

タイトル	近代ユダヤ哲学におけるヘルマン・コーエン - 『理性の宗教』を読む -
著者	佐藤，貴史； SATO, Takashi
引用	北海学園大学人文論集(78)： 77-106
発行日	2025-03-31

近代ユダヤ哲学におけるヘルマン・コーエン¹

——『理性の宗教』を読む——

佐 藤 貴 史

はじめに —— 忘れられたユダヤ人哲学者

1. (近代) ユダヤ哲学の暫定的定義

——コーエンの思想を分析するための枠組みとして

- (1) 「哲学以前の経験」としてのユダヤ教
- (2) 近代ユダヤ哲学における四つの諸前提
- (3) メシアニズムの 20 世紀

2. コーエンの「相関関係」—— 唯一なる神と人間

3. コーエンのメシアニズム

- (1) 神との和解と人間の悔い改め
- (2) メシア的将来と人類

おわりに —— メシア的時代に向けて

はじめに —— 忘れられたユダヤ人哲学者

「今日、ヘルマン・コーエンの人となりおよびその作品は濃い霧に包まれ

¹ 本論文は、土井道子記念京都哲学基金シンポジウム「〈救い〉の現在」(京都ガーデンパレス, 2024 年 9 月 1 日, 9 月 2 日)での発表原稿に若干の加筆修正を施したものである(もともとのタイトルは「20 世紀ユダヤ哲学とメシアニズム」であった)。伝統あるシンポジウムにご招待くださった杉村靖彦氏, 司会を務めてくださった佐藤啓介氏, また多くの有益な質問をくださった参加者に心から感謝申し上げる。

ているように見える」²——邦訳で全3巻にもわたるピエール・ブーレッツの20世紀ユダヤ思想史は、ヘルマン・コーエン (Hermann Cohen, 1842-1918) の考察を、このような戸惑いの言葉からはじめている。ブーレッツの著作は、いきなり「濃い霧」のなかから出発しなければならなかったのである。たしかにコーエンの息子世代にあたるユダヤ人思想家たちにとっては、コーエンの「同化の形而上学」³、すなわち彼が語るあまりに理想的なユダヤとドイツの共生に付き合うことなど政治的に無理な相談であった。また、哲学界一般においても実存主義や現象学などの登場によって、コーエンが率いる新カント派を読むための積極的理由は消失してしまったかのように思われた。政治的にも哲学的にも〈なぜコーエン〉といわざるをえない状況が久しくあったのではないだろうか。

2018年はコーエン没後100年であった。その年、京都ユダヤ思想学会は「ヘルマン・コーエンにおけるユダヤ教——倫理・政治・科学」と題して学術大会シンポジウムを開催した。そこで当時の会長であった合田正人は没後100年であるにもかかわらず、コーエンを語る声が聞こえてこないことを指摘した⁴。

日本では戦前の一時期、コーエンならびに関連著作は集中的に翻訳され、言及されてきた。そのなかには田辺元に向けて謝辞を残している訳者もあり⁵、おそらく日本語で読める、現時点での唯一のコーエン研究書の著者である佐藤省三は、序において「恩師田邊元先生」⁶の指導に対して深い感謝の言葉を書き記している。しかし同時に合田によれば、「コーエンの紹介

² ピエール・ブーレッツ『20世紀ユダヤ思想家——来るべきものの証人たち I』（合田正人・柿並良佑・渡名喜庸哲・藤岡俊博・三浦直希 [訳]、みすず書房、2011年）、21頁。

³ 同上訳書。

⁴ 合田正人「ヘルマン・コーエンにおけるユダヤ教——倫理・政治・科学」（『京都ユダヤ思想』第10号、京都ユダヤ思想学会）、67頁。

⁵ 同上論文。

⁶ 佐藤省三『コーヘン』（弘文堂書房、1940年）、3頁。

を後押しした田辺はフッサール、ハイデガーの紹介者としてコーエンのフェイドアウトを促進した人物⁷であった。実際の影響力はわからないが、日本においてもコーエンの思想は急速にその魅力を失い、「濃い霧」のなかに消えていったのは事実であろう。

しかし、「濃い霧」がいつまでも漂っているとは限らないはずである。日本ではコーエン研究が活発になってきたとはまだ到底いえないが、英独仏語圏では注目すべき研究が現れはじめている⁸。英語によるコーエン研究は継続的に出版されており、そのなかでもフレデリック・バイザーによるコーエンの知的伝記はここ最近のコーエン研究における一つの到達点である⁹。

本論文のタイトルは「近代ユダヤ哲学におけるヘルマン・コーエン——『理性の宗教』を読む」である。それに基づいて、本論文は大きく見て二つの部分から構成されている。前半では、まずユダヤ哲学の成立に関する問いについて整理したのち、それを近代というコンテクストに配置することで近代ユダヤ哲学を取り巻く状況について解説する。そののち、なぜ20世紀ユダヤ哲学においてメシアニズムの思想が重大な主題として浮上してくるのかという点について言及することで、コーエンの思想を分析するための枠組みを明らかにしたい。後半では、コーエンの遺作『ユダヤ教の源泉からの理性の宗教』のなかから「神と人間の相関関係」と「メシアニズム」の論述に焦点を絞って、シンポジウムのテーマである「救いの現在」について考えてみることにしよう。

⁷ 合田「ヘルマン・コーエンにおけるユダヤ教」, 68頁。

⁸ 渡名喜庸哲は、コーエン研究は「おそらくフランスが現在世界でもっとも蓄積があるのではないかと思います」と書いている。渡名喜庸哲『現代フランス哲学』（筑摩書房〔ちくま新書〕, 2023年）, 128頁。

⁹ Frederick C. Beiser, *Hermann Cohen. An Intellectual Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

1. (近代) ユダヤ哲学の暫定的定義

— コーエンの思想を分析するための枠組みとして

(1) 「哲学以前の経験」としてのユダヤ教

ユダヤ哲学について何事かを書こうと思えば、明示的であろうと暗示的であろうと、そこには《ユダヤ哲学とは何か》、《いかにしてユダヤ哲学は成立したのか》、《そもそもユダヤ哲学は存在するのか》といういくつかの問いが伏在していることに注意を払わなければならない。そのさい、ユリウス・グットマン (Julius Guttman, 1880-1950) の名著『ユダヤ教の哲学』(1933年) は、ユダヤ哲学の定義とその成立状況をめぐる議論の出発点としてほとんど必ずといってよいほど言及されるテキストである。ここでも引用してみよう。

ユダヤ民族は、その固有の力に基づいて哲学的思考へと手をのばしていったのではない。それは外部から哲学を受容したのであり、ユダヤ哲学の歴史 (die Geschichte der jüdischen Philosophie) は異邦の思想を受容する歴史である。そのさい、異邦の思想は〔ユダヤ教〕固有の新しい視点のもとで明らかに手を加えられたのである¹⁰。

ユダヤ教が哲学と出会ったとき、正確に言えば哲学を受け入れたとき、そこでユダヤ哲学がはじまったのであり、ユダヤ哲学とは異邦の思想を受け入れていくなかで、みずからの正当性を主張していくプロセスから成立してきた学的営為である。

¹⁰ Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums* (München: Verlag Ernst Reinhardt, 1933), 9. 本書の日本語訳はユリウス・グットマン『ユダヤ哲学 — 聖書時代からフランツ・ローゼンツヴァイクに至る』(合田正人 [訳], みすず書房, 2000年) であるが、これは注14であげた英訳に基づいた翻訳である。

グットマンは、ユダヤ教と哲学の出会いを三つの時期、すなわちヘレニズム時代、中世、そして近代に見ている。各時代にはそれぞれの時代的特徴を踏まえた出会い方があったわけだが、彼によれば「古代以来、ユダヤ哲学は、その本質にしたがってユダヤ教の〔をめぐる〕哲学（*Philosophie des Judentums*）だった」¹¹。「その本質にしたがって」とあるが、ユダヤ哲学は「宗教的方向性」¹²をその固有の特徴としており、かくしてグットマンはユダヤ哲学を次のように定義しなおす。

それ〔ユダヤ哲学〕は特別な意味において、すなわち一神教的啓示宗教の固有性によって示されているという特別な意味において宗教哲学（*Religionsphilosophie*）である。その一神教的啓示宗教といえは、精神的内実の深遠さによって、またみずから真理たらしとする決然とした要求によって一つの固有の力として哲学に対峙しうるのである¹³。

ユダヤ哲学に特別な意味を与えている「一神教的啓示宗教の固有性」は、グットマンのユダヤ哲学の理解においては宗教の固有性の問題にいい換えることができる。『ユダヤ教の哲学』の英訳に序文を寄せた R. J. ツヴィ・ヴェアプロウスキーによれば、このタイトルには「ひとつのプログラム」が含まれており、その「基本的な方向性」は「ちょうど法哲学者が法について哲学し、芸術哲学者が芸術について哲学するのと同じように、宗教哲学者は宗教について哲学するのである。このようなあらゆる哲学することが含意した前提は芸術、法、宗教のような現実性の諸領域が存在し、それについて哲学できるということである」¹⁴。

¹¹ Ibid., 10.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ R. J. Zwi Werblowsky "Introduction" in Julius Guttman, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz*

当時の思想史的コンテクストに即していえば、リベラルな文化理解の典型として解釈可能であり、また今日であれば本質主義的宗教概念論とみなされ、この立場を受け入れることには大きな抵抗があるかもしれない¹⁵。しかし、文化の諸領域を複数に分割し、その現実的独立性を前提とすることはもはや困難であっても、ユダヤ人にとって——少なくともヘルマン・コーエンにとって——ユダヤ教が確固たる「現実性」として目の前にあるという事実、すなわちユダヤ教を信じているというよりも、ユダヤ教を生きているという現実、ユダヤ哲学の成立を考えるうえで示唆的な側面ももっているのではないだろうか¹⁶。

Rosenzweig, translated by David W. Silverman (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), viii. (R. J. ツヴィ・ヴェアブロウスキー「[ユリウス・グットマン『ユダヤ教の哲学』(英語版)への]序文(訳者解説と翻訳)」佐藤貴史[訳]、『北海学園大学人文論集』第77号、2024年、49-50頁)。

¹⁵ カッシーラーの指摘も参照せよ。「だが18世紀思想においては考察の重心が変化する。自然科学や歴史学、法、国家、芸術などの個々の認識領域が、次第に従来までの形而上学や神学の支配ないし保護から離脱し始める。これらの個々の学問はもはや自分の正当化の根拠を神の概念に期待するのではなく、むしろ個々の学問それ自体がそれぞれ特殊な形式に応じて神の概念を構成し、それを最終的に規定する。一方における神の概念と他方における真理、道徳、法などの概念の関係づけが放棄されたわけではないが、その方向は一変した。いわば指標が交代した。つまり以前は他を根拠づけていたものが今や根拠づけられるものの位置へ、これまで主に他を正当化してきたものが今や正当づけられるものの位置へと追いやられた」。エルンスト・カッシーラー『啓蒙主義の哲学(上)』(中野好之[訳]、筑摩書房〔ちくま学芸文庫〕、2003年)、258-259頁。

¹⁶ 19世紀のユダヤ学者イマヌエル・ヴォルフ(Immanuel Wolf, 1799-1847)はJudenthum (Judentum) を次のように定義している。「ユダヤ学について語ろうとするならば、次のことが自明である。すなわち、ここでのJudenthum という語は、宗教、哲学、歴史、法制度、文学一般、市民生活およびあらゆる人間的事柄に関連しており、ユダヤ人の状況、特質、彼らが成し遂げたもののすべてを示す総体概念として、そのもっとも包括的な意味で

エマニュエル・レヴィナス（Emmanuel Lévinas, 1906-1995）はフィリップ・ネモとの対話のなかで、『聖書』と哲学の関係——正確に言えば「調和」¹⁷——について問われている。レヴィナスは、自分はこの二つの伝統を調和させようとしたことはないとしりながら、次のように答えている。

もし両者がたまたま調和しているとすれば、それはおそらく、あらゆる哲学的な思考が哲学以前の経験をその根拠とするからであって、また、私においては、『聖書』を読むことがこのような根本的な経験の一部だったからでしょう¹⁸。

哲学をはじめするためには「哲学以前の経験」がなければならず、レヴィナスが哲学をするためには『聖書』の読解がその前提を形成していたのである。なぜなら、彼にとって『聖書』とは「人間の生が意味をもつために言い表わされなければならなかったこと」が述べられている「〈書物のなかの書物〉」だったからである¹⁹。

このようなレヴィナスの主張を踏まえれば、先に言及したグットマンのテキストも違って見えてくるのではないか。グットマンによれば、ユダヤ人はみずからの内発的衝動に基づいて哲学を開始したわけではなく、異邦の思想を絶えず受容するなかでユダヤ哲学をはじめたのであった。すなわ

用いられているのであり——ユダヤ人の宗教だけを意味するような、より限定された意味において用いられているのではない」。Immanuel Wolf, “Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums,” *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* (1822/1823), 1. (イマヌエル・ヴォルフ「ユダヤ学の概念について（訳者解題と抄訳）」佐藤貴史〔訳〕、『北海学園大学人文論集』第70号、2021年、135頁）。

¹⁷ エマニュエル・レヴィナス『倫理と無限——フィリップ・ネモとの対話』（筑摩書房〔ちくま学芸文庫〕、2010年）、18頁。

¹⁸ 同上訳書、20頁。

¹⁹ 同上訳書、18頁。

ち、彼らがユダヤ哲学をはじめめるためには歴史的にも原理的にも「哲学以前の経験」が必要だったのであり、それは彼らにとっては「みずから真理たらんとする決然とした要求」をもった現実性としてのユダヤ教であり、より限定していえば『聖書』などのユダヤ教文献だったはずである。これとの関連で、二人の思想家の引用をつけ加えておきたい。一人はユダヤ人政治哲学者レオ・シュトラウス (Leo Strauss, 1899-1973) である。彼は『聖書』の伝統において人ははじまりを支配することはできないことを指摘し、次のように書いている。「書きはじめる前に、人はすでに文書、つまり聖なる文書と向かい合っている」²⁰。もう一人はドイツ観念論ならびにユダヤ思想研究者ジェラルド・ベンスーサンである。彼によれば「ユダヤ哲学は、「宗教」の、すなわち律法の贈与に他ならない「啓示」の事実的な先行性を前提にしている」²¹。ユダヤ哲学にとって『聖書』や啓示は根源的先行性を意味しており、ユダヤ教は所与、すなわちユダヤ人哲学者が哲学をはじめる以前にそこにある何かである。

一度まとめてみよう。もちろんつねに暫定的である他ないが、ユダヤ哲学とはユダヤ人哲学者にとって「哲学以前の経験」を形成している所与たるユダヤ教の学的省察であると同時に、ユダヤ人であることの自覚化であると考えことにしよう²²。そして、このようなユダヤ哲学が形成される

²⁰ Leo Strauss, "On the Interpretation of Genesis" in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, by Leo Strauss, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green (Albany: State University of New York Press, 1997), 374. 傍点引用者。

²¹ ジェラルド・ベンスーサン「宗教、思索、哲学—その境界を揺さぶるユダヤ教—」(影浦亮平 [訳], 『ナマール』(27), 日本・ユダヤ文化研究会, 2022年), 10頁。

²² ここには一つ注意すべき点が残されている。古代や中世のユダヤ人哲学者は、自分たちが「ユダヤ哲学」を行っているという自覚をもっていたかという問題である。ダニエル・J・フランクによれば、「ユダヤ哲学は、学問的に尊敬される足場を得ることに専心した学者たちによって19世紀に発明され

プロセスをユダヤ哲学の歴史とみなすならば、先にグットマンも述べたように、異邦の思想たる哲学もまたユダヤ教固有の新しい視点のもとで変容を被り続けるのであり、同時にそこでは所与たるユダヤ教もまた無傷ではいられないはずである²³。

(2) 近代ユダヤ哲学における四つの諸前提

ユダヤ教は時代に応じて哲学とのさまざまな出会い方を経験しながら、その時代と対峙すると同時にそこに巻き込まれていった。いうまでもなく、本論文と直接的に関わる近代のユダヤ哲学は、古代や中世のユダヤ哲学とは大きく異なる時代経験をしたはずである。ここではクリストフ・シュルテの研究を参考にしながら、近代ユダヤ哲学における四つの諸前提を確認したうえで、最後に 20 世紀固有の思想状況とメシアニズムの関係について触れ、コーエンの思想分析へと入っていくことにしよう。

第一の前提は、「伝統的なユダヤ教の宗教哲学から基礎を取り去り、近代によるその基礎の引継ぎを困難にする形而上学批判」²⁴ である。シュルテ

た、学問上の一学科である」。18 世紀から 19 世紀にかけて起こった同化やユダヤ人解放のなかで、「ユダヤ哲学は……まさにユダヤ文化のアイデンティティや存在を脅かした状況に対するユダヤ人学者の学問的応答として現れたのである」。Daniel H. Frank, “What is Jewish Philosophy?” in *History of Jewish Philosophy*, edited by Daniel H. Frank and Oliver Leaman (London: Routledge, 2003), 5, 6.

²³ このような複雑な事態が生じているなかで、ユダヤ哲学の同一性を維持することはまったく不可能であり、かくして最初の問いである《ユダヤ哲学とは何か》へとふたたび送り返されるのである。ベンスーサンは「ユダヤ哲学は、その境界の決定不可能性のために、無尽蔵であるしかないのである」と書き、ユダヤ哲学を「シナイで与えられた律法の内容を哲学的に発展させるもの」と呼んでいる。ベンスーサン「宗教、思索、哲学」、11 頁。

²⁴ Christoph Schulte, “Jüdische Philosophie” in *Handbuch Jüdische Studien*, herausgegeben von Christina von Braun, Micha Brumlik (Köln: Böhlau Verlag, 2018), 333.

はカント哲学を簡単に振り返りながら、シュトラウスの議論を参照する。ここではシュルテが直接引用しているわけではないが、シュトラウスの著作『哲学と法』(1935年)から比較的わかりやすい一節を紹介したい。

近代哲学は人間をもはやコスモス(Kosmos)の成員として、すなわち他の自然的存在のなかの(たとえ卓越していたとしても)一つの自然的存在(ein natürliches Wesen)としては理解しないし、理解することますます少なくなっている。むしろ反対に、近代哲学は自然(Natur)を人間から、より正確に言えば意識から構成されたものとして理解する。まさにこのような理由のために、近代哲学は創造者(Schöpfer)としての神をコスモスからではなく、意識からのみ「発見」できる²⁵。

シュトラウスにとって、人間の宗教意識から出発する近代の宗教哲学は「形而上学」ではなく「認識論」を基礎としており、そこに近代における宗教理解の困難がある。以前は自明であった「〔神の〕實在」「意識から独立した神の「絶対的現実性」」は、近代のなかで「根本的に理解不能」となってしまったのである²⁶。

第二の前提は、「ユダヤ学(Wissenschaft des Judentums)における聖書とラビの伝統の歴史化」²⁷である。シュルテによれば、19世紀になるとユダヤ学はユダヤ教——ここでの「ユダヤ教」はユダヤ的宗教とユダヤ民族の両方を含む意味である——を「より広範な歴史研究の対象」とし、「ユダ

²⁵ Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*. Gesammelte Schriften, Band 2, Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften, unter Mitwirkung von Wiebke Meier, herausgegeben von Heinrich Meier (Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1997), 35.

²⁶ Ibid., 35-36.

²⁷ Schulte, "Jüdische Philosophie" 333.

ヤ教の歴史化」を促進した²⁸。これによって「ユダヤ学は近代ユダヤ哲学に対してユダヤ教に関する歴史的知を自由に使わせたのである」²⁹。19世紀ドイツのユダヤ学者イマヌエル・ヴォルフ（Immanuel Wolf, 1799-1847）の記念碑的論文「ユダヤ学の概念について」では次のように書かれている。

1. *Judenthum* の文献学はユダヤ人の文献全体の解釈学的・批判的了解であり、ユダヤ人の特別な世界、ユダヤ人独自の生活様式と思考様式がその文献に書き留められているとみなされる。……。
2. *Judenthum* の歴史は、ユダヤ教がどのように時代のなかで発展し、あらゆる方向に向かって形成されたかということに関するユダヤ教の体系的描写である。……。
3. *Judenthum* の哲学。これはその対象に向けて、*Judenthum* の概念をそれ自体においてもっており、*Judenthum* の哲学はこの概念をその内的理性にしたがって発展させ、その真理において明示しなければならない。*Judenthum* の哲学は、神的理念が *Judenthum* のなかでみずからを段階的に開示するにしたがって、その神的理念を把握することを教える。さらに *Judenthum* の哲学は、外的な歴史的所与と生ける理念の内的な運動のあいだにある連関を指摘する。……³⁰。

ヴォルフによれば、ユダヤ学の枠組みのなかでユダヤ教はまず「歴史的に」、そして「その内的本質と概念にしたがって哲学的に」描かれなければならない³¹。しかし、彼はその前提として「文献学的認識」³²が要求されて

²⁸ Ibid., 330.

²⁹ Ibid.

³⁰ Wolf, “Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums,” 19. (ヴォルフ「ユダヤ学の概念について（訳者解題と抄訳）」, 140頁)。

³¹ Ibid., 18-19.

いるという。文献学であれ、歴史的知であれ、近代学問のなかでユダヤ教は徹底的に歴史化されることを覚悟しなければならないのである。

第三の前提は、「宗教的ならびに世俗的なユダヤ教の歴史哲学の成立」³³である。ユダヤ教に対する歴史的眼差しは「人間の業としてのユダヤ宗教の由来」を探らせ、「ユダヤ民族の歴史的発展」の視点を生み出した³⁴。このとき、宗教的であれ世俗的であれ、ユダヤ民族は歴史の担い手となり、歴史を形成する。ユダヤ教の世俗的歴史哲学の一形態がシオニズム——ユダヤ民族の世界史への復帰——の登場に代表させることができるならば、ユダヤ教の宗教的歴史哲学は19世紀ドイツのユダヤ学者アブラハム・ガイガー (Abraham Geiger, 1810–1874) による次の一節によって示すことができるだろう。

次のような事実は消し去ることができない。すなわち、それ〔ユダヤ教〕は……古代の終りにキリスト教をおのれから生み出し、中世にはイスラームを生じさせ、そして本質的内実ではぐくまれながら、スピノザに手を加えることで、近代には哲学的観照の変形のきっかけとなった。このような世界的な力はそれ〔ユダヤ教〕のなかには残っていなかったが、ユダヤ教の精神はそれら〔キリスト教、イスラーム、近代〕のなかでは引き続きともに働いていた³⁵。

「ユダヤ教の精神」はキリスト教、そしてイスラームを生み出しただけで

³² Ibid., 19.

³³ Schulte, “Jüdische Philosophie” 333.

³⁴ Ibid., 330.

³⁵ Abraham Geiger, “Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums” in *Abraham Geigers Nachgelassene Schriften*, herausgegeben von Ludwig Geiger, zweiter Band (Berlin: Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung, 1875), 40.

はなく、スピノザを通じて近代哲学のなかでも生きている。発展的歴史観に基づくユダヤ教の歴史哲学がよく示されている箇所である。

第四の前提は、「ユダヤ教における多元化」³⁶である。19世紀の宗教的ユダヤ教は大きく見て（新）正統派、保守派、改革派に分かれていくが、ユダヤ哲学もまた各派に応じてその内容を形成していくことになり、「いまや真のユダヤ教とは一体何か」³⁷が重大な問いとして現れてくる。近代ユダヤ哲学は「おのずと多元的になるユダヤ教」³⁸を哲学することになり、そのなかには不信仰の世俗的ユダヤ人やシオニズムに代表されるような好戦的で民族主義的なユダヤ人のグループも存在する。そのさい、中世のユダヤ人哲学者は「宗教を遵守するユダヤ人」³⁹であったし、中世におけるユダヤ教のさまざまな流れは基本的に「正統派」⁴⁰だったという事実を忘れるわけにはいかない。

(3) メシアニズムの20世紀

このような四つの諸前提は、近代ユダヤ哲学を考察するさい、きわめて重要な働きををすると思われる。そのなかでも本論文にとって有益なのは第三の前提、すなわち、「宗教的ならびに世俗的なユダヤ教の歴史哲学の成立」である。そもそもユダヤ教はメシアニズムという独特の歴史理解をもっていたのだから、そこにある種の親和性を見ることもできよう。しかし、それとは別に時代そのものがメシアニズムを求めていたともいえるのかもしれない。

フランツ・ローゼンツヴァイク（Franz Rosenzweig, 1886-1929）は、友

³⁶ Schulte, “Jüdische Philosophie” 332.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ze'ev Levy, “The nature of modern Jewish philosophy” in *History of Jewish Philosophy*, 579.

人のオイゲン・ローゼンシュトックに宛てた手紙のなかでこう書いている。

ナショナリズムは……民族概念の完全なキリスト教化である。というのも、ナショナリズムは諸民族に由来すると信じるだけではなく、……神に向かつて進んでいると信じるからである。だがいまや、諸民族がこの信仰をもっているのであり、だからこそ1789年には1914年～1917年が続くのであり、これからも多くの〈～年から～年まで〉が続くことになるだろう……⁴¹。

ローゼンツヴァイクによれば⁴²、啓蒙主義の影響のなかでキリスト教がイエスを「理想の人間像」として見たのに対して、ユダヤ教はみずからの選民概念を「理想的な人類共同体」として解釈した⁴³。ユダヤ教のキリスト教化ともいうべき事態が進むなかで、1789年以降、フランス国民は自由を行き渡らせる使命を背負った「神に向かつて進んでいる民族」となり、フィヒテはドイツ国民に選民の称号を授けた⁴⁴。メシアニズムをそのうちに含む選民思想、すなわち近代ナショナリズムは、こうして「ヨーロッパ

⁴¹ Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher. 1Band. 1900–1918*, herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper (Haag: Martinus Nijhoff, 1979), 281.

⁴² より詳細な議論については以下の研究を参照せよ。村岡晋一「歴史から宗教へ——ローゼンツヴァイクの場合」(『現代思想』Vol. 23-10, 1995年); 佐藤貴史『フランツ・ローゼンツヴァイク——〈新しい思考〉の誕生』(知泉書館, 2010年)の第1章第3節。

⁴³ Franz Rosenzweig, “Atheistische Theologie” in *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), 690.

⁴⁴ 村岡「歴史から宗教へ」, 187–188頁。

諸民族の共有財産」⁴⁵となったのである。ローゼンツヴァイクは、これを「メシアニズム的政治」⁴⁶のはじまりと考える。

近代においてメシアニズムは諸民族の政治のなかに深く浸透し、ヨーロッパ世界をかき乱していた。とりわけ 20 世紀のユダヤ人思想家にとってメシアニズムとの関係は、思想のみならず現実世界においても複雑な状況を形成するものとなっていた。たとえば、パレスチナにみずからの国家を打ち立てようとするシオニズムは、ユダヤ人の離散を人間の手で解決しようとするという意味では反メシアニズムの様相を呈していた。また、同化した教養あるユダヤ人家庭に生まれたローゼンツヴァイク、ヴァルター・ベンヤミン（Walter Benjamin, 1892-1940）、ゲルショム・ショーレム（Gershom Scholem, 1897-1982）は、欺瞞に満ちた世界に対する嫌悪や第一次世界大戦の体験を契機として、ときに破局的なまでの危機感をもちながら、独特の時間意識、すなわちみずからのメシアニズムを形成していった。

ヘルマン・コーエンはどうであろうか。シオニズムに徹底的に反対し、マルティン・ブーバー（Martin Buber, 1878-1965）と論争を繰り広げ、またローゼンツヴァイクたちのような息子世代から見ればあまりに楽観的だったコーエンにも、彼独自のメシアニズム思想があり、彼の死後出版された『ユダヤ教の源泉からの理性の宗教』（1919 年、以下『理性の宗教』と略する）ではそのメシアニズムを存分に展開した。

先に暫定的定義として、ユダヤ哲学とは〈ユダヤ人哲学者にとって「哲学以前の経験」を形成している所与たるユダヤ教の学的省察であると同時に、ユダヤ人であることの自覚化である〉とした。それは、〈宗教としてのユダヤ教〉と〈ユダヤ人であること〉の両方を射程に収めた哲学的営為で

⁴⁵ 同上論文、188 頁。

⁴⁶ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften II*, mit einer Einführung von Reinhold Mayer (Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 364. (フランツ・ローゼンツヴァイク『救済の星』村岡晋一・細見和之・小須田健 [訳], みすず書房, 2009 年, 513 頁)。

ある。コーエンもまた、哲学的概念を用いながらユダヤ教を体系的に解明しようとする学的欲求と同時に、ユダヤ人のヨーロッパ社会への同化が進むなかで、なぜユダヤ人にとどまるのかというアイデンティティに関わる実存的問題を内に抱えていたはずである。ブーレッツによれば、コーエンは『理性の宗教』において「〈伝統〉への忠誠の諸条件を哲学によって再定義するという展望」⁴⁷を開いたという。みずからが忠誠を誓わんとする伝統にはどのような内実があるのか、あるいは残っているのか、いかなる状況のなかでユダヤ人はふたたび〈伝統〉に忠誠を誓うべきなのか——コーエンのユダヤ哲学は所与としてのユダヤ的伝統の哲学的再定義であると同時に、その伝統はユダヤ人がユダヤ人であるためにユダヤ人に対して何を求めているかという実存的問題の探求である。

2. コーエンの「相関関係」——唯一なる神と人間

ローゼンツヴァイクに「入れ替えられた前線」というテキストがある。コーエンの『理性の宗教』第2版(1929年)が出版されたときに書かれた批評である。このテキストでは後半においてハイデガーに対する高い評価が下され、コーエンの思想を引き継いだのは弟子のカッシーラーではなく、ハイデガーであることが示唆されている。この部分に注目が集まり、しばしば引用されるテキストであるが、冒頭を読むと『理性の宗教』を解釈するうえで重要な指摘がなされていることもわかる。

おそらく『理性の宗教』第2版に付された「編者の後書き」を踏まえて、ローゼンツヴァイクは第1版と第2版のタイトルにおける重大な違いを述べている。すなわち、最初出版されたときは、*Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [『ユダヤ教の源泉からの理性の宗教』]であったが、本当は *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* が

⁴⁷ ブーレッツ『20世紀ユダヤ思想家——来るべきものの証人たちⅠ』、16頁。

正しいタイトルであり、後者には「攻撃的で不寛容な定冠詞〔Die〕」⁴⁸が付いていないのである。ローゼンツヴァイクによれば、定冠詞は「高慢な排他的態度」を、不定冠詞は「なんでも受け入れる安易な態度」を示すことになりかねない⁴⁹。コーエンの立場はこの両者の立場から距離をとり、「ユダヤ教の遺産のうちに浮かび上がるその源泉が提供する唯一の普遍的な理性の宗教の分け前にあずかることである」⁵⁰。まさにコーエンにとって、理性の宗教が現れる源泉とは「ユダヤ教の源泉」だったのである。それゆえ、彼はユダヤ教を理性の宗教と同一視しようとしたわけではないと理解することができる。

さて、コーエンの『理性の宗教』はドイツ語で 600 頁からなる書物であり、その内容はときに錯綜している。本論文では、「一神教のクライマックスはメシアニズムであるが、その重点は神と個人のあいだの関係にある」(RV, 25) というコーエンの言葉にしたがうと同時に、シンポジウムの主題である「救いの現在」に即して、〈神と人間の相関関係〉と〈メシアニズム〉の問題に限って、『理性の宗教』を読んでみることにしよう。

先にローゼンツヴァイクがコーエンに言及したテキストを見たが、彼にはコーエンを扱った「コーエンの遺著」と呼ばれるテキストもある。そこで彼はコーエンの著作のなかに出てくる「神と世界、神と人間、人間と隣人の相互関係、つまり〈我〉と〈汝〉のあいだにそのつど結ばれる同盟締結の哲学」⁵¹に注目している。以下で見るように、コーエンはその哲学を

⁴⁸ Franz Rosenzweig, "Vertauschte Fronten" in *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften III*, 235. (フランツ・ローゼンツヴァイク「入れ替えられた前線」『新しい思考』村岡晋一・田中直美〔編訳〕、法政大学出版局、2019 年、474 頁)。

⁴⁹ Ibid. 同上訳書。

⁵⁰ Ibid. 同上訳書。Beiser, *Hermann Cohen*, 350 (n. 1)も参照せよ。

⁵¹ Franz Rosenzweig, "Hermann Cohens Nachlaßwerk" in *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften III*, 232. (ローゼンツヴァイク「ヘルマン・コーエンの遺作」『新しい思考』、440 頁)。

「相関関係」(Korrelation)と呼んでいる。

「神の存在の唯一性 (Einzigkeit) は誤って考えられた他の存在との違いのなかで認識される」(RV, 68)⁵²。コーエンの神理解はその「比較不可能性」(*Unvergleichbarkeit*) (RV, 51) を特徴としているが、しかしそうになると神と世界、神と人間関係をいかにして描くことができるのかという問いが浮上してくる。コーエンは神と人間関係について、「創世記」の物語を用いながら説明しており、そこでは相関関係の概念にも言及されている。

「創世記」の冒頭には2つの創造物語がおかれている。コーエンが引用した「創世記」1章26-27節をドイツ語にしたがって訳してみたい。

神はいわれた。われわれの像、われわれの似姿にしたがって人をつくろう。そして、海の魚、空の鳥を支配させよう……そして神はご自分の像にしたがって人を創造した、神の像にしたがって人を創造した、神は人を男と女に創造した (RV, 99)。

非常に有名な個所であるが、コーエンはこの記述を好まなかった。なぜなら「イザヤ書」40章18節に「あなたたちはどんな似姿を神に与えようというのか」とあり、彼にとって「創世記」1章の物語にはいまだ「古代神話の特色」(RV, 99)が残っているのである。これに対して、「創世記」2章5-7節の物語はコーエンの思想にふさわしい内容になっている。

土を耕す人間はそこにはいなかった。かすみが地から上がってきて、地のすべての表面を潤した。永遠なる者、神は土の塵で人を形づくり、

⁵² 『理性の宗教』の引用ページはRVという略記とともに本文中で示すこととする。用いたテキスト(1929年に出版された第2版のリプリント版)は以下のものである。Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort von Bruno Strauß (Wiesbaden: Fourier, 1978)。

命の息を人の鼻に吹き入れた。こうして人は生ける魂になった（RV, 99）。

この物語には像や似姿のような古代神話の表象は出てこない。永遠なる神が人を創造したのであり、いまや人間を生かしているのは命であり魂である。

コーエンにとって「創造は神の根源的属性である。……もし唯一なる神が創造者でないならば、存在と生成は同じになってしまうだろう」（RV, 77）。神は比較不可能な唯一の存在であるならば、神以外のあらゆるものは生成のなかにある。しかもコーエンによれば、自然は「存在が基礎におかれなければならない生成」（RV, 77）である。創造が神の根源的属性であり、自然が存在を必要としているのであれば、まさに創造は「神の唯一なる存在の論理的帰結」（RV, 100）だということができるのである。

コーエンは創造物語のなかでも人間を「中心」として扱い、「創世記」2章についてさらに議論を続ける。物語にしたがえば、知識の木からとって食べてはいけないという神の命令があったにもかかわらず、蛇にそそのかされて人は神の命令を破ってしまう。コーエンがこの物語で人間を「中心」とするのは、神と人間の関係において「知識」（RV, 100）が問題になっているからである。

コーエンによれば、蛇は神と人間の間隔を両者の差異を無視した「同一性」（RV, 100）という言葉で呼ぶが、「われわれの哲学の言語はそれを相関関係と呼ぶ」（RV, 100-101）。神と人間であれ、神と世界であれ、両者のあいだに絶対的な差異があつてこそはじめて、創造の必然性が出てくるのであり、世界や人間が神の存在を共有できたり、あるいは同一性によって関係づけられているのであれば、唯一なる神の創造の意味はなくなってしまうだろう。絶対的な差異を認めながらも、そこに媒介なき関係を見るコーエンは、次のように相関関係を説明している。「相関関係は、相関関係とその相互作用のうちに忍び込みかねないあらゆる媒介を阻止することで神の唯一性の概念を実現する」（RV, 121）。

神の存在は「被造物の現存在の根拠」であるが、人間の場合はそれだけでは不十分である。「人間においては神の存在は知識の前提でなければならない」(RV, 101)。先に創造物語において人間の知識が問題になっていることが重要だとコーエンは考えたと言いたが、それはいかなる知識だったであろうか。「善と悪の知識」である。こうしてコーエンは、人間の創造を倫理の問題として読み替えていく。

人間の本質は倫理の知識によって条件づけられる。理性は理論的理性だけではなく、実践的、すなわち倫理的理性でもある。人間の創造はその理性の創造を意味しなければならない(RV, 101)。

「宗教と倫理の相互浸透」⁵³はコーエンの思想の特徴であるが、人間の創造は倫理的理性の創造として描かれている。彼にとって、人間は理性を通じて神との相関関係に入ることができるのであり、神から見ても理性こそ神が人間との相関関係に入ることができる条件である(RV, 102)。いい換えれば、「相関関係が実現される概念とは理性であり、それゆえ理性は神と人間にとって共通でなければならない」(RV, 103)。

3. コーエンのメシアニズム

(1) 神との和解と人間の悔い改め

コーエンは神と人間関係を考察する前に、人間と人間関係を論じなければならないという。しかし、コーエンも書いているように、「宗教の意義はこの共にある人間(Mitmenschen)と神との相関関係のなかで証明される」(RV, 133)。それゆえ、ここでは紙幅の都合もあるので、シンポジウムの主題に即して神と人間の相関関係について取り扱うことにするが、そ

⁵³ Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, 360.

の前に二点だけ指摘しておきたい。

第一に、「汝、汝の発見がはじめてわたし自身をわたしの我の意識、すなわちわたしの我の倫理的認識へともたすことができる」(RV, 17)。それでは、その汝を発見する契機は何であろうか。コーエンによれば、他者における「苦しみ」(Leiden)に人が直面し、その苦しみに「同情」(Mitleid)し、ともに苦しむときに他者は「彼」から「汝」へと変容するのだという(RV, 19)。

第二に、人間と人間の間を扱う倫理学は「人間の我」を「人類の我」として扱うのであり、「人類のなかではじめて人間の主体を倫理的に確かなものとすることができる真の客観化が実現される」(RV, 15)。人間が個人として「人類の代表者」になるとき、人間は「人類の象徴」になるのであって、人類は人間に「真の個人性」を与える(RV, 15-16)。

しかし、コーエンはこのような人類的・社会的な我とは別の個人性についても考えている。それは、宗教のなかで発見される我、すなわち「罪を通じての人間の発見」であり、「自己認識」の役割を担うことになる発見である(RV, 23)。しかも、これによって宗教は神話論から袂を分かつことになる。神話において人間は先祖が担っていた負い目の相続人にすぎないが、宗教のなかでは人間は「その罪を生み出した者」(RV, 23)である。コーエンによれば、預言者エゼキエルこそ罪を社会的罪ではなく、「個人の罪」(RV, 214)として基礎づけたのであり、そのなかに個人を発見したのであった。くわえて、この預言者は「人間に反抗する人間の罪」ではなく、「神に反抗する罪という意義」を罪に認めた(RV, 214)。こうして罪、正確に言えば「神の前での罪」は新しい個人が誕生するための重大な契機となる。

神の前での罪ある我は、このような宗教的我という新しい問題へと向けて道を切り開かなければならない。しかし、もし罪ある我が純粹倫理によってはいまだ生み出されない新しい私の産出のための単なる通過点としてみなされる必要があるならば、それは罪ある私のままであることはできない。罪からの解放が目的にならなければならない、その

達成によってはじめて新しい我が生み出される。個人を罪のなかにとどまらせるためではなく、個人を罪から解放するために、神の前での罪は導入されるのであり、罪からの解放は個人が我に変容するために必要である (RV, 218)。

こうして罪からの解放、すなわち人間の救済の問題が浮上してくるのであり、ここでコーエンは「和解」(Versöhnung) の概念を導入する。神による救済は、最終的には「我と神との和解」であり、「神との和解」は「個人を我として成熟させる」(RV, 221)。これらの議論を踏まえると、コーエンにとって個人を我とするのは罪の自己認識ではなく、神による罪からの解放である。いい換えれば、「罪からの方向転換の可能性」が「罪ある個人」を「自由な我」とするのであって、「このような生まれ変わった人間とともににはじめて神との相関関係は真なるものになるのである」(RV, 225)。

コーエンの思想のなかで罪が重要な働きをしていることがわかったが、宗教的我を考えるうえでもう一つ重要な概念が「悔い改め」(Buße) である。

悔い改めは人間に新しい生を得させるのであり、いうまでもなくその生は瞬間の浄福のなかでのみ存続しうる。しかし、この瞬間は不断に反復されうるし、そうあるべきである。それはけっして古くなることはなく、つねに若々しく新たにされうるし、そうでなければならない (RV, 238)。

悔い改めは一回限りの出来事ではなく、不断になされなければならない。その連続性のなかで「真の我の新しい創造」(RV, 239) が起こり、人間は新しい生を獲得するのであって、コーエンはそれを「自己聖化」(*Selbstheiligung*) (RV, 239) とも呼んでいる。したがって、コーエンにとって不断に続く刷新のなかにある我は無限の一つの課題である。このような終わりなき課題としての我こそ、自己聖化のプロセスを示しており、彼に

よれば「自己聖化は神による罪の赦し（*Vergebung der Sünde*）において終わらなき終わりへと到来しなければならない」（RV, 242）⁵⁴。

罪の赦しは、救済における極めて重要な局面を形成するものである。しかし、それも悔い改め、そして自己聖化と同様に、一回限りの出来事ではない。なぜならそれは終わらなき終わりに向けてなされる不断の神と私の行為だからである。したがって、このような救済の出来事と新しい生の獲得を、終局的な意味での終末論の出来事として理解しては、コーエンのメシアニズムをも誤解してしまうことになるだろう。

（2）メシア的将来と人類

コーエンは、メシアニズムをユダヤ教の一つのクライマックスとして考えている。それではユダヤ教の源泉たるメシアニズムは人類に何をもたらした、ユダヤ人の生をいかなるものにしたのだろうか。

コーエンによれば、「メシアニズムは、預言者の歴史概念によってもたらされた理念の創造とみなされなければならない。歴史概念は預言者主義の創造物である」（RV, 305）。メシアニズムに基づくユダヤ教の歴史概念には二つのキーワードがあるように思われる。一つは「人類」であり、もう一つは「将来」である。

一神教はメシアニズムを生み出したが、同時に「世界史の概念」、すなわち「人類の歴史」ももたらした。彼にとって「唯一の神がいなければ、人類の理念は成立しえない。また、人類の理念がなければ歴史は固有の民族に基づいた諸民族の過去に関する知の問題にすぎないままである」（RV, 306）。このような人類の概念を象徴するのがイスラエルである。国家がないにもかかわらず、民族が維持されたことこそ、「メシアニズムの摂理的象徴」であり、「人類の象徴」である（RV, 295）⁵⁵。

⁵⁴ 初版（1919年）の『理性の宗教』の扉には次のようなモットーが掲げられている。「ああイスラエルよ、汝の称えられんことよ、誰が汝を浄化し、誰の前で汝はみずからを浄化するのか。それは天におられる汝の父である」。

コーエンは次のようにも書いている。「預言者は歴史の理念主義者である。彼らのヴィジョンが将来の存在としての歴史概念を生み出した」(RV, 305)。彼によれば、ギリシア人の意識において、歴史は「知」(RV, 305)と同等であり、歴史は過去、すなわち民族の過去を語る「起源」(RV, 291)にのみ向けられたままである。それゆえ、このような歴史意識のなかで人類の歴史を語ることは不可能である。人類は過去、そして現在のなかでさえ生き生きとしているのではない。すなわち、「将来だけが、その光輝に満ちた形象をもたらすことができる。このような形象は一つの理念であるが、彼方の影像ではない」(RV, 292)。こうして将来は「歴史の理想」(RV, 292)を示す理念となるのである。コーエンは、これら人類と将来の理念について、さらにいわゆる「ノアの方舟」と呼ばれる洪水物語を参照しながら説

⁵⁵ この箇所はローゼンツヴァイクとの親近性を感じさせる部分である。「したがって国家と世界史にとって、永遠の民族の真の永遠性はつねになじみのない、不愉快なものにとどまらざるをえない。国家が鋭い剣によって時間という成長する樹木の樹皮に世界史のエポックというかたちで永遠性の時刻を刻みこんでいくのに対して、永遠の民族はのんきに平然と、みずからの永遠の生という樹幹のまわりに一年ごとに年輪を重ねていく。この静かな、まったくわき目をふらない生の前では、世界史の威力もくじけてしまう。たとえ世界史が、みずからの最新の永遠性こそが真の永遠性だとくり返し主張しても、われわれはそうしたすべての主張に対して、われわれの事実存在についての穏やかで無言のイメージをそのたびごとに対置し、そしてこのイメージは、それを望む人にも望まない人にも、永遠性はけっして最新のものではないという認識をその度ごとに押しつける。暴力の腕が最新のものを最後のものと無理やり結びつけて、それを最新の永遠性に仕立てあげることはあるかもしれない。だが、これは最後の子孫と最古の祖先との和解ではない。生のこの真の永遠性、つまり、父の心をこのように子に向けさせることは、われわれの事実存在を通してくり返し世俗の諸民族の目の前におかれ、国家というかたちを与えられた彼らの世界史的瞬間の世俗的な・あまりに世俗的な疑似永遠性の嘘を、無言で罰するのである」Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 371-372. (ローゼンツヴァイク『救済の星』, 524頁)。

明する。彼によれば、この物語には樂園の物語よりも一神教が純粹に示されているという。

「創世記」6章に出てくるこの有名な物語では、神は悪がはびこる地を洪水で一掃しようとする。ただ、義人ノアとその家族、そしてわずかな動物たちだけが神の言葉にしたがって方舟にのり、破滅を免れることができた。その後、神は「一人の人間」（＝ノア）と「契約」（Bund）を結ぶことになるが、それは彼自身のみならず彼の子孫との契約でもあるがゆえに、ノアは「人類の象徴的代表者」になる（RV, 293）。そして、その契約の内容は「人類の維持」であり「人類の将来」である（RV, 293）。また、神は契約のしるしとして雲のなかに「虹」（RV, 293）をおいた。コーエンによれば、この「虹」は「天と地の契約のしるし」であり、「人類の終わりなき発展の地平のための象徴」でもある（RV, 293）。こうしてコーエンは、「永遠の人類の理想的代表者」であるノアは「メシア」であるとさえ述べるのである（RV, 293）。

のちに見るように、コーエンは最終的にメシアの非人格的理念を主張することになるが、ノアとは別の仕方ではメシアの役割について語っている箇所がある。彼によれば、メシアは「代理人」（RV, 308）である。ただし、キリスト教とは異なり、メシアは人間の「罪」の代理人ではなく、「苦しみ」の代理人である。「メシアは人間のこの世の苦しみをみずからの肩に担うことによってはじめて将来の人間、すなわち人類の理想像になるのである」（RV, 308）。

実はこの苦しみの問題は『理性の宗教』のなかではいくつかの個所で言及され、重要であるにもかかわらず、十分に展開されずに終わってしまう場合もある。これまでの議論では、二箇所、すなわち人間は他者との関係において、他者の苦しみをともに苦しむ（＝同情）ことで汝そして我を発見するという箇所、またメシアが苦しみ^の代理人になるという箇所を紹介した。人間とメシアとは別に、コーエンはユダヤ民族の苦しみについても議論しているので、最後にそこを読んでみることにしよう。

いま苦しむメシアについて触れたが、たとえそれについて何も知らない

としても、われわれは「純粋な一神教の告白者としてのイスラエル民族は歴史のなかで苦しむ民族になっている」(RV, 273) ことは理解できるだろうと、コーエンはいう。その苦しみのなかでなぜユダヤ民族はみずからを維持できたのだと問いながらも、彼は次のように断言する。「苦しみはその民族の生命力になった」(RV, 273)。他の民族であれば、苦しみは衰亡を招き寄せるにもかかわらず。ユダヤ民族はそれとは違う歴史を歩んだのである。コーエンは、ユダヤ民族の苦しみを何ら耐えがたいものとして受け取ることはない。

イスラエルの苦しみは悲劇的主題のなかにはない……。苦しみは宗教の特徴であり、一神教の課題はユダヤ的一神教の告白者の苦しみを通じて表現されるものである。……象徴的に表現される神との和解はイスラエルの苦しみのなかにある (RV, 274)。

引用文には「一神教の課題」、いい換えればイスラエルの使命は苦しみを通して表現されるとある。コーエンによれば、ユダヤ民族の苦しみは「偶像崇拜者たちの迫害」(RV, 330) からやってくるのであり、しかし「イスラエルは真の神の礼拝を主張するだけではなく、諸民族のもとでもその礼拝を広めるという使命をもっている」(RV, 330)。迫害と使命の矛盾のなかでも、「イスラエルは諸民族のための苦しみのなかで、諸民族を回心させる権利をもっている」(RV, 330) のであり、「一神教の拡大のために苦しむこと」は「ユダヤ人の悲しい運命」ではなく、「悲劇的使命」であるという(RV, 330)。このような理解を踏まえると、メシアだけでなく、ユダヤ民族自体が「苦しみの代理人」であるともいえるわけだが、同時に国家なきユダヤ民族が「人類の象徴」であるならば、コーエンにとって苦しみの代理——罪の代理ではない——は人類が向かうべき倫理と宗教の普遍的モデルと考えることができる。

イスラエルの残り者〔イスラエルという滞った負債〕のうちにこそ、

みずからの民族の理想化がひそんでいることを確信していなかったならば、そもそも預言者たちは、自分たちがそれまで民族の唯一の支えとみなさざるをえなかった国家の没落を預言できなかったであろう。したがって、メシアニズムにとってこの民族は原理的に残り者〔滞った負債〕という意味しかもたない。この残り者〔滞った負債〕こそが理想的なイスラエルであり、人類の未来なのである（RV, 304）。

たしかにコーエンが示唆するように、そしてレオーラ・バトニツキーも書いているように、ユダヤ民族の苦しみは「純粋な一神教の真理のために払われるべき代償」⁵⁶であったのかもしれない。しかし、このような苦しみのなかにあるときこそ、逆説的にユダヤ民族はメシア的将来を示しているのである。

おわりに ― メシア的時代に向けて

「救いの現在」を〈救いという現在〉の意味にとるならば、悔い改めの個所で示したように、それは不断に更新される「真の我の新しい創造」だといえる。しかし、それにしても、いかにして我は成立するのかとは、実に哲学的なテーマである。それは、哲学的概念を用いながらユダヤ教を体系的に解明しようとするコーエンの学的欲求、すなわちユダヤ哲学の一つの帰結ともいえよう。

また、コーエンはこうも書いている。「救済は日の終りへと先延ばしされる必要はまったくない。むしろ、救済はすでに苦しみのあらゆる瞬間に密着しており、苦しみの瞬間ごとに救済の瞬間を形成する」（RV, 274）。しかし、同時にコーエンにとって「メシア的将来」は「倫理的価値の経験的感覚性」とは対立するものであり、「現実性」ではなく「理念」である（RV,

⁵⁶ Leora Batnitzky, *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 56.

291)。その「理念のほのかな現れ」のなかで、「将来の新しさ」が実現されるのである(RV, 291)。現在の救済と「メシア的将来」の関係は一筋縄ではいかない議論に思われるが、彼が次のように書いていることも忘れてはいけない。「メシアニズムは……人間の現存在の雰囲気のなかにとどまっている」(RV, 357)。「理念のほのかな現れ」も「人間の現存在の雰囲気」もいささか茫漠とした表現であるが、メシアニズムは終わりのない将来の課題として神の救済を求め、悔い改めを行う我のもとにつねにあるということができらるだろう。

あるいは、「救いの現在」を〈救いが現在どのように考えられているか〉と受け取るならば、発表者としては現在のパレスチナとイスラエル間の熾烈な対立を考えざるをえない。現在のイスラエル国家の政治的イデオロギーであるシオニズムが当時のヨーロッパの植民地主義を模倣したものであり、実際のところ、そこにどこまで宗教思想を見出すことができるかは疑わしい。しかし、たとえそうであっても、コーエンが生きた時代に神の手による救いか人間の力による救いかで、そしてイスラエルの残り者としての国家なきユダヤ民族——当時はまだイスラエル国家は建設されていなかった——にいかなる意味があるのかについて、ユダヤ人思想家のあいだで論争が繰り広げられたことは、なぜユダヤ人にとどまるのかというアイデンティティに関わる実存的問題、すなわち近代世界においてユダヤ人であることの意味に関するコーエンのユダヤ哲学的探求でもあったのではないか⁵⁷。

コーエンのユダヤ哲学についてもう一つだけ指摘しておきたい。ベン・スーサンの『メシアの時間』を読むと、メシアニズムに関する興味深い記述に出会う。

伝統的にメシアニズムは時間を二つの^{アイオーン}時代、二つの世界——この世

⁵⁷ シオニズムをめぐるコーエンとブーバーの論争については、佐藤貴史『ドイツ・ユダヤ思想の光芒』（岩波書店、2015年）の第3章を参照せよ。

界（オラム・ハゼ）と来たる世界（オラム・ハバ）——のうちに、一方が他方に含まれる仕方で折り込んでいるが、この二つの世界はその性質と特徴に従って根本的に区別されている。おそらくこうした異なるもの、決定不可能なものの相互帰属に向けられた極度の注意が、メシア的待望の最も恒常的で顕著な性格……である。来たるものは存在しているもののうちで動いており、存在しているものは、存在するものとしてのみずからの存在においては、いまだすべてではないのである⁵⁸。

少なくとも『メシア的時間』には、コーエンの名前が明示的に出てくることはない。しかし、上記のベンスーサンのメシアニズム理解はコーエンの思想にも合致するように思われる。たとえば、以下のコーエンのテキストを読んでみよう。

メシアのアイデンティティ、理念としてのメシアの意義は、メシアの人格の克服や感覚像が時間の純粋な思想のうちへ解消されること、そして時代の概念のうちに示されている。時間は将来に、将来にのみなる。過去と現在[・]は将来というこの時間のうちに沈んでいく。このような時間の帰還が、もっとも純粋な理念化である。あらゆる現存在はこのような理念の立場の前では姿を消す。人間の現存在は、このような将来の存在へ向かって立ち上がる」（RV, 291, 後半の傍点引用者）。

メシアは人格的メシアであることをやめ、将来という純粋な時間、メシア的時代へと変貌する⁵⁹。先に述べたように、メシアニズム、この将来的

⁵⁸ ジェラルド・ベンスーサン『メシア的時間——歴史の時間と生きられた時間』（渡名喜庸哲・藤岡俊博〔訳〕、法政大学出版局、2018年）、4頁。

⁵⁹ ユダヤ教とキリスト教のメシア＝キリスト論の相違についてはユルゲン・モルトマンとの対話におけるピンヒャス・ラピデの発言が興味深い。「……

メシアは理念のうちにほのかに現われ、「人間の現存在の雰囲気」のうちにとどまる。人間の側から見れば、「人間の現存在は、このような将来の存在へ向かって立ち上がる」のである。つまり、ベンスーサンが書いているように、この世界、そしてこの時代のうちには来たる世界と来たる時代がすでに含まれているが、いまだ到来してないという意味ではこの世界とこの時代は完全な全体性として認識されることは不可能である。いや、そもそもコーエンのメシアニズムにおいては来たる世界や来たる時代は終わりになき課題として理念化されていた以上、世界であれ歴史であれ、その全体はつねに未完であることを引き受けなければならないのである。このような意味において、コーエンのメシアニズムは終局的な意味での歴史の終わりを切望する終末論とは一線を画しているといえよう。また同時に、コーエンの思想はメシアニズムを終わりのある歴史の全体性——閉じた世界の全体性も含んでいる——に批判的に対峙させているのであり、ここにユダヤ教を哲学するという意味だけではなく、ユダヤ教が哲学するという意味での彼のユダヤ哲学を見ることができるのではないだろうか。

*本研究はJSPS 科研費 21K00092 の助成を受けたものです。

ユダヤ教におけるあらゆるメシア的な思弁は、「人格的」というよりもむしろ「機能的」なものにとどまっているのです。なぜならば、すべての敬虔なユダヤ教徒は、毎日メシアを求めて祈りますが、いまだかつてメシアに向かって祈った人はいないからです。「ユダヤ教とキリスト教とはともに深くメシア的に刻印されています。前者はしかしその重点を Was [=何] に、つまり救いに置き、後者は Wer [=誰] に、つまり救い主自身に重点を置いてきました」。P・ラピデ／J・モルトマン『唯一神か三一神か——ユダヤ教とキリスト教の対話』（青野太潮・松見俊〔訳〕、ヨルダン社、1985年）、111頁、113頁。