

# ブーバーの共同体論の 人間学的・教育学的意義

高橋 浩

## 序

筆者は、前号『教育研究26』において、ブーバー（M. Buber）の哲学的人間学の全体像を明らかにし、彼の哲学的人間学の特質とその現代的意義を<sup>(1)</sup>解明した。その結果、ブーバーの哲学的人間学が、現代社会を生きぬくべき全体的で統一的な人間像を明示していることをつきとめた。そしてそこにブーバーの人間学の現代的意義を見いだしたのである。

本稿において筆者は、ブーバーの共同体論に注目することによって、ブーバーの提示したこのような全体的・統一的人格の世界への関わりの問題をより詳細に検討しようと思う。まず、ブーバーにおいては、共同体に関わる主体についての存在論的規定が、キルケゴールの「単独者」（*der Einzelne*）の概念に対する内在的批判の中に在るという予想のもとに、ブーバーの「単独者」についての論述を検討してゆく。それを踏まえて、ブーバーの共同体論の構造を解明し、あわせてその人間学的・教育学的意味を問うてゆくことにする。

## I. 実存と共同

本節においては、ブーバーの「単独者」論と共同体論をより広い視野で、またより明確に把握するために、実存哲学における人間実存と他者との共同の問題に関する基本的な議論を明らかにしておくことにする。

## 1. 実存哲学と「単独者」

一般に実存哲学においては、ありのままの現存在を脱却することによって、人間実存が自己の本来性へと突きぬけてゆく必要性が説かれる。そして、日常性における他者との共同は、そのような実存の本来性を妨げるものと見なされるのである。

この事実を、我々は、「実存」(Existenz)の概念の基礎をすえたキルケゴール(S. Kierkegaard)の「単独者」の概念の中に見いだすことができる。彼は1859年に、『わが著作活動の視点』(Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller)に加えて『単独者に関する二つの覚書』<sup>(2)</sup>を<sup>(2)</sup>発表し、「単独者」についての明確な規定を行なったが、彼は大衆(Menge)を虚偽であるとし、実存的に生きてゆくためには、この大衆に背を向けて、「単独者」とならねばならないことを指摘した。

キルケゴールのこの「単独者」の概念は、彼の思惟を根源から規定しているとともに、ハイデッガー(M. Heidegger)、ヤスパーズ(K. Jaspers)、サルトル(J. P. Sartre)などの思想家における「実存」の基本概念として受け継がれている。すなわち、いずれの哲学においても、大衆化にともなう見せかけの共同を拒否し、単独者、個の実存として自己の本来性を回復<sup>(3)</sup>することを説いているのである。

ハイデッガーにおいては、日常生活における個々の人間が、非人称の「ひと」(man)という共同のなかに結び込まれているものとして特徴づけられている。すなわち、個々人は、自己の自由な責任ある決定から行為せず、「ひと」の抗らいがたい影響の下に、それぞれの個別性、特殊性を平均化されてしまっている。したがって、自己の実存の本来性へと突きぬけて、「頹落」(Verfallenheit)の状態から訣別するためには、「ひと」という共同の基盤<sup>(4)</sup>から脱出せねばならないことになるのである。

またヤスパーズにおいても、他の人々は個々の人間の自己意識を平均化し、実存を破壊する大衆として現われる。したがって、実存の本来性を一人一人の人間が取り戻すためには、「実存なき現存在」としての大衆からきっぱり

と背を向ける必要があることをヤスパーズも主張するのである。<sup>(5)</sup>

さらにサルトルにおいて、他者は実存の自由を危機にさらすものとして捉えられ、自我と他者とのあらゆる間主観的關係の本質は葛藤であるとされている。<sup>(6)</sup>

## 2. 実存的共同

しかしながら同時に、実存哲学は、自然状態の現存在とは区別された厳密な意味での「実存」が、共同を志向することを指摘している。ボルノーは、『実存哲学概説』(Existenzphilosophie, 1943)において、その例として、ヤスパーズの「実存的共同」(existentielle Gemeinschaft)とハイデッガーの「本来的共存在」(eigentliches Mitseins)とをあげている。ボルノーによれば、特にヤスパーズが実存的な共同諸關係の問題を綿密に追究しているという。<sup>(7)</sup>すなわち、ヤスパーズは、単なる現存在の交わりと実存的交わりとを区別し、現存在の層から、実存の本来性へと突きぬけた地平の上に成立する、実存的な共同の諸關係の可能性を承認していることをボルノーは指摘しているのである。<sup>(8)</sup>

しかし、ボルノーは、このような「実存的共同」には、ある制限が存在していることを指摘している。「実存的な出会いは、その性質上、つねに単独の孤独な人間と他の孤独な人間とのあいだで可能なのであって、人間の集団に対して転用するということは本質的に不可能である。」<sup>(9)</sup>すなわち、実存そのものが持続的な状態としてはありえないがゆえに、実存的交わりの実現も無理やり手に入れることができない贈り物として、わずかの瞬間にのみ限られていることをボルノーは指摘している。したがって、「実存的共同」は、自然に与えられ、習慣的に維持されている共同、また自然や歴史をとおして生まれきたった時間的に永続する本来の意味での共同形式とは違うことになるのである。

このようなボルノーの指摘からも明らかなように実存哲学において、他者との共同は、実存の本来性の実現される限りにおいてのみ問題になるのである。実存哲学者は、間主観性の重要性には言及していながらも、彼らの強調

点は、社会学者ティリヤキアン (E. A. Tiryakian) も述べているように、「人間の実存の一義的な構造としての社会性そのものというよりは、むしろ特定の他者との自己のコミュニケーションにとどまっている<sup>(10)</sup>」のである。

## Ⅱ. ブーバーにおける「単独者」

ところで、実存哲学者ブーバーは、この他者との共同の問題をどのように捉えているのであろうか。

ブーバーは、「単独者への問い」(Die Frage an den Einzelnen, 1936)において、キルケゴールの「単独者」の概念の批判的検討を行なった。先取り的に、その内容について言えば、ブーバーは孤立した「単独者」を世界へと解放し、共同体に積極的に関わってゆく道すじを明示しているのである。したがってこの論文におけるブーバーの「単独者」についての論究はブーバーの共同体論の序論的性質をもつものと言えよう。そこでこの論文をたよりに、ブーバーの「単独者」論を検討してゆくことにする。

ブーバーは、まずシュティルナー (M. Stirner) の「唯一者」(der Einzige) との比較を通して、キルケゴールの「単独者」が次の二点において開かれた体系をもつものであることを述べている。<sup>(11)</sup> すなわち、第一にキルケゴールにおける「単独者」は、自己以外に他のものは存在せず他者と本質的関係も持たないシュティルナーの「唯一者」とは違って、絶対的な他者としての神の前にただ一人あって、神との交わりをもつものである。そして第二に、キルケゴールの「単独者」は、特殊な例外者ではなく、全ての人間が、無条件にそれになりうるものであり、またなるべくものであって、万人に開かれたものである。

しかしながら、キルケゴールが「各人は、“他者”とはただ注意深く関わり合いを持つべきであって、本来は、神および自分自身とのみ語り合うべきである<sup>(12)</sup>」と述べる時、この神と単独者との排他的関係に対して、ブーバーは異議を申し立てる。

すなわちブーバーは、キルケゴールの「単独者」の概念を次の二つの観点

から批判しているのである。

まず第一に、彼はキルケゴールにおける創造主としての神の理解に対して批判を加えている。イエスは「心をつくし、精神をつくし、思いをつくし、力をつくして、主なるあなたの神を愛せよ」及び「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」という二つの律法を、他の全てを包み、基本となる律法として挙げたが、「イエスはこの両者を結びつけることによって、神と人間とは敵対者ではないという旧約の真理を明らかにした。」<sup>(13)</sup>人間は二つの律法の前者において自己の全ての力と全ての魂をつくして、神を愛さねばならないのに対して、後者において自己が愛されたいと望むように隣人を愛するのである。ここで、神に対する愛と、隣人への愛とが結合されることになる。

ところでブーバーは、「神に対するすべてをつくした排他的な愛は、神が神であるがゆえに、すべての愛を受けとり、包む用意のある包括的な愛であり」<sup>(14)</sup>、「…神は、神に向けられた愛のなかで、被造物への愛のために席をゆずる」<sup>(15)</sup>ことを述べている。すなわち、人間は、神の包括的な愛に触れることによって、神が、人間の神に対する愛だけでなく、人間の人間に対する愛を含む全ての愛を容認することを知るとブーバーは指摘しているのである。

したがって、他のすべての関係を排除し「神」と「単独者」との排他的な関係を基軸とするキルケゴールの主張は、誤謬を含んでいることをブーバーは指摘しているのである。

さらにこの点は、レギーネ・オルセンとの婚約解消について「愛に至るために私は対象を遠ざけねばならなかった」というキルケゴールの言葉に対する、ブーバーの次のような批判からも理解しうることである。すなわち諸々の被造物は、被造物仲間である私が、彼らを通じまた彼らと共に神への道を見いだすように、私の為にその道に置かれているのである。「神は神が創造した諸々のレギーネを通じて、我々が神のもとに来ることを望んでいるのであり、彼らとの関係を解消することによってではない。」<sup>(16)</sup>

ブーバーのキルケゴールに対する第二の批判は、キルケゴールが共同体における生活を断念したことに対してなされている。キルケゴールは、大衆を

嫌悪し、あらゆる公的な存在様式に背を向けたが、これは彼が、「公的存在」(公共社会, ein öffentliches Wesen)を大衆と混同し、ギリシャのポリス(Polis)に起源をもつ、公的存在の本質を理解しようとしなかったことから生じているとブーバーは指摘している。たしかに今日、公的存在は大衆化という形態で、醜い容姿をあらわしている。しかし、大衆は「非真理」(Unwahrheit)であるが、公的存在様式の一状態にすぎず、「人間世界のあらゆる劣悪化の中にあっても、それを愛してやまない者は今日においてすら、その純正な姿を眺めているのである。」<sup>(17)</sup>問題は「いかにして、ここで真理が非真理に対するのか」<sup>(18)</sup>であり、これについては単独者への真の問いが問題として触れられねばならないとブーバーは述べている。

ところで結婚は、一つの小さな公共的存在様式であるが、その本質的意味は、ある人を、<この世界>に対するある本質的關係の中へと連れこむことであり、より厳密に言えば、公的な存在に対する——その奇形とその純正な姿に対する、その病(Unheil)とそのいやし(Heil)に対する関係へと引き入れることである。したがって、「結婚(=《共同体》“Gemeinschaft”」は、大共同体の一部をなしており、結婚のもつ独自の問題は普遍的問題につながり、その救済への希望は、もっともいまわしい状態では大衆と呼ばれる大きな存在の救済の希望にも結びつけられているのである。<sup>(19)</sup>

このようにブーバーは、夫婦という人間関係のもつ公的存在における意義を提示しつつ、自己をとりまく様々な「他者性」(Anderheit)「他なる存在」(Anderssein)と積極的に関わってゆくこと、また、家庭のみならず様々な公的存在様式におけるいかなる運動にも、盲目的に身を捧げることなく、その運動が真理と誠実を欠いていないかどうかに目を開いてゆくことを提言しているのである。このようにしてこそ、「大衆を非大衆化すること」<sup>(20)</sup>(entmengen)が現代にあって可能であり、ここにこそ「大衆から出発して、天国に通ずる創造の道」<sup>(21)</sup>が存在する、とブーバーは主張している。

したがってブーバーにおける「単独者」は、大衆から遠ざかることなく、大衆の中に個人(Person)を求めて、彼との本質的な人格関係すなわち

「我—汝」(Ich und Du) 関係をもつことによって「大衆を諸々の“<sup>(22)</sup> 単独者”に転化する単独者」なのである。

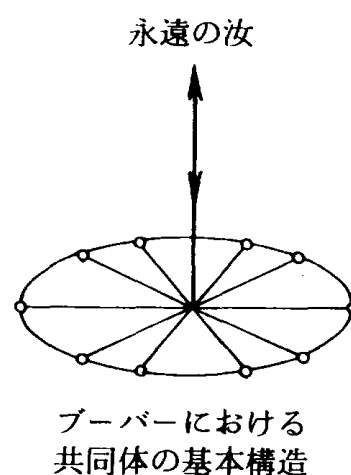
### Ⅲ. ブーバーにおける共同体論

キルケゴールの「単独者」の批判を通して共同体に積極的に関わってゆく必要性を説いたブーバーにとっての次の課題は、大衆としての人間集団とは区別された本来的な人間関係(「我—汝」関係)の総和としての共同体の構造を明らかにし、「非真理」としての現代世界を変革してゆくプロセスを明示することであった。

#### 1. 共同体の基本構造

すでにブーバーは『我と汝』(Ich und Du, 1923)において真の共同体の構造を次のように規定していた。「真の共同体はすべて人々が、生きた中心にたいし、生き生きした相互関係をもつこと、さらに人々の間で相互に生きた関係をもつことである。人間同志の相互関係は、生きた中心と関係を結ぶことから成り立つのであって、人間の相互関係だけで生ずることは<sup>(23)</sup>ない。」この生き生きした人間の相互関係を生み出す「生きた中心」をブーバーは、「<sup>(24)</sup>中心的な<汝>」とも言っているが、これは共同体の様々な<我—汝>関係の延長が交わる中心点なのである。ブーバーは言う。「<汝>の世界は、そのつながりを、関係の延長線が交わる中心点、すなわち、永遠の<汝>のなかにも<sup>(25)</sup>つ。」

また彼は他の箇所では、次のように述べている。「最も大切なことは、円周つまり共同体ではなく、半径(Radius)、つまり中心にたいする関係の共同性である。この半径のみが、共同体の真のあり方を保証する<sup>(26)</sup>のである。」つまり、「永遠の汝」を媒介として、共同体の成員は各々共通の関係性を保つことによって空間的に結びつけられ、有限な<それ>の世界の中でこの共同体は時間的連続性を保証されることになるのである。このようなブーバーの提示する共同体の構造は右の



ような図で示されると思われる。<sup>(27)</sup>

このような「永遠の汝」と関わり、それを媒介とすることによって成立する真の共同体は、自己のうちにのみ中心をもち、孤立した群居せる原子の集合体とは、明確に区別されるのである。

ところで、ブーバーが構想するこのような共同体は、「……果して現実社会の複雑極まる連関のすべてに浸透し、それを革新しうるのであろうか？それはせいぜい『飛び地』を社会の中に形成するにとどまるのではあるまいか？」<sup>(28)</sup>というような疑問が投げかけられることも否定しえない事実である。このような問題を解明してゆくためには、ブーバーにおける共同体が、全体的な社会構造、特に国家における政治的・社会的諸連関の中でどのように位置づけられているかということを検討する必要があるのである。

## 2. 共同体の全体構造

ブーバーは、1950年にヘブライ大学において、「社会と国家との間」(Zwischen Gesellschaft und Staat)と題する講演を行なっている。これをたよりに彼の共同体論の全体構造を見てゆくことにする。

ブーバーは、人間の共同体が、「社会的原理」(das soziale Prinzip)と「政治的原理」(das politische Prinzip)との二つの原理の相関作用の上に立脚しているという基本認識から出発する。「社会的原理」とは、サークル、協同組合、自治団体などの連帯的結合によって成立している集団を支配する水平的な原理であり、一方「政治的原理」とは、権力、権威、指導体制などによって、社会集団を支配する垂直的な原理である。<sup>(29)</sup>しかし、「この両者の間の区別のあいまいさは遠く太古以来のものである」として、<sup>(30)</sup>両原理の区別をめぐって、様々な思想家・哲学者の国家論、共同体論の吟味や歴史的<sup>(31)</sup>分析を行なっている。この分析を通してブーバーは、様々な思想家・哲学者において「国家の概念は、……一定の国民全体の内部でのあらゆる種類の社会集団の統一である“社会”なる概念と同一視されている」<sup>(32)</sup>こと、また「社会は不完全で不統一な多様体として存在し、形体と形体とのあいだの無形体なもの、近代世界の一種の産物、もろもろの個人の一の組織体とし



て存在する<sup>(33)</sup>」ものと把握されていることを指摘している。

このような分析に基づいて、ブーバーは諸々の社会的形成と諸々の国家機構とを、二つの原理の結晶としてその構造上の差異を明確に区分して理解する必要があることを強調している。そして、国家における統治的運営の支配すなわち政治的原理の支配、圧迫を最小限におさえて、社会諸集団の自発性・自律性をいかに確保するかということを探求せねばならないことを提起している。というのも、一国民の社会的活力や文化的統一性と自主性も、ともに社会における諸集団、およびそれを構成している諸個人の自発性の度合いに大いに依存していることをブーバーは認識していたのである。彼は言う。「実際、相対的自律性が、一地方、一地域の共同体ならびに機能上の共同体に与えられることが多ければ多いほど、それだけいっそう社会的エネルギーが自由に発揮されるための場は増大<sup>(34)</sup>する。」

現代においては、このような個と全体との中間に介在する多元的な社会が弱体化し、個々人は社会から疎外されるにつれて潜在的な危機状況に陥っている。そもそも国家に対して決定的な統一力を与えるのは、このような状況の下で国民が他の諸国によって脅かされていると感ずるからなのである。諸国家諸国民のあいだに頑固に存在している対立状態および無政府状態のかわりに、国家内部の諸共同体の自律性を確保し「原料の管理や、加工方法の決定、そして世界市場の規制に関する諸国民の協同作業<sup>(35)</sup>」を実現することによって、諸国民のあいだの真の積極的で創造的な持続的平和状態を生み出すことをブーバーは提起しているのである。

このようなブーバーの真の共同体建設による社会変革のビジョンは、1950年に出版された『ユートピアへの道』(Pfade in Utopia)に展開されている。ブーバーは本書でサン・シモン (Saint-Simon)、フーリエ (Charles Fourier) などのユートピア思想やマルクス主義などの批判的検討をとおして、国家主義の枠を超えた「宗教的社会主義」とでも表現すべき社会変革論を提起しているのである。

この彼の社会変革論は、彼が実際に関わったイスラエルのキブツ運動を一

つのモデルにして成立したものである。彼の理想とする共同体は、「生産と消費との結合の上に共同生活が建設される共同体村落」<sup>(36)</sup>であり、高度な自治と自主管理の能力をもった共同体を建設することによって農業と工業および手工業との有機的結合をはかり、都市そして国家の構造的な更新を旨としている。

こうしてブーバーは、社会の細胞組織を更新することによって社会を更新するという理念に基づいて、混迷する現代世界を変革し、疎外された現代人が真の全体的で統一的な人格を取り戻すことを提起しているのである。

#### IV. ブーバーの共同体論の意義

##### 1. 人間学的意義

このようなブーバーの共同体論に関して、政治哲学や社会哲学の視点からその意義が論じられている<sup>(37)</sup>。しかしながら彼の共同体論が、特殊な歴史的、地域的な条件の下で成立したという点を無視することはできず、その妥当性・正当性を特に政治学や社会学の側面から問う必要があると思われる。これも重要な探求課題であるが、ここで筆者は、前号におけるブーバーの哲学的人間学の検討の延長線上で、ブーバーの共同体論の人間学的な意義を人間存在論の視点から明らかにしてゆくことにする。

他者との関わりをめぐる実存哲学の議論の予備的な検討と、ブーバーの共同体論の検討の結果、次の事実が鮮明になったと思われる。すなわち、キルケゴールとの対比でも明らかなように、ブーバーの共同体論における理想の人格は、神との排他的関係にとどまることなく、積極的に共同社会との関わりを求めてゆく者であった。そして、彼の共同体論は、単に社会の中に「飛び地」を形成するにとどまらず、現代世界の根底的な変革を旨としたものでもあったのである。

ブーバーの哲学的人間学においては、このように人間実存の本来性の獲得と真の共同体の実現による社会変革の課題とが相即関係にあった。この点は、ブーバー以外の他の実存哲学者の中で特に実存的な共同諸関係について論じ

ているヤスパースの立場とも相違している。理性をともなう実存の立場から展開されるヤスパースの政治思想においても、人間実存の倫理的要請から公的なものへの関わりが要請されているが、ブーバーが、彼の共同体論において展開しているような現実的な社会変革への具体的展望は見いだすことができないのである。<sup>(38)</sup> 一般に「実存哲学における“単独者”が陥っている……他人への消極性（或いは否定性）こそは，“実存”という概念が現代の社会問題一般の解消に対して示す抽象性と無力との根本的原因である<sup>(39)</sup>」というような指摘がなされるなかであって、ブーバーの哲学的人間学における共同体論は、これまでの実存哲学の枠を脱する試みであると言えよう。

ところでブーバーがこのような新しい地平を切り開きえたのは、彼のハシティズムを基底とした内在的超越の立場によるのではないかと思われる。<sup>(40)</sup> ブーバーは単独者と単独者とを仲介するものとしての神を、キルケゴールのように単なる超越者に見いだすのではなく、中心的汝として共同社会に同時に内在するものと規定している。共同体の成員相互の関わりを媒介する超越者のこのような内在化によって、積極的に他者と関わってゆく基盤がここに形成されたと言えよう。こうしてブーバーの哲学的人間学においては、汝との実存的な交わりは単に個の実存のレベルにとどまることなく、共同体の中で時間的・空間的により広がりを持った「我々——実存」<sup>(41)</sup>（Wir——Existenz）を実現してゆくことを提示し、いわば「社会的実存」の相互の関わりの可能性を指し示しているのである。ブーバーは言う。「問題は、真正な“我々”<sup>(42)</sup>でもって人類をくまなく発酵させることである。」。

社会学と実存哲学との相互交流を模索したティリヤキアンは、実存哲学が未来にわたってその活力をもちつづけるためには、ひとつの人間学的・社会的視座から、人間の実存に光をあてて考察しなおすことが必要であることを指摘した上で次のように述べている。「それは、人間の社会的側面について、これまでとは違った立場にたたなければならないのであり、人間の社会的参加を、ひとつの随伴現象としてではなく、真の実存の存在形態としてとらえる視座にたたなければならないのである。」<sup>(43)</sup> ティリヤキアンのこのような

課題探求の視野には、ブーバーの共同体論は全く入っていないが、まさにブーバーの立場こそこの課題に対する一つの解答を与えるものであると言えよう。

## 2. 教育学的意義

またボルノーの、「哲学的人間学は、教育学にとってただちに効果のある、否それどころか多くの点で基本的でさえある意義を獲得する<sup>(44)</sup>」という指摘を待つまでもなく、これまで検討してきたブーバーの哲学的人間学における共同体論は教育学的意義をもっている。

ブーバーの教育論は、一般に「我——汝」関係における「出会い」(Begegnung)「対話」(Dialog)の問題をめぐって論じられてきた。また事実ブーバーの提示したこれらの概念は、実存主義的教育学の発展を促したのである。

しかしながら我々は、ここで本稿において検討した彼の共同体論の内容を想起するとき、ブーバーの哲学的人間学が、単に間主観性のレベルにおける教育論の形成に寄与するだけでなく、より包括的な人間形成論の進展に対しても多くの示唆を与えることを見のがしてはならない。すなわち、個の実存の殻を破って社会的実存に踏みとどまりつつ、社会変革の主体となる道すじを明らかにしたブーバーの共同体論は、その社会変革論の正否は問われねばならないにしても、混迷する現代社会において、真に自己を実現してゆくための人間形成のあり方を明示しているのである。

この点は、現代の教育人間学の前進に対しても寄与しうると思われる。すなわち、現代ドイツの教育学研究において、伝統的な精神科学的教育学と、その方法論に基づいて、構想されたボルノーなどの教育人間学に対して、イデオロギー批判 (Ideologiekritik) の立場から批判が加えられているが、これは特にこれらの教育学研究が教育の社会的・政治的・経済的諸前提にほとんど考慮を払わなかった点になされた批判である<sup>(45)</sup>。イデオロギー批判の立場の教育学研究は、アドルノー (T. W. Adorno)、ホルクハイマー (M.

Horkheimer), ハーバーマス (J. Habermas) などの社会哲学を基盤にしており, 社会と教育との相互関係に注目し, 教育の革新による社会体制そのものの変革を志向するものである。したがって新たな教育人間学の発展を展望する時, このような批判を無視することはできず, 何らかの形でイデオロギー批判の問題提起に答え, これを包括するような教育人間学が構築されねばならないのである。

筆者の今後の課題は, このような方向において現代の教育人間学の可能性を探求することであるが, ブーバーの哲学的人間学における共同体論は, このような論究に大きな示唆を与えてくれるものと思われる。

<註>

- (1) 「ブーバーの哲学的人間学の特質とその現代的意義」(『国際基督教大学学報 I - A, 教育研究26』1984年3月, P29-P45)
- (2) 原題は, Der Einzelne. Zwei Noten betreffs meiner Wirksamkeit als Schriftsteller. (in; Sören Kierkegaard, Die Schriften über sich selbst, Gesammelte Werke, Eugen Diederichs Verlag, 1951)
- (3) 時代批判としての実存哲学における「単独者」の概念については, 武藤光朗著, 「単独者と大衆的人間」(『実存哲学講座Ⅱ, 時代批判』理想社, 昭和43年, P89-P115.) に詳しく説明されている。
- (4) Vgl, M. Heidegger, Sein und Zeit Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S.221-239.
- (5) Vgl, K. Jaspers, Geistige Situation der Zeit, Walter de Gruyter, 1979, 5 Auf, S. 30-76, S. 152-194.
- (6) サルトル著, 松浪信三郎訳, 『存在と無』第二分冊, 人文書院, 『全集』第19巻, P310-463.参照。
- (7) 社会学者ティリヤキアンも『個人と社会』(E. A. Tiryakian, Sociologism and Existentialism, 1962) の中で次のように述べている。  
「ヤスパーズは, 実存主義思想家たちのあいだでは, 例外的に社会現象に

たいして、きわめて多くの注意をはらっている。」(邦訳書, 田中義久訳, みすず書房, 1971年, P218.)

- (8) O. F. Bollnow, Existenzphilosophie, Stuttgart, 1941, 4 Aufl, /邦訳書, 塚越・金子訳『実存哲学概訳』(理想社, 昭和46年) P94-99.
- (9) ibid, S.56, /同上書, P97.
- (10) ティリヤキアン著, 田中義久訳, 同上書, P251.
- (11) M. Buber, Die Frage an den Einzelnen, in : Das dialogische Prinzip, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1979, S. 199 - 214, /邦訳書「単独者への問い」(『対話的原理Ⅱ, ブーバー著作書2』みすず書房, 1968年) P5-23.
- (12) ibid, S. 215./同上書, P24. (傍点著者)
- (13) ibid, S. 217./同上書, P27.
- (14) ibid, S. 217./同上書, P27.
- (15) ibid, S. 218./同上書, P27.
- (16) ibid, S. 218./同上書, P28.
- (17), (18) ibid, S. 231./同上書, P44.
- (19) ibid, S. 232./同上書, P44.
- (20), (21), (22) ibid, S. 238./同上書, P52.
- (23) M. Buber, Ich und Du, in : Das dialogische Prinzip, S.47. /邦訳書, 植田重雄訳, 『我と汝・対話』(岩波書店, 1982年), P58.
- (24) ibid. S. 48./同上書, P59.
- (25) ibid, S. 101-102./同上書, P126.
- (26) ibid. S. 116./同上書, P145.
- (27) 著者は金子晴勇著, 『対話的思考』(創文社刊, 昭和51年)の「五, 中心的汝による共同体」における図(P87)を参照して, 本図を作成した。
- (28) 児島洋著『実存と他者』(勁草書房, 昭和50年) P112.
- (29) Vgl. M. Buber, Zwischen Gesellschaft und Staat, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1952, S. 10. /邦訳書, 「社会

と国家とのあいだ」(『教育論・政治論, ブーバー著作集, 8』みすず書房, 1970年) P147.参照。

- (30) *ibid*, S. 11./同上書, P148.
- (31) 思想家, 哲学者としては, プラトン, アリストテレス, マルクス・アウレリウス, キケロ, ホッブス, アダム・スミス, シュタイン, ルソー, ヘーゲルなどを取りあげ, また同時にギリシャのポリス, 中世キリスト教社会, 古代の中国, フランス革命などの歴史的な分析を行なっている。
- (32) Buber, *ibid*, S.17./同上書, P152.
- (33) *ibid*, S. 31./同上書, P161.
- (34) *ibid*, S. 41./同上書, P168.
- (35) *ibid*, S. 39./同上書, P167.
- (36) Vgl. M. Buber, *Pfade in Utopia*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1950/邦訳書, 長谷川進訳, 『ユートピアの途』, (理想社, 昭和58年) 参照。
- (37) ブーバーの政治哲学に関する論究としては, R. Weltsch, *Buber's Political Philosophy*, in : *The Philosophy of Martin Buber*, Open Court, 1967, PP.435-449.があり, また, ブーバーの社会哲学について言及した論文としては, H. W. Schneider, *The Historical Significance of Buber's Philosophy*, in : *The Philosophy of Martin Buber*, Open Court, 1967, PP469-474.がある。
- (38) ティリヤキアンは, 『個人と社会』(*Sociologism and Existentialism*) においてヤスパースにおける社会論について論じている。(同書, P218-226) また, 林田新二氏は, 『ヤスパースの実存哲学』(弘文堂, 1974) において, ヤスパースの政治思想を取りあげ, その特質について詳述している。
- (39) 児島洋著, 上掲書, P93.
- (40) 著者は「ブーバーの哲学的人間学の特質とその現代的意義」(『国際基督教大学学報 I-A, 教育研究26』) において, ブーバーの哲学的人間学の

基底としてのハンディズムについて論じた。(P36-37) この項を参照されたい。

- (41) M. Buber著, 稲葉稔訳「共同的なものに従うこと」(『哲学的人間学, ブーバー著作集, 4』みすず書房, 1969年), P109.
- (42) Buber, 同上書, P110.
- (43) ティリヤキアン著, 田中義久訳, 同上書, P260.
- (44) O. F. Bollnow, Die anthropologische Betrachtungsweise in der Padagogik Neue padagogische Bemuhungen, Essen, 1965, S. 43./邦訳訳, 岡本英明訳『教育学における人間学的見方』玉川大学出版部, 1977年, P93.
- (45) この点については, 平野正久著, 「教育学における研究方法論の問題——西ドイツ教育学界における近年の論義を中心に——」(『教育哲学研究』教育哲学会, 1973年, 第27号, P49-65) に詳しく述べられている。



## THE ANTHROPOLOGICAL AND EDUCATIONAL SIGNIFICANCE OF BUBER'S THEORY ON COMMUNITY

Hiroshi Takahashi

The aim of this study was to make clear the theory of community in Buber's philosophical anthropology and also to analyse its significant value toward the modern anthropology, through examining Buber's theory of community. The result of it is as follows.

1. Generally, existentialists (such as Kierkegaard, Heidegger, Sartre) underestimate the participation in community and they admit a man's relation to others as long as he keeps his genuine self as the "existence". Jaspers' "existential cooperation" (existentielle Gemeinschaft) and Heidegger's "essential coexistence" (eigentliches Mitseins) are such examples for the above.
2. Nevertheless, through the criticising of Kierkegaard's concept of "the simple man" (der Einzelne), Buber proposed that a man should come into contact with others actively. That is, Kierkegaard thinks that "the single man" should have the essential connection only with "God", but Buber criticizes this Kierkegaard's idea and claims that a man should have relations with many members of community.
3. His anthropology insists that a man can relate with others by the intervention of God. In Buber's theory the real community will be formed when every members is connected with "God". Buber thinks that the only way to change the world radically is to build this type of community in society.

4. (1) In Buber's ideal society a man should not only realize his essential self as the "existence" but become the one who changes the modern world. Buber's anthropology makes much of the participation in the society. Therefore, we can say that Buber has opened the new dimension of existentialism through proposing the significance of "social existence". (2) At the same time, Buber shows us the importance of the wholeness and unification of human personality. So in his proposition we can find the educational theory concerning the formation of character. In general Buber's educational theory tends to be valued only by the aspect of educational human relationship between I and "Thou", but we should not overlook this theory of the formation of a man in the community.