

M. ブーバーの公共性 —その理論と実践—

堀川 敏寛

1. 序 報告書の方向性と本論文の位置付け

本年度の「宗教的寛容研究会」の主要議題は「公共性」であった。それは本報告書序論の芦名論文にて述べられた通り、多様な領域で論じることが可能な「宗教的寛容」論を、「公共性」という観点で切ることが、今年度の研究会の方向性であった。また研究会では、1. 公共性の基礎概念の分析、2. 公共性を具体的かつ実証的に検討可能なテーマから議論する、という二つの流れの中で、メンバー各位がそれぞれの専門研究に準じて研究発表を行うものであった。このような流れの中で、わたくしはマルティン・ブーバーの公共性論の理論的枠組みと、そのイスラエルにおける共同体への実践的適応について論じたいと思う。

ドイツ系ユダヤ人であり、フランクフルト大学時代は宗教哲学、ヘブライ大学時代は社会哲学の分野にて教鞭を振るったマルティン・ブーバー（1878-1965）は、20世紀の前半に思想的にも実践的にも活動した人物であるため、昨今における公共性の議論に通じている訳ではなかった。本報告書の今出論文に記載されている通り、18世紀後半に形成された公共性概念は、当初「国家的」「共通的」「公開的」といった意味で使われていた。また齋藤によれば、この20年くらい前まで、公共性とは公共事業や公共の福祉など、個人の自由を制限し、全体の利を優先させるような意味合いの中で見られた概念である（齋藤, p.1 参照）。そこでは人々の差異性や際立ちが失われ、平均性や迎合が支配する領域を示すものとして、公共性概念が使われていたのである（齋藤, p.21 及び3. での議論を参照）。

よって本論考を進めるにあたって、ブーバーが「公共性」ということで何を考えていたのか、それを明確にせねばならない。そこでは一般的な公共性概念の使用によってではなく、「公的なもの」「真の共同体」「間の領域」「協同組合」といったブーバーの述語において語られる内容が、序論の芦名論文や今出論文で論じられた「複数性」「コミュニケーション」「共通性」「開放性」という公共性の概念規定に沿ったものであると、わたくしは考えている。つまりそれは、齋藤が述べた1990年代を超えてから肯定的に且つ活発に用いられるようになる公共性論（それは彼の著書において20世紀後半の思想家アレントとハーバーマスを経たものとして扱われている。）と近い内容のものが、20世紀前半のブーバーにおいて、異なった表現によって語られていたということである。従って本論考では、第一部において、ブーバーが複数の著作の中で公共性をどのように定義しているのか、またそれが様々な述語をアナログ概念として、近い内容の議論をしていくことを確認したい。以下2. から6. にてブーバー公共性概念の理論的枠組

みを扱う。その後第二部にて、ブーバーがその理論を、どのように現実に適応しようとしたのかについて論じたい。彼は、イスラエル建国に併せて、その地においてユダヤ人の共同体建設を試みたシオニストでもある。特に彼はパレスチナの地に、国家という公的レベルと個人・家族という私的レベルを媒介するレベルを、村落共同体や協同組合という形で構成するよう試みた。つまり彼の公共性理論を応用する場が、社会の「公」と「私」の間にて成立するのであるが、それを順次検討していきたい。

第一部 ブーバー公共性の理論

2. 1923年『我と汝』に見られる共同体

ブーバーの公共性を論ずるにあたって、彼の主著である『我と汝』を避けて通ることはできないであろう。それは著作『我と汝』が、ブーバーの対話論・関係論に関する最初の文献であり、かつこれらの基礎論を形成する文献であるためだ。彼はここで「真の共同体」という表現を出発点とし、その後公共性論を展開する。よって本文献において、この共同体と公共性がどのように論じられているか見ていきたい。

『我と汝』において、我々が生きる世界は、我々の二様の態度に応じて、二様に現れる、と言われる(IuD, [1923] S.79)。我々が、対話的 呼応的 人格的な関係(Verhältnis)でもって世界と接するならば、そこには関わり(Beziehung)の世界としての「汝の世界」が開かれる。また我々が対象化的 独白的 非人格的な関係(Verhältnis)をもって世界と接するならば、そこには対象化された世界としての「その世界」が開かれる。この前者の態度によって築かれる関係が「我 - 汝」、後者の関係が「我 - それ」と呼ばれる。つまり我々はその都度その都度自らが取る態度に応じて、二様の世界を交互に反復しながら生きているのである(稲村 p.124 参照)。またこのように世界が二様に開けるのみならず、自己自身もその関係の築き方に応じて二様に開かれる。「我 - 汝」関係に生きる自己は「人格」として生き、「我 - それ」関係における自己は「個的自我」として生きるような自己である(IuD, [1923] S.120)。

次に、ブーバーは本著作の中で「社会的なるもの(Sociale)」についてこう述べる。「『社会的なるもの』という概念の基に、二つの根本的に異なるものが混和されている。一方は、関わりによって築かれている共同体(Gemeinschaft)であり、他方は関わりを失った人間 単位(Mensch-Einheit)の集合体(Massierung)、つまり現代人に明白となった関わりの喪失状態である。(IuD, [1923] S.150)」

この「社会的なるもの」における区別を、「我 - 汝」関係と「我 - それ」関係の区別に対応させると、「共同体」は人格的呼応的な関わりによって形成される「汝の世界」であり、「集合体」は独白的な対象化によって築かれる「その世界」である。これら二様の関係によって現れる二様の世界を併せて、「社会的なるもの」と呼ばれるのであるが、ここからブーバーの本著作における「共同体」と「集合体」の理解を深めていきたい。

・集合体 制度と感情

まず集合体ではあるが、ここにおいて支配するものは「制度」と「感情」である。「制度とは『外的にあるもの』である。その中で我々はあらゆる種類の目的に関わり合い、またその中で我々は働き、討議し、影響を及ぼし、企業し、競争し、組織し、経営し、執務し、説教する (IuD, [1923] S.106)。」これはなかば秩序付けられた、そして幾分かは調和が取れている「組織 (Gefüge)」である。この中で人間の知能と人間の手足が関与することで、様々な業務の進展が遂行される。次に「感情は『内にあるもの』である。その中で我々は組織から離れて休息する (ibid.)」。ここで我々は、自分の好みや憎悪や快樂や苦痛を享受するが、それは内向した感情への陶醉に傾く。

これら両者をブーバーは「制度における分離された『それ』は一つのゴーレムであり、感情で分離された『我』は飛び彷徨う魂の鳥である。両者とも人間を知らない。制度は範例だけを知っており、感情は『対象物』だけを知っている。どちらも人格を知らず、共同性を知らない (IuD, [1923] S.107)」と言う。この引用から「制度」も「感情」も共に「その世界」が支配する領域であって、ここで「我」と「それ (対象)」とは、分離した状態で接しているに過ぎない。これら外的制度と内的感情において人間は人格として成立しえず、組織の中の一単位となるか、恣意的な感情の流れに漂うものに転落してしまう。ここでは「我 - それ」の特徴である経験と利用の機能が向上し、それに応じて人間の関わり能力は低下する (IuD, [1923] S.106)。

・共同体 公共的生と人格的生

次にブーバーは「共同体」をこう定義する。

「真の共同体は全ての者 (構成員個々人) が生き生きとした中心に向かっており、(構成員相互の) 生き生きとした相互的関わりにおいて成立する (IuD, [1923] S.108) ¹。」

これを整理すると次のようになる (稲村, p.126 参照)。

- 1) 共同体の構成員には共通した中心があり、その中心に向かって構成員の一人一人は生きた関わりを持っている。
- 2) 構成員相互の間に相互関係が成立している。
- 3) 構成員と中心との関係が先行すべきで、ここから構成員間の相互関係が生まれる。
- 4) 中心は個々の汝ではなく、「真の汝」であり、それは全ての構成員に共通している「汝」である。しかもそれは単なる中心ではなく「生ける中心」である。
- 5) 円周としての共同体よりも、重要なのはむしろ真の汝である生ける中心への「関わり力」(IuD, [1923] S.110) であり、それは半径に喩えられているものである。

またブーバーは「共同体という明るい家は、人間と神との間の関わりにおいて作用する力の成果である (IuD, [1923] S.151) ²。」と主張し、彼が思い描いていた真の共同体は、神を中心とし、それと共同体構成員が生きた関係を結ぶものであった。それはイスラエルの地において彼が求めたユダヤ人の宗教共同体である ³。

さてこの 1) から 5) の項目を見てみよう。この半径としての「生き生きとした中心

に向かう」ことが共同体の成立根拠である。またその中心が何か固定されたものでなく、その都度の構成員によって流動的であることが、「生き生きとした中心」という表現から理解しうる。中心が生き生きとする所以は、その共同体の構成員間の関係が生き生きしているためである。よってそれは流動的な動的中心と言いえよう。

ここで「中心となるもの」や「真の汝」という表現にて意味されているものは、決して「それ」にならないもの、つまり決して人間の願望によって対象化されるような「モノ」では無いところの「汝」である。そしてそれが「第三のもの、つまり『汝』という中心的現臨 (die zentrale Gegenwart des Du) が人間の生を作り出す (IuD, [1923] S.108)」と、ブーバーが言うところの「制度」と「感情」に次ぐ第三のものである。つまりこの第三なる中心的「汝」が「集合体」と対置せられる「共同体」を特徴づけるものである。

そしてブーバーはこの流れの中で、「公共性」の議論をする。それはこのような中心となる汝と構成員間の相互関係によって成り立つ共同体において、我々の「真の公共的生 (öffentliches Leben) と真の人格的生 (IuD, [1923] S.110)」が生成するためである。反対に、「組織は『公共的生』を生み出さず、感情は『人格的生』を生み出さない (IuD, [1923] S.107)。⁴」つまりここで言われる「公共性」(公共的生)は、一つの「共通性」に向かいながらも、構成員がお互いに生き生きと関わることである。この共同体とはこの外縁部であるのだが、最も大切なのは中心へと向かい、また向かう者同士がそれを通じて関わり合うことであり、そこに公共性が見られるのである。

以上、ブーバーが著作『我と汝』にて主張した「真の共同体」の形成の根拠と、そこにおける「公共性」が、人間の公共的かつ人格的生において見られるということが分かった。

3 . 1936年『単独者の問い』における「公的なもの」

さて、ブーバーが公共性を、ラテン語「res publica」の独訳「公的なもの (das öffentliche Wesen)」という述語にて論じた著作は、1936年の『単独者への問い』である。

本著作の主旨は、ブーバーがキェルケゴールの公共性理解の批判を通して、公共性における「複数性」の要素を示すことにあったと、わたくしは捉えている。キェルケゴールは、「大衆は非真理である」という表現によって、大衆的生活の場である集団を否定的に理解する。というのも彼は、集団を、個性を抑圧するものとして考え、それを大衆化現象(水平化現象)と呼んだ。そこから彼は、人間が本来的自己に目覚めるために「大衆」からひとり離脱し、単独者となることを求めた。その方法として、彼は人間存在の共同性・関係性を力説するのであるが、それは神と単独者との間における出来事に集中する。そして人間相互の関係やそれによって形成される共同体は、個人を大衆化現象へと引き込んでしまうものだ⁵と理解した。というのもキェルケゴールやハイデッガーは、人間の非本来的状態と批判したような大衆や世人が支配する領域として公共空間を考えていたためである。

だがブーバーは、ケルケゴールのこの議論を受けて、上の「2 .」で検討したように共同体や人間関係を通してこそ人間は本来的自己になると主張する。ブーバーは自己 - 他者関係の内実についてそれを「我 - 汝」「我 - それ」にて区別して説明するゆえに、ある者が他の者を取り込み利用するような組織や集団に見られる関係を「我 - それ」の領域（その世界）の特徴と考え、反対に自他の独立と区別を明確にした上で、互いが相手に向き合う関係を「我 - 汝」の特徴として考え、この領域（汝の世界）が「公的なもの」が生きる公共的場であると解釈する。これを稲村は、ケルケゴールは大衆と公的なものを混同して解釈しているが、ブーバーは大衆化現象が生じる集団や組織と、「公的なもの」とを区別して理解すると述べる（稲村, p.133）。

それではブーバーの「公的なもの」理解を実際の引用から見ていこう。

「私が共に『公的なもの』に入り、その中で私が直接的・間接的に関係をもつ人々は、私とは本質的に違っていること、彼は単に違った気質、違った思考方法、違った信念、違った振る舞いを持っているばかりか、更に違った世界知覚、違った認識、違った感受性、存在からの違った接触反応を持っている（FE, [1936] S.241）」

「公的なものと共に生きる人間は全く違っている。それは束縛（Bundelung）ではなく、結合（Verbindung）である（FE, [1936] S. 243f.）」

一つ目の引用では、公的なものにおいて、人間はそれぞれが異なっており、本質的に私とは違うことが分かる。そしてこれは「私は他性（Anderheit）を認め、彼のありのままの存在（Sosein）を望むのであるから、相手の他なる存在を（Andersen）を欲するのである（FE, [1936] S.240）」と言われるように、その違いを認め、欲することが公的なものの成立根拠でもある。

また二つ目の引用や「この公的なものは、その真の形態化に際して・・・人間の創造にかなった相互的対向（Zueinander）の実現へと努めるものである（FE, 240）」と言われるように、公的なものの形態化は、自己と他者が互いに結合し、向かい合い場を形成することである。

このように本著作でブーバーは、まず自己と他者の「違い」を強調する。そしてその違いを前提とし、他者の他性を確認した上で、その他者に関わり、共に生きるところに「公的なもの」を見る。よって公的なもの、つまり「公共性」は、互いに異なり独自性を持った者同士が、相手と向き合うことで、その異なる独自性を認め合いながら関わる「場」と言えよう。

以上のことから、ブーバーは『単独者への問い』において、「公共性」における「複数性」の要素をクローズアップしたと言えよう。

4 . 1943年『人間の問題』に見られる「間の領域」

ブーバーは著作『人間の問題（1943年）』において、「人間とは何か。」の問いに取り組んだ。そこでは西洋思想史における人間理解の歴史が、主要な哲学者の思想の中で跡

付けられていくのであるが、その最終章でブーバーは自身の間観の核心に迫る。彼は20世紀初頭時における人間観が、「個人主義 (Individualismus)」と「集団主義 (Kollektivismus)」の両思想から捉えられている事を指摘し、これら両極は本質的には同一の人間的状态の結果であり表現であると述べる。(PM [1943] S.401)

そしてブーバーはこの時代を危機の時代と名づけ、その理由を次のように説明する。技術面において、機械の発明は、人間をそれに奉仕させた。人間が機械の延長に、機械の周辺において搬入や搬出をつかさどる手足となった。また経済面において、増加する人口に供給するため、膨大になった生産。商品の生産や交換の営みが人間の手に負えなくなり、人間の命令から離脱する事態になった。そして人間的人格をあらためて他人との連関の中に置こうと企てた新しい社会 (Gesellschaft) 形式、たとえば結社、労働組合、政党、これらは人間の生活を (よく言われるように) 『充足させる』集団的情熱に点火することはできたが、破壊された安全性を再建することはできなかった。ここで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たち帰る時、人間は常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るのである (PM [1943] S.352f)。以上、このような事態が背景となって「個人主義」「集団主義」が生じたとブーバーは考えるのである。

まず「個人主義」とは、In-dividuum、つまり「分離されたものの中にある」ことである。ここにおいて人間は、他者と結合せぬモナドこそ、最高時の個として自らを経験し、称賛するゆえに、人格としての隔離存在 (Isoliertsein) を受け入れる。つまり「孤立化 (Vereinsamung)」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、人間は孤立を賛美するという苦肉の策に訴える。だがそれは現代の個人主義は本質的に虚構の土台を有しているのであって、それは挫折するとブーバーは考える。(PM [1943], S.402)

次に「集団主義」とは、個人主義が挫折した後で出現したものである。ブーバーはこちらも「集団主義は本質的には虚構的である (ibid.) 」と同じ表現によって評価し、その理由を次のように説明する。(以下 PM, S.402f、稲村, p.137 を参照)

- 1) 確かに集団主義においては個的人間と全体的社会との結合は実現されている。
- 2) しかしこの場合、その「全体」とは、人格的な他者とではなく、非人格的理念との結合であり、
- 3) さらに、全体の中の個人はその全体と関わるのみであって、個的人間相互の関わりは失われがちである。
- 4) その結果、この個的人間相互の関わりは非人格的なものであり、それをブーバーは「集団における人間は、人間と共にある人間 (der Mensch mit dem Menschen) ではない。(ibid.) 」と述べる。

故に、集団内において、個々の人間は個人主義以上に孤立し、孤独や不安を抱えてい

ることあり得る。というのもこの「孤立化」は、一見集団の中であって消し去られているが、この事実は克服されたわけではなく、深層において作用している。

個人主義が「人間の部分のみ」を捉えているとすれば、集団主義は（全体の）「部分としての人間のみ」を捉えている。つまり両者とも人間の全体性へ、全体としての人間へと突き進んでいない。個人主義は自己自身との関係において人間を見るが、集団主義はそもそも人間を見ない。それはただ社会（Gesellschaft）のみを見ている。前者において人間の顔は歪められ、後者において人間の顔は蔽われている（PM [1943] S.401）。このようにブーバーが述べる背景には、個人主義において、人間はその存在の核心から虚構性（Fiktivität）によって破壊されてしまい、他方集団主義においては、別個の人格が自己の決断と責任をもって生きることの放棄という事態が生じる、とこれらの主義では根本的な欠陥を解決することはできないと考えるためである。

そこからブーバーは、上記のような二種の「孤立化」を脱するには、「単独者が他者をその全他性において、自己として、人間として認識し、この地点から他者に向かって突破する時（PM [1943] S.403）」であり、「人格の蜂起と関わりの解放以外には無い（ibid.）」と考える。このようにブーバーは両思想から導き出された人間観からは、孤立化というものしか生み出されないと考え、そこで得られたものは結局「虚構」に過ぎないと言うのである。

そこからブーバーは、現代の思惟に浸透している誤った二者択一、即ち「個人主義か集団主義か」と言う二者択一を破棄し、両者に還元されず、また両者の折衷案でもないような「真なる」第三の立場を目指せねばならない、と提起する（PM [1943], S.404）。人間の実存の基本的な事実は、それ自体における単独者（der Einzelne）でもなければ、全体性（Gesamtheit）それ自体でもなく、「人間と共にある人間」である（ibid.）。よって単独者は「生き生きとした関わり（lebendige Beziehung）」の中で他の単独者に歩み寄り限りにおいて、また全体性は「生き生きとした関係性（lebendige Beziehungseinheit）」によって自らを構成する限りにおいて、実存的な事実である。また人間固有の事実とは、「ある存在者が他の存在者を他者、この特定の他なる存在者として志念し（meinen）、両者に共通のかつ両者に独自の領域を超え出るような領域の中で、彼と一緒にコミュニケーションをとることに基礎づけられる（PM [1943] S.405）」のである。

そしてこの第三の領域をブーバーは、「間」の領域と名づけるのであるが、上記の引用は、ブーバーの公共性理解に当たって興味深い示唆を与える。ブーバーが「間」という表現によって示したかった事は、他者をまさにその人独自である特定の他者として志念するという「複数性」と、その独自の人間同士が関わり合う中で、両者に還元されない一つの超越的な第三の領域が生成することである。またこの間の場合は、コミュニケーションによって成り立つのだが、その担い手は単独者のみでも全体性のみでもなく、人間と共にある人間のみである。「間」の概念を基礎づける観点は、人間的人格間の関わりを、単独者の内面性の中にか、あるいは、単独者を包みかつ規定している一般的世界

の中に位置付けるのではなく、事実それらの中間に位置付ける事によって獲得されるであろう、とブーバーは考える（PM [1943] S.405）。

「間とは・・・間人間的なできごとの現実的場所であり支柱である（ibid.）」と言われるように、間は、ある現実的な「場」であり、それが人格と人格との関わりの「支え」である。だがそれは静的かつ連続的な空間を意味するのではない。「間は、個人の魂や環境世界とは異なって、単純な連続性を示さず、人間的出会いの程度に応じて、その都度新たに構成されるものである（ibid.）」と言われるように、間とは、状況に応じて、また対話の参与者に応じて、生成する動的な場である。

ブーバーは「対話的状况はただ存在論的にのみ、十分把握する事ができる（PM [1943], S.406）」と述べ、両者を超越しつつ両者の間に実在するもの、言い換えるならば「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（ibid.）」と言う。この真の第三の立場の認識によって、「人類が真の人格を取り戻し、また真の共同体を樹立する助け（ibid.）」になればとブーバーは考えるのである。わたくしは本著作でブーバーが述べた「間の領域」に、彼の「公共性」を見る。

5 . 1954年『人間の間柄の諸要素』に見られる「人間の間柄」

既に見たように、『我と汝』において「社会的なもの」と「人間の間柄」の区別に対応するものとして、「共同体」と「集合体」もしくは「汝の世界」と「その世界」との区別が為された。しかし晩年（1954年）の著作『人間の間柄の諸要素』では「社会的なもの」は「集合体」のみに妥当する社会形態として表現され、それに対置するものとして「人間の間柄の領域」が登場する。

人間の多数性（Vielheit）集団的相互共存（kollektive Miteinander）や、人間の相互の連繫（Verbundenheit）が、共通の諸経験や反応を結果としてもたらす場合を、ブーバーは「社会的なもの（das Sociale）」と呼ぶ（EZ, [1954] S. 269）。ここにおいて個は全体のために存在し、全体の方針が個を支配している。

次に全体がどうであるかを離れて、人間の間の現実的出来事、つまり双方のパートナーが居り、また参与がある領域を、ブーバーは「人間の間柄（das Zwischenmenschliche）」の領域と呼ぶ（EZ, [1954] S. 270）。人間の間柄の領域は、相互に向かい合うものの領域であり、人間相互の交流において見られるものである。その展開をブーバーは「対話的なもの」と言う（EZ, [1954] S.272）。

6 . 1956年『共同的なものに従うこと』に見られる「われわれ」

最後に、同じく晩年の論文『共同的なものに従うこと』を見ていきたい。本論文では、ブーバーの「我 - 汝」論がともすれば「我」中心つまり自我中心なのは無いかとの批判を経て、ブーバーは次のように応えている。

「人間はその都度その都度「我」として彼の思惟を考え、「我」として彼の理念を精神

の正座に置いてきた。しかし「われわれ」として、人間は思惟と理念をその都度その都度存在そのものの中へ、すなわち私が「間」や「間存在」と名づけるまさにかの存在のあり方の中に高めてきた。それは相互に交じり合う人格と人格の間に存続するあり方である (Gf, [1956] S.473)。」真の「われわれ」という事で言われてきたこと、そして現在言われていることは、キェルケゴールが「大衆」として、ハイデッガーが「世人」として特徴づけられたものと、厳しく対立している (ibid.)。

そうではなく、「『われわれ (das Wir)』とは集合 (Kollektivität) でも、集団 (Gruppe) でもなく、対照的に示しうる多数性 (Vielheit) でもない。それは『われ (das Ich)』が『われを言こと』に関係していると同様に、『われわれを言うこと』に関係している。われわれはわれと同様に、事実上第三人称では保持されない (Gf, [1956] S.472)。」この「三人称」という表現は、『我と汝』において言われた「我 - それ」の関わりを意味している。この関係における人間のあり方の特徴的な事態は、彼が他者に対して客体として接していることである。それは彼の聴くこと・見ること全てにおいて、観察的態度が混入しており、彼は他者の声を真に聴くことができない (Gf, [1956] S.473f)。」それが「実存的にいかなる『汝』をも知らない人は、決して『われわれ』を知ることはないだろう (Gf, [1956] S.474)。」といわれるゆえんである。

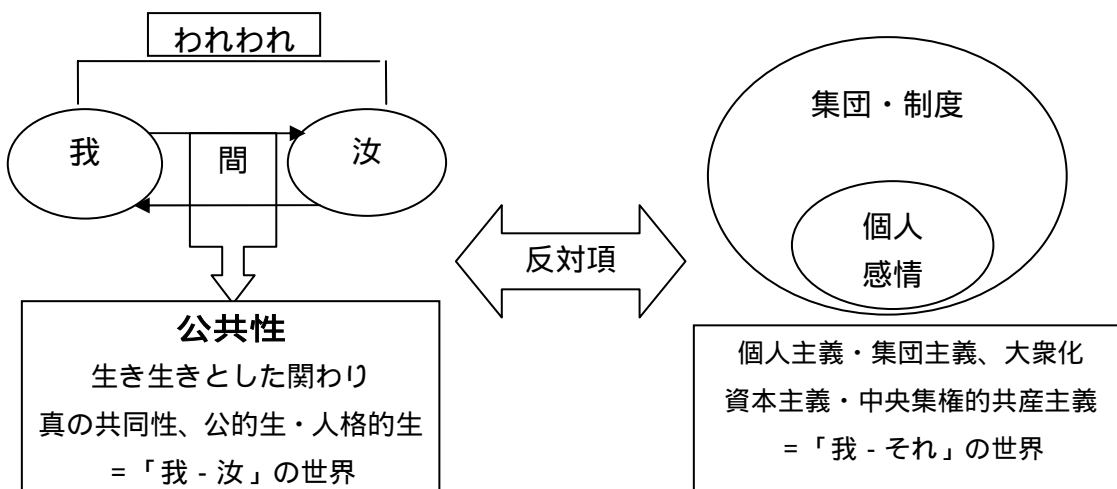
反対に、「『われわれ』はあらゆる集団性の外で燃え上がり、更に激しくなるであろう (ibid.)。」と言われるように、集合・集団・多数性の枠外に見られる「我 - 汝」の関わりの中で「われわれ」は生成する。それをブーバーは、「真の『われわれ』は、絶えず人格と人格との間の、つまり我と汝との間の、本質的な関わりが顕在的もしくは潜在的に存続することによって知る事ができる (Gf, [1956] S.471)。」と言う。従っていわゆる同意見の人々の集まりにおいては、討議の只中で決して真に『われわれ』ということとはできない。このような集まりは多数性を特徴として持つのであって、「われわれ」はむしろ公共性に、つまり「様々な舌 (言語) で語る人々が一緒に居り、彼らが語る中で真のわれわれが全く突然に生ずる (ibid.)。」のである。このブーバーの論述は、使徒言行録 2 章冒頭の箇所を想起させるような表現であるが、ここで興味深い点は、ブーバーが「討議 (Debatte)」を例に挙げて「われわれ」の特徴を語っている点である。彼は、プラトンの第七書簡を引用し、「火が飛び移ることから明かりが点火される」ように「一緒に存在し、共に生きる中で作用する現実的なもの」の状態を示している (Gf, [1956] S.473)。」そしてブーバーは、プラトンを、この「飛び移る火は、まさに『われわれ』における人格と人格の間の動態 (Dynamik) を表現する適切な喩えである (ibid.)。」と評価する。

第一部まとめ ブーバーの公共性

『人間の問題』においてブーバーは次のように述べている。生き生きとした関わりにおいてのみ、人間に固有なその本質性が直接的に認識しうる。ゴリラもまた一つの個であり、シロアリの国もまた集団である。しかしわれわれの世界の中にのみ、我と汝は存在する。なぜなら人間はつまり「我」は、「汝」との関係に基づいて初めて存在するからである。「人間と共にある人間」という対象の考察から、人間学と社会学を包括する人間の哲学は出発せねばならない。(PM [1943], S.407)

さて、出版された著作の順番にブーバーの「公共性」論を追って来たのであるが、彼の論旨は一貫している。公共性は、「個人(私)」と「全体(公)」を媒介する「間」の場にて起こる事態である。よって制度や感情に代表される集合体、大衆化、個人主義や集団主義、資本主義や共産主義に還元されるような社会のあり方、また人間のあり方をブーバーは最も批判する。ブーバーが望むことは、それらを脱し、我と汝が生き生きとした関わりを持つ事にある。そのためには自分自身や集団からの束縛を離れ、互いがユニークで異なる者同士であることを認め合うことが求められる。そしてそれを前提として、異なる者が同じ目標に対して向かい合う時、中心に対する生きた関わりを通して、互いの関わりも生きてくる。これが成り立つ場が、「真の共同体」であり、「公的なもの」であり、「間の領域」であり、「われわれ」である。そしてこれらが我と汝の「間」にて生成する公共性である。

1923 『我と汝』	「汝の世界」	「その世界」
	「真の共同体」	「制度・感情」
1936 『単独者への問い』	「公的なもの」	「大衆化」
1943 『人間の問題』	「間の領域」	「個人主義、集団主義」
1950 『ユートピアの途』	「協同組合」	「中央集権的共産主義、資本主義」
1954 『人間の間柄の諸要素』	「人間の間柄」	「社会的なるもの」
1956 『共同的なものに従うこと』	「われわれ」	「集合体、集団」



第二部 ブーバー公共性の実践

7. 1950年『ユートピアの途』における「社会主義」の問題

1) 資本主義と中央集権的共産主義

ブーバーは著作『ユートピアの途(1950年)』において、マルクス・エンゲルスによって批判されたユートピア社会主義者、即ちサン・シモン、フーリエ、オーエンら先駆的な人物の思想を概観し、その後ブルードン、クロトポキン、特にランダウアーらの思想を言及するプロセスを経て、「資本主義」と「マルクス、レーニンの共産主義思想」を批判する。ブーバーはこの「ユートピア社会主義」と名づけられた思想を、理念レベルに留めず、それを現場の要請によって適応可能にすることが目的であった。ユートピア社会主義の目標は、いわゆる「協同組合」の形態をもって社会の構造的変革の最も重要な細胞とみなしている。そのためにブーバーはブライトン協同組合運動の創始者として著名であり直接ロッチデール開拓者らやイギリス協同組合運動の発展に寄与した医師ウィリアム・キング(1786-1865)らの思想を参照している。それではなぜブーバーは資本主義とマルクス・レーニンの共産主義を批判するのであろうか。

まず「資本主義」とは、近代的工業が発達し、資源や市場獲得のための経済闘争によって動いている経済システム・社会形態である。ここにおいて構成されている人間は個人化・アトム化のプロセスを辿り、社会全体が結びつきの無いものとなる。というのも金銭的目標に基礎づけられた競争社会において、人間は自己保存か他者に抜きんであることを最大の目的として求められる。つまり資本主義は、人間の欲求を刺激した大量消費を促すことを基になりなっている経済システムである。次に「マルクス・レーニン主義」は、巨大な国営生産所と国営配給所を官僚機構によって統治される経済システム・社会形態である。ここにおいて経済的自由主義や個人主義は批判される。それは個人生活と自然的社会集団の生活を規制する「中央集権的権力秩序」によって遂行される社会形態である。ここには自主性や自由な結合はもはや存在しない。また革命によって資本主義を転覆するところからこの社会は出発するものである。

そこからこれらの二つの社会形態についてブーバーはこのようにまとめる。高度資本主義の時代は社会の構造を破壊した。それ以後、新しい高度資本主義的中央集権主義は、古い中央集権主義がなしえなかったこと、すなわち社会を原子化することに成功した。機械およびその助けを得て社会を支配する資本は個々の人間のみを相手にしようとし、また近代国家は自治的集団生活をますます横暴することによってこれを援助した(PU, [1950] S.987)。その一方で、プロレタリアートが資本に対抗して建設した闘争組織、経済的組織である労働組合および政治的組織である政党は、その本質上この解体過程を阻むことはできない。なぜならばそれらは社会自体の生活およびその基礎たる「生産」と「消費」になんらの通路をも持たないからである。そしてブーバーは、「資本の国有への転移もまたなんらの構造的更新を招来しえない(ibid.)」と言う。というのもこの転

移は真の自治生活を欠き、またそれ自体新しい社会主義社会の細胞とはなりえないような強制的協同組合の網を確立する、と彼は考えるためである。

このように集権化された国家権力を政治的原理とする限り、それは資本主義的であろうが、共産主義的であろうが大差は無い。ブーバーは、両者とも権力の集中化による強制と支配の基に人間の孤独化を促すものであり、反対に、人間関係が相互に共同体的であればあるほど、その社会は構造的に豊かな社会である、と考える。社会は本質的に孤立した個人から成り立つのではなく、地域的、職能的な共同体単位とその連合とから構成されるべきであり、それを支える思想が地域社会主義とも呼ばれるユートピア社会主義である。ブーバーは「社会主義の課題は、新しい村落、種々の生産形態を結合し、生産と消費とを結びつける村落が無定形化された都市社会に構造的更新の意味での影響を及ぼす程度に応じて初めて実現されるであろう (PU, [1950] S.983)」と言う。

2) これらを超える第3の道 協同組合

このような地域社会主義思想の現実化形態として、ブーバーは「協同組合 (Genossenschaft)」を提案する。「協同組合運動の客観的真髄は、社会の再構築、構造的形態における新たな内的関連の奪還、新しい諸組合の組合 (consociatio consociationum) への傾向として認められるべきである (PU, [1950] S.981)」とブーバーは述べる。これは国家と個人の間各人の自由意志による小さな共同体を作り、これを通して社会構成員相互の関係を内実から改革・変革して新しい共同体を作ることを目指す。従って協同組合は自己目的的であってはならない (PU, [1950] S.926f)。それは社会全体を法律や制度によって外から強制的に変革するのではなく、社会の構成員の構成員の自発的な参加を基礎にして内部から、部分的 - 段階的に変革して行くものである。真の社会というものは、共同的生活を基盤とする小社会と、これら小社会の連合体から構成され、しかもこれら小社会の成員相互の関係も、また小社会と連合体との間の関係も、できる限り内面的結びつきをもたらす社会的原理によって規定されねばならない、とブーバーは考えるのである。

生産と消費の協同組合組織は、これら二つの部分的形態はいちじるしく発展したが、それは消費協同組合では単に全く官僚制化された形態においてであり、生産協同組合では全く専門化された形態においてであった。このことから総合的な形態すなわち「完全協同組合」が求められてくる (ibid.)。そしてその最も有力な試みは、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 (Gemeinschaftsdorf) である。その際「生産の基に農作業だけでなく、さらに農業と工業および手工業との有機的結合をも理解せねばならない (ibid.)」のである。

だがここで、ブーバーは「人間と人間との現実の共同生活は、人々がその共同生活に関する実際の事物を共に経験し、教義し、管理するところ、現実の隣人組合 (Nachbarschaft) 現実の労働組合 (Werkgild) が存在するところでのみ発展することが

できる。・・・それは原初的農業共産制や、中性キリスト教の身分制国家に逆戻りすることではない。(PU, [1950] S. 852)」と述べ、これを何かロマンティックなもしくはユートピア的なもので終わってしまわず、それが局地的であり、建設的であり、与えられた条件と手段をもって達成しうる改革である、と考える (PU, [1950] S.981)。というのもブーバーは、パレスチナという特定の土地に根ざしたものを想定していたのである。

ブーバーは「19-20世紀の間、ヨーロッパやアメリカで、共産主義的なものであれ、狭義の協同組合的なものであれ、この種の共同村的移住地を建設しようと企てた種々の試み⁶は、概ね失敗した (PU, [1950] S.982)」と評価する。つまり多少の違いはあれ、短命な存続の後で全く崩壊したり、あるいは資本主義的秩序を取り入れ、それによってまったく反対の陣営に移ったもののみならず、むしろ孤立したものもある。というのも、「新しい村落共同体の本来の構造更新的な課題はそれらの連合とともに、その内部構造を支配するものと同じ原則の元での互いの団結とともに始まる (ibid.)」のであるが、ほとんどは、そこまでは至っていないのが現状である⁷。そしてブーバーは次のように言う。

「私が過去の歴史と現在とを見わたした限りでは、完全協同組合を創設しようとしたただ一つの包括的な企てに、社会主義的意味におけるある程度の成功を認めることができよう。それはパレスチナにおけるヘブライ的協同組合村 (das hebräische Genossenschaftsdorf) である (PU [1950] S.983)」

その理由は、このヘブライ的協同組合村は、「内部の関係・連合・一般社会に対する影響」という三つの領域にわたって「生きた存在」であることを示し、ここに、またここだけに、生成しゆく自覚的な共同体器官が発生したためである (ibid. S.984)。ブーバーは、地球上のこの一地点で、あらゆる部分的失敗にもかかわらず一つの失敗していない企てを認めることができるといってよいであろう、とさえ述べている。

ではその原因は何か。その一つの契機についてはくりかえし指摘されている。それは、パレスチナにおけるユダヤ人の共同体村がその成立を「教説 (Doctrine)」にではなく状況 (Situation) に、つまり状況の必要、強制、要求に負うたことである。「クヴツア (Kwuzza)」すなわち村落コミュニンの建設においては、イデオロギーではなくて仕事 (Werk) が先立ったといわれた (ibid.)。決定的なことは、この理念的な動機が緩やかで柔軟な性格をほぼ一貫して保持していた事である。多種にわたる将来の夢も存在し、人々は前途に一つの新しい包括的な家族形態を見た。人々は自らを労働運動の前衛、それどころか社会主義の直接的実現、新しい社会の原型と見た。人々は新たな人間と新たな世界の創造を目標とした。しかしそれは硬く完成された綱領 (Programm) として硬直化されることは無かった。それは具体的な事情に埋没するのではなく、それを変更しうる図式を持っていた。理想はいかなるドグマも生み出さず、強制することも無かったのである (PU [1950] S.985)

ブーバーが「ヘブライ的協同組合村」と名づけたものは、当時のイスラエルにおいて既

に現存していたクヴツァ、そして後のキブツである。この協同組合村もしくは村落共同体クヴツァ（キブツ）は、その最初の未分化な形態において既に、連合の上の社会単位と各クヴツァとの結合の傾向があった。家計や生活秩序や子供の教育に個人的な独立性を保持する半個人主義的形態から、純共産主義的形態にいたるものまでが発展していた。そこでは一つの団結に代って一連の諸団結が成立し、それぞれにおいて一定の集落形態と一定の人間タイプとが互いに連合を結成し、その際各地域的グループが、個々のグループの中で行われているのと同じ共同性と相互扶助の原則のもとに結合していた。しかし包括的統一への傾向も決して消滅しなかった（PU [1950] S.989）。

8 . 集団農場キブツ

ここで、ブーバーの議論を離れて、イスラエルの村落共同体キブツや協同組合村を見たい。今のイスラエルの政治体制は、この地域への入植者たちが主体的に育て上げてきた協同組合や労働組合を大きく内部に含んでいる。また全奥的な組合統合体としてのイスラエル労働総同盟を通じて、入植者たち自身がイスラエル資本主義を動かす大きな主体となっている。ユダヤ人入植村は他国の農村の場合と異なって、政治的・意図的に建設され運営されている。イスラエルの農業の基盤はモシャヴとキブツの運動で、これだけで全農業生産の90%を占めている（1989年時点）。モシャヴとは協同組合を作って必需品を購入したり、製品を作ったりして利益を得る小自作農の組織である。またキブツは社会主義的な共同体で労働シオニズムと一体化している。イスラエル国家は農業部門を手厚く保護している。「キブツ（Kibbutz）」は完全協同組合で、イスラエルにおけるユダヤ人の村落共同体である。これは上記のように抽象的な理念やイデオロギーではなく、地域的現実の要求に基いて生まれた共同体であり、それは相互扶助と協力の原理に基づき、調和的な同胞関係を理想とするユダヤ人の協同集団農場である。キブツは創始者たちの自由意志に基いて建設された点においてソ連のコルホーズと異なり、パレスチナにおけるユダヤ人の移住、定着、さらに建国という民族的過程の中で建設された。特に、彼らの目的がただ単に一つの新しい国家を作るということではなく、従来の社会的矛盾から解放された新たな社会を創ることにあり、キブツの新しい社会建設はイスラエル国家の進むべき方向を規定する。

ワインガルテンが論じる興味深い示唆は、「もしもデカニア・キブツの人たちが科学的社会主義者、すなわちマルクス・エンゲルスの後継者であり、彼らの使徒だったならば、彼らは真っ先にパレスチナへはやって来なかつたらう。（ワインガルテン, p.41）」である。すなわちキブツは、ユートピア社会主義の実現を目指して為された共同体建設であり、それと同時に、その源流をユダヤ人の宗教的伝統と聖書の教訓とメシア的ビジョンに発する。キブツ建設に当たって、富の共有と社会的責任分担の原則はどんな場合でもここに立ち戻って運営の指針とすべきものであるということは理解されていた。（ワインガルテン, p.42）

・キブツの問題点

イスラエルのどのキブツにも、その初期には肉体労働の苦しさ、新しい土地に入植する際につきものの諸問題が起こった。それは入植者が今までとは全く異なった生活の原則に従って、お互いに顔を知らない同士の寄り合いで、そのうちには全然肉体労働の経験のない大勢の学生や、ホワイトカラー出身者が居るのを上手にまとめて一つの集団にせねばならないためである(ワインガルテン, p.40)。また 1948 年のイスラエル建国後、70 万人を越える入植者が流入したことは彼らをどのように受け入れるかの問題が起こった。これらの人々の大多数が中東諸国、北アフリカのような発展途上の国であり、ヨーロッパからは 10 年に及ぶ人格喪失と肉体衰弱で疲弊し切っていた。これら新来の移民は、主体的に国作りに励むどころか、むしろ政府の世話になる対象者が主であった。(ワインガルテン, p.70-75) 以下、その他の問題点である。

- ・ 個人的行動の自由の拘束
- ・ 家族的プライバシーの欠如
- ・ 集団的体制への反発 (ex. 私的欲求 (利己主義・獲得欲・権力欲) の抑制)
- ・ 特殊な人間関係からくる不満や緊張の問題 (ex. 不満のはけ口が無い)
- ・ 協同組合運動は、今日消費と生産との有機的結合に発展していない。イスラエル国家が自給自足ではないため。

第一次世界大戦後のイギリスによるパレスチナ委任統治時代にベン=グリオンは、キブツは非ユダヤ人の労働力に依存してはならない、さもなければディアスポラユダヤ人 (各地に離散していたユダヤ人) と、外部の人間がほとんど違わなくなると主張した。他民族の労働力と外国からの送金に依存することを止めないならば、政治的独立も失うことになるのだと述べた。今日、非ユダヤ人労働力と定期的なアメリカの融資に頼る経済状況は、イスラエルの理想から離れてしまったことを示している、とマクドワルは言っている (マクドワル, p.252)。

事実キブツ=デカニヤでも赤字経営が問題となっている。伝統的な農業中心主義では経営が不安定な点から、50 年代から工業経営へ転換した。そのデカニアの資産は大きく外部資金に依存している。創設時の出資者であった世界シオニスト機構系統の機関からの借り入れの後、イスラエル農業銀行など政府や組合の金融機関からの借入金が増大し、自己資金率は必ずしも増加示してきていない。そしてもう一つの困難が労働力不足の問題である。50 年代初期までには絶えず流入する新移民が労働力となったが、その後は移民が止まり、不足分を補うために、自己労働のスローガン捨て、通勤する雇用労働者を受け入れるようになった (大岩川, p.327-331)。政府も、モシャヴとキブツが経済的に存立可能になるために、ますます多くのパレスチナ・アラブ人労働者を雇用している。労働人員が不足する中、キブツにおける労働力を確保するためには外部からの雇用を必要としている。ユダヤ人は低賃金では働きたがらないため、機械化の導入は労

働力問題の解決策であったが、機械化の進行は大きな危機を呼んでしまった。1987 年頃のモシャヴの負債は 12 億ドルに達し、年間生産高の 11 億ドルを超えていた。2 万 7 千世帯の生活を支えていた約 420 のモシャヴは、次の 10 年間で大幅に減少することとなったのである。そうなれば安いパレスチナ・アラブ人労働力にさらに依存するであろう（以上マクドワル, p.252 f ）

キブツにおける問題の原因として、キブツ＝デカニアのメンバーは、20 世紀初頭における国土建設の士気が衰え、次第に消費生活を求める生活形式が蔓延したため、と振り返る。それによって若者は都会に惹かれ、それを防ぐ為にはどうしてもキブツ内の住居や施設を豪華にせねばならない。そのようにして、生産と消費が結びつくことに意義があった協同組合も、消費のための経費がかさんでくる。その解決には、生産部門の拡大による増収しかない。それによってますます投資資金と労働力の不足問題に陥ってしまうのである。また消費過多の現象は、何も贅沢という精神的なものに限らず、生産を維持するために年々増大する新規設備投資によるものでもある。経営規模の拡大と生産力向上に努めねば、イスラエル経済の発展についていけなくなる。イスラエル社会全体の消費水準が上がれば上がるほどそれゆえに建前の上では資本家的経営体の原則である最大利潤の追求と拡大再生産を目的としないキブツも、必要な収入維持の為には生産力を高めていかねばならないのである（ibid.333）

9 . 戦後イスラエルの現状

さて、ブーバーは『ユートピアの途』執筆時点のイスラエルの状況に自らの社会主義理論が適応可能であると希望を持っていた。しかし第二次世界大戦後、イスラエルはアメリカとの関係を強め、資本主義国家として成長する中で、イスラエルが中東では数少ない先進国並の所得水準を有する国家へと発展していく⁸。イスラエルが資本主義経済の中でこれまで高い経済成長を達成することができたのは、他の新興独立国では決して得ることのできない特殊な条件に拠るところが大きい。その大きな理由は次の二点にある⁹。

ユダヤ人国家であることによる海外からの多額の資金援助

米国ユダヤ人コミュニティからの寄付、米国政府からの軍事・経済援助、ホロコーストに伴うドイツからの補償・賠償金である。これら資金援助は、ユダヤ人国家だからこそ得ることのできた援助である。これら資金の流入は恒常的な経常収支の赤字を最小限にとどめる大きな役割を果たしてきた。70 年代から 80 年代にかけて、巨額の国防費や累積債務にあえぎながらも財政破綻することなく、曲がりなりにも順調な経済発展を成し遂げることができた理由は、これら海外からの資金に負う所が大きい。米国からは、今でも年間約 30 億ドルの無償援助（軍事援助 18 億ドル、経済援助 12 億ドル）を受けている。

移民の大量の流入

建国当時の人口は70万人に過ぎなかったのが、現在は650万人に達している。そのうち、建国後イスラエルにやってきた移民の数は、約285万人で約45%にもなる。特に1989年のソ連邦崩壊により、旧ソ連からの移民が急増し、その数は約90万人に上る。このような急激な人口の増加はえてして経済的にはマイナスに作用しがちであるが、イスラエルの場合は国内市場の確立、住宅建設など内需拡大をもたらすとともに、特に旧ソ連からの優秀な科学者、技術者の流入がハイテク産業の発展に大きく貢献するなどプラス要因となった。世界の中で、これほどまでに急激に多くの移民を受入れた国はなく、またそれが経済にとってプラスの効果を生み出したという点で極めて稀なケースといえる。

だが現代イスラエル国家のような自由主義経済の中でも、村落共同体キブツや協同組合モシャブは、未だ農業生産面でその主軸を担い、現在でも強く残っている。よってブーバーの考えていた理論的な地域社会主義が全く廃れてしまった訳ではない。それゆえに、村落共同体と協同組合がイスラエルの資本主義的経済状況¹⁰とどのように並存していくべきなのか、今後注目に値すると言えるだろう。

第二部まとめ キブツや協同組合村に見るブーバーの公共性

最後に、村落共同体キブツや協同組合とブーバーの公共性について検討してみたい。ブーバーは、真の共同体は、絶えず一緒に交流する人々から成ることを要しない、と考え、むしろ同志として互いのために心をうち開けその用意をしている人々から成立しなければならない（PU [1950] S.987）と云う。よって当時盛んに議論されたような共同体が小さいと親密さが増し、大きいとそれが失われるとブーバーは考えない。反対に、「真の共同体は、親密さが問題ではない（PU [1950] S.986）。」「問題は開放性（Aufgeschlossenheit）にある（ibid.）」とブーバーは述べる。この親密さは私的領域に、また開放性は公共性の領域の特徴と考えられるであろう。

ブーバーは共同体の回復（Wiederbringung）ではなく、その再生（Wiedergeburt）を信じる（PU, [1950] S.1001）。新たな共同体は、協同組合と呼ばれる有機的な自治共同体（Gemeinwesen）であり、ここでブーバーが考えているものは「変革された経済の主体、即ちその手に生産手段の使用の力が移される集合体（ibid.）」である。つまりブーバーは、マルクス・レーニン主義のような最終的には自由や多様性を目的としながらも、その手段として強制や少数運営型の社会ではなく、キブツ内の労働を通して、一人一人が主体的に結びつきあうことによって形成される協同組合を、経済の中心として考えていた。またキブツにしてもそれは脱出不可能な牢獄ではなく、メンバーの出入りが可能な共同体であり、その点に開放性が見られる。このような公共的な要素を持ちながら、ユダヤ民族の拠り所としての宗教性を核に、民を結びつける「共同性」をもキブツにおいて形成しようとしたのである。シオニズムの中で、望まれていた共同体キブツとは、人

間の直接的連帯生活の有する古い有機的形式であって、それは家族、職業組合（Werk-Genossenschaft）、村落・都市自治体などがこの形式に属している。ブーバーが村落共同体や協同組合という表現によって語ってきたことは、全て公共性をその特徴として持つものであった。

このように変革された経済の真の主体となり、社会的生産手段の持ち主となるのは、中央集権化された国家権力ではなく、「共に生活し、共に生産する」農村および都市の労働者とその代表団体との社会的統一体である。そこにおいて国家機関はただ調整と管理の機能を営むだけになる（PU, [1950] S.992）。ブーバーは、この決定こそ、より多くの民衆が後に倣うであろうし、新たな社会と新たな文化の生成はここにかかっている、と考える。それは「諸連合の連合としての社会の構造的更新」、「国家の統一機能の縮小」、「社会主義的多元主義」、「変化する条件によって日々新たに吟味される集団的自由」と「全体秩序との正しい釣り合い」という「基礎（Grundlage）」の決定による。これと反対のものが、全能国家による無定形社会の吸収、“社会主義的”中央集権主義（Unitarismus）、不定期間強いられる絶対秩序である。ブーバーは社会主義の二つの極の後者を「モスクワ」と、そして前者の望むべき形態を「エルサレム」と思い切って名づけるのである。（PU [1950] S.992）

参考文献

BUBER, Martin : „WERKE Erster Band -Schriften zur Philosophie-“, München: Kösel-Verlag, Heidelberg:Verlag Lambert Schneider, 1962（ と表記）

- ・ 1923 „Ich und Du（後書は1962年に付加）“（IuD）
- ・ 1936 „Die Frage an den einzelnen“（FE）
- ・ 1943 „Das Problem des Menschen“（PM）
- ・ 1950 „Zwischen Gesellschaft und Staat“
- ・ 1950 „Pfade in Utopia”（PU）
- ・ 1953 „Gottesfinsternis”（Fin）
- ・ 1954 „Elemente des Zwischenmenschlichen”（EZ）
- ・ 1956 „Dem gemeinschaftlichen folgen”（Gf）
- ・ “A Land of Two People-Martin Buber on Jews and Arabs-”, Edited with commentary by Paul . Mendes-Flohr, New York, Oxford University Press, 1983 p.106-26
- ・ マルティン・ブーバー 『人間とは何か』 児島洋訳、理想社、1961
- ・ モーリス・フリードマン 『評伝マルティン・ブーバー 狭い尾根での出会い』 黒沼凱夫・河合一充訳、ミルトス、2000
- ・ 平石善司 『マルチン・ブーバー 人と思想』 参照、創文社、1991

- ・ 稲村秀一『マルティン・ブーバー研究』溪水社、2004（稲村, p.）と表記
- ・ 齋藤昭『ブーバー教育思想の研究』、風間書房、1993
- ・ 安彦一恵・谷本光男編『公共性の哲学を学ぶ人のために』世界思想社、2004年
- ・ 齋藤純一『公共性』、岩波書店、2000年
- ・ 長谷川進一『キブツの生活 イスラエルの農村共同社会』時事新書、1964
- ・ 山根常男『キブツ』誠信書房、1965
- ・ テオドール・ヘルツル『ユダヤ人国家 ユダヤ人問題の現代的解決の試み』佐藤康彦訳、法政大学出版社、1991
- ・ マレー・ワインガルテン『キブツの生活 イスラエルの農村共同社会』長谷川進一訳、時事新書、1964
- ・ 広河隆一『中東共存への道 パレスチナとイスラエル』岩波新書 1994
- ・ 大岩川和正『キブツ=デカニヤ パレスチナのユダヤ人入植村』アジアの農村』東京大学出版会、1969
- ・ ダヴィット・マクドワル『パレスチナとイスラエル』奥田暁子訳、三一書房、1992
- ・ 『イスラエル国概況』JETRO 日本貿易振興機構（ジェトロ）テルアビブ事務所、2004年9月
- ・ 外務省ホームページ

（ほりかわ・としひろ 京都大学大学院文学研究科思想文化学博士後期過程）

-
- ¹ もちろん「生き生きとした相互的関わり」は感情を内に含んではいるが、それは感情から生まれてくるものではない（LuD, [1923] S.108）。
- ² この内容は『ユートピアの途』にて、更に言及されている（稲村 p.150 注（14）参照）。
- ³ ブーバーは自身が著作『我と汝』で展開したような、神を汝とする信仰と隣人を汝とする隣人愛を軸として構成される共同体思想をパレスチナの地において実現しようと試みた（齋藤昭 p.1163）。共同体は他の社会と並列する一つの社会ではない。それはその基礎に宗教の力を必要とする。1928年の『宗教社会主義の三つの綱要』という小論で彼は次のように述べている。宗教的共同体主義の意味することは、宗教と社会とが本質的に相互依存的であること、その各々が自分の本質を実現、完成するためには、相手の契約を必要とする。社会主義のない宗教は身体を欠く精神であり、それゆえ真の精神ではなく、また宗教のない社会主義は精神を欠く身体であり、それゆえ真の身体ではない。この時代のブーバーは、クッター、ブルームハルト、ラガーツなどによって始められたスイス宗教社会主義の運動や、そこから出発したバルトやトゥルナイゼンなどの神学的運動に対して多くの共鳴を感じている。
- ⁴ 公共的生と人格的生が生成し、存続するためには、変化する内容としての感情や、固定せる形式としての組織も確かに必要ではあるが、これら両者が結合するのみでは不

十分である (IuD, [1923] S.110)

⁵ 稲村 p.132f 参照

⁶ カナダのドゥホボール教徒の場合のように、連合的団結が成立したところでも、連合体自体が孤立したままにとどまり、一般社会になんらの魅力も教育的影響も及ぼさず、社会主義的な意味での成功を語ることはできない。(PU [1950] S.982f)

⁷ クロトポキンが「移住地相互の孤立」と「移住地の社会からの孤立」という二つの契機を、「失敗とされる原因」として指摘をしたことは注目に値するとブーバーは考える (PU [1950] S.983)

⁸ 現代イスラエル経済の特徴としては、1)米国からの巨額の軍事・経済援助(年間約30億ドル)および在外ユダヤ・コミュニティからの献金、2)国家財政における安全保障の優先、3)労働総同盟やキブツに代表される社会主義的な経済構造と、85年以降の経済構造改革(民営化、規制緩和など)の並存、4)コンスタントな移民流入、5)高付加価値品(ダイヤモンドなど)の加工貿易構造と近年のハイテク産業の急成長、などがあげられる。(出典:外務省2005年6月付データ)

⁹ 『イスラエル国概況』JETRO 日本貿易振興機構(ジェトロ)テルアビブ事務所

¹⁰ [イスラエル国家の当面の課題]

2000年9月に始まったアルアクサ・インティファダ、自爆テロの続発、イラク戦争と同国内及び周辺治安の悪化は、同国経済に大きな悪影響を及ぼした。2001年、2002年と2年連続でマイナス成長になったが、イラクにおける大規模戦闘が早期に終結したことで、2003年は僅かながらプラスに転じた。しかし、不景気による税収不足と国防費・治安対策費などの拡大で、財政赤字は改善の見通しが立たない。政府は2002年以来3年続けて緊急経済対策を実施し、歳出削減や税制改革などを行った。緊縮予算を継続する中で、景気刺激策としてインフラ整備予算の増大、国営企業の民営化を促進する方針を打ち出しているが、労働組合の抵抗も厳しく、2003年末には公共部門が100日間に及ぶストを実施、経済にさらに打撃を与えた。

2004年も、米国を始めとする世界経済の回復基調に助けられ、同国経済もやや上向きの傾向を示しているが、産業基盤が脆弱な同国経済は周辺及び国内の治安情勢次第という点も否めない。差し当たり、力強い経済回復のためには、ハイテク産業の回復、治安情勢の改善に伴う観光業の復活などが不可欠である。幸い2004年上半期は観光客数が前年同期比66%増と明るい兆しを見せている。後はITなどのハイテク産業の復活に期待される。(外務省ホームページより)