

フランツ・ローゼンツヴァイクの ユダヤ人論とキリスト教論

—ローゼンツヴァイクのメシア的終末論の観点から—

丸山 空大

はじめに

本稿がとりあげるフランツ・ローゼンツヴァイク（1886-1929）のユダヤ人論とキリスト教論は、ユダヤ教とキリスト教の対話・共存の可能性を説くものとして積極的に評価されることもあるが、多くの場合、結局はユダヤ教の優越を説く護教論に過ぎないという消極的な評価が下される。あるいは、このあまりにユダヤ・キリスト教中心主義的な宗教論は、そもそも取り上げる価値のあるものとは看做されていないかもしれない。もしこの宗教論を「宗教間対話」の視点からとらえるならば、このような消極的な評価は至当であるといえる。というのは、このような批判なしには、ローゼンツヴァイクは、本人が望まなかったであろうような「対話」の唱道者とされてしまうからだ。

しかし管見では、彼の宗教論はそれだけ取りだして議論されるべきものではない。むしろ彼の思想全体の中で吟味するときにはじめて、その射程や意図を捉えることが出来るだろう。本稿は、ローゼンツヴァイクの宗教論を彼独自の終末論との関わりから捉えかえすことを通して、そこで語られる「ユダヤ人」および「キリスト教」が、それぞれの規定をはずれ自己解体をおこなっていることを明らかにする。けだし彼の宗教論は、一見、護教的な体裁をとりつつも、その中にはそれらの宗教の根源的解体が見越されているのだ。本稿はまず、ローゼンツヴァイクの主著『贖いの星』におけるユダヤ人論、キリスト教論の位置づけを確認し、これに与えられてきた幾つかの典型的な評価や批判をとりあげる（Ⅰ）。その上で、その内容をテキストに即して改めて分析することにより、それがはらむラディカルな解体を明るみに出したい（Ⅱ）。

Ⅰ. 問題の整理

Ⅰ-1 伝記的事実

ローゼンツヴァイクの宗教論、あるいは彼の思想全般に関しても妥当することだが、それは彼の生涯と密接に関わりあう。ローゼンツヴァイク自身このことに自覚的で、自らの哲学的方法論においても、哲学する者が他の誰でもない自らの立場から哲学を始めることが必要であるとされた——そのような立場を超えた点から哲学することの不毛をローゼンツヴァイクはヘーゲルのうちにみたのだった——⁴⁾、ここでは、彼の生涯についてユダヤの信仰やキリスト教との出会いに着目しつつ、本稿に関係する点を中心に簡単に振り返る。

ローゼンツヴァイクは1886年にカッセルのユダヤ人の家庭に生まれる。両親は完全な同化ユダヤ人で、最も基本的なユダヤの祭日を除いて宗教的な事गरを家内に入れるのを好まなかった。両親の希望もあり大学では医学を志すが、すぐに現代史・哲学に専攻をかえ、ヘーゲルを研究する。このころは、人間の生における宗教的なものの重要性は認識しつつも、自らの信仰についてははっきりとした態度を表明していなかった。

1913年にひとつの転機が訪れる。友人の歴史学者オイゲン・ローゼンシュトック⁽²⁾との信仰に関する対話の中で、ローゼンツヴァイクはキリスト教に改宗する事を決意するのだ。当時の知的なユダヤ人にとって、キリスト教に改宗することは珍しいことではなく、ドイツ社会でより活躍の場を得るために進んで行われていた。ローゼンシュトックも改宗したユダヤ人であったし、書簡や対話を通じてローゼンツヴァイクに哲学的影響を与えつづけた、ローゼンツヴァイクの従兄弟、エーレンベルク兄弟⁽³⁾も同様であった。

改宗を決意したローゼンツヴァイクは、しかし単に改宗するのではなく、初期教会の成員がそうであったようにユダヤ人としてキリスト教の信仰を受け入れようと考え、ユダヤの信仰に改めて向き合うことにした。そして、同年10月、ベルリンのシナゴークでヨム・キプールの礼拝に参加した後、結局改宗を取りやめ、以降はユダヤの信仰へと入っていった⁽⁴⁾。

この直後第一次世界大戦が勃発、ローゼンツヴァイクは前線へと送られる。1916年、ローゼンツヴァイクが改宗を取りやめたことを知ったローゼンシュトックは、前線から彼に手紙を送りそのことについて問いただした。書簡の往復は回を重ね、論争はふたりが互いに強い友情と尊敬で結び付けられていたためにますます厳しいものとなっていった。この互いの信仰をかけた往復書簡は、それが前線で書かれた故にまさに互いの実存そのものをかけた論争となり、ある種伝説的なものとして記録されることとなる⁽⁵⁾。この往復書簡は、同年冬に途絶えるが、ローゼンツヴァイクが後に主著『贖いの星』のなかでユダヤ人論・キリスト教論をまとめる際に大きな影響を与えることとなった。

その後、前線で思索を重ねたローゼンツヴァイクは、戦地で『贖いの星』の草稿を書き、戦争が終わるとこれらの原稿をまとめて1921年に出版した。また、同時期彼はフランクフルトにユダヤ人の成人教育機関Freies Jüdisches Lehrhausを立ち上げ、自ら校長に就任した。これは、ドイツのユダヤ人にヘブライ語やタルムードを教える事を目的とした教育機関で、同化と政治的シオニズムの双方に対抗する意味が込められていた。

『贖いの星』を出版した直後の1921年の冬、突然、重篤な進行性の麻痺がローゼンツヴァイクを襲う。周囲の献身的な介護もあり、すぐに死を迎えることこそなかったが、麻痺は急速に進行し、1924年ころには自力では話すことも書くことも出来なくなっていた。しかし執筆と研究は麻痺が全身に及んでからも続けられ、特殊なタイプライターを用いて思索の結果を遺しつづけた⁽⁶⁾。

最晩年の彼の仕事は主にヘブライ古典の翻訳と註釈であった。1924年には中世のユダヤ人哲学者イエフダ・ハーレヴィの詩の翻訳と註釈を出版し、1925年にはじめられたブーバーとの聖書のドイツ語訳は、1929年に息を引き取るまでにイザヤ書までを完成させた。

1-2 『贖いの星』におけるユダヤ人論・キリスト教論

ローゼンツヴァイクの宗教論が最もまとまった形で開陳されるのは、その主著『贖いの星』に

おいてである。『贖いの星』は三部からなり、その中でユダヤ人論・キリスト教論は第三部で扱われる。これら三部の結びつきは一見ゆるいようだが、実際は独特の連関を有しており、この部分だけ単独に取り出すことは出来ない。本節では『贖いの星』の構成をごく簡単に概観するとともに、そのなかでのユダヤ人論とキリスト教論の位置を確認する。『贖いの星』の各部各章がどのような論理的連関を持っているのかはそれ自体非常に大きな問題であるが、本論の主題からは離れるためここでは簡単に触れるにとどめる。詳しい考察については稿を改めたい。

『贖いの星』のそれぞれの部は、3つの巻と序章と後論の計5章からなる。第一部では哲学的な考察がなされる。そこではこれまでの西洋哲学史が批判され、「神」「人間」「世界」という3者が互いに還元されることのない、最も基礎的な「エレメント」であるということが言われる⁽⁷⁾。つづいて第二部では、それら3つのエレメントの間の関係性として、「創造」「啓示」「贖い」という概念が探求される。哲学という方法によっては分裂としてしか描かれなかった3つのエレメントに関して、ここでは神学的な概念によって、それらの間の関係性が明らかになる。すなわち、「神」と「世界」との関係性としての「創造」、「神」と「人間」との関係性としての「啓示」、「神」から「啓示」をうけた「人間」と「世界」との関係性としての「贖い」というようにである。

ユダヤ人論・キリスト教論は、これに続く第三部に登場する。第二部で描かれるエレメントの間の関係性は、聖書の解釈を基本とするものであった。その内容は、簡単に言うなら、哲学的考察によっては表現されることができなかった、3つのエレメントの間の現実的關係性が、聖書を介して表現されるというものである⁽⁸⁾。ユダヤ人とキリスト教という二つの宗教的共同体は、このことの真实性を証言する証人として『贖いの星』のなかに登場する。それら聖書の信仰を實踐する二つの宗教的共同体の歴史的存在が、聖書の「奇蹟」⁽⁹⁾、すなわち「創造」「啓示」「贖い」が、エレメントの間の「現実的な」関係を表現しているという奇蹟の真实性・正当性を保証するのだ⁽¹⁰⁾。

少し内容に踏み込んでみよう。ここで、ユダヤ人・キリスト教は「贖い」との関係で語られている。ローゼンツヴァイクのいう「贖い」はある種の終末論なのだが、神による直接の人間の救済は意味しない。そうではなく、エレメントとしての「人間」と「世界」との関係、出来事の局面だけをみるなら主体と他者の関係として展開される⁽¹¹⁾。「人間」にとって「贖い」とは、「神」から愛を受けた人間が、翻って「世界」を愛することである。「啓示」とは、ここではこの「神」から「人間」への愛をいう。この愛を受けるまで、「人間」は愛することも愛されることも知らず、頑なに自らの絶対的特殊性のうちに自閉する「自我」であり続ける。「神」からの愛を受け、自らも愛するために「世界」へと向かう「人間」に対して、「世界」は隣人としてあらわれる。そして「人間」の隣人愛をうけた隣人は、それ自身また自閉した「自我」から開かれ、その隣人を愛するようになる。このようにして「啓示」に端を発する隣人愛は、世界的な広がりを見せる。

一方、「世界」にとって「贖い」はその「事物性Dinglichkeitからの解放」⁽¹²⁾という意味をもつ。この解放は第一には、「世界」の一部として種の中の固体として規定されていた人間的な存在者、すなわち、種や国家によって存在を与えられ、従ってその限りでしか存在する意味をもたなかった人間的な存在者が、愛を受けることによって一人一人かけがえのないものに——ローゼンツヴァイクの術語を用いるなら「魂」die Seeleに——なることを意味する。いまや、「魂」として「自

我」から開かれた人間的存在者は、種や共同体に存在意味を負うことなく、それ自身で「神」や「人間」と向き合うことができるようになる。「贖い」は、このような隣人愛が世界全体を覆いつくし、全世界が「魂」として「神」に祈りをささげるときに完成する。ただし、このような「贖い」はいずれ時間的、歴史的な未来において完成されるわけではない。その完成は時間の彼方であり、永遠と形容される。

ユダヤ人とキリスト教はその歴史的事実と営為によって、今述べたような「贖い」や「啓示」の証人となる。ユダヤ人は「選民」として諸国民とは切り離されて存在し、神との直接の関係の中で「自ら固有の贖いのなかで生きる」⁽¹³⁾。彼らは離散的な状況の中で、故郷を追われ、異郷の法に服し、その土地の言葉話すことを余儀なくされるが、他方で、この世界のものではない約束の地・神授の律法・聖なる言葉をとおして民族を形成することにより、諸国民が世界に存在するのとは異なる、全く独自の別様な仕方では存在する。ローゼンツヴァイクのいう「選民」とは、このような意味でのユダヤ人の世界史からの離脱を、他の諸国民とは異なる唯一な存在の仕方を指す。

さて、先ほど述べた隣人愛の普遍的な広がりとしての「贖い」という事に対して、「固有の贖い」という表現はほとんど矛盾ともみえる。このような部分的な「贖い」といった事態が可能となるのは、ユダヤ人がある意味で外部をもたない、その成員全てが「魂」となり神のほうを向いた小さな閉じた「世界」であるためだ。彼らは「血の共同体」でありユダヤ人は生まれながらにその成員である。理念的には彼らの閉じた共同体が開かれることは無いのだ。このように、地上にあって既に贖われたユダヤ人は、「創造」「啓示」「贖い」を記念する祭日を含んだ暦に従って生きることにより、その暮らしの中に既にして永遠をひき入れている。こうして、ユダヤの民は「永遠の生」としてこの地上において永遠を示す徴となり、同時に、来るべき全世界的な「贖い」という真理の証人となるのだ。

他方キリスト教は、伝道と改宗を旨とする宗教である。誰であれ、生まれながらにキリスト教徒であるということはなく、キリスト教徒は皆、キリスト教徒になるのである。キリスト教は世界中の異教徒を愛を通して改宗させ、聖書の神のほうへと向き直らせるという使命を担い、全世界的な「贖い」を準備する。従って、キリスト教徒は地上で既に贖われるということは無く、自らの生の中に永遠が引き入れられることもない。彼らは、常に生成流転を繰り返す世界史から切り離されることは無いのだ。とはいえ、キリスト教徒はその道が最終的に確実に「贖い」へと続いていることを知っている。彼らは、「贖い」へといたる「永遠の道」の途上にあるのだ。このような道として、キリスト教は「世界」が「贖い」へと向かっていることを示す証となる。

ところで、これらの二つの共同体は、どちらか一方があればよいというわけではない。ユダヤ人は、すでにある種の仕方では贖われているといわれているが、それが最終的な「贖い」でないのは明らかである。「世界」を、すなわち自らと神以外の存在をまったく問題にしないことこそ彼らの擬似的な「贖い」を支える条件なのだが、しかし当然のことながらユダヤ人は歴史のなかに存在してきたのであり、これからも存在し続ける。そして、聖書の啓示の通り「神」が唯一であるならば、「贖い」すなわち終末は普遍的で全世界的なものでなければならないのだ。

他方、普遍的な「贖い」はキリスト教のみによって到達されるというわけでもない。キリスト教は異教徒の改宗に励むあまり、往々にしてその信仰の中心たる神を見失ってしまう。頑ななユ

ダヤ人は、まさにその頑なさによってキリスト教の信仰の中心たる神を指し示す。このようなものとして、ユダヤ人もキリスト教の伝道にとって必要不可欠なのだ。これら二つの共同体に関して、ローゼンツヴァイクは別の箇所、「地上の真理は、したがって分裂されつづける」⁽¹⁴⁾と述べたのだった。

I-3 「宗教間対話」の可能性？ 不可能性？

以上、『贖いの星』におけるユダヤ人論とキリスト教論について概観した。この独特な宗教論は、1913年の改宗前後の期間に着想され、1916年のキリスト教徒ローゼンシュトックとの往復書簡を通して深められた。後のほとんどの解釈者たちは、この宗教論を二つの宗教の対話、共存、相互承認の可能性をめぐるものとして取り扱い、これに相反する二つの評価を与えてきた。すなわち、この宗教論がキリスト教とユダヤ教の宗教間対話を基礎付けるとする見方と、そうではないという見方である⁽¹⁵⁾。

この宗教論に積極的な評価を与える立場は、ユダヤ人とキリスト教が互いに、一方が他方によっては果たすことの出来ない役割を担うということ認めることにより、自らの自己意識を満足させつつ互いの存在を重要なものとして認めることができるとするものだ。このような承認が、ユダヤ人とキリスト教との間の積年の軽蔑と憎悪の歴史に終わりをもたらす可能性を示すのである。このような見解はこれまでに、研究者によっても採用されてきたし、現在でも現実的な対話の試みの中でもしばしば取り上げられる⁽¹⁶⁾。

しかしこのような理解は、批判的な見解を持った近年の研究によって「二つの契約」⁽¹⁷⁾理論、「相互承認」⁽¹⁸⁾の理論などと一括され厳しく批判されている。これらの批判は主に次のような2点にまとめられよう。第一に、ユダヤ人は地上において既に贖われているとするところからわかるように、ローゼンツヴァイクは結局ユダヤ教をキリスト教に対して優越するものとしてとらえており、二つの宗教は平等には扱われていないという点。第二に、二つの共同体の存在が必要なのは、この世のものではないような終末に照らしたときであって、ローゼンツヴァイクの教説は決して二つの宗教のこの世での平和的な共存を指し示さない。むしろ、ローゼンツヴァイクの規定に従うなら地上ではこれら二つの宗教は互いを貶めることによってしか自己規定できないのではないかという点である。

また、より根本的に、ローゼンツヴァイクの宗教論においてユダヤ人とキリスト教しか「贖い」に関わることができないということの問題とする論者もいる。例えば、レヴィナスはある対談において、「問題は、ローゼンツヴァイクは一体どういうわけで、二つの形態を取るが、しかしけっして多数の形態はとらない真理という考えにいたったのか、ということです。彼は、イスラムを完全に排除しておりますし、また同様に仏教も排除しております。これは、大学でイスラムや仏教が教えられている現代の世界にあっては非常になじまないことです。」とコメントしている⁽¹⁹⁾。

ただし、ここで指摘されるべきは、これらの議論がすべてローゼンツヴァイクの宗教論を「宗教間対話」をめぐるものとして取り扱っていることであろう。このような立場をとるなら、これらの批判は妥当なものであろう。しかし、ローゼンツヴァイクの宗教論がそもそも「対話」を巡るものではないとするならどうか。これまでの研究は、「ユダヤ人」「キリスト教」の内実を実

定的、固定的なものとしてとらえ、その関係を考察するものがほとんどであった。しかし、次章で示すようにそれらの内実は決して固定的なものではない。「贖い」と呼ばれる終末的な状況において、それらの宗教は、むしろそれぞれの自己規定から逸脱してゆく。そこで描かれるのは、もはや対話や相互承認など、内実の固定した実定的宗教間の関係ではなく、ある種の終末論的状况におけるそれぞれの宗教の自己解体である。このような角度からローゼンツヴァイクの宗教論を眺めるとき、それは単なる護教論ではないことが明らかになる。

II. ローゼンツヴァイクのユダヤ人論・キリスト教論再考

本章では、ローゼンツヴァイクのユダヤ人論・キリスト教論を検討しなおすが、ここでは特に『贖いの星』第三部の序章に注目する。『贖いの星』第三部では、第一巻においてユダヤ人論が、第二巻においてキリスト教論がそれぞれ展開される。これまでの研究ではこれら、第一巻と第二巻、そして第三巻の中でこれら二つの宗教の相互の意味が論じられる箇所のみを取り上げるものがほとんどで、この序章が注目されることはあまりなかった。

この序章は「王国(御国)を祈る可能性について」と題され、祈りと「贖い」の完成との関係が分析される。ローゼンツヴァイクにとって祈りとは、端的に言うなら人間による“未来”との関係のとり方を意味する。先取りするならば、正しく祈りを行うことが、「贖い」の完成という、この歴史上にはない終末論的状况を正しくうけいれるために不可欠なのだ。終末は、そのままでは人間と何のかかわりもない。その到来が待望され、祈念されることによってはじめて、終末は、“未だ到来していない”という意味でまさに未来的なことがらとして、人間とかかわりを持つのだ。

この第三部序章では、祈りのいくつかの類型が分析される。この分析をとおして「贖い」の完成へ向けて取るべき人間の態度があかさされ、またそこからそのような完成へ向けての宗教的共同体(すなわちキリスト教とユダヤ人)のありかたがはっきりしてくる。ローゼンツヴァイクの議論はここでも非常に錯綜し、難解である。本章はその議論を敷衍し、適宜解釈を加えながら検討してゆくことにより、「贖い」の完成へ向けた緊張の中で、キリスト教とユダヤ人という宗教的共同体がいわば自己解体してゆくさまを追いかける。

II-1 困難な祈り —終末の待望と隣人愛の危ういバランス—

そもそも祈りとは何か。特にそれがユダヤ・キリスト教の場合のような一神教において、嘆願的な祈りという形を取るときどのような水準でそのような祈りは可能なのか。というのは、これらの宗教においては、神は全知全能であるはずだから、被造物が何かの不足を訴える事、あるいは何かの実現を要求する事は神を冒瀆することになりかねないのである。もし神が全知であるならば、祈りを発する前にそれは神において聞き届けられているはずであり、また神が全能であるならば、その内容が適切なものである限りその願いをかなえているはずだ。すなわち、適切な祈りであれば、それは祈る前にかなえられていなければいけないし、また、適切でない祈りならば祈る必要はないはずである。何かを嘆願して祈ることは、常に神を試みることと結びついている。このような祈りには、何らかの効力があるのか。また、このように祈ることは神を冒瀆すること

にはならないのか。

このような問いには歴史上様々な回答が与えられてきたが、ローゼンツヴァイクにとって祈りとは、人間が自らの生の中で未来とかかわる方法であった。人間は祈りを通して未来を現在に引き入れ、これと関係をむすぶのだ。ここで言う未来とは、過去の繰り延べや現在の類推としての時間的なさきゆきではない。到来してくるものとしての未来、過去や現在とは端的に異なる、他なるものとしての未来である。このような意味での未来は現在との間に断絶をはらんでいる。この断絶のために、目的の未来における実現と日々の活動とは人間にとって全く切り離されているのだ。正しく行われる祈りは、未来に属する目的と自らの日々の活動を適切にとりなすことができる。逆に、このような正しい祈りなしには人間の生に未来が導きいれられることはなく、人間はただ現在と過去のみを生きることになる。

さて、『贖いの星』第三部序章で問題になっている祈りは、王国の到来を願う祈りだ。これについて詳しくみてゆこう。祈りには、願われる事がら（目的）、祈る相手、願われた事がらの（未来における）実現、そして祈る主体など複数の契機が属する。ところで、ローゼンツヴァイクによれば王国の到来、すなわち「贖い」の完成は「神」の直接の業ではなく、「人間」の「世界」に対する隣人愛を通して実現されるのであった。従ってここでは、祈る主体の行為（隣人愛）が、願われる事がらの実現（「贖い」の完成）に直接的に関わっている。このとき、この祈りが特に困難なものとなるのは、終末を願う祈りと、実際に終末を実現する隣人愛という行為とのあいだに非常に微妙な関係があるからだ。

ローゼンツヴァイクのいう隣人愛とはそもそも「神」からの愛を受けた「人間」による、「神」への愛の表現である⁽²⁰⁾。「神」からの愛は、「人間」に対し愛を命ずる律法としてあらわれるのだ。そもそも、愛とは本性上自己目的である。人が何か別の目的のために何かを愛すとしたら、それはもはや愛ではない。愛は「盲目」であり、「手探りによってまさにその前に立つ隣人を発見する」。「愛はあたかも、単に神が存在しないだけでなく、世界すら存在しないかのようにふるまう」⁽²¹⁾。愛はそれが目指すところをしらず、また、それが出てきたところも知らない。これに対し、祈りは直接的にそれが目指す目的と関わる。この意味で、これら二つが齟齬をきたすのは明らかである。

他方、両者はある側面において互いに他を必要としている。祈りにとって愛は、この場合祈りの内容を実現する際の行為、あるいはこういってよければその手段である。逆に祈りは、瞬間的で盲目的な愛に方向付けを与える。「祈りは、それが目的を照らしだすとき、〔愛の塞がれた〕目に最も遠い目的を示す」。祈りによって愛が最終的な目的を直接経験するとき（盲目を解かれその目で見るとき）、「その〔視覚の〕直接性こそが、愛がこの対象〔最も遠い目的〕のほうへと自らを向けることを可能にする」⁽²²⁾。このような方向付けを得ない奔放な愛は、最も近いところ、すなわち自己に固有なものうちに留まってしまい、隣人まで届く事はない。

それでは、愛と祈りはどのように折り合いをつけたらよいのだろうか？ 祈りが愛を追い越す場合、祈りが愛に遅れる場合どちらの場合も祈りは不適切なものとなる。祈りが愛を追い越す場合、愛は目の前に示された目的をめざして、自らのすぐ隣にいる隣人ではなく、その先の隣人を、あるいはまた目的そのものを目指してしまう。このような祈りは、王国の到来を定められた時よりも早く、自らのうちだけで実現させてしまおうとする狂信者の祈りであり、最終的な王国の到

来を逆に遅らせてしまう。一方、祈りが愛に遅れる場合、愛は「あまりにも近く」までしか到達せず、自己に固有なものの外に、すなわち「もはや自己に固有なものではなく、単に自己の“よゆう”もの、彼自身の“よゆう”であるもの—隣人に」達することはない²³⁾。このように祈りは罪びとの祈りである²⁴⁾。このような祈りによってもまた、王国の到来は実現されることはない。

別様にいうなら、王国の到来は世界史の外にある終末論的な状況である。他方の、隣人愛はまさにこの世界の中でなされなければならない。はたして、愛と祈りとのあいだに折り合いが見つかることはあるのだろうか。

II-2 二つの祈り—隣人愛の基礎としての個人の祈りと王国の到来を願う共同体の祈り—

ローゼンツヴァイクは、以上のように終末の到来を祈ることと隣人愛との分裂を描き出したうえで、個人の祈りと共同体の祈りという二種類の祈りを登場させる。彼はこれら二種類の異なる祈りを組み合わせることによってこの分裂になんとか折り合いを付けようとするのだ。しかし、この困難な調停は、むしろ分裂が決定的なものであることを示すようでもある。先に筆者の解釈を見取り図として示すならば、ローゼンツヴァイクはこれら二つの祈りのうち、個人の祈りを隣人愛を行なうための基盤と考え、終末の到来の祈りを共同体の祈りに割り当てる。そしてこのような二つの祈りを、祈りを唱える個人という統一の中で統合することで、終末の到来の待望と隣人愛の実践という、ともすればたちまち矛盾をきたす行為の両立を図るのだ。

本稿は、このような統合を半ば無理矢理に推進するときに生じるねじれやひずみに着目する。この統合の可能性を追求する中で、個人と共同体——ここでローゼンツヴァイクがいう共同体は宗教的共同体であり、すなわち、ユダヤ人とキリスト教を指す——の対立が先鋭化する。そして、このような統一が個人の中で目指されるために、ついにはそれらの共同体の内実が変容してゆき自己解体を起こすのだ。ユダヤ人とキリスト教については次節で検討することにして、本節ではまず、この二つの祈りについてみてゆくことにする。

II-2-i 個人の祈り

ローゼンツヴァイクは、異教徒ゲーテによる運命に対する祈りのなかに個人の祈りの完成された形をみている。

Schaff, das Tagwerk meiner Hände, hohes Glück, daß ichs vollende²⁵⁾

わたしの手もとにある日々の仕事よ、

それを私が成し遂げるといふ幸運を作り出したまえ

ゲーテは、生涯にわたってキリスト教から距離をとり続けた異教徒であった。かれは、このように完全に孤独な個人として祈り、そして彼が生涯を通して作品を生み続けることをとおしてその願いはかなえられ続けた。ここでは、祈りが実践に先行して先走ってしまうことなく（狂信者の祈り）、また祈りが実践に遅れて無目的に——したがって隠れた我意に従って——行為が為されるわけでもない（罪人の祈り）。このような祈りはまさに時に適う祈りといえる。

ローゼンツヴァイクはこの祈りを運命に対する祈りと解釈する。運命が自らに与えることをどんなことでもうけいれ、それを自らがよく為し遂げることがを願うこの祈りのなかで、行為と祈りとの間には完全な調和が保たれている。このような祈りの中で主体は、世界の運命の中での自ら

の未来を正しくとらえ、そして自らの過去と現在とあわせ未来も含めた全体的な生を生きるようになる。こうすることではじめて、人間の生は完全なものとなるのだ⁽²⁶⁾。

さて、この祈りは隣人愛とどのように関係するのであろうか。テキストから推論しつつ解釈してゆく。先に見たようにローゼンツヴァイクによれば、隣人愛と自己愛とを区別するものは、祈りを通して、自己に固有なものという圏域を越え出た何かが愛に対して示されているか否かであった。しかし、このとき自己に固有なものという圏域は、対象によって区別されるわけではない。いかえるなら、「これは自己のもの」「これは自己のものではない」というように、対象に即して判定されるわけではない。そうではなく、このような圏域は、主体が他者や自己に対してとる態度を通して画定されるのだ。例えばもし、ひとが自らの自我を万物の尺度として絶対化するなら、このような圏域は無限に押し広げられるであろう。ローゼンツヴァイクが『贖いの星』第一部で述べた自閉した「自我」とはこのようなものであった。

ゲーテの祈りは、唱える者を「世界」に対して開く。あるいは、ゲーテの祈りを唱えることとは、そのような開かれた態度の謂いであるということもできるかもしれない。運命を受け入れ、それに応ずる形で行い、そうして為される世界とのかかわりとしての行いが満足のいくものであるよう願うこと。世界の中での自らの運命を正しく受け止め、そしてその中で生きることを引き受けること。ゲーテの祈りを通して形成されるこのような世界との交互の関わりは、主体にとっての“外側”の誕生を徴付けるものであり、「人間」に対して「世界」が現出することだということができよう。人間に対して「隣人」が現れることがありうるとしたら、このような局面においてである。というのは、ローゼンツヴァイクは「隣人」を次のように、「世界」と「人間」との結び目として規定しているからだ。すなわち「世界と人間とのあいだの、完成され贖われた結合を結ぶ絆は、まずは隣人であり、常にいつも隣人、まさに隣にいる隣人だけである」⁽²⁷⁾と。隣人愛はゲーテの祈りを通して、開かれた主体によってのみ実践されることができる。

しかし、このようなゲーテの祈りは非常に不安定なものである。ゲーテに倣ってこの祈りを行おうとするものには、どんなことでも祈ってよいと思いなして罪びとの祈りに陥ったり、あるいは、目的の実現のために、この目的以外のすべてのものを、つまり全ての隣人を自らから遠ざける狂信者の祈りに陥ったりする危険性がたえずつきまとう⁽²⁸⁾。この危険性は、このゲーテの祈りが孤独な個人の祈りであることと、その祈りが指し示す目的が完全に内世界的であることに起因する。ゲーテの祈りはそれ自体では世界史の外部にあるような目的、世界全体の未来を知らない。ここでは運命と祈り手が外側から監視されることがないため、祈りは行為に、行為は祈りに引きずられて適切な緊張関係を保つことが難しくなるのだ。このためゲーテの祈りは別の祈りによって、ローゼンツヴァイクが言うところの共同体の祈りによって補完されなければならない。

II-2-ii 共同体の祈り

ローゼンツヴァイクの言う共同体の祈りとは、信仰を持った共同体が王国の到来を祈念する祈りである。ここで祈られる対象、すなわち世界にとっての未来である王国の到来は、ゲーテの祈りの到達点を越えている。ゲーテの祈りは、「人間」がひとつの全体的な生として「世界」との正しい関係のうちにおかれることを可能にする。このような祈りは「人間」をまったき時間性 *Zeitlichkeit*、すなわち世界史の中におく。これに対し、王国の到来というある種の未来はこのよ

うな時間性から完全に切り離されている。確かに、ゲーテの祈りも祈り手に対し、これから彼が歩んでゆく生の行き先としての未来を指し示す。このような未来を照らし出されてはじめて、彼はそれまでの過去、現在と合わせた全体的なものとしての生を歩むことができる。しかしながら、ここで祈り手にもたらされる時間的な持続は、世界の歴史に、時間性に完全に内在的なのだ。このような時間性を越え出た未来は、別の祈りによって照らし出されなければならない。

このような、個人の祈りを補完するのが信仰者の祈りであり、この祈りは共同体の祈りという形をとる。どうしてだろうか？ そもそも圧倒的な強さで世界を支配する時間性の中に、どのようにして王国の到来という非-時間的な未来が呼び込まれることができるのだろうか？ それは、暦を生きることによってである。暦は、始まりもなく終わりもないただのつべりと流れる時間性を分節してゆく。年や月や日は太陽や月の動きという自然の運動に基づいてはいるが、これによって不可逆であった時間は循環という相を帯びるようになる。一年が終わると、また新しい、“同じ”一年が始まるようになるのだ。さらに特徴的なのは週という区切りである。この区切りは、なんら自然的な根拠を持たず、ただ神の創造を記念する祝日によって画される。

このように、人間を運命という形で重く支配している時間性が、暦によって分節されてゆくと、それぞれの年はより同質的になり、時間は循環するようになる。人間はこのような循環を個人としてではなく、「共同体において感じる」⁽²⁹⁾。というのは、個人の生という視角から見るとき、時間はむしろ循環的なものではなく日々うつろう変化を伴うものとしてあらわれるからだ。

このような循環的な時間感覚を生み出す共同体の中で、「王国の到来をはやめよう」⁽³⁰⁾とする祈りが行われるときに、非-時間的な未来が照らし出される。「“メシアを、それがくるべき時以前に、到来させようとする意志”、“天の王国を無理やり自分の意に従わせようとする”試みがなければ、未来は決して未来ではなく、単に無限の長さに引き伸ばされ、前方に投げ出された過去にすぎない」⁽³¹⁾のだ。個人の祈りにおいては禁じられていた祈りの先行が、宗教的共同体の祈りにおいては積極的に肯定される。というのは、このような祈りにおいて、王国の到来は、それが時間性と無縁であるが故に、まさにその瞬間に実現されるかもしれないという見通しにおいて先取りされることができからだ。

この祈りは、ゲーテの祈りの補完としてのみ成立する。なぜなら王国の到来は、隣人愛とのつりあいの中ではじめて意味を持つからだ。ローゼンツヴァイクは、個人の祈りと共同体の祈りを、すなわち不信仰者の祈りと信仰者の祈りを一人の人間が唱えなければならないという。それは王国の到来の待望と隣人愛との和解を意味するだろう。異教徒ゲーテの祈りと王国を待望する信仰者の祈り、孤独な個人の祈りと共同体の祈り、これらの端的に異なる祈りが一人の人間において和解されなくてはならないのだ⁽³²⁾。そのようなことが果たして可能なのか。

II-3 祈りと二つの宗教的共同体

以上のような祈りの分析を通して明らかになった対立を整理するなら、非信仰と信仰、共同体や集合的表象に意味を負うことのない絶対的な個人と共同体の成員としての個人との対立である。ところで、ここでローゼンツヴァイクがいう共同体とは、ユダヤ人とキリスト教のことであった。このような困難な統合が個人の中で統合されると、必然的にそれが属するこれらの共同体にもひずみが生じてくる。以下、本節ではこれら二つの共同体をその成員と祈りとのかかわりか

ら見てゆく。このときに忘れてはいけないのがゲーテに代表される異教徒という存在である。この異教徒という存在が何を意味するのかはひとまずおいておくとして、ユダヤ人・キリスト教に異教徒を加えた三者の間の微妙な関係を見てゆくことが重要である。

まずはキリスト教についてみてゆく。先に登場した異教徒ゲーテは老年になって自らを、その時代におけるただ一人の、キリストが望んだようなものとしてのキリスト教徒であると述べた。このことからローゼンツヴァイクは、キリスト教について次のような解釈を導き出す。「キリスト教徒であることとは何らかのドグマを受け入れたということではない：そうではなく、彼の生を他の生の支配の下に、すなわちキリストの生の支配の下におき、そしてこのことが一度おこると、以降は自らの生をただそこから流れ出る力の効果のなかでしか生きられないということ」⁽³³⁾なのだ、と。

このような、異教徒であり唯一のキリスト教徒であるゲーテという存在は、キリスト教の新しい段階を徴づけるとローゼンツヴァイクは言う⁽³⁴⁾。彼はシェリングに倣ってキリスト教を3つ段階にわけた。まずは異教徒に向かって愛の布教を行うペテロ期があり、信仰の徹底によりキリスト教に内在化された異教と戦うパウロ期がつづく。そしてその後に来るヨハネ期では、もはや「新たな異教徒は登場せず、ちいさな肉体の異教〔外的な異教徒〕と魂の異教〔キリスト教内部の異教的要素〕を偉大なる生の異教として統合する生の異教徒だけが登場するのだ；この統合、つまり異教徒の単純な登場〔もはや肉体と魂とに分裂していないといういみでの単純さ、そしてもはや敵対的登場ではないという意味での単純さ〕は、異教徒の回心〔改宗Bekehren〕を意味する」⁽³⁵⁾。ゲーテはこのヨハネ期のキリスト教の最初の教父であり、ヨハネ期の始まりを画す存在であるとされる。

さて、ここで重要なのは、ヨハネ期においては異教徒の回心が、必ずしもそのキリスト教化を指しているわけではないということである。ゲーテは最初の教父なのだが、かれはキリスト教徒になるわけではなく異教徒としてありつづけるのだ⁽³⁶⁾。Bekehrenという語は、一般に改宗、回心を意味するが、ルター訳の聖書では決まって再帰形で用いられ、神の方へと自らを向けることを意味する。このような神への向き直りこそヨハネ期における回心〔改宗〕の本質であり、ここでは洗礼による入信や棄教の強制は回心〔改宗〕の非本質的な部分へと後退している。

異教徒はもはやキリスト教にとって単なる外敵ではなく、また、異教に立ち返ろうとするキリスト教徒の内なる迷妄でもない。ここでは、「改宗するものと改宗されるものがここでは同じ、一人の人間である」⁽³⁷⁾ということになる。すなわち異教徒の改宗〔回心〕に際して、キリスト教徒には、異教徒を一人の人間として、自らと同じ他者として認めることが逆に課されているのだ。

ここにおいてキリスト教徒と異教徒との区別はほとんどなくなっているということがわかるだろう。そもそも、ローゼンツヴァイクによれば、キリスト教徒とは、生まれながらにキリスト教徒なのではない。異教徒として生まれ、個人としてキリスト教徒になるのである。この点において、キリスト教は「血の共同体」とよばれるユダヤ人と根本的に異なるというのがローゼンツヴァイクの宗教理解であった。ヨハネ期においてキリスト教はさらに、ゲーテという異教徒の教父を持つようになる。そして、そこでは改宗はもはや伝道と洗礼によるのではなく、異教徒を自らと同様の一人の人間として、他者として承認することによる。この他者承認は、当然キリスト教

の自己規定を容受する。異教徒を単なる外敵、あるいは洗礼によって改宗されるべき存在とみなすとき、キリスト教徒であることは洗礼の有無によって判別された。あるいはまた、異教徒を魂の内なる迷妄とみなすとき、キリスト教は墮落からの快復を目指す改革運動をとおして自己規定した。ヨハネ期のキリスト教はこれら前段階における異教徒理解を改めて、彼らを自らと対等のものとして、そして自らと同じように神のほうを向くべきものとしてとらえるようになる。そしてその結果、キリスト教徒であるためには、必ずしもキリスト教徒である必要がなく、逆にキリスト教徒であるためには個人の祈りとして、異教徒ゲートの祈りをとなえなければならないという極めて奇妙なねじれが生じるのだ。

それでは、ユダヤ人はどうか。この『贖いの星』第三部序章には、ユダヤ人はほとんど登場しない。これら祈りについての規定にユダヤ人はどのように関わるのか。ローゼンツヴァイクの記述から推論してゆく。『贖いの星』において展開されるユダヤ人論に従えば、ユダヤ人は共同体にその意味を負うことなしに、一人のユダヤ人であることができない。『贖いの星』においてユダヤ人は常に集散的に表象される。彼らは生まれながらにユダヤ人であり、その「血」によって結ばれた共同体からはのがれることができず、逆にその「血」による結束抜きにユダヤ人であることはできない。この点でユダヤ人は、キリスト教徒が神の前に単独者であることが出来るのと大きく異なる。一人のユダヤ人は、ユダヤ人としての本質を共同体に負っており、共同体に先立って一人の人間としてユダヤ人が自らの運命に向き合うということは不可能なのだ。もちろん、ユダヤ人も一つの存在者として地上に存在している。地上において、彼は迫害され、疎外され、離散している。しかしローゼンツヴァイクは、ユダヤ人のこのような地上における側面、世界における存在を、「ユダヤ人」の洗練させる過程で完全に捨象する。ローゼンツヴァイクの規定では、ユダヤ人にとって、その世界における存在は非本質的部分であり、したがってユダヤ人が個人として運命に向き合う異教徒の祈りを唱えることは『贖いの星』におけるユダヤ人論の枠組みの中では不可能なのだ³⁹。

『贖いの星』の中で展開されるこのユダヤ人論はローゼンツヴァイクのユダヤ人理解の中核を為す。しかし、それではローゼンツヴァイクは個人としてのユダヤ人に、世界のなかにいやおうなく存在する孤独なユダヤ人の生に目を閉ざしていたのか。あるいは『贖いの星』におけるユダヤ人という概念は現実的なものではなく、完全に理念的なものとして解釈されるべきなのか。世界のなかに存在する現実的なユダヤ人は、仮にもし彼がただ迫害を甘受し、シナゴグの中に閉じこもり、外の世界に対して無関心を貫くのであれば、彼は世界から最終的贖いにばかり目を向けて自らの隣人を愛することをやめた「狂信者」の誇りを受けよう。かれは、ヨハネ期——ここでは、ユダヤ人もキリスト教世界の中に解放されている——の世界の中で、王国の到来を遅らせる存在となるに違いない。ユダヤ人は、王国の到来に向けてどのような態度をとることができるのだろうか。

ローゼンツヴァイクは、この点について詳しく語らないが、それはこの問題に対する彼の無関心を意味するわけではない。そもそも彼自身、まさに戦争や国家との関係の中で苦悩した一人のユダヤ人であった。このような世界の中でのユダヤ人について、ローゼンツヴァイクは次のように述べている。「彼が、常に国家にうちかち（国家を破壊することなしに）、法律を自由にし（法律から逃れることなしに）、言葉に生氣をもたらず時点（言葉が沈黙のうちに消えさることなし

に)、まさにこの時点において、そしてただこの時点においてのみ、ユダヤ人は(ユダヤ人であることをやめることなしに)ひとりのそもそもの人間になる。・・・中略・・・我々にとって、我々が待ち焦がれるメシアとは、我々の希望を成就する者であり、最後のユダヤ人は最後の人間に他ならないという確かさなのだ⁽³⁹⁾。ユダヤ人がユダヤ人であるためには、自らの伝統、共同体への絶対的な内向が不可欠である。これを欠いては、ユダヤ人は他の諸民族となんらかわるところのないものになってしまうからだ。そのような内向を維持しつつ、外の世界と融和し互いに隣人となること。このようなユダヤ人の世界との困難な融和をローゼンツヴァイクは「メシア」に帰すとともに、その最終的な状況をユダヤ人が「そもそも人間になること」と表現している。

ここにローゼンツヴァイクの終末論の大きな特徴を見ることができよう。先にキリスト教と異教徒のかかわりにおいて、「改宗するものと改宗されるものがここでは同じ、ひとりの人間である⁽⁴⁰⁾」ということが言われた。すなわち、ローゼンツヴァイクの終末観のなかでは実定的なものとしての宗教はもはや問題とはならないのである。そこに登場するのはもはや「人間」のみであり、「人間」同士の隣人愛なのだ。

II-4 ヒューマニズム的終末論と宗教の自己解体

祈りに関する分析を通して、ローゼンツヴァイクのいうユダヤ人とキリスト教のうちにねじれが生じていることが明らかになる。このような事態を宗教的共同体の側から整理するならば、それら共同体が真理の証人として担わなければならない実定性と、まさにその実定性が排棄されるヒューマニズム的終末との間の緊張のなかで、共同体の内実が大きく変容するということになる。このような緊張の中で、キリスト教はその中で異教との境界を失う。そして、ユダヤ人もまた「ユダヤ人であることをやめることなしに、そもそも人間となる」というねじれを自らのうちに抱え込むことにより、先に言われた他の諸民族からの孤立や優越は限りなく薄められ、その選民性は大きく変容される。

さらにこの終末観から、ローゼンツヴァイクのユダヤ人とキリスト教理解について今一步踏み込んで解釈してみるならば、ユダヤ人とキリスト教は、望むと望まざるとに関わらず、相互のメシアにズムの正当性を承認しなければならないという事態に直面しているということができるだろう。そして、このような承認はそれぞれの共同体の根本的な成立契機を打ち消し、解体させるのではないか。ユダヤ人は自らの生のうちに既に「固有の贖い」を経験しつつ、なお「贖い」の完成を、すなわち王国の到来を祈念し、メシアを待望する。他方キリスト教はイエス・キリストの再臨を待望する。それらはともに異なる仕方でメシアを待望するが、終末は神が唯一であるが故に唯一である。ローゼンツヴァイクはキリスト教徒ローゼンシュトックとの往復書簡のなかで次のように述べた。「我々とあなた方は同じ境域のうちにいる——同じ王国のうちに」⁽⁴¹⁾と。

ユダヤ人とキリスト教にとってメシアは極めて重大な争点である。キリスト教にとってはイエスこそキリスト、すなわちメシアであり他にメシアはいない。他方ユダヤ人にとって、イエスは決してメシアではない。彼らにとってメシアはまだ到来していないのだ。これら二つのメシア論は、それがまさにメシアを待望しつつある歴史の中にあっては、互いに他を認めることは決して出来ない。というのも認めてしまえば自らの信仰の根幹を修復しようの無い形で毀損することになるからだ⁽⁴²⁾。しかし、一なる神という最終的な真理に照らされるとき、これはどちらも正当な

メシア論であり、認めると認めざるとに関わらずこの正当性は動かされることができない。ローゼンツヴァイクはこれら二つのメシア論を、「どの時代においても若いできなかった二つのメシア待望論：到来するメシア待望論と、再臨するメシア待望論」と呼び、それらが神の真理をそれぞれで証しているとして述べている⁽⁴³⁾。ここにおいてユダヤ人、キリスト教双方に対して、互いのメシア論の正当性の承認という全く不可能な要請が突き付けられているということが出来るだろう。

このように、終末への見通しの中で、これら宗教的共同体には非常に強い緊張が加えられている。さて、ここで再び視点を共同体からその成員たる個人へと移そう。到達されるべき終末に関して言えば、先にも見たように、そこでは宗教はもはや問題ではなかった。ユダヤ人もキリスト教徒も異教徒も一人の人間として隣人を愛し、神を愛する。「そこでおこなわれる祈りによる敬神は、“エルサレムで祈ること”についてはほとんど何も知らない、それはただ“ただあなた〔神〕のみを愛すること”と“一つの絆へとともに入ってゆくこと”のみを知る」⁽⁴⁴⁾。すなわち、終末において重要なのは、宗教ではなく一人ひとりの人間愛なのだ。

しかし、ユダヤ人やキリスト教徒は、自らが所属する宗教的共同体から逃れることができない。そもそも、これらの共同体から得られる「啓示」の確かさや終末への見通しなしには、隣人愛の実践は不可能であり、また、隣人愛という概念自体内容を持ったものにはならないからだ。このためこれらの宗教的共同体がもつ肯定的な側面は、その成員たる人間にも陰を落とし、現実的に隣人を愛することは極めて困難になる。

ローゼンツヴァイクはこのような困難を乗り越えて人間が隣人愛を推進するとき、宗教は良い意味で形骸化するし、するべきだと考えたのではないか。それは、人間がそれぞれの教えや慣習に無関心になるということではない。そうではなく、神への愛、そしてその表現としての隣人愛の実践という、それら宗教の核心ともいべき教義の深化を通して、個人の側からそれら共同体の内実が掘り崩され、自己解体してゆくことにほかならない⁽⁴⁵⁾。

絶対的に特殊でかけがえのない個人は、それにもかかわらずどうしても何らかの共同体や種に属することを余儀なくされる。むしろ、逆に共同体から意味を受けることも個人の重要な側面のひとつである。ローゼンツヴァイクにとって、ユダヤ人とキリスト教という聖書の啓示を証する宗教はこの地上において絶対に必要である。これらなしには聖書の啓示や贖いの到来の真理性が証示されることはないし、そもそも人間にそのような超越性が導きいられることもない。人間は、宗教にきわめて多くのことを負っている。しかし、そのような宗教が異教徒と対立し彼らを迫害し圧殺することは、このような宗教間の対立が不可避であるにもかかわらず、決して聖書を通して啓示された未来の実現ではないのだ。本稿で検討してきたローゼンツヴァイクの宗教論は、このような困難な課題に対する彼なりの回答であるといえよう。

結論

以上から明らかなように、ローゼンツヴァイクの宗教論は単なる護教論や、宗教間対話論、あるいは無自覚なユダヤ・キリスト教中心主義的宗教論ではない。この、一見護教的な、あるいは単にユダヤ人とキリスト教の相互関係のみを扱ったかのようにみえる宗教論の下には、終末の待

望と隣人愛との葛藤が一この葛藤は、それらが互いに切り離す事ができないが故に、ほとんどそれらの実践が不可能になるまでにいや増すのだから一底流している。彼の宗教論の基調をなすこの問題は、換言すれば、信仰と隣人愛はいかにして可能であるのかという問いに他ならないだろう。信仰と隣人愛は互いに他を必要としつつ、互いに他の実現を妨げる。このような普遍的な、そして現実的な問いを前に、ローゼンツヴァイクはユダヤ教であれキリスト教であれ決して既存の教団に満足したわけではなかった。彼は、その終末論の中で、個人の側からの宗教的共同体の根源的な解体という自体を見越しているのだ。

もちろん、このような宗教論は、たとえそれが実定的な宗教を容れないヒューマンイズムの終末を掲げたとしても、ユダヤ・キリスト教中心であることを免れない。ここから、このローゼンツヴァイクの宗教論は普遍的な妥当性を持ち得ない、あるいはまったく妥当性を持ち得ないという批判もありうるだろう。最後に、このような批判に彼の真理についての見解から一言することで、論を結ぶこととしたい。彼は方法的に、自らの論を個人的、あるいは主観的なものとして構成し、そしてそのような方法に由来する論証の限定的性格について十分に自覚的であったのだ。

私は全ての生あるものの生において、それが真理を語る瞬間が、おそらくたった一つの瞬間があるのだと思う・・・これら一つ一つのモノローグが織り成すディアローグ・・・このようなモノローグからなるディアローグを私は完全な真理とみなす⁽⁴⁶⁾。

ローゼンツヴァイクは、言説の語る主体そのものが、ひとつの極めて重要な真理の構成要件であると考えていた。語る主体、哲学する主体それ自身を含みこまないような言説は、たとえそれが壮大な哲学大系であっても最も重要な一点を欠いているのだ。従って、あらゆる言説はある意味で主観的であり続けるし、むしろそのようなものでなくてはならない。このような主体が語るモノローグ、すなわちさまざまな告白や証言からなる織布だ——ディアローグ——の全体こそ真理なのだと言っている。ローゼンツヴァイクが、『贖いの星』のなかでユダヤ人とキリスト教という二つの共同体（一つではなく）をとおして真理を描写して見せたのもこの真理観に基づいてのことであるし、また、逆に（他の共同体については語ることができずに）この二つだけににとどまったのもこの同じ真理観による。彼は彼であり続け、フランツ・ローゼンツヴァイクその人としてしか語ることはできないのだ。

このような主観性の擁護は決して客観性の放棄を意味しない。むしろ信仰あるいは隣人愛といった考察の対象そのものが、主観的、独自の要素を要求するのだ。ローゼンツヴァイクは真理にはいくつもの水準があると考えていた。その中で最も低次元のものは——多くの哲学者の見解と異なり——数学的真理であった。というのは、数学的真理は人間の不十分な認識によってですらその真理性を理解し、論証することが出来るからだ。より高次の真理は人間によって論証されることはできないし十分に理解されることも出来ない。ただ、証言によって、人間の生そのものによって証されることのできるだけなのだ。このような証言の極端なかたちとして、たとえば殉教をあげることができよう。殉教者の死は決して彼が殉じたところの真理を論証するものではない。しかし、彼がそのために死んだところの何かの存在を、すなわち彼が殉じたところの真理の存在を力強く証しし、他者に対して指し示す⁽⁴⁷⁾。ローゼンツヴァイクの論述は、そのようなひとつの

証言として、真理を織りなすひとつのモノローグとして意図されているのだ。このため、彼の論述がユダヤ・キリスト教中心主義であること、そしてそれゆえに彼の論述が限定的であることを強調するのであれば、なおのこと、本稿が示した、その終末論における宗教的共同体の根源的解體という事態は軽視されてはならないだろう。

註

- (1) Franz Rosenzweig, "Der Stern der Erlösung", S. 116f., Suhrkamp, Frankfurt am Main
 (『贖いの星』。ページ数は著作集第二巻"Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften", Martinus Nijhoffと同じである。以下『贖いの星』はSE.と略記、著作集はGSと略記。) ローゼンツヴァイクのライフヒストリーと彼の哲学の内容との関係については、彼の真理論を踏まえうえて検討されなくてはならない。本稿「結論」および後注45参照。
- (2) Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973) 歴史学者・社会哲学者。1904年に洗礼を受ける。
- (3) Hans Ehrenberg (1883-1958) 1909年にキリスト教の洗礼を受ける。1919年にはハイデルベルクで哲学の助教授に任命されるが、牧師になるために1925年には辞任している。Rudolf Ehrenberg (1884-1969) 心理学・生物学者。
- (4) Franz Rosenzweig, "Briefe und Tagebücher", GS II, 1979 (以下BTと略記) S.133-134
- (5) この論争の伝説化には、第二次世界大戦の経験が大きく関わっている。例えば、1944年にThe Journal of Religionに掲載された、Alexander Altmannの論文はこの論争をアメリカに紹介した最最初の研究であったが、これはナチスに対するユダヤ人とアメリカのキリスト教知識人との共闘を呼びかける含みを持ったものであった。Alexander Altmann, 'Franz rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy: an Introduction to their 'Letters on Judaism and Christianity,' The Journal of Religion, XXIV, no.4, pp.258-270
- (6) ローゼンツヴァイク最晩年の様子はモーリス・フリードマン『評伝マルチン・ブーバー』にくわしい。(黒沼凱夫, 河合一充訳, ミルトス, 2002)
- (7) 「人間」というエレメントは、絶対に特殊で他の何者によっても代替する事のできない主体、一方「世界」はそのような個物の盛衰存亡を含みこみつ持続してゆく総体のようなものを指すと、ひとまずはいうことができる。「世界」においては個物がそれ自体として絶対的な意味を持つことはなく、個物を超えて存続する種や総体との関係のなかで意味を持つ。「神」を含めたこれら3者は互いに互いを内属させることは出来ない。
- (8) 第一部の哲学的議論を通して、哲学史上の全ての還元主義(全てのことがらをどれか一つのエレメントに還元しようとする試み)が、「現実的な」ことがらを表現するためには不十分であるという哲学の限界が明らかになる。哲学的方法によっては、3つのエレメントを還元不能な分離としてえがきだすことしかできないのだ。ただし、ローゼンツヴァイクのいう「現実性」die Wirklichkeitあるいは「生命性」die Lebendigkeitなどといった概念は、決して経験の直接性といったものを指すのではなく、きわめて理念的なものであるという点には注意が必要である。vgl. BT. S. 252
- (9) SE. S.99
- (10) 単純に聖書を信仰している人がおり、その世界観を信じている人々が実在するから、この世界観

こそがむしろ「現実」であるということではない。

- (11) ローゼンツヴァイクは「人間」と「世界」との接点を「隣人」としてとらえた。vgl. BT. S. 262
- (12) SE. S.291
- (13) SE. S.364
- (14) F. Rosenzweig, 'Das neue Denken', GSIII, S. 159 (vgl. SE. S.442)
- (15) 興味深い例外としてGregory Kaplan, 'In the End Shall Christians Become Jews and Jews, Christians?' (Cross Currents, 2004, 53-4, pp. 511-529)をあげることができる。この論文はローゼンツヴァイクの宗教論を、ユダヤ人・キリスト教に異教徒を加えた三者の関係としてとらえている。
- (16) 例えば、2005年に採択されたドイツカトリック中央会議 (ZDK) により採択された宣言 *Juden und Christen in Deutschland, Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft* <http://www.jcrelations.net/> など
- (17) Gregory Kaplan 前註参照
- (18) Leora Batnitzky, 'Dialogue as Judgment, Not Mutual Affirmation: A New Look at Franz Rosenzweig's Dialogical Philosophy', *The Journal of Religion*, 71, pp.523-545, 1990
- (19) "Zeitgewinn"; hg. von Gotthard Fuchs u. Hans Hermann Henrix, Verlag Joseph Knecht, 1987 S.163-183
- (20) SE. S.239
- (21) SE. S.298
- (22) SE. S.301
- (23) SE. S.305
- (24) このような祈りの極端なものは他者の死を願う祈りであるからこのようにいわれる。
- (25) J. W. Goethe の詩, "Hoffnung"より (SE. S.306)
- (26) SE. S.318
- (27) SE. S.262
- (28) SE. S.319
- (29) SE. S.323
- (30) 同上
- (31) SE. S.253ff
- (32) SE. S.329ff
- (33) SE. S.308
- (34) ローゼンツヴァイクによれば、ゲーテ以前にはこのような人物は現れなかった。SE. S.318
- (35) SE. S.316
- (36) SE. S.318
- (37) SE. S.315
- (38) ユダヤ人が集会的表象であるという点については、前掲のGregory Kaplanの論文を参照。また、同じく前掲のBatnitzky論文では、このようなユダヤ人の規定は非現実的な、理想的なものとして解釈され、ローゼンツヴァイクの晩年の成年教育の理想との関係から論じられている。
- (39) Franz Rosenzweig, "Der Jüdische Mensch", GSIII, S. 575
- (40) SE. S.315

- (41) SE. S.281
- (42) vgl. マタイ26:67-68, 使徒行伝18:5-6
- (43) Franz Rosenzweig, "Das neue Denken", GSIII, S. 159
- (44) BT.S.288 ここで引用符で参照されている箇所は、ヨハネ4:21-25とユダヤ教の祈り Amidahである。
- (45) これとおなじ構造を、彼自身の中に見出す事もおそらくは誤りではない。すなわち、ローゼンツヴァイクはキリスト教への改宗を思いとどまった後、ユダヤ人としてのアイデンティティーを確固たるものとしたが、一方で彼の思想におけるこのような隣人愛の強調はキリスト教からの恩恵にほかならないのだ。しかし、彼の思索の全てを伝記的事実に還元してしまうことには注意が必要である。彼の議論は確かに、具体的な意味で極めて個人的な独白である、あるいはそのようなものとして解釈されうる。しかし、同時にそれは、まさにそのようなものとして一般性へと開かれるよう方法的に意図されているということも忘れてはならない。
- (46) BT. S. 292
- (47) Franz Rosenzweig, "Das neue Denken", GSIII, S. 159 殉教についてはSE. S. 107f

Das Judentum und das Christentum im Denken Franz Rosenzweigs: Aus der Perspektive seiner messianischen Eschatologie

Takao MARUYAMA

Dieser Aufsatz versucht das Denken Franz Rosenzweigs über das Judentum und das Christentum in ein neues Licht zu rücken. Bislang wurde sein Denken entweder als eine Apologie des Judentums oder als eine Ideologie zur Begründung eines "Dialogs der Religionen" betrachtet. Diese beiden Interpretationen scheinen sich zu widersprechen, jedoch basieren beide auf einer ähnlichen Betrachtungsweise von Rosenzweigs Gedankengut. Beide Interpretationen nach war Religion für Rosenzweig etwas grundsätzlich in der Geschichte existierendes und unveränderbares. Aus der Perspektive des eschatologischen Gedankenguts Rosenzweigs gesehen wird jedoch klar, dass Religion für Rosenzweig nicht etwas Unveränderliches ist. Für Rosenzweig sind Religionen wegen bestehender Spannungen zwischen historischer Existenz (in der Form konkreter Institutionen) und über-historischer Eschatologie wandelbar und vergänglich.

Zur Beweisführung dieser Interpretation wird hier vornehmlich auf die Einleitung des 3. Teils des „Der Stern der Erlösung“ eingegangen. In dieser Einleitung wird die Idee des "Gebets" analysiert. Für Rosenzweig ist das Gebet eine Methode, wodurch man sich auf seine eigene Zukunft bezieht und sein persönliches Ziel gezeigt bekommt. Es ist genau in der Typologie des Gebets, dass das Verhältnis des Menschen zu seiner Zukunft, und auch das der religiösen Gemeinschaften zu ihrer Zukunft, d.i. zur Eschatologie, erörtert wird. Dieser Aufsatz wird zeigen, dass die Spannungen zwischen historischer Existenz und Eschatologie, die sich in den Religionen finden, aus dieser Typologie entstehen.