

【第 39 回哲学論集研究会「ドイツ語で哲学するユダヤ人たち」合評会】

「コーエン、ローゼンツヴァイク、カッシーラーをめぐる対話 ——『見ることに言葉はあるのか』第三部「ドイツ語で哲学するユダヤ人」合評会」

馬場智一、佐藤香織、千田芳樹

はじめに

『見ることに言葉はあるのか』は、ドイツ認識論史論集として編まれた。本書では、エックハルト、バウムガルテン、カント、ゲーテ、シラー、ヘーゲル、ブレンターノ、フッサール、ハイデガー、ショーペンハウアー、ウィトゲンシュタインといった幅広い時代における様々な主題を扱う哲学者たちが論じられる。この書籍の第三部に「ドイツ語で哲学するユダヤ人たち」が配置され、ヘルマン・コーエン、カッシーラー、ローゼンツヴァイクが登場する。

認識ないし知覚と言語の不可分性については、本書の序章で梶尾が説明している。梶尾は記号としての言語に「主観と世界との原初的な邂逅を可能にする」（本書 13 頁）ものとしての「超越論的言語」を対置する。梶尾によれば、言語を記号とみなす思考においては、主体にとって言語とは世界を理解するための道具である。それに対して、超越論的言語とは主体にとって「世界を現象させる」ものである。梶尾は、本書で扱われる多くの主題が後者に関わり「非分析的・超越論的な視点から、世界認識における言語の寄与について」（本書 18 頁）論じるものであることを確認する。

さて、こうした論集の中で第三部が明らかにするのは、カント認識論とヘーゲルの論理学を受け継いだ 19 世紀末から 20 世紀初頭にかけてのドイツの哲学者たちが、ある文化や宗教に規定された存在者として世界を認識するとはいかなることかという問いを提出しているということだ。第 9 章「コーエンにおける無限判断とその射程——序説」（馬場智一）はコーエンの無限判断論を、第 10 章「ローゼンツヴァイクのコーエン論におけるハイデガー——「入れ替えられた前線」を起点として」（佐藤香織）は、ローゼンツヴァイクのコーエンおよびハイデガーとの関係を、第 11 章「機能・シンボル化・人間学——カッシーラー哲学を読み解くための三つの観点」（千田芳樹）は、カッシーラーの「シンボル形式」についての議論を、第 12 章「ローゼンツヴァイクと聖書物語——「本質認識」批判としての「語る思考」」（佐藤香織）は、ローゼンツヴァイクの聖書翻訳論を扱う。それぞれの論考はカント哲学あるいはドイツ観念論の批判的継承という課題によって結ばれている。この試みは 20 世紀前半におけるドイツ思想の見方に新たな光を当てることになるだろう。

以下は、2024 年 6 月にオンラインで行われた第三部についての著者 3 人およびコメンテーター田中直美さんによる合評会の記録である。合評会は、（１）各章の著者が担当章の内容を紹介したのち、他の章についてのコメント・質問を行った。（２）次に田中さんによるコメントがなされた。（３）その後、コメント・質問に対する回答を各自行い、（３）回答を踏まえた雑感を各自述べた。

コーエン、ローゼンツヴァイク、カッシーラーをめぐる対話（馬場・佐藤・千田）
『レヴィナス研究』 vol. 7（2025）

以下は以上のやり取りをおおよそ文字化したものである。都合により田中さんのコメントは収録されていないが、著者による応答部分でコメント・質問を補っているので参考にいただきたい。

第9章「コーエンにおける無限判断とその射程」について

馬場智一

第9章の紹介

本章ではヘルマン・コーエンの哲学体系期の『純粹認識の論理学』（1914年）に焦点を絞り、そこでの「無限判断」がどのような判断であるのか、またこの著作における「無限判断」が果たす役割を明らかにすることを目的としている。

筆者は元々レヴィナスを研究していたが、彼に一定の影響を与えたと思われる同僚、ジャコブ・ゴルディーンの『無限判断の理論の探求』（1929年）をきっかけに無限判断に関心を持つようになった。ゴルディーンの「マイモニデスの現代性」（1934年）によれば、無限判断はコーエンに代表される、哲学のユダヤ教的方向づけを特徴づける論理である（これに対してヘーゲルに代表される、キリスト教的方向づけを特徴づけるのは、存在の類比の論理である）。また、彼によれば、無限判断の論理は、晩年の宗教哲学も含めた、コーエン哲学の全体を特徴づけるものである。

筆者は、コーエンだけでなくレヴィナスの哲学の論理を特徴づけるものとして無限判断を見出せないかについて、これまで準備的な作業を行った。他方、コーエン研究においては、体系期の哲学と晩年の宗教哲学『ユダヤ教を源泉とした理性の宗教』（1918年）との間に連続性と転回のどちらを見るかがこれまで議論されてきた。ゴルディーンの仮説は、連続性の立場にたち、無限判断がその連続性を保証するとしている。これを「大胆な」仮説であるとノールマンは評価した。

『無限判断の理論の探求』では、コーエンとは独立に無限判断の概念史が記述され、その掉尾をコーエンにおける無限判断が飾っている。ゴルディーンによる無限判断の記述は、コーエンとはやや違って見えるところがあり、また『理性の宗教』で無限判断がどのように活かされているのかは論じられていない。

そこで本章では、コーエン研究において無限判断に着目する上述の理由を踏まえた上で、まずは彼の哲学体系の基礎にある『純粹認識の論理学』における無限判断がどのような判断であるのか、またその役割がなんであるのかを明らかにし、ゴルディーンと異なる点を指摘した。

コーエンに即して再構成すると次のようになる。理性が行う理論的な判断には思考法則が働いている。この法則は、根源の判断、同一性の判断、矛盾の判断という三つの判断からなる。物事の根源を巡る哲学的な判断（すべては水からなる、原子からなる、etc.）の主語となるA（水、原子、etc.）が定立される際には、この三つの判断が関わっている。無限判断はこのうちの根源判断において、世界の根源なるものが無限定・未規定なものであるとする判断である。コーエンは無限判断を独立した術語ないし概念として確立しているというよりは、根源判断を説明するための操作概念として使用しているに過ぎない。

これを踏まえると、ゴルディーンの説明では、無限判断と根源判断の関係がやや不明瞭で、同一性の判断と矛盾の判断もまた無限判断の説明に含めてしまっており、ややミスリーディングである。

以上の結論を踏まえた上で、次の点を今後の研究の課題とした。第一に、コーエンの無限判断が、倫理学や宗教哲学にも貫徹する論理であるのかどうか。第二に、ゴルディーンによればカン

トとヘーゲルは共に類比の論理の側にいる。しかしコーエンの哲学体系は、それに先立つカント三批判書の研究の上に成り立っている。カントにおける無限判断とコーエンのそれとはどのような関係にあるのか。第三に、コーエンの倫理学や宗教哲学には今日のケア倫理に通ずると思われる要素もある。具体的はどのような洞察をコーエンの哲学がケアの倫理にもたらし得るのか。

第10章へのコメント

ブーバーは『対話的原理』のあとがき（Nachwort）で、対話的原理の系譜に名を連ねる哲学者として、ヤコービ、フォイエルバッハ、コーエン、ローゼンツヴァイク、H.Ehrenberg, E.Rsenstockなどを挙げています。ここにはローゼンツヴァイクもいるわけですが、ローゼンツヴァイクの「新しい思考」（Gesammelte Schriften III:153）もまた、対話的な思考とみなせるとすると、どのような意味で対話的でしょうか。

実存哲学について伺います。アレントによれば実存（Existenz）は、いわゆる実存哲学以前に、後期シェリングの積極哲学が出发点とされています。「実存哲学とはなにか」という小論で、アレントは次のように言っています。

私の知る限り「実存」という言葉が現代的な意味あいでは最初に登場したのは、シェリングの後期の著作においてである。シェリングは、自らの「積極哲学」を「消極哲学」つまり純粹思考の哲学に対置したとき、自分が何に対して反抗しているのかを正確に認識していた。彼の積極哲学の出发点は「実存」であり、哲学は最初はただ「純然たること（Dass）」というかたちでのみ「実存」に触れる。（...）現代の哲学は、もののなんであるか（Was）はものがあること（Dass）をけっして説明しえないという自覚をもって始まる。（アレント:226）

シェリングの後期哲学、例えば『神話の哲学』や『啓示の哲学』は、概念や精神に先立つ盲目的な存在者としての神が現れる過程を「歴史」として捉える試みでした。この試みを最初に書いたのが『世界の諸時代』です。ローゼンツヴァイクは本書を研究し、『救済の星』の成立に大きな影響を与えています（馬場 2012:212）。ブーバーによる評価と、シェリングとの関わりを考慮に入れると、ローゼンツヴァイクはまさに、実存哲学と対話的思考の交点にいます。では、コーエンやハイデガーはどうでしょうか。コーエンもまた同じ交点にいますでしょうか、それとも対話だけでしょうか。ハイデガーは実存にしか関わらないでしょうか。

10章にある、コーエンの相関関係に関わるポイントをいくつか補足しておきます。お考えがあればお聞かせください。

相関関係は神と人との間の関係です。多神教から一神教へと宗教が展開する時、精霊が神から人へと与えられます。神は人間を創造するので、人間は神の被造物です。しかし、神が原因で人間がその結果という因果関係が相関関係なのではなく、神が啓示を通じ人間に道徳的要求をすることで、つまり目的を与えることで、相関関係はその意味を完全にするとされています。因果関係ではなく目的の関係です。

「創造と啓示により創設された相関関係は（...）その意味を、道徳的要求を付加することで初めてその意味を完全にする」（Cohen, Religion der Vernunft:131）。

神がなんであるかという属性について、人間には認識できず、できるのは人間にとって模範となる行為属性（愛や正義）だというマイモニデスの思想がこの議論の背景にあります。ヘブライ語で「聖なる」を意味する言葉は *kadosh* で、これは「分離された」を原義としています。これを踏まえ、神が聖なるものであるということは、人間がそこから隔離されている（*Absonderung*）ことを意味しますが、上述の精霊（*Geist*）のおかげで、人は分離されたものとして結び付けられています（Cohen:146）。これにより、人間が聖別されることで神も聖別される（Cohen:143）、このような関係が相関関係です。

第 11 章へのコメント

第 9 章の拙論ではカッシーラーの指導教官だったコーエンにおける思考法則について、無限判断を切り口に論じました。コーエンで前提になっていたのは学問的な認識の基礎にある人間の認識能力の作用です。いわば、概念が思考のどのような作用によって形成されるかを追求したと言えます。カッシーラーのシンボル化も人間の認識能力を考察の対象としていますが、学的な認識というよりはシンボルによる認識です。コーエンとの違いから言えば、カッシーラーの議論の独自性はどのようなところにあったのでしょうか。

この点で、以前から気になっているのは、レヴィナスも聴講していたハイデガーの 1928-29 年講義「哲学入門」です。この講義では哲学的な認識が成立する以前の世界観に関して、カッシーラーが参照されています。1929 年 3 月のダヴォス討論では二人は実際に議論をしているわけですが、『カントと形而上学の問題』でもカッシーラーへの参照が目立ちます。レヴィナスの証言ではハイデガーが新たな哲学潮流を代表するカリスマのように受け取られたようですが、実のところハイデガーはカッシーラーを参考に行っているところもあるように思えます。

「世界観」というのはこの当時は、「ナチズムの世界観」というようにいわば哲学未満の、合理的な基礎付けを欠いたイデオロギーを指す場合や、イデオロギーの唱導者が自らの思想を「世界観」と称しています（例えばヒトラー『我が闘争』）。フッサールに学んだのちハイデガーにも影響を受けたハンス・ライナーは『信の現象』（Reiner 1934）で、こうしたイデオロギーも含めた様々な世界観も、宗教における信仰と同様に「信じること」の一種として現存在の構造に根ざすと考えました。この際、彼が理論的に参照したのは上述のハイデガーの講義でした。この講義をもとに、イデオロギーを存在論的に基礎付けたとも言えます。

カッシーラーは最後の著作である『国家の神話』で、生まれ落ちた世界を宿命と考えるハイデガー哲学は、権力に利用されやすく、結果として「現代の政治神話に抵抗しうる力を弱体化させた」と述べています。この点について、カッシーラーの分析がどのようなものだったかを教えていただければと思います。

第 12 章へのコメント

「語る思考」という発想は現在とてもアクチュアルなものだと思います。ローゼンツヴァイクの思想そのものというよりは、そのアクチュアリティについてお考えを聞かせていただければと思います。

思いつくままにいくつか具体例を挙げてみます。政治学では政治家へのインタビューにより証言を集めたオーラルヒストリーがあり、例えば御厨貴による研究がよく知られています。社会学では生活者へのインタビューや参与観察といった調査により、社会のあり方を明らかにする生活誌があります。歴史学における証言も、人が語ることを資料にしています。戦争体験や、近年だと満蒙開拓の引揚体験の証言が、私の地元の長野県だと地元紙に頻繁に掲載されています。こうした証言は「語ること」であるのですが、語ることで現れる歴史・物語であり、すでに考えられたことを言葉として表現したというよりは、語ることで考えが出来上がっていく側面がありますので、語ること自体が一つの思考です。それは、聞き手がいて初めて成り立つことでもありますので、「誰かに語る」ことと不可分の思考です。

またそれは個人の物語・記憶でありながらも、誰かと分かち合われた記憶や物語でもあります。例えば最近佐藤さんが取り組んでおられる、原発被災地における記憶の共同性（とその喪失）が想起されます。ローゼンツヴァイクにおける物語る思考という発想が持つ、こうしたテーマとの関わりや可能性についてお考えがあればお聞かせください。

リプライ

第10章へのコメントに対するリプライ（佐藤）

馬場さんはアレントの「実存哲学とは何か」を引用し、その中で「実存」の語がシェリングに由来することを指摘してくださいました。ローゼンツヴァイクは確かにシェリングの『世界の諸年代』を研究していました。アレントの言葉を用いるならば、「もののなんであるか(Was)」を問う哲学は、後期ローゼンツヴァイクが「古い思考」と呼んだものに一致します。それに対して、「ものがあること(Das)」に関する哲学は、ローゼンツヴァイクが「新しい思考」と呼んだものに一致します。「新しい思考」が「対話」という形式をとって開始されることに鑑みると、ローゼンツヴァイクにとって、実存哲学と対話的思考は二つの異なる哲学なのではなく、両者はまさに一致しているように思われます。

ご質問の一点目は、「新しい思考」はどのような意味で対話的かというものです。この質問は12章にもかかわるものだと思います。12章では、「新しい思考」が「対話」に関して『救済の星』とは異なる論点を提示しているのではないかという議論をしました。

『救済の星』においては、神の「あなたはどこにいるのか」という呼びかけに人間であるアダムが応答する場面が扱われています。このことは、「対話的原理の歴史」においてブーバーがローゼンツヴァイクについて述べている箇所でも引用されています。ブーバーはこの議論を「われわれの問題へのローゼンツヴァイクが与えた重要な神学的寄与」として評価しています。ただし、この論集で私は神学的な問題としてローゼンツヴァイクの議論を扱うことはしませんでした。ローゼンツヴァイクが『救済の星』の二巻で扱っているのは、呼びかけが特定の人に対してなされ、そして応答が呼びかけの主体に対してなされるような対話であり、この議論の主眼は「私」と「あなた」の「現在」における対話形式の分析にあります。

「新しい思考」においては、『救済の星』の二巻が振り返られるとともに、「対話」の性格として、「他者の生を糧とする」こと、出来事的性格を持つこと（「現実の対話においてはまさに何かが起きる」）、「時間を必要とする」ことの3点を取り出されます。これらのことは『救済の星』では明示的に論述されてはいませんでした。『救済の星』では論じられておらず「新しい思考」に含まれるものとしては、例えば手紙のように対面で場面を共有するのではないやりとりや、12章で行った聖書の読解のように、あらかじめ特定の人に対するのではない書面による呼びかけに「読む」という形で応答することが入ります（『健康な悟性と病的な悟性』、「聖書物語の形式の秘密」）。

実存哲学と対話的思考の交点にコーエンやハイデガーが位置するかという点に関して。ローゼンツヴァイクの場合には、1913年に啓示を受けたという経験が実存哲学と対話的思考の交点に関わる大きなきっかけの一つになったと思います。同化ユダヤ人であったローゼンツヴァイクはもともと熱心なユダヤ教徒ではなかったのですが、キリスト教への改宗の決心と、改宗の撤回の経験を通じて、自分は「何者か」と問うようになりました。これは個人的な実存の問いに相当します。ただし、実存の問いだけだと、自己は「孤独」なままにとどまってしまう。この実存を問う自己の「孤独」については、『救済の星』ではニーチェやキルケゴールを扱う第1巻第3章で論じられています。そうした「孤独な」自己はあくまで「対話」の前段階にとどまっています。孤

独な自己についての思考を脱して対話的思考へと向かうプロセスが『救済の星』では描かれていると思います。

馬場さんが引用してくださっているコーエンの「相関関係」は、ローゼンツヴァイクの「創造」と「啓示」についての議論に大きな示唆を与えていると思います。ローゼンツヴァイクもまた、「啓示を通じて目に見えるようになる創造」（GS II, 203）つまり「啓示の創造」（Schöpfung der Offenbarung）を語っているからです。ローゼンツヴァイクは、「啓示」を「対話」であるとみなしていました。では、コーエンの「相関関係」も同じく「対話」であると言えるか。これについては精査が必要であると感じます。というのも、馬場さんが述べておられるように、コーエンは、「聖なるもの」との「関係」を、神の人間に対する道徳的要求として扱っています。この「道徳的要求」を「対話的である」とみなすこともできると思います。しかし、ローゼンツヴァイクが扱うような、「あなたはどこにいるのか」に対する「われここに」のような問いと応答の水準と、コーエンが述べる「道徳的要求」の水準は異なるのではないかと思います。

ハイデガーに関して、その哲学が「対話的思考」と言えるかどうかについては、研究者によって賛否両論あると思います。一般的には、ハイデガーの後、例えばレーヴィットなどが、『存在と時間』における「対話」の不十分さを批判したことで知られています。しかし、高屋敷直広『身体忘却のゆくえ——ハイデガー『存在と時間』における〈対話的な場〉』（法政大学出版局、2021年）のように、ハイデガーに対する批判はハイデガーに内在的に克服可能であるという立場もあります。対話的思考の歴史の中に、もしハイデガーを入れることができるならば興味深く思います。ただ、そのときにも、ローゼンツヴァイクとハイデガーの間の明らかな相違点はあると思います。というのも、ハイデガーが述べる「存在」と「存在者」の差異は、ローゼンツヴァイクが「創造」に見出したような「神」と「人間」の「分離」を意味してはいないからです。

第12章へのコメントに対するリプライ（佐藤）

ローゼンツヴァイクが持つ「語る思考」のアクチュアリティについて。馬場さんが挙げてくださったものに、看護の現場の質的調査、水俣やアスベストなどの公害問題に関するナラティブ研究なども加えることができると思います。私の場合は、馬場さんにご紹介いただいたように、被災者の証言に注目し、証言の記録を記憶論および共同体論と結びつけるということをしてきましたが、これについてはローゼンツヴァイクとは別の切り口から取り組んできました。

こうしたアクチュアルな問題がどのようにローゼンツヴァイクの議論に結びつくのか、少し考えてみたいと思います。今気になっているのは、「語る」ということが公的なものになる過程で隠されてしまうものがあるということです。例えば、福島の高校では、高校生が「語り部」として被災経験をみんなの前で語るイベントや交流会などがしばしば催されています。こうしたイベントには「語り継ぐ」「教訓」という目的があります。ローゼンツヴァイクの聖書分析で言えば、「あった出来事を伝える伝令のメッセージからなる叙事的な物語」「教訓をもたらす逸話」といったものがこの目的に相当するでしょう。被災の語りにおいては、そうした目的があるがゆえに、「語り継ぐ意味を見いだせない」「教訓にならない」とみなされたものは語りから排除されがちです。

しかしローゼンツヴァイクは、「叙事的な物語」「教訓を含む逸話」は聖書物語を説明する形式としては不十分であると考えていました。現実には語られる物語は「生じたことを公にする」

「教訓を引き出す」という目的に応じることがないものを含んでおり、これは隠されたままなのです。そうした隠された意味がいつ、誰に届くかはわかりません。「語ること」には目の前にいる聞き手を越えた「秘密のパートナー」がいるというローゼンツヴァイクの議論に、証言論やナラティブ研究が考えなければならない問題のヒントがあるのではないかと私は考えています。

第11章へのコメントに対するリプライ（千田）

1 目のご質問にお答えします。カッシーラーは『シンボル形式の哲学』において「理性批判」から「文化批判」へ向かう道程のなかで、いわゆる認識能力の批判という問題設定の方向性を変えていきます（思考法則からシンボル化へ）。それは『実体概念と関数概念』にすでに見出されるもので、カントともコーエンとも異なる方向性でした。ガウロンスキーの小伝（Ernst Cassirer: his life and his work）において、コーエンが『実体概念と関数概念』の独自の「関数＝機能（function）」概念に対して批判的なコメントをしたことが言及されていますが、これはその一端を示すものかもしれません。単純化を恐れずに言えば、カントやコーエンにおいては認識能力が措定された上で、各領域として認識、道徳、美学が境界付けられてきます。それに対して、カッシーラーの場合、『実体概念と関数概念』では数学、論理学などの現に存在している学問領域のなかでいかなる思考法則が機能しているのかを内在的かつ超越論的に分析していきます。認識論史研究で培われた知識を背景としながら、アリストテレス的な実体的論理学から現代の関係＝関数的論理学への転換を自らの新しい精神的な機能の哲学として展開します。要するに、これは実体的哲学から関数＝機能的哲学への転換でもありました。

そのなかで、例えば因果性の概念を取り上げてみましょう。カントの批判哲学上では、ニュートンの自然科学を基礎付けるような空間・時間や因果性が認識の枠組みとして成立しています。しかしながら、『シンボル形式の哲学』第二巻「神話的思考」に論じられるように、神話的な因果性も存在します。文化領野の違いによって、その因果法則自体が異なる思考の機能を有するわけですが、自然科学的な因果性に基づくなら、呪術・神話的な因果性——誰かの形代に攻撃を加えたら、その本人に攻撃が行く——は、成立しません。ところが、呪術・神話的な因果性によれば、本人の名前や本人に類似したものへの作用は、そのまま本人への作用として思考されます。これは因果性というカテゴリーが異なる思考の機能として成立しうることを意味しています。神話には神話的思考が、自然科学には科学特有の思考があるのです。とはいえ、現在の我々は呪術や神話を基本的に信じていません。つまり、迷信として捉えています。カッシーラーからすれば、これは自然科学の「思考形式」の精密化と関係しています。それにもかかわらず、「思考形式」は多層的、重層的であって、完全に神話的思考が排除されてしまっているわけではありません。したがって、呪術を信じないからといって完全に科学的合理性のもとで我々は生きているとは限りません。これは『国家の神話』と関連しています。というのも、20世紀においても「神話的思考の技術」のような仕方で、共同体における我々の内面に神話的意識が噴出してることがありえます。共同体に危機が訪れるとある種の防衛反応みたいなものか分かりませんが、突如、神話的思考に支配されてしまうようなことが起こりうるということをカッシーラーの著作は示唆しているように思います。

ハイデガーとハンス・ライナーに関連して、『国家の神話』に関する2目のご質問をいただきました。カッシーラーは『国家の神話』においてナチスが人間の原初的な神話的意識を上手く

利用したと見ています。これは「現代の政治的神話」と呼ばれ、それには「神話的思考の技術」が伴います。この「技術」は現代に特有な現象と見なされる。なぜなら、近代的啓蒙以降、我々はあらゆるものの合理化を推し進めてきました。ところが、政治だけはいまだ完全な科学化、合理化から免れているとカッシーラーは論じています。だからこそ神話的意識がつけいる余地が残されているというわけです。そして神話は「不死身」だという。それに対抗しうるのは、「理解する」こと以外にはありません。言わば「現代の政治的神話」に哲学が対抗しうるのは合理的で明晰な了解しかないともいえます。あくまで私見ですが、この良識的見解はカッシーラーが啓蒙されたユダヤ系ドイツ人という立場の域を出なかった証左のようにも思えます。最後に、亡命期で生前最後の著作『人間』に触れますと、ここでカッシーラーは哲学的人間学を呈示しています。その集大成が「アニマル・シンボリクム」概念で、人間は根源的に世界をシンボル化する機能を持ち、そのシンボル化した世界のなかで生きている存在です。これはカントの（実用的な）人間学とは異なります。カッシーラーにとって、人間学は哲学の本質と切り離せないものだと考えられます。

リプライへの雑感（馬場）

まずは佐藤さんのリプライに対してです。

Was の問いではなく、、というところに関してです。こどもの哲学の理論だと、「探究の共同体」の理論があります（M.リップマン 2014）。問いを出して問いについてみんなで考える。元々はパースの論じた科学者共同体にそのモデルがあります。問いを出してそれについて考えることが共同体成立の契機になっています。みんなで集まってわいわいああでもない、こうでもないと話し合うことを通じて、一人一人が自分の考えを深めてゆく、育っていくというものです。私も、大学の授業や哲学カフェ、教員研修だけでなく、高校や中学に行ってそうした実践をしています。問いの種類は、これじゃないといけないというよりは、いろいろなものがあり得ると思います。

そういうふうに、みんなで議論することを通じて、知識も深めるし、自分なりの問いを、自分一人だけでなく、誰も答えを知らない状態で、皆が考えているということが、自己形成にもなるし共同体形成にもなる、という考えが、「新しい思考」にはあるのかなと思いました。

（佐藤：ユダヤ教の場合は、「～とは何か」という問いというよりはテキストがあるので、テキストから生まれてきてしまう。実際にテキストが与えられていて、それを読むなかで、ここはどうなんだあなんだと言いながら問いを深めていく感じの共同体になっていくのではないか。）

確かに、ユダヤ教の場合は、テキストがあるのでどちらかというと読書会タイプかもしれません。院生の時は良く読書会をやったのでよくわかる気がします。読書会と哲学対話を比較すると、読書会の方がはるかにやりやすいです。目の前に論じるべきものがあるので。

次に千田さんへのリプライに関してです。

ハイデガー『哲学入門』（1928-29 年フラインブルク講義, GA27）では、世界観がどのように生じるかが論じられています。まず人間は自然世界と対峙しており、自然は人間に恵みを与えたり、脅威を与えたりする。それを合理的に解釈するために神話的な思考が生まれ、それがだんだん合理化されてきて、そこから哲学が生まれる。単純化すると、こういった議論をハイデガーはしています。

ハイデガーはそれ以上立ち入らないのですが、ハンス・ライナーはそのあたりを元にして、信（Glauben）は現存在が世界を理解するうえで、自分を世界に投影して理解していると捉えます。いろんなタイプの世界観も、現存在の構造に根ざしている。どんなに荒唐無稽にみえる世界観やイデオロギーであっても、現存在の構造に根ざしており、合理的というか、それなりに存在理由のあるものだということを『信の現象』（1934年）で述べています。そのいろんな例の中にヒトラーの唱えるような人種主義の世界観も含まれています。

レヴィナスはこの本を書評しています。本書は三部立てなんですが、現象学的な第一部と第二部については、レヴィナスは評価していますが、第三部にはローゼンベルクの『20世紀の神話』も出て来て、これも現存在の存在論的な構造に根ざしていることになっています。それはさすがにないのでは、という反応をレヴィナスはしています。

その意味でカッシーラーの『国家の神話』の分析は示唆的です。この時代、30年代のハイデガーやライナー（学問の役割について述べた講演録）は、イデオロギーが持っていた神話性に期待している側面があります。カッシーラーはそこからとても距離をとっていて、『国家の神話』は1945年で、その時代からは脱しているんですが、時代の最中にいた人たちは、今から見るとそんなことまで？、というようなことまで述べています（例えば上述のローゼンベルクへの言及です）。『国家の神話』はそうした夢想から目を覚まさせるという点で有益だと思いました。

（人間学について）

カントは人間の根源的な認識能力を体系のなかで扱っていて、そこに収まらないことを、例えば友人を家に招いて歓談する時にどのようにホストは振舞うべきか、酒を飲むと人の構想力はどうなるか、といった体系の中には入れにくい雑多なものを『人間学』で扱っています。またこれは『諸学部之争い』ですが、同時代の医学者でゲーテやシラーの主治医も務めたフーヘラント〔『長寿学 長生きするための技術』〕も意識しながら、人間は何を食べるべきかについても論じています。〔私自身はこのあたりのことを、Harald LemkeさんのEthik des Essensから学びました。本書中ほどで100頁ほどがカントに割かれています〕。その意味でカントとカッシーラーの人間学はだいぶ違うなということが分かりました。

第10章「ローゼンツヴァイクのコーエン論におけるハイデガー」12章「ローゼンツヴァイクと
聖書物語」について

佐藤香織

第10章、第12章の紹介

筆者のローゼンツヴァイクへの関心の一つは、レヴィナスの『全体性と無限』における「〈絶対的な他者〉との関係」という矛盾した概念に説明を与えたいという問題意識に由来する。レヴィナスは、プラトンの対話編『パルメニデス』に言及しながら、「〈絶対者〉との関係は〈絶対者〉を相対的なものとする」（TI, 42／七一）のではないかと問うていた。絶対的に分離されているものどうしが、部分と全体の関係に陥ることなく関係するとはいかなることか。この問いは認識の枠組みに関するものだ。そしてこの問いは観念論を乗り越えようとする20世紀の哲学者たちが直面する大きな問題の一つである。レヴィナスはこの問いに答えようとした哲学者の一人である。レヴィナスは〈私〉と〈あなた〉という二者関係の原初的あり方を接触や発話の場面から分析することで、「関係なきものどうしの関係」という矛盾命題の内実を、形式論理学に頼らずに解釈しようと試みた。

しかし、「他人」を「絶対者」から思考するという発想に対しては、多くの論者から疑問が寄せられたし、レヴィナスの哲学が「神学的転回」に位置付けられ批判されることもあった。また『全体性と無限』における限られた議論から「レヴィナスの形而上学」の特徴として幾つかの語（「形而上学的欲望」など）が流通したこと、また「形而上学の復権」という問題設定が新鮮さを失ってしまったことから、そもそも形而上学の問題領域の中でレヴィナスは何をなしたのかという問いは等閑に付されることが多かったように思う。デカルトの無限論とレヴィナス哲学の関わりについてはしばしば論じられても、近代ドイツ哲学とレヴィナスの関係については未だ検討の余地がある。

レヴィナスは「絶対的に分離されているものどうしの関係」という着想に基づいて二者から成る自他関係を論じた最初の哲学者ではない。この着想は、新カント派に属する哲学者でありローゼンツヴァイクの師であるヘルマン・コーエンの「相関関係」についての議論に見られる。コーエンとレヴィナスの関係については長年の間レヴィナス研究においてもあまり議論されてこなかった。しかし近年、ノールマン、ビーネンシュトック、馬場などの研究により、コーエンの『純粹認識の論理学』の議論における「相関関係」についての議論がレヴィナスの『全体性と無限』における「分離」と「関係」についての議論と相同性を持つことが指摘された。このことによって、レヴィナスと新カント派およびそれ以降のドイツ・ユダヤ思想の内的連関という観点から、レヴィナス哲学に新たな見方を与えることが可能になった。

本書の二つの論文では、コーエンの弟子であり、レヴィナスに対する影響関係がより明白であるローゼンツヴァイクのものに着目した。レヴィナスは1930年代にはすでにローゼンツヴァイクの読者であり、『全体性と無限』（1961）の序文ではその自分の思想に対する影響を告白している。

レヴィナスとローゼンツヴァイクの関係を論じる研究は、ステファヌ・モーゼスによって決定づけられた。モーゼスは『体系と啓示』（1982）において、ローゼンツヴァイクの主著『救済の

星』を第二巻第二章の「啓示」を軸として再構成した。そしてその後、『救済の星』における「啓示」概念と『全体性と無限』における「啓示」概念を重ねていく解釈を展開していった。現在に至るローゼンツヴァイク-レヴィナスに関する研究は、多かれ少なかれ、このモーゼスの読解に依拠している。しかし、ローゼンツヴァイクの「啓示」概念には「創造」概念が先立っている。「創造」および「新しい思考」についての議論は、「関係なきものどうしの関係」という『全体性と無限』を決定づける主題にとって不可欠なものだ。ローゼンツヴァイクの議論をレヴィナスが述べる「分離」と「関係」の内実と照らし合わせることでレヴィナスに関する現象学的研究とともに進めることで、「全体性批判」の哲学として知られるレヴィナスの議論を哲学史においてより広い射程を持つものとして再構成すること、レヴィナスによる観念論批判の有効性とその意義を見定めることに寄与することができるという目論見を持っている。

第9章へのコメント

この論考において、馬場は現在行われているコーエン研究およびそのレヴィナス研究との関連を明晰かつ簡潔にまとめ、『純粹認識の論理学』における無限判断の問題に着手した。馬場は、ゴルディーンによるコーエン研究を確認した上で、レヴィナスの「同僚ゴルディーンとの知的交流」が「無限の他者との関係」という発想の一つにつながったと指摘する（249）。二人が同僚であったということから両者の関係を導くのは十分ではないが、この点に関して、馬場は、すでに論考「全体性の彼方へ」において、レヴィナスの無限論とゴルディーンの無限論の親縁性を詳細に論じていた。馬場によると、レヴィナスの議論における「有限なものはその存立を無限なものに負っているながらも、そこから完全に分離されている」という点に無限判断の論理との相同性が見出される。本稿は、この議論から歩を進め、コーエンの無限判断論をより詳細に研究したものという位置づけを持つ。

以下、3点のコメントを行う。（1）無限判断論の解釈史におけるコーエンとゴルディーンの評価（2）コーエンの『理性の宗教』の位置づけ（3）「世界哲学」との関連である。まず、本論考の背景部分に関して、無限判断論の解釈史におけるコーエンとゴルディーンの評価に関する馬場の意見を聞いてみたい。カントの無限判断論に関する研究史は積み重ねのある分野であり、その中でコーエンの無限判断論については評価が分かれる。石川求によれば、コーエンによる無限判断理解はヘーゲルらによる無限判断理解と対立する（石川、p. 25）。

コーエンは、「形の上では否定だが意味は肯定である」（例：「キリストは不死（非 A）である」）ことが無限判断の鍵だと述べる。馬場も確認しているように、コーエンは、「なにか」の「根源」を「なにか」そのものの中に見出すことはできないと考える。「根源判断」は媒介として「非」（Nicht）を必要としており、この媒介的な「非」によって「相関的關係者」を思考することができる。

ヘーゲルは、「形式的には肯定だが内容的に否定である」ことが無限判断の鍵である（例：「キリストは不死である」）と述べる。また、これはヘーゲルのみではなくマイモンやシェリングによる無限判断の理解でもある。石川はプラクスタインによるコーエン研究に着目する。プラクスタインによると、マイモンらは「無限判断を、主語と述語との間にいかなる合理的な関係もないような命題と定義している」ためにコーエンと対立する。例えば、「精神は非正方形である」という判断は、マイモン、シェリング、ヘーゲルにおいてはまさに無限判断であると理解される。

また、石川の説明によると、ヘーゲルにとって無限判断の意義は「媒介の拒絶」にある。しかしコーエンは、「正方形」は主語の「精神」と「自然な連関」を持たないので比較することに意味はないと述べる。無限判断には根源的な「媒介」があるとするコーエンと、無限判断は「媒介」を拒絶するとみなすヘーゲルは決して折り合わない。そして石川によると、コーエンは、主語と述語の間に合理的な関係を持たない命題（ex. 「精神は非オレンジである」）についてうまく説明することができていない。

石川は、コーエンによる無限判断理解は否定表現をめぐる語義の問題に基づくとして、この理解を糾弾する。石川によると、コーエンの無限判断の出発点には、「無限、不滅、非凡」といった否定表現は「ただの否定ではない」という通念がある。これは「プラトンからヘーゲルまでを貫く無限判断の歴史には所在を持ち得ない」（石川、p. 67）。そして石川は、「コーエンの「無限判断」はいわば彼オリジナルのものであり、これを無限判断の歴史に絡ませることはいたずらに混乱を生むだけである」（石川、p. 68）と評価する。

馬場はこうした石川の解釈を受け入れるのだろうか。その上で、こうした無限判断の解釈史の中で、馬場はコーエンとゴルディーンをどのように位置付けるのか。またこの解釈史の中にレヴィナスもまた位置付けられるとすれば、レヴィナスに対する評価はどのようなものとなるのか。

2点目は、コーエンの『理性の宗教』の位置づけに関わる。

従来のコーエン解釈史における争点の一つは、『理性の宗教』のコーエンが観念論の内にあるか外にあるかというところであった。ローゼンツヴァイクは、コーエンがこの著作において「観念論の円環を打ち破った」のであり、コーエン自身が囚われていた観念論と断絶したと見ている。それに対して馬場が確認するように、アルトマン、ポマ、ドゥ・ローネイ、ノールマン等の多くの解釈者は、コーエンが『理性の宗教』においてもなお観念論的立場を維持しているという解釈に立つ（よってローゼンツヴァイクのコーエン理解は通常あまり説得力のある立場とはされない）。

以下、馬場によるまとめを確認する。ゴルディーンの解釈においては、「『理性の宗教』にも超越論的方法が貫徹されている」。アルトマンによると、コーエンは『理性の宗教』においても「観念論的哲学体系の延長線上にある」。アルトマンは、『純粹認識の論理学』における「無限判断」を支える「根源」および「相関関係」についての思考と、『理性の宗教』における「相関関係」についての思考が連続的であると考え。その理由は、「相関関係」概念と「ユダヤ的源泉」の使用が観念論の限界の枠内にあるからである（『見ることに』p. 252）。

しかし、このコーエン研究史と上記の石川の解釈を照らし合わせた場合に、一つの問いが生じる。『純粹認識の論理学』のうち、根源判断は媒介的概念である「間にある思考」として「非」を必要とするという思考は、そもそも観念論的な哲学体系のうちにあったのだろうかという問いである。石川の解釈を受け入れるならば、『純粹認識の論理学』におけるコーエンの「相関関係」概念は観念論の体系のどこにも根を持たないことになる。このことについてどのように考えるべきか。

また、これと合わせてコーエンの「相関関係」概念の変遷についても確認したい。コーエンの「相関関係」概念は『純粹認識の論理学』と『理性の宗教』の両方で用いられており、概念の内実に連続性が見られることは確かである。他方、コーエンがユダヤ教的著作で示した「相関関係」には、それまでに思考されてこなかった要素が含まれる。例えば村岡晋一は、コーエンにおいて

観念論と区別されるユダヤ的思考の要素を「対話的思考」であると考えている^[6]。コーエンは『理性の宗教』において、「神」と「人間」の間の倫理的関係を「相関関係」として捉えており、これを村岡は「対話的思考」と呼んだ。この点を『理性の宗教』における「新しさ」とみなすかどうかということが解釈上の争点となろう。『純粹認識の論理学』における「相関関係」の内実と『理性の宗教』における「相関関係」の内実を比較した研究を踏まえた上で、馬場がこの二つの時期における「相関関係」の異同をどう捉えているかを知りたい。

3点目は、「世界哲学」に関するものである。この論文において馬場は、ユダヤ教の著作と哲学の著作を分類しながらもユダヤ教と哲学を近いものとするレヴィナスの立場を紹介するだけでなく、「世界哲学」という観点から、「伝統思想と哲学」という一般的な問題のケーススタディとして「ユダヤ教」と「哲学」の関連に着目することに意義を見出だす。

納富は『世界哲学のすすめ』の中で、どのように「哲学の普遍性」を求めるかを思考した。その三つ目に、西洋哲学と「他の哲学との共通性と異他性との比較検討」（納富、p325）が含まれており、馬場が目指すのはこの戦略に近いようにも見える。ただし、この戦略に関して、納富は「主流に対抗する傍流や異端を掘り起こしても、それらも含めて結局は西洋哲学の枠内に留まってしまう恐れがある」（納富、p. 325）ことを問題点として指摘する。

他方、マイモニデス、コーエン、ローゼンツヴァイク、レヴィナスといった哲学者たちは、ユダヤ教とギリシア由来の哲学の争点を強く意識した上で、自分たちの議論を「哲学」として提示していた。この問題に踏み込むと、デリダがレヴィナス読解の際に着目した「ヘブライ的なもの」と「ギリシア的なもの」の争点という問題に立ち返ることになるようにも思われる。馬場が目指しているのは、納富の方向性であり、そして納富の懸念を払拭することなのか、それとも、デリダが提示していた論点をさらに深めることなのかを確認したい。

なお、レヴィナスは、諸文化の多様性について、「文化的な複数性における意義」と「存在の方向づけと統一性」であり、「思考の他のあゆみの全てと存在の歴史的な生の全てとがそこに位置づけられるようになる始原的な出来事」であるような「意味（sens）」を区別しなければならないのではないかと述べていた^[9]。このときレヴィナスは多元主義の立場をとり、エスペラントのような言語を「媒介しようとする二つの言語を結局歪めてしまう」として否定し、そうした言語の助けを借りることなく、「フランス人が中国語を学び、一つの文化から他の文化へと移行する可能性」を「方向づける」ことが必要なのではないかと述べている。馬場が述べている「世界哲学の可能性」は、レヴィナスが「意義と意味」に置いて提示するような「意味」の探究に相当すると考えて良いのか確認したい。

第11章へのコメント

千田の論考は、カッシーラーの「シンボル形式」についての議論から「機能」「シンボル化」「人間学」の三つの論点を選び出し、その思索をカントの批判哲学のアプローチと対比しつつ、平明に説明するものだ。パノフスキーは『シンボル形式としての遠近法』において、「精神的意味内容がそれによって具体的感性的記号に結びつけられ、この記号に内面的に同化されることになる」カッシーラーの「シンボル」概念を、「遠近法」として美術史に導入していた^[1]。そのパノフスキーの議論から始めることによって、千田論文はカッシーラーの哲学を「世界了解」についての哲学であると規定する。同時に、同稿は、カッシーラーの「シンボル形式の哲学」を「哲

学的認識批判」として明らかにしていく。以下において4点のコメントを加えていく。（1）「シンボル」の意味（2）カッシーラーとカントを対比する方法（3）〈知覚のシンボル化のテーゼ〉の意味（4）「シンボル形式の哲学」の目的の順に進める。

1点目、「シンボル」の意味を確認したい。第1節の説明では、「シンボル形式」は「外的対象の単なる受容を越えて、「精神」による能動的な刻印が見出される」ありさまについて言われる（306）。つまり、人間の活動を「何か」を「何かとして見る」という「世界了解」から捉える際に、その「了解された対象」が「シンボル」であるということになる。しかし、ただ「何かを何かとして見る」という「精神」の「機能」のみを問題としたいのであれば、「記号」と言っても「表象」と言っても差し支えないように思われる。「シンボル」という語彙の選択にはどのような意味が込められているのだろうか。

2点目、カッシーラーとカントの対比に関して確認したい。本稿第二節では、カッシーラーにおける「機能」の哲学が「実体」の哲学と対比される。カッシーラーにおいては理性、悟性、判断力といった認識能力への批判を行うカント的な認識論が斥けられ、精神機能の解明が目指される。第二節において千田はカッシーラーの立場を〈知覚のシンボル化のテーゼ〉として示す。そこにおいては、カッシーラーが「感性と悟性という単純な二分法を原理的に克服しようとした」ことの内実が確認される。

このように千田の論考では、基本的にカントの議論とカッシーラーの議論が対比され、カッシーラーがカント哲学を乗り越えたという図式が作られている。しかし、カッシーラーとカントの対比は本論考がなしているように明確なものなのだろうか。

この論考では、カント哲学が極めて一般的な仕方では提示されている。「カントが認識論上のコペルニクスの展開によって明らかにしたのは、対象が認識を規定するのではなく、逆に認識が対象を規定することであった」（314）／「カントの第一批判「概念の分析論」では、「統覚の総合的統一」が悟性能力に帰属し、純粹悟性概念」による多様なものの統一によって認識が成立する」（315）といった箇所では直接にカントが参照され、千田の視点からカントとカッシーラーが対比される。しかし、カッシーラーのカントに対する関係はもう少し複雑であるようにも思われる。『シンボル形式』第一巻序論のうち、千田論考が引用していた箇所のすぐ近くを確認してみよう。

カッシーラーによると、カントの哲学において行われているのは、「現実についての批判的＝観念論的概念」と「精神的についての批判的＝観念論的概念」の「漸進的な展開」である^[2]。そしてカッシーラーによると、「精神的存在の範囲」の分析の歩みの「出発点」と「終着点」は一見「対立せざるを得ない」ということもある。しかし、この対立関係は「潜在的能力（ポテンツ）」と「その顕在化（アクト）」との対立関係、ある概念のたんなる論理的「素地」とその完全な展開・発現との対立関係に他ならない。そして、このようにカントを捉えることで、カッシーラーはカントの「コペルニクスの展開」に「いっそう豊かな意味」を見出す^[3]。カッシーラー曰く、カントの「コペルニクスの展開」は、カッシーラーによって、「単に論理的な判断機能だけに関わるものではなく、精神の形態化作用のあらゆる方向とあらゆる原理に同等の根拠と権利をもって関わりをもつことになる」^[4]という。

千田はこの論文において、明確にカントとカッシーラーの対比を行うことを優先した。しかし、千田が重視する上記の箇所を確認すると、カッシーラーによるカント読解についてはさらなる考

察を必要とするように思われる。カッシーラーによるカント読解の特徴を千田はどのように捉えているかをお聞きしてみたい。

3点目、3節「シンボル化」の中で、〈知覚のシンボル化のテーゼ〉という語が登場する。これは、カッシーラーが用いている術語ではなく、千田がカッシーラーの概念を説明するために導入したものであると思われる。〈知覚のシンボル化のテーゼ〉は、この論考の中で、「意味付与が悟性の「概念形式」に限られるものではなく、「精神」の活動や機能による「シンボル形式」へと敷衍されるべきことを示す」と言われる。千田による参照箇所は『シンボル形式』第三巻第5章である。示された箇所においてカッシーラーは、〈知覚のシンボル化のテーゼ〉ではなく、「シンボルの受胎」という語を採用する。そして「シンボルの受胎」とは、「ある知覚的体験が「感性的」体験でありながら同時に特定の非—直観的「意味」を含み、この意味を直接具体的に表示するようなあり方」であるとカッシーラーは説明する^[5]。「シンボルの受胎」の説明にはさらに次のような説明が与えられる。

ここで問題になっているのは、まず単なる〈知覚的〉な所与があつて、それに後から何らかの〈統覚的〉な作用が接木され、この作用によってそれが解釈されたり判断されたり変形されたりするといった事態ではない。むしろ、この知覚そのものが、それ自身の内在的な構造によってある種の精神的な「分節」を手に入れるのである。——知覚は、それ自体構造化されたものであるからこそ、ある特定の意味構造に所属することにもなるのである。^[6]

千田論考においては、〈知覚のシンボル化のテーゼ〉の内実について多くの説明は与えられていない。そして、〈知覚のシンボル化のテーゼ〉と、千田の参照箇所でカッシーラーが述べている「シンボルの受胎」の関連も少し見えづらいように思われる。〈知覚のシンボル化のテーゼ〉の内実を、この「シンボルの受胎」の関連において知りたく思う。

4点目、カッシーラーの「シンボル哲学」の目的についてお聞きしたい。千田によると、カッシーラーの「文化哲学」は「多種多様な方向へと拡大していく人間の文化形成体を批判的に分析する営みである」（324）が、これは何をすることになるのだろうか。

リプライ

第9章へのコメントに対するリプライ（馬場）

二人の石川先生による無限判断評価（コーエン批判）をどう捉えるかについてです。石川求先生の『無限判断の世界』p.23-24に、コーエン批判があります。批判される原因は、コーエンにもあるのかもしれませんが。「無限判断」を明確に術語化しておらず、思考原理の一つである根源判断の特徴付けとして使っているだけで、思想史上の流れの中に自分の用法を位置付けているわけでもない。その内実もカントの無限判断とはやや異なると思います。それゆえ、この点は、コーエンのカント解釈と哲学体系との断絶に関わります。

ただ、石川先生の論述で戸惑う点もあります。というのも、コーエンのいう非存在という無限判断は、命題における判断ではなく、命題の主語を指定する時の判断だからです。これに対して、ヘーゲルの無限判断にでてくる不条理な判断は、あくまでも命題における判断です。コーエンが『純粹認識の論理学』で行う無限判断は、命題の主語となるものの指定の話です。判断のオーダーがずれています。

その二つを比べてコーエンが間違っているというのであれば、ボタンの掛け違いではないかと思います。ヘーゲルの無限判断（一種の不条理判断）は、無限判断の歴史の一コマとしてゴルディーンも論じています。コーエンが行っているのはゴルディーンの言葉で言えば「規定可能領域」の指定です。ヘーゲルは「規定可能領域」が指定された後の述定の話なので、石川先生による批判にはやや違和感があります。

レヴィナスとの関連についてです。彼によると、「分離」概念は、分離することで分離されたものが指定可能になる手続きで、その限りでコーエンの無限判断と似ていると言えます。概念的にしっかり整理した訳ではないので、その程度しか言えませんが、似ているという印象を持っています。

観念論的な哲学体系の最初の著作は『純粹認識の論理学』です。その直前がプラトン論とマイモニデス論で、その中に無限判断の元になるような概念が扱われています。プラトンだと *hypothesis* があり、無限判断の一例です。そこでなされている、「非」によって指定される、という議論は観念論的な体系が始まる前から出ている訳です。それゆえ無限判断は、必ずしもユダヤ的な論理ではなく、哲学史を通じてみられます。また、晩年の宗教論では、旧約聖書に無限判断に相当するものをコーエンは見えています。それは神話的、多神教的な思考から発展したもので、ただその言語はいまだに宗教の言語だったが、思考としては見られると、彼は考えています。これは、レヴィナスが『諸国民の時に』所収のタルムード講話で、元々ユダヤ教は哲学的な思考を持っていたが、言語がギリシア語的な合理性を体現していないのでギリシア語を待っていた、ということを行っているのですが、それに通じます。

相関関係ですが、私が論じた『純粹認識の論理学』の箇所では、名詞ではなくほとんど形容詞でしか出てきておらず、取り立てて術語化されていません。『純粹意志の論理学』だと名詞化されて術語になっており、宗教論でも使われているのでおそらく発展はしているものだと思います。詳しくは第10章へのコメントに譲ります。

世界哲学についてです。2023年12月にドイツのヒルデスハイム大学でシンポジウムがありました（<https://www.uni-hildesheim.de/en/histories-of-philosophy/news/translate-to-english-detailansicht/workshop-japanese-scholars-on-the-project-of-the-world-history-of-philosophy/>）。ヒルデ

スハイム大学の研究チームは世界各国・各言語における哲学史の研究をしています。共同主催者の一人の納富先生は哲学は普遍性を指すものだという主張をしましたが、いろんな意見が出ました。私も発言をしました。普遍性が何かというより、普遍性のプラグマティクス（語用論）が必要ではないかという趣旨の発言をしました。語用論は言語がどういう文脈で扱われるかを主題とする言語学の分野です。哲学で普遍性が主張される時は、文脈がいろいろあります。コーエンやレヴィナスだったら、ユダヤ思想の場合は、ユダヤ民族には特権があるとされる、などという批判があります。そういった意見は人種差別の温床になったりします。アレクサンドリアのフィロンがギリシア語で聖書を説明したのと似ていますが、ユダヤ教の特殊性ではなく、人間なら誰でも理解できる、という主張が一方にあり、またユダヤ教に関心を持たない人が理解をして、聖書が昔のお伽話ではないのだなと関心を持つ、という意味での普遍性もあります。普遍的な普遍性の定義を求めるといふよりは、どのように普遍性が使われているかを見る方が、いろんなことがわかるのではないかと、という趣旨のことを話しました。

私の発表では、安藤昌益とコーエンの比較をしました。安藤昌益は江戸時代の八戸の医者で、数多くの著作を残しました。昌益には互性という概念があります。昌益全集の編者は、互性を「矛盾関係」と捉えています。それは解説を見るとわかりますが、この概念をヘーゲル・マルクス主義的に昌益を読んでいることがわかります。ただ昌益を読むとそういう意味ではなく、どちらかといえばコーエンの相関関係に近いです。そういう意味では、普遍的な互性概念のようなものがある訳ですが、それぞれがどのような文脈でどう使っているかは、全く異なります。結論で私が強調したのは、それぞれの思想が根付いている土壌があるということです。

コーエンであれば、シナゴグのある文化で育ったとか、昌益は東北の中でも寒い地域で、夏にはやませが吹いて冷害が生じ、割と飢饉が起りやすい場所で活動しました。そこでは労働しない武士は飢饉でも食べ物にありついて死なずに済み、労働をして作物を作っている農民の方が飢饉で死んでゆくという現実がありました。彼はそれに怒り、いろんなことを書きました。そうやって、それぞれが根付いている土壌があって、それを無視すると、単に抽象的な普遍性になってしまう。なぜそれが必要だったのかを見ないと思想を読む意味が薄れてしまうのではないかと、いう主張をしました。以上が世界哲学関連のリプライです。

レヴィナスの意味と意義については、私もまだよくわかっていないのですが、カッシーラーがよいなと思うのは、様々な種類の思考に対して非常にフラットに見える点です。他方コーエンやレヴィナスは、多神論から一神教に発展したという図式です。

レヴィナスが、現代のユダヤ人思想家の中でどうしてもユダヤ人が認められない3人がいて、そのうちの一人がレヴィ＝ストロースだと言っています。「未開民族」の思考の中に合理性を見出すといった発想をレヴィナスは認めません。世界の様々な哲学には、合理的な概念構成をしたり、物事を整然と区分けしていかない思考方法もある訳です。発展の図式だとそうした思考は単に遅れたものと見なされその意義がわからなくなります。

例えば私自身が紹介に関わっているブラジルの原住民思想家にアイウトン・クレナッキがいます。森林破壊の現場から声をあげていろんなイベントをしています。彼は本はほとんど書かず、本になっているのは講演内容なんです。その思想を紹介する出版社のサイトには、ビデオもあります。私が字幕をつけたものが一つあります。彼は、南北アメリカの神話にある思考を集めて、

自分なりの思想を作っています。民族的な思考が大いに反映されている訳です。こういうものをレヴィナスの図式では扱えません。

また、ここ二年ほど日本画家の東山魁夷の研究を私はしています。彼は自分が風景画家になった時の体験を文章に綴っています。これを読むと、世界と自分が直接つながっているという感覚が彼にはあることがわかります。西洋ではスピノザに近いんですが、スピノザの内在主義をどう捉えるかという問題があり、コーエンは認めず、レヴィナスは最初批判的でしたが、のちに評価を改めます。その問題に引っ掛かりがずっと私にはあったのですが、カッシーラーはシンボル化の能力によって全てをフラットに見れるので、そこがいいなと思っています。

ケアについて、コーエンのどのあたりがケアと思ったかについてですが、コーエンの *Mitmensch* のあたりです。『理性の宗教』だと「精霊」の後に *Mitmensch* がでてきます。この辺りを読んでいるときに、あるいは『純粹意志の倫理学』を読んでいるときに、直感的にケアの倫理だと思ったのですが、まだ直感に止まっていますので今後考えていきます。

第11章へのコメントに対するリプライ（千田）

4点のご質問がありましたので、それぞれ順にコメントしたいと思います。まず1点目のカッシーラーが「記号」や「表象」ではなく「シンボル」という語を選択した理由についてです。カッシーラー哲学の根幹に関わる問いです。

カッシーラーが独自の哲学を展開していくのが『実体概念と関数概念』ですが、このなかでも後半部分に「シンボル」という語が見出されます。ただし、そこではまだ「概念」や「記号」と差別化されるような独自性が十分に見出されるかというと、そうは言いがたい。周知のように、この著作では論理学、数学等の精密諸科学の思考・認識を分析、摘出しています。この際に用いられるのが「概念形式（Begriffsform）」です。これは現代的な論理学や数学の機能的な働きを意味しています。その後、カッシーラーは、哲学的認識批判の領野を精密諸科学を超えて拡大します。つまり、神話、言語、芸術などの精神諸科学へと拡張していくわけです。そうすると、「概念」ないし「概念形式」という哲学的表現では上手く収まらなくなっていくます。こうして独自の「シンボル」へと向かうことになるわけですが、カッシーラーは「シンボル」概念を用いる際にテオドル・フィッシャーという美学者の「シンボル」を参照しています。つまりは、精神諸科学へと拡張した際の精神的機能を「概念」という枠組みを超えて、「シンボル」で捉えようとする。美学という他分野から借用してきたという点が重要かと思います。言わば、旧来の哲学との差異を明確にするために、哲学分野であり用いられてこなかった「シンボル」を採用し、オリジナルな哲学的表現とするわけです。フィッシャーの美学から来たように、「シンボル」に伴うのは具象性です（「鳩は平和のシンボル」と言われるように）。それに対して、「概念」は自然法則のような抽象的な対象を指すものにとどまってしまう。神話、言語、芸術へと拡張していく際に、具象性を伴う哲学的表現が要請されてきます。そこでカッシーラーは、「概念」という抽象性よりも具象的な含意を兼ね備え、かつ「記号」や「表象」より幅広い分野にも適用可能な表現として「シンボル」に着目したのではないかと考えています。

2つ目のご質問に移ります。カッシーラーとカントを対比する図式は、拙論ほどはたして明確なのか、というご指摘です。これは全くその通りだと思います。拙論の紙幅の都合上、論点を限定して組上に載せたことが問題です。カントとカッシーラーでは、哲学的なアプローチが異なり

ます。これは、先のリプライとも重複しますが、カッシーラーの場合、さまざまな精密諸科学や精神諸科学という学問分野があらかじめ指定され、それらの領野における精神的諸機能を内在的、超越論的に分析、摘出していくわけです。それに対して、カントの場合、『純粋理性批判』において（理論）理性批判を出発点としています。客観的な経験的認識のアプリオリな可能性の条件が探求されていくわけです。このとき、理論理性（悟性）の枠組みが超越論的に分析される。悟性という認識能力のもとに経験的認識がいかに成立するかが問題であるわけです。つまり、カントの理性批判は認識能力の批判が先にあり、そこからアプリオリに可能な領野（自然、道徳、美）が境界付けられる。それに対して、カッシーラーの文化批判は先に文化領野（神話、言語、科学等々）があり、そこから超越論的な認識機能が分析されていく。もちろん、拙論のように認識能力と対象領域の先後がこれほど明確ではないだろうという佐藤氏の指摘は肯綮にあたり、「潜在的能力（ポテンツ）」と「その顕在化（アクト）」との対立関係という箇所も単純な先後関係として割り切れないものとして解釈することが可能です。

3点目は、〈知覚のシンボル化のテーゼ〉に関するご質問です。「シンボルの受胎」が出てくるのは『シンボル形式の哲学』第三巻のなかの精神病理学の詳細な哲学的分析を扱う部分で登場します。佐藤氏のご指摘の通り、「シンボルの知覚化」の問題は「シンボルの受胎」が論点の中心にある、ということは確かです。これに関しましても「シンボルの受胎」の議論が非常に長いという理由もあり、あえてそこを避けて論じました。〈知覚のシンボル化のテーゼ〉は、もちろん私が提示したのですが、知覚を認識している時点ですでに何らかの文化的、精神的機能が働いているということです。これは拙論の冒頭のパノフスキーの『シンボル形式の遠近法』にも見出されるように知覚経験そのものに精神文化的な機能が働いているわけです。それ以外にも、例えば現代アメリカの哲学者ネルソン・グッドマンが『芸術の言語』などで同様のことを論じています。「シンボルの受胎」の独自性も、失語症の分析の文脈で登場してくるわけですが、思考するために言語が必要不可欠なのかという議論にも関連していると思います。我々の思考は言語に影響されているわけですから、失語症の人たちにとっては、健常者の知覚的な認識とは異なる様相を持っていてもおかしくありません。感覚器官が全く同じであっても、言語を失っている人にとっては、おそらく異なる知覚体験をしているのではないかと。

最後の4点目は、シンボル形式の目的についてです。カッシーラーは結局、哲学において何を目指したのか。最晩年の著作『人間』を見ても神話と言語、宗教、芸術、歴史、そして科学というように、さまざまな分野に哲学的批判を加えています。一つの理解としては原始的な神話から徐々に科学に向かって進歩していくというのは成立すると思います。ただし、進歩史観では捉えられない面も当然あります。言わば、精神文化がさまざまな領野へと枝分かれしていくなかで「シンボル形式」が多元的に形成されていきます。したがって、神話の発展形態として、宗教や科学があると考えられます。神話的な直観がより概念化され教義化されていくことで宗教になる。そうかといって、科学と宗教は互いに相反するものなのかというと、そうとも言い切れない。

「シンボル形式」は、多元的に成立しうるものです。もっとも、カッシーラーを読解していても、結局それらの各分野・文化が明確にどのような関係性のもとにあるのかは決して明確とは言えません。そのなかで、『人間』の最後の部分で人間の在り方が「実体的統一」ではなく、「機能的統一」だと表現しています。それぞれの文化領野に精神的な機能の働きがあり、人間の在り方が自由へと解放される、ということを述べています。ここは理解の難しいところです。これら

の並び立っている文化をどういうふうに関連付けているのか、あるいはそもそも関連付けようとしてないと言ってしまうとそれまでなのかもしれません。『シンボル形式の哲学』が体系的に書かれていますので、カッシーラー哲学が体系的だと捉えてしまいそうになりますが、体系性よりも、それぞれの分野が並び立った多元性を目指しているように理解できるだろうと見ています。つまり、多元的、多層的な仕方で合理的な現代人にも依然として神話的な意識が内在している。それを分析したのが『国家の神話』でした。

リプライへの雑感（佐藤）

馬場さんから頂いたコメントに関して、石川求先生のコーエン批判の明快な分析についてはなるほどと思いました。コーエンの無限判断が「命題における判断」（ヘーゲル）ではなく「命題の主語を措定する時の判断」であるということには気づきませんでした。「相関関係」の術語化の過程についてもご教示くださってありがとうございます。コーエン哲学の見通しがクリアになりました。

世界哲学に関しても大変興味深い多くの情報をいただきました。「それぞれの思想が根付いている土壌がある」ということを受け入れることで、西洋哲学こそが哲学であるという一面的な見方を脱することができるという考えは今後必要になってくると思います。

千田さんから頂いたリプライに関して、「シンボル」概念を美学から持ち込んだという話は非常に面白いです。つまり、「シンボル」とは単に何かを意味するものではなく、具象を伴い何らかの美的・文化的価値を備えたものとして機能するのだと思います。3点目のお答えの内容にある、「知覚を認識している時点ですでに何らかの文化的、精神的機能が働いている」ということについてもその通りだと思います。さらに、カッシーラーの哲学を体系的ではなく多元性として理解するというご指摘から、カッシーラーの面白さが見えてきたように思います。

第11章「機能・シンボル化・人間学」について

千田芳樹

第11章の紹介

馬場（第9章）、佐藤（第10、12章）の諸論考は綿密な考証と深い洞察のもとに著され、コーエン、レヴィナス、ゴルディーン、ローゼンツヴァイクという20世紀のユダヤ系哲学者たちにおける「哲学的——普遍的思考」と彼らに固有な「特権的——ユダヤ性」をめぐる内的苦闘、そしてそこから産み出されたさまざまな哲学的独自性が詳らかになった。哲学的思考がキリスト教的世界における普遍性を体現しているものと見るならば、ユダヤ性は異端的、異質的なものにとどまらざるをえないものといえるであろう。それゆえ、彼らによるユダヤ的伝統を「哲学的——普遍的思考」へといかにかして接続するかという挑戦は、ユダヤ人哲学者にとっての宿命に他ならなかったのではないだろうか。第9～12章を読み進めていくなかで脳裏をよぎったのはまさしくこうした2項対立であった。しかしながら、彼らと同世代であり、なおかつ同じユダヤ系ドイツ人であるカッシーラーについて言えば、彼が遺した膨大な諸論考を繙いてみてもユダヤ性よりもむしろ世界市民的な文化意識をもつ啓蒙的哲学者という側面が強く認められるように思われる。いわば、カッシーラーにおいてはユダヤ的な問題意識がコーエン、ローゼンツヴァイクと比べても決して強くなかったのではないだろうか。

拙論は、カッシーラー独自の哲学が展開される『実体概念と関数概念』を出発点とし、主著『シンボル形式の哲学』、そして最晩年の『人間』までを、「機能・シンボル化・人間学」の3つの観点から読解する試みである。そのため、積極的な解釈を提示することよりも、カッシーラー哲学全体を大きく俯瞰することを目的としている。以下では簡潔に要点をまとめたい。まず、カッシーラー哲学の独自性は実体概念批判に見出され、実体的対象にかかわって認識機能による対象の構成へと向かう。その意味において、カッシーラー哲学はカント哲学の系譜に連なっている。しかし、カッシーラーは、カント的な物自体を容認しないし、感性和悟性という二分化された認識能力についても批判している。我々のもっとも所与的なものと見なされている知覚ですら、すでにそこには精神の自発性が機能しているのでなければならない。それゆえ、感覚知覚それ自体なるものは存在しない。神話的な空間や時間があり、神話的な知覚というものもある。認識対象（知覚）はシンボル化された精神的諸機能によって構成されたものに他ならない。したがって、精神形式に応じたシンボルだけがあり、あらかじめ指定された感性和悟性があるわけではない。そこから理性批判から文化批判への道程が開かれてくるであろう。あらかじめ指定された認識能力の批判ではなく、むしろ我々の精神形式である文化に内在しているシンボル機能を批判しなければならないのである。こうして多種多様な文化領野の批判が開かれてくる。神話、言語、芸術、歴史、科学等々。これらはシンボル化した世界の在り方であって、人間はシンボルのなかでしか世界を捉えることができないということである。これが『人間』の「アニマル・シンボリクム」の意味するところである。人間はシンボルの宇宙（世界）に住まう動物なのであって、シンボルと関係することで世界と接触し、シンボルを作ることで新たな世界の可能性を開く。カッシーラー哲学は、哲学的人間学としても解釈されうるものである。

第9章へのコメント

本章を読んでみて、私が疑問に思った全体的な問いをはじめに提起させていただく。それはキリスト教的世界における異質なものと・非同一性としてのユダヤ性、ユダヤ精神（p.247）という問題である。これは、全体性（同一性）に対する異質（外部）性（非同一性）という問題に関連しており、ヘーゲル批判へと連なるものなのか、という点。これは同時に〈完全に同一化されえないものとしてのユダヤ精神〉という理解で間違いないのかという点。

これは、アレントの「全体主義」批判、アドルノの「否定-弁証法」（非同一性にとどまること）にも関連性があると見ている。さらには、コーエン、レヴィナス、ゴルディーンにおける哲学とユダヤ教の関係性の理解に結びつくものと思われる（p.250）。ユダヤ系哲学者らにとっての「哲学的思考」と「ユダヤ教的思考」との相互-影響関係が問題であって、ユダヤ教の伝統で生きながらも哲学者であることとも言える。それは、調和なのか、それとも葛藤もしくは対立なのだろうか。

上記を踏まえて、次に個別的な問いへと移りたい。コーエンの哲学体系と宗教哲学の連続性と非連続性についてである。ノールマンによるゴルディーンのコーエン解釈の位置づけに関して言えば、ゴルディーンはコーエンの哲学体系のユダヤ的方向づけに連続性を捉え、超越論的方法で見出される（p.253f.）が、「ユダヤ的方向づけ」と「超越論的方法」の関係とはどのようなものなのだろうか。

「ユダヤ的方向性」と「キリスト教的方向性」の分水嶺となるであろう一つの概念としての「無限判断」について解説いただけるとありがたい（p.255）。『純粹認識の論理学』における「根源の論理学」は、根源判断（根源的な思考による存在の定立）＝「無限判断」である。これは、おそらく「～でない」という未規定性の無限の広がり、存在の定立を根源的に呈示してくれるものなのであろう。

第10章へのコメント

ローゼンツヴァイクはダヴォス会議の資料から後期コーエンの正当な後継者としてハイデガーを見た。このことが意味するのは、後期コーエン哲学のうちにユダヤ的宗教性よりも、むしろ有限なる人間存在（現存在）への根源的な問いを観取したということなのか。

レーヴィットとゴードンによると、ローゼンツヴァイクは後期コーエンとハイデガーの共通点を「特殊な仕方で有限な存在」を見出したとする。いわば後期コーエン、ハイデガーの系譜に連なるものとしてローゼンツヴァイクが捉えられうるわけであるが、果たして、ローゼンツヴァイク自身もまた上記のように自認していたとってよいのだろうか。そして、ローゼンツヴァイクは、彼らの哲学的概念（「個人」、「現存在」、そして「私的かつ具体的な〈私〉」）をいかにして関連付けて継承・摂取したのか。

次に、コーエンの「相関関係」概念についておうかがいしたい。「〈私〉と〈君〉の相関関係から出発する思考」というものについて詳しく解説していただけるとありがたい。

第12章へのコメント

ここでは『救済の星』以後の論考「新しい思考」における「本質を認識しようとする哲学」と「思考する思考」への批判としての「経験の哲学」、「語る思考」について論じられている。

「古い思考」：哲学史（宇宙論的古代、神学的中世、人間学的近代）を通じて、本質を認識しようとする思考（「～は何であるか」という本質を問う方法）は、別のあるもので規定される無限遡行へ陥る。それに対して、ローゼンツヴァイクのいう「経験」は「～は何であるか」という問いに同語反復的な答えを導くものである。それは、別のものに規定すること（古い思考）を止め、「新しい思考」の開始地点を見出すことに他ならない。その際、このような「経験」がもたらす「同語反復的」な答えとは、どのようなものなのかをおうかがいたい。

そして、誰かに「語ること」において、語る人は語りを聞く他者を前提としている。しかしながら、ソクラテスは「古い思考」の代表者——すなわち、その対話は、自分の魂との対話（孤独、独白）であるに過ぎないと見なされている。ローゼンツヴァイクにとっての対話とは、まさに他者の存在によって自分が予期し得ない変化がおこることであって、他者との対話から生み出される「経験」である。したがって、「新しい思考」とは、常に語りかけ、応答する生ける他者を必要とするということではないか。そして、テキスト（書かれた言葉）というものが、死んだもので終わらずに、生き生きとしたもの（音声としての聖書（鍵となる言葉））であるために必要とされるものは何か。

さらに、ローゼンツヴァイクは物語を「伝令」（叙事的物語）、「逸話」（教訓的意義）、「聖書物語」（「真なる過去」——秘密の形式）のように分類しているとのことであるが、過去を物語ることと聖書物語の関係についておうかがいたい。端的にいうと、「新しい思考」における「対話」と「物語ること」との差異とは何なのか。関連した問いとして、「新しい思考」と「聖書物語」の関係についてもご教示いただきたい。

リプライ

第9章へのコメントに対するリプライ（馬場）

キリスト教世界における異質なものとしてのユダヤ性についてです。

ユダヤ教徒が最も迫害を受けたのはキリスト教徒からです。その中でユダヤ教の思想にどう再び声を与えるかがコーエンにとっては課題でした。これと対照的に、アレントやアドルノはユダヤ性を自身に見出していない。ただ、アレントとの場合は、幼少期にユダヤ人差別を受けたことによってユダヤ人意識を持ったがユダヤ民族に属しているという意識はありませんでした。アドルノはわかりませんが、アレントやアドルノと言ったユダヤ系の思想家に全体的なものに対する拒否があるのは、（それぞれ文脈は違うが）不思議なところです。

レヴィナスは、「ユダヤ教の哲学者」と言われることを嫌っています。ただ、ユダヤ教の思想の中に哲学的なものを見出していて、それを一生懸命考えた人である、という点はコーエンやゴルディーンに共通しています。彼らにとってのユダヤ的思想は、倫理的なものを考えさせる点が共通しています。

ノールマンに関してです。ノールマンさんには私の博論を読んでいただいて、ゴルディーンによるコーエンの読み方について大胆だという感想を持ったようです。ゴルディーンにおけるユダヤ的方向づけとキリスト教的方向付という発想があります。前者を特徴づけるのが無限判断で、後者はアナログ・エンティス（存在の類比）です。ただし両者が矛盾するのでしょうか。前者の思想を代表するのがコーエンで、後者はヘーゲルなのですが、前者にゴルディーンは優位性を認めています。デリダもある箇所ではジルソンに触れていますが、レヴィナスも『全体性と無限』のなかで存在の類比に触れています。ただし、批判的なものかどうか微妙なところがあります。全体の構えとしては西洋哲学全体を批判しているんですが、存在の類比については微妙なところがあり、個人的には無限判断と矛盾するわけではないと感じています。

根源とは主語を提示する働きです。「～でない」領域を区別、*Absonderung*（分離）することによって主語の領域を提示するものです。これは普通、人が意識してやっていないものの、理性が実質上行っていることです。あまりに当たり前すぎてやっているという意識にもならないことを思考法則として取り出すとこうなる、ということだと理解しています。

アナログ論がユダヤ性と比較した場合にユダヤ性が明確になるという点に関してです。この図式自体は、ゴルディーンがフランスに来てから考えたものです。彼はフランスでポストを探すことも考えていたので、フランスの哲学の現状を学んでいました。そのうちの一人がジルソンでした。コーエンもアナログ・エンティスについて何か言っているかもしれませんが、まだ見つけていません。存在の類比の論理は、アリストテレスの解釈が発展して、古代後期になって成立したものです。それがトマスの中では中心となりました。トマスはマイモニデスをラテン語訳で読んでいました。マイモニデスは人間と神の間の類似は認めず、神はあくまで模範です。模範に近づく努力はできますが、存在上の類似があるわけではありません。ゴルディーンはこの対立を、ヘーゲルとコーエンの間にも見えています。トマスには、マイモニデスとの違いについて自覚はあったと思います（Wohlman1988）。

佐藤さんのリプライに対し千田さんが回答し、その後に私がしたコメントをついでながらに記しておきます。現代人は必ずしも合理的な思考をしているわけではない、という点はいろいろと例が挙げられると思います。行動経済学は、非合理的な人間の行動を分析の対象としています。漫

画やアニメ、映画などは合理的ではない思考に満ちています。しかしみなそこに共感するから見に行くわけです。他方でそれは、国家の神話のように、人々の生命を犠牲にすることもあれば、映画のように人に力を与えることもあります。2024年6月に開催したシンポジウムで、徳島大の熊坂元大さんが妖怪についての発表をされました（Motohiro Kumasaka (Tokushima University), “Creating Little Deities To Be a Prayer to Nature and to Be a Player with Nature”, 4th International Colloquium in Contemporary Philosophy and Culture, 2024年5月31日、長野県立大学）。妖怪は或る種、人間と自然を媒介する存在で、妖怪ウォッチなどもそうですが、サブカルチャーの中にたくさんあります。自然のシンボルとして人間が作りだしたこともたくさんあります。並列して何が言いたいのか、という感じかもしれませんが、そこが面白い所でもあります。

第10章へのコメントに対するリプライ（佐藤）

最初の問いは、ローゼンツヴァイクは後期コーエン哲学のうちに現存在への根源的な問いを見出したのかというものです。まず、余命いくばくもない中で麻痺状態にあり、ローゼンツヴァイクはハイデガーの思想をきちんと知ることができたわけではありませんでした。ハイデガーの「現存在」とローゼンツヴァイクの〈私〉についても、ハイデガーが〈私〉という表現を避けていること、ハイデガーの議論をローゼンツヴァイクが詳細に知ることにはなかったことからして、簡単に同一視することができません。ハイデガーがフッサールやカントの読解を経て論じた「現存在」と、ローゼンツヴァイクがコーエンとの出会いののちにヘーゲル、シェリング、カントの読解を経て論じた〈私〉とは大きく文脈が異なっています。今回の論考では両者の形式的な類似性を見出すにとどまりました。結論として、ローゼンツヴァイクが後期コーエンとハイデガーの間に何らかの共通点を見てとっていたのではないか、という問いは今回の私の論考の出発点となるが、コーエンとハイデガーの系譜にローゼンツヴァイクが自分自身を位置づけたということは難しいのではないかと思います。

ですから、ローゼンツヴァイクのハイデガーへの言及を梃子にして、ローゼンツヴァイクがコーエンをどう読んだのかということをむしろ問題としたいと思います。ある「統一（Einheit）」として考えられたコーエンの「個人」とローゼンツヴァイクにおける「私的かつ具体的な〈私〉」の関係が整理されているわけではありませんが、「相関関係」といった後期コーエンの諸概念をローゼンツヴァイクが自分の議論の中で明示的にコーエンを引用しない場合であっても取り入れていたとは言えると思います。

コーエンの「〈私〉と〈君〉の相関関係から出発する思考」は、ローゼンツヴァイクに本当に大きな影響を与えたと思いますし、レヴィナスにとっても示唆を与える発想だと思います。

〈君〉からの呼びかけによって〈私〉が〈私〉として成立するという発想です。『理性の宗教』においてコーエンは聖書分析を人間存在分析として行っています。この中で、「神と人間の相関関係」ということが随所で言われます。しかし、「〈私〉と〈君〉の相関関係から出発する思考」という言い方は、ローゼンツヴァイクのものになります。ローゼンツヴァイクは『救済の星』において、聖書の中で「神」が一人称の〈私〉（さらには一人称複数の「われわれ」）を用いていること、そして神が人間に対して「きみ」と呼びかけることを「相関関係」と呼びました。

第12章へのコメントに対するリプライ（佐藤）

「新しい思考」単体についての研究はとても少ないです。「新しい思考」が『救済の星』の解説という役割を果たしていることもあって、『救済の星』を分析すれば事足りるとされているのではないかと思います。ご質問にある、「新しい思考」の開始地点としての「同語反復」的な答えとは、それ以上他のものによって説明ができないものだと思います。哲学ではAは何かと問う際にBという本質から説明するということがしばしば行われてきました。例えば、「人間」とは何かという問いに対して、もしユダヤ教の伝統にしたがって「神が作ったものだ」と答えるならば、「人間」は他のものによって説明されます。しかし、本質を問う者がこのように何らかのものの説明を何か別のものに要求するという営みをいくら行っても、きりがありません。ローゼンツヴァイクは、こうした説明は「玉ねぎ」のようなものであって、「好きなだけ皮を向けるが、たどり着くのはいつも決まって玉ねぎの皮でしかない」と述べました。ローゼンツヴァイクは『健康な悟性と病的な悟性』では、「チーズはチーズ以上のものではない」ということを言っています。問われるものの実存を肯定するという経験が、「同語反復」的な答えであり、言ってみれば経験の出発点です。

次に、「新しい思考」とは、常に語りかけ、応答する生ける他者を必要とするということを、私は第12章で論じました。ただし、ローゼンツヴァイクは、「対話」ということでソクラテス的対話を排除しており、この選択は私は妥当だと思っています。というのも、とりわけプラトンの中期対話篇以降、ソクラテスの対話相手はソクラテスに対して新たなものをもたらしてはならず、その意味においてローゼンツヴァイクが述べるようにソクラテスは「孤独」だからです。むしろ初期対話篇（『ゴルギアス』『プロタゴラス』など）において対話を拒否する相手にソクラテスが戸惑う場面の方が、ローゼンツヴァイクの「対話」に近いと思います。ローゼンツヴァイクの述べる「対話」はあくまで〈私〉が対話者から何か新たなものをもたらされる「出来事」であると思います。

さらにご質問ではテキストに対する問いが提起されています。テキストが「生き生きとしたもの」すなわち「音声」としての「聖書」であるために必要とされるものは何かというものです。この問いは、テキスト読解が「対話」と呼ばれるための条件を問うものだと思います。ローゼンツヴァイクが「聖書」について論じる場合には、この条件はヘブライ語の習得と「聖書」の音読、そして隠された形式への気付きであるということができでしょう。しかし、この場合、完全に問題は「聖書」の読解に限定されることになります。例えばガダマーであれば「聖書」以外の「テキストとの対話」について論じるでしょうが、ローゼンツヴァイクにおいては「聖書」以外のテキストについても同じことが言えるのかという問いが生じると思います。

これに関して言えば、ローゼンツヴァイクは聖書翻訳を行う中でテキスト論を提示しているので、「聖書」以外のテキストについてはそもそも考慮の対象外となっています。それでは、その他のテキストは「生き生きとしたもの」たりえないのか。そうであると言い切ってしまうのは早計だと思います。明示されていない形式に気づくこと（その形式が著者の思惑通りであるかどうかは問題ではない）、そして、時間や空間的な距離の隔たりを問題としない読者の共同体において、テキストに書かれた言葉の新たな意味を見いだすことは、ローゼンツヴァイクが聖書翻訳論で強調していたことです。そうした「秘密のパートナー」を意識することが、テキストが「死んだもの」で終わらないためには必要なのではないかと思います。そして「対話」と「物語ること」の差異について。「新しい思考」においては、「物語る」という行為は「対話」に包摂されてい

きます。「物語る」行為は、誰かに対して語るという他人に依拠したあり方を示しており、この意味において「対話」の一部であると言えます。さらに「新しい思考」と「聖書物語」の関係について。「聖書物語」をヘブライ語で音読し、同じく「聖書物語」を読んだ人との共同性を可能にするといったものはないかと思います。ガダマーの解釈学でも、本と読者の関係（テキストとの対話）ということがよく言われますが、私個人としては、ローゼンツヴァイクが述べていたことを超えて、聖書以外のテキストに関してもこうした議論を展開する可能性があると思っています。

リプライへの雑感（千田）

馬場さんのリプライをうかがって第一に思ったのは、ユダヤ人哲学者（コーエン、ゴルディーン、アレント、アドルノ、レヴィナス etc.）たちがキリスト教世界のなかでユダヤ性をどう受け取るのか、それを哲学とどのように関連付けるのか、三者三様であって一括りにできない難しさとその違いの興味深さでした。ユダヤ人（教）とキリスト教という観点からは民族（宗教的信仰）の相違という対立の軸が、またユダヤ教と哲学という観点からは、宗教と学問という対立の軸が考えられます。哲学とは起源からすればギリシア的なものであるわけですが、レヴィナスがユダヤ教のなかに哲学的なものを見出したとおっしゃるように、ユダヤ教のうちには倫理的な哲学的思考を導く要素が内在しているのかもしれないと思いました。また、ゴルディーンによるアナログア論については、大変勉強になりました。アナログア論がトマス神学で重要な理論であることは知っていましたが、これがゴルディーンによってユダヤ性との対比が明確にされうることとははじめて知りました。そして、コーエンの根源または無限判断がユダヤ性とどのように関連するかは今後私の方でも考えていきたい問題です。

次に佐藤さんのリプライに関する感想です。第 10 章に関してですが、周知のようにローゼンツヴァイクは余命いくばくもない難病の最中にあったため、ハイデガー哲学を直接的に知る機会がないまま亡くなりましたが、彼の哲学的直観はハイデガーの「現存在」概念にコーエンの「個人」概念との繋がりを把握しようとしたわけです。これはマールブルク学派コーエン-カッシーラーの系譜に異を唱える挑戦的なものであった分、人目を惹くものですが、佐藤さんは結論として両概念の内的な繋がりを見出すことが難しいと指摘しています。そうすると、問題は本来無関係な「現存在」と「個人」という両概念に関連性があるとしたローゼンツヴァイクの哲学的思考に焦点をあてるべきだと言えそうです。つまり、ローゼンツヴァイクの〈私〉という哲学的思考が「現存在」「個人」とどのようにして結びつき、展開されていくようになったのか。これは興味深い問題です。第 12 章に関して、「新しい思考」の新しさとは何かを考えると、本質への哲学的問いを退けること、そこには他のものへの置き換えによって答えないこととして理解しました。「問い」に対する「同語反復」的な答えというものが、別のものへの置き換えではない、そのものの「経験」でなければなりません。「新しい思考」が問いと答え、つまり対話を必要とするのであれば、当然生ける他者が必要です。ですが、またローゼンツヴァイクにとって聖書は特別で、生き生きとしたテキストでもあったと見ています。佐藤さんが示唆しているようにテキスト論が聖書に限定されない可能性がどの点に見出されるのかは、今後も検討の余地ある論点だと思います。

『見ることに言葉はいるのか』第三部質問とコメント

田中直美

第9章について コメント・質問に対するリプライ（馬場）

田中さんからの質問

レヴィナスが「世界という存在の外へと脱出しようとする存在様態（＝倫理的）」と述べる時、外には何が想定されているのか。それは コーエンの根源みたいなものと捉えてよいか？ →コーエン:根源そのものを何かと言い当てられない。あくまでも「～でないもの」

なぜレヴィナス、ゴルディーン、コーエンらはマイモニデスを参照するのか？マイモニデス思想の「倫理」のポイントは？

学問の重要性について：学的な思考が繰り返し述べられていたように思うが、学問（Wissenschaft）にこだわる理由は何か？学問の言語の重要性は、「国民」形成と結びついてた？どのような意識で学問に向き合っていたのか？

思考の働き＝認識について。コーエンが思考にこだわるのはなぜか？（Cf「思考だけが存在として通用しうるものを産出する事ができる」）思考＝認識あるいは思考が認識と密接に関わるのは、純粹認識（reine Erkennen）を人間の共通のものであり個別のものであるということが意識されているのか？体系からの脱却が思考＝認識で試みられているのかも？

田中さんからのコメント・感想

(1) 「課題」では「隔離」（Isolierung）と個人の問題が書かれていたが、個人と倫理がどのように繋がっているのか？→根源そのものを何かと言い当てない。あくまでも「～でないもの」。広い。あらゆる人が関係しうるもの。根源（唯一神？）との関わりは人間（思考・認識）だから、あらゆる人（ユダヤ人以外も含む）なのかも？

(2) コーエンはドイツ国民でありユダヤ人であるという生き方の模索を、ドイツ語でドイツ観念論的な流れとそこからの脱却という学問的な探究と、個人と根源のつながりの探究で行っていたと言えるのかも？

質問について互いに絡み合っているのでまとめてお答えします。

レヴィナスが「世界の外に脱出する」と言う時に想定されているのは、マイモニデスです。1934年にゴルディーンが「マイモニデスの現代性」を書きました。ゴルディーンがドイツからフランスに逃れてから初めて書いた論文です（その編集にはおそらくレヴィナスが関わっていると推測されます）。翌年にレヴィナスが同題のごく短い論文を執筆しました。背景としては、1935年にマイモニデス生誕八百年の催事がスペインで開催され、世界イスラエリット同盟からも人が派遣されていました。レヴィナスのマイモニデス論が掲載された雑誌 *Paix et Droit* ではこの催事の特集をしており、レヴィナスはその催事について報告し、その催事を記念する論文として「マイモニデスの現代性」が掲載されています。

19世紀ヨーロッパではユダヤ人の同化が進み、宗教的实践から離れる人々が増えてきました。カッシーラーやアレントはその具体例です。他方で、ユダヤ教の思想や実践とは何かを考える人

もいました。ドイツではそれがユダヤ教学として成立してきました。コーエンの若い時はまさにユダヤ教学の時代に当たります。

マイモニデスの『迷える者への導き』ですが、彼はヘブライ文字を用いたアラビア語で書いています。本書は彼の優秀なユダヤ人の弟子がエジプトを離れる時に、これからも迷わずにトーラーを学べるように書かれました。弟子が迷う理由ですが、聖書には合理的に解釈できない記述が散見されます。とりわけダニエル書には、空から四つの車輪がついた戦車が降りてきて、火が燃えているといったシーンがあります。実はこの箇所は、アリストテレスの形而上学を理解していないとわからない、とマイモニデスは考えています。そのため、アリストテレスが詳しく論じられています。ただし、神については、存在論的に理解することはできず、人間の行為の規範として理解することしかできません。神が何であるかについては、否定（欠如の否定）を通してしか理解できません。レヴィナスが「世界」という時は、このような「どのように生きるべきか」を示す倫理の領域を指していません。世界から脱出することは、この倫理の領域について思考することになります。

「学問」にこだわる理由ですが、まず古典古代の文献はヨーロッパの学問の基礎になっています。他方で、ユダヤの伝統的文献（トーラー、口伝律法、タルムードなど）は、同化ユダヤ人の生活の中には重要な地位を占めていません。これは、ヨーロッパにおけるプラトンやアリストテレスのような哲学者の地位とは大きく異なります。タルムードの教えは、学問の基盤とはなっていません。

しかし、レヴィナスによれば、タルムードにおける議論の仕方は、学問的で厳密さを持っています。それゆえ、いかにしてユダヤの伝統テキストを、ギリシア哲学と同じような地位にある、人類の知的遺産にするか、が非常に重要だとレヴィナスは考え、自身が校長を務める東方イスラエリット師範学校でヘブライの古典教育を実践しました（特にヘブライ語の学習を重視しました）。聖書などのヘブライ語文献は、昔の偏見や神話の塊ではなく、今生きている我々にヒントを与えてくれるテキストである。このような形で、意義を見出そうとしました。受け継がれてきたユダヤ教の伝統的テキストは、学問的な積み重ねであるという認識がそこにあります。

同じような認識はコーエンも持っていました。『ユダヤ教を源泉とした理性の宗教』における聖書の読解は、認識の発展を聖書の複数の文書の中に読みこんでいます。

体系の問題についてです。コーエンの宗教哲学が体系の中でどのような位置付けを閉めるか、という問いに絞ります。コーエンのカントの注釈書と、体系の間には転回がある、という解釈を、ナトルプが「体系の観点から見たヘルマン・コーエンの哲学的功績」でしています。私の論じた範囲で言えば、「無限判断」については、実はカントとあまり関係がないので、カント解釈と体系の間の隔たりがここに関して言えば存在すると言えます。

感想・コメントについてです。

(1) 「個人」の問題ですが、『純粹意志の倫理学』に、個人の隔離が論じられています。本書においてコーエンは、「個人」概念は元々原子論から来ていると考えています。「原子」は、コーエンからすれば、無限判断の一種です。自然界を対象とした無限判断です。これを倫理領域に置き換えると、人間としての個人（Individuum）になります。個人概念は、一種の原子論だと

言えますが、コーエンは、原子がそれ自体で成立するとは考えていません。それは個人も同様です。

他の何か別のもの（例えば分割可能なもの）が概念的にあって初めて成立するというわけです。コーエンが参照しているのはフィヒテの『全知識学の基礎』です。フィヒテによる非我からの自我の導出を、コーエンはカントやライプニッツと対比しながら論じています。個人の成立そのものに、個人とは異なるものが関わっているという考え方です。したがって個人概念がすでに倫理と不可分である（他者との関わりがある）、といったことをコーエンは主張しています。

(2) 「ドイツ国民」との関連です。千田さんの発表の最初に、カッシーラーの伝記的事実があり大変参考になりました。コーエンにも伝記的記述がありますが（Beisier 2018）、彼の場合、生育環境がかなり異なり、ユダヤ教の教育を受けて育っています。まず、父 Gerson からヘブライ語を学んでいます。父はコズウィクのシナゴグで先詠者を務め、ユダヤ教コミュニティの小さな学校でヘブライ語と宗教を教えていました。地域にも貢献をしコズウィクの名誉市民にもなっている人です。Hermann は 10 才からデッサウのギムナジウムで、おそらくユダヤ人として初めての生徒として学びました。このギムナジウムでは、ヘルマン入学直後に教科としてヘブライ語がなくなったので、父 Gerson は Hermann にヘブライ語とタルムードを教えることを切望しました。その後ユダヤ神学校に進学、15~19 才まで学びます。その教師とそりが合わず途中でやめ、大学で哲学を学びます。つまり、哲学を学ぶ前に、家庭でも学校でもユダヤ教をたっぷり学び、その後に哲学を学んだという点がコーエンに特徴的です。

レヴィナスも、小さい時からヘブライ語を学んでいたのだからコーエンに近いところはある、ユダヤ教に対する意識はカッシーラーとは異なります。ただしユダヤ神学校には通っていません。生育歴がユダヤ教との関わりに大きく影響しています。

第 10 章、第 12 章について コメント・質問に対するリプライ（佐藤）

田中さんからの質問

10 章について

1 創造者と被造物という関係は旧約聖書に基づけば理解できると思うが、コーエンの独自性（とローゼンツヴァイクが考えたこと）は、人間の「認識能力」を強調したこと、人間が神とのかかわりへと入っていく能動性（相互性）を強調したことにあると捉えてよいのか？

2 ローゼンツヴァイクとコーエンにとって、被造物である人間が創造者である神と関われることがどのように重要なのか？

12 章について

ヘブライ語と「秘密」の関係について：ヘブライ語の音韻（発音・アクセント・母音の長さ等）を知らないと「秘密」に参加できないのではないのか？

田中さんからのコメント

10 章について

1 もし、ローゼンツヴァイクやコーエンが、ユダヤ人は被造物としての人間一般に含まれるユダヤ人であるということをドイツ国民や同化ユダヤ人に訴えかけていたのであれば、「ドイツ語」

で論じていたことも、単にドイツの言語がドイツ語だからではなく、何か意図があったのだろうか？ドイツ人としての「ドイツ語」の重要性や歴史（Cf: 終章）がどのくらい絡んでくるのか？2 人間が神との関わりへと入っていく「認識能力」はどのように発揮されるのか、その認識の仕方はどのような在り方なのか？

12 章について

ラテン語から一般ドイツ人のためのルター訳とは異なる対象・翻訳のあり方について。ローゼンツヴァイクとブーバー訳は、一方で、ヘブライ語からドイツ語に翻訳することで、ヘブライ語の固有性をヘブライ語が分からないユダヤ人にとって担保しているように思われるが、他方で、「秘密」の形式を用いることで隔時的な共同体（＝「秘密の対話の網」）への参加は、（難しさはあるが）ドイツ語読者にも開かれている。この翻訳においては、特定の誰かではない、「秘密の対話の網」への単なる参加者のような繋がりが読者に得られるように思われるが、それだけではなく、隠された「パートナー」との関わり(355 頁)が生じることについて、もう少し詳しく聞きたい。

第 10 章への質問の 1 点目から、お答えしていきます。

1 点目についてローゼンツヴァイクがどのように考えたかということについて確定はできないのですが、今回、『理性の宗教』第 5 章とローゼンツヴァイクの議論を突き合わせたところでは、そのように捉えて良いと思います。「関係し得ないものの関係」という矛盾を含んだ相関関係ということになります。レヴィナスの問題に関連させるならば、認識と倫理の関係については別途論じるべき問題となります。

2 点目のご質問では、ローゼンツヴァイクは当時の時代状況に即して、同化ユダヤ人に向けて論じているのか、人間一般としてのユダヤ人をドイツ国民に向けて論じているのかという問いがありました。まずローゼンツヴァイクは「当時の時代状況に即して、同化ユダヤ人に向けて論じている」という側面はあると思います。ローゼンツヴァイクは、『救済の星』のあとに『健康な悟性と病的な悟性』を発表しました。これは難解な『救済の星』の解説書として書かれたものです。この著作には二つの序文が置かれており、一つは「識者に向けて」、一つは「読者に向けて」、「君」という呼びかけをもって語りかけの形で書かれています。この「読者」としては、ローゼンツヴァイクがその設立に関わった自由ユダヤ学舎の学生が念頭に置かれています。ドイツ人として生まれながら、ドイツ人にとっての他者であると〈私〉を意識する人々としてのユダヤ人に向けられているのです。12 章に鑑みて、「聖書」の読者を「人間一般」と考えるならば、人間一般としてのユダヤ人と言っても良いと思います。さらに、「隔時的なユダヤ人」との共同体についてもローゼンツヴァイクは考えていると思われます。本書の 12 章においては、聖書の読解を通じたユダヤ人の共同体形成について論じている通りです。ただ、『理性の宗教』との関わりにおいてはあまりこのことは問題になっていません。被造物である人間が創造者である神と関わるということに関して言えば、これはユダヤ教における「生」の問題であるとともに、ローゼンツヴァイクにおける「対話」の原型であると言えます。

質問とは別に、ローゼンツヴァイクが「ドイツ語」で論じていたことの意義についてのコメントをいただきました。ローゼンツヴァイクにとって「ドイツ語」はもちろん日常用いられている

言語ですし、手紙も全てドイツ語で書かれていますので、ドイツ語で書くことに対する疑問はあまり感じられないように思います。言語の問題で言えば、ヘブライ語の学習の意義についての考察の方がより多くなされています。例えば、「自由ユダヤ学舎」の学報のための序文においてローゼンツヴァイクは、トラーのドイツ語講読について、「せいぜい速記文字原稿によってなら伝えられるだろう」として、これを印刷すれば原稿は「すぐさま生きた言葉だったものとは似ても似つかないものになってしまう」と述べています。

最後に、人間が神との関わりへと入っていく「認識能力」はどのように発揮されるのか、その認識の仕方はどのような在り方なのか、という問いをいただきました。このコメントでは、この認識能力が「個別的なもの」なのか、「あらゆる人が同じように認識するのか」という問いが強調されています。ユダヤ教において人間が神との関わりへと入ることは、ユダヤ教の信仰を持つということ、さらにはユダヤ教徒としての「生」を送ることを意味しているし、ローゼンツヴァイクは実際にそのように生きようとしていたと思います。そしてローゼンツヴァイクはそうした認識能力が啓示によって与えられると述べていると思います。ローゼンツヴァイクが「人間」について述べるときには、姓名を持つ人間という言い方をしています。この「人間」が特定の民族と宗教共同体に属するという点については、普通にローゼンツヴァイクを読めばそう読めると思います。このような答え方をすると、神との関係に入る認識能力は啓示を受けた個別的な人間のみに与えられるのであり、この能力はあらゆる人に妥当する普遍的な射程を持たないことになります。しかし、「対話」ないし「相関関係」の哲学的射程は普遍性を持つのではないかという見通しは可能だと思います。「対話」の根底にローゼンツヴァイクが「神との関わり」を見ているのではないかと思います。きちんとそれをローゼンツヴァイクが示すことができているかどうかを私が検討するのは今後の課題となります。

12章に関して、ヘブライ語を知らない「秘密」に参加できないのかということですが、旧約聖書に関してはそうだということになると思います。ただ、ローゼンツヴァイクは、ヘブライ語は「生き生きした」ものであると述べています。この意味するところは、唯一の読み方が発見されたらその内容が固着したものになることはないということです（「新ヘブライ語？——スピノザ『エチカ』の翻訳にさいして」（1925）でもそのことは言われています）。また、「隠されたパートナー」についてのコメントをいただきました。この「隠されたパートナー」は実在的に、つまり空間と時間のうちに限定されるものとして明らかにされる可能性をもつものではなく、かといって理念的なものでもなく、「読む」経験のあり方を示していると思います。つまり「隠されたパートナー」は読書の経験に必然的に伴わなければならないものとして生じるのだと思います。

第11章について コメント・質問に対するリプライ（千田）

田中さんからの質問

（1）「精神」とは何か：客観的に存在する実体を把握すると思われていた「知覚」の中にあるもので、「超越」的な（実体としては存在しないが存在する）何もかも把握する働きをするものが「精神」なのか。神や理想的なあり方なども捉えるのが「精神」という理解でよいか。

（2）人間の世界との関わりについて：どのように人間が世界と関わっているか（世界把握？）ということ、一方で人間に固有の「精神」という働きを通じて論じていることで人間という共

通項・類を抽出しつつ、他方で「シンボル形式」という多様な世界のありようを描くことで人間の多様性を示していると捉えてよいのか。

（３）「世界把握」の世界は何を指しているのか。：実体を超えたものを含めて（一神教の神など？）把握できる認識のあり方を考えているのか。

（４）「知覚」の自発性はどのような事態か。具体的な「生の形式」として現れる過程はどのようなものか。

田中さんからのコメント

（１）「生」を超えながら、「世界了解」していく形式の倫理の模索なのか。

（２）特にこうした問題をドイツ語で論じる意味や葛藤はあったのか。

４つのご質問がありましたので、１つずつ簡潔に回答したいと思います。まず１つ目の「カッシーラーにおける精神とは何か」という点ですけれども、これについては、私は端的に人間の精神であると考えてよいと思います。というのは、カッシーラーは伝統的な実体概念を批判しているわけで、精神をヘーゲル的な形而上学的実体として見なすことは出来ないと考えられます。むしろ、さまざまな文化形成において機能しているような認識能力として（人間の）精神は捉えられる必要があります。したがって、神話や宗教に関しても、何か超越的で実体的な「精神」の存在という観点からではなく、あくまで人間の精神的機能の産出（「シンボル形式」）に他ならないと思われます。その意味で超越的な形而上学を退けている点では、カントの認識批判を受け継いでいると見なされるかと。

２つ目のご質問「人間の世界との関わり」についてです。ご質問の内容はほとんどその通りかと私も考えます。周知のように、カッシーラーは人間を「アニマル・シンボリクム」と規定したわけですが、これに関して言えば宮城音弥が岩波文庫訳『人間』の副題に「シンボルを操るのも」と付しており、広く人口に膾炙されています。けれども、これは原題にはなく、訳者が付したものに過ぎません（原典の副題は、「人間文化の哲学入門」です）。このとき、カッシーラーにおいて人間は「形式を形成する能力」を持つ存在者ですが、単にシンボルを形成したり、操ったりすることにとどまるものではありません。シンボルは同時に「生活形式」でもあります。その意味において、いっそう広く「シンボルの宇宙に住まう」動物として人間を理解することが要請されます。したがって、人間はシンボリック世界のなかで認識し、かつ生きる存在であると言えるかと思います。もちろん、シンボリックの世界は神話、言語、芸術、宗教そして科学等々多種多様でもありえます。

３つ目の「「世界把握」の世界とは何を指しているか」というご質問についても、シンボルを形成し、それを生活形式とする人間の在り方から答えられるかと思います。つまり、人間はすでに何らかの（神話や科学などの）シンボリック世界のなかで生きています（ハイデガーなら現存在の被投性などというのかもしれませんが）。人間は、自らの精神が形成した文化のなかで生きていかざるをえません。それに関連して、カッシーラーが一神教などにおける超越的な認識をどう捉えていたかというご質問がありました。これについては『シンボル形式の哲学』第二巻第四部「神話的意識の弁証法」において神話から宗教への発展形態として一神教が論じられています。弁証法という表題からは当然ヘーゲルを連想するでしょうし、弁証法的運動の精神的実体を想定したくなるかもしれませんが、１つ目のご質問への回答にありますように、カッシーラーは、あ

くまで人間精神が神話・宗教という文化形式において神の認識に関係するシンボルをいかにして形成したか、という枠組みの中で捉えようとしていたと私は理解しています。

最後の4つ目の「知覚「自発性」はどのような事態か」というご質問ですが、これについてはコーエンやカッシーラーが物自体を論じないという点に着目したいと思います。つまり、両者ともカント的な物自体による感性の触発のようなことは論じません。むしろ、彼らは純粋な自発性を見て認識の産出（カッシーラーはこういう言い方をしませんが）を論じます。2, 3への回答にも関連しますが、カッシーラーにとっては人間が物自体的な世界にいるようなことはありえないし、物自体による感性の触発というものもありえません。人間は「シンボリックの世界」のなかに生まれ、またそれを新たに形成していく存在者です。それゆえ、人間の捉える世界は知覚段階においてもすでにシンボリックな媒介無しにはありえない（したがって、カント的な感性と悟性のような二分法は存在しない）。つまり、人間の世界把握は根源的にシンボリックなものにほかならないわけです。以上は、他のリプライとも内容的に重複しており、十分な回答になっていないかもしれませんがご容赦ください。

いただいたコメントに関して簡潔に述べたいと思います。（1）のコメントは「シンボル形式の哲学」の倫理や自由の問題に関連しています。カッシーラーは『人間』の最終章「要約と結論」のなかで文化は人間の「自己解放の過程」とであると述べています。これはどういうことかという、人間は生きている限り、シンボリック世界を免れることはできない。その意味において、人間はシンボルに制約された存在でした。しかしながら、それは人間が不自由だということまで意味しているわけではありません。人間はシンボルを形成する能力も持っているわけです。むしろ、人間の自由とはまさしくシンボルを自ら形成して、新たな世界を開くことができるところにあるといえます。人間は有限な存在ではありますが、シンボルを通じて自由に世界を形成していく、（カッシーラー的な表現ではないですが）無限性に向かって「自己解放」していくことができる可能性を持ったものでもあります。そして、（2）のコメントについて言えば、カッシーラーは母国語であるドイツ語のみならず、英語、フランス語で様々な論考を著しています。亡命期ではイギリス、スウェーデン、アメリカ合衆国で、その言語文化に適応しようとしていた様子がうかがわれます。私がカッシーラーの著作や伝記を繙く限り、彼にとってのアイデンティティは啓蒙されたユダヤ系ドイツ人であってユダヤ性よりも、世界市民的な啓蒙主義者にあったように思われます。彼が生涯愛読したゲーテが提唱した「世界文学」に通じるようなものがあるのかもしれませんが。

おわりに

レヴィナス協会の合評会は通常、一人の著者に対し3人程度の評者がコメントをする。今回は、3人の著者に対して一人の評者であり、田中さんにはかなりのご負担だったかと思う。改めて御礼申し上げたい。リプライで触れられていたように、聖書についてのドイツ語講読を記録に残すことについて、ローゼンツヴァイクは懐疑的だった。交わされた言葉の数々は印刷すれば「すぐさま生きた言葉だったものとは似ても似つかないものになってしまう」（上記「コメント・質問に対するリプライ（佐藤）」）。

今回の原稿を作成するにあたって、Zoomの録画ビデオを登壇者で共有し、それを参考に文章を書いた（録画ビデオを共有していただいた横地徳広さんに感謝いたします）。文字にする段階では、読みやすいように言葉を変えたり、省いたり、加えたりしている。確かにその場で話された言葉とは同じではないが、文字化するプロセスを経ることで、質問を得て触発された思考を思い出し、そこで生じた思考の本筋のみを取り出す作業は、言葉だけのやり取りだけで終わらせてしまうと失われてしまったであろう思考の出来事を、記録に留めて整えることを可能にした。

できるだけ簡潔に書くことを編集方針としたが、結果的にはかなり長いものになってしまった。しかし、読み通してみると、質問があったからこそ引き出された言葉が数多くあることに気づく。コーエンとローゼンツヴァイクでは対話も一つの重要なテーマだったが、この合評会もまた相互に触発されることの多い対話になった。

『見ることに言葉はいるのか』のうち、今回相互批評の対象になったのは、第三章「ドイツ語で哲学するユダヤ人」だった。コーエン、カッシーラー、ローゼンツヴァイクの3人の聲に触れた同じくユダヤ系の思想家に、ゲルショム・ショーレムがいる。ユダヤ系としての自己意識やユダヤ思想への関心が強い若きショーレムにとっては、最晩年のコーエンは聖書の登場人物のようで、カッシーラーの講義は退屈で、すでに病に冒されていたローゼンツヴァイクは天才的かつ独断的に映ったようだった（『ベルリンからエルサレムへ』）。三人とも「ドイツ語で哲学するユダヤ人」ではあるが、カッシーラーは世界市民的な意識が強く、コーエンとローゼンツヴァイクはユダヤ教から哲学への道を開拓したように思われる。ユダヤ教の思想的遺産との関係の違いはあるが、それぞれの仕方での超越論的言語の探究が、この合評会を通じてより明確に浮かび上がったのではないだろうか。

参考文献

*言及された文献のうち『見ることに言葉はいるのか』所収の論考の参考文献表にないものに限定したが、それでも多岐に渡るのでさらに絞った。網羅的ではないことをお断りしておく。

アーレント、ハンナ『アーレント政治思想集成Ⅰ』齋藤純一・山田正行・矢野久美子訳みすず書房、2002年

石川、求『カントと無限判断の世界』法政大学出版局、2018年

カッシーラー、エルンスト『国家の神話』宮田光雄、講談社学術文庫、2018年

カント、インマヌエル『カント全集 15 人間学』渋谷治美・高橋克也訳、2003年

カント、インマヌエル「たんなる決意によって病的感情を支配する心の力について——宮廷顧問にして教授であるフーフェラント氏への返書——」角忍・竹山重光訳『カント全集 18 諸学部の争い 遺稿集』岩波書店、2002 年、130-153

ハイデッガー、マルティン『ハイデッガー全集 27 哲学入門』茅野良男・ヘルムート・グロス訳、創文社、2002 年（Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. 4 Abteilungen: Gesamtausgabe, Ln, Bd.27, Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, 1996）

納富、信留『世界哲学のすすめ』ちくま学芸文庫、2024 年

馬場、智一『レヴィナスにおける異教概念』勁草書房、2012 年

ヒトラー、アドルフ『わが闘争（上・下）』平野一郎・将積茂訳、角川文庫、2001 年

フーヘラント、C.W『長寿学 長生きするための技術』井上昌次郎訳、どうぶつ社、2005 年。

マルカ、サロモン『評伝レヴィナス 生と痕跡』斎藤慶典・渡名喜庸哲・小手川正二郎訳、慶応義塾大学出版会、2016 年

嶺岸、佑亮、増山、浩人、梶尾、悠史、横地、徳広編著『見ることに言葉はいるのか ドイツ認識論史への試み』弘前大学出版会、2023 年

リップマン、マシュー『探究の共同体 考えるための教室』河野哲也・土屋陽介・村瀬智之監訳、玉川大学出版部、2014 年

ローゼンツヴァイク、フランツ『新しい思考』村岡晋一・田中直美訳、法政大学出版局、2011 年

ローゼンツヴァイク、フランツ『健康な悟性と病的な悟性』村岡晋一、作品社、2019 年

ローゼンベルク、アルフレート『二十世紀の神話』吹田順助・上村清延訳、中央公論社、1938 年

Beisier, Frederick C., *Herman Cohen An Intellectual Biography*, Oxford University Press, 2018

Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*, Marix Verlag, 2008

Lemke, Harald, *Ethik des Essens*, Transcript Verlag, 2016

Wohlman, Avital, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, un dialogue exemplaire*, Cerf, 1988

Reiner, Hans, *Das Phänomen des Glaubens*, Max Niemeyer, 1934

Reiner, Hans, *Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität. Die Grundfrage der Universität und ihrer Erneuerung*, Max Niemeyer, 1934

Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his life and his work*, in : *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. P. A. Schilpp, Opencort Publishing Company, 1949, pp.3-37.