

マルティン・ブーバーの聖書解釈における〈声〉の形態学 —「かたちなきもののかたち」への問いについて—

小野 文生

要旨

『神の王権』を主とするマルティン・ブーバーの聖書学的著作を取り上げ、そこで展開されたヴェルハウゼン批判の内実とその根拠を跡づけることで、ブーバーの聖書解釈のエッセンスを聖書学的文脈において明らかにする。続いて、ブーバーの聖書解釈の原理と彼の哲学・思想全般との内的連関、および同時代思潮との照応を、より広い思想史的文脈のなかで論究する。ブーバーは聖書の起源に〈声〉を見出し、〈声〉の発生と伝承の「形態（ゲシュタルト）」を問題にする。そして、テキスト読解から立ち現れる「形態」を聖書解釈の中心に据え、あるいは聖書翻訳の原理に据える。ことばの「かたち」を問うグリムの神話学や民俗学、認識の「形態」を問うゲシュタルト心理学など近代ドイツの思潮と切りむすびながら、ブーバーの聖書解釈が、「かたちなきもののかたち」を問うひとつの哲学的原理にもとづいていたことを示す。

キーワード：マルティン・ブーバー、ユリウス・ヴェルハウゼン批判、ゲシュタルト、形態学、かたちなきもののかたち

1. はじめに

マルティン・ブーバー（Martin Buber 1878-1965）の『神の王権』（*Königtum Gottes*, 1932年初版¹⁾）は、『到来する者——メシア信仰成立史研究』（*Das Kommende: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens*）という統一構想のもと、その3部作の第1巻として書かれた作品である。この3部作は、数多くあるブーバーの著作のなかではほぼ唯一の例外といってよいほどアカデミックな作法と文体にのっとなって書かれている。抑制された学術的文体。著作の3分の1を占めるかとおもわれる膨大な脚注。聖書学領域の主たる論者の研究への網羅的な言及と参照。聖書学のみならず歴史学、考古学、言語学、オリエント学、民族学などが提出する当時最新の成果への依拠。また、版を重ねるごとに各方面でなされた自著へのコメントや批判に、かなり立ちいって丁寧に応答している。ブーバー自身も真正面から、自分の聖書解釈上のテーゼを「文献学的に基礎づけること」と「学問的に正当化されうる歴史像を獲得する」ことを課題に据え

る（W II：491）。詩的文体に傾きがちな思想家ブーバーにはめずらしく、近代聖書学の文献批評の土俵にのって、いかにも学者然とした著作とも見える。

とはいえ、なぜブーバーは、このような学術的形式にこだわったのだろうか（この問いは、以下の論述が示すとおり、けっして副次的なものではなく、ブーバーにとっても本稿の問題設定にとってもきわめて本質的な問いである）。私たちは、その理由を少なくとも3つ、推論することができるだろう。

その第一の理由は、フランツ・ローゼンツヴァイク（Franz Rosenzweig）と共同で1925年末に開始されたヘブライ語聖書原典のドイツ語訳が大きな反響を呼び、彼らの聖書翻訳をめぐる、キリスト教徒もユダヤ教徒も、あるいは信仰をもつ者もそうでない者も巻き込んだ激しい論争が生じたこととかわっていた。ちょうどそのころ、ブーバーはローゼンツヴァイク宛書簡（1927年6月4日付）で、ある決心を次のように伝えている。

聖書に関する私の思考は、長く困難な、ときにはほとんど力を消耗しきってしまうほどの内的熟考の努力を経て、ついにその統一的形式を見出したのでした。それが私のうちで生じるにあたって（イザヤ書についての提案を通じて）きみの関与が少なからずあったので、決心が固まったならそれをきみに伝えなければならないでしょう。私は「聖書註解」を書くつもりです。〔……〕当然ながらこのことは同時に、私たちの〔聖書翻訳の〕仕事を根拠づけてくれるはずで、〔……〕いずれにせよ、気づいたことは、翻訳に関するあらゆる問いについて文字で表現することのできる唯一の形式は、テキストの一節一節に即して、何らかの仕方で体系的に（irgendwie systematisch）、というものです。²⁾

ここで執筆宣言されている「聖書註解」は、予定どおり公刊されることはけっきょくなかったが、のちにかたちを変えて『神の王権』以下の聖書学の連作に結実することになった³⁾。少なくとも、元来その表現形式は意図的に「何らかの仕方で体系的」であることがめざされていたことが、この書簡からうかがえるだろう。聖書翻訳をめぐる生じた論争のなかで、その翻訳がどのような根拠にもとづいてなされたのか、具体的に聖書を「註解」して弁明することがブーバーとローゼンツヴァイクに要求されていた。彼らの「根拠」が妥当な根拠であることを論争相手に理解してもらうには、その弁明は程度の差はあれ「体系的」であるほかなかった。

それに対して、第二の理由はブーバーにとってもう少し個人的で外的な事情にかかわっていた。1927年当時、ブーバーはパレスティナへの移住の可能性を探っていて、ヘブライ大学総長のユダ・マグネス（Judah Leon Magnes）、フーゴー・ベルクマン（Samuel Hugo Bergmann）、ゲルシヨム・ショーレム（Gershom Scholem）らが、ヘブライ大学に「宗教学研究所」を創立して「一般宗教学」（allgemeine Religionswissenschaft）

なるポストを設け、そこにブーバーを招聘すべく尽力していた。しかし、かの地ではブーバーの「学術性」(Wissenschaftlichkeit) に対する疑念がもちあがっていて、この人事に反対する者たちを納得させるだけの「材料」が要求されていたのである⁴⁾。

第三の理由は、他のふたつに比べて、ブーバーの聖書解釈にとってもっとも内的かつ本質的な理由にかかわる。つまり、ユリウス・ヴェルハウゼン (Julius Wellhausen) の名にきわまる、19世紀以後の近代聖書学との全面対決という課題である。よく知られているように、ヴェルハウゼンをはじめとする近代の旧約聖書学者の多くはいわゆる「資料仮説」を採用し、(次節で見るような理由によって) 総じて古代イスラエルにおける神権政治の存在を否定していた。他方、ブーバーの『神の王権』は、イスラエルの初期の時代に直接的な神権政治の傾向が存在していたこと、より具体的にいうなら、イスラエルの初期の時代にとって、神が民族の王として支配するという信仰表象が現実的・歴史的な信仰表象であったことを実証することを目的としていた⁵⁾。その際にブーバーが答えなければならなかった最重要の問いとは、争点となる聖書の箇所が「真正の歴史伝承に、したがってあるできごとの報告から生じた伝承に属するのか、それとも神学的・文学的由来をもつ伝承のフィクションに属するのか」(W II : 648f.) という問いだった。先取りしていえば、争点となる聖書の箇所を「フィクション」だと述べるヴェルハウゼンらに対して、ブーバーはそれが「真正の歴史伝承」であることを示そうとしたのだった。そうであるからには、「フィクション」だとおもわれていることがらが「真正の歴史伝承」であることを、そう信じている者たちにも理解できる学術的論証によって、じっさいに示して見せなければならなかったのである。

ただし、論証といってもヴェルハウゼンとは「別様のアプローチ」によってなされねばならなかった。なぜなら、ヴェルハウゼンの学術的アプローチ自体がブーバーにとっては妥当なものとはおもわれなかったからである。ブーバーが選んだ方途は、またもや先取りして述べるなら、歴史 (Geschichte) の概念をできごと (Ereignis, Begebenheit, Geschehen) へと送りかえすこと、そして過去の歴史的なできごとの生成過程にひとがことばを媒介にして立ち会うすべを見出すことであった。その聖書的表現は、端的に言えば「預言者の信仰」であって、神による民の直接的支配——すなわち神の王権——に対してひとびとが抱く「信仰の伝承」として聖書という書物を理解するという態度にあらわされていた。いわば、語りかける神とその〈声〉を聴く人間のあいだで生じた一回きりのできごとこそが歴史の起源であり、一回的できごとの生成と伝承には〈声〉が存在しているのであって、それゆえこの〈声〉の伝承をテキストから継承することこそが、聖書という書物に向き合う際に要求される姿勢とされたのだった。

しかし、このような「テキスト以前」の起源の〈声〉に象徴される「信仰の伝承」を

実証的学問の俎上に載せるには、それ相応の困難がつきまとう。ブーバー自身が懸念を示すように、「科学的学問 (Wissenschaft) は、しばしばもっともな動機にもとづく配慮によって、その成立と発展について何の証拠文書も得られず、その文献的最終形態から推論するほかないような伝承を、したがってあいまいで文献学的には把握しえないかに見える要素を、研究対象にすることをためらう」(W II : 570) からである。近代の旧約聖書学が堅持しようとするこの「ためらい」に、ブーバーはどう立ち向かったのだろうか。

加えていうなら、そうした課題に取り組むためには、ことの必然として、個々のテキスト解釈の争点を超えて、伝承とは何か、歴史とは何か、そして聖書とはどのような書物かといった、ある種の世界観や信仰にかかわるより本質的な問いに踏み込んでいかざるをえない。ブーバーは、これらの問いに対してどのような答えを用意したのだろうか。

以上のような問題関心のもと、本稿は、『神の王権』を中心とする3部作およびその要約的著作『預言者の信仰』(*Der Glaube der Propheten*)において展開されたブーバーの聖書解釈の特徴を、その内容と方法論に着目しながら、まずは聖書学的文脈に即して際立たせつつ確認してゆく。この第一の課題に関していえば、聖書学上の文献解釈やその基礎づけをめぐる立ちいった議論および聖書学者との個々の争点を仔細に検討することは断念するかわりに、ブーバーの聖書解釈を深層において規定している「伝承への問い」、「歴史への問い」「信仰への問い」のエッセンスを明らかにしていくことをめざす。

そして、これらのエッセンスがいかなる思想的原理から導き出されたものなのかを問うことが、第二の、しかし本稿にとってより中心的な課題となる。すなわち、ブーバーの聖書解釈の原理が彼の哲学・思想全般とどのような内的連関を有していたか、そしてまたそれは、彼の生きた時代の思想的土壌とどのような照応を見せていたのか、より広い思想史的な文脈のなかで論じていくという課題である。たとえばブーバーは、その聖書翻訳論のなかで、テキスト読解から立ち現れる「形態 (ゲシュタルト)」を翻訳の原理に据えているが、こうした「かたち」をめぐる問いは (必ずしも明示されていないものの) 『神の王権』の中心テーマとして見出せるもので、しかもブーバー思想全般にとっても大きな意味をもっている。この「かたち」をめぐる問いが、19世紀末から20世紀初頭のドイツにおける同時代思潮——ことばの「かたち」を問う神話学や伝承文学、認識の「形態」を問うゲシュタルト心理学など——へのブーバー自身の関心とどのように切りむすんでいたのか、その照応の痕跡を辿ることになるだろう⁶⁾。

この課題に迫ってゆくうえで、私たちは、本来は物的・形象のかたちをもたない〈声〉が、それにもかかわらずある種のかたちとして顕現してくる可能性を思考し続け

た哲学者としてブーバーを理解し、その哲学的中心が「かたちなきもののかたち」の探究にあったことを、聖書解釈の議論やそれ以外の哲学テキストを事例に示すだろう。このブーバーのこころみ全体を、本稿では、ゆるやかな意味において「〈声〉の形態学」と名づけておく。そうするのは、多様で複雑なブーバー哲学に厳密な定義をほどこすためではなく、そのように名づけてみたときに浮かびあがってくる思想の相貌をつかみとりたいがためである。

見通しをあらかじめ与えておくならば、同時代の「かたち」をめぐる思想をこのブーバーの聖書著作の発生してきた「磁場」としてえがくことで、ブーバー聖書思想の問題構成がけっして聖書学領域に限定されたものではないこと、「かたち」をめぐる思想史の系譜において再解釈可能な、ある種の普遍的な人間学の問題構成に開かれていること、それゆえ逆に、ブーバーの聖書解釈のユニークさを理解するうえでこの「かたち」への問いを見落としてはならないこと、などが示されるだろう。つまり、私たちが以下の論考において目指すのは、ブーバーの聖書研究の成果が旧約聖書学において有する固有の貢献の在り処を探るだけでなく、さらにその成果を、狭義の聖書学や宗教学に限定されない「思想」の地平へ開いてゆく可能性を探究するこころみなのである。

2. ブーバーの根柢的問題意識とヴェルハウゼン批判——歴史・意志・記憶

まず、議論の前提となっているヴェルハウゼンの仮説と、『神の王権』など一連の聖書関連の著作で展開されたブーバーのヴェルハウゼン批判のポイントを押さえておく。

よく知られているように、『イスラエル史序説』(*Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883) などにおいてヴェルハウゼンは、原始的な自然宗教(多神教)を経て倫理的で普遍的な宗教(一神教)へ発展し、その後祭儀宗教として制度化されるにつれ墮落し、形骸化していったというヘーゲル歴史学流の進歩史観にもとづくイスラエル史をえがいた。それだけなら従来 of キリスト教神学の歴史観とそう変わらないが、彼の主題は「モーセの律法を歴史的に位置づけることであり、すなわちモーセの律法が古代イスラエル史の出発点をなすのか、それともユダヤ教の——とはつまりアッシリア人とカルデア人による滅亡を生きながらえた民族の宗教共同体の——出発点をなすのかという問い」⁷⁾にあった。そしてその問いに対する結論としては、モーセ五書のうちの「モーセの律法」と呼ばれる祭儀的箇所が、じつはイスラエルの初期の時代に由来するものではなく、その末期、第二神殿時代の祭儀宗教、すなわちエズラ・ネヘミヤ以降のユダヤ教に由来するものだと主張したのである。

こうした主張は、ユダヤ教の側から見れば多分にキリスト教神学の偏見に満ちた聖書

解釈であるのだが、手続き上はきわめて実証主義的な学術的方法論にもとづいていたために、このような歴史的アプローチがこれ以降の旧約聖書学の主流となっていた。しかし他方で、こうした一見「学術的中立性」を装うヴェルハウゼンの研究は、ユダヤ教の聖書理解——古代イスラエルの歴史的経験を重んじ、シナイ山で啓示を受けたモーセの成文律法と口伝律法を伝承してきた——に対する根本的な批判につながる。つまり、ユダヤ教が信仰の基盤をおく律法（トーラー）の絶対的な先行性と中心性に疑問符がつけられ、その宗教的根拠を揺るがすことになったのである。その典型的論争点が、古代イスラエル初期における神権政治の存在の有無であった。ヴェルハウゼンはこう述べる。

近代人は、神権政治（Theokratie）や神権政治的（theokratisch）という表現を、その意味やそれを使用することの正当性についてなら釈明することなくもてあそんでいる。むろんひとは、ヨセフスがはじめてテオクラティアという語を造語したこと、そしてこの筆者がモーセの法制度について語った際、彼の目に浮かんでいたのが、紀元70年まで存続していたであろうようなその時代の聖なる共同体であったことは知っている。しかしじっさいは、古代イスラエルにおいて法制度としての神権政治など存在しなかった。⁸⁾

それでは、こうした新しい旧約聖書学の動向に対し、ブーバーはどのように立ち向かったのだろうか。

「理念」としての神権政治は古代イスラエルにあったかもしれないが「制度」としては存在しなかったというヴェルハウゼンの主張に対し、ブーバーは「法制度を求める意志は、法制度自体ではない」（W II：547）と反論し、「理念」でも「制度」でもない「第三のもの」、すなわち「意志」（Wille）の存在とその意義を指摘する。この神権政治という法制度を求める意志は歴史的な古代イスラエルとわかちがたくむすびついており、それを実現しようとする意志は、民族の生の力動のうちで根源的に存続してきたものとして、歴史のなかではたらいっていたがゆえに、歴史記述のなかにもはたらいっているというのである（W II：548）。

こうして本来歴史のただなかではたらいており、それゆえに歴史記述（つまり聖書というテキスト）のうちでも力強くはたらいている「意志」の独特の存在意義を説得的に説明することが、ヴェルハウゼンの主張を反駁するうえでのブーバーの大きな課題となる。聖書のテキストを「宗教的な稿と自然的な稿に区別する」というヴェルハウゼンに対し、「自然的な稿などない」からにはそうした区別は不可能なのだと言っているが（W II：545）、そのときブーバーは、いうなれば「テキストの自然史」よりも「信仰の伝承史」の方を決然として選び取ったといえる。

そこで特異な地位を割りあてられるのが、「記憶」（Erinnerung, Gedächtnis）である。

ブーバーの考えでは、イスラエルのメシア信仰は「神の完全な王的支配のうちで神と世界との関係を成就するべく方向づけられている」が、イスラエルがこの敬虔な待望を、あらゆる諸民族のなかで、自分たちこそもっともふさわしくまた信託されたものとして受けとめたことは、まさにイスラエルがヤハウエをみずからの直接的で専一的な民族の王として宣布したという敬虔な「記憶」にもとづくのだという（W II：490f.）そしてさらに、このような「記憶」が「民族の歴史的現実」から成立したか、それともたんなる「後世の幻想、あるいは神学的技巧の産物」であるか——むろん後者はヴェルハウゼンの解釈である——は決定的に重要な問題だとされる。なぜなら「ただ記憶が歴史的であるときにのみ、待望は必ずやその最古の言表において記憶へと立ちかえることができるからである。」（W II：491）

むろん、記憶が歴史記述の、あるいは歴史伝承の要であることはいまさらいうまでもないことだろう。しかし、上述の意志といい、この記憶といい、実証主義的文献批評の対象と化したテキストとしての聖書においては、よくても「痕跡」にすぎず、それが歴史的現実の根拠だと述べるとしたらおそらくは「幻想」と処理されるのが落ちではないだろうか。では、そこでいわれている記憶とは、意志とは、じっさいのところ何の謂いであるのだろうか。おそらく鍵は、聖書というテキストがどのような書物でありうるかというブーバーの聖書観を照らしだすことにあるだろう。

3. オールタナティブな聖書学としての「傾向史的分析」

ヴェルハウゼンの立論は、モーセ五書がヤハウイスト資料（J）、エロヒスト資料（E）、申命記資料（D）、祭司記者資料（P）という時代の異なる文書群から成り立っているという資料仮説にもとづき、それぞれの資料がじっさいに書かれた時代や順序とその資料がえがいている記述内容の時代や順序は一致しないという主張を導くものであった⁹⁾。他方、その成果を継承しつつも、ヘルマン・グンケル（Hermann Gunkel）やゲルハルト・フォン・ラート（Gerhard von Rad）、あるいはマルティン・ノート（Martin Noth）らは、ヴェルハウゼンのように文書の最終形態から出発しながらあくまで「資料区分」に拘泥する道をとらず、むしろ元来独立して存在していた個々の最小単元から出発し、文書の最終形態にいたるまでの「伝承形成の道程」を追跡する「様式史」（Formgeschichte）ないし「伝承史」（Überlieferungsgeschichte）の方法を打ち立てることになる¹⁰⁾。

ヴェルハウゼンの資料仮説とグンケル、フォン・ラート、ノートらの様式史ないし伝承史の方法は、たしかに研究の出発点と問題設定の方向において相対立してはいるもの

の、いずれにせよ彼らの成果によって、信仰対象ではなく自然史的な実証史学の研究対象として文献批評的に聖書を扱う近代旧約聖書学のスタンダードが形成されていったとあってよいだろう。それゆえ、これらの研究の登場以後、その立場を全否定して聖書を不可侵の書物として崇め奉ることは、むろん可能ではあったけれど、そうすればもはやたんなる信仰の世界の話として片付けられ、学問的論議の道は閉ざされることになるだろう。いわば近代以降の〈科学〉の興隆に対し、〈宗教〉の側が、〈科学〉の「文法」にのっとなって自己弁護する課題を突きつけられていたとあってよい。そして当然ながらブーバーの場合、キリスト教の「文法」に対するユダヤ教の自己弁護と再定義いうさらに大きな課題がそこに加わるのである。

ところで、意外におもわれるかもしれないが、ブーバーはけっして資料仮説の学術的意義まで全面的に否定したわけではなかった。むしろ、それを承認し、次のように一定の評価さえ与えているのである。

私はやはり、JとEを分けることによって表現されるにいたった伝承編集のふたつの大きな基本類型の区別は、失われることのない発見であったと考えている（W II：493f.）。

ただし、その妥当性への評価は限定つきであり、かつまた、ブーバーのほんとうの関心は資料の分析にはなかった。ブーバーにとって本質的に重要だったのは、「資料批評研究」（*quellenkritische Arbeit*）ではなく「伝承批評研究」（*traditionskritische Arbeit*）であり（W II：242）、換言すれば「本文および本文の構造の傾向史的分析（*tendenzgeschichtliche Analyse*）」（W II：494）であった。「傾向史的分析」というのはあまり聞きなれない概念だが、ブーバーによれば、もろもろの伝統の編集を決定づける傾向（*Tendenz*）が文書には存在し、その傾向がどのように形成されたのかという観点から聖書テキストを読み解く方法だとされる。それは、「生の座」（*Sitz im Leben*）において使用された語りや口碑の類型や編集の様式に着目する様式史、あるいはその伝承の過程に着目する伝承史の方法に、ある程度まで沿うものであるといえる¹¹⁾。

たとえば、士師記8章においてミディアン人に対する解放の戦いの勝利後にイスラエルの軍勢がギデオンに対して世襲の王になるよう求めたとき、ギデオンは「あなたたちを支配しない」と民に宣言したと記述されているが、この「ギデオンの詞」に関するブーバーの釈義には、傾向史的分析の具体事例があらわれている。

ブーバーによれば、士師記は「反王政的傾向」と「王政的傾向」というふたつの傾向によって編集された書が合成されたものである（『神の王権』第2章）。「反王政的傾向」とは、「素朴な神権政治的傾向」のことであり、伝承形成の当初から記憶の創造的な活動のなかではたらいっている語りの歌である。他方、「王政的傾向」とは、論争的な衝動

からすでにある素材を解釈したものであり、すでにひとつの記述、そして語りをはじめて文書として流布され、語りに対抗する文書が要求された時代に成立したものであるとされる。後者は資料仮説に立つ通常の旧約聖書学者の理解であるが、むしろ、前者こそが原初的なものとブーバーは評価するだろう。ブーバーにとって大切だったのは、通常の意味における一書物ということではなく、むしろある傾向によってむすびつき、あるいは傾向を帯びることによって成立したひとまとまりの歴史物語群の実体なのである。

ここで私たちにとって重要なことは、このことがいつであったかではない。そうではなく、いつひとがイスラエルの士師たちの歴史を、いま私たちの手元にあるような完成されたかたちではないにせよ、まさしく彼らの歴史に本来宿っており、その歴史にむすびついている傾向——それゆえ私たちはこの手元にある完成されたかたちからそれを知ることができるのだが——をもってひとが物語ったかということなのである。この傾向が刻印づけられたのは、これらの歴史がもともと形成されたのと同じくらい古い時代のことであるが、これこそまさに私が神権政治的な士師記の原編集（Urredaktion）と呼びたいことがらなのである。したがって、編集とは書かれたものという意味（Schriftumsinn）における書物となる以前のことを指しているのであり、すでに初期の様式生成においてまとまりのあるものとされていた伝承の編集（Redaktion einer zyklischen Überlieferung）のことなのである（W II：570）。

完成態としての文書のかたちではなく、文書として完成態にいたるまでにそれを文書へと形成させていった当の「傾向」をつかまえること。物語られた歴史には、歴史のできごととむすびついたこの「傾向」が、つまりは「原編集」の痕跡が伝承されている。それは、書かれたものという意味の書物になる以前の、いわばより根源的な伝承への「意志」のことである。ブーバーが士師記というテキストから見出そうとしているのは、そのようなテキストのかたちをかたちづけてきた伝承への意志の連鎖であり、完成態としてのかたち自体ではなくかたちをかたちにしている「何か」なのである。それゆえ聖書の文書群は、たとえそれらがばらばらの年代に成立したものだとしても、やはり「ひとまとまりのもの」として見ることができるし、またそう見なければならぬとされる。ローゼンツヴァイクと聖書翻訳を開始したころのことを回想した次の一節には、これと同様の聖書解釈がより明快に表現されている。

私たちの考えが直ちに一致したのは、文献学的に正しく解釈するという私たちの使命にしたがおうということだった。しかしそれは、ただたんに、唯一客観的に理解しうるものとしてできるだけマソラー本文に固執しなければならないということではなく、同時にまた、個々のまとまり同士の連関やつながりが問題となるようなところでは、何か表面的に解決可能な文献資料に遡及したりしないで、私たちの手元にある文書の全体性（die uns vorliegende literarische Ganzheit）を再現しなければならないということ、した

がって、近代聖書学の略号を用いるにせよ、J資料（ヤハウィスト）やE資料（エロヒスト）などの略号は使わず、R資料（Redaktor／編集者）とみなすこと、すなわち全体で一冊の書物だということに自覚的である（das Einheitsbewußtsein des Buches）べきだということだった〔傍点引用者〕¹²⁾。

資料仮説を部分的に受容したうえで、しかしそれでもあくまで聖書をひとまとまりのものにとらえるブーバーの立場は、ヴェルハウゼンへの根本的な異議申し立てであると同時に、自身と一定程度方法を共有する様式史や伝承史の問題関心からも離れていくという意味において、それ自体新たな聖書解釈への展望を開くものである。

つまりここには、近代旧約聖書学とブーバーとを隔てるふたつの差異が見いだせるのである。第一に、聖書を分類・分析・断片化の方向へ開いていく近代旧約聖書学に対して、ブーバーの聖書解釈はむしろ多様な断片のなかから浮かびあがる統一のまとまりや全体性の方向へ向かう。しかし第二に、それだけにとどまらず、口碑の類型や伝承過程の編集形式から文書の研究に向かう様式史や伝承史の問題意識を大きく超えて、口碑の類型のさらに背後に始原的にあったと想定しうる「口碑を形成する靈感」（die sagebildende Begeisterung）（W II：19）にまで遡源し、その「靈感」の伝承を預言者像に投影しながら聖書を意味づけなおそうという動機がブーバーにはあったと考えられるのである。この点について、次節でさらにたちいって趣旨を確認しておく。

4. 「客観的靈感」の力——ヤーコプ・グリムとブーバーをつなぐ紐帯

ブーバーは聖書翻訳の使命を「ユダヤの聖書」の「真実の姿」へ立ちかえることだとしており¹³⁾、『神の王権』もそのような彼の一貫した使命にもとづいて書かれている。そのかぎりでは、ユダヤの聖書とはいかなる性格をもつ書物なのかが、この作品をとおして示されていると考えてよい。この作品は、ヴェルハウゼンら資料仮説に立つキリスト教の側の旧約聖書学から差異化をはかっているのみならず、19世紀にドイツ・ユダヤ人の手で生み出されたユダヤ教学（Wissenschaft des Judentums）の合理主義的で歴史実証主義的な聖書解釈の諸成果を横目でにらみつつ、ありうべきユダヤ教への歴史的アプローチを対抗的に実践してみせたものとみなせるだろう¹⁴⁾。

しかし興味深いことに、「ユダヤの聖書」への回帰を含意するはずのこの作品のなかでゲルマニスティークの父ともいえるヤーコプ・グリムの名が登場し、決定的な場面でその説が援用されるのはどういうわけなのか。むろん、この一事をもって「ブーバーはやはりドイツ文化の間人でユダヤ教を知らない」——ブーバーに対してしばしばユダヤ教正統派が投げかけた批判——などと断じて済まされるものではない。むしろ、ユダヤ

とドイツのあいだにあって、その両方を貫いてブーバーが格闘している「伝承への問い」や「歴史への問い」のかたちを、しかと見定めておくことが大切であろう。

資料仮説は、聖書に出てくる「できごとが起こった時代」とその「記述が成立した時代」はおよそかけ離れたものであると主張し、たとえば「ギデオンの詞」の資料がじつは後代になって挿入されたものか、あるいは後代の時代感覚に沿って都合よく書き換えられたものであると結論づけていた。それに対してブーバーは、たとえそうだとしても、記述のうちにはまさしくそのできごとを体験し靈感を受けた者たちの心情が保存されているのであって、それゆえにできごとと記述はひとつの内的連関でむすばれたものだと反論する（W II：17f.）。つまり、近代旧約聖書学の実証的アプローチによって何が明らかにされようとも、そして聖書の構成は「史実ではない」といくら断ぜられようとも、それによってはけっして揺らぐことのない聖書の真実が存在している、とブーバーは考えるのである。

聖書は口碑、説話、伝説の集積ではあるが、しかしやはりできごとを体験した者たちの心情が想起された叙述であるかぎり、できごとはそこに保存されている。この、一見すると学術的叙述にはなじまないかにおもえる歴史的アプローチは、けっして主観的なものや恣意的なものではなく、固有の妥当性を有している——この主張をブーバーが根拠づけるべく援用するのが、ヤーコプ・グリムなのである。

グリム兄弟といえは、元来はいずれも19世紀を代表する文献学者であり、マルブルク大学で学んだ法学者だったことは知られていよう。彼らのなかで法学とメルヘンとをむすびつけた契機となったのは、師である法学者サヴィニー（Friedrich Carl von Savigny）との出会いだった。法の解釈はその体系を生み出した民族精神へと歴史的に遡行して解釈することではじめて可能であるというサヴィニーの「歴史法学」の基本原則に、彼の周囲に集ったアルニムやブレンターノらロマン主義の作家たちと同様、グリム兄弟は深く共鳴していた¹⁵⁾。法が民族精神の内部から生成してきたものであるかぎり、その民族精神から生み出されつつその精神自体を描出する媒体としての言語と密接な連関をもたざるをえない。あの有名な童話集や『グリムドイツ語辞典』として結実した彼らの思索の成果も、元来は、法と詩作（ポエジー）の共通の起源となる民族精神を言語的伝承のうちに探究すべく、諸民族の神話や中世の説話、民間伝承を蒐集するなかで生み出された産物だった。

ヤーコプ・グリムは「神話、叙事詩、歴史に関する考察」（1813年）のなかで、率直な心で古代の寓話や口碑を観察すれば、寓話や口碑の背後にあるものが根拠の怪しいつくり話などではなく「真実の詩作」であり、それは「客観的靈感」（objective begeisterung）なのだと述べている¹⁶⁾。

グリムを愛読していたブーバーは、奇跡的なできごとを物語ることにはその始原の奇跡が、すなわち「詩をつむぎだす記憶」が刻まれており、それこそグリムのいう「客観的靈感」(objektive Begeisterung)なのだと述べた(W II : 547)。「魂の形成力すべてをはたらかせしめるものは、この始原の感嘆にほかならない。」(W II : 17)

「靈感」(Begeisterung)、すなわち精神(ガイスト)が降臨し、「感激」をこうむること、それによって心情が激しく動かされること。この靈感という概念は、詩人や哲学者がこの世ならぬ人為を超えた創造的叡智を受け取るための不可欠な契機として、プラトン以来、グリムの同時代人シェリングにいたるまで連綿たる伝統のもとで重視されてきたものでもある。この靈感を受けたひとびとの感激が、口碑や歴史物語のうちにできごとの記憶として、回想として「モノとなって」(objektiv)客観的に伝承されているというアイデア。ブーバーの課題は、まさにこの「モノとなった靈感」、歴史を生み出した「魂の形成力」、そしてその魂の形成力をはたらかせしめる「始原の感嘆」を書き記し、〈モノ語り〉の力を蘇生させ、ふたたび伝承することだったといえるかもしれない。

「伝説は、できごとが起こった瞬間から物語られる」——ブーバーは『神の王権』の「註」のひとつでこのヘルツフェルト(Ernst Herzfeld)の『神話と歴史』のこことばを引用しているが(W II : 546)、この認識は、彼がハスイディズム伝承の翻訳『バアル・シエムの伝説』につけた「序文」の一節——「私は古い物語をもう一度話すだろう。もしそれが新しく響くとしても、それは、はじめてその物語が語られたときにはあった新たなものがこれまで眠っていただけなのである」¹⁷⁾——と直接的に共鳴している。

テキストへのアプローチの仕方として、靈感を受けた始原の瞬間へ遡行し、そこで生じたできごとを追体験するべくテキストへ向かうという原理は、聖書研究であれ、ハスイディズム研究であれ、ブーバーにとっては同じ有効性をもつものだった。それは前者の場合は神の呼びかけの〈声〉、啓示の瞬間への立ちかえりであり、後者の場合は「全身全霊をもった転換」(テシュヴァー)というできごとへの回帰をさしている。ブーバーが口碑や伝説や逸話を重視したことの背後には、こうしたドイツ文献学の〈正統〉に流れる歴史認識と方法的態度への深い共感が存在していたのかもしれない。

あるいは、そもそも様式史研究の起点に位置するグンケルが旧約聖書にみられる口碑の「語りの技法」に着目し、その研究手法のよりどころとして北欧民俗学・神話学の泰斗アクセル・オルリク(Axel Olrik)の業績を応用したように、様式史的な旧約学と当時の物語論・口頭伝承論など民俗学・神話学との注目すべき相互作用が存在していたことも、重要な文脈としてさしはさんでおくべきかもしれない¹⁸⁾。

ジェームズ・マクファーソン(James Macpherson)の『オシアン』など18世紀における北欧神話の「発見」はヘルダーやシェリングやゲーテといったひとびとに強烈な影響

を与え、19世紀にはさらにエリアス・リヨンロット (Elias Lönnrot) 編の『カレワラ』やシャーロット・ゲスト夫人 (Lady Charlotte Guest) の英訳『マビノギオン』の例に見られるような北欧神話への関心が高まり、ケルト・ブームなどが起こった。これら神話学や民族詩研究の発展と聖書学が、互いに無縁なままではあるはずがなかった。

今日ではほとんど忘れられてしまっているが、若きブーバーもまたドイツ語圏で初となる中世ウェールズのケルト口承神話『マビノギオン』の翻訳を『マビノギの四枝』としてインゼル出版社から刊行 (1914年) し、アントン・シーフナー訳フィンランド叙事詩『カレヴァラ：フィンランド人の民族叙事詩』の翻案を解説つきで出版 (1914年)、さらに中国民間伝承を清初の蒲松齡が小説化した『聊齋志異』を編訳し『中国の怪談と愛の物語』として出版 (1911年) するなど、19世紀ネオ・ロマン主義の色彩を帯びた神話研究や民俗学の流行に加担していた¹⁹⁾。これら一見すると無秩序にもおもえる多方面での活動は、けっして「寄り道」的なエピソードとして片付けてよいものではない。よく知られたブーバーのハスイディズムの翻訳や研究もまた、ユダヤ民族の再生を謳ったユダヤ・ルネサンスの文脈だけで理解するのではなく、同時に、このような19世紀末から20世紀初頭のヨーロッパ全体に共通する「神話的なものへの憧憬」という大きな思潮へ文脈を開いて解釈することもできる。ハスイディズム、聖書翻訳、聖書研究というもろもろの活動を貫いてブーバーの関心の根柢にあったのが、口碑・伝説・神話のなかで生き生きとよみがえる〈声〉の伝承への問いだったとすれば、なぜ若きブーバーがあれほどまでに諸民族の神話や伝承の翻訳・研究に情熱を注いだのか、その理由と必然性の一端があらためて理解されるにちがいない。

5. 聖書の使信とその形態 (ゲシュタルト) —— 「〈声〉の聖書」をめぐる

翻訳は、原テキストの解釈や言語媒体についての自己理解を要求するものである。そのためであろうか、ブーバーの聖書翻訳論には、その聖書解釈の核心が表出されている箇所がしばしば見られる。ブーバー自身が、自分たちの翻訳のもくろみは聖書が〈声〉の書物であることを示すことにあると述べている箇所も、そのひとつである。

私たちは〈声〉の聖書 (die »laute« Bibel) をもくろんでいる、と述べておこう。聖書は生きた朗読 (Vortrag) に由来し、生きた朗読となるべく定められているという認識、つまり、語り (Rede)こそが聖書固有の実存であって、文字は語りの保存形式にすぎないという認識から、私たちは出発している。²⁰⁾

この発言は、ユダヤ教の伝統において口頭伝承が重視されてきたこと、それゆえ聖書の呼称が「ミクラー」(朗読)であることを述べているとさしあたり理解できる。しか

し、先のブーバーの叙述は「それ以上のこと」を述べているようにもおもわれる。なぜなら、次のようにいわれているからである。

ヘブライ語の聖書は本質的に、使信 (Botschaft) の言語によって刻印され、使信の言語から成り立っている。〈預言〉とはただ、そうした使信のもっとも明白な、いわば剥き出しの現出なのである。告知されなければならないことが、そこで公然と告知されるのである (W II : 1095)。

それゆえ——とブーバーは続ける——もっとも淡々とした、即物的で詳細にすぎるほどの戒律や儀礼の諸規定を読むときでさえ、そこから突如としてひそやかなパトスが伝わってくる。しかし、そうはいつでも聖書のどこか特定の部分や何かある文体形式が使信とむすびついている訳ではない。「聖書は、そのどの部分をとってみても使信なのである。」(W II : 1095) ここで示されているような認識とあわせて鑑みれば、聖書が「〈声〉の聖書」といわれる場合、そこで意味されているのは「使信」の〈声〉のことであるとみなせるだろう。それはたんにユダヤ教の伝統の「朗誦」を意味するだけでなく、むしろテキストのどんな些細な部分にも神のメッセージが刻まれているものとして聖書に向き合い、そのテキストから〈声〉を聴取することを意味しているのである。

この点に関して、ブーバーのよき理解者にして辛辣な批判者であったゲルショム・ショーレムが——皮肉を交えながら、しかし適切に——おこなった指摘を参照することは、私たちの理解の補助となるだろう。つまり、「靈感」は人間が語るべく知らぬ間に神によって突き動かされることであり、「啓示」は聴き取られるべく神自身が語ることであり、近代のカトリック神学者が好んでもくろむ「靈感と啓示の区別」を、ブーバーはけっしておこなわない、という指摘である²¹⁾。

私たちが本稿において総じて〈声〉と名づけ、ブーバーの聖書解釈の核心において読み取っているものも、この両方を意味している。つまりそれは、神が語りかけてくる〈声〉であり、かつ神のルーアハ〔霊／息吹〕に突き動かされて語る預言者の〈声〉である。神の〈声〉と、それを感得してひとびとに語りかける預言者の〈声〉が、長いときを経てひとびとの〈声〉という媒体のなかで伝承されてきたこと——それが聖書の由来であって、聖書はそのような多重の〈声〉が文字となった伝承であるというのが、ブーバーの聖書理解であり、歴史理解であった。

とはいうものの、そのような使信は、つまり〈声〉は、どのように聴き取られうるというのか。それをブーバーは、〈形態化の原理〉という独特の概念で説明している。

使信は、たとえ間接的にいいあらわされているときであっても、ただの註釈や註解に還元されることはありえない。使信は、それにふさわしく形態化 (Gestaltung) され、形態の決定に参加し、その形態を変え、あるいは自ら形態を変え、しかしほんのわずかも

かたちを失うことなく、また輪郭をあいまいにすることなく、教訓然とならないで作用する。物語はそのにごりのない説話的まとまりを保持し、指示はその確固たる即物性を保持してはいるが、しかしこれらもろもろの形態化のなかで、そのかたちを変えながら使信の業は遂行されるのである。それはまさしく形態化の原理（das Gestaltungsprinzip）と呼ぶほかないものであって、これによって使信は完遂される（W II：1096）。

ブーバーによれば、聖書に含まれる語の反復、音の反復、語根の連関や類似、リズムといったものは、すべて必然的意義がある。反復は、反復されるべくして反復されているのであって、そこにこそ聖書のメッセージが形態化しているというのである。したがってそれらをたんなる語呂遊びや音響的効果にすぎないなどとして翻訳の際に捨象してしまえば、聖書の使信を台無しにしてしまうことになる。翻訳者の使命は、この聖書の形態を翻訳することであり、聖書を読む者の使命もまた、その形態を読み取ることにあるということになる。〈声〉は、テキストのことばの組み合わせのなかから、リズムや反復というかたちをとおして使信として形態化してくる。無限の要素から、聖書を読む者は、その組み合わせによって無限の、しかし伝えるべくして伝えられてきた必然的な〈声〉のかたちを受け取るのである。

6. 形態（ゲシュタルト）の思潮とブーバーとの思想の照応

ブーバーがそのようなアイデアを形成していった19世紀末から20世紀前半にかけて、形式、形態、形象、様式（Form, Gestalt, Morphologie, Figur, Stil）などを含めたもっともゆるやかな意味における「かたち」と「かたちなきもの」をめぐる思想が、さまざまな領域で湧出しつつあった。

よく知られるところでは、ルネサンス芸術を通じて異教的古代に魅せられた美術史家アビ・ヴァールブルク（Aby Warburg）が象徴の形態学的分析による図像学を展開し、その周囲において、エルヴィン・パノフスキー（Erwin Panofsky）やフリッツ・ザクスル（Fritz Saxl）の図像解釈研究（イコノロジー）、エルンスト・カッシーラー（Ernst Cassirer）の『象徴形式の哲学』、さらにのちにはヴァルター・ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』や『パッサージュ論』など、形象、形式、形態に関するきわめて瞠目すべき「かたち」の思想が勃興しつつあった²²⁾。あるいはそこに、クラージェス（Ludwig Klages）やユング（Carl Gustav Jung）の名を加えてもよいだろう²³⁾。さらにまた、若きブーバーの「師」であるゲオルク・ジンメル（Georg Simmel）の「形式」社会学の存在も忘れてはならない。

ところで、彼らの背後には共通の震源が存在していた。当時勢力を拡大しつつあった

実証的な精密科学への対抗軸として、ゲーテの形態学（モルフォロジー）が脚光を浴びていたのである。たとえば、反覆理論を唱えたエルンスト・ハッケル（Ernst Haeckel）は『有機体の一般形態学』を書いて、このゲーテの形態学をダーウィンの進化論と一体化させ、華麗な生物の系統樹をつくりあげた²⁴⁾。他方、ヌミノーズ概念を唱えたルドルフ・オットー（Rudolf Otto）はゲーテの形態学をアリストテレス、ジョルダノー・ブルーノ、ライプニッツ、ヘルダーの「発展」（Entwicklung）概念の系譜にあるものと規定し、ダーウィンの「進化」と決定的に異質であるとハッケルを批判していた。それは、『力への意志』において反ダーウィン主義を標榜し、ゲーテの形態学とダーウィンの進化論を峻別したニーチェの批判とも通じ合っていた²⁵⁾。

いずれにせよ、科学と宗教の全域にわたっていたところで湧出していた「かたち」をめぐる思想の数々は、「かたち」が「かたち」になりゆく生成的な根本原理——ゲーテのいう「原現象」（Urphänomen）——への強烈な関心を淵源としていたといえる。ゲーテの形態学とニーチェの力の思想に魅せられたブーバーもまた、そのような時代の空気を全身で呼吸し、「永遠の、今・ここで現前する原現象」（W I : 152）を見定めようと苦闘していたのであった²⁶⁾。

そうした時代にあって、あのハッケルとともに一元論同盟を率いていたひとりに、物理学者のエルンスト・マッハ（Ernst Mach）がいた。マッハは『感覚の分析』のなかでいわゆる感性的要素一元論を説き、諸要素の複合体として存在する世界はコンテクストにしたがってそれぞれちがった風に現れるが、それら異なる現われはいずれも固有の事実性を有しているのだと述べていた。この「現われ」の固有の事実性へのマッハの着目は、「かたち」をめぐる思想とどのように共鳴していたのだろうか。

ウィーン大学に入学した翌年の夏学期（1897年）、ブーバーはマッハの授業「自然科学の一般的問い」に参加している（同じ教室にはすでに友人となったホフマンスタールも聴講していたはずである）²⁷⁾。このマッハからブーバーがどのような直接的影響を受けたかという問題には、ほとんど答えようがない。何もなかった、というのが正直なところかもしれない。しかし、そういった表面上の影響は別にしても、時代をかたちづくる思想の深層の水脈において何らかの思想的交感が生じていたとしてもおかしくはない。じっさい、マッハの次の一節は「全体としての現われ」を認識がどう把握するかを主題化したものであるが、これは、のちの『我と汝』の叙述を強く想起させるものである。

樹木は堅いざらざらした灰色の幹、風にそよぐ幾本もの枝、滑らかで艶々とした撓みやすい葉、こういうものの一全体として、まずは一つの不可分な全体として現われる。丸々とした黄色い甘美な果物、舌を出して燃えている明るく暖かい火、われわれはこういうものを同じく一つのものとしてみる。一つの名辞は全体を表わす。一つの語句は、

まるで糸をたぐるように、共属している記憶の全部を忘却の淵から一度にひき出す。²⁸⁾

ブーバーの『我と汝』のなかには、多少のニュアンスのちがいはあるものの、ほとんどこれと表現を類する一節が見られる（W I：81ff）。ひとは樹を観察するとき、イメージ、色彩、形、生長運動、化合物、数式などさまざまな分類にしたがった姿で受け取ることができるが、他方それとは異なり、継ぎ目のないひとつの全体として樹を把握することがありうる。そのような認識を、ブーバーは〈我-汝〉関係の具体例として挙げて説明する。

さらにその箇所が続いて、継ぎ目なくひとまとまりのものとして全体をとらえる認識の例として挙げられているのが、「音の集合に還元できないメロディ」、「語の集合に還元できない章句」、「線の集合に還元できない彫像」であるからには、この叙述を書いているさいにブーバーの念頭にあったのがゲシュタルト認識の問題であったと断じたとしても、けっしてあやまりとはいえないだろう。むしろ、よく知られた〈我-汝〉という認識がまさしくゲシュタルトをめぐる思想と紐帯を有していたこと、そしてまた、語の集合に還元できない章句の全体としての現われを捉えようとするブーバーの問題関心があの聖書解釈における課題とも本質的に共鳴していたことは、これまでほとんど見落とされてきた事実といってよく、ここでははっきりと指摘されてしかるべきだとおもわれる。

マッハの『感覚の分析』で提出された「音響ゲシュタルト」や「空間ゲシュタルト」というアイデアから、クリスティアン・フォン・エーレンフェルス（Christian von Ehrenfels）がインスピレーションを受けて『ゲシュタルト質について』（1890年）を書き、ゲシュタルト心理学の最初の一步が踏み出されたといわれる²⁹⁾。ベルリン大学を中心としてゲシュタルト心理学が登場し、心理学や認知科学の枠組みが大きく揺さぶられていた時代にあって、若きブーバーもまたベルリン大学時代に、ヴント（Wilhelm Max Wundt）の要素還元主義的実験心理学と真っ向から対立する新しいムーヴメントとしてのゲシュタルト心理学に——ベルリン学派の創始者のひとりであるカール・シュトゥンプ（Carl Stumpf）の心理学演習に参加することによって——出会っている。

ブーバーは晩年『人間とその形象物』（1955年）のなかで、形態化（Gestaltung / Figuration）、すなわちゲシュタルト形成に着目し、造形芸術を超えた人間の形態化一般の力についての考察を展開している。そこでは、ものの知覚に関して近年の心理学のうちとくに参照すべき著作として、エルヴィン・シュトラウス（Erwin Straus）の『感覚の意味について』とならんでヴィクトール・フォン・ヴァイツゼッカー（Viktor von Weizsäcker）の『ゲシュタルトクライス』が挙げられ、ゲシュタルトへの直接的言及が

なされているのだが、とはいえ、私たちはここでそのような表層的対応関係を強調したいわけではない。むしろ、またもやそこでも菩提樹との出会いを事例に、存在の全体としてのリアリティをどのように知覚するかという認識論的問題としてゲシュタルトが論じられていることにこそ、注目しておきたい。ここから、ブーバーのうちにある、『我と汝』以来の一貫したゲシュタルトへの持続的関心をうかがうことができるだろう。

[……] 私の知覚のうちで結合と制限、分節化とリズム化が生起する、つまり、ゲシュタルト化された統一が生成する (das Werden gestalteter Einheit)。このことがより真実のものとして、そしてより実存的にたしかなものとして生じれば生じるほど、それだけあらゆる感覚領域で観察 (Betrachtung) は観 (Schau) へ変ずることになる。観は、知られないものに対して形象化が尽くす忠誠であり、知られないものと共同してはたらくことによってその行為をなす。観とは、現象に対する忠誠ではなく存在に対する忠誠なのであって——私たちがかわりながら、しかしそこへ到達することはできないような存在に対する忠誠なのである (W I : 434)。

ブーバーが見定めようとしているのは、到達不可能なものの不可能性へ「忠誠」を尽くしたうえで、それでもなお出会うものへの可能性へ「忠誠」を尽くすにはどうすればよいのかという問いである。ここで「観」と呼ばれているものは、「ゲシュタルト化された統一」を分析的対象化なしに感得する認識のはたらきである。このように、「観察」的まなざしによっては認識不可能な「まったき全体」の確証を希求するブーバーは、そしてまた聖書翻訳原理としてのメロディやリズムの形態化に強烈な関心を抱くブーバーは、まさしくメロディやリズムを研究対象にしながらそこに個別要素の総和に還元できない全体的まとまりを見ようとするゲシュタルト心理学のうちに、自己の思想との深い照応を見出していたのではないだろうか。

7. 「かたちなきもののかたち」——むすびにかえて

ここまで私たちは、近代旧約聖書学に対するブーバーの批判の可能性の中心を聖書学の文脈に即して明らかにしながら、しかし同時にそれを超えて、ブーバーの聖書解釈全般を一貫して規定している、いわば「かたちなきもののかたち」への問いを抽出し、そのポテンシャルティを際立たせることにつとめてきた。

むすびに向かうにあたって、あらためて、ヴェルハウゼンの神権政理解に対するブーバーの批判を呼び起こしておこう。それは、神権政治という「法制度を求める意志は、法制度自体ではない」のであって、「それを実現しようとする意志は、歴史のなかではたらいっていたがゆえに、歴史記述のなかにもはたらいっている」(W II : 547f.) とい

うものであった。いまや明らかなのは、ブーバーにとって、この「はたらき」という「かたちなきもののかたち」を読み取ることこそが、聖書を読む行為、聖書の〈声〉を聴く行為であり、そしてまた、この〈声〉こそが、聖書という書物の統一性を担保するものだったということである。

すでに跡づけたように、ブーバーのうちには一貫した問題意識が流れていた。歴史のなかで存続する意志、できごとの記憶、聖書を現存のかたちに彫琢してきた傾向、ばらばらの文書をひとまとまりにしている全体性、文書に痕跡として保存されてきた靈感、魂の形成力、〈声〉の伝承、形態化の原理、ゲシュタルトとリズム、「観察」的に対象化されないまったき全体を確証する「観」……。そこに、続刊『油注がれた者』(*Der Gesalbte*)でも継続して主題化される預言者概念、とりわけルーアハ〔神の霊／息吹〕とダーバール〔ことば〕の概念を付け加えてもよい。そこでは、ルーアハの灵感の運動に突き動かされる人間が預言者と規定され、「全権 (Vollmacht) を委任されて聖書的に語る者は、まずルーアハを経験し、それからダーバールを受け取る」(W II : 828)といわれる。この発言は、私たちがすでに見たグリムの「客観的灵感」と直接に関連している箇所であると考えてよい。すなわち、あの「はたらき」を感受する者は、「灵感」や「ルーアハ」や「霊動」を経験する者であり、「意志」や「記憶」をたずさえて、かたちとなるべく「ダーバール」すなわち「ことばを目指す」のである (W II : 710f.)。

本稿において私たちが着目したブーバーの聖書解釈とゲシュタルト的認識の連関は、彼のヴェルハウゼン批判にとってけっして副次的なものではなく、むしろその要諦であったことがいまや理解されるだろう。ヴェルハウゼンの資料仮説を部分的に前提しながら、なおかつ聖書の分断化に対抗し、聖書の統一性を保持するという課題をブーバーは負っていた。その統一性は、しかし資料仮説による断片化によってはけっして失われない。なぜなら、メロディが個々の音素の集合「以上の何か」であるのと同様に、聖書というテキストは歴史的資料編集や文献註解の総和「以上の何か」であるからである。ヴェルハウゼンらが考える聖書の全体は個々の文書の集合にすぎないが、ブーバーの考える聖書の全体はいわばメロディにあたるものであって、しかもダーバールとして形態化されたルーアハがその全体を担保しているのであった。

ブーバーの聖書への歴史的アプローチは言語現象にゲシュタルト性を認めるものであり、伝承に含まれたルーアハという「かたちなきもののかたち」としての「力」の所在を、そのダーバールという〈声〉の形態化のうちに感得しようとするものである。それは喩えていえば、聖書テキストの文字という「地」からゲシュタルト化されてくる〈声〉という「図」を読み取り、さらにまたその「図」と「地」を反転させて、聴き取った〈声〉からふたたび聖書というテキストへ向き合っていく、絶えざる対話の原理

であり、それこそが聖書にえがかれた「真正の歴史的信仰の生」の真実のありようなのである。

それでは、ここまで明らかにしてきたような歴史的信仰の伝承から聖書を理解するというブーバーの聖書研究の成果を、現代においてなお参照する意義はどこにあるだろうか。

たとえば、イスラエルのユダヤ人聖書学者ベニヤミン・ウッフェンハイマーのように、「ブーバーは聖書のなかに彼自身の真理や彼の世代にとっての真理を探し求めながら、ユダヤ人の民族的再生運動に携わる思想家として聖書に向き合った」と指摘することで、ブーバーのこころみが歴史的・客観的真理を探求する「専門の聖書学者」の関心からは逸脱するものであることを強調するような評価がある³⁰⁾。これは、ブーバーの聖書研究を、聖書学的というよりはむしろ政治神学的な意義に還元するような理解であろう。

他方、ドイツ出身のアメリカの聖書学者・ユダヤ学者ミハエル・ツァンクのように、「ブーバーの著作の中心にあるのは、宗教研究や宗教史の文脈に聖書の信仰を統合するという、いまなお解決されていない問題である」³¹⁾と定式化しながら、スピノザの歴史批判以来のユダヤの聖書解釈の伝統に対するブーバーの固有の貢献を示そうとする者もいる。しかし、ツァンク自身が嘆息とともに分析しているように、聖書学と宗教史研究の学問的な棲み分けがますます進展している現在にあっては、聖書の信仰を聖書学と宗教史研究の双方を貫く基盤の主題としてあつかうブーバーの問題設定自体が、「聖なる書物それ自体をあつかう研究において歴史的・哲学的な問いを立てたとしても何らかの応答が見いだされた1930年代当時よりも、さらにあつかいにくく、また慣習的ではないものとなってしまっている」³²⁾という現状がある。

とはいえ、この「あつかいにくさ」や「慣習的ではない」というあり方そのものが、まさに旧約聖書学者の自明とする枠組みへの反省を要請しているのだと理解することもできよう。そもそも、ヴェルハウゼン以降の資料仮説にもとづく旧約聖書学のあり方に対して、疑義や反省が加えられてこなかったわけではない。聖書学者木田献一は、ヴェルハウゼンの資料仮説が近代主義的かつキリスト教的な諸前提にもとづいていることを指摘したうえで、口碑や口承を重視した様式史的な類型批判でさえ「文書の単元を余りに細分化し、古い共同体の記憶から歴史像を再構成する試みにおいては極めて消極的な姿勢にとどまった」³³⁾のであって、このような姿勢は、様式史的方法を継承しながら新たになされた伝承史研究においてさえより顕著なものになったと述べている。このような批判をおこなう際に、ほかならぬ『神の王権』の邦訳者である木田の念頭にあったのがブーバーであることは、想像に難くない。

また、聖書学者・ユダヤ学者の手島勲矢は、ヴェルハウゼン以来の旧約学者が「一方で聖書テキストの統一性と信憑性を繰り返し根源的に否定しながらも、他方、聖書テキストを読もうとする欲求を一度も失っていない」というきわめて興味深い「矛盾」ないし「振れ現象」について注意を促している³⁴⁾。この「矛盾」ひとつをもって、まさに近代精神が（ブーバーが述べたような）聖書をめぐる信仰の伝承を完全には無視しきることができないことの証左であると即座に判断するならば、たしかに早計のそしりを免れないかもしれない。しかし、ブーバーの問いかけには「いまなお解決されていない問題」（Zank）が含まれていたのだとすれば、少なくともその「問題」のありようを見定めようとすることは、聖書学や宗教史研究の自己反省にとってひとつの糸口を与えてくれるようにおもわれる。

さらにいえば、近代啓蒙期以降しだいに分断されていった知と信仰、科学と宗教の紐帯についておもいを馳せるとき、ブーバーというドイツ・ユダヤのひとりの思想家が聖書学に突きつけた問題提起の意義はたんなる聖書解釈史的一幕にとどまるものではなく、知と信仰の分岐と交錯という複雑な絡みあいについて長い歴史的プロセスの展望に立って再考するための、重要な定点となりうるのではないかとおもわれる。それはとりもなおさず、知と信仰、科学と宗教の紐帯をふたたびむすびなおすことは可能か、可能でないとしたらどのようなオルタナティブがありうるかという問いに真剣に答えようとする者にとって、たとえ間接的ではあっても、ひとつのよすがを示唆するはずである。

聖書解釈を媒介としてブーバーが提出したヴェルハウゼンへの批判の枠組みは、ユダヤ教の聖書解釈の伝統に置き換えたとき、実証的資料批評ではなく〈声〉の伝承を尊重するという意味において、プシャット〔剥がす：文字どおりの意味〕に対するデラッシュ〔求める：解釈的意味〕の優位という解釈図式を導くことができるかもしれない。他方でしかし、ブーバーはあくまで聖書というテキストそのものの「文字どおりの意味」に忠実であろうとし、多くの旧約学者が学術的中立性や客観性ということばで覆い隠している「解釈の恣意」を剥ぎ取ろうとしたという意味においては、デラッシュに対するプシャットの優位という規定によって理解することもできよう³⁵⁾。

ブーバーの聖書解釈に見出された〈声〉の形態学は、ひとは文字どおりの意味に出会えるのか、そして何がひとに解釈を要求するのかといった人間学的な問いに対する根本的な省察を含んでいる。その意味で、ベルリンの首席ラビとしてユダヤ教に通暁し、かつベルリン大学のディルタイのもとでスピノザ研究によって学位を得た兄弟子レオ・ベック（Leo Baeck）が、『神の王権』を贈られたことへの礼状（1932年6月14日付）のなかであの「傾向史的分析」について述べている以下の示唆は、今日なお、ブーバーに

向き合おうとする者にとって道標のひとつとなるかもしれない。

御著は、方法の観点から見ても重要なものと私にはおもわれます。テキストの傾向史的分析は聖書理解にとって不可欠であり、その意味においてほとんど、御著においてはプシャットとデラッシュが一体化しているといえることができるでしょう。この見地において御著が、他のものに指針を与える基準的なものになってほしいと願っております。〔御著でいわれる〕歴史のパラドックスを理解することなしに、聖書への入り口が与えられることはないのですから。³⁶⁾

ヴェルハウゼンらキリスト教の近代旧約聖書学、プシャットとデラッシュをめぐるラビ・ユダヤ教の長い伝統、スピノザ以来の聖書の歴史批判、信仰と近代的学問の精神の連関、そして何より、いかにして「かたちなきもののかたち」が人間に顕現するのかといった主題の数々が、この短い一節に含まれる「プシャットとデラッシュの一体化」ということばに結晶化している。

ことばにせよ、意味にせよ、かたちが出来合いのかたちとして物象化するとき、かたちが本来有していたはずの、かたちをかたちとしてあらしめている「力」は失われてしまう。この「力」をどのように救済することができるかという問いは、すぐれて言語の本質にかかわる問いでもあり、声と文字が与えられた人間にとっては生の根源に刻印された根本問題である。それらをめぐってブーバーが残した格闘の軌跡は、もっともプリミティヴな、しかしそれゆえにこそ普遍的な人間的生の課題を、なお私たちに突きつけているようにおもわれる。

注

- 1) ブーバーの引用は、*Martin Buber Werke 3 Bd.*, Kösel-Verlag & Verlag Lambert Schneider, 1962-1964からおこなう場合はWと略記し、巻号、頁数の順で本文中に記す。その他の文献は脚注で示す。なお本稿の主たる対象である *Königtum Gottes* からの引用にあたっては邦訳(木田献一・北博訳『マルティン・ブーバー聖書著作集第2巻 神の王国』日本キリスト教団出版局、2003年)を適宜参照・利用させていただいたが、私訳を試みている。訳者に御寛恕を請うとともにお礼申し上げます。
- 2) Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten Bd.2: 1918-1938*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973, S.284f.
- 3) 『神の王権』初版序文にあるように、当初の予定は聖書(タナッハ)の順序どおりに網羅的な註解をほどこす著作が予定されていたが、かたちを変えて古代イスラエルにおけるメシア信仰の成立に関する連作となった(W II: 489)。
- 4) Gershom Scholem, Martin Bubers Berufung nach Jerusalem, in: *Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik*. 22. Jahrgang, Heft 4, April 1967, S.229-231. また Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten Bd.2: 1918-1938*, Heidelberg: Verlag Lambert

Schneider, 1973, S.289-293に所収されたマグネス、バルクマンとの書簡のやり取りを参照。メンデス＝フローは、この連作で教授資格取得が意図されていたのではないかと述べている (Paul Mendes-Flohr, Buber's Rhetoric, in: P. Mendes-Flohr ed. *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, Syracuse: Syracuse University Press & Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002, p.2)。

- 5) 残りの2作、すなわち『油注がれた者』(第2巻)は、神が民族の王として支配するというその信仰表象に、「油注がれた者」たるヤハウェとしてのイスラエルの王の聖なる性格がどのようにかわっていたかを示そうとし、『モーセ』(第3巻)は、いかにしてこれらふたつの概念が(すでに王国時代において)歴史から終末論へ転化したかを説明しようとする。3部作をとおして最終的に目指されるのは、「真正の終末論的信仰の生は——偉大な歴史体験の息吹のなかで——真正の歴史的信仰の生のなかから生まれ得る」という洞察を裏づけることだとされる(WII:490)。聖書のメシアニズムに関しては、フランクフルト大学の講義で扱うなど、ブーバーは当時かなり集中して取り組んでいる。参考までに、1923年12月にドイツ大学史上最初のユダヤ学講座(「ユダヤの宗教学とユダヤの倫理」)の講師(1931年より「宗教学講座」客員教授 Honorarprofessor)に任命されたブーバーのフランクフルト大学講義題目をここに掲載しておく。1924年夏学期:講義「宗教学はいかにして可能か」、演習「マイモニデスのミシュネー・トーラー、ヒルホット・テシュヴァー読解」、1924/1925年冬学期:講義「メシアニズム」、演習「メシアニズム文献批評」、1925年夏学期(不明)、1925/1926年冬学期:講義「創造神話と創造信仰」、演習「創造の歴史物語についてのアガダー文献」、1926年夏学期:講義「宗教と倫理」、演習「宗教・倫理的問題:ハスイディズム文献をもとに」、1926/1927年冬学期:講義「神の名と神の臨在の問題:出エジプト記3章および25-40章」、演習「出エジプト記3章および25-40章」、1927年夏学期(不明)、1927/1928年冬学期:講義「聖書の宗教と現代の学問」、演習「聖書学上の諸問題の批評」、1928年夏学期(不明)、1928/1929年冬学期:講義「聖書翻訳:方法論および歴史」、演習「聖書翻訳文献批評」、1929年夏学期(不明)、1929/1930年冬学期:講義「預言書」、演習「イザヤ書批評」、1930年夏学期(不明)、1930/1931年冬学期:講義「信仰としきたり」、演習「魔術的・祭儀的文献批評」、1931年夏学期:講義「再生の観念」、演習「グノーシス文献」、1931/1932年冬学期:講義「宗教学の根本問題」、演習「現代の宗教学理論」、1932年夏学期:講義「根源悪について」、演習「マニ教について」、1932/1933年冬学期:講義「歴史的現象としての神話」、演習「神話的伝説」となっている。1933年夏学期は講義「宗教社会学の問題」、演習「宗教的共同体」が予告されるも、ナチス政権樹立の影響で「休講扱い」とされ、ドイツ市民権剥奪を経て自主退職を願い出て、10月4日付正式解雇となる。その11月、閉鎖されていたフランクフルト自由ユダヤ学院を再開、学院長に就任し、活動が開始されることになる(以上、エルサレムのユダヤ国立・ヘブライ大学図書館内マルティン・ブーバー文庫における筆者の調査、および Willy Schottroff, *Martin Buber an der Universität Frankfurt am Main (1923-1933)*. In: Werner Licharz & Heinz Schmidt (hrsg.) *Martin Buber (1878-1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*

Bd.1: Dialogik und Dialektik, Frankfurt a. M.: Haag + Herchen Verlag, 1989, S.19-95)。

- 6) 数多いブーバー研究のなかで、ブーバー思想における「かたち」の問題に着目した唯一の例外はザハリー・ブライターマンの研究である (Zachary Braiterman, *The Shape of Revelation: Aesthetics and Modern Jewish Thought*, Stanford, California: Stanford University Press, 2007)。ブライターマンは、近代ドイツのユダヤ人の思想家や芸術家が神の「啓示」という主題に対してどのように向き合ったかという問題について、ネオ・ロマン主義やドイツ表現主義など19世紀末から20世紀前半の芸術・美学の潮流と関連づけて論じている。まさしくそこでは、ブーバー、ローゼンツヴァイク、カンディンスキー、パウル・クレーといったひとびとが「啓示のかたち」や「スピリチュアルなもののかたち」を主題化した軌跡が追跡されている。本稿は、このブライターマンのころみに共鳴しつつも、「かたち」への問いを芸術領域ではなくブーバーの聖書学の中心に見出し、そのうえで、彼の哲学的関心との接点をえがくことにつとめている。また、芸術領域におけるブーバーの「かたち」への問いは、本稿の註23も参照のこと。ただしブライターマンの研究においてでさえ、ブーバーと芸術史ウィーン学派のつながりに関する言及は見られない。
- 7) Vgl. Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Zweite Ausgabe der Geschichte Israels, Band 1, Berlin: G. Reimer, 1883, S.1.
- 8) *Ibid.*, S.435f.
- 9) Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: Georg Reimer, 1876-1877.
- 10) Hermann Gunkel, *Genesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901; Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments, Bd.1, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*, München: Chr. Kaiser, 1957, Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studie. Teil 1, die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle: Niemeyer, 1943など。詳しくはR・レントルフ『モーセ五書の伝承史的問題』(山我哲雄訳) 教文館、1987年、および石川立「詩篇の様式と編集」木幡藤子・青野太潮編『現代聖書講座第2巻 聖書学の方法と諸問題』日本基督教団出版局、1996年、140-163頁を参照。
- 11) とはいえ、当然ながら、後述するように様式史や伝承史の聖書学者とブーバーとのあいだに差異がないわけではない。聖書の個々の争点における数ある解釈の対立は別にして、ブーバーはグンケルに対してはおおむね好意的であるが、他方でS・モーヴィンケル (Sigmund Mowinckel) に対して「口頭伝承において可能になる生命力を見誤っている」(W II : 666) と手厳しいのは、モーヴィンケルが詩篇の大部分を祭儀にむすびつけて理解したことが関与しているかもしれない。口頭伝承を重んじるユダヤ教の伝統を理解するブーバー、いな、それ以上に、祭儀以前の神との直接的対話関係にユダヤの精神を見出すブーバーにあっては、当然の態度といえるだろう。
- 12) Martin Buber & Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken Verlag, 1936, S.321f.
- 13) 同書、およびW II 所収の聖書翻訳関係の諸論文を参照のこと。

- 14) 合理主義とヘーゲルの進歩史観に規定されたユダヤ教学がカバラなどのユダヤ神秘主義を正当なものとして認めなかった一方で、ブーバーは神話や神秘主義をユダヤ教の正当な一部分とみなすべきだと考え、ハスイディズムへ傾倒した。そのことは、「靈感」の伝承、神の呼びかけへの応答、それらを通じた「いま・ここ」における歴史への参入など、本稿で確認したようなブーバーの聖書観にも反映している。なお、ユダヤ教学の歴史の観念とは異なった、ハスイディズム解釈を通じて醸成されたブーバーのメシアニズム理解や歴史の観念に関しては、小野文生「ブーバー思想の弁証法的構造、あるいはユダヤ悲劇の根源——『ゴグとマゴグ』における悲劇の歴史のアレゴリーについて」京都ユダヤ思想学会編『京都ユダヤ思想』創刊号、2011年を参照。また、ユダヤ教学の概略については『エンサイクロペディア・ユダイカ』の該当項目 (Skolnik, Fred & Berenbaum, Michael eds. *Encyclopaedia Judaica 2nd edition. vol.21*, Detroit / New York / San Francisco / New Heaven, Conn. / Waterville, Maine / London: Macmillan Reference USA, in association with Keter Publishing House Ltd., Jerusalem, 2007) を参照。さらに、ユダヤ教学を含むユダヤ学とヴェルハウゼンらの旧約学との交差を主題化した手島勲矢『ユダヤの聖書解釈——スピノザと歴史批判の転回』岩波書店、2009年を見よ。
- 15) グリムとサヴィニーの歴史法学との関係に関しては、堅田剛『法のことば／詩のことば——ヤーコブ・グリムの思想史』御茶の水書房、2007年を参照。
- 16) Jacob Grimm, *Kleine Schriften 4(1869). Rezensionen und vermischte Aufsätze 1. Teil*. Nach der Ausgabe von Karl Müllenhoff und Eduard Ippel neu herausgegeben von Otfrid Ehrismann (Jacob Grimm und Wilhelm Grimm Werke Abteilung 1), Hildesheim/Zürich/New York: Olms-Weidmann, 1991, S.74.
- 17) Martin Buber, *Die Legende des Baalschem. Mit einer Vorrede des Verfassers*, Zürich: Manesse Verlag, 1955, S.8.
- 18) この点については、勝村弘也「旧約聖書における語りの技法」(1)『キリスト教論藻』17 (松蔭女子学院大学キリスト教文化研究所編)、1984年、13-32頁；同「旧約聖書における語りの技法」(2)『キリスト教論藻』18 (松蔭女子学院大学キリスト教文化研究所編)、1985年、15-39頁；同「旧約聖書における語りの技法」(3)『キリスト教論藻』19 (松蔭女子学院大学キリスト教文化研究所編)、1986年、9-26頁を参照。
- 19) *Die vier Zweige des Mabinogi. Ein keltisches Sagenbuch*. Übersetzt von Martin Buber, Leipzig: Insel Verlag, 1914; *Kalewala. Das National-Epos der Finnen*. Nach der zweiten Ausgabe ins Deutsche übertragen von Anton Schiefner, nach dem zu Helingfors im Jahr 1852 erschienenen Druck bearbeitet und durch Anmerkungen und ein Nachwort ergänzt von Martin Buber, München: Georg Müller Verlag, 1914; *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten. In deutscher Auswahl von Martin Buber*, Zürich: Manesse Verlag, 1948[1911].
- 20) Martin Buber & Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken Verlag, 1936, S.307.
- 21) Gershom Scholem, *Judaica 2*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp Verlag, 1970, S.172.
- 22) ヴァールブルクとその周辺については、田中純『アビ・ヴァールブルク 記憶の迷

宮』青土社、2001年、および同『都市の詩学——場所の記憶と徴候』東京大学出版会、2007年を参照。

- 23) 同時代の「かたち」をめぐる思想動向とブーバー思想との連関を探るうえで、もうひとつ、芸術史ウィーン学派に言及しておきたい。芸術史ウィーン学派は、ウィーン大学芸術史講座教授のフランツ・ヴィクホフ (Franz Wickhoff) とアロイス・リーグル (Alois Riegl) を鼻祖とする新しい学派で、世紀末ウィーンにあって、芸術学だけでなくさまざまな領域で広範に影響を与えていた。ヴィクホフは『創世記ウィーン写本』(1895年)でルネサンス芸術に還元しえない後期ローマ芸術の独自の価値を知らしめ、リーグルは『美術様式論』(1893年)や『後期ローマの美術工芸』(1901年)で芸術の歴史を「様式の発展史」としてえがきなおしていた(ユーリウス・フォン・シュロツァー『美術史「ウィーン学派」』(細井雄介訳)中央公論美術出版、2000年)。当時、18世紀美学(美的認識能力という問題)からヘーゲル美学以後の19世紀美学すなわち芸術作品論・芸術史へと流れていく渦中において、バウムガルテンのいう美的認識能力はしだいに心理学・生理学の対象となってゆくなど、哲学と美学と心理学が学問的に自立分化していく過渡期にあった。そうしたなか、ロベルト・ツィンマーマン (Robert Zimmermann)、ヴィルヘルム・ヴォリンガー (Wilhelm Worringer)、コンラート・フィードラー (Konrad Fiedler)、ヨハネス・フォルケルト (Johannes Volkelt)、ゴットフリート・ゼンパー (Gottfried Semper)、テオドア・リップス (Theodor Lipps)、ヴント (Wilhelm Max Wundt) など、哲学、心理学、生理学、芸術学にまたがってめざましく活躍するひとびとの渦中に、芸術史ウィーン学派もいた。とりわけリーグルは「芸術意欲」という概念を提唱することにより形式の自律を唱え、材料・技術・使用目的が様式を決定するというゼンパーの唯物論美学を批判し、脚光を浴びていた(ウィリアム・M・ジョンストン『ウィーン精神——ハープスブルク帝国の思想と社会1848-1938』第2巻(井上修一・岩切正介・林部圭一訳)みすず書房、1986年、231頁)。たとえば、リーグル芸術史のうちに、西田幾多郎は歴史的形成作用としての芸術創作の意志を見出し、ベンヤミンは芸術・知覚・社会の様式の相互的変容への認識を読み取ることになるだろう(西田幾多郎『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』(上田閑照編)岩波書店、1989年;ヴァルター・ベンヤミン『ベンヤミン著作集2 複製技術時代における芸術作品』(高木久夫ほか訳)晶文社、1970年)。

彼ら芸術史ウィーン学派とブーバーとの接点に関しては、ブーバーのウィーン大学での副専攻は芸術史であって、ヴィクホフとリーグルはブーバーの博士学位論文の副査でもあったことが指摘されねばならない。完成は断念したものの、大学を終えたばかりのブーバーが最初準備していた教授資格論文のテーマもまたルネサンス芸術史だった(Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten Bd.2: 1918-1938*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973, S.187, S.589)。学生時代のブーバーは美学や芸術に関する講義を持続的に受講していたが、これほどまでに美学や芸術に関心を示す理由はどこにあったのか。アハド・ハアムの絶大な影響下、芸術文化をとおしてユダヤ性の再生をもくろむ「ユダヤ・ルネサンス」の旗手ブーバーが、ヴィクホフやリーグルによるイタリア・ルネサンス芸術やオリエント諸民族の芸術史に関する研究に大いなる関心を

抱いていたであろうことは、想像に難くない。しかしながら、学位取得に関する事実以外に彼らについて、あるいは彼らの思想的意義についてブーバー自身が明示的に語ったことはないし、数あるブーバー研究もまた、生前ブーバー本人に問い合わせるなかで書かれたハンス・コーンによる最初のモノグラフィーの記述以上のことを述べているわけではない（Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, Köln: Joseph Melzer Verlag, 1961, S.22f.）。そのうえ、ウィーンでの初学期〔1896/1897年冬学期〕にヴィクホフとリーグルの芸術史を受講したというコーンの記述はいささか不正確で、じっさいのところヴィクホフのデューラー論を受講したのは1901/1902年冬学期であるし、また両者が制度上の副指導教官だったことは事実であるが、リーグルの授業に登録されたという事実は、学籍記録上は確認できない（Vgl. *Martin Buber Werkausgabe Bd.1 Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001, S.301ff.、およびマルティン・ブーバー文庫における筆者の調査）。

それにもかかわらず、彼らとブーバーの接点には伝記上のたんなるエピソード以上の意味があったのではないか、すなわち、様式、形式、形態など「かたち」をめぐる胎動する思想の地平において、ブーバーは芸術史ウィーン学派に出会うべくして出会ったのではないかと述べてみたい誘惑に駆られる。むろんこれは、あくまで思想史上の推測的な読解にすぎず、「客観的証拠」が存在するわけではない。だが、一見すると無関係なもの同士の照応関係から生まれる新たなコンステラツィオンこそが、同時代の「かたち」をめぐる思想が追究していたものであったからには、両者のあいだに隠された照応関係を見ようとする私たちのころみも、あながち不当なことだとはいえない。たとえば、19世紀末以来の精密科学の隆盛のなか、ゼンパーの唯物論美学に対し、形式の自律というアイデアをとおしてリーグルがおこなった批判を、聖書学の言説構成にパラフレーズしてみよう。材料が様式を決定するという唯物論美学は、さしずめ文書の客観的区分を実証することが聖書の存在様式を決定すると考える資料仮説の側に、そして形式の自律を訴える様式美学は、文書の最終形態にいたる「以前」の、語りの伝承の自律的伝播形態に着目する様式史や伝承史の側に、である。そのとき浮かびあがってくるのは、実証的な論証を重んじる研究者のまなざしが見落としてしまう、思想を形成する見えない力の照応関係である。

いずれにせよ、ブーバーが彼らのうちに様式と芸術意欲と歴史の相互作用を見て取ったとしてもおかしくはない。歴史に参与し、生を刷新していく芸術の力と、その力を形成する様式への問いは、芸術をとおしたユダヤ人の生の再生というブーバーのユダヤ・ルネサンスのころみを後押ししただけでなく、まさにブーバーの聖書解釈における問題関心ともその核心においてふれあうところがあったようにおもわれる。

- 24) 上山安敏『フロイトとユング：精神分析運動とヨーロッパ知識社会』岩波書店、2007年、288頁以下を参照。
- 25) 上山前掲書、および高橋義人『形態と象徴——ゲーテと「緑の自然科学」』岩波書店、1988年、300頁以下を参照。
- 26) ブーバーはそこで、「永遠の、今・ここに現前する原現象」として「啓示」を理解

し、それを「力としての現在」との出会いであると述べている。この点についての詳細は、小野前掲論文を参照のこと。なお、ゲーテとニーチェの結節点に生まれた思想の一事例として、ブーバー思想をあらためて解釈しなおすことは、重要かつ魅力的な課題であるが、別の機会に譲りたい。

- 27) ブーバーの学生時代の受講記録一覧は、*Martin Buber Werkausgabe Bd.1 Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001, S.301-304に見ることができる。
- 28) エルンスト・マッハ『感覚の分析』（須藤吾之助・廣末渉訳）法政大学出版局、1971年、88頁。
- 29) ジョNSTON前掲書、515頁。木田元によると、フッサールもまたマッハのゲシュタルト概念にインパクトを受けて現象学の重要なアイデアを構想しているという。そしてフッサールの現象学とゲシュタルト心理学をのちにふたたび取り上げるのが、ソルボンヌ講義『人間の科学と現象学』のメルロ＝ポンティである。木田元『マッハとニーチェ——世紀転換期思想史』新書館、2002年を参照のこと。
- 30) Benyamin Uffenheimer, Buber and Modern Biblical Scholarship, in: H. Gordon & J. Bloch eds. *Martin Buber. A Centenary Volume*, New York: Ktav Publishing House, for the Faculty of Humanities and Social Sciences, Ben-Gurion University of the Negev, 1984, p.163. なお、ウッフェンハイマーの論考は、当時の西欧のキリスト教神学やプロテスタント旧約聖書学において、またカウフマン (Yehezkel Kaufmann)、カッスト (Umbert [Moshe David] Cassuto)、セガル (Moshe Zvi Segal) などエルサレム学派を中心とするユダヤの聖書学や近代ユダヤ思想において、ブーバーの聖書学がどのように受容されたかを概観している。
- 31) Michael Zank, Buber and *Religionswissenschaft*: The Case of His Studies on Biblical Faith, in: M. Zank ed. *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, p.68.
- 32) Ibid., p.81.
- 33) 木田献一『神の名と人間の主体』教文館、2002年、15頁。
- 34) 手島前掲書、224頁。
- 35) ユダヤ教の聖書解釈におけるプシャットとデラッシュの伝統に関しては、手島前掲書に詳しい。
- 36) Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten Bd.2: 1918-1938*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973, S.437. ちなみに、『神の王権』が当時どのような反響をもって受容されたのかは私たちの興味をそそる問題である。ナチス政権成立前夜に公刊された初版以降、版があらたまるたびに序文や註に追加されていったこの作品への批評の多さと、それらへのブーバーの応答の叙述の厚み自体が、少なくとも学術共同体の言説には受容されたことを証ししていよう。第2版序文(1936年)と第3版序文(1955年)のなかでは、応答すべき批判が精選され、それに対する丁寧な反論が叙述されている。キリスト教神学からはヴィルヘルム・カスバリ (Wilhelm Caspari)、ルートヴィヒ・ケーラー (Ludwig Köhler)、ヴァルター・バウムガルトナー (Walter Baumgartner)、ウィリアム・F・オルブライト (William Foxwell Albright)、既出のフォン・ラートな

小野 文生：マルティン・ブーバーの聖書解釈における〈声〉の形態学

ど、ユダヤ教の側からはエルサレム学派の代表イエヘズケル・カウフマン、エリアス・アウエルバッハ（Elias Auerbach）など、世界的に著名な学者とのやり取りは、そのひとつひとつの争点がいずれも聖書解釈の要諦にかかわるだけに、ここで詳論することはできない。