

## ブーバーの宗教思想に関する教育哲学的一考察（その2）

### —「かくれた神」概念を中心に—

#### An Investigation on Philosophy of Education within Buber's Religious Thought (2) Centering around the issue of "hidden God"

広岡 義之\*

Yoshiyuki HIROOKA

##### <概要>

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はたして宗教に帰せられ得るかどうかであり、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持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。本稿は「ブーバーの宗教思想に関する教育哲学的一考察」（その1）を受けて続編としての（その2）に該当し、論文全体の本論部を扱うこととなる。したがって本稿は第二章から開始される。

キーワード：神の蝕、われとなんじ、宗教、哲学、倫理、デカルト、カント、パスカル

## 第2章 ブーバーが理解する宗教と哲学（倫理）の関わり

### 第1節 「救いの探求」（宗教）と「本質の探求」（哲学）

〈真に神を信じている人は、神について語るのではなく、神に向かって語っている〉

ブーバーは、「宗教の純粹性」にとって神的なものが明確に人格的な形で現れるか否かは決定的に重要なことではないと考えている。むしろブーバーにとって真に大切なことは、「この神的なものに対して、私と差し向かっている或る存在者（中略）として関わること」<sup>(1)</sup>なのである。

さらにブーバーは、本当に神を信ずる者にとっては、神について何かを知るということは必要ではないとまで断言している。これを敷衍して言えば、真に神を信じている人は「神について」語るのではなく、「神に向かって」語っていることをブーバーは強調する。たとえ知識としては知り得ない神であっても、「もし人がそれに向かって生き、それに向かって近づき、それに向かって呼びかけようとしさえすれば、それは立派な宗教の対象」<sup>(2)</sup>であるとブーバーは確信している。それと反対に神を「内在」に限定

してしまうならば、それは真の神と似て非なるものになりさがってしまうと逆に厳しく批判する。

#### 〈真の信仰の姿とはどのようなものか〉

それではブーバーのいう真の宗教性もしくは真の信仰の姿とはいかなるものなのだろうか？ それは人間が、無条件的に肯定される無制約的な実在者に向かって生きようとすることである。それに対して偉大な哲学にあっては、無制約者を対象とすることが真理となる。つまり宗教にとっては「無制約的な実在者に向かって生きようとする」が、他方で哲学にあっては「無制約者を、他のいっさいの対象がそこから導きだされねばならないような対象となすこと」が、それぞれ本質的に重要な事柄なのである。<sup>(3)</sup>

ブーバーは世間一般の意味での体系的哲学者ではない。彼が求めたものは、「実在について哲学的体系をうち立てることではなく、むしろ実在と出会い、そのなかに生きること」<sup>(4)</sup>であった。ブーバーにとって今日しばしば哲学が「神の蝕」を引き起こす原因となっているのは、哲学が宗教から離反して自己を絶対化しようとするからであり、その結果が哲学による「神の死」の宣言であった。そこでブーバーは、哲学は宗教に対してもっと自己の限界性を知るべき

\* 本学大学院教育学専攻教授

だと警告している。

### 〈宗教と哲学の实在に対する取り組み方の相違点とは何か〉

ここで哲学の限界性とは何を意味するのであろうか。ブーバーによれば、宗教も哲学も共に人間存在の基本構造に属するものであるが、实在に対する取り組み方が宗教と哲学では本質的に異なるという。つまり宗教は無条件的に肯定された絶対者との関係に生きることであるが、これに対して哲学はその絶対者を対象化し、それをすべての他の対象の中でもっとも根源的なものとする。したがって、たとえ信仰者が人格神の観念を所有していなくとも、もしその信じられたものを彼に向かい合う生きた存在として受け止めるならば、彼は信仰に生きていることになる。さらに宗教はなお「われ-なんじ」の関係性の上に基礎をもっているが、これに対して哲学は「主観-客観」の二元性に支えられているのである。<sup>(5)</sup>

### 〈「救いの探求」(宗教)と「本質の探求」(哲学)〉

また宗教と哲学の相違点はそれらの意図する目的の違いによっても区別できるだろう。すなわち宗教は「救いの探求」であるのに対して、哲学は「本質の探求」を目指すものではあるが、しかしこれは本質的な相違点ではないとブーバーは考えている。むしろ宗教の主要な傾向は「救い」と「本質」の統一を図るところにあり、この両者の統一の意味するところは、「いわば、宗教が『宗教』という特殊の領域や行為であることをやめて、生命それ自体(中略)になること」<sup>(6)</sup>に他ならない。

このように「本質」に対する宗教的態度は、人間が神と生きた具体的関係を結ぶことであり、けっして抽象的な普遍性の中に解消されることではない。過去の歴史的宗教に現れた預言者や改革者の戦いは、生きた具体的関係をおびやかす、形而上学・グノーシス・呪術・政治等の非宗教的要素に対する抗議であると平石は主張する。これに対して哲学は具体的現実を抽象化するところから出発する。ここでの「抽象化」とは、人間が自ら具体的現実を越えて厳密な概念性の領域へと高める人間の内的働きを意味する。ここでの概念とは、現実的制約から解放された思惟の対象として現れる。哲学はつねに抽象化の最高の段階を「アイデアの観想」として捉えている。一般にこうした思惟の視覚化はインド人によって準備され、ギリシア人によって発展されたことは周知の事実である。しかしこのことは抽象化された普遍

性の中に絶対者を見るという理解であり、そこにはもはや宗教における絶対者と人間存在との生ける具体的関係は見出しえないのである。<sup>(7)</sup>

### 〈宗教は哲学の知の成果に対してけっして盲目的であってはならない〉

ところでブーバーによれば、宗教は哲学の知の成果に対してけっして盲目的であってはならないと確信している。なぜならある意味で、人間の歴史は知の必要性和義務性と共に沿って動いているからである。これを聖書的に表現するならば、知恵の木の実を食べることは、天国からこの地上世界へ導くことである。思考する能力をもち、知を理解しうるものは、だれでも客観的な知の世界にはいることが許される。しかしながら、ここで成立した知の客観的世界は、实在・絶対者について認識の整理統合がなされるとしても、決して实在そのものの所有を意味するものではない。それゆえに宗教は客観的な知の世界を尊重しつつも、それを越えてその背後に隠されている实在・絶対者そのものとの関わりを目指すものであり、この意味において、哲学が終わるところから宗教が始まると、ブーバーは考えている。<sup>(8)</sup>

### 註

- (1) Martin Buber, "Bubers Werke I", München: Kösel-Verlag, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1962-1964, Gottesfinsternis, 1953, S.523. (以下、"Bubers Werke I"と略記する。) 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、36頁。
- (2) Buber, "Bubers Werke I", S.523. 邦訳、36頁。
- (3) Vgl., Buber, "Bubers Werke I", S.542. 邦訳、41頁参照。
- (4) 平石善司著、『マルチン・ブーバー—人と思想—』、創文社、1991年、137頁。
- (5) 平石善司著、前掲書、138頁参照。
- (6) 平石善司著、前掲書、139頁。
- (7) 平石善司著、前掲書、139~140頁参照。
- (8) 平石善司著、前掲書、140~141頁参照。

## 第2節 宗教の領域としての「われとなんじ」

〈「信仰」とは、人間が無条件的に肯定される实在者に向かって生きようとする〉

ブーバーによれば、「信仰の現実性」とは人間が

「無条件的に肯定される無制約的な実在者に向かって生きようとする事」<sup>(1)</sup>である。他方、「偉大な哲学」とは、「無制約者を、他のいっさいの対象がそこから導き出されねばならないような対象となすことが思惟の真理である」。<sup>(2)</sup>換言すれば、名称も持たず、いっけん人格的にも捉えがたい存在であったとしても、もし人がその存在を自己と差し向かっている生きた存在者と信じるならば、その信仰には現実性があるとブーバーは考えている。反対に絶対者が人格的な形で限定されていようとも、人がその存在を自己の客観的对象として考えているならば、その人は「哲学」しているにすぎないことになる。

ここからも理解できるように、ブーバーはどこまでも「宗教」を「我と汝」の二元性の中で成立するものとして把握している。なぜなら、宗教は単独者の根源的な状況から生ずるものだからである。「哲学」の根底にはいつも主観と客観の二元性が横たわり続けるのである。<sup>(3)</sup>

#### 〈神の道とは、「神のまねび」(imitatio Dei)の原形として救いの道である〉

宗教の領域である「われとなんじ」は現実に生きられる具体的な関係においてその中に存立するが、哲学の領域である「主観と客観」は抽象の支配の産物であり、それらが存在するのは抽象の支配が働いている間のことにすぎない。このように、宗教的な関わりはどのような形態であろうと本質的には人間に与えられた現存在の展開以外の何ものでもない。他方で、哲学的態度は自己を自律的なものとして捉え、精神の働きの中で自己自身を集中する。

いずれにせよ、哲学の目指すべきところは「本質の究明」であり、宗教のそれは「救済の探求」である。それとの関連で宗教の最も本質的な特徴は、哲学と宗教「双方の本質的な統一を示すことにあるのである。従って、旧約聖書の中に見え、また福音書の中でもそのまま使われている『神の道』(Weg Gottes)という言葉(中略)は、同時にまた神についての認識がなされる本来の領域を意味する。なぜなら、神の道とは、神がその御業によってわれわれの目に見えるものとなることだからである。同時にまたそれは、神のまねび(imitatio Dei)の原形として救いの道でもある」。<sup>(4)</sup>

ところで小林政吉によれば、ブーバーが理解するユダヤ教において神の似姿(Ebenbild Gottes)を人間が持つということは、古典ギリシアの場合と異なり、神が歩まれる道を一人ひとりの人間もまた歩む

という応答関係における全人格的行動を意味する。つまり、人間が作りあげた理想像や特定の人間をまねるのではなく、いきいきと働きかけてくる神と一人ひとりの人間が直接神と出会い、この神をまねることが、ユダヤ教信仰の神髄なのである。<sup>(5)</sup>

#### 〈「われとなんじ」として神に応答することは人としての責任を引き受けるということ〉

さらに山本誠作によれば、人間が今ここで「われとなんじ」として神に応答するという事は、直裁的に人としての責任を引き受けるということを意味する。責任存在としての人間が全体的人格的統一を持つということは、他者や神と結びついているということである。それは自立的なあるものではなく、結びつきそのものである。こうした結びつきは、「われとなんじ」の関係を通してそのつど成就するのであるから、人間は生起しつつある神と結びつくことになる。そこからすべての「われとなんじ」の関係は、人間と神へと収斂して注ぎ込まれることになる。「われとなんじ」の人間相互の水平的倫理関係は、本質的に人間と神との垂直的宗教的關係に根ざしている。そこにのみ、神を中心とした人格と人格との私たちの共同体もまた成立するのである。<sup>(6)</sup>

ここでブーバーは「神のまねび」あるいは「神の似姿」概念を用いることによって宗教の救いの道を提示しているが、私たちは後半の結論部分(紙幅の関係で今回の小論では扱わない)でブーバー思想の教育的意義をこの「神の似姿」「神のまねび」概念に収斂させつつ深く考察してゆくことにする。

ところで、宗教はどれほど高い地位を「救済の探求」に与えるとしても、宗教はそれを本来のものともみなすわけにはいかない。さらにもう一步踏み込んで「救済の成就とその効果」が真の宗教に求められるのである。その点をブーバーは「哲学」との比較で以下のように考えている。「哲学の場合は、実際に哲学することがそのまま哲学を意味するのであるが、これに対して宗教の真義は、それがリアルなものであればあるほど、いっそう自己を乗り越えようとするところにある。つまり宗教は、『宗教』という特殊な領域に止まることをやめて、生そのものになろうと意志するのである。ひっきょう宗教にとって大切なことは、さまざまな宗教的行為ではなくて、いっさいの特殊なものからの解放である」。<sup>(7)</sup>

#### 〈宗教の「真実性」は、生きた行為と苦悩そのものの中で経験される〉

ブーバーが宗教についての「真実性」を論ずる場

合、それは現存在がそのつどに生きられる具体的現実のただ中で開示され把握されうるものである。ここで宗教の「真実性」とはその人間がどこまでも生きた行為と苦悩の中で、あるいは完全な瞬間の瞬間性の中で経験されるということなのである。こうした生き方ができるのは、「現実のあらゆる支配に対して、かくしへだてや留保なしに立ち向かい、それに向かって生きた仕方、換言すれば、自分が掴みえた意味を、つねに自分の生活によって確認しようとするだけの十分な心構えをもって応答する者」<sup>(8)</sup>だけに限られる。

#### 〈すべての宗教的現実が聖書宗教がいう「神に対する畏れ」と共に始まる〉

ブーバーによれば、すべての宗教的現実が聖書宗教がいうところの「神に対する畏れ」と共に始まるという。「つまりそれは、生と死の間にはさまれた現存在が不可解で不気味なものと化す時に、あるいはいっさいの確実性が神秘的なるものによって根底から震撼される時に始まるのである」<sup>(9)</sup>。こうした「神秘的なるもの」はそもそも「不可知なるもの」(das Unerkennbare)であり、信仰者は第一にこの暗い門をくぐり抜けた後、神秘的なるものと共に生きるべき神聖化された日常生活の中に入ってゆくことが許されるという。これがブーバーの考える「神に対する畏れ」である。<sup>(10)</sup>

ブーバーによれば、「哲学」は自分の置かれている具体的状況から目を背けることによって始まるという。つまり、日常的な人間の営みを抽象化することが哲学の使命であるとも言えよう。これに対して、宗教的人間が確信する事柄は、「人間は限りあるこの世での生の道程の中で、神が具体的状況を与え、人間がそれを受け取るという、まさにそのことにおいて神と出会うことができる、ということである」<sup>(11)</sup>。

#### 〈真の宗教は、「われ—なんじ」間に生ずる現実を放棄することを許さない〉

真の宗教にとっては、互いに差し向かっている他者との根源的な結び付き、つまり、「われ—なんじ」との間に生ずる現実が放棄されることに盲目であることは許されない。真の宗教的な相互理解は、二人の人間が各々の生活に人格的に参与しつつその中で相互に認め合うという仕方を通じて働くものである。すなわち、「宗教的伝達は論証の可能な主張としてではなくて、(中略)それを聞く当の人間のかくされた現存在の領域と、またその中でそしてまたひと

りその中でのみ経験されうるものとを指し示すこととして行われる」<sup>(12)</sup>のである。哲学は真理に近づきたいとする懐疑的な意見をブーバーが主張しているのではないということを、ここで筆者は誤解を避けるために念のため付言しておきたい。

いずれにせよ「宗教的現実」において、人間は自己を集中し一つの全体的存在もしくは統一的存在となつてゆく。しかし他方、真実の哲学者の場合にも一つの全体化はありうるが、しかし生きた有機的な統一はそこから生じない。むしろ哲学においては、思惟が人間のあらゆる能力と活動領域に侵入しそれらを圧倒してしまうのである。<sup>(13)</sup>

ブーバーによれば、宗教的現実の中でのみ究極の「われ—なんじ」関係が成立するという。つまり、そこでは「無制約的な存在者が絶対的人格となって私の伴侶になる宗教的現実の中で最も濃密化され、比類なくあざやかな光芒を放つ」<sup>(14)</sup>のである。これに対して哲学的認識は「われ—それ」の関わりで成立する。ここでは一方の「われ」から主観(Subjekt)が抽出され、他方の「それ」からは主観から分離された客観(Objekt)が抽出される。このように真の宗教的現実とは、「いっさいの形あるものを貫いて輝きながらしかも自らは形をもたない、われわれにむかって出会いくる者(der Begegner)との出会いであって、それは純粹な『われ—なんじ』の関係以外」<sup>(15)</sup>ではありえないのである。

#### 註

(1) Buber, "Bubers Werke I", S.525. 邦訳、41頁。

(2) Buber, "Bubers Werke I", S.525. 邦訳、41頁。

(3) Vgl., Buber "Bubers Werke I", S.526. 邦訳、42頁参照。

(4) Buber, "Bubers Werke I", S.527. 邦訳、45頁。

(5) 小林政吉著、『ブーバー研究—思想の成立過程と情熱—』、創文社、1978年、244頁参照。

(6) 山本誠作著、『マルティン・ブーバーの研究』、理想社、1971年、110~111頁参照。

(7) Buber, "Bubers Werke I", S.527. 邦訳、45~46頁。

(8) Buber, "Bubers Werke I", S.529. 邦訳、48~49頁。

(9) Buber, "Bubers Werke I", S.529. 邦訳、49

頁。

(10) Vgl., Buber, "Bubers Werke I", S.529f. 邦訳、50頁参照。

(11) Buber, "Bubers Werke I", S.532. 邦訳、54頁。

(12) Buber, "Bubers Werke I", S.535f. 邦訳、61頁。

(13) Vgl., Buber, "Bubers Werke I", S.536. 邦訳、63頁参照。

(14) Buber, "Bubers Werke I", S.537. 邦訳、64頁。

(15) Buber, "Bubers Werke I", S.537. 邦訳、65頁。

### 第3節 「哲学者の神」から「アブラハムの神」へ

#### 〈アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神〉

ところで、パスカルが1654年に回心したときに書き記し、後に自らの胴衣の裏に縫い込んで文字どおり終生肌身離さなかった魂の文言は「火」という表題で以下のように綴られていたという。「哲学者や学識者の神でなく、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」と綴られていた言葉は「哲学者の神」から「アブラハムの神」への劇的な転換であり回心であったとブーバーは強く指摘している。真の「信仰」に圧倒されたパスカルにとって、一つの思想体系の中でのみ特定の場所を占めているような神は、もはや私たちにとっての生きた神ではなく、無意味な存在でしかなかった。神は神であるがゆえに、思想の体系の下には納まりきらないと考えたブーバーによれば、「その神は端的にどのような思想体系をも超えており、しかもそれは神の本質上そうなのである」。(1)

#### 〈哲学者の神〉から「アブラハムの神」へ〉

バローによれば、ブーバーはパスカルの「アブラハムの神」は哲学者や神学者の神ではないという箇所を援用して、これはパスカルの回心であると捉えている。信仰に圧倒されて、思考体系の中に納まりきらない神はその本質上、人間世界を超越している。逆に哲学者が神と名付けるものは理念にすぎず、高慢ですらあると鋭く指摘している。理念は神から遠ざかり、哲学者は人をもっと遠くへ退けるという。(2)

哲学者たちの神はたんに一つの理念に留まるが、アブラハムの神はいかなる理念でもなく、この神の

中ですべての理念が止揚される、そのような存在だったのである。ブーバーによれば、「哲学者は彼の抱いている絶対者の理念が、絶対者が生きてあるそのところにおいて、また人が絶対者を愛しているその当所において、止揚されてしまうという事実を認識し容認せざるをえなくなる」(3)のである。

#### カントの「先験的神学」の原理

ブーバーはカントの宗教理解について深く以下のような考察をしている。特にブーバーはカント晩年の7年間に綴った未完の遺稿の覚え書きに目を留め次のように指摘している。「神は何であるか」そして「神なるものは存在するか」という問いをまとめて、カントは「先験的哲学」から「先験的神学」の原理へと移行した。そうしたカントにとって「神なるものが存在するか否か」に対する答えがでない限り、哲学の「肝心の課題」は果たされないと考えたのである。(4)

この思索をカントは慎重に繰り返し試み、最後に辿り着いたのが次の定式であったという。つまり、神を「思惟すること」と「信ずること」とは同じ働きであるとしたうえで、神についての思想は、同時に神と神の人格性に対する信仰である、とカントは定義した。しかしこのカントのいう「信仰」とは神が現実的なものになることを意味していないことをブーバーは鋭く指摘して、以下のように批判している。つまり、神は人の外なる実在ではなくて、単なる人の内なる思想にすぎないと、ブーバーはカントの神理解を鋭く批判するのである。(5)

#### 〈神が存在するかどうかを問うのは愚かなことだ〉(カント)

ブーバーによればカントはそれにもかかわらず、神はある「実在性」をもつと考えた。しかしブーバーはカントのいう実在性はけって「神と神の人格性への信仰」と同一のものとみなすことはできないと喝破している。その証拠として、神が存在するかどうかの認識を課題とした当の先験的哲学は最後には、神が存在するかどうかを問うのは愚かなことだと言わざるをえない羽目に陥ったカントの思想の限界をブーバーは浮き彫りにしている。(6)

#### 〈カントは神を「観念」としてしか捉えることができなかった〉

さらにブーバーはカントの信仰問題について、次のように深く論及してゆく。カントは「神を信ずる」ことの表現に二種類の区別を立てている。一つは“einen Gott glauben”でありこれは明らかに神を信

仰の観念対象としている。もう一つの“an einen Gott glauben”は神に向かって私たちが生きた存在者に対してのみ立つことができるような「人格関係」を表している。

ここでカントは、“an einen Gott glauben”に深く理解を示し、この点では著しく信仰の現実性に近づいているとも言えよう。しかしカントは彼自身の哲学体系を堅持するために、これ以上の神理解の叙述をすることはなかった。カントは神を「観念」としてしか捉えることができず、最終的に神を「人格的な関係」として受け入れるはできなかった。その逆にパスカルにとって決定的に重要だったのは「神への愛」であり、カントにおいてはこの人格的な「神への愛」が欠落していたとブーバーは結論づけている。<sup>(7)</sup>

#### 註

(1) Buber, “Bubers Werke I”, S.539. 邦訳、67～68頁。

(2) ツォルタン・バロー著、野口恒樹・上村正訳、『ブーバーにおける人間の研究』、1983年、北樹出版、110～111頁参照。

(3) Buber, “Bubers Werke I”, S.540. 邦訳、69頁。

(4) Vgl., Buber, “Bubers Werke I”, S.540. 邦訳、70頁参照。

(5) Vgl., Buber, “Bubers Werke I”, S.540. 邦訳、69～70頁参照。

(6) Vgl., Buber, “Bubers Werke I”, S.541. 邦訳、71頁参照。

(7) Vgl., Buber, “Bubers Werke I”, S.541. 邦訳、72頁参照。

## 第4節 ブーバーにおける宗教と倫理の関わり

### 〈自律的倫理と神律的倫理〉

ブーバーは宗教と倫理の問題について以下のような考察を深めてゆく。ブーバーが純粹に「倫理的」という場合、それは人間が自己の可能性と対決し、自らの置かれた状況の下で何が善悪正邪であるかを識別し決断することを意味する。ここで最も重要なことは、人間が真に何であり、その固有な一回限りの存在において、何になろうとしているかという真の自覚である。こうしたブーバーの倫理的立場に対して、人間の行為を本有的な価値から規定しようと

する一種の「自律的倫理」の立場をとるとみる解釈が成立する。ブーバーによれば自分自身の心の中に善悪の識別と決断を求めようとするものは、自己の心から価値の尺度のために絶対性を引き出すことはできない。そこにはただ倫理的対等関係の絶対性が現れるだけであり、このことからブーバーの倫理を一種の「神律的倫理」とみるのは早計であるという。<sup>(1)</sup>

同様の主張は、山本誠作によっても以下のように展開されている。ブーバーによれば、人間は自由であることによってのみ人格的責任に基づいて自発的に神との関係に入っていくことができるという。神の啓示を通して人間に呼びかける声（神律）に、人間が自発的に応答していくこと（自律）が重要な姿勢となる。そのことによって成立する神と人間との人格的対話こそが、現代人が袋小路に陥ってしまっている危機的状況からの唯一の脱出口だとブーバーは主張する。<sup>(2)</sup>

### 〈宗教と倫理との対話の姿勢〉

ブーバーに従えば、絶対者が応答的關係の中で語る時、もはや自律か他律かというような二者択一は存在しないという。相互性の真の意味は、義務を外部から課すことではなく、むしろ自由に内部から了解されることを望むという点にある。つまりブーバーにとって、真の倫理とは、宗教と倫理との対話であると言えるだろう。ブーバーの宗教と倫理との対話の姿勢は、人間を神と向かい合う独立した人格存在として捉え、まったき自由と自主性をもって「神の律法」にあずかりうるというものである。こうした宗教と倫理の真の対話は、人間存在の神に対する関係と、各自の道徳的決断が互いに関係し合うという意味で、生ける宗教は生ける道徳を要求するということべきであろう。<sup>(3)</sup>

### 〈ソフィストによる宗教と倫理の分離が古代世界を崩壊させた〉

ブーバーによれば、宗教と倫理の結合されていた時期が人類の精神史において二度あったという。第一は古代東洋と古代ギリシアの場合である。ここでは神的なものと倫理的なものが同一のものであった。両者の分裂的危機が古代ギリシアにおけるソフィストの運動によって促進された。ソフィストたちは道徳の神的起源を否定し、すべてそれらは人為的なものであると規定したのがゆえに、この世界には絶対的な唯一の道徳というものはないと判断した。あるのはただ時代とともに変化する、人間がつくっ

た習慣と規準のみが存在するために、人間が「万物の尺度」と考えられたのである。このようなソフィストによる道徳の相対化に対して、絶対者と倫理との結合を試みたものがプラトンのイデア論であった。このようにソフィストに始まる宗教と倫理との分離こそが古代世界を崩壊へ導く原因となったとブーバーは理解したのである。<sup>(4)</sup>

#### 〈イスラエルの宗教と倫理〉

次に宗教と倫理との結合した第二の時期がイスラエルの場合であるという。上述の古代東洋や古代ギリシアの場合には、絶対者は即宇宙の秩序や法則を意味し、それが行為の規範として人間に向けられていたが、他方イスラエルの神は「律法」を与え、これを守る天地の主宰者として現れた。このイスラエルの宗教と倫理との結合を「神の裁きを伴う命令」と理解すべきではないと平石は強調する。その後、「ヘレニズムの時代になって、イスラエルの源泉から発し、ギリシア思想やペルシア思想によって強められたキリスト教は、イスラエルの民族宗教を、かつて見なかったほど内面的に充実した個人宗教に変えたのであるが、その半面、宗教的なものと倫理的なものとの関係を破壊する結果に陥った」。<sup>(5)</sup>

とりわけパウロ神学において、信仰と行為の領域が分離されてしまったのみならず、アウグスチヌスにおいて信仰が神の恩恵として受け取られるとき、人間が神の独立した協力者であるというイスラエルの人間の秘義は不明瞭になってきた。この点で、倫理的なものが相対的なものになり、それに代わって世俗的な道徳法則が絶対的な権利を主張し始めた。このような宗教と倫理との分離の危機は、現代にまで及んでいる。<sup>(5)</sup>

#### 〈「宗教的な在り方」とは、人間人格が一つの全体として絶対者との関係に入ること〉

ブーバーは厳密な意味での「倫理的」という言葉を、人間に可能な態度や行為に対して与える肯定と否定と捉えている。他方、真の意味での「宗教的」とは、すべての人間に内に存在しており、個々人がその唯一独自の創造された在り方において考えられるものと捉えている。ブーバーの考える真の宗教的な在り方とは、人間の人格が一つの全体として絶対者との関係に入ることである。ここでブーバーが「絶対者」というとき、それは「絶対的実在そのもの」であり、宗教的関係の現実性のうちで自らを人格化していく。信仰者の側から見れば、神が自分のために人格となられたと考えることも可能である

う。<sup>(7)</sup>

人間の本質的な在り方からすれば、人間と絶対者との相互関係は、「人格的」な関わりとしてしか存在しえないはずである。なぜなら現実の自己は他者との関係に立つことにおいてはじめて現れてくるからである。ブーバーは、倫理的なものと宗教的なものとの関係の本質は、倫理の教えと宗教の教えとを相互に比較対照して明らかになるものではないと主張している。むしろこの二つの領域の中で、それらが具体的な人間状況にあって凝集している場へと踏み入ることにおいてのみ、両者の本質が初めて浮彫りにされるという。それではここから何が問題となってくるのであろうか。私たちが問題にすべきは、一方で個々人の「事実に倫理的決断」であり、他方で「絶対者と個々人の事実に関係」である。そして私たちに可能なことはこの両者つまり、「事実に倫理的決断」と「絶対者と個々人の事実に関係」の両者を相互に向かい合わせることによって、それぞれの他の関係を決定させることだとブーバーは確信する。<sup>(8)</sup>

#### 〈生きた宗教性は生きたエートスを創り出そうとする〉

生きた宗教性は、二つの「倫理的領域」と「宗教的領域」の出会いを通して、包括的な構造変革を引き起こすような一条の光を人間の生活の隅々にまで送り込んでくる。なぜなら、生きた宗教性こそが生きたエートスを創り出そうとするからである。また両領域間の関係を今度は「倫理的観点」から検討するならば、上述の内容とは全く異なった視点が展開されてくる。つまり、自己自身の魂のうちで決断しようと努める人間は、その価値に対する絶対性を自己の魂から汲み出すことはできないのであり、倫理的座標の絶対性は、ただ絶対者への人格関係からのみ生じてくるのである。これとの関連で、「相互性」の本来の意味は、絶対者が自由に把握されることを欲する点にあり、けっして自らを押し付ける点にあるのではない。なぜなら人間の行為は、根本的に私たち自身の行為でなければならないからである。<sup>(9)</sup>

#### 〈イスラエルにおける倫理的なものと宗教的なものの結合〉

ブーバーは次にイスラエルにおける倫理的なものと宗教的なものの結合について考察してゆく。この結合は、一般的に処罰の威嚇を伴う天上的命令という形において見られる。しかしそういう見方だけに

固執するならば、本質的事柄が看過されてしまうという。なぜなら、シナイ山での律法は神的支配者がその座についた時点にその民族に分与した憲法として理解されるべきだからである。つまり神は、それ自身を越えてこの民族を「聖なるもの」の領域へと導こうとされているからである。<sup>(10)</sup>

ブーバーに従えば、イスラエル民族の目標は「善き」民族になることではなく、「聖なる」民族となることにあった。この意味するところは、倫理的なるものと宗教的なるものとの区別をより高めるべきものとしてブーバーによって理解されている。そしてイスラエル民族は、人間による神の模倣、つまり、神の道に随順することを選んだのである。しかもその道は、人間のエートスに振り当てられた神的属性としての正義と愛においてのみ達成され得るとした上で、ブーバーは、この神聖性はそれと全く正反対の人間の次元においてのみ人間によって模倣され得ると主張する。そこでブーバーは言う。「倫理的なるものと宗教的なるものとのこうした結合についての前提は、人間は神によって創造されたが、それ以来減少することなく残っている独立性が神によって与えられており、この独立性において人間は神に向かい合って立つ、という根本直観である。それゆえ、人間はまったき自由と根源性において、現存在の本質を形成する両者の対話に参与する」<sup>(11)</sup> ことができるのである。これこそが「人間の創造の秘義」と言えるだろう。

#### 〈ブーバーの根本的なユダヤ教理解〉

小林政吉は、ブーバーが1923年に出版した単行本『ユダヤ精神についての講演』(Reden über das Judentum)の「序論」に着目している。この本はブーバーの初期著作の『三つの講演』(Drei Reden, 1911)等を集めたもので、特に「序論」(1923)はブーバー思想の新しい発展を示している注目すべき著作となっている。小林は、ブーバーの根本的なユダヤ教理解について以下のような興味深い示唆を私たちに与えている。ブーバーにとって重要な視点は、人間と神との間に起こる事柄、両者間のいきいきとした関係の現実である。ブーバーは、神という言葉で、形而上学的理念、倫理的理想、心理・社会的理想像の投射、人間による創作物を表現しようとしているのではない。ブーバーは、真の人間の在り方として、神と人間との出会いこそが最も重要な課題であると捉えている。ブーバーにとって宗教的現実とは、神そのものとの少しの割り引きも

ない出会いの人格的關係なのである。別言すれば、人間の孤独な主観が問題なのではなく、宗教的生活が、あるいは人間や民族が神とこの世に向かい合い、あるがままの生活全体をいかに充実させるかが、人間の在り方にとって課題なのである。<sup>(12)</sup>

#### 〈「人間の体験」から「神と人との出会いの出来事」へと移行するブーバーの思想〉

ブーバーは、1900年から1919年までは、グノーシスの思想の特色である「流出」や「個物に内在する神の花火」という形而上学的思想を重んじ、この形而上学的な人間の使命を「体験」として内面的に受け止め、これに基づいて日常生活における人間の倫理の構築に励んでいた。しかしこの1923年の「序論」執筆以降、ブーバーの思想の力点は「人間の体験」から「神と人との出会いの出来事」へと移行していった。ブーバーによれば、人間は概念の世界ではなく、実人生の途上において、予測や推量を超えた出来事に巻き込まれていく。そしてその出来事の只中で、人間はただ自分を越えた出来事に巻き込まれていくのである。そしてこの出来事の只中で、人間は自分を越えた何ものかの力を感じ、またその出来事と誠実に取り組む中で、神と出会い、神と共に働くのである。これが人間と神との人格的応答関係としての「現実」である。この人格としての神に全力をあげて応答し、その応答をこの世の人と事物とに向かって誠実に実行していくことが、人間の生きる使命なのである。こうしてブーバーの思索の力点は、人間の内面的世界から、神と人との出会いの現実という間実存的存在論の世界へと移行してゆくことになる。<sup>(13)</sup>

#### 註

- (1) 平石善司著、『マルチン・ブーバー—人と思想—』、142頁参照。
- (2) 山本誠作著、『マルティン・ブーバーの研究』、理想社、1971年、86頁参照。
- (3) 平石善司著、前掲書、142～143頁参照。
- (4) 平石善司著、前掲書、143頁参照。
- (5) 平石善司著、前掲書、144頁。
- (6) 平石善司著、前掲書、144頁参照。
- (7) Vgl., Buber, "Bubers Werke I", S.575. 邦訳128～130頁参照。
- (8) Vgl., Buber, "Bubers Werke I", S.577. 邦訳131～132頁参照。
- (9) Vgl., Buber, "Bubers Werke I", S.578. 邦



訳132～133頁参照。

(10) Vgl., Buber, “Bubers Werke I”, S.582. 邦訳140頁参照。

(11) Buber, “Bubers Werke I”, S.583. 邦訳140～141頁。

(12) 小林政吉著、『ブーバー研究—思想の成立過程と情熱—』、195～196頁参照。

(13) 小林政吉著、前掲書、197頁参照。