

# フランツ・ローゼンツヴァイクの「名前論」

——ユダヤ的固有名称「二」——

村 岡 晋 一

二〇世紀初頭のドイツ・ユダヤ思想家フランツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig 1866-1929) の言語思想の特徴はなんといっても、論理学や言語学において端役の地位に甘んじてきた「名前」とりわけ「固有名称」をみずからの言語思想の中心に据えるところにある。彼は「名前」を手がかりとして、人間と世界と神のかかわりを解明しようとする。

「名前は従来のすべての論理学にとつてはその限界とみなされてきた。じつさいには名前は健康な論理学の中心である。というのも、名前こそがあなたの現実認識の中心であり、現実生活の中心だからである」<sup>(1)</sup>。

ユダヤとドイツの文化的接触が生みだした最高傑作『救済の星』(一九二一年)を刊行したのちに、ローゼンツヴァイクは「名前」の考察に精力的に取り組くみはじめる。まずユダヤ教育の機関である「自由ユダヤ学院」を創設すると、「名前」にかんする一連の講義をおこなう。たとえば、「ユダヤ的思考への導き」では名前一般を、「神についての学」<sup>(2)</sup>と「人間についての学」<sup>(3)</sup>においてはそれぞれ神の名前と人間の名前を考察している。さらに、主著『救済の星』の解説書としてみずから書いた『健康な悟性と病的な悟性にかんする小著』でも、「事物の名前」、「人の名前」、「神の

名前」が順々に解説されている。

## 第一章 対話的思考と「名前」

名前にたいするこうした関心は、主著『救済の星』の基本思想からの当然の帰結でもある。この著作のねらいは西洋思想を「常識的な思考法」に連れもどすことにある。西洋の思考法が常識から外れているひとつの証拠は、この世に生きるもののもっとも切実な体験である「死の不安」に対処できないところにある。

「哲学はこの世のこうした不安を否定する。哲学は、われわれが一步踏みだすたびに足もとにぽっかりと口を開ける墓穴のうえを駆けぬける」<sup>(4)</sup>。

そしてそうであるのは、タレスからヘーゲルまでの西洋哲学が一貫して「イデアリスムス（観念論）」だったからである。彼によれば「イデアリスムス」とは、真に存在するのは目の前にある個物ではなく、それらに共通な普遍的なものであり、しかも、この普遍的なものこそが個物をはじめて存在たらしめるもの（つまり「本質」）であるとされるような考えかたである。タレスの「水」も、プラトンの「イデア」も、ヘーゲルの「精神」も基本的にはこの本質主義的な立場を共有している。この立場に立つかぎり、「死」は仮象であり、「死の不安」などたんなる神経衰弱にすぎない。というのも、「死ぬことができるのは、個別的なものだけ」<sup>(5)</sup>だからである。

それでは、「常識的な思考法」に立ちもどるにはなにを手かがりとすればよいのだろうか。「言語」である。西洋哲学は常識とは違って日常言語に左右されずそれを超越していることを自慢してきた。だがローゼンツヴァイクによれば、すべての思考はどこまでも言語によって染めあげられている。思考は原理的に「文法的思考」なのである<sup>(6)</sup>。西洋哲学の伝統的な思考法である「イデアリスムス」もじっさいには一定の言語使用に、しかもかなり奇妙な使用に

縛られている。たとえば、ある男がケーキ屋に入ってきて、目の前のケーキを突然指さして、「ケーキとはいったいなにか」と言ったら、あなたは返答に困るばかりか、彼のことが気味悪くなるにちがいない。彼にいったいなにが起こったのだろうか。いまや彼にとっては目の前にあるケーキがいつものありふれた存在であることをやめて、ある新しい確信が生じたのである。ほんとうのケーキは目の前のケーキとはなにか別のものであり、この別ものこそがじつは現象としてのケーキをケーキたらしめているのだという確信がそれである。つまり、彼はこのときケーキの「本質」を問い、イデアリスムスの立場に立っているのである。だが、われわれは日常においてはこんな言葉使いをすることはまずない。だからこそ、そんなことを言う人を不気味に思うのである。西洋哲学はよくよく派生的な言語使用を本来的で高尚な言語使用だと思いこんできたことになる。

そうだとすれば、常識的な思考法に立ちもどるには、常識的な言語使用に立ちもどればよい。では、そうした言語使用とはなにか。「呼びかけ」と「応答」、つまり「対話」である。たとえば、あなたが客としてケーキ屋に入ったときに発する言葉は、さしあたってたいていのばあい、「このケーキは甘いですか」とか「きのう買ったケーキはおいしかったよ」だろうし、これにたいしてなら店員もスムーズに応答してくれるだろう。

### 言語の「中心」としての名前

だが、言語のもっとも日常的なありかたが「対話」だとすれば、「名前」こそが言語の本質的な機能をもっとも典型的に表現するような言葉、つまり言語の「中心」である。というのも、「名前」とはもっぱら「呼びかけ」のための言葉だからである。

「名前というものはそれが呼ばれるときにのみ生きたものになる。呼格こそがその唯一の正格であり、主格でさえすでに斜格にすぎない」(7)。

学校的な文法によれば、たとえばドイツ語では格には主格、属格、与格、对格、呼格の五つがあり、主格こそが基本的な格なので「正格 (casus rectus)」と呼ばれ、ほかの格は主格の格変化によってつくられるので「斜格 (casus oblique)」と呼ばれる。しかも、「呼格」は「斜格」のなかでも派生的なものとしてしかあつかわれてこなかった。というのも、伝統的な言語観にしたがえば、言語の本質的使命は対象を記述し伝達することであり、呼格以外のすべての格はそのための装置とされてきたからである。だが、「やあー、村岡さん」や「おーい、雲よ」といった呼格はいつたいなにを記述しているのだろうか。なにも記述してはいない。こうして、伝統的な文法では「呼格」はやっかいものにならざるをえない。

ローゼンツヴァイクはこともあろうに、端役であった呼格を主役の座に据えようとする。これは言語観の徹底的な転換である。彼はどんな言語表現もまずもって記述と伝達ではなく、「対話」だというのである。

たとえば、「私はきのう彼女に誕生日のプレゼントをあげた」という文を考えてみよう。ここには主格と属格と与格と对格がすべて出そろっており、しかも呼格は含まれていないのだから、きのう世界に起こった特定の出来事を記述しているように思われる。だが、日常の場面ではそうしたことはまずありえない。部屋に突然だれかが入ってきてこの文を語れば、「ケーキとはいったいなにか」という先の疑問文と同様に、だれもが異様な感じを受けるにちがいない。日常的な場面ではこの文がなんの脈絡もなく唐突に語られることもまずない。彼がこの文を語る「動機づけ」となるような一定の文脈がほとんどのばあい先行している。たとえば、彼女のことや誕生日のことが話題になり、この文はそれをきっかけとして語られる。つまり、この文はそれ自体すでに「呼びかけ」にたいする一種の「応答」なのである。さらに、この文がたんに記述や伝達を目的としているだけなら、この文が語られただけで彼の目的は果たされているはずである。しかし、この文を語ったあと、それにたいするなんの反応もなければ、彼はがっかりするか、不愉快になるかするにちがいない。彼が人前でこの文をあえて口にするのは、普通はたとえば「どんなプレゼントをあげたの?」といった反応を期待しているからである。つまり、この文は一種の「呼びかけ」なのである。こうして、この文とすべての格は、あらかじめ「対話」の文脈に埋めこまれ、この文脈からはじめて自然な意味を受けとる。

ほかの格は「呼格」を前提してはじめて効果を發揮できるのである。

しかし、「村岡晋一」といった人名なら呼び名であり呼格かもしれないが、「犬」や「石」といった事物の名前や、ましてや神の名前はそう言えるだろうか。結論を先取りしていえば、名前の呼格的性格は、事物の名前→人の名前→神の名前と進むにしたがってあらわになり、したがって言語の対話的本質がこの順序でいつそうあきらかになる。そこで、まず「事物の名前」から始めることにしよう。

## 第二章 事物の名前——名前の論理学<sup>(8)</sup>

あたりを見まわしてまず驚かされるのは、どんな事物にも名前があるということである。世界は見渡しがたいほどの多様に満ちているにもかかわらず、名前の支配を免れているものはなさそうにみえる。事物は「門をくぐったところにある自分の場所がすでに名前によって占められているのを眼にする」<sup>(9)</sup>。新しいものが出現してもただちに名前に覆いつくされてしまう。名前をまったくもたないようなものをイメージするのはむずかしい。むしろ「存在するのは名前をもつということだ」とさえ定義できそうである。だが一般に、名前は事物に張りつけられた偶然的なレッテルと考えられている。事物のとしての「名前」のこうした徹底的な「内部性」と「外部性」の矛盾は、どう考えたらいいのだろうか。そこでまずそもそも「名前」が「名指す」とはどのような行為であり、「名前」と「名指す行為」が事物にとってどのような意味をもつかを考察してみよう。ローゼンツヴァイクはそれを身近な例で説明する。

いまあなたはチーズが食べたいと思い、チーズを買いに店に出かけるとしよう。この行動がスムーズにおこなわれるにはどのような前提が必要だろうか。まずあなたは店に向かうあいだ自分が食べたいチーズのイメージを心に抱いていなければならない。あなたが店にわざわざ出かけようと思うのは、きのう食べたチーズの味が忘れられないからである。あなたはこのきのうのチーズのイメージをたずさえて店へ行き、店員が切り取ったチーズを購入する。しかし、あなたはそれで満足できるだろうか。なぜなら、あなたの記憶のなかにあるチーズといま切り取られたチーズと

ではそれぞれ別個の特殊な性質をもっており、けっして完全に同じではないからである。あなたはチーズを食べたいのに、それとは似ても似つかないリングを手にいれても満足しないはずである。したがって、あなたが満足できるためには、この異なる特殊なチーズに共通していて、両者を結びつける第三のものがなければならぬ。この第三のものは最終的には、個々のチーズの個別的な特殊性をいっさい超越した普遍的なもの、つまり「チーズ一般」でなければならぬだろう。こうして、あの「イデアリスムス」が、「本質主義」が忍びこんでくる。

しかし、あなたは「チーズ一般」とか「チーズのイデア」などをいったいつ頭のなかで思い浮かべたのだろうか。それはあなたがきのうチーズを食べたときにはすでに思い浮んでいたのだろうか。それとも、チーズを買いに行くあいだじゅうあなたに付きそつてくれていたのだろうか。それではそれはあなたがチーズを買った瞬間に消えうせてしまふのだろうか、それともその後もあなたのうちにとどまりつづけるのだろうか。そもそも具体的なチーズのイメージならともかく、そんなものを思い浮かべることができのだろうか。すくなくともあなたにはその自覚がまったくないはずである。そんなものはだれも見ることがないし、「それを眼で捉えようとするやいなや雲散霧消してしまう」<sup>(10)</sup>。ところで、記憶されているきのうのチーズからきょう切り分けられるチーズへの移行を媒介するとされるそんなものを、常識的な思考は必要としない。きのうのチーズからきょうのチーズへのこの変化全体をとらわれなく観察すれば、そうした変化にもかかわらず残りつづけているのはチーズという「名前」だけである。

「それはたして現実にとんなる言葉、たんなる名前でしかないのだろうか。そうである。たんなる名前ではないのである。すべてのほかのものは変化してしまつたが、名前はそのままなのである。言葉こそは唯一永続的なものであり、かつてあつたし、いまもあるし、これからもあるだろうと言える唯一のものである。名前だけがきのうもきょうもあすもある」<sup>(11)</sup>。

だが、チーズという「名前」が事物の同一性を保証する唯一の永続的なものだとすれば、それは事物の「本質」に

似たものになる。しかし同時に、「名前」はあきらかにイデアリスムスが主張するような「本質」ではない。なぜなら、「名前」は「本質」のようにその事物をはじめて事物たらしめるわけではなく、名指すという行為によっていわば「外から」やってくるにすぎないからである。

「名前のばあいにはそれこそが事物の本来の本質だとはだれも考えがらないだろう。チーズとはチーズという言葉「である」などとは、だれも主張しようとはしないだろう。そして、名前は事物ではない」<sup>(12)</sup>。

### 世界の被造性

そうだとすれば、名前をもつ世界のあらゆる事物は、奇妙なありかたをしている。それは自分自身であろうとすれば、かならずみずからの「外部」に開かれていなければならない。この世のものはこの世からあの世へと踏みこえるという仕方ではじめてこの世に住みつくことができる。ローゼンツヴァイクは、こうした世界の奇妙なありかたを「被造性 (Kreatürlichkeit)」と呼ぶ<sup>(13)</sup>。世界のすべての事物は「被造物 (Kreatur)」なのである。

だがそうすると、被造物がそれを踏みこえ、それによってみずからを支えるような「外部」とはなにかを問いたくなる。ここでふたたびイデアリスムスが登場する。イデアリスムスは、この「外部」は被造物を支えるのだから、当然ながら被造物の「本質」であり、外部にあるこの本質的な「存在」が被造物を生みだすというふう考えたがる。こうして、世界の「産出」という伝統的な考えかたが生まれることになる。

「産出」という思想は、固定点つまり産出者を、産出されるべき世界の外に求める。しかし、この統一と統一さるべきもののあいだには、なんらかの合理的に理解可能な連関が打ち立てられなければならないし、また打ち立てることができるかみなされている。いわば、根拠と帰結のようなものが存在するとされる。両者のあいだには同一性ではないが、比較可能性、比例関係が存在するとされる」<sup>(14)</sup>。

プラトンが語るデミウルゴスによる世界「制作説」も、新プラトン派の「流出説」も、カント批判哲学の直観形式とカテゴリーによる「構成説」もすべてこうした考えかたにもとづいている。しかし、イデアリスムスはそれによって世界の被造性を説明するどころか、だいなしにしてしまう。というのも、世界の外部になんらかの本質的な実在が設定され、被造物とのあいだになんらかの存在関係が設定されるなら、被造物は自立性を失い、本質的な実在に吸収されてしまうからである。そうなれば、被造物の「外部性」は破壊されてしまう。

「世界は、心情を告白する詩人の作品と同じように、自立した芸術作品であるよりも、あらゆる作品を超えた作者の注目すべき内面生活の証言でしかないことになるう」<sup>(15)</sup>。

その結果、イデアリスムスはこの「外部性」をなんとか維持しようとして、「カオス」とか「第一質料」とか「物自体」といったものを想定しなければならなくなる。

「観念論（イデアリスムス）にとってカオスこそが産出の前提である。……観念論のいかなる偉大な体系もこの概念を避けることはできなかった」<sup>(16)</sup>。

だが、こうした救済手段はなんの役にもたたない。「カオス」はその定義からしてなんらの内容も実体もたず、本質的存在の同一化の力に抵抗できるはずはないからである。そうだとすれば、世界の被造性を維持しようとすれば、世界が指し示す「外部」をなんらかの存在として設定するのではなく、いわば空白のままにしておかなければならない。それでは、この世のあらゆるものが指し示す空白のままの外部とはなんだろうか。ローゼンツヴァイクによれば、それは「死」である。



「創造のうちにありながら創造を超えたもの、この世のものうちにあるこの世ならぬものを告知し、生とは異なるものでありながら、それでもやはり生に、生のみに属し、生とともにその最後のものとしてつくられたものでありながら、生を超えたところではじめて満たされることを生に予感させるもの、それこそは、死である」(17)。

われわれは世界の被造性というありかたを維持しようとするれば、「死」を排除することはできない。この世のものはすべて死を運命づけられている。

だがそうだとすれば、「名前」は事物に張られるレッテルであるところか、いわば事物の「死」である。「名指す」という行為は、事物に近づき、事物に寄り添う行為ではなく、事物に穴をうがち、事物とそれを越えたものを架橋する行為なのである。ところで、この世ならぬものがこの世のものの名前を呼ぶことによってこの世に降りてくることは、宗教的には「啓示」と呼ばれる。だからこそ、ローゼンツヴァイクはこう語ることができるのである。

「被造物のこのつくりだされた死は、被造物を超えた生の啓示への予兆である」(18)。

しかし、名前が事物の死であり、名指す行為が一種の超越の行為であり、啓示にも似た行為であるとはいったいどういうことだろうか。これは「人の名前」を考察することによってもっと具体的にイメージできるようになるだろう。

### 第三章 人の名前——名前の倫理学

事物の「名前」は、事物の同一性を保証し、それに起こるさまざまな出来事を媒介する機能をもっていた。「人の名前」も「名前」であるかぎりそうした働きをする。男が女に結婚のプロポーズをするばあいを考えてみよう。男がプロポーズを決意し、女がそれに応じるなり拒むなりするまでには、どうしても一定の時間が必要である。ロミオと

ジュリエットのように一瞬のばあいもあるが、プロポーズの手紙が船便で海を往復するときのようにかなり時間がかかることもある。戦争の混乱で数年の月日が流れてしまうことだってありうる。しかし、時が経ってしまったら、返事をする女もそれを受けとる男も、プロポーズのときとは多少とも変わってしまうことは避けられない。それにプロポーズは二人の全生涯にかかわることだから、プロポーズする者にもされる者にもそののち等しく変化が起こることは否定できない。だが、結婚を申しこむときにもそれに答えるときにも、人は一般にそうした変化の可能性などは考えないものである。人は持続するものにすがりつく。しかし、この持続するものとはなんだろうか。まったく偏見にとられずに観察すれば、二人の「名前」でしかない。

「じつさいあの二人にとっては固有名こそが、〈あす〉が〈きよう〉に結びあわされるだろうということの、そして、〈きのう〉が、これまで離れ離れであった二人のすべての〈きのう〉が、じつさいに〈きよう〉にともに合流するだろうということの、ただひとつの保証なのである」<sup>(19)</sup>。

だからといって、人の名前はここでもまたその人の「本質」ではない。われわれは人にたいしてはふつう「君はなにか」とは聞かず、「君はだれだ」と聞く。そのときわれわれが知りたいのは、君を君たらしめている「本質」などではなく、君の「名前」にすぎない。その証拠に、人は「頭がよい」とか「足が速い」という自分だけがもつ特性は自慢したがるのに、自分の「名前」を自慢するものはいない<sup>(20)</sup>。一見「名前」そのものを自慢するようにみえても、それは名前が表わす「家柄」や「身分」を自慢しているにすぎない。

### 「命名」という行為

その点では「事物の名前」も「人の名前」も変わりがなが、決定的な違いがある。すでに述べたように、われわれがまず驚かされるのはすべてのものに名前が与えられていることである。事物を「名指す」とは、すでに与えられ

た名前を呼ぶことでしかない。これは「犬」や「山」といった一般名詞でも、「富士山」や「信濃川」といった固有名詞でも変わりがない。それにたいして、「人の名前」はすべて固有名詞だが、事物の固有名詞とは違って、名前がいままでに生まれる場面に立ちあうことができる。たとえば、私は自分の子どもにみずから名前を付けることができるし、キリスト教徒であれば洗礼式に出席することもできる。たしかに私は自分の名前については、まだ物心つかないうちに両親からもらったのだから、それが生まれる場面に立ち会ったとはいえないかもしれないが、それがいつどこで与えられたかを知ることができる。人の名前については「命名する」ことが可能なのである。それでは「命名」とはどういう行為だろうか。

「命名」とは名前を〈いま〉〈ここ〉で生み出す行為である。しかし、命名行為は世界のうちでおこなわれるのに、この〈いま〉と〈ここ〉は世界のうちにはけっして根拠をもつことができない。命名はたいていのばあい、その対象がこの世に生まれたばかりのときにおこなわれる。しかし当然ながら、生まれたての赤ん坊はまだなにものでもない。たしかにペンネームのように、大人にたいしても命名は可能である。しかし、この名前もいまから新しい世界にデビューしようとしている人、つまり新しい世界ではまだなにものでもない人を名指すにすぎない。そうだとすれば、人名は命名される対象の世界における現実的なありかたや内容にはまったく対応していない。命名行為もまた事物を名指す行為と同じように世界に穴をうがち、それを超越する行為なのである。

### 姓名とはなにか

とはいえ、ここには重要な発展がある。事物の名前は事物の「死」であった。というのも、名前は事物に穴をうがつが、その穴からのぞき見られる外部は空白のままだったからである。それにたいして、人の名前は「新しい生の始まり」である。人名によってひとたび〈いま〉と〈ここ〉が定められると、いままで空白だったところに〈私〉の新しい秩序が開かれはじめる。これを具体的に示しているのが「姓名」である。

一般に人の名前は「村岡・晋一」というふうに二重構造になっている。「姓（ファミリーネーム）」は家族の名前、

すくなくとも父親の名前であり、「名（ファーストネーム）」はその人自身の名前である。人は「姓」によって過去に  
つなぎとめられる。「彼を強制するすべてのものはこの名前に集約されている。運命が彼をとらえているかぎり、そ  
の運命は「姓という」レッテルがけつして閉じることができない扉に張られており、そのおかげでこの扉を通してみ  
ずからの兵力を差し向けることができるのを知っている」<sup>(2)</sup>。それにたいして、「名」は彼が新しい人間になるべき  
だということを示している。「名」はつねに願いを込めた名前である。だれかに「ちなみに」名づけられるばあい  
でさえそうだし、それどころかそのばあいにこそそうである。というのも、そうした名前は、その人のようになれとい  
う願いを語っているからである<sup>(3)</sup>。つまり、命名によって〈ここ〉と〈いま〉が設定されると、そのつどそれを核  
として過去と未来へ向けてひとつの時間的地平が開かれるのである。

「名前は人間に強制的な想起の言葉と解放的な希望の言葉をともにもたせてやることによって、それ自身すでに  
人間における自身を超えるように指示するのである」<sup>(4)</sup>。

具体的な例で考えてみよう。私がいま「イマヌエル・カント」という名前を口にしたとしよう。この名前はいつた  
いなにを意味するだろうか。この名前はカントの両親が一七二四年に生まれたばかりの赤ん坊につけた名前である。  
だからといって、私の語る「カント」がその赤ん坊を意味しているはずはない。すでに述べたように、赤ん坊はまだ  
なにものでもないし、私はそんな赤ん坊を見たことはないし、それについてはなにも知らないからである。それでは、  
『純粹理性批判』の著者というのはどうだろう。もちろんそれはありうる。だが、私が思い浮かべているのは、『判断  
力批判』の著者とか、毎日決まった時間に散歩する几帳面な人物かもしれない。それどころか、彼に先立つイギリス  
経験論の批判者としての彼かもしれないし、グローバル化の現在においてその「永久平和論」が注目されている人物  
かもしれない。こうして、カントという「名前」はそれがひとたび特定の〈いま〉と〈ここ〉において設定されると、  
ただちに独自の成長を遂げはじめ。その意味内容は、カントが一七二四年から一八〇四年までの八〇年間にこの世

界でじっさいにおこなったことさえも超えて、過去と未来へどこまでも広がっていく。しかもその広がりには限りがない。カントとそれ以前の哲学思想の新しいつながりが見いだされるかもしれないし、未来の人たちはわれわれが夢にも予想しなかったような意義をカントに見いだすことだろう。「名前はそれ自身すでに人間におのれ自身を超えるように指示するのである」。人名はもとより固有名詞であり、この世におけるたったひとつのもの、つまり個体を名指すものである。だが、人名をもつこの個体は、世界の内なる個体ではない。

「固有名をもつものは、もはや事物ではありえないし、もはやだれの所有物でもありえない。それは類に残りなく入りこむことができない。というのも、それが帰属する類など存在せず、それみずからが類だからである。それはまた世界のなかに自分の場所もたなければ、できごとのなかにみずからの瞬間もたず、むしろ、みずからの〈ここ〉と〈いま〉をいつもたずさえている。それが存在するところにはひとつの中心があり、それが口を開くところにはひとつの始まりがある」<sup>24</sup>。

固有名をもつ個体は、伝統的な論理学が語るような「類」と「個」の関係では処理できない。ここにリングとミカンとナシという個物があるとしよう。私はそれらを見比べると、「木になる」とか「湿り気がある」といった共通する性質があることに気づく。そして、この共通な性質にもとづいて「くだもの」という類概念をつくり、この概念にもとづいて「リングはくだものである」、「ミカンもくだものである」といった一連の「真なる」命題を立てることができる。さらに、たとえば「くだもの」と「野菜」という概念を比較して、その共通な性質にもとづいて「植物」といういっそう普遍的な類概念を見いだすという操作をくり返せば、類概念のヒエラルヒーをつくりだし、ますます普遍的な「真理」に近づくこともできる。しかし、普遍的な「真理」に近づけば近づくほど、出発点にあった個物の具體的な〈いま〉と〈ここ〉の痕跡はますます希薄になってしまふ。

## 弁証法と「止揚」の論理

弁証法的な論理を使ってもこの点には変わりがない。ヘーゲルが『精神現象学』の「感覚的確信——このものと思ひこみ」という章で展開した論理を例に取ろう。『精神現象学』は、人間の意識がさまざまな経験を経て真の自分を見いだしていく過程を記述するものである。したがって、その出発点はずっとも常識的な意識だが、この意識にとつてもっとも確実な知識とは、「まっさきにわたしたちの眼に飛びこんでくるような知識」、「へいま」〈ここ〉にあるものについての知識である。「へいま」〈ここ〉にこの机があり、そのうえには一冊の本があり、さらにその隣にはペンがある。私はそれをそのまま受けとりさえすればよい。ただ受けとるだけなのでどんな誤りも錯覚も入りこむ余地がない。感覚が捉える知識こそはもっとも豊かで確実な知識である。「感覚的確信」はそう確信している。ところが、この確信は「真理」と矛盾する。

いま私が「へいま」〈ここ〉にある対象を指さして、「これは机である」と語るとしよう。この真理を紙に書いておこう。真理はそうしたからといって失われるはずがない。だが、私はこの真理を書きとめているあいだに、ふと机に広げられた本に眼をやる。そのとたんに真理はだいたしになる。「これは本である」がいまや真理になつてゐるからである。そこで、私は古い真理を消して新しい真理に書きあらためなければならない。このような操作を続けていくと、最後に残るのは、「これは」とか「このものは」という言葉だけである。しかし、「これ」とか「このもの」が表現しているのは、机でも本でもペンでもないが、机でも本でもペンでもありうるもの、つまり「普遍的なもの」である。しかも、「これは」はすべてのものについて言えるのだから、もっとも普遍的なものである。こうして、感覚的確信がもっとも確実でもっとも豊かだと思ひこんでいたものは、じつさいにはもっとも抽象的で貧しい知識だということがわかる。こうして、「へいま」と〈ここ〉の真理は「いつでも」と〈どこでも〉に解消されてしまふのである。

## 時 機

それによつて、「命名」によつてそのつど設定される「へいま」と〈ここ〉、あるいはそれが「名指す」個体は、けっ

してこのように普遍的なものに上昇したり、「止揚」されたりすることがない。むしろ、どのような認識、どのような概念、どのような真理も、そのつど特定の〈いま〉と〈ここ〉が設定されてはじめて展開され、どこまでもその内部で展開される。固有名の〈いま〉と〈ここ〉は、いわば「どどまれるいま (nunestans)」なのである。ローゼンツヴァイクはそれを「時機 (Stunde)」と呼ぶ。

「われわれが探しもとめている新しいものとは、ひとつの〈どどまれるいま (nunestans)〉でなければならぬ。つまり、消えさつてゆく瞬間ではなく、「立ちどまっている」瞬間でなければならぬ。このように立ちどまっている〈いま〉は、瞬間とは区別されて時機 (Stunde) と呼ばれる」(26)。

そして、「時機」とは、ライブニッツの言う形而上学的な点、つまりモナドのようなものである。

「時機は、立ちどまっているのだから、多様な古いものと新しいものを、さまざまなゆたかな瞬間をすでにおける自身に含むことができる。時機は、その始まりと終わりのあいだにひとつの中間を、それどころか中間をなす多くの瞬間をもっているのだ、その終わりはその始まりにふたたび流れこむことができる。時機は始まりと終わりをものつので、そのつど新しい個々の瞬間のたんなる継起がけつてなりえないもの、つまり、それ自身のうちへ逆流していくひとつの円環になることができるのである」(26)。

### 真理とはなにか

しかし、つねに〈いま〉と〈ここ〉を刻印されている「真理」とはどんな真理なのだろうか。これを理解するためには、〈いま〉と〈ここ〉を定めるのはだれかという問題に答えておかなければならない。ふつうそれは、行為の主体である〈私〉だと考えられている。たとえば、〈ここ〉とは私がいま立っているところであり、〈いま〉とは私がこ

の言葉を口にしてゐるその時である。だが、もしそうなら、〈いま〉と〈ここ〉を刻印された「真理」は、実存主義が主張する「真理」に似たものになるだろう。実存主義によれば、すべての真理は「主体的真理」であり、〈私〉が主体的に選びとつたということが真理の唯一の決定基準である。実存主義の真理にはいつでも〈私〉が刻印されていなければならぬ。そうすると、ちょうど「モナドに窓がない」ように、われわれは自分だけの真理のうちに閉じこめられてしまう。

しかし、人名を手がかりとするかぎり、〈いま〉と〈ここ〉を決めるのはけつして〈私〉ではなく、むしろ〈あなた〉である。そもそも、私は自分自身を「命名」することができない。自分に勝手に名前をつけることは「詐称」である。私は自分の名前を〈あなた〉からもらわなければならない。さらに、私は自分のために命名された名前を、自分のために使うことができない。たとえば「私はきのう公園に行った」と言うかわりに、「村岡はきのう公園に行った」とは言えない。そんなことを言えば、「村岡とはだれだ」を問いかえされるにちがいない。たしかに自己紹介のときだけは、「私は村岡です」という言い方ができるが、自己紹介とは、会話の輪にはじめて入るときの一環の入会儀礼のようなものである。それによつて私は、私に呼びかける権利をあなたに与え、あなたに応答する義務をみずからに課するのである。こうして、私は自分の名前を「語る」のではなく、あなたがそれを語るのを「聞く」。いやもっと正確に言えば、「聞く」のは〈私〉でさえない。というのも、私は自分の名前を「聞く」ことによつてはじめて〈私〉になるからである。

### 〈あなた〉の〈あなた〉としての〈私〉

二人の友人が連れだつて街路を歩いてゐたとき、一方の友人が突然氣を失つて倒れたとしよう。他方の友人はどうするだろうか。彼は倒れた友人に向かつて、彼の名前を連呼するだろう。そして、その友人が名前の呼びかけに応答できたときに、彼はほつと胸をなでおろす。そのとき彼は、倒れた友人が「我にかえた」と理解するからである。では、彼は〈私〉にかえる以前にはどこにいたのだろうか。「彼は過去の支配下にあり、外的なものの呪縛下にいた



のであり、……世界の一部であつた」<sup>(27)</sup>。彼は自分の名前を呼ばれることによって「現在へ、みずからの現在へ、みずからの内面へ、自分自身へ向けて呼びさまされるのである」<sup>(28)</sup>。

もつと一般的な例を考えてみよう。日常的な場面で「名前」が呼ばれるときには、それとともに「対話」が始まる。「やー村岡君！」と言えば、「こんにちは、どうしてた？」という返事が返ってくる。ところが、ひとたび対話が始まると、私は「語る主体」ではなくなる。まず私はたいていのばあい自分がなにを語るかを知らない。すでに述べたように、私がなんの脈絡もなく唐突に「私はきのうドライブに行った」と言えば、異様な感じを与えるにちがいない。対話の場面においては一人称を主語とする文は、たとえば「あなたはきのうなにをしていたの」といった二人称による問いかけや呼びかけを前提とする。私はまず「語る」のではなく「聞く」のである。

「私とはだれか。〔フィヒテが言うように〕私は私である (Ich bin ich) のだろうか。そうではない。……私は君の君 (Du bist Du) であり、君が君と語りかける人である。……「私は私である」はいかなる言表でもない。「私はある」に直接含まれるもつとも身近な言表は、「私は君が君と言う人である」ということである。……したがって、私は私のものではなく、君のものである」<sup>(29)</sup>。

したがって、あなたが「きのうどこへ行つた」と聞いてくるだろうと予想して、「ドライブに行った」という答えを準備しても、その予想はいつでも裏切られる可能性がある。相手は「きのうの天気はどうだった」と聞いてくるかもしれない。そうなると、私は自分が予想もしなかったことを語られるはめになる。このばあい私はまったく受動的であるようにみえる。だが、対話がスムーズに進むためには、私は相手に臨機応変に応答し、みずから語るべきことをそのつど新たに決めなければならぬ。対話はそれがどれほど長くつづけられようと、原理的には「いま」(ここ)で始まる。私は同時にこのときはじめてみずからの「主体性」と「自由」を意識する。というのも、そのつどみずから、語りはじめなければならないからである。私は「語る主体」ではなく、あなたに語りかけられることによって

はじめて「主体」になるのである。

そうだとすれば、私が〈いま〉〈ここ〉でそのつど語りはじめるやいなや、私にはコントロールできない無限地平がそのつど開かれる。私の言語行為はまったくの自由にもとづいて〈いま〉生起するが、この行為は応答であるがゆえにその起源は他者の「過去」の発言にある。さらに私の〈いま〉の発言もまたモノローグではなく、だれかに向けた発言だから、「未来」における他者の応答を期待している。しかも、他者も対話者である以上同じ状況にいる。こうして、私が〈いま〉〈ここ〉で語りはじめると、それを核として過去と未来の無限な地平がそのつど開かれる。つまり、対話の〈いま〉もまた「とどまれるいま」であり、対話そのものがそのつど一種の「モナド」なのである。ただし、このモナドには窓があり、〈あなた〉へと徹底的に開かれている。

### 贈り物としての真理

こうして、真理がいつでも〈いま〉と〈ここ〉の刻印を帯びているということは、いつでも〈あなた（二人称）〉という人称性をもつということである。だが、真理が二人称だということは、真理が〈あなた〉からの「贈り物」だということでもある<sup>30</sup>。ローゼンツヴァイクによれば、この奇妙な真理観はユダヤ人が共有するものである。

「われわれユダヤ人は、分け前としてあることが真理の本質であり、だれの分け前でもないような真理はけっして真理ではないということを知っている」<sup>31</sup>。

それでは、〈贈り物〉としての真理、〈分け前〉の真理とはいったいどのような真理なのだろうか。これを理解するには、われわれがどうしてそもそも「真理」なるものを必要とするのかを考えてみなければならぬ。それは、われわれ人間が「有限な」存在だからだろう。生きているあいだにはさまざまな難問が私にふりかかるが、それらについて白黒がはっきりすることはまずない。私は生きていこうとすればそのつど選択を迫られるが、この選択が正しかっ

たかどうかをけつしてはつきりと知ることはできない。なぜなら、選択することはなにかを捨てることだが、別の人生を生きなおすことができない以上、私は自分が選んだものと捨てたものの価値を比べることはできないからである。そして、なによりも私の人生を白黒のはっきりしない灰色のものにしているのは、私の死である。死はどう見ても人生の完成ではなく、人生の理不尽な「中断」でしかない。しかしだからこそ、私は最後に「私の人生はこれであったのだ」と自分に言いたいと思い、それを保証するものを求める。ここに「真理」らしきものの起源があるので、はなからうか。

ところが、ここにふたたびイデアリスムスが登場して、常識が求める漠然たる真理の「本質」をあきらかにしてやろうと申しでる。真理ははかなく有限な人間存在を絶対的に超えていなければならないのだから、もつとも普遍的であり、永遠不変であり、万人に等しく妥当するものだということになる。しかし、真理がそうしたものであれば、私はそれにすがって「私の人生はこれでよかった」などとはけつして思えないだろう。なぜなら、そうした真理は「だれの」真理でもないからである。この真理は、私が生まれるまえから存在し、私が死んだあともそのまま存在しつづけるだろうし、私がそのあいだにどのように生きようとなんの影響も受けない。そうした真理にかかわりうるのは神ぐらいのものだろうが、そうだとすれば、ニーチェが言うように、私は自分が神でないことにどうして耐えられるだろうか。

近代の進歩思想は、こうした真理観を保存したままで、それをもつと人間に近づけようとする。進歩思想はすべてが完全に完成した理想状態を歴史の終局点に設定して、すべての歴史現象がそれに向かって不可逆的・連続的に進んでいると考える。そうだとすれば、たしかにこの歴史の終局は虚焦点のようなものであり、じつさいにはけつして到達できないが、私は歴史のある時点に生きているかぎり、それに向かって不斷に近づいていることになる。だが、真理がそうしたものであれば、私はまたもや自分の人生を肯定するどころかそれを悔やまずにいられない。というのも、私は「いま」(ここ)に生まれたばかりに、未来に生まれる人に比べれば真理から永遠に遠いまだからである。とはいえ不思議なことに、じつさいにはだれも未来をうらやんだりもしない。

「人間のもっとも注目すべき特性のひとつに、個々人においては非常に深い我欲をもちながら、どの現在も未来にたいしておしなべて羨望を覚えないという特性がある」<sup>(32)</sup>。

「私がただ見いだすだけのものは、持ち主のいない品物や、せいぜい遺失物としかみなされず」<sup>(33)</sup>、そんなものは結局のところありがたがられない。真理が人間にとつて意味をもつためには、それには所有者がいなければならぬ。すでに述べたように、実存主義はその所有者は〈私〉であると主張する。私が自分の人生をよかったと思えるのは、ほかでもないこの私がそれを選びとったからだというのである。だが、私が真理らしきものを求めたのは、私の人生をこのように孤独で緊張に満ちたものではなく、もっと安心できるものにしたかったからである。こうして、真理は私以外の人の、つまり〈あなた〉の所有物であり、それが同時に私のものになるのでなければならぬ。真理とは原型的に「贈り物」でなければならないのである。

### 待つということ

それでは、〈あなた〉のものである真理をわがものにするにはどうすればよいのだろうか。真理が永遠不変の真理であれば、それをわがものとする方法はたとえば理性による「観想(テオリア)」であるだろう。真理が〈私〉の主體的真理であれば、それをわがものとする方法は私の主體的な「決断」であるだろう。それにたいして、贈り物である真理をわがものとする唯一の方法は、「待つこと」である。「待つこと」は、「観想」や「決断」といった態度に比べれば、受け身で頼りなさそうだが、われわれにとって切実な真理は「待つこと」によってしかあきらかにならない。ローゼンツヴァイクはこんなことを言っている。

「子供は大人に驚く。しかし、この驚きに含まれている問いにはおのずから答えが与えられる。ある日子供はみ

ずから大人になるからである。女は男に驚愕し、男は女に屈服するが、彼等のおたがいにたいする驚きは、彼らに生まれる愛のうちにその解答と説明を見いだす。……生きている者は死を前にすると立ちすくむ。しかし、ある日彼自身が死ぬ。……生そのものが解答をもたらししてくれる」<sup>(34)</sup>。

冗談みたいな発言だが、これがすくなくとも意味しているのは、われわれは真理をわがものにするには、「観想」や「決断」のように、生の自然な流れを超越したり切斷したりするのではなく、むしろそれに身をまかせ、各自の「いま」と「ここ」にとどまらなければならないということである。真理はそれぞれの生を生きる者にこそ分け与えられるのであり、つまりは「分け前 (Anteil)」なのである。

「私が私のものにできるのは、私の内的な「ここ」と「いま」において私に与えられたものだけである。……真であることの証明は、〈もつとも各自的なもの〉である個別的な生においておこなわれる」<sup>(35)</sup>。

しかしそうすると、われわれが手にする真理は、細切れの部分的な真理でしかないのではないか。さらに、生の流れに身をまかせている私とは死すべき私である。そうすると、「死がすべての真理に向かってあざけりのことばを投げつける」ことになりはしないか。「すべての真理は現実のみすばらしい部分につながる」とめられ、それだけでもすでにみずからが真理であることを否定している」<sup>(36)</sup>。ことになりはしないか。真理が分け与えられることを、ちょうど一個のパンが千切つて与えられるかのようにイメージするならば、たしかにそうであろう。だが、ローゼンツヴァイクは『救済の星』第三卷第三章の「真理の証明」という箇所でこう述べている。

「ここでいまやひとつの真理の反旗が死にたいしてひるがえる。この真理は、各自の、受けとめられた、与えられた真理として、したがって全体的な真理を否定するのではなく、それを証明するような部分としてその真であ

ることが証明されるので、永遠なものと認識され、公言されるようになる。たんなる部分が「私の永遠の分け前」になったのである」<sup>(37)</sup>。

しかし、「たんなる部分」がいったいどのようなにして「全体的な真理」となり、「永遠の分け前」になりうるかを知らするためには、「神の名前」を考察しなければならない。

#### 第四章 神の名前——名前の神学

事物の名称や人の名前はありふれた現象であり、常識的な思考が出発点にするにはふさわしいが、神の名称となると信仰をもった人にしかかわりがなさそうである。だが、神の名称もほかの二つの名称と同様に「呼格」であることには変わりがない。「神の名称も固有名や事物を表示する言葉と同じようにそれ自身はけつしてその名の担い手である」わけではないという点では、この三つは共通している」<sup>(38)</sup>。しかし、「われわれが神の名称を呼ぶのは、人間の名称が呼ばれたり、事物の名称が呼ばれたりするのはまったく別のことを意味する」。人間が名前をもつのは、それによって呼びかけてもらうためであり、いわば自分のためである。だが、人間が神に呼びかけることは、神にとってはなんの意味もない。神は、別の名称で呼びかける人にも、沈黙のなかで呼びかける人にも、同じように耳を傾ける。

「神がみずからの名称をもつのはわれわれのためであり、われわれが神の名称を呼べるようにするためである。神がわれわれによって呼びかけられるのを許すのはわれわれのためである」<sup>(39)</sup>。

つまり、神の名称は同じ呼格でも、「もっとも純粋な」呼格なのである。ローゼンツヴァイクはこれを最晩年の論

文「永遠なる者」―メンデルスゾーンと神の名前（一九二七年）<sup>(40)</sup>で詳しく説明している。

この論文はモーゼス・メンデルスゾーン（Moses Mendelssohn 1729－1786）の生誕二〇〇年を記念して書かれたものである。メンデルスゾーンといえば、ドイツで活躍した最初のユダヤ人であり、レッシングやカントとも交流のあった啓蒙主義哲学者である。彼はドイツ人も顔負けの洗練されたドイツ語を駆使して、モーセ五書のドイツ語訳をおこなった。このドイツ語訳聖書は、ゲーテに代表される「世界文学」時代のドイツ翻訳技術の偉大な成果のひとつである<sup>(41)</sup>にもかかわらず、ドイツではそれにふさわしい評価を受けなかったが、神の名前を「永遠なる者（der Ewige）」と翻訳したことによって、ドイツばかりか世界中のユダヤ人に持続的な影響を及ぼすことになった。この神の名前はそれのたいていの聖書翻訳において踏襲されただけではなく、祈りや説教や礼拝において使用され、解放時代のユダヤ人の宗教心を培ったのである。

### 「永遠なる者」

しかし、「永遠なる者」という神の名前は、メンデルスゾーン自身の発明ではない。彼の功績はこの翻訳を選んだ理由にある。まず、神が自分の名前を啓示する有名な箇所『出エジプト記』第三章一四節を彼がどう訳しているかを見てみよう。

原文…神はモーセに、「わたしはある。わたしはあるという者だ」と言われ、また、「イスラエルの人々にこう言うがよい。『わたしはある』という方がわたしをあなたたちに遣わされたのだと。』」

メンデルスゾーン訳…神はモーセに向かって言われた。わたしは永遠であるような存在である。つまり神は次のように言われたのである。あなたはイスラエルの子たちにこう言うがよい。「わたしは永遠であると自称する永遠なる存在が、わたしをあなたたちに遣わされたのだと。」<sup>(42)</sup>

そして、メンデルスゾーンは注釈でのように訳す理由を述べる。

「創造主においてはいかなる変化も依存関係もなく、彼の日々からなにも過ぎさらない。したがって、彼においてはすべての時間は、過去と現在と未来を含むただひとつの名前で呼ばれる。この名前によって創造主は、存在の必然性を示唆すると同時に、不斷に続く摂理をほのめかしている。……ところが、この聖なる名前のように、恒常性という意味を、存在の必然性という意味と摂理という意味とともにひととつにまとめるような言葉がドイツ語にはない。そこでわれわれは、「永遠なる者」とか「永遠な存在」と翻訳することにした」<sup>(43)</sup>。

ローゼンツヴァイクによれば、メンデルスゾーン訳の功績は神の名前のうちに、「存在の必然性」のほかに、「摂理(Vorsehung)」という意味を読みとつた点にある。だが、彼は当時の合理主義的で古典主義的な精神との影響を受けて、誤った決断をくだしてしまった。彼は、ユダヤ教の神が摂理をおこなうには、まずもって神はつねにあったし、つねにあるし、つねにあるであろうものでなければならぬと考え、しかもこの神の存在を、プラトンやアリストテレスに代表されるギリシア哲学の存在概念にしたがって解釈したのである。それによって「ユダヤ教の神」は「アリストテレスの神」になってしまった。

### ローゼンツヴァイクの解釈

だが、『出エジプト記』(第三章一四節)を素直に読めば、重要なのは「摂理」という意味のほうであることがわかる。まず「わたしはあるという者だ」における「ある」という言葉は、ヘブライ語では存在という静的な意味ではなく、生成、出現、生起といった動的な意味をもっている。さらに、モーセが神にその名前を尋ねたのは、神が彼に課す指導者の役割を背負いきれる自信がなかったからである。モーセがこの不安を訴えたとき、神は彼にこう保証する。「わたしはかならずあなたのもとにいる」(第三章一一節)。



このように勇気を喪失した不幸な人びとにとって、神の必然的な存在を読み聞かせることにどんな意味があるだろうか。したがって、ここで神みずからがあかす名前は、「永遠であること」ではなく、「居合わせていること (Gegenwartigsein)」と、「あなたたちのためにあなたたちのもとにあり、あるであろうこと」を表わすような名前である<sup>44</sup>。ユダヤ教の神は、その名前が呼ばれるときにはかならず「こちらへ降りてきてあなたのもとに居合わせるということ」それ自体を、みずからの名前にしている。つまり、神の名前はそれ自身が〈呼びかけられれば応答するということ〉の保証であり、つまりはもっとも純粋な呼格なのである。

### 神聖四文字と呼格

ローゼンツヴァイクによれば、ユダヤ教の神の固有名とされる神聖四文字 (YHWH) にも同じことが言える。ヘブライ語聖書には、神の名前は神聖四文字 (テトラグラマトン) のほかに、二つの子音と三つの子音、つまり、いわゆる神聖二文字 (ディグラマトン) と神聖三文字 (トリグラマトン) というかたちで現われる。

神聖二文字の Jāh は、間投詞、あの原初の叫び (Urschrei) のひとつである。それは出会いという原初の状態における言葉であり、いまだ対象化に先立つ、ほかの格のあらゆる可能性に先立つ純粋な呼格である。じっさいこの名前はたとえ物語のような客観的文脈にはけつして現われず、もっぱら感情の爆発といった性格をもつような言い回しに現われる。そのもっとも顕著な例は、ハレルヤ (Hallelu-Jāh) という礼拝の叫びである。つづいて神聖三文字 (トリグラマトン) は、聖書では神の名前としては現われず、人の名前、つまり固有名としてしか保存されていない。しかも二つの発音形態 (Jahwə-Jehow) と、この二つの形式にそれぞれ属する短縮形 (Jah-Jow) というかたちでしか保存されていない。それが神の名前として現われるのは聖書以外においてではない。

ローゼンツヴァイクは、神聖二文字がまず最初に神の名前として登場し、神聖三文字がそのあとに続き、そして最後に神聖四文字 (テトラグラマトン) が現われたのであり、したがって、神聖四文字においては名前と呼称がひとつになっていると推定する。つまり、神聖四文字は名前であると同時に添え名 (Name und Beiname in einem) であり、

その点ではすべての「神々の名前」と同じだが、神聖四文字においては、名前的なものと添え名的なものが完全に重なっており、名前のどんな部分も意味によって照らしだされていないところがないという点で、ほかのすべての名前に区別されるのである。

### 神の名前と〈われわれ〉

たしかにすべての名前は本質的に呼称であった。しかし、「犬」とか「信濃川」という事物の名前も、「村岡晋一」という名前も、みずからが呼称であることを明記してはいない。「信濃川」とか「村岡晋一」という字句そのものの内容をどれほど分析しても呼称であることはわからない。それにたいして、神の名前はそれが呼称であるということの名前自身によって示している。つまり、「神がみずからの名前をもつのはわれわれのためであり、われわれが神の名前を呼べるようにするため」<sup>(45)</sup>なのである。神の名前が一見信仰者にしか関係なさそうに見えながらここで考察されなければならないのは、それが人間のもつとも常識的な言語行為である「対話」をもつとも純粹に表現しているからである。

それでは、この純粹な呼格としての名前を呼ぶことはどんな特別な意味をもっているのだろうか。私は自分の名前を呼ばれるときにははじめて〈私〉になった。そうした意味で、「人間に起こりうる最大のことは、呼びかけを受けとることである」<sup>(46)</sup>。だがいまや、「われわれは神の名前を一緒に呼ぶときにはじめて〈われわれ〉になる」<sup>(47)</sup>。これを理解するためには、われわれが神の名前を呼ぶときとはどんなときかを考えてみればよい。それはなんといっても「祈る」ときである。「神よ、私をお救いください」とか、「私の神よ、私の神よ、なぜ私をお見捨てになるか」というぐあいである。したがって、神の名前のもつ意味を知るためには、「祈り」の文法が分析されなければならない。

### 祈りの文法

祈りはまず自分がほしいものを求める行為だから、一種の「欲望」であり、エゴイズムである。だが欲望とは違っ

て、祈りはほしいものを自分で手にいれるのではなく、それを他者にゆだねてしまう。この点に「祈り」が近代の言語学において端役に甘んじてきた理由がある。なぜならカントによれば、人間の本質は「自律 (Autonomie)」にあるが、祈りは文字どおり「人頼み」であって、「他律 (Heteronomie)」の典型だからである。

それでは、私が自分の欲望をゆだねる他者とはだれだろうか。まずこの他者は、私が自力では手に入れないものを与えることができるのだから、私を超える権能をもっていなければならぬ。祈りは一種の超越の行爲である。それでは、この超越者の「名前」はなんだろうか。それは私がなにをほしがっているかによって決まる。たとえば私が大学受験に合格したければ、「学問」の神様のところに行くし、子供を授かりたければ、「子宝」の神様のところ行く。このとき、神様の「名前」はその神様だけがもっている特有の権能を表現している。ところがそうであれば、私はなにも神様のところに行かなくてもすむことがありうる。私は何人もの受験生を有名大学に合格させている予備校講師に自分の運命をゆだねることもできるし、医療技術が進んでいる今日では人工授精の権威である医師を頼ることもできる。このばあいの超越者は私と同じ世界に住みつくことができるし、その超越は同じ一つの世界でおこなわれる。つまり、この超越はいわば「水平方向の」超越でしかないのである。

さらに、こうした特定の権能を表現するような神の名前を呼んでもけっして「われわれ」は可能にならないどころか、むしろ分断されてしまう。なぜなら、欲望は各人違うし、同じ欲望をもっても共有されることはありえない。二人の人が空腹を感じても、それぞれの腹がすぐだけである。そうなると、「あなたの神は私の神とは違う、だからあなた私の仲間ではない」ということになってしまう。

### 救済としての祈り

しかし、このようなたんなる欲望でしかないような祈りとは違った祈りがあるのではないだろうか。だれでも人生において一度や二度はそうした「祈り」を経験したことがあるのではないだろうか。われわれは生きていれば、いわれなく絶望的な状況に陥り、自分ではどうしてよいかわからなくなることがある。私はみずからが生きている（いま）

と〈ここ〉に完全に縛られており、それを抜けだすすべが見いだせない。心の底から「ああ神様！ 私をお救いください」と叫びたくなるのは、そんなときである。もっとも切実なこの「祈り」はいつたいなにを祈るのだろうか。この祈りは自分がいつたいなにを祈ったらいのかを知らない。なぜなら、私が祈るのはなにをどうしてよいかわからないからである。対話において私は自分がなにを語るかを知らないように、祈りもまた自分がなにを祈るかを知らない。この祈りはひたすら祈らんがために祈るのであり、いわば「祈ることができると祈るのである」<sup>(48)</sup>。

それでは、この祈りが祈る神とはどのような神だろうか。私は自分がなにを祈るかを知っていれば、自分がどんな神に祈るべきかも知っている。このばあいの神は「学問」の神とか「子宝」の神といった特定の性質を、つまり特定の「名前」をもつことができる。だが、私はなにを祈るのかを知らないのだから、自分が祈る神を知らない。この神はどんな特定の名前ももたない「隠れた」神である。しかも、私はこの世ではどうしようもない自分を救ってもらいたのだから、この神は私と世界を絶対的に超えていなければならぬ。この祈りはいわば「垂直方向」への超越でなければならぬ。祈りという言葉行為は世界に穴をうがち、その穴が指し示す向こう側を空白のままにしておく。事物の名前が事物の「死」であつたように、神の名前は世界の「死」なのである。だが同時に、人の名前の命名が〈私〉の「新しい始まり」であつたように、神の名前を呼ぶことは〈世界〉の「新しい始まり」でもある。

### 〈ただ一人の〉神と〈われわれ〉の共同体

まずわれわれがこのような祈りを祈るとき、この祈りは「それが祈られる以前にすでにかなえられている」<sup>(49)</sup>。なぜなら、ユダヤ教が典型的に示していたように、祈りが唱える神の名前とは本来純粹な呼格であり、その名前が呼ばれればかならずそれに答えるという保証をひたすらその内容としているからである。神の名前が呼ばれるとき、神は「隠れる」と同時に「あらわに」なる。神の「名前」は同時にそのまま神の「啓示」でもある。

「われわれが……経験するのは、神は神であるということだけであつて、神がなんであるかということではない。

その〈なに〉つまり本質は、隠されたままである。「だが、」本質がみずからを隠すのは、ほかでもなくそれがみずからを啓示するからである」<sup>50</sup>。

みずからを啓示する神とはどのような神だろうか。それは〈ただ一人の〉神である。なぜなら、この神はどんな特別の性質によっても区別されないからである。それでは、祈りによってすでにかなえられているものとはなんだろうか。われわれはこの〈ただ一人の〉神に祈り、この〈ただ一人の神〉のもとにいるのだから、われわれもまたがいに区別されることがない。つまり、神の名前を呼ぶことによって、〈われわれ〉の共同体がはじめて実現されるのである。

「神がわれわれによって呼びかけられるのを許すのはわれわれのためである。われわれのためというのは、われわれは自分たちがこの名前を一緒に呼ぶことによってはじめて〈われわれ〉となったからである」<sup>51</sup>。

「祈りは、光を乞い願うがゆえに、なるほどもっとも手近なものを無視するわけではないにせよ、それを超えた先を見やり、光に照らされるかぎりでの世界全体を見る。……祈りは、人間的な世界秩序をつくりあげる」<sup>52</sup>。

だが、ここでひとつの疑問が生じる。こうした議論はあくまでユダヤ教の一神教とその名前を前提しているのだから、その名前によって実現されるのは〈われわれ〉ではなく〈ユダヤ人〉の共同体ではないだろうか。そうではない。ローゼンツヴァイクによれば、だからこそむしろユダヤ教とその神の名前には、みずからの民族的特殊性を乗り越えて、万人に共通する「常識的な思考」へと解消されていくという必然性が秘められているし、この必然性に従うことがユダヤ民族の使命である。

「ただひとりの方」のただひとつの名前は、それを告白する民族を超えて生き延びる。……その名前を知っており、その名前と呼ばれ、その名前にちなんだ呼ばれるわれわれだからこそ、その名前を知っているわれわれだからこそ、その名前を呼んではならない」(53)。

### 真理への信頼

われわれはここにいたってようやく、第二章「人の名前」の末尾でそのままにしておいた「真理」についての疑問に答えることができる。私が真理らしきものを望むのは、一回かぎりの人生に「これでよい」と言いたいからである。しかし、〈私〉は〈あなた〉の〈あなた〉であり、私の生は〈あなた〉へと徹底的に開かれたモノナドである。したがって、真理もまた〈あなた〉からの贈り物である。真理とは〈いま〉〈ここ〉で生きる各自に与えられる「分け前」なのである。しかし、真理が一個のパンが千切って与えられるようなものなら、われわれの真理はしよせん「部分的な」真理にすぎない。哲学者が説く永遠の真理も、進歩思想の真理も、実存主義の一人称の真理も、それに部分的にかかわれないからこそ、われわれは満たされないものを感じたのではなかったか。

だが、「祈り」と「神の名前」が新たに教えているのは、〈私〉がただ〈あなた〉に開かれているだけでなく、〈ただひとりの方〉に向かい合うことによって〈われわれ〉に開かれているということである。私は祈りによって「おのれ自身の運命とともに世界の運命のうちに織りこまれていく」(54)。したがって、「各自の、受けとめられた、与えられた真理」つまり分け前としての真理は、「全体的な真理を否定するのではなく、それを証明するような部分としてその真であることが証明される」(55)。それはちょうど、ライブニッツのモノナドがそれぞれ違った位置から同じひとつの世界全体を映しだしているようなものである。

こうして、真理への信頼が生まれ、われわれは真理の成熟を安心して「待つこと」ができるようになる。なぜなら、「全体的な真理」はわれわれが各自の〈いま〉と〈ここ〉にこだわって生きることによってこそそこに映しだされるからである。われわれはそれぞれみずからの生に「それでよい」という資格がある。そのためにむしろわれわれは「被

造物」であることに執着しなければならない。

「われわれは被造物としてのありかたをみずからすすんで放棄しようとはしない。そして、われわれの被造物としてのありかたは、われわれが部分Ⅱ分け前(=eil)しかもたず、部分Ⅱ分け前でしかないということを、その条件としている。生は死にたいする最終的な勝利を(まことに)」ということばで祝ってきた。生はこのことばによって、みずからに分け前として与えられ、みずからが受けとった真理が永遠の真理にかかわるみずからの分け前の真であることを証明する」<sup>(36)</sup>。

したがって、真理への信頼とは、みずからの生を信頼することであり、ということとはつまり、「死」を特別あつかいせず、被造物としての人間の自然な事実として受け入れることである。死は生の「完成」でもなければ、生の理不尽な「中断」でもない。ローゼンツヴァイクは『健康な悟性と病的な悟性』を次のような文章で締めくくっている。

「死にたいしては付ける薬がない。しかし、健康な人は墓場にいたる道を生き生きと歩んでいく力をもっている。病人は死を呼び寄せ、死の不安のためにいわば半死半生の状態で死によって仰向けに引き倒されてしまう。健康な人は死さえも「しかるべき時に」のみ体験する。……生がその雄弁な唇を閉じるときに、「死は」みずからの永遠に沈黙していた口を開き、こう語る。「おまえは私のことがわかるか。私はおまえの兄弟である」と」<sup>(37)</sup>。

注

- (1) 「ユダヤ的思考への導き」Anleitung zum jüdischen Denken, Franz Rosenzweig *Der Mensch und sein Werk Gesamte Schriften* (以後GFW略記), Bd. 1, S. 601.
- (2) Die Wissenschaft von Gott, GFW, Bd. 1, S. 619-633.
- (3) Die Wissenschaft vom Menschen, GFW, Bd. 1, S. 643-653.

- (4) 『救済の星』 村岡晋一・細見和之・小須田健訳、みすず書房 二〇〇八年、三頁。
- (5) 同書、五頁。
- (6) 「新しい思考」 合田正人・佐藤貴史訳、『思想』二〇〇八年一〇月号、一九二頁参照。
- (7) 一九二七年六月二三日のマルティン・ゴールドナー宛書簡。GW, Bd. 3, S. 1161.
- (8) 第二章、三章、四章の副題とした「名前の論理学」、「名前の倫理学」、「名前の神学」については以下の箇所を参照。  
「いったい名前にはどんな事情があるだろうか。名前の倫理学ならまだ理解できる……（固有名）。名前の論理学もまたそうである……（事物名）。しかし、名前の神学はどうだろうか。ほかのばあいには名前はむなしものでないとしても、神のばあいにはそれは確実ではないだろうか」（「神についての学」六二二頁）。
- (9) 『救済の星』 二八七頁。
- (10) 『健康な悟性と病的な悟性』 村岡晋一訳、作品社 二〇一一年、二九頁。
- (11) 同書、三〇頁。
- (12) 同書、同頁。
- (13) 『救済の星』 一八七頁などを参照。
- (14) 同書、二〇五頁。
- (15) 同書、一七四頁。
- (16) 同書、二〇八頁。
- (17) 同書、二三五頁。
- (18) 同書、同頁。
- (19) 『健康な悟性と病的な悟性』 三一頁。
- (20) 「人間についての学」 六四六頁。
- (21) 『健康な悟性と病的な悟性』 九二頁。
- (22) 同書、同頁。
- (23) 同書、九三頁。
- (24) 『救済の星』 二八四～二八五頁。



- (25) 同書、四四九～四五〇頁。
- (26) 同書、四五〇頁。
- (27) 『健康な悟性と病的な悟性』一七九頁。
- (28) 同書、同頁。
- (29) 「人間についての学」六四五頁。
- (30) 『救済の星』六一八頁。
- (31) 同書、六五七頁。
- (32) ヘルマン・ロッツェ『ミクロコスモス―自然史のための諸理念と人類の歴史』(一八六四年)、ペンヤミン『歴史の概念』から引用。
- (33) 『救済の星』六一八頁。
- (34) 『健康な悟性と病的な悟性』一三頁。
- (35) 『救済の星』六一八頁、六二〇頁。
- (36) 同書、六一九頁。
- (37) 同書、六二〇頁。
- (38) 『健康な悟性と病的な悟性』一〇六頁。
- (39) 同書、一〇七頁。
- (40) „Der Ewige“ Mendelssohn und der Gottesname, *GW*, Bd. 1, S. 801-815.
- (41) *Ebd.*, S. 801.
- (42) *Ebd.*, S. 804.
- (43) *Ebd.*, S. 804.
- (44) 「神はみずからを存在する者 (*der Seiende*) と名付けているのではなく、そこに存在する者 (*der Daseinende*)、君にとってそこに存在する者 (*der dir Daseinende*)、君のかたわらに存在する者 (*der dir zur Stellen Seiende*)、君に今居合わせる (*der dir Gegenwärtige*)、君のもとに居合わせている者 (*der die dir Anwesende*)、あるいはむしろ、君のところにやってくる者 (*der zu dir Kommende*)、君の助ける者 (*der dir Helfende*) と名付けている」(一九二七年六月二三日のマルティン・ゴールドナー宛

- 書簡、GW, Bd. 3, S. 1161)。
- (45) 『健康な悟性と病的な悟性』一〇七頁。
- (46) 同書、一〇六頁。
- (47) 同書、一〇七頁。
- (48) 『救済の星』二八一頁。
- (49) 同書、三五八頁。
- (50) 同書、五九八頁。
- (51) 『健康な悟性と病的な悟性』一〇七頁。
- (52) 『救済の星』、四一四頁。
- (53) 同書、六〇三頁。
- (54) 同書、四五五頁。
- (55) 同書、六二〇頁。
- (56) 同書、六五七、六五八頁。
- (57) 『健康な悟性と病的な悟性』一二五頁。