

## 神・愛・場所——ブーバーから武藤への接近の一つの試み——

水 垣 渉

### I はじめに

武藤一雄先生の晩年の思索は、聖霊論的宗教哲学の基礎づけの可能性を追及することに集中していった、と見られる。その際先生にとって一つの重要な手掛かりとなつたのが、「神は愛である」(第一ヨハネ四・八)の聖句である。

「もし西田哲学の場所的論理・述語の論理が適用されることが許されるとすれば、「神は愛である」というのは、神は『愛』<sup>1)</sup>にあります」と解されています。十字架の愛(アガペ)のいますところに、神はいますのである<sup>2)</sup>」

先生は、愛の場所論的解釈と聖霊論的解釈とが一致すると信じておられたように思われる。これが成り立つか否かに、神学にも哲学にも開かれた場を求める先生の神学的宗教哲学の全体が最終的にかかっているといつても過言ではない、とわたしは思う。しかしこの解釈について、一再ならず先生から意見を求められたにもかかわらず、わたしは全くといってよいほどお答えすることができなかつた。小論は先生にお応えしようとする一つの試みである。<sup>3)</sup>

マルティン・ブーバーは、「我と汝」において、「愛は我と汝とのあいだに存在するのである。」(sie [=Liebel] ist

zwischen Ich und Du.) と述べている。<sup>63</sup> この言葉は、武藤の「神は愛に愛しています」とどのようにかかわるであろうか。両者の関係は、武藤がこの場合に依拠している西田幾多郎が、「私と汝とがアガベにおいてある。」と述べていることを想起するならば、<sup>64</sup> いっそう近づくであろう。ここに、聖書、ブーバー、西田、武藤の四者における「神」、「愛」、「我と汝」の相互関係の問題が、「である」、「においてある」、「あいだにある」のそれぞれの意味と相互関係の問題とともに生じてくる。それゆえ、武藤の「神は愛に愛しています」は、奥深い思想的背景をもつて、根本的な思想の間の折衝のなかで提出されている、といわねばならない。しかしこの問題状況に正面から取り組むことは、わたしの能力をはるかに越える。そこで本論では、ブーバーの思想を解釈するところから武藤への接近を試み、ブーバーの「我と汝」の思想のなかに、武藤のテーゼを理解するうえで必要かつ有益であると思われる手掛かりを探りたい。したがって、紙数の大半をブーバーの解釈に費やすことになる。また、ブーバーと武藤との相違よりは合致を明らかにする方向で解釈が展開される。この方法は、神学とその本来的対象である「神」を排除することなく、しかし宗教的な意味で人間の Dasein の説明を目指すという両者共通の方法に適合しているであろう。<sup>65</sup> 宗教的な意味で人間の Dasein を問題にするとき、「神」は不可避の問題である。それゆえ、ブーバーの哲学的人間学と武藤の神学的宗教哲学とはともに、それ自体としては神学ではないが、神学を根本的に問題にするのである。<sup>66</sup> そして「神・愛・場所」は、ブーバーの哲学的人間学と武藤の神学的宗教哲学とがそれぞれ「神」への問いにおいて出会った共通の主題であり、したがって両者が出会い、触れ合う地点ともなろう。以下本論では、ブーバーにおける「始源語」(Urwort) と「基礎語」(Grundwort) (Ⅱ)、「間」と「Da» (Ⅲ) について論じたのち、最後にブーバーから見た武藤における神と愛と場所の問題を扱うことにしたい (Ⅳ)。

## II 始源語と基礎語

「我と汝」は、「世界」、「人間の態度」そして「基礎語」のそれぞれの二重性を述べる三つの文からはじまる。最初の三つの文の各テーマが三色の糸のように、三部から成る本書の各部で織り交ぜられながら、全体としては、逆の順序で展開されていく。しかし、たんに順序が逆というばかりでなく、叙述の勢いは次第にたかまって、第三部は世界と啓示あるいは神との関係を語るにいたる。<sup>67</sup>

第一部のテーマである Ich-Du と Ich-Es の二つの Grundwort と、本書の表題である Ich und Du との関係はどのように考えられるであろうか。プーバーは本来的な意味では Ich und Es とけっしていわないから、ここでの問題は、Ich-Du と Ich und Du との関係に集約されるであろう。ここから、*«und»* の意味を問うことが、著作「我と汝」の本質的問題となる。

プーバーは本書で、「始源語」(Urwort) という語を用いている。これを「基礎語」(Grundwort) と混同してはならないであろう。そこでまず、始源語から検討したい。すでに第一部においてプーバーは、「我」が「我—はたらきつつある—汝」と《汝—はたらきつつある—我》という生命にみちた始源語の切断から] (aus der Zerschneidung... der vitalen Urworte Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich) 生ずる、と述べている。<sup>68</sup> ここでいわれている二つの始源語 Ich-wirkend-Du と Du-wirkend-Ich は、完全に相互交換可能であり、この End は、両者の生命的現実的な結び付き、すなわち「始源関係」(Urbeziehung) を示している。<sup>69</sup> したがって、この始源関係においてあるのは、二つの異なる始源語ではなく、二重的な始源語であるといわねばならない。そして始源関係を示す End も、始源語の外にあるのではなく、

始源語と一体化しており、この意味で始源語そのものである。このようにして、Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ichの構造を、Ich und Duの構造とパレルに置き、前者は後者をより具体的に表現するものと解する道が開かれてくる。もし古代教父の三一神論の基本的用語をここに適用するとすれば、後者は本質(ウーシア)を、前者ははたらき(エネルゲイア)を表すといつてよい。すなわち、端的にいつて、Ich und Duも始源語となる。そしてundこそ、両者の構造に共通し、この構造を支えている軸であり、しかも始源語の二重構造を成立せしめている、それ自体二重化するはたらきである。Eidの本質的な意味は、ここにある。

第三部において、ブーバーは次のように述べている。「あの「わたしは在るものとして在る」、これが啓示の言葉なのだ。啓示しているものが、啓示しているものなのだ。存在しているものが現に在る、ただそれだけである。永遠なる力の泉があふれつづけ、永遠なる接触が待ちつづけ、永遠なる声がひびきつづける、ただそれだけなのである。」<sup>19</sup>二度繰り返される「ただそれだけである」(nichts weiter)が示しているように、この文章は高揚した調子をもつ脱自的語り(die ekstatische Rede)である。<sup>20</sup>こういふことをえなひのは、この「啓示の言葉」(das Wort der Offenbarung)が直接語られ、啓示が生起するからである。

この啓示の言葉、出エジプト記三・一四を、ブーバーはのちに一九三〇年の講演「ユダヤ教の魂の焦点」で始源語と呼んでいるから、<sup>21</sup>「我と汝」のこの箇所でも事実上始源語が現れているといつてよい。この始源語が、Ich bin da als der ich da bin.としてIch bin da.の二重反復構造をもっていることは、先の始源語の場合と同様であり、始源語にとって二重構造が本質的であることを示している。

しかし、出エジプト記三・一四のみが絶対的な始源語であるかといえは、そうではない。一九三三年に発表された

論文「聖書のヒューマニズム」では、「er selber sprach, und es ward.」（創世記一・三参照）が Urwort だといわれている。<sup>13</sup>つまり、神の根源的なはたらきとその啓示とを神みずから語る言葉は、始源語なのである。

以上の考察から、プーバーに始源語の思想が明瞭に存在し、それは Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich と Ich bin da als der ich da bin. (のちに Ich werde dasein, als der ich dasein werde. と言い換えられる)、<sup>14</sup>のらには er selber sprach, und es ward. として明示されていることが、明らかになった。始源語は、聖書の句であれプーバー自身の言葉としてであれ、明確な表現に結晶して顕現しているものであつて、曖昧模糊たる感性的表現ではない。この意味では、それは、「概念」、「命題」に当たるものといつてよいかもしれないが、これらと異なるのは、それが啓示と結びついているからである。また、始源語は単一の名詞あるいは名詞句でなく、人称的なはたらきを平行法によつて二重構造的に表現する「文」である。<sup>15</sup>「ギリシア人は言葉を教え (lehren)、ユダヤ人は言葉を報ずる (berichten)」といわれるのは、そのような意味においてである。<sup>16</sup>Ich und Du もこのような始源語との関係で把握されねばならない。

それでは始源語の内容的な特質は、どのようなものであろうか。プーバーは、「われわれが啓示と呼ぶところのもの」の永遠的な原現象 (Urfahnenen)、<sup>17</sup>今と今におけるその永遠的な根本現象とは何であらうか？」と問うている。<sup>18</sup>プーバーによれば、啓示はそのあらわれたる始源現象としてのみありうる。「今とここに現前する永遠なる啓示」のみが啓示である。現前する啓示とは、「神的なもの」と人間的なものとの出会いの啓示<sup>19</sup>であり、「神のわれわれにたいする関係とわれわれの神にたいする関係」を開示するものである。<sup>20</sup>この現前的開示は、神と人間との関係を現実化する事として、<sup>21</sup>創造のはたらきにはかならない。そして創造は言葉によつてなされるものであつた。ここに、「啓示の言葉」が始源語といわれる根拠がある。始源 (Urf.) とは、「創造的」の意味にはかならない。<sup>22</sup>要約していえば、始

源語の特質は、啓示的・創造的・言語的・現時的関係性にある。ここからさらに、未完結的将来性、非対象性も導き出されるであろう。<sup>82)</sup>

始源語について注意しておくべきことは、プーバーが、言語の成り立つ根源的な非言語的な事態について、「我と汝」で説明していることである。「神は万象を包んでいる、しかし、神が万象なのではない。同じようにまた、神は私の自己を包んでいる、しかし、神が私の自己なのではない。この言いつくし得ぬ真理のために、私は私の言語によって、ひとびとが彼らそれぞれの言語によってするように、汝を言うことができるのである」<sup>83)</sup>「この言いつくし得ぬ真理」——原文では dieses Unbesprechbare(n)——とは、「始源行為」(Urakt)である言語において Du sagen を可能にするもの、また「そのために Ich und Du が存在するもの」であり、神—万象 (das All)、神—私の自己 (mein Selbst) という二つの関係を根本的に規定しているものである。ここには、学位論文以来プーバーの関心事でありつづけた、神の一と事物の多の問題<sup>84)</sup>についての思索の結果が命題的に表明されている。先の文章の直前では、こういわれている。「世界へと真実に出て行く者は、神へと出て行くのである。集中と出行、この二つが共に真実にはたされ、「一にして一他であること」が、「一つのこととしてはたされること、必要なのはこれである」<sup>85)</sup> das Bin-und-andre, welches das Eine ist. は、「一—多」問題へのプーバーの最終的な答えだとらいつてよい。この句も平行法的二重構造をもち、前後を交換して das Eine, welches das Bin-und-andre ist. としても、成り立つであろう。これが形式的にも具体的・内容的にも Ich und Du に対応していることは、明らかである。Ich と Du とは相異なるものとして und において結びつき、結びついた事態として一つである。und は「極度の非共通性におけるこの共通的なもの」(dieses Gemeinsame in der äußersten Ungemeinsamkeit) である<sup>86)</sup>。同様に愛も、この und との連関における「一」であるものの「一と他」

として理解しうるであらう。

プーバーにおける始源語が以上のようなものであるとすれば、Grundwortとの相違は明瞭である。Grundwortの通常の意味は、語基、基礎語、すなわち「複合語の第二の部分」である。<sup>(27)</sup>プーバーはこれを人間が世界にかかわる態度と語り方を把握し表明する根本範疇という意味に転用している。Ich-DuとIch-Esとは、前者が「我先立つ」(vorichaft) 事態であるのたいして、後者は「我の後の」(nachichaft) 事態であるとの差異はあるが、<sup>(28)</sup>考察の基礎として設定されている根本範疇という点では同じである。

しかしプーバーは、Ich-Duについては、「聖なる基礎語」(das heilige Grundwort) と言う。<sup>(29)</sup>我と汝の「相互作用」、「結合性」<sup>(31)</sup>、すなわち真の「関係」<sup>(32)</sup>が生起しているとき、この基礎語は「無制約的なものに高まった」<sup>(33)</sup>聖なるものとなる。「聖なる基礎語の完成」<sup>(34)</sup>が始源語なのである。この意味で、聖なる基礎語は始源語にほかならない。同一の事態を「神の方から」(von Gott aus)<sup>(35)</sup>語るのが始源語であり、人間の側から語るのが基礎語である。「我と汝」は、叙述の順序としては、基礎語→聖なる基礎語→始源語の方向をとるが、「聖なる」基礎語は、神に属するものとしてすでに始源語となっている。

プーバーにおける基礎語と始源語との関係の問題において、Eidが決定的な重要性をもつことは、以上の簡単な説明からも窺えるであらう。Ich-Esと対をなすIch-Duという根本範疇が、聖なる基礎語としては、隠れたEidを秘めており、このEidが始源語において顕現する。Ich-Du, Ich-Es → Ich-(und)-Du → Ich-und-Duが「我と汝」の問題の構造なのである。<sup>(37)</sup>

### III 「間」 (das »Zwischen«) と »Da«

聖なる基礎語 Ich-Du を Ich-und-Du という始源語の次元に高めている »und« は、それ自体いかなる根拠から成立しているであろうか。プーバーはこれを二つの方向で考えているように思われる。一つは、人間学的方向における「間」であり、もう一つは、神学的方向における »Da« である。

「間」については、これまで多くの研究がなされてきており、新しく付け加えるべきことはほとんどない、と思われるかもしれない。ヴァイトシアによれば、「間」に関しては、それを「我と汝」から生じてくるものと解するか、あるいは「我と汝」に先行するアプリア的なものと解するかに解釈上の問題点がある。<sup>(38)</sup> つまり、「我と汝」の現実性とするか、あるいはその可能性とするか、である。しかし、これよりも重要であるのは、以下のことであろう。第一に、モーザーがいうように、「間」の概念をプーバーは、ただ人間学的諸連関においてのみ用いている<sup>(39)</sup> ということ、第二に、それは「人間の現実性の始源範疇 (Urkategorie)」<sup>(40)</sup> としてその都度生起し、現実化されるものであること、第三に、それはメンデスーフローアが指摘するように動詞的な概念であって、「振動」 (das Schwingen)、「緊張」 (Spannung) といった言葉でその内容が語られるものであること、である。最初の二点は、「人間間的なもの」 (das Zwischenmenschliche) の概念に包括されている。<sup>(41)</sup> 「二人の人の間にその都度起るもの」としての人間間的なものについては、今説明の要はないであろう。<sup>(42)</sup> ただ第三点は、これまであまり論じられていないので、説明しておきたい。

【我と汝】に一〇年先立つ一九一三年に刊行された『ダニエル』の序において、プーバーは対話について次のように述べている。



「私が現にいるここに……まさにこの場所で、私は言葉をさし向ける当の相手を「おもう」のだ。私は彼を——この紛うべくもないひとりの人間を志向するのだ。だが、彼がいるそこにもまた、私から何ものが派遣されている。それは、あのへ私に触れる存在（*Beimessen*）のような実体的なものでは決してなく、純粹な振動であり、把握するべくもない。それがあそこに——彼の側、私によって思念されている人間のもとにとどまり、そして、私の言葉を受け取る際に参与するのだ。私は、私が身を向けるその人間を包みこんでいるのである。」<sup>45</sup>

プーバーはここでは、対話を「私」の側から説明しているが、しかしそれにとどまらず、わたしと相手との間に成立する包摂（*umfassen*）と参与の關係がわたしに還元しえないあるものであることをいおうとしている。それが「純粹な振動」（*reine Vibration*）である。包摂が純粹な振動となりうるのは、それが相手を自己化することではなく、かえって、相手との全面的な關係に入ることだからである。それゆえ包摂は、「わたしが相手を包摂する」というだけの一方的關係ではありえない。<sup>46</sup> 包摂することが相手によって包摂されることになるとき、純粹な振動が起る。それは、「ダニエル」のほかの箇所の言葉を借りていえば、「共振」（*mischwingen*）ということであろう。<sup>46</sup>

「ダニエル」においてさらにプーバーは、「純粹な振動」を世界における「両極性」（*Polarität*）に関する概念に仕上げていく。

「この世界の一片一片の間にある、事物と事物の間にある、写しと本体の間にある、世界と君との間にある、君自身のもつとも深いところにある、またいずこにでもある、それらのゆれ動く緊張と、ほとばしり出る対立性ともなった、いつさいの有の、さまざまな名前と呼ばれながら実は無名の、両極性を認めたまえ。」<sup>47</sup>

ここでは、先の振動は、すべてのものの間にある深淵的両極性に発する「ゆれ動く緊張」（*schwingende(n)*）

Spannungen) とされている。このような「世界の緊張」(die Spannung der Welt<sup>48</sup>) は、魂にとって「始源緊張」(Urspannung)<sup>49</sup> として体験され、魂はこれによって「方向づけ」(Richtung) をもつ。「ダニエル」はこのような在り方における魂を「緊張の我」(das Ich der Spannung) と呼び、これ以外の「我」は存在しないという。<sup>50</sup>

【我と汝】における「我」も、「緊張の我」、すなわち「振動」にはかならない。「彼」(「自由が保証されている人間」は、彼の限りある生命が、本質的に汝とそれとのあいだにおけるひとつの振動であることを知っており、またその意味を感じとっている)<sup>51</sup> 「真の主体性とは動的にのみ、すなわちみずからの孤独な真理のうちにおける我の振動としてのみ理解されるのである」<sup>52</sup> それゆえ、「我と汝」においても、主体的な我は、汝とそれとの両極性の緊張において振動しつつ汝を求める動的な存在である。しかし振動は、たんに我の在り方だけでなく、我のおかれている領域でもある。一九六〇年の「語られる言葉」では、「個人と個人とのあいだの振動する領域、すなわちわたしが間」(das Zwischen) と名づける領域」といわれている。<sup>53</sup> プーバーは、ものであれ事柄であれ、それに「おいて」(in)、またそれの「なかで」(in) 把握するだけでなく、「あいだで」(zwischen) 把握すべきことを力説しているが、「我の振動」の場合も同様である。我は「振動する領域」(die schwingende Sphäre)、すなわち「間」において我である。このような「我」の理解は、Ich が Ich-und, Ich-wirkend という関係的・作用的な Ich であり、<sup>54</sup> 中には Ich-und-Du, Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich という相互関係的・相互作用のすなわち対話的な Ich である、とのプーバーの根本思想を表明している。以上の考察から、振動と緊張を「間」の動態を示す概念、したがってまた *in* の内実を示すものと解釈することが許されるであろう。<sup>55</sup>

【我と汝】の最終パラグラフにおいて、プーバーはこう語っている。「そして神の示現はつねにより近くな<sup>56</sup>ってくる。

それは存在と存在のあいだの領域にむかつて、われわれの中心、われわれのあいだにかくれている国にむかつてます近づくてくるのだ。<sup>58)</sup> ここで、「存在と存在のあいだ」(zwischen den Wesen)と「われわれの中心に」(in unserer Mitte)と「その間」に(im Dazwischen)の三者は、神顕現(die Theophanie)が接近する場という同一の事態を表現している。神が人間と諸存在の「間」の領域に接近してくるといふことによつて、プーバーは、主として人間学的な意味で用いられた「間」が神との出合いの場であることを示唆している。その際、「間」(das Zwischen)でなく、「その間」(das Dazwischen)の語が用いられていることは、注目に値する。<sup>59)</sup> 両者は、意味を異にするであろうか。後者に付け加えられている「da」とは、何であるか。

『我と汝』において、出エジプト記三・一四のehyeh asher ehyehをIch bin da als der ich da bin.と訳したプーバーは、ローゼンツヴァイクと共に訳した聖書では、Ich werde dasein, als der ich dasein werde.を採用した。これは、原文の未完了態「ehyeh」により忠実に従つたものである。しかし同節後半の「」エヒエ(「がわたしをあなたたちに遣わされた」)のehyehにたいしては、Ich bin da.を当て、特別な活字の形を用いているものの、現在形のままである。ここには不整合が存在すると思われるかもしれないが、ローゼンツヴァイク・プーバーにとつては、そうでなかったことは確実である。ここで肝要なのは、未来形あるいは現在形という時制ではなく、未完了態あるいは完了態というアスペクトである。この点では、現在形は未完了態に属し、またIch bin da.の意味が未来的・未完了的であることは、前にIch werde dasein.と未来形でいわれたことから明らかであるから、問題はないであろう。むしろ、重要なのは、seinでなく、daseinが用いられていることである。実は、daseinを用いることと、未完了態であることとは、深く関係している。

未来形あるいは未完了態による訳がなされたのは、根本的にいって、「啓示は完了態を許容しようとしな<sup>65)</sup>い」との思想に基づいている。神、したがってまたその啓示が特定の形姿 (Gestalt)、像 (Bild) あるいは現象形態 (Erscheinungsform) として固定しえないことを、プーバーは繰り返し強調している。<sup>66)</sup>「神的なものと人間的なものとの出会いの啓示以外の啓示をわたしたちは知らない。」<sup>67)</sup>のであり、それは、語り語りかけられる言葉のその都度の生起としてのみある。「それどころか神は《顕現》しながらも、自己を啓示しない。すなわち神の啓示は決して神を対象にはしないのである。」<sup>68)</sup>

この聖書的な神観は、古代ギリシアのそれと大きく異なる。ここでは、「theos」は「われあり」と名乗りでることはない。<sup>69)</sup>世界において根源的な意味を開示しつつ生起する出来事が、テオスであった。このような出来事の顕現に出会うとき、それが述語的にテオスと表明されたのである。<sup>70)</sup>それは「世界の純粹な形姿」の出現といつてよい。プラトンの「エイドス」(aidos) やアリストテレスの「完全現実態」(entelecheia) にも、この性格が認められるであろう。この完了的性格——本質 (Wesen)、また「ト・ティ・エーン・エイナイ」(to ti en einai) といわれるような——は、聖書の神の未完了的性格と鋭い対照をなしている。ここでは、生起するのは神であり、その「現前」(Gegenwart) は「存在」(Sein) としてすら把握されえない。「神は現前的だ (Erist gegenwärtig)、とわたしはいう。そしてこのことで、神が存在する (Gott ist) ということがいわれるのではない——もしそうだとすれば、神を生から形而上学へと移し入れることになる。そうではなく、神は現にある (Gott ist da) ということがいわれるのだ。」<sup>71)</sup>このような神の「現存在」(Dasein) は、「始源存在」(das Ursein) と呼ばれている。<sup>72)</sup>これはもはや存在論的・理性的認識の対象ではありえない。「信仰」(der Glaube) の神である。<sup>73)</sup>プーバーは、対話における語り手を感知するとき、「我々は、《神》がそ

ここにあるという思いを全力をかたむけてしりぞけるかも知れないが、対話のきびしい秘蹟（サクラメント）のなかにやはり神の味を感じ取るのだ<sup>70</sup>』と述べている。ここには、人格的対話がなされるとき、神の現存の思いが拒み難く湧きあがってくるという、人間学的現象と神学的事態との不可避の相互関係が語られている。これは、ギリシア人ならば「テオスー」と叫ぶような経験であろうが、テオスを述語とするこの経験と異なるのは、「《神》がそこにいますこと」(daß «Gott» da sei) すなわち神の Dasein が、サクラメンタルな神の現前として「味わわ」(kosten) れるという、「我と汝」の關係に基づいているところにある。

神のその都度の現前的、未完了的啓示を指示するために、プーバーは sein でなく dasein を用いた。しかしこの「da」は、「そこ」という空間的場所ではない。神は場所に限定、制約されない。これが「像の禁止」(Bilderverbot) が意図していることである。むしろ「da」は、生起と現前を意味する。「我と汝」においてプーバーは、「存在している神の生成」(ein Werden des seienden Gottes) <sup>71</sup> といったが、これは «ehyeh» と全く同義であり、また、神の «dasein» をパラフレーズした表現であるといつてよい。ヴェルテは、民数記一五・四一の «ihjeioth» (יְהוָה) にひびく「ereignisshafes Da-und Zur-Stelle-Sein」(「für euch」) <sup>72</sup> と解釈しているが、それはプーバーの «ehyeh» と同じの «dasein» にもまさに的確に当てはまる。

プーバーは、「対話的原理の歴史」において、ローゼンツヴァイクについて次のように述べている。

「つまり彼にとり「汝の本質的語りかけ」とは、神がアダムに向けられた《汝はいずこにあるや?》の言葉の中に包括されているのであり、彼はこれを解釈して、《このような自立的な、隠された神に自由に相い向かう汝、そしてその汝に対し神は我としてあらわになり得た、そのような汝はいずこに存在するのであるか?》と問うの

である。」<sup>14)</sup>

対話の成立についてのローゼンツヴァイクのこの洞察を、プーバーは「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である。」<sup>15)</sup>と高く評価している。ここで注目すべきは、「Wo bist du?」の問いである。プーバーは、「ハシディズムの教えによる人間の道」の冒頭で、Rabbi Schneur Salman の逸話を紹介している。<sup>16)</sup> 投獄されていたサルマンのところへ司令官がやってきて、「全知の神がアダムに「おまえはどこにいるのか?」と問われたことをどう理解したらよいか、尋ねた」とき、ラビは、「神はあらゆる時にあらゆる人に「おまえはおまえの世界のどこにいるのか?」と呼びかけておられる……」と答えた、というのである。創世記三・九の「Wo bist du?」は、原文では 'ayyeka の一語であり、端的に 'Wo-du? とらうことである。そしてこれにたいする正しい応答は、 'nimeni、すなわち「Hier bin ich」である。ドイツ語で普通語のように訳されるこの語も、端的には Da-ich である。ただ注意しておくべきことは、ここでは、'Wo と Da を場所としてのみ理解してはならないということである。'Wo-du? は相手の場所を問うているのみでなく、相手を Du とするこの問いにおいて自らの Ich を現前させ、相手の全体的対応としての応答、すなわち Du の現前を求めているのである。

以上のような考え方を手掛かりとして、プーバーにおいて、'Wo-du? と Da-ich との対応、とりわけ神と人間との対応が、対話としての関係の成立の基礎である、と解釈することができるであろう。孤立した Ich、対象としての Ich は、本来の Ich ではない。Ich はつねに Da-ich としてある。それは先にあげたいい方では、Ich-wirkend である。また、Ich und Du ということからいえば、Ich-und でもある。プーバーは、「極から極へとひらめく閃光、つまり「――と――」を認めないような者は、よりいっそう盲目であろう。」<sup>17)</sup> といつて、極間の「と」(das Und) を認めないものを、

「極」(Pol) を極として見ないもの以上の盲点として批判している。このことは、Ich-Du において、これが真実には Ich-und-Du であることに気づかないもの、つまり Ich を Ich-und として知らず、たんなる Ich としてしか認めないものにも妥当する。

ブーバーの「我と汝」の思想は、*«das Und»* においてもっとも深い次元に到達している。そこでは、Ich ではなく *Da-ich* が本来的なものと考えられている。Ich は、*Da-ich* から抽象して取り出された一つの極でしかない。おそらくブーバーでは、*Sein* と *Dasein* との関係もこれと類比的に考えられることになる。

これまで、*«und»* の人間学的方向での展開が *«zwischen»* であり、神学的方向における展開が *«da»* であるとの見通しのもとに議論を進めてきたが、その正しさが裏付けられたと思う。また、問題の *«das Dazwischen»* についても、次のようにいうことができる。元来人間学的概念として *«das Zwischen»* と同じに用いられていた *«das Dazwischen»* は、神の *«Dasein»* の *«Sein»* にたいする意義の解明とともに、その *«da»* に特別な神学的な意味が与えられた。これによって、*«zwischen»* と *«da»* とは *«und»* を中心にして対応し、結び付けられるものとなったのである。

#### IV ブーバーから武藤へ

これまでの考察から、ブーバーの「愛は我と汝とのあいだに存在する。」という言葉の意味は、どのように理解されるであろうか。まず、この文と完全に平行的な文を取り上げてみたい。「関係とはただ我と汝のあいだにおいての

み生じ得るからである」<sup>77)</sup>、また愛と区別される感情について、「我と汝とのあいだに生ずる関係の事実<sup>78)</sup>に付随するにすぎない」とプーバーはいう。ここで「我と汝とのあいだ」(zwischen Ich und Du)という表現は、愛の場合と同じである。とくにあとの引用は、事実上、愛を「我と汝との間に生ずる関係」であるといっているに等しい。それゆえ、第一に、愛は我と汝とのあいだの関係である。愛は「関係」である。したがって、関係についていわれること(たとえば相互性(Gegenseitigkeit))はすべて愛にも妥当する。第二に、関係としての愛は、「生起する」(geschehen, sich vollziehen)。それゆえ、「愛は存在する」の「存在する」(ist)は、「現存する」(ist da)、「現前する」(ist gegenwärtig)の意味である。さらに、第三に、「我と汝」と「我と汝とのあいだ」とは同時に成立するから、後者は前者になにかを付け加えて成立するのではない。「und」は、「zwischen... und...」を含み、それへと展開する。それゆえ愛は、「我と汝」に付加されるあるものでなく、「das Und」のいわば完全現実態である。それではプーバーにおいて、「愛は《我と汝》において存在する」といいうるであろうか。しかし少なくとも、「我と汝」が先に成立し、「そこにおいて」愛が可能になる、と考えるのは、かれの思想に反するであろう。またこのようなところから、武藤に接近することはできないであろう。

プーバーの愛の思想は、愛を人間学的方向から取り上げ、神への愛を語るものの、神からの愛については触れることが少ない。しかし、武藤との関連で次の箇所は注目される。プーバーは、「単独者への問い」において、申命記六・五の神への愛の戒めとレビ記一九・一八の隣人愛の戒めとをイエスが結び付けたことについて、次のように述べている。

「イエスはこの両者を結びつけることによって、神と人間とは敵対者ではないという旧約の真理を明らかにした。



専有的な（汝の心のすべてをつくしての）神への愛は、彼が神なのだから、すべての愛を受けとり、包む用意のある包括的な愛である。「中略」神はすべて彼の無制約性の中で自己を制約する。神は被造物のために席をあげる——このようにして神は、神に向けられた愛のなかで、被造物への愛のために席をゆずるのである。<sup>97)</sup>

神への「包括的愛」(die einschließliche Liebe) が成り立つのは、神が人間の神への愛の「なかに」(in) 人間相互の愛のための場所をあけるからである。「神は自らを創造しない。神は自らを救済しない」<sup>98)</sup>、すなわち神は自らを創ることなく、「被造物のために席をあげる」(er macht Raum für die Wesen.) のである。モーセの神ヤハウェの特質を、ブーバーは、「不可視なもの」(unsichtbar)、「像なきもの」(bildlos) として「場所化」(lokalisieren) されえず、ただその都度の顕現において見られる「歴史の神」(Geschichtsgott) であるところに看取しているが<sup>99)</sup>、このことを、自らは場所をもたないがゆえに「場所をつくる」という神の思想と結び付けることは、あながち不可能ではないであろう。ここから武藤への通路が開けるかもしれない。

「神は愛においています」という武藤の愛の思想の特質は、一方では、この愛がキリストの十字架であり、また聖霊のはたらきとしての愛であるという、徹頭徹尾神学的な性格にある。それは、三一神論的でもある。そして十字架は、ピリピ六——一におけるキリストのケノーシスの行にほかならず、そこに「愛は自分のことを求めない」という「無我の私の働き」<sup>100)</sup>が現成している。「すなわち、愛をして無心たらしめる無の働きに身心脱落的に身を委ねるといことがなければならぬ。隣人愛は、「無即愛」としての神の愛の自己を通しての対他的現成にほかならないとい得る」<sup>101)</sup>武藤は、「西田哲学の場所的論理・述語の論理の適用」といったが、これが外から持ち込まれた論理の適用でなく、キリストにおいて見いだされた論理の意味をもつことは、明らかである。したがって、他方では、この徹底的

な神学的性格においてまさに西田哲学、そうして宗教哲学への通路がつけられているのである。

プーバーの「被造物のために席をあける」と武藤の「対他的現成」には、通ずる面がある。しかし、プーバーのユダヤ的神観と武藤のキリスト教的的神観との相違は別にしても、<sup>(84)</sup>両者には大きな違いがある。武藤には、プーバーには希薄な自己否定と無の思想が、重要な意味を有している。それは、根本的には、武藤にとって悪と罪の問題が決定的であることに由来している。

プーバーにとつて、愛は「我」と「汝」とが現前的に関係に入ることである。それは、「我と汝」として現存している。神は、絶対的現前として「Ich-und」<sup>(85)</sup>、「Da-ich」である。このような思考の動きを、自己多重化的な「das Und」の思惟と呼んでよい。<sup>(86)</sup>これにたいして武藤は、愛を自己を空化する働きとして把握する。三一神の本質とはたらくにおいて、「無」の決定的な意義が認められる。それゆえ、両者は対照的に異なるといえるであろう。おそらく、「間」から出発した点で両者は共通していたが、この「場所」をいかに把握するかで、相わかれることになったのであろう。武藤は、宗教間の対話の場が「いわば、我と汝との人格的邂逅に類比的な場でなければならぬと思われる。」<sup>(86)</sup>と述べて、プーバーのような「我と汝」の対話的關係を認めつつ、さらにこれを「無即愛」、また聖霊論的な「無の場所」の方向で展開しようとする。これにたいしてプーバーは、「間」の根拠を「das Und」と「Da」に求めていく。<sup>(87)</sup>しかし、両者は相接することなく、無限に隔たつていくであろうか。とくに愛に関して、もし両者の対話が成り立つ糸口が求められるとすれば、プーバーの「包摂」(umfassen)が重要な手掛かりとなるのではないか。そこからあらためて、無、場所、聖霊についての両者の思想が見直されることになろう。

注

- (1) 武藤一雄『神学的・宗教哲学的論集Ⅲ』、創文社 1993年、189p。
- (2) 小論の構想は、『ブーバー』『我と汝』のハプライ的根拠について、あるいはそのハイトロギア的解釈」と題する、一九八四年七月一四日に行われたブーバー研究会での発表と、一九八六年九月の日本宗教学会第四五回学術大会での「ブーバーにおける「基本語」と「根源語」」(その要旨は「宗教研究」271号(1987年)163頁に所収)と題する発表に基づいている。ブーバーからの引用は、次のテキストによる。
- Martin Buber, Werke I, II, III, München-Heidelberg 1962-4 (巻数とページにより示す)
- ブーバーのその他の著作については、その都度あげる。『我と汝』の訳文は、田口義弘訳『我と汝・対話』、みすず書房 1992年による。本訳によらない場合は水垣訳である。
- (3) I 87 = 田口 22° のS ist を「存在する」と訳すか、このようにしては、稲村秀一『ブーバーの人間学』、教文館 1987年、213注38に諸説が紹介されている。文脈から見ると、ist は「仕起する」(die Liebe geschicht.)、<sup>1</sup>「はたらく」(Liebe ist ein welthaftes Wirken.) の意味を帯びている。こゝから
- (4) ブーバーのいう「現前」(Gegenwart)である。
- (5) 上田閑照編『西田幾多郎哲学論集』I:「場所・私と汝」、岩波文庫 1987年、355p。
- (6) ブーバーの次の言葉参照。“In jener Bedeutung möchte ich selber wagen, mein Denken ein religiöses zu nennen: es intendiert das vollständige Dasein des Menschen.” Buber, Antwort, in: P. A. Schupp und M. Friedman (Hg.), Martin Buber, Stuttgart 1963, 636.
- (7) 武藤の「神学的宗教哲学」と論集の表題における「神学的・宗教哲学的」との関係は、興味深い。神学を媒介した宗教哲学(前者)が、神学にも哲学にも開かれた立場(後者)へと展開していく動きがここから読み取れる。ブーバーの場合には、これと似た消息が、「わたしは神学を神学として、また宗教哲学を宗教哲学として営むのではなから」(Antwort, 602)との言葉に現れている。
- (8) この限りでは、「本書の全体が第三部に向けて構想されている」とシュンペーラーの見解は正し。Y. Amiri, “Das Endliche und das Ewige Du bei Buber”, in: J. Bloch und H. Gordon (Hg.), Martin Buber. Bilanz seines Denkens, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1983, (87-105) 89.
- (9) I 92° 初版 (Leipzig 1923, 29) のこの文は全く同じ。田口訳(31)では、「我に作用しつひある汝、汝に作用しつひある我」という生命にみちた始原語の分裂にまつて」。

「*wirken* は *Ich* と *Du* の主体—客体関係の措法ではなく (*wirken* は *Ich* と *Du* とは別の第三のものとなり、*wirkend* とする「分體」の名詞化、具体化) (Substantivierung, Hypostasierung des Partizips, *ibid.*) が起るものだから。フーバーはまた、*Du* を主語として強調するすべしとの神学者たちとして断固反対する」と述べている (Briefwechsel, III, Heidelberg 1975, 290—M. Friedman 宛へ)。*wirkend* とする在り方における *Ich* と *Du* との相互的生命的関係が重要である。「*und*」は *Ich* und *Du* の場合と同様に決定的な役割を演じている。なぜ *vitale Urworte* は「引用符」を用いず *Antwort*, 604 頁で用いられるか。

- (9) I 135. フーバーによれば「関係」は「我と汝とのあふだちのみ生起しつゝある」とあり (I 130)。「我と汝とのあふだちで実現される」もの (I 132) である。
- (10) I 154 = 田口 150。
- (11) nichts weiter 註、1922年の講義「現前としての宗教」の『我と汝』の対照箇所を引く。R. Horwitz, *Buber's Way to I and Thou: An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart"*, Heidelberg 1978, 149. また著者の質問への答へを引く (ibid. 122)。
- (12) Buber, *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, 202f.: Das
- Urwort, das von Gott aus auf dieses Wiedererkannwerden hin gesagt ist, ist sein Spruch an Mose im brennenden Dorn:  
 »Ich werde dasein als der ich dasein werde.«  
 上の句の説明がなされている (196を参照)。またフーバー自身の解釈として、著作『モーセ』と *ibid.* (II 62f.)、もっともまたあったものである。これ以上フーバーの出エジプト記三・一四の解釈について、立ち入って論ずる余裕はない。齋藤昭「フーバー教育思想の研究」風間書房 1993年、318-36の詳しい議論に譲る。しかし、諸家の解釈にはなお不十分な点が残されているように思われる。Urwortとの連関がほごごの場合に見られるかどうである。
- (13) II 1091. das ursprüngliche Wort である (II 1089)。
- (14) ゲーテの *Urwort* の違ふ所の点にある。1817年の詩 *Urworte*, Orphisch には、ギリシア語のダイモン、テチケー、エロース、アナクケー、エルピスが「最初の言葉」となっている。生野幸吉・楡山哲彦編『ゲーテ名詩選』岩波文庫 1994年、52以下に於ける。また、F. Eder はフーバー自身も同じ *Urwort* の思想を展開し、*Ich* と *Ich* の *Interjektion* である「*Ja*」とした (Das *Urwort* war ein »Satz«)。上の引くフーバーと同じであるが、*Urwort* を歴史的に最初の言葉 (*war*) とし、*Ich* und *Du* の *und* を歴史的に *ich* の *ich* とするならば、大いに異なる。Cf. F.

- Ehner, Schriften I: Fragmente Aufsätze Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes, München 1963, 87-95; 162-7. 先の引用は 167。
- (15) II 1091.
- (16) I 152 = 田口 146。
- (17) I 154 = 田口 149。
- (18) Antwort, 597.
- (19) Buber, Nachlese, Heidelberg 1965, 107.
- (20) Begegnung  $\pm$  Aktuales  $\pm$   $\sigma$  Beziehung  $\pm$  Möglichkeit を意味する (Antwort, 603)。しかしカスパーは「我と汝」では前者を「たゞづら  $\pm$  同義」だとする (B. Casper: Das dialogische Denken, Freiburg-Basel-Wien 1967, 280)。詳細を避けるが、ブーバーはかれの考え方の基本的なシホームである《本質—可能性—現実性》に即して両概念を用いている。両者は同義でもあるが、関係は本質—可能性に、出会いは可能性—現実性に意味の中心を置く。このこと、関係を「本質のカテゴリー」として見る『我と汝』にも妥当する (I 96)。
- (21) Ur-  $\pm$  Grund und Anfang (I 411) とする意味でも Grund-  $\pm$   $\sigma$   $\pm$  限定  $\pm$   $\sigma$   $\pm$   $\sigma$ 。 Cf. Buber, Briefwechsel, II, Heidelberg 1973, 116 (1922年8月21日付の F. Rosenzweig宛の手紙)。
- (22) 前注(12)に引く箇所の続を参照。
- (23) I 142 = 田口 126。
- (24) Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems と題された学位論文は、ラザールヌストドローネを扱っている。現在その全文が公刊されているかどうか、わたしは知らなからぬ(一)部は Aus unbekanntem Schriften: Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag, Berlin 1928, 240-5 に紹介されている。
- (25) I 142 = 田口 126。
- (26) I 301f. 「ブーバー著作集」II、『対話的原理 II』、佐藤吉昭・佐藤令子訳、みすず書房 1968年、136参照。
- (27) 注(2)にあけたわたしのこれまでの発表における「基本語」「根源語」をそれぞれ「基礎語」「始源語」に改めたこと、ここに断っておきたい。
- (28) I 93.
- (29) I 83; 88; 123; 134.
- (30) I 134.
- (31) I 123.
- (32) I 83.
- (33) I 123.
- (34) I 134.
- (35) Der Jude und sein Judentum, 202.
- (36) 人間  $\pm$  Grundwort  $\pm$   $\sigma$  Ich-Du を語る  $\pm$   $\sigma$  Ich- und-Du を語る  $\pm$   $\sigma$  (I 83)。

- (37) ここから、プーバーにおいて、Ich-Esが問題として残されているように思われるかもしれない。しかしこれは、対象化されたDuとしてのEs(すなわちDuの類落語)と「禁」であるDuとの「輔」としてのEs(すなわちDuの前形態)というEsの二重性を知っており(189)‘か’、‘す’、‘て’のEsが無限のIchたる神によって神のDuになると考えている(1235)『対話的原理Ⅱ』、佐藤吉昭・佐藤令子訳、36)。問題は、永遠の汝たる神がEsあるいはErでありうるか否か、である。プーバーから送られた『我と汝』の校正刷りを讀んだローゼンツヴァイタは、プーバーが近代の「哲学者たちの悪魔化されたIch-Es」に影響されて、「祝福されたEr-es」(das gesegnete Er-es)を知らないと批判した(Briefwechsel, II, 137)。その「Ich-Duの狭隘化」(ibid. 126)という批判は、たしかにプーバーの中である。もしかが、聖書の神顕現定形句 Ani-Hu (= Ich-Er) や、頌榮 (Doxologie, 例えば Er sei gepriesen) に十分注意を払っていたら、この批判に答えたかもしれない(ただし1950年7月2日付けの E. Szilagyi宛への手紙で若干説明している。Briefwechsel, III, 254)。しかし、草稿よりも人間学的な方向を推し進めていた『我と汝』では、この神学的方向での解答は試みられなかった。「神は彼あるいはそれれによって語りかけられるとするが、そのような語りかけはつねに比喩(アレゴリー)である。」(1145=田口132)と
- らわれるにちがいない。
- (38) B. Wittschier, Das Zwischen als dialogischer Logos. Die Bedeutung der Anthropologie Martin Bubbers für die Pädagogik, Frankfurt a. M.-Bern 1980, 76-8; 188; 201; 220 等参照。なお、「問」についての数多くの研究のうち、簡潔ではあるが深い洞察に満ちた稲葉稔氏の解説をとくにあげておきたい。「プーバー著作集」IV、「哲学の人間学」、稲葉稔・佐藤吉昭訳、みすず書房 1969年、282-4。
- (39) R. Moser, Gotteserfahrung bei Martin Buber, Heidelberg 1979, 294.
- (40) I 405.
- (41) P. R. Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog. M. Bubbers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du", Königstein 1978, 43.
- (42) Antwort, 609f.
- (43) この概念は、ジンメルの影響下で社会学から出発したプーバーの初期の思想に属する。das Zwischenmenschliche は、1906年の『ゲザルシャント』誌の序文に 처음으로見られる(= Mendes-Flohr, op. cit. 29 以下)。
- (44) 111 = 『哲学の人間学』、佐藤吉昭訳、157-8。
- (45) 「包摂」がプーバーにおいて重要な概念であることは、先に引いた『我と汝』の箇所(注(23))からも分かるであろう。教育思想における意義については、齋藤、前掲書、

409-19 参照。

- (46) I 51 = 『哲学的人間学』、佐藤訳、224。  
(47) I 45 = 佐藤訳、215。ちまたに I 37 = 佐藤訳、202 参照。  
(48) I 74 = 佐藤訳、263。『世界緊張』(Weltspannung) とちまたに (I 75 = 佐藤訳、265)。  
(49) I 17。  
(50) I 75f. = 佐藤訳、264-6。  
(51) I 113 = 田口 70。  
(52) I 121 = 田口 85。  
(53) I 443。『哲学的人間学』、稲葉訳、60 参照。  
(54) I 444。稲葉訳、61。以上のような理解に従えば、「間」は「我と汝」の単なる現実性でも、また単なる可能性でもなく、可能性と現実性とにまたがる振動である。  
(55) 「振動」については、以上の箇所ほかに、次の箇所が参照されるべきである。ヘラクレイトスにおいては、「存在の統一が、[対立の] 両項にまたがって振動している……実現される。」(I 455 = 稲葉訳、79)。「ユタヤ教の魂は、楕円の二つの焦点をめぐって振動している。」(Der Jude und sein Judentum, 203)。これらの箇所は、「振動」がプーバーの二項的・二焦点的思惟が発するものとを明らかに示している。ちまたに I 85 参照。

(56) I 160 = 田口 160。

(57) これは、ルカー一七・二二を想起させる。武藤がおこなって重

要な「中」の思想との関連においても注目される。なお、ケブネスは、「物語りの視点でプーバーの「中」の感覚」(the sense of a middle)を論じている。S. Kepnes, The Text as Thou: Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology, Bloomington and Indianapolis 1992, 96-103。  
(85) 1918 年 11 月の『我と汝』に関連する著作 “Das Gegenüber und das Dazwischen” を構想していったことが知られている (cf. Horwitz, op. cit. 22-3)。

(86) I 191。

(87) 中々シムト記三・一四との関連では、II 62f. 及び 145 参照。

(88) Nachlese, 108。

(89) II 1091 参照。

(90) I 230 = 『対話的原理 II』、佐藤吉昭・佐藤令子訳、27。

(91) Cf. W. F. Otto, Theophaneia, Hamburg 1956, 29。

(92) つれづれには、拙論「アレクサンダリアのクレメンスにおける《明瞭性》(ヘナルゲイマ)の問題」序説——ギリシア人の《テオス》と《ヘナルゲイマ》——」、「途上」16 (1987) 1-32 を詳しく論じた。

(93) W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, Bonn 1929, 232。

(94) Nachlese, 116。

(95) Der Jude und sein Judentum, 69。

(96) Nachlese, 115。

ロギア」の特徴を示していることは、明らかである。

- (70) I 191 = 田口 218°
- (71) I 133 = 田口 109°
- (72) B. Welte, Religionsphilosophie, Freiburg-Basel-Wien 1980, 141.
- (73) I 296 = 『対話的原理Ⅱ』、佐藤吉昭・佐藤令子訳、126°
- (74) 同上箇所。
- (75) III 715.
- (76) I 260 = 『対話的原理Ⅱ』、佐藤吉昭・佐藤令子訳、77°
- (77) I 130 = 田口 102°
- (78) I 132 = 田口 107°
- (79) I 229f. = 『対話的原理Ⅱ』、佐藤吉昭・佐藤令子訳、27°
- (80) 同上箇所。
- (81) II 146.
- (82) 武藤『神学的・宗教哲学的論集Ⅲ』、53°
- (83) 同上箇所。
- (84) 聖霊論については、プーバーとキリスト教との関係を積極的に解釈しようとする Moser, op. cit. 参照。
- (85) 「自己多重化」、「自己二重化」の思想については、拙論『神の自己二重化』に於いて、「古屋英雄編『なぜキリスト教か』創文社 1993年、127-52参照。
- (86) 武藤、前掲書、71°
- (87) ここにもプーバーが「存在と無」の思想を採らないことが、あらわれている。それが有賀鐵太郎の唱えた「ハヤト