

- (23) ブーバーの論の詳細についてはMartin Buber, *Nachlese*, Lambert Schneider, 1966, S. 128～35を参照。

- (24) この結果ブーバーがゲシュタポにより、同月二十一日以降、ユダヤ人が企画する公開の催し及び非公開の集会での講演活動が禁止されたという状況の認識が大切である (Vgl. Ernst Simon, *Aufbau im Untergang*, Mohr, 1959, S.73. u. Aubrey Hodes, Martin Buber ; *An Intimate Portrait*, Viking, 1971, p.106f.)。

- (25) この論文全体の解釈は私の著書八五六～七六頁にゆずる。
- (26) 私の著書八三〇頁。
- (27) 水垣前掲論文五頁。

備考

本文中Ⅰ、Ⅱ、Ⅲの表示は著作集 (*Werke*) の巻数を示し、J.u.J. はユダヤ関係論文集 *Der Jude und sein Judentum* の略記号である。

(一九九七・三・二六)

ついで。

＞ Jakob gelobte ein Gelübde, sprechend:

wird Gott dasin bei mir

und mich behüten auf diesem Weg, den ich nun gehe,

und mir Brot gehen zum Essen, Gewand zur Bekleidung,

und kehre in Frieden ich heim zum Haus meines Vaters:

soll Er mir Gott sein. <

＞ auf machen wollen wir uns und hinaussteigen nach Bet-El,

dort will ich eine Schachtstatt errichten der Gottheit,

die mir erwiderte am Tag meiner Drangsal,

die bei mir gewesen ist auf dem Weg, den ich ging. <

なおイタリックで示した前者のヘブル語原文は *וַיִּבְרָא לִי* 後者は

וַיִּבְרָא לִי である。後者は apoc であるが、ともに *haja(haya)* の未完了体

eheh が使用されている。

(15) 中沢治樹は一九五一年頃の暮にニューヨークでブーバーの「イスラエル

の本質と使命」という講演を開いた際、その結びで “We are the root of the

world, We are the root of the world.” と二度繰返して言ったのに対して「彼は

その時、独立して間もない今日のイスラエル共和国と、それを支持する全

世界の人々に向って」言ったのだと解し、「その言葉の重味に圧倒され」

たと感想を述べている（同氏著『忘却と想起』山本書店、一九七二、二九

頁）。しかし全ての根をなしているのが、ユダヤ教＝イスラエルであると

いう自負心の表われとみるべきだと考える。

(16) 私自身の責任において言うなら、引用の諸文献参照ということでは、私の

論文「ブーバーとショーレム——ハシディズム解釈の問題——」、『三重大学教

育学部研究紀要（教育科学）、46、一九九五、一五七～一八一頁を挙げてお

く。

(17) 私の著書七二頁。私が「Urwort」を「根元語」としたのは「創世記」第

一章一節を「元始」神天地ヲ創造タマヘリ」による。reshithは正に神に

よる故に、uであり元であるとの意で「根元」とした。もとより訳語であ

る。適切な語があれば、定訳としてそれに従う。

(18) Martin Buber A Bibliography of his Writings, 1897-1978 (ed. by Margot

Cohn a. Rafael Buber). Magnes, 1980 の四一頁、一九三三年の頃、459

Kampf um Israels- Reden und Schriften, 1921-1932, Vorrede und Vrspruch

überlieferung, Geister der Gegenwart, Die Situation, Berlin, Schocken, 1933,

463pp. へと記されている。

(19) ブーバーはユダヤ的回心 (schub) がキリスト教の metanoia と根本的に異な

るものであることを強調している点については、ここでは詳説しないが、

私の著書六三四～三九頁参照。

(20) 著書では原語の意をとって『人間』としたが（五九五頁以下参照）、こ

こでは直訳しておく。

(21) 前者については五九五～六〇六頁、後者については六〇七～二四頁参照。

また八一～五頁参照。

(22) Vgl. Eugen Rosenstock-Huessy, Ja und Nein, Autobiographische Fragmente.

Lambert Schneier, 1968, S. 107. など。Die Bücher vom Kreuzwegには次

のような論文が収載されている。

Hans Ehrenberg, Die Heimkehr des Ketzers; Karl Barth, Der Christ in der

Gesellschaft; Leo Weismantel, Die apokalyptischen Reiter; Eugen Rosenstock,

Die Hochzeit des Kriegs und der Revolution; Werner Picht, Die Frucht des

Leidens; Rudolf Ehrenberg; Ebräer, 10, 25: Ein Schicksal in Predigten.

葉」になった「根元語 (Urwort)」が語られることであり、そこから生じたものである (Vgl. II. S.1091)。⁽²⁵⁾ したがって「ヘブル的思惟の「言葉」の意味があるのである。」「創造」において「言葉」があるというところに新約聖書のロゴスと異なったダーバールの意味概念があるのであり、それがイスラエルに対する神の意志と計画を内容とする「啓示」である。⁽²⁶⁾

これに続けて私はブーバーの「啓示」の意味をプラトンの『ティマイオス』(72B)における「*prophétēs*」と「*mantis*」をヘブル聖書の「*Nābi*」へと比較して、ヘブル的思惟における「啓示」の概念を説明しているが、要は右の内容に尽きるであろう。水垣教授は前記論文において「始源語は、聖書の句であれブ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って、曖昧模糊たる威性的表現ではない。この意味では、「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」と言つて「始源語」を「啓示」と結びつけられ「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」と⁽²⁷⁾しておられるのは、論証過程は違つていても、私の「Urwort」の解釈と通底しているものがあるように思う。

一時期わが国において「対話」や「我—汝」の人格関係の重要なことが喧伝されたことがあった。しかし一過性的に消滅した。ブーバーもまた過去の思想家となった感じがする。しかし現在再評価が必要ではないか。厳密な研究による正確な把握と再生を求めて、更に地道な道を進まなければならない。

註

- (1) Vgl. René Descartes, *Méditations* (dans *Oeuvres et Lettres*). Gallimard, 1953 p.274.
- (2) 基督教研究第十六号抜刷 一九九六、一—二四頁。
- (3) 水垣涉「ブーバーにおける「基本語」と「根元語」」『宗教研究』二七一号、一九八七、一六三—四頁(全右抜刷一九頁、註(2)参照)。
- (4) 私の著書『ブーバー教育思想の研究』風間、平五、三五〇—一頁参照。
- (5) 水垣前掲(2)の抜刷論文二〇頁。
- (6) 初出はヘブライ語で一九四五年エルサレムから、英文は一九四六年オックスフォードの East and West Library 社から、独語版は四八年チューリッヒの Gregor Müller 社と五二年ハイデルベルクの Lambert Schneider 社から出版されている (Vgl. II. S.9—203 u. 1233)。
- (7) その後氏はそれ以後の研究を増補され一九九一年創文社より『マルチン・ブーバー人と思想』として刊行されたが、Urwort についての言及はない。
- (8) 初出一九三三年ベルリンの Schocken 社から、増補版は同社から三六年、増補新版は五六年 Lambert Schneider 社から。
- (9) その後改訂され、著作集他では Ich bin da als der ich da bin. へと変わっている (Vgl. I. S.154)。
- (10) 水垣前掲(2)三頁以下参照。
- (11) 全右四頁以下。
- (12) 「思想の「翻訳」と「解釈」について」三重大学教育学部研究紀要(教育学科 学) 38、一九八七、三三—四二頁参照。
- (13) Vgl. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften* Bd. V. Teubner, 1968, S.332 f..
- (14) ブーバー、ローゼンツヴァイクのドイツ語訳ではそれぞれ次のようにな

更新に向って努力し、キリスト教が諸民族の再生を通して信仰の更新に努力するならば、硬直したパウロ主義的なものから、エムナーにより近づくピステスの形成への道が拓かれるであろう (Vgl. J. u. J. S. 779-82)。この可能性を求めて、ブーバーは約五十年間『新約聖書』を研究してきたと言うが、その視点を見定めなければならない。

ブーバーは自らを護教的でないと言いつつも、パウロ以後の原始キリスト教がギリシア思想の影響の下にヘレニズム化した中で形成されたイエスを神(の子)また救世主として信ずる信仰を、理解は示しても、絶対にとらない。彼はQ資料やマルコ資料などからイエスの説いた教えの中に「純粹なユダヤ的原理 (des genuin-jüdische Prinzip)」があるのを読み取ろうとするのである。彼にとつてイエスは神ではなく、それ故に青年時代以来、「偉大な兄弟 (ein großer Bruder) (J. u. J. S. 657)」と感じてきた、という実存的告白があるのであり、そこには彼への神聖視はない。イエスをかのキリスト教から分離して理解することを、ブーバーは自己の努めとしたのである。そしてイスラエルの信仰史にイエスが偉大な地位を占めることを、パウロ的三元論的信仰観を超えて、ふさわしいとさえ言っているが、これはヘレニズム化しないイスラエルの信仰史には、イスラエルからのみ理解できる何かがあるという、彼の宗教的確信でありまた期待でもあった (Vgl. J. u. J. S. 653-58)。

『信仰の二様式』全体を考察するのは別の課題であるが、以上本書の序と結論部分をみただけでも、ブーバーのキリスト教に対するユダヤ教の位置と関係を知ることができるが、一貫しているものも読みとられるであろう。正に一九三〇年の論文で示した「ユ」への展相がここに至ったと言ふべきであろう。これをもって私自身の見方(考察方法)への結論とする。

四 結 語

研究には予量された一定の目的とそれを実現するための独自の方法論がある。そのためある特定の共通に解される事項でも、力点の置き方が異なったり、精疎があるであろう。解釈の相違もあろう。しかし当該部分に對しより精緻・厳密な考察が示された場合、謙虚にこれを尊重するのが研究の常道であることは言うを俟たない。従来のブーバー研究で十分な検討のなされなかった「Urwort」Grundwortに對する水垣教授の考察は、日本語への訳の域を超えて、世界的視野で評価されるべき研究である。私自身その論証に啓発されたことへ感謝の他はない。

しかし私自身自己の研究でとった当該論文に對する方法的態度とタームの扱い方については敢て弁明せざるを得なかった。既述のように当初より、必ずしも適切な訳語ではなかったかもしれないが、前者を「根源語」、後者を「根源語」として使い分けをしていたからである。後者を出会いと関係の術語について使用したのに対し、前者は神との関わりにおけるものとして使用されたからである。既にこれについては例示したが、他の場合における例を同じく著書から引用しておく。

ブーバーは……『ヨハネ福音書』の冒頭で、初めに「言葉」があったというのを非ヘブル的と厳しく否定し、『創世記』冒頭に「言葉」はないが、それはヘブル的思惟では「言葉」は生じ、語られるものであって、初めに言葉があったのではなく、始めに神が創造したということを強調する。ここでは「言葉」の確実な唯一の存在はそれが「語られていること」であるが、現実の事物の存在の全ては、神自らが話す、すると「言

り、この力が、彼の言う、〈精神〉である。

かくて〈精神〉は人間と社会を結びつける力であるばかりでなく、その理性的合理化を超え、その上に立つ神と結びつくのである。それはこの世（世界）を聖化するためである。ユダヤ教はそれ故に民族的なものに超越的に留まりつゝ、これを基礎づけ、生命を吹きこむ〈元原理（Urpinzip）〉の位置にあるものである。ユダヤ教をして、異教やキリスト教を超える〈元原理〉とする時、そこには、これら両者を超越する生の原理が内蔵されているのだという、ブーバー自身の一貫して変らない宗教的信念があると言えるであろう。当面の課題は、キリスト教と異なつた立場から、異教であるナチズムを理論的に乗り越えようとする抵抗の姿勢の確立である。と同時にキリスト教の二元対立的視点からの自然力及びその衝動を超越する信仰の論理を超えるユダヤ教の位置づけでもある。神による自然力の〈聖化〉を想起し、これを実践する時、ユダヤ教（民族）における〈精神の強さ〉が実証されるのである（Vgl. J. u. J. S. 571-82）。そしてまたここに「ユダヤ的精神の焦点」にもみられる、主なる神の下に何の媒介もなく直接的に在るといふユダヤ教の宗教的根源性を主張してやまないブーバーの不変の姿勢があるのを見る。ヒトラー・ナチの〈最終的解決（Endlösung）〉を頂点とする反セム主義への精神的抵抗という異状事態の進行の中ではあるが、その精神は一貫している。これをどのように評価するかは、反セム、反ユダヤの〈異教〉消滅後におけるヘキリスト教との対比においてなされるべきであろう。

その理由は「信仰の二様式」が一九五〇年刊行ということにある。ブーバーは三八年バレスチナへ脱出、ヘブル大学教授となる。四八年イスラエル共和国成立。その後二年にして本書の出版となる。内容はキリスト教とユダヤ教の比較研究と後者の意義を弁証したものである。その基

本にある態度は持続されているが、国家独立以前、ユダヤ人は同化であれ、ゲットー居住であれ、ヨーロッパ、キリスト教文化支配圏の諸国の寄留者であつた。迫害と虐待の歴史の中で、その自己主張も従属関係の中での対応であつたが、一国家として独立した時、対等の立場で自己主張がなされるようになったのではないか。私は本書の中にドイツ在住時代の発言とは違つた自由なニュアンスを感じる。彼の両教比較と独自性主張の筆致の中にそれがあるとみる。

その際ブーバーはコーズとしても方法としても「私は一切の護教的傾向（apologetische Tendenz）とは全く無縁である（I.S.657）」と宣言し、全く自由な立場で両教を比較し、キリスト教の母胎としてのユダヤ教の意義を鮮明にするのである。当然彼はキリスト教に対して理解を示しても一定の距離をとる。彼は前記講演においても「キリスト教ということではイエスの教えを解釈しているのではない（J. u. J. S. 575）」と言っているように、イエス自体の教えとパウロ以後のキリスト教とは区別している。彼はユダヤ教の信仰を表わすヘムナー（emuna）とパウロ以後のキリスト教の信仰を表わすヘピステス（pistis）をヘブル語・ギリシア語の言語的差異を超え、厳密に区別する。前者はその起源において民族的性質のものであり、後者は個人史的性質のものである。エムナーはイスラエルの生活経験即信仰経験というところで民族史的であるのに対して、ピステスは、諸民族の史的経験の外で、エルサレムで十字架刑に処せられた一人の男を救世主と信ずる個人のたましいの中に生じたものであり、それ故にパウロ以後汎ヨーロッパ的に広まつたのである。従つて両教はその信仰の様式において本質的に異なっているのは否定できない。しかし両教がそれぞれの宗教に捉われていることから自らを解放し、神の国へと参集していく、即ちイスラエルが個人の再生を通して信仰の

立を措定するにある。そしてこれによってキリスト教にも生きるユダヤ教の構図を示し、宗教的立場を超えた対話による問題解決の方途を開示したのである。²³⁾

ブーバーは論題にそって発言し、主題となっている成人教育や成人講座については言及しない。これを解決する根柢にあるものとして宗教の意義を哲学との対応で述べたのである。〈epistamai〉に対する〈jeda〉への提示は、キリスト教に先行するユダヤ教の真理性の強調であるとともに、ここにも「ユダヤ的精神の焦点」に通ずる〈U〉的要素をみることができらるであらう。この論文の背後にかゝる思惟の流入があったとみるものである。

〔三〕 それならば、ここから後の時代に流出し、その意味を顕彰したものは何であらうか。私は、その代表として、ブーバーのその後の生涯との関わりで一九三四年の講演論文「精神の強々 (Die Mächtigkeit des Geistes)」と一九五〇年の著書「信仰の二様式 (Zwei Glaubensweisen)」を挙げる。前者はナチ政権下でのユダヤ教のあり方について述べたものであり、後者はイスラエル共和国在住 (一九三八年移住) 後ドイツで出版したものであり、それぞれの時期の課題に答えるものである。

前者においてブーバーは、「ニールンベルク諸法律 (Die Nürnberger Gesetze)」制定の前年ではあったが、既にユダヤ人にとって容易ならぬ事態の到来を予感したかの如く、現実の状況に抵抗し、自存を続ける最後の拠所として「精神」^{ガイスト}について認識するよう求めたのである。この講演には十月にフランクフルトの自由ユダヤ学院 (Freies Jüdische Lehrhaus) において、ユダヤ人一般のためになされたものであるが、翌三五年二月には首都のベルリン・フィルハーモニーの会堂でもなされている。これはユダヤ人だけでなく、ドイツ人も聴講した公開講演であり、

その中に約二百名のナチ親衛隊員 (SS) が交っていたと報告されている。²⁴⁾ この講演は、神学的吟味に仮託しながら、現実の精神的状況の批判と克服を通して、同胞にユダヤ人としてユダヤ教に生きることへの希望の原理を訴えたものである。²⁵⁾

彼はドイツを覆っている現実を「異教」「キリスト教」「ユダヤ教」という三つの宗教的状况を想定し、本来の精神＝霊を否定するこの世の力 (die tellurische Kräfte) が支配している「異教」である「血」と「地」の自然力 (die Elementarkräfte) の神話に立つナチズムの汎ゲルマン主義、アーリアン民族優秀性のドグマを批判するのである。「精神」はヨーロッパ文化の脈絡では「自然力」を支配する主であつて、逆転はあつてはならない。従つて課題は「精神」の意味を明らかにして自然力に立つ異教を克服することである。彼によれば、人間であることの本質は、自然力やその衝動を圧倒して精神的存在であることであり、それが生きて働く時、それは「信仰」の力 (Glaubenswirkung) となつて現出する。即ち信じようとする「勇氣」と「愛」が、各個人のたましいの内側から現われてきて自然力の衝動を凌駕するのである。この二元対立の構図の中で「異教」へキリスト教へに対する「ユダヤ教」の意義を明確にしなければならぬ。ナチズムという「異教」は自然力とその衝動を人間の実存と現存在を直接表現するものとして神聖化 (heilig) して輝やかし、「キリスト教」は二元論的世界観で自然力を克服しようとしたものである。これに対して「ユダヤ教」は自然力そのものを聖化する (heiligen) 方向をとる、ここにいう「聖化」とは異教のように神聖化したり、キリスト教のように罪として克服すると言つたものではなく、聖なるものとの関わりで、その力を聖別し (einheiligen) し変化させることである。そしてこの聖化により、自然力は人間の根源と共同社会を結合する力となるのである

その到達点の一端を述べたものと解せるであらう。

一九二三年に結成された本同盟がどのような性格の団体で、どのような活動をしたかについては註(21)で指示した箇所述べているので、ここでは詳論しないが、一つの有力な教育改革運動を推進する団体であり、第六回大会の討議主題が「世界観と成人教育」であるのは、主要関心が何処にあったかを示している。二十世紀初頭からドイツでは世界観の問題が重視されているが、これは当時の思想的、政治的不安の中で多様化している世界観に対する危機観があつてのことであり、同時にそれが教育との関係で問われなければならない事態にあつたからである。教育で世界観が問われるのは、統一学校(Einheitschule)を基幹とした大学改革、成人教育の問題をも織込んだのギムナジウム以下の単線型学校構成への制度改革の問題があつたからである。同盟はイデオロギー的、精神的状況の下で「自由」かつ「中立」の国民教育の可能性を課題としたのである。ワイマール体制の憲法の理念とは正に裏腹な危機的現実が目の前にある。世界観の問題を根源的にさまざまな角度から批判的に検討し、何らかの方向性を見出さなければならない。視野にヨーロッパ全体の動向を入れつゝも、事は勝れてドイツの状況への提言である。ブーバーの発言もこの枠内でのものである。彼は、現代は、古代・中世が「キリスト者の像」、近世がフランス革命を機とする「市民の像」をもつていたように「世界像」をもっていない、それ故に「世界観」の所有の意味が不明確であり、特に青少年にとっては社会的・心理的に主体化されない状況があることを指摘した上で、独自の視点から課題に答える。

大会の十数名の発言者は、ブーバーを除いて、全てドイツのエートス化した、ギリシア哲学とキリスト教によつてなる、文化と教養を土台に

これに答え、展望を与えようとしている。これに対してブーバーは哲学と宗教の世界観を比較対置させ、これを「知る(erkennen)」というキーワードによつて自らの論旨を説く。哲学とはギリシア的思惟であり、宗教とはヘブールの思惟である。ヘーゲルにおいて学問とは常識的な「das Bekannte」を超えて、反省的知である「Erkenntnis」に至ることである。哲学的世界観を基礎づける「知る」とはかくて「事柄を対象として見る(ein Ding betrachten als Gegenstand)」ことであり、主観―客観の、カントを媒介にした、認識主観の構図であり、哲学的世界観の基本である。ヘブールの思惟はこれとは異なる「知る」をもつ。創四・一に「人ハソノ妻エバ(ハヴァ)ヲ知ツタ(Adam erkannte sein Weib Eva, Hā'ādām jād'a 'et hawāh 'isch-to)」の「ヤード(Jād'a)」である。この性において「知る」^{ヤード}とは真の人格的關係において成立する。我と汝におけるヤードである。ここには主観が客体に働きかける認識主観の關係はない。ヤードは哲学的世界観とは全く別種の世界観である宗教的世界観を基礎づけるのであるとするのが、ブーバーの立場である。即ち主観―客観―關係に対する我―汝―關係を提示するのである。宗教として、キリスト教とユダヤ教は同根でありつゝ、歴史的に別種の系譜をとつて今日に至つたが、その信仰の根源にある、共通の具体的概念である、神との出会いそして神の国を信ずるならば、両教は宗教として共通の概念を語り合える真の「^{かた}會話(Rede)」対話が可能になるのである。この「信」において成立する我―汝の關係は主観―客観の単なる対象の知的認識を超えた、神と人間の關係を原型とする。人間の關係の認識に至るが、これこそキリストの死復活をも含めての創造―啓示―救済の救済史観の共通把握に至る捷徑である。哲学的認識の主客關係を止揚し、我汝關係による神と人間の關係を示すのは、「啓示」を通して神に従つて生きる人間の真正の自

カトリック、プロテスタントそしてユダヤ教という宗教的、制度的な立場を超えて連合し、雑誌を発刊するというのは、ドイツの精神史においても画期的であったと云わなければならぬ。E・ローゼンシュトゥック・フュッスはこのような共同の一致を可能にした一因にパトモスIIサークル(Pamos-Kreis)の先駆があるからだと言う。第一次世界大戦でのドイツ敗戦後の一九一九年から二〇年にかけて、彼の他L・ヴァイスマンテル、K・バルト、W・ビヒト、F・ローゼンツヴァイク、エーレンベルク兄弟らによって結成され、『十字路の書(Die Bücher vom Kreuzweg)』が刊行されている。²³⁾ここには新旧教会の垣根を超え、またキリスト教とユダヤ教の枠を超えた、思想の併存、共同の理解への積極的な精神的・知的な交流があったことは、ローゼンツヴァイクの回心、ローゼンシュトゥックのキリスト教への改宗もさることながら、その神学がまだヘキリスト論的集中(Christologische Konzentration)に徹底化される以前とはいえ、『ロマ書(Der Römerbrief)』第二版刊行、雑誌『時の間(Zwischen den Zeiten)』発刊(共に一九二二)に至るカール・バルトがその一員であったのに止目するならば、大凡が理解されるであろう。パトモス・サークルにみられる、このような精神的活動の雰囲気の中で、『被造物』が発刊されたのである。三者それぞれの信仰上の立場を尊重しながらも、それを越えた共通の次元から、人間への新しい文化を創造しようとする精神が、そこには、あったのである。確かにそれは時代の求める趨勢であったが、反面大戦後の理想とは反対に、経済的のみならず、精神的に深刻化する危機的不安が広がりつ、あったのは否定できない。三者がこのような状況の中で、信仰的立場を相互に維持しつつ、一致へ向おうとするのは、信仰告白を越えた次元での精神的協力により、現実を克服し、創造的な共存を実現しようとする試みであったと言える。

特にブーバーにとつては、ヨーロッパ一般を覆うシエストフ的不安、危機意識の背後でバチルスのように瀾漫しつつ、ある反セム、反ユダヤの胎動に対する直覚的反應があったと言わなければならぬ。『ユダヤ人』でその自存を求め、『被造物』で共存を求めたと考えられるからである。この雑誌は、ブーバー以外の二人への教派的権力による外圧などもあって、四年に満たずして廃刊になったが、彼の編集を通して得た体験が、かの講演の底流に反映していると考えてよいであろうし、私自身はそうように考え、その影響を認めるものであり、解釈の一つの背景にあるものと位置づける。

思想を通して共存を志向する時、反ユダヤの観念形態を克服する努力は、時により空しくとも、右にみたように、キリスト教との共生の中で自己を主張する場合と、汎ヨーロッパ的な精神的状況の中で、単にその独自性を主張するだけでなく、如何に影響を与え、意味をもつかを新たに啓発する場合とがある。ブーバーがホーエンロット同盟に関心をもち、その第六回大会で討議のための発題講演をしているのは、明らかに後者に相当する。一九五三年彼自身の代表的教育論三篇を『教育講演集(Reden über Erziehung)』として刊行した際、それぞれの成立事情を簡単に述べた序文を付したが、その一九二五年の第一講演「教育というものについて(Über das Erziehische)」の序文の一節に「(いの)講演は、私が一九一九年……成人講座(Volkshochschule)について報告した時から、一九二八年の成人教育の哲学的・宗教的世界観についての提議が強調しているホーエンロット同盟の活動へ参加するまでの、成人教育の問題解決に努めていた頃の本質的な立場を表明したものと、とって載きたい(15785)」と語っているのは注目しなければならない。とすると同盟での講演は彼の当時の思想の下限の位置にあるということ、ある意味で

論文の構えそのものを意識的に表現しているとみるべきである。キリスト教に対するユダヤ教の始源性に関わっている故の表出であると解する。そしてこのような「ユ」の使用例からみて、この論文がブーバーの思想の中でどのような位置にあるかの考察が加えられなければならない。

〔二〕 私はこの論文がワイマール共和国の終焉に近い一九三〇年に発表され、三三年の論文集に収載されたことにより、分水嶺にあるものと位置づけた。即ちこの論文にどのような先行論文があり、これにどのように流入したかということ、この論文からどのように新しい思想が展開され、大成していったか、ということである。またように彼は *Urwort* の現代的意味を説明することにより、ユダヤ教のヨーロッパ精神界における意義を高揚し、位置づけ、その角度から、ユダヤ人の一人として神の国、キリスト教徒との一致統合の到来を待望しているのである (Vgl. J. J. S. 201)。その可能性の期待は彼の二〇年代の思想活動にみられるが、その接点となるものを選び、検討しなければならない。確かにブーバーは一九三三年の『我と汝』により、近代の独我論的思惟を超越する対話的原理による実存的人間観を定立し、汎ヨーロッパ的に影響を与えていたが、ここではこの思惟系譜からみるものではない。課題にそい、より限定的に宗教的また民族的な次元からの検証でなければならぬ、とする二つの線が浮かんでくる。

一つは一九二六年から三〇年まで季刊雑誌として刊行された『被造物 (Die Kreatur)』⁽²¹⁾の編集者の一人であったということであり、もう一つは二八年ホーエンロッツ同盟 (Hohenroder Bund) の第六回大会に出席し、『哲学的世界観と宗教的世界観 (Philosophische und religiöse Weltanschauung)』という研究討議の講演をしているということである。これらの概要については著書で必要に応じてふれているので、⁽²²⁾ここでは課題との関連に

ついでのみ述べる。二〇年代のブーバーは、ユダヤ系ドイツ人として、一方においてシオニズムの青少年運動のカリスマ的指導者であり、他方においてはドイツの教育や思想の問題に積極的に関わるアウスナーメューデンの一人であった。前者との関わりでは一九一六年自ら編集して雑誌『ユダヤ人 (Der Jude)』を刊行している。この彼がカトリックの信徒 J・ヴィティヒ、プロテスタントの V・フォン・ヴァイツゼッカーと共に責任者となって『被造物』を発刊したのである。『ユダヤ人』はブーバーにとって一九〇一年刊行のシオニズムの機関誌『世界 (Die Welt)』の編集に次ぐものであったが、後者が文字通りその運動推進のためであり、ヨーロッパ文化圏における同化とゲットを超えてユダヤ人の精神的覚醒を求めるものであった。本誌刊行の翌年にはユダヤ出版社 (Jüdischer Verlag) を数名の同志と設立し、シオニストの文献出版に重要な役割しているが、青年ブーバーの課題意識が那邊にあったかを伺い知ることができよう、これに対して前者の刊行は、明らかにハシディズムとの邂逅と研究を経た後の彼のユダヤ問題への関わりの姿勢が読みとられる、即ちヘルツルやベン・グリオンらの政治的シオニズムを撥撫しての精神的・文化的シオニズムからの働きかけである。ただこの雑誌が一流のユダヤ人思想家、文学者の執筆によるドイツ系ユダ人の知識階級に影響を与えたが、底辺のユダヤ人の都市労働者等に受け容れられることが少なかったというデメリットな面があったのは忘れてはならないであろう。ともあれ一貫しているのは、自己の出自によるヨーロッパ文化圏における同胞の将来を配視しての精神的配慮であった。この枠組みを超えるのが『被造物』である。ドイツ語文化圏におけるユダヤ系ドイツ人としての彼の *Judentum* へを超えての汎ヨーロッパ的な立場からの精神的活動である。

を前提とした信仰態度である。これに対して後者の預言者の終末とは預言者が悪によって方向を見失っている者を再び神に還帰するよう呼びかけることであり、けだしユダヤ教にとつては、このように神に還帰する（回心（*Unkehr,teschuvah*））が大事である。¹⁹悪から善へ還り行く者はこの時神の目的である世界救済のために神と共に働く協作者、同伴者になるのである。ここに贖罪して神の奴僕として徹底的に信従していく前者と異なる後者の信仰の特徴がある。救いは神の経綸であり、同伴は神の恩寵による。結局預言も黙示もそれぞれが聖典とする聖書によるが、これをどう解し、救済をどのように待望するか、両教の差と特徴があるのである。その限り両教は相容れないが同根である。キリスト教社会にあつて、しかもゲルマン神話を範としつゝ、反ユダヤを貫くナチズムが急速に瀾漫していく中で、キリスト教との併存を求め、やがて共通の父なる神による統合の時が来るのを待望するのである。一九三〇年という時点での希望的期待であるが、結局ブーバーにあつては、キリスト教を立てつゝも、祖根である故に、ユダヤ教にその真理の源泉への矜持が託されているように思われる（Vgl.J.u.J.S.208～11）。

というのは、この論文で課題にしたのは、＜Urwort＞がJHWHの存在を前提とする故に、＜Grundwort＞に優位して使用されていること、その上で神の存在性の確認と私自身のブーバーらによる当該箇所考察の仕方の吟味と「ユダヤ的精神の焦点」の扱い方についての検討であつた。＜Urwort＞を直接の研究対象にはしなかつたが、それが＜Grundwort＞と異なることは前者を「根元語」、後者を「根源語」と訳して区別したことによる自己弁明と研究態度の表明が行われたのである。私にとって大事なのは、この論文を時代的状況の経緯の中で、彼の思想にとつてどのような位置にあるかを確定することであつた。三〇年に行つたこの講演を

三三年というナチ政権成立の時期に論文集『Kampf um Israel』に加えたのも重視する。そしてこのように位置づけた上で、この論文を通観してみると、他の論文と比較して＜Ursprung＞という接頭辞が多用されているということである。もちろんその中には慣用語もあるが、今煩を厭わずに＜Urwort＞以外を抽出してみる。

1. Der eine ist *Urerfahrung*, daß Gott vom Menschen durchaus abgehoben... (S.203).
2. Das Wissen um Schöpfung und Geschöpflichkeit sagt dem Juden daß es wohl Belastung durch *Urzeit* und Zeit... (S.205).
3. Und in der Vollendung des Diaspora-Judentums, in der chassidischen Frömmigkeit, verbinden sich jene beiden Grundelemente zu einer neuen und doch den Sinn des *Ursprünglichen* erfüllenden Konzeption (S.206).
4. Mit einer Kraft, die *Urgnade* in ihn getan und keins der Gerichte ihm entzogen hat... (S.207).
5. ... jener laßt den schöpferischen *Urwillen* Gottes sich ohne Rest erfüllen... (S.208).
6. ... für uns ist es eine einheitlich gestreckte Tonfolge, ohne Einhaltung von einem *Ursprung* zu einer Vollendung strömend (S.211).

この中から＜Ursprung, Ursprünglich＞は慣用語である故、文脈の中で語自体を位置づければよいが、意味は慎重にかきとるべきであろう。これに対してUrwort以下Urerfahrung, Urzeit, Urgnade等のUは文脈の中で適切な訳述を必要とするが、約十二ページの小論の中でUの使用頻度は他論文に比較した場合、高いと言う他はない。これらは明らかにこの

ろ、両語の相違については認識していた。ただ私はこの論文をブーバーの教育活動の中で年次的に重要な位置にあると考えるので、一九三三年以降の考察の前提に位置づけ、や、詳細に内容を検討したわけである。

以上私は水垣教授の論文に触発され、本論文に対する、そしてヘブル的存在論の根拠となる「Urwort」に対する私の研究上の立場を示した。しかし問題はこれで終るものではない。この論文がブーバーの思想上、時代相の上でどのように位置づけられるか、でなければならぬ。

三 位置と展相

ブーバーは「ユダヤ的精神の焦点」を一九三三年論文集『イスラエルのための闘い (Kampf um Israel)』に収載刊行している (Vgl. J. u. J. S. 834)⁽⁵⁾。一九三〇年即ちワイマール期の、まだナチズムの反セム主義が顕勢化していない時期に、ユダヤ人同胞に精神の原点の再覚醒を訴えた講演を、ナチ政権成立の時期に「Kampf um Israel」として刊行したことは、彼の思想上また教育的活動の上からみて、一つの意味があるようにおもわれる。一つはドイツにあって彼のユダヤ問題の発言として分水嶺上にあるのではないかということであり、もう一つはこの論文の中にやがて大成されていくユダ教とキリスト教信仰に関する所論の萌芽が見えるということである。

「ユダヤ的精神の焦点」の梗概については大略著書にゆずるが、神的存在性を前提として、ユダヤ的信仰の意義を高揚した所論である。世界最高の民主憲法によるといわれるワイマール体制下の経済恐慌の中で無気味なイデオロギー闘争と弾圧、反セム、反ユダヤ運動が顕著になり、ナチズムの擡頭に容易ならない危惧観が、とりわけユダヤ人社会の

知識層に、あつたのは、それが漠然なりとも、否定できない。ブーバーにおいても同断である (Vgl. II, S. 213-14)。そこにキリスト教社会においてユダヤ教の独自性を主張しつつ、共存への期待がある。そのためにはユダヤ人の自己覚醒への呼びかけがなされなければならない。選民意識と同化の中での形骸化を超えた存在理由の再認識である。

ヨーロッパ社会において、ユダヤ人にとって唯一の聖典であるヘブル聖書は、キリスト教社会にあつては、『新約聖書』のためにその前提としての『旧約聖書』となっており、真実の神による創造と顕現、その完成の意味が喪われ、聖書本来の意義が毀損されている。ヨーロッパ社会におけるキリスト教中心の聖書観を超えて、ユダヤ人にとって聖書が何であるかを正しく認識すること、信仰的に主体的なあり方を自覚することである (Vgl. J. u. J. S. 198-99)。そのためにユダヤ人に求められるのは、人間が墮罪により神から徹底的に遠ざけられた地点から神に向い、神の遠さ (Gottferne) と「神を畏れること (Furcht Gottes)」とを「知の初め (der Anfang der Erkenntnis)」として神による救贖と人間の神に対する関係を知ることである (Vgl. J. u. J. S. 203-06)。それは終末思想に及ぶユダヤ教の精神の根本的理解である。この自己確認において共存の方途を見出すのである。彼はキリスト教が、信仰において同根派生でありながらとってきた終末観は「黙示的終末信仰 (der apokalyptische Endzeitglaube)」であるが、これはペルシアのゾロアスタ教の影響による二元論的要素によって作られたものであると言ひ、これに対してユダヤ教のそれは「預言者的終末信仰 (der prophetische Endzeitglaube)」であるが、これこそ本質的にイスラエル固有の信仰形態であると言ふ。前者の黙示的終末とは未来が変更不可能な程に固定していることを前提とし、世界の終末が善による悪の征服、そしてその勝利が予め決定しているという千年周期の歴史観

の教育の提言及びユダヤ人同胞への教育的呼びかけを精査するならば、必然的にそれが不可欠であることが了解されるであろうし、されるべきである。そしてこれが取りも直さず私のブーバーの「教育思想」の研究の基本的構えでもある。

ブーバーの思惟の根拠がシオニストの途上でハシディズムに出会ったことによる、とは今更言う必要もないが、その研究が、G・シヨールムやR・ウツヘンハイマーからの根本的批判がある¹⁶とも、彼のユダヤ教への回帰となり、ヘブル聖書への開頭に導いたことは否定できないであろう。彼に対してヘブル的思惟の基盤としてユダヤ教とは何かを問うことは、ハシディズムと聖書への問いとなるであろう。ここに私が彼の教育論を説明する前提としてこれら両者にかんがりのスペースをとった理由があるし、これを同時代の発言と併せて考察したのもそのためである。ここでは課題にそって聖書観、特にかの「Urwort」としての出エ3・14の翻訳と「ユダヤ的精神の焦点」に私がどのように関わったかについて述べなければならない。さて私がブーバーの聖書観について述べているのは、著書の第一部、第二節の聖書翻訳(二六〇〜三三六ページ)においてある。共訳者フランツ・ローゼンツヴァイクの翻訳観も参照しながら述べる形で、神の存在については、三二八ページ以下で検討している。その際とった方法的基準は、課題のため、その教育的意義の考察であり、かつ翻訳の方針を当時の文書からみるところにおいた。従ってブーバーからの文献引用は直接それについて述べたものとして、著作集第二巻の「Die Schrift und ihre Verdeutschung」(S.1093-1186)による。もちろん訳者間の翻訳上語句その他についての解釈上の意見の相違は文章や書簡から伺い知ることができるが、課題上それらより、合意されたことを中心に概略を述べるにとどめた。なぜなら「Ehjen ascher ehjen.へ

を」Ich werde dasein, als der ich dasein werde.へと訳すに至ったのは、当時の私の見解ではローゼンツヴァイクの考えに負うところが多く、ブーバーの場合はむしろ神聖四文字「יהוה」の意味づけに多く力が注がれていたからである。前記箇所の論文でこれを正面から取り挙げたものはない。「Urwort」という表現もなく、Grundwort (S.1158)、Gottesrede (S.1142)の他 Leitwort 等が散見されるだけである。それとともに行論上「ユダヤ的精神の焦点」にふれることは、方法的に必要がなかったもので、ここではふれていない。しかし無視したのではない。

なぜならばこの論文については第二部の第三章の七二〇〜二四ページでふれているからである。詳説は当該箇所によらずが、一九三〇年という時点で、ユダヤ教とキリスト教が同根でありつゝ、対立している現実を超えて、やがて共通な父なる神の下での一致が到来する可能性への期待を中心にして述べている。私はこの観点から「ユダヤ的精神の焦点」を考察し、その意義を位置づけている。従ってこの論文の前半に述べられている神の存在については、既に第一部で述べているので「Urwort」については、ユダヤ人にとって今日「大事なことはイスラエルの長子として……ヤコブが……神の臨在を経験したように……彼の傍に生きて働く神に一切を委ね……生ける神を信頼する信仰的態度を確立することである。ユダヤ人は「契約」によってなる誓約集団であるが……「それは」(燃える柴)における神の常時臨在の根元語 (Urwort) の意味を認識することである」とのみ言及している。ヘブル語の未完了体、ドイツ語の未来形を勘案して、直接本文を訳すことなく「常時臨在」と括ったことの当否は別として「Urwort」(「いつは」Grundwortと異なるものとして捉えていた、と敢て弁明しておく。その言葉が、神名、神の存在について検討された際、そこに使用したテキスト他の関係で言及されなかったにし

キリスト教信仰の枠組によって理解できるものではない。なぜなら、ブーバーによれば、ここに言う「信仰」はキリスト教における「信仰 (pistis)」の概念とは隔絶しているからである。彼は「信仰がナケレバ神、ニ喜バレルコトハデキナイ。ナゼナラ神ニ来ル者ハ、神ノ存在スルコト、彼ヲ求メル者ニ報イテケレルノヲ、必ズ信ズルハズデアル」という新約聖書ヘブー1・6の信仰観を否定する。キリスト教において「信仰」とは「神に来る者 (ὁ προσερχόμενος τῷ θεῷ)」であり「神を求める者 (ὁ ἐκζητῶν αὐτόν)」が「神の存在 (ὅτι (ὁ θεός) ἔστιν)」を知ることであるが、ユダヤ教のとりどころではない。彼はローゼンツヴァイクとともに、ユダヤ教にあつては外から神にやってくるのではなく、彼は既に神のもとにおる者である (vgl. u. J. S. 202 u. 211f.)。ヘブー1・6のような神信仰、神の存在の信仰はユダヤ教のとりどころではない、明らかに「ヤコブの精神」ではないからである。ヤコブの心性であるイスラエルの信仰はピステスではなく「エムナー (Emanah)」である。ユダヤの民はこれによつてのみ、現にいます神 (der seiende Gott) を絶対的に信頼する (vertrauen) のである。即ち彼らは、その神が父祖たち、特にヤコブが経験したように (創二八・20、三五・3)、¹⁴「エムナーがあれば、神は直接彼らの傍に現におる (bei ihr da sei)」のだということを信頼するのである。つまりエムナーにおいて、現に在りて在るもの (Daseiende) を自分らが絶対的に信用している (anvertrauen) のを認識するのである。Franz Bader はこのようなイスラエルの信仰の態度を「Glauben als Geloben, das heißt als ein sich Verbinden, Vermählen oder Eingehen.」と解しているが、ドイツ語の深みからその信仰の奥深さを捉えている、とブーバーは評価している。けだし以上のような背景を通して「Ehieh ascher ehieh」が「Ich werde dasein als der ich dasein werde」として解され、「Urwort

として位置づけられる意味があるのである。

私は以上のようなブーバーの所論の文脈により、「Urwort」の境位をみるものである。そしてここに私のブーバーらの聖書翻訳に対する見方、「Urwort」としての神名の由来についての考察や神観についての解釈、更には本論の副題に示した「ユダヤ的精神の焦点」に対する位置づけがある。私が研究においてとつた態度は、既述のように、その論理整合性の故に年次の読みを超えていく立場をとるものではなく、その状況、精神的発達の過程を重視する立場である。たとえそこに前者のようにいかず、同義反復や螺旋的展開に対しても深化と受け止め、精神科学的手法でみていくことを専らにしたのである。ここから水垣教授による間接的な問いに答え、著書でとつた研究方法について述べたいと思う。

厳密に言つてブーバーは教育者であつても教育学者ではなく、教育思想家であつても教育学研究者ではない。従つて彼の「教育思想」を研究する際、その教育について執筆された著作を中心にまとめて一応はその名に価するものとはなつても、思想的には表層的であり、通俗の域にとどまるであろう。彼には体系的に完成された教育についての研究書はない。時代の状況に應じての教育への提言が主であり、その全思想の一部にすぎない。しかも彼はヨーロッパにあつてはユダヤ系ドイツ人であり、イスラエルにおいてはドイツ系ユダヤ人という二重性をもつ。その思想表現がヨーロッパ伝統の哲学的思惟をとるとも、その根底に働くものは、たとえその出自が「Ausnahmejuden」であつても、ヘブールの思惟である。これを確実に自負している。¹⁵よつてブーバーの「教育思想」を研究するに当つては、教育に関する諸論稿を精査するとともに、これを支える思想へ配視して体系的把握へ向うべきである。彼の経たドイツからエルサレムへの歴史的現実の中で、そのドイツまたヨーロッパ一般へ

らである。人間の精神に巢食う（異教的）ものだけが神認識を妨げているのである。そこに下線3)のように、他宗教を疎外することなく、ユダヤ教を一つの宗教として位置づけつゝ、神認識の可能性を示す姿勢がみられるわけであり、ユダヤ教の普遍性の主張がみられる。彼の意図はこの普遍性の中でユダヤ教、ユダヤ民族の特殊性の強調が計られるのである。それが4)の部分である。彼は「dies menschliche Element in volkhafter Art（この volksgestaltige Instrument solches Angelobseins und Wiedererkennensがユダヤ的精神の基本的特質であると言っているが、そこに volkhaft, volksgestalt という民族性強調の視点があるのを忘れてはならないであろう。結局彼の言う「民族的精神」はユダヤ民族がその独自の宗教性の故に、特殊であるが、普遍を内包するものということになり、従ってモーセに告げられるシナイ啓示もその性格をもつと言わなければならない。ここに「Urwort」の意義乃至真意がある、ということになるであろう。

そしてこれは前記引用の文章に至るまでのブーバーの所論をみれば明らかになる。この講演は、主題の下に「一九三〇年五月、シュトゥットガルトで開催された、ドイツ語圏ユダヤ教伝道協会主催の研究会における講演」と註記されているように、ユダヤ人に対してのものであった。しかし閉鎖的なものではなかった。というのは、この文章に註記して、ブーバーの次に Adolf Köhlerle がキリスト教の精神について話す予定であるが、彼はここで従来からの所説を明確にするとともに、キリスト教徒の彼と生の意識が基本的に違うことを訴えているからである（Vgl. J. u. J. S. 201）。彼は自分の立場を正統（Nomismus）でも反正統（Anomismus）でもない独自のものとであると宣言した上で、ユダヤ教の教義（die Lehre des Judentums）とユダヤ教の精神（die Seele des Judentums）と

は明瞭に異なるものであると強調する。教義はユダヤ教においては「律法（Tora, Gesetz）」である。かくてブーバーによれば、ユダヤ教の教義と言われるものはシナイの啓示「十誡」に示された律法であり、モーセの教え（Moseslehre）である。しかしユダヤ教の精神とはシナイ契約以前からユダヤ民族にあるものであり、この精神がシナイ山に歩みよったのである。そしてこの精神を受け容れたものが律法＝教義であつて、その逆ではない。従つて当然この精神の所在はモーセよりも遙かに古く、ユダヤ民族の先祖であるアブラハムの精神にまで遡るものである、否、それ以上のものである。とするならば、これを継承した原初の族長時代に何を生み出したのか、ということになるが、彼はこれを「ヘヤコブの精神（Jakobsseele）」と言ふ。「創世記」後半を占めるその物語は彼に対する契約の祝福（創二八・10～22）と神によってイスラエルと改名され、その名の祖となつたこと（創三二・22～32）を軸として展開されるが、神と直接に対面し、その臨在、現在から将来へ向う守護（創二八・15、22、21、三二・30）は、契約信仰の所産であり、イスラエル（ユダヤ的）精神の原型である。実に「律法」はこの精神を表しているものであり、律法を越えるものである。これを理解するためには、今日に至るまでの全ゆる時代を通して働いてきたその展開を考察することが不可欠である。なぜならこの精神がいまも現にあり、その途上にあるものだからである。それならばこれを理解するにはどうすればよいのであろうか（Vgl. J. u. J. S. 201f）。

ユダヤ人の精神生活の原点をヤコブの信仰の心性に遡つてこれに指定する時、それは彼らの生活を規定する「律法」を超える「精神」として貫くものである。これをイスラエルの根本態度とするならば、彼らの信仰態度と同定できるであらう。しかしこれはヨーロッパ世界を支配する

三つの立場乃至方法の中から一つを選び、課題の解明に向うのである。時によってはこれら三者がクロスする場合もある。ディルタイの解釈学の基準を援用して、私が研究のあり方を示したのも、我々の研究がこれらの中のいずれかに属するからである。水垣教授の研究は明らかに第三の立場である。私の立場は第二の方法に措定できるであろう。そしてこの事は同一テキストをみる場合でも、視角、力点のおき方を異にする。これを検討することによって、私自身の研究について弁明したいと思う。教授が註(12)に引用した部分の文章の全体は以下の通りである。

1) Das Angelobsein des Juden ist die Substanz seiner Seele. Da aber der, dem die Angelobung gilt, der lebendige Gott ist, der an der Unendlichkeit der Dinge und Begebnisse die Unendlichkeit seiner Erscheinungsträger hat, ist dies dem Angelobten Stachelung und Stetigkeit zugleich: in der Fülle der Manifestationen immer wieder der Einen wiederzuerkennen, dem man sich anvertraut, angelobt hat. 2) Das Urwort, das von Gott aus auf dieses Wiedererkanntwerden hin gesagt ist, ist sein Spruch an Mose im brennenden Dorn: Ich werde dasin als der ich dasin werde. (Er ist je und je da, je und je seiner Kreatur gegenwärtig, aber jeweils als der, als der er eben jetzt und hier da ist, so daß der Geist des Menschen nicht vorzuwissen vernag, im Gewande welcher Existenz und welcher Situation sich Gott je und je bezeigen wird. Es gilt, ihn in jedem seiner Gewänder wiederzuerkennen. Ich kann keinen Menschen schlechthin einen Heiden nennen, ich kenne nur Heidnisches im Menschen, aber insofern es Heidentum gibt, besteht es nicht darin, Gott nicht zu erkennen, vielmehr darin, ihn nicht als Denselben wiederzuerkennen, 3) wogegen es mir gleichsam das jüdische im Menschen zu sein scheint, Gott je und je wiederzuerkennen. 4) Von

der jüdischen Seele also will ich, in einigen Hinweisen auf ihr Grundverhalten, zu Ihnen sprechen als von der Verdichtung dieses menschlichen Elements in volkhafter Art, als von dem volksgestaltigen Instrument solches Angelobseins und Wiedererkennens. (Ju.J.S.202 f.)

この文章から下線を引いた2)の部分のみを抽出するならば、これは出エ三・14におけるJHWHの自己存在の言明「Ehieh ascher ehieh」への解釈学的了解であり、「Urwort」の定義である。ここだけを読むならば、この神の未完了態を未来形で表わす神の存在は、ユダヤ教徒にもキリスト教徒にも共通の概念として認識されるであろうし、両教信仰の原点としてのみならず、ヨーロッパ精神文化の一翼を担うヘブライズムの源泉の認識として承認されるであろう。ブーバー研究において正面からこの問題をとりあげ、その基本構造をブーバーの文献を通して明らかにした水垣教授の研究を、私は高く評価するものであつて些かも論うものではない。たゞ右の本文全体から当該部分をみるならば、別な形で理解が成立するということである。この論文全体の意味や位置づけについては後述するが、(1)に「Urwort」は(1)「Das Angelobsein des Juden ist die Substanz seiner Seele」を前提として解される時、具体的にその意味するところが明らかになるということである。ユダヤ人が「das Angelobsein」であるというのは、神との「契約(berith)」において誓約集団である「Judentum」が生ずるということである。この前提に立つて、我々の神認識が各自の衣装を通して行われるのである、ブーバーは(1)に二つの問題を提示する、即ち彼はユダヤ教を絶対視するのではないが、その特徴、精神は尊重するということである。彼によれば「異教」≠「異教徒」が神を知らないということはない、それぞれの衣装によって神を知るに至るか

釈義に向うのは容易ではない。しかし避けては通れない。

追体験―それは厳密には不可能である。我々の前にあるのはブーバーの著作、文章である。そこに書かれた文字を通して、その言わんとしたところ、その思想の歴史的現実に必要な限り同時的に接近し垣間見るのである。デイルタイは「文字によって固定された生の表現についての技術的理解を我々は解釈と言う」(Das kunstmäßige Verstehen von schriftlich fixierten Lebensäußerungen nennen wir Auslegung, Interpretation.)¹³⁾と言いつた「文字によって固定されたこの生表現の了解の技術論を我々は解釈学と名づける」(Diese Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik.)¹⁴⁾と言っている。学的に構成される「解釈学」は正しい「了解」による「解釈」を前提とする、そしてこの「解釈」は、彼によれば、課題とする資料(文献)の著者と徹底的にその生き、彼をねばり強く持続して研究していくことにより高められる親縁性(Verwandtschaft)に基づく。しかもこのような解釈ができるのは独創的な天才性(Genialität)によるのであり、これが解釈者に求められる資質である。¹⁵⁾このような要請を伴う「解釈学」を研究に行使用するのは一般的に困難と云う他はなからう。しかし純粹に論理をもつてのみシユトレンゲに構築される哲学体系は別として、精神的に歴史的現実と交叉する一思想家の思想を研究する場合は、デイルタイの云う、彼の生を文献を通して追体験的に生き、根気よく持続的に研究していくことが、必要であり、不可欠な構えではないか。たとえそれが不可能であり、またその才に恵まれていないとしても、能う限り努めるのを基本的条件と考える。そしてこれが、私のブーバーの教育思想を研究していく際にとられた、方法論的根拠である。

私は先に水垣教授の云う「諸家」の中に私も入るであろうと言った。

行文上そのようにとるのが妥当であると思う。それ故に「¹⁶⁾で検討したように「始源語」の把握に関しては、教授程の立証的説明がなされていない故に「不十分」である。各氏にはそれぞれ反批判的言い分はあろう。研究にはそれぞれ独自の課題意識と領域及び対象があるからである。今これを云々する必要はない。要は私もかの事柄について「諸家」と同じく「不十分」であったかである。私の考察が現時点で「不十分」であることは率直に認め、叱声として甘受しなければならぬ、と思う。しかし小著全体を繙読する限り、不備を認めつつも、なお言っておかなければならないことがあるように思われる。それは一応完了した研究に対する責務とも考えるからである。

この「事」は論文構成の方法に関わるところである。研究の際の立論と敘述の仕方を述べることによって一応明らかになるであろう。その際特に水垣教授が「Umwelt」について「ブーバー自身の解釈として……もつともまとまったものである」として引用された文章の出典である。私が本論の副題とした「Die Brennpunkte der jüdische Seele(1930.)をどう見るかである。

ある人物の「思想」を研究するという場合、凡そ三つの方法が考えられるであろう。一つは、理論的全体の体系性を主眼として、できる限り厳密に彼の文章を読解し、客観的に論理化を図る、その際とられる方法は執筆の年次に係りなく、主題に即して文章を類別し構成するということである。第二は彼の思想を時代の歴史的現実との対応で考察する立場である、ここでは彼の文章は原則としては年次的に考察される、これを無視して論理の整合化を図る前者の方法はとらない。これに対して第三の立場は、彼の思想に通底する根拠(Grund)へのアプローチを課題とする、原点を確認し、その中核となるもの、把握を目的とする。けだし人はこれら

教授が「根源語」へ「基礎語」の呼称を提示されたのは一九八七年であり、それを徹底的に修正深化されて「始源語」へ「基礎語」として提示されたのは九六年である。そこに約十年の歳月が流れている。ブーバーの著書全てを精査され、厳密にUrwort, Grundwortに定義を与えたのは、単に武藤の宗教哲学・神学思想の比較研究のためというばかりでなく、ブーバーの思想が今日の精神状況に生きて働くということを見通しての作業ではなかったか。その正確な読みによる博引傍証の仕事は好事的に一朝一夕にできるものではない。周到な準備と厳格な基礎作業が地道に長時日なされた筈である。直接の専門分野とはやや離れた領域にかくまで真摯に情熱を注がれ、他の諸研究の不備を指摘され、新見を提示されたのは、これを土台として後進の今後の研究に道を示されとともに、ブーバーの思想が今日以後も精神生活に意味があると確信されたことと考えられるのである。しかも教授が行われたことは、かつて私が植田訳、田口訳を対比しつゝ、「我と汝」の「Ich sein und Ich sprechen sind eins. (I.S.79)」に正訳とその意味を提言したのと同じく、ヨーロッパの諸言語と著しく異なるわが国の言語事情によるものであるのに注意しなければならぬであろう。翻訳による思想理解の困難さである。ブーバーを研究する者は、他のヨーロッパその他の圏域の研究者とも共通しつゝ、その壁を知る故に、教授の指摘に、それぞれの場から謙虚に対応しなければならぬと考える。確かに取り上げ方によっては広範多岐な研究分野があるブーバーの思想を扱う際、それぞれ自己限定はある。といつてその思想がよって立つ根拠に注目することがなかったら、それは通り一遍の表層的理解にとどまるであろう。またそこに着目することがあっても、その研究態度により、深淺さまざまな成果となるであらう。教授が「不十分」と嘆じられるのも後者の場合であるのは、ほど自明のように思われるし、

私の著書を挙示された後に続く文章である故に、批判の対象には当然私も含まれていると解されるので、教授の「始源語」の根本的解釈を真として受容し、同時に研究上の箴言として耳朵に納めた上で、私の立場から若干の弁明を試みたいと思う。

〔二〕 私が主要課題として直接にブーバーの思想と関わったのは、既に今より十数年前までである。私の研究領域は広くは教育学、狭くは教育哲学である。後者が専攻分野であるので、その観点からブーバーの研究に約二十年携わったことになる。その成果が註(4)に揚げた著書である。一貫しているのは彼の「教育思想の研究」であつて、それ以外ではない。しかしブーバーは、その思想体系をクロノロジカルにみた場合、教育学者ではない。四巻の著作集その他も哲学、聖書、ハシディズム、ユダヤ人(民族)及びユダヤ教に関するものが大半であつて、教育に関するものはその中のごく一部にすぎない。ただ時代の変移と精神的状況の変化が彼をして、フランクフルト時代またエルサレム在住時代に大学教師職にあつたのは別にして、教育者乃至精神的(霊的)指導者に立たせたのである。彼が積極的にこれに関わったことは事実であるが、その分野の専門家、研究者としてこれに當つたわけではない。従つて彼の思想を研究する場合には、限られた教育関係の文献を中心に据えて、これとの連関で主要著作を配視しなければならなくなる。しかも、レンブラントの「テュルプ博士の解剖学講義」のように、歴史的事実を過去の事として死体解剖的に靜的に理解するのでなく、追体験は不可能であつても、生きた事実として動的に捉えようとするならば、専門を異にする分野へも参入し、これの理解に努めなければならないのは必然である。キリスト教神学の立場からではなく、虚心にユダヤ教の立場にアプローチし、ユダヤ人である彼の精神的根拠となつてゐるハシディズムや聖書

Der Jude und sein Judentum(一九六六ページの部分が翻訳引用されている。しかし二〇二ページ以下の Urwort については、二五七ページに当該論文が要約的にまとめられているが、何も述べられていない。前者とダブると判断されていることであろう。もう一点は教授が II.62f.として「モーセ」をあげておられるが、小林氏は三一六―三〇ページで要約されておられる。特に三一九―二〇ページでは出エ三・14のブーバーらの訳文を踏まえ、Königum Gottes(8)に配視しながら(II.621―25)、独自の解釈を試みておられる。しかし氏の浩瀚な著書からタームとしてのUrwortについての言及を見出すことはできない。更に稲村秀一氏の「ブーバーの人間学」(一九八七、教文館)には出エ三・14は「我と汝」の初版における「Ich bin der ich bin」にとどまり、それ以上の言及はない(九ページ)。ただ他の諸研究にみられない「原―境位語(Ursituationswort)」に注目されているのは特徴的である(二六八ページ)。

右で私はわが国のブーバー研究の主要な文献について「神・愛・場所」の註(12)に従って一応検討した。それぞれの研究が何らかの形で神名JHWHの原型となる「Ehieh ascher ehieh」についてはふれている。しかし水垣教授によれば、それらの解釈は、Urwortとの連関が殆んど見逃されているので、把握の仕方が不十分だということになるのである。つまり「始源語」があつて「基礎語」が成立するのに、前者の根源的意味を吟味しないで、後者を前提としてブーバーの思想を操作することへの警告ということになるであろう。教授によれば「我と汝(Ich und Du)」とは「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(das vitale Urwort Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich)(I.S.92)から成立するのであり、両者は完全に相互交換が可能であり、かくて「我」における「und」は両者の生命的現実的な結び

付きである「始源関係(Urbeziehung)」(I.S.135)を示していることになる、従つてこの始源関係においてあるのは、二つの異なった始源語ではなく、二重的な始源語であり、しかもこの始源関係を示す「und」も、始源語の外にあるのではなく、始源語と一体化しているものであるから、正に「始源語」そのものである。(10)そしてこれが出エ三・14における「ehieh」の二重反復構造であり、この「始源語」である「啓示の言葉(das Wort der Offenbarung)」はかく二重構造をもつてその本質とするのである。「しかし、出エジプト記三・一四のみが絶対的始源語であるかといえば、そうではない。一九三三年に発表された論文「聖書的ヒューマニズム」では「er selber sprach, und es ward.」(創世記一・3参照)がUrwortだといわれている(Vgl. II.S.1091.das ursprüngliche Wortともいわれる(II.S.1089))。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」。(11)要するに「Ich und Du」という「基礎語」は「Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich」、「Ich bin da als der ich da bin. od. Ich werde dasein, als der ich dasein werde.」及び「er selber sprach, und es ward.」というブーバーが提示した「始源語」の明確な認識によつてのみ、構造的に正確な理解ができる、ということになるであろう。従つて水垣教授のみるところでは、「諸家」の研究はこの点の吟味的考察が不十分であるということになるのである。

現在でこそより哲学的に厳密な論理操作が行われるとされる現象学や分析哲学に押され、また科学技術の急速な進歩により、サイバースペースの時代ともいわれる情報化時代に入り、必然的に知の構造の変革が求められている事により、ブーバーの思想の影が薄くなっているが、人間存在の基本的構成を考える際、私は、前記したように、旧い過去の思想として歴史的研究の対象としてのみ扱うことはできないと考える。水垣

aus auf dieses Wiedererkanntwerden hin gesagt ist, ist sein Spruch an Mose im brennender Dorn:) Ich werde da sein als der ich da sein werde. (これに続いてこの句の説明がなされている(196をも参照)。おそらくブーバー自身の解釈として、著作『モーセ』とともに(II 62f.)、もつともまとまったものであろう。これ以上ブ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『ブ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との連関がほとんどの場合見逃されているからである。⁽¹⁾

この文は三つの部分から成っている。第一は「始源語」の出典の明示であり、それはブーバーの著作『Moses』⁽⁶⁾にまで及ぶ。第二は参考として私の著書の引照、そして第三に「始源語」について先行諸研究の失考をあげている。第一の部分については、指示された当該箇所について、私の立場から、検討されなければならない。というのは、第三の箇所の文章における「諸家の解釈云々」以下の批評には当然私も含まれていると考えられるからである。要はこの二点に回答しなければならぬということである。

〔一〕 その数学的厳密さを土台として構成されたフッサールの現象学に「おける「自我」と「他我」、〈人間主体性〉等による人間存在の解明が、現代哲学の主流の一流流になっているのは否定できない。これに対してブーバーの我—汝を基準とする〈間〉の領域における真理の所在の論理は、やゝもすれば直観的な実存論理にとられ、一時代的にはそれなりの意義も認められたが、現在ではマイナーな位置におかれている、⁽⁷⁾ と言うてよからう。しかし哲学的体系性において、前者より厳密性を欠くと批

評されようと、その人間存在の把握の根拠が、二十世紀の現実の精神構造の疎外的状況回復のために、ギリシア的存在論に対向するヘブールの存在論におかれている事実に着目するならば、その根源的深みにおいて再評価の径が開けているのではなからうか。水垣教授が武藤の神学思想解明の一助としてブーバーに着目され、殆んど全ての文章に当たられ、その基本構造を明示されたことは、単なる学説解釈のための鋭利な手掛りを与えられたというばかりでなく、その思惟が如何に深いかそしてポスト二十世紀の思想にとって如何に意味があるかを示されたこととしてよいであろう。私は背後的なものをこのようにみることによって二つの問いに答えたい。

その際要となるのは、ブーバーの「始源語」に対して教授が「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との関連がほとんどの場合見逃されているからである」と言われている文詞である。ここに言う「諸家」とは、行論上日本における訳書、翻訳書が吟味されているので、わが国のブーバー研究家を指していると思われる。私の場合は別として、主だった研究書をみても、まず先駆的研究としては平石善司氏の「ブーバー」(一九六六、日本基督教団出版部)がある。氏から直接 Urwort, Grundwort の区別について前者を「神の言葉」と解する旨伺ったことがあるが、本書にはUrwortについての言及はない。⁽⁸⁾ 一九六九年理想社から刊行された山本誠作氏の「マルティン・ブーバーの研究」にも、前者同様 Grundwort の究明はあっても、これについてはふれられていない。そして厳密な意味で、わが国におけるブーバーの思想全体に亘る小林政吉氏の「ブーバー研究——思想の成立過程と情熱——」(一九七八・創文社)には水垣教授の第一の設問の二点については言及されている。即ち本書では二四七ページに教授がカッコで示した⁽⁹⁾

遡及して神—人間、人間—人間の存在論的解明によって検証されている。武藤一男の神学との関わりについては専門外なので私には不明であるが、この成語に関する限り、その厳密な論証性は在来⁴の諸研究を抜き、最早氏の研究を参照せずには一步も前進できない程の業績と評価するものである。私自身本論文を一読した時、研究上根底から揺ぶりをかけられた思いであった。蒙を啓かれた思いであり、学問研究の方法を改めて教えられたという衝撃であった。ここ数年ブーバーを基礎に置きつゝも自己の教育哲学（その存在論的研究）やブーバーと他の思想家の比較研究他に向いていたので、一つの回帰を促される切掛となったと告白しなければならぬ。

水垣教授は私への恵与の署名にそえて「御著書より教示を受けた感謝とともに」と記された。これは私にとり望外のことであつた。氏は古代・中世の哲学及びキリスト教神学を中心に研究されており、私の専門は教育哲学である。本来接点はない。ただ氏がブーバーの著書を翻訳されており、私が教育的側面からブーバーを研究し、それを一冊にまとめた。たまたま氏が今回の論文を執筆されるに当り、専門を別にする私の著書に目を通されたということは、神学の門外漢である私にとっては正に前記のように「望外のこと」であつた。註に二度ふれられておられるのである。氏の専門に近い分野で、この部分（特に前者）にふれた研究者はいる筈である。敢て私の著書を取上げられたことには、私への啓蒙の意味がこめられているように思われる。そこで私は副題にあげた、氏も引用されているブーバーの文章を中核に置いて、私の立場から、この文章の意義とその後の思想の展開について述べるものとする。その方法は本文の前半に述べた構えに基づいている。

二 問題点と弁明

論文「神・愛・場所」は、前述のように、武藤一男の神学思想をブーバーの根本思想から解明を試みたものである。へ我—汝へ、へ間へ等で示されたブーバーの存在論の構造を、彼の使用した言語の精緻な意味論的分析を通して明らかにし、武藤の思想との差異と類似を見、その比較考察の可能性を示唆したものである。その中、Ⅱ 始源語と基礎語、Ⅲ「間」(das Zwischen)とda(は論)旨の中核をなす。私の著書への言及もこの中で行われている。即ちその一つは本文四ページ十三行目から十四行目にかけての「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」に付された註(12)であり、もう一つは九ページ九行目から十行目にかけての「それゆえ包摂は、「わたくしが相手を包摂する」というだけの一方的関係ではあり得ない」に付された註(45)である。この中後者は、ここで「包摂」と訳されている「Umfassung」がブーバーの思想の中で重要な概念であることを指摘されるときに、彼の教育論「Über das Erzieherische」⁴においても重要な役割を担っていることに注目され、その上で「教育思想における意義については、齋藤、前掲書、409～19参照」と記されている。この点については、私の著書の解釈を評価して下さったものと受け止めるだけでよい、この言葉が彼の思想で重要な位置を占めるとも、当面の課題には直接関わりがないからである。

問題は前者、註(12)である。そこには次のように記されている。行論上全文を引用する。

Buber, Der Jude und sein Judentum, Köln 1963, 206f.: Das Urwort, das von Gott

思想の座標軸

—Die Brennpunkte der jüdischen Seele (1930)の位置—

齋 藤 昭

Die Koordinatenachse des Gedankens

Akira Saito

一 提題

思想は主観において構成されつゝ、客観的に妥当するものでなければならぬ。既にカントが経験を超越した学的認識の普遍妥当性をコペルニクス的転回において確立したように、思想はこの学的認識に堪え得るものでなければならぬ。言うまでもないがここでは、学的認識の成立は、我々の認識主観の持つア・プリオリなものが認識客観の中へと主観の側から代入されて認識を構成するという、その真理性においてである。主体性の真理を高揚する実存主義の哲学であっても、この論理構成を逸することはできないであろう。かくて近代哲学の学的認識が、デカルトのコギトを抑えつゝ、主観にその意義を認め、その理論を確定したカントによることは何人も認め、これを尊重しなければならないであろう。しかし同時にある特定の人物の思想を全体的、体系的に捉えようとする場合、この次元への配視とともに、もう一つの視点が考慮されなければ

ならない。思想が思索と体験の中で構成され、その積み重ねにより体系化されていくとするならば、彼の生の歴史への目配りが必要となるからである。しかもそれは単なるクロノロジカルに大観することではなく、彼の思想の中核となるものを見出すことにある。哲学がデカルトの言うように、如何に微小であつても、アルキメデスの槌の支点のように、確固不動の一点の発見から始まるとするならば、全てとは云わないにしても、世に問われた思想の多くには、それまでの思惟がそこに収斂し、新たな思索がそこから発出する、核となる一点がある筈である。これを発見することにより、その思惟の根柢またはその全体が容易に理解されるということがあり得る。思想を対象とする人文(精神)科学の研究はここに焦点を定め、その中核となるものを解明し、特にそこから産生される思想を記述分析的に考察する時、より生産的にその本質の一部に資するであろう。ただし思想は自らの座標軸を確定することにより、自らの場としてのゼロポイントより、両軸に自己を表現し、立体的、具体的に他に働きかけるものである。学のあり方を認識主観において確定し、思想の研究を右のように設定する。

昨年十一月中旬京都大学文学部の水垣渉教授より「神・愛・場所——ブーバーから武藤への接近の一つの試み——」という抜刷を載いた。²既にブーバーの用語「Urwort」と「Grundwort」に対して、彼の著作の文章を徹底的に博搜され、その真意を把握され、前者を神学的に位置づけられて「根源語」、後者を人間的側面の事として「基本語」と提案されているが、文字通り学的に厳密な卓見であつた。今回の論文は更にブーバーの思想を精査し、聖書の文言を哲学的・神学的に検討して「始源語」「基礎語」と改められ、我—汝の思想を立体的に解明されとともに、対話的原理を「Zwischen」と「Da」の視点から、出エニ・14の「Enjeh ascher enjeh」に