



Title	ヘルマン・コーベンにおけるユダヤ教と啓蒙主義 : P・ブーレツ『20世紀ユダヤ思想家』を手がかりとして
Author(s)	八木, 緑
Citation	ドイツ啓蒙主義研究. 2025, 22, p. 69-83
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/102994
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

【研究ノート】

ヘルマン・コーベンにおけるユダヤ教と啓蒙主義
— P・ブーレツ『20世紀ユダヤ思想家』を手がかりとして —

八木 緑

はじめに¹

人類が二つの世界大戦を経験した 20 世紀は、啓蒙主義的な歴史観への失望の時代でもある。18 世紀には、人類は理性の光に導かれ、もてる諸能力を開花させ、輝かしい未来への道を歩んでいけるはずだと啓蒙主義者によって信じられていた。そのような合理主義は数々の科学的発見と技術開発を導いたが、その結果として世界には豊かさばかりでなく無数の惨事ももたらされることとなった。自律の価値を謳う近代的理性には疑念が投げかけられ、啓蒙の運動は文明というより野蛮と呼ぶにふさわしいとさえ考えられた。理性、そして人類の知はわれわれをどこへ導くのか。世界に動搖や緊張が生じるたび、この問いは言いようのない不安とともにわれわれを襲う。2023 年 10 月 7 日に始まったパレスチナ・イスラエル戦争では、イスラエル軍によるガザ地区のパレスチナ人に対する大規模攻撃は止まるところを知らず、「イスラム組織ハマスの打倒」を掲げながら子どもを含む民間人の凄まじい数の犠牲を生んでいる。支援物資の搬入制限によって深刻な飢餓や医療崩壊も発生するなど、状況はあからさまなジェノサイドの様相を呈し、日々悪化する一方である。第二次世界大戦が終結して 80 年が経つが、戦争の悲劇は人々の内なる記憶に深く刻まれているのみならず、現代の政治や国際関係にも、それらを歪めるようにして今もなお影響を及ぼし続けている。啓蒙主義への失望の時代は世紀が変わっても未だ明けているとは言いたい。

「ヨーロッパの啓蒙主義」と一口に言っても、実態を少しでも覗いてみればそれはとても「ひとつの思想運動」として一括りに捉えることのできないものであることが分かる。啓蒙主義的と呼ばれる思想は、時期や地域、階級などによってさまざまな特色をもっている。それは宗教に関しても同様である。したがって、「ユダヤ教」と「啓蒙主義」を並べ、両者の関係を探ろうとしても、それは容易なことではないだろう。そこで本稿は研究ノートという体裁を取り、ヘルマン・コーベンという一人の哲学者に注目することを端緒として、当該の関係についてさしあたり知り得たことをまとめることにしたい。その際、ピ埃尔・ブーレツ著『20世紀ユダヤ思想家——来るべきものの証人たち』(以下、『20世紀ユダヤ思想家』と略記) 第 1 卷第 1 章「ヘルマン・コーベンのユダヤ教——成年者の宗教」を手引きとし、必要に応じてコーベンのテキストや他の文献を適宜参照する。

1. ドイツ・ユダヤ哲学における「世界の世俗化」

まず『20世紀ユダヤ思想家』とその著者であるブーレツについて簡単に記しておく。ピエール・ブーレツ（Pierre Bouretz）は1958年生まれのフランスの研究者で、ユダヤ世界とアラブ世界の中世哲学を専門とし、現在は社会科学高等研究院（EHESS）で教授を務めている。当該の書は、原著では「未来の証人たち：哲学とメシアニズム（*Témoins du futur : philosophie et messianisme*）」と題されて2003年に出版された、邦訳にして全3巻にわたる大著である。全9章から成るこの著作では、本稿で取り上げるコーベンを皮切りに、フランス・ローゼンツヴァイク、ヴァルター・ベンヤミン、ゲルショム・ショーレム、マルティン・ブーバー、エルнст・ブロッホ、レオ・シュトラウス、ハンス・ヨナス、エマニュエル・レヴィナスの9人の哲学者が各章で取り上げられる。序文は次のような書き出しで始まっている。

二〇世紀は数限りない死者たちの亡靈に取り憑かれ、影——光明を約束された世界を覆うがゆえにそれだけ厚みを増す影——に覆われ、歴史によって粉碎された夢々に満たされた。それは未来の墓場だった。二〇世紀の初期には、戦争はなおも古典的であったが、しかし未曾有の規模を持ち、初めて社会全体を動員し、他の目標のために発明された諸々の技術をすでに独占することとなった。 [...] 男や女や子供たちが、生まれたというただそれだけの動機で虐殺されたのだ。墓場なき死者たちの堆積、煙と化した数百万の人間存在。西洋人を説得して、自分たちは暗い過去から身を引き剥がし、身近な幸福のイメージで現在を充填し、雲一つない陽光のもとで将来を想像することができると信じさせられた時代は、わずか二世紀で終わった。²

20世紀のユダヤ思想を語ろうとするとき、世界大戦、そしてショア、すなわちいわゆるホロコーストという歴史的惨禍とともに想起せざるにはいられない。ユダヤ人思想家にとって、それは古代以来の迫害や追放の歴史に連なる出来事のひとつとして単純に位置づけることのできないものであった。なぜなら、理性と科学の力が支配力を増す中、神への畏怖を喪失する「世界の世俗化」に対して批判を加えるにしても、それ自体が既に「理性の批判的使用」³によるものとならざるを得ないほど、世界に破局をもたらした合理主義は彼らの思考をすべてではないにせよ形作っていたからである。啓蒙時代の遺産を受け継いでいる彼らは、もはや近代の「影」から完全に逃れることはできない。

しかしながらその一方で、「暗い時代」の思想家たちは、世界の世俗化を已む無きこととしてただ受け入れたのでもなかった。彼らはそれぞれの仕方で、ユダヤ教の伝統と世俗化とのあわいを考究した。ブーレツによれば、とりわけドイツにおけるユダヤ教は他国とのそれと異なる事情にある。「他国のユダヤ人よりも遅く解放され、他所ではすでに解決されたと思われている数々の問い合わせになおも服するがゆえになおさら、既得と見えるものに対する

る批判的視線を惹起することがドイツのユダヤ教にはより可能となる。」⁴ このような批判的な姿勢ないし慎重さは、世界の幻滅を告げる「黄昏のドイツ観念論」への不信にも由来している⁵。ドイツ・ユダヤの思想家たちは「形而上学者」として、カント、ヘーゲル、シェリングといった哲学者たちに対する各自の理解、あるいはしばしば対決や非難を通じて、超感性的なものの抹消への抵抗を試みた⁶。そうした試みは「ある意味ではドイツ観念論を救済した」のであり、また特にコーベンにおいては「古典的な仕方」で表現されたとブーレッツは言う⁷。

コーベンがドイツ観念論、とりわけその端緒たるカントとどのような関係にあるかは次節にて見ることにし、ここでは原題にも含まれる、ユダヤ思想における「メシアニズム」について触れておく。世界が世俗化を迫られる時代は、「世界が魔法から覚醒した時期」とも、「『神の死』ならびに理性の破壊の時代」とも称される⁸。このような時代にあって、人間が神に成り代わることへの誘惑や欲望にユダヤ思想家たちが靡くことがなかったのは、メシアニズムの觀念の力があったからである。

かかる潮流について、大部分の者たちをそれに無関心なままにし、他の若干の者たちをそこに完全に浸からせた力はというと、それは、〈伝統〉の没落後も生き延びる唯一のものと時にみなされているとはいえ、非常に可変的なもので、相異なる目的に合わせて解釈されうる一つの觀念に由来する。この觀念とは、歴史の成就の地平を描くところのメシアニズムの觀念であって、それは、歴史の默示録的解釈を予告し、世界の連続的完成、とは言わないまでもその漸進的修復を示唆し、即座の希望の彼方の可能性を確証し、そんな可能性は存在しないと全面的に確信することを思い止まらせる。⁹

「暗い時代」の思想家たちがなおも「未来の証人」たり得た背景には、世界が破滅的状況にある場合にも徐々に復興へと向かっていることを示唆する「メシア的的理念」¹⁰があった。その理念は彼らの作品に各々のかたちで反映されているが、コーベンに関して言えば、彼はメシアニズムによる未来への希望や確信を携えつつ、「ユダヤ教原典の普遍主義を示すために」「〈創造〉の物語を解釈している」¹¹。またコーベンは、「〈律法〉の諸原理を、〈理性〉の諸原理に近づけることで、〈律法〉を救出する」¹²。このようにユダヤ教の創造や律法について哲学的に思索することは、コーベンにおいて、メシアニズムをカント哲学との関連において解釈することとも繋がっている。

メシアがいつか来ることは確信していかなければならない。けれども、メシア到来の日を計算してはならないし、メシアの日々を早めてはならない。これがまさにコーベンにおいては、普遍的平和の終末論として改めて翻訳されるのだが、この終末論はというと、カントにおける普遍的平和の終末論の地平を、諸帝国の抗争の終わりを超えて拡張するものなのだ。¹³

普遍性や理性、平和といった概念は、言うまでもなくカント哲学にとってキーワードである。コーベンがユダヤ的思索においてこれらの概念を重視するとき、それはカントが自身の哲学に関して使用する場合と比べ、どのような意味をもっているのだろうか。その異同にも注意を払いつつ、次節ではコーベンがカント哲学から受けた影響や、彼の思想の背景にある啓蒙主義とユダヤ教との関係について見ていくたい。

2. コーベンとカント哲学：啓蒙思想と倫理学

ヘルマン・コーベン（1842-1918）は、新カント派の創始者の一人であるフリードリヒ・アルベルト・ランゲ（1828-1875）の弟子としてマールブルク学派の礎を築いた人物である。まず、学者、教育者、社会理論家であったランゲは、ドイツにおける社会ダーウィニズムの創始者でもあり、その立場からマルクス主義的な革命路線ではなく漸進的改革を説いた。哲学研究においても、マルクス主義的唯物論に対抗して観念論を確立するべく、主著『唯物論の歴史とその現代的意義の批判（唯物論史）』（1866年）の中でカントの二元論的な世界觀を擁護した。ランゲによれば物自体は、消極的な限界概念であるとされる一方、思弁的な詩作の領域では諸現象を統括する全体理念として積極的に構想され、それによって「概念詩」としての形而上学が可能となり、道徳、宗教、芸術等の理想界が描かれる¹⁴。

ランゲの後継者となったコーベンは、師の物自体解釈を受け継ぎ、他方で『唯物論史』で展開されたような生理学的観点からのカント解釈には反対して、徹底した論理主義の立場をとった。コーベンの哲学的活動は、第一にカントの三批判書に取り組んだ時期、第二に人間理性の能動性を強調する立場から独自の体系を開拓する時期、そして第三に自らの哲学体系と宗教との調和の問題に关心を寄せる時期の三期に分けられる。コーベンがユダヤ教を詳細に分析したのは晩年の第三期においてであり、その成果は『ユダヤ教の源泉から引き出された理性の宗教（*Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*）』¹⁵（1919）（以下、『理性の宗教』と略記）という著作によって遺されている¹⁶。

「学者コーベン」についての辞書的な説明に加えて、彼の生い立ちに関するブーレツの解説¹⁷も見ておこう。コーベンが生まれたアンハルトの小さな町コスヴィヒにはユダヤ人共同体があり、彼の父はハザン（シナゴーグの先唱者）を務めていた。本稿で後に見るコーベンの妻が彼の遺作に寄せた序文にも示されているように、彼はユダヤ教に関して父親から大きな影響を受けている。ラビとなって父親の事業を継ぐつもりでブレスラウの「ユダヤ神学ゼミナール」に参加したが、そこでコーベンは哲学に関心をもち、ベルリン、ハレと移ったのちに博士号を取得した。そしてランゲの推挙によりマールブルクで私講師としての職を得て、1876年にはユダヤ人で最初の哲学の正教授となった。この翌年には、カントの三批判書の再構築を試みた三部作の第二の著作、『カントの倫理学の基礎づけ』（1877）を公刊している。そして1912年にマールブルク大学を退職するが、この年に第二

期に著された三部作のうち最後の著作である『純粹感情の美学』が公刊されている。したがってコーベンが宗教の問題に集中的に取り組んだのは、大学での職を退いてベルリンに居を移してからということになる。ベルリンでは「ユダヤ教学高等学院」で教育を担ったが、『理性の宗教』はここでの講義をもとに書かれたものである。

ブーレッツはコーベンの思索の展開を、カント¹⁸が掲げた有名な三つの問い合わせ¹⁹に沿って分析している²⁰。最初にコーベンは「私は何を知りうるか（Was kann ich wissen?）」という第一の問い合わせから出発して、カント哲学を基礎とする批判的アプローチによって人間および社会の諸領域を扱う。しかし遺作である『理性の宗教』においては、彼はもはや知の諸条件への問い合わせから離れ、明らかに第二ならびに第三の問い合わせ、すなわち「私は何をせねばならないか（Was soll ich tun?）」、「[私は]何を望むことが許されているか（Was darf ich hoffen?）」という問い合わせに従事している、とブーレッツは述べる。さらにブーレッツによれば、コーベンは同書の中で、『哲学の限界内における宗教（Der Begriff der Religion im System der Philosophie）』（1915）（以下、『宗教の概念』と略記）よりも「いっそう大胆なテーゼ」を提示している。そのテーゼとはすなわち、「宗教は普遍的抽象的人間が苦しみを通して承認された人格へと移行するのを確実なものとするがゆえに、倫理を補い完全なものとする」²¹というものである。

このテーゼがなぜ大胆であると言えるのか、コーベン自身のテキストを参照しながら確認しておこう。『宗教の概念』の第三章「宗教と倫理の関係」において、その冒頭でコーベンは、一神教は多神教とは異なり、主要内容を形成しているのは神ではなくむしろ人間であると述べ、こう続ける。「神はただ単独で、それ自体で存在するのではなく、常に人間との相関関係のうちにいるだけである。」²² 彼はまた、こうも述べている。「宗教は、宗教という問題が問われる限りにおいて、人間がいわば神と対等な立場に立つときにのみ生じるのである。」²³ 既にかなり大胆とも思われるこのような叙述において、コーベンは神と人間との対等な関係こそが宗教の成立要件であると主張する²⁴。そして、哲学的倫理学における善の概念の歴史について、彼はソクラテスから出発し、カントに至ったところで次のように総括する。

倫理はもっぱら人間にに関する教説であるべきだとされた。それによってしかし、倫理と宗教の関係が失われたため、両者の溝を埋めるべく、その裂け目に形而上学が入り込んだ。その一方で人間の問題としての善が、倫理の主題を形成すべきであるとされた。こうしてそれは古代、中世を経て、近代に至るまで続いた。カントもまた、宗教と倫理との関係を正確な仕方で把握しており、神学はただ倫理神学としてのみ有効であるとし、したがって倫理を宗教に対してその前提として先立たせ、またその下支えとしたが、しかしあた倫理を意識の特別な振る舞いとして成り立つものであったともした。²⁵

こうした哲学史の流れにおいて、倫理学とは人間の善を問題とする、人間に關する學問であり、宗教は倫理学にとって副次的な役割しか果たさない。「私は何をせねばならないか」という問いに答えるには、いわば倫理学さえあれば十分なのであって、神の概念や宗教は必ずしも要請されない。

もっとも、コーベンは「本当にそうなのか、われわれは問うてみなければならない」と疑問を投げかけてもいる²⁶。つまり彼は、ここで決して宗教不要論を結論づけたいわけではない。倫理学は宗教による補完なしにただそれだけで、あらゆる問題に対して対処することができるのか。このように問う彼の主眼は、むしろ宗教が哲学体系にとっていかなる調和的関係をもちうるかを解明することにある。しかしいずれにしても、「宗教を哲学の全體領域へと体系的に統合する」²⁷ことを模索する『宗教の概念』当時のコーベンは、確かに宗教の位置づけについてカント哲学の域を出ていない。このことと比較すれば、『理性の宗教』における「宗教が倫理を補う」というテーゼは、まるで正反対の立場を示しているようにも見える。この問題については次節でまた立ち返ることにしよう。

コーベンにおける宗教の位置づけに関しては、今見てきたような体系性の問題とはまた別の問題がある。「しかしまた、いや何よりも時代の影が、しばしば同化の形而上学とみなされたコーベンの著作にまとわりついている。」²⁸ 「同化」とはつまりドイツ社会へのユダヤ人の同化のことであり、それはドイツとユダヤの「共生」の歴史と、そしてさらにユダヤ的啓蒙の歴史と密接に関わっている。20世紀ドイツ文化の大いなる発展においてユダヤ人が果たした貢献を20人のドイツ・ユダヤ人を通して描き出したハンス・ユルゲン・シュルツはこう述べる。「われわれの世紀にとって最も重要な學問的認識、發見、そして精神史上の発展は、多かれ少なかれ、ドイツとユダヤという二民族に属する人間たちの共生によってもたらされた。この二民族は大きく性質を異にしており、双方の緊張關係は時として豊かな実りを、時として恐るべき結果をもたらした。」²⁹ 共生が容易ならざるものであることは、過去そして現在の国際情勢を僅かに鑑みるだけでも想像に難くない。シュルツは、両民族の共生は結局最後まで「決して実現されなかった」と断言している³⁰。

それでは、最初はどうであったか。ドイツ・ユダヤの共生の始まりは、劇作家にして批評家であったレッシングと、ユダヤ系哲学者のメンデルスゾーンとの思想的交流にあったと言われる。メンデルスゾーンは18世紀のベルリンで活躍した啓蒙思想家として、カントとも親しかった。カントの主著『純粹理性批判』は、われわれは感性において与えられる対象のみを認識することができ、したがって物自体まで含めてすべてを論証できると言うのであればそのような不遜な態度を改めねばならないと説くものであった。しかしそれは初め謙遜的な主張とは受け取られず、メンデルスゾーンが「すべてを粉碎するカント」と評したことによく知られている。ともかくこのようなエピソードとともに、メンデルスゾーンは「ドイツ学校形而上学とカント批判哲学の間を仲介した通俗哲学者ないし折衷哲学者として過小評価されることが少なくない」が、他方で彼は「ゲットーを出てヨーロッパ社会に進出する近代のユダヤ人の先駆け」でもあった³¹。

ユダヤ啓蒙主義は、ヨーロッパの啓蒙主義の一特殊事例として片付けることのできない独自性をもっている。そうした独自性への意識を背景に、20世紀後半以降のユダヤ研究は近代初期のユダヤ啓蒙主義をヘブライ語の「ハスカラー」という言葉で表現するようになっている³²。ハスカラーは、ヘブライ語での「啓蒙」に対応し、理性と訳されることが多い「セヘル」という名詞と共に通の語根をもつ³³。メンデルスゾーンはベルリン啓蒙主義とハスカラーの双方の代表的な担い手として、精力的な執筆活動を続け、また政治改革にも関わるなどしてユダヤ人の地位向上に寄与した。彼は1786年に没するが、1770年代には各地のユダヤ人共同体にて問題の調停や仲裁、救済活動を行うなど具体的な活動にも数多く関わっている³⁴。そのような社会的実践にも尽力したメンデルスゾーンにとって、啓蒙とは楽観主義的なものでも急進主義的なものでもなく、啓蒙主義の限界や危険性に対する問題意識によって守られ、またその真なるあり方が追求されるべきものであった。「メンデルスゾーンは、啓蒙の側の突出した発展が人間社会を必ずしも幸せにするわけではない点に注意を喚起している。」³⁵

こうしたメンデルスゾーンの啓蒙思想は、カントのそれと比べてどのような違いをもっているだろうか。二人は同じ1784年に、「啓蒙とは何か」という問い合わせをめぐって『ベルリン月報』に論考を発表している。まず、メンデルスゾーンは啓蒙について論じる立場でありながら、同時に「ユダヤ教という時代遅れの宗教に固執しているがゆえに啓蒙されるべき存在」³⁶の一員でもあった。相反的な二つの立場にあって、メンデルスゾーンは啓蒙思想とユダヤ教との両立を図った人物であると言えるだろう。他方でカントは、後藤正英が指摘しているように³⁷、ユダヤ教をキリスト教よりも低く位置づけ、われわれが目指すべき理性宗教に対して、いわば未純化で不完全な歴史的民族宗教にすぎないものと見ていた。例えば『単なる理性の限界内の宗教』(1793)では、カントはユダヤ教について次のように述べている。

ユダヤ人の信仰は、その元來の制度から言うと、たんなる制規的な法の總体であり、それを基盤にして国家体制が立てられていた。 [...] ユダヤ教は本来はまったく宗教ではなく、多数の人間のたんなる合一にすぎないのであって、彼らはある特殊な家系に属していたから、そこでたんなる政治的な法の下に公共体といえるものを形成したのであり、したがって教会といえるものを形成したのではない。むしろそれはたんなる世俗的国家であったとされてもよいので、そこでこの国家が不幸な災難によって引き裂かれたような時にも、(メシアの到来によって) きっといつかは復興するという(本質的にユダヤ教に属する) 信仰が依然として残っていたのであろう。 [...] ところで、未来の生についての信仰を含まない宗教などはまったく考えられないが、ユダヤ教はそのものとして純粹に見られた限りでは、なんら宗教信仰を含んでいない。 [...] ユダヤ人がその他の民族、しかももっとも未開な民族と同様に、未来の生についての信仰を、したがって彼らの天国と地獄とをもっていなかつたであろうということは、ほとんど

疑うことができない[...]。³⁸

この箇所から明らかなように、カントにとってユダヤ教は宗教ではなく、ユダヤ民族の国家とはむしろ世俗的公共体とも呼ぶべきものに他ならなかった。ユダヤ教を紛れもない宗教として信仰し、これを啓蒙主義に由来する世俗的・近代的価値観といいかに両立させるかという課題に取り組んだメンデルスゾーンとは、カントはこの点においてそもそも対照的である。

また、啓蒙主義における理性や普遍性といった概念についても、両者の理解は異なったものとならざるを得ないだろう。メンデルスゾーンは啓蒙を語る際に抑制的であり、普遍的・合理的な科学的認識と個別的な文化とのバランスに配慮する³⁹のに対し、カントは「自分の悟性を使用する勇気をもて！」⁴⁰を掛け声に、既存の枠組みを批判的に捉えて自律的思考を確立すべきことを訴える。もっとも、カントも革命のような急激な変化には否定的であったし⁴¹、また啓蒙を単純に過去のものを廃棄することとして捉えているわけでもなかつたことは以前に拙論⁴²で述べた通りであるが、それでもメンデルスゾーンほど穩健であるとは言い難い。宗教や習俗の特殊性を包摂しつつ、それらの維持を可能にするような普遍性の探求を明確に行っていたのは、やはりカントよりはメンデルスゾーンであると言わねばならない。

さて、コーベンの話に戻ろう。コーベンは「メンデルスゾーンによって始められたユダヤ的啓蒙の継承者」⁴³である。先の概観を踏まえるならば、コーベンによって継承された「ユダヤ的啓蒙」が単にハスカラーのみを指すのでないことが推察されよう。彼はメンデルスゾーンのように、その思考をドイツの哲学や文化によっても培われたのであり、ゆえに彼の啓蒙思想は、ヨーロッパ的・ドイツ的なそれとユダヤ的なそれとの折衷を探るようなものであろうし⁴⁴、その際に発揮される理性の普遍性もまた、少なくとも特殊的な伝統をラディカルな均質化によって亡失へと導くようなものではないだろう。実際、ブーレッツは、コーベンのユダヤ教徒としての姿勢について次のように論じている。

彼はリベラルなユダヤ教の象徴として、諸国民のなかにあって彼らのために人間のメシア的未来について証言するイスラエルという理念を、生まれつつあるシオニズムの諸理想に対置した。心の底から敬虔であったコーベンは最終的に、戦争に際しては「ドイツ性」のために、すなわちユダヤ教の精神とギリシアの遺産を完成する理性のドイツ的形式との親和性の名の下に、弁護を買って出ることをためらわないだろう。⁴⁵

コーベンの生涯を象徴する事柄のひとつに「ユダヤ・ドイツの『共生』という理想を戦時下の国民の擁護まで導こうとする気遣い」⁴⁶がある。しかしコーベンは、第一次世界大戦でのドイツの敗北を見ることさえなく、1918年4月に亡くなつた。彼の妻マルタは1942年、テレージエンシュタットの強制収容所で亡くなっている。コーベン自身は後にカタストロ

フをもたらす近代の暗闇に飲まれることはなかった。であれば、彼の思想のうちにある「同化」や「共生」といった契機は、悲劇を知らないがゆえに幾分無反省なものと見なされざるを得ないのだろうか。また、彼はメンデルスゾーン以来のユダヤ的啓蒙の継承者であるが、同時に新カント派の学者であり、カント哲学の継承者でもある。『宗教の概念』では後者としての思想がより強く反映されていたが、上述の通り、『理性の宗教』では哲学と宗教、倫理と宗教の関係について大幅に異なる立場をとっている。また先に引用したところによれば、ブーレツツはコーベンのメシアニズム理解を「カントにおける普遍的平和の終末論」との関連で解釈していた。最晩年のコーベンは、ユダヤ教、ドイツ・ユダヤ的啓蒙主義、そしてカント哲学とどのように向き合ったのか。

3. コーベンの「理性の宗教」とメシアニズム

『理性の宗教』は講義をもとにした著作であるが、コーベンはその序文を書く前にこの世を去った。そのため、妻のマルタが代わりに短い序文（Geleitwort）を寄せている。そこには、コーベンが3歳半のとき初めてヘブライ語のレッスンを受けたことや、デッサウのギムナジウムに通っていた頃、彼の父親が毎週日曜日の朝に息子のもとを訪れ、ともにヘブライ語の勉強をしながら休日を過ごしたことなどが記されている⁴⁷。「ユダヤ教への父親の愛と熱意はユダヤ教の徹底した学問的知識と結びつき、息子に全生涯にわたって随伴し、そして彼がその偉大な人格の統一によって臨終の瞬間までユダヤ教を愛し、彼の真なる偉大さを全世界の前で示すことに貢献したのである。」⁴⁸ この遺作は、コーベンが父親から譲り受け、彼の生涯を支えたユダヤ教への愛が結実したものと言えるだろう。コーベンのユダヤ的アイデンティティは、彼がそれを確認する機会は幾度かあっても⁴⁹、根本から動搖させられることはなかったのである。

500ページを超える大著である『理性の宗教』において、そのタイトルにも含まれる「理性」をコーベンはどのように定義しているか。

理性は明らかに宗教を宗教史の記述から独立させるべきものである。そして理性が確かに歴史のあらゆる場面で支配せねばならないということに対して、われわれは異議を恐れるわけではない。しかし歴史それ自体が理性の概念を決定するのではない。理性の概念があつて初めて、それが宗教の概念を生み出すのである。この概念は常に独立した問題であり、その問題は、発展の問題にとって前提条件として役立つのでなければならない。⁵⁰

理性の概念が宗教の概念を生み出すのであり、その逆ではない。宗教が歴史において生じるとき、それをそれとして成り立たせるのは歴史ではなく理性である。コーベンは、「ユダ

ヤ教の概念に関しても方法論的状況は似ている」⁵¹と述べる。しかし、「ユダヤ教の概念への問い合わせ完全に宙を漂っているわけではなく、またもっぱら帰納と演繹との対立のうちにあるのでもない」⁵²。つまり、歴史から宗教を独立させるとき、ユダヤ教の場合はその成立の要ないし手がかりとなるものがあるというのである。それはすなわち「文学的源泉(literarische Quellen)」⁵³である。それによって、歴史的資料は制限され、歴史の中から宗教を取り出す「帰納」も絶望的なほど途方もない作業となることはない。

『宗教の概念』を振り返ってみると、そこでコーベンは宗教をいかにして哲学体系に統合するかという課題に取り組んでいた。その際の理性も今の場合と同じく、宗教に先立つ哲学的認識を構築するものとして見なされていた。しかしながら、両著作はやはりそれぞれ異なった方向性をもっているように見える。ブーレッツはこのことについてこう述べている。

コーベンは宗教についての最初の著作[=『宗教の概念』]で、比較的よく知られている領域に着手した。そこでは宗教は「単なる理性」の限界内に組み入れられねばならないとされている。第二の著作で西洋人の二つの源泉を統合しようと、プラトンと預言者たちの総合を行った彼は、ある執拗な対立を発見せねばならなかつたのではないか。これこそ、後にレオ・シュトラウスが、批判を伴いながらもコーベンの著作と長く親密な付き合いを続けた後に下す結論となるだろう。⁵⁴

コーベンの弟子エルンスト・カッシーラー(1874-1945)のもとで学んだレオ・シュトラウス(1899-1973)の結論とは、いわば宗教と哲学の間での「確執」にこそ西洋的な精神の探求の源泉があるというものである⁵⁵。宗教と哲学、とりわけユダヤ教と啓蒙主義的な合理主義の間での葛藤にあって、『理性の宗教』のコーベンはある意味では哲学的統合を断念し、また他方で歴史の中に事実的に現れるものとしての宗教や伝統がもつ、哲学には完全には取り込むことができない特殊なありようを認めているようでもある。たとえ『理性の宗教』において、コーベンが「宗教の概念は理性の宗教によって発見にもたらされる」、あるいは「われわれは宗教の問題を理性の問題と、この必然的な関係へともたらすことで普遍的哲学のうちへと取り入れる」⁵⁶と述べる際に理性による宗教概念の規定がひとえに問題になっているように見えるとしても、その重心はどちらかといえば理性や哲学よりもむしろ宗教にあるのではないか。ブーレッツが「ユダヤ教に新たな正当性を保証しようとしたコーベンは、メシアニズムの理想を理性によって支えられた思考の世界に移しかえようとした」⁵⁷と述べているのも、宗教を本位とする姿勢を『理性の宗教』から読み取ったからではないかと考えられる⁵⁸。彼が「いっそう大胆」と評した「宗教が倫理を補う」という旨のテーゼも、この文脈で理解されているように思われる。

最後にコーベンのメシアニズムについて確認し、本節を終えることにしたい。先の引用において、カントはユダヤ教について「メシアの到来によって」「きっといつかは復興する

という」信仰がユダヤ教には本質的に属していると述べていた。その一方で、「未来の生についての信仰」をもたないと考えられる点をもって、カントはユダヤ教について「なんら宗教信仰を含んでいない」という判断を下していた。こうしたカントの理解によれば、ユダヤ教のメシアニズムは単なる救世主待望論にすぎず、人々の未来の生について説くものではない。しかもカントが「未来の生についての信仰」をもつということを「彼らの天国と地獄」をもつことと言い換えているように、「未来」とはすなわち「終末」であって、有限な人間の生あるいは現世での生における将来や、民族や人類、この世界の行く末とは端的に切り離されている。

しかしコーベンにとっての「ユダヤ教の『メシアニズム』とは、メシア〔救世主〕という具体的な人物が時間の終わりに人類の救済のために出現するということではけっしてない。メシアニズムはけっしてたんなる『終末論』ではない」と村岡晋一は言う⁵⁹。むしろ、真の意味でのメシアニズムとは、「メシアという特定の人物が克服されて、そうした感覚像が時間の純粋な思想へ解消されること」⁶⁰である。もし現実の具体的なイメージに基づいてメシアの理想を構想し、その到来を望むなら、それは「神話的ユートピア」と何ら変わらない。改善された現在を未来に投影するだけの「現在優位」の理想論では、真のメシアニズムを理解することはできない。コーベンの考えるメシアニズムは、こうした意味においても現在と未来の連続的理解を退ける。すなわち、メシアニズムにおいて考えられる未来は、時間の形式的表象において過去から現在を通過して延びていく一本の直線の先にあるようなものではないのは言うを俟たず、内容面からしても、現在のわれわれによる具象化をどこまでも拒むようなものもあるということである。たとえその具象化の動機がメシア到来への希望に由来するとしてもである。したがってコーベンにおいて、メシアニズムの未来は単に否定的にしか考えることができない。

しかしこのようなメシアニズムにおいて「永遠」というものが考えられるとき、それは「未来の無限の積み重ね」でないのみならず、「時間のたんなる彼岸」でもない⁶¹。つまり、永遠なる未来は、有限な時間が終結した先に始まる新たな無限の「時間」として単純に想定されるようなものではない。『理性の宗教』において、コーベンは「世界としての永遠はそれ自体、人間の魂を無限の発展の担い手とする」とし、「しかしこの発展は人間と神の相関関係を増大させ、高め、より緊密に浸透させるという (zu steigern, zu erhöhen, und inniger zu durchdringen) 統一的課題をもっている」と述べる⁶²。またさらに、永遠、そしてそこでの人間と神の相関関係についてコーベンは次のようにも述べている。

神の永遠は、人間の永遠の擬人化された結果と対応する。しかしこの擬人的構造から解放されると、人間の永遠はただ人間と神との相関関係の無限の継続のみを意味する。不死性なしには、神の創造も、啓示も、摂理も成り立ちえないであろう。それゆえメシアニズムは、一神教自身が神と人間との相関関係において不死性を必然的な結果としてもつならば、不死性の類似物 (Analogon) に他ならない。人間の概念にとってメ

シアニズムは、世界の民族の敬虔さにおいてすべてのものが頂点に達する主要な条件を提示した。それに対して神の概念にとって一神教はそれ自身で不死性を開示し、そしてそのすべての根本概念は和解の概念における目標へと達する。人間は神と和解する。⁶³

コーベンのメシアニズム理解が凝縮され、それゆえ簡潔にして難解なこれらの文章からは、少なくとも彼にとって永遠という概念が、時間を有とする場合の、あたかもその単なる反対物としての無のように捉えられているのではないことが読み取れる。「時間は未来になり、ただひたすら未来になる。過去と現在はこうした未来の時間に沈み込む」⁶⁴と述べているように、コーベンにとって未来とは時間表象の中でどこか固定的に捉えられてしまう特定の時点ではなく、むしろ捉えられなきにおいてのみ捉えられるべきものである。永遠という概念はそうした終わりなき考察がもつ未完性を示すものとして理解されなければならぬ。佐藤貴史の言葉を借りれば、コーベンのメシアニズムとは「終わりのある歴史の全体性」やそこに含まれる「閉じた世界の全体性」への批判的対峙に他ならない⁶⁵。

このように、ユダヤ教を宗教的な意味での未来を欠いた救世主待望論と解するカントに対して、コーベンはメシアニズムをそうした安易な楽観論とは決して見なさなかった。しかし繰り返すが、ブーレッツによれば、コーベンはメシアニズムをカント的な「普遍的平和の終末論」と読み替えている。およそコーベンの意図から程遠いユダヤ教理解を示しているように見えるカントが、メシアニズムをユダヤ教の頂点に位置づけるコーベンにどのような影響を与えたのか。コーベンのカントからの継承に関するブーレッツの見解は以下のようなものである。

ヘルマン・コーベンにおける、体系から感覚的なものを排除しようとする真の意志、さらにいわば知的な偶像破壊については例に事欠かない。ブーバーはその反スピノザ主義的な次元に気づくことはなかったのだが。しかしながらそれがコーベンの方法の基礎であり、これがカントの遺産のなかに自らの立場を定めてくれると同時に、『理性の宗教』を自身の体系の総体に結びつけ、この最後の著作の思弁的な枠組みを作っているのである。カント主義の後継者という文脈で見れば、コーベンに特有なのは、『純粹認識の論理』を通して批判的觀念論の基礎的原理を表現しようと試みたことである。 [...] カントは直観の受容性が思考の自発性に先行すると考えていた。コーベンは率先して体系の創設からあらゆる「与件」の概念を削除しているが、それは思考の開始を他ならぬ思考のなかにのみ位置づけるためなのである。⁶⁶

新カント派の哲学者が行おうとしたのは、単なるカント哲学の反復ではなく各々の意図に基づく再構築であった。コーベンもまた、カントの主張をそのまま繰り返したのではない。ブーレッツの上記の見解に即して言えば、コーベンは論理主義を徹底することによって、

カントが認識の形式から感覚的与件を排除したことを超えてさらに、与件の形式をも排除した。そのような批判的継承あるいは独自の思想展開は、『理性の宗教』にも反映されている。ブーレツツは、期せずしてアメリカを発見したコロンブスにコーベンをなぞらえ、彼は「カントの船に乗る」も、「主体が道徳法則に基づくよりもむしろ他人への関係の中で構築される地」、すなわち、「道徳性が、とりわけ抽象的な自律の表現として定義されることをやめ間主観性を通して実現される未知の地」を発見したと説明する⁶⁷。つまりコーベンは、カントを導きの糸としながら、彼が道徳哲学の確立を目指して開拓を進めた土地とはまた別の土地を開拓したのである。

その地においてコーベンは、「メシアニズムの普遍主義的な方向性を擁護する」ことで、「メシアニズムの民族主義的な再我有化を退けようと配慮」する⁶⁸。そのような試みにおいては、近代の普遍主義的なコスマポリタニズムの視点も取り入れられ、特定の民族のみならず人類全体が参与する倫理と宗教が問題となる。それと同時に彼は、「ユダヤ教に課された孤立という要請とそのメシア的使命との対立という二律背反」⁶⁹の解消にも挑んでいる。その際、「ユダヤ的自己同一性の中心を〈律法〉から民族的存在へと移し、こうした存在の政治的な表現を国家の要求に見出した」シオニズムが批判される⁷⁰。コーベンは自らのユダヤ人としてのアイデンティティを保持し続けたが、民族意識が一種の偏狭なナショナリズムに陥ることを警戒してはいた。理性の宗教としてのユダヤ教を探究する航海において、近代ヨーロッパの啓蒙主義と、そうしたヨーロッパ的啓蒙の精神が擦り合わせられたユダヤ的啓蒙主義は、カントとメンデルスゾーンからコーベンへ継承され、その航路を確かに照らしていたと言えるだろう。

おわりに

ブーレツツは20世紀のユダヤ思想を読み解くにあたって9人の思想家に焦点を絞っているが、彼ら自身の思想のみならず、著作内でも詳述されているように彼らの間の交流や思想的影響もまた見逃せない。それはコーベンに関しても例外ではないが、本稿では十分に検討することができなかった。もっとも、コーベン自身の思想についても掘り下げるべき点はあまたと残されている。しかしながら、普遍主義的 ideals と伝統・文化の存続との両立をどのように考えるべきかという問題は、ユダヤ教や特定の宗教においてだけでなく今日の一般社会においてもいっそう切実なものとなっている。今回、この問題の考察を進めていくための重要な示唆をいくつも得ることができた。これを糧として、現代の諸問題に対してドイツ・ユダヤ哲学が提供しうる思考の可能性を今後も探っていくたい。

-
- ¹ 引用文中の[]は引用者による補足、 [...]は中略を示す。
- ² ピエール・ブーレツ『20世紀ユダヤ思想家——来るべきものの証人たち』第1巻、合田正人・柿並良佑・渡名喜庸哲・藤岡俊博・三浦直希共訳、みすず書房、2011年、5頁。
- ³ 同所。
- ⁴ 同書、6頁。
- ⁵ 同所。
- ⁶ 同書、11頁。
- ⁷ 同所。
- ⁸ 同所。
- ⁹ 同書、11-12頁。
- ¹⁰ 同書、12頁。
- ¹¹ 同所。
- ¹² 同所。
- ¹³ 同書、14頁。
- ¹⁴ 『岩波哲学・思想事典』、廣松涉他編、岩波書店、1998年。
- ¹⁵ 『岩波哲学・思想事典』の「コーヘン」の項目では著作名は『ユダヤ教の原典に基づく理性の宗教』となっているが、ここでは『20世紀ユダヤ思想家』の邦訳において採用されている訳語を借りた。
- ¹⁶ 同書。
- ¹⁷ ブーレツ、前掲書、27-28頁。
- ¹⁸ 以下、カントの著作からの引用は、慣例に従いアカデミー版カント全集（Immanuel Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900-）の巻号とページ数を脚注に示す。また、『純粹理性批判』からの引用は、第一版をA、第二版をBと表記する。
- ¹⁹ Kant, A 805 / B 833.
- ²⁰ ブーレツ、前掲書、21頁。
- ²¹ 同所。
- ²² Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen, 1915, S. 32.
- ²³ Ebd.
- ²⁴ 「相関関係（Korrelation）」という概念は「創造」をめぐるコーヘンの存在論的理解と密接に関わっている。『理性の宗教』においては、神と世界の関係は、創造の必然性をなくしてしまう同一性の思考によってではなく、一切の媒介を排した連続性をもつ「関係なきものの関係」として捉えられる。村岡晋一『対話の哲学　ドイツ・ユダヤ思想の隠れた系譜』、講談社、2008年、50-52頁。
- ²⁵ Cohen, a. a. O., S. 38.
- ²⁶ Ebd., S. 43.
- ²⁷ Ebd., S. 45.
- ²⁸ ブーレツ、前掲書、21頁。
- ²⁹ ハンス・ユルゲン・シュルツ『彼ら抜きでいられるか—二十世紀ドイツ・ユダヤ精神史の肖像』、山下公子他訳、新曜社、2004年、1頁。
- ³⁰ 同所。
- ³¹ 後藤正英『不寛容と格闘する啓蒙学者の軌跡—モーザス・メンデルスゾーンの思想と現代性—』、晃洋書房、2024年、1頁。
- ³² 同書、20頁。
- ³³ 同書、21頁。
- ³⁴ 同書、28-29頁。
- ³⁵ 同書、30頁。
- ³⁶ 同書、33頁。
- ³⁷ 同書、38-39頁。
- ³⁸ Kant, VI 125f. 邦訳は理想社版カント全集第9巻『宗教論』（理想社、1987年）を参照した。
- ³⁹ 後藤、前掲書、41頁。
- ⁴⁰ Kant, VIII 35.
- ⁴¹ Kant, VIII 36.
- ⁴² 八木緑「カント啓蒙論における歴史的進歩について——歴史の中での実践に関する一考察」、『ドイツ啓蒙主義研究』、第21号、2024年、1-15頁。

-
- ⁴³ ブーレッツ、前掲書、21 頁。
- ⁴⁴ 『ドイツ性とユダヤ性 (Deutschstum und Judentum)』(1915) は、ドイツ的なものとユダヤ的なものとのコーエンによる折衷の試みを最も端的に表すテキストと言える。その中でコーエンはメンデルスゾーンについて、「彼はドイツ的なものをユダヤ教の生命力とし」、そして「ドイツ的なものの精神によってユダヤ教を満たした」人物として、「ユダヤ教の保存者にして改革者」と呼んでいる。Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, Bd. 2, Arno Press, New York, 1980, S. 260.
- ⁴⁵ ブーレッツ、前掲書、22 頁。
- ⁴⁶ 同書、26 頁。コーエンがこのような共生の理想を抱いていた一方で、宗教哲学の鍊成に従事したということは、「二つの矛盾する象徴」であり、それらの衝突が彼の生涯を描出することの難しさの原因になっているとブーレッツは述べている。
- ⁴⁷ Martha Cohen, Geleitwort zur ersten Auflage: in Hermann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, 2. Aufl, Joseph Melzer Verlag, Darmstadt, 1966, VII.
- ⁴⁸ Ebd.
- ⁴⁹ ブーレッツ、前掲書、28 頁。そのような機会として、例えば歴史家ハインリヒ・フォン・トライチュケとの論争や、ドレフュス事件に関する二つの文章の出版が挙げられる。後者について、その文章とは「ドレフュスに対するわれわれの名譽な義務 (Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfus)」(1899) と「ドレフュス事件の終結の歴史的意味 (Der geschichtliche Sinn des Abschlusses der Dreyfus Affäre)」(1906) であり、本稿脚注 44 で引用したコーエンの『ユダヤ著作集』第 2 卷に収められている。なお、トライチュケの反ユダヤ的言説とそれに対する反論に先立ち、コーエンは彼にとって学界的にきわめて身近なところで、1880 年代頃から高まった反ユダヤ主義の風潮と、それを象徴する出来事を経験している。その出来事とは、今日最も一般的となっているカント全集『アカデミー版カント全集』の編集をめぐる事件である。この全集の出版企画がもちあがった際に、編集の仕事はカント研究の権威であったコーエンではなく、ヴィルヘルム・ディルタイに任せられることになった。『カッシーラー版カント全集』は、この事件に憤ったカッシーラーがマールブルク学派による編集によって出版したものである。村岡、前掲書、41 頁。
- ⁵⁰ Cohen, 1966, S. 3.
- ⁵¹ Ebd.
- ⁵² Ebd.
- ⁵³ Ebd.
- ⁵⁴ ブーレッツ、前掲書、23 頁。
- ⁵⁵ 同所。
- ⁵⁶ Cohen, 1966, S. 5.
- ⁵⁷ ブーレッツ、同所。
- ⁵⁸ なおブーレッツは直接的には触れていないが、『理性の宗教』をめぐってはコーエンの弟子であるカッシーラーとローゼンツヴァイクがまったく対照的な解釈を示している。カッシーラーは遺作のタイトルのうち「理性の宗教」という部分に、ローゼンツヴァイクは「ユダヤ教の源泉から」という部分にそれぞれ重きを置いた。『理性の宗教』におけるコーエンの意図について、前者は、ユダヤ教がヨーロッパ的理性を共有する普遍的宗教であることの証明にあると考え、後者は、ユダヤ的立場から近代的理性とその宗教観を検討することにあると考えた(村岡、前掲書、73 頁)。コーエンの章においてブーレッツはカッシーラーよりもローゼンツヴァイクに多く言及しているが、このことからも推察されるように、彼の解釈の背景にはおそらく後者に対するより強いシンパシーがあるものと思われる。
- ⁵⁹ 村岡、前掲書、70 頁。
- ⁶⁰ 同所。
- ⁶¹ 同書、72 頁。
- ⁶² Cohen, 1966, S. 390.
- ⁶³ Ebd., S. 392.
- ⁶⁴ Ebd., S. 291.
- ⁶⁵ 佐藤貴史「近代ユダヤ哲学におけるヘルマン・コーエン—『理性の宗教』を読む—」、『北海学園大学人文論集』(78)、2025 年、106 頁。
- ⁶⁶ ブーレッツ、前掲書、41-42 頁。
- ⁶⁷ 同書、43 頁。
- ⁶⁸ 同書、77 頁。
- ⁶⁹ 同書、87 頁。
- ⁷⁰ 同所。