

F.ローゼンツヴァイクの対話的な思想
—「愛」と「固有名」に着目して—

田 中 直 美*

The dialogical thinking of Franz Rosenzweig
Overlooking his terms “Love” and “Proper Name”

TANAKA Naomi

Abstract

Mein Erörterungsziel ist es, den Begriff “Dialog” von Franz Rosenzweig (1886-1929) mit seinem Hauptbuch, *Der Stern der Erlösung* (1921), zu erklären, und damit herauszufinden, was die Bedeutung für Bildung in Rosenzweigs Gedanken ist. Besonders indem ich seine Begriffe von „Liebe“ und „Eigenname“, mit denen er in seinem Buch seine Gedanken erklärt, herausstelle, zeige ich die Spezifität seines dialogischen Denkens.

Rosenzweig erklärt Dialog mit dem Begriff „Liebe“, denn er denkt den Dialog zwischen Mensch und Gott als dialogisches Model, und dieser Dialog beginnt mit Gottes Befehl „Liebe mich“. Aber der Mensch kann nicht direkt Gott seine Liebe zurückgeben, er muss den Nächsten lieben. Und wenn Gottes Ruf einen Befehl zur Nächstenliebe gibt, dann bedeutet es menschliche Kooperation zu befehlen. Rosenzweig hat mit „Eigenname“ gezeigt, wie die Liebe erscheint. Um herauszufinden wie er „Eigenname“ erfasst, zeige ich die Kooperation.

Was von seinem Gedanken wichtig ist, ist dass Menschen versuchen müssen, Gottes Wort richtig zur erraten, auch wenn sie das wie erreichen können, weil es das Wort schon nicht mehr gibt. Dies wird in meiner Abhandlung besprochen. Und dass in diesem Versuch „Name zu geben“ wachsen wird. Solche Gedanken gäben heute einen Blickpunkt zu Bildungsproblemen wie Mitteilen und Anerkennung.

Keywords : Love, Proper Name, Dialog, Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*

1. はじめに

本稿の目的は、F.ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig, 1886-1929) の「対話の構造」を、彼の主著『救済の星 (*Der Stern der Erlösung*)』(1921) をもとに解明し、それに含まれる人間形成論的意味を明らかにすることである。

今日、教育における承認の問題や伝達の問題が取り上げられ、とりわけ水平的なつながりの重視、および教育の非権力性が主張され¹、たとえば「積極的な社会・政治参加と相互承認を促進するシティズンシップ教育」²などが提唱されている。

だが近年では、そうした従来の主張とは異なる形で、人間同士の関係性に、神学的ないわば垂直軸を主張するM. ブーバー (Martin Buber, 1878-1965) の思想にも注目が集まっている³。とりわけ小野の論考は、ブーバー

キーワード：愛、固有名、対話、フランツ・ローゼンツヴァイク、『救済の星』

*平成23年度生 人間発達科学専攻

の言語観を、そのドイツ語の、そしてユダヤ的なものの背景を踏まえながら丁寧に紐解くことで、現代の教育を再考する際の重要な視座を与えている⁴。このように日本においてブーバーの思想への注目は高まっているが、ブーバーと共同で旧約聖書の翻訳を行ったことで知られているローゼンツヴァイクの思想については、これまであまり着目されることがなかった。しかし、ブーバーよりもローゼンツヴァイクがいちはやく対話的な思想を展開していたということに鑑みるならば⁵、ブーバーの思想に劣らず、ローゼンツヴァイクの思想を検討してみることに意義があるのではないだろうか。

それゆえ本稿では、いままであまり着目されることがなかったローゼンツヴァイクの思想を扱ってみたい。その際、ローゼンツヴァイクみずから、自身の対話的思考を、とりわけ主著『救済の星』において「愛 (Liebe)」と「固有名 (Eigenname)」を軸にして展開しているので、この二つの側面から、彼の対話的思想の特質を明らかにする。

以上のことから、本稿では具体的な方法として三つのことをおこなう。第一に、彼の対話的思考を形成することになった全体性への批判がどのようなものであったのかを明らかにすること。第二に、ローゼンツヴァイクの対話論を、愛の命令法として捉える彼の視点に基づいて解明すること。第三に、彼がいかに固有名を捉えているかを明らかにすること。以上の考察から、ローゼンツヴァイクの対話的な思想と、その人間形成論的意味を明示することを試みたい。

2. ローゼンツヴァイクの全体性批判 —— モノログからダイアログへ

ローゼンツヴァイクは、ドイツに同化したユダヤ人家庭に生まれ、大学でははじめ医学を専攻したが、やがて哲学と歴史学を学び、1912年に歴史主義の大家フリードリヒ・マイネッケの指導のもとに、ヘーゲルの政治哲学と歴史理論にかんする学位論文を書いた。彼は、ヘーゲル学者としての未来を期待されていたが、彼自身はドイツ観念論に代表される西洋の伝統的哲学に疑問を抱き、宗教に関心を向けるようになる。そこで彼はキリスト教への改宗を決意するが、1913年の10月のヨム・キプル（贖罪の日）というユダヤの祝日にシナゴグの集会に参加する。ここで、彼はユダヤ教がいまも生きた宗教であることを実感し、ユダヤ人のままに生きていこうと決意するのである。このときから彼はユダヤ研究に没頭するが、第一次世界大戦が勃発すると、彼はみずから志願してバルカン戦線に赴き、敗戦の気配が濃厚な塹壕のなかで突然「新しい哲学」の靈感を得た。それをもとにしてまとめられたものが『救済の星』である。

このような略歴だけを見ると、ローゼンツヴァイクは、ヘーゲル哲学からの逃避によってユダヤ教へと回帰した思想家だと見なされるかもしれない。たしかに、彼は1912年に書いた博士論文を『ヘーゲルと国家 (*Hegel und der Staat*)』(1920)として出版する際に、「今日であれば、私はもはや本書は書かなかったであろう」⁶と述べ、また『救済の星』の刊行の際にはマイネッケへの書簡で、「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』のそれとは異なる種類の著者なのです」⁷と述べている。そうではあるが、モーゼスによれば、『ヘーゲルと国家』なしでは、『救済の星』はおそらく構想されることさえありえなかった。あるいはそうは言わないまでも、少なくとも『救済の星』はまったく別の書物になっていた⁸。

では何が問題だったのか。ローゼンツヴァイクは、『救済の星』で、ヘーゲルに代表される観念論を、ひいてはタレスからヘーゲルにいたるまでのあらゆる西洋哲学の〈すべて〉の哲学を、次のようにとらえ、それが「死」の事実を否定してしまうとして批判した。というのも、死ぬことができるのはただ個別的なものだけにもかかわらず、〈すべて〉は死ぬことはないからである⁹。

観念論的な見解が語る〈すべて〉は、その全成員を満たし、個々の成員のそれぞれを担っているので、〈すべて〉からこれらの成員へもまたただ一つの道、つまり、〈すべて〉からほとぼしる力の流れが流れていく道しか通じていない。……一八〇〇年頃の観念論的な諸体系はすべて、一次元性とでも呼ばれねばならないような特徴を示している [GS2 : 56=76]。

そしてこのようなこれまでの〈すべて〉の哲学の特徴は、彼らが「本質」(das „Wesen“)を問うてきたこと

に原因があるという。これまでの哲学とは異なって、ローゼンツヴァイクの「健全な人間悟性の非哲学的な思考」は、事物が「本来 (eigentlich)」何であるかと問うことはない。この思考は、例えばイスがイスであることを知ることによって満足し、イスが本来まったく別の何かでありうるかどうかなどは問わない。しかし、哲学が本質を問うとき、まさに哲学はこのことを問題にしている¹⁰。

たとえばヘーゲルは、神を精神として認識し、神人〔イエス・キリスト〕は、神と精神のあいだのこの等式がとる〈様態 (wie)〉でしかない。あるいは、ヘーゲルの『エンチクロペディ』の最上位の三つのサイクルでは、自然は論理と精神のあいだの橋わたしにすぎず、すべての力点は論理と精神の結合に置かれている。アンチテーゼは、テーゼから総合へのたんなる通過点となり、それ自体は根源的ではなくなる。観念論的な見解には、まったく本質的に、アンチテーゼにたいするある種の地位剥奪が含まれているのである¹¹。

多様な知識があるという事実と逆らい、世界の全体性を主張することによって、ここで自らの権利を押し通すのは、思考の統一性である。「すべては水である」という哲学のあの最初の文のうちには、世界の思考可能性という前提がすでにひそんでいる。というのも、明確な答えを見込んで「すべてのものはなんであるか」を問うということ、けっしてわかりきったことではないからである¹²。

しかし哲学者は、「本来的には」と問うことによって——ローゼンツヴァイクは、哲学者でさえ、いざという時にはそんな質問をしないでだろうと言いつつも——たとえばチーズが「本来的には」いくらかなどと尋ねたり、自分が選んだ人に、あなたは「本来的には」私の妻になりたいのかと尋ねたりする¹³。それぞれの事物を取り出して、〈それはなんであるか〉という脱時間的な問いの針先に突き刺せば、それはただちにその普遍概念の一連の中間段階を経て、事物一般というもっとも普遍的で単調な灰色一色に塗りつぶされてしまうのである¹⁴。

ローゼンツヴァイクは、このような哲学的思考を古い思考とよび、このような古い思考は〈これは本来、何であるか〉とモノロギックに問うことで、神、世界、人間という本質を別の本質に還元しようとしてきたことを指摘し、みづから「新しい思考 (das neue Denken)」を打ち立てた。そして、この古い思考と新しい思考の違いを次のように述べる。

古い思考と新しい思考、つまり論理的思考と文法的思考の違いは、〔……〕他者を必要とすること、そして同じことだが、時間を真剣に受け取ることのうちに存する [GS3 : 151-152=192]。

「〈……は何であるか?〉という問い (Was ist?-Frage)」¹⁵を自ら打ち立て、いわば自問自答している古い思考とは異なって、新しい思考は、他者からの呼びかけを〈すべて〉を破壊する契機として捉え、現実の自分とは異なる他者との対話によって行われるものである。実際にローゼンツヴァイクは現実の会話を想定してその有り様を説明している。

現実の会話では、まさに何かが起きる。私は自分自身がこれから語るであろうことさえまだ分からないので、他者が私にこれから語るであろうことを前もって知ることはない。いやそれどころか、おそらくそもそも私がこれから何かを語るのかさえまだ分からない。会話は他者が始めるのが当然であり、それどころか真の会話では、大抵そうであろう [GS3 : 151=192]。

このダイアログの特質を、主著『救済の星』では旧約聖書の『創世記』を文法的に解釈し、説明することによって示したのである¹⁶。彼は「愛」をキーワードに、命令法という一つの文法によって説明することによって、「観念論の〔総合〕^{ジンテーゼ}とは全く違う」¹⁷、「まさにヘーゲルの定式化とは正反対に、ユダヤ教こそが愛の宗教と見なしうる」¹⁸と主張したのである。

3. 愛の捉え方 —— 命令法という文法

ではなぜローゼンツヴァイクは「愛」を中心概念としてダイアログの特質を説明しているのだろうか。なぜなら、彼がダイアログの原型として想定しているものが神と人間の対話であり、その神と人間の対話が、神の

「私を愛せ」という命令のことばで始まるからである。

あなたは心を尽くし、魂を尽くし、すべての力を尽くして、永遠なる者、あなたの神を愛しなさい (Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzen Herzen und von ganzen Seele und aus allem Vermögen) [GS2 : 196=268] ¹⁹。

ローゼンツヴァイクの思想の中心にあるのは、「啓示」、つまり神が人間に現れてくることであるが、彼は上述した申命記の箇所に基づいて、この啓示を「愛」という概念で捉えそれを説明している²⁰。ではこの神と人間の対話のはじまりである神の命令に対し、人間はどのように応答するのか。ローゼンツヴァイクは命令法にしたがって、次のように説明する。

この「私を愛せ」という愛の命令に対し、聞き手は完全に受動的であり、かろうじて身を開いただけであり、純粋な覚悟、純粋な従順さであって、全身これ耳であるような存在である²¹。だが、命令にたいして無言のままではいけない²²。なぜなら命令文においては、命令した相手が応えなければ、文章が完結しないからである。すなわち、

Liebe mich ! (私を愛せ)。

Ich liebe dich. (私はあなたを愛しています)。

という形で命令は完結するからである。このように、命令を受け取る側は一見まったく受動的で服従的でしかないように見えるが、文法的には、聞き手においてはじめて「一人称」の〈私〉という主語があらわれ、しかも、この主語の動詞は必然的に能動形となるのである。

〈私〉は〈君〉をみずからの外部にあるなにかとして承認することによってはじめて、つまり、モノローグからほんとうの対話へと移行することによってはじめて[……]〈私〉となるのである。[……]本来的な[……]〈私〉は、〈君〉の発見においてはじめて声として聞き取れるようになる [GS2 : 195=265-266]。

この〈私〉は、そのつど呼びかけに応じて、みずから応答することによってのみ〈私〉に目覚めるのだから、デカルトをはじめ、近代哲学が考えたような永遠に自己同一的な〈自我〉ではなく、呼びかけられるたびに更新されるような〈私〉である²³。

また、このような愛の文法に着目すると、神と人間のあいだの役割は常に同一であるのに対し、人間と人間のあいだでは、その役割が入れ替わることができるということが明瞭となる²⁴。さらに、この愛の命令法は、日常の会話にも応用される。というのも、聞き手は語り手がなにを言うかをあらかじめ知ることができないからである。聞き手は、対話を維持しようとするれば、臨機応変に応答し、そのつど新たにみずから語りはじめなければならないのである。

しかしながら、神は人間に命令し、人間はその命令に応えるという構造は変わらない。人間は神からの愛を直接神へと返すことはできないのである。神への愛は隣人愛において表現されねばならない。

人間への愛は神によって命令されることで、直接的に神への愛に向かって送り返される。というのも、愛は愛する者自身によって以外には命令されえないからである。神への愛は、自らの隣人への愛のなかで表現すべきなのだ [GS2 : 239=329]。

では、どのような隣人愛を实践すべきなのだろうか。神の呼びかけが、隣人愛を命じるものであるならば、それは人間の共同性を命じていると言い換えられるだろうが、ローゼンツヴァイクは一体どのような共同性を想定しているのだろうか。次節では、ローゼンツヴァイクが、愛がどのように現れてくるのかという具体層を「固有名」によって説明しているので、彼の「固有名」の捉え方を明らかにすることで、人間の共同性をどのように考

えているのかを明示する。

4. 固有名の捉え方 —— 「名を呼ぶ」という言語行為

ローゼンツヴァイクは、固有名、とりわけ人名をモデルにして言語を捉えている。なかでも固有名が呼ばれることによって、自己に主体性を生じさせるような対話が始まることはこれまでの先行研究でも指摘されてきた。人間は、「あいまいなために指示するだけの〈君〉」で呼びかけられるのではなく、聞きのがしようのない最高の明瞭さで、二度にわたって、みずからの名前前で呼びかけられて、すっかり身を開き (ganz aufgetan)、すっかり開かれ (ganz ausgebreitet)、すっかり覚悟を決めて (ganz bereit)、心から (ganz — Seele) 「私はここにいます」と答えるのである²⁵。

このような彼の固有名の捉え方は、一見したところミルの固有名詞に定義が似ている。というのも、ミルによれば、一般名詞が共指示的であるのにたいして、固有名は特定の個別的なものを支持するだけで、それらに属する属性を支持しないからである²⁶。だが、ローゼンツヴァイクによれば、固有名 (Eigennamen) とは、「その人自身の名前 (Eigenname) ではない。それは人間が恣意的にみずからに与えた名前ではなく、神みずからが人間のために創造した名前である。そして、もっぱらそういう理由でのみ、つまり、創造者の創造物としてのみ、それは人間に固有 (sein eigen) なのである」²⁷。

しかしローゼンツヴァイクは、みずからの固有名をもつ〈私〉は、人間として創造されていると同時に「アダム」として創造されているという²⁸。なぜなら、最初の人間の名前であるアダム (ΑΔΑΜ) がヘブライ語で人類を指し示す語でもあるからである²⁹。

だが、名前と創造が一致しているこのような言葉は、決して人間の言葉ではなく、神の言葉である。「アダム」以外にも、たとえば『創世記』第一章で、神が「光あれ」と言って光を創造したように、創造とその名前が一致していた。ローゼンツヴァイクはこの神の言語を、「ひとつの言語」と呼んだり、「普遍言語」あるいは「最後の言葉」、「神の言葉」などと呼んだりしている。しかし、人間が事物や人名を新たに名付けたとしても、その名前と創造が一致することはないのである。

アダムの最初の行為は、世界のさまざまな存在者に名前を与えることである。ただし、これもまたふたたびたんなる前奏にすぎない。というのもアダムは、創造にさいして彼に対峙する存在者に類としての名前を与えるのであって、個別的な存在者としての名前を与えるのではないからである。彼はそれらにみずから名前を与え、そのようにして名前へのみずからの要求を表現するにすぎず、その要求はいまだ満たされないままである。というのも、アダムが求めている名前は、彼自身が与えることができるような名前ではなく、彼の固有名詞のように彼に啓示される名前であり、固有名詞の固有性がそこにおいて足場を得るような名前だからである [GS2 : 208-209=285]。

神のみが、名付けることによって存在者を創造することができる。人間はどんなに新たに名付けようとも、その名前と創造が一致させることはできないのである。にもかかわらず「つねに個別的でしかない人間は、みずからの言葉によって据えた始まりが、普遍言語という究極の目標にまで継続されるという確信」³⁰とともに、創造と呼びかけが一致するような神の言語を、人間の名前や事物の名前 (Dingwort) において、言い当てようと試みなければならない。ローゼンツヴァイクは次のように述べている。

新しい名前を命名するということは、人間の当然の権利なのである。古い名前を呼ぶことは、人間にとっては命令である。彼はそうしなくてもそうしなければならない。結局のところ人類の連関は、この古い名前と、それを伝承しながら続けていき、みずからの名前に翻訳するという義務とによってつくりあげられている。人類はつねに不在である。居合わせているのは個々の人間だけであり、特定の人間だけである。しかし、言語とそれに課された伝承と翻訳の掟、つまり、それぞれの新しい言葉がそれぞれの古い言葉とつねに対決しなければならないというその掟こそは、事物をこの人類全体に結びつける。人類はどこに居合わせて

いるのだろうか。人間の言葉のうちにはないのはたしかである。しかし、人類はまさしく神の言葉のうちに居合わせている [BvM : 75-76=73-74]。

この試みは、単に、あるいはやみくもに、神の言葉を言い当てようとするのではなく、人間が古い名前を伝承しつつ、新たに名づけることによってなされる。それをローゼンツヴァイクは「翻訳」と呼んでいるのである。ローゼンツヴァイクは、旧約聖書の翻訳に取り組む以前から、祈禱文や詩を、ヘブライ語からドイツ語に翻訳していたし、自身の翻訳論を書いてもいるので、彼の「翻訳」については別稿を要するが、ここでは、「翻訳」とは、名付けることと事物が一致している神の言葉を、それとは完全に一致しない人間の言葉で言い当てる試みを指していることを確認しておくことにする。

そしてこの試みが人間のあいだでは不可能であるにもかかわらず、それが人間の使命であり、義務であるのは、この試みにおいてこそ、「人類の連関」が成立するからである。ローゼンツヴァイクにとって人類とは、単に現在生きている人々、過去に生きた人々、未来に生きる人々を指すのではなく、そうした一人一人が究極的には不在の神の言語を言い当てようとすることによって、不在の神の言語を中心として広がっていく連関である。

前節でみたように、神の呼びかけに呼びかけられた者が応答しなければならない理由は愛の命令法によって説明されていたが、固有名の側からみると、そうした神の呼びかけに応えるという義務によって、人間の共同性が創り上げられていることが明らかになる。とうのも、この人間に固有の名前で呼びかけられ、それにたいして「私はここにあります」と答えたのは、始祖アブラハムであり、「個人としてのユダヤ人はまだアブラハムの身のうちでそれを聞きとり、答えたにすぎない」³¹からである。そしてその呼びかけへの応答の仕方は、個々人が別々の方向性を目指すのではなく、「神の言葉」という中心点を目指しているので、中心統合型とでもいえるようなあり方である。

だが、古い名前を伝承しながら新たに名付けるとはどういうことなのか。現存するほとんどすべての事物がすでに過去に生きた人によって名付けられており、我々もすでに名前を持っている。これは人名の場合を考えてみればわかりやすいかもしれない。というのも、人間の名前は家族の名前（姓）と、その人自身の名前（名）から成っているからである。姓によって人は過去につなぎとめられており、その人自身の名は、自身が新しい人間になるべきだと、未来を彼の眼前に置くことによって、願いが込められた名前だからである³²。新たな人間がこの世界に生まれる時、我々はまさに古い名前を伝承しながら、新たに名前を与えているのである。

人間が名付ける名前は、新しい人間になるようにと未来を託された名前であると言ったが、神の名付けの場合は、名前に創造が伴うので、そのものの存在肯定と、さらにはその先の終末が見通されている。

神は、先にもみたように例えば「光あれ」と言って光を創造したが、神がそのつど創造日ごとになされる日々のみずからの仕事にたいして「よい！」と語ることによって、つまり、過去、現在、未来をつうじて「よい」と語ることによって、これらの事物の事実存在が肯定される³³。この創造物語の一章を貫く「よい」は、未来においてもまたその創造物の事実存在が肯定されているので、それがこれからも存続するという希望が隠されているといえよう。

だが、ローゼンツヴァイクはこの六度くりかえされる「よい」だけではなく、創造の最後に、神がみずからがつくったものを眺め、「見よ！——それは「きわめてよかった」」（*『創世記』第一章三一節）と語ることに注目する³⁴。彼は、この比較をおこなう一節には予言があるという。この一節は、「創造のうちにありながら、それでもなお創造の彼方を指し示」³⁵しているのである。そしてこの創造の彼方とは、死である。

この「きわめて」、つまり、創造そのもののうちにありながら創造を超えたもの、この世のものの中にこの世ならぬものを告知し、生とは異なるものでありながら、それでもやはり生に、生のみ属し、生とともにその最後のものとしてつくられたものでありながら、生を超えたところではじめて満たされることを生に予感させるもの、それこそは死である [GS2 : 173=235]。

以上のように、個々人が人名や事物の名前を新たに名づけることで、人類はまさしく神の言葉のうちに居合わせているのであり、この言い当てられない神の言語を中心として人間の共同性が成立するのであるが、しかし、

この試みは、最終的に人間と世界は消え、神だけが救済される終末論に基づいているのである。

5. むすびにかえて

では、以上にみたようなローゼンツヴァイクの思想は、現代の教育理論とどのように関連してくるのだろうか。このような固有名の特質をふまえると、名を呼ぶことは、相手を肯定し存在し続けよという希望である。同時に、固有名は神の救済を予言するものでもあるため、名を呼ばれた者に、その名前に付着している予言を参照軸として自己のあり方を反省させ、次の態度決定をさせるものである。その固有名が予言である限り、つまり「神の言葉」へと向かうものである限り、呼びかけられた者は他者からの呼びかけによって、確固とした私が現れるような主体化がなされたり、あるいは過去の自分と自己同一化したりするのではないのである。

また「神の言葉」は、人間が、それが何かを決定したり、完全に言い当てたりすることはできない。それゆえ、ローゼンツヴァイクの思想は、この神の言葉を言い当てるという垂直軸を取り入れていることによって、たんに水平的に事物を伝達するのではなく、名前の増殖が人々をつなぐ契機となると同時に、神の言語が不在であるがゆえに、この連関の方向性は復古主義に陥ることなく、だがなにもかも承認していくようなあり方を批判するような視座を与えているのではないだろうか。

もっとも、ローゼンツヴァイクは戦後、主著の執筆に集中するかたわら、ユダヤ人の青年を教育するための機関、「自由ユダヤ学院 (Freies Jüdisches Lehrhaus)」の設立に取り組み、実際に実践にかかわるようになる³⁶。したがって、彼の教育観そのものを明らかにするためには、彼の生涯のもっとも偉大な著作、つまり、『救済の星』、『イエフダ・ハレヴィ (Sechzig Himnen und Gedichte des Jehuda Halevi)』(1924)、マルティン・ブーバーとの聖書のドイツ語訳の共同活動と関連している三つの書簡、つまりH. コーヘン宛の „Zeit ists...“, E. シュトラウス宛の „Bildung und kein Ende“, ブーバー宛の „Die Bauleute“ を精査することなしには詳述することはできないが³⁷、本稿が解明したローゼンツヴァイクの思想対話的な思想は、彼の教育活動の基盤を理解するためにも不可欠なはずである。

参考文献一覧

- Franz Rosenzweig, *Zur jüdischen Erziehung; Drei Sendschreiben*, Schocken Verlag/Berlin, 1937.
- *Gesammelte Schriften2: Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, 1976. (=『救済の星』村岡晋一、細見和之、小須田健訳、みすず書房、2009年。)
- *Gesammelte Schriften1: Briefe und Tagebücher*, Martinus Nijhoff, 1979.
- „Das neue Denken: Einige nachgetragliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung““, 1925 in *Gesammelte Schriften3: Zweistromland*, Martinus Nijhoff, 1984, S.139-161. (=フランツ・ローゼンツヴァイク「新しい思考——『救済の星』に対するいくつかの補足的な覚書——」『思想』合田正人、佐藤貴史訳、2008年、第10号。)
- , „Hegel und der Staat“, Suhrkamp Verlag 2010.
- , *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Jüdischer Verlag, 1992. (=『健全な悟性と病的な悟性』村岡晋一訳、作品社、2011年。)
- Bernhard Casper, *Das dialogische Denken*, Alber, 2002.
- Norbert M. Samuelson, „A Users guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption“, 1999.
- Joshua O. Haberman, „Franz Rosenzweig's Doctrine of Revelation“, *Judaism*, pp.320-336.
- 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。
- 大竹弘二「実存哲学から政治へ——フランツ・ローゼンツヴァイクにおけるユダヤ性の実践的意味——」『東京大学教養学部哲学・科学史部会 哲学・科学史論叢第八号』2006年、23-46頁。
- カール・レーヴィット「ハイデガーとローゼンツヴァイク1——『存在と時間』への一つの補遺』『みすず』1993年10月号 16-35頁。
- ヒラリー・パトナム『導きとしてのユダヤ哲学』佐藤貴史訳、2013年。

註

- 1 たとえば、今井康雄『メディアの教育学——「教育」の再定義のために』東京大学出版、2004年。ヴィガー・L・山名淳・藤井佳世編『人間形成と承認——教育哲学の新たな展開』北大路書房、2014年。
- 2 小玉重夫『シティズンシップの教育思想』白澤社、2003年、123頁。
- 3 ブーバー研究としては、たとえば①斎藤昭『ブーバー教育思想の研究』風間書房、1993年。本書は1500頁近くにも及ぶブーバーの教育思想に関する詳細な研究書である。特にユダヤ自由学院での活動を通して影響関係の深かったローゼンツヴァイクの思想との関連についても、彼の主著のみならず、書簡や、翻訳論にまで立ち入った考察をしている。こうした文献学的な厳密さは、現代の教育を考えるために参考になる。②吉田敦彦『ブーバー対話論とホリスティック教育——他者・呼びかけ・応答』勁草書房、2007年。吉田の著書は、「ブーバーの教えがホリスティック教育にもたらすであろう示唆を明示することに主眼がある」[丸山 2008 : 239]。だが、丸山は一方で、ブーバー/吉田が、独我論の危機を回避することができるものとして、「対話としての危機」こそが望ましいことであると捉えていることを評価しつつも、他方で、「永遠の汝」を持ち出すことによって、凡夫の似非対話が改善されると想定されている点については、首肯しがたいと述べている [丸山 2008 : 241]。
- 4 小野文生「第四章 ユダヤ思想と〈隔たりと分有〉の言語的経験——マルティン・ブーバーにおける翻訳・伝承・対話をめぐる思考」『言語と教育をめぐる思想史』2013年、180-233頁。
- 5 Bernhard Casper, *Das dialogische Denken*, Alber, 2002, S.62.
- 6 Franz Rosenzweig, „Hegel und der Staat“, Suhrkamp Verlag 2010, S.18.
- 7 1920年8月30日付のマイネッケ宛の書簡 [GS1-2 : 680]
- 8 モーゼス「真に受けられたヘーゲル」56頁。
- 9 [GS2 : 4=5]
- 10 [GS3 : 143=182] この「新しい思考」は、『救済の星』のひとつの解説書であるが、ローゼンツヴァイクは自らの意図を次のように述べている。「かつて私は序文をつけずに『救済の星』を世に送り出した。〔……〕本論は『救済の星』が刊行されて以来、四年という歳月が過ぎ去っていくなかでこの書物が呼び起こした反響に対する応答であって、この書物が拒絶されたことに対する応答ではない。〔……〕本論では読者たちが抱えているその困難〔『救済の星』を一冊のユダヤ教の書物として受け取っているということ：補足は筆者〕をいくらか緩和してみたい。また他方で、すばらしいユダヤ教の書物を手に入れたと思ったのに、この書物を初めて批判した者の一人のように、後になって、「各家族の各成員が日々のお勤めのために使用することを全く意図されていない」ことに気付かねばならなかった買い手の失望をわずかでもなだめることも試みたい」。[GS3 : 139=178-179]
- 11 [GS2 : 256=352]
- 12 [GS2 : 13=16]
- 13 [BvM 31-32 :=17] この小著は1921年7月に執筆されたが著者が出版をためらったために遺稿のままに残されてしまった。友人のグラツァーが1953年にその英語版を刊行し、1964年になってようやくそのドイツ語版がデュッセルドルフのヨーゼフ・メルツァー社から刊行された。
- 14 [BvM 31 :=16]
- 15 [GS3 : 143=183]
- 16 レーヴィットはさらに「そもそも『救済の星』そのものが、ローゼンツヴァイクによる『創世記』の翻訳への先取りされた注解とさえいえるほどである」[レーヴィット 1 : 17] と言っている。
- 17 [GS2 : 256=352]
- 18 このことを、ローゼンツヴァイクが戒律 (Gebot) を律法 (Gesetz) から区別していることに着目して論じている論文は、大竹弘二「実存哲学から政治へ——フランツ・ローゼンツヴァイクにおけるユダヤ性の実践的意味——」『東京大学教養学部哲学・科学史部会 哲学・科学史論叢第八号』平成18年1月23-46頁。
- 19 これは「申命記」6 : 5の引用である。ローゼンツヴァイクとブーバー訳では、“Liebe denn IHN deinen Gott mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele, mit deiner Macht”. (*Die Schrift*, Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Götersloher Verlagshaus, 2007, S.220.) となっている。なお、1925年に開始された旧約聖書の翻訳は、ローゼンツヴァイクが1929年に亡くなるまでは共同でイザヤ書の53章まで翻訳され、残りはブーバーが一人で翻訳した。
- 20 ローゼンツヴァイクにおいては、啓示と愛という用語は同義語だと見做す先行研究もある。「ローゼンツヴァイクは愛としての啓示について、そして啓示としての愛について続けて語ろうとする。これらの用語は交換可能である」[Haberman : 324]。
- 21 [GS2 : 193=268]
- 22 [GS2 : 199=272]
- 23 『救済の星』訳者あとがき、687頁。「神の愛に起原をもつ行為は徹頭徹尾、神であれ隣人であれ、そこには他者の契機が内包されているために〈対話的〉である」[佐藤 : 183]。

- 24 「男と女のあいだでは、彼らの愛という植物の花が満開になればなるほど、その愛の植物がヤシの木のようにまっすぐ伸びて、天高く育ちながら自らの地下の根から離れてゆけばゆくほど、愛を与える者と受けとる者の役割は、たとえ性別という根からすれば自然の一義的な関係がたえず回復されるとはいえ、入れかわるようになる。これにたいして、神と魂のあいだでは関係は常に同一である。神は決して愛することをやめず、魂は決して愛されることをやめない」 [GS2 : 189=257]。
- 25 [GS2 : 196=267-268] サミュエルソンによれば、ローゼンツヴァイクの聖書の読み方は正確ではなく、この箇所のは誤りは決定的であるという。また、サミュエルソンは、『救済の星』のオリジナルのドイツ語版の註によれば、ここではローゼンツヴァイクは、『創世記』第22章1節のアブラハムと神の議論をしているとあるし、確かにアブラハムの呼びかけでこのテキストは始まるが、しかし、彼の固有名を二度呼ばれる例ではないし、「アブラハムよ、アブラハムよ」ではなく「アブラハムよ」である、と註をつけている [Samuelson : 178-179]。しかし、ローゼンツヴァイクは単にこの箇所を誤って引用したわけではないだろう。筆者には、パトナムの指摘が有力であると思われる。すなわち、「ローゼンツヴァイクは読者にいたずらを仕掛けている。神は『創世記』第3章で二度にわたってアダムを呼んではいないのだ！アダムは「私はここにいます」とは答えていない！とはいえ、神は『創世記』第3章では一度アダムを呼び、『創世記』第22章1節ではアブラハムを呼んでいる。そして、アブラハムは *hineni*、「私はここにいます」と答えるのである！ここでローゼンツヴァイクは二つの呼びかけをアダムの真の応答、すなわち「すっかり身を開き、すっかり覚悟を決め、心から」の答えとして語っている」 [パトナム 2013 : 74]。
- 26 『悟性』の訳者である村岡は、次のように詳しく説明しているので該当箇所を参照。「一般名詞は、主体を支持する (denote) と同時に、属性を含意し、包含し、支持し、共支持する (conote)」 (ミル『論理学体系(1)』大関将一訳、春秋社、48頁)。たとえば「人間」という言葉は、ピーター、ジェーン、ジョンなど無数の多くの個人を支持すると同時に、彼らも持っている共通の属性 (たとえば、動物的生命や理性) を共指示するのである (『悟性』訳者解題、172頁)。
- 27 [GS2 : 196=267]
- 28 [GS2 : 208=285]
- 29 この考えに、つまりヘブライ語が人類の根源的な言語であるという考えを支持している ということに、彼がシオニズムと同様の思想を展開しているのではないかという批判や、民族中心主義だという批判がなされるかもしれない。だが、彼は単に人類に根源的なヘブライ語を学ばよと考えていたわけではなかった。というのも、彼が目指すべきだと考えていたのは、人類の根源語よりもさらに根源的な、神の言語だからである。
- 30 [BvM : 74=72]
- 31 [GS2 : 440=623-624]
- 32 [BvM : 89-90=92]
- 33 [GS2 : 168-169=228-229] (この物語は『創世記』第22章1節を参照)
- 34 [GS2 : 172=235]
- 35 [GS2 : 173=235]
- 36 1920年10月17日に開校。「かれ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。彼の眼には従来の学問、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性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のである。また当時のユダヤ人、とくに成人に達したユダヤ人が自分たちの伝統を忘却していることに対してかれは危機感をおぼえたのではないだろうか。だからこそローゼンツヴァイクは、「自由ユダヤ学院」という成人教育の機関を創設したのである」 [佐藤 : 71]。
- 37 Franz Rosenzweig *Zur jüdischen Erziehung* Drei Sendschreiben, Schocken Verlag/Berlin, 1937. Mit einem Nachwort von Eduard Strauß, S.75.