

# M. ブーバーの人間観と教育観 (V)

—— ヘブライ的ヒューマニズム ——

原 弘 巳

(教 育 史)

(平成8年9月30日受理)

## Martin Bubers Anschauung über den Menschen und die Erziehung (V): Hebräischer Humanismus

Hiromi HARA

### 1 問題の所在

これまで、ブーバーに関する考察 (I) では、〈我－汝〉関係が何故問われるかという問題をめぐって『我と汝』成立以前のブーバーに即して考察し<sup>(註1)</sup>、考察 (II) では、〈我－汝〉関係の構造について『我と汝』成立期のブーバーに焦点づけて明らかにし<sup>(2)</sup>、考察 (III) では、『我と汝』成立以後のブーバーに注目しつつ、〈我－汝〉関係を人間本性にさかのぼって問うた<sup>(3)</sup>。そして以上の考察をもとに、考察 (IV) では教育における〈我－汝〉関係の意義をたちいって考察した<sup>(4)</sup>。本稿では、これまでの四つの考察のいずれにおいても課題として残した〈我－汝〉関係の宗教的基盤について、端緒的なかたちで問う試みをおこないたい。

ここで宗教的基盤といっても、突然「神」を持ち出すといういきかたを取らず、「神」には疎遠な人間にとってもなお共感しうるような仕方で、そうした宗教的基盤について問い進めたい。この点について、これまでの考察においてもそのつど取りあげたように、ブーバーもまたやみくもに神を持ち出すことについてはきわめて慎重な態度をとる。そして、むしろ神を知らない人間こそかえって一層神に近い場合があることをしばしば強調する<sup>(5)</sup>。つまり、たしかに神の存在を信ずることは重要であるが、しかし、なお一層重要なのは、神について語られる時、それはいわば一種の実存的要請でなければならないという点であり、本稿においても、神にたいするブーバーのこうした考え方にもとづいて議論する。

それにしても、議論の出発点をどこに取るべきだろうか。どこに出発点を取るにしても、ブーバー思想においてはいつでも宗教上の諸問題が問われざるをえず、結局のところ「神」の問題に突き当たるとすれば、「神」の問題を回避するかぎり、いつでも同じ問いを繰り返すことになる。もしこれまでの四つの考察とここでの考察との一貫性を保つとすれば、これまでの考察

において残した宗教的な諸問題を、ブーバーの捉える神との連関において一つ一つ明らかにしていかなければならない。ただしそのためには、残した宗教的諸問題を見渡しうるような議論がまず必要であるように思われる。そのてがかりとして、マハトマ・ガンジーへ宛てたブーバーの書簡に注目すべきであると考えられる。というのも、この書簡には、ブーバーの全体としての宗教的基盤がきわだった仕方であって姿を見せているからである。

ブーバーとガンジーとの書簡のやり取りは何らかのかたちで存在するはずであると予想されるが、少なくとも両者の私的な書簡については、目下のところ不分明なままのようであり、とりわけガンジーからブーバーへの書簡については存在するかどうかすら疑わしいようである<sup>(6)</sup>。そこで、ブーバーを含めたユダヤ人一般にたいするガンジーの新聞紙上での批判、及びブーバーからガンジーへのよく知られた公開の書簡に焦点づけて議論するほかない。しかしたとえ両者の書簡の内容が、そして議論の内容がすべて明らかになったとしても、二人の議論の仕方から類推してみると、それほど新たな発見はないように思われる。というのも、二人はたしかに相手を自分なりに理解しようとしてはいるものの、それぞれの置かれた状況に徹頭徹尾こだわり続け、そうした状況を普遍化するという仕方であらうと理解しようとしているように見えるからであり、その意味で、書簡等々をどれほど詳しく吟味しても結果は同じであると予想されるからである。ここではむしろ、ガンジーの発想とブーバーの発想との基本的なすれ違いに着目することによって、ブーバー思想の宗教的基盤について問い進めてみたい。

まず最初に気づくのは、ブーバーとガンジーとの議論は、その対象領域に関してさしあたり二つに分けられなければならないという点である。それはまず、ユダヤ人対ナチズムの問題であり、もうひとつはユダヤ人対アラブの問題である。議論が交わされた時点に注目すれば、ユダヤ人対ナチズムの問題が一層深刻であった。しかしいずれにせよ、二つの問題は共通の根を持つ。それは、ユダヤ人が置かれた境位は、対ナチズムであれ対アラブであれ、自らの正当な権利を、内容的な違いはあるものの相手によって剥奪されているという点である。ガンジーへの書簡においてはしかし、ブーバーは権利剥奪の問題に加えて、ユダヤ人の置かれた境位がいかに悲惨かという事実をガンジーに訴えかけている。この訴えかけにおいては、ガンジーの説く非暴力（アヒムサ）が、ユダヤ人にとってどれほど遂行困難か、それどころか、非暴力の立場は生産性に乏しいという主張さえ前面に押し出されている<sup>(7)</sup>。そしてこの主張は、ガンジーのユダヤ人理解の貧弱さの指摘と表裏して展開される。このことについて『ガンジーへの書簡』の中からいくつか抜粋しながら検討してみよう<sup>(8)</sup>。

「ユダヤ人は迫害され、略奪され、虐待され、拷問され、殺害されます。そして貴下、マハトマ・ガンジー、あなたがおっしゃるには、こうしたことがユダヤ人に襲いかかる国においてユダヤ人の境位は、貴下がその有名な『真理の力』運動、あるいは『心の強さ』（satyagraha [サチャグラハ、原文イタリック]）運動を開始された時の南アフリカにおけるインド人の境位と厳密に（an exact parallel [英語をそのまま訳せば厳密な平行関係、原文補足英文イタリック]）対応するということです。——中略——インド人に対するその他の資格剥奪はいずれにせよ、ドイツにおけるユダヤ人のそれとほとんど同じタイプのもの（almost of the same type as those of the Jews in Germany [原文英文イタリック]）だったとおっしゃいます」<sup>(9)</sup>。このように述べた後でブーバーはさらに話を続け、やがて次のように言う。「マハトマ、貴下は、強制収容所とは何であり、そこでは何が起きているか、強制収容所の拷問はどのようなものであり、時間をかけての、あるいは時間をかけない殺害の方法はどのようなものか知

っておられますか。それとも知っておられないですか。貴下が知っておられるとは思えません。というのも、さもなくば、この悲喜劇的な『ほとんど同じタイプのもの (almost of the same type)』という言葉は出てこないだろうからです。——中略——ひょっとしたら貴下は、ドイツでユダヤ人が貴下のそのような演説の一文を、たたきのめされることもなく公的にただひたすら表明できるとお思いではありませんか。そのような差異が無視されたままで、何か共通のものを指摘することにどんな意味があるでしょう——中略——分別のない心の持ち主に対して非暴力が効を奏す態度を取りうるのは、非暴力をとおしてそうした人間に次第に分別を持たせる可能性がある場合であり、悪魔的な道路ローラー（のような心の持ち主、筆者注）にはそういう仕方では対処できません。心の強さのサチャグラハから真理の力のどのようなサチャグラハも出てこない状況が存在するのです」<sup>(10)</sup>。つまり、ガンジーの言うような非暴力の実践は、ユダヤ人の置かれた境位を打破するものでは決してなく、むしろより悲惨なものにする。ブーバーは続けてこう言う。「『殉教』という語は証言を意味します。しかし、証言を受け取る人間が誰もいないとしたらどうでしょう。証なき証言、かいもなく、無視され、風に吹き飛ぶ殉教、これがドイツにおける無数のユダヤ人の運命なのです」<sup>(11)</sup>。

そうだからといってブーバーは暴力の行使を積極的に推奨しているわけではない。ナチズムにできるだけ暴力をもって抵抗したくないが、ユダヤ人の置かれた悲惨な境位からすればやむなく暴力を行使するほかないだけである。「私は暴力を欲しません。しかし、暴力による以外には、悪が善を滅ぼすのを妨げられないとすれば、おそらく私は暴力を行使し、そして私を神の御手にゆだねるでしょう」<sup>(12)</sup>。非暴力はひとつの理想ではあるが、正義の実現のために暴力を行使するほかない場合があり、運命によってユダヤ人はやむなく暴力の行使に至らざるをえないだけである。「我々は、我々の民族の子イエスや貴下のように、非暴力の教えを拡めたことはありません。なぜなら、人は時として自分や子どもたちをも救うために暴力を行使するほかない、と我々は考えるからです。しかし我々は太古から、正義と平和の教えを拡めてきました。我々は、平和が世界の目標であり、正義はそれに至る道であると教え、そう学んできました。だから我々は暴力の行使を欲することはできません。自分をイスラエルの一人であると見なす者は誰も暴力の行使を欲することはできません」<sup>(13)</sup>（傍点原文イタリック）。だからこそブーバーは、おそらくはK. ヤスパースを念頭に置いて次のように述べている。「我々は正義のために闘うこともできなければなりません。しかし、愛しながらそうすることができなければなりません」<sup>(14)</sup>。

ナチズムに対してのみならず、アラブとの関係についても同じことが言えるが、そこには土地の問題が絡みあっている。暴力のブーバーの消極的肯定の理由は、ユダヤ人の置かれた悲惨な状況を一層悲惨にするからというだけではない。もしアラブのユダヤ人への攻撃を放置すれば、離散し、引き裂かれた、個々のユダヤ人の精神的な支柱であるユダヤ民族が一層引き裂かれてしまうからであり、それどころか、民族の消滅の危機さえ訪れるかもしれないからである。個々のユダヤ人の救いにとってユダヤ民族の救いが不可欠であるとすれば、目下或る特定の国家を形成しつつあるユダヤ民族の救いは、個々のユダヤ人の救いにもまして緊急時になる。このことは、民族の集結による民族の存続と繁栄という点から見れば、民族が集結して住む土地の問題と連関する。ここでは土地をめぐるアラブとの闘争の問題が浮かび上がる。もしアラブと闘わなければ、ユダヤ人はいわば故郷を失い、結局のところユダヤ民族という精神的支柱を失うことになるであろう。だからこそそうした精神的支柱の喪失という事態は避けられなけれ

ばならない。

「もしどこかに集結の場が、発展しゆく中核となる故郷が存するならば、離散は耐えられるものとなり、時として意味深いものになりさえします。地上に一片の土地さえあれば——。そこでは人は離散ではなく集結した状態にあり、その場所から集結の精神が、離散しているあらゆる地の内へと向けて働きかけていくことができるのです」<sup>(15)</sup>。それ故にユダヤ人にとってさしあたり故国としての土地の確保、それも民族が一つであることを体で感じさせてくれる土地、すなわちパレスチナの確保は深刻な問題であり、このことは事態の緊急性から見れば、インド人や他の諸民族とまったく比較されようもない。何故ユダヤ人は目下それぞれが住んでいる地をみずからの故郷にしないのか、というガンジーの問いかけにブーバーはこう応答する。「ユダヤ人の運命は離散であり、それも他の諸民族におけるように一部が離散しているだけで中核は保持されているというのではなく、中核も中心もなき離散以外のなにものでもないからであり、どのような民族といえども集結の生ける中核の所有を要求できるからです」<sup>(16)</sup>。もちろんこの「生ける中核」はユダヤ民族が一つであることを象徴する場でなければならず、その場こそ、神がユダヤ人に与えたとされるパレスチナである。一方、アラブ人もまた民族の聖なる地であるとされるパレスチナに住もうとしており、アラブ人との確執は避けられない。もしアラブ人が暴力をもってパレスチナを占領しようとし、話し合いの余地がまったくないどころか、ユダヤ人の殺害にまで及んでいるのなら、ここでも非暴力といういきかたは採用され難い。もちろん暴力といっても広い意味でのそれであり、場合によっては最低限の武装であるかもしれないが、少なくとも暴力の放棄、あるいは無抵抗ではありえない。

しかしそれにしても、ユダヤ人はパレスチナを自己の土地とする正当な権利を持つのだろうか。この権利をブーバーは、ただ政治的なレベルにおいて問題にするだけでなく、宗教的なレベルで旧約聖書に依拠しながら説く。「土地の約束が我々にとって決定的なのではなく、次のような要求、すなわち、その実現が土地と、そして、この土地における自由なユダヤ共同体の存在と結びつけられているべきであるという要求が我々にとって決定的なのです。聖書は以下のことを我々に告げ、我々の最内奥の知も以下のことを確証します。すなわち、かつて、3000年以上前、この土地への我々の移住は上からの或る委託、すなわち、正しい生活秩序をここで我々の民族諸世代をもって打ちたてるという委託の意識のもとで起こったのであり、この生活秩序はまさに私的存在の領域における個々人によってではなく、ただ、自らの社会を形成するという仕方一つ一つの民族によってのみ実現されうる、ということです」<sup>(17)</sup>。パレスチナに住み、そこでユダヤ社会を打ちたてるということのこうした根拠づけをブーバーはレビ記や出エジプト記に求めた後で、さらに次のように言う。「当時我々は我々に委託されていたことを成就せず、むなしく追放の身になりました。しかし命令は我々のもとにとどまり続けており、かつてより一層切迫したものとなっています。命令を実現するために我々は自身の大地を必要とし、我々自身の生を秩序づける自由を必要とします。見知らぬ地で、見知らぬ規定のもとではいかなる試みも始められません」<sup>(18)</sup>。ブーバーは対アラブに関してパレスチナ移住の権利根拠をこのように旧約聖書のうちに求め、パレスチナ以外ではユダヤ社会を打ちたてることはできないと見る。その際、ガンジーへのこの書簡においては、アラブとの闘いについて主題的に語られてはいないが、ブーバーはおそらくアラブに対してもナチズムに対すると同じ態度をとるであろう。そして闘わざるをえない宗教的なレベルの根拠をやはりまた、旧約聖書のうちに求めるであろう。ただしここでは、こうしたブーバーの旧約聖書の解釈の問題にまで立ちいらず、ブー

バーの議論の一般的な宗教的基盤に焦点づけて議論するとすれば、むしろ次の問題に取り組まなければならない。すなわち、ブーバーは他の多くの箇所では他の諸民族との共存、わけでもアラブ人との共存を訴えている。そうであれば、闘うことと共存することとは両立しうるであろうか、という問題である。もしこの共存という困難な道をあえてブーバーは進もうとするのであれば、一体いかにしてであり、その宗教的なレベルにおける背景はどのようなものであろうか。ガンジーへの書簡はユダヤ人の権利を全面に押し出したものであることは言うまでもないが、他の多くの箇所ではやはり旧約聖書に依拠しながらブーバーが説くように、ユダヤ民族は何か特権的な民族であるだけでなく、人類に貢献する役割を歴史的に果たすべき運命にあるはずである。そうであればガンジーの説くような非暴力の態度もまた、むしろいわば高次の宗教的態度であるとも言えないであろうか。それほどユダヤ人は追いつめられているのであろうか。

ブーバーは一方で非暴力と共存を高い理想であると認めながらも、二重の意味での闘いを肯定している。すなわち、ナチズムに対してはとりわけ個人レベルにおける闘いを、そしてアラブ人に対しては民族レベルにおけるそれを、しかも土地と結びついたそれを消極的ではあるがともかく肯定している。もちろん、できるかぎり闘いを避けたことは自明である。しかし闘わざるをえない理由は、ブーバーにとって問題なのが、今ここにある状況をどのように乗り越えるかということであり、ガンジーのようにたしかにきわめて高い理想を掲げ、理想実現において現実のすべてを超越したかのような態度を貫くこともそれなりの意味を持つかもしれないが、少なくともユダヤ人にとっては、そのような態度は中空に浮いた理想をやみくもに貫くという態度にしか思われぬのであろう。もしそうであるとすれば、何故ブーバーは今ここにある状況に徹頭徹尾足場を置こうとするのであろうか。ガンジーのようないわば超越した立場を、またこの立場こそ相手を決して傷つけないという意味で宗教的に見えさえする立場を、何故ブーバーは受け入れることができないのであろうか。いったい、いまここにある状況を乗り越える宗教的基盤はどこにあるのだろうか。この基盤は、ユダヤ人の置かれた状況と普遍的に人間的なものとの連関において問われなければならないと思われる。

## 2 人間の「現実」

繰り返して言えば、ブーバーはやむおえず暴力を行使するという立場を取り、できれば暴力を行使したくないと考えているが、ガンジーから見れば、ブーバーを含めてユダヤ人一般の非暴力の態度は、もしあったとしても、それはむしろ臆病から来る態度であるように映るのではないだろうか。そのような態度はおそらくガンジーにおいて、平和共存の理念へと向かうために死をも恐れぬ勇気ある態度であるとは見えぬ、ただ単にかけひきの結果にすぎない一種日和見的でもある態度に映るであろう。ブーバーもまたガンジーに対して言う。「貴下は、我々の非暴力は頼りなき者の、そして弱き者のそれ (of the helpless and the weak, 原文英文イタリック) だと言われます。それは事実には即しません」<sup>(19)</sup>。たとえガンジーにとってユダヤ人がそのように映ったとしても、また、それに比してガンジーの崇高な態度がいかに賞賛すべきであっても、少なくともユダヤ人にとってはガンジーのような態度は無縁である。それどころかブーバーは、ガンジーもたとえば時として暴力を肯定する態度を取り、非暴力の態度を貫かない矛盾を指摘する。「しかし、マハトマ・ガンジー、貴下は、1922年の3月の初め、デリーでの決議の後でこう書かれています。『私は、インドが縛られたままではいよりもむしろ、暴力

によってでもインドを自由にしたい、と繰り返し言わなかっただろうか』(原文英文イタリック)と。それによって貴下は何かきわめて重大なことを語っておられます。それは、貴下にとって非暴力はひとつの信仰であり、政治的原理ではないということ、すなわち、貴下の内面にあるインドの自由への要求は貴下の信仰よりもやはり強いということです。だからこそ私はあなたを愛するのです」<sup>(20)</sup>(傍点原文イタリック)。つまりガンジーの考え方から推し量れば、どのようなレベルにおいても暴力は否定されるべきであるのに、インドの自由の問題になると暴力を肯定する発言がある、とブーバーは指摘し、ブーバーはガンジーのそうした矛盾を衝こうとしている。ブーバーの区別で言えば「政治的原理」は、本来避けたいがしかし人間同士の結びつきにとっては何ほどか必要な活動の方向を示すもの、ここで言えば暴力の使用を意味し、「社会的原理」こそ人間同士を強く結びつける活動の方向を示すもの、ここで言えば暴力を使用しないことを意味する。ガンジーは当然「政治的原理」を認めないはずだが、ここでは実は認めており、それはインドの自由のために仕方ないと考えているという点に、ブーバーはむしろ、ガンジーのうちに自分と同じ発想が潜むことを読み取り、むしろガンジーの人間らしさを感じるのであり、だからこそガンジーを「愛する」と述べていると思われる。これに対するガンジーの反論は定かではないにしても、それでは、人間にこのような二つの態度を強要する「現実」についてのブーバーの立場はどのようなものであろうか。

人間を取り巻く現実には混乱に満ちているが、ブーバーにとって問題なのは現実の矛盾、相克に手を加えないことではなく、一步一步それに取り組む、抵抗し、それを克服していく努力をすることである。ただしこの努力は矛盾、相克を消滅させるわけではなく、場合によってはこの努力がかえって矛盾、相克を生み出すかもしれない。だがそこでこそ新たなものが絶えず生み出されていくのであり、だからこそ人間はそうした努力を続けなければならない。それ故にまた、人間にとってよくないと見える諸契機でさえ、むしろプラスになることも多く、人間にとって必要悪とみなされるものもまた、より新たなものを生み出す原動力になるかもしれない。この点に関するブーバーの発言は数多いが、たとえば、1921年、第12回のシオニスト会議での「国家主義」と題された演説のなかに次のような発言がある。「権力(Macht)は、ある偉大な歴史家が考えたのとは違って、悪ではない。権力は、人間の活動の中心的な前提として、最も内奥においては罪がないものである。『おのずから』成立した内的権力の発現としてではなく、権力の樹立を求めるような獲得欲としての権力意志こそが問題を孕んでいる。——中略——権力ではなく、権力ヒステリーが悪である」<sup>(21)</sup>。このことをもし対アラブとの関係に当てはめれば、パレスチナに本当に住みたいと願っているかぎり、アラブ人においてもユダヤ人においても、その権利根拠については問題として残るにせよ、おたがいの権利の主張はできるかぎり認められるべきだという結論になり、事実ブーバーは両者の「対話」を訴えることになる。このことをより一般的な連関において、ブーバーは次のように捉えている。「現実には矛盾のうちにある。『全か無か』が重要ではない。重要なのは、状況の諸矛盾のすべてに対してとらわれなく突き進む洞察が許すかぎり、我々の真理のうちのできるだけ多くを実現することだ。そしてこのことは、我々の身にまさにふりかかった『汚されること』ではない」<sup>(22)</sup>。

どのような矛盾、相克も人間にとって何らかの意味を持つのであり、平穏な生活はかえって人間を停滞させる。それ故に、世界各地での逆境から救われることや、パレスチナに移住したいというユダヤ人の願望は、ただたんに現実化してしまえば、逆説的だがかえってユダヤ人にとってマイナスに働く場合もある。『ガンジーへの書簡』において、パレスチナに移住すると

いうユダヤ人の権利をブーバーが強調する一方、他のさまざまな箇所でブーバーはパレスチナ移住への願望、あるいはその実現に伴う危険を厳しく警告する。土地へのこだわりとその所有は人間に自己への安住をもたらしやすく、人間はむしろ墮落するかもしれないからである。『ユダヤ教の革新』と名づけられた講演のなかでブーバーは言う。「——今日の多くのユダヤ人の測り難い悲痛な思い、底なしの絶望、無限の憧憬、ひどい混乱は、自身の土地に居住している者の正常で安心し切った生活よりも一層実り多い地盤である」<sup>(23)</sup>。このことをブーバーは他の箇所で、より一般的な文脈においてベルグソンを念頭に置きながら次のように言う。「——人間の決定的な宗教的経験は、創造的な力が矛盾なくはたらく領域でなされるのではなく、救いのなさや救いが、絶望と信頼、墮落の力と革新の力が並んで存する領域でなされる」<sup>(24)</sup>。そうであれば、ユダヤ人、それどころか人間一般はおそらくその生涯において矛盾、相克を引き受ける努力を続けなければならないであろう。まさにこの一種弁証法的な宗教観に、ガンジーとは違って闘いを許容するというブーバーの考え方の基盤が潜むのではないだろうか。

しかしながら、矛盾、相克を引き受けていく努力は、人間においてむしろ新たな課題を生み出し、したがってまたかえって一層努力が必要になるとすれば、何か別の努力の仕方もあるはずである。たとえば、非暴力にのみ足場をおくガンジーの発想のほうが、一見したところでは人間にとってよりよいのかもしれない。それにもまして、上に問うた努力は、日々安楽に生きていきたいという人間一般の願望と程遠く、それ故にまたブーバーのような発想は人間にとって必ずしも現実的な発想とは言えないようにも見える。とすれば、そのような努力は、実はブーバーの取る現実重視の態度と矛盾することになるのではなかろうか。それとも、ブーバーもまた結局のところ、人間の現実、とりわけ普通の人間の願いや生き方を無視した一種のインテリゲンチズムを持つのだろうか。しかしそれはブーバーの意に反しているであろう。ブーバーの真意はむしろブーバーの依って立つハンディズムのうちに汲み取ることができるように思われる。

ハンディズムにおいてはそのつどの現実が、ブーバーがしばしば用いる表現によれば「日常」がすべてである。といっても日々同じことを繰り返したり、毎年同じことを繰り返すことが重要なのではない。重要なのは、所与の生活をそのまま受けとめることであり、所与の生活の内容は日々変化しているかもしれない。『ハンディズムの使信』のなかでブーバーは、「——存在と当為の普遍妥当的な知が重要なのではなく、ただ、人間人格の今とここが、永遠の真理の永遠に新たな母体が重要である」<sup>(25)</sup>と述べ、さらにその後でこう言う。「ハンディズムにとって最も重要なことは、何が以前からあったかということではなく、そのつど何が起こっているかということである。そしてさらに、人間に何が襲いかかるかということではなく、人間が何をなすかということが重要であり、人間がなす目だったことが重要ではなく、普通のことが重要である。そして人間が何をなすかということ以上に、人間がいかになすかということが重要である。そうした種類の運動のすべてのうち、おそらく、ハンディズムこそが瞬間という無限のエートスを告げ知らせているであろう」<sup>(26)</sup>。こうした意味で「日常」を送ること、そしてそのような生活が拡大された仕方で営まれる社会がブーバーの築こうとする社会でもある。『ユートピアへの道』のなかでブーバーは内容的に硬直した社会主義の発想を批判的に念頭に置いてこう言う。「社会主義は決して何か絶対的なものではありえない。社会主義は、そのつどの所与の諸条件のもとでそのつど意欲されうること、なされうることの程度と形態において、人類における人間共同体のそのつどの生成作用である」<sup>(27)</sup>。つまりブーバーにとって問題なのは、

個人のレベルでも社会のレベルでも、現象の一切を基盤にして新たなものが生み出されるということであり、そのために人間にとって、置かれた状況のいわばあくまで内にありつつ行為することが課題となる。したがって当然また、ただ安楽な生活を送ることと、そうした課題を引き受けていくこととは別物になるであろう。

このように見れば、人間と周りの世界において生ずるすべての現象が人間にとって意義深いものになると捉えられなければならない。つまり、人間の「全体性」が問われなければならない。この点についてはすでにこれまでの考察のいずれにおいてもとりわけ哲学的なレベルで問うたが、ブーバーにおいては、むしろ宗教的なレベルにまで至って問われており、このレベルにおける問いかけがかえって哲学的なレベルの問いかけをより生産的なものにするのではなかろうか。以下、この予想のもとに人間の「全体性」について再び問い進めてみたい。

### 3 人間の「全体性」

これまでの四つの考察においては、人間の「全体性」の議論をとりわけ人間の知・情・意の一切との連関において問い進めたが、ここでは、相手との闘いの問題を人間の「全体性」という角度から捉え直したい。すでに明らかなように、闘おうとする力が人間の内にあるかぎり、そうした力もまた何らかの意味で重要であるはずであるとすれば、闘いを何ほどか承認するブーバーの立場は一定の正当性を持つとも言える。もしここで、形式的に、非暴力を「愛」のあらわれであると捉え、暴力を「憎しみ」のあらわれであると捉えれば、『我と汝』におけるブーバーの次の発言は示唆深いものになる。「直接に相手を憎んでいる者は、愛も憎しみもない者より関係の近くに在る」<sup>(28)</sup>。ブーバーは言うまでもなく憎しみよりも愛を上位に置いていると考えられるが、憎しみの混在しない愛を想定してはおらず、愛が憎しみに打ち勝っている状態を理想的な愛の状態であると想定していると思われる。もちろんその際、憎しみの感情はかなり変化を遂げていることは言うまでもないであろう。相手と向かいあうかぎり、何らかの憎しみはつきものであり、もし憎しみが全くないとすれば、それは相手と向かいあっておらず、愛してもいないことを意味するだけである。つまり、憎しみを超越した愛は普通の人間にはありえず、暴力を超越した非暴力もまたありえないであろう。

それにしてもブーバーの言う「愛」は人間においてどのような仕方で成立するのだろうか。もし愛が全体としての人間をいわば規制する原理であると考えたとしても、それはどのような仕方においてであろうか。人間の「全体性」はそのままでは方向を持たないはずであり、いったい愛がその方向を示すのであろうか。ブーバーはユダヤ教のトーラーの重要性を念頭に置いて次のように言う。「人間の心は生まれつき方向を持たない。人間の諸々の衝動が人間の心をいわばグルグル回し、人間が自らの世界から取り出すどのような方向もこれに持ちこたえられず、どのような方向も人間の心の渦を結局ただ強めることだけしかできない」<sup>(29)</sup>。ではどのような方向があるというのだろうか。たとえ愛がその方向であるとしても、繰り返して言えば、どのような仕方で愛が成立するのだろうか。もし成立するとすれば、その端緒とでもいうべきものが何らかのかたちで人間のうちに潜むはずである。しかも、そうした端緒はおのずから発現するわけではなく、周りの世界とのかかわりのなかではじめて発現するはずである。そうであれば、どのようなかかわりのなかで発現するであろうか。こうしたかかわりの捉え方の違いが、ガンジーとブーバーの思想の違いにつながるのではないだろうか。ところでこのかかわりを

ブーバーは「出会い」と名づけているように思われる。

「出会い」は人間に一種の苦痛をもたらすと同時に、喜びをももたらしうる。いずれにしても人間がそれまでの発想を転換し、何か新たなものをつかみ取るという点では同じである。たとえば、すでに考察(Ⅱ)において別の文脈で取りあげたように、どちらかといえば一種の苦痛をもたらしたかかわりとしてブーバーは幼い頃の或る馬に対する体験を挙げている。「しかしかって一度——子どもである私に何が襲いかかったのか知らないが、いずれにせよそれは十分子もっぽいものであった——馬をなでながら、何という楽しさを与えてくれるのだろうかという意識が私の脳裏に浮かんた。そしてその時突然私は私の手を感じた。遊びは以前のように続けられたが、しかし何かが変わってしまっていた。——中略——私は裁きを受けたように感じた」<sup>(30)</sup>。この体験はブーバーにとってかなりの苦痛を伴ったが、しかし、「他なるものの他者性」を痛切に感ずることによって自己の狭い枠組みを乗り越えるひとつの契機になった。もちろんその際、自己の狭い枠組みを乗り越えてこれからの何らかの方向をつかみとったとしても、その方向は再び修正を迫られ、恒常化されえない。が、少なくとも先に引用した「心の渦」を何ほどこいわばまとめあげることはできるのではないだろうか。

一方、ブーバーは、どちらかといえばむしろ喜びを伴う体験をも挙げている。『人間とは何か』のなかでブーバーは、M. シェーラーが抵抗の経験を人間にとって基本的であるとみなしているという点を批判的に捉え、或る農夫を例に挙げて、むしろ抵抗がない状態の経験もまた一層人間にとって重要な経験でありうるを見る。そしてそうした経験こそ、かたくなな農夫の心を開かせ、自分なりの考えをもようやくつぶやかせるまでに至ると捉え、こう言う。「彼がそうするのは、事物の抵抗を経験した時でなく、たとえば鋤の刃が、大地がみずからその刃に対して口を開くほどにまで大地にきわめて柔らかく深く食い入った時、あるいは、雌牛がその子を、目に見えない力が産婆として手を貸すほどにまで素早く軽々と生んだ時である。すなわち、農夫が自分なりの考えを外に出すのは、事物の『恩恵』を感じた時であって、あらゆる抵抗にもかかわらず、世界の存在への人間の参加があるということをもう一度再び感じた時である」<sup>(31)</sup>。この例にせよ、上に挙げたかなりの苦痛を伴う例にせよ、こうした出来事において人間は、きわだった仕方でも周りの世界との距離を、そして逆に近さを感じず。そしてその時、自己の諸力のすべてが出来事へと注ぎ込まれる。だからこそ、出来事における対象からの働きかけを存在全体をあげて受けとめ、存在全体をあげて働きかけ返す。そうであれば、もし相手から不条理だと思われる攻撃を受ける場合、自己の諸力をあげて、そしてあらゆる方策を用いて相手に対抗するほかない。人間はそのつどの出来事において、とりわけきわだった出来事、出会いにおいて、自己の諸力を減殺することなく発揮しなければならない。おそらくこうした努力の積み重ねによって、そしてそのつどの方向修正のなかで、人間は周りの世界を愛することができるようになるのではなかろうか。ただしそうした過程の詳細についてはここでこれ以上たちいらず、むしろ次の点を明らかにしたい。すなわち、愛の端緒が人間のうちにあると考えるほかないように、こうした出会いを可能にするものが人間のうちにあるはずであり、もちろんたしかに出会いにおいて外なるものが決定的であるにしても、外なるものからの作用に応ずる内なるものが何らかのかたちで人間において存するはずである、という点である。たとえ潜在的であるにせよ、人間のうちに出会いへと駆り立てる何かがあるからこそ出会いが可能になるのではなかろうか。この何かをこそブーバーは、さまざまな箇所「結びつきの衝動」と名づけて取りあげているように思われる。

この「結びつきの衝動」は何らかの程度において実は日常たえず発揮されている。「出会い」はその程度が高まったことを意味するであろう。個としての人間は周りの世界と分かち難く結びついており、人間における〈我〉はそれ単独で抽象化された仕方では問題にされることはできず、〈我〉はいつでも〈我々〉の問題ともなり、この〈我々〉には人間だけでなく、事物も含まれる。〈我〉と〈我々〉が最終的には同じであること、しかも、同じであることが日常絶えず示されていることをブーバーは、旧約のエレミヤを挙げて次のように述べる。「聖書において集団的な〈我〉と個人的な〈我〉とを分けることはそもそも誤りである。個々人の〈我〉は共同体の〈我〉へと入り込んで透明になっている。エレミヤがイスラエル民族に〈我々〉と言わせるだけでなく、〈我〉と言わせる時、それはメタファーではない。ラケルがその子どもたちのために泣く時もそれは決してただたんに象徴ではないように——」<sup>(32)</sup>。この点に関して、『聖なる道』と題された一連の講演の中でもブーバーはハンディズムのラビに関する議論との連関で次のように述べている。「みんなただ自分自身の完成を欲するだけで共同体には心わずらわされない。しかし救いは、世界の完成を欲するかどうかにかかっている」<sup>(33)</sup>。〈我〉の問題が〈我々〉の問題とつながるように、〈我々〉の問題は結局のところ「人類」の問題とつながる。

ただしここで、人間における「結びつきの衝動」の発揮それ自体が矛盾を伴っている。すなわち、もし人類的なレベルでこの衝動が広範囲に発揮されるとしても、実はそこに全体主義的な危険が潜む。ブーバーは「社会的原理」と「政治的原理」について、人類的規模での「社会的原理」の貫徹への努力のかげに潜む困難と危険を指摘する。というのも、すでに考察(Ⅲ)において教育における「責任」の問題との連関において引用したように<sup>(34)</sup>、人間の数が多くなるほど政治的原理が支配しやすく、人類的な規模になれば一層、目立たない仕方での権力集中の危険も増すからである。そうであるとすれば人間は個人的レベルでも共同体レベルでも人類的レベルでも、何らかの方向を見いだしたかに見えても、実はそれがそのまま或る危険を伴い、だからこそいつでも矛盾、相克と向きあい、それを引き受けなければならない。そのためにはやはり、みずからの内なる「結びつきの衝動」をできるだけ十分に発揮するほかに、自己の諸力のすべてを周りの世界との結びつきへと向けていかし尽くさなければならない。ブーバーはおそらく、政治的原理の支配する社会の中で生きる人間を、精神と衝動との分離してしまった人間、社会的原理の支配する社会の中で生きる人間を自らの全体性をいかし尽くす人間であると捉えていると考えられるが、この後者の人間もまた人間世界では抗い難い矛盾、相克に直面し続け、もはや人間を越えた神にそのつど語りかけるほかないと捉え、むしろ神に語りかける時かえって再び、人間の世界と結びつく勇気が沸き上がり、実際結びつく努力をすることができる、と捉える。たとえばこんな発言がある。「人間人格は、存在論的に見れば、唯一の領域ではなく、二つの領域の結びつきである。しかしそれによって私は決してたとえば、体と心の二者性のことを考えているのではない。そのうち一方をカイザーの領域に、他方を神の領域に当てはめることはイエスの教えに反しもあるであろう。私が考えているのはむしろ、かの申命記の言葉『君の全身全霊をあげて、君の全力をあげて』という言葉からはじまって、全体性の領域、分離と分割の領域のことだ。人間が全体となる時、またその限り、人間は神のものとなり、神に与える。すなわち、人間は神にまさに彼の全体性を与える。何らかの地上の事柄において人間に保証された全体性の実現は、最終的にはそのことと連関し、一切の命名を越えてそのことと連関する。人間の死すべき生、死すべき運命によって刻印された生は全体性と

いうかたちで経過していくことができず、分離、分割と結びつけられている。しかし人間は全体性から分離、分割にたいする指示を取り出すことができるのであり、またそうすべきである。人間が分離の領域で正当になすことは、その正当性を全体性の領域から受け取る」。ここで「全体性」がブーバーの言う〈我—汝〉のかかわりと連関し、「分離、分割」<sup>(35)</sup>が〈我—それ〉のかかわりと連関することは言うまでもないであろう。そしてまた言うまでもなく、その二つのかかわりを人間は同時に引き受けるほかない。そうであれば、ブーバーにとってガンジーの非暴力の主張は、引用文中の言葉で言えば、神の領域にのみとどまるかかわりにほかならないことになろう。二つのかかわりを同時に満たすことは人間にとってどこまでも課題であり、人間はそのつどできるかぎりこの課題を引き受けていくほかない。実際のところブーバーはこう言う。「そのつどできるかぎりということ、すなわち、『充分量 quantum satis』とは、生きられる真理の領域においてはあれかこれかを意味するのではなく、ひとが——できるかぎり——充分に、ということの意味する」<sup>(36)</sup>。

このことを考察 (I) において取りあげた『ダニエル』に即し、人間の「生」と「死」の問題として捉え直せば、こう言えるのではないだろうか。「生と死の両者はもはや極限にあるのではなく、混ざりあっており、生と死は私を越えてあるのではなく、私の内で支配しているが故に、その交代するうごめきは私を満足させることができない。それらは私を駆り立ててその背景にまで突き進ませ、それらを支える一なるもの (Einheit) にまで突き進ませる」<sup>(37)</sup>。人間において生と死は絶えず同時に絡み合っとうごめいており、人間はいつでも生と死を同時に引き受けなければならない。たしかにこうした自覚は壮年期以降の人々、それも限られた人々においてのみ生ずることかもしれない。だが、生と死を生成と消滅という最も広い意味に取れば、どのような人間においてもその自覚は生ずるのではないだろうか。たとえば、これまであったものがなくなったり、周りに存在していた人間がいなくなってしまうたり、これまでは可能であったことが不可能になってしまったり、さらには、少しづれるが、楽しいことには必ず終わりがあったり、悲しいことも必ず起こったりするような時、どのような人間も生成と消滅を漠然とであれ感じ取り、生成と消滅は実は同時に起こっていることを予感するようになるのではないだろうか。だからこそ人間は他ならぬ自己が矛盾、相克のうちにあると感じ、他者とのかかわりにおける矛盾、相克は自己自身の内にある問題でもあることに気づき、他者とのかかわりにおいていつでも自己自身へたち戻ろうとする。もし他者が暴力をもって自己に挑むとすれば、さしあたり人間は自己のうちにもまた暴力への傾向が潜むことを感じ取らなければならない。そして人間は暴力の使用と不使用のはざまで悩まざるをえないが、どちらも人間にとって目下何らかの必然性があるとすれば、そのつどどちらかを選択しなければならない。或る場合には人間は暴力の使用を選び取るほかないのであり、選び取ることにおいて人間はかえって自己と他者とは同じ人間であることを知るのであり、だからこそ人間は〈我〉ではなく、〈我々〉と言う。そしてだからこそ、他者との働きかけあいのなかで、人間と人間とが結びついてものを共通に感じ取ることができるのではないだろうか。さらに言えば、まさにこうした結びつきを「統一、Einheit」と呼ぶことができるが、ブーバーはそれを越えて、結びつきを保証するもの、生み出すものを「一なるもの、Einheit」、要するに神であると捉えている。たしかに人間はそのつどの自己の選択と決断をともかく受けいれてくれるものを求めざるをえず、最終的にそれは、同じく有限な人間であることはできず、何か人間を越えたものなのかもしれない。さらにいえば、こうした自他を越えた「一なるもの」を求めれば求めるほど、再び

人間は、自己自身のうちへと一層深く突き進むほかないのではなかろうか。「人間はまず、自己と他の人々との間の葛藤状態が自己自身の心の中の葛藤状態の結果にすぎないことを自ら認識すべきである」<sup>(38)</sup>。さらにこう言われる。「私が、そこからして私の場所で世界を動かすことのできるアルキメデスの点は、私自身の変化である」<sup>(39)</sup>。もし相手が暴力をもって我々に襲いかかるような場合、我々は、自己自身の「アルキメデスの点」にたち戻るばかりでなく、相手のそれにも訴えかけなければならない。そして暴力の噴出点が同じアルキメデスの点にあるかぎり、またそれが人間の「全体性」の収斂する点であるかぎり、自己もまたやはり何らかの力を用い、この力を持って相手に対抗することも或る場合には必要であろう。

人間は誰であろうと矛盾、相克から逃れられず、それをそのつどの現実の只中で克服する努力こそ問われなければならない。この努力は、空間のレベルにとどまらず、上に挙げた「生」と「死」の問題にあらわれているように、時間的な過去、現在、未来の問題でもある。このような「時間」の捉え方のうちにも、ガンジーとの発想の違いが姿を見せている。ブーバーはこうした点についてどのように考えているだろうか。

#### 4 人間における「現在」

人間の「全体性」という点から見れば、人間における時間は単に物理学的な時間であるだけでなく、体で感じ取られる時間、いわば生きられる時間であると考えなければならない。この意味での「時間」においては、過去、現在、未来のすべてがいかにされるべきであり、そうした三つの時間はいずれにも強調点が置かれるべきである。もちろん人間は、比喩的に言えば、過去にのみ生きることでもできれば未来にのみ生きることでもできるであろう。にもかかわらず、この二つの時間が同時に満たされるのは「現在」ではないだろうか。「現在」に生きる時、人間は過去、未来を含み込んだ仕方で「現在」に諸力を投入する。一方、物理学的な時間から見れば、この「現在」は瞬くまに通り過ぎ、すぐさま「過去」となり、逆に未来はすぐさま「現在」になり、そして「過去」になる。だが、生きられる「現在」はそうした物理学的な時間の経過とは何ほどか異なるものであり、もしあえて、物理学的な時間を示す言葉でこのような「現在」を形容するとすれば、「現在」を「瞬間」と言い表すほかないのではなかろうか。

この「瞬間」はいつでも新たな内実を持つ。この「瞬間」においては各人がただみずからの内面において充実感を抱くだけでなく、周りの世界との関係において充実感を抱くとすれば、人間はこの「瞬間」において自己と周りの世界との与え受け取りあう関係のなかで充実感を抱く。もちろん、この関係の内容はそのつど変化し、特定できないが、自他にとってより以上の何かをもたらされるという点では同じである。このことをブーバーはやはり「現在」という表現を用いてではあるが、たとえば次のように表現する。「人間は受け取る。そして彼は『内容』をではなく、現在を、力としての現在を受け取る」<sup>(40)</sup>。この「力としての現在」の内実としてブーバーは三つのものを挙げており、そのいずれもが自他の結びつきにおける「意味」に関するものであるが、しかしここではむしろ、受け取るためには与えなければならないという点に注目したい。

そもそも与えるということはどういうことであろうか。それは要するに周りの世界に自分なりに働きかけるということであり、この働きかけにおいては人間はそのつど何らかの仕方で行かを決し、決断しつつ行為する。こうした行為において人間は、自己の発言や行為の結果を

そのつど引き受けていく。つまり人間はそのつど「責任」を引き受ける。与えるということは責任を引き受けるということであり、このことが実は未来と過去に対するかわりを現在に、瞬間に収斂させるということの意味する。この「責任」はただ人格的なレベルのきわめて内面的な問題にとどまるわけではなく、広い意味を持つ。ブーバーは『対話』のなかで、この「責任」について次のように言う。「責任の概念は、特殊倫理の領域、すなわち、空中を自由に漂う『当為』の領域から、生きられる生の領域へ連れ戻されなければならない。真の責任はただ、現実の応答が存するところにのみ存する」<sup>(41)</sup>。

責任を引き受けるということは、そのつど周りの世界に応答するということであるが、応答する努力は、しかしながら、各人の周りの世界へのかかわり方にたいするそのつどの反省をともない、人間にとっていわば煩わしいことでもあり、人間はこうした努力から逃れようとしがちになる。この逃避的傾向も或る場合には必要である。ただしそれは、そうした傾向に陥る場合でも、そのことをひとつのステップとする限りにおいてである。人間は責任から逃避し、再び新たに責任を引き受けようとするからこそ、ともかく、「瞬間」を生き抜くしかないことに気づくであろう。こうして人間は「瞬間」を、たんなる物理学的な時間としてのみ感ずることはできなくなるのではないだろうか。もし物理学的な時間を〈我—それ〉の領域に属させるとすれば、物理学的な時間とは何ほどか異なるような時間、すなわち、いわば生きられる時間を感じずる時すでに人間は〈我—汝〉の領域にいる。ブーバーは生きられる時間だけでなく、物理学的な空間にとどまらない、いわば生きられる空間をも念頭に置いて、しかもそうした時空は人間を越えたものの領域、要するに神の領域であることを示唆しつつ、こう述べている。「〈それ〉世界は空間と時間における連関を持つ。〈汝〉世界は空間と時間におけるいかなる連関をも持たない」<sup>(42)</sup>。この一種抽象的な発言の具体例を次元のちがいを無視して、もし人間において見いだすとすれば、楽しいことにせよ悲しいことにせよ、何もかも忘れて或るものごとに没入する場合をイメージしてもよいのではなかろうか。ここでは人間は物理学的な時空にあくまで捕らわれつつも、この時空とは何ほどか異なった時空を生き尽くす。ところがこのことは人間にとってかえって負担になったり、何ほどか不安を呼び起こすことも多い。というのも、人間は程よい労力の使用のもとで、何かよすがとなるものに頼っていたいという傾向をあわせ持つからであり、絶えず新たなものを見いだすことは人間にとって大きな労力を必要とし、ただ一人、周りの世界と対峙しなければならなくなるからである。別の角度から言えば、人間は、身の安全を未来においても保証してくれる何か、はっきりと目に見えたり手に取ったりできる何かを、すなわち、何らかの恒常的なものを求めざるをえない存在だからである<sup>(43)</sup>。だからこそ人間は、そうした恒常的なもの、たとえば所有物や伝来の慣習等々のより以上の持続を求めたり、とりわけ未来に何らかの確かさを求めようとするのかもしれない。ブーバーは、預言者が未来に起こることを運命的、というより宿命的な予言として人々に伝え、人々はその予言にただ身をゆだねるしかない、という旧約の預言者に関する一般的に広まった解釈を批判する。ブーバーによれば、本来預言者は人間にそのつどの状況における決断を要求している。「真の預言者は変更不可能な宿命を決して告げ知らせてはいない。彼は、人間の瞬間というかたちでの決断力へ呼びかけるのであり、しかもそれは、まさに彼の災いの使信がこの決断力に触れるという仕方においてである」<sup>(44)</sup>。さらにその後すぐブーバーは言う。「人間は所与の瞬間に、そしていかなる所与の瞬間にも現実的に決断できるのであり、それによって、どのようなものかイメージできない可能性の領域において、次の瞬間の運命に関する決断に関与する。人間のこうした決

断力を伴う自己決断作用に向けて、預言者の不幸の知らせが訴えかける」<sup>(45)</sup>。もはや言うまでもなく、ブーバーにとってガンジーは、たしかに人間のこうした決断に訴えかけているのかもしれないが、決断の内容はいつでも非暴力という恒常的な内容であり、したがってまたそのつどの決断の問題が見過ごされているように見えるのではないだろうか。もちろん、外見上、ブーバーもまた暴力をもつての対抗という恒常的な内容を提示しているという反論もありうるが、しかしブーバーの場合、決断の結果としてそうなるだけであって、決断する前から結果があらかじめ同じである——言うまでもなく、ガンジーの非暴力という構えはそれである——わけではない。

『ユダヤ人とユダヤ教』のなかでブーバーは、ユダヤ教の展開のうちに三つの理念、すなわち、「統一」、「行為」、「未来」を取り出し、とりわけ「未来」について、とくに「メシア主義」にたいして彼独自の議論を展開し、「瞬間」の重視をむしろユダヤ教の本来の特質であると見る<sup>(46)</sup>。ブーバーはたしかに、メシアの到来という点を肯定するが、未来におけるこの到来への希望にのみすべてを賭け、目下の状況を引き受けることを忘却する危険を警戒する。そして、そうした希望はそのまま現在にすべてを注ぎ込むことにならなければならないと捉える。たとえば、イザヤ書を念頭に置いてブーバーは、メシアの到来に備えるという角度から言えば人間にとって問題なのは、「準備して、bereit sein」という状態ではなく、「準備する、bereiten」という行為であるとする<sup>(47)</sup>。こうした行為に向かうからこそ、ブーバーが別の連関においても述べるように、人間にとって「救い」は遠い未来にあるのではなく、実はそのつどの瞬間において起こる。つまり、個々の状況における救いこそ人間にとって問題であり、メシアの到来といういわば最大の、そして最後の救いはむしろ極めて理念的なものと考えるべきであろう。

それにしても、「準備する」ということがこの意味でそのつど何かをなし遂げていくということであるとすれば、人間はいったい何をなし遂げていくのであろうか。そして何をそのつど新たに与え、受け取るのであろうか。この内実については元来規定されようもないが、しかし、何らかの方向をとり出すことはできるはずである。ブーバーにおいてはもちろん、ユダヤ的なものが重要な意味を持つが、それがそのまま人類全体の問題ともつながるのであり、逆もまた同様である。この点についてブーバーの言う「実現する、verwirklichen」ということとの連関において問い進めてみたい。

## 5 ヘブライ的ヒューマニズム

「実現」の内容は、ブーバーによれば、ユダヤ的なものであると同時に、普遍的に人間的なものである。そうであるとすれば、ガンジーからの批判にもかかわらず、ブーバーの立場は多くの人々の共感を得るはずであり、その意味で「実現」は「ヘブライ的ヒューマニズム」の外化であるといえる。『ユダヤ人とユダヤ教』におけるブーバー自身の説明によれば、すでに考察（I）においても補足的に説明したように<sup>(48)</sup>、「ヘブライ的ヒューマニズム」は主としてドイツの知識階級のユダヤ人青年たちによって押し進められた1900年代初めの「ユダヤ・ルネサンス」が、「シオニズム」を経た発展的形態であり、いずれにせよユダヤ的なものの根源へ帰還しようとする特質を持つ<sup>(49)</sup>。このヘブライ的ヒューマニズムは、T.ヘルツルの、政治的戦略を中心とするパレスチナ奪取に対して、ブーバーらの、ユダヤ人たちを啓蒙することをおしてのパレスチナ移住の主張との対立において表面化した。ブーバーは「ルネサンス」の本

来の意味について次のように言う。「真のルネサンスは決して、純粹に国家的な諸傾向からは生み出されていない。その目標は決して特殊な諸形態を形作らなかった。むしろ、その基盤にはたえず、革新された人間的諸内容の情熱的な把捉があり、ひとつの『ヒューマニズム』があり、こうしてルネサンスは特有の諸形態を取って繁栄した。なぜなら、諸内容の繁茂が伝来の諸形態を破砕したからである」<sup>(50)</sup>。

ブーバーの言う「ヘブライ的ヒューマニズム」は、『ユダヤ人とユダヤ教』の編者R. ヴェルチュが述べているように、次のことに集約される。「ブーバーの態度と警告は必ずしも公式のユダヤ教の声であるとはかぎらない。しばしば彼は少数者に向かって語りかける。時として彼の声は砂漠における声になる。しかしひとが彼に続かなかった場合さえ、彼はユダヤ的本質のイメージを作り出した。かってブーバーは陶冶目標として『ヘブライ的ヒューマニズム』を挙げている。彼においてはいつでもユダヤ教と人類はひとつである。ヒューマニズムから分離した国家主義は世界のどこにおいてもそうであるようにイスラエルにおいても拒否される」<sup>(51)</sup>。要するにブーバーにとってヘブライ的なものはヒューマニスティックなものであり、それどころか、ヒューマニスティックなものうちでも最たるものである。このことは、ブーバーが挙げるヘブライ的ヒューマニズムの以下の四つの特質にも姿を見させている。「ヘブライ的ヒューマニズムは次のことを意味する。まず第一に、我々の古典古代の言語的伝承物、すなわちヘブライ語聖書に戻る。第二に、聖書を、その文献的、歴史的、国家的価値——こうしたことすべてがとりわけいかに重要であったとしても——のためにではなく、聖書の人間像の規範的価値のために受け入れること。第三に、聖書の受け入れが聖書の意図にかなうように、時間的に制約されたものと時間を越えたものとを分けること。第四に、しかし、そのようにして獲得された人間像を、生の特殊な諸条件、諸課題、諸可能性をとともなう現在の生に基準を与えるものとして打ちたてること——ただしそのような特殊なものとおしてのみ、その人間像から受け取られるものが実現されうるのであるが」。つまり、ブーバーにおいて聖書の本来の教えに耳を傾けることをこそ重要であり、そしてこの教えこそ、普遍的に人間的なものを志向していると捉えられている。では一体、このようにして取り出される「人間像」はブーバーにおいて何であろうか。この点についてこの箇所では直接に述べているわけではない。しかしブーバーにとってはおそらく自明だからこそ説明を省略しているとすれば、結局のところここでもまた、〈我—汝〉の関係を築くことができるような人間のイメージを指すであろう。『ユダヤ人とユダヤ教』においては、先に挙げたユダヤ教の展開の三つの理念、すなわち、「統一」、「行為」、「未来」のうち、とりわけ「統一」と「行為」に直接にかかわって「共同体」の建設についてくりかえし強調されている。そうであれば、上に言われる「人間像」とは、要するに、未来にむけて新たに共同体を建設する人間を指すと考えるべきではないだろうか。もちろん、この建設は、他者に〈汝〉と言いうる人間、したがってまた〈我々〉と言いうる人間によってのみ可能であることは言うまでもない。「ユダヤ人の意識が生となるためには、共同体の感情が、共同体への欲求が、共同体への意志がユダヤ人の意識に入り込まなければならない」<sup>(53)</sup>。

ブーバーにおいてユダヤの共同体を含めて個々の共同体の構築の拡大が人類的規模の共同体の構築につながると想定されているとすれば、その大きな共同体はいかに構築されるのであろうか。「ヘブライ的ヒューマニズム」の目標が人類的な規模でのそうした共同体であるとしても、そのような共同体は一挙にできあがるわけではなく、ユダヤ的「ルネサンス」という、一種の現実主義を暗示する言葉が示すように、人間において目の現実を一步一步共同体的なもの

に改善していく努力が必要であり、だからこそブーバーは、すでに問うたように、「瞬間」を強調すると思われる。これをより空間的なレベルで言えば、目前の現実に向かうことによってかえって、人間にとってより大きな現実がしだいに見えてくる、と言えるであろう。このときはじめて人間は、目前の現実を離れては人類共同体の構築は不可能であることを知るであろう。ブーバーはモーゼス・ヘスを念頭に置いて、ともかく目前の現実から出発すること、したがってまた、パレスチナ移住の宗教的根拠と連関して、ユダヤ人にとって出発する足場となるべき特定の土地が不可欠であるという点について次のように述べている。「ユダヤ教のメシア理想——これをヘスはきわだたせながらもこう言おうとするのであるが——は、彼岸的なものでなく地上的なものである。ここで地上とは、神の国になるはずの所である。しかし、ユダヤ民族が神の国を打ちたてることにおいてその課題を満たすことができるためには、ユダヤ民族は足もとに地上を、自身の地上を、土地を必要とし、この土地においてユダヤ民族は、自己規定によって神の意志にかなった独自の生を作りあげる。——そのためにユダヤ民族はそれ自身の土地を必要とする」<sup>(54)</sup>。人類共同体が個々の共同体の拡大された仕方での統合体であるにしても、ユダヤ人には自らの共同体を作る場さえない。このような民族は、他の民族にもまして、自分たちの共同体の場は何か神聖な運命的な場であると固く信ずるほかないであろう。そうであるとすれば、このような場はどのようなものであろうか。言うまでもなくこの場を持つ人間にとっても持たない人間にとっても、自らが目下存在する場は、矛盾、相克に満ちている。そしてユダヤ人にとっては、場の確保すら問題になる。おそらくはどのような人間も、とりわけユダヤ人はなにか確たるものにすがりつくことはできない。「ユダヤ教は単純で一義的ではなく、対立に満ちている。ユダヤ教は『両極的な』現象である」<sup>(55)</sup>。ユダヤ人のみならず、各々の人間もまた対立のなかに置かれており、ユダヤ人にとっては土地の確保等々の、より以上の問題が切迫しているだけである。それにもまして人間は、土地の確保等々の単なる所有による安心感に浸ることはできず、そのつど自己が置かれた状況をいわば生き尽くすほかない。つまり、単なる自己満足以上のことが問題である。ブーバーはおそらくはディルタイを念頭に置いて次のように言う。「究極的には『体験』、すなわち切り離された主観性が問題なのではなく、また心の分割にかかわる宗教的な体験が問題なのではなく、宗教的生が、すなわち、神及び世界との現実の交渉における、人間の、そして民族の十全な生が問題である」<sup>(56)</sup>。

もしここで人類共同体が個々の共同体を基盤にし、個々の共同体は目前の矛盾、相克を乗り越えようとする人間のそのつどの努力を基盤にすると捉え、再び「統一」という点から言えば、人類の「統一」は自他の「統一」に、自他の「統一」は諸々の矛盾、相克の「統一」に依存するということもできるであろう。もちろん「統一」の内実は、人間と人間に関しては「結びつき」を、そして諸々の矛盾、相克の「統一」はそれらをまとめあげて一種の平衡を作り出すというほどの意味であるが、こうした二つの意味においてブーバーが「統一」という表現を用いていると解すれば、どちらの意味においても、「内」なる矛盾、相克の「統一」、「外」なる矛盾、相克の「統一」、そして「内」と「外」との間の矛盾、相克の「統一」という意味での「統一」が問題になる。たとえばブーバーはこう述べている。「自らの心のすべての力を、自らの苦痛と自らの矛盾のすべてをもって外なるものを内なるものへ取り込むことに賭け、自らの救いと自らの要求のすべてをもって内なるものを外なるものにおいて実現することに賭ける者、この者こそ、自分はユダヤ的に生きている、とすることができる。というのも、ユダヤ教の中核は、或る民族の生にゆだねられるという仕方、内なるものと外なるものとの現実化可能な

統一の教えだからである」<sup>(57)</sup>。ただしこのような「統一」への努力は、諸価値の動揺と崩壊という世界的規模での精神的不安にもまして、とりわけユダヤ人においてアウシュビッツの現実の前に崩れ去るかもしれない。「この時代にくりかえしこう問われる。アウシュビッツの後にユダヤ的な生は可能だろうか、と。私はこの問いをより正確に次のように捉えたい。すなわち、アウシュビッツが存在する時代にあって神との生はなおも可能だろうか、と。不気味さはあまりにもおそろしいものになり、神はあまりにも深くに身を隠してしまった。人は起こっていることをそのままにしている神をいまだ『信ずる』ことができるだろうか。なおも神に語りかけることができるだろうか。我々は、アウシュビッツから生き残った人々に、ガス室のヨブに、次のようにあえて勧めることができるだろうか。『神に感謝しなさい。というのも神はよき者であり、この時代にあって慈愛を依然として与えてくださるからだ』、と」<sup>(58)</sup>。もはや少なからぬユダヤ人は、何ものをも信ずることはできず、自他の間に深い溝、というより「深淵」を体感する<sup>(59)</sup>。このことは、全き程度の差にもかかわらず、ユダヤ人のみならず、戦争を体験した人々、さらには精神的不安に見舞われている人々、というより現代人一般にも何らかのかたちであてはまるのではないだろうか。なにものも信ずることもできず、なにものにもすがりつくこともできなくなった人間は、だからこそ現にあるものを越えた何かをそのつど求めて努力するほかないのかもしれない。この努力において人間は時としてそうした何かと出会うかもしれない。そしてその出会いにおいてかえって現にあるものが、そして現にあるものにいかにかかわるべきかが今までとは違った仕方で見えてくる場合もある。もちろんその際、現にあるものに徹底して向かいあわなければならない、だからこそかえって、現にあるものを越えた何かに同時に向かいあい、出会うことができるのであり、この意味での向かいあいが、そして出会いが実はブーバーの言う「現実」の根本であろう。もちろんそこでは、現にあるものも現にあるものを越えた何かも同時に人間に迫るのであり、だからこそ各人は自己の内にあくまでありつつも、普遍的でもありうるそのような何かを、たとえそれが存在せずとも、求めるほかないのではないだろうか。おそらくこのように努力する人間と人間との間において新たなものが生ずるのであり、ブーバーはさらに、そうした人間と神との間にも新たなものが生じていると捉える。『我と汝』公刊と同じ頃のブーバーにこんな発言がある。「私はかかわりの現実において、神と人間との相互的現実において、人間と神との間に生ずる何かのことを念頭に置いている」<sup>(60)</sup>。

神と人間との間に何が生じているかについてここでこれ以上問うことができないにしても、神との相互的現実において人間は、かえって一層現にあるものに正面から向かいあおうとするであろう。というのも、現にあるものにおける矛盾、相克の自己自身による統一への努力こそ新たなものを生み出しうるからであり、現にあるものに手を加えないでおくことはできないからである。その時人間は、たとえ必要悪であるとしても、というより、必要悪だからこそ、危害を加える相手に立ち向かい、闘うほかない。つまり人間は、できるだけ周りの世界に抵抗しないという方向を取ることはできなくなる。ブーバーの捉えるユダヤ的なものの中核が、このように他者と向かいあい、神と向かいあうことであるにしても、人間におけるこうしたかかわりはそれにみあう教育によってはじめて可能になる。ブーバーはそうした教育についてどのように考えているのだろうか。

## 6 ユダヤ的なものと教育

とりわけ『人間とは何か』のなかで繰り返し言われるように、現代において、普遍的に人間的なもの、宗教的なもの、民族的なもの、翻って個としての自己も、したがってまた各人が進むべき方向も漠然としており、人間はいわば根無し草になっている。わけでも、長い間離散の運命を背負うどころか、たえず圧迫を受けてきたユダヤ人にこの状況があてはまるように見える。だがブーバーによれば、たしかにユダヤ人においてそうしたことが一層切実に感じ取られてはいるが、本来、ユダヤ人こそ確固たる方向性を持っていると言う。「我々の教育の仕事はおそらく、現在の世界の他の一切の教育の仕事から次の点で、すなわち、厳密に規定されたどこへ、どこへ向かってという目標を持つという点で区別される。世界の他の何らかの集団が、どこへ向けて我々は教育するのか、我々の教育の目標はどのような人間なのか、という自らへの問いかけに答えられないかどうか私は知らない。しかし我々は、どのような種類の人間が、我々がなしてほしいと思う諸行為のために必要なのか、また、こうした諸行為が可能でありまた準備できている人間なのか知っている」<sup>(61)</sup>。もちろん、ブーバーが教育の目標を一定程度の自信をもって主張しようということは、教育の目標が何か極度に偏ったユダヤ的なものではないと判断されているからであり、ユダヤ的なもののうちに普遍的なものが含まれていると判断されているからであろう。ここでそうした教育の目標の内容はすでに挙げたユダヤ教の展開の三つの理念、すなわち、「統一」、「行為」、「未来」に基づくと予想されるが、そうした理念の実現のための教育の内容はどうであろうか。当然またブーバーは、まずもってユダヤ的なものを中核に据えることを説く。教育、とりわけ高等レベルの教育の内容のためにブーバーは次の諸点を取りあげる。「ヘブライ語の根源力、イスラエルの古典書、ユダヤ史の力と受苦、唯一の信仰民族の高い諸価値、これらが新しい世代の生ける実体のなかへ入り込まなければならない。しかしまた、ユダヤ以外の諸専門分野における授業も、内的外的にかかわるかぎり、基本的にユダヤ的精神によって規定されているべきである」<sup>(62)</sup>。そしてさらに、そうした内容の基礎的なものについてブーバーは次のものを挙げている。「1、聖書論及び宗教論、2、民俗学及び歴史、3、ユダヤ教の現代論（とりわけ社会学的な）。こうした諸専門分野は一人の主任大学教官によって構成されるべきであり、その人の講義とゼミナールを中心に他のコースの授業者が群別に分かれたるべきである。それと並んで、できるかぎり体系的にヘブライ語コースが分かたれているべきである」<sup>(63)</sup>。ここに挙げた教育の内容を支えるユダヤ的精神が、どのように普遍的に人間的なものと連関するかについては、やはりまたブーバーにとっては自明であったかもしれないが、ここではちいって述べられていない。おそらく、ブーバーの多くの書簡等々を含めて他の多くの論文や講演からそうした連関を一定程度類推できるであろうが、ここではむしろ、そうした連関について、教育の方法という点から考えることによって、何故そうした教育内容が普遍的に人間的でもありうるのかを問うてみたい。

ブーバーは教育の方法について、『性格教育について』のなかで次のような議論を展開する。すなわち、アラブとイスラエルとの当時のたえざる抗争のさなかで、子どもにアラブとの共存を訴えても子どもは耳を貸さず、敵意をあらわにする。そして自分たちが追いつめられていることを強く主張し、旧約の教えを守ってきたからこそユダヤ人は存続できたという教師の言葉に真っ向から反対し、こう言う。「生きたって？ 生きのびてきたって？ 一体それが生きたことだったのですか？ 我々は生きたいのです」<sup>(64)</sup>。こうした抵抗に出会って教師はもはやなす

術がなくなるかもしれない。この問題に関してブーバーは直接の回答を示さずに議論を進め、やがて子どもの無秩序との連関において再びこの問題に向かっているように見える。考察(Ⅳ)において別の文脈において取りあげた或るもの静かな子どもの発言がこの問題にとっても示唆深い。「その子は数か月前に数時間死海にいた。そしてそれについて彼は物語る。『そしてそうしたことすべては僕には——と彼は言葉を続ける——、残りの世界に先立ってまるで一日で創造されたかのように思えました』。彼が今まさにそれについて語ろうと決心したことは疑いない。そのとき彼の顔つきが変わった。それはもはや以前ほどカオス的ではなかった。そしてクラスの皆が静かになった。皆聞き入っている。クラスの皆もまたもはや決してカオスに陥ってはいない。何かが起こったのだ」<sup>(65)</sup> (傍点原著者イタリック)。ブーバーはここで「物語る」ような発言に——おそらくユダヤ教の、とりわけハシディズムのラビの語り口を想起していると思われるが——特別の意味あいを含めているが、この点についてはともかく、むしろ問題にしたいのは、ユダヤ人の精神的故郷である死海という場、しかも、諸民族が元来ひとつであることを神の名において想起させられる場を子どもがまのあたりに思い浮かべて、子どももそれなりの仕方での共存の必要を、それどころか人間には共に何かなすべき大きなことが存在することを体感したのではないかという点である。ここでも、共存がかえってユダヤ的精神であることを子どもが学ぶとすれば、実はユダヤ的なものが普遍的に人間的なものでもあることを子どもが学ぶことになる。もちろん死海の想起がすでに特殊的にユダヤ的なものであるとすれば、教育の依って立つところはさしあたりはユダヤ的なものであると言えるかもしれない。『ユダヤ人とユダヤ教』のなかでたとえばブーバーは次のように述べている。「この民族の声から人類の真正な声が響く。というのも、この民族の叫びのなかに、この民族をこそ必要とする行為のなかに、真の命令の三つの契機が、すなわち、国家的、社会的、そして宗教的な契機が分かち難く溶けあっているからである。この行為が真正な人類の行為である」<sup>(66)</sup>。つまり、ユダヤ的なものとはとりもなおさず、普遍的に人間的なものをいわば顕現させるものであり、ユダヤ的なものを教えることはユダヤ人のエゴイズムを乗り越えることであり、その意味で、子どもは自己の正当性の限界をそのつど見きわめていかなければならず、そのためには「批判」——ブーバー自身はこの表現を用いないが——といういきかたが、教育の方法の基本となるであろう。すでに考察(Ⅳ)においてもやはりまた別の連関において取りあげたように、『教育的なものについて』の中でブーバーは、より一般的な教育の文脈において図画教育について語り<sup>(67)</sup>、教育に必要であるのは、子どもに力強く対抗する何か、子どもに「歩み寄るもの、Das Hinzutretende」であり、その意味で、教える人間が子どもに対してどうかかわるか、子どもに教材をどう対峙させるかが重要になる。このような外なるものと子どもとの関係がどうであるかは、別のかたちであるにせよ、とりわけ幼い子どもにとって重要な問題になる。「子どもは不安がっている。しかし子どもは不安を誰にも言えず、母親にも言えない。子どもは(何かを)言わされるような存在ではなく、誰に問いかけることもできない。何故(子どもにおいて)すべてがそうになっているのか誰もその答を知らない」<sup>(68)</sup> (カッコ内筆者)。子どもは元来不安な存在であり、この不安を一気に解消するテクニク的なものはおとなの側にはない。それでも子どもに不安を乗り越えさせることがおとなの役割であるなら、当の教育するおとなが自分なりに不安を何らかのかたちで乗り越える努力を続けていなければならない。この努力の過程は、おとなが何か確たるものに依存していく過程ではなく、他ならぬおとなが自他の正当性の限界を批判的に見きわめていく努力を続けていく過程ではないだろうか。このようなおと

なによって支えられているからこそ子どもは、不安だからといって安易に何かにすがりつかず、自他に距離を置くことができるようになり、こうして自他の正当性の限界を見きわめていくことができるようになる。この過程においてようやく子どもは、内なる不安を徐々に乗り越えていくことができるようになるのではなかろうか。もちろん、ブーバーにおいてはいつでもこの過程において、ユダヤ精神を子どもの目前に示すことが重要な課題となる。ただし、そうした過程においてどのような人々においても何かいわば中核となるものが必須であるとすれば、ユダヤ人以外の誰にでも同じことが当てはまり、それぞれの子どもは、それぞれの中核的なものをつかみ取ることが必要であり、その際、この中核的なものが普遍的に人間的なものを何らかのかたちで志向しているかどうかだけが問題であろう。「我々はそれぞれの世界に住む子どもに、ある信頼されるものとして、信頼できるものとして、信頼できる価値を持つ永遠のものとしてイスラエルを経験させなければならない」<sup>(69)</sup>。

イスラエルを経験させることは、ユダヤ人の青年において一層急務になる。ブーバーは、ユダヤ人の若者のインテリ化が進むにつれ、若者が本来のユダヤ的精神から離れ、根無し草になったり、誤った仕方でもユダヤ教を信じ、ただ傲慢になったりする危険を見て取り、結局そこからは孤独しか生まれないと捉える。そしてとりわけユダヤ人の若者を念頭に置いて言う。「今日のヨーロッパの若者は、数百年来準備され、最近の数世代において起こってきたインテリ化、すなわち、或る抑圧的な孤独化をもちあわせるようになった。インテリ化という言葉で私は、生の総体が注ぎ込まれている有機的な精神性とは対立して、有機的な生の連関から吹き出して寄生的になったインテリの異常発達のことを考えている」<sup>(70)</sup>。こうして若者はインテリ化することによってかえって偏見に捕らわれ、孤独になり、抑圧されていく。重要なのは批判的な内省であり、この内省を基盤にするそのつどの行為がはじめて、混乱した状況乗り越えていくことを若者に可能にする。そうした行為から逃避する若者と、あるいはそのようなおとなとかかわる時、我々はそうした行為ができるようにその人を援助するほかない。もしこの援助が無駄であり、しかも相手が危害を加えるとすれば、批判的、内省的な行為は当然また、相手に真っ向から立ち向かう行為となる場合もあり、むしろ相手に批判的、内省的な行為を要求しなければならない。さもなければ、他ならぬ我々が単なる逃避的な行動に終始するだけとなる。このような逃避的な行動を美化して、それを「愛」という言葉でごまかすことはできない。ブーバーがガンジーにたいして、非暴力主義はユダヤ人には当てはまらないという立場を取る理由は、ユダヤ人が置かれた状況や時代的制約の問題以上に、ユダヤ的なものに関するブーバーのこうした解釈が潜むからではなかろうか。

## 7 おわりに

以上、ブーバーの言うヘブライ的ヒューマニズムとは何かについて、ガンジーへの書簡を手がかりにして問い進めた。すなわち、たとえ必要悪としてではあっても暴力を許容する多くのユダヤ人にたいして、ガンジーの取る立場、すなわち、暴力を使用することはむしろ臆病であり、暴力を決して用いないという非暴力主義こそ重要だという立場、この立場に対立するブーバーの立場の宗教的レベルにおける根拠について問うという仕方、「ヘブライ的ヒューマニズム」を問い進めた。

ブーバーがガンジーの非暴力主義にくみしないのは、さしあたり、具体的な現実を目を向ける

かぎり、どうしても暴力を用いざるをえない状況が人間に、わけてもユダヤ人に存在するからである。ただしブーバーの主張はたんに当時の情勢に基づくだけでなく、きわめて宗教的な、ブーバーの捉えるユダヤ教を背景に持つ。すなわち、暴力の消極的肯定というブーバーの考え方の背後にはブーバー独自のヘブライ的ヒューマニズムが存在した。このヘブライ的ヒューマニズムは要するに、目前の現実足場に置くという立場であり、この立場の特質は、「瞬間」に全諸力を注ぎ、この諸力は共同体の構築へと向けて発揮されるのであった。こうした方向を取るために、ユダヤ的であると同時に何らかの意味で普遍的に人間的な教育が必要とされ、この教育はとりわけ、批判的、内省的な行為の遂行をその中心とした。

それにしてもガンジーとブーバーの立場のいずれがヒューマニズムであると言えるだろうか。もし「ヒューマニズム」を「人間的」という意味に取れば、どちらもヒューマニズムであると言え、その意味でどちらが正当かを判断することはできない。そしてもし「ヒューマニズム」を普遍的に人間的であるという意味に取れば、二者とも純粋なヒューマニズムであるとは断定できないであろう。というのも、ガンジーにせよブーバーにせよ、どちらも何らかのかたちであくまでそれぞれの民族的、宗教的背景のもとで語っており、どこまでも一面性を免れないからである。

このように見れば、もはやどこにも「ヒューマニズム」など存在しないことになり、「ヒューマニズム」を問題にすることすらもはや過去の産物であり、現在では非生産的なものかもしれない。もはや現在、次のように考えるほかないのではなからうか。すなわち、「ヒューマニズム」はたしかに人間において何らかの意味で語られなければならないが、それはあくまで特殊的に理念的なものであると捉えられなければならない。だからこそどのような意味で語ろうとも実はそれは「ヒューマニズム」たりうる。そうであれば、できるだけ多くの側面からヒューマニズムについて語られるべきであり、そうした側面が多いほど、あたかも多角形が円に近づいていくかのように、最高理念としての、ひとつの円としてのヒューマニズムがより明確になるのではなからうか。もちろんこの円の内実もまた時代とともにやがて変貌を遂げるであろう。しかしもしほんのわずかでもそうした円が時代を越える意味を持ちうるとすれば、ただ側面が多いと言うだけでは拡散するだけであり、到底、時代の流れを導くものにはなりえないであろう。むしろそうした側面がどれほどのいわば深みを持つかこそ問われるべきであり、もしそうした深みに立てば、他の諸側面との対立もまたあらわになり、この対立を明確にしていく時、一層ひとつの側面の深さを汲みとることができるのではなからうか。その意味で、ブーバーの「ヘブライ的ヒューマニズム」をさらにつきつめて問うことは、ブーバー思想の解明にとっても、現在のレベルにおけるヒューマニズムの問題への取組みにとっても、何らかの意味を持ちうるのではないだろうか。

#### 註

- (1) 「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) 「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. ブーバーの人間観と教育観 (III) —— 〈我-汝〉の人間学的基盤——」, 愛媛大学教育学部紀要, 第I部教育科学, 第43巻第1号, 1996年9月, 25頁-43頁。

- (4) 「M. ブーバーの人間観と教育観 (IV) ——「相互性」と教育——」, 愛媛大学教育学部紀要, 第 I 部教育科学, 第43巻第 1 号, 1996年 9 月, 45頁-60頁。
- (5) たとえば考察 (IV) において, 神の存在に関する或る労働者の素朴な疑問を取りあげたが (55頁), この引用箇所のすぐ後でブーバーは或る老思想家との対話の話を取りあげ, その人の次のような率直な発言を再現している。「最高のものが『神』と名づけられるのを聞く時, それは私には時として, 冒瀆であるように思われます」(M.Buber, Gottesfinsternis, 1952, in:Sämtliche Werke, Bd. I.Schriften zur Philosophie, Heidelberg, 1962, S 509)。12頁
- (6) たとえば、『思索の森へ——カントとブーバー——』(三谷好憲著, 行路社, 1993年) においてこのあたりの消息について触れられている (とくに218頁)。本論で取りあげるブーバーからガンジーへの書簡に関しても, 「ガンジーは応答しなかった」と『ブーバー書簡集』の英訳版のなかに記されている (The letters of Martin Buber, Schocken Books, New York, 1991, p. 476)。いずれにせよ, ブーバーとガンジーについては, 広範囲な連関において, 別にたちいて議論する必要がある。
- (7) ガンジーの非暴力, あるいは, 無抵抗については, やはりまた広範囲に渡る宗教的レベルでの考察が必要であり, この点については, ブーバーのたとえば『タオの教え』等々の東洋宗教理解に関する考察のなかで別にたちいて議論したい。
- (8) ガンジーは彼が主催する機関紙『ハリジャン』において, ナチスに対しては非暴力をもって対すべきだとユダヤ人に向けて主張するとともに, パレスチナへのユダヤ人の入植を批判し, アラブ人に味方するような主張を行った。これに対してブーバーとユダ・マグネスという人が1938年に公開書簡の形でそれぞれガンジーに反論したものが『ガンジーへの書簡』として残存し, このうちブーバーの書簡の全文が掲載されているのは, 後に挙げる『ユダヤ人とユダヤ教』である。
- (9) M.Buber, Brief an Gandhi, 1939, in;Der Jude und sein Judentum, Köln, 1963, S.629. 尚, ブーバーの諸論文の公刊年については, 現在判明している限りで挙げておきたい。
- (10) a.a.O.S.630-631.
- (11) a.a.O.S.631.
- (12) a.a.O.S.642.
- (13) a.a.O.S.641.
- (14) a.a.O.S.642.
- (15) a.a.O.S.632.
- (16) a.a.O.S.633.
- (17) a.a.O.S.634. ブーバーはユダヤ人のパレスチナ移住の正当性の最終的根拠を, ブーバーが解釈する旧約聖書に求めているが, ブーバーとは違った旧約聖書の解釈をする人々, あるいは旧約聖書に重きを置かない人々 (たとえば, 他ならぬガンジー) にとっては, ブーバーの議論は説得力に乏しく見えるかもしれない。ただしこの点については, とりわけ旧約聖書に関するたちいった議論が必要であり, 本稿で残された課題の一つである。いずれにせよ本稿ではむしろ, 相手との闘いをどのように捉えるかという問題に焦点づけてブーバー思想の宗教的基盤を問いたい。
- (18) a.a.O.S.634.
- (19) a.a.O.S.641.
- (20) a.a.O.S.641.
- (21) Nationalismus, 1921, in;Der Jude und sein Judentum, S.311.
- (22) Aus einer philosophischen Rechenschaft, 1961, in;Sämtliche Werke, Bd. I. Schriften zur Philosophie, Heidelberg, 1962, S.1119.
- (23) Die Erneuerung des Judentums, in;Der Jude und sein Judentum, a.a.O. S.32.
- (24) Gottesfinsternis, 1952, in;Sämtliche Werke, Bd.I.S.518.
- (25) Die chassidische Botschaft, 1952, in;Sämtliche Werke, Bd.III.  
(Schriften zum Chassidismus, S.804. ここで「永遠の真理の永遠に新たな母体」とは, 言うまでもなく神のことを意味しており, 変化する日常が重要であるということは, 神がそのつどかたちを変えて何らかの仕方て人間にたいして顕現するということの意味する。ただしこの点については「瞬間の神」の問題との連関であらためて問われなければならない。

- (26) a.a.O.S.804—805.
- (27) Pfade in Utopia, 1950, in;Sämtliche Werke, Bd. I.S.898.
- (28) Ich und Du, 1923, in;Sämtliche Werke,Bd.I.1962, S.89.
- (29) Zwei Glaubensweisen, in;Sämtliche Werke,Bd.I.S.696.
- (30) Zwiesprache,in;Sämtliche Werke, Bd.I.S.196—197. 尚, 考察(Ⅱ)の27頁に同じ引用文を挙げてい  
る。そこでは、とくに「他者性」の問題に焦点づけて議論した。
- (31) Das Problem des Menschen, 1948, a.a.O.S.394—395.
- (32) Der Glaube der Propheten, in;Sämtliche Werke,Bd. III.Schriften zur Bibel, S.428.
- (33) Ein Wort an die Juden und an die Völker —Dem Freunde Gustav Landauer aufs Grab, in;Der  
Jude und sein Judentum, a.a.O.S.108.
- (34) Pfade in Utopia, 1950, in;Sämtliche Werke, Bd. I,S.997. 尚, 考察Ⅲでは、社会的レベル, 政治的  
レベルの諸問題は最終的には各人がどうあるかに帰着するという議論を行った。
- (35) Geltung und Grenze des politischen Prinzips, in;Sämtliche Werke, Bd. I,S.1100.
- (36) a.a.O.S.1106.
- (37) Daniel, Gespräche von der Verwirklichung, 1913, in;Sämtliche Werke, Bd. I,S.67.
- (38) Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, 1948, in;Sämtliche Werke, Bd. III,S.728.
- (39) a.a.O.S.729.
- (40) Ich und Du,a.a.O.S.152—153. ブーバーは、「現在, Gegenwart」という原語が示すように、人間に対  
して、人間に向きあって、人間をあてにして神が待っているという、神の現臨のニュアンスを込めて「現  
在」という言葉を用いているが、本論ではむしろ時間の流れの問題として取りあげたい。
- (41) Zwiesprache, a.a.O.S.189.
- (42) Ich und Du, a.a.O.S.100.
- (43) 何故人間はこのような存在なのかについて、とりわけ考察(Ⅲ)において人間の生物学的態勢にまでさ  
かのぼって問うた。簡略化して言えば、生まれつき特定の行動パターンを持たない人間はそのつど不安に  
さいなまれ、何らかの一定の行動パターンを獲得しようとするが、しかし人間は獲得された行動パターン  
をそのつど突き破り、新たに何らかの行動パターンを獲得しようとする存在であった。ただし、しばしば  
人間はこうした過程からはずれて、特定の何かにすがりつこうとする存在でもあった。本論では以下、こ  
れを未来という点に焦点づけて論ずる。
- (44) Der Glaube der Propheten, a.a.O.S.345.
- (45) a.a.O.
- (46) Der Jude und sein Judentumの33—46頁にこれに関する議論が展開されている。
- (47) Die Erneuerung des Judentums, in;Der Jude und sein Judentum, S.46
- (48) 考察(Ⅰ)における註14(125頁)を参照されたい。
- (49) この点についてはとくに、Der Jude und sein Judentum の732頁にたちいった説明がある。
- (50) Ein Wort an die Juden und an die Völker, in;Der Jude und sein Judentum, a.a.O.S.115.
- (51) Einleitung von Robert Weltsch, 1963, in;Der Jude und sein Judentum, S. XL.
- (52) Hebräischer Humanismus, 1941, in;Der Jude und sein Judentum, S.735—736.
- (53) Kulturarbeit, 1917, in;Der Jude und sein Judentum, S.672—673.
- (54) Der Erste der Letzten, in;Der Jude und sein Judentum, S.413.
- (55) Das Judentum und die Menschheit, in;Der Jude und sein Judentum, S.19.
- (56) Vorrede, 1923, in;Der Jude und sein Judentum, S. 7
- (57) Judisch Leben, Zwei Gespräche, Meinem Sohn Rafael gewidmet, 1918, in;DerJude und sein  
Judentum, S.699.
- (58) Der Dialog zwischen Himmel und Erde, in;Der Jude und sein Judentum, S.182.
- (59) 「深淵, Abgrund」については、とくに考察(Ⅲ)において取りあげたが、たしかに主題的に問われる  
必要はあるにしても、おそらくブーバーにおいて「深淵」とは何かは明確には定義されえず、各人によ  
って感じ取られるものであると言うほかないのではなからうか。
- (60) Vorrede, 1923, in;Der Jude und sein Judentum, S. 4.

- (61) Volkserziehung als unsere Aufgabe, 1926, in;Der Jude und sein Judentum, S.682—683.
- (62) Entwürfe und Programme, 1933, in;Der Jude und sein Judentum, S.608—609.
- (63) a.a.O.S.610.
- (64) Über Charaktererziehung, 1939, in:Sämtliche Werke, Bd. I.S.823.
- (65) a.a.O.S.827.
- (66) Zion und die Jugend, Eine Ansprache, 1918, in;Der Jude und sein Judentum, S.706.
- (67) Über das Erzieherische, 1929, in:Sämtliche Werke, Bd.I.S.792—793.
- (68) Die Kinder, 1933, in;Der Jude und sein Judentum, S.583.
- (69) a.a.O.S.584.
- (70) Eine Rede über Jugend und Religion, in;Der Jude und sein Judentum, S.130.