

ブーバーの哲学的人間学における「共生」の構造

稲村 秀一*

はじめに

人間の存在構造を考察するにあたり、「人間」という言葉の「間」に注目して深く思索を展開したのは和辻哲郎(1889—1960)である。彼は1927年—1928年にドイツに留学し、ドイツにおける人間学思想の新たな流れを学んで帰国した。帰国後、彼は『人間の学としての倫理学』(1934)を著わすが、この著書において「人(にん)」という言葉に「間」という言葉を結びつけた意味を問いながら、次のように述べている。「ドイツの社会学者は『人』と『間』との二語を結合することによって、すなわち *Zwischen den Menschen* あるいは *das Zwischenmenschliche* という言葉によって、人間関係を社会とする一つの立場を言い現わしている」⁽¹⁾。「人間とは『よのなか』『世間』を意味し、『俗に誤って人の意となった』のである。しからば人間という言葉の本来の意義はドイツ人のいわゆる *das Zwischenmenschliche* すなわち社会にほかならず、それが誤って *der Mensch* の意味に転化し、両語の区別が無視せられるに至った、ということになる」⁽²⁾。このように和辻は「人間の間柄」「間人間的なもの」などと訳される *Das Zwischenmenschliche* に示唆を得て、「人間は「ひとり」の人であることが基礎的なありかたではなくすでに社会的関係として存在している」という人間存在の基本構造を明らかにしたのである。「ひとり」の人は、「よのなかに生きる」ことからの派生現象であるというわけである⁽³⁾。このように和辻はドイツにおける「哲学的人間学」⁽⁴⁾の新たな思潮の影響のもとに、日本語「人間存在」の意味を解明することを試みた。

ところで、和辻によるとこの言葉 *das Zwischenmenschliche* はドイツの社会学者の用語であると記されているが、この言葉はマルティン・ブーバー(Martin Buber 1878—1965)が新しく創ったものであるとされている⁽⁵⁾。ブーバーは社会心理学叢書『社会(Die Gesellschaft)』の第一巻にW. ゾンバルトの『プロレタリアート』(1906)を出版したが、ブーバーが編集者としてその「序文」に初めてこの言葉を使用したとされている⁽⁶⁾。ブーバーは、1905年から1912年までこの叢書の編集者として働いていたのである。

この序文は、ブーバーの名著『我と汝』(1923年)よりも17年も前に書かれており、したがってこの文書において使用されたこの言葉は思想的にはまだ十分に吟味されたものではないだろう。それゆえ、この言葉は彼の思想の完成した後期における哲学的人間学の対話的構造を説明する基

* 岡山大学大学院文化科学研究科教授

本的な概念とは異なっていたといつてよいであろう。そのような理由もあって、この言葉を和辻が社会学的用語であると受けとめたとしても不思議ではない。平石善司が述べているように⁽⁷⁾、当時はこの概念は *das Soziale* ということを意味するのみであつて、ブーバーが後期に考察を深めていった具体的な人間の相互関係を必ずしも意味していたとはいえないのである。したがつて、和辻によって社会学者と指摘されているのはおそらくブーバーであろう。

こうして、和辻は直接にブーバーの著作や論文を読むことがなく、彼の思索の核心を直接に知る機会がなかったとしても、ブーバーの思想的影響のもとにある当時の思想書（哲学・神学書、社会学関係文献）を通して間接的に彼の思想に触れていたと考えられる。ただ彼はかの言葉を人間理解の重要な示唆として受け止めて、和辻独自の思索を進めたのである。ブーバーと和辻はそれぞれ異なる立場から、この言葉を人間学的思索の要として採用したのであるが、思索の方向性は異なっている。それは人間存在の構造を考察する視点の相違となり、また「共生」思想の考え方の違いとなつて現れる。

さて、ブーバーにおいて *das Zwischenmenschliche* は、後で示すように、個人（人格）相互の個別的な対話的關係から成り立っていて、さらに人間と永遠の他者との間の対話的關係へと展開してゆくのである。これに対して、和辻の場合には、この言葉は先の引用文に見られるように、個人と全体（社会・国家）の間の關係の場を解明するため採用されたといえよう。ここではこの言葉のもとに、個と全体との關係の諸形態が説明されて行く。平石は、和辻が「問柄の問題が……西洋哲学の歴史のなかで、いかに論じられてきたかということを取り上げたことは、日本思想に対する大なる貢献である」⁽⁸⁾としながらも、同時に和辻には自律した人格相互の間柄の關係性よりも、むしろ全体とひとつとなる〈無我〉の概念を主張しているところがみられ、そこがブーバーとの相違であると述べている⁽⁹⁾。

では、ブーバーにおいては、この「間人間的なもの」「人と人の間柄」はどのような内容を意味しているであろうか。この課題を次に考察し、そこから生まれる共同体論と共生の構造を展望してみたい。

1 間の存在論

ブーバーは晩年に、「間（*das Zwischen*）という範疇なしでは自分の在庫品調べ〔著書の理解〕はうまくゆかない」⁽¹⁰⁾と述べているように、彼の思索の核心を明らかにするためには「間」の範疇の意味を考察することが必要である。『人間の問題』の最終章には次のように記されている。

「ある存在者が他の存在者を、他者として、この特定の他の存在者とみなし、両者に共通の、しかし両者の固有の領域を越えた領域において、他の存在者と交わることのなかにそれ〔人間世界の固有性〕がある。人間としての人間の実存と共に措定され、しかも概念的にはまだ把握されていないこの領域を私は間の領域（*die Sphäre des Zwischen*）と名づける。この領域はたとえ

きわめて多様な段階で実現されているとしても、人間的現実の原一範疇(Ur-Kategorie der menschlichen Wirklichkeit)である。ここから真の第三の立場(das echte Dritte)は出発しなければならない。間の概念を基礎付ける視点は、われわれが人間的人格の間の関わりを、もはやけっして一般の習慣のように、単独者の内面性のなかにか、或いは単独者を包み規定している一般の世界に位置付けることによってではなく、むしろそれらの間に位置付けることによって獲得されうる。間は補助構造ではなく、むしろ間人間的出来事の現実的場所と担い手である。間は今まで特別に顧みられなかった。なぜなら、間は個人の魂や周囲世界と違っていかなる単純な連続性も示さず、むしろ人間的出会いの程度にしたがって、その都度新しく構成されるためである。したがって、われわれが、間に属するものを連続的な諸要素、つまり魂や世界に結びつけたのは当然なことであった」(PM, S. 404-405)。

この長い引用文によって、「間の領域」とは何を示しているかがほぼ理解されたことと思う。間の領域で起こった出来事から、主観的要素と客観的要素を除去してもなお残る剰余こそ、その間に関与した人間にとって本質的なことであった。したがって、「主観性の彼方、客観性の此岸、我と汝が出会う狭き尾根の上に『間の国(das Reich des Zwischen)』は存在する」(PM, S. 406)。この間の国は、我と汝とが関わる「真の現実」である。人間にとっては、主観内に構想された観念的世界も、また没意味的な物質的世界も共に真の現実とはいえないことをわれわれは体験的に知っている。人間はそれらの世界を越えて、他者との対話的關係のなかへ出かけてゆくところに、自己の存在の確証を得てゆくのである。この間の領域に関与することによって人間は、現実性をおびてくるのであり、本来的人格性を得てゆくのである。この間の領域は、空虚な幾何学的空間ではなく、人格的關係に満たされたいわば人間的空間と表現できよう。「間」は自然科学的実証主義の観点からは、無・空虚とみえるに違いない。だが存在の意味の観点からは、間は空虚でも無でもなく、むしろ人間にとってなによりもリアルな出来事として現われている。われわれが過去を回顧してみるならば、<本当に自分らしく生きた時、新しい自分を発見した時>というのは<汝との出会いのとき>、つまり<間の出来事において>であったと告白しうるであろう。生きていくことが意味で満たされたとき、つまり生命が輝いた瞬間とは、汝との出会いの瞬間ではなからうか。ブーバーの存在論はまさに人間的現実の原範疇であるこの「間の領域」の解明に向けられているのである。この間の領域こそが人間が他の存在者(他者、自然、文化財など)との共生を実現する可能性の根拠であるといわなければならない。その反対に、この間の領域が破壊されるところから、現実のさまざまな不幸な出来事が起こると考えられる。

この「間の領域」は、①水平的共同存在的間と、②垂直的間に分けることができる。①は人と人、人と自然、人と精神的存在者(文化財等)との間、②は永遠の汝である神と人間との間を意味している。この二つの間は交差していて、われわれは個々の汝との出会いを通して永遠的汝へと開かれ、反対に永遠の汝へと語りかけることができることにおいて個々の汝へと語りかける力

が与えられる。二つの間は相互に補充し合い支え合うのであり、その関係構造は「立体的間」と表現できよう。ここに人間は自然的時間の中で没意味的に流れる生からの救いと、永遠的な存在の証を得る希望を抱くことができる。立体的間の領域において、人は没意味的な自然的時間空間を超越して、意味（目標）をもった時間空間の中に招かれる。ここでは、実存の態度の転向が起こっている。それは終わり（目標）に向かってゆく時間である終末的時間を生きることである。このように充実してゆく時間空間である立体的間の領域の顕現は、同時に人間の本来性の実現を伴うことでもあった。ブーバーは、人間の人間的な営みはこの立体的間の領域において起こる現象であるとみなして、この観点から言語、倫理、歴史、共同体、芸術、教育、精神の病などを解明している。ブーバーの「間の領域」は共生思想が実現される根源的な場であると考えられる。

2 対話的人間論

(1) 「間の領域」における人間「存在」

「間の領域」における人間「存在」についてその特質を挙げておきたい⁽¹¹⁾。①人間として真の存在を得るのは、他者との関わり・出会いにおいてである。ブーバーは「関わりのなかに立つ者は、或る現実、すなわち、たんに彼のもとにあるのでもなく、たんに彼の外にあるのでもない或る存在に関与する」(『我と汝』 ID, S. 120) という。この「或る現実、或る存在」とは「間存在 (das Zwischensein)」(『共同的なものに従うこと』 Gf, S. 473) のことであるが、これは人格的關係の真実・永遠の確かさの存在を意味するといえよう。②人間が存在を得るのは(人間本来の在り方を実現するのは)自己超越的働きによってである。それは間の領域への関与がまさに自己超越において可能であるからである。③人間としての存在の意味は、他者の根源的異他性に対話的に関わることに於いて現われる。ブーバーは「人間は汝との関わりにおいて我となる」(ID, S. 85) という。④人間存在の存在とは、言葉によって生起する歴史的存在を意味する。このような思考は、語ることによって歴史は創造されるというヘブライ的存在論の思想的伝統に由来する。⑤人間としての存在の意味は、何らかの内容として捉えられるものではない。それは「汝」との出会いのなかで、真実として確証されるものである。⑥人間の存在は光にたとえることができるのではなからうか。存在の意味を自覚的に問い得る人間は、まさしく闇のなかの光に喩えられるのであり、この光に照らされて世界はその姿を顕にするからである。ブーバーは「汝の光の中にあらゆるものは生きる」(ID, S. 83) と述べている。⑦人間存在の存在とは対話的關係としての人格的存在を意味し、科学的に探求される第三人称の中性的存在ではない。

以上のように人間存在の特質を挙げたが、この存在を通路として世界の存在が解明されて行くのである。人間存在の本来的な存在構造が明らかにされることは、「間存在」の生起する立体的間の領域が開示されてくることであるが、この領域を通して人間以外の存在者の存在が人間に顕現してくるといえよう。この世界の真相も、永遠的存在者への眼差しも人間存在を通路として開示

されてくるのである。つまり間の領域において人間がその本来の存在に目覚めることができることと、人間以外の存在者の存在が明らかになり、そこで共生の可能性が開かれることとはひとつの現象である。神的なものも精神的なものも自然的なものもその真の存在を顕にするのは、立体的間の領域に目覚めて立つ実存に対してだからである。自己の存在の根拠が明らかになることは、自己を取り巻く世界の存在が明らかになることでもある。ブーバーは、住みなれた故郷の自然や町のたたずまいに明るい人は同時に自分の存在の根拠に明るい人であるという⁽¹²⁾。このようにみてくるとき、ブーバーにおいては共生を探求する道筋として、まず人間の存在構造を究めることから始める。それを通して、神的なものや理念や自然の存在が明らかにされるのである。他の存在者との共生の可能性は、人間が先ず間の領域に出で立つことの可能性に基づくと言えよう。

(2) 人間存在の原理と対話的人間学

間の領域に立つ人間存在の原理はどのようであろうか。ブーバーは『原離隔と関わり』(UB)において「人間存在の原理は単一の原理ではなく、二重の原理であり、二重の運動の上に建てられ、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で建てられているという洞察にわれわれは達した」(UB, S. 412) という。

人間であることの第一の原理は原離隔化であるが、これは人間が自己の生活上の必要と要求、いわゆる「利用欲」によって構成された世界・他者から距離をとることである。それは人間存在の根源的構造であることを「原一(Ur-)」が示している。この原理によって、自己も他者も自立した人格となりうるのである。この開かれた場において「関わりの中に入る」という第二の原理が成立する。自他が関わるこの運動には、二様あって、「我—汝」関係と「我—それ」関係である⁽¹³⁾。二つの原理によって、人間は「人間らしい人間」となりうるのである。特に、後者「我—汝」関係の成立は、そこにおいて実存としての人間が本来性を回復し、新たに自己を創造する「間の領域」の生起として可能である。

ブーバーのこのような人間学は間実存的人間学と呼ぶことができよう。なぜならば、彼は<立体的間の領域に出で立つ実存>として人間を理解するからである。間の領域において顕現してくる本来の人間を、ブーバーは「人間間にひそむ人間 (der Zwischenmensch)」(『人間の間柄の諸要素』EZ, S. 288)⁽¹⁴⁾と表現している。彼の存在論は「間人間的なるものの存在論」(EZ, S. 283)と表現されるが、ここに基づくのが彼の人間学である。さらには、立体的間は霊(精神)である対話的言葉の支配する場であるから、<霊的実存論的人間学>であると言えればより適切であろう。

3 「社会的なるもの」の理解と展開

ブーバー晩年の『共同的なものに従うこと』『人間の間柄の諸要素』においては「社会的なるもの」と「人間の間柄」とを分けて、前者は後者とは異なった人間生活の次元であることを強調し

た。「社会的なるもの」に還元できない「人間の間柄」の独自性に照明をあてることが、彼の眼目であった。この「間柄」に人間の将来の運命は深く関わっているが、われわれはこの「人間の間柄」の固有性のもとに立ち留まることはできず、しばしばこれをこえて「社会的なるもの」の次元に向うのである。この「社会的なるもの」においては、その構成員相互の関係が役割関係・利害関係などのカテゴリーによって計量的・力学的に把握されてゆく。人間は大きな社会集団の一要素としてみなされ、孤立した点としての人間はさまざまな社会的メカニズムのなかに位置づけられる。そこでは集団と個の関係が対象的に計量され、図式化されるのである。

(1) 『我と汝』における共同体論

ブーバーは、この二論文よりも約30年前に出版した『我と汝』では、「社会的なるもの」と「人間の間柄」の区分に対応するものとして「その世界」と「汝の世界」の区分を挙げているので、それについて説明したい。

① 二つの「世界」

ブーバーによれば、われわれの生きる場である世界は、世界に対するわれわれの態度によって二様に現われる。世界に対して「我一汝」関係をとる場合には、その人には「汝の世界」が現われ、世界に対して「我一それ (Es)」関係をとる場合には、その人には「その世界」があらわれる。人間は二つの世界の交互の反復において生きる。「その世界」なくしては人間は生きることはいできない。「人間の共同生活は人間それ自身のように、『その世界』をなしにすますことはいできない」(ID, S. 110)。しかし「その世界」のみで生きるのは人間ではない (vgl. ID, S. 101)。「もの」としてではなく「人格」としての人間が生きる真の共同体の基礎を形成するのは「汝の世界」であり、この現実のさまざまな制度・組織は、そこから生まれた「その世界」の諸形態である。「汝の世界」を「共同体 (Gemeinschaft)」(ID, S. 156)と呼ぶならば、「その世界」は「集合体 (Massierung)」(ID, S. 156)であるといえよう。人間が生きるこの二つの世界の特質の比較はすでに行なっているのでそれを参考願いたい⁽¹⁵⁾。このような世界理解の観点から、いかなる共同体論が展開しているであろうか。

② 真の共同体成立の原理

ブーバーによれば、真の共同体が成り立つ場合の要点は次のように列挙することができよう (vgl. ID, S. 108, 156)⁽¹⁶⁾。

1. 共同体の構成員に共通した中心があり、その中心に向かって構成員のひとりひとは生きた関係をもっている。
2. 構成員相互の間に相互関係が成立している。
3. 構成員と中心との関係が先行すべきで、ここから構成員間の相互関係は生まれる。
4. 中心は個々の汝ではなく、「真の汝」であり、すべての構成員に共通している「汝」である。しかも、たんなる「中心」ではなく、生ける中心である。
5. 円周としての共同体よりも、重要なのは真の汝である中心への「関

わりの力」(ID, S. 110)であり、半径と表現されているものである。この「中心に対する共通性」こそが、共同体の真の存立根拠である。このことは、次のようにも説明できるであろう。つまり、共同体の構成員相互の関係(円周)を横の関係とすれば、構成員と中心との関係は垂直的關係であり、そして真の共同体は二つの関係の統合であるから、それは立体的構造によって成立していると。したがって、それは平板な円としてよりも円錐形としてイメージされよう。ここでは、社会学者達の説く共同体・社会集団の類型論とブーバーの「二つの世界」「集合体と共同体」および立体的共同体論とを比較対照することはできないが、ブーバーの共同体論の特質は、共同体構成員とその「中心」との関係という視座をもつところにあると言える。

③ 制度と感情

共同体の構成員相互とその中心との関係がその力を弱めてしまう時、その共同体は変質して集合体となるが、そこにおいて起こる現象は、第一に制度の整備と強化であり、第二に内向した感情への陶醉である。人は共同体の崩壊の危機において、制度のなかに自己の位置を見いだして失われた存在の根拠を回復しようと試みるか、あるいは感情のなかに自己存在の根拠の喪失からの解決の道を見いだそうと試みる(vgl. ID, S. 106)。現代社会を一瞥するならば、いたるところに制度の強化・管理の整備を叫ぶ声が聞こえる。他方では、それに対する反抗をこめた自己陶酔的な感情礼讃がある。われわれは、そのいずれにも人間が存在の根拠を失い非人間的なるものへと傾斜してゆく姿を直観するのではなかろうか。外的組織と内的感情は、確かに一時的であれ安定した生活をわれわれに与えるであろう。しかし、そこではいずれの場合とも人間はブーバーのいう実存的人格として成立しえず、組織の中の一単位であり、恣意的な感情の流れに漂うものに転落してしまっている。つまり、人間は組織と感情に拘束されてしまい、人格相互の対話的關係(「我—汝」呼応関係)のなかに立ちえていないのである。ブーバーは、自己の外の制度と自己の内の感情に拘束された人間の在り方について批判している⁽¹⁷⁾。

このように人工的な制度も、また主観の中に築かれた感情の世界も人間の抽象的一面を捉えているにすぎず、実存の人間をしらない。両者とも人間を共同体のなかへと解放することはせず、むしろ自我のなかに閉じこめてしまう。人間はこの共同体という関係的場—人格の現存の場—から締め出されることによって、真の人間らしい生活と自己創造の機会を失う。このようにして、「制度と感情」のなかで自己を捉えようとする試みは、かえって人間の非人格化になってしまうのである。マルクスは外的客観的組織・制度から人間を、フロイドは内的主観的感情から人間を理解しようとする。いずれとも人間の現実生活を二分して、その一方を絶対化しているが、これらにはブーバーの意味する「共同性における人間」が欠如している。なぜならば制度と感情の世界では、人間はひとりの「汝」(呼びかけられる人格)としてではなく「客体」として捉えられていて、そこでは自他の人格的關係は排除されているからである。つまり、ここには真の共生への道は開かれていないといえよう(vgl. ID, S. 107)。先に示した真の共同体の特質からいえば、注

目すべきは、組織も感情も個的人格相互の間と、個的人格と「中心となる汝」との間を否定する形で登場してきていることである。制度と感情は、むしろ関係の場に出で立つ人間において自ずから生まれてくるものである (vgl. ID, S. 108)。

④ 真の共同体はいかにして可能か

真の共同体を生み出すのは、立体的間における人格的關係であり、この関係において新たな制度と生き生きとした感情が起こるのである。先に示した円 (円周と中心と半径) の比喻を用いれば、中心と円周上の点を結ぶ半径および円周上の点相互の關係が生きたものとなることが先行する。そのとき、外的制度も内的感情も人間を生かすものとなるであろう。ブーバーは次のように述べている。

「人間の利用意志や権力意志も、人間的な關係意志 (Beziehungswille) と結びつき、これによって担われているかぎりは、自然で正当なものとして作用するのである。……利用意志の家である経済も権力意志の家である国家も、これらが精神に關与している限り、生命に關与している。これらが精神を破棄するならば、これらはこのことを生命に対してもなしているのである。……若干の直接性の導入は、その場合、實際は助けにならない。整えられた経済や、整えられた国家の緩和も、これらが『汝をいう精神 (der dusagende Geist)』の主権のもとにはもはや立っていないという事実は補われるべくもない。周辺をいかにかきたてても、中心への生き生きした関わりを回復することはできない。人間の形像物はその生命を関わりの力の充溢から得ているのであり、この関わりの力が精神の部分に貫通しており、その生き生きとした形態を、精神におけるこの力の結合から得ているのである。政治家も経済人も、精神に従順なものはデイレットト的ではない」 (ID, S. 110)。

この引用文の内容をわれわれは次のようにまとめることができよう⁽¹⁸⁾。

1. 他者にたいして人格的汝として<関わる能力である精神>を喚起することによって個的人格と中心との關係は強められてゆく。その「汝をいう精神」とは關係意志のことである。2. 強められた關係の充溢によって共同生活の形成物が生まれ生命あるものとなる。關係意志により権力意志も利用意志も統御されることにより正しく作用する。3. 共同体の明るい家は人間と中心となるものとの間に働く力の成果である。この關係力である精神に聞き従うことが共同体形成の要である。4. 「中心となるもの=真の汝」とは、ここでは「永遠の汝=神」が考えられること。それは人間の願望の対象化された「もの」ではないところの、けっして「それ」に成り得ない「汝」であること。このようにして、真の共同体の形成の根拠は、外的な制度にあるのではなく、また内的な感情にあるのでもない。それは人間相互の間を根拠付ける<力動的な中心>にあることが明らかとなった (vgl. ID, S. 108)。

(2) 『人間の問題』における共同体論

ブーバーは共同体の基礎である「間の領域」を解明するために、その領域を覆い隠している現代の思想傾向を取り上げて、その誤りを指摘している。現代を支配しているその思想的傾向とは個人主義と集団主義である。

「もし個人主義(Individualismus)が人間の部分のみを捉えているとすれば、集団主義(Kollektivismus)は部分としての人間のみを捉えている。つまり、両者とも人間の全体性へ、全体としての人間へと突き進んでいない。個人主義は自己自身との関係においてのみ人間をみるが、集団主義は一般的には人間をみない。それはただ社会(Gesellschaft)のみをみている。前者においては人間の顔は歪められ、後者では人間の顔は覆われている」(PM, S. 401)。

個人主義は孤立した抽象的な個的自我として人間を理解しているばかりで、この社会のなかで身体を通して具体的に他者と関わっている人間を捉えていない。これに対して、集団主義は社会の共通の目的追求という観点からみられた限りでの人間を捉えている。いずれとも人間の全体ではなく一面のみを捉えている。この対立する人間観・社会観は全く異なっているかのように見えていながら、実は二つとも同じ人間的状況の理解から生じた二つの異なった立場である。ではその同質の人間的状況とはなんだろうか。ブーバーは次のように述べている。「この状況は、宇宙的住居喪失や社会的住居喪失、世界不安や生存不安の合流によって、孤独という現存在構造として特徴づけられている」(PM, S. 401)。こうした頼るべきものが崩れ去ってしまったという黄昏の意識が現代人を捉えて離さない。この状況からの必死の脱出の試みこそが上述の二つの観点であった。自己を取り囲む世界の混沌、自己存在の足元に開かれている虚無を前にして、われわれは焦燥感と虚脱感に襲われる。「この新しい不気味な状況の認識に対する精神の最初の反応は現代の個人主義であり、第二の反応が現代の集団主義である」(PM, S. 401)。しかし、個人主義も集団主義も真の共同体の建設には至らない。ブーバーの叙述にしたがえば(vgl. PM. 403)、個人主義は空想的な仕方現実の問題を克服しようとしており、人間はその存在の核心から虚構性(Fiktivität)によって破壊されてしまう。他方、集団主義では、個々の人格が自己の決断と責任をもって生きることを放棄するという事態が生じている。この二つの極端な立場とも<他者の他者性の領域>に突破することができないのである。ブーバーは「両者の場合とも人格は他者への突破を遂行することができない。真正の人格の間においてのみ、真正の関わりは存在する」(ibid.)と述べる。

人間が真にありのままの自己自身に目覚めてこそ、こうした実存相互の人格的関わり場のとしての<真の共同体>が築かれるといえよう。ブーバーはここで真の共同体建設における「生きた認識(eine vitale Erkenntnis)」(PM, S. 404)という視点を提出する。では生きた認識とは何であろうか。「生きた認識の第一歩はわれわれの時代の思惟を貫徹している誤れる二者択一、つまり『個人主義か集団主義か』という二者択一を破壊しなくてはならない。その最初の問いは真の第

三の立場についての問いでなくてはならない。この場合『真の』第三の立場ということで、前記の両者の一つへ還元されず、また両者の間のたんなる調整を叙述するのでもないものの方が意味されているのである」(ibid.)。このように新しい生きた認識とは第三の立場に出で立つところに生じる認識である。われわれの生存を個人主義的な視点で解釈することも、集団主義的な視点で解釈することも共に誤っている。また「思惟は、個人主義的人間学と集団主義的社会学のいずれかを選ばなくてはならないと誤って考える」(ibid.)が、この誤りからわれわれは解放されなくてはならない。かくして<生存>においても<思惟>においても<第三の立場>に立つとき、それらは新しい生命を得てくるとブーバーはいう。ここに現代のわれわれが求めている真の共同体が実現してゆく可能性がある。「ここでは人類が真の人格を再び獲得し、真の共同体を建立するために、その認識が役立つような第三の立場が意味されている」(PM, S. 406)。このようにして、従来的人格理解の観点と同時に共同体理解の観点が新しくされなければならない。ブーバーはこう述べている、「人間についての哲学の中心の対象は個人でも集団でもなく、人間と共にある人間である。生き生きとした関わりにおいてのみ、人間の本質性、人間に固有なものが直接に認められる」(PM, S. 407)と。したがって、人間学や社会学の観点は<人間と共にある人間>に置かれるべきであり、この観点から共生の基礎が築かれるのであり、ここに共同体の真の建設は実現されるのである。個々の人間を孤立した実体的物とみなして、その個物の集合体を社会とみることも、また個人を社会全体の単なる一要素とみなすことも正しい人間理解・共同体理解ではない。真の共生は、実体的一独白的（及び対象的一集团的）人間学から関係的一対話的人間学へと人間学の視点を変えて、まずこの真の現実である<関わりの現実>に生きることからはじまる。

おわりに

ここまで述べてきた人間共生論はさらに具体的な場においてどのように展開されなければならないか、その展望を少し述べておきたい。人間存在の関係構造の場は「立体的間の領域」と呼ばれたが、この領域を具体的な生活の場において考察するためには、まず人間の存在構造を多次元に分けて、それぞれの次元における「間」の現象を検討しなければならない。その人間存在の次元とは、生命的（生物的一身体的）次元、感情的（心理的）次元、社会的次元、理性的次元、精神的次元、人格的（実存的）次元である。それぞれの次元の自己はそれぞれの次元において、常に他の存在者と関係している。本稿のはじめに述べたように、自己（人間）をそれぞれの次元の関係構造から個人として取り出すことは正当な人間理解にはならない。それぞれの次元における自他関係の質はことなるとしても、この関係を離れて「自己」が存在するわけではないことが重要である。

まず生命的次元においても自己完結的で孤立的な生命観は正しくはなく、人間は環境との相互交流のただなかに生かされているのである。それは「相互作用的生命観」⁽¹⁹⁾と呼ばれるが、身体の

行為は、環境と相互に触れあい、浸透しあい、作用しあって営まれていて、自己が何かによって限界づけられているわけではない。知覚作用自体が他の存在するものとの出会い（関わり）の現れなのである。

同じことは感情的次元においても言いうる。ブーバーの表現にしたがえば「立体的な間」の力動的関係において人間は本来的自己を実現するが、人間存在の中核である感情もまたまさにこの立体的な間の顕れとして理解されなければならない。感情を主観内に生成消滅する情念と理解することは不適切である。「感情を、関係という観点から扱わないと、感情のもつ意味が理解できない。また、感情を正しく扱うこともできない」⁽²⁰⁾。確かに、感情は各人がそこに生きている環境との関係の現れであるが、同時に、単に情況に左右されるばかりの感情の側面だけを捉えてはならず、人格の奥に潜む基本的な感情の発生の原因を正しく理解しなければならない⁽²¹⁾。例えば、怒り、喜び、悲しみ、愛と憎しみ等々の感情は、ただ主観の中に発生するのではなく、自己と他者の関わり〔意志の在り方〕から生まれる。自他の否定的関係・肯定的関係、自他関係の質（人格的關係・非人格的關係など）が様々な感情を引き起こす。次の社会的次元では、間の現象は人間が社会的存在であるところに示されている。人間の理性的次元では普遍妥当の真理の確立が課題であり、倫理の普遍性の探求は自他の間の現象である。精神的次元における精神の働きは主観的で個別的知を客観的で全体的知へと総合して確信を修得してゆくのであるが、この営みはまさに「間の領域」で起こることである。最後の人格的次元では、まさしくブーバーが指し示す立体的間の生きた対話的關係において、つまり超越的な働きの場（永遠の汝との関係へと自己が開かれること）において、人格はその本来性⁽²²⁾を見いだすことができるのである。こうした多次元にわたる展望のもとに、共生論の人間学的考察をさらに進めてゆかなければならない⁽²³⁾。

*本稿は拙著『ブーバーの人間学』（教文館、1987年）、『マルティン・ブーバー研究——教育論・共同体論・宗教論』（溪水社、2004年）で述べた内容を「共生」という観点から部分的に検討してみたものであり、大学院文化科学研究科の2004年度共通科目「文化共生学研究の諸問題」で「『共生』の人間学的構造」と題して述べた内容の一部である。ブーバーの著作からの引用文は、M. Bubers Werke 1 (Heidelberg, L. Schneider Verlag, 1962) により、その頁数を記入している。略記号 **EZ** : Elemente des Zwischenmenschlichen, 1954, **Gf** : Dem Gemeinschaftlichen folgen, 1956, **ID** : Ich und Du, 1923, **PM** : Das Problem des Menschen, 1943, **UB** : Urdistanz und Beziehung, 1950.

註

- (1) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波全書、1934年、10頁。
- (2) 同上、11頁。

- (3) 和辻は、人間という言葉がもともと社会的関係の意味を含んでおり、個（人）として理解するのは、その転化であると次のように述べている。「我々は『よのなか』を意味する人間という言葉が人の意に転化するという歴史全体において、人間が社会であるとともにまた個人であるということの直接の理解を見いだし得ると思う」（同書、12頁）。『『ひと』という言葉は自、他、世人等の意味を含蓄しつつ、すでに世間という意味をさえも示唆しているのである』（同書、14頁）。『『人』という語の含蓄は、この語に『間』という語を添加して『人間』という語を作っても、決して消えて行くものではない。人間は単に『人の間』であるのみならず、自、他、世人であるところの人なのである。が、かく考えた時我々に明らかになることは、人が自であり他であるのはすでに人の間の関係にもとづいているということである。人間関係が限定せられることによって自が生じ他が生ずる。従って『人』が他でありまた自であるということは、それが『人間』の限定であるということにほかならない』（同書、15頁）。『『人間』は単なる人でもなければまた単なる社会でもない。『人間』においてはこの両者は弁証法的に統一せられている』（同書、20—21頁）。ここに和辻における他者との共生思想の観点の基本構造が見られる。
- (4) 和辻は前掲書に「哲学的アントロポロジー」（同書、21頁）という言葉を用いているが、これは哲学的<人間学>でなければならない理由を述べている。西洋思想史における人間学の歴史と新たな哲学的人間学の潮流については、金子晴勇（編）『人間学』創文社、1995年、茅野良男『哲学的人間学』塙書房、1969年、ボルノー・プレスナー（藤田他訳）『現代の哲学的人間学』白水社、1976年、A. ゲーレン（亀井・滝浦訳）『人間学の探求』紀伊国屋書店、1970年など参照。
- (5) H. コーンによればこの言葉はブーバーが独自に初めて創造したものだという。Hans Kohn: Martin Buber — sein Werk und sine Zeit, Köln, J. Melzer Verlag, 1961, S. 89.
- (6) この序文は Martin Buber — On Intersubjectivity and Cultural Creativity (Edited and with an Intorduction by S. N. Eisenstadt, pp. 93—96) で読むことができる。Vgl. Bernhard Casper: Das dialogische Denken, Herder, Freiburg 1967, S. 54—60; Maurice Friedman: Martin Buber's Life and Work — The Early Years 1878~1923 —, E. D. Dutton, 1981, N. Y., p. 233; L. J. Silberstein: Martin Buber's Social and Religious Thought, N. Y. University Press, 1989, N. Y. p. 173; P. Mendes-Flohr: From Mysticism to Dialogue in Martin Buber's Transformation of German Social Thought, Detorit, Wayne University Press, 1989, pp. 127—130.
- Das Zwischenmenschliche を M. Friedman は<What Is between Man and Man>と、L. J. Silberstein, P. Mendes-Flohr は<The Interhuman>と英訳している。
- ブーバーは「序文」において、倫理学、経済学、政治学、法哲学などは、この das Zwischenmenschliche の客観化された構造論であり、社会的諸形態や構造や行動はここでの社会心理学的過程の派生的表現であるという意味のことを述べている（上記の英訳序文 pp. 94—95参照）。また、B. カスパーは、当時この das Zwischenmenschliche という語は人間が<相互に向かい合い関わり合う>現実を示すために用いられると共に、反対に、非人格的な過程をも示すという矛盾を含んだ言葉であったこと、またこの言葉にはブーバーの対話的な思索が萌芽として含まれているとしても、まだ独自の思索の立場であったことなどを文献に基づいて説明している（vgl. B. Casper, *ibid.*, S. 56—57）。
- (7) 平石善司『マルチン・ブーバー 人と思想』創文社、1999年、228頁。
- (8) 同上、229頁。和辻によると、人は他の人間との関係において限定されることによって自己でありえ、他者でありうる。<人と人の間>が限定されて自己となり他者となるのである。この「間」は世間であ

り社会である。つまりこの社会共同態において人は人間となりうるのである(参照、和辻前掲書、22頁)。社会共同態へと形成されるこの間柄は静的空間ではなく、人の行為的連関において生じる動的創造的場である(参照、同上、28頁—29頁)。このように「人間」の意味が、共同態での行為的連関と理解されたならば、次に、人間「存在」の意味はどのように解明されるであろうか。要約すれば、「存在」とは「自覚的に世の中にあること」(同上、40頁)であり、「『人間の行為的連関』である」(同上、40頁、参照同29頁)ことと定義されるのである。和辻は「『存在』という言葉の意味」(32—40頁)を詳論しているが、「『存在』が間柄としての主体の自己把持、すなわち人間が己自身を有つことの意であることは明らかであろう」(同上、40頁)、したがって「存在」とは厳密には人間存在なのである。物の存在は存在概念の擬人的転用であると述べている(参照同上、40頁)。

ところで、和辻は自他(主客)対立以前の関係に、つまり独自の関係に「我々」という「間柄」の在り方を位置づけているが(参照、同上、194—198頁)、ブーバーの場合はむしろ実存的自己と他者の対向の自覚の後で、対話的に結ばれる関わりによって成立するものとして「我々」を捉える(vgl. Gf, 471—173)。自他未分の間なのか、自他分離後の間なのかは、間を理解する場合に決定的な違いがある。これは、本稿の「あとがき」に示したような多次元的人間論において、人間生成を<生命的次元から人格的次元へ向かって理解する>か、あるいは<人格的次元から始める>かの違いでもある。それはまたいずれの次元を人間性理解の中心的観点とするかを意味しよう。

- (9) 参照、同上、229頁。平石は、「この観念(「人と人の間柄」)を、儒教にもとづく封建的な日本の伝統的道德に適用したのも和辻が最初である」(平石善司、前掲書、228頁)という。和辻前掲書、第三章「人間の学としての倫理学の方法」においては、和辻とブーバーの観点の類似していると思われるところがある。両者の観点の差違と共通性についてさらに考察しなければならない。
- (10) Antwort, in: M. Buber, Hrsg. P. A. Schilpp & M. Friedman, 1963, S. 605. 「間」の存在論と神学に関しては Michael Theunissen: Der Andere, Walter de Gruyter, Berlin, 1977. S. 243—277, S. 330—346 参照。
- (11) 参照、前掲拙著『ブーバーの人間学』58—66頁。
- (12) Martin Buber: Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre, in: werke III. S. 735—738.
- (13) ブーバーは『我と汝』の冒頭において人間の在り方を、「我—その関係」の態度と、「我—汝の関わり」の態度に分けている。人間は「我」を語ることによって態度決定しているが、このような存在を實現し決定する言葉は「根源語」(Grundwort)と呼ばれる。「ひとつの根源語を語る者は、その根源語のなかへ歩み入り、その中に立つ」(ID, S. 79)と言えるのである。人間は「語られた言葉」のなかに生かされているが、人間は関係内存在であるから、人間の存在を實現し表現する根源語は、他者との関係を同時に含んでいる。したがって、根源語は「単一語(Einzelwort)」ではなく、「相関語(Wortpaar)」である。この相関語は人間の態度決定に即して二様である。第一に、根源語「我—汝」の在り方は手段化されえない人格的他者(「汝」)に関わる実践的態度を意味している。それは他者との間の根源的距離を自覚し、他者の異性を十分に承認した上で、その他者との対話的関わりに入る態度を示している。第二は、根源語「我—それ」の在り方は、理論的観察的態度によって自己を取り囲む世界・他者を客体とみなして、人格的關係を排除する在り方である。それはまた、自己と他者との距離を自覚しながらも、その他者との関わりを實現できないで、自己は自らの内へと閉じこもっている独自の在り方である。以上の人間の二様の存在の仕方を通路として、世界の存在が二様に顕現することになる。根源語「我—

汝」には、「汝—世界」が顕現し、根源語「我—それ」には「それ—世界」が顕現する。

- (14) 「人間間にひそむ人間」という苦心した訳語は佐藤吉昭・令子訳による（『ブーバー著作集』第2巻、みすず書房、116—117頁参照）。
- (15) 参照、前掲拙著『ブーバーの人間学』217—265頁。
- (16) 参照、前掲拙著『マルティン・ブーバー研究』125—126頁。
- (17) 「制度での分離されたそれ（das abgetrennte Es）はひとつのゴーレム（人造人間）であり、感情での分離された我（das abgetrennte Ich）は飛びさ迷う魂の鳥である。両者とも人間を知らない。制度は範例だけを知っており、感情は『対象』だけを知っている。どちらも人格を知らず、共同体を知らない。両者とも現存（Gegenwart）を知らない。制度はたとえ最新のものであっても、ただ固定した過去、完了したものだけを知り、感情はたとえもっとも長続きするものであるとしても、つねに繰り返して急ぎ去ってゆく瞬間を、まだ存在していないもの（das Nochnichtsein）を知るだけである。両者は真の〔現実の〕生活へのいかなる通路ももっていない」（ID, S. 107）。
- (18) 参照、前掲拙著『マルティン・ブーバー研究』131—132頁。ブーバーは垂直的間の不可欠性について、「『社会性（Sozialität）』の地下牢からまだなお、そこへと開放の道が通じている共同体の明るい家は、人間と神との間の関わりにおいて働く力の成果である」（ID, S. 151）という。
- (19) 信原幸広「生命のひろがり」（『哲学』54号、2003年）、131—132頁。
- (20) 福井康之『感情の心理学』川島書店、1990年、3頁。
- (21) ジャン・メゾンヌーブ（山田訳）『感情』白水社、1955年、1頁。
- (22) これは旧約聖書『創世記』に記されている「神の似像」（1章26—27節参照）である。神の似像に関しては前掲拙著『マルティン・ブーバー研究』46—52頁参照。ブーバーの観点によれば、この「間」が壊れることによって人格の病態が発生するが、現代の多くの「人格の病」（島崎敏樹『人格の病』みすず書房、1976年参照）の源はここにあるといえよう。間の病態としての分裂病（統合失調症）に関しては、木村敏『分裂病と他者』（1990年、弘文堂、特に1—80頁）参照。同氏には、ブーバーの人間論に言及した『あいだ』（1988年、弘文堂、特に114—125頁）や、『自己・あいだ・時間』（1981、弘文堂、特に175—223頁）、「《あいだ》と《ま》」（『第三文明』1977年10月号）などがある。日本思想・文化における「間」（ま）の理解に関してしばしば評論がなされてきたが、例えば、木村敏『人と人の間—精神病理学的日本論』（1972年、弘文堂）、また、剣持武彦『「間」の日本文化』（講談社、1978年）では日本文化の全体に渡って「間」の現象が論じられている。これとブーバーの「立体的間の領域」論との比較は、後者の特質を示すためにも、また日本社会における共生を考察する場合にも有益と思われる。
- (23) 人間存在の次元的構造は、N. ハルトマン、K. ヤスパース、M. シェラー、V. フランクルなど現代の多くの思想家によってそれぞれの人間観から提起されてきたが、それらを検討しながらそれぞれの次元における共生の構造を考察することは今後の課題である。註(4)参照。