

平和理念を「生きる」預言者 (1)

—シュテファン・ツヴァイク『エレミヤ』における敗北の意義について—¹

杉山 有紀子

シュテファン・ツヴァイク(1881-1942)の劇詩『エレミヤ』*Jeremias*²は第1次世界大戦中の1915年から1917年にかけて執筆され、1917年に出版、翌年チューリヒで初演された。バビロン捕囚直前のイスラエル(ユダ王国)を舞台に、作者の反戦思想が明瞭に表現された作品とされ、特に彼の第1次大戦期の伝記的・思想的研究には欠かせないテキストである。しかし「反戦文学」という第一義的な性質があまりに明白であるためか、テキスト自体を分析して、そこに表現された「反戦思想」の本質を析出させるような研究はあまり例がない。

また、ツヴァイク自身が後に『昨日の世界』*Die Welt von Gestern*(1940)の中で、『エレミヤ』で表現したものとして挙げている「敗北主義 Defaitismus」という思想に関しても、現在のところ一貫した理解があるとは言えない。その背景にはこの語の定義上の混乱がある。「敗北主義」というのはもともと第1次世界大戦中に一種の侮蔑表現として用いられたものを、ツヴァイクが自分のラディカルな反戦論の名として取り上げた言葉である³。ところが晩年の自伝『昨日の世界』では、この語が「敗者における精神の優位」という言葉で定式化される、より一般化された「敗者」への関心との結びつきで現れており⁴、一見するとこれら二つの意味の関係が明瞭でないのである。

ツヴァイクは『昨日の世界』の同じ箇所、この「敗北主義」が「平和主義 Pazifismus」とは異なるものであることを明記している。すなわち彼は「平和主義」を「戦争より平和が良い daß Frieden besser sei als Krieg」という「自明の理

¹ 本論文は、2009年12月に東京大学大学院人文社会系研究科に提出された修士論文の前半に加筆修正したものである。本論(2)については『詩・言語』第74号の掲載を予定している。

² テキストは Zweig, Stefan: *Tersites/Jeremias. Gesammelte Werke in Einzelbänden.* Hrsg. von Knut Beck. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1982. に所収のものを用いる(以下全集についてはGWと略記)。これ以降同書からの『エレミヤ』の引用は頁数のみを示す。

³ Vgl. Zweig, Stefan: *Bekenntnis zum Defaitismus.* Erstmals in „Friedens-Warte“, Juli/August 1918. In: Zweig, Stefan: *Die schlaflose Welt.* GW, 1983. (以下同書についてはSWと略記) S.122-125. なお、ツヴァイクのこの論文については本論(2)で詳しく扱う。

⁴ Zweig, Stefan: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers.* GW, 1981. S.290. 以下同書についてはWvGと略記。

Binsenwahrheit」として否定し、敗北主義という言葉のをこれに対置して用いているのである。ホルはツヴァイク自身の二つの言葉の用法に実際にはそれほど差異がないということを指摘しているが⁵、それでも上記のような自伝の記述を見れば、区別しようとする意思が最晩年に至るまで維持されたこともまた明らかである。ツヴァイクがその根拠として考えていたことを明らかにするには、彼の言う「敗北主義」と深く結びついた『エレミヤ』をこの思想の観点から丁寧に読み込み、同時にこの思想に関わる他の様々な資料との比較検討を行う必要がある。

このようなことから本論ではまず、『エレミヤ』における「敗北」というもののあり方に焦点を当てて分析した上で、ツヴァイクの同時期のエッセイ・日記・書簡等を参照しながら彼における「敗北主義」という理念の実相を明らかにしていくことを目指す。

I 平和の預言者の挫折と転回

『エレミヤ』全9場の物語の大筋は、イスラエルに滅亡をもたらすことになる戦争の開始から敗北までの過程を追っているが、それだけではなくそれを阻止せんとして闘った平和の預言者の敗北の物語でもある⁶。すなわち、本作は一般に「反戦劇」と言われるにもかかわらず、例えば悲惨な戦闘や破壊が直接的に描かれるわけでもなく、当初から戦争反対を唱え続ける預言者の姿を中心に据えている。しかも平和を訴える主人公の言葉は常に空しいものにとどまり、最後に彼の予見した通りの破滅がイスラエルを覆い尽くした時ようやく、「敗北からの希望」を語る預言者の言葉は聞き入れられるのである。ここではまずエレミヤの「言葉」の挫折と、敗北からの転回について、いくつかの観点から検討していく。

1. 群衆の声

エレミヤは連夜エルサレム滅亡の夢を見、神からの使命を感じて家を飛び出す。預言者としての彼はまず第2場でカルデヤとの戦争を望む群衆と対決することにな

⁵ Holl, Hildemar: „Pazifistische“ Aktivitäten Stefan Zweigs 1914-1921. Wien-Schweiz-Salzburg. In: Stefan Zweig. Exil und Suche nach dem Weltfrieden. Hrsg. von Mark H. Gelber und Klaus Zelewitz. Ariadne Press, Riverside 1995. S.38f.

⁶ Vgl. Daviau, Donald G.: Stefan Zweig's Victors in Defeat. In: Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur. Madison, Januar 1959. p.4.

るが、この群衆は『エレミヤ』においては「声 STIMMEN」として独特の扱われ方をしている。彼らが各自発する言葉は例えば以下のような形で書かれる。

声：(完全に言い争いになって) そうだ…神の平和をイスラエルに…裏切り者…買収された奴…神の平和をわれらの上に…息子たちを守るぞ…戦争だ…アッシリアと戦争だ…王様がお決めになる…裏切り者だ…平和に暮らしたい…奴は臆病だ…買収されている…戦争だ…平和だ…ハナンヤの言うことが正しい…いや、エレミヤだ…彼を信じるぞ…彼の言う通りだ…戦争だ…駄目だ…軛を打ち砕け…戦争だ…平和だ…(S.149)

「声 STIMMEN」という一つの台詞のまとまりの中で、文字通りの様々な「声」が無個性に、しかし個々の発言ごとにそれぞれ別の話者を想定して書かれていることが分かる。その中では対立する意見や感情が交錯することになれば、一致した意見が熱狂的に述べられることもある。そうした意見や感情は常に一つまたは少数の STIMMEN のまとまりの内部に完結していて、その都度何らかの他人の言葉や事件に反応したものにすぎず、戦争に賛成にしろ反対にしろ、継続的に根拠を持って語られていることは一つもない。集団の中の誰がどの「声」を語ってもよく、ある箇所で平和を口にした者に次の台詞では熱狂的に戦争を支持させることもできるのである。

こうした手法によって「群衆」の流動的態度、日和見主義的な熱狂——それは第 1 次世界大戦当時にツヴァイク自身が目の当たりにしたものに他ならない——が克明に映し出されている。STIMMEN の発する言葉は場面を動かす大きな力を持つが、彼らの力は語られる中身ではなく、集団的であることそれ自体に、言い換えれば集団として言葉を発しているという事実それ自体によるものである。しかも STIMMEN という一つの名を与えられてはいても、実態としてはその都度構成される雑多な集団にすぎず、その影響力の源は一体性ではなく単なる多数性にある。そして重要なことは、このような混沌とした言語のあり方が、この場面におけるエレミヤの預言のあり方とは正反対であるという点である。

エレミヤの言葉の特質は、戦争を告げる預言者ハナンヤとの対照において明らかになる。ハナンヤはエレミヤ書では第 28 章に登場するいわゆる「偽預言者」だが、ツヴァイクはこの人物を「大衆預言者 *der Prophet des Volkes*」と呼び、エレミヤとの対比を明確にしている。

エレミヤは戦争の愚かしさ、犠牲の大きさを語り、群衆を説き伏せようとする。この場面には「平和」を巡る印象的な言葉が多いため、作者の平和主義の代表的な表現として捉えられることも多い。しかしここでの彼の言葉は果たして、この作品

におけるエレミヤの中心的な反戦の言葉として受け止めてよいものだろうか。ここでのエレミヤの発言はまだ「預言」と言えるような「恍惚 Ekstase」の状態ではなく、レトリック的な散文で書かれており、内容的にも合理的（あるいは功利的）に戦争を否定しようとする議論を中心としている。

あなた方は殺されるために息子を、犯されるために娘を産んだのか？ あなた方の住まいは焼かれるために、城壁は打ちかかれるために建てられたのか？ ……おまえの隷属状態はそれほど厳しいものだろうか、おまえの苦難はそれほど激しいものだろうか？ (S.146)

こうした議論はまさしく、『昨日の世界』においてツヴァイクが否定したところの、「戦争より平和がよい」という「自明の理 Binsenwahrheit」⁷としての反戦論にとどまっている。ハナンヤとの対決における彼の姿から浮かび上がるのは、語られる中身としての戦争の悲惨さではなく、むしろこの種の「自明」な——無論真理 Wahrheit ではあるのだが——反戦論、ツヴァイクの言う「平和主義」が語られるにあたっての、「論」としての脆弱さである。こうした描き方によって示されるのは反戦の主張でもなければその正しさでもなく、その無力さ、もっと言えば空虚さなのである。

これに対し、ハナンヤが語るのは初めから一切の理屈を拒絶した陶酔的な言葉である。

星々が神の御前に輝く限り、イスラエルは打ち負かされることはない、3 か月のうちにバビロニアはわれらの手に与えられるであろう、エジプト人と共に⁸出発するのだ。(S.147)

このような彼の言葉こそが「民衆の言葉」であり、彼が大衆預言者と呼ばれる所以である。先に引用したように STIMMEN つまり群衆はハナンヤに賛同したり、エレミヤに理解を示したりと揺れ動いている。しかし二人の預言者が彼らの支持を巡って対等に対決しているというよりも、この STIMMEN の反応自体が、エレミヤの言葉がハナンヤのそれと、つまり STIMMEN の賛同を得ることを目指した語りと同じ次元に引き入れられてしまっていることを示している。

そして王が戦争を断念したことが耳に入った瞬間、それまでの言葉による応酬の一切は現実の熱狂の前に消え失せ、STIMMEN はハナンヤの呼びかけに応じて、王

⁷ WvG, S.290.

⁸ カルデヤとの戦争にあたってはエジプトとの同盟が前提になっており、それを踏まえた言葉。

に戦争を要求するため王宮へと押し寄せる。ト書きには「誰一人彼（エレミヤ）のことを気にかけず」（S.152）とある。戦争宣伝とそれに対する民衆の反応を現実から的確に切り取った描写である。エレミヤの発する言葉が本質的に集団的な「声」と対立するものであることが一連の経過から明らかになる。

2. 神の沈黙

聖書のエレミヤもやはり人々に理解されず、そればかりか実際に迫害を受けてもいるが、その背後には語りかけてくる神の存在があった。彼は神の言葉によって直接召命を受けており、その役目は基本的に神自らが発する言葉を人々に伝達することであった。預言書にしばしば現れる「主の言葉が私に臨んだ」という表現によって、旧約の預言者たちは「神の言葉」として発する自分の言葉への確信と、人々に対するそのことの保証とを言い表してきた。

だがツヴァイクのエレミヤはそうではない。彼は言葉による「召命」を受けたわけではなく、夢あるいは幻影という不確かな暗示があるのみで、それを伝えることを使命とみなすのは彼自身の側である。そしてこの召命とも言えない召命の場面で彼は母の呼ぶ声を神の声と誤認する（S.121f）。このことは作品を貫く基本的な立場として、直接的な「神の言葉」を否定する意味を持っている。劇の進行と共にやがて明らかになるように、彼は単にこの場面で神の声を聞き損なうだけでなく、根本的に「神の声／言葉」を聞く可能性を奪われており、常に神の「沈黙」に向き合わざるを得ないのである。

このことはエレミヤの「預言」を、聖書におけるそれとは全く性質を異にしたものとする。自分が本当に「選ばれて」いるのか、何を目的として「選ばれて」いるのかということは彼自身には決してわからない。来たるべき破滅を語ることがイエルサレムを救うことにつながるのか、あるいは変えられない真実をただ告知らせることでしかないのか。しかも彼は自分が「神の言葉」＝真実を告げていると信じながら、一方でそれが実現しないことをも願わざるを得ないのである。「ああ、こんな恐ろしいことを実現する者となるくらいなら、人々に笑われ嘲られる者となった方がましだ！ このような真実を告げる預言者であるくらいなら、嘘つきの道化であった方がましだ！」（第3場、S.173）。

さらに重大なことには、神と預言者のこのような関係においては、エレミヤだけがただ一人正しい「言葉」を発し続けるほかなく、彼の預言は超越的な神の沈黙を人間の理解可能な次元＝言語に移すというおよそ不可能な課題となる。それどころか「見えない神」の「沈黙」とは神の「存在」を超越的前提としない限り思考する

ことすら不可能なものである。それを言葉にして伝えるというエレミヤの行為は、とりもなおさず神の存在そのものを伝え、自らの言葉によって神の存在を意味づけることとならざるを得ない。神自身が決して「言葉」という理解可能な次元に下ることがないゆえに、『エレミヤ』においては神の存在がエレミヤを含めた人間に対して、聖書よりもはるかに強い絶対性、超越性を保持している。そしてそのことが後に見るように、地上における敗北に際しては彼らに「希望」という形での永遠化された信仰を可能にするのである。だが人間と神との間での言葉による伝達を使命とする預言者にとっては、神の「沈黙」はあまりに大きな困難を強いるものとなる。

このような中でエレミヤは自分の言葉を神の言葉として人々に理解させることができない。群衆に続きゼデキヤ王の説得にも失敗し（第4場）、彼は「私の行いはどこにあるのか…誰に祝福をもたらしただろうか…どこで平和を作り出しただろうか…」(S.197)と、自分の語りの無力さへの絶望をにじませる。

破滅を予感し戦争に抗する預言者を、ツヴァイクはこのような孤独かつ非力で不安定な存在として描いたのである。群衆の熱狂をひきつけるような言葉によって平和を語ることはできない、といって神の名のもとに絶対的な真実を振りかざすこともできない。作者がエレミヤに託したのは平和の主張そのものではなかった。開戦当初から戦争の行く末に対する暗い予感を抱きながら、表立って反戦を唱えることもなく表面的には穏健な愛国者として振舞っていた彼が、日記の中でエレミヤという人物への関心に最初に言及するのは1915年5月のことである⁹。「真実」を予感しながらそれをもって人々を説き伏せることも、確信に満ちた孤高の闘士として立つこともできずにいた彼の等身大の姿が、このエレミヤ像には投影されている。

だがそのようなエレミヤに対して、弟子バルクが「神聖なる弱き方 *du heilig Verzagter*」(S.197)と呼びかける。平和の言葉が戦争を押しつける力を持たないという現実、「主の言葉が私に臨んだ」と言える絶対的な力を笠に着ることのできないエレミヤの「弱さ」が、ここで聖化され肯定されるのである。そしてバルクは「私の仕事（行為）*Meine Tat*」へ向かうと言って行き先も告げずに去っていくが、実は敵方の使者となって和平を試みるためカルデヤ陣営へ走ったことが第6場で明らかになる。

ここで二人の運命はいったん分かれることになる。バルクは第2場で登場した当初は熱狂的に戦争を主張し、反戦を語るエレミヤに対して剣を抜くほどであるが、エレミヤの不屈の訴えに打たれて立場を反転させる。このことからわかるようにこの若者はその都度強烈な確信の上に立って、求めるものを性急な行動によって引

⁹ Vgl. 17. Mai 1915. Zweig, Stefan: Tagebücher. GW, 1984. S.172. 以下同書についてはTBと略記。

き寄せようとする。あくまで言葉による説得を自らの使命と考えるエレミヤにはバルクの意図が理解できず、さらなる孤独を感じて絶望することになる。

バルクはエレミヤ自身が激しい行動に出ないこと¹⁰を肯定しつつ、自らは平和をもたらさうとする現実的な行動を選択する。エレミヤの本来の望みを自らの手で達成せんとするようなバルクの大胆な動きは、預言者としてのエレミヤの「語る」ことの意味を一時的に相対化するかに見える。だが最終的には、「行動」ではなくエレミヤの「弱さ」、神の沈黙の前に無力な一人の人間としての苦しみこそが、イスラエルに希望を与える真の「平和の預言」へと導いていくことになるのである。その過程を以下に見ていく。

3. 神からの離反と回帰

バルクの和平工作も降伏を求めるエレミヤの言葉も功を奏せず、イエルサレムはついに陥落する。その翌日となる第8場で、王子たちが殺され王が目を潰されたという知らせを聞いて、エレミヤは自分の預言が完全に成就したことを知る。預言が「当たった」、その事実が意味するのは、改めて言うまでもなく彼の「勝利」ではない。

私は神に仕えた、私が仕えたのは、神が私によって災厄を免れさせてくださると思ったからだ。……私が告げ知らせたのは、神が私を嘘つきにして、イエルサレムを救ってくださると思ったからだ！　だが私は真実を語ってしまった、他ならぬ神がその言葉において嘘をついていたのだ。何ということだ、何ということだ、誠なき者に私はかくも忠実に仕えてきたのか！ (S.283)

人々の怒りを買ひ、あるいは絶望に陥れてでも、エレミヤがイエルサレムの滅亡を預言し続けたのは、それが街を救う力になると信じたからであった。だがそのようにして身を削る思いで語られた彼の言葉は、彼の愛するイエルサレムの救済にとって何ら実質的な意味を持たない、「真実」ではあっても空虚な語りに過ぎなかったのである。彼にとってそれは預言者としての敗北に他ならない。彼は神に問いかけ、

¹⁰ 飯塚は『エレミヤ』の平和思想（敗北主義）が「ほんらい激しい行動と結びつく」はずとして、作者の現実の非行動的態度と異なっていると主張する（飯塚信雄：シュテファン・ツヴァイクの平和思想、『ヨーロッパ教養世界の没落　シュテファン・ツヴァイクの思想と生涯』所収、197頁）が、実際には『エレミヤ』においても既に非行動主義的な傾向が存在していることがわかる。

沈黙を破るよう要求する。第 8 場の冒頭にエピグラフとしてヨブ記が引用されているが、エレミヤが神を追及する言葉は実際ヨブ記の調子を思わせる。「私があなたに向かって叫んでも、あなたはお答えにならない。私があなたの前に進み出ても、あなたは私に注意を向けない」(ヨブ記 30 : 20)。ツヴァイクのエレミヤはその口に神の言葉を授けられた聖書の預言者であるよりも、むしろ意図の見えない試練に苦しみ神に問いかけるヨブなのである。彼は沈黙の神を問い詰めると共に、その神に従って厳しい言葉で非難し続けてきた民に許しを乞うが、人々には理解されず逆に神への冒瀆として非難される。ここにおいてエレミヤの実質的な「語る意味」は、神に対しても民に対しても完全に失われ、エレミヤの「孤独」も極限に達することになる。

だがこの直後、カルデヤの使者がエレミヤを訪れる。使者は、ネブカドネツアル王がエレミヤの敗北の預言を評価して、彼を魔術師の長として迎えようとしていることを伝えるが、エレミヤはこれを強く拒絶する。これを契機に彼は神への信頼へと立ち返り「希望の預言者」として新たな歩みを始めることになる。ツヴァイクは「ある預言者が平和を預言するなら、彼が本当に主から遣わされたのかどうかはその言葉が実現したとき初めてわかるだろう」という聖句を第 2 場冒頭に掲げているが(エレミヤ書 28:9、S.132)、平和の預言者エレミヤの使命は戦争の終結によって終わるのではなく、まさにカルデヤの勝利によって「平和」が訪れたこの段階で、つまり彼の語る意味が完全に失われたかに見えた最後の局面において、真に始まると言ってもいい。

使者の言葉を見てみると、「王の中の王」「権勢ある方」といった形容でネブカドネツアルの「強さ」を強調しながら、王の「私の力に敬意を払ったものに私は敬意を払い、私の力を恐れることを知っていた者に力を与えよう」(S.290)という言葉伝え、エレミヤに権力を与える、しかし実際には彼を王の権力の一部として取り込む意図を示している。

「ネブカドネツアルの力は永遠に続き、彼は生涯勝利を保つ」(S.292)という使者の言葉に表れているように、カルデヤの力による「勝利」がこの秩序の基盤にある¹¹。いわばこの平和はカルデヤ及びネブカドネツアルにとっての「勝利による平和 Siegfrieden」の実現である。この概念は、第 4 場でゼデキヤ王に戦争の継続を説得する将軍アビメレクの「まず勝利です、王よ、それから平和です Den Sieg erst, mein König, und dann den Frieden.」(S.186)という言葉にはっきりと姿を現しているが、こ

¹¹ カルデヤにとっての第一の価値が「勝利」であることは、第 6 場でバルクによって伝えられるネブカドネツアルの次のような言葉にも表れている。「おまえたちは血を流したが、私はおまえたちの血を求めてはいない、私が求めるのは名声と勝利のみである」(S.230)。

の考え方に屈してゼデキヤは戦争を回避する機を逸し、イスラエルは滅亡の道を歩んだ。エレミヤはアビメレクの言う「勝利」による平和というものがどこまでも戦争の論理であり、まさに——カルデヤではなく——この論理こそが、つまり勝利／敗北の価値へのとらわれこそがイスラエルを滅ぼしたのだということを知っている。彼が孤独な戦いを続けてきたのは他ならぬこの論理に対してであった。

イスラエルが敗北によって永久に「勝利による平和」の可能性を断たれた今、エレミヤはそれを獲得したカルデヤに預言の力で仕えることを拒否する。なぜなら彼が使命とするところの「平和」とは勝利、すなわち国土と政体の保全及び征服によって得られるものではないからである。そしてその「平和」とは単に戦争のない（あるいは終結した）、維持すべき「状態」としての平和ではもはやない。「敗北」、すなわち戦争の論理に結びついたあらゆるものの完全な喪失においてのみ体现される、いわば「実践」「生き方」としての戦争の全否定なのである。

やがて勝者への奉仕の拒絶はイエルサレム再生の希望の預言へと移っていく。

見よ、破壊された街は立ち上がった、喜ばしい呼び声を聞いて、そして主はその首のいましめを、うなじの軛を解かれる。……イエルサレムは輝き、シオンの娘は歓呼する、子供たちが数限りなく追放の牢獄を出てやってくるのを見て。……平和がその上に輝く、主の平和、イスラエルの平和、平和、イエルサレムの平和が！(S.295f)

「長老 *der Älteste*」が感激のうちに彼の言葉を称える。「おお、エレミヤよ、あなたはわれわれの喜びに対し厳しかったが、われわれの苦難の時である今、あなたの言葉はなんと甘美なことか！ あなたはわれわれを慰めてくれた、これまで誰もなしえなかった救いをもたらしてくれた！」(S.299)。

注意しなければならないのは、喜びと苦難という対比は「苦難の時の方が平和の言葉の意義が際立つ」というような、状況あるいは背景との関係において考えられているのではないということである。肝要なのは「喜び」つまり「勝者」の側についた者が「平和」を語ることの、原理的な限界である。*Siegfrieden* すなわち「勝利」と「平和」の両立はあり得ず、それゆえにこそ平和の預言者は必然的に「弱い」存在でなければならない——神と人との前で——という洞察である。

戦争の終結と共にエレミヤの「戦争（の被害）を食い止める」という実際的な「語る意味」は失われる。しかし彼の「弱き言葉」の歩みそのものがイエルサレムの運命と相似形を成しており、彼自身の預言者としての「敗北」もまた、この「平和を語ること」の本質と結びついている。そしてその中で彼が群衆の多数性に依るのではなく、神からの絶対的保証を笠に着ることもなく、そのはざまに孤独な「弱い」

言葉を発し続けてきたことにより、いわば彼は身をもつてもともとの使命であった「平和」を全うするのである。

彼が語る「希望」とは **Siegfrieden** へのそれではなく、その対極すなわち敗北の内にある。その敗北が、故郷喪失＝ディアスポラという形を取って実現していくのが最終場である。

II ディアスポラとシオニズム

最終場となる第9場「永遠の道」**Der ewige Weg** は、イスラエルの民のバビロン捕囚への旅立ちと、それを前にしたエレミヤの「希望の預言」の場面である。ツヴァイクはこの場面を、ユダヤ人のディアスポラの始まりとして描いている¹²。本章では第9場における、ディアスポラ及びその対比概念となるシオニズムに関連した要素の意味を検証していく。

1. シオニズム的要素の扱い方

『エレミヤ』各場の冒頭には、旧約聖書からの引用が付されており、うちいくつかは既に触れたが、全体の内訳はエレミヤ書から5箇所、イザヤ書が2箇所、ヨブ記とエゼキエル書が各1箇所である。引用元は1912年版のルター訳と思われ、多くは語順や個々の単語以外ほぼ変更なく用いられているが、途中や前後が大幅に欠落している箇所もある。第9章冒頭の引用箇所はエレミヤ書29章11－14節の、捕囚の帰還を約束する神の言葉であるが、以下に示したように細かい単語の相違の外に3箇所の削除箇所がある。

《第9場冒頭》

„Denn ich weiß wohl, was für Gedanken ich über euch habe, spricht der Herr: Gedanken des Friedens und nicht des Leides, daß ich euch gebe das Ende, dessen ihr wartet. Und ihr werdet mich anrufen, und ich werde euch erhören. Denn so ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, will ich mich von euch finden lassen, spricht der

¹² 一般にはディアスポラの始まりは紀元後のローマにおけるユダヤ戦争（第1次：70年、または第2次：135年）によるとされている。

Herr, und will euer Gefängnis wenden.“

Jer. XXIX, 11-14 (S.303)¹³

《1912 年ルター訳》

Denn ich weiß wohl, was ich für Gedanken über euch habe, spricht der HERR: Gedanken des Friedens und nicht des Leidens, daß ich gebe das Ende, des ihr wartet. Und ihr werdet mich anrufen und hingehen und mich bitten, und ich will euch erhören. Ihr werdet mich suchen und finden. Denn so ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so will ich mich von euch finden lassen, spricht der HERR, und will euer Gefängnis wenden und euch sammeln aus allen Völkern und von allen Orten, dahin ich euch verstoßen habe, spricht der HERR, und will euch wiederum an diesen Ort bringen, von dem ich euch habe lassen wegführen.¹⁴

(下線は『エレミヤ』における欠落)

削除されているのは 12、13 節の一部と、14 節の冒頭を除く大部分である。前半部の削除箇所は意味の重複があるためとも考えられるが、最後の欠落はそれとは異なる。長い文の冒頭だけで打ち止めにしていることも目を引く。欠落は「あなた方を囚われの身から解き放ち」に続く「あなた方をあらゆる民族のもとから、私があるあなた方を追いやったあらゆる地から集め、私があるあなた方を去らせたこの地へ、あなた方を再び連れ戻す」という部分である。これを含めて読むと、この箇所がももとはシオニズムの理想に沿った内容であり、かつその最も具体的な部分が削除されているらしいことが明らかになる。

さらにシオニズムとの関連をうかがわせる箇所として、出エジプトの回想のシーンがある。捕囚としてのバビロンへの旅立ちを前にした人々が嘆いているところへエレミヤたちが現れると、彼の呼びかけにより、人々は出エジプトの試練と栄光を思い起こし合唱するのである。この回想によって一同は苦難における神の慈悲と救済への信仰を新たにする。出エジプトはシオニズムにおいて一つのモデルとしての意味を持っており¹⁵、先に示した聖書の引用と併せて見れば、出エジプトがそうした意味連関の中で言及されていることは十分考えられる。

だが少なくともこの当時、ツヴァイクはシオニズムという思想及び運動に共感し

¹³ 最後の単語が GW を含む戦後の S. Fischer 社版のテキストでは werden となっているが、他の複数の版、並びに引用元のルター訳聖書から判断して wenden の誤植とみなし訂正した。

¹⁴ [www.bibel-online.net \(http://www.bibel-online.net/buch/24.jeremia/29.html\)](http://www.bibel-online.net/buch/24.jeremia/29.html)

¹⁵ Vgl. z.B. Herzl, Theodor: Der Judenstaat. Jüdischer Verlag, Berlin 1920. S.55; S.58.

てはおらず、文壇の先輩として親しかったヘルツルともこの点では距離を置いていたとされる。彼の立場は、『エレミヤ』執筆中にシオニストであるマルティン・ブーバーに宛てて書かれた手紙にかなり詳しく述べられている。それによれば彼はユダヤ性を拒絶はしないが、それは自分を他の世界から分け隔てるものではない。彼が言うには——この作家のユダヤ人意識について語る際必ずと言っていいほど引用される一節である——「私はそれを自分の心臓の鼓動と同じように、そのことを考えるときに感じ、考えない時には感じないのです」¹⁶。

それではツヴァイクが「そのことを考える」ようになる契機とは何だったのだろうか。『エレミヤ』において古代ユダヤを取り上げ、シオニズムとの関連を示唆することに対して、彼はどのような意味を与えていたのだろうか。

2. ドイツ・ナショナリズムへの憧憬と疎外

ここで考慮しなければならないのは、「ユダヤ性」への意識の裏面にある自己意識の動揺という要因である。これまで平和思想との関わりで『エレミヤ』を分析してきたが、ツヴァイクが第1次世界大戦の初めから一貫した反戦論者であったというわけではない。他の多くの詩人たちのように戦争賛歌に手を染めることこそなかったものの、戦争に対する高揚感、自他共に認める「コスモポリタン」ツヴァイクにとっても否定し難いものがあった。その一因として、ウィーンの同化ユダヤ人の間に広く共有されていた「ドイツ」への帰属意識がある。ベラーによれば彼らが同化を求めたのはハプスブルク帝国ではなく「ドイツ」の文化であり、それは19世紀以来彼らにとって「詩人と思想家の国」として新しい価値を体現するものとみなされる文化であった¹⁷。開戦は彼らの憧れる「ドイツ」への同一化の夢を与えたのである。ツヴァイクも1909年頃に書かれた『愛国主義なき国』*Das Land ohne Patriotismus*¹⁸という文章の中で、オーストリアーハンガリー帝国の多民族性と、それゆえに熱狂的な愛国心、つまり故国への無条件の愛情が欠如していることについて、ドイツやフランスの実例と比較して「悲劇 *Tragödie*」と表現している。つまり国民国家的な愛国的一体感への憧れ自体は、戦争以前から既にいくらか彼の中にあったと考えられる。

そしてそのような夢想がとりわけ文学者においては「言語」、ドイツ語による同一

¹⁶ Zweig an Buber, 8. Mai 1916. In: Stefan Zweig: Briefe 1914-1919. Hrsg. von Knut Beck, Jeffrey B. Berlin und Natascha Weschenbach-Feggeler. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1998. S.108.

¹⁷ ベラー、スティーヴン：世紀末ウィーンのユダヤ人 1867-1938. 桑名栄子訳、刀水書房 2008. 176 頁以下。

¹⁸ Typoscript mit handschriftlichen Korrekturen. Vermutlich 1909. In: SW, S.7-16.

化という形を取る。「ドイツ語が誇らしく思える、それを話すこと、それを書くことが」¹⁹とツヴァイクは興奮気味に開戦直後の日記に記す。こうしたドイツ語への一種の忠誠心は、その言語をもって「敵」となった国々のかつての友人たちのために語ることを禁じるという「沈黙」の決意²⁰となって表出することにもなった。

しかしながら長期化する戦争の進行とともに、その幻想は失望へと変わっていく。1914年末の日記には「本当のところ私はドイツ人と一緒にいる権利はない、何故なら私は完全なドイツ人ではないからだ」²¹と、ドイツの政治的状況に対して距離を感じつつある心理が綴られている。その契機としてはあるいは「完全にドイツ人ではない」ゆえの何らかのネガティブな経験があったのかもしれない²²、あるいはこの少し前から従事していた戦時情報局でのプロパガンダ業務²³を通して、自らの「言語」が排他的憎悪と集団的暴力の道具として絡め取られていく戦争の現実を見つめ直したのかもしれない。いずれにせよ、エレミヤと古代ユダヤ世界の主題化は、このようなドイツ・ナショナリズムへの憧憬と疎外の体験を経て起こったものであった。

しかしツヴァイクにとって「ドイツ人と一緒にいる」のをやめることは、シオニズムへの移行を意味するものとはならなかった。ブーバー宛の別の手紙で、彼は国家に属さないユダヤ人のあり方と国際主義的、世界市民的なあり方を結び付け、シオニズム的な考えを否定して次のように書いている。

私は自分の中のユダヤ性によって、今のこの国家の狂気の時代ほど、自分を自由な者として感じたことはありません。……私は決して、ユダヤが再び国家となり、それによって現実の争いの中へと身を貶めることを望みません。私はディアスポラを、ユダヤ人の理想主義の意義として、その世界市民的、全人類的な使命として愛し肯定します。そして私は、われわれにとってただ一つ現実に自分のものである精神の内以外には、一切の統一を求めません。言語、民族、

¹⁹ 21. August 1914. TB, S.91.

²⁰ このことは書簡形式のエッセイ『異国の友へ』An die Freunde in Fremdland (Berliner Tageblatt am 19. September 1914. In: SW, S.42-47) において「宣言」されている。このエッセイにおいて繰り返し訴えられる「個別的」な言葉の無意味さはエレミヤの抱く無力感にも通じている。

²¹ 26. Dezember 1914. TB, S.126f.

²² ツヴァイク同様自分を「ドイツ」の作家と認識していたシュニッツラーも、次第にユダヤ人に対する排斥や不当な憎悪を感じざるを得なくなっていたという（ベラー、前掲書 191 頁参照）。

²³ 戦時情報局での従軍体験については例えば Müller, Hartmut: Stefan Zweig. mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (rororo Monographien). Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1988. S.57f.

習慣、風習といったものの内には決して求めません。これらは美しいと同時に危険な結びつきです。私には現在の状況が人類にとって最も素晴らしいものと思われまふ。言語も絆も故国も持たず、ただ流動的な存在であるということのみによる一体性。あらゆるもっと狭い、もっと現実的な結びつきはこの比ぶべくもないあり方を矮小化するものと思われまふ。²⁴

先述のようにツヴァイクにとって「ドイツ語」が当初きわめて大きな意味を持ったことを想起すれば、ここで言語による結びつきが明確に否定されていることは注目に値する事実である。ドイツ・ナショナリズムへの同一化が夢と破れたとき、ユダヤ人独自のナショナリズム、つまりシオニズムという形でこれに対抗することも一つの道であったろう。しかし実際にツヴァイクが取ったのは、その疎外をいわば逆手に取って、ナショナリズムの土俵で対抗することそのものを拒絶する道だったのである。

このような経緯から考えると、ツヴァイクが第9場冒頭のエピグラフにおいて聖書から具体的な帰還への言及をカットしているのは、やはりエルサレムからの追放という場面を設定した上で、実際にこの地へ戻るという意味の部分を意図的に外して呈示したものとするべきだろう。出エジプトのエピソードを用いるということについても、敢えてこの逆方向の物語を持ち出すことで、ユダヤ人の（ひいては人類の）進むべき方向性を主張しているものと考えられる。ナショナリズムからコスモポリタニズムへという進化の流れの中では、「国」へと向かう出エジプトは繰り返されるべき理想ではなく単に発展過程の物語にすぎない。この時点のユダヤ人たちはその一歩先の、国家への帰属を再び脱して「世界」へと旅立っていくプロセスを迎えているのである。

3. 「地上」からの離脱と敗北の肯定

とはいえこうしたナショナリズム否定のあり方自体は、表面的にはユダヤ云々とは直接関わりのない、伝統的な「エリートのコスモポリタニズム」の域を出るものではないという指摘もある²⁵。確かに、ゲーテの世界文学のような伝統、戦前からの世界市民感覚がここでのツヴァイクの考え方の基礎を成していることは疑いない。

²⁴ Zweig an Buber, 24. Januar 1917. Briefe, S.130f.

²⁵ Vgl. Bodmer, Thomas: *Jeremias*. Ein Bekenntnis zu Pazifismus, Humanismus und Weltbürgertum. In: Brügge, Joachim (Hrsg): „Das Buch als Eingang zur Welt“. Zur Eröffnung des Stefan Zweig Centre Salzburg, am 28. November 2008. Königshausen & Neumann, Würzburg 2009. S.73f.

しかし「自分の住まいを捨てることなくコスモポリタンになる *daß man ein Kosmopolit wird, ohne seine Wohnung zu verlassen.*」²⁶と述べたゲーテの世界観から、『エレミヤ』のディアスポラはある意味ではさらに一步進んでいるとも言えるのではないだろうか。

『エレミヤ』では敗戦とバビロン捕囚を離散の始まりとして扱うことにより、ディアスポラの原点が「敗北」にあるということがより明確に示されている。しかもツヴァイクが描き出す古代の「敗北」は、国、あるいは民族共同体そのものの喪失である。強国の支配下にあったある民族共同体が、支配者に戦いを挑んで敗れさり、領土を失い、主権（自治権）を剥奪され、宗教拠点を破壊され、指導者を殺害（あるいは無力化）され、異国の地で直接支配される奴隷的な身になる。

そうした「国」の崩壊はゼデキヤ王の運命によって体現されている。前述の出エジプトの回想によって一同が旅立ちへの勇氣に満たされたところで、傍らに打ち捨てられていたゼデキヤが嘆きの声をあげる。彼は呪われている、という人々の声を振り切って、エレミヤは彼を自分たちの王として立てる。「あなたは苦難の王となられた、今ほど王らしくあられたことはない！……おお、苦難の王、油注がれし試練の王、イスラエルの主人よ、その額を上げわれわれに輝かせたまえ、今はただ神のみを見、もはや地上を見ぬ者よ、導きたまえ、あなたの民を導きたまえ！」(S.317)。

ここで一同の旅立ちは単なる故郷からの離脱に加えて、「敗者たること」の肯定としてはっきりと意味づけられる。ゼデキヤもエレミヤ同様平和を望んでいたが、王として「勝利」を目指さざるを得ない立場にあったときには「敗北による平和」を求めるエレミヤに従うことはできなかった。彼は今や政治権力を剥奪されただけでなく、血筋を断たれ自身も目を潰されている²⁷。この姿はそれまで彼において実現されていた国家というものの死を体現している。そして彼は「暗闇の内」にあり、「もはや地上 *Erde* を見ない」ゆえに、つまり地上から切り離され地上的な力を完全に失っているゆえに、エレミヤによって真の王とされるのである。そしてエレミヤもまた彼に倣いこの「地 *Erde*」に別れを告げる——「地よ、私が後にする地よ、／……見よ、私はこの地に、／いとおしみつつこの手で触れる、／地よ、地よ、私はおまえを食る、／地よ、地よ、私を満たしてくれ！」(S.320)。ここでは *Erde* という

²⁶ 飯塚信雄: ゲーテとシュテファン・ツヴァイク. 前掲書、218 頁。引用元は *Brief von Goethe an Perthes, 19. April 1812.* (強調は引用者による) 飯塚はゲーテのこの言葉との比較において、亡命＝故郷喪失後のツヴァイクの世界市民意識の「限界」を論じている。

²⁷ このことに象徴的に示される、「去勢」(Vgl. Freud, Sigmund: *Das Unheimliche*)による力の剥奪、さらには「男性性」としての攻撃性及び征服欲の否定といったイメージも看過できない。そうであるならば王子＝子孫の殺害という仕打ちと併せて、ゼデキヤの姿はユダヤ民族の繁栄と人間の世界支配の象徴である「産めよ、増えよ、地に満ちよ」という創世記の教えのアンチテーゼと見ることもできる。

言葉において、シオンという限定された土地のみならず、地上的なもの、権力／暴力と結びついて所有される土地＝国家が象徴的に言い表されている。敗北はそうしたものの一切、すなわち国土・主権・戦力——戦争主体となるあらゆる民族的国体及び資源の喪失をもたらす。従って、ユダヤ人たちは敗北と故郷喪失を通して「勝利／敗北」の価値関係から、ひいては勝利を目指したあらゆる闘争の可能性から離脱し、真に「平和」を体現する民となるのである²⁸。こうしてナショナリズムの否定と戦争の否定とが根底において結びつくことになる。

その時彼らの道は地上を離れ「神」へと向かう。「敗れたるものは幸いだ、われらは神ゆえに敗れたるものとなった、われらの追放されしことは幸いだ！われらが神を見出すために全てを失うことは幸いだ、われらの厳しい運命は幸いだ、われらの災いと試練は幸いだ！」(S.312) とエレミヤは民に呼びかける。彼が語るのは未来の勝利や復讐ではなく、イエルサレムへの帰還ですらない。神殿とイエルサレムの地に結びついた信仰から、「見えない神」、形のない希望に対する信仰への転換である。

エレミヤ：石は砕け、この世のわざなる
城壁は崩れる、帝国は古び、
都市は時代の奔流に押し流されていく、
だが魂が苦難の内に作り上げたものは
神の永遠の内にあり続ける、
誰が破壊し得ようか、
目に見えないものを、
心の内に見られしものを、
涙によって建てられた
確信の鋸壁を、
誰がわれわれから奪うことができようか
聖なる信仰を、
誰が心のイエルサレムを倒し得ようか？(S.322f)

現実のイエルサレムから「心のイエルサレム」へ、そして神殿に宿る神から「見

²⁸ 本論(2)で詳述する、『エレミヤ』のテーマとされる「敗北主義」について、飯塚は戦争終結のために手段を選ばず敗北をも要求するラディカルな反戦論と定義している(飯塚：シュテファン・ツヴァイクの平和思想、前掲書、195頁)。そうであれば「敗北主義」における敗北の価値は、終戦をもたらすという機能において評価されていることになる。しかし上に示すように『エレミヤ』においては、敗北に単なる終戦の手段とは別の独自の意味が与えられており、反戦論の一環としての定義とは区別して考える必要がある。

えないもの」への信仰へ。「信じる者は常にイェルサレムを見ることができる」(S.322)とエレミヤは語る。「見えないものをどうして見ることができるのか、見もしないものをどうして信じられるのか」とカルデヤの隊長は言うが、「見えるもの」は信じるのではなくただ認められるのみであり、むしろ対象が地上から奪い去られることによって初めて「信じる」ことが可能になる。敗北による地上的なものの喪失は、「見えないもの」への絶対的な信仰と不可分の関係にあるのである。

そして既に見たように、エレミヤ自身が預言者でありながら姿も声もない「神」との関係に苦悩し、実際に第8場において、沈黙の神に絶望して一度は神から離れ、再び神への希望へと回帰するという体験を経ている。旧約聖書と異なるこの設定によって、「見えないもの」への信仰において彼と全ての民とが結ばれることが可能になる。「立て、神の民よ！ 世界を巡り永遠へと至る素晴らしき帰還の旅を始めるのだ」(S.323)という言葉で最後にエレミヤ個人の台詞はなくなり、あの STIMMEN の中に「エレミヤも目立たずに入り込んだ」(S.325)状態でこのドラマは閉じられる。ばらばらだった STIMMEN がエレミヤの言葉によって一つになった時、彼はそれを率いる者となるのではなく、敗者のひとりとして、その群れの中に自らも身を投じるのである。

カルデヤの隊長：彼らの神だと？ われわれはその神の祭壇を壊したではないか。われわれはその神に勝ったではないか？

カルデヤ人：見えないものを打ち負かすことはできません！ 人間を殺すことはできても、人間の内に生きる神を殺すことはできません。民族を征服することはできても、その精神を征服することはできないのです。(S.327)

『エレミヤ』の最後の台詞となるこの一節は、喜びの内に故郷を後にするユダヤ人の姿に驚嘆するカルデヤの兵士によって語られる。戦争をめぐる物語の結びにおいて、「人間の内なる神」そして「精神」の問題は唐突に浮かびあがっているようにも見える。だが「精神の自由」がツヴァイクにとって生涯のテーマであったことを指摘するまでもなく、この一節は『エレミヤ』全体、そしてエレミヤとユダヤ人たちの運命を意味づける中心的テーゼと言える。

それでは、敗北とディアスポラ、それがこの「自由」と結びつくのはどのような原理によってなのだろうか。この点については、稿を改めてさらに論じることとする。

Ein Prophet, der seine pazifistische Idee *lebt* (1)

-Über die Bedeutungen der Niederlage in Stefan Zweigs *Jeremias*-

Yukiko SUGIYAMA

Die dramatische Dichtung von Stefan Zweig *Jeremias* wurde während des Ersten Weltkriegs geschrieben und 1918 in Zürich uraufgeführt. Obwohl das Werk normalerweise als ein pazifistisches Drama betrachtet wird, gibt es nur wenige Forschungen, in denen man den Text im Bezug auf den „Defaitismus“, der dem Autor zufolge das Thema des Dramas ist, näher analysiert hat. In diesem Aufsatz wird die Bedeutung der „Niederlage“ im Drama untersucht, um das Wesen der Idee des „Defaitismus“ zu erklären.

Jeremias wird oft als ein Antikriegsdrama interpretiert, tatsächlich aber ist es weniger eine Geschichte des Kriegs selbst als eine der Niederlage eines Propheten, der erfolglos gegen den Krieg kämpft. Die Hauptfigur Jeremias versucht vergebens, die Menge von der Unsinnigkeit und Gefährlichkeit des Krieges logisch zu überzeugen. Diese Menge, vom Autor eigentümlicherweise als „STIMMEN“ charakterisiert, steht immer im Gegensatz zur Sprache des Jeremias, und ihre Begeisterung überwindet seine Worte. Seine Niederlage zeigt die Schwäche, die eine bestimmte Art der pazifistischen Rede aufweist. Außerdem ist Jeremias, anders als in der Bibel, nicht von Gott direkt berufen worden, sondern bekommt nur durch Träume und Visionen die Andeutungen. Deshalb kann er selbst weder von seiner Mission noch von deren Erfolg überzeugt sein.

Aus diesen Gründen bleibt seine Sprache ohnmächtig. So einsam, schwach und unsicher hat Zweig den Propheten, der die Katastrophe ahnt und Einspruch gegen den Krieg erhebt, gebildet. Das Bild des Jeremias ist nicht mit der überzeugten Behauptung des Friedens aufgeladen, sondern es reflektiert den ängstlichen Zustand des Autors in dieser Zeit. Hier zeigt sich der Kontrast zwischen Jeremias, dem Mensch der Worte, und Baruch, dem Mensch der Tat, und am Ende wird jener bejaht.

Mit dem Fall von Jerusalem erfüllen sich ganze Prophezeiungen des Jeremias. Seine Aufgabe endet ganz vergebens. Jeremias ist verzweifelt und verflucht den Gott; es scheint, dass alle Bedeutungen seiner Worte jetzt verloren sind. Aber da er einen Vorschlag von Nebukadnezar bekommt, dem König als Magier zu dienen, lehnt er heftig ab und beginnt nun seine Prophetie der Hoffnung über die Niederlage. Dies zeigt Zweigs Prinzip von Frieden und Niederlage: dass man wesentlich nicht als Sieger von Frieden sprechen kann. Und in seiner Niederlage verwirklicht Jeremias seinen Beruf des Friedens durch sein

eigenes Leben, durch seine einsamen, schwachen Worte selbst. Durch seine Niederlage lebt er selber seine Idee des Friedens.

Die Hoffnung der Besiegten, von der der Prophet spricht, verwirklicht sich in der Form der Diaspora. Als Zweig am Anfang des neunten Bilds einige Verse aus dem Alten Testament zitiert, strich er daraus den Teil, in dem Gott dem israelischen Volk die Rückkehr nach Zion verspricht. Zweig, der in ersten Tagen des Kriegs eine Art Sehnsucht nach dem deutschen Nationalismus gehabt hatte und davon enttäuscht war, wählte nun den Weg, aus jeder Form des Nationalismus, auch aus dem Zionismus, zu scheiden. In *Jeremias* symbolisiert der besiegte König Zedekiah den Tod der Nation als Subjekt des Kriegs. Durch die Niederlage, nämlich den Verlust der „Nation“, wird das israelische Volk vom Wertmesser „Sieg/Niederlage“ befreit und es verlässt jede Möglichkeit des Kampfes nach dem Sieg.

Am Ende des Dramas spricht ein Chaldäer beim Anblick des israelischen Volks: „Man kann Menschen töten, aber nicht den Gott, der in ihnen lebt.“ Hier taucht das Thema „die geistliche Freiheit“ scheinbar plötzlich auf. So wird im zweiten Teil dieses Aufsatzes die Frage untersucht, wie man die Niederlage und die Diaspora mit dieser „Freiheit“ theoretisch verbinden kann.