

ブーバーにおける実存をめぐる一考察

山本邦子

はじめに

現在、世界は激動の転換期を迎えている。二超大国による冷戦の時代は終わりを告げ、緊張緩和、協調の兆しがあちこちで見え始め、イスラエル人とアラブ人との関係も変わろうとしている。対話の思想を展開したマルティン・ブーバーは、ディアスポラのユダヤ人の一人として、人一倍世界の緊張関係に敏感であったように思われる。青年時代にヘルツルのシオニズム運動に参加したブーバーも、結局はその政治的に終始する姿勢に疑問を抱き、ヘルツルの政治的シオニズムに対して文化的シオニズムの立場に立ち、両者は訣別するにいたった。この出来事はユダヤ人としての真の自覚をブーバーに迫るきっかけを与えることになった。しかしその後彼が政治を断念したというわけでは決してなく、むしろ彼は彼独自の政治的態度を常に追求しつづけた。それが独自のものであるゆえに彼は政治的に孤立しがちであった。というのは、その根底にある「彼の倫理-宗教的な根本態度」⁽¹⁾を共有できる人は限られていたからである。彼がユダヤ人としての自らの思想的源泉と自覚するにいたったハシディズムそのものが、ユダヤ神秘主義学者から非学問的とされるなど、思想的にも孤立する傾向にあったのであるから、それも当然の成り行きであった。彼はユダヤ教の正統派から疎外される「宗教のアウトサイダー」⁽²⁾であったといえよう。

ブーバーは自らの倫理-宗教的な根本態度、いかえれば実存的な態度にあくまでも誠実でありつづけたのである。彼が求めていたのは、ユダヤ教の神に導かれた真のユダヤ精神の復興更新以外のなにものでもなかった。この真のユダヤ精神は個々人につきつけられると同時にイスラエルの民につきつけられるものであり、それは同時に全人類に開かれているものだとは彼は理解した。真のユダヤ精神は人間全体に、いやそれだけでなく世界に、いかえれば人間および人間と共に存在するものすべてに妥当するものである。彼の対話の思想は、そういう精神を基盤として成立しているからこそ、狭い境界づけを拒むのである。そして、このような真のユダヤ精神において、彼は自らがユダヤ人であることに誇りをもちつづけたのである。小論においては、このような彼の実存的な根本的態度の一端を考察したい。

1. ブーバーとパスカル

パスカルとブーバー、両者が生きていた時代は二世紀以上も隔たっている。ここでは、パスカルの「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神。哲学者および識者の神ならず⁽³⁾」という言葉を手掛かりに論を進めたい。この言葉は、パスカルが決定的回心時の体験について書いた覚え書の中に含まれていたものである。1654年11月23日夜の二時間にわたる彼の体験は、彼の決定的回心とみなされているが、その時の記録が彼の死後胴衣の縫い込みの中から発見されたのである。この言葉、ないしは、明らかにそれに連関していると思われる表現が、ブーバーの著作の諸処に見られる。ブーバーのパスカルへの関心は、極論すれば、この言葉をめぐって展開されているといってもいいように思われる。そこで、ブーバーがこの言葉をどういう脈絡の中で引いているかを見、その脈絡内での問題点を探ることは、彼の思想における中心的問題の所在を明らかにする上で一つの示唆的意味をもつと考えられる。

パスカルの内なる回心そのものについて触れた箇所ではブーバーは、その回心を、「哲学者の神からアブラハムの神への転換」としてとらえている。そこでは、哲学者たちの神は、「一つの思想体系の中である特定の場所を占めている神」を意味し、アブラハムの神は、「アブラハムが信じ、アブラハムが愛している神（パスカルは「ユダヤ人の全宗教の本質はひたすらに神への愛にあった」と言っている）⁽⁴⁾」を意味しているとブーバーは理解している。それは別の脈絡での言葉でいいかえれば、神の「威厳にみちた像」から「なんじと呼びかける神」⁽⁵⁾への転換である。

ブーバーは、存在するものと共に存在する人間の根本的な二つの在り方に関して、「人間にとって、存在するものは、自己と差し向かっているものであるか、それとも、客観的対象であるかのいずれかである。人間の存在は、存在するものに対するこの二重の関わり方——すなわち、出会いと観察——において成り立っている。それらは異なった二つの現象の形式というようなものではなくて、存在するものと共に存在する人間の現存在がもつ二つの根本的な在り方である。……それは存在するものと共に存在するわれわれの現存在の根本的な在り方であるがゆえに、同時にそれはわれわれの現存在一般の根本的な二つの在り方——すなわち、「われ—なんじ」および「われ—それ」——である」と述べ、存在するものに対する関わり方に応じて、それを二つの対立的在り方として理解している。これらのうち前者の関係が、「無制約的な存在者が絶対的人格となって私の伴侶になる宗教的現実の中で最も濃密化され、比類なく鮮やかな光芒を放つ」のに対して、後者が「そうした場所を見出すのは、哲学的認識において⁽⁶⁾」なのである。したがって、いうまでもなく哲学者の神は、哲学者が客観的な思惟の対象として観察する威厳にみちた抽象的神を意味する。

このようにブーバーは、人間の現存在はこれら両方の在り方が相俟って構成されている

ととらえている。それゆえに、人間が人間である限り、それらのうちのいずれかの在り方がすべてということはないのであって、問題はそのいずれの在り方が、いいかえれば「われ—なんじ」と「われ—それ」のうちのいずれの関係が棟梁 (Baumeister) であり、ありつづけるかということにほかならない。ブーバーが彼の生きている世界時を「神の蝕」 (Gottesfinsternis) と特徴づけたのは、後者の「われ—それ」関係が棟梁でありつづけているという認識に彼が立っているからである。「すべてを所有し、すべてを思い通りに処理し、すべてに成功を収めるが、なんじと呼びかけることができず、ある存在者と本質的に出会うことのできないわれがこの時期の主宰者である⁽⁷⁾」という認識である。しかし、両方の在り方が人間に根本的である限り、逆転の可能性は常にある。人間は「諸関係の延長線が交わる中心⁽⁸⁾」である永遠のなんじへと自己を向けることによって、神への眺望を繰り返し開くことができるにもかかわらず、「本質的にそれになりえない⁽⁹⁾」はずの永遠のなんじを繰り返しそれに、あるものにしてしまう傾向にある。そうしてしまうのはわれわれ人間の本質によってであり、その事実をブーバーは、「われわれの運命の崇高な憂鬱 (die erhabne Schwermut)⁽¹⁰⁾」と呼んでいる。こうして彼は時代の危機的状況に対して警告を発すると同時に、常に新たな出会いへの期待を表明しつづけている。人間の歴史はこれら両者の在り方間で決定されるのである。

「パスカルにとっては (アブラハムの場合と同様に) 決定的に重要なのは神への愛⁽¹¹⁾」であるが、愛は「われ—なんじ」関係においてのみ実現される。観察という立場に立つ哲学者でさえ信仰に圧倒された場合には、「愛について語らずにはいられなく (muß)」なるのであり、ヘルマン・コーヘンにブーバーが見て取ったごとく、「コーヘンは自覚的に哲学者の神とアブラハムの神との間の選択をしなかった」にもかかわらず、いいかえれば「たとえ彼が彼の愛の対象を、哲学的思惟の対象として保持するために、哲学者の大いなる努力をする」にもかかわらず、「愛そのものが愛の相手の現存の証しをするのである⁽¹²⁾」。つまり、彼は哲学者であるにもかかわらず、いわば「神を客観的对象の一つとして、それもまさに最高の対象として、体系の中に包括するのをやめて、その哲学は、全体としても、またそのどの部分においても、ことごとく神を指し示すようなもの——神そのものを取り扱うのでなしに——でなければならぬ⁽¹³⁾」という、哲学を放棄するかいなかの限界領域に否応なく立たざるをえなくなる。哲学者の神に背を向けるということのことは、ブーバーの理解によると、科学者パスカルにとっては、哲学者がそうするよりも容易なことであり、また、科学と信仰は、信仰とグノーシスとの関係とは異なり、十分に調和しうるとみなされている。この見解は、学問的領域に対するブーバーの厳格な姿勢を反映している。

ブーバー自身の回心については、彼は「ある回心」と題して、1914年の秋彼を訪問してその後まもなく戦争で斃れたある若者との出会いの出来事を叙述している。この箇所

にはパスカルの言葉は出てこないが、先に述べたパスカルの回心と同様の事態がブーバー自身の回心についてもいえることは明白である。ブーバー自身の回心は、彼の表現によれば、いわば「宗教的なもの」から「宗教」への転換といってもいい。それは、個人的な陶酔、すなわち非日常的な「例外、離脱、脱出、脱我」から、「死すべきものであるこの生の一刻一刻の、要請と責任とによる充溢」——「私は知っているのだ、要請する呼びかけによって私が呼び求められており、応答する責任によって私が応答しうることを、そして誰が呼びかけ、誰が応答を求めているかを」⁽¹⁴⁾——への、すなわち、全体的な日常性の只中に住みつくことへの転換である。生の充溢は、要請とそれに応答する責任によってのみ、いかえれば「われ—なんじ」関係によってのみもたらされ、それが実現されるのはこの生の今、ここを措いてはないという認識である。選択することは「人間の根底で始まる出来事」⁽¹⁵⁾であるが、「宗教的なもの」は人をその外へ連れ出す。外に連れ出し、「われ—それ」にのみとどまるといふ点で、哲学的思惟による抽象化も外的所行も根源は一つである。

パスカルは、ケルケゴールとの関連においてもしばしばブーバーによって引き合いに出される。『単独者への問い』においてブーバーは、「愛に至るために、私は対象を遠ざけねばならなかった」というケルケゴールの言葉を引いて、彼によるレギーネとの婚約解消について次のように解している。すなわち、「彼ら（被造物仲間）を排除することによって達せられるべき方は、全被造物がそのもとで成就されるようなすべての被造物の神ではないだろう。単独者たちの平行した神に至る諸通路のみがそこで交差し合っているような神は、「アブラハム、イサク、ヤコブの神」というよりも、「哲学者たちの神」にむしろ類似している⁽¹⁶⁾と述べている。表題の単独者という言葉からも明らかなように、ブーバーにとってケルケゴールは、避けて通ることのできない存在であった。しかし両者の単独者——ブーバーは、自らの解する単独者の根源的な状況を、相互的応答関係ととらえている——、および神のとらえ方の相違は、ブーバーの理解に立てば、この「単独者たちの平行した神に至る諸通路のみがそこで交差し合っているような神」と、先に引用した「諸関係の延長線が交わる中心としての神」という対照的な表現の中に明白に現われている。ブーバーはパスカルの「アブラハムの神」において愛を実現する人格的な神を見ており、しかもその愛において被造物同志の対話が成り立つのである。

2. 神の愛

第一章において、パスカルの覚え書の中の言葉「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」を、彼の回心と関連づけて取り上げた。元来この言葉は、ある語り手によって語られる言葉である。「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」と自らを呼ぶのは、「エヒエ (Ehieh)」と名乗る語り手である。すなわち、「エヒエ」は、モーセに啓示された神の自己告知の言葉である。

出エジプト記第三章において、モーセが羊の群れを追って神の山ホレブへやって来たとき、燃えるしばの中から神は彼を呼び、「われはなんじの父祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である」と語る。そして、「わが民、イスラエルの子らをエジプトから導き出せ」と神はモーセに命じる。モーセが、「彼らに「なんじらの父祖たちの神がなんじらのところへわたしを遣わされる」と語れば、彼らは私に、「彼の名前については何ですか (Was ist's um seinen Namen?)」と言うだろう」と述べ、彼らに何と答えればいいかを神に尋ねるのである。この神の名前の尋ね方については、ヘブライ語の通常の尋ね方では決して言わない表現が使われていると述べて、プーバーは上記のようなドイツ語訳を当てている。「何」という言葉が「名前」という言葉と結びつけられて現われるところでは、名前の中に表れている事、あるいは、隠れている事が問題」であり、モーセは、父祖たちの頃からずっとイスラエルの子らに周知であった名前の意味と本質とを彼らが問うことを期待して、このような名前の尋ね方を持ち出しているのである。「神の答えから読み取れるのは、その問いがヤハウエという名前に向けられているということ」である。名前を尋ねたモーセに神は、「われは、われは現に在るだろうものとして、現に在るだろう (Ehieh ascher ehieh. (Ich werde dasein, als der ich dasein werde.))」と答える。

この神の言葉は、しばしばそう理解されがちな「われは、われは在るものである (Ich bin der ich bin.)」からは、明確な一線が画されている。プーバー自身、その通常を理解を、「ヤハウエが、存在しているものと、あるいはそれどころか、彼の存在を不変的に守り通すものと自称する」という意味に解釈している。このようなギリシア語を媒介とする通常理解と、これに反してプーバーがとっているヘブライ語原文からの先に引用した理解とは、彼の思想の根幹に関わる大きな分岐点をなしている。この動詞「エヒエ」が、即自的な存在を意味するものではなく、生起する、生成する、現に在る、居合わせる、を意味することを彼は強調する。この「しばの茂みの対話において、宗教は脱呪術化される⁽¹⁷⁾」のである。なぜなら、神ヤハウエは、呪文によって呼び出される必要もなければ、呪文によって呼び出されることもできない神であるからである。「燃えるしば」でのモーセの体験は、明らかに彼が出会ったこのような永遠の現在としての神と歴史にあらわれた伝統的神との一致の体験であった⁽¹⁸⁾といえよう。

それゆえに、「ヘレニズムにおける「存在」を前提とした質料—形相の世界形成論的思惟と、ヘブライズムにおける創造主—被造者（界）の世界創造論的思惟との間には根本的な相違があるのである。……汎神論は創造の行為を解消し、萎縮させ、空虚化せしめる。〈新プラトニズム〉以来ヘーゲルに至る迄の汎神論グノーシス説は、創造の代りに、貧弱な、瘦せ衰えた図式を想像する⁽¹⁹⁾といわれる通りである。この図式は、前章で触れた哲学者の神の威厳にみちた死せる像と無関係ではない。

「ユダヤ的神観の最も深い基底」はこのヘブライ語「エヒエ」の内に沈潜することによってのみ達せられる。なぜなら「この言葉は、いかなる時代にも神という観念のもつ意味と内容とを明確に決定してきたものであり、またこの中では、まさしく神の人格的な「現存在」が、いな、神の生ける現在が、何よりもまず人間に、すなわち神が自己を告知する人間に、最も直接的に関わる場所の属性として表明されている⁽²⁰⁾からである。「あの「われは、われは現に在るものとして現に在る (Ich bin da als der ich da bin.)」、これが啓示の言葉なのだ。啓示しているものが啓示しているものなのだ。存在しているものが現に在る、ただそれだけである。永遠なる力の泉があふれつづけ、永遠なる接触が待ちつづけ、永遠なる声が響きつづける、ただそれだけなのである⁽²¹⁾」と、ブーバーは啓示について端的に語っている。啓示を受けた人間はその啓示から「力としての一つの現在」を受け取る。この現在と力には、「真の相互の全き充実」、「生の意味が言い表しがたく証驗されるということ」、「別の生」の意味ではなくて、このわれわれの生の意味であるということ⁽²²⁾が含まれるゆえに、その人間は神と人格的に関わるができる。パスカルの回心における神に対するなんじという呼びかけ、そしてブーバー自身の回心による生の充溢は、この現在を引き受けるところのみ実現される。このことは、「エヒエ」という言葉において神の人格的な現存在を自己告知するヤハウエが、自らを「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」と称していることによって、明らかであろう。

この点とヘブライズムにおける世界創造との関係は、ブーバーによってどのように考えられているのか。それに関連して二つの問いが提出される。まず初めに、「なにゆえ無限定な神性が、世界を逍遥し、限定されることによって創造の業をなす限定された神となったのであるか」と問われ、つづいて、「なぜ無限定な神性が、何ものにも向かい合わない絶対的人格から、受容者に向かい合う人格となったのか」と問われる。これら二つの問いに対する答えは究極的には一つ、「神の道の事実、愛を示そうとする神の意志の事実から理解される⁽²³⁾」ということ、すなわち神の愛である。「神はエロヒムとしてではなく、ヤハウエとして、したがってその根源的な本質において、われわれに要求するものを要求することである。完全な統一性としての神性、創造に先立ち創造を越える神は、同時に命令する神でもある。なぜなら神はまさしく、その恵みを成就するために、世界を創造する恵み

の神だからである。神は人間を愛しうるために、人間を世界に置いた偉大な愛の神である。
」⁽²⁴⁾いいかえれば、神は、「人間を創造したときに人格となった」⁽²⁵⁾のである。ブーバーは、根源的な本質における神、すなわち完全な統一性としての神性であるヤハウエのもとに、ユダヤ的神観の最も深い基底を見て取っている。無限定な根源的神性そのものが、ブーバーが挙げる例に従えばエックハルトの神秘主義などにおける神性とは異なり、自己を告知することを欲して、創造を成就するのである。それに対してエロヒムは、その行為が世界を据えるという自己限定の神であり、神の非人格的な姿を表している。ユダヤ的神観の要点は、神がもっているこのような逆説的の意味に見られなければならない。無限定な根源的神性、つまり存在であるヤハウエが人格となり、人間に自己告知「エヒエ」を語り、人間を自ら導くのである。愛は、いうまでもなく「われーなんじ」の対話の関係においてのみ実現される。それ故に、神が人間に対して要求するのは、神への愛以外のなにものでもない。しかしこの愛は、前章においてブーバーがキェルケゴールを批判するのを見たような、他者を疎外してしまう愛ではない。いやむしろ、その恵みを成就するために世界を創造し、人間を世界に置く根源的な神は、人間が世界を愛することを要求する。人間が世界を愛することは、人間が神を愛することと一つなのである。したがって、人倫もここから生じるのであり、「厳密な意味における宗教」はそれ（倫理的行為）なしには存立しえない⁽²⁶⁾のである。

3. 聖と俗

ブーバーの思想的源泉はハシディズムにある。ハシディズムは、パール・シェム・トヴを祖として18世紀初めに東欧のユダヤ人の間に広まったユダヤ教内部における大衆的な敬虔主義的信仰復興運動である。少年時代の夏に父に連れられて行ったサダゴラで接触したハシディズムの群衆との体験が下地となって、1904年以来数年間ブーバーはハシディズム研究に没頭する。

ハシディズムに対する彼の関わり方の変遷が、『ハシディズムと西欧的人間』の中で触れられている。この論文について、「彼のハシディズム研究の最後の時期に属するものの一つであるが、彼の全生涯をかけたハシディズム研究の結論をなすものといっても過言ではない⁽²⁷⁾」といわれている。この章においては、主にこの論文⁽²⁸⁾に基づいて論を進めたい。

もともとハシディズムは、17、18世紀の偽メシア運動という危機的状況に対する答えとして生じたものであった。再びこのハシディズムをブーバーは、「我々の時代に明らかになった西欧的人間たち」の危機的状況に対する答えとして提出するのである。西欧に向かってハシディズムについての知識を供給し始めた初期には、彼の姿勢は未だ西欧の著者としての域を出るものではなかった。しかし第一次大戦が終わった頃からハシディズムに

対するその姿勢に変化が生じる。それは、実存そのものの抑えがたい要求が問題だという確信が彼のうちに浸透してくると同時的であった。当然彼の回心がその変化の大きな要因の一つと考えられよう。こうして彼に圧倒的に明らかになってきたことは、ハシディズムの生活が彼自身に要請された実存的課題であるということ、いいかえれば、彼自身の現存在において存在するものとの対話をできる限り実現することが課題だということであった。このような姿勢の変化に伴って、伝達の手法として彼は「伝説的逸話」という彼独自の文学的形態を編み出し、それを通して、それ以前の西欧の著者としての一步退いた描写の仕方とは打って変わって、ハシディズムの生活をあたかも現実に見え且つ聞こえるように描写することができるようになったのである。

そういう中で西欧の危機的状況が一層深刻になっていくのに比例して、ハシディズムにおける生活の核心の重要性がブーバーにとって一層明らかになってくる。その危機的状況を彼は、「聖なるものと俗なるものとの徹底的な区分の世俗化された形式」という風に、聖と俗の問題に焦点を当ててここではとらえている。この危機に対するハシディズムの答えは、「ハシディズムにおける最も重要なことは、〔成立〕当時同様今日においても、聖なるものと俗なるものとの基本的な区別をますます克服するという、個人的な現存在においても共同体の現存在においても認められる、強い傾向である」ということであった。聖と俗の区分はどの宗教の根底にも必ずある。ルドルフ・オットーにおいて聖なるものはヌミノーズと呼ばれるが、それは宗教の領域にのみ現われる非合理的な根本経験を指している。特にユダヤ教の場合にはこのような聖と俗との区分は一見どの宗教におけるよりも極端であるように見える。しかし決してそうではなく、「聖別 (Heiligung) は即自的に聖別されていないものの中にまで達している」のである。俗なるものはまだ聖別されていないだけで、聖と俗との区分は暫定的にすぎない。ハシディズムにおいては、「人間的な生活は、その自然的な、すなわち創造に合致した構造すべてにおいて聖別されるべく定められている」のである。

聖別とは、「神は、人が彼を入れるところに住む」という、この「入れるということ (Einlassen)」にほかならない。したがって聖なるものは、神的なものに対して開けたものを、俗なるものは、神的なものに対してまだなお自らを閉ざしているものを意味する。しかし、神を入れるということで、人間による「空しい自己聖別や自己救済」が意味されているのではないことはもちろんである。人間は人間自身の手の中にあるわけではないが、選択や着手といった、人間のために「創造に合致して留保されていること」があって、選択し着手する人間は聖別に歩み入る。聖別は人間があくまで人間として選択することであり、人間を超えることではない。神にとって人間はどこまでも人間的に聖でなければならないのである。

このような、「神は、人が彼を入れるところに住む」ということの意味は、「神は世界の中に住みたいと思っている、しかし世界が彼を入れたいと思うときにようやく」ということであるが、それが実現されるのは恩寵の助けがある場合だけである。神は彼の被造物に不在なのではなく、「彼らのそば、彼らの染み (Makel) の只中に」その都度宿る。したがって、「終末論的構想が生きられる時間に侵入し、その時間を満たす」のであり、いかえれば、「ハシディズム」の信仰の中核は、一言をもってすれば、ルリア派の「カッパーラー [ユダヤ神秘説]」に示された終末的メシア思想を現在のメシア思想へと転換した点にある⁽²⁹⁾ということである。だから、ハシディズムが考える生活においては、空間的にも、時間的にも、行為においても、話し合いにおいても聖と俗の本質的な区別はない。いかなる自然的生活も聖別されうるから、禁欲は不要とされる。人間は、「事物との聖なる接触によって聖なるリアリティーをそれらの中に呼び起こすように指名され、招聘されている」宇宙の仲介者である。

「入れるということ」に関しては二種類のそれが区別されなければならない。一方はシェキナ [臨在] の表象に同調するものであり、自分自身及び自分の世界を聖別しようとする人間を神は彼の近さでもって助けるということである。他方は、地上の諸民族が互いに切り離されていると信じている二つの世界が、根底においては一つであり、一つになるべきだとイスラエルが認識しているということである。しかしブーバーは、ハシディズムのこのような教えを「拘束されない人類の教えとして告知する」という「一般的な」道をとることはせず、前述した彼独自の「伝説的逸話」に則って、あくまでその生き生きした叙事詩風のエッセンスも神話的エッセンスも保持するようなハシディズムの生活を語る代弁者でありつづける。そこから聞こえてくるのは、「人間の生活が一つになることによって諸世界が一つになるという決定を成就することができるだろう」というハシディズムの語る言葉である。いかえれば、ブーバーが一般的な道をとらなくても、彼独自の手法を通してハシディズムの言葉は同一のことを語るのである。いやむしろ、その手法を通すことによって、ハシディズムの語りかけはより切実に人心に訴えるものとなるということであろう。

このように、人間が人間として始めるときにそこに神は住むのであり、創造も救いも一回限りというのではなく絶えず新たにされるのである。人間が人間として始めるということは、言葉をかえれば、献身 (Devotio) ということである。献身は、「神的なもの (Divinum) への、死すべき時間の生による、無制約的奉仕を意味している。日常の中で神的なものに対して、彼に向けられた人間的生全体の言葉でなんじをあえて言う⁽³⁰⁾」という宗教的革命である。それはいかえれば、「矢をとぎすましてからそれを箆の暗がりに隠す神の手を見ることであり、又、その暗がりの中へ隠れる矢を見ること⁽³¹⁾」、すなわち、悩める「主の僕」の秘事にとどまることであり、献身の最高の試練は殉教なのである。

献身と異なり、神的なものに対して知的 (wisserisch) な関係に立つグノーシス主義者は、奉仕を欲することもなければ欲することもできない。グノーシス主義者にとっては知らないことは何もなく、彼は秘密の知さえも暴露してしまう。「グノーシスの救済は、自己の内における世界靈魂の遊離から起こる」⁽³²⁾ものである。したがって、ハシディズムは、単に冗漫な民の生活へのカッパーラーの進出、すなわち、いわば応用されたグノーシスというのでは決してなく、「ハシディズムはその固有性・その実際の活動においてカッパーラーの基本的原理を拒否する」⁽³³⁾といわれるように、ハシディズムとカッパーラーとの関係は一筋縄ではいかない。「献身はハシディズムの中にグノーシスを吸収し、克服した」といわれる由縁である。それゆえ聖なるものは、隔絶する秘儀的なものの中に現われるのでは決してない。むしろ師たちとその会衆とが日々互いに喜び合うことの中に現われ、無知な者——生まれつき自らの中で統一的な、根源的な献身の人間⁽³⁴⁾——すら、ハシディズムにおいては尊敬されるのである。このように「無知な人間」が非常に重んじられるがゆえに、この運動がその原初的な力と純粹さの中につづく限り——カッパーラーとは反対に——ハシディズムの秘教は存在しない。」したがって、ハシディズムにおいては明らかに「一切が原則的に万人に開かれている」⁽³⁵⁾のである。

おわりに

以上、パスカルの回心をめぐる言葉を出発点としてブーバーにおける実存の問題に関する一考察を述べてきた。ブーバーは、『人間の問題』において、哲学的人間学について触れ、それを「基礎的な哲学的学 (die fundamentale philosophische Wissenschaft) 」⁽³⁶⁾とみなしている。人間学的思慮 (Besinnung) が生まれるのは、人間が「もはや無感動な観察者にとどまらなくなったとき」⁽³⁷⁾である。

ブーバーは、『ゴグとマゴグ』において、終末の切迫に追い立てられて魔術的な諸行為によってナポレオンをマゴグの地のゴグに化すべく試みている数人のツァディーク——ルブリンの伝統——と、こうした試みに対立して、ただ人間の回心によってのみ救いの出現は準備されるとする立場の数人のツァディーク——プシスハの伝統——とをめぐる一連の出来事を描写している。前者の伝統に立つ代表的ツァディークが「見者」と呼ばれ、後者の伝統に立つ代表的ツァディークが「祈りの人」と呼ばれることは、単純化は避けねばならないが、象徴的に両者の立場を表しているように思われる。ブーバーは、終始一貫して「見る」⁽³⁸⁾ということに関心をもち、それがもっている両側面に大きな注意を払っている。小論の第一章で哲学が観察と関係づけられたように、見ることと哲学とは不可分の関係にある。ブーバーは、ギリシアの哲学を思惟の視覚化の歴史と解している。「見者」は、その不思議な「目で時間の奥へ観入し、相手の魂の系譜を見たのであって、彼の前に立っている来訪

者の肉体は、その魂の単なる外被にすぎなかった⁽³⁹⁾といわれるように、彼にとっては、精神と身体とは遊離しており、そこで見られている人間は全人的な生きた人間ではない。「たしかに目は重要だが、人間において最も重要なものではない。また、目において最も重要なのは、いつ目がその眼力を発揮するか、ということだ。しかもこれは目そのものが決定することではない⁽⁴⁰⁾」と、「見者」のある弟子は、「見者」の目の良さを認めながらも、そこに最も大切なものが欠如してしまう可能性のあることを指摘し批判している。この点において、見ることが孕んでいる、自己帰還的因果過程としての魔術的な行為につながる危険性が示唆されているように思われる。

また、ブーバーに少なからず異を唱えているパンヴィッツに対する応答の中にも、見せることに関するブーバーのとらえ方が現われている。パンヴィッツにとって重要なのは、キリストが彼の犠牲の死を「前部アジア的な聖なる復活劇の一回限りの、最終的な具体化として見せ(vorführen)た⁽⁴¹⁾」ということであるが、本当の自己犠牲は見せられるものではなく、まさに捧げられるものである、とブーバーは反論し、「我々ユダヤ人はある仕方、まさしく彼〔イエス〕のユダヤ人本質(Judenwesen)の推進力と動きにおいて、内から彼を知っている⁽⁴²⁾」という点において、ブーバーにとってイエスは彼の偉大な兄弟であったのである。

他方の祈りの場合も、陶酔的な祈りにおいては生活が生じてこないのであるから、そこでは精神と身体との遊離は同様に起こっている。しかしプシスハの伝統に立つ代表的なツァディークである偉大な「祈りの人」は、呼吸するのと同様に——夢の中でさえ——祈ることができた。彼は言葉によっても言葉なしにも祈り、彼自身が全人的に、「心のなす奉獻(Dienst)」といわれる祈りそのものであったといえよう。彼においては、生活と祈りとが一体化している。彼には、彼自身の仕事のすべてが無知になることに向けられているという認識があったが故に、無知な人が自分のもつて来ることを特に喜んだといわれている。

このプシスハとルブリンの対立は、「善き意志と悪しき意志との対立というようなものではなく、実存そのものが担っている恐るべき対立⁽⁴³⁾」にほかならない。「われーなんじ」および「われーそれ」は、人間としての根源的な在り方であり、問題はそのいずれが各人の生活において棟梁でありつづけるかである。ブーバーが天地の病めるつながりととらえている現代の危機的状況は、「われーそれ」関係が棟梁であるという、いいかえれば、個人主義にしる集団主義にしる、神が欠落し、真の意味における人間と共にある人間が欠落している状況である。そこでは、倫理的なものが宗教と無関係に世俗化されている。ブーバーがこの危機的状況に提出したハシディズムは、「エートスになったカッパーラー⁽⁴⁴⁾」ともいわれ、そこには宗教と倫理との結合がある。人間と共にある人間は、全人的に、全精神=身体的存在をもって日常的に生活する。そのときにのみ人間は神と世界との合一に対する責

務を果たすことができる。したがって、現代に至ってようやく熟してきた人間学的問題を論ずる哲学的人間学として、学である限り「われ—それ」を（このようにいいかえてもよければ、思惟の対象として見ることを）離れることはできないが、それは、そのままに離れられないというぎりぎりの場所に立ちながら、存在的事実 (etwas Ontisches) としての対話的狀況を問題にするものであろう。人間学的思慮は、人間をその生きた全体性において理解しようとするところに生じるものであろう。

ブーバーにとっては、ユダヤ教とキリスト教との対決が殊更問題なのではない。⁽⁴⁵⁾ 対話の思想を展開した彼が問題にしつづけたのは、諸宗教内における決定的な対決であり、生き方における決定的な対決である。「われ—なんじ」と「われ—それ」との混同は、いかんしても避けられねばならない。したがって、彼の対話は人間の根源的在り方を見据えた厳しい境界づけに基づいて成立する。しかし、それは外的な枠組みの偏狭な境界づけに執着することとは全く別のことである。そのような枠にとらわれない彼の実存的な思想が、現在結実の兆しを多少なりとも見せているのであろうか。

注

- (1) Schalom Ben Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, Gerlingen, 1978, S. 82. 山本誠作訳【ブーバーとの対話—回想と手記】、ヨルダン社、1976年、137頁。
- (2) *Ibid.*, S. 102. 同書、171頁。
- (3) Blaise Pascal, *Mémorial*. 前田陽一・由木康訳「小品集」（『世界の名著24』所収）、中央公論社、昭和41年、475頁。パスカルはこの覚え書の中で、「出エジプト記」「ルツ記」「詩篇」「エレミヤ書」「マタイ福音書」「ヨハネ福音書」からという風に、歓喜の涙とともに旧約聖書および新約聖書から言葉を引いている。この覚え書全体から読み取れるのは、イエス・キリストとその神への愛を彼が表明していることであろう。しかしブーバーがその一部を取り出して解釈している内容の中にはイエス・キリストの名前は出てこない。
- (4) Martin Buber, *Gottesfinsternis*, Zürich, 1953, S. 58. 三谷好憲・山本誠作訳「かくれた神」（『ブーバー著作集5』所収）、みすず書房、1968年、67頁。
- (5) Buber, *Begegnung — Autobiographische Fragmente —*, Stuttgart, 1961, S. 41. 佐藤吉昭・佐藤令子訳「自叙伝的断片」（『ブーバー著作集2』所収）、みすず書房、1968年、194頁。
- (6) Buber, *Gottesfinsternis*, S. 56 f. 「かくれた神」63・64頁。
- (7) *Ibid.*, S. 152. 同書、158頁。
- (8) Buber, *Ich und Du*, Darmstadt, 1983, S. 119. 田口義弘訳「我と汝」（『ブーバー著作集1』所収）、みすず書房、1967年、133頁。

- (9) Ibid., S. 132. 同書、150頁。
- (10) Ibid., S. 117. 同書、130頁。
- (11) Buber, Gottesfinsternis, S. 62. 「かくれた神」72頁。
- (12) Ibid., S. 75. 同書、86頁。
- (13) Ibid., S. 59 f. 同書、69頁。
- (14) Buber, Zwiesprache, Das dialogische Prinzip, Darmstadt, 1984, S. 159. 田口義弘訳「対話」(『ブーバー著作集1』所収)、210頁。
- (15) Buber, Der Chassidismus und der abendländische Mensch, Werke III, München und Heidelberg, 1963, S. 940.
- (16) Buber, Die Frage an den Einzelnen, Das dialogische Prinzip, S. 218. 「単独者への問い」(『ブーバー著作集2』所収)、28頁。ケルケゴールとブーバー両者の思想に関しては、宗教と倫理の問題としても詳細に検討される必要があるが、それは今後の課題としたい。
- (17) Buber, Moses, Werke II, München und Heidelberg, 1964, SS. 58-63.
- (18) 平石善司『マルチン・ブーバー』、創文社、1991年、161・162頁。
- (19) 稲村秀一『ブーバーの人間学』、教文館、1987年、249・250頁。
- (20) Buber, Gottesfinsternis, S. 74. 「かくれた神」85・86頁。
- (21) Buber, Ich und Du, S. 132. 「我と汝」150頁。この著作の段階(1923年出版)では、ヤハウエの啓示の言葉にブーバーはこのようなドイツ語訳を当てていた。先に引用したドイツ語訳は、後年に開始されたヘブライ語からの旧約聖書のドイツ語訳に基づくものであり、そこでは未来時称が前面に出ている。ドイツ語では一人称の未来は「意図・保証」を表すことが多いが、ブーバーによってもそのことが念頭に置かれていたかどうかは定かではない。
- (22) Ibid., S. 130. 同書、147・148頁。
- (23) Buber, Die chassidische Botschaft, Werke III, S. 858 f. 平石善司訳「ハシディズム」(『ブーバー著作集3』所収)、みすず書房、1969年、181・182頁。
- (24) Ibid., S. 860. 同書、184頁。
- (25) Buber, Gottesfinsternis, S. 72. 「かくれた神」83頁。
- (26) Buber, Die chassidische Botschaft, S. 865. 「ハシディズム」191頁。
- (27) 平石善司「ブーバーとハシディズム」(『理想No. 415』所収)、理想社、1967年、14・15頁。
- (28) この章における引用は、特に指示がない場合は、主として Buber, Der Chassidismus und der abendländische Mensch, SS. 935-947 からの引用である。
- (29) 平石善司『マルチン・ブーバー』61頁。
- (30) Buber, Christus, Chassidismus, Gnosis, Werke III, S. 952.
- (31) Buber, Gog und Magog, Werke III, S. 1260 f. 「ゴグとマゴグ」(『ブーバー著作集9』所収)、みすず書房、1970年、469頁。
- (32) Buber, Christus, Chassidismus, Gnosis, S. 952.

- (33) Buber, Die chassidische Botschaft, S. 844. 「ハシディズム」 159頁。
- (34) Buber, Christus, Chassidismus, Gnosis, S. 958.
- (35) Buber, Die chassidische Botschaft, S. 774. 「ハシディズム」 56頁。無知な人間 (der einfache Mann) を重視するという点は、浄土真宗の「純一な念仏生活と、自己犠牲的な順応姿勢」(岩波仏教辞典) において生きた妙好人を思い起こさせる。彼らは無名であり、日常的な生活の只中でその信心を実践した。ブーバーは、禅宗とハシディズムとの詳細な比較を行っているが、悪人に関する考え方も含めて、浄土真宗とハシディズムとの類似性も注目に値する。『歎異抄』における、いわゆる悪人正機という語でいわれる悪人も、「他力をたのみたてまつる悪人」(武内義範、石田慶和「親鸞」(『浄土仏教の思想9』所収)、講談社、1991年、290頁) を意味し、ハシディズムにおける悪人についても、彼も神に向かう自分の特別の時をもっている、といわれるように(S. 877. 209頁)、ふつうに考えられる善人・悪人という区別における悪人とは異なる。一例を挙げれば、近代の妙好人の代表ともいふべき浅原才市がもたらす彼自身の罪悪性は、如来への絶対的な帰依の深さから自らの我執を反省したものであった。彼においては「日常生活、稼業と信仰生活との一致があり、すべての世俗生活が宗教的立場から割り出され、意味づけられるのである。」(柏原祐泉「妙好人」(『浄土仏教の思想13』所収)、213頁) 媒体としての教化者については、近隣の住職達が彼の「全人格の指導者」(215頁) であり、その「日常的な信仰生活は、日々の村内寺院との往来により支えられ、ほとんど地域教団への沈潜による宗教的反芻の繰り返しで、宗教的充足感が増幅していった」(218頁) といわれる通り、限られた狭い集団内部が彼の舞台であった。

一方のハシディズムにおける媒体はツァディークである。ツァディークは、特別な仕方で神と結合し、それ故に、神の奥義を見るのみならず、神の全権として行為する人間を意味し、その上更に神に代って会衆を導き、神と会衆との間を仲保する(mitteln)者を意味するという、ハシディズムにおける中心的存在である。但し、会衆ということで理解されねばならないのは、個々のツァディークを取り巻く特定の会衆並びにイスラエル共同体である(S. 769. 48・49頁)。才市による「天子と門跡と仏の同格化」(221頁) にも見られる体制、時代への順応性に対して、「正規のユダヤ教団(die offizielle Ordnung)から遠ざけられ、自らもそれから遠ざかって」(Gog und Magog, S. 1001. 「ゴグとマゴグ」8頁) いたハシディーム〔敬虔な者達〕の在り方、そして、才市にとっての「忍従」とハシディズムにおける「殉教」との関係など、比較は決して容易ではない。

今後の課題とされる、妙好人における「信仰の社会性、すなわち社会的責任、社会的解放等の意識の欠落」(224頁)の問題は、親鸞の思想および真宗教団の教化の問題とも絡んでいると思われる。ハシディズムは、ユダヤ教内部の大衆的な信仰復興運動として、本来的にイスラエルの民と不可分であるために、社会的性格を免れえないのは当然であろうが、はたして無知な人々にその自覚があったであろうか。妙好人について、「旧来の本質的属性を脱却した篤信者が誕生すれば、それはもはや「妙好人」とは名づけえないであろう」(230頁)といわれるのと同様に、無知なる(einfach以外にも einfältig や unwissend でも表される)人々が無知といわれる由

縁は、カッパーラーに関する知識といった教義面での無知だけでなく、社会的自覚の側面にも関わってくると思われ、彼らにその明確な強い自覚があれば、もはや無知な人間とはいえないであろう。ブーバーがハシディズムに模範的な宗教的意味と同時に倫理的意味を、そして社会的意味を見出そうとしていることは、ハシディズムが伝えようとする、人間に課せられた神と世界との合一に対する責務を彼が聞き取ったからにはほかならない。「神の愛」と「隣人への愛」との同時相即性」(山本誠作『マルティン・ブーバーの研究』、理想社、昭和44年、124頁)の典型的な姿を彼はそこに見ているのであろう。この点といわゆる往相・還相とはどのように関わるのだろうか。浄土真宗にしても、ハシディズムにしても、ここで断片的に触れた妙好人や無知な人間の在り方がその根底にあることは否めない。しかし両者の比較は筆者の手に余る問題である。

- (36) Buber, Das Problem des Menschen, Heidelberg, 1954, S. 11. 児島洋訳『人間と 何か』、理想社、昭和49年、13頁。
- (37) Ibid., S. 20. 同書、22頁。
- (38) ブーバーが *sehen* と *schauen* とを厳密に区別して用いているかどうかは検討していない(例えば、ツォルタン・パロー著、野口・植村訳『ブーバーにおける人間の研究』(北樹出版、昭和58年)では、「観る(*Schau*)」についての考察がある)が、見る(観る)ことは、ブーバーに限らず、間口の広い、しかも奥行き深い研究課題の一つである。ブーバーにとっての、真に見ることの一例として、注(31)に関連して引用した「見ること」(ここでは *sehen* が用いられている)を挙げることができるだろう。
- (39) Buber, Gog und Magog, S. 1002. 「ゴグとマゴグ」10頁。
- (40) Ibid., S. 1108. 同書、205頁。
- (41) Buber, Christus, Chassidismus, Gnosis, S. 955.
- (42) Ibid., S. 957.
- (43) Buber, Gog und Magog, S. 1258. 「ゴグとマゴグ」466頁。
- (44) Buber, Christus, Chassidismus, Gnosis, S. 957.
- (45) Ibid., S. 951.

Eine Betrachtung über die Existenz bei Martin Buber

Kuniko Yamamoto

Martin Buber reagierte empfindlicher als viele andere auf die gespannten Verhältnisse in der Welt. Er hielt sich meistens von der jüdischen Gemeinde fern, denn seine ethisch-religiöse und existentielle Grundhaltung war ihr ziemlich fremd.

Er bezeichnete seine Weltzeit als „ Gottesfinsternis “. Die Finsternis bedeutet, daß die Ich-Es-Relation der Baumeister bleibt. Das Ich der Relation hat alles,

macht alles und kommt mit allem zurecht, aber das ist unfähig, Du zu sprechen und einem Wesen wesenhaft zu begegnen.

Buber hielt die Bekehrung Pascals für die vom Gott der Philosophen zum Gott Abrahams. Der Gott Abrahams ist dem Gott gleich, der Moses seinen Namen „Ehjah“ verkündigt hat. Der Urgott JHWH ist der große Liebende, der den Menschen in die Welt gesetzt hat, um ihn lieben zu können. Vom Menschen wird erwartet, daß er Gott und zugleich die Welt liebt.

Die Quelle von Bubers Denken war der Chassidismus. Er legte den Chassidismus den Abendländern vor als eine Antwort auf die Krisis seiner Zeit. Das Wichtigste am Chassidismus ist die starke und sowohl im persönlichen Dasein als in dem der Gemeinden bewährte Tendenz, die fundamentale Scheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen immer mehr zu überwinden. Es ist der Kern des chassidischen Lebens, in dem die Scheidung zwischen dem Ethischen und dem Religiösen nicht vorhält.