啓蒙主義の影

――アーレント「反ユダヤ主義」についての覚書――

山 田 正 行

A Shadow of the Enlightenment: Hannah Arendt on Antisemitism

Masayuki YAMADA

Abstract

How does Hannah Arendt's concerns on jewish question relate her political theory in her whole thought? Does the former influence the latter more than normally assessed? One reliable landmark of these questions is 'Antisemitism'. It is natural that *The Origins of Totalitarianism* is central text for this inquiry. But in this paper I examine her essay 'Antisemitism', written in 1938-39, first pubished in 2007. In this essay, Arendt tries to understand how Antisemitism theoretically possible is. This essay is not fully developed and unfinished, but it has original significance and value. Arendt illuminates the key role of The Enlightment in thinking of both jewish assimilationism and zionism. Moreover, she reconstructs successfully the correlation of political, economical, social and theoretical factors which form Antisemitism.

一　問題の所在

ハナ・アーレントの政治思想には，「ユダヤ的なもの」がつねになんらかのかたちでつきまとっている。

政治思想史において，このたぐいのものいいはかならずしも自明のことではない。たとえば，ルソーは，ジュネーヴ共和国の市民であることを終生誇りとしていたばかりでなく，その誇りや幼少期におけるジュネーヴでの生活が『社会契約論』などで見られるよう

な政治的構想に少なからぬ影響を与えていることもよく知られている。しかし，そうした思想家個人の出自や生活体験といった要素を一瞬にして些事にしてしまうほど，ルソーの政治理論がもつ普遍性には圧倒的なものがある。「ルソーの思想にはジュネーヴ生まれの刻印が消しがたくつきまとっている」などといおうものなら，むしろ針小棒大のそしりを免れまい。理論というものが地域や時代の違いを超えて通用することを求め，じじつそうした普遍性を獲得しているならば，思想家個人にまつわる事情や特殊な条件の意義は卑小なものに見えてこざるをえない。むろんそれはルソーにかぎったことではない。アリストテレスであれマキアヴェッリであれミルであれ，政治思想史上の古典においては，およそありきたりの事態にすぎない。

しかし，アーレントの場合，ことはそうかんたんではないように思われる。『人間の条件』や『革命について』をはじめとする彼女の政治理論・政治哲学上の主要な著作群において，読者は，ユダヤ人をめぐる問題やユダヤ人としてのアーレントの個人的経歴を想い起こさせるような記述を見いだすことはほとんどないだろう。しかしその一方で，アーレントは一九三〇年代以降，一九世紀初頭のプロイセンでサロンを主催したユダヤ人女性ラーエル・ファルンハーゲンについての伝記を手始めに，みずからも一時期実践にたずさわったシオニズム運動，さらにはイスラエル建国等のユダヤ人問題に関連する時事的な論攷を少なからず残している[1]。またなによりも，イスラエルによる元ナチ官僚アイヒマンについての裁判の取材にもとづく『イェルサレムのアイヒマン』では，みずからの個人史とも絡み合う同時代の出来事をめぐって鋭利な考察が展開され，彼女自身には思いもよらぬことだったかもしれないにせよ，ユダヤ人コミュニティのなかで一大スキャンダルを招くことにもなる。このようにアーレントの著作には，普遍性を要求する理論的なものと，ユダヤ人としてのアーレントの個人的経歴となんらかの結びつきをもつものという二つの著作群があるといってもとくに問題はあるまいが，従来のアーレント研究においては，ユダヤ人としてのアーレントになんらかのかたちで関連する著述は，理論的な著作に比べるとさほど重視されていなかったことは否定できないだろう。

では，もしこうしたユダヤ人としてのアーレントの個人的経歴となんらかの関連のある著述に理論的な主要著作に劣らぬ重要な意義があるとすれば，それは，アーレントという思想家個人に特異な事柄なのか，それともユダヤ人というさまざまな意味で特殊な立場に由来する問題[2]なのか，あるいは「革命と戦争の世紀」といわれた二〇世紀という時代の特殊性に起因する問題であるのか，さらにまた別の要因によるものなのか――ここではもちろんそれについて論じる余裕はない。いずれにしても，問われなければならないのは，ユダヤ人であるアーレント個人と深くかかわり，また時事的で実践的な性格をもつ論攷や近現代のユダヤ人の歴史に関わる著述が，アーレントの政治思想全体のなかで，政治理論

とどのように関わっているのか，という点である。これにかんして筆者は，それらはアーレントの政治思想のなかでたんなるエピソードや副次的な意義しかもたないものではなく，理論的な著作に劣らぬ意義をもつものであり，それ以上に，アーレント政治理論の問題構成や論証に内在する本質的な要素となっているのではないかと受けとめている。アーレントの理論的な著作の意義と限界を見極めるうえで，ユダヤ人をめぐるアーレントの思考をどう位置づけ評価するかが一つの有力な試金石になる，といいかえてもよい。いずれにしても，アーレントにおける「ユダヤ的なもの」を十分に考慮に入れることなしに彼女の政治理論を理解することはできないよう思われるのである。

とはいえ，アーレントにおける「ユダヤ的なもの」に関わる著述と彼女の政治理論がどのように関わっているのかという問いに答えることは，一朝一夕にできることではない。なによりもまず，そうした視座からアーレントのテクストをあらためてつぶさに読み直してみなければならない。もっともここで，アーレントの著作に馴染みのある読者であれば，彼女の名をいちやく世に知らしめた『全体主義の起原』（一九五一年）の第一部が「反ユダヤ主義」と題されていたことを想起するのではあるまいか。政治理論家としてのデビュー作が，著者自身もその一人であるユダヤ人に直接関わる問題をもってはじまっているのだからである。たしかにこのことは，われわれの探究にとって有力な手がかりとなるだろう。しかし，反ユダヤ主義を主題とする著述というのであれば，『全体主義の起原』に先だって，一九三〇年代末に亡命先のパリで書かれ，「反ユダヤ主義（Antisemitismus）」とこんにち表題のつけられているかなり大部の試論が発見されている[3]。とすれば，われわれはまずもってこの論攷を検討することから探究をはじめるべきであろう。

この「反ユダヤ主義」の内容を検討するに先立って，この論文が書かれるまでの経緯をごくかいつまんで振り返っておくほうがよいだろう[4]。アーレントは，一九二九年に学位論文にもとづく『アウグスティヌスにおける愛の概念』を出版する以前からすでにドイツ・ロマン主義の研究をはじめており，そのなかでラーエル・ファルンハーゲンを「発見」した。そして，三〇年代初頭にかけて，ユダヤ人であり女性であるラーエルのアイデンティティとみずからのそれとをほとんど重ね合わさんばかりにしてラーエル研究に沈潜していった。だが，それは奇しくもナチの台頭の時期でもあり，アーレントはしだいにドイツのシオニズム運動に接近していくことになる。三三年七月，ベルリンでシオニズム運動に関わった容疑で逮捕拘束されるが，幸運にも釈放され，プラハ，ジュネーヴを経て秋にパリへ亡命する。三四年には，パレスティナ移住者のための職業訓練機関「農業と手工業」事務局で，三五年からはパレスティナへユダヤ人の子どもを送る事業をおこなうユダヤ人の組織ユース・アリヤーのパリ支局事務局長として，ナチの脅威に抗するシオニズムの実践活動に従事するようになる。三六年には，同年二月にスイスのダヴォスで発生した

ユダヤ人学生グストロフによるナチ党幹部暗殺事件をめぐる裁判で被告を支援する反ユダヤ主義反対国際連盟の運動に参加する。このような実践活動のなかで，アーレントは敵対するフランスの右翼運動に注目する。そこでは，ドレフュス事件以来フランス右翼に浸透している反ユダヤ主義が，ドイツにおける反ユダヤ主義と比較され考察される。その結果，反ユダヤ主義の歴史について，国際婦人シオニスト機構の会合で講演するにまでなる。このような活動にもかかわらず，フランスにおいてもユダヤ人難民の立場はますます困難になっていくなか，三八年の夏にアーレントは長らく執筆を中断していた『ラーエル・ファルンハーゲン』の最後の二つの章を書き上げる。そして，おそらくそれと同時期から翌三九年にかけて，くだんの「反ユダヤ主義」は書かれたと推定される。

「反ユダヤ主義」は，タイプ原稿で一五九枚におよび，八つの章から成り[5]，注も付けられていることから，アーレントとしては著作としてまとめる意図があったと思われる。しかし，文章は十分には推敲されておらず，構成も整理が行き届いているとはいいがたい。なにより内容的に明らかに未完成に終わっており，途中で途切れている未定稿の状態である。たとえ完成したとしても，三九年九月に第二次世界大戦が勃発したことを鑑みれば，当時この論文が出版される可能性は皆無に等しかっただろう。とにもかくにもアーレントは四一年にアメリカへ渡るにさいして，この論文をもたずさえていくのである。

このように執筆にいたる経緯を見てくると，「反ユダヤ主義」論文は，ナチの脅威と反ユダヤ主義が汎ヨーロッパ的に拡大してゆく状況のなかで，みずからも一ユダヤ人たるアーレントがユダヤ人同胞の生存をまもるための実践とその挫折という経験を理論的かつ自己反省的にとらえ返そうという試みであったのではないかという推測が成り立つであろう。ほぼ同時期に書き上げられた『ラーエル・ファルンハーゲン』においても，反ユダヤ主義はとうぜん重要な問題の一つであったとはいえ，同書の主題が一世紀以上前の一女性を取り扱うものであるため，また一人のユダヤ女性である「ラーエルの生涯の物語を，もし彼女自身が語ったとしたらこうであろうように私の言葉で語る」[6]という――伝記としてすらかなり特異な――アプローチのため，反ユダヤ主義についての論述はかなり限定された範囲にとどまらざるをえなかった。アーレントとしては，同時代のこのうえなく喫緊の課題について，それまでの学問的蓄積と実践上の経験のすべてを投入して執筆したのが「反ユダヤ主義」だったのである。

二 「反ユダヤ主義」の問題提起

一九三〇年代後半，ナチが政権を獲得したドイツをいわば震源地として，反ファシズム諸国を含むヨーロッパ全土にまで広がりを見せている反ユダヤ主義という不気味な現象

を，いったいどのように理解すればよいのか。反ユダヤ主義がなぜ非ユダヤ人のあいだに広まり無視できない社会的勢力になるのかについての説明は，むろんそれまでにもさまざまにおこなわれてきた。だが，まさしく法外な反ユダヤ主義の跋扈を眼前にすると，既成の議論はとうてい反ユダヤ主義の真相を把握していないとアーレントに思われたことはまちがいない。しかし，それではどのようにしてこの奇怪な現象に切り込んでいけばよいのか。アーレント自身，明確な見通しや依拠するに足る方法論があったようには見えない。その意味で「反ユダヤ主義」でのアーレントは，ほとんど手探りで，試行錯誤を積み重ねながら，反ユダヤ主義の謎を解き明かしていこうとしている。

さて，アーレントは「反ユダヤ主義」をつぎのような文で書き起こしている。

「一七八一年，プロイセンの宮廷顧問官クリスティアン・ヴィルヘルム・ドームの提言『ユダヤ人の市民的地位の改善について』が公刊された。その一〇年後，フランス革命の国民公会はあの人権宣言を引き合いに出しつつ，ユダヤ人の解放を宣言する。それから八〇年後の一八六九年，北ドイツ連邦参議院は，「これまで宗教信仰の相違にもとづいて課されていた市民的権利ならびに国民的権利のすべての制限」を撤廃した。そのわずか二世代後のいまでは，ドイツで市民的権利ならびに国民的権利をもつのは，祖父母の代までさかのぼって一人のユダヤ人も混じっていないことを証明できる者だけである。」（46／1）[7]

西ヨーロッパの多くの国で，ユダヤ人の解放，すなわちユダヤ人の非ユダヤ人との法的平等化・政治的解放が実現するのは一八六〇年代から七〇年代という一九世紀後半のことである。そうした変動が起きるための明示的なきっかけとなったのは，フランス革命とともに出された人権宣言であり，その根拠となる人権思想はさらにそれに先立つ啓蒙主義の思想によって培われていた。フランス革命からユダヤ人解放の実現までのあいだには半世紀以上の時間がかかっていることには注意が必要だが，いずれにしても，そのようにして実現されたユダヤ人の解放は，わずか六〇年あまり後，すなわち一九三〇年代のドイツではまったく消滅し，ニュルンベルク法等の諸法令によってそれは法的に確定されてしまったというのである。反ユダヤ主義という現象についてアーレントが射程におさめているのは，まさにこのおよそ一五〇年間に生じた出来事である。つまり，アーレントは，反ユダヤ主義という政治的イデオロギーを一八世紀後半以後の近代社会に特有のものととらえているのである。ヨーロッパにおけるユダヤ人にたいする反感や差別，迫害や追放は，歴史をさかのぼるなら，中世はいうまでもなく，すでに古代にも見られたことは常識に属する。だがアーレントは，そのようなよく知られたユダヤ人についての歴史的諸事実から反

ユダヤ主義をきっぱり区別する。反ユダヤ主義は長い歴史をもつ現象ではないというのだ。ここではさしあたり，アーレントは反ユダヤ主義が近代社会に固有の現象であり，また，ユダヤ人が実際に法的に平等化され政治的に解放された一九世紀後半以降すら反ユダヤ主義の時代のなかにあるととらえていることを銘記しておきたい。

こうしてアーレントによるならば，反ユダヤ主義を正面から掲げるナチ政権が成立したことは，文字どおり画期的な事件である。それは，ユダヤ人から見れば，ありうべき最悪の事態の到来であることはいうまでもない。しかし，反ユダヤ主義に抗するそれまでのユダヤ人のあらゆる活動がむなしく失敗に終わったことは，この現象を根本的に捉え返すことが必要であり，またそれを可能にするような立場にユダヤ人がおかれていることを意味するのだとアーレントはいう。

「ドイツでの破局に直面したドイツ・ユダヤ人と世界のユダヤ人の政治的無力さは，それまでの一五〇年の歴史の流れの不名誉な到達点であって，その歴史を徹底的に解明するためには，すなわち，この時期の解放のほんとうの値打ちを暴露し，そのほんとうの歴史的意味を明らかにするためには，この失敗はまことにうってつけの基盤を提供してくれる。」(47／5)

いささか逆説めいた言い回しだが，ユダヤ人のあらゆる平等化・解放が消滅した一九三三年以後の現在であるからこそ，あの平等化・解放が何であったのかをしかと見すえることができ，そこからさらに，反ユダヤ主義とは何であるのか，なぜそれがほかならぬドイツから広まっていったのかといった疑問を明らかにしていくことができるというのである。

そこで，まずもって問われなければならないのは，従来の反ユダヤ主義についての説明のどこに問題があるのかという点である。反ユダヤ主義をのっぴきならぬ問題として最も真剣に受けとめてきたのは，いうまでもなくユダヤ人自身である。しかし，アーレントの見るところ，当のユダヤ人自身，反ユダヤ主義を解明するにはほど遠いところにいた。たとえば，一九世紀以後，ユダヤ人はユダヤ人の歴史を記述するようになるが，そこにはまず二つのタイプが見られた。一つは，啓蒙主義の影響をこうむった西欧諸国のユダヤ人（西方ユダヤ人）によるユダヤ史である。これによれば，一八世紀までのユダヤ人の歴史は，他民族からの迫害に明け暮れる不正義の歴史である。「ユダヤ人」とはユダヤ教徒のことであって，ユダヤ民族ではない。その結果，ドイツに居住してドイツ人に同化しようとするドイツ・ユダヤ人，同じようにフランスに居住してフランス人に同化しようとするフランス・ユダヤ人といった西方ユダヤ人は，同化主義的なユダヤ史，いいかえれば，

「自民族」の歴史には無関心なユダヤ史を書くことになる。もう一つの歴史記述は，東欧からロシアにかけて暮らしている東方ロシア人のそれである。このタイプは，ユダヤ人を歴史を貫通して存在する一つの国民（Nation）として描こうとする。西方ユダヤ人とはまさしく対象的に，ユダヤ人という民族（Volk）・国民が存在することを証明することこそが東方ユダヤ人の書くユダヤ史の使命なのである。

ところが，これら二つの歴史記述のいずれも，反ユダヤ主義を「ユダヤ人についての各個人の意見に解消してしまおうとしている」（49／10）とアーレントはいう。国民的歴史記述は，歴史のうえでユダヤ人の味方と敵を明らかにして反ユダヤ主義のリストを作成しようとする。同化主義的歴史記述は，反ユダヤ主義の誤りや嘘にたいして一つひとつ反論しているが，それ以上に論敵の主張の根拠のなさを突くようなところへ議論を掘り下げることはけっしてない。

「このやり方は文字通り無批判的であって，いかなる条件が反ユダヤ主義を可能にするのか，なぜそれが持ち出す非難が結局いつも信じられてしまうのかを，決して問うことをしない。［反ユダヤ主義の］そのような「誹謗や謬見」の根底にある現実の諸関係をけっして問わない。」（49／10）

アーレントが問おうとしているのは，ここから明らかなように，謬見や虚偽，見え透いたデマやプロパガンダにこと欠かない反ユダヤ主義が，それにもかかわらずなぜ非ユダヤ人の多くに唯唯諾諾と受け入れられるのか，より一般化していうなら，反ユダヤ主義を可能にしている条件とは何であるのか，という問いである。そこで，反ユダヤ主義を成り立たしめている「現実の諸関係」を解明するためには，反ユダヤ主義をめぐる政治的，経済的，社会的，文化的，思想的等々の多様な側面から照明をあてることが必要となるだろう。この論文でアーレントが試みようとするのは，そうした作業なのである。

三　反ユダヤ主義の思想的基盤をめぐる検討

反ユダヤ主義が最高潮に達する一九三〇年代に先立つ二〇世紀初頭の時点で，ユダヤ人問題を解決する策としてユダヤ人がめざしていた主要な方向性は，マルクス主義的なそれ[8)]を別とすれば，二つあった。一つは，非ユダヤ人市民との法的平等化・政治的解放のみならず，経済的，社会的，文化的な同化をもはかろうとする同化主義の流れであり，もう一つは，ヨーロッパでの真の解放に見切りをつけ，パレスティナの地へ移住して国民としてのユダヤ人の再興をはかろうとするシオニズムの運動である。これらの立場がそのう

えに成り立っている基礎について，アーレントは考察をすすめていく。

同化主義者は，ユダヤ人と非ユダヤ人の相違をユダヤ教とキリスト教という信仰する宗教の違いという一点だけに見て，それ以外の点は過去の悪しき関係や出来事の結果以上のものではなく，同化の進展によってそれはおのずと払拭されていくはずだと考える。同化主義者は，アーレントによれば，「寄留先の民族は完全に統一的で差異のない有機体を成しているという前提」(53／22) に立っている。そのうえで，実際にユダヤ人が寄留先の国民に同化しようとするなら，まずはじめにユダヤ人自身を同化に向けて組織化しなければならない。だがそれは，ユダヤ人が非ユダヤ人からあらためて「ユダヤ人」として認知されるきっかけともなるだろう。そしてユダヤ人は，同化するべき国の政府にたいしてはきわめて従順な態度をとらざるをえなくなるが，「自分たちの忠誠心をひけらかし，そのときどきの政府にそれを証明してもらうのだが，そうすることでだれからも信用されなくなってしまうことには気づかない」(53／23)。同化主義者は，寄留先の国にたいする愛国心と忠誠心を強調する一方で，ひとたびユダヤ人にたいする迫害が発生すれば，国境の内外を問わず信仰を同じくする者との連帯を表明しないわけにはいかず，結果的にユダヤ人の「よそ者性（Fremtheit)」（ヘルダー）は際立ってこざるをえない。同化主義者のとる同化という戦術こそが非ユダヤ人の反ユダヤ主義を招いてしまうわけである。

同化主義とは異なって，シオニズムは反ユダヤ主義者の個々の偏見や謬見の背後に不動のなにかがあると想定する。第三者的にいうなら，それは，反ユダヤ主義が抱いているユダヤ人にたいする嫌悪感や憎悪が極度に抽象化され，固定され，実体化されたものである。反ユダヤ主義の背後に「永遠の反ユダヤ主義」を流出しつづける本体があると想定されるかぎり，それにユダヤ的実体を対抗させようというのがシオニズムである。つまり，シオニズムの世界観では，ユダヤ的実体と反ユダヤ主義という実体の間には永遠の闘争しかありえないのである。

シオニズムはこのように，ユダヤ人と非ユダヤ人のいずれをも実体化することによって，両者を「現実の諸関係」から抽象化してしまい，複雑に絡み合う歴史の文脈から切り離してしまう。とすれば，シオニズムは，実は反ユダヤ主義を鏡に写した像のようなものであることになるだろう。また，反ユダヤ主義を超歴史的な実体ととらえるかぎり，シオニストは，反ユダヤ主義の席巻する「現実の諸関係」を分析することが不可能となるだけでなく，パレスティナ建設という目的以外の――生存の危機に瀕している――ユダヤ人をめぐる状況にたいして積極的な行動をとる動機をもたないことになる。

同化主義とシオニズムはユダヤ人問題にたいして正反対の解決策を提示しているにもかかわらず，アーレントの見るところ，「あらゆる点から見て，シオニズムは同化の正統な嫡子なのだ。それは同化の挫折から生まれたもの，そして失敗し撤回された解放の帰結」

（56／29）なのである。シオニストがユダヤ人について抱く「永遠の実体」という想念は，同化主義者が抱いた「一つに統合された民族という幻想」（56／29）の焼き直しにほかならない。このように，まったく対照的な方向性をもつように見える同化主義とシオニズムに共通する思考のパターンが隠れていることを明らかにしたうえで，アーレントはさらに，ユダヤ人解放に決定的な思想的影響を及ぼしたドイツの啓蒙主義のなかに潜む思想的な問題点を探ろうとする。

ドイツは，アーレントがこの論文を執筆している当時は反ユダヤ主義が猖獗をきわめていたとはいえ，歴史的に振り返ってみれば，ユダヤ人解放に多大な思想的貢献をしてきた地域でもあった。その意味でドイツは，肯定的にも否定的にも，つねに「反ユダヤ主義の典型的な国」（60／41）であった。一八世紀後半から一九世紀前半にかけて，レッシングを筆頭に――その多くは非ユダヤ人である――啓蒙主義の影響下にある人びとの言説の影響力は，けっして小さくはなかった。しかし，ここで注意しなければならないのは，人権思想を拠り所とする啓蒙主義者にとって，権利を認められ，市民として承認されなければならなかったのは，なにもユダヤ人にかぎったことではなかったという点である。たしかにユダヤ人は解放されるべき人類のなかでのシンボル的存在となった。しかし，それはシンボルであるにとどまった。

「ユダヤ人解放のための闘いは，ユダヤ人のため，あるいはなんらかの非抑圧民族のためではなかった。理論的に求められたのは，人類の解放のための，進歩のための，偏見からの離脱のための，目に見えるシンボルだった。」（62／45）

シンボル化されたユダヤ人とは die Juden，すなわち，それぞれに異なる相貌をもち，多種多様な生活を営む一人ひとりのユダヤ人ならぬ der Jude，いいかえれば，かくあるべしと期待される市民像からはみ出すことのない，画一化された「ユダヤ人一般」である。あの抽象化がここでも作用しているわけである。かてて加えて，市民革命の起こらなかったドイツにおいては，すべての議論はまさしく「理論」のレヴェルで終始し，現実にユダヤ教の信仰をもつユダヤ人が非ユダヤ教徒である市民と共存しながら社会的・精神的に生活をおくるうえで生ずるはずの具体的な諸問題をめぐる議論がなされたわけではまったくなかった。ユダヤ人は，理論上普遍的であらねばならない人権の「実例」や「口実」以外のなにものでもなかったのだ。

では，ユダヤ人にたいして好意的であると思われる，あるいは少なくとも敵ではない啓蒙主義者が，ユダヤ人をシンボルとして見るのをやめたときに思っているのはどのようなことなのか。ドイツで最初にユダヤ人解放を提唱したドームは，非ユダヤ人側の対応とし

ては，現にユダヤ人が存在している以上，ユダヤ人を「地上から抹殺するか，これまでどおりに社会の有害な構成員のままでいつづけさせるか，それとも世界のもっとましな市民たらしめるか」（64／49）のいずれかしかないという。啓蒙主義者ドームからすれば，第一の選択肢は論外であろう。しかし，ユダヤ人が「社会に有害な構成員」であることはドームにとってすらあらためて否定すべくもないことだったのであり，それを前提として，第二と第三の選択肢に見られる極端に単純化された思考がおしすすめられる。見逃すことができないのは，このような思考の抽象性がそのまま反ユダヤ主義に通じている点である。

「近代の反ユダヤ主義のほうも，この抽象性をたんに逆立ちさせたにすぎない。彼らはユダヤ人がおしなべて「悪質」なわけではないと知っているから，個人的知己のユダヤ人の「まともさ」を，ついに見いだされた歴史の悪しき原理としての《ユダヤ人一般》のために忘れることにしたのだ。啓蒙主義におけるユダヤ人問題の古典的定式化が，古典的反ユダヤ主義にその理論的な基礎を提供したのだ。」（64／49）

啓蒙主義が「ユダヤ人一般」のために，個々の「有害」なユダヤ人に目をつぶろうとするのにたいして，反ユダヤ主義は「ユダヤ人一般」のために個々の善良なユダヤ人を忘れようとしている。これが同一の思考パターンの反転現象であることは明らかだが，「ユダヤ人一般」という抽象化された思想がその蝶番として機能していることを考えれば，ユダヤ人問題をめぐる思考にたいする啓蒙主義の影響はまことに重大であることがわかるだろう。アーレントは，通常，その光の面ばかりが注目される啓蒙主義の闇の面，功罪のうちの罪を痛々しいまでに剔抉している。

四　反ユダヤ主義の政治的・経済的・社会的な構成要素

このように，多様な生活をおくる個々の生身のユダヤ人（die Juden）を顔のない単一の「ユダヤ人」（der Jude）へと抽象化する啓蒙主義の「還元」[9]的な思考様式のうちに，アーレントは反ユダヤ主義が成立するうえでの決定的な要因を見ていたといってよい。しかし，反ユダヤ主義は，たんに政治的イデオロギーといってかたづけることのできない，それ自体きわめて複合的な現象であり，啓蒙主義の思考様式という思想的な契機だけで説明がすむものではもとよりありえない。とうぜんそこには，政治的，経済的，社会的等のさまざまな要因が複雑に関連している。また，陰に陽に啓蒙主義の思考様式を受け継いでいる同化主義やシオニズムに見られる民族の実体化や脱歴史化に陥らないようにするに

は，この反ユダヤ主義という複合的な現象をつねに歴史的な相のもとで動態的にとらえることがなにより肝要になる。アーレントは，「反ユダヤ主義」のIII章以降で反ユダヤ主義の歴史について詳細に記述しているが，それは歴史記述それ自体が目的なのではない。そうではなく，歴史的なコンテクストからけっして切り離せないものとして反ユダヤ主義の構成要素相互の関連性を明らかにしようとしているのである。

アーレントは，先に述べたように，反ユダヤ主義を近代に固有の現象とし，中世以前の「ユダヤ人憎悪」とは厳格に区別する。もちろん，それは，反ユダヤ主義が古代以来のユダヤ人憎悪やユダヤ人恐怖症とまったく無関係であることを意味するのではない。むしろ，反ユダヤ主義の起源はユダヤ人憎悪に由来するものが多いのは自明のことであり，また古来のユダヤ人憎悪に由来する要素が反ユダヤ主義のなかで反復されていることもまちがいない。しかし，反ユダヤ主義はなんといっても啓蒙以後の現象であり，反ユダヤ主義者自身も，粗野で野蛮なユダヤ人憎悪との同一視を拒絶している（66／54）。ユダヤ人憎悪と反ユダヤ主義の間には，いわば質的な断絶があるわけである。そして，そこには中世から近代への社会変動が関わっているにちがいない。

ヨーロッパ中世において，宗教的に見れば，キリスト教にとって民衆教化のうえでユダヤ人は「キリスト教の真理の生き証人」（57／68）であり，その意味でなくてはならない存在だった。社会的には，ユダヤ人は金貸し，質屋，商人等という――キリスト教徒にとってはできるだけ避けるべき――周縁的ではあるが経済活動の不可欠の一端を確実に担っていた。こうして見ると，キリスト教に支配された中世社会のなかでのユダヤ人の生活は，キリスト教との否定的な関係の所産とはいえ，相対的に安定した基礎の上に営まれたといえる。しかし，いや，だからこそ，宗教改革と世俗化，資本主義経済，絶対主義王政の出現を徴表とする近代化への蠢動は，ユダヤ人にとって，こうした堅固な基礎を崩していく威力として作用する。「ユダヤ人とは誰か？」という問いにたいして一義的な答えをあたえることは不可能となり，「寄生者」，「賤民（パーリア）」[10]，「カースト」などの――それ自体としては中世以来の――レッテルが恣意的に貼られ，ひるがえってそれはユダヤ人のアイデンティティを著しく動揺させることになる。

近代化のなかで変動するユダヤ人の位置の軌跡を，プロイセンの事情を中心的な素材としてアーレントの描き出すその輪郭だけを示すとすれば，つぎのようになろう。社会的，政治的もしくは経済的に見ると，ユダヤ人の近代化は，一七世紀に絶対主義国家がユダヤ人の高利貸しを国家財政全般の代理人たる「宮廷ユダヤ人」として登用したことをもってはじまる。宮廷ユダヤ人の立場は，王室の管財人もしくは私的顧問というべきところであったが，それでも国家の需要に応える公的存在という面も併せもつこととなる。端的にいえば，国家の債権者となったことから，そのかぎりで，国家としてもそうした立場にたつ

ユダヤ人を保護しないわけにはいかなくなる。この「保護ユダヤ人」の誕生は，中世のユダヤ人にはありえない，新しい時代の到来を告げるものだった。そして宮廷ユダヤ人は，一七世紀から一八世紀にかけて，徴税請負人や軍需品納入商人等として絶対主義王政との経済的な関係をいっそう強めていき，さらに一九世紀に入ると，ロスチャイルド家に代表されるような国家の御用銀行家という姿をとるようになる。

こうして絶対主義王政という形態での国家との特殊な経済的関係から，ユダヤ人はしだいに政治的な意味を帯びる存在となっていったが，王室以外との非ユダヤ人との関係はどのように変化したのだろうか。なるほど国家財政との関係ができたことによって，以前と比べてユダヤ人が居住している国の経済生活との関わりは強まったとはいえる。「しかしだからといって，たとえば彼ら自身と同程度の資産状態にある住民層と社会的な関係に入る，というような結果にはけっしてならなかった」(88／81)。ユダヤ人の経済力が国家との関係に限定されているということは，成長しつつある資本主義の影響を受けながらも，産業資本とは無縁のままであることを意味する。したがって，ユダヤ人は一八世紀にはしだいに姿を現しつつあった市民社会とも疎遠なままだった。さらに，国家の債権者であり徴税請負人であることは，国王や君主をのぞく非ユダヤ人のあらゆる層からの反感を以前にもまして買う結果となった。資本主義は一九世紀中葉に急速に巨大化し，それにひきかえユダヤ人の経済的な影響力は相対的に低下することになるが，ユダヤ人にたいする非ユダヤ人の反感は変わることはなかった。つまり，一九世紀後半の法的平等化・政治的解放の実現にいたるまで，ユダヤ人は，経済的にはつねに周縁的存在にとどまりつづけたのであり，社会的にも非ユダヤ人との接触はごくかぎられたままであって，反ユダヤ人感情がなくなることもまったくなかったのである。

ユダヤ人社会内部では，宮廷ユダヤ人という最上層と国家に直接役立つ業種を生業とする比較的富裕な層からなる「保護ユダヤ人」，そしてユダヤ人人口の多くを占める貧困層という階層的な二極分化が進行する。東西ヨーロッパの境界線上にあるプロイセンでは，保護ユダヤ人の経済活動の合法化がなされ，都市部に居住する富裕層と東部（現在のポーランド領ポズナン）に住む貧困層を地理的に分割する政策がとられ，西方ユダヤ人と東方ユダヤ人という二分化が目に見えるかたちでおしすすめられる。保護ユダヤ人については，一八世紀には，滞在権，人身の自由，財産の保護等の最小限度の人権，市民的権利が認められるが，それはその実ユダヤ人富裕層の国家への貢献にたいする代償として付与された「特権」にほかならなかったのであり，貧困層がそうした恩恵に浴することはまったくなかった。「人権は支払い能力によって等級がつけられていた」(85／95) のである。

このように構造化されたユダヤ人社会のなかで，もしユダヤ人が非ユダヤ人からも一目置かれる「例外ユダヤ人」として身を立てようと欲するならば，富裕層に生まれ，経済活

動で国家に貢献するか，教養や知性に秀でることによって社会的に承認されるか――ユダヤ人が非ユダヤ人によって承認されることは非ユダヤ人社会に同化することとほぼ同義である――のいずれかしか選択肢はない。プロイセンの教養あるユダヤ人にとって，レッシングやドームらの啓蒙主義的な言説が影響力を発揮した一七八〇年前後からナポレオン率いるフランスとの戦争に敗れるまでのおよそ二五年は，人権思想が隆盛する一方でユダヤ人憎悪が過去のものとなった束の間の僥倖とも呼ぶべき時期だった。しかし，プロイセンの敗戦後のシュタイン・ハルデンベルクの改革のなかで，非ユダヤ人市民自身が教養層として進出しはじめたとたんに，教養あるユダヤ人は用済みとなってしまう。なるほど改革の一環として，一八一二年にユダヤ人解放令が出された。しかし，それはおおかたのユダヤ人の期待を裏切って，けっしてよい結果をもたらさない。

「彼らはまさにユダヤ人として解放されたがゆえに，社会的にはふたたびユダヤ人として存在することになる。解放令施行の純粋に形式上の逆説は，それに続く何十年かのあいだで，国家の引き延ばし戦術によってますます具体的なかたちではっきり表面化してきて，ついには際立って政治的な要素にまでなっていく。……この逆説は，その形式性にもかかわらず，社会的にはただちにその効き目を発揮するようになったのだが，それはユダヤ人の新しい政治的な特殊地位が，経済的な特殊地位に見合っていたからだ。」
(94／121)

この解放令は，ウィーン会議の結果，わずか三年後には効力を事実上停止されてしまう。だが，解放令というかたちで，「保護ユダヤ人」も「例外ユダヤ人」もない，ただの「ユダヤ人」という名目で一括りにされることで，ユダヤ人はその特異な立場を非ユダヤ人にあらためて印象づけることになる。ユダヤ人解放と市民的改革は，フランスを出生の地とするものとして同一視され，ともにそれを攻撃する愛国主義的な市民出身の知識人と反改革派である貴族（プロイセンの場合はユンカー）との同盟を成立させる。思想的には政治的ロマン主義と呼ばれるこの動きが反ユダヤ主義の培養土となる。社会に基盤をもたない絶対君主やユダヤ人とちがって，市民や貴族という社会のなかでまとまった階層が担い手となることによって，反ユダヤ主義は政治的意義を帯びはじめる。

経済的・社会的に見れば，土地所有に立脚する貴族と産業化の担い手たる市民（ブルジョワ）の利害はもともと対立関係にある。貴族は，経済的な自由化による階層的流動化の進行と社会不安の増大，「成り上がり者」の跋扈する状況を論ずるにあたり，ユダヤ人を市民のカリカチュアとして用いる。これにたいして市民の側は，反ユダヤ主義を持ち出すことによって，この悪評を払いのける。ユダヤ人はといえば，「自分たちが本来の意味での

「市民層（ブルジョワジー）」であるとはまったく思ってないのに，その百パーセントの体現者とされる羽目になった」（101／151）のである。反ユダヤ主義の議論は，一九世紀の中葉にいたると，貴族と市民だけでなく，「もっと強力で暴力的な後継者たち」（111／155）に受け継がれていくことによって，政治的にも社会的にも無視できない勢力になってゆく。

アーレントの記述は，このように一九世紀後半における解放の実施以前の段階で，市民が貴族の反ユダヤ主義的な論議をどのように活用したかをさらに論じる旨の予告をもって途切れている。アーレントがはたして二〇世紀にいたるまでの反ユダヤ主義の展開まで準備していたかどうかはこんにちでは不明だが，いずれにしても，この論文が書かれた三八–三九年の時点で，反ユダヤ主義の成立とそれを構成する諸要素の関係について，他に類を見ない透徹した理解に達していたことは十分明らかだろう。

五　むすびに代えて

「反ユダヤ主義」のIII章以降は，そのかなりの部分はラーエル・ファルンハーゲン研究をつうじてアーレントが把握していった事柄であろうと推測できるし，内容的には，第二次大戦後の『全体主義の起原』第一部の第二章・第三章ではるかに洗練されたかたちで活用されていることも同書の読者には容易に見て取れよう。その意味で，「反ユダヤ主義」はやはり過渡期の所産という性格が拭いがたく，本質的に未完のものにとどまるということはさほどむずかしくはない。

たしかに，この近代ユダヤ史に関わる箇所の叙述は，『全体主義の起原』におけるような一九世紀ヨーロッパの秩序構造を巧みに特徴づける概念装置をもっていないことはもちろん――「国家」と「社会」という対概念はすでに登場しているが――，（アーレント独自の意味での）国民国家の成立と崩壊，帝国主義，さらに全体主義の出現という歴史的な視座を欠いている。しかし，徒手空拳のままで書かれたといっていいこの論攷を，もっぱら『全体主義の起原』にいたる一階梯として読むのは，第二次世界大戦と「最終的解決」という破局を間にもつ二つの論攷の立脚点のちがいを無視しているがゆえに軽率のそしりを免れまい。

もともと哲学や文学の研究にたずさわっていたアーレントの関心を政治へ向き変えさせたのは，わが身にも差し迫った反ユダヤ主義の脅威にほかならなかった。東プロイセンというユダヤ人としても東西の境界線をなす地域の同化ユダヤ人として自己形成を遂げたアーレントにとって，ユダヤ人のあいだの同化主義とシオニズムを徹底的に吟味し批判することは，文字通りの自己批判でもあった。そして，その批判の先には，国民国家体制を自明の前提とする同化主義とも，みずからの国民国家を力によって創建しようとするシオニ

ズムとも，いずれとも異なる別の政治のあり方を探究するという課題が見えてくるのは不可避であったように思われる。

シオニズム主流派にたいする理論的批判や，社会的基盤をもたない――世界から疎外された――ユダヤ人の政治的行為能力の欠如についての指摘のように，それ以後アーレントの思考のなかで繰り返し変奏されていく主題はもちろん，同化主義とシオニズムというユダヤ人の政治的方向性の共通の源泉としての啓蒙主義の思想的影響に着目するというユニークな視角や，思想的な契機と政治的・社会的等の契機を相互に関連させながら現象を把握しようとする，ある種の歴史社会学とも呼びうる考察様式等，後年のアーレントからはあまり見いだすことのできないモチーフを含んでいること，そしてなにより反ユダヤ主義や近年の反ユダヤ主義研究[11]という主題そのものがアーレントの政治思想の原点であることを示している点で，「反ユダヤ主義」は後年の著作と関連づけながらより精緻に解読されなければなるまい。

注

1）一九三〇年代から六〇年代におよぶシオニズム，イスラエル，アイヒマン問題等をめぐるアーレントの諸論考は，つぎの一書にまとめられ，二〇〇七年に公刊された。Hannah Arendt, edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, *The Jewish Writings*, Schocken Books, 2007. 拙共訳『ユダヤ論集』（みすず書房，近刊）。

2）「ユダヤ人とは誰か」という問いそのものがもつ困難については，さしあたり，市川裕ほか編『ユダヤ人と国民国家――「政教分離」を再考する』（岩波書店，二〇〇八年）所収の市川裕，大塚和夫両氏の論攷を参照されたい。

3）同論文は上記の *The Jewish Writings* に英訳が収録されている。アーレントによるドイツ語のタイプ原稿は以下の WEB サイトで参照することができる。Antisemitismus, in: The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.htm/. 英訳は，ドイツ語原文にある著者による手書きの書き込みや抹消部分が省略されていることをはじめとして，原典批判，編集および翻訳に関して若干の問題点を含んでいる。また，ドイツ語原文には表題がないが，原稿全体の内容から判断して，「反ユダヤ主義」という表題をつけることには問題はないと思われる。

4）Cf. Wolfgang Heuer, *Hannah Arendt*, Rowolt, 1987, S. 25ff. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, 1982, pp. 115ff. エリザベス・ヤング＝ブリューエル（荒川幾男ほか訳）『ハンナ・アーレント伝』，一九九九年，晶文社，一七三頁以下参照。ただし，ホイアーもヤング＝ブリューエルも「反ユダヤ主義」論文には言及していない。

5）冒頭部分のみ章の表題を欠いている。英訳はこれに「序論（Introduction）」と表題をつけている。

6）Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus Romantik*, Piper, 1981, S. 10. アーレント（大島かおり訳）『ラーエル・ファルンハーゲン』，

みすず書房，一九九九年，三-四頁。

7）「反ユダヤ主義」からの引用は，英訳の頁数，ドイツ語原稿の頁数の順でカッコ内に表記し，本文中に挿入して示す。訳文中の［ ］は筆者による補いであり，傍点は原著者，《 》は筆者によるものである。なお，邦訳に収録が予定されている大島かおり氏による訳文を参考にさせていただいた。記して感謝申し上げる。

8）アーレントはオットー・ヘラー（Otto Heller）の議論を「疑似マルクス主義的」な議論として取り上げているが，この箇所は英訳では省略されている。ドイツ語版原稿一五頁以下参照。

9）Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Felix Meiner, 2007, S. 24.

10）アーレントは，「反ユダヤ主義」とごく近い時期に書いた『ラーエル・ファルンハーゲン』の第一二章で，一九世紀以降のユダヤ人に見られる「賤民（Paria）」と「成り上がり者（Parvenü）」という対立的な特徴づけをすでに登場させているが，「反ユダヤ主義」にはそれは見られない。また，「反ユダヤ主義」では，ユダヤ人についての歴史的記述をおこなうにあたって，明示的にマックス・ヴェーバーを引証していることは注目にあたいするが，アーレントはユダヤ人を「賤民」と特徴づける場合，ヴェーバーが『古代ユダヤ教』でバビロン捕囚以後のユダヤ人を「賤民民族」と規定するのにたいし，近代資本主義の勃興とのみ関連づけている点で相違を見せている。

11）Cf. hrsg. von Doron kiesel, Leonore Siegel-Wenschkewitz, *Der Aufklärung zum Trotz: Antisemitismus und politische Kultur in Deutschland*, Haag+Herchen Verlag, 1998., hrsg. von Arno Herzig, Hans Otto Horch, Robert Jütte, *Judentum und Aufklärung: Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.