

広島大学学術情報リポジトリ

Hiroshima University Institutional Repository

Title	ヘルマン・コーヘンから見たカント哲学とユダヤ教の親近性 <研究論文>
Author(s)	松井, 富美男
Citation	HABITUS , 19 : 17 - 34
Issue Date	2015-03-20
DOI	
Self DOI	10.15027/39029
URL	https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00039029
Right	
Relation	



ヘルマン・コーヘンから見た カント哲学とユダヤ教の親近性

松 井 富美男

(広島大学)

1. はじめに

マールブルク新カント学派のヘルマン・コーヘンは、ドイツではじめて哲学系の大学教授になったユダヤ人である。反ユダヤ的風潮は彼の生前にも存在した。例えば、彼がベルリン大学の教授資格試験に2度も失敗したこと、ランゲがマールブルク大学にコーヘンを招聘しようとした際に反ユダヤ的な教授陣の猛烈な反対にあったこと、アカデミー版カント全集の編集がコーヘンではなくディルタイに一任されたこと、コーヘンの後任人事にエルンスト・カッシーラーを推したとき哲学部が拒否したこと、など¹⁾。

コーヘンがユダヤ教に回帰した1880年頃ベルリン大学の歴史家トライチュケは、『プロイセン年報』(1879)でユダヤ人はドイツ社会の異分子で、その国家忠誠心は疑わしいとして「ユダヤ人はわれわれの不幸である」と述べた²⁾。これを受けてコーヘンも「ユダヤ人問題に関する告白」(1880)という論文で直ちに反論した³⁾。このように露骨な反ユダヤ主義が堂々とまかり通るようになった背景に、1871年のドイツ帝国の成立と19世紀後半のドイツ系ユダヤ人の経済的繁栄がある。因みに、この頃ドイツ系ユダヤ人の資産は平均的ドイツ人の6、7倍であったと言われる⁴⁾。もしそうであれば、反ユダヤ主義が80年以前からドイツ国民の間で徐々に浸透していたであろうことは想像に難くない。もちろん、このような不穏な動きに対してドイツ系ユダヤ人も徒に手をこまね

いていたわけではない。彼らも反ユダヤ主義への対抗手段として徹底した啓蒙主義化、社会主義、シオニズムの三つの運動を用意した⁵⁾。シオニズムとは19世紀末にテオドール・ヘルツルやマルチン・ブーバーらによって指導されたユダヤ人国家建設の運動である。加えてヨーロッパで優生学が首唱され始めるのもこの数年後である。コーヘンはシオニズムには与せずユダヤ社会の徹底した啓蒙主義化を目指した。この運動はカントと同時代のモーゼス・メンデルスゾーンによって18世紀に創始されたものだが、コーヘンは事実上その歴史的継承者となった。彼は1912年に定年間近でマールブルク大学を辞するや翌年からベルリンのユダヤ教科学アカデミー (Akademie für die Wissenschaft des Judentums)で教鞭をとり始めた⁶⁾。ユダヤ主義者としてのコーヘンの本格的な活動はここを基点とする。彼の狙いはユダヤ人の教養を高めてドイツ主義と和解させることであったが、そのために皮肉なことに二重の敵を抱え込むことになる。一方が反ユダヤ主義者であり、他方がシオニストである。1916年のコーヘンとブーバーの論争はこうした背景から生まれた⁷⁾。

2. カントの「宗教」観

カントが直接にユダヤ教に言及している著作は意外と少なく、唯一の例外を挙げるならば『単なる理性の限界内の宗教』であろう。ここではユダヤ教に関する比較的まとまった記述が見られる。カントはその第3編第2部において、キリスト教と比較する形でユダヤ教を引き合いに出して、いささか辛辣な言葉をもって次のように記す。「ユダヤ信仰は、その根源組織からして単なる法規的な律法 (statutarisches Gesetz) の総括であって、国家体制はこれに基づいていた。なぜなら、いかなる道徳的な追加が当時すでに、あるいはその後これに結びつけられたとしても、それは断じてこのようなものとしてのユダヤ教に属さない。ユダヤ教は元来まったく宗教ではなく、多数の人間の統合にすぎない。彼

らは特別の血統に属するがゆえに教会ではなく、単なる政治的な法の下での公共体(gemeines Wesen)を形成した」⁸⁾と。

このようにカントは、ユダヤ教は決して宗教ではなく「政治的公共体 politisches Gemeinwesen」にすぎないと断定する。では、カントの言う宗教とはいかなるものを指すのか。この点については、第4編第2部の記述が参考になる。ここでは「宗教は(主観的に見れば)神の命令としてのあらゆるわれわれの義務の認識である」⁹⁾と明確に定義されている。カントによれば、この定義によって、宗教は超感性的対象に関する理論的認識や実然的知を必要するとか、宗教は神に直接にかかわる義務の総括であるとか、いったような誤解が避けられるという。信仰に必要なのは「仮説Hypothese」としての神の理念のみである。この立場は第一批判以来一貫して保持されている。とはいえ宗教論にも批判的著作に矛盾する思想がないわけではない。その典型例は意志の自由としてのWillkürの規定である。カントが意志の自由を持ち出すとき、一般的には「自律」や「活動の幅」を表しており、「悪への自由」を含意していない。この点では宗教論は異質である。そうした体系的な根本矛盾を抱えながらも宗教とは何かと問われれば、その答えは一定である。カントにとって宗教と道徳性は切っても切れない関係にあり、宗教は道徳神学と密接に関連する。

ところで、われわれ人間が道徳的存在者と見なされるとき重要になるのが義務である。しかし義務の存在が人間に直ちに宗教を喚起させるわけでもない。カントは、絶えず義務をあたかも神の命令であるかのように受け取ることを促す。第二批判では「義務！汝の崇高な偉大な名前よ、…汝の起源は何であるか」¹⁰⁾といった具合に、義務の神聖さが高々と謳われている。義務はどこからともなくわれわれの前に現れる神秘的なものである。そうした義務を神の命令として認識するときに宗教が成立する。かかる宗教は、その起源や内的可能性からすると「啓示宗教geoffenbarte Religion」と「自然宗教natürliche Religion」に分

かれる。すなわち、前者は義務の承認に先立って神の命令を知る場合であり、後者は逆に神の命令の承認に先立って義務を知る場合である。後者に身を置けば「合理主義者」であり、加えて啓示をも否定するならば「自然主義者」である。そしてこれにも二通りのタイプがある。一つは啓示の知や想定を必要としない「純粋な合理主義者」であり、もう一つは啓示を必然的とみる「純粋な超自然主義者」である。カントの見るところ、真の宗教の成立をめぐる争いはこの二者の間で行われる。だが宗教の起源や内的可能性をめぐる争いではどちらの主張にも分があるので、最終的に二律背反を招来する。そこでこの困難を克服するために宗教の「外的伝達äußere Mitteilung」が着目される。その場合には宗教は、「自然宗教」と「学識宗教gelehrte Religion」に分かれる。

ところで、冒頭文にはもう一つ重要な点がある。それはユダヤ教が「倫理的公共体ethisches Gemeinwesen」ではなく、多数の人が法の下に結集する「政治的公共体」を目指しているとされる点である。このGemeinwesenという概念は要注意である。似たような概念にGemeinschaftやGesellschaftがあるが、これらとも微妙に異なる。GemeinschaftやGesellschaftは現存する社会形態を表すのに対して、Gemeinwesenは社会状態を形成する仕方にかかわる。要するに「公共体」とは公的な法の下に人々が結集する体制をいう。カントが「社会状態に入る」と言うときには大方このことを意味している。では「倫理的公共体」と「政治的公共体」はいかに異なるのか。

カントは次のように説明する。「基礎づけられるべき公共体が法的なものであれば、全体へと統合される多数自身が立法者(制定法の)でなければならない。なぜなら立法は、普遍的法則に従って他のすべての人の自由と両立しうるという条件で各人の自由を制限するという原理から生じるからである。それゆえ、ここでは普遍的意志が立法的な外的強制を樹立する。しかし公共体が倫理的なものであれば、人々自身は立法的なものに見なされえない。なぜなら、このよ

うな公共体では、あらゆる法がもともと行為の道徳性(内的なものであって、それゆえ公的な人間の法の下にはない)の促進を目指すからである。…したがって、倫理的公共体の最上立法者と見なされるのは、あらゆる真の義務、それゆえ倫理的義務も同時にその命令として表象されるものだけである」¹¹⁾と。

このように「政治的公共体」は公的な法に従って人々が統合される体制である。「倫理的公共体」は最上立法者、すなわち神の命令に従って人々が統合される体制である。後者は個々人が倫理的自然状態を脱して「最高の道徳的善 das höchste sittliche Gut」という共同の目的を目指すことで形成される。この目的は道徳法則によって個々人に課せられる「自己の完全性」とも異なる。なぜなら後者は義務として強要されるので少なくとも実現可能でなければならないが、前者は人力の範囲内にあるかどうか不明だからである。それゆえ「倫理的公共体」は、あらゆる道徳法則とはまったく異なる一つの理念、すなわち「徳の法則に従った普遍的共和国としての全体の理念」¹²⁾である。またこの理念にあずかる人間は一般の人々とは異なる「高次の道徳的存在者」である。彼らにはもはや件の「普遍的法則に従って他のすべての人の自由と両立しようという条件」を必要としない。彼らの目標はいっそう崇高である。彼らは外的強制によるのではなく、まったく自由の心情から「倫理的公共体」の一員となるので、自分が立法者でなくても気にかけない。むしろ神が立法者であることを喜んで承認し、あらゆる義務を神の命令として受け取ることができる。それはまさに「神の道徳的な民 *moralisches Volk Gottes*」となることだ。とはいえ、これも理念に違いないから、それをいかに実現するかがさらに問われてくる。

そこでカントは次のように述べる。「神の道徳的立法の下にある倫理的公共体は教会である。これは可能的経験の対象でないかぎり不可視的教会 (*unsichtbare Kirche*)と称される」¹³⁾と。すなわち、「不可視的教会」こそが「倫理的公共体」のモデルである。その際にカントはこの教会と世俗的な「可視的

教会」とを区別して、前者を後者の範型とする。その特徴は、①普遍性かつ数的な単一性、②質的に純粋性、③自由の原理下での関係、④様相的に会憲(Konstitution)の不変性である¹⁴⁾。これらは言うまでもなく第一批判の量・質・関係・様相のカテゴリーに呼応する。「不可視的教会」は、唯一で不変の純粋な宗教信仰の下に自由に組織されたものである。こうした教会イメージは「神の国」を模しており、純粋な宗教信仰は教会信仰でなければならないとされる。

これらの規定から見てユダヤ教はどうか。カントによれば、ユダヤ教はその起源からして「政治的公共体」であって、歴史的にも唯一の教会の建設を目指してこなかった。ここでの神は世俗的な統治者であって、十戒などの戒律も道徳的心術の改善ではなく、もっぱら外的遵守を目指した。またユダヤ教には来世信仰、すなわち天国と地獄への信仰がない。さらにユダヤ教は選民を造って全人類をその共同体から閉め出したので普遍的教会になり損ねた。むしろユダヤ教も唯一神を持つが、それは機械的な祭祀を重視する存在者である、など。こうした理由でユダヤ教は教会信仰ではないと断定される。

3. ユダヤ教誤解の淵源

コーヘンには「ユダヤ教は元来まったく宗教でない」とするカントの見解は「とんでもない」¹⁵⁾暴言に映った。晩年のニュートンがヨハネ黙示録の解釈に取り組んだことはよく知られているが、その論考がいかに話題性に富んでいても聖書学の成果とは見なされえない。同様にユダヤ教に関するカントの見解が「ためになる」¹⁶⁾としても、やはり門外漢のそれにすぎない。では、カントはユダヤ教の知識をどこから得たのか。コーヘンは、その淵源としてルターのドイツ語訳聖書、スピノザの『神学・政治論』(1670)、メンデルスゾーンの『イエエルサレム、あるいは宗教的権力とユダヤ教について』(1783)の三つを挙げて、次のように指摘する。「キリスト教の理念化をユダヤ教と対比させるために、

スピノザによるユダヤ教の特徴づけはカントにはいっそう好都合であった。それゆえカントは、その固有の詳述において、メンデルスゾーンが彼を納得させたことに触れていないが、おそらく例外的にここで普段は非共感的なスピノザに追従したので、彼は自分の見解をとんでもない命題の形で先鋭化した¹⁷⁾と。

このようにコーヘンは、カントが「ユダヤ信仰は、その根源組織からして単なる法規的な律法の総括であって、国家体制はこれに基づいていた」と判断した裏にスピノザからの強い影響があったと見る。スピノザの『神学・政治論』は聖書批判と政治理論という「奇妙な組み合わせ」¹⁸⁾からなるが、分けても前者はその後の旧約聖書学の礎を築いたと言われる。ここにおいてスピノザは、従来の聖書解釈と異なる方法を提示し、哲学と神学とを分離し、教会に対する国家の優位性を説いた。だがスピノザのユダヤ教批判がキリスト教徒に「いっそう好都合であった」としても「執念深い辛辣さ」¹⁹⁾に包まれた古巣批判は割り引いて考えられなければならない。カントは「スピノザがユダヤ教に押しつけたまことしやかな定義から身を引き離す」²⁰⁾ことができなかった。そのため彼は、ユダヤ教は「政治的公共体」の建設のみを目指してきたと見る。だがもしそうであれば、預言者は何のために存在するのか。カントはこの点に関してすこぶる無頓着であった。彼には預言者はせいぜい未来の没落を予言する僧侶や占い師の類いでしかなかった。だがコーヘンは、後述するように「預言者たちの精神」の内に独自の意義を読み取っている。

カントを誤らせた点では、スピノザやパウロ使徒伝のみならずメンデルスゾーンも同罪である。彼はカントと同時代のユダヤ哲学者でカントとも縁が深く、特に有名なのは1762年のベルリン・アカデミーの懸賞論文をめぐる両者の争いである。このときはメンデルスゾーンが受賞したものの、カントの論文は彼のそれと「同価値」と判定された。²¹⁾またメンデルスゾーンは、ドイツ社会でのユダヤ人の地位向上や権利獲得を要求する政治活動にも携わっている。そ

うしたなか彼自身がキリスト教に改宗することを勧められ、それへの反論として書かれたのが『イエルサレム』である。カントに影響を与えたのはその内の第2部である。メンデルズゾーンはここにおいてユダヤ教を啓示宗教としてではなく自然宗教として位置づけている²²⁾。

そこでコーヘンは「カントの奇妙な判断とスピノザとの、さらには少なからずメンデルズゾーンの誤った哲学との、文献学史的な連関も認められる。そしてカントの場合には、この動機と、彼をその気にさせた印象とが至るところで尾を引いている」²³⁾というユリウス・グットマンの見解に同調しつつも、カント体系における倫理学とユダヤ教の根本思想の間に一致が認められるとする²⁴⁾。コーヘンによれば、ユダヤ教は学問ではないが、早くから哲学的正当化による倫理的基礎づけに努めてきたとされる。因みに、この姿勢は「あらゆる認識は根本真理と見なされる基盤の上に立てられなければならない」²⁵⁾とするカント認識論にも通底する。カントの場合も「根本真理」は経験から区別された理性、すなわち純粹理性の概念によって把握される。ユダヤ教内部でもこのような「第一基盤」の重要性に気づいた人がある。その最も初期に属するのがサーディアである。彼はポスト・タルムード期に『信仰と知識』を著し理性と啓示の調和を説いた。また中世最大のユダヤ哲学者と目されるマイモニデスもその重要性に気づき、『迷える者の手引き』を著して、アリストテレス哲学とユダヤ教を結びつけた。しかし、スピノザはこのマイモニデス読解において「不誠実」であったと言われる²⁶⁾。コーヘンのスピノザ批判は、ある意味でこのように不当に扱われたマイモニデスを再評価することでもあった。いずれにしても、これらのユダヤ哲学者の理論的根拠となったのはアリストテレス哲学である。アリストテレスは抽象的な理性原理と感性的な知覚を共に認識の源泉としたが、こうした二元論はユダヤ教に都合がよかった。彼らは理性をより重視したものの二元的対立は放置した。そのために理性と啓示の区別が後々まで残った。し

かし宗教においては理性と啓示の区別は十分に許容されうる。つまり区別そのものが問題となるのではない。より重要なことは道德性の源泉に二者がどのように関与するかである。すなわち、道德性の源泉にとって啓示だけで十分か、あるいは理性だけで十分か。この問題についてサーディアやバフヤ・イブン・パイダは思索をめぐらせたとされる。

しかしコーヘンは次のように言う。「理性の主権において最終的に常に問題となるのは、それと道德性との関係である。そしてユダヤ教の哲学が根本的な点でアリストテレスから離れるよりももっと重要な、ユダヤ教の哲学とカントの一致という問題が再び現れる」²⁷⁾と。かくして以後はカントとユダヤ教との関連性が問われる。

4. カントとユダヤ教の親近性

カントにとって幸福主義は純粹意志という倫理学の概念を阻害するがゆえに排除された。こうした特徴はサーディアからマイモニデスを経てユダヤ教の全系統に至るまで奥深く染み込んでいる。快樂主義との対立は、聖書を源泉とする「ユダヤ教精神」や「聖書の心術biblische Gesinnung」の必然的な帰結である。幸福はまさに「神の統一に適った心の統一Einheit des Herzens gemäß der Einheit Gottes」の内にあり、ユダヤ人にとっては神との共存が幸福である。一方、カントは道德的意志のために普遍的法則をその規定根拠にした。そのために道德性は万人に対し(für)、万人について(von)例外なく妥当する法則となる。ここに理性が意志に普遍的法則を課するという自律的な関係が見られる。こうした関係は、ユダヤ哲学者やタルムードの思想にも見られる。コーヘンは次のように言う。「カントの場合、普遍的法則を常に新たに自らに対して産出したのは理性そのものである。これに対してユダヤ教では、道德法則がその永遠の根源を自己自身の内に持たないならば、唯一神は無用な機械となるだろう。ここで

は神と道徳的理性の矛盾は否定される。道徳法則は神の法則でなければならぬし、そうあってよい。しかし、だからといって道徳法則は理性の法則でなくなるわけではない」²⁸⁾と。

ここでコーヘンが注目するのは、利己主義や我欲や個人の地平から一線を画した法則概念である。この産出の根源はカントでは「理性」、ユダヤ教では「神」なので、この限りでは両者は異なる。しかし自己自身以外のいかなるものにも従わないという「自律」に着目すれば、両者は「深く一致する」という。さらに「道徳法則の制定者」についても、ユダヤ教は「神」とし、カントは「道徳の国の元首」とするので、やはり両者は異なるように見えるが、カントの「元首」は「神」を表しているとされる。但し、現存在の矛盾を解消するために「幸福の配分者」としての神が彼岸に想定されている点は「無視できない」として、カントといえども「相変わらず時代の制約を負っている」と指摘する。

そのうえで神の本質が明らかにされる。「カントの神理論に特徴的なものは、通常の意味での非人格的なもの、真に精神的なもの、つまり神の理念化(Erhebung Gottes zur Idee)である。そして劣らぬもの(nichts Geringeres)がユダヤ教の神理念の最も深い根拠である」²⁹⁾と。このようにカントの神とユダヤ教の神は「理念化」される点で一致する。神は人格的なものでも、スピノザの言う汎神論的なものでもなく唯一神である。コーヘンは、こうした神の「唯一性Einzigkeit」から「一神論はまったく理念の一神論にすぎない」と主張する。この議論は、言うまでもなくスピノザを意識したものである。スピノザは、神は「神即自然」の唯一実体であって、この内に無限の属性が含まれるとした。これに対してコーヘンは、「神の本質は道徳性であり道徳性のみである。道徳性は神の自然である。ほかに神の自然はない。自然は神の創造である。神は自然ではない。神の本質は矛盾を造らないが、善と悪の下にある自然との対立を造る。唯一性は自然との対立を意味する」³⁰⁾と述べる。このようにコーヘンは、

「神即自然」とするスピノザ説を否定し、自然は神の産物であり道徳性のみを含むと主張する。

三位一体の取り扱いに関しても同様の主張が繰り返される。三位一体とは神と子と聖霊という三つのペルソナに優劣関係を認めないとするものである。カントは宗教論でこの思想を神秘的だとしながらも「神の子」を承認する。しかし彼は、論理学と倫理学とを、理論理性と実践理性とを区別する批判主義の立場を堅持して、「神の子」を「人間性の理念」として解釈することで神秘主義を免れている。これに対してロマン主義は、神は人間になるという教義に「神即自然」のスピノザ説を加えて神は人間であると主張する。しかしコーヘンは、その場合には「倫理学はむしろ死んでいる」³¹⁾し、「神は人間ではないし自然ではない」³²⁾としてロマン主義を退けてカントを支持する。神に結びつけられる不死に関しても同様である。ユダヤ教もカントも「道徳的な報復sittliche Vergeltung」のために不死を必要としている。それゆえこの点でも両者は一致するという。では自由についてはどうか。そこでコーヘンは、ユダヤ教ラビのチャスダイ・クレスカスの「神への愛」を引き合いに出す。この愛は、神が人間に選択を命じるのに応じて、人間が善を選択することで成り立つ。ここでは「道徳性の積極的制約としての自由」に基づく「魂の純粹さ」が求められる。他方、カントは、宗教論第1編で根本悪に関連させて自由を扱っている。それによると、根本悪は「道徳的動機を転倒させる人間本性の性癖」に由来し、十全な動機としての善、人間意志の最も強力な動因としての善を信じないことだとされる。すなわち、カントの立場は、悪の起源を人間の性格に見いだしてキリストによる救済をあてにする「道徳的独断論」ではなくて、自らの意志によって「転倒」からの救済を図る「道徳的修徳論moralische Asketik」である。コーヘンは、このカントの立場は「原罪」を認めないユダヤ教の立場と再び一致するとして次のように言う。「自由の宗教的表現にとって最も根本的に重要な

は純粹さである。魂の純粹さは、人間を神の生き写しにする。人間は神聖ではない。人間の神聖さは、われわれには冒瀆と見なされる。しかし人間は純粹である。人間の魂は純粹である」³³⁾と。

このようにユダヤ教における自由は、「魂の純粹さ」にかかわる積極的なものである。こうした積極的自由は、カントの場合自律や道徳法則と密接に関連するが、最高善のために神を要請する自由とは異なる。それゆえカントの自由も「人間が作り出す「自己目的」や「究極目的」の中へ移行する」³⁴⁾として、道徳性とそれを担う人間が「世界の究極目的」として措定される。コーヘンはこの点を捉えて、カントとマイモニデスの親近性を指摘する。「マイモニデスは幸福の代りに自己完全化を置く。自己完全化は人間の原理である。自己目的の概念もこれ以上の深い意味を持たない」³⁵⁾と。そして例の人間性の定言命法を挙げて「この最も深くても最も明瞭な定言命法の意味は、こう言ってよければ、ユダヤ人の血となっている」³⁶⁾という。

このようにカントの定言命法は多分にユダヤ教精神に通じている。ユダヤ教は「人間の自己目的」の重要性に早くから気づいていた。そのことは安息日から伺われる。安息日は「汝の下男と下女が汝自身と同じように安らぐ」ことを目指したもので、ここにおいてすべての人が平等に扱われることが明確に謳われている。そしてこの実践に寄与したのがほかならぬ預言者である。彼らは「モーセ五書の社会的立法化、すなわち社会的・倫理的な理想主義の偉大な創造」を本務とし、メシア主義に則って世界平和を唱え、自らを「隣人愛の真の教師」と称した。他方、カントも『永遠平和論』を著して世界市民的な心術を倫理学の基礎に据え、永遠平和を歴史の究極目的とした。この理念は古代ギリシア人の平和観念とは異なる。古代ギリシアでは「戦争は万物の父である」と言われ、平和は戦争との繋がりで相対的に考えられた。だがこれは「自己目的」や「究極目的」としての人間概念に反するとして、求められるべきは永遠平和、

すなわち人類の平和を人間の目的とする「永遠のしもべKnecht des Ewigen」としてのメシア信仰だとされる。

このように見てくれば、ユダヤ教とカントの親近性は明らかである。これがカントと同時代の優秀なユダヤ人たちがカント哲学に魅了された所以でもある。コーヘンはそうしたユダヤ人としてマルクス・ヘルツ、サロモン・マイモン、ラザルス・ベンダヴィットらの名前を挙げる。そのうえで彼らの心情を次のように推し量る。「ユダヤ哲学者はカント領内で故郷にいるかのように感じた。なぜなら科学的論理に基づくこの体系においては、倫理学が優位を持つからだ。カントの宗教は道徳論であるだろうし、そうである。神への愛は神の認識である。そして神の認識は、人類の道徳的な究極目的の認識である」³⁷⁾と。かくしてコーヘンは、カント哲学と預言者のユダヤ教のそれぞれの方向性が奥深くで一致すると結論づける³⁸⁾。

5. おわりに

コーヘンがユダヤ教とカント哲学との親近性を問題にするとき、ユダヤ教全体がその対象にされるのではない。「政治的公共体」や「儀式主義」としてのユダヤ教は除外される。すでに見たように、カント哲学との親近性は、預言者の神やメシア信仰、さらに言えば道徳性がユダヤ教の本質とされる点などに存する。確かにユダヤ教をそのように限定的に捉えるならば、カント哲学との親近性は明らかである。しかし、この親近性がコーヘンから見られたものであることを看過してはならない。

その点を確認するために再度自由を取り上げてみよう。原罪を持たないユダヤ教では悪への自由は無視される傾向にある。そして「魂の純粹さ」を求める積極的自由だけが重視され、この自由を通じた神との共存が幸福だとされる。しかしこのような幸福論はユダヤ教精神から導出されうるとしても、カントに

も同様に当てはまるかどうかは疑わしい。なぜなら、カントは徳福一致としての最高善を実現するために「幸福の配分者」としての神を要請し、結果としての幸福と幸福の原因としての神を明確に区別しているからである。だがコーヘンは、まさにこの点でカントは「相変わらず時代の制約を負っている」として最高善の意義を否定する。しかしカントの最高善はキリスト教文化の脈絡の中で培われてきたものであるから、その扱い方がユダヤ教とカントで異なるのは当然である。

このようにコーヘンのカント解釈には著しい合理化が認められるので注意を要する。しかしその点を差し引いても、「神の理念化」「普遍主義」「永遠平和」などが主題となるとときには、カント哲学にユダヤ的傾向を見て取ることができる。それゆえユダヤ教とカント哲学との親近性に関しては、カント哲学の〈ユダヤ化〉とユダヤ教の〈カント化〉の二通りの可能性が考えられる。因みに、コーヘンがユダヤ教の〈純化〉を唱えるときには、現実のユダヤ教よりも理想的なユダヤ教が対象になっている。よってこの場合にはあるべきユダヤ教とカント哲学との関係が問われることになる。

いずれにしても、カント哲学とユダヤ教の近接化が、一方で反ユダヤ主義者からの、他方でシオニストからの攻撃を招いたことは間違いない。それを思うとき、晩年のコーヘンの心境はいかばかりであったであろうか。少なくともコーヘンの着陸点がドイツ主義とユダヤ主義の和解にあったことは間違いないが、こうした試みはコーヘンの時代にはそぐわなくても、グローバル化の今日ますます重要になっている。

註

- 1) ウルリヒ・ジーク『大学と哲学－マールブルク大学における哲学史－』（東洋大学井上円了記念学術センター大学史部会）理想社 1997年 60-74頁参照。

- 2) Vgl. Heinrich von Treitschke, „Unsere Aussichten“, in: Preußische Jahrbücher 44, Heft 5 November 1879, S.559-S.576.
- 3) Vgl. Hermann Cohen, Ein Bekenntnis in der Judenfragen, in: Hermann Cohens jüdische Schriften, Bd. II, hrsg. v. Bruno Strauß, Berlin 1924, S.73-S.94.
- 4) 大澤武男『ユダヤ人とドイツ』講談社 1991年 91-92頁参照。
- 5) 村岡晋一『対話の哲学』講談社 2008年 20頁参照。
- 6) 同書 42頁参照。
- 7) 今回はこの問題を扱わずに、参考文献のみを記す。Hermann Cohen, Religion und Zionismus. /Martin Buber, Begriffe und Wirklichkeit: Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen. /Hermann Cohen, Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen.
- 8) Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg 1956, S.139.
- 9) Ibid. S.171.
- 10) Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg 1974, S.101.
- 11) Ibid. S.105f.
- 12) Ibid. S.105.
- 13) Ibid. S.109.
- 14) Ibid. S.109f.
- 15) Hermann Cohen, Innere Beziehungen..., S.285.
- 16) Ibid. S.285.
- 17) Ibid.
- 18) Bertrand Russell, A History of Western Philosophy, New York 1972, p.570.
- 19) アルセニイ・グリガ『カント』（西牟田久雄・浜田義文訳）法政大学出版社 1983年 36頁参照。
- 20) 同書 35頁参照。
- 21) 同書 61-63頁参照。
- 22) カントは宗教論準備稿でユダヤ教について「単なる祭祀で、キリスト教によって道徳的方向転換を受ける」と述べている。またメンデルゾーンは〈永遠なるもの〉は啓示によってではなく、自然によって知るとしている。Vgl.Immanuel Kant,Vorarbeiten zur Religion innerhalb der bloßen Vernunft, KGW. XXIII, Aka-Ausg. S.90. Vgl. Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften, III, 1843, S.311.
- 23) Hermann Cohen, Innere Beziehungen..., S.286f.
- 24) Vgl. ibid. S.284
- 25) Ibid. S.287.
- 26) ピエール・ブーレッツ『20世紀ユダヤ思想家(1)』（会田正人・垣並良佑・渡

名喜庸哲・藤岡俊博・三浦直希訳) みすず書房 2011年 38頁参照。

- 27) Hermann Cohen, *Innere Beziehungen...*, S.290.
- 28) *Ibid.* S.292.
- 29) *Ibid.* S.293.
- 30) *Ibid.* S.295.
- 31) *Ibid.*
- 32) *Ibid.*
- 33) *Ibid.* S.299.
- 34) *Ibid.* S.300.
- 35) *Ibid.* S.301.
- 36) *Ibid.*
- 37) *Ibid.* S.303.
- 38) *Vgl. ibid.*

Die von Hermann Cohen betrachtete Verwandschaft zwischen Philosophie Kants und dem Judentum

Fumio MATSUI

Professor, Universität Hiroshima

(Schlüsselwörter: Hermann Cohen, Verwandschaft, Philosophie Kants, Judentum, Religion)

Es ist dafür bekannt, daß Hermann Cohen als Schulhaupt des Marburger Neukantianismus zur Kant-Studien viel beigetragen hat. Er war auch als Lehrer bei Akademie für die Wissenschaft des Judentums in seinen letzten Lebensjahren tätig, um die Juden auf tiefere Aufklärung zu bringen und das Judentum mit dem Deutschtum sich versöhnen zu lassen. Die Absicht der vorliegenden Abhandlung ist seiner Auslegung gemäß es klar zu machen, in welchen Punkten Philosophie Kants mit dem Judentum verwandt ist, und zu untersuchen, ob sie für richtig zu halten ist.

Nach der Religionslehre Kants macht das Christentum „ethisches Gemeinwesen“ nach Tugendgesetzen aus, während das Judentum „juridisches Gemeinwesen“ unter den Bedingungen ausmacht, daß die Freiheit eines jeden mit derselben jedes anderen nach einem allgemeine Gesetze zusammen bestehen kann. Also Kant stellt es fest, daß das letztere keine Religion ist, indem es als „Kirchlichenglaube“ nicht charakterisiert wird. Dagegen behauptet Cohen, daß Kant von Spinoza und Moses Mendelssohn

zum Misverständnis verleitet wurde. In der Tat einigen sich Philosophie Kants und das Judentum über die Grundgedanken wie „Idealisierung Gottes“, „Geschichte der Menschheit“, „Reinheit des Hezens“, „ewigen Frieden“ usw., obschon es von Kant selbst weder beabsichtigt noch eingesehen worden ist.

Man kann die Einigung nicht allseitig glauben. Zum Beispiel, Kant nimmt zur Wirklichkeit des „höchsten Guts“ das Dasein Gottes an, der die Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit verteilt. Cohen sieht jedoch solchen Gott als irrational an und erkennt nur einzigen Gott als moralisches Wesen an. Hier kann es die absichtliche Verdrehung geben. Dadurch ermöglicht er geradezu die Verwandtschaft zwischen Philosophie Kants und Judentum.