

<b>Title</b>	瞬間と解体：H・コーエンと F・ローゼンツヴァイクにおける啓示と倫理
<b>Author(s)</b>	佐藤, 貴史
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.42, 2008.8 : 223-242
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4013">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4013</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

## 瞬間と解体

——H・コーエンとF・ローゼンツヴァイクにおける啓示と倫理——

佐藤 貴 史

はじめに

フランツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig, 1886-1929) の思想を世に知らしめた者の名を一人あげるとすれば、エマニュエル・レヴィナスにこそ、その名譽は帰されるべきであろう。主著『全体性と無限』のなかで、レヴィナスはローゼンツヴァイクによる「全体性の觀念に対する異議申し立て」に感銘を受け、ローゼンツヴァイクの『救済の星』(Der Stern der Erlösung, 1921) は「枚挙に暇がないほど本書の至るところに浸透している」と告白している<sup>(1)</sup>。レヴィナスの思想における倫理学の重要性を考えるならば、このような指摘がローゼンツヴァイクと倫理学を結びつけるのに重要な役割を果たしたことは間違いない<sup>(2)</sup>。またドイツにおいて精力的にローゼンツヴァイク研究を行ったベルンハルト・カスパーは、時間の問題についてマルティン・ハイデガーが「基礎存在論的に」問うたのに対して、ローゼンツヴァイクはその問題を「基礎倫学的に」、すなわち「他者とわたしとのあいだに生起する関係〔―対話〕の問題」として論じたと語っている<sup>(3)</sup>。ここではローゼンツヴァイクとハイデガーの関係はさておき、カスパーがローゼンツヴァイク

クの思想を倫理学の射程のなかにおいていることを確認するだけで十分である。<sup>(4)</sup>

もちろん「パルメニデスからヘーゲルまで」(von Parmenides bis Hegel)の観念論的な「古い思考」に抗う彼の「新しい思考」には他にもさまざまな倫理的解釈が可能であるし、それを試みることも自体、不当なことでもない。しかし、それでもなおローゼンツヴァイクを人間世界の秩序や関係の学としての倫理学、あるいはその倫理学を基礎づけるような宗教といった枠組みのうちに閉じ込めることには若干の戸惑いを感じられる。むしろ、そのような枠組みを解体してしまう要素も、彼の思想のなかには含まれているのではないだろうか。

本稿では、レヴィナスと同じユダヤ人でありながら、しかしまったく違う仕方でも倫理学とユダヤ教の関係を語ったヘルマン・コーエン (Hermann Cohen, 1842-1918) を媒介にして、ローゼンツヴァイクの新しい思考を考察してみたい。その際、両者の倫理観のみならず、人間論や歴史観そして時間論も問題となるだろう。同時にここでは両者の類似よりも相違の方が浮き彫りになり、それは最終的に世代間の違いとしても明らかにするはずである。

## 一 最後の体系家コーエンの転回<sup>ケール</sup>？

ローゼンツヴァイクは、一九一三年と一九一四年にベルリンにおいてすでに大学を退職したコーエンの講義を聴いている。<sup>(6)</sup>さらに彼はコーエンの『純粹認識の論理学』(一九〇二)を読み、「途方もなく難しい」という感想を手紙に残している。<sup>(7)</sup>しかし本稿にとつて興味深いのは、一九一八年にローゼンツヴァイクがコーエンの最後の著作『ユダヤ教の源泉に基づく理性の宗教』<sup>(8)</sup>(一九一九)の草稿を読んでいたという事実である。複数の研究者によって指摘されているように、その際ローゼンツヴァイクはその書物の第一〇章「我としての個人」、第一章「贖罪」、第二章「贖罪の

日」から大きな影響を受けたという。ただし注意しなければならないのは、ローゼンツヴァイクの名著『救済の星』はすでに第一次世界大戦の戦場においてかなりの部分書かれていたがゆえに、コーエンの草稿の影響をどこまで『救済の星』のなかに読み込むことができるのかという問題が存在することである。事実、五〇〇頁近くある『救済の星』のなかで、コーエンの名前があげられることはけつして多くないし、コーエンの『純粹認識の論理学』における「根源の論理」が前面に出されている感もある<sup>(9)</sup>。

しかし、ローゼンツヴァイクは『救済の星』とは別に、いくつかの小論や手紙のなかでコーエンについて語っている。しかも、そこでは積極的に晩年のコーエンの新しき、こういつてよければコーエンの転回<sup>ケル</sup>について記している。彼は、コーエンの『理性の宗教』の意義はまさに次のことのうちにあるのではないかと自問する。すなわち、この書物は「一人の体系家の、おそらく古い意味における最後の体系家による、哲学の貴族的な高慢から自然な思考がもつている自由ですべての人に開かれた謙遜への突破<sup>(10)</sup>」を示しているのではないのか。そして、「この書物は人間の哲学的発見に関する唯一の報告ではないのか。二五〇〇年以来、学としての哲学が『自我』(Ich) についてしか知らず、ドイツ的にいえば、哲学者についてしか知らなかったのちになされた人間の哲学的発見に関する唯一の報告ではないのか」<sup>(11)</sup>。このローゼンツヴァイクの問いには、「自然な思考」(natürliches Denken) という言葉がみられるが、彼によれば、「自然な思考」とは「人間に関する知を知っており、このような知を観念論的な自己欺瞞のなかで、もはや手放すことはないし、以前のあらゆる思考のように、それ(Es)、あるいは自我(Ich) から出発する代わりに、我と汝の相互関係(Wechselverhältnis von Ich und Du) から出発する」思考である<sup>(12)</sup>。これらの引用では詳細な議論は展開されていないが、ローゼンツヴァイクにとって晩年のコーエンは「最後の体系家」として終わったわけではないことが示唆されている。そして、彼はコーエンの転換点をこれまでの哲学とは違う「人間の発見」や「我と汝の相互関係」のうちにみているのである。

さらにローゼンツヴァイクは最晩年に「取り替えられた前線」（一九二九）という小さいながらも、興味深い文章を残している。この小論は、コーエンの『ユダヤ教の源泉に基づく理性の宗教』の第二版の出版にあわせて書かれた一種の宣伝文である。そのなかで彼は晩年のコーエンは所謂「新カント派」のコーエンではないことを宣言し、観念論と袂を分かつた自らの「新しい思考」と晩年のコーエンがきわめて近い位置にあることを述べている。すなわち、コーエンもまた「学者・ブルジョア思想」に抗いながら、「個人そのもの」を情熱的に擁護し、彼の晩年の哲学の基礎概念である「相関関係」(Korrelation) という思想でもって観念論的な哲学を乗り越えていこうとする<sup>(13)</sup>。そして、最後に彼はコーエンを次のように称賛するのであった。「彼の晩年の著作が、すべての『マールブルク学派』をはるかにしのぐような天才的な章、つまり観念論の『産出的』理性を、神によって創造された理性、つまり被造物としての理性と取り替えるような章を含んでいるのも、いわれないことではないのである」<sup>(14)</sup>。

このようにローゼンツヴァイクは、『救済の星』とは別の箇所でもコーエンの晩年の思想に対してかなり高い評価を下していることがわかる。しかし、それでもなおコーエンとローゼンツヴァイクの思想のあいだには違いのほうが際立っているように思える。すでに述べたように、ローゼンツヴァイクの『救済の星』のうちにコーエンの影響を見出すことは、彼が本文のなかでコーエンの名を挙げて論じたりすることがきわめて少なく、またこの書物には注が一つも付けられていないがゆえに、実証的に特定することはかなり難しい。それゆえ、ここでは両者の影響関係を跡づけることに拘泥するのではなく、むしろ両者の思想をテキストの上でのみ考察し、とくに両者の違いに焦点を当てながら、最終的には冒頭で述べた問題に迫ることにしよう<sup>(15)</sup>。

## 二 全体性からの解放

『ユダヤ教の源泉に基づく理性の宗教』というタイトルは、コーエンの立場をよくあらわしている。すなわち、「ユダヤ教の源泉」というのは彼のユダヤ人としての出自を、そして「理性の宗教」というのは彼が長年研究し、そこに自らの哲学体系を築き上げたカント哲学、そして倫理学を暗示しているのであり、彼の思想を「ユダヤ教、ドイツ性、そして倫理的普遍主義の理念化された総合」<sup>(16)</sup>とみなすこともあながち間違いいではないだろう。この書物をどのように読み、評価するかはきわめて大きな問題であるが、一つ確実にいえることは、コーエンは哲学や倫理学あるいはユダヤ教のどちらか一方に肩入れしているのではないということである。彼は、あくまで「宗教と倫理の相互浸透」<sup>(17)</sup>を指摘しているのであり、「真の宗教を理性の宗教として構築し、単に歴史的な意味でのユダヤの宗教を分析するだけで、理性の宗教の教えを発見したいと願ったのである」<sup>(18)</sup>。コーエンによれば、「倫理学においては人間の我は人類の我となる。そして人類のなかではじめて、人間の主体を倫理的に保護できるような人間の真の客観化が達成される」<sup>(19)</sup>。また彼にとつて「人類は普遍的倫理の主体である。また倫理学によれば、個人は人類というイメージのなかでのみ、それゆえ倫理学自体の権限の内部でのみ、いい換えれば、理性の自律的な法則のなかでのみ倫理を完成させることができる」<sup>(20)</sup>。もちろん、コーエンはここで議論をやめるわけではない。このような人間は、形式的なものであり、一般化された個人にすぎないだろう。彼は、これまでの倫理学に伴う問題性に十分に気づいた上で、人間における罪の問題に触れる。コーエンによれば、人間が「我としての個人」となるためには自らの罪を一つの事実として受け入れるべきであり、そこから「神の前での罪を通して個人は我へ到達しなければならない」<sup>(21)</sup>のである。そして、同時に「罪からの方向転換の

可能性を通して、罪ある個人は自由な我となる<sup>(23)</sup>。彼にとつて「個人を我としての成熟性にもたらすのは、神との和解だけである」。しかし、こうして形式的な人間ではなく、罪から解放され、倫理的自由を回復しようとする我に目覚めた個人もまた、彼によつてすぐに普遍的な倫理の主体たる人類の理念——この視点は、のちに論じられるコーエンのメシアニズムとも密接な関連がある——と結びつけられる。「神の前での罪は、人類の目標への媒介であり、その目標は罪から解放された我が示している<sup>(24)</sup>」。

先に述べたように、ローゼンツヴァイクは晩年のコーエンによる人間の発見に称賛を惜しまなかった。しかし、われわれのみるところ、コーエンの立場とローゼンツヴァイクのそれにはけつして小さくない隔たりがあるように思われる。ローゼンツヴァイクは、コーエンが「相互関係」あるいは「相関関係」という関係の視点の下で人間を発見したこと、すなわち神と人間、ないしは我と汝という観点において人間を発見したことに對して賛同を示したわけだが、ローゼンツヴァイクにはそのような人間を人類のような普遍的理念と結びつける視点はほとんどみられない。事実、彼が『救済の星』のなかで語る人間——あるいは、「自己」(Selbst)ともいい換えられる——は人類や倫理の下で語られるものではない。むしろ、ローゼンツヴァイクはそのような普遍的な人類や倫理といった全体性をすべて解体したところに、それでもなお残る人間について語っているのである。このような意味において、ローゼンツヴァイクとコーエンの齟齬は、コーエンが宗教を媒介としながらも一貫して個人を人類や倫理の領域に導こうとするところにあるといえよう。

ローゼンツヴァイクが求めている自己とは、神との特異な出会いを生きながらも、全体性や普遍性に解消されることなく実存するユニークな自己である。それは「罪から解放され、救済された個々の我を無限の課題として実現するような理想的な意味<sup>(25)</sup>」のなかで、普遍的な人類に向かつていく人間ではけつしてないのである。もしこのような指摘が正しいのであれば、われわれはローゼンツヴァイクがコーエンと袂を分かるところにある「メタ倫理的な人間」(der

metaphysische Mensch) という表現、とりわけ、その「メタ」(meta) 概念が何を意味しているのかに注目しなければならぬだろう。

ローゼンツヴァイクが「メタ」という概念を用いるとき、それは観念論的な全体性から解放された人間——これと同時に、神と世界も全体性から解放される——、「絶対的事実性」(absolute Tatsächlichkeit)<sup>(27)</sup> としての人間がいかなる状態におかれているかを示そうとしている。彼によれば、「メタ」とは事実性の「本質的な分離性」(die wesentliche Getrenntheit) と「相対している『超越』」(die “Transzendenz” zueinander) を意味している。<sup>(28)</sup>

前者の「本質的な分離性」とは存在論に関わるものであり、それぞれの事実性は何ものにも還元することができないという意味での存在論的立場をあらわしている。また後者の「超越」としての「メタ」理解は人間が全体性から解放され、それぞれが自足性に向かって超越して行く局面を描いている。ローゼンツヴァイクによれば、人間にとつての全体性とは端的にいつて倫理である。「哲学は人間を、『人格性』としての人間をも倫理のなかで捉えようと考えてきた」<sup>(29)</sup>。人間は倫理から超越すること——「メタ倫理的」になること——、全体性からのおのれの分離と自足性を維持することになる。これに対して哲学が人間を捉えるということは、人間を概念へ解消することを意味した。それが仮に倫理であつても同じことだとローゼンツヴァイクはいい、カントに批判の矢を向ける。「……まさにカントの場合、普遍的に妥当する行為としての道徳律の定式化によって、ふたたび人間の一者性を超えた万物の概念は勝利を手にしたのであつた」<sup>(30)</sup>。そして次のように彼は、これまでの倫理を批判する。

倫理が、たとえどれほど根本的にあらゆる存在に抗して一つの特別な立場を行為に委ねることを欲したとし

ても、それにもかかわらず倫理は実行に際して必然的に行為をふたたび認識可能な万物の円(「全体性」)のなかへと引きずり込んだのであつた。<sup>(31)</sup>



ローゼンツヴァイクによつて人間はこの既存の倫理のなかから超越することを、すなわち「メタ倫理的な人間」は倫理が描いてきた円環の彼方に立つことが要求されているのであり、そのような彼方は善悪の彼岸を指し示している。

こうして全体性が解体された結果、あらゆる束縛や義務から解放された人間が誕生することになる。しかし、このような人間はあらゆるものから《解放》されたが、同時にあらゆるものに自己を閉ざしている人間でもある。すなわち、「メタ倫理的な人間」は全体性から《解放》されたが、いまだ自己を外に向けて《開放》していないのである。コーエンが人間を神へ、そして罪から解放された個人を人類へ結びつけていったように、ローゼンツヴァイクもまた現在における啓示というカテゴリーの下で神と人間を、未来における救済というカテゴリーの下で人間と世界を、「あらゆる経験の根本語」である《と》を媒介にして関係づけていく。<sup>(32)</sup>これはまさに、コーエンの「相関関係」の概念と形式的には同じ出来事が生じているといつてよいだろう。とはいえ、内実においてはやはり違いがあるといわざるをえない。かくしてわれわれの次の課題は、両者の啓示論を、すなわち神と人間とのあいだに起こる相関関係をめぐる両者の隔たりを考察することである。

### 三 神の啓示と固有名

『理性の宗教』というタイトルが暗示しているように、その書物のなかでコーエンは「啓示は、理性の創造である」<sup>(33)</sup> (Die Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft) と明確に書いている。もちろん、このことは彼が神の啓示をイスラエルや人類に対する神の愛の問題としてまったく扱っていないということを意味しない。しかし、ローゼンツヴァイク

のように、啓示を「愛する者」と「愛された者」の関係という人格的な関係として論じることは、少なくとも彼の啓示論においてはほとんどないといえよう。<sup>(34)</sup> コーエンの場合、啓示の出来事としての神と人間の相関関係は、この理性の創造を土台として展開される。すなわち、「……理性を通してのみ、認識能力を通してのみ、神との相関関係に入ることが出来る人間になる。神の観点からみても、理性は神が人間との相関関係に入っていくことのできる条件である。……理性とはそれによって相関関係が達成され、それゆえ神と人間とによって共通であらなければならない概念である」<sup>(35)</sup>。ローゼンツヴァイクは、先に述べたように、コーエンにおける「被造物としての理性」という考え方こそ、観念論を越える思想だとしてそれに高い評価を与えたが、同時に啓示論を理性の創造に集中させていくことには違和感をおぼえたようである。おそらくこのことを指すと思われることが、手紙のなかで次のように綴られている。

その書物『「理性の宗教」』にあるコーエンの立場とは次のことを意味します。神はすべてを、生命や血、そして死さえもお与えになるように、啓示を「お与えになります」。ところで、わたしはその文章にある「ように」という語をもちや強調しません。神は生命と血をお与えになりますが、神は啓示を「お与えになりません」<sup>(36)</sup>。むしろ、神は啓示「のなかで御自身を」お与えになるのです。

コーエンの立場を示している「神は……啓示を『お与えになる』』という箇所は、おそらく神による理性の創造を示しているのではないだろうか。神が人間に啓示としての理性を与えたということ。これに対して、ローゼンツヴァイクは「神は啓示『のなかで御自身を』お与えになるのです」と反論している。これはまさに人間による神経験を意味しているのであり、ローゼンツヴァイクは『救済の星』においてこのような出来事を神の愛の経験とみなしている。彼にとつて啓示とは、理性の創造ではなく、自己閉鎖した「メタ倫理的な人間」が神の愛を経験することで自らを開示して

いく現在の出来事である。彼によれば「神はけつして愛することをやめないし、「人間の」魂は愛されることをやめない」<sup>(37)</sup>。こうして自己を閉ざした人間（＝「メタ倫理的な人間」）は「愛された魂」<sup>(38)</sup>（geliebte Seele）になり、神に愛されているということは本質的に魂の「純粋に受動的な属性」<sup>(39)</sup>にほかならないのである。

そして、このような神の愛は、同時に固有名による神の呼びかけとして「愛された魂」である人間に降り注いでく。ローゼンツヴァイクは次のように「固有名」を定義する。

固有名 (Eigename) とは、自分自身の一名前 (Eigenname) ではもちろんなく、人間が恣意的に与えた名前でもなく、むしろ神御自身が人間に対して創造し、ただこのような理由で創造者の創造としてのみ（人間にとつて）固有であるような名前である。<sup>(40)</sup>

神は自ら創造した固有名でもって「類概念なき単独者」<sup>(41)</sup>である人間に語りかけることで、人間は神との「現実的な対話」<sup>(42)</sup>（die wirkliche Wechselrede）のなかに入っていく。しかも「固有名での呼びかけ」は現在、瞬間ごとになされるものである。神の愛は「過去を失っており」、「まさに——この瞬間のうちに——到来したというつねに新しいたいま」こそ神の愛に相応しい瞬間である——<sup>(43)</sup>このことは『救済の星』における啓示の章のタイトル「絶えず刷新される魂の誕生」にもよくあらわされている——。神による「固有名での呼びかけ」を媒介にして「わたしは瞬間ごと生まれ変わらなければならない」<sup>(44)</sup>のであり、これは普遍概念に解消されることのない「類概念なき単独者」、神によって固有名を与えられたユニークな我を示している。そして、このような神の呼びかけとしての啓示の現在の出来事には、コーエンがいうような啓示としての理性の創造のうちにはおさまりきれない意味があるといえよう。ローゼンツヴァイクは、固有名をもったユニークな我との関連において次のようにコーエンとの違いを述べている。「我—汝は全体性（我—それ）の

問題を前提としている。これがわたしをコーエンから分かつところである。わたしの場合、我―それは我―汝から生まれる。コーエンの場合、我―汝が我―その隙間を埋めている。<sup>(45)</sup>やはりここでもまた、ローゼンツヴァイクはコーエンの相関関係のなかに全体性の問題が忍び込んでいることを憂慮しているのであり、そこでは全体性が我に先立つのである。ローゼンツヴァイクにとつて、瞬間ごとに生起する特異な出会い、すなわち我―汝関係としての神の啓示があらゆるものの中心とならなければならないのであり――「あらゆるものが啓示のなかにある」<sup>(46)</sup>――、だからこそ彼は自らの啓示論を『救済の星』における「核となる巻」<sup>(47)</sup>(Kernbuch)と呼ぶことができたのである。

#### 四 無限と瞬間

さて、ローゼンツヴァイクの啓示論においては現在、瞬間といった《いま・ここ》という次元が重要な意味をもっている。そして、啓示論に続く救済論においても、救済は未来の次元であるといわれながら、「先取り」(Vorwegnahme)という概念を媒介にして現在という時間に収斂していくことになる。まさにこの点が、コーエンのメシアニズムとの関係で大きな違いとしてあらわれることになる。ローゼンツヴァイクにとつて救済とは神の王国の到来を意味しているが、それは此岸の世界が、直線的に――現在から未来へ――神の王国に向かって進歩して行くのではない。ここにローゼンツヴァイクの救済概念における特異な時間理解がある。

王国は、つねに未来的であると同様にすでにそこに存在している。王国は、一回限りでなおもそこに存在しているのではない。王国は永遠に到来する。<sup>(48)</sup>

王国は未来にありながらすでに現存し、現在のうちにある。しかも王国は静的に存在しているのではなく、今日、未来から到来する。<sup>(49)</sup>このような現在とも未来ともいい難い時間をローゼンツヴァイクは「永遠性」と呼び、人間は「跳躍版」としての現在<sup>(50)</sup>を通して永遠性に到達する。しかもこの永遠性は、時間軸の上で測ることのできるものではない。

永遠性は大変長い時間ではなく、今日と同じように確実でありうるような明日である。永遠性は未来であることをやめることなく、それにもかかわらず現在の的であるような未来である。永遠性は今日である。しかしこの今日は、今日であることを越えて存在することを自ら意識しているのだ。<sup>(51)</sup>

引用にある「大変長い時間」とはローゼンツヴァイクにとつて「無限」をあらわす時間であり、この無限の時間は「絶えず」(immerzu)という時間を示しているにすぎない。<sup>(52)</sup>「無限」と「永遠」は区別されなければならず、その意味では永遠性と同様に王国の到来も無限の時間とは関係がないし、日常的な時間の単位にも規定されない。現在の未来としての永遠性そして王国は、少なくとも過去・現在・未来という直線的で等質的な時間概念では測ることができないのである。それは今日到来するものであり、「あらゆる瞬間が最後の瞬間でありうるということが瞬間を永遠にする」<sup>(53)</sup>。あらゆる比類なき瞬間は、まさに「未来の根源」(der Ursprung der Zukunft)<sup>(54)</sup>であり、それをモーゼスは「メシア的切望」<sup>(55)</sup>の瞬間と呼ぶ。

このようなローゼンツヴァイクの議論には、明示はされていないものの、コーエンの歴史観、すなわちメシアニズムと鋭く対立するものが含まれている。コーエンにおいては、メシアニズムの名の下で人類の理念が無限の課題として、未来という次元と密接に結びつけられる。しかも、そのとき国家なきユダヤ民族が人類の象徴となる。「民族は維持さ

れたが、国家は崩壊した。これが神の摂理によるメシアニズムの象徴である<sup>(56)</sup>。このようなユダヤ民族を、コーエンは「人類の望ましい状態<sup>(57)</sup>」のしるしだという。国家なき一なる民族は、未来の一なる人類を象徴しているのである。そして、ユダヤ教の預言者たちは「歴史の理想主義者」であり、「彼らのヴィジョンが、未来の存在としての歴史概念を生み出した<sup>(58)</sup>」。しかも、そのような未来にあらわれるメシアは一人の人格である必要はない。

メシアのアイデンティティ、理念としてのメシアの意義は、メシアの人格の克服のうちに、そしてその象徴の純粹な時間概念への解消のうちに……示されている。時間は未来に、未来にのみなる。過去と現在在未来というこの時間のうちに沈んでいく。このような時間への帰還が、もつとも純粹な理念化である。……人間の現存在は、このような未来の存在へ向けて立ち上がる<sup>(59)</sup>。

こうしてコーエンのメシアニズムは、国家なきユダヤ民族と人類の理念を重ね合わせながら、無限に未来へ向けて投影される。それは、人間同士の平和であると同時に神や自己との宥和を目指すことになる。先にみたように、このような未来優位の歴史意識はローゼンツヴァイクには希薄である。永遠性は、そして神の王国は無限の課題でも、未来に存在するものでもない。それは《いま・ここ》に到来するものである。彼によれば、先取りを通して「永遠性は加速され<sup>(60)</sup> (beschleunigen) なければならず、永遠性はつねに『今日』すでに到来することができなければならない。これによってのみ、永遠性は永遠性なのである」。

このようにローゼンツヴァイクは、現在と未来、瞬間と永遠性といった概念を駆使しながら、直線的で等質的な時間概念を解体していく。啓示における神と人間との対話的關係も、実のところ単なる現在ではない。彼によれば、『神が愛する』とは、もつとも純粹な現在 (reinste Gegenwart) である<sup>(61)</sup>。過去も未来も捨棄された、あるいは現在のなか

に完全に解消されてしまった瞬間こそ、啓示という特異な出来事の現在であり、まさに永遠性はそのような現在のなかに、《いま・ここ》に到来するかもしれないのである。

## おわりに

かつてレオ・シュトラウスはコーエンの思想は「第一次世界大戦以前の世界のもの」であるといい、「近代の進歩への信念」はその後に起きた共産主義のロシアやヒトラーのドイツには役に立たないと述べた。<sup>(62)</sup> 無限の前進を信じるコーエンの思想がどこまでも理想的で、倫理的であることは疑いないし、彼は倫理の可能性を確信できた時代に倫理を語っていたのではないだろうか。それに対して、ローゼンツヴァイクの次の世代であるレヴィナスはナチスの蛮行を通過した状況のなかで、すなわち倫理を語ることが著しく困難な時代のなかで倫理を語ろうとした。それでは、ローゼンツヴァイクはどうだろうか。カスパーの議論を中心にしながら、とりわけローゼンツヴァイクの啓示論を「対話的思考」という一つの倫理として読むことは十分が可能かもしれない。その意味では、神の愛に基礎づけられた倫理というものがローゼンツヴァイクの思想のなかには存在する。しかし、《いま・ここ》という切迫した時間と状況を意味する「瞬間」、「もつとも純粹な現在」、あるいは永遠性の加速といった語彙は過去や未来というパースペクティブの消失、意味秩序や因果連関の無化といった反歴史主義的な傾向を示しているのではないか。<sup>(63)</sup>

例えば、ローゼンツヴァイクは晩年にシオニズム運動を批判しながら、次のような手紙を書いている。「日常政治のせせこましい非一貫性ではなく、決定的作用をもつ偉大な非一貫性……こそが、現実をそれに従って考慮するために人がはじめて公式として据えねばならない定数なのです」。<sup>(64)</sup> 「決定的作用をもつ偉大な非一貫性」こそ、あらゆる既存の意

味連関を度外視した行為が目指すものであり、それは日常的な時間とは異なる特異な瞬間の下でなされるのかもしれない。コーエンは一九世紀的な意味において無限の課題としての倫理を論じ、理念化されたメシアニズムを信じた。これに対して、ローゼンツヴァイクはどうか。彼は先鋭化された時間意識の下で、「パルメニデスからヘーゲルまで」の哲學的伝統や倫理をも含むあらゆる意味秩序の解体とその再構築の狭間で思索したと思われる。もしそうであるならば、そこには倫理的な相互関係の意志のみならず暴力的な解体の衝動も潜んでいたといえないだろうか。

## 注

引用文中の「」は佐藤による補足である。また佐藤が引用に傍点を付した場合はその旨を付記した。

- (1) エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』（合田正人訳、国文社、一九八九年）、二五頁。
- (2) ローゼンツヴァイクとレヴィナスの関係については以下の研究を参照されたい。Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas* (Princeton: Princeton University Press, 1992); Richard Cohen, *A Eleutions: The Height of The Good in Rosenzweig and Levinas* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).
- (3) Bernhard Casper, "Zeit-Erfahrung-Erösung," in *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004), 16-17.
- (4) カスパーは「いち早くローゼンツヴァイクの思想をM・ブーバーと並ぶ「対話的思考」の系譜に位置つけた人物でもある。Bernhard Casper, *Das Dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1967, 2002).



- (5) Franz Rosenzweig, *Der Mensch und Sein Werk: Gesammelte Schriften II: Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung von Reinhold Mayer (Hague: Martinus Nijhoff, 1976), 14. (ズルマ' Der Stern der Erlösung ヲチノソ)。
- (6) ローレントローヤンサンマインの『ユダヤ教の源流』の註記上の事実関係、あるいは簡潔な影響関係についてはズルの書物を参考のことだ。Casper, *Das Dialogische Denken*, 167-169; Stéphane Moses, *System and Revelation: The Philosophy of Franz Rosenzweig*, foreword by Emmanuel Lévinas, translated by Catherine Tihanyi (Detroit: Wayne State University Press, 1992), 45-49; *Philosophical and Theological Writings*, by Franz Rosenzweig, translated and edited, with notes and commentary, by Paul W. Franks and Michael L. Morgan (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2000), 84-85, 140-143.
- (7) Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher. 1Band. 1900-1918*, herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheimann unter Mitwirkung von Bernhard Casper (Hague: Martinus Nijhoff, 1979), 592 (Brief an die Mutter, 15. 8. 1918).
- (8) ズルマ' 文中では『ユダヤ教の源流』に基づく「理性の宗教」を『理性の宗教』と略すことになっている。
- (9) 「クルマン・ローエンがはじめて」数学のなかに思考のオルガノン (ein Organon des Denkens) を発見した。とうとうのまよに数学は「にして普遍的な零」という空虚な無から諸要素を産出するのではなく、その都度探し出された特定の要素に分類された微分の無から諸要素を産出するからである。微分は「自らのごまじ無と何かを結びつけよう」*Der Stern der Erlösung*, 23.
- (10) Franz Rosenzweig, "Hermann Cohens Nachlasswerk," in *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften III: Zweistromland: Kleine Schriften zu Glauben und Denken*, herausgegeben von Reinhold und Annemarie Mayer (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984), 230. (ズルマ' Zweistromland ヲチノソ)。
- (11) Ibid.
- (12) Ibid.
- (13) "Vertauschte Fronten," in *Zweistromland*, 237. 「取り替えられた前線」(村岡晋一訳『現代思想』臨時増刊カント、青土社一九九四年三月) 一八五頁。
- (14) Ibid. 同頁。

- (15) 例えば、次のような指摘もある。「ローエンは第一部でのみ明確に、とりわけ『純粹認識の論理学』との関連において引用されているにもかかわらず、『救済の星』はそのすべての部においてヘルマン・ローエンの『理性の宗教』に対するローエンの「答」を示している」(Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Baber* (München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2006), 129).
- (16) Andrea Poma (translated by John Denton), "Hermann Cohen: Judaism and Critical Idealism," in *The Cambridge Companion to Modern Philosophy*, edited by Michael L. Morgan and Peter Eli Gordon (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 82.
- (17) Julius Guttmann, *Philosophy of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, translated by David W. Silverman, Introduction by R. J. Werblowsky (New York/Chicago/San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 365. 『トトヤ哲学』(合田正人訳、みすめ書房、二〇〇〇年) 三六五頁。
- (18) Ibid. 同上。
- (19) Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Leipzig: Gustav Fock G. m. b. H., 1919), 15. (六七) Die Religion der Vernunft (六八)
- (20) Ibid., 24.
- (21) Ibid., 220.
- (22) Ibid., 227.
- (23) Ibid., 222.
- (24) Ibid., 220.
- (25) Andrea Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, translated by John Denton (Albany: State University of New York Press, 1997), 220. 徳文原用者。
- (26) *Der Stern der Erlösung*, 17.
- (27) Ibid., 25.
- (28) "Das Neue Denken," in *Zweistromland*, 146.
- (29) *Der Stern der Erlösung*, 11.

- (30) Ibid.
- (31) Ibid. 傍点引用者。
- (32) “Das Neue Denken,” in *Zweistromland*, 158.
- (33) *Die Religion der Vernunft*, 84.
- (34) 例えば、R・シンクレアによれば、コーエンは『理性の宗教』における「啓示」に関する章においても、また「宗教的愛の問題」に関する章においても、「我と汝とのあいだの人格的關係としての神と人間とのあいだの対話的交換を扱っていない」<sup>51</sup>。Renate Schindler, *Zeit Geschichte Ewigkeit in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung* (Berlin: Parerga Verlag GmbH, 2007), 283.
- (35) *Die Religion der Vernunft*, 102-103.
- (36) Franz Rosenzweig, *Die „Griffe“ Briefe: Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, herausgegeben von Inken Kühle und Reinhold Mayer, mit einem Vorwort von Rafael Rosenzweig (Tübingen: BILAM Verlag, 2002), 182 (9. 11. 1918).
- (37) *Der Stern der Erlösung*, 189.
- (38) Ibid.
- (39) Ibid.
- (40) Ibid., 196.
- (41) Ibid., 208.
- (42) Ibid.
- (43) Ibid., 178.
- (44) Casper, *Das Dialogische Denken*, 127.
- (45) “Hermann Cohens Nachlasswerk,” in *Zweistromland*, 226.
- (46) *Der Stern der Erlösung*, 278.
- (47) Ibid., 225.
- (48) Ibid., 250.

- (49) *Ibid.*, 253.
- (50) ステファヌ・モーゼス「ユートピアと救済」、『歴史の天使』、合田正人訳、法政大学出版社、二〇〇三年、九二頁。
- (51) *Der Stern der Erlösung*, 250.
- (52) *Ibid.*, 253.
- (53) *Ibid.*, 252-253.
- (54) *Ibid.*, 253.
- (55) *Moses, System and Revelation*, 137.
- (56) *Die Religion der Vernunft*, 297.
- (57) *Ibid.*
- (58) *Ibid.*, 308.
- (59) *Ibid.*, 293.
- (60) *Der Stern der Erlösung*, 321.
- (61) *Ibid.*, 183.
- (62) Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, with an introduction by Thomas L. Pangle (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 168.
- (63) 一九二〇年代初頭に姿をあらわし、反歴史主義的な思想をもったローゼンツヴァイクやカール・バルトのことを「神のフロント世代」と呼んだのはF・W・グラーフである。彼によれば、当時の終末論的な言説は「伝統的な時間言語の根源的な批判」を引き起こし、「過去、現在、未来という見通しのきく区別」は「時間の加速」に取って代わられた。また、「神のフロント世代」に属する思想家たちは、「啓示の歴史」、「神の言葉の歴史」、「神の王国の歴史」などの新しい言葉を作り出し、「現在を質的に新たに把握」しようとしたのである<sup>56</sup>。Friedrich Wilhelm Graf, "Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik," *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (2004).
- (64) Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher: 2.Band. 1918-1929*, herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheimann unter Mitwirkung von Bernhard Casper (Hague:

Martinus Nijhoff, 1979), 1149-1150 (Brief an Benno Jacob, 23. 5. 1927). 傍点引用者。大竹弘二氏は、このような観点からなされた政治を「メシア的な政治」と呼ぶ。大竹弘二「実存哲学から政治へ——フランツ・ローゼンツヴァイクにおけるユダヤ性の実践的意味——」(『哲学・科学史論集』第八号、二〇〇六年)。その他の点においても、本稿は大竹氏の論文から多くの示唆を与えられたことをここに記しておく。

付記 本稿は日本基督教会第五回学術大会(二〇〇七年九月二一日、於京都大学)で発表した原稿に大幅な加筆・修正を施したものである。