

タイトル	トレルチ,マイネッケ,ローゼンツヴァイク : 歴史主義の問題をめぐって
著者	安酸, 敏眞; 佐藤, 貴史
引用	北海学園大学人文論集, 28: 67-131
発行日	2004-07-31

トレルチ，マイネッケ，ローゼンツヴァイク — 歴史主義の問題をめぐって —

安 酸 敏 眞・佐 藤 貴 史

はじめに

第一章 トレルチとマイネッケ

— 知的「共同戦線」にひそむ本質的相違 —

第一節 トレルチ神学と歴史主義の問題

第二節 トレルチにおける「歴史主義の危機」

第三節 マイネッケから見たトレルチ

第四節 マイネッケの歴史主義理解

第五節 トレルチから見たマイネッケの問題性

第二章 マイネッケとローゼンツヴァイク

— すれ違いの師弟関係 —

第一節 ローゼンツヴァイクと歴史的破局

第二節 ローゼンツヴァイク，ヘーゲル，キリスト教

第三節 埋まらない溝

— マイネッケに対するローゼンツヴァイクの手紙 —

第四節 「実存への跳躍」と「歴史からの跳躍」？

むすびにかえて

はじめに

われわれは本稿において、エルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch, 1865-1923), フリードリヒ・マイネッケ (Friedrich Meinecke, 1862-1954), フランツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig, 1886-1929) という三名の思想家にスポットを当て、とくに「歴史主義」(Historismus)の問題に関する彼らの見解ないし立場を明らかにしてみたい。トレルチとマイネッケは同世代の気の合う盟友だったので、二人の関係ないし知的交流については、これまでもしばしば論じられてきた¹。しかしこの二人にローゼンツヴァイクを加えて論じることは、すぐれてわれわれ自身の問題意識によるものである。だがこのような扱い方がまったく不当なものでないことは、本稿のなかでやがて明らかになるであろう。ローゼンツヴァイクはフライブルク大学におけるマイネッケの学生であった。詳細は第二章に譲るとして、彼らの間には一定の師弟関係、少なくとも直接的な人間関係が存在している。それではトレルチとローゼンツヴァイクについてはどうであろうか。今日までの研究では、この二人の間に直接的な知的交流があった事実は確認されていないが、接点があったであろうことは否定し得ない。たとえば、マックス・ウェーバーの内輪のサークルの一員であったパウル・ホーニヒスハイムは、その回想録に以下のように記している。

当時、少なくともしばらくの間は、ウェーバー夫妻とそのサークルの人々は哲学の領域で問題になった二つのでき事によってもっとも多く影響を受けた。ハイデルベルク大学の幾人かの若い教授は、フライブルク大学やシュトラスブルク大学の友人たちと一緒に文化科学的な講演や討論をするために、毎月バーデン・バーデンの会合に参加していた。そのきわめて著名な人物のなかの幾人かは露骨に反自由主義的態度をとり、「新しい総合」を強く志向していた。事実彼らは全くのヘーゲル主義者であった。その頃もっともはっきりしたヘーゲル主義者はユーリウス・エビングハウスであったが、彼は当時ハイデルベルクに

はいなかった。彼の父はきわめて経験主義的な哲学者であり心理学者であった。そこで、ドリーシュはヘーゲルの用語を用いて、彼を「他在における父のイデー」と呼んだ。しかし、エビングハウスはのちに厳格なカント主義者となった。しかるに、当時のハイデルベルクにまったくヘーゲル的な立場に立った二人の人物が住んでいた。それはハンス・エーレンベルクと彼の従兄弟のフランツ・ローゼンツヴァイクであった。二人ともユダヤ系であったが、自分では全くユダヤ的文化の外にいると思っていた。エーレンベルクはその後間もなく既成のプロテスタント教会に向かうことによってそれを表明し、ローゼンツヴァイクは『ヘーゲルと国家』という本を書くことによってそれを表明した。そしてこの本は多くの議論を惹き起こした。フリードリヒ・マイネッケは、『世界主義と国民国家』の著者としてすでに述べたが、彼は当時のドイツの歴史家のなかでももっとも偏見のない人間の一人であり、ローゼンツヴァイクの本に非常に感銘して、彼にフライブルク大学の私講師として講義することを申し出たのである。しかしローゼンツヴァイクはそれを断わった。

当時エーレンベルクとローゼンツヴァイクの二人がいかに強くドイツに根差していると感じていたかは、第一次世界大戦における彼らの態度のうちに示されている。すなわち、エーレンベルクは、彼の縁者の一人がわたしに書いてよこしたように、「完全に軍国主義的心情」を抱いていたのである。ローゼンツヴァイクは看護兵として召集されたが、彼の家族がわたしに寄せた手紙によると、彼は前線に志願するのを義務と感じていたという。そのために彼はひどい跛になり、このような状態で彼はユダヤ教への内面的還帰ののち『救いの星』という本を書いた。この本は、彼の友人のマルティン・ブーバーの諸著作と並んで、おそらく明瞭なユダヤ的心情から出たところのもっとも印象的な本のひとつであるといつてよかろう。

ところが、バーデン・バーデンのグループは、そのメンバーの幾人かが明らかに当時のヘーゲル主義的立場に立っていたので、悪意ある

人々によって不当にも「ヘーゲル・クラブ」と名づけられた。おまけに当時のハイデルベルクには幾人かのいかにも大学教授といった人々がいた。彼らは、その発会式には全哲学部門の専門家を招待すべきであった、と憤慨し、不平を言っていた。ウェーバーは全然そうは考えなかった。ウェーバーは、ヘーゲルやヘーゲル・クラブを好まなかったにもかかわらず、というよりもむしろ、それゆえにこそ、彼は他の人がヘーゲルを信奉し、その考えを宣伝するという権利を保証することを義務と考えていた。彼はこのことを直接わたしに話したので、この真にウェーバー的な態度をわたしは今でもはっきりと思い出すことができる。²

ホーニヒスハイムはここで、ローゼンツヴァイクがハイデルベルクに「住んでいた」と述べているが、おそらくこれは事実誤認であろう。というのは、ローゼンツヴァイクはハイデルベルクではなくフライブルクの学生だったからである。しかしローゼンツヴァイクが足繁くハイデルベルクに通っていたことは、別の筋からも確認されている³。それゆえ、ハイデルベルクのネッカー河畔のウェーバー・ハウスに、マックス・ウェーバー夫妻と上下に別れて同居していたトレルチが、ここを訪れてくる学生たちの一人としてのローゼンツヴァイクと出会っていた可能性は高い。ベルリン大学に移籍して以来のトレルチのゼミには、少なからぬ数のユダヤ系ドイツ人の学生が出席していたが、そういうことも考え併せると、トレルチがローゼンツヴァイクについて、通り一遍以上の知識を持っていたことは想像に難くない。いずれにせよ、トレルチは『歴史主義とその諸問題』のなかでローゼンツヴァイクの『ヘーゲルと国家』について三度言及している。トレルチによれば、ローゼンツヴァイクのこの作品は「ほとんど豊富すぎるといえるほどの内容を持ち、したがって幾分見通しのきかない書物」⁴であるが、トレルチはこの少壮のユダヤ人研究者の書物を、老ディルタイの『ヘーゲルの青年時代』と同列に置いて高く評価している。ローゼンツヴァイクの主著『救済の星』が世に出たのは一九二一年であるので、

トレルチは当然これを生前に眼にしていたはずであるが、われわれの知るかぎりトレルチの著作のなかにも、遺された数少ない蔵書のなかにも、その痕跡を伺わせるものは存在しない⁵。

それでは、ローゼンツヴァイクはトレルチをどのように捉えていたのであろうか。われわれが調べた範囲では、書簡のなかで何度かトレルチについて言及されている以外には、ローゼンツヴァイクの著作のなかにトレルチの名前を見いだすことはできない。われわれの興味を引くのは、ローゼンツヴァイクがトレルチの「文化圏」(Kulturkreise)の概念を忌み嫌い、これをもってトレルチを「神学者たちのなかの真の反キリスト」(der wahre Antichrist unter den Theologen)と呼んでいることである⁶。彼がそれによって何を意味しているかは必ずしも明瞭ではないが、少なくとも彼がトレルチに対して敵意を抱いていたことは間違いなかろう（しかしこの点については、資料面ならびに思想面からの更なる究明が必要である）。

したがって、われわれの取り上げ方としては、三者を同一線上に置いて相互の関係を考察するというのではなく、人間的ならびに思想的な直接的交流が確認されているトレルチとマイネッケ、そしてマイネッケとローゼンツヴァイクに分けて考察し、かかる手続きを通して、彼らの思想の中核において触れ合う共通の主題として、あるいは思想形成の共通の地平として、歴史主義の問題が存在し続けていることを明らかにしてみたい。以下の考察は、この問題に関する三者の取り組み方の微妙な相違と、それにもかかわらず存在する時代的共通性を指摘することになるであろう。それと同時に、現代において歴史主義の問題を新たに再検討するための、一つの興味深い思想史的コンテクストを明るみに出すことになるであろう。

第一章 トレルチとマイネッケ

—— 知的「共同戦線」にひそむ本質的相違 ——

第一節 トレルチ神学と歴史主義の問題

エルンスト・トレルチは、通常、一九世紀に一世を風靡した新プロテス

タンティズム (Neuprottestantismus) の神学の最終走者と見なされている。そこにはしばしば、シュライアーマッハーを祖とする近代自由主義神学そのものが、その「最後の偉大な体系的代表者」であるトレルチにおいて、「行き止まりの袋小路」に迷い込み、危機に陥ったという否定的なニュアンスが込められている。このような神学史理解を定着させたのは、言うまでもなく弁証法神学の泰斗カール・バルトであるが⁷、二〇世紀神学史におけるトレルチとバルトのこの神学的対立は、歴史主義ならびにそれと深い関わりをもつロマン主義、さらにドイツ観念論に対する正反対の評価という、すぐれて哲学的な諸問題を背後に隠しもっている。バルトを領袖とする弁証法神学者たちや、彼らの影響を受けて育った神学者たちの多くは、トレルチの歴史主義的な神学手法を手厳しく批判し、彼を「挫折した神学者」(ein gescheiterter Theologe)⁸として断罪したが、今日の地点から振り返ってみれば、彼らの「反歴史主義的」(antihistoristisch)な神学は、歴史主義の問題を根本的には何一つ解決しておらず、むしろ一時的にそれを回避しただけである、との印象は否めない。トレルチは歴史主義に随伴する諸問題を内在的に克服しようとし、「歴史を歴史によって克服する」(Geschichte durch Geschichte überwinden)⁹ことに全身全霊を傾けたが、弁証法神学者たちは、F.W. グラフの表現を借用すれば、「歴史を超歴史によって克服する」(Geschichte durch Übergeschichte überwinden)¹⁰道を選んだ。しかし、キルケゴールによって(おそらくまたニーチェによっても)示唆されたそのような「歴史主義の克服」の道は、前世紀の六〇年代以降徐々に批判に晒されるようになり、今日では極端なまでにコンテクスチュアルな神学や宗教的多元主義に道を譲ってしまっている。

ところでトレルチに関して言えば、「歴史を歴史によって克服する」という側面のみが口吻に上るが、実はトレルチには「彼岸は此岸の力である」(Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits)¹¹という、もう一つの含蓄に富む言葉もある。言うまでもなく、これはトレルチにおける宗教的・超越的側面を言い表わす言葉であるが、トレルチの歴史主義の裏側にはこのような超越性の契機が潜んでいることを忘れてはならない。そこでここでまず

トレルチの歴史主義について、われわれなりの視点からその本質的特質を剔抉しておこうと思う。

トレルチは最晩年に記した知的自叙伝風の随筆において、「わたしの認識意志は、ディルタイの場合と全く同様に、若いときから歴史的世界に向けられていた」¹²と述べている。父親が医者をしていた関係上、幼少の頃から自然科学への興味を掻き立てられる家庭環境に育ったが、彼は大学進学に際して迷った末、結局は神学者となる道を選んだ。彼が語るところに従えば、「当時神学には、形而上学へ至るほとんど唯一の道ときわめて緊張した歴史学的問題とが同時にあった」¹³からである。「そして形而上学と歴史学、これらはもともと同時にかつ関連し合ってわたしを魅了した、なんといっても二つの緊張に富んだ問題であった」¹⁴という。この言述からもわかるように、トレルチの神学の内部においては、形而上学的関心と歴史学的問題意識とが、いわば楕円の二つの焦点のように引っ張り合う構造となっている。

トレルチは、神学者としての歩みを始めた時点で、すでに歴史主義の問題群に深い関心を払っている。たとえば、一八九七年の「キリスト教と宗教史」と題された論文において、トレルチは「歴史主義」という用語こそ用いないものの、事柄としてはすでにその用語が表すところのものに言及している。

一八世紀が依然として躊躇しながら、そしてすべてにおいて不変の理性的真理を探求しながら、あらゆる宗教において、しかしとくにキリスト教において、「自然宗教」をあがめながら開始したものを、一九世紀はますます成功裡に、そしてまったく計り知れない広がり方で継続した。この世紀は、われわれが手にし得るこの歴史的生成の断片を、その内的運動において指し示し、そしてこの断片の前方と後方に横たわっているわれわれの知らない部分に対しては、想像力を掻き立てて滔々と無限に流れる変化というイメージを描き出すことによって、人々の生活を歴史的生成のせわしない流れ、つまり絶え間ない変化の

うちへと解消した。¹⁵

さらに一八九八年の論文「歴史と形而上学」においては、明確に「歴史主義」という用語を用いて、それが神学に及ぼす深刻な影響について次のように語っている。

歴史主義は再び追い払うことはできないし、超自然主義は再び呼び戻すことができない。現下の状況の危機は、歴史的発展の単純なもの、永続的なもの、真なるものをその中核として際立たせ、人間の歴史のうちで働く理性に対する信仰に基づいて、それらを信仰に提示することができる、歴史の形而上学 (eine Metaphysik der Geschichte) によつてのみ克服されうる。

このような一般的状況は神学においても再び反映されている。神学研究の全強調は、一般的状況の影響をうけて、その歴史学的研究のうち存している。重要かつ独創的で、真に認識を広げる仕事は、ほとんど歴史研究からのみ生まれており、こうした仕事のみが非神学的な読者にとって理解することができ、味わうことができる。最も優れた才能の持ち主は歴史研究に向かい、そして教義学者たち自身の最も優れた業績は歴史学的に構想されたものである。教義学は数十年来洪水のように押し寄せるこうした歴史学ないし自然科学の諸成果に対する避難所にすぎない。多くの神学者たちが抱いている本来の教義学的な根本的見解とは、歴史を理解せしめ、歴史的に理解された理想の影響を身に受けることが肝要である、というものである。ひとはまさしく歴史主義の潜在的な神学 (eine latente Theologie des Historismus) について語る事ができる。¹⁶

以上のことからわかるように、トレルチが歴史主義の問題に関与するのは、なにもベルリン大学哲学部に移籍してからのことではない。彼の代名詞のようになっている「キリスト教の絶対性」の問題は、歴史主義の間

題提起を真剣に受け止めるなかから生じたものにほかならず、それゆえトレルチの神学はその出発点から歴史主義の問題群に規定されていたと見ることができる。とはいえ、ハイデルベルク大学の神学部から帝都のベルリン大学哲学部への移籍が、大きな転換点となったことは否めない。ほぼ同時期に勃発した世界大戦と、戦中・戦後の混乱がさらにそれに拍車をかけた。一九一五年、ドイツ帝国の帝都ベルリンに移ったトレルチにとって、中心的な学問分野は神学から歴史哲学に移ったが、このことは彼が神学を放棄したことを意味するものではない。彼にとって歴史主義の問題は、たしかにその神学的発端を遙かに超えていく広がりや深さで究明されなければならない問題であったが、しかしその問題に決着をつける上で、また決着をつけた後でも、宗教が彼の最大の関心事であった。

……その後わたしはこの研究をさらに大きな主要作品、すなわちわたしの著作集の第三巻においてまとめ、『歴史主義とその諸問題』（一九二二年）という表題のもとに敷衍した。すでに出された巻はその作品の最初の巻にすぎない。この巻は経験的＝歴史的研究の論理学から出発し、そしていかにしてこれから歴史哲学への道を取るべきか、あるいは言い換えるならば、いかにして歴史＝相対的なものから有効な文化価値への道を見出すべきかという問題を設定することによって、歴史哲学の問題を論理的にかつ方法的に論じている。それは非常に広汎な範囲で、そして単に宗教的立場ではなく文化価値の全体への方向で、絶対性の古い問題を取り上げている。それは歴史学との関係において価値論の詳細な分析へと、そして歴史的發展概念の詳細な分析へと向かっている。ドイツやドイツ以外の哲学者の種々の理論や歴史家の実践的態度が綿密に検討されている。そこで西欧の歴史学とドイツの歴史学との間の根本的相違が明らかとなり、そして単に観照的＝鳥瞰的ではなく行動主義的な立場をとる歴史哲学の必然性が生じた。この巻の結末は、ヨーロッパ文化の分析から生じた、そのような行動主義的な歴史哲学の樹立への移行をなしているが、かかる歴史哲

学はその際もちろん、非ヨーロッパ世界についての比較論的展望を同時に考慮に入れておかねばならない。その後、第二巻がここで予告されたヨーロッパ文化の分析をもたらし、そこから現代の文化哲学的＝倫理的境位を展開するはずである。その時、それはわたしの全研究の総括であるだろうし、またわたしの研究のもともとの宗教的な出発点をはるかに越えていくであろう。もしわたしに生命と力が残されているなら、その時、わたしは最後に喜んで宗教に再び立ち返り、わたしの宗教哲学を完成にもたらずであろう。それはわたしの初恋であり、そしてまた歴史哲学によって描かれる現代的文化総合においても、宗教的なものが依然として中心にとどまっている。これなくしてはいかなる純真さも新鮮さも存在しない。¹⁷

いずれにせよ、トレルチはかなり早い時期から、神学を再建するための明確な学問的プログラムをもっており、その[・][・][・][・][・][・]全体的学問構想の内部で、より根幹的な学問へと軸足を徐々に移動させていった、と見ることができる。つまり、神学から宗教哲学へ、宗教哲学から倫理学へ、倫理学からさらに歴史哲学へと重心を移し、遂には歴史哲学が最も焦眉の緊急課題となったのである。というのは、規範的真理として通用していたキリスト教の教えが、啓蒙主義とその後の諸科学（自然科学のみならず、とりわけ歴史学）の発展によって動揺せしめられたため、彼は歴史主義の原則に則って、歴史の地平から新たに規範を獲得しようとしたからである。『歴史主義とその諸問題』の第一章は、「もし人が教会のドグマやその後裔である合理主義的ドグマの中に生活形成の規範を認識することをもはやなし得ないとするならば、その時にはただ、源泉として歴史だけが残り、解決としてはただ歴史哲学だけが残ることになる」¹⁸、という言葉で結ばれている。

このような考え方が、バルトが非難するように、神学の野蛮化を意味するかどうかは別にして、トレルチにおいては神学、宗教哲学、倫理学、歴史哲学は、彼自身の学問的プログラムの中で有機的・体系的に結び合わされている。かかる学問的プログラムに着目すれば、ひとは彼の全著作を一

種の「歴史の神学」として解釈することが許されるであろう。「歴史的な生の流れを堰き止めてそれに形態を与える」(Dämmung und Gestaltung des historischen Lebensstromes)¹⁹ というのは、最晩年のトレルチが好んで口にした言葉であるが、この歴史哲学的課題は、『キリスト教の絶対性と宗教史』において語られている「不断に新しい創造的総合」(die immer neue schöpferische Synthese)との連続性において解釈されるべきである。なぜなら、歴史的相対主義を「堰き止める行為」(der eindämmende Akt)は、『歴史主義とその克服』におけるトレルチの言葉を引けば、「絶対的な規範をただ可能なかぎりにおいて実現し、それ自体の絶対性をただその個人の良心および決心の下した決断としてのみ担っている相対的な行為」²⁰ にほかならないからである。いずれにせよ、トレルチは『キリスト教の絶対性と宗教史』の第二版において、次のように述べている。

相対主義か、それとも絶対主義かの二者択一ではなく、両者の結合、すなわち、相対的なものから絶対的な目標への方向づけが現れてくることが歴史の問題である。不断に新しい創造的総合は、絶対に対して各瞬間に可能な形姿 (die im Moment mögliche Gestalt) を与えるが、しかも真の、究極的な、普遍妥当的な価値への単なる近似にすぎないという感情をもいだきつづける。それこそ重要な問題であり、歴史の自然化によっても、専門家の懐疑によっても排除されない問題である。²¹

ここからわれわれは、生涯にわたって歴史主義の問題と取り組み、歴史から規範を獲得しようとしたトレルチの学問的営為を、広義の「歴史の神学」として捉え、彼を「徹底的歴史性の組織神学者」(Systematic Theologian of Radical Historicality)²² と名づけたのであるが、細部の解釈においては検討の余地があるとしても、大枠ではほぼこのような捉え方ができるであろう。

第二節 トレルチにおける「歴史主義の危機」

さて、それではトレルチは歴史主義をどのようなものとして捉え、どこにその危機を見いだしたのであろうか。彼の主著である『歴史主義とその諸問題』*Der Historismus und seine Probleme* (1922) が、歴史主義についての彼の理解を十全な仕方で伝えているが、ここでは同年に雑誌に発表された「歴史主義の危機」(Die Krisis des Historismus) という論文に注目してみたい。それは歴史主義の特質と危機の所在についての彼の考え方が、ここで最も簡潔かつ印象深い仕方で表明されているからである。まず「歴史主義」の定義としては、トレルチはこの用語を次のように規定している。

それは一九世紀が進行するなかで生じたような、精神世界についてのわれわれのすべての知識と感覚の歴史化を意味する。われわれはここではすべてのものを生成の流れにおいて、すなわち、無限にそしつねに新たに個性化し、過去のものによって規定されつつ、知られざる将来的なものへと方向づけられたものとして見るのである。国家、法、道徳、宗教、芸術は歴史的生成の流れのなかに解消されており、われわれにはいたるところでただ歴史的発展の構成要素としてのみ理解され得る。このことは一方では、あらゆる偶然的なものや人格的なものが個を超えた広大な連関に根差しているとの感覚を強め、過去の諸力をそのときどきの現在に引き渡す。しかしそれは他方では、それが教会的・超自然的な、それゆえに最高の権威を有するものであれ、永遠の理性的真理ないし国家、法、社会、宗教、倫理に関する理性的構成物であれ、世俗的権威とその支配形式に関係づけられた国家的教育の強制であれ、あらゆる永遠的真理を動揺させる。かかる意味での歴史主義は、事物を比較して発展史的に関係づける思考が精神世界の隅々にはじめて滲透した結果であり、これは古代や中世の思惟方式、いやそれどころか、啓蒙主義的・合理的な思惟方式からも根本的に区別される、精神世界に対する近代特有の思惟形式なのである。²³

トレルチは、『歴史主義とその諸問題』においても同様に、歴史主義を「人間とその文化や諸価値に関するあらゆるわれわれの思惟の根本的歴史化」（die grundsätzliche Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte）²⁴として捉えている。共通しているのは、「歴史主義」（Historismus）を「歴史化」（Historisierung）として、すなわち「歴史の働き」ないし「歴史の作用」として、把捉していることである。ここには二重のことが含意されていると言えるであろう。すなわち、歴史化されたものは何かといえば、雑誌論文では「われわれのすべての知識と感覚」となっており、著書では「あらゆるわれわれの思惟」となっているが、いずれにせよ人間の認識のあり方における根本的変化が意味されている。要するに、事物や真理を永遠的・不変的な相において捉える静止的な思惟形式から、すべてのものを「生成の流れにおいて」捉える動態的な思惟形式への転換である。それでは、何がそのような変化・転換を惹き起こしたかと言えば、それは近代という時代が一八世紀から一九世紀へと進展していく、まさに歴史の進行そのものによってである。つまりトレルチによれば、歴史主義は近代化という歴史のプロセスそのものが生み出した、「近代特有の思惟形式」（die eigentümlich moderne Denkform）にほかならない。

トレルチによれば、自然主義と歴史主義は「近代世界の二つの重大な学問的創造物」（die beiden großen Wissenschaftsschöpfungen）²⁵である。その場合「自然主義」（Naturalismus）とは何かといえば、それは「生命のプロセス、神経のプロセス、脳のプロセスを含むすべての身体的世界を自然の因果性という普遍的な自然科学的法則にしたがって探究する一大原理」²⁶のことである。自然主義と歴史主義は、一切の対立にもかかわらず、デカルトをもって嚆矢とする「哲学の根本としての意識分析」に「共通の根源」²⁷を有している。しかし近代の「学問的・二大陣営」のうちで、歴史学は自然科学に対しては後発であり、自然主義が最初に遂行した「哲学と意識との自然化」に対抗して、それからの自立をまず勝ち取らなければならなかった²⁸。「啓蒙主義の歴史哲学的代用物」として通用してきた自然法理

論は、少なくともドイツでは一八世紀後半に克服され、またロマン主義の運動にも促進されて、近代歴史学が一九世紀に急速に発展したが、トレルチはかかる近代的歴史学の成立をドイツに限定せず、ヨーロッパ的な広がりにおいて捉えている。彼の視野には単にランケやアダム・ミュラーだけでなく、コントやテーヌも入っている²⁹。

さて、それではなぜ「歴史主義の危機」が問題となるのであろうか。また「歴史主義の危機」とは具体的には何を指しているのであろうか。トレルチは「歴史主義の危機」には大きく三つの次元が関係していると見ている。第一に、「歴史学の認識論的・論理的問題の究明」³⁰ということに絡む困難さ。つまり、「思惟する精神がその法則に従ってもたらした秩序は、事柄自体の実際の本質と連関といかなる関係にあるか。あるいはとくに歴史学に適用して表現すれば、歴史学は現実の出来事を一般にどの程度把握し、再現することができるのか」³¹という問題である。別言すれば、歴史的認識の客観性に関する問いである。第二に、「歴史学的研究に社会学的要素が導入されたこと」³²によって、従来の一面的な精神史、国家史、法制史が困難に直面したことである。いまや「あらゆる精神的・文化的ならびに国家的・組織的生成物は、そのときどきの社会的な生活基盤に依存している」とされ、しかもこれはこれで「社会の経済的・技術的状态に強く制約されている」³³と見なされた。かくして歴史学のなかに社会学を導入することが要請されたが、これは従来歴史家の手に余る課題を多く含んでいた。第三に、「これらすべての結果として生じ、おまけに固有の理由をもって起こったことであるが、倫理的価値体系が根柢づけならびに実質的内容において動揺したこと」³⁴である。「従来価値体系」は、近代の開始以降、なканずく一九世紀の経過とともに崩壊し、「価値の多神教」(Polytheismus der Werte)、あるいは「価値の無政府状態」(Anarchie der Werte)へと移行し、「あらゆるものがあらゆるものに対して闘争する」³⁵状態が現出した。そして遂には世界大戦が勃発し、「自明のものとされてきた沢山の古き価値とそれに対応した歴史的構成物を粉々に破壊したが、新しい価値を創始はしなかった」。こうした事態は文化全般の危機であるが、同時にすぐれて「その最内

奥の構造における歴史学自体の危機」(eine Krise der Historie selbst in ihrem innersten Gefüge)³⁶を意味している。なぜなら、歴史学はその方法的な前提からして相対主義を回避できず、それによって価値の動揺への道を開いたからである。

以上の要因が相俟って「現実の歴史主義の危機」が招来したのであるが、トレルチはアメリカ、イギリス、フランス、イタリア、ロシアにおける状況を一瞥した上で、歴史主義の危機が最もひどい祖国ドイツの現状に目を向ける。彼によれば、「歴史学が最も豊かに最も広範に展開された近代歴史学の母国」において、「とくに世界大戦はあらゆる歴史的思惟をまったくの混乱状態に投げ、過去の構成物と尺度の価値を引き下げ、まったく新たな諸問題を提起し、もちろん同時にまた、あらゆる歴史学に対して二重にも三重にも懐疑的な気分させた」³⁷のである。かくして「今日の歴史主義の危機」は「この時代一般の深刻な内的危機」(eine tiefe innere Krise der Zeit überhaupt)であり、それは「けっして単に学問的な問題ではなく、実践的な生の問題である」³⁸。

それでは、このような危機状態を脱する「逃げ道」(Ausweg)はあるのであろうか。歴史主義の危機を克服するために、どのような方策が考えられるのであろうか。トレルチはこの問題の解決法を短い論文で提示することはできないと言い、これに関しては年内に出版予定の著書『歴史主義とその諸問題』を参照して欲しいと述べている。論文「歴史主義の危機」では、「実際に試みられているさまざまな逃げ道」を書き記すことに的を絞っているが、しかしトレルチ自身の考え方はそこにも明確に示されている。彼はニーチェによって提起された問題を真剣に受けとめつつも³⁹、彼が処方した「学問に対する過激な嫌悪と根本的な反歴史主義」(ein radikale Wissenschaftshaß und grundsätzliche Antihistorismus)に逃げ道を求めることを断固退け、あくまでも「文化と歴史についての真摯な知識との接続」(Anschluß an ein ernsthaftes Wissen von Kultur und Geschichte)⁴⁰、すなわち歴史学を媒介にした学問的解決の道を求める。彼の考えでは、民族主義的解決法も、教会的権威への回帰も、分派的キリスト教の行き方も、

神智学に訴えることも、問題の本質的解決にはなり得ない。「究極的な逃げ道は、学問的に考える人間にとってのみ考慮の対象になるもの」であるが、それは「歴史学と哲学の新たな接触」(eine neue Berührung von Historie und Philosophie)⁴¹という、新しい歴史哲学の構築に至る道である。肝要なことは、「歴史学的専門研究に哲学的理念を注入すること」⁴²である。とはいえ、それは両者を中途半端に接合することではない。歴史学は現状の専門研究を引き続き続けなければならない。但し、そのテーマ設定や研究対象の選定に際しては、「重要なもの、価値のあるもの、効力を有するものへの要求を、もっと考慮に入れなければならない」。これに対して、世界観の普遍的意義とか歴史学の教育効果といったことについては、新たな仕方とことん考えなければならない。この課題は歴史学自体のものではなく、むしろ「歴史学へと関連づけられた哲学」の課題である。いずれにせよ、歴史家と哲学者の「共同研究」が大切である。「歴史主義は理念を欲し、哲学は生を欲する」。「学問の地盤から生ずるそのような問題解決が、どの程度学問の外部に位置している一般的危機を追放するのに役立つかは、もちろんそれ自体の問題である」⁴³。しかし近代人と中世人では生に対する「根本的態度」が異なっており、中世へと立ち返るような仕方では、「歴史主義とそれに付随する懐疑」は払拭されないことはたしかである。

以上が、トレルチの「歴史主義の危機」と題された論文の概要である。

第三節 マイネッケから見たトレルチ

われわれは、トレルチが大著『歴史主義とその諸問題』において展開した濃密な議論を、ここで逐一論ずる余裕はないので、フリードリヒ・マイネッケが急逝した友人を記念して書いた書評「エルンスト・トレルチと歴史主義の問題」(1923)を通して、トレルチの歴史主義理解の根本的特質を浮き彫りにし、同時にまたマイネッケとの微妙な相違を炙り出してみたい。

マイネッケはここで、急逝したトレルチの長年の友人として、共通の根本問題をめぐってしばしば談話した学問的同志として、そしてまたドイツ歴史学界を代表する歴史学の碩学として、トレルチの書物と向き合ってい

る。彼はトレルチの「歴史哲学の真の急所が何処にあるかということをおそらく彼の錯綜した襞の多い著作を読む読者の大抵の人々よりも、より良く概観することができる」と言い、また「彼の個性の最強の脈拍が彼の体系のどの箇所に鼓動しているかを知っている」⁴⁴と信じている。マイネッケはこの書物に結晶したトレルチの畢生の学問的営為を、次のような印象的な言葉で言い表わす。

そればかりか、本書の意味を二つの短い標語でもって描き出すことすら可能である。わたしが本書を読み終えた後に、彼に向って、「われわれはそれを六つのギリシア語の単語、すなわちヘラクレイトスの言葉とアルキメデスの言葉とに要約することができるであろう。つまり、*πάντα ῥεῖ δός μοι πού στῶ*（万物は流転する、わが立ち得る地点をわれに与えよ）ということである」と言った時、彼は力強く頷いて、「まさしくその通りだ」と言った。われわれが人間精神の最高の所得として評価する歴史的思惟——それは、ひとたび捉えられ獲得されるや、われわれのなかにある一切の他の思惟を、否応なしにまた強制的に支配し、そしてわれわれにはそれが人類理解のためになお可能な、ほとんど唯一の鍵であるように思われるのであるが——、畢竟するにそれは、一切のものを流動する生の中へ解消してしまうものであり、その結果、自己の生の確固たる拠りどころがそのため脅かされ、そしてただ懐疑的な相対主義だけが残るのである。かかる相対主義から逃れること、できるならば何とかして歴史的思惟そのものの媒介によって、歴史主義のなかに介在している潜在的な毒からその毒素を抜き取ること、歴史の積極的な意味に対する、また自己の生の確実な価値に対する、堅固かつ確実な信念をわれわれに取り戻すこと——これがトレルチの努力であった。⁴⁵

マイネッケによれば、トレルチほど歴史主義の危険を強く感じた人はいなかったし、彼ほど歴史主義の手法を熟練巧妙に自分のものにした人もい

なかった。トレルチが確固たる地点を探究する闘争を行なったということは、「彼のなかの神学者が歴史哲学者のなかに完全に沈没してしまったのではけっしてない」⁴⁶という事実を物語っている。かつてディルタイは、人生の黄昏時に「確信の無政府状態」について語ったが、近代の歴史的思惟は結局そこにまで赴かざるを得ないものなのである。ところがトレルチは、「近代の歴史哲学上の諸々の立場を総括的に精神史的に分析するという浄罪火を通して、かかる価値の無政府状態の地獄から逃れる道を求めた」⁴⁷のである。近代の思想家たちの発展概念をめぐるのは、ヘーゲルおよびランケから始めて、マルクス、西欧の実証主義者たちを通して、ジンメルやマックス・シェーラー、さらにまたクローチェやベルグソンといった、夥しい数の思想家たちがその鋭い批判の俎上に乗せられる。このような思想史的作業それ自体が、近代歴史主義一般のほとんど凌駕し難い赫々たる業績であるが、トレルチにとってはそれによって獲得された「一つの根本認識」が重要だったのである。この根本認識に到達する上で、世界戦争の精神的体験もまた一役買っているが、その根本認識とはドイツ精神と西欧精神との相違についての認識である。もちろんトレルチは、かかる封立を国民主義的に単純化するいかなる試みも蔑視しており、世界大戦の分裂のさなかにあっても、「ヨーロッパ文化の破壊し得ざる生命一体性」をつねに感じ、それを力強く擁護していた。そのように彼の思惟は、終始「普遍的かつヨーロッパ的な方向に向けられていた」が、ヨーロッパ文化の本質と起源を究明しようとする熱情的な研究を通して、ほかならぬドイツ精神と西欧精神との相違に関する根本的洞察へと導かれたのである。

マイネッケに従えば、「その相違は、ドイツ精神が一八世紀と一九世紀の転換期に経験したその変化と昂揚を通じて、さらに新しい成長を遂げ、そして古代以来ヨーロッパ精神を一貫する太い線から離脱したという点に存する」⁴⁸。この太い線は、ヨーロッパ精神が体験したあらゆる変容にもかかわらず、今日でもなお存続しているものである。言うまでもなく、自然法理論こそがまさにヨーロッパ精神を貫くこの太い線であるが、その場合われわれはなかならず、ストア（古代）的、キリスト教的、および近代的の

自然法という三つの段階を肝に銘じておかねばならない。トレルチの見る
 ところでは、近代自由主義の養土たる近代の自然法は、キリスト教的＝教
 会的文化とのきわめて密接な連続性をもっており、その根本思想を継承し
 ている。マイネッケはかかる見方がトレルチ自身のヨーロッパ精神史解釈
 の中核に位置するものであることを示すために、「ストア的＝キリスト教的
 自然法と近代的世俗的自然法」と題されたトレルチの論文の一節を引用す
 る。トレルチ曰く、「これはまた、世界の合目的性、つまり善なるものと理
 性的なるものの勝利、に対する強いかつ宗教的な信仰に基づいている。こ
 の信仰は、それ自体がキリスト教的＝ユダヤ的＝ストア的有神論の後裔で
 あり、変容であることを示すものである。啓蒙主義の文化とキリスト教的＝
 教会的文化との連続性は、どこにおいても、この両者の争いに巻き込まれ
 た諸世代が考えているよりも、またキリスト教的文化に対して拒否的な態
 度をとる近代人にそう思われる以上に、より大きいものである」⁴⁹、と。ト
 レルチの見方では、西欧の実証主義は自然法思想の第四の段階に位置して
 いる。実証主義は、精神生活をも純粹に因果的・自然法則的に説明するも
 のであるが、それはストア以来の自然法思想の大きい発展系列に対して驚
 くべき連続関係にある。いずれにせよ、自然法の考えは今日に至るまで西
 欧思想を支配しているが、その思想の核心は、「普遍的な諸法則が世界を支
 配しており、そして自然法則と理性法則とは同一である」⁵⁰ と考える点に存
 する。進歩の観念、平和主義、デモクラシー等々、これらは結局のところ
 自然法思想に基づく「西欧諸民族の新しい世俗的宗教」⁵¹ にほかならな
 い。

さて、のちほど詳しく論じるが、かかる西欧的自然法の思惟の伝統に対
 して、ドイツにおいて産声を上げた新しい歴史的思惟を対置することが、
 マイネッケの眼目であるので、彼は我が意を得たりと言わんばかりに、次
 のように述べる。

ところがこの平均性から際立ってくるのは、最高の教養の圏域に成立
 して広まった一つの新しい思惟方式 (eine in der Sphäre höchster

Bildung entstandene und verbreitete neue Denkweise) である。それは、わたしの考えるところによれば——この場合わたしは直接トルチ自身の口から同意を受けることができたのを喜ぶものであるが——人間の思惟における最大の革命の一つ (eine der größten Revolutionen im menschlichen Denken) を意味している。実際、それもまた、ただ専らドイツの高度文化という小さな圏域の中にのみ限定されてはいなかった。それは、この圏域から自然法的・理性法的な平均思惟の中へ放射し、そしてここで多様にして首尾一貫しない思惟類型を喚起したのであった。さらにそれは、西欧へ向かって放射し、そこにおいてもまた個々の精神を捉えたが、しかしドイツにおけるほど完全にそれを捉えることは稀であった。

かくしてわれわれは、必要な留保と制限をもって、おそらくは次のように言うことができよう。すなわち、ドイツが近代歴史主義の祖国であり、そして少なくともその最強の放射根源地であると。なぜなら、歴史主義こそ、あの継起する四つの段階をもつヨーロッパ共通の思惟とは異なった世界像および生命像を創り出したものだからである。⁵²

トルチの歴史主義において、発展概念が中心的役割を演じていることはマイネッケも認めるところであるが、しかし彼によれば、ドイツ歴史主義を西欧諸民族の思惟から本質的に区別するものは、発展概念ではない。なぜなら、発展概念には非常に多くのヴァリエーションがあり、実際自然法の古き遺産とも容易に結びつくものだからである。西欧の実証主義はそれを例証している。そこからマイネッケは、「とりわけドイツに開花した歴史主義を生み出すために、発展思想に付け加えなければならなかったものは、むしろ個性性の理念である——すなわち、最も固有の有機的な生の法則に従って自己を発展させる、模倣しがたい独自の個性性の理念である」⁵³、との独自の見解を披露する。それに続けてマイネッケが語っていることは、トルチの思想の忠実な要約というよりは、むしろ書評という形式を借りた自説の表明に近い。たとえば、「かかる個性性の理念の精神上的の

父は、ヘルダー、ゲーテ、ヴィルヘルム・フォン・フンボルト、ロマン主義者、およびランケであるが、トレルチは、そのさらに遠い起源をライプニッツの单子論にまで遡及させている」⁵⁴ という発言は、マイネッケとトレルチの微妙かつ意義深い相違を暗示している。さらにまたマイネッケは、「ドイツ人は戦争中実に独特な国家思想をもって全世界に対峙したのであったが、このドイツ独特の国家思想に対する誇りさえ、かかる个体説となんと密接に関係していることであろう」⁵⁵ と述べて、ドイツ人が西欧の進歩的諸国とは「異なったものでありたいと欲したこと」(Daß wir anders sein wollten; unser Andersseinwollen)⁵⁶ を、ドイツ歴史主義の個性の思想によって正当化しようとしている。

その書評を結ぶにあたって、マイネッケはトレルチが『歴史主義とその諸問題』で与えた解答について、実に興味深い注釈を述べている。ここには両者の学問と生に対する見解の相違がよく示されている。少々長いがそのまま引用してみよう。

トレルチがいかに熾烈な努力をもってこの危険と戦い、そして歴史主義に倫理的かつ行動主義的な尖端を付与しようと試みたか、これについては、われわれのすでに見たとおりである。彼は次のように考える。われわれは単なる観照をもって甘んじてはならない。むしろわれわれが生きている個的状况を基礎にして、その上に積極的かつ強力な文化プログラム、すなわち一つの「文化総合」を樹立すべきである、と。その場合に彼は、わたしに対してとくに次のような非難をなしている。すなわち、歴史学と生との関係について述べた論述において、わたし自身があまりにも甚だしく純粋な観照へ引っ込みすぎているというのである。だがもちろんわたしがそうしたのは、消極的な考えからではなく、むしろ観察することと創造することとを厳密かつ原理的に分離することを求める学問的要請からなのである。もしトレルチが欲するように、実践的な文化プログラムを樹立すべき課題を歴史学に対して直接に課するならば、それは、その真理のための純粋な努力を曇らす

危険のある実践的傾向の重荷を、時宜に先立って歴史学に負わせることになる。のみならず、純粋な観照それ自体が、実際またすでに最高の文化価値の一つなのである。わたしが親しくトレルチと交わした談話においても、彼はそのことを、わたしに対してももちろん無条件的に容認しようとは欲しなかった。けれども、ただ観照のなかにのみ自己の生の意義を求めかつ見出すような個人的な性質の人々は、けっして絶無とはならないであろう——そして実際トレルチの学説の全体もまた、畢竟するところ、個性の展開ということを目指しているものだと言えなくもない。学問は、直接的にではなく、むしろ間接的に生に奉仕しなければならない。そしてそれが、より正確にかつより厳密に自己自身のなかに閉じこもれば閉じこもるほど、それだけ一層効果的に生に役立つという場合もしばしばあるであろう。自明のことながら、純粋な研究者、思想家もまた、彼らが自己自身のなかに衝動を感じ、また時代が彼らに向かってそうすることを要請するならば、生に関与し、かつそれがために自分の学問に生ずべき諸々の危険をすら敢えて恐れはしない。それどころか、このことは、文化活動の利害関係において、むしろ望ましいことさえであろう。そしてこのような場合には、必ずや学問の要求と全生活の要求との間のアンチノミーが発展せざるを得ないのであるが、しかしこのアンチノミーは論理的に解決されることのできないものなのである。⁵⁷

マイネッケの書評は、ほぼこのような内容となっている。以上の要約からも、歴史主義についてのトレルチとマイネッケの微妙な相違が感じ取れるが、この点をより明らかにするためには、さらにマイネッケ自身の歴史主義理解について検討しなければならない。

第四節 マイネッケの歴史主義理解

マイネッケの『歴史主義の成立』*Die Entstehung des Historismus* は、トレルチの『歴史主義とその諸問題』に遅れること一四年、暗雲立ちこめ

る一九三六年に二巻本（第一巻『前段階と啓蒙主義歴史研究』，第二巻『ドイツの運動』）として出版された。トレルチはとっくの昔に幽明境を異にしていたが，歴史主義の危機はまだ去っていなかった。否，むしろますます深刻の度合いを深めていた。ときはドイツ第三帝国のまっただ中，そうしたなかでマイネッケは，歴史主義を肯定する立場でその成立史を書いたわけである。開口一番マイネッケはこう述べている。

すでに数年来，歴史主義は克服されなければならない，という声が鳴り響いている。このような時に肯定的な立場でその成立史を書くということは，大胆すぎるかもしれない。しかし精神革命というものは，一度起こった以上全然起こらなかったもの，今後全く影響のないものとするわけにはゆかない。精神革命は，たとえそれが現在のはじまりつつある新しい革命にとって代われようとも，奥底で依然として作用しつづけるのである。しかも，本書で示されるように，歴史主義の台頭こそは，ヨーロッパの思考が経験した最大の精神革命の一つであった。⁵⁸

ここにすでにマイネッケの基本的見解が明確に表明されている。歴史主義を「ヨーロッパの思考が体験した最大の精神革命の一つ」(eine der größten geistigen Revolutionen, die das abendländische Denken erlebt hat)として捉える見方である。歴史主義が一般的に「非難の言葉」(Scheltwort)として使用されている現状にあつて，それを肯定的に用いて一九世紀の初頭以来開花したドイツの精神革命を言い表す言葉として用いようというのであるから，マイネッケは読者が違和感を覚えるであろうことをよく承知している。しかしこの書物を読めば納得がいくであろうという。マイネッケはとりあえず歴史主義を定義して，歴史主義とは「ライプニッツからゲーテの死にいたる，大規模なドイツの運動の中で得られた新しい生の原理を，歴史的生の上に適用することである」⁵⁹，と規定する。マイネッケによれば，一八世紀中葉から一九世紀前半にかけてドイツで起

こった精神的運動は、「ヨーロッパ全体の運動を受け継ぐものであるが、栄冠は結局ドイツ精神のものとなった。ドイツ精神はここで、宗教改革につぐ第二の偉業をなしとげたのである」⁶⁰。ところで、この運動のなかで発見されたものは「新しい生の原理そのもの」(neue Lebensprinzipien überhaupt)であり、かくして歴史主義はまた「単なる精神科学的方法以上のももの」となった。「歴史主義の眼で世界と生を見るならば、これらは従来とは別様に見え、より深い背景があらわれる」⁶¹という。

それでは、この「新しい生の原理」とは一体いかなるものなのであろうか。本書の冒頭に掲げられた「個別は筆舌に尽くし難し」(Individuum est ineffabile)というゲーテの言葉が、端的にそれを示しているように、それは「個性性の思想」(Individualitätsgedanke)と名づけられるものにほかならない。すなわち、神的なもの、神に近いもの、あるいは精神的なものは、歴史における個性性の高邁な衝動のなかに、その姿を現すのであり、それゆえ永遠的価値は、歴史的生成の流れのなかで、精神に満ちたそれぞれの瞬間や、精神に満ちたそれぞれの形成作用において具体化する、という思想である。「おのおのの時代はどれも神に直接する」(Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott)というランケの有名な言葉は、かかる個性性の思想を歴史学的に表現したものである⁶²。マイネッケによれば、「目覚めた個性性の思想こそ……歴史主義の母体であり、またつねにそうであり続ける」⁶³。歴史主義はまさにこの歴史的個性性に定位した思惟であり、それは「個性化的な生の観察と形成」(individualisierende Lebensschau und -gestaltung)⁶⁴をその本質とする。『歴史主義の成立』の序文の言葉を引けば、

歴史主義の核心は、歴史的＝人間的な諸力についての一般化的な考察を、個性化的な考察と取り替えることにある。このことはたとえば、歴史主義が今後人間生活の一般的法則性や類型を追求することをやめる、ということの意味するものではない。歴史主義は自らこのような追求を行ない、それを個別的なものへの感覚と融合させなければなら

ない。歴史主義が呼びおこしたのは、個別的なものに対するこの新しい感覚であった。さらに、人間と人間によって創造された社会的、文化的形成物に関する個別的なものがこれまで全く顧みられなかったというのでもない。ただ、これまでは歴史の最も深い底に働いていた諸力、つまり人間の魂と精神が、一般化的判断によって拘束されてきたのである。理性と激情、徳と悪徳を合わせもった人間が、われわれが知っているあらゆる時代において、根本的に同一であると考えられてきた。この見解もたしかに事柄の本質についてはいるが、個人と共同体の心的、精神的生が人間の根本性質の不変性にもかかわらず経験する、諸形態の内面的な変化や多様性を理解してはいなかった。人間理性をはじめとする人間本性の固定性に対する信念を刻印したのは、古代以来支配している自然法的思考法であった。これによれば、理性の陳述はたしかに激情と無知によって曇らされることはあっても、一度理性がこの曇りから脱すれば、つねに同一のことを陳述し、世界全体を支配する理性に一致する無時間的で絶対的に妥当する真理を見出しうるというのである。⁶⁵

ここで言われる「一般化的な考察」(eine generalisierende Betrachtung)と「個性化的な考察」(eine individualisierende Betrachtung)の対比が、リッカートの「一般化的方法」と「個性化的方法」という区別に由来するものであり、さらにはヴィンデルバントの造語した「法則定立的」(nomothetisch)と「個性記述的」(idiographisch)という述語に遡ることは言うまでもない。このことからマイネッケが哲学的には新カント学派の認識論に棹さしていることは明白であろう⁶⁶。しかしマイネッケに特徴的なことは、彼がこの個性化的な考察方法をいまや西欧の自然法的思考の対極に据えることである。ここには「ドイツ精神と西欧」という、トレルチにおいても戦時中にとくに全面に押し出された、あの対立の図式が潜んでいる。トレルチにおいては、この対立の基軸を形成しているのは、ストアとキリスト教によって養分を与えられた千年以上にわたる共同＝ヨーロッパの自

然法思想の伝統であり、ストア的＝キリスト教的自然法を世俗化して政治的・道徳的ヒューマニズムに仕上げた西欧と、普遍的ヨーロッパの伝統から分離して独自のロマン主義的・有機的世界観を作り上げたドイツとが、その世界観と現実の政治において鋭く対峙する図式となっている⁶⁷。

歴史主義を理解する際に、マイネッケは明らかにトレルチの先行研究から多くのことを学んでおり、とりわけ彼の自然法理解は圧倒的にトレルチに負っている。しかし対象へのアプローチの仕方や、思想の内実の把握においては、少なからぬ相違がある。マイネッケによれば、歴史主義の問題を取り上げる場合にも、大きく二通りのやり方があるという。一つのやり方は、概念的に把握すべき普遍的な問題を前面に押し出し、純粋な問題史または理念史の枠内で個々の思想家を取り扱うやり方である。もう一つのやり方は、歴史のなかを生きた具体的な人間によって理念の変遷を学ぼうとする純粋な歴史家のやり方である。トレルチは前者の道を進んだが、マイネッケは後者の道を選ぶ。彼は精神史における普遍的なものと個別的なものを印象深く結び合わせるために、「一種の尾根歩き (Gratwanderung) をして山脈を登りはじめ、そして一つの峰から他の峰へとわたりゆく」⁶⁸ 叙述方法を採用する。その際、先駆者として選び出された一七・一八世紀の独・英・仏の思想家群像に続いて、「ドイツの運動」へと照準が絞り込まれ、最後にその高嶺としてメーザー、ヘルダー、ゲーテについて詳述される。マイネッケによれば、「これらの思想家は、いずれもそのうちに一八世紀の前期歴史主義が最も強く発現し、その業績がやがて歴史主義のその後の成長の基盤となった人々である」⁶⁹ という。それに続けて本来なら当然、一九世紀のドイツ歴史主義の頂点たるレオポルド・フォン・ランケについて叙述されるべきであったが、残念ながらマイネッケの筆はここで止まってしまっている。その欠けを些かなりと補うために、一九三六年プロイセン科学アカデミーで行なった記念講演「レオポルド・フォン・ランケ」が付録として巻末に付されているが、これはあくまでも付録の域を出るものではない。

マイネッケの歴史主義理解の特質を知る上で参考になるのは、『歴史主義

の成立』のいわば副産物として出来上がった『歴史的感觉と歴史の意味』*Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte* (1939) であろう⁷⁰。たとえば第一論文「歴史と現在」では、歴史主義が生み出す特有の相対主義に対抗する解毒剤を求めて、異なる三つの方法が吟味される。第一は「ロマン的方法」、つまり「過去への逃避」の道である。これは「過去のある特定の段階に光をあて、それを理想化し、できるならばそれを黄金時代に仕立てあげ、それを陰惨な現在と対照させる」⁷¹やり方である。第二は「未来へ向かって、卓越した価値——歴史の目標——をもとめる」やり方で、これは「進歩の楽観主義」⁷²と呼ばれるものである。しかしマイネッケによれば、「あらゆるものを相対化して波に解消してしまうこの生成の流れ」は、このふたつの試みの試図、すなわち「過去のロマン主義と進歩の楽観主義とをさえも、相対化してしまうものである」⁷³。結局残るのは、マイネッケ自身が提唱する歴史主義の方法である。曰く、

……これらふたつの歴史視点は水平の方向に進行するものであり、それゆえにまた、水平に走る生成の流れに墮することになる。しかしわれわれは、ことがらを垂直にもまた眺めて、流れの上にしっかりした橋を建造しようところみることはできないであろうか。その上で橋から流れを見すえ、変転のなかに確固たるもの・確実なものを見いだすことはできないであろうか。

わたしの見るかぎり、これ以外に道はない。しかも、この道こそ、今まで深遠な思想家たちが歩んできた道にほかならないのである。まさしくゲートにおいてこの道への最強の指示が見いだされるのであり、またランケは、ゲートにとって可能であったよりもなおいっそう深く歴史的な生へ沈潜してのちに、この道を発見したのであった。その後エルンスト・トレルチは、最近の哲学的認識手段をもって、ふたたびこの道を発見し、そしてこんにち、同じ方向で多くの側面から研究がおこなわれているのである。⁷⁴

これに続けて、マイネッケはゲーテとランケの言葉を紹介した後、相対化するばかりの歴史的生の流れのなかでわれわれを守ってくれる「ひとつの導きの星」として、人間の「良心」に言及し、次のように言う。

こうして良心は、人間的社会の強力な結合剤であり——そして同時に人間のなかにある固有の形而上学的根源点にほかならないのである。良心においてこそ、個性性は絶対的なものと、また歴史的なものは現在のなもの、融合する。このようにして良心を通じてこそ、瞬間というものに対して、上述したあの永遠内容が付与されるのである。けっきょく、歴史のすべての永遠価値は、行為する人間の良心の決断に由来するのである。⁷⁵

このように、これまたきわめてドイツ的な考え方であるが、マイネッケの歴史主義は、詰まるところ、人間良心の最奥の深みにその究極の根源と支えとをもっていることがわかる。

第五節 トレルチから見たマイネッケの問題性

われわれはこれまで、歴史主義をめぐるトレルチとマイネッケの議論に耳を傾けてきた。この章を結ぶにあたって、最後に、両者の間に存在する思想的異同を明らかにし、とくにトレルチから見たマイネッケの歴史主義理解の問題性を指摘してみたい。

第一に、マイネッケは歴史主義をドイツの「特殊な道」(Sonderweg)として理解している。すなわち、マイネッケは一八世紀のイギリスやフランスにもその前史的形態を見いだしてはいるものの、歴史主義を本質的には「ドイツの運動」(die deutsche Bewegung)として捉えている。もちろんトレルチもとくに戦時中の講演や論文では、西欧の自然法的思惟に対して、ロマン主義に淵源するドイツ的思惟の独自性を強調している。たとえば、『世界政策における自然法と人間性』という有名な講演においては、次のように力説されている。

今日、内外において非常に強く強調されているドイツの思想世界の独特なものは、ようやくロマン主義からおこったもので、これとても古典主義の無限的＝進展的生成にすぎないのである。ロマン主義もひとつの完全な現実の革命である。堂々とした市民精神に対する、一般的な平等な道徳に対する、だがなかんづく全西欧の数学的＝機械的な科学精神、功利主義と道徳を融合する自然法の概念に対する、また一般的な平等な人類という空虚な抽象に対する、ひとつの革命にほかならない。……ロマン主義は、個性的なもの、積極的なもの、つねに新たに生産するもの、創造的なもの、精神的有機的なものをめざす。つまり、個体の素材からそのつどひとつの精神的な全体を組み立て、この全体からはじめてその時々の特異な政治的＝社会的秩序を、内容の具体化として創造する超個人的な彫塑的造形力をめがける。しかもこれがドイツ特有のロマン主義の本質なのである。……ドイツのロマン主義はその個性概念を、新しい積極的な、倫理的な、歴史的な原理とした。その際決定的なのは、個人と超個人的社会組織における神的精神の折々の特殊な具現化としての、この個性理念の神秘的＝形而上学的な意味である。⁷⁶

しかしトレルチの場合には、このような運動それ自体を「歴史主義」とは規定していない。トレルチは、マイネッケよりもはるかに広範な広がりでも思考しており、マイネッケが「ドイツ的運動」として捉えているものは、むしろ「ドイツ・イデアリスムス」(der deutsche Idealismus)と呼ばれている。トレルチによれば、ドイツ・イデアリスムスとは「近代の学問と人生観のひとつの形であって、啓蒙主義運動とその上に建設された英米文化とから現われたが、そこから特殊ドイツ的状况下に、別方向の、多くの点で対照的な思考と感覚の形成をひき起こしたものである」⁷⁷。しかもこれは「啓蒙主義に比して、より狭い特殊化した原理にすぎない」⁷⁸とされている。トレルチは『歴史主義とその諸問題』においても、畏友マイネッケのなかにドイツの「特殊な道」へと反動していく傾向を察知して、それを批

判している。例えば、トレルチは次のように述べているが、これはマイネッケ史学の本質的な問題性を突いている。

マイネッケは彼の著書『世界市民主義と国民国家』のなかでロマン主義を強調しているが、それはあらゆるドイツ歴史学の出発点として強調しているのではなく、民族精神の理念に助けられて現実主義的・民族的政治へと移行していくものとして強調している。——この主張にはさらに、歴史学の母としてではなく政治の母としてのロマン主義、そして政治を通してはじめて歴史学の母、すなわち政治的現実主義的歴史学の母となるロマン主義に関する最も詳細な研究が結びついている。⁷⁹

彼の著書『世界市民主義と国民国家』は、まさしく思弁的な歴史やロマン主義的有機体論から「歴史的現実主義」へと向かう移行を描いている。彼はランケやビスマルクとともにこの「歴史的現実主義」に到達したとしている。それはわたしの考えではいささか強引な構成であって、そこではランケに見られる現実主義と人間性との分裂的な立場はまったく正当な権利を得ていず、現実主義は根本的にはプロイセン的な学派から由来してきており、従ってそれは、人間的基礎の否認や狭隘化を示している。その結果非常に哲学的に豊かで繊細的なマイネッケにおいても、普遍史は極めて後退してしまっている。⁸⁰

第二に、マイネッケは歴史主義を近代性の問題として捉える視点を欠いている。すでに見たように、トレルチにおける歴史主義は、「事物を比較して発展史的に関係づける思考が精神世界の隅々にはじめて滲透した結果」であり、これは古代や中世の思惟方式のみならず啓蒙主義の合理的な思惟方式からも根本的に区別される、「精神世界に対する近代特有の思惟形式」(die eigentümlich moderne Denkform gegenüber der geistigen Welt)⁸¹であった。つまり、歴史主義は近代ヨーロッパに特有の現象であるとの明

確な視点があったが、マイネッケは歴史主義をもっぱら「ドイツの運動」として捉えており、トレルチにおける「近代の構成的現象ならびに問題」⁸²としての歴史主義の特質は失われている。すなわち彼は、トレルチのように啓蒙主義とともに始動する全ヨーロッパ的な近代化のプロセスの一環として歴史主義を理解するのではなく、むしろそれをもっぱら西欧の啓蒙主義に対立するものとして捉えている。トレルチともマイネッケとも親交の厚かったオットー・ヒンツェは、歴史主義を「ドイツ特有の思惟方式」(eine spezifisch deutsche Denkweise)として西欧的思惟に「あまりにも鋭く」対置するマイネッケのやり方に反対しているが、彼によれば、このような「ドイツ特有の観念論的な歴史主義解釈」は「狭すぎる」のであり、歴史主義の概念はたとえばマルクス主義や実証主義をも含むものへと拡大可能であるという⁸³。

第三に、マイネッケは歴史主義の核心をもっぱら「個性性の思想」のうちに見いだしており、トレルチの歴史主義理解において重要性を有していた「発展思想」(Entwicklungsgedanke)は、すっかり背後に退いてしまっている。しかしトレルチにおいては、個性性の概念と発展概念とが相関的に捉えられており、発展概念を捨象したかたちの「個性性の思想」はトレルチの思想には馴染まない、と言い切ってもよい。実際、『歴史主義とその諸問題』のかなりの頁は発展概念の分析に費やされており、少なくともその分量からすれば、個性性の概念を圧倒している。いずれにせよ、マイネッケ的なドイツ偏重の歴史主義解釈を避けるためには、ヒンツェが的確に指摘しているように、「重心をもっと個性性のカテゴリーから発展のそれへと移さなければならないであろう」⁸⁴。このことはしかし、われわれがマイネッケ的な歴史主義の定義の背後に遡って、今一度トレルチ的な歴史主義の理解に立ち返らなければならないことを意味するであろう⁸⁵。

第四に、マイネッケの歴史主義は純粋な観照へと傾く傾向が濃厚である。すでにみたように、トレルチの歴史主義は倫理的かつ実践的な性格の強いものであり、彼にとって、「現在と未来との理解へと注ぎ込まないような、純粋に観照的な歴史学は存在しない」⁸⁶。歴史的所与として自己の現在形成

のなかにある個は、つねに同時に課題であり当為であり、この当為においては、「純然たる記述的、調査的な歴史(die rein darstellende und forschende Geschichte) ないし歴史学は止んで、実行的歴史(die handelnde Geschichte) ないし常に自己自身の形成である歴史的生成が始まる」⁸⁷。経験的歴史学とは区別される歴史哲学がここに権利を有するが、その課題は「歴史的に理解された現在から歴史的な生のさらなる形成をなす」⁸⁸ ことである。かくして、「歴史哲学は倫理学へと注ぎ込んでいく」⁸⁹。このようなトレルチからすれば、マイネッケは純粋な観照へと引き籠もりすぎている。たとえば、「歴史的世界の純粋な観照の理想」、ないし「純然たる観照」について述べた下りで、トレルチはマイネッケの「客観的で純粋な観照へと突出していく傾向」⁹⁰ を名指して批判している。これに対してマイネッケは、「観察することと創造することとを厳密かつ原理的に分離すること」は「学問的要請」であるとして、「もしトレルチが欲するように、実践的な文化プログラムを樹立すべき課題を歴史学に対して直接に課するならば、それは、その真理のための純粋な努力を曇らす危険のある実践的傾向の重荷を、時宜に先立って歴史学に負わせることになる」と反論している。マイネッケにとっては、「純粋な観照それ自体が、実際またすでに最高の文化価値の一つなのである」⁹¹。

このように、トレルチとマイネッケの間には、歴史学と生との関係についての考え方に微妙な齟齬があり、この点をめぐってしばしば議論にもなったが、しかし実際上はトレルチの立場もマイネッケからそれほど隔たったものではなかったと言えなくもない。というのは、たしかにトレルチは歴史学が避けて通ることのできない倫理的・実践的課題を強調したが、しかし彼自身は本質的に実践的活動家ではなく、第一義的には、分析と処方方を事とする理論家だったからである。この点で、マイネッケが伝える次のエピソードは興味深い。

わたしは彼との会話中にしばしば次のことに気づいた。すなわち、彼はまさに素晴らしいフレスコ・スタイルで自らの状況把握を展開し、

分散した事柄を束ね合わせて確固たる因果の複合体に仕上げたとき、さてそれでは直接的に何をなさなければならないのかと問われると、肩をすくめて黙りこくるのであった。なるほど大体において、彼に実践的意志の衝動が欠けていたわけではなかったが——彼の歴史哲学全体がそれについて証言している——、しかし事態の推移に直接的に働きかける衝動は欠けていた。⁹²

このことと無関係でないと思われるのが、トレルチは「神学の枠のなかで精神の自由と寛容のために闘わねばならぬというだけで充分だった——その他の点では彼は闘士ではなく、宥和と調停、人間の弱点との妥協という態度を取っていた」⁹³、というマックス・ウェーバー夫人の証言である。トレルチを熟知していた二人の証言が示唆しているように、トレルチは決然として行動に移す実践的活動家ではなく、むしろ現実の状況の背後にある哲学的問題に関心を寄せる思想家であった。しかし、歴史主義の今日の危機は、まさにマイネッケのような純粋な観照を理想とする歴史学にも責任の一端がある、というのがトレルチの見解であり、それがマイネッケに対する不満となっているのである。

いずれにせよ、今日ふたたび歴史主義に関する議論が再熱し、そのなかでトレルチの思想的遺産にあらためて注意が向けられている事実は、マイネッケの『歴史主義の成立』によってもトレルチの目指した課題が果たされなかったことを物語っている。マイネッケのこの書は、トレルチ的な歴史主義の問題を解決済み扱いにする上で決定的な役割を演じたが、今日ではむしろ、マイネッケはトレルチの手垢がついた歴史主義の概念を、自らの視点から「新定義」ないし「再定義」する作業を通じて、「ニーチェ以来、そしてトレルチとマックス・ウェーバーによっても論究された歴史主義とその帰結としての重荷というテーマからの下車」を遂行した、との批判が声高に出されている⁹⁴。このような批判は、トレルチとマイネッケという二人の巨匠が取り組んだ「歴史主義」という時代的問題の再検討を、あらためてわれわれに要求するものであるが、この問題を究明するためのよすが

として、次の章でマイネッケの学生であったローゼンツヴァイクの思想を考察してみようと思う。というのは、ローゼンツヴァイクと恩師マイネッケとの間に生じた微妙な思想的確執は、歴史主義が含む重要な次元を暗示していると同時に、彼らが生きた時代の思想的動向をも色濃く映し出しているからである。

第二章 マイネッケとローゼンツヴァイク

— すれ違いの師弟関係 —

第一節 ローゼンツヴァイクと歴史的破局

二〇世紀におけるもっとも偉大なユダヤ人思想家であるマルティン・ブーバーは、自らの時代認識そして歴史意識を、あるユダヤ人思想家の名前とともに次のように語ったことがある。

歴史的現実の破局は、しばしば同時に人間と現実との関係の危機でもある。異常な仕方であれわれの時代はこの危機を経験したが、わたしはフランツ・ローゼンツヴァイクよりも偉大で明瞭な例を知らない。⁹⁵

この文章が一九三〇年に書かれたことから考えて、おそらくブーバーが想起しているのは第一次世界大戦という世界史的イベントに間違いはない。彼は自らが生きた時代を「歴史的破局」を経験した時代と見なし、ここに「人間と現実との関係の危機」を見ている。しかし、より重要なのは、彼がローゼンツヴァイクの生のなかにその経験を見出していることである。もし彼の指摘が正しいとすれば、ローゼンツヴァイクにとって「歴史的破局」はいかなるコンテクストで生じたのであろうか。彼は、その激動の時代のなかでどのような思想を展開したのか。ここでの課題は、上記の問題意識の下でローゼンツヴァイクの思想を、可能な限り歴史主義というコンテクストと彼の生涯を考慮しながら、明らかにすることである。

『フランツ・ローゼンツヴァイク著作集』の編集者の一人でもあるベルン

ハルト・カスパーは、ローゼンツヴァイク研究における二つの重要なコンテキストとして、「ドイツ観念論」と「歴史主義」を挙げている⁹⁶。周知の通り、歴史主義の問題は当時のドイツにおいて大きな知的潮流を形成し、ローゼンツヴァイクに限らず、あらゆる思想家たちがこの問題に取り組んでいた。とりわけローゼンツヴァイクは、マイネッケの下で研究していた以上、何らかの影響を受けていたと考えられるし、さまざまな書物を通してそのことを知っていたであろう。あらゆるものを時間の流れのなかで見ると歴史主義は、最終的には価値相対主義に帰結する可能性がある。ディルタイが苦悩したのは、価値や信念のアナーキー状態であり規範の歴史化であった。

さてわれわれの課題は、もちろんローゼンツヴァイクとマイネッケの関係を明らかにし、ローゼンツヴァイクの歴史観そして歴史主義との関わりを考察することである。しかしトレルチやマイネッケと比べて、ローゼンツヴァイクと歴史主義の関係を究明することは困難な作業にならざるを得ない。なぜなら、トレルチやマイネッケは歴史主義に立脚しながら——もちろん微妙な差異を含みながらも——自らの思索を展開していたのに対して、ローゼンツヴァイクが歴史主義という言葉を用いたり、その問題を中心にして論文を書いたりしたことは、ほとんどなかったからである。だが、先にカスパーが指摘したように、ローゼンツヴァイク研究のコンテキストとして、歴史主義がきわめて重要な役割を果たしていることは明白である。P・メンデス-フロールは「歴史的相対主義」の問題からローゼンツヴァイクの歴史概念が生まれたことを論じ⁹⁷、エリオット・R・ヴォルフソンは、「ローゼンツヴァイクの神学そしてとくに彼の終末論を理解するために、ひとは彼の歴史主義の問題との葛藤を理解しなければならない」⁹⁸とまで述べている。それゆえ、一見無関係なように見える事実も、実はローゼンツヴァイクの歴史観に大きな影響を与えており、ヘーゲル学者であった彼の思想の根底には歴史意識なるものが深く根づいていたことも、きわめて納得のいくところである。

また、この問題をめぐるもう一つの困難な点は、そもそも我が国ではロー

ゼンツヴァイクの思想はもとより、彼の生涯もけっしてよく知られているとは言えないことである。トレルチやマイネッケの主要な著作はほとんど邦訳され、彼らの生涯や人間関係もよく知られているのに対して、我が国にはローゼンツヴァイクの邦訳すら存在しない。それゆえ、ここでは彼の思想だけでなくローゼンツヴァイクの伝記的な議論も丹念に追っていくことになるであろう。それでは、そろそろもわれわれもローゼンツヴァイクの思想のなかに分け入っていくことにしよう。

第二節 ローゼンツヴァイク、ヘーゲル、キリスト教

ローゼンツヴァイクは、一八八六年一二月二五日にドイツのカッセルで、ゲオルグ・ローゼンツヴァイクとアデーレ・ローゼンツヴァイクの間に一人息子として生まれた⁹⁹。彼の両親はすでにドイツ文化に同化したユダヤ人であったために、あまりユダヤ教の宗教的伝統を保持していなかったらしい。しかし、ローゼンツヴァイクの大叔父アダム・ローゼンツヴァイクとの関係を通して、彼はユダヤ教やユダヤ的世界に触れた。それゆえ、しばしば言われるように、ローゼンツヴァイクは一九一三年に彼を見舞ったユダヤ教への劇的回帰をもって初めて、宗教、とくにユダヤ教に関心を持ち始めたのではなく、むしろわれわれはローゼンツヴァイクの幼少時代にすでにユダヤ的なものとの接触があったことをおぼえておくべきであろう。

ローゼンツヴァイクは、無事ギムナジウムを卒業し、普通のドイツ人と同様に大学に進学した。彼は、最初は医学を勉強することを志していたが、その最初の関心もいつしか歴史学と哲学へと移っていった。われわれの課題である歴史主義との関連から見れば、ローゼンツヴァイクの関心が変わった一九〇七年の冬以降が重要であるが、とくに一九〇八年の秋に彼がフライブルグ大学でリッカーとマイネッケの指導を受けていた事実に注目しなければならない。とくにローゼンツヴァイクの博士論文を指導したマイネッケの影響は大きかったようである。ローゼンツヴァイクが、フライブルクに来たとき、マイネッケは名著『世界市民主義と国民国家』を出

版していた。ローゼンツヴァイクは、この書物を、とりわけヘーゲルが論じられた章を丹念に読んだようである。この時期の彼の手紙を見ると、マイネッケの名前が至るところに見受けられる。当時、母親に宛てた手紙のなかには、彼がマイネッケの講義に大変満足し、『世界市民主義と国民国家』を母親にまで勧めている姿が記されている¹⁰⁰。また、メンデス-フロールが指摘しているように、ローゼンツヴァイクはマイネッケの「理念史」(Ideengeschichte)という方法論に強く引きつけられた¹⁰¹。数多の思想家のなかから真の偉大な思想家を選び出し、彼らの思想をその時代の生活や彼の人格に基づいて復元してみせる、「理念史」の方法論は、マイネッケのもう一つの名著『近代史における国家理性の理念』にもつながる彼の中心概念であった。ローゼンツヴァイクが博士論文のテーマとしてヘーゲルの政治哲学を選び、マイネッケの指導の下で『ヘーゲルと国家』*Hegel und der Staat* (1920)という書物に結実させたことを考えると、彼の学生時代におけるマイネッケの影響を見逃すことはできないであろう。

一九一〇年一月、ローゼンツヴァイクはバーデン・バーデンで開催された若手の哲学者や歴史家たちの会合に参加した。そこでは、多くの学者たちによって「共通の客観的な根拠」が探求され、「広く流布していた主観的な思惟の強調」を乗り越えることが議論されていた¹⁰²。また、大きな視点から見れば、この会合は「一九世紀的なもの」を克服し、過去の古い遺産とは異なる若い世代の新しい知識を結集することが目的であった。ローゼンツヴァイクは当時まだヘーゲルを研究していたが、より詳細に検討してみると、この時点で彼は必ずしもヘーゲルの思想と一致していなかったことがわかる。むしろ、彼のなかにはヘーゲルへの批判も芽生えていたはずである。さらに、この会合でローゼンツヴァイクは彼の生涯の友人となるオイゲン・ローゼンシュトックに会っている。後述するように、ローゼンツヴァイクは彼の信仰をめぐってローゼンシュトックと激しく対立することになるのであった。

さて、ローゼンツヴァイクはこの会合に出席した後、一九一〇年九月二十六日に彼の従兄弟であるハンス・エーレンベルクにあてた手紙のなかで、

ヘーゲルへの批判ともいべき文章を自分の日記から引用して次のように語っている。

われわれは、今日、実践的なものを、原罪を、歴史を……行為する者の行為として (*als Tat des Täters*) 強調する。それゆえ、われわれは「歴史のなかに神」(Gott in der Geschichte) を見ることもまた拒否する。というのも、われわれは(宗教的な関係における)歴史を像として、存在として見ようとするのではないからである。……われわれは、神をすべての倫理的な出来事 (*ethisches Geschehen*) のうちに見るのであって、できあがった全体、歴史のうちに見るのではない。なぜなら、歴史が神的であるとすれば、つまり、あらゆる行為がこの貯水池に流れ込むことによってただちに神的なものとなり、正当化されるとすれば、われわれは何のために神を必要とするのであろうか。いやそれどころか、あらゆる行為は、歴史のなかへと入り込むことで罪に汚されたものとなり(行為する者はそうなることを欲しなかったが)、それゆえ、神は人間を歴史によって救済するのではなく、実際——そうなれば残るのは——「宗教における神」(Gott in der Religion) として救済しなければならないのである。ヘーゲルにとって歴史は神的であり、「神義論」であった——一九世紀的な意味での歴史に対する戦い (*Kampf gegen die Geschichte*) は、われわれにとってはただちに二〇世紀的な意味での宗教のための戦い (*Kampf für die Religion*) である。¹⁰³

ここでの問題は、ローゼンツヴァイクが「歴史」という言葉で表現していることの意味である。明らかに彼の念頭にあるのは、ヘーゲル的な歴史概念、歴史哲学である。すでに完成された、あるいは完成されることが予定されている歴史を、彼は考えることができなかった。「像」や「存在」として歴史を見ることは、人間が自らの思惟によって体系的に歴史を想定しているにすぎない。そもそも人間は歴史のなかで生を送っている以上、そ

これから全体を展望することは不可能である。また、この手紙の一ヵ月前に書かれた日記では、彼は次のように書いている。

われわれは今日、歴史の価値を信じているように、一九世紀は歴史の力を信じていた。また、われわれはもはや歴史の下にわれわれが服しているのではなく、歴史のなかに立っていると感じている。¹⁰⁴

われわれはけっして歴史それ自体を崇拜しているわけではない。神は歴史と同一化されることもなければ、徹底的に内在的に理解されることもない。つまり、「われわれは、神をすべての倫理的な出来事(ethisches Geschehen)のうちに見るのであって、出来上がった全体、歴史のうちに見るのではない」のである。そして、ローゼンツヴァイクは閉じた歴史に対して倫理の超越性を対峙させ、刻々と生起する人間の活動の所産である「出来事」のなかに、神を見る。それゆえ、彼の思想は「ヘーゲ尔的」ではけっしてなく、むしろ「実存主義的」でさえある。あるいは、ローゼンツヴァイクにとって人間はヘーゲ尔的な歴史の下に服するのではなく、歴史のなかにしっかりと立っている。このように、ローゼンツヴァイクは神や倫理の超越性を再び人間の手に取り戻そうとしているように見える。

しかし、ローゼンツヴァイクとヘーゲルの関係はもっと微妙なものを含んでいた。たしかに、ヘーゲルについて博士論文を書いていた彼が、すでに一九一〇年にはヘーゲル批判を行なっていること自体、ヘーゲルに対する彼のアンヴィバレントな感情を示している。ところが、彼のキリスト教に対する態度を考察してみると、そこにはヘーゲルの歴史哲学の影が暗くつきまとっていた。この問題について、すぐれた論文を書いたステファヌ・モーゼスによれば、ローゼンツヴァイクはヘーゲルの歴史哲学を真に受けたのである。ヘーゲルにとって、歴史の頂点にある宗教とは、言うまでもなくキリスト教である。ローゼンツヴァイクが自らの周りを見渡したとき、まさにキリスト教が至るところを支配していた。これに対して自らが受け継いだユダヤ教は、大学を始め社会の中心にその居場所を見出すことはほ

とんど不可能であった。彼は両親への手紙のなかで次のように書いている。

われわれはあらゆる事柄においてキリスト教徒である。キリスト教国家のなかで生活し、キリスト教的な本を読み、キリスト教の学校へ通っている。要するに、われわれの全「文化」はすっかりキリスト教的な土台によって支えられているのである。¹⁰⁵

すでにマイネッケの下で研究していたローゼンツヴァイクの率直な意見表明である。それゆえ、モーゼスが言うように「ローゼンツヴァイクにとっての課題は、歴史についてのヘーゲル的見地が虚偽であることを証明することではなく、逆に、それが真実であることを、しかも、ヘーゲル自身が想像しえたより以上に真実であることを示すことであった」¹⁰⁶。あるいは、ローゼンツヴァイクの思索は、ヘーゲル哲学が彼の生きた時代にあまりに合致したなかで、ヘーゲルに抗するという矛盾した歩みであったかもしれない。

さて、このような時代状況のなかで、ローゼンツヴァイクの従兄弟や友人の多くがキリスト教に改宗していった。彼もまたキリスト教への改宗を考えざるを得なかった。彼にその決断の時がやってきたのは、一九一三年にライプツィヒで交わされたオイゲン・ローゼンシュトックとの対話においてであった。ここでローゼンツヴァイクは、ユダヤ人でありながらキリスト教へと改宗したローゼンシュトックとの真剣な議論によって、自らもキリスト教徒になる意志を固める。ところが、ローゼンツヴァイクは結局、その数ヵ月後にやはりユダヤ教にとどまることを決断した。彼はその時の心境を、一九一三年一〇月三十一日付のルドルフ・エーレンベルクへの手紙のなかで、次のように語っている。

あのライプツィヒの夜の会話でローゼンシュトックは、わたしがまだ放さないでいた最後の相対主義の立場からわたしを一步一步外へと追い出していき、わたしが非相対主義的な立場を表明することを余儀なくした。わたしは彼の攻撃の正当性を肯定せざるを得なかったので、

わたしは最初から彼に圧倒されていた。¹⁰⁷

ローゼンツヴァイクは、キリスト教の重要性そして啓示の意義を認識していながら、まだ相対主義の立場にも立っていた。しかし、彼の「最後の相対主義」もローゼンシュトックとの対話によって、つまりキリスト教徒であるローゼンシュトックの確信に満ちた信仰によって、放棄されようとしていた。ところが、事態はまったく違う方向に向いていたのである。次のローゼンツヴァイクの告白が彼の宗教的な、しかも最終的な確信を表している。

親愛なるルディ、わたしはあなたを悲しませることを、そして少なくとも今のところあなたには想像することもできないことを、伝えなければならない。……わたしの決定〔キリスト教への改宗〕は、もはやわたしには必要ではなく、さらにわたしの場合、その決定はもう不可能なようです。それゆえ、わたしはユダヤ教徒にとどまることにします（Ich bleibe also Jude）。¹⁰⁸

グラッツァーによれば、ローゼンツヴァイクは改宗を決定した後の一〇月一日、母親に対して「わたしはまだユダヤ人である」と言って贖罪の日（ヨム・キプー）にシナゴグに行った¹⁰⁹。そして、そこで彼は自らの改宗の決断を翻してしまった。彼は真のユダヤ教徒になったのである。そして、ローゼンツヴァイクが立ち返ったユダヤ教は、これ以後の彼の生や思想の中心になる。しかし付け加えておかなければならないことは、彼はけっして排他的なユダヤ教徒になったわけではないということである。事実、彼はその後も手紙や『救済の星』のなかでキリスト教に言及し、思索をくり返したのであった。

第三節 埋まらない溝

— マイネッケに対するローゼンツヴァイクの手紙 —

ユダヤ教に立ち返ったローゼンツヴァイクは、精力的に活動を始めた。第一次世界大戦という世界史的イベントを挟みながらも、ユダヤ人思想家でありマールブルク学派の指導者であったヘルマン・コーエンやブーバー——ローゼンツヴァイクはブーバーと一緒に旧約聖書をヘブライ語からドイツ語に翻訳している——と交流を深め、主著『救済の星』*Der Stern der Erlösung* (1921) や論文を執筆し、フランクフルトにユダヤ人の成人教育を目的とした「自由ユダヤ学院」を創設することに尽力した。とくに「自由ユダヤ学院」の存在は、二〇世紀ユダヤ精神史にとって重要な意味を持っている。ブーバーの他に、レオ・シュトラウスやエーリッヒ・フロム、ゲルショム・ショーレムなどのユダヤ人思想家がそこで教鞭を執り、聖書やヘブライ語、ユダヤ思想を教えていたのであった。

さて、ユダヤ教を自らの宗教として選んだローゼンツヴァイクの決断は、彼の従兄弟や友人、そして家族を驚かせ、憤慨させもしたが、彼の師であるマイネッケもまたその一人であった。彼は、自伝『シュトラスブルク—フライブルク—ベルリン 1901-1919』のなかで、ローゼンツヴァイクについて次のように記している。

さらにわたしは、学問において名の知れることになったこのサークルのユダヤ系のメンバー、フランツ・ローゼンツヴァイクに言及する。彼は、わたしの『世界市民主義と国民国家』におけるヘーゲルの章によって刺激され、ヘーゲルと国家をめぐる詳細な書物を書いた。また彼は、戦争の後、彼が恐れたようにドイツ的理想の最終的な崩壊に心を揺さぶられ、精神化されたユダヤ教のなかに (in einem vergeistigten Judentum) 再び先祖から受け継いだ使命を見出そうと考え、マルティン・ブーバーと一緒に活動した。その後、ローゼンツヴァイクは苦痛に満ちた麻痺に襲われ、最終的にその麻痺に負けてしまった。彼が死んだ後に残った〔わたしの手元にある〕重苦しい手紙は、フラ

イブルク時代が過ぎても多くのことを含んでいる。¹¹⁰

この自伝が書かれたのは、第二次世界大戦後の一九四九年である。ローゼンツヴァイクは一九二九年にこの世を去っているのです、ちょうど二〇年後のローゼンツヴァイクをめぐるマイネッケの印象ということになるだろう。しかし、果たしてマイネッケはローゼンツヴァイクがユダヤ教に立ち返った真の動機を理解していたのであろうか。マイネッケによれば、ローゼンツヴァイクがユダヤ教を再び選んだのは「ドイツ的理想の最終的な崩壊」にその原因があった。たしかに、第一次世界大戦の体験は彼に対して重大な影響を及ぼした。それは、彼が研究していたヘーゲルの歴史哲学の破綻を意味していたのである。その証拠に彼は、戦争のために先延ばしになっていた『ヘーゲルと国家』の出版に際して、新しい序文を書き、次のように言っている。

ひとは今日、ドイツの歴史を書くための勇気を今さらどこで手に入れるべきかを、わたしは知らない。当時、この本が成立したとき、内外でのビスマルク国家の息を詰まらせるような窮屈さが、自由な世界の息吹が感じられる国家へと広げられるような希望があった。……〔しかし〕結末は異なっていた。瓦礫の街が、かつて国家が立っていた場所を示している。¹¹¹

敗戦はローゼンツヴァイクにドイツ国家への疑念を呼び起こした。戦前にあった彼のわずかな希望も打ち砕かれた。彼は続けて言う。

今日であればもはや書かなかったであろうこの本に、わたしはほとんどまったく手を加えることができなかつた。残されていることは、昔のままと同じよう出版することだけである。それゆえ、この本は原点、そして意図において戦前の精神の証言なのであり、一九一九年の「精神」の証言ではないのである。¹¹²

なるほどローゼンツヴァイクにとって敗戦は間違いなく精神的変化を彼にもたらした。この意味では、マイネッケの記憶は正しい。しかし、彼の知っているローゼンツヴァイクはあくまで学者としてのローゼンツヴァイクであり、彼の深みに達したユダヤ教理解にまでマイネッケの眼差しが届いていたかは疑問である。しかも、ローゼンツヴァイクがユダヤ教に立ち返ったのは、何も戦争のショックだけが原因ではなく、当時の学問的状况にも多くの不満をもっていただからである。

『ヘーゲルと国家』を出版したころ、マイネッケはローゼンツヴァイクに大学の職を紹介しようとした。当時のドイツで、ユダヤ人が大学に職を得ることはけっして簡単なことではなかった。歴史学者としてマイネッケの名声とローゼンツヴァイクの豊かな才能があつてこそ、この計画も実現できるはずであった。しかし、ローゼンツヴァイクはこのマイネッケの申し出を断った。一九二〇年八月三〇日付けのマイネッケ宛ての手紙のなかで、この問題について語られているので、少し詳しくこの手紙を見てみよう。

ローゼンツヴァイクは、マイネッケが『ヘーゲルと国家』に対して好意的な評価を寄せてくれたことに感謝し、まだ出版されていない第二巻が早く彼の手元に届くことを望んでいる。しかし、このような儀礼的な挨拶の後、ローゼンツヴァイクはすぐになぜマイネッケの用意してくれた大学の職を断ったかを説明し出す。まず彼はベルリンでマイネッケと会ったときに感じた強い違和感を率直に吐露する。「わたしは、あなたにわたしの歩みの人格的な必然性 (die persönliche Notwendigkeit meines Ganges) を納得させることに上手くいきませんでした」¹¹³。

言うまでもなく、ローゼンツヴァイクがマイネッケに伝えることができなかったことは、大学の職の辞退だけでなく、彼がユダヤ教に立ち返った理由とその意義である。さらにローゼンツヴァイクは、自分とマイネッケとの対話が上手くいかなかった理由を、次のように分析している。

……わたしはあなたにわたしにとって決定的に重要な人格的なものを客観的なものから明確にしようとしたこと、なるほどこれがベルリン

でのわたしの過ちだったのです。¹¹⁴

「わたしの歩みの人格的な必然性」や「人格的なもの」とはもちろんユダヤ教のことを示している。ローゼンツヴァイクにとってユダヤ教とは、けっして自分の外側にある「客観的なもの」でも、学問的な客観的な言葉で説明できるものではなく、彼の人格と重なり合うきわめて内面的なものであった。さらにローゼンツヴァイクは、彼がユダヤ教に立ち返ることを決断した一九一三年の出来事について、次のように語っている。

一九一三年、わたしにとって何かが起きました。もしわたしが一度それについて語らなければならないのであれば、それは崩壊 (Zusammenbruch) という名前以外では呼ぶことのできないものです。わたしは突然瓦礫の街の上に自らが立っていることを感じたのです。あるいは、むしろわたしが気づいたことは、わたしが歩んだ道は非現実性に挟まれた道に通じているということです。要するに、それはわたしにわたしの才能もしくは諸々のわたしの才能を示すだけの道だったのです。わたしはこのような才能に従属することや、自己に仕えることを無意味だと感じました。¹¹⁵

彼は、さらにこれまでの自らの学問的な営みを、「意味も目的もなく、自らのうちで漂い飽くことのない形式へのわたしの欲求」¹¹⁶とみなし、手厳しく自己批判をしている。こうして彼は、自らの歴史研究もまた単なる形式への欲求や自己探求であったことを告白する。「わたしは、わたしの断片的な才能の只中でわたし自身を探求しました」。彼にとってこれまでの学問は、自己にのみ奉仕するものであった。ここにローゼンツヴァイクがフランクフルトに「自由ユダヤ学院」を創設した理由がある。彼の目には従来の学問、とりわけ歴史学があまりに細部や客観的な叙述にこだわりすぎ、人間の生における人格的な側面を捉えることができないと映った。それゆえ、彼は歴史家であることを放棄しただけでなく、当時の学問そのものに

対しても厳しい批判を浴びせたのであった。

わたしは（完全に大学教授の資格を得ることのできる）一人の歴史家から（完全に大学教授の資格を得ることのできない）一人の哲学者になりました。……しかし、本質的なことは、わたしにとって学問がもはやまったく中心的な意味をもっていないということであり、それ以来、わたしの生は「暗い衝動」(dunkler Drang)によって規定されているということです。わたしはその暗い衝動に「わたしのユダヤ教」(mein Judentum)というたった一つの名前しか最終的には与えることができないことをはっきりと意識しています。あらゆる過程の学問的な側面、つまり歴史家が哲学者に変わったということは、結果に過ぎないのです。しかし、この結果は「わたしが見た幽霊は悪魔ではなかった」という幾度も歓迎すべき証明書を、わたし自身にもたらしたのです。今日、わたしは七年前よりも足を広げて世界のうちに立っていると信じています。間もなくフランクフルトにあるカウフマンで刊行される『救済の星』の著者は、『ヘーゲルと国家』のそれとは別の種類の著者なのです。しかし、最終的にはこの新しい書物でさえ単なる一冊の書物にすぎないのです。¹¹⁷

ローゼンツヴァイクは、ここではっきりとこれまで歩んできた歴史家の道を放棄し、大学のなかに身をおくことさえ拒否している。既存の学問が彼の思想の中心的な場所を占めることはすでにできなかつた。歴史家としての仕事であった『ヘーゲルと国家』は、もはや彼の著作ではない。新しいローゼンツヴァイクは、『救済の星』のなかにだけ見出すことができるのである。マイネッケが『救済の星』を読んだかどうかは定かではない。もし一九一三年にローゼンツヴァイクを見舞った「崩壊」の経験と、そこから立ち現れユダヤ教への劇的な回帰を促した彼の生のなかにある「暗い衝動」を、マイネッケが理解できなかつたのであれば、当然ローゼンツヴァイクが燃えるような情熱のなかで書いた『救済の星』は、マイネッケの眼

には不合理な書物に見えたかも知れない。マイネッケであれトレルチであれ、厳密な歴史研究に基づいて学問を展開してきた彼らにとって、ローゼンツヴァイクの世代があまりに「生」の高揚を強調し、時にはニーチェ的なまでに歴史を嫌悪することに対して、けっして賛成することはできなかったはずである。マックス・ウェーバーが「職業としての学問」のなかで青年たちの熱狂を戒めているのは、有名な話である¹¹⁸。

マイネッケとローゼンツヴァイクの間には、たしかに埋まることのない溝があり、悲劇的なほどに彼らの関係はすれ違いを見せている。ローゼンツヴァイクはこれまで行なってきた学問、とりわけ歴史学は自己やその才能に従属することであったことをマイネッケに告げたが、それに代わって彼の目的になったのは「人間への奉仕」(der Dienst an Menschen)¹¹⁹であった。この目的はけっして大学や既存の学問では達成できないと、ローゼンツヴァイクには感じられた。しかし、すれ違いがあるのは彼らの間だけではない。それは単なる師弟関係に限定されない世代間のすれ違いを意味しており、バルトとトレルチの間に思想的な隔たりを見ることができるよう、バルトと同年であるローゼンツヴァイクのなかには、マイネッケに対するアンビヴァレントな感情が横たわっていた。このことをもっともよく表しているのが、「歴史家から哲学者へ」、言い換えれば「歴史から生へ」というローゼンツヴァイクの思想的变化である。歴史家ローゼンツヴァイクが書いた『ヘーゲルと国家』は、哲学者・ユダヤ人ローゼンツヴァイクが書いた『救済の星』に席を譲る。しかし、疑問はまだ残る。先に引用した手紙の最後にはこうある。「しかし、最終的にこの新しい書物でさえ単なる一冊の書物にすぎないのです」。ローゼンツヴァイクにとって、彼が全身全霊を傾けて書いた『救済の星』は一冊の書物にすぎなかったし、書物の域を出るものではなかった。いずれにせよ彼が求めているのは、歴史家、学問、そして書物とは別なるものであった。それでは、ローゼンツヴァイクがマイネッケに背を向けてまで探求しようとしたのは何であったのだろうか。われわれは、最後にローゼンツヴァイクの特徴的な思想を考察して、彼の思想に内在するディレンマを見てみよう。

第四節 「実存への跳躍」と「歴史からの跳躍」?

「もはや書物ならざるもの」(NichtmehrBuch) — これは、ローゼンツヴァイクが『救済の星』の入門書として書いた「新しい思考」“Das neue Denken”(1925)という論文のなかにてでくる言葉である。五〇〇頁近くに及ぶ『救済の星』があまりに難解であったために、彼は自らの思想のエッセンスを簡潔にまとめた「新しい思考」を書かざるを得なかった。しかし、このタイトルは同時に、ローゼンツヴァイクの思想がヘーゲルのような観念論的な哲学とは異なることを示している。彼によれば、古代ギリシアからヘーゲルに至る西洋哲学は「古い哲学」であり、人間を無時間的な相で捉えようとし、人間が持っている人格や生の躍動を適切に理解することはできない。それゆえ、彼の「新しい思考」はこれまでの無時間的な世界から時間的な世界へ帰還することを意味する¹²⁰。

さて、先にわれわれが考察したマイネッケへの手紙にあるように、ローゼンツヴァイクが『救済の星』を「一冊の書物にすぎないのです」と言ったことは、実は彼の最終的な目的地が「もはや書物ならざるもの」であったことを示している。論文「新しい思考」の最後にはこうある。

ここで書物は閉じられる。さて、なお次に到来するものは、すでにして書物の彼方(jenseits des Buchs)であり、書物から離れ出て、もはや書物ならざるもの(NichtmehrBuch)へと向かう「門」(Tor)である。……この書物の歩みが、その限界で書物たることをやめることによつてのみ贖われるという認識、それがもはや書物ならざるものである。終点、それは同時に始まりであり、中間である。つまり、書物を終えることは日常的な日々の生活の只中へと歩み出ることなのである。¹²¹

この引用にある最後の文章は、ローゼンツヴァイクの思想をもっともよく表している。「日常的な日々の生活の只中へと歩み出ること」、これこそが「歴史家から哲学者へ」、「歴史から生へ」という思想的展開を遂げた哲学者

ローゼンツヴァイクの立場である。彼にとって哲学は特権的な行為ではなく、真摯に生きる人間が自ずと関わらなければならない日常的な行為なのである。「誰もが、一度は哲学しなければならない。己が立ち、生きている場所から誰もが一度は自分の周囲を見回さなければならない」¹²²。具体的日常世界のなかで生きる人間は、あくまで自分の立っている場所から世界を見渡すのであって、どこか遠い、自分が立ち得ないところから特権的に世界を展望しているわけではない。かくして『救済の星』の最後は次のような文章で締めくくられている。

「単純にあなたの神とともに歩みなさい」——この言葉が門の上に、人間がそのなかでは生き続けることができない、神の聖所の秘密に満ちた驚くべき輝きから外へと通じている、門の上に書かれている。しかし、門の扉は外のどこに向かって開かれているのだろうか。あなたはそれを知らないのか。この生活のなかへである（Ins Leben）。¹²³

このように、哲学者ローゼンツヴァイクは人間の生について語り続けた。しかし、ローゼンツヴァイクには哲学者とは異なるもう一つの顔があった。先のマイネッケへの手紙のなかで、彼は「わたしのユダヤ教」という言葉を使っていることを思い出していただきたい。哲学者ローゼンツヴァイクは、ユダヤ人ローゼンツヴァイクでもあった。そして、彼の特異な歴史理解が表れるのも、彼のユダヤ教・ユダヤ人理解との関連においてである。

すでに述べたように、ローゼンツヴァイクの歴史観はヘーゲルの歴史哲学から大きな影響を受けている。「国家なき世界史はない」¹²⁴ というローゼンツヴァイクの言葉は、ヘーゲルの影響あるいはマイネッケの下で学んだヘーゲルの影響以外の何物でもない。それゆえ、国家なき民であるユダヤ人はヘーゲル的な意味での世界史から排除されることになる。しかし、ローゼンツヴァイクはこの議論を逆手にとって、諸国家や諸民族に対して次のようにユダヤ人の永遠性を宣言するのであった。

永遠の民族の真の永遠性は、国家や世界史とはつねに無縁であり、不快なものにとどまっている。世界史のエポックにおいて国家がその鋭い剣で時代という成長する木の皮へと刻みつける永遠性の時間に対して、永遠の民族は無頓着にそして冷静に毎年、自分の永遠の生命の幹のまわりに年輪を重ねていく。この静かでまったくわき目をふらない生に対して世界史の力は碎け散る。¹²⁵

ローゼンツヴァイクにとって、国家が宣言する永遠性は偽りの永遠性である。真の永遠性に達しているユダヤ人は、国家や世界史の流れとは別なる歴史を歩んでいる。したがって、ユダヤ人はどこにいても永遠性に参与することができる。「世界は、ユダヤ人にとって『此岸の世界』から『来るべき世界』へとすり抜けるように行き来できる幾つもの通路で満たされている」¹²⁶。つねに戦争や革命によって翻弄されている世界史、あるいは生成しては消えていく諸々の出来事に満たされた歴史に、ユダヤ人は無関心である。それゆえ、ユダヤ人が歴史主義の問題に苦悩することはない。なぜなら、彼らが先祖から受け継いできた、「血縁だけが将来への希望に現在のなかでの保障を与えるからである」¹²⁷。生成流転する歴史はユダヤ人の永遠性の保証にはなり得ない。かくしてローゼンツヴァイクのユダヤ人理解は、反歴史主義の色合いを濃厚に帯びることになる。トレルチやマイネッケのように歴史主義の立場に立って思索を展開したのとは全く違い、ローゼンツヴァイクは歴史の地平そのものから立ち去ってしまい、いわば「メタ歴史」とでも言うべき地平でユダヤ人について語る。

このローゼンツヴァイクの思想をマルティン・ハイデガーのそれと鋭く対立させたのが、カール・レーヴィットであった。彼は、ローゼンツヴァイクをハイデガーの「真にその名にふさわしい同時代者」¹²⁸とみなしている。しかし、彼の目的はハイデガー批判にあった。レーヴィットによれば、「ハイデガーは、ヘーゲルにいたるまで力をもっていたギリシア的・キリスト教的伝統、つまり、常住で永続的なものを真なる存在とみなすような伝統を破壊し、有限な時間こそが存在の『意味』であり、永遠が幻影でしか

ないことを証示するところまで進んでいった」¹²⁹。つまり、ハイデガーによって徹底的に時間化された真理と実存、あるいはこう言ってよければ、ハイデガーの歴史主義が彼を決断主義とナチスへと導いた原因である、というのがレーヴィットの主張であった。これに対して、歴史や政治から遠く離れた場所で思索するローゼンツヴァイクは、「永遠の真理というダビデの星を時間のただなかで主張しようという恵まれた立場にあった」¹³⁰。かくしてレーヴィットの目から見れば、ハイデガーとは対照的にローゼンツヴァイクは歴史主義の危機を回避することができたはずである。

しかし、問題はもっと複雑なように思える。たしかにわれわれもまた何度か強調してきたように、ローゼンツヴァイクの思想的変化は「歴史家から哲学者へ」、「歴史から生へ」、「アカデミズムからユダヤ教の信仰へ」という幾つかの相で捉えることができた。この線にそったローゼンツヴァイク解釈は、トレルチの言うニーチェ的な「学問に対する過激な嫌悪と根本的な反歴史主義」という立場に限りなく接近することにもなる。この点でわれわれの興味を引くのは、ホーニヒスハイムの次のような報告である。

……すでに第一次世界大戦前に、ドイツでは各方面において、ブルジョア的生活様式、大都市文化、目的合理性、数量化、科学の専門化およびその他の当時忌むべきものと考えられたあらゆる現象を回避しようとする傾向が現われていた。前述のルカーチやブロッホ、エーレンベルクやローゼンツヴァイクはこのような傾向に属するものであった。それをネオ・ロマン主義と呼んでよいなら、このようなネオ・ロマン主義は、たとえそれがどんなに隠れたものであっても、やはり多くの細流によって古いロマン主義と結びついていたのである。ただそのいくつかを挙げると、ショーペンハウアー—ニーチェの系譜、および後期シェリング—コンスタンティン・フランツ、レンブラント・ドイツ主義者、青年運動の系譜などがその例として挙げられよう。¹³¹

はたしてローゼンツヴァイクは、ニーチェ的系譜に棹さすネオ・ロマン主

義的な反歴史主義の立場に立っているのでしょうか。それともむしろ後期シェリング的な系譜に属しているのでしょうか。われわれの見るところ、後期シェリングの影響が大きいと思われるが、この点は今後さらに究明されるべき重要な点である。しかし、いずれにせよローゼンツヴァイクの立場は、少なくとも表面的には、ネオ・ロマン主義的な反歴史主義にきわめて近い。

ところが、ローゼンツヴァイクと歴史主義の関係は、研究者の間でも見解の分かれる微妙な問題を含んでいると言わざるを得ない。例えば、デービッド・N・マイヤースは、ローゼンツヴァイクをバルトを始めとするプロテスタントの反歴史主義者に並ぶ思想家と見なしたり、「ローゼンツヴァイクと彼のプロテスタントの同時代人との間に全体的な調和」を主張したりすることは、あまりに皮相的であるかもしれないと留保しながらも、ローゼンツヴァイクの思想は「神学的反歴史主義者」¹³² と呼ばれる流れのなかで理解されるべきである、との見解を示している。もちろん、プロテスタント神学者とユダヤ人思想家を比較するマイヤースの議論は、思想史的な観点から見ても興味深い議論であり、われわれとしても歴史主義というコンテクストを設定して彼の思想を考察している以上、ローゼンツヴァイクを何もユダヤ人思想家との関連のなかに閉じ込めておく理由はない。しかし、マイヤースの興味深い視点にもかかわらず、彼に従ってローゼンツヴァイクの思想的変化を「実存への跳躍」と「歴史からの跳躍」¹³³ と特徴づけ、彼を「神学的反歴史主義者」という名の下に類型化することに、われわれは戸惑いを覚えざるを得ない。

これに対して、マイヤースの議論とは正反対にローゼンツヴァイクを「歴史主義者」と見なす者もいる。レオーラ・バトニツキーによれば、ローゼンツヴァイクはユダヤ人、とくに近代以降のユダヤ人のなかに、「時間的なものと聖なるものとの間の交渉」¹³⁴ を見出し、ガダマー的な解釈学的伝統に立ちながら、「歴史は真理を構成し、ユダヤ的伝統はユダヤ民族のために真理の歴史を具体化する」と考えた、と論じている¹³⁵。

いずれにせよ、ローゼンツヴァイクと歴史主義との関係に関しては、彼

の思想を安易に類型化することを拒む重要な問題が潜んでいると言えるであろう。これらのことを考慮すれば、われわれは「実存への跳躍」と「歴史からの跳躍」とも表示されるローゼンツヴァイク解釈を、根本的に見直されなければならないであろう。彼の政治観についても同様のことが言える。というのも、ユダヤ人にとって国家は何ら関心事ではなかったと言いながらも、実はローゼンツヴァイク自身は、当時のドイツの政治的状况に多大な関心を寄せていたことが、最近新しい手紙によって判明したからである¹³⁶。

マイネッケとの間に決定的なすれ違いを見せ、歴史家から哲学者そしてユダヤ人に劇的に変化を遂げたローゼンツヴァイクは、たしかにトレルチやマイネッケとは異なった立場に立っていた。しかし、われわれがすでに見たように、トレルチとマイネッケの間にさえ微妙なすれ違いが存在していた。あるいはまた、もしわれわれがローゼンツヴァイクをバルトと同じ立場におくとすれば、これまた大きな過ちを犯すことになるであろう。第一次世界大戦という世界史的イベントに直面し、歴史家の訓練をうけ、しかもヘーゲル学者であったローゼンツヴァイクは、あるいは過剰なまでに歴史意識を吸い込んでいたのかもしれない。あれほどまでに人間の「生」を強調したローゼンツヴァイクにとって、歴史なき生は彼が批判してやまなかった「古い哲学」といかなる違いがあるのでしょうか。トレルチとマイネッケは、各々独自の仕方で歴史主義に深く関わっている。ローゼンツヴァイクもまた、けっしてわかりやすくはないが、独自の言語を用いながら——事柄的には間接的な仕方で——歴史主義の問題に関与している。その際、ローゼンツヴァイクにおいて顕著な点は、歴史家と哲学者という精神的ディレンマのみならず、ユダヤ人という実存的ディレンマが、歴史主義の問題をめぐる彼の苦悩に拍車をかけたことである。ここにローゼンツヴァイクがトレルチやマイネッケと異なっている点があるが、それにもかかわらずそこには《非連続の連続》ともいえる事柄上の連続性が存在している。

むすびにかえて

以上、われわれは歴史主義の問題を軸にして、トレルチ、マイネッケ、そしてローゼンツヴァイクの思想を考察してきた。トレルチとマイネッケはこれまで歴史主義の問題をめぐる種々の「共同戦線」を張ってきたかのように受け取られてきたが、実は必ずしも同一の思想を保持していたわけではなく、両者の間には微妙かつ意味深長な差異があったことが明らかになった。また、マイネッケとローゼンツヴァイクの間には、すれ違ひともいふべき師弟関係があり、そこにはけっして埋めることのできない溝が存在していたこともわかったかと思う。いずれにせよ、それぞれの直接的、間接的な人間関係や思想上の差異は、すでに本論で論じられているので、ここでくり返すことはしない。むしろ最後に指摘しておきたいことは、歴史主義というコンテクストをわれわれが設定したことの思想史的意義についてである。

我が国における二〇世紀初頭のドイツ精神史研究は、ヒトラーの時代も含めてかなりの数にのぼる蓄積を有している。しかし従来の研究は、「ドイツ人」と「ユダヤ人」、「カトリック」、「プロテスタント」、そして「ユダヤ教」という区分を前提にして、狭い思想的影響関係のなかで展開されてきた感がある。これに対してわれわれが設定した歴史主義というコンテクストは、これまでの類型化された思想史研究を根本的に見直す可能性を秘めているように思われる。例えば、従来のローゼンツヴァイク研究は、ブーバーやコーエンといったユダヤ人思想家のサークルのなかで研究される傾向があったが、本論でも言及したマイヤースの研究は、ローゼンツヴァイクをバルトと比較するという視点に立って、彼の思想を論じている。ローゼンツヴァイクに限らず、ショーレムやヴァルター・ベンヤミンなどのユダヤ人思想家も、幼年時代からキリスト教の書物に頻りにふれていたことが彼らの日記や手紙からわかっており、ユダヤ系思想家をキリスト教思想との連関において考察することは、今後の思想史ないし精神史研究にとって、きわめて有益な視点を示唆することになるであろう。

われわれが本稿で考察したトレルチ、マイネッケ、ローゼンツヴァイクは、各々、学問的立場には少なからぬ相違があり、とりわけローゼンツヴァイクの場合には、世代も信仰も前二者とは異なっている。しかしこの三者は、歴史主義という同一の時代的コンテクストのなかで思考したのである。さらにハイデガーやカール・シュミットといった思想家の名前をここに連ねることもできよう。なぜなら、しばしば彼らの思想を特徴づける際に用いられる「決断主義」という用語は、歴史主義に対する反動から生み出されたものだからである¹³⁷。

歴史を歴史によって克服する、歴史に対して観照的な態度を貫く、あるいは決断によって歴史自体を無効にする、それぞれ関わり方は違いますが、立っている地平は同一である。トレルチ、マイネッケ、ローゼンツヴァイクは、直接的あるいは間接的に、近代特有の問題である歴史主義と取り組んだのである。同時代あるいは次世代のバルトやティリッヒやハイデガーなどが、それぞれ独自の仕方でも解決しようとした問題も、本質的には同一の問題に関わっていると見ることができる。歴史主義の地平はそれだけ広大で、われわれの認識能力をはるかに超えた次元と深さを含んでいる。しかしそれでもなお、われわれは歴史主義の問題を回避することはできない。「真理の相対化」が「価値の多元化」と名前を変えて跋扈している今日、規範の再建が緊急の課題となっている。この意味では、トレルチ的な問題意識は、けっして過去のものではなくむしろきわめてアクチュアルなものである。そうであるとすれば、歴史主義というコンテクストに立脚して、二〇世紀初頭のドイツの思想を研究しようとするわれわれの試みは、けっして無意味なものでも時代錯誤的アナクロニスティッシュな企てでもなかろう。歴史が人間の生と深く関わっている以上、歴史主義の問題は、とりわけ近代以降の時代に生きる人間にとって、不可避の問題であり、またそのようなものとして難問であり続けるであろう。

註

- 1 たとえば、西村貞二『現代ドイツの歴史学』（未来社、1968年）107-118頁所収の論文「トレルチとマイネッケ — ある友情の記録 —」や、同一著者による『ヴェーバー、トレルチ、マイネッケ — ある知的交流 —』（中公新書、1988年）など。外国語文献としては、Gustav Schmidt, *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie: Untersuchung zu den politischen Gedanken von Meinecke-Troeltsch-Weber* (Lübeck und Hamburg: Matthiaesen Verlag, 1964) が、ウェーバーを加えた三者の政治思想を比較検討している。
- 2 パウル・ホーニヒスハイム『マックス・ウェーバーの思い出』（大林信治訳、みすず書房、1972年）、43-44頁。Cf. Paul Honigsheim, *On Max Weber*, trans. Joan Rytina (New York: The Free Press, 1968), 24.
- 3 トレルチ研究者のF.W. グラーフによれば、ローゼンツヴァイクは当時「フライブルクから（ハイデルベルクに）非常に頻繁にやって来た」という。Cf. Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 4, *Rezensionen und Kritiken (1901-1914)* (Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 59. また、ローゼンツヴァイクの従兄弟であるハンス・エーレンベルクが一九二〇年にトレルチと密接な関係にあり、彼の下で福音主義神学 (evangelische Theologie) を研究していたことも、グラーフによって指摘されている。そうであれば、エーレンベルクを通してトレルチにもローゼンツヴァイクの情報が何らかのかたちで伝わっていたとも考えられるだろう。Friedrich Wilhelm Graf, “Rosenzweig im Netz,” *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9. Oktober 2002, 3 (N).
- 4 Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922; 2. Neudruck, Aalen: Scientia Verlag, 1961), 247; cf. 181, 190.
- 5 Cf. Sabine Wagner, “Die Privatbibliothek von Ernst Troeltsch,” *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* XII (1999), 33-68.
- 6 Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher. 1Band 1900-1918*, herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheimann unter Mitwirkung von Bernhard Casper (Hague: Martinus Nijhoff, 1979), 306, 328, 579; Franz Rosenzweig, *Briefe*, unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig (Berlin: Schocken Verlag, 1935),

- 145, 710.
- 7 Karl Barth, *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge*, Bd. 2 (Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag, 1951), 8.
- 8 Walter Bodenstein, *Neige des Historismus: Ernst Troeltschs Entwicklung* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1959), 207.
- 9 Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 772.
- 10 Friedrich Wilhelm Graf, “Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistoristisches Geschichtsdenken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre,” in W. Küttler, J. Rüsen, & E. Schulín (Hrsg.), *Geschichtsdiskurs 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880-1945* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1997), 217-244.
- 11 Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1912; 2. Neudruck, Aalen: Scientia Verlag, 1977), 979.
- 12 Ernst Troeltsch, “Meine Bücher,” in *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, herausgegeben von Raymund Schmidt, Bd. 2 (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1921), 161.
- 13 Ibid., 162.
- 14 Ernst Troeltsch, “Meine Bücher,” in *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, herausgegeben von Raymund Schmidt, Bd. 2 (2. Aufl., Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1923), 166. この引用箇所は第二版における加筆部分である。
- 15 Ernst Troeltsch, “Christenthum und Religionsgeschichte,” *Preußische Jahrbücher*, Bd. 87 (Heft. 3, März 1897), 421.
- 16 Ernst Troeltsch, “Geschichte und Metaphysik,” *ZThK* VIII (1898): 69.
- 17 Troeltsch, “Meine Bücher,” in *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (2. Aufl., 1923), 175-176. これもまた第二版における加筆部分である。
- 18 Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 110.
- 19 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924), 33, 37, 41, 59, 60.
- 20 Ibid., 20.
- 21 Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 2. Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1912), 58.

- 22 Toshimasa Yasukata, *Ernst Troeltsch: Systematic Theologian of Radical Historicality* (Atlanta: Scholars Press, 1986).
- 23 Ernst Troeltsch, "Die Krisis des Historismus," *Die neue Rundschau* 33, I (1922), 573.
- 24 Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 102.
- 25 Ibid., 104.
- 26 Troeltsch, "Die Krisis des Historismus," 574.
- 27 Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 106.
- 28 Troeltsch, "Die Krisis des Historismus," 575.
- 29 Cf. Ibid., 575.
- 30 Ibid., 577.
- 31 Ibid.
- 32 Ibid., 579.
- 33 Ibid., 579-580.
- 34 Ibid., 582.
- 35 Ibid., 583.
- 36 Ibid., 584.
- 37 Ibid., 585.
- 38 Ibid., 586.
- 39 言うまでもなく、これは『反時代的考察』の第二考察の「生に対する歴史の利害」において提起された問題である。ニーチェによれば、歴史の過剰は生に敵対し、生を危険に陥れる。むしろ現在と未来のためにこそ歴史は要求されるのであり、現在の最高の力から発してのみ、過去を解釈することが許される。これが歴史主義についてのニーチェの分析と問題解決の骨子である。
- 40 Ibid., 586.
- 41 Ibid., 588.
- 42 Ibid., 589.
- 43 Ibid.
- 44 Friedrich Meineck, "Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus," in *Werke*, Bd. 4, *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte* (Stuttgart: K.F. Koehler Verlag, 1965), 368. なお、引用に際しては『國家と個性』(中山治一訳, 筑摩書房, 1944年)所収の「エルンスト・トレールチュと歴史主義の問題」を参照しつつ、必要に応じて訳文に手を入れたので、邦訳書の頁数はいちいち示さないことにする。

- 45 Ibid., 369.
- 46 Ibid..
- 47 Ibid., 370.
- 48 Ibid., 371.
- 49 Ibid. 原文の典拠は Ernst Troeltsch, “Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht,” *Historische Zeitschrift* 106 (1911), 264.
- 50 Meinecke, “Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus,” 371–372.
- 51 Ibid., 372.
- 52 Ibid., 372–373 (傍点筆者). マイネッケは後の版ではここに注釈を施し、この点に関しては自分の著書『歴史主義の成立』と比較されたい、と述べている。
- 53 Ibid., 373–374.
- 54 Ibid., 374.
- 55 Ibid., 375.
- 56 Ibid.
- 57 Ibid., 377–378.
- 58 Friedrich Meinecke, *Werke*, Bd. 3, *Die Entstehung des Historismus* (Stuttgart: K.F. Koehler Verlag, 1965), 1. 研究にあたっては、『歴史主義の成立』上・下巻 (菊盛英夫・麻生建訳, 筑摩叢書, 1967年) を参照したが、引用に際しては必要に応じて原典から訳し直した。筆者が感じた一つの問題点は、訳者たちが *abendländisch* という語を「西欧」と訳出していることである。しかしマイネッケがこの語を用いる場合には、西欧ではなくヨーロッパ全体あるいは普遍的ヨーロッパを指している。「西欧」(*Westeuropa*) という概念は、トレルチの『ドイツ精神と西欧』*Deutscher Geist und Westeuropa* (1925) に最もよく示されているように、トレルチやマイネッケの時代にはドイツを含まず、むしろドイツや「中欧」(*Mitteleuropa*) と対立する英仏などの諸国を意味している。したがって、*abendländisch* という語を「西欧」と訳すと、マイネッケが語っていることの真意がうまく伝わらない恐れがある。
- 59 Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 2.
- 60 Ibid.
- 61 Ibid.
- 62 Cf. Friedrich Meinecke, “Geschichte und Gegenwart,” in *Werke*, Bd. 4,

- Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, 98.
- 63 Friedrich Meinecke, “Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens,” in *Werke*, Bd. 4, *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, 342-343.
- 64 Ibid, 345.
- 65 Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 2-3.
- 66 これについては、ヴィンデルバントの『歴史と自然科学・道徳の原理に就て』（篠田英雄訳、岩波文庫、1942年）とリッケルトの『文化科学と自然科学』（佐竹哲雄・豊川昇訳、岩波文庫、1967年）を参照のこと。
- 67 Ernst Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa*. *Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, herausgegeben von Hans Baron (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1925) を参照のこと。
- 68 Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 6.
- 69 Ibid.
- 70 この書に収められていた論文の多くは、現在では『著作集』*Werke* 第四巻に収録されているが、一部は第七巻に収まっている。
- 71 Meinecke, “Geschichte und Gegenwart,” 96. 邦訳は『歴史的感觉と歴史の意味』（中山治一訳、創文社、1972年）、12頁。
- 72 Ibid., 97. 邦訳14頁。
- 73 Ibid., 97-98. 邦訳15頁。
- 74 Ibid., 98. 邦訳15-16頁（一部修正）。
- 75 Ibid., 101. 邦訳20頁。
- 76 Ernst Troeltsch, *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik* (Berlin: Verlag für Politik und Wirtschaft, 1923), 12-13.
- 77 Ernst Troeltsch, “Der deutsche Idealismus,” in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, herausgegeben von Hans Baron (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1925; Neudruck, Aalen: Scientia Verlag, 1966), 532. もちろん、この論文は一九〇〇年に書かれたものなので、歴史主義の問題に挺身する以前のトロルチの見解である。ところで、一般に“der deutsche Idealismus”という用語——英語の“German Idealism”も同様であるが——は、広狭二義に解しうるもので、狭義には、通常「ドイツ観念論」と訳され、一八世紀から一九世紀にかけてのドイツで現れた一連の哲学体系——カントをそれに含めるか否かは議論が分かれるが、いずれにせよ第一義的には、カント哲学を踏まえて出てくるフィヒテ、シェリン

グ, ヘーゲルの哲学体系——を意味するのに対して, 広義におけるそれは, 上記の三名の哲学者だけでなく, レッシング, ヘルダー, ヤコービ, ゲーテ, シラー, ジャン・パウル, シュレーゲル兄弟, シュライアーマッハー, ノヴァーリスなどを含み, 一七五〇年頃から一八三〇年頃にかけてドイツの精神生活を主導した, 文芸ならびに思想上の広範な運動を指す。それゆえ後者の見方をすれば, シュトゥルム・ウント・ドラング (疾風怒濤), ドイツ古典主義, ロマン主義などもそこに含まれるわけで, この場合には哲学史的概念としての「ドイツ観念論」とは区別して, むしろ「ドイツ・イデアリスムス」と片仮名表記するのが望ましい。トレルチは後者の意味でこの用語を用いているが, それによって意味される内容は, ヘルマン・ノールが「ドイツの運動」と名づけたものとほぼ完全に重なり合っている。Cf. Herman Nohl, “Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme,” *Logos* 2 (1912): 350-359.

78 Troeltsch, “Der deutsche Idealismus,” 533.

79 Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 281. 『トレルチ著作集』第5巻 (近藤勝彦訳, ヨルダン社, 1982年), 92頁。

80 Ibid., 651. 『トレルチ著作集』第6巻 (近藤勝彦訳, ヨルダン社, 1988年), 273頁。

81 Troeltsch, “Die Krisis des Historismus,” 573.

82 Otto Gerhard Oexle, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 119.

83 Otto Hintze, “Troeltsch und die Probleme des Historismus,” in Otto Hintze, *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 329.

84 Ibid.

85 Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *Troeltsch-Studien*, Bd. 11, *Ernst Troeltschs »Historismus«* (Gütersloh: Gerd Mohn, 2000) は, 現代的な視点からなされたこのような再検討の作業の開始を告げるものである。

86 Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 70. 『トレルチ著作集』第4巻, 112頁。

87 Ibid., 78. 『トレルチ著作集』第4巻 (近藤勝彦訳, ヨルダン社, 1980年), 123頁。

88 Ibid., 79. 『トレルチ著作集』第4巻, 124頁。

89 Ibid. 『トレルチ著作集』第4巻, 124頁。

- 90 Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 696. 『トレルチ著作集』第6巻, 337頁。
- 91 Meinecke, “Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus,” 377-378.
- 92 Meinecke, *Werke*, Bd. 4, *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, 382.
- 93 マリアンネ・ウェーバー 『マックス・ウェーバー』(大久保和郎訳, みすず書房, 1963年), 182頁。
- 94 この点については, 前掲の Otto Gerhard Oexle, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus*, とくにその第四章「マイネッケの歴史主義——一つの定義のコンテクストと帰結——」が鋭い議論を展開している。同一著者の論文「トレルチのディレンマ」も随所に一考に値する重要な問題提起を含んでいる。See Otto Gerhard Oexle, “Troeltschs Dilemma,” in Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *Troeltsch-Studien*, Bd. 11, *Ernst Troeltschs »Historismus«* (Gütersloh: Gerd Mohn, 2000), 23-64.
- 95 Martin Buber, “Franz Rosenzweig,” in *Der Jude und Sein Judentum: Gesammelte Aufsätze und Reden* (Gerlingen: Verlag Lambert Schneider, 1993), 801.
- 96 Bernhard Casper, “Responsibility Rescued,” in *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. Paul Mendes-Flohr (Hanover, N.H.: University Press of New England, 1988), 90.
- 97 Paul Mendes-Flohr, “Rosenzweig and the Crisis of Historicism,” in *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, 139.
- 98 Elliot R. Wolfson, “Facing the Effaced: Mystical Eschatology and the Idealistic Orientation in the Thought of Franz Rosenzweig,” *Zeitschrift für Neuere Theologische Geschichte/Journal for the History of Modern Theology* 4 (1997): 45.
- 99 ローゼンツヴァイクの伝記については, 主として次の著作に依拠している。Nahum N. Glatzer, ed., *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, with new foreword by Paul Mendes-Flohr (Cambridge, Ind.: Hackett, 1998); Franz Rosenzweig, *Philosophical and Theological Writings*, translated and edited, with notes and commentary, by Paul W. Franks and Michael L. Morgan (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2000).

- 100 Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher. 1Band 1900-1918*, 87-89. (1908年10月30日, 11月13日, 母親への手紙)
- 101 Paul Mendes-Flohr, "Rosenzweig and the Crisis of Historicism," 141.
- 102 Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, 20.
- 103 Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher. 1Band 1900-1918*, 112-113. (1910年9月26日, ハンス・エーレンベルクへの手紙)
- 104 Ibid., 106. (1910年8月27日の日記)
- 105 Ibid., 94. (1909年11月6日, 両親への手紙)
- 106 ステファヌ・モーゼス『歴史の天使 ローゼンツヴァイク, ベンヤミン, ショーレム』(合田正人訳, 法政大学出版局, 2003年), 60頁。
- 107 Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher. 1Band 1900-1918*, 133. (1913年10月31日, ルドルフ・エーレンベルクへの手紙)
- 108 Ibid., 132-133.
- 109 Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, 25.
- 110 Friedrich Meinecke, "Straßburg-Freiburg-Berlin 1901-1919," in *Werke*, Bd. 8, *Autobiographische Schriften* (Stuttgart: K.F. Koehler Verlag, 1969), 196.
- 111 Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften III: Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, herausgegeben von Reinhold und Annemarie Mayer (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984), 51.
- 112 Ibid.
- 113 Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher. 2Band. 1918-1929*, herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheimann unter Mitwirkung von Bernhard Casper (Hague: Martinus Nijhoff, 1979), 678.
- 114 Ibid.
- 115 Ibid., 679.
- 116 Ibid.
- 117 Ibid., 680
- 118 マックス・ウェーバー『職業としての学問』(尾高邦雄訳, 岩波文庫, 1980年)。
- 119 Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher. 2Band. 1918-1929*, 681.
- 120 この問題については, 論文「新しい思考」の他に『救済の星』の第一部 (Die

- Elemente oder Die Immerwährende Vorwelt) の議論を参照のこと。
- 121 Rosenzweig, *Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, 160.
- 122 Ibid.
- 123 Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften II: Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung von Reinhold Mayer (Hague: Martinus Nijhoff, 1976), 472. この引用の冒頭にある言葉はミカ書 6・8 の言葉である。新共同訳では「へりくだって神とともに歩むこと、これである」となっている。念のためローゼンツヴァイクのドイツ語をここで引用しておけば、以下の通りである。“Einfältig wandeln mit deinem Gott.”
- 124 Ibid., 371.
- 125 Ibid., 371-372.
- 126 Ibid., 390.
- 127 Ibid., 331.
- 128 Karl Löwith, “M. Heidegger und F. Rosenzweig: Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*,” in *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit* (Stuttgart: J.B. Metzler, 1984), 72. 「ハイデガーとローゼンツヴァイク — 『存在と時間』への一つの補遺」(村岡晋一訳, 『みすず』, 1993 年 8 月, 389 号), 60 頁。訳者によれば, この論文は最初 “M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity” というタイトルで *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1942/1943) に掲載されたものである。
- 129 Ibid., 98. 邦訳 (『みすず』 1993 年 10 月, 391 号), 31 頁。
- 130 Ibid. 邦訳 (391 号), 同上。
- 131 ホーニヒスハイム, 『マックス・ウェーバーの思い出』, 127 頁。Cf. Honigshheim, *On Max Weber*, 79.
- 132 David N. Myers, *Resisting History: Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2003), 69. マイヤースは注でグラーフの次の論文を参考にするよう促している。Friedrich Wilhelm Graf, “Die “antihistoristische Revolution” in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre,” in *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, herausgegeben von Jan Rohls und Gunther Wenz (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 377-405.
- 133 Ibid., 105.

- 134 Leora Batnitzky, “On the Truth of History or the History of Truth: Rethinking Rosenzweig via Strauss,” *Jewish Studies Quarterly* 7 (2000): 246.
- 135 Ibid., 248.
- 136 *Die “Gritli”-Briefe: Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, herausgegeben von Inkel Rühle und Reinhold Meyer, mit einem Vorwort von Rafael Rosenzweig (Tübingen: BILAM Verlag, 2002).
- 137 この問題については、クリスティアン・グラーフ・フォン・クロコフ『決断 ユンガー, シュミット, ハイデガー』(高田珠樹訳, 柏書房, 1999年)を参照のこと。