

マルティン・ブーバーの思想と禅仏教

——『我と汝』を中心に——

一 序

岡 島 秀 隆

我々は物事を内と外、部分と全体、あれとこれといった具合に分けて理解する。それが分別心である。こうした人間の心の働きは物事を子細に整然と認識したり、さまざまな判断をなすために必要不可欠の働きである。結局それは我々の私的、或いは公的生活を明快で効率のよいものにするに役立っている。我々の日常生活はかかる分別心無くしては成り立たない。しかし、この言わば分別作業の受け皿となる諸概念を作成するに当たっては、まずその定義がなされなければならない。そしてこの定義においてはその概念が明晰且つ判明であることが要求されてくる。さもなくば後にそれらの概念が使用される過程において種々の矛盾が生じると予想されるからである。矛盾を極力排除するということがこの分別心が成功を収めるための必須要件である。ただこの無矛盾性には二つの側面があると考えられる。一つは純粋に論理的な面であり、我々の思索が論理的矛盾を含まず秩序正しく構築されているかということである。しかし、論理的な思索は我々に快い説明を与えはするが、それが現状の正しい説明になっているかは別の問題で

ある。そこに無矛盾性ということのもう一つの側面がある。分別は自己の論理性に貫かれていて矛盾を来さないことは云うに及ばないが、また事実との対応においても無矛盾であることを要求されているのである。こうした両面に留意すると、分別が活動するに当たっては相互性・関係性ということが無視されるべきでないことが知られる。つまり、内的論理の次元にあってはその構成要素となる概念乃至言語相互の関係が明らかにされていないならばならないし、事実と説明の間には両者を結びつける密接で正当な関係が見出されなければならない。前者の場合は諸概念の明証性に一応の注意が払われるならば、その定義に誤った独断があったとしても取り合えず論理性は確保されるように思われるが、後者の場合事情はそう単純ではない。そこには概念の明晰さと判明さの根拠に関わる問題が存する。即ち、それは世界と自己の間に跨った認識・行為等について、主体と客体、自と他の相互関係をどのように考えるのが最も事実^に即した見方と言えるのかということである。一般に自と他（我と他の存在者）の語は現実世界においては各々独立した存在を指しており、それぞれは単独に存在しうるのである。だが一方で両者は対立概念であるから概念としては互いに深く依存し合う関係にあると考えられる。両者は現実世界と概念世界の両方に関わりを持っている。しかも我々は概念と現実是对応するはずだという漠然とした信念に捕えられている。ここに両者の相互関係が単に概念の問題ではなく、その語の指示対象たる存在者^{の間}にも存在するのが自然であるといった主張が展開される理由の一つがある。マルティン・ブーバーの思索は世界と人間^{の関係}についての従来の常識的思考の枠組みを超越し、しかもその再構築に向けられている。その意味で、こうした自他関係の考察には絶好の資料である。本論では『我と汝』の叙述をたよりに人間と世界の真の^{関係}とは何か、その関係が我々に何をもちたらずのかを問うことにする。ブーバーの孤高の思索と禅思想を殊更比較の材料としようとするものではないが、禅思想の解明に時代に即した新たな視点が求められる今日、異なる宗教的基盤に立ちながら斬新な思弁を展開するブーバーの哲学はここでも我々に多くの示唆を与えてくれるものと信じる。

二 自他関係

ブーバーは『我と汝』のなかで二つの根源語 (Grundwort) について語っている。その根源語とは「へわれーなんじ」と「へわれーそれ」という対応語である。そして、この二つの根源語の示す異なった性向に基づいて世界に対する人間の態度は二重となり、我々に現前する世界もそれとともに二つとなるという⁽²⁾。この人間の世界に対する態度の二重性を認めるとき二つの根源語に含まれる「へわれ」の意味も当然二つとなる。しかもこの二つの「へわれ」は何れもそれ自体では存在しない。我々が特定の汝を語るとき、語り手としての我は終始明確に意識されているわけではないが、その語りの内には絶えず顕現していると言える。「へなんじ」が語られるとき、対応語「へわれーなんじ」の「へわれ」がともに語られる⁽³⁾。この「へわれ」が語られるとき、対応語「へわれーそれ」の「へわれ」がともに語られる⁽³⁾。といったブーバーの言述はこうした事態を念頭に置いてるように思われる。こうした考えは我々が無反省に受け入れている既成の自他関係についての通念を突き崩して別の対立軸を採用することを提案しているのだが、それがただ観念的に造り出されたものではなく、現実への深い洞察に基礎付けられていることが重要であろう。

また、次なる叙述は十分に注目されるべきである。

根源語は、それをはなれて外にある何かを言い表わすのではなく、根源語が語られることによって存在の存立がひき起される⁽⁴⁾。

「へわれ」が存在することと、「へわれ」が語ることとは同じである。「へわれ」が語ることと、根源語のいずれかを語ることとは一つである。根源語を語るひとは、言葉の中へとはいってゆき、その中に生きるのである⁽⁵⁾。

ここに示されるブーバーの言語観によれば、言葉は単にそれ以外の、或いはそれ以前に存在している物事を指示・

表現するために生み出された道具として、物事自体とはまったく異なる何かであるとする考えは容認されない。それは物事自体ではないが、我々にとつての物事の存立は言葉の発現とともに生起するのである。言葉において物事の意味と存在が同時に生じるのである。そこには「はじめに言葉あり」とする西欧的思惟の源泉が見え隠れしている。言葉はそれが神の言葉であれ人の言葉であれ、それが人に受け取られ理解される限りに於いて最初のものである。それ以前には未知であった何もかも語られることによつて現出する。しかも、たとえその語りが日常使い慣れた言語の形を取らない場合も、それが我々に意味と存在を示す何かの印であるならば、それは言葉と云い得る。ブーバーが根源語と称するものも、それが語られる前は我々にその意味と存在を示しはしなかつたではないか。

さらにここでは、人間が語るといふことが人間が〈われ〉として存立することであると説かれている。人は語ることで自己の全存在を明確に示しうるかは分からないが、少なくともその語りの中で語り手としての〈われ〉を証しているといえよう。人の〈われ〉は語りと共にある。そして、根源語のいずれかを語るといふことは、通常は日常言語で語るといふことであるが、そうした語りを通じて人間が自(〈われ〉)―他(〈なんじ〉)或いは(〈それ〉)の關係に入ることなのである。つまり、こうした關係が開示されることこそ根源語が語られるといふことなのである。言葉といふものがさまざまの意味で指示するものとされるものの中に成立するものであるならば、そのことが意識されようがされまいがこの二つの根源語を含まない語りといふものはありえないのではなからうか。更に根源語は人にとつて意味を持つ全ての言葉(様々の日常語以外の表徴も含まれる)の中に語られているとさえいえよう。

それではこの根源語の異なる二つの形態はどのように規定されているのであろうか。

根源語〈われ―それ〉の〈われ〉は、個的存在としてあらわれ、〈経験と利用〉の〈主観〉として自己を意識する。根源語〈われ―なんじ〉の〈われ〉は、人格的存在としてあらわれ(依属する属格なしに)〈主体〉として自己を意識する。⁽⁶⁾

経験とは事物の表面を歩きまわり、事物の性質についての知識を獲得することであり、〈それ〉で成り立っている世界を明らかにすることであるといわれる。⁽⁷⁾ それはまた〈人間の中に〉生ずることであって、人と世界の間を生ずる出来事ではない。⁽⁸⁾ 世界は経験されるが経験される世界は世界そのものではなく、その一部を説明したに過ぎない。それは根源語〈われ—それ〉の語られる対象の世界に属するのである。そして、そこでの〈われ〉とは〈主観〉として意識される個的存在である。一方、根源語〈われ—なんじ〉は人間が己れに属さぬ外界との関係の中に生きるときに語られる。人間には自然的分離の精神形体と自然的結合の精神形体が共存するが、前者の目的とするのが経験と利用であるのに対して、後者の目的はさまざまな〈なんじ〉と交わることによってその生命のいぶきに触れること、即ち〈なんじ〉と関係すること自体にある。⁽⁹⁾ この〈われ—なんじ〉の間に成り立つものこそ真の関係である。この真の關係の世界における〈われ〉は〈主体〉と名付けられる人格的存在である。

ところで、このような二つの根源語のうちに示唆される二つの世界とそこに出現する二様の他者（〈それ〉と〈なんじ〉）は、我々のとる態度によって生起するのである。それ故両者は人の態度の変化に応じて現れる真実相の表と裏のように思われる。それでは、この双方のいずれが表であり、いずれが裏なのであろうか。この点についてブーバーは次のような含蓄深い言述を残している。

この世におけるすべての〈なんじ〉は、本質上、ものとなり、あるいは、ものとならねばならぬように定まっている。客観的表現をとつていうならば、この世のすべてのものは、ものとなる以前か以後に、〈なんじ〉として〈われ〉に現われるのである。⁽¹⁰⁾

この世の全存在者は我々において〈それ〉へと運命づけられている。⁽¹¹⁾ 自己中心的な我々の経験と利用が〈なんじ〉からの遠ざかりであるとしても、⁽¹²⁾ それはある意味で当然の過程である。事物についての知識の獲得とその応用技術の開発、そしてそれらの蓄積と増大に力を尽くしてきた人類の歴史は〈それ〉の世界への人間の傾斜を如実に示してい

る。ブーバーによれば「対象とはじつは過ぎ去ったものの中にある」⁽¹³⁾のであり、従って「それ」の世界にのみ関わり続ける者は現在ではないと批判される。⁽¹⁴⁾だが、それにもかかわらず、「まことに、⁽¹⁵⁾「それ」の世界の存続は力強く、⁽¹⁶⁾「なんじ」の出現は、なんというはかなざであろうか」と嘆かれてもいる。経済や国家といった組織の発達した現代人の共同生活は、個々の人間からあらゆる「直接性」を奪い取り、「われ—なんじ」の関係を結ぶ力を減退させ、必然的に「それ」の世界に落ち込むようにできているとも言われる。⁽¹⁶⁾確かにそうかもしれないが、その前に人間は本来的に「それ」に魅かれるところがあるのでではなくろうか。「なんじ」は限界を持たない。ただ「それ」のみが秩序づけを行なうことができ、欲するままに存在する。⁽¹⁷⁾こうしたものが人の生活に共通の対象をもち、その確実性が我々の生活を支えるように思われるからである。それ故、我々は手に負えない「なんじ」よりも「それ」に向かう。

ところが、「人間は「それ」なくしては生きることができない。しかし、「それ」のみで生きるものは、真の人間ではない」⁽¹⁸⁾と述べられている。また、「われ」は「なんじ」と関係にはいることによって「われ」となる。「われ」となることによってわたしは、「なんじ」と語りかけるようになる。すべて真の生とは出会いである」⁽¹⁹⁾とも述べられている。ブーバーは「われ—なんじ」の関係を回復することを求めているのである。それでは「なんじ」との関係はどのような特質を持つのであろうか。

まず第一に、「なんじ」との関係は直接的である。⁽²⁰⁾間接的な手段、媒介はすべて障害である。また、そこではいかなる目的も、欲望も、予想も成り立たない。それらが破れるところにのみこの関係は成立する。次にこれは現在的存在である。⁽²¹⁾「なんじ」は過去になく現存している。かかる「なんじ」と出会い、関係が結ばれる時は持続する現在以外にはない。更にこの関係は相互的である。⁽²²⁾師が弟子に教えられ、自らの手による作品に作り直されることがあるように、私が汝に働きかけるとき、汝は私に働きかける。またこの関係は全存在をもつてのみ語られ、⁽²³⁾その場合相手を何

らかの限定的対象といったものの中に閉じ込めたりしない。それ故この関係は人格的といってもよいかもしれない。「人格は存在の関与者、共存在者として自己を意識する⁽²⁴⁾」と言われている。こうした人格と人格の関係に立つものは互いに現実を分かち合う。それは「生き生きと働きかける〈向かい合う相手〉との和解⁽²⁵⁾」なのである。そして、この分かち合う働き、現実への自己関与によってそれぞれの〈われ〉は自己中心的でない真の〈われ〉となる。言い方を変えるならば、この関係に入るとは人間が「すべての二律背反性に生きること⁽²⁶⁾」、あらゆる矛盾を担って生きることに他ならない。尚且つそれは独占的・排他的関係でもある⁽²⁷⁾。この関係が純粹であるとき他の関係は排除される。そこで畢竟するに、このように種々の表現をもって叙される〈われ—なんじ〉の関係とは「対話的關係⁽²⁸⁾」と呼ぶうるのではなからうか。

このように人間の〈なんじ〉と〈それ〉に対する関わり方は明らかに異なる。ブーバーによれば、本来の境界はすべての領域をつらぬいている〈なんじ〉と〈それ〉の間、すなわち、現存と対象の間にある。〈それ〉は永遠の蛹であり、〈なんじ〉は永遠の蝶なのである⁽²⁹⁾。しかし、両者はいつも交替可能である。ただ、必ずしも明確に交替するとはかぎらず、時折二重にもつれ合った現象を呈することもあるのである⁽³⁰⁾。それでは〈それ〉〈なんじ〉何れとの関わりがより原初的なものであろうか。ブーバーは原始人のたどる精神の歩みについて次のように述べている。

原初的な関係の出来事において、まだ自己を〈われ〉として認める以前に、前形体的在り方ではあるが、彼らはすでに根源語〈われ—なんじ〉をきわめて自然に語っている。これに反して、根源語〈われ—それ〉は、おそらく自己を〈われ〉と認識して、すなわち、〈われ〉の分離によって、はじめて可能となる⁽³¹⁾。

ここでは二つの根源語の時間的連関は〈われ—なんじ〉の関係を先とするが、ただしそこには未だ〈われ〉の分離は認められないといわれている。このことは幼児の心的成長過程を分析してみると更に明瞭に認められるという。

向かい合う相手を自己に従わせるために、幼児は手でアーチの形をつくる。つぎに、言語形体に先行した状態で、

言葉なくして「へなんじ」と語りかけることによって相手と関係を結ぶ。……中略……はじめに関係がある。関係こそ存在の範疇であり、他者を迎える備えであり、ものを捉える形体であり、魂の鑄型である。関係のアプリオリとは「へ生まれながらのなんじ」である。⁽³²⁾

ここでは幼児が対象を知覚した後でそれらと関係を結ぶという考えは正しくないとされる。いかなる形にしろ、幼児にあっては関係を結ぼうとする努力が最初に見られるのであり、それは関係形成へのアプリオリな意志に基づいて発動するのである。根源世界の胎から完全な分離をはたしていない幼児の心身が事物との間に所持する関係は成熟した「へわれーなんじ」の関係とは言えないがその萌芽である。

而して、事物を対象化して捉えることに慣れた現代人にとってもこの関係は元来思うほどに疎遠なものではなく、むしろ懐かしさをもって受け入れられるべきものであるが、しばらく忘れ去られているものであろう。

三 現存・自由・創造

それでは人間が「へわれーなんじ」の関係に入るとき何に気づき、何を獲得するのであろうか。

世界はあなたの現存である。あなたが世界をもつことによってのみ、あなたは現存的となる。……中略……あなたと現存の間にはあたえ合う相互性がある。あなたはこの現存の世界に「へなんじ」と語って、自己をあたえ、現存の世界はあなたに「へなんじ」と語りかけて、あなたに自己をあたえる。こういった現存の世界をあなたは、他の人々に理解させることはできない。あなたは現存の世界とともに孤独である。しかし、この現存の世界は、他の存在者との出会いを、あなたに教え、その出会いを支えてくれる。この現存の世界の訪れを喜び、その別離を悲しみ、関係の平行線が交わり合う「へなんじ」へと、あなたを導いてくれるのである。出会いは生活を支える助

けとはならない。ただ永遠なるものを予感するための助けとなるだけである。⁽³³⁾

こうした言説は読者にさまざまな思いを喚起させる。だが、その中心課題は明らかに「現存」の意味についてである。現存とは己れの前に紛れもなく立ち現われるもののことである。それは己れの対峙者であるが己れの関与無くしては存在しないものであり、その関与によって己れの現存が開かされるものである。しかし、それは単なる自我の反映ではなく、またその容器でもない。現存とわたしは「あたえ合う相互性」の内でのみ共に存続する。即ち、現存はわたしが「へなんじ」と呼びかけるものである。現存は客観的に説明できるものではなく直接の出会いにおいてしか会得できない。付言すると、引用中での「へなんじ」は現存の世界全体を指し示す呼び名として用いられているようであるが、個々の「へなんじ」についてもこの説明はあてはまる。そして、それらは「全き他者 (das ganz Andere)」⁽³⁴⁾「永遠の「へなんじ」 (ewiges Du)」へと我々を導くものであるという。

それではこの現存と関わることで我々は何を受け入れるのであろうか。

人間が最高の出会いの瞬間から出てゆくときは、これにはいつてゆく以前とはまったく違った人間になるということである。出会いの瞬間とは、受動的に魂を刺激し、祝福の状態となるというような「体験」ではなく、人間になにかが生起するということである。⁽³⁵⁾

ここに述べられている「最高の出会い」が神との出会いを意味することを差し引いたとしても、出会いとは人間が変容する瞬間であり、それによって人間にはなかった何かが生起し、つけ加えられ、受け入れられる出来事である。ブーバーは出会いによって人が受け入れるものは特殊な内容ではなく、「現存」「力としての現存」であるとしてその三つの特質をあげている。最初に、そこには真の相互性があり、その内に受け入れられているという結合の全体的充実感がある。第二は、言葉にいいあらわしがたい意味の実現という特質である。⁽³⁷⁾ この意味は言葉で表現することはできないが、感覚的認識よりはるかに確実であると云われる。また、この隠れた意味はただ我々によって実現さ

れることを求めているという。第三の特質は、〈彼岸の世界〉ではなく、此岸の世界に意味があること、この世界の生活の意味が確証されることを望んでいるという確信のようなものである。ブーバーにおいては出会いのもたらす結合の充実感や隠れた意味の実現、此岸の意味の確証といった事柄の背後に現存を通して開示される神の意図といったものが想定されているのは明白であるが、この三つの事柄は神なくしても出会いという出来事そのものの持つ優れた働き成果として説明し得るように思われる。出会いというものが、己れと異なる全き他者との遭遇であり、交わりであるとするならば、それは実に得難い体験であるから、それが成就したことへの高揚感は当然であろうし、そこには表現できないとしても両者の合作によってしか生まれえない新たな意味の創造がある。また、この出会いとそれがもたらす豊かな内容が全て現実世界に生起するからには、この世界にこそ意味がある。このとき現世は貴重な創造の場と考えられるからである。ブーバー自身にして「われわれの生のために与えられたこの無上に貴い現実という宝を、聖なるものとして培いたい。真理に近づく道は、おそらくこの現実を離れては⁽³⁹⁾あるまい」と語られていることが思い起こされる。ただ、この出会いという出来事のなかに我々は神の意志ではなく、例えば不可思議な縁の運転をみるのだといってもよいのではなからうか。

また、〈なんじ〉と出合う者は自由を知るとされる。

〈それ〉の世界における因果律の無制限な支配は、自然にたいする科学的な秩序のうえで、重要性をもつが、〈それ〉の世界の束縛をうけず、たえず〈なんじ〉と関係の世界にはいることのできるひとにとっては、重荷とならない。この関係の世界では〈われ〉と〈なんじ〉は互いに自由に向かい合い、因果律に支配されず、他のなものにも侵されることなく、相互に働きかけるのである。ここにおいて人間の自由と存在の本質の自由とが保証されている。ただなんじとの関係を知り、〈なんじ〉の現存を知るもののみが、みずから決断をなす可能性がある。決断をなす者は、〈なんじ〉の前に立つがゆえに、自由なのである。⁽⁴⁰⁾

対象の世界は徹底して因果律の支配を受けるといわれる。だが、そうした世界に取り巻かれていても、〈なんじ〉との関係に入ることのできる者にとって因果律は圧迫とはならない。人間の〈われ〉は〈なんじ〉と〈それ〉の二重の世界に関わっているが、因果律は両者に共通する規範とは考えられていないのである。「〈秩序づけられた世界〉は〈世界秩序〉ではない⁽⁴¹⁾」のである。むしろ〈なんじ〉との関係に入るとは自己の境界を超え出ることであり、〈われ〉と〈なんじ〉の相互交流のもとに生じる矛盾対立を引き受けることである。こうした関係は特定の方向性しか示さない因果の関係とは異質のものである。〈なんじ〉と結ばれることによって垣間見られるかの根源世界を包括するのは限りない自由の基調なのではなからうか。それ故、我々の自由もここに関わることで保証される。

更に、自由は運命と誓いを交わしており、自由を実現した人間だけが運命に出合うとされる。自由の活動のなかに運命の神秘が現われる⁽⁴²⁾。人間の歴史には事態を一変させる幾多の〈転機〉が認められるが、もし自由の行為によらなければ我々は未だこうした転換を知りえぬはずだというのである⁽⁴³⁾。それゆえに、「運命は自由の限界ではなく、その成就である⁽⁴⁴⁾」と叙されるのである。

ところが、このように事物の存在の本質や人間の生の深みに潜んでいる自由を認めようとなしないうもいる。かかる態度に対しては、それは自由が存在しないとすする信仰にのみ基づいており、この信仰を放棄しさえすれば自由は獲得できるとブーバーは説く⁽⁴⁵⁾。だが、一層厳密に言えば、人間における自由は偏に〈なんじ〉との出会いを介して自覚される。

人間がみずから〈なんじ〉との関係にはいつてゆくかぎり、そのかぎりにおいて人間は自由であり、創造的である⁽⁴⁶⁾。

〈なんじ〉の世界は閉ざされた世界ではない。全存在の集中にめざめ、よみがえった関係の力でもって〈なんじ〉の世界へと出てゆくひとは、深く自由を悟るであらう⁽⁴⁷⁾。

〈なんじ〉の世界が開かれた世界（閉ざされていない世界）であるということは、それが人間の関与できる世界であるという意味と同時に、それ自体が秩序に拘束されない自由な世界であるという意味をも含むのではなからうか。故にそこに入ってゆき、その自由を会得する人間だけが真に創造的でありうるのである。

四 結 語（禅仏教との比較について）

人間は何故「汝」に引かれるのか。無意識のなかで「生まれながらの汝」とのふれあいを憧憬するのか、それともそれが神の計画だったのか定かではない。だが、現に汝との語らいという出来事は我々にとって限りなく魅力的なものに思われる。恐らく、人間の汝との最初の意識的邂逅は個々の汝との間に成立する。そして、ひとたび汝との出会いを果たした者はそこから「永遠の汝」の追求へと駆り立てられてゆく。汝を求めるようになった人間にとって錯綜する二つの世界関係に生きることはどこか歯がゆく感じられるからである。永遠の汝とは如何なるかたちにおいても我に属さぬ汝、絶対に〈それ〉となりえぬ決定的汝であり、全ての汝の理想型である。ブーバーにおいて、それは明らかに神と同義語であるが、他方でそれがさまざま名で呼ばれてきたことを認めている。問題は呼び名ではなく、そう呼ばれる者との関係が我々にもたらす意味である。普通に汝という呼びかけは人と人との間で交わされる。それ故、汝（あなたでも君でもいい）という言葉の示すものがどこか人格的であるのは当然である。だが、人間はしばしば人間以外のものに対してまでもそれを用いる。こうしたことを考えにいとると、この語が指示するのは独自の意志、或いはむしろ我に属さぬ別個の活動原理をもつ何ものかである。ブーバーはこれらとの関係は人間相互の場合ほど明確でなく言語の形体もとらないが、間違いなく存在しているという。

さて、禅仏教では人格神を立てない。それ故、人と人の対話的關係が人と神の關係の比喩であり、真の呼びかけと

応答は人と神の間にこそあるといった見解は成立しない⁽⁴⁸⁾。また、禅仏教は仏々祖々の間に成り立つ人格的交流に人間の対話的關係の究極的在り様を見出しており、それは共に透脱した者の間にのみ許された純粹に對等な關係である。

ところが、ブーバーの「我と汝」という概念はその表現自体が本来その間に對等な相互關係が存することを想起させるにもかかわらず、それが人間と永遠の汝（神）との關係へと純化された瞬間からその對等性は失われ、神から人へと下される一方向的啓示の場となってしまうように思われる。禅仏教の内にかかる關係を求めるとするならば、それはむしろ師資關係に似ている。弟子は師匠に果敢に挑むが当初決定的発言はいつも師の口から語り出される。しかし、この關係もひと度弟子が大悟徹底すれば、即座に對等の關係へと変容するのである。一方、人と神の關係はどこまでも変わらないのであるまいか。神は人のもとに降りてきて自己を顕現することができるかもしれないが、そこに現われるものは神の全てではない。人は限りなく神に近づけるかもしれないが神そのものにはなれない。ただ、神はその意志を実現するために人を必要とし、人はその行いの内に神の臨在を自覚することでその生の意味を知る。つまり、人はその現存の中で主体的に神との絶対矛盾的自己同一を感得するが、客体的に神との對等な關係にはなれない。このように自他關係についての見方を比較する限りでは、禅仏教とブーバー思想は必ずしも同様の理解を持っているとは考えられない。

しかしながら、以下の面で両者は近似する立場を示すのではなからうか。第一に、両者は現存を重視する。ブーバーは「もしわれわれが出合いを彼岸のものとして語るならば、われわれは眞実を歪めてしまうことになる⁽⁴⁹⁾」と述べている。我々の出合いの場はこの現実世界であり、そこで自らの現存をかけて意志をもって呼びかけるとき出合いは生起する。永遠の汝にしても現存から遠く隔たっているならば無意味である。他方、禅仏教でも仏法は方法に証されたいと捉える。人間も方法の一つであるが、これが我見・吾我を有する。それが眞如実相をありのままに見ることの妨げとなる。それ故ここでは、出合いを求める意志は自己を忘れるための努力として現われる。いずれにせよ、禅

仏教においても現存の世界こそ仏法現成の場所である。有限なもの無限なもの、有相と無相の限界⁽⁵⁰⁾結合点が現存世界の外にないという確信は両者に共通している。第二に、両者は人間的自由の在りかを解き明かし、そこへ到る道を示す。ブーバーは「自由な人間は我意なくして意志するひとである」⁽⁵¹⁾という。また、そうした人は現実に信頼をおき、運命を信じると述べている。逆に、「勝手に気儘な我意の強い人間は、運命を信ぜず、出会いに生きることもない」⁽⁵²⁾とも説明している。自由な人間にとっての運命は新たにくり返される自己決断によって切り開かれるものである。それ故、彼らは如何なる現実や運命も自己に引き受けて生きる。ところが、我意の強い人間は自己の思うに任せぬものを認めない。従って、自己に都合の悪い運命を信じようとはしないし、ありのままの現実を受け入れない。思うに、汝との出会いとは膠着した独我論的世界を破壊して人間をさらに広い可能性へと導く門である。この門をくぐり抜けることで人間は創造性に満ちた真の自由世界に入ることができるのである。そして、この門の前に妨げとなるものは我意である。先に指摘したように禅仏教でも吾我を離れることは修行の眼目である。それを透過した者こそ悟達者である。その心境は融通無碍であるといわれる。仏祖の創造性豊かな言表や振る舞いがその自在心を立証している。ブーバーの主張と禅仏教では方法論は異なるように思われるが、その到達点において体得される心境には強い類似が存在すると考えられるのである。

付 記

ブーバー思想の考察は本論で二度目となる。その著述にはいつも語り手の宗教的人格性が色濃く反映されているように思われる。異質の精神的風土を意識しつつも何処か共感をおぼえるのはこの宗教的傾向の故であろうか。

ところで、ブーバーは仏教に高い見識を持っていたと考えられる。その仏教理解がどのようなものであったかは今後の課題としたい。

註

- (1) Martin Buber, *Ich und Du* in: Martin Buber Werke 1. Bd., Schriften zur Philosophie, 1962 by Kösel-Verlag und Verlag Lambert Schneider
- 以下の独文該当箇所の見数はすべてこの版による。また、本文中の引用は、植田重雄訳の岩波文庫本『我と汝・対話』(一九七九年刊)により、独文頁の下に「」で該当頁を記す。
- (2) *ibid.* S. 79 [七頁] 等参照。
- (3) *ibid.* S. 79 [七—八頁]
- (4) *ibid.* S. 79 [七頁]
- (5) *ibid.* S. 79 [八頁]
- (6) *ibid.* S. 120 [八〇頁]
- (7) *ibid.* S. 80 [一〇頁] 参照。
- (8) *ibid.* S. 81 [一一頁] 参照。
- (9) *ibid.* S. 120 [八〇頁] 参照。
- (10) *ibid.* S. 89 [二七頁]
- (11) *ibid.* S. 89 [二六頁] 参照。
- (12) *ibid.* S. 83 [一六頁] 参照。
- (13) *ibid.* S. 86 [二一頁]
- (14) *ibid.* S. 86 [二一頁] 参照。邦訳では、「現在」「存在」の語が頻出する箇所であるが、本文は共に Gegenwart とある。
- (15) *ibid.* S. 144 [一一三頁]
- (16) *ibid.* S. 109 [六〇—六一頁] 参照。だが、ブーバーはこのことば一つの傾向であり、全てではないと考えている。
- (17) *ibid.* S. 80 und S. 98 f. [九頁及び四二頁] 参照。
- (18) *ibid.* S. 101 [四七頁]
- (19) *ibid.* S. 85 [一九頁]
- (20) *ibid.* S. 85 [一九—二〇頁] 等参照。
- (21) *ibid.* S. 86 [二〇—二二頁] 等参照。
- (22) *ibid.* S. 88 [二四—二五頁] 等参照。
- (23) *ibid.* S. 79 [八頁] 等参照。
- (24) *ibid.* S. 121 [八一頁]
- (25) *ibid.* S. 96 [三七頁] 邦訳の「和解」は auseinander-setzung の訳か。
- (26) *ibid.* S. 143 [一一〇頁]
- (27) *ibid.* S. 130 [九八頁] 等参照。
- (28) ブーバー著『対話』で説明される「対話的なもの」の諸特性は「われ—なんじ」関係の特性と一致すると思われる故、こう記した。
- (29) *ibid.* S. 89 [二七頁] 訳中の「永遠」の語は本文にならぬ。
- (30) *ibid.* S. 89 [二七頁]
- (31) *ibid.* S. 92 f. [三二頁]
- (32) *ibid.* S. 96 [三八頁]
- (33) *ibid.* S. 100 [四五頁]

- (34) *ibid.* S. 131 [九九—一〇〇頁] 参照。
- (35) *ibid.* S. 152 [一三七—一三八頁]
- (36) *ibid.* S. 153 [一三八頁] 参照。
- (37) *ibid.* S. 153 [一三九頁] 参照。
- (38) *ibid.* S. 153 [一三九頁] 参照。
- (39) *ibid.* S. 138 [一一一頁]
- (40) *ibid.* S. 112 [六六頁]
- (41) *ibid.* S. 99 [四二頁]
- (42) *ibid.* S. 113 [六七—六七頁] 参照。
- (43) *ibid.* S. 116 [七一—七三頁] 等参照。「転換」は *Umkehr* の訳。
- (44) *ibid.* S. 113 [六八頁]
- (45) *ibid.* S. 116 [七四頁] 参照。
- (46) *ibid.* S. 114 [六九頁]
- (47) *ibid.* S. 117 [七四頁]
- (48) *ibid.* S. 148 [一三〇頁]
- (49) *ibid.* S. 129 [九五頁]
- (50) 滝沢克己氏が『統仏教とキリスト教』(一九四—一九五頁等参照)などでこの表現を用いている。
- (51) Buber, *Ich und Du* S. 118 [七五頁]
- (52) *ibid.* S. 118 [七六頁]