

人間とは何か — 抄

M.ブーバー著 児島 洋訳

理想社 初版 1961(昭和 36)年 (原著 Das Problem des Menschen 1948)

目次

第一部 問題の歩み

第 1 章 カントの問い	1
第 2 章 アリストテレスからカントまで	3
第 3 章 ヘーゲルとマルクス.....	5
第 4 章 フォイエルバッハとニーチェ	8

第二部 現代の試み

第 1 章 危機とその表現.....	13
第 2 章 ハイデガーの理論	16
第 3 章 シューラーの理論	23
第 4 章 展望	29

序

主に問題史的な第一部と主に論及的な第二部とからなるこの書は、他の著作で展開された対話的原理についての認識を歴史的に位置づけ、かつ二、三の現代の理論との相違を、それらの批判を通して、明らかにすることを目ざしている。と同時に、この書は未完の或出版物に対する序説としても役立つであろう。本書は私がエルサレムのヘブル大学で、1938年夏学期に行った講義に手を入れたものである。そのヘブル語版は1942年に出版された。以下の最後の章は、英語版——Between man and man, 1947に所載——のために、書き下ろされたもので、ヘブル語版とは異なった形式のものである。 M.B.

* * *

マルティン・ブーバー (ヘブライ語: מרטין בובר, ラテン文字転写; Martin Buber, 1878年2月8日 - 1965年6月13日) はオーストリア出身のユダヤ系宗教哲学者、社会学者。

出典: フリー百科事典『ウィキペディア (Wikipedia)』

注) 引用文の傍点は執筆者(訳者)による。下線および太字はこの抄の作成者による。

注) 引用文中の()は執筆者(訳者)による。[]は抄の作成者による補足である。

抄作成 2022(令和4年)1月 和智章宏

版 1.0 2022年1月4日 初版

版 1.1 2022年1月5日 下線を微修正

版 1.2 2022年1月10日 太字及び下線を一部更新。[]を追加。誤字脱字修正。

版 1.3 2022年3月19日 太字及び下線を一部更新。誤字脱字修正。一部行間隔修正。

第一部 問題の歩み

第1章 カントの問い

I

「私は『アダム』という題名の本をつくろうと思ったことがある。その中には全体的人間が描かれる筈だった。だが、やがて思い直して、私はこの本を書かないことにした。」[プシスハのラビ・ブーナム] p.9

太古以来、人間は自分自身が最も価値ある対象であることを知っていたが、外ならぬこの対象を全体として、つまり、その存在と意味とにふさわしく取り扱うことをためらってきたのであった。 p.9

II

彼(カント)によれば、この世界市民的意味における哲学の分野は、次のような問いに帰着する。

- 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が許されるか？

四、 人間とは何か？

第一の問いには形而上学が、第二の問いには道徳が、第三の問いには宗教が、第四の問いには人間学が回答する。」 p.12

「最初の三つの問いは最後の問いに関連しているから、結局、我々はこれらすべてを人間学とみなすことができよう」とカントはつけ加えている。 p.12

III

哲学の諸部門に固有な思索活動の可能性は、ほかならぬ客体化に、いわば非人間化に基いているからであり、歴史学のような、具体的人間を取り扱う部門でさえも、人間を歴史的実存として把握するためには、**全体的人間**(その中には、元来、自然の不変なりズムの中で生きている非歴史的人間もまた含まれている)の考察を断念せねばならないからである。 p.18 - 19

正統的な**哲学的人間学**は、人類ばかりでなく、民族が、人間の心理ばかりでなく、類型と性格が、人間生活ばかりでなく、世代が存在することを知らねばならない。これらの、またあらゆる他の相違の体系的把握と、各々の特殊性の内部及び相互間を支配する力学の認識と、そして一つの事実の多くの事実による、たえず新たなる確認とによって、ようやく**哲学的人間学**は人間の全体性を瞥見することができるのである。 p.19

十全なる総括を行うためには、人間の内部で区別に区別を重ねなければならないと同様に、確実に、人間の特殊地位を決定するためには、人間を断固として自然の中におき、他の事物、他の生物、他の意識的存在と比較しなければならない。 p.20

区別と比較というこの二重の方法によって、ようやく、哲学的人間学は全体的、現実的人間に到達する。 p.20

すなわち、たとえ、いかなる民族、類型、世代に属するにせよ、他の地上の生物が知りえぬこと、即ち、自分が誕生から死への細道を歩みつつあることを知り、他の生物が試みえぬ運命との闘争、すなわち、反抗と和解を試み、時には選ばれて一人の他人の手に引き渡され、自らの血において、他人の内面にひそかに生起しつつあることを経験さえするところの、**全体的現実的人間**に到達するのである。

p.20

哲学的人間学は、ただ、自身である人間を認識することを目指しているのである。 p.20

哲学的人間学においては、人間に対して、外ならぬ自己自身が、もっとも厳密な意味における対象となっているのである。 p.21

哲学的な人間認識は、その本質上、人間の自覚である。そして、人間はまず、認識する人格、つまり人間学を研究する哲学者が、人格としての自己に目ざめるという仕方でのみ、自覚に到達することができるのである。 p.21

しかしながら、これは、心理学者などが、文献や観察から知った事実を、自己反省や自己分析や自己についての実験によって補足し、説明するのとはまったく別個の事柄である。なぜなら、後者[心理学者など]の場合に注目されているのは、つねに、個々の客体化されたプロセスと現象であり、全体的にして具身的な人格の持つ連関から切り離された諸事実だからである。 p.21 - 22

哲学的人間学者は、何よりも彼の具身的全体性、彼の具体的自己そのものを賭け(考察し)なければならない。いや、そればかりではない。もし彼が自己を認識される客体として賭けるならば、なお不十分である。己の人格の全体性と、それを通して人間の全体性を認識しうるのは、彼がもはや自己の主体性を排除せず、もはや無感動な観察者にとどまらなくなった時である。 p.22

人間的全体性をとらえようとするならば、彼は、自覚という行為の中へ、現実、全身をもって踏みこまなければならない。いいかえれば、自覚という独自の次元へのこの立入を、予備的な哲学の保証なしに、生命行為として遂行し、そして、人間が現実生きるときに会うすべての抵抗に自らをさらさなければならない。この次元においては、岸边に立って、泡立つ波浪を眺める限り、人間は何一つ認識することができないのである。彼は敢為し、身を投げねばならない。活発に、全力をふるって泳がねばならない。時には、ほとんど失神するかと思う瞬間すら来るであろう。このようにこそ、はじめて**人間**

的自覚は生まれるのである。自己を「所有し」、一つの客体とみなす限り、我々は多くの物のなかの一つとしてのみ、人間について知るのであり、把握すべき全体性はいまだ「そこ」にはない。ようやく、我々がひたすら存在するときこそ、全体性は現存し、かつ、把握可能となる。このとき、我々は「関与しつつある」現実がわかち与えるだけのものを知覚するにすぎないが、しかも、それを知覚するとき
に哲学的人間学という結晶の中核は完成するのである。 p22 - 23

第2章 アリストテレスからカントまで

I

従来、人間学的思想がその深みを獲得した精神史上の各時代は、厳しい、避けがたい**孤独**の感情が人間を支配した時代であった。そしてそのような思想が実をむすんだのは、最も孤独な人々の内部においてであった。孤独の氷の中でこそ、人間は最も仮借なく問題とされるのであり、まさにこの問いかけが冷酷に彼の最も隠れた面を引きずり出し、白日の下にさらすからこそ、人間は自分を知るのである。

p.24

人間精神の歴史において、私は「住家ある」時期と「住家なき」時期とを区別する。前者においては、人間はあたかも一軒の家に住むように、世界の内に生きているが、後者においては、あたかも野宿するように、世界の内に生きており、時にはテントを張る四隅の杭さえも持っていない。第一の時期においては、人間学的思想は自然科学の一部としてのみ存在するが、第二の時期においては、深められ、そして、自立するに至るのである。 p.24 - 25

II

アウグスティヌス以後のヨーロッパにおいて、孤独な魂に新しい宇宙的住家を築いたのは、ギリシャ人におけるような自然観照ではなく、**信仰**である。ここにキリスト教的宇宙が成立する。 p.29

このキリスト教的宇宙は再び一つの閉じた世界であり、人間の住みうる家である。 p.30

住家をもち、問題意識をもたぬ人間においては、問いかけつつ自己に直面しようとする衝動は、湧いてこないか、さもなければ、すぐに沈黙してしまうのが普通である。 p.31

III

一人の偉大な学者、即ち、数学者と物理学者であり、夭折する運命をになった人、パスカルは、星空の下で、のちのカントのように崇高さのみならず、一層つよく、無意味さを感じるのである、(中略)彼は、今日に至るまで凌駕されたことのない明晰さをもって、二つの無限性、つまり無限大と無限小を感知し、それによって、人間のもつ制限、無力、果敢なさを認識するに至るのである、(中略)それは未曾有の孤独感を味わいつつある人間の冷静さである。 p.34

「人間は自然の中で最も弱いもの、一本の葦にすぎない。しかし、彼は考える葦である。彼を押しつぶすためには全宇宙が武装する必要はない。一筋の煙、一滴の水も彼を殺すのに十分である。しかし、宇宙が彼を押しつぶすときにも、人間は自分を殺すものよりも一層高貴であろう。なぜなら、人間は自分が死ぬことと宇宙が自分に対してもつ優越性を知っているからである。宇宙はそれについて何も知らない。」[パスカル]これは決してストア的態度の繰り返しなどではない。それは無限の中で住家を喪失した人格の新しい態度である。 p.35

いいかえれば、ここでは、人間は、世界における自己の地位を認識し、かつ、彼が意識をもっている限りは、この認識を継続しうる実存なのである。 p.35

IV

ひとたび**無限性**の概念を真剣に受けとるや否や、もはや何びとも世界から人間の住家をつくり出すことはできなくなる。そして一方、世界像の中へは**無限性**そのものが引き入れられねばならなくなる——が、これはまさに一個のパラドックスである。 p.38

恐らくは、像となりえぬ世界の中に生きることが、彼らの世界感情、いわば、彼らの世界像となるであろう。新しい世界像——像なし。 p.39

V

世界と人間とを統一する存在のスピノーザによる客体化を、耳あたりよく緩和した合理主義の時代は人間的問いの棘を切断してしまうが、しかし、その尖端は身体の中に突きささったまま、ひそかに化膿しているのである。 p.41 - 42

VI

無限の世界空間はパスカルにとって無意味なものであり、彼に、この世界に直面する人間存在の疑わしさを自覚せしめた。 p.43

私が、無限的なものとも、また、有限的なものとも全く異なっ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うるということを感じはじめたのは、その頃(14歳位のとき)のことであった。 p.45

カントのパスカルに対する回答は、ほぼ次のような形式をとることであろう、「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、宇宙の持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、君が回答を探すべき真の問なのである」と。 p.46

この回答において、カントの人間学的問いかけは、現在に対する遺言としての性格を最も明らかに示す。それは人間に対する新しい世界住居の計画ではなく、むしろ、住居の建築士としての人間に対する、自己自身を認識するために心せよ、という要求である。 p.46

カントは彼の後に来るべき、不安定きわまる時代を自制と自覚の時代、つまり人間学的時代と考えていた。 p.46

第3章 ヘーゲルとマルクス

I

いうまでもなく、その次に生じたのは、人間の思索の歴史において、おそらくこれまでに存在したことの無いような、人間学的問題提起からの徹底離反であった。私のいうのは、ヘーゲルの体系のことである。つまり、一時代の思考様式の上のみならず、その時代の社会的政治的行為の上にも決定的な影響を及ぼし、具体的な人間的人格と具体的な人間的共同体とに代わって、世界理性とその弁証法的発展及び客観的形態を支配的地位につけるような傾向を生み出した、かの体系のことである。 p.48

例えば一方にはキルケゴールがいる。彼は現代キリスト教の批判者であり、現代のいかなる他の思想家よりも明確に、人格の意義を把握していたが、しかも人格の営みを、あくまでヘーゲル弁証法の形式の下に、美的生活から倫理的生活へ、そしてそこから宗教的生活への変革と見なしていた。 p.48

他方にはマルクスがいる。彼は他に類を見ないほどの鋭さで、人間社会の現実に肉迫したが、しかし、その発展をヘーゲル弁証法の形式の下に、原始的共同体から私有財産制へ、そしてそこから社会主義への変革と見なしたのであった。 p.48 - 49

体系家ヘーゲルは、もはや若きヘーゲルのように、人間から出発するのではなく、世界理性から出発する。彼にとって、人間は、その中で世界理性が完全な自己意識に、従ってまた、その完成に到達する原理に他ならないのである。 p.50

ヘーゲルは、人間に新しい安全性(保障)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った。そして、コペルニクスの空間の中には、もはや世界住居を建てることができなかったので、ヘーゲルは、「すべての存在者の中の最高の力」である時間の中にそれを建てたのであった。彼の意図によれば、その意味を完全に経験し、把握しうる歴史という形態における時間こそが、人間の新しい家なのであった。 p.51

ヘーゲルの世界住居は感嘆され、説明され、そして模倣されはしたが、しかし、居住不可能であることが判明した。思想はそれを肯定し、言葉はそれを讃美したが、しかし、現実の人間はその家に立ち入らなかったのである。 p.53

つまり、時間の上に築かれた思索的世界像は、空間の上に築かれた思索的世界像が与えるような安全感を、決して与えないのである。この事実を把握するためには、自然科学的時間と人間学的時間を、できるだけ明確に区別せねばならない。 p.53

我々は、自然科学的時間を、いわば総括することができる。いいかえれば、**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ある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。 p53 - 54

これに対し、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、統括することはできない。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。人間学的時間は、すでに自然科学的時間になってしまった部分、つまり**過去**とよばれる部分においてのみ、現実的である。 p.54

私のいう人間学的時間の機能は主として**記憶**、いうまでもなく、つねに現在へと「^{ほど}解けてくる」記憶である。つまり時間次元そのものが我々に意識されるや否や、すでに記憶が働いているからである。いいかえれば、純粋な現在は固有の時間意識をもたないのである。 p54

これ[自然科学的時間]に反して、次の瞬間に生ずるであろう私の決断は、まだ生じてはいないのであるから、人間学的未来を、思考のなかで或現実的なものとして取り扱うことは許されないのである。 p.54-p.55

人間存在の問題を通して与えられる人間世界の領域内には、未来のいかなる確実性も存在しない。 p.55

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。世界の完成を存在者の現実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はできないのである。 p.55

創造への信仰は発展への信仰によって、啓示への信仰は増加する認識への確認によって、或はとって代わられることができるかもしれない。しかし、救済への信仰は、理念にもとづく世界完成の確信によって、現実には、とって代わられることはできない。なぜなら、信頼するに足る者への信頼のみが、**未来**への無制約的な**確信の態度**を基礎づけることができるからである。 p.56 - 57

事実、単なる思索においては、絶対的理性が歴史のなかで自己実現するという確信は、人間の未来への関係に対して、メシヤ的信仰に劣らぬ効果をもっている。いなむしろそれ以上の効果をもっている。なぜなら、この確信はいわば化学的に純粋であり、いかなる具体的不純物も混入してはいないからである。しかし、思索だけには、現実の人間生活を建設する力はない。 p.57

最も厳密な哲学的保証でさえも、このように不完全な世界が完成に到達するという、あの内的確信を魂に付与することはできないのである。 p.57

II

マルクスはヘーゲルの方法に対して、**社会学的還元**と名づける操作を施した。いいかえれば、彼はもはやいかなる世界像をも与えようとはしなかった。もはや、世界像というものが必要なからである。(中略)マルクスが彼の時代の人間に与えようとしたのは、世界像ではなく、単なる**社会像**であった。もっと正確に言えば、人間社会がそれによって必然的に完成に到達する道程の像であった。 p.58

そこにはヘーゲル的理念、或は世界理性の代わりに、人間の**生産関係**が登場している。そもそもこの生産関係の変化から社会の変化が生ずるというのである。生産関係はマルクスにとって本質的なもの、基礎的なものであり、また、彼の出発点であり、帰着点であった。彼にはそれ以外の根源や原理は存在しなかったのである。 p.58 - 59

マルクスによれば、生産関係からのみ、人間が住むことのできる——つまり、やがて完成の暁には住むことのできるであろう家が築かれるのである。 p.59

元来、思索は、人間の現実生活を建設する力をもたないが、しかし、**生命自身**はこのような力をもっている。そして、**精神**もまた、**生命力**を承認し、**自己の力**(それは性格と作用において生命力とは別個のものである)を**生命力**と結びつけるときにこのような力を獲得するのである。 p.60

社会的生命そのものに関する見解において、マルクスは正しくもあり、また誤ってもいる。たしかに、社会的生命は、すべての生命と同じく、**自らを更新する能力**を生み出すから、この点については彼は正しい。しかし**社会的生命が帰属している人間生命は、他の種類の能力とは異なった**決断能力**をそなえているという点で、他の種類の生命とは異なっているから、この点については誤っている。** p.60 - 61

実際、**決断能力**は、或量としては表示されず、むしろその**力の強度**を行為自身を通してのみ示すという点で他のすべての能力と異なっているのである。しかも、**革新的な生命力**がどの程度まで真に革新的なものとして働きうるか、さらには、破壊力に変化することさえないかどうか、は決断能力の指南と支配に依存しているのである。 p.61

進歩というものは、元来、進歩自身からは説明されえない或ものに依存している。言いかえれば、**人間的時間**は、人間の個人的生命においても、社会的生命においても、自然科学的時間と混同されてはならないのである。 p.61

社会的還元を行ったにもかかわらず、マルクスはヘーゲルの轍を踏んで、自然科学的時間、つまり、人間的現実性とは無縁な時間のみを、未来の考察に導入した。社会的出来事と社会的運命とを含めて、**出来事と運命との根源である人間的決断の問題は、ここには全く存在しない。**このような理論が支配力を保ちうるのは、人間的決断の問題性が恐るべき程度にまで押し迫ってくる或歴史的瞬間にそれが遭遇し

ない間に限られるのである。私がいうのは、或破局的な事件が、決断能力を呆然自失させ、かつ、麻痺させ、しばしば、人間の否定的エリート、つまり内的な抑制力をもたず、従って真の決断にもとづいて行動するのではなく、ただ自己の力を主張しているにすぎぬ人間たちのために、決断をあきらめさせようとする瞬間のことである。このような状況においては、社会的生命を革新しようと努力している人間、即ち、社会主義的人間は自己の決断への能力に信頼し、そこにこそ一切がかかっていると銘記する場合にのみ、自己の社会の運命の決定に参加しうるのである。というのは、その場合にのみ、彼は決断の結果の中に、**決断能力の強さ**を最高度に発揮するからである。このような瞬間においては、彼はその人生観が人生経験といささかも矛盾しない場合にのみ、自己の社会の運命の決定に参加しうるのである。 p.61 - 62

平安はすぎ去り、**新しい人間学的不安**が立ちあらわれてきた。人間本質への問いは未曾有の巨大さと威嚇とをもって、しかも、もはや哲学の衣装を着けてではなく赤裸々な実存の姿で、我々の前に立っている。いかなる弁証法的保証も、人間を顛落^{てんらく}からまもることはできない。むしろ、人間自身に、足をあげ、深淵から一步離れる義務が課せられている。しかも、この一步をあゆむ力は、未来の確実性からは来ない。ただ人間が絶望の影をにないつつ、そこから人間本質への問いに自らの決断をもって答えるあの深き不確実性(不安定性)の中からのみ来るのである。 p.62 - 63

第4章 フォイエルバッハとニーチェ

I

カントは、合理主義に対立し、ヒュームに支持されつつ、認識を、哲学する人間にとって直接かつ最初のものとして出発点においた。 p.64

「認識とは何であり、それはいかにして可能であるか」という問題を哲学の決定的問題とした
「一体、このようにして認識する実在、すなわち人間とは何者であるか?」という人間学的問い

ヘーゲルは、極度の自覚をもって、この最初のを飛びこえる。 p.65

哲学の出発点にはいかなる直接的対象も存在してはならない。

直接性は、その本質上、哲学的思索に矛盾する。

哲学は、カントや、それ以前にデカルトがやったように、哲学する者の立場から出発してはならないのであって、むしろ、真理を「予想し」なければならないのである。

「純有が出発点をなす」「さて純有は純粹な抽象である。」

この基盤に立って、ヘーゲルは**人間学的認識**の代わりに、**世界理性**の発展を哲学の対象とすることができたのである。フォイエルバッハの闘いが始まるのはまさにこの地点である。彼によれば、世界理性は神の新しい概念にすぎないのである。 p.65

新しい哲学は「絶対的な、すなわち、抽象的な精神ではなく、つまり抽象化された理性ではなく、人間の現実的にして全体的な本質」をその原理とする[フォイエルバッハ] p.65 - 66

この原理によれば、フョイエルバッハは、カントのように、人間的認識を哲学の出発点にしようとするのではなく、**全体的人間**を出発点にしようとするのである。 p.66

彼はいう「新しい哲学は人間を・・・唯一の普遍的・・・対象とし、従って、**人間学**を・・・普遍学とする」と。このようにして、**人間学的還元**、つまり存在の人間の現存在への還元が遂行されたのであった。 p.66

フョイエルバッハの要求の中には、「人間とは何か？」という問いが全く含まれていないのである。それどころか、彼の要求はまさにこの問いの断念を意味しているのである。彼による存在の人間学的還元は、非問題的人間への還元である。 p.66 - 67

しかしながら、現実の人間は、即ち、人間ならざる存在に直面し、この存在によって、つまり非人間的な運命によって、くり返し、くり返し、圧倒され、しかも、この存在と運命とを敢えて認識しようとする人間は、断じて非問題的不是ではない。むしろ、すべての問題性の出発点である。人間学的問いかけから出発しない限りは、**哲学的人間学**は不可能である。我々は、この問いかけを従来よりも一層深く、一層鋭く、一層厳しく、一層冷酷に発し、語ることによってのみ、**哲学的人間学**に到達しうるのである。 p.67

フョイエルバッハは、彼が哲学の最高の対象と見なした人間を、個人としての人間とは考えず、人間と共存しつつある人間、**我と汝の結合**と考えていた。綱領的文章の中には、「孤立した個人は、道徳的な存在としても、思索的な存在としても、人間本質を内包してはいない。人間本質は、**共同体**の中にのみ、人間と人間との統一の中にのみ、しかも、もっぱら**我と汝**という区別の事実の上に成り立っている統一の中にのみ、包含されている」と述べられている。フョイエルバッハはこの命題を後期の書物においてさらに展開するには至らなかった。 p.67 - 68

マルクスは、彼の社会概念の中に事実として異なっている**我と汝**との間の事実的な関係を要素を取り入れず、まさにその結果として現実とは無縁の個人主義に対して、同様に現実とは無縁の集団主義を対立させたのであった。 p.68

しかし、フョイエルバッハは、マルクスを超えて、彼の命題によって、**汝一発見**を、即ち、現代の思想における「コペルニクスの行為」、或は、「観念論の自我一発見に匹敵するところの重大な結果をはらみ」、「デカルトによって創始された近代哲学の限界を越える・ヨーロッパ思想の第二の出発点へと導くに相違ない」「根本的出来事」とよばれた、あの**汝一発見**を導入したのであった。彼は、私自身にも、すでに青年時代に決定的な刺激を与えてくれたのである。 p.68

II

ニーチェは、ふつう人が考えているよりもはるかに多く、フォイエルバッハの人間学的還元の上に立っている。彼が、我と汝との間の、独立の関係領域を見失い、間一人間的関りについては、17・8世紀の道徳哲学者たちの系譜を継承しつつ、ただ道徳の発生と発展とにかんする記述によってそれを補完することに甘んじた点においてはフォイエルバッハにおくれている。しかし、彼が、彼以前のいかなる思想家も果たせなかったほどに、人間を、しかもフォイエルバッハのように明瞭で一義的な存在としての人間でなく、むしろ問題的存在としての人間を、世界考察の中心に押し出し、かくて人間学的問いかけに無類の迫力と情熱とを付与したという点においては、フォイエルバッハをはるかに抜きんでている。

p.69

・・・ニーチェの最後の表現によれば、人間とは、実は、「未来の人間の」、即ち、本来の人間の、本来の人類の「いわば胚種」なのである。しかし、この地位の持つ逆説性は、この本来的未来の人間の発生が全然保証されていないという点にある。現在の人間即ち過渡的の人間が自分を素材としてそれを創り出さねばならないのである。 p.70

しかし、存在意義は、人間自らが自分に与えるべきものであり、それは**生命**から引き出されねばならないのである。生命は、しかるに、「**力への意志**」であり、すべての偉大な人間、偉大な文化は、力への意志への**疾**しくない良心とにもとづいて成長し、発達したのであった。この力への意志を抑圧したのは、人間に「**疾**しくない良心」を与えた**禁欲的理想**である。それゆえ本来の人間は、自己の力への意志に対して**疾**しくない良心をいなく人間であるだろう。[ニーチェ] p.71

人間が真に、未来への道のりとなるためには、これらのすべてから、即ち、疾しい良心及びそれらの誤った救済から、自由にならねばならぬ。その暁には、人間はもはや他人に向かって義務の約束をするのではなく、むしろ自分自身に向かって**人間の実現**を約束するのである。[ニーチェ] p.72

右[上]の思考過程において、ニーチェの回答にあたる部分はすべて誤りである。 p.72

第一に、人間の歴史にかんする社会学的・民俗学的前提が誤っている。

第二に、力への意志にかんする心理学的・歴史の見解が誤っている。 p.73

偉大さはその本質上、力を含んでいるが、しかし、力への意志を含んではいない。 p.73

偉大さには、力の「増加」への努力も、力の「誇示」への努力も、属してはいない。 p.73 - 74

偉大な人間は、たしかに、その仕事における烈しい活動力の点から見ても、或は、その諸能力の落ち着いた平衡の点から見ても、力強いが、つまり、何気なく、かつ、冷静に力強いが、しかし、力を渴望してはいない。彼が渴望しているのは、自己の意識の中にあるものの実現であり、**精神の受肉**である。もちろん、この実現のためには、力が必要である。実際、力とは、(中略)ひとが実現しようとするものを實現する能力以外の、何もかも意味していない。しかしながら、偉大な人間は必ずしもこの能力そのものを渴望してはいないのである。所詮、それ[力]は、目的の實現に対する、自明の、かつ、不可欠の

手段にすぎない。むしろ、彼は、その時に自己の能力にしようと欲している、或ものを渴望しているのである。この点に基づいて、我々は、その強者が実際に身に引き受けつつある責任を、つまり彼が、果たして、また、どの程度まで、真に彼の目的に仕えているか、を理解することができる。そしてまた同様に、この点に基づいて、力の誘惑を、目的にそむいて、力にのみ身を委ねる誘惑をも理解することができるのである。 p.74

或偉大な人間が真の目的の代わりに力を渴望しているのを見る場合には、我々は直ちに、彼が病んでいることに、もっと正確に言えば、彼の仕事に対する関係が病んでいることに気付く。彼が思いがかり、仕事がゆきづまり、精神の受肉がもはや行われなくなった時、差迫る無意味さを逃れようとして、彼は空虚な力に手をのばすのである。 p.74

前述の点に基づいて、我々は、また、力と文化との関係をも判断することができる。或国民の歴史的に重要な政治的指導が、この国民の勢力獲得と勢力増大を目ざして行われるという事実は、ほとんどすべての民族史のもつ本質的性格である。 p.75

決定的な分岐点は、指導的人間がその心情の奥底において、その願望と夢想の深淵において、勢力獲得そのものために彼の民族の勢力獲得を渴望するか、それとも、この指導者の立場から見て、この民族の本質であり、使命であると思われるところのものを、いな、彼の魂がこの民族の手によって実現されることを待望しつつある未来の徴候として発見したものを、実現するために、それを渴望するか、である。歴史上の人物が、後者のように彼の国民の勢力を渴望するならば、彼が自分の意志や使命にもとづいて遂行する事業は、国民的文化の促進と向上と革新とを生み出すであろう。しかしながら、もし、国民の勢力そのものを渴望するならば、たとえ最大の成果を取めるにせよ、——彼の行為は、その栄光を願った国民的文化を、ただ衰弱させ、麻痺させるにすぎないであろう。 p.75 - 76

事実、一つの共同社会の文化的絶頂期が、その勢力的絶頂期と一致することは殆どないのである。真に偉大な、非作為的な文化的生産性は、大てい、強力な勢力追及および武力闘争の時代よりも先行しており、この時代に次いで生ずる文化的活動は、大てい、単なる総括と補足と模倣にすぎないのである。 p.76

或人間の力、つまり、彼が念頭に持っているものを実現する能力は、「このもの」に、この目的に、この仕事に、この使命に結びつけられている限りは、それ自体としては、善でもなければ、悪でもない。それはただ、適当な、或は不適當な道具にすぎない。しかしながらひとたび、目的との結合が解かれ、或は、弛められるや否や、即ち、この人間が力を、もはや何事かをなす能力としてではなく、所有として、従って力そのものとして考えるや否や、この切りはなされ、自己満足している彼の力は悪である。それは責任を逃れ精神を裏切る・力そのものである。それこそは世界史の破壊者なのである。 p77 - 78

ニーチェは人間の中に、もはや独立した存在を、即ち、自然から発生したにもかかわらず、この発生の事実と仕方とが自然概念では把握されえないような、端的に「新しいもの」を見ない。彼はただ一つの生成を、試行を、模索を、錯誤を見る。真の生物ではなく、せいぜい生物の原型を、つまり、「未だ確立されぬ動物」を、従って、自然の最も末端の部分を見るのである。 p.80

我々の見た通り、ニーチェは、情熱的な真剣さで人間を動物界から理解しようと企てたのであったが、そのさい、**人間固有の問題性**は決して色あせてしまわなかった。いな、むしろ、従来より一層鮮やかさを加えたのであった。ただ、右のような人間理解に基づいて、もはや、「人間のような生物が存在するという事実はなにを意味するのか？」とではなく、むしろ「人間のような生物が動物界から発生し、そこから離脱したという事実は、なにを意味するのか？」と問われたのであった。しかも、ニーチェは彼の思索を最初から最後まで貫く努力にもかかわらず、その回答を示すことはできなかったのである。この努力にさいして、彼は、我々の直面する人間学的な根本事実であり、地上のあらゆる事実のうちで最も驚くべき事実、即ち、「世界の中に、世界を世界として、空間を空間として、時間を時間として、さらに、それらの只中にある自己自身をそれらの認識者として、認識している生物がいる」という事実に殆ど関心をはらわなかった。 p.81

この事実は、決して、一般にいわれてきたように、人間の意識の中に世界が「もう一度だけ」あるということの意味しているのではなく、むしろ、**人間的人格こそが、はじめて自分自身の感覚的データと全人類の伝達のデータとを宇宙的統一へと組み合わせることができる**ので、我々のいう意味における世界、つまり**統一ある時空的感覚世界**というものは人間を通してはじめて成立する、ということの意味しているのである。 p.81 - 82

世界というものを認識する人間は、実に、**人間と共存しうつつある人間**なのである。 p.82

カントの「人間とは何か？」という問いはニーチェの情熱的な努力を通過して、あらたな迫力をもって我々の前に提出されている。そして、この問いに答えるためには、**精神**にのみではなく、**自然**にも証言を請わなければならぬことを我々は知っているが、しかし、もう一つの勢力、即ち、**共同体**にもまた情報の提供を乞わねばならぬことを我々は知っているのである。 p.82

「我々は知っている」と私はいった。しかし、たしかに、現代の哲学的人間学の最も重要な代表者たちすらも、なおこの知識を理解してはいない。かれはさらに多くを**精神**に問い合わせたか、或はさらに多くを**自然**に問い合わせたのであって、**共同体**という勢力はいまだ彼らによって問いかけられたことがない。しかし、この問いかけなくしては、他の二つの問いかけは単に断片的認識に導くのみではなく、また、必然的に質的に不完全な認識へと導くのである。 p.83

第二部 現代の試み

第1章 危機とその表現

I

人間存在の問題性に対する洞察力を増し加えていった哲学の発達自身(中略)の外に、この発達と種々の形で結びつきながら、二つのファクターが人間学的問題を成熟させるのに寄与している。 p.87

第一のファクターは優れて**社会学的な性質**のものである。即ち、人間の直接的連帯生活の有する古い有機的形式の絶えざる崩壊である。 p.87

ここにいう、古い有機的形式とは、量的には、その**共同体**によって結合されている人々が繰返し繰返し顔をあわせ、相互に直接的関りを保ちうる程度より大きくてはならないし、また、質的には、人々が繰返し繰返しその中に生み落とされ、或はその中で育生まれ、従って、この**共同体**への所属を自由意志にもとづく他人との結合としてではなく、むしろ運命及び生の伝統として了解しているような**共同体**のことである。**家族、職人組合、村落—都市共同体**などがこの形式に属している。 p.87 - 88

これらの社会形式の**絶えざる崩壊**は、フランス革命による人間の政治的解放とそれに立脚する市民社会の成立とに対して支払われねばならなかった代償なのである。 p.88

しかし、この崩壊と共に、**人間の孤独**が新たに登場してきた。 p.88

我々の見たように、世界の家に住んでいるという感情を、つまり宇宙論的保障を喪失した近代の人間にとっては、**有機的共同体**の諸形式は、生の故郷を、同胞との直接的結びつきの中の安らいを、完全な遺棄感からまもる社会的保障を与えていた。だが、この保障すらも次第に彼の手中からすべりおちていった。**古い有機的形式**はしばしば外形をとどめていたが、しかし内部的には解体され、次第に存在意義と魂への支配力とを失っていった。 p.88

人間的人格をあらためて他者との連関の中におこうと企てた新しい社会形式、たとえば結社、労働組合、政党などは、確かに人間の生命を(ふつうよく言われるように)「充実させる」集団的情熱に点火することはできたが、しかし破れた保障を再建することはできなかった。深まる**孤独**は多忙な活動によってただ麻酔をかけられ、抑圧されたのみであり、ひとたび静寂の中へ、自己の生の真の現実性の中へ立ちかえるとき、人間はつねに**孤独**の深さを知り、かつ、その**孤独**の中で、自己の存在の根底に直面しつつ、**人間のもつ問題性**の深さを知ったのであった。 p.88

第二のファクターは**精神史的**、あるいはむしろ**心理史的**であるということができよう。 p.88

人間は最近一世紀以来次第に深く危機に突入してきたのであるが、この危機は過去の歴史上の危機と多くの共通点をもつにもかかわらず、或本質的な点において独自のものである。この本質的な点とは、つまり、人間が、自分自身の行為により、或は自分の協力の下に生み出された新しい事物及び状態に対して有する関わりのことである。私は、現代的危機のこの独自性を**仕事の背後への人間の落伍**とよびたいと思う。人間は自分自身によって生み出された世界をもはや支配することができない。世界は人間よりも強力になってしまった。世界は人間から解き放たれた。世界は根本的な独立性をもって人間に対立している。

現代はこの人間の魂の衰弱と挫折とを相ついで三つの領域において体験した。 p.89 - 90

第一の領域： 技術

第二の領域： 経済

第三の領域： 政治的現象

かくて、人間は、自分がデーモンの生みの親でありながら、しかもその支配者となることはできないという恐るべき事実と直面した。 p.90

哲学的人間学の領域におけるもっとも重要ないくつかの著作が、第一次世界大戦後の十年間に成立したことは決して偶然ではなく、むしろ意味深き必然なのであるが、独立の学としての**哲学的人間学**を建設しようとする現代の最も強力な試みを生み出した学派とその方法とが、一人のドイツ系ユダヤ人、エドムント・フッサールを祖としているのも、また決して偶然ではないと思われるのである。 p.90

この命題によってフッサールは、再三再四(人々がよびならわしているように)地球の相貌^{そうぼう}を変え、また歴史家の書物を充たしているような、すべての効果いちじるしい現象は、静寂の中に遂行され、歴史家によっては殆ど記録されたことのない、たえず更新されつつある人間精神の努力、つまり人間存在の秘密を了解しようとする努力に比べれば、価値のないものだと言っているのである。フッサールはこの努力を**闘争**とよんでいる。 p.91

いいかえれば、特にデカルト以来繰返し繰返し企てられてきたように、**理性を人間固有**のものに見なし、これに対して、人間における**非理性的要素**を、固有ならざるもの、人間以外の生物と共通なもの、人間における「自然的要素」と見なすことは、不可能である。むしろ、人間の**非理性的要素**の中に**人間固有**のものを発見するときこそ、我々は人間学的問いの深淵にふれるのである。 p.92

人間はケンタウル(半人半馬)ではなく、徹頭徹尾、人間である。 p.92

我々が一方において、すべての人間的要素の中には、たとえ思考の中にすら、生物的一般本性に属し、そこから理解されるものが存在することを知り、しかも他方において、生物的一般本性に完全に帰属し、それのみから理解されるような人間的要素は一つとしてないことを知るときにのみ、人間を理解することができるのである。人間の飢餓すらも、動物の飢餓ではない。人間理性は、人間的非理性との関連においてのみ理解することができる。 p.92 - 93

フッサールはこの命題において、人間的人格と世代及び社会との結合は前者にとって本質的なものであるから、人間本質は孤立した個人の中には見出せえないこと、従って、我々が人間本質を認識しようと欲するならば、この束縛の本質を認識せねばならないということを述べているのである。いいかえれば、個人主義的人間学というものは、人間を孤立状態において、従って、その本質に^{よき}適しくない状態において対象としているか、さもなければ、人間を結合状態において考察してはいるものの、この結合の結果の中に人間の本来の本質にたいする侵害を見、従って、フッサールの命題が語っているような基本的結合状態を念頭においてはいないか、のいずれかであると主張しているのである。 p.93 - 94

II

キルケゴールは 19 世紀前半に単独者としてまた孤独者として、キリスト教の生活および信仰と対立した。彼は宗教改革者ではなかった p.95

キルケゴールは義務を伴わない信仰を認めなかった。 p.95 - 96

信仰とは信ぜられる者への生命的関り、全生活を包括する生命的関りである。さもなければ、それは真の信仰ではない。 p.96

さて、ここから真に重要な問題が発生してくる。つまり、果たして、また、どの程度までこの**人間の主体性**が彼の生活となりきっているか、いいかえれば、果たして、またどの程度まで、彼の信仰が彼の生活の実質と形態を形成しているかという問題である。これは真に重要な問題である。なぜなら、それは人間によって設定された関係にではなく、むしろ、それによってこの人間が設定された関係にかかわっているからである。つまり、人間存在を構成し、それに意味を付与するこの関係が、たんに宗教的見解と宗教的感情の主観性に反映されるのみではなく、人間生活の全体の中に具体的に実現されること、「受肉する」ことにかかわっているからである。 p.96 - 97

この信仰の実現と具体化への努力を、キルケゴールは**実存的努力**とよんだ。なぜなら、**実存**とは精神における可能性から全人格における現実性への移行のことだからである。 p.97

この決定的な問題にかんがみて、キルケゴールは、実存自身の諸段階と諸状態、負いめ、不安、絶望、決断、自己の死への展望及び救済への展望を、一種の形而上学的思索の対象としたのであった。彼はこれらの事象を、(それらを心的過程の内部の一様な出来事とみなす)単なる心理学的考察から解放した。彼はこれらの事象の中に、絶対者との存在的関係の中にある現存在のプロセスの諸項を、「神の前にある」現存在を形成する諸要素を認めたのであった。形而上学は、ここにおいて、思想史を通じてかつて見られなかったような力強さと首尾一貫性をもつて、**生きた人間の具体性**をとらえたのであった。

p.97

形而上学がそれを捉え得たのは、具体的人間が孤立せる存在者としてではなく、**絶対者との結合**という問題性の中において考察されたからである。 p.97

ここで哲学的思索の対象となっているのは、ドイツ観念論の、それ自身において絶対的な自我、即ち、思索することによって、自ら世界を創造する自我ではない。むしろ、現実の人間的人格、しかも絶対者との間に**存在的関係**を結んでいる**人間的人格**である。この関係はキルケゴールにとっては、人格と人格との間の真に相互的な関係であった。つまり、絶対者もまたこの関係の中へ人格として介入してくるのである。従って、彼の人間学は**神学的人間学**である。しかも、現代の**哲学的人間学**はこの神学的人間学を通してはじめて成立したのであった。 p.97 - 98

第2章 ハイデガーの理論

II

現実の現存在、従って自分の存在に関わりつつある現実の人間は、彼がかかわりつつあるその時々の存在の「性質」と結びついた姿においてのみ、我々に把握されるのである。この言葉の包含する意味を明らかにするために、私は、ハイデガーの書物の中で最も大胆かつ意味深長な一篇を、即ち、自分の**死**に対する人間の関係を取扱った一篇を選ぶことにする。そこでは、一切は地平的展望である。そこでは徹頭徹尾、人間が自分の終末を見つめる、その仕方である。つまり、そこでは人間が、**死**において初めて開示される現存在の**全体的存在**を先取りするために、勇気をふるい起こすか、否か、が問題なのである。しかしながら、自らの存在にかかわる・人間の態度について語っている場合にのみ、我々は**死**を終末時点に局限することができるのである。ひとたび、我々が客観的存在自身を考えるならば、**死**は現在の瞬間においてすら、生の力と闘いつつある力として現存している。 p.100 - 101

この闘争のその時々の状態はこの瞬間における人間の全性質をも併せて規定している。それはこの瞬間における人間の現存在を、この瞬間における存在にかかわる人間の態度をも併せて規定している。そして、もし人間がまさに今、彼の終末を見つめているならば、その見つめ方はまさにこの瞬間における死の力の現実から切り離すことはできない。いいかえれば、現存在としての人間、死を指向する存在了解としての人間は、生物としての人間、つまり、生きはじめるときに死にはじめ、死を伴わないような生を決してもちえず、**破壊力と解体力を併せないような保存力**を決してもちえないところの人間から切りはずすことはできないのである。 p.101

III

すべての咎の了解が或根源的な**負いめ**の存在にまで遡らねばならないという点において、ハイデガーは正しい。我々が根源的な負いめ存在を発見しようという点においても彼は正しい。しかしながら、我々がそれを発見しようのは、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分を結き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関わっている**生の全体**を、制限(還元)なしに認識することによってである。 p.104

生は、私が自分自身と不可思議な将棋を行うことによって営まれるのではなく、私がいかなる競技規則を協定したこともなく、協定することもできぬ存在に対して**現前**せしめられることによって営まれるのである。 p.104

私の現前せしめられる存在は、その形態を、その現象を、その表示を変える。それは、しばしば驚くほどに、私とは異なっている。それは、しばしば驚くほどに、私の期待とは異なっている。私がそれらに耐え、それらを引受け、それらと現実に、つまり**私の全本質の真実**をもって、出会うとき、そしてそのときにのみ、私は「**本来的に**」現存する。私がそこに(出会うの場所)にいるときに、私は現存する。そしてこの「そこ」が何処であるかは、私によってよりも、むしろ、形態と現象とを絶えず変えつつある**存在の現前性**によって、その都度に規定されるのである。私が現実にそこにいなければ、私には**負いめ**が生ずる。私が、現存する存在の「**君はどこにいるか?**」という叫びに、「**私はここにいます**」と答えながら、現実、つまり**私の全実存の真実**をもって、そこにいなければ、私には**負いめ**が生ずるのである。 p.104 - 105

根源的な負いめの存在とは、自己のもとにとどまることである。 p.105

しかし、現前する存在の或形態と或現象とが私の傍らを通りすぎ、しかも、私がそこにいなかったとき、それらの形態と現象が消失した彼方から、第二の叫びが、あたかも私自身から来るかのように低くかすかに、やってくる、「**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。だが、私の応答しうる相手は、ようやくの形態にすぎない。私に向かって語ったところの形態は、もはやいかなる答えもとどかぬところにいるのである。 p.105

IV

我々は、さきに、人間精神の歴史において、人間が繰返し繰返し**孤独**になった様相を、つまり、よそよそしく無気味なものとなった世界の傍らにひとり立ち、現前する存在の世界形態にもはや耐ええず、もはやそれと現実に出会いえなくなった状況をみたのであった。 p.105 - 106

・・・一つの孤独の時代から次の孤独の時代へは一本の道が通じており、各々の孤独はそれに先立つ孤独よりも、一層冷たく、一層厳しいということ、そして、それからの救いは、それに先立つものからの救いよりもいっそう困難であるということをも、我々はさきに教えられたのであった。こうして、遂に、人間は、そこにおける孤独からは、もはや両手を神という形態に向かっては、伸ばしえないような一つの状態に到達した。ニーチェの、神は死んだという言葉の底にあるのは、この状態なのである。

p.106

今や孤独者にとっては、自分自身の内的な交わりを求めるより外に、道は残っていないかのように思われた。この事実こそ、ハイデガーの哲学の状況的な基盤なのである。 p.106

V

人間生活はその絶対的意義を、「自己」の制約性を事実的に超越するという点にこそもっている。即ち、人間が、自分に対立し、自分と実在相互間の現実的關係を結びうるものを、自分自身に劣らず現実的であると見なし、それを自分自身に劣らず真剣に取扱うことの中にこそもっている。 p.107

人間生活は、その対話的性格を通して絶対性にふれている。なぜなら、人間は、その唯一性にもかかわらず、自分の内部に向かって沈潜する限りは、それだけで完全であり、それ自体ですでに絶対性にふれているような、いかなる存在も決して見出しえないからである。 p.107

自己に対する関係を通してではなく、むしろ他の自己に対する関係を通してのみ、人間は全体的になることができる。もちろん、この他の自己は、彼と同様に限定され、制約されているであろうが、しかも、相互関係の中では無限定的なものと無制限的なものとが経験されるのである。 p.107

ハイデガーの「現存在」は独話的現存在である。 p.107 - 108

もし孤独になった人間が、既知の「死んだ」神に対して、もはや「あなた」ということができないならば、生きている既知の他人に対して、彼の全存在をもって「あなた」ということを通して、未知の生ける神に対してなおも「あなた」ということができるか、否か、に一切がかかっているのである。彼がそれすらもできないならば、たとえ、自分はそれだけで完結した自己であるという、遊離した思索の崇高な想像がのこっているにせよ、彼はもはや人間ではない。 p.108

VI

・・・ハイデガーがそれのみに注目している顧慮という関係は、それ自体では、いかなる本質的關係でもないからである。その理由は、この関係が一人の人間の本質(実在)と他の人間の本質(実在)とを直接的関りの下におくのではなく、ただ、一人の人間の顧慮的援助と顧慮を必要とする他の人間の欠乏とを直接的関りの下におくにすぎないからである。 p.110

・・・実際、顧慮はその本質上世界の内において、ハイデガーの考えているように他者との単なる共同存在から発生するのではなく、むしろ、・・・、人間と人間との本質的、直接的、全体的な関わりから発生するのである。 p.110 - 111

・・・生の実体を本質的に形成するこれらの直接的関りから、それらと並んで顧慮という要素もまた発生し、やがて本質的関り以外の単なる客観的かつ制度的なものの中へ大きくひろがってゆくのである。従って、人間と人間との共同現実存にとって根源的なものは顧慮ではなく、むしろ本質的関りである。 p.111

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、本質的には自己のもとにとどまっている。彼は行為しつつ、援助しつつ、他者に心を傾けているが、しかも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、相手の傍ら

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**を予想してはいない。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はいない。 p.111

これに反して、**本質的関り**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にのみ発生しうる新しい現象が発生する、つまり、實在(本質)から實在(本質)へ向かう開放性(それは一定不変のものではなく、いわば点においてのみその局限的現実性に到達するが、しかし、生の連続性の中においてもまた形態を獲得しうる)、即ち、単なる表象においてでもなく、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。 p.111-112

たしかに、この現象は、人間が生の流れの中でただ一種の恩恵によってのみ遭遇しうる事柄であり、多くの人々はそのようなものは知らないというであろう。しかし、それに遭遇しない人々の現存在にとってすら、それは構成的原理である。なぜなら、その欠乏は、意識すると否とにかかわらず、彼らの現存在の様式と性質とを併せ規定しているからである。たしかに、また、多くの人々は、生の流れの中でこの現象への可能性に遭遇し、しかも、その可能性を現存在の中で実現しないであろう。つまり、彼は種々の関係を手に入れながら、しかも、それらを実現しないであろう。いいかえれば、それらによって自己を開放せしめないであろう。こうして、彼は最も貴重な、とり返し得ぬ素材、その時々^々にただ一度しか与えられぬ素材を浪費するのである。彼は自己の生の傍らを通りすぎるのである。しかし、この場合にすら、この非実現は現存在の中に侵入し、その最深の層にまで浸透する。「日常性」の布地の目立たぬ、殆ど知覚しえぬ、とはいえ、現存在分析の到達しうる部分は、「**非日常性**」のせ^んいによって織られているからである p.112-113

ハイデガーは恐らく、**愛や友情**すらも、**自由になった自己**によってはじめて可能になるのだと答えるであろう。しかし、ここでは自己存在が一つの終局点、まさに現存在が到達しうる終局点なのであるから、ここにはさらに**愛や友情を本質的関り**として了解するための出発点が存在しないのである。 p.113

フョイエルバッハがかつて指摘した事実、即ち、個人は人間本質を内包せず、人間本質は人間と人間との統一の中にこそふくまれているという事実について、ハイデガーの哲学は何も関知しない。彼においては、個人は自ら人間本質を内包しており、一個の「決意せる」自己となることによって、人間本質を現存せしめるのである。ハイデガーの自己は一つの**閉じた体系**である。 p.113-114

VII

キルケゴールの単独者は、神に対してのみ開かれているとはいえ、一つの**開かれた体系**である。

p114-115

キルケゴールの人間は何事かのための単独者である。即ち、絶対者に対する関係に入るための単独者である。だが、ハイデガーの人間は何事かのために自己となるのではない。なぜならば、彼は自己の枠を突きやぶることができないからである。 p.115

彼(ハイデガー)の主張によれば、「何人も主に自分自身とのみ語りうる」のである。すなわち、彼によれば、人間が他人と語る事柄は、本質的であることはできない——いいかえれば、この言葉は、単独者の本質を超越し、単独者を他の性格へ、つまり、実在と実在との間において、**实在相互の本質的關係**を通してはじめて成立する性格へと転換することはできない。 p.115

キルケゴールの人間は、単独者となるために、そして単独者が絶対者に対してもつ関係に入るために、**他人との本質的關係**を断念せねばならない。ちょうど、キルケゴール自身が或他人との本質的關係を、即ち、彼の許婚者との本質的關係を断念したように。(中略)ハイデガーの人間は、断念せねばならないような、いかなる本質的關係をも持たない。 p.116

キルケゴールの世界には、たとえ、他人に対して、なぜ彼との本質的關係を断念したかという理由を、(婚約解消後久しくたって許婚者にあてて書かれたキルケゴールの手紙におけるように)直接に、或は、(しばしば彼の著作において見られるように)間接に、語るためにすぎないとはいえ、全存在をもって語られた、他の人間に対する「汝」という言葉が存在する。 p.116

ハイデガーの世界には、このような「汝」は存在しない。実在から実在へ、己の全存在をもって語られた真実の「汝」は、存在しない。単に、顧慮をはらうにすぎぬ相手に向かっては、人間はこの「汝」を語らないのである。 p.116 - 117

VIII

キルケゴールと殆ど同じ言葉で、ハイデガーは、「ひと」がその時々^の現存在から責任を解くという。彼によれば、人間的存在の現存在は、自己に集中している代わりに、「ひと」の中に散逸せしめられている。現存在はまず自分を発見せねばならない。「ひと」の力は、現存在を「ひと」の中へ完全に解消させようとする働きをもっている。この力に屈服する現存在は、自分自身から、つまり、自己存在の可能性から逃亡し、自己の実存を喪失する。ただ「ひと」への散逸から「つれ戻された」(中略)現存在のみがハイデガーによれば**自己存在**に達するのである。 p.118 - 119

ハイデガーがこの最高の段階を孤立としてではなく、他人との共同存在への決意性として了解したことを我々はすでに知っている。もちろん、この決意性が、ヨリ高い次元における顧慮関係のみを確認しはするが、他人との本質的關係、自己の枠をつきやぶる、他人との現実の我—汝關係を知らないということをも我々は知っている。 p.119

IX

・・・彼[ハイデガー]は、単独者、すなわち、自己、すなわち、現実的人格となった人間こそはじめて他の自己に対して完全な本質的關係をもちうること、つまり、人間関係のもつ問題性の下に従属するのではなく、むしろ、その上に位置する本質的關係を、すなわち、すべてのかかる問題性をつつみ、それに耐え、それを克服する本質的關係をもちうるという決定的事実を見落とした。 p.120-121

偉大な関係は現実的人格の間にのみ存在することができる。それは死のごとく強くなることができる。なぜなら、それは孤独よりも強いからである。高貴な孤独の枠をつきやぶり、その厳しい法則にうちかち、自己存在から自己存在へと世界不安の深淵を超えて架橋するからである。 p.121

たしかに、子供は、私ということを学ぶ前に、まず汝というが、しかし、人格的現存在の高みにおいては、人間は、汝の神秘をその全真理において経験するために、真に私ということができなければならない。 p.121

そして、すでに単独者となった人間は、かりに世界の内部に問題を限定したとしても、或事のために現存する。彼は或事のために、即ち、汝の完全なる実現のために、この単独者となったのである。 p.121

自己存在の次元において、多数の人間に対する関係の中で、本質的な「汝」に対応するものを、私は本質的な「我ら」とよぶ。 p.121

私の単なる顧慮の対象である人間は「汝」ではなく、「彼」或は「彼女」である。私がある中にまきこまれて無名の、無面貌の、群衆は「我ら」ではなく、「ひと」である。しかしながら、そもそも「汝」というものが存在するように、「我ら」というものもまた存在するのである。 p.122

いかなる種類の集団の中でも、たしかに「我ら」というものは成立しうるが、しかし、それは決して集団生活のみからは了解することができないのである。「我ら」という概念の下に、私は、すでに自己と自己責任とに到達した、若干の、独立な人格の結合を、まさにこの自己性と自己責任とに基づき、それを通してこそはじめて実現される結合を考えているのである。 p.122

「我ら」の特性は、その成員の間に本質的関りが存在するか、もしくは時に応じて成立するという点に、つまり、「我ら」の中には、我一汝関係の決定的前提である存在的直接性が支配しているという点にある。「我ら」は「汝」を潜勢的にふくんでいる。相互に真に「汝」とよびかわす資格をもつ人々のみが、相共に真に「我ら」ということができるのである。 p.122

本質的「我ら」は従来、歴史上においても、また、現在においても、余りにも認識されることが少なかった。それは、かかる「我ら」が稀であり、また、従来、多くの場合、人々が集団組織というものを、エネルギーと作用の面からのみ考察し、その内部構造の面から考察しなかったからである。しかしながら、エネルギーの方向と作用形式とは、もちろん、極めて強く内部構造に依存している。 p.123

多数の人間に対する関係領域においてもまた、**自己存在に到達した人々**を収容する、否、かかる人々のみを真に収容しうる**本質的關係**が存在するということを、我々は見出したのである。これこそ、人間がはじめて真に「ひと」から解放される領域なのである。分離はいまだ真に「ひと」からの解放ではない。**真の結合**こそが、それなのである。 p.124

X

人間はその本性と世界における地位とにもとづいて、**三重の生活關係**をもっている。人間は、すべての生活關係を本質的關係に変えることによって、彼の本性と世界における地位とを生活の中で完全な現実性にまで高めることができる。そしてまた、一つの生活關係のみを本質的關係に変え、他の生活關係を非本質的なものと見なし、そのように取扱うことによって、彼の本性及び世界における地位の諸要素を非現実性の中に放置することができる。 p.125

人間の**三重の生活關係**は、**世界及び物との關係、人間、即ち個人及び多数者との關係**、並びに、右の二つの關係を貫いて現れつつも、それらを根本的に超越する存在の神秘との關係である。この存在の神秘を哲学者は絶対者とよび、信仰者は神とよぶが、この二つの名称を否認する人びとでさえも、事実上、彼のおかれた状況からそれを完全に閉め出すことはできないのである。 p.125

物に対する本質的關係は、物をその実在性において眺め、物に心を傾倒する關係でしかありえない。 **芸術**という事実は、技術的關係と結合したこのような本質的關係からのみ理解することができる。 p.126

個人との本質的關係は、**実在から実在への直接的關係**でしかありえない。 その中でこそ、人間の閉鎖性は破れ、自己存在の枠は突破されるのである。 p.127

無面貌、無形態、無名の多数者との連関、すなわち、「群衆」或は「ひと」との連関は、キルケゴールにおいては、そしてまた彼に倣うハイデガーにおいても、自己存在に到達するために、克服されねばならぬ出発的状況として現れる。このことはそれ自体としては正しい。実際、我々がその中に沈没しつつあるあの無名の人間的有耶無耶は、いわば、我々が自己として世界に出現するために、離れねばならぬ母胎のようなものである。 しかしながら、この事実はただ、真理の一面にすぎないのであって、もう一つの面なしには、それは非真理に変わってしまうのである。 p.127

自己の真正さと十全さとは、自分自身との関わりの中では決して証明されえない。むしろ、それは完全なる他者性、無名の群衆のカオスとの交わりの中でこそはじめて証明されるのである。なぜなら、真正なる自己、十全なる自己は、群衆と接触するいたるところで**自己存在の火花**を発生し、自己と自己とを**結合し、「ひと」への対立物、即ち、**単独者の団結**を樹立し、**社会的生命**を素材として一つの社会的形態をかたちづくるからである。** p.127

たとえ、放任された被造物の歴史が分裂とよばれるにふさわしいものであるとしても、歴史の歩みの目標は**統合**でしかありえない。そして神とのすべての本質的關係はこの目標と全く無關係なものではありえない。 p.128

XI

人間の三重の生活關係の外に、なお一つの關係が、即ち、自分自身への關係が存在する。この關係は、しかしながら、他の關係のようにそれ自体において事實的な關係と見なすことはできない。なぜなら、事實的な關係に対する不可欠な前提、つまり真の二元性が欠けているからである。従って、また、それを現実の中で本質的生活關係にまで高めることはできない。このことは、それぞれの本質的生活關係が、即ち、物との關係は**芸術**の中に、人間との關係は**愛**の中に、神秘との關係は**宗教的告示**の中に、それらの完成と浄化を見出したのに対して、自己の現存在及び自分自身との關係はかかる完成と浄化を見出さず、また、明らかに見出しえないという事実の中に示されている。 p.130

これに対して、人間を存在との連関性において見る**人間学的観点**は、この連関性が一つの**開かれた体系**においてのみ、高度に実現されるものと考えざるをえないのである。そもそも**連関性**とは、私の人間的状況の残りなき全体との連関性でしかありえない。 p.131

この人間的状況の中からは、物の世界も、隣人及び共同体も、さらにはこれら両者をこえ、人間自身を**超える神秘**すらも除かれてはならない。人間は、彼の状況に対する全關係が実存となることによるのみ、いいかえれば、彼のあらゆる種類の生活關係が本質的となることによるのみ、**現存在**に到達することができるのである。 p.131

XII

人間とは何であるか、という問いには、現存在それ自体、或は、自己存在それ自体の考察からは答えられない。むしろ、人間的人格とすべての存在との本質的連関、並びに、人間的人格のすべての存在への関わりの考察を通してのみ答えられるのである。 p.131

我々が**人間的人格**を、その全状況において、彼にあらざる一切のものをふくむ**可能的関り**において捉えようとするときにのみ、我々は人間を捉えるのである。つまり、人間は三重の生活關係を結ぶ能力を備えた実在として、また、各々の形式の生活關係を**本質的関係**にまで高めうる実在として了解されなければならないのである。 p.132

第3章 シューラーの理論

I

シューラーは、我々がこれから見るように、絶対者に対する時間の意義の過大評価という点において、ヘーゲルとニーチェの後継者である。 p.136

この理論の中には、実際生成を進行させる時間という存在以外のいかなる存在もないのである。

p.137 - 138

II

最高存在者にかんする私の思想が第一次世界戦争中に決定的な転回を行って以来、私は友人たちに向かって、自分の立場を、折々「**狭い尾根**」という言葉で形容してきた。この言葉によって私は、絶対者にかんする一連の確実な命題をふくむ一個の体系の広い高原に佇んでいるのではなく、むしろ、**深淵と深淵とはさまれた狭い岩尾根**の上に立っており、そこにはいかなる命題的知識の確実さもないが、ただ、依然として隠蔽されたままである者との出会いの確かさがあるということを表現しようとしたのである。 p.139

III

実際、現代の人間は、たとえ、現存在の全体を賭けつつ生きる各瞬間の永遠的内容の中に、なお、**永遠なる存在**への通路を見出しうるとしても、もはや、すべての時間を小波のように浮かべ、かつ、呑みつくす、**大海のような永遠**についての生きた知識を持つてはいないのである。 p.142

IV

現代人においては、精神の領域と衝動の領域とがいまだかつてなかったほどに**分裂**している。彼は、衝動から分離された精神が不毛で無力な隠遁状態におちいりかけているのを不安の中に感ずると共に、精神によって抑圧され、精神から追放された衝動が彼の魂を崩壊させようとしているのを恐怖の中に感じている。 p.144 - 145

V

シェーラーの世界根拠—概念は、それが受けた哲学的影響の更に背後にひそむ、現代人の魂の状態の中にある起源を指示している。この起源は、一つの深刻な、解決不可能な矛盾をこの観念の中にもちこんだ、現代人の精神経験にもとづいて十分に理解することができるシェーラーの根本命題によれば、純粋な形式における精神は全く無力である。 p.145

VI

この物語[聖書]が、原初にあたって、(多分、「彫刻する」という意味の単語を用いて)、天地の「創造」とよんでいる事実は、全く神秘の掌中に、神の内部で遂行されたプロセスに委ねられている。 p.147-148

この創造という原初の出来事の後には、すでに或「**精神**」が存在している。もちろん、これはいかなる「精神的実在」とも全く異なったものであり、すべての精神的かつ自然的運動の根源である。 p.148

また、そこに述べられている、**言葉による創造**は、諸能力を発動せしめる**精神の働き**から切りはなすことはできない。こうして、聖書の創造されつつある世界の諸能力は発動され、精神はそれらを支配している。 p.148

VIII

だが、禁欲的人間は、決して、シェーラーが考えているように、精神的人間の基本的類型ではない。このことは、**芸術**の領域において最も明瞭である。例えば、我々がレンブラントやシェイクスピアやモーツァルトのような人間を禁欲的人間類型から理解しようと試みるならば、その本質において禁欲であることを要しないことこそ、芸術的天才の特徴に外ならないということに気づくであろう。もちろん、これらの天才もまた、繰返し、否定や断念や内的変革という禁欲的行為を遂行せねばならないであろう。しかしながら、彼らの精神生活の本来的な営みは決して禁欲にもとづいてはいない。ここには**精神と衝動との間の永遠の葛藤は存在しない。**むしろ、衝動は理念との結びつきを失わないために、精神に従い、精神は原的諸力との結びつきを失わないために、衝動に従っているのである。もちろん、これらの人間の内的生活は滑らかな調和の中に進行するわけではない。それどころか、彼らこそ誰にもまさって矛盾にみちたデーモンの国を知っている。しかしながら、デーモンを直ちに衝動と同一視することは、誤った、そして誤りを生みやすい単純化である。デーモンはしばしば純粋に精神的な様相を呈しているからである。 p.151

真の葛藤と決断とは、芸術的天才の生においては、そしてまた、一般に偉大な人間の生においては、精神と衝動との間ではなく、むしろ精神と精神、衝動と衝動、精神と衝動の或産物と、精神と衝動の他の産物との間にこそ生ずるのである。偉大なる生のドラマは精神と衝動という二元論には還元することができないのである。 p.151 - 152

IX

痛みの本質は、精神がいわばそれから遠ざかり、いわば観覧席に立って、痛みの演ずる劇をある非現実的な類例として観ることによって認識されはしない。 p.153

痛みの本質は、痛みが事実に発見されることによって認識されるのである。いいかえれば、精神があくまで痛みの外にとどまらず、これを非現実化せず、この現実の痛みの深淵に身を投じ、その中に住み、それに身を委ね、その中に深く滲透するとき、はじめて、痛みがこの身近さにおいていわば自己を告白するのである。 p.153

認識は非現実化によってではなく、むしろ、この特定の現実への**透徹**によって、即ち、まさにこの現実の内部において本質を開示せしめるような**透徹**によって生ずるのである。このような透徹を我々は**精神的洞察**とよぶのである。それゆえ精神にとってまず最初に問われるのは、シェーラーのいうように、「私が今ここでもっている痛みは別として、そもそも苦痛そのものとは一体、なんだろうか？」という問いではない。精神は何ものも別視はしない。外ならぬ、私がいまここで持っている痛み、この痛みが私のものであること、ここにあること、この状態にあること、即ち、この痛みの**完全な現前**こそが私に苦痛自身の本質を開示してくれるのである。 p.153 - 154

苦痛は、そしてまた、魂にかんするすべての現実の出来事は、演劇にではなく、むしろ、舞踏の列に自ら加わらぬ者には決してその意味がわからぬ原始時代の密儀にこそ比べられるべきである。 p.154

精神が、痛みとのひそやかな接触において聞きとった、このデーモンの言語を、精神は理念の言葉に翻訳する。対象からの区別と対象からの後退とはようやくこの翻訳において生ずるのである。 p.154

しかし、精神の決定的行為は、すでに、それ以前に生じている。第一次の理念化は、抽象的理念化に先行している。一般に「観察的」思惟というものは、哲学者によって遂行される場合においてすら、世界の存在からその存在を報知する全権を現実^ニに委ねられている限り、最初に生ずる行為ではなく、むしろ、第二次的な行為である。最初に生ずるのは、相手自身とのコミュニケーションによる或存在の発見であり、この発見こそがすぐれて精神的な行為なのである。あらゆる哲学的理念は、このような発見を根として生長する。ただ自分の痛み^ノのいかなる部分をも別視せず、その窮極の深みにおいて、世界の苦痛との精神によるコミュニケーションを交わした人々のみが、痛みの本質を認識しうるのである。だが、彼がそれをなしうるためには、もちろん、一つの前提がある。即ち、この人間がすでに他の実在の苦痛の深みを、現実^ニに(つまり、断じて、存在にまで達せぬ「同情」によってではなく、**大いなる愛**によって)経験しているということである。このときにこそ、はじめて、彼自身の痛みは、その最後の深みにおいて世界苦に対して透明となるのである。存在する者の存在への参与のみが、自己存在の根底において、存在の意味を明らかにするのである。 p.154 – 155

X

しかしながら、精神とは何であるかを、一層正確に知るためには、精神が既に作品や職業になってしまった地点においてそれを研究することで満足してはならない。我々は精神がなお事象^ノである地点においてもそれを探求せねばならない。なぜなら、根源的現実性における精神は、存在するものではなく、生起するもの、さらに厳密に言えば、予期されることなく、突如として現出するものであるのだから。 p.155

いいかえれば、事物の恩恵を感じたときに、つまり、いまさらのように、どんな抵抗があっても、人間と世界の存在との間には協力関係があると感じたときに、彼は自分自身の意見を述べるのである。もちろん、恩恵の経験は抵抗の経験を通して、またそれを背景としてはじめて成り立つことであろう。しかしながら精神が、事物との調和の中から衝動と調和しつつ立ちあらわれてくるということは、この場合にもまたあてはまるのである。 p.158

XI

人間は神を求める地点から始まるのではなく、何が原因で悩んでいるのかを知らずして、神からの疎隔に悩むところに始まるのである。 p.160

精神は、火花として、すべての人々の生命にそう入されている。最も生命的な人々の生命からは、それは**焰**となって噴出する。そして、時折、どこかで**偉大な精神の焰**が燃えあがるのである。これらすべての精神は同一の実在であり、同一の実体である。**生命の一体性及び世界との一致**によって養われていないような精神は存在しない。 p.160

もちろん、精神が生命の一体性から切りはなされ、世界との対立の深淵につき落とされるような事態も起こりうるであろう。しかしながら、精神的実存の殉難のさ中においてすら、真の精神は全存在との原
的共通性を否認しない。むしろ、全存在との原的共通性を否認する、存在の偽りの代弁者に対して、そ
れを弁護するのである。 p.160 – 162

XII

我々の直面する危機を形容せよ、と言われるならば、私はそれを**信頼の危機**とよびたい。 p.162

我々はすでに、宇宙における人間存在にとって、安定期と不安定期とが交替するさまを見たのであるが、右の宇宙的不安定期においてさえ、大ていの場合には、なお一種の社会的安定性が、即ち、現実
顔をあわせて生きている小さな有機的共同体という支柱が存在する。そして、この共同体の内部におい
て与えられる、信頼への是認が宇宙的不安定を償っている。即ち、連帯性と生への確信とを与えているのである。 p.162

信頼が支配している場所では、人間はしばしば**自己の願望を共同体の命令**と調和させなければならないが、しかし、抑圧が彼の生にとって支配的な意味をもつほどに願望を抑圧する必要はない。彼の願望は
往々にして、共同体の必要(その表現が共同体の命令であるが)と融けあっているからである。もっとも、このような**融合**は、共同体の内部において現実^に一切が水いらずに行われている場合にのみ、従って、強要され、空想された信頼ではなく、真正の、基本的な信頼が支配している場合にのみ、成り立ちうることに注意しなければならない。 p.162 – 163

これに対して、有機的共同体が内部から崩壊し、**不信**が生^の基調となるとときに、ようやく、抑圧は支配的な意義を獲得する。このとき、人間の願望の率直な表出は不信によって窒息させられ、彼の周囲の一切が敵に変わり、或は、敵意をはらんでくる。もはや人間は自己の欲求と他人の欲求とを調和させる術を知らない。もはや、自己の欲求と自己を支える共同体の要求との間には、真の融合も、真の和解も存在しないからである。こうして、みたまされない願望は絶望して、魂のくぼみの中へ力なくもぐり込んでゆくのである。 p.163

不信が支配すると共に、精神のプロセスもまた自ずから変わってくる。以前には、人間の全体性の集中
された表現として雲間から電光のように閃くことが、精神の発生の主な様式であった。しかしながら、もはや、能力と勇気をふるって自己を表現する**人間の全体性**というものが存在しない。従って、精神が生まれるためには、大ていの場合、抑圧されている衝動のエネルギーまでが、「昇華(純化)」されなければならなくなる。このような発生の痕跡は精神自身に付着しており、ただ衝動からの闘争的な離間
によってのみ、精神は自分の独自性を主張することができるのである。精神と衝動の分離は、多くの場合
にそうであるように、シェーラーにおいてもまた、人間と人間との分離の結果である。 p.163 – 164

XIII

シェーラーの見解に反して、我々は精神について次のようにいうことができる、精神はその端初においては純粹な力である、即ち、世界への厳密な関与と、世界との際どい「つばせりあい」とにより、世界を形像の中へ、音響の中へ、概念の中へ捉えようとする人間の力であると。 p.164

精神について、第一に発生するのは、人間の世界に対する親密な関与、闘争においても、平和においてもひとしく親密な関与である。そこには、固有な実在としての精神は、いまだ姿を見せない。精神は、原始的—集中的な関与能力の中へ諸共に包み込まれている。 p.164

ようやく、世界を、闘争しつつ、或は戯れつつ感ずるのみならず、併せて把握しようとする目覚めた衝動と共に、即ち、経験のカオスをコスモスへ編成しようとする情熱と共に、固有な実在としての精神が発生してくる。光のとめどないちらつきの中から形像が分離し、地上のまとまりのない騒音の中から音響が析出し、一切の事物の雑然たる混乱の中から概念が浮かび出してくる。こうして、精神は精神として誕生する。しかしながら、精神がすでに併せて自己を表現しようとしないうような、精神の原段階を考えることはできない。形象自身は、洞窟の天井に描かれることを欲し、すでに赤土が手に握られている。音響は歌われることを欲し、すでに喉笛は呪術の歌に向かって開かれている。カオスはすでに形態によって制御されている。しかしながら、形態は、それを生み出す人間以外の人間によって知覚されることを欲するのであり、形像は情熱をもって指さされ、歌い手は情熱をもって聞き手に歌いかける。形態への衝動は、言語への衝動からわかつことができないのである。こうして、世界への関与を通して人間は魂への関与に到達する。世界は編成され、人間たちの間で語られうるものとなる。ようやくにして、世界は人間たちの間の世界となる。だが、あらためて、ここでもまた、精神は純粹な力である。身ぶりと神託によって、精神の司はカオスの友人たちの抵抗を退け、共同体を統治する。 p.164 - 165

シェーラーが根源的なりと考える精神の無力は、例外なく共同体崩壊の随伴現象である。これよりのち、言語はもはや理解されず、人間の事象を編成し、統治はしない。精神は魂への関与を拒まれ、それに背を向け、生の統一体から遊離し、自己の城砦へと逃げ込む。 p.165

従来、人間は全身をもって思考した。指先ですら思考した。これ以後、人間は脳髄だけで思考するのである。ここに至ってようやく、フロイトは彼の心理学の対象を、シェーラーは彼の人間学の対象を入手する。世界から分離され、精神と衝動とに分裂した病める人間を入手するのである。我々が、この病める人間を、人間そのものと、正常なる人間と、人間一般と考える限りは、彼が病から癒されることは決してないであろう。 p.165

さらに、本来ならば、他人に対する関係についてもまた同様に、まず、一般的衝動性とその根源的な規定者であって、ようやく後から、人間精神が衝動との論争によってこの規定をのりこえるのではなく、むしろ、人間性は、私の欲望とは無関係に独立して持続的に現存する、人格としての人間への対向と関連してのみ、始まるということ、言語の発生はこのような対向に基づいてこそ、はじめて理解されるということが、ここで示されるべきであろう。しかし、これらの場合にも前述の場合と同様に、まず最初

に存在するのは、明らかに、精神と衝動との一致、新しい精神的衝動の形成である。そして、これらの場合にも前述の場合と同様に、人間本質は、個人の内面において演ぜられるもの、シューラーが人間と動物との決定的相違点と見なした自己意識からではなく、むしろ、人間が一切の事物に対して有する独自の関りからこそ把握されるのである。 p.166 - 167

第4章 展望

・・・「人間とは何か？」というカントの問いは、もし何らかの回答を与えられるとすれば、断じて、それ自体における人格の考察からではなく、むしろ、存在者との全本質的関りの中における人格の考察からのみ、与えられるのである。いいかえれば、全生涯にわたり、自己の全存在を賭けて、自らに可能な関わりを実現する人間こそ、はじめて、我々の真実な人間認識に寄与することができるのである。
p.168

人間本質への問いは、孤独となった人間に対して、はじめて、その深淵を開示するのであるから、回答への道は、すでに孤独を克服していながら、しかもなお孤独のさいにおける問いかけの能力を失わないところの人間に向かって開かれている。その結論の意味は、とりもなおさず、人間の思索に対して、一つの生活的な新しい課題が課せられているということである。それは、まさに生活的な新しい課題である。なぜなら、自分自身を把握しようとする人間が、孤独の緊張と孤独のふくむ燃えるような問題性とを、そっくりそのまま、しかも更新された生の中へ、世界と共存する生の中へ、救出すること、そして、この立場から思索することを意味しているからである。 p.168 - 169

もし、**個人主義**が人間の部分を捉えているにすぎないとすれば、**集団主義**は部分としての人間を捉えているにすぎない。**人間の全体性**、全体としての人間には、両者とも到達していない。 p.169

個人主義は、人間を自分自身との関りにおいてのみ見ているが、**集団主義**は、そもそも人間を見ていない。それは「社会」のみを見ている。前者においては、人間の「かんばせ(顔、容貌)」は歪められ、後者においては、それは蔽われている。 p.169

人間的人格は、人間としては、認知されぬ私生児のように、自然から遺棄され、同時に、人格としては、荒れ狂う人間社会の真只中に他人から隔絶されて立っていると感じている。この新しい無気味な境位を認識しようとする精神の最初の反応が、現代の**個人主義**であり、第二の反応が、**集団主義**である。
p.170

孤立化することによってともすれば陥りがちな**絶望**から逃れるために、人間は**孤立を讃美**するという苦肉の策に訴えるのである。こうして、現代の**個人主義**は本質的に**虚構**された基礎の上に立っている。この性格に基づいて、それは挫折する。なぜなら、虚構は、与えられた状況を事実[基]について克服する力をもたないからである。 p.170 - 171

第二の反応、即ち**集団主義**は主として第一の反応、即ち**個人主義**の**挫折**の後に出現した。ここでは**人間の性格**は、現代の集団的組織の一つの中に自己を完全に埋没せしめることによって、**孤立化**の運命を免れようとしている。 p.171

この組織が巨大であり、緊密であり、強力であればあるだけ、それだけ余計に、人間の人格は、二つの形式の住家喪失から、即ち、**社会的かつ宇宙的な住家喪失**から救われたと感ずることができる。 p.171

もはや明らかに、**生の不安**への誘因は存在しない。なぜなら、人は「一般意志」に自分を順応させ、余りにも複雑になった**現存在に対する自分の責任**を、いかなる複雑さにも対応しうる**集団的責任**の中へ解消さえすればよいからである。同様に、もはや明らかに、**世界不安**への誘因は存在しない。なぜなら、いわば、いかなる契約も結びえぬ、無気味な宇宙の代わりに、社会それ自体が処理し、或は処理しうるように見える・**技術的自然**が登場したからである。 p.171

集団性は、全き保障を与えることを誓う。ここには虚構的なものは何もない。ここには重々しい現実性が支配し、一般性すらも現実的となったかに見えるのである。しかしながら、現代の集団主義はその本質において**幻想的**である。たしかに、人間集団をつつむ、信頼するに足る機能をもった「全体」と人格との連携は実現された。しかし、それは人間と人間との連携ではない。集合概念としての人間は、**人間と共存しつつある人間**ではない。 p.171 - 172

各個人の全体を要求する「**全体社会**」は、当然の帰結として、生命体との一切の結合を制限し、無効にし、無価値にし、冒瀆することを目指し、そしてそれに成功する。他人との共感を求める・かのしなやかな人間の側面は、次第に抹殺されるか、さもなければ鈍化される。人間の**孤立化**は克服されるのでなく、むしろ紛らわされる。孤立の認識は抑圧されれば、**孤立の事実**は深みにおいて抜きがたく作用しており、ひそかに一種の残忍性にまで高められて、幻想の四散すると共に姿をあらわすのである。現代の集団主義は、人間が自分自身との出会いの前においた**最後の障害**である。 p.172

虚構と幻想との終わったのち、ようやく可能となり、不可避的となった人間の自分自身との出会いは、**単独者と隣人との出会い**としてのみ実現されうるのであろうし、また、実現されねばならないであろう。 p.172

単独者が、他人を、その**全他者性**において、自己として、人間として認識し、この地点から他人に向かって突破するときこそ、はじめて、彼は、厳しい、変身的な出会いの中で、**孤独**を突破し終わるであろう。このようなプロセスが**人格の人格としての覚醒**からのみ生じうることは明らかである。 p.172

個人主義においては、人格は、彼の基本的状況の単に虚構的な克服に禍されて、たとえ、存在の只中で自分を人格として主張していると考え、或は考えようと苦心しているにしても、虚構性によって自己の核心を破壊されている。集団主義においては、人格は、個人的な決断と責任を断念することによって自分自身を放棄している。いずれの場合にも、人格は他人への突破を遂行することができない。**真正の人格の間**においてのみ、**真正の関り**は存在することができるからである。 p.172 - 173

色々な復興への試みにもかかわらず、個人主義の時代はすでに過ぎ去った。これに反して、ここかしこに解体の徴候が見られるはするけれども、集団主義はなお高度の発展を維持している。この状態から脱出するためには、人格が蜂起して、隣人との関わりを開放するより外に、道はないのである。 p.173

私には、はるかな地平線上に、すべての真実な人間現象に固有な緩やかさをもって、**巨大な不満**が湧き上がっているのが見える。その形は、従来のいかなる不満にも似てはいない。 p.173

人々はもはや従来のように、単に一定の支配的立場に対して、他の立場を支持して立ち上がりはしないであろう。むしろ、或巨大な努力の、即ち共同体への努力の誤った実現に対して、その真正な実現のために立ち上がるであろう。人々は共同体の形態の歪曲^{わいぎよく}に抗して、かつて、多くの世代が信じ、かつ希望しつつ夢に描いた、かの純なる形態のために闘うであろう。私がここで問題としているのは、**生命の営む行為**である。しかし、それを呼びさましうる唯一の手段は**生きた認識**である。 p.173

この**生きた認識**の最初の問いは、「真正なる」第三の立場への問い、つまり、個人主義と集団主義のいずれにも還元されず、また、両者の単なる折衷でもないような一つの立場への問いでなければならない。 p.173-174

人間の実存の基本的な事実、それはそれ自体における単独者でも、それ自体における全体社会でもない。両者はそれだけで考察されるのなら、強引な抽象にすぎない。**単独者**は、他の単独者との生きた関りにふみこむ限りにおいて、実存的事実である。**全体社会**は、生きた関りの単位によって自らを構成する限りにおいて、実存的事実である。人間の実存の基本的な事実、人間と共存しつつある人間である。 p.174

何ものにもまさって、人間世界の固有性を特徴づけているのは、実在者と実在者との間に、自然の中には類例が見出されないような、或事実が生じているということである。言語はこの事実の表徴であり、媒体であるにすぎない。一切の精神的作品はこの事実によって現実の中へよび出された。この事実によってはじめて、人間は人間となる。しかし、この事実は、単純に発展するとは限らない。時には腐敗し、委縮することもある。この人間固有の事実は、一個の実在者が他の実在者を、他者と、この特定の他なる実在と見なし、両者に固有の領域を超える領域において、彼とコミュニケーションを交わすことの中に基礎づけられている。 p.174-175

人間としての人間の実存と共に措定され、しかも、概念的にはいまだ把握されていないこの領域を、私は「**間**」の領域と名づける。この領域こそ、たとえ、その実現される度合いは千差万別であるにしても、人間の実存の原一範疇である。この領域から、真正の第三の立場は出発しなければならないであろう。 p.175

「**間**」は補助概念ではない。むしろ、間—人間現象の現実の場所であり、支柱である。 p.175

真の会話(つまり、予め個々のせりふについて打ち合わせられたものではなく、話し手が直接相手に語りかけ、その予期しえぬ応答を引き出すような全く自発的な会話)や、真の授業(つまり、職業的にくり返されるものでも、その結果を教師が予め知っているものでもなく、相互の奇襲の中に展開されるもの)や、習慣的ではない真の抱擁や、戯れではない真の決闘、——これらの事象を構成している本質的要素は、相対する当事者たちの中でも、また、両者の他の一切をつつんでいる中立的世界の中でもなく、むしろ、もっとも厳密な意味において相対する二人の間に、いわば彼ら二人のみが入りうる次元の中に生ずるのである。 p.175 - 176

もし、何事かが私に対して生ずるならば、それは、正確に世界と魂とに、「外的」現象と「内的」印象とに分割されうる事象である。しかしながら、私と或他人とが、(強引ではあるが、殆ど言い換えのきかない表現を使えば)相互に生じあうとき、この計算は二では割りきれない。魂がすでに終わり、世界がなお始まらぬどこかある地点に余剰が残る。そして、この余剰こそが**本質的要素**なのである。

p.176

我々は、この事実を、甚だ些細な、瞬間的な、殆ど意識にのぼらぬような現象の中にすら発見することができる。 p.176

このような一時的な、しかも確固たる現象を理解しようとするにあたっては、感情的契機をその中に導入しないよう注意しなければならない。ここで生じている事実には、心理学的概念は手がとどかない。それは或**存在的事実**である。 p.176 - 177

これらの、微かなる、出現と共に既に消失しつつあるような現象から、二人の性格的に相対立する人間が、共通の生活状況の中にまきこまれ、相互に沈黙の明らかなさをもって、現存在の和解なき矛盾を露呈しあうような、純粋にして不朽な悲劇芸術のパトスに至るまで、対話的状况はただ存在論的にのみ、十分に把握することができる。しかも、個人的実存の存在性からではなく、また、二個の個人的実存からでもなく、この両者を超越しつつ、両者の間に実在するものからこそ、把握することができる。 p.177

対話的状况がふくんでいる最も強力な瞬間には、事象をめぐる円の中心は個人性の上にも、社会性の上にもなく、或第三者の上にあるということが紛れもなく明らかとなるのである。主観性の彼方、客観性の此方、我と汝が出会う狭い尾根の上に、間の国は存在するのである。 p.177

来るべき世代の生の決断に対して、現在においてようやくその発見が始まったところの右の事実を通して、個人主義と集団主義をのりこえる道が指し示されている。ここには、その認識を通して、人類が真正の人格を取り戻し、真正の共同体を樹立すべき、真正の第三の立場が暗示されている。 p.177

人間にかんする科学に対しては、この事実の中に、そこから、一方においては**人格了解の変革**へ、他方においては**共同体了解の変革**へと前進しうる出発点が与えられている。元来、人間にかんする科学の中心的対象は、個人でも、集団でもなく、**人間と共存しつつある人間**である。人間と人間との生きた関りの中においてのみ、人間の本質性、人間に固有なるものが、直接、認識されるのである。 p.177 - 178

ゴリラさえも個であり、白蟻の国さえも集団である。しかし、我と汝とは我々の世界の中にのみ存在する。なぜなら、人間は、つまり自我は、汝との関係に基づいてこそ、はじめて存在するからである。

p.178

この「人間と共存しつつある人間」という対象の考察から、人間学と社会学とをつつむ人間の科学は出発しなければならない。 p.178

人間と共存しつつある人間を見たまえ。そうすれば諸君は、そこに、つねに、人間の本質であるダイナミックな二元性を併せて見出すだろう。攻撃能力と防御能力、探求する素質と応答する素質というように。しかも、これらはつねに一体をなし、交互に作用しつつ、相互に補足しあっており、共々に人間を明示しているのである。 p.178

その上で、諸君はあらためて、単独者に向かうがよろしい。諸君はそのとき単独者を、自己の有する関わりの可能性をいまだ実現していない人間として認識するであろう。 p.178

またあらためて、全体社会に向かうがよろしい。諸君はそのとき全体社会を、自己をめぐる関りを不完全にしか実現していない人間として認識するであろう。 p.178 - 179

我々が、人間を、対話法の中で、相互に現前しあう「二人ずつ」の中で、或一人と他の一人との出会いが、その都度つねに実現され、かつ認識されつつある実在として了解するようになった暁にこそ、人間とは何か、という問いの答えは、おのずから明らかとなるであろう。 p.179