

# ヘルマン・コーヘンの宗教哲学における「共同人」

—『純粹意志の倫理学』との関連性を顧慮して—

松 井 富美男

【キーワード】ユダヤ教、カント、共苦、共同性、隣人愛

## 1. はじめに

日本でのヘルマン・コーヘン研究は、過去を見渡しても数えるほどしかない。そのなかで注目されるのは、和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』<sup>1)</sup>と高坂正顕の『新カント学派』<sup>2)</sup>の二書である。これらの書物はその一部分を、コーヘンの独自体系の一つである『純粹意志の倫理学』<sup>3)</sup>の概説に当てている。ここで和辻はコーヘンが倫理学に対して「人間の学」の着想を得たことを評価しつつも、その学が「人間の概念」に終始し「人間の存在」にまで行き着いていないことに限界を見ている。また高坂は、倫理学もまた論理学と結びつき、「純粹性」の方法によって行為を産出し、「永遠」において純粹意志が成就するとする観念論の特質をよく捉えている。

だがこれらに共通するのは、〈カント的〉な文脈でのコーヘン理解であるということである。コーヘンのカント解釈は傑出しており、カント哲学への道筋は彼によって与えられたと言ってもよい。そのためにその独自体系も多分に〈カント的〉で、そのエピゴーネンでしかないというのが大方の見方である。和辻や高坂の見方もそれと大同小異である。二人がコーヘンに言及できたのは、彼らもカント通であり、〈カント的〉な文脈でコーヘンを読み解くことができたからである。しかしこのようなコーヘン理解は明らかに偏っている。それは、〈カント的〉なものと共に、その根本思想を担う〈ユダヤ的〉なものの記述を意図的に避けているからである。それとも、この部分はあまりにも難解なために意味不明なものとして処理せざるをえなかったのかもしれない。いずれにしても、この部分が無視される場合、コーヘン倫理学の半分しか理解することができない。これがわが国の戦前までのコーヘン倫理学研究の趨勢である。

皮肉なことに、カント主義者としてのコーヘン崇拝は戦後影を潜め、今日のカント研究者は彼を一顧だにしない。裏返して言えば、彼らはコーヘンの強力な呪縛から解き放たれて自由にカントが読めるようになったということだ。コーヘン的なカント読みを歴史舞台から引きずりおろしたのは、ニコライ・ハルトマン、ハイデガー、マックス・シェーラー、ハイムゼートらドイツ哲学界の重鎮たちである。彼らはカントをユダヤ文化からドイツ文化に取り戻すべく総力をあげてコーヘン批判に当たり、攻撃の手を最後まで緩めることがなかった。その甲斐あって今日のカン

ト研究をリードすることに成功し、片やコーヘンは忘れられた思想家になった。

コーヘンが再び脚光を浴びるようになったのは、カント主義者としてではなくユダヤ哲学者としてである。今日のユダヤ教学研究者は、たいていヘルマン・コーヘンの名前を知っているが、カント主義者としての彼の活動内容を熟知しているわけではない。コーヘンの名前を彼らの間で知らしめたのは、晩年の遺作『ユダヤ教の源泉からの理性の宗教』<sup>4)</sup>である。

カール・レーヴィットは、「ヘルマン・コーヘンの宗教哲学における理性哲学と啓示宗教」と題する論文の冒頭で次のように述べている。「コーヘンの最後の大作一彼はまだ自分で部分的に校正していた一は、死後の翌年の1919年に現れた。それは宗教哲学的な、特にユダヤ的な著作で、おそらくコーヘンのカント解釈や、『純粹認識の論理学』『純粹意志の倫理学』『純粹感情の美学』という彼の独自体系よりも長持ちする著作である。なぜなら、それはまったく自己自身に、すなわちカントとプラトンによって、少なからず旧約聖書とタルムードとマイモニデスによって刻印されたユダヤ教の自己自身に依拠するからだ」<sup>5)</sup>と。コーヘンと言えば、カント解釈で一大金字塔を打ち立てた新カント学派の巨星との評価が一般的である。しかしレーヴィットは、『理性の宗教』を他のどの著作よりも重要だと評する。この批評は往年のカント研究者にはさぞかし奇異に感じるであろう。<sup>6)</sup>

しかしコーヘンを〈ユダヤ的〉な文脈の中に据えるとき、『理性の宗教』がその中心的位置を占めるのは間違いないとしても、これとそれ以前の『純粹意志の倫理学』との関連性はどうか。和辻や高坂のように、『純粹意志の倫理学』を『カントの倫理学の基礎づけ』(1877<sup>1</sup>,1910<sup>2</sup>)の延長上に据えて〈カント的〉な文脈で捉える場合には『理性の宗教』との関連性は認めがたい。しかし〈ユダヤ的〉な文脈で捉え直してみると、二書の関連性がはっきりと認められる。レオ・シュトラウスは既にそのことを見抜いている。彼は、『理性の宗教』をユダヤ教的一哲学的な著作として特徴づける際に、コーヘンが『理性の宗教』の一神教的な神と永遠のメシア思想を『純粹意志の倫理学』の中に移し入れ、倫理学の神と宗教特有の神の区別を明確にしていることを指摘している。<sup>7)</sup>この指摘は重要である。もしそうであれば、『純粹意志の倫理学』は〈カント的〉なものと〈ユダヤ的〉なものを融合させた、コーヘンにしてみれば最も重要な著作であることになる。本稿はこのような観点から『純粹意志の倫理学』との関連性を顧慮しながら「共同人 Mitmensch」<sup>8)</sup>の概念を中心に『理性の宗教』を読み解き、その意義を明らかにする。

## 2. 「共同人」と隣人

『理性の宗教』の第8章は「共同人としての人間」について論じている。コーヘンは倫理学を「人間の学 Lehre vom Menschen」と呼ぶが、その担い手である人間は、個別性、多数性、総体性のカテゴリーからなる。ここでも「純粹性」の起源を論理学に置く『純粹意志の倫理学』の方法が採用される。カントは倫理学の基礎づけに際して、人間からではなく理性から出発し、理性の

純化によって道徳原理を見いだした。ここでは人間は「理性的存在者」や「道徳的存在者」として規定され、その神聖さのゆえに道徳と宗教の橋渡しを可能にした。しかしこれは抽象的な人間であって、歴史的経験を有する現実の人間ではない。かかる人間は、多数性としての集団を通じて現れる。集団は個別的な存在（Einzelwesen）によって構成され、それらが相互に結びつくことで成り立つ。その意味で集団の単位は個別的な存在である。だがこの結合によって集団が成り立つとしても、集団は真の統一ではない。この集団が高次の統一を得るとき総体性としての人間が出現する。それが人類である。だから人間概念は個別性、多数性、総体性からなり、それぞれにおいて統一の問題が存在する。

そこでコーヘンは「多数性の統一」の観点から集団を形成する個別的な存在としての人間に着目する。ここで引き合いにされる人間とは、「一列の要素」としての「人の傍にいる人、すなわち隣人<sup>9)</sup>」である（RV.132）。例えば「汝の隣人を愛せよ」<sup>10)</sup> というときの隣人も本来この意味である。しかし「隣人そのものは全然共同人ではない」（RV.132）と言われる。もしそうであれば隣人と「共同人」はいかに異なるのか。コーヘンは次のように言う。「もし隣人と共同人のこの区別が宗教によって問題にされないなら、宗教が理性にあずかることにはいかなる価値があるのか」（RV.132）と。このように宗教は隣人と「共同人」の区別を必要とする。隣人は歴史的に形成された経験的概念であるが、「共同人」は宗教的概念である。

コーヘンは、隣人と「共同人」の違いを具体的に示すために、ノアの方舟を引き合いに出す。神が大洪水によって地の生き物を絶滅させる決心をしたのは、悪人を創造したことを悔いたからである（創6:13）。だが神は全人類の絶滅を意図したものの、ノアの家族がこの世で唯一の義人であることを認めて、彼らを例外扱いする（創7:1）。こうしてノアは、神との契約に従って方舟を用意し、家族と生き物を同乗させた。コーヘンは、ここで神の意図が「挫折」し「修正」されたことに注目し、「正しさは人間たちの中で完全に消失したわけではなく、人間の中で保持されなければならない。それゆえ人類を絶滅させることができない」と述べる（Vgl.RV.136）。また、すべての肉なる者を二度と大洪水で滅ぼさないとした「永遠の契約」（創9:11）にも留意し、ここから悪を残しつつも善を選択することの重要性を指摘して、この根底に正義の思想があると述べる。

この思想は、第18章のアブラハムと神の対話においていっそう深化する。アブラハムが悪人と一緒に義人も滅ぼすつもりかと詰問したのに対して、神は少数の義人のために万人を救すと答えている（創18:23ff）。コーヘンはここから「アブラハムが「大地のあらゆる民」にもたらす祝福が法と正義に基づいている」（RV.138）ことがわかるという。こうして神が「全地を裁く」神として特徴づけられ、「共同人」の規定が露わになる。すなわち、この神を前提にすることで、土着民と異邦人との、約束された民と地のあらゆる民との、結合が可能になり「共同人」が準備されたとみる。

この背景にラビ・アキバとベン・アザイとのタルムード論争がある。人間平等の根拠を、前者は「汝自身と同様に隣人を愛せよ」という命題に、後者は「神は自らに似せて人間を造った」という命題に置く。この対立を受けてコーヘンは、どちらの立場が他者を「共同人」に変えられるかと問い、ベン・アザイ説のほうが普遍的だとして支持する。すなわち、コーヘンは人間が「神の似姿」を持つ点に「共同人」の根拠を見いだす。

ところでノアの系譜とアブラハムの系譜は同一ではない。一般にイスラエル人の祖として崇められるのはアブラハムである。マタイ伝ではアブラハムからダビデ、ソロモンを経てイエスに至る系譜がだらだらと述べられるが、これなどは最たる例である。アブラハムの系譜には民族宗教としてのユダヤ教の性格を際立たせる狙いがある。これに対してノアの系譜においては、イスラエル人であるよりも前に人類であることが強調される。なぜなら神から生き残ることを許された者は、義人であって、イスラエル人とは限らないからである。この義人は後にイスラエル人も含むが、ノア時代には共通に神の似姿を有する人間であった。だからコーヘンは次のように言う。「イスラエル人は、アブラハムの息子であるよりも前にノアの息子である。そしてアブラハムの息子であっても、彼への祝福は地のあらゆる民への祝福によって制限される。しかしイスラエル人は、アブラハムやノアの息子となるかなり前に、すべての人間と同様に神を象った被造物である」(RV.139)と。

コーヘンは、ここでユダヤ教を人類宗教として捉え直すことに全神経を注ぐ。ノアの方舟はまさにその転機となる。彼は一神教の源泉をノア時代に見だし、この時期はイスラエル人も非イスラエル人も「共同」であって、神の正義は彼らに共通に及んだとする。これが一神教の真の意味である。一神教は偶像崇拜を固く禁じて、異教徒を排除しない。コーヘンは、列王紀上(8:41ff)やイザヤ書(56:6f.)の言説をもとに、いかにユダヤ教が「地のすべての民」に開かれた宗教であったかを明らかにして、「外国人は祈りの共通によって共同人となった」(RV.140)と主張する。

### 3. 隣人愛の根拠

ここで確認すべきことは、「外国人」と「異邦人」の区別である。<sup>11)</sup>これらは言葉の上で異なるものの、同一の概念である。<sup>12)</sup>だから件の個所も「異邦人は祈りの共通によって共同人となった」というように理解できる。重要なことは、「共同人」が「仲間 Genosse」や「同人種のひと Volksgenosse」にではなく、むしろ外国人を意味する「ノークリー Nokri」に引きつけて解釈されていることである。先述のように、一神教はイスラエル人と非イスラエル人とを区別せずに、共通の「祈り」によって彼らを平等に扱った。一神教にとって忌むべきものは偶像崇拜である。コーヘンはその根拠として出エジプト記(12:49)を挙げ、「土着民との区別は寄留者にはない。法は土地に住んでいても、そこにずっと留まらない万人に均一でなければならない。…法は人間の定め起源を持たず、神に由来する。それゆえ神は、異邦人が唯一神を知らなくても、土地

法への関与を認める」(RV.141)と云う。こうして彼は「人間性」や「他者」の起源を神の法に見だし、「タルムードの時代に異邦寄留者 (Fremdling-Beisatz) からノアの息子が生じた」(ibid.)とする。<sup>13)</sup>

コーヘンはこの解釈をマイモニデスに負っている。マイモニデスは「ノアの子孫 Noachide」という奇妙な概念を提出して、異邦人は最初からノアの子孫であり、彼らに与えられた七つの法は全人類のための普遍的な規則だったとする。これは「ノア法」とも称される。この中身は、偶像崇拜・殺人・窃盗・近親相姦・神の冒瀆・生きものの肉を食すことへの禁止と、裁判所要件である。これらは、偶像崇拜と冒瀆を除けば、一般に通用する道徳的規則からなる。コーヘンはこの点を捉えて「ノアの子孫の概念は自然法を基礎づけて」(RV.142) おり、「共同人」としての「ノアの子孫に要求されるのは道徳性の命令だけだ」(RV.143)と指摘する。裏返して言えば、ユダヤ神への信仰強要はここには含まれない。ユダヤ神への信仰は、飽くまでも「自己の良心に従って行動する権利 Gewissensfreiheit」に基づかなければならないとされる。だからこの権利に欠ける奴隷や未熟な子どもは、ノアの子孫であってもイスラエル人ではないことになる。こうしてコーヘンは、申命記に依拠することで「異邦人＝ノアの子孫＝世界の民の敬虔者」という定式を妥当なものとして支持する。

この定式に従えば、最初に異邦人が存在し、その中からノアの子孫が現れ、さらにユダヤ神を信じるイスラエル人が現れたことになる。もしこのとおりであれば、隣人愛はどのように位置づけられるか。しかしその前に問題となるのは「隣人」の概念である。もしこれが「同人種のひと」を指すならば、異邦人は隣人から除外されなければならない。しかしコーヘンはそのようには解さず、「共同人としての異邦人も唯一神や人間の創造者から生じた」(RV.144)とみる。すなわち、異邦人と隣人の間には排他関係ではなく、連関が成り立つとみる。そして法的観点から「異邦人を愛せよという普遍的な命令は理解される」(RV.148)として、この裏づけのために「外国人法 Fremden-Gesetzgebung」を検討する。

この原則は、「永遠者、汝らの神」の前では、土着民も異邦人も同一の掟に従うというものだ(民15:15f. / レビ24:22参照)。ここで注意すべきことは、異邦人の掟が一神教から導出され、しかも「汝らの神」と呼びかけることで一神教が表現されることである。コーヘンはこの点を捉えて「甚だ示唆的だ」と評する(RV.145)。そして申命記にも「人とその兄弟と異邦人の間で正しく裁かなければならない」(1:16)、「汝は異邦人や孤児の裁きを曲げてはならない、寡婦の着物を質に取ってはならない」(24:17)とあるので、神は「共同人」としての異邦人を孤児や寡婦、あるいは兄弟や土着民と同じように愛するとしている。確かに「目には目を、歯には歯を」という掟は異邦人にも当てはめられた。彼らは、土着民とまったく同様に、負債土着民を奴隷にすることも、逃れの町(Freistadt)で自由を獲得することも、不注意による罪<sup>14)</sup>を免れることも、土地を平等に分配されることも許された。<sup>15)</sup>ここから異邦人への権利保障が古代イスラエルでかなり進んで

いたことが伺える。

以上のように、キリスト教の言う隣人愛の源泉が既にユダヤ教に見いだされることがわかる。例えばイエスは、隣人とは誰かと尋ねられて「親切なサマリア人」の譬え話を挙げている（ルカ10:30）。ここでは気の毒な被害者をやり過ごした祭司やレビ人と、その被害者に親切にしたサマリア人とが比較され、後者が隣人だとされる。このように同胞であるか異邦人であるかに関係なく、誰に対してもアガペーを実践できる人が隣人である。これに対してコーヘンがノアの方舟から引き出す「共同人」は、隣人よりも広義な概念である。そしてそれは、同胞であるか異邦人であるかに関係なく、七つの掟を守るすべての民を含むとされる。もとよりこの指摘によって、キリスト教の隣人愛の価値がいささかも損なわるわけではない。重要なことは、愛が向けられる対象が隣人よりも「共同人」がより原初的だということである。この点をここで確認しておくことは無駄ではない。それはまさに理性宗教の「源泉」を辿ることになるからだ。

#### 4. 預言者主義

異邦人への愛を法によって保障するためには国家の介在が必要である。古代イスラエルは神政国家であったが、宗教はこの国家を通じて宗教の道徳性を実現しようとした。居住者や土着民だけでなく異邦人もその対象であった。なぜなら居住者や土着民と同様に異邦人も「共同人」であったからだ。そして「共同人」における貧富差は「最も困難な問題」とされた。当時貧困は、異邦人だけでなく土着民の間でも蔓延しており、「共同人」における人間問題であった（Vgl. RV.149）。だからコーヘンは、「居住者や土着民における法的な、それゆえ政治的な状態も、預言者の干渉を招いたに違いない」（RV.149）と推測する。つまり、貧困は預言者にとって由々しき宗教問題だったのである。

では、なぜ神は人間の間にこのような貧富差をもたらしたのか。これは厄介な問題であるが、コーヘンはそうは受けとらない。彼によれば、人間間の差別は経済的なものだけでなく、精神的なものや美的なものにおいても広く見られ、経済的差別だけが深刻なわけでもなく、あらゆる差別は宗教的自覚によって克服可能だとされる。彼はそれを説明するために、カインとアベルの物語を引き合いに出す。

一般に兄弟殺しは神が二人の貢物を差別したことに起因すると言われる（創4:4f.）。しかしコーヘンは、この神話で問題とすべきは、神の差別的な扱いではなく、弟に対するアベルの妬みであると言う。すなわち、この神話は妬みが人殺しの動機となることを禁じており、それゆえ「異議は神に向けられるが、妬みは人間に、むしろ二人の人間に、すなわち自分自身と他者に向けられる」（RV.150）と言う。神と人間の関係は曖昧なままであるが、人間と人間の関係がここで先鋭化する。この物語は、神がもたらした人間間の差別を人間自身が矯正してはならないことを教えている。なぜなら「人間の行う正義は部分的な仕事であり、神においてのみ正義が求められる」

(RV.151) からだ。

そうなると善悪の起源は何か。人間が神の差別ゆえに他者を妬むようになったとしても、その原因を神に帰してはならない。なぜなら神の英知は計り知れないし、神は善悪の対象ではないからだ。「善悪の区別は純粹に人間的な区別として生じる」(ibid.)。だから善悪の区別は神の問題ではなく、まさに人間の問題である。でも現実はどうか。義人が不幸であったり、悪人が幸福であったりする。これは明らかに宗教上の根本矛盾ではないか。しかしこうした矛盾は、コーヘンによると「よい gut」と「快い wohl」との、「悪い schlecht」と「不快な übel」との、「悪人 der Schlechte」と「罪人 der Bäsewicht」との、「善人 der Gute」と「義人 der Gerechte」との言語的混乱に起因し、人間の幸不幸は実際には把握しがたいとされる (Vgl.RV.153)。だがそれでも彼は「[個人が] 自分の快を無視しても、他者の快を無視してはならない。それゆえ彼自身が悪人の快を無視したいと思っても、善人の苦を無視してはならない」(RV.153) と言う。すなわち、悪人の幸福に寛容であっても、また自分の快苦に無頓着であっても構わないが、他者の快苦に無関心であってはならない。この観点からすると、あらゆる快苦から目を逸らすストア主義は誤りであって、宗教は結果的に預言者主義 (Prophetismus) になるとされる。

では、預言者主義とは何か。コーヘンは次のように説明する。「一神教は預言者主義において発展する。社会的・倫理的な観点から、ひょっとして一神教は発展して預言者主義になりうる。なぜなら預言者主義の独自性は、仮定された悪の独立と仮定された善の独立を結ぶことで成り立つから。預言者はこれらの分離を知らない。…それゆえ彼の関心は、神の世界統治と同様に政治である」(RV.154) と。<sup>16)</sup> このように預言者主義は、善悪と快苦を一緒に扱い、とりわけ苦の内に道徳的宿命を読み取り、人間の貧富差を重大な社会問題として受けとめる。しかしその際に、善悪と快苦を一緒に扱っても、快苦に基づいて善悪を判断するわけではない。善悪の判断は人間の所業ではないし、また預言者自身が善を産出するわけでもない。善の源泉は飽くまでも一神教としての神、すなわち理性宗教の内にある。預言者は神から善を教わり、それを身体問題として現実社会に反映させる。だから神政国家と深くかわり「政治がなくなるとき預言者主義は絶えなければならない」(RV.29) と言われる。

預言者主義は、道徳的なものと身体的なものを結びつける。身体的なものは、生命、健康、生活、福祉のように人間世界に深く根ざす。しかし形而上学的な苦はここから排除される。死の原因や除去についてあれこれと思案してもどうしようもない。死は運命的なものなので、倫理学の主題にふさわしくない。これに対して病気や不健康は死と異なり、解決可能な政治課題である。だから「道徳的相違に関係するのは、まさに社会的な快苦である。それゆえ、この道徳的相違に無関心であってはならないし、同様に社会的な快苦にも端的に無関心であってはならない」(RV.156) とされる。

このように預言者主義は、社会的快苦を取り組むべき課題とする。コーヘンはこの内に「誠実

な道德 wahrhafte Moral」を見てとる。預言者主義は、生命 [=生活] を死や死後と関連させるのではなく、それだけで単独に扱うので、貧困が生命 [=生活] にとって最も深刻である。なぜなら貧困は「人間の不幸 (Unglück) の中で最も代表的なもの」(ibid.) だからである。こうして貧困は、19世紀思潮と相俟って、預言者主義にとっても宗教的・哲学的な重要課題となる。

## 5. 「受苦」から「共苦」へ

神話の悲劇的英雄は、罪苦を通じて自身の主観的な(小宇宙的な)世界を拡張して人間を取り込もうとする。それは人間を天上から見くだすことに均しい。これに対して宗教は、神話的な方法から一線を画し、人間と神との相関関係(Korrelation)を通じて人間を発見し、人間の「受苦」<sup>17)</sup>を現実として受けとめる。それはどのような「受苦」か。コーヘンは次のように述べる。「受苦は人類の個人的苦難ではなく、社会的苦難である。貧困は経済的概念であって、道徳的概念ではない。罪は宗教にとってまったく別問題である。しかし万一宗教が社会的な受苦によって共同人を発見したいならば、あるいは、この発見が受苦の認識や感情への遡及に拘束されるならば、罪は一般のあらゆる関心や義務を超えてもっぱら意識の心的本性の内にそれを突きとめなければならぬ。そこで共苦が心的要素として露わになる」(RV.161)と。このように罪が「受苦」の対象となる場合、罪は個人的なものなので「社会的な受苦」となりえないし、これを通じた社会的連携も不可能である。そこで罪や死の代わりに貧困が「受苦」の対象として着目される。貧困は「人間の生の真の謎」「文化の苦難」なので「誠実な道徳性」にとっても有意義である。しかし貧困が「人類の受苦」となるためには、単なる身体的な「受苦」では駄目で、心的・精神的な「受苦」が求められる。なぜなら「身体的な受苦は個人的で主観的であるが、社会的な受苦は大多数の受苦であるだけでなく、質的にも文化の衰退を明らかにするから」(RV.159)だ。このように「受苦」は、悲劇的英雄のような個人的な次元ではなく、社会的な次元で捉え直される。そして「社会的な受苦」としての貧困を通じて、個別的存在としての隣人は「共同人」に変わるのである(Vgl. RV.159)。

この「共同人」は「共同性 Gemeinschaft」<sup>18)</sup>とも密接に関連する。コーヘンは次のように説明する。「共同性は交互作用(Wechselwirkung)である。交互作用において共同性が遂行され実現される。私の意識の中で私の洞察や認識の対象となる受苦と、私の意識の他の部分や活動との、交互作用はどのように現れるか。共同性や共同人は、受苦が未解決な社会問題とする問題である。この解決は、交互作用がどのように現れるかにかかっている」(RV.159)と。すなわち、「共同性」とは私と他者が別々でありながら相互に結びつく地盤である。コーヘンはこの概念を、ほかならぬカントから取ってきている。カントによれば、この語源は *communio* [共同、交わり、提携など] と *commercium* [交換、往来、商業など] の二とおりだとされる(Vgl. KrV.B.260)。理論哲学でこの語がカテゴリーや原則として使用されるときには後者の意味である。「共同性」は、「実



「人間の交互作用」として「同時的存在」の可能性のために前提にされる。

カントは、二つの実体が同時に存在するためには、それぞれの実体が相互に影響しなければならないとして、ライプニッツの「窓なき单子」を批判した。この場合の「共同性」は力学的な意味であるが、これによって空間的な意味も可能になる。AとBが同時に存在するということは、AがBの原因で、BがAの結果でもあり、逆にBがAの原因で、AがBの結果でもあるということだ。あるいはAをBの場所に、BをAの場所に入れ替えても、成り立つということだ。「共同性」はこのような交互関係を意味する。またカントは、この概念を人間関係にも適用する。例えば『人間学』に「私が考える者として、私の存在以外にさらに、私と共同する (mit mir in Gemeinschaft stehend) 他の存在者全体 (世界と呼ばれる) の存在を想定すべき理由があるかどうかを端的に問われるなら、かかる問いは人間学的ではなく形而上学的である」(VII.130)とある。この文は利己主義に言及した個所に見られる。カントはここで他者の独立性を否定する、ないしは、自己の内に全世界を把握する利己主義に対して、自分を一個の世界市民に見たてる世界市民主義を対比させている。この世界市民主義を可能にしているのが「共同性」の概念である。

コーヘンも世界市民主義をユダヤ教から汲みとり、ここから自他共同の基盤を探し求める。それが「共苦」である。「共苦」は、古代ギリシアでは、恐怖と結びつく悲劇的要因であった。ストア学派は「共苦」を見捨てて、それに囚われない賢者を理想化した。しかし賢者は他者の「受苦」を理解できないので他者発見に役立たない。同様の批判はスピノザにも向けられる。スピノザは「共苦」を妬みと同一の源泉から生じるとみた。しかしコーヘンはこれに異議を唱え、妬みは他者への過剰評価から生じるので「共苦」とは源泉を異にすると主張する。そしてスピノザが「共苦」の特有な社会的機能を見落として、「賢明さ」だけを主唱したのは誤りだとする。

ところで既に見たように、身体的な「受苦」においては、自他の「共同性」は成り立たない。「私が他者と一緒苦しんでいると想像しても、この他者は他者ではないし、私の知性の幻想によって他者として現れるのは、どこまでも私自身である」(RV.20)、あるいは「私はいつだって私自身であり、私はいかに多くの人間を見ていると思っても、彼らはみな私自身である」(RV.164)。このような不可知論を教えたのはショーペンハウアーである。コーヘンは、ショーペンハウアーが「受苦」の内に生の本質を見いだしたことを評価しつつも、彼が「受苦」の根源を理論的に追求して意志の形而上学に陥ったことを問題だとする。この意志は「物自体」なので、その「使者」としての「共苦」も「物自体」でありうる。もしそうであれば、「共苦」は他者発見の手助けになりえない。そこでコーヘンは、「純粹意志の要因」「道徳的意識の梃子」としての「共苦」の能動性に着目し、この内に「共同人」が解放する「道徳的世界の根本力」すなわち「共同人の鍵」を見てとる (Vgl.RV.165)。

『純粹意志の倫理学』の考え方がここでも貫かれている。コーヘンは純粹意志の産出のために理性と共に、動力としての情動 (Affekt) を重視する。倫理学においても善の認識は欠かせない

が、これを実践するために情動も必要である。コーヘンは、「共苦」を取り上げるに当たって、情熱の身体的機能ではなく、情動の社会的機能に注目する。<sup>19)</sup> なぜならば情動を介して「共苦」を純粹意志の中心点に据えるとき「共苦と共同人の連関」が生じるからである。それゆえ「共苦」が「共同人」の発見にとっていかに重要であるかがわかる。「共苦」の重要性は、貧困を個人の問題としてではなく、人類文化の問題として捉え直すところにある。ここでは苦しんでいる者が、同胞であろうと、異邦人であろうと、問題にはならない。誰もが共通の人間であることが重要である。かくしてコーヘンは「貧困を前にして罪を問うても何の意味もない」(RV.166)、「貧困は人類の普遍的な受苦である」(RV.167)と言う。

## 6. 私の発見

「共同人」が「共苦」を通じて発見されるとしても、私が存在しているかどうかは未定である。「受苦」は「私自身への受動的な反作用」なので、確かに私を前提にする。しかし「共苦」は「受苦」とは異なり能動性を有し、ここにおいて「共同人」が出現する。この「共同人」は、私の個別性が解消する「終点」でもあるし、「人間」を発見するための概念でもある。そうなると、私はどこに位置づけられるのか。私の居場所はどこにもないように思える。こうした幻想は「共同人」を隣人として捉えることから生じる。「共同人」は人間概念として私と他者の両方を含むので、私の初めにも終わりにも関与することができない。<sup>20)</sup> そのために私の問題はコーヘン倫理学では最後に現れることになる。

さて、純粹意志の倫理学は「人間の学」でなければならなかった。かかる人間は今や一つに「理性的存在者」として、もう一つに「共同人」として規定される。前者は道徳法則にかかわる抽象的な人間であり、後者は神の定めと律法に従う個人である。だから人間を個人に変える契機は律法である。「共同人」は私と汝の相関関係を表すが、ここにおける私や汝は多数性や総体性の一部としての個別的な存在である (Vgl.RV.193)。だから「共同人」に含まれる私は、神の律法や意志の自由に対して責任を負う個人ではない。それゆえ「共同人」の発見後、この個人をいかに産出するのかが問われてくる。

コーヘンは次のように言う。「倫理学は、さしあたり個性一般から人間の自我を救い、より高い頂きからこの個性を、より高いだけでなく、より純化した形で人間の自我に返す。人間の自我は倫理学において人類の自我となる。そして人類においてはじめて人間の主観を倫理的に保証しうる真の客観化がなされる。人間が自己自身をこのように客観化できなければ、つまり人間が経験の曖昧さに囚われる限り、倫理学がその根本方法に従って課題とする純粹性は実現されない。その場合人間は感性的個人にすぎず、そのものは全然歴史的個人ではない。人間が歴史的個人となるのは、歴史的方法的手段が人間の概念に即して遂行される場合だけだ。」(RV.15) と。

ここでも「人間の学」としてのコーヘン倫理学の立場が端的に見てとれる。われわれが通常人

間の個性と呼ぶものは「経験の曖昧さに囚われた」単なる「感性的個人」にすぎない。コーヘンが求める個性は、このような経験的次元のものではない。この個性は一旦破棄されなければならない。純粹意志の倫理学は「純粹性」の方法の上からこれを要求する。こうして「人間の自我」は一旦「人類の自我」へと高められ、「共同人」として他者と結びつくことで再び個性を獲得する。その個性は、「感性的個人」とは異なり「人類の担い手」としての「歴史的個人」である。

つまり、倫理学は人間の個性を人類において基礎づけるのである。ここでの個性は「理念の個人 Individuum der Idee」である。コーヘンはこの概念について『純粹意志の倫理学』で次のように説明する。「個人は制度や理念の中に立ち入らない。なぜなら理念と、同様に制度は、その普遍性において最大の個性をはるかに凌ぐからだ。それにもかかわらず、理念が制度において実現されなければならないのと同様に、理念は個人においても表され生み出されなければならない。そしてここから最終的に、個人が理念の個人にほかならないことが明らかになる」(ErW.40)と。このように「理念の個人」とは、理念の普遍性を具現化する個人を意味する。「歴史的個人」とはそのような個的な人間である。

こうして個人は、国家に媒介された人類において個性を育む。だが個人が「人類の担い手」となるとき、国家とは別に、私と人類を「仲介」するものが必要になると言う。それは彼やそれではなく汝である。なぜなら彼やそれは私の化身にすぎないからである。だとすれば汝も同様に私の化身ではないのか。この疑問に対してコーヘンは次のように答える。「これは逆で、汝こそが、汝の発見こそが、私自身を私の自我へと、私の自我の道徳的認識へともたらすことができる」(RV.17)と。コーヘンによれば、倫理学が「人類史における人間」を問題とする限り、人間の多数性やその分類を取り上げなければならないが、その課題は総体性において解決される。だから最初に人類があり、そこから汝が、さらに我が発見されることになる。この順序関係は逆ではない。では、汝から私を発見することにどのような意義があるのか。

倫理学と宗教はそれぞれに独自領域を有する。しかしこれらは密接に関連する。宗教は貧困を社会問題として捉え、国家を通じてその解決を図る。このような現実化路線を打ち出したのは預言者である。しかしこの方法でもってすべての受苦が解決されるわけではない。受苦のなかには個人に端を発するものもある。確かに貧困を原因とする罪苦は、他者との「共同性」を通じて社会問題化される。しかし故意による悪への罪苦は、社会問題化することも無視することもできないし、また私が他者の肩代わりをすることもできない。そうすれば「共苦」も無意義となるのか。ここに宗教上の難問が潜むことになる。

そこでコーヘンは次のように言う。「エゼキエルは個々人の神を宗教に伝えた。そして汝と私の問題が今新たに始まる。さしあたり道徳性にとって危険に思えるのは、汝が罪の兆しを持つことである。この場合罪の鏡像、すなわち鏡が自己認識の手段として現れる。私は私自身において罪を知るようになる。他者が罪を犯しているかどうかはどうでもよい。それよりも私自身が最も

内的な本質においてどのぐらい罪に囚われているかが重要だ。私は自分の受苦に感傷的になるよりも私の道徳的脆さに敏感になるべきだ」(RV.25)と。このように個人の観点が「共苦」を通じてユダヤ教に新たに導入される。その転機となるのがエゼキエル書である。これによりイスラエル崩壊原因が運命ではなく、個々のユダヤ教徒の罪であることが明らかにされる。コーヘンはエゼキエル書をそのように解釈する。

いずれにしても、私の発見の転機となるのは他者の罪苦である。他者の罪苦を通じて私は他者と同じように罪を犯しうる私自身の脆さを自覚するのである。だから私は「人間的脆さの原型」であって、「どの人の邪悪も私自身の邪悪ほど深くかつ明晰ではない」(RV.26)と言われる。人間は脆弱なゆえに罪を犯すが、神はその責任をとらない。しかしそれよりも重要なことは、魂に罪が潜むことで私が発見されることである。こうして私の発見後、私と神との間で相関関係が成り立つ。すなわち、私の罪を神が赦すことで私と神との間で和解が成り立つとされる。

その際に注意すべきことは、ここでの神が赦しの神で、律法も永遠法(=ノア法)であるということである。既に見たように、ノアの方舟神話において神は人間の罪ゆえに二度と大洪水を起こさぬことを約した。このとき神と人類の間で交わされた契約は未来永劫に妥当する永遠法である。エゼキエル書の作者は、故国イスラエルの滅亡は個々の人間の罪ゆえだと訴えたが、だからといって彼らは絶滅させられるのではなく、むしろ悔い改めによって救済される可能性があることを執拗に説いた。コーヘンが注目するのはこの点である。ここでの人間が隣人であれば、人間と神の相関関係は成り立たない。少なくとも理性宗教の可能性は否定される。「共同人」は、基本的に人間と人間の相関関係を表している。しかし「共同人」の一部が悔い改めることで神への道が開かれ、個人と神の相関関係が可能になる。このように人間が真に個性を獲得するためには神との邂逅が不可欠である。それゆえ「共同人」は、人間と人間の、そして人間と神の相関関係を可能にする媒概念でもあるのだ。

## 7. まとめにかえて

このように見てくると、ユダヤ教とキリスト教の親近性がいっそう明らかになる。西洋思想史の伝統に従えば、ユダヤ教は律法主義、キリスト教は愛というように対比されるのが普通である。しかしこの構図は案外意図的なものなのかもしれない。ユダヤ教よりもキリスト教が優れ、いっそう進化しているというレッテル貼りに協力し、西洋社会に固定観念を植え付けたのはスピノザである。またスピノザ説を真に受けてユダヤ教批判を展開したのはカントである。ユダヤ教復興運動は、そうした行き過ぎたユダヤ教観を是正するだけでなく、西洋近代化を推進したのはむしろユダヤ教だとして、自己価値の引き上げを図った。コーヘンはその中心人物であった。彼のユダヤ教学は内外から様々な批判を受けたが、その評価ではみな一致する。

そしてなによりも重要なことであるが、彼が「共同人」の発掘に心血を注いだのは、キリスト

教徒もユダヤ教徒も本来「共同人」であって、古代イスラエルの「異邦寄留者」のように共生可能なことを訴えたかったからであろう。キリスト教社会がコーヘン没後反ユダヤ主義を加速化させたことと、シオニストが非イスラエル人の被差別化を推進したこととは同根である。これらは共に誤りだというのが、自由主義的なユダヤ人コーヘンの根本メッセージである。

## 注

- 1) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』（『和辻哲郎全集 第9巻』岩波書店 1963年）60-73頁（第1章〈8〉コーヘンにおける人間の概念の学）参照。
- 2) 高坂正顕『新カント学派』弘文堂 1940年 187-208頁（第2章第3節 純粹意志の倫理学）参照。
- 3) Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, George Olms Verlag, Hildesheim 1981<sup>2</sup>. 以後本書からの引用等は「ErW.」と略記して頁数と共に本文中に表示する。
- 4) Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Oustav fock O. m. b. H., Leipzig 1919. 以後書名を『理性の宗教』と略記し、また原文からの引用等も「RV.」と略記して頁数と共に本文中に表示する。
- 5) Karl Löwith, „Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie“, in: *Sämtliche Schriften, Vol. 3*, B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1985, S.349.
- 6) この論文の基は、1968年のマールブルク大学におけるコーヘン没後50周年講演である。この時期のカント研究の趨勢は存在論的研究や歴史的研究であり、新カント学派の体系的研究は既に過去の遺物と化している。彼はマールブルク大学で大学教員資格論文『共同人の役割における個人』（1928）を上梓し、1934年まで同大私講師に留まり、その後ナチスからの迫害を免れて日本とアメリカに亡命した。コーヘンは19世紀思潮に、レーヴィットは20世紀思潮にそれぞれ軸足を置き、立場といい、表現法といい、両者はまったく異なる。しかしユダヤ教学に関しては、レーヴィットはコーヘンに親近的でもある。こうした評価の変化は、ナチス体験以後ハイデガーへの評価が一転したのと対照的である。
- 7) Vgl. Leo Strauss, Introductory Essays, in: *Hermann Cohen, Religion of Reason*, Atlanta: Scholars Press 1995, xxiii.
- 8) コーヘンは「共同人 Mitmensch」と「隣人 Nebenmensch」を区別する。前者は私と他者との未分化な状態を表し、後者は私から見た他者を表す。両者は Mensch という共通の語幹を有し、前綴りを異にする。それゆえ前綴りの意味を活かせば、前者は「共にいる人間」や「一緒にいる人間」、後者は「傍にいる人間」や「横にいる人間」といった意味になる。しかしこの訳語では、とりわけ Mitmensch に関しては、誤解を与えるだけで適訳とは言えない。そのほ

- かに、「共人間」「共同人間」「他者と共に生きる者」「同時代人」「連帯的人間」「同胞」「仲間」「世界の同胞」「同僚」「人間仲間」「共同存在」などの訳語もあるが、どれも十分ではない。この意味で不満が残るが、本稿では Mitmensch に「共同人」の訳語をあてる。
- 9) 一般に「隣人」の原語は Nachbar である。これは「近くに住む人」や「家が近くにある人」のように空間的なイメージである。これに対して、Nebemensch は数学の数列のように、個々の項が順に連なっているというイメージである。コーヘンは隣人を後者のイメージで捉え、「経験的」で「知覚に晒される」と言う。なお、本稿では Nachbar と Nebemensch を区別せずに、どちらにも「隣人」の訳語をあてる。
- 10) マタイ福音書22章39節参照。以後、『聖書』からの引用等は「マタイ22:39」のように略記して本文中に表示する。
- 11) 「外国人」は Ausländer の、「異邦人」は Fremdling の訳語である。
- 12) これまで文語訳聖書も口語訳聖書も、独訳の Fremdling や英訳の someone of another country に対応する邦訳を「異邦人」としてきたが、新共同訳聖書は「外国人」に改めている。
- 13) 聖書では「異邦人」と「寄留者」が同義に扱われ、両者の間に区別がないように見える。この点に関してコーヘンもさほど注視していないが、両者は歴史的に見ても、社会的に見ても厳密に区別される。このことを指摘したのはマックス・ヴェーバーである。彼は『古代ユダヤ教』の第1部で「ノークリー Nokri」と「ゲール Ger」の違いに触れている。詳しくはそちらに譲るが、ヴェーバーによると「ゲール」は半遊牧民の一半定住農民的な寄留者で、安息日の遵守を求められた。そしてイスラエル人の儀礼的諸規定は適用されず、残株使用権、休閑地牧場使用権、移動通行権が認められたとされる。Vgl. Max Weber, *Das antike Judentum: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, Verlag v. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921, S.34-S.76.
- 14) ヘブライ語の「ジェガガー Schegagah」を指す。
- 15) 異邦人は、割礼 (Beschneigung) や死んだものを食さないという掟には従わなかった。古代イスラエルがこの人々にも寛容であったことがここから伺われる。
- 16) 『純粹意志の倫理学』でも預言者主義が取り上げられている。例えば「近代にイスラエルの預言者たちがとる典型的な歴史的な性格が発見された。『彼は汝に、オー人間よ！何がよいかと語った』。この格言は預言者主義の標語である」、「預言者主義は善を宗教の内容とする」(ErW.53) など。
- 17) 原語は Leid である。動詞の leiden には、Not leiden [窮乏に悩む]、Schmerzen leiden [痛い思いをする]、Schaden leiden [損なわれる] のように、「受ける」や「被る」といった意味がある。この名詞が Leid である。これは一般に「苦しみ」と訳されるが、その原義は何らかの原因で結果として苦しみを受けとることである。それゆえ Leid の訳語を「苦しみ」とする

よりも「受苦」とするほうが、原義をより精確に伝えている。本稿では Leid に「受苦」、Mitleid に「共苦」の訳語をあてる。

- 18) 「共同人」は Mitmensch、「受苦」は Mitleid で、どちらも mit という前綴りを持つ。この mit には「共に」とか「一緒に」とかいった意味があるが、Gemeinschaft はその意味を共有する。Gemeinschaft は社会科学では一般に「共同体」と訳されるが、本稿ではその点を鑑みて「共同性」と訳しておく。
- 19) 情動の道徳的推進力は、ヘーゲルが「世界のどんな偉大なことも情熱なくしては成就されなかった」(G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Reclam, Stuttgart 1961, S.66.) と言うときの情熱 (Leidenschaft) にも類似する。しかし、もちろんこれと同一ではない。ヘーゲルの場合には、情熱は個人の欲望と力が結集する関心と軌を一にし、他者を押しつけて自己の欲望を優先させる「人間の活動」を意味する (Vgl. *ibid.* S.67)。しかしコーヘンの場合には、情動は「一時的ではあるが激しい気分」であるのに対して、情熱は「不拔 sich festlagernd」である (Vgl. *ErW.*574)。そして情熱は、餓えや安楽、快や苦、誇りや妬みと同様に身体性に由来し、半ば反射運動のように生じるとされる。
- 20) コーヘンの「共同人」は、マルティン・ブーバーの「私-汝」にも相通じる。ブーバーも「私-汝」を提出するに当たり、これが私と汝の結合概念ではないことを強調している。Vgl. Martin Buber, *Ich und Du*, Reclam, Stuttgart 1995.

## Der „Mitmensch“ in Hermann Cohens Religionsphilosophie

mit Rücksicht auf den Zusammenhang mit „*Ethik des reinen Willens*“

Fumio MATSUI

[Stichwörter] Judentum, Kant, Mitleid, Gemeinschaft, Nächstenliebe

Hermann Cohens letztes Werk, welches „*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*“ heißt, erschien 1919, ein Jahr nach seinem Tod. Karl Löwith äußert im Kommentar zu demselben seine Meinung, daß es Cohens Kantinterpretationen und das eigene System überleben werde. Diese Meinung scheint zwar früheren Kantianern wunderbar zu sein. Cohens Religionsphilosophie wird zwar ohne Abhängigkeit von seinen anderen Werken mit „*Religion der Vernunft*“ allein neu eingeschätzt. Aber es besteht wirklich im engen Zusammenhang mit „*Ethik des reinen Willens*“, wie Leo Straus darauf hinweist. Die Absicht der vorliegenden Abhandlung ist vom diesem Gesichtspunkt aus den Begriff des „Mitmenschen“ aufzuhellen. Nach Cohen wird der „Mitmensch“ vom „Nebenmenschen“ klar unterschieden. Der erstere ist der Begriff, welcher die gegenseitige Korrelation der Menschen ausdrückt, während der letztere der Begriff eines Anderen ist, der vom Ich ausgemacht wird. Das Christentum hat ohne diese Unterscheidung die Nächstenliebe missioniert. Cohen macht aufgrund der Arche Noah es klar, daß der erstere vor dem letzteren vorhergegangen ist. Und er entwickelt seinen eigenen Gedanken des „Mitmenschen“ wie Martin Bubers „Ich-Du“. Es gibt zuerst irgendeines „Mitleid“, nächst wird „Du“ entdeckt, dann erwächst „Ich-Individuum“. Solche Methode der „Reinheit“ wurde schon in „*Ethik des reinen Willens*“ aufgenommen. Mit Rücksicht auf die Begriffe der Korrelation und Gemeinschaft findet Cohen im Judentum die Quellen der vernünftigen Religion, das als Nomismus und Religion eines einzelnen Volkes charakterisiert wird. Dadurch erweist sich erst die Verwandtschaft zwischen Judentum und Christentum.