

対話の倫理 — 抄本

M.ブーバー原著 野口 啓祐訳

創文社 初版 1967(昭和 42)年

原著 Gottesfinsternis – Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie
『神の蝕、宗教と哲学の関係についての考察』 1953

目次

序説 現代における対話の欠如について——神の蝕 ^{しよく}	1
第 1 章 対話の倫理——宗教と倫理の関係	5
第 2 章 思索と対話——宗教と哲学の関係	14
第 3 章 現代における神の沈黙——実存主義と深層心理学について.....	27
第 4 章 C・G・ユングとの対話	42
付録 II ユングの深層心理学における特殊用語解説	45
あとがき	49

注) 引用文の傍点は執筆者（訳者）による。

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

抄本作成 2022(令和4)年6月 和智章宏

版 1.0 2022年6月17日 初版

版 1.1 2022年6月19日 誤字脱字修正、訳注にページ番号を記入

版 1.2 2022年7月30日 誤字脱字修正、引用文を追加

版 1.3 2023年3月21日 括弧修正、脱字修正

序説 現代における対話の欠如について——神の蝕^{しよく}

本質的にいって、宗教とはわれわれが神としっかり結合する行為のことである。 p.1

その相手は、まさに存在したもう生きる神である。存在したもう神としっかりと結合すること——それが真の宗教ということなのである。 p.1-2

人間精神(主観)は自分が万物をつくり出し、その支配者であることをおごそかに宣言する。そして、観念の上でも絶対者を完全に否定し、他の観念と同じようにそれを相対的なものにしてしまう。 p.4

しかし、そんな状態に立ち至っても人間精神は自分を以前とまったく同じように、存在するすべてのもの、価値のあるすべてのものを忠実に写し出す鏡だと信じ切っている。だが実をいうと、人間精神は絶対者を否定すると同時に、自分の存在の独自性をも失ってしまったのである。 p.4

ところで、「われわれへの呼びかけ」に答えないという点では同じだけれども、これとは正反対の方向をとるにせよの宗教家もいる。かれらは上述したように自分の呪力ですべての力を思い通りにうごかすことができると思えるほど原始的でも素朴でもない。むしろ、自分のゆたかな知識で神秘のベールをはぎ取る、いわば知性派である。この連中は、隠れた神と啓示された神との結びつきを引き裂き、論理一本やりで神の神秘を突つき出そうと努める。 [「知性に富んだ人々」] p.6

この種の人々の後継者はたんに「神智学者」やそのたぐいに止まらない。神の神秘を「解釈しよう」と気負うてかかる多くの神学者も神の神秘を知性で暴露しようとする点では神智学者となんのかわりもない。 p.6

だが、それよりもずっと重大なことは、われがすべてを支配するようになったために、真の宗教生活が内奥まで破壊されてしまったことである。これは、別の言葉でいえば、信仰という行為そのものがまったく主観に内在化してしまったといってもよい。 p.7

そもそも祈りとは、そのもっともゆたかな意味において「人間の言葉をもって神に語りかける」ということでなければならない。祈りとは「神よ、なんじが現実に在^{いま}すことをあきらかに示したまえ」と願うことである。われわれが祈りのうちでそのほかにどんなことを願おうとも、祈りの窮極的な意味は神の存在が対話のうちにあきらかにされることを願うことにほかならない。 p.7

だから、純粋な祈りをとなえる唯一の前提条件はまず、なんの気がねも遠慮もなく、ごく自然な気持ちで、しかし全身全霊をかたむけてひたむきに神のいます方に向かうこと、そこから現実にわれと向かい合って存在したもう神を迎え入れること——この二つのことさえすればそれでよいのである。 p.7

しかし、今日のように内省的な主観がすべてを支配している時代では、祈りをささげるものの精神の集中がおこなわれたいばかりでなく、彼らの自然な態度までそこなわれてしまう。その原因はまさに、いま現に神に祈っている人間の意識に——あるいは意識の過剰に——ある。 p.8

「もしも自分が現実にしかりと足をふまえて存在しないならば、神の存在を認めえない」 p.8

今日においては、一見いかにも神を頼りにし、神によりすがっているように見える人々もあたかも日食によって天地が混迷の極みに達したかのような暗澹たる精神状態におちいつている。これはひとえに「神の蝕」によるのである。 p.9

では「神の蝕」とはいったいなんのことであろうか。それは第一に、われわれは自分にそなわった「心の眼」をもって神をあおぎ見るならば——というよりは自分の全存在をまるで眼のようにはたらかせて神を見るならば——ちょうどわれわれが両眼で太陽を見るように、神を見ることができるということ、第二にところが今日では、太陽と地上の間に雲が生じて太陽を見ることができないように、神とわれわれの間をなにものかが遮って、われわれが神を仰ぎ見することを不可能にしているということである。 p.9

この事実は論理的に証明することができない。それは信仰という厳しい裁きの庭において体験的に知るより仕方がない。しかも、我々はすでにそれを体験してきているのである。 p.10

人間は二重の性質をもった存在である。一つは「下」からもたらされた存在としての性質、他は「上」からたまわった存在としての性質である。その結果、人間の根本的特質は二重となる。 p.10

それ[人間の二重の特質]を理解するためには、どうしても人間を「自分と他者とが互いに交わりあう存在」 Mensch-mit-Mensch-Sein とみなされなければならない。 p.10

さて、「上」からたまわった存在としての人間は、下に置かれたとき、ちょうどその目の前にある者と向きあって存在することになる。これに反して、「下」からもたらされた存在としての人間は、自分がこの世のすべての他者のかたわらに並べて置かれていることに気づくであろう。つまり、彼は他者となりあわせに置かれるわけである。 p.10 - 11

これらのうち、人間の第一の存在の仕方は、他者とわれ—なんじの関係を結び、生命に溢れた現実のうちに存在する仕方であり、また第二の存在の仕方は、他者とわれ—その関係を結び、これまた現実に存在する仕方である。 p.11

さてわれわれは、第二の場合には第一の場合と違って存在の中核にまで達することができない。せいぜいよくて存在者の外面的な様相を知ることができるだけである。 p.11

われわれをしてまさに存在者の心に蝕れさせるのは、自分と存在者とを本質的かつ直接的に結びつけてくれるわれ—なんじの関係以外にはない。たしかに、この関係だけがわたしを実存的な出会いにみちび

いてくれる。そして、そのときはじめて、わたしは相手を客観的に眺めないですむようになるのである。 p.11

神と出会うには、なんとしてもわれ—なんじの関係に立たなければならない。なぜなら、われわれは神についてはいかなる客観的様相をもとれることができないし、またこの点で神と他の存在者とは絶対に相違しているからである。 p.12

では、われ—なんじとわれ—それという二つの関係におけるわれは、いずれの場合も同じわれであろうか。いや、そうではない。つまり、自分の周囲の存在者を観察や内省や利用の対象と見たり、自分の保護や援助を求める相手ととったりする時と、自分の全身全霊をもって他者と向きあい、それと本質的にわれ—なんじの関係を結ぶときとでは、語られるわれ、実際にあきらかにされるわれ、そこに存在するわれはまったく違くのである。 p.12

こうした二つのわれが自分のうちに宿っていることを知っているものは——それを知るのが真の人間生活というものなのであるが——いま話しているどちらのわれかよく心得ているはずである。これらのわれはいずれも合して人間の現存在キーンザインをつくり上げている。 p.12

だが、問題は、ある一定のときに二つのわれのどちらがいわば建築家でどちらが助手かということである。いや、この際われ—なんじの関係の方が建築家でわれ—それの関係の方が助手になっているかどうかの問題だ、とはっきり言い切ってしまったほうがよいかもかもしれない。というのは、これら二つの関係においては、あきらかにわれ—なんじの関係がいつも建築家になっていなければならないからである。われ—なんじの関係が建築家としてわれ—それという助手に命令を下さなくなったならば、われ—なんじの関係はすでに消滅してしまっているといってよい。 p.12 - 13

ところが、今日の現状はどうだろうか。これら二つの関係のうち、われ—それの関係が途方もなく勢力を増して、本来われ—なんじの関係がもつべきはずの支配力をなんの抵抗も受けずに奪ってしまっている。われ—それの関係におけるわれ——すべてを所有し、すべてをつくり、すべてをうまく処理するわれ——つまりなんじと呼ぶことのできないわれ——存在者と本質的に出会うことのできないこのわれ——が今日のすべてを支配してしまっているのである。 p.13

こうして、われは万能の力をもってあらゆるそれで自分のまわりに強力なとりでをきずいた。そのために、今日におけるわれは当然神を認めることもできなければ、人間から超越した存在としての自己を開示するいかなる純粋な絶対者をも認めることができない。まことにこのわれこそ、われわれと青空に輝く太陽との間を遮って、地上のすべてを暗黒に閉ざしてしまった当の責任者なのである。 p.13

しかし、今日ではまだその水源が見えないけれども、そこから今までの歴史になかったなにかあたらしい流れがおとずれて、われわれを乗せてゆくことは、けっしてありえないことではない。 p.14

「人間」という「可能性が現実化された存在者」の歴史でもっとも重大な出来事はなにか、といえば、それは一時代前にはだれの目にも映らず、だれの考えにも浮かばなかった力が突如としてあらわれ、その力によって生じたあたらしい時代がにわかにはじまるということであろう。こうしたことは歴史上けっして稀有なことではない。 p.14

いま、世界ではその深淵においてなにごとかが起りつつある。今日ではまだそのなにかに名前をつけるまでには至っていない。けれども、もしかするとそのなにかが「地上の支配者の頭上を越して高くそびえる高峰のいただきにのぼって来い」という神の目くばせを受けることになるかもしれない。 p.15

とにかく「神の蝕⁽⁷⁾」とは、神の光そのものが消え去ったことではない。というのは、明日にでも、神とわれわれの間を遮っている厚い雲は吹き飛ばされてしまうかもしれないからである。 p.15

[訳注]

(2) 「グノーシスを持った人」の「グノーシス」とは元来ギリシア語で「知識」を意味し、「神の認識」をさしていう。ブーバーはハシディズムの影響を受けている関係から「グノーシスの態度」を非難し、グノステイケルにたいする攻撃は晩年に及んでますますはげしさを加えた。(中略) かれは神に対するグノーシスの態度と敬虔の態度とを峻別している。「グノーシスの態度は自我を神聖視する。故にグノステイケルはなんじとしての神に奉仕することができない。また、神にたいして責任をとることもできない。これに反して、神に敬虔なるものは、みずから神の神秘にかかわりを持つとはしない。かれらはただ、神が有する神秘を分かち持つのみ」と。また宗教小説『ゴグとマゴグ』の中で、その主人公はグノーシスを排している「わたしは神の神秘について話すことをお断りします。私はひたすら神に祈るだけです」と。(後略) p.15-16

(7) 「神の蝕」はハシディズムがカバラから発展させた「神の臨在」の考え方にもとづいたもの。神の臨在とは神がこの世を「神の住居」と見ること。ところが、人間は神との契約を破り、そのために神は人間から「その面をかくし」イスラエルの民を四散せしめた。こうして神は人間に対して完全な「他者」となったが、それと同時に、神は四散して苦しむ人々と共にさまよい、かれらと共に「在る」。だから人々が苦しむということは、神が人々のために苦しむばかりでなく、神自身が創造したこの世において神自身苦しむということである。人びとは沈黙する。そして神もまた沈黙する。人びとは神の见えない陰のうちに苦しむ。そして、神もみずから光りを消して人々と共に苦しむ。これが「神の蝕」の意味である。つまり、「神の蝕」とは人間が神の臨在を感じることができなくなった状態のことである。(中略) 現代人はこのように「神の蝕」の下で暗黒の中に見捨てられてしまっている。では、この蝕はいつ終わるのか。それはわからない。しかし、それにもかかわらず、われわれは「神が死んだ」などとヒステリックに叫ばず、忍耐強く蝕の終わりを待たなければならない。暗黒のうちを手探りで実存的に神のいます方向に少しでも進んでゆかねばならない。これは本書の主要なテーマをなしているのである。 p.17-18

第1章 対話の倫理——宗教と倫理の関係

I

こうした厳密な[人間精神の根源的形式としての]意味での「倫理的なもの」とはいったい何を意味するのであろうか。

- 「人間が自分にできる行動を肯定するか否定するかということ」
- 「自分にできる行動が個人や社会にとって有益か無益かということにもとづいてではなく、行動そのものに本質的価値があるかいなかにもとづいて『肯定』と『否定』とのけじめをはっきりと定めること」
- 「純粹に倫理的なもの」とは、「人間が自分の可能性に直面し、その直面したときの具体的状況のもとで、いったいなにが正しくなかが誤っているのかを尋ね、それを区別し、定めるということ」 p.19-20

その区別の規準となるものは、古くからつづいてきた伝統的な基準もあるだろうし、あるいはまた個人に啓示された規準、ないし個人が自ら考えだした規準もあるであろう。だが、いずれにしても大切なことは、倫理的な批判の炎が絶えず人間存在の深淵から吹き上げて、最初は暗闇を照らし、それから生命を失ったものを燃やし尽くして、すべてを浄化するということである。 p.20

ではその炎が燃えいずる根源はどこにあるのであろうか。真の根源はすべての人間にそなわっている根源的知識 Wissen にある。 p.20

こうして程度の差こそあれ、とにかく万人にそなわっている知識とは、「自分は本来いかなる存在であるべきか」について——換言すれば「他に類を見ないユニークな、そして一回限りの被造物たる存在である自分がどのような使命を帯びているか」について——の個々人の知識のことである。 p.20

さて、われわれがこのような知識に十分恵まれたとき、そこから「現在あるがままの自分」と「将来あるべき自分」との間の比較が生じてくる。この場合「将来あるべきはずの自分」を測る尺度は、およそ人間が考えつくことのできるどんな理想像とも違って、まさにわれわれが「人格」と呼んでいる神秘的な存在から生ずる人間像でなければならない。 p.20-21

天才という名に値する人々は、いまこの「瞬間」において、行為についての無限の可能性と向きあっている人々のことをさしているのである。が、天才ならずともわれわれもまた、人格の深淵においてこうしたすべての可能性に対して区別と決断をおこなう。これをわれわれは「前良心的行為」と呼ぶことができよう。 p.21

「宗教的なもの」とはまさに、人格を持った人間と神との間の関係である。この関係は人格が全身全霊を傾けて全体的に神と出会うときに生じ、その限りにおいて永続する。また、こうした関係を結ぶためには、その前提として本質者(神)の実存(ないし脱存)が必要とされる。 p.21

つまり、この本質者はそれ自身においては無限であってなんらの制約も受けないけれども、有限で多くの制約を受けているわれわれ人間がかれの傍らに存在することを許すばかりでなく、一見したところ有限なわれわれの間にしか行われえないような交わりをかれ(神)と結ぶことをさえ許してくれるのである。 p.21

だから、わたしのいう「宗教的なもの」の定義に出てくる「絶対者」とは、人間がその存在についてな(1)に一つ語らないまでも、ただ「絶対者だ」と思いすればそれでよいというようなものではない。それは第一に絶対的本質であり、第二にしかもいまこの「瞬間」になんらかの形をとって——その形がなんであろうとも——人格の深淵にそれ自身をあきらかにするものでなければならない。 p.22

こうした、現実性にみちあふれた宗教的關係においては、絶対者は通常、人格と同様に個的な存在として現れる。 p.22

だから、これを一言でいうならば「絶対者たる神は絶対的人格として人間と交わりを結ぶようになった。われわれはこうして永遠のなんじとなった絶対者のことを神と呼ぶのである」ということができよう。 p.22-23

では、神と人間との間に交わりがおこなわれぬのはどのようなときか。第一は、われわれが神のかた(2)わらに、適当な距離を保って存在せず、みずから神のうちに没入してしまうとき、第二は、いかに複雑な手段を使って自分の考えをかくそうとも、とにかく「神とは自分自身のことにはすぎない」と考えたときである。 p.23

なぜなら、真の自分は、一定の距離をおいた他者と出会って交わりを結んだときにはじめて生ずるものだからである。もしもこの交わりが絶えてしまったならば、真の自分もそれと同時に消えてしまうだろう。 p.23

とすると、われわれにとって問題になるのは、「倫理的なもの」においては単独者としての人間の実際の道徳的決断であり、「宗教的なもの」においては単独者としての人間と絶対者との実際の交わりということになる。また、いずれの場合においても問題となるのは人間の思想、感情、意志などの作用ではなく、これらの作用の統一体——いや、それ以上にそのひとの全人間的な存在そのものである。 p.24

もしもわれわれが宗教的な立場から、具体的状況のもとで結ばれた絶対者と人間を眺めるならば、われわれは両者の対話的關係が人間の全生活に強烈な光をあてて、人間の存在構造を根本的に変革してしまうことを知るであろう。このように、真に生命力にあふれた宗教を信ずるものは、また真に生命力にあふれた道徳を生み出そうと望むのである。 p.25

たとえば、われわれがいかに自分の魂に向かって善悪の区別と決断を求めても、自分の魂のうちにそうした区別のもととなる絶対的な規準を見いだしえないことを知るであろう。なぜなら、倫理的な規準な

いし座標の絶対性は、われわれが絶対者と対話的關係を結んではじめて生ずるからである。こうした關係を結ばなければ、われわれは自分についての完全な意識さえ持つことができないのである。 p.25

こうして見ると、「与える側」はつねに「宗教的なもの」の方であり、「受ける側」はつねに「倫理的なもの」の方だということができる。 p.25-26

対話的關係ということの全体的な意味は、絶対者がみずから人間にむりやり押しつけることではない。そうではなく、人間が自由に自分自身を^{とら}え、また神と交わることである。 p.26

まことに⁽⁴⁾神律にしたがうならば、神の定めるおきてはわれわれ自身が定めるおきてとなり、神の真の啓示はわれわれにだけあきらかにされることを求めているのである。⁽⁵⁾ p.26

II

われわれは人格の世界におけるわれ—なんじの關係の現實性を十分に尊重した立場に立ってはじめて、またその立場に立つてのみ、歴史的世界にあらわれた宗教と倫理という二つの領域の關係をはっきりと把握することができる。 p.26-27

第一のころみは古代東洋とギリシアにおいておこなわれた。それは一言でいえば「意味は普遍的かつ連続的であるという教え」とでもいえるであろう。 p.27

こうして、人間界の道徳的秩序は天上界の——あるいは全宇宙の——秩序と一致することになった。存在するもののすべてはただ一つの社会と一つの法則をもってその本質としたのである。 p.27-28

とにかく、その意味とその意図からして、人間と神々とは結局最後においてただ一つの秩序をそなえた単一の社会を形づくった。そして、その秩序の本質をなすものは「正義」であった。 p.27

天地の理法をもって善悪を定める根源としたこの教えは、シナから小アジアにひろがるギリシアの諸都市まで広く古代東洋の偉大な諸文化に共通した特色であった。ところがこの教えにも危機の訪れるときがやってきた。危機はヨーロッパ——つまりギリシアに生じたのである。 p.29-30

「なるほど天体は、アイスキュロスの劇やコロスが『ゼウス神の調和』とうたっているように完全な一致統一がとれているかもしれない。しかし、人間生活はこれとは全く別の法則によって支配されている」とソフィストは主張する。では、その法則とはなにか。一言でいえば弱肉強食だというのである。 p.30

つまり、この世の是非善悪を定めるものは人間社会であり、万事は社会にとって有益か無益かによってその善悪が決まるというのである。しかも社会は単一ではなく複雑だから、道徳の規準も各々の社会に応じてさまざまに相違せざるをえないというわけである。 p.30

従って全は単一かつ独自の存在ではなく、その場所、その社会に応じていろいろに異なる相対的なものとなる。 p.30-31

ソフィストのうちでも、もっとも偉大なプロタゴラスが「ひとこそ万物の尺度である」といったのを見てもあきらかであろう。 p.31

プラトンがイデア論をとらえたのは、まさにこうしたソフィストたちの相対主義にたいする抵抗であった。 p.31

だからこそ、プラトンはその思索の窮極点に達したとき、「神こそ万物の尺度である」というようなプロタゴラスとは正反対の言葉を吐くことができたのであった。 p.31

こうしてプラトンはいままでかつてなかったほど明晰な思想によって、人間は自分自身を通じて正義の無制限的性格を実証すべき義務のあることを教えた。その結果、昔のように「自然がさまざまなイデアを客観的に模倣する」という考え方は変わり、人間が主体的に自分自身を「正しくしよう」と努力する精神的行為が重視されるようになった。 p.32

そこで、もしもわれわれがプラトンのいう「善のイデア」の内奥に入り込むことができるなら、われわれは神の神秘に近づくことができるのかもしれない。なぜなら、プラトンによれば、神とはたんなる存在ではなく、「完全な存在」——つまり「善のイデア」にほかならないからである。 p.33

そこで次に当然起こる問題は、それなら、われわれは「善のイデア」をどこで見いだすことができるかということになる。これについてプラトンは特に明白な答えをわれわれにあたえてはいない。けれども、「もしわれわれが全身全霊を傾けて自分が本来あるべきものになろうと決心するならば、善のイデアはおのずとその姿を現わす」と考えるとき、われわれは大体においてかれの考えに近い線にまで達しているといつてよいであろう。 p.33

まことに、善が天地の秩序に現われようとも、あるいはわれわれの魂にあらわれようと、とにかく「善のイデア」の出現ほど神秘的なものはない。「善のイデア」に照らし出されたとき、あらゆる密儀的な教えは習い覚えることのできる習慣やしきたりにすぎなくなってしまう。これに反して、「存在を超越するもの(善のイデアないし神)と人間との本質的な交わりは、習いおぼえるわけにはゆかない。それはどうしてもわれわれが豁然^{かつぜん}として目醒めるよりほかに手がないのである。 p.34

III

ソフィスト以来、相対主義の傾向はプラトンの必死の努力もむなしく、ますますさかんになり、その結果、倫理の座標の絶対性は根本からくつがえされてしまった。そしてそれとともに古代世界も完全に崩壊し去ったのである。 p.34

第二のころみは、第一の場合のように欧亜大陸に広くひろがりもせず、また互いに関連を保った高度の文化群から生じたものでもなかった。それは牧畜を業とし、ときには農耕にもはげんだ一つの民族から生じたものであった。 p.35

さて、この民すなわちイスラエル人は、かれらの神が法の設定者でありまた法の保護者であると信じていたが、この点は、他のセム系の種族神とたいした変わりはない。ただ、ここに他のセム族間には到底認めることのできない、イスラエル人だけに特有な現象が一つだけあった。それは「神と契約を結んだ動機が、他のいかなる民族にも見られないほど真摯なものであり、またかれらが神に設けることを願った善悪の区別は完全に純粋なものだった」ということである。 p.35

こうした契約のもとに団結したイスラエル人にたいして、かれらの靈的指導者たちはいくたりとなく現われては「われらの神は天下を裁くもの(創世記 18 の 25)にして、おのれの義をおこなわしめんために、なんじらイスラエル人を直属のしもべに選びたもうたり」と言いつたえた。 p.35 - 36

ここでは、法を決定するものは宇宙の秩序ではなくその秩序の主たる天地の創造者である。かれは天地をつくったとき光と闇を区別したと同じく、みずから人間をつくったとき、その心をもちいて善悪を区別するように教えた。 p.36

まことにイスラエル人の神は、かれらが「善良な民」となることではなく「聖なる民」となることをもって民族の目的とするように命じたのである。 p.37

道徳はこうして聖化されることによって、以前とはまったく異なった人間世界に実現されるようになる。まことに「倫理的なもの」と「宗教的なもの」とがたがいに溶け合っている神の律法という絶対的規範こそ、絶対者の御前に到る道をわれわれに教えてくれる標識なのである。 p.37

しかしながら、われわれがこのような「倫理的なもの」と「宗教的なもの」との結びつきを考えるには、それ以前にまず「人間は神によってつくられたものでありながら、その神のはからいによって神から独立した(神のそとにある)存在をはじめからえており、今日においてもその状態は少しも変わっていない」という根本的な前提条件を知らなければならない。人間はこの独立した状態においてはじめて神と出会い、神と向き合うことができるのである。そして、それ故にこそ、人間はまったく自由に、かつ自然に、いわゆる人間存在の本質ともいえるべき「神との対話」をすることができるのである。 p.37 - 38

神は全智全能でありながら、しかもなお人間を自分のそとにおき、独立した存在者とみなしたもう。まことに、人間創造の神秘はここにあり、ということができよう。そしてこの神秘にこそ、人間が自分の魂のうちでおこなう善悪の区別と決断の永遠の現実性が宿っているのである。 p.38

キリスト教はイスラエルという泉から流れ出し、その途中でペルシアやギリシアの宗教思想を呑み込んでついに洋々たる大河にまで発展していった。が、それはちょうどヘレニズム文明が盛え、特に宗教生活において民族的要素が一掃されて、個人的要素が勢いをふるっていた時代に当たっていた。 p.38

従ってキリスト教もこうした「ヘレニズム的」要素を帯びている。このことは、キリスト教が上記した「聖なる民」という観念を放棄し、わずかに各個人の神聖を認めるにすぎないといったところによくあらわれているのである。 p.38

元来イスラエルの神には像がなかった。この神はみずから選んだ民草に自分を啓示することがあるかと思うと、他方ではその姿を彼等の目からかくしてしまう神でもあった。(中略)これに反して、キリスト教には像がつくられており、それがたえず人々の心のうちに宿っている。だからこそ、キリスト教徒はイスラエル人よりそれだけかれらの神を模倣し、神の道を辿ることが容易であり、またそれだけ神と具体的な交わりを結ぶことがたやすくできるのである。キリスト教が拡まるにつれて、個人の内面的な宗教性が、かつてなかったほど激しく燃え上がったわけもまさにここにある。 p.39

しかし、その反面、このようなキリスト教徒は、イスラエル人のように、いかなる像にも身を定めず、「またできるだけ人々の目からのがれ、かくれています神」と直接的なわれ—なんじの交わりを結ぶことができなかつたであろう。 p.39

・・・現実においてキリスト教徒はイスラエル人のように「契約の民」として神と根源的な交わりを結んだことは一度もなかった。そればかりではない。キリスト教徒の個人主義的な特色は、イスラエルでせつかく互いに溶け合うことができた「宗教的なもの」と「倫理的なもの」との関係に大きな亀裂を生んでしまった。 p.39

その結果、偉大な霊の力の持ち主であるイエスは、もはやかつてイスラエルの預言者がその民を叱咤激励したように「民族の聖性を保つため」、パウロのいう「あきらかな良心」をもって、われわれの社会生活にみなぎる汚辱を非難し弾劾することができなくなってしまった。 p.40

けれども、それよりももっと深い意味をもったあることがこの変化とともに消滅してしまった。このあることはこれまた「宗教的なもの」の優位をイスラエル人にもたらした、意味深くまた当然な発展過程としっかりと結びついていたのであったが・・・ p.40

ところが、パウロ神学及びこれに影響された神学は、信仰だけをとりて行為の方はあっさりとして捨ててしまった。

パウロが示したこの傾向は、聖アウグスティヌスから宗教改革に到る間にますますはげしくなり、遂に信仰はまさに神の賜物と見られるようになった。もちろんこの考えそのものはとうとい。 p.41

しかし、この考えと、それに付随する一切の事柄のために、「人間は神のそとにあって独立し、しかも神と交わる」というイスラエル人がいっていた本来の神秘は消滅してしまった。さらに原罪の教えも、真の神律が求めている「宗教的なもの」と「倫理的なもの」との特別の結びつきを促すことにはならなくなった。なぜなら、この結びつきは「人間が神にたいして絶対の信仰をもち、同時に神から自由に独立する」という二つの事柄が一つに合した基礎の上に立ってはじめて可能となるからである。

p.41 - 42

・・・東洋のすぐれた諸文化に見出される天地の理法の教えにおいては、いまだ倫理的規範の原理と神学的なもの(この場合、神学的とは宗教が自分の姿を客観的に眺めたものと考えてよい)とが渾然として一体をなしており、両者が分化する兆候は少しも見られなかった。そこではただ、真理の規範的側面が人間の方を向いて存在していたにすぎなかった。 p.42

ところが、イスラエル人の教えはこれとまったく違って、倫理は宗教のもつ固有のはたらきであり、もはや真理の一側面などではなく、まさに民族にはたらきかける宗教の直接的な力となった。 p.42

さらにキリスト教は「神の恵みは人間にとってなくてはならないもの」というイスラエル人の信仰だけを取り出してこれを絶対的地位にまで高めた。けれども、その反面において、イスラエル人が神の恵みと同様に大切にしていた律法を「あらたな掟」に変えてしまった。そしてその掟にもはや中心的地位をあたえようとはしなかった。そのために、世俗の掟がいとも容易に神の律法のかわりとして中心的地位を占めるようになった。 p.42

こうして、絶対者と「倫理的なもの」との本来のきずなはますます弱められて行ったのである。 p.42

IV

「倫理的なもの」と「宗教的なもの」とを結びつけようとする第二の偉大なころみはこうして危機をむかえた。そしてこの危機は今日にまで及んでいる。 p.43

ここでもちょうど第一の場合と同じように、その危機の知的なあらわれは、すべての価値を相対化しようとする哲学的な運動に見出すことができる。 p.43

この思考法は「すべてのものを元素に還元する哲学」とか「真偽を看破る哲学」とかいうようなものであったが、こうした哲学的方法を完成の域にまで高めたのはニーチェであった。かれはみづから、この方法をなずけて「不信の術」といつている。 p.43

この種の哲学はソフィストのそれと同じように生物学的原理を人間の歴史や人間の真理にあてはめ、霊的世界の仮面をはぎとって、霊的世界とは実はさまざまうそや自己欺瞞の体系、あるいは「昇華作用」やイデオロギーの産物にすぎないと主張する。 p43-44

こうした考え方を最初に述べたのはフォイエルバッハであった。 p.44

フォイエルバッハからマルクスまでの距離はほんのひとまたぎである。 p.44

ニーチェの場合もまた、かれの道徳批判が歴史を根拠としている以上、マルクスのイデオロギー論の一つの変種と見立てることができるであろう。(中略)というのは、ニーチェもまた、歴史にあらわれた道徳を、支配階級と被支配階級間の権力闘争の表現であり、また手段であると考えていたからである。しかも、かれもまた特に圧迫される側の道徳に注意を集中し、これにみずから「奴隷道徳」なる名を冠して、この道徳の本体こそキリスト教なりときめつけたのである。 p.45

かれ[ニーチェ]はキリスト教道徳を非難し、生物学的世界観に立脚する道徳を説いた。「われはひとを弱者とするすべてを否定し、強者とするすべてを肯定せよと教える」というのがかれの主張である。 p.46

たしかに、ニーチェの思想は注目すべき点が多い。近代における思想家のうちで、彼ほど倫理的価値の絶対性が、われわれと絶対者との交わりから生ずることをはっきりと知っていたものはいなかった。また、かれほど歴史の現時点においては「神への信仰も、本質的な道徳的秩序の信仰も、もはやいざくことができない」ことを痛切に悟ったものもいなかった。だからこそ、かれの決定的な叫びは「神は死せり」という言葉に尽きたのである。 p.47

ところで、こうしたかれ[ニーチェ]の考え方によると、「超人」は神の代理者であると同時にあたらしい、そして生にたいして肯定的な諸価値の尺度となる。つまり「超人」の思想によって新しい生物学的な価値の規準が生じ、またそこから今までの善悪の価値観のかわりに強者をたたえ弱者を卑しめる価値観が生まれるわけである。 p.47 - 48

だが、ここでもまたニーチェは善悪の価値観より強者と弱者の価値観の方が本質的にいってほかに曖昧であることに気づいていない。 p.48

実際のところ、プラトンのイデア論にくらべると、ニーチェの「超人の教え」は実は教えとはいえたものではない。また、プラトンの善のイデアによる価値の規準にくらべると、ニーチェの強者と弱者の区別など、本当は価値の規準などと口はばったことをいえるしろものではないのである。 p.48

今日われわれがおかれている状態は、ニヒリズムが進んで自己を完全に実現することもできなければ、さりとて退いて自己を克服することもできないという、まことにどっちつかずの不徹底な状態である。 p.49

しかしそれにもかかわらず、われわれはニヒリズムから一つのことを学び取ることができるであろう。それはいかなる道徳的権威も、道徳だけではわれわれを現状から脱出させてくれることができないということである。 p.49

[訳注]

(1) ブーバーは神との出会いと交わりがけっして神秘家のいうように幻想的なものではなく、現実そのものだという。「永遠のなんじ」と出会うのに感覚はかえって迷いのもとと棄て去ってしまう必要は毛頭ないというのである。われわれが生きているこの世はただ一つしかない、一回限りの現実の世界であって、けっして幻の世などではない。神はわれ—なんじの関係においてのみわれわれと出会うことができるのだから、そのときの神が人間から超絶して自己閉鎖的な存在であるわけがない。神が人間となってわれわれと出会い、われわれはなんじとしての神に対し、象徴的にはあるが「人格」となったなんじとしての神に語りかける。もちろん、ブーバーはこのような楽観的な神観の反面に、人間がその自由を利して神にさからい、応答を拒否して、歴史のうちに悲劇的な闘争を繰り返している事実をはっきりと認めている。しかし、かれはヘーゲル、マルクス、フロイト等のような歴史的決定論をしりぞけていう「人間の決意を無視し、それ自体必然性を誇ることのできるような歴史的過程は存在しない」と。(中略)ブーバーは「人間の希望」と「人間の心」が神との交わりに大切な要素となることを率直に認めている。(中略)ブーバーはわれわれが歴史のうちにあって神と出会うべき道に戻ることを決意し実行すれば、そこに救いが生ずると説く。 p.49 - 50

(2) 「距離」は「関係」とともにブーバーの対話の思想における重要な概念。ブーバーによれば人間以外に距離を持つものはない。なぜなら、距離感人間が自己の全体性を意識してはじめて持つことができるものだから。(中略)また、距離は関係に先行する。われわれはあるものから一定の距離をへだててはじめてそのものを、自分と向き合い、また自分から独立したものとして交わることができる。この意味からすれば、距離は自分の人格と自由と尊敬と愛となくてはならないものといえる。 p.50

(4) 神律 Theonomie とは中世的な他律でもなければ近代的な自立でもなく、両者を止揚したあたらしい神の法則の意味。即ち、中世のように神政による外部的権威で人間を縛るのでもなく、近代のように自律的人間がかえって人間失格をきたすのでもなく、まさに超越的内容をもった自律を実現することによって一切の文化形式を絶対者の内実をもって満たし、もって近代にいたって失われた宗教と文化とをあらたに統一しようとする、律法や啓示についてのあたらしい考え方。 p.51

(5) ブーバーは律法とは神が個々の人格に対して親しく呼びかけた声であり、呼びかけられた個々人が全身全霊を込めてそれに答えるとき真に律法は実現されることになるという。では、ユダヤ教の律法のすべては個々人にとって神の呼びかけとなりうるであろうか。理想はともかくとして、現実においてはなりえない場合が多いことをブーバーは率直に認め、またそのような形式的な律法——客観化した掟は守る必要がないという。(中略)啓示についてもこれと同じことがいえる。啓示も神と人間の日常的な対話によって行われる。その意味では、啓示は人間の日常的出来事における神の臨在を確証するものといえよう。いや、今日のように「民族のため」とか「自由のため」とかにせの啓示が横行してわれわれを迷わせているときには、神がアブラハムに下した例外的な歴史的啓示よりは「人と人との対話が人と神との対話となるような」啓示——たとえばミカ書のミカに下されたような個人的で日常的な啓示——こそ大切なのである。 p.52

第2章 思索と対話——宗教と哲学の関係

I

哲学と宗教の領域をはっきりと定めること、またそのために正しい方法を探し出すことは誠に困難な仕事である。もしもわれわれが、双方の領域を代表する人物としてエピクロスとブッダとを比較してみるならば、それがいかにむずかしいかを明瞭にうかがい知ることができるであろう。 p.69

・・・ブッダは「純粋に神的なもの」を悟っていた。その「神的なもの」とは「生まれず、生ぜず、つくられざるもの」であって、「それを認めるには完全に否定的な諦観をもってしなければならない」とブッダは語った。つまりかれは、この純粋な神についていかなる判断を下すことも拒絶したのである。にもかかわらず、ブッダはかれの全身全霊をもってその神との交わりを結んだ。彼は神の存在を宣言したり、礼拝したりはしなかった。けれども、われわれはエピクロスの場合とは違って、ブッダの態度にまごう方のない宗教的現実を認めるのである。⁽⁷⁾ p.70 - 71

II

以上の説明を見てもあきらかなように、人間が神のことをはっきり口に出しているかいないかということは、宗教の純粋性いかに定める決め手にはならない。決め手となるのは自分と神とがある種の間関係を結ぶこと——この関係の仕方はわたしと——わたしだけでなくともよいが——神とが会うような関係の仕方であること——である。これに反して、もしも神を人間の世界に入れこんでしまうなら、神は存在しなくなってしまうだろう。 p.71

もちろん、神を信ずるには、神についてなにかを知っていなければならない。事実、本当に神を信ずる人々は神に向かって語りかける方法を知っている。しかし、かれらは神のことについて知っているわけではない。にもかかわらず、たとえ神についてなんの知識がなくても、かれらが神のいます方向に進み、神と出会い、そして神に語りかけるならば、そこに現実が生ずる。 p.71 - 72

「神は人間を超越する」と言い放つことによって神を限定してしまうものより、こうした断言を拒絶するものの方がどれほど神についてゆたかな考えにあふれていることであろうか。同じように、「神は人間に内在する」というものは、実は真の神になにか余計なものを付け加えているにすぎない。 p.72

一口にいつてアイスキュロスの場合は「神は自分と向き合っている」ということが体験できる状況であり、エウリピデスの場合は「それができない状況」ということができよう。実際、エウリピデスの作品を見ると、かれが神を体験することができなくなってしまったことも、自分からそのような体験をつもうと努力する気がなくなってしまったことも、はっきりとわかるような気がする。つまり、エウリピデスにとって、そんなことはまったく問題にならなくなってしまったのであろう。かれは実存的な意味で神との関係から離れてしまったのである。だから、かれにはもはや神が自分と向き合って存在しているということなどわかろうはずもない。 p.74 - 75

アイスキュロスの場合は、たとえそのコロスが神々のことを第三人称で語っていたとしても、そこには人間から神への純粋な呼びかけがあった。これに反して、エウリピデスのヘカベは激情にかられて三度も「なんじよ」と叫んでいるが、そこではついに一度たりとも真のなんじが意味されたことはない。

p.75

けれども、とにかくプロタゴラスの哲学は絶対者をことごとく普遍的相対主義の鏡のなかに押しこめ、そのなかに吸収してしまった。だからかれの哲学においては、神々について尋ねることは「人間はいたい神々の存在をたしかめることができるかどうか」と尋ねることにすぎなくなってしまったのである。 p.75

ヘラクレイトスの「ここにもまた神々あり」における「また」という言葉は、神々がいま現に、直接的に存在していることを明確に表現していると考えることができる。さらに「ただ一人、賢くましますこの御方は、ゼウスと呼ばれることを欲するが、それと同時にそう呼ばれることを欲しない」という言葉は、この哲学者が(1)、「宗教とは神と人間との出会いであるのに反し、哲学は神を人間の思惟のうちに客体化することである」、また(2)、「そこにこそ宗教と哲学の根本的な相違がある」ということを哲学的に表現したと解釈できるであろう。 p.76

・・・宗教と哲学を区別する可能性とその課題とは、実は両者がこのように相対的に区別されるようになった時代からのことではなく、すでにそれよりずっと以前から——つまり哲学が宗教と関係を保ちながら、しかもその内実、思想上の真理と信仰上の現実とが区別されていた時代[例えば、上記のヘラクレイトスの時代]から存在していた。 p.77

Ⅲ

信仰上の現実とはなにを意味するのであろうか。すべての偉大な宗教の本質を見ると、信仰上の現実とは「ひとが信ずるもの、換言すればひとが無条件に肯定する絶対者」と交わりながら生きることを意味しているのが分かる。 p.77

では、これに反して思想上の真理とはなにを意味するのであろうか。すべての偉大な哲学から察するに、思想上の真理とは「絶対者を客体化し、その客体から他のすべての客体を生み出すこと」にほかならない。 p.77

たとえば、かりに、われわれがなにかを信ずるとする。そのなにかが、われわれの能力ではなんであるか、考えることができないほど際限なく大きく、名前をつけるにもつけようがないほど絶対的なものであったとしても、とにかくわれわれがそのなにかを「われわれと向かい合って存在している」と心の底から思うことができるならば、その場合われわれの信仰は真の現実性をもっているといえるのである。

p.78

ブッダの場合のように「生ぜざるもの」に向かって声をあげて呼びかけたり、心をこめて語りかけたりしなくても、われわれが絶対者とわれ—なんじの関係に立つかぎり、そこに宗教が生ずる。これに反し

て、哲学は見るものと見られるもの—つまり主体と客体との二元的関係が生じたときにはじめて成立するのである。 p.78

宗教は「絶対者と単独者が互いに向き合い」、「単独者が絶対者の目の前で生きる」という単独者の根源的な在り方から生ずる。 p.78

われ—なんじは、実際に生きた関係によって生じ、またそのうちに存在している。ところが、主体と客体とは抽象作用の産物であり、抽象作用がおこなわれなければ存在しない。 p.78-79

宗教的關係とは、それがどんなに様々な形や位置を占めようとも、とにかく本質的にいってわれわれに^{まへに}あたえた^{まへに}現存在の展開である。これに反して、哲学的態度は自分自身を自律的と考え、また自律的になろうとする自意識の所産にほかならない。つまり、そこでは、人間の精神は自分を十分にはたらかせることによって成立する。 p.79

ところが宗教はこれとは違う。宗教が前言したようにまさに^{まへに}現存在の全体的展開であり、またその展開によって永遠なる^{まへに}なんじと向き合うことだとすると、人間の精神などは神と交わる単独者としてのわれのわずかな一部分にすぎなくなってしまうのである。 p.79

・・・宗教にいわせると、認識とは(中略)一方の実存と他方の実存との間の、^{いのち}生命にあふれた純粋な出会いだという。 p.80

同様に宗教的立場からすれば、信仰とは(1)、実存する二つのものが相互関係を結ぶこと(2)、その結びつきによって、実証することも証明することもできないけれど、それでも互いに交われれば認め合うことができるような存在者からのあらゆる意味を生み出すこと、とみなしうるであろう。 p.80

IV

近代哲学になると、宗教と哲学の区別は上述したよりももっと複雑である。たとえば、その一例として、哲学と宗教の区別を「前者は本質の解明を目的とし、後者は救いの探求を目的とする」と説く人々がいる。しかし、それは本当だろうか。 p.80

なるほど、たしかに救いは宗教にとって純粋かつ固有の目的であるかもしれない。だが、救いの探求と言ひ、本質の解明と言っても、それはたんに考え方の相違にすぎない。つまり、これらは実は一つの事柄に関する二つの側面にすぎない。そして、それをあきらかにすることこそ宗教の根本というべきであろう。 p.80

われわれはこの道[神の道]に立ってはじめて、神を認めることができる。なぜなら「神の道」とは「神がその行動によって神御自身をわれわれの目の前にあらわしたもう道」のことだからである。 p.81

しかし、それと同時に、「神の道」とは人間の救いを探求すべき唯一の真の場所とも考えることができよう。なぜならば、「神の模倣」——すなわち「神において生きるにはどうしたらよいか」ということ——を教える根本的な原型がここに存在しているからである。⁽¹⁸⁾ p.81

しかし、この点については、われわれはさらにもう一つのことを付け加えておかねばならない。それは、たとえ宗教が救いの探求を崇高な目的とはしていても、人間の救いをもってそのもっとも本質的な目的とはしていないということである。いや、宗教が救いの探求を目的としているということは、実をいうとそうした目的からわれわれが逆に解放されること、そして、そうした作為的な気持ちからわれわれが無我の境地に達するということなのである。 p.81 - 82

なるほど凡人には救いの探求と救いの実現とは密接な関係を有しているように見えるかもしれない。しかし、「神の道」そのものは自分勝手なものではなく、まさにわれわれがあるものと「一致すること」なのである。⁽²¹⁾ p.82

ここが宗教と哲学との大きな相違点といえよう。哲学とは文字通り「哲学すること」であるが、宗教はそれとは逆に「宗教たるをやめること」である。実に「宗教は宗教でなくなる」ことによって、はじめて真の宗教となるのである。 p.82

真の宗教は、みずから「宗教」という名の特別な領域を放棄して、そのかわりに生命^{いのち}に頼ろうとつとめなければならない。こうして、真の宗教は、窮極においてあれこれの特殊な宗教的行為を捨ててすべての宗教的特殊性から解放されることを念頭としなければならない。つまり歴史的なもののすべてから脱して、純粋な「日常時」となるように努めなければならない。それが本当の宗教のあり方である。 p.82

こうした真の宗教という立場に立って一般の宗教を眺めるなら、宗教とはまさに「人間の追放」にほかならない。なぜなら、人間の真の故郷は「神のみそなわしたもう」ところで自分の意志を無とすることにこそあるのだから。⁽²²⁾ p.82

もしもわれわれが宗教の生命力によらず、宗教の特殊現象によってその本質を説こうとするならば、それは宗教のもっとも真実な意志をふみにじることになるであろう。 p.82 - 83

「宗教を全体的生命の根源と結びつけよ」 p.83

V

われわれは既成宗教の辿ってきた歴史を眺めるとき、各々の時代や事情によってその過程にさまざまな違いがあっても、そこに生ずる内面的葛藤がいずれも全く同じであることに気づくであろう。では、その葛藤とはなんだろうか。それは宗教的要素とそれに対立する非宗教的要素との間の葛藤である。こうした非宗教的な要素には、例えば形而上学、グノーシス、魔術、政治等々が考えられる。これらの非

宗教的要素は一丸となって、変化しながら、しかもその変化のうちに、たえず生々とした生命力を發揮してゆく真の信仰にとってかわろうとする。 p.83

だから、宗教がこうした数多くの敵を相手にして、なおかつその純粋性を保つためには、これら非宗教的要素のかたまりが人間の宗教生活から独立し自律しようとする傾向と争わなければならなかった。

p.83-84

つまりこの争いは真の信仰が非宗教的要素にたいして、神と人間との生ける出会いの場を守り抜こうとする争いだったといってもよい。 p.84

その生命力に溢れた具体的な場は、全く予測できない一回限りの決定的な「瞬間」である。また自分が望む事柄と自分自身に生ずる事柄との——あるいは自分の行為と自分の運命との——さらには自分の呼びかけと相手の答えとの——間のひそかな対話の「瞬間」である。 p.84

こうした生命力に溢れた具体的な場をおびやかすものは、上述したような非宗教的諸要素のかたまりであり、それらの攻撃をあらゆる点で防御するものが真の宗教人である。かれらはそのために社会的集団から追われて否応なく孤独な人間にされてしまう。 p.84

すべての既成宗教に含まれた真の宗教的要素はそれがもつ最高度の確実性にある。では、宗教における確実性とはなにか。それは「現存在の意味が生命力に溢れた具体的な場に開示される」ということ——換言するならば、「現存在の意味が、現実との闘争から超越したところではなく、まさに現実との闘争のうちに開示される」確実性のことである。 p.84

「意味がわれわれに開示される」——別言すれば「われわれが意味を体験する」ことができるのは、われわれが現実の行為や苦悩のうちに生きる時、或はもはやそれ以上縮めることもどうすることもできない「瞬間」の「瞬間性」ないし「直接的現実性」に耐え、それを生き抜いた時に限られるのである。

p.84-85

もちろん、そうはいうものの、自分からそのような体験を味わおう意図するものはかえって現存在の意味をつかむことに失敗するであろう。なぜなら、われわれはあることを意識的に意図するとき、万物に含まれた神秘の自然発生的な性質を破壊してしまうからである。 p.85

現存在の意味をとらえること——それはしりごみすることもちゅうちょすることもなく、現実のあらゆる力を前にして一步も退かず、大磐石のようにつつ立ち、現実に対して生命に溢れた応答をするものだけに許された特権なのである。このような人々こそ、自分の全生命をかけてとらえた意味が真に正しいことを証明しうるであろう。 p.85

まことに意味は、自分が自分の人格のうちにはいりこむときに——あるいは自分が自分自身の開示に参加するときに、はじめてあきらかになるのである。 p.85

VI

すべての宗教的現実、聖書でいう「神へのおそれ」Gottesfurcht から始まる。 p.86

「神へのおそれ」は生と死との間に横たわる^{カ・ー・チ・イ・ン}現存在が不可解で不気味なものに感ぜられるようになった時、またすべての日常性にたいする確信が神秘的な力のためにこなごなにうちくだかれたときに生ずる。 p.86

ところで、この神秘的な力の本体はどのようなものかという、それは現状における人間の知識では到底わからないけれども、いずれ将来、人知が進歩すればかならずはっきりさせることができるというような「相対的な種類のもの」ではない。それはまさに不可解な性質そのものが本質をなしている「絶対的な神秘」である。だから、この神秘は人智がいかに進歩してもけっして推しはかることができないのである。 p.86

信仰の深いものはこの神秘という暗黒の門(中略)をくぐって、それからあらたな日々の生活を送るようになる。そして、そうなるからは、日々の生活は神秘とともに生活する神聖な場所と変わってゆく。 p.86

われわれは^{カ・ー・チ・イ・ン}現存在の具体的な状況に向かって一步一步つき進んでゆくよう一定の方向を指示される。この際、もしもわれわれが、自分の^{カ・ー・チ・イ・ン}現存在の逃れ出る隙間もないほどガッチリ固められた具体的な状況を、神からあたえられたものとするならば、それこそ聖書でいう「神へのおそれ」を感じることになるであろう。 p.87

なぜなら、「はじめ」に「神への恐れ」を体験しないで、いきなり「神の愛」を説くものは、実は自分がつくった偶像を愛するものにほかならない、また、偶像ほど人間にとって愛しやすいものはないからである。 p.87

偶像を愛する人々は、まず最初に恐ろしく、そして神秘極まりない本当の神を愛さない。 p.87

信仰の深いものが「恐れ」の門をくぐり、自分の^{カ・ー・チ・イ・ン}現存在の逃れ出る隙間のないほどガッチリ固められた具体的な状況に向かって一步一步進んでゆくということは、つまり(1)、「たとえ現実には恐ろしく、また不可解きわまるものであっても、とにかく神の御前において生命力に溢れた生活の現実を生き抜く」ということ、また(2)、「そうして現実を生き抜いたものは、神によって愛され、みずからも神を愛することを知り、同時に恐ろしい現実をも愛することができるようになる」ということを意味している。 p.87-88

だから、もしもわれわれの宗教的態度が純粹なら、それがどのような態度であろうと、すべてそのひと特有の人格的特色を帯びてくる。 p.88

というのも、われわれの宗教的態度が純粹であればあるほど、その態度は、そのひとが人格としてかかわりあっている具体的な状況からおのずとにじみ出ることになるからである。 p.88

しかし、孔子のようにわれわれの具体的な状況を神からあたえられたものとして受けとるということは、「自分と出会うすべてのものを『天与のもの』として甘受せよ」ということではない。むしろ、われわれは自分の具体的な状況に対抗し、「具体的な状況が神からあたえられたのは、その状況に対するはげしい不満や反抗心をわれわれの心に起こして、われわれをふるいたたせるためだ」と考えたほうがよいかもしれない。 p.89

しかし、それはそれとして、われわれはあるがままの具体的な状況から絶対に身を引いてはならない。それどころか、具体的な状況と争っても、とにかくその渦中に身を投じなければならない。仕事の場であれ、戦^{いくさ}の庭であれ、われわれは自分が置かれている具体的な状況をみずから受けとめなければならない。 p.89

精神が具体的な状況から脱落したり現実から遊離したりするようなことがあってはならない。 p.89

人がいかに崇高な精神を持っていようとも、もしもその精神が具体的な状況にしっかり根をおろしていなければ、それはたんなるまぼろしにすぎなくなってしまう。具体的な状況に密着した精神だけが「^{フレイ}氣」——つまり神的靈——として尊ばれるのである。 p.89

VII

宗教に反して哲学は——あるいは哲学することは——たえず自分の具体的な状況から目を背けることから始まる。つまり、抽象作用から始まる。 p.90

・・・われわれにとって世界の創造とは、まさに哲学者が目をそむけ、また目をそむけなければならない具体的な現実の樹立を意味しているのである。 p.90-91

ヘーゲルは「至高の本質は『純粹な抽象』にある」ととなえたが、これに反して宗教的人間は、この世における限りある生涯のうちで神がかれらに具体的な状況をあたえ、かれらがそれを受け入れることによって「神と出会う」ことを「至高の本質」と考えている。 p.91

われわれは心の内奥でおこなわれる最初の抽象作用のために具体的な状況から浮きあがる。そして、厳密な概念の世界にはいりこむ。だが、そうなったら最後、われわれの概念はもはや現実を反映せず、かえってわれわれを現実の世界から引き離してしまう。 p.91

デカルトのいう「われ思う」ego cogitoの「われ」とは、身心をともにそなえて実際に生きている「われ」ではない。デカルトが「われ思う」というとき、かれはすでに「われ」の肉体的性質について、これを「疑わしきもの」として断罪してしまっているのである。だから、かれにとって「われ」とは、わ

れわれの精神の唯一の属性である「意識」、あるいは「思惟」の主体ということにすぎない。 p.91 - 92

ところが、現実生活においては、意識はシンフォニーにたとえていうと第一バイオリンの役目はするけれども、指揮者の役目をするにはできない。だから、デカルトのいう「われ」は現実には存在しないといってもよいのである。 p.92

こうしてデカルトは、身心をともにそなえて現実に生きている人間を「意識」という抽象的な——あるいは抽象作用によって生じた——主体にすぎない「われ」⁽³³⁾に変じてしまったのである。 p.92

このように、デカルトはなんとかして抽象という方法により認識の具体的な出発点をとらえようところみた。しかし、それは当然無駄な努力に終わった。なぜなら、われわれが生ける人格としてのわれを真の实在として体験するには、デカルト流の演繹にはよらず、なんじとの純粋な交わりによらなければならないからである。 p.93

すべての哲学も具体的状況から出発する。けれども、ひとたびわれわれがデカルトのころみたような哲学的抽象に身をゆだねるやいなや、もう二度とその具体的状況に立ち戻ることにはできない。哲学が具体的状況を捨て去ったからには、もはや取りかえしがつかないのである。 p.93

哲学はいまここにある具体的現実をわれわれに直視させることができない。けれども哲学はわれわれに約束する。「その代わり哲学は抽象作用の助けによって主観の対象としてのアイデアを仰ぎ見させてあげよう」と。 p.93 - 94

つまり一言でいえば、ギリシア人にとって哲学の成立は「人間が普遍のうちに絶対者を見ることができるといふ基礎に立脚していたのである。 p.94

これに反して、もしもわれわれが宗教を哲学的に定義するなら「宗教とは絶対的なものと個別的ないし具体的なものとの結合である」ということになるであろう。 p.94

これに反して、宗教人が——あるいはマールブラッシュを例にとっていうならば、かれがもはや体系的哲学者としてではなく、真に信仰篤い聖職者として——「われらは神のうちに一切のものを見る」と語るときには、同じ命題も、その意味するところは前[哲学的にみる場合]とはまったく違ってくる。今度は「一切のもの」は宗教人たるマールブラッシュにとって普遍的アイデアでもなければ事物の本質がくまなく実現されるという、理想概念としての「完全」でもなく、まさにマールブラッシュという肉体を持った現実の人間が、それでもって自分の炎を燃やした当の現実であり、实在なのである。このときのマールブラッシュは「上を見ること」を語っているのではなく、まさに「この現実を見ること」を告げているのである。抽象的普遍を語っているのではなく、真の意味はあらゆる「瞬間」の生きた具体的現実においてはじめて自己を開示することを証^{あかし}しているのである。 p.95 - 96

このように、生命力の充溢^{じゅういつ}した神秘極まりない具体的状況については、プラトンもまたすばらしく詩的な、しかし実に人間臭い説明を加えている。かれもまた沈黙の意味をよく知っていた立派な哲人であった。 p.96

こうして、われわれが具体的状況に立ち、その状況の証^{あかし}をするとき、われわれは絶対的な世界と具体的な世界とを結びつける虹のかけ橋を渡ることができるだろう。ところが、もしもわれわれが白く輝く絶対的な世界にひとみをこらし、これを認識の対象とみなして哲学することを欲するならば、絶対的な世界はたちまち普遍と変じ、イデアと化してしまうであろう。そしてそれと同時に、色のついていない——というよりは色を超越した——絶対的な世界と具体的な世界を結ぶ虹のかけ橋は消え去ってしまうであろう。 p.96

VIII

そうはいうものの、たとえ哲学が宗教の面前でひどく尊大な態度を示したからといって、宗教は、哲学にもそれ独自の大きなつとめがあるという事実を無視してはならない。そのつとめとはなにか。それはわれとなんじの間に介在する現実を絶えず否定し、両者の根源的なきずなをくりかえし破壊し、「瞬間」のもつ本来の性質をつねに抹殺してしまうことである。 p.97

宗教的立場に立つものは、ものとわれ—なんじの関係を結ぶことばかりでなく、ものを客観的に認めること——つまり、ものとわれ—その関係を結ぶことが大切であり、また、義務であることを知らなければならぬ。 p.97

さらにまた、人間の歴史はこうした必要と義務の方向に沿って展開してきたということ——これを聖書に例をとっていうならば、知恵の樹の実をたべた結果、人間は天国を追われ、この世にやってきたということ——を悟らなければならぬ。 p.97

哲学が具体的状況との関係を根本的に破棄してはじめて、観念の静的な体系と問題提起の動的な体型とをあわせ持った「客観的思想の連続」という驚くべき事柄は可能となる。これは思想を思惟の対象とするとき、「考えることができるもの」にはだれにでもできることなのである。そして、そこに「客観的」相互理解が成立する。 p.98

ただし、「客観的」な理解の仕方は、宗教におけるように、われわれが到達した生命のうちに人格としてひたりながら互いに相手を確認合うという仕方ではない。それは生命のうちにひたる必要もなく、ひたすら思想のはたらきに身を委^{まか}せ、実りゆたかな弁証法によって問題提起とそれに相^{そうおう}応する観念の間に一種の緊張を引きおこせばそれで満足なのである。 p.98

これに反して、宗教的な理解の仕方は逆説と矛盾によっておこなわれる。だから、宗教的に理解した内容を実際に論証することはできない。(中略) 宗教的伝達とはなにかといえば、それは絶対者の呼びかけ

にじっと耳をかたむけて聞くひとの、現存在^{タ-チ・イン}におけるかくれた領域を伝えることであり、またそこにおいてのみわれわれを真の体験がおこなわれるという事実を示すことである。 p.98 - 99

さらにまた、われわれはここで芸術上の伝達についても一応知る必要があるだろう。芸術上の伝達は形態^{グ・シュタット}によっておこなわれる。この際、われわれは形態とその伝達内容とを切り離すことができない。また、内容だけで独立した存在を営むこともできない。 p.99

宗教や芸術と違って、存在内容を客観的に伝達したり、よそに移したりすることができるのは哲学だけである。換言すれば、哲学のように、具体的状況に手を入れてこれを抽象化し、客体化してはじめて、われわれは存在内容だけを他から切り離して伝達することができるのである。 p.99

もちろん、われわれが認識上の真理をえたからといって、それで存在を認識上所有することができたということにはならない。しかし、少なくともそれは存在に対して認識上の立場から真の関係をえることができたということの意味する。 p.99

・・・むしろ思想体系は。人間が今日まで、存在の世界にたいしていかに長いあいだ認識と発見の遍歴をたどってきたか、その道程を示す記録というべきであろう。 p.100

宗教的現実においては、人間は自己を集中して一つの統一体としてしまう。なぜなら、人間は統一的存在となつてはじめて宗教的生活をいとなむことができるからである。もちろん、こうした統一体においても、思想は当然一つの自律的な領域を占めている。けれども、それはあくまで人間という統一体の一部分にしかすぎない。思想が自己を絶対化して、人間のすべてを支配するようなことは絶対にありえない。 p.100

これに反して、純粋な哲学は思想をもって人間の全体を独占しようとはかる。しかも、宗教の場合のように、人間活動の各領域の自律を許そうとはしない。つまり、哲学は、思想をもって人間の全機能、全領域を圧倒的に支配することを望むのである。 p.100

まことに「哲学する」という偉大な人間活動においては、指の先すらものを考える——しかし、そこでものを「感じとる」ことはもはやできなくなってしまうのである。 p.100 - 101

IX

人間にとって、あらゆる存在者はわれと向き合うなんじとなるか、それともわれの受動的な客体たるそれとなるかのどちらかである。さらに、人間の本質は、なんじとの出会いか、それともそれについての観察かという、存在者にたいする二様のかかわり方によって決定される。これらは二つのことなつた外面的現象ではなく、まさに存在者にたいしてわれわれの現存在^{タ-チ・イン}がもつ根源的な二様のあり方といえよう。 p.101

いや、もっと適切な例をあげれば、かたことさえいわず、ひたすら母親の目をじっと見つめて、母親と沈黙の語り合いをしている幼児と、その同じ幼児が母親の姿を、ほかの物体を見る目と少しも変わりのない目つきで眺めている有様とを……。まことに、これこそ人間にたえずついてまわっている二様のあり方なのである。 p.101

同じことは、人間の臨終にさいしてもっともはっきりうかがわれる。ここでは人間の現存在そのものの二重の性格がいつも明瞭に暴露される。⁽⁴⁵⁾ p.101

われ—なんじとわれ—それの関係は存在に対する我々人間の二つの根本的なあり方であるから、同時にそれらはわれわれの現存在一般にそなわっている二つの根本的なあり方ともいうことができるであろう。 p.101 - 102

そのうち、われ—なんじの関係は宗教的現実にもっともあざやかに示されている。そこでは、まったく自由な存在者が絶対的人格となってなんじの役目をつとめる。 p.102

これに反して、われ—それの関係は哲学的認識のうちにもっともあざやかに示される。さらに、われ—それの直接的な交わりからわれを変じて主体となし、またそれを変じて客体を^{こぼ}え上げると、そこに観照された個々の存在者についての——いや、存在一般についての厳密な思惟が生ずることになる。 p.102

ゲーテの祈りは自分の運命にささげた祈りであって、それ自身はいかに明々白々たる祈りであろうと、所詮その祈りでとなえられるなんじはけっして真のなんじとはいえないからである。 p.102

哲学者の祈りはこれとはまた別で、そこにおけるなんじはますます真のなんじから遠ざかってゆく。けれども、わたしにとってそれはもっと大切なもののように思われるのである。 p.103

宗教的現実においてわれわれが会うなんじはあらゆる形態の事物を通して輝き出る。しかし、それ自身はどのような形態もとらない。だから、宗教的現実^に身を置くわれわれは対象としてのなんじを捉えることもできなければ、真のなんじの姿を知ることもできない。われわれはただ「いまこの瞬間が現実にあること」を知ることができるだけである。 p.103

このなんじがかれとなり、それとなるやいなや、またその限りにおいて、なんじの象徴——つまりなんじについての映像や観念——がつねに生ずる。しかし、これらの映像や観念を合して一つの全体を構成する人間の本質の基底は、同時にこれらのものを生み出す深い深淵ともいえるのである。 p.103

こうして人間のうちに生じた神の象徴のうち、ある象徴は地上の物質を利用して、われわれがいつでも見ることができるような形をとり、また他の象徴はわれわれの魂の内奥でなければ宿ることをこぼむ。

さらにまた、これらの象徴は互いに欠けた部分を補い合い、溶け合い、芸術や神学の形をとってそれぞれの宗教にその姿をあらわす。 p.103

他方、神は——これはわれわれの想像だが——必然的にいつわりとならざるをえないすべての象徴をさげすみたもうことなく、むしろわれわれがそれらの象徴を通じて神を礼拝することに耐え忍ばれる。
p.103

だが、これらの象徴はそうした神の忍耐を無視してつねに象徴以上のものとなることを欲し、たんに神のしるし、あるいは神の指標以上のはたらきをしようと望む。そしてついに象徴は雪だるまのようにふくれ上がって、かえって神に達しようとするわれわれの行く手をさえぎるようになる。神もこうなってしまった象徴からはみずから離れ去らざるをえない。 p.104

そこに哲学者が登場し、象徴も、象徴が暗示する神も一切合切きれいに抹殺して、そのかわりに純粹觀念を押し立てる。哲学者はこの純粹觀念を振り回せば、すべての形而上学的理念^{イデア}さえ否定できるとしばしば思いこむのである。 p.104

こうしたいわゆる批判的「無神論」（ギリシア人がアテオイ Atheoi と呼んだのは、伝統的なギリシア人の神々を否定した人々であった）も一種の祈りである。それは第三人称を使って理念^{イデア}について語るという形式の祈りである。これもまた知られざる神に捧げられた、哲学者の祈りなのである。 p.104

このような哲学者の祈りは、やがて宗教人を奮起させ、神の存在しなくなった現実を踏み越えて、永遠のなんじとのあらたな出会いに赴くよう、かれらをせきたてるに違いない。かれらは出会いに旅立つ途上で、もはや神の指標として役立たなくなったさまざまな象徴をたたき壊してゆくであろう。かつて哲学者を動かしたと同じ偶像破壊の精神が、今度は宗教人を動かすことになるのである。 p.104

[訳注]

(7) ブーバーは神を絶対のペルソナとした。つまりわれわれが知ったり知られたり、愛したり愛されたりすることのできるような「ペルソナとなった」存在者と主張した。この主張がこの個所では、「生まれず、生ぜざるもの」にさえわれ—なんじの関係を結ぶというブッダのような極端な場合を例にとってあきらかにされている。しかし、他の場所ではブーバーはブッダを非難し、「ブッダは元来無神論者だから、かれの教えには永遠のなんじが存在しない。そこで、後世仏教がさまざまな宗派に分かれるにつれて、それはブッダの教えにさからい、ブッダそのものを神に祭り上げてしまった。こうして、いかなる教えもそれがなんじとしてのペルソナを持たない限り、純粹ではありえない」と断言している。 p.106

(18) 「神には唯一の真理——絶対的真理が宿る。しかし、その真理に体系はない」（中略）というブーバーの主張からすれば「神の模倣」とは現実を觀念のうちに閉じ込めることではなく、現実をしっかりと受けとめ歩いていくことである。換言すれば「神の道のみずから切り開き、歩いてゆくこと」である。パスカル、キルケゴール、それにブーバーがなしたような思索がそれをよくあらわしている。今日、模倣すべき神がたと

えかかれて見えなくても、その存在を直感することのできるものは、神の道に歸り、それを進まなければならぬ。Imitatio Dei absconditi sed non ignoti というのが、ブーバーの終始一貫した主張であった。 p.108

(20) 先の場合にはブッダ、ここで老子、そしてこの後で孔子や孟子の例をあげて、終極的な世界宗教として東洋と西洋の一切の宗教の相違を総括しようとするのがブーバーの思想の大きな特徴である。しかし、他面において、かれが仏教や道教その他東洋宗教にわれ—なんじの人格的な関係をはっきり認めることができないことをたえず指摘している点も忘れてはならない。[この抄本では本文を引用していない] p.109

(21) この個所にみられるブーバーのすぐれた思想は、多分にハシディズムからきているようである。ハシディズムの教えによると「たえず自分が罪のつぐないを十分にしていないと思って悩むものは、実は自分の救いだけを考えているものにすぎない」という。(中略)では、ハシディズムはどう教えるか。ハシディズムはキリスト教のように各人の救いをもって最高の目的とは考えない。むしろ、各人の魂は神の天地創造に奉仕し、各人のはたらきによってこの世を神の国とすることを目的と考える。けれども、それは自分のためではない。神によって定められたこの世における仕事を果たすためである。(中略)ブーバー『ハシディズムの教えによる人の道』第五章「自分のことにあまりかかわってはいけない」参照。 p.109

(22) ブーバーは他の場所でこうも言っている。「人間は自分を超越することによって神に近づこうとしても、それは無駄だ。むしろ、神に近づくには自分が真の人間に帰ることが大切である。人間になること——それこそこの個人たるわれが神につくられた目的そのものだからである」(『ハシディズムと現代人』1958年) p.109 - 110

(33) ブーバーはこれを別の個所でつぎのようにもいっている。「内省——つまり自分をわれに向き変えさせること——は他者の存在を自分の経験内容にするために——あるいは自分の一部分とするために——現実における他者の存在から身を退けることである。その結果、あらゆる実在の本質は解体してしまう。」『対話』219頁 p.113

(45) 臨終のひとは死に対して二重の態度を取ることができる。即ち、もしもかれがいま生きているわれに対し来るべき死をなんじとみなし、これとはじめて出会うという態度をとったならば、それは生と死に対する主体的態度といえる。これに反し、自分の一生をかえりみてそれとみなし、自分が生まれたことは死のはじまりであったと考えるならばそれは生と死に対する客体的態度といえよう。前者の例の一つとして(中略)ハシディズムの導師の一人は次のように述べている。「年をとるということは人間の味をなくす意味からいえば悪いことだ。しかし、それが良いことでもある。なぜなら、自分のすべきことを果たし、もう自分に何も残っていなくなったら、わたしは死んでからもう一度生まれかわって自分の仕事をあらたに始めることができるからだ。神は死によって日々被造物をあらたになしたもう」と。 p.117 - 118

第3章 現代における神の沈黙——実存主義と深層心理学について

I

サルトルはかれの教えをつぎのように実にはっきりと言い切っている。「超越者のこの沈黙は、現代人がいつまでも宗教を信じたいという気持ちといっしょになって、昨日も今日も大きな問題となっている。これこそ、ニーチェ、ハイデッガー、ヤスパースを苦しめる問題である」。だから実存主義者はこの辺で勇気を出してひと思いに神の探求などあきらめてしまった方がよいのだ。神を「忘れて」しまった方がよいのだ。 p.124

現在の実存主義的思想家を「苦しめている」問題は、もしもサルトルのように威勢よくこの難問題を切り棄ててしまわない限り、サルトルなど考えも及ばないほど深いところを探てみなければ解決できない問題といえよう。なぜなら、それは究極的にいって「宗教をいつまでも必要とすることが、人間の実存にとって欠くことのできない条件ではないか」ということを示唆しているからである。 p.125

実存とははたしてサルトルが考えるように「自分自身の主体性の世界に閉じこもった自分自身のための存在」ということなのであろうか。それとも、実存とは本質的にいって「あるなにものか——たとえばいまそれをxとしよう——そのxと向かい合うこと、しかもそのxはなにものをもってしても換えることのできない大文字のX、すなわちわれわれが定義することも測ることもできないXと向かい合うこと」を意味しているのではないだろうか。なるほど、サルトルも「神は他者であり、他者の神髄である」といっている。しかし、かれにとっての「他者」はわたしを「見るもの」、わたしを「客体化するもの」にほかならない。ちょうどわたしが「他者」を客体化するように……。 p.125

もちろん、わたしが個人的に体験する個々の他者はわれにたいするなんじとしていつまでも止まってはいない。それらはやがてそれ——つまり私にとって客体となり、同時にわたしも他者にとって客体となってしまうだろう。しかし、「絶対的な他者」すなわちわれに向かい合う永遠のなんじ——、あの定義することも測ることもできない大文字のX——わたしのいう「神」——はけっしてそうではない。 p.126

神はわたしにとって絶対に客体とはならない。わたしは神と永遠のなんじとしての交わりをむすぶ。あるいはなんじと永遠のわれとしての交わりを結ぶ。それ以外に神とわたしとは関係の仕方がないのである。 p.126

しかし、もしもわれわれがこうした関係を実現することができなくなったならば——つまり、もしも神が人間にたいし、また人間が神にたいして沈黙するよりほかにしようがなくなったならば——そのときは人間の主体性ではなく、存在そのものになにかが起ったことになる。しかし、そんな場合でも、それを「神は死んだ」というような、大げさであやふやな言い方で自分に納得させようとするのはあまり良い方法とはいえない。 p.126

それよりもむしろ、神と人間の互いの沈黙をあるがままに耐え忍び、それと同時にこのあたらしい事態に向かって実存的につき進み、天地の間の言葉をもう一度聞くことができるように努力する方がもっと価値があるであろう。 p.126-127

・・・この世に存在するすべてのものは「定められている」ということである。われわれも定められている。われわれと他者との出会いもまた定められている。そして、われわれを通して生じた世界も定められている。こうしてわれわれ自身と、われわれをつくり出すすべてのものを含んだ宇宙が定められている——ということは、実存するわれわれの感知しうる存在についての根源的事実なのである。 p127-128

本当に自分のものといつてよい「創造的自由」——つまり、われわれが創造活動に参加するという——それ自体がわれわれ自身と同様に定められているのだから・・・。問題はただ、われわれがこの自由を正当に行使するかどうかにある。つまり、われわれがこの自由を「それがわれわれにあたえられた自由である」という事実に適した仕方で行使しているかどうかにある。問題はまさにこの点だけなのである。 p.128

だから、こうして定められている人間のあり方を無視して、いたずらに「自由の回復のみを願う」ものは、実は人間の本当の実存を回避するものでしかない。人間の本当の実存とは、なにものかの摂理によってなんらかの使命を授けられ、この世に生をいとなむことだからである。 p.128

しかし、サルトルは主体と客体よりももっと根源的にして絶対的な関係があることを知らない。われとなんじというすぐれた関係があることを知らない。この関係に比べたならば、主体と客体の関係などはまさに手のこんだ人為的な分類にほかならないのに・・・。 p.129

ニーチェの反対にもかかわらず、われわれは依然として意味や価値の存在を信ずることもできるし、認めることもできる。また、意味や価値をもって人生を照らす燈台とあがめることもできる。しかし、それはあくまでわれわれが意味や価値を発見したときのことであって、それを自分で作りだしたときのことではない。 p.130

意味や価値がわたしの足もとを照らし、わたしの向かうべき方向を教えてくれるものとなるのは、わたしが存在と出会い、それによって意味や価値がわたしに啓示されたときに限るのである。わたしが自分勝手に無数の可能性からあれこれの意味や価値を選び出し、さらに「いまからこの意味や価値を有効と認めよう」と仲間といっしょに決めたところで、そんなことはなんの役にもたたないのである。 p.130

サルトルは、人間の心理に対するすぐれた洞察力の持ち主であり、また豊かな才能に恵まれた文学者なのだの男でもある。しかし、かれの存在論的考察は純粹とはいえない。そこには存在論とはなにかうらはらなものがある。 p.131

この意味で、われわれにとってサルトルよりもっと重要なのは、ハイデッガーであろう。なぜなら、ハイデッガーはまぎれもなく正統の「哲学者」の系譜に属しているからである。 p.131

「神が死んでも」ハイデッガーはあたらしい存在論をうちたてることができた。それは、ひとえに「存在は人間の主体性に属する、たんなる一つの機能となることなく、人間の運命と歴史を通じてかならず自己を開示する」というかれの独自の確信にもとづいていたからである。 p. 132

ところが実をいうと、ハイデッガーの確信は、かれ自身ことさら用いることを避けている言葉を使っていうなら、「神はよみがえることができる」と言い変えることが許されるであろう。なぜなら、ハイデッガーによれば、かれの主張するあたらしい存在論的思想を展開すると、それによってわれわれは「神的なもの」——あるいはハイデッガーが好んで用いる詩人ヘルダーリンの言葉「⁽²³⁾聖なるもの」——がだれも予期しない、あたらしい形で出現する転換期を準備することになるからである。 p.132

ハイデッガーは、自分の考えが無神論とみなされることを嫌うばかりでなく、それがニヒリズムの根本的原因たる宗教的無関心とみなされることにも強く反対する。事実、かれは宗教的な根本概念を徹底的に考察し、「神」とか「聖」とかいう言葉の意味を思想的にあきらかにすることこそ、現在においてもっとも必要な事柄だとさえいうのである。 p.133

しかし、かれの意見によると、こうした人間と神との交わりは、人間を通して存在を新しく考えることでしかない。 p.133

こうして、ハイデッガーはいまだ不確実ではあるが、とにかく「聖なるもの」の日の出を背景にしてはじめて「神や神々はふたたびあたらしい出発をすることができる」とつねに信じているのである。

p.134

ヘルダーリンはかつて現在を「貧困の時代」と呼んだ。ハイデッガーはこの言葉を解釈してつぎのよういう。「現代は、すでに過ぎ去った神々と来るべき神との間の時期である」。 p.134

「聖なるもののなかに住んでいるかれとはだれであるか」それを述べるには「名ざしする言葉が欠けている」が、それと同じように神自身もまた欠けた状態にある。これがハイデッガーのいわゆる「神の不在の時代」ということなのである。 p.134

では、言葉と神はいつあらわれるのであろうか。それは人間が存在に近づくときである。そのとき、存在は歴史的世界に住む人間に開示されることになるのである。 p.134

この意味からいえば、現代のわれわれは自分から進んで神をつくりだそうとしたり、あるいはまた、いままでしたしみなれてきた神を呼び戻そうとしてはならない、とハイデッガーはわれわれにきびしく忠告する。 p.134-135

このようにハイデッガーは一般の既成宗教にたいして警戒的な態度をとっている。そのうちでも特にはなはだしく敵対的な態度をもつてのぞんでいるのはユダヤ・キリスト教的伝統にたつ預言者の原理である。 p.135

およそわたしは現代のすぐれた哲学者のうちで、これほどイスラエルの預言者を曲解したひとを見たことがない。なぜなら、イスラエルの預言者たちは一人として、やすらぎを求める人人の心に救済の保証をしてくれそうな神の到来を告げたものはいないからである。むしろかれらは、人々が望むこうしたすべてのやすらぎをいつもこなごなにうちくいだいた。かれらは、人人が究極的な不安の深淵を前にしてひるむことなく「現実存在すること」——つまり「人間が真の人間となること」——こそ神の望みであると叫んだ。さらにまた、かれらは人々にたいし「神の宮は自分たちのまっただなかにあり、逃げこもうと思えばいつでも逃げこむことができる避難所などを妄想してはならない」とかたくいましめた。まことに、この神こそ、歴史がつねに出現を求めてやまない神であり、またイスラエルの預言者が本当に自分の目を見た神なのである。 p.135 - 136

だから、イスラエルにおいてなされた予言の根本的な現実性は、ハイデッガーのいうように「さまざまの既成宗教の屋根裏」にほうりこんでおいてすむようなものではない。それどころか、その預言はいつでもこの歴史的時間に現実として生きつづけているのである。 p.136

・・・もしもだれかが「存在」という概念に全存在者に固有の事実、すなわち「それが存在する」ということ以外になんらの意味を付け加えようとするならば、それはわたしにとって我慢のならないほど無駄な骨折りだということである。 p.136

まことに、人類が「永遠に名のない絶対者」をはじめ「神」と呼んで以来、あらゆる言語で「神」と名づけられてきたものはみな超越者であった。つまりそれは、本質的にわれわれの認識の対象から超越していた。しかしそれにもかかわらず、この超越者はまたわれわれとたえずなんらかの関係を結んできた。あるときは形を変え、あるときは形をとどめ、またあるときは形のない状態でわれわれのもとを訪れ、われわれがそれと関係を結ぶことができるようにしてくれた。 p.138

この来訪者はその超越した世界から旅をつづけ、われわれのうちに宿ってその姿をあらわし、話しかけてくれた。しかし、それはあくまでかれの意志の命ずるがままに、人間には見ることのできない神秘の世界からやってきたのであって、けっして人間の強制によって無理に連れられてきたのではない。そこが宗教と魔術とが違う大切な点なのである。 p.138

もしもわれわれが自分の術でなにかをわれわれの目の前に連れてくることができると想像したならば、たとえその術によって彷彿とあらわれたものが神の姿であったとしても、われわれはそれを真の神として信じてはならない。(中略) 呪術師がつれてくる神は、われわれが呼びかけることもできなければ、またわれわれの呼びかけに答えることのできない神である、呪術師がいかにはげしく祈ろうとも、その祈りが真の祈りとなるはずがない。 p.138 - 139

・・・歴史のいかなる時代においても人々は「聖なるもの」によって直接呼びかけられてきた。かれらはその呼びかけにあるときは夢中になり、あるときは当惑し、またあるときは圧倒された。しかし、それでもかれらは「聖なるもの」をみずから進んでうやまい、その御前に祈りをささげてきたのである。

p.139

神は人間の魔術のために、その意志に反してまでも人々の前にその御姿をあらわすようなことはしなかった。が、それと同時にまた、人々にたいして無理に崇拝を求めるようなこともしなかった。まことに神はあるがままのものであり、存在するすべてのものをあるがままにしておきたもうのである。

p.139 – 140

われわれはこの二つの事実こそ神の力と悪魔の力との大きな相違点であるということができよう。

p.140

神にとっては、人間が自分を神にささげようとささげまいと、そんなことは問題ではない。問題は人間の側にある。人間が、神に自分をささげるか否かを全身全霊をもって決意し、人格をかけてそのいずれかをおこなってこそ、神を真にあらわにするか、あるいは隠すかすることになるのである。つまり、われわれの全生命をかけての決意と実践とが、神の出現や神との出会いにはかり知れない重要性をあたえることになるのである p.140

これに反して、われわれの思惟が神についての概念をいかに明晰にしたところで、そのような思惟によって生じる神は天地間のいかなる片隅にもその身の置き所を見いだせないであろう。まことに、ハイデッガーのいうような現代の魔術的な力によって生ずる神、あるいは魔術的な力と結んではじめて出現しうるような神は、われわれすべての人間が「なんじよ」と呼びかけてきた神——具体的にはさまざまの宗教でその教え方も違っていようが、根本的にはみな同じ「永遠のなんじ」としての神——と共通している点をなになんか一つ持っていない。あるのはただ「神」という名ばかりである。 p140

結局、ハイデッガーの主張するように、この世に呼びだされた思想の神、あるいはその神の再臨を云々するということは、実はわれわれにとって許されないことがわかるであろう。 p.140 – 141

ただしこの点については、ハイデッガーも幾分か気づいていたようである。その証拠には、かれが1936年に書いたヘルダーリーンの詩の解釈の一つを見ると、かれが上に述べた根源的真理にかなり近寄ってきているように感ぜられる。ヘルダーリーンはわれわれ人間について

われらがひとつの対話となり

互いに聞き合えることができるようになって以来・・・

と歌ったが、ハイデッガーはそれを「神々が言葉となり名づけられるようになるには、神々みずからがわれわれに語りかけ、それを要求することが必要である」と解釈している。これこそわたしのいう「対話の原理」——つまり神と人間がおのずから進んで対話的關係を結ぶこと——の証あかしをしているのである。 p.141

たとえば、最近のハイデッガーが「歴史的なもの」について語るのを聞くと、われわれはかれのいう「歴史的なものとはまさに現代史のこと」であり、その考えがかれをして上記のような神と人間との対話についての観念を抹殺させ、そのかわりにそれとはまったく異質のあたらしい神についての観念を植えつけさせたように感ぜられる。それはたとえば、1933年の5月に、かれがフライブルク大学の学長に就任したときの講演と、同じ年の11月3日に学生にあたえた声明とを見れば、はっきりとうかがうことができる。(中略) 次の声明では、現代史を支配したあの薄気味悪い指導者こそ「現代と将来におけるドイツの現実であり、またその^{おきて}掟である」と言い切っている。ここにいたって歴史は信仰厚い時代に信ぜられていたように神の審判のもとにあるのではなく、人間の訴えをにべもなくはねつけてひたすら「来るべき神」のために道を開くものになってしまったのである。 p.142

もちろん、ハイデッガーは歴史が年代記と違うことをよく知っている。かれは1939年にこういった。「歴史とは稀有なものである。歴史はただつねに真理の本質が原初的に決定されたときにだけあるものである」と。しかし、かれが「歴史」と信じているのはまさにかれのいういま——つまり歴史がもっとも非人間的な形をとってあらわれ、かれを踏み迷わせた、まさにそのとき——のことであった。 p.142-143

ハイデッガーはかれの考え——つまりかれがそれに参与し、また「聖なるもの」の出現の下地をつくる力をもつと定めた存在そのものについての考え——と、かれみずから「歴史」と確信したかのときとを結びつけた。しかも、その結びつけ方たるや、かれ以外のいかなる哲学者も——ヘーゲルでさえ——かつてしたことのないような結びつけ方であった。 p.143

だが、わたしはあえて尋ねたい。ハイデッガーはそれにもかかわらず実存主義者として実存主義的にときと争いつつ永遠なるものに^{ささげ}献げられた自由をかちえることができたのであろうか。それともかれはときの運命に屈服し、それとともに人間の聖性にたいして——歴史の欺瞞に直面しながらも必死になってそれに抵抗しようとする人間の聖性——にたいして責任をもって応答することができないような「聖なるもの」に従わなければならないのだろうか。私のこの問いはけっして修辭的な疑問などではない。まさに心の底からかれに尋ねたい疑問なのである。 p.143

以上、「神は死んだ」というニーチェの言葉から出発したサルトルとハイデッガーのうち、サルトルは意味と価値の自由な創造をもって神に代えること求め、みずからニーチェとかれ自身の論理を自己矛盾におとし入れた。他方ハイデッガーは、真理についての考えから神のよみがえりを思いついたまではよかったが、残念ながら歴史的時間あるいは時代という誘惑のわなにおちいつてしまった。こうしてかれらの実存主義の道も中途ではかなくとだえてしまったのである。 p.143-144

II

当代一流の心理学者ユングは、ハイデッガーやサルトルと違って宗教を歴史的に、また伝記的に眺めることによってそれを総括的に観察している。その際かれは、観察の対象として、わたしにいわせれば疑

似宗教としかいえないようなものもたくさん入れこんでいる。しかし、それは一概に非難されることではあるまい。 P.144

ところで、わたしが疑似宗教と名づけたのは、人間と向かい合って根源的なわれ—なんじの関係を結ぶことのできないような神——だれもそうした関係を体験したことも信じたこともないような神——を信じているような宗教のことである。 P.144

しかしながら、われわれはかれの心理学によっては、宗教と疑似宗教との間に実質的な区別を建てることのできない。 P.144

だが、われわれがユングを非難するのはそんな点ではない。かれが、上記した公言[自ら心理学的領域と定めたところから一步たりとも外には出ないと公言している p.144]にもかかわらず、心理学の領域を——特にその本質的な点において——堂々と踏み破り、しかもそれについて一言の釈明をこころみようともしなければ、気づこうとさえしない点にある。 P.145

もしも、神が人間の心の一つの状態であるとするならば、それはまさに可知的なものについての説明であって、不可知的なものについての説明ではない。ところで、われわれは不可知的なものについては——ここでかれは上述した公式を一字一句違えずに繰り返していう——「いかなる結論も下してはならない」と。 P.145

ところが、ユングが宗教を定義して「宗教とは、人間の意識によらず、意識の彼方にひそむ暗黒な無意識の奥地から生ずる心的事象と自己との生ける関係である」というならば、かれはもはやみずから定めた心理学の限界を飛び越しているといわざるをえない。なぜなら、かれはこの定義をなんの条件もつけないで主張しているし、また、この定義以外のいかなる主張をも認めようとしなからである。

P.146

もしもユングのいうように、宗教がわれわれと心的事象との関係にすぎないならば——ということはつまり、自分自身のうちの出来事にすぎないならば——結局宗教とは、時に応じていかに完全な姿を人間の心中にあわらすことがあろうとも、所詮は人間から超越して存在する本質的絶対者との交わりではなくなくなってしまう。いや、もっと正確にいうならば、われ—なんじの関係は成立しなくなってしまう。

P.146

ところが、このわれ—なんじの関係こそ、真の信仰心に燃え立った人々があらゆる時代において自分たちの宗教を理解した、その仕方にほかならなかつたのである。かれらがわれをなんじのなかに神秘的に没入させようと心の底からのぞめばのぞむほど、われ—なんじの関係はいよいよ緊密に結ばれていったのである。 P.146

このように、宗教は本来神と人間との関係についての問題であって、神そのものについての問題ではない。それなのに、ユングはこの事実を無視して神だけを対象として考えている。 P.147

ユングは神を称して「一種の自律的心理内容」だという。ということはつまり、ユングは神がわれわれの心理内容を生み出す母体たる真の本質的存在者ではなく、まさに心理内容そのものと考えているわけである。 p.147

こうしたユングの神観にもとづくと、自律的心理内容でないものは、たとえわれわれの心のうちに心理内容をもたらしたり、あるいはわれわれと交わりつつ、ともにもたらしことに努めるものであっても、われわれの生活にくいこんでいないという理由のもとに「実在しない」ことになってしまう。 P.147

しかし、わたしにいわせるなら、ここでユングは大まじめで神に心理や心理学的な性質を付け加えているが、「神の心理的はたらき」ということは一体どういうことなのか、いくら考えても私には理解できない。 P.147-148

さらに、「われわれの心理学にとって・・・神は無意識のはたらきである」というかれの定義も、これまた心理学の枠からはみ出ている感がある。というのは、この定義は「神はそれ自身において存在する」という「正統神学の考え方」を裏返しにしたものにすぎないからである。 P.148

こうしてここであきらかになったことは、信仰深い人々が「神のもの」と信じている事柄は、実は自分自身の心に生じた事柄にすぎないということである。 P.148

では、一方においてこう主張しながら、他方においてユングがみずから「自分の神についての主張は『物それ自体は純粋に否定的かつ極限的な概念』と説くカントの立場とほとんど同じである」といっているのはどういうわけであろうか。われわれはこの矛盾した二つの主張をどう調和させたらよいのか、わたしにはさっぱりわからない。 P.148

ユングはなにごとにつけても「超越的なもの」についての説明は避けるつもりだと述べている。だが事実はその正反対で、かれは「神は絶対的狀態においては存在しない」——換言すると「人間という主体から独立し、人間的なすべての制約を超えては存在しない」という考えに賛成だという。これでは唯一絶対なる「神」(中略)という言葉が、そのすべての意味を失わないにしても、とにかく神は唯一の実存的な存在ではなくなり、「多くの神々のうちの神」にすぎなくなってしまう⁽⁵²⁾。それと同時に唯一なる神が、人間という主体から離れつつ交わりを結ぶという可能性も永遠に失われてしまうことになるのである。 P.149

しかしその反面において、ユングの説からあきらかになったことが一つある。それは「神は人間から離れては存在しない」ということであった。これこそ、超越者というものの本質に関するただ一つの説明というべきであろう。 P.149

神は人間を超越すると同時に人間から離れては存在しない。これが真の超越者の本質である。 P.149

この点はユングの説が真実の一面を正しく伝えているといえよう。しかしかれが言う「神的なものの相関性」とは、実は心理学的なものではなく形而上学的なものでなければならない。このことは、たとえユングが「心理学的に体験しうるものには満足するが形而上学的なものは断固拒否する」といかにいきまいたところで、あくまでも事実なのである。 P.149 - 150

さあこうなると、心理学こそまさにわれわれが認めることのできる唯一の形而上学ということになってしまうのではないか。これは論理の上からいってどうしてもそうならざるをえない結論である。しかし、この結論はかれ[ユング]の日ごろの主張となんと矛盾していることであろう。なぜなら、それでは心理学は経験科学であると同時に形而上学たらざるをえないからである。しかし、事実において心理学が同時に両者の役を果たすことは絶対に不可能なのである。 P.150

つまり、ユングの思想は、実は、カント以後の観念論を心理学にうつしかえたものにすぎないからである。 p.151

たとえば、ユングは人間の行動のさまざまな類型を宿している「集合的無意識⁽⁶⁰⁾」さえ、「類型的行動形式」をゆずり受けた個人個人の心理を通してはじめて実現されるという。これは具体的な個人のところに形而上学的な場をあたえようとするところみでなくてなんであろうか。 P.151

いうまでもなく、真のころはものを創造する力を持っている。そして、人類の根源的エネルギーをこごとく集約したこの想像力は個人個人にそなわったものである。 P.152

・・・人間のころは、たとえこのような創造力を持っているにしても、それだけではいかなる主張も——形而上学的な主張さえ——おこなうことができないからである。ころがなんらかの主張をするためには、ころと真理とが真に出会い、互いに交わらなければならない。そのときはじめて、ころはその真理を主張することができるのである。つまり、われわれのころのうちに真理との出会いがおこなわれ、またわれわれのころがそれを実際に体験したときにようやく、真理はころのなかで次第とはっきりとした形をとってくるのである。 P.152

真理は、われわれのころと真理との出会い、そしてそれとの交わりによらなければけっしてあきらかにならないのであって、それ以外のどんな説をひねり出そうと、それはへたなごまかしか、あるいは疑わしい考えにすぎないであろう。 P.152

われわれは実在する個人のころを「形而上学的な意味で実在するころ」と同一視してはならない。なぜなら、実在する個人のころの本質的な生命は、それが認めようと認めまいと、また相手が他の実在するころであろうとあるまいと、とにかく他の実在者との出会いによって生じたものだからである。 P.152 - 153

・・・かれ[ユング]は個人のころのうちにその姿をあらわすが、しかしそれ自身は心理学の対象たるそうした個人の経験的なころの領域を超越した「集合的なころ」あるいは「唯一絶対なころ」の

存在を認めないわけにゆかなくなる⁽⁶²⁾。ところで、もしわれわれがこのような形而上学を「たてる」とするならば、必然的にそれに即した十分な哲学的決定と哲学的基礎づけが必要となるであろう。だが、そのようなものは、わたしの知る限りにおいてユングの主張のどこにも見いだすことができないのである。 p.153

人間のこころについてのユングの考えは上記のような曖昧な点をいくつも含んでいるが、その究極的な結果は宗教にたいするかれの本質的な態度にはっきりと見いだすことができる。 p.153

一言でいうならば、ユングは自分のあたらしい心理学が「けっしてたんなる世界観ではなく、まさに一つの厳密なる科学である」と説く反面、その心理学によって宗教を解釈するだけでは満足せず、かれみずから現代でもその真理を誇ることでできる唯一の新宗教——つまり「内在的な純粹心理の宗教」とでも名づけるべき宗教——の教祖となったわけである。 p.154

そしてその結果、かれ[ユング]は以前のあらゆる心理学者をはるかにひきはなした驚くべき結論に達した。それは、「人間の心が宗教的なものを体験するということは、まさに自分自身を体験することにほかならない」という結論であった。 p.154 - 155

すなわち(1)、これらの[ユングとは区別されるべき]神秘家がいう「こころ」とはこの世の喧騒から脱し、被造物としての現存在の矛盾から逃れ、その結果、矛盾を超越して存在する神を把握する「こころ」、あるいは自分のうちにおいて神の自由な御業^{みわざ}を可能にするような「こころ」のことをいうのである。(2)、さらにかれらが理解する神秘的体験とは、この世の現実にはいりこむためにたえず人間のこころのうちに「生まれてくる」神と自分のこころとが実は一体であるということを感じ、またみずから一体になるという体験のことをさしているのである。 p.155

・・・ユングは、この世の喧騒から人間を引き離す代わりに「意識」を人間の実存の深淵から引き離して、それによって「個別化」⁽⁷⁰⁾の過程をうちたてる。 p.155

元来、「自己」とは、神秘的な観念なのであるが、ユングはもはや「自己」を純粹に神秘的な観念としては取り扱わない。むしろ、一種のグノーシス的な観念と考える⁽⁷²⁾。この事実は、ユング自身がグノーシス的傾向を辿っていることをみずから示しているともいえよう。 P.155

その萌芽はすでに、かれ[ユング]がまだ若い時分に書き、印刷されはしたが市販されなかった作品のうちに見いだされる。かれはそこでまぎれもなく宗教的な言葉を用いてはっきりとグノーシス的な神——つまり善悪が互いに^{バランス}均衡を保ちつつ結びついた神——の存在を認めている。この対立する善悪の結合が、万物をそのうちに含むといった全体的な形をとって、それ以来ユングの思想の中核にはいりこんでいるのである。この事実はわれわれがかれの「個体化」と「自己」の教えを考えるとときにきわめて重要な意味を帯びることになるであろう。 P.156

ユングは、こうした曼荼羅が、いわゆる「集合的無意識」から生じ、善悪のような対立の統一を示す全体性か、あるいは完全性の象徴であると解する。つまりかれによれば、曼荼羅は、男女、善悪など互いに相反するものをその絶対的統一のうちに含んだ、いわば「合一の象徴」であり、その中心部は「神聖なもの」が宿る場所として特に重要視されていたというのである。 p.156 – 157

ところが、現代の多くの曼荼羅は「その中心に神の痕跡などまったく存在していない」。これはすなわち、現代において曼荼羅を描く人々が「曼荼羅の中心はかれら自身のうちに存在している」と考えているからであり、これを見ても「今日では一個の全体としての人間が神にかかわってその座を占めていることがわかる。かれらは自分自身を回復した」。ユングはそう主張した。そして彼は古代インド人の教え通りに、この「神聖なもの」を象徴する中心的な全体性をもって「自己」と名づけるのである。⁽⁸⁰⁾

P.157

つまり、かれ[ユング]が言いたいのは、これから先はいままでのように人間の「自己」が当然占めるべき場所を神が横取りするようなことはけっしてない、ということなのである。人間はもはや自己の外に自己の影をうつしてそれを神とあがめたり、またそれによって自分を神の位につけたりしようと望んだりもしない。(中略) これからの人間は超越神を別に否定しはしない。むしろ神などあってもなくても人間生活にとって関係のないものと考えよう。かれらはもはや、認めることのできないものを無理に認め、絶対者などもありもしないものがあるようなふりをするのはなくなるであろう。なぜなら、かれらは神のかわりにこころ——というよりは「自己」を認めるからである。 p.157 – 158

実際、「現在の意識」が忌み嫌うのは神ではなく信仰である。神についての問題がどんなものであろうとも、とにかく現代の意識にとって必要なことは、これ以上神への信仰とかわりを持たないということなのである。 p.158

しかし、元来、「良心」とは——その起源が神にあるにせよ社会にあるにせよ、あるいは良心をもって人間を禽獣とわかつ大切な働きと考えるにせよ——とにかく人の心のうちに置かれた「法廷」とみなすべきものである。われわれがいままで行ってきたあらゆる行為、あるいはこれから将来にわたっておこなおうとするすべての行為は、良心という法廷において善悪を決定される。そして、そこで悪と決まった行為には罰が加えられるのである。 p.158 – 159

ところで、こうした意味での「良心」はユングのいうようにたんに伝統的な掟を守るためのみにあるのではない。(中略) 良心にはそれ以外にもっと大事な役目がある。それはひとにその天職や使命を示す役目である。たとえば、自分が「するように求められている」と感じたことを怠ったひとや、たしかに自分の「天職」と思うようになった仕事を忠実には果たさなかったひとならば「良心の呵責」とはどういうものかよく知っているはずである。 p.159

しかし、わたしの考えによれば、およそ自分の天職を知るものは、ときにそんな声とはまったく違った声を聞くはずである。その声は、「そうなれ」と絶対者から呼びかけられた状態と自分の現実の状態とがあまりにも違っていることについて自分自身を責めないではいられない声——つまりまさに良心の声

である。わたしはこの点で、ユングのいう「内心の声」とははっきりと違った考え方をしているのである。 p.159

わたしは「すべての人々は神からなにごとかをなすように呼びかけられているにもかかわらず、概してかれらは巧みにそれを避けておこなおうとしない」と考えているが、この点でもユングの思想とまったく相違しているのである。 p.159 - 160

ユングの主張は、かれの思考方法の後を辿ってゆくと、どうしてもかれ自身いつているように「グノーシス的な意味」にしか解釈できない。実際、かれのいうようにところが「自己」のうちに含まれ、それと同時に善悪のようにまったく相反した性質のものがことごとくころのうちに統一されてしまうならば、善悪を区別したり決定したりする法廷としての良心がいなくなることはいうまでもない。それどころか、ころは良心のかわりに善悪その他さまざまの原理の調和をはかり、一致をもたらし、均衡を保たせるなど、さまざまなはたらきをすることができるようになるであろう。 p.160

ユングはプシュビエ⁽⁹¹⁾(精神)の特色ある発展過程を「個体化」と呼んでいる。それは個人の無意識——いや、何よりもまず原型的・集合的無意識の内容を意識のうちに包みこみ、それによって「あたらしくて完全な形態」を生み出すことである。ユングはこのあたらしい形態を名づけて「自己」という。 p.161

・・・ユングにおける他人は、あくまで個人の心的内容として存在するだけであるし、また他人を含んだ心的内容が個体化によって完成の域に達したところで、それが個人のころであることにはかわりはない。 p.162

ところが、現実において私が出会う本当の他人とは、わたしのころとはまったく別のころを持った他人である。わたしのころはどんなことをしたところでそのひとの心になることができない。さらに、わたしのころは他人のころを自分のうちに包みこもうとはしないし、またそうすることもできない。それにもかかわらず、わたしのころは最も現実的な出会いによって他人のころと結びつくのである。 p.162

たとえ自己がいかに完成の域に達していようとも、他人は依然として私と向き合って存在している。だから、わたしがユングのいう「個体化」によって無意識の世界のすべてを自己のうちに包みこんでしまっても、わたしは相変わらず自分自身のうちに閉じこもった単一なる自己にすぎないのである。 p.162

わたしと向き合っていたものを、わたしが「自己」のうちに「包みこんでしまった」とときには、他人はすべてわたしのもの——つまりそれ——になってしまう。わたしと向き合っているものをなんとかして自分のものにしてしまおうとか、ころの一部にしてしまおうとかする気持ちをわたしが捨てなければ他人は本当にわれにたいするなんじとはならないのである。このことはたんに人間と人間の関係についていえるばかりではなく、人間と神との関係についてもいえるであろう。 p.162 - 163

もちろん、これは、ユングが主張しているような「自己」実現の目的に達する道とは違う。しかし、そうかといってそれは自己を否定する道ではない。むしろ、自己と存在者とが出会って純粋な交わりを結ぶ道——存在者と完全にそして直接的にわれ—なんじの関係を結ぶ道である。つまりそれは現実をわれわれのこころにおびき入れる道ではなく、こころが現実へと踏み出てゆく道なのである。 p.163

ところが、ユングが考えたのはこれと反対に、現実の中心を「自己」に移しかえることによってわれわれと存在者との関係を断ってしまう道なのである。 p.163

ユングは「個体化」の目的たる「自己」の実現を「こころのうちでの相反する二つのものの婚姻的な結合」と考える。ということはつまり、上述したように、人間のこころが悪を抱合するということを意味している。 p.164

このように、ユングの主張する「自己」は純粋な全体であり、従ってそれは神の像と区別して考えることができないものである。実際、ユングの場合、「自己」の実現は「神の受肉」と言い換えてもよいであろう。 p.164

自分自身のうちに善悪をともに有する神——その相反する性質をアニマ・アニムス⁽⁹⁷⁾の関係にあきらかにしているこの神——は、まさにグノーシスが繰り返し主張してきた神の姿であり、その起源をさかのぼってゆくなれば、光と闇の神々を生みだした古代ペルシアのズルワン⁽⁹⁹⁾神にまで達することができるであろう。 p.164

・・・ユングが善悪を抱合する「自己」を押し立て、これをあらたな「神の受肉」としてこの世の王座につかせたことは疑いのない事実である。(中略)キリストとサタンとを同時に包みこんだ、ユングのいう「自己」こそ、かれがかつて公言したように「神と人間とは同一である」ことを示すためにこの世に下ったあのグノーシス的な神の究極的な姿なのである。かれはこの神を信仰しつづけてきた。そして、繰り返かえてその神の出現する日が近いことをほのめかしてきたのである。 p.166

以上であきらかなように、ユングの宗教心理学は、まさに「来るべき神はグノーシス的な神である」ことを宣言する教えにほかならない。 p.166

[訳注]

(23) 19世紀の半ばに没したドイツのすぐれた詩人ヘルダーリーンはニーチェが「神の死」を宣言したのに対して「神の不在」Fehlを歌った。ということはつまり、近代人が敬虔な生活を放棄するにしたがって「聖なるもの」も近代社会から姿を消していったということなのである。しかしヘルダーリーンによると、たとえ神は不在であっても、「聖なるもの」はそれ独自の方法で依然として存在しつづけている。いや、むしろ逆説的にいえばこの能力を自由にはたらかすことができるから人間は「現在が神の不在の世であること」を知るのである。その能力を自由にはたらかせるもの、そして神の不在を痛烈に意識するものは詩人である。詩人は天使のように、世の人々に向かってその事実を知らせるものなのである。(中略)「神は近くにいまし、し

かもとらえがたし」というヘルダーリンの言葉は「われわれ自身が聖なるものから迷い出てしまっているのは、自分で聖なるものを捨て去ったからだ」という意味なのである。しかし、この詩人はわれわれが故郷へ帰るよういつかは「聖なるもの」に戻ることができると確信する。(中略) ハイデッガーはヘルダーリンのこの考えから強い影響を受けた。すでに古い神はなく、また新たな神も現れそうにもないこの中間の闇の世にヘルダーリンの詩こそ来るべき「聖なるもの」をつげる天使の歌にも思われたのであろう。 p.171 - 172

(52) 繰り返すように宗教は神の絶対的な人格と人間の人格との一分のすきもないわれ—なんじの交わりによって成立する。また、それによって自分と他人との真の人格的な交わりも成立する。「多くの神々のうちの神」と人間とではわれ—なんじの交わりをむすぶことができない。 p.175

(60) ユングは人間の個人の無意識のほかに、超個人的内容をもつ集合的無意識の存在することを主張してつぎのようにいう。「個人の無意識のほかに、個人では得ることのできない心理内容がある。これは遺伝された心的機能の可能性、すなわち脳の構造そのものに由来する。これらの心理内容は神話学上の事柄と関連のあるもの、換言すればいかなる時代や環境においても発生する心象である。これを集合的無意識という。」さらに、こうした集合的無意識を構成するものについてユングはつぎのようにいう。「それを構成するものは本能と原型である。各人は本能とともに原型を持つ。原型とは人間に共通な原始的な心象であり、またものを理解するときの典型的な形式である。また、それに基づいて各人は類型的行動をする」と。つまり、ユングによると、人間の脳の構造は洋の東西を問わず大体において同様だから、その考えも類似してこなければならぬ。そこに、個人の特殊な無意識のほかに集合的無意識の存在する余地があり、各国、各時代における魔力、鬼神、幽霊、妖精、呪いなどの観念の類似しているのを見れば、集合的無意識を構成する要素として原型のあることがわかるというのである。ユングが『リビドーの変化と象徴』1912年のなかで神話をあたらしく解釈しようとしたのも、ひとの心理に伝わっている原型をあきらかにし、そこから個人の間の類型的行動形式を探ろうとしたにほかならない。 p.176 - 177

(62) 真の自己は他者と交わりをむすんだときにはじめて出現する。この関係が消滅したとき、真の自己も消滅する。こうして自己の本質的生命が維持されるのは他者のところであれなんであれ、とにかく出会いによるのである。さもなければ、われわれはこころをライブニッツのモナドのように考えなければならないだろう。ところが、こころとこころの交わりを認めず、そして神の存在も一種の心理内容にすぎないと説くユングの立場によると、モナドのように互に通じあう窓を持たない単子ととるか、さもなければ心理学が対象とする実際の人間のこころ以外にそれを超越した形而上学的なこころ一般を考えなければならない。しかし、そうなると、そのいずれもユング自身の主張に矛盾することになる。(後略) p.177

(70) [個別化は、]ユングの心理学におけるもっとも基本的概念の一つ。個体化あるいは個別化とは「自己をあたらしく生み出すこと」、「自己に到達すること」、「自己実現」ということである。ユングによれば、無意識の過程と意識の過程は互いに相手を補い合うような関係にある。そして、両者が合して一つの全体を構成する。これが「自己」である。事故は意識と無意識との合成によって生ずる。この合成の過程が個体化である。但し、ユングはこの自己をもって「一方においては単一なものであるが、他方では極めて集合的であり、個人の意識と無意識と、さらに限りなく広い人類共通の古代類型を内容とする集合的無意識とを包むもの」と考えた。そして、人間を人格的精神よりは集合的無意識に集中させてゆくあまり、「人間」を中心とし

た心理学というより「心理」を中心とした人間学を説くようになった。ブーバーがこの論文で痛切に批判しているのもその点なのである。 p.178

(72) ユダヤ教にとって最も恐ろしいグノーシスはまずバビロニアの占星術、さらにその影響を受けて世界精神は宇宙構造のうちにひそむと考えるペルシアの宇宙観に含まれていた。 p.179

(80) ユングは梵我一如を主張するヴェーダ文学の一つ、ウパニシャッドの哲学をもって「神々と人間の相対性」と「神々が人間へ移行する」心理学を前提としたものと考え、梵我一如の絶対的境地に達したものをもってかれのいわゆる「自己」とみなすのである。 p.180

(91) プシュヒエとはユングによると意識的なものと無意識的なものを含めたあらゆる心的過程の総体をさす。「精神」と訳すがそこに哲学的な意味はない。つまりそこには中心的古代類型の一切が含まれており、それが個体化されるとそこに「自己」が生ずるのである。それは単一的であると同時に汎心理的であり、それ故にまた没人格的欠点を持つ。(後略) p.182

(97) アニマは男性のうちに無意識にひそむ女性的人格、アニムスは女性に無意識にひそむ、その本性と対立する男性的人格をさす。いずれもユングの用語。(中略) いずれの言葉も「無意識全体のなかに見いだされる人格」というか、あるいは「人格化された無意識」というようなことをあらわしている言葉である。 p.182

(99) 北部ペルシアにおける無限の時間の神。 p.183

第4章 C・G・ユングとの対話

※「ブーバーの批判の答える」[C・G・ユング]は省略。

ふたたびユングに与う M・ブーバー

ただ、わたしはユングが自分の心理学的境域を厳しく守ると言いながら、その実、精神医学や心理学の領域をとびこして、宗教の諸問題にまでさまざまなことをいっている事実を指摘したまでである。

p.206

そうなると、ユングとわたしの間の論争点は「神とはたんに心的現象にすぎないものであるか、それとも神は人間のところから独立し厳として存在するものであるか」という一点にしぼられることになる。そして、それについてユングは「神はそれ自体において存在しない」というのである。 p.207

ところで、上に述べた論争点を別の言葉でいいかえればつぎのようにもいえるであろう。すなわち「信仰を持つ人間が神の行為と呼ぶものは、たんにそのひのところから生じたものにすぎないのか。それとも人間は人間のところを超越した存在者の行為を把握することができるのか。」と。この問いにたいしてユングは「神の行為も自分自身のところから生じたものにすぎない」、といったのである。だから、わたしは、「この言葉は正当な心理学者の吐くべき答えとは思えない」、といったのである。

p.207

なぜなら心理学者には、なにが人間のところを超越して存在しており、なにが超越して存在していないかとか、また人間の行為はどの程度まで人間のところによらないで生ずるかといったことを決定する資格がないからである。 p.207 - 208

たとえユングのように、無意識の力による行為はわれわれのところから生じ、またそうした行為は人間という主体から独立して存在しないということを強調したところで、そこで「無意識」という言葉を使う限り、その主張はまったく無意味な同語反復にすぎなくなってしまうであろう。なぜなら、この主張は「無意識という名の心的領域は心的である」というにすぎないからである。 p.208

わたしの啓示についての考えは、いかなる正統の解釈とも結びついてはいない私なりのものであるが、それを申し述べれば大体つぎのようになるだろう。「われわれは啓示を、神についての言葉が一字一句正確にでき上り、それが天から地へ手わたされたものと解してはならない。いや、啓示とはわれわれに降った霊の炎がわれわれの本質を溶かし、その結果生じた一つの言葉、一つのしらせのことである。それは、意味と形態を持つ点では人間的である。——ということはつまり啓示は、われわれに理解できる観念と言語からできている。けれども、その反面において、啓示は、われわれに啓示をあたえた絶対者の存在とその意志がいかなるものであるかを如実に示すものでもある。つまり、われわれは自分自身『啓示された存在』なのである。だから啓示は啓示されたとおりに表現するより仕方がない。」私の考える啓示の意味は以上のとおりで⁽¹⁾である。 p.209 - 210

ところがユングはどうか。かれは心理学者としての分を守らず、「人間から離れて神は存在しえない」などという。しかし、もしもかれのこの説明が、「神」とは名ばかりで、実は無意識内における「原型」についての説明にすぎないというならば、「神は心的要素なり」などと強調する必要はいまさらないはずである。(どうしてそんな必要があるだろうか。) p.210-211

しかし、その反対に、もしも「人間から離れて神は存在しない」ということが「もともと心理外にあるべきはずの存在者(すなわち神)が心理の一部となり、従って心理外にはもはや神は存在しなくなった」ということを意味するとしたら——それこそユングはあきらかに心理学者の領域から逸脱していることになる。 p.211

われわれは一見したところきわめて巧妙にできてはいるが、しかし実は曖昧そのものであるユングの論法から少しも早く抜け出さなければならない。 p.211

ここでなによりも大切なのは、そうした神の像がまさに一片の像にすぎないという事実である。(中略)なるほどわれわれはみな、こころのうちで神の姿を描いたことがあるのを知っている。しかし、それはあくまで神の像として——つまり似姿として——描いたのであって、けっして神そのものを描いたのではない。また、われわれにそれを描かせたのは、本来はいかなる像も持たない絶対者に向けられたわれわれの激しい信仰心なのである。 p.211

存在する絶対者——実存する神——にこうした熱烈な信仰心をかたむけるということは、さまざまな経験を経て信仰に達した人々ならだれでも知っている共通な事柄である。 p.212

ユングはかれの著述のいたるところではっきりと「現代の意識は信仰を嫌う」と言い、かれ自身の意識もまさにこのような「現代の意識」につらなるものだと申し立てている。しかしながら、こうした神にたいする嫌悪の情を、「純粋に心理学的」と自称する説明の中に入れこむことは許されないことである。 p.212

第一、心理学をはじめいかなる科学といえども、神に寄せる人間の信仰についての真理を研究する能力は持っていないはずである。むしろこの問題に触れないことこそ、純粋な科学者のとるべき道であり、また同時に特権ともいうべきであろう。今日の科学者の能力をもってしては、かれらが実際に知っている事柄を取り扱うと同じ態度で神信仰の問題を取り扱うことなど、沙汰の限りというほかない。 p.212

心理学は神秘にたいして信仰がいかなる態度をとるか、なに一つ知らない。それなのに、心理学は事実において、さまざまの神秘を取り扱っている。それこそ、まさしく現代におけるグノーシスのあらわれというべきであろう。 p.212

グノーシスはいついかなる時代にも存在する。そして、無神論よりもっと徹底的に神を抹殺する役割を果たしている。というのは、グノーシスはいままで存在してきた神の姿を破壊しなければそれ自体存在

することができないからである。この意味でグノーシスこそ、信仰にとっての神の大敵ということができよう。こうしたグノーシスが今日その姿をあらわしてきた。 p.212-213

しかも私にとって非常に気になるのは、それがたんにとてつもない人間中心主義にあふれた主張をしているからというだけでなく、特にそれがカルポクラテスのグノーシス⁽²⁾の特色を帯びているからである。

まことにカルポクラテスのグノーシスは、みずから精神療法と称して人人のこころに入りこみ、やがて人間の本能を信仰によって聖化するかわりに、本能そのものを神秘なる神の座につけてしまうのである。われわれは、C・G・ユングをこうした現代におけるグノーシスの出現と結びつけて考えなければならぬ。 p.213

[訳注]

(1) (前略) ブーバーは啓示を神と人間のわれ—なんじの出会いによって生ずるものと主張する。従って啓示を受ける預言者は神の聖言をただ受動的に受け入れる器のようなものではなく、「個性を持った人間として、たとえばオルガンがそれ自身の機能にもとづいて曲を奏するように、神の啓示を自分のものとして他の人々に伝える」。かくて啓示とは「一方的に神のものでもなければ、もちろん人間の作りごとでもなく、神的なものと同人的なものとの出会いから生じたもの」であり、つまり人間と神との交わりによって生み出されたものということになる。 p.213-214

(2) カルポクラテスは2世紀前半のアレキサンドリアの人。グノーシス派の学者。「善悪は人間の頭がそう思っているだけのものである。これに反して、人間の魂は肉体という束縛からできるだけ早く逃れるためには死ぬまでの間に本能的、肉体的、精神的なすべてのことを経験しうる限り経験しつくさねばならない」と主張したという。ユングはカルポクラテス流の「救われるためには精神的はおろか、肉体的、本能的ないかなる経験をなしてもよいという倫理的決断をつかさどるものとしての勇敢なる分別」に感激したらしい。

p.214

付録Ⅱ ユングの深層心理学における特殊用語解説

※ 用いたテキストはユング著、アニエラ・ヤッフエ編『記憶、夢、思考』の巻末にある用語集で、ヤッフエがユングの著書から該当する部分を抜粋したものである。

(1) 原型

「原型という概念は、世界の神話や童話などにおいて一定のモチーフがいつ、どこでも一様に取り扱われているということ、われわれがしばしば繰り返し観察してきた結果えた概念である。さらに、われわれはそれと同じモチーフを、現代人の空想、夢想、妄想あるいは錯覚などの状態においても見出すことができる。わたしはこれらの類型的な心象やそのつながりを『原型的表象』と名づけよう。(中略)つまり、原型とは原型的表象を生み出す無意識的な予備形態のことであって、これはプシュヒエの遺伝的構造にもとづくものである。」 p.250

「原型に固有な本質は意識されえない。即ち原型は超越的である。(後略)」 p.250

(2) 意識

「われわれの意識はけっして自己を創造しない。それはあくまで未知の深淵から湧き出ものである。それは徐々に小児の中で目を覚ます。また毎朝無意識の状態から、あるいは眠りの深みから目覚める。それはあたかも、無意識の根源的母体から日ごとに生れ出る子供のようなものである。」 p.251

(3) 神の像(似姿)

「この概念は教父たちに由来する。かれらによれば、人間の魂は神の像の刻印を押されている。このような像が、夢や幻想や幻視などのうちに自然発生的にあらわれるとき、それは心理学的な考察の対象となり、またその範囲内において、自我の象徴として理解することができる。」

「われわれは神がわれわれに働きかける事実を、魂を通してしか確認することができない。しかもその際、われわれは、この作用が神から来るのか、無意識から来るのか、区別することもできない。(後略)」 p.251

「われわれは神の像が、自己の映像であると説明してもよし、逆に自己が、神の似姿であると説明してもよい。」 p.252

(4) 個体化(個性化)

「わたしは『個体化』という表現を、つぎの過程の意味で用いる。すなわちそれは、心理学的な『個体』——つまり徹底的に分離され、それ以上分割しえない統一体となり、かつ全体となるもの——を生み出す過程である」 p.252

「個体化ということは単独者となること、あるいはまた、個体という言葉がわれわれの究極的な独自性を意味するかぎり、固有の時価となること、である。それ故『個体化』を『自己化』あるいは『自己実現化』ということもできるであろう。」 p.252 - 253

(5) マンダラ

ユングの場合には、中心、目的ないし心的全体としての自己を象徴する。それは円形や、四という数、あるいはその倍数の配置によって象徴的に表現される。p.253

「マンダラはわれわれの経験によると、錯乱したとき、または途方に暮れたときにあらわれてくる。その十字形あるいは四分円の形は、われわれの心理的な混沌状態の上に据え置かれ、それによって錯乱状態のために無限定なものへと流れてしまいそうな心理の全体をひきしめ、一つにまとめておこうと努めるのである。」 p.254

(6) ペルソナ

「ペルソナとは・・・われわれが世の中と交際する場合の適応体制のことである。ほとんどどんな職業でも、それに特有な性質を持ったペルソナをそなえている。・・・危険なのはただ、たとえば大学教授がかれの教科書と、あるいはテナー歌手がかれの声と同一視されるように、人柄がペルソナと同一視されることである。・・・いく分誇張のきらいはあるが、ペルソナとは、ある人が本来『なにものであるか』ということではなく、そのひとや他人が、かれをいったい『なにものと思いきこんでいるか』を告げるもの、といえるかもしれない。」 p.254

(7) 四性

「四性とは、いわゆる宇宙を背景として生じた一つの原型であって、あらゆる全体判断の論理的前提をなすものである。われわれが全体判断を下そうとするならば、その判断は四つの様相を持たなければならない。(中略)それ故に、心理的な位置づけに関しては四つの心理学的要素が存在する。そして、それを離れては、われわれはいかなる原則的なことも言い表すことができない。(中略)・・・理想的な完全性は円、あるいは環であらわされるが、そのごく自然な最少の部分はまさに四である。」 p.254 - 255

(8) 魂

「人間のプシュヒエは際限なく複雑多岐であり、たんなる動物心理学ではどうしても手に負えないものである。わたしは魂の本性の深淵と高みを前にすると、極めて深い感動と畏敬の念にうたれてしまう。そしてただ観照しつつ静かにたたずむばかりである。(中略)そしてわたしは、『身体』という媒介によってこの外部の世界に到達するように、内部の世界には『魂』という媒介によって到達するのである。」 p.255 - 256

「神は至るところで自己を啓示することができるが、ただ人間の魂においては自己を啓示することができない、などといったら、それは神聖冒瀆であろう。それどころか、神と魂の関係は実に親密であって、もしもわれわれが魂を少しでも過小評価するなら、それは神を過小評価することになるであろう。とにかく、魂は神とかかわりを持ち、神の本質と対応した関係を有しているのである。そして、この対応関係こそ、心理学的に表現すれば、神の像の原型となるのである。」 p.256

(9) 自己

「自己とは意識的自我よりも上位にあるものである。それは意識的なプシュヒエばかりでなく、無意識的なプシュヒエをも包括しており、従っていわゆる人柄と同じとってよい。われわれがどれほど自分を意識しようとも、いつもそこには規定されない、あるいは規定されえない沢山の無意識的なものが存在する。この無意識的なものも、自己の全体性に属する。」 p.257

「自己は中心点であるばかりでなく、意識と無意識を包含する領域である。自我が意識の中心であるように、自己は意識と無意識全体の中心なのである。」 p.257

「自己は生命の目的でもある。なぜなら、それは個体と呼ばれる運命の結合体のもっとも十全な表現だからである。」 p.257

(10) 夢

「・・・自我意識は、たとえそれが極めて遠い地球から遠く離れた星雲にまで達したところで、意識という制限から解放されることはない。意識はすべてを分けてしまう、だが、夢の中では、われわれは、まだたそがれの薄明のなかにつつまれた、普遍的で真に永遠なる人間のなかにはいりこむ。そこにおける人間は全体である。全体が人間のなかに、あらゆる我執を欠いた無差別の本性をむき出しにして宿っているのである。この、あらゆるものを結びつけている全体性の深みから、夢が生まれてくる。(後略)」 p.258

「夢はけっして意図された、恣意的な虚構ではない。夢はまさに自然現象であり、それが表現しているもの自体にほかならない。夢はわれわれを欺いたり、嘘をついたり、ものを歪めたり、隠したりしない。それは天真爛漫に、そのあるがままのもの、思っているままのことをわれわれに告げる。(後略)」 p.258

(11)無意識

「理屈からいえば、意識にはなんの限界もないはずである。なぜなら、意識は限定されずにどこまでも拡大することができるからである。しかし、われわれは経験上、意識には限界があることを知っている。この限界を越したさきは未知である。この未知の世界は知ることのできないすべてのもの、つまり、意識の場の中心である自我とは関係のないものから成り立っている。未知なるものは、やがて感覚によって間接的に経験しうる外的なもの、直接に経験しうる内的なものとの二つに分けられる。感覚によって経験しうるものは、環境における未知なものをあらわし、直接的にしか経験されないものは内的世界に属するものをあらわしている。われわれは後者の領域を名づけて無意識という。」 p.259

「わたしが知っているもので、しかも一時的に思い出せないもの、わたしがかつて意識したもので、しかもいまは忘れてしまっているもの、わたしの感覚は知覚したが、しかも私の意識は注意していないもの、わたしが何気なく、注意せずに、つまり無意識のうちに感じ、考え、思い出すことを欲し、行為しているもの、将来のためにわたしのうちに用意され、後になってはじめて意識に上がって来るようなもの——これらすべてのものが、無意識の内容である。」 p.259 - 260

「これらのすべての内容の総体を、わたしは、『個人的無意識』と名付ける。だが、それ以外にわれわれは無意識のなかに、個人的に獲得したのではなく、遺伝によって持ちこまれたものもあることを知っている。つまりそれは本能的なものであり、まったくやむをえない要求から起こる行為への衝動とでもいべきものである。・・・魂のこの深層のうちに、われわれはいろいろな原型を発見する。本能的なものとは、・・・集合的無意識を形成する。わたしがこの無意識を集合的と名づけるのは、それが個人的無意識とは反対に、一回的な内容ではなく、普遍的に一様で行きわたった内容をもっているからである。」 p.260

「プシュヒエの深層は、深さと暗さを増すごとに個人的な独自性を失って行く。この深層に下れば下るほど身体を構成する科学的物質はますます普遍的となる。そして、いよいよ自律的な機能組織に接近すると、個人的無意識は集合的無意識に変わってゆく。そうになると、身体の炭素は炭素一般となり、最低層においてはプシュヒエは世界そのものとなる。」 p.260

あとがき

そのかわりに、「対話の倫理」に関する根本思想を端的に訴えたブーバーの書簡をつぎに掲げておこう。この書簡は昭和 38 年から翌年にかけて読売新聞が「世界人との平和問答」と題し、世界的に著名な作家や思想家に平和について質問状を発し、その質問状と返事とを紙面に掲載した際、ブーバーに充てた訳者の手紙の返事として彼が書いてくれたもので、全文は昭和 38 年 10 月 27 日付の同紙に掲載された。 p.263

(訳者 野口啓祐氏の質問状は省略)

野口教授へ――

M.ブーバー[全文記載]

お言葉のように米ソ関係がやや好転して、平和共存というような言葉が聞かれるようになったのはまことに喜ばしいことと存じます。ちょうどそのようなときにあなたから平和問題についてのおたずねを受けたので、これを機会にわたしの考えをできる限り申し述べることにいたしましょう。あなたは現代の危機を生み出した原因の一つとして自由と正義が分裂し、しかもそれが、世界の勢力を二分する大国の旗印として用いられている事実を挙げておられますが、わたしも全く同感です。だから、その点から話をはじめることにはいたしましょう。 p.268 - 269

自由と正義が今日のように分裂してしまったのは、大ざっぱにいうとフランス革命の三大原則がバラバラになった結果だと思われまます。フランス革命は自由、平等（あなたの言葉を使えば正義）そして博愛をもって三大原則としました。しかし、そのうち自由と平等とは、博愛にくらべて非常に抽象的な観念でした。そこで、こうした抽象観念を実現するためには「万人すべてこれ兄弟」という具体的な博愛の精神を中心にして、この中心にこれらをしっかりと結びつけておかねばならなかったのです。 p.269

ところが、19 世紀における個人主義や功利主義のために、博愛精神が次第に消滅し、自由と平等の観念はお互いに離ればなれとなり、結局、今日のような「自由を主張する陣営」と「平等を主張する陣営」とが生ずるようになったのです、 p.269

こうして、巨大な二つの陣営が、国民を根本的に支配しようと都合のいい宣伝をすればするほど、国民は自分たちだけが真理を実現しようとしているのに、相手側は真理の名のものに、権力欲や所有力を満足させているにすぎないと思えるようになりました。これこそ両陣営の思うツボなのです。が、よく考えてみると、この先入観ほど人々の不信をつのらせているものはありますまい。 p.269 - 270

わたしはこうした不信の念が、各国民の間に生ずることを、ひそかに恐れていました。しかし、それは第一次大戦をきっかけとして、はっきりとあらわれたのです。つまり、このころから立場を異にする

人々の中の「純粋な対話」が困難になってきたのです。と同時に、自分と相手との間に深淵が生じ、それに橋をかけることが不可能になってしまいました。わたしは、30年も前から、これこそ人類の運命を決する一大問題と考え、機会あるごとに「人類の将来は対話を復活させるか否かによって決定される」と叫び続けてきたのです。 p.270

しかし、残念ながら、今日こうした不信の念は人々の骨の髄まで——つまり人間の実存にまで——達しています。現代人は他人の言行がすべて、本質的に、また必然的に、嘘の塊であると信じております。たとえば、他人が人生問題や社会問題を論ずると、われわれは相手が本当のことをいっているかどうかを考えずに、どういうつもりでそんなことをいっているかと最初に考えてしまうのです。 p.270

一見、いかにも客観的な他人の主張には、きつとかられに都合のよい考えがかくされているに違いない。それをいち早く見破って、相手の仮面をはぐほうが相手の話を聞くより大切だと考えるわけです。 p.270

現代人の交わりは、個人であろうと集団であろうと、ほとんどこうした腹のさぐり合いに終始しています。このように、相手の仮面をはぎとろうとしてやっきになればなるほど、対話は沈黙にかわり、良識は狂気にかわってしまいます。そして、われわれは相手が仮面だけで、もはや人間として存在していないのではないかと思うようになります。 p.270-271

この不信の念がさらにこうざると、相手の存在ばかりでなく、自分の存在——あるいは人間一般の存在——にまで不信をいだくようになります。これこそ、現代人がかかっているもっとも重い病気なのです。この病気が世界平和の実現を妨げているのです。 p.271

わたしはいま、現代人の病気が世界にみなぎる不信の念と「対話の消滅」から生じていると申しました。ではこの病気をなおすにはどうしたらよいのでしょうか。それは自分や他人の、あるいは人間そのものの存在を確認することにあります。しかし、現代人にとってそうすることは、ほとんど不可能だと思われまます。なぜなら、かれらは次に述べる二つの間違っただけの方法によって目的を達しようとしているからです。 p.271

まず第一は、自分で自分を確認しようとする方法、第二は集団によって自分を確認してもらおうとする方法です。しかし、これら二つの方法はいずれも失敗に終わらざるをえません。 p.271

なぜなら、自分で自分の存在を確認したところでなんの役にもたたないからです。そんなことをすれば、他人との結びつきはたち切れ、結局孤独におちいるよりほかはありません。個人主義の過ちはここにあります。 p.271

さらにまた、集団にたよって自分を確認しようとしても、なんの役にも立ちません。なぜなら、集団は集団の役に立つかどうかという点からのみ個人をながめ、それに都合のよい部分だけしか確認しない

からです。集団主義の誤りはここに 있습니다。ヒトラーやアイヒマンがこうした集団のどれいであったことに間違いはありません。 p.271 - 272

いずれにしても、現代人は他人と交わろうとして「まぼろしの汝」をつくり上げてしまいました。かれらがこの病気から立ちなおるには、個人主義にも集団主義にも見いだすことのできない「真の汝」と出会い、それによって失われた人間性を回復すること以外にないと思います。 p.272

では、わたしたちはどんな方法で、失われた人間性を回復したらよいのでしょうか。わたしは、その一つとして「批判の批判」とでもいうべき方法を取り上げたいと思います。以下それについて簡単に説明いたしましょう。 p.272

最近、社会学や心理学の研究が大いに進んで人間の心理生活や精神生活で、以前にはほとんど気づかれなかった新事実が、つぎつぎに発見されました。その結果、一般の人々は、それらの事実がまるで人間についてのすべてでもあるかのように、思いこんでしまいました。また、多くの学者も、自分の発見で万事は解決すると考えるようになりました。たとえば、マルクスは「人間は階級の産物である」と言い切り、フロイトは「人間は性衝動に動かされている動物にすぎない」と断定しています。しかし、これほど誤った考え方はありますまい。なるほど、人間は一面において階級の産物であり、他面においては性衝動に支配される動物であるかもしれません。しかし、これはあくまで、人間の一面であって、全体ではないのです。 p.272

だから、真の学者なら、マルクスやフロイトのように、本来全体であるべき人間を一つの要素に還元してしまうようなことはせず、逆に全体的立場に立って、自分の発見が人間の研究にどんな役割を果たすかを調べるでしょう。 p.273

われわれは全体的立場に立ってはじめて、人間には科学によって暴露された部分ばかりでなく、まだ神秘に閉ざされている部分もあることを知り、あらためて双方の関係をただすことができます。こうした立場を可能にする方法——それが「批判の批判」なのです。われわれはこの方法によって人間の複雑多岐な性質を知ると同時に、明暗兼ね備えた全体としての人間像をもっとはっきりとつかまえなければなりません。この点残念なのは、マルクスとフロイトです。 p.273

なるほどかれらはたくみに人間の本質の一部分をあばきましたけれども、あばいたまま批判の批判を試みなかったから、人間はかれらによって無限に単純化され抽象化されただけでした。 p.273

さて、わたしがたびたび触れてきました「純粋な対話」は、われわれが相手を尊重し、相手に身になって話し合うときはじめて成立します。互いに自分に都合のよいことばかり話していたのでは、絶対に対話は行われません。わたしがイデオロギーかぶれした政治家にあまり期待しない理由はまさにここにあるのです。かれらはいままでイデオロギーを利用して自国と他国とを対話のできない状態——つまり冷戦の状態——に追いやり、その間に国家の中央集権化をはかり、大衆を動員して、あたらしい戦争の

準備をととのえました。第二次大戦の悲劇はヒトラーがかもし出した「無言の危機」から生れたのです。それが終わって十数年、政治家の間ではまだ真実の対話が行われていないようです。 p.273 - 274

この息のふさがるような緊迫した世界情勢にあって、米ソ両国間に核軍備競争を抑制する一つの措置がとられたのは、世界平和のために大いに喜ぶべきことと思います。しかし、この東西両国の交渉がわたしのいう「純粋な対話」にまで発展するかどうか、それはもっと先にならないとわからないでしょう。 p.274

この際わたしが心から望みたいのは、世界の国々の代表者が自国の押し売りを止めて、もっとおだやかに相手を理解し、利害が対立したときも、出来る限り共通の立場や利益を見いだそうと努力することです。このような努力も口先だけならきわめて簡単ですが、実際となると容易なことではありません。個人と個人の間でさえ容易ではないのですから、国と国の間ではまず至難といってよいでしょう。しかし、われわれはけっして希望を失ってはなりません。絶望は最大の罪です。絶望はわれわれにとって何のプラスにもなりません。 p.274

この手紙を終えるにあたって、わたしはもう一つの考えを強調したいと思います。それは現代の危機が人間の不信ばかりでなく、神への不信から生じているということです。わたしにとって「人間を信じない」のは「神を信じない」と同じです。その反対に、もしもわれわれが人間を信じ、純粋な気持ちで他人に「汝よ」と呼びかけるならば、長い沈黙のあと、われわれは口ごもりながらもあらためて「永遠の汝」に——つまり神に——呼びかけることができるでしょう。 p.274 - 275

人間と人間との和解は人間と神との和解を生み、また人間と神との和解は人間同士の和解を生じます。そしてこの「純粋な対話」が、やがては現代における集団化の傾向を挫折させるに違いありません。ハイデッガーは今次大戦のあまりにも悲惨なありさまを見て人間の存在に絶望し、人間悪は絶対でこれをつぐなうすべはないと叫びました。しかし、わたしはこのような人間不信の態度に賛成しません。 p.275

たとえだれかが多くの兄弟に対して罪を犯そうとも、もしかれが立ち直って神のほうに向かうことができたなら、その罪はつぐなわれるはずです。この世においてもっとも醜悪なるものも、実は神の恩寵によってまだ聖化されていない状態にあることを示しているにすぎないのです。 p.275

以上わたしが申し上げたことは抽象的にすぎたかもしれません。数多いひとのうちには、わたしが東西両陣営のどちらにもつかないことに納得のゆかぬ方もあるでしょう。しかし、わたしがともに平和を語りたい相手は、政治のカラクリから離れ、自由に虚心坦懐に対話のできる人です。こういう人々が集まって自国と他国との関係を論じ合うならば、それこそ現代の危機を打開する大きな力となるでしょう。なぜなら、真の世界平和は人種も言葉も政治もまったく違った国民が互いに相手を信じ「汝よ」と呼び合うときはじめて実現するからです。 p.275

相反するものの統一こそ「純粋な対話」における最も根源的な神秘なのです。 p.275 - 276