

Title	フランツ・ローゼンルヴァイクの観念論批判：「全体性の観念」をめぐって
Author(s)	佐藤, 貴史
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.28, 2004.2 : 345-373
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=4140
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

フランツ・ローゼンツヴァイクの観念論批判

——「全体性の観念」をめぐる——

佐藤 貴 史

二〇世紀について思いをめぐらすとき、我々はその時代を「戦争と革命の世紀」として考えることができるだろう。しかし、暴力と科学技術によつて始まった二〇世紀は、同時に、それまでの知が大きく変化した世紀としても記憶されるべきである。二〇世紀初頭のドイツでは、多くの知識人が自らの研究を展開し、お互い議論を闘わせていた。すでに活躍していたウェーバーやトレルチ、マイネッケ、若い知識人たちの中にはブルトマン、テイリツヒ、ガダマー、またアドルノ、ホルクハイマー、ベンヤミンといったユダヤ人思想家も目立った。これらの思想家を一瞥するだけでも、二〇世紀の哲学、神学や宗教学、社会学といった多種多様な分野に、影響を与え続けた多くの知識人がドイツにいたことがわかるだろう。また、そこではドイツ観念論やデイルタイの生の哲学に続いて、いやそれを超えようとしたフッサールが現象学に没頭していた。そして、言うまでもなくフッサールの下にはやがて彼と離反してしまう若きハイデガーもいた。良くも悪くも、ハイデガーは多くの観点から研究されてきたし、今もされている。二〇世紀の思想史を概観するとき、我々はハイデガーの名前を一度は目にする。ある面において、彼の絶大な影響力の下で二〇世紀の思想は展開されてきたと言つても過言ではなからう。そのハイデガーの弟子でもあった、レーヴィットが大変興味深い指摘をし

ている。

かつてハイデガーに同時代者がいたとすれば、しかも、ただ年代的な意味においてだけでなく、真にその名にふさわしい同時代者がいたとすれば、『存在と時間』の六年前に主著を発表したこのドイツ・ユダヤ人こそ、その人であろう⁽¹⁾。

ここでレーヴィットが言及しているユダヤ人こそ、フランツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig, 1886-1929) である。また、ブルーバーはローゼンツヴァイクについて次のように言っている。

歴史的現実の破局は、しばしば同時に人間と現実との関係の危機でもある。異常な仕方では我々の時代はこの危機を経験したが、私はフランツ・ローゼンツヴァイクよりも偉大で明瞭な例を知らない⁽²⁾。

この文章が書かれたのは、ローゼンツヴァイクの死の一年後、一九三〇年である。まだ、ヒトラーが政治の表舞台へと姿を現さない時代に、すでにブルーバーはその時代を危機の時代と考えていた。歴史が大きく変動している中で、彼がもつとも重要な人物とみなすローゼンツヴァイクとは誰であろうか。日本において、けっしてよく知られているとは言えないこの思想家は、二〇世紀初頭のドイツにおいていかなる思想を展開したのか⁽³⁾。彼のユダヤ人としての生涯は、ドイツの政治的・社会的状況の中でどのような運命をたどることになったのか。我々が取り組もうとしているのは、興味の尽きないこのユダヤ人思想家である。

1 問題提起

(1) 二つのコンテキスト

かつてカッシーラーは彼の著書の最後で次のように言ったことがある。「思想の意義を理解しようとのぞむなら、思想の内在的な構成を無視することはできない。しかしながら、この内在的な構成を説明しうる唯一の方法は初めからもっぱら重要な体系の頂点だけを追うのではなく、谷を抜ける道をたどり、そこからゆるやかな根気強い歩みで頂きへと登っていくことである⁽⁴⁾」。一人の思想家を研究するとき、我々は最初から思想家が築いた体系の頂点へと向かうことはできない。我々がなすべきことは、その思想家の体系を可能な限り詳細に検討し、それを歴史的に論証することなのである。また、たとえどんなに偉大な思想家であつても、その時代の空気を吸っている限り、彼の思想は当時のコンテキストによって限界づけられる。カッシーラーが言うように、我々は哲学の頂上だけを追いかけたり、その頂上から頂上へと移動することはできないのである。いわんや思想史を研究する者は、できあがつたテキストのみを研究の対象とすること、つまり思想家のテキストとそのコンテキストの相互関係を無視することは絶対に避けなければならない。

ベルンハルト・カスパーによればローゼンツヴァイクを研究する者は、二つのコンテキストに注意を払わなければならない。それは「ドイツ観念論」と「歴史主義」である⁽⁵⁾。ローゼンツヴァイクの短い生涯は、この二つの問題との対決であるといつても言い過ぎではなからう。もちろん、他の思想家たちも「時代の子」である限り、この問題に直面していたのであり、特に後者の「歴史主義」の問題は当時のドイツを理解するためには欠くことのできないコンテキストで

ある。

例えば、フッサールは『厳密な学としての哲学』（一九二一）において、「自然主義」と「歴史主義」に対して批判の矛先を向け、それは学問的ニヒリズムを招き、結局は「頹廢の時代」の到来を告げると語っている。もちろん、ここでのフッサールの目的は、現象学の普遍妥当性を宣言することであつた。しかし、この論文からわかることは、当時のドイツの知的・精神的雰囲気として、すでに第一次世界大戦に先立つて、相対主義や科学万能主義といった近代の病が、至るところに蔓延していたということである。このような時代状況において、認識論のみならず文化や倫理もまた相対化の波に飲み込まれていたのであり、ローゼンツヴァイクもまたそこから影響を受けていたことを推測することは容易であらう。⁽⁶⁾ また、彼は兵士として第一次世界大戦を経験している。戦争という例外状態の中にあつて、ローゼンツヴァイクがこれまでマイネッケの下で学んできたヘーゲル哲学、そしてドイツ観念論は空しいだけであつた。戦渦に巻き込まれ、息絶えていく人間たちに対して、ギリシャから続く形而上学の頂点でもあつたドイツ観念論は、その無力さをさらけ出したのである。やがて、この経験はローゼンツヴァイクが死について語り、実存主義的な思想へと歩んでいくと、きの重要な契機としてあらわれる。

（２）問題の関心

二〇世紀において大きな影響力をもつた思想家の一人であるエマニュエル・レヴィナスは、彼の主著『全体性と無限』（一九六二）の中で、ローゼンツヴァイクに言及している。レヴィナスによれば、ローゼンツヴァイクの主著である『救済の星』（一九二二）の中でもっとも強い感銘を我々に与えるのは、「全体性の観念に対する異議申し立て」である。⁽⁷⁾ 「全体性の観念」とはたった一つ概念や本質にあらゆるものを還元しようとする衝動であり、ある実体を他の実体と

の包摂関係で見ようとする観念である⁽⁸⁾。そこで本稿ではレヴィナスのこの言葉を手がかりとして、『救済の星』だけでなく、手紙なども視野におさめながらローゼンツヴァイクの全体性批判——観念論的哲学への批判——を考察する。その際、一九一〇年の手紙が我々にとって重要なものになるだろう。簡潔に表現するならば、ヘーゲル的な観念論を解体することによって諸要素——神、世界、人間——を解放し、新たに導入された神学的な概念——創造、啓示、救済——を用いてそれらを再び関係づけること、これがローゼンツヴァイクの思想の展開と言つてよいであろう。彼は、一度、『全体性の観念』から諸要素を取り出し、それとはまったく違う体系を生みだすのである。

とりわけローゼンツヴァイクの批判はヘーゲルの歴史哲学に向けられていた。彼自身、最初はヘーゲル研究者として出発したために、ヘーゲルの国家論や歴史哲学からも大きな影響を受けることになった。それ故、彼はヘーゲルを批判しながら、その影響力の下にあるという極めてアンヴィバレントな関係を強いられたのである。しかし、ローゼンツヴァイクは自らの「新しい思考」を語るためにヘーゲル批判を避けることはできなかった。なぜなら、彼の生きた世界はヘーゲルが語るように理性の導きによって歴史が完成へと向かうどころか、破局としての戦争へと行き着いたからである。ヘーゲル哲学の誤謬がここで明確になったのであり、それは「全体性の観念」の破綻を意味していた。したがって、彼の全体性批判を考察する者にとってローゼンツヴァイクがヘーゲルをどのように見ていたか、そしてそこにはいかなる関係があつたのかということは、極めて重要な論点になるであろう。

さらにローゼンツヴァイクの批判は一八世紀から一九世紀にかけておこつた神学へも向けられていた。キリスト教とユダヤ教、双方に生じた当時の合理的な神学は神を人間の側から見ようとしていた。それ故、批判されるべきものは神を人間の投影と考えることであり、神と人間の混乱であつた。その際、ローゼンツヴァイクは両者を区別し、啓示によって新たに結びつけようとする。そして、最後に我々は一九一〇年の手紙においてすでにローゼンツヴァイクの哲学的なモチーフがあらわれており、それはか細いながらも、連続性を保ちながら『救済の星』へと流れていることがわかる

だろう。

ところで、カスパーが示したもう一方のコンテキストである歴史主義は、本稿で直接取り扱うことはできない。しかし、ヘーゲルの歴史哲学に言及するということは、結果的にローゼンツヴァイクの歴史観、さらにやがて我々は彼と歴史主義との関係に取り組まざるを得なくなるだろう。もちろん、これから考察しようとしている「ドイツ観念論」もまた我々の手には余る巨大なテーマである。それ故、本稿では目下の所、ローゼンツヴァイクとドイツ観念論、その中でも彼が批判するヘーゲルにおいて頂点に達した「全体性の観念」に考察の的を絞りたいと思う。

2 ヘーゲルからの離反

一九一〇年、ローゼンツヴァイクはフライブルクのマイネッケの下で歴史学を学び、博士論文を執筆していた。^⑨言うまでもなく、当時、マイネッケは卓越した歴史家として内外にその名を馳せていた。その彼の下で学んだローゼンツヴァイクの博士論文のテーマは、ヘーゲルであった。しかし、この論文が一九二〇年に『ヘーゲルと国家』というタイトルで出版されたとき、もはや彼の思想にふさわしいものではなかった。いや、すでにして一九一〇年九月二六日に彼のいとこ、ハンス・エーレンベルクにあてた手紙の中で、ローゼンツヴァイクはヘーゲルへの批判ともいべき文章を自分の日記から引用して次のように語っている。

……我々は、今日、実践的なものを、原罪を、歴史を……行為する者の行為として (*als Tat des Täters*) 強調する。それ故、我々は「歴史の中に神」を見ることもまた拒否する。というのも、我々は(宗教的な関係

における）歴史を像として、存在として見ようとするのではないからである。……我々は、神をすべての倫理的な出来事（*ethisches Geschehen*）のうちに見るのであって、できあがった全体、歴史のうちに見るのではない。なぜなら、歴史が神的であるとすれば、つまり、あらゆる行為がこの貯水池に流れ込むことによつてただちに神的なものとなり、正当化されるとすれば、我々は何のために神を必要とするのであろうか。いやそれどころか、あらゆる行為は、歴史の中へと入り込むことで罪に汚されたものとなり（行為する者はそうなることを欲しなかったが）、それ故、神は人間を歴史によつて救済するのではなく、実際——そうなければ残るのは——「宗教における神」として救済しなければならないのである。ヘーゲルによつて歴史は神¹⁰的であり、「神義論」であつた。

幾分長い引用になつたが、この手紙はローゼンツヴァイクを研究する者にとつて見逃すことのできないものである。というのも、彼の主著である『救済の星』のテーマが、すでにこの手紙の中に示唆されているからである。我々は、ヘーゲルの研究に没頭しながら、しかし彼の歴史哲学に異議を申し立てているローゼンツヴァイクの姿をこの手紙に見ることができらう。彼が、神を完成された全体としての歴史の中に見ることを拒絶するとき、言うまでもなくそこにはヘーゲルの歴史哲学への批判がある。歴史を完成された全体として見ることは、けつして人間の視点ではなかつた。なぜなら、人間は歴史の中で生きているのであり、その中から全体を展望することは不可能だからである。全体を見渡すことのできる視点、それは歴史の外にいる神の視点である。ヘーゲルがあらかじめ歴史に到達されるべき目的を定めたとしても、その中にいる人間は不完全であり、悪に手を染めざるを得ない。それ故、歴史の歩みはもつとも悲惨な悪である戦争をも引き起こす。刻々と生起する人間の行為の所産である「出来事」においてのみ人間は神と向かい合う。そして、人間は歴史の中で罪によつて汚された自らの行為を引き受けるのである。

メンデス・フロールによれば、この手紙の内容は「信仰の声明ではなく、哲学的な主張であつた」^⑪という。我々は彼のこの主張に対して慎重でなければならぬだろう。たしかにメンデス・フロールが言うように、ローゼンツヴァイクが啓示に基づく生ける信仰を選び、ユダヤ教へと目覚めるにはあと三年をまたなければならなかつた。^⑫それ故、彼がこの手紙の中で用いている「宗教」という言葉をユダヤ教と解することはできない。しかし、時間を遡つて少し前の手紙を読んでみると、我々はこの「宗教」という言葉を無視することはできなくなるのであり、ましてやこの手紙の内容を「論理的推論」と断言することも避けなければならないであらう。おそらく、ローゼンツヴァイクがここで言及している「宗教」とは、ユダヤ教ではなくキリスト教である。いうまでもなく、当時、ユダヤ教は大学や一般社会において、周辺の地位に迫りやられていた。ローゼンツヴァイクもまた、それを痛切に感じていた。ハンス・エーレンベルクが洗礼を受け、プロテスタントに改宗したとき、ローゼンツヴァイクの家族は、それまで宗教には無関心であつたにもかかわらず、彼の決断に反対した。その際、ローゼンツヴァイクは自分の両親に宛てた手紙の中で「無宗教という原理は宗教的渴望を満たすことができるのか」^⑬と問い、その四日後の手紙では、次のように書いている。「我々はあらゆる事柄においてキリスト教徒である。キリスト教国家の中で生活し、キリスト教的な本を読み、キリスト教の学校へ通つてゐる。要するに、我々の全文化はすっかりキリスト教的な土台によって支えられているのである」^⑭。それ故、キリスト教を受け入れることは当然の成り行きであつた。これに反して、「今日のドイツにおいて、ユダヤ教を受け入れることはできないのである」^⑮。

若きローゼンツヴァイクにとつて、宗教、あるいは宗教的な渴望は彼の中に重要な問いとして存在していたが、彼が祖先から受け継いだ宗教であるユダヤ教は、ヨーロッパ世界、特にドイツの中で自らの居場所を見出すことができなかった。まさに、このような意味においてヘーゲルの歴史哲学は正しかつたのである。というのも、ヨーロッパ世界を語ることは、キリスト教世界を語ることを意味していたからである。

卓越したローゼンツヴァイク研究者であるステファヌ・モーゼスに「真に受けられたヘーゲル」という題の論文がある。彼によれば、ローゼンツヴァイクは——彼の論文のタイトルが示しているように——ヘーゲルを真に受けたのである。つまり「ローゼンツヴァイクにとつての課題は、歴史についてのヘーゲルの見地が虚偽であることを証明することではなく、逆に、それが真実であるのを、しかも、ヘーゲル自身が想像しえたより以上に真実であることを示すことであつた」⁽¹⁶⁾。もちろん、モーゼスはローゼンツヴァイクが単にヘーゲルに追従しているということを主張しているのではない。むしろ、ローゼンツヴァイクの思索は、ヘーゲルの歴史理解や国家論があまりにローゼンツヴァイクの生きた歴史的現実と合致していたが故に、ヘーゲルに反抗せざるを得なかつたという極めてアンヴィバレントなものであつた。

ヘーゲルにとつて歴史は自由の意識の発展過程を示すが、しかし、同時にそれはナショナリズムに駆られた国家間の戦争そして暴力と血に染められた革命をも含んでいる。それ故、ヘーゲルの『法の哲学』の最後が世界史に関する考察で終わっていることは、彼の歴史哲学が国家論と切り離すことができないということを示している。また、一見、無秩序に見える歴史の過程の背後には理性の法則が潜んでおり、それが世界史を動かしている、と彼は考えた。ヘーゲルがあのあまりに有名な言葉、つまり「理性的なものこそ現実的であり、現実的であるものこそ理性的である」⁽¹⁷⁾を語つたとき、彼の歴史哲学は存在論と密接な関わりがあることを明らかにしている。先に引用した手紙の中で、ローゼンツヴァイクは歴史を「像」として、「存在」として見ることを拒否しているが、これは彼がヘーゲルの歴史哲学と存在論との間に見逃すことのできない関係があると考えていたことを示しているよう。

さて、我々はこれまでローゼンツヴァイクのヘーゲル批判を一九一〇年の手紙に遡つて見てきた。その後、彼は一九一三年にオイゲン・ローゼンシュトックとの真剣な対話によつてキリスト教に改宗することを一度は決心する。しかし、彼はベルリンのシナゴグでのヨム・キプール（贖罪の日）に参加したことで、すぐにキリスト教への改宗をやめてしまい、ユダヤ教にとどまることを決断する。この間のローゼンツヴァイクの歩みは大変ドラマチックなものであ

り、これまでもたびたび言及されてきた。紙幅の問題もあり、これ以上は言及することはできないが、一九一三年の出来事はローゼンツヴァイク研究にとつてけつして見逃すことのできない事実であり、我々はこの出来事をけつして無視しているわけではない。¹⁸⁾

3 戦争と人間の死

一九一四年、第一世界大戦が勃発したとき、ローゼンツヴァイクもまた兵士として戦闘に加わらなければならなかった。そして、この経験こそがローゼンツヴァイクにヘーゲルからの決定的な離反を自覚させたのであった。彼は、一九〇九年から書き始めた博士論文『ヘーゲルと国家』を一九二〇年に出版した。その際、彼は最初はなかった序文を新たに執筆し、つけ加えた。そこでは、彼の当時の思想が率直に吐露されている。戦争を終え、疲労しきったドイツの中でローゼンツヴァイクは言う。「人は今日、ドイツの歴史を書くための勇気を今さらどこで手に入れるべきかを、私は知らない。当時、この本が成立したとき、内外でのビスマルク国家の息を詰まらせるような窮屈さが、自由な世界の息吹が感じられる国家へと広げられるような希望があった。……〔しかし〕結末は異なっていた。瓦礫の街が、かつて国家が立っていた場所を示している」。¹⁹⁾敗戦はローゼンツヴァイクにドイツ国家への疑念を呼び起こした。戦前にあった彼のわずかな希望も打ち砕かれた。国家は瓦礫の山へと変わり、同時にヘーゲルの哲学は破局を迎えた。彼は続けて言う。「今日であればもはや書かなかつたであろうこの本に、私はほとんどまったく手を加えることができなかった。残されていることは、昔のままと同じように出版することだけである。それ故、この本は原点、そして意図において戦前の精神の証言なのであり、一九一九年の『精神』の証言ではないのである」。²⁰⁾

たとえすでに一九一〇年の手紙の中で彼がヘーゲル批判をしていても、戦争を経験したローゼンツヴァイクにとつてその意味はまったく変わつてしまつたと言つてよいであろう。かくして「一九一四年のトラウマ」⁽²¹⁾ともいえるこの戦争は、ローゼンツヴァイクにヘーゲルの哲学では解決し得ない問題を突きつけた。そこには国家や歴史の問題も当然含まれているが、ここでより重要なのは死の問題である。というのも、『救済の星』はまず死の描写から始まるからである。とりわけ、第一次世界大戦の経験は、人類史上、初めての総力戦ということもあり、否応なく人々に死の恐怖を突きつけた。ハイデガーやヤスパースが死の問題に取り組んだのは単なる偶然ではないだろう。ローゼンツヴァイクもまた、戦場において自らの死の恐怖と隣り合わせで思索を続けた思想家であつた。

『救済の星』の冒頭にはこうある。「万物のあらゆる認識は、死、そして死の恐怖から始まる」⁽²²⁾。しかし、「パルメニデスからヘーゲルまで」(von Parmenides bis Hegel)⁽²³⁾の哲学は、個人の死に目を閉ざしてきたし、むしろ思い上がりともにもそれをおこなつてきた。哲学はこれまで、「人間は死を受け入れなければならない」という当然であるが、しかしこの根源的な事実を否定してきたのである。つねに全体から部分を把握しようとする哲学は、目の前で生きている人間の悲痛の声に耳を傾けてこなかつた。全体の中で、ある部分が消滅しようとも、それは何ら全体には影響を与えず、他の部分がその欠如を補うだけなのである。「万物の哲学」であり、全体性の思考ともいえるこれまでの哲学、とりわけヘーゲルにおいて頂点に達する観念論は、すべてをたつた一つの本質の下で見ようとする。これについて、ローゼンツヴァイクは『救済の星』の入門書として書いた『新しい思考』の中でも同様の指摘をしている。彼によれば、哲学者たちは各々の時代に一つの本質を定め、それを中心に哲学を行つてきた。万物は、その本質に還元されるのである。こうして彼はヨーロッパ哲学を「宇宙論的古代」、「神学的中世」、「人間学的近代」の三つの時代に区分し、これまでの哲学が追求してきたのは万物の一にして全なる本質への「還元」の諸可能性(Möglichkeiten der "Zurückführung")⁽²⁴⁾だと批判する。

カスパーによれば、ローゼンツヴァイクが観念論的な哲学を批判することによって明らかにするのは、これらの哲学が「存在を忘却した思考」(das seinsvergessene Denken)というだけでなく、「時間、を喪失した思考」(das zeitlose Denken)だということである。⁽²⁵⁾ このことはローゼンツヴァイクが「時間性」について語っていることを意味する。人間は時間の中に存在しているからこそ、自らの死に直面せざるを得ないのであり、もし無時間的な生を送ることができるのであれば、人間は死の恐怖におののくこともなからう。しかし、「哲学は各々の歩みの足元で口を開いている墓の上を無理やり通り過ぎていく」。⁽²⁶⁾ 哲学はこの世的なもののまわりに全体の思考という青みがかった靄をおりなすことによって、人間からこの義務(Soll)をだまし取る。というのも、全体は死なないし、何者も全体においては死ぬことがないということは、その通りだからである。単独のものだけが死ぬことができ、そして全ての死すべきものは孤独なのである」。⁽²⁷⁾ 有限な人間にとつての義務とは、自らの死を直視することであり、けつして全体の中に安住することではない。それ故、「人間は大地の上で生きている限り、人間もまたこの世的なものの不安の中にいつまでもとどまるべきなのである」。⁽²⁸⁾

こうしてローゼンツヴァイクは「パルメニデスからヘーゲルまで」、「イオニア〔の島々〕からイエナまで」(von Jonien bis Jena)の哲学を人間の死に目を閉ざした思考であると批判する。ラディカルに哲学史を捉え直そうとするローゼンツヴァイクは、まず『救済の星』の第一部において、この全体性の思考に異議を唱える。第一部の冒頭に、「哲学者たちに向かつて！」(in philosophos)という言葉が書かれているのは、彼の哲学批判を予示している。ヘーゲルのな体系に抗したキルケゴール、ショーペンハウアー、そしてニーチェに対して全面的な賛同を寄せないまでも、彼らの痕跡をたどるように、ローゼンツヴァイクは自らの「新しい思考」を語る。『救済の星』は、その内容とは裏腹に、目次を見ればきわめて体系的な構成になっていることがわかる。第一部のタイトルは「諸要素、もしくは永続的な前世界」(Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt)となっている。そこでは、西洋哲学の基本概念——つまり要素

——である「神」、「世界」、「人間」を、ヘルマン・コーエンから着想をえた方法でもって詳細に分析し、それらに対応する概念——あるいは学——として「メタ自然学」(Metaphysik)、「メタ論理学」(Metalogik)、「そして「メタ倫理学」(Metaethik)をそれぞれ提示する。彼は、これらの概念の分析に先立って、次のように言う。「我々は、後に世界や人間も同様に、神を他の概念の中にある一つの概念としてではなく、それ自体で、自らにのみ依存するものとして……その絶対的な事実性 (absolute Tatsächlichkeit)」、まさにその「実定性」(Positivität) において探求する」⁽²⁹⁾。

何ものにも依存しない要素として「神」、「世界」、「人間」が探求されるということがここで語られているが、これはまたローゼンツヴァイクの「メタ」(meta) の概念をもあらわしている。つまり、彼にとつて「メタ」の概念とは、「神」、「世界」、「人間」がそれぞれあらゆるものから独立し自足していることを示し、同時にこれまでの観念論的な哲学との決別を意味している。それ故、ローゼンツヴァイクは次のように言うことができたのである。「我々は全体を粉碎した。今や、それぞれの破片がそれ自体でひとつの全体になる」⁽³¹⁾。

さて、三つのそれぞれ独立した要素が我々の前に示されたが、ローゼンツヴァイクによれば我々はこの三つを証明することはできない。知が、これらを証明しようと試みるならば、必然的に無の中に消え入ってしまうのである。⁽³²⁾むしろ、我々はこれら三つの要素を、我々が経験しているように、そのようなものとして受け取らなければならない。「神」、「世界」、あるいは「人間」というこの要素を分析し、何かへと還元する者、あるいはそれらを否定しようとする者でさえ、自ら「神」、「世界」そして「人間」という言葉を使い、理解している以上、何らかの形でこれらを経験しているのである。それ故、我々は外部からこれらの要素を基礎づけるのではなく、内部からこれらの事実性を解明しなければならない。

このように、すでに一九一〇年の手紙においてヘーゲルの歴史哲学に潜む全体性の思考を批判していた若きローゼンツヴァイクは、その十一年後に出版された『救済の星』の中で全体性の思考を西洋哲学の病と考え、全体性を打ち砕く

ことにより三つの要素を救済しようとする。

4 ローゼンツヴァイクの人間概念

ここでは死の問題と深く関わる彼の人間概念について、他の二つの概念にも言及しながら、もう少し詳しく見てみよう。先にも述べたように、彼の人間概念は「メタ倫理的」(metachetisch)と形容されるものである。ローゼンツヴァイクは、『救済の星』が出版される前、ハンス・エーレンベルクへの手紙の中で「根本的な構想はメタ倫理的なものの概念の中にあつた」と書いている⁽³³⁾。また、ローゼンツヴァイクは「万物は神々に充ちている」⁽³⁴⁾という古代ギリシャ人の言葉に象徴される神と世界の混在、つまり「コスモスの論理的—自然的統一性」を「メタ論理的な世界」と「メタ自然的な神」へと分解しようとする。そのために、彼はメタ倫理的な人間の必要性を語り、その人間を「酵素」(Gäster)と呼んだ。これらのことから考えても、彼の人間概念は彼の思想の解明において重要な役割を演じていることがわかるだろう⁽³⁵⁾。

さて、ローゼンツヴァイクによれば、神の本質は「不死的」(unsterblich)かつ「無条件的」(unbedingt)であり、世界の本質は「普遍的」(allgemein)で「必然的」(notwendig)であるのに対して、人間の本質は「儚い」(vergänglich)なもののである。また、神の存在は「無条件的なものの中の存在」(Sein im Unbedingten)を、世界の存在は「普遍的なものの中の存在」(Sein im Allgemeinen)を、最後に人間の存在は「特殊なものの中の存在」(Sein im Besonderen)をその特徴としている⁽³⁶⁾。それ故、特殊な存在としての人間は、普遍的な法則へと還元されることはない。このように、我々はローゼンツヴァイクが人間を特殊性と儚さという相で捉えていることがわかる。また、人間は自由を保持してい

る。しかし、その自由とは神のような行為への自由ではなく、あくまで意志への自由であり、自由な意志である。つまり、意志は無条件であり限らないかもしれないが、自由は、神の自由と異なりその根底において限界づけられている。それ故、ローゼンツヴァイクの語る人間は、特殊性と同時に有限性をその特徴としてそなえている、と言うことができるだろう。

しかし、これまでの観念論的哲学、あるいは倫理でさえ人間を全体性へと解消しようとしてきた。つまり、「倫理がたとえどれほど根本的に、あらゆる全体に対するひとつの特別な立場を行為に委ねようとしても……倫理は必然的に再び行為を認識可能な全体の中へと引きずり込んだのである」⁽³⁷⁾。ローゼンツヴァイクは、哲学体系や倫理思想から一度人間——もちろん、神と世界も——を離脱させ、可能な限り純粹に人間を考察する。それ故、彼が「法は人間に与えられているのであり、人間が法に与えられているのではない」と言うとき、それはけつして「非倫理的な」(aethisch)人間概念を提示しているわけではない⁽³⁸⁾。

ここで、彼は「自己」(Selbst)、「性格」(Charakter)そして「人格性」(Persönlichkeit)、「個人性」(Individualität)という概念を導入する。とりわけ、自己と人格性が対立的に論じられているところは、重要である。彼によれば、人格性とは特定の個人性との確かな関係によつて確立されるのに対して、自己はその性格一般に単にかたくすがりつくことで自己となるのである⁽³⁹⁾。人格性とは、言うまでもなくペルソナ (persona) に由来する言葉であり、古代ギリシャに端を発するペルソナとは仮面を意味する。役者が舞台上に上がるときに顔につける仮面は、ローゼンツヴァイクにとつては、人間の社会での役割を意味するのであり、人格性とは「人間性の多声的なシンフォニーにおけるひとつの声である」⁽⁴⁰⁾。

それ故、人格性はずねに複数であるが、自己はずねに単数であり、比較されることもなく、彼の語る自己は、「その言葉のもつとも厳格な意味において孤独な人間である」⁽⁴¹⁾。ローゼンツヴァイクの人格性の概念は、自己と対比される限り、けつして積極的な意味で用いられているのではない。むしろ、いつしか社会の中に埋没している人間を描いている

のである。⁽⁴²⁾ また、第一、部において、彼のいう自己、つまり人間概念は他の概念との関係を欠き、その意味で、神や世界と同様に、自足している。自己としての人間は他の二つの要素に還元することはできない。したがって、人間は自らの死を軽んじることできないし、それを全体性に解消することもできないのである。こうして我々は彼の語る孤独な人間（自己）と還元不可能な個人の死との間に深い関係があることがわかる。彼にとつて人間とは、まず自らの死を認識し、死の恐怖におののき、それを孤独の中で堪え忍ばなければならない。しかし、これがドイツ観念論の呪縛から人間が逃れるための第一歩なのである。

ローゼンツヴァイクが、この孤独な自己を描く際によりどころとするのは、古代ギリシャの悲劇的英雄である。英雄は沈黙することによつて、神と世界との結びつきを絶ち、自らの外側については何も知らうとせず、「自己の氷のような孤独へとはいっていく」のである。⁽⁴³⁾ しかし、彼によれば英雄の沈黙もまた言語である。もちろん、「魂の言語」(Sprache der Seele)ではないが、「語らない者の言語」あるいは「語ることのできない者の言語」という世界が存在するのである。⁽⁴⁴⁾ このような世界は、彼にとつて悲劇的な英雄をも含む芸術作品をあらわしている。英雄は、他者の中に「恐怖と哀れみ」を呼び覚まし、それはすぐに鑑賞者の内面において鳴り響き、彼らも英雄と同様に閉ざされた自己になる。ここで両者の間に「無言の伝達」が生じる。無言の伝達は、魂から魂へと通じる橋を架けることはできないが——「魂の王国は今だ存在しない」⁽⁴⁵⁾——、それは芸術作品から自己へ、沈黙から沈黙へと通じている。「芸術の魔法の笛」は、人間の内面に和音を響かせるという奇蹟を成し遂げることはできるが、それは限られている。「共通の響きが聞こえてきて、それを至るところで耳にはするが、その響きはただ個人の内面の中だけであつた」⁽⁴⁶⁾。

このように、ローゼンツヴァイクが語る人間は、大変孤独で自らの有限性からけつして逃れることのできない人間である。しかし、これが彼の人間像のすべてをあらわしているのではない。むしろ、彼の思想は全体性の呪縛から解放された人間が、いかにして神と世界との関係を回復するかに向けられているのであつて、彼の分析は『救済の星』の第

二部以降も引き続き行われる。そのために、彼は第一部でこれまでの西洋哲学によつて覆われた「神」、「世界」、「人間」という要素を一度、切り離し、可能な限りあるがままの姿で把握しようとする。それは困難であるが、けつして避けて通ることのできない課題なのである。同時に、『救済の星』を研究する者は第一部において展開された彼の議論を素通りすることもできない。こうして、我々は第一部の冒頭にあげられた「哲学者たちに向かつて!」という言葉は、彼以前の古い哲学者に向けられていることがわかるであろう。

さて、ローゼンツヴァイクはただ有限な領域にとどまることを欲しているのであろうか。彼がけつして受け入れることができないことは、ヘーゲルのようにあたかも歴史の外側に立つて哲学ができるかのような立場をとることであり、偽の超越へと逃げ込むことである。哲学する者は、どこか外部に自らの場所を探すことをやめなければならない。晩年のローゼンツヴァイクは自らの成熟した哲学観を次のように表現した。「もし哲学が真なるものであるべきならば、哲学する者の現実的な立場から出発して哲学するのでなければならない、と私は本当に考えている。誠実におのれの主体性から出発する以外に客観的である可能性は他にはない」⁽⁴⁷⁾。客観的であることは、自分を欺くことではない。哲学することとは、誠実に己の場所から思考することである。「客観性」という義務は、人が地平の全体を真に注視するということだけを要求する。人が立つているのとは違う立場から見ることでもないし、まったく特定の立場から見たりしないということでさえないのである。自分の目は確かに自分の目であるにすぎない。しかし、正しく見るために両眼をえぐり取らねばならないなどと考えるのは、ばかげていよう」⁽⁴⁸⁾。

有限的なものの地平にとどまりながら哲学する人間は、超越的なものへも開かれていゝ人間でなければならない。それは『救済の星』の第二部の課題である。その冒頭にある「神学者たちに向かつて!」(in theologos)という言葉がそのことを示している。我々は、一九一四年にローゼンツヴァイクが初めて書いた神学に関する論文を参照すること、彼が神と人間との関係をどのように考えていたかを見ることができ。また、この論文の中に『救済の星』の第一

部につながると思える重要なモチーフが隠されていることも我々は知ることができるだろう。

5 ローゼンツヴァイクの神学批判

ローゼンツヴァイクは一九二四年に「無神論的神学」という奇妙なタイトルをもった論文を書いている。この論文は、ブーバーの編集する雑誌『ユダヤ教』(Vom Judentum)に掲載するために書かれた論文であったが、残念ながらそれは実現されなかった。「無神論的神学」は、ローゼンツヴァイクがユダヤ教に回帰した後に、初めて書かれた論文である。彼はこの論文の中で神を人間の投影として考えてきた近代の神学を批判する。

ローゼンツヴァイクによれば、一八世紀から一九世紀にかけての啓蒙主義や歴史研究の発展によって神学は非合理的なものを排除しようとしてきた。例えば、キリスト教においては、イエスの姿が理想的な人間像として描かれ、合理的に解釈された。このような状況にあつて、ユダヤ教もまた当時の思想やキリスト教から影響を受けざるを得なかった。しかし、ユダヤ教にはキリスト教のようなイエスの存在はない。それ故、ユダヤ教の場合、「民族の思想が理想的な人類共同体へと解釈を変えられた」⁽⁴⁹⁾のであり、選民思想の世俗化が起こった。こうして「神性の確固とした特徴は曖昧になった」⁽⁵⁰⁾のである。伝統的な神学は「人間的なもの」を「神的なもの力」(Gewalt des Göttlichen)の下で見てきたのに対して、近代の神学は、「反対に「神的なもの」を「人間的なもの」の自己投影」(Selbstprojektion des Menschlichen)とみなす⁽⁵¹⁾。ローゼンツヴァイクが批判するのはこのような転倒した神学であり、神的なものとは人間的なものの混乱である。それ故、彼にとつて神と人間が合一する神秘主義も批判の対象になる。メンデスフロールによれば、この論文はブーバー批判も意図されていた。当時、ブーバーはロマン主義的な神秘主義の思想を展開していた。しかし、「この

神秘主義はユダヤ人たちの原始的な宗教的感性を賛美したけれども、超越的な神の啓示の声を消してしまった⁽⁵²⁾」のである。

ローゼンツヴァイクはこの論文の中で「歴史的であり―歴史を超えた啓示」(historisch-überhistorische Offenbarung)⁽⁵³⁾という言葉を使っている。この概念を今、ここで詳細に論じることではできないが、「歴史を超えた」という言葉は人間的なものの下で神的なものを見ることは決定的に違うものをあらわしており、同時に歴史の外から歴史の中へと介入してくるものを意味している。つまり、神が人間に律法を授けるためにシナイの山へと降りてくるのであり、人間が道徳法則の自立性を主張することではないのである⁽⁵⁴⁾。一九一〇年の手紙の中には次のような一節があった。「我々は、神をすべての倫理的な出来事(ethisches Geschehen)のうちに見るのであって、できあがった全体、歴史のうちに見るのではない⁽⁵⁵⁾」。ローゼンツヴァイクはこの手紙の中では「啓示」という言葉こそ使っていないが、一九一〇年に書かれたこの手紙と一九一四年に書かれた論文「無神論的神学」の間にまったく連続性はないのであろうか。たしかに先にも言及したように一九一〇年のローゼンツヴァイクの念頭にあったのはユダヤ教ではなくキリスト教であり、一九一四年の彼はすでにユダヤ教へと回帰している。それ故、両者の時期におけるローゼンツヴァイクをまったく同じ次元で見ることに對して我々は慎重でなければならない。しかし、彼はすでに一九〇九年においてハンス・エーレンベルクのプロテストアントへの改宗に賛同し、自らの宗教的渴望をも語っている。ローゼンツヴァイクはヘーゲル哲学に取り組みながらも、そこから抜けだそうとしていた。歴史を超えたものを肯定し、「神をすべての倫理的な出来事」の中に見ようとするローゼンツヴァイクの主張は、歴史の中で罪に汚された人間の行為に突然、介入してくる啓示の出来事として解釈することができないだろうか。

このようにローゼンツヴァイクの思想は、神的なものを人間的なものの投影として考えるフォイエルバッハの批判を受け継いでいると考えられる。それ故、マイケル・マックによればローゼンツヴァイクが論じているのは、フォイエル

バッハの宗教批判が「人間の自律性に対するカント的要求を急進化」したということである。また、『救済の星』においてと同様にここで問題となつてゐることは、真実の意味で啓示を無視してゐるが故に、自我の表象だけを問題にする「観念論は歴史的そして神学的破綻をきたしてゐる」ということなのである。⁵⁶ また、神的なものとの人間的なものが混在してゐる神秘主義も厳しく退けられる。つまり、彼にとつて重要なのは神的なものとの人間的なものを区別することであり、両者は啓示という結節点でのみ関係づけられなければならない、ということである。実は『救済の星』の第一部で展開された思想も、基本的には「無神論的神学」の中で語られた思想と近い位置にある。一つの本質へとあらゆるものを還元する観念論的な全体性の哲学から「神」、「世界」、「人間」という諸要素を解放し、区別すること、これが『救済の星』の第一部の主要テーマであつた。そして、その独立した諸要素をお互い関係づけるのは、第二部のテーマであり、そこでは「無神論的神学」において示された「啓示」についてもより詳細に論じられてゐる。⁵⁷ こうして我々は、一九一四年の論文の中ですでに『救済の星』の重要なモチーフが隠されてゐたことがわかる。また、一九〇九年の宗教的渴望がユダヤ教に回帰した後のこの論文の中では宗教的確信へと変化したことも容易に推測できる。ローゼンツヴァイクは四月に「無神論的神学」を書いた後、第一次世界大戦へ参加することになる。すでに述べたことなのでこれ以上はくり返さないが、彼は戦場の中で同胞たちの死に直面し、ヘーゲル哲学に別れを告げる。彼の宗教的確信は、皮肉にも戦争によつて人間の実存という深みに達したのである。

6 おわりに

さて、我々は一九一〇年の手紙から考察を始めながら、ローゼンツヴァイクの思考の歩みをたどつてきた。レヴィナ

スが言うように「全体性の観念に対する異議申し立て」がローゼンツヴァイクの思想を形成する中心の一つであった。しかし、それは『救済の星』に限られたものではなく、彼の思想の至るところで垣間見ることができた。一九一〇年の手紙からして、すでにその萌芽を見出すことができるのである。そして、彼は戦争を経験したために、自らのヘーゲル論に新たな序文を付さなければならなかった。同時に戦場の中で書かれた『救済の星』は死の描写から始めることを余儀なくされた。なぜなら戦争という国家的暴力こそ全体性の極限形態だったのであり、その中では人間の死は何の意味を持たず、自らの実存は全体性としての戦争の中へと、もろくも崩れ去っていったからである。また、彼の批判は観念論的な哲学だけでなく、近代の神学にもむけられていた。神的なものを人間的なものに従属させる合理的な神学や両者を合一する神秘主義は、ローゼンツヴァイクにとって神の啓示の声を無視した「無神論的神学」であった。ここにもまた、我々は「全体性の観念」に対する彼の批判を見出すことができるだろう。あくまで彼にとって神的なものと人間的なものは、それぞれ独立した中で関係づけられなければならないのである。

このように本稿では、ローゼンツヴァイクの全体性批判というもっぱら哲学的なモチーフに焦点を当ててきた。しかし、ローゼンツヴァイクの思想の展開をさらに説明するためには『救済の星』のより詳細な読解が要求される。また、同時に彼の手紙や「自由ユダヤ学院」で行われた彼の講義も視野におさめなければならない。とりわけ、今後の課題として浮上するのは、モーゼスが言うようにローゼンツヴァイクがヘーゲルの歴史哲学から大きな影響を受けていたのであれば、彼が回帰したユダヤ教と当時のヨーロッパ世界を形成していたキリスト教の関係をローゼンツヴァイクがどのように見ていたかということである。ローゼンツヴァイクの観念論的な哲学、特にヘーゲルへの批判はユダヤ人ローゼンツヴァイクがヨーロッパそしてドイツと決別することを意味するのだろうか。そう断言するにはまだ早すぎるだろう。この点について、シヨールームが自らの伝記の中で述べているエピソードは我々にとって大変興味深いものである。シヨールームによれば、ローゼンツヴァイクはドイツのユダヤ文化を内部から変えようとしていた。そのために、彼はフ

ラン克福ルトに「自由ユダヤ学院」を創設し、ユダヤ人の成人教育に関わっていたのである。これとは反対に、シヨールムは「ドイツ・ユダヤ文化として知られる折衷にもう希望を託すことなどなく、ユダヤ文化の更新はイスラエルの地で再生にしか期待していなかった」のである。⁽⁵⁸⁾すでに一九二三年にエルサレムへ移住していたシヨールムは、その後のヒトラーの台頭によつて自らの判断の正しさを確信したのであろう。一九二九年にこの世を去ったローゼンツヴァイクをあまりに楽観的すぎたと批判することは容易である。しかし、彼はヘーゲルを批判しながらも、彼の歴史哲学を真に受けることによつて、自らのユダヤ人（教）世界がキリスト教と関わりを絶つて生きていくことの不可能性を察したのではないだろうか。

現在のイスラエルが、多くの戦渦に巻き込まれながら、国際政治のアクターとなつていることを見ると、我々はユダヤ人を世界史から排除することもできないし、ユダヤ思想を思想史の脇役として扱うことにも十分注意しなければならぬ。⁽⁵⁹⁾この意味で、我々は最初にカスパーが述べたローゼンツヴァイク研究の二つのコンテキスト——「ドイツ観念論」と「歴史主義」——に、三つ目のコンテキスト、つまり「ドイツ・ユダヤ人問題」を加えることができるだろう。一九二六年にローゼンツヴァイクは *Zweistromland* というタイトルの論文集を出版した。このタイトルを固有名詞として受け取れば、「メソポタミア」を意味するが、しかしローゼンツヴァイクの意図はこれを「二つの川が流れる国」と解することではないのか。「二つの川」とは、おそらくキリスト教とユダヤ教をあらわしているのである。ローゼンツヴァイクの哲学的なモチーフとは別に、彼の思想におけるキリスト教とユダヤ教という両者の関係を考察することもまた、我々にとつてもっとも重要な問題の一つを形成することになるだろう。

《引用に際してのローゼンツヴァイクの著作の略号》

GS-I *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher. I Band 1900-1918.* Herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-scheimann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Hague: Martinus Nijhoff, 1979.

GS-II *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher. 2Band. 1918-1929.* Herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-scheimann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Hague: Martinus Nijhoff, 1979.

GS-II *Der Mensch und Sein Werk. Gesammelte Schriften II: Der Stern der Erlösung. mit einer Einführung von Reinhold Mayer,* Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

GS-III *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken.* Herausgegeben von Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.

また、ゾーの英語も参照した。

The Star of Redemption, translated from the Second Edition of 1930 by William W. Hallo, New York: Holt Rhinehart & Winston, 1970; reprint, University of Notre Dam Press, 1985.

Philosophical and Theological Writings, translated and edited, with notes and commentary, by Paul W. Franks and Michael L. Morgan, Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2000.

- (1) Karl Löwith, "M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*," in *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Heidegger — *Denken in dürftiger Zeit* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1984), 72. 「ハイデガーとローゼンツヴァイク——『存在と時間』への一つの補遺」(村岡晋一訳『みすず』、一九九三年三月)、六〇頁。訳者によれば、この論文は最初「M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity」というタイトルで *Philosophy and Phenomenological Research* 3, 1942/1943 に掲載された。
- (2) Martin Buber, "Franz Rosenzweig," in *Der Jude und Sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden* (Gerlingen: Verlag Lambert Schneider, 1993), 801.
- (3) もちろん、日本においてまったく研究がないというわけではない。しかし、同時代人のハイデガーやベンヤミンに比べれば、驚くほど研究の差があると言えよう。その中でも、とりわけ次の三つの論文はこれからローゼンツヴァイクを研究する者は参照する必要があるだろう。稲村秀一「時間と永遠——ローゼンツヴァイク『新しい思惟』をめぐる考察——」(『邂逅——岡山大学倫理学会年報』第六号、岡山大学倫理学会、一九八八年)、村岡晋一「歴史から宗教へ——ローゼンツヴァイクの場合」(『現代思想』、青土社、一九九五年五月)、合田正人「星々の友情——ローゼンツヴァイクとベンヤミン——」(『ナマール』第七号、日本・ユダヤ文化研究会、二〇〇二年)
- (4) カッシーラー『英国のプラトン・ルネッサンス』(花田圭介監修／三井礼子訳、工作舎、一九九三年)、一八八頁。
- (5) Bernhard Casper, "Responsibility Rescued," in *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. Paul Mendes-Flohr (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1988), 90.
- (6) フッサールによれば、極端な歴史主義者は「学の見解の動揺、すなわち、きょうは証明された理論として認められているものを、あすは無価値なものと認識される」と語る者であり、「歴史主義は、もしそれが徹底して遂行されれば極端な懷疑的主観主義に移行する」のである。エドムント・フッサール『厳密な学としての哲学』(小池稔訳、『世界の名著51』、中央

公論社、一九七〇年）、一五〇—一五一頁。

(7) エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限——外部性についての試論——』（合田正人訳、国文社、一九八九年）、二五頁。

(8) レヴィナスはこの問題を戦争との関連でも指摘している。「戦争において顕示される存在の様相を定めるのが全体性の概念である。そして、この全体性の概念が西欧哲学を牛耳っているのである。西欧哲学においては、個体は力の担い手に還元され、知らず知らずのうちにこの力によって命じられる。諸個体はその意味を全体性から借り受ける（この意味は全体性の外では不可視のものである）」。レヴィナス、前掲訳書、一五頁。

また、ローゼンツヴァイクやレヴィナスの他に「同一性の超越」や「存在論的多元主義」(ontological pluralism)を自らの課題とした思想家としてアドルノやベンヤミンの名をあげる者がある。Wayne Whitson Floyd, Jr., "Transcendence in the Light of Redemption: Adorno and the Legacy of Rosenzweig and Benjamin," *Journal of the American Academy of Religion* 61 (Fall 1993): 539-551. この意味では彼らとは別様の仕方で「人間の複数性」を語ったハンナ・アーレントの名をこの流れの中におくこともできるだろう。

(9) ローゼンツヴァイクの伝記については、主として次の著作に依拠している。

Franz Rosenzweig: His Life and Thought, presented by Nahum N. Glatzer, new foreword by Paul Mendes-Flohr (Cambridge, Ind: Hackett, 1998)

(10) GSI-1, 112-113 (一九〇九年九月二六日、ハンス・エーレンベルクへの手紙)

(11) Paul Mendes-Flohr, "Franz Rosenzweig writes the essay 'Atheistic Theology'," in *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture*, ed. Sander L. Gilman and Jack Zipes (New Haven: Yale University Press, 1997), 323.

(12) Ibid.

(13) GSI-1, 94 (一九〇九年一月二日、両親への手紙)

(14) Ibid. (一九〇九年一月六日、両親への手紙)

(15) Ibid.

(16) ステファヌ・モーゼス『歴史の天使 ローゼンツヴァイク、ベンヤミン、ショーレム』（合田正人訳、法政大学出版局、二〇〇三年）、六〇頁。

- (17) ヘーゲル『法の哲学』（藤野渉、赤澤正敏訳、『世界の名著35』、中央公論社、一九六七年）、一六九頁。
- (18) ローゼンツヴァイクの宗教的葛藤については、注9にあげた彼の伝記の他に次の論文を参照せよ。 Nahum N. Glatzer, "Franz Rosenzweig: The Story of a Conversion," in *Essays in Jewish Thought* (Alabama: University of Alabama, 1978)
- (19) GS III (Vorwort zu "Hegel und der Staat"), 51.
- (20) Ibid.
- (21) Stéphane Mosès, *System and Revelation: The Philosophy of Franz Rosenzweig*, foreword by Emmanuel Lévinas, translated by Catherine Jihanyi (Detroit: Wayne State University Press, 1992), 33.
- (22) GS II, 3.
- (23) Ibid., 14.
- (24) GS III (Das Neue Denken: Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"), 143.
- (25) Bernhard Casper, *Das Dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Eöner und Martin Buber* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2002, 2. Aufl), 80.
- (26) GS II, 3.
- (27) Ibid., 4.
- (28) Ibid.
- (29) ローゼンツヴァイクの方法論については次の著作を参照せよ。ユリウス・グットマン『ユダヤ哲学 聖書時代からフランツ・ローゼンツヴァイクに至る』（合田正人訳、みすず書房、二〇〇〇年）、三七三—三七四頁。Stéphane Mosès, *System and Revelation*, 55-62.
- (30) GS II, 25. つづいて用いられている「絶対的な事実性」や「実定性」という言葉は、ローゼンツヴァイクとシェリングの関係を示唆している。事実、彼は後期シェリング、とりわけ彼の『世界時代』（*Weltalter*）から大きな影響を受けていた。この問題については稿を改めて論じなければならない。さし当たり、次の著作を参照せよ。Stéphane Mosès, *System and Revelation*, 42-45; Bernhard Casper, *Das Dialogische Denken*, 155-167.

また、当時のユダヤ人思想家へのシェリングの影響については Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom*

Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos (Princeton: Princeton University Press, 1999), 112-124 を参照せよ。

- (31) GSI, 28.
- (32) *Ibid.*, 68.
- (33) GSI, 2, 606 (一九一八年九月八日、ハンス・エーレンベルクへの手紙)
- (34) アリストテレスは『靈魂論』の中で次のように言っている。「……或る人々は〔宇宙〕全体のうちに靈魂が混合されていると主張する。ここからしておそらくまたタレスも万物は神々に充ちていると考えるにいたつたのだらう」。アリストテレス『靈魂論』(山本光雄訳、『アリストテレス全集6』、岩波書店、一九六八年)、三四頁。

- (35) GSI, 17.
- (36) *Ibid.*, 68-69.
- (37) *Ibid.*, 11.
- (38) *Ibid.*, 15.
- (39) *Ibid.*, 78.
- (40) *Ibid.*, 74.
- (41) *Ibid.*, 77.
- (42) この意味ではハイデガーの「非本来性」の概念に近いかもしれない。ローゼンツヴァイクとハイデガーの比較として注1にあげたレーヴィットの論文の他に、次の著作を参照せよ。Richard A. Cohen, *Elevation: the Height of the Good in Rosenzweig and Levinas* (Chicago/London: the University of Chicago Press, 1994). 特に 40-66 ("Authentic Self and History: an Alternative to Heidegger"). また、より包括的な研究としては、Peter Eli Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2003) を参照せよ。

- (43) GSI, 84.
- (44) *Ibid.*, 87.
- (45) *Ibid.*, 88.
- (46) *Ibid.*, 89.

(47) GSI-2, 1154 (一九二七年六月二七日、ルドルフ・シュタールへの手紙)

(48) Ibid.

(49) GSI III (Atheistische Theologie), 690.

(50) Ibid.

(51) Ibid., 692.

(52) Paul Mendes-Flohr, "Franz Rosenzweig writes the essay 'Atheistic Theology'," 322.

(53) GSI III (Atheistische Theologie), 689.

(54) Ibid., 693.

(55) GSI-1, 112 (一九一〇年九月二六日、ハンス・エーレンベルクへの手紙)

(56) Michael Mack, "Franz Rosenzweig's and Emmanuel Levinas's Critique of German Idealism's Pseudothology," *The Journal of Religion* 83 (January 2003): 66.

(57) レオ・シュトラウスは「ハイデガーとの比較において、両者のギリシャ哲学に対する態度の違いなどをあげ、」ともかくそれは啓示にかんする彼らの違いと無関係ではない」と言い、ローゼンツヴァイクの啓示概念に注目している。

Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, translated by E. M. Sinclair (New York: Schocken Books, 1965), 10. 「スピノザの宗教批判(英語版への序文)」(高木久夫訳、『スピノザーナ』第一号、一九九九年)、八三頁。

(58) ゲルシヨム・ショーレム『ベルリンからエルサレムへ』(岡部仁訳、政法大学出版局、一九九一年)、一五四―一五五頁。

(59) この問題は、ローゼンツヴァイクの国家観や歴史観そしてシオニズム理解との関連においても重要なものである。ローゼンツヴァイク自身は、ユダヤ人をメタ歴史的な存在とみなしていた。それ故、世界史の真只中にいる現在のイスラエルの状況が、ローゼンツヴァイクの目から見ればどのように映るかということは興味深いテーマである。また、グットマンの次の文章はこれらの問題を考えるときに大変示唆的なものである。「永遠なる民であるというユダヤ教の本質は、国家ならびに歴史から分離されるべきだという、ローゼンツヴァイクの見地は、国家に関する彼の根本的な態度に由来する。……国家は、主権と力の独占を通じて法律を実現しようとする。戦争と革命だけが、国家の承認する事柄である。生の流れとつねに交戦状態にある国家のこれらの法令は、永遠の民の真の永遠と対立している」。グットマン、『ユダヤ哲学 聖書時代

からフランツ・ローゼンツヴァイクに至る』、三九五―三九六頁。また、ユダヤ思想におけるナショナリズムの問題は次の論文においても簡潔にまとめられている。Ze'ev Levy, "Jewish nationalism," in *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank and Oliver Leaman (London/New York: Routledge, 1997), 761-775.