

ヴァイマル期におけるS・クラカウアーの思想

——聖書翻訳論争を事例として——

吉野 恭一郎

1 はじめに

ヴァイマル期のドイツは、思想史上・文化史上の混沌の時代であり、それゆえ様々な形で新たな可能性が求められた百花繚乱の時代であった。とりわけ、帝政期の社会秩序や価値基準が瓦解する一方で、新たな秩序基盤は未だ確立していない現状をいかに抜け出すかという問題については、あらゆる階層・領域で熱心に議論が戦わされた。その内容は、抽象的・形而上的な領域に踏み込んだものも多く、特に教養市民層や中間層において、その傾向は顕著であった。なぜなら、彼らにとって現状の混沌は、単に政治的・経済的な問題というだけでなく、何より、「神」に象徴される「絶対的で普遍的な価値基準の喪失」という、哲学的・神学的な危機を痛感させるものであったからである¹⁾。

この「価値基準の喪失」という問題をいち早く指摘したのはニーチェだが、その危機感が一般化したのがヴァイマル期である。そしてこの時期、思想家あるいはイデオログとして新たに台頭したのが、アカデミズムの中心から外れて、大学外に活動拠点を置く、「周縁的」な知識人

たちであった²⁾。彼らは、この問題と向き合おうとしない既存のアカデミズムの現実乖離と高踏主義を糾弾し、それに代わって、哲学的課題と実生活結びつけるアクチュアルな思想と世界観を懸命に模索した。彼らの思想は確かに玉石混淆で、荒削りなものも多かったが、新たな価値基準と知の体系を模索していた青年世代からは熱狂的な支持を受け、フランクフルト学派を始めとする第二次大戦後の学問と思想に多大な影響を残した³⁾。

このヴァイマル期の周縁的知識人による「価値基準の喪失」への取り組みという問題を考える上で、非常に興味深い例が、当時ジャーナリストとして著名であったジークフリート・クラカウアー (Siegfried Kracauer, 一八八九—一九六六) である。彼の思想遍歴は、まさしく「価値基準の喪失」を巡る歴史であった。一九一〇年代までは、彼は新しい価値基準の確立を求めて、当時流行した神学的なユートピア思想に傾倒した。しかし、やがてその現実性に疑問を感じて距離を取るようになり、ヴァイマル期では新たな価値基準の必要性を説きつつも、宗教やイデオロギーに安易に飛びつくことを強く戒めた。こうした慎重な姿勢

は、彼の批判精神の高さを表している一方で、新しい価値基準を確立することの難しさも体現しており、ヴァイマル末期に、社会の右傾化とナチスに象徴される粗野な行動主義に対して、反発しつつもついに抗う術を持たなかった、当時のリベラル派知識人の問題にも通じる。

2 クラカウアーと聖書翻訳論争

批判精神の高さゆえに完璧主義に陥り、価値基準の確立が困難になったクラカウアーの在り方が最も顕著に表れた事例が、本稿で扱う聖書翻訳論争である。この論争は、宗教の再興を目指すマルティン・ブーバー (Martin Buber, 一八七八—一九六五) とフランツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig, 一八八六—一九二九) を相手に、彼が起こしたものである。ブーバー／ローゼンツヴァイクは、より原典に忠実な独訳聖書を作成するために、一九二五年よりヘブライ語旧約聖書の翻訳に着手し、一九二六年に第一巻としてキリスト教の『創世記』にあたる『始まりの書 (Das Buch im Anfang)』⁴⁾ を出版した。これに対して、当時『フランクフルター・ツァイトウング (Frankfurter Zeitung, 以下FZ)』の編集者だったクラカウアーが、同年四月二七日と二八日のFZ紙上で書評「ドイツ語訳聖書 (Die Bibel auf Deutsch)」⁵⁾ を発表し、同書を批判したことが、論争の発端となった。

もともとクラカウアーは、ブーバーらと同じユダヤ系サークルに属してはいたが、自身のユダヤ性に対しては、ブーバーらのようなシオニズム的な志向よりも、むしろ同化主義的な態度をとっており、早くから彼らの宗教的情熱に対しては距離を感じていた。⁷⁾ そして、安易な宗教への接近は逃避にしかならないという考えから、彼は書評の中で、聖書

翻訳のみならず、当時の宗教刷新運動全体の存在意義に対しても疑問を投げかけた。⁸⁾ この批判に対し、ブーバーとローゼンツヴァイクは同年五月一八日のFZ紙上で「ドイツ語訳聖書——反論のために (Die Bibel auf Deutsch. Zur Erwidernung)」⁹⁾ を発表し、これにクラカウアーは「誰への反論か? (Gegen wen?)」¹⁰⁾ で応酬した。

この論争の具体的な論点は、一九二六年時点で新たな聖書翻訳を行うことの意味と、その方法論を巡るものであったが、その背景には、先の哲学的主題、すなわち「絶対的・普遍的な価値基準の喪失」に現代人はいかに取り組むべきか、という問題意識があった。これに対して、「宗教」という回答を提示したブーバー／ローゼンツヴァイクと、宗教の再興そのものに懐疑的なクラカウアーは、二〇世紀以降の既存宗教の役割に対する肯定的態度と否定的態度の一類型と言えよう。

このように、ヴァイマル期の思想史を考察する上で、重要な材料を提供しうる翻訳論争だが、これまで、この論争を扱った研究は少ない。例えば、ブーバー／ローゼンツヴァイク研究の多くは、独訳聖書を取り上げる際にもクラカウアーとの論争には言及していない。¹¹⁾ またクラカウアー研究においても、この論争そのものの歴史的意義よりも、クラカウアーの関心が形而上から形而下へと転換したことを示す出来事として、ごく簡単に取り上げているに過ぎない。

この論争を歴史的事象として取り上げた最初期の研究者は、クラカウアー研究の草分け的存在のインカ・ミュルダーである。彼女はこの論争を、クラカウアーが青年期の形而上的で神学的な志向と決別した思想的転換点であり「自己批判」である、と分析したが、これは論争解釈の一つの雛形となった。¹²⁾ また、マルティナ・レッシュとヴァルター・レッシュは、ミュルダーの流れを汲みつつ、論争を両陣営の世界観のズレとし

て捉えた。彼らは、一九世紀のユダヤ人による同化主義が限界を迎え、シオニズムを始めとするオルタナティブが模索されていた世紀転換期の状況に着目し、ブーバー／ローゼンツヴァイクは、あくまでドイツ系ユダヤ人として、ユダヤ・アイデンティティを再強化することを目指していたのに対し、クラカウアーは一九二四年頃からマルクス主義へ接近していたために、お互い相手を正しく捉えることができなかつた、と分析した。¹³⁾

一方、マーティン・ジェイは、翻訳論争それ自体を最も正面から取り上げ、踏み込んだ分析を行った。彼は、ブーバー／ローゼンツヴァイクの聖書翻訳の目的は、歴史性を超越した「永遠の民としてのユダヤ人」という独特な地位の回復であり、それは反ユダヤ主義の台頭という現実から逃れるためのものである、と分析した。彼によれば、こうした背景を持つ聖書翻訳に対し、「いかなる共同体やイデオロギーへの帰属も嫌悪する」クラカウアーが批判するのは当然であつた。さらにジェイは、社会を無視して言葉だけを通じて真理へと至ろうとしたブーバーらの試みは、『原言語』の探求そのものの中に潜在的な危険が潜んでいる」と結論づけて、クラカウアーの批判に強い賛意を示した。¹⁴⁾

このように先行研究は、翻訳論争の背景と流れを明らかにした。しかしその一方で、ここで明らかにされた両者の姿勢は、当時の思想状況の中でどのような位置を占めていたのか、また彼らの主張が、この問題の当事者たち、とりわけクラカウアーにとって、どのような意味を持つたのか、という点については、ほとんど考察がなされていない。論争それ自体の歴史的意義にほぼ唯一言及しているジェイでさえも、ブーバー／ローゼンツヴァイクによる聖書翻訳の問題点とクラカウアーの批判の妥当性を指摘するに留まつている。

こうした状況を受けて本稿では、論争の具体的な流れを追い、また論争に対する当時の反響についても紹介した上で、論争を通じて明らかとなつたクラカウアーの立場を、当時の思想状況の中に位置づけたい。そして、宗教の再興という選択肢を否定する彼が、新しい価値基準の提示という課題に対して、どのような態度を示したのかについて、同じ問題に取り組む他の「周縁的」知識人との比較を通じて、考察を行う。

3 論争の経過・反響

(1) クラカウアーの批判

「絶対的・普遍的価値基準の喪失」という問題に対して、ブーバー／ローゼンツヴァイクが辿り着いた対処法は、「宗教の復興」であつた。彼らはユダヤ教徒として、ヘブライ語に忠実な聖書を日常的に使用することで、失われつつある宗教性を今一度取り戻すことが出来ると考えた。¹⁵⁾だがクラカウアーは、その情熱については認めつつも、今回の聖書翻訳は「専門知識と誠意の使い方を誤っている」¹⁶⁾ために、ブーバーらが望んだような実践的意義を持っていない、と批判した。クラカウアーによれば、今回の翻訳は審美的基準に基づいたものであり、永遠の真理を復活させるために不可欠な「革命的精神 (revolutionärer Geist)」が欠けていた。

他のテクストの翻訳と異なり、聖書翻訳にとつて審美的基準は主たる規格とはならない。(中略) 聖書の現代化は、その本質に従つて、革命的精神によって表されねばならないだろう。¹⁷⁾

こう述べた上でクラカウアーは、「革命的精神」が最も典型的に表れている独訳聖書として、ルター訳聖書を挙げた。彼によれば、「革命的精神」とは、宗教だけでなく政治的・社会的実践としての意義も併せ持つところに生じるものであり、聖書中心主義の具体的実践であるルター訳聖書は、当時、宗教的障壁であると同時に「社会的、経済的障壁でもあつた教会に対する革命的な抗議」であつた。¹⁸⁾

ただし、ルター訳聖書が革命的であつたのは、世俗と神学が非常に近いところにあつた当時の状況ゆえであり、世俗が神学をすでに追い越して、「経済的・社会的力関係の中にこそ、決定的な現実がある」¹⁹⁾二〇世紀においては、聖書翻訳という手段によつては、劇的な政治的・社会的変化を伴うような「革命的精神」は生じ得ない、と主張した。

さらにクラカウアーは、今回の聖書翻訳が、ヘブライ語の音韻と意味に忠実であろうとした結果、一般的なドイツ語からかけ離れた、独自の単語や表現を多用している点についても批判した。彼にとつてこうした方法は、聖書の時代から鳴り響く音色をもたらすものではありえず、むしろ一九世紀的な神話研究と新ロマン主義の産物に過ぎなかつた。²⁰⁾したがつて、ルター訳聖書のような社会的影響力を持たず、また「擬古的」なドイツ語の使用によつて現実性を遠ざけた結果、今回の翻訳聖書は、翻訳者たちの意図に反して、私的領域への現実逃避にしかかつていない、というのがクラカウアーの結論であつた。

(2) ブーバー／ローゼンツヴァイクの反論と

クラカウアーによる再反論

こうしたクラカウアーの批判に対し、ブーバー／ローゼンツヴァイクは、即座に反論した。社会的意義という観点からルター訳聖書を理想的

なものとしたクラカウアーに対し、彼らは原典であるヘブライ語聖書に対する忠実さをその根拠として、自らの翻訳聖書の正当性を主張した。なかでも彼らが重視したのは、その音韻と言葉数の一致であり、クラカウアーが「不自然なドイツ語」と批判した独特な表現は、原典で表された頭韻や言葉の反復を可能な限り維持するためであつた。したがつて、「擬古的な現実逃避」というクラカウアーの推測は全く的外れであり、聞き慣れない単語があるとすれば、「それらの単語が指し示している内容が馴染みのないものであるため」に過ぎず、総じてクラカウアーの批判には、ヘブライ語聖書に関する根本的な知識が欠如している、と反論した。²¹⁾

またブーバー／ローゼンツヴァイクは、クラカウアーが理想的翻訳としてあげたルター訳聖書の問題点も指摘した。それによれば、ルターは主にラテン語訳聖書を典拠としていたために、ギリシャ語聖書やラテン語聖書に由来する単語や文章を幾つも残しているが、そうした訳語はヘブライ語聖書と比較すると、「概念(der Begriff)的には合っているが、意味(die Bedeutung)的には一致しない」ものであつた。ギリシャ語・ラテン語訳の聖書は「先達による翻訳としては興味深い」が、原典こそが全ての始まりである以上、「ヘブライ語聖書だけが、決定的たり得る」のであり、またルター自身でさえ、クラカウアーが言うほどには自分の翻訳に確信的ではなかつたとして、クラカウアーによるルターの「過大評価」を批判した。²²⁾

最終的にブーバーとローゼンツヴァイクは、「われわれの翻訳に対する書評者の異議申し立ては、実際にはすべてのヘブライ語聖書に対する異議申し立て」であり、自分達が目指すものは「こうした方法で語るよりほかない」以上、クラカウアーの批判に顧慮すべき要素は一切無い、

と結論つけた。²⁴⁾

このようなブーバー／ローゼンツヴァイクの反論に対して、クラカウアーは同日付のFZ紙上で再反論を行い、その立場を改めて明確にした。まずクラカウアーは、「彼らが原典に『忠実に』訳したという点に異論はない」とした上で、自分が批判しているのは、註もつけずに馴染みのない訳語や文体を充てるといふ、読者を置き去りにするようやり方と、それによって原典をドイツ語の中に復元できると考える彼らの思い込みである、と主張した。²⁵⁾ 彼によれば、ブーバーとローゼンツヴァイクが「現実よりも頭韻を重視する」ような翻訳を行ったのは、彼らに「社会的な(soziologisch)」考慮が欠けているためであり、彼らは単なる歴史的な記述に過ぎないものを、聖書であるという理由だけで、その言葉や文字までも神聖視するという過ちを犯していた、という。

その上でクラカウアーは、エミール・カウチュ(Emil Kautsch)に代表される、学問的解釈としての文献学こそが、現代に最もふさわしい聖書へのアプローチであり、解釈に専念してくれるのであれば、「ブーバー／ローゼンツヴァイクの客観的で学問的な作業における謙虚さについて、自分ほど感謝の念を感じる者はいないだろう」として、彼らの宗教的な野心を批判した。²⁷⁾

(3) 翻訳を巡る周囲の反応

それでは、周囲の反応はどうだったのだろうか。批評家のエマニュエル・ビン・ゴリオン(Emmanuel Bin Gorion, 一九〇三—一九八六)によれば、今回の聖書翻訳は、「報道機関では、ほぼ例外なく熱狂的な賛同が示され」、非ユダヤ系知識人の間でも好評を博した。例えばヘルマン・ヘッセ(Hermann Hesse, 一八七七一—一九六二)は、今回の翻訳聖書を通

じて創造された新たな文言は、ドイツ語ひいてはドイツ精神全体に、新たな生命力をもたらすものであるとして、幾度となくその功績を賞賛している。²⁸⁾

しかしその一方で、旧約聖書をいかに表すかという問題は、ユダヤ教の宗教科に深く切り込むものであったがゆえに、何よりもまずユダヤ系知識人の間に、激しい賛否両論を巻き起こした。アルフレート・モンベルト(Alfred Monbert, 一八七二—一九四二)、ベンノ・ヤーコブ(Benno Jacob, 一八六二—一九四五)、サミュエル・ヨゼフ・アグノン(Samuel Joseph Agnon, 一八八八—一九七〇)らは今回の翻訳を高く評価したが、エルンスト・ブロツホ(Ernst Bloch, 一八八五—一九七七)、ヴァルター・ベンヤミン(Walter Benjamin, 一八九二—一九四〇)、ビン・ゴリオンなどは、クラカウアーを支持して、ブーバーらを批判した。²⁹⁾

ブーバー／ローゼンツヴァイクの支持者は、今回の翻訳聖書について、原典に対する忠実性、何よりその神学的意義や学術的な到達点の高さを評価した。かねてよりブーバーと知己のあった詩人のモンベルトは、「聖書は、ドイツ語に非常に力強く流れ込んでいたが、ドイツ語によつて新しい生命を取り戻すことを、声高に求めていた」として、ドイツ語との互恵的な関係を仲介した点を評価した。³¹⁾ またリベラル派のラビとして自らも聖書の注釈書を残したヤーコブは、今回の翻訳聖書を「これほどまでに原文を表現し、なおかつ原文自体を知ることの迫る翻訳を、私は知らない」と賞賛し、またその価値を正当に判断できるのは、「ドイツ語とヘブライ語の「両方の言語を理解している者だけである」として、クラカウアーを始めとする批判者たちへの反論も仄めかした。³²⁾

これに対し、クラカウアーの支持者に共通しているのは、すでにルター訳聖書がドイツ語訳聖書の代表として十分に役割を果たしているにも

拘わらず、今日改めて聖書翻訳を行うことへの疑問と、一般的なドイツ語とかけ離れた特異な訳語に対する批判である。プロツホは、数年前に自著の評価を巡ってクラカウアーと対立して以来、絶交していたにも拘わらず、一九二六年五月二〇日付でクラカウアーに手紙を送り、「今回のブーバー批評に関する主張の全てにおいて、私はあなたと全く同じ見解です」として、全面的な賛意を示した。またベンヤミンも、シヨールム宛の手紙の中で、「クラカウアーの書評は、ヘブライ語の知識を全く考慮せずに言えば、しかるべき内容である」として、クラカウアーの批判を評価した。³⁴ さらに、批評家のビン・ゴリオンは、一九二七年六月一八日付の『ターゲ・ブーフ (Tage-Buch)』誌上で、聖書本来の役割は「ルターの聖書翻訳が、すでに究極的・理想的なやり方で達成している」のであり、ブーバー／ローゼンツヴァイクは、無理な翻訳で不自然なドイツ語を並べたことで、かえって「聖書の最も偉大な奇跡を損なっている」と批判した。³⁵

一方、いずれの立場にも与することなく、双方の陣営から距離を取って翻訳と論争に対する見解を示した者もいた。その一人が、教育者であり、ローゼンツヴァイクの「自由ユダヤ学舎」の運営にも携わっていたエルンスト・ジモン (Ernst Simon, 一八九九—一九八八) である。彼はその宗教観・教育観を巡ってブーバーとしばしば衝突しており、今回の翻訳聖書についても、その宗教的な実践効果には懐疑的という点で、クラカウアーと近い意見を持っていた。³⁶ しかし今回の論争に関しては、内容そのものよりも、むしろクラカウアーの「徹頭徹尾悪意に満ちた」攻撃的な態度こそが最大の問題点であると見なした。³⁷

また、ユダヤ研究の権威であるゲルシヨム・シヨールム (Gershom Scholem, 一八九七—一九八二) は、翻訳上の問題点を指摘したが、その

立場はあくまでヘブライ語の専門家としてであり、クラカウアーの、社会的意義や「宗教の限界」といった問題意識とは異なるものであった。³⁸ シヨールムは今回の翻訳に対し、今までのブーバーの仕事の中では「最も素晴らしい表現であった」と敬意を示した上で、その訳語の選択と表現方法については「疑問を感じざるを得ない」と批判した。彼によれば、ヘブライ語による原典の音韻は「そのままの、音楽のつかないテキスト」だけでは表しがたいものであるにもかかわらず、今回の翻訳は、言葉の響きを過度に再現しようとした結果、「突き抜けて過剰な、声高な散文 (Tonhöhe dieser Prosa)」になってしまった、³⁹ というのである。

4 思想内容の比較

(1) 共通認識

このように、新たな聖書翻訳の意義を巡って、ブーバー／ローゼンツヴァイクとクラカウアーは周囲も巻き込む形で激しく対立した。しかし現在の「絶対的・普遍的価値基準の喪失」は宗教の退潮に全ての原因があること、そして、この絶対的・普遍的価値基準を体現できるのは唯一「神」だけである、という点では、両者は共通した認識を持っていた。彼らは、啓蒙主義の中心概念である「理性」も、観念論の中心概念である「純粹自我」や「世界精神」も、「神」を代替することはできず、むしろこれらの概念による神の僭称が、現状を悪化させたと考えていた。⁴⁰

ブーバーは主著『我と汝』の中で、今日の社会に見られる精神的動揺は、近代的な合理主義・啓蒙主義への過度の信頼が信仰の軽視を招いたためである、と分析した。人類は世界を合理的にのみ判断・分類し体系化する「我—それ (Ich-Es)」の世界ばかりを増大させてきたために、「神」

と向かい合い、関係を結ぶ「我ー汝 (Ich-Du)」の世界が犠牲になった、というのが彼の見解であった。

君が（事物を単に事物として知覚する）「我ーそれ」の世界の中で死んでしまえば、君は無（das Nichts）の中に葬られてしまうのである⁽⁴⁾（括弧内引用者）。

ローゼンツヴァイクもまた『救済の星』の中で、ブーバーと同じ見解を示した。彼によれば、現代における精神的支柱の不在は、哲学による神学の合理的再解釈に端を発するものであり、一八世紀以降の合理主義と啓蒙主義が、それまで神学の核にあった「奇跡」の価値を貶めたうえに、自らも神学に代わる普遍性は持ち得ないことを露呈してしまっただめに、哲学と神学は共に破壊されてしまい、精神的に寄る辺のない状況が訪れた、と分析した。

今日では（合理主義的解釈の流れを汲んだ）歴史神学に対して、もう誰も信頼を抱こうとはしないのも、無理からぬ話である。そのやり方はあまりに見え透いたものであったから（括弧内引用者）。

そして、クラカウアーの現状認識もまた、実はかなりの部分でブーバーらと共通していた。クラカウアーは、処女作『学問としての社会学』の中で、彼らと同様に、宗教の後退による普遍的な価値基準の喪失に警鐘を鳴らした。

意味 (Sinn) が失われたとき（西洋では、カトリシズムの失効以来）、信仰はどんどん狭隘なドグマと化し、意味を通じて保たれていた宇宙はバラバラになり、かつては世界と一つに結びついていた主体は混沌に投げ出され、その眼前には、測りしれない現実世界が広がるようになった⁽⁵⁾（括弧内原著）。

(2) 相違点

このように、二〇世紀初頭のドイツ社会を巡る思想的・精神的課題について、ブーバー／ローゼンツヴァイクとクラカウアーは、共通する現狀認識と問題意識を持っていた。だが他方で、この問題をいかに解決すべきかという対処法をめぐっては、両者の見解は大きく隔たっていた。なぜなら、ブーバーらが提示した解決法の根幹には、宗教への揺るぎない帰依があったが、クラカウアーはそれを決して認めようとしなかったからである。聖書翻訳論争における最大の争点もそこにあった。

ブーバーは、日々の生活の中に「神」への意識を取り戻すことこそが、現代の問題を解決する唯一無二の方法であると考えた。そして、神や世界と双方向的な関係を結ぶ「我ー汝」の関係へと向かうことがそのきっかけとなる、と主張した。

この（「我ー汝」の）世界は、君の生活を維持することを手助けするわけではないが、ただ、永遠を感じ取ることを手助けしてくれる⁽⁶⁾（括弧内引用者）。

ローゼンツヴァイクもまた、ブーバー同様、宗教の復活を唯一の解決策と見なし、それを思想史の文脈から説明した。曰く、キルケゴールや

ニーチェに代表されるヘーゲル以降の哲学は、主観的で多元的な世界観を前提とすることで、「ヘーゲル以降も哲学を行うことを可能にした」が、一方で一般性の担保が難しく、独善的なものに陥りやすいという欠点があった、と。彼によれば、この欠点を克服するのが、普遍性を背景に持つ神学であり、哲学と神学の融合こそが、現状を打破する突破口となる、と主張した。

最も主観的なものから最も客観的なものへの橋を架けるのは、神学の啓示概念である。(中略) 哲学と神学は、互いに助言しあうことで新しい存在を産み出すが、それは神学と哲学の間に位置する、哲学者あるいは神学者のような存在である。^⑤

これに対してクラカウアーは、現在の問題が「神」とそれがもたらす「価値基準」の喪失に起因するものであることは認めながらも、現代における宗教の再興については否定的であった。どれほど辛くても、もはや宗教には戻れないことを受け入れなければならないというのが、彼の思想的出発点であった。^⑥ その上で、現代の真実は宗教ではなく世俗においてのみ見出しうるものであり、とりわけ社会学的考察に、その可能性が秘められている、と主張した。

神学は、世俗(Profan)の中で見つかるものであり、(中略) その中にこそ、真実は降りてくるのである。^⑦

このように両陣営は、一方で共通した現状認識と問題意識を持ちながらも、その対処法についてははっきりと立場を異にしており、だからこ

そ、聖書翻訳を巡る論争は先鋭化したと言える。揺るぎない宗教的確信を持つブーバー／ローゼンツヴァイクにとつて、今回の翻訳は、宗教の役割と機能を現代に取り戻すための新たな挑戦という意味を持つていた。しかし宗教の失効こそが現代の前提であると考えるクラカウアーにとつては、聖書翻訳自体が時代錯誤な行為としか見えなかった。したがって、仮にブーバー／ローゼンツヴァイクがクラカウアーの指摘を受け入れて、より平易で口語的な文章で翻訳を行ったとしても、クラカウアーは決してそれを高く評価することはなかったであろう。

5 おわりに

ブーバー／ローゼンツヴァイクとクラカウアーの翻訳聖書を巡る論争は、その他多くの論争同様、最終的な決着はつけられないまま物別れに終わった。これ以降、両者はほぼ完全に交流を断ち、それぞれの道を歩んでいった。ブーバーは一九二九年のローゼンツヴァイクの死後も聖書翻訳を継続し、ナチ時代の長い中断を経た後、一九六一年にイェルサレムでそれを完成させた。^⑧ 一方クラカウアーは、その後もヴァイマル期を代表するジャーナリストの一人として、独自の観点に基づく社会・文化批評を『紙上に多く発表した。一九三〇年にはその集大成とも言える『サラリーマン(Die Angestellten)』を出版したが、ナチ時代以降は、こうした価値基準を巡る問題には、ほとんど触れなくなった。

この論争でいずれの立場がより正当であったかを問うことはできないが、ここでは最後に、クラカウアーの立場が、「普遍的・絶対的価値基準の喪失」を巡る当時の思想状況の中で、どう位置づけられるのか、そしてその思想的特徴が彼自身の在り方によつてどのような影響をもたらしたの

かについて、考察したい。今回の論争で聖書翻訳と宗教の再興に伴う問題点を鋭く批判したクラカウアーだが、こうした批判力の高さは、良くも悪くも彼自身の思想的立場を強く規定することになる。「周縁的」知識人たちが、まず最初に取り組まなければならなかったのは、「今この瞬間に自分の生を支える価値をどこに見出したらいいか」という課題の「はずである。宗教の普遍性に強い確信を持つプーバーらにとつては、その再興に向けた行動がそのまま彼らの生に意味を与えていた。また、今回の論争ではクラカウアーに賛同したプロッホやベンヤミンでさえも、自身の思想を構築する際には、共産主義的ユートピアやマルクス主義の物語と世界観を、それぞれかなりの改変を加えつつも利用していた。これに対しクラカウアーは、既成の体系や世界観へ深く踏み込むことに強い警戒心を持っており、宗教だけでなく、マルクス主義を始めとする政治的イデオロギーや、ウェーバーの「価値自由」に象徴される禁欲的態度に対しても、注意深く距離を取った⁴⁹。

このように、「普遍的・絶対的価値基準の喪失」という現状を鋭く見つめ、宗教を始めとする物語へ安易に回帰することを誰よりも強く戒めたクラカウアーだが、その批判力は、彼自身が新しい価値基準を提案することを困難にもした。一九八〇年代にハーバーマスがアドルノを批判したように、能動的な価値基準の確立さえも破壊するほどの強い批判精神は、クラカウアーに限らず、フランクフルト学派の第一世代などに共通してみられる特徴である⁵⁰。だが、そうした既存の世界観や体系を否定し、「新しい価値」を求める者たちにとつて、一つの光明となつたのが、当時の芸術運動である。とりわけ破壊と解体を積極的に推し進めた先にまだ見ぬ形を得ようとする表現主義、シュールレアリスム、十二音技法などの流れや、価値基準の不在とそこでの生という状況そのもの

のを覗き込んで対象化する実存主義からは、少なからぬ「周縁的」知識人たちが、自身の思想を発展させるための手がかりを見つけ出した。プロッホは「目に見えない世界の音を画像的なものにする」として、フランク・マルクらの表現主義的絵画に黙示録的な可能性を見出した⁵¹、ベンヤミンやアドルノは、プーバーらにとつての宗教のような、唯一絶対の「答え」こそ持たなかったが、未来を切り開く可能性の具体的な対象を、パウル・クレーの絵画やシェーンベルクの無調音楽などに見出すことで、全てを疑い否定する懐疑主義に陥らず、「限定された否定 (the besinnliche Negation)」に踏みとどまることができた⁵²。特にベンヤミンは、その文章が詩性を帯び、文学へと近づいていくことで、単なる観察者としてではなく、結果的に彼自身が表現者となつて価値を体現する傾向さえあつた。しかしクラカウアーは、エイゼンシュテインの映画におけるモニタージュの技法やカフカの実存主義的小説などに一定の理解と関心を示しはしたが、そこに現状を抜け出す突破口を見出すほどの価値を認めることはなかった。

既存の世界観に乗ることができず、また新しい芸術運動にもそれほど強い関心を持たないクラカウアーは、「普遍的価値基準の喪失」という問題に対して、ヴァイマル期を通じて具体的な答えや可能性を見つけることができなかった。それゆえ彼は「いずれ機が熟すまで待つ⁵³」という留保的態度をとり続け、今回の翻訳論争で、「宗教回帰を否定するのであれば、どのような克服策を取るべきか」という問いに直面した際にも、「いい加減なことを言う人間だと思われたくない」という理由で代替案の提示を避けている⁵⁴。しかし、なまじ強い批判精神を持つからこそ、新たな価値基準を確立することの難しさを回避して待機主義に甘んじたことは、最終的には彼の思想にとつて致命傷となつた。というの

も、ヴァイマル末期に入り、社会状況の悪化によって留保の余地を失うと、具体的な提案を避け続けたクラカウアーは、現状脱却のための拠り所を示すことができず、言葉を紡ぐ力を急速に失ってしまったからである⁽³⁾。クラカウアーの思想は、確かにヴァイマル期の混沌を正確に捉えていた。しかし、それは問題点を指摘するに留まり、自らその問題を引き受けて、次の段階へと押し上げる力は持てなかったのである。

注

- (1) トーマス・マン著、前田敬作他訳『非政治的人間の考察(下)』筑摩書房、一九七一年、三七、四二―四三頁(原著は一九一八年)。
- (2) 周縁的知識人の代表例としては、本稿で取り上げるブーバー／ローゼンツヴァイクとクラカウアー以外にも、エルンスト・フロツホヤベンヤミンなどが挙げられる。また、より右派的なブローチとしては、六月クラブやタートクライスなど青年保守派が、ナチスとは別方向から、エリート主義的な独自路線を展開した。石田勇治「ヴァイマル末期の青年保守派——その思想と行動をめぐって」『西洋史学』第一四一号、一九八六年、三六―五二頁と拙稿「ヴァイマル共和国におけるタートクライスの存在理由——青年保守派に見る危機対処の一例」『上智史学』第五二号、二〇〇六年、一八五―二〇〇頁を参照。
- (3) 例えば、ルカーチの『小説の理論』が当時の青年をいかに魅了していたかをレオ・レーヴェンタールは後に回想してゐる(Herbert Marcuse, *Art and Liberation*, London 2007, S.7)。またアドルノも、「クラカウアーに教えてもらったことは、アカデミックな教育よりもずっとありがたいことだと思つてゐる」として、その思想的影響の大きさを証言してゐる(Ingrid Belke, Urna Renz, *Siegfried Kracauer 1889-1966, Marbacher Magazin* 47/1988, Marbach a. N. 1989, S.31)。
- (4) *Das Buch im Anfang*, hrsg. v. Martin Buber, Franz Rosenzweig, Berlin 1926.
- (5) Siegfried Kracauer, "Die Bibel auf Deutsch", *Schriften*, Bd. 5.1, hrsg. v. Inka Müller-Bach, Frankfurt am Main 1990, S.355-365. 同書は以下 *Schriften* 5.1 と略記。
- (6) このサークルは、カリスマ的なラビのネヘミア・アントン・ノーベル(Nehemia Anton Nobel, 一八七二―一九二二)を中心に形成され、ブーバーらの他にもレーヴェンタール、エーリヒ・フロム、エルンスト・シーモンなどが参加し、ドイツ語圏の精神史に多大な影響を残した。
- (7) Leo Löwenthal, Siegfried Kracauer, *In steter Freundschaft. Briefwechsel 1921-1966*, Hamburg 2003, S.18-22.
- (8) 当時、フランクフルトのユダヤ系知識人は、宗教と学問を軸として帝政期から続くサークルを形成しており、ブーバー／ローゼンツヴァイクとクラカウアーの間には、思想的な相違だけでなく、個人的な軽侮や反感によつて、すでに火種が存在してゐた(Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. 2, Heidelberg 1973, S.245f; Franz Rosenzweig, *Der Stern und sein Merk. Gesammelte Schriften. I: Briefe und Tagebücher 1918-1929*, Bd. 2, Haag 1979, S.756, 836f, 861, 912, 942, 1095; Löwenthal, Kracauer, *a.a.O.*, S.53-55)。
- (9) Martin Buber, Franz Rosenzweig, "Die Bibel auf Deutsch. Zur Erweiterung", *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936, S.276-291.
- (10) Kracauer, "Gegen wen?", *Schriften* 5.1, S.366-368.
- (11) ブーバー／ローゼンツヴァイク側から翻訳論争を扱った希少な例として、Hans-Christoph Askani, *Das Problem der Übersetzung. Darstellt an*

Rosenzweig, Tübingen 1997, S.263-281 が参照。

- (12) Inka Mülder, Siegfried Kracauer, *Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur*, Stuttgart 1985, S.51-55. // エルスターの流れを汲む解釈として以下が挙げられる。David Frisby, *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge 1986, S.121f; Ingrid Belke, Urina Renz, a.o., S.43; Dagmar Barnouw, *Critical Realism. History, Photography, and the Work of Siegfried Kracauer*, London 1994, p.35f; Henri Band, *Mittelschichten und Massenkultur. Siegfried Kracauers publizistische Auseinandersetzung mit der populären Kultur und der Kultur der Mittelschichten in der Weimarer Republik*, Berlin 1999, S.23f, 49; Helmut Stalder, *Siegfried Kracauer. Das journalistische Werk in der >Frankfurter Zeitung< 1921-1933*, Würzburg 2003, S.138-141; Inka Mülder-Bach, "Soziologie als Ethnographie. Siegfried Kracauers Studie "Die Angestellten"', in: *Siegfried Kracauers Blick. Anstöße zu einer Ethnographie des Städtischen*, hrsg. v. Christine Holste, Hamburg 2006, S.44. ほかこれに対し、シュタインマイヤーは、翻訳論争は転換点ではなく、むしろクラカウアーの一貫した現実志向を表す出来事であると反論している (Georg Steinmeyer, *Siegfried Kracauer als Denker des Pluralismus. Eine Annäherung im Spiegel Hannah Arendts*, Berlin 2008, S.74-84)。
- (13) Martina Lesch und Walter Lesch, "Verbindungen zu einer anderen Frankfurter Schule. Zu Kracauers Auseinandersetzung mit Bubers und Rosenzweigs Bibelübersetzung", in: *Siegfried Kracauer: Neue Interpretationen*, hrsg. v. Michael Kessler, Thomas Y. Levin, Tübingen 1990, S.171-194.
- (14) マーティン・シュタイン著、今村仁司他訳『永遠の亡命者たち——知識人の移住と思想の運命』新曜社、一九八九年、三三三—三六二頁（原著は一九八六年）。
- (15) 聖書翻訳に対するブーバーらの所信表明については、以下を参照。Martin Buber, "Der Mensch von heute und die jüdische Bibel", *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, S.13-45. また、その宗教的実践として代表的なものが、「自由ユダヤ学舎 (Freies Jüdisches Lehrhaus)」である。一九二〇年にローゼンツヴァイクによって設立されたこの教育機関は、ドイツ系ユダヤ人におけるユダヤ性 (Judentum) の再確認と意識向上を目的とし、ヘブライ語の読み書きやユダヤ史に関する講義を行った。最盛期には約千人の聴講者が集まり、講師や関係者として、シエーム、フロム、レーヴェンタール、アゲノンなど、その後各分野で名を馳せる人物が集まっていた。ローゼンツヴァイクの死後はブーバーらに引き継がれ、一九三八年まで存続した。vgl. *Das Jüdische Lehrhaus als Modell lebensbegleitenden Lernens*, hrsg. v. Evelyn Adunka, Albert Brandstätter, Wien 1999, S.13-18.
- (16) Kracauer, "Die Bibel auf Deutsch", S. 356.
- (17) Ebenda, S.356f.
- (18) Ebenda, S.357. またクラカウアーは同じ箇所でも、メンデルスゾーンの独訳聖書についても、政治的・社会的意義という世俗性を有していることを指摘し、価値を認めつつある。
- (19) Ebenda, S.358.
- (20) Ebenda, S.359.
- (21) Buber, Rosenzweig, "Die Bibel auf Deutsch. Zur Erweiterung", S.278, 282-290. 行った「音」の重視は、聖書の言葉は口述・暗唱が本来の姿であるという考えに基づいている (Ebenda, S.283)。
- (22) Ebenda, S.278, 282-284. ここでブーバーらは、具体例としてヘブライ語

- の“ni-beach”を挙げ、この単語は「屠る」という意味を持つため、ルターの「祭壇(Altar)」という訳語よりも、今回彼らが採用した「屠殺場(Schlachstatt)」が相応しく、と主張した(ebenda, S.285)。
- (23) Ebenda, 279f. ローゼンツヴァイクは同年七月に発表した論文「聖書とルター」でも、ルター自身が自分の翻訳を絶えず改訂し、またその死後にも改訂が継続されることを望んでいった点を強調している(Franz Rosenzweig, “Die Schrift und Luther”, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, S.94f)。
- (24) Buber, Rosenzweig, “Die Bibel auf Deutsch. Zur Erweiterung”, S.291.
- (25) Kracauer, “Gegen wen?”, S.366.
- (26) Ebenda, S.367. またクラカウアーは、ブーバーらのルター解釈についても、都合のいい「曲解」に過ぎない、と反論している(ebenda)。
- (27) Ebenda, S.368. ただしクラカウアーは、こうした文献学的アプローチでは、ブーバーとローゼンツヴァイクが求める絶対的な真理は、得られなからと認めている。
- (28) Emanuel Bin Gorion, *Ceterum Recenseo: Kritische Aufsätze und Reden*, Tübingen 1929, S.21.
- (29) Hermann Hesse, *Sämtliche Werke*, Bd. 19, Frankfurt am Main 2003, S.21f, 33, 223f.
- (30) またアドルノも、クラカウアーを支持していたことを後に語っている(Theodor W. Adorno, Siegfried Kracauer, *Briefwechsel 1923-1966*, hrsg. v. Wolfgang Schopf, Frankfurt am Main 2008, S.601f)。
- (31) Buber, *Briefwechsel*, S.246.
- (32) Ebenda, S.270. その他、アグノンや、ブーバーの息子のラファエルも、同様の見地から今回の翻訳を賞賛している(ebenda, S.240, S.266)。
- (33) Ernst Bloch, *Briefe 1903-1975*, Bd.1, hrsg. v. Inka Müller, Frankfurt am Main 1985, S.269f.
- (34) Walter Benjamin, *Briefe I*, hrsg. v. Gershom Scholem, Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1978, S.429.
- (35) Bin Gorion, *a.a.O.*, S.38. このゴン・ゴリオンの批判に対し、ブーバーは同年に反論を行っている(Martin Buber, “Eine Übersetzung der Bibel”, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, S.300-309)。
- (36) Ernst A. Simon, *Sechzig Jahre gegen den Strom: Briefe von 1917-1984*, hrsg. v. Leo Baeck Institut, Jerusalem 1998, S.54. またシーモンにもクラカウアー批判については、シユェン、前掲書、三五〇頁以下も参照。
- (37) Simon, *a.a.O.*, S.50f, 54. クラカウアーの態度については、マルガレーテ・ブースマン(Margarete Susman)も、「私的に行うべき話を公に行った」と批判している(Müller, *a.a.O.*, S.167)。これに対してクラカウアーは、「自分はブーバーらの努力を否定したことは一度もない」として、真に向から反論している(Simon, *a.a.O.*, S.53)。
- (38) むじろシヨームはクラカウアーの批判を、取るに足らぬものとして一蹴している(Buber, *Briefwechsel*, S.252)。
- (39) Ebenda, S.252f.
- (40) 彼らが「神」について共通認識を持っていた点については、ブリックトとロッシュも指摘している。vgl. Brian M. Britt, “Romantic Roots of the Debate on the Buber-Rosenzweig Bible”, *Proof texts*, Vol. 20, Number 3, 2000, pp.262-289; Lesch, *a.a.O.*, S.182.
- (41) Martin Buber, *Ich und Du*, Stuttgart 1995, S.31f. 初版は一九二三年。邦訳では、田口義弘訳(みすず書房、一九六七年)や植田重雄訳(岩波書店、一九七九年)があるが、内容を補足するために、本稿では私訳を

- 用する。
- (42) Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976, S.113. 初版は一九二二年。邦訳では、村岡晋一他訳(みず書房、二〇〇九年)があるが、内容を補足するために、本稿では私訳を用いる。
- (43) Siegfried Kracauer, "Soziologie als Wissenschaft", *Werke*, Bd. 1, Frankfurt am Main 2006, S.12. 同書の初版は一九二〇年。また、プーバー／ローゼンツヴァイクとクラカウアーは、ヘーゲルに代表されるドイツ観念論に対しても、神を矮小化した思想であるとして、共に批判してゐる(ebenda, S.96; Buber, *Ich und Du*, S.81f.; Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S.8-10, 21f, 210)。
- (44) Buber, *Ich und Du*, S.32f.
- (45) Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S.118.
- (46) Kracauer, "Die Wartenden", *Schriften 5/1*, S.163f. したがって、「クラカウアーは聖書翻訳に対し、宗教の回復という意図を批判したのではなく、そのやり方を批判しただけである(Steinmeyer, a.a.O., S.77)」とするシュタインマイヤーの主張は、クラカウアーがそもそも現代における宗教の役割そのものに懐疑的であった点を考慮していな。
- (47) Zit. nach Bloch, *Briefe*, S.274. これは一九二六年五月二七日付でクラカウアーがプロットホ宛に書いた手紙によるものである。
- (48) 中断期には、聖書翻訳の一部が一九三八年にシヨッケン社(Schocken Verlag)から出版された(Gershom Scholem, *Judica*, Frankfurt am Main 1968, S.214)。
- (49) Kracauer, "Die Wartenden", S.160-170.
- (50) ユルゲン・ハーバーマス『近代の哲学的ディスタクルス(1)』岩波書店、一九九〇年、第五章(原著は一九八五年)。
- (51) エルンスト・プロットホ著、好村富士彦訳『ユートピアの精神』白水社、一九九七年、二六一-四八頁(原著は一九一八年)。
- (52) マックス・ホルクハイマー、テオドール・W・アドルノ著、徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波書店、二〇〇七年、五四-二頁(原著は一九四七年)。
- (53) Kracauer, "Die Wartenden", S.168f. 同論文からは、「しかるべき時期まで待つ」という態度が、この時期のクラカウアーにとっては積極的な意味を持っていたことが読み取れる。
- (54) Ders., "Gegen wen?", S.368.
- (55) これについてはプロットホも、一九三一年四月二九日付の手紙の中で忠告して(Bloch, *Briefe*, S.353)。
- (よしの きょういちろう・聖徳大学付属女子中学校・高等学校兼任講師)

