

『救済の星』における性格概念 ローゼンツヴァイクによる人間概念の再解釈

森田 團

はじめに

『救済の星 *Der Stern der Erlösung*』(1921)におけるローゼンツヴァイクは、「万物 All」を一に還元し、その本質を問う従来の哲学的な思考から一線を画し、万物を制約するものの現実性を捉えることを目指す。カントが三つの理性理念としたもの、すなわち神、世界、人間は、万物を制約するものだが、ローゼンツヴァイクにとっては互いに還元不可能なものであり¹、これらの理念をそれ自体で捉え、その現実性を思考することが、いわゆる〈新しい思考 *das neue Denken*〉の出発点を形成する。その際、本質が時間の規定を免れたものであるのに対して、神、世界、人間は時間のもとに置かれねばならない²。それらの現実性はそのとき獲得されるからである。

このようなローゼンツヴァイクの試みの発想源のひとつがシェリングの哲学である³。いわゆる後期のシェリングは、本質存在〔*Wassein*〕に対して、理性がアプリオリに認識できず、理性の外部にある事実存在〔*Daßsein*〕を強調し、その先行性をアプリオリな次元ではなく、経験のうちに位置づける⁴。にもかかわらず、この先行性は経験をある仕方で超える。なぜなら、それは経験そのものを制約するような過去にあるからである。『人間の本質の自由』(1809)において、コスモゴニー的に説明されていた汎神論的世界観は、いわば後期シェリングにおいて〈歴史化〉される。もちろん、この過去はいかなる意味でも歴史的な過去ではない。それは歴史よりつねに古く、歴史を制約する過去なのである。ローゼンツヴァイクがメタ自然、メタ論理、メタ倫理という用語で指し示そうとしているのは、こ

¹ Vgl. GS 3, 144 („Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum *Stern der Erlösung*“). 神、世界、人間が互いに還元不可能であるのは、さしあたりローゼンツヴァイクのユダヤ教的な立場を考慮すれば理解できるだろう。神は世界と人間を根本的に異なる仕方で創造したと考えられるからである。ローゼンツヴァイクのテキストは、以下の全集から引用し、GS と略記したうえで、巻数と頁数をアラビア数字で指示する。Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. Den Haag/Dordrecht 1976-1984.

² Vgl. GS 3, 148 f. („Das neue Denken“) 時間と現実性については以下も参照のこと。Vgl. Bernhard Casper, *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Paderborn/München/Wien/ Zürich 2004, S. 17 f., S. 134 f.

³ Vgl. GS 3, 128 („Urzelle des *Sterns der Erlösung*. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. 11. 1917.“). シェリングのローゼンツヴァイクへの影響については以下を参照のこと。Vgl. Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, mit einem Vorwort von Emmanuel Levinas, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München 1985, S. 36 f., und vgl. auch Myriam Bienenstock, „Auf Schellings Spuren im Stern“, in: *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, hrsg. von Martin Brassler, Tübingen 2004, S. 273 ff.

⁴ Vgl. F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858, Bd. VIII, S. 58.

のような現在の現実を制約する〈過去〉であると、あるいは、シェリング自身の言葉で言えば、「この生以前の生 ein Leben vor diesem Leben」⁵と言ってもよい。

以下においては、経験に与えられていながらも、経験を超える過去がいかに関験されるのかを⁶、要するに、現実的な存在を、ローゼンツヴァイクがどのように思考しようとしているのかを、とりわけ『救済の星』における人間概念の再把握に、とりわけ性格概念に即して取り組む。性格概念の考察によって、ローゼンツヴァイクによる現実性の把握という試みが、時間性との関連において、鮮明に際立つように思われるからである。したがって、ローゼンツヴァイクの言う〈新しい思考〉の内実の一局面が、以下で考察されると言うこともできよう。

1. カントにおける性格概念とシェリングによる批判

カントにおける性格概念

まずローゼンツヴァイクが前提としているカントの性格概念と、そのシェリングによる批判を振り返っておきたい。『純粋理性批判』における「叡智的性格 intelligibler Charakter」と「経験的性格 empirischer Charakter」の区別は⁷、自由をめぐる議論においてよく参照されるものである⁸。カントにおいて性格とは、ある原因が特定の結果を引き起こす傾向性を指す⁹。叡智的性格は、いわば自由な行為の主体がもつ根源的な傾向性であり¹⁰、人格を刻印するものであると言えよう。それに対して、経験的性格とは、他のもろもろの傾向性のように現象界における反応の規則性、要するに性質を意味し、感性に与えられうるものである。叡智的性格は、自由な行為の原因性であるが、もちろんそれ自体は現象することではなく、経験的性格を通してのみ推測される。

両者の区別は、自由な行為というものが、一方で因果性を超えた自由という原因性に由来し、他方で行為としては現象系列のうちで因果性に拘束されるということに拠る。つまり、叡智的なものと経験的なものの媒介、無制約なものがいかに制約されるかが、ここで問題となっている。『実践理性批判』においてカントは、「範型 Typus」の概念によって道徳法則が現実化される媒介を思考しようとした¹¹。範型とは認識論における「図式 Schema」

⁵ Vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VII, S. 387.

⁶ Vgl. GS 3, 147.

⁷ Vgl. B 567.

⁸ とりわけショーペンハウアーのものが有名である。Vgl. Arthur Schopenhauer, „Preisschrift über die Grundlage der Moral“, in: *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main 1986, Bd. III, S. 704 ff. ローゼンツヴァイクは、ショーペンハウアーの叡智的性格の解釈について『救済の星』で触れてもおり、ショーペンハウアーの自由をめぐるカント解釈と『救済の星』との関係については、別に議論する必要があるだろう。Vgl. GS 2, 11.

⁹ Vgl. B 566 f.

¹⁰ Vgl. B 567.

¹¹ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, S. 69.

に対応するものであり、無時間的な道徳法則を現実において象ることを可能にするものである。範型は性格ではないが、叡智的性格と経験的性格の関係をめぐる問題は、この範型概念によって思考されていたとみなしてよいだろう。実際、『純粹理性批判』では、経験的性格が叡智的性格の「感性的図式 *das sinnliche Schema*」とされている¹²。

シェリングにおける叡智的行為と性格概念

シェリングは、『人間的自由の本質』において、カントを批判しながら、現実的な人間における自由、シェリングの言葉遣いを用いれば、自由の形式的な概念ではなく「その実在的な概念」を獲得しようとしたが¹³、その際の批判は、叡智的性格と経験的性格の区別に向けられているように思われる。シェリングによれば、カントは自由の形式的な可能性を示唆したにすぎない。シェリングにとっては、自由が現実的にどのように存在するのかという問いが重要であった。

シェリングによれば、人間は、自由な行為の遂行において、あらゆる行為に先立つ原行為によって規定されている。なぜなら、無制約なものが恣意的に自らを制約することはないからである。そこには何らかの必然性がなければならない。したがって、具体的に自由な行為が成立するためには、あらかじめこの根源的な行為——シェリングはこの行為を「叡智的行為 *intelligible Tat*」¹⁴と呼んでいる——によってすでに無制約なものが制約されていなければならないのである。

カントに立ち戻れば、シェリングは叡智的性格と経験的性格の区別を、行為概念によって廃棄し、両者の媒介そのものを再把握しているとまでは言えるだろう。しかし、根源的行為が個人を形成する傾向性をつくるにしろ、この根源的行為という自己限定は、時間のうちで生じることではない。なぜなら、この自己限定は根源的であるがゆえに、時間に先行していなければならないからである。つまり、根源的な自己限定という先行性が、どのように時間と関係するのかという問いは、少なくとも自由論においては、等閑に付されたままなのである。

冒頭で触れたように、この問いをシェリングは時間のうちで捉えなおす。いかなる過去よりも古い過去に、いわば叡智的行為を位置づけ直すのである。もっとも、このような過去がいかに現在に関係するのかという問いは残る。以下では、この問いにローゼンツヴァイクの性格概念を手掛かりに取り組みことになるが、ここではシェリングの叡智的行為と性格との関係に触れておきたい。

実は、自由論においてシェリングは、性格概念を用いてはいない。しかし、そこでの「叡

¹² Vgl. B 581

¹³ Vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VII, S. 383.

¹⁴ Vgl. ebenda, S. 389.

智的本質」という表現は、基本的に叡智的性格を受けるものだろう¹⁵。そうすると、叡智的行為における根源的な傾向性は、性格とみなすことができる。実際、1815年の『世界年代 *Die Weltalter*』において、性格概念は根源的行為に関連づけられている¹⁶。性格は「自由の所産 *ein Werk der Freiheit*」¹⁷なのであり、行為が恣意ではなく必然的に自由に行われることを可能にするものとされている。

2. ローゼンツヴァイクにおける性格概念

強情であること

自由と性格が分かちがたく結びついているのはなぜだろうか。あるひとの行為が自由であるのは、それが恣意ではなく、そのひとならばそうせざるをえないような、内的な必然性に基づいているときである。このような行為はそのひとの性格に起因すると言うことができよう。シェリングによれば、自由な行為には自ら自身の本質全体が現れねばならない¹⁸。この本質は、シェリングにとっては、根源的行為にほかならないが、逆に言えば、あらゆる行為に根源的な行為の刻印＝性格が現出することが性格をもつことのしるしなのである。

自由な行為において自己の本質が告げられるようなあり方は、当然のことだが、他に動かされないかぎりにおいて可能である。したがって、自由は自己に固執していることと切り離せない。つまり、自由であることは強情かつ傲慢であることと見分けがつかないはずである。しかし、そうであることなしにおそらく人間は自由であることはできない。

自己に執着するということは、聞く耳をもたず、自らに閉じこもることでもある。ギリシア悲劇の英雄をヘーゲルが「彫塑的 *plastisch*」と呼ぶのは、これらすべてを含意してのことであろう¹⁹。上で傲慢という表現を用いたのは、もちろんギリシア悲劇の英雄を特徴づけるものとして知られるヒュブリスを示唆せんがためである²⁰。ヒュブリスは死すべき

¹⁵ Vgl. ebenda, S. 384 f.

¹⁶ Vgl. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch (aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, S. 304. 1811年に書かれ、マンフレート・シュレーターによって1946年に編集出版された草稿においては、より明示的に性格と根源的な行為との連関が示唆されている。Vgl. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von Manfred Schröter, München 1966, S. 93. ローゼンツヴァイクは、シェリングの『世界時代』を1913年出版のレクラム文庫版で読んでいる。レクラム文庫版(F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, hrsg. und mit Einleitung und Anmerkungen von Ludwig Kuhlenbeck, Leipzig 1913)は、上記のシェリング全集・第8巻に掲載されたものを底本としている。Vgl. Myriam Bienenstock, „Auf Schellings Spuren im Stern“, in: *Rosenzweig als Leser*, S. 282.

¹⁷ Vgl. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, S. 304.

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (Berlin 1823), nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, in: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 2, Hamburg 1998, S. 104. ローゼンツヴァイク自身は、悲劇の英雄を「大理石の像 *Marmorbild*」(GS 2, 233)という語で形容している。

²⁰ 『救済の星』において、ヒュブリスという語は、のちに問題とされる「強情 *Trotz*」とともに用いられている。Vgl. GS 2, 186. またギリシア悲劇の英雄は、これものちの主題となる「自己」のいわば範例とみなされている。Vgl. GS 2, 83 ff.

存在が自らを不死なる神に比すことと理解されるが、これは同時に自らが絶対的に自由だと確信する狂気でもある。

以上のことを前提にするとき、ローゼンツヴァイクが『救済の星』において性格概念を導入する際に、自由意志と「強情 *Trotz*」を結びつけることが、すなわち「自由意志という抽象体は強情という形態をまとう」(GS 2, 73)と言われることが理解されるだろう。*Trotz*は、他人に動かされないこと、傲慢で聞きわけがなく、反抗的であることを意味するが、ここでは強情と訳しておく。

さて、自由意志が抽象だと述べられているのは、自由意志が現実的に存在するためには、まず強情という形式、純粹に形式的な自己関係ではなく、自己が自己にいわば頑なに固執するというあり方が必要であるということを示唆しているようにみえる。このあたりのことが詳しく述べられた箇所を引用しておこう。

強情として自由意志は、いまや自らの軌道上を次のような点にいたるまで歩みを進める——人間における内的な運動のみが重要であり、事物への関係はまったく問いに付されていないということを思い起こしておこう——、すなわち、固有存在の実存〔*die Existenz der Eigenheit*〕を顧慮することなしに、変わらぬままはや先に進むことができないと、固有存在の実存が自由意志にはっきり感じ取らせる点にいたるまでである。固有存在が、その沈黙しながらも具体的に存在しているという事実性において自由意志の行程を遮る点——邪魔をする点と言えば言い過ぎになるだろう——、この点を特徴づけるものこそが、私たちがすでに以前に、やや先取りのみはあるが、数回にわたって「個性 *Individualität*」に対して固有存在の概念を説明するために用いた名称、すなわち性格なのである。(GS 2, 73)

以上の引用は、「メタ倫理的な人間」、つまり現実的な人間を根本から制約するものが考察される第一部、第三章からのものである。この箇所を考えるために、『救済の星』における人間概念について簡単に述べておきたい。ローゼンツヴァイクは、「個性 *Individualität*」に対して「固有存在 *Eigenheit*」²¹という概念を、人格概念に対して性格概念を提示する。自由意志が、そしてまたその起点となる人格が、カント以来、個性性の概念を中心から支えるものだとすれば、そしてまた、とりわけカントにおいて、人格的・感性的存在として人間が捉えられているとするならば、ローゼンツヴァイクは、このような人間概念を退けるのである。

²¹ *Eigenheit* は、固有性、特徴、特性、本質、性格特徴などを意味する。この語は特にゲーテが用いていた (Vgl. *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. 3, Sp. 97.)。特筆すべきは、のちに話題になる「始原の言葉 オルフェウスに倣いて」の „ΔΑΙΜΩΝ, Dämon“ のゲーテ自身による注釈にみられる用法である。そこでは「生得的な力と特性 *angeborene Kraft und Eigenheit*」という表現がなされている。J. W. Goethe, „Urworte. Orphisch“, in: *Werke* (Hamburger Ausgabe), München 1996, Bd. I, S. 403 f.

では性格と固有存在はどのように理解されるのか。個体が、世界内の個別的現象として²²、要するに時間・空間による規定によって、まず弁別されるものであるとするならば、固有存在はそのような弁別に先立ち、自己への固執によって内的に構成される。その際、自由意志は、強情として性格に関連づけられている。性格は、自由意志が、いわば自由に発現することに制限を加えるもの²³、シェリングが叡智的行為と呼んでいたものに比して理解することができる。

性格と自己

この性格に根ざすものとして、ローゼンツヴァイクが導入するのが、自己、すなわち「メタ倫理的な人間」を構成する、ローゼンツヴァイクの人間概念を根柢から規定する概念である。自己の概念が導入される上の引用に続く箇所を読んでおこう。

意志は固有存在ゆえに無に帰すだろう。[……] 固有存在ゆえに意志が無化されるのとは異なり、性格ゆえに強情は無化されることがなく、むしろ強情はまったくそのまま強情として保たれる。ここで強情は自らを揚棄するのではなく、自らの規定、内容を見出す。強情は強情のままにとどまる。強情は形式的には無制約であるが、性格を内容とするのである。すなわち、強情は性格を自慢する。これが人間の自己意識、あるいは端的に言えば、これが自己である。「自己 Selbst」とは、自由意志が固有存在に干渉することにおいて、強情と性格をつなぐ且つ〔Und〕として成立するものなのである。(GS 2, 73)

このように自己は、自由意志の具体的形態である強情と性格をつなぐものとして理解されている。強情は固有存在に触れることで性格となる。つまり、固有存在が自らを性格として意識するとき、それは自己である。

自由意志が固有存在に接すると無化されるのは、固有存在があくまで自己に固執しているからであろう。自由意志は、自由意志であるかぎり、自己に固執することを超えて、普遍的な行為とならなければならないからである。言い換えれば、自由意志は、自己を貫徹することによって、同時に自己を乗り越えなければならない。このことを固有存在は妨げると考えられる。つまり、固有存在ないし自己は、普遍性との関係をかぎりなく欠いた人間存在のあり方を指す。だからこそ自由意志は、そこで無に帰す。興味深いのは、自由意

²² Vgl. GS 2, 69.

²³ このような発想は、ローゼンツヴァイクが読むことができなかった『世界時代』の第一草稿（1811）にみられる。「性格は人間における分離する力である。それによって人間だけが、自分自身であり、たとえ最高度に打ち解けた状態にあっても、他のすべてのものから異なったままなのだ」（F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, S. 94.）。つまり、性格とは、自己を自己に釘付けにし、それによって自由を可能にすると同時に、自由を阻害する「抵抗するもの」なのである。

志が無化されるのに対して、それに結びついた形式とされた強情が生き残ることである。このことはすでに明らかであろう。なぜなら、強情は、自己に固執することにほかならず、固有存在は、この構造によって規定されるからである。

問題は強情が性格を内容とすることである。ローゼンツヴァイクは、強情が無制約であると述べているが、このことは強情が自己関係に基づいているとすれば、すぐさま理解できる。自己関係は、原理的に無媒介的な関係であり、したがって自己を自ら制限する何ものも必要としないからである。性格が強情の内容になるとは、この自己固執という自己関係が、性格というかたちで、自己に対して現れるということにほかならないだろう。つまり、自己意識の内容として、強情という自己関係が、自らの性格として意識されるのである。

では、自由意志はどうなるのだろうか。自由意志は、自己の概念のうちではかぎりなく無に近づけられているが、まったく消え去るわけではないだろう。なぜなら自己は性格であり、性格であるかぎり、自由意志が発現する条件は残るからである。この意志は、ローゼンツヴァイクにおいては、隣人愛、愛する意志として解釈されることになるのだが、このことについては後に立ち返ることにしよう。

このようにローゼンツヴァイクによる人間概念の再解釈の基盤は自己である。自己とは閉じられた自己関係であり、このような自己関係を強情というかたちで維持するのが性格である。自己は、性格であるかぎりにおいて、自らにとどまることができる。しかし、自己の概念が規定されたにしろ、いまだこの人間のあり方は、現実性において思考されたとは言えない。いまだ自己と時間性、性格と時間性の関係が問われていないからである。

3. 性格と時間

ダイモーン

自己は性格に根ざしている。つまり、自らに閉じこもった人間、いわば孤独な人間が自己である。ローゼンツヴァイクによれば、自己は出生とともに人間に自然的に与えられるものではない。むしろ自然的に与えられるのは、ローゼンツヴァイクにとっては人格であり、個体であることである。カント的な人間概念、一方で人格という普遍性に規定され、他方で個別的・感性的存在である人間は、ローゼンツヴァイクにあっては、自然的な規定性のうちで理解される。なぜなら、自然的な人間は、すでに類 - 個の関係にすでに規定されているからである。たとえば、子は親に産み落とされ、子は親となることによって個性の死を超えて自らを次世代へと存続させるだろう。つまり、ローゼンツヴァイクは、カント的な人間概念を、自然的な類 - 個関係に基づかせながら理解する²⁴。それに対して自己は、このような類への、普遍性への関係を欠いた存在である。

²⁴ ここから人格が「生まれもった性向 *Geburtsanlage*」(GS 2, 237)とされる理由も理解することができる。

したがって、自己は、ある特定の日に人間のうちに生まれる。それはどのような日だろうか。人格性、個体が類へと至る死を死ぬ同じ日である。まさにこの瞬間が自己を分娩する。自己、すなわちダイモン、——この語をまさに人格性としるしづけるゲーテのオルフェウスの教えに倣うスタンツェ²⁵の意味ではなく、「エートス＝性格は人間にとってダイモンである」²⁶というヘラクレイトスの言葉の意味でのダイモン——、この盲目で、押し黙り、自らを閉ざしたダイモンが、最初はエロースの仮面をまとい、人間を不意に襲う。それ以降、ダイモンは、仮面をはずし、人間に対して自らがタナトスであることをあらわにする瞬間にいたるまで、終生人間に随伴するのだ。これが第二の誕生の日、そう望むのなら、より秘密の自己の誕生の日であり、これはまた第二の命日、そう望むのなら、ようやくの明白な個性の命日なのである。[……] しかし、瞬間において個体が、自らの個性の最後の名残を諦め、帰郷するとき、自己が、究極の孤立と孤独へと目覚める。死に行く者の眼に浮かぶ以上の偉大な孤独は存在せず、また死者の硬直した顔容に現れる以上の強情で、不遜な孤立も存在しない。(GS 2, 77 f.)

まずダイモンの概念について触れておきたい。ダイモンは、基本的には神的なものと人間的なものとの媒介者と考えられるが²⁷、ヘラクレイトスの言葉は、民衆に広くいきわたっていたダイモン表象の精神化とみなすことができる²⁸。つまり、ここでは、神的なものの内面化、あるいは、いわば世俗化されたあり方として性格が見いだされている。したがって、性格は、生得的なものでも、自然的なものでもない。性格は、何らかの仕方で外部から人間を襲うもの、外部から人間を刻印するものなのであり、同時にひとのあり方を内的に決定するものである。またここでローゼンツヴァイクが、ダイモンをタナトスとみなしていることも注意を引く。この性格の外的かつ内的に人間を規定する特徴、そして性格＝ダイモンとタナトスとの関係については、最後に考察することにした。

引用に立ち戻れば、自己＝性格、ないしダイモンは、エロースの仮面をまとい、人間

²⁵ 「始原の言葉　オルフェウスに倣いて」（1820）の冒頭の詩篇 „ΔΑΙΜΩΝ, Dämon“を指す。しかし、ローゼンツヴァイクの指摘とは異なり、ゲーテは単純にダイモンを人格性に結び付けているわけではない。ここでのローゼンツヴァイクの議論はむしろゲーテに、とりわけゲーテ自身が付した詩篇の註解に依拠していると言えるほどである。このことについては検討を要するだろう。Vgl. J. W. Goethe, „Urworte. Orphisch“, in: *Werke* (Hamburger Ausgabe), Bd. I, S. 403 f.

²⁶ ἦθος ἀνθρώπου δαίμων (DK22 B119) ちなみに、ヘラクレイトス自身は、オルフェウス教についての十分な知識をもっており、その影響もみられる。Vgl. Wilhelm Nestle, „Heraklit und die Orphiker“, in: *Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihr Nachleben*, Bd. 64 (1905), S. 367-368. ただ上の断片についてネストレは言及していない。

²⁷ Vgl. Ludwig von Sybel, Art. „Daimon“, in: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg. von Wilhelm Heinrich Roscher, Band I, 1, Leipzig 1886, Sp. 938.

²⁸ Vgl. Art. „Daimon“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplemente Band III, Stuttgart 1918, Sp. 291.

にある時点で取り憑く。まずエロスこそが、個と類との自然的な関係を確保するから、つまり、生殖によってこそ、個人は自らを超えて生き延び、類と関係することができるからであろう。ところで、エロスの生の背後に存するタナトスとしてのダイモンは、第二の誕生においてしかあらわにならない。性格は、個体の死において、ないしは死にゆく者においてのみはつきり姿をあらわすとされているからである。言い換えれば、普遍との関係を限りなく欠いた存在様態においてこそ、ダイモンないし性格、要するに自己が、目に見えるようになるのである。

ローゼンツヴァイクは、自己の誕生を特定の「日」に位置付けることによって、自己が現れる時を主題化していると言えるだろう。つまり、理論的に規定された自己の存立は、時間のうちではじめて現実的に思考可能となるのである。しかし、この時間は非常に逆説的な仕方で描かれている。上の引用から明らかであるように、エロスとタナトスの関係は、背反する二つの時間の関係を表現していると読むことができる。一方で自らを乗り越え、未来に到達しようとする時間、他方で自らを過ぎ去らせ、最終的には自ら自身をも決定的に過ぎ去らせる時間、いわばはかなさの時間である²⁹。性格としての自己は、個性の時間が限界に至ったときはじめて、はかなさの時間に拮抗するような、ある特定の時間のもとにあらわになると言えるだろう。ではそれほどのような時間なのか。

老生 [Greisenalter]

この問いに、ローゼンツヴァイクが挙げている自己の具体的形象である老生を考察することで、答えることを試みてみよう。

しかし、ダイモンの第二の誕生、すなわちダイモンのタナトスとしての誕生が、個性が死ぬことに続くたんなる帰結ではないということは、類という限界を超えて、人格性を信じる立場から見れば、虚しく意味がないものである生、すなわち老生に、それ固有の地位を与える。エロスを欠いた生、普遍との関係を限りなく欠いた生が老生であり、ここにおいてこそ性格があらわになる。老人は、もはや人格性を自分のものとしていない。老人の人類共通のものへのかかわりは、たんなる想い出へと気化している。しかし、老人が個体であることが少なければ少ないほど、その分だけ老人は性格として不屈となり、その分だけ老人は自己となる。(GS 2, 78)

老人の生において、人間は自己であることをあらわにする。自己とはメタ倫理的な人間を形成するものとして、個々人に先行し、かつ制約するものであるはずである。つまり老

²⁹ ローゼンツヴァイクは、人間存在の本質は「はかなさ *Vergänglichsein*」であると述べているが (Vgl. GS 2, 68)、この言明をエロスとタナトスとの対照から時間的に解釈することは可能だろう。

生は、この先行する生と此岸の生が交叉する時間なのである。あるいはここで、性格としての自己が、現実存在として現れる時間形式が問われているということもできる。

先に二つの時間形式について触れたが、通常、人間は二つの時間形式を同時に生きていると考えることができる。川を下る舟が、さまざまな風景を後にしながら、目的地に到達するように、何かが過ぎ去ることなしに、私たちは未来に到達することはできない。老生とは一方の時間が、すなわち未来に向かう時間、そこで自らが自らを乗り越えて行く時間を限りなく欠いた生を意味する。そのような生を生きる老人の性格が「不屈 hart」であるのは、つまり老人がますます厳格になり、頑固、頑冥、強情になるのは、他にまったく動かされないからである。しかし、他に動かされないと言っても、老人が自由であるというわけではないだろう。なぜなら、自由とはやはり未来への投企と切れ離せないからである。では未来をほぼ欠いているにもかかわらず、他に動かされないという事態、自由意志を限りなく欠いているにもかかわらず、他に動かされないという事態を、いったいどのように理解すればよいのだろうか。

ひとつの可能な解答は、どのような刺戟に対しても一定の反応を返すようなあり方であろう。ニーチェが性格について次のように言うように、これは回帰の経験、反復の経験とみなすこともできる。「性格をもつならば、そのようなひとはみなつねに回帰するという典型的な体験をなす」³⁰。したがって、このような生、限りなく意志を欠いたようにみえる生において残るものとして、習慣を挙げることができるだろう³¹。習慣に全面的に規定されるとき、ひとはいかなる刺戟に対しても、一定の反応、一定の行為しかなさないだろう。それは同時に他に動かされず、習慣が形成する反復にのみに自らをゆだねることでもある。習慣、生を恒常的な反復によって支配させることは、このように考えるとき、老生が過ぎ去ることに抵抗し、生を維持する唯一のあり方であるように思われる。回帰という時間形式においてこそ、性格としての自己があらわになるのだ。老生という形象は、このことをはっきり見て取らせてくれる。

4. 瞬間・反転・啓示

反転と啓示

ここで以上の議論を振り返っておこう。ローゼンツヴァイクにおける人間概念の基盤となる「メタ倫理的な人間」は、自己の概念によって捉えられる。自己は性格に根ざし、それゆえに自己に閉じこもった存在だが、その具体的形象が、老人ないし老生であった。この形象の分析によってあきらかになったのは、自己の現実性であると言えようが、しかし

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/New York 1999, Bd. 5, S. 86.

³¹ ローゼンツヴァイクは、習慣について主題的に考察しているわけではないが、『救済の星』の第三部において話題になる典礼、祝祭、祈りなどは、習慣ないし慣習の問題圏に属する。

それが現実的であると言えるのは、老人の生という具体的な形象が問題にされたからではない。老生において重要であるのは、自己ないし性格というものが、時間形式のうちで思考されようとしているということであり、おそらく現実性の把握は、自己を時間のうちで思考することと切り離せない。以下では、啓示と反転の概念から出発して、この自らに閉じこもった自己が、他者に、そしてまた世界に開かれる過程を追うが、そこで瞬間という時間が重視されるのは、それが人間存在の現実性を捉える時間形式であるからにはほかならない。

瞬間や啓示の概念とともに用いられる「反転 Umkehr」という語は、『救済の星』において術語化・概念化されているわけではないものの、啓示の内実が語らえるうえでの鍵語として用いられていることは疑いようもなく、ある種の論理を、すなわち瞬間や啓示を規定する論理を内包していることはたしかである。もちろん、ローゼンツヴァイクが Umkehr という語において念頭においているのは、宗教的な「回心」であるだろうが、そのような含意をとりあえず脇に置き、ここでは反転という原義にまず注目して、ローゼンツヴァイクの次の引用を読むことにしたい。

一度ダイモンに取り憑かれた人間は、その生全体にとっての〈方向 Richtung〉を受け取る。一回かぎりで [einfürallemal]、人間を裁く方向 [richtende Richtung] に、人間の意志はいまや確固として進むことができる。人間が方向を受け取ることによって、人間は実際すでに裁かれているのだ。というのも、人間のうちで裁きを受けるもの、本質的な意志は、その方向によって、すでにきっぱりと [einfürallemal] 確定されているからである。確定されると言われるのは、この一回かぎりのこと [dieses Einfürallemal] を、再び中断し、方向性とともに裁きを無力化することのできるもの、すなわち内的な反転というただひとつのことが行われなにかぎりではある。まさに内的な反転は、神、世界、人間が、それらの太古的 - 冥界的な閉鎖性から、啓示の光のうちに歩み上るとき、神と世界に生起するように、人間にも生起するのである。(GS 2, 237 f.)

ダイモン、すなわち、性格は、取り憑くもの、外部から襲うものであり、そこにおいて人間の方向性、あるいは運命、生の必然性は決定される。一回かぎりで決まった方向性に固執することが強情であろう。したがって、意志は強情であることなしには方向性をもたず、意志たりえない。

「内的な反転」とは、啓示において、自己が他者と関係しうる、世界のうちに歩み入ることができる人間となるような転回をしるしづける概念である。この反転の生起が啓示である。啓示とは、基本的には神が自らを示すことであるが、ここではローゼンツヴァイクによる狭義の啓示の定義を確認しておく。「私たちは啓示を、神の愛のもとに生じる、黙し

た自己が語る魂へと成熟することとして認識したのだった」（GS 2, 221）。『救済の星』全体を貫く啓示概念について論じることはここでは措き、このローゼンツヴァイクによる啓示の規定を理解の出発点に据えよう。つまり啓示とは、閉じられ、黙した自己が、神の愛という媒体のもとで他者へ、世界へ開かれること、すなわち「語る魂」へと成長することである³²。

しかし、方向の反転とは、同じことだが、性格の、自己の、意志の反転とは、いったいどのようなものなのか。自己が開かれる、自己が光のうちに、世界へと歩み入るということは、自己が何らかの仕方で現れるということにほかならない。先に老生を考察した際に指摘したように、習慣という反復においてこそ、そしてそのような反復を規定する回帰の時間性においてこそ、自己は具体的な存在となる。では、啓示における自己は、老生における自己と、いかに異なる仕方で現実的に思考されるのだろうか。

愛する男

「啓示」が問題にされる『救済の星』の第二部・第二章における「愛する男 Der Liebende」という節は、老人の比喻と対照させるとき、その新たな意味が際立つ。そこで話題になるのが、愛における更新という特徴であるからである。老生を扱った際に反復の問題をあえて導入したのは、ここで更新というある種の反復が主題となるからにほかならない。老人と対比しながら言うならば、強情な性格ではなく、愛こそが絶えざる更新という反復において現れる。

ローゼンツヴァイクによれば、愛する男の特徴は、瞬間においてすべてが捧げられることであり、瞬間に忠実であることである³³。瞬間に忠実であるということは、その他のすべての瞬間に不実であることでもある。にもかかわらず、いやだからこそ愛は更新される。「というのも、愛の本質は瞬間であるからであり、だからこそ愛は、忠実であるために、あらゆる瞬間において、自らを更新しなければならない」（GS 2, 181）。ローゼンツヴァイクは、この更新の連続性をとおして、ひとは「創造された生全体」（GS 2, 181）を、つまり自らの生を総体としてつかむことができると言う。

愛する男の愛が、全体をつかむことができるのは、それがこの全体をつねに新たな意味をもって踏破し、あるときはこの細部を、あるときは別の細部を、全体において照らし出し、生気を与えることによってである。これは、すべての日々を新たに開始することで、決して終りにいたる必要がない歩みである。すっかりこの瞬間の

³² ローゼンツヴァイクは、この成長を二段階に分けて分析している。まずは自己が神に開かれること、そして神に開かれた自己が、世界に、隣人愛を通して開かれることである。それぞれ第二部の第二章、第三章で扱われている。

³³ Vgl. GS 2, 181.

うちにあるために、この歩みは、あらゆる瞬間において、それ以上の何ものによっても越えられない絶頂 [Höhe] にあると考えながらも、新たな日が来るたびに、自らが愛する生の一片を、いまだ決して今日ほど愛したことはないということを学び知る。日々、愛は、愛されるものを少しより愛するのだ。(GS 2, 181)

愛は終りにいたることがない過程を歩む。そこで愛は終りではなく絶頂に達するからである。いや、この歩みが踏破するのは過程ではない。ローゼンツヴァイクが述べているように、踏破されるのは全体であり、全体が踏破されるとは、瞬間において自らを愛で満たし、充実させることであるはずだからだ。瞬間において愛は絶頂に達する。にもかかわらず、瞬間は反復、すなわち更新される。瞬間が更新されるのは、この絶頂がつねに乗り越えられるからである。いやむしろ瞬間は、絶頂に達するからこそ更新される。なぜならそうでなければ、次の瞬間において愛する男は、以前の瞬間に到達できなかった高みを引き続き目指すだろうからである。したがって、瞬間の更新は、継起的な時間によっては把握することができない独特な時間——ここでは論及することができないが、ローゼンツヴァイクにとって本質的なカテゴリーとされる創造 - 啓示 - 救済の秩序にしたがって理解される時間（過去 - 現在 - 未来）³⁴——のもとにある。少なくとも、更新の連続性において、生全体が捉えられるのならば、この連続性は、ないしこの生は、継起的時間ではなく、別の時間的な秩序のうちにある。では、この連続性の秩序は、どのようにして可能なのか。

更新としての反復

このことを考えるために、内的な反転が語られた引用の直後に続く箇所を読むことにしたい。

そのとき、意志の方向性はそのままにとどまるが、しかしそれは、いまや一回かぎりで固定されることはもはやなく、あらゆる瞬間において死に絶え、更新される。とはいえ、この常に更新されうる、そして現実的に自らを更新する意志は、短命である恣意とは関係がなく、むしろ意志がなすあらゆる個々の行為のなかで、意志のうちに注がれ堅固に方向づけられた性格の力すべてを手に入れる——この意志を私たちは何と名づけるべきだろうか。(GS 2, 238)

内的な反転を経ても、意志の方向性は変わらない。にもかかわらず、意志は更新される。このような意志は、隣人愛、すなわち他者との関係の媒体そのものとローゼンツヴァイクによって解釈されるのだが³⁵、これを踏まえれば、先に問題になった愛の更新というもの

³⁴ Vgl. GS 2, 210.

³⁵ Vgl. GS 2, 238.

が、ここでは意志の更新として語られていることはあきらかである。その際、自らを更新する意志が、性格の力すべてを、自分のものにするると述べられていることに注意すべきだろう。というのも、性格とは、自己への固執を、要するに自己を、具体的なかたちにするものであったからである。瞬間の概念の考察において問われたのは、更新される瞬間を連続させるものはいったい何かという問いであった。かりに更新される意志が、愛する意志であり、それが瞬間に捧げられながらも、自らを更新するのであれば、ここで個々の更新される瞬間を貫くのは、性格の力であり、ダイモーンに取り憑かれることによって獲得された方向ではないだろうか。つまり、更新される瞬間の連続性を根柢から支えるのは、性格の力ではないだろうか。愛する意志が、隣人愛というかたちをとるのならば、性格の力は、反転によって、まさに隣人愛を可能にし、それを維持する力となるのである³⁶。このように解釈するとき、男の愛が自己に由来するとローゼンツヴァイクが述べるのが理解されるだろう³⁷。

自己が愛する意志の基盤にあるとき、反転はどのように解釈されるのだろうか。そのためには老人における反復（習慣）と愛する男の反復（更新）を比較する必要があるだろう。どのような刺戟に対しても一定の反応を返すのが性格であるならば、そこで繰り返されるのは、同じものであり、同じ自己、ないし自己の同じ自己への固執であると言えるだろう。このような自己を出現させる様式がいわば性格である。そして自己が現在を制約する過去、つまり前 - 世界 = 太古 [Vorwelt] に位置するなら、この反復は、過去の反復、正確に言えば過去を現前させる反復と特徴づけることができる。

それに対して愛する男における反復は、愛する意志の更新だが、ここで繰り返されるのは、決して自己ではない。「愛とは人間の瞬間的な自己変容であり、自己否定」(GS 2, 182)だからである。つまり、愛において反復されるのは、同じ自己ではなく、常に異なる瞬間であり、そこに自らを捧げる愛する意志である。言うまでもなく、このような反復は過去の反復ではなく、その都度来るべき瞬間を反復するような、未来に関係する反復だと考えられよう。このような反復においてこそ、自己は、自らへの執着を越えて、自らを開く。では、このような反復を可能する時間性はいかなるものだろうか。この問いにここでは取り組むことはできないが、結論部でその解答の方向性について触れることにしたい。

したがって、いずれにせよ反転とは、過去の反復から、未来への反復への反転、あるいは過去を現前させる反復から未来を孕む反復への反転であると言えることができるだろう。絶対的な過去にある自己が、現在においてたんに自らを繰り返すのではなく、まさに未来へと目を転じることが反転なのであり、この反転が生じる場が瞬間という時間であり、現在なのである。もちろん、ここで未来とは、先に触れた創造 - 啓示 - 救済という秩序との

³⁶ したがって、ローゼンツヴァイクにとって自由なる行為は、本質的に愛する行為である。Vgl. GS 2, 238.

³⁷ Vgl. GS 2, 181, 190.

連関のうちで解釈されねばならない。

しるしとしての性格

最後に、『救済の星』における性格概念について、どうしても触れておかなければならない側面、性格のしるしとしての側面について考察しておきたい。〈性格 Charakter〉という語はギリシア語 *χαρακτήρ* に由来する語であり、そもそも刻印や切り込み、刻み込むことを意味する³⁸。すでにテオプラストスの『人さまざま *Χαρακτήρες*』という表題に、現代的な道徳的・心理学的な性格という用法が見られるが、ラテン語に移入され、諸ヨーロッパ語に導入された以後も、この語は基本的には刻印や記号を意味していた。ローゼンツヴァイクの性格概念を分析する際、刻印という語を何回か用いたのは、この原義、すなわち刻み込むという意味を考慮してのことである。自己関係を自ら自身のうちに刻印するのが性格であるのならば、それは同時に刻印のしるし、記号ともなる。すなわち、自己は、性格によって自らに閉じこもると同時に、そのことをみずからしるしとしてあらわすだろう。性格とは内的に自己を規定すると同時に外的に自己をしるすものでもあるのだ。

このような性格の原義に注目することには理由がある。ローゼンツヴァイクは、自由が「現象世界における奇跡 *Wunder in der Erscheinungswelt*」(GS 2, 11) であるという言葉のカントに帰しながら³⁹、それが自由の核心を捉えるものとしているが⁴⁰、そのとき自由の原因性として叡智の性格が言及されている。同時にまた他方で、奇跡が「しるし *Zeichen*」と解釈されていることを考えあわせれば⁴¹、性格としての自己は、自由に行為するとき、いわば現象における奇跡＝しるしであるとみなすことができるようになる。そして、奇跡とは、ローゼンツヴァイクによると、予言されたしるしに基づく⁴²。この連関を踏まえるなら、ローゼンツヴァイク自身は性格としるしを互いに関連づけていないものの、性格とは啓示において自己が隣人愛となることを予言するしるしと解釈することができよう。

すでに指摘したように、性格＝ダイヤモンドは、古来より外部から人間を襲うものであり、

³⁸ Vgl. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von Elmar Seebold, 24. Auflage, Berlin/New York 2002, S. 168.

³⁹ この言葉はカントの著作に見出すことはできない。もちろん、この表現はシラーの「美は現象における自由にほかならない」(Friedrich Schiller, *Brief an Christian Gottfried Körner vom 8. Februar 1793*, in: *Werke*, Bd. 26, hrsg. von Edith Nahler und Horst Nahler, 1992 Weimar, S. 183.) を想起させるが、シラーもこの表現は用いていない。Vgl. Jörg Disse, „Die Philosophie Immanuel Kants im *Stern der Erlösung*“, in: *Rosenzweig als Leser*, S. 252.

⁴⁰ Vgl. GS 2, 72.

⁴¹ Vgl. GS 2, 105. 奇跡がしるしであること上のカントに帰されている言葉を関連づけて考察しているのはライナー・ヴィールである。Vgl. Reiner Wiehl, „Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig“, in: *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main 1996, S. 203 ff. しかし、ヴィールは奇跡の概念を哲学と神学の境界概念として捉え、しるしの経験がいかなる領域において正当に評価できるかについては考究しているが、しるしの経験そのものについての考察を深めることはしていない。

⁴² Vgl. ebenda.

ローゼンツヴァイクもまた、このような考え方を踏まえている。性格をしるしと関連づけるとき、このような外部性というものもまた理解可能になるように思われる。なぜなら性格は、創造において被造物に刻印されたしるしもみなしうるからだ。ローゼンツヴァイクによれば、被造物への「刻印 Stempel」は死である⁴³。つまり、ダイモーンはタナトスとして人間に取り憑くが、自己が自己であるかぎり、性格はまた死のしるしであることになるだろう。啓示における反転においてのみ、性格というしるしは、別の秩序、すなわち創造 - 啓示 - 救済の秩序に歩み入ることを予言する奇跡のしるしとなるのである。

おわりに

性格概念を中心に、『救済の星』における人間概念の再解釈を追ってきたが、まずあきらかにされたのが、自己のあり方とその現実性である。自己とは、自らのうちに閉じこもる普遍性を欠いた孤独な存在であり、そのことを可能するのが性格であった。性格は自己に固執する強情という自己関係を維持する力であるからである。老生の分析は、性格としての自己が、習慣という反復のうちでこそ目に見えるようになること、そこで回帰の時間性が生きられることを浮かび上がらせた。自己の現実性はここでこそ思考されている。

『救済の星』は、このような人間を根柢から制約する自己が、啓示においていかに他者や世界に開かれるのかという過程を描き出している。自己は瞬間において自らを愛に捧げ、自らを否定することによって開かれるが、そのとき重要な働きを担うのが更新という反復であった。愛する男の形象の分析は、老生と対照するかたちで行われることによって、自己がまた異なる反復によって変容することが示された。つまり、更新という反復こそが、瞬間という時間性のもとで、人間の現実性、つまり愛する存在の現実性をあらわするのである。ここにおいてローゼンツヴァイクは、自らが求めていた人間存在の現実性を思考において獲得していると言えよう。

しかし、残された問題は多い。ここでは今後の課題として、1. 性格概念と言語、2. 現実性を捉えるカテゴリーとしての時間という二つの問題を挙げ、結びに代えたい。

1. すでに示したように、性格は、啓示における反転によって、自らの力を隣人愛として表現する。自らに固執する力が反転して他者を愛する意志となるのである。啓示は、ローゼンツヴァイクによれば、自己が「語る魂 die redende Seele」に成長することであったが、ここでの性格概念の分析において決定的に欠けていた要素が、言語である。性格が反転して愛する意志となるということは、自己が語り始めるということであるからだ。このことに性格は関係するのだろうか。

先に性格概念をしるしという観点からの解釈可能性を示唆したが、ここからさらに啓示における言語ないし対話の可能性の開示を、しるしとしての性格という観点から考察でき

⁴³ Vgl. GS 2, 174.

るようように思われる。黙する自己と語る魂のあいだにはやはり懸隔があるようにみえるからだ⁴⁴。つまり、しるしとしての性格は、両者の媒介として解釈できるのではないだろうか。しるしとしての性格という特徴づけは、『救済の星』における言語論を再読する一視点となりうるのではないか。あるいは、しるしとして性格を捉えることは、『救済の星』における体系を、内的に構築する論理を解明する大きな手掛かりとなるかもしれない。いずれにせよ、これらのことを明かすためには、今回の議論を踏まえて、『救済の星』第二部全体を再読する必要があるだろう。

2. ローゼンツヴァイクによれば、創造 - 啓示 - 救済はカテゴリーである⁴⁵。カテゴリーとは、もちろん、あるものが何であるのかを示す根本概念を意味するが、ローゼンツヴァイクにとって、このカテゴリーは、本質的に時間的なものである。つまり、あるものが何であるのかをあらわにするのは、ローゼンツヴァイクにとっては、あるものが現実性をあらわにするのは、特定の時間カテゴリーのもとにおいてなのである。『救済の星』における上述の秩序に基づいて理解される過去、現在、未来は、そのように理解されねばならない。

では更新の連続性という時間性、すなわち瞬間の連鎖は、どのように考えることができるのだろうか。ここでは解答の見通しを述べておきたい。『救済の星』の第三部における中心的な主題のひとつは、ユダヤ的生（ユダヤ的性格の表出と言ってもよい）の哲学的解釈であり、具体的にはユダヤの儀礼や祭祀の考察である。民族共同体が、隣人愛の帰結であることを考慮すれば、この考察は、民族の現実的存在を、ユダヤ的な暦の経験、一年の経験のもとで、すなわち特定の循環もとで捉える試みとみなすことができるのである。その際、瞬間概念が、立ち止まるいまとしての「時刻 *Stunde*」の概念を用いてあらためて考究されているが、この時刻の概念が、循環のユダヤ的経験とのかかわりのうちで理解されていることは注目に値する。つまり、ここで主題となった反復の時間性、つまり更新の時間性は、最終的には、この民族共同体の生との関連において解釈されねばならないだろう。

⁴⁴ Vgl. GS 2, 172.

⁴⁵ Vgl. GS 2, 210.