

フランツ・ローゼンツヴァイクの思想と「実存哲学」 **Franz Rosenzweig as an existential philosopher**

丸山 空大

東京外国語大学大学院総合国際学研究院

MARUYAMA Takao

Institute of Global Studies, Tokyo University of Foreign Studies

1. 本稿の目的及び方法
2. 問題の背景
 - 2-1 実存哲学
 - 2-2 ローゼンツヴァイクの経歴とドイツ・ユダヤ人社会での受容
3. 実存哲学としての『救済の星』
 - 3-1 カール・レーヴィット「M・ハイデガーとF・ローゼンツヴァイクあるいは時間性と永遠」
 - 3-2 エルゼ・フロイント『フランツ・ローゼンツヴァイクの実存哲学』
4. 実存哲学をもとめる時代——現状肯定としての精神の変革

キーワード：ローゼンツヴァイク、実存哲学、実存主義、ハイデガー

Keywords: Rosenzweig, existential philosophy, existentialism, Existenzphilosophie, Heidegger



本稿の著作権は著者が所持し、クリエイティブ・コモンズ表示4.0国際ライセンス(CC-BY)下に提供します。
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.ja>

要旨

実存を論じる近代の哲学は、市民社会のなかで思想の受容者の生き方に影響を与えようとする。このためそれは、哲学に対する社会の側からの要求と哲学者自身の社会に対する要求のあいだで成立するという面をもつ。ローゼンツヴァイクは、実存哲学という語がドイツで普及する1920年代に活躍し、その思想はすぐに実存哲学として解釈された。これら最初期の研究は、ローゼンツヴァイクの宗教哲学的な主著『救済の星』をハイデガーのような実存哲学として理解しようとしたが、『救済の星』は実存哲学が批判した観念論的体系哲学の性格を多分に備えており、ただちに実存哲学に分類できるものではなかった。結果として、それを実存哲学として理解したい解釈者たちは、求めるものをみつけることができないという事態に陥った。本稿は、このような解釈上の行き違いを手掛かりに、解釈者たちがローゼンツヴァイクの思想と実存哲学のあいだに予感した共通性が、思想の内容上のものというよりはそれがもつ社会的機能であったことを示す。

Abstract

“Existence” had become one of the most popular keyword in the western philosophy since the end of the 19th century. This type of philosophy, among which was Existenzphilosophie that appeared in the late 1920's Germany, not only formulates theories about individual human beings in their concreteness, but also tries to intervene in the actual social lives of those who read it and receive its contents. Thus, its character is determined between philosophers' will to impose influence upon the readers' lives, and the expectation of society which is eager to have positive influence from it. Now Franz Rosenzweig lived in the time when a new philosophical trend Existenzphilosophie emerged, and his thought came to be interpreted as such already then. The interpreters expected his master work *The Star of Redemption* to be Existenzphilosophie, but because the *Star* was, in its systematic structure, an heir of the German idealism which Existenzphilosophie often criticized harshly, they could not find what they looked for in the work. Analyzing the gap between the interpreters and the interpreted, this paper discloses that the affinity the interpreters sensed between Rosenzweig and Existenzphilosophie was rather a social function than the theoretical contents of philosophy.

1. 本稿の目的および方法

人間の実存を論じる思想一般をひろく実存思想とよぶとしよう。それはサルトルやハイデガーあるいはキルケゴールといった具体的な名を連想させる一方で、あらためてどのような思想なのかと考えると判然としない。一般に実存は、個別的で具体的で現実的な人間の在り方や生き様のようなものを指示するとされる。このようなものが哲学の主題となったのは、「実存は本質に先立つ」

という標語からもうかがえるように、普遍的な人間理念や人間の本質ばかりを論じてきた既存の哲学に対する不満や批判からであった。とはいえ、この実存ということば自体ひとつの概念であり、それを理解可能で有意義なものとして論じるなら、ある程度一般性のある理論とならざるをえない。このように、実存を論じるという課題自体に困難があり、くわえて哲学する者たち自身の生や人格、つまり実存が多様であったために、実存思想は定まった形をとることがなかった。

このようなあいまいさにもかかわらず実存思想は、今日に至るまで重要であり続けている。たしかに、サルトルが揚言した「実存主義 existentialisme」こそ退潮した。しかし、哲学を私たちの現実的な生に結び付けたのが実存思想であるとするなら、その影響はいまもいたるところにみられる。書店の通俗哲学書を通覧するとき、私たちの生き方を論じるものがどれほど多いことか。それは、善く生きるよう人びとを導くという哲学の原初の動機が、絶対的なものとしての善の概念を見失った近代市民社会のなかで結んだひとつの果実だとみることでもできる。

伝統的哲学と近代市民社会の関係の変化のなかで生じた思潮として実存思想をとらえるとき、哲学がもつ社会的性質が問題になる。どのような哲学も、社会でなんらかの意味や機能をもつが、人間の生や現実との結びつきを主張する実存思想の場合、それはより大きな意味をもつ。こうした意味や機能は、哲学が社会に対して揮おうとする影響力と、受容する社会が哲学に期待する効能や役割とを複雑な仕方で反映するはずだ。本稿は、哲学がもつ社会的次元に着目しながら、特定の人物の思想が実存思想とみなされたりみなされなかったりする解釈史上のゆらぎを分析することで、当該の思想とそれを取り囲んだ社会の両面についての理解を深めることを目指す。

具体的には、本稿はユダヤ人の宗教哲学者として知られるローゼンツヴァイクの思想を取り上げる。ローゼンツヴァイクが生きたのは、近代的な実存思想がひとつの盛り上がりみせる20世紀初頭のドイツであった。実存哲学 Existenzphilosophie という語が普及しはじめるこの時代に、ローゼンツヴァイクの思想、そしてその主著『救済の星』は、さっそく実存哲学のひとつとして解釈されたのだった。とはいえ、『救済の星』はたしかに同時代の実存哲学と共通する点をもっていたものの、ただちに実存哲学に分類できるものではなかった。事実、ローゼンツヴァイクの思想を実存思想とする解釈は受容史の早い時期からみられたが、それが唯一の解釈ということにはならず、併存する多様な解釈のひとつにとどまり続けた¹⁾。

つまり、ローゼンツヴァイクの思想は実存哲学といわれたり、そうではないといわれたりしてきた。このような解釈のゆれは、解釈者の指向の違いを示しており、また、同一の解釈傾向が複数の解釈者のあいだにみられるのであれば、それはなんらか時代や社会の状況を反映しているはずである。本稿は、とりわけローゼンツヴァイクの思想の初期の受容²⁾を取り上げながら、彼の著作

1) たとえば現代の研究者ベンジャミン・ポロックは、ローゼンツヴァイクの主著『救済の星』を「後期シェリングの思想の影響を受け、ブーバーやハイデガー、ティリッヒの著作に伍するような実存主義」の著作として解釈しようとする研究が少なくなかったことを指摘しつつ、こうした解釈を退けている (Pollock 2009: 2)。

2) ローゼンツヴァイクは生前、その活動をとおして同時代のドイツ・ユダヤ人社会に名を残したが、その思想が継続的に研究や評価の対象とされてきたわけではなかった。そのため没後しばらくは研究自体が少なく、研究史を細かく時期区分することはむづかしい。本稿では、彼の思想の本格的な研究がアメリカやイスラエルで始まるより前（およそ1940年代前半まで）を初期とし、分析の対象とする。それはドイツにおいてヒトラー体制が終焉を迎え、また、イスラエル国家が建国されるより前の時期でもある。

と、それを実存哲学として理解したい解釈者とのあいだにみられるずれのなかにこうした社会的なものの反照を明らかにする。

そのためにまず、問題の背景として実存哲学という語やローゼンツヴァイクの簡単な経歴、そしてドイツ・ユダヤ人社会での彼の立ち位置について簡単に説明する。そのうえで、『救済の星』を中心にローゼンツヴァイクの思想を実存思想との関係で論じた二つの論考を取り上げる。そこで『救済の星』を実存思想として解釈しようとする際に困難が生じることを確認したうえで、最後に実存哲学とローゼンツヴァイクの思想の実質的な共通点について時代の状況をふまえて考察する。あらかじめ見通しを述べるなら、当時のユダヤ人社会におけるローゼンツヴァイクの評価においては、彼の後半生におけるユダヤ教の伝統への接近という経歴が、現代における宗教的回心の実例としてことさらに強調された。このような回心の構造と、同じ時代に流行の兆しをみせていた実存哲学のあいだに共通性がみられるのである。

2. 問題の背景

ローゼンツヴァイクの思想の最初期の受容、それも実存哲学との関連のなかでの受容という限定された局面を理解するためには、いくつかの背景を予備的に説明しておく必要がある。ここでは実存哲学という語とローゼンツヴァイクの経歴、そしてユダヤ人社会での彼の思想の受容について簡単に説明しておきたい。

2.1. 実存哲学

実存哲学という語は、1929年にフリッツ・ハイネマンによってはじめて用いられたという³⁾。ハイネマンは現代哲学の動向を論じた『哲学の新しい道』という著作のなかで、近代哲学史を3つの段階に分けた⁴⁾。人間の理性による認識に集中する段階、人間の非合理的な部分に着目する段階、そして、非合理的な部分もあわせて人間の在り方や生き方をあらためて統合的肯定的に論じようとする段階で、それぞれの段階に「精神」、「生」、「実存」という鍵語が当てられる。このうち実存を主題とする哲学、すなわち実存哲学は、当時まさにはじまろうとしていた哲学であり、19世紀末以来の生の哲学が発見した人間の非合理的な部分もあわせて「いかに人間がふたたび人間になれるか」という問いを問うものであるとされる (Heinemann 1929: 373)。ちなみに、ハイネマンが実存哲学の模範としてあげたのはハイデガーであった。実存哲学という語はその後急速に普及した。ハイネマンの著書でも名前が挙げられていたヤスパースは、1931年の『現代の精神的状況』のなかですでに自身の哲学をさして「実存哲学」とよび (ヤスパース 1971: 45)、さらには、この時期の主著である『哲学』三部作やそれに続く小品をとおして、自身を、この新たな哲学潮流の第一人者にしたのだった。

3) ハイネマンは第二次世界大戦後、実存主義について概観する書物の中で、彼が「実存哲学」という語をはじめて用いたと主張しており、この主張はおおむね受け入れられているようである (ハイネマン 1964: 11)。Cf. “Existenzphilosophie,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007).

4) Heinemann 1929: X. この書は「実存」を論じようとする新しい哲学者のひとりとして何度かローゼンツヴァイクの名にも言及している。

つまりハイネマンによるなら、19世紀末以来、生や現実といった語とともに人間を新たに理解しなおす試みが蓄積された後で、次なる鍵語として登場したのが実存であった。実存を主題とする実存哲学は、シェラーやベルクソンらによる生の哲学や、無意識と欲望を中心に据えるフロイトの革命的な人間理解と地続きでありながら、さらにそこから新たな段階へと進んでゆく。いわば、生の哲学が旧来の哲学的人間像を批判し、転倒し、破却するアンチテーゼであるならば、実存哲学は単なる否定の段階を超えて新たな人間像を肯定的に描き出してゆくはずであった。ハイネマンはハイデガーなど同時代の哲学にそれを予感したのであり、また、期待もしたのである。

2.2. ローゼンツヴァイクの経歴とドイツ・ユダヤ人社会での受容

ローゼンツヴァイクは1886年、ドイツ社会への同化が進んだ世俗的ユダヤ人の家庭に生まれた。大学ではヘーゲルの国家論を研究し、学位論文として『ヘーゲルと国家』を執筆した。出版は大戦のために遅れたが、1920年に刊行された (Rosenzweig 1920)。第一次世界大戦に従軍しつつ思索を深め、1921年に自身の宗教哲学的思想を『救済の星』として出版した (Rosenzweig 1921)。この直後、進行性の麻痺に冒されていることが判明し、徐々に身体的機能を失いながら1929年に死んだ。晩年には、病床に臥しながらユダヤ教の宗教詩やヘブライ語聖書をドイツ語に翻訳したり、いくつかの短い論文を発表したりした。青年期のドイツ哲学史研究から宗教哲学への転身には、自身の宗教的伝統への接近の経験が対応している。後述するように、彼は宗教的伝統から離れて育ったが、とりわけ『救済の星』出版の直後からユダヤ教を積極的に学びはじめ、意識的に宗教的生活を送るようになった。

ローゼンツヴァイクは、長いあいだ、ドイツ・ユダヤ人社会の外にはほとんど無名の存在であった。彼の思想が学術的に研究されるようになったのは第二次世界大戦後のアメリカや建国後のイスラエルにおいてであるが、ユダヤ哲学や宗教間対話といった特殊な文脈を越えて論究されるようになるのは、資料状況がよくなる1970年代後半以降のことだ。ローゼンツヴァイクが存命中に刊行した著作は、ブーバーとともに行った聖書のドイツ語訳をのぞけば、上述の2冊のほかには、イエフダ・ハレヴィの宗教詩の翻訳 (Rosenzweig 1924)、小論集 (Rosenzweig 1926) があるだけである。このうち『ヘーゲルと国家』はアカデミアに専門的な読者をもったが、主著と目される『救済の星』にはほとんど反響がなかった⁵⁾。たとえば、ユダヤ人ではあったがユダヤ人社会とはほとんどつながりをもたなかったカール・レーヴィットは、『ヘーゲルと国家』の著者としてローゼンツヴァイクの名は知っていたものの、『救済の星』については知らなかったという⁶⁾。

また『救済の星』についていえば、それはユダヤ人社会のなかでもほとんど読まれることがなかった。彼は、ユダヤ教の伝統から離れたユダヤ人の成人に対してユダヤ教にかかわる事柄を教育するための施設を設立し、運営した。ローゼンツヴァイクの名はむしろこうした成人教育の活動や、

5) ローゼンツヴァイクは出版の翌年の1922年には第2版のための準備をはじめていたが、書籍の売れ行きは芳しくなく (1926年になっても初版の在庫が残っていた)、改版は死後の1930年まで待たなければならなかった。Cf. Glatzer 1998: 115; C.-V. *Zeitung* (1. April 1926).

6) Löwith 1942: 53. レーヴィットはここで「われわれ」と述べており、この時代に彼の周囲で哲学を学んでいた者はみな同様であったと示唆している。

ブーバーとの聖書の翻訳をとおして知られていった。1929年に彼が死ぬと、ドイツ・ユダヤ人社会の顔役が多数追悼文を寄せた。それらを見ると、彼が、世俗的生活からユダヤ教の伝統への回帰をはたしたのち、過酷な闘病生活のなかで教育や翻訳をとおしてその他のユダヤ人をもユダヤ教に導いた英雄の人物として評価されていたことがわかる(丸山 2020)。

この、伝統へ回帰した者、宗教的な回心をはたした者というラベルはとても重要である。ドイツのユダヤ人は19世紀をとおして、世俗化しドイツ文化に同化することで平等の市民権をえようとしてきた。しかし、法的な平等が達成されても社会の反ユダヤ主義はなくなるばかりか、第一次世界大戦の戦局が悪くなってからはさらに悪化した。伝統は捨ててしまったのにドイツ人としては受け入れられないという状況のなかで、ユダヤ人としてのアイデンティティを再構築する試みがなされた。こうした再構築は、生活の全般を宗教的法規に従わせる伝統的生活が、近代的市民生活に比して魅力に乏しいものであったため、けっして容易なものではなかったのだが、ローゼンツヴァイクはこれを成し遂げたとみなされたのだ。ドイツ文化に染まりながらも回心し、成人教育の活動をとおしてほかのユダヤ人の回心もうながしたこと、そして、病床にありながら聖書の翻訳をおこないさらに多くのドイツのユダヤ人を伝統へと連れ戻したことが、ある種の英雄譚として受容され記憶されたのである。さらに彼の死後『書簡集』(Rosenzweig 1935)が出版されると、この回心の経緯のなかで彼がキリスト教への改宗すら考えていたことが知られるようになり、棄教の淵からの帰還として伝説はさらに劇的なものとなった。

当時、ローゼンツヴァイクや彼に続く世代のためにユダヤ教への接近を準備したのはマルティン・ブーバーだった⁷⁾。ブーバーはユダヤ教の伝統のなかに、形骸化したしきたりと生きた宗教性を区別し、宗教的アイデンティティを再構築するには後者が重要だ、といった趣旨のことを論じていた。つまり、回心を意識改革の問題とし、市民生活と宗教的生活を両立させる道を示したのである。しかしながらブーバー自身はその生涯のどの時期においても、決して伝統的なユダヤ人ではなく、また、宗教的にも政治的にもつねにユダヤ人社会のなかで孤立していた。市民生活と宗教的生活の両立という理想は、ブーバーにおいては必ずしも可視的ではなかったのである。これに対しローゼンツヴァイクは、ユダヤ人社会のなかの世俗的な部分を宗教的な部分に近づける活動と自身の生をとおして、回心の可視的なロールモデルとなったのである。

このようにローゼンツヴァイクのユダヤ教への接近は、たんに彼の内面にかかわるものではなかった。それは外的活動の変化を伴うものであり、その後の社会の側からの受容の在り方を決定づけたという意味で社会的なものでもあった。彼の内面で何が起こったのかを知ることはむづかしいが、残された書簡などから次のようなことはわかる⁸⁾。彼のユダヤ教への接近は、二つの段階を経てなされた。まず、第一次世界大戦直前に友人の影響から宗教の問題の重要性に気が付く段階がある。このときまで彼は、宗教には相対主義的な態度をとっていた。キリスト教への改宗も考えており、第一の段階は、ユダヤ教ではなく、宗教一般への接近だったといえる。

7) 20世紀初頭のドイツ・ユダヤ人社会におけるブーバーについては、丸山(2011)およびブレンナー(2014)を参照。

8) 丸山(2018)の全体は、ローゼンツヴァイクの知的伝記をえがくことで、全体としてこのユダヤ教への接近の過程を論じている。

ここから、キリスト教徒の友人との論争などを経て、彼はユダヤ人としてのアイデンティティを確立していった。戦地で独学を重ね『救済の星』を執筆した後、ユダヤ教についてあらためて師に就いて学びはじめ、また、成人教育の活動や翻訳の活動もはじめたのである。このユダヤ教への接近を第二の段階とみることができる。これが起こった時期を限定することはむづかしいが、『救済の星』執筆後のことであることははっきりしている。上述のような活動の変化に加え、この時期にユダヤ人女性と結婚し、家庭をユダヤ人としての生活の起点に定めたりもしているからだ。また、『救済の星』より後の著作においては、彼自身が日常生活のなかでえた神との関係や宗教的経験が語られるが、こうした個人的経験や印象にもとづく記述は『救済の星』にはみられない。日々の宗教的実践のなかで啓示の真理を経験することは、『救済の星』のなかでも論じられるが、ローゼンツヴァイクが自らこれを実践するのは『救済の星』の執筆後のことなのである。このように、彼のユダヤ教への接近は社会的活動の変化、私生活の変化、思想内容の変化、アイデンティティの確立などを含む総体的変容であり、彼自身この変化を自覚していた。この意味で、彼は単にユダヤ人社会から回心者とみなされたというばかりでなく、実質的にも宗教的回心を経験したとみることができる。

3. 実存哲学としての『救済の星』

ここまでの記述からわかるように1929年に死んだローゼンツヴァイクは実存哲学の語の普及に立ち会うことがなかった。しかし彼は、自らの思想が新しいものであることを強く意識していた。1921年に出版された『救済の星』は、従来の西洋哲学が、死を避けえない個別の人間を論じなかったことを批判することではじまるし、ごく限られた知識にもとづいてではあるが、同時代の新しい思想の代表者としてのハイデガーに肯定的に言及している (Rosenzweig 1930)。当時、ハイデガーによる「死に向かう存在」が実存の有名な定式化であったことを考えると、ローゼンツヴァイクが自覚した自らの思想の新しさは、当時、実存哲学とよばれはじめた新興の思想潮流と無関係ではなかったといえるだろう。

しかし、『救済の星』は全体としてみれば、体系的な宗教哲学のようであり、たとえば『存在と時間』とは主題も形式もおおきく異なるようにみえる。実存が新しい哲学の鍵語となったばかりの時期、ローゼンツヴァイクの思想を実存思想にひきつけて解釈した者たちは、ローゼンツヴァイクの思想、とりわけその主著である『救済の星』のどこに実存哲学との共通性を見出したのだろうか。本節では、ローゼンツヴァイクの主著や思想内容を実存思想との関係を論じた研究のうち、主要なものを二つ取り上げて内容を分析する。

3.1. カール・レーヴィット「M・ハイデガーとF・ローゼンツヴァイクあるいは時間性と永遠」

この小論でレーヴィットは、ローゼンツヴァイクとハイデガーを比較する理由を次のように述べる。

ハイデガーが、その語の表層的な意味をこえて「同時代人」と呼ぶに値するような者をもったとすれば、それはこのドイツのユダヤ人であろう。ただし、ハイデガーもその門弟もその思想についてはまったく知らなかったのだが。(Löwith 1942: 53)

ハイデガーの高弟にして卓越した哲学史家としてしられるレーヴィットのこのような評価はわれわれの注意をひく。1942年、ローゼンツヴァイクの死から13年後にかかれたこの小論は、かならずしもハイデガーとローゼンツヴァイクを哲学史的な視点から公平に論じようとするものではない。しかしそれでも、実存哲学の代表者として知られていたハイデガーをよく知るレーヴィットが、この小論において両者がともに実存を論じていることを指摘している点は、本稿の関心にとって重要である。

レーヴィットはまず、ダヴォスで開催された国際会議におけるハイデガーとカッシーラーの論争についてのローゼンツヴァイクの短い論評 (Rosenzweig 1930) に言及することからはじめる。レーヴィットはこれを次のように要約する。すなわち、ローゼンツヴァイクは、カッシーラーが講壇哲学の「古い思想」を代表するのに対して、晩年のコーエンとハイデガーは「新しい思想」を代表するとみる。その際、ローゼンツヴァイクは、ハイデガーが「人間の有限なる本質、つまり、人間は自由であるにもかかわらずその実存はたんなる偶然によって存在の事実のなかに投げ入れられているという事態からはじめる」ことに、ハイデガーと晩年のコーエンとの連続性をみた。ちなみに、このハイデガー思想の要約はレーヴィットのものである⁹⁾。レーヴィットはここから、ローゼンツヴァイクがハイデガーと晩年のコーエンとのあいだに見出した連続性と差異が、ハイデガーとローゼンツヴァイクとのあいだにもみられると論じてゆく。

レーヴィットは、ハイデガーとローゼンツヴァイクの共通点を次のようなところに見出した。第一に、死を避けることができない現実的な人間存在、つまり広い意味での「実存」を考察の出発点とする点。普遍的で抽象的なブルジョワ的=観念論的人間概念は、現実には生きて一人ひとりの人間の存在を捨象してきた。これに対し、両者は人間について一般的に論じようとするときにも人間の現実的な存在を無視することがない (Löwith 1942: 56-57)。それは分析の対象となるばかりでなく、個人が哲学することそれ自体、あるいは、哲学する者自身についての反省をも含むため、どちらも「立場の哲学」「世界観の哲学」となる (Löwith 1942: 59)。

第二に、両者とも、人間について距離をおいて記述するのではなく、本来のあるべき生き方のようなものを主題化する。そのために彼らの思想は、生き方に指針をあたえたり、生活や意識の変容を説いたりするという働きをもつことになる。たとえば、ハイデガーの哲学は世間のなかでの頹落した生き方を改めて、人間としての本来的な生き方を選びとることを求めるものであるし、ローゼンツヴァイクの思想は、レーヴィットの解釈によるなら、宗教的な意識を新たにして生きてゆくことで永遠性を再び生のなかに導入することを説くものである。

レーヴィットはこれらの共通性がある程度まで時代的背景によるものであると認識していた。彼は、哲学の新しい潮流——たとえば、既存の哲学の人間概念を問い直す哲学や、神学の影響を強く受けた哲学——が生じていることを認識しており、それが「ブルジョワ的=キリスト教的文化の崩壊」 (Löwith 1942: 54) に呼応するものであったとしている。このなかで、レーヴィットが

9) Löwith 1942, 55. ローゼンツヴァイク自身のテキストはレーヴィットによる要約とは多少異なっている。ローゼンツヴァイクはダヴォスでの会議についての情報を、フランクフルト新聞に掲載されたヘルマン・ヘリゲルのレポートから得ており、ハイデガーの思想を要約する場合にも、ヘリゲルの言葉を多く引用している (Rosenzweig 1930: 86-87; Herrigel 1929: 4)。

特にハイデガーとローゼンツヴァイクをとりあげたのは、そこから自身の哲学の立場を表明するためだろう。レーヴィットは、晩年のコーエンとローゼンツヴァイクが重視した神と人との相関 *Korrelation* という概念に注意を促す。フォイエルバッハ以降、自己はそれ自体として存在するわけではなく、他者との関係性や対話のなかで生じてくるとする見方が出てきた。神と人間との相関を論じるようになる晩年のコーエンや、神からの呼びかけとそれに対する人間の応答という啓示の関係のなかに人間概念の刷新をみるローゼンツヴァイクもこのような思想に属する。これに対し、ハイデガーはやはり新しい時代の思想に属するが、そのなかで展開される人間の本来的なあり方は、結局のところ自分を取り囲む状況の分析や「純粋な「実存」」(Löwith 1942: 60)をめぐる思弁をとおして見出されるものであり、他の人間を十分に考慮していない。

他者の存在への着目は、レーヴィット自身の論点でもあった。彼もまた、人間が他者とともに存在することを重視しつつ現存在の分析をおこなうことで、ハイデガーから巢立っていったのだった(Löwith 1928)。この1942年の小論においてレーヴィットは、さらにハイデガーに対する批判をすすめる。すなわち、ハイデガーの思想においては、人間の本来的なありかたが自己自身の歴史的状況と英雄的決断によって決定されるという構造がみられた。このような構造は実質的には時流に無批判に雷同するような決断を排除できないどころか、誘発しうる。レーヴィットは、ハイデガー自身によるナチスへの賛同も、このような思想のありかたに起因しているとみるのだ。それは、本来的な人間のあり方を考察する際に、他者や宗教的永遠性を導入しようとしたローゼンツヴァイクやコーエンと強い対照をなす。ユダヤ人としてドイツを離れることを余儀なくされ、日本を経由しアメリカへと向かう途上でこの論文を執筆したレーヴィットは、ほとんど無名のユダヤ人哲学者を参照しつつハイデガーを批判することで師との決別をはかったといえる。

レーヴィットは政治的意図をもってこの小論を執筆しているため、その内容——ハイデガーに対する批判や、主著『救済の星』を中心にさまざまなテキストから抽出されるローゼンツヴァイクの思想の要約——は、かならずしも対象に誠実なものとはいえない。しかしそれでもなお、ここには本稿にとって重要な点が含まれる。レーヴィットはハイデガーの社会的活動に批判の照準をあわせるため、ハイデガーの思想がもつ現実の生に介入しようとする意図や、実際にそれが他者の生に対してもつ現実的な力、ないし社会的機能のようなものに着目した。このため比較の対象としてのローゼンツヴァイクの思想もまた、人間の本来的な生き方を示し、人びとをそこへと導くものとして理解されることとなった。

レーヴィットは次のようにいう。「経験されるべき真の現実へと照準をあわせるため、両者の哲学は「経験する哲学」であると同時に、シェリングが用いた意味での「啓示」の哲学となる」(Löwith 1942: 58)。「経験する哲学」はローゼンツヴァイクが「新しい思考」のなかで、自らの思想を名指して用いた表現である。また、啓示 *Offenbarung* という語は、基本的にはなにかが明るみに出てわかるようになること、を意味する。つまりレーヴィットは、ローゼンツヴァイクとハイデガー双方の思想において、本来的な生き方や真理が明かされることと、それを実際に体験してわがものとするのが同時に目指されているという。真理は、単に解明され知られるだけでなく、経験され、体得されるべきものなのだ。このように解釈するとき、ローゼンツヴァイクの『救済の星』は、読者を宗教的な意識をもつよう導く書物、具体的には、自己が神との関係のなかで成立すること

を意識し、自覚的な宗教的生活のなかで神の真理の永遠性を実感するように導く書物ということになる。ただしレーヴィットは、ローゼンツヴァイクがこの書でこの課題を解決したとは考えない。永遠性を排除することで最悪の現状肯定へと導いたハイデガーは批判されなければならなかったが、世俗化した現代の読者を宗教的生活へと呼び戻すことで永遠性を体験させるという方法はレーヴィットにとって現実的ではなかった (Löwith 1942: 76-77)。

ここで問題になっているのは、テキストやそれに表現された内容と、それを受容する人びとの実際の社会的生活の関係である。内容において人間の実存が論じられることと、この内容を受け取る者がその内容を自分のこととして受け取ったり実際に生き方を変えたりすることのあいだには小さくない溝がある。レーヴィットの理解では、ハイデガーもローゼンツヴァイクも、生き方の変革につながるような考え方の改革を目指す哲学であった。そしてこのうち少なくともハイデガーに関しては、ハイデガー自身のナチスへの加担が、思想と生き方との関係を実証しているのである。

3. 2. エルゼ・フロイント『フランツ・ローゼンツヴァイクの実存哲学』

レーヴィットは、ローゼンツヴァイクとハイデガーの思想が、ともに人間の実存を論じる点、そして、そこで明かされた真実の在り方へと人びとを導こうとする点において共通しているとみた。しかしながら彼の論においては結局のところ、両者が導く生き方——一方は宗教的生活であり他方はナチズム——の激しい対照のために、むしろ両者の差異こそが強調されることになる。また、そうでなくとも『救済の星』と『存在と時間』を突き合わせるとき、両者の隔たりは大きい。両者は本当に似ているのだろうか？ ローゼンツヴァイクを実存思想へとひきつけることは妥当なのだろうか？ 『救済の星』は読者を宗教的経験へと導く書なのだろうか？

このような問いを携え、レーヴィットとは別の視点から『救済の星』を「実存哲学」として論じた研究をみてみたい。エルゼ・フロイントの『フランツ・ローゼンツヴァイクの実存哲学』がそれであり、レーヴィットの小論からさかのぼること9年、1933年に出版された。本書は、著者がブレスラウ大学の哲学科に提出した学位論文がもととなっている。ローゼンツヴァイクの思想にかんするモノグラフィーとしては最初のものであったが、時期が悪かったためほとんど流通することがなかった¹⁰⁾。

タイトルに示されているように、本書の特徴はローゼンツヴァイクの思想、とりわけ『救済の星』をまさに実存哲学として理解しようとするものである。

フロイントもまた、レーヴィットと同様、ローゼンツヴァイクが死を逃れえない個別の人間存在についての考察からはじめることを重視する (Freund 1933: 1)。このような人間は、ローゼンツヴァイクが『救済の星』の冒頭部で述べるように観念論における普遍的で抽象的な人間理解に収まることがない。フロイントは、現実的で個別的なあり方への着目、とりわけ死すべきものとしての人間存在への着目をとおした「観念論の否定」を「実存哲学」の主要な特徴のひとつとしてあげており、実例としてやはりハイデガーの名をあげる (Freund 1933: 4)。

10) Freund 1933. ちなみに本書が1959年に増補修正されて出版されたときも、依然として、単著のローゼンツヴァイク研究としては先駆的なものであった。

しかし本書が、実存哲学としてのローゼンツヴァイクの思想を理解するための参照点とするのは、ハイデガーではない。ハイデガーについては、ローゼンツヴァイク自身が晩年に自らの思想との類似点を見出した思想家として (Freund 1933: 57-58, 113, 151)、また、実存哲学の代表者のひとりとして特別多く言及されるものの、両者の思想の内容が詳しく比較されることはない。むしろ、本書が参照するのは後期シェリングである。フロイントは、一般的な理論や法則の一事例であるような人間ではなく個別的な人間について論じていることをもって、後期シェリングの積極哲学もまた「啓示への信仰にもとづく実存哲学」であるとする (Freund 1933: 10)。そして、ローゼンツヴァイクの思想を後期シェリングとの関係から理解しようとする。

フロイントはここでもまずは特殊な個人を論じることをもって、後期シェリングとローゼンツヴァイクの共通点としているが、フロイントが探究していく類似点は別にある。それは、両者が宗教的啓示にもとづく観念論的な哲学を展開したという点だ。ローゼンツヴァイクの思想と体系的な観念論哲学との関係はレーヴィットが言及しなかった事柄だが、フロイントの着眼は当然ともいえる。というのも、実際に外観をながめるならローゼンツヴァイクの『救済の星』は、聖書宗教の啓示を前提とする体系的な宗教哲学の著作であるからだ。フロイントは、『救済の星』が体系的な外観をとりつつも、いかなる意味で観念論的な哲学とはことなる「新しい思想」であるのか、「実存哲学」であるのかということを説明しようとする。

ここで、『救済の星』がとる体系的な構成について簡単に説明しておく。『救済の星』は三部構成をとり、その各部分がさらに三つの章からなる。第一部は、それぞれの章で神・人間・世界という三つのエレメントについて論じる。西洋哲学はこれらのうちのひとつを基礎とすることで、万象を説明してきたが、これら三者は互いに還元することはできない。神による無からの創造、主観による世界の構成、すべてを包摂する内在的法則を備えた宇宙、あるいは絶対精神の自己展開。これらはすべて誤った還元主義である。神・人間・世界は独立して実在しており、このような事態が事実性といわれる。

第二部においては、これら三者の関係が説明される。一般的な学問的、科学的な手法ではこれらは分裂としてしか示すことができないが、現実においては、これらは互いに関係している。その関係性は啓示によって明らかになる。啓示とは真理が自らを人間に対し開示することだが、『救済の星』においては聖書も神の真理の啓示であるとして議論が進められる。第二部の三つの章ではそれぞれ、神と人間との関係としての啓示、神と世界との関係としての創造、人間と世界（ここにおいては他の人間）の関係としての救済が主題となる。理性的、学問的探究においてはそれぞれ独立したものとしてしか認識しえない三つのエレメントは、現実においてはそれぞれ互いに関係している。この関係が聖書からとられた概念をとおして明らかにされる。

『救済の星』第三部では、それまでの哲学的=神学的議論から転じて、ある種の歴史哲学的な議論が展開される。第二部では、エレメント同士の関係がなぜ聖書の宗教の啓示に一致するのか、という点は説明されない。第三部においては、この点に歴史哲学的、救済史的説明が与えられる。ここでは歴史の全体が神による自己救済の過程であるとされる。具体的には、人間が神の愛としての啓示をうけいれ、そののち、この人間の隣人愛をとおしてあらゆる人間が神の愛をうけいれ

ようになる——それは、世界全体が神の真理を告白することにほかならないとされる。

ローゼンツヴァイクが考える神と世界の関係としての救済とは、このような隣人愛の拡大をおした世界と神との関係の回復をいうのだが、私たちが生きる世界史はまさにこの過程が実現する場なのだ。つまり、聖書が啓示する真理が真理であることはまさに歴史のなかで示されている最中なのである。このような歴史のなかでユダヤ教とキリスト教という実定的宗教はそれぞれ固有の役割——一方は神の啓示の真理を保持し、他方は神の啓示の真理を異教徒にひろめる——をもつ。いうなれば、われわれが生きるこの世界史と、そこにおけるユダヤ教とキリスト教の实在こそが、神の啓示の真理の証拠となっている、というわけだ。ただし、もちろんこれは証明された真理ではなく、ただ、告白され証言されることができるといえるような種類の真理であるのだが。さらにここでは、このような歴史のなかで生きる人間は、ユダヤ人やキリスト教徒として、さまざまな儀礼によって意味づけられた宗教的暦を生きることで、一方では生活をとおしてこの啓示の真理を告白しつつ、他方ではまさにこの生活のなかで啓示の真理の内容を受け取るとされる。

このような構成をみると、ローゼンツヴァイクの思想を実存思想にひきつけて論じる者たちが強調する、死を避けることのできない具体的な個人という主題は、かならずしも『救済の星』にとって中心的なものではないことがわかる。それは、既存の西洋哲学を批判する冒頭部で論じられるだけなのだ。むしろ、体系の核心部では人間はまずエレメントとして、いうなれば根本元素のひとつとして登場する。これは、通常の間人概念とは異なるかもしれないが、現実の社会に生きる私たち自身とも異なる水準のものだろう。全体をとおして『救済の星』における人間に関する記述——たとえば、神からの呼びかけを聴取し、閉じた自己の殻をやぶり隣人愛へとむかう啓示の経験の叙述や、宗教的生活をとおした宗教的永遠性の感得についての説明——は、相当程度エレメントについて論じたものであるし、エレメントとしての人間と読者である私たちがどのような関係にあるのかも十分には説明されない。そうすると次のような疑問がでてくるだろう。このような書物は、結局のところ観念論的な体系哲学なのではないか？ 神や世界との関係性のなかで主題化される人間というのは、結局、私たちの実際の生活からはかけ離れた普遍的で抽象的な理念に過ぎないのではないか？

ここでも、内容として論じられた事柄と実際の生とのかかわりが問題となる。体系的構成のなかでは、人間についての記述も結局のところ全体を論じる全体的で理論的な知の一部となってしまう。この知がもし、この知を獲得した者の意識や生き方を変更しないのであれば、それは実際に生きる人間にはかかわりをもたないということになるだろう。フロイントにとってもこのことは問題であった。それは彼女のシェリング理解からもわかる。フロイントは、けっしてシェリングが後期哲学において具体的な個人を論じているというだけの理由で、実存哲学に分類しているわけではないのだ。そもそも、シェリングは主観の原理に還元することのできない外的な自然の实在性や人間の実際の行為にあらわれる自由を論じ続けてきた。この意味で、シェリングの哲学はつねに实在や実存の観点からの観念論に対する批判を含んでいたのである (Freund 1933: 13)。しかし、このことがシェリングの哲学をただちに「実存哲学」の列にくわえるわけではない。フロイントは、難解な後期哲学のなかで語られた次のような言葉に注意を促す。

「人間は無限に進歩してゆくわけではない。人間は目的をもっている。」この目的をあらためて眼前に据えることこそ、哲学の役目であるとシェリングは考える。すなわち、「……生そのものと比肩しうような強い哲学、すなわち、生やその巨大な現実に向き合ったときに無力であると感じることがなく、現実性からその力を汲み出しているため、それ自身実効的で持続的なものを生み出すような強い哲学の〔役目である〕」。哲学は人間の生にとって「単なる接線」であってはならない。そうではなく、「哲学は人間の生のなかに深く入り込み、そのまわりあらゆる力が働くような中心点とならなければならない。」(Freund 1933: 15)

このようにシェリングは、哲学は世界や人間についての体系的で一般的な説明であるだけでなく、人間の生のなかに入り、その思考や行為を規定するようにならなければならない、さらには世界や時代そのものを変え、彼が見越す「目的」——それは無自覚に流れる歴史的時間の流れとは異なるものである——へと人間や世界を導かなくてはならないと考えていた。そしてフロイントもこの点を含めてシェリングを実存哲学とみなすのである。つまり、実存哲学というときには、個物の現実的存在から観念論を否定するその内容だけでなく、その内容を人びとの実際の生き方に結びつけようとする社会的企図や、実際に社会的現実のなかでそれがもつ力や機能——これは社会的影響をほとんどもつことがなかった後期シェリングについては計測できないのだが——もまた問題となってくるのだ。

このような実存哲学理解のもとで、フロイントは『救済の星』についても、そこに読者を変容させようとする社会的企図ないし力をみいだそうとする。フロイントは、エレメントについての考察は単に概念について述べたものではないと解釈する。同書は、死を逃れえない個人の存在に目を向けることから始まり、認識におけるエレメントの根本的独立性や、現実におけるエレメント間の関係を論じてゆくのだが、ここから明らかになるのは、人間存在のあり方 *Seinsweise*、実存の様相 *Existenzmodi* なのだという。この見方に従うと、『救済の星』の全体は次のように理解される。すなわち、三つのエレメントの独立性が明らかになる『救済の星』の第一部は、われわれが現実性についてただ合理的に向き合っているだけの段階についての記述である。人間が現実を事実として合理的に思惟する限り、三者は根本的に独立したものとして認識される。この段階は、第二部で論じられるような、現実性においてそれら三者が関係すること——『救済の星』では聖書的世界観にもとづく人間と神との対話——を経験する段階へと移行しなければならない。さらに、この経験の核心にある神の愛の経験は瞬間的で持続しない。だからこの経験を普段の生活のなかに持ち帰り、隣人愛や宗教的生活の履行として定着させなければならない。これが、第三部の宗教論だということになる。

つまり、『救済の星』はその体系的構成のなかでいくつかの異なった人間のあり方を論じている。それらは等価ではなく、ハイデガーのように「本来的／非本来的な実存の区別」(Freund 1933: 5)を含んでおり、一種の規範的な生き方を提示しているのだ。このように解釈するとき、人間の本来的な生き方の核心は宗教的現実性の経験——第二部で論じられる神や隣人との愛の関係の経験——ということになる。そして、フロイントは、ローゼンツヴァイクがこのような本来的な生き

方へと本の読者を呼び出していることを指摘する。つまり、現実世界において読者の生き方を変えようとするための仕掛けを書物のなかに施していることを指摘する。彼女は小論「新しい思考」を引用しながら次のようにいう。

ヘーゲルの体系は絶対的で普遍妥当的であろうとする。[これに対し] ローゼンツヴァイクは、哲学が終わりなきはじまりであることを自覚している。「おのおのが一度哲学しなければならない。・・・しかし、書物は・・・その書物自体で自立したり、あるいは同種の別の書物によって支えられたりするのではなく、引き受けられ応答されなければならない。この応答は、生の日常のなかで生じる」(Freund 1933: 8-9; Rosenzweig 1925: 449)

『救済の星』は死についての叙述で始まり「生へ」(生活のなかへ)という語で結ばれる。それは、読書をとおしてえた認識を携え生活のなかへと戻っていくことを求める。一人ひとりの読者が『救済の星』とともに思考し、その内容を引き受けて生活していくことが求められている。フロイントはこのことをもって、ローゼンツヴァイクの哲学は終わりなきはじまりだとしている。

このようにフロイントは、『救済の星』が、読書をとおして読者を本来的な生き方へと導くという仕方で社会的機能を自覚している点も重視し、それを「実存哲学」に分類する。しかしながら実際には、『救済の星』は宗教的現実性の経験を本来的なもの、すなわち規範的なものとして論じているわけではない。さらにいうなら、一人ひとりが自分で哲学しなければならない、そして現実性を経験しなければならないといったことが強調されるのは小論「新しい思考」においてである。しかも、この「新しい思考」が書かれた時期には、ローゼンツヴァイクは宗教的現実性の経験は、けっして定型的なものではなく各人各様の仕方ではなされることも述べており、『救済の星』における聖書宗教中心主義的な見方を相対化していた。

また、フロイントは本来的な人間の在り方が「信仰の現実の経験」にもとづくものであると解釈する。つまり、本来的な生き方をするためには「信仰」をもつことが必要ということになる。問題をこのように設定する限り、本来ここで、世俗化した近代人にいかに信仰が可能なのかという問題が問われなくてはならない。実際、レーヴィットはこの点を批判したのだった。しかし、フロイントはローゼンツヴァイクの思想を後期シェリングと結びつけることでこの問題を回避してしまう。シェリングにおいては、理性による合理的認識には限界があるから、神への信仰が要請される。信仰は理性を補うものとして、特定の個人が神を信じたり信じなかったりするといった問題を超えて、人間の知的能力の本質的な部分を構成する。このような意味でシェリングの「積極哲学は、信仰の学知 *eine gläubige Wissenschaft*」(Freund 1933: 17)なのである。そして、フロイントによれば、「シェリングの積極哲学の思想、すなわち思惟は実存をとらえることができない、実存はただ信仰のなかで経験されることしかできない、という思想は、ローゼンツヴァイクの哲学の本質」にはかならないのだ (Freund 1933: 59)。

このようにフロイントは、実存哲学の主要な特徴に、読者など受容する側の人びとの生活への影響力の行使を含めているが、『救済の星』に実際そのような力があるのかどうかという点には踏み込まない。彼女は後期シェリングを実存哲学に分類することで、信仰を本質的に人間に備わる

ものとするシェリングの見方をローゼンツヴァイク解釈にも持ち込んでしまう。その結果、個人的問題としての信仰、つまりいかにして個別の人間が神や啓示を信じるにいたるのかという問題をなかったことにしてしまうのだ。しかし、この問題は見過ごしてよいものではない。実際、フロイントが同時代の実存哲学として名前を挙げるハイデガーにおいて、このような実生活への直接的影響は、読者自身が存在の問いを問い、本来的なあり方を見出す時にあらわれることになる。ハイデガーはまさにこの過程を重視し、著作においても講義においても先達としてこの過程に伴走するのだ¹¹⁾。

このあいまいさ、すなわち『救済の星』に現実的、社会的影響力があるのかという点に関するあいまいさは、本書の結論部にもとりついている。そこで彼女は次のように書いている。ローゼンツヴァイクの思想においては実存哲学が観念論の影響を強く受けている。本来、両者は本質的に異なる。実存哲学は、哲学を「人間の究極的な懸案事項に対する応答」とみなすのに対し、観念論は哲学を「理論的な学知」とみなす。つまり両者の違いは内容ではなく、哲学が人間に対してもつ意味や役割についての考え方や態度のちがいにある (Freund 1933: 151)。したがって、『救済の星』に表現されたローゼンツヴァイクの思想は、一見観念論のような外観をとるが、その態度において実存哲学だということになる。しかし、フロイントは結論部においてすら、この思想の意義や効能をたからかに宣伝することはない。むしろ、「新しい思考」として称揚されている実存哲学は、もしかしたら瞬間的な流行に過ぎないかもしれないという留保とともに、実存哲学と観念論のどちらが生き残るのかは明確ではないと論じるのである。

4. 実存哲学を求める時代——現状肯定としての精神の変革

レーヴィットもフロイントも、人びとを本来的生き方に導く思想としてローゼンツヴァイクの思想を理解しようとし、そのようなものとして『救済の星』を解釈しようとした。というのもそれこそが彼らにとって実存思想の主要な特徴であると思われたからである。そしてどちらの試みにおいても、結局、『救済の星』が実際に世俗化した近代人を本来的生き方に導く力をもつことは示されなかった。つまり彼らが期待したものは明確には見出されなかったのである。他方で、『救済の星』をこえてローゼンツヴァイクの思想や経歴全体をながめたとき、それが同時代の人びとの生に影響力をもたなかったということはなさそうである。冒頭で説明したように、彼は自身の生をとおして宗教へと、ユダヤ教へと接近していっただけでなく、教育活動や翻訳活動をとおして身近な他者を同様の変容へと導いた。このうち教育活動はさまざまな困難に直面したが、その試みも一定の成果もうんでいたのだ¹²⁾。

11) たとえば『存在と時間』における一人称複数の代名詞の使用をみるとよい。ハイデガーは現存在から存在を問いはじめるわけだが、それはつねに「わたしたち」の存在や生き方をめぐる議論として展開される。この傾向は入門や導入と位置付けられた講義や講演においてより顕著である。たとえば1935年の講義『形而上学入門』では、哲学することの核心が存在の問いを問うことであるとされ、そしてこの問うことは日常を超え出ることであるとされる (ハイデガー 1994: 30)。そして、「入門 einführen」という語を文字通り「導き入れること」ととり、聴衆や読者をこの日常性からの脱出の体験としての哲学に誘うのである。

12) この点は、丸山 (2020) で論じられている。

ここで次のように問うことが重要だろう。そもそも『救済の星』は解釈者が期待するような本だったのだろうか？ 解釈者たちは、本来探すべきではないところに実存思想を探していたのではないだろうか？ というのも、レーヴィットもフロイントも解釈の重要な部分を小論「新しい思考」から引き出していた。『救済の星』と「新しい思考」の間で、ローゼンツヴァイクの思想や宗教的立場に、変化ないし進展があったことを考えると、後者をもとに前者を解釈するなら、『救済の星』そのものの内容からは離れていくことになるはずだ。もっと素朴に『救済の星』だけを読むとき、それはどのようにみえるのか？ 『救済の星』刊行直後にオットー・グリュンドラーという人物が発表した書評はこの疑問に答えてくれる¹³⁾。

グリュンドラーもまた、『救済の星』は同時代的な新しい哲学であるという。すなわち、それは、技術文明への不満から生じた宗教的生命感情の再生を表現しており、当時、幅広くみられた形而上学の復活という現象の一部である、という。また彼は『救済の星』の体系的や、それが展開する歴史哲学的救済史も無視せず、ローゼンツヴァイクをヘーゲルとシェリングの血を引く形而上学者であるという。それでは、ローゼンツヴァイクはヘーゲルやシェリングからどのように隔たっているのだろうか？ グリュンドラーは、『救済の星』がニーチェらの「立場の哲学」による観念論批判を継承しつつ、これを乗り越えようとしているとみる (Gründler 1922: 621)。すなわち、哲学者本人の個人性と哲学者自身の個人的体験を中心に置く「立場の哲学」とは異なり、ローゼンツヴァイクは、実定的な宗教の啓示に依拠し、そこに立場をとることで観念論を批判したというのだ。いいかえるなら、グリュンドラーによれば、『救済の星』は宗教的立場から書かれた体系的哲学で、聖書的な神的啓示によって世界全体を照らし出そうとするものである。また、グリュンドラーはカトリックの立場から、『救済の星』におけるキリスト教の扱いを批判する。すなわち、『救済の星』は唯一の神による一般的な啓示の立場から、ユダヤ教とキリスト教を同一の救済史を進める両輪として描くが、これはキリスト教についての無理解にもとづく、と (Gründler 1922: 631-632)。したがって、端的にいうならそれはユダヤ人によるユダヤ人のためのユダヤ教的世界観の書物である、ということになる。実際、のちになってから否定するとはいえ、ローゼンツヴァイクは友人に対して『救済の星』がユダヤ教の書物であることを一度は認めており、この点でもグリュンドラーの解釈は正当なものといえる¹⁴⁾。

このようにみるなら、『救済の星』は、啓示にもとづく新たな体系を打ち立てることによって過去の哲学を乗り越えようとする理論的目標と、伝統的な宗教儀礼にあらためて意義を見出すことで同時代人を実定的な宗教へと導くという社会的目標の二つを追う書物として読める。フロイントの区分に倣うなら観念論と実存哲学の企図をともに備えていたということになるだろう。そして、これら二つの目標は、宗教哲学的叙述を読んで宗教への欲求が焚きつけられた読者が、シナゴグの門をたたくときに同時に果たされるということになる。

13) Gründler 1922. この書評はカトリック系の雑誌『高地 Hochland』に掲載された。評者のオットー・グリュンドラーは大学で宗教哲学を修めたのち、この雑誌の編集者を務めていた。ローゼンツヴァイクの直接の友人によるものをのぞけば非ユダヤ系の雑誌に掲載された初めての書評であり、「新しい思考」発表以前のものとしてはほぼ唯一の書評でもある。

14) この点については丸山 (2018: 324-327) を参照。

しかし、まさに後期シェリングがそうであったように、宗教的啓示を前提するような難解な宗教哲学の体系が世俗化した現代人の心を焚きつけるというようなことは、現実的にはほとんど起こりえない。このため、『救済の星』においては、理論的な目的に仕える体系的な宗教哲学——フロイトの区分でいうなら観念論——という外観のもとで、実存哲学的な企図はほとんど隠れてしまうのであり、そこに実存哲学をみいだそうとしてもうまく取り出すことができないのである。

それでは、レーヴィットやフロイトが『救済の星』を含めたローゼンツヴァイクの思想を実存哲学として、あるいはハイデガーの思想に似たものとして理解しようとしたのはどうしてなのだろうか。それは、ローゼンツヴァイクが人びとをユダヤ教へと導くという課題を、『救済の星』とは別のところで達成したからであり、その構造が、ハイデガーが説く本来的な生き方への変容とほとんど同型であったからだろう。

冒頭で説明したように、ローゼンツヴァイクは自らをモデルとして他者をユダヤ教の伝統へと導いた。そのモデルとは、端的にいうならば、宗教的な生活と近代市民としての生活の両立といえるだろう。彼は、『救済の星』執筆後に、自身の生活を伝統的な意味でユダヤ教的なものにかえてゆき、最終的には、ドイツ・ユダヤ人社会のなかで宗教的な人物としてひろく知られるようになった。このような意味での宗教への接近は宗教的なものであると同時に、ユダヤ人としてのアイデンティティにかかわるものであった。それは、反ユダヤ主義が蔓延するドイツの市民社会のなかで、ユダヤ人として自覚的に生きるという課題——ローゼンツヴァイクは晩年にこの課題を「ユダヤ人になる」ことと表現した——である。世俗化とドイツ文化への同化によってユダヤ人としての伝統を失っていたにもかかわらず、外部社会からユダヤ人であること強いられるという状況にあつては、この課題はとりもなおさず、自分の置かれた状況に納得し、そのことを肯定的にとらえて生きることを意味した。ローゼンツヴァイクは、自身の生と活動によって、近代ドイツの教養市民的な生き方を捨てることなく、ユダヤ人としての生活をとおして自負心をはぐくむ道を示したといえる。

ドイツ的なものとユダヤ的なものの両立の体現というイメージは、ローゼンツヴァイクの受容にとって決定的に重要だった。ドイツ・ユダヤ人社会においては、ローゼンツヴァイクのあらゆるテクストはこの方向から理解され、記憶されることとなった。死後出版の書簡集を友人から紹介されたことでローゼンツヴァイクを知ったレーヴィットも、自身ユダヤ人であり論文執筆にあたってローゼンツヴァイクの事績を丁寧にたどったフロイトも、このような事情は知っていただろう。

ローゼンツヴァイクがその生涯によって体現した宗教への回帰が、困難な状況のなかでの自己肯定をめぐるものであったとすれば、それとハイデガーの思想の類似をみるのはむつかしくない。ハイデガーは、良心の呼び声の聴取や決断といった精神的変革をとおした自己の（再）定位の実践を非常に巧みに説いた¹⁵⁾。彼はこの変革がどのような生き方を導くのか理論のなかで具体像を示すことこそなかったが、人びとはこの変革の結果をハイデガーその人のうちにあらかじめ確認する

15) ジェフリー・ハーフはユンガーやシュベングレーなどナチスの思想を準備した保守的近代思想を概観する著作の中でハイデガーについて次のように述べている。1927年の『存在と時間』の中心的メッセージは「非本来的実存という通俗性から逃れることのできた少数のエリートのみが内省化」であり、決して政治的なものではなかったが、彼がもつ一般的な反近代主義的傾向とあわさったときに、「自己を国民的な共同主体と同一化」する結果となった（ハーフ 1991: 197）。つまり、内省的思索への熱烈な呼びかけが、政治的には保守的なナショナリズムの姿をまとうことになったのである。前註 11 も参照。

ことができた。すなわち、発狂したニーチェや深い社会的孤立に陥ったキルケゴールとはちがって、ハイデガーは社会的に成功した模範的ドイツ国民であり、精神的変革と良き市民としての生活の両立を体現したのである。つまり両者が説く精神的変容には、市民として与えられた状況を肯定して生きていくための構えを構成するという共通点があった。

レーヴィットやフロイントがローゼンツヴァイクを同時代の実存哲学にひきつけて解釈したのは、ドイツ・ユダヤ人社会という限定的な文脈で影響力をもった回心者としてのローゼンツヴァイクの意義や価値を、より一般的な文脈のなかで明らかにしようとしたためだったのではないか。しかし、レーヴィットやフロイントにおいては、この作業は、ローゼンツヴァイク自身がまだユダヤ教への回心を完遂していない時期に書かれた『救済の星』の解釈としておこなわれたために、その試みは不首尾に終わることとなった。むしろ、彼の著作のなかでもっとも実存哲学的なものをあげるとすれば、死後出版の『書簡集』(Rosenzweig 1935)となるだろう。というのもそこには、彼自身の宗教への接近の過程や、友人との対話、若い世代への指導が克明に記録されているからだ。

それでは、ハイデガー流の実存哲学とローゼンツヴァイクの回心のあいだにみられたこのような共通性は、社会的文脈のなかにどのように位置づけることができるだろうか？ 今後の研究への見通しをつける意味で、簡単に考察してみたい。本稿が扱った時代の実存思想にもさまざまなものがあつたはずで、すべての実存哲学が、現状肯定を支えるような精神的変革を説くものだったというわけではない。しかしながら、こうした思想を待望する人びと、いふなればこうした思想への需要が少なからず存在しており、ハイデガーの思想もこのようなものとして受容されていた。フランクフルト新聞に掲載された、ダヴォスの哲学会議におけるハイデガーとカッシーラーの論争を紹介するレポートは、このことを示している(Herrigel 1929)。記事を執筆したヘルマン・ヘリゲルは、大学卒業後、フランクフルト新聞の若者向けのページの編集を務めていた人物である。ユダヤ人ではなかったが、ブーバーが創刊しローゼンツヴァイクもしばしば寄稿した『被造物』誌に論説を投稿するなど、ローゼンツヴァイクとも近いところで活動した。ちなみに、病床に臥した最晩年のローゼンツヴァイクがダヴォスでの出来事について知ったのもこの記事をとおしてであったし(Rosenzweig 1930: 86)、ヘリゲル自身ローゼンツヴァイクの小論「新しい思考」をふまえて同名の著作を刊行している¹⁶⁾。

レポートのなかでヘリゲルはハイデガーとカッシーラーのあいだに新旧哲学の対比をみたのだが、両者をそれぞれ「問いの哲学」と「答えの哲学」と特徴づけた。彼によれば、理想的な人間像を普遍的に導出して、それを「答え」として人びとに押し付ける古い哲学に対し、ハイデガーの新しい哲学は問うことそのものを重視する。言い換えるならヘリゲルは、一人ひとりの人間が

16) Herrigel 1928. この著作は1920年代にヘリゲルが『被造物』誌などに掲載した論説を集めたものである。旧来の哲学に対する批判と新しい思想への期待が論じられるが、同時代の思想状況が固有名とともに詳しく分析されるわけではない。ローゼンツヴァイクの思想は、人間について概念的、理論的に論じるのではなく、生の現実の経験を論じる試みとして言及されている。

悩み、考え、決断するその苦悩をまずは認め、そこに言葉を与える点に新時代の哲学の魅力を見出し、他方で、そうした苦悩に寄り添うことのない古い哲学を魅力のないものとしたのだ。

ヘリゲルはハイデガーが講演で論じた内容——アリストテレスだったようだ——をまったく重視しない。そうではなく、悩みながら生きる人間を肯定しそれに伴走する点を評価している。これは本稿が明らかにしたローゼンツヴァイクとハイデガーの共通点と一致するだろう。困難な現実には私たちに自由な選択をあたえない。ドイツのユダヤ人は、ほかのドイツ人からドイツ人として受け入れられることを夢想したが、どんなにドイツ的教養を積んでもドイツ人ではないものとみなされた。また、ドイツに生きるドイツ人も、国民国家同士が戦争をおこなう時代にあっては自身の生殺与奪の権利を国家にゆだねざるをえなかった。ヤスパーズは「状況の主人」となることを説いたが(ヤスパーズ 1971: 36)、実際には個人が自由な決断によって現実を変えることは容易ではない。一部の実存哲学は、このような苦しい現実を受け入れるための方途を提供したのであり、それは同じ時代にホフマンスタールが提示した「保守革命」——教養をもった俗物を斥け、精神的な探究者により新しいドイツの現実を形成する運動——のようなものと地続きであったように見える¹⁷⁾。くわしくは別稿で論じるが、ローゼンツヴァイクが体現した回心もまた、実存哲学がもつたこのような機能と同様の機能を果たしたとみることはできるのではないだろうか。

17) 保守革命とハイデガーの関係についてはハーフ(1991)のほか、國重(2010)を参照。

参考文献

- Freund, Else. *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes: „Der Stern der Erlösung“*. Leipzig: Felix Meiner, 1933.
- Glatzer, Nahum. *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, 3rd Edition. Indianapolis: Hackett, 1998.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Halle: Niemeyer, 1927.
- . *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 1953. (マルティン・ハイデッガー『形而上学入門』川原栄峰訳、平凡社、1994。)
- Heinemann, Fritz. *Neue Wege der Philosophie*. Leipzig: Verlag von Quelle und Meyer, 1929.
- . *Existenzphilosophie, lebendig oder tot?* Stuttgart: Kohlhammer, 1954. (フリッツ・ハイネマン『実存哲学 その生けるものと死せるもの』飯島宗亨、岩永達郎訳、理想社、1964。)
- Herrigel, Hermann. *Das neue Denken*. Berlin: Lambert Schneider, 1928.
- . “Denken dieser Zeit. Fakultäten und Nationen treffen sich in Davos,” *Frankfurter Zeitung*, Abendblatt (Montag 22. April 1929): 4.
- Gründler, Otto. “Eine Jüdisch=theistische Offenbarungsphilosophie,” *Hochland* 19, 5 (1922): 621-631.
- Jaspers, Karl. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Walter de Gruyter, 1931. (カール・ヤスパーズ『現代の精神的状況』飯島宗亨訳、理想社、1971。)
- Löwith, Karl. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München: Drei Masken Verlag, 1928. (カール・レーヴィット『共同存在の現象学』熊野純彦訳、岩波書店、2008)
- . “M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity,” *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1942): 53-77.
- Pollock, Benjamin. *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Rosenzweig, Franz. *Hegel und der Staat*. München: Oldenbourg, 1920.
- . *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt: Kauffmann, 1921.
- . *Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi, deutsch*. Konstanz: O. Wöhrle, 1924.
- . “Das neue Denken“ *Der Morgen* 1, no.4 (1925): 426-451.
- . *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*. Berlin: Philo, 1926.
- . “Vertauschte Fronten“ *Der Morgen* 6, no.1 (1930): 85-87.
- . *Briefe*. Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und heraus gegeben von Edith Rosenzweig. Berlin: Schocken, 1935.
- 國重裕「マルティン・ハイデッガーと保守革命」『ドイツ保守革命』青地伯水編著、松籟社、2010、149-178。
- ジェフリー・ハーフ『保守革命とモダニズム』中村幹雄他訳、岩波書店、1991。
- ミヒャエル・ブレンナー『ワイマール時代のユダヤ文化ルネサンス』上田和夫訳、教文館、2014。
- 丸山空大「血、民族、神 — 初期マルティン・ブーバーの思想の展開とそのユダヤ教 (Judentum) 理解の変遷」『宗教研究』、85巻1号 (2011)、25-49。
- 『フランツ・ローゼンツヴァイク — 生と啓示の哲学』慶応義塾大学出版会、2018。
- 「民の記憶にある故郷へ — 故郷とシオンをめぐるローゼンツヴァイクの思想とその受容」『越境する宗教史 (下)』、リトン、2020、241-264。