HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ロシア帝国とシオニズム ： 「参入のための退出」、その社会学的考察
Author(s)	鶴見, 太郎
Citation	スラヴ研究, 54, 65-99
Issue Date	2007
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/38697
Type	departmental bulletin paper
File Information	03_tsurumi.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

ロシア帝国とシオニズム

――「参入のための退出」、その社会学的考察――

鶴　見　太　郎

1．序

1-1．設問

社会学の目的の１つは、引いた視点で見てはじめて分かることを発見することにある。しかしむやみやたらと視野を引けばいいというわけではなく、重要なことは、どのように引くか、である。

これまでシオニズムの起源には、引いた視点で見られる場合、概して西欧的な背景が無批判に読み込まれてきた。そしてシオニズムの起源には『ユダヤ人国家』を著した西欧ユダヤ人 Th·ヘルツルが中心的に置かれることが多い。だがこの「引き」にどれだけの根拠があるのかは必ずしも明らかでない。

シオニズムが組織的に開始されたのは、ウクライナを中心にポグロムが発生した 1881 年頃のロシア帝国においてであった。また、シオニスト指導者に限っても、過半数はロシア帝国出生者であり、西欧ユダヤ人と見なされえたユダヤ人は２割程度である（表 1）。実際に移住したユダヤ人に関して言えば、多くがいわゆる東方ユダヤ人であり、1928 年

表１　シオニスト指導者の出生地(1)

地　域		A[%]	B[%]
ロシア帝国	ウクライナ	30	6
	ベッサラビア	2	
	リトアニア	19	6
	ベラルーシ	26	6
	ラトヴィア	3	1
	エストニア	1	
	ポーランド*	23	5
	定住区域以東	4	
	ロシア帝国計	108[55]	24[65]
東欧	ルーマニア	3	1
	ボスニア		1
	ハンガリー	4	2
	ガリツィア	12	
	ブコヴィナ	1	
	スロヴァキア	1	
	チェコ	3	
	東欧計	24[12]	4[11]
東方計		132[68]	28[76]
西欧	オーストリア	8	1
	ドイツ	14	3
	イギリス	12	1
	フランス	2	2
	イタリア	3	
	スイス	2	
	西欧計	41[21]	7[19]
北米	米国	12	2
	カナダ	2	
	北米計	14[7]	2[5]
その他	パレスチナ	6	
	インド	1	
	南アフリカ	1	
	その他計	8[4]	
計		195[100]	37[100]

1　出典：以下を基に筆者作成。A：H. Edelheit and A.J. Edelheit, *History of Zionism: A Handbook and Dictionary* (Boulder, 2000) の“Zionist Leadership (2. Major Zionist Leaders)”の項目に記載されているシオニスト指導者の出生地（地域名は出生当時〔19 世紀末～ 20 世紀初頭〕のもの）。B：シオニズム思想の標準的·古典的なアンソロジーである A. Hertzberg, ed., *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader* (Philadelphia, 1959) に登場するシオニストの出生地。
＊全員について何領であるかが特定できなかったため、「ポーランド」はドイツ領·ハプスブルク帝国領を含めた全てのポーランドである（大半はロシア領出身である）。
なお、この「東方（東欧）ユダヤ人」「西欧ユダヤ人」という区分は筆者の設けた区分ではなく当時からかなりの程度実体視されていた区分である（J. Frankel, “Modern Jewish Politics East and West (1840-1939),” in Z. Gitelman, ed., *The Quest for Utopia: Jewish Political Ideas and Institutions through the Ages* (New York, 1992), pp. 81-103.）。

までの間にパレスチナに移住したドイツ·ユダヤ人はわずか 1,000 人から 2,000 人程度だったという[2]。

このように、人口学的にロシア·ユダヤ人（ロシア帝国のユダヤ人；以下同様）が重要であるという事実自体は、シオニズム研究においては常識的な話であるし[3]、ユダヤ世界一般においてもある程度知られていることであり、本稿が強調したいのはもちろんこの事実そのものではない。ここで強調したいのは、それにもかかわらず、シオニズムが引いた視点で見られるときは「ヨーロッパ·ユダヤ社会史」としてヨーロッパ全域まで視野が拡大され、西欧とは切り離してロシア帝国とシオニズムが思想的にどのように関係していたのかが問われてこなかったということである。

また、そもそも「ユダヤ史」の枠組みを超えて「引いた視点で見る」作業がこれまでのシオニズム研究には不足しており、とりわけロシア帝国との関連付けについては皆無に近い。ロシア·シオニズムを中心的に取り上げた研究は少数ながら、シオニズムを詳細に追ったという点で優れたものが存在しているが[4]、そこにおいても、基本的には「ユダヤ史」の枠組みを脱しておらず、「ロシア帝国の中でのシオニズム」という視点が薄弱である。このため、これまでシオニズムの背景としては、総じて西欧にも共通する、あるいは西欧的な、反ユダヤ主義（反セム主義）やユダヤ人の同化傾向、国民国家時代のマイノリティの排除といった通説的なものが一様に指摘されるにとどまり、起源の中心にはヘルツルが置かれるのである[5]。他方、ロシア系の背景の特質と言えば、伝統が根強く残っていたことが指摘されるぐらいである[6]。これに対して本稿は、ロシア帝国という場とロシア帝国のシオニズムとの間にいかなる意味的な連関を見出すことができるのかを検証する。

1-2．方法

「引いた視点で見る」という点に関しては空間的に鳥瞰するだけでなく、時間的にも鳥瞰する（「前史」との関連づけを行う）点で本稿は歴史社会学的研究である。思想と社会との関係を探る意味では本稿は知識社会学に分類されうるものであり、中心となるのは、ロシア帝国とシオニズムの論理展開（どのような論理でシオニズムが必要であることが理由付けられているか）との間に見出される意味連関（Sinnzusammenhang：M·ヴェーバー）

2　R. Sela-Sheffy, “Integration through Distinction: German-Jewish Immigrants, the Legal Profession and Patterns of Bourgeois Culture in British-ruled Jewish Palestine,” *Journal of Historical Sociology* 19:1 (2006), p. 49.

3　Cf. D. Vital, *Zionism: The Crucial Phase* (Oxford, 1997), p. 35.

4　ロシア·シオニズムを扱った研究としては、J. Frankel, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917* (Cambridge, 1981) が古典的な大著であるが、1860年にシオニズム的思想を発表したドイツの孤高な思想家 M·ヘスから話が始められており、ロシア帝国との関連づけがほとんどなされていない。また、(1982 ,ירושלים) 《1897–1904〉עה הציונית ברוסיה ההתנו, יוסף גולדשטיין が本稿が中心的に扱う時期よりも後であるヘルツル登場後数年間のロシア·シオニズムの動向を追っている。

5　ヘルツル偏重により、それ以前の動向に関する研究が手薄であることについては P. Daccarett, “1890s Zionism Reconsidered: Joseph Marco Baruch,” *Jewish History* 19:3-4 (2005), pp. 316, 337-338 も指摘している。その原因を考察したものとしては、拙稿「シオニズムをめぐるオリエンタリズムとカウンター／アンチ·オリエンタリズム：抜け落ちる『ロシア』」『相関社会科学』第 16 号、2007 年を参照。

6　E.g., Sh. Almog, *Zionism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness* (New York, 1987).

を検出することである。歴史的事象間の意味連関を検出した古典としてはヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』[7]が有名である。ヴェーバーがプロテスタンティズムに内包されていた「資本主義の精神」との意味適合性を発見していったのに対して、本稿はシオニストとなったユダヤ人が解釈しえたと推測されるロシア帝国の構造（むろん、当時のロシア帝国の知識人は西欧を強く意識していたから、ヨーロッパ大の状況もここには含まれる）と、シオニズム思想（したがって必ずしもシオニストの「本心」とは限らない[8]）との間に見出しうる意味連関を見出す点で、ヴェーバーが想定している「意味連関」とはやや異なるが、ヴェーバー同様に、論理的な親和関係を見出していき、また基本的には相関関係である意味連関をそのまま因果関係と主張するわけではない。

ただし、伝統的なユダヤ教のメシアニズムにおいては人間の手でパレスチナに帰還することが認められていなかったこと、経済的な観点からは「未開の地」と思われていたパレスチナよりも西欧や北米に移住する方がはるかに合理的だったこと（北米などの場合は慈善団体や賃金の前借などによって旅費をまかなうこともできた。実際第２次大戦までは大半のユダヤ移民は西へ向かった）、これらシオニズムを「支持しない」２点を勘案するならば、本稿で提示する意味連関は、因果関係に深く関係していることが推測される。

以下ではまずシオニズムが発生した文脈をロシア史研究やユダヤ史研究の諸成果を整理することによって提示し、次にシオニズム研究やナショナリズム研究の諸成果を引き継ぎつつ、シオニズム思想に関する一次文献をその枠組みに従って解釈していき、シオニズムがロシア帝国においていかなる意味を持っていたのかを考察する[9]。

2．ロシア「帝国」という文脈

2-1．西欧ユダヤ社会との２つの相違

ロシア帝国のユダヤ社会の西欧と相対的に異なる実態は２つの側面に分解できる。

１つ目の点はよく指摘されるように、ロシア帝国においては西欧よりもユダヤ人口が多く、かつ密集していたという点である。1900 年（ロシア帝国は 1897 年）の世界のユダヤ

7　M･ヴェーバー（大塚久雄訳）『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店、1989 年。

8　社会学（少なくともその一部）の対象は基本的にはいわゆる「本心」なるものではなく、言語の形で表に出る「建前」であるが、それがすなわち無味乾燥で現実そのものではないということにはならない。最近の社会学では「言説」という言葉で表現されることの多いこの「建前」は親密圏を超えたところの社会に流通する「解釈図式」であり、それは個々人に還元することもできないし（個人がそれに大きな変化を加えたり操作したりすることは法外に困難である）、例えば「ユダヤ社会」といったある程度まとまっているように見える範囲にすら還元できない場合もありうる。それゆえにそうした「解釈図式」は単に現実の１つであるばかりか、ある局面においてはそれ自体が歴史を左右しうるのであり、それを追っていく作業も極めて重要である。C･W･ミルズ（青井和夫･本間康平監訳）『権力･政治･民衆』みすず書房、1971 年、第四部Ⅲ；佐藤俊樹『近代･組織･資本主義：日本と西欧における近代の地平』ミネルヴァ書房、1993 年、序章などを参照。

9　総論的議論や個々の論点について挙げるべき先行研究は多いが、最小限のものにとどめた。また、登場する主要人物に関する個人史的な先行研究については省略した。詳細は拙稿「シオニズムの歴史社会学：ロシア帝国とナショナリズム」東京大学大学院提出修士論文、2006 年、第２～３章（www.geocities.jp/tarotsurumi/works から閲覧可能）を参照されたい。なお、ロシア･シオニズム史の個々の論点に関してヘブライ語による歴史学的な研究文献の蓄積も少なくないが、重要な論点はユダヤ史･シオニズム史の主要な研究発表言語である英語による文献で提示されているとの判断から、今回は参照しなかった。ヘブライ語研究文献からの論点の発掘作業は今後の課題としたい。

人口のほぼ半分の約519万人がロシア帝国、約207万人がハプスブルク帝国に居住しており、ドイツは52万人に過ぎなかった。また、単にこの地域にユダヤ人がまとまって居住していただけでなく、ロシア帝国のユダヤ人が地域によっては、とりわけ都市部において、人口的にはマジョリティを形成しており、特に北西部（リトアニア･ベラルーシ）では全ての県の都市部でユダヤ人が最多数派を形成していた（大半の都市部でユダヤ人は総人口の過半数を超えていた）[10]。

こうした側面はロシア･東欧ユダヤ史家I･バルタルが指摘するようにユダヤ人が固有性を維持し続けたことに大きく寄与している[11]。とりわけマイノリティにとって、準拠集団（R･K･マートン）となっているマジョリティからの「まなざし」が時に自我の深部まで支配することがありうることは、例えばF･ファノンが『黒い皮膚･白い仮面』[12]の中で「乳白化」を望む黒人として描いている。しかし、ロシア帝国においては多くのユダヤ人は生涯基本的にはユダヤ社会の中でのみ生活し、ユダヤ人に対する否定的な「まなざし」からは比較的自由だったのである（ただし、後述するように、ユダヤ人が権利を獲得する上ではこの「まなざし」が死活的な問題となる）。

もう1つの点は、西欧が国民国家ないしその形成過程にある社会だったのに対してロシア帝国が文字通り（将来像においても）帝国[13]だったということであり、本稿が注目するのはこの点である。

近年盛んになっているロシア帝国研究[14]が示しているように、帝政ロシアは「民族の牢獄」とレーニンが表現したようなイメージに合致するロシア版普遍主義を振り回した帝国では必ずしもなかった。とりわけ、エスニック･ロシア人（「大ロシア人」）よりも地理的（地政学的）に「西」に位置していたユダヤ人を含む諸民族に対してはそうした願望はあっても現実的ではないことは、当時少なくとも西欧に対してだけでなく、このような西方諸民族に対して劣等コンプレックスを持ち、数の上でも決して圧倒していなかった（しかも大半が農民層である）エスニック･ロシア人自身が自覚していた[15]。また、そもそもロシア

10　1897年センサスを基にしたユダヤ社会の人口学的側面については中谷昌弘「ポグロムの社会経済史的背景（1）：19世紀後半におけるロシア･ユダヤ人の人口動態」『現代社会文化研究』（新潟大学）17号、2000年、43-65頁を参照。

11　I. Bartal, “Responses to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, and Nationalism in Eastern Europe,” in Almog et al, eds., *Zionism and Religion* (Hanover, 1998), p. 15.

12　F･ファノン（海老坂武･加藤晴久訳）『黒い皮膚・白い仮面』みすず書房、1998年。

13　本稿では「帝国」を、「様々な民族的社会集団を含む広大な領土を、その中の1つの優勢な社会集団が主に他の社会集団の支配層を支配することで中央集権的に統治する国家」と緩やかに定義しておく。

14　本稿の関心に重なる形で近年のロシア帝国史の研究動向を概観したものとしては、R.G. Suny, “The Empire Strikes Out: Imperial Russia, ‘National’ Identity, and Theories of Empire,” in Suny and T. Martin, eds., *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin* (Oxford, 2001), pp. 23-66 などを参照。なお、こうした視点に立った、シオニズム以外でのロシア･ユダヤ人の歴史に関しては、B. Nathans, *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia* (Berkeley, 2002) がある。また、ユダヤ人の帝国への統合の模索を描いたという点では、E. Lederhendler, *The Road to Modern Jewish Politics: Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia* (New York, 1989) が先駆的な研究である。

15　Th.R. Weeks, *Nation and State in Late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863-1914* (DeKalb, 1996), p. 37; 松里公孝「19世紀から20世紀初頭にかけて

帝国はその統治能力に見合う以上の領土を獲得していったのであり、劣等感云々を抜きにしても、獲得した先の支配層（ローカル·エリート）の協力が必須であった。このため、彼らを政府に組み込むにあたって、第三のローマを自認するにもかかわらず正教への改宗さえ強制せず、例えば現地の役人でムスリムがいることもしばしばであった(16)。概して言えば、ロシア帝国は、時期や地域にもよるが、国民国家のアナロジーで考えるよりも、ある領域内におけるリアリズムに基づく国際政治（むろん領域外の事情も少なからず影響した）のアナロジーで考えた方が有益であるように思われる。

より具体的には、例えば「ロシア化」一つをとっても、非ロシア人のナショナリストやロシアの左派（さらにはソ連の公式見解）が「民族の牢獄」のステレオタイプにはまった否定的な意味で「ロシア化」を乱用してきたが、政府が一貫性を持ったロシア化政策を持っていたわけではなかった(17)。そもそも何を持って「ロシア」とするかにも合意がなかったし、ロシア語の使用を中心としたロシア化政策は行政上の効率性、あるいは国際関係を視野に入れた安全保障上の観点からなされる場合が多く(18)、国民国家的に「身体的」に非エスニック·ロシア人をロシア化するという発想は乏しかったと言える。

2-2. ロシア帝国の、曖昧さという特質

ただし注意しなければならないのは、国民国家と比較した場合の相違が明らかでありながら、「ロシア化」についてもそうであるように、帝国としてのシステムの同定の困難さという意味での「分かりにくさ」がロシア帝国につきまとうということである(19)。それゆえに、現在の研究者にとってだけでなく、当時の帝国居住民にとっても帝国社会の解釈は必然的に曖昧で多様なものとなる。本稿が取り上げるシオニズムはその解釈の１つに過ぎず、ブンドや社会主義なども同等の勢力を築いていたことからも分かるように、ロシア帝国であれば必ずシオニズムが生まれるということではなく、本稿が見るのは、シオニストになったユダヤ人が、こうした曖昧さの中にあるいくつかの手がかりを基に帝国社会をど

の右岸ウクライナにおけるポーランド·ファクター」『スラヴ研究』45 号、1998 年、101–128 頁；D·リーベン（袴田茂樹監訳）『帝国の興亡：ロシア帝国とそのライバル（下巻）』日本経済新聞社、2002 年［2000 年］、44–55 頁。

16 S.F. Starr, “Tsarist Government: The Imperial Dimension,” in J.R. Azrael, ed., *Soviet Nationality Policies and Practices* (New York, 1978), pp. 18-19.

17 H. Seaton-Watson, “Russian Nationalism in Historical Perspective,” in R. Conquest, ed., *The Last Empire: Nationality and the Soviet Future* (Stanford, 1986), p. 21. この点は、しばしば指摘される点であるが、「ロシア」と訳される語に русский と российский があり、曖昧ではあるが区別されていたこととも関係している。このことを含む、ロシア帝国の「帝国的アイデンティティ」については D.G. Rowley, “Imperial versus National Discourse: The Case of Russia,” *Nations and Nationalism* 6:1 (2000), pp. 23-42 を参照。

18 R. Pearson, “Privileges, Rights, and Russification,” in O. Crisp and L. Edmondson, eds., *Civil Rights in Imperial Russia* (Oxford, 1989), pp. 85-102; 竹中浩「帝政期におけるロシア·ナショナリズムと同化政策：沿バルト地域のロシア化を手掛かりにして」『年報政治学 1994』1994 年、61–77 頁；G. Hosking, *Russia: People and Empire* (Cambridge, 1997), p. 397.

19 この点は宇山智彦がロシア帝国を「個別主義の帝国」と表現したことと関連すると言えよう（「『個別主義の帝国』ロシアの中央アジア政策：正教化と兵役の問題を中心に」『スラヴ研究』53 号、2006 年、27–57 頁）。本稿はこの一貫性のなさの中で、それでもユダヤ人がどのように一貫性を見出していったかを問題とするわけだが、こうした点から言えば、帝国構成員はある程度までは「自由に」帝国を解釈できたのだとも言えよう。

のように解釈してシオニズムを生み出したのかという点である。次節以降の議論との関連で念頭に置かれるべきロシア帝国の「曖昧な特質」は以下の 2 点である。

2-2-1．統治単位の多様性

第 1 に、ロシア帝国は「多民族帝国（multi-national empire）」というよりも「多次元帝国（multi-dimensional empire）」とでも言った方が正確である。つまり、「民族」が基本的な統治単位になっていたわけでは必ずしもなく、統治単位そのものが多様だったのである（身分や宗派など）。その意味でロシア帝国は、アウスグライヒ以降民族範疇化が概ね完了しそれが制度化されていたハプスブルク帝国ともまた違った構造を持っていた。ロシア帝国は 19 世紀終わりからソ連初期にかけて、徐々に「多次元帝国」から「多民族帝国」へと変貌していったように思われる（シオニズムもまさにその過程と並行している）。

例えば、「白ロシア人」（ベラルーシ人）は「小ロシア人」とされたウクライナ人とともに 1897 年センサスで上位区分では「大ロシア人」と合わせて「ロシア人」に含まれたが、「カトリックのベラルーシ人」になると政府の認識はかなり異なった（なお、ベラルーシ人の大半はロシア正教だった）。カトリックは「危険分子」であるポーランドと同一視され、要注意リストに加えられるからである。ベラルーシ·ナショナリズムの動きがあまり見られなかったこともあるが、カトリックのベラルーシ人と正教のベラルーシ人は後にナショナリティの大きな指標となった言語別の区分は同じとされながらも、統治上は宗派の違いの方が重視されていたのである[20]。

なお、この 1897 年センサスの統計担当者は、回答者自身がよく分かっていない可能性が大きいと判断し質問項目に「ナショナリティ」を含めなかった[21]。言語によるものでも信仰によるものでもない別の集団概念である「ナショナリティ」については、専門家の間でも合意がなく、ましてや一般にはほとんど普及していなかったのである。

つまるところ、「ナショナリティ」が帝国政治社会に意味を持ち始めるのは 1905 年革命後にドゥーマが開設されてからであり、この頃から集合的アイデンティティとして「ナショナリティ」の重要性が頭ひとつ抜け出すようになったに過ぎないのである。そもそも、ロシア帝国は「大改革」以降も依然として身分制に基づく社会でもあり続け[22]、それに言語による相違や宗教·宗派が絡まりあっていた[23]。支配層の協力という点に関して言えば、政府が見返りとして与えた特権は、地域やナショナリティ、個人の単位に対してではなく、

20　Th.R. Weeks, “ ‘Us’ or ‘Them’? Belarusians and Offical Russia, 1863-1914,” *Nationalities Papers* 31:2 (2003).

21　J. Cadiot, “Searching for Nationality: Statistics and National Categories at the End of the Russian Empire (1897-1917),” *The Russian Review* 64:3 (2005), pp. 440.

22　ロシア帝国の身分構造や法的構造については、和田春樹「近代ロシア社会の法的構造」東京大学社会科学研究所編『基本的人権 第 3 巻 歴史 2』東京大学出版会、1968 年、251–300 頁；G. Freeze, “The *Soslovie* (Estate) Paradigm and Russian Social History,” *The American Historical Review* 91:1 (1986), pp. 11-36 などを参照。

23　N. Knight, “Ethnicity, Nationality and the Masses: Narodnost’ and Modernity in Imperial Russia,” in D.L. Hoffmann and Y. Kotsonis, eds., *Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices* (London, 2000), pp. 41-64; Ch. Steinwedel, “To Make a Difference: The Category of Ethnicity in Late Imperial Russian Politics, 1861-1917,” in Hoffmann and Kotsonis, *Russian Modernity*, pp. 67-86; Cadiot, “Searching for Nationality.”

身分や階層、組合、都市の単位に対して与えられていた[24]。

したがって、ロシア帝国の側から「ネーション」として自己定義することが制度的に要請されていたわけではなく、どのような形態で帝国に参加するかに関して予めバイアスがかかることは必ずしもなかったのである。だからこそ、1881年ポグロムなどを機に沸騰したシオニズムまではユダヤ人は「ネーション」について真剣に考えることがあまりなかったのである。ポグロムという極端な事態までシオニズム的な議論があまり見られなかったことは、1つはこうしたこととして説明できる[25]。

2-2-2. 抑圧の度合いの多様性

ロシア帝国の「曖昧さ」についての2つ目は、「ロシア化」の度合い、ないしは抑圧の度合いの多様性である。例えば、エスニック·ロシア人に文化的に近いウクライナ人（「小ロシア人」）やベラルーシ人などに関しては、独自のナショナリティが認められず、ウクライナ語の使用禁止などの文字通りロシア化政策が採られた[26]。カトリックであるポーランド人（さらにはリトアニア人）は常に敵視されていた。しかし他方で、バルト·ドイツ人やエストニア人、ラトヴィア人など、政府に親和的な人々に対しては大きく自治が認められていた。また、中央アジアのムスリムなどの「異族人」に対しても強制的なロシア化政策はあまり採られなかったと言える[27]。

そして、このような中で、ユダヤ人に対する帝国政府からの抑圧度は、帝国の構成集団の中では最も高かったと言える[28]。R·ピアーソンは従来の「民族の牢獄」論が広がった1つの要因として、ユダヤ人やポーランド人などの抑圧を多く受けた民族の例を不当にも一般化したことがあることを示唆している[29]。

ただし、このことで注意すべきは、ユダヤ人が「だから帝国から逃避しようとした」、と安易に結論付けてはならないということである。ユダヤ人自身が自らが最も高い抑圧下にあるという相対的な視点を持つならば、帝国内での状況改善を諦める前に、「状況がユダヤ人よりましなあの民族のように我々もなろう」という方向がまず想起されうるということである。以下で照準する、シオニズムの前史を担った人々としても重要なユダヤ啓蒙主義者（マスキリーム）はこうした相対的な視点を持ちえた人々であり、実際、相対的な視点で彼らの議論はなされていた。

---

24 Starr, “Tsarist Government,” pp. 3-38.

25 なお、本稿では様々な「民族」系の語を基本的には便宜上「ネーション」と表記している。あたかも用語が統一されていたかのような印象を与えることから必ずしも好ましくないが、原語がロシア語やドイツ語、ヘブライ語など多岐に渡るため、煩雑にならないことを優先し、それらが政治体としての「ネーション」を指していると思われる箇所では、「民族」よりも多義的（曖昧）な「ネーション」を用いる。

26 阿部三樹夫「帝政ロシアのウクライナ語政策：ヴァルーエフ通達とエムス勅令を中心として」『史観』第119冊、1988年、42-55頁；中井和夫「ドラホマノフ覚書：帝政ロシアとウクライナ」『ロシア史研究』38号、1983年、2-43頁。

27 A. Kappeler, *The Russian Empire: A Multiethnic History*, trans. by A. Clayton (Harlow, 2001[1992]), ch. 3.

28 Hosking, *Russia: People and Empire*, p. 390.

29 Pearson, “Privileges, Rights, and Russification,” p. 87.

3．「第三の項」としてのロシア帝国

3-1．ロシア帝国とユダヤ社会

3-1-1．帝国への編入とユダヤ社会の変動

このような帝国に、ユダヤ人の大半は18世紀終わりのポーランド分割により編入された。ユダヤ人が「内地」に入ってくるのを嫌った政府は、彼らの居住を、バルト海から黒海に至る「定住区域（черта оседлости）」と呼ばれる区域（現在のリトアニア、ベラルーシ、ウクライナ、モルドヴァに概ね相当）とロシア領ポーランド（会議ポーランド）に一部の特権階級を除いて制限した(30)。それ以来徐々にユダヤ人の権利は制限されていき、とりわけニコライ1世時代（1825–55年）はユダヤ人にとって過酷な時代だった。続く「解放皇帝」アレクサンドル2世の時代（1855–81年）が、徐々に抑圧が低減されていきロシア帝国のユダヤ人にとって最も幸福な時代だったと言われる。そのツァーリが暗殺された1ヵ月後にユダヤ人が暗殺したとの噂が発端で1881年ポグロムが始まった。

ロシア帝国のユダヤ人は大都市や、シュテットルと呼ばれるユダヤ人町に集住し、ポーランド＝リトアニア王国時代と変わらない伝統的な生活を送っていた。こうした伝統的なユダヤ共同体の正統性は、18世紀半ばにポーランドやリトアニアで登場し、後に近代主義者から後進的と嫌悪されることになった神秘主義的なハシディズム運動によりすでに揺らぎ始めていた(31)。しかし、シオニズムなどのユダヤ·ナショナリズムの発生との関係でより重要な正統性の揺らぎは主に次の2点であった。

1つは、伝統的なラビ·ユダヤ教による自治共同体に、ニコライ1世時代の1827年に始まった悪名高いユダヤ人の徴兵制導入（1856年に改正され、他のロシア臣民と同等の徴兵制になった）により亀裂が走ったことである。徴兵は少年期から長期にわたる上、正教への改宗を直接的·間接的に迫られるなどユダヤ人にとっては非常に過酷なものだった。ロシア帝国編入後も、基本的にはユダヤ人の代表からなるカハルという組織による自治が継続されていたが（カハルは1844年に公式には廃止された）、政府は基本的に徴兵に関してこのカハルに一任した。このとき、徴兵はリストからカハルの指導者とは無関係な貧しく、職のない者から順に出され、裕福な家庭に回ることは稀だった。このことは、民衆に共同体の指導者に対する大きな不信感を植えつけることになった(32)。

もう1つは、18世紀後半のドイツにおいてM·メンデルスゾーンらによって開始されたハスカラー（השכלה：啓蒙主義）の伝播である。ハスカラーは基本的には「ユダヤ」を近代概念である「宗教」で捉え、ユダヤ人の近代化によって近代社会に「市民」として統合されることを目指した思想·運動だった。ドイツに始まったハスカラーは、後のユダヤ·ナショナリストによって同化主義のレッテルを貼られる傾向にあったが、ロシアにおいては、はじめはドイツにおける改革を模倣していたものの、やがてドイツとは異なる経路を辿り、

30　この区域内でもキエフなどの数都市での居住は制限された。

31　J. Katz, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages* (New York, 1971[1958]), ch. XXI-XXII. ただし、ハシディズムが必ずしもカハルに取って代わったわけではなく、カハルの枠組を温存する役割も果たした（Lederhendler, *The Road to Modern*, pp. 40-41）。

32　M. Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825-1855* (Philadelphia, 1983), ch. 1.

より「ユダヤ人」という「境界」を意識したものになる傾向にあった[33]。ロシアにおいては、1850年前後に政府の支援の下に次々に開かれていった「近代的」な学校はハスカラーの拡大に決定的な役割を果たしたが、共同体の意思決定に何ら声を持たなかったユダヤ人にとって、ハスカラーは対抗言説を拡散する大きな武器となっていったのである[34]。

3-1-2. マスキリームと反ユダヤ的「まなざし」

このように西欧的知識を身につけて伝統的ユダヤ共同体の「外部」に出た者はマスキリーム（משכילים：啓蒙主義者משכיל（マスキル）の複数形）と呼ばれた。しかしユダヤ社会の外部との繋がりを求めた彼らが対処しなければならなかったのは非ユダヤ人からの否定的な「まなざし」だった。それは、周知のようにキリスト教的な反ユダヤ主義に発するものであるが、具体的には次のようなものだった。

まず、象徴的なこととしては、1835年から1917年までユダヤ人は法的には「土地固有臣民（природные подданные）」と「外国人（иностранцы）」の中間である「異族人（инородцы）」に分類されていた（「異族人」という法的範疇は1822年から存在していた）。ユダヤ人の他にすでに「異族人」に分類されていたのは、シベリアや中央アジアなど東方の、野蛮人と見なされていたムスリムや遊牧民などであった[35]。このことはユダヤ人が蔑視·特殊視されていたことを端的に表している。

ロシア政府のユダヤ人に対する第一印象（結局最後までその印象が変わることはなかったが）としては、例えばモギリョフ県の知事であったM·V·カホフスキーによる次のような報告（1773年）が典型的である。彼はユダヤ人の唯一の長所が酒に溺れないこととしながら、ユダヤ人の欠点を次のように述べている。

> 怠慢で嘘つきで、眠気を催すような人々であり、また迷信的で不潔で、自らの社会生活を管理するのに不慣れである。政府の統治が弱体で司法が行き届いていないところで増殖する新参者であり、詐欺によって農民の労働に寄生している（…）[36]。

とりわけ、「ユダヤ人＝搾取者」もしくは「ユダヤ人＝非ユダヤ人を堕落させる者」といったユダヤ人観は、後の帝国の改革期において、農奴解放（＝政府による管理の解除）やユダヤ人に対する規制緩和はユダヤ人による更なる搾取増加の危険性があるとして政府内で論じられるなど、公式の真面目な「知識」としても大きな位置を占めていた[37]。こうした

---

33 東方ハスカラー独自の路線については Y. Salmon, “The Emergence of a Jewish Nationalist Consciousness in Eastern Europe during the 1860s and 1870s,” *AJS Review* 16:1-2 (1991), pp. 107-132 を参照。

34 Stanislawski, *Tsar Nicholas I*, p. 106.

35 この当時、「異族人」には「未同化の」といった含意があったが、20世紀初頭には「同化不能の」を含意するようになったという（J.W. Slocum, “Who, and When, Were the *Inorodtsy*?: The Evolution of the Category of “Aliens” in Imperial Russia,” *The Russian Review* 57:2 (1998), pp. 173-190）。

36 J.D. Klier, *Russian Gathers Her Jews: The Origins of the “Jewish Question” in Russia, 1772-1825* (Dekalb, 1986), p. 62.

37 J.D. Klier, *Imperial Russia’s Jewish Question, 1855-1881* (Cambridge, 1995), pp. 13-31.

偏見が広がった背景としては、農村においてユダヤ人が居酒屋などを営みながら領主と農民との仲介人的な役割を果たしていたことや、農業人口が他の民族と比べて圧倒的に少なく、反対に商業従事者の割合がかなり高かったことが関係している。

3-2.　「臣民化」の模索

3-2-1.　可変的な「ユダヤ人」

だが注意すべきは、ロシア帝国の論壇において本質主義的·人種主義的に「ユダヤ人問題」が見られていたわけではなかったということである。この時期のロシアにおいては、生物学的決定論に基づく人種主義的思考は少なくとも知識人や政府関係者などによる議論においてはほとんど見られず、人種主義的な「ユダヤ人問題」観が論壇において多少顕在化するようになるのは1905年革命の頃である（それも優勢にはならなかった）[38]。「近代」としての主要な参照先だったドイツにおいても、人種主義的なユダヤ人規定が大勢になっていったのは20世紀に入ってからであり、悪名高い民族衛生学が本格的に発展するようになるのも第1次大戦に敗北した後のワイマール期においてであった[39]。

また、こうした時代性に加え、E·ワイナーマンによれば、そもそもエスニック·ロシア人自身、自らがアジア系を含む「混合人種」であることを自覚しており、やがて純血性の虜になっていったドイツと異なり、イギリス人同様にロシア人の場合はむしろその混血性を誇る傾向にあったという（ユダヤ人と「混血」することもユダヤ人の「有能さ」ゆえに好意的に見られる場合すらあった）。それゆえ、ロシア正教に改宗すればユダヤ人でもエスニック·ロシア人として認められたし、正教会は彼らを歓迎した。「血統」の論理で改宗ユダヤ人に若干の法的制限を課す法律が制定されたのは1912年になってからであり、それ以降もさらにその種の別の法律が制定されることはなかった[40]。つまり、ナチスのような「血統」決定論でユダヤ人が遺伝的に劣っており、それゆえ改善しようがないという認識は、少なくとも20世紀初頭まではなかったのであり、ユダヤ人と非ユダヤ人の「境界」は乗り越えられないものでもなかった（このことは後で見るように逆にシオニストを悩ませたものだった）。ユダヤ人の「有害さ」や「狂信さ」、「異質性」は生来的なものではなく、社会変革や教育によって改善されるものであると少なくとも政府は考えていたし、論壇でもそういった見解が大半であった[41]。

こうした「ユダヤ人」解釈の下、政府による「上から」の啓蒙絶対主義的なユダヤ人改革政策は、ポーランド分割によるユダヤ人編入直後から模索されていた。その代表的なものが、ロシアの著名な詩人であり1802年に初代司法大臣を務めたG·デルジャーヴィン（1763-1816）がベラルーシを視察して作成した『ベラルーシにおける穀物不足を強欲な

38　E. Weinerman, “Racism, Racial Prejudice and Jews in Late Imperial Russia,” *Ethnic and Racial Studies* 17:3 (1994), pp. 442-495; Knight, “Ethnicity, Nationality and the Masses,” p. 58.

39　関根政美『エスニシティの政治社会学：民族紛争の制度化のために』名古屋大学出版会、1994年、第2章。

40　Weinerman, “Racism, Racial Prejudice,” pp. 448-449, 468-473.

41　I.M. Aronson, “Nationalism and Jewish Emancipation in Russia: The 1880s,” *Nationalities Papers* 5:2 (1977), pp. 167-182; J.D. Klier, “The Jewish Question in the Reform Era Russian Press, 1855-1865,” *The Russian Review* 39:3 (1980), pp. 301-319.

ユダヤ人の職業を制限することによって防止することに関して、ならびにユダヤ人改革等に関する意見』（1800 年）である。この報告書は 1802 年に設立された「ユダヤ問題委員会」や、そこで作成された「ユダヤ人に関する規定」（1804 年）の基礎となった[42]。

この報告書の「ユダヤ人観」は、先に挙げたモギリョフ県知事が述べていたのと同様に、ユダヤ人が「（農民の）搾取者」で「蒙昧」な「有害分子」であるといった偏見に満ちていたが[43]、注目すべきは、そうしたユダヤ人の「有害性」が変革可能であるとされていたことである。具体的な改革案としては、「国家内国家を形成している」カハルの廃止によってラビの権限を「宗教問題」のみに限定すること、教育改革によりユダヤ人を「啓蒙」することを提案しているが、デルジャーヴィンのこうした見方の背景には次のような認識があった。

> 〔M·メンデルスゾーン〕は、ユダヤ人が何か別のものになれることを証し、聖典を平民が利用可能なように純粋なドイツ語に翻訳したことにより、特に言語の純化という点で、こうした姿勢の最高の成功例として認められている。彼らの目が啓蒙に開かれれば、タルムードの影響は消えるのである。（…）ユダヤ人の目を見開くことは可能であり（…）、彼らの宗教を、それが生まれた時の純粋な源泉に戻すことも可能である[44]。

ここから読み取れるのは、ユダヤ人がユダヤ人のままで「有益」になりうるという論理である。1840 年から 1863 年まで機能した「ユダヤ人改革のための委員会」においても、商人や手工業者、農業従事者などの「有益な（полезный）ユダヤ人」とそれ以外の「無益な（бесполезный）ユダヤ人[45]」とを区分し、前者を奨励し、法的な規制を緩和していく方針が採られた[46]。

そしてここで重要なことは、以上に見た帝国の枠組みは、全帝国的·全ヨーロッパ的な視野を持つようになったマスキリームにユダヤ人としてのアイデンティティを保持しながら対等な「ロシア臣民」として帝国に統合されていくことを期待させたということである。

近年のロシア·ユダヤ史に関する諸研究は、シオニストなどによって後年「同化主義者」のレッテルを貼られたユダヤ人も、実のところ、依然としてユダヤ人としてのアイデンティティを保持し、同胞の「解放」を模索していた側面が少なからずあったことを描き出している[47]。こうした研究の背景には、米国のエスニシティを研究した社会学者 M·M·ゴードンが設けた

---

42 高尾千津子「ガブリール·デルジャーヴィンのユダヤ人に関する『意見』（1800 年）」山本俊朗編『スラヴ世界とその周辺：歴史論集』ナウカ、1992 年、99–100 頁。この報告書とその影響についてはその他、A. Springer, “Gavriil Derzhavin’s Jewish Reform Project of 1800,” *Canadian-American Slavic Studies* 10:1 (1976), pp. 1-23; Klier, *Russian Gathers Her Jews*, pp. 94-115 などを参照。

43 高尾上掲論文、103–106 頁。

44 A. Springer, “Enlightened Absolutism and Jewish Reform: Prussia, Austria, and Russia,” *California Slavic Studies* 11 (1980), pp. 261-262.

45 後に「生産的な仕事をしていない」という表現に改められた。

46 Klier, *Imperial Russia’s Jewish Question*, pp. 4-5.

47 Cf. Lederhendler, *The Road to Modern*; J. Frankel, “Assimilation and the Jews in Nineteenth-Century Europe: Towards a New Historiography?” in Frankel and S. Zipperstein, eds., *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge, 1992), pp. 1-37; Nathans, *Beyond the Pale.*

「同化（assimilation）」と「文化的統合（acculturation）」の区別がある。「同化」は言語や習慣などの「客観的指標」においても帰属意識といった「主観的指標」においても同化しているのに対し、「文化的統合」では「客観的指標」での同化が見られるにもかかわらず、「主観的指標」での同化が見られないという相違がある[48]。M·スタニスロースキーが指摘するように、「同化」という用語は、同化主義ユダヤ人のことを、ユダヤ人としてあるべき状態ではないと考えるユダヤ·ナショナリストが非難する時に用いる用語でもあったため、同化の度合いが実際以上に強調される傾向にある[49]。しかし少なくともロシア帝国のユダヤ人に関して言えば、彼らは実際にはこの「文化的統合」を志向していたのである。しかも、「客観的指標」についても、彼らの多くがユダヤ的な文化も少なからず重視しており、単に意識の次元にはとどまらない場合も多かった。

もちろん、しばしば「同化主義」の典型として引用される、ロシア·ハスカラーを代表する詩人J·L·ゴルドンの詩の「外では人間として、家ではユダヤ人として生きよ」という一節から窺えるように、「ユダヤ」とその外部との「境界」が容易に乗り越えられるものとして思い描かれることが少なくなかったことも事実である。だが、そのゴルドンでさえ生涯自らをユダヤ人と捉え、ヘブライ詩人としてユダヤ社会に積極的に関与し続けた[50]。

また、ユダヤ人のロシア正教への改宗者についても、ユダヤ教徒であることによる不利益が西欧より大きかったにもかかわらず、カントニスト（少年兵）における（半）強制的な改宗を除いて、西欧と比べても改宗の割合はかなり少なかった。カントニストを除いてロシア帝国が古典的な帝国の特質としての宗教的寛容を曲がりなりにも継続していたことも関係しているが、政府の統計などを見る限り、数百万のユダヤ人口のうち年間数百人しか正教に改宗しなかったようである[51]。また、特質すべきはロシア社会において高い地位に就いたユダヤ人で改宗する者が少なかったという事実である。この事実は例えば同時代（1862年）のロシア人のロシア語紙『ナーシェ·ヴレーミャ』でも彼らの良心が「被抑圧者と縁を切り弱者を捨てて勝者の側に付くことを抑止している」と観察されていたほどである[52]。

マスキリームはユダヤ人が迷信や「時代遅れ」の習慣を捨て、「上品で近代的で教養のあるヨーロッパ人」のように振る舞い、「有益な臣民」となることによって、ユダヤ人に降りかかっていた不幸が消え去ると確信していたのである[53]。

48　M.M. ゴードン（倉田和四生·山本剛郎訳）『アメリカンライフにおける同化理論の諸相：人種·宗教および出身国の役割』晃洋書房、2000［1964］年。

49　M. Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky* (Berkeley, 2001), p. 7.

50　ゴルドンについてはM. Stanislawski, *For Whom Do I Toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry* (New York, 1988) を参照。

51　カントニストによる改宗のほとぼりが冷めた1860年頃から1885年までは年間500人前後であり、86年から増え始め93年には年間1,420人が改宗したが、99年まではそれ以上は増えていない。同時期（1880年以降）のユダヤ人口数十万人のドイツでは年間平均300人前後である（M. Agursky, “Conversions of Jews to Christianity in Russia,” *Soviet Jewish Affairs* 20:2-3 (1990), p. 77, table 1）。

52　J.D. Klier, “State Policies and the Conversion of Jews in Imperial Russia,” in R.P. Geraci and M. Khodarkovsky, eds., *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia* (Ithaca, 2001), p. 111.

53　Stanislawski, *Tsar Nicholas I*, p. 188. こうしたマスキリームやユダヤ人の富豪ギンツブルク家が中心となって設立した代表的な組織として、1863年にペテルブルクで設立された「ロシア·ユダヤ人啓蒙振興協会（ОПЕ: Общество для распространения просвещения между евреями в России）」を挙げることができる。ОПЕについてはLederhendler, *The Road to Modern*, pp. 113-119などを参照。

3-2-2. 「第三の項」としての帝国

こうした姿勢が可能となっていた背景としては、すでに指摘したように、ユダヤ人がある程度まとまっていたことにより、自我の深部まで否定的な「まなざし」に侵食されず、ユダヤ人であることそのものにまでは疑問が生じにくかったことがまず挙げられる。しかし、これに加えて本稿が注目するのは、I·バルタルが指摘するように彼らにとって同化のモデルになるような民族が帝国内にいなかったという事実である[54]。それはつまり、ロシア帝国においては宗派や身分を含む民族的な社会集団（すでに指摘したように統治単位は一貫していなかった）を経由して統合されることが「常識」だったということである。そして、そうした事態が帝国という「第三の項」によって担保されていると感じられたのである。

西欧においては、それぞれの国家内においてはそれぞれの中心となった民族が政治的にも文化的にも圧倒的なマジョリティであり、諸マイノリティはそれぞれの中心へと収斂していった[55]。だがロシア帝国ではエスニック·ロシア人でさえ1897年センサスを見る限り過半数を満たしていなかった（約44%）。そもそも、定住区域や会議ポーランドは現在のロシア連邦よりも西側の、多くの住民がポーランド人やウクライナ人などである「非ロシア地域」だった。実際、「ロシア·ユダヤ人（русский еврей）」という言葉は1850年代までロシア語においてもユダヤ人の間においてもほとんど流通していなかったという[56]。つまり、アレクサンドル2世の治世に進展した「ロシア化」は周囲のウクライナやリトアニアの非ユダヤ社会に同化することではなかったのである。この点は周囲の人々の文化を身に着けていった西欧ユダヤ社会の状況とは大きく異なる点である。むろん、この「第三の項」の意志決定権は実質的にはエスニック·ロシア人に多くあったために完全な「第三」とは言えず、それこそまさに帝国が連邦国家や多民族国家ではなく帝国たるゆえんであるが、少なくともマスキリームの議論から読み取れるのは、「エスニック·ロシア人」とは少なからず別の存在として（希望的観測もあるが）「ロシア帝国」が想定されているということである。

このことが象徴的に表出した事例として紙上で行われた「シオン·オスノヴァ論争」を紹介したい。ロシア帝国では1860年代からロシア語紙『ラスヴェト（*Рассвет*）』（～1861）やヘブライ語紙『ハメリツ（המליץ：仲介者[57]）』（～1904）（いずれも週刊）などのユダヤ

---

54 Bartal, “Responses to Modernity,” pp. 15-16.

55 もっとも、ドイツなどにおいても、東方ユダヤ人からの「西欧ユダヤ人＝同化主義者」という偏見とは若干異なり、必ずしもユダヤ人としての意識までも捨て去っていたわけではなく、また収斂していく先は「ドイツ人」ではなく、米国におけるメルティング·ポット論のように、諸民族が融合した何か高尚な第三のものとして想起される場合の方が、少なくともユダヤ人に関しては多かったのではないかと思われる（G·モッセ（三宅昭良訳）『ユダヤ人の〈ドイツ〉：宗教と民族をこえて』講談社、1996[1985]年、13-14、22頁）。ただし、まさにメルティング·ポット論のように、それは第三のものに皆が収斂するということであり、「第三の項」を媒介にして諸民族が提携する帝国とは異なる。

56 Nathans, *Beyond the Pale*, p. 408.

57 מליץ（ה は定冠詞）には一般に「主張者」「擁護者」といった意味があるが、A·オーバックは、同誌のマストヘッドに「イスラエルの民と政府、宗教と啓蒙の仲介人」と書いてあることから、「仲介」という意味にとった方がよいと指摘する（A. Orbach, *New Voices of Russian Jewry: A Study of the Russian-Jewish Press of Odessa in the Era of the Great Reforms, 1860-1871* (Leiden, 1980), p. 72）。

紙（誌）が登場し始めた[58]。公的な政治力ではギンツブルク家などの大富豪を除いて力を持たなかったユダヤ人にとって、こうした言論界は、非ユダヤ人に対して「自己呈示」する広い意味での政治活動を行う場でもあった[59]。

『ラスヴェト』の発行は、『ハメリツ』と同じくオデッサで1860年に開始された。この中では各地のユダヤ人社会の様子、とりわけ西欧のそれが紹介され、「祖国」ロシアにおいて、非ユダヤ人のユダヤ人に対する対応の改善とともに、自らが近代化することによって一市民として統合されることが訴えられた[60]。

『ラスヴェト』は資金的な問題や検閲の問題などで翌61年に廃刊となったが、直後にその精神を引き継ぐ形で、次節で登場するL·ピンスケルらが中心となって同じくオデッサでロシア語紙『シオン（*Сион*）』が創刊された（だが『シオン』も翌62年に廃刊となった）。この『シオン』とペテルブルクのウクライナ主義者の機関紙でウクライナ語とロシア語の両方の記事を載せていた『オスノヴァ（*Основа*）』との間で繰り広げられたのが、「シオン·オスノヴァ論争」（1861年）である。

この論争のきっかけとなったのは、『オスノヴァ』の記事が「ユダヤ人」を指す言葉としてжидを用いていたことに対して、ウクライナ人のユダヤ人に対する敵意の表れだとしてユダヤ人のV·ポルトゥガロフが同紙に送った抗議の手紙である。ロシア語でжидはユダヤ人に対する蔑称であり、少なくともユダヤ人の自称や公的文書ではеврей（エヴレィ）が用いられていた[61]。ところが、жидは綴りは同じでも、発音はロシア語（ジード）とウクライナ語（ジュィード）で微妙に異なる別の言葉であり、ウクライナ語では「ユダヤ人」を指す言葉はжидしかなかった。ウクライナ語にも馴染んでいた彼がウクライナ語のжидを知らないとは考えにくく、ウクライナ語でもеврейを用いるべきだということ主張していたようである[62]。

これに対して、『オスノヴァ』に掲載されたウクライナの論客P·クリッシュからの回答は『オスノヴァ』はユダヤ人に同情的であると反論した。また、ウクライナ語のжидはラテン語のJudeus、ポーランド語のżydなどと同じものであり、еврейと同等である。したがって、ウクライナ語のжидの使用を禁止することは、ウクライナの古い伝統的な用語を使用する権利への干渉であると主張した。さらにクリッシュはユダヤ人とウクライナ人の

58　少数ながらイディッシュ語のものも発行されていた。ロシア帝国におけるユダヤ人の新聞や出版について体系的に扱ったものとしては、(1970, ירושלים) , עשרה - רוסית במאה התשע - העיתונות היהודית , יהודה סלוצקי ; Orbach, *New Voices* などを参照。

59　検閲に関しては、政府や正教への批判に繋がるようなものは当然突き返されたが、ユダヤ人問題に関して検閲官の間で共通の了解があったわけではなく、地方と中央でも異なっており（地方の方が厳しかったようである）、また19世紀においては必ずしも厳格だったわけではない（なお、本よりも新聞·雑誌の方が検閲が緩い傾向にあった）。何よりも、政府にとって最大の関心事は民族間の均衡を保つことであり、反ユダヤ的な言論にも規制が加えられることがあった（J.D. Klier, “1855-1894 Censorship of the Press in Russian and the Jewish Question,” *Jewish Social Studies* 48:3-4 (1986), pp. 257-268）。

60　Orback, *New Voices*, p. 22-42; M. Perlmann, “*Razsvet* 1860-61: The Origins of the Russian Jewish Press,” *Jewish Social Studies* 24:3 (1962), pp. 162-182.

61　ロシア語のこれらユダヤ人を指す語の用法に関する歴史としてはJ.D. Klier, “*Zhid*: Biography of a Russian Epithet,” *Slavonic and East European Review* 60:1 (1982), pp. 1-15を参照。

62　R. Serbyn, “*The Sion-Osnova* Controversy of 1861-1862,” in P.J. Potichnyj and H. Aster, eds., *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective* (Edmonton, 1988), pp. 85-88.

協和の最後の障壁となっているのは、ユダヤ人の側のウクライナ人からの孤立主義だと批判した(63)。

これに対して『シオン』の編集者は紙上で、まずポルトゥガロフの非礼な手紙に遺憾の意を表し、ウクライナ語の жид の使用を肯定した。だがユダヤ人とウクライナ人の関係については次のように反論した。まず、ユダヤ人がウクライナ人を搾取によって苦しめたのはユダヤ人がポーランド人の道具とされていたかつてのことであり、それを蒸し返して敵意を抱くべきでない。またユダヤ人はウクライナ人から学ぶものは何もなく、むしろユダヤ人は自らの民族的利益と、所属する国家の利益や人類一般あるいはコスモポリタンな利益とを融合させる点で他の民族の模範となりうる。ユダヤ人は自らの民族的な特質と妥協し、さらにはそれを犠牲にする覚悟ができているが、それはロシアの国家全体の利益になるという条件の下であって、その一部（ウクライナ人）のためではない。そして、ユダヤ人がウクライナ人コミュニティに融合しようとしないという批判に対する再反論として、ウクライナ人は自らの狭い「排他的に民族的な」利益を追求していると批判した。つまり、『オスノヴァ』の論説はロシア人民の一部に過ぎない「小ロシア人」という「一部族」のことしか触れておらず、「我々の祖国ロシアに対する共通の運命に無関心であり」「ロシア人民への協調に向かって一歩も踏み出しておらず」、しかもロシアの利益に反する行動すらしている、と批判したのである(64)。

このように帝国を大前提とした『シオン』の立場からは、彼らにとってロシア語がエスニック·ロシア人の言語なのではなく、「第三の項」としての帝国の言語を意味していたことが明白に表れていると言えよう。そして彼らが模索していたのは、帝国でどのような地位を築くか、そのためにどのように自己を呈示していけばいいのかということだった。

＊　＊　＊

以上のように、マスキリームは、ロシア帝国においてユダヤ人の集合性をあくまでも維持しながら、非ユダヤ社会からの「まなざし」を改善してユダヤ人が低い地位を脱することを目指す集合的な「自己呈示」ないし「印象操作」(65)の試みを行っていたのである。

4．ネーションとしての「自己呈示」

4-1．シオニズムの発生

こうした中で訪れたのが 1881 年 5 月に始まったポグロム（погром：反ユダヤ暴動·虐殺）である。ポグロムは黒海沿いのヘルソン県にあるエリサヴェトグラード市から始まって各地に伝染していき、同年に峠は越えつつも 84 年までくすぶった。新ロシア地方を中心と

63　Ibid., pp. 88-90.
64　Ibid., pp. 90-92.
65　演劇のアナロジーで人々の社会生活を考察する E·ゴッフマンは、人々が日常生活で「自分が他人にどう見られるか」という視点を持ってそれに従って行動することを「自己呈示」ないし「印象操作」と呼んだ（E·ゴッフマン（石黒毅訳）『行為と演技：日常生活における自己呈示』誠信書房、1974［1959］年）。こうした側面は個人に限ったものではなく、とりわけマイノリティにおいては社会集団のレベルにも当てはまる。マイノリティの社会生活は、その成員個人もそのマイノリティ社会に対するある固定観念に当てはめて解釈しがちなマジョリティからの「印象」に大きく依存するからである。

したウクライナで主に発生したこのポグロムにおけるユダヤ人の死者は１名、負傷者２名、倒壊した家屋823棟、商店357棟、居酒屋（宿屋）74棟だった[66]。また少なからぬ女性が強姦の被害に遭ったとも言われている。シオニズムは基本的にこのポグロム、さらには翌年にユダヤ人に関する臨時条例（通称５月法；ポグロムの原因の１つにユダヤ人による農民の搾取があるとしてユダヤ人を農民から遠ざけることを意図したものだった）が制定されたことを機に運動として立ち上がった[67]。組織としては早速パレスチナの開拓に向かった「ビルー」という学生組織や、1884年に分散していた組織が統合されてロシア・シオニズムとほぼ同義で用いられるようになった「ヒバット・ツィオン」が挙げられる[68]。

表２　ロシア帝国の地域別ユダヤ人口とシオニスト指導者数（1897年）[69]

地　　域	ユダヤ人口	総人口中のユダヤ人比率（%）	表１（A）のシオニスト指導者数	100万人あたりの指導者数
ウクライナ・ベッサラビア	2,148,059	9.3	32	14.9
リトアニア・ベラルーシ	1,410,001	14.1	45	31.9
ロシア領ポーランド	1,316,576	14.1	23*	17.5*
以上合計	4,874,636	11.5	100	20.5
ロシア内地・フィンランド	208,353	0.3	8	25.4
カフカース	58,471	0.6		
シベリア・中央アジア	47,941	0.4		
全帝国合計	5,189,401	4.1	108	20.8

ロシア帝国のユダヤ史は、会議ポーランド地域はともかく、定住区域に関しては一括されて論じられることが多いが、高尾千津子が指摘するように定住区域内の地域差は小さくなかった[70]。概略的には、北西部（リトアニア・ベラルーシ地方）はポーランド＝リトアニア王国時代からの伝統的な社会であるとともに、経済的には最も苦しい地域でもあった。ヴィルナ（ヴィリニュス）で樹立され、ユダヤ民衆の生活に密着していたユダヤ人社会主

66　O. Pritsak, “The Pogroms of 1881,” *Harvard Ukrainian Studies* 11:1/2 (1987), pp. 32-41. 1881年ポグロムについてはそのほか、I.M. Aronson, *Troubled Waters: The Origins of the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia* (Pittsburgh, 1990); J.D. Klier and Sh. Lambroza, eds., *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History* (Cambridge, 1992) などを参照。これらの研究はポグロムが政府主導のものではないことを明らかにしているが、当時は政府の関与がかなり疑われていた。少なくとも、政府が積極的に警察や軍隊を使ってポグロムを抑えようとしたようには見えなかった。また、ポグロム前後のユダヤ人の思想状況についてシオニズム以外の動向も概観したものとしては原暉之「反ユダヤ主義とロシア・ユダヤ人社会：革命前ロシアの一側面」『思想』642号、1977年、22–30頁を参照。

67　この臨時条例については中谷昌弘「1881年ポグロム後の帝政ロシアのユダヤ人問題に関する一考察：『ユダヤ人に関する臨時条例』を中心に」『ロシア史研究』61号、1997年、2–12頁を参照。

68　ヒバット・ツィオン等初期ロシア・シオニズムの運動の展開については、*Свет Г.* Русские евреи в сионизме и в строительстве Палестины и Израиля // Книга о русской еврейской исторической мысли: от 1860-х годов до революции 1917 г. Нью Йорк, 1960. С. 239-275; W・ラカー（高坂誠訳）『ユダヤ人問題とシオニズムの歴史』第三書館，1987［1972］年；D. Vital, *The Origins of Zionism* (Oxford, 1975); Frankel, *Prophecy and Politics*; גולדשטין , התנועה הציונית ברוסיה ; Almog, *Zionism and History* などを参照。

69　*Encyclopedia Judaica*, 16 vols. (Jerusalem, 1971)（Russiaの項目のTable 2）および表１のAの数字を基に作成。＊正確には、表１でも断ったとおりロシア領に限らない全てのポーランド出生者を含んでおり、若干名ドイツ領・ハプスブルク領ポーランド出生者も含まれている。

70　高尾千津子「地域問題としての『ユダヤ人問題』」『ロシア史研究』76号、2005年、67–77頁。

義組織ブンドが基盤としたのもこの地域である[71]。既述のように、総人口に対するユダヤ人の割合は北西部の方が高く、多くの都市でユダヤ人はマジョリティだった。他方、南部（ウクライナ·ベッサラビア地方）、特に新ロシア地域はロシア帝国の南下と連動した比較的新しい社会であり、その中心都市オデッサなどは伝統の縛りが薄かった[72]。経済的にも北西部よりは希望が持てた地域だったようである。

シオニズム運動に関して言えば、それにもかかわらず全域で活性化しており、しかも、1881年ポグロムが南ロシアで発生した（1903年からのキシニョフ·ポグロムの中心も南部だった）にもかかわらず、表2からも分かるように、ポグロムが全くと言っていいほど波及しなかった北西部の方がむしろ活発だったとも言える[73]。そもそもシオニズム参加者に関する統計がないため、それがなぜなのかを特定することも困難であるが、多少なりとも北西部の方がシオニズムが活発だったと仮定するならば、少なくとも言えることは、ポグロムの直接的な経験はシオニズムの主因ではなかったということである。さらに言えば、むしろ、ポグロム後に急増した北米移民についても言える経済的な貧困問題や（北米移民の多くも北西部出身が多かったと言われる）[74]、伝統が強く、ユダヤ人がより密集していた北西部の方が「ユダヤ人」の「境界」を保持する志向がより強く働く素地があったこと、そして何よりも、北西部のユダヤ人にとってもポグロムがユダヤ人全体、少なくともロシア帝国のユダヤ人全体の問題として受け止められたということが大きく関係していたように思われる。以下での議論はこうした仮説を支持するものである。

4-2. ネーションへの「昇進」

1884年に統合されたヒバット·ツィオンの初代代表で、それまで『シオン』やOIIE[75]などに加わりながらユダヤ社会の「啓蒙」に努めていたオデッサの医師L·ピンスケル（1821-1891）は、1882年ベルリンにおいてドイツ語で『自力解放！—ロシアの同胞からの警鐘』を匿名で出版した[76]。

ピンスケルによれば、ユダヤ人が現状において他のネーションから同等の存在として認められると考えるならそれは「錯覚」である。なぜならユダヤ人はネーションであることの証明としての最たる特徴、すなわち、共通の言語、共通の習慣、共通の領土を基にした

71 M. Mishkinski, “Regional Factors in the Formation of the Jewish Labor Movement in Czarist Russia,” *YIVO Annual of Jewish Social Science* 14 (1969), pp. 27-52.

72 S. Zipperstein, *The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794-1881* (Stanford, 1986).

73 Y·ゴールドステインは、シオニスト機構（1897年設立）のメンバーの納付金から判断して、ロシア帝国におけるシオニズムの拠点が新ロシア地方を中心とした南部と北西部にあり、他方ロシア領ポーランドではシオニズムが弱かったと指摘している（Goldstein, “Some Sociological Aspects of the Russian Zionist Movement at Its Inception,” *Jewish Social Studies* 47:2 (1985), pp. 167-178）。

74 北米移民はポグロムよりも貧困問題の方が主因だったとも言われる（野村達朗「ロシア·ユダヤ人のアメリカ移住の社会的背景：アメリカ労働者階級形成の一局面」『愛知県立大学外国語学部紀要』（地域研究·関連諸科学編）第19号、2分冊の1、1987年、140、173頁）。

75 註53参照。

76 結局はほとんどロシア·ユダヤ人にしか読まれなかったこの小冊子をドイツ語で出版した理由は、1つはロシア政府の検閲のことを考えたため、もう1つは、副題からも窺えるように、ドイツがユダヤ人にとって文化的にも政治的にも中心であると考えたピンスケルにとって彼の計画を東方ユダヤ人が率いることができるとは思えなかったためであると言われている。

ナショナルな生活の特徴を欠いているからである。

> ユダヤ民族〔jüdische Volk〕は自らの祖国〔Vaterland〕を持ち合わせていない。母国〔Mutterland〕はたくさん持っているが。中心地もなければ重心も、政府も代表団もない。いたるところに存在しているが、どこの場所でも家にいない。諸ネーションはユダヤ·ネーション〔jüdischen *Nation*〕を相手とする必要はなく、常に単なるユダヤの民〔*Juden*〕を相手とすればよいのである(77)。

つまり、非ユダヤ人はユダヤ人を「ネーション」よりも格が低い「ユダヤ人」という特殊な存在（例えば「賤民」「放浪者」といった意味で）として認知しているのである（実際、「異族人」の地位はまさにそのことを象徴している）。ピンスケルによれば、このことは、法的な地位の問題とも密接に関連する。通常、祖国以外に居住する「外国人」は居住する土地に対しては愛国的である必要はなく、また、外国人ならば客人としてのもてなしを要求することができる。しかし、ユダヤ人は「土地固有民（Einheimische）」でない一方で、「外国人（Ausländer）」でもないのである。

> 〔ユダヤ人〕は友とも敵とも見なされず、単に故国がないということだけが知られているよそ者〔Unbekannte〕として見なされるのである。(…) ユダヤ人は客人ではなく、(…) むしろ乞食に近い。(…) もしくは難民である(78)。

この部分は、ピンスケルとともにヒバット·ツィオンを率いたM·L·リリエンブルム（1843–1910）も、米国への移住が「よそ者」であることに根本的な変革をもたらさない以上意味を成さない理由として引用しているように(79)、ヒバット·ツィオンの基礎を成していた論理だった。ピンスケルによれば、それゆえ、ユダヤ人には「一般法」は適用されず、「ユダヤ人のための法律（*Jüdengesetze*）」が制定されるのである(80)。

ネーションとしての尊厳を保持することによって帝国内で尊敬を得る、少なくも同等に扱われる存在になるという戦略では、ポーランド以外のロシア·シオニストの中では今日では最も有名な思想家であるウクライナ出身のアハド·ハアム（1856–1927；A·Z·ギンツブルクのペンネーム）も同じだった。彼はとりわけ「精神的シオニズム」ないし「文化的シオニズム」の創始者として知られている。その要点はパレスチナへの入植を急ぐより、入植者自身がユダヤの精神を確実に身につけるべきであり、まずはディアスポラにおいて（世俗的な）「ユダヤ文化」を復興させる活動に重点を置くべきであるとしたことにある。しかし、彼の中で、ロシア帝国においてユダヤ人の「ナショナルな文化」を確立する上で、

77　[L. Pinsker], *Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden* (Berlin, 1882), p. 2. 強調は原著者による。以下、引用文中の強調は全て原著者による。

78　Pinsker, *Autoemancipation*, p. 8.

79　*Лилиенблюм М.Л.* Наше народное дело // *Лилиенблюм.* О возрождении Еврейского народа на св. земле его древних отцов. Одесса, 1884. С. 56.

80　Pinsker, *Autoemancipation!*, p. 8. 実際、ユダヤ人に対する特別立法は20世紀初頭には1000カ条以上を構成するようになったという（野村「ロシア·ユダヤ人の」136頁）。

パレスチナは核心的な役割を担っていた。

1902年初頭にピンスケルの死後10周年を記念して書かれた「トーラーと労働」という論考において、アハド・ハアムはヘルツルらのシオニズムの「主要な目的はユダヤ人個人としての苦難の運命を改善することである」として彼らのシオニズムを批判しつつ、ピンスケルに引き付けて自らの主張を展開している。その中でアハド・ハアムは、シオニズムは、現在の居住地の土着民との経済競争は避けられない以上は、経済問題は解決できないと言う。過去20年間に少なくとも100万人のユダヤ人がアメリカやアフリカへ渡ったが、そのことはもともと彼らが居住していた地域のユダヤ人の経済状況を向上させなかったし、他のネーションとの関係も改善していない。それはそのような移民はもとの居住地におけるユダヤ人口を減少させることにつながっていないからである。つまり、自然増によって、移出が相殺されているのである。そして、何よりも大量の人口が短期間にパレスチナに移住するとは思えないという（これは彼によればヘルツルらの「新シオニズム」の中核的な部分だが、それは残念ながら不可能だと彼は言っているのである）。しかし、彼によれば、シオニズムが解決するのはネーションとしての問題なのである。つまり、

> 〔たとえ非常に小さいものでも〕単にユダヤ人国家（המדינה היהודית）が存在しているという事実、そして、そこではユダヤ人が主人であり、ユダヤ人のネーション（לאום）としての生活が独自の精神に沿って発展するという事実だけで、我々が劣等の烙印から逃れ、(…) 世界の中で他のネーションと同等の価値を持つネーションとしての尊敬を得るには十分なのである[81]。

アハド·ハアムの影響を大きく受けていたシオニスト指導者の1人であるベラルーシ出身のSh·レヴィン（1867–1935）は当時のシオニズムを次のように回想している（1932年）。

> シオニストにとってこれら〔ロシア帝国の〕700万の運命が幾世代にもわたってこの国とともに歩むことは明らかだった。(…)我々はユダヤ人問題を市民的·経済的な側面からだけでなく、政治的·心理的な側面からも見ていた。我々が糾弾したのはユダヤ人がホームレスであることであり、そこに我々は世界中のユダヤ人の悲劇的状況の主因を見ていたのである。ユダヤ人の郷土の創設は、たとえユダヤ人のごく一部の人々にとってのものであっても、こうした恥辱を取り除き、心理的な効果をもたらすと思われた。(…) 宗教や習慣、作法の違いの中に表れる人生観の本質的な相違に起因するユダヤ人に対する一定の敵対心は存在し続けるかもしれない。しかし最も有害だったのはユダヤ人に対する侮蔑の態度だったのである[82]。

それまで主要なマスキリームの1人として文筆活動に尽力し、ピンスケルよりも少し先にシオニズム論を発表していたリトアニア出身のリリエンブルムも、アハド·ハアムと違って多くのユダヤ人のパレスチナ移住を唱えていたが、シオニズムはディアスポラに残る大量のユダヤ人の役に立たないという、後で言及するユダヤ人の歴史家S·M·ドゥブノフの批判に対して、次のように答えていた。

81　. עמ' 168, (1956, ירושלים), כל כתבי אחד העם , אחד העם

82　Sh. Levin, *The Arena*, trans. by M. Samuel (New York, 1932), pp. 199-200.

（…）例えば、ペルシア人やトルコ人は、ヨーロッパに住んでいる彼らの同胞を守ることはできないが、ヨーロッパに住んでいる彼らはみな、一度も迫害を受けたことがない。それは、彼らが恐れられているからではなく、自身と同等の人々として尊敬されているからである。人は時に家のない放浪者を気の毒に思うが、その放浪者を尊敬することはまずない。ユダヤ·ネーション〔народ〕が家のない状態をやめ、正常な諸ネーション〔народ〕の名簿に編入されれば、ペルシア人などに対するのと同様に、その一員として尊敬の態度で接してもらえるようになるだろう(83)。

ここでリリエンブルムの用語法に注目してみると、彼はユダヤ人が現在ネーション〔народ〕でないとは言っていないのである。つまり、彼の用いている論法は、ネーションはではない集団がネーションになるということではなく、すでにネーションではあるにしても「異常」な状態にあるそれが、「正常」なネーションになるという論理である。彼にとって残る作業は、同じネーションであることをユダヤ人以外にも認めてもらうことだけなのである。このとき、ユダヤ民族「発祥の地」であるパレスチナはユダヤ人が「ネーション」としての認知を受ける上での大きな根拠となったわけである。

そして、ユダヤ人だけが不当に差別される原因として、単にネーションとしてのいわば客観的な条件が揃っていないということ以前に、主観的にもネーションたりえていない、つまり二流民の自己意識に甘んじているということが槍玉に挙げられることとなった。

例えば東方ハスカラーの大御所P·スモレンスキン（1840〔42?〕-1885）は「我々の道を探そう」（1881年）という論考の中で次のように述べていた。

なぜ我々はこのような扱いを受けるのだ？それは自尊心が消え失せるほどに我々が低い位置に沈んでしまっているからだ。それは我々が不名誉と侮辱の中でばらまかれる施しを好むようになってしまったからだ(84)。

帝国に平等な地位で参加する上で、他の帝国の成員から尊敬される第一の源泉として、まず自尊心を回復することが急務と思われた。

もう1つ、「前史」との関係でシオニズムを見るときに興味深いのが、シオニズムにおいて農業が重視されていたという事実である。本稿が扱う初期のシオニズムにおいては必ずしも優勢だったわけではないが（20世紀に入ってから労働シオニズムが覇権を握るころから優勢になっていったものである）、「地に根ざす」ということも彼らにとっての「ネーション」の意味には含まれていた。リリエンブルムやアハド·ハアムはこの点についてはあまり気にかけていなかったが、学生組織ビルーが掲げていたのは主にこの点である。またピンスケルはカトヴィッツ（ハプスブルク領ポーランド）で開かれたヒバット·ツィオンの第1回会議での演説において、「他の全てのネーションは自身の土地の上で暮らしており、そこの居住者は進んでその土を耕し、自らの手による労働で暮らして」おり、「皆これが社会にとって適切な基礎であることを了解している」と述べ、「土に帰る」ことの重要性

83　*Лилиенблюм М.Л.* Палестинофильство, сионизм и их противники. Одесса, 1899. С. 75.
84　P. Smolenskin, “Let Us Search Our Ways,” in Hertzberg, ed., *The Zionist Idea*, p. 150.

を説いていた[85]。こうした農業重視の背景に、単にトルストイ的な農本主義の影響だけでなく、「農民の搾取者」と非難されてきた歴史があったことは明らかである。

こうして見ると、シオニズムはユダヤ人の一部がパレスチナに移住することを唱えていたものの、その目的（少なくともその１つ）はロシア帝国でのユダヤ人の地位向上だったのであり、そのためにネーションとしての認知を得るための「自己呈示」だったのである。その意味で、前節で示した「第三の項」を前提とした「自己呈示」路線は継続していたと言えよう。第１回ドゥーマ（1906 年）に議員として出席し、ユダヤ人の帝国での権利獲得に声を挙げたことのあるレヴィンは、西欧ユダヤ人の間ではシオニズムと別のところで市民権への闘争が行われており、それゆえ西欧シオニストにとって居住国内の問題とシオニズムは基本的に連動していなかったが、ロシア･シオニストにとっては連動しており、それは居住地でのユダヤ人の解放への闘争でもあったと回想している[86]。実際、ユダヤ民衆の日常により接近していたブンドへの対抗も大いに関係していたが、1906 年 12 月にヘルシンキで開かれた全ロシア･シオニスト会議において公示された「ヘルシンキ綱領」の第 4 項には「ロシアにおいてユダヤ人が、民族文化に関して自治権を持つ単一の政治体として認知されること」という記述があった[87]。

ところで、すでに述べたように、ロシア帝国においては、この時期まだネーションであることは必ずしも参加要件とされていたわけではなかった。なぜそのような結論に至ったかについては、すでに明らかなように、ユダヤ人だけが差別される理由を探る上で、ユダヤ人だけに欠けているように思われた「ナショナルな性質」が浮上したということとして説明できよう。しかし他に考えられる要因は、１つは西方の動向を勘案したということである。例えばリリエンブルムは 1878 年（ギリシアは 32 年）に独立を達成した東欧諸民族の動向に目を配っており、「なぜ我々の状況は民族的独立を獲得したギリシア人やブルガリア人、ルーマニア人よりも劣っているのだろうか」との問いを立てていた[88]。常に西方が参照項だったロシア帝国において、ナショナリズムは時代が進む方向（＝「近代」）にも思われた。また、スモレンスキンからの引用でも分かるように、「ネーション」は他者に依存（隷属）しない「自己決定」する自立的な存在として想起されている。今日ではナショナリズムが「近代への反動」と捉えられて久しいが、当時の彼らにとって「ネーション」を目指すことは「近代化」の路線とも必ずしも矛盾しなかったのである[89]。

もう１つは、ポグロムがまさに近年勃興しつつあるロシア人ないしはウクライナ人などのナショナリズムが発現したものとして解釈されたということである。1881 年に『ラスヴェト』（先述の同名紙とは別）にピンスケルに先立ってシオニズムを発表した論考でリリ

85 L. Pinsker, *Road to Freedom: Writings and Addresses* (New York, 1944), pp. 107-109.
86 Levin, *The Arena*, p. 279.
87 P. Mendes-Flohr and J. Reinharz, eds., *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, 2nd ed. (New York, 1995), p. 423.
88 I. Gersh, “Moshe Leib Lilienblum: An Intellectual Biography,” Ph.D. dissertation (Brandeis University, 1967), p. 143.
89 こうした意味においてナショナリズムが「近代」における「自己決定」の観念の延長にあることについては、E･ケドゥーリー（小林正之･柴田卓弘･奥村大作訳）『ナショナリズム』学生社、2000［1960］年を参照。また、18 世紀西欧において「ネーション」が「名誉ある称号」になっていったことについては、N. Hudson, “From ‘Nation’ to ‘Race’: The Origin of Racial Classification in Eighteenth-Century Thought,” *Eighteenth-Century Studies* 29:3 (1996), pp. 247-264 を参照。

エンブルムは次のように述べている。

> 中世では宗教が「よそ者」〔чужой〕の指標であったが、今はナショナリティ〔национальность〕であり、出身〔происхождение〕であり、(…) それらは以前の宗教思想に取って代わった[90]

彼によれば、「今、我々の苦悩の歴史に『ナショナル·ファナティズム』と題された『第二章』が開始されつつあり、最近の短時間の休憩は、もちろん、別の版の〔作成にあたって〕植字工の裁量である程度生じる章の余白の間に存在しているに過ぎないことを心得る必要がある」。だからこそパレスチナでの植民を急がなければならず、「バルカン半島の諸民族の運命が証明したように、独立の喪失をもってしてはまだ破壊されても失効されてもいない、歴史的権利のある先祖の土地」に移住すべきなのである[91]。

いずれにしてもここで重要なことは、彼らが「ネーション」という解答に至ったときに依然として念頭にあったのがロシア帝国であり、「第三の項」を媒介にして諸民族が統合される帝国的秩序だったということである。帝国的秩序が前提とされていたことを想起させる記述として、リリエンブルムの次の議論が興味深い。キリスト教に改宗した同化ユダヤ人がエスニック·ロシア人と婚姻により交わることは現実的には不可能である根拠として彼は次のような理由を述べていた。

> 〔ユダヤ人がキリスト教に改宗したら〕、ロシア社会全体は正当にも彼ら〔改宗者〕を、現世での幸福のために自らの良心を売り、事実上自らの神や宗教を売った、至極不道徳な裏切り者〔христопродавец〕と見なすだろう。(…) イスラエル人のキリスト教徒が婚姻によってロシア民族の間に溶け込んでいくのは不可能だろう。なぜなら、法的に婚姻が禁止されていなかったとしても、あらゆるロシア民族は「ジードの裏切り者」という疫病神〔зараза〕を避けるだろうからである[92]。

シオニズムは「同化の限界」に対する解答だったと説明されることが多い。こうした説明に際して参照される、西欧シオニズムにおいて語られていた「同化の限界」は、基本的に周囲の非ユダヤ人が同化を拒否するから同化が困難であるといったものである。しかし、リリエンブルムが示す「同化の限界」は別の論理に基づいていた。非ユダヤ人がユダヤ人の視点に立って改宗者を裏切り者（しかもキリスト教に改宗するにもかかわらず、そのことがхристопродавец、つまり「キリストを売る者（ユダ）」というキリスト教徒にとって道徳的に最も許容しがたい――それゆえにユダヤ人は虐待されてきた――ことを意味する表現が用いられている）と考え、それゆえに受け入れられないとするこの論理は、民族的多様性と、民族的な単位での帝国への参加が「常識」だったロシア帝国だからこそ表出した論理であるように思われる。

90　*Лилиенблюм М.Л.* Общееврейский вопрос и Палестина // *Лилиенблюм.* О возрождении Еврейского народа на св. земле его древних отцов. Одесса, 1884. С. 6.

91　Там же. С. 10-12.

92　*Лилиенблюм.* Наше народое дело. С. 55-56.

4-3. 非シオニズム系ユダヤ・ナショナリストと帝国

こうした帝国的秩序の想定はシオニストに限られたものではなかった。これまではほとんど指摘されてこなかったが、例えば、著名なロシア帝国のユダヤ史家で、自らユダヤ人の「民族党」を結成してユダヤ人の文化的自治に向けて尽力したリトアニア出身の著名な歴史家S·M·ドゥブノフ（1860–1941）の思想は帝国の思想として読むことができる[93]。

ユダヤ人のネーションとしての「精神」を強調する点でドゥブノフはアハド·ハアムと共鳴していた。ロシア語のユダヤ月刊誌『ヴォスホート』における「新旧のユダヤ民族に関する手紙」と題した連載（1897–1906年）でドゥブノフは独自のナショナリズム論を展開した。ドゥブノフがユダヤ人を「精神的なネーション（духовная нация）」と規定し、その文化的自治を唱えていたことはロシア·ユダヤ史においては有名な話である。しかし、それと連関する形で、マイノリティであるユダヤ人のドゥブノフも実は「帝国」の思想を語っていたということは注目されてこなかった。

「新旧のユダヤに関する手紙」の連載の第7弾、「民族的プログラムの基礎としての自治主義」（1901年）と題した論考で、彼はユダヤ史を次のように説明する。まず「テーゼ」として中世の「孤立」があり、その「アンチ·テーゼ」として近代の西欧における「同化」があり、そしてそれらの「ジン·テーゼ」として「自治主義」（文化的な自治を意味している）が来る[94]。しかし、「自治主義」は果たして可能なのだろうか。ドゥブノフ自身その当時の状況下でのその早期の実現可能性については悲観的な展望を示している[95]。

だがこれに対して、ドゥブノフは次のように、いわばロシア帝国のパワー·ポリティクスの視点に立った解答を提出しているのである。彼によれば、「ドイツ人のためのドイツ」「フランス人のためのフランス」という標語が反動陣営によって唱えられているが、〔ロシアのような〕多民族国家（государство с разноплемённым составом）においては、果たしてその国家の存在を脅かさずにそうした体制は維持できるだろうか。なぜなら、支配民族による被支配民族の抑圧と強制的な同化に基づく政策は次の2つのいずれかの結果をもたらしてしまうからである（なお、ここでドゥブノフは「支配民族」と「被支配民族」という関係を前提としており、彼が想定している「多民族国家」は少なくとも理念としてはどの民族も対等な多民族国家·連邦制国家ではなく帝国であると言える）。1つは、「抑圧された民族間の恒常的な騒乱や反乱、国家の秩序と法の全ての土台を崩す絶え間ない『内戦』」であり、もう1つは、「内的な騒乱による根本的な国家の解体とナショナリティに基づいた個別の諸国家連合の形成」である。内部の平和や領土の統一を維持するためには、そうした結果は避けなければならない。「まさに自らの内的な安定と政治的な権勢（могущество）のために、多民族国家はその構成に参入している歴史的な民族に内面的

---

93 ドゥブノフの思想に関する日本語文献としては黒川知文『ロシア社会とユダヤ人：1881年ポグロムを中心に』ヨルダン社、1996年の終章があるが、明らかに大半がK.C. Pinson, “Simon Dubnow: Historian and Political Philosopher,” in S.M. Dubnow, *Nationalism and History: Essays on Old and New Judaism*, ed. by K.C. Pinson (Philadelphia, 1958), pp. 1-65からの剽窃である。高尾千津子「書評 黒川知文著『ロシア社会とユダヤ人』」『ユダヤ·イスラエル研究』第18号、2001年、113–117頁を参照。

94 *Дубнов С.М.* Письма о старом и новом еврействе: письмо седьмое // Восход. Декабрь 1901. С. 5-9.

95 Там же. С. 37.

な民族的ー精神的自由を与えなければならないのである。」歴史の方向は諸民族の個性の自由に向かっているのであり、「前世紀〔19 世紀〕が個人の自由の原則が、全域ではないが、国家の法の中に確立された時代だったならば、来るべき世紀はナショナルな個性の自由の原則が社会の法意識の中に根付くことになるだろう（もちろん、有名な定式「私の自由〔の範囲〕は他人の自由を侵害してしまう手前までである」という限度において）」[96]。

つまり彼もシオニスト同様にロシア帝国が帝国を維持した状態でナショナルな単位で再編されることを予測しており、その帝国を大前提とした上でユダヤ人のナショナリズムを論じていたのである。一般にナショナリズムは、全てに関して自給自足を目指す思想･運動であるとされる傾向にあるが、彼のナショナリズムは基礎的な秩序を外部である帝国が担保するものとして想定されているのである。こうした側面は、近年の多文化主義的な文脈での「エスニシティの復興」といった議論を除いて、とりわけ 19 世紀から 20 世紀初頭に関してはこれまでナショナリズム論において指摘されてこなかったが[97]、ソ連によって多くが引き継がれることになったロシア帝国におけるユダヤ人以外のナショナリズムにもこうした側面を少なからず見出すことができるのではないだろうか。

本稿では詳述しないが、ドゥブノフは国民国家的な「解放」（＝先ほどの「アンチ･テーゼ」）を自らの帝国を前提としたナショナリズム（＝「ジン･テーゼ」）とかなり意識的に区別している[98]。以上からも一端が窺えるように、ロシア帝国におけるシオニストの議論においてもこうした側面を見ることができ、文明論的な観点でも帝国的な秩序が積極的に前面に出されていたことは、国民国家の限界が叫ばれる中で帝国研究が隆盛化している昨今の状況を考えるにつけても興味深い。

5．自己呈示の裏

前節では、シオニズムが帝国的秩序を前提とした上で、その中でいかにして尊厳ある存在としての認知を受けるかという「集合的な自己呈示」の延長にあったことを見出した。それはユダヤ社会の外に対しての問題である。しかし、シオニズムは単にこうしたいわば対外的な問題意識だけで動いていたのではなかった。ネーションとしての尊厳を持つことは、「内向き」にも重要だったのである。本節では、シオニズムが帝国のユダヤ社会内部に対してどのような意味を持つと考えられていたのかを検証していく。

96　Там же. С. 37-38.

97　B･F･マンツは、西欧史的観点がナショナリズムを近代以降のものと想定するのに対し、中世のイスラーム帝国やモンゴル帝国においては、比較的大きな規模の民族的な集団が帝国の統合にある程度の意味を持っていたと論じているが、これは帝国において元来ナショナリズムが国民国家建設とは別の文脈で読み込まれる可能性があったことを示唆していると言えよう（B.F. Manz, “Multi-Ethnic Empires and the Formulation of Identity,” *Ethnic and Racial Studies* 26:1 (2003), pp. 70-101）。

98　D･H･ワインバーグも、「帝国」という言葉は使っておらず、本稿ほど明確な捉え方ではないが、ドゥブノフのこうした議論に注目している（D.H. Weinberg, *Between Tradition and Modernity: Haim Zhitlowski, Simon Dubnow, Ahad Ha-Am, and the Shaping of Modern Jewish Identity* (New York, 1996), pp. 198-201）。

5-1. 「ユダヤ人」の「人種化」

まずここで注目するのは、シオニズムにおいて「ユダヤ人」が人種ないしそれに準じる血統主義的·本質主義的な概念に転化されていた、すなわち「人種化」[99]されていたということである（ただし、ナチス·ドイツ式のいわゆる人種主義とは異なり人種による優劣の階梯が想定されていた形跡は見出せず、単に別々の存在であると言っているに過ぎないことには注意されたい。むしろ少なくともここで紹介する議論は、それぞれの「人種」がそれぞれに同じ権利を持つという、いわば多文化主義的な主張に基づいている）。この点を最も明白に打ち出していた論者がリリエンブルムである。

彼はシオニスト転向以前においては、『ハメリツ』誌に発表した「タルムードの道」（1868年）の補論（1869年）の中で伝統的なラビに次のように訴えかけていた。

> 我々の民族の子供たちの大半はヨーロッパ人になるべく全ての力を持って奮闘している。他方あなた方〔ラビ〕は我々がアジアの精神を保持することを望んでいる。〔しかし〕あなた方の労苦は無駄である。なぜならアジア的な精神は、意気揚々とした強烈なヨーロッパの精神によって影のようにやがて消えるからである[100]。

ここで「アジア」は単に否定的なものとして描かれており、ユダヤ人と「ヨーロッパ」の間にある障壁と言えばせいぜいラビの「抑圧」ぐらい、ということになっている。ところが、シオニズム以降の彼の議論では「アジア」と「ヨーロッパ」は越えられない「境界」として描かれているのである。ヘブライ詩人ゴルドンに送った手紙（1899年）の中で彼は次のように述べていた。

> （…）我々はよそ者なのだ、ここだけでなくすべてのヨーロッパで。（…）我々はアーリヤ人の中で生きるセム人であり、（…）ヨーロッパの土地におけるアジア出身のパレスチナ部族なのだ[101]。

彼の議論においてこのように「セム人」と「アーリヤ人」という言葉が論旨に深く関係するものとして多用されている点は、これまでの研究では注目されてこなかったが、彼のシオニズムを理解する上でこの点は看過できない問題を内包している[102]。

---

99 「人種」を社会的構築物とするR·マイルズは、「生来の、および／または生物学的な（通常は外見的な）特徴（と想定されているもの）によって集団の境界を描いたり個々人をその境界の中に帰属させたりする過程」を「人種化（racialisation）」あるいは「人種範疇化（racial categorisation）」と呼んだ（R. Miles and M. Brown, *Racism*, 2nd ed. (London, 2003), p. 100）。

100 I. Zinberg, *A History of Jewish Literature,* vol.12, *Haskalah at Its Zenith*, trans. by B. Martin (Cincinnati, 1987[1937]), p. 216.

101 M.L. Lilienblum, “The Way of Repentance,” in L.S. Dawidowicz, ed., *The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe* (Boston, 1967).

102 唯一彼を主題としたGersh, “Moshe Leib Lilienblum” がp. 174で一度だけ引用しているが、特に注目していない。なお、シオニズムがユダヤ人の歴史的一体性の信憑や人種的理解といった点で反ユダヤ主義（反セム主義）と同一であるという点は指摘されていたが（例えば、下村由一「アンティセミティズムとシオニズム」下村·南塚信吾編『マイノリティと近代史』彩流社、1996年、244–263頁、初出は1975年）、まだ人種主義的な反ユダヤ主義が主流ではなかった頃に敢えて自ら

リリエンブルムが今更言わなくともユダヤ人がアラブ人などと同じセム人であることは十分に知られていたものと思われる。例えば、Sh·レヴィンは、露土戦争（1877-8年）の時に、ベラルーシの彼の町のユダヤ人の大半はロシアを応援していたが、トルコに同情していた者も少なくなかったと回想している。彼によると彼らの間では、トルコはムスリムであるため「アラブ」と見なされており、アラブ人はセム人であり、「我々の兄弟分」だからである(103)。それゆえ、ユダヤ人はアジア出身のセム人であると聞いて驚く者はいなかっただろう。つまり、リリエンブルムが言いたかったのは、セム人であることが非常に重大な事実だということである。しかもそれは「人種」として決して乗り越えることのできない本質的なものだということである。

リリエンブルムは、伝統的ラビやそれまでのマスキリームの姿勢に対して決定的な批判をするにあたって、ユダヤ人に対する憎悪が「本能的であるだけでなく、不治である」（これは後述するピンスケルの議論を参考にしたものと思われる）とした後で、その理由についてこう述べている。

> （…）我々はいたるところでよそ者だということである。そしてそれはよそのナショナリティの一員であるというだけでなく、よその人種〔paca〕であるということである（…）(104)。

彼はこれを裏付けるものとして、新たに登場するようになった「アンチ·セミティズム」という言葉を挙げ、公的な法令においてこれまでの「ユダヤ教の信仰（иудейское вероисповедание）」とともに、新たな「ユダヤの出身（еврейское происхождение）」といった表現が出現していることを指摘している(105)。しかしすでに述べたように、人種主義的な反ユダヤ言説はドイツにおいてもまだ出始めの頃で、反ユダヤ主義の言論界においても主流とはなっていなかった。

彼は『パレスチナ派、シオニズム、その反対者』（1899年）の中で、ロシアの急進的な論客の一人S·N·ユジャコフがユダヤ人はネーションではないとしたことに対して、国王が国教としてユダヤ教を採用したハザール王国などを経ても「ユダヤ人種」の大部分は古来より連続している（ごく一部がハザールの末裔であること以上の史的証拠はない）と主張し、ユダヤ人が固有の存在であることを示そうとしている(106)。

リリエンブルムほど明白ではないにしても、このように「人種」で「ユダヤ人」を規定することは、シオニズムの基本をなしていた。アハド·ハアムも「ユダヤ人」について次のように述べている(107)。

> いかなる理由で我々はユダヤ人なのか？何と奇妙な質問だろうか！（…）我々は我々以外の何

人種的な自己規定を、しかも人種主義の本拠地ドイツではなくロシアの地において行っていたことはほとんど看過されてきた。

103　Sh. Levin, *Childhood in Exile*, trans. by M. Samuel (New York, 1929), pp. 248-249.

104　*Лилиенблюм.* Наше народое дело. С. 37.

105　Там же. С. 37-38.

106　*Лилиенблюм.* Палестинофильство, сионизм и их противники. С. 47.

107　G. Shimoni, *The Zionist Ideology* (Hanover, 1995), p. 272.

ものにもなることはできない。(…) なぜなら、ユダヤ人であることの意志は、我々の内面からの自然な力であり、我々の生命の根源なのである[108]。

ピンスケルも『自力解放』の中で「問題の核心」としてユダヤ人が、自らが暮らしている場所の諸民族の間で特異な存在であり、どのネーションもユダヤ人を同化できないことにある、と述べている[109]。また、反ユダヤ主義は精神障害であり、それゆえに遺伝的であって不治である、と述べており、ユダヤ人と非ユダヤ人が遺伝的に異なる存在であるかのように描いていた[110]。

リリエンブルムがシオニズムを決意した際に念頭の一部にあったのがユダヤ民衆の貧困の問題だったことは間違いない。彼はポグロム以前の時期においても、ラビが民衆の空腹のことを考えていないと批判していたし[111]、ポグロム直前に書いた、ユダヤ人の将来について比較的楽観的な「希望の門」の中でも、政府に解決を期待すべきユダヤ人の問題として貧困を念頭に置いており、ユダヤ民衆の生活がいかに惨めな状況にあるかを述べている[112]。1883 年の『ラスヴェト』に投稿した「我々の民族の仕事」でも、数頁にわたって定住区域各地のユダヤ人民衆の貧困を紹介している。中でも定住区域でのユダヤ人労働の「供給過剰」を問題とし、「我々の決定的な貧困化に対抗する最も確実な方法はパレスチナへの植民である」と結論している[113]。また、リリエンブルムはアハド·ハアムの精神的シオニズムに対して、ユダヤ民衆の物質的な困苦に無関心であると批判していた[114]。

だが、リリエンブルムがこれほどまでにユダヤ人が「よそ者」であることを強調し、しかも、ユダヤ人が「アーリヤ人」とは本質的に異なる「アジア出身」の「セム人」であると規定したのは、貧困の解決のために必要なものであるとは思えない。では、なぜそこまでしてマイノリティであるユダヤ人の側から敢えて（見方によっては反ユダヤ主義を正当化しかねない形で）ユダヤ人と周囲の非ユダヤ人との「境界」を明確に画する必要があったのだろうか。

5-2. 同化の抑止

1つは、こうした「境界」の設定はユダヤ人の同化を促すユジャコフなどの非ユダヤ社会へのメッセージだったということである。「人種」は本質的な差異に基づく概念である。「人種」で「ユダヤ人」を定義するということは、ユダヤ人に生まれた以上は他のものにはなれないことを示すということである。

L·M·レフによれば、同化の圧力に抗するために「人種」が持ち出された事例はフランス·ユダヤ社会でも見られた。19 世紀フランスのユダヤ人の一部で、フランス革命におけ

---

108 Ibid., p. 272.
109 Pinsker, *Autoemancipation!* p. 1.
110 Ibid., p. 5.
111 Zinberg, *A History of Jewish Literature*, p. 223-224.
112 . 140-141 ,עמ' ,1910[1878], . קראקא : פישר ,1 ליליענבלום ליב משה כתבי כל ,"פתח תקוה" , ליליענבלום . ל . מ
113 *Лилиенблюм.* Наше народое дело. С. 17-21, 28.
114 Gersh, "Moshe Leib Lilienblum," pp. 174-179; S. Zipperstein, *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism* (Berkeley, 1993), pp. 75-77, 136.

る「ナシオンとしてのユダヤ人に対しては一切が拒否されるべきだ。しかし人間としてのユダヤ人に対しては、すべてが与えられねばならない」といった同化の圧力に対して、「ユダヤ」を守るものとして「人種」が浮上したのである。「ユダヤ人」を「キリスト教徒のフランス人」には解消できない本質的に異質である独自の「人種」と規定することで、ユダヤ人としての特質を保持したままフランスのナシオンに統合されるという、いわば現代で言う多文化主義的な観点からの主張がなされていた(115)。

2節で見たように、ロシア帝国は民族が制度化·固定化されていたわけではなく、ある民族が他の民族に融解されるか否かはいわば状況次第だった。民族の「境界」は政府が保障していたわけではなかったのである。

しかし、シオニストにとってそれ以上に脅威だったのが、ユダヤ人が非ユダヤ人からの直接的な圧力によって融解されてしまう以前に、ユダヤ人自らが溶け込んでいってしまう事態だった。確かにマスキリームは「第三の項」としてのロシア帝国に向かっていたのであり、少なくとも意識の上ではエスニック·ロシア人やウクライナ人に同化していったわけではなかった。だが「第三の項」は法的に保障されたものではないばかりか曖昧であり、危ういものだった。そしてハスカラーが西欧から入ってきたのと同様に、同化の波も西欧から波及してくるように見えた。「進歩」の先には西欧があった。自ら伝統の変革を企図してきたリリエンブルムだが、彼の意図を超えてそれがドイツのように同化へと独り歩きを始めてしまったのではないか、こうした危機感が彼にはあった(116)。

ヘブライ語紙『ハマギッド』に1880年に投稿した論考で、「現代ヘブライ語の父」と呼ばれるリトアニア出身のE·ベンイェフダ（1858–1922）が次のように述べていたことは示唆的である。

> 我々のナショナリスティックな作家は「子供にヘブライ語を教えなさい」と呼びかける。すばらしい助言だが、我々はこれに従う力がないのである。なぜなら子供は親が望むことすべてをするわけではないからである。若者は我々がヘブライ語を学ぶように言っても従わないだろう。ちょうど、我々が、ハスカラーの唱導者に追随するなという我々の親の言うことを聞かなかったように。

なぜなら、ユダヤ人は「海の中のしずく」（圧倒的な非ユダヤ人の間のマイノリティ）に過ぎず、マジョリティに従わざるをえないからである(117)。

シオニズムの勃興に先駆けてベンイェフダは、スモレンスキンがウィーンで発行していた『ハシャハル』に「重大な問題」（1879年）という論考を投稿した。ベンイェフダによれ

115　M.L. Leff, “Self-Definition and Self-Defense: Jewish Racial Identity in Nineteenth-Century France,” *Jewish History* 19:1 (2005), pp. 7-28.

116　リリエンブルムは「タルムードの道」などの「反ラビ文学」によって故郷の伝統的なユダヤ共同体からいわば村八分にされ、1869年にオデッサに移住した。オデッサは「定住区域」の中では最も西欧的な都市だったが、「客観的指標」においてオデッサのユダヤ人の多くは「ユダヤ的なもの」から遠ざかっており、彼はそうした「無知と無関心」に落胆を覚えていた。Gersh, “Moshe Leib Lilienblum,” pp. 45-47; Zipperstein, *The Jews of Odessa*, p. 39.

117　G. Mandel, “Why Did Ben-Yehuda Suggest the Revival of Spoken Hebrew?” in L. Glinert, ed., *Hebrew in Ashkenaz: A Language in Exile* (New York, 1993), p. 200.

ば、現在ユダヤ人問題に関して書かれている記事には、ロシアに目を向けて働くことでユダヤ人が幸福になると説くものや、ロシア全域にラビの養成学校を建設すれば苦境は消えると論じるもの、またロシア人同胞との間にある壁を壊せば「病気」も治ると説くものなどがある。だがこうした記事の助けを借りなくてもすでに壁は十分に壊されており、ユダヤ人とロシア人の同胞を隔てるものは何もないということが分からないのか、と彼は述べている[118]。ここで注目されるのは、ポグロム直前の最も楽観的な時期において、彼はユダヤ人とロシア人の壁を感じておらず、それを脅威と受け止めていたということである。本稿では扱わないが、メシア思想との齟齬を感じながらもやがてヒバット・ツィオンに参加していった一部のラビたちの主要な関心もこうしたユダヤ人の同化傾向だった[119]。つまり、ユダヤ人の同化傾向に対する危機感の中で、「人種」を用いた「ユダヤ人」規定は同胞に対して同化が不可能であることを伝えるメッセージでもあったのである[120]。

だが、本質主義的な自己規定だけでは、帝国において同化を食い止めるだけの厚みを持っていないとシオニストは考えた。そこで彼らがまず提示した解答の１つは、従来の研究でも指摘されてきたように、ユダヤ人がマジョリティである社会を作る（すなわち、できるだけ多くのユダヤ人がユダヤ人国家に集中する）ということである。1880 年に『ハシャハル』の発行人（スモレンスキン）宛てに送った手紙の中で、ベンイェフダは自らの土地を持たない民族は存命することはできないというベルリンのマスキリームの主張を是認し、スモレンスキンがユダヤ人だけは例外だと主張していることを批判している。重要なことはユダヤ人がマジョリティである社会を建設することだという[121]。

リリエンブルムも同様の理由でドゥブノフの自治主義を批判している。ドゥブノフはディアスポラにおいて、領土を持たない「精神的なネーション」としてユダヤ人が存続できると主張していた。そしてドゥブノフは、シオニズムがユダヤ人が他のネーションのようになることを志向しており、それはすなわち以前の内的な同化に代わる外的な同化である、つまり、目に見える偶像を欲する異教徒のナショナリズムであると批判していた[122]。これに対してリリエンブルムは次のように反論した。

> 同化というのは、自分ではなく他人に似せるために自らに固有のものを軽視するという志向のことを言うのであり、自らの固有性を守りながら、他者よりも悪い状態にならないようにするという志向のことを言うのではない。もしそうではないなら〔同化が後者のことまでも意味す

118 E. Ben-Yehuda, “A Weighty Question,” trans. by D. Patterson, in E. Silberschlag, ed., *Eliezer Ben-Yehuda: A Symposium in Oxford* (Oxford, 1981), pp. 7-8.

119 Cf. Y. Salmon, *Religion and Zionism: First Encounters* (Jerusalem, 2000).

120 シオニストに限らず、同じく同化傾向に眉を顰めていたドゥブノフもまた、「人種」という言葉は用いていないものの、「ユダヤ人」を血統主義的に規定していた。例えば先に挙げた『ヴォスホート』での連載の第２弾の中で「ユダヤ信仰のフランス人」というフランス・ユダヤ人の自己規定に対して、フランス・ネーションの成員であるためにはフランス人から生まれなければならず、ユダヤ人が「ユダヤ教信仰のフランス人」などにはなれないと述べていた。*Дубнов С.М.* Письма о старом и новом еврействе: письмо второе // Восход. Январь 1898. С. 21.

121 E. Ben-Yehuda, “A Letter of Ben-Yehuda (to the publisher of *Hashahar*),” in Hertzberg, ed., *The Zionist Idea*, p. 164.

122 *Лилиенблюм.* Палестинофильство, сионизм и их противники. С. 77.

るなら〕、ユダヤ人が他者のようになるといけないという理由でユダヤ人のための一般教育に反対する者に同調しなければならないことになってしまう(123)。

つまり、何もかも他者の真似をしないというのは現実的には不可能なのであり、「ユダヤ」という固有性の保持のために手段として必要なものがあるというのである。「事実は、ネーション〔そのもの〕は胃袋〔生理的欲求〕ではなく精神を持っているが、ネーションの〔構成要素である〕民衆は胃袋を持っているのであり、その生存の闘争において胃袋の要求に注意を向けなければならないということである。」(124)「胃袋の要求」が民衆を同化に導いてしまう背景には、まず「時代の変化」すなわち「宗教の弱体化」があった。それはユダヤ人に与えられた困苦を神の意志と解釈することや、救済を外部に求めるメシアニズムの無効化を意味する(125)。そしてこのとき決定打となるのが、現状でユダヤ人がマイノリティであるという事実である。彼はドゥブノフの「精神的なネーション」に対して、他の民族であれば、いわば普段着のままで民族に奉仕でき、同時に自らの言語を話し、民族意識を自明なものとできるが、マイノリティであるユダヤ人においてはそれができず、同化を助長してしまうと批判していた(126)。

5-3.　ユダヤ人に魅力的な「ユダヤ人」へ

だが、彼らの出した解答はこのようにユダヤ人がマジョリティである社会を建設するというだけの単純なものではなく、両義的な性格を持っていた。つまり、やはり「帝国への参入」を諦めていたわけではなかったのである。

ベンイェフダは「重大な問題」における先の分析の後で次のように論じていた。「民族の総体の全ての要素を引き寄せるようなナショナルな中心がない限り、我々の全ての努力は無となるだろう。」これまで宗教があらゆる苦境に耐える強さの源泉となっていたが、今日では宗教はユダヤ人の統一を守る十分な力を持たない。だから民族に新たな生命を吹き込む中心、つまりイスラエルの地に入植するという行動を起こさなければならない。そうすれば、そこはユダヤ人全体の中心となり、ディアスポラにおけるユダヤ人も、「自分の同胞」がそこで生活を送り、その言語と文学がそこにあることを知るだろう〔だからディアスポラのユダヤ人にも生命を吹き込むことができる〕(127)。

ここから読み取れるのは、他のネーションのものに比類しうるナショナルな理想を置くことで同化を防ぐことができるという論理である。リリエンブルムも同様の論理を展開していた。彼が問題とするのはドゥブノフが「精神的なナショナリズム」を率いるとする知識人がそもそも同化傾向にあってユダヤ的なものに関心を持っていないということであり、シオニスト以外のユダヤ人がナショナルな感覚を持っているのを見出すことができないということである(128)。

123　Там же. С. 77.
124　Там же.
125　Там же. С. 52-53.
126　Там же. С. 72.
127　Ben-Yehuda, “A Weighty Question,” pp. 8-11.
128　*Лилиенблюм.* Палестинофильство, сионизм и их противники. С. 67-68.

リリエンブルムにとって、これまでのユダヤ史は恥辱の歴史だった。「我々の民族の仕事」では、謂れのない中傷に対して事なかれ主義で耐え忍ぶばかりで正面から対抗しなかったユダヤ人のこれまでのもどかしい恥辱の歴史を振り返り、こう結んでいる。

> 我々は尊厳の感覚を奪われた惨めな奴隷であり賤民である。「親愛なる皆さん、我々の顔につばをかけてください。我々を足で踏んでください。でもパンを稼ぐことだけは許してください。」
>
> 嗚呼恥ずかしい！嗚呼屈辱だ！(129)

もはや困苦の「宗教的解釈」の通らない現在ではこうした恥辱のユダヤ社会は知識人にとって端的に全く魅力がない。「我々の民族の仕事」の最後の部分で彼はこう述べている。

> 我々がこれまでに持ってきたただ一つの理想は、ユダヤ人が無権利で無力であることを脱するという、ほとんど取るに足らないもので、しかも消極的なものだった。しかし消極的な理想では誰も満足できず、囚われの身である我々のインテリゲンツィヤは我々から顔を背け、同化を始め、普遍的な理想に惹かれていくのである。

こうした現状に対して彼が提示した処方箋こそがシオニズムだったのである。

> だが、我々も積極的で高尚な理想〔パレスチナに「ネーションの、自然で正常な基礎を置く」こと〕を持つならば、我々の立派なインテリゲンツィヤは再び我々に加わるのである。さらに、我々の民衆も後に続くのである(130)。

アハド·ハアムのシオニズムは専らこの側面を持っていた。パレスチナが「精神的中心」になるという有名な議論である。彼は、各地域のユダヤ社会の発展の相違によってユダヤ民族が分裂してしまうという「危険性を回避する１つの方法、唯一の方法」として、それぞれの地域の状態に沿って変形しているばらばらなユダヤ·コミュニティを結び付ける「強力な引力」を持つ「中心」を建設することだとした(131)。

これまでの研究でもシオニズムを生んだ要因として反ユダヤ主義と並んでユダヤ人の同化傾向があったことはしばしば指摘されてきた(132)。しかし従来の研究では、アハド·ハアムのこうした議論は「精神的〔文化的〕シオニズム」として彼に固有のものとして処理される傾向にあり（リリエンブルムも自らのシオニズムとは区別していた）、それ以外のシオニズムについては、ユダヤ人国家にユダヤ人が集合してマジョリティを形成することが同化を防ぐとシオニストが考えたと説明されてきた。だが、それは全てではないのである。本稿では、かなりの数の移住を主張していたリリエンブルムらの議論にもアハド·ハアム

---

129 *Лилиенблюм.* Наше народое дело. С. 31-35.
130 Там же. С. 60-61.
131 Ahad Ha'am, *Selected Essays of Ahad Ha-'am*, trans. by L. Simon (New York, 1970[1912]), pp. 123-124.
132 E.g., Almog, *Zionism and History*, pp. 35-36; Zipperstein, *Elusive Prophet*, p. 80.

の議論に通じる論理があったことを見出した。依然としてロシア帝国にユダヤ人が多く残ることが予測された当時、パレスチナに「本拠地」が存在しているという事実が心理的にユダヤ人の同化を食い止めるという方向でも同化問題の解決策が考えられていたのである。つまり、立てられていた問いは単に「ユダヤ人の同化をいかにして食い止めるか」ではなく、「ロシア帝国でユダヤ人の同化をいかにして食い止めるか」だったのである。

6．結論

以上のことを概略的にまとめるならば、ロシア帝国における初期のシオニズムについて次のように言えよう。すなわち、これまで考えられてきたようにユダヤ人が締め出されたからシオニズムが起こったのではなく、ユダヤ人の締め出しを感じさせる傾向があったことが関係しながらも、それだけではなく、ユダヤ人であっても、ネーションとして「ユダヤ人」を確立すれば、ユダヤ人でありながら平等に組み込まれうるように感じられたことがシオニズムを生んだのである。パレスチナを目指していながら思考の中心にはロシア帝国があり、ロシア帝国での生存闘争の一環としてシオニズムが動いていた、つまりシオニズムには「参入のための退出（Exodus for Acculturation）」（筆者）とでも言いうる側面が大きく含まれていたのである。帝国という政治体そのものは領域的に拡散していたマイノリティであるユダヤ人にとって積極的な側面があったのであり、そうした側面とシオニズムは少なからず連関していた。

ただし注意すべきは、この時点ではまだシオニズムがその後パレスチナで展開された形に完全にはなっていないということである。この変遷に少なからず関係した1897年頃に始まるTh·ヘルツルを筆頭とした西欧シオニストの登場とオリエンタリズムと関係する「東西」図式というもう1つの大きな「変数」に関しては別稿で論じる(133)。

いずれにしても初期のロシア·シオニズムに関して言えることは、パレスチナがユダヤ人がロシア帝国で暮らしていく上での担保とされる側面が強く、可能な限りユダヤ人がパレスチナに集まるべきとする今日のイスラエルで主流のシオニズムとは距離があるということである。しかも、パレスチナは基本的には拠点（の1つ）として想起されていたのであり、実現可能性の考慮ということでもあるが、近代的な意味での主権国家は必ずしも想定されていなかった。当時パレスチナはまだオスマン帝国の統治下にあった。シオニストの記述からはロシア帝国からオスマン帝国へ、という帝国間の移動が想起されていたようにも読み取れる。リリエンブルムは自らのシオニズム論を補強する上で、昔からのイスラームのカリフの寛容性を指摘し、また現在のオスマン帝国においてもユダヤ人が他の民族と同権を享受していると述べていた(134)。ビルーの創設に参加し、リリエンブルムの次の世代のロシア·シオニストの代表格となったM·M·ウスィシュキンも、『我々のプログラム』（1905年）というパンフレットの中で入植戦略の一つとしてではあるが、「トルコ臣民になる」と明白に述べており、出版物や政治的なコネクションを通して、「トルコの民衆」の支持を取り付けることなどを提案していた。そしてこう断言していた。「我々がこうし

133　拙稿「シオニズムをめぐるオリエンタリズム」を参照。
134　*Лилиенблюм.* Палестинофильство, сионизм и их противники, pp. 39-41.

た目標へと努力をすれば、ロシアの政府も他の政府のように、ユダヤ臣民にも権利を回復することには疑いない。」[135]

両帝国の終焉は彼らにとって、幸か不幸か、少なからず誤算だっただろう。

＊本稿は、文部科学省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

135　M.M. Ussishkin, *Our Program*, trans. by D.S. Blondheim (New York, 1905), pp. 11, 30-32.

Exodus for Acculturation: A Sociological Study on the Emergence of Zionism in the Russian Empire

TSURUMI Taro

Zionism has generally been understood and explained in the context of Europe, and usually in the context of Western Europe, especially Germany. However, despite the well-known fact that a majority of the Jews who participated in the Zionist movement were from the Russian Empire, little attention has been given to the Empire as a place or context that has the *ideological*, not *demographic*, origin of Zionism. This article investigates the context of meaning (*Sinnzusammenhang*: M. Weber) between Zionism and the Russian Empire from a historical-sociological perspective by analyzing the Zionist discourses with special reference to the latest works on Russian (-Jewish) history.

The Russian Empire was neither a nation-state nor a would-be nation-state seeking homogeneity, but was literally an empire. The significant characteristics of the Empire relating to the Jews and Zionism can be summed up in the following three points. First, the ethnic Russians (Great Russians), or the ruling people of the Empire, regarded themselves as culturally inferior especially to the peoples living in the western region of the Empire. Hence, they had little incentive to force their culture upon those peoples. Furthermore, because the Empire's ability to acquire new territories was greater than its capacity to rule them, it had to rely on the subjected peoples, especially the local elites among them. Thus, the peoples in the Empire could have autonomy to some extent. Second, there were diverse categories to which some virtual autonomy or recognition as a distinctive collectivity were granted by the Tsar. That is, the administrative unit of the Empire was not necessarily a *nation*, but could have been a *religion*, *sect*, or *estate*. Third, the level of oppression by the government differed among ethnic groups. The Jews were imposed on the severest restrictions among the peoples in the Empire, which means that there were some peoples whose political and social conditions were better than those of the Jews.

Since Jews became members of the Empire after the Partitions of Poland, they were subjected to some special discrimination laws. However, both the Tsarist government and the Russian intellectual society did not view the "Jewish Question" from a racialistic or essentialistic perspective. Under such circumstances (including the aforementioned characteristics of the Empire), the most feasible option for the Jews was neither to evacuate from the Empire nor to reconcile themselves to the low position there, but to consider "the presentation of [the collective] self" (E. Goffman) thorough *acculturation* (not assimilation) to be recognized as "useful," or at least as "harmless" citizens in the eyes of the government and the other peoples. In the early nineteenth century, *Haskalah* (Jewish enlightenment) came to the Russian Jewish society, and together with the increase of distrust toward the traditional Jewish establishment came the emergence of *maskilim* or Jewish enlighteners, who played the role of "the presentation" by reforming and modernizing Judaism and the Jewish society as a whole.

The origin of Zionism has generally been set at the time of the 1881 Pogrom and the subsequent enactment of the notorious May Law in 1882. When the arguments of Zionists leaders such as L. Pinsker, M.L. Lilienblum, and Ahad Ha'am are investigated, while keeping

the characteristics of the Empire in mind, it becomes clear that their aim was along the lines of the "presentation of the collective self." Through the pursuit of recognition by the Empire as a *nation*, they hoped for improvements in their own status there. Zionists realized that the road to emancipation through recognition as a good *citizen* of the Empire had now failed, but they did not abandon their attempts to integrate into the Empire. Rather, they reinterpreted the society of the Empire and came up with ways to be integrated as an honorable *nation*, and considered Palestine to be the pivotal basis of "nationness." They hardly expected that most Jews would evacuate the Empire to Palestine, but they assumed that only a part of the Jews would take part in building a Jewish home there. It was through this process that Zionism was created. Also, national movements in Eastern Europe influenced the Zionists' thoughts. The pogrom was perceived as a foretaste of growing national movements of the peoples around them. Thus, they came to the conclusion that the nation was the most modern form of collective identity, which was based upon the modern idea of self-determination. Accordingly, for Zionists to be recognized as a nation was significant not only *vis-à-vis* the non-Jews, but also *vis-à-vis* the Jews and their intellectuals in particular. As has been pointed out in several works on Zionism, assimilation of the Jews had been one of the weightiest problems for the Zionists besides anti-Semitism. To counter with this tendency among the Russian Jews, especially among their intellectuals, they defined the Jews as a *racial* existence. *Race* is a notion based upon essentialism which means that those who are born into a specific race cannot become members of another. But they thought this was not enough. What they considered to be important for containing assimilation was that the Jew be an attractive idea for the Jewish people, especially for their intellectuals. For this purpose, they though it crucial that the Jew should be considered as a nation also for the Jews themselves. Hence, Zionism also had significance for the problem of the assimilation of the Jews who would have continued to live in the Empire.

In this manner, Russian Zionism, especially in its early phase, despite its ambiguity and ambivalence in some respects, can be said to be an attempt of integration into the Empire with equal rights without losing their identity and collectivity. It was "Exodus for Acculturation."