

ヘルマン・コーヘンとマルティン・ブーバーのユダヤ教論争

松 井 富美男

【キーワード】 シオニズム、ユダヤ民族、メシア思想、預言者的精神、メシア的人類

1. はじめに

コーヘンとブーバーのユダヤ教論争は、コーヘンの「宗教とシオニズム」¹⁾を端緒にブーバーの「概念と現実」²⁾、これを受けたコーヘンの「マルティン・ブーバーへの返答」³⁾、さらにブーバーの「国家と人類」⁴⁾というように1916年に立て続けに公開された4論文を柱とする。その中身については追って見ていくが、二人のやり取りは次第に激しさを増している。ただし、このときコーヘンは世界的に名声を博していた74歳の老大家であったのに対して、ブーバーは38歳の若きシオニストであったために、論争は若者が大家に食ってかかっているといった印象が強い。

しかし二人の論争は、こうした印象で語り尽くせるような底の浅いものではない。この内に国家と民族、国家と宗教、民族と言語というような今日でも通用する普遍的な問題が含まれるので、現在のわれわれから見ても、彼らの論争から学ぶべき点は多々ある。そこで本稿は、その論争内容を跡づけることで20世紀初頭のユダヤ精神がいかなるものであったのかを明らかにする。

2. 論争の背景

映画「西部戦線異状なし」の冒頭に、祖国の志願兵になることがいかに美徳なことであるのかを生徒たちに熱弁している老教師が登場する。ヘルマン・コーヘンは、第一次大戦中にドイツ系ユダヤ人に向かって祖国ドイツに積極的に協力するように促した。そのときの彼は、さながら映画の老教師のようであったであろう。それを端的に示しているのが1915年から1916年にかけて書かれた「ドイツ性とユダヤ性」⁵⁾という論文である。ここではドイツ性の起源がギリシア性とユダヤ性に見いだされ、これらの融合によってカントやゲーテに代表されるドイツ文化が成り立っているとされた。その狙いは明らかにユダヤ人と非ユダヤ人の一体化である。またこの末尾には「前書きとしての批判的な後書き」も添えられている。その中でコーヘンは反ユダヤ主義者とシオニストの両方から個人攻撃に晒されているが、彼らへの報復は学問に対する「長年の奉仕」に悖るので無視することにして、不偏的な読者を難解さから解放することだけがここでの目的だとしている。⁶⁾

コーヘン自身が述懐するように、彼はこれまでジャーナリズムから距離を置いて、ひたすら学究生活に勤しんできた。ところが第一次大戦勃発直後に哲学の立場から時代状況について講演す

るようカント協会から依頼され、そのために用意したテーマが「ドイツ精神の独自性について」であった。この講演以後彼は再びジャーナリズムにかかわるようになる。ジャーナリズムとの最初の機縁は1880年の時点にまで遡る。それはトライチュケの反ユダヤ的発言⁷⁾への義憤からユダヤ人擁護の論陣を張ったことから生まれた。このときコーヘンは38歳であったが、既にマールブルク大学正教授であったために活動しやすく、ユダヤ人の代表として反ユダヤ的風潮に対抗する任を自らに負ったものと思われる。こうしてこれ以後もユダヤ教に関する論文が時々公開されたが、コーヘンをユダヤ哲学者として位置づけるには不十分であった。それよりもこの時期の関心はカント哲学の体系的基礎づけと、これに依拠した自己哲学の構築にあり、そのために彼は次第にジャーナリズムから遠ざかっていった。その彼を再びこの世界に引き込むきっかけとなったのは緊迫した国際情勢である。しかしコーヘン自身は生粋の学者で、ジャーナリズム論争のための特別な言葉を持たなかった。彼は「宗教とシオニズム」でもそのことを吐露している。「ジャーナリズム論争は私の用件ではない。私の職業は学問である。精神問題にとって最良の戦術は、思想的対立を積極的に表すことである。…この方法だけが精神的争いから大切な客観性(Sachlichkeit)を守る」⁸⁾と。このようにコーヘンは自分の居場所を執拗に「学問」の内に求めている。それゆえ成り行きとはいえ、シオニズムとの戦いを新たに惹起したことは、彼にとって誤算であったであろう。また精神問題では思想的対立を鮮明にして客観性を歪めないことが重要だとしているが、これには現実改革を急ぐあまりに客観性を無視したがるシオニストへの牽制の意味もあったであろう。

この2年後巨星コーヘンの他界によって二人の論争は終焉したが、ブーバーに率いられたシオニズムは、ドイツ帝国の崩壊を機に国内外でユダヤ教の指導理念になった。そしてこの理念は、第二次大戦後ホロコーストを運よく免れたユダヤ人たちがイスラエルを建国したときに「現実化」された。この「現実化」問題も論争の重要なテーマであるが、これについて両者は最後まで意見の一致を見なかった。その理由を解明するにはコーヘンの『純粹意志の倫理学』を読み直す必要がある。⁹⁾

ところで、そもそもシオニズムとは何か。この思想は聖書の預言に倣ってユダヤ人国家をパレスチナに樹立することを意図する。モーゼス・ヘスの『ローマとエルサレム』(1862)やテオドール・ヘルツルの『ユダヤ人国家』(1896)などが、この思想の普及に一役買った。¹⁰⁾しかし近代シオニズムの隆盛は、「約束の地 Heimstätte」が聖書で保証されているという理由だけでは理解しにくい。シオニズムはヘルツルが言うように「太古の思想 uralter Gedanke」である。これが19世紀後半ににわかに「運動」として芽生え始めた背景に、ユダヤ人たちが生活する現地社会に「同化 Assimilation」できないでいたという切実な現実がある。同化意識は、18世紀末から19世紀初めにかけてフランス革命、ナポレオン法典、ウィーン会議などを経て万民平等の理念が人口に膾炙し、ユダヤ人の解放が進む中で徐々に広がっていった。だが現実はこのような崇高な

理念からはるかに隔たっていた。

ヘルツルは前掲書でその実態について次のように報告している。「われわれが忠実なうえに、随所で超絶的な愛国者であっても、われわれが同胞と同じように財産や血を犠牲に捧げても、われわれが芸術や科学において祖国の名誉を高め、商業と交通によって祖国の富を増やそうとしても無駄である。われわれは、実際にもう何百年も前から住んでいる祖国でよそ者と言いふらされる。…国内で誰がよそかを決定できるのは多数である。それは民族交流における一切と同様に力の問題だ」¹¹⁾と。このようにヘルツルは、ユダヤ人の奉仕とは無関係に反ユダヤ主義は多数の力や民衆の偏見に起因するので、ユダヤ人が共同体との一体感を求めても無駄だし、民衆の教育レベルの向上を期待しても埒が明かないとして別の方法を提唱する。それがシオニズムである。しかしこの思想は、反ユダヤ主義者からだけでなくユダヤ人からも排斥された。とりわけ既に「同化」に成功していた上流階層のユダヤ人からの反発は、マルクス主義に対するのと同様に根強かった。

コーヘンが「宗教とシオニズム」を公表したのも、そうした人々から過激なシオニストを抑えてほしいと要請されたからである。この時期ドイツ系ユダヤ人社会には、少なくとも正統派、自由主義者、シオニスト、キリスト教改宗者など様々なグループが混在していた。だがその活動の多くがジャーナリズムを背景にして、その主張内容も通俗性を帯びていた。その意味では先述のヘルツルの書物も例外ではない。その中であってコーヘンの該論文は、政治問題を煽動的にはなく哲学的に扱っているので衆目を集めた。こうした東西きってのユダヤ的知性に真っ向から勝負を挑んだのが他ならぬマルティン・ブーバーである。彼もまぎれもなくユダヤ的知性の一人であった。

3. コーヘンのシオニズム批判

「宗教とシオニズム」は、ブーバーも「思想の流れを簡潔には扱えないし、前もってそれを慎重になぞることもできない」¹²⁾と坦懐に述べるように、けっして読みやすいものではない。コーヘンは、最初に自分がシオニズムに言及するに至った経緯を述べ、その後でシオニズム人気の背景を分析する。それによると、反ユダヤ的な社会風潮の中で「あらゆる同化は無駄である。それゆえシオニズムは、ユダヤ人の自己感情や自己意識を抑えられる唯一の避難所である」¹³⁾というような考えが巷に横行したことで、シオニストが反自由主義者と歩調を合わすことで利益を得たことなどが主要因だとされる。

シオニストによれば、迫害への抵抗を通じて己の出自を自覚する者が本来のユダヤ人である。それゆえキリスト教への改宗、自国への奉仕、文化教育などによって自己保全を図るのは臆病や偽善であり、また祖国は「約束の地」以外にありえないから、自国に「同化」して国民感情を抱くのも欺瞞だとされる。これに対してコーヘンは次のように言う。「国民感情以外にどんな信仰

心があるというのか。なぜならユダヤ人の国民感情を否定する者は、同時に信仰心をも否定することになるからだ。しかしこれは権利問題である」¹⁴⁾と。ここでコーヘンは、国民感情を抱くのは信仰心を持つと同じぐらいに自然なことで、この感情を否定すれば自らの信仰心をも否定することになるとしている。この意味はわかりにくい。それは国民感情がユダヤ人の場合二重写しになっているからである。¹⁵⁾シオニズムが主張するように、ユダヤ人国家に国民感情を抱くのが正しいとしても、その国家はまだ存在していないから、その場合の国民感情はカナンを約したユダヤ教への信仰と変わらない。したがって国民感情を否定すれば宗教をも否定することになるとというのがコーヘンの反論である。

またシオニストは、非シオニストが本来宗教と不分離のはずの民族性の概念を宗教から切り離して扱うことに反対する。これに対してコーヘンは、非シオニストも民族性を「宗教繁栄のための人間学的手段」として捉え、宗教との関係を保持していると反論する。¹⁶⁾すなわち宗教と民族性の関係を、シオニストが同一性の関係とみているのに対して、コーヘンは目的と手段の関係とみている。両者の相違は民族性の概念理解にある。コーヘンは、宗教が家族の内に深く根をおろして子孫に継承されるように民族性を「宗教の存続のための自然的制約と基礎」¹⁷⁾として、すなわち「自然原因」¹⁸⁾として規定する。しかし概念的なことはともかく、非シオニストは一般にユダヤ民族性をもはや存在しないとすることに対して、コーヘンは否定しないまでも自覚できなくなっているとすること。このように前者と見方が多少異なるものの、ユダヤ民族性に政治力を期待しない点では同じである。それゆえこの点でも彼はシオニストから批判される。

民族性をめぐる議論は、宗教との関係を超えてさらに国家との関係にも及ぶ。¹⁹⁾コーヘンは次のように述べる。「国家が統合するのは国民ではなく民族性である。国家がはじめて自らが同一視する一つの国民を創造し基礎づける。しかし国家によって定義づけられたこの一つの国民は、多くの民族性をあわせ持つことができる」²⁰⁾と。ここから民族性—国家—国民の三者関係が明らかになる。コーヘンは19世紀後半のオーストリア＝ハンガリー帝国をモデルにしながら、多数の民族性の結合によって国家が成立し、その国家を通じて一つの国民が形成されるとする。このことはドイツにも当てはまる。ドイツ国家で生まれ育ったユダヤ人は一つのドイツ国民として既に複合的な民族性を有しているので、ここからユダヤ民族性だけを抽出することはできないし、よしんば可能だとしてもドイツ系ユダヤ人の中でその差は認め難い。それゆえシオニストが非シオニストに対して口出できるのはユダヤ民族性ではなく、彼らがユダヤ人国家を自指す限りでのユダヤ国民だとされる。民族性と国民の区別を前提にすれば、この指摘は妥当であろう。

次はユダヤ教の根本思想について。コーヘンによれば、ユダヤ教の根本思想は「唯一神 Einziger Gott」と「メシア的人類 messianische Menschheit」であり、これらは相互に密接に関連しているとされる。コーヘンは次のように言う。「唯一神を認識する一つの人類という概念でもって、イスラエルの預言者は異教徒を否定し、世界の諸民族向けのイスラエルのこのメッセージにおい

て、神による人類の使者としてのユダヤ民族の選択を基礎づける²¹⁾と。ドイツ系ラビがこうした解釈を「合理的な自由主義的な感傷的ヒューマニズム」として退けようとも、コーヘンは「メシア的人類への希望」がなければユダヤ教は存在しないとまで言い切る。このようにコーヘンのユダヤ教理解は、マイモニデスと同様に終末論から切り離して「メシア思想 Messianismus」を強調するところに特徴を有する。²²⁾

では「メシア思想」とは何か。周知のようにキリスト教はイエス＝メシアが既に到来したとするのに対して、ユダヤ教はまだ到来してないとしてメシアを信仰する。ただし、コーヘンは、これをキリスト教のような人格神やスピノザのような汎神論的な神としてではなく、「メシア的人類の唯一神」として捉え、この神への信仰心においてユダヤ人は「ユダヤの自己意識 jüdisches Selbstbewußtsein」に達しようとする。だからユダヤ教徒は「子孫の繁栄 gloria gentis」だけを願って信仰心に欠けるとするキリスト教徒の批判も、ユダヤ民族の「国民的血統」を重視するシオニズムも共に誤りだとされる。「心をすっかり燃え立たせて、震え慄きながら、シェマー・イスラエル²³⁾の祈りを捧げる人、またその人だけが己のユダヤ的自我を精神や魂の内にしっかりと繋ぎとめる²⁴⁾とあるように、ユダヤ教徒と非ユダヤ教徒を隔てるものは信仰心である。そこでコーヘンは、死語や交際言語としてではなく、祈りのためのヘブライ語習得の必要性を訴える。すなわち、唯一神への祈りがヘブライ語で行われることで、シオニストが素通りする「永遠の若返りの泉 Jungbrunnen des Ewigen」を真のユダヤ教徒は味わうことができると言う。

このようにコーヘンは、シオニズムが本来のユダヤ教と無縁であることを指摘して、次のように結論づける。「もしシオニズムに打ち勝って、ドイツ系ユダヤ人として、ユダヤ系ドイツ人としてとどまりたければ、われわれはドイツ性との関係と同様にユダヤ教との関係を固定して深化させなければならない。そしてドイツの本質やドイツ史をきちんと理解する人であれば、ドイツ性もまた真のユダヤ信仰心をドイツ系ユダヤ人に求めていることは全く疑いえない²⁵⁾と。「ドイツ性とユダヤ性」での立場がここでも踏襲される。コーヘンによれば、ドイツ系ユダヤ人がドイツ性を維持しようとも、このこととユダヤ教とは無関係であって、重要なのは唯一神への信仰心だとされる。なぜなら信仰心があれば世界のどこにいてもユダヤ教徒でいられるし、他宗教に対しても寛容でいられるからである。

4. ブーバーの反論

『概念と現実』は、コーヘンのシオニズム批判を受けて書かれている。ここにおいてブーバーは最初にコーヘン論文の概要を述べ、その後で問題点をいくつか挙げる。まず民族性について。前述したようにコーヘンは国民を「国家の被造物」として、民族性を「自然原因」として規定した。これに対してブーバーは、「自然原因の概念でもって民族性は定義づけられない。民族性は歴史的現実であり道徳的課題である²⁶⁾とと言う。すなわち、自然性は「人類の精神的戦い、すな

わち人間の理念を実現しようとする無限の努力」が歴史を通じて現出したもの、端的には精神が転化したものである。それゆえコーヘンが民族性を自然性のカテゴリーに組み込むのに対して、ブーバーは歴史性のカテゴリーに組み込む。そして民族性には、①歴史における精神とエートスの現実、②個人の内に植えつけられた運命や課題、の二重の意味があるとする。

このように非シオニストがユダヤ民族性を否定するのに対して、ブーバーは「われわれが民族性を精神とエートスの現実とみなす場合にはじめて自己自身の生活において民族性を実現できる」²⁷⁾として民族性の存在を認める。しかしユダヤ教にとって最も重要なものが「一つの機能、強力なユダヤ民族性の最高機能」としての「無限のユダヤ信仰心」であることも認めるので、この限りではブーバーとコーヘンは一致する。ただし、ユダヤ信仰心の担い手に関しては意見が分かれる。コーヘンの場合にはそれは祈りを通じて顕現する「ユダヤ的自己意識」であるが、ブーバーの場合には理念の「現実化」のために用意されたユダヤ民族性である。それゆえユダヤ民族性はブーバーにとってすこぶる重要である。裏を返せば、理念の「現実化」になんの寄与もしない「自然原因」としての民族性は虚構でしかない。これは文字どおり「概念と現実」の問題である。そしてこの主張を敷衍すれば、民族性と国民の区別も無意味であることになる。なぜならこの区別は、民族性の概念が精神性の中で展開されないことや国民の概念が自然性の中で育まれないことに起因するからである。加えて民族性が「歴史や個人的課題における精神的実在」だとすれば、それは国民でもありうるからである。こうしてブーバーは、民族性と国民という定義上の区別を無意味だとする。

続けてオーストリアの民族問題についても異を唱える。コーヘンは、先述のようにオーストリア国家は多くの民族性を含む一つの国民からなるとした。これに対してオーストリア国家はドイツ民族を含む多民族からなるが、その彼らが国難に際して魂を一つにしたのであって、一つの国民になったわけではないと切り返す。つまり、民族問題は「定義づけ」や「概念」では片付けられないとする。なお、この辺りから曖昧な「国民 Nation」の代わりに「民族 Volk」という語が意識的に使われ始めるので、その意味を確認しておく必要がある。

ブーバーはユダヤ民族について次のように規定する。「自然原因ではなく他ならぬ比較的な歴史的现实、すなわち概念ではなくあなたや私の目前にある途轍もない生と死、つまり宗教繁栄のための手段ではなく、宗教と共にその担い手が品位を失えば滅びるあらゆるユダヤ的イデオロギー、あらゆるユダヤ的倫理、あらゆるユダヤ的社会性的手段。…偉大な故郷喪失者」²⁸⁾と。ここから分かるように、ユダヤ民族は「自然原因」「概念」「宗教繁栄のための手段」ではなく「歴史的现实」であって、これとユダヤ教とは生死一体の関係である。そしてユダヤ民族は、「偉大な故郷喪失者」のゆえに「約束の地」を想像においてではなく現実に求める者だとされる。

次は「メシア思想」について。コーヘンは、ユダヤ教の最高理念である「メシア思想」をシオニストが嘲笑していることを非難した。これに対してそのような発言がどこに見いだされるのか

と詰問し、そのうえでシオニストが敵視するのはメシア的理念ではなく、自由主義者によるメシア的理念の「ゆがみ」だと指摘する。自由主義者は、ユダヤ教が「メシア的人類」の中で現れるために、ユダヤ民族は今日の人類の中で没落すべきだと主張する。つまりユダヤ民族の苦難がある意味で必然化される。²⁹⁾ これに対してユダヤ民族が今日の人類の中にとどまってこそ「約束の地」が得られると反論する。ここでもやはりユダヤ民族によるメシア的理念の「現実化」が問題となる。また積極性に欠ける単なる合い言葉や知識だけの「偽のユダヤ教 *fiktives Judentum*」と生きた「真のユダヤ教 *echtes Judentum*」を区別し、後者の信奉者が真のユダヤ人だとする。彼らは熱狂的に行動し、埋もれたユダヤ教の解放を目指す者たちである。こうしたユダヤ教観は、合理性よりも「生」を重んじる当時の社会思潮を如実に反映している。

ところでコーヘンは、汎神論に傾斜した正統派と彼岸の神を信仰するシオニストが自由主義に対して共闘するのは原理的に不自然だと指摘した。³⁰⁾ これに対してそのような世界観の相違はいつでもよく、重要なのは「偽のユダヤ教に対する情熱的な反抗と真のユダヤ教に対する情熱的な期待との連携」³¹⁾ だとして、コーヘンの指摘を一蹴する。これは自由主義者への断罪を意図したもので明らかに議論の範囲を超えている。コーヘンが老体に鞭打って亡くなる寸前までシオニストとの戦いをやめなかった背景に、このようなシオニストの短絡志向の責任を自分たちが負われることへの苛立ちがあったと思われる。だからこそ祖国ドイツへの協力を推進したのでもあろう。だがそのことが純粋なシオニストの神経を逆撫でしたであろうことも察しがつく。

最後はヘブライ語の復興について。前述のようにコーヘンは、死語や交際言語としてではなく祈祷言語としてのヘブライ語を重視した。この裏にヘブライ語を「ありきたりの日常言語」や「危険や不運」として用いるシオニストへの非難が込められている。しかしそうした非難は当たらないと言う。なぜならシオニストは、ヘブライ語を「世界言語」「強力な歴史的連関の言語」「民族性の言語」「根源的なユダヤ精神性を産出する言語」として捉えることで、埋もれたユダヤ教の価値を見いだして古代ユダヤ教の思考形式を再現するからである。ここからブーバーがコーヘンよりもはるかにヘブライ語を重視していることが分かる。

5. コーヘンの返答

論文の中で「枢密事務局長官 Geh. Regierungsrat」と呼びかける若者の懇懇さに惹かれたのか、それとも権威者の誇りからか、コーヘンは「ブーバーへの返答」と題する論文を公表した。この冒頭で彼は、シオニストによって「私の概念は現実には生じない空虚な抽象として証明され」、「私は初めから…無抵抗にさせられる」と述べた後で、一転して彼らの攻撃の仕方が反ユダヤ主義者に似ていると揶揄しつつ、数学的自然科学を「現実」の基礎に置く自分の学問的方法は絶対に譲れないとしている。こうした嘲弄的態度はブーバーの反感を買い、後の論文でいっそう過激な発言を呼び起こすことになる。以下、コーヘンがブーバーの批判をどのように受け止めたのか

を見ていく。

まず民族性について、コーヘンは次のように述べる。「私が宗教の存続のためにユダヤ民族性の保存を唱えるならば、私は同時にそれを明確な価値の歴史的要因とする」³²⁾と。ここではユダヤ民族性が「価値の歴史的要因」として保存の対象にされている。おそらくコーヘン自身も、民族性を自然性のカテゴリーの内にのみとどめておくことに無理があると感じたのであろう。彼は民族性の「道徳的性格」に着目して、それを自然性から文化レベルに引き上げている。これによりブーバー寄りの修正がなされたようにも見えるが、この直後に「直接的な個人的義務感情としての国家感情が、文化感情との対立において絶対的指導権を握るという前提は変わらない」³³⁾とあるからそうでもない。つまり民族性のレベルがどれだけ向上しても、それは国家の制約下に置かれる。

このように国家概念はコーヘンにとって非常に重要である。それゆえブーバーが国家概念に言及していないことを訝る。そして民族性の保存は「普遍的な倫理的・政治的問題」であり、「国民は国家を通じてはじめてその政治的・道徳的の純粋行為によって構成される」³⁴⁾とする。すなわち、国家あっての民族性であって、民族性の保存も国家抜きでは考えられない。しかしシオニズムでは国家と民族性の関係が逆転し、ユダヤ民族のためにユダヤ人国家が要求される。言い換えれば、ユダヤ民族の「集合 Sammlung」のために国家が必要とされる。しかしコーヘンは、「預言者的精神 Prophetismus」からみて、ユダヤ民族の「離散 Zerstreuung」がむしろ重要だとして、シオニストの揚げ足をとる形で彼らが「集合」に固執するのは衝動力や権力欲からではないのかと皮肉り、宗教も重要であるが国家を超えるものでないと主張する。

ところで、近代以降国民国家が登場するが、その一員になることは国民になることを意味する。そこで国民になることを拒否して「固有の宗教」にとどまろうとすれば、逆にそれを維持するために「固有の民族性」が求められる。この民族性は宗教的に限定されるので「宗教的民族性」とも呼ばれるが、これは「宗教の歴史的要因」として「宗教の存続」以上の使命を負わされる。ブーバーが民族性を「歴史的事実」としたのもこの意味合いからであろう。だがコーヘンは「宗教は歴史的要因であるが、歴史の哲学的中心点ではない」³⁵⁾として、「国家の倫理的根柢理念」の独立性を強調する。そうならば国家意識とユダヤ教の和解が不可能になり、一方を取れば他方を捨てなければならなくなる。これは由々しきジレンマである。しかしこのジレンマはシオニストには当てはまらない。なぜなら彼らは、「約束の地」を文化国家の内に求めることを「個人的幻想」とみて、最初から流浪民族によるユダヤ人国家の建設を目指すからである。その結果、「偽のユダヤ教」はシオニズムによってしか克服されないというイデオロギーが形成されることになる。これに対してコーヘンは、ユダヤ人が民族の宿命としてではなく自ら進んで国家に関与する場合には、国民意識が必然的に芽生えて国家への絶対的な義務感や義務思想はいかなる制約も受けなから、国家と宗教の両立が可能になると主張する。

では「偽のユダヤ教」から「真のユダヤ教」を区別する基準は何か。それは律法への絶対的帰依とシオニズムであり、その根拠は「預言者的精神」の最高形式としての「メシア思想」だとされる。これは「ユダヤ人国家の没落」を契機とする歴史的弁証法によって展開される。コーヘンは、その例として「永遠の露 (Tau) のように、ヤコブの残れる者は多くの民衆のただ中にあるだろう」³⁶⁾ というミカ書の言葉を挙げて、次のように解釈する。「神の露として民衆のただ中で生き続けて、彼らのもとで、そして彼らのために肥沃であることは、われわれの誇り高い意識である。預言者たちはわれわれを民衆の中に移し入れた。「ヤコブの残れる者」の世界使命は統一的な視点である。そしてこの視点からのみ残れる者の帰郷という自然思想は理解される。というのは大方の残れる者だけが帰郷すべきなのではなく、ほぼ常に「多くの民衆」や「万民」が神の光の中に、すなわち預言者たち自身が万民のために神から投入されたと感じる光の中に流れ込むだろうから」³⁷⁾ と。

この解釈で注意すべきことは、「ヤコブの残れる者」と一緒に「帰郷」するのは誰か、ということである。現存のユダヤ人が各国に「離散」して「多くの民衆」のただ中にあることは「歴史的事実」である。その彼らが「帰郷」を果たす際に、「多くの民衆」や「万民」を一緒に連れて行くというのがコーヘンの解釈である。こうした解釈は、一般に言われる選民思想と相容れないのみならず「約束の地」の特定化をも不可能にする。またその「現実化」に当たっても、「期待のみが現実をわれわれに保証する」³⁸⁾ とあるように、苦難からの脱出そのものよりもそれへの期待に重きを置いて「離散」の有意義性を認める。このようにコーヘンの目指す宗教は単なる民族宗教ではなく、他宗教をも包含する「世界宗教」としてあるべきユダヤ教である。この点に注意する必要がある。

次は、ユダヤ人とドイツ性との関係について。何ゆえにユダヤ人はドイツ性を愛するのか。それは「メシア信仰心と最も内面的に調和した自己を、特にドイツ精神存在の内に認識する」からだとされる。既に述べたように、ドイツ性はギリシア性とユダヤ性の融合であるから、ユダヤ人がドイツ性に惹かれるのはある意味で当然である。より重要なことは、あらゆるドイツ精神が「ヒューマニズムの預言者」³⁹⁾ として普遍的価値を有するとされる点である。このようにコーヘンは、ユダヤ系ドイツ国民としてドイツ精神を限りなく賛美してやまない。だがそれができるのは、コーヘンのようにドイツ社会で成功した一握りのユダヤ人だけかもしれない。

見てのとおり、ここまではコーヘン自身の見解が中心である。そこで彼は我田引水になるのを避けてブーバー論文から特に問題となる個所を拾う。最初はユダヤ民族と「メシア的人類」の関係に言及した個所。⁴⁰⁾ コーヘンは、ここには文章上の「詭弁」と「混乱」が認められるとしたうえで、民族性はブーバーによって「崩れてゆく自然原因」とされるが、むしろ「歴史的な一要因としての理想価値によって、肥沃に存続しなければならない」と主張する。さらに「信仰告白的な宗教と協力して」という個所に至っては、「ベールに覆われて…正確に分からない」のみなら

ず「憤慨して拒否しなければならない重大な疑念を含む」と不快感を露わにする。ただし、その理由を明かしていない。

次は「すべての誠実なシオニストは最も内的な意味でも没落している」という個所。コーヘンは、この言葉から自分とブーバーの文化的相違をみてとる。ブーバーは「約束の地」を求めて「没落」を欲する。その根拠は「シオン山上で食事を用意するだろう」というシオニズムの淵源となる比喩であるが、これにより「約束の地」の地理的場所が特定されうる。他方、コーヘンは、故郷、ドイツ世界、人類世界の中での安住を欲する。その根拠は「全土の主」としての唯一神を予示する様々な箴言である。⁴¹⁾ これによりコーヘンは、「約束の地」を空間性から解放して「永遠」という時間性の内に位置づけ、特定の場所に限定されない全土で可能な「歴史的に発展した道徳世界」をそれに充てる。

その次に、ブーバーが「約束の地」を得る努力を「民族的」とする一方で、「超民族的 übernational」としていることに矛盾が見られるとしたうえで、über という前置詞を含む「超民族的」という規定が「超経験的 überempirisch」「超個人的 überindividuell」などと同様に無意味なことを指摘する。おそらくコーヘンはそう指摘することで、国家を超えた特殊民族による「約束の地」への回帰はありえないし、またそれが可能だとしても必ず国家に制約されることを念押ししたかったのであろう。が同時にこのような非本質的な指摘は、ブーバーにはさぞ不愉快であったに相違ない。

些細な指摘はさらに続く。ブーバーは「われわれがパレスチナを欲するのはユダヤ人のためではなく人類のためである。なぜならそれを欲するのはユダヤ教を実現するためだから」⁴²⁾と述べた。コーヘンは、この言葉から「ユダヤ教の実現は人類によって制限される」という反シオニズム的な帰結を引き出して、次のように言う。「ユダヤ教の実現のために地の民衆の中で離散しなければならない…。この離散は、目下われわれの歴史的現実である。それゆえシオニズムの現実、預言者たちの概念世界とわれわれのすべての哲学的合理主義と矛盾する」⁴³⁾と。ここで注意すべきことは、コーヘンが、ユダヤ民族の「集合」はその「離散」の「歴史的現実」を否定することであって、「預言者的精神」にも「哲学的合理主義」にも反するとしている点である。しかしこの主張がブーバー批判としての的を射ているどうかは疑問である。なぜならユダヤ民族の「集合」は、「歴史的事実」を変えることではなく、それを新たに作り出すことを意図しているからである。

最後は、ヘブライ語の世界言語化について。ブーバーはヘブライ語を通じて普遍的な「ユダヤ的思考形式 jüdische Denkformen」を獲得すべだと主張する。これに対してコーヘンは、この思考形式は「致命的な不合理性」を含み「メシア的使命」を麻痺させるので、それよりも論理学と倫理学の共同による人間の思考形式のほうがより重大だとして次のように言う。「あらゆる精神的なものの普遍的言語としてのヘブライ語の要求は、精神的地平の制限であり、端的には文化意

識の不誠実さである⁴⁴⁾と。このようにコーヘンは、ブーバーとは異なりヘブライ語の世界言語化を「不誠実」とみて、ヘブライ語を祈祷のためにのみ使用すべきだと主張する。彼にとってヘブライ語は、せいぜいギリシア語と同程度の文化的意義しか持ちえないのである。

6. ブーバーの再反論

コーヘンの「返答」を受けて再反論を試みたのが「国家と人類」⁴⁵⁾である。ここでも論点が一目で分かる論文題目になっている。⁴⁶⁾ また前作でしばしば挿入された「枢密事務局長官」という呼びかけが消えて、「コーヘン教授」とだけになっている。この一点からだけでもブーバーの心境の変化が読み取れる。事実、冒頭から「それは答えではなく、私の核心からはずれた話である」「私の詳述に一言も触れていないし、私の要求になにも応えていない」「無礼な「返答」」などといった非難が相次ぎ、よほど腹を据えかねたものと思われる。

さて、ブーバーは最初に自分の主張が誤解や曲解された箇所をいくつか指摘する。一つ目はコーヘンが「パレスチナを欲するのは…人類のためだ」というブーバーの言葉から「ユダヤ教の実現は人類によって制限される」としていることである。この言葉は「私の言葉を素直に読む人のため」のもので、「ユダヤ教が実現されるためには、すなわち真に人類に役立つためには、ユダヤ教はパレスチナに力を集めて豊かにしなければならない」と読むべきだとされる。⁴⁷⁾ 二つ目は、コーヘンが「埋もれたユダヤ教」と「偽のユダヤ教」を混同していることである。前者は「真のユダヤ教」の埋もれた形態であって、それを発掘するのはシオニズムであるが、後者は「ユダヤ人の生活を持たず野蛮化した」ものだとされる。三つ目は、コーヘンが「信仰告白的な宗教と協力して」という言葉に疑念を抱いていることである。ここでの「協力して im Verein mit」は、「自然原因」としての民族性は徐々に崩れ落ちるという主張と、宗教としてのユダヤ教は徐々に告白信仰に近づいているという主張を「結びつけて in Verbindung mit」という意味であるが、コーヘンは Verein を彼の関係する「ドイツ国民ユダヤ教徒中央協会 Zentralverein deutscher Staatsbürger」への当てこすりを受け取ったとされる。ブーバーの真意は分からないが、あの個所でコーヘンが「ベールに覆われて…」としたのはこの点を含んでのことかもしれない。

次に、より本質的な点を取り上げる。まず国家と民族について。ブーバーは国家が民族の諸権利を狭めないことや、支配民族が被支配民族に色々な面で影響を与えないことが重要だとした。コーヘンは、そうした要求よりも「防止」に力を注ぎ、その権限を幻惑的な国家に認めた。ブーバーは、このような国家と民族との似非関係を否認して次のように言う。「[民族]は、国家的存在 (staatsartiges Dasein) ではなくて、まさに民族的存在 (nationales Dasein) への統率を欲し、その特権を有する。なぜなら民族は、人間の歴史における創造的原理 (schaffenes Prinzip) であるが、国家は秩序的原理 (ordnendes Prinzip) だからである。…創造的原理は持ちこたえて生の根源法則そのものに基づく要求を保持した。そして天国 (Malkhut Schamajim) がこの世

に現れるまで、…創造と秩序とが、民族と国家とが融合して新たな統一や救済の共同体となるまでこの原理は残るであろう⁴⁸⁾と。

この箇所は意味が分かりにくいので補足しておく、ここでブーバーは「民族的存在」と「国家的存在」を区別し、前者を創造するのは国家ではなく民族だとしている。なぜなら国家は「秩序的原理」しか持たず、「創造的原理」を持つのは民族だからである。繰り返しになるが、コーヘンの場合には国民は国家によって創造された。この国民に相当するのは、「国家のような staatsartig」という規定を含む「国家的存在」である。「民族的存在」は、国家とは無関係に根源的な「生」に根差した民族によって創造される。そして民族の「創造的原理」は民族と国家との、創造と秩序との統一、すなわち「天国」の実現を目指す。よって「民族的存在」はこの共同体の成員でもある。こうしてブーバーは、国家ではなく民族を主とする共同体を構想する。

次は、誠実なユダヤ人について。コーヘンは同胞向けに「全感情的本質」を国家意識の内に結集せよと呼びかけたが、ブーバーはそれは誠実なユダヤ人には認められないと言う。預言者は「全感情的本質」を神への意識の内に結集させるために、「悲惨と恥辱まみれの完全な追放」に耐え抜いて国家以上のものを求めた。この預言者の態度に倣うことが誠実であって、国家意識に拘泥するコーヘンは不誠実だとされる。とはいえ、ブーバーも国家義務の必要性を認める。それは国家が過ちを犯したときに「人類の聖書」を提示して国家を諫める義務である。なぜなら「人類は国家よりも大きい」からだとされる。

では人類とは何か。ブーバーによれば、それは「仮象人類 Scheinmenschheit」と「覚醒人類 erwachte Menschheit」に区別され、前者は戦争から国家を解放できない「虚偽または極端なヒューマニティ」からなるのに対して、後者は人々を神の周囲に集わせる「新しい慧眼なヒューマニティ」からなるとされる。求められるのは後者である。それゆえシオニズムにおいても倫理学は人類形成に欠かせない。その点では倫理学を国家理念の根幹に据えるコーヘンの考え方も一致する。しかしブーバーは、宗教が倫理学を、倫理学が国家を制御する世界を否定して、次のように言う。「私の倫理学は宗教の執行権、すなわち神力をこの世で増大させ、悪の力を弱める意志である」⁴⁹⁾と。このようにブーバーが唱える倫理学は、意志力によって善を増大させ悪を減少させる主意主義的な倫理学である。そして倫理学は、国家的枠組みをも超えて直接に神に繋がるために必要とされる。そうなると国家を制御するものが何かが問われる。ブーバーによれば、それは精神だとされる。⁵⁰⁾したがってコーヘンの場合には精神が国家に服従させられるのに対して、ブーバーの場合には国家が精神に服従させられる。

次は宗教について。コーヘンは国家を「人間文化の重点」としたが、ブーバーは「真の人間本質の統一は宗教的生においてのみ現れ、その保護は国家においてのみ現れる」⁵¹⁾として国家よりも宗教を上位に据える。そして国家よりも重要なのは「あらゆる力をユダヤ教の内的強化と同時にその実現に向けて結集する入植」⁵²⁾であり、そのために「ユダヤ教の特殊権力」が不可欠だと

する。この権力は将来のための「救済の芽 Keime des Heils」を含むが、民族分裂後は「最悪環境の中で持ちこたえる努力」へと変質し、個々のユダヤ人の内部で沈潜した。それと共に民族創造が忘却されたので、その回復のために「ハシディズム Chassidismus」が提唱されたとする。そして今日では精神に触発されて個人的な覚醒が起こり「救済の芽」が出始めているが、民族統一力がまだ弱いので「民族の信仰心の完全化」が求められているとする。そこでブーバーはパレスチナについて次のように語る。「単にこの古い土くず、究極的な清められた持続の約束された保証、もっぱら新しい統一の種子が生じる硬い土の塊に過ぎない。そしてパレスチナへの欲求は「権力欲」ではなく自己実現への欲求に過ぎない。これは、神力をこの世で増大したいという欲求である」⁵³⁾と。これは、パレスチナへの欲求が「権力欲」によらないことを改めて示したものである。これによると、シオニズムが最終的に目指すのは国家建設ではなく、これを土台にして個々人が神力増加に寄与する真のユダヤ人になることである。

次は「離散」と「集合」について。コーヘンは「ユダヤ教の実現のために地の民衆の中に離散しなければならぬ」と述べ、その典拠として「砂漠の風の中へ追いやる粉がらのように」⁵⁴⁾という言葉を挙げる。これに対して、ブーバーは「告白できても実行できない」「神のために耐えながら生み出しても、眠りながらではできない」⁵⁵⁾として現実の過酷さを訴え、重要なのは理論よりも実践であり、そのためには「集合」が必要だとする。そしてその典拠として「荒れて、人もおらず住む者もなく、獣もないユダの町とエルサレムの巷に、再び喜びの声、楽しみの声、花婿の声」⁵⁶⁾という言葉を挙げる。前者は「粉がら」が風に飛ばされてバラバラになった状態を表し、後者はバラバラであった民衆が戻って平和になった状態を表している。「離散」と「集合」のどちらの根拠も預言である。このように聖書解釈では決定打がなく、自分の側に有利な証言をいかに、どれだけ引き出せるかが重要である。しかしこれを見る限り、どちらの証言により説得力があるのかは一概に判じ難い。

ともあれブーバーに戻ると、彼は自分の信仰心について次のように述べる。「再建されたシオンは万民のための会堂であり新地の中心、すなわち霊火の中心的場所となる…ここでは「血にまみれた戦争服が焼かれ」て「剣がすきの先へと铸造される」⁵⁷⁾と。ここから「シオン」が誰にでも開かれた聖地であること、そしてここで激しい戦争が繰り返された後に平和が訪れることが読み取れる。この箇所はユダヤ民族の「集合」を正当化する根拠として使われている。そしてこれを受けて「集まって一つになった」「純化して構えのできた」「人間共同体を形成することで神に忠実に奉仕する」われわれを必要とし、われわれの内に神を実現することが重要だとされる。

最後はニーチェ由来の「没落」について。これまでも度々触れたように、ブーバーは誠実なユダヤ人の「没落」をことさら重視する。彼は次のように言う。「われわれは没落している、われわれは古の放浪心とそこにある若気の構えでもって没落している。あらゆるユダヤ人の魂は、相変わらず日々彷徨って没落に気づかない」⁵⁸⁾と。このように「没落」は、国家からよそ者とし

て扱われても「メシアの息子」として流浪することを本質とする。しかしコーヘンは上っ面だけを見て、その本質を捉え損なっているとされる。以上が二人の論争内容である。

7. おわりに

かつてマルクスは「哲学者たちは世界を色々に解釈しただけだ。しかし重要なことは世界を変えることだ」⁵⁹⁾と述べた。実践重視の考え方は、ユダヤ人問題は政治によってしか解決されないとするシオニズムにも当てはまる。この方向でシオニズムのイデオロギー化が進むとき、自由主義者の「同化」はにべもなく否定される。そうした雰囲気の中でコーヘンが目指したのは、実践一辺倒のシオニズムを理論的に洗い直すことであった。そこで彼は思想的対立を鮮明にする方法をとったが、ブーバーもそれに応じたために、彼らの論争は戦時下にしては良質である。しかし結果から見れば、論争が不調に終わっているという印象は拭えない。がその一方で両者の共通点も露わになっている。それは、「メシアの人類」を実現する方法は異なるものの、それをユダヤ教の究極理念として認めている点である。この根底にあるのは、20世紀初頭まで西洋キリスト社会が長い間忘却してきた人類救済と平和への希求である。

ところで、ピエール・ブーレッツは、『20世紀ユダヤ思想家』の中で1918年から1923年までの5年間に現れた重要なユダヤ思想文献として、コーヘンの『ユダヤ教の源泉からの理性の宗教』、ローゼンツヴァイクの『救済の星』、ブーバーの『我と汝』の3冊を挙げている。⁶⁰⁾この内でローゼンツヴァイクを除けば、コーヘンはマールブルク大学で高潔者として知られていたし、『我と汝』以降のブーバーも誠実な人物として知られていたので、本稿で取り上げた二人は彼らとは別人のように思える。裏を返せば、二人の人格がかくも変わって見えるほどに論争が激しかったということでもあろう。それでも結果から見れば、ブーバーがナチス出現以前からドイツへの懐疑心を保ち続けたことは正解であった。これに対してコーヘンはどうか。コーヘンの妻はチェコのテレージェンシュタット強制収容所で亡くなったと伝えられるが⁶¹⁾、もし彼がそのことを知ったならばどう答えるだろうか。なおかつ「ユダヤ的现实」として受け止めるように自らに言い聞かせるだろうか。それとも信念を捨ててブーバーとの共闘を目指すだろうか。だがこのような歴史の顛末でもってブーバーが勝利を得たと結論してはならない。彼は彼でイスラエル建国後パレスチナ人とイスラエル人との共存の可能性を探ったが、そのことで彼はイスラエル人から異端視され孤立した。期せずして彼もかつてのコーヘンと同じ道を歩んでいたことになる。まさに歴史の皮肉である。

注

- 1) Vgl. Hermann Cohen, Religion und Zionismus. In: Bruno Strauß (Hrsg.), Hermann Cohens jüdische Schriften, Bd.2, New York 1980, S.319–S.329.

- 2) Vgl. Martin Buber, *Begriffe und Wirklichkeit: Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Hermann Cohen*. In: *Der Jude: eine Monatsschrift* (1.1916/17-10.1928,1 (März)) H.5, S.281-S.289.
- 3) Vgl. Hermann Cohen, *Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen*. In: Bruno Strauß (Hrsg.), *Hermann Cohens jüdische Schriften, Bd.2*, New York 1980, S.328-S.340.
- 4) Vgl. Martin Buber, *Staat und Menschheit*. In: Martin Buber, *Völker, Staat und Zion: Ein Brief an Hermann Cohen und Bemerkungen zu seiner Antwort*, Berlin und Wien 1971, S.25-S.42.
- 5) Vgl. Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum*. In: Bruno Strauß (Hrsg.), *Hermann Cohens jüdische Schriften, Bd.2*, New York 1980, S.237-S.311.
- 6) Vgl. *Ibid.*, S.291f.
- 7) Heinrich von Treitschke, *Ein Wort über unser Judentum*, Berlin 1880², S.4. またこれを受けてコーヘンが著した論文が「ユダヤ人問題における告白」である。Vgl. Hermann Cohen, *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*. In: Bruno Strauß (Hrsg.), *Hermann Cohens jüdische Schriften, Bd.2*, New York 1980, S.73-S.94.
- 8) H. Cohen, *Religion und Zionismus*, S.319.
- 9) 特に第8章の「理想」が参考になる (Vgl. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Hildesheim 1981⁵, S.389-S.427)。ブーバーが「われわれは、ユダヤ教の現実化のためにパレスチナを欲する」(M. Buber, *Begriffe und Wirklichkeit*, S.287) と言う場合と、コーヘンが「純粹意志の現実化」「道徳の現実化」「倫理学の現実化」などの形で使用する場合とでは「現実化 Verwirklichung」の意味が異なる。前者は一般的であるが、後者は特殊である。コーヘンによれば、純粹意志も純粹思惟と同様に感覚や経験から独立した根源を有し、かつそれを経験に関連づける「純粹性の方法」に従うとされる。このことは、端的に道徳の「現実化」はいかにして可能かという問題を惹起する。そこで彼は純粹意志の「現実化」のモデルとして「永遠」という時間概念を挙げて、「永遠は休みのない、終わりのない純粹意志の前進努力を意味するだけであって、それ自身が一つの永遠の場所のような一つの永遠の時間ではなく、永遠の仕事を意味するに過ぎない」(ibid. S.410) と言う。このように彼の言う「現実化」とは、感覚論や唯物論のようになんらかの存在を即物的に求めることではない。プラトンやカント的な観念論の立場から「静止」を持たない「道徳的進歩の永遠」が道徳の「現実化」として唱えられる。
- 10) Vgl. Moses Hess, *Rom und Jerusalem: Die letzte Nationalitätenfrage*, R. Löwit Verl, Wien und Berlin 1919. Theodor Herzl, *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Leipzig und Wien 1896. 同時代人に大きな反響を呼び起こした点では前者は後者に及ばない。
- 11) Theodor Herzl, *Der Judenstaat*, S.11.

- 12) Vgl. M. Buber, *Begriffe und Wirklichkeit*, S.281.
- 13) H. Cohen, *Religion und Zionismus*, S.320
- 14) *Ibid.*, S.321.
- 15) national は、「国民 Nation」の形容詞なので一般に「国民の」と訳される。その場合には Nationalgefühl は歴史的國家の成員としての国民が抱く感情、すなわち「国民感情」を表す。しかし19世紀後半に興ったナショナリズムでは歴史的國家とは異なる民族國家が求められた。この場合の Nationalgefühl は誇りや期待などを含む民族の独立感情、すなわち「民族感情」を表す。Nationalität に関しても「国民性」と「民族性」のいずれの訳語も可能である。一般には國家の下にある国民の総体的な性格が「国民性」と呼ばれる。しかしコーヘンの場合には Nationalität は國家から切り離して考えられるので「民族性」とするほうがよい。だがそうになるとユダヤ民族は定義上ユダヤ教徒を指し「血統」とは無関係なので、「ユダヤ民族性」がいかなるものなのかが問われる。
- 16) H. Cohen, *Religion und Zionismus*, S.322.
- 17) *Ibid.*
- 18) *Ibid.*, S.325
- 19) Vgl. *ibid.*, S.322
- 20) *Ibid.*
- 21) *Ibid.*, S.323
- 22) 例えばコーヘンは次のように述べている。「将来の意義は新しい道德性の梃である。確かにメシアが現れる主の日はまず審判の日でもある。しかしこの世界審判はもはや世界壊劫すなわち世界没落ではない。それは断じて万物の終末ではない。終末というヘブライ語は語源的にはむしろ将来 (Folge) であって、まさに期待や確信と同義となる」(*Ethik des reinen Willens*, S.406) と。一般にはこの世の終末にメシアが現れるとされる。イエスが民衆に「悔い改めよ」と説く場合も「終末論」が前提にされる。しかしコーヘンは独立した「メシア思想」を展開する。
- 23) Schema Israel は「イスラエルよ、聞け！」という祈りを表すヘブライ語の独訳。
- 24) H. Cohen, *Religion und Zionismus*, S.325.
- 25) *Ibid.*, S.326.
- 26) M. Buber, *Begriffe und Wirklichkeit*, S.283.
- 27) *Ibid.*, S.284.
- 28) *Ibid.*, S.286.
- 29) ここでの「没落」の意味が後に変わるので要注意。コーヘンは、ユダヤ人が「メシア的人類」を國家の代表にまで高めようとしないことを「没落」と呼ぶのに対して、ブーバーはユダヤ人が進んで國家から離れていくことを「没落」と呼ぶ。すなわち、コーヘンはそれを「後退」と

みているのに対して、ブーバーは「前進」とみている。

- 30) Vgl. H. Cohen, Religion und Zionismus, S.321.
- 31) M. Buber, Begriffe und Wirklichkeit, S.288.
- 32) H. Cohen, Antwort auf das offene Schreiben, S.329.
- 33) Ibid., S.330
- 34) Ibid.
- 35) Ibid., S.332.
- 36) 『聖書』 ミカ書5:5。
- 37) H. Cohen, Antwort auf das offene Schreiben, S.335.
- 38) Ibid.
- 39) Ibid., S.336.
- 40) 該当箇所は次のとおり。「ユダヤ教はメシアの人類の中で現れ、それと共に苦しむ。しかしわれわれは、メシアの人類が生じるために、ユダヤ民族が今日の人類の中で没落しなければならぬことを洞察することができない。むしろユダヤ民族は、人類の中で、いや今日の人類の中でとどまらなければならない。しかし、ますます広がった信仰告白的な宗教と協力して絶えず崩れてゆく自然原因としてではなく…」(M. Buber, Begriffe und Wirklichkeit, S.286)
- 41) Vgl. H. Cohen, Antwort auf das offene Schreiben, S.336.
- 42) Vgl. M. Buber, Begriffe und Wirklichkeit, S. 287. コーヘンはこの箇所を引用する際に「ユダヤ人のために」と「人類のために」の部分に付された引用符を外している。ブーバーとしては引用符を付すことで、「いわゆる」というニュアンスにしたかったのであろう。
- 43) H. Cohen, Antwort auf das offene Schreiben, S.339.
- 44) Ibid., S.340.
- 45) 該論文に既出の「概念と現実」と注を加えて冊子にしたものが『諸民族と国家とシオン』である。
- 46) 題目の「国家」はコーヘンがブーバーに注文をつけた概念であり、「人類」はコーヘンの倫理学や宗教論の中心概念である。なお、「人類」の原語は Menschheit である。この語はカント文献でも Menschheit in deiner Person のように使用されるが、その場合には「人間性」と訳される。しかし messianische Menschheit という場合にはそれでは意味がとりにくい。
- 47) Vgl. M. Buber, Staat und Menschheit, S.26.
- 48) Ibid., S.30.
- 49) Ibid., S.33.
- 50) ブーバーの「精神」は分かりにくいのが、内面から個人を覚醒させる何かである。『我と汝』では汝への応答を促すものとして説明される。拙論「M. ブーバーの〈我-汝〉の生成論-『我

と汝』を中心にしてー』『HABITUS』Vol.18 西日本応用倫理学研究会 2013年 78-80頁参照。

- 51) M. Buber, Staat und Menschheit, S.34.
- 52) Ibid., S.35.
- 53) Ibid., S.37.
- 54) 『聖書』ミカ書5:6。
- 55) M. Buber, Staat und Menschheit, S.38.
- 56) 『聖書』エレミア書33:10-11。
- 57) M. Buber, Staat und Menschheit, S.39.
- 58) Ibid., S.41.
- 59) Karl Marx, These über Feuerbach. In: Institut für Marxismus und Lenismus beim ZK der SED (Hrsg.), Karl Marx-Friedrich Engels, Werke Bd.3, Dietz Verlag, Berlin 1978, S.535.
- 60) ピエール・ブーレッツ『20世紀ユダヤ思想家ー来るべきものの証人たちー(1)』(会田正人・柿波良佑・渡名喜庸哲・藤岡俊博・三浦直希訳) みすず書房 2011年 23頁参照。
- 61) 同書22頁参照。

Die zwischen Hermann Cohen und Martin Buber ausgetragene Kontroverse über Judentum

Fumio MATSUI

[Schlüsselwort] Zionismus, jüdisches Volk, Messianismus, Prophetismus, messianische Menschheit

Pierre Bouretz nach, sind Herman Cohen und Martin Buber unter jüdischen Philosophen die wichtigsten, die um den Wechsel von 19. zum 20. Jahrhundert erschienen. In 1916 wurde zwischen ihnen die heftige Kontroverse über Judentum in Gestalt von öffentlichen Briefkontakten ausgetragen. Die Probleme des Staates, der Religion, Nation, Sprache usw. stehen im Zentrum der Diskussion. Die vorliegende Abhandlung beabsichtigt diese nachzusehen und es klarzumachen, wie es mit dem jüdischen Geist dieser Epoche gegangen ist, der von zwei Religionsphilosophen repräsentiert wird.

Cohen ist nicht allein ein berühmter Neukantianer, sondern auch ein liberaler Jude, der „Assimilation“ an die deutsche Gesellschaft fördert. Er nimmt darum gern die vom Staat als wirklicher Grundlage deutscher Juden bestimmte „Nation“ und das „Deutschtum“ als die Verschmelzung vom „Griechentum“ und „Judentum“ auf. Er findet außerdem in „Zerstreuung“ der Juden das Wesen des „Messianismus“, indem er Wörter in Psalmen und Propheten heranzieht. Dagegen ist Buber nicht bloß ein Anhänger des Chassidismus, sondern also ein aggressiver Zionist, der auf „Heimstätten“ ein jüdischen Staat aufzubauen erstrebt. Da er auf die direkte Verbindung zwischen Religion und „jüdischem Volk“ Gewicht legt, lehnt er die staatliche Verwaltung und das Haben des „Nationalgefühls“ ab und wirft liberalen Juden Opportunismus vor. Er meint ferner, daß es unbedingt der „Sammlung“ von Juden bedarf, um ihren eigenen Staat in Palästina zu errichten.

So leugnet der erstere den Zionismus, aber der letztere rechtfertigt ihn. Die beiden Behauptungen scheinen demzufolge sich einander gegenüberzustehen, aber es gibt auch eine Gemeinsamkeit, daß die jüdische Idee in der „messianischen Menschheit“ besteht, die Erlösung der Menschheit und den Frieden zu erstreben. Das ist eben der jüdische Geist der Jahrhundertwende, den die christlichen Gesellschaften in Europa lange Zeit vergessen haben.