

フランクフルにおける対話的思想 — ブーバーおよび滝沢との関連で —

芝田 豊彦

本稿の第1節では、『夜と霧』における「存在」の諸相を追っていき、最後に「過去存在」の思想を扱う。第2節では、「人生の意味への問い」等におけるフランクフルの対話的思想をブーバーと関連させて考察する。そして第3節で、「過去存在」の思想と対話的思想を結び付けたい。なお、思想的な正確さを期するため、原典から引用しつつ論を進めていくので、引用もドイツ語原典にできるだけ忠実な訳を心掛けた。

1. 『夜と霧』における存在 (Sein) の諸相

1.1. 本質存在と現実存在

フランクフルは強制収容所で強制労働に駆り立てられる時に、愛する妻の面影を思い浮かべ、愛する妻と対話をすることによってその労働に耐えたことを告白する。しかし、同じく強制収容所に収容された妻がその時点でまだ生きているのかどうか分からず、ひょっとして死んでいる可能性もあった。そのことに気づいたフランクフルは次のように言う。

そこで私はひとつのことを知った——今や次のことを学んだのである。すなわち、愛とは或る人の身体的な現存 (Existenz) を意味せず、最深処において、その愛する人の精神的存在、(哲学者の言うところの) 彼女の「かく - 在るといふ本質存在」(So-sein) を意味するのであり、彼女の「現実存在」(Dasein)、彼女が此処 - 私の - もとに - 在ること、それどころかそもそも彼女の身体的な現存、彼女が生きて - 在ることなど、もはやまったく論ずる対象とならない

ということを学んだのである¹。(PEK 64)

ここでフランクフルトは「本質存在」と「現実存在」という哲学的用語を用いている。本質存在とは「かく - 在る」(So-sein) という「本質」を意味し、哲学においてラテン語 *essentia* のドイツ語訳として使われる。例えば、「赤は色である」のように、個別的なもの (E) を主語とし、一般的なもの (A) を述語として、繫辞「在る」(sein) で両者を結び付けることによって、ひとつの判断 (E ist A.) が成立する²。本質存在、すなわち、「かく在る」(Sosein) というのは、このような判断の形で表わされる広義の存在 (Sein) であり、主語が「何であるか」(Washeit) ないし「どのようにあるか」という「本質」(Wesen) を述語によって示すのである。

他方の現実存在は、文字通り「そこに在る」(Dasein) ということである。Dasein というドイツ語は日常的に用いられるが、ラテン語 *existentia* の訳語としても使われる³。上の引用では *existentia* のドイツ語形である *Existenz* (現存) という言葉も用いられている。

近代初頭まで長くヨーロッパの思想を支配したスコラ学の伝統では、個別的なもの (E) は一般的なもの (A) を限定することによって初めて成立するので、「個別的なもの」は不完全であり、「一般的なもの」に従属すると見なされた。したがって「一般的な本質」が本来的なものとなされたのである。そこでさらに、本質の内実がまだ実現されていない「本質それ自体」(ein Wesen an sich) ないし「純粋な可能性としての本質」が、具体的な「個別的なもの」との関連なしで表象されることになる。それが「現実存在なき本質存在」(ein Sosein ohne Dasein) ということである⁴。このような思想的な背景のもとで、上のフランクフルトの発言がなされているのである。ここではフランクフルトの上の発言を、現実存在に対する本質存在の優位と呼んでおく。

ところが上の引用からすこし後で、一般的な強制労働の状況を想定し

1 此処 - 私の - もとに - 在る (Hier-bei-mir-sein)、生きて - 在る (Am-Leben-sein)。

2 滝沢著作集第1巻 200 頁参照。

3 PW 72.

4 この段落のここまでは、PW 574 を参照した。

て、さらに次のように言われる

…あなたは再び何時間も凍った地面を掘り起こす。そしてまた監視兵があなたをすこし嘲りながらかたわらを通り過ぎる。そしてあなたはまた愛する人との対話 (Zwiesprache) を始める。ますますあなたは愛する人が居合わせているのを感じる、彼女がそこにいる (sie ist da) のを感じる。彼女の方へ手を伸ばすことができ、彼女の手をつかむためには手を差し出しさえすればよい、とあなたは思う。彼女が - そこに - いる (sie-ist-da!) という感情が、強烈にあなたを襲う。(PEK 68)

先に現実存在に対する本質存在の優位が主張されたばかりなのに、ここでは「彼女が - そこに - いる」(sie-ist-da!) という強烈な感情に言及されるのである。日本語訳ならさほどではないが、ドイツ語で読めば、「現実存在」(Dasein) に対応する「彼女がそこに在る」(sie ist da.) という表現が繰り返されるので、違和感を覚えることになる。愛する女性の本質存在があたかも現実存在と思えるほどリアルに感じられる、と言ってしまえばそれまでであるが、話はそれほど簡単ではない。先のフランクフルトの説明では、本質存在の方が現実存在よりも実在に近いということであったからである。

1.2. 「私は - そこに - 在る」(ich-bin-da)

ところで『夜と霧』では、強制収容所に入れられた死期の近い若い女性の話が紹介される。これは本誌前号でも紹介したものである。その女性がフランクフルトに言った言葉は彼に強い印象を与えたのであるが、これをもう一度引用する。

「木は私にこう言ったのです、私はここにいる——私は - ここに - いる——私はいのち、永遠のいのち (das ewige Leben) である。(Ich bin da — ich-bin-da — ich bin das Leben, das ewige Leben.)」(PEK 107)

ここでもまた「私は - ここに - いる」、直訳的には「私は - ここに - 在る」(ich-bin-da) という表現がなされる。これは、木が直接語ったというより、永遠のいのちが木を通して語っている、と受け取った方が事柄に即しているであろう。西田哲学的に言えば、個物を通して神が自己を表現している⁵、ということになろう。「神」を滝沢は「永遠に現在するいのちそのもの」⁶とも言い換えるので、個物を通して永遠のいのちがみずからを告げ知らせていることになる。

その際、「私はそこに在る」(ich-bin-da) という表現は、旧約聖書における神の名を連想させるのではなからうか。ブーバーは『我と汝』で、出エジプト記3章14節の神の名を、「私はそこに在る者としてそこに在る」(Ich bin da als der ich da bin.)⁷と訳すのである。「啓示の言葉は、私は在る者としてそこに在る、である。啓示するもの[それ自身]が啓示するもの[啓示の内容]である。存在するものがそこに在る (das Seiende ist da,)、それ以外の何ものでもない」(Buber 132)。神の名のこのブーバーの訳を、ヴェーアは同語反復的な言い方を避け、簡潔に「私は - ここに - 在る」(Ich-bin-da.)⁸と記す。また新約聖書には、旧約聖書のこの箇所と連なるイエスの言葉 ἐγὼ εἰμίがあり、ルター聖書では ich bin (私は在る) と訳される。例えば、「私はアブラハムの前から在る」(ヨハネ8章58節)⁹。

上の言葉は女性が語った言葉として引用されているが、フランクによる多少のデフォルメがあるかもしれない。女性が文字通りこのように言ったとしても、これをわざわざ取りあげるフランクの脳裏には、旧約の神の名があることは間違いないであろう。

『夜と霧』の成立は、戦後にフランクが収容所から解放されてそれ

5 例えば、次のように言われる。「我々の自己が世界を表現すると云ふことは逆に世界が個物的に唯一的に自己自身を表現することである」(旧版西田全集11巻66頁)。ここで「世界」とは絶対無の場所と考えてよい。

6 滝沢『純粹神人学序説』17頁。

7 Buber 132.

8 Wehr 91.

9 „ehe denn Abraham ward, bin ich.“

ほど年月がたつておらず、その記憶がさめやらぬうちに一気に口述筆記されたもので¹⁰、十分に内容が吟味されていないように思われる。そのため先の「彼女が - そこに - いる」という表現は、現存在に対する本質存在の優位という思想と必ずしも調和しておらず、現実存在、しかも神の名にまで遡及する現実存在がいわば裸形的に示されている、とすることができるのではなかろうか。

1.3. 過去存在

現実存在は、被造物の存在であるかぎり過ぎ去るが、存在の根源である神に由来するものとして、何らかの意味で永遠性を有しているのではないか。そのような思想が『夜と霧』でも示される。収容所の仲間を励ますために、フランクフルトが講演をする場面においてである。

私は詩人を引用した。その詩人は、「あなたが体験したものはこの世のいかなる権力もあなたから奪うことができない」と言っている。過ぎ去った私たちの生の充溢において、その生の体験の充溢において私たちが実現したもの、この内的な富を、もはや何ものも誰も私たちから取り去ることはできない。私たちが体験したものだけではなく、私たちが為したこと、私たちがかつて考えた偉大なこと、私たちが苦しんだこと、…それらすべてを私たちは一度限り決定的に現実の中に救い入れたのである。それらは、たとえ過ぎ去ったとしても——まさに過去において永遠に確かなものとされている。なぜなら、過ぎ去って在る (Vergangensein) というのも一種の存在 (Sein) であり、それどころかひょっとすると最も確かな種類の存在であるからである。(PEK 124f.)

『意味への意志』における「責任と時間」という章では、この思想がさらに詳しく取り扱われる。あたかも私たちが発した言葉が記録文書（議事録）に記されて残るように、我々の営為はたしかに過ぎ去るが、「世

10 ハドン・クリングバーク・ジュニア『人生があなたを待っている』238頁。

界という記録文書」¹¹に記されて「永遠化」されるのである。「過ぎ去って在る」と訳した *Vergangensein* は、現在完了形の名詞化であり、「過ぎ去ってしまったこと」を意味する。しかし「責任と時間」では、*Vergangensein* の *sein* に強調を置くように指示されているので¹²、それは「過ぎ去って - 在る」¹³ないし「過去存在」¹⁴というような意味を持つのである。上の引用で「一種の存在」と言われている通りである。たしかに過ぎ去るが、過ぎ去ってなくなるのではなく、過去存在として永遠に「保存される」のである。ここで注意すべきは、過去存在とは、過去の事柄が我々の記憶として保持されるというようなことを意味しているのではない、ということである¹⁵。

西田哲学においても、個物は無常という存在性格を保持しつつ、絶対無の場所に「於てあるもの」として、その限りにおいて何らかの永遠性に与るのである。滝沢は次のように言う。

またあらためてフランクルの例を引くまでもなく現にこの私が皆さんの前で言っているということは、たしかに罪深い一個の人間にすぎない私が言っていること、一瞬にして過ぎてゆくこと、永久に帰らないことですが、それはまたけっして単に私の内部だけ、あるいは歴史の内部だけで起こっていることではない、そうでなくて人の生命の主体・歴史そのものの隠れた主体について、その直接の御前で語っているということです。今ここで言っているというこ

11 世界という記録文書 (*Das Protokoll der Welt*: WzS 52)。この場合の属格は、説明・同格の属格である。「むしろ世界とは我々が口述筆記すべき記録文書である」(WzS 52)と言われるからである。なお、他の箇所でも「世界」について次のように説明されている。「このような志向的な諸対象の全領域、一言で言えば、精神的行為によってその都度目指されたものの全領域は、実存哲学者たちによって倦むことなく次のように断言されている世界と同一である。すなわち世界は、まさに〈世界 - 内 - 存在〉という意味での人間的現存在を、その地平としていつもすでに包摂している、と。」(WzS 220)

12 WzS 51.

13 „dieses Vergangensein“ (WzS 53)

14 „das Sein der Vergangenheit“ (WzS 53ff.)

15 Vgl. WzS 51f.

とが永遠に言っているということ、一瞬にして消え去るということはいささかも緩められないまま、まさにそのようなものとして、それは決して消えないこと、永久にその責任を問われることです。(滝沢 179)

上では人が「言う」ことに関連して述べられているが、人が為すことも当然含まれてくるであろう。上の発言はフランクフルトの過去存在の思想を念頭になされているわけではないが、図らずも西田哲学ないし滝沢神学の立場からの過去存在の思想の解説となっている。滝沢の『現代の医療と宗教』では、絶対無の場所が「神の空間」と言い換えられ、人間の営為が「神の空間の中にそのままに保たれて」と言われるのである¹⁶。

またフランクフルトは、過去存在と同じような意味で「既在存在」(Gewesensein)という言葉も使う¹⁷。「既になつた」(gewesen)という言葉は、「本質」(Wesen)と同じ語源であり、時間を越えたという語感も持ち得る。実際ヘーゲルは、「本質」を *gewesen* と関連させて、「無時間的に過ぎ去った存在 (Sein)」とするのである¹⁸。したがって現実存在は、無常的性格を有したままで、過去存在や既在存在という思想において一種の永遠性ないし本質性を獲得することになる。

ところで現実存在に対する本質存在の優位においては、一般的なものを限定することによって個物に到ることができるという思想が背景にある¹⁹。しかしながら西田によれば、個物は一般概念の限定によってはけっして到達できないのである。「赤は色である」という命題において、「一般概念を何処までも特殊化して行けば、一定の「赤」としての最後の種に達すると考えられる。しかし最後の種はなお個物ではない。それはなお限定せられた一般概念の特殊として考えられ、個物について考えられる述語的一般である。最後の種を破ってこれを〈属性〉として〈持つ〉というに至って、始めて個物たり得るのである。[……] 抽象的一般概念を以て計り難きものをもつところに、個物のこの物としての独立なる意

16 滝沢『現代の医療と宗教』151頁。

17 WzS 55.

18 Hegel, Bd. 6, S.13.

19 PW 574.

義があるのである。個物は一般概念的規定を否定することによって、自己自身を肯定するのである」(滝沢) ²⁰。

かくて述語となって主語とならない「超越的述語面」という「場所」の発想に西田は到るのである。個物はまずこの場所に限定され、しかる後に抽象的一般概念に限定されて「判断」が成立する ²¹。このような判断における場所(判断的一般者)が徹底されて「絶対無の場所」となり、それが滝沢の上の引用で「人の生命の[真実の]主体」ないし「歴史そのものの隠れた主体」と言い換えられるのである ²²。

このような西田哲学的立場からは、〈現実存在に対する本質存在の優位〉など認められないことになるであろう。しかしながらフランクルの過去存在の思想から、〈現実存在に対する本質存在の優位〉を新たに捉え直すことができるのではなかろうか。すなわち、妻の現実存在は、たとえなくなったとしても、過去存在として一種の永遠性ないし本質性を獲得し、妻に対する記憶を通してフランクルに迫ってくるということである。かくて「彼女は - そこに - 在る」という赤裸々な表現が用いられるのである。

2. 語りかけとそれへの応答

2.1. 「人生の意味への問い」

『夜と霧』でフランクルは、「人生の意味への問い」(die Frage nach dem Sinn des Lebens)に関して、我々にコペルニクス転回を要請する。コペルニクス転回とはカントに由来する用語である。コペルニクスによって天動説から地動説へ視点の転換が行なわれたように、カントは認識の可能性の根拠を客観ではなく、主観——超越論的主観——の側に求め、これをコペルニクスの転回と呼んだ。同じように「人生の意味への問い」に答えるべき主体を、人生から人間へ転換すべきことを、フラン

20 滝沢著作集1巻201頁。

21 滝沢著作集1巻204頁。

22 そのような主体は、滝沢の他の箇所では、「絶対主体」「絶対的主体」ないし「主体的主体」と呼ばれる。

クルは主張するのである。

…専門の哲学風に言えば、次のように言うことができるであろう。ここではしたがって一種のコペルニクスの転回が問題なのであり、我々がもはや人生の意味 (*dem Sinn des Lebens*) を問うのではなく、我々が我々自身を、問いかけられた者²³として、すなわち、人生によって日々時々刻々問いを立てられる者として、体験するということである——その問いは、我々が思案や言論を通してではなく、行動や正しい振舞いを通して、適切な応答 (*Antwort*) をなすことによって答える (*beantworten*) べき問いなのである。人生とは、究極的には次のような責任 (*Verantwortung*) を担うこと以外の何ものでもない。すなわち、人生のもろもろの問いに適切に答え、人生がおのおの個々人に立てる課題をはたし、時々刻々の要求を満たすという責任である。(PEK 117f.)²⁴

この引用に続く箇所等も参考にして、分かりやすく言えば、次のようになるであろう。「人生の意味への問い」という抽象的で一般的な問いに頭を悩ますのではなく、具体的な状況において人生がその人に与える課題や要求に対して「行動」によって「応答」していくべきである。すなわち、創造価値・体験価値・態度価値を実現することによって、人生のそれぞれの状況における状況意味を満たすべきなのである。かくしてもはや抽象的に「人生の意味」を問うことなどなくなる。かつてブーバーが「啓示」に関連して、「もはや何ものも無意味とはなり得ない。人生の意味への問いはもはや存在しない」(Buber 130)と言ったのと同じ事態である。

しかし、「人生の意味」ということが不要になるというわけではない。著作『意識されざる神』によれば、そのような状況意味を満たしていくことによって、人生の終わりになって初めてその人の「人生の意味」が

23 „als die Befragten“. Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S.5.

24 ÄS 107でも、「人生の意味への問い」における「コペルニクスの転回」(*kopernikanische Wendung*) について述べられる。

明らかにされるのである²⁵。ところで引用文中の「人生」の原語は *Leben* で、「生きる（こと）」ないし「生」と訳すことも可能である。実際、霜山訳は「人生」と訳し²⁶、池田訳は「生きる（こと）」と訳している。注意すべきは、原文の *Leben* が、人生一般、一般的な生きることというより、むしろ我々の個々の人生、個々の我々が生きるというニュアンスで使われていることである。したがって、『意識されざる神』で「人生の意味」を扱う箇所においても、「人生の意味」(UG 104) が「我々の人生の意味」(UG 105) と言い換えられるのである²⁷。

ところで滝沢は、「神人の原関係」²⁸ について、西田哲学的に言えば、神と人が絶対矛盾的にひとつである（「絶対矛盾的自己同一」）という「関係点」について、次のように言っている。

「絶対矛盾的自己同一」というその関係点²⁹に置かれている人間の方から言いますと、人間は人間として成り立って来るや否や、問髪を容れず、その根源的な関係点に対してそれぞれの仕方のみずから関係せざるをえない。その関係点の隠れたる要点、呼びかけに対して何らかの形において応答せざるを得ない。その応答の仕方が人間が生きているということなんです。…よく注意してその声なき声〔＝関係点の呼びかけ〕に耳を傾けてそのつとできるだけ精確な応答をする、ということが人間にできる唯一のことですし、また人間にとってはそれで十分なのです。そのかぎり、人間はどんな場合にも自己内外の情況の良いときはもとより最悪のときにあっても、その能力の大小や世間の評判のよいわるいとは全然別に、かならずそ

25 UG 104f. 参照。但し、UG のドイツ語原著は第 8 版で、当該箇所 (UG 104f.) の章は邦訳『知られざる神』（みすず書房）では訳出されていない。

26 正確に言うと霜山は、引用箇所の前後で *Leben* と *Sinn* が結びつく場合には、「生命の意味」「人生の意味」「人生の生活の意味」と三様に訳しているが、単独で使われた *Leben* は「人生」と訳している（霜山 183 頁）。

27 同様のことが、WzS 53（後述）でも起こっている。

28 人が生きる限り支配される、神と人のあいだの根源的な関係、すなわち、不可分・不可同・不可逆の関係のこと。

29 滝沢が、神と人をそれぞれ個別に指定するのはなく、両者の「関係」を出発点に置くことにおいて、後述のプーバーの関係の思想と共通している。

の奥底から充実した生活をする事ができるように、したがってまたどんな口実も通用しない責任を負う自由なものとして、創られている。それがただの理想や夢想ではないことの証拠は、例えばアウシュヴィッツで九死に一生を得たフランクフルトの『夜と霧』などにもはっきり示されている通りです。(滝沢 177-9)

初期の滝沢の著作では、「呼び声」は「場所」から発生すると言われている³⁰。いずれにせよ、神人の原関係からの呼びかけとそれへの応答という滝沢神学の本質が表明されている。その応答の仕方が、人が「生きる」ということなのである。フランクフルトにおける人生からの問いかけとそれへの応答とほぼ同様のことが言われているが、呼びかけるものが、滝沢では原関係であり、フランクフルトでは人生である点が異なっている。この点に関しては後で再び言及することになる。

2.2. プーバーにおける「我と汝」

「人生の意味への問い」というフランクフルトの発言に戻ると、問いかけとそれへの応答という発想は、おそらくプーバーの影響が強いのではなからうか。フランクフルトの発言にきわめて類似した次のような発言が、プーバーによってなされている。もっとも、フランクフルトの「人生」に対応するものが、プーバーでは「運命」となっている³¹。

ユダヤ教にとって創造から救済にいたる世界のすべての出来事は言語という徴のもとにあるので、人間の現実存在の進展はユダヤ教によって対話として感じられる。人間は、彼に遭遇するもの、彼に遣わされる (geschickt wird) もの、すなわち、彼の運命 (Schicksal) によって呼びかけられる。そして彼はみずからの営為によってこの呼びかけに**応答する (antworten)** ことができ、彼の運命に責任をも

30 「ただ、自己が自己の背後より自己を覆い自己を包む場所に於てであるということから、かかる呼び声が発生するのである。」(滝沢著作集第1巻249頁)

31 但し、フランクフルトの「人生の意味への問い」においても、「運命」という言葉が使われる。Vgl. PEK 118.

つ (verantworten) ことができる。(Buber: *Der Jude und sein Judentum*, S.326) ³²

先のフランクルの引用と比べると、内容の類似のみならず、「応答」や「責任」という同じ言葉が用いられているのが分かる。

ブーバーは、主観（われ）からでも客観（それ）からでもなく、「我 - 汝」（Ich-Du）および「我 - それ」（Ich-Es）という関係を表すふたつの根源語から世界を見る。「我 - それ」関係は、いわゆる主観 - 客観 - 関係に相当すると考えてよい。したがって「我 - それ」関係は、「それ」という対象（Objekt）しか認めず、「我」はその対象に対して主観（Subjekt）でしかなく、両者が人格として関わり合うことがない³³。それに対して「我 - 汝」関係は、「出会い」、すなわち「真に現実的な生」である「出会い」が起こる関係である³⁴。愛もこの関係に属し、「愛は我と汝のあいだ（zwischen）に在る」³⁵と言われる。ブーバーによれば、「我」はそれ自体で存在するのではなく、「我 - 汝」の我と「我 - それ」の我があるだけである³⁶。また他方で、「我 - 汝」関係は「我」に先立って（vorichhaft）あるが、「我 - それ」関係は「我」の後（nachichhaft）に成立するとも言われる³⁷。

ブーバーは「永遠の汝」（das ewige Du）³⁸についても語る。それでは個々の汝と永遠の汝はどのような関連するのであろうか。

もろもろの関係 [= 「我 - 汝」関係] の延長線は、永遠の汝におい

32 Zit. nach: Wehr 83f.

33 Wehr 82.

34 Buber 18. 「真に現実的な生（Wirkliches Leben）は〈我 - 汝 - 関係〉が実現される場所にしか存在しない」（Wehr 83）。

35 Buber 22.

36 Buber 10.

37 Buber 30. 「我 - 汝」の関係において「我」と「汝」が分離し、しかる後にその「我」と「それ」がひとつになって「我 - それ」の関係が成立することになる。（Buber 30）

38 「永遠の汝は、本質上〈それ〉になることができない」（Buber 91, 132）。それにもかかわらず、人間は個々の汝のみならず神も「それ」にしてしまうのである。

て交わる。いずれの個々の汝においても、永遠の汝が垣間見られる。いずれの個々の汝を通して、「我 - 汝」関係という] 根本語は永遠の汝に語りかける。(Buber 91) ³⁹

たしかに旧約聖書の神には「無」という側面があり、その神と面と向かうような出会いはふつう考えられない⁴⁰。そういう意味で、神との直接的な出会いはないと言えるであろう。したがって個々の汝との関係を通して、いわばその極限において永遠の汝に出会われると主張されるのである。永遠の汝とは「我 - 汝」関係から見られた「神」にほかならず、フランクフルトは「根源的 - 汝」(Ur-Du) ⁴¹ と呼ぶ。フランクフルトは次のように言っている。

[...] したがって実存分析が神を根源的 - 汝 (Ur-Du) として理解させるとき、たしかにそれは一種の原像 (Urbild) ないし原現象 (Urphänomen) に関わる。それにもかかわらず、この「神という」現象は現象的には与えられていない。いかにしてこのようなことが可能であろうか。我々はこのことにそれほど驚く必要はない。ひとつ日常の経験においてこの状況を考えてみよう。すなわち、遠近法で描かれた絵がその状況とまったく類比的なのである。なぜなら、遠近法で描かれた絵、その絵の遠近法では、いわゆる消尽線は或る特定の点へ統一されて収斂しており、消尽線の伸びる方向は、まったくこの点によって支配されているからである。その点は「消尽点」と呼ばれる。しかし、その点は「仮想的」(virtuell) であり、絵のなかにはまったく「存在」していない——それにもかかわらずその点がこの絵を支配しているのである。その点はまったく「リアル」には絵のなかには描かれていない。したがって、その点は絵のなかでそれ自身が輝き出ることも、それ自身が「与えられる」ことも

39 Vgl. Buber 13, 120f.

40 出エジプト記 33 章 20 節参照。「しかし、あなたはわたしの顔を見ることはできない。わたしを見て、なお生きている人はないからである。」(口語訳聖書)

41 「神——宗教的人間によって志向された人格的な神——は、究極的にはいわば根源的 - 汝以外の何ものでもない。」(WzS 67) 本稿の付記 2 (フランクフルト) 参照。

まったくないが、それにもかかわらずその点がこの絵を構成しているのである⁴²。(WzS 67)

ブーバーの上述の発言 (Buber 91) を念頭にこの遠近法の比喩を見ると、消尽線は我と個々の汝との関係であり、消尽点は永遠の汝ないし根源的 - 汝を象徴しているように見える。しかしながら、じつは消尽線はこの世界におけるもろもろの価値の比喩なのであり⁴³、そのような価値の線が、(この絵を超越しつつこの絵を構成する) 消尽点としての根源的 - 汝に収斂するのである。したがってフランクルの遠近法の比喩は、いわば超価値あるいは超意味としての神を説明するものなのである。しかしながら、我々はこの比喩を、ブーバーにおける個々の汝と永遠の汝との関連 (「もろもろの関係の延長線は永遠の汝において交わる」) を視覚的に説明する適切な比喩としても、用いることができるであろう。

小坂国継は、個々の汝と永遠の汝との関連を次のように解説している。「では、われわれはどのようにして〈永遠の汝〉に出会うのであろうか。ブーバーによれば、われわれは直接に〈永遠の汝〉に出会うことはない。無媒介に、いきなり神と直接するということはない。〈永遠の汝〉はつねに具体的な個々の〈汝〉を媒介して出会われるという」(小坂 273)。たしかにそうであるが、この小坂の解説は多少不正確な点がある。小坂の「直接」とか「媒介」という言葉で、読者は我と永遠の汝との関係が直接的ではないかのような印象を受けるおそれがある。しかし「我 - 汝」関係が直接的 (unmittelbar) な関係であることを、ブーバーは何度も強調している⁴⁴。そうであるならば、我と永遠の汝との関係も直接的でなければならぬ。そして実際そのように記されている箇所もある⁴⁵。

神との関係を結ぶためには「神」を表す言葉を使わざるを得ないが、「神」という言葉ほど濫用された言葉はないのである。そこでヴェーアは、「神との出会いの場所はどこにあるのか」と問う。

42 直訳すれば、「その点は絵に対して構成的 (konstitutiv) である」。

43 Vgl. WzS 67.

44 例えば、Buber 18, 19, 21, 24, 91.

45 Buber 91, 158. 本稿の付記 1 (ブーバー) を参照せよ。

神との出会いの場所はどこにあるのか。ブーバーは次のように答える。「神という言葉語り、現実に汝 (Du) をここに念ずる者は、どんな幻想にとらわれていても、彼の生の真なる汝 (das wahre Du seines Lebens) に語りかけるのである。この汝は他のいかなる汝によっても制限され得ないのであり、彼はこの汝に対して関係を結ぶが、その関係は他のすべての汝を内包する関係である。」(A) ⁴⁶ ブーバーはさらに歩を進める。「しかし、神という名を忌み嫌い⁴⁷、神などいないと思いこんでいる者も、彼の全存在を献 (ささ) げて彼の生の汝 (das Du seines Lebens) へ、他のいかなる汝によっても制限され得ない汝として語りかけるとき、彼は神に語りかけているのである」(B) ⁴⁸。(Wehr 89)

上の引用における「彼の生の汝」(das Du seines Lebens) ⁴⁹ とは、いったい何を意味するのであろうか。ブーバーは、「関係がうち立てられる領域」として、「自然と関わる生」、「人間と関わる生」および「精神的実在と関わる生」の三つを挙げている⁵⁰。「彼の生の汝」とは、そのような人間の「生」に向かい合う⁵¹「汝」ということであらう⁵²。したがって「我

46 Buber 91.

47 「神の名を畏れるあまり、神なしと思ひ違ひするひと」という植田訳 (94 頁) は問題がある。田口訳 (99 頁) : 「神という名を忌避し、神なしと思ひこんでいる者も」。(Buber 92)

48 Buber 92.

49 「彼の生命の〈なんじ〉」(植田訳 : 94 頁)、「彼の生命の汝」(田口訳 : 99 頁)。

50 Buber 12, 120. 直訳すると、「自然との生」(das Leben mit der Natur)、「人間との生」(das Leben mit den Menschen) および「精神的実在との生」(das Leben mit den geisten Wesenheiten) である。「[この三つの] どの領域においても、我々に対して現前的に生じてくるものを通して、我々は永遠の汝の辺縁 (Saum : 田口訳) をのぞみ見る」(Buber 12)。

51 ブーバーは、gegenüber という前綴り (Buber 14-17) や Gegenüber (Buber 17, 21) という言葉を使う。

52 あるいは「彼の生の汝」(das Du seines Lebens) の属格を、説明・同格の属格と解することはできないであらうか。すなわち、「彼の生」という「汝」に語りかける、ということである。そうであるならば、フランクフルトの「人生の問いかけとそ

- 汝」関係において、〈みずからの生に向かい合う汝〉に全存在を献げて関わる時、神に語りかけていることになる、と主張されているのである。また神という汝は、他のいかなる汝によっても制約され得ないにもかかわらず、その神との関係は、他のすべての汝を内包する関係なのである。このことが、他の箇所では、「神への関係においては、[他のすべてを] 無制約的に締め出すことと無制約的に内包することがひとつである」(Buber 95)⁵³と表現される。

ところで引用 B は、無神論者でも神への語りかけが可能であることを主張している点で、きわめて興味深い。また引用 A では、たとえ不正確な表象であれ、「神」を意識して、その神へ汝として語りかけることによって、神と関係が結ばれていることが主張されている。そうであるなら、個々の汝を介せず、直接に神と関係が結ばれることにならないか。したがって、先に示された個々の汝と永遠の汝の関連 (Buber 91) と矛盾するようにも思われるのである。

2.3. 無としての神の語りかけとそれへの応答

『苦悩する人間』では、処刑を目前にしたような極限状況における「独白」が話題にされる。はたしてその人は誰と話しているのかという問題に対して、三つの解釈の可能性が示される。第一は自分自身と話しているという解釈であるが、これは同語反復的 (tautologisch) として退けられる。第二は神と話しているという解釈で、これも神学的 (theologisch) として拒否される。最後に残された第三の解釈は、無 (nichts) と話しているというものである。

その問題は同語反復的にも神学的にも処理することができず、対話的 (dialogisch) にのみ——マルティン・ブーバーやフェルディナ

れへの応答」(PEK 117f.) につながるであろう。人が「彼の生」ないし「彼の人生」という「汝」へ語りかけるのであるが、その背後に「神」がいる、という主張になるのである。

53 „In der Beziehung zu Gott sind unbedingte Ausschließlichkeit und unbedingte Einschließlichkeit eins.“ (Buber 95)

ント・エーブナーの意味における対話的にのみ処理し得るのである。彼らによれば精神的な遂行はいつも相互的であり、人間はいつもすでに汝へ向けられている。というのは、すでに発達心理学や児童心理学も、汝を言うこと (Du-sagen) がすべての我を言うこと (Ich-sagen) に先行しているということについて、知っているからである。

そういうわけで独り言は限界的で特別な場合にすぎぬのであり——本来的で根源的なものは対話 (Zwiesprache) である。人間が対話をする相手が誰もいないとき、人間が見かけは空 (くう) のなかへ、無⁵⁴のなかへ汝と言うまさにその時に、彼は永遠の汝へむかって汝と言っているのである。なぜなら、それは永遠に次の理由からである。すなわち、人間が——たとえどんなに無意識であっても——永遠の汝にいつもすでに語りかけており、また永遠の汝からもいつもすでに語りかけられているからである。というのは、我々がこの汝にむかって語る最初の言葉は、いつもすでに言葉を - 返すこと (eine Ant-wort) [としての応答] だからである。(DIM 231f.)

「無」のなかへ向かって「汝」と言っているように見えても、実際には神へ向かって「汝」と言っていると主張されている。しかも、人の神への語りかけに先立って、神の人への語りかけがある。そういう意味で、

54 フランクフルトは「無」を「存在それ自身」と捉えている。「[...] 無とは、本来、ひとつの - 物で - 在るのでは - ない (Nicht-ein-Ding-sein) ことを謂う。これが意味するのは、究極的な存在、一言で言えば神は、他の物とならぶひとつの物ではなくて、——ハイデッガーとともに言えば——〈存在それ自身〉であるということである」(UG 109)。

また引用箇所 (DIM 231f.) のすこし後でも、次のように言われる。「彼は究極的には〈無〉(Nichts) のなかへ向かって彼女および彼の汝と話すのであるが、それが無であるように見えるのは、ただ、それが存在者とならんで存在するものではなく、すべての存在者の根底——存在それ自身だからである。それはなんと無に似ていることか」(DIM 232)。さらに神の「無」的性格を説明するために、旧約のヨブから引用する。「見よ、彼が私のそばを通り過ぎるが、私は何も (nichts) 見ない。彼は漂うように行くが、私は彼の何も (nichts) 気づかない (ヨブ 9 章 11 節)」(ibid.)。これはルター聖書からの引用ではない。

神に対する人の語りかけは、神の人への語りかけに対する「応答」とならざるを得ない。上の引用は、無としての神⁵⁵の語りかけとそれへの応答ということで、しかも神の語りかけの「先行性」がはっきりおさえられている点において、きわめて注目すべき発言である。そのような先行性を、滝沢は神と人の「不可逆」の関係として捉えたのであった。

フランクルは、ブーバーの「出会い」の本質を対話的な性格に見ている。すなわち、「ブーバーとエーブナーは出会いの意義だけでなく、その対話的性格に注意を喚起した」(WzS 220)。「対話」とは、言語を介した直接的で相互的⁵⁶な人格同士の関わり合いである。言い換えると、人格と人格のあいだの語りかけとそれに対する応答である。その際、〈語りかけ〉や〈応答〉は、広義の意味で言われているのであって、必ずしも言葉を伴う必要はない。声なき語りかけ、行為による応答であっていいわけである。

対話における汝に対する直接的な関係を、フランクルはフッサール現象学における「志向性」と関連させる⁵⁷。対話において人が「志向的」に汝に関わる時、人は自己自身を越え、他の対象へ向けられるのであり、フランクルの言う「自己・超越」が実現されているのである⁵⁸。自己・超越こそは、フランクルにとって、人間存在を根柢において特徴づけるものであった⁵⁹。

『意識されざる神』においては、神との関係が「志向的」という言葉を用いて次のように表現される。「我々は、たとえ無意識であれ、神に対する志向的な関係をいつもすでに持っている」(UG 55)。先の引用(DIM 231f.)と同様に、ここでも「無意識」と「いつもすでに」(immer schon)という言葉が使われている。またフッサールの志向性が意識の志向性であったのに対して、ここでは無意識の志向性も想定されている

55 もっともフランクルは、「神はすべてであるとともに無である」(Gott ist alles und nichts.)と言っていることを付記しなければならない。

56 Buber 14, 23.

57 WzS 220. 次のようにも言われる。「精神的なもろもろの行為の志向性は、自己・超越——このより包括的な人間的現象の認識的な局面である。」(WzS 221)

58 WzS 221.

59 WzS 221.

点が興味深い。無神論者にとって神は、意識されていないにすぎない、すなわち、「意識されざる神」(der unbewußte Gott) であるにすぎないのである⁶⁰。

ブーバーの場合、永遠の汝との出会いが個々の汝に媒介されるとしても、その「媒介」は人間にとっての方法ないし手段という観点から言われており、神と人のあいだの関係は本質的に無媒介で直接的な関係と言わなくてはならない。それに対してフランクルの場合は、個々の汝に媒介されることなく、「いつもすでに」神と関係が結ばれているのである。

3. 結語

じつは滝沢の過去存在の主張(滝沢 179)は、呼びかけとそれへの応答という主張(滝沢 177-9)に続いてなされたのである。ところが驚くべきことに、フランクルの場合もこのふたつの主張が結びつけられるのである。

『意味への意志』で「世界という記録文書」に言及されるのは、すでに見た通りである。そこではさらにこの記録文書がいくつかの観点から見られ、「演劇的」(dramatisch)という観点において、「我々の人生という記録文書」(das Protokoll unseres Lebens)に関連させられるのである。次の箇所は短いが、我々にとって重要である。

そしてこの記録文書 [=世界という記録文書] は演劇的である。精神の生は独り言ではなく、対話的であることを、マルティン・ブーバーは我々に教えてくれたからである⁶¹。人生が我々に絶えず問い

60 したがって、「問題はただ、真実の無神論者がそもそも存在するのか、ということだけである」(UG 115)と言われる。フランクルの本音は、そのような者などいないということであろう。

61 「精神の生」(das Leben des Geistes)。ブーバーは「精神」も「我-汝」関係において捉える。「精神は我(Ich)の内ではなく、我と汝のあいだ(zwischen)に在る。精神はあなたのうちを巡る血液のようなものではなく、その内であなたが呼吸する空気のようなものである。人間は彼の汝に応答することができる時、精神の内に生きるのである」(Buber 49)。「精神」(Geist)に対応するヘブル語ルーアハには「空気」という意味もある。

を立てることを、我々はみずから見出さなかったであろうか。そして、なぜ〈世界という記録文書〉が演劇的であるかを、我々は今やついに理解するのではないか。なぜなら、〈我々の人生という記録文書〉も演劇的であり⁶²、我々の人生は究極的には〔我々に対する〕尋問であるからである。すなわち、人生は絶えず我々に問いを立て、我々は人生に応答するからである——まことに人生は真剣に問い、真剣に応答することである。(WzS 53)

上で「我々の人生という記録文書」という言葉が用いられる。人生は我々に問いかけ、我々は人生に応答していくのであるが、その応答が「我々の人生という記録文書」に記録されていくということである。『夜と霧』では、〈人生の問いかけとそれへの応答〉と〈過去存在の保存〉というふたつの思想は、別々の箇所にもまったく無関係に置かれていた。しかし、ここでは、このふたつの思想が統合されるのである。また「世界という記録文書が演劇的である」とも言われる。「演劇的」という言葉は、「対話的」とほぼ同様の意味で使われている。したがって、世界が我々に問いかけ、我々が世界に応答し、その応答が「世界という記録文書」に記録されるということに他ならない。

このように「世界」が我々に問いかけるにせよ、「人生」が我々に問いかけるにせよ、その問いかけに対する我々の応答がその記録文書に保存されるのである。ところで滝沢の場合は、人に語りかけるのは「神」（神人の原関係）であり、人の応答が保存されるのも「神」においてであった。この点において、フランクと滝沢は決定的に異なるように思われる。ところがフランクは、ラピーデとの対話で過去存在の思想に言及し、詩編を引用した後に、「苦しみでさえ過去のうちに保存されている。すべては主〔なる神〕の内に保存されている」⁶³と言うのである。それ故にフランクの場合においても、「世界」や「人生」の背後には

62 „Weil es mit das Protokoll unseres Lebens ist, ...“ (WzS 53) 本稿では es を dramatisch と取ったわけであるが、山田邦男監訳（みすず書房）では es を das Protokoll der Welt と取っている。山田監訳：「その理由は、世界の調書がわれわれの生の調書を含んでおり、…」。

63 Frankl u. Lapide 126.

「神」があり、問いかけるのもその応答を保存するのも、結局は「神」であると言い得るのである。かくてフランクフルトと滝沢は、同一の思想を表明していることになるであろう。

『苦悩する人間』からの引用（DIM 231f.）では、無としての神の語りかけとそれへの応答が述べられていたが、さらにその応答が「神」の内に保存されると、我々は付け加えることができるのである。それでは、なぜフランクフルトははっきりと「神」と言わなかったのか。おそらく世俗化された現代社会に訴えかけるために、可能な限り「神」という言葉を避け、「世界」とか「人生」という言葉を使ったと考えられるのである。フランクフルトの著書ともいえるべき『医者による魂の配慮』（Ärztliche Seelsorge）には、魂の配慮を行うのは元来聖職者（Seelsorger）であったが、現代ではそれを医者がおこなっているという含みがあったのである。

付記：ブーバーとフランクフルトのその他の類似

1. 人格としての神

もちろん人格性という概念で神の本質を表示することはまったくできないが⁶⁴、神がひとつの人格でもあると言うことは許されているし、必要でもある。…そのような〔人格という概念は相対的なので神に適応するのは不当だという〕反論に対しては、神を絶対的な人格、つまり相対化できない人格として逆説的に言い表わすことによって答えるのである。我々に対する直接的な関係へ、神は絶対的な人格として入ってくる。（Buber 158f.）

ここではもちろん、かの宗教性しか話題になっていない。すなわち、神が人格的存在として、いやそれどころか人格性そのものとして、人格性の原像として体験されるところで初めて始まるような宗教性である。あるいは、その際、最初にして最後の「汝」として体験される、というこ

64 フランクフルトは「超人格」（Über-person）と言う。（LE 63）

ともできるであろう。そのような宗教的人間にとって、神体験はまったく根源的な - 「汝」 の体験なのである。(ÄS 283)

2. 神について (von Gott)、神にむかって (zu Gott)

人間はかれらの永遠の汝に多くの名で語りかけてきた。そのように名指された神についてかれらが歌ったとき、かれらはいつも汝 (Du) を思念していたのであり、もろもろの最初の神話も讃美の歌であった。次に [神の] 名は〈それ〉を言い表す言語 (Essprache) へ入り、そのことによって人間はかれらの永遠の神をますます〈それ〉として考え、〈それ〉として語るように駆り立てられたのである。しかし、すべての神の名は聖化されたままである。なぜなら、それらの名においてたんに神について (von) 語られるだけではなく、神にむかって (zu) も語られたからである。(Buber 91)

今や、神——宗教的な人間によって志向された人格的な神——は、究極的にはいわば根源的な - 汝 (Ur-Du) 以外の何ものでもない。然り、神はかくもそう (= 根源的な - 汝) であり、しかも本質的にそうであるので、本来まったく神について (von) 三人称で語ることなどできず、その都度神にむかって (zu) 二人称で語ることしかできない。私には分からない、例えば或る人間がいて、彼がかつて強制収容所にいたとしよう、そして堀の中に立って神にむかって語ったとして、このような人間がいつか再び、例えばこの講義室の講壇の上に立って、あの時に堀の中で神にむかって (zu) 語りかけたのと同じ神について (von) 語ることが可能なかどうかを。(WzS 67)

主要文献

Viktor E. Frankl: ... *trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: Kösel, 2014. [PEK]

[霜山徳爾訳 (みすず書房)、池田香代子訳 (みすず書房)]

Viktor E. Frankl: *Ärztliche Seelsorge*. Wien: Deuticke, 2005. [ÄS]

Viktor E. Frankl: *Der Wille zum Sinn*. München: Piper, 1997. [WzS]

Viktor E. Frankl: *Der unbewußte Gott*. München: Kösel, 1991. [UG]

フランクルにおける対話的思想

- Viktor E. Frankl: *Der leidende Mensch*. Bern: Huber, 1996. [DIM]
- Viktor E. Frankl: *Logos und Existenz. Drei Vorträge*. Wien: Amandus, 1951. [LE]
- Viktor E. Frankl u. Pinchas Lapide: *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2005.
- Martin Buber: *Ich und Du*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1977. [田口義弘訳 (みすず書房)、植田重雄訳 (岩波書店)]
- Gerhard Wehr: *Martin Buber*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1968.
- Walter Brugger u. Harald Schöndorf: *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber, 2010. [PW]
- 滝沢克己『日本人の精神構造——西田哲学の示唆するもの』三一書房、1982年。[滝沢]
- 滝沢克己『著作集第1巻 西田哲学の根本問題』法蔵館、1972年。
- 小坂国継『西田哲学の基層——宗教的自覚の論理』岩波書店、2011年。

