国家たることを放棄した、という。しかし宗教改革の結果、ドイツでは神の力によって支えられた階層序列制度が再生の方向にあり、国家の内部で神学的な階層序列制度と真の自由な国家としての要素が対立するようになったという。かくして俗権の「君主が

教会を保護し弁護し」てはいるが、信仰に則ったキリスト教的正義と市民的正義が対立する「キリスト教的でしかも無信仰な国家」が生れた、という。⁽⁴⁾ だがこの矛盾した国家も、フランス革命と啓蒙主義の浸透という状況下において除々に改革され「人倫的自己意識の包括的現象」の一部となるようになった。つまりヘーゲルの『法の哲学』以来、その国家は普遍化され「人倫的客観的実存」を内包することになり「近代国家」へと発展しキリスト教国家とはいえないものとなった、⁽⁵⁾ という。

しかし、ここにB. バウアーにとって現実的な問題が生れた。ウィーン体制成立以来プロイセンの反動化は進み、1840年F. ヴェルヘルム四世が即位して、反ヘーゲル派政策を鮮明にされてかれらを公職から追放するようになったとき、このプロイセン国家はどのような国家と規定できるか、という問題であった。この国家はユダヤ教徒から官職を奪っただけでなく、「無神論者」と考えられていたB. バウアーをもボン大学より追放した。B. バウアーはこうしたプロイセン国家をキリスト教国家の第二の形の「新たな復活を旨とするもの」⁽⁶⁾ と規定する。この国家は、形式上はともあれキリスト教に与し神学でなくその哲学がキリスト教的であるかどうかを問題にし、学問や思想の次元にまで入り込み、その上學問に従事する学者の職まで決定している、という。

ところで第二の形のキリスト教国家の復活を目指すプロイセン国家に対して、何をなすべきかという新しい問題が生れる。B. バウアーは、まず自由な人倫的な人間が自覚的に形成する共同体という真の国家概念が発展することによって、現実的にいってキリスト教国家なるものはすでに存在しないと考えるよといいて、復活の可能性を否定する。しかしプロイセン国家はキリスト教の理念に基づく政策を実行しようとしている。ではどうすべきか。B. バウアーは本来あるべき人倫国家（普遍的な国家）の概念をプロイセン国家に理論的につきつけることによって、プロイセンを人倫的な国家が支配する状況下に置くようにすることが重要である、という。かれはこの理論闘争こそが実戦であるという。しかしそれによってもプロイセン国家がキリスト教国家の復活をめざした場合はどうするか。B. バウアーはその場合にはそれを打倒する以外ないといいて、きわめてラジカルな立場に立つ。こうしたキリスト教復活への対処の仕方を、かれ自身「真正理論のテロリズム」といっている。⁽⁷⁾

以上でB. バウアーのプロイセン国家を含めたキリスト教国家論の紹介を終るが、ここで確認しておくべきことは、かれが追求する人倫的な国家の概念が啓蒙主義的な自由な個人の自覚的な結合に基づく共同体というもので、M. メンデルスゾーン以来の啓蒙主義的思想によるユダヤ教徒の解放と密接に関係していたということである。しかしB. バウアーの考えがM. メンデルスゾーンの延長線上に単純に位置付けることはできないことも事実である。M. メンデルスゾーンは啓蒙主義的な普遍主義を主張しながら同時にドイツ文化への同化を提起していたからである。この点に留意しつつB. バウアーのユダヤ人解放の問題に移りたい。

B. バウアーは普遍的な人倫国家論を提起したが、これが成立すればユダヤ教徒はその人倫的な国家によって自動的に解放されるかという点、かれはそのようには考えていなかった。かれは解

放というものは、被解放者の自主的で主体的な自己批判を伴うものであり、それゆえ自己変革が必要であると考えていた。それゆえ、かれはユダヤ教徒自身普遍の人間に自己変革し、またキリスト教徒も普遍の人間になり、共にキリスト教国家を人倫的国家に変えなければならないと考える。この考えは当然のこととして律法主義や民族主義を相も変わらず後生大事に守っている「前近代的」な「正統派ユダヤ教徒」（＝東方ユダヤ人）に向けられていた。しかしかれの自己批判的なこのユダヤ教徒論は、正統派ユダヤ教徒にのみ向けられ啓蒙化され近代化された改革派ユダヤ教徒には向けられなかったとは考えられない。改革派ユダヤ教徒は今や民族的排他性（＝選民主義）や律法主義を反省して、それらを改革していることは否定できないが、だからといってユダヤ教徒といわれるものがそのアイデンティティとそれに基づく集団性をも放棄しているかという、そのようにはなっていない、という。かれは「ユダヤ教徒の解放が根底的かつ実り豊かで確実なしかたではじめて可能となるのは、かれがユダヤ教徒として、すなわちキリスト教徒にとってつねによそ者としてとどまらざるをえない存在として解放されるときではなく、自分自身を人間たらしめ、いかなる隔壁によっても、また誤って本質的なものと見なされた隔壁によってももはやかれらの人間同胞から切り離されなくなったときである。」⁽⁸⁾という。これより判断する限り、かれはユダヤ教徒とキリスト教徒が真に人間となり人間同胞から切り離されなくなるためには「いかなる隔壁」も許してはならないと考えているのである。選民主義的な民族的排他性や律法主義だけの問題ではなく、ユダヤ教徒それ自体のアイデンティティや集団性を放棄し、自由な普遍的な個人としての人間になることをかれは求めていると考えられるのである。これがかれのいう人間的解放である。

若干前にもどりたいが、かれのユダヤ教徒解放論の前提には先に述べた如くユダヤ教徒自身によるユダヤ教認識とそれに基づいたユダヤ教批判があった。この問題を検討しておく必要がある。

B. バウアーは『ユダヤ人問題』の第一章で「ユダヤ民族精神の頑なさ」という項目を起すと共に、第二章「ユダヤ教の批判的考察」では律法主義と民族的排他性の問題を論じている。かれのユダヤ教批判は、これらを見る限りユダヤ民族の精神的頑なさや律法主義と結合した民族的な排他性に向けられているように思われる。⁽⁹⁾

かれによると欧米の諸民族は、歴史の発展に合せて自己を変革してきた。しかしユダヤ民族は「頑なに自己を維持している」。「ユダヤ民族精神の頑なさをたたえ美点と見なすかわりに、ひとはむしろこの頑なさが根底において何であり、また何に由来するものであるかを問うべきであった」という。そしてその問いの答えとしてかれは次のようにいう。「それは、歴史的な発展能力の欠如なのだ。それは、この民族のまったく非歴史的な性格の土台であり、またこの民族のオリエンタリズムのあり方に根ざしているのである。オリエンタリズムではこうした停滞的な民族のあり方がふつうである。なぜならそこでは人間の自由が、したがってまた発展の可能性が制約されているからだ」と。つまりかれによれば、ユダヤ民族の頑なな性格は、オリエンタリズムの停滞に由来するということである。これに反し欧米の諸民族は、普遍的法則の理性と自由にしたがっているがゆえに発

展したという。「思考と行為において普遍的法則にしたがう個人、およびそのような民族もまた、歴史的に発展するであろう。なぜなら、普遍的法則とは、その根拠を理性と自由のなかに有し、理性の進歩とともに発展するものだからである」としている。¹⁰⁰ B. パウアーは、このようにユダヤ民族はオリエンティックで停滞的であるが、欧米の諸民族は理性と自由に依存するがゆえに発展的である、というヘーゲル的アジア社会停滞論を示す。そしてユダヤ民族の停滞性はユダヤ教の律法と密接に関係しているという。かれによれば理性は「自己自身の所産」に変化を加えるがその場合「超現世的な疎遠な威力に対して許しを請う必要がない」、それゆえ理性と発展は結合する。しかし自由と理性が知られていないオリエントでは、「自由と理性とが自分のあり方であることがわからず、自分の本質のかつ至高の使命を意味も根拠もない儀式の挙行に置き……儀式は斯くかくであってまた斯くかくでなければならぬ」ということになり、律法が重視されざるをえない、という。そしてその結果「このような律法はむろん民族に格別の頑さを授けざるをえないにせよ、それらはまた民族から歴史的発展の可能性を奪いとらないわけにいかないのだ」という。かれはこのようにユダヤ民族精神の停滞性と律法主義を結合して論じた。¹⁰¹

次にユダヤ教の民族的排他性の問題に移ろう。B. パウアーは第二章「ユダヤ教の批判的考察」において、「啓蒙ユダヤ教徒が自分は『わが民族』の自立的な民族的あり方など考えていないなどどどんなに保証したところで、それは、たとえまっとうに考えられたものにせよ、幻想的なものだ」といって、啓蒙ユダヤ教徒でも「自立的な民族的あり方」を追求しているという。そしてB. パウアーがこれを問題にするのは、「自立的な民族的あり方」がきわめて排他的であるからだという。かれはいう。「かれ(啓蒙ユダヤ教徒)はユダヤ教徒以外の者はすべて穢れていると声明しているからであり、またユダヤ教徒としてはそう声明せざるをえないからだ。かれの食物の戒律は、ユダヤ教徒以外の者はすべてユダヤ教徒と同等の者にあらず、同胞にあらずという表明なのである」という。¹⁰² つまり食物の戒律からして、ユダヤ教徒以外のものは「穢れ」といって考え、それゆえ仲間や同胞とは考えられず排他的にあつかわれる、というのである。かくしてB. パウアーは別の所で「ユダヤ教徒の根本的な考え方にしたがうならば、かれは民族そのもの、すなわち、かれらの傍らにあって他の諸民族に民族たる権利なきがごとき唯一の民族たらんとしたのであって、またそのような民族でなければならなかった。ユダヤ教徒は選ばれた民族として唯一真なる民族であり、一切たるべし、世界を占拠すべしと命じられた民族だったのである」という。¹⁰³ かれによれば、ユダヤ民族は神によって選ばれた唯一の特別な「選民」であり、「世界を占拠すべしと命じられた」他の諸民族と異った使命をあたえられ排他的な民族である、ということである。そしてこのユダヤ民族の選民的排他性は既に論じた非歴史性＝停滞性と結合し、それゆえ律法主義によって支えられていた、ということである。

ところで以上の如きB. パウアーのユダヤ教論、ユダヤ民族論は当然のこととしてキリスト教論と関係する。B. パウアーは、ある種のユダヤ教に対するキリスト教優位論をもっていた。かれは「キリスト教的愛は普遍的である。なぜなら、それは民族の相違を認めず、むしろすべての

民族に信仰という贈物をさし出すからだ。したがって、その愛の熱狂もまた普遍的である」という。ユダヤ教が独自の律法主義と民族主義があるのに対して、キリスト教は普遍的であるというのである。これは同時にキリスト教は自由と理性を受け入れる基盤がある西欧に発達し、近代を迎える時点で啓蒙主義と結合し普遍的性格をより濃厚にしたいという考えと関係していたことは間違いない。こう考えるとかれの中でキリスト教優位論があることは否定できない。しかしそのキリスト教もユダヤ教より発生したこともまた否定できない。かれはこの点について次のようにいう。「キリスト教はユダヤ教の止揚であり、したがってまたユダヤの排他性の止揚でもある。だが、止揚が止揚であるのはキリスト教がユダヤ教とその排他性との完成だからこそだ」¹⁴⁰と。このことはキリスト教の側にも何らかの問題性があるということを意味している。ほぼ同様な主旨の文章は他にも発見できる。「ユダヤ教がキリスト教の準備であり、後者が前者の成就である」、「キリスト教は自分に結着をつけたユダヤ教であり、ユダヤ教は未完成の未熟なキリスト教である」¹⁴¹と。かれはキリスト教にも、ある種の排他性はあると考えている。「キリスト教は…自分自身を信仰しようとしたすべての民族、自分自身を信仰し自分の権利を確信して自分の律法をつくろうとしたすべての民族に対して熱狂を差しむける。キリスト教はそもそも、自分自身に、すなわち人間として有する自分の権利、つまり人間的在り方の権利に頼るものすべての者を排除するものなのだ」¹⁴²という。つまりかれはキリスト教は普遍的で宗教より離れた人間性ないし権利を追求する者に対して、排他的であるという。かくして、かれは「宗教は排他的あり方そのものであって、二個の宗教が宗教として、すなわち啓示された至高のものとして認められるかぎり、けっして講和を結ぶことなどありえない」¹⁴³という結論に達する。既にB. パウアーが「根底的かつ実り豊かな」解放、つまり人間解放ということを提起したことを紹介したが、以上の論議を前提にするならばそれは宗教より自由になった個人、人間が理性による「人倫的国家」の下で市民となり相互に人間関係を結ぶ状況を意味しているといえよう。そしてその実現のためにはユダヤ教徒、キリスト教徒は外部より権利として解放をあたえられるのではなく、自己変革することこそ重要であるというのである。

ところで、そもそもユダヤ人解放の問題はフランス革命を出発点として現われたので、政治的解放の問題が重視された。これに対してB. パウアーが如何に考えていたかという問題が残る。

B. パウアーはフランスについて以下の如く考える。フランスでは1789の革命以後の諸々の法的措置によって、法的にはキリスト教徒とユダヤ教徒の同権が認められ、ユダヤ教徒の銀行家アンル・フルドは下院議員になることができた。七月革命は国家宗教を廃止し、国家と教会は分離し、ユダヤ教徒はこの下で市民的、政治的な諸々の権利の行使に参加できるようになった。これらのことは事実であり、一定の前進であることも事実だという。しかし完全な平等性が生れたかというところではないという。例えば下院議員フルドはユダヤ教の安息日の土曜日に議会が開かれれば参加しなければならないし、1840年に制定された児童労働についての法令では16才以下の児童は、ユダヤ教では労働日として許される日曜日には労働が禁止されている。つまりキリスト

教中心の法律が生きているという。そしてそれを正当化する理論は、多数者優先の理論であるという。フランス国家は、キリスト教が「多数者の宗教」だという理由でキリスト教にはその宗教的慣習と法律が一致するとしてある種の「特権」をあたえ、ユダヤ教徒に対して実質的に差別を与えている、という。したがってフランス国家でさえ真の「人倫国家」にはなっていないという。このことは、フランスにおいてさえユダヤ人の「政治的解放」は実は達成されていないことを意味している。では「政治的解放」とは如何なる状況なのだろうか。B. バウアーによれば、キリスト教の特権が消滅し同時にユダヤ教徒が公的な事柄について法律に拘束されなくなり、宗教が私事となった状況、別の言い方をすれば国家市民としての人間にとって「宗教はもはや存在しない」状況を意味していると考えられる。¹⁸⁾ そしてこの状況は、キリスト教徒もユダヤ教徒も普遍的人間であることを自覚し、人倫国家の市民であるという意識を創出するための自己変革を前提にしているという。またこのことは、安息日についていうならば社会的慣習としての安息日を日曜にするか土曜にするかという問題ではなく、公共性を考えつつ「どちらでもよい」と超越できる宗教にとらわれない日常生活態度の必要性を意味した。これは「政治的解放」に対して「人間的解放」といわれ、「政治的解放」は「人間的解放」を通じて実現するとされている。

以上B. バウアーのユダヤ人問題を概略的に見た。こうしたかれの考えからしたならば、実践的にいってキリスト教国家としてのプロイセン国家下でユダヤ人問題の解決は考えられなかったし、またフランスのレベルにまでプロイセン国家のキリスト教的性格を稀薄化することも考えられなかった、とあってよい。それゆえにユダヤ教徒による自主的、自律的な自己変革という方向を追求したとも考えられる。しかしかれが唆示したユダヤ教の自己変革の課程で明らかにされたユダヤ教の欠陥は、反ユダヤ主義の方向をのちにとることになった。¹⁹⁾

(1) B. バウアーの一般的な解説は、James J. Sheehan, *The Oxford History of Modern Europe, German History 1770~1866*, 1989 Oxford University Press, pp. 564~565, 569~570.

篠原敏明のブルーノ・バウアー『ユダヤ人問題』の解説(良知力、廣松渉『ヘーゲル左派論叢第3巻「ユダヤ人問題」1986年、御茶の水書房、85~91ページ)、植村邦彦『同化と解放、19世紀「ユダヤ人問題」論争』(1993年、平凡社)、102~103ページ参照。

(2) ユダヤ教徒解放論者からの反論としては、以下の三人のものが重要であろう。G. フィリップソン『ブルーノ・バウアーのユダヤ人問題詳論』Gustav Philippson, *Die Judenfrage von Bruno Bauer, näher beleuchtet*, Dessau 1848. G. ザロモン『ブルーノ・バウアーとユダヤ人問題にかんするかれの無内容な批判』Gotthold Salomon, *Bruno Bauer und seine gehatlose Kritik über die Judenfrage*, Hamburg 1843. S. ヒルシュ『ユダヤ教、キリスト教国家および現代批判。ブルーノ・バウアーのユダヤ人問題詳論のための書簡』. Samuel Hirsh, *Das Judenthum, der christliche Staat und die moderne Kritik*, Leipzig 1843.

(3) Bruno Bauer, *Der christliche Staat und unsere Zeit*, in : *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, hrsg. von Theodor Echtermeyer und Arnold Ruge, Nr. 135~140, Leipzig 1841. 邦訳「キリスト教国家と現代」(『資料ドイツ初期社会主義』所収) 230~234ページ。

- (4) ibid. 邦訳 231～234ページ。
- (5) ibid. 邦訳 235～243ページ。
- (6) ibid. 邦訳 236ページ。
- (7) Bauer an Marx, 28. März 1841, in : Marx und Engels Gesammelt Aufsatz,(1) / 1, S.353 なお
バウアーの「真正理論のテロリズム」については、良知力「マルクスと真正理論のテロリズムーブルーノ・
バウアー論」（『初期マルクス試論』未来社）参照。
- (8) 植村邦彦、前掲書、129～131ページ。
- (9) Bruno Bauer, Die Judenfrage, Braunschweig 1843.篠原敏昭訳「ユダヤ人問題」（『ヘーゲル左派論叢
第三巻、ユダヤ人問題』1986年 御茶の水書房）79ページ。
- (10) ibid. 邦訳 16ページ。
- (11) ibid. 邦訳 16～17ページ。
- (12) ibid. 邦訳 29～40ページ。
- (13) ibid. 邦訳 20ページ。
- (14) ibid. 邦訳 24ページ。
- (15) ibid. 邦訳 59ページ。
- (16) ibid. 邦訳 61ページ。
- (17) ibid. 邦訳 29ページ。
- (18) 植村邦彦 前掲書 131～140ページ。
- (19) B. バウアーは『ユダヤ人問題』でとりあげたユダヤ教の欠陥を發展させ、1860年代にはユダヤ人の身体的
特徴まで列挙した反ユダヤ主義を發表した。（Anonym）, Die Juden und der deutsche Staat. 1861.
Bruno Bauer, Das Judentum in der Fremde, 1863.この二冊は反ユダヤ主義の本として有名である。
かれはこの二冊の本の中でユダヤ人は人種的に劣等であり、「白いニグロ」と言ってもよく、これがヨーロ
ッパ中に広がって行くことの「危険性」を論じた。ナチズム的反ユダヤ主義の先駆的意味をもっていた。
Jacob Katz, From Prejudice to Destruction, Anti-Semitism, 1700～1933, Harvard University
Press, 1980. pp. 213～218.

5. K. マルクス『ユダヤ人問題によせて』

K. マルクスは、ユダヤ人であったといってよい。⁽¹⁾ 所謂ユダヤ人問題を論ずるに当り、K. マルクスのユダヤ人解放論を検討することはきわめて重要である。このことは、疑問の余地のないことである。かれは、しかし余り多くはこの問題について書いていない。問題にしようとしている『ユダヤ人問題によせて』と『聖家族』ぐらいで、あとはまったくスプラデックにしかり取り上げていない。このことは、かれのこの問題への接近方法と深く関係している。つまり、究極的に考えるならばK. マルクスはプロレタリア革命の中の一課題としてユダヤ人問題を考え、この革命が完成されるならばユダヤ人問題は解決すると考えているからである。

しかしここではかれのユダヤ人問題論の中心論文『ユダヤ人問題によせて』を分析し、K. マルクスのユダヤ人解放論の論理を追求してみたい。

われわれは、B. バウアーのユダヤ人問題へのアプローチと分析を見てきた。次にB. バウアーとK. マルクスがこの問題についてどのように違った問題の立て方をしているか分析しなければならない。一定の見通しを立てるためポール・ジョンソンの見解を聞くことも有効であろう。か

これはB. パウアーの基本的な主張を「ユダヤ教徒はユダヤ教を完全に放棄すべきである。そして自分たちの同等の要求を、宗教と国家の専政から同時に自由にならなければならないという人間の一般的な要求の中で実現するように考えを変えるべきである」ということに求めた。K. マルクスは、B. パウアーが悪意をもちかつ誇張して「ユダヤ人は金の力によって神聖ローマ帝国の運命を決定し、またヨーロッパの運命をも決定する」といったことを受け入れた。K. マルクスがB. パウアーと違う所は、B. パウアーが「ユダヤ人のこの反社会的な性質は宗教から来ている。それゆえユダヤ人は宗教から分離することによって救われる」と信じていたのに対して、K. マルクスは「悪魔は社会的なものであり、経済的なものである」、「ユダヤ教徒が現世で信じている神は何か。金である」と考えることによって、ユダヤ人問題の解決を現世での革命に求めた、としている。⁽²⁾

このK. マルクスとB. パウアーとの相違は、K. マルクスのユダヤ人問題への視点を示していると考えられる。かれの『ユダヤ人問題によせて』を具体的に分解してみたい。

K. マルクスはB. パウアーのユダヤ人問題についての考え方を一応紹介した上で、「パウアーは、一方では、公民として解放されるためにはユダヤ人がユダヤ教を廃棄し、一般に人間が宗教を廃棄することを要求している。他方では、かれは首尾一貫して、宗教の政治的な揚棄が宗教そのものの揚棄であると考えている。宗教を前提としている国家は、まだ真の国家でも、現実の国家でもない」とB. パウアーの基本的な立場をコメントする。つまりK. マルクスにとっては、B. パウアーのようにユダヤ人が主体的に自主的にユダヤ教を廃棄し、キリスト教を前提とした真の国家が存在しない状態の下で解放を主張しても、「誰が解放するべきなのか？誰が解放されるべきなのか？」も判らない、さらに「どのような種類の解放が肝要なのだろうか？どのような諸条件が要求されている解放の本質にもとづいているのか？」との疑問が生まれるというのである。その結果、かれは「政治的解放そのものの批判こそが、はじめてユダヤ人問題の最終的批判となるのであり、ユダヤ人問題を『時代の一般的問題』のなかへ真に解消するものとなるのである」という。つまりK. マルクスからするならば、B. パウアーは既に見てきたようにキリスト教国家を批判し、かれの「政治的解放」はこれと密接に関係しているが「国家それ自体」をどう見るかの視点がないゆえ、「政治的解放」の概念はあいまいになりまた「政治的解放」と「人間的解放」との関係もあいまいになる、そもそも「政治的解放」がユダヤ人にユダヤ教を放棄し、人間一般に宗教を放棄するよう要求する権利をもっているのか、という疑問を提起せざるをえないことになる。「政治的解放」はキリスト教国家の批判だけでは達成されない、「国家それ自体」の批判的分析が必要である。しかしB. パウアーにはこれがない、とK. マルクスはいう。⁽³⁾

かくしてかれは国家と「政治的解放」の問題に進む。かれは、ユダヤ人問題は国家が異なるにつれて異ったとらえ方がなされる、という。つまり国家としての国家が存在していないドイツでは、ユダヤ人問題は神学的問題であり、立憲国家が形成されたフランスではこの問題は政治的解放の不徹底の問題であり、政治的国家が十分発達している北アメリカの自由諸州ではこ

の問題は世俗の問題となり批判は「政治的国家的批判」となる、という。以上のことを前提にしてかれは、「完成された政治的解放は、宗教に対してどのような態度をとるのか」という問題を設定し、政治的解決が完成された国家においても「若々しく生氣あふれた宗教」は存在し、そうした国家と宗教は何も矛盾しないという。⁽⁴⁾ この点、かれはB. パウアーのユダヤ人は政治的解放を求めるならばユダヤ教を放棄すべきであるという主張と大きく異なる。

しかしK. マルクスは「しかし、宗教が存在することは欠陥が存在することであるから、この欠陥の根源は国家そのものの本質のなかに求めるほかはない」と新しい問題提起をする。そしてこれに答えるために「われわれは、政治的國家を、宗教的弱点とは切りはなして、その世俗的構造について批判することによって政治的國家の宗教的弱点を批判する」として、國家の世俗的構造に目を向ける。かくして、かれは國家の本質にアプローチする。かれは次のようにいう。「國家が出生や身分や教養、職業を非政治的な区別だと宣言する場合、そして國家がこれらの区別を考えに入れずに、すべての國民を國民主權への平等な參與者であると公示する場合、また國家が現実の國民生活のすべての要素を國家という観点からとりあつかう場合、國家は、出生・身分・教養・職業の区別を國家なりに廃棄しているのである。しかし、だからといって、國家は、私有財産や教養や職業がそれらなりの仕方、つまり私有財産として、教養として、職業として、活動し、それぞれの特別な本質を發揮することを妨げない。國家は、これらの事実上の区別を廃棄するどころか、むしろそれらの区別を前提にしてのみ実存し、みずからを政治的國家として感じるのであり、これら自分の諸要素と対立することによってのみ、國家は自らの普遍性を發揮するのである」と。K. マルクスは國家は私有財産、教養、職業、出生、身分といった区別からなりたつ現世的構造に立脚することにより、逆に普遍性を確立すると主張しているのである。⁽⁵⁾

次に、K. マルクスは政治的國家と現世的構造を以下の如く理解する。完成された政治的國家は「人間の類的生活であり、人間の物質的生活に対立している」という。「物質的生活」とは「利己的な生活」であり、それは「市民社会」の中にあり、また市民社会の属性でもある、という。人間は類的存在だとみなされる國家の下では「想像上の主權の空想上の構成員」となり、「非現実的な普遍性によってみだされる」。しかし人間は市民社会、つまり「最も身近な現実」のなかで「私人」であり、「他の人間を手段とみなし、自分自身をも手段にまでおとしめる」ところの「一つの世俗的存在である」、という。この人間の二面性、つまり、ユダヤ人もキリスト教徒であるブルジョアジーも共に國家構成員の公民＝シトワイアンである。このことは、市民社会と政治國家との現世的分裂より生れるものであるという。⁽⁶⁾

以上の論議の中で政治的解決を考えると、それは「宗教を公的權利から私的權利に追いやり、人間を宗教から政治的に解放するものである。その結果、「宗教はもはや國家の精神ではなく、「市民社会の精神、すなわち利己主義の領域、万人の万人に対する戦いの領域の精神となった」という。このように政治的解決を考えると、それは「人間の実際の宗教心を揚棄するのでもないし、揚棄しようと努めるものでもない」という。K. マルクスにとって政治的解決とは、B. パ

ウアーのように人間が宗教を放棄して一元的に「普遍的な人間」としてのシトワイアンになることを追求するのではなく、人間が政治的國家の次元と市民社会の二次元に分裂している状況を認識することであった。ユダヤ教徒はユダヤ教より決別し矛盾のない状態にならなくとも、政治的には解放される、とK. マルクスは考える。しかしかれにとって政治的に解放されたとしても、人間的に解放されたとはいえない、それゆえ政治的解放は「中途半端と矛盾」をもつ、しかしそれはユダヤ教徒の責任や問題ではなく政治的國家と市民社会への二次元的分裂より生れているといえるのである。(7)

ではK. マルクスは人間的解放をどのように考えているのであろうか。かれは次のようにいう。「あらゆる解放は、人間の世界を、諸関係を人間そのものへ復歸させることである。政治的解放は人間を、一方では市民社会の成員、利己的な独立した個人へ、他方では公民、精神的人格へと還元することである」として、もう一度政治的解放の矛盾的对立性を示す。かれはその上で、「現実の個体的な人間が抽象的な公民を自分のなかに取り戻し、個体的人間でありながら、その経験的生活、その個人的労働、その個人的所有関係のなかで、人類的存在となったとき、つまり人間が彼の『固有の力』を社会的な力として認識し組織し、したがって社会的な力をもはや政治的な力というかたちで自分から分離しないとき、そのときはじめて、人間的解放は完遂されたことになるのである」(8) という。つまり「人間的解放」とは、普遍的で理念的であるシトワイアン——國家の公民——としての人間と、利己的で物質的である市民社会の構成員としての人間、この相対立する人間がひとつになり内部矛盾が揚棄される状態をいうと考えられる。

今までのK. マルクスのB. バウアー批判は主としてB. バウアーの『ユダヤ人問題』に向けられたものであるが、これからのものは同じくかれの『現代のユダヤ人とキリスト教徒の自由になりうる能力』(9) に向けられたものである。

K. マルクスは、B. バウアーの立場はユダヤ人問題を論ずるに当り「ユダヤ人の観念的な抽象的な本質、つまり宗教をユダヤ人の全体と考える」もので、ユダヤ人問題を「一つの純粋に宗教問題に変えている」とまず批判する。その上でK. マルクスはバウアーの「神学的な問題の立て方を打破するよう試みることにしよう。われわれにとってユダヤ人の解放能力の問題は、ユダヤ教を廃棄するためには、どのような特別な社会的基盤を克服すべきなのか、という問題に変わる。……われわれは、現実の世俗的なユダヤ人を見ることにしよう。すなわちバウアーが見ているような安息日のユダヤ人ではなく、平日のユダヤ人を見よう。ユダヤ人の秘密を彼らの宗教のなかに探るのではなく、その宗教の秘密を現実のユダヤ人のなかに探ることにしよう」と提起し、問題への接近方法の転換を示す。(10)

次にK. マルクスは具体的な分析に入る。かれは「ユダヤ教の現世的基礎は何か？ 実際的な欲求、私利である。ユダヤ人の世俗的な祭祀は何か？ あくどい商売である。彼の世俗的な神は何か？ 貨幣である。

よろしい！ それではあくどい商売からの、そして貨幣からの解放が、したがって実際の現実

的なユダヤ教からの解放が、現代の自己解放だということになる」といって、ユダヤ教の社会的な基盤は貨幣経済、商取引であると主張する。K. マルクスは、ハミルトン大佐が「現世は、彼ら（ユダヤ人）の目には取引の場以外の何ものでもなく、彼らは隣人より金持ちになることのほかには現世に何らの使命もないと確信している。あくどい商売が彼らの考えのすべてを支配し、商品交換が彼らの唯一のたのしみである」といっているのを、肯定的に受けとめ引用しユダヤ人と商品交換の密接なる関係を紹介している。¹¹⁾

K. マルクスは続けて、このようなユダヤ人の商売がキリスト教社会をも支配することになり、キリスト教の聖職者も「聖職を金もうけ」の道具と考えるようになるという。「ユダヤ精神、ユダヤ教はキリスト教社会そのもののうちに存続し、しかもこの社会のなかで最高の完成をとげた」という。そして「欲求と利己の神」を貨幣に求めるユダヤ人は、市民社会と結合し、市民社会は内部よりそうしたユダヤ人を逆にたえず生みだしてゆく、という。そして、そうした「市民社会はキリスト教世界のなかではじめて完成する」という。かれは、キリスト教支配のもとでのみ「市民社会はあらゆる民族的、自然的、人倫的、理論的關係を人間にとって外的なものとし、類的紐帯を引き裂き人間を利己主義と欲求に支配されるアトム的な敵対的な存在にしまった」という。かれによると、こうした状況を見ていると「キリスト教はユダヤ教から発生した。それはふたたびユダヤ教のなかへと解消した。キリスト教は、そもそものはじめから観想的な態度をとるユダヤ人だったのであり、したがってユダヤ人は実践的（实际的）なキリスト教徒なのであって、実践的キリスト教徒はふたたびユダヤ人となったのだ」ということである。この辺のK. マルクスの論理は先に紹介したB. パウアーの「キリスト教はユダヤ教の止揚であり、したがってまたユダヤ的排他性の止揚でもある。だが止揚が止揚であるのは、キリスト教がユダヤ教とその排他性との完成だからこそだ」という論理と類似性を示す。かくしてK. マルクスは「キリスト教はユダヤ教の崇高な思想であり、ユダヤ教はキリスト教の卑俗な適用である」とする。¹²⁾

ではユダヤ人問題の解決をK. マルクスはどのように考えていたであろうか。既に見てきた如く、かれはB. パウアーの如くユダヤ人問題を宗教の次元の論理に還元するのではなく、ユダヤ教を社会・経済的基礎より説明し、その解消を考えた。かれは考える。「社会がユダヤ教の経験的な本質であるあくどい商売とその諸前提を廃棄すること」ができたならば、ユダヤ教徒のよって立つ基礎が崩壊するゆえ、「ユダヤ人というものはありえないことになる」と。このとき「もはやユダヤ人の意識は何らの対象をもたなくなり、ユダヤ教の主観的基礎である実際の欲求が人間化」され、かくして「人間の個人的、感性的あり方とその類的あり方との衝突が揚棄される」という。かくして、K. マルクスは「ユダヤ人の社会的解放は、ユダヤ教からの社会の解放である」と結論づける。¹³⁾ かれは社会があくどい貨幣を媒介する商品経済から、自由にならないければならない、そうすればユダヤ教の基礎が解体され、ユダヤ人は自由になると考えていたのである。つまりK. マルクスは、商品経済を中核とする市民社会を揚棄する革命の遂行によって、ユダヤ教徒とキリスト教徒のよって立つ経済的基礎を変革することにより、キリスト教とユダヤ

教の同時的な揚棄を考えていた、と推論できるのである。

- (1) 巢山靖司「マルクスにおけるユダヤ人問題とナショナリズム論」（名古屋大学『法政論集』No.154）515～120ページ。
- (2) Paul Johnson, A History of Jews, 1987, Harper & Row, Publishers. New York, pp. 350～351.
- (3) Karl Marx, Zur Judenfrage, Karl Marx und Friedrich Engels, Werke I, 1964, Dietg verlag Berlin, pp. 350～351. 城塚登訳『ユダヤ人問題によせて、ヘーゲル法哲学批判序説』（1974年 岩波書店）15～17ページ。
- (4) ibid. p. 351～352. 邦訳 17～19ページ。
- (5) ibid. p. 354. 邦訳 23ページ。
- (6) ibid. pp. 354～356. 邦訳 24～26ページ。
- (7) ibid. pp. 356～357. p. 361. 邦訳 27～28ページ 39ページ。
- (8) ibid. p. 370. 邦訳 53ページ。
- (9) Bruno Bauer, Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden, in : Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, hrg. von Georg Herwegh, Zürich und Winterthur 1843. In : Feldz - üge der Kritik. 川越修訳、『資料ドイツ初期社会主義』に所収。
- (10) Karl Marx, op-cit. pp. 371～372. 邦訳 54～57ページ。この部分は、かれの『ヘーゲル法哲学批判序説』の基本的な主張と重なる。かれはここで「反宗教的批判の基礎は、人間が宗教をつくるのであり、宗教が人間をつくるのではない、ということである」という。そしてかれは「聖なる形態における自己疎外の仮面をはぐことが、何よりもまず、歴史に奉仕する哲学の課題である。こうして、天国の批判は、地上の批判と化し、宗教への批判は法への批判に、神学への批判は政治への批判に変化する」という。Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, (Marx und Engels, Werk I, 1964) . pp. 378～380. 邦訳 71～73ページ。
- (11) Karl Marx, op-cit. pp. 372～373. 邦訳 pp. 58～60.
- (12) ibid. p. 376. 邦訳 65～66ページ。
- (13) ibid. p. 377. 邦訳 67ページ。

6. まとめ、K. マルクスの問題

啓蒙主義ないし啓蒙思想は、中世的な非合理的で蒙昧なものを経験的で合理的な人間理性によって批判し、普遍的個人を中心とした社会の建設を提起した。M. メンデルスゾーンは自己が信仰するユダヤ教と啓蒙思想に洗われるヨーロッパ文化との対立のなかで苦悩する。かれの場合ヨーロッパの「普遍的」と考える文化といっても、それは具体的にはドイツ語に基づくドイツ文化であった。かれは自己のユダヤ教信仰とドイツ文化との対立、矛盾を稀薄化するために、伝統的でそれゆえ律法的なユダヤ教を近代化することによる改革を提起する。さらに進んでかれは、ヘブライ語やイディッシュ語といったユダヤ教と結びついた言語使用を否定し、それに基礎づけられたユダヤ教徒の共同体をも実質的に否定し、キリスト教に著しく接近した。ここに18世紀の改革派ユダヤ教徒の自己の解放とからんだ苦悩を読むと共にある種の危険性をも感ずるのである。M. メンデルスゾーンはドイツ語とそれに基づくドイツ文化に傾斜したが、19世紀の中頃にむかえたドイツではそのドイツ語とドイツ文化の優秀性を主張した反動的なドイツ・ナショナリズムが広

がり、以って相変わらずヘブライ語とイディッシュ語を使用するユダヤ教とユダヤ教徒を批判し排除する流れが拡大したからである。ナチズムへと連らなつた楽劇 Musik Drama の作家 R. ワーグナーは『音楽におけるユダヤ性』⁽¹⁾という著作で、ユダヤ教とその信徒をきわめて激しい口調で批判したが、それは B. パウアーの反動的論文『ユダヤ人とドイツ国家』にも匹敵していた。こう考えると M. メンデルスゾーンは啓蒙思想を求めることにより、ドイツ語とドイツ文化への同化を追求し逆にドイツの反動的なナショナリズム形成に手をかけたとも考えられる。⁽²⁾

B. パウアーは、M. メンデルスゾーンのユダヤ教とドイツ文化の矛盾という問題を、普遍的な人倫国家を追求するという方向で解決しようとした。かれはキリスト教徒とユダヤ教徒との「隔壁」の除去を主張し、そのためにユダヤ教の選民主義に基づいたナショナリズムの変革を主張した。つまりキリスト教は普遍的個人を対象とした普遍主義に基づく宗教であるが、ユダヤ教は律法主義に支配された選民主義に依拠するナショナリズムの宗教であるゆえ、まずもってユダヤ教の自己変革が必要であるという。かれはキリスト教が普遍的であるがゆえ、合理的、理性的で発展し歴史的に進歩してきたが、ユダヤ教は理性を否定するがゆえに何千年もたった古い律法や教義をそのまま後生大事に保持している、という。しかしよくキリスト教を分析すると、キリスト教といえど非キリスト教徒を差別するゆえ、必ずしも全面的に普遍的であるとはいえない、という。かくして、かれは「キリスト教はユダヤ教の止揚であり、したがってまたユダヤ教的排他性の止揚でもある。だが止揚が止揚であるのは、キリスト教がユダヤ教とその排他性との完成だからこそだ」としてキリスト教の排他性をも指摘することになる。こうした分析に依拠しつつ、かれは政治的にはキリスト教とかユダヤ教といった規定が法律から消え、宗教が私事になり普遍的国家市民にとって宗教はもはや存在しない状況が生れ、キリスト教徒とユダヤ教徒は普遍的人間となり、人倫国家の市民となる必要があるという。

B. パウアーの理論は、キリスト教徒とかユダヤ教徒である以前に普遍的人間であり、人倫国家の市民でなければならない、とした点で M. メンデルスゾーンの矛盾を論理の次元では解決したといえよう。しかし本当にそうした普遍的人間を現実に追求できるかという問題は残った。事実かれ自身普遍的人間にはなれず、まさに正反対のドイツ・ナショナリズムを擁護する反ユダヤ主義に陥っていったのである。⁽³⁾

ヘーゲリアンとは一般に、ヘーゲルが法哲学で主張した命題「理性的なるものは現実的であり、また現実的なるものは理性的である」を認めるものである。この命題のうち「現実的なるものは理性的である」を重視し、現状を完結したものと考え、ヘーゲルの考えを大枠で肯定するものをヘーゲル右派（B. パウアーはその一人）と考えられていたが、K. マルクスはこれとは異なりヘーゲル左派といわれている。左派は「理性的なるものは現実的である」を重視し、現状は完結せず改革が必要であり、ヘーゲルの考えに必ずしも満足しないグループであった。K. マルクスが、右派の B. パウアーを批判したのは当然といえよう。しかし、K. マルクスも B. パウアーもヘーゲリアンとして啓蒙思想の枠内にあったことは事実である。

K. マルクスはユダヤ教とかキリスト教とかいって宗教それ自体の次元で二者を批判したり、比較するといったB. パウアーの取った方法は採用しない。K. マルクスはB. パウアーは「ユダヤ人の観念的な抽象の本質つまり宗教をユダヤ人の全体と考え」、ユダヤ人問題を「一つの純粹に宗教問題に変えている」と批判し、「安息日のユダヤ人ではなく、平日のユダヤ人を見よう」と方法論的な問題提起をなした。K. マルクスの方法論におけるB. パウアーとのこの相違こそ、ヘーゲル右派と異った左派の立場を示していたといってもよい。この方法論上の立場は別の論文『聖家族』においても明確に示されている。「われわれは今日のユダヤ人の存在を、彼らの宗教から——まるでそれが独自の、それ自体で存在するものであるかのように——説明することをしないで、われわれはユダヤ宗教のねばり強い生命を、ユダヤ宗教のうちに空想的に反映されている市民社会の実践的諸要素から説明した」⁽⁴⁾という。

K. マルクスは以上の如く方法を設定した上で安息日ではなく平日のユダヤ人に接近する。かれは「ユダヤ教の現世的基礎は何か。実際的な欲求、私利である。ユダヤ人の世俗的祭祀は何か？ あくどい商売である。彼らの世俗的な神は何か？ 貨幣である。」と言い切る。ここまで論ずればユダヤ人の解放は自から明白になる。かれはいう。「あくどい商売からの、そして貨幣からの解放が、したがって実際の現世的なユダヤ教からの解放が、現代の自己解放である」と。

しかしK. マルクスはこれで終らない。この「あくどい商売」、「貨幣経済」はユダヤ教徒が担いキリスト教と結合した市民社会で最高に発展した、それゆえ「実践的キリスト教徒はユダヤ人になった」として、キリスト教の現世的基礎をも商取引きの貨幣経済に求める。かくして貨幣経済からの解放——ある種の革命——は、ユダヤ教とキリスト教の同時的否定を意味した。両宗教の同時的否定は、西欧においては無神論の宣言、唯物論の宣言と考えられた。ユダヤ教とキリスト教を同一線上に貨幣経済を媒介にして把握するこの論理は、B. パウアーの「キリスト教はユダヤ教とその排他性の完成だ」といった把握と同質性を示していた。

以上でK. マルクスの論理の骨格の整理を終り、次にかれのユダヤ人問題の分析に対する評価に入りたい。

K. マルクスはユダヤ教とキリスト教の現世的基礎は、貨幣経済で共通していると考えた。この点ある種の啓蒙主義的な普遍性を考えた分析であり、かれが啓蒙思想の枠内にあったことを示す。かれはさらに、貨幣経済の発展はあらゆる共同体を解消し人間を敵対しあう普遍的な個人にすると把握する。かれは「市民社会はキリスト教世界のなかではじめて完成する。あらゆる民族的、自然的、人倫的、理論的關係を人間にとって外的なものとするキリスト教支配のもとでのみ、市民社会は国家生活から自分を完全に切り離し、人間のすべての類的紐帯を引き裂き、利己主義と利己的欲求をこの類的紐帯の代りにおき人間相互に敵対しあうアトム的な個人たちの世界に解消することができたのである。キリスト教はユダヤ教から発生した。それはふたたびユダヤ教のなかへと解消した」という。しかし筆者の考えからするならば本当に過去から続いてきた人間の「類的紐帯」が、貨幣経済によって解体され人間は普遍的な個人になるのかという疑問が

生れる。アンソニーD. スミス Anthony D. Smith は、ネイションは近代において商品経済の発展と共に形成されるが、その場合前近代より継承されたエスニックな要素が決定的に重要だとして、エスニックな要素が商品経済によって消滅するという考えを否定している。⁽⁵⁾ また歴史的事実の問題としてK. マルクスが『ユダヤ人問題によせて』や『共産党宣言』を書き、貨幣経済の発展が人間の「類的紐帯」を解体し、普遍的な個人＝労働者の存在を力説した19世紀の中頃以来、ヨーロッパではナショナリズムが著しく台頭しナショナリズムの時代になった。なおマルクスが『共産党宣言』で「万国の労働者よ、団結せよ」と訴えた労働者は「祖国のない」存在としたが、この把握は啓蒙思想的な普遍主義に依拠していた。

第二にK. マルクスは『資本論』ではキリスト教的市民社会形成以前のユダヤ教的貨幣経済が市民社会で完成した形態をとることは考えておらず、近代資本主義と前近代社会の貨幣経済の間にある種の断絶を考え、近代資本主義における貨幣経済の独自性を示している。⁽⁶⁾ このことは近代資本主義における貨幣経済の「合理性」を前近代社会における貨幣経済と比較して主張することになるのであるが、それによりK. マルクスは西ヨーロッパ世界に自己の立脚点を求めそれ以外の世界を等閑視する傾向に陥ったと考えられる。このことは啓蒙主義全体に妥当するものである。しかし西ヨーロッパの近代資本主義の「合理性」は、それ以外の世界における前近代的非合理性と結合し、それを足場にして発展してきたと考えられる⁽⁷⁾。とするならば西欧的な市民社会で啓蒙思想と共に存在した「西方ユダヤ人」の問題は、東欧で前近代的伝統と結合して存在した「東方ユダヤ人」の問題と密なる関係をもっていたはずである。K. マルクスは「ユダヤ教は市民社会の完成とともに頂点に達するが、しかし市民社会はキリスト教世界ではじめて完成する」というように、市民社会とキリスト教、それらとの結合のなかで存在した「西方ユダヤ教徒」のみしか見ることができず、「西方ユダヤ教徒」の存在と密接に関係する「東方ユダヤ教徒」の問題を視野に入れることはできなかつたのではなからうか。この問題は、K. マルクスが19世紀から20世紀にかけて「ユダヤ人問題」がどのように展開するかという展望をもっていたのかという問題に関係していた。

第三にK. マルクスのナショナリズム論全体との関係で、かれのユダヤ人問題の分析がどのような意味があるかということである。ナショナリズム問題の研究者であるモンスラー・ギベルノー Montserrat Guibernau は「私見ではあるがマルクスの最終目的は民族的な差別を除去することではなく、資本主義から生れる経済的、社会的不平等の廃止であり、個人が人間として解放されることができる世界の樹立であった」⁽⁸⁾といている。またジョン・シュワルツマンテル John Schwarzmantel も「マルクスとエンゲルスはナショナリズムを第二次的重要性しかもたないものと考えただけでなく、一時的な過法的な性格のもののみなしていた」⁽⁹⁾という。これらの解釈は基本的に正しい。K. マルクスは資本主義的生産力が国境をこえて発展することにより、狭い民族 nation とか今様に言うエスニシティの枠は破壊される、この生産力を基本的にコントロールできるのは、「祖国のない」労働者階級である、と考える。かれはドイツが統一国家

を形成し巨大産業を生みだせば生産力が発展しそれと生産関係の矛盾が発展し、革命が起りその下で近隣のスラブ系の小民族の問題は解決すると考え、1866年の普墺戦争でのプロイセン勝利をドイツ統一への第一歩として積極的に評価したのである。かれは階級矛盾に基づくプロイタリア革命に、民族問題を解消したといってよい。かれのユダヤ人問題の解決も、究極的にはこの路線に従ったものであったと考えてよい。この点で、ギベルノーやシュワルツマントルが言明したことが妥当性をもっていることが明らかになったといえよう。

しかし問題はそれで終らなかった。1871年のドイツ帝国創出に向けての過程は、ドイツ的要素を事実上最大限に拡大し、ドイツ民族の優秀性を主張する過程であった。その過程は異質的要素——その典型はユダヤ教的、ユダヤ人的要素——が排除され、反ユダヤ主義が宗教的レベルだけでなく人種的反ユダヤ主義が生れる時代であった。ドイツの労働者は、「祖国のない」労働者ではなく、つまり「万国の労働者」として団結できる国際主義的な労働者などではまったくなく、ドイツ民族の優位性を信ずる「フェルクィッシュ」Völkishな存在であった。つまりK. マルクスが考える階級利害第一の存在ではなく、フォルク Volk の利害第一の存在であった。何故K. マルクスにこのような分析の誤謬が生まれたのか。それはかれの父がプロテスタントに改宗しても救われず苦悩する姿を見るにつけ、宗教的なもの、ナショナルなものに敵意を示し、ユダヤ教とキリスト教の同時的否定を以て唯物論者になったが、⁽¹⁾ ナショナルなもの、エスニックなものはこれを直視するもののみが理解できる性格のものであったということではなからうか。この点からするならば、ユダヤ教に回帰することによりユダヤ人問題にアプローチしたモーゼス・ヘス Moses Hess に筆者の関心は移る。

- (1) Richard Wagner, Das Judentum in der Musik, in "Neue Zeitschrift für Musik" 1850. R. Wagner : Gesammelte Schriften und Dichtung (GSD) , 1850, Bd 5 , ss. 66~77.
- (2) M. メンデルスゾーン的な同化主義は19世紀末にも現われる。グスタフ・マーラー Gustav Mahler を考えよ。葉山靖司「西方ユダヤ人の歴史的役割、G. マーラーについて」（『見田守教授停年退官記念論文集』、1993年、大阪外大）参照。
- (3) B. パウアーは、ユダヤ人の人種的劣等生を主張し、同時に音楽家のR. ワグナーと共にドイツの「ユダヤ主義化」Verjüdelung を叫び、危機感をあおった。Jacob Katz, From Prejudice to Destruction, Anti-Semitism, 1700~1933, 1980. Harvard University Press, pp. 214~217. 篠原敏昭「ブルーノ・パウアーの反ユダヤ主義」（石塚正英編『ヘーゲル左派、思想、運動、歴史』1992年法政大学出版局）参照。
- (4) K. Marx, Heilige Familie, (Marx und Engels, Werk I) 邦訳、全集 2巻、114ページ。
- (5) Anthony D. Smith, The Ethnic Origin of Nations, 1986. Blackwell Publisher. 葉山靖司他訳『ネイションとエスニシティ』（1999年、名古屋大学出版会）
- (6) K. マルクス『資本論』第三巻20章「商人資本に関する歴史的考察」参照。
- (7) Immanuel Wallerstein, The Modern World—System ; Capitalist Agriculture and Origin of The European World—Economy in the Sixteenth Century, 1974, New York. 北川稔訳『近代世界システム I』『近代世界システム II』（1981年、岩波書店）
- (8) Montserrat Guibernau, Nationalism The nation—state and Nationalism in The Twentieth Century, 1996. Polity Press. p. 18.
- (9) John Schwarzmantel, Socialism and Idea of Nationalism. 1991, Harvester wheatsheaf. p. 59.

K. マルクスとユダヤ人問題

- (10) 巢山靖司「マルクスにおけるユダヤ人問題とナショナリズム」(名古屋大学法学部『法政論集』No.154) 518～520ページ。

(1998. 9. 17 受理)