

メシアと救済

—20世紀ユダヤ思想史におけるローゼンツヴァイクの位置をめぐって—

吉田徹也

1. 無国籍者マーラー

「やがてわたしの時代がくる！」 マルク・ヴィニャルの『マーラー』はこの有名なマーラーの言葉で始まり、次の同じように有名なマーラーの言葉によって、やがて来るはずのマーラー時代に対する悠揚迫らぬ芸術家の姿勢を特徴づけている。「わたしは三重の無国籍者なのだ！ オーストリアではボヘミア生まれとして、ドイツではオーストリア人として、世界じゅうではユダヤ人として。どこでも無理に押し入ったものであり、どこでも歓迎されたことはなかった！」¹ 後者の慨嘆によって前者の宣言を根拠づけることはたして可能なのかという点に関しては議論の余地があろう。しかしそれよりも、およそこの世のどこに足を延ばそうとも、最高級の芸術家としてよりもまずユダヤ人として認知され続けたマーラーの生涯を、ひたすらマーラーの音の秘密を追いかける音楽史的地平とは少し異質のレベルに置かねばならぬ必然性がどうしても浮かび上がらざるをえない。マーラーにはいわゆるユダヤ音楽的要素はほとんどないことが多くの研究者によって指摘されている。そのひとりであるヘンリー・リーの『グスタフ・マーラー』² は、マーラーの学生時代を記述するにあたって、およそ19世紀末のオーストリア・ハンガリー帝国に居住するユダヤ人の状況一般について詳述している。そのなかで本論考にとって特に重要な論点はおおよそ次のような諸問題であろう。

1. 国勢調査にあたってはユダヤ人はひとつの人種項目とはなっていない。そのことによって彼らのマージャーナリティが際立っている。
2. マーラー家の出身地であるボヘミア＝モラヴィアではドイツ人と非ドイツ人が勢力的に伯仲し、次第にチェコ・ナショナリズムが台頭したが、ヨーゼフ2世の同化政策以来の、文化における汎ゲルマン主義がドイツ帝国建国を背景としてさらに浸透した。
3. ボヘミア＝モラヴィアのユダヤ人は特に同化率が高く、ユダヤ・アイデンティティはきわめて希薄だった。彼らは、チェコ人にとってはハブスブルク勢力の一員としてゲルマン化の先兵であり、同時にドイツ人にとっても自らの同胞とはなりえなかった。
4. ボヘミア＝モラヴィアのユダヤ人の不幸は、彼らの解放が、チェコ人の自立の時期に重なったことである。ユダヤ人に対する制限の撤廃による彼らの経済的進出に対して、チェコ人とドイツ人の双方から本格的な反ユダヤ主義が沸き起こり、ユダヤ人を攻撃対象とする事件が増大していった。ユダヤ人がどちらの側に立とうとそれを回避する道はなかった。

リーが主張するとおり、ドイツ・ユダヤ人と比べるとオーストリア・ユダヤ人の状況は劣悪であり、移住先はウィーンに集中した。マーラー、フロイト、シェーンベルクらの黄金時代は、「ユダヤ人たちが社会的にも政治的にも自らの立場に関して徐々に危機感をつのらせはじめた、まさにそういう時期だった」(リー：50)。すでに定着している同化ユダヤ人として、マーラー自身が新しく流入してくる東欧ユダヤ人に対して内心では偏見を抱いていたと、リーは指摘している。

マーラーのウィーン青春時代は反ユダヤ主義が興隆してゆく時代だった。後にシオニズムに身を投じるテオドール・ヘルツルについても、ドイツ系住民がナショナリズムと自由主義に分裂し、反ユダヤ主義が大きな潮流となってゆくこの時代の体験ぬきにその後の展開は考えられない。進歩的自由派の手になる「リンツ綱領」(1882年)も1885年に汎ゲルマン主義者シェーネラーによってユダヤ人排除の方向に修正され、ドイツ文化を奉ずるユダヤ人が汎ゲルマン主義ドイツ人と共存する方が塞がれてしまう。このリンツ綱領起草者のメンバーに、エンゲルベルク・ペルナーシュトルファー、ヴィクトル・アードラー、ハインリッヒ・フリートユングがおり、アードラーとフリートユングはボヘミア＝モラヴィア出身のユダヤ人である。ペルナーシュトルファーが1867年に設立した学生組織は一般にペルナーシュトルファー・サークルと呼ばれ、基本的には非政治的人間といてよいマーラーも、18歳の折に終生の友ジークフリート・リーピナーを介して、ゲルマン・ナショナリズム、社会主義、リヒャルト・ヴァーグナー崇拜などの時代特有の複合的イデオロギーを体現するこのサークルに加入した。もっとも、リーの指摘するように、マーラーには文化ナショナリズムや社会主義もさして意味を持たず、リヒャルト・ヴァーグナーへの熱狂も次第に鎮静化してゆくのではあったが。やがて19世紀の終わりにカトリックに改宗して再びウィーンに帰着いたマーラーの時代は、後世から見ればウィーン世紀末文化の隆盛期であった。世紀末

¹ マルク・ヴィニャル著、海老沢敏訳『永遠の音楽家』11「マーラー」白水社、1970年。

² ヘンリー・A・リー著、渡辺裕訳『グスタフ・マーラー 境界に立つ男』(邦訳「異邦人マーラー」)音楽之友社、1987年。

3 渡辺裕『マラーと世紀末ウィーン』岩波書店、2004年、28ページ。

ヴィーンの文化の土壌はいわゆる「リングシュトラッセ体制」であり、例えばグスタフ・クリムトの華々しい活躍もこのリベラル派の築き上げた支配的文化体制に対する反逆としてとらえることができる。渡辺裕は、『マラーと世紀末ウィーン』のなかで、汎ゲルマン主義運動の体験を共有した者こそが世紀末文化の担い手となったことを強調している³。自らは民族的アイデンティティをもたずに、反ユダヤ主義の芽を内包するドイツ系青年たちと共に汎ゲルマン主義文化運動を推進する。自由主義的な支配的文化体制を自らも作りあげながら、そのただ中でこれに反逆する。ハプスブルク帝国にはドイツとはまた異なった特徴があるものの、近代西欧のユダヤ人は、モーゼス・メンデルスゾーン以降の例が示すように、解放と同化という方向に、民族的アイデンティティとは正反対のベクトルをもつ特有のアイデンティティの確立をめざす方向に、ひたすら努力を傾注してきた。マラーのようにそのような奔流に流されることなく生き抜いたと見える生でさえも、ユダヤ人に押された刻印の痕跡から自由であることはできなかったのである。

2. シオニズムとユダヤの再生

リーの著作では、後に冤罪であることが明白となったドレフュス事件で、ドレフュス側に立って軍と司法の厚い壁に立ち向かったフランス人たちとのマラーの交流についても触れられている。1905年、マラーはドレフュスの冤罪を訴えたピカル大佐とシュトラースブルクで会談したという。1894年に勃発したこのユダヤ人砲兵に対する事件を取材して衝撃を受けたテオドール・ヘルツルは、1897年第1回シオニスト会議を主宰し、ついにユダヤ人全体の運命を大きく左右することになるシオニズム運動が開始されたのである。この運動そのものはマラーの傍らをかすめるように流れ去ったに過ぎないが、ドイツ人との共存という同化主義ユダヤ人の共通分母が失われ、これ以降ユダヤ人の進むべき道はいくつもの方向に分裂してゆくことになる。フランツ・ローゼンツヴァイクが活躍し始めるころには、政治的シオニズムに共感できずに、いわゆる文化シオニズムの道を切り開こうとするユダヤ人が、思想史のうえに大きな痕跡を残す業績をあげはじめる。その特徴をひとことで言い表わせば、ユダヤ原典主義への回帰とでも言うしかないであろう。前の世代は何よりもドイツ語による文化形成に価値を置き、ドイツの教養こそが彼らの規範となったのに対し、この世代はヘブライ語に文化の基盤を見出そうとする。のちにローゼンツヴァイクとヘブライ語からの聖書の翻訳を分かち合うマルティン・ブーバーは、ドイツ神秘主義についての論文でヴィーン大学哲学博士号を取得後、当時のユダヤ教においては異端とされていたハシディズムこそが真正のユダヤ教であるとの理解に至り、ここからユダヤ神秘主義の復権を試みた。「ユダヤ・ルネッサンス」とは、もともとブーバーが1901年に発表したテキストであるが、これ以降、彼はユダヤ民族の新しい文化運動への積極的参画をルネッサンスというスローガンのもとで推進しようとする。しかしブーバーのいう再生とは単にユダヤの伝統への回帰を意味するのではなく、この時代を生きるユダヤ人がこの時代に適合した全体的な生の再生をめざす努力のことであり、それを妨げる主要因が「ゲットー」と「ディアスポラ」という歴史的負荷であった。この奴隷状態からの解放こそ復活と再生のための戦いと位置づけられた。

ドイツ的教養のなかで自己形成を遂げたローゼンツヴァイク自身も、自分がキリスト教文化に生きているという確認作業を通じてキリスト教への改宗の直前にまで突き進む経験を経た後に、はじめてユダヤ教への回帰が可能となった。シオニズムそのものについては、彼は随所で微妙な含みをもたせた発言をしている。例えば、シオニズムがメシアを連れてくれば『救済の星』には存在理由がなくなる、と。しかし同時に、追放の身にあるユダヤ人の現実を照らして、預言と大地の繋がりの意味も理解せざるをえなかった。ともあれ、キリスト教信仰に踏み切る寸前からユダヤ教へと回帰した事情については、ピエール・ブーレッツがほぼ完璧な素描を行っているので、本論考においてもブーレッツの著作⁴を参照しながら、主著『救済の星』に至るローゼンツヴァイクの歩みをたどることにしたい。

4 ピエール・ブーレッツ著、合田正人他訳『未来の証人たち—哲学とメシアニズム』(邦訳『20世紀ユダヤ思想家—来るべきものの証人たち』みすず書房、2011年)。本稿はその第一巻を参照している。

3. キリスト教とユダヤ教の狭間で

フランツ・ローゼンツヴァイクは1886年にカッセルで生まれたが、その家庭は典型的な成功をおさめた同化ユダヤ人である。彼はゲッティンゲン大学とミュンヘン大学で医学を、次いでフライブルク大学で哲学と歴史学を学んだ。歴史学者フリードリヒ・マイネッケのもとでヘーゲル歴史哲学に関して博士論文を書き、この論文を

中核として後に『ヘーゲルと国家』を刊行する。ローゼンツヴァイクのヘーゲルとの格闘は『救済の星』へと延び広がる彼の根本的思想にとって決定的な意味をもつが、その前にキリスト教とユダヤ教の間を揺れ動くローゼンツヴァイクの自己形成の過程を一瞥しなければならない。前述したキリスト教への改宗寸前という人生の転機が、同化ユダヤ人の運命にどのような光を投げかけるのか、その後の彼を導いた力は何だったのか、それを多少とも明らかにすることが『救済の星』の理解にも不可欠なのである。

ローゼンツヴァイクが医学を放棄してマイネッケのゼミに参加し、博士論文を書き上げた頃、ブーレッツによれば、彼にとって決定的に重要な人物であるオイゲン・ローゼンシュトックとの深甚な交わりが始まる。中世法の教授ローゼンシュトックはプロテスタントに改宗した信仰の闘士で、ローゼンツヴァイクにキリスト教の普遍的使命を説いたとされる。彼との書簡などから事後的に再構成される1913年の危機とは、キリスト教への改宗の誘惑とユダヤ教への回帰という一連の出来事をさす。

ブーレッツが再構成しているのは、この誘惑に打ち勝ってユダヤ教に回帰した後の資料に基づいたローゼンツヴァイクの心の揺れであり、必要以上に論理的に整理されている可能性はあるものの、誘惑と回帰の必然性は有効に照らし出されている。キリスト教の〈教会〉は西洋史における〈啓示〉の唯一可能な媒介である。キリスト教においては、その〈啓示〉の概念によって、信仰と哲学の関係が解決されているのに対し、「イスラエルは暦年を通じた孤独、そして諸国民のなかにおける孤立によって、不毛かつ希望のない実存を生きる運命にある」(ブーレッツ：144)。凱旋の王杖を手にした〈教会〉と、折れた棒切れを持ち目隠しをした〈シナゴグ〉というイメージによって、ローゼンツヴァイクはキリスト教とユダヤ教の役割分担を明確化して、両者の均衡を図る。「あまねく時間を通じて全ての異教徒に救済を提供する使命を〈教会〉のうちに認めるとはいえ、〈シナゴグ〉は、現世の物事のうちに入り込むのを避けつつ神の名のもとに自身の力を行使し続けなければならないことを、飽くことなく〈教会〉に思い起こさせるのである」(ブーレッツ：147)。こうしてローゼンツヴァイクは、〈シナゴグ〉を「沈黙の証人」と位置づけ、同化に対して〈異化〉dissimilation という概念を対置させて、ユダヤを吸収しつつそうとする西洋から自らを引き剥がすユダヤのアイデンティティを守ろうとする。改宗への危機は、ベルリン正統派共同体での、ユダヤ教の最も神聖な祭日であるヨム・キプール(大贖罪日)の体験によって回避された。しかしローゼンシュトックとの対決は続く。二人の対決はキリスト教とユダヤ教の根底的な非対称性に基づく。キリスト教は世界を征服するために外部へと向かう運命にある。これに対してユダヤ教は自分自身のアイデンティティを内部へと掘り下げていくよう永遠に定められている。ユダヤ教は世界史から自らの意志で抜け出すことによって不毛なものとなった、とのローゼンシュトックの主張に、ローゼンツヴァイクは、我々はあなたがたの体毛に潜むシラミである。しかし我々は内部の敵であり、同一の王国に生きている、と反論している。ブーレッツはこれを、『救済の星』で主題化される、王国への接近におけるキリスト教とユダヤ教の相補性を先取りしたものと解釈している。さらに選びの観念に関して、いかに世俗化してもこの観念は「唯一の民」の普遍的使命というメシア的ヴィジョンのなかに形而上学的意味を保持しており、この観念をその代価としての迫害に結びつける。「この苦しみが世界の救済のために自らに課されたものであることを我々は知っている」(ブーレッツ：154)。ローゼンシュトックのユダヤ教批判は、次のふたつの命題に単純化される。

命題①ユダヤ人は自らの意志で西洋史のなかで孤立している

命題②選びの観念は、近代のユダヤ人の同化によって破産に導かれた

これに対してローゼンツヴァイクは、このふたつは相互に矛盾する、西洋文化に同化したユダヤ人はつねに異邦人と見なされ差別され、「下請人」として扱われてきたのであって、「我々が働きかけている歴史はわれわれ自身の歴史ではない」(ブーレッツ：154)と反論する。この、「外部のユダヤ教」と彼が名づける現実に対して、「内部のユダヤ教」というユダヤ的生の本来性を保持する深遠な現実が残る。『救済の星』が描き出すのは「典礼の時間を中心とし、歴史の暦とは無縁で、動じることなく〈救済〉を待ち望む生」(ブーレッツ：155)である。ローゼンツヴァイクは、この区別の上でひとりひとりのユダヤ人が、個人としてユダヤ人として生きるかどうかを決断し、その決断によってその使命を形而上学的な選びの次元へと高めることができると主張する。

キリスト教への改宗を迫るローゼンシュトックの論理に対して、「内部のユダヤ教」の探求によって対抗しえたローゼンツヴァイクは、志願兵として第一次世界大戦の戦場に赴き、バルカン戦線の塹壕のなかで『救済の星』の構想を練り上げていく。戦争という歴史の絶対性を前にした「塵芥にすぎぬ私」、この形象が『救済の星』の原核 Urzelle である、とブーレッツは指摘する。しかし、帰還した彼は自由ユダヤ学舎の創設に奔走すると同時に、マ

イネッケのもとで博士号をとるはずであったあのヘーゲル論を完成し『ヘーゲルと国家』として刊行する。ローゼンツヴァイク自身がすでに過去の仕事と見なしていたというこのヘーゲル論が『救済の星』といかなる意味連関をもつのか。『救済の星』を正しく理解するためにはこの解明はどうしても通過しなければならない儀礼である。

4. ヘーゲルとの対決 ― 戦争の最前線で

よく知られているように、ヘーゲルにあっては国家と絶対精神、そして歴史が完璧な体系をなしている。ローゼンツヴァイクのヘーゲル理解では、ヘーゲルは国家を運命として、次いで潜勢力としてとして認め、倫理的現実を与える。国家とは「美しき共同体の真なる無限性」であり、最高度の共同体に到達するために個人は自らの自由を国家に捧げなければならない。『法哲学』序文の最後は、成就という瞬間への到達を指し示す。世界の思想としての哲学は、一つの法体系の建造物のうちに凝縮されている。ヘーゲルは哲学を完成し、その道を閉ざしたことにより、哲学の精算人となった。「歴史の真理としての国家の思想という壮大な形態をとったこのような神格化と殺害の隣接」(ブーレッツ：174)が、ローゼンツヴァイクにとっての最大の挑戦であったとブーレッツは断じている。ヘーゲルにおいては国家の概念が体系の中心であり、体系は時代を反映している。歴史の真理としての国家の思想は構想されている。しかしどのように国家の理念がヘーゲルの思想を結晶化しているのか。精神哲学を論ずるなかで国家は絶対精神の成就に先行する客観的精神の運動として提示される。国家は、自由と必然性、客観的道徳と主観的道徳、市民社会と権力、宗教と政治とが和解できる空間として現れる。ローゼンツヴァイクのテーゼの核心は、ヘーゲルの国家を世界における精神の成就の形態であり、人間が時間と和解できる空間として、それゆえ第二の自然としてとらえることにある。世界それ自体において、国家こそが犠牲と否定性という代償を払いつつ、精神を成就する。「家族とは、そのなかで国家の倫理性が生まれるような暗い夜であり、社会とは、そのあいだに国家が労働によって自らの存在の外的手段を手に入れるような悲しき就業日であり、最後に国家とは、倫理的生の輝かしい祝日である」(ブーレッツ：175)。

ところが予期せぬ出来事がヘーゲル流世界史ヴィジョンに修正を迫る。それはロシアで敗北し、イエーナの会戦で壊滅したナポレオンの失脚であった。「現在の瞬間において無限の始まりを、いわば超時間的な一つの時代、千年王国の始まりを生きているという信念は必然的に消滅せざるをえなかった」(ブーレッツ：176)。「道徳的自由の成就」としての国家と「支配の権力」としての国家とは一体のものとなり、国家は「理性の狡知」に場を譲り、その結果単独的な意志が自律に到達することができるのは、芸術、宗教、学問においてでしかない。ローゼンツヴァイクは『法哲学』序文に関して、ヘーゲルの冒険は「生成の過程は存在の円環において閉じられる」という定式に凝縮される「美しき全体性」に解消される、と見なしている。最後の体系という円環、これによって「単独的な個人の絶対性と全体の絶対性とが相互に支えあう」(ブーレッツ：177)。個人は国家と絶対的な倫理的関係を結ぶ。〈教会〉と国家は同一の精神的現実の「相補的な顕現」ととらえられる。

さらに重要な契機が、ヘーゲルの「歴史的キリスト教がもつ超歴史性」の発見である、とブーレッツは指摘する。ヘーゲル流の全体性の哲学に対するローゼンツヴァイクの関係が揺らぐ決定的に重要な契機とは、ヘーゲル弁証法の究極的土台が、血と化した言葉という観念のうちに宿っているということの発見である。現実的なものと理性的なものとの円環性が〈受肉〉の運動を極限まで普遍化していることをローゼンツヴァイクは見出したのである。ローゼンツヴァイク自身の言葉を引けば、「一本の同じ線が、トラーの聖なる民とキリストの身体というパウロの神秘主義から出発し、それがアウグスティヌスの神の国とダンテの人類市民性とを經由して、最終的にヘーゲルの深遠な格言に帰着する」(ブーレッツ：178)。ヘーゲルにとってキリストの啓示は歴史の軸である。しかしこの啓示が展開するためには、啓示が歴史の外部に位置するのをやめ、人間の思考の内部に入り込まねばならない。神がキリストのうちに啓示されて人間の実存に関わるのは、この啓示が、各人の中に内部化される場合だけである。ヘーゲルが、世界精神をその長とする、国家を超えた共同体としての教会を考えることができたのは、キリスト教の永遠性を根底的に認識したからである。しかし、ヘーゲル体系において個人は国家の犠牲となる。個人は国家によってのみ自由をえられるのであろうか。ヘーゲルの国家をめぐるローゼンツヴァイクの思弁に、彼自身の体験が投影される。国家の第一の言葉は法権力であるが、第二の言葉は暴力なのである。

1800年とは、ローゼンツヴァイクにとって、生きた哲学と生きた詩との出会いが可能であったドイツ文化の最盛期として特別な意味を持つ。「普遍的哲学は、国民文化と詩人たちの言語との和解を言祝い、思索家たちの理念

に血肉を与えることができた」(プーレッツ：181)。ヘーゲルはこの出来事を体系へと高めた。しかし、その全体性の体系の内部で〈啓示〉は思考可能か。この疑問がローゼンツヴァイクを突き動かす。前線にいた自分に、体系という観念と〈啓示〉とが不和を来しているという直観が訪れ、この直観から生ずる問いに『救済の星』が答えることになる、とローゼンツヴァイクはプーバーに書き送っている。体系がすべてを吸収したとき、すなわち、国家が戦争において真の姿を露わにしたときであっても、「塵芥」として現れる〈私〉はなおそこに立ち続ける。この観点からローゼンツヴァイクは、カントの自由の概念を手掛かりとして体系を転覆させうる拠点を見出そうとする。隣人愛という概念は、単独性の前に普遍的なものを指定する。これに対抗してローゼンツヴァイクは、「ありうる限りで最も個別的な現実」の只中の出来事として出来する「他なるもの」との出会いを据える。「この世界を統べている秩序の概念は、普遍的なものではないし、アルケーやテロスでもない。さらに自然的統一性でも、ましてや歴史の統一性でもない。そうではなく、単独的なもの、出来事なのであって、始まりでも終わりでもなく、世界の間である」(プーレッツ：183)。

ローゼンツヴァイクの「新しい思考」では、主体は全体化に抵抗し、全体化を破ることさえできる自我が存在することを知らず。彼は、体系として凝り固まった実存に、生の諸瞬間の汲みつくしえない豊饒さを対置する。『救済の星』の冒頭には塹壕での経験が響いている。

「盲目的で仮借ない死の喘ぐような触手を前にして、人間がむき出しの大地の溝のなかに芋虫のように這いつくばっているということ、そこで人間は、冷酷な死の暴力のなかで普段は決して感じることもないものを感じてしまうということ——死にゆくときにこの人間の〈私〉は《それ》にすぎなくなってしまうということ、想像しえない破滅をもって、人間を脅かすこの仮借なきものに抗して、彼の喉もと深くになおも残っている叫びがそのつど〈私〉を絶叫することができるということ——これらすべての悲惨に直面するとき、哲学は中身の無い微笑で笑いかけ、伸ばした人差し指をもって、此岸に対する不安で四肢をぐらつかせた被造物を、彼岸の方に向けさせるのである。だが被造物は、そのような彼岸について何も知りたくはないのである」(プーレッツ：185)。

『救済の星』は、〈神・人間・世界〉と〈創造・啓示・救済〉のふたつの三角形から構成されている。本稿では『救済の星』そのものの解明に寄与することはできない。ヘーゲルの完璧なまでの体系を掘り崩す契機が、最終的には戦争という国家の暴力の只中に取り残された虫けらのような存在の自覚であり、ここから〈啓示〉という概念のもちうるスペクトルをあらゆる方向へと深化させる思考が展開されていく、この思考過程の独創性とその果実の実り豊かさだが、探求されるべき課題であることだけは確認しておかねばならない。

5. 薔薇の枝と天使

「1913年の危機」から立ち直り、確然としてユダヤ教への帰依に生きようとしたローゼンツヴァイクは、ベルリンのユダヤ教学高等学院でヘルマン・コーエンに指導を仰ぐ。マルティン・プーバーがフランクフルト大学に招聘されたように、コーエンはマールブルク大学に、それもほぼ30歳で招聘され、ほどなく教授に就任している。彼の論文「カントの経験の理論」によってなみいるドイツ人有力候補を圧倒したおかげである。ここからコーエンは新カント学派の指導者と見なされるようになる。ローゼンツヴァイクはコーエンの晩年の弟子であり、コーエンの死後に全三巻の『ユダヤ論集』(1924年)を編集出版して恩師のユダヤ思想が受容される基盤を提供した。この論集にはローゼンツヴァイク自身が序文を寄稿しているが、その核心部分について徳永恂がきわめて興味深い分析をしている⁵。徳永は、ローゼンツヴァイクこそデリダ、ハーバーマス、プーレッツに先立って、「新カント学派の哲学者」として定着したコーエン像を「ユダヤ神学者」へと転換した先駆者としてとらえている。しかしこの着眼はいかなる意味をもつのか。それは体系をめぐるローゼンツヴァイク自身の思索と深くかかわっている。「ヘーゲル以後の最大の体系的哲学者」たるコーエンは、カント主義者として反ヘーゲルでありながら「無意識のうちにヘーゲルの後継者」だった、とローゼンツヴァイクは指摘する。それは、コーエンが探求したのは人間理性の歴史であり、それこそヘーゲルの導きの星だったからである、と。徳永は、カントの経験概念の能動性を倫理的理想主義(Idealismus)の方向に展開するコーエンの観念論(Idealismus)には、理性の現実化をめざす「無意識的ヘーゲル主義者」が姿を見せていた可能性がある」と肯定的評価を下している。

マルティン・プーバーの主著と目されている『我と汝』(1923年)の主たる読者は、ユダヤ人以外のドイツ人であった。しかし、この著作はそのようなレベルを超えて、その対話的精神によって大きな反響を呼び起こした

⁵ 徳永恂「ヘルマン・コーエンとゲオルク・ジンメルをめぐる『同化』の問題(上)」, 岩波書店『思想』2011年第9号, 6-32ページ。

のである。また、若きブーバーはハシディズムに特別な価値を認め、次々に関連文献を説話の形で刊行したが、ここにはこの時代特有の問題が潜んでいる。西欧の近代合理主義という大きなコンテキストのなかで変容を迫られたユダヤ教は、もともとその源泉にたっぷりと含まれていた神話的・非合理的エッセンスを切り捨てていかざるをえなかった。ブーバーが説話の復元に努力したのも、その打ち棄てられつつある非合理的側面をハシディズムに見出したからにはほかならない。その反響の実例が、ユダヤの出自でありながら自らのアイデンティティをその出自に求めることのなかったフーゴー・フォン・ホーフマンスタールに見ることができる。彼が『ラビ・ナフマン物語』(1906年)に見られる神話的世界に魅せられたことは周知の事実である。しかし、ブーバーの説くハシディズムの伝統の源泉は主として東欧世界にあったが、実際にはそこでも泉はほとんど涸れつつあったことが分かり、人々の失望を誘った。ブーバーはハシディズムの教説から次第に距離をとり始め、シオニズム運動の渦中に身を置きつつ、『我と汝』の対話の境地に達した。ヘルマン・コーエンがたどり着いたのは神との対話としての人の「祈り」であったから、ふたりのユダヤ思想の巨人たちはあたかも正反対の立場に立つことになったように見える。しかし、ここで再びブーベツに依拠すれば、「ヘルマン・コーエンの祈りは、哲学と神秘主義との例外的な出会いにおいて、マルティン・ブーバーのそれと少しも隔たったものではない」(ブーベツ：93)と理解することも不可能ではないのである。しかし、祈りのなかに対話があるとしても、神は二人称ではない。コーエンにとっての祈りの時間は、「前もって〈救済〉が実現される瞬間」であると、ブーベツは判断する。コーエンの対話は垂直的なものにとどまっていると、理解していいだろう。ヘーゲルを頂点とする西欧哲学の潮流をくすべての哲学として総括し、そのくすべてから滑り落ちる剥き出しの人間存在を出発点として、対話としての〈啓示〉概念を展開する『救済の星』は、同時にドイツとユダヤ、キリスト教とユダヤ教との対話をめざしたのもでもあった。『救済の星』が完成しつつあった1919年に、マルティン・ブーバーの『我と汝』の草稿も書かれつつあった。

ローゼンツヴァイクに対する特別な思い入れを隠さなかったヴァルター・ベンヤミンの著作には、メシアニズムの痕跡が色濃く残っている。ヘルマン・コーエンを読むことによりカント理解に導かれたベンヤミンのドイツロマン主義に関する博士論文は、芸術作品に内在する「反省」を、作品を破壊し、解体することによって発展させることが批評の使命であると論じていた。作品は、作品自体のなかに潜む反省によって燃え上がり、その炎上の瞬間に作品の真のイデーが姿を見せる。ベンヤミンの思考には、この一瞬の閃きにこそ真が現れ、その一瞬を逃せば全ては失われる、との切迫した意識が貫いている。そして、芸術作品の救出と同じ眼差しが、ぼろぼろになり見捨てられていく時間、つまり過去に向けられている。本当はなされるべきであったことがなされずに終わったこと、その積み重ねこそが過去であり、その取り返し〈救済〉にほかならない。パウル・クレーの「新しき天使」Angelus Novusは、ベンヤミンによって「歴史の天使」として甦る。

歴史の天使は顔を過去に向けていた。出来事の連鎖がわれわれの前に現れるところに、彼はただひとつ破局だけを見る、絶えず瓦礫のうえに瓦礫を積み重ねて彼の足もとに投げつける破局を。彼はおそらく、とどまり続け、死者を目覚めさせ、粉々に砕かれたものを繋ぎ合わせたいのだろう。しかし嵐が天国から吹いてきて、彼の翼のなかからまった。嵐はあまりに強く、天使はもはや翼を閉じることができない。この嵐が彼を未来へと、彼が背を向けている未来へと押しとどめがたく追い立てる。彼の前では瓦礫の山が天に届くまでに積み上がるというのに。この嵐こそ、われわれが進歩と呼ぶものなのだ。⁶

6 Walter Benjamin Gesamtelte Schriften Band I・2, Suhrkamp Verlag 1974, S. 697.

ローゼンツヴァイクは次の言葉を残している。

「メシアは誰にも知られぬまま諸国民のあいだをさまよっている。我々の救済の時が訪れるのは、メシアがそれらをすべて踏破したときである」(ブーベツ：150)。

7 Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Bernhard Casper. Herausgegeben von Albert Raffelt. Freiburg im Breisgau Universitätsbibliothek 2002, S. 472.

『救済の星』の「門の扉」⁷はどこに向けて開かれているのか。それが開かれているはずの生をわれわれはまだ知らないのである。