

ブーバーにおける対話的思惟について
——我—汝を中心に——

兵庫教育大学大学院学校教育研究科
教科領域教育専攻 社会系コース
M84257 田崎 一彦

目 次

序	1
第1章 独語的思惟における我と他	8
第1節 デカルトのコギトとしての我	8
第2節 カントの超越論的的我	22
第3節 ベーゲルの体系における我	36
第4節 ハイデッガーの現存在の我	51
第2章 対語的思惟における我と他	64
第1節 ブーバーにおける方法	64
第2節 <我-それ><我-汝>の態度	73
第3節 <我-それ><我-汝>の発現	87
第4節 <我-それ><我-汝>の我	100
結	1 1 1

序

私たちは、「我」をどのように自己確認して生きているのであろうか。「我」を自己確認することは、私たちの生き方に深くかかわることである。ここでの試みは、哲学の展開を踏まえて《「我」は、どのように自己確認できるか》ということの問題の場とする。

現代に生きている私たちにとって、あらためて「我」を自己確認する意義はどこにあるのであろうか。現代とは、近代が世界的規模にまでひろがるとともに近代そのものに対する批判の動きも混在している時代であるともいえるであろう。さて、この近代を支えた西欧の近代的思惟（とくに近代の科学的思惟）の経験と利用の態度は、一方で技術の革新とともに多くの財をもたらし、またその財の生産と分配をめぐって様

々な制度と巨大な組織 (bureaucracy) を生み出した。他方では、この思惟は真・善・美の追求とともに自由と平等という倫理的価値をもち、人類の正義の実現を目指してきた。このような近代的思惟にあずかる人間こそ、近代的人間であると考えられたのである。そしてこの近代的人間の根拠こそが、理性もしくは精神という普遍性を備えた認識主観なのである。そして、人間の理性は、客観的真理が宿る場所なのである。すべての人間は理性をもっているがゆえに、同一の客観的真理を認識できる。人間は理性を持つ以上、同型であると考えられたのである。したがって、人間の尊厳と価値は、人間であるかぎり同一であるという近代ヒューマニズムも生まれた。だが、まさに同型であるというところにイデオロギーが押し込まれることになった。つまり、人間は理性をもつことにおいて同型であるがゆえに、そこには近代的な人間性という価値概念が押し

ち込まれ、広く同一性を追い求めることにより、進歩した人間、未開な人間という序列をつくるとともに、西欧中心主義を地上に押しつけることにもなった。

ところが、この西欧近代の人間観に対する全面的批判が、1960年代以降に西欧においても噴き出してきた。例えば、レヴィ＝ストロースなどによって、それまで西欧人が未開とか遅れたと思っていた人たちに、精密な思考法と社会があり、その文化の深層構造において、未開とか文明といった差異がないことに気付かされたのである。そして、人間の根源にあるのは、理性とはいえないのではないかという問いかけが行なわれるのである。バタイユ、フィリップ＝アリエス、ラカン、フーコー、そしてデリダ、ドゥールーズなどの仕事は、西欧の知の自己批判と組み替え作業であるといわれる。この60年代から70年代、そして現在に至る西欧思想の動きは、まさに大変革と呼

び得るであろう。ちょうど60年代の半ば、
西欧开須而上学に接していた私にとっても、
この西欧思想の動きは、衝撃であった。こ
のような西欧思想の動きの背後には、何が
あるのであろうか。人類の正義の実現をめ
ざし、理性的人間としての理想を求めてき
た西欧近代の思惟のもとで、自己の孤立化
と絶対化、自己と他（者）との深い断絶感、
自己の存在の意義の喪失の思いなどが深刻
な問題として前面に押し出されてきたこと
にはほかならない。西欧の近代を移入した私
たちの社会においても、それらの問題は大き
くなりつつある。とくに教育現場にあっ
て、それらの問題は、登校拒否、非行、い
じめ、自殺として1965年（昭和40年）頃か
ら顕著になってきた。教育現場にある者に
とっては、切実な問題である。これらの危
機約問題に対して、私は、「我」をあらた
めて確認する作業のなかで、一つの視点を
提示することができると思うのである。

さて、ここにおいてはマルティン＝ブーバー Martin Buber (1878-1965) を中心にとりあげる。なぜなら、彼の「我」についての対話的思惟は、現代に生きる私たちに多くの示唆を与えてくれると思うからである。彼(ブーバー)は、「我それ自体というものは存在しない。存在するのはただ根源語・〈我—汝〉における我と、根源語・〈我—それ〉における我だけである」(1) という。これは西歐开須而上学に対して向けられた、彼の根源的批判としても聴くことができる、とともに対応語 (Wortpaar) としての根源語の提出は、そこからの新たな脱構築と受け取ることもできる。というのは、西歐开須而上学に学びながらも、東欧出身のユダヤ人としてそこにとどまらず、東欧ユダヤ教の一派であるハシディズム(2) の研究などを通して、彼は対話的原理を確立していったのである。つまり、プラトンによってはじまり、アリストテレスの書物にちなんで名付けられた形

而上学は、日常的世界から超越した領域に、真に存在するもの（実体）を求め、それを学として、言葉（ロゴス）によって、述べ伝えようとする。さらにその形而上学の試みはデカルトによって、我がたしかに存在して原理となっていることが確認されるのである。そしてコギト (Cogito) の定立から出発し、このコギトを原型として、その後の西歐形而上学の独語的性質が、形成されているといっても過言ではないであろう。西歐形而上学が、デリダも「形而上学の歴史は絶対的なく自分が話すのを聞きたい」(le vouloir s'entendre-parler absolu) である」(3) と鋭く指摘するありかたであるのに対して、ブーバーは、新たな対話的思惟を展開していくのである。

そこで、まず《近代的思惟の根拠である西歐形而上学における「我」は、どのように確認されたか》そして《この我は他（者）、つまり他の人間、世界、神などにどう係る

か》これらの疑問をデカルト、カント、ヘーゲルについて、ブーバーの見解を引きながらみていく。次は《現代に生きる私たちにとって「我」は、どのように確信できるか》という疑問について、ブーバーのハイデッカー批判とブーバーの対話的思惟に基づいて考えてみたい。

- (1) Buber, "Ich und Du" 1923 田口義弘訳「我と汝」『対話的原理Ⅰ』ブーバー著作集Ⅰ みすず書房1967年6頁
- (2) 18世紀の初め、東ヨーロッパのユダヤ人の間に広まったユダヤ教内部での革新的な宗教運動で創始者は、Israel ben Eliezer 別名 Baal Shem Tov である
- (3) J. Derrida "La voix et le phénomène" 1967 高橋充久訳『声と現象』理想社 1970年195頁

第1章 独断的思惟における我と他

第1節 デカルトのコギトとしての我

西欧近代汎而上学の祖ともいふべきデカルト René Descartes (1596~1650) は、「我」をどのように確忍したのであろうか。彼は、方法的懐疑により「我思う、ゆえに我あり (Cogito, ergo sum)」という第一原理を提出する。その我思うの我は、意識作用（感覺する、想像する、理解する、判断する、意志するなど、まとめていうと知性と意志）としてとらえられる。そして、その意識作用、つまりは、精神は、次のように物体であるところの身体から引きはなされてとらえられる。「私は一つの実体であって、その本質あるいは本性は、ただ、思惟するということ以外の何ものでもなく、存在するために何らの場所も要せず、いかなる物質的なものにも依

存しないということ。すなわち、私をして私たらしめるところの精神は、物体よりも認識しやすいものであり、たとえ物体が存在せぬとしても、精神は、それがあるところのものであることをやめないであろう」
(1) といひ「厳密に言へば、私とはただ、思惟するものにほかならない」(2) といふ。つまり、その精神の働きを、意志のはたらきと知的なはたらき、すなわち理解や判断のはたらき、そして、さらにそれをより明証的な知に達することを得させるはたらきにおいてとらえ、我ありといふのである。いふなれば、物体と明確に区別されたコギトを、我の本性ととらえ、その個別的事実によって、我ありといふのである。このようにデカルトにおいて「我」は、意識の作用としてのコギト（私—考える—精神）という実体として確認されるのである。そして精神として、純化されたコギトとしての我と、この我において定立された人間観がデ

カルト以降の西欧思想の出発点であり原型である。

次に、デカルトにおけるコギトとしての我が、他者にどう係るかをみてみよう。さて、コギトとしての我はひとつの実体として考えられていた。そして、それは「良識は、この世でもっとも公平に分配されているものである」⁽³⁾ という言葉に示されるように、万人は同型なのである。コギトとして人間は、良識、つまりは普遍的な理性を働かせ、正しい手続きによって探究するならば、万人が同一の真理に至るというのである。そして、そのことは、神、つまりは自然の光によって保証される。「自然の光、すなわち神から私たちに賦与された認識能力のとらえる対象は、それが自然の光にとらえられるかぎり、いいかえると、明晰半月に知覚されるかぎり、ことごとく真であることになる」⁽⁴⁾ といわれるのである。したがって、他人も自然の光を発現せしめ

る良識をもつということにおいて同型なのである。

ここには、コギトとしての我と他者は、同型であるものとして並んでいるだけであって、我と他者との直接的な関わりは考えられていない。同型であるという共通性があるだけである。このような我は個我である。そして、ここから西欧近代のヒューマニズムが産みだされることにもなるが、それとはうらはらに西欧中心主義のイデオロギーと結びつくことになるのである。

次は、コギトとしての我が、(自然的)世界をどのようにとらえているかという問題である。デカルトにとっては、精神は、物体から引き離されているところの実体であった。そして物体も、もうひとつの実体なのである。そして、物体という実体の本性は延長 (extensio) であり、本性が思惟であるところの精神という実体と、両者は明確に区別される。

さて、物体の本性が延長と考えられることによって、世界はどのように見られたのであろうか。物体が、長さと広さと深さに延長しているものであるということは、ある空間を排他的に占有し、他のものは不可入であるということでもある。このように物体は、純化され延長においてのみ、つまりモノとしてのみ空間のなかに解析幾何学的に位置づけられる。そして自然は、このようなモノの集まりであり、それらの運動は、力学によって考えられる。ここに近代世界観の第一歩である力学的＝機械論的世界観が、生みだされたのである。そして、デカルトは、人間も身体においては、他の動物と同じく、一つの自動機械と考えたのである。

ともあれ、近代の世界観、自然を量において測定しようとする自然科学は、ここから出発したのである。

さて、それではブーバーにとって、物体

とはどのような意味をもっているのか。とりあえず、次に樹の例を引用することで触れておこう。「私は、一本の樹を観察する。その樹をたんに法則の表現として、すなわち、たえず対立的に働いている諸力を一定の均衡に保つ法則、あるいは物質の化合と分離とを支配する法則の表現としてのみ認識することができる。私はその樹を数へと、純粹な数式へと揮発させて恒久化することができる。これらすべての場合においてその樹は私の対象物であり、その場所と時点、性質と状態とを有する一個の客体である。しかし、私にその意志があり、また同時に恩寵のはたらきを受けられるなら、私がその樹を観察しながら、その樹との関係のなかに引き入れられることも起り得る」⁽⁶⁾つまり、樹を延長をもつ物体として客体化するだけでなく樹と関係をもつことができるというのである。それは、樹そのものとの出会いであり、汎神論的世界へ回帰して、

樹の精や魂に出会うことではない。

デカルトの世界は、精神として純化されたコギトとしての我（私—考える—精神）

〔実体〕と延長によってモノとして純化された自然〔実体〕に二分されたが、ブーバ—にとって、世界はデカルトのというような実体としてでなく、関わりのなかにあるのである。

このことはさておき、コギトとしての我という実体が、なせ別の実体であるモノとしての自然的世界を認識できるのであろうか。第一原理によるコギトとしての我は、観るものであって、つまりは認識する主体

（主観）であり、自然はそれから引き離されているところの観られるもの、つまり客体（客観）と考えられ、そこからコギトとしての我・主体（主観）が客体（客観）的対象を認識するのである。主体（主観）—客体（客観）という認識の図式ができあがるのである。そして、すでにみてきたよう

に、延長によってモノとして純化された自然的世界とは、数学的・機械的世界であった。ゆえにそれを認識するための幾何学、力学、つまりは自然学としての物理学が普遍的認識体系として築きあげられるのである。だが、別の実体である精神が、別の実体である物体を真に認識できるのかという疑問は、依然として残るのである。ひらたくいえば、主観は客観を真に認識することは可能なのであるかという疑問である。

ここでデカルトにおいては、もう一つの実体である完全なる神が、その一致を保証するために登場するのである。つまり、精神という実体と物体という実体を結ぶ神という実体である。それでは、デカルトにおける神について考えてみよう。彼の神の存在証明は、我に完全者の観念が宿るということにおいて、神は実在する、といういいかたがされるのである。「私たちの存在よりも完全な存在の観念に関しては、— そ

ういう観念を無からとりだすことは明白に不可能であるし、また、それを私自身からとりだすこともできなかつたからである。なんとすれば、より完全なもの（神の観念）がより不完全なもの（私の存在）の結果であり、これに依存するものであるというのは、無からあるものが生ずる、というのに劣らず、矛盾だからである。したがって、当の観念は、私よりも完全でかつ私が考えるあらゆる完全性をみずからのうちにもつところの存在者、すなわちひとことでは、神であるところの存在者によって、「私のうちにおかれたものである」(6) この神の第一証明は何を明らかにしてくれるのであろうか。神を完全者そのものとする神概念は、キリスト教が、ギリシア思想において生みだされた完全性の理念 (Idee) としての神を引きついで成立した。デカルトもその伝統のうえに神を完全性においてとらえる。そして、完全者そのものが存在し、その完

全者によって、精神に植えつけられた完全者の観念によって、神の存在を証明する。ということは、たとえデカルトの考える神が神学的側面をもっていたにせよ、神の完全性を人間の完全性へと引き込んでつなげるという側面をもつこととなったのである。それは、完全者たる神の力が人間の力へと引きつがれ、近代科学の力ともなっていたことにつながる。そして近代以後も西欧思想の根底には、この完全者そのものの神が見えかくれしながらつきまとうのである。

このようなコギトとしての我の思惟の対象たる神、つまりは自己完結の永遠の理念のなかに安らう神は、ブーバーにとっての神ではない。なぜなら、彼にとっての神は、人間存在の生の全体にかかわる神である。そして、人間存在の生はコギトとしての我の領域のみに限られるものではないからである。デカルトは「疑うもの、理解するも

の、欲するものが私であるということは、
きわめて明白であって、これ以上に明瞭に
説明するようなものはあらわれえないので
ある。ところが、その同じ私がまた、想像
する私でもある。つまり、私が〔先に〕仮
定してきたように、よしんば想像されたも
のは何一つ決して真ではないにしても、想
像する力そのものは、実際に〔私のうちに〕
存在しており、そして私の思惟の一部をな
しているのである。最後に、感覺するのも、
すなわち物的なものをついては感覺を介し
て認め〔かつ認識す〕るのも、同じ私であ
る。明らかにいま私は光を見、噪音を聴き、
熱を感じる。しかしそれ〔らの現象〕は虚
偽である、私は眠っているのだから〔ひと
はどうかもしれない〕。けれども〔もしそ
うだとしても、すくなくとも〕私が見たり、
聴いたり、熱くなったりするような気がす
ることは確かである。これは偽であること
ができない。そして、私において感覺する

といわれるものは、本来これなのである。そしてこれが 厳密な意味において、思惟することにはほかならないのである」(7) という。これに対して、このいいまわしを使って、ブーバーは「人間存在の生は他種言語の領域においてのみ成り立っているのではない。それは何か (Etwas) を対象物 (Gegenstand) として有する活動によってのみ成り立っているのではない。私は何かを知覚する。私は何かを感覚する。私は何かを想像する。私は何かを欲求する。私は何かを感情の対象とする。私は何かを思考する。人間存在の生はしかし、これらのすべてやこれらに類することによってのみ成り立っているのではない」(8) というのである。ブーバーにとって、デカルトのコギトとしての我は、「原始的な認識機能のなかにはわれ識る、ゆえにわれあり (Cogito, ergo sum) はいかに素朴なかたちにおいても見出されない」(9) と指摘するように、人間存在の根源的在り方からみ

れば、ずっと後に派生的に発現するところの我にすぎないのである。ブーバーは根源的在り方から我を考えるのである。

こうして、デカルトの精神として純化されたコギトとしての我は、西欧中世の闇を照らす近代の光となったが、日常生活の心の世界や存在の意味の世界を排除しようとする影をもつくりだしたのである。

- (1) Descartes, "Discours de la Méthode" 1637 「方法序説」野田又夫訳 世界の名著『デカルト』中央公論社 1967 年188 頁
- (2) 同上 247 頁
- (3) 同上 163 頁
- (4) Descartes, "Principia Philosophiae" 1644 「哲学の原理」榎田啓三郎訳 世界の名著『デカルト』中央公論社 1967 年 234~235 頁

- (5) Buber, "Ich und Du" 1923 田口轉弘訳「我と汝」『対話的原理Ⅰ』ブーバー
著作集Ⅰ みすず書房1967年 11~12頁 (傍点筆者)
- (6) Descartes, "Discoure de la Méthode" 1637 前掲訳書 189~190 頁
- (7) Descartes, "Meditationes de prima Philosophiae, in qua Dei existentia
et animae immortalitas demonstratur" 1641 「省察」樹田啓三郎訳 世界
の名著『デカルト』中央公論社 1967 年 152頁
- (8) Buber, "Ich und Du" 1923 前掲訳書7 頁
- (9) 同上 31頁

第2節 カントの超越論的「我」

カント Immanuel Kant (1724~1804) は、「我」をどのように確信したのであるろうか。デカルトにおいて明析半明な直観の宿るコギト（私—考える—精神）としての我という実体は、カントにおいて、（イギリス経験論を経て）私にもたらされるあらゆる表象をまとめあげる働きの根底にあるもの（私が考える [Ich denke] という純粹 [根源的] 統覚の意識の働き）として考えなおされ実体としてはとらえられないのである。

さて、この我がどのような働きをするか、まず、現象界における感性と悟性による認識についてみてみよう。彼によると、経験における知覚は、ただ感覚のみによってもたらされるのではない。我々に先天的 (Apriori) に具備されている形式を通して感覚に対応するところの質料が、秩序づけられ整理

されたものである。その開式の一つは、時間と空間という感性の先天的直観開式である。もう一つは、知覚において得られた表象を一つの判断にまとめあげるところの悟性の思考開式つまり範疇 (Kategorie) であり、それは、論理的判断の先天的諸開式である。

さて、これらの先天的な開式を通して認識する我についてみていこう。まず、感性は直観と時間・空間という感性の直観開式によって、いかなれば現象をつくりあげて観るのである。(我が観ているのは、現われたもの・現象であって物自体から触発されたにしろ、物そのもの・物自体ではない)そして、それが悟性に結びつけられ、悟性は悟性の思惟開式、つまり範疇・先天的論理的判断の諸開式により、感性によってえられた表象を概念とそれに対応する図式 (Schema) により判断する。直観がばらばらにもたらされるだけならば、まとまった判断はできない。そこにはまとめる働き、総合に

よる統一の働きとして悟性があり、その根底に統覚がある。つまり、〔私が考える〕という意識に関係づけられてまとめられる。このような認識論によって明らかにされた我とは、いわば、理性的存在者という我である。〔私が考える〕という統覚を根底にして、感性によってもたらされるさまざまな直観をまとめるところの認識主観としての我である。そして、このような我は、可能的（形式的）制約にとどまることによって普遍化できる。つまり、個別をとり去った純粋な我として超越論的（transzendental）たり得る（誰でも我）のである。だが、このような超越論的我は、カント自身は実践的なものを意図していたにせよ、骨組みで構成されただけの我である。そのような我がどこにあるのであろうか。

このような我と、他者との関係はどうであらうか。それは、認識主観的な枠組みが共通な我が、つまりは同型の我が並んでい

るということであって、誰でも共通な認識の枠組みをもっているから客観的認識が可能であるというだけであって、さきにみたデカルトと同じように、カントにおいても我と他者との直接的関わりはここには見られないといえる。

それでは、このような超越論的我が、どのように（自然的・現象的）世界をとらえるのであろうか。カントによれば、自然と名づけられている現象の秩序や合法則性は、先天的法則をもつところの我が、現象のなかに持ち込んでいるのである。それは、自然現象がしたがうところの、科学の法則の普遍性の根拠が、主観に存することが明らかになったということでもある。そこから、主観によって作りあげられた現象から、個別性や蓋然性にしぼりつける不純なる経験を取り除いていけば、純粹な、つまりは普遍的な法則が取り出せるという近代科学の方法が、基礎づけられるのである。カン

トにとっては、自然の統一的世界は、具体的にはニュートンの数理科学の世界である。こうして、近代科学が、我という人間において学として成り立つものとして根拠づけられたのである

これまで述べてきたのは、現象を感性と悟性の形式によって認識するところの超越論的我和、その我が自然的（現象的）世界をどう組み立て秩序づけているかということであった。つまりそれは、経験内に制限されたところの認識であった。だが、経験を越えたなものか、あらゆる可能な経験の全体もしくは総合についてはどうであろうか。経験を越えたものを認識するのは、感性や悟性の働きではなく、理性の働きである。つまり、感性や悟性は、経験したものに秩序と規則をあたえる働きしかないから、経験を越えたものには及ばない。そして理性が追いつきとめるところの、経験を越えながら、経験を可能にする全体あるいは

総合の概念、つまりは理性的統一を与えるものが理念 (Idee) である。カントは理念として次のようなものを掲げている。〔絶対的なる主体としての靈魂〕〔絶対的なる客体としての世界〕〔存在の存在としての神〕。彼によれば、これらの理念は与えられているのではなく課せられている。というのは、理性は、理念的なものを、超越論的仮象としてしか論ずるほかはないにもかかわらず論ずることをやめない。この傾向は避けがたいものであるが、理念は認識の対象として与えられていない。むしろ、論ぜられている理念は、生を根拠づけるものであるからこそ追い求められる。そして、それは実践理性の要請として求められているものである。ゆえに課せられているというのである。

さて、理性の対象としての理念は超越論的仮象としてしか論ずることはできないのであって、それをあえて論証するとき、理

性は二律背反に陥いることになる。カントにとって二律背反とは、定立と反定立の二つの命題がそれぞれ同等の権利をもって成り立つことである。彼は、宇宙的世界（つまりこの世界全体）の基本的な性格、この宇宙をつくりあげている無制約的なものがあるかないかということに関して二律背反を提出している。そして、その第一の二律背反は、時間と空間は有限であり、かつ無限であるというものであった。ところでカントによれば、人は論証においては、このような宇宙論的世界を無秩序なものとしてしか手に入れていないようにみえる。だが宇宙論的理念を求めることによって、被制約的なものを与えられれば、無制約的なものを求め、無制約的なものを与えられれば、被制約的なものを求めるというように、理性は、宇宙論的理念の制約を知ることによって、じつは秩序ある世界像を求めるべきことを要請されていると気付くのである。

この意味でも理念は、課せられているのである。

さて、このようにカントにおける我とその働きについてみてきたわけである。そこでは認識論的に人間と世界との関係が語られていたが、人間存在からは語られていない。カントは、このことを無視したのであるか。ブーバーは、カントの見解を引用して「一、私は何を知ることができるか？ 二、私は何をなすべきか？ 三、私は何をのぞむことを許されるか？ 四、人間とは何か？ 第一の問いには科学が、第二の問いには道徳が、第三の問いには宗教が、そして、第四の問いは人間学が回答する」⁽¹⁾とのべる。そして、実際にはカント自身によって着手されなかった第四の問い、人間とはなにか？という課題は、カントが次の世代に残したというのである。それは、「カントは彼の後にきたるべき、不安定きわまる時代を自制と自覚の時代、つまり人

問学の時代と考えていた」⁽²⁾ からであるとい
い、カントの問いを想定して、「世界か
ら、君を脅かしつつ、君に対して迫って
くるもの、即ち、宇宙のもつ空間と時間の神
秘は、君自身の世界認識と君自身の本質と
の神秘である。従って君の『人間とは何か』
という問いこそ、君が回答を探究すべき真
の問いなのである」⁽³⁾ と述べている。だか
らこそ、ブーバーにとって我の問題もまた、
人間学的見地から、人間存在から、さらに
考察されなければならないのである。

ところで、ブーバーは、その思想形成に
あたってカントから大きな影響を受けてい
る。彼（ブーバー）は、14才位のときの出
来事について、「当時、或不可解な強制力
に捉えられて、私はくり返し、くり返し、
空間の限界か、或いは限界のない空間を、
また、始めと終わりのある時間か、或いは
始めも終わりもない時間を想像しようと試
みないではいられなかった。両方とも不可

能であり、同じ位、見込のないことであつたが、しかも、一方の不条理か他方の不条理を選ぶ道だけがのこされているように思われていたのである」⁽⁴⁾と述べている。そして、この二律背反からの救いは、カントの『未来の形而上学のプロレゴメナメ』によつてもたらされたという。そして、それによると「存在自身は、空間と時間の中へ現象するだけであつて、この現象の中へそれ自身では立ち入らないから、空間的・時間的有限性からも空間的・時間的無限性からも同様に遠ざかっている、と考えるようになったのである。私が、無限的なものとも、また、有限的なものとも全く異なつた永遠的なものが存在すること、しかも、私と、つまり人間とその永遠的なものとの間には或結合が存在しようということを感じはじめたのは、その頃のことであつた」⁽⁵⁾という、ここで述べられている永遠とは、ブーバーの『出会い—自伝的断片』のなか

で、「ツァラトウストラが<事実>として愛した、円環的なものとは全く別である。むしろ、それは、時間を自分のなかから生みだし、われわれを現存在とよぶ、時間へのかの関係のなかにおく、それ自身では、とらえがたきもののことである」⁽⁶⁾と説明されている。それは、彼の提出した我一人の思想形成の端緒の一つであると考えられる。

さて、カントにおける神の問題について、次にとりあげておこう。カントは、神の本質への推理によって求められているものをさらに、純粋理性の理想 (Ideal) と呼ぶ、そして、その理想は、根源的存在体 (あるいは最高存在体または一切の存在体の存在体) として考えられる。その証明には、三つの方法があるという。第一は、自然神学的証明である。第二は、宇宙論的証明である。第三は、存在論的証明である。ひらたくいえば、それらは、この世界の合目的な秩序

の創造者がいるはずである。宇宙の究極原因としての必然的存在があるはずである。最も実在性を有するものは存在するはずである。だが、さきにみてきたように根源的存在体を、理性が対象とすることは、超越論的仮象であって、その証明は、いわば仮象に対する理性による論証にすぎないのであり、そこでは、私たちに理念が課せられているということを理解するということが重要であった。カントにとって、デカルトの、われわれは完全の観念をもつから、神は存在するという存在論的証明を以てしても、それは仮象の論理による証明にすぎず、じつは理念を要請したにすぎないのである。カントの意図は、「信仰に余地を求めるために、知識を止揚しなければならなかった」⁽⁷⁾ というように信仰と知識を分離することであった。だが、それは信仰と知識を制限することにもなった。デカルトは、精神と物体を分離し、コギトとモノに分離してし

まったが、まだそれらは神とつながっていた。カント以後、神のものは神にかえされ、精神は信仰と知識に分離され、信仰は理想・理念として課せられること、知識はモノとしての現象界の法則を認識すること、と制限されることともなった。つまり、世界は分離されてしまったのである。それは、人間をも意識と存在に分離することになり、自然科学は理念と関係なく歩きはじめることとなったのである。

この分離され静止してしまっただカント以後の世界を、弁証法という運動の論理で体系として統一しようとしたのがヘーゲルである。そして、ヘーゲルとは違った人間学的見地から、自然、人間、神の関わりを考察したのがブーバーであるといえる。

- (1) ブーバーは、カントの論理学講義の「便覧」からの引用と述べている。
- (2) Buber, "Das Problem des Menschen" 1948 『人間とは何か』児島洋訳 理想社1961年46頁
- (3) 同上 46頁
- (4) 同上 44頁
- (5) 同上 45頁
- (6) Buber, "Begegnung" 1960 『出会い—自伝的断片』児島洋訳 理想社 1966年32頁
- (7) Kant, "Kritik der reinen Vernunft" 1781 「純粹理性批判」高峰一愚訳 世界の大思想『カント<上>』河出書房1965年36頁（一部訳を改めた）

第3節 ヘーゲルの体系における我

ヘーゲルGeorg Wilhelm Friedrich Hegel (1770~1831) において「我」は、どのように確認されるのであろうか。

ブーバーは、若きヘーゲルが、さきに述べたカントの人間学の問題提起に迫ろうとした事実を、ヘーゲルの次の文章を引用して示している。「一人々々の人間の中に光と生命がある。彼は光によって所有されている。しかも彼は、他の輝きを映しているにすぎぬ物体のように、何らかの光によって照らされているのではなく、むしろ彼自身の燃料が点火され、自ら焰となっているのである」⁽¹⁾ そしてブーバーは、「ヘーゲルは、ここでは人間の一般概念についてではなく、<一人々々の人間>について、従って、そこから真の哲学的人間学がもっとも真剣に出発せねばならぬ現実の人格につ

いて、語っている。しかし、この問題設定は、それ以後のヘーゲルにおいては、つまり、一世紀にわたる思索に影響を及ぼしたヘーゲルにおいては、もはや見出されないのである」⁽²⁾と述べている。人間学的問題の核心に迫ろうとしたヘーゲルは、体系家ヘーゲルへと変わるのである。

体系家ヘーゲルの試みは、分離してしまつたところの広義の世界と人間を、新たに弁証法という運動の論理で統一し、体系づけようとする試みであつた。このことを、ブーバーは、「ヘーゲルは、人間に新しい安全保証を与え、人間の新しい世界住居を建てようと企てたのであつた」⁽³⁾と評している。

それでは、ヘーゲルの体系における、「我」についてみていこう。まず、そのことのためには、意識の経験ということからみていかななくてはならない。ヘーゲルは、次のようにいう。「(意識は自らの知と対象

が一致しているかどうか) このように比較するとき、両者が一致しないならば、意識は自らの知を変えて、自分を対象に一致するようにしなければならぬ、と思われる。だが、知が変わるときには、実際には、知にとって対象自身も変わるのである。なぜならば、現存する知は本質的には、対象についての知であったからである。つまり、知と共に対象も別の対象となる。というのは、対象は本質的に知に帰属していたからである。したがって意識からみると、初め意識にとって自体であったものは、自体ではないということ、つまり意識にとって自体であったのだということになる。だから、意識がその対象において、自らの知と対象が一致しないことに気がつくときには、対象自体も持続してはいないのである」(4) つまり、意識は対象の一面しか認識していないことを知ることによって、矛盾を経験し知を変える。もともと意識は、何かについ

ての意識である、その意識の知は何らかの
対象についての知であったのであるから、
知が変わると対象も変わっていくというの
である。

そこでは、意識それ自体や対象それ自体
があると思われていたのが、意識と対象と
の関係というかたちであると考えらるべき
であったのである。そして、意識と対象の
関係場面を統一するものが考えられて、そ
の場面（段階）での矛盾を経験することによ
り、次の場面（段階）へ、さらにまた次
の場面へと進むのである。つまりは自然的
意識（das natürliche Bewusstsein）が、意識と対象の媒
介関係を通して自己展開し成長していくの
である。自然的意識は、「意識自身が学へ
と自己形成をする詳細な歴史」⁽⁵⁾を、“意
識の経験の学”でたどることになる。それ
は、＜思いこみ＞という意識と＜このもの＞
という対象の媒介関係としての場面（段階）
から出発する。そして、その場面（段階）

にあらわれる知のあり方としての現象知が、
〈思いこみ〉—〈このもの〉の根拠づけを
求めたとき、矛盾があらわれる。そこで意
識は、次の場面であるところの〈知覚〉—
〈物〉という媒介関係へと成長する。それ
は、さらに〈悟性〉—〈力・法則〉の媒介
関係から〈自己意識〉—〈他者〉の媒介関
係へ…… というように『精神現象学』の
目次の示すところにそって経験し成長して
いく遍歴の過程である。そして意識と対象
の媒介関係の総体としての〈絶対知〉とい
う精神のあり方に至るのである。この『精
神現象学』の内容は、後期ヘーゲルの体系
においては、精神哲学の一部となる。

さて、ヘーゲルの体系は、論理学・自然
哲学・精神哲学の媒介関係として考えられ
ている。この体系は、次のようにまとめる
ことができる。論理（純粹なロゴス）が
有から出発して理念にまで高まり、その理
念が自然へと自己疎外することから始まる。

つまり、論理としての理念は、まだ具体的な内容をもたない。だから理念は自然という具体的だが、私たちにとっては理念を喪ったような対象のようにして姿を現わす。そして、この自然（即自的なロゴス）のなかにある、いわば眠れるロゴスを、意識は自覚（対自的ロゴス）としてとり出し、意識の主体的な運動による成長と展開によって精神（即かつ対自的ロゴス）が生成するのである。つまり、この生ける主体（精神）は、世界（自然）と論理（ロゴス）を媒介として、そしてそのことによって全体となるのである。

それでは、ヘーゲルの体系における（自然的）意識から絶対知識にまで自己展開し成長するところの、主体としての精神のどこに、個別者としての我はあるのであろうか。それは、自己意識の場面で語られているように思われる。自己意識は<自分は自分である>ということを知ることである。それ

は、他人を欲望の対象とするような媒介関係として現われる。すなわち、自分が自分であるためにひたすら自分の欲望を主張し、他の自己意識を否定することによって、自分が自分であることを確正しようとする。いわゆる「承認のための生死を賭する戦い」(6)にはいるのである。そして、死を恐れぬものは主となり、死を恐れるものは奴となる。主は自立した自己意識として承認される。しかし、奴は主のために主の欲望を、いったんは自分とよそよそしいものとしながらも、自分の欲望とすることによって、つまり抑圧された欲望である労働を通じて、自己を形成する。そして、その労働の成果により自己の自立性を確正する。が、主は自分の欲望において、労働の成果に依存し自己の自立性を確正しえないから両者の立場は逆転するのである。つまり、＜自分は自分である＞ためには、他人からも承認されなければならないという矛盾を経験する

のである。その経験において教養は、意識を絶対知へと向かう次の場面（段階）へと成長させるのである。

それでは、ヘーゲルの自己意識をもっと明確にしてみよう。それは、他者の問題がより明らかになるということでもある。彼のいう自己意識には二つの契機があり、それらが統一されている。第一の契機は<自分は自分であることを知っている>ということである。第二の契機は<対象としての他人と関係する>ということであり（主と奴は、第一の契機の第二の契機への移行の説明である）、この契機は対象として関係している他人も自分だということを知っているので、第一の契機がそこに止揚され統一されているのである。つまり、ヘーゲルの意識は、対象と媒介関係となることで成長していくのである。そこでは対立するものであったと考えていた対象が、それぞれに、他我もそのかぎりでは自分であったとい

うことを知ることになる。したがって自己意識の場面（段階）でも、じつは非我（他者としての他者）は存在しない、他我は自我の一つのあり方である。

さて、この自己意識の展開としての普遍的自己意識をヘーゲルは、「他の自己において自己自身を肯定的に知ることである。これらそれぞれの自己は、自由な個性として、絶対的な自立性をもっているが、しかし、自己の直接性いいかえれば欲望を否定しているため他の自己から区別されず、普遍的な自己意識であり、客観的である。各々の自己は、自由な他者において自己が承認されていることを知っており、またこのことを知っているのは、自己が他者を承認し、他者を自由なものと知っている限りにおいてであり、この限りでそれらは相互性としての実在的普遍性をもっている」⁽⁷⁾という。つまり、自己意識は、自己を他者を介して知る、この関係は相互的であって、

普遍的媒介関係を通して、自己意識は自己意識一般にまで高められる。このようにヘーゲルは、自己意識について述べている。だが、これは、その体系における自己意識という媒介関係の場面（段階）についての認識の一般概念について語っているにすぎない。いふなれば、ヘーゲルの体系における個別者としての「我」は、あえていえば、（自然的）意識が、自己展開し成長するところの主体としての精神の現象形態でしかないのである。そこには認識主観としての人間一般があるだけである。

このことは、ブーバーがいうところの「世界理性から出発するヘーゲルにとって、人間は、そのなかで世界理性が完全なる自己意識に、従ってまた、その感性に到達する原理にほかならない」⁽⁸⁾、ヘーゲルにおける「人生と人間歴史におけるすべての矛盾は、人間学的な疑問と問いかけへ案内するのではなく、むしろ、外ならぬこの矛盾

の克服を通して自らの完成に到達するため、理念によって利用される〈欺計〉に外ならない」⁹⁾ というヘーゲル解釈を可能ならしめる。そして、ここには一人々々の人間から出発した若きヘーゲルはいないし、体系家ヘーゲルの世界住居は、現実の世界とはならなかったと言わしめるのである。ブーバーは、なぜ現実の世界とならなかったかという理由の一つとして、ヘーゲルは、世界住居を自然科学的時間のうえに建てようと企てたからだというのである。

ブーバーは、時間を自然科学的時間と人間学的時間とに区別する。そして自然科学的時間を「未来は決して我々に与えられていないにもかかわらず、あたかも時間全体が或相対的な仕方で現存しているかのよう

に、その概念を使用することができる」¹⁰⁾ と説明している。つまり、それは西欧近代が生み出した均質で無限な時間と空間という考え方に従って物事を認識することをい

っているのである。そして、その認識を私たちは客観的認識と考えているにすぎず、現実の私たちはそういう時間・空間にしたがって生きているのではないことを知っている。だから、ブーバーは、自然科学的時間は「人間学的時間、つまり、意識しつつ意志する具体的人間の特殊な現実にかかわる時間を、総括することはできない」⁽¹⁾ といふ。なぜなら、「未来は、私の意識と意志とにもとづきつつ、或程度は私の決断に依存しているので、現存することができないからである。すでに自然科学的時間となってしまう部分、つまり過去とよばれる部分においてのみ、人間学的時間は、現実的である」⁽²⁾ からである。それでは、ブーバーのいう人間学的時間の機能は何か。それは「つねに現在へと＜解けてくる＞記憶である。なぜなら我々が何ものかを時間と経験するや否や、つまり時間次元そのものが我々に意識されるや否や、既に記憶が働

いているからである」⁹³ という。

ここから、彼は「ヘーゲルが彼の世界像の基礎づけに採用した時間、即ち自然科学的時間は、具体的人間の時間ではなく、思考する人間の時間である。世界の完成を存在の中へ導入するということは、人間の思考能力の範囲内には属するが、しかし人間の生きた想像力の範囲内には属していない。このような事実を考えることはできるが、しかし、このような事実によって生きることにはできないのである」⁹⁴ という。

このように、ヘーゲルが自然的時間のかなかに、いわば人間の住居を建設するという空間化をしてみせたことに対して、ブーバーが「そもそも誰が、この世俗的自己メシア主義に真実に参加したことであろうか」⁹⁵ と問うとき、真実参加できえないにしても、それに対する信じ込みの余韻は、まだ現在に至っているのである。つまり、ヘーゲル以後、現在も類似の試みと信じ込みを

みることができるのである。

- (1) Hegel, "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" 「キリスト教の精神とその運命」からの引用である
- (2) Buber, "Das Problem des Menschen" 1948 「人間とは何か」見島洋訳 理想社1961年 49~50頁
- (3) 同上 51頁
- (4) Hegel, "Phänomenologie des Geistes" 1807 「精神現象学」櫻山欽四郎訳 『世界の大思想2』河出書房 1966年 64頁
- (5) さまざまな段階を経て成長していく意識をヘーゲルは自然的意識と呼ぶ
- (6) Hegel, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" 435
- (7) 同上 436
- (8) Buber, "Das Problem des Menschen" 1948 前掲訳書 50頁 (一部訳を改めた)
- (9) 同上 50頁
- (10) 同上 54頁
- (11) 同上 54頁

02 同上 54頁

03 同上 54頁

04 同上 55頁

05 同上 57頁

第4節 ハイデッガーの現存在の我

ハイデッガー—Martin Heidegger (1889~1976) において「我」は、どのように確認されているのであろうか。ハイデッガーは、フッサールの現象学の理念と方法論に影響を受けながらも、独自の存在論の哲学を展開した。彼は、人間は他の存在者（自然や物など一切の事物的存在）と同じように存在者のひとつだが、人間と他の存在者とは、根本的に違っている点がある。それは、人間が「存在者を規定するものとしての存在」、つまり他の存在者を意味づけている存在であるという点である。ここからハイデッガーは、人間存在を他の存在者と区別して現存在 (Dasein) と呼ぶ。そして他の存在は、現存在にとってどういう存在の意味をもつものとしてあらわれるかということにおいて捉えられる。では、現存在という存在の意味は、どのよ

うに確かめられるのであろうか。それは、やはり現存在自身によって確かめられるほかはないというのである。つまり現存在があるがままに行なっている現存在を含むすべての存在の構成、すなわち、あるを規定する仕方を現存在自身のほうから見るということによってである。そして、現存在とは、すでに他人や自然や物の世界のうちに投げ込まれている（被投性）というだけではなく、先んじて自身やその周りの世界に関心を向けており、自身を新たな可能性とでもっている（企投）という存在である。つまり、現存在は世界内存在 (In-der-Welt-sein) としてある。世界内存在としての現存在は、世界に対して「気遣い (Sorge)」という態度をとって生きている。すなわち、生きるということの要請から、世界内の存在者を意味連関として編みあげているというのである。さらにこの意味連関は、「時間性 (Zeitlichkeit)」という規定を受ける。すなわち、死

に向う存在であるということによって意味
連関が、過去—現在—未来というような時
間的な配列のかたちにつくりあげられると
いうのである。さらに、この死に向う存在
であるということは、どのように生きるか
という次の二つの契機によって、意味連関
を変えることになる。一つは、死の不安を
見つめる苦悩から逃避して、主体的な自己
の在り方を生きようとしないう非本来的な在り
方であって「颓落 (Verfallen) 」と表現される。
他の一つは、死への存在であるということ
を直視することによって、人間が、その生
は一回限りで取り換えのきかない絶対的な
ものであるという自覚をもって生きる本来
的な在り方であって「良心 (Gewissen) 」と表現
される。このように、ハイデッガーは、現
存在という存在の意味について確認するの
である。一言にしていうならば、ハイデッ
ガーにおいて「我」とは、世界内存在とし
てさまざまな存在（自身の存在をも）を意

味づけているところの現存在といえるであろう。

ブーバーは、ハイデッガーは、その哲学を哲学的人間学として意図していないけれど、彼の現存在が、存在への問いを発しようするような存在者、すなわち人間であり、その人間生活の具体的な面を取り扱っているかぎり、これを哲学的人間学の立場から吟味しないわけにはいかないという。その作業は、「現実的人間生活からの〈現存在〉の分離は人間学的に正当であろうか」(1) という問いから出発する。そして、ブーバーは、ハイデッガーの「負いめ (schuldig)」という概念をとりあげる。ハイデッガーのいう「負いめ」とは、非本来的現存在の状況〔窺客〕のなかへ、〔良心〕の呼びかけが響き、自己を反省するように、本来的現存在に向かうようにという自分自身の呼びかけのもとで、自分自身を實現しないことによってもたらされるというのが、果たしてそう

であろうか。ブーバーは、我々が「負いめ」を発見し得るのは、「現存在が自分自身に、また自己存在にかかわっている生の一部を結さつすることによってではなく、個人がまさに、彼以外のものと本質的にかかわっている生の全体を、制限（還元）なしに認識すること」⁽²⁾ においてであるという。つまり、彼によれば、生の全体は、個人と彼以外の存在が関わっている出来事が現前せしめられることによって、営まれている。現前せしめられる存在に、私の全本質をもって出会うとき、そのときに、私は現存するのだという。出会いの場所にいるとき、私は現存するといふのである。そして、その場所は「私によってよりも、むしろ形態と現象をたえず変えつつある存在の現前性によって、その都度規定される」⁽³⁾ のであって、「根源的な負いめ存在とは、自己のもとにとどまることである」⁽⁴⁾ というように、私がその場所にいないということにお

いて、私に「負いめ」が生ずるのであるという。そして、良心の叫びとは私がある場所にいなかったとき、「<君はどこにいたのか？>と。それが良心の叫びである。私の現存在が私を呼ぶのではなく、私ではないところの存在が私を呼ぶのである」⁶⁾ というのである。ブーバーのいわんとするところは、ハイデッガーの存在論の実存論的分析を一面で評価しながらも、人間存在が他の存在と関わることによって営まれている現実的人間生活から、ハイデッガーは個々の実存としての現存在を切り取って、その自己関係による自己分析を行なって、個（我）の現象だけを語っている。なぜ、他の存在と本質的に関わっている現実的で全体的で直接的な人間を取り扱わないのかというのである。

だが、ハイデッガーもまた、他人への関係を無視するわけではない。彼は、（本来的自己存在への）「決意性は、自己を外な

らぬ、道具存在の傍のその時々(6)の配慮的存在へと導き、また、他人との顧慮的共同存在の中に陥し入れる」(6)と述べ、さらに「決意性という本来的自己存在からこそ、はじめて本来的相互関係が発生する」(7)と説いている。彼（ブーバー）は、顧慮（Fürsorge）という関係について次のように述べている。「単なる顧慮においては、人間は、たとえ強い同情によって動かされているときにも、本質的に自己のもとにとどまっている者として行為しつつ、援助しつつ、他者に心を傾けているが、しかし、彼自身の存在の枠はそれによって突き破られない。彼は他者に向かって自己を開くのではなく、むしろ、相手の傍に立っている。実際、このような場合に、彼は現実の相互関係を予想していない。否、それを希望してすらもない。彼は、一般にいわれているように、“他人のことに立ち入る”が、しかし他人が自分のことに立ち入るのを決して、渴望してい

ない」⁽⁸⁾ つまり、ハイデッガーの現存在は、顧慮的關係という人道的形式で登場してきても、他の現存在と道具的存在性 (Vorhandenheit) として連関しているなかで、単に共なる存在 (Mitsein) としてあるだけにすぎず、他者との真の結合に対し閉鎖せられている。そこには存在と存在の本質的で直接的な関わりはないというのである。

さらに、ブーバーは、ハイデッガーの現存在について、「神という無制約者への關係に背を向けたのみならず、人間が他者を無制約者において経験するという關係にも背を向けた」⁽⁹⁾ と述べている。そして、このことをキェルケゴールと対比させ、ハイデッガーの現存在は、キェルケゴールの単独者を世俗化しているというのである。キェルケゴールは「何人も<他人>とかかわりあうのは控えめにし、おもに神及び自分自身とのみ語らねばならない」⁽¹⁰⁾ といっているが、ハイデッガーはこの命題を「何人

もおもに自分自身とのみ語りうる」¹¹⁾と修正しているというのである。つまり、キェルケゴールの「単独者になること」とは、「群衆」(まさにハイデッガーの「ひと (Das Man)」と同じ)から脱出し、神との関係に入るために単独者となるのである。そして、単独者になることによって、はじめて神との関わりに入りうるのであるから、<自分自身とのみ語らねばならない>のである。そしてキェルケゴールの単独者が、神のみに開かれているということは問題となるところなのだが、一応開かれた体系なのだという。たしかに、ハイデッガーにおいて人間は、共なる存在とあり、他人との共なる顧慮的生活を指向しているが、それは「自己存在となることをめぐる憂慮と、この自己存在の欠如に対する不安」¹²⁾という側面においてのみであって、そのとき現存在が本質的になるということに、彼の関心は集まっているのである。それゆえ、ブーバー

は「キェルケゴールの人間は憂慮と不安の中で<神の前にひとり>立つ。ハイデッガーの人間は憂慮と不安の中で自分自身の前に立つ。彼は自分自身以外のなにものもの前にも立たない。しかも、人間は究極の現実において自分の前には立ちえないから、憂慮と不安の中で無の前に立っている」⁽¹³⁾ という。

そして、さらにブーバーは、決定的事実をハイデッガーは見落としてしまっているというのである。それは、自己となった人間、すなわち現実的人格となった人間は、他の自己に関して本質的な関係をもっていること、そして、この本質的關係は現実的人間の間にものみ存在するという事実を見落としてしまっているという。ブーバーは次のようにいう。「本質的関わりを通しては、個人的存在の枠は事実上突き破られ、ただこのような場合のみ発生しうる新しい現象が発生する。—中略—即ち、単なる表象に

においてでもなく、また単なる感情においてでもなく、実体の深みにおける他人の現前化<その結果、人々は自己の存在の神秘において他人の存在の神秘を体験する>、即ち、単に心理的ではなく、むしろ存在的な人間相互の事実的関与が発生するのである」^④。そして、「相互関係の中では無限定なものと無制約なものとか経験されるのである」^⑤。だが、ハイデッガーの場合は、神という無制約者あるいは絶対者は、欠如している。もしあるとしても、自己が自分自身と関係する場所であって、それ以外の場所、つまり他者との出会いの場所にはないであろうというのである。

このようにして、ブーバーは、ハイデッガーの現存在の吟味において、それが、他者（神という無制約者においても）との直接的で本質的な関係を結さずした独語的現存在であるということを主張しているのである。

ブーバーが、鋭く指摘したように、ハイデッガーの思想は、独善的・自利的性格をもつかぎりにおいて他者との間に生ずる価値の可能性を排除する働きをもち、人間を孤独者として分離することになる。その結果、それは西欧近代がつくりだしたところの人間中心主義と、それとうらはらに結びついたイデオロギー的側面、西欧中心主義から抜けでることにはならない。ハイデッガーの現存在は、存在の地平から個我として発現した。ブーバーは、存在の地平から何を考察するのであろうか。

- (1) Buber, "Das Problem des Menschen" 1948 「人間とは何か」児島洋訳 理想社1961年 100頁
- (2) 同上 104頁
- (3) 同上 105頁
- (4) 同上 105頁

- (5) 同上 105 頁
- (6) Heidegger, "Sein und Zeit" 1927~1963 §60.298
- (7) 同上 298
- (8) Buber, "Das Problem des Menschen" 1948 前掲訳書 111頁
- (9) 同上 109頁
- (10) キェルケゴール『私の著作活動についての覚書き』その一からの引用である
- (11) Buber, "Das Problem des Menschen" 1948 前掲訳書115 頁
- (12) 同上 116 頁
- (13) 同上 116 頁
- (14) 同上 111~112 頁
- (15) 同上 109 頁

第2章 対話的思惟における我と他

第1節 ブーバーにおける方法

ブーバーの考察するところの人間とは、どのような人間なのであるだろうか。その人間存在の解明に向けてとらうとする、いわば哲学的人間学の方法とは、どのようなものであるだろうか。彼の方法の成立についてみていこう。

ブーバーは1898年、ベルリン大学に学んでいる。そこで、ディルタイWilhelm Dilthey (1833~1911) の哲学を学んだことは、特に彼に大きな影響を与えることになった。

当時、哲学の主流はカントの認識論をもとにした新カント学派であったが、ディルタイはそれに対して生の哲学を主張した。それぞれの方法論を、人間観の違いとしてみてみると、新カント学派の説明の論理、

つまり自然科学的方法論による人間観、いかえれば彼らの科学論の基礎にあるカントの純粹理性 (die reine Vernunft) による自然科学的人間探究は、人間の心的能力をいくつかに分析し、分析されたこれらの能力の組合せによって、人間を法則的に説明しようとする。ここにおける人間は、客観的な知識を獲得する論理的思惟の力をもつ理性的存在といえる。これに対してディルタイは、理解 (Verstehen) の論理ともいふべき立場をとる。彼の歴史的理性 (die historische Vernunft) による人間探究は、個性にみち全体となって働いている、心的連関の客観化された表現、つまり文化財 (Kulturgüter) をその生成の原体験から追体験することによって理解しようとする。ここでの人間は、個性にみちた文化財を内面から追体験によって理解し、その生命力を呼びさまし、さらに個性にみちた新しい文化財を生みだす生命体の活力としての理性的存在なのである。ブーバーは、

このディルタイの生の哲学の方法論と人間理解をもとに、ルネッサンス及び宗教改革期のドイツ神秘主義の研究に向かい、とくにヤコブ＝ベーム Jakob Böhm についての研究に力を注いで、1901年には彼の処女論文ともいふべき「ヤコブ＝ベームについて」(Über Jakob Böhm, Wiener Rundschau, Jahrgang v. 1901)を書いている。尚、1904年26才でウィーン大学から「個体化問題の歴史について」(Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems) (内容はニコラウス＝クザーヌスからヤコブ＝ベームにいたる宗教改革期のドイツ神秘主義について)の研究によって、哲学博士の学位を授与されている。

ブーバーの神秘主義の研究の結果は、生命そのものを媒介として個体と世界との融合を体験しようとするものであった。しかし、ブーバーの研究は、神秘主義の研究に留まることなく新たな方向に展開する。それは、近世以降の合理主義、さらにはナショ

ナリズムで固められてきた西欧の人間観と社会観のなかで不当な差別をうけてきたユダヤ人の一人として、彼も現実生活の問題に目を向けざるを得なかったということである。ブーバーは、ベルリン時代のユダヤ人の友人ランダウアーGustav Landauer (1870~1919)との交流のなかで、その目を社会へと向ける。ランダウアーの思想は、ブルードンPierre Joseph Proudhon (1809~1865)の思想に接して、それを再評価することによって得られたものである。そのなかでも「人間の本当の人間らしさを“具体的な一人一人の人と人との間において生きてはたらく愛 (die wirkliche Liebe zwischen den konkreten Menschen) ”としてとらえ、この愛によって具体的な生活共同体 (Gemeinde) を一つ一つ作りあげることが、この愛の実現 (Verwirklichung) である」(1) というのが、ランダウアーの中心的な考えのひとつである。このランダウアーとの交流は、ブーバーに社会改革の根底に人間愛が、育てあげられるべ

きことを主張させることになる。このように彼は生の哲学とその源たる神秘主義研究に留まることなく、社会改革の情熱を現実の生活へと展開しようとしていたのである。このブーバーの目の前にハシディズムという研究対象があらわれるのである。そして、この研究により彼の思想はさらに発展する。1904年から約5年間、彼は研究に没頭する。ここでいうハシディズムとは、イスラエル＝ベン＝エリゼルIsrael ben Eliezer 別名 Baal Shem Tov (1700~1760) を創始者とし、ユダヤ教の正統派からは異端視されながらも、18世紀の半ばの東欧、とくにポーランドやウクライナのユダヤ人の大衆の間に昂揚し広まったユダヤ教内部の信仰運動である。このハシディズムの研究でブーバーのとる方法は、教義を説明したり論ずるのではない。なぜなら、ハシディズムにとって教義は、生活のための注釈であり、教義の実現のために生活があるのではなかったからでもある。彼

は、ディルタイの生の哲学に接し、ドイツ神秘主義の研究で培った方法をさらに発展させ、ハシディズムの信仰に生きた人々とその共同の生活それ自体をありのままに再現するのである。

このハシディズムの研究からブーバーは何を取り出したのであろうか。第一に、この世の一つ一つの事物や人間に内在している神の栄光に、人間が直接働きかけて、これに愛をそそいで引出し開放して、神による世界の救済に人間が積極的に参加する努力としてあらわれる、神と人間との呼掛けと応答の人格関係である。第二は、人間存在は、他者なる存在との出会いと交わりの中の場で決断しつつ生きているという生活現実から、存在と存在という間の場で生きる人間存在の根本である。第三は、人間存在が他の存在に対して良心的な奉仕の生活をするところに、具体的に形成されていく真の生活共同体の理論である。このように

ブーバーは、ハシディズムを現代的に再解釈することによって、多くのものを手に入れた。

そして、ブーバーは1923年の『我と汝』*Ich und Du* によって、彼の学んだ西欧思想とハシディズムの研究を止揚した対話的思惟を展開し世に問うことになるのである。

そこにおける人間学的方法とそれによって得られる人間とは何のようなものであるか。それは、認識主観（主体）が客観（客体）に対してとる、対象化思惟の方法を根拠にする「認識主観としての人間」ではない。つまりいままでの西欧近代の思想家たちが、自分と周りのあらゆるものを対象化し、客観（客体）として、いわゆる科学的に省察し、学の体系を築くとともに、そこに働く人間の知性そのものの論理的根拠としての思考操作そのもののなかに人間の本質を見定めてきたところの「（近代の科学的）認識主観としての人間」ではない。ま

た、個体そのものの個性を審美的に追体験したり、個体の精神と衝動力を絶対的心理として主張したり、個体の存在そのものの分析をしたりする相対主義的な個体主義ではない。つまり、個体に対する理解の論理や心理主義や実存論分析による「実存的主体論としての人間」でもない。ブーバーは、シェラーのいうところの「一切の伝統をすすんで完全な白紙に還元し、最大限の方法的無関心と驚嘆とをもって人間とよばれる実在を眺めるようになった暁にのみ、我々はもう一度確固たる洞察に到達することができるであろう」⁽²⁾を引用して、とくに人間に対してはこの方法が、真正なる哲学の方法であるという。つまり、これまでの理論のヴェールをはぎとって、ありのままの人間をみてとるという方法が、人間学的思索に厳密に適用されなければならないというのである。この方法によって得られる内実とは、個人と彼以外の存在が関わってい

る出来事が現前せしめられ、その形態と現象をたえず変えつつある現前性によって、その都度規定されているところの「存在」としての人間である。つまり「全体的、直接的、現在的な人間」をブーバーは問題にする。さて、このような人間において「我」はどのように確認できるのであろうか。このことを次に明らかにしていきたい。

- (1) ランダウアーの思想については、小林政吉『ブーバー研究』1978年創文社81頁から引用。
- (2) シェラー「人間と歴史」からの引用である（『哲学的世界観』所収グルプ文庫62頁）

第2節 <我-それ><我-汝>の態度

ブーバーにおいて人間の生は、関わり
に存在する。それゆえ彼においては、「我」
もそれ自体では存在しないのである。それ
では、「われ」はどのような在り方をし
ているのであろうか。人が我を語るとき、そ
こに語られる言葉は、対応語 (Wortpaar) である
<我-それIch-Es><我-汝Ich-Du> のいずれ
かである。ブーバーにとって「我」を語る
ことと「我」であることとは同じであるか
ら、我は<我-それ><我-汝>という在
り方をしているということである。そして、
「世界は人間にとっては、人間の二重の態
度に応じて二重である」(1) という。つまり、
世界は<我-それ>という態度に応じた世
界と<我-汝>という態度に応じた世界の
二重であるというのである。この異なった
二つの我、すなわち根源語<我-それ>と

根源語〈我—汝〉は、どのような意味をもっているのか考えてみよう。

自らの語る根源語の在り方によって意味される一つの態度は、〈我—それ〉であった。その態度とは、第一に自らのまわりの対象化できるものすべてを、対象化して認識し、経験 (Erfahrung) する態度である。ブーバーは、経験するということを“事物の表面を歩きまわることによって人間の中に生ずること”というような意味で用いている。だから、人間が世界を経験するというとき、「経験にとどまっている間は人間は世界に関与しない」⁽²⁾ という。つまり経験は人間のなかに生ずることであり、人間と世界の間を生じているのではなく、世界からいっても、世界は経験されはするが、関与はしないのである。経験される世界は、関与ではなく、切り離されてある対象としての世界なのである。だから対象化して認識するというのは、経験するということである。

第二は、「秩序づけられた世界」を自分のために利用しようとする態度である。対象化して認識し、経験する態度は、また自分を中心に経験の世界を秩序づける。つまり自分を主観（主体）と意識することによって、自分の周りの他（者）・そして自分をも対象化し、（普遍）概念によって規定し、空間的・時間的な網の目と因果関係のなかに位置づけることによって、秩序づけられた世界をつくりあげる。そして、対象化され秩序づけられた世界は、知識として、象徴を媒介として、保存され・伝達され・修正され・拡大される。そして個我は、それぞれの目的のために、秩序づけられた世界の知識を利用しようとするのである。

さて、それらの態度、つまり〈我—それ〉の態度によって得られる「秩序づけられた世界」は、無限の可能性を開いているように思われるが、果たしてそうであろうか。対象化され「秩序づけられた世界」は、そ

の構造を見渡すことができるし、くり返し経験し利用することができる。その世界はいつでも私の好みに応じて対象物になってくれるし、そして私たちの共通の対象ともなってくれる。それでは、このように可能性を開いているように思われる対象化され秩序づけられた世界に、私たちはなぜ留まってはならないのであろうか。ブーバーは、次のようにその理由をあげている。ひとつは、対象化された世界は、対象化されることによって過ぎ去ったものたちとして秩序づけられているのであって、そこに留まるかぎり、現在なき瞬間を私たちは生きていることになるからである。もうひとつは、このような対象化された世界のなかでは、私にとっての経験や利用の対象があるだけであって、そこに留まるかぎり他の生ける存在と直接的・本質的に出会うことはないからである。そして、ブーバーはいう「人間は<それ>なくしては生きることができ

ない。しかし「それ」のみで生きるものは真の人間ではない」(4) と。

人が語る根源語の在り方によって意味されるもう一つの態度は、〈我一汝〉であった。ブーバーが、真の他(者)との出会いを考察するのは〈我一汝〉の態度においてである。それは、自らの周りのものすべてを、自立的な存在と認めることによって、自分の目的のために利用しようとするものではなく、直接的な関わり(Beziehung) そのものをもとめる態度である。

〈我一汝〉の態度は、関わりの世界を成り立たせる。そしてこの関わりの世界には三つの領域があるとブーバーはいう。第一は、自然と関わる生活である。第二は、人間と関わる生活であり、第三は、精神的實在(5) つまり精神的創造行為の所産と関わる生活である。

第一の自然と関わる生活では、1本の樹に対する例が述べられている。〈我〉は1

本の樹を、葉の色、幹のかたさなどの形象 (Bild) として眺めることができる。また、葉の呼吸・根の吸収という大気や大地との交流という運動として感覚することができる。また、構造や様式を分類したり、法則や数に還元したりすることができる。このようにとらえられた樹は、我の対象物である。つまりこの樹は<我-それ>の態度によってとらえられているのである。だが <我>が、この樹と向かい会って、形象も運動も種類も法則も数も、すべてが分かち難く一体となった生身の存在として受けとるとき、この樹は、自然のあらゆる諸要素と語り、全体として生きて現存しているものとしてとらえられるのである。そこで<我>もまた、この樹と関わっていることを感得 (Irrwachen) するのである。そして、<我>が <汝>と、樹に語りかけるとき、この樹も同じように<我>の存在に、全体として関わってくるのである。

第二の人間と関わる生活では、次のようなことが述べられる。〈我〉が、ある人に対して、その人を髪の色や話し方、人柄などをとりだして、他の「彼」「彼女」と区別することによって識別しようとするとき、その人は、空間と時間よりなる世界の網のなかに組入れられたひとつの点となる。しかし、〈我〉が、ひとりの人に〈汝〉として向かい合い語りかけるとき、ひとりの方は、モノでなくなる。ひとりの方は、記述される性質や他の人との区別によって経験されるモノではない。〈我〉が〈汝〉と語りかける人は天と地を充たした存在者として受け入れられる。〈汝〉の天が 〈我〉のうえに広がっているかぎり、〈我〉と〈汝〉は関わりのなかに立っている。〈我〉と〈汝〉の全人格的な関わりにこそ、真実の生が、現実（wiesgen）に揺籃する。

第三の精神的実在と関わる生活では、芸術の永遠の源として次のように述べられる。

芸術作品では、ある形体 (Gestalt) が、〈我〉と向かい会う。そして〈我〉は、ある形体から働きかけられる力によって作品として表現することを求められるのである。この生起する形体に〈我〉が、自らの全存在をあげて〈汝〉と応えるとき、芸術作品が生れるのである。〈我〉が形体に〈汝〉と働きかけるように、形体が〈我〉に〈汝〉として働きかけることが、関わりであり、もっとも現存的である。創り出された作品は、たしかに事物のひとつとして〈それ〉としてあるものである。だがしかし、〈我〉が作品において〈汝〉としての形体に語りかけるならば、作品は幾度も〈汝〉の形体となって現実のなかに現れる。

以上が、〈我—汝〉の態度による関わりの世界の領域である。

次に、関わりの世界は、現在的であるといわれるがどういうことであろうか。私たちは時間の流れを出来事やモノの経過とし

て考えることができる。すなわち、出来事やモノの経過が時間の流れをつくりあげるといふ説明である。この説明では、過去は対象化されたモノ事として、未来は対象化されうるモノ事の可能性としてとらえられる。そして現在とは、過去から未来への経過のなかで過ぎ去った時間の見せ掛けに固定された一点としてとらえられる。だがブーバーは、現在を「現存・出会い・関係があるかぎりかならず存在する充実した時間である。いいかえれば、〈汝〉が現存していることによつてのみ、現在は現在となる」⁽⁶⁾であり、「つねに（そこに居合わせるもの）であり、（永続するもの）である」⁽⁶⁾と説明する。ブーバーでは、〈我〉が〈汝〉と語りかけるとき、永遠の〈汝〉を体現した現在を生きることになる。〈我〉と〈汝〉の出会いの現実は、永続する現在である。私たちは、〈我—汝〉の態度によつて関わりの世界に現在的な現存と永遠な

る存在を発見するのである。

さて、〈我—それ〉の態度と秩序づけられた世界、〈我—汝〉の態度と関わりの世界について考察してきたわけであるが、ここまで明らかにになった対話的思惟の意義についてまとめておこう。それは、〈我—汝〉の関わりの主張が、西欧の近代的人間中心主義の思惟を乗り越える面をもっているということである。それは、〈我—それ〉の経験と利用の態度によって秩序づけられた世界において、西欧の近代的人間中心主義の思惟が展開されているのに対して、〈我—それ〉の態度によっては語ることはできない〈我—汝〉と関わりの世界があるということを示したということである。つまり、ブーバーのいう〈我—汝〉の世界の三つの領域においては、西欧の近代的人間中心主義は成り立たない。

彼のいう〈我—汝〉の世界の自然に関わる生活の領域では、〈我〉が、自然に対し

て<汝>と語りかけるとき自然も同じように向かい合う現存として、<我>に全体として関わってくるのであって、関わりは相互的である。ここには近代的人間中心主義があるのではない。

同じように精神的実在との関わりの生活の領域では、<我>と<汝>としての形体が向かい合い、作品として創造される。そして客観物となった作品は、<汝>と語りかけられ、形体を現わして応えるのである。<我—汝>において関わりは相互的であり、どちらが中心とはいえないのである。

さらに、<我—汝>の人間と関わる生活領域では、ブーバーは愛について語る。人と人との出会いのなかで、<我>と<汝>の関わりの出来事として愛は生起する。愛は人間の感情ではない。「感情は人間の中に宿るが、人間は愛の中に住む。これは比喩ではなく、現実である」⁽⁸⁾。愛の中に住む人間は、決して他の人間の部分をみるこ

とはない。すなわち、他の人間を、人間の抽象的特性に照らして、進歩しているとか未開とかというように受け取ることはしないし、また他の人間の善意だけを求めようともしない。他の人間の部分だけを見ることによって、真の人格的応答はあり得ないのである。〈我〉が、他の人間に〈汝〉と語りかける愛の出来事のなかにおいてのみ、人間は働きかけ、助力し、癒し、教え、高め、救うことができる。このようなことは選ばれた人間だけではなく、小さき者から十字架を背負いながらも人間を愛するという（イエスのような）大いなる者に至るまで共通して、同じこととして生起する出来事である。〈我—汝〉の関わりの出来事としての愛は、現実の人間のことであるという。ここに西欧近代の思惟による抽象的な普遍的人間は入り込む余地はないのである。

このように、〈我—それ〉の経験と利用

の態度による秩序づけられた世界でのみ展開される西欧の近代的人間中心主義を乗り越えて、〈我—汝〉と関わりの世界を明らかにしたのである。

- (1) Buber, "Ich und Du" 1923 田口義信訳「我と汝」『対話的原理Ⅰ』ブーバー著作集Ⅰ みすず書房1967年6頁
- (2) 同上 84頁
- (3) ブーバーにおいては、〈我—それ〉に基づく「秩序づけられた世界」と〈我—汝〉の「世界秩序」とは区別され、「秩序づけられた世界」は、「世界秩序」の音楽の出来の悪い楽譜みたいなものであるといわれる。
- (4) 同上 47頁
- (5) 広義には、精神的創造行為がもとづくところの精神的存在をさしているという

田口義弘氏の指摘もある。植田重雄氏の訳書の脚注によれば広く精神的世界の活動を表し、その究極の实在や聖なるものを指す。

- (6) 同上 20～21頁
- (7) 同上 21頁
- (8) 同上 23頁

第3節 <我-それ><我-汝>の発現

<我-それ><我-汝>の根本的な二重性は、どのように交錯しているのでしょうか。

神秘的ともいえる相互作用によって開示された自然の生命は、次の瞬間には記述され、分析されるものとして、無数の自然法則の交点として秩序づけられてしまう。芸術作品を客観的なものとして実現することは、別の意味で作品の非現実化である。人間が、真に形体を創造したり鑑賞したりすることは、きわめて短い。そして、人と人との直接的な関わりは脆く、髪の色や話し方、人柄などを取り出すことによって、他者は「彼」「彼女」になってしまう。このように、あらゆる<汝>が<それ>にならざるを得ないことを、ブーバーは、「われわれの運命の高貴なる悲しみ」⁽¹⁾ という。

だが、〈それ〉となった〈汝〉は、再び〈汝〉として蘇ることができるのである。〈我ーそれ〉と〈我ー汝〉は、現に時々刻々に交錯しあっている。「〈それ〉は永遠の蛹であり、〈汝〉は永遠の蝶である」⁽²⁾といわれるように、〈それ〉〈汝〉は、二つの現われにして一つのことなのである。そして〈それ〉〈汝〉は、二重性のうちに複雑にもつれ合っているのである。

それでは、〈我ーそれ〉〈我ー汝〉は、どのように発現してきたのであろうか。ブーバーは、発現の原初を原始的人間と幼児の実例のなかで説明する。

原始的な人の場合において、彼は、ズール人⁽³⁾が「われわれが〔ずっと遠くに〕というのを、ズール人は〔おお、お母さん、わたしは迷子になったよと叫ぶところ〕という言葉でいい表してしまおう」⁽⁴⁾ということを例にして、われわれなら分析的に人格ぬきで述べられる言葉が、原始的な人々で

は、分析的言葉による意味内容をはるかに凌駕する現存的な表現で語られているという。つまり、原始的な人々では、人と人との根源的統一の生き生きとした関わりが表現されているのである。そして、この根源的統一の生き生きとした関わりは、植物や動物、自然や自然現象に対しても同じである。このような関わりの根源的統一のなかで、現実の生活が営まれているというのである。

幼児の場合において、発現の原初は、より一層明らかであるとされる。人が母の胎内に宿るということは、宇宙的大自然の胎内に宿っているということでもある。幼児はこの世の誕生とともに個的生活に入るがまだ主客未分化の根源的世界 (Umwelt) のなかに生きている。この早期の幼児のもうろうとした段階において、すでに幼な児は関わりをとり結ぼうとする。おずおずとした眼差しで周囲を見ようとするなかに、やわら

かな手を何かを探し求めるように空間に差し出す動作のなかに、私たちは、関わりを結ぼうとする努力の根源性を観察できるのである。そして、この関わりを結ぼうとする努力のなかで、幼児は主客未分化のまま感じとられているところの、母親の微笑、玩具、色鮮やかなじゅうたんの模様、意味なく消えてゆく湯沸かしの音などの「生まれながらの<汝> (das eingeborene Du) 」と主客未分な関わりともいふべき、関わりの先天性 (das Apriori der Beziehung) を体験しているのである。

これらの、原始的人々や幼児の実例からブーバーは、「はじめに関係あり—— 関係こそ、存在の範疇であり、他者をよるこび迎える家であり、ものをとらえる容器であり、魂の鑄型である。生得の汝—— これこそ関係のアプリオリにほかならない」⁽⁵⁾ といっているのである。

次は、この原初的関わりから、どのように<我—汝>さらに<我—それ>が発現し

てくるかか説明される。

原始的な根源的統一の生き生きとした関わりの現実生活から、やがて自分の行動力（自己保存や認識の復動力）にとって影響を及ぼすような存在、例えば、夜毎の月・死者・燃える太陽・吠える野獣・酋長の眼光などが、だんだん浮かびあがって他者として＜汝＞存在となる。＜汝＞の存在とともに向い合い関わっている存在の＜我＞も現れる。＜我－汝＞の発現である。やがて、現実的に向い合う＜汝＞のうち＜我＞の記憶のなかに固定され対象化されるものは、関わりの世界から分離した＜それ＞になるのである。と同時に＜それ＞を経験し利用しようとする孤独な個我としての＜我＞も現れる。＜我－それ＞の発現である。

幼児の関わりの先天性、つまり原初的関わりからは、どのように＜我－汝＞＜我－それ＞が発現してくるのか。やがて成長していく幼児において「生まれながらの＜汝＞」

は、「出会いの<汝>」になっていく。つまり語り始めた自らと同じ言葉で語りかけてくる母・花や木や動物そして人形などを具体的他者である<汝>として見出すのである。この「出会いの<汝>」に対応することによって人間は、<我>となるのである。<我-汝>の発現である。<我-汝>のなかで「出会いの<汝>」は、集まっては散っていく。この変化のなかで、つねに同一の意識が明らかになってくる。こうしてますます強く<我>が現われ、ついには<我>自体の分離を意識し、<我>を所有物としてとらえると同時に、<汝>を自己の経験と利用の対象である<それ>としてしまうようになったのである。<我-それ>が発現するのである。

これらの実例で示されるように、関わりの先天性は、（<我-それ>の発現以前の）<我-汝>という他者との出会いの体験になって、そこから<我-それ>が分化する

のである。

さて、私たちは<我—それ>以前の<我—汝>、ひいては関わりの先天性に回帰することができるであろうか。もはや現代人にとって「我」の自己確認を捨て去り、意識以前の状態へ回帰することは不可能である。ブーバーは、<我—それ>以後の<我—汝>の実現をめざす。それでは、<我—それ>以後の<我—汝>は、どのように発現するのか。

その<我—汝>の人間存在は、二重の運動において組み立てられる。第一の運動は「原離隔 (Urdistanzierung)」と名付けられている。第二の運動は「関わりの参入 (das In-Beziehung-treten)」と名付けられている。第一の運動は、第二の運動の前提である。それでは第一の原離隔の運動とは何であり、なにゆえ第二の運動の前提となるのであろうか。原離隔の運動について、ブーバーは「人間が存在するもの一般を自己の自然的欲求、必要の立場

から解き放ち〔それ自身自立的に存在する
向う側〕として欲求による必要と密着とから
押し離して立てるところの〔離隔〕の原
運動の謂である〕⁽⁶⁾と説明する。つまり、
自分自身の欲求や目的のための必要によっ
て、他者一般を経験し利用しようとする<
我—それ>から他者自身を引き離し、自立
的向う側として、それ自体で自立している
存在とすることである。また、この原離隔
の運動は、人間以外の他の生物的存在と異
なるところの人間存在のみの<我—汝>存
在の可能的根拠でもある。可能的根拠であ
るということは、第二の運動の「関わりの
参入」のための場 (Raum) が与えられたとい
うことであり、第一の運動は、第二の運動の
前提となっているということである。

それでは、次に第二の運動である関わり
への参入は、いかにして可能なのであろう
か。ブーバーは、一つの能力について語る。
それは、「現実想像 (Realphantasie) 」の能力で

ある。これは、次のように説明される。「この瞬間存続しているが、しかし感覚的には経験し得ない現実を現前に持ち来たり、そこで保持するという一つの能力である」(7) そして「それは独自の本質からみて、もはや直観 (Anschau) ではなく、大胆で飛翔力が強く、他者への私の存在のもっとも力強い動きを必要とする飛降 (Einschwingen) である。つまり、原離隔の運動によって、それ自身自立的に存在する向う側としてとらえた他者自身に飛降した私が、他者自身の側から、他者自身の現実をありありと体験し現前化 (Vergegenwärtigung) するという能力のことである。この能力によって、それ自身存在する向う側としての他者は、向かい合う存在として現前化するのである。

そして、この現前化され向かい合う存在としての他者を、今度はわたしが感得 (Innewerden) するのである。感得するとはどういうことであろうか。感得とは、観察 (Betrachtung)

や観察 (Beobachtung) によって知覚するのではない。照察や観察は他者を対象化する。そして自分の側からその対象を一方向的に認識する。照察は、対象化されたモノをみるだけにすぎず、観察は対象化されたモノのばらばらな諸特徴を総和し推測する。感得とは、「そのものを全体として、しかも同時にいっさいの短縮的抽象化もともなわずに、まったく具体性において知るということである」⁽⁹⁾ つまり、「現実想像」によって現前化され向かい会う存在として他者全体の語りかけを、私自身の生のうちへと引き受け具体的に知るのである。

こうして、「現実想像」によって現前化された向かい会う存在としての他者のなかで自分がどう受けとられているか。また、自分がどのように向かい会う存在としての他者を引き受けているか。この両方からの体験 (出会の出来事) のなかで、人間は互いの存在を「腹藏なく受け取り (Akzeptation)、

かつ確認 (Bestätigung) 」¹⁰⁰ し合うのである。つまり関わりへの参入をするのである。

こうして<我-それ>以後の関わりへの参入を確認するところの<我-汝>が 発現するのである。<我-それ>以後の<我-汝>の発現は、<それ>となった<汝>を再び<汝>として蘇えらせ、<我-汝>を建立するということでもある。

以上で<我-それ><我-汝>の発現が明らかになったわけである。

さて、私たちには、<我-それ>以前の関わりの先天性とそれらに係わる<我-汝>の状態に回帰しようとする願望もある。また、その状態を目指そうとするさまざまな試みもある。例えば、意識以前の状態を求めたり、ゲマインシャフト (Gemeinschaft) を期待したり、などである。しかし、「我」の確認を求める現代人にとっては、<我-それ>以前への回帰という仕方によって、その確認は充たされることはない。現代に生

きる私たちは、＜我ーそれ＞以後の＜我ー汝＞の実現を目指すことによって自分を確認しながら人格となるのである。ここにブーバーの対話的思惟の現代的意味がある。

- (1) Buber, "Ich und Du" 1923 植田重雄訳『我と汝・対話』岩波書店1979年26頁
- (2) 同上 27頁
- (3) 南アフリカのカタール地方に住む人々
- (4) 前掲訳書27～28頁
- (5) Buber, "Ich und Du" 1923 野口啓祐訳『孤独と愛』創文社1958年41頁
- (6) Buber, "Urdistanz und Beziehung" 1950 稲葉純一訳「原離隔と関わり」稲葉・佐藤訳『哲学的人間学』ブーバー著作集4 みすず書房1969年7頁
- (7) Buber, "Ich und Du" 1923 植田重雄訳『我と汝・対話』岩波書店1979年26頁

- (8) Buber, "Elemente des Zwischenmenschlichen" 1954 佐藤吉昭・佐藤令子訳
「人間の間隙内の諸要素」、同訳『対話的原理Ⅱ』ブーバー著作集2 みすず書
房1968年104頁
- (9) 同上 101頁
- (10) Buber, "Urdistanz und Beziehung" 1950 前掲訳書22頁（一部訳を改めた）

第4節 <我-それ><我-汝>の我

現代に生きる私たちにとって、「我」の
確認はどのように求められるのであろうか。

ブーバーは、「我」には<我-それ>態
度の我と<我-汝>態度の我があるという。
<我-それ>態度に基づく我については、
次のように述べている。「根源語・我-そ
れにおける我は、個我 (Eigenwesen) としてあら
われ、(経験と利用) の<主観>として自
己を意識する。一中略一個我はさまざまな
個我と分離することによってあらわれる」
(1) つまり、<我-それ>態度、この態度と
はすべてを対象化して経験し利用するとい
うことであつたが、この態度をもつ主観と
して、個的な我が意識されるということだ
である。このような我は、これまでの哲学の
なかで、さまざまに認識の主観として語ら
れてきた。だが、ブーバーはもう一つの我

について語るののである。この我は、本質的
存在に出会う我、〈我—汝〉態度に基づく
我であり「根源語・我—汝における我は、
人格 (Person) としてあらわれ、(依属する属
格なしに) 〈主体〉として自覚される。—
中略—人格は、他のさまざまな人格との関
係のなかに歩みいることによってあらわれ
る」②と述べている。さらに、説明するな
らば次のように言うことができる。〈我—
汝〉態度とは、直接的な関わりそのものを
求めることであった。この態度に基づく我
は、依属する属格なしにとらえられるとい
うのである。つまり、私たちは、〈我—そ
れ〉態度の経験と利用によって、さまざま
な依属する属格をもっている。例えば、経
験と利用の社会のシステムのなかでの役割
にともなう地位とか肩書であり、そのよう
な依属する属格で私を表現したりしている。
だが、この依属する属格なしに私をとらえ
てみると、他(者)と直接的に関わりのな

かに在る我が浮びあがってくるというのである。そして、我は、本来的には他（者）との直接的関わりの場における出会いの出来事によって規定されていると自覚されるのである。このように自覚された我は、人格としてあらわれる。この人格は、さきに述べた、原離隔と関わりへの参入の運動によって、他（者）と共に「存在」の地平へと歩み入るのである。

それでは、個我と人格という二様の我があるということは、二種類の間があるということであろうか。否、わたしたちは、この二様の我のなかで生きているのであり、<我—それ>の我と<我—汝>の我とを揺れ動かしているのである。ブーバーは<我—それ>への動きを「翻轉 (Rückbiegung)」として説明する。「私が翻轉と名づけるのは、ひとり人間がある他者の人格を、おのれの自我の圏内には決して編入し得ぬ固有な存在として受けとることを止めて、この他者

をただ自分自身の経験として、つまり自分のもののひとつ (ein Meinheit) としてしか存在させないことである」(3)。これに対して、〈我一汝〉の我への運動を「対向 (Hinwendung)」と名づけて、次のように説明する。「ひとは、誰かを見つめ、呼びかけるときには、そのひとの方を向き、その方に身体を向ける。それゆえ、相手に注意を向けることにより、その注目の程度に応じて、魂もまたその方向に向かう。その中でも存在をあげて為される本質行為とは何であるか。それは眼前の存在界の不可則性の中から、ひとつの人格が歩み出、現存するようになることである」(4) つまり、他者に身体を向け、注意を向け、そして全存在を向けること、そのことが本質的存在に出会い、存在に参入し、共に存在することを自覚した人格として現存する〈我一汝〉の我となるというのである。

私たちは、人間の語る「我」という言葉

にじっと耳を傾けるならば、〈我—汝〉の
我が語られているのか、〈我—それ〉の我
が語られているのかを理解することができ
るとブーバーはいう。

彼は、〈我—汝〉が語られる例、つまり
人格的関わりが語られる例を三つの典型と
して示している。第一は、人間との関わり
に生きたソクラテスの語る我である。ソク
ラテスの語る我は、生き生きとした限りな
き〈我—汝〉の対話における我であり、こ
の我は、対話のなかに自らを具体化してい
く人々との関係に生きていた。そして、人
間の世界が彼に向かって沈黙したときでも、
彼は人間のまことの現実の在り方を指し示
す声（ダイモニオン）を聴くことができた
のである。第二は、自然との関わりに生き
たゲーテの語る我である。自然はゲーテの
語る我に身を委ね、ゲーテの語る我と共に
対話をしたのである。ゲーテの我は自然を
信じ、自然に語りかけるときひとつの関わ

りの実在のなかにあった。ゲーテが自分の内面に心を向けるとき、自然が生と死の静寂に至るまで、彼と共に現存するのである。第三は、「永遠なる汝」としての神との全人格的関わりに生きたイエスの語る我である。イエスの我は、人間が「汝」を〔聖父〕と呼び、自分自身をその「汝」の、つまり〔聖父〕の〔子〕以外の何者でもないとする関わりの我である。この関わりは、絶対的な関わりである。イエスが我を語る時、「永遠なる汝」と絶対的に結びついた我のみを語ったのである。そして、この絶対的結合からのみ他者に向かって語りかけたのである。このようにブーバーは、三つの典型の例を示して、我が汝との関わりのなかに永遠なる関わりの現実を求めようとすることに、真の対話の回復を主張する。

ブーバーは、また、汝なき我、つまり、〈我—それ〉の我を徹底した例の典型としてナポレオンの語る我を挙げている。彼は、

自分の使命と職務の遂行のため、自分自身をも機械として見る。すなわち、自分と周囲にあるものすべてを、彼の事柄に役立つものとして<それ>化したのである。彼の語る我は、法令や規定の文章に必要な主語にすぎなかった。彼は、自分の使命に見捨てられて、我について考えざるを得なくなったとき、“私は時計だ。存在はしているが、しかし自己がなんであるかも意識しない時計だ”と述べ、自己の現象はあるが自己は非現実的であると語っている。このような我は、自己の内部矛盾である。このナポレオンのように汝との現実的關係も現存もまったく知ることがないなら、汝は心の奥底に内攻して行って、不条理な対象である自分自身に自分の内部で対面する。まさに自己矛盾というほかはないのである。そして、この自己矛盾に気付かない人は、虚妄な仮象のなかにますます迷い込んでしまうのであるという。つまり、対話的關係

はまったく成り立たないのである。

さて、〈我—それ〉の我は、経験と利用の秩序づけられた世界をつくりあげる。だが、経験と利用によっては現実の世界は充たされることはない。人々は、秩序づけられた世界と現実の世界のくい違いに気付いて、身震いする。このとき、人々は汝の現存によってではなく、日常性の思惟に助けを求めたりする。するとその思惟は、左右の壁に二つの映像を写し出す。一方の壁面には、宇宙の生成から人類の歴史が、不可逆的な経過として客観的に体系化され映画のように描き出される。これを見る人々は、我は世界のなかに没入しており、我はもともと存在していないのだ。それゆえ世界は我に何ら為すところはないと安心する。もう一方の壁には、宇宙の生成と星の運行、すべての生命、歴史が、個人の感覚、表象に還元され、魂の状態として描き出されている。これを見る人々は、世界はもともと

存在していないのだ。それゆえ世界は、我に何ら為すところはないと安心する。人々は、世界のくい違いに気付いて、身震いし、我に不安を感じる時、どちらかの映像を見て安心する。だが、人々が、一度に二つの映像を見る、その時、さらに深いおののきが、人々をとらえる。ブーバーは、このように<我—それ>の側面の映像にすぎない思惟によっては克服されない、世界のくい違いと我の不安を鋭く抉り出すのである。そして我が汝に呼びかけ、互いに応答するという対話の場における出会いの出来事によって<我—汝>の我を確認し、他（者）と共に存在し関わる現実を生きることこそブーバーが実現をめざす内容である。

ブーバーの対話的思惟の現代的意義はどこにあるのであろうか。今日、ブーバーのいう<我—それ>における我が、支配的になってしまっているところに現代人の危機があると思われる。つまり、汝と出会うこ

とのない〈我－それ〉の我が支配的になることによって起こるその危機とは、自己の孤立化と絶対化、自己と他（者）との深い断絶感、存在の意義の喪失の思いである。私たちが、汝と出会い共に存在する関わりの現前化を願う〈我－汝〉の我を十分に理解することなく、〈我－それ〉の我が支配的になってきたのは、なぜであろうか。考えられる理由の一つを述べてみよう。とくに、近代以降において物質的価値実現としての文明 (Civilization) を発展させるものとして、技術の進歩、社会の組織化などが重要視された。と同時に、それらを支える経験と利用の態度と能力を身につけることが人間の精神生活の発展とみなされた。そして学校や職場などで、経験と利用の態度を養うことが、近代の科学的思惟の名のもとに、行なわれてきたのである。こうして、〈我－それ〉の我への翻轉の動きがあらゆる場面で働くようになったということが有力な理

由として考えられる。このような、〈我—それ〉の我が支離滅裂になって起っているところの現代人の危機に対して、〈我—汝〉の我を確認し、共に存在し関わる現実を求めるブーバーの対話的思惟の意義は十分に理解される必要があると考える。

- (1) Buber, "Ich und Du" 1923 植田重雄訳『我と汝・対話』岩波書店 1979年80頁 (一部訳を改めた)
- (2) 同上 80頁
- (3) Buber, "Zwiesprache" 1930 前掲訳書229頁
- (4) 同上 226頁

結

近代的思惟の根拠である西歐开須而上学における「我」は、どのように確認されたか。それは、客観（客体）に対してとる対象化思惟の認識主観（主体）としての「我」であった。対象化思惟において主観（主体）は、認識主観（主体）としてとらえられ、その主観は精神及びその作用とされる。それはデカルトにおいて意識の作用としてのコギト (Cogito) であった。そしてコギトが「我」の本質でもあった。カントにおいてもコギトが純粹（根源的）統覚の意識の働きであり、それが「我」の本質であった。体系家ヘーゲルにおいては、自然的意識が絶対知識にまで自己展開し成長するところの主体としての精神のなかで、個別者としての「我」はその現象形態でしかなく、認識主観としての人間一般があるだけであった。

これら三者のこのような主観は、意識内にとらえられたかぎりでの対象化された客観（客体）を認識するのである。

このような対象化思惟の認識主観（つまりは西欧近代开須而上学における「我」）は、主観の意識作用がとらえるかぎりで、人間や世界そして神をも対象化し客観（客体）として、その構造や働きを分析し法則化し概念化して理解する。

この対象化思惟の認識主観を根拠におこなわれる人間論は、概念化され得る、言いかえばモノ化し得るかぎりでの人間を、対象化し表象するところの近代の科学的思惟（認識）——具体的には生物学主義・心理学主義など——によって展開されるのである。

だが、ブーバーにとって、この認識主観としての人間の本質と対象化思惟によって客観（客体）としてとらえられた人間は、非現実的な抽象的な人間にすぎないのであ

る。いみじくも、それはフーコーが「認識の主体でもあり客体でもあるような、近代というひとつの時代が生み出した〔人間の概念は、いずれ波打ち際の砂の表情のように消滅するであろう〕」(1)と語るように、西欧思想内部からも批判が提出されてきているものである。

ブーバーは、「我」をどのように確認したか。彼は、「我」を存在の地平からとらえることを試みる。だが、ハイデッガーのように個的な実存として「我」をとらえ、実存的主体としての人間論を展開するのではない。個人と彼以外の存在が関わっている出来事を現前せしめ、その形態と現象がたえず変わりつつある現前性において、その都度規定しているところの「存在」から、発生的に発現してくる「我」をとらえるのである。つまり、「存在」の範疇たる関わりの先天性 (Apriori der Beziehung) から<我—汝><我—それ>が発現してくるのであった。ブ

ーバーにとって「我」とは、〈我ー汝〉〈我ーそれ〉の二つの現れにして一つであり、二重性のうちに複雑性にもつれ合っているのであった。〈我ーそれ〉の我の態度とは、自らの周りの対象化できるものすべてを対象化して認識し、秩序づけられた世界をつくりあげ利用することである。そして、まさに〈我ーそれ〉の領域において、西欧の近代的人間中心主義の思惟が展開されていたのである。つまり、〈我ーそれ〉の我という対象化思惟の認識主観（近代の科学的認識主観）を根拠に、西欧の近代的人間中心主義の思惟が展開されていたのである。だが、ブーバーは、この〈我ーそれ〉の我の態度によっては語りつくすことのできない存在と世界を明らかにする。それは、〈我ー汝〉の我の態度による存在と世界である。

このことは、近代の科学的認識主観を根拠に対象化した事物を観察し、分析し、法

則ちして説明したり、因果の関連性のなかで概念化して理解したりすることによって、存在と世界のすべてを語ることはできないということである。近代の諸科学は、つねにその適用範囲と条件を明らかにしなければならない。それは、近代諸科学によっては汲みつくすことのできない存在と世界があるからにはほかならない。

それでは、ブーバーのいう〈我—汝〉の私の態度とはどのようなことであり、〈我—汝〉の私の存在と世界はどのようなこととして説明されたか。これは、一切の他（者）をそれ自身自立的に存在する向う側としてとらえ、その存在に自分の全存在をもって〈汝〉と語りかけることによって関わりに参入し、出会いの出来事を体験する態度である。この態度は、自然に関わる生活、人間に関わる生活、精神的實在に関わる生活という三つの領域の関わりの世界を成り立たせると説明された。

ブーバーは、私たちの「我」は、〈我—それ〉の態度の我と〈我—汝〉の態度の我の二様な我を揺れ動かしているという。つまり、〈我—汝〉の我は翻転 (Rückbiegung) して〈我—それ〉の我へ、また〈我—それ〉の我は、対向 (Hinwendung) することによって〈我—汝〉の我へとなり得るのである。

そして、〈我—それ〉の我は、経験と利用の個我 (Eigenwesen) としてあらわれ、〈我—汝〉の我は、人格 (Person) としてあらわれ関わりに参入するといふのであった。

さて、現代に生きる私たちにとって問題となるのは、ブーバーのいう〈我—それ〉における我が支離的になってしまっているところに、現代人の危機を見出すことができるということである。それは、現代人の自己の孤立化と絶対化、自己と他 (者) との深い断絶感、存在の意義の喪失の思いとなって現われている。これらの現代人の危機は、根源的には西欧の近代的人間中心主

義の思惟による個我に由来するといひ得るであろう。

この現代人の危機に対して、一つの視点を提示できると思われるのが、ブーバーの〈我—汝〉の我という態度である。彼は、〈我—汝〉の我を確認し明らかにすることによって、直接的、本質的な関わりに参入する「全体的・直接的・現在的な人間」を取り出す。

そのような人間にとって、〈我—それ〉の我と〈我—汝〉の我のあり方を確認し、〈我—それ〉の我を対向の運動により〈我—汝〉へと変えることによって、家庭や学校や職場などの様々な社会生活の場の根底に、真の生活共同体 (Gemeinde) の基盤を築くことが重要であるというのがブーバーの主張でもあった。そのことは、「我」の確認を求める現代人にとって、意識以前の関わり
の先天性や、それにともなう原初的〈我—汝〉への回帰や、我が希薄化されたような

ゲメインシャフトを求めることではないことはいうまでもない。以上のようにして、私たちはブーバーにおける「我」の確認とその主張の現代的意義を明らかにし得たと信ずる。

このブーバーの思惟から、私たちは現在の学校教育についてもいろいろと示唆を得ることができると思うのである。例えば、今日、私たちは学校教育の現場において（科学的）認識主観としての人間を想定し、経験と利用の態度と能力を養うべく、あらゆる場面で〈我—それ〉の我への動きが働くようにしていないであろうか。なぜ、このような問いを立てねばならぬかといえは、学校教育の現場において、近来、登校拒否、非行、いじめ、自殺などの諸問題が急増しているからにはほかならない。そしてこれらの問題は、〈我—汝〉の我と真の生活共同体を求める叫び声として聴くことができると思うからである。そうであるならば、教

育活動の根底に、ブーバーのいうところの
〈我—汝〉の我の確認とそのことに基づく
真の生活共同体が求められねばならないの
ではないかと思うのである。そのことは、
〈我—それ〉の態度の我によってあらわれ
る個我の独語主義 (Monologismus) から〈我—汝〉
の態度の我による他 (者) との真の対話を
行うことによってしかなし得ないことであ
る。

- (1) M.Foucault, "Les mots et les choses" 1966 渡辺・佐々木訳『言葉と物』
新潮社 1974 による

昭和60年度 修士論文

授業料クーポン制の検討

兵庫教育大学大学院学校教育研究科

教科・領域教育専攻 社会系コース

学籍番号 M84259

西 川 敏 之

目 次

はしがき	
序 章 1
第 1 章 教育における政府の役割	
第 1 節 市場への政府介入の経済的根拠 1 0
第 2 節 政府の失敗 1 6
第 3 節 教育における政府の役割 2 4
第 4 節 教育における政府の失敗 3 7
第 2 章 授業料クーポン制の原理	
第 1 節 授業料クーポン制の説明 4 9
第 2 節 授業料クーポン制支持拡大の背景 5 8
第 3 節 アラム・ロックの実験 6 5
第 3 章 授業料クーポン制の評価	
第 1 節 賛成論 7 6
第 2 節 反対論 9 0
第 3 節 反対論への反批判 9 9
第 4 章 授業料クーポン制実施案	
第 1 節 官業対民業 1 1 8
第 2 節 変革への兆し 1 2 8
第 3 節 授業料クーポン制試案 1 3 8
第 4 節 授業料クーポン制実施案 1 5 8
終 章 1 6 2

は し が き

現教職員にとって本学は、①教える側と教えられる側の逆転、②校種・年令・出身地も異なる学生集団と大学の諸先生方との間で人を通して学ぶことの大切さを知ること、③修士論文の作成、にその価値があると考えています。とりわけ、論文作成の中で時代的焦眉となっている教育の諸問題を経済学的視点から「授業料クーポン制の検討」という形で考察できたことは、望外の幸せでした。

この小論の作成にあたっては、増井幸夫教授から、背景となる経済思想から論文の書き方に至るまで、理論的かつ実践的なご指導と終始かわらぬ暖かい励ましを賜りました。衷心より感謝の意を申し上げます。また、教育経営の青木薫教授には多くの示唆を、白井義彦教授には学ぶことの厳しさと楽しさを、井上順理教授には教育の本質を、鎮西恒也教授には学問の方法論をそれぞれ教えていただきました。心より感謝申し上げます。

尚、このような研究の機会を与えていただいた山口県教育委員会、下松市教育委員会、下松市立公集小学校の諸先生方に対し、篤く御礼申し上げます。

1985年 12月20日

西川敏之

序章

1. はじめに

昭和59年の臨教審¹⁾の発足以来、教育改革論議が盛んになっている。しかし、教育論議は最近急に起こったのではない。森有礼の諸学校令(明治19年)からわずか10年後には、もう高等教育会議が開かれ、その後もほとんど休みなく、政府関係審議会が存在し続けたことがわかる。審議会設置の背景には、それを求める世論がある。したがってある意味では、明治以来の学校教育の歴史は、教育改革論議の歴史でもあり、常に学校現場は改革の対象になったといえる。

表1 明治以降政府関係審議会一覧

名称	所 属	存 続 期 間
高等教育会議	文部大臣	明治29年12月～大正2年6月
教育調査会	文部大臣	大正2年6月～大正6年9月
臨時教育会議	総理大臣	大正6年9月～大正8年5月
臨時教育委員会	文部大臣	大正8年5月～大正10年7月
教育評議会	文部大臣	大正10年7月～大正13年4月
文教審議会	総理大臣	大正13年4月～昭和10年12月
(経済審議会)	総理大臣	昭和3年9月～昭和5年4月
(内閣審議会)	総理大臣	昭和10年5月～昭和11年5月
教育刷新審議会	文部大臣	昭和10年6月～昭和12年6月
文教審議会	総理大臣	昭和12年5月～昭和12年12月
教育審議会	総理大臣	昭和12年12月～昭和17年5月
教育刷新委員会	総理大臣	昭和21年8月～昭和24年5月
教育刷新審議会	総理大臣	昭和24年6月～昭和27年6月
中央教育審議会	文部大臣	昭和27年6月～

出所; 黒羽亮一(1984) p. 14

2. 学校教育の現状

さて、朝日新聞の世論調査（昭和60年6月）によれば、現在の学校教育の問題点は、①いじめ・校内暴力、②先生の質、③不十分な道德教育、④偏差値による進路指導、⑤入試制度、とのことである。他の報道機関の調査でもほぼ同様である²⁾。

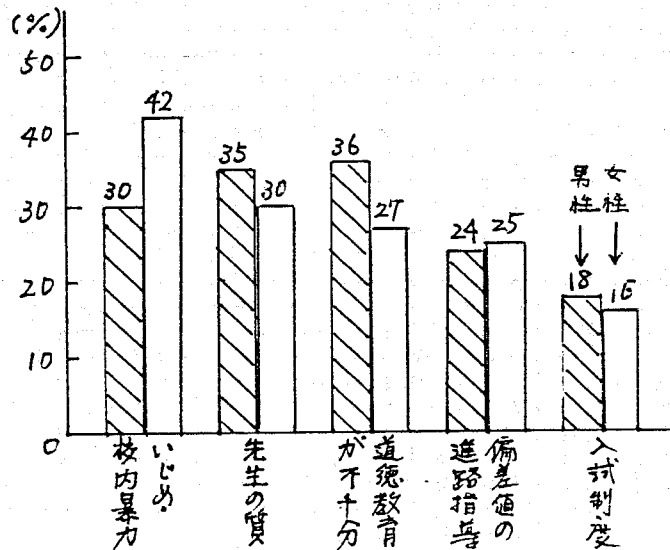


図1 今日の教育の問題点

出所; 『朝日新聞』1985年6月4日号
注) 解答カードから2つまで選択

鎮静化の傾向があるとはいえ、校内暴力等の生徒の逸脱行為は目を見張らせるものがある。昭和58年度の中学校（文部省調べ）に限ってみても、全国で、①対教師暴力1139件、②生徒間暴力1978件、③器物損壊の損害額2666万円、にのぼっている³⁾。これは表面に出たケースであって、実際はまだまだ多いと思われる。さらに、昭和60年4月18日の警察庁発表（日本経済新聞記事）によれば、①いじ

めに起因した事件531件で1920人補導、②いじめが原因の自殺7名、③いじめの仕返しによる殺人事件（未遂を含む）4件、放火6件、という状況であり、この6月には、「いじめ」に関する文部省の方針⁴⁾——生命の危険に及ぶような心身の悩みなどがある場合、通学区域を越えた転校も認める——が出される事態に至っている。

また、教育現場では一部に本末転倒現象が起きている。児童・生徒が万引きをすれば、謝りに行き、もらいさげてくるのは、親ではなく教師であり、家出した生徒を夜中まで捜し回わるのも教師の仕事となっている。また、月1回は、排便の有無、洗顔、歯みがき、ハンカチの所持等を調べ、挨拶の大切さ、箸の持ち方、給食の食べ方を教え、街頭補導に出、休日等の子供会行事に参加するのも教師の役目なのである。そして、特に中学校では、非行対策も兼ね、出来るだけ生徒を学校に縛っておく目的もあって、クラブ活動の休みは月1日、したがって、週休2日制が普及しつつある中で、教師の休日は月1日だけという学校も相当数ある。したがって、生徒の学力保障のための教材研究や放課後の個別指導の時間は削られていっているのが現状である。もちろん、教育は、知的な面だけでなく、知、徳、体の調和のとれた人間形成を目的とする。しかし、授業が学校教育活動の中心ではあるまいか。授業を通して学ぶ楽しさ、学ぶことのすばらしさを生徒に伝えることが大切ではあるまいか。そうでなければ、学校までが事故を起こさないように神経を費やし、子どもたちをしつける巨大な保育所に化す——現在はずでにその徴候がみ

られる——であろう。

以上のような校内暴力・いじめ等の逸脱行為、学校現場の保育所化、後述する学習塾の隆盛等の病理現象を考えると、学校教育の制度的基盤にまでさかのぼって、それらの問題解決への道をさぐる必要があると思われる。

3 研究の動機

本研究の動機は、①教育における政府の役割を再検討し、②教育荒廃現象の解決策を考察することである。以下①について説明する。

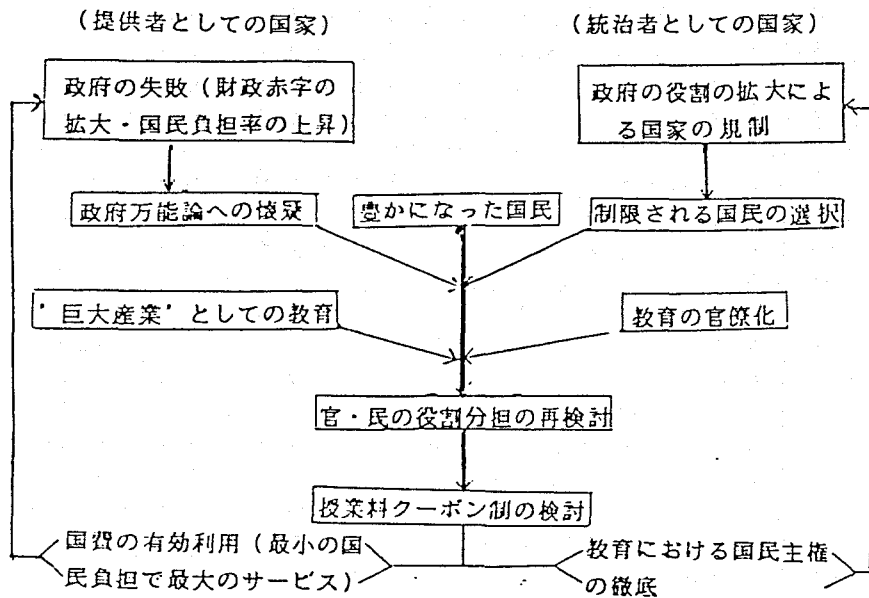


図2 教育における政府の役割の再検討

国家には、提供者としての国家及び統治者としての国家2つの側面がある。近年その両側面において失敗が目につくようになってきている。例えば提供者としては、85年度末に借金（国債）の累積が133兆円（国民1人当たり約110万円）にもものぼり、財源の2割以上の借金（国債の発行）をしないと予算が組めない状況（付図1参照）に陥っている。

また、統治者としては、政府の役割の増大とともに国家が肥大化し、1945年から80年までの36年間に法律6,417、政令14,143、勅令337が制定されている⁵⁾。このほか省令や地方公共団体の条例、規制などもあり、総数は「10万件を優にこえる⁶⁾」のではあるまいか。このような大きな政府維持のために国民負担率（租税・社会保障負担の対国民所得比率）は上昇（図3）し、政治的自由に不可欠の経済的自由、すなわち、所得処分の自由、職業選択の自由も犯される（管理が増大）現象が起きている。

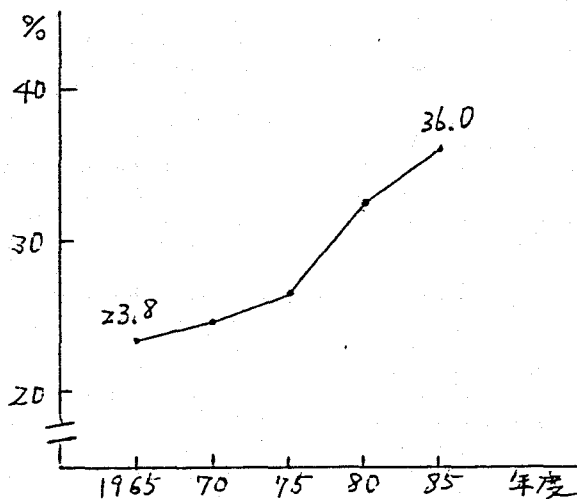


図3 国民負担率の推移

出所；80年までは経済企画庁総合計画
画局稿(1982)P.85, 85年は
MEEDS推計

この点は海外からの批判、また我々の実体験からしても明らかかなように、各種の規制、行政指導を数多く生み出している。資金を出せば口も出す世間の常識からいっても、政府の肥大化（財政膨張）は国民生活への政府の規制・介入・干渉を強めることを通じて国民生活の細部にわたる国家管理を結果する。

一方、国民は、教育水準の上昇により判断力も以前より増し、また経済的にも1人あたりのGNPが1万ドルを超える⁷⁾までに豊かになっている。

したがって、以前は民間で出来なかったが現在は出来る（例えば教育費の父兄負担）ことが相当程度あるのではないか。単なる財政再建のためだけでなく、“過剰統治の病”を直し、また、その病気にかからないためにも、今や「官・民の役割分担」を再検討する時期に来ているのである。

上述の点を教育の場において具体的にみておこう。矢野経済研究所によれば、1982年の教育の総市場規模は、約22兆6000億円にものぼると推計され⁸⁾、うち公的教育支出は約15兆3000億円である⁹⁾。この公的教育支出はGNPの実に5.7%（防衛費の1%論争と比較すれば、いかに大きな数字かが分かるであろう）、学校の直接の関係者が約3000万人（在学者2780万人、教職員205万人）になっている¹⁰⁾。したがって、教育はもはや保護の必要な“幼稚産業”ではないのである。

次に、教育の官僚化の進行である。表2を見れば、間接部門である教育委員会職員数（指導主事を含む）の伸びが、現

場教師数の伸びよりはるかに大きいことが明白である。さらに、校長、教頭はまず教壇に立たないので彼らを管理間接部門と考えると、直間比率は6：1を切っているのである。大規模校では週数時間しか教えないことが多い教務主任の数、それに文部省職員数を考慮すれば、いかに現在の学校教育制度で、間接部門が肥大化しているかがわかるであろう。

表 2 間接部門の肥大化傾向

	A 教務委員会事務局		C 公立小・中高	D 公立小・中	A	B	A+D
	職員総数	B 指導員数	教員数	高教員総数			
1965	39,239	3,951	714,390	—	0.055	0.0055	—
1983	70,628	7,385	929,597	77,943	0.076	0.0079	0.17
伸び (倍)	1.80	1.87	1.30	—	1.38	1.44	

注) 文部省大臣官房調査統計課監修(1985)

また、今年(4月1日～5月27日)の道府県新任教育長も「教職経験があり、前職が教育関係者」という教育畑の人は、3人に1人しかいないのである。もちろん、教育長には対議会対策、予算の獲得という重要な仕事があり、教育畑がベストとは限らないが、これまで教育とはほとんど関係のないといって良い人でも、教育長が務まるということは、やはり、教育の官僚化の1つの証左にはなるのではないか。

表 3 道府県新任教育長(1985.4.1~5.27)の前歴調査

道県名	教職経歴	前 職	府県名	教職経歴	前 職
北海道	有	議会議務局長	新潟	無	総務部長
岩手	有	議会議務局長	京都	無	教育次長
山形	無	農林水産部長	広島	無	香川県教育長 (自派出身)
群馬	有	県教委指導部長	香川	無	文部省教育助成局 施設助成課長
埼玉	有	教育次長	愛媛	無	西南地域振興課長
長野	有	教育次長	大分	無	福祉生活部長
静岡	有	県教育研修所長	宮崎	有	教育次長
神奈川	無	商工部長			

注)『日本教育新聞』(1985年4月1日号~
5月27日号)の記事より作成

さらに、教育における政府の失敗もみられる。例えば、①学校設置上の規制もあって、私学で学ぶ小学生が全体のわずか0.5%、中学生で2.9%の数字が示すように義務教育における公立校の独占状況¹⁾、②その独占状況に支えられた教える側のシンジケート化、③公立中学校で英語が週3時間に制限された例のように教育内容の画一化、④画一化から来るフラストレーションの暴発としての生徒の逸脱行為の増加、⑤私立中・高の人気の高まりと学習塾の隆盛等である。計画した事業がいい結果を生まないと、もっと人を、もっと金を

いう要求になってはね返ってくるのが公的事業の通弊である。これは民間部門では通用しない。学校教育においても、人材、資金に優先して、制度的枠組そのものの検討が必要と思われる。

4. 方法

本論文は経済学的視点から公立学校制度を検討し、授業料クーポン制（フリードマン）の適用可能性を論じようとするものである。

教育は神聖なものであり、経済学的手法で研究するなどものほかであるという意見があるかもしれない。なるほど実務家が力を持っている教育界の現状を思えば、今こそ教育哲学は復活すべしという意見ももっともであり、金銭ですべての教育現象を律することができないことを否定するものではない。むしろ、あるべき教育が実現されるための「学校制度はどうあるべきか」を論じようとするものである。現実には、教育に費用がかかっている。ちなみに昭和57年度の学校教育費は16兆5400億円である¹²⁾。本論文では、「教育」サービスを経済財ととらえ、あるべき学校制度を考察しようとするものである。

第1章 教育における政府の役割

第1節 市場への政府介入の経済的根拠

厚生経済学によれば、市場経済への政府介入の根拠は、

1 独占の排除、2 市場の失敗 である。

1. 独占の排除

通常、人々が独占に対して裕びせる非難は巨大な独占利潤の存在、それから発生する所得分配の不平等を理由としている場合が多い¹⁾。しかし、国民経済的にみれば、それだけでなく、パレート最適 (Pareto optimum) でない、すなわち一国の資源配分上の浪費が発生することも忘れてはならない。独占による供給制限を排除することにより国民産出高は増加する。パレート最適とは、「他の者を不利にすることなしには、もはや誰もより有利にはなれない」状態をいう。

したがって、独占の弊害を排除するために、政府の介入が必要である。しかし、独占対策としてなされる公企業の設立、公的独占には、後にのべるX非効率の問題を含んでおり、独占規制の方が望ましい。

2. 市場の失敗

完全競争市場がパレート最適を実現するためには、いくつかの条件が必要である。したがって、それらの条件のうち、あるものが満たされなければ、競争的均衡そのものが存在し