

ブーバーの「篤信のヒューマニズム」について

松 田 高 志

Summary

Der gläubige Humanismus bei Martin Buber

MATSUDA Takashi

1963 hat Martin Buber (1878–1965) in Amsterdam den Erasmus-Preis erhalten, wobei er die Dankrede über den gläubigen Humanismus gehalten hat. Diese seine letzte, zwei Jahre vor seinem Tod gehaltene Rede wurde von Schalom Ben-Chorin als „Bubers Bekenntnis und Vermächtnis“ bezeichnet. Ihr Thema macht uns den Standpunkt von Buber selbst klar, indem es uns an denjenigen von Erasmus erinnert.

In welchem Sinne kann man aber seinen Standpunkt als Humanismus bezeichnen? Wie ist der gläubige Humanismus nicht als Eklektizismus oder als Synkretismus, sondern als wahre Idee möglich?

In dieser Rede sagt er, daß auf die Frage: was „humanum“ sei, bisher zwei wesensverschiedene Hauptantworten gegeben worden seien. Die eine Antwort, die die deutsche Philosophie gegeben hat, war „die Reflexion, die Besinnung auf sich selbst, durch die er (der Mensch) sozusagen immer wieder die Besinnung des *Seins* auf sich selbst vollzieht“. Aber die andere Antwort, die Buber gibt, ist „die Fähigkeit, aus freien Stücken, also nicht wie das Tier aus Zwang seiner Nöte und Bedürfnisse, sondern aus dem Überfluß seiner Existenz mit jedem, dem er (der Mensch) leiblich oder geistig begegnet, in unmittelbarem Kontakt zu kommen.“ Buber findet den großen Vorzug des Menschen vor allen Lebewesen darin, daß er alles, was ihm auf seinem Lebensweg gegenübertritt, als „ein auch jenseits seiner eigenen Interessen in sich Bestehendes erfassen“ kann und daß „er zu diesem selbständig bestehenden Andern in Beziehung zu treten“ vermag. Im Unterschied zur Reflexion, in der sich der Mensch nur auf sich selbst bezieht, durchdringen dieses „humanum“ und der Glaube einander und wirken zusammen, „ja sie sind so innig aufeinander bezogen, daß wir sagen dürfen: unser Glaube hat unsere Menschlichkeit zur Grundlage, und unsere Menschlichkeit hat unseren Glauben zur Grundlage,“ sagt Buber.

Wie ist es aber möglich, daß das humanum und der Glaube einander durchdringen und zusammenwirken? Wenn man die Entwicklung seines Denkens bis zu seinem Hauptwerk: „Ich und Du“ verfolgt, so bemerkt man sogleich, daß was das wirkliche Leben ist, ihm immer am Herzen liegt. Der ursprüngliche Titel seines Hauptwerks: „Ich und Du“ hieß „Religion als Gegenwart.“ Dieser Titel verrät, daß Buber Religion nicht als einen Teil des wirklichen Lebens, sondern als sein Ganzes, das nur in der Gegenwart existiert, ansieht. Der Glaube bedeutet für ihn die vertrauensvolle Einstellung, in der sich der Mensch aus seiner ganzen Existenz für die Anderen verantwortet, indem er seine eigene ganze Wirklichkeit der Gegenwart annimmt. Daraus ergibt sich, daß für Buber der lebendige Kern des Glaubens eben in der Beziehung zwischen „Ich und Du“ besteht.

Für Buber bedeutet „Ich und Du“ eigentlich Begegnung, Beziehung oder Dialog, die schließlich auf denselben Sachverhalt hinweisen. Nach ihm braucht der Glaube das „humanum“ als Fähigkeit, in die Begegnung, d. h. in Beziehung zwischen Ich und Du hineinzutreten, während das „humanum“ erst im Glauben voll zur Geltung kommt; das humanum und der Glaube finden in der Begegnung den gemeinsamen Grund des Bestehens. Auf solche Weise kann man erklären, wie der gläubige Humanismus bei Buber möglich wird.

Weil er davon fest überzeugt war, daß nur dieser Standpunkt die Krisis des gegenwärtigen Menschen überwinden kann, hat er damals aus der Geburtsstadt von Erasmus allen gläubigen Humanisten, die in jeder Gruppe, in jedem Volk und in jeder Religion bereits tätig und reifend waren, Grüße der Solidarität gesandt.

序

1963年7月、アムステルダムにおいて、ヨーロッパ全体の精神的、文化的蘇生に著しく貢献した者に贈られるエラスムス賞をブーバー Martin Buber (1878~1965) は受賞した¹⁾。その折ブーバーは、『篤信のヒューマニズム』“Gläubiger Humanismus”と題する記念講演を行っている²⁾。それは、彼が亡くなる2年前、85才の時の、公の場での最後の講演であった。当時ブーバーに親しく師事していたベン=コーリンは、「この講演は、ブーバーの信仰告白であり、遺言のようなものだ」と述べている³⁾。その時から既に40年余が過ぎているが、しかし今もその時の状況は変わっておらず、むしろますます問題は深まっているように思われる。「人間の蘇生」を願うこの講演から、今日において学ぶべきものがあるのではないだろうか。

演題の「篤信のヒューマニズム」(英語では、Faithful Humanism 又は Believing Humanism) は、この賞の名称であるエラスムスに由来している。周知の通りエラスムスは、ルネサンス期の、ギリシャ・ラテンの古典的教養を体現した偉大な人文主義者であり、ギリシャ語聖書のラテン語訳付の校訂・出版に努めると共に有名な『愚神礼讃』によって当時の特権階級である教会等の腐敗、墮落を徹底的に批判し、宗教改革に道を拓いた者として、その立場は、一応「篤信のヒューマニズム」であると言えるであろう。

ブーバーは、冒頭で自分の根本的立場を一つの概念で言えば、エラスムスと同じ「篤信のヒューマニズム」であると明言している。(NL-113)⁴⁾ これは、賞を与えてくれた者に対する敬意を表す意味もあると思われるが、無論それだけのことではない。この名誉ある賞を受けたことに対し多くの者が注目する中でブーバー自身が明言していることであり、又最晩年のものであることから考えても、これは確かに一種の信仰告白と言ってよいものであろう。しかしそうだとすれば、この演題は、いささか奇異の感をいだかせるものではないだろうか。

ブーバーは、エラスムスのようにギリシャ・ラテンの古典ではなく、ユダヤ人として聖書(旧約聖書)、そして特にユダヤ教の信仰復興運動であるハシディズムに傾倒したのである。若い頃よりシオニズムに参加し、生涯にわたりヘブル語聖書のドイツ語訳に取り組み、又ハシディズムの伝承の蒐集・研究そして紹介に努めた。このようなブーバーの立場が、「篤信の」という形容はあるにせよ、どうして「ヒューマニズム」なのか、分かりにくいであろう。

更に又、仮にブーバーの立場が「ヒューマニズム」であるとしても、そもそも「篤信のヒューマニズム」と言える立場は、果たして成り立つのか、つまりそれは一種の折衷主義、あるいはシンクレティズムではないのか、という疑問が残るであろう。

エラスムスは、人文主義者として人間の自由と尊厳を強調し、『自由意志論』を書いたが、これはルターによって厳しく批判され、その信仰的立場は否認された。ルターから見れば、人間の自由と尊厳を強調する人文主義とキリスト教的信仰は基本的に相容れなかったのである。

それではブーバーは、「篤信のヒューマニズム」をどうして自分の根本的立場とすることができたのか。ここでは、この問題を考えつつ、この立場が成り立つとすれば、現代に生きる我々

にとってどういう意味があるのかを問うてみたい。

(一)

先ず、ブーバーの立場が、どうして「ヒューマニズム」なのか、ということであるが、実は、彼にはこの講演とは別に、『ヘブライ的ヒューマニズム』“Hebräischer Humanismus⁵⁾”、又それを更に限定して、『聖書的ヒューマニズム』“Biblischer Humanismus⁶⁾”という表題の著作がある。又実際、代表的なブーバー研究の一つである、G. シェーダーの『マルティン ブーバー ヘブライ的ヒューマニズム』では、題名の通りブーバーの立場はヘブライ的ヒューマニズムであると考えられている⁷⁾。齋藤昭著『ブーバー教育思想の研究』においても、著者は、「彼(ブーバー)自身対話的実存の思想と言うこの思想を通して彼が生涯をかけて実現しようとしたのは、これを基本的に支えている、彼の言う〈ヘブル的ヒューマニズム (hebräischer Humanismus)〉の思想である、と思われる。⁸⁾」と述べ、ブーバーの「ヘブル的ヒューマニズム」について詳しく論じている。

とすれば、「ヒューマニズム」は、ブーバーにとって決して疎遠なものではなく、むしろその思想の根幹にかかわるのではないかということが推測される。但しどうしてそう言えるのかは、又後で考えることにしたい。

又、「篤信の」Gläubig, believing, faithful という立場とヒューマニズムがブーバーにおいてどうして、又どのように結びついているのか、という問題であるが、予め次のことが言えるであろう。

ブーバーにおいて、現代は、人間存在の最も深いところで危機であり、その危機の本質は、「聖なるもの」と「俗なるもの」の根本的乖離であると言われている。(Ⅲ-945)⁹⁾そして主著である『我と汝』“Ich und Du”の後記に、「私の最も本質的な関心事、すなわち神への関係と人間仲間 Mitmensch への関係の密なる結びつき」(I-161)¹⁰⁾ということが言われ、又彼の思想的源泉であるハシディズムに関して、次のように言われる。「神の御顔の前での、人間のこの世界とのつながりという教えこそ……ハシディズムが私の生を圧倒的にとらえた所以のものであった。」(Ⅲ-748)そして同じ箇所にも、『神における生』と『この世界における生』の分裂は……ハシディズムの使信のうちに真の具体的な統一において克服されている。」と記されている。

ここからも分かるように、ブーバーにおいては、「篤信の」と「ヒューマニズム」は何としても一つに結びつかなければならなかったのである。既に述べた「ヘブライ的ヒューマニズム」も「聖書的ヒューマニズム」も、同じところから考えられているであろう。ただ「篤信のヒューマニズム」は、より一般的な形で言われていると言ってよいであろう。それでは、ブーバーの「篤信のヒューマニズム」とは、一体どのようなものか。

(二)

ブーバーは、講演において先ずエラスムスの「篤信のヒューマニズム」について次のように

述べている。それは、人間の生のうちに並存し、互いに接触することなく支配する二つの原理の結合を意味している。つまり「人間がそれを居場所とし、それを育て、形成していく必要のある生得の人間性」と「人間的なものから言わば自分を解き離し、神に向かって自分を高め上げる信仰性 *Gläubigkeit*」の結合である。このヒューマニズムは、これら二つの分かれた領域が人間の人格的生のうちにあり、そのいずれも他の領域を限定することなく、それぞれの生の独自の時間と場に属しているのである。(NL-113f.)

それに対し、ブーバーの「篤信のヒューマニズム」は、次のようなものである。人間性と信仰は、それぞれ別箇の表徴 *Zeichen* と法則のもとにある二つの切り離された領域ではなく、相互に滲透し合い *durchdringen einander*、共に働き合い、否それどころか、次のように言うことができるほど、内的に互いにつながり合っているのである。「我々の信仰は、我々の人間性を根底とし、我々の人間性は、我々の信仰を根底としている」と。(NL-114) 確かに、このように言えるのでなければ、「篤信のヒューマニズム」は、一つの立場として真に成り立っているとは言えない。しかしこのようなことは、一体どうして可能なのか。

ここで先ず問題になるのは、「フーマーヌム」*humanum*、つまりあらゆる他の生き物から人間を際立たせる人間固有のもの、それを認識し、尊重し、形成していくことが我々人間に課せられている、最もポジティブな意味での「フーマーヌム」は、一体何かということである。

これに対し、ブーバーは、古代においてもルネサンス期においても、最高の意味で「人間的」と言えるものを定義することが、幾重にも試みられたが、しかし十分な厳密さを持って提示されることはなかった、と述べている。そして我々の時代になって初めて、人間にとって可能な限りの明晰さと厳密さにおいて「フーマーヌム」の本質の究明が企てられ、主要な二つの、しかし本質的に異なる解答が提示されたと言われる。

一つは、ヘーゲルからハイデガーに至るドイツ哲学の潮流によって代表されるもので、「そこにおいて存在 *das Sein* が自己自身の意識へと到達するところのもの」が人間の本質であるという答えである。(NL-115) ここでは、人間の最も高貴な機能として、つまり決定的な「フーマーヌム」として、「反省」*Reflexion*、すなわちそれを通じて人間がいわば再三再四「存在の自己自身への自覚運動」*die Besinnung des Seins auf sich selbst* を遂行するところの、「自己自身への自覚運動」が成り立っている。但し、ブーバーによれば、「フーマーヌム」をこのように理解するならば、ヒューマニズムと信仰は、相互に滲透し合うということはない。というのも、人間において自己認識に到達するものとしての存在 *das Sein* それ自身は、あらゆる内容を根本的に捨象した空虚な存在であり、一人ひとりの生きられた具体的、現実的な生に応じて現われることはないのである。それに対し、神への個々人の信仰、もっとリアルに言えば信頼は、一人ひとりの生きられた具体的状況の中でこそ真実なものになる。エラスムス的人間においては、「フーマーヌム」と信仰は、平和的に共存していたが、ハイデガー等によって理解される「フーマーヌム」と信仰（信頼）は、根本的に互いに排除し合うものであり、ここからは、当然「篤信のヒューマニズム」は成り立たない。(NL-115f.)

「フーマーヌム」のもう一つの理解は、ブーバー自身が提示するものであるが、前のとは全

く異なっている。ここでは、人間がその反省において、自己認識へと到達する存在に目覚めるという、結局人間の、自己自身への関係が問題なのではなく、人間の、あらゆる存在者 *alle Seiende* への関係が問題である。ここにおいて、あらゆる他の生き物に勝る、人間の偉大な長所は、次のような人間の内的な力である。すなわち実際に身体的であれ、精神的であれ、遭遇するどのような存在者とも、動物のように困窮欠乏から必要に迫られてではなく、自発的に、実存的充溢から、直接的な関わり *Kontakt* に入り、その相手に対し実際に、あるいは心で語りかける *ansprechen* ことができる力である。「人間は、動物と違って、その生活の途上で遭遇するいかなるものも、自分自身の利害関心を越え出たところにも足場を持ってそれ自身で存在しているもの *ein auch jenseits seiner eigenen Interessen in sich Bestehendes* としてとらえることができる。」(NL-116f.) 人間は、この独立して存在している他者との関係に入ることができる。そしてその他者をその都度一つの全体として認め、肯定することにおいて、自分自身もその都度一つの全体としてその他者に対し生き生きと生きることができるのである。この出来事をブーバーは、「出会い」 *Begegnung* と言っている¹¹⁾。

ここから、ブーバーは、決定的に重要なこととして次のことを述べている。このように理解される「フーマーヌム」と信仰的経験は、「出会い」という同一の地盤に根差している。そして次のようにさえ言われる。根本的な信仰的経験はそれ自身、「出会い」の現実の最も高まったものとして見なされてよい、と。(NL-118)

この講演では、この点について更に詳しい説明はされていない。しかしブーバーの「篤信のヒューマニズム」を理解するためには、この点の理解が何よりも重要である。ブーバーは、動物にはなく、人間だけが生来持っている偉大な力、つまりどのような存在とも「出会い」に入りうる力こそ、真の「フーマーヌム」であるとして尊重し、これを彼の「ヒューマニズム」の基礎としている。そしてこの「フーマーヌム」は、信仰と相互に滲透し合い、又互いに根底となり合うというのである。ここに、ブーバーの「篤信のヒューマニズム」は成り立つのであるが、それではそもそもこの「フーマーヌム」と信仰が、互いに根底になり合うと言えるほどに内的につながっているとはどういうことか、そしてその際、そのように言える信仰とはどのようなものか、ブーバーの思想形成の過程を踏まえながら考えてみたい。

(三)

ブーバーは、周知の通り学生時代に哲学をジンメルとデイルタイに師事し、両者から大きな影響を受けた。彼は、当時始まったシオニズム運動にいち早く参加するが、単なる政治的運動には満足できず、民族的生命の高揚をはかる文化的活動、特に芸術的活動に従事し、民族的な文学、美術等の蒐集、刊行や創作活動の推進に努め、ブーバー自身も詩の創作を行なった。彼は、このような創造的生こそ全人的生の実現であり、民族的生命を高めるものであると考えたが、これはデイルタイ等の「生の哲学」の影響によるところが大きかったであろう。

しかしやがてブーバーは、創造的生は、それだけではオリジナルなものとして新しさを追求するだけのものに陥りやすいことに気づき、どうしても創造的生の根源としての宗教的生へ深

まっていかなければならないと考えるようになった。既に述べたように、彼は、ユダヤ教の信仰復興運動で、神秘主義の一派であるハシディズムに傾倒し、又彼自身宗教的修行に没頭した。

1909年、古今の代表的神秘主義者の言行録を集めた『エクスタシスの告白』“*Ekstatische Konfessionen*”を編集、出版するが、その巻頭論文である「序論—エクスタシスと告白」の中で、「認識」*Erkenntnis* と対比して、「体験」*Erlebnis* の決定的重要性について述べている¹²⁾。つまり、「認識」は、どのような内容であれ、自己の持っている概念と感覚によって成り立っているが、「体験」は、根本的に *Ekstasis* つまり「出ていくこと」*Hinaustreten* であり、自分の作っている枠を越え出ることによって、自分が「一」*Einheit* になると共に世界と「一」になるのである。「認識」と「体験」という二分法は、ディルタイの影響によるが、しかし「体験」は、エクスタシスをその典型として考えられており、ブーバーの独自の展開が見られる。

主著と言われる『我と汝』の前に書かれた最も重要な著作である『ダニエル—現実化についての対話』“*Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*” (1913) の中で、ブーバーは「現実化」*Verwirklichung* と「定位」*Orientierung* の二つの概念を提示した。(I-9 ff.) これは、「体験」と「認識」を更に独自に発展させたものである。「定位」は、自己のうちにある概念、価値基準、座標軸等の枠組みによって対象をとらえ、位置づけ、意味づける態度であるが、それに対し、「現実化」は、現実をどこまでもそのものとして在らしめる態度である。この態度は、更に別の箇所では、それ自体固定したものではない現実をその固有性において一層生かし、高めるのである、と言われている¹³⁾。「体験」は、どのような内容であれ、自分の枠を越え出て、自分が「一」*Einheit* となると共に世界と「一」になることが何よりも重要であったが、「現実化」は、やはり自分が作っている枠を越え出るが、それはその都度の現実をどこまでもそのものとして在らしめ、しかもその一回性、唯一性において生かし、高めるのである。従って、それは日常的生から遊離した特別な出来事ではなく、日常的生の現実をそのままに受けとり、全力を挙げて生かし、高めるのである。

ブーバーは、『ダニエル』を書いて間もなく (1914年7月と言われている)、日課としていた宗教的修行を終えた後、一人の青年の訪問を受け、応待するが、その直後その青年が戦地に赴き、戦死したことを知らされ、大きなショックを受ける。ブーバーは、その青年が訪ねて来た時のその現実の厳粛さの中に居なかったことを反省し、そうさせなかった宗教的修行を止め、『ダニエル』で示した「現実化」を自分の日常的生において徹底させることを決心した。(I-186)¹⁴⁾

ブーバーは、第一次世界大戦において深刻な体験をし、又終戦直後、最も尊敬していた友人のグスタフ・ランダウアーが反革命の兵士によって虐殺されたという経験から次のように言っている。「第一次世界大戦が始まる前に、カタストロフィの近寄るのを感じて以来、経験し始めていたことだが、終戦直後、電光に打たれたように確かになったことがある。それは、人間の精神は、実存的に責務を負ったもの *existenzverbindlich* か、それともたとえ最も恐るべき銃口のもとにあっても、決定的審判の前で単なる無 *nichtig* であるか、のいずれかだ、ということであった。その際、哲学的確信や、人が今日実存主義と呼んでいるものが問題なのではな

かった。抵抗し難くなった実存そのものの要求が問題であった。当時私の中で大きくふくらんでいた認識、すなわち存在者との対話 Dialog mit dem Seienden の可能性としての人間的生という認識は、まさにかの確かさ、あるいは実存的要求の思惟的表現に過ぎなかった。」(Ⅲ-936)

この世界、特に我々が遭遇する他者は、自分にとって抜き差しならない、いわば自分と同じだけ自分に近い存在として自分にとって責任 Verantwortung があり、応答 antworten しなければならない存在である。電光に打たれたように感じた確かさ、実存そのものの要求というのは、このようなものであった。このようにして、「現実化」の立場は、更に決定的に深化したのである。

1923年に刊行された主著『我と汝』における「我-汝」と「我-それ」の二分法は、その結果であった。『我と汝』は、もともと五巻本として構想された『現実的生』“Das wirkliche Leben”の第一巻として書かれたものである¹⁵⁾。(但し、体系化は彼自身の立場になじまないことに気づいて、第二巻以降は書かれなかった。)

「我-汝」は、まさに「現実的生」の真髄である。それは、「現実化」を「現実的生」として更に徹底させたものである。「我-それ」は、「定位」と基本的に同一のものであるが、ただ「定位」は、なお認識論的な意味が強かったのに対し、「我-それ」は、日常的生においていかなる対象も享受し、又利用する一方的態度のことである。それに対し、「我-汝」と「現実化」は、根本のところでは異なっている。「現実化」は、現実をそのものとしてそのままに在らしめ、その固有性において一層生かし、高めていく態度であるが、『我と汝』の中では、「現実化」は「私のうちで」起こったのであって、「私と汝の間で」起こったのではない、と言われる。(I-145) 「我-汝」は、かけがえのない相手の存在によって、かけがえのない存在としての自分が成り立ち、同時にかけがえのない自分という存在によって、かけがえのない存在としての相手が成り立つという相互性の関係である。これは、「私と汝の間で」起こるとしか言えない。「我-汝」は、「現実化」の徹底であるだけでなく、それを更に越えるものである。従って、「現実化」には無い、特別な事態が成り立っている。つまり端的に依存的であり、且つ端的に自由である。(I-133) 選ばれることと選ぶことは一つであり、受動と能動は一つである。(I-129) 理屈ではありえないこのような事態は、実は日常的生の現実のただ中において起こるのである。

ブーバーにおいて、「我-汝」は、又「出会い」Begegnung、「対話」Dialog, Gespräch 「つながり」Beziehung とも言われるが、強調点の違いはあっても、同一の出来事を指している。いずれにおいても、このように矛盾に見える事態が起こっているのである。

既に述べたように、ブーバーの理解する「フーマーヌム」は、「出会い」に入りうる力であるが、それは、つまりこのような「我-汝」を可能にする内的力である。

ところで『我と汝』の書の基になっているのは、1922年1月から3月にかけて8回にわたって行われた連続講演『現在としての宗教』“Religion als Gegenwart”であった¹⁶⁾。ブーバーによれば、宗教は単に生の現実の一領域ではなく、生の現実の「全体」である。その「全体」は、「現在」において他にない。従って信仰的生は、「現在」の固有の現実全体をそのままに受容

し、その現実に対し存在全体を挙げて応答する信頼の態度である。

実は、ブーバーは、その思想的根源であるハシディズムにおいて、神の世界創造、従って神の似像としての人間の根本的生成は、原初の時だけでなく、「今、ここ」において起こっているということ、又トーラ（律法）の成就、つまり聖と俗、善と悪の対立の克服が終末の時だけでなく、「今、ここ」において起こっていること、それ故に、「今、ここ」は、原初の時と同じだけの、且つ又終末の時と同じだけの決定的重みと深さがあり、その重みと深さにおいて「今、ここ」を生きることによって、神と交わることができるという自覚を得たのである¹⁷⁾。

上において見て来たように、ブーバーの思想形成は、真の「現実的生」の探究であったが、それは取りも直さず「今、ここ」（「現在」）を真に深く十全に生きる信仰的生の探究に他ならなかった。主著『我と汝』の基となった『現在としての宗教』において、まさに「我-汝」が「今、ここ」（「現在」）を真に深く十全に生きる信仰的生であるという立場に至ったのである。

従って、次のように言われる。「個々のいかなる汝であれ、汝と触れ合うことによって、永遠のいのちの息吹 ein Hauch des ewigen Lebens が我々に触れてくる。」(I-120) 「あらゆる個々の汝は、永遠の汝 das ewige Du への間隙 Durchblick である。」(I-128)

ここから次のように言えるであろう。「現在」の現実全体を真に深く十全に生きる信仰的生は、「我-汝」であり、それはブーバーの言う「フーマーヌム」の内的力を必要とする。又「現在」の現実全体をそのままに受容し、その現実に対し存在全体を挙げて応答する信頼の態度としての信仰的生なしには、「フーマーヌム」の力は、十分に発揮できない。従って、「人間性と信仰は、相互に滲透し合い、共に働き合い、否それどころか、次のように言えるほど内的に互いにつながり合っている、つまり我々の信仰は、我々の人間性を根底にし、我々の人間性は、我々の信仰を根底にしている、と。」(NL-114) あるいは、「真のフーマーヌムと信仰的経験は、出会いという同一の地盤に根差している。」(NL-118) ということが、以上から理解しうるであろう。ここにおいて、ブーバーの「篤信のヒューマニズム」の立場は、真に成り立つと言えるであろう。

結び

ブーバーは、この「篤信のヒューマニズム」こそ、現代の人間の危機を克服するものであると考えたが、しかし無論単純にそれが可能であると思っていた訳ではない。むしろ彼によれば、現代は、生活途上において関わり合う相手をそのままに心を開いて受け入れ、その相手に心から応答するということなく、むしろ自分の利害関心の中でのみ受けとめ、結局相手をモノ化する態度が支配的であり、それは、コントロールできなくなったテクノロジー、目的に仕えることの無くなった手段が蔓延し、人間はそのようなバラバラになった断片的なものの虜になっていることと無関係ではないと言うのである。(NL-119)

ブーバーは、しかし人間の危機の本質を凝視し、なおかつ人間存在の奥底にある治癒と健康の可能性としてのフーマーヌムを見過ごさない「大いなるリアリズム」(NL-227) を持った篤信のヒューマニストが、どの集団、どの民族、どの宗教の中においても既に活動し、あるいは

そのように育ちつつあることを確信し、エラスムスの国から連帯の挨拶を送ったのである。(NL-120)

註

- 1) モーリス・フリードマン、『評伝 マルティン・ブーバー 狭い尾根での出会い』下巻、366～368頁参照。
- 2) Martin Buber, "Nachlese", S.113ff.参照。以下、"Nachlese" をNLと略記する。(例えばこの場合、NL-113ff.)
- 3) Schalom Ben-Chorin, "Zwiesprache mit Martin Buber", S.228.
- 4) 註2) 参照。
- 5) M. Buber, "Der Jude und sein Judentum", S.732ff.参照。
- 6) M. Buber, "Werke" 2.Bd. S.1085ff.参照。以下、"Werke" 1. Bd.はI, 2. Bd.はII, 3. Bd.はIIIと略記する。(例えばこの場合、II-1085ff.)
- 7) Grete Schaeder, "Martin Buber Hebräischer Humanismus" 参照。
- 8) 齋藤昭、『ブーバー教育思想の研究』第三部第六章「根本思想と教育」1298頁以下参照。
- 9) 註6) 参照。
- 10) 註6) 参照。
- 11) 「出会い」は、ブーバーにおいて多少強調点は違うにせよ、「対話」Dialog, Gesprächとも言われる。「対話」については、拙著『いのち深く生きる教育』の「対話－わけ隔ての無さとかけがえの無さ」の節でやや詳しく論じている。
- 12) "Ekstatische Konfessionen gesammelt von Martin Buber", S.11ff.参照。
- 13) M. Buber, "Hinweise", S.40.参照。"Hinweise" は以下HWと略記する。
- 14) モーリス・フリードマン、上掲書上巻、174～178頁参照。
- 15) Rivka Horwitz, "Buber's Way to 《I and Thou》 An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's 《Religion als Gegenwart》" 参照。
- 16) R. Horwitz, Ibid.参照。
- 17) 拙稿「ブーバーとハシディズム」(平石善司、山本誠作編『ブーバーを学ぶ人のために』所収) 176頁以下参照。

(原稿受理 2004年9月27日)