

フランツ・ローゼンツヴァイク『救済の星』第一巻の解釈

——対象化的・構成的思考から世界に住みつく思考への転換——

Interpretation von Franz Rosenzweigs "Der Stern der Erlösung" Bd I

村岡晋一

要旨

ローゼンツヴァイク『救済の星』第一巻のねらいは、伝統的西洋哲学の特徴である〈すべて〉の思考⇨対象化的・構成的思考から常識的思考⇨世界に住みつく思考への転換にある。この転換は同時に「存在」にもとづく存在論的思考から「無ならぬもの (Nichtnichts)」から出発する「新しい思考」への転換でもある。ローゼンツヴァイクはこの新しい思考にもとづいて、〈神〉、〈世界〉、〈人間〉という三つの理念を解明する。

キーワード

救済の星

本論文の目標は、ローゼンツヴァイク『救済の星』第一巻の目的が伝統的西洋哲学の「対象化的・構成的思考」から「世界に住みつく思考」への転換にあり、ヘルマン・コーヘンの思想、とりわけその「根源の原理」がこの転

換にもっとも重要な影響力をおよぼしたことをあきらかにすることである。

われわれは日常生活において、二種類の〈わかる〉に出会う。そのひとつは「じつと見て〈わかる〉」というわかりかたである。歩いていると向こうになにか得体の知れないものがある。なんだろうと思ひ、それをじつと眺めつづける。そうするとそれを覆っていたボールがすこしずつはがれて、その正体があらわになっていき、そしてすっかりボールが取れたとき、「ああわかった」と叫ぶ。

もうひとつは「勝手が〈わかる〉」というわかりかた。いまテレビを見ながら食事をしているとしよう。私はそちらのほうをろくに見ることなく醤油瓶に手を伸ばすことができるし、フォークで肉を突き刺すこともできる。新聞が見たければそれがどこにあるかすでに「わかつている」。

われわれがどちらの〈わかる〉に日常的によく出会うかという点、「勝手が〈わかる〉」のほうだろう。日常生活で得体の知れないものに出会うことはそうそうない。ところがローゼンツヴァイクによれば、西洋の伝統的哲学は「じつと見て〈わかる〉」、しかもかなり極端化された〈わかる〉（「対象的・構成的思考」こそが高尚な〈わかる〉だと考えてきたために、さまざまな奇妙な帰結にたどりついてしまった。これを「勝手が〈わかる〉」（「世界に住みつく思考」）に切り替えて、常識の哲学を取りもどそうとするのが、第一巻のねらいなのである。

一、〈すべて〉の思考と対象的・構成的思考

『救済の星』は次のような文章で始まっている。

「すべて」についての認識はすべて死から、死の恐怖から始まる。……死すべきものはすべてこうした不安のうち生きており、新たな誕生も不安の種をまたひとつ新たにつけくわえるばかりである」(Der Stern der Erlösung, Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften 2, S. 3〔以下SE 3と略記〕。邦訳『救済の星』みすず書房、三頁以下〔以下三頁と略記〕)。

われわれはつねに「死の不安」のうちに生きており、「この世に生きる者の死の不安を取りさろうとすれば、この世に生きる者そのものが取りさられるほかはない」(SE 4〔五頁〕)。だが、タレスからヘーゲルまでの伝統的哲学は、「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ぼっかりと口を開ける墓穴のうえを駆けぬける」(SE 3〔三頁〕)。「死」の事実を真剣に受けとめることができないうことだからしても、これまでの哲学は生の実相からかけ離れている。

では、伝統的哲学はどうして「死」を真剣に受けとめられないのか。一貫して「すべて」の哲学「だったからである。じつさい、哲学の創始者タレスは「すべて」は水である」と言い、哲学の完成者ヘーゲルは「すべて」は精神である」と言わなかっただろうか。しかし、「死ぬことができるのは個別的なものだけであり」(SE 4〔五頁〕)、「すべて」はけっして死ぬことができない。

ローゼンツヴァイクによれば、哲学が生の実相からかけ離れてしまうのは、それが常識はずれの奇妙な問いかけをもって始まるからである。哲学は「それはほんとうのところなんであるか (Was ist das eigentlich?)」という問いを立て、この問いかけをできるからこそ、常識などにはおよびもつかないような高尚な思考だと考えるのである。

「常識は哲学者には評判が悪い。……チーズを買ったり、結婚を申しこんだり、……被告人が窃盗したかを立証したりするのには、たしかに常識で事足りるかもしれないが、チーズや妻や犯罪が「本来的には (eigentlich)」なのであるかという問いにたいする答えを、それに期待してはいけないというのである。ここで哲学者の出番となる。……そうした一連の問いは常識には高尚すぎる」(邦訳『健康な悟性と病的な悟性』作品社、二八頁)。

だが、「それはほんとうのところなんであるか」という問いを日常の場面にもちこむと、異様な光景が生まれてしまふ。

いま私が有名なケーキ店にいとしよう。ここでは客と店員のあいだにさまざまな会話が交わされている。私が「このケーキは甘いですか」とか「いくらですか」と聞けば、店員はスムーズに答えてくれる。そんなとき、難しい顔をした男が店内に入ってきて、いきなりショーケースを指さして、「ケーキとはほんとうのところなんであるか」と尋ねたでしょう。店員は返答に困るだけではない。まわりの人の会話は止まり、この男を異様な人物として警戒しはじめるにちがいない。この男になにが起こったのだろうか。目の前にあるケーキがいつもの見慣れたものであることを突然やめてしまったのである。彼にはいまやある確信が生まれた。「ほんとうの」ケーキはいま目の前に見えるケーキとは別のものであり、この「ほんとうのもの」が現象としてのケーキをケーキたらしめているという確信である。彼のまなざしはいまや現象の背後にある「本質」に向けられる。本質とはすべてのケーキに共通する普遍的なものだから、「ケーキとはなにか」という問いの答えは「すべて」のケーキはすべてである」という形式を取ることになる。こうして、この問いからは必然的に〈すべて〉の哲学が生じるわけである。

ひとはこの問いに襲われると、問いかけるものに特有の態度を取るようになる。彼は突然立ちどまり、そのままざしはケーキだけに釘づけになる。だが同時に、ケーキのほうも周りの風景から孤立して、そこに釘づけにされる。ケーキは日常生活の流れと文脈からそれだけ切り離され、孤立し静止したものととして彼に対峙するようになる。ケーキは「対象 (Gegenstand)」となったのである。そしてこの「対象」は感覚に与えられるものではないのだから、思考によって「構成される」。したがって、〈すべて〉の哲学は「対象化的・構成的な思考」を本領とするのである。

二、〈すべて〉の哲学の歴史的崩壊——キルケゴール、シヨーペンハウアー、ニーチェ

だがタレスからヘーゲルまで続いてきた〈すべて〉の哲学は、皮肉なことにその完成者において思わぬほころびを見せる。ヘーゲルはまずどのようにして哲学を完成したのか。

「この知識 (〈すべて〉) についての知識」がもはやその対象である〈すべて〉だけではなく、おのれ自身をも余すところなく……包みこむばあいには、その知識はたしかに完結したと言われるにちがいない……。ヘーゲルが哲学史を組み入れたときになしとげたのはそれであった」(SE6〔七〇八頁〕)。

だが、ヘーゲルが哲学の対象だけでなく、哲学する主体までもみずからの永遠の体系に組み入れたとき、そこに収まりきれず、そこから転がり落ちるものも見逃しようがなくなる。それはなにか。生身の人間としての哲学者自

身である。永遠の哲学体系が完成しても、彼は死すべき人間のままなのである。

このことを最初に指摘したのは、実存主義の哲学者キルケゴールである。彼は「あの知りうる〈すべて〉の外があるひとつのアルキメデスの支点をおのれの足元に感じとり……こうしたアルキメデスの支点に立つて、ヘーゲルのように啓示を〈すべて〉に組み入れることを批判した」(SE 9〔九頁〕)。そして、このアルキメデスの支点とは「セーレン・キルケゴール自身の意識」であり、「この意識は宇宙に解消される必要もなければ、解消されることもできなかった」(同頁)。

続いてショーペンハウアーが登場する。「ショーペンハウアーは……世界の本質ではなく、世界の価値を問題にした最初のひとである」(SE 8〔一〇頁〕)。しかも「問われるべきは世界の客観的な価値、「なにか」にとつての価値、世界の「意味」や「目的」ではなく……むしろ問いは人間にとつての価値、ばあいによつてはアルトゥール・ショーペンハウアーという人間にとつての価値にさえ向けられる」(同頁)。

最後にニーチェが登場する。彼においては、その生きざまと哲学をけつして分けることができない。ニーチェは「詩人のようにみずからの生と魂に精通し、聖者のように魂の声に耳を傾けながらも、それでもやはり哲学者であるようなひとり的人物」(SE 9〔一二頁〕)である。

こうして、哲学の閉じた円環がほころび、その外がわに、この哲学には理解できない「人間」が登場する。

「こうして人間が——いやそうでない、人間ではなく、ひとりの人間が、まったく特定のひとりの人間が——、哲学を——いやそうではなくみずからの哲学を——支配するひとつの力となった。……当人自身の存在という

まったき個別性における人間、姓名によって確定されているようなありかたにおける人間が、思考可能なものとして知られてきた世界、つまり哲学のあの〈すべて〉の外に歩みでたのである」(SE 10 (一三頁))。

だが、知りうる〈すべて〉から人間が転がり落ちるなら、「世界はまったく絶対的ではないものになってしまい、……人間だけでなく神でさえ、もし望むなら、世界の限界の外がわに場所を見いだせる」(SE 17 (二二頁)) ようになる。こうして、〈すべて〉の哲学の崩壊のあとに、〈神〉と〈世界〉と〈人間〉という三つの要素 (Elemente) が現われる。

三、カントの理念論と「無」

カントは〈すべて〉がこの三つの要素に分解していくこうした歴史的過程をその「理念論」においてすでに体系的に先取りしていた。⁽¹⁾ 彼はこの三つの要素を「超越論的理念」と呼び、その役割は「あらゆる条件づけるものの総合的で無条件的な統一をつくりだすことにある」(『純粹理性批判』B391) とした。第一の理念は「思考する主体の絶対的な(無条件的な)統一」である〈魂〉、第二の理念は「現象の条件の系列の絶対的な統一」である〈世界〉、第三の理念は「思考一般のすべての対象の条件の絶対的統一」である〈神〉である。こうして、伝統的哲学のあの知りうる唯一の〈すべて〉がたがいに還元不可能な三つの〈すべて〉に分裂する。しかもこの分裂は、対象化的・構成的思考の支配力の限界も同時に示している。というのも、この三つの〈すべて〉は「それに一致するような対象が

感覚に与えられていないような」(同書B83)理念だからである。「しかし、それとして申し立てることができないようないかなる直観も対応しないような概念の対象は〈無〉である」(同書B37)。だから、ローゼンツヴァイクはこう主張する。

「弁証法家としてのカントは、当時の三つの「合理的な学」、つまり〈神〉をあつかう「合理的神学」と〈世界〉をあつかう「合理的宇宙論」と〈魂〉をあつかう「合理的心理学の対象を徹底的に批判して〈無〉に帰してしまつた」(SE21〔二七―二八頁〕)。

ローゼンツヴァイクはカントの理念と〈無〉のこうした関係を、チューストン・スチュアート・チェンバレンの『イマヌエル・カント』(Houston Stewart Chamberlain, *Immanuel Kant. Die Persönlichkeit in das Werk*, 1905)から学んだらしい。チェンバレンといえば、反ユダヤ主義者として有名だが、彼のこのカント研究書は当時はかなり評判を呼び、ローゼンツヴァイクも恰好のカント入門書として推薦している⁽²⁾。チェンバレンはこう述べている。

「われわれが日常生活で事物と呼んでいるものは現象である。われわれがたとえば現象の背後にあると推測するものは観念的なものであり、そこではなんら直観的なものが表象されえないがゆえに、それによってなにも考えられないような空虚な概念である。つまりそれは〈無〉なのである。〈私〉を事物から切り離すことは不可能である。したがって〈私〉もまた現象であり、われわれがその背後に探し求めるものもまた観念的なものであ

り、より正確に言えば、盲目的な表象、つまり〈無〉である」(三八七―八頁)³⁾。

四、知識の〈無〉から信念の〈なにか〉への転換

だが、ここからローゼンツヴァイク独自の「発見旅行」が始まる。カントは〈神〉と〈世界〉と〈魂〉(つまり人間)を〈無〉に帰してしまっただが、それにたいしてローゼンツヴァイクはこう主張する。

「われわれとしてはこれらの対象を、合理的な学の対象としてではなく、まったく逆に「非合理的な」対象として回復したいと考えている。……われわれの発見旅行は、なにも知らないという三つの〈無〉から出発して、知りうる〈なにか〉へ突き進む」(SE 22 (二八頁))。

われわれはなにかを対象化しそれを目の前に据えて見ることができなければ、それについてなにも「知る」ことができないのだろうか。われわれは世界がなんであるかを知る前に、この世界に住みついているのではないか。自分が何者かを理解するまえに、自分をなんとかしなければならぬのではないか。神の存在証明が成功するかいなかにかかわらず、ときとして神に祈らずにはいられないのではないか。「われわれは神やみずからの〈自己〉を信じているのと同じ確かさで、世界の存在を「信じている」(glauben)」(SE 45 (六一頁))。科学でさえこうした信念を足場としてしか自分の営みを始めることができない。「科学がこの三種類の信念からわれわれを自由にするなどという

ことは、けっして期待できない」(SE 56〔六二頁〕)。古代ギリシアの用語で言えば、これはエピステーメー(学問的知識)からドクサ(意見)への帰還と言えるだろう。われわれはこうした信念(Glaube)を、ローゼンツヴァイク自身の表現を使って「世界に住みつく思考(das weltheimische Denken)」と呼ぼう(ローゼンツヴァイクはこの名称を第一巻第二章で「世界」に限定して使っているが)(SE 47〔六四頁〕)。きわめて適切なので第一巻全体を貫く思考を表現するものとして使う)。

そうだとすれば、『救済の星』第一巻の目標は、〈全体性の思考〉つまり対象化的・構成的思考から〈世界に住みつく思考〉への転換を図ることにあるわけだが、このこと自体は『救済の星』の獨創性を示すというよりも、この著作を二〇世紀の西洋哲学の流れに位置づけるものである。たとえば、フッサールの現象学は「世界定立(Weltthesis)」の働きをいったん停止して、主観・客観図式から解放された「事象そのもの」への帰還を試みるし、ハイデガーの『存在と時間』は人間を「現存在(Dasein)」と表現する。世界を認識したり構成したりする近代的人間観を排して、まずもって世界に住みついている人間から出発する。さらにヴァイトゲンシュタインの『哲学探究』は、従来の言語哲学の誤りは「ことばとはほんとうのところなんであるか(Was ist eigentlich ein Wort)」という奇妙な問いを立てたところにあると考えて(第一〇八節)、言語を「生活形式」つまり、世界に住みつく仕方とみなす。したがって、「哲學的問題も」勝手がわからない(Ich kenne mich nicht aus)」という形式をもつ「ことになる(第一二三節)。レヴィナスの『全体性と無限』は最初に「享受(jouissance)」という概念を置く。人間はなにかを認識したり創造したりするに先だって、まず世界を享受しているのである。

したがって、『救済の星』の獨創性は、世界に住みつく思考をどのような概念装置のもとに展開し、それによって

〈神〉と〈世界〉と〈人間〉についてどのような新しいイメージを発見するかにあるのだが、この点でもっとも大きな影響を与えたのが、ヘルマン・コーヘンの『純粹認識の論理学』、とりわけその「根源の原理」である。

五、ローゼンツヴァイクとコーヘン

『救済の星』第一巻とコーヘン思想の関係を考察するまえに、二人の思想的交流を簡単にたどってみよう。⁽⁴⁾

一九世紀におけるカント復興の中心人物であったコーヘンは反ユダヤ主義の台頭をまのあたりにしてユダヤ人教育の必要性を痛感し、マールブルク大学正教授の地位を投げうって、一九一三年からベルリンの「ユダヤ教学アカデミー」で教鞭をとりはじめる。他方、ローゼンツヴァイクは一九一二年にマイネッケの指導のもとにヘーゲルの「政治哲学と歴史理論にかんする学位論文（のちに『ヘーゲルと国家』として刊行）を書きあげ、ヘーゲル研究者としての未来を嘱望されていたが、一九一三年のヨム・キプルの日（贖罪の日）にみずからのルーツであるユダヤ教の意義に気づき、大学への道を放棄して、ユダヤ研究に専念しはじめる。そんなとき彼は、「ユダヤ教学アカデミー」の噂を聞き、一九一三年一月にコーヘンの講義（おそらく「ユダヤ的宗教の根本概念とその倫理的評価」を聴講した。しかしそのときには、コーヘンという人物には感銘を受けたものの、彼の哲学には興味がもてなかった。「彼の合理主義」に共感できなかったからである（一九一八年一〇月九日マルグリット・ローゼンシュトゥック宛書簡）。

だが、未刊行の『ユダヤ教の源泉からの理性の宗教』の一部のタイプライターコピーを手に入れたとき、彼のコーヘン評価は一気に高まる。そんなとき、コーヘンは一九一八年四月四日に死去する。ローゼンツヴァイクはコー

ヘンの『純粹認識の論理学』を注文し（一九一八年五月二三日母宛書簡）、八月一五日にはその読書に没頭している。

「私はコーヘンの論理学に没頭しているが、あまり理解できていない。ある面では数学的知識が十分でないからであり、ある面では〔彼の叙述が〕議事録的に短いためであり、またある面ではエピグラムの短いからだ。私は彼が死んでいることをいつも忘れ、彼に問いかけ、彼に口出しし、ほかのだれにも認めなかった不可能なことを彼に語り、そして彼はそれに答えてくれたのだから、これはやはりすばらしいことだ。私は印刷されたペー지를魔法の書か呪文の書のように使っていた」（一九一八年八月一六日マルグリット・ローゼンシュトゥック宛書簡）。

ローゼンツヴァイクはコーヘン『論理学』に没頭しはじめるのとほぼ同時に、『救済の星』の執筆にとりかかる。書簡が教えるところによれば、『救済の星』は一九一八年八月二二日に着手され、一九一九年二月一六日に完成した。八月二四日に序論を書きはじめ、八月三一日に完成した。さらに九月七日には第一巻第一章、九月一四日には第二章、一〇月一日には第三章が完成した。

ローゼンツヴァイクは『救済の星』執筆中もコーヘンと格闘しつづける。一九一八年一月二九日には「コーヘンの倫理学と美学を読み」、「彼はやはりショーペンハウアーとニーチェ以来の第一人者である」と語っている（マルグリット・ローゼンシュトゥック宛書簡）。さらに一九一九年一月二日と七日はこう報告している。「私はあとでコーヘンの体系をふたたび読みすすめ、自分の誤りを訂正し、なによりも私が忘れていたことを知るだろう」（同書簡）。

『救済の星』の最初の草稿が完成した二、三週間後の三月一日にはこう語られる。「私は早朝コーヘンの論理学を

ふたたび最初から読みはじめようとした。私はもはや理解できなかったからだ。だが、私には簡単にはそれに入っていけなかった」。さらに三月二日には「私は『救済の星』以前よりも彼のことをどうやら読むことができない。彼はひどい観念論者だ」と言い、コーヘン評価が動揺するが、すぐにそれは変わる。「コーヘンの論理学はやはり天才的な著作だ。私はいまそれに「没頭」している」。このように、ローゼンツヴァイクは『純粹認識の論理学』と格闘しながら、『救済の星』第一巻を仕上げたのである。

では、彼を「没頭」させたのは、コーヘンのどのような思想だったのだろうか。

ローゼンツヴァイクは『救済の星』第一巻の序論において「根源」という表題をもつ一節をもうけて、コーヘン思想の意義を解説している。それによれば、「彼の根源の論理学がなしとげた偉大な学問的業績」は、「〈無〉の新しい概念」(SE23 (三〇頁))を発見したところにある。それは「数学〔とりわけ微分法〕のうち」に思考のひとつの機能を発見した」(SE23 (二九頁))。ことよって可能になった。「微分は、〈無〉の諸性質と〈なにか〉の諸性質をみずからのうちで結びあわせる。……微分は一方では量をもたないものにまで流れざる量でありながら、つぎにはふたたび「無限小」として、有限量のもつあらゆる性質を……借りうける」(SE23 (三〇頁))。つまり「数学は〈無〉のうち」に〈なにか〉の根源を認識することを教える」(同頁)。そして、数学を新しい機関に据えることによって可能なるコーヘン思想の獨創性を、ローゼンツヴァイクは次のように要約する。

「コーヘンは……この根本思想（〈無〉の新しい概念）においては、観念論の伝統ときっぱり関係を断った。彼は、ゼロのようにほんとうに「無」以上のなにものもでもあつてはならない一にして普遍的な〈無〉、あの真正正

銘の「ばかげたもの」のかわりに、繁殖力旺盛に現実的なものへと押しいる特殊の〈無〉を置いた。この点で彼は、論理学の基礎を存在の概念に置くヘーゲルともっとも決定的に対立する。そして、これによって彼は、ヘーゲルがその遺産を相続した哲学全体とも決定的に対立する。というのも、……みずからをまだ「観念論者」とみなしていた……ひとりの哲学者が、思考が「純粹に産出する」ために出発点としたときにそれを出迎えるのが存在ではなく、〈無〉であることをはじめて認識し、承認したからである」(SE3 (三〇頁))。

これらの引用文からあきらかなように、ローゼンツヴァイクを感動させたのは「無の新しい概念」、つまり「そこから知識の〈なにか〉への跳躍がなされるべきスプリングボードであるような〈無〉」(SE3 (六一頁))である。彼は〈無〉から〈なにか〉への跳躍という思想を、知識の〈無〉から信念の〈なにか〉への移行というみずからの思想に利用するのである。しかし、ここにはすでにある違いが垣間見える。コーヘンにとって〈無〉から〈なにか〉への移行はあくまで「論理学内部」の移行なのだが、ローゼンツヴァイクにとっては論理の領域を脱して日常的な「事実性」へのいたりつく移行である。この違いは二人の思想の展開に微妙な違いを生みだすことになる。

六、「根源の原理」

そこでもまずコーヘン『純粹認識の論理学』の根本原理である「根源の原理」がどのような原理かを簡単に説明してみよう。

「根源 (Ursprung)」は時間をはるか過去までさかのぼるなにかの「起源」でもなければ、深いところに隠れているなにかの「根拠」でもない。それはいわばいまそこにある泉 (Quelle) のようなものである。泉からは清らかな水が滔々と湧きでているが、年を重ねるうちにそこに堆積物が積もったり、ひとが人工的な堤防や垣根をもうければ、たちまちその流れはよどんでしまう。だから泉をいまそこに見ることができるとするには、そうした遮蔽物が取り払われなければならない。コーヘンはこうした遮蔽物を「所与 (das Gegebene)」と呼ぶ。そしてまず排除されなければならない所与は感覺的所与である。だが、カントが考えたような「純粹直観」でさえ例外ではない。

「こうして、思考には直観が先行することになる。直観もまた純粹であり、思考に似ている。だが、思考はその始原を自分の外にあるものにもつことになる。ここに、カントの基礎づけの弱点がある。ここに、彼の学派にやがて生じる衰退の原因がある。われわれは思考で始める」(『純粹認識の論理学』*Logik der reinen Erkenntnis*, Bruno Cassirer Verlag, 1922, S. 12 (以下 LR 12を略記))。

これではまるでコーヘンは、純粹思考だけで一貫した体系を構築しようとしたフイヒテやヘーゲルのドイツ観念論に組みするだけのようと思われる。だが、これは誤解である。コーヘンによる「所与」の排除はもっと徹底している。彼はたとえば近代哲学の基礎である「主体」、「自己意識」、「私」といった概念さえも所与として排除する。「デカルトは観念論を更新したときにコギトから出発したが、それを一人称として掲げた」(『純粹意志の倫理学』*Ethik der Reinen Willens* Bruno Cassirer Verlag, 1904, S. 193 (以下 ER 193を略記))。「フイヒテが知識学において自己意識をふたた

び使い始めたのは、彼の重大な誤りである。……フィヒテは自己意識のかわりに〈私〉を使う」(BR197~8)。「カントでさえ、自己意識の概念を唯心論や神秘主義の射程から十分に連れだすことができなかった。彼は自己意識を意識の統一の背後に押しもどした」(BR194)。近代哲学においては「自己意識」は絶対的な所与としてつねに前提されているのである。

しかし、「自己意識」が〈私〉という一人称をもつことのうちには、この所与性を打ち破る示唆が含まれている。〈私〉という一人称は〈あなた〉という二人称との関係においてしか意味をもたない(BR235)。コーヘンは「〈私〉の根源としての他者」と題された節でこう語る。「他者はひとりの他者ではない。他者は〈私〉と厳密な相関関係に、むしろ連続性の関係にある。他者、アルターエゴこそが〈私〉の根源なのである」(BR201)。そしてさらにこう付け加える。

「一方は他方によって拡張されるとみなされてはならない。両者はたがいに孤立したままでなければならぬ。だがまさしくそのばあい、両者は孤立したままではなく、たがいに関係し、この相関関係において自己意識を形成する。自己意識はなにもまず他者の意識によって条件づけられている。この両者の統一こそがはじめて自己意識を純粹意志の自己意識とし、生みだすのである」(ER202)。

この文章を読んだだけでも、コーヘンの思想がドイツ観念論ばかりか近代哲学一般の図式を超えるものをもっていることがわかるだろう。このようにしてコーヘンは、哲学のあらゆる「所与」をていねいに排除していくことに

よってある種の〈無〉にいたりつくのだが、この〈無〉からどのようにして〈なにか〉が生まれることができるのだろうか。あの泉から澄み渡った水がどのようにして湧きでることができのだろうか。これを理解する一例としてコーヘンの「概念論」を取りあげよう。

七、「概念」と根源の原理

伝統的論理学によれば、概念は「外延」と「内包」からなり、「外延」はその概念に対応する対象を、「内包」は対象に本質的に属する属性を示す。したがって「概念」は「SはPである」という判断形式を潜在的に含んでいる。だからこそカントは、逆に判断表から純粹悟性概念（カテゴリー）を導きだすこともできたのである。だが、純粹認識の論理学はこうした「概念」論を認めるわけにはいかない。この概念はすでに対象世界と、実体と属性というその特定のありかたを「所与」と前提しているからである。では、コーヘンの論理学にとって概念とはなにか。そのヒントは概念の創始者であるソクラテスにある。「ソクラテスは、なんであるか (εἶδος) と問い、この疑問形によって概念を定式化した」(LR83)。概念は疑問形でしか定義できないのだから、それは「SはPである」という判断形式を含むはずがない。それでは、概念とはなにか。これに答えるのがプラトンの「イデア」である。「イデア」はもとより現実世界のどんな存在も写しとってはいない。「イデア」はまず〈無〉を設定する。

ソクラテスの概念の疑問形とプラトンのイデアが教えているのは、「みずからの根源のうちに〈なにか〉を見いだそうとすれば、冒険的な回り道を恐れてはならない」(LR84)ということだ。判断が〈なにか〉の根源を提示するの

は、無の回り道によってである。コーヘンはこの〈無〉から〈なにか〉の出現を、「統一化 (Vereinigung)」「分散 (Sonderung)」「保存 (Erhaltung)」という三つの契機によってあきらかにしようとする。

はなはだ厳密さには欠けるが、わかりやすい例をひとつ挙げてみよう。いま「シリウス」という概念を聞いたとする。私を含めて天文学に無知な人は「それはなに？」と聞き返すだけだろう。この概念はいまだなんの意味もたないいわば〈無〉なのである。だが、ひとたびこの〈無〉が設定されると、それを「核として」奇妙な運動が始まる。「それは恒星だ」という認識が加われれば、私は夜空を漠然と見あげるだろう。さらに「おおいぬ座でもっとも明るい恒星」、「地球までの距離86光年」などの認識が加わり、多様な内容に「分散」していけばいくほど、「シリウス」が指し示すものはますますひとつに「統一化」していくだろう。だが、この運動は完結することがない。そのためには「統一化」と「分散」というこの二つの方向はどちらかに還元されてはならず、つねに「保存」されなければならない。したがって、概念はつねに「仮説」であり、時間的な観点からいえば「課題」である。

「〔統一化と分散の〕二つの方向は未来に組みいられる。分離はけっして完結したものと考えられてはならず、したがって統一化でありつづける。……そして、統一化も完結したものと考えられてはならず、したがって分離として保存されつづける。こうして両方向の相互浸透は保存のおかげで理解可能になる。両方向は課題であり、たえず課題でありつづけなければならない」(IR 65)。

そして、この〈無〉から〈なにか〉の産出を、もっとも純粹かつ厳密に実現したのが、数学的自然科学の道具と

しての微分解析であり、これこそが「純粹思考の勝利」(R33)である。こうした理由でコーヘンは、数学的自然科学こそが「純粹認識」のモデルであるべきだと主張し、『純粹認識の論理学』に「数学的自然科学の判断」という第三部門をもうける。だがそのために、コーヘンに代表される新カント派は、自然科学の基礎づけに奉仕するその「はしため」になりさがったとみなされるようになり、現在でもそうした評価をする人は多い。そのひとりがマルティン・ハイデガーである。彼は一九二九年四月におこなわれたエルンスト・カッシーラーとの討論で、新カント派を次のように批判した。

「二八五〇年頃には、精神諸科学と自然諸科学が認識しうるすべてを占めてしまったかに見えたので、存在者全体が科学に割りあてられれば哲学になが残るかという問題が生じた。残るのは存在者についての認識ではなく、かろうじて科学についての認識だけだということになる。……私が新カント派ということと理解しているのは、超越論的弁証論まで含めた純粹理性の部分を、自然科学にかんする認識論として説明するような『純粹理性批判』についての見解である」。

だが、ここで「自然科学」とみなされているものは、「厳密な因果関係によって構成された客観的世界」を想定するような科学であり、『純粹理性批判』が基礎づけようとするのもそうした自然科学である。だが、コーヘンが微分解析を道具とする数学的自然科学を「純粹認識」のモデルとするのは、まさにそうした「客観的世界の想定」を打ち破るためである。しかもコーヘンは、のちにあきらかになるように、「科学についての認識だけ」ではなく、「存

在について新しい認識」をも実現しようとする。

八、〈無 (Nichts)〉の相関者としての〈非無 (Ichts)〉

しかし、「概念」が仮説であり課題でしかないとすれば、それが指し示すものは〈無〉ではないが〈存在〉でもないことになる。コーヘンはこうした奇妙なありかたを表現するヒントをデモクリトスに見いだす (TR8)。

「μη μάλλον τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν ἔσται」(『ソクラテス以前哲学者断片集』第四分冊「デモクリトス」(B)一五六、岩波書店二〇一頁)。

この文章は一般に「ものはあらぬもの以上により多くあることはない」と訳され、「もの」はアトムないし物体を、「あらぬもの」は空虚を表す。ここで注目すべきは *ὄν* という言葉である。これは *μὴ ὄν* (無) から否定辞 *μη* (〜でない) を取りさった言葉である。だからドイツ語訳では、Nichts (無) から N を取りさった Ichts と翻訳される。したがって、Ichts は文字どおり訳せば「非無 (無ならぬもの)」ということになる。「存在」の根源であるアトムは「存在そのもの」ではなく、「非無」なのである。そうだとすれば、「無」の相関者は「存在」ではなく、「非無」ということになる。「相対的な〈無〉は、完全に副次的意味なしに、みずからの「非無」に固定されている」(TR93)。

だが、これは西洋哲学の根本前提に真っ向から対立する主張である。ギリシアの哲学者パルメニデスは「あるも

のはあり、あらぬものはあらぬ」と語った。この文は「存在」と「無」の絶対的な対立を根本原理として掲げるとともに、「排中律」の基礎とする論理学の究極的な整合性を保証するものであった。それについて、近代哲学の完成者ヘーゲルの弁証法は「存在」と「無」は絶対的に対立するところか、たがいに移行しあうものであり、「生成」こそが根源的なありかただと主張した。この点ではヘーゲルはバルメニデスの対局にあるように見えるが、「存在」と「無」を相関者として出発点に置いている点では変わりがない。その証拠に、根源的なありかたである「生成」においても、「存在」と「無」はその契機として復活する（『大論理学 (Wissenschaft der Logik)』「第一章存在」を参照）。だからこそ、コーヘンは「純粹認識の論理学」という新しい論理学を展開する必要に迫られるのである。

九、住みつく思考と「非無 (Nichtnichts)」

ローゼンツヴァイクは、「無」の相関者は「存在」ではなく、「非無」であるというコーヘンの独創的な主張をそのまま採用する（ただし彼は、コーヘンの *Ins* という用語を挙げている箇所もあるが (SE 26 (三五―六頁))、一般的には *Nichtnichts* (無でないもの) という用語を使っている)。したがって、彼もまた〈神〉と〈世界〉と〈人間〉の〈無〉から〈なにか〉を展開する論理として、伝統的な論理学とは違った論理を必要とするわけだが、彼が提案する論理はコーヘンの論理ともまったく違っていている。そこで、まずこの三つの論理を以下に併記してみよう。

ローゼンツヴァイク

- 一、無でないものの〈肯定〉 (Ja des Nichtnichts)
- 二、無の〈否定〉 (Nein des Nichts)
- 三、両者の〈かゝり〉 (Und beider)

伝統的論理学

- 一、肯定判断 (SはPである)
- 二、否定判断 (SはPでない)
- 三、無限判断 (Sは非Pである)

コーヘン

- 一、統一化 (Vereinigung)
- 二、分散 (Sonderung)
- 三、保存 (Erhaltung)

このように、ローゼンツヴァイクが提示する論理はきわめて独創的だが、なぜこうした論理になるのかを、残念ながら彼はかなり簡略に、しかも形式的にしか説明してくれていない。たとえばこんなぐあいである。

「〈無〉から〈無でないもの〉へいたるには、肯定の道と否定の道という二つの道がある。肯定とはつまり探してもとめられているものである〈無でないもの〉の肯定であり、否定とはつまり、前提されているものである〈無〉の否定である」(SE 26 [三四頁])。

「〈然り〉こそが始まりである。しかも、〈然り〉は〈無〉のそれではありえない。というのも、われわれが〈無〉を導入する意味は、それが結果ではなく、逆に出発点である……ということにあるからである」(SE 8 [三八頁])。

したがって、ローゼンツヴァイクの論理の具体的意味をここでみずから推測するほかはない。そのさいヒントとなるのは、伝統的論理学はもちろんのこと、コーヘンにおいてもその三つの作用はあくまで論理学内部の作用だということである。それについてローゼンツヴァイクのばあいには、あの三つの作用は伝統的哲学の対象化的・構成的思考から世界に住みつ়く思考への脱出に寄与すべきものである。そうだとすれば、あの奇妙な三つの作用も「住みつ়く」というありかたとの関係で解釈すべきであろう。

まず、われわれはいつでもすでに世界に「住みついている」のだから、世界をまるごと対象化し、その全体を見渡すことはできない。われわれは世界を従来の意味で「存在」とみなすことはできないのである。だからといって、われわれはそこに「住みついている」以上、それはけっして「無」ではない。こうして、われわれが住みついているものの根源的でありかたは〈無でないもの〉である。だから住みつ়く思考の最初の働きは、〈無でないもの〉の肯定なのである。ところで伝統的な論理学によれば、「非P」を肯定する判断は「無限」判断であり、その所産は「無

「有限性」である。伝統的論理学では肯定判断と否定判断に続いて第三の判断として登場する無限判断がここでは最初に来る。われわれが〈すべて〉の哲学の「全体性」を逃れて最初に出会うのは「無限性」なのである。⁵⁾

しかし、われわれが住みついている世界が「存在」ではなく「無でないもの」だとすれば、われわれは〈無〉の脅威にいつもさらされている。われわれは「無」の隣接者」(ibid. (三五頁))なのである。そうだとすれば、われわれがこの世界に住みつづけるためには、つねにこの〈無〉の脅威を払いのけつづければならない。われわれはつねに「〈無〉からの逃亡者」(同頁)である。これが「〈無〉の否定」である。だが、この〈無〉は、伝統的な哲学が主張するような〈一〉にして普遍的な無⁶⁾ではなく、そのつど現われる限定的な〈無〉である。したがって、その否定の結果も限定的なもの、つまり有限なものにすぎない。

「〈無でないもの〉の肯定は……ある無限なものを定立し、〈無〉の否定は……ある限定されたもの、有限なもの、規定されたものを定立する」(ibid. (三四―三五頁))。

だが、ローゼンツヴァイクの「肯定」と「否定」、「無限」と「有限」は伝統的哲学のようにたがいに関係したり、どちらかに還元されたりすることはできない。もし〈無でないもの〉の肯定しかなければ、無限な世界が広がっているばかりで、そこに住みつく者がいなくなるし、〈無〉の否定しかなければ、人間はひたすらみずから生きることには汲々とするばかりで、世界に住みつくという意識をもてないだろう。だから、この二つの作用は併存しつづければならぬ。これはコーヘンの「保存」の作用に似ている。こうして「両者の〈かつ〉(Und)」が必要になる。

一〇、〈神〉・〈世界〉・〈人間〉と住みつく思考の三つの作用

住みつく思考とその三つの作用がめざすのは、〈神〉と〈世界〉と〈人間〉がそれぞれその内部でゆたかに構造化され、たがいに還元されないどころか、たがいに関係することさええないような完結した〈すべて〉であることを証明することである。

しかし、ただちに疑問が生じる。「住みつく」というからには、〈世界〉と〈人間〉のあいだにはなんらかの関係があり、両者を媒介するなにかがその関係を可能にしているのではないか。それどころか「住みつく」とは世界「のうちに」住みつくことなのだから、〈世界〉が〈人間〉をなんらかのかたちで「包含する」のではないか。だが、こんなふうと考えてしまうと、苦労して脱出してきた〈すべて〉の哲学にふたたび舞いもどってしまおう。

〈神〉と〈世界〉と〈人間〉に〈すべて〉の哲学を適用すると、どのような結論になるだろうか。そもそもこの哲学は、三つの〈すべて〉が併存することには我慢がならない。そこで「これらの関係についての問いがやはり問われなければならない」が、その問いは「混乱を頂点にまでつのらせてしまおう」(§ 102 (二二七頁))。たとえば、この哲学が神と人間について「ほんとうのところなんであるか」と問えば、この問いの性質上、その答えは問われている二つのもの以外のもでなければならぬが、残っているのは世界だけなので、神と人間は「ほんとうのところ」世界であるという答えに自動的にいきつくだろう。こうして、世界を支配するロゴスは神と人間をも等しく貫いているという「宇宙論的な古代」の考えかたが得られる。問いが世界と人間に向けられれば、世界も人間も神

の「本質」を共有しているという「神学的な中世」の考えかたが、さらに問いが世界と神に向けられれば、世界も神も「自我」の構成物だという「人間学的な近代」の考えかたが得られる。結局のところ、次のような帰結が生じる。

「あるばあいには、創造者にして啓示者としての神が上位に君臨し、世界と人間はその足もとにひれ伏しているかのように思われるが、またあるばあいには、支配者の椅子に座っているのは世界であり、神と人間はその所産であるように思われ、さらにまたあるばあいには、人間が最上位に君臨し、世界と神々におのれ固有の法則を押しつけ、人間こそが万物の尺度であるようにも思われる。……ここにはどんな確実性もなく、あるのはただ、さまざまな可能性のぐるぐる回る車輪だけである」(SE 93〔二二八〜九頁])。

〈すべて〉の哲学はそもそも自立した関係項の存在を許さない。だからこそ、〈神〉と〈世界〉と〈人間〉という各要素 (Elemente) の絶対的な自立性を証明することが、住みつく思考の最初の課題なのである。『救済の星』は〈神〉、〈世界〉、〈人間〉の順序でその証明をおこなっているが、「住みつく」ことがテーマになっている関係から、ここではまず〈世界〉と〈人間〉を取りあげ、最後に〈神〉を論じることにしよう。

(一) メタ論理的な世界

世界を対象化する態度をやめれば、世界は自明であることがわかる。

「世界はわれわれを取りまいてるように思われる。われわれは世界のうちに生きているが、しかし、世界もまたわれわれのうちにある。世界はわれわれのなかに入りこんでくるが、しかしそれは息を吐くたびに、われわれから流れていく」(SE 44 [六〇頁])

このような自明な世界に徹底的に内在することによって、まずあきらかになるのはその無限性（〈無でないもの〉の肯定）である。世界においてはありとあらゆるものが「つねに新たに生みだされては新たに受け入れられ」、その相貌は「無尽蔵に豊か」であり、「形象に満ちている」(BE 48 [六二―三頁])。それはけっして静止した存在ではない。それにもかかわらず世界は「いたるところに」、「いつでも」存在する。それはつねに美しい秩序を保っている。ギリシア人たちはこうした秩序づける原理を「ロゴス」と呼んだ。したがって、ロゴスは世界を外から秩序づけるのではなく、「絶対的に普遍的でありながら、それにもかかわらずいたるところで世界につきまとわれ、世界に拘束されている」(SE 47 [六五頁])。つまり、このロゴスは「世界に住みついている」(BE 47 [六三頁])。

だが他方、世界はつねに「新しいもの、切迫してくるもの、圧倒するもの」を無尽蔵に受け入れ、産みだすことに飽くことがない。「すべての新しいものは、〈無〉のそのつど新たな否定であり、いまだかつてけっしてなかったものであり、それ自体ひとつの始まりである」(BE 48 [六六頁])。世界はいつでもロゴスを超えていくのであり、そうした意味では、つねに「メタ論理的」なのである。そして「ここでは〈無〉を否定する力は無限だが、この力のそれぞれの個々の結果は有限である」(同頁)。

最後に、世界の外的相貌の「無限性」と世界内部の内容の「有限性」はたしかに対立するが、それらはたがい

必要としている。世界の美しい秩序がつねに保たれるのはその内部でつねに新しい内容が生まれつづけるからであり、つねに新しい内容がつねに生まれつづけることができるのは、世界がいわば無尺蔵な「容器」だからである。したがって、世界の現実性のためにはこの二つの契機（無でないもの）の肯定と（無）の否定、無限性と有限性）の（かつ（Unit）が必要である。こうして「世界はそれ自体において完結しており、外に向かっては排他的であるような全体、なみなみと満たされた容器、形態ゆたかな宇宙（コスモス）となる」（SEF 〔七四頁〕）。ローゼンツヴァイクはこうした世界は古代ギリシアのコスモスの考えかたに近いと言う。

（二）メタ倫理的な人間

ここでの人間は、住みつく思考にとつての人間、〈すべて〉の哲学の体系から転がり落ちた人間であり、特定の姓名で呼ばれる人間、つまり個人である。だが、この個人は世界のうちにある個体とも、倫理学が考える「人格」とも質的に異なる。「人格はたしかに個別的なものとして定義されるが、ただしそれはつねに、ほかの個別的な人格やなんらかの普遍的なものとの関係においてである」（SEF 〔一〇三頁〕）。それにたいして、認識の体系から転がり落ちる人間は「知識の普遍妥当性や必然性の……此岸にいる」（SEF 〔九五頁〕）。人間は「知識が始まる以前にいる」（同頁）。要するに実存主義の用語でいえば、人間は「なんであるか」に先だつてすでにみずから実存してしまっているのである。ローゼンツヴァイクの言葉でまとめればこうなる。

「人間はひとつの個別的なものだが、しかし、個別的なものとの不断の系列のうちにはんのつかのま浮かびあがる

世界のそのような個別的なものではなく、果てしない空虚な空間のうちにある個別的なものであり、要するに、みずからのかたわらにあるほかのものについてはなにも知らず、自分こそが「いたるところ」であるがゆえに、そもそも「みずからのかたわら」についてはなにも知らないような個別的なものである」(SE 68〔九五頁〕)。

ローゼンツヴァイクは、こうした人間のありかたを「各自性 (Eigenheit)」と呼ぶ。人間の各自性は、いっさいの外部を知らない「いたるところ」なので、「それ自身はたしかに無限ではないが、無限なもの」「うちに」ある」(SE 69〔九六頁〕)。つまり、各自性こそが「無でないもの」の肯定なのである。

だが、「なんであるか」に先だつ無限なものうちにあるとすれば、人間はこの無限なありかたを否定して、みずからなにかになるべく「意志」しなければならぬ。人間の意志は必然的に「自由」である。なぜなら、この意志は無限なものしか前提しておらず、そうした「無」の否定から生まれるからである。それは「無」しか前提せず、いかなる種類の事物も前提しない」(SE 71〔九八〜九頁〕)。

では最後に、各自性と自由な意志の〈かつ (Und)〉とはなにか。自由の意志がめざすのは各自性以外には存在しない。それは「みずからのかたわら」を知らないからだ。しかし、各自性はどんな普遍性にも必然性にも支えられないことのない個別性である。したがって、それは「はかないもの」(SE 88〔九四頁〕)であり、いわば「死すべきもの」にすぎない。人間は自分がかたわらなく、確実に死ぬことを知っているが、それでもなお自分でありつづけようとする。「自由な意志は、まだまったく無制約でありながら、それでもなおみずからの有限性を意識しているので、自由な意志を踏みでて、「反抗的意志になる」(SE 73〔一〇〇頁〕)。反抗的意志は各自性と自由な意志の〈かつ〉なのである。

この反抗的意志の具体的な表現が「性格 (Charakter)」(SE 73 (101頁))である。「性格」とは不思議なものである。一方でそれは各自に自然にそなわっているものとされる。われわれはある人の性格を言い表わすのに「いかにもその人らしい」という言いかたをする。ところが、他方で性格の良し悪しはその人の責任だともされる。われわれは「その性格をなんとかしろ」と言ったりもする。ということとは、性格は運命的なものではなく、その人がみずから選択することができ、みずからの意志でつくりだすものとみなされてもいるわけだ。その証拠に、自分の意志を欠いている人を「没性格」の人と言う。「性格」は各自性と自由な意志の〈かつ〉なのである。ローゼンツヴァイクはこうした人間のありかたを「自己 (Selbst)」と呼⁵⁴(SE 73 (101頁))。

したがって、人間の〈自己〉はひたすら自分だけが問題であり、自分と並ぶほかの存在と自分を比較することもなければ、普遍的なものに帰依することもない。それは本質的に「メタ倫理的」である。ローゼンツヴァイクはこうした「自己」の典型を古代ギリシア悲劇の「英雄」のうちに見いだす。

(三) メタ自然的な神

神は世界や人間ほど自明なものではない。「神がほんとうのところなんであるか」は人知を超えている。したがって、対象化的・構成的な思考が神を考えようとする、最終的には「否定神学」にいきついでしまう。

「否定神学は神の「諸属性」についての既存の主張を解体し放棄してしまうので、神の本質としてはこうしたすべての属性の否定しか残らなくなり、したがって、神はまったく規定不可能というかたちでしか規定できなく

なる」(SE 25 [三三三頁])。

住みつく思考にとつてはそうではない。われわれはこの世界に生きているかぎりには、「神のなんであるか」を知る知らないにかかわらず、ときとして神を求めずにはいられないし、神に祈らずにはいられない。神は存在ではないが無でないなにか、〈無でないもの〉である。

〈無でないもの〉の肯定が表現するのは、世界と人間のばあいと同様「無限性」である。だが、神の無限性は両者の無限性とは違っている。世界の無限性は、みずからの内容を無尽蔵に受け入れ産みだすことによって可能になるいわば動的な無限性であったし、人間の無限性はいつさいの外部を知らず、したがって外から限定されることのない絶対的個別性であった。それについて、神の無限性は、神それ自体がすでに含んでいる無限な内容である。神は伝統的に「ens realium (もつとも事象内容ゆたかなもの)」とされてきた。ローゼンツヴァイクはこうした神の無限性を、シェリングにならって「神のうちなる自然」と呼ぶ。神のうちなる自然はいわば「静かな海」(SE 30 [四〇頁]) のようなものである。

次に〈無〉の否定は、神においては行為の自由として現われる。神はつねにみずからのうちなる自然から踏みだして、他なるものに向かおうとする。この「自由な〈否〉」は、いつでも一回かぎりのものであり、つねに新たなものであり、つねにはじめてのものである」(SE 28 [四三三頁])。

最後に両者の〈かつ〉が登場する。もしも神のうちなる自然しかなければ神は永遠に隠れたままであろう。神の自由しかなければ、神はつねに変転するだけの恣意的なものになるだろう。だから、神の自由はどこかで神の本質

に拘束されつづけなければならない。それによって神の行為にはそれぞれ特徴的な性格がそなわり、神は「顔」をもつようになる。神は「生きた」神になるのである。こうして、神は自然をみずからのうちにもちながら、その自然をつねに超えてるので「メタ自然的」である。ローゼンツヴァイクはこうした神の典型をギリシア神話の神々に見いだす。

一一、関係なきものの関係

ローゼンツヴァイクは住みつく思考によってあきらかになる〈世界〉と〈人間〉と〈神〉の典型を、それぞれギリシア宇宙論のコスモス、ギリシア悲劇の英雄、ギリシア神話の神々に見いだすので、第一巻はユダヤ教・キリスト教以前の（つまり啓示以前の）異教世界の叙述を目的にしているかに見えてしまう。だが、それは誤りである。彼にとっての〈世界〉と〈人間〉と〈神〉はあくまで「無でないもの」の肯定」と「無」の否定」と「両者の〈かつ〉」という住みつく思考の三つの作用によって構成される知的構成物、いわば「理念型 (Idealtypus) であって、現実に存在するものではない。だから、彼は第一巻を現実の世界に先立つ〈前世界 (Vorwelt) 〉とするのである。ギリシアのコスモスも悲劇の英雄も神話の神々もその近似値にすぎない。じつさいギリシアにおいても、世界と人間と神はけっして没交渉ではない。神話の神はたびたび人間界に介入するし、それどころ汎神論では神は世界とひとつである。英雄も神に祈らないわけではないし、世間の事情に左右されないわけではない。それに、〈人間〉は近代の実存主義を、〈神〉はシェリングの後期思想を参考にしてている。ローゼンツヴァイクは「〈前世界〉の歴史的な比喩

としてあるような、啓示の奇跡以前の「世界」という言いかたをしている (S. 154 (二三三頁))。「啓示の奇跡以前の世界」つまり、ユダヤ教とキリスト教以前の異教世界であるギリシア世界は、「前世界」の「世界」と「人間」と「神」の「歴史的な比喩」にすぎないのである。

ではなぜこのようなややこしい手続きが必要なのか。それは、「世界」と「人間」と「神」のあいだの真に生きた関係を可能にするためである。そのためにはまず「すべて」の哲学が排除されなければならなかった。この哲学はあらゆるものをただひとつの「すべて」に飲みこんでしまつたためにそもそもどんな関係項の余地も残さなかった。だからこそ、それぞれの関係項の完結性と独立性がまず保証されなければならないのである。だが、絶対に完結し独立しているものがどのようにして関係しあうことができるのだろうか。「関係なきものあいだにどのようにして関係がなりたつのか」。これに答えるのが『救済の星』第二巻の課題である。これが果たされてはじめて、われわれは「前世界」から「世界」へと踏みだすことができるようになる。

注

- (1) カント理念論がローゼンツヴァイクの議論にもつこうした意義は、以下の論文に学んだ。Jörg Disse, *Die Philosophie Immanuel Kants im Stern der Erleuchtung, Rosenzweig als Leser*. ディッセは冒頭でこう語っている。「ローゼンツヴァイクにとってカントの思想は、ドイツ観念論の全体性の思考 (Allheitsdenken) にたいする反対証明として役に立つ」。
- (2) 「チェンバレンの『カント』は独創的な作品であり、おそらく素人に真に役立つ唯一の入門書である」(一九一六年一月三日の両親宛書簡)。
- (3) ローゼンツヴァイクのこうしたチェンバレン評価についても、ディッセの前掲論文に学んだ。

- (4) ローゼンツヴァイクとコーヘンの交流、および『救済の星』の執筆年代については以下の論文を参照した。Pierfrancesco Fiorato, Harwig Wiedebach, Hermann Cohen im Stern der Erlösung はよん Reinhold Mayer, Zur Entstehungsgeschichte des Stern der Erlösung ごぎれも *Rosenzweig als Leser* に収録されている。
- (5) ここでは、レヴィナスの『全体性と無限』が思いだされる。レヴィナスにおいても、「無限 (infini) は「全体性 (totalité)」にからめとられることからわれわれを守るもつとも重要な概念である。