

Title	フランツ・ローゼンツヴァイクの苦悩：キリスト教、ユダヤ教、そして世界史
Author(s)	佐藤, 貴史
Citation	聖学院大学総合研究所, No.30, 2004.9 : 269-298
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4301
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苦悩

——キリスト教、ユダヤ教、そして世界史——

佐藤 貴史

はじめに

かつてラインホルド・ニーバーは、ある書評のなかで「ローゼンツヴァイクの思想は、因習的すでに死んだときえ思われるものを創造的に再生する力をもっている」^①と語ったことがある。ここでニーバーの指摘しているフランツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig, 1886-1929) が甦らせたものとは、言うまでもなく、彼が劇的な体験によって立ち返ったユダヤ教である。ローゼンツヴァイクが、二〇世紀の偉大なユダヤ人思想家の一人に数えられることを考えれば、ニーバーの評価は極めて納得のいくものである。

ローゼンツヴァイクの思想と生涯を考察するとき、我々はそこに二つの大きな転換点、あるいはこう言つてよければ二つの「ゆらぎ」を見つけることができる。^② 彼は、第一次世界大戦の経験によつて人間の死の唯一性に目覚め、この経験はこれまで学んだ哲学、特にヘーゲル哲学との関係に大きな変化をもたらした。^③ また、戦争が始まる前の一九一三年に、ローゼンツヴァイクは相対主義と宗教的啓示をめぐつてオイゲン・ローゼンシュトックと激しい議論をした。両者

のこの真剣な対話はローゼンツヴァイクにキリスト教に関する決定的な認識をもたらしたが、それにもかかわらず彼はキリスト教とユダヤ教の間をゆれ動いた。キリスト教に改宗すべきか、それともユダヤ教にとどまるべきか、この問いは彼の人生に今一つの大きな変化をもたらした。つまり、ローゼンツヴァイクの思索は〈哲学的なゆらぎ〉——観念論と実存主義——と〈宗教的なゆらぎ〉——キリスト教とユダヤ教——のなかで展開されたのである。冒頭で引用した二パーの言葉がローゼンツヴァイクの宗教的な側面を示しているのであれば、「ローゼンツヴァイクの名前は実存主義がその道の人によつて話題にされるたびに思い出される」というレオ・シュトラウスの評価は、ローゼンツヴァイクの哲学的な側面を言い当てたものであろう。

本稿の課題は、主としてローゼンツヴァイクの宗教的な側面に光を当てることである。⁽⁵⁾ その際、我々は以下の二つの視点に配慮しながら、ローゼンツヴァイクの思想を考察してみたい。第一に、キリスト教とユダヤ教の間でゆれ動いたローゼンツヴァイクは、いかにして世界におけるキリスト教の意義を認識したのか。その過程を彼の伝記的事実や手紙などを参照しながら明らかにすること、これが我々の第一の視点である。また、ローゼンツヴァイクは彼の友達に送った手紙や彼の名著である『救済の星』(一九二二)のなかでキリスト教とユダヤ教を比較しながら、それぞれに言及している。とりわけ我々は、彼のユダヤ教理解のうちに歴史や政治をめぐる彼独自の思想を見ることがができる。それ故、我々の第二の視点とは、ローゼンツヴァイクが最終的に自ら立ち返ったユダヤ教をどのように理解していたかを考察することである。

以上のような二つの視点を設定することによって、我々は第一の視点をローゼンツヴァイクの思想のコンテキスト、第二の視点を彼の思想あるいはテキストの内在的理解とみなし、両者を区別することができるかもしれない。しかし、言うまでもなく思想史研究はこのような安易な区別を許すものではなく、むしろコンテキストとテキストの相互関係、あるいは両者の往還運動によつて成り立つものである。エルンスト・カッシーラーが言うように、一人の思想家を研究

するということは、単にその思想家の思惟構造のみを問題にするのではなく、さまざまな迂路をたどりながら、対象となつている思想家の中心へと近づいていくことを意味する。つまり、その思想家を取り巻く歴史的コンテクストや哲学的コンテクストに可能な限り配慮することを、我々は求められているのである⁶。それ故、本稿の最後で、我々はローゼンツヴァイクの思想とそのコンテクストの間にある微妙な関係についても若干ではあるが言及して見たい。この思想史研究の要諦とも言うべきカッシーラーの言葉を忘れることなく、そろそろ我々もローゼンツヴァイクの生涯と思想を考察してみよう。

一 ローゼンツヴァイクとキリスト教

先にも述べたようにローゼンツヴァイクの思想を大きな枠組みで捉えた場合、そこには二つのゆらぎがあると思われる。一方は〈哲学的なゆらぎ〉であり、他方は〈宗教的なゆらぎ〉である。後者のゆらぎのなかに、我々はローゼンツヴァイクが若い頃に保持していた懐疑主義、当時のドイツにおいて圧倒的な宗教的地位を占めていたキリスト教、そして自らが祖先から受け継いだユダヤ教といったさまざまな位相を見出すことができる⁷。我々は一九一〇年九月二六日に彼の従兄弟、ハンス・エーレンベルクにあてた手紙のなかにローゼンツヴァイクにおける哲学と宗教の微妙な変化を見ることができ、この手紙のなかでローゼンツヴァイクはヘーゲルへの批判ともいう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「歴史のなかに神」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つて、できあがつた全体、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、歴史のなか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つたが）、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——そうならば残るのは——「宗教における神」として救済しなければならぬのである。ヘーゲルにとつて歴史は神的であり、神義論であつた。⁸

本稿のテーマとの関係において注目したのは、彼がこの手紙のなかで「宗教」という言葉を使つてゐることである。メンデスーフロールは、この手紙の内容を「信仰の声明」ではなく、「哲学的な主張」とみなしてゐる。⁹我々は彼の意見に必ずしも賛成することができない。たしかに、この手紙は純粋な「信仰の声明」とは言えない。しかし、単に「哲学的な主張」とも言い切れない微妙な問題がここには含まれてゐるように思われる。では、「宗教」という言葉は何を意味しているのであろうか。おそらく、ここでローゼンツヴァイクが示唆してゐる宗教とはキリスト教であらう。というのも、我々は次の二つの事実を無視することができないからである。まず年代上の単純な事実として、ローゼンツヴァイクがユダヤ教に立ち返るのは後述する一九一三年の一連の出来事を待たなければならず、それ故、この手紙で使われている「宗教」をユダヤ教と解することはできない。そして、より重要な事実としてあげられるのは、一九一〇年のこの手紙が書かれる以前からローゼンツヴァイクはキリスト教に対して大きな関心をよせていたということである。

一九〇九年、ローゼンツヴァイクは、洗礼を受けプロテスタントに改宗したハンス・エーレンベルクについて自分の両親に手紙を書いている。そこで彼は、自らを取り囲むキリスト教世界に対して次のような認識を示している。「我々はあらゆる事柄においてキリスト教徒である。キリスト教国家のなかで生活し、キリスト教的な本を読み、キリスト教の学校へ通っている。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つて支えられているのである」⁽¹⁰⁾。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」⁽¹¹⁾。そして、彼はハンス・エーレンベルクの行動を支持したことを語る。「私は、彼に自ら熱心に助言をしたし、これからもくり返しそうするだろう」⁽¹²⁾。

このように一九〇九年の手紙を見ると、ローゼンツヴァイクにはユダヤ教に対するキリスト教の優越性とも言うべき認識があつたことがわかる。さらにこれらの事実に加えて、すぐれたローゼンツヴァイク研究者であるステファヌ・モーゼスは、キリスト教をめぐるローゼンツヴァイクの思想にヘーゲルの影を見る。モーゼスはその論文「真に受けられたヘーゲル」で、次のように言う。「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のを証明することではなく、逆に、それが真実であることを、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」⁽¹³⁾。つまり、ローゼンツヴァイクにとつてヨーロッパ世界あるいは世界史を語ることは、キリスト教を語ることを意味し、キリスト教が圧倒的な地位を占める現実にはヘーゲルの歴史哲学と合致していたのである。それ故、彼の目から見れば「キリスト教は説明するべき現象であると同時にその説明の法則なのである」⁽¹⁴⁾。

さて、先の手紙を書いているときにも、さまざまな戸惑いがローゼンツヴァイクの心のなかをよぎつたであろう。ただ彼自身が、キリスト教へと改宗することを決心するのは——もちろん、結果的に彼はユダヤ教にとどまることになるが——一九一三年にライプツィヒで交わされたオイゲン・ローゼンシュトックとの対話においてであつた。ここでローゼンツヴァイクは、ユダヤ人でありながらキリスト教へと改宗したローゼンシュトックとの真剣な議論によつて自ら

もキリスト教徒になる意志を固める。ところが、ローゼンツヴァイクは結局、その数ヵ月後にやはりユダヤ教にとどまることを決断した。彼は、その時の心境を一九一三年一〇月三一日付のルドルフ・エーレンベルクへの手紙のなかで次のように語っている。「あのライプツィツヒの夜の会話でローゼンシュトゥックは、私がまだ放さないでいた最後の相対主義の立場から私を一步一步外へと追い出していき、私が非相対主義的な立場を表明することを余儀なくした。私は彼の攻撃の正当性を肯定せざるを得なかったので、私は最初から彼に圧倒されていた」¹⁵。

ローゼンツヴァイクは、キリスト教の重要性を認識しながら、まだ相対主義の立場にも与していた。しかし、彼の「最後の相対主義」もローゼンシュトゥックとの対話によって、つまりキリスト教徒であるローゼンシュトゥックの確信に満ちた信仰によって放棄されようとしていた。ところが、事態はまったく違う方向に向いていたのである。次のローゼンツヴァイクの告白が彼の宗教的な、しかも最終的な確信をあらわしている。「親愛なるルデイ、私はあなたを悲しませることを、そして少なくとも今のところあなたには想像することもできないことを伝えなければならぬ。……私の決定〔キリスト教への改宗〕はもはや私には必要ではなく、さらに私の場合、その決定はもう不可能なようです。それ故、私はユダヤ教徒にとどまることにします」¹⁶。ローゼンツヴァイクの伝記を書いたナム・N・グラッツァーによれば、彼は改宗を決定した後の十月十一日、母親に対して「私はまだユダヤ人である」と言つて贖罪の日にシナゴーグに行つた。そして、そこでローゼンツヴァイクは自らの改宗の決断を翻してしまつた。その時のローゼンツヴァイクの心境の変化が、具体的にいかなるものであつたかは定かではない。しかし、いづれにしても彼はけつして排他的なユダヤ教徒になつたわけではないし、キリスト教と対立的になつたわけでもなかつた。事実、彼はその後も手紙や『救済の星』のなかでキリスト教に言及し、思索をくり返したのであつた。

現代思想に大きな影響を与え、彼自身ユダヤ教のラビであつたエマニュエル・レヴィナスは、ローゼンツヴァイクの書物を読むことによつてキリスト教に対する自分の態度が変化した思想家の一人である。彼はローゼンツヴァイクの書

物を通して「ユダヤ教とキリスト教との関係を対話として、共生として考えるようになった」¹⁷⁾と言っている。また、彼はある講演で次のようにも語っている。

ローゼンツヴァイクはキリスト教に人類の靈的生成における根源的地位を認めただけでなく、キリスト教徒になることの拒否によってキリスト教を認知するようになった希有のユダヤ人哲学者の一人です。¹⁸⁾

レヴィナスの評価は、自らに対するローゼンツヴァイクの影響も交えながら、ローゼンツヴァイクとキリスト教の密接な関係を指摘している。しかし、ローゼンツヴァイクはまたキリスト教に言及することで、自らのユダヤ教理解も明らかにしている。それ故、彼のキリスト教観を考察することは、彼がどのようにユダヤ教を理解し、両者の関係を考えたかということにもつながる重要なテーマであると言えよう。

二 ユダヤ教とキリスト教の比較

(一) 一九一三年の手紙について

すでに述べたように、ローゼンツヴァイクは一九一三年にライプツィヒで交わされたオイゲン・ローゼンシュトックとの対話において、一度キリスト教に改宗することを決心する。彼は、ユダヤ人でありながらキリスト教へと改宗したローゼンシュトックとの真剣な議論によって自らもキリスト教徒になる意志を固めたはずであった。ところが、ロー

ゼンツヴァイクは結局、その数カ月後にやはりユダヤ教にとどまることを決断したのであった。

さて、ローゼンツヴァイクは従兄弟のルドルフ・エーレンベルクにユダヤ教にとどまることを告げ、さらにその二日後の一九一三年十一月一日付けの手紙のなかでユダヤ教とキリスト教を比較している。彼によれば、両者は「同じ終末の希望」(die gleiche Endhoffnung)を抱いているが、この世界に対する態度において異なっている。彼は言う。「シナゴークは、不死的ではあるが、しかし折れた杖をもち目隠しをされている。[そのために]シナゴークは、あらゆるこの世界の労働を断念しなければならず、そしてシナゴークのあらゆる力を自らの生活を清く保つことに使わなければならない。それ故、シナゴークはこの世界の労働を教会に委ね、すべての時代における、あらゆる異教徒のための救済を教会のなかに見出す¹⁹⁾」。さらにローゼンツヴァイクは続けて、教会を「丈夫な杖を携え、世界へと開かれた目をもち、勝利を確信する女戦士²⁰⁾」として描く。

この手紙において、彼が考えるユダヤ教とキリスト教の違いは明確である。それは、両者のこの世界に対する態度であり、それによつて引き起こされる苦難の違いである。この世界への労働を断念したシナゴークは、律法を守ることに専念し、自らの生活を清く保つことに没頭する。しかし、「世界の否定」(die Weltverneinung)あるいはこの世界での孤立によつて、ユダヤ人は外的な苦難である「迫害」と内的な苦難である「硬直化」(Erstarrung)つまり己の内部へと閉じこもつてしまうことを甘受することになった。これとは反対に、キリスト教徒はしつかりと目を見開いて世界へと歩んでいった。しかし、ローゼンツヴァイクによれば、「世界の肯定」(die Weltbejahung)によつて引き起こされる苦難、いや彼の言葉を正確に引用すれば世界へと歩み出て行くことで生じる「危険」がキリスト教にはある。すなわち、キリスト教は世界へと参入し、そこで伝道することによつて、つねに異教徒からも影響をうけている。それ故、いつしか自分たちも普遍的な人間性へと還元されているかもしれない。ローゼンツヴァイクは言う。「あらゆるものに向かいながら、それでも教会は普遍的なものへと消えていつてはいけない²¹⁾」。ローゼンツヴァイクは、人類をユダヤ人、キリ

スト教徒、そして異教徒と三つに分けて考えていることから、ここで言及されている「普遍的人間性」や「普遍的なもの」とは、ギリシヤ哲学あるいは啓蒙主義的な人間観とみなすことができるであろう。

このような比較は八年後に出版された『救済の星』のなかでもさまざまな形で論じられている。その際、彼はあるメタファーを使いながら両者の差異を描写する。

(2) 「点の無限性」と「線の無限性」

彼の主著である『救済の星』は、第一次世界大戦のなかで執筆された。三部構成になっているこの書物の内容は哲学、神学、美学、政治学と多岐にわたり、体系的に理解することは容易な作業ではない。それ故、彼は第三部において本稿の課題となっている問題を比較的中心に論じていると思われるので、我々もこの箇所を焦点をしばって彼の思想を考察してみたい。ローゼンツヴァイクによれば、ユダヤ教は「点の無限性」(die Unendlichkeit eines Punkts)であり、キリスト教は「線の無限性」(die Unendlichkeit einer Linie)である。「点」と「線」の違いは、両者が自らの共同体を形成する方法のうちにある。ユダヤ教をあらわす「点の無限性」は、「点がけつしてぬぐい去られない」ということが前提であり、「点は生みだされた血の永遠の自己保存のうちで維持される」²⁸⁾。

これに対して、キリスト教をあらわす「線の無限性」は、線を無制限に延長することができるという可能性のうちにその本質を有している。つまり、線を延長するということは、ローゼンツヴァイクによれば、世界へと歩み出て、キリスト教を伝道し、異教徒をキリスト教へと改宗させるということを意味している。それ故、キリスト教の伝道をあらわしているメタファーとしての「線」は、世界を、そして歴史のなかを可能な限り無制限に延長していくし、それがキリスト教共同体を形成する方法でもある。しかし、ユダヤ教をあらわすメタファーである「点」は、まさに民族性のなか

にあるが故に、父から子へ、子から孫へという世代間の伝達により自らの共同体を維持していく方法を示している。新しく生まれた点——つまり、子孫——は、幾重にもこれまでの古い点の上へと重ねられていく。しかし、重ねられていく点はぬぐい去ることができないほどその色を濃くしていくかもしれないが、線のように広がりをもつことはない。

無限の線であるキリスト教は、世界のなかで無限の点であるユダヤ教と交差することがあるかもしれない。しかし、両者が触れ合ったとしても点はけつして線へと吸収されることはない。それは、ローゼンツヴァイクがキリスト教世界のなかであくまでユダヤ教徒として生きることを決断したことには似ている。ローゼンツヴァイクの判断が正しかったかどうかを見極めることは容易ではない。しかし、彼がイスラエル国家の建設を意図するシオニズムに反対していたことは、彼にと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からではないだろうか。²³⁾

また、ローゼンツヴァイクによれば、キリスト教は「ある者から他の者へと再び流れ出たとぎれることのない洗礼の水の流れのなかで証言あかしの共同体」をつくりださなければならぬ。そして、その信仰は証言を知ることから始まる。つまり、それは「何かに対する信仰」(der Glaube an etwas)である。²⁴⁾ それ故、キリスト教の絆をユダヤ教のように民族性に求めることはもはや不可能である。ローゼンツヴァイクはキリスト教の絆を次のように語った。「人間を、あるがままにうけとめるが、それにもかかわらず性別、年齢、階級、種族などの差別を超えて人間を結び合わせるような絆、これこそ兄弟愛という絆である……キリストは、キリスト教のこの兄弟の絆において道を中心であると同時に道の始まりと終わりであり、それ故、絆の内容と目的、創設者であり主である」。²⁵⁾ これに対して、ユダヤ人の信仰は世代間の伝達そして子孫を産み続けることにかかっている。「ユダヤ人として生まれた者は、永遠のユダヤ人を産み続けることによって、彼の信仰を証明する」。²⁶⁾ それ故、ユダヤ人の信仰は彼らの存在にかかっており、それは「言語を超えている」。²⁷⁾ このようにローゼンツヴァイクによれば、ユダヤ教の信仰は世代間の伝達であり、民族的な絆のなかにある。モーゼス

の簡潔な要約を引用すれば、「ユダヤ教徒であることとは、自分自身を肯定すること、つまりユダヤ民族の永遠性を確信すること」なのである。²⁸⁾

一九一三年の手紙のなかでローゼンツヴァイクは、キリスト教とユダヤ教を区別するモチーフとして両者の「世界の肯定」と「世界の否定」について語つたことはすでに述べた。これは同時に歴史に対する態度も示している。キリスト教はキリストの受肉から再臨という直線的な歴史のなかで、そしてこの世界のなかで信仰生活を送る。彼はキリスト教を「光線」というメタファーによつてあらわし、次のように語つた。「光線は長い時間の暗闇を通つてその道を探し求めている。道は時間を通つて続いているけれども、それは時間的な道ではなく、永遠の道でなければならぬ」²⁹⁾。ローゼンツヴァイクによれば、キリスト教は永遠の道を歩み、世界や歴史に積極的に関与したが、そのために国家との関係を含めてこの世界と歴史のなかでユダヤ教とは違う危険や苦難に直面しなければならなかつた。これに対して「世界の否定」を特徴とするユダヤ教は歴史との関係もキリスト教とは異なっている。彼の歴史観はキリスト教よりもユダヤ教との関係においてより明確なものになる。

さて、ローゼンツヴァイクと歴史の関係は後述するとして、彼の考察はユダヤ教とキリスト教の比較という枠組みを超えて、ユダヤ民族以外の諸民族と彼らが形成した国家の分析へと向かう。ローゼンツヴァイクの博士論文が『ヘーゲルと国家』であつたことを考えれば、当然の成り行きであつたかもしれない。我々もまた彼の歩みに従い、さらに深く『救済の星』の内部へと入つて行くことにしよう。

三 「われわれ」というカテゴリー

『救済の星』の第三部は、主としてキリスト教とユダヤ教の分析をその狙いとしているが、彼はそこでユダヤ民族が国家や歴史とどのような関係にあり、他の諸民族との違いをも明らかにしている。ローゼンツヴァイクによれば、ユダヤ人は神によつて選ばれた民族であり、「永遠の民族」(das ewige Volk)である。しかも、この民族は「永遠の生命の関係が父祖から孫へと至るようなたつた一つの共同体」つまり「われわれ」(das Wir)というカテゴリーがそこに成立するような関係であり、それは「血縁共同体」(Gemeinschaft des Bluts)でなければならぬ³⁰。「なぜなら、血縁だけが将来への希望に現在のなかでの保障を与えるからである³¹」。しかし、他の諸民族の共同体はユダヤ民族の共同体とは違う。ユダヤ民族以外の諸民族の共同体が「永遠性のために彼らのわれわれを確定しようとするならば、それに未来のある場所を保証してやることしかできない³²」のである。

彼によれば、他の諸民族の共同体が「われわれ」というカテゴリーを創出するためには、ある場所、つまり土地とのつながりが不可欠である。彼らは土地に根を下ろし、「その永遠性への意志は土地とその支配、つまり領土に必死にしがみついている³³」。というのも、「世界の諸民族は血縁共同体では満足することができない³⁴」のであり、そもそも彼らは血縁共同体を信じていないからである。しかし、ユダヤ民族はこれとはまったく反対の立場を示す。それは、たとえそこが聖地であってもである。

永遠の民族にとつてもっとも深い意味で土地が自分のものとなるのは、まさしくただ己れの憧憬の土地、聖

なる土地としてだけである。それ故、この民族は、たとえ故郷にるときでさえ、ふたたび地上のすべての民族とは違つて、故郷の完全な所有を拒まれることになる。己れの土地においてもこの民族そのものはよそ者であり、居留民でしかないのである。「この土地は私のものである」、と神はこの民族に言われた。永遠の民族がその土地をつかむことができた間、土地のこの神聖さが民族の無邪気な干渉からその土地を遠ざける。⁽³⁵⁾

かくしてユダヤ民族は土地ではなく、己れのなかへ深く根ざしていくことになる。永遠性は土地との結びつきではなく、自らの体のなかに流れている血によつて保証される。しかし、「われわれ」というカテゴリーが「血縁」によつて基礎付けられたユダヤ民族の共同体は、ローゼンツヴァイクの読者を悩ますことになる。例えば、ローゼンツヴァイクから大きな影響を受けたレヴィナスは、この問題についてある講演で次のように言っている。

ローゼンツヴァイクは血の永遠性という危険な言葉を用いていますがこれを人種主義的な意味に解してはいけません。というのもこの語は人種的弁別の技術を正当化する博物学的概念も、支配者の人種的優越性も全く意味せず、反対に、歴史の流れへの全き無縁性、己れ自身に根ざすことを意味しているからです。⁽³⁶⁾

「歴史の流れへの全き無縁性」という言葉の意味は後述するとして、「己れ自身に根ざすこと」、これがローゼンツヴァイクの語るユダヤ民族の共同体、つまり「われわれ」の起源である。彼にとつてユダヤ民族はすべてを自らの「血の暗い泉」⁽³⁷⁾から汲み上げる。「われわれは、われわれが捉え、到達できる全てのもの、いやそれどころかさらに遠くに見つけることのできる全てのものを包含する」⁽³⁸⁾。しかし、共同体を区別するあらゆる境界線の上では、外部と内部が争つて

いるのであり、ユダヤ民族の共同体も他の共同体と接することを余儀なくされる。その時、ユダヤ民族は他の共同体は「われわれ」とは区別された「きみたち」(Ihr)³⁹であることを認めなければならぬ。しかも、「決断」と題された節では、その「きみたち」が「怖い・不気味」(Grauenhaft)という言葉で表現されている。決断は不気味な他者たちを到来させるが、この「審判」(das Gericht)においてのみ「われわれの全体性」に「特定の内容」が付与されるのであって、「われわれ」は審判を下すことを避けることができないのである。⁴⁰「われわれ」の創出は、必然的に外部を要請する。この問題を当時のドイツでもっとも鋭く洞察したのがカール・シュミットであった。国家Ⅱ主権者が「友と敵」の区別をする瞬間がもっとも政治的な瞬間であり、あらゆる法規が停止した例外状況において決断を下すのが主権者である。それ故、例外状況における決断には法は存在しない。すべてが無から、主権者の決断から生まれる。「無からの創造」を彷彿させるシュミットの政治神学は境界線の引き方、あるいは自らとは異質な外部の構成を主権者に委ねる。⁴¹これに対してローゼンツヴァイクはシュミットと類似する仕方、他者の到来について語る。「主の聖徒は神の審判を先取りしなければならぬ。彼は神の敵を自らの敵として見分けなければならぬ」。⁴²シュミットとローゼンツヴァイクが語っている問題は境界線の基準であり、「われわれ」の起源である。シュミットとローゼンツヴァイクというヴァイマル知識人の右派とユダヤ人思想家の奇妙な近さには驚かされるが、もう一つここにつけ加えておけば、ローゼンツヴァイクが最晩年にカッシーラーとハイデガーが論争したグヴオス討論について言及した際、彼はハイデガーを「新しい思考」⁴³と呼んだのであった。

このようにローゼンツヴァイクとシュミットは「われわれ」の創出と他者の決断／審判の問題において限りなく接近するが、両者の間には根本的な差異もある。シュミットにとって、決定的な共同体の単位は国家である。しかし、ローゼンツヴァイクによれば、先にも述べたようにユダヤ民族は国家とは無縁の存在であった。しかも、彼らは国家が戦争に夢中になっていた歴史とは別なる歴史を歩んでいた。⁴⁴思い出していたきたい、「歴史の流れへの全き無縁性」とい

うレヴィナスの言葉を。

四 法、暴力、そして世界史

たとえ世界の諸民族が大地の上に境界線を引くゲームに没頭し、数多の領土を勝ち取ったとしても、「世界の諸民族は彼らの土地が山や川とともに今日と同じようになおこの空の下にありはするが、そこに他の人間たちが住むようになる」ときがいつかくるのを予想している⁴⁵。世界の諸民族は、やがて自分たちに死が訪れ、自らが獲得した大地に裏切られることを知っている。そのとき、諸民族が形成した国家はその真の姿をあらわす。「神の民族において、永遠的なものはすでにそこに、そして時間の真つ直中にある」⁴⁶。これに対して国家は、あたかもユダヤ民族の永遠性の「模倣者」や「競争相手」であるかのように⁴⁷、変転する歴史の流れのなかで自らの永遠性を示そうとする。

「絶えず変動する諸民族の生は、永遠性を目指す国家にとって自らの存立を脅かすものである。それ故、「国家は諸民族の生の絶え間ない変化を維持 (Erhaltung) と更新 (Erneuerung) のなかでつくり直さなければならない」⁴⁸。しかし、生は変化のみを欲しているのであって、人は同じ川に二度と入ることはできないのである。そこで国家は諸民族の生に法をかぶせ、国家の流動性を安定性へともたらそうとする。ところが、法であっても生の流れを境界線によって囲い込み、それをくい止めるのは不可能であった。そのとき、国家は法に続いて、「暴力」(Gewalt) を発動する。

「国家が知っている唯一の現実とは、戦争と革命である」⁴⁹。法に対する生の反抗とは、おそらく革命のことを指しているのであろうが、国家がもつとも恐れるのは外部からやってくる戦争と内部から噴き出る革命である。国家はあらゆる手段を使って生の流れに対抗する。しかし、単に法が暴力に席を譲るわけではない。むしろ、「暴力が新しい法を根拠づ

けるということが、あらゆる暴力の意味である⁵⁰。それ故、暴力は「法の否定」ではなく「法の基礎」である。生の流れは国家の安定性を脅かし、既存の法を越えて行くために、国家は新しい法をつねに創出しなければならない。かくして暴力は「古い法の更新者」になる。

法は、暴力的な行為において絶え間なく新しい法になる。そして、国家は合法的であると同時にまさに暴力的であり、古い法の避難所であると同時に新しい法の源泉である⁵¹。

国家は、自らの体制を維持すると同時に更新していかねばならない。古い法は絶えず新しい法に変更される。法を生を囲い込むために不断に境界線を引き直す。古い法が新しい法を基礎づけるのではない。法が暴力に基づいて更新されることのうちに国家の安定性と正統性が存する。そして、国家は「あらゆる瞬間において、維持と更新、古い法と新しい法の矛盾を暴力的に決着させる⁵²」のである。

「国家のなき世界史はない⁵³」、とローゼンツヴァイクは言う。フリードリッヒ・マイネッケの下でヘーゲルを研究した彼の経験が、こう言わせるのであろう。彼の国家批判は、歴史批判と密接に結びついている。あくまで世界史の主人公は国家である。では、国家なき民であったユダヤ民族の歴史はいかなるものなのであろうか。

永遠の民族の真の永遠性は、国家や世界史とはつねに無縁であり、不快なものにとどまっている。世界史のエポックにおいて国家がその鋭い剣で時代という成長する木の皮へと刻みつける永遠性の時間に対して、永遠の民族は無頓着にそして冷静に毎年、自分の永遠の生命の幹のまわりに年輪を重ねていく。この静かであったくわき目をふらない生に対して世界史の力は碎け散る⁵⁴。

ここで言われている世界史はあくまでヘーゲルの歴史哲学を前提としている。それ故、彼の場合、世界史はつねに国家との関係で語られ、結果的にユダヤ民族は世界史から排除されている。なぜなら、ユダヤ民族は世界史のうちで国家を持たないからである。しかし、世界史に生じるさまざまな出来事において国家がいかに永遠性を語ろうとも、ローゼンツヴァイクの目から見ればそれは偽の永遠性である。少なくとも、ユダヤ民族とは無関係なものであった。もちろん、ユダヤ民族も世界のなかで生を送っている以上、厳密な意味においては世界史と関わっている。しかし、いずれにせよユダヤ民族は国家が中心となるヘーゲル的な世界史とは別なる歴史を歩んでいたとすることができよう。⁽⁵⁵⁾

ローゼンツヴァイクにとってユダヤ民族は自らの血縁によつてすでに永遠性が保証されていた。それ故、彼らは諸民族が関わる時間や歴史とは無縁の生を送り、自らの血縁共同体のなかで経験する宗教的時間を生きる。循環する宗教的典礼が彼らに永遠性を先取りさせる。この循環において将来は牽引力である。「現在は、過去が現在を先へと押し進めるからではなく、将来が現在を次第に引つ張つていくが故に、過ぎ去つていく」⁽⁵⁶⁾。しかし、「暴力の腕は最新のものではなく、将来が現在を次第に引つ張つていくが故に、過ぎ去つていく」⁽⁵⁷⁾。これに対して、ユダヤ民族の永遠性は「歴史の流れへの全き無縁性」(レヴィナス)とともに国家が捏造したまやかしの永遠性を打ち砕く。⁽⁵⁸⁾

それ故、ドイツ文化と一体化しようとしたユダヤ人の同化主義も、あるいはどこか別の地にユダヤ人国家を創設しようとした政治的シオニズムも、ローゼンツヴァイクの議論から見ればユダヤ民族の本質からの逸脱である。とりわけ実現されたユダヤ人国家が、皮肉にもユダヤ・ナシヨナリズムへと駆り立てられている現状は、ローゼンツヴァイクの議論とはまったく正反対の結論に行き着いたと言わざるを得ないであろう。「世界は、ユダヤ人にとって『此岸の世界』から『来るべき世界』へとすり抜けるように行き来できるいくつもの通路で満たされている」⁽⁵⁹⁾。我々はこの言葉をシオニズムそして現在のイスラエルと照らし合わせるとき、いかに解釈すればよいのであろうか。

五 歴史と政治からの退却？

「歴史の流れへの全き無縁性」というレヴィナスの言葉が示しているように、ローゼンツヴァイクが描くユダヤ人は政治や国家はもとより、歴史からも退却し、すでに永遠性へと参与していた。このローゼンツヴァイクの思想をハイデガーのそれと鋭く対立させたのが、カール・レーヴィットであった。彼によれば、ローゼンツヴァイクとハイデガーは「あらゆる文化的状況に先立つその有限な実存における赤裸々な人間^⑧」という同じ出発点から思索を始め、彼らにとって人間の死という根源的な事実が思想の重要な位置を占めていた。しかし、出発点は同じであっても、両者が帰結した地点はまったく異なっていた。「永遠性」について語るローゼンツヴァイクとは対照的に、「ハイデガーは、ヘーゲルにいたるまで力をもっていたギリシア的・キリスト教的伝統、つまり、常住で永続的なものを真なる存在とみなすような伝統を破壊し、有限な時間こそが存在の『意味』であり、永遠が幻影でしかないことを証示するところまで進んでいった^⑨」のである。レーヴィットのハイデガー批判は、明らかにハイデガーのナチス問題を念頭において発言したものである。彼にとって、ハイデガーの政治的過ちはその哲学からの逸脱ではなく、むしろその結果であり、徹底的に時間化された真理と実存という理解にこそ、その原因があつた^⑩。

レーヴィットは、ローゼンツヴァイクとハイデガーの比較を通して「永遠性」と「時間性」の関係を考察しているが^⑪、我々の目から見れば彼はローゼンツヴァイクの「永遠性」の名の下で、自らの思想を語っているようにも思える。例えば、「永遠の神」、「聖書の神の永遠」と言いながらも、それと同時に「始まりも終わりもない永続的な世界への問い」、「物理的なコスモスの永遠」という措辞をつけ加えることを彼は忘れない^⑫。いずれにせよレーヴィットにとってローゼ

ンツヴァイクは、ハイデガーとは異なり政治からもっとも遠いところで思索する人間であり、「永遠の真理というダビデの星を時間のただなかで主張しようという恵まれた立場にあった」⁽⁶⁶⁾のである。

さて、レヴィナスやレーヴィットが指摘しているように、たしかにローゼンツヴァイクは、特に『救済の星』の第三部でユダヤ人の永遠性、あるいは非歴史性を語っている。ベルンハルト・カスパーは、かつてローゼンツヴァイク研究のコンテクストの一つは「歴史主義」であると語った。⁽⁶⁶⁾このカスパーの指摘を待つまでもなく、あたかもユダヤ人は国家が押し付けてくる一時的な法や暴力とは無縁で、諸民族の生の流転とはまったく別の仕方ですを送ってきたかのよう
に描くローゼンツヴァイクの議論は、明らかにユダヤ人の側から見た歴史主義批判であろう。それ故、これまで彼の思想は非歴史的な――さらにつけ加えれば、非政治的な――思想とみなされてきた。例えば、コロンビア大学で教え、レオ・ベック研究所の総裁も勤めたヨセフ・ハイム・イエルシャルミは「歴史主義に対するおそろくもつとも巧妙で有名な否認」がローゼンツヴァイクによつてなされた、と書いている。⁽⁶⁷⁾また、デービッド・N・マイヤースはローゼンツヴァイクを単にプロテスタントの反歴史主義者に並ぶ思想家とみなしたり、「ローゼンツヴァイクと彼のプロテスタントの同時代人との間に全体的な調和」を主張することはあまりに皮相的であるかもしれないと留保しながらも、ローゼンツヴァイクの思想は「神学的反歴史主義者」と呼ばれる流れのなかで理解されるべきだと言う。彼は主としてローゼンツヴァイクとカール・バルトの類似性を強調している。もちろん、プロテスタント神学者とユダヤ人思想家を比較するマイヤースの議論は、思想的な観点から考えても傾聴に値するものである。当時、ユダヤ人はもはやゲットーのなかで生きていたわけではなく、大学にも普通に通い、ローゼンツヴァイクの世代の親たちはかなりドイツ文化に同化した環境で生活していたであろう。そうであれば、ローゼンツヴァイクの思想を何もユダヤ人思想家との関連のなかに閉じ込めておく理由はなく、むしろより広いコンテクストから考察されるべきである。しかし、マイヤースの興味深い視点にもかかわらず、我々は彼が最終的にローゼンツヴァイクを「神学的反歴史主義者」という名の下に類型化すること

に戸惑いを覚える。

はたしてローゼンツヴァイクを一義的に歴史主義と対立する立場におくことができるのであろうか。ローゼンツヴァイクが、キリスト教の意義を認識したのは、もちろん従兄弟のキリスト教への改宗やヘーゲルの歴史哲学の影響もあったが、それだけでなく世界史をめぐる彼の深い歴史意識にこそ、その理由が求められるように思える。ヘーゲル哲学のみならず、マイネッケの下で受けた歴史家としての学問的訓練や第一次世界大戦の勃発という世界史的イベントは、ローゼンツヴァイクの歴史意識を十分に刺激したはずである。それ故、我々はローゼンツヴァイクの安易な類型化には十分な注意を払わなければならない。^⑧

この問題は、彼の政治に対する態度にも同様にあてはまる。ユダヤ人は国家や政治とは無縁の生活を送ってきたというローゼンツヴァイクの議論が、必ずしもローゼンツヴァイク自身が政治に無関心であったことを保証するものではない。この点について、ローゼンツヴァイク研究は新たな手紙の公刊によって流動的な状況にある。^⑩ この新しい手紙について詳細な書評を書いたフリードリッヒ・W・グラーフは、「ローゼンツヴァイクの政治的伝記は書き直されなければならない」と言う。^⑪ というのも、その手紙のなかには今まで知られていなかった以上に「ドイツ的な」ローゼンツヴァイクの姿があったからである。グラーフによれば、彼はドイツの敗戦やヴァイマル共和国における議会制民主主義の創設、そして左派の革命家たちへの批判などについて積極的に発言をしていたのであった。^⑫

このようにローゼンツヴァイクのテクストとコンテクストとの間には、安易な統一や類型化を許さない問題が横たわっている。ローゼンツヴァイクが生きた時代、とくにドイツでは歴史と政治の問題が不可避の課題を形成していた。カール・シュミットがあらゆる領域のうちに政治的なものの潜在性を見ていた一方で、エルンスト・トレルチは「精神的世界の我々のあらゆる知と感覚の歴史化」を語り、永遠的な真理が揺さぶられていることを感じていた。^⑬ 我々がこれまで見てきたように、ローゼンツヴァイクの生涯のうちに生じた（宗教的なゆらぎ）や彼のユダヤ教理解には、政治と歴

史をめぐる彼独自の思想が内包されていた。とりわけ、歴史の問題はローゼンツヴァイクの思想に多様な解釈をもた
らす。安易な類型化の過ちを犯さないために、我々は彼のテキストだけでなく、コンテキストも視野におさめなければ
ならない。

おわりに

ローゼンツヴァイクは戦争の衝撃の下にありながら、テキストのなかでは政治への無関心を語る。歴史主義の影響が
これまで妥当していた諸価値を崩すなかで、彼は非歴史的存在の超歴史的存在を探求する。ローゼンツヴァイ
クの思想に深く悼さず（宗教的なゆらぎ）は、歴史や政治をめぐる苦悩を容赦なく彼に突きつける。しかし、人は歴史
や政治から撤退して生を送ることは不可能であり、そもそもこのような試みは何も意味しないことをローゼンツヴァイ
ク自身がよく知っていたはずである。彼は、晩年にある手紙のなかで自らの哲学観、あるいはこう言つてよければ彼の
考える（知的誠実性）について次のように語っている。

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ものでなければな
らない、と私は本当に考えている。⁽²⁵⁾

また、『救済の星』では次のように書いていた。

哲学は、自らの出発する新しい位置、つまり主観的で、いやそれどころか極端に人格的で、さらにはそれを超えて、自らのうちに沈潜した他と比較できない自己とその立場を堅持しなければならない。しかし、それにもかかわらず哲学は学問の客観性に達しなければならないのである。⁽⁷⁶⁾

ローゼンツヴァイクのテキストを精読することはもちろん必要な作業である。しかし、我々はただテキストの読解に満足し、彼を取り巻くコンテクストの考察を怠るならば、一つのカテゴリーに類型化されることを拒むローゼンツヴァイクの深い精神的ディレンマに気づくことはできないであろう。かつてマルティン・ブーバーは「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」と言い、そのもつとも顕著な実例をローゼンツヴァイクの生のうちに見た。そうであれば、我々がローゼンツヴァイクのユダヤ教理解に見出すあの非政治性や非歴史性は、あまりに政治的で歴史的であった時代への彼なりの応答であったのかもしれない。

注

《引用に際してのローゼンツヴァイクの著作の略号》

GS1-1 *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 I-2 *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、以下の英訳も参照した。

The Star of Redemption, translated from the Second Edition of 1930 by William W. Hallo, New York: Holt Rinehart & 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) Reinhold Niebuhr, "Rosenzweig's Message," *Commentary*, vol. 15, no. 3 (March 1953), 312. ニーバーがこの書評のなかで扱っている書物は、*Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. Presented by Nahum N. Glatzer, new foreword by Paul Mendes-Flohr (Cambridge, Ind: Hackett, 1998) の初版(一九五三年)である。

(2) ここで用いられている「ゆがみ」という言葉には、「ローゼンツヴァイクの思想を「観念論から実存主義へ」、あるいは「キリスト教からユダヤ教へ」という直線的な発展図式で捉えることができな」という意味が含まれている。例えば、哲学的な側面から見れば、ローゼンツヴァイクの思想とヘーゲル哲学との間に完全な断絶があると言うことは難しいであろう。さらに、このローゼンツヴァイクのヘーゲル哲学の受容は彼のキリスト教理解にも影響を与えている。これらの問題につ

いては、ステファヌ・モーゼスのすぐれたローゼンツヴァイク論を参照されたい。ステファヌ・モーゼス「真に受けられたヘーゲル」『歴史の天使 ローゼンツヴァイク、ヘンヤミン、ショーレム』合田正人訳、法政大学出版局、二〇〇三年。

(3) ローゼンツヴァイクとヘーゲル哲学あるいは「全体性の観念」の關係については、拙稿「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——」『聖学院大学総合研究所紀要』第二八号、二〇〇四年を参照されたい。

(4) Leo Strauss, "An Introduction to Heidegger Existentialism," in *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1989), 27. 「ハイデガー実存主義への序説」『古典的政治的合理主義の再生』石崎嘉彦監訳、ナカニシヤ出版、一九九六年、七〇—七二頁。

(5) 本稿では「ユダヤ人」や「ユダヤ民族」という用語が多用されている。これらの用語の概念規定をめぐるこれまでさまざまな議論がなされているが、ここでは紙幅の都合もあり、この問題を扱うことはできない。ローゼンツヴァイクも両方の言葉を使うが、厳密に概念規定されているようには見えず、相互に互換的でさえある。それ故、これらの用語に関しては、ユダヤ人の家族のなかに生まれ、宗教的にはユダヤ教を信仰している人間という極めて緩やかな概念規定ならざるを得ないであろう。この問題の簡潔な概念規定については、次の著作を参照されたい。ニコラス・デ・ラーンジュ『ユダヤ教入門』柄谷漢訳、岩波書店、二〇〇二年、五一—九頁。

(6) 「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つ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。エルンスト・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。

(7) 若きローゼンツヴァイクの懐疑主義あるいは相対主義の問題は以下の論文を参照されたい。Paul R. Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz, "From Relativism to Religious Faith. The Testimony of Franz Rosenzweig's Unpublished Diaries," *Leo Baeck Institute Yearbook* 22 (1977).

(8) GSI-I, 112-113 (一九一〇年九月二六日、ハンス・エーレンベルクへの手紙)

(9) 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.

- (10) GS I-1, 94 (一九〇九年二月六日、両親への手紙)
- (11) *Ibid.*
- (12) *Ibid.*, 95.
- (13) モーゼス「真に受けられたヘーゲル」、六〇頁。
- (14) 同訳書、七四頁。ただし、このことはローゼンツヴァイクが単にヘーゲルに追従していることを意味しない。この問題については、拙稿「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——」を参照されたい。
- (15) GS I-1, 133 (一九二三年一月三日、ルドルフ・エーレンベルクへの手紙)
- (16) *Ibid.*, 132-133.
- (17) エマニユエル・レヴィナス『諸国民の時に』合田正人訳、法政大学出版社、一九九三年、二七三頁。
- (18) エマニユエル・レヴィナス『困難な自由——ユダヤ教についての試論——』内田樹訳、国文社、一九八五年、二二八頁。
- (19) GS I-1, 135 (一九二三年一月一日、ルドルフ・エーレンベルクへの手紙)
- (20) *Ibid.*, 135-136. おそらく、ローゼンツヴァイクが描いている二つの像はシュトラスブルク大聖堂にあるものだろう。
- (21) *Ibid.*, 136.
- (22) GS II, 379.
- (23) ローゼンツヴァイクのシオニズム批判と同化主義批判は、次の著作を参照されたい。Stéphane Moses, *System and Revelation: The Philosophy of Franz Rosenzweig*, foreword by Emmanuel Lévinas, translated by Catherine Thanyi (Detroit: Wayne State University Press, 1992), 203-209.
- (24) GS II, 379.
- (25) *Ibid.*, 382.
- (26) *Ibid.*, 380.
- (27) *Ibid.*
- (28) Stéphane Moses, *System and Revelation*, 228.

- (29) GS II, 374.
- (30) *Ibid.*, 331.
- (31) *Ibid.*, 331. 以下、ひらがなで表記された「われわれ」は大文字の“das Wir”を意味する。
- (32) *Ibid.*, 331-332.
- (33) *Ibid.*, 332.
- (34) *Ibid.*
- (35) *Ibid.*, 333.
- (36) レヴィナス『困難な自由——ユダヤ教についての試論——』、二二七頁。
- (37) GS II, 338.
- (38) *Ibid.*, 264.
- (39) *Ibid.*
- (40) *Ibid.*, 264-265.
- (41) シュミットの思想については、以下の彼の著作を参照されたい。カール・シュミット『政治的なものの概念』田中浩、原田武雄訳、未來社、一九七〇年、あるいは『政治神学』田中浩、原田武雄訳、未來社、一九七一年。
- (42) GS II, 265.
- (43) GS III (“Vertauschte Fronten”), 236. ローゼンツヴァイクとハイデガーとの関係については、以下の論考を参照されたい。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) [「ハイデガーとローゼンツヴァイク——存在と時間——の一つの補遺」村岡晋一訳『みすず』一九九三年八月(三八九号)・一〇月(三九二号)]; Peter Eli Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2003). また『ゾヴォス討論の内容については以下の著作にまとめられている。エルンスト・カッシーラー、マルティン・ハイデガー、トニー・カッシーラー『ゾヴォス討論(カッシーラー対ハイデガー)・カッシーラー夫人の回想』岩尾龍太郎、岩尾真知子訳、『リキエスタの会』、二〇〇一年。

(44) また、ローゼンツヴァイクの歴史観を考察する場合、彼と後期シェリングの関係も重要である。彼はローゼンシュトックに送った手紙のなかでシェリングが『啓示の哲学』で論じた三つの時代区分、つまり「ペテロの時代」、「パウロの時代」、そして「ヨハネの時代」という用語を使っている (GS I, 303: 一九一六年一月三〇日、オイゲン・ローゼンシュトックへの手紙)。もちろん、この時代区分はフィオーレのヨアキムに遡るものであるかもしれないが、ローゼンツヴァイクはシェリングからこれらの時代区分を学んでおり、彼はヨハネの時代をフランス革命以後に設定し、そこにキリスト教の普遍性を見ている。それ故、ローゼンツヴァイクのキリスト教理解そして歴史観はヘーゲルの影響の下だけでなく、彼に対する後期シェリングの影響という問題圏に引き継がれるものである。ローゼンツヴァイクと後期シェリングの関係については、Stéphane Moses, *System and Revolution*, 42-45 が詳しい。また、フィオーレのヨアキムの思想とその影響については、以下の書物を参照されたい。カール・レーヴィット『世界史と救済史——歴史哲学の神学的前提——』信太正三、長井和雄、山本新訳、創文社、一九六四年。バーナード・マツギン『フィオーレのヨアキム——西洋思想と黙示的終末論』宮本陽子訳、平凡社、一九九七年。

- (45) GS II, 338.
 (46) *Ibid.*, 369.
 (47) *Ibid.*
 (48) *Ibid.*
 (49) *Ibid.*, 370.
 (50) *Ibid.*
 (51) *Ibid.*
 (52) *Ibid.*
 (53) *Ibid.*, 371.
 (54) *Ibid.*, 371-372.
 (55) ヘーゲルとユダヤ教の関係については以下の著作を参照されたい。Yirmiyahu Yovel, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews* (Cambridge: Polity Press, 1998), 1-101. 『深い謎——ヘーゲル、ニーチェとユダヤ人』青木隆嘉訳、法政大学出版局

二〇〇二年、二一—四二頁〕。

(56) GS II, 364.

(57) *Ibid.*, 372.

(58) モーゼスによれば、ローゼンツヴァイクにとつて「諸民族の生における国家」と「ユダヤ民族の生における典礼と礼拝の時間の経験」は同じ機能を果しており、「両者の場合、死から逃れ、永遠性を獲得する」とが重要である。Stéphane Moses, "Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs," in *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Internationaler Kongresskassel (1986). Bd. II, herausgegeben von Wolf Dietrich Schmied-Kowarzlik (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1988), 869.

(59) GS II, 390.

(60) Karl Löwith, "M. Heidegger und F. Rosenzweig: Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*," 74 [邦訳(三八九号)「六一頁」]。

(61) *Ibid.*, 98 [邦訳(三九一号)「三二頁」]。また、レーヴェットはローゼンツヴァイクとハイデガーの間には「二人称」の扱い方、つまり「他者」の問題にも違いがあると指摘している。*Ibid.*, 81 [邦訳(三九一号)「一六頁」]。

(62) レーヴェットのハイデガー批判はいろいろつかまざるが、とりわけ以下の著作を参照せよ。Karl Löwith, "Heidegger — Denker in dürftiger Zeit," in *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Heidegger — *Denken in dürftiger Zeit*. [『ハイデッカー——乏しき時代の思索者——』杉田泰一、岡崎英輔訳、未來社、一九六八年]。

(63) レーヴェットの論考は、最初は亡命の地アメリカにおいて英語で出版されたが、その時の副題が「時間性と永遠性」(Temporality and Eternity) であった。

(64) Karl Löwith, "M. Heidegger und F. Rosenzweig: Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*," 98, 100. [邦訳(三九一号)「三二頁—三三三頁」]。

(65) *Ibid.*, 99. [邦訳(三九一号)「三二頁」]。

(66) Bernhard Casper, "Responsibility Rescued," in *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. Paul Mendes-Flohr (Hanover, N. H.: University Press of New England, 1988), 90. カスパーは「ローゼンツヴァイク研究における二つのコンテクストとして「歴史主義」としての「ハイデッカー論」をあげている」。

- (67) ヨセフ・ハイム・イエルシヤルミ『ユダヤ人の記憶 ユダヤ人の歴史』木村光二訳、晶文社、一九九六年、一四八頁。なお、ここで彼はローゼンツヴァイクはベルリン大学でマイネッケの指導を受けたと書いているが、フライブルク大学の誤りである。
- (68) David N. Myers, *Resisting History: Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2003), 69. マイヤースは注でフリードリッヒ・W・グラーフの論文を参考にするよう促しているが、彼の指摘するとおりグラーフ、あるいはK・ノーヴァークの論文は「反歴史主義的な革命」というコンテクストの下で、一九二〇年代のドイツの神学を考察しており、興味深い視点を提示している。Friedrich Wilhelm Graf, "Die „antihistorische Revolution“ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre" in *Vernunft des Glaubens. Wissenschaft Theologie und kirchliche Lehre*. Herausgegeben von Jan Rohls und Gunther Wenz (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988); Kurt Nowak, "Die »antihistorische Revolution« Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland," *Troeltsch-Studien: Umstrittene Moderne*, vol. 4 (1987).
- (69) しかく、ローゼンツヴァイクと歴史主義の対立図式とは対照的に、ローゼンツヴァイクを「歴史主義者」とみなす研究もあつた。Leora Bahitzy, "On the Truth of History or the History of Truth: Rethinking Rosenzweig via Strauss," *Jewish Studies Quarterly* 7 (2000). しかも興味深いことだ、彼女はローゼンツヴァイクとレオ・シュト라우スを比較し、ローゼンツヴァイクの思想を「シュト라우ス自身の反歴史主義的議論に対するもつとも重大な挑戦」(225)と位置づけている。
- (70) Die „Grilli“-Briefe: Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy, Herausgegeben von Inkel Rühle und Reinhold Meyer. Mit einem Vorwort von Rafael Rosenzweig (Tübingen: BILAM Verlag, 2002).
- (71) Friedrich Wilhelm Graf, review of Die „Grilli“-Briefe: Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy by Franz Rosenzweig, edited by Inken Rühle/Reinhold Meyer (Tübingen: BILAM Verlag, 2002), and Franz Rosenzweig — Margrit Rosenstock. Vollständiger Briefwechsel. Franz Rosenzweigs Briefe an Liebess Grilli. Mit einigen Briefen von und an Eugen Rosenstock, deciphered and transcribed by Ulrike von Moltke, counterchecked by Michael Gormann-Thelen and Elfriede Büchsel, edited by Michael Gormann-Thelen (<http://home.deibel.net/user/gormann-thelen/edition.htm>), *Zeitschrift für Neuere Theologische Geschichte /Journal for the History of Modern Theology* 10 (2003): 153. グラーフは編集された二種類のローゼンツヴァイクの手紙を書評

し、それぞれの問題点を指摘している。前者の手紙は書物として出版されたものであり、後者のそれはインターネット上で公開されたものである。

- (72) *Ibid.*, 153-154. もちろん、ローゼンツヴァイクの政治や歴史に対する態度の変化は、すでに公刊され、彼の著作集にも収められている手紙にもあらわれている。モーゼスによれば、ローゼンツヴァイクが語る「ユダヤ民族の宗教的召命」は「歴史における不在」から「歴史に対して取られた隔たり」へ、また「政治的なものの否定」から「政治的なものの批判」へと解釈が変化していった。ステファヌ・モーゼス「真に受けられたヘーゲル」、六九頁。あるいは、Stephane Moses, "Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs," 873-875.
- (73) 例えば、シムニット『政治的なものの概念』、三三二―三六頁。
- (74) Ernst Troeltsch, "Die Krisis des Historismus," in *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923)*, Bd. 15, herausgegeben von Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Johannes Mikuteit (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002), 437.
- (75) GS I-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)
- (76) GS II, 117.
- (77) Martin Buber, "Franz Rosenzweig," in *Der Jude und Sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden* (Gertlingen: Verlag Lambert Schneider, 1993), 801.