

## M. ブーバーの人間観と教育観 (Ⅲ)

—— 〈我-汝〉の人間学的基盤 ——

原 弘 巳

(教 育 史)

(平成8年4月30日受理)

### Martin Bubers Anschauung über den Menschen und die Erziehung (III): Die anthropologische Grundlegung der “Ich-Du” Beziehung

Hiroimi HARA

#### 1 はじめに

これまでの考察において、ブーバーの教育思想を『我と汝』公刊以前の時期、『我と汝』公刊期に分け、前者については「M. ブーバーの人間観と教育観 (Ⅰ) —〈我-汝〉の成立—」(以下、Ⅰと略す)のなかで<sup>(註1)</sup>、後者については「M. ブーバーの人間観と教育観 (Ⅱ) —〈我-汝〉の展開—」(以下、Ⅱと略す)のなかで<sup>(註2)</sup> 問い進めた。その際 (Ⅰ) では、いまだ〈我-汝〉関係が明確には表明されていない時期のブーバーに注目することによって、ブーバーの言う〈我-汝〉とは何かが一層明らかにされるのではないかと予想し、そもそも〈我-汝〉が人間において何故、またどのような意味で問題になるかという点について問い進めた。(Ⅱ) においては、このような〈我-汝〉関係が、これと対立する〈我-それ〉関係を不可欠の前提とするということを取り出し、〈我-汝〉を、逆に〈我-それ〉から捉えかえし、そうした二つの関係の構造と発生的連関についていくつかの角度から考察した。

ここで再びブーバー思想の出発点に戻れば、『我と汝』公刊以前にせよ、公刊期にせよ、そして考察 (Ⅰ) においても (Ⅱ) においても取りあげたように、ブーバーにとって切実な問題であったのは、自他の「深淵, Abgrund」の徹底した自覚に基づく「関係」の問題であった。この問題はブーバーの生涯において問われ続けたが、とりわけ『我と汝』公刊以後においてたちいって議論されている。そうであるなら、そうした議論に焦点づけることによって「関係」の問題をさらに問い、そこから翻って、『我と汝』公刊期及びそれ以前のブーバーを再把握することができるのではないだろうか。言うまでもなく、『我と汝』公刊以後の時期は40年以上にも及び、その間にブーバーの思想にそのつど微妙な変化は見られる。ただしここではそうし

た変化には拘泥せず、「深淵」の自覚に基づく「関係」とは何かについて問い進めてみたい。

## 2 〈我—汝〉と人間本性

「深淵」の自覚に基づく「関係」とかかわって、ブーバーは『原距離と関係』のなかで、人間と人間以外の動物とを比較している。もしここで、「深淵」の自覚が、自他のいわば「距離」の認識の深まりの結果であるとすれば、近年の比較行動学等の研究が示唆しているように、或る種の高等動物もまた何らかの仕方で自他の距離の認識が可能であるように見えるのであり、したがってまた「深淵」の自覚の可能性さえ開かれているようにも見える。ところが、ブーバーは人間と他の動物との質的な違いを取り出す。ここに「深淵」の自覚に基づく、人間におけるきわだった意味における「関係」の問題が示されていると思われる。

この点について、従来の発想に従えば、一般に人間以外の動物には人間のように自他の「距離」を認識する作用、たとえば知性や理性等々と呼ばれる、本能的、衝動的なものから一定程度解放された論理的、推理的な認識作用が欠如しているとみなされていたが、他の高等動物にもまた、少なくともいわば「道具的理性」が備わっているという事実が指摘されるようになった。ブーバーの取りあげるサルについての言及を補足的に援用すれば、或る所に棲息するサルは、狭い空間に潜むアリを捕らえるために、近くにある細長い棒をその狭い空間に滑り込ませ、この棒にアリを乗り移らせて取り出すという行動を見せる。こうした行動は何らかの目的達成のためにその手段を案出するという能力、すなわち、人間に固有とされてきた「道具的理性」がサルにも備わっているということを指し示している。その意味ではサルと人間との間に質的差異はないことになり、人間と他の高等動物、それどころかおそらく動物一般との間には量的差異だけが見られるかもしれない。しかしながら、たとえ人間における「道具的理性」に類似した能力がサルに備わっているとしても、サルの「道具的理性」は、そのつどの空腹を、あるいはそのつどの何らかの欲求を満たすという仕方であらわれる。ブーバーは、石で木の実をたたいて割るというサルの行動等をも含めて次のように言う。「しかしサルは、その瞬間に道具となったこうした物をどれひとつとして、次の日も同じような仕方で利用できるように傍に置いておかない。明らかにどれひとつとして、リフトや金槌の機能が宿る物としてサルの意識のうち存続していない」<sup>(3)</sup>。サルにおける「道具的理性」はあくまで、たとえ本能的、衝動的なものによって規定しつくされない場合があるにしても、サルの側に何らかの必要が生じてはじめてあらわれるのであり、換言すれば、そのつどの必要を満たすといういわば連続的な瞬間的行動のなかでサルにおいて姿を見せるだけである。このことはたとえば、サルが、一度使用した細長い棒を後のために保持しようとせず、空腹が満たされれば棒はサルにとって単なる木切れになり、再び空腹になればあらたに細長い棒を捜すという行動にもあらわれている。一方人間は、細長い棒を保持するという行動を示し、たとえこの行動が自己のそのつどの必要を満たすためであったとしても、もはやその棒は、人間の側に必要が生じない場合でも、サルとは違って単なる木切れにはならず、いつでも人間にとって固有の「道具」としてそこに存在し続ける。とすれば、サルとは異なって人間は対象をそれなりの持続的な意義を持つものとして置きたてる存在である。「ただ人間のみが、人間として、自己の領域において偶然出会う諸物を離隔し、そのつど再び我がものとして活躍させることができるように今後も機能を備えて存続する何かとして、しかも、自分を（あてにして）待たせておくことができる何かとして、諸物

に自立性を持たせる」(カッコ内筆者、以下のカッコも同じ)<sup>(4)</sup>。もし「武器」もまた「道具」であると見れば、こう言うこともできよう。「或るサルは枝を武器として振ることができる。しかし人間だけが枝に特別存在を賦与することができるのであり、そこでは枝は、それからもまさに『武器』として存立し続け、再使用されるがままになる」<sup>(5)</sup>。

もちろん、たとえ対象に持続的な意義を持たせるといっても、そうした営みもまた結局のところ自己の必要を満たすためのものであるとすれば、サルにおける「道具的理性」と人間におけるそれとには、やはり質的差異はないと言えるかもしれない。しかし、棒を道具として保持するという人間の行動はすでに、サルにおけるような連続的な瞬間的行動とは別の仕方、周りの世界と人間固有の「関係」を築きあげるという方向を示している。すなわち、人間はさしあたり何らかの内なる必要に駆りたてられて周りの世界にかかわるものの、内なる必要にまったくとらわれているわけでもなく、だからこそ、周りの世界の諸対象にそれなりの持続的な意義を持たせるといふかたちでかかわるのであり、そのかぎり、何ほどか自己とは切り離されたものとして対象にかかわっており、すでにその時には人間は他の動物とは違ったかかわり方を対象に対して持っている。別言すれば、上に挙げた引用において「特別存在, *Sondersein*」という言葉が用いられているように、人間は対象に対していわば個と個の関係を築こうとする。こうした関係はもはや内なる必要に基づく関係という点から見ることはできない。この個と個の関係はすでに原始人(未開人)にも姿を見せている。ブーバーが例として挙げているように、たとえば原始人が手斧に何か模様を刻み込むという行動は、内なる必要に基づく対象とのかかわりを越えた個と個の関係の原型ではないだろうか。ブーバーは次のように言う。「人間は、諸物に対して個人的関係を持ちたいという偉大な要求を持ち、しかも諸物とみずからとの関係を諸物に押印したいという偉大な要求を持つ」<sup>(6)</sup>。

人間が対象を自己からいわば切り離し、対象に固有の意義を与える作用をブーバーは「原離隔作用, *Urdistanzierung*」と名づける。原離隔作用によって対象と人間との間には「距離」が生まれるが、しかしそれによって対象は人間からいわば遠い存在になるのではなく、かえって近い存在になる。というのも、上に問うたように、原離隔作用においてすでに、人間の内なる必要のレベルとは別のレベルにおける対象へのかかわりが始まっているからであり、こうしたレベルにおけるかかわりこそ、かえって一層人間と対象とを強く結びつけるかかわりになると考えられるからである。これを対象の側から見れば、原離隔作用において対象は、人間に対して以前にもまして迫ってくる。ブーバーの表現によれば、対象は「或る自立的な向かいあうもの, *ein selbständiges Gegenüber*」<sup>(7)</sup>として人間に対して存在するようになる。すなわち人間が自己の必要に基づいてのみ対象にかかわる場合、対象はあくまで特定の角度から眺められ、こうして対象は人間にとって何か自動的、機械的にそこに存在することになるが、原離隔作用によって対象は自己から切り離されるが故に、対象は人間の心をいわば揺さぶるようになる。その意味で、対象は人間にとって近い存在になる。が、しかし、人間に打撃を与えるという点で、遠い存在にもなる。そして大きく打撃を与えられた場合、人間は自他の間の深い溝を、ブーバーの言う「深淵」を垣間見ざるをえないのではないだろうか。だが再びここでもまた、かえって人間は対象に全存在をあげてかかわるほかないであろう。事実人間において「原離隔作用」が営まれると同時に、対象にたいして「関係—のうちにはいりこむ作用, *In-Beziehungtreten*」が営まれる。「人間存在の原理は単一ではなく二重であり、二重の運動において作りあげられており、しかも、一方の運動が他方の運動の前提であるという仕方においてである。最初の運

動は原離隔作用、第二の運動は関係一のうちにはいりこむ作用と名づけられよう。最初の運動が第二の運動の前提であるということは次のことから、すなわち、ひとはただ離隔された存在者に対してのみ、より正確に言えば、自立的な向かいあうものとなった存在者に対してのみ関係一のうちにはいりこむことができる、ということから生ずる。しかし自立的な向かいあうものは人間にとってのみ存在する<sup>(8)</sup>。こうした「関係一のうちにはいりこむ作用」においては、人間と対象とは——対象が生命なきものでも——「深淵」を隔てておたがいに対して「自立的な向かいあうもの」となり、おたがいに働きかけあい、対象がとりわけ人間である場合、「関係一のうちにはいりこむ作用」はよりダイナミックな性格を帯びるであろう。

このような「原離隔作用」と「関係一のうちにはいりこむ作用」が「人間存在の二重の原理、das Doppelprinzip des Menschseins」<sup>(9)</sup>であるとしても、この原理は人間の努力なしに満たされるわけではない。しかも、人間の努力の内容に応じて、二つの原理の満たされ方も異なってくる。ブーバーは明言しているわけではないが、もし二つの作用が十分な仕方でも満たされるなら、それは〈我—汝〉のかかわりとして結実し、不十分であるなら、〈我—それ〉のかかわりにとどまる。もし不十分な場合には、人間は、たとえ無自覚であるにせよ、ほとんど自己の諸々の必要、あるいはその複合体に基づいて相手にかかわっており、したがってまた相手は「向かいあうもの」になることはない。たとえ何ほどか「向かいあうもの」になったとしても、やはり不十分な仕方でもそうなるであろう。ここでは対象とのかかわりにおいて自己の諸々の必要がまず先立つことになり、対象と自己とのかかわりは何か一方的なものとなる。このように不十分な仕方でも二つの作用を、すなわち「人間存在の二重の原理」を満たすようなかかわりは、しかしながら、人間においてむしろ一般的であり、必然的でもあり、必要でさえある。というのも、自己の諸々の必要をまず充足しない限り、各人の生存保持さえ危うくなるからであり、自己の諸々の必要を日々巧みに充足していくことが各人にとってむしろ切実な問題だからである。しかし人間は元来、二重の原理を十分に満たすことへと駆りたてられているとすれば、まったく満たさなかったり、不十分な満たし方のままにとどまる限り、人間はいつでも何か空虚な感を抱かざるを得ないであろう。ブーバーの言う〈我—汝〉、〈我—それ〉はこのように、「原離隔作用」と「関係一のうちにはいりこむ作用」という二重の原理が十分に満たされるか、まったく満たされない、あるいは不十分にしか満たされないかという問題でもある。もちろんその際、人間が「深淵」をどのように引き受けるかが、そうした二重の原理を十分に満たすことができるかどうかのよすがになる。そしてここでもまた、とりわけ考察(Ⅱ)においてたちいて問うた〈我—汝〉関係においてそうであったように、二重の原理が十分に満たされるというものの原型が、原始人(あるいは未開人)や幼い子どもの在り様のうちに示唆されている。

啓蒙時代においてとりわけそうであったように、原始人(未開人)や子どもは、動物と同じように知性や理性を持たない存在であるとされていた。ここでの文脈で言えば、原始人や子どもは、周りの世界に対して「距離」を置かない存在であるとされていた。しかしながら、すでに問うたように、他の動物と人間とは質的に異なっており、原始人も子どもも、周りの世界に対してそれなりの仕方でも「原離隔作用」と「関係一のうちにはいりこむ作用」を営むことができる。もちろん、〈我—汝〉のかかわりにおいてそうであったように、原始人や子どもにおける二つの作用もまたいまだその前形態であるが、だからこそ二つの作用がきわだかたちで姿を見せている。たとえばそれは、『我と汝』において言われるように、原始人が夜空の月を仰ぎ見て、それが自己の諸々の必要からまったくかけ離れて存在するどころか、自己の理解を

完全に越えたものであると感じ、こうして月と自己との間に深い溝を感じ取り、月が恐るべき力を持って自己に働きかけ、自己にとって「向かいあうもの」となり、だからこそ月をかえってきわめて身近に感ずるといふ点にもあらわれている。「『自然人』の基本的な、精神が目覚めるような印象と感動は、関係の出来事、向かいあうものの体験、関係の状態、そして向かいあうものと共に生きるということによって引き起こされる」<sup>(10)</sup>。「自然人, Naturmensch」, 要するに原始人（未開人）はまさにこのようなかたちで月を体感するからこそ、月と共に生きようとし、しばしば月に対して呪術的に働き返したりするという仕方で、月に対して「関係—のうちにはいりこむ作用」を営むのではなからうか。

子どもに関してもまた同じことが言える。やはりまた『我と汝』において、「関係の努力, Beziehungstreben」を強調した箇所、きわめて幼い子どもについて次のように語られている。「関係の努力の根源性はきわめて幼い、おぼろげな段階においてすでにあらわれている。個々のものが知覚されうる前に、まだよく識別できないまなざしは模糊とした空間に注がれ、定かならぬものに注がれる。そして、明らかに滋養への要求がない時（乳を欲しがらない時）には、何もない空間へ差し出される手の柔らかい動きが外見上目的もなく、或る定かならぬものを探し求め、それをつかもうとする。たとえこれを動物的だと言ったとしても、何も理解したことにはならない。というのもまさにそうしたまなざしは、長い試みの後で、アラベスクの赤い絨緞の上にとどまり続け、そこから解き放たれず、ついに赤の精（die Rotseele）がそのまなざしにたいして明かされるからである」<sup>(11)</sup>。このきわめて比喩的な文章から読み取れるように、子どもは、自己の諸々の必要のレベルとは何ほどか異なったレベルにおいて対象にかかわっていると解されるのであり、子どもはおそらく、対象に対して或る種の近さを感じながらも、対象が何であるかわからないからこそ対象との言い尽くし難い距離を、論理的、あるいは推理的な認識が可能となる前に感じているのではないだろうか。だからこそ子どもは、対象からの作用に対しひどく驚いたり、ひどく怖れを感じたり、大きな喜びを示したりするのではなからうか。ここでは子どもにとって対象は子どもなりの仕方で「向かいあうもの」となり、子どもはこの向かいあうものに対して全存在をあげて「関係—のうちにはいりこむ作用」を営んでいると考えられる。さらに例を挙げれば、〈汝〉との関連においてブーバーはこう述べている。「子どもにおける魂の展開は〈汝〉への切望の展開と分かち難く連関しており、こうした切望の実現とそれが満たされない落胆と、子どものあそびにおけるさまざまな試みと、途方にくれた時の悲劇的な真剣さと連関している」<sup>(12)</sup>。もちろんこうした傾向は、子どもの依存欲求等々という点から解されるかもしれないが、少なくとも子どもが周りの世界との間の距離をそれなりの仕方で深刻に受けとめると同時に、周りの世界に自己の存在全体をいわばあずけてかかわろうとするという営みでもあると解されうるのではないだろうか。

言うまでもなく、〈我—汝〉関係においてそうであったように、こうした「原離隔作用」、「関係—のうちにはいりこむ作用」はいまだ前形態である。ここでは、自他を対象化する〈我〉はいまだ成立しておらず、したがってまた論理的、あるいは推理的な認識も成立していないからである。一方、考察（Ⅱ）で問うたように、前形態的な〈我—汝〉からやがて〈我〉が成立し、そして「自己意識」が生じ、こうして自他に反省的にかかわることができるようになった人間、すなわち、〈我—それ〉のかかわりが可能となった人間においては、「原離隔作用」に自他の「距離」の認識がともなうようになる。この意味での「距離」の認識は、それ自体としては、「原離隔作用」を十分に満たすわけではない。というのも、〈我—それ〉のかかわりにおいて自覚

される意味での「距離」は、自己の諸々の必要を媒介にしながら自己の何らかの認識の枠組みに対象をいわばはめ込みつつ、対象に特定の位置を与えることに基づく「距離」であり、他方、「原離隔作用」において体感される「距離」は、対象を決して自己の諸必要のうちに取り込めないこと、自己の認識の何らかの枠組みにはめ込めないことの自覚に基づく「距離」だからである。もちろんこの意味での距離は、〈我－それ〉のかかわりをいわばステップにしてこそ、前形態的なそれではなく、本来の距離として人間に自覚されうる。ただし本来の距離のこの自覚は、最終的には「深淵」の自覚に至ることを意味し、この自覚は人間にとってきびしい試練ともなる。したがってまた人間は、〈我－それ〉のかかわりに埋没することによってそうした「深淵」の自覚から逃避しがちになる。人間は〈我－それ〉のレベルでの単なる距離の認識にとどまる方が、これまで以上の安楽を獲得しうるからであろう。そうであれば、「原離隔作用」と「関係－のうちにはいりこむ作用」を十分に満たすことは人間においてどのような仕方可能であろうか。そもそも人間の歴史もまた、この問いかけを押しつづすかのように進展してきたのではないだろうか。以下さしあたり、人間の歴史の進展の中でそうした二つの作用がどのように展開されてきたかに注目してみたい。

### 3 「家のある状態」を感じる人間と「家のない状態」を感じる人間

すでに考察(Ⅱ)において問うたように、人間の生涯は〈我－それ〉の拡大の過程でもあり、人間は以前にもましてそのつど周りの世界に〈汝〉と語りかける努力をするほかなかったが、人間の歴史もまた〈我－それ〉の拡大の過程であると解され、この過程の途上で時として際だった仕方で〈我－それ〉を語る思想家があらわれる一方、相前後して、そのつど周りの世界に〈汝〉と語りかける思想家もまた登場し、そうした二種類の思想家が人間の歴史、とりわけ「精神史、Geistesgeschichte」に重大な影響を及ぼす。これをもし、「原離隔作用」と「関係－のうちにはいりこむ作用」という角度から見れば、〈我－それ〉の拡大の途上の時期においては、「原離隔作用」が不十分であるからこそ多くの人々は自他の間に「深淵」を垣間見ることもなく、したがってまたいつでも自己が「家のある状態、Behaustheit」にあると感ずる。他方、〈我－それ〉の拡大の過程が一定程度の段階をそのつど迎え、こうして人間が自他の間に「深淵」を垣間見ざるをえない時期を迎える時、「原離隔作用」をあますところなく満たす人々が登場し、こうした人々は自己が「家のない状態、Hauslosigkeit」にあると感ずる。『人間の問題』のなかでブーバーは言う。「人間精神の歴史において私は、家のある状態の時期と家のない状態の時期を区別する。前者においては人間は家の中にいるように世界の中で生き、後者において人間は野外にいるように世界の中で生きるものであり、時としてテントを張る四つの杭さえ持たない」<sup>(13)</sup>。言うまでもなく、この「家のない状態」を感じる時期においてかえって、「原離隔作用」をも「関係－のうちにはいりこむ作用」をもあますところなく満たす人々があらわれる。ただしそこでは孤独感は避けられない。「孤独の氷の中でこそ人間は、みずからをもっとも呵責なく問いに付すのであり、そしてまさにその問いは、人間のもっとも隠れた部分をぞっとするほどにまで呼び起こし、うごめき出させるが故に、人間はみずからを知る」<sup>(14)</sup>。

同じく『人間の問題』のなかでブーバーは、「家のある状態」を強く感ずると解される代表的人物として、アリストテレス、トマス・アクィナス、(青年期を過ぎた)ヘーゲルを取りあ

げ、「家のない状態」を強く感ずると解される代表者として、アウグスティヌス、パスカル、キルケゴールを取りあげる。前三者は「家のある状態」を強く感じ取っているからこそ、何らかの確固たる「世界像, Weltbild」を描くことができた。三者ともこうした「世界像」をその中に住まう他ならぬ「家」とし、この「家」の中で安らいでいる。一方、後三者は、「家のない状態」を強く感じ取っているからこそ、もはや「世界像」を描くことはできず、したがってまたどのような「家」にも安らぐことができない。前三者は確固たる世界像を描くことができるが故におのずから体系的な思想を展開し、後三者はどのような世界像を描くこともできないが故に、非体系的な思想を展開する。これを各人の人格の基底に注目して言えば、前三者は「家のある状態」にあるかぎり、何らかの「確かさ, Sicherheit」を感じ取っている。ブーバーはヘーゲルについて論じた箇所でもこう述べている。「ヘーゲルの体系は西洋的思考の内部において、第三の大きな確かさの試みである。すなわち、アリストテレスの宇宙論的試みとトマスの神学的試みとに続くロゴス論的試みである。(ここでは) 意味をめぐるどのような不確かさ (Unsicherheit) も、どのような不安も、決断をめぐるどのような恐怖も、深淵の持つどのような問題性も克服されてしまっている」<sup>(15)</sup>。さらにブーバーは、にもかかわらずヘーゲルが生きた時代に至っては、「家のある状態」を多くの人々が感ずることができなくなってしまっている段階を迎えていると捉えており、こうして現代における人間にとって、「家のある状態」はもはや再び決して訪れることはなく、だからこそ人間は今後、「家のない状態」を存在全体をあげてそのつど受けとめていくほかない。「アリストテレスの世界のなかで現実の古代の人間は我が家にいるように感じ、トマスの世界のなかでも現実のキリスト教的人間がそうだった。ヘーゲルの世界は現実の現代の人間にとって決して現実の世界とはなっていない」<sup>(16)</sup>。他方、後三者は、孤独で不安で不確かな感覚を抱くが、まさにこの心情状態こそかえって、「原離隔作用」を十分に満たし、「関係-のうちにはいりこむ作用」を十分に満たす力強い原動力となる。ここでは、彼らがかかわる対象はそのつど彼らに強く働きかけてくる「向かいあうもの」となり、だからこそ彼らは対象に全存在をあげてかかわり、「関係-のうちにはいりこむ作用」を存分に発揮せんとする努力へと駆りたてられる。この点についてさらに、思想上の「体系」という点からちいって考えてみよう。

世界像と連関する前三者のそれぞれの試み、すなわち、アリストテレスの「宇宙論的試み」にせよ、トマスの「神学的試み」にせよ、ヘーゲルの「ロゴス論的試み」にせよ、総じて、それらは或る完結した体系を成しており、いわば閉じた体系を作りあげ、したがってまた、そのつど新たなものが姿を見せたとしても、それは体系のどこかへと位置付けられ、いわば体系に吸収されていく。もちろん、彼らの抱く世界像が、彼らの体系の背後にあって自覚化されにくいものとして彼らを支配しており、だからこそ彼らは、そうした世界像をいつでも自己を守ってくれる「家」としてその中に住まい、こうして「みずからのうちに閉じられた自己, ein in sich geschlossenes Selbst」<sup>(17)</sup> を享受する。そしてまさにそうした世界像が、人間を超えたもの、とりわけ「神」と人間との関係を硬化させ、人間は神に対してどこまでも〈我-それ〉関係にとどまり、神は人間にとって「向かいあうもの」になることはない。アリストテレス、及びわけてもトマスを念頭に置いてブーバーはこう言う。「トマスについてもまた、神学者であり、そしてそれ故に、〈我〉と言ひ、〈汝〉と語りかけられる現実の人間を知る義務を負っていたにもかかわらず、アリストテレスについてと同様、人間はここでは『いわばたえず第三人称で』話すという点が問題である」<sup>(18)</sup>。そしてブーバーはアウグスティヌスをトマスと対比さ

せて、人間とは何かという「人間学的問題」への姿勢の違いについて言う。「人間存在の特別な問題と特別な問題性を、アウグスティヌスが震える心で受けとめ、言い表したのとは違って、トマスは知らない。人間学的な問いはここでは再び休止してしまっている。家があり、問題（意識）のない人間においては、普通ならすぐにはおさまらなかったような或る衝動も、問いかけつつ自己と対峙するという方向へと向かってはほとんど呼び覚まされることはない」<sup>(19)</sup>。この点についてブーバーは、旧約聖書におけるエレミヤを念頭に置いてこう述べている。「誤った確かさは信仰の大敵であるということ、このことこそエレミヤは、ヨシヤ王の改革の問題性であるとしている。誤った確かさは、神殿を所有しているからだとか、聖書を所有しているからだとかということから来る」<sup>(20)</sup>。アウグスティヌスはどのような「家」にも住まず、すべてを捨て去ってただ神と向かいあおうとする。やがて後にパスカルもまたどのような家にも住まず、ただ神と向かいあい、神との間に、アウグスティヌスとは何ほどか別の仕方「深淵」を感じ取る。人間における「時間」との連関で言えば、パスカルにとって「時間」は恐ろしいほど不気味に感じ取られ、有限な時間はもはや当てにされることはできず、無限な時間の感覚がパスカルを包み込み、そこにパスカルは人間の卑小さと偉大さを感じ取る。「空間」についてもまた同様である。ブーバーは言う。「我々の時代まで乗り越えられてはいない明晰さを持って彼（パスカル）は、無限大と無限小という二つの無限なものを体感し、こうして人間の制約性、不十分さ、偶然性を認識するに至る」<sup>(21)</sup>。だからこそ人間は翻って、周知の「考える葦」であることができるのであり、こうして無限なものへと思いを馳せ、無限なものによって自己の卑小さを思いしらされつつも、当の無限なものへ向けて飛躍することさえできる。ところが、時を経てヘーゲルの「ロゴス論的試み」が、アウグスティヌスやパスカルの神への問いかけを抹消するまでになる。「時間」はヘーゲルにとっては何か予定調和的なものとなる。そして「絶対精神」の自己展開が無限な時間の持つ不気味さから人間を救い出す。しかしすでに挙げたように、人々はもはや予定調和的な時間という一種の「家のある状態」を享受できなくなってしまっている。人間の歴史にせよ人間の生涯にせよ、そもそも或る特定のルールに載せられることはもはやできない段階にある。

一方、時代的にはヘーゲルから少し遅れて、キルケゴールは、あらゆる世界像もあらゆるルールも捨て去り、ただ神とのみ向かいあう。キルケゴールはしかし、アウグスティヌスやパスカルとは別の仕方神との間に「深淵」を感じ取り、神との「関係」を築こうとする。キルケゴールは他の人間と決別し、婚約者とも決別する。さもなければ神との関係を築きあげることができないからである。ハイデガーをも念頭に置いてブーバーは言う。「人間の憂慮と不安は、キルケゴールにおいては神との関係をめぐる憂慮として、この関係の欠如に対する不安として本質的なものになった。一方、憂慮と不安はハイデガーにおいては自己存在となることをめぐる憂慮として、この自己存在の欠如に対する不安として本質的なものになった。キルケゴールの人間は、憂慮と不安のなかで『神の前にひとり』立つ」<sup>(22)</sup>。キルケゴールの時代にしだいに顕著になりつつあった「大衆」は、広く行き渡る何らかの行動様式に埋没し、自他の間の、自己と神との間の深淵に気づかない。だからこそキルケゴールは他のあらゆる人間と決別した。もしこうした大衆にかかわるなら、自己もまたいつのまにか大衆の一人となってしまう、キルケゴールにとってはもはやそれは神からまったく遠ざかることを意味するからである。「人間が自己自身への内省に突き進もうとする時、自分もまたその一員である大衆、すなわち、一般的なもの、非個人的なもの、顔のないもの、形のないもの、平均的なもの、均一化するもの、こ

うした『大衆』は、キルケゴールによれば『非真理』である」<sup>(23)</sup>。このキルケゴールの発想は、ニーチェにおいてさらに歩を進める。

キルケゴールからやはりまた少し遅れて、ニーチェが人間の思想の歴史に決定的な影響を及ぼす。人間はもはや他の人間と何らかの「関係」を築きあげることができないどころか、神との関係に入ることもできない。ここではもはや人間はどのような世界像を持つこともできず、どのような家に住むこともできず、何らかの「確かさ」を持つことなどとうていできない。このことは、ニーチェが想定する人間本性のひとつの帰結でもあり、この帰結は、たとえば「精神」と「自然」の対立等々の従来 of 把握の仕方から生じるものではなく、全く別の人間の捉え方からの帰結である。「ニーチェは人間のうちにもはや存在それ自体を、すなわち、なるほど自然から出現しはしたが、しかしこの出現の事実とこの出現の仕方が自然概念で把握されえないとされているような、端的に『新たなもの』を見るというわけではない。ニーチェはただ生成を、『或る試み、模索、しくじり』を見るのであり、本来的には決して存在ではなく、せいぜい或る存在の前形態を、まさに『いまだ確定されざる動物』を見る——」<sup>(24)</sup>。「自然」と「精神」との対立という角度からでもなく、従来 of 「自然」という概念に依拠しながら人間を捉えているわけでもないニーチェの発想は、人間をどのような角度からでも十分には解釈しえないという徹底した自覚を持つアウグスティヌス、パスカル、キルケゴールの線上にあるとブーバーは見ている。もちろんこの三者と違ってニーチェは、人間を神から解釈するのではなく、人間を人間から解釈するのであるが、人間の問題性の自覚という点では同じである。ただしニーチェ以来人間の問題性の自覚はさらに深刻になる。パスカルとの連関におけるブーバーの発言を援用すれば、もしパスカルにおいて無限な時間が問われたとすれば、現代においてアインシュタインが提示したように、無限な時間をも人間は感じ取ることができなくなったのであり、もはや人間にとって「時間」もまた不確かなものになり、空間についてもまた同じことが言えるであろう。ここでは人間は、まったく新たな局面に立たざるをえない。「現代の宇宙論をその自然な思考作用の中へ取り入れて消化してしまうであろう世代は、数千年の変遷する世界像の後で、みずからの世界像を所有することを断念せざるをえない最初の世代になるであろう。像にならない世界の中で生きるということ、まさにこのことがおそらくその世界感情となり、言ってみれば、その世界像になるであろう。——新しい世界像、無の像」<sup>(25)</sup>。もはや人間は深淵の向こうに何をも見ることはできず、ただ深淵だけが周りにあり、そしてただ自己だけが存在する。もしこの状況を突破するために人間に要請されることがあるとすれば、ニーチェによればそれは、現にある自己を、そして周りの世界を強大なパワーをもってただ乗り越えていくことだけであり、最大限に力強く乗り越えていくこと、すなわち「力（権力）への意志」<sup>(26)</sup>を最大限に発揮すること以外にない。

しかし現在のレベルから見て、はたしてニーチェの言に従うことができるであろうか。そうした「力への意志」を培うことによって、人間は心底からの充実感を得ることができようか。「力への意志」の行き着くところが「超人」と解しても、そうした「超人」は他者と共々に何かを作り出す人間ではなく、ともかく他者より抜きんでようとする人間であるとすれば、結局のところそうした人間はいつでも何か空虚感を味わうほかにはなかりか。むしろ自己以外のものをみずから引き受けることが人間にとって最初で最後ではなかりか。ニーチェの言う人間の「不確かさ」には本来、自己以外のものとの充実したかわりが、ブーバーの言葉で言えば、「関係のア・プリオリ」が不可決の態勢として組み込まれているは

ずではないだろうか。もちろん、人間本性が「不確かさ」にあるとすれば、そこから、人間が向かうべき方向をどのような仕方に取り出そうとも、とりわけ「関係」という方向で取り出そうとも、そうした方向もまたあくまで相対的であり、別の方向も想定されうる。それ故に「関係のア・プリオリ」といってもそれは人間の「不確かさ」のひとつの解釈にすぎない。ブーバーはおそらく、人間の「不確かさ」を「関係」の「不確かさ」として捉えていると思われるが、そうであるとすればブーバーもまた、いわば「関係」としての人間という一種の人間像を抱えていることになる。すなわち、ブーバーもまた特定の人間像をあらかじめ前提しており、その意味では、「確かさ」のうちに安らいでいると見ることさえできる。だが、ブーバーにおいて「関係」の「不確かさ」は、「関係」の成立そのものへの疑いにまで至っており、その点では、「関係」が前提にされてはいるものの、この前提への疑いが内在するという意味で、ブーバーにおいてもまた人間の全き「不確かさ」が問われていると捉えることもできるであろう。いずれにせよ、たとえ全き「不確かさ」から出発しようとも、我々は何らかの足場に立たざるをえず、しかも最も生産的な足場に立たなければならないとすれば、この足場こそ「関係」ではないだろうか。もちろん、人間はたえず全き「不確かさ」に立ち戻り、一度選択した方向を修正し、或る場合には破棄しながら、そのつど新たに何らかの方向を選び取らなければならない。そこで再び、「人間存在の二重の原理」である「原離隔作用」と「関係-のうちにはいりこむ作用」をめぐって、ブーバーが取りあげるハイデガーとシェーラーに注目してみたい。

#### 4 本来の「自己」の形成

ハイデガーは結果としてキルケゴールの「大衆」の概念を受け継ぐことになる。ハイデガーにおいて「大衆」に対応するものは「ひと(人), das Man」であり、人間は日常的にはこの「ひと」の状態にあり、この状態は要するに非本来的な状態である。というのもこの状態において人間は自己を失い、何者かではあるが何者でもないという漠然とした、あいまいな状態にあるからである。人間は、今ここにいつのまにか「ひと」としてあるという「日常性」から身をもぎ離し、最終的には自分がいつかは必ず死ぬという先駆的な「決意性(覚悟性), Entschlossenheit」<sup>(27)</sup>において、本来的な自己を獲得しなければならない。こうした「決意性」は他者との共同性をめざすのではあるが、しかし、この「決意性」は「ひと」であることの全き否定の上に成り立つ限り、あくまで「ひと」でもあるほかはない具体的な人間から、そしてそうした人間と人間とのかかわりから遠く離れた抽象的な思考の産物でもある。ハイデガーの意図に反して、人間は「日常性」としての「非本来性」のうちにあくまでとどまらざるをえない存在であり、またそれが人間にとって何か意味のあることでもある。と同時に人間は、「非日常性」としての「本来性」をもめざす存在である。というより、「日常性」と「非日常性」は渾然一体となっており、むしろこの一体性を人間はそのまま引き受けなければならない。「『日常性』は、その目立たない、ほとんど知覚されない部分、だが現存在分析がいずれにせよ到達可能な部分において、『非日常的なもの』によって織りなされている」<sup>(28)</sup>。したがって当然また人間は、「非本来性」としての「ひと」の状態にありつつ、他の「ひと」とのかかわりのなかで、「本来性」をめざさなければならない。ブーバーはさらにキルケゴールをも念頭に置いて言う。「自己の真正さと充全さは、自己自身との交渉においてはその真実において示されえず、全き他者性との、混沌とした名なき大衆との交わりにおいて示される。真正で十全な自己

は、大衆と触れあうところならどこでも自己存在の火花を燃え立たせ、自己と自己とを結びつけさせ、ひとと対立するものを、すなわち単独者の結びつきを打ちたて、社会生活の素材の中にその形態を形作る」<sup>(29)</sup>。

ハイデガーにとって他者は「ひと」であるから、本来の「自己」を獲得するためには他者はいわばじゃまになる。したがってまた他者との「関係」の問題はほとんど視野に入らなくなり、他者、というより周りの世界一般は自己にとってなんら積極的な意義を持たなくなる。ブーバーは、ハイデガーの言う「顧慮, Fürsorge」を取りあげ、ハイデガーにおいて他者とのかかわりに関する問題は、たとえハイデガーがどれほど分析しようとも、そうした「顧慮」というレベル以上には捉えられていないと見る。「単なる顧慮においては人間は、たとえ彼がきわめて強い同情によって心を動かされていたとしても、本質的には彼は自己のもとにとどまる。彼は行為しつつ援助しつつ他者に心を傾ける。しかし彼自身の存在の枠はそれによって打破されない。彼は他者に彼の自己を開かず、他者の傍らに立つだけである。彼はいかなる現実の相互性をも期待せず、おそらくはほとんど望みもしない。彼は、よく言われるように『他人のことにたちいる』が、しかし他人が自己のことにたちいることを望まない」<sup>(30)</sup> (傍点原著者イタリック)。こうしてブーバーはハイデガーを次のように批判的に評価する。「ハイデガーの意味における『本来的な』現存在である人間、ハイデガーによれば実存の目標である『自己存在』である人間は、現実には他者と共に生きる人間ではなく、もはや現実に他者と共に生きることができない人間、現実の生をかりうじて自己との交わりにおいて識る人間である。しかしそれはただ現実の生の仮象であり、精神の高貴な、不幸な遊びである」<sup>(31)</sup>。ハイデガーの言う「自己存在」としての人間においてはもはや「原離隔作用」は発揮されず、対象は「向かいあうもの」とはならず、対象は結局のところすべて忌避すべきもの、あるいはたんなる敵、さらには、取るに足らないものとなる。言うまでもなくここでは、「関係—のうちにはいる作用」も発揮されず、こうして人間はその二つの作用を十分に発揮できなくなる。かといってハイデガーは、自他を対象化するという意味での〈我—それ〉のかかわりが人間にとって「本来の自己」を獲得する努力の障害にもなることを徹底した仕方では自覚している。だが二つの作用を十分に発揮するためには何が必要かを見誤っている。だからこそハイデガーは、もはやなにもに向かうこともできず、「深淵」の真っ只中に一人孤独に佇む。ブーバーは言う。「——ハイデガーの人間は憂慮と不安のなかで自己自身の前に立ち、自己自身以外の何ものの前にも立たない。だが人間は究極の現実においては自己の前に立つことはできないから、彼は憂慮と不安のなかで無の前に立っている」<sup>(32)</sup>。

一方、ハイデガーとほとんど同時代の人間であるシェーラーはハイデガーに比して、他者とのかかわり、それも自他におけるいわば共感的なかかわりを問題にする。ただしブーバーによれば、シェーラーにおける他者とのかかわりの把捉もまた、「原離隔作用」と「関係—のうちにはいる作用」を十分に満たすものではない。ブーバーはたとえば、シェーラーの言う人間における「痛み, Schmerz」の問題を「理念化, Ideierung」との連関において取りあげ、シェーラーの議論を要約的にこう叙述する。「一人の人間が腕に痛みを感じているとする。知性は、どのようにして痛みが発生したか、またどのようにしてそれは除去されるかを問い、科学の助けを借りてその問いに答える。しかし精神はこの同じ痛みを、世界は痛みで満ちているという本質的内実の例として把握する。精神は痛みそのものの本質を問うのであり、しかもそれを越えて、『痛み一般』のようなものが可能であるためには事物の根拠はどのようになっ

ていなければならないかを問う」<sup>(33)</sup>。ブーバーはシェーラーのこうした発想を、対象から一步隔たって観想的に対象を眺めるという発想に他ならず、このような発想においてはいつまでも対象そのものが見えてこないと批判する。別言すれば、シェーラー自身が、不十分に「原離隔作用」を営んでおり、したがってまた、「関係—のうちにはいりこむ作用」も不十分なままに終わっている。さらにブーバーはシェーラーの言う「精神」を批判的に念頭に置いてこう述べる。「精神は痛みの外部にあるのではまったくなく、精神は自己自身を非現実化せず、自己自身をこの現実の痛みの深みへと投げこみ、痛みの中に住み、みずから痛みにゆだね、痛みをまったくもって精神化し、そして今や、精神に対していわば痛みそのものがそうした近さにおいてみずからを認識させるのである」<sup>(34)</sup>。ここで「精神」という言葉に拘泥せずに言えば、ここでは、「痛み」と人間における自己とが向かいあいながらも、いわば融合寸前にある。「原離隔作用」はこのように、対象（この場合にはむしろ痛みという現象）との間に隔絶的な距離を置くことではなく、逆に、対象にいわば跳び込むことの只中で発揮されているのであり、言うまでもなくここではすでに「関係—のうちにはいりこむ作用」もまた十分に発揮されている。つまり、もし「原離隔作用」が十分発揮されているなら、その時には多くの場合「関係—のうちにはいりこむ作用」もまた十分に発揮されはじめており、シェーラーの観想的な、外見上の「原離隔作用」の営みにおいては、当然また「関係—のうちにはいりこむ作用」もまた外見上のものとなる。

それにしても何故シェーラーは、他者とのかかわりの重要性に目を向けながら、ブーバーから見て、不十分な、というより、批判されるべき発想に終始したのであろうか。おそらくそれは、シェーラーの思想がやはり、人間に固有とされる「自己意識」の立場に立ち、いつでも結局のところ「自己」にたちもどるという点にその基礎を置くからであると思われる。「——人間の本質は、個々人の内面において演じられるものから把握されるべきではなく、また、シェーラーが人間と動物との決定的な差異だとみなす人間の自己意識から把握されるべきでもなく、事物及び存在と人間との固有の仕方におけるさまざまな関係から把握されるべきである」<sup>(35)</sup>。もちろんシェーラーにとって人間の「全体性、Ganzheit」が、彼独自の「哲学的人間学」というかたちで問われはしたが、内容的に見れば、人間の衝動的な部分を導くとされる「精神」が、ブーバーはたちいて言及してはいないものの、『宇宙における人間の地位』の中で示されるように、一種の「蒸気、Dampf」として衝動のなかに充満し、こうして衝動に何らかの方向性を与えると言われるにとどまり、事実、シェーラーにおいては「精神の根源的で基本的な無力」<sup>(36)</sup>が全面に押し出される。すなわち、シェーラーは人間を多層的に全体として捉えたものの、もっとも中心的な部分である「精神」は、いわば外側から持ち込まれ、発生的に説明されるわけでもなく、突然出現し、何か宙に浮いた力として存在し、しかもその力はきわめて弱いものとして捉えられている。とすれば、「精神」にせよあるいは「自己意識」にせよ、それは人間に何らかの方向性を与えるにはあまりに抽象的であり、具体的な人間からかけ離れた概念であると言うほかない。総じて、シェーラーの人間把握は、人間の本性を捉えそこなっていると言わざるをえない。ブーバーは、シェーラーとの個人的なやり取りをあえて持ち出しつつ、シェーラーの抱く「神」が、単に案出された神であり、生きて人間に働きかけてくる神ではないことがシェーラーの思想全体をゆがめているとみなし、こう言う。「(シェーラーによれば)神は在るのではなく生成する。すなわち、神は時間のなかへはめ込まれており、まさに時間の産物である。そして、時間のなかでただ叙述されただけの超時間的存在について、(それが)

過ぎ去って行った時にたとえ話題になろうとも、生成する神という（シェーラーの）説においてはそのような存在にとって真正の場所はなく、この説においては実際のところ、生成が遂行される時間という存在以外に他のどのような存在もない<sup>(37)</sup>。そしてブーバーはシェーラーとハイデガーとを比較し、こう述べている。「ハイデガーはまさにただ現存在を時間と関係させ、現存在の限界を踏み越えない。シェーラーはしかし、存在そのものを時間の中へ解消させる<sup>(38)</sup>」。

ハイデガーにおいてもシェーラーにおいても、生きて働きかけてくる神との関係が捉えられていないとブーバーは見るのであり、だからこそ、他者とのかかわりが十分に捉えられていない、とブーバーは批判する。そうしたかかわりについてブーバーは彼独自の仕方でも問い進めたが、この点については考察（Ⅱ）において検討した。本稿では、人間における他者とのかかわりの背後にあり、これまでの考察においてはたちいて問わなかった人間と社会とのかかわりについて問わなければならない。ブーバーは、とりわけ『我と汝』公刊以後、社会哲学的な議論をも展開する。すでに取りあげたように、人間の生涯と同様に、人間の社会は〈我－それ〉の漸次的拡大の過程でもあった。したがってまた、歴史が進むとともに人間は、しだいにかの「深淵」を自覚しなくなり、「原離隔作用」も「関係－のうちにはいりこむ作用」も発揮されなくなる。こうした過程はとりもなおさず、人間社会の発展の途上において「政治的原理」が「社会的原理」を押しつけていく過程でもある。この過程は、言葉を換えて言えば、テニエスの言うゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの移行の過程であるとも言えよう。さらに言えば、人間社会の進展は、しだいに「個人主義」と「集団主義」がはっきりと形を取るようになる過程である。「個人主義」は「政治的原理」とも「社会的原理」とも無縁であるが故に、結果として「政治的原理」の蔓延に対抗できず、「集団主義」は「政治的原理」の蔓延を意識的に助長し、「社会的原理」を閉じ込める。つまり二つの主義はどちらも、「社会的原理」の実現へと向かわず、したがってまた我々にとって問題なのはこうした二つの主義のどちらに組することもなく、それらを乗り越えていくことである。以下この点について問い進めてみたい。

## 5 あるべき社会へ向けて

ブーバーは人間社会に関する議論において、資本主義社会のみならず、むしろ社会主義社会において、しだいに「政治的原理」が優勢になっていくと捉える。ここで「政治的原理」とは、〈我－それ〉の社会的なレベルにおけるあらわれであり、その特質は、政治権力の側から見れば、画一化された行動様式と認識形式を各人に強いるという点にあり、民衆の側から見れば、言うまでもなく、そうした行動様式と認識形式を獲得するという点である。翻って、各人にそのように強いる主体は、中央集権化された何らかの政治権力であり、この権力は特定の目的へと向けて人々を手段化する。もちろん、こうした手段化は、政治権力の側においては、理想的社会の実現のためにやむおえない道程であると巧妙に偽装されながら宣伝される。ところが、はたして理想的社会はそうした道程において実現されるのであろうか。もし本来の理想的社会であれば、その道程そのものもまた人間にとって充実感を与えうるものではないだろうか。ブーバーは、むしろサン・シモンやフーリエのような「空想的社会主義者」こそ、そうした道程においても人間を手段化せず、したがってまた本当の意味での理想的社会を見抜いていると捉える。そしてまさに「科学的社会主義」こそ、そうした道程において人間を手段化してしまっ

いる。もしそうであるとすれば、「科学的社会主義」の描く当の理想的社会そのものが人間の現実から遠く離れた幻想にすぎない、とブーバーは捉える。ブーバーは言う。「道程としての画一性は不思議にも目標としての多様性に転換し、道程としての強制が不思議にも目標としての自由に転換する。それに対して、『ユートピア的』非マルクス主義的社会主義は、みずからの目標と質的に同じ道程を辿ろうとする。この社会主義は、いつか訪れる『飛躍』を当てにしながらかひとが追い求めているものと反対のものを準備しなければならない、ということに信を置くことを拒絶する」<sup>(39)</sup>。

そうした理想的社会には経済的發展という目標が分かち難く組み込まれており、この経済的發展のためには極度に中央集権化された「政治的原理」は、一見したところ資本主義社会よりも一層好都合に働くように思われるであろう。ところがそのような「政治的原理」は人間を手段化するという結果をもたらし、こうして人間のうちに徐々に空虚感が強まらざるをえない。この空虚感を乗り越えていくために、かえって人間は政治的原理をあえて受け入れ、自己をいわば滅却するという逃避的傾向を示すようになる。『人間の問題』のなかでブーバーは、おそらく、科学的社会主義と全体主義にたいする人々の同調を「集団主義」の典型であると捉えており、集団主義的な人間について次のように言う。「人間人格はここでは、現代の集団的な党派諸組織の一つに完全にはまり込むことによって、孤立化というみずからの運命から逃れようとする」<sup>(40)</sup>。言うまでもなく、資本主義社会においても事情はあまり異なる。というのも、政治的、経済的体制こそ違うものの、中央集権化や各人に対する画一化の強制は目立たない仕方である。それ故にここでもまた、内面の空虚感から逃れるために、社会主義社会における反応とは逆の反応を人々が示すようになる。「個人主義」がそれである。「みずからの孤立化がそれでもって人間を脅かすような絶望から救われようとして、人間はこの孤立化を英雄視するという逃げ道を握る。現代の個人主義は本質的には幻想である基礎しか持たない。こうした個人主義の特質にぶつかり人間は挫折する。というのも、幻想は、所与の状況を事実的に克服するにまで至らないからである」<sup>(41)</sup>。結局のところ、集団主義や個人主義のような反応によってかえって一層人間は空虚感を募らせていく。この空虚感を乗り越えようとする人間の努力は、抗い難い当該社会の壁につき当たって再び挫折する。「人間は、彼自身によって成立した世界をもはや征服することができない。世界は人間よりも一層強くなり、人間から解き放たれ、基本的な独立性において人間に対立する」<sup>(42)</sup>。こうした強力な世界に対抗する道は、逃避的なさまざまな反応を徹底して反省する努力を基盤にして、「政治的原理」を「社会的原理」に取って代わらせることである。

大きく見れば、政治的原理は垂直的なものであり、社会的原理は水平的なものであるが、この二つの原理は本来相容れない。「第一次的な契機を第二次的な契機によって、仲間関係を屈服関係によって、共同的なものを支配によって、図式的に言えば、水平的なものの構造を垂直的なものの構造によって置き換えることは適切でない」<sup>(43)</sup>。水平的なものとしての「社会的原理」は、要するに、〈我-汝〉関係のマクロなレベルにおけるあらわれであり、「集団主義」とも「個人主義」とも無縁である。それにしても、こうした「社会的原理」は、〈我-汝〉のかかわりがそうであるように、なにものにも依拠せずにそのつどの状況を引き受ける努力を人間に要求するとすれば、そうした努力ははたして可能であろうか。社会生活において人間は、何を頼りにすることもなく生きることはできず、依拠すべき何かを必要とするのではないだろうか。社会的人間としての各人にとっては、行為のための何らかの足場が必要ではないだろうか。

この足場をブーバーは次のように比喩的に表現する。「主観的なものの彼岸に、客観的なもの此岸に、〈我〉と〈汝〉とが会う狭い尾根に間の国がある」<sup>(44)</sup>。もちろんここで「間、Zwischen」とはブーバーの捉える「神」のことであるが、神を足場にしようとしまいと、我々は少なくとも、いわば周りの世界を先立たせる「集団主義」にも、自己を先立たせる「個人主義」にも組することはできない。というのも、「集団主義」も「個人主義」も、結局のところ、あるべきものが何らかの仕方で織り込まれている現にあるものから目をそむけているからである。「隔離作用」にせよ「関係—のうちにはいりこむ作用」にせよ、最終的には、自己を含めて今ここにあるものをふまえつつも、より以上のものを共に追い求めることへと向かう。当然そこでは人間は、一步一步〈我—汝〉関係を築きあげていくほかなく、一挙に、たとえば「革命」と言う手段を用いて理想的社会を作り出そうとすることはきわめて危険である。「——どのような場合でも、秩序の変革が時間的に先立つものであり、社会の事実上の構造的更新が次に続くものであると見なされるべきではない。なるほど変遷する社会は、この社会がその貫徹のために、その防御のために、障害の除去のために必要とする諸器官を作り出すことができる。だが、変革された権力関係は、権力の原理を乗り越えることができる新しい社会を作り出さない」<sup>(45)</sup>。こうした社会の「構造的更新」には何らかの組織が必要である。この組織の構築のためには、目下存在する「組合」を活用すべきであるとブーバーは捉える。というのも、そもそもブーバーはいわば下から上へと人間社会を築きあげていこうとするからであり、まさにこの「組合」こそ、行為のための足場となる。そしてこの「組合」は各人にとって一種の小社会となり、その延長上に社会と国家がある。言うまでもなく、そうした小社会と社会、そして国家との間には亀裂があるが、亀裂があるからこそ各人は一層「組合」をとおして、「社会的原理」を浸透させようと努力しなければならない。「真正な社会は、共同体的な生を基礎にした小さな諸社会において、そしてこうした社会の諸連帯において築きあげられなければならない」<sup>(46)</sup>。

ブーバーは「組合」を「消費協同組合、Konsumgenossenschaft」、「生産協同組合、Produktivgenossenschaft」、「完全協同組合、Vollgenossenschaft」に分け、「完全協同組合」が社会において中心的位置を占めることこそ重要であると捉える<sup>(47)</sup>。こうした「完全協同組合」の内実、そしてその実現と実現のための方途についてブーバーは『ユートピアへの途』においてはたちいて語っておらず、かといって他の箇所でも議論しているわけでもない。その理由はおそらく、「完全協同組合」に関するすべてが、ユダヤ的なものに関するブーバーの議論のうちに、あるいはブーバーの捉える「ハンディズム」のうちに如実に表明されているからであると思われる。そうであるとすれば「ハンディズム」についてのたちいった議論が要請されるが、そうした議論のためにまず次の点に注目したい。すなわち、我々はそうした「組合」をどこへと向けて構築するのかという点である。これに対しブーバーはきわめて大きな視野から次のように述べている。「自明のことだが、政治的原理から社会的原理にたいする主権を奪い取るようないきいきとした自由を打ちたてることから我々は始めなければならない。そしてそれに相応じて、こうした最初の目標はいかなる政治的な組織化の技巧によっても達成されえず、ただ、さまざまな領土、諸原産地、そして定住民族に基づいて地球という惑星をみんなと一緒に (mitsammen) 耕し、管理せんとする全民族の強い意志によってのみ達成される。しかしまさにこの点で、これまでのあらゆる危険よりもさらに大きな危険が迫っている。すなわち、一切の自由な共同体を食いつくす地球的規模での際限のない権力集中の危険である」(傍点原

著者イタリック)<sup>(48)</sup>。そしてもしこうした危険を放置し、目標が達成できないとすれば、その大きな原因は最終的には我々のうちに潜むと言うほかない。「結局、あまりにも広範囲にわたってすべてを代表に任せるといふまさにこの点に、現代社会のもっとも悪い病根が潜むのではなからうか」<sup>(49)</sup>。とすればここでは、各人における「責任」の問題が「完全協同組合」の実現にとってもっとも重要な問題になる。もちろんこうした「責任」を引き受けることができるためには、各人の「教育」が問題になる。もし「教育」がなければ、人間は「責任」を引き受けていく主体に決してならないであろう。ブーバーは「完全協同組合」と言う言葉こそ使用していないにせよ、何らかの社会的組織を作り出すためにはいつでも、その一員として「責任」を担う人間を教育するような教育者が必要であるとそのつど訴えている。とすれば、「完全協同組合」とは何かという問題と同時に、考察（Ⅰ）においても（Ⅱ）においても主題的に問わなかった「教育」の問題をブーバーはどのように捉えているかに関して、たちいって問い進めなければならない。

ただし、翻って考えれば、現代において「完全協同組合」を推進することは容易ではなく、またそれを担う人間を教育することも容易ではない。それ以前に、もはや「教育」それ自体が成立し難くなっている。理想的社会の実現に関する科学的社会主義の試みは、ブーバーが生きた時代においてすでにかげりが見え始めており、資本主義社会に関して、もはやその欠陥があらわになっている。たしかにかえってここに「集団主義」でも「個人主義」でもない立場を取る余地が開けてはいる。だが、『人間の問題』の中で繰り返しブーバーが言うように、人間と人間との間にはもはやまったく理解しあえないほどの距離が、もはや乗り越え難いように見える「深淵」が潜んでおり、こうして人間と人間の間には「不信」がはびこっている。この情況は「神」がもはや見えなくなった情況、「神の触、Gottesfinsternis」であるとも言える。こうした宗教的レベルにまで至る不信は子どもにも伝わり、子どもはおとなを、そして教師をもはや信ずることができなくなっている。教育はその発端から崩壊寸前にある。とすれば、この情況のもとではたして社会的原理を実現する人間を育成する教育は可能であらうか。そもそも現代において「教育」をどのような角度から問おうとも、教育の成立可能性自体が疑われるほかないが故に、教育への問い自体がきわめて深刻なものとなっている。我々はこうした情況のもとで教育とは何かについてあらためて問わなければならない。

## 6 展 望

以上、ブーバー思想の形成においてその最初から重要な問題であった「深淵」の克服について、とりわけ『我と汝』公刊以降に焦点づけて問い進めた。こうした「深淵」の自覚は、人間形成の過程においても、歴史の進行の只中においてもより強まらざるをえず、他方、そうした自覚から逃避する傾向も強まらざるをえなかった。歴史的に見れば、むしろ「深淵」を回避する方向を取る思想家と、「深淵」と対峙し、これを乗り越えようとするという方向を取る思想家、別言すれば、体系的な思想家と非体系的な思想家があらわれたが、本稿ではこうした思想家に依拠しながら、「深淵」を克服する道を社会的なレベルに至るまでできるだけ考察の枠を拡げつつ問い進めた。そして克服できるかどうかは、結局のところ周りの人々に〈汝〉と語りかける「責任」を各人が引き受ける努力をすることができるかどうかにかかっており、この努力を援助する教育とは何かを問うという課題が残された。

つまり、「深淵」の克服においてはいつでも「教育」が問われざるをえず、むしろ逆に「教育」という点からその克服の問題を全体として再把握しなければならない。この再把握は、従来の教育学の文脈に則して言うなら、たとえばシュライエルマッヘルの弁証法的な教育理解、あるいは、ペスタロッチの言う、やはりまた弁証法的な「自然の歩み」に形式上類似している。すなわち、一方で、子どもにおいて自然だとみなされる在り方（ブーバーの議論で言えば「深淵」を漠然と感じ取っている状態、要するに、〈我—汝〉の前形態）と、子どもにおいてむしろ乗り越えられるべきだ——もちろんこの在り方も子どもにとって必要であるが——と解される在り方（「深淵」の自覚から遠ざかる在り方、要するに〈我—それ〉の在り方）を取り出し、この二つの在り方の矛盾・相克を乗り越えていく努力をとおして、より以上の形成段階がもたらされるといふ発想と形式上類似する。ただしブーバーの場合、そうした過程はきわだった仕方で厳しい様相を帯び、したがってまた教育する側の努力も同じ仕方で厳しい様相を帯びる。もちろんブーバーの場合もまたそうした過程は、「神」の問題と切り離せないが、ブーバーにおいてはシュライエルマッヘルともペスタロッチとも異なり、「神」は対話する神であり、まさにここに、すなわち、人間と神との力動的なかわりあいに、ブーバー思想の宗教的な独自性がある。したがってまた当然「教育」も彼独自の様相を帯びた内実を持つ。ただしこの点については、次稿以下においてちいって考察することにしたい。

## 註

- (1) 原 弘巳, 「M. ブーバーの人間観と教育観 (Ⅰ) —— 〈我—汝〉の成立——」, 愛媛大学教育学部教育学研究室 教育学論集 第14号 1996年2月, 109頁—126頁。
- (2) 原 弘巳, 「M. ブーバーの人間観と教育観 (Ⅱ) —— 〈我—汝〉の展開——」, 愛媛大学教育学部紀要 第Ⅰ部 教育科学 第42巻 第2号 1996年2月, 19頁—37頁。
- (3) M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*, 1950, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I. *Schriften zur Philosophie*, Heidelberg, 1962, S. 417. ブーバーの挙げるサルに関する諸例は、当時のユクスキュル等のいわゆる「人間生物学」の知見に基づいたものであると考えられるが、具体的に何を指しているのかについて想定困難であり、本稿ではよく知られた例に即しながらブーバーの意図を汲むという方向において叙述した。尚、「深淵」の内容に関してブーバーはほとんど語っておらず、ブーバーにとっては自明のものであったと思われる。本稿でも、「深淵」をさしあたり、人間と周りの世界との、そして人間と神との全き「距離」という意味に解し、そうした「深淵」の自覚とは何かに焦点づけて問い進めたい。
- (4) M. Buber, a.a.O.S. 417.
- (5) M. Buber, a.a.O.S. 417.
- (6) M. Buber, a.a.O.S. 418.
- (7) M. Buber, a.a.O.S. 412. ブーバーにおいて「向かいあうもの」は、「対象, *Gegenstand*」と対立的な意味で用いられており、考察(Ⅱ)の註12においてすでに挙げたように、人間のかかわる相手が「向かいあうもの」になるのは、〈我—汝〉のかかわりによってであり、「対象」になるのは、〈我—それ〉のかかわりによってである。もちろん本論で用いる「対象」という表現は、〈我—それ〉のかかわりによって「対象」となったものを指すのではなく、かかわる相手というほどの意味で用いた。ところで、「向かいあうもの」は、本論でも議論するように、各人にとって近い存在であると同時に、各人における自己との間に「深淵」が潜む遠い存在でもあるという二面性を持つが、こうした二面性が存するからこそ人間は、「向かいあうもの」と何らかの「関係」を築きあげようとするのではないだろうか。
- (8) M. Buber, a.a.O.S. 412. ちなみに、「In-Beziehung-treten」には、すでにあらかじめ何らかのかたちで潜勢する「*Beziehung*」を人間が見いだすと同時に、そうした「*Beziehung*」を人間が作り出すという意味も含まれており、加えて、そうしたことのうちには神の働きかけが内在するという意味も含まれている。

- 本稿ではこの語をさしあたり「関係—のうちにはいりこむ作用」という冗長な訳語を対応させたが、「Beziehung」の内容がより明らかになれば、別の訳語を対応させざるをえなくなるかもしれない。
- (9) M. Buber, a.a.O.S. 416.
- (10) M. Buber, *Ich und Du*, 1923, a.a.O.S. 90. 尚、「関係の出来事」等の言葉でブーバーの念頭にあるのは文化人類学上の諸知見であるが、ここではその説明を省略したい。いずれにせよブーバーが問題にするのは、原始人においてその全生活を支配していたのは「関係」であり、「向かいあうもの」の体験であったという点である。
- (11) M. Buber, a.a.O.S. 95–96.
- (12) M. Buber, a.a.O.S. 97.
- (13) M. Buber, *Das Problem des Menschen*, 1948, a.a.O.S. 317.
- (14) M. Buber, a.a.O.S. 317.
- (15) M. Buber, a.a.O.S. 332.
- (16) M. Buber, a.a.O.S. 333.
- (17) M. Buber, a.a.O.S. 365.
- (18) M. Buber, a.a.O.S. 320. 引用文中、引用符がある理由はおそらく、トマスについての誰かの発言等を指していると思われる。この点を含めて、ブーバーのトマス解釈に関する議論をあらためて行う必要がある。
- (19) M. Buber, a.a.O. 320–321. ここで「人間学的問い, die anthropologische Frage」とは、要するに、「人間とは何か」という妥協を許さない問いを指す。
- (20) M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. III. *Schriften zur Bibel*, S. 415.
- (21) M. Buber, a.a.O.S. 322.
- (22) M. Buber, a.a.O.S. 370.
- (23) M. Buber, a.a.O.S. 371.
- (24) M. Buber, a.a.O.S. 350. 尚、ニーチェが「自然」をどのように捉えているかについては、ブーバーのニーチェ解釈にかかわる一つの問題であり、別にたちいって議論したい。
- (25) M. Buber, a.a.O.S. 325. ちなみに、ブーバーはアウグスティヌス、パスカル、キルケゴールについてもまた世界像を持つことができなかつた思想家であると述べながら、ニーチェにおいてはじめて世界像を持ってない人間が出現した、という一見矛盾することを述べているが、しかしブーバーの意図するところは、世界像を持ってないということの程度の深まりであると推察され、外見上の矛盾は語勢の問題であると思われる。実際ブーバーはこうした外見上矛盾する発言をしばしば行っている。
- (26) M. Buber, a.a.O.S. 350.
- (27) M. Buber, a.a.O.S. 366.
- (28) M. Buber, a.a.O.S. 368.
- (29) M. Buber, a.a.O.S. 377. ここで「単独者, *Der Einzelne*」は、とりわけ『単独者への問い, *Die Frage an den Einzelnen*』(全集第一巻所収)の中で述べられているように、M. シュティルナーの「唯一者, *der Einzige*」という自己完結的な人間に対抗して(もちろんキルケゴールに依拠しながらであるが)用いられており、神の前に立つために自己自身となることを意味する。
- (30) M. Buber, a.a.O.S. 367.
- (31) M. Buber, a.a.O.S. 365–366.
- (32) M. Buber, a.a.O.S. 370.
- (33) M. Buber, a.a.O.S. 391.
- (34) M. Buber, a.a.O.S. 392.
- (35) M. Buber, a.a.O.S. 400.
- (36) M. Buber, a.a.O.S. 384.
- (37) M. Buber, a.a.O.S. 383.
- (38) M. Buber, a.a.O.S. 383. もちろんここで「存在」とは最終的には「神」である。ブーバーは人間の本質の捉え方に関しては、ハイデガーよりもシェーラーを一層批判的に見ている。というのも、ハイデガー

は「神」への信仰についてはほとんど沈黙するが、それはむしろ「神」に対するハイデガーなりの誠実さであるとブーバーは解していると考えられ、シェラーは「神」をまともに問題にするものの、実は「神」に対する不信心がそこにあらわれているとブーバーは解していると考えられるからである。ただしこの点についてはたちいった議論を要する。

尚、本論においてすぐ後で述べるように、ブーバーの宗教上の議論において、ブーバーが言いたいことは結局のところ、生きて働きかけてくる神と人間との関係である。たとえば、『二つの信仰様式』のなかでブーバーは、神と人間との関係を何か冷たい絶対的な距離だけのある関係として捉える（とブーバーが解する）パウロ的な発想を、ヘーゲルが哲学の領域において受け継いだと解釈し、こう述べている。「我々の時代にヘーゲルという哲学者は、パウロ的な想念をその信仰現実の地盤から引き裂き、体系のなかへ移植した。今やそこでは、哲学者の神が、『理性』が、その『詭計』のおかげで、歴史的な諸力を強制して、知らぬまにその完成を押し進める」。(M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, 1950, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I. S. 718.)

- (39) M. Buber, *Pfade in Utopia*, 1950, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 850.
- (40) M. Buber, *Das Problem des Menschen*, a.a.O.S. 402.
- (41) M. Buber, a.a.O.S. 402.
- (42) M. Buber, a.a.O.S. 353.
- (43) M. Buber, *Zwischen Gsellschaft und Staat*, 1950, in: *Sämtliche Werke*, S. 1006.
- (44) M. Buber, *Das Problem des Menschen*, a.a.O.S. 406.
- (45) M. Buber, *Pfade in Utopia*, a.a.O.S. 926.
- (46) M. Buber, a.a.O.S. 925.
- (47) M. Buber, a.a.O.S. 901. 以下の二つの「組合」の原語も同ページ。尚、こうした組合の内実に関する考察も含めて、ブーバーのいわば社会哲学的な議論についてはあらためて問いたい。
- (48) M. Buber, a.a.O.S. 997.
- (49) M. Buber, a.a.O.S. 997.