

M. ブーバーと教育 (I)

—— 若きブーバー ——

原 弘巳

(教 育 史)

(平成10年4月30日受理)

M. Buber und Erziehung

—— der junge Buber ——

Hiromi HARA

1 はじめに

これまで、ブーバーの人間観と教育観を継続的な仕方でも考察してきた⁽¹⁾。まとめていえば、ブーバーの人間観と教育観の中核である〈我-汝〉関係は、あらかじめ存在するわけではなく、神によってあらかじめ保証されているわけでもなく、各人のたえざる努力をとおしてようやく築かれるのであった。この努力をさまざまな角度から問い進めてきたが、〈我-汝〉関係が問題になる当の人間の現実を明らかにするにつれて、再び〈我-汝〉関係とは何かをはじめから問うほかなくなった。言うまでもなくこれまでの一連の議論においても、〈我-汝〉関係こそ人間のいわば本来的な現実というべきであった。だがそうした〈我-汝〉関係を築く努力は、各人が置かれたそのつどの現実において各人にとってはたして切実な課題になりうるかについて、さらに徹底して問わざるをえなくなった。

もし各人にとって切実な課題になりうるとすれば、当のブーバーにとってそうした努力がいかに切実な課題であったかをあらためて問わなければならない。しかもブーバーの生涯にわたってそれが切実な課題であったとすれば、この課題を引き受け続けたブーバーの生きざまに目を向けなければならないであろう。そのためには、たしかに、ブーバーの生涯を細かく追跡する必要がある。ただしその際、ただたんに追跡するだけにとどまれば、結局のところブーバーにおいて何が問題だったのかが漠然とする危険がある。この危険に陥らないために、本稿以下では、ブーバーの生涯を賭けて求められた〈我-汝〉関係が、或る一定のそのつどの時期においてブーバーによってどのように取り組まれたかに焦点づける、という仕方でも議論を進めてみたい。

ところでブーバーの生涯をいくつかの時期に分けるとすれば、区分の根拠は、たんに外的情

況の変化だけに求められるのではなく、むしろ、ブーバーの内面におけるそれなりの変化に求められるべきであると思われる。そこで本稿以下では、ブーバーの生涯をさしあたり三つの時期に区分し、1878年-1914年を第一期、1915年-1944年を第二期、1945年-1965年を第三期にしてみたい。ここであらかじめ言えば、第一期は、ブーバーが幼い頃の体験、若い頃の体験に強く突き動かされながら、そうした体験を基盤に自己の中核となる思想を形成した時期、第二期は、ブーバーが二度の世界大戦の勃発した動揺する世界情勢のなかで、自己のみならず人間社会の過去、現在、未来を射程において、状況をどのように引き受けていくべきかを問い続けた時期、第三期は、ブーバーが産業社会の進行による新しい世界情勢のただ中で、それまでの自己自身の在り方や考え方と同時に、周りの世界を未来に向けてはじめから捉え直そうとした時期、この三つの時期に区分してみたい。本稿ではこの第一期、すなわち、ブーバーが生まれてから第一次大戦に突入する時期に目を向けた⁽²⁾。

2 家庭、そして学校

或る一人の人間の生涯を見ると、その人の生涯を決定するのは何か特別の体験や出来事そのものに他ならないと解釈される場合も多い。もちろんこうした解釈は或る場合には当てはまるであろう。だが多くの場合、そうした体験等々だけが人間の生涯を決定するわけではなく、その人の生涯を左右する一つの契機になるにすぎない⁽³⁾と考えるべきであろう。むしろその人が或る事柄をきっかけとして何を感じ、何を考え、いかに行動するかがその人の後の人生を方向づけていくと考えるべきではないだろうか。このことはとくにブーバーにあてはまる。

もし後のブーバーの人生に重大な影響を及ぼす契機となったものがあるとすれば、それはやはり両親の離婚であろう。両親がなぜ離婚したかはともかく、離婚後ブーバーは父方の祖父のもとで育てられた。当然のことながら、目前に母親がいないという事実は幼いブーバーに言い尽くせない何かを与えたであろう。ブーバーは後年、自伝のなかで母について静かに語っている。「その子自身（ブーバーのこと、筆者註）は、やがて自分の母に再会するものと期待していた。かといってそれを口に出すわけではなかった。そうこうするうち、私がここで語るべきことが起こってしまった」⁽³⁾。すなわち、一緒によく遊んだ隣家の年上の女の子が、お母さんは二度と帰ってこない⁽⁴⁾とブーバーに告げたのだった。このときブーバーはまだ幼かったが故に、事態をはっきりとは認識しなかったが、年を経るにつれ、母がいないという事実がしだいに心に重くのしかかってきた。自伝のなかではブーバーは、母がいないという事実が自分にどんな気持ちを引き起こしたかについては述べていないが、しかしブーバーは明らかに或る感情に襲われ続けたにちがいない。もしその感情を心の寂しさであると捉えれば、この寂しさを乗り越えていく過程がブーバーの人生だったとさえ言えるかもしれない。このことは二十歳すぎに結婚し、妻となった一つ年上のパウラ・ブーバーへの書簡にはっきりと姿を見せている。たとえば或る手紙にこう書かれている。「君の手紙は全くかけがえのないものだ。君の手紙が来ないとき僕の心に存在し続けるものは、ひょっとしたら、一人の母が君のうちにいるという想い、ただただそう信じたいという想いだけかもしれない。今僕は——ずっとずっと僕の母を捜し求めてきたような気がする」⁽⁴⁾。ブーバーがパウラをいわば精神的な意味での母として感じていたからこそ、たんに異性としての意味あいを越えて、パウラがずっとそばにいてくれたらと感じていたのかもしれない。ブーバーの次のような発言はそうした意味も含まれていると思

われる。「ああ、本当に君がいつも僕のそばにいてくれさえしたらなあ！⁽⁵⁾」。もしパウラ・ブーバーとのやりとりがすべて書簡集に収められていたとすれば、そうした意味を含む発言はおそらく無数にあるのではないだろうか。ブーバーのこのような心の寂しさは、ブーバー個人の問題であるにとどまらず、多くの人々にもあてはまると思われる。というのも、たとえ母親が目前に存在したとしても、人はより以上に母親との強い結びつきを求めるからである。だからこそとりわけ幼い子どもは何か起こる度に、そうした強い結びつきが失われたのではないかという不安にしばしば襲われる。成人してからも人は、母親との結びつきにおいてそうであったように、周りの人間との結びつきに関して同じような不安を少なからず抱くのではないだろうか。たとえば、上に挙げた自伝のなかで隣家の年上の女の子の重大な発言と関わってブーバーはこう述懐している。「それからおよそ10年ほどして私は、そのこと（母親が二度と帰ってこないと告げられたこと、筆者註）は私に関わるだけでなく、人間一般に関わるなにごとかであると気づき始めた⁽⁶⁾」。

たしかにブーバー個人にかかわる問題は人間一般に及ぶ問題かもしれない。たとえば、ブーバーがパウラに求めたいわば母親的なものが、母と子について述べられた或る告白のなかで、祝祭の問題をめぐって詩的な仕方次第のように表現されている。「今私は、あなたがた（祝祭のこと、筆者註）のもとへと戻ってくる。それはまるで祝福された瞬間にその無尽蔵の美が子に対して明かされるあの母のもとへと子が戻るようなものだ。それはまるで、さまざまな世界を贈りながらも、何の感謝も望まない母のもとに子が戻るようなものだ⁽⁷⁾」。象徴的に示されたこの発言のうちに、ブーバーは自分に多くのものを与えると同時に存在全体で自分を包み込んでくれる母のイメージをも描こうとしたのではないだろうか。このことは、或る講演でブーバーがユダヤ人女性の役割を述べた箇所にもうかがえる。「女性は（男性と、筆者註）同等の権利を持つ、家の統治者です⁽⁸⁾」。さらにこう言われる。「国家的な革新は、その最も内奥の中核においてはただ、ユダヤの女性からはじめて始まることができます⁽⁹⁾」。その後すぐブーバーは続ける。「みずからの民族に奉仕するとき女性は、男性よりも内面的なことをはたすことができます⁽¹⁰⁾」。総じてブーバーにとって女性は、もちろん一個の人格を持った存在であるが、それと同時に、男性のなしえない何かをなしうる存在である。すなわち、より高い地平からすべてをいわば包み込むことができる存在、要するに、同語反復だが、母なるものではないだろうか。そしてこの母なるものをどのような人間も何らかの仕方でも求め続けるとすれば、ブーバーは最も強く求め続けた人物の一人なのかもしれない。

もちろんブーバーはそうした母親的なものをただ求めていただけではない。ブーバーはむしろ、母親が目前にいなかったという事実を正面から引き受けることによって、他者との、周りの世界との強い結びつきとは何かを徹底して問い続けた。このことは、繰り返して言えば、ブーバーの個人的な努力の問題にとどまらず、人間一般にとってあてはまるはずである。どのような人間であれ、そのつどどこかで、力を与えてくれ、自分の存在全体を守ってくれる誰かを追い求め、その不在に、あるいは存在したとしても何かもの足りないという事実で苦しんでいるだろうからである。ブーバーもまた幼い頃のあの体験からおおよそ10年を経て、母の不在において自分が抱いた気持ちを顧み、人間の「すれちがい、Vergegnung」という言葉に特別の想いを感じざるをえなかったと述べた後で、続けてこう言う。「それからさらに20年を経て、私と私の妻、そして私たちの子どもたちを訪問するため遠方からやってきた母に再会したとき、いまだ驚くほどきれいなその目を見て、すれ違いという言葉がまさに私に対して発せられた言葉

であるかのように、どこからともなく聞こえてきた⁽¹¹⁾。しかしながら、こうした「すれ違い」が起こるからこそ人間は、周りの世界との強い結びつきを一層求めることができるのかもしれない。守ってくれる人物がいないからこそ強い結びつきへと駆りたてられ、むしろ逆に自分自身が相手を守ろうと努力するのかもしれない。逆に、強い結びつきを求めるからこそ、「すれ違い」を一層感じ、相手を守ろうとするからこそ、自分が守られていないことを強く感ずるのかもしれない。だからといって、そのような「すれ違い」は意識的に引き起こされるかどうかというレベルの問題ではなく、ひとつの運命として人間に起こるだけである。重要なのは、ともかく周りの世界との強い結びつきを築く努力をすることである。

こうした「すれ違い」が人間に心の寂しさや孤独感を生み出す契機になるとすれば、ブーバーの生涯はそうした寂しさや孤独感を乗り越えて、周りの世界との強い結びつきを求め続ける努力の過程であったと言えよう。この努力は、ブーバーが学校での「すれ違い」をいやというほど体験することのなかで、一層厳しい様相を帯びていく。以下、ブーバーの学校時代を見てみよう。

学校においてもブーバーは特殊な状況に置かれていた。自伝のなかにも、おそらくは思春期直前の頃と思われる興味ある出来事が描かれている。

当時、ブーバー自身が物語るように、たとえばお祈りの時にはユダヤ人の子どもは何も言わずにただ黙ってそこにいるだけとかという具合に、学校において部外者的に取り扱われていた。「再び座ることを許されるまで、我々ユダヤ人は目を伏せてじっとそこに立っていた⁽¹²⁾」。ブーバーの通っていた学校は、他の学校とくらべて程度から見ればそれほどひどい差別はなかったが、特殊に取り扱われていたという点では同じであり、ブーバーは幼い頃から感じていた寂しさや孤独感を学校ですらに強めていったはずである。ブーバーは次のように述べている。「見知らぬ祈りが鳴り響く空間に義務的に毎日立ちつくしていることは、非寛容な行為がそうであるよりももっとひどい作用を私に及ぼした。私という人間のほんの一部も参与できず、また欲するわけでもなかった宗教行事に、強いられた客（ユダヤ人の子どものこと、筆者註）がものとして参加しなければならない。そしてこれが8年間毎朝続いた。このことが幼い子どもの生の実体（Lebenssubstanz）に刻みつけられていった⁽¹³⁾」。この時すでにブーバーは、他者との強い結びつきの不在を心の奥の宗教的なレベルにまでわたってからだで感じ取っていたのかもしれない。

とりわけ学校での或る出来事においてブーバーは深く傷つき、おとなの世界への不信をも強く抱くようになった。ブーバーが語るところによれば、授業の合間の休み時間にしばしば、数人のクラスメートがおとななら眉をひそめるような非道徳的なパントマイムをしてみんなを喜ばせていた。ところがやがてそれに気づいた校長が、ブーバーを内緒で呼び寄せて、誰がパントマイムをしていたかを聞き出そうとした。しかしブーバーは頑として言わなかった。「『僕は何も知りません』。私はそう叫んだ。校長は再び、さっきと全く同じように穏やかにこう話した。『我々は君をよく知っている』。彼は私に語りかけた。『君はいい子だ。我々を助けてくれるだろうね』。『助けるって、誰を？』、私はこう答えてやりたかった——すくなくともそういう気がした——。しかし私は黙っていた。私は黙って校長をじっと見ていた⁽¹⁴⁾」。このときからほどなく経ってブーバーは一種の停学処分を受けた。説明するまでもなくブーバーは校長のやり方に対して子ども心に強い疑問をもった。たしかに或る行為が非道徳的であればそれを告げるのは当然であるが、告げることによって仲間を裏切ることになり、少年ブーバーはぎりぎり

りの選択を迫られることになった。このブーバーの気持ちを校長は、たとえ感づいていたとしても、結局理解してやろうとしなかった。補足すれば、少年ブーバーは校長の面前でわっと泣き出し、その後のことは覚えていないという。だがこのときブーバーが感じたことはおそらく、真実を明らかにするということはどういうことかということよりもむしろ、おとなはどこまで人の心を傷つければ気がすむのだろうかという、おとなの世界に対する強い不信感ではなかったろうか。この不信感、ブーバー生来の寂しさや孤独感、そしてユダヤ人であるということからくる、周りの世界からの疎外感と重なり合って一層強まるほかなかった。だからこそ後にブーバーは、建設すべき社会を徹底して問うたのではないだろうか。いずれにせよブーバーはこうした学校での出来事をも介して、ますます強く周りの世界との強い結びつきを追い求めていった。

大学に入ってブーバーは、ウィーンの地でひとときの安らぎを見いだす。ブーバーはウィーンの雰囲気を次のように表現し、自分と、他の人間を含めた大地との強い結びつきをほんのつかの間だけ味わった。「異郷としての見知らぬ土地は、いまだ不明瞭な言葉においてであるが、人が世界を受け容れなければならず、しかも人が世界から受け容れてもらわなければならないこと、そうした行為を世界は待ちかまえていることを日々人々に教えてくれた⁽¹⁵⁾」。ウィーンという地にもまして、大学においてもブーバーはわずかの間強い結びつきを味わうことができた。「教師と学生との間の規則正しいのではあるがしかし自由な交流、あたかもまさに今何かを聞き知ったかのようにときとして教師がまれにみる謙虚さで加わるテキストの共同での解釈、学校じみた慣習の一切から解き放たれた、そうした雰囲気のもとでの問うことと答えることとのやりとり、このすべてが私に、読み終えた書物のどれよりももっと身近に、精神の本当の事実を間として開示した⁽¹⁶⁾」。もちろん大学でのこのような体験はむしろ例外的で瞬間的なものであるが、大学でこうした体験をしたからこそブーバーは再び周りの世界との強い結びつきを一層強く求めていく。ブーバーは、当然のことながら、そうした強い結びつきとは何かをつきつめていくとき、さしあたり、決してそのつどの状況に左右されないいわば最終的な結びつきを求めることになる。すなわち、周りの世界との、全く距離のない状態、要するに周りの世界との一体性を問題にするほかなくなる。実際のところブーバーはこうした一体性をかなり早い時期から問題にしていた。

このような一体性をめざす努力は、ブーバーの15歳の時、さらには17歳の時に、人間の認識作用とかかわったかたちで姿を見せている。15歳の時ブーバーは「時間」とは何かという問題について悩んだが、カントの『プロレゴメナ』のうちの一つの救いを見いだしたという。すなわち、ブーバーの発言を拡大解釈すれば、時間は結局我々の感性的直観の単なる一つの形式であり、我々はたしかに時間意識を持つことによって周りの世界との間に距離を取ることになり、こうして周りの世界との一体性を妨げられることになる。だが当のその直観は人間のうちに何らかの仕方で必然的に生じてくるものである限り、その直観に根ざす距離を乗り越えて周りの世界と一体となる力もまた人間に生じてくるはずである。それ故、元来時間というものが人間の作り出したものである限り、作り出した当の人間とは何かがむしろ問われるべきであり、時間への問いかけは人間そのものへの問いかけになる。別言すれば、我々はそうした時間の直観とは何ほどか違ったレベルで周りの世界との一体性を問題にすることができるはずである。この点について、17歳のブーバーは、ニーチェの思想に心を揺れ動かされながら、時間の問題をさらにつきつめていく。ブーバーはツァラトゥストラを念頭に置いてその頃みずからこう

語りかけた。「しかし時間がただ我々が認識する一つの形式にすぎないなら、我々はどこに存在するのだろうか。我々は時間と共に無時間的なものうちにもあるのではないだろうか。我々は永遠のうちにあるのではないだろうか⁽¹⁷⁾」。こうしてブーバーは、人間の認識作用が周りの世界との一体性を妨げるかどうかという問題よりも、人間の認識作用を含めて、周りの世界との一体性そのものを問題にし始める。たしかに当時のブーバーにおいては、人間の認識作用への哲学的な問いかけがしばしばなされたにせよ、そのさなかで宗教的なレベルでの一体性の問題が関心の的になっていく。以下、この点についてさらに問い進めてみよう。

3 周りの世界との一体性

そうした一体性、あるいは一体感をつきつめた仕方著したものが『忘我の告白』である。この書でブーバーは内外の宗教的な一体感の体験に関する叙述を集めている。ブーバーは一体感の体験、あるいは合一の体験に関する叙述をおおよそ地域的、年代順に、とりたてて類型化せずに論を進め、合一体験において共通に言えるのは何かという問題に焦点づける。それによれば、どのような合一体験であっても、それは、自分が他者になると同時に他者が自分になるという現象が生起するという点が際だつことである。もちろんこの場合の「他者」は人間であるとは限らない。いずれにせよそこでは、自他の間に潜む一種の壁が破碎され、自分とは同一でありえない他者の「他者性」とでも言うべきものが乗り越えられる。だからこそブーバーはこうした体験に心を惹かれる。この体験の例は数多く描かれているが、たとえば、12世紀から13世紀にかけてのフランスのアルペ・ド・キュードーという人の体験に一体感に特徴的な側面が描かれている。それによれば、ただ服を身体にひっかけただけで所用で急いで走っている人が、服が徐々に脱げてしまったのにも気づかず走っている場面をイメージして次のように言われる。「私がそれにまったく気づかぬままに私の魂は不意に私の身体から抜け出しました。けれども私はそのことを、魂が肉体から抜け出て自分の身体を眺めだしたときによりやく感じとったのです⁽¹⁸⁾」。つまり、「私は私の身体の外にいたのでございます⁽¹⁹⁾」。この体験は、どちらかといえば他なるものが排除されているように見えるが、そうではない。むしろ身体を抜け出した私は、実は所用の対象となる他なるものなかに飛び込んでおり、むしろこの何らかの他なるもののいわば内側から逆に自己自身を見ており、その意味で自己と他なるものが一体になっている。この点についてさらに引用すれば、たとえば、10世紀から11世紀にかけて生きたギリシャのシメオンという人の言葉のブーバーによる次の解釈がある。「私たちはキリストの肢体、キリストは私たちの肢体である（コリント前12・27参照）。そしてもっとも貧しき者であるこの私の手がキリストであり、私の足もキリストである。そして私が、このもっとも貧しき者がキリストの手であり、キリストの足である。私は動かす、手を――またキリストを。というのは、彼はまったく私の手なのだから⁽²⁰⁾」。すでに明らかなように、自己がそのまま他者であると同時に他者が自己であるとすれば、この意味での合一体験は、この体験と類似するように見える「感情移入」とは質的に異なっている。感情移入は或る事柄や出来事において他者が感ずることを他者と同じように感ずることを意味し、したがってまた、ただそうした事柄や出来事に関わる他者の気持ちになるだけであり、他者の存在全体を感ずるわけでもなく、まして自己が他者になるわけでもない。他者はあくまで他者であり、自己はあくまで自己のままである。しかしもし自己が他者になりうるとすれば、少なくとも自己は相手の存在全体を受け容れてい

なければならない。言うまでもなくそれは、存在全体を受け容れない限り必ず相手との距離が存在するからである。相手の存在全体を受け容れるということは、別の角度から言えば、相手のすべてをとにかく許すということの意味する。この点については『忘我と告白』よりも『出会い』のなかに興味深い発言がある。それによれば、ブーバーは、もし書物と人間のどちらを愛するかと訊ねられたら、子どもの頃なら書物と答えたろうと前置きした後で、長じてからはむしろ人間を一層愛するようになったと述べる。「さまざまな人間に対する多くのいやな経験はどんな高貴な書物もなしえなかったほどにまで、私の人生の根源を養ってくれ、さまざまな人間に対する多くの心地よい経験は、地上を私にとって楽園にしてくれた。それに反して、どのような本も、高い精神の楽園へ向けて私を（地上から、筆者註）遠ざけていくこと以上のことを私に対してなすことはできない⁽²¹⁾」。ブーバーが示唆する地上の楽園は、距離を乗り越える努力の結果としての楽園、それどころか、そうした努力の場としての楽園であろう。そして、ただ純粹そうに見える書物の世界に浸っていることよりも、目前で生きている人々をブーバーはむしろ愛すると言う。「書物は純粹だが人間は混ぜ合わされている。書物は精神と言葉であり、透明な精神と透明にされた言葉である。人間はおしゃべりと沈黙から組み立てられており、この沈黙は動物の沈黙ではなく、人間の沈黙である。さあ見てみよう——おしゃべりの背後の人間の沈黙から精神が君にささやきかけている。心としての精神が。精神、この精神こそ愛されるべきものだ⁽²²⁾」。

ブーバーにとって問題なのは、自分にとってそれほど心地よくないものをもむしろ受け容れてみるということであり、そのとき人はともかくすべてを許そうという力を時として感ずるのではないだろうか。もちろん相手のすべてを許すことは難しいが、しかし人は何度かそのような衝動に駆られることもありうる。実は気づかぬうちに人はそのつど何らかのかたちで他者との一体性を求めているのかもしれない。換言すれば、自分があまり意味を感じない他者の何らかの行為をもあえて受け容れようとしている限り、人間は意味のないように見えるものごとにもむしろ何か意味を感じたいと思う存在なのかもしれない。たとえば、『タオの教え』のなかでブーバーは、人間にとってあまり有用でないと思えるものこそかえって有用だと捉える、逆説的な道教の教えを取りあげてこう言う。「人々は有用でないものが有用だということを知らない。人々は有用でないものを目的なきものと名づけるが、これこそタオの目的である⁽²³⁾」。人々がまさに、あまり役立たないもの、それどころか、気にもとめていないようなものをさえ受け容れるときに自他の合一の可能性が開かれるのではないだろうか。このとき人間はすでに何ほどか宗教的な領域に踏み込んでいる。というのも、そうしたかたちで周りの世界を受け容れるとき、人間は有限なものすべてをいわばまとめ上げるような地平に立つからである。人間は自己を含めて人間一般の、さらにはこの世界のちっぽけさを感じ取るほかなく、この世界のうちにありながらこの世界のはるか彼方からこの世界を望め、無限な何ものかに触れているように感ずるかもしれない。もしこの無限な何ものかが、自己を越えた全体的なものであるとすれば、各人が属する人間集団に目を向ければ、さしあたりそれは「民族」と言えよう。この点についてブーバーは『ユダヤ人とユダヤ教』のなかで次のように述べている。「我々は彼ら（さまよえる貧しいユダヤ人のこと、筆者註）すべてを我々の兄弟姉妹と感ずるばかりでなく、自己自身の内面においてそう感得した人間は皆、そうした人たちが自分の一部だと感じもするであろう。私が彼らとともに悩むというのではなく、他ならぬ私がいわば彼らの悩みを悩むのである。私の心が私の民族とともにあるというのではなく、私の民族がそのま

ま私の心である⁽²⁴⁾。もし私が私を越えた民族でもあり、民族が私でもあると感ずることができるとすれば、さらに、私は民族を越えたより大きな全体と一体であると感ずることもできるであろう。すなわちここでは、有限な人間を越えた無限なものとの一体感が問われることになる。『忘我の告白』のなかでブーバーは、9世紀から10世紀にかけてのフサイン・アル・ハッラージュという人の叙述を次のように取りあげる。「彼は語った、『私は私が愛するあのかたであり、そして私が愛するあのかたは私である。私たちはひとつの身体のなかに住まう二つの魂なのだ。あなたが私を観るとき、あなたはあのかたを観ているのであり、あなたがあのかたを観るとき、あなたは私たちを観ているのである⁽²⁵⁾』」。ここでは、私と、私を含めた人間すべて、そして「あのかた」と呼ばれる神とが、すべて同一のものとして感じ取られることが言われている。こうした体験がはたしてすべての人間に生じうるのかどうかはさておき、さらに例を挙げれば、15世紀から16世紀にかけてのカテリーナ・ダ・ジェノーヴァという人の告白にもまた同じことが表明されている。「けれども、語ることをしか知らないこの世界の生活のために私がこの《われ》の名を呼ぶようなことが起こり、またそうする必要があるとき、すなわち私が私の名を呼んだり、他の人びとによって名を呼ばれたりするときには、私は心のなかで言う、私の《われ》は神であり、この私の神であるもの以外の《われ》を私は知らない、と⁽²⁶⁾」。

ブーバーはこのような一体感を、彼が幼い頃から求めていた強い結びつきの究極的な形態であると捉えていると思われるが、しかしすでにそこに何か違和感をも感じていた。すなわち、はたしてそうした一体感は、ブーバーを含めて普通の人間も何ほどか抱く寂しさや孤独感を解消してくれるのだろうか。はたしてそうした一体感は現実の人間のさまざまな、人によって全く違う寂しさや孤独感を乗り越えてしまった理想的な姿であろうか。さらに言えば、そうした一体感が多くの場合刹那的なものでしかありえないとすれば、実はそのことが一体感の重大な難点を暴露しているのではないだろうか。ひょっとしたらその一体感は個人のひとりよがりでの瞬間的な自己満足を意味するだけなのかもしれない。それどころかそのような一体感中空に浮いた抽象的なものでしかないのではなからうか。この疑問は、一体感の渦中にある人間が、他なるものをみずからのうちにいわば吸収してしまっ舞い上がっているかのような場合に最もよくあてはまる。もし一体感が本来、自己と他なるものとが同一となった状態でありながら、同時に、自己と他なるものが異質のものであり続けることを意味するとすれば、一体感にはいつでも何らかのかたちで自己と他なるものとの距離があくまで存在するはずである。ただそうした距離がいわばかすんでしまっているにすぎないだけであり、この距離を徹底してふまえた一体感がもし生じるとすれば、そこでは、『忘我の告白』における多くの事例がそうであるように、自他の同一感だけが存在するということはないはずである。人間を越えたものを自己のうちに取り込んでしまうことはましてありえない。この点についてブーバーもまたこう言う。「そしてどれほど神を内面化しようとする試みがなされた場合にも、我の一体性であるものとして、神を完全に私のなかへひき入れてしまったような者はほとんどだれひとりいなかった⁽²⁷⁾」。もし人間を越えたものとの一体感が生起するとしても、そこには具体的な人間の具体的な姿、そして周りの世界の具体的な姿がいわば濃縮されていなければならないはずであるが、たいていの合一体験にはそれが欠けている。その意味で多くの合一体験はいまだ一面的であると言わなければならない。たとえ周りの人々との一体感が表明されたとしても、それはあくまでその人の意識のなかでだけすべてが処理されてしまっているにすぎない。「——その我が実は世界の我をになっているということを彼は感知しないのであり、こうして彼はその体験を神

と関連づけるのである⁽²⁸⁾」。

もしこうした、周りの世界の具体的な姿が一体感において同時に問題となるとすれば、そうした一体感はどのようなものだろうか。そのような一体感こそ本来の一体感であるべきだとすれば、それはどのようなものであろうか。この点について、『忘我の告白』よりもむしろ、『出合い』におけるブーバーの反省的回想が興味深い。この回想には、なぜ忘我者がしばしばたまたちに神との一体感を述べるかについて、その理由の一つが暗示されている。すなわち、他者の具体的な姿を含み込んだかたちでの一体感は人間にとって困難であり、だからこそいきなり神との一体性を求める人々が多い。こうした困難をブーバーみずからも味わった。ただしそこでは神との一体性が問題になったのではなく、他者の具体的な姿を捨象した他者との一体性が問題になった。しかしもちろん事情は同じである。それによれば、或るきっかけでブーバーは、F.ラサールに関する講演を行ったが、そのときまるでラサールと一体になったかのように講演を終えたと自負していた。しかし、その講演を或る老人にほめられたことによってかえって、いかに自分がナルシスティックな講演をしたかを感じ、それを恥じた。ブーバーは結局のところ自分が作り出した虚構としてのラサールについて語ってしまっただけであり、現実のラサールとではなくこの虚構と一体になっていたにすぎなかったことを痛感し、こう述べている。「それに続く数週間、私は、こなごなになった英雄の胸像を一種の分析的描写で取りかえようと試みたが、それはきわめて不十分な手段であり、当然失敗を招いた。この描写は、ただ一見したところではより正当な単純化であることが判明したにすぎなかった。こうして、ゆっくりと、おずおずと、確実に、人間の現存の現実への洞察が生い育ち、この現実をこそ正当と認めることができるこわれやすい可能性への洞察も生い育っていった⁽²⁹⁾」。こうした、他者の現実の姿、周りの世界の現実の姿をふまえながらも、なおかつ何らかの一体感を感じるかどうかという問題についてブーバーはやがて深刻に問わざるをえなくなっていった。その途上で公刊されたのが『ダニエル』であった。そこで以下、『ダニエル』とその周辺に目を向けてみよう。

4 現実の結びつきを求めて

『告白』においてはどちらかといえば合一の体験そのものを明らかにすることに重きが置かれていたが、『ダニエル』においてはそうした合一へと向かうただなかにおける自己と周りの世界の現実との対峙、したがってまた周りの世界との距離の克服の問題が主題的に問われる。おそらくはそのために、プラトンの書のように、対話形式で五つの場面が設定されているのかもしれない。『ダニエル』はブーバーの他の書よりもはるかに詩的に描かれているが、だからこそ一層ブーバーという一人の人間の想いが姿を見せている。

『ダニエル』において主題化されている、周りの世界との距離の克服の問題はすでに、二十歳そこそこのブーバーのさまざまな叙述にテーマ化されている。そこで『ダニエル』に注目する前にそうした叙述にまず目を向けてみよう。

たとえば、小論「ヤコブ・ベームについて」のなかでブーバーは、そうした距離を感じると同時にそれを乗り越えることができる人間の態勢について言及する。ブーバーはベームに依拠しつつ、人間と周りの世界とのかわりを駆動する根本原理を、対立する二つの力、すなわち、「愛」と「闘い、Kampf」に求め、この二つの力の対立的に営まれる相互作用を問題にすると同時に、この二つの力がもとをたどれば一つであると捉え、だからこそ、その一つであると

ころ、といっても、それはとりもなおさず「愛」と「闘い」の相互作用の場とでもいうべきところそのものに他ならないのであるが、まさにあくまでこの場から出発する限り、そうした相互作用によって生ずる人間と周りの世界との距離も人間にとって克服可能であると見る。もちろん、そうした場から出発しうるのは、いうまでもなく「愛」と「闘い」との緊張のうちにおいてこの緊張を乗り越える努力をし続ける場合のみである。したがってまたそうした場の内容は当のその人間において感じ取られるだけであり、だからこそブーバーはその内容については述べないのであろう。人間は「愛」と「闘い」の緊張のうちであり続けるほかなく、この緊張をいわばまとめあげ、そのいわば究極の源となる何ものかについてはただ漠然と感じ取られるだけなのであろう。ブーバーは言う。「ペーメのもの感じ方によれば、あらゆるものごとは二つの根本的な力によって動かされている。それは闘いへの志向と愛への志向である——中略——闘いの動きは個別的なものに到達し、愛の動きは神に到達する⁽³⁰⁾」。すなわち、闘いは人間界に、愛は神の領域に入り込んでいるのであるが、闘いも愛もお互いを必要としている。さらに引用してみよう。「闘いと愛とのお互いの葛藤から生が成立し、この生においてはものごとは固定的な分離状態にとどまるわけではなく、またお互いに妥協しあうのでもなく、相互に規定しあう⁽³¹⁾」。ブーバーは、人間と周りの世界とのかかわりはいつでも何らかのかたちでの対立状態にあると見るのであり、それは当の人間がみずからのうちから対立を作り出す存在であるからに他ならない。つまり、「愛」は他なるものとの一体性を呼び起こし、「闘い」は他なるものとの距離を作り出すとすれば、ブーバーは二者とも人間にとって重要であると捉えており、その意味で、「愛」はものごとのいわば反面にすぎない。『忘我の告白』ではこの反面が強調的に取り出されているにすぎず、実際のところこの『告白』のなかですでにブーバーは、ここで言われる「闘い」が生み出す「距離」の重要性にそのつど触れている。総じてブーバーにとって問題なのは、力点の置き所の違いはあるにせよ、人間と周りの世界との何らかのかたちでの対立であり、この対立をいかに引き受けていくかという点である。

こうした考えは『ダニエル』の公刊と相前後する小論「形態化するもの——或る式辞より——」にも、また、ブーバーが学生時代によく通った劇場での体験に基づく「舞台の空間問題」にも姿を見せている。たとえば後者のなかでブーバーは、本当の芸術的な感情は二極的な性質を持つと述べた後で次のように言う。「親密さ (Vertrautheit) と疎遠さ (Fremdheit)、十全な享受と完全な断念、この二極的なものから本当の芸術的感情の厳粛さが生まれ出る⁽³²⁾」。さらに、上に挙げた「形態化するもの」においても、芸術の領域を例にとってミケランジェロを念頭に置きつつこう述べている。「——形態化する原理と形態なき原理との間の闘い、かたちを与える原理とかたちを与えない原理との間の闘い。この闘いはただこの偉大な芸術家の心の内にだけ存在する闘いにとどまらない。我々は、精神の歴史を貫く永遠のプロセスとして進行する何か、まさにこの石材のなかに刻まれているということに気づかされる。こうした二つの原理の対立、形態化するものとそれに抵抗するものとの対立から、繰り返し繰り返し精神の生がやむことなく生み出されてきた。人類における精神の道はその闘争のまっただなかをおっている⁽³³⁾」。ヘーゲル的な、いわば静的な精神の歩みを越えて、デュルタイ的な道、すなわち、一定程度力動的だがしかしやはり何らかのかたちでの学問的な解釈の対象とされ、結局のところ「生」という現実の傍らを通り過ぎてしまうという道をたどらずに、まっただき対立のうちにおいてこの対立が解消しえず、また解消する必要もない解釈不能の生をあえて描こうとしたブーバーのこうした叙述は難解ではあるが、先に挙げた芸術の領域におけると同じく、人間と

周りの世界とのかかわりがやむことのない対立の克服の過程であることを示している。こうした過程は元来、人間の態勢に根ざすのであり、だからこそそのような人間もこの過程を逃れることはできない。「私がここで述べている対立は、その究極の根拠においては、私にとって人間と人間との間にある対立ではなく、まさに、各々の人間の心の内にある対立である。そして、歴史のなかで遂行されていく偉大な闘いはただ、各人において生きられる生が、社会の生へと投射されたものにすぎない⁽³⁴⁾」。もしそうだとすれば、ブーバーが痛感する周りの世界との距離は、実は人間が作り出したものであり、ブーバー自身は個人的体験が加わってそうした距離を他の人々よりも一層強く感ずるだけだとも言えよう。このことは、現代産業社会のシステム化という情況、すなわち、人間が周りの世界とのさまざまな意味での距離をより強く感じざるをえなくなりつつあるという情況のもとで、すべての人間において深刻に問われるほかなくなっているように思われる。

ブーバーの時代においてすでに人間は、何らかの心の中の寂しさや孤独を、近代産業社会のシステムが与えてくれる一種の隠蔽装置——たとえば各人が自己自身に立ち戻るのを妨げるような大衆社会の諸システム——のおかげでごまかすようになり、目下の状態をはじめから考え直してみるチャンスを得がしがちになっている。こうしてこの傾向にきわめて多くの人々が陥り続ける限り、人は自分も他人もそれほど違わず、だからこそ仲間であると思いきむことができ、見せかけの合一感を手に入れ、安心する。この一種の大衆社会状況をブーバーはこう表現する。「大衆を解体しよう。個々の人間すべてのことを考えよう。服の下は裸で、皮膚の下には血が流れている。こうした個々の人間のすべて、あらわになったその心臓の響きが一つにまとまれば、人間の諸々の機械が一つにまとまった音をかき消すことになるだろう⁽³⁵⁾」。だが各人がそうできないからこそ寂しさや孤独感がどんどん深まっていく。この点について、ブーバーの妻パウラもまたブーバーに宛てた手紙の中でブーバーと同じ感情を表明している。「この時代の驚くべき特質は、あらゆるものごとにおいて、均等化、平準化、曖昧化 (Verwischung) があること、さまざまな境界線と対立の捨象にはげむ傾向があることです⁽³⁶⁾」。ブーバーもこのような情況について『ダニエル』のなかで次のように述べている。「私のまわりに目標なくざわめき、知るという意欲もなく私に触れる汝、名もない大衆よ——汝に私は何をなすことができるだろうか。私は汝をいやす力を持たず、汝を慰める術をも持たない。そして私が私の生を汝のために犠牲に捧げたとしても、何もなされることはないだろう。しかしわたしは、汝を受け容れ、汝の原因のわからない苦痛を私のうちに取り集め、引き裂かれた汝を私のうちで全きものにすることはできる——⁽³⁷⁾」。

それにしてもどのようにして他者にこのようにかかわることができるのだろうか。『ダニエル』を一貫するブーバーの捉え方によれば、それは結局各人がまずそれぞれの何らかの安心感を打破する以外にない。しかしもし安心感を打破しうるとすれば、そうした安心感が自他にとって実は心地よいものではないということに気づく場合のみであろう。ブーバーは『タオの教え』のなかですでにこう述べている。「生には二種類ある。一つはただ何となく生きることであり、消耗して消滅する生である。もう一つは永遠の変化と精神においてその変化をまとめあげ、一なるもの (Einheit) にすることである。みずからの生において衰えていくままにならず、たえずあらたに、そしてまさに変化のなかで、またこの変化をとおしてみずからの自己を主張するもの——これこそ硬直した存在ではなくまさに道、タオなのであるが——、この人間こそ永遠の変化を獲得し、自己主張を獲得する⁽³⁸⁾」。つまり、変化そのものが生であり、だからこ

それをつきつめていけば、ブーバーの次の発言にいきあたる。「生の確実性は存在しない。というのも我々は、目覚めと夢とのどちらが本来的で我々を規定する生なのか決めることができるような基準を持たないからである。それぞれの状態はみずからを本来的なものに見なしている。価値の確実性は存在しない。というのも我々は、何が美しく何が醜いか、何がよくて何が悪いか決めることができるようないかなる尺度も持たないからである。それぞれの実在はみずからをよきものと呼び、その反対を悪いものと呼んでいる。概念の真理は存在しない。というのも、あらゆる言葉は不十分だからである⁽³⁹⁾。こうしたいわば不確実性に降りたつとき、人間は対立を乗り越える力をもみずからのうちに感じ取るはずである。この力は全くちがうものを一つのものにするという意味で、「Einheit, 一なるもの、あるいは統一」へ向かう力と言うべきであろう。この力は人間のうちにすでにある。すでに問うたように対立する力はもとをたどれば一つであり、対立する力を一つにする力はすでにこのもとも一つである人間の内なるものの中に存在するはずである。もしもとも一つである力を感じ取ることができずすれば、それはすべてを不自然に、強引に、頭のなかだけで一つの原理へと押し込めるという結果を招くであろう。ブーバーはおそらくはスピノザを念頭においてこう述べている。「今日の西洋人は包摂されえないものを包摂する。(それに対して、筆者註) 教えは存在にかかずらうわけでもなく、当為にかかずらうわけでもない。ただ、原初的で包摂不可能な真実の生の現実だけにかかずらう。それ故に主観と客観の区別からこの現実に迫ることはできない⁽⁴⁰⁾。この現実を迫る力が「Einheit」へ向かう力だとすれば、こうした力こそブーバーにおいて再三再四問われるのは当然である。「どのような人間のうちにも、いかされているにせよ押しえられているにせよ、結びつける力、現実の中へ入り込む力が宿っている⁽⁴¹⁾。『タオの教え』において、「Einheit」との連関でこう言われている。「烈士は、みずからの統一から世界における統一を見る。それ自体において存立するのではなく、ただお互いがあるのみ存立しあう男性的要素と女性的要素との強い統一を。さらには、それ自体において存立するのではなく、ただともどもにのみ存立しあう諸事物の統一を⁽⁴²⁾」。

ここで「男性的要素」と「女性的要素」にかかわって、ブーバーはG. ランダウアーから、女性的思考法に関する手紙を受け取っている。それに対してブーバーはこう応ずる。「男性的なものとの間の二者性 (Zweiheit) は、私の感覚では、ダニエルの対話の最終項 (五つ目の対話「統一について——海辺での対話——」) のこと、筆者註) において問題にしたさまざまな緊張のうちの一つです。精神においてこうした緊張が統合的に建築されるのです。真に考える男性は、女性的な思考作用を生きつくさなければならず、真に考える女性は男性的な思考作用を生きつくさなければなりません。この二つの要素から精神的な心の統一を生起させるためには、男も女もそうしたことのなかで、自己自身の思考作用とは対立する極を見つけて出さなければなりません⁽⁴³⁾。もちろん、こうした人間における「二者性」と言っても、この「二者性」に関して最終的には、人間と人間を越えたもの、すなわち神との「二者性」が問題になる。とりわけ人間と周りの世界との二者性が克服困難であるとき、克服の道をつきつめるなら、当然人間と神との二者性に突き当たる。だからといって神がすべてを予定し、神が二者性を解決してくれるわけではない。もし人間と神との「二者性」が存在するとすれば、それはむしろ人間がみずからそれを乗り越えるよう運命づけられているからであると捉えるべきであろう。ブーバーにとって神は人間が全存在をあげて対峙しようとするからこそ存在し、神があらかじめすべてを予定し、すべてを調停してくれているわけではない。この点についてブーバー

は1914年、第一次大戦の始まる直前、ある老ユダヤ人の訪問を受け、老ユダヤ人が神との関係において大戦を予言した後、ブーバーに神を信ずるかどうかを尋ねて帰っていった話を取りあげている。ブーバーは老人を見送った帰り道、次のように自問した。「『神を信ずるということが』、こう私はみずからに問うたのだが、『神について第三人称で語るということを意味しているなら、私は神を信じない。神を信ずるということが、神に向かって語りかけるということを意味するなら私は神を信ずる』。そして少し経ってからこう自問した。『人間の歴史のこの時を、《世界大戦》を前にしたこの時を、一連の時代の流れのなかでダニエルに確固たる位置を示すことができるように予知させるような神は私の神ではない。否、誰にとっても神ではない。ダニエルが苦悩のなかで祈る神こそ私の神であり、すべての人の神だ⁽⁴⁴⁾』。

それにしても、人間の現実において、人間の活動のあらゆる領域で人間と対象との「二者性」が問われ、この二者性を人間が引き受け、乗り越えていくほかないとすれば、もし人間がみずからのうちにこうした対立する何かをもちあわせ、それに気づくほかないとするなら、どのようなきっかけでそれに気づくのだろうか。

ブーバーは、その極端とでも言うべき例であるが、身近な他者の死の問題を取りあげている。もちろん死に関する『ダニエル』における叙述の背景にはブーバー自身の何らかの体験があるはずであり、それはおそらく叔父の突然の死という事件ではなかったかと思われる。叔父のこの突然の死については自伝においてもほのめかされる程度においてのみ語られているにすぎず、確かな事情は不明である⁽⁴⁵⁾。叔父はブーバーが11歳のとき落馬によって亡くなったが、叔父の死に直面してブーバーは何を思ったかが、それとして特定されないできごととして『ダニエル』のなかに叙述されているように思われる。そこではこう言われている。「17歳の時、私がずっと敬慕していた或る人が死んだ。その死はまるで投げ縄のように私の首にまわりついた。その死は、まるでキリスト教の神が神の顔前で償わなければならない罪人を捕らえるように私を捕らえた。死ぬという事実が世界に存在するという事そのことが、私が償わなければならない私の罪になっていた。私は孤独で一睡もできず、生ける者への嘔吐感のために栄養を取ることもできなかった。私はそうしたことが償いのために起こったと考えた⁽⁴⁶⁾」。しかし他者の死に対してなぜ自己が償うのか、すなわち、その責任の一部を担うのであろうか。おそらくそれは体験した者のみを感じることであろうが、たとえ体験がなくとも何ほどこは理解しうると思われる。たとえば、何らかの関わりのある人物、あるいは会ったことはないが興味を抱いているだけの人物でさえ、その人の死は我々にそれなりの感情を呼び覚ますであろう。そのとき我々はその人をもっと知るべきだったと思うのではないだろうか。もしその人が少しばかり我々に近い人物であれば、その人に何らかの仕方でもっと関わるべきであったと、さらには、その人にもっと何かしてあげるべきことがあったはずだと悔やみさえするであろう。そして我々の行為の不充分さに対して悔恨の情を抱き、或る場合には、なすべきであったことをなさなかったという一種の罪の意識をも感ずるであろう。他者の死という極端な場合でなくとも、我々は他者の現実に対して何かなすべきことがあるという、或る場合には罪の意識さえ伴う責任意識がはじめて、我々を他者との強い結びつきへと駆りたてる。

しかしさらに問えば、こうした責任意識は人間における、死等々のいわば否定的な出来事においてのみ生ずるのだろうか。だとすれば当然人間は、そうした否定的な出来事において責任意識を強めるよりもむしろ、そこから逃避する方向をたどるのではないだろうか。とりわけ近代産業社会は、そうした逃避を助長するシステム、たとえば人間社会におけるあらゆる分業的

な諸々の体制を作り上げてきた。こうしたシステムのうちにある人間にとって、責任意識はかえって、人間における肯定的な出来事においてこそ生じてくるのではないだろうか。『ダニエル』のなかではたしかに、どちらかといえば否定的な出来事に焦点つけて強い結びつきとは何かを問い進められているが、ブーバーにとって同時に問題であったのは人間における肯定的なことからであった。それはブーバーが幼い頃から体験してきたハンディズムのうちにある。

幼い頃ブーバーは祖父であるソロモン・ブーバーの家のまわりで民衆の指導者であるツァディークを中心にしてハンドたちが輪になって踊るのをよく見たという。そこには人間と人間を隔てるものは何もなく、ハンドたちは全く自然に直接に関わりあい、楽しさを共有しており、しかもそれでいて全体としてのまとまりが作り上げられていた。ブーバーはそこに自己の寂しさからの救いを読みとったであろう。だからこそブーバーは生涯、このハンディズムのうちには他者との強い結びつきの原型を求め続けた。しかも父親の影響力がそれほど大きくなかったと予想されるブーバーにとって、ツァディークは強い結びつきとは何かをその存在全体で示してくれる人物であった。もちろんツァディークにもましてとりわけ祖父が当時のブーバーにとって指導者的な役割を果たしていた。祖父宛の書簡にもこう描かれている。「僕は家から離れて以来、たくさんの精神的人格を知るようになりました。芸術家、詩人、学者たち。しかし僕は決しておじいちゃんほどの驚くべき子どものような精神の力、強くて素朴な努力の力が純粋に具現されているのを見たことがありません——中略——僕は時として、涙を流したりもします。心の奥からおじいちゃんを尊敬して。僕がああ優しい顔を思い出す時に——⁽⁴⁷⁾」。おそらくこの祖父とハンディストたち相互のかかわりあい方が二重写しになって、ブーバーにとって強い結びつきを求める努力の永遠のイメージができあがっていったのであろう。

このように見れば、強い結びつきとは何かはブーバーの捉えるハンディズムのなかに潜んでいるはずである。このハンディズムがブーバーにとってのユダヤ的なものの中核を成している。以下、こうした点にまとを当てて、ブーバーの求めた強い結びつきとは何かを問い進めてみよう。

5 シオニズムとブーバー

ここでまとめて言えば、これまで、若きブーバーが求めていたものは何かを問い、それがブーバーにおいてどのように引き受けられていくかを見てきた。すなわち、ブーバーが自らの心の中にある寂しさや孤独感をどのように乗り越え、周りの世界との強い結びつきを築くためにどのような努力をしたか、という点について問い進めた。そして、そうした努力をいわば底から規定する、ブーバーにおけるユダヤ的なものとも名づけるべき問題に直面した。この問題は若きブーバーにおいてすでにきわめて切実な問題であり、事実20歳前後からブーバーは、ユダヤ人国家の建設へと向かうシオニズム運動に加わり、そこで重要な役割を果たしてもいた。ブーバーのこうした活動がもっとも目立ったのは1898年頃から1906年頃に至るまでであったが、シオニズム運動の有力な指導者であるT.ヘルツルの死とともにブーバーの活動もひとつの時期を終えた。いずれにせよこのシオニズム運動に加わった時代に、ブーバーにおいてユダヤ的なものが決定的に自覚されたと考えられるのであり、実際のところ、そうした時期の前後に及ぶ数々の講演や著書のなかに、ブーバーがユダヤ的なものをどのように捉えようと試みたかが姿を見せられている。しかもその試みを強く駆動するのは、幼い頃から親しんでいたハンディズムで

あった。もちろん、ブーバーの捉えるそうしたユダヤ的なものは、ユダヤ人にのみ理解しうるようなただたんに偏ったものではなく、普遍的に人間的なものとも言うべきものを含み込んでおり、だからこそ我々にとっても理解可能になりうるであろう。

繰り返して言えば、若きブーバーは自己の心の寂しさや孤独感を乗り越える道を周りの世界との一体性に求めたが、そこには何か現実感が欠如していた。だからこそブーバーは一体性を求めていくただなかでも心から充分には満たされなかった。極端に言えば、ブーバーは、合一感の追体験の試みのうちにわずかの満足を見いだしたにすぎないのかもしれない。もし十分な満足を得ることができるとすれば、それは、人間界を離れたどこか高い地点ではなく、目下の現実のうちにしかあり得ない。とすれば、まず、自己の現実から出発する以外にない。この現実には各人の人生史の結果でもあるとすれば、さかのぼって人間は自己の原点から始める以外にないであろう。この原点にたちかえれば、自己が心から充実するのは、自己の存在全体をみなぎる何かを満たされることである。すなわち、自己のいわば血肉となっていくでも自己を駆りたてているものが満たされることである。それ故に、当然ながらブーバーにおいて民族的な問題が浮かび上がる。とりわけ、悲惨な目に遭ってきた民族の一員であるとするれば、民族的なものはブーバーにとって自分の幼い頃の体験と同じく深い根をもつ。ブーバーの心の寂しさや孤独感はたしかにきわめて個人的なものでもあるが、民族的なものに降り立つことは、ブーバーにとって救いとなるひとつの重要な方向であろう。

それにしても、一般に民族的なものが各人に充実感を与えるためには、民族の諸成員が相集って生きることができる場所、とくに民族の国家が少なくとも必要である。言うまでもなく当時ユダヤ民族にとってそのような国家は存せず、それ故にまず民族の国家を建設することが緊急の課題であった。この課題を達成するための運動であるシオニズムにブーバーが加わったのは当然であろう。以下、この運動のさなかでブーバーが自他の強い結びつきをどのように求めたかを問わなければならない。

ところで、民族国家の建設はユダヤ人の切迫した課題であったが、ブーバーはともかく民族国家を作り上げさえすればよいとは考えなかった。もし民族の国家を建設するとすれば、その国家は民族の歴史から見て必然性を持つ国家でなければならない。とくに特定の領土を持たない民族の場合、民族国家建設の場所が問題になる。もし万一、民族とは無関係の中空に浮いた場所に国家を作れば、たとえそこで民族の結束があり得たとしても、どこか根のないものになってしまう。ブーバーにおいてはそれがとりわけ強く感じられたはずである。したがってまた当然、ユダヤ民族のいわば共通の遺産であるユダヤ教が、とりわけ旧約聖書が民族国家建設の場所どころか、すべての鍵を握ることになる。この点をブーバーは、後に『ユダヤ教に関する三つの講演』のなかに収められた「ユダヤ教とユダヤ人」と題された講演のなかでとくに問題にする。たとえば、ユダヤ人は旧約聖書の預言者等々の生き方を今でも身体で感ずることができるということが述べられた箇所、こう言われている。「最も深いところにある性向の層、目に見えないが重大な層が、タイプを、すなわち、人格性の骨格を作り成しており、これこそ私が民族の血と名づけたものです。我々のうちにあって連綿と続いてきた先祖が、その生き方と運命とが、そしてその行為とが我々のなかに植え付けたもの、要するに、さまざまな時代の偉大な遺産、まさにこの遺産を我々にはなして生まれてきました⁽⁴⁸⁾」。このようなユダヤ人の血こそが問題にされざるをえないとすれば、民族の歴史を語った旧約聖書のなかに民族の生活する場の教示が求められたとしても、それは当然であろう。ブーバーはその地がパレスチナで

あると捉える。もちろんパレスチナはアラブ人においても聖なる場であり、争いは避けられない。それでもなおブーバーはパレスチナに民族の集う場を見る。こうして、この国家建設の実現困難な土地よりもどこか別の土地を政治的駆け引きによって早急に獲得しようとするT・ヘルツルとブーバーは対立せざるを得なくなる。ブーバーにとってヘルツルの発想は、結局、民族の内側からの崩壊を招くという結果に終わることになる。もし当時のブーバーたちのシオニズムを、ヘルツル宛の書簡のなかでブーバーが知人の手紙を引用しながらヘルツルに向ける言葉で言えば、こうなる。「《パレスチナへ》というモットーは、後退ではなく前進です⁽⁴⁹⁾」。ブーバーがこのように言うことができる根拠は「文化的シオニズム」に求められる。この「文化的シオニズム」は、政治的にではなく、ユダヤ人固有の歴史に基づいてユダヤ人国家を作り上げようとする運動であり、したがってまた、パレスチナこそユダヤ人の未来もまた切り開かれていく地であると見る。一方ヘルツルは、ユダヤ人国家の建設の地はどこでもよいと捉えていた。ヘルツルがこうして政治的駆け引きに終始するのは、ブーバーから見れば、ユダヤ的なものを顧みない結果であることになる。「テオドール・ヘルツル」と題された論稿のなかでブーバーはそうしたユダヤ的なものがヘルツルにおいては欠如していたと明確に述べている。たとえばこう言われている。「ユダヤ運動はユダヤ民族の独自の発展の可能性からみずからの権利を汲んでいる。ヘルツルがこの可能性を見ず、また見ることもできなかったということ、このことのうちに、ヘルツルという存在の悲劇的な欠陥がある——⁽⁵⁰⁾」。では何故ヘルツルはユダヤ的なもの一般にそれほど執着しなかったのだろうか。それはヘルツルがヨーロッパ化されたユダヤ人になりきっていたからである。ブーバーは言う。「ヘルツルはユダヤ的な伝統なき西洋ユダヤ人であり、子ども時代のユダヤ的な思い出、ユダヤ的教育、若い頃にみずから獲得するはずのユダヤ的な知のない西洋ユダヤ人だった。彼はユダヤ的でない環境のもとで育ち、ユダヤ人集団と決して接触することもなかった⁽⁵¹⁾」。だからこそブーバーは、ユダヤ国家建設と同時にいつでも、ユダヤ的なものを教える学校の設立を企図する。そうした学校でユダヤ的なものを身につけた子どもたちは、他の諸文化がすでに自らのうちに浸透してしまっているにもかかわらずユダヤ的なものを失うことはない。「私たちは、他の何らかの文化を持った民族よりももっと強い意味で或る複合体です。私たちはこの複合体の奴隷になりたいわけではなく、この複合体の主人になりたいのです⁽⁵²⁾」。

ヘルツルはブーバーを含めてユダヤ的なものに足場をおく比較的若い一団との対立を深め、ついに第5回シオニスト会議で決裂することになる。その後程なくヘルツルは心臓の病でなくなり、ブーバーらの発想が次第に力を得てくるようになる。ブーバーは、一方でヘルツルの発想に対してはヘルツルの死後もなお批判的ではあった。たとえばこう描写されている。「ヘルツルは、委員会や幹部会が存在したにもかかわらず、実際には独裁的権力者だった⁽⁵³⁾」。ヘルツルは、ユダヤ国家建設のために手段を選ばず、したがってまた自分の意見を通そうとすべてを排除しようとした。それ故にユダヤ的な歴史や文化が押しやられるのは当然だった。ブーバーはヘルツルへの手紙の中でそのことについてしばしば述べ、ヘルツルに自分たちの考えを理解してもらおうとしている。たとえばこんな表現がある。「あなたは誤った情報を得られています。私はもはや決してもう一度あなたについていくことはないでしょう。というのもあなたは我々の立場に何の理解も示してくれないからです⁽⁵⁴⁾」。同じ手紙の中でブーバーは次のようにも述べている。「我々はまだ思慮の足りない若者だということをあなたは理解してくれていません。我々若者は至る所であなたにたてついてきましたが、あなたが助力を頼んでいらっしゃ

るビジネスマンがそうであるよりもはるかに大きな、はるかに純粋な尊敬の念をあなたに対して抱いていました⁽⁵⁵⁾。上にすでに挙げた「テオドール・ヘルツル」のなかでブーバーはヘルツルをこう評している。「ヘルツルという純粋な存在を、その誠実な献身を、そのまっすぐな活動を疑ったものはだれひとりいません。彼は詩人でした⁽⁵⁶⁾」。つまりブーバーはヘルツルが自分たちを理解してくれないという点で彼の一面性を感じるものの、しかし本来、ヘルツルをすぐれた人物として尊敬している。そうであるなら、ブーバーはヘルツルに欠けているユダヤ的なものを人間人格のすべてだと考えているわけではなく、それどころか、人間人格はそうしたユダヤ的なものを越えてさえいると捉えていることになる。もちろん、ユダヤ的なものと人間人格とは重なりあっていることはいうまでもない。いずれにせよ、「ユダヤ教と人類 (Menschheit)」と題された講演のなかでブーバーは、ユダヤ民族が他の諸民族とは違って、民族の特殊性を越えた人間性一般について語られないほどまでに悲惨な目に遭ってきたと断りつつ、それでもなお人間性を問題にする。この点はきわめて重要であるが故に、上に挙げた講演の冒頭の一説をすべて引用してみよう。「自分の故郷で安全な、自由な、十分な生活をおくる民族においては、各人は民族への帰属性について思い煩う必要はありません。というのも、彼が民族を意識しようとしまいと、民族の行為や思考様式、言語や習俗に自然に参与することによってあらかじめみずからの民族にこわれがたい仕方で属しているからです。自由で十分な生活を欠いている民族においては事情は別です。すなわち、各人はあらかじめ共同体のうちにいないが故に、まず共同体の内部へと入り込む努力をしなければなりません。彼の帰属意識がはじめて本当の帰属へと、共に生きることへと、ともに働くことへと彼を教育します。しかも、それだけ一層強くそうなりうるのは、彼が、自らの個人的な特殊性へ、みずからの唯一性の秘密へとより深く入り込むと同時に、他ならぬ彼がこの民族に対して与え返すよう運命づけられているものをそれまでよりも深く発見するからこそです。同じことが或る民族の人類へのかかわり方についてもあてはまります。人類全体のうちに特定の、確たる、安全な地位を持つ民族、土地、言語、生活形式に関して明瞭に、はっきりと規定されている民族は、人類に対する自らの意義について思い悩む必要は全くありません。民族が自己自身の仕事に打ち込むことによって、民族は自分なりの仕方で人類に奉仕します。そして民族は自己の現存の肯定のためにはそれ以上何も必要としません。ところが、何千年も前からその地位を失い続け、いかなる統一的な言語共同体、生活共同体をもはや所有もせず、繰り返しみずからの現存肯定への問いかけとみずからの存続の必然性への問いかけが抱かれ続け、また自己自身の内奥の胸の内から抱かれ続けるであろうようなユダヤ民族のような民族では事情は別です。ここでは、この民族において唯一で永遠なものに想いを向けることが必要です。人間の心のどのような根源的要素が、人間の生活のどのような根本的形式が、ユダヤ教において他のどの民族におけるよりもより純粋で強く有効なのかという点を思いめぐらすことこそ重要であり、この根源的要素、この根本的形式が人類にとって何を意味してきたか、またこれから何を意味すべきかという点を思いめぐらすことが重要です。言い換えれば、人類はユダヤ教を何のために必要としているか、そして今まで必要としてきたか、さらには、どのような未来がくるにしても、精神の最も高い根元的諸衝動のひとつのきわめて明白な具体化として、そのきわめて典型的な表現としてユダヤ教が必要とされるはずか、という点です。ここで問題なのは、或る民族の運命よりも、或る民族的なものの価値よりも大きなこと、すなわち、原人間的でまったき人間的なものごとです⁽⁵⁷⁾。もしそうであるなら、一体、「原人間的でまったき人間的なものごと」とは何であろうか。も

しそれがユダヤ的なものと人間的なものとのいわば源泉であるなら、ユダヤ的なものと人間的なものはそうしたものとからいかに生み出されるのだろうか。以下この点についてさらに問うてみよう。

6 ユダヤ的なものと人間的なもの

ここで翻って考えれば、ブーバーがヘルツルとも強い結びつきを築こうとしていたとすれば、この結びつきこそ、ユダヤ民族としての結びつきにとどまらず、人間としての結びつきであったと言えよう。そうであるなら、そうした人間としての結びつきとは何であり、それはユダヤ民族としての結びつきとどのように連関するのだろうか。こうした問題は、しかしながら、この時期のブーバーにおいてよりも第一次大戦以後のブーバーにおいてたちいて問われることになる。この時期のブーバーにとって問題なのはむしろ、ユダヤ的なものと人間的なものを貫く何かである。すなわち、個人のレベルにせよ民族のレベルにせよ人類のレベルにせよ、問題なのは、そうしたレベルの基底に共通に潜む何かである。もちろん、そのような共通の何かは、歴史の流れとともに変貌し、時代によってはまったく異質なものとして姿を見せるかもしれない。だが、おそらくはどのような時代にあっても、何か人間がいつでも共感を覚えるものが存在しうるとすれば、そうした共通の何かこそまず問われなければならない。まさにそれが、ブーバーの求め続けた強い結びつきの骨格を成すものでもあり、それが人間の現実にはいわば浸透しているであろうし、また浸透すべきであろう。この点について、ブーバーが再三再四言及する「一なるもの、Einheit」にそのヒントがあるように思われる。

すでに幼い頃の体験にその始まりを持つように、ブーバーは周りの世界との言い尽くしがたい距離について、総じて「二者性、Zweiheit」についてしばしば問う。だからこそ、こうした「二者性」を乗り越える「一なるもの」をいつでも問題にする。しかもとりわけユダヤ人は、置かれた状況からしても、宗教的背景からしても、この「一なるもの」を希求する運命にあると言ってよいだろう。たとえば或る講演でブーバーはこう述べている。「一なるものへのユダヤ人の努力、この努力はユダヤ教を人類の一つの現象たらしめるもの、ユダヤ問題を人類の一つの問いたらしめるものです⁽⁵⁸⁾」。おそらく人間が何ほどか「二者性」を感じる限り、人間は「一なるもの」を追い求めるとすれば、ユダヤ人は他の民族よりもその程度が強いだけであり、だからこそユダヤ人の一なるものへの努力はあらゆる民族にとって何らかのかたちで共有されるはずである。さらにブーバーはそうした努力についてこうも言う。「一なるものへの努力。一なるものへの個々の人間における努力。民族の成員同士のこの努力。さまざまな民族間のこの努力。人類と生けるものすべての間のこの努力。神と世界との間のこの努力⁽⁵⁹⁾」。一なるものへの努力こそ人間の努力のすべてであり、この努力は、それが妨げられることが多い個人にとっては一層大きなものになるほかに、だからこそ、人間を越えた何かへと向けられるであろう。ブーバーはさらに、たとえ自己の安住の地を見つけようともユダヤ人は一なるものへの努力を続けざるをえず、むしろ安住の地を見つけたユダヤ人の陥る危険を繰り返し訴える。「一途方もなく引き裂かれていること、際限のない絶望、無限のあこがれ、そして今日の多くのユダヤ人の驚くほどのカオスは、自分に固有の土地に住む安心しきった普通の移住者の現存よりももっと得るところの多い地盤です⁽⁶⁰⁾」。それにしても、一なるものへの努力の内実はどのようなものであろうか。もちろんその内実は各人において体感されるだけのものであり、一般

的な説明を許さないであろう。だが、もしそうした努力が実際に営まれているとすれば、何らかの仕方で我々の目に見えるものであるはずであり、したがってまたその内実への問いかけも無意味ではないであろう。とすれば、さしあたり我々の日々の生活に目を向け、その努力のあらわれを取り出すとともに、その努力の成立可能性をたちいって考えなければならない。この点についてブーバーは、すでにきわめて若い頃にさまざまな仕方で言及している。

すでに繰り返し取りあげたように、ユダヤ的なもの、人間的なもの等々といってもそれらは目前の現実から切り離されたところで問題になるわけではない。出発点はいつでもそのつどの現実である。それ故に、そのつどの現実をいかに引き受けていくかという問題と、一なるものへの努力の問題とは結局同じ問題であり、ただ角度を変えて見られただけである。しかもこうした問題はそのまま、ブーバーが求め続けた強い結びつきの問題の言い換えにすぎない。ブーバーは、まず、そうした問題を人間と、人間を取り巻く社会との連関において捉える。そして、当時のすでに利害の対立がはっきりと表面化した社会のなかで、そうした社会をいかに引き受け、いかに乗り越えるかを問題にする。ヘルツルの『古くて新しい土地』に対抗して「古くて新しい共同社会」と題してなされた講演のなかでブーバーは、ヘルツルの議論を念頭に置きつつ、しかも当時有名となっていたテンニエスの今ではよく知られた「共同社会, *Gemeinschaft*」と「利益社会, *Gesellschaft*」の区別をふまえて議論する。たとえばこう訴えられている。「人間の共同的生活のかたち (Form) は、生きた人間諸集団に外側からかぶせられることはできません。そのかたちはいつでも、またどんな場所でも、内側から生み出されなければなりません⁽⁶¹⁾」。すなわち、利益社会は利害を介して外側から人間を囲い込む一方、人間の内面はどこか空虚なままであるが、共同社会では、あたかもほとんど利害を介さない原始的な社会のそれのように「かたち」が作り出され、人間の内面は空虚には終わらない。この「かたち」は原始社会のかたちと類似してはいるが、内容的にはまったく異なる。というのも、原始共同体が崩壊し、しだいに近代的な利害の、また契約の社会、すなわち「利益社会」が成立した後に、こうした社会をさらに越えて、あたかも原始共同体のように、人間と人間とがいわば直接的に結びついた「かたち」が問題になるからである。「我々の共同体はむしろ社会後の (postsocial) 共同体と名づけられるべきです。というのも、そうした共同体は利益社会とその諸規範を越え出ているからです。この共同体はまったく別の地盤の上に立てられます⁽⁶²⁾」。とすれば、どのような地盤の上に立てられるのであり、そのような共同体はどのようなものであろうか。

すでに当時、産業社会は徐々に「利益社会」と呼ばれるべき性格を強めていた。ブーバーは、人間が社会の歯車としてかろうじて存在するようになりつつある状況と対峙し、この状況を乗り越えていく地盤を徹底して築きあげようとする。ブーバーは言う。「——現代社会の専門化によって道具となってしまった人間、まさにこうした人間に狭く限定された或る特定の機能がおしつけられ、生きていくことができるためにはこうした機能を引き受け、それに没頭せざるをえない人間、この人間はさらに次のような人間になることもできます。すなわち、豊かなものから何らかのものを汲み尽くしていくことができる人間、専門化されていてもお互いに依存しあわないからこそこれまでのような仕方でお互いに相対するわけではなく、愛から、共同体へのあこがれから、そして相手のすべてを受け容れるという徳性から発してお互いに相対する人間です。こうした新しい生においても、しかしながら、目下の利益社会において途方もなく利己的な営み (Nutzgetriebe) へと引き込まれた人間が出現してきます。その結果、ともかく利

益を上げるといふ労働のくびきのもとで、人間の自由で創造的な活動が萎縮し、さまざまな事物から成る別の秩序へと組み入れられます。しかし、本来の創造的活動においては、実利主義の原理ではなく、創造的原理が支配するはずであり、そこでは鎖につながれた諸力が解き放たれるのです⁽⁶³⁾。だが、産業社会を押し進めた利潤追求は、ここで言われる「創造的原理」のなかへ、たとえかたちを変えてではあれ含み込まれるほかないのではなからうか。もしそうだとすれば、はたして人間は利益や利害とは異質の何らかの原理に足場をおくことができるだろうか。人間が依って立つべき地盤とは結局何であろうか。

利益や利害が各人にとって決定的に大きな力を持つとすれば、そうしたものに對抗しうる力は絶大に強いものでなければならぬ。その力は、何事が起きて、歴史の流れがどれほどすべてを押し流すように見えたとしても、決して崩れ去らないものでなければならぬ。ブーバーは、だからこそ、相対的なものと絶対的なものとを区別し、こう述べている。「絶対的なものと我々との連関は、我々の知にあるのではなく、我々の行い (Tun) にあります。人間においては何 (Was) ではなくいかに (Wie) が、何か頭で考えられたものでなく、何か生きたものが姿を見せます⁽⁶⁴⁾」。まさにこうした「いかに」に、そして「何か生きたもの」に、さらに別の表現を挙げれば「出来事, Ereigniss」、あるいは「運動, Bewegung」に絶対的なものが表明されるとすれば、実はその当の絶対的なものが変貌するものであると解されるほかになく、その意味では、論理だけ追えば、絶対的なものが相対的なものであることになる。それでもなおブーバーにおいて事態は矛盾してはいないとすれば、人間はいわば相対的であって絶対的なもの、絶対的であって相対的なもの、という外見上矛盾したものを活動の地盤に、さらに言えば、そのつどの出発点であると同時に到達点にすえることになる。はたしてそのような活動は可能であろうか。この点については、ブーバーにおけるユダヤ的なものと人間的なものとの背景に見え隠れするハシディズムに目を向けなければならぬ。

7 ハシディズム

上に挙げたように、たとえば「運動」等々に我々の依って立つ地盤があるとすれば、そうした地盤はきわめて衝動的な色彩を帯びることになるであろう。しかし衝動的なものは無方向的であるが、ブーバーの言う「運動」等々には、人間が向かうべき何らかの方向性がすでに含まれている。この点がブーバーの捉えるハシディズムにさまざまな仕方で描かれている。とりわけ、ブーバーの議論にしばしば姿を見せる神の「火花」という考え方、すなわち、世界創造の際に全世界に火花が降り注いだ、その火花のうちに創造的なものが宿っている。だがこの火花はそれぞれ殻のなかに閉じこめられてしまい、だからこそ人間はそうした殻のなかから火花を救い出さなければならぬ。もちろん、それぞれの人間のうちにもそうした火花が潜み、火花を救い出す努力もまた人間の内なる当の火花のうちにその基礎を持つ。ブーバーにおいてはこの火花は実体的なものであると感ぜられているが、しかしむしろ、上に取りあげた「運動」等々をこの「火花」に置き換えて、火花を比喩的なものとして受けとめても同じことであるように思われる。たとえば、「カワナ」と題された小論に、火花を救い出すことができる人間はどのような人間かが問われ、そうした人間の在り様が端的に描かれている。「火花は至るところに閉じこめられている。火花は封印された泉のように、さまざまな事物のうちにとどまり、壁でふさがれた洞穴のように、さまざまな事物のうちがちぢこまり、闇を吸い込み、不安を吐

き出し、じっと待っている。火花は空間のうちにすまい、光を求めて舞飛ぶ蝶のように、うごめく世界の周りを眺めつつ飛び交う。こうした世界へと火花は、この当の世界によって救われるために舞い戻ることもできる。すべて火花は自由を恋いこがれている。『聖なる火花を掲げることができる者は、火花を自由へと導き、そして、捕らわれたものの救いの度合いは、どれを見てもこの自由ほど大きくはない。彼のなす事は、王様の息子を囚われの身から救い出し、王のもとへと連れ帰る者がなすことの偉大さと同じようなものだ⁽⁶⁵⁾。』。もしそうであるなら、火花が実体的なものであるにせよ比喩的なものであるにせよ、人間はあらゆるものに対してそれなりの仕方にかかわらなければならず、こうしたかかわりあいを通じてのものがお互いに欲しあっているとと言えるであろう。それ故に、そのようなかかわりあいは当然善悪の問題と連関してくる。言うまでもなくそれは、そうしたかかわりあいにおいて人間の内なるものがいかに発揮されるかが、善いものと悪いもの、よい活動とそうでない活動と連関するからである。「それ自体悪なるものは存在しません。どのような情熱も徳になりうるものであり、どのような衝動も《神へ向かう乗り物》となりえます⁽⁶⁶⁾」。さらに、『ラビ・ナハマンの物語』のなかでもまた「人間の衝動もまた悪ではない。或る人間が偉大であればあるほど、その人の衝動は強い⁽⁶⁷⁾」と述べられ、かの「火花」との連関でブーバーはこうも述べている。「あらゆる事物には、そして一見したところ完全に死にたえているような事物のなかにさえ生の火花が宿り、この火花は、待ちきれない心のなかへと降り注ぐ。我々が悪と呼ぶものは決して実在ではなく、一つの欠如態である。悪とは『神の追放』であり、善きものの最も低い段階であり、善きものの玉座である。それは——古いカバラの言葉で言えば——《殻, Schale》であり、この殻が事物の本質のまわりにまといつき、それを覆うのである⁽⁶⁸⁾」。我々は、そうした「殻」のうちにあるものをどのようにはぐくむべきなのだろうか。この点について、ブーバーの捉えるハンディズムの諸契機にそのヒントがある。

ブーバーは、人間の内なるものをよりよい方向へ向けるためにはまず「よろこび」が必要であると言う。「よろこびをとおして意味は存在し続けるが、憂鬱であれば意味は追放される⁽⁶⁹⁾」。さらにブーバーはこうも言う。「よろこびは太陽であり、太陽のこのあたたかい光のもとで生は完成される⁽⁷⁰⁾」。こうしたよろこびが心の内から湧き出るとき、人間はともかく存在全体で行為せざるをえなくなるであろう。ブーバーは『ユダヤ人とユダヤ教』のなかで「行為, Tat」を、すでに挙げた「一なるもの」及び後に取りあげる「未来」とともにユダヤ教の三つの理念の一つに挙げる。別の箇所でもこう言われている。「ナハマンは、——自分が、力を本からではなく、ただ、人々との現実の生活から汲むことができるということを知っていた⁽⁷¹⁾」。あるいはまた、同じ書の中でユダヤ人の特質を取りあげてこう述べられている。「ユダヤ教の内的な運命は、私にとっては、そのパトスが——どのような形態をとるにせよ同じことであるが——再び行為になることである⁽⁷²⁾」。それにしてもどのような行為なのだろうか。この点について再びブーバーの書簡に注目してみよう。

すでに取りあげたヘルツルへの手紙にも垣間見られるが、ブーバーはどのような相手にも自分の気持ちをそのまま伝えようとする。たとえばそれは、次の、かなり皮肉の混じったジョークを含ませた一見直接的ではないようには見えるがしかしかえって自分の気持ちをすべて表明した手紙に表れている。ちなみにこの手紙は、当時ブーバーが編集していた雑誌「社会, Gesellschaft」への掲載依頼をめぐるすれちがいに関するものである。「——私はあなたを誤って理解してしまったのでしょうか。もしそうなら、私は贖罪し、あなたに長い長い手紙を書き、

絶対に反駁できなくて、またまったく役にも立たないようなこじつけを用いて、かねてから私をもくろんでいたように、あなたが寄稿文を書くことができるし、また書くはずだし、書く運命にあるということを証明して見せるつもりです⁽⁷³⁾。あるいはまた、おそらくは年下であると予想される人物、すなわち、第一次大戦を目前に控え、ユダヤ人への圧迫が強くなり、自己と周りの世界すべてに言いようのない距離を覚えるとともに、漠然とした不安にひどく陥った人物からの救いを求める手紙に対して、ブーバーは自己の思うところをその相手にぶつけている。ブーバーはまず次のように言う。「私はこの不安を私自身の人生の或る時期から知っています——私はあなたを遠い人間であるよりもむしろ私と同じような人間であると感じます⁽⁷⁴⁾」。そしてその後こうつけ加えている。「疑いは本当の実り多さにつながるものです。人は疑いを突き抜けていかねばなりません。この危険に満ちた道以外には、大きな確信へと至る道は存在しません⁽⁷⁵⁾」。

共通のよろこびがそのまま行為として表出され、上の手紙に読みとれるように、そうした表出がそのままありのままに周りの世界にかかわることであるとすれば、このかかわりが可能であるのは、人間が自己のまわりには心の壁を張りめぐらさず、自己の不充分さの徹底した自覚のもとで周りの世界からすなおに何かを受け取ることができるときである。ブーバーはこうしたかかわり方を自他に対する「謙虚さ、Demut」と名づける。もし人間が「高慢さ、Hochmut」を持つ場合には、もはやその人は周りの世界から何を受け取ることもできないであろう。ブーバーは「謙虚さ」のつきつめられたイメージをツァディークに求め、次の逸話を取りあげる。「或るツァディークは言った。『今日メシアがやってきて《あなたは他の人々よりもよい》と言うとしたら、私はそのメシアに《あなたはメシアではない》と言います⁽⁷⁶⁾』。メシアは或る人を他の人と較べて評価することなどしないはずである。というのは、そもそも人間は他の人々と共々にお互いの強い結びつきを求めて努力しているはずであり、そのときには、他者の努力の度合いなど目に入らず、もし他者の努力が足りなければ助けようとするはずであり、自分のほうがすぐれているかどうかなど考えることはできないからである。万一比較という発想が持ち込まれるときには、そのとたんに「高慢さ」の危険が迫るであろう。

こうした「謙虚さ」をもちあわせることができるとすれば、人間は自分がより大きな或る全体の一部であることを痛感するであろう。別の箇所でもブーバーは言う。「——独自の人間（あるいは唯一者、der Einzige）は決して全体ではなく部分である。彼がより純粋に、より完全になればなるほど、それだけ一層彼は、自分が部分であるということを心から知るようになる。そしてそれだけ一層彼のうちに諸事物の共同体とでも言うべきものが活発に動き始める。これが謙虚さの神秘である⁽⁷⁷⁾」。すなわち、或る人間がどこまでも全体の一部として、しかも同時に、全体には吸収されない個としての人間として行為すればするほど、それに応じてその人間の内部で、全体へとつながる何らかの諸契機がかえっていわば生きたものになり、だからこそその人間もまた全体もいきいきしたものになる。このことはたしかに、一種逆説的で実証困難であり、その意味で「神秘」と言えるかもしれないが、謙虚である人間にとっては当然のこととして感じ取られるであろう。

全体との連関においてこのような謙虚さを人間が形成していくとすれば、人間はおのずから周りの世界に何かを与えようとするであろう。だからこそブーバーは、ハンディズムにかかわってこう述べている。「相互扶助（das Einanderhelfen）は決して課題と言うべきものではなく、自明なものであり、現実である。この現実にはハンディームの共同生活がその基礎において

いる⁽⁷⁸⁾。もちろん、相手を助けるというかたちでの相互のかかわりは必ずしも報われるとは限らない。こうして、そのようなかたちでのかかわりはいつか色あせていくかもしれない。しかし、すでに取りあげた、助けを求めにきた人間に対するブーバーの手紙に表れているように、自己のかかわりが報われないと言う事実を正面から引き受け、それでもなお相手に同じようにかかわる努力が人間にとって必要である。そのときにこそ、相手を助けるという行為は一種義務的なものとして人間に重くのしかかるのではなく、何か自明で当然のものになるであろう。

このような、よろこびや直接性や、謙虚さや、相手を助けるという契機は、いつでもそのそれぞれに対立する要素との衝突のなかで展開されていく。たとえば、よろこびはゆううつや悲しみ等々とのきびしい対立のただなかで獲得されていく。直接的に相手にかかわるとき、相手はむしろ傷つき、もはやお互いの気持ちをそのまま伝えることはできなくなるかもしれないが、そうした事態をおそればかりいて、相手にいわば間接的にかかわってばかりいることはできない。謙虚さはまたたくまに高慢さに取って代わられるかもしれないが、助けることによってかえって相手は墮落するかもしれないが、人間はどこまでも謙虚で、できるかぎり相手を助けようと努力するほかない。このようにそれぞれの契機はみずからと対立する要素を自己のうちに取り込んでいくことによってようやく生産的なものになる。ただしさらに重要なのは、各人の努力の諸契機そのものがそれぞれ対立することである。たとえば、よろこびは自他の気持ちがどうであれともかく楽しい気分になることであるとすれば、憂鬱であるという側面をも併せ持つ自己を部分的にしか表現できないという結果を招くかもしれないが、じぶんの気持ちをそのまま相手に伝えることはともすれば謙虚さと対立するかもしれないが、謙虚さは、相手を助けるときにむしろマイナスになる場合も多い。人間はそうしたさまざまないきちがいや対立や衝突を乗り越えていくほかない、ものごとがスムーズにいかないからこそかえってそこに、より生産的な何かが生まれるであろう。

こうした点についてハンディズムにもまたさまざまな仕方で描かれている。たとえば、ハンディストの努力の諸契機の一つである「ヒトラハウト, Hitlahaut」と「アウォダ, Awoda」を取りあげてみよう。「ヒトラハウト」は「激情, Inbrunst⁽⁷⁹⁾」あるいは「忘我の激情」という、個人の内面にあるものが沸き起こること、あるいは、周りの世界を自己の世界にいわば引きずり込むことを意味する。「アウォダ」は「奉仕, Dienst⁽⁸⁰⁾」であり、周りの世界に自己をいわば与えることを意味する。それゆえに、「ヒトラハウト」と「アウォダ」は明らかに対立する。だからこそブーバーは、「激情と奉仕、すなわち持つこと (Haben) と探すこと (Suchen) のかの二者性の秘密⁽⁸¹⁾」について説く。こうした、ブーバーにおけるハンディズム的なものにすでに表れているように、人間はほとんどいつでもと言ってよいぐらい、すべてを対立するものとして引き受け、だからこそ永遠に変容していくものとしてもものごとを受けとめていくほかない。このことはとりわけ現代において、それぞれの人間において強く自覚されざるをえなくなってきたように思われる。言うまでもなくそれは、ブーバーにおいてそうであるように、人間において自他の距離が、さらには自己の自己自身に対する距離が深まってきているからである。

8 おわりに

以上、ブーバーの幼い頃、若い頃に焦点づけて、ブーバーが我々に何を語っているかについ

て議論してきた。本稿では、まず、いまだ若い頃のブーバーの体験のうちにブーバー思想の出発点を取り出し、そうした体験をどのようにブーバーは乗り越えようとしたか、またいかそうとしたかについて探求した。要するにブーバーにおいて切実な問題であったのは、強い結びつきとは何か、ということであつた。そしてブーバーにおいてこの問題は、ハンディズムをその背景とするユダヤ的なものをブーバーがどのように自分のものにしたか、という点に収斂するのであり、本稿ではこの点について端緒的な仕方でも議論した。

ところで、本稿での考察は、言うまでもなく、ブーバー思想にあらためて取り組む手がかりであるにとどまらず、現代における人間形成と教育にとって重要な示唆を得る試みでもある。すなわち、現代において確固としているように見えたすべてがもはや崩れ去り、時の流れが瞬く間に現にあるものを追いやりつつあるとすれば、人は皆、いわば根無し草であらざるをえない。それでもなお、たとえその内実は変容したとしても、自他にとって崩れ去りはしない何かを求めるほかないとすれば、それはブーバーの求めた、人間と周りの世界との強い結びつきではないだろうか。もちろん、この結びつきもまた、たえず消滅し、あるいは崩壊するよういわば運命づけられているが、だからこそ人間は一層強い結びつきを求めようと努力するであろう。個人的なものにせよユダヤ的なものにせよ人間的なものにせよ、もし絶対的なものがあるとしたら、それは、強い結びつきを求める人間の努力そのものであり、そうした努力へと駆りたてる人間の内なる力であろう。もちろん、そうした努力も力も、その内実に関しては変容を遂げるであろう。たとえそうした強い結びつきをやがてもはや人々が必要としなくなるような時が来たとしても、少なくとも目下の我々は、そうした強い結びつきを求めるほかないのではなからうか。

とりわけ現代において多くの人々は、すがりつくべき何か確たるものを持たないという実感をますます強めているのではないだろうか。この実感は、精神的な意味での確たるものの崩壊、そして経済的な意味でも、一見豊かに見える産業社会において生活の破綻がいつ待ち受けているかもしれないという点等々を見ても、人間の営みのあらゆる領域において抱かれているはずである。ブーバーはこうした現代の我々における実感を、すでに彼の生きた時代のなかで抱き、それどころか、現代の我々よりもはるかに強く抱いていた。だからこそ彼は自他の強い結びつきを徹底して追求めた。ブーバーはそうした、すがりつくもののなさが人間にとって或る「深淵、Abgrund」となって感じ取られることをさまざまなかたちで述べている。彼が「深淵」について語るのは、すでに挙げた母親の不在、あるいはユダヤ人に対する迫害等々がきっかけにはなっている。だが「深淵」は、彼の個人的、あるいは民族的問題にとどまらず、人間としてのブーバーにおける普遍的、人間的な問題として捉えられてもいる。

もしイメージ的に言うなら、この「深淵」は、人間のどのような行為もすべてそこへと吸い込まれてしまうような何かであり、人間がどのように行為しようと思返りはそこから得られるとは限らないような何かである。この深淵は人間と周りの世界との間にあると同時に、自己と自己自身との間にもあり、それらは結局同件事態の二つの側面である。当然またこの深淵は、人間と人間を越えたものとの間にも潜む。もし人間がそれでもなお深淵を乗り越える努力をすることができるのであれば、その努力へと人間を駆りたてる力強い何かが必要である。この点については第一次大戦突入以降のブーバーにおいて際だってくる。それ故に、こうした問題についてはあらためて議論することにしたい。

註

(1) 以下に挙げる一連の議論を参照されたい。なお、これまでの議論においてはブーバーの人間観と教育観に焦点づけたが、本稿以降では、とりわけブーバーという一人の人間の生きざまを取り出すというかたちで、人間形成と教育にとって何が必要かを問いたい。

「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。

「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。

「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。

「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。

「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——」, 愛媛大学教育学部紀要, 第I部 教育科学, 第43巻第2号, 1997年2月, 39頁-62頁。

「M. ブーバーの人間観と教育観 (VI) —— 人間の『現実』と教育——」, 愛媛大学教育学部紀要, 第I部 教育科学, 第44巻第2号, 1998年2月, 1頁-15頁。

(2) ブーバーの生涯を細かく追跡した代表的な研究書として、とくに次の二つが挙げられよう。Hans Kohn, *Martin Buber, sein Werk und seine Zeit, Ein Versuch über Religion und Politik*. Hellerau, 1929. Maurice Friedman, *Martin Bubers Life and Work*. 3vols. Detroit, 1988. コーンは第一次世界大戦終了時までのブーバーをとくにユダヤ的なものから捉え返し、フリードマンは、ブーバーの生涯をできるだけ忠実に描いている。いずれにせよ二者ともにブーバーの生涯をいくつかの時期に分け、それぞれの時期について論ずるといういきかたを取る。ブーバーの生きざまに関する二者の捉え方はそれぞれ妥当性を持つと思われるが、二者ともにブーバーにあまりに近い人間であったためか、ブーバーという一人の人間を全体として見るという点については少し希薄であるように思われる。ただしこうしたブーバー解釈の問題に関しては、広範囲の学問領域にわたる問題として別にたちいって議論したい。

ブーバー自身もまた自己の生涯を、折に触れて自ら部分的に時期区分するという仕方で語ったりもする。たとえば後に挙げる「Die jüdische Bewegung」においては、1900年-1904年, 1905年-1908年, 1909年-1914年という具合に自ら区分し、それぞれの時期の微妙な気持ちの変化を前面に押し出したりもしている。こうしたブーバー自身の区分はたしかに注目されるべきであるが、しかしその区分はブーバー自身の側の特定の文脈に基づいており、その意味で、もしそうした区分に全面的に従うとすればかえってブーバーの生きざま全体を見失うおそれがある。それ故に、コーンやフリードマン等々の区分にせよブーバー自身の区分にせよ、ここではそれらに全面的には従わず、本論で挙げた三つの時期に的を絞りたい。

(3) Martin Buber, *Begegnung, Autobiographische Fragmente*, Stuttgart, 1960. S. 5. 以下, BG と略す。

(4) Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*; in 3 Bänden, Bd. 1. (Martin Buber an Paula Buber-Winkler, Wien, 25. 10. 1901). Heidelberg, 1972. S.169. 以下, BW. と略す。もちろん、こうした内容は、手紙をもらった女性の立場からすれば、心地よくないかもしれない。しかし年上であるパウラにとっては、ブーバーへの想いをかえってかきたてたのではなかろうか。尚、当時のブーバーとパウラとは一緒に過ごせる時間が少なかったらしい。

(5) BW. S.251 (Martin Buber an Paula Buber-Winkler, Berlin, 6. 12. 1906)。

(6) BG. S. 6。

(7) Martin Buber, *Feste des Lebens, Ein Bekenntnis*, 1901, S.23. in; *Die Jüdische Bewegung, erste Folge*. Berlin, 1920. 以下, JB. と略す。

(8) JB. *Das Zion der jüdischen Frau, Aus einer Ansprache*, 1901, S.29.

(9) ebenda. S.34.

(10) ebenda.

(11) BG. S. 6。

(12) BG. S.12.

- (13) ebenda.
- (14) ebenda S.14.
- (15) ebenda. S.20.
- (16) ebenda. なお、「間, Zwischen」に関しては後年、ブーバーにおいて中心問題として展開されていく。
- (17) BG. S.19. カントに関しては、自伝においては時間の無限性との、あるいは永遠との連関において叙述されている。(S.16-18).
- (18) M. ブーバー、『忘我の告白』, 田口義弘訳, 法政大学出版局, 1994年. 85頁. 原題は, Ekstatische Konfessionen von Martin Buber, 1909. この原文の入手が間に合わなかったため, 本稿ではこの書については翻訳をそのまま引用した.
- (19) ebennda. p84.
- (20) ebenda. p73.
- (21) BG. S.54.
- (22) BG. S.55. 「精神」については別にたちいつて議論するが, ここで問題なのは, 文字を書き, 言葉を話す当の人間そのものをブーバーが愛するということである. というのも, 文字にせよ言葉にせよ, それらは人間の或る表現手段にすぎないからであり, ブーバーにとって問題なのは, そうした表現手段を駆使する当の人間そのものだからである.
- (23) Die Lehre von Tao, 1910. in; Werke in 3 Bänden, Bd. I, Schriften zur Philosophie, Heidelberg, 1962. S.1036. 以下, LT. と略す.
- (24) Der Jude und sein Judentum, Koln, 1963. S.17. 以下, JuJ. と略す.
- (25) 『忘我の告白』, p47.
- (26) ebenda. p190.
- (27) ebenda. p14.
- (28) ebenda. p16.
- (29) BG. S.23.
- (30) Über Jakob Boehme, Wiener Rundschau, 5, no. 12. June 15, 1901, S. 252.
- (31) ebenda.
- (32) Das Raumproblem der Bühne, 1913, in; Hinweise, Gesammelte Essays, 1900-1953, Zürich, 1953. S.202. 以下, Hw. と略す.
- (33) Hw. Das Gestaltende— nach einer Ansprache—, 1912, S.204-205.
- (34) ebenda. S.205-206.
- (35) Daniel, 1913.in; Werke in 3 Bänden, Bd. I, S.30.
- (36) BW. S.150. Paula Buber-Winkler an Martin Buber, Zürich, 16/17. 8, 1899. ちなみに上掲JB. (Renaissance und Bewegung. 1903) においてもブーバーは, コスモポリタニズムは19世紀の初めにおいてすぐれた思想家たちに「家で安心できる感情, Zuhauseusein」を誤ってもたらしてしまったと同じく, ユダヤ人にとってもこうしたコスモポリタニズムは「同化, Assimilation」に変質したことが描かれている (S.101).
- (37) Daniel, S.20.
- (38) LT.S.1039-1040.
- (39) LT.S.1043-1044.
- (40) LT.S.1030.
- (41) Daniel, S.28.
- (42) LT.S.1039.
- (43) BW.S.324, Martin Buber an Gustav Landauer, Zehlendorf, 18. 3. 1913.
- (44) Daniel, S.35.
- (45) M. Friedman, Martin Bubers life and work, p.156. にこの点に関する叙述がある.
- (46) Daniel, S.68.
- (47) BW. S.153, Martin Buber an Salomon Buber und Adele Buber, Charlottenburg, 31. 1. 1900.
- (48) Das Judentum und die Juden, (1909年頃と推察される) JuJ. S.15.

- (49) Martin Buber an Theodor Herzl, Nasswald, 24. 7, 1902. BW. S.174.
- (50) Herzl und die Historie, 1904, JuJ. S.789.
- (51) ebenda, S.790.
- (52) Das Judentum und die Juden, JuJ. S.16.
- (53) Theodor Herzl, 1904, JuJ, S.779-780.
- (54) Martin Buber an Theodor Herzl, Wien, 26. 5, 1903. BW.197.
- (55) ebenda. S.199.
- (56) Theodor Herzl, JuJ. S.782.
- (57) Das Judentum und die Menschheit, 1910, JuJ, S.18-19.
- (58) ebenda S.21.
- (59) ebenda. S.22.
- (60) Die Erneuerung des Judentums, 1910, JuJ, S.32.
- (61) Alte und neue Gemeinschaft, edited by P.R.Flohr and B.Susser, Martin Buber Archive, 1901. S. 54.
- (62) ebenda.
- (63) ebenda, S.55.
- (64) Bewegung—aus einem Brief an einen Hollander—, S.490.
- (65) Kawwana, in; Die Welt, II, no.23, 1907, S.24.
- (66) Die Erneuerung des Judentums, S.39.
- (67) Die jüdische Mystik, in; Die Geschichten des Rabbi Nachman, Frankfurt a.M. 1906. 以下, GRN. と略す.
1906. S.19.
- (68) ebenda.
- (69) Worte des Rabbi Nachman, GRN. S.39.
- (70) Die Geschichten des Rabbi Nachman, GRN. S.108.
- (71) Rabbi Nachman von Bratzlaw, GRN. S.28.
- (72) ebenda. S.35.
- (73) Martin Buber an Frederik van Eeden, Berlin-Zehlendorf, 6. 3. 1910, BW. S.279.
- (74) Martin Buber an Franz Werfel, Undatiert, BW. S.362. (前後の手紙のやりとりから考えて, おそらくは1914年6月から7月にかけての頃の手紙だと推察される)
- (75) ebenda.
- (76) Die Legende des Baalschem, Zürich, 1906. S.62.
- (77) ebenda. S.61.
- (78) ebenda. 69-70.
- (79) ebenda. S.19. usw.
- (80) ebenda. S.30. usw.
- (81) ebenda. S.34.