

# ブーバーとハシディズム

松 田 高 志

—

一般に云われるようにブーバーM. Buber の最も重要な思想的背景としてハシディズム Chassidism を挙げてよいであろう。ハシディズムは、18世紀中葉、東欧のユダヤ人民衆の間に急速に広まり、約百年の間盛んな信仰運動を展開し、現在も一部残存しているユダヤ教の一派であるが、その実態と思想的立場が一般に知られるようになったのは、比較的新しく、今世紀に入って何人かのユダヤ人学者によって注目され始め、とりわけブーバーによって初めてユダヤ教内に限らず、広くヨーロッパ精神史上におけるその運動の持っている意味の重要性が明らかにされたと云えよう。

ブーバーは、既に青年時代にユダヤ教Judentumの根源的なものを求めてハシディズムの残された文献に出会い、以後晩年までその文献の蒐集と紹介、およびその「使信」のとり出しに従事したと云える。

従ってブーバーにおいて、ハシディズムの仕事が続ける中で仕上げられていった「我と汝」を始めとする一連の哲学的著作は、ハシディズムの哲学的表現とも見られるが、しかし事態は必ずしも単純にそのように云うことは出来ないであろう。トイニッセンM. Theunissenは、ブーバーがハシディズムによって「対話的原理」に達したのか、或いは逆に「対話的原理」の立場からハシディズムを見ていたのかという問いは単純に答えられない、と述べているが、<sup>(1)</sup>確かにブーバーのハシディズムへの関わりには問題があることは事実であろう。

この問題に対し最も鋭く、且つ批判的に述べているのは、ショーレム G.

Scholemであるが、この論文ではその批判点を検討しつつ、ブーバーのハシディズムへの関わりおよびその見方がいかなるものであるかを見ていきたいと思う。

## 二

ショーレムの批判を一言で云えば、ブーバーのハシディズム理解は、極めて主観的であるということである。<sup>(2)</sup>確かにショーレムは、ブーバーがハシディズムをヨーロッパ世界に紹介し、現在のように宗教学の確固たる対象にただけでなく、一般の間に多大の関心を引き起こした点については大いに評価している。しかし歴史的、文献学的にユダヤ神秘主義（ハシディズムもそのうちに含まれる）を研究しているショーレムにとって、ブーバーのハシディズム解釈は余りに、選択的、恣意的であって、ハシディズムの全体を捉えず、従って又その中心思想をも見誤っていると云うのである。そしてブーバーをしてそのように誤らせた大きな原因の一つは、ハシディズムの文献資料の取り扱いにあると云う。

彼によればハシディズムに残されている夥しい文献は、大別して二つの範疇に分けられる。一つは理論的著作であって説教、講義、聖書の注釈および宗教的生活についての諸規定から成っており、これらの主なものは、殆ど1770年から1815年頃迄の間に、他の立場との激しい対決の中で書かれたものである。他の一つは、ツァディク<sup>(3)</sup>の行状や格言の伝説から成っている。これらの主要なもの、19世紀の前半に形を成し、1860年以降次々に出版された。

所でショーレムは、ブーバーがハシディズムを問題にする際、全くと云ってよいほど後者の伝説の類にのみ依拠し、理論的著作を殆ど無視していると指摘する。ショーレムに云わせれば、民衆の間に伝わって来たツァディクの伝説の類は、それ自身一定の意味を持ちうるにしろ、ハシディズム解釈の根本資料としては不充分であり、且つ理論的著作よりかなり遅れてまとめられたものである以上文献的価値が乏しい。それにも拘わらずブーバーがそのような伝説にのみ依拠することは、もはや学問的とは云えず、その解釈は決して妥当なもの

は云えない、と云うのである。

このようなショーレムの批判に対し、ブーバーは何回か反論を試みている。ブーバーは、先ず主観的、選択的であるとの批判に対し大変有名になった言葉であるが、ハシディズムへの洞察が成熟したものとなって以来自分は決して篩ふるいを用いたことはなく、むしろ「私が一つの篩いとなった。」と云う。(III-977)<sup>(4)</sup>彼は、ハシディズムを歴史的、文献学的にその全体にわたって提示しようとしたことはなく、むしろ自分の課題は、本質的に選択的なselektivのものであったとする。その課題は、「我々の時代における信仰の困窮を克服し、無限なるものへの裂かれた関係を回復するのに役立つものを伝える」(III-991)ということであった。従って当然それは、価値判断を含むが、しかしそれ故に直ちに主観的になるとは云えない。問題は、その際選択の原理が主観的な好みによるものかどうかである。故にこのような態度に対しては、研究者の「客観性」Objektivitätではなく、その課題に忠実であるかどうかというその「信頼性」Zuverlässigkeitが要求されるのである。そしてブーバー自身、自らの実存をそのようなものとして、すなわち課題に忠実でありつつハシディズムに出会う実存として確信していたと云える。これが「篩いを用いたことはなく、かえって自分が篩いであった。」という言葉の意味であろう。

我々は、このようなアプローチの仕方を認めたいと思うが、しかしブーバーにおいて実際どうであったかは無論検討されなければならないであろう。

所でショーレムが、ブーバーを主観的だと批判した根拠の一つは、ブーバーが伝説の類にのみ依拠し、膨大な理論的著作を無視したということであった。ではこのことはブーバーにおいてどう考えられているのだろうか。

ブーバーによれば、そのことは先ず何よりもハシディズム運動の本質に由来すると考える。ショーレムは、この神秘主義的宗教(ハシディズム)の運動には、いかなる根本的に新しい宗教思想も神秘的知の新しい理論も生じていない、その理論は根本において全てそれに先行するユダヤ神秘主義の伝統のうちにあったものであり、それらをそのまま引き継いだに過ぎないと云う。<sup>(5)</sup>

又ブーバーも同様にハシディズムの教説は、それ自体なら新しい精神的要

素をもたらしておらず、その教説は、一つの選択、すなわち後期カバラ思想と民間伝承からの選択を意味しているに過ぎない、そしてその選択の基準も決して理論的なものとなっていない、と述べている。(Ⅲ-758)<sup>(6)</sup>

ショーレムは、ハシディズムの独自性を、もともと神の神秘に関わっていたカバリストの概念を人間の個人的生活や彼の神との関係について語っているものとして再解釈したということ、つまり神智学的真理を道德面へといわば演繹、拡張したということのうちに見ている。<sup>(7)</sup>

それに対しブーバーは、確かにショーレムにも指摘されたように初期においてはハシディズムを「エートスとなったカバラ」(Ⅲ-15)と見ているが、しかし「ハシディズムへの洞察が成熟して以来」彼は、それとは違った立場をとるに至る。ブーバーは、ハシディズムがおよそ7世代にわたって個人と共同体のうちに生き生きとした宗教的生命を燃え上らせ、その間生命力、精神力、そして多種多様の個性を持った幾多の宗教的人格を輩出したという事実を、単に従来の神秘的教説の個人的、道徳的生活への演繹、応用によるものとしては考えられない、とするのである。(Ⅲ-978,759f.)

無論彼は、ハシディズムにおいてカバラを根本的に批判する新たな教義 **Doktrin** が遂に確立されなかったことを認めるが、しかしハシディズムのうちに何か根本的に新しいものが生まれたと考えざるをえないのである。(Ⅲ-980) それはもはや教説 **Lehre** という形でなく、「一つの生活態度」 **Lebenshaltung** (Ⅲ-758)、「一種の新しい生」(Ⅲ-980)、「生の現実性」 **Wirklichkeit** (Ⅲ-937, 991) としてである。

宗教史において、特有の仕方ですきたということによって、すなわち教説によって生きたのではなく、むしろその生が教説—未だ言葉によって捉えられない教説—となったような生き方で影響を与えた人々がいるが、ブーバーによればハシディズムの創始者パールシェム **Baalschem** は、まさにそのような人々に属すると云う。(Ⅲ-758) パールシェムは、その弟子によれば何ら新しい神学的知識を伝えたことはなく、ただ世界と超越の世界との生きたつながりを伝えただけである、と云われる。(Ⅲ-758)

ブーバーは、言葉となった教説よりも、「生の現実性」（その人の発する言葉もその一つの表現であるような）が優位を占めているこのような傾向が、バールシェムだけでなく何世代にもわたって見られると云う。彼はここにハシディズムの特別の性格を見ようとするのである。

かくてブーバーは、このような「生の現実性」に近づくために、理論的著作ではなく、ツァディクの行状や格言の伝承に取り組むのである。しかしその際ハシディズムにおいて伝承とはいかなるものか、又ショーレムによって指摘された成立時期の遅さから来る資料としての価値、更にいわゆる理論的著作との関係などが問われなければならない。

### 三

ハシディズムには膨大な量の伝承が残っているが、しかし後になって虚構されたものは別としていずれも一定の様式を持たない無定形なものばかりであると云れわたる。(III-73) とは云えそこには自ずと全てに共通する性格が見られるのである。

一つは、ユダヤ的なもの一般に見られる傾向であるが、歴史的或いは現在の出来事そのポイントにおいて捉える *pointiert fassen*、そしてその出来事が何ごとかを「語る」ようなものとして告げられる、否そもそもそのように体験しうるように身構える、又誰かによって実際何か語られる時は、その出来事がそこにおいて頂点に達するように仕向けられるという傾向である。(III-74) 故に無言の出来事も何かを語っている。しかしそれは、何ら教訓的 *didaktisch* なものではない。その出来事に「道徳」は付着していない。ただ出来事のみが語りうるようなものを語るのである。又実際に語られる言葉も、そこでは一つの生の出来事である。つまりその場の状況と決して切り離されないのである。(III-937)

ブーバーは、一つの運命 *Schicksal* を始めから終りまで物語る *Novelle* (小説) に対し、ここに見られるように一つの全体的生 *ein ganzes Leben* を照らし出し、夫々自己完結的であるような出来事を伝えるものを *Anekdote* (逸話)

と呼ぶ。(Ⅲ-74) 無論前に述べたようにそれは一定の文学様式に迄仕上げられている訳ではないが、そのような方向を持つものと考えられ、ブーバーのハシディズム伝承の蒐集、編纂の書《Die Erzählungen der Chassidim》には実際このような様式化が試みられている。

もう一つの共通して見られる性格は、年代記的な歴史的客観性を有しているのではなく、ただ感激 **Begeisterung** において知覚された、ないし知覚されたと信じられている事柄であるということである。(Ⅲ-78) 従ってその多くはなるほど生起したが、しかしただ感激した者の目によって捉えられたもの、或いは語られている通りには実際生起しなかったが、しかし感激した魂には明らかに生起したとして受けとられているものである。故に年代記 **Chronik** として読むならば甚だ不完全であり、誤りの多いものである。しかしブーバーによれば、その読み方を知っている者には、年代記には表わされないような真実なるものが伝えられると云う。それは一言で云えば、「感激させられた魂の経験の現実性」である。(Ⅲ-78) それは、未聞の力によって働きかけ、魂を魅了したものをそのまま感動を持ってナイーブに語っているのであって、そこには冷静な工夫や恣意的な空想の余地はない。(Ⅲ-760) このようなブーバーの考え方は、彼が「神話」について述べたのと全く同じものである。神話は、或る出来上った信仰的真理の後からの飾りたてではなく、圧倒的なものの目撃と記憶の恣意なき産物である、と。(Ⅲ-946)

ブーバーは、このような性格を、年代記的ということに対し、**legendär** (聖伝的)と呼ぶ。彼の《Die Erzählungen der Chassidim》においては、結局 **legendäre Anekdote** という様式が与えられるのである。

所で彼によればハシッドの感激<sup>(8)</sup>によって捉えられた出来事は、又感動をもって伝えられていく。その伝達そのものが又一个の出来事となるのである。ハシッド達がツァディクについて互いに語り合っていくことは、ハシディズムの運動の最内奥の生命に属すると云われるほどである。(Ⅲ-71)

或るツァディクが庵室から一つの輝きが発しているのを見て、中に入るとハシッド達がそこに坐って彼らのツァディクについて互いに話していた、と云われ

る。

又或るラビは、次のように云う。<sup>(9)</sup>自分の祖父は足が悪かったが、その師について語る時、師が祈りながらどのように飛びはねたり、踊ったりしたかを語ろうとして、つい自分も立って師と同じように飛びはねたり、踊ったりした。それ以来足の悪いのが直った、と。(III-71) このようなモチーフは、ハシディズムに多い。

所でこのように出来事およびその「現実性」を感動を持って伝えていく際、客観的な概念化 *objektive Verbegrifflichung* (III-998)、概念の熔析 *aus-schmelzen* (III-946) を避けて、出来事そのままにしておかなければならない。そしてその伝達は、その都度声と身振りによって支えられた口頭 *Mündlichkeit* による他ないであろう。

かくて伝承は、このように感動をもって繰返し語り継がれていく。しかしブーバーによればこの口伝 *mündliche Überlieferung* の過程においてやがて本来なかった異種のもが入り込む危険にさらされる。そしてそれが気づかれるや、それ以上の壊敗を防ぐために書きとめる動きが起こり、続いて蒐集、編纂の企てが為されるに至った。

とすれば運動が最盛期を過ぎてからようやく文書が成立したと云っても、そのことは決してそれらの文書の文献的価値を乏しくするものではない筈である。むしろそれは、ハシディズムの最盛期に口伝が盛んに行われたこと、従って又口伝がその運動の生命そのものに属していたことを傍証するものと云えよう。

確かに口伝において増幅や破損はまぬがれがたいが、伝達そのものが出来事として生命に満ちたものである限り、その伝承の根本の「現実性」は失われることもなく、又変えられることもないのである。

問題は、ただ壊敗を防ぐために書きとめられた第一次文書とそれを人為的に改鑄し更には虚構したそれ以後の文書を区別しうるかどうかである。ブーバーは、内容と様式の検討(いわゆるテキスト・クリティーク)によって可能であると考えている。とにかく彼は、口伝の個有の信頼性というものが考えられるとするのである。(III-998)

一方やはり膨大な量にのぼる理論的著作をブーバーはどう見ているのだろうか。彼はそれについてわりあい簡単にしか触れていないが、結局次のように云う。「生は、その正当さを基礎づけるために、はるか以前に出来上った教説に依拠する……。古い教説それ自身は、後の時代において新しい生き方 *Lebensweise* を生み出さない。そのような新しいものは、個人的、共同体的 *gemeindlich* 実存の領域において生じる。そこ（その領域）ではそれは伝統的形式への固執にも拘わらず根本的な変革を意味している。」（III-992） 「ハシディズムは、先ず何よりも教説 *Lehre* の範疇ではなく、生 *Leben* の範疇を意味する。それ故にハシディズムを知るための我々の主な資料は、その *Legende*（聖伝）である。その後にはやっと理論的文献がやって来るのである。後者は部分的に、生きられた生の注解 *Kommentar* として、又前者はその本文 *Text* として見ることが出来る。」（III-760）

彼は、要するに理論的文献は、「新しい生の現実性」の後からの根拠づけか、一部その生の注解であると考ええる。

このような考え方に対し、ショーレムは「生の範疇」に對立する「教説」の範疇という考え方を認めない。一つの歴史現象において生と教説は解き難く結びついているとし、ハシディズムの生の発生自体が、理論的文献に見られる諸理念によって形成された、と考える。そして伝説は、そのような教説にまといつたものに過ぎず、ブーバーの考える生と伝説の同一性は虚構でしかない、と云う<sup>(10)</sup>

我々は、ブーバーの考え方を認めたいと思うが、しかしショーレムの批判に對し実際そう云えるのかを、両者のハシディズム解釈において鋭く對立している具体的な問題、しかも最大の対立点と思われる問題を通して見ていきたいと思う。

#### 四

ブーバーのハシディズム解釈に對し、ショーレムが批判した最大の点は、まさにブーバーが「ハシディズムの使信」*Die chassidische Botschaft*<sup>(11)</sup>として云い表わした所のものである。従って先ずその「使信」の内容を述べておかな



ければならない。

彼によれば、それは「ハシディズムがカバラから引き継いだ最重要の遺産」<sup>(12)</sup>である「聖な火花 Nizozot」（又は「容器の破壊 Schebirath ha-Kelim」とも云われる）の神話に由来する。その神話によれば、神による創造の出来事において最初に造られた原型、すなわち「容器」に創造主の恩恵の火の奔流が豊かに注がれるが、「容器」はそれをもちこたえることが出来ず、破壊されてしまう。その恩恵の火は、無数の火花となって飛び散り、あらゆる被造物の中に落ち込む。それ故全ての被造物に「聖なる火花」が付着するが、その上に「殻 Kelipoth」が生じ、「火花」はその中に閉じ込められる。今や「火花」は、そこから救い出され、再び神的根源に迄高められ、帰されなければならない。そしてその「火花」を救い出すことが、人間に任されている。それは神によって与えられた人間の責任である。(III-749、799、941)<sup>(13)</sup>

この思想は、又聖書的に基礎づけられて云われる。「あらゆる被造物、植物、動物は、人間の前に自己を差し出している。しかし全てのものは、人間によって神に差し出される。人間がその全身をもって神への犠牲として自己を純化し、聖化するならば、彼は被造物を純化し、聖化する。」(III-941f.)

ここから次のように云われる。ハシディズムの合言葉は、「全ての道で主を認めよ。」(箴言3章6節)である。すなわちあらゆる事物において神を見出すことが出来る。たとえそれがいかにつまらなく見える物であっても、それとの聖なる交わり Kontaktによってその中にある聖なる実在 Realität を呼びさまし、それによって神に出会うのである。又人はあらゆる行為において神に出会うことが出来る。たとえその行為がいかにかに世俗的なものであっても、神に向けてなされる限り、それは神への奉仕であり、神への応答である。従って限られた時や所、或いは限られた事物や行為のみが聖なるものではない。そこにおいて神を見い出せないような事物はなく、又神への奉仕でないような行為はない。

ここにおいてあらゆるということが大切である。あらゆるとは、いわば観察者が全てを見渡すという時の全てではない、そうでなくまさに私にとって今、

ここにあるものということである。過去のことも、未来のことも、他人のこともなく、他ならぬこの私が、今、ここで関わっていることである。云い換えればこの私にとっての「ありのままの世界」、「ありのままの生」、「ありのままの時」(Ⅲ-80)である。問われているのは、具体的、一回的な今、ここであるが、又ここにおいてこそ神に出会うことが出来る。「存在<sup>ザイン</sup>や当為<sup>ソルン</sup>の普遍妥当的知識でなく、ただ永遠の真理の永遠の母胎である、人間の人格の今とここが問題である。」(Ⅲ-804)と云われる。

故に日常生活において出会ういかなるものもゆるがせにすることは出来ない。日常性こそ神に出会いうる場である。神と出会う何か特別の領域がある訳ではない。日常性から切り離された領域で出会うるものは、もはや神とは全く別のものである。

人は、日常生活において出会うものを完全なもの **Vollendung** へともたらさなければならない。それは「実現」**Verwirklichung** と云われる。「実現」は、神への奉仕であり、神から与えられた人間の責任である。

ここからブーバーの「ハシディズムの使信」とはいかなるものかが理解される。彼によれば、ハシディズムにおいて最も重要なことは、聖なるものと俗なるものの根本的区別を繰返し克服しようとする、個人的生活にも、共同体の生活にも保たれている強い傾向である、と云う。(Ⅲ-938) 一方我々の時代は、聖なるものと俗なるものの分裂、対立をますます増大するものでしかなく、そこでは聖なるもの自身もはや存立しえなくなっている。しかしそれだけではない。聖俗の二元論の世俗化として「精神的なもの」**das Geistige** と「生」の分裂、対立をきたしている。ここにおいてハシディズムは、我々の世界の救いのなさ **Heillosigkeit** は、聖なるものの生きた生への進入に対する抵抗の中に基づいている、との単純な真理を差し出す。すなわちあらゆる存在との聖なる交わり **Umgang** というハシディズムの教えが、世界における神との出会いから人間がますます回避していくこと、つまり生きた出会いの力の壊敗に對置されるのである。(Ⅲ-945f.)

以上ブーバーが「使信」として云おうとしたことであるが、これはまさにシ

ヨーレムが最も鋭く批判する点でもあった。

## 五

ショーレムもブーバーと同じく「聖なる火花」の神話から出発する。すなわち「聖なる火花」は至るところに存在するはずであるから、ハシディズムは原理的に人間の宗教的課題にとって無意味であるような純粹に世俗的な生の領域の存在を否定する。そして彼は次のように云う。「ハシディズムの著者たちは、単純で重要でない行為のそれらの〈忘れられた〉領域を特に強調したが、それらが聖なるものへの奉仕の媒体へと変化したことは、その運動のもっとも独創的局面的のひとつであった。」<sup>(14)</sup>

しかしショーレムは、ブーバーの「今、ここ」での事物の具体的現実との接触、そしてその実現という見方に対し、「具体的なもの」への関係に関するハシディズムの教えは、もっと錯綜しており、ブーバーの解釈とは遠く隔たっている、と考える。<sup>(15)</sup>

確かにハシディズムは、素朴な現実肯定的な喜びを知ってはいるが、しかし根本にあるのはもっと弁証法的である。ハシディズムは、「あるがままの人生」を楽しむことを教えたのではなく、むしろ「あるがままの人生」の中から神の不変の生命を引き出すように教える。「火花」はあらゆるものに内在している。それ故いかなる日常的、世俗的なものもゆるがせにすることは出来ない。しかし「火花」を救い出すとは、「抽出」、「抽象化の行為」である。従って隠された生命を輝き出させるまさにその行為において、我々は「今、ここで」を完全な具体性において実現する代りにむしろ破壊してしまうのである。つまりいかなる事物の具体的現実もゆるがせにできないが、しかしそれはそこから神的生命を引き出すためであって、具体的現実はそのものとしては否定されなければならない。云いかえれば「『今、ここで』は、神と人間の出会いのための最高価の機会を提示するが、そのような出会いは、人間が『今、ここで』別の次元をうち開く—〈具体的なもの〉を消させる行為—ところにおいてのみ起こりうる。」<sup>(16)</sup>

しかしこの帰結は、日常的、現実的生活にとって極めて破壊的である。故にそれを避けるための手段や方法が別に考え出されたのである。それ故「聖なる火花」の神話は、現実的なものの成就をも意味することになった。しかしここでは「聖なる火花は、もはや 神的存在の形而上学的要素としては現われず、自らの環境に対する人間の関係の中へ投影された喜びと肯定という主観的感情として現われる。<sup>(17)</sup>そしてここにブーバーの見方を相対的に正しいとする理由がある。しかしこれをハシディズムの告知と呼ぶことは、非常に間違っている。ショーレムは、おおよそ以上のようなことを述べている。

## 六

ショーレムとブーバーは、先にも述べたようにその依拠する資料が違っている。従ってその主張する所が自ずと異なってくるのはやむをえないとも云えるが、しかし問題とする所は一つであり、又問題自身単に対象を捉える視点の違いということでは済まされないであろう。我々はここにおいて少くともショーレムの批判に対し、ブーバーの立場を更にはっきりさせていくことが必要であろう。しかしその前にこの問題に関係すると思われる事柄について述べておきたいと思う。

先にも述べたようにハシディズム運動は、その指導者であるツァディクとツァディクを中心に共同体を形成する信徒ハシッドからなっている。当時東欧の各地にユダヤ人社会が散在したが、各地区の公的な宗教的指導者はRawと云われた。それに対しツァディクは、その地方のユダヤ人居住者のうちハシディズムに属する人々の代表であった。ツァディクは、その回りに住むハシッドを指導するだけでなく、又エルサレム巡礼になぞらえて遠方からやってくる巡礼者を受け入れ、教導した。「ツァディクは、祭壇の代り」であった。更にツァディクは、後継者として弟子を養成し、そのうち何人かはその家に住ませ指導した。(III-822f.)

所でブーバーは、次のように云う、「禅仏教およびハシディズムほどにその精神観が精神的伝播 **geistige Fortpflanzung** と結びついている宗教的運動を

他に知らない。両者においては……人間の真理は所有の形においてでなく、運動の形において、すなわち炉に燃える炎としてでなく、我々の時代の言葉で云えば電流の接触において起こる電気の火花として尊重される。どちらにおいても **Legende**（聖伝）の最高の対象は、師と弟子の間の出来事である。禅においてはこれが殆ど唯一の対象であるが、孤立した者の兄弟愛としては現われないハシディズムにおいては、一般信徒 **Gemeinde** が大きな位置を占めている。」

(III-888)

ここから次のようなことが云えるであろう。その真理観についてであるが、例えば愛は、それをただ持っているというだけでは愛ではないであろう。まさに愛の実践において、すなわち相手に愛を差し出すことにおいて初めて愛が存すると云える。真理も又同様である。無論ここでいう真理は、単に自分のうちのどこかにしまわれていて時折それを取り出し、相手に手渡すというようなものではない。むしろここでいう真理は、真理を差し出すことはすなわち己れを差し出すことだと云えるが如き真理である。だからツァディクが弟子に何かを語る時、「魂の底から出てくるその言葉は……その生き生きとした働きにおいてもはや魂の作品というよりも魂そのものである。」と云われる。(III-902)

このような真理は、愛と同じようにその証し、つまり真理を差し出すこと＝己れを差し出すことにおいて初めてその人のうちに存するのである。そして又このように真理を差し出すことにおいて、真理の働き（実践）と真理の伝達は一つであって切り離すことは出来ないのである。従ってその人の一挙手一投足は、真理の伝達を意味し、又真理伝達はその人の具体的挙動と切り離すことは出来ない。

ここにおいてツァディクとハシッドの間の関係を少し見ておきたい。ツァディクに会いに来るハシッドは、大抵生活上の要求や身体上の悩みを持って来る。それに対しツァディクは、そのいわば外的な問題に答えると同時にその奥底にある内的な問題に答えるのである。(III-823) 「人々は彼（ツァディク）の所にやって来る。そして誰も彼の発言や助けを求めている。彼らの足を運ばせたものが、たとえ身体的な、或いは半ば身体的な悩みであってもツァディクの世

界への深い洞察において、光明で満たされないような身体的なものはなく、精神へと高められないような素材はない。」(III-973)

このことは又次のようにも云われる。ツァディクは、身体的領域と精神的領域において同時にその癒やし手である。彼は両者のつながりを知っており、そこから両者に働きかけることが出来る、と。(III-82)

ツァディクの深い影響力は、信仰や精神に対してだけでなく、ハシッドの諸々の日常生活にまで及ぶ。ハシッドの眠りは純一なものにされる。ハシッドのあらゆる感覚は、ツァディクによって全きものにされる。それも意識的な働きかけによってでなく、その身体的な近さによって。ツァディクを見ることによって視覚が全きものになり、ツァディクに耳を傾けることによって聴覚が全きものになる、と云われる。そして決定的な働きを及ぼすのは、ツァディクの教説ではなく、その存在 **Dasein** である。しかも何か特別な場合の存在でなく、誇張されず、意図されない日常の何げない存在によってである。又決して精神的存在としてでなく、身体的存在としてである。だから或るツァディクは、「私の師のあらゆる肢体から神の教えを学んだ。」と云う。(III-83f.)

しかしツァディクは、ただハシッドの尋ねるのを待っているだけではない。バルシェムは次のように云う、「人が沼におぼれかかっている、友達がそれを救い出そうと思うなら自分も汚れなければならない…」(III-84)

ハシディズムの「聖伝」は、このような話でうずまっている。ツァディクは、単に生活上の必要、或いは身体上の悩みに答えるだけではないが、しかし又ただ信仰上の問題にのみ関わるのでもない。ツァディクにおいてはそれらは一つである。

ここにツァディクの現実への深い関わりが看取されるであろう。そして又ここにハシディズムが民衆の熱烈な運動となりえた所以もあるであろう。

ツァディクのこの現実への深い関わりは、ショーレムが云うようにカバラ神秘主義の「破壊的な帰結」の単に便宜的な修正とは云えないのではないだろうか。ハシディズムの理論的著作において確かに新たな教説として見られないにしろ、この現実への関わりは、単に「通俗的」な配慮とは云えないであろう。

むしろ積極的な、本来的に何か新しいものではないだろうか。

とは云え我々は、ここでショーレムの批判に対しブーバー自身の見方を更にはっきりさせねばならないであろう。つまり今述べて来たような現実への関わりをブーバーはどのように見ているかである。

## 七

ショーレムの批判によれば、ブーバーはハシディズムのうちに現実肯定的な喜び、現実的なもの＝「今、ここ」の破壊ではなくその完全な具体性における実現をのみ見ている、と云われる。ブーバーは、事物との聖なる交わり、或いは自分の行為を神に向けて、と云う。しかしこれは結局どうということなのか。以下このことを明らかにしていきたいが、その前に次のことを注意しておいてよいと思う。

ブーバーは一般に宗教について述べる際、神そのものを対象とした形而上学的ないし神学的立場をとらない。その際彼のとる立場は、人間学的 *anthropologisch* と云ってよいであろう。しかしこれは、宗教現象やその現実性を全て人間に内在するものに還元し、超越的なものを認めない人間中心的 *anthropozentrisch* 立場ではない。彼は晩年、哲学的人間学を企図するが（これは必ずしも完成されなかった）、その序説として書かれた「人間の問題」《*Das Problem des Menschen*》の中で次のように云っている。「信仰とは、信ぜられるものへの生命的関わり *Lebensbeziehung* である。それも全生活を包括する生命的関わりである。そうでなければ信仰は真実のものではない。このことは、もちろんその信仰の対象への人間の関係が、その人間によって樹立されるとか、されうるということを意味しない。この関係は、その本性上単に人間の主体性と生活にかかわるのみでなく、その客観的存在にもかかわる関係であり、あらゆる客観的關係と同じく二重の側面を持った関係である。そして我々はそのうちただ一方の面、すなわち人間的側面を知りうるのみである。」(I-358)

又他の所で次のようにも云う。人が手に入れ *nehmen*、隠しにしまえるような「真理」は存在しない。もしそのようなものがあるとすれば、それは「真理」

とは全く別物である。しかし「真理」への人間の関係は存在する。人間は「真理」に仕えることが出来る。しかしそのことによって「真理」が手に入る **kriegen** 訳ではない。しかしその「真理」に仕えることによって「真理」への関係は、ますます真実なものとなり、それ自身真理となる。(ブーバーは、この関係における真実さを人間の真理 **die menschliche Wahrheit** と呼ぶ。)人間の真理は、人がその全生活を持って「真理」への関係を実現しようとする時に生じる、と。<sup>(18)</sup>

以上からブーバーの宗教に対する立場は明らかであろう。すなわち彼の立場は、決していわゆる内在主義ではないが、と云って神そのものを対象とするいわば神智学的立場 **Theosophie** でもない。超越的なものを認めながら、それへの関わりとして人間における現実を見ていこうとするのである。だからよく知られた言葉であるが、自分(ブーバー)は何ら教説を持っているのではなく、ただ(人間における)現実 **Wirklichkeiten** を指し示す **hinzeigen** だけである、と云われる。(III-1261、I-1114) 以下において我々は、ブーバーのこのような立場を考慮しつつ考えていきたいと思う。

ショーレムは、カバラから受け継がれハシディズムにおいて中心的なものとなった概念として **Dwekuth** (魂の神への付着 **Haften**、帰依 **Anhangen**) を挙げ<sup>(19)</sup>るが、ブーバーもこれを認めている。しかしブーバーによればこの概念は、ハシディズムにおいて二重の展開が為されていると云う。一方ではカバラの教説を仕上げようとしたツァディク達において、「人は、神との交わりに至るために人間生活の『肉的』現実から純粹精神の『無』 **Nichts** へと高まらねばならない」という見解が支配した。又他方ではこの「神のもとにあること」は、むしろ人間が彼の生の全てを神に捧げることによって達せられるという見解が存した。

ブーバーは、前者を「霊化」 **Vergeistigung** の立場、後者を「聖化」 **Heiligung** 又は「実現」 **Verwirklichung** の立場と呼ぶが、彼によれば両者の間の弁証法が、ハシディズム運動の当初から見られる、と云う。ただ創始者パールシ



エムには「聖化」の立場が強く、「靈化」説は、それに続き次第にカバラ的伝統の摂取が増大する中で強まったのである。しかしハシディズムにおいて結局カバラ的「靈化」説への根本的な批判は、後になってやっと付随的なものとしては現われるが、遂にまとまった新しい教義 **Doktrin** としては確立されなかった。ただ新たな種類の生 **Leben** として存したのである。(III-978 f.)

ブーバーは、以上のようにハシディズムにおける **Dwekuth** の展開を見ているが、その際ショーレムは「靈化」の立場に、彼自身は「聖化」の立場に立つものとしていることは明らかであろう。従って我々は、ブーバーの云う「聖化」ないし「実現」とはいかなるものかを見ていかなければならない。

ブーバーがよく好んで用いる話に次のようなものがある。

ある弟子がツァディクに、神に仕えるにはどうすればよいかと問うたのに対し、ツァディクは自分のもう一人の弟子の所へ行くように云った。そのもう一人の弟子は宿屋の主人をしていたが、かの弟子はそこに何週間もいたのに何も変わったことは見られなかった。遂にその主人にあなたは終日何をしているのか、と尋ねた。するとその主人は云った、「私の一番大事な仕事は、少しも残りがつかないように食器をきれいに洗うことです。又全ての道具を錆のつかないように磨いたり、拭いたりすることです。」その弟子が帰って来て、聞いたことをツァディクに話すとツァディクは云った、「それじゃあ君の知りたかったことを知った訳だ。」(III-310)

ブーバーは、この話は次のことを意味していると考える。人がその都度為すべきことを完全に精神を集中し、全存在を挙げ、全き「志向」**Intention** において何ごとも見過ごすことなく為すべきである、と。(III-886)

又次のような話もよく引用される。

ラビ・モッシュェの死後、彼の弟子の一人が、ラビ・メンデルに聞かれた、「あなたの師にとって一番大事だったのは何か？」彼は考え、そして答え

た、「彼がまさにかかわっていたこと。」(III-563)

ここでは、その都度全力を挙げることが云われているが、特にその都度が強調されている。

ラビ・モッシュェは生前、或るカバラ学者に、カバラとカワノート **Kawwanoth**<sup>(20)</sup> の秘義について質問された。ラビ・モッシュェは云った、「**kabbala** という語は、**kabbel** (受けとる **annehmen**) から、又 **kawwana** という語は、**kawwen** (何かに向ける **auf etwas richten**) から由来している。だからカバラの全ての智恵の究極の意味は、神の意志のくびきを自己に引き受けるということであり、カワノートのあらゆる術の究極の意味は、心を神に向けるということだ。」(III-555f.)

これについてブーバーは次のように云う。ここでは、イスラエルの本来的信仰によって洞察された人生の主への帰依においてある根源的生が、神秘的、魔術的教義に反抗している。肝要なことは、その都度私に起こることを神の手から受けとること、そしてその都度私が為すことを神への方向づけ **Ausrichtung** において遂行することである、と。(III-982)

所で以上から次のことが云えるであろう。ブーバーは、あらゆる日常的生の「聖化」と云うが、そこには差し当たって二つの要素が考えられる。一つは、その都度自己における現実を受けとるということ、今、ここのありのままを自己に引き受けるということ、つまり具体的なものの受容 **die Akzeptation des Konkreten** である。他の一つは、その都度為すべきことを全存在を挙げて行なうということ、そしてそれは又一つの「方向」**Richtung** を持つということである。この二つの要素を更に詳しく見ていきたいと思う。

「今、ここのありのままを受けとる」ことについて。

これは一応二つに分けて考えてみる事が出来るであろう。実際には決して切り離すことが出来ないものであるが、一つはありのままの自己を受けとるこ

とであり、もう一つはその都度自己の会<sup>い</sup>う<sup>現</sup>実、状<sup>況</sup>を受けとることである。次のような話が伝わっている。

ラビ・シュノイルは、反対者の中傷にあつて囚われの身となつた。そこにいた憲兵の長は、彼の風貌に惹かれて、彼の所にやつて来た。そして彼と話しているうちに次のようなことを質問した、「全知全能の神がアダムに『お前はどこにいるのか?』と云つたのをどう理解したらよいのか?」するとラビは答えた、「あなたは、この書物は永遠なものであつて、あらゆる時代、あらゆる民族、あらゆる人間のことが云われていることを信じているか?」「私は信じている」「それでは」とラビは云つた、「神は云うであろう、『お前は46年間生きて来たが、今お前はどこにいるのか?』と。」その憲兵の長は、自分の年を云われはうとして、それから叫んだ、「ブラボー!」  
(III-389 f.)

ここでは聖書の一見矛盾と見られる箇所が問われたのに対し、質問者と同じ客観的立場で答えられるのではなく、質問者自身の態度を問い返すことで、問題の箇所が同時に答えられている。これは宗教に関する問答の問題としても見られるが、又我々が今問題としている連関から見られるであろう。すなわち先ず何よりも自分自身（この私）が問われているということ、そして常に（アダムのように）目をそらすか、或いは歪曲化してしか見ていない自分（のありのままの事実）を見つめるということ、更にそのような自分を他人事としてでなく、自分の事として引き受けることが云われている。ブーバーはこれを「自省」  
**Selbstbesinnung** と云っている。(III-715)

又次のような話がある。

或る時何人かの人が、ラビ・イツハクの所に招かれた。そこで彼らが話すうち、家の管理には忠実なしもべがいかに大切かの話になった。そのしもべが良かったら、一切はよい方に向かうようになる。ちょうどヨセフがそうで

あったように<sup>(21)</sup>。しかしラビ・イツハクは反論した、「私もかつてはそう思っていたが、しかし私の師は、一切は家の主人にかかっていると云った。若い頃私は妻のことで大変困っていた。私自身はいいとしても、召使いがあわれだった。それで私は師の所へ行って、妻をなんとかすべきかを尋ねた。すると彼は答えた、『お前は私に何を云うのか？ お前自身に云うことだ！』これを理解する迄必死に考えねばならなかった。そして遂に、全てが私自身にかかっているということが分かった。』(Ⅲ-680)

ブーバーは、これについて次のように云う。自分と相手との葛藤は、ただ自分自身の魂の中の葛藤の結果に過ぎない。相手との新たな関係に入るためには、先ず自分の内的葛藤を克服しなければならない。しかし必ず次のような不平が出る。どんな葛藤も二人が関わっているから、自分だけでなく、相手にもそれは要求されるべきだと。しかしそのように自分と相手とに二つのアルキメデスの点を置くならば、直ちに「そこにおいて視界が私に開けてくるようなただ一つの点」が消失してしまう、と。(Ⅲ-729)

少しでも外に、他人に目を向けるならば、それは根本の所でそこからしか出発しえない自分への視点をふさいでしまうことになるのである。

「自分を受けとる」とは、更に次のようなことも意味するであろう。ラビ・メンデルの言葉で、「わきみをしない」*aus sich nicht herauschielen* というのがあるが、ブーバーはそれについて次のように云う。誰も自分の魂をその独自の仕方、又独自の場で維持し、聖化すべきであり、よその仕方や場を羨むべきではない、と。(Ⅲ-734)

次のような話がある。

ラビ・スツシアは死ぬ前に云った、「来たるべき世では、お前は何故モーセでなかったかとは聞かれぬであろう。お前は何故スツシアでなかったかとは聞かれるであろう。」(Ⅲ-372)

これと同じモチーフの話は、他にも多く見られるが、<sup>(22)</sup>意味する所は、ブーバーの云っていることと同じであろう。つまり誰もが、キェルケゴールの云う「例外者」であって、ひとりという所で、自分のものでやっていく他ないのである。

次に「その都度自分が出会う現実を受けとる」という面について。  
例えば次のような話がある。

ラビ・ヘシェルは云った、「人間は、ワインであれ、酢であれ注がれたらそのまま受け入れる器のようになければならぬ。」(III-508)

又次のような話がある。

ラビ・モッシュェのハシッドで大変貧しい者がいた。或る時彼は、ラビの所へ行き、貧しいために律法の学習にも祈りにも行けないと訴えた。するとラビは云った、「この我々の時代においては、ありのままの世界 *die Welt, wie sie steht und geht* を受けとることが、あらゆる学習や祈りにまさる最大の敬虔さではないか!。」(III-555)

このように困窮の状態をそのまま受けとることが、トーラ（律法）の学習や礼拝以上に大切であるという話は、ハシディズムにおいて繰返し語られている。<sup>(23)</sup>

又日常生活において 出会う出来事を受けとることについて。

祝いの日の前夜全てのハシッドが祈禱所に集まってラビを待っていた。しかし時間が過ぎて、ラビは来なかった。一人の婦人が云った、「始まる迄にはまだ時間がある。急いで行って来よう。子供が一人で家にいる。起きていないかちょっと見て来なくては。」彼女は走って行ってドアの所で耳をすきましたが、家の中は静かだった。静かに把手を廻して頭をつっ込むとそこに

はラビがいた。彼は手で子供を抱いていた。その泣き声が、祈禱所に行く彼を呼びとめたのである。彼は子供が寝静まる迄あやしたり、歌を歌ったりしていたのだ。(III-479)

定められた規則(ここでは決められた時間に祈ること)を破っても、自分を今必要としているものに答えていく方が大切である、というモチーフも多い。

## 八

次に「全存在を挙げて」*mit seinem ganzen Wesen* とか「全き志向をもって」*mit der ganzen Intention* と云われることについて。

創始者パールシェムは、聖書の「すべてあなたの手のなしうる事は、力をつくしてなせ」(伝道の書9章10節)を好んで引用する。人は、為すべき全てのことをその全存在を挙げて為すべきであるということであるが、それに加えて次のように云う。「彼が為すところの行為をその全ての肢体をもつて為すということである。」(III-800, 979) すなわち単に精神面が問題でなく、身体を含む全存在が問題であることが強調されている。

それ故に例えば、その人が会堂を掃除しなければ祈ることが出来ないとラビに云わせた掃除夫(掃除によってあらゆるデーモンを追い出した)の話(III-530)、或る祈禱所の下男が、毎朝家々の戸を槌で叩いて歩き、祈禱所に間に合うように起こして廻ったが、かすかに叩くだけで人々は急いで祈禱所に行かざるをえず、祈る際の動悸にもなお槌音がこだましていたという話(III-306)、或いはラビの為に床を作り、今迄こんなに気持ちよく寝ることが出来るとは知らなかったと云わせた男の話(III-529f.)など、これに類する話がハシディズムにおいて好んで語られている。いずれも身体を使った、普通には軽んじられるような仕事であるが、それに全力を挙げて専念することによって単なる仕事以上のものになっているのである。

全力を挙げて一つのことに集中するとは、いわば後先を考えず、捨て身になるということである。それ故に例えばややユーモラスに「僅かなことに命をか

ける」者として泥棒（Ⅲ-222）や、或いは綱渡り（Ⅲ-292）が賞賛されるのである。後先を考えずにということがよく現われた話として次のようなものがある。

ラビ・ブーナムは、或る旅の途中ワルシャワの近くで一つの話をしなければならぬ、という気がした。しかしその話は、すこぶる通俗的なものであったので、きっと自分の回りに集まって来る多くの人々の笑いを買うに違いないと思った。その時悪しき思いがしきりにやめるようにとささやいた。もしその話をしたら聴衆はお前をもはやラビと思わなくなって、お前は全ての人を失うことになるだろうと。しかし彼は心の中で云った、「神の云いつけに対し何を恐れる必要があろうか？」そして彼はラビ・ピンヒヤスの言葉を思い出した、「楽しいことは全て天国から来る。冗談さえも。」それで彼は心のうちでラビを断念し、その話をした。聴衆はどっと笑った。そしてこれ迄なお彼から遠ざかっていた者も全て彼につき従うようになった。（Ⅲ-632）

このような態度は、しかし何か特別な時にのみ要求されるのではなく、日常において常に要求される。

ラビ・イツハクは、ハシッドの一人と旅をしていたが、その途中険しい山を車で降りて行った。馬が何かに驚いて急に走り出した。そのハシッドはそれに気づくと肝を冷やしたが、ラビを見るとその顔はいつもと少しも変わらず平気な様子であった。そこでどうしてかと尋ねると、ラビは答えた、「毎瞬間本当の危険を感じている者は、どんな危険にも驚かないものだ。」（Ⅲ-696）

所でハシディズムには、このような生き方に関して次のような教えが根本に存している。人は神に二つの衝動**Trieb**をもって仕えなければならない、すなわち欲望においてあふれ出るあらゆる力を奉仕の中へ流れ込ませなければならない

ないという、タルムードから受け継いだ教えである。(III-796)

ここで二つの衝動とは、善き衝動と悪しき衝動であるが、善き衝動は神へ向かう衝動であり、悪しき衝動は人間に固有なあらゆる情熱、欲求、本能である。しかしそれが悪しき衝動と云われるのは、それ自身無方向であり、放っておくならば混迷に陥るからである。従って悪とは、独立した実体ではなく、その無方向、迷いの状態を云う。故に人間は、二つの衝動を一つにする、すなわち情熱の無方向な潜勢力 *Potenz* を神へ向かう衝動と一つにする、そのように方向を与えるのでなければならない。このようにして初めて人間は、全きものとなりうる。「あなたは心をつくし、精神をつくし、力をつくして、あなたの神、主を愛さなければならない。」(申命記 6 章 5 節)とはこのような意味で考えられるのである。(I-624f.、III-796f.)

かくてハシディズムにおいては「食べること、飲むこと、眠ること、友人と歓談すること」(III-979)全てが、神への奉仕となりうる。ラビ・ピンヒヤスは次のように云う。「それ自身空虚な言葉や行為というものはない。人が空しくしゃべったり、行なったりする時に空虚なものになってしまうのである。」(III-983)

ここで特に注意すべきことは、「方向」(又は「志向」とも云われる)ということである。「全存在を挙げて」は「方向」を持つことにおいて初めて可能である。それに対し無方向な混乱 *Wirrsal* (III-732)、或いは遠心的渦 *Wirbel* (I-648)の状態は、全存在的とはなりえない。「罪は、その本性上全存在をもっては為しえないものである。」(III-802) 無方向な迷いは、ブーバーの言葉で云えば「うずくまり」*Rückbiegung* (I-196)である。

ハシディズムには次のような話がある。

ラビ・ハジームは、息子をラビ・エリエゼルの娘と結婚させたが、婚礼後の或る日花嫁の父の所に訪れ、次のように云った、「あなたとお近づきになった。あなたなら私の心を苦しめていることが云える。頭の毛や髭がこんなに白くなってしまった。それなのに私は未だ懺悔をしたことがない！」ラビ



・エリエゼルは答えた、「ああ！あなたはあなたのことだけを考えている。あなたのことを忘れて世界のことを考えてごらんさい！」（Ⅲ-731）

ここで云われていることは、ある意味でかなり大胆なことである。懺悔は、信仰にとって本質的に不可欠なものである筈だからである。しかしブーバーは、ここで意味されていることはハシディズムにとって極めて重要なことであると云う。ハシディズムにおいてしばしば次のように云われる。「あなたは、誤って為したことをいつ迄も悩むべきではない。あなたがこのような自己叱責に向ける魂の力を、むしろあなたに課せられている世界への働きに向けるべきである。あなた自身に関わるのではなく、世界と関わるべきである。」（Ⅲ-731）ブーバーはこのような意味で先の話を理解する。自分のことに関わりあうことは、たとえ自己の犯した罪を責め、それに悩むことであっても自己への「うずくまり」である。

しかしここでユダヤ的伝統において人間の歩むべき道の中心点に位置すると云われる「復帰」Umkehr（ヘブライ語では **Teschuwa**）に触れておかなければならない。この言葉は、聖書の中で預言者によってしばしば発せられた言葉である（口語訳聖書では「悔い改めよ」）。ブーバーによれば「復帰」は、「悔い」**Reue** や「懺悔」**Buße** に比べそれ以上の意味を持っている。それは自己追求の混乱のうちに迷い込んでいる人間が、その全存在の転回 **Wendung** によって神への道、すなわち神がその人間に任せた独自の課題を果たす道を見出すことを意味している。「悔い」は単にこの動的転回の動因 **Antrieb** に過ぎない。いつ迄も悔いに苦しんだり、懺悔が充分でないと悩む者は、転回の最上の力を手離すことになる。（Ⅲ-732）

しかしこのような考え方からすれば、前に述べたブーバーの云う「自省」**Selbstbesinnung** はどのように見られるのだろうか。「自省」は自己にのみかかずらうことではないのか。「自省」は、常にそこから目をそらし、或いは歪曲化してしか見ていない「ありのままの自分」を見つめ、受けとることであったが、ブーバーは或る所で次のように云っている。現在の完全な受容は、人間が隔

絶状態 **Abgetrenntsein**（「うずくまり」と云ってもよい）へと迷い込めば込むほどそれだけ困難な冒険、それだけ根本的な「復帰」**Umkehr** を前提とする、と。（I-130）

従って自己受容ということも、根本において「復帰」ないし「転回」という構造を有している。或いはそれによって可能である、と云えよう。「自省」は、非難されたような意味で自己にかかずらうことではない。

「復帰」は、無方向な自己へのかかずらいから全存在をもって神へと向かうことであると云われるが、その際無論神への「方向」ということが根本である。「方向」を持つことにおいて全存在ということも可能なのである。ここで「方向」についてなおしばらく考えてみたいと思う。

ブーバーは、ハシディズムを宗教的運動とならしめたものは、ユダヤ的伝統における古くて新しい宇宙の—超宇宙的責任 **die kosmisch—metakosmische Verantwortung** の原理の徹底である、と云う。（III-810）「あらゆる世界は、人間の働きにかかっている。あらゆるものは、人間の教えとよき業を待ちうけ、憧れている。」（III-810）そうすることは、人間の責任である。人間はそうすべきであり、そうすることが出来るのである。「聖なる火花」の神話も、結局万物に内在する火花を救い出すことは人間の責任である、と告げている。ブーバーはこのように「責任」の原理をハシディズム運動の根本にあるものとして考えるが、その際彼が「責任」という概念を用いる時、「責任」の深い意味を見ていると思う。

彼は「責任」について次のように考えている。「責任」は、私とは全く独立した領域から私に呼びかけ、信頼において私の為すべきものとして何ものかを私に委託する者を前提としている。私は忠実さ **Treue** において、私に任されたことを果たしていくことによってその者に答えていく **antworten, respond**。これが「責任」**Verantwortung, responsibility** である。故に責任は、根本において動的な人格的關係において成り立っている。「理性」、「理念」、「制度」**Institution** 等において成り立っているのではない。（I-222）そして「責任」は、まさしく根本において「方向」を持っている、と云えよう。いわば私の人

格の核心から相手の人格へと向かう「方向」である。このような「方向」において私の存在全体が統合され、生きて働くものとなるのである。

ブーバーが、ハシディズムにおける人間のあり方の根本に見る「方向」とは以上のようなものではないだろうか。

しかしその際次のことが注意されなければならない。人格はその本性上相互的、対話的なのである。その生きた現実性は、孤立した人格においてでなく（このようなことは本来考えられないが）、相互的、対話的關係において存するのである。

ブーバーは次のように云う、「我々は呼びかけを体験しながら生きている。そして考え、語り、行為し、創造し、働きかけながら我々は答える者となることが出来る。大抵我々は、我々への語りかけを聞き過ぎてしまうか、それをよく聞きもせず、出まかせにしゃべって済ましてしまうかのいずれかである。しかし言葉 **Wort** が我々に達し、我々の内から答え **Antwort** が返される時、なお不完全であっても、そこに世界における人間の生が存在する。このような魂の「火花」において答えが発火すること、思いがけず迫って来る語りかけに対し、その都度答えが燃え上ることを我々は責任と名づける。」(I-797)

ここで答えが「発火する」とか「燃え上る」というのはまさに動的な人格的關係の現実性そのものであろう。ハシディズムにおいては人間は、事物や生き物との真の関わりにおいてのみ真実の生に達しようと云う。現実には、切れ目のない「出会い」**Begegnung** の連鎖として認識される。その鎖の各々は、その人間（人格）にまさに彼によって実現されるもの、まさにこの時に実現されるものを要求する。(III-801)

かくて次のように云えるであろう。ハシディズムにおいては、人間は無論のこと、生き物であっても、又事物であっても私に呼びかけてくるものとして出会うということ、すなわち通常の意味で「人格」とは云えないにしろ、決していわゆる擬人化でも感情移入でもなく先に述べた意味での動的な人格的關係の現実性において出会うということが云われている、と。そして個々の存在に答えることにおいて、その「実現」を任せてくれたものに答えるのである。個々

の存在のこのかけがえのない唯一のものとしての具体性、現実性をいささかも損うことなく、否その「実現」において、その「実現」を果たすように呼びかけるものに答えるのである。日常生活においてこのかけがえのないものとしての個々の存在の呼びかけを真に聞きうる時、単にそれに尽きない（それと一つのこととして）更に大きな呼びかけを聞くのである。そして人間は、個々の存在に答えることにおいて、その答えを呼び求めるものに答える。しかしその答え自身、実はその呼びかけによって「発火し」、「燃え上った」のである。これは、いわば「人格」<sup>(24)</sup>の世界の秘義 **Geheimnis** と云ってよいであろう。

ここに聖なるものと俗なるもの、超越的なるものと内在的なるものの分離の克服、その生きたつなかりの回復という「ハシディズムの使信」が考えられるのではないだろうか。

- 註(1) M. Theunissen, "Der Andere" (1965) S. 253
- (2) G. Scholem, "Judaica" (1963) S. 165 ff., 邦訳「ユダヤ主義の本質」(河出書房新社) 139頁以下  
Vgl. Riwka Schatz-Uffenheimer, "Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus" in: "Martin Buber" (Philosophen des 20. Jahrhunderts) (1963) 著者はショーレムの弟子であるが、ブーバー批判の主旨はショーレムと殆ど違ってないと思う。
- (3) Zaddik ハシディズム運動の指導者のこと。
- (4) M. Buber, "Werke" (1963) の巻数と頁数を示す。3. Bd. S. 977 以下同じ。
- (5) G. Scholem, "Die judische Mystik in ihren Hauptströmungen" (1967) S. 370f.
- (6) Kabbala 原意は「伝承」。ユダヤ神秘主義の総称。特に中世のものを指す。
- (7) Scholem, "Judaica", S. 182, 邦訳153頁
- (8) Chassid ハシディズム運動における一般信徒を指す。
- (9) Rabbi 当時においては一種の尊称。ツァディクはラビと呼ばれた。
- (10) "Judaica", S. 177, 邦訳149頁
- (11) ブーバーのハシディズム論をまとめた著作の題名になっている。Werke 3. Bd に含まれている。

- (12) "Judaica", S. 184, 邦訳155頁
- (13) Scholem, "Die Judische Mystik", S. 291f.
- (14) "Judaica", S. 186, 邦訳156頁
- (15) Ibid. S. 188, 邦訳158頁
- (16) Ibid. S. 194, 邦訳163頁
- (17) Ibid. S. 196, 邦訳165頁
- (18) Buber, "Der Jude und sein Judentum", (1963) S. 715f.
- (19) Scholem, "Die judische Mystik", S. 367f. u. Riwka, "Die Stellung des Menschen", S. 277
- (20) Kawwanoth (Kawwana の複数形) 原意は「志向」Intention。カバラにおける宗教的修行(瞑想の一種)の方法。
- (21) 創世記 39章参照。
- (22) Vgl. III - 441, 535, 546, 629, 640
- (23) Vgl. III - 357, 453, 539f.
- (24) ブーバーによれば、ユダヤ的伝統において神観の根本にあるのは、神が人格的でもある **Auchpersonsein Gottes** ということである。そして人格的であるのは、神性の減少ではなく、増大 **Mehrung** である、とされる。

## Resümee

### Martin Buber und der Chassidismus

Man sagt, daß der Hintergrund des Bubers Gedankens der Chassidismus sei. Aber seine Beziehung zum Chassidismus ist nicht immer einfach. G. Scholem behauptet, daß Bubers Ansicht subjektiv und selektiv sei. Buber hat nach dem Chassidismus weder historisch noch philologisch geforscht. Seine Beziehung dazu ist sozusagen existentiell. Deshalb kann man von ihm zwar keine Objektivität eines Historikers fordern, aber meiner Ansicht nach gibt es eine Art Wahrheit in seiner Darstellung des Chassidismus, sofern seine Beziehung dazu wirklich existentiell ist.

Die Dwekuth, das »Haften« der Seele an Gott, ist das zentrale Anliegen der chassidischen Lehre. Buber sagt, sie werde durch die »Heiligung« alles Lebens, die Wandlung ohne Aufhebung der Konkretheit, erreicht; dadurch werde die Kluft zwischen Gott und Welt überbrückt. Dagegen sagt Scholem, man müsse sich nach der chassidischen Lehre aus der Wirklichkeit des Lebens in das »Nichts« des reinen Geistes erheben, um zur Dwekuth zu gelangen.

In diesem Aufsatz habe ich versucht, zu erklären, was Bubers Begriff, »Heiligung alles Lebens« im Chassidismus bedeutet. Das soll einen Ansatz zum Verstehen des Buberschen Ich-Du-Gedankens ausmachen.