

広島経済大学研究論集  
第40巻第2号 2017年9月  
<http://dx.doi.org/10.18996/kenkyu2017400206>

## ブーバーにおける「永遠の汝」についての無神論的解釈

田 中 健\*

### 目 次

1. はじめに
2. 「我—汝」と「我—それ」
3. 「永遠の汝」をどう理解するか
  - 3.1 「自己の現象学」(上田閑照)の解釈
  - 3.2 『ブーバー対話論とホリスティック教育』(吉田敦彦)の解釈
  - 3.3 「永遠の汝」についての、無神論的な解釈の試み
    - 3.3.1 無神論者と「神なき者」
    - 3.3.2 対話の普遍的可能性
    - 3.3.3 生の意味と「永遠の汝」
    - 3.3.4 生の意味をめぐる対話
4. むすびに代えて

### 1. は じ め に

博覧強記で知られた作家ボルヘスは、マルティン・ブーバーの著作を次のように評している。

はや三十年の昔のことになりますが、マルティン・ブーバーの著作を読んだときのことを思い出します。私はそれを素晴らしい詩だと考えたのですが、その後、プエノスアイレスに戻ってから、友人の一人であるドゥホブによって書かれた本を読み、そのなかで、驚いたことにマルティン・ブーバーが哲学者で、その思想のすべては、私がそれまで詩として読んだ著作に見いだされることを知りました。私とその著作を受け入れてきたのは、恐らく、詩を通じて、

暗示を通じて、論証ではなく詩の妙なる調べを通じて、私のもとまで届けられたからでした<sup>1)</sup>。

ボルヘスのこの評言がブーバーのどの著作に向けられたものかは明らかではない。だが、わが国におけるブーバー研究の泰斗である平石善司が「哲学的宗教詩」と評している著作がある。ブーバーの著作の中で最も広く読まれているであろう『我と汝』である<sup>2)</sup>。この著作には様々な解釈をゆるす面があり、そのことが詩作になぞらえられていると考えられる。また、そのような性格を備えていたからこそ、同書は宗教哲学の分野においてだけでなく、心理学や教育学においても専門家たちを引きつけ、各々の問題関心に即した発展的な解釈を可能にしたのであろう<sup>3)</sup>。

『我と汝』を詩作になぞらえて評価することは、論理性の乏しさを婉曲に表現したものととらえることもできる。そして、同書が何を主題としているのかを考えあわせるなら、「論理性が乏しい」という評価は酷であるかもしれない。というのも、『我と汝』においては「我—汝」関係について考察し説明することが企てられているが、この関係は「我—それ」とは異なり、言語による分節になじみにくいからである。「暗示を通じて、論証ではなく詩の妙なる調べ」を通じて、語り難いことをどうにかして語る、という戦略をとるしかなかったという面がたしかにある。

さらに、「我—汝」関係の説明において、「永遠の汝」という概念が提起されていることも、

\* 広島経済大学経済学部非常勤講師

『我と汝』の詩的な性格をいっそう強めている。よく知られているように、「永遠の汝」は神として理解されている。よって、この場合の「我一汝」関係とは、神と向かい合うことを表わしている。これが一体どういうことかを説明する言説は三段論法のようなかたちではなく、感覚を総動員し比喩を駆使するかたちをとることになる。このように、『我と汝』の詩的な性格はそれが宗教的概念を扱うことによって先鋭化せざるを得ない。

しかし、先に『我と汝』が「哲学的」宗教詩と評されていたことを忘れてはならない。プーバーの全著作の三分の二以上はユダヤ教関係のものだというが<sup>4)</sup>、『我と汝』がユダヤ教徒やユダヤ教研究者だけに向けた著作ではないことは疑いようがない。また、同書は詩歌として書かれたものでもない。そうである以上、プーバーは『我と汝』において唯一神とは縁遠い読者にも何事かを語りかけていると考えるべきだろう。

では、『我と汝』において、俗世に埋没している信仰なき者たちに向けて何が語られているのか。これを考察していくことが小論の主題である。以下、小論においては、宗教性から派生する詩的な記述スタイルでの説明に満足することなく、『我と汝』において重要な概念である「永遠の汝」について理解することを目指す。これは、『我と汝』における哲学的な面の一端を明らかにすることであると筆者は考えている。

以下において、まず『我と汝』におけるプーバーの思想を概観する。それによって、本論である「『永遠の汝』についての無神論的解釈」の検討への導入としたい。

## 2. 「我一汝」と「我一それ」

プーバーによると、存在者に対してどのような態度をとるかに従って、世界は異なった相貌のもとに現われる。一方は「我一汝 (Ich -

Du)」の世界であり<sup>5)</sup>、もう一方は「我一それ (Ich - Es)」の世界である<sup>6)</sup>。

「我一汝」関係が成立するのは、私たちが自然、人間、(芸術的な着想などの) 精神的實在 (Geistige Wesenheiten) とともに生きる場合である<sup>7)</sup>。「我一汝」関係においては、「我」がまず成立し、事後的に「汝」と関係を結ぶのではない。「我」は「汝」と向き合うことによって始めて成立する<sup>8)</sup>。「我」は「汝」を選ぶと同時に「汝」によって選ばれており、その意味で、この関係は出会い (Begegnung) である<sup>9)</sup>。「我」が「汝」に向き合っているとき、「汝」が「我」にとってのすべてとなる。その他の存在者は消え去りはしないものの、それらはすべて「汝」という光に照らされて在る<sup>10)</sup>。さらに、具体的な「汝」の延長線上には「永遠の汝」があり、「我」は「我一汝」関係において「永遠の汝」を遠望する<sup>11)</sup>。

一方、「我」がまずあり、「我」が経験の対象<sup>12)</sup>を措定することによって「我一それ」が成立する<sup>13)</sup>。「我」は「それ」を時間・空間の中に位置付け、因果律の中に組み入れ、計測し比較できるものとしてとらえる<sup>14)</sup>。「我一それ」は、「主観と対象」という私たちにとってなじみ深い物事のとらえ方である。

「我一汝」と「我一それ」の概要は以上であるが、この両者のあり方に関してつけ加えなければならないことがある。「我一汝」関係は持続することが難しい。「我」は「汝」を見失い、「我一汝」関係は「我一それ」へと変化してしまう<sup>15)</sup>。だが、「それ」の経験のさなかに「汝」を見出すことによって、「我一それ」が「我一汝」関係に変わることもある<sup>16)</sup>。ただし、先にふれた「永遠の汝」は決して「それ」となることはない<sup>17)</sup>。この「永遠の汝」をどのように理解できるかについて、以下に検討していく。

### 3. 「永遠の汝」をどう理解するか

ブーバーの見解を理解しようとする者にとって、「永遠の汝」は時として躓きの石となる。だが、「我一汝」関係の理解に際して、この概念を敬遠するわけにはいかない。実際、「永遠の汝」を説明するために、ブーバーは『我と汝』の第三部のほぼすべてを充てている<sup>18)</sup>。また、「我一汝」関係のあらゆる「汝」の延長線上に、現前せずとも「永遠の汝」が存在すると考えられている。この概念の理解を欠くことは、「我一汝」関係の理解を不十分なものにしてしまうだろう。

すでに述べたように、ブーバーは「我」が「汝」として出会う領域を三つに分けている。自然、人間、精神的実在とともにある生がそれである。そして、それら三つはいずれも「永遠の汝」へとつながっているとされる。以上の三つのいずれかの「汝」に出会ったなら、「我」は「永遠の汝」にふれていることになる。そうである以上、「永遠の汝」としての神を認めていない者は、「汝」と出会えないのではないか。この疑問に答え、日常的な生を生きる者の立場から、「永遠の汝」をどのようにとらえ直すことができるだろうか。

#### 3.1 「自己の現象学」(上田閑照)<sup>19)</sup>の解釈

上田閑照は「自己の現象学」においてブーバーの『我と汝』に言及し、「永遠の汝」についての解釈を示している。上田が着目するのは、「永遠の汝」が「汝」として特殊なあり方をしていることである。先述のように、「我」に対して「汝」として向き合っていた存在者が「それ」と化したり、逆に「それ」であったものが「汝」として「我」に呼びかけてきたりすることがあり得るが、「永遠の汝」にはこのことが当てはまらない。「永遠の汝」は常に「汝」であり続け、決して「それ」にはならない。上田

は次のように述べている。

このような「我と汝」には、「我と汝」という言い方にもあらわれているように、「我と汝」がやはり「我から」見られているというところが隠れ残っている。あり方としては双方向的とされる「我と汝」のうちにあるその我が見方の上ではある種の優位を保っているのである。ここに「我と汝」が「我とそれ」に変質する危険がある。この我の「我から」という強力、強引な一方向性を真正面から押し返して出会ってくるような—したがって「我から」決して「それ」化することのできないような—ある絶対的な汝が与えられなければ、「我と汝」ということは真に成立することはできないであろう。そこでブーバーは「永遠の汝」ということを言うのである。神のことと受け取っていいであろう。ブーバーにとっては、人間と人間との間に(あるいはさらに、人間とものとの間に)「我と汝」が真に成り立っている場合には、その「我と汝」の「延長線上」(すなわち、汝の方向への延長線上)で必ず「永遠の汝」が我に向っているのである。(中略) 以上のように、人間存在の本来性と固有な現実性を「間」の領域にみたブーバーは、その「間」を「我と汝」と見、そして「我と汝」が成立し得る最後の絶対的な支え、リアルな根拠を「永遠の汝」としての神に見たのである<sup>20)</sup>。

ここでの要点は二つある。まず、「我一汝」関係において、「汝」に対して「我」は優位にあり、それゆえ「汝」は常に「それ」へと変質する可能性にさらされている。次に、「汝」が「それ」へと変質され尽くすことなく、常に新たに「汝」として「我」と出会うことが可能であるためには、汲めども尽きぬ「汝」性の源泉

が必要であり、それこそが「永遠の汝」である。

第一の点についていうと、対象化という「我」のはたらきによって「汝」が「それ」と化してしまうこと、「汝」が「汝」のまま現前し続けることは難しく、「それ」と化しやすいことは、ブーバーも指摘していた。そのことを「汝」に対する「我」の「優位」と表現することが適切かどうかについては判断が分かれるだろうが、その点を措いておこなうなら、妥当な指摘である<sup>21)</sup>。

第二の点については、「汝」との出会いが常に更新可能であることを保証するために、その基盤として「永遠の汝」という概念が構想されているということになる。つまり、「我」と「汝」をめぐる主張を整合的に保つために、「永遠の汝」という概念が必要とされているということだ。ブーバーも述べているように、存在者は「汝」として現前し続けるわけではない。言語的分節によって編み上げられる世界は「それ」の世界であり、私たちは存在者をその枠組の中でとらえることに慣れきっている。この状況において、「汝」に出会うために、すべてを「それ」の世界に編み込んでしまわないために、何が必要か。その機能を担うのが、決して「それ」にならず、一つひとつの具体的な「我一汝」関係において「我」に向っている「永遠の汝」である。

この解釈には一定の説明力がある。例えば、ブーバーはいったん「それ」となった存在者が「我」にとって再び「汝」となることがあり得ると述べていた。上田の解釈に従うなら、そのことを次のように説明できる。個々の「汝」の「汝」性は「永遠の汝」と関係することによって備わるのであり、いったん「それ」と化した存在者であっても、再び「永遠の汝」との関係を顕在化させることによって、「我」にとって再び「汝」となり得る、と。

だが、個々の具体的な「我一汝」関係において「永遠の汝」が「我」に向っているとは、ど

ういうことだろうか。この問いへの答えを保留しているため、上田の解釈は概念上の帳尻合わせにとどまっているようにみえる。

信仰ある者の立場から言うと、「永遠の汝」をめぐる議論は、どのような状況にあっても人は神に問いかけることができ、神からの応答を期待することができる、と理解できるであろう。個々の「我一汝」関係において「永遠の汝」が「我」に向っているということも、「神」はすべての「汝」を包み込んでいるのだから、「汝」と関わることは間接的に神と関わることになる、と実感できるのかもしれない。一方、信仰なき者にとって、以上のことがらを説明抜きで受け入れることはできない。

そこで、「我」と「永遠の汝」について、もう一步踏み込んだ解釈を取り上げてみたい。

### 3.2 『ブーバー対話論とホリスティック教育』 (吉田敦彦)<sup>22)</sup> の解釈

有限な存在である私たち人間にとって、つねに全存在をかけて他者に呼びかけ語りかけることは難しい。吉田はそう指摘し、そのような困難に際して私たちを支えるのが「永遠の汝」であるとみなしている。

好き嫌いもあれば浮き沈みもある人間が、いつでも誰にでも、呼びかけ、語りかけられるわけではない。しかし、永遠の汝は、いつでも誰にでも、呼びかけている。語りかければ、心の奥深くからか、天の高みからか、必ず応答してくれる。この永遠の汝との垂直の呼びかけと応答があるからこそ、たえず挫折や中断を繰り返す地上の汝への呼びかけと応答が、かろうじて支えられる。水平的な呼びかけと応答が、垂直的なそれによって支えられる<sup>23)</sup>。

吉田の用語を借りていうと、「地上の汝」の

「汝」性は有限である。だが、「永遠の汝」は常に「我」に向き合い「汝」として応答してくれる。私たちが「地上の汝」の有限性に直面し「我一汝」関係の成立に何度も挫折しながら、それでも「汝」へ語りかけることをやめずに済んでいるのは、「永遠の汝」が「我一汝」関係の成立をつねに担保しているからである。ここまでは、先に引用した上田の解釈とそれほど違わない。ここから、吉田はさらに踏み込んだ解釈を示す。

まっすぐに身を向けて、心を込めて呼びかけ、語りかける。存在の全体をかけた専心と集中。今ここ、目の前にいるあなたに向けて、その都度新たに生成してくる現実性のなかに身を投げ入れる。その全存在を賭けた主体性が極まるとき、その極みで能動性は反転して、自己を捧げる絶対的な受動性に転化する。その一瞬に、あなたに呼びかけている私は、呼びかけ返される。その瞬間、すでにそれは、この私のわざを超えている。もはや私が呼びかけているというよりも、呼びかける声は、私を通して、あなたに届く。そのとき同時に、あなたを通して、どこからか私に語りかけてくる声が聞こえる。この瞬間にだけ、どこか遠くから、私とあなたを超えたところから、呼びかけてくる声がある。

そのとき、誰が呼びかけているのか。「言葉」そのものが、「言葉の〈世界〉」が、呼びかけ語りかけている、ということもできる。それを「擬人法」的に言うとき、「永遠の汝」と呼称される。「永遠の今」とも言うべき、聖なる言葉の生成する瞬間に語りかけてくる語り手を、ブーバーは「永遠の汝」と呼んだ。私が存在の全体をかけて、目の前の汝に語りかけるとき、近くの汝を通して永遠の汝に語りかけている。全存在

をかけた呼びかけが汝に届くとき、その瞬間にだけ、私と汝の間に永遠の汝が語りかけるのである<sup>24)</sup>。

ここでは、「我一汝」関係において能動性と受動性の境界が消失するというブーバーの見解を梃子として、「永遠の汝」が解釈されている。私が全存在をかけて相手に語りかけるとき、語りかける声はすでに私の主体性の枠内におさまるものではなく、その声があなたに届くということと、私が語りかけられているということが、同時に成立する。その際、私はあなたを通して「永遠の汝」に語りかけているのであり、それと同時に私は「永遠の汝」に語りかけられているのだ、という。

ここで、吉田からの第一の引用と第二の引用を併せて理解してみよう。有限的存在者である人間どうしが常に「我一汝」関係に入ることができるとは限らないが、「永遠の汝」が「我一汝」関係の成立を担保している。そして、「永遠の汝」は私が全存在をかけてあなたに語りかけることによって召喚される。以上をまとめると、生身の人間のあいだにはその有限性のゆえに必ずしも「我一汝」関係が成立するとは限らないが、私が全存在をかけてあなたに語りかけることができたときには「永遠の汝」がそこに臨在するのであり、そのことによって「我一汝」関係の成立はつねに保証されている、ということになる。この解釈は、上田が保留した「個々の具体的な『我一汝』関係において『永遠の汝』が『我』に向っている」とはどういうことかについての説明をおこなっている。さらに、この解釈は唯一神への信仰に依拠することなく「永遠の汝」とらえている。

### 3.3 「永遠の汝」についての、無神論的な解釈の試み

これまでみてきたように、「永遠の汝」の解

釈に際して、上田は「汝」と「それ」との変転可能性に、吉田は「我—汝」関係において能動性と受動性の区別が不可能になることに着目していた。一方、両者はともに「永遠の汝」に「我—汝」関係の成立を保証する役割を見出している。「我」と「汝」の関係を対話的な関係ととらえるなら<sup>25)</sup>、「永遠の汝」は「対話の普遍的可能性」を担保するとみなされているとあってよい。

これから、以下の三つのステップを経て、「永遠の汝」について筆者自身の解釈を示していく。第一に、「永遠の汝」について無神論の立場からの解釈がゆるがされていることを示す。第二に、上田と吉田の立場を継承し、「永遠の汝」を「対話の普遍的可能性」の観点からとらえる。第三に、とりわけ生の意味を問う際に「永遠の汝」が問題になることを示す。その際、「我—汝」関係における「我」と「汝」の相互性 (Gegenseitigkeit) に注目する。

### 3.3.1 無神論者と「神なき者」

ブーバーによると、すべての「汝」の延長線上には「永遠の汝」が控えており、「我—汝」関係において「我」は「永遠の汝」を遠望している。「永遠の汝」が神のことである以上、敬神の思いのない者が「永遠の汝」と関わるることができるのか、という疑問が生じてくるのは当然だろう。このことに関連して、ブーバーは次のように述べている。

世界を利用すべきものとする者は、神をもまた同様に考える。このような者の祈りは気休めの手だてなのであり、それを聞き届ける耳はない。彼は—「無神論者 (Atheist)」が、ではない—神なき者 (der Gottlose) なのである。居室の窓の夜と憧憬とから名なき者にむかって語りかける「無神論者」は、神なき者ではない<sup>26)</sup>。

神（「永遠の汝」）との関係が拒まれているのは、無神論者ではない。世界を利用の対象とみなす者、常に「我—それ」のうちとどまる「神なき者」である。もちろん、信仰がないと同時に「神なき者」である人物もいるだろう。この場合、信仰が欠けているからではなく、「我—それ」にとどまり続けるがゆえに、その者は「永遠の汝」と関わるができない。

『我と汝』の「あとがき」（1957年10月執筆）では、さらに踏み込んだ見解が示される。

神との対話、私がこの書とその後のほとんどあらゆる書において語らねばならなかった対話を、単に日常とは別のところで起こる何か、または単に日常を超えて起こる何かとして理解することには、とりわけ用心しなくてはならない。人間にたいする神の語りかけは、われわれがみなそれぞれに営んでいる生のうちにおける出来事、われわれを取りまく世界のうちにおけるあらゆる出来事、あらゆる生涯、あらゆる歴史上の出来事に浸透し、そしてこれらすべてをして、きみにそして私にたいする使命たらしめ、要請たらしめているのである<sup>27)</sup>。

日常生活以外のところで神（「永遠の汝」）との関わりが生じるわけではない。日常において生じている一つひとつの出来事に向き合うことが神と関わることであり、日常世界の具体的な出来事に背を向けて神を追い求めることは、むしろ神を「我—それ」の枠内で希求することに他ならない。そして、神は決して「それ」とはなり得ないため、そのような企ては常に失敗を約束されている。

神との出会い (Gottesbegegnung) が人間に起こるのは、彼が神とかかりあうためではなくて、彼がその出会いの意味をこの世

界において確証するためである。あらゆる啓示は召命であるとともに使命である。だが人間はその意味を実現するかわりに、くり返し啓示者のもとへの引き返しをおこなって、世界とかかりあうかわりに神とかかりあおうとする。だがそうして引き返した者のまえには、もはや汝は向かいあってはいない。彼はただ「それとしての神 (Gottes-Es)」を物体の世界へ組み入れ、神を一つの「それ」としてよく知っていると信じ、そのような神について語るができるだけなのだ<sup>28)</sup>。

以上より、「永遠の汝」と関わることから排除されているのは、もっぱら「我—それ」を志向し、そこにとどまる者であるとわかる。これに当てはまるのは、すべての存在者を「我—それ」の枠組みでとらえる者と、神を直接的に希求することによって結果的に「我—それ」とらわれてしまう者である。前者は神の存在を積極的に否認するが、その際、神を一つの「それ」とみなしている。神にふさわしい属性を備えた「それ」が世界に見当たらないため、その存在を否定するのである。一方、後者は神の存在を信じているとはいえ、そこでは神が世界の中の一つの存在者とみなされている。そのため、神を希求することによって、結果的に神は「それ」として位置付けられ、本人の思いに反して神から遠ざかることになる。両者とも、先に取り上げた「神なき者」に該当する。

一方、たとえ無神論者であっても、自然、人間(他者)、精神的実在と「我—汝」関係に入ることができる。そのため、「汝」との関係を通して、無神論者である「我」は知らぬ間に「永遠の汝」と関わっているとみなすことが可能だ。ただし、ここで言う「無神論者」とは、神を「それ」とみなして否認する者ではない。むしろ、神について、語り得ぬがゆえに沈黙す

る者のことである。

### 3.3.2 対話の普遍的可能性

上田と吉田が注目していたように、「永遠の汝」は決して「それ」にならない。そのことから、筆者も「永遠の汝」を「対話の普遍的可能性」と重ね合わせてとらえたい。だが、無神論の立場をとる以上、目を瞑って深呼吸することによって、いつでも胸のうちに神の声が響いてくる、といった状況を想定するわけにはいかない。また、全存在を賭けて相手に語りかけ応答することによって「永遠の汝」を召喚できるとする、吉田の解釈には教えられるところがあるものの、全面的には賛成できない<sup>29)</sup>。そこで、ブーバー自身の記述を手がかりにして「対話の普遍的可能性」について考えてみたい。

私が汝と出会うのは恩寵によってである—探しもとめることによって汝は見いだされない。しかし私が汝にむかってあの根源語を語りかけること(「汝」と呼びかけること：引用者・注)は、私の存在そのものの行為 (Tat meines Wesens)、私の存在行為 (meine Wesenstat) である<sup>30)</sup>。

「汝」と向き合うことは、私の存在行為だとされている。つまり、「我」にとって、存在することと「汝」に呼びかけるという行為とは一体である。「我」は常に「汝」と向き合う可能性のなかにある。実際には「汝」と出会えていない状況にあっても、「我」は問いかけ応答される可能性を決して失ってはいない。そもそも、「人間は『汝』において『我』となる」<sup>31)</sup> のであり、「第一の根源語(『我—汝』のこと：引用者・注)は『我』と『汝』とに分かれてはいるが、この根源語は『我』と『汝』との連結によって成り立ったのではなく、『我』に先立って存在している」<sup>32)</sup> のであるから。

どのような場合でも、「我」は自然、人間(他

者)、精神的實在に「汝」として出会う可能性が常に残されている。たとえ世界が「それ」の単なる集積として現われていても、「我」はそこで「汝」と出会う可能性を失わない。上田と吉田がブーバーから読みとろうとしていた「対話の普遍的可能性」を、筆者はそのようにとらえ直したい。そして、「汝」と出会う可能性の総体、「対話の可能性」の地平(広がり)全体を概念化したものが「永遠の汝」であると解釈する。あるいは、どのような場合でも失われることのない(その意味で「普遍的な」)潜在的「汝」が「永遠の汝」であるといってもよい。

「我」が具体的な「汝」と対話の関係に入っているとき、「対話の可能性」は現実性の次元へともたらされている。その際、「我」は目の前の具体的な「汝」に呼びかけ応答されているのであり、「永遠の汝」とやりとりしているのではない。だが、この事態は、「対話の可能性」が受肉し、具体的な「汝」として「我」と関係しているということである。その意味で、「我」は具体的な「汝」と関係し、そのことを通して「永遠の汝」と関わっているといえる。

### 3.3.3 生の意味と「永遠の汝」

「対話の普遍的可能性」の地平全体が「永遠の汝」であるとする筆者の解釈を紹介した。それに従うと、「永遠の汝」が存在することは「対話の普遍的可能性」が存立することにひとしい。それでは、そのことによって、「我」に何がもたらされるのだろうか。ブーバーは生の意味と「永遠の汝」を関連付けてとらえている。

神という名を忌避し、神なしと思ひこんでいる者も、自分の生という汝(Du seines Lebens)にむかって、—それを、他のいかなるものによっても制約され得ない汝として—自己の全存在をささげて語りかけるときには、神にむかって語りかけているのである<sup>33)</sup>。

きみは、神がその永遠の充実のうちにありながら、なおきみを、まさにきみを必要としていることをも知ってはいないだろうか。神がもしも人間を必要としていなければ、どうして人間は、どうしてきみは存在しているのか。きみは神を必要としている、—きみが存在するために。そして神はきみを必要としている、—ほかでもなく、それがきみの生の意味であるもののために<sup>34)</sup>。

さらにブーバーは神の啓示によって人間がひとつの「現在(Gegenwart)」<sup>35)</sup>を受け取ると考え、その「現在」から三つの内容を引き出している。第一に、神との関係が現実的に充実したものとなり、生が意味の重みをもった(sinnschwer)ものになる。第二に、生の意味が保証され、何ものも無意味ではなくなる。第三に、生の意味は私たちによって為されることを求めており、しかも彼岸や来世ではなく、まさに現世の生において為されることを求めている<sup>36)</sup>。

このように、ブーバーは「永遠の汝」としての神と関わることは、生の意味を保証することになるとみなしている。では、それはどのように可能なのだろうか。胸の奥に神の声が響いてくるといった信仰者の立場は小論では採用されていない。語り得ぬがゆえに神について沈黙する信仰なき者にとって、「永遠の汝」はどのようにして生の意味を告げ知らせるのであるか。最後にこれについて考えていく。

### 3.3.4 生の意味をめぐる対話

生の意味について、「我」が問いかけることのできる「汝」は自然でも人間でも精神的實在でもないようにみえる。この場合、語りかけ応答されるという対話がどのように可能なのだろうか。これについてブーバーが明快な説明をしているとはいえないが、彼の記述を手がかりに



筆者の解釈を示しておきたい。

生に倦み生に疲れた者が嘆きつつその意味を問い尋ねても、どこからも返答はない。だが、「我」が語りかけ問いかけ得るということは、もしそこに「汝」が現前するなら、「汝」もまた（「我」に）語りかけ問いかけ得るということである。というのも、「我—汝」においては、「我」と「汝」の関係は相互的（gegenseitig）だからである<sup>37)</sup>。

生の意味を問い尋ねる場合、たいてい「我」の問いかけは虚空に消える。とはいえ、自分が問いかけ得るということは、そこに相手がいるなら、相手も自分に問いかけ得るということ（相互性）だ。そこで、不意打ちのように、問いかけているだけのつもりだった自分が、実は問いかけられてもいると気付く瞬間に出くわす。しかし、このときですら、生の意味を問いかけても、「答え」は返ってこない。「我」の問いかけに対し、「答え」ではなく「問いかけ」が返ってくる。より正確に表現すると、生の意味を問いかけた「我」は自分も問いかけられているように感じる。生の意味についての対話はこのように生起すると考えられる。

問いかけに応じるのが「答え」ではなく「問いかけ」であること、これは一見奇妙ではある。しかし、さらなる問いかけを不必要とさせるような答えを手っ取り早くあてがうことが、対話のあり方としてすぐれているとはいえないだろう。さらなる問いかけにフタをする答えを与えることだけが、「答える」ということではないはずだ。ここで成立しているのは、問いかけ合うというかたちで続く対話である。

問いかけることによって、「我」は自らも問いかけられていることを覚知する。そこで初めて、問いかけてくる「汝」の現前に「我」が気付く。無神論者である場合、「我」にとってその「汝」は「自分の生という汝」<sup>38)</sup>であろう。手っ取り早い答えを与えることは、この両者の

間の「我—汝」関係を終わらせることを意味する。「生の意味」への問いに決まった答えが与えられるなら、生が無意味ではなくなるかもしれない。だが、この時「自分の生」は硬化し、物体と同様、一つの「それ」と化す。自分と自分の生との間の「我—汝」関係が「我—それ」へと変質することを免れるには、「汝」からの問いかけに駆動されて「我」が行為しつつ、さらなる問いかけを発していくしかない。ブーバーによると、生の意味は人間によって行為として示されなければならない。生の意味は「ただ自分の存在の唯一性によって、そして自分の生の唯一性のなかでしか実証できない」<sup>39)</sup>のである。

#### 4. むすびに代えて

以上、ブーバーの説明と先行研究を手がかりにして、「永遠の汝」の無神論的な解釈を試みてきた。「永遠の汝」にふれたなら、「我—それ」の世界に戻ったとしても、自らの生に何らかの変化が生じると、パトナムは述べている<sup>40)</sup>。小論の解釈では、無神論者にとっても「永遠の汝」は「対話の普遍的可能性」を意味し、具体的には生の意味についての対話とそれに基づく行為へと人を導く概念であると理解することができる。この解釈が示す「永遠の汝」にふれるなら、パトナムが述べるように、その後の生に変化があるといえそうだ。「永遠の汝」との関わりは知識や技術をもたらすものではないが、生についての根本的な態度の変化を惹き起し得る。

以上で示すことができたのはあくまで一つの解釈であるし、より詳しく書き込まれるべき余白も残っている。だが、唯一神への信仰をもたぬ筆者にとって、このような解釈の可能性を確保しない限り、ブーバーからはほとんど何も学ぶことができない。ブーバーの思想を考察する出発点に立つために、今回の作業を避けて通ることはできなかった。

## 注

- 1) J. L. ボルヘス『詩という仕事について』, 鼓直訳, 岩波文庫, 2011年, 49-50頁。
- 2) 平石善司「ブーバーの生涯と著作」(平石善司・山本誠作編『ブーバーを学ぶ人のために』, 世界思想社, 2004年)16頁参照。平石と同様, 菅支那も『我と汝』を「哲学的宗教詩」と評している。菅支那『出会いの哲学』, 新教出版社, 1982年, 14頁参照。  
他にも, 村田康常が同書を「哲学的詩作」と評している。村田康常『我と汝』解題(平石善司・山本誠作編, 前掲書)55頁参照。
- 3) 珍しい事例としては, ブーバーの思想を都市計画に活かそうという試みがなされたという。Sch. ベン=コーリン『ブーバーとの対話 回想と手記』, 山本誠作訳, ヨルダン社, 1976年, 295頁参照。
- 4) 江口みりあむ「ブーバーとユダヤ教」(平石善司・山本誠作編, 前掲書)198頁参照。
- 5) “Ich-Du”の“Ich”と“Du”の定訳は「我」と「汝」であるが, それに異議を唱える訳者もいる。例えば, レヴィナスのブーバー論の邦訳者である合田正人は, 〈私〉と〈きみ〉と訳している(E. レヴィナス『外の主体』, 合田正人訳, みすず書房, 1997年, 27頁参照)。また, 村岡晋一は〈私〉と〈君〉という訳語を採用している(村岡晋一『対話の哲学』, 講談社選書メチエ, 2008年, 158-159頁参照)。さらに, 英訳に際して, “Du”を“Thou”と訳すことを問題視する立場にパトナムも賛意を表明している(H. パトナム『導きとしてのユダヤ哲学』, 佐藤貴史訳, 法政大学出版会, 2013年, 100-101頁参照)。  
以上に共通するのは, “Ich”も“Du”も日常的に使われる呼びかけの言葉として訳すべきだという考えであろう。筆者もその考えじたいには基本的に同意する。だが, 数多い一人称と二人称の日本語表現のニュアンスを細かく区別して適切な訳語を検討している余裕はないので, ここでは定訳に従う。
- 6) Vgl. Buber, M., “Ich und Du” (1923), *Das dialogische Prinzip*, Gütersloher Verlagshaus, 1986, S. 7f (邦訳: ブーバー『我と汝 ブーバー著作集1 対話の原理I』, 田口義弘訳, みすず書房, 1967年, 7-8頁参照)。以下, 参照や引用に際し, 小論の趣旨に鑑みて訳語を変更したり, 文を訳し直したりしたところがあるが, 特に断らない。
- 7) Vgl. Buber, a. a. O., S. 10 (邦訳10頁参照)
- 8) Vgl. Buber, a. a. O., S. 26, 32 (邦訳32, 40頁参照)
- 9) Vgl. Buber, a. a. O., S. 15 (邦訳17-18頁参照)
- 10) Vgl. Buber, a. a. O., S. 12 (邦訳13-14頁参照)
- 11) Vgl. Buber, a. a. O., S. 10, 76 (邦訳11, 98頁参照)
- 12) Vgl. Buber, a. a. O., S. 9 (邦訳8-9頁参照)
- 13) Vgl. Buber, a. a. O., S. 26 (邦訳32頁参照)
- 14) Vgl. Buber, a. a. O., S. 35 (邦訳44頁参照)
- 15) Vgl. Buber, a. a. O., S. 20-21, 38 (邦訳25, 48頁参照)
- 16) Vgl. Buber, a. a. O., S. 42 (邦訳54頁参照)
- 17) Vgl. Buber, a. a. O., S. 100 (邦訳131-132頁参照)

- 18) 1957年に書き加えられた「あとがき」を除き, 『我と汝』は上掲の原書では115頁の分量があるが, そのうち第三部は46頁を占める。これは同書の頁数の四割に相当する。  
また, パトナムも『我と汝』において重要なすべてのことは, 人格的關係についての教えであり, 神についてのあらゆる事柄は無視することができる」とみなすのは間違いだ, と指摘している(パトナム, 前掲書, 105頁参照)。
- 19) 上田閑照「自己の現象学」(上田閑照, 柳田聖山『十牛図』, ちくま学芸文庫, 1992年)。
- 20) 上田, 前掲書, 108-109頁。
- 21) ここで言われている「優位」が, 「我」を超越論的主観性とみなして導き出されたのだとしたら, ブーバー解釈として問題がある。その場合, 「汝」が「我」によって構成されたことになり, ブーバーの説明とは相容れない。小論の主題から外れるので, この点についてはこれ以上立ち入らない。
- 22) 吉田敦彦『ブーバー対話論とホリスティック教育—他者・呼びかけ・応答 [教育思想双書8]』, 勁草書房, 2007年, 第四章。  
ブーバーの「永遠の汝」に言及する研究論文はおそらく枚挙にいとまがないであろう。小論において上田と吉田の解釈を取り上げるのは, 彼らが唯一神への信仰の立場を離れて「永遠の汝」をとらえようと試みているからである。管見によると, そのような解釈は決して多くない。
- 23) 吉田, 前掲書, 130-131頁。
- 24) 吉田, 前掲書, 131-132頁。
- 25) Vgl. Buber, a. a. O., S. 96 (邦訳126-127頁参照)
- 26) Buber, a. a. O., S. 109 (邦訳143頁)
- 27) Buber, a. a. O., S. 135 (邦訳178頁)
- 28) Buber, a. a. O. S. 117 (邦訳154-155頁) 文中のカギ括弧は引用者による。
- 29) これについて筆者の見解を詳しく述べることは, 小論の趣旨から外れる。結論のみ手短かに記すと, そのような解釈は主意主義的すぎると筆者は考える。
- 30) Buber, a. a. O., S. 15 (邦訳17頁)
- 31) Buber, a. a. O., S. 32 (邦訳40頁)
- 32) Buber, a. a. O., S. 26 (邦訳32頁)
- 33) Buber, a. a. O., S. 77 (邦訳99頁)
- 34) Buber, a. a. O., S. 83 (邦訳108頁)
- 35) ここでの「現在 (Gegenwart)」は単なる時間的様相ではなく, 「向かい合った状態に (gegen) なること (wart)」でもあるとみなすべきだろう。
- 36) Vgl. Buber, a. a. O., S. 111f (邦訳147-148頁参照)
- 37) Vgl. Buber, a. a. O., S. 12, 19, 36 (邦訳13, 24, 46頁参照)
- 38) Vgl. Buber, a. a. O., S. 77 (邦訳99頁参照)  
なお, 「自分の生という汝 (Du seines Lebens)」がブーバーの挙げている三種の「汝」の領域のうちのどれに該当するのか, あるいは「永遠の汝」がとる一つの現われ方ととらえるべきなのか, この点についてはさらなる考察が必要である。
- 39) Buber, a. a. O., S. 112 (邦訳148頁)
- 40) パトナム, 前掲書, 109頁参照。