

## ブーバーの宗教思想に関する教育哲学的一考察（その1）

## — 「かくれた神」概念を中心に —

An Investigation on Philosophy of Education within Buber's Religious Thought (1)  
Centering around the issue of "hidden God"

広岡 義之\*

Yoshiyuki HIROOKA

## &lt;概要&gt;

本稿の目的は、ブーバーにおける「かくれた神」概念を基軸としつつ、彼の宗教思想の特質の一端を浮彫りにすることである。そのために彼の著、『かくれた神』を中心に考察を進めていく。ブーバーは現代思惟と宗教の関係を、「信仰の現実性」の観点から考察しようと試みている。ここでの主題は、人間の生の持つ現実性という性格が果たして宗教に帰せられ得るかかどうかであり、それが可能ならばどのような条件で帰せられ得るのかという点に存する。こうした作業を経たうえで、ブーバーの宗教思想がもつ現代社会における教育哲学的意義を結論部で深めていきたい。本稿ではその前半部を論じることとなる。

キーワード：かくれた神、神の蝕、ブーバー、われとなんじ、ユダヤ精神、ハイデッガー、サルトル、ユング

## 問題の所在

## 〈「隠れた神」概念を基軸としつつブーバーの宗教思想を浮彫りにする〉

本稿の目的は、ブーバー (Martin Buber, 1878-1965) における「かくれた神」概念を基軸としつつ、彼の宗教思想の特質の一端を浮彫りにすることである。そのために彼の著、『かくれた神』<sup>(1)</sup> (Gottesfinsternis, 1953) を中心に考察を進めていきたい。ブーバーは、ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889-1976) やサルトル (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) そしてユング (Carl Gustav Jung, 1875-1961) の思想と対決しながら、彼独自の宗教的見解を提示している。こうしたブーバーの論究を丁寧に向けることによって、むしろブーバーの「神」概念に対する独自の姿勢が明確になってくるだろう。ブーバーは現代思惟と宗教の関係を、「信仰の現実性」の観点から考察しようと試みている。ここでの主題は、「人間の生の持つ現実性という性格が果たして宗教に帰せられ得るかかどうか」<sup>(2)</sup> であり、それが可能ならばどのような条件で帰せられ得るのかという点に存する。

## 〈現代教育の課題とは、「神の似像」として人間を捉えること〉

こうした作業を経たうえで、ブーバーの宗教思想がもつ現代社会における教育哲学的意義を結論部で

さらに深めていきたい。教育を考える場合にはいつも、どこを目指して、何に向かって教育は行われなければならないのか、という問いが提出される。しかしすべての「形」を失った今日、また現在の人間という素材を使ってもその形態をつくるのがもはやできないとき、われわれ人間は何を形づくるのであろうか。

齋藤昭によれば、ブーバーはこれを端的に「神の似像」以外の何ものでもない、と主張する。ブーバーは「形」を失いつつある時代の教育の課題とは、「神の似像」として人間を捉えることであると言う。つまり、「神の似像」を形づくるということは、「責任」を果たそうとする教育者に、現にこれから「どこへ」行くのかという方向を明確に与えることだという。<sup>(3)</sup>

## 註

(1) M. Buber, *Martin Bubers Werke 1*, München: Kösel-Verlag, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1962-1964, Gottesfinsternis, 1953, S.505-603. ブーバー著、三谷好憲・山本誠作・水垣渉他訳、『かくれた神』、ブーバー著作集第5巻、みすず書房、1968年。

(2) M. Buber, a. a. O. S. 550. 邦訳87頁。

(3) 齋藤昭著、『ブーバー教育思想の研究』、風間

\* 本学大学院教育学専攻教授

書房、1993年、457頁参照。

## 第1章 現代的思惟と宗教

### 〈現代文化における「神の不在」の問題〉

今日、いわゆる伝統的な「宗教」が形骸化した行事に終始する傾向が高まるなかで、それは現実の文化と無関係になりつつある。ブーバーは特にこうした文化と遊離した宗教を手厳しく批判している。ブーバーにとって真のユダヤ精神は、「ただ特定の精神的な事柄のなかに閉じこもることではなく、むしろ人間の全存在を神に捧げることを求め」<sup>(1)</sup> ているはずである。ハイデッガーやサルトルは、現代を「神の不在の時代」と理解して、そこから無神論を導き出しているが、それは彼らが立脚する実存主義の必然的な帰結でもある。特に晩年のブーバーは今日の時代の文化的危機に対するユダヤ精神の使命を痛感し、1952年、アメリカの諸大学でおこなった講演『かくれた神』(1953)を出版し、再び神とイスラエル、宗教と文化の対話の問題の究明を試みた。宗教学者である平石善司によれば、ブーバーは「宗教と哲学・倫理および現代思想との関係を追及し、現代文化における神の不在の問題が何を意味するか明らかにし」<sup>(2)</sup> ようとする。そこでわれわれはブーバーに即しつつ、存在論的な意味でのサルトルとハイデッガー、そして心理学の立場からユングなどの思想と対決しながらブーバーの宗教性の特質の考察を進めてゆくことにする。

### 第1節 ブーバーのサルトル理解

#### 〈自己を啓示するばかりでなく、隠蔽する神〉

「無神論的実存主義」を信奉してやまないサルトルは、『実存主義はヒューマニズムである』(L'existentialisme est un humanisme, 1946)のなかで、「神は死んだ!」というニーチェの叫びから出発した。しかしブーバーによれば、「神が死んだ!」ことによって神がもはや存在しないなどということが重要なのではなく、神はかつてわれわれに語りかけたが、今は沈黙している、というサルトルの文言に注目すべきだという。つまりサルトルは、人間は以前神に聴従していたが、現代はそうすることができなくなったと考えている。しかしブーバーはサルトルのこうした考え方を否定して、この問いの核心に到達するためには本来、次のように考えるべきだという。すなわち、「神が以前にはわれわれに語りかけていたが、今は沈黙しているということが文字通

り真実であり得ないのか(中略)つまり生ける神は単に自己を啓示するばかりでなく、また『自己を隠蔽する』神[筆者註、イザヤ書45章15節]でもあるというように理解されるべきではないのか」<sup>(3)</sup>と問うべきであると、ブーバーはここで提言しサルトルを批判している。

#### 〈ブーバーの「神の蝕」概念はニーチェの「神の死」を意味するものではない〉

ここで宗教学者の山本誠作のブーバー解釈に耳を傾けてみよう。彼は次のように考えている。すなわち、われわれは常に神と人間との相互性を考慮しなければならず、神の「自己隠蔽」とは、人間の悪とか罪に対する「神の怒り」の表現であることを理解しなければならないと山本はブーバーに即しつつ主張している。しかしわれわれは、ブーバーの現代的状況を的確に表現した「神の蝕」という概念と、サルトルらの無神論的実存主義の立場と根本的に異なったものとして理解しておかなければならないだろう。ブーバーの「神の蝕」とは、山本によれば自らを絶対化した「自我」が神と人間との間に介入してきて、われわれから神の光を遮断することを意味する。「神の蝕」という考え方は、きわめてユダヤ教的・ヘブライ的な宗教的伝統をもっており、これは決してニーチェのいう「神の死」を意味するものでもなければ、神の光の消滅を意味するものではなく、むしろ神が自己自身へと隠れて人間からその姿を隠すということである。この神の沈黙あるいは自己隠蔽は、同時に人間がその罪のために神の意志に反逆して神との関係を断ち、神に背を向けることを意味するものでもある。<sup>(4)</sup>

#### 〈サルトルの思想を厳しく一蹴するブーバー〉

サルトルの無神論的実存主義の提言は、同様にハイデッガーやヤスパース(Karl Jaspers, 1883-1969)らを苦しめてきた問題でもあるが、サルトルは自らの立場を貫徹し、この時代錯誤の宗教的要求を廃棄しなければならないことを『状況I』(Situation, I, 1947)のなかで確信している。またサルトルは『実存主義はヒューマニズムである』(L'existentialisme est un humanisme, 1947)のなかで、人間の主観性以外の世界は存在しないと語っているが、ブーバーはこれを「まるで復活した観念論の主張でもあるかのような響きがある」<sup>(5)</sup>と述べて、厳しくサルトルの思想を一蹴している。このようにブーバーの「有神論的実存主義」にとって、サルトルのいう「神の忘却」概念はサルトル自身が考える以上に深

い根をもつ問題なのである。

〈「神」とはどこまでも対象となりえない「汝」である〉

サルトルは『存在と無』(L'etre et le nant, 1943)の「他者の存在」の章で、他者とは私を「見る」ところのものであり、それゆえ神は必要なく、ある任意の他者で十分であると述べている。ブーバーはこの点について異議を申し立てて次のように考えている。つまり、仮に「神」というものがある任意の他者で十分であるとサルトルが考えるならば、その関係はまさに〈われ—それ〉の関わりでしかなくなるとブーバーは批判したうえで次のように考えている。すなわち、「神」とはどこまでも対象となりえない「汝」であり、人間は神に対しては、「われとその永遠のなんじ」との関係、逆にまた「なんじとその永遠のわれ」との関係以外に他のいかなる関係も取り得ないほど、密接な関わりをもつのである。<sup>(6)</sup>

〈神が人間に対して沈黙するとき、存在自体において何かが生起している〉

ブーバーによれば、神が人間に対してあるいは人間が神に対して沈黙するとき、そこでは人間の主観性ではなく、存在自体において何かが生起しているという。他方サルトルは「神の沈黙」については、人間は神の言葉を聴かなかったことの意味を不問に付したまま、神はもはや存在しないことを強調したにすぎない。どうしてサルトルがこうした結論に到達したかといえば、サルトルが「主観-客観関係を二つの存在者間の第一義的で唯一の関係とみなし、われとなんじとの根源的かつ決定的関係(中略)を認めようとしなから」<sup>(7)</sup>であるとブーバーは分析して、サルトルの「神の忘却」概念を鋭く批判している。

〈極端な無神論的実存主義を信奉するサルトル〉

さらにサルトルは『実存主義はヒューマニズムである』において、「神が沈黙している」ということについて、これは無条件の拘束性などではなく、この世には徹ちゆうもしんない、と考えている。人間は自由そのものだから、人間こそ価値の決定者であると考え。それゆえサルトルは、人生に意味を付与するのは人間自身であり、価値は人間が選択するこうした意味以外の何ものでもない、と極端な無神論的実存主義を信奉しうるのである。またサルトルは、ニーチェの有名な叫び「神は死んだ」(Gott ist tot.)を、普遍的な事実として受け取るところから思索を出発させたが、平石はそれとの関連で次のように考えてい

る。すなわち、無神論的実存主義は勇気をもって神の探求を断念し、神を忘れるべきである、と。<sup>(8)</sup>

註

(1) 平石善司著、『マルチン・ブーバー—人と思想—』、創文社、1991年、125頁。

(2) 平石善司著、前掲書、125頁。

(3) M.Buber, *Werke I*, S.551. 『かくれた神』、89頁。

(4) 山本誠著作、『マルティン・ブーバーの研究』、理想社、1971年、21-22頁参照。

(5) M.Buber, a.a.O.S.552. 邦訳、90頁。

(6) Vgl., M.Buber, a.a.O.S.552. 邦訳、91頁参照。

(7) M.Buber, a.a.O.S.554. 邦訳、93-94頁。

(8) 平石善司著、前掲書、127頁参照。

## 第2節 ブーバーのハイデッガー理解

〈「逃走した神々はもはやなく、来るべき神は未だない」(ヘルダーリン)〉

次にハイデッガー思想の第二期、つまり1945年以降の諸著作について表明されたものについて、ブーバーは次のように言及している。ハイデッガー著、『ヘルダーリンの詩の解明』(Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 1944,)の「ヘルダーリンの詩の本質」について、ハイデッガーは聖なるものの不確かな黎明を、神の顕現が新たに始まることのできるような背景として把握している、とブーバーは指摘している。ハイデッガーはヘルダーリン(Johann Christian Friedrich Hölderlin, 1770-1843)の口を借りて、現代は逃走した神々はもはやなく、来るべき神は未だない、という二重の神の欠如状態であると考えている。そこからハイデッガーは、現代人は神をみずから作り出したり、在来の神を引き合いに出してはならないとして「宗教」一般に対して警告を発するのであるが、ブーバーは「とりわけその警告はユダヤ教的キリスト教的意味での預言者の原理に向けられている」<sup>(1)</sup>と指摘している。

特に1943年以降のハイデッガーの著作では、サルトル同様に「神は死んだ」というニーチェ(Freidrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)の思想から出発し、ハイデッガーはこれを次のように解釈した。すなわち、神のみならず、すべての形式の絶対者、宗教や形而上学を否定することによって、一つの新しい立場、つまり純粋な存在論的思考を打ち立てることができると信じた。<sup>(2)</sup>そしてこの否定の極限において、「聖なるもの」がまだ予期しがたい形

式で現れうることをハイデッガーは確信した。彼は「宗教的基本概念を通して『神』とか『聖なるもの』などの言葉の意味を概念的に明らかにすることが、今日の時代の固有な要求であるとさえ考えている。」<sup>(3)</sup>

#### 〈ヤスパースと共に「神をめざす実存主義」の枠内にいるハイデッガー〉

ブーバーによれば、「このような新しい立場を『神の死』にもかかわらず樹立することがハイデッガーに可能になった理由は、彼にとって存在は、それがそこで照明されるに至るところの人間の運命並びに歴史と結合されており、しかもその際、それは人間の主観性の一機能に墮すことがないためである。」<sup>(4)</sup>と。

しかしフルキエなどは、1952年に「いままでのところ神なしで済ませている」と述べたハイデッガーが、今や神なしでは済まされない状況にあると指摘しているのも事実である。<sup>(5)</sup> また今日、新しく書かれた実存主義に関する一書では、ハイデッガーはもはや無神論的実存主義の陣営には属さず、ヤスパースと共に「神をめざす実存主義」の枠内に入れられているとも指摘していることは極めて興味深いことである。<sup>(6)</sup>

ところでハイデッガーは、ヘルダーリンがこの時代を「乏しい時代」と呼んだことに対して、次のような解釈をしている。この時代において何が乏しいのかといえば、それは現代が、逃亡した神々はもはや存在せず、来たるべき神もいまだないという二重の欠乏のうちに立っていることである。それゆえに、神不在の今日の時代に生きる人間は、「つとめて自己自身で神をつくったり、またこれ以上、慣習的な神を神と呼ぶべきではないと考えるのである。」<sup>(7)</sup>

#### 〈ハイデッガーの「イスラエル預言者理解」を鋭く攻撃するブーバー〉

ハイデッガーは『ヘルダーリンの詩の解明』において、ユダヤ教的・キリスト教的預言者たちは、前もって聖なるものの言葉を預言しているのではなく、直ちに超地上的な浄福への救済の確実性がめざすところの神を語っている、とユダヤ教的・キリスト教的預言者たちを批判している。<sup>(8)</sup> それに対してブーバーは、ハイデッガーのこうしたユダヤ教的・キリスト教的理解を痛烈に再批判している。ブーバーはこのような「はなはなだしい誤解におめにかかったことはない」<sup>(9)</sup> という激しい表現でハイデッガーの「イスラエル預言者理解」を以下のように鋭く攻撃

している。ブーバーによれば、イスラエルの預言者たちはけっして超地上的な浄福を約束する神というものを預言しているのではないとしたうえで、次の点を強調する。つまりイスラエルの預言者たちが「そのつど企図したことは、いっさいの確実性を粉碎し、ぼっかり口を開いた絶対絶命の不確実性の深淵において、歓迎されざる神（中略）を告知することであった。（中略）こうした預言の根源的現実性は『諸宗教』というがらくた部屋に投げ込まれることをいさぎよしとしない」<sup>(10)</sup> 態度のあらわれであるとしてブーバーはハイデッガーの論旨を明快に批判している。

ハイデッガーが『プラトンの真理論』のなかで、存在はいかなる存在者よりも人間に親しいと語るときに、この「存在」という概念はブーバーによれば救いようのないほど空疎な概念であると指摘する。<sup>(11)</sup> もちろん、ハイデッガーは『ヘルダーリンの詩の解明』の中でブーバーのいわゆる神と人間の対話的原理を認めているものの、それ以降は、ハイデッガーの思想に〈われーなんじ〉の対話的關係の思想は見出せないとして、ハイデッガーの後期思想を否定的に評価している点がブーバーの思想的特徴の一つと言えよう。

しかしボルノー（Otto Friedrich Bollnow, 1903-1991）は『新しい庇護性』において、以下のようにハイデッガーの後期思想を肯定的に評価している点は筆者には興味深い点である。ボルノーはハイデッガーのヘルダーリンの詩の解明について次のような考察をしている。「晴れやかなもの」は各々の事物にその本性にかなう真のあり場所を認め、自己の本質に自足して静かな光のように存在する。この「晴れやかなもの」は、いかなる外的脅かしによっても乱されず、完全な本質へ発展することができ、人間の内に秩序を創出することができる。こうしたボルノーの描写からもハイデッガーの後期思想を高く評価している研究者もいることが窺われる。<sup>(12)</sup>

#### 〈ハイデッガーがナチスの時代に迎合したその思想的在り方を問うブーバー〉

さてブーバーは、ハイデッガーの「神が真理の思考から再生する」という無神論的実存主義の道は途絶えざるをえないと結論づけている。その根拠としてハイデッガーの1933年5月のナチス称揚の総長就任演説と、同年11月のヒトラー支持を思わせる「今日並びに明日のドイツの現実性でありその掟」としての学生への檄（『1933年11月3日のフライブ

ルグの学生新聞』(Freiburger Studentenzeitung vom 3. November, 1933)を傍証しつつ、ブーバーはハイデッガーが自らの思想をナチスの時代に迎合したその在り方を問うている。<sup>(13)</sup>

齋藤明は1927年に『存在と時間』第一部を公刊することによって自己の哲学的地位を確立したハイデッガーが、ヒットラーといかに関わったかを詳細に論じている。特にブーバーのハイデッガー批判もこの観点と結びついていることは明白である。問題の核心は、ハイデッガーが1933年4月21日、フライブルク大学学長に選出されて就任、そして5月1日にナチ党へ正式に入党している事実であり、ハイデッガー批判の検討はここからおこなわれるべきだと、齋藤は指摘している。<sup>(14)</sup> ハイデッガーのナチへの関わりが強さを示す言葉の一端が次の文面に読み取れよう。以下はハイデッガーのヒットラー政権支持を訴える演説の一部である。すなわち、「ナチ革命は一党による。十分に成長している他党から、現存の国家権力を取得するだけでなく、この革命は我々ドイツ人の現実生活に完全な変革をもたらすものである。」<sup>(15)</sup>と。

こうした事実を踏まえて齋藤は次のようなハイデッガー理解をしている。すなわち、「この断定的発言をみる限り、ハイデッガーの態度は、如何なる弁明も寄せつけない程、自明である。学長就任講演『ドイツ大学の自己主張』はこの視座の上に成立しているとみななければならない。」<sup>(16)</sup>と述べた後、さらにハイデッガー批判が続いている。このような立場がハイデッガーの「ナチズム理解の基本にあるものであり、ここから彼は知識と労働そして国防の奉仕の統一を大学教育を通じて実現することによって大学の再生を図り、(中略)ヨーロッパの危機的状況を突破してドイツ国民の生存を維持すると同時に変革するものと期待していたことは疑えないであろう。」<sup>(17)</sup>と。

## 註

(1) M.Buber, *Werke 1*, S.557. 『かくれた神』、99頁。

(2) Vgl., M.Buber, a.a.O.S.555. 邦訳96頁参照。

(3) 平石善司著、『マルチン・ブーバー』、128頁。

(4) M.Buber, a.a.O.S.555. 邦訳96頁。

(5) 峯島旭雄著、『宗教と哲学の間』、北樹出版、1981年、122頁参照。

(6) 松浪信三郎著、『実存主義』、岩波書店、1962

年、78頁参照。

(7) 平石善司著、前掲書、128頁。

(8) Vgl., M.Buber, a.a.O.S.557. 邦訳99頁参照。

(9) M.Buber, a.a.O.S.557. 邦訳99頁。

(10) M.Buber, a.a.O.S.557. 邦訳99-100頁。

(11) Vgl., M.Buber, a.a.O.S.557. 邦訳100頁参照。

(12) Vgl., O.F.Bollnow, *Neue Geborgenheit, Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, 4Afl., Kohlhammer, 1979. S.161. ボルノー著、須田秀幸訳、『実存主義克服の問題—新しい被護性—』、未来社、1978年、184-185頁参照。

(13) Vgl., M.Buber, a.a.O.S.560. 邦訳105頁参照。

(14) 齋藤明著、『ブーバー教育思想の研究』、775-776頁参照。

(15) 齋藤明著、前掲書、790頁。

(16) 齋藤明著、前掲書、791頁。

(17) 齋藤明著、前掲書、791頁。

## 第3節 ブーバーのユング理解

〈宗教をその歴史的伝記的諸形態において包括的考察の対象とするユング〉

サルトルは人間の自由の復興を唱え、ハイデッガーは「神の再生」概念を確立し、そして両者とも現代を神の不在の時代と結論づけた点で共通する。同様にユングもまた純粋に心理学の立場から同じ問題にぶつかっている。宗教をその歴史的伝記的諸形態において包括的考察の対象としているのが、現代心理学の代表者の一人ユングであり、彼の宗教理解はおおきく以下の二つの命題に区分できよう。第一の命題は、現代の意識は19世紀のものとは異なり、さらに深く強い期待をもって「人間の心」の内に向けられているという主張である。第二は、現代人の意識は、信仰そしてその上に成立する宗教を忌避する傾向にあるという命題である。これとの関連で平石は言う。「現代人はもはや神を知るかのように装う必要はない。彼は神の代わりに自らの心、つまり自我を知るのである。自我は自己自身のなかに救い(自己昇華)を含むものとして世界の玉座を占めると考えている。この意味において、ユングのグノーシス的宗教心理学は『来るべきもの』としての神を予知するものといえよう」。<sup>(1)</sup>

〈宗教的な問題を考察する際、心理学の限界を本質的な点で踏み越えているユング〉

ここでブーバーはユングの以下の宗教理解について鋭く批判している。すなわち、「ユングが非難さ

れるべきだとすれば、それはむしろ彼[筆者註：ユング]が宗教的なるものを問題とするに当たって、心理学の限界を最も本質的な点でおおびらに踏み越えており、(中略)根拠づけを全然行うことなしに踏み越えているということである」。(2)

たとえばユングが、宗教とは意識に依存するのではなく、意識の彼方の霊的背景の暗黒のうちで生起する霊的出来事への生ける関係であると考えるとき、ユングのいう宗教の定義にはいかなる制限も付けられていないことが一目瞭然のこととなろう。ブーバーによれば、このユングの宗教理解のように、宗教が「霊的出来事への関係」であるならば、このことは自己自身の魂の出来事への関係を除外するわけであり、ブーバー的に述べれば、「宗教はわれのなんじに対する関係ではない」(3) ことを意味する。

ブーバーによれば、どのような時代であれ、真正正銘の宗教的な人びとは、たとえ彼らの「われ」を「なんじ」に神秘的に没入させようと熱烈に渴望したときでさえ、宗教を〈われ-なんじ〉の関係として理解してきたという。このようにブーバーの立場から考察すれば、宗教とはどこまでも人間と神との関係の事柄であり、神だけの事柄ではないし、またそうであってはならないという視点が終始一貫して堅持されている。ところがユングもまた「人間と神との相互的かつ不可欠の関係」を認識しているものの、それは神を「人間の-心理的機能」とみなす程度の認識しか持ち合わせていないのである。ユングにおいては、神は「自律的心霊的内容」に他ならないと言われる所以である。(4)

#### 〈ユングの「個我」概念について批判するブーバー〉

たとえばそれとの関連でブーバーはユングの「個我」概念について次のように批判している。本来、「個我」とは神秘主義的概念であり、「個我」とは「個別化」を通して自己実現に達した自我のことを指す。さらに「個別化」とは「個我実現」と同義であり、意識と無意識との和解を意味し、その和解を通して両者が統一され、結果的に心的可能性のすべてが完全に展開されるのである。(5) ユングによれば、キリストは先の「個我」の投射によって成立するシンボルにすぎないと考えている。その結果、一般的に現代人の宗教理解では、神はこうした「個我」によって代替されてしまっている傾向が多くみられるという。

ユングが「個別化」と称している「魂に固有の展

開過程」は、無意識の内容、とりわけ集合的な神話類型的内容を意識へと統合することによって、ユングが「個我」と名付けた「新しい全体的形相」の実現へと展開されてゆく。そこでユングが「個我」を「われと同様にかれとか他者」として、「個別化」について世界を排除するものではなく、むしろ包み込む過程として理解して欲しいとユングは考えている。(6)

#### 〈「神」とはたんに心的現象にすぎないものなのか?〉

ブーバーとユングの論戦についての詳細は後日に委ねざるをえないが、ここで筆者としてはブーバーのユング批判の意図がどこにあるのかという点に絞って論考してみたい。ブーバー論文『再びユングに与う』のなかでブーバーは彼自身、「ユングの心理学上の論文のどの一つをも批判したおぼえはない。(中略)ただわたしはユングが自分の心理学的領域を厳しく守ると言いながら、その実、精神医学や心理学の領域をとびこして、宗教上の諸問題にまでさまざまなことを言っている事実を指摘したまでである」(7) と述べている。

たとえばブーバーは『現代における神の沈黙』のなかで、ユングについて次のような発言をしている。ユングは、神的行為が人間のところから生じているのは事実であり、神は人間という主体から独立して存在しないと主張する。そこからブーバーとユングの論争点は、神とはたんに心的現象にすぎないものであるのか、それとも神は人間のところから独立して存在するものであるかという点に問題が絞られてくる。そしてユングは、神はそれ自体において存在しないし、また神の行為も自分自身のところから生じたものにすぎないことを強調している。(8)

ブーバーはユングのこうした発言は正当な心理学者の吐くべき答えとは思えない(『対話の倫理』)という。なぜなら「心理学者は、なにが人間のところを超越して存在しており、なにが超越して存在していないとか、また人間の行為はどの程度まで人間のところによらないで生ずるかといったことを決定する資格がないからである」(9) と答えている。

#### 〈精神分析学者スボロヴィッツの見解〉

ブーバーとユングの論争において、両者の意見はかなり平行線をたどっているが、精神分析学者のスボロヴィッツ (Arit Sborowitz) は、ブーバー説とユング説は相反するものではなく、互いに相補い合うものであると考える立場に立つ。スボロヴィッツ

は、ユングの心理学から抜け出してブーバー的な「出会いによる精神療法」を打ち建てた学者であるハンス・トリューブ（Hans Trüb）の弟子筋に当たる。そこでスポロヴィッツは次のように述べている。<sup>(10)</sup>

- ① ブーバーは真の関係の本質とはいかなるものかを説き、ユングは真の関係を結ぶ障害になるものといかなるものがあるかを説いた。
- ② ブーバーは他者との関係を説くのにに対して、ユングは自己自身との関係を説いている。
- ③ ブーバーは恩寵や責任を説くのにに対して、ユングは自由や運命を説く。
- ④ ブーバーが世界との一致を説くのにに対して、ユングは自己との一致を説く。

〈ブーバーにとって人間の「使命」とは自己の外にあるものに向かって応答すること〉

スポロヴィッツに言わせるならば、これらの論点の一つの真理の積極面と消極面を表すにすぎないので、ブーバー説とユング説が合体して初めて完全に近い理論が生ずるといふ。しかしこうしたスポロヴィッツの折衷説に対して、モーリス・フリードマン（Maurice Friedman）は、上述の折衷説がそう簡単に認められるわけにはゆかないと述べている。なぜならユングにとって「使命」とは、自己のうちで行われる事柄であるが、ブーバーにとって人間の「使命」とは自己の外にあるものに向かって応答することだからである。<sup>(11)</sup> つまりブーバーにとって人間は自己の可能性を実現するために呼び求められているのであり、ユングのように運命づけられているのではない。またユングは個人の魂の本質的な生命が、実在者との出会いによって成立することを無視してしまっているという。ユングによれば、神も人間も「自己」のうちに含まれるとするから、神も人間にとって「なんじ」でなく「それ」として自己の内に含まれてしまうのである。

#### 註

- (1) 平石善司著、『マルチン・ブーバー』、129頁。
- (2) M.Buber, *Werke I*, S.562. 『かくれた神』、107頁。
- (3) M.Buber, a.a.O. S.563. 邦訳108頁。
- (4) Vgl., M.Buber, a.a.O. S.563. 邦訳、109-110頁参照。
- (5) 『かくれた神』、訳注、193頁参照。
- (6) Vgl., M.Buber, a.a.O. S.571. 邦訳、122頁参照。

(7) ブーバー著、野口啓裕訳、『対話の倫理』、創文社、1967年、206頁。

(8) ブーバー著、前掲書、207頁参照。

(9) ブーバー著、前掲書、207-208頁。

(10) ブーバー著、前掲書、訳者解説、214-216頁参照。

(11) ブーバー著、前掲書、訳者解説、216頁参照。

#### 第4節 「神の蝕」としての現代

〈「神の沈黙」において神の声を聴かなかったことがいかなる意味を持つのか？〉

ここまでわれわれはサルトルやハイデッガーそしてユングの「神」概念について考察してきた。しかしこうした現代の無神論的な傾向は、はたして真の現実を的確に把握するものと言えるのだろうか。たとえばサルトルは「神の沈黙」という考えから直ちに神が存在しないと短絡的に結論づけているが、そもそも人間がこの「神の沈黙」において神の声を聴かなかったことがいかなる意味を持つのかはまったく不問に付されたままである。すなわち、神が存在しないから神の声を聴くことができないのか、あるいは人間が自我に閉じこもって聴こうとしないから聴くことができないのか、そこには根本的な問題が残されている。またハイデッガーの見解に対しても、今日の「神の死」の後に来るべき「聖なるもの」とは、「存在についての人間の思惟によってもたらされるものであり、さらにそれが、現実的な歴史的時と混同された点において根本的な問題を残す」<sup>(1)</sup>と平石は鋭く指摘している。事実、ハイデッガーが「歴史は真理の本質が根源的に決定される時にのみ存在する」と述べながら、ハイデッガーがこの意味で歴史として肯定したときには、それはヒトラーやナチスそのものを指し示す結果となったわけであり、結局ハイデッガーはヒトラーを「現代および未来のドイツの実在とその法」と宣言したことになる。

〈現代の代表的な無神論的実存主義を「神の蝕」として捉えるブーバー〉

また平石に従えば、ユングの「神理解」に対してもブーバーは次のような指摘をしている。すなわち、ユングによれば「神は自我に内含された心的内容と考えられているが、このことは神が自我の外にあってそれに対応する存在として内含されているという意味ではない。したがって、彼が統合された『自我』を『神の姿』から、また『自我実現』を『神の受肉』

から区別しがたいといっているのも、以上の点において理由のないことではない。また、このような自己神化の過程が『集合意識』を通して起こるということも、考えられるように普遍性を決して与えるものではない。なぜなら、それさえも個人の心を通してのみ経験の対象となりうるからである。<sup>(2)</sup> 以上のようにブーバーは現代の代表的な無神論的実存主義を「神の蝕」として捉え、こうした「神の蝕」は現代という「歴史的時」の一つの特徴であると結論づけている。

#### 「神の蝕」の時代の宗教は生ける神との具体的関係を失った空虚な形骸

「神の蝕」のもとでは宗教は、もはや生ける神との具体的関係を失った、「独善的な『教義主義』か、または感情的な『典礼主義』か、あるいは自己義認的な『倫理主義』のいずれかに転落して、空虚な形骸をさらすほかはないであろう。<sup>(3)</sup> こうした形骸化した宗教では、今日の文化に対する指導性に欠けるばかりか、無神論にその立場を奪われかねないことになってしまうだろう。

ニーチェの「神は死んだ」という文言の意味するところは、「人間が彼らから絶対的に独立した或る実在者を把握し、それに関わることができなくなってしまったということ以外の何ものでもない<sup>(4)</sup>」のである。つまり、現代人はもはや「実在者」を形象によって具体的に表現することが不可能になってしまったのである。つまり、このことは、われわれ現代人には、絶対的に独立した実在者に会える能力が衰弱してしまったことを意味する。

#### 〈「神」の概念はどの程度、正当に「実在者」として示されているのか？〉

そこで改めてわれわれは、「神」の概念はどの程度、正当に「実在者」として示されているのかと問うところから出発してみたい。現代のように、「神」概念の抽象性が増せば増すほど逆にわれわれ人間の魂の内奥で生きた経験の証明あるいは擬人化を通じた「出会い」が求められよう。すなわち、「実はこの出会いそのもののなかで、或るものが否応なしにわれわれに擬人化を迫るのである。この或るものとは、相互の交わりを求めてやまぬもの、すなわち最も根源的ななんじである。<sup>(5)</sup>」と。この「なんじ」との出会いは、ときにおおなる啓示の瞬間を意味するのみならず、われわれの平凡な日常生活での「実在者」との無意識の出会いをも含め持つはずである。

#### 〈スピノザの学説を援用するブーバー〉

ここでブーバーはスピノザの学説を援用しつつ、真正の「神」概念が人間の経験によって解釈された実例を次のように紹介している。すなわち、神の実体の属性の数を「無限」と定義したスピノザの思想は、「徹底した抽象性に貫かれているにもかかわらず、神の偉大さが比類のないほど直観的に語られている。<sup>(6)</sup>」とブーバーが述べているのは次の意味で興味深い。つまり、ブーバーによれば、スピノザの叙述は極めて概念的ではあるが、神を愛する人びとが存在するという具体的事実で満たされているという一点で、ブーバーは宗教の真実性の息吹を感じている。

しかしブーバーによれば、スピノザの限界はまた、「神と人間との間の対話、換言すれば、われわれの身に起こる事柄のなかでの神のわれわれへの語りかけと、われわれのあらゆる営為のなかでの神に対するわれわれの対応を知ろうとしなかったこと<sup>(7)</sup>」であるとして、スピノザの真の「われーなんじ」の宗教性に達していない部分については明確に批判している。

#### 〈スピノザは、神から「語りかけ」の能力を取り去ろうとした〉

さらにG・ヴェールもまたブーバーとスピノザの関係について次のような興味深い考察を展開している。ヴェールによれば「ブーバーは、ナザレのイエス—したがって、キリスト教信仰のイエス・キリストではない！—が真のイスラエル人として、神のもつ『語りかけ』の能力と真剣に取り組んだことを認め<sup>(8)</sup>」ている。

この点に関連してブーバーは、彼の信仰仲間であるスピノザから思想的に明瞭に遠ざかることになる。スピノザは、神からその「語りかけ」の能力を取り去ろうとしたわけで、ここからブーバーと決定的な袂を分かつことになる。そのことによって、西欧精神の領域において、モノローグへの傾向が強められたとブーバーは考えている。たとえばヴェールは、「神の前に立つ単独者」になろうとするキルケゴールの努力でさえも、その努力が、神との関係におけるモノローグ的なものを促進したことを考えるときに、これはけっしてスピノザだけの問題ではないことを鋭く指摘している。<sup>(9)</sup>

#### 〈「世俗生活」と「礼拝」との遊離の問題〉

またヴェールは、ブーバーが人と神との出会いについて、「世俗生活」と「礼拝」との遊離を問題に



している箇所を引き合いにだして次のように論じている。すなわち、もし魂が、世界は自分と神との間で消失したと思うならば、実は世界と共に神自身も消失してしまっており、そこで魂が「神」と名付けているものは、魂のなかの形象にすぎない。つまり、魂が対話として遂行しているのは一人二役のモノローグにすぎず、交わりの真の相手はもはやそこにはないのである。<sup>(10)</sup>

こうしたブーバーの鋭い批判は、神のもつ「語りかけ」への能力を結果として裏切る者となったスピノザの思想に向けられていることは明白である。しかしブーバーの批判はそれだけにとどまることなく、「むしろ、いわゆる神との直接的な関係のなかに、人間及び世界に対する関係以上のものを見るところの、すべての伝統的な礼拝の形式」<sup>(11)</sup>に向けられているのである。

#### 〈ベルグソン批判をするブーバー〉

さらにブーバーはベルグソンを引き合いに出して、真の宗教性について以下のように述べている。ベルグソンはたとえ神自身ではなくとも、神に由来する努力を「創造的努力」としてこの事実を強調する。しかしブーバーはこれもまた次のように指摘する。ベルグソンのように神を生産的な一つの働きとして限定するならば、現実の矛盾を救済する世界は、神から遠くへだたってしまうという理由でベルグソンを批判する。すなわち、「人間の決定的な宗教経験は創造的エネルギーがなんの矛盾対立もなく働くような領域において生ずるのではなく、むしろ禍と福、絶望と期待、破滅の力と新生の力とがならび存するところにこそ生ずる」<sup>(12)</sup>のである。このベルグソンの見解と正反対に位置するのが上述のハイデッガーの神についての思索である。ハイデッガーはニーチェのことば「神は死んだ」について次のような解釈を試みている。すなわち、ニーチェの「神は死んだ」という言葉は、「現代人が神の概念を、客観的存在から『内在的主観性』のなかへ移し入れたということの意味する」<sup>(13)</sup>と考えている。

#### 〈一人の人間に歩み寄り語りかけてくる真の「生ける神」〉

つまり現代人にとって、主観性のなかだけに限定されないような神はもはや耐えがたいのである。それとの関連でハイデッガーが「現代人が神を殺した」との認識は、人間にとって超感性的世界が除去されたことを意味する。しかしながら、ブーバーの解釈によれば現実の状況のなかで、一人の人間に歩み寄

り語りかけてくる真の「生ける神」は、超感性的世界のいかなる構成要素でもないのである。<sup>(14)</sup>

ブーバーは現代の特徴を先述のように「天光の蝕、神の蝕」(Gottesfinsternis)という事態の出現として把握した。そもそも「日蝕」という現象は、太陽と地球の間に生ずる一つの客観的出来事であって、人間の眼のなかで生ずるものではない。それと同様に、現代では人間と真に差し向かっている「なんじ」としての存在は、「この超感性的世界の除去に関連して自らを人間にかくすであろう。けれどもそれ自身は、光の消えた暗黒の壁の背後で、そのままの無傷な姿で生きている」<sup>(15)</sup>ことをブーバーは確信している。別言すれば、現代において神は自らの永遠の光のなかで生きているが、神の殺害者である現代人の方は、「依然として死の手に委ねられたまま暗黒のなかに住みつづけている」<sup>(16)</sup>のである。

こうしたブーバーのモノローグ的「神」批判の側にわれわれも立つならば、今日の自然科学的・物質主義的な世界観や人間観にどっぷりと浸かった価値観の上に築かれているモノローグ的な教育理論と実践が、いかに疑似的な人間的交わりしか構築していないかが明白になるだろう。そこからは、人間の命の尊厳や個の代替不可能性という人間理解は生じようがない。こうした焦眉の教育的課題についての掘下げについては結論部において詳述する予定である。

#### 註

- (1) 平石善司著、『マルチン・ブーバー』、129頁。
- (2) 平石善司著、前掲書、130頁。
- (3) 平石善司著、前掲書、126頁。
- (4) M.Buber, *Werke 1*, S.511. 『かくれた神』、17頁。
- (5) M.Buber, a.a.O.S.512. 邦訳、19頁。
- (6) M.Buber, a.a.O.S.513. 邦訳、20頁。
- (7) M.Buber, a.a.O.S.514. 邦訳、22頁。
- (8) Gerhard Wehr, *Martin Buber*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1968. ヴェール著、児島洋訳、『マルティン・ブーバー』、理想社、1972年、62頁。
- (9) ヴェール著、前掲書、62頁参照。
- (10) ヴェール著、前掲書、63頁参照。
- (11) ヴェール著、前掲書、63頁。
- (12) M.Buber, a.a.O.S.518. 邦訳、28頁。
- (13) M.Buber, a.a.O.S.518. 邦訳、29頁。
- (14) Vgl., M.Buber, a.a.O.S.518. 邦訳、30頁参照。

- (15) M.Buber, a. a. O. S. 520. 邦訳、33頁。
- (16) M.Buber, a. a. O. S. 520. 邦訳、33頁。