

現代の預言者

ブーバー、ランダウアー、レイン

大沢正道

△まえせつ▽

古代社会が瓦解していく時代に、数世紀にわたって大
小幾多の預言者がイスラエルに輩出したことを、旧約聖
書は伝えている。イザヤ、エレミア、エゼキエル、ダニ
エル等々である。預言者は予言者ではなく、預言は予言
ではない。ヘブライ語の預言の原義は「幻想あるいは啓
示の解釈」ということで、したがって預言者とは、この
「幻想あるいは啓示の解釈」を人々に代わって語り、伝
える者ということになる。たとえばいま流行のノストラ
ダムスのような、未来の出来事を予見し、予測する占い
師とは質を異にする。

もちろん、預言者はイスラエルの宗教にのみ固有のも
のではない。ある社会、ある時代が危機の淵に臨む時、
どこからともなく輩出し、危機を乗り越えるべく人々を

励まし、人々の生き残る道を開示する一群の人々が
いる。彼らはいずれも、言葉の本来の意味での預言者であ
る。

もし人類が、規模においても、深さにおいても、最大
最深と断言して憚らない現代の破局をふたたび切り抜
け、この地球に生き延びることができたら、おそらくそ
の時人々は、今日を振り返ってそこに大小幾多の預言者
を見出すにちがいない。そのなかで、大預言者に列する
者として、ブーバー、ランダウアー、そしてたぶんレイ
ンの名が挙げられるにちがいない。もしそうならなかつ
たら、人類は死滅するか、死滅しないまでも、人間とし
て生きていなくなっているであろう。これは一九九九年
に人類が滅亡するという予測よりはいくらも確かなこと
である。なお、蛇足ながら、ひよっとするとその時、マ
ルクス、毛沢東は小預言者に列しているかもしれない。

●「幻想あるいは啓示の
解釈」を人々に代わっ
て語る預言者

ロイト、レーニンはその名を見出すことができないかも
しれない。

ブーバー(一八七八—一九六五) 宗教家、哲学者、ヘブ
ライ大学教授。

ランダウアー(一八七〇—一九一九) 革命家、文学者、
ミュンヘン革命で反革命兵士により撲殺。

レイン(一九二七—現存) 精神医学者、詩人、反精神医
学運動の旗手、挫折してインドに放浪との噂もある。

人名事典風に並べてみると、この三人にはさしたる共
通項もないようにみえる。だから人名事典風の記述は肝
心のところで役に立たないのである。

第一に、この三人は人種の点で共通している。それは
なにも、彼らがいずれもユダヤ系だからだというわけ
は必ずしもない。それ以上に共通しているのは、ブーバ
ー、ランダウアー、レインはみな、社会人種なのであ
る。

社会人種という耳新しい概念については、若干のコメ
ントが必要であろう。それは、アンリ・ルフェーヴルが
『ひとつの立場』で提起した「サイバネティック」の
登場というアイディアに触発されて、ぼくが提示した新
説である(一)。人間の二つの存在構造に対応して、人類は
社会人種と国家人種に大別され、その意味での人種差
別、人種闘争が国家の成立以来繰り返されてきたし、
現在も続行中である。この人種闘争が国家人種の勝利に
終われば、それは人間の終焉であり、逆に社会人種が勝

利すれば、人間はなお幾世紀か生き残ることができる。

もちろん、一人一人の個人についていえば、彼らはみな
社会人種と国家人種の混血であり、人種闘争は個人個人
の内部でも闘われている。要するに、社会人種とは、共
同体・社会構造を体現する人間類型にほかならない。
しかし、この三人を結びつける環は、たんに社会人種
という、きわめて大雑把な人間類型にとどまらない、も
っと緊密な、もっと連関した性質を帯びているようにお
もわれる。

ぼくはここで、取りあえず二つのアングルを設けて、
そのつながりをたぐってみることにする。というのはこ
れは、自由の哲学のためのぼくの備忘録の数ページであ
って、それ以上のものではないからである。

△社会と国家▽

われわれにとって、社会と国家とがまるで異質な、互
いに敵対する人間の組織形態であり、存在様式ですらあ
るといふ思想は、まだまだ馴染みが薄いようである。
「国家社会のために粉骨砕身……」といった月並な挨拶
文例の域を出ていないのが、われわれの日常意識ではな
かるうか。

そこでは国家と社会はほぼ同義語として使われてい
る。かりに区別されることがあっても、国家は支配や政
治の分野を占め、社会は生産や生活の分野を占める、と
せいぜい繩張りの違いにされるのが落ちである。ここに
階級概念が挿入されても、事情はさして変わらない。

●共同体・社会構造を体
現する人間類型として
の「社会人種」

ブルジョア国家社会、プロレタリア国家社会、というように、国家と社会の同義語扱いはそのまま受け継がれている。そして、問題はまさに、この無自覚な受け継ぎにある。

もつとも、この混同はなにもわれわれの国に限ったことではない。アメリカの社会学者で、多元的国家論の論客マッキーヴァーも、「社会的なものと政治的なものとを同一視することは、あらゆる混同のうちでもっともひどい誤謬を犯すことを意味し、それは社会についても同様にもたまたま国家についてもいっさいの理解をまったく阻害するものである」と、つとに慨嘆している。

社会と国家の間柄は、たとえてみれば自然の道とコンクリートの舗装道路の關係に近い。雨や雪でぬかった道ぐらい始末のわるいものはない。クルマ社会にあつては、道路のコンクリート舗装は至上命令である。しかし、自然の大地にとって、コンクリートの舗装は、その生命力の文字通りの抑圧であり、ひいては死にいたる装置でしかない。ある道路技師は、アメリカに比べて日本のコンクリート舗装の薄さを嘆いていたが、そのおかげでわれわれは道路の亀裂にそって雑草を、大地の生命力のメッセージを、まだ垣間見ることができるのである。たしかに都市化の進行、すなわち道路のコンクリート舗装の進行と、国家の過剰化、社会の過疎化とは正比例の關係にある。

なるほど、ぬかるみやでこぼこの烈しい道ぐらい始末の悪く、不便なものはない。けれどもだからといって

て、地表の大半をコンクリートで覆ったらどういう結末になるか、これはもはや一道路技師にのみ問われている問題ではない。そして、社会と国家の關係についても、これと類似の問題が問われているのである。

ランダウアーは言う——「もし人民が国家の傍らに自らを構築しはじめたら……国家の力は層一層弱まるにちがいない。ところが人々には次のことが分らないのだ。国家に取って替わるもの、すなわち社会主義世界が存在するまでは、国家にはなすべき仕事があり、それはなくてはならぬものなのである。イスをほうり投げたり、ガラス窓を割ったりすることはだれにでもできる。しかし、国家をこんなものとみなす手合、打ち砕き、破壊する守り札とみなす手合は、怠け者の弁士か上調子な言葉の偶像崇拜者である。国家とは一つの状態、人類の間のある種の關係、人々の間の行動様式である。それと別の關係を構築すること、お互いに対して別な風に行動すること、それによってわれわれは国家を破壊する……われわれが国家なのだ。本当の共同体と人々の社会とを形作る制度をわれわれが創るまでは、われわれはいつまでも国家たり続けよう」。

なぜわれわれが国家なのか。国家は、われわれの外にあって、われわれを上から支配し、搾取る機関ではないのか。この機関をわれわれが奪取し、われわれのものとするばそれでよいのではないのか。あるいはこれをこなごなに打ち砕いてしまえば、あとは万事うまくいくのではないのか。

ランダウアーは、十六世紀のフランス・モラリスト、エティエンヌ・ド・ラ・ボエシエの著作『自発的隷従についての考察』に言及する。ラ・ボエシエはそこで、暴君と臣民との關係が維持される根本は、臣民が自ら進んで暴君に隷従するところにあるとしたが、ランダウアーはこの見解に全面的に賛成する。

「暴君の怖るべき権力はどこに由来するのか？ それは外部の力によるのではない。……そうではなく、その権力は人々の自発的隷従に由来するのだ。……しかし、とラ・ボエシエは尋ねる、人々を襲う怖るべき隷従の精神に對抗して、なにがなされるべきか？……自由たらんとする欲求以外になにもない。……『もはや奴隷ではない、と決意せよ、そうすれば君は自由だ』。暴君を追放したり、王位から引きずり降ろしたりすることを、わたしは求めない。これ以上暴君を支持するな……そうすれば暴君は滅びるにちがいない。……」(4)

国家をその根本において支えているのは、この「自発的隷従」の根性であり、それゆえに国家はたんにわれわれの外にあるものではなく、われわれの間の「ある種の關係」、われわれの間の一つの「行動様式」であり、われわれそのものなのである。そして、この国家を破壊するには、われわれは国家とは違った種類の關係を結び、違った型の行動様式を創りださなくてはならない。「自発的隷従」をかなぐり捨て、「自由」の精神に生きなくてはならない。この「自由」に支えられた別の關係、そして行動様式が人民であり、共同体であり、社会であ

る。

「社会主義者と自ら名乗る者」は、以下のように宣言する、とランダウアーは述べる。「社会、すなわち共同生活のなかの諸力の自由で自発的な相互關係が発見されたあと、国家にはもう一つだけ仕事がある。つまり諸組合、諸組織、諸社会の多様な交錯が、国家とそれから経済、生産、流通における無意味で、無計画で精神を欠いた個人主義に取って替わろうと準備することだ」。

この国家論、そして社会主義論がこれまでの国家論、社会主義論と全く異なっていることは明らかである。そしてその相異の分岐点は、ブーバーが逸早く指摘したとおり、これまで曖昧であった社会と国家との本質的な違いを的確に見抜いたところにある。

ブーバーはおそらくランダウアーの最上の理解者であり、『ユートピアの途』(長谷川進訳 理想社)の一節「ランダウアー」はその最良の紹介であろうが、もちろん、彼自身はただの祖述者、継承者にとどまらない。ランダウアーに触発された面は大であったろうが、彼はその先を視ることもできた。

さきに社会と国家の間柄を、自然の道とコンクリート舗装にたとえたが、そこで出された問題は、まだ少しも解かれていない。地表のすべてがコンクリート漬けされてはならぬことは分っている。しかし、それでは逆に、ぬかるみだらけ、でこぼこ放題でよいかといえば、そこにはまたべつの問題がある。

ブーバーはこのアポリアを、国家の發生に遡って解い

● 国家とは人類の間のある種の關係、人々の間の行動様式である

● 国家を根本において支える「自発的隷従」の根性

ていく。社会とは決して個人個人より成るものではない。それは諸社会、すなわち「種類、形態、範圍および力動性に関しても異なつたものもその部分社会とももろの集団から、そしてさまざまのサークル、組合、協同団体、自治団体などから構成」される。と同時に、「それらの実質であり精髓なのである」(6)。百面相の金太郎飴を想像すればよい。普通の金太郎飴はどこを割っても、おなじ金太郎が顔を出す、社会は割り方によつていろいろな顔が現われ、しかも互いに結び合ひ、一つの全体に融合する。社会はそのように「もろもろの部分社会間の接触と相互関係に作用を及ぼすのである」(7)。だが、プーバーの醒めた眼は、社会の内にあるアキレス腫を見落とさない。社会は、ゲーテのいう親和力を發揮するが、もろもろの集団が互いに分裂し、敵対した場合に、これを調停し、和解させる決め手を欠いている。「それを為し得るのはただ国家だけである」(7)。なぜなら、その決め手となるもろもろの手段は政治に固有のものだからである。

この社会と国家の共存について、プーバーは「人間のあらゆる共同社会は、この二つの原理(社会的原理と政治的原理)の多少とも問題的な相関作用のうえに立脚している(8)」と表現している。いうまでもなく、社会は社会的原理の結晶であり、国家は政治的原理の結晶である。そして、社会的領域における指導が管理であり、政治的領域における指導は統治と呼ばれる。

とここで、管理はおのずからそれぞれの団体や組合なところ、プーバーの提案である。

〆狂気と科学

「この事態は、我々がここで没頭している問題において、最も強烈に現われている。精神科医は、彼の方法論の内部で、意識的・公無意識的の罪責感情に関わるのみである(すでにフロイトは、無意識的感情という概念のうちに包摂的職務の内部では、精神科医は、『在る』ということにその特質がある』或るもの——その場所も心ではない、存在である——として罪それ自体に、向つてゆかねばならない。むしろ彼は、このことを次のような危険を冒してすることにせよ。すなわち、新たな認識によつて彼の義務である治療も変更するかも知れず、従つて彼は彼の方法に対して不慣れなことを要求しなければならず、否それどころか彼の学説理論の確実な規則から逸脱しなければならぬだろうという危険である。が真正正銘の公心の医者(Seelens)は、すなわち治療の業を単に営むのではなく、そのつどそのつど相伴者となつて治療の業の内へ参ずる人は、まさしく、あえて行ふ人なのである(10)。

この文章はレインからの引用である、とひとは思うだろう。ところがさにあらず、一九四八年、ロンドンで開催された精神医学国際会議における全員集会のテーマ「罪の起源」をめぐる討論に対するプーバーの発言である。

この討論に参加した心理学者、精神医学者たちは、これまでの理論も、そしてまた治療も、「ただ『罪の心象』と携わっているばかりであつて、この心象のいわば根底

どの部分社会に与えられた技術的諸条件に制約され、その条件の限界を越えようと有効性を失うが、統治の方にはそのような特定の技術的諸条件はなく、極端な場合、無制限、無制約に走る危険がある。それに歯止めを加えるのがほかならぬ「憲法」であるのだが、ほとんどの場合、国家はつねに、他の諸国家による脅威を口実にして、必要以上の統治権力を自らに集中させる。それが過剰国家である。過剰国家が国家の常態であり、原理上の国家、つまり社会の必要を満たすことに自己の役割を限定する国家は、現実には存在しない。その結果、「国家的なものがまさしく人間の本質的立場を決定し」、「人間が国家のために存在する」(9)という倒錯状況が現出される。

しかし、この過剰国家の現実から国家の全面廃止を導き出すことには、一つの飛躍がある。それはコンクリート舗装を全面廃止して、ぬかるみとこぼこ道に戻れ、というに等しい。黙示録的なロマン主義である。

必要なのは国家の全面廃止ではなく、事実上の国家を原理上の国家にまで押し戻すこと、すなわち、過剰国家の全面廃止なのである。ここでプーバーはふたたびランダウアーに戻る。国家の傍らで、国家の過剰な権力のために抑圧された社会、人民、共同体を再生させること、それによつてのみ、われわれは「国家の事実上の基礎を原理上の基礎にまで押し戻すこと」ができるのである。

コンクリート舗装ではなくて、美しく飛石を置こう、

にある『罪の出来事』とは携わっていなかった(11)ことに気づき、不気味な不安を覚えたが、しかしそれは心理学、精神医学の本質に伴う自明の制約と割り切つて、この不安に蓋をしてしまった。なぜなら、そこを衝いていけば、これまでの心理学、精神医学が根底からくつがえされることとなるからである。

それに対して、一人のアウトサイダーとして、プーバーは、ある女性患者の症例を引きながら疑問を呈する。メラニーと呼ばれるこの女性は、強度のノイローゼから罪の感情に悩まされ、ある有名な精神分析の専門家の治療を受けた。彼の治療は成功し、ごく短期間で彼女は罪の感情から解放され、ノイローゼもすっかり快癒した。普通ならこれで一件落着きというところである。

しかし、とプーバーは首をかしげる。たしかにメラニーのノイローゼは癒つたかもしれない。だが、そのために彼女は、罪の感情を媒介として、「周囲世界への真正な関係」、すなわち人間の全体性を体得する折角の機会を逸することになったのではないか。事実、彼女はその後、疎外を疎外として自覚しないきわめて体制的な人間として終始している。そうだとすれば、いわゆる精神分析の治療なるものは、人間の病いを根本から癒すのにはほど遠く、実際にはさらに悪化させる方向に手を貸していることになる(12)。

これは明らかに反精神医学の主張である。この主張が精神医学のアウトサイダーでなく、インサイダーによつて行なわれるにはなお十数年の歳月が必要であつた。し

●プーバーの反精神医学

●事実上の国家を原理上の国家にまで押し戻すこと

かし、ブーバーとレインが語る文脈はおどろくほど酷似している。

レインは、分裂病質的な思考法による理論や実践の最も極端な例として行動療法をあげる。「それは治療者や患者の自己にかかわらずに、純粹に他者の立場から考えたり行為したりするように提案し、あるいは経験を伴わない行動の立場から、あるいはまた人間よりも対象の立場から、考えたり行為したりするよう提案するのです。それゆえ、それは不可避的に出会いのない技術になり、操作と制御の技術になってしまうのです」(13)。

出会いのない技術、患者を人間としてでなく対象として扱う操作と制御の技術——それによってあるいは「異常な症状」は表面から消え去るかもしれない。しかし、全般的異常のゆえに「正常」であるかみえる本質的な異常は拍車をかけられる。なぜなら、出会いの欠如、人間の対象化こそが、全般的異常を生み出す根本的な原因だからである。

「精神療法は、二人の人間が自分たちの間の関係を通じて、人間であることの全体性を取りもどそうとする不撓の企てであり続けなければなりません」(13)。

このレインの言葉を讀んだら、ブーバーはわが意を得たりと膝を打つことだろう。ついにブーバーは書いてい

「精神科医が関わるのは、患者を開示しようとする働きに

を抱えざるをえない。そこへ行くと、どうやら無神論者風、ヒッピー風の、臨床医の体験を通じてのレインの詩的考察には、より身近かなものが感ぜられる。レインはその点で、ブーバーの先に進んでいる、といえるかもしれない。

「理論においても実践においても中心となるのは、人間の間の関係です」(16)とレインは言う。「問」とか「問の関係」は、レインの愛用する、そしてまた多用する概念である。それは彼の存在論のかなめである。なにかがあるのは、単独に、それ自体、定った実体をもつものとしてあるのではない。なにかが、たとえば君が存在するのは、君がぼくと出会い、ぼくと関係する、そこではじめて君は君という存在を得る。逆にまたぼくが存在するのは、ぼくが君と出会い、君と関係する、そこではじめてぼくはぼくという存在を得るのである。ところで、ぼくと君との間にはなにもない。無である。だが、無、つまり非・事物があるゆえに、はじめて君とぼくは出会い、そしてはじめて存在を得ることができる。「人間は存在が非存在から湧出するのを可能にしている」(16)だけなのである。

この存在論は、サルトルの『存在と無』を想い起こさせるであろうが、より一層ブーバーの文脈に接近している。ブーバーは「語られる言葉」を例にとり、「問」こそがあらゆる存在の存在根拠であることを、彼にしては珍しく分かり易く説き明かす。

よって患者の内的連関から彼に到達可能にされたところのものである。がそれにもかかわらず、彼が彼の専門分野の法則とその法則の応用とに対する義務ばかりではなく、また人間の生存と困窮とに対する義務をも充たそうとするならば、彼は眼を絶えず次のところへ向けることが許されているし、また事実そうしなければならぬ。それは、もはや単に存在者が自己自身に対するのではなく、存在者が存在者に関わり、このこの存在者(患者)が、医者には公与えられていない他の存在者に関わり、そしてその逆もまた同じように行われるところである。この他の人を、これらの他の人々を、精神科医は自己の仕事の中へ引き入れることはできない。これらの人々と携わることには彼の領分ではない。がそれにもかかわらず、彼はこれらの人々をその現実においておろそかにすることは許されない。彼は、これらの人々の現実を可能な限り完全に把握するようにならねばならない。彼らの現実が、彼らと患者との間の関係の内へ入り込んでいく限り、そうしなければならぬのである」(14)

けれども、ブーバーとレインとが意気投合したのは、たんに反精神医学の主張においてだけではない。それはむしろ一つの帰結にすぎない。この二人はまず存在論において共通しており、したがってまた認識論でも共通する。むしろ、これらの分野では、レインがブーバーに多くを負っているにちがいない。しかし、ブーバーに濃厚な宗教的体験に基づくドイツ人好みの形而上的思考は、ぼくのような無宗教的人間にはなかなか近づき難い。ブーバーの体験、神信仰を抜きにして、彼の存在論を論じられるか、とオーソドックスに攻めたられると、頭

「語られる言葉」は、むしろ、個人と個人との間の振動する領域において、すなわち私が「問」と名づけ、我々が決して両参与者に還元することのできない領域において、生起流通する (sich begab) (17)。
「或るものが生起し流通するのは、単に我々に公接して或いは我々の公中だけではなく、また真に現実には我々の「問」においてである。このことを我々はまさに忘れかけようとしている。我々は、我々相互の交わりのもっとも端的な事実を思い起そう。『語られる言葉』は、ここで発言せられ、かきで聴き取られる。がこの言葉の『語られてあること』は、その場所を『問』において持つのである」(17)。

「問」や「問の関係」への言及は、さらに遡ってブルードンの弁証法にまで戻る誘惑を感じさせる。ブルードンはカントの認識論における二律背反を存在論にまで拡張する。二律背反はヘーゲルやマルクスが主張したように、決して止揚されるものではない。「対立する名辞は、たがいに揺れ動くほかの何事もしない。平衡は第三の名辞の介入から起こるのではなく、それら相互の動きから起こるのだ」(18)。現実が生起するのは、両極の間の平衡と偏りの永久運動である。社会的には正義と不義となる。

いまここでこれ以上ブルードンに深入りすることは許されない。ブルードンから下ってランダウアー、ブーバー、レインまで、この「問」「問の関係」の存在論、ぼくはそれを関係の弁証法として括りたいのだが、それがどのように変貌しながらつながっていくか、興味津々た

● 出会いの欠如、人間の対象化が全般的異常を生み出す根本原因



レイン

● 「人間は存在が非存在から湧出するのを可能にしている」

この問題の解を出す用意はいまのぼくにはない。ただ、それが自由の哲学の基底になりそうだと、この漠然とした予感を抱いているだけである(19)。

「間」が存在するためには、まず裂け目がなくてはならず、裂け目が存在するためには引き離し、すなわち分離がなされなくてはならない。谷がなければ、山ができないのとおなじ理窟である。だがひとは必々にしてこの単純な理窟を見失う。木を見て森を見ないので同じように、山を見て、谷を見ないのである。大地のある部分が隆起するか、陥没するかして、谷ができ、山ができた成立の過程を忘れ、あたかも不変の存在として山を見るのである。

人間はもとも自然の部分であった。そのことはいまも変わらない。しかし、人間は自然一般、さらに特殊には生物一般と分かれて、人間という独自の世界を築き上げた。この人間を人間たらしめた存在の根拠を追って、「我々は一つの洞察に到達する」とブーバーは言う。「それは人間存在の原理は単一の原理ではなく二重の原理であり、二重の運動において組み立てられ、しかもその場合一方の運動が他方の運動の前提となっているという仕方、二重であるということである。第一の運動は『原離隔』(Urdisanzierung)、第二の運動は『関わりへの参入』(Gas In-Beziehungreten)と名づけられよう。第一の運動が第二のその前提となることは、我々はただ『離隔されて存在するもの』にのみ、さらに正確に言えば、『自立的な向う側』になった『存在するもの』に

対してのみ関わり得るということからして、明白である(20)。

ところで、この「自立的な向う側」は、「ただ人間に對してのみある(20)」と、ブーバーは付け加える。なるほど動物もまた外界に接し、外界からの刺激に反応して行動する。しかし、動物の行動半径は与えられた外界の領域を超えることはない。「動物は、ちょうど果物の核が殻の内にあるように、彼の感覚の領域内にとどまっている(21)」。人間は、「離隔する」ことによって、この殻を破り、外界を超え、逆に外界を対象化する。そこに世界が開けるのである。

人間を動物から引き離す根拠についてのブーバーの説明の仕方、『経済学・哲学手稿』でのマルクスを踏襲しているかのようである。しかし、ブーバーのいわゆる第二の運動「関わりへの参入」を説くことで、彼はマルクスを明らかに超える。マルクスの「類的存在」の概念に、「関わりへの参入」が包含されている、といえぬこともない。少なくとも直観的には、マルクスもこの世界を予感していたかもしれないが、それを論理化するにはいたらなかった。

論理化の功績はブーバーに属する。それはまさに彼の独壇上である。「自立的な向う側」になって「存在するもの」、すなわち、「世界に対して向い合う」ということのうちには、すでに「世界として世界に関わること」が内包されている。ブーバーを受けて、レインは「人間はみな同時に同胞から分離されながら、かつ同胞に関係づ

けられている(22)」と説き、「このような『分離』と『かわり』は、互いになくなくてはならぬ要請である。そもそも人間のなかかわりが成立するのは、分離はしているものの孤立はしていない存在者のあいだにだけである。われわれは孤立者ではないし、かといって同一の身体に属する諸部分でもない。ここに逆説が、おそらく潜在的に悲劇的な逆説がある。つまり、他者へのかかわりは、他者との分離と同じように、われわれの存在の本質的な側面でありながら、しかもどのような特定の他者もわれわれの存在にとって不可欠な部分ではないという逆説である(22)」と、論旨を發展させる。

だが、われわれはいましばらくブーバーを追っていかねばならない。というのは、「関わりへの参入」を通じて開示される現前化 Vergegenwärtigung なる世界認識の独創に触れぬわけにはいかないからである。「人間存在の原理を人間と人間との『間』という領域において実現するとすれば、その実現は一つの事態においてその頂点に達する。でその事態を我々は『現前化』と名づけようと思う(23)」と、ブーバーはいふ。現前化の内実は、第一の運動の段階、つまり離隔と自立化の段階での世界認識である対象化と対比することで、明確になる。対象化とは「方向づける」こと、世界のなかでの自分の位置づけを定め、そこに家を建て、町を作り、そのなかに閉じこもり、ひたすら身の安全と保守を希求すること、である。そこでの世界は「それ」であり、「任意に増すことのできる諸々の量の総計としての対象」であ

るにすぎない。その典型は今日の科学にみられる。

レインは、花瓶とも見え、互いに向かい合う二人の顔ともみえるルビンの図形を使って、「人間の存在」には、「人間と有機体という二つのこととなった経験的ゲシュタルトがある(24)」と説明するが、有機体として見られた世界は、まさしく対象化された世界にはかならない。「有機体と見られた人間は、諸事物の、それら(25)の複合体以外の何ものでもなく、有機体を究極的に包含する過程はそれ一過程 (It-process) である(25)」。

このように、対象化によって得られる世界はばらばらの断片であり、まさしく人工の「カードの家」である。そこに住むひとは、自然の全体から切り離され、「離隔」され、そのためにたえざる不安に脅かされる。レインのいう「存在論的不安定」である。たえざる不安はたえざる安全への希求を生み出し、「カードの家」にあれこれと手を加え、それでも安心が得られぬところから、次々に建増しを重ねていく。「自然征服」はこうしてスタートする。地表をすっばり「カードの家」で覆い切るまで、雪だるま式に進行する。コンクリート漬けである。だがその結果、「存在論的不安定」はますます募っていく。人間の内部がますます空洞化し、強い飢餓感に迫られるからである。

では「存在論的不安定」に到るにはどうしたらよいか。それには「存在論的安定」とはなにか、が問われなくてはならない。レインの答えはこうである。「人間は、現実の、生きた、全体的な、そして時間的に連続した個人

●人間存在の二重の原理
『原離隔』、「関わりへの参入」

●「関わりへの参入」を通じて開示される現前化なる世界認識

として、世界内におけるおのれの現前を意識することができる。したがって、彼はこの世界に生き、そこで他の人たちと出会うことができる。世界と他の人たちとは、彼には同じように現実的で生きていくように見える(26)(傍点筆者)。プーバーならば、こう言うであろう。われわれは第二の運動の段階、すなわち「関わりへの参入」へと歩を進め、そこで現前化に達しなくてはならない。なぜならば「私に向い合って世界として存在しているものを、その全き現前において——つまり私自身も全人格として現前しつつこの全き現前に関わって来たという仕方——直観することのみが、私に世界を真に全体にして一なる世界として与える」(27)(傍点筆者)からである。

ここで、たんに「全体なる世界」といわず、「全体にして一なる世界」と述べたことには、きわめて深い含著がある。それこそまさに、分離と自立化を経て、関わりへと進む、二重の人間存在の原理、そして運動が開示した世界にはかならない。それは、個人主義・資本主義、全体主義・偽りの社会主義を超えて、自立した個と全体の平衡・正義を実現する、真の社会主義を存在論的に根拠づける原理でもある。

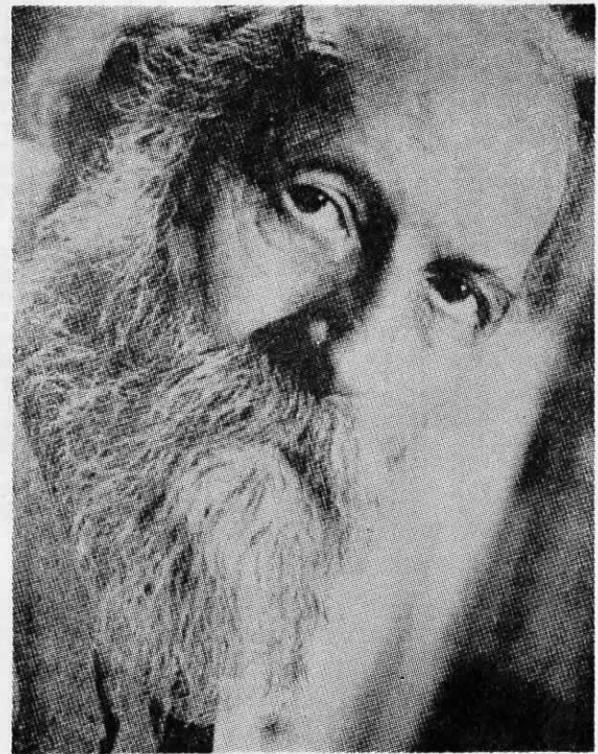
「自分の力で現実化(現前化とほぼ同義——筆者——)を敢て行おうとする人の進む道とはこのようなものだ。彼は自己を見定めることによる安全を求めはしない。そうしたことは、体験が彼の根底にまで及んでは生かされず、そのなかから合理化され、整理され得る表面だけが受け取られる」

プーバーとレインがともに反精神医学に到達した存在論的、認識論的根拠は、これまでの記述が語っている。

しかし、ことは精神医学だけにとどまらない。おなじように対象化に立脚している科学全般がここで問われている。反精神医学が反科学にまで行きつくのは、見易い道理である。いわゆる境界領域をつなぐインターディシプリナリー(学際)は、極度に細分化され、専門化された結果生じた科学の動脈硬化症への臨床的治療法として、一定の有効性もつてであろうが、ラバユが鋭く指摘しているとおり、「体系内の創造は体系を強化することしか役立たない」(29)。原理的な超越——対象化から現前化への超越が試みられないかぎり、現在科学が落ち込んだ袋小路からの脱出はまず不可能であろう。

ただここに一つ、われわれ日本人からの疑問といつか、自戒を要する懸念というか、がある。現前化への超越という全く未知の領域を模索していくなかで、プーバーもレインも、ともに東洋古代の諸思想にきわめて強い関心を寄せている。たとえばプーバーは「道の教え」で老荘への共感を表明し、レインはレインで「方向感覚」とは、東方がどの方向かを知ることである。内的空間において、私たちの経験の起源もしくは源泉であるところの東方を知ることである(30)と、東方への憧れを示している。

分離と自立化を過度なほどしたたかに成し遂げ、いま、自らの蒔いた種子の野放図な成長に深刻な危機感を抱く西歐人が、現前化への超越という全く未知の領域を



プーバー

る場合にのみ、起ってくるからだ。彼は危険を愛し、また冒険する者が深みのなから汲みとる、横道にそれないまっすぐな真理を愛する。彼は自分がどこにいるかなど知ろうと思わない。どうしてそんなことが彼に可能なのだろう。彼はつねに同じ場所にいることがなく、永遠に新たなところにいる。永遠に極限に立つ。永遠に神のもとにある、と言ってもよからう……(28)。

模索する過程で、東方志向に向かうのは、なるほどものともかもしれない。けれども、その東方に住みつき、第一の、分離と自立化の運動をかならずしも貫徹したとは言いがたいわれわれにとって、彼らの東方志向がどういう意味をもつか、これは手離して追隨することを許さぬ厄介な課題である。

むしろ、いわゆる分裂病者のうちに、時代の犠牲者ではなく、時代の先駆者を視るレインの発見こそが、預言者にふさわしい。

「多分われわれは、何年かの後にわれわれのもとに帰ってきた、いわゆる分裂病者に対して、ルネッサンス時代の迷いに迷った探検家に対するのと同様に、尊敬の念を抱くことを学ぶことでしょう。もし人類が生きつづけるとすれば、将来の人間たちは、私の思うには、われわれのこの輝ける時代を真に「暗黒V」の時代であったとみることでしょう。彼らはきつと、この状況についての皮肉を、われわれがそこから引き出しうるよりもずっと多くの楽しみをもって、味わうことができるでしょう。われわれは笑われるのです。彼らは、われわれが今『分裂病』と呼んでいるものは、光がしばしばすこぶる普通の人間を通して、われわれのあまりにも閉ざされきった心の割れ目に射し込みはじめる形式の一つだった、とみることでしょう」(31)。

ルネッサンス以来、西歐文明に主導されたわれわれの時代は、たえず「自然征服」の衝動につきうごかされてきた。それはアメリカ大陸の発見に始まり、ついに月面着陸にまでいたり、なおとどまることを知らぬ有様であ

●現前化への超越と東方志向

最後にもう一つ、ランダムアーより引用する。

る。この「存在論的不安定」の状態を安定に揺り戻させるには、われわれはいま一つの大掛りな探検を試みなくてはならない。この探検旅行を主導する理念は、自己の安全ではなく、自己の実現であり、外部世界の征服ではなく、内的空間の開示である。「全体にして一なる世界」の招来である。

いわゆる分裂病者の「狂気」は、この新しい探検へとわれわれをつき動かす烽火なのである。プーバーの「エートピア」への期待は、レインの「狂気」への期待において、一つの完結をみたのである。

「狂気」は、ある意味であらゆる目標、あらゆる理想、あらゆる信念であるにとどまらず、人生の目的であり、世界である。狂気は、人類が掲げるあらゆる旗印、人類を危険に導くあらゆる太鼓の響き、人類を一つに結び、個々人の総和から新しい一つの構造、一つの有機的組織を創りだすあらゆる血盟である。狂気は人類のもつ最大のものである。そこにはつねにいくらかの愛がある。愛は精神であり、精神は愛である。そして愛と精神は狂気である〔32〕。
(おぢさわ まさみち・哲学)

(1) 小著『ロマン的反逆と理性的反逆』(太平出版社)第六章「全体革命の眺望」二四〇―二四五ページを参照せよ。

(2) プーバー「社会と国家とのあいだ」(原島正訳)『プーバー著作集』第八巻みすず書房一四八ページより引用。

(3) G. Landauer: *Beginnen: Aufsätze über Sozialismus*, pp. 52-53, 1924 (E. Lunn: *Prophet of Community*, p. 226, 1973 より引用)。

(4) G. Landauer: *Die Revolution*, pp. 86-90, 1908. (E. Lunn: *Prophet of Community*, pp. 225-226, 1973 より引用)

(5) G. Landauer: *Die Revolution*, pp. 107-08, 1908 (Ch. B. Maurer: *Call to Revolution*, p. 95, 1971 より引用)

(6) プーバー「社会と国家とのあいだ」(原島正訳)一六五ページ

(7) 同右 一六六ページ

(8) 同右 一四八ページ

(9) プーバー「政治的原理の妥当性と限界」(高木久雄・原島正訳)一三六ページ

(10) プーバー「罪責と罪責感情」(稲葉稔訳)『プーバー著作集』第四巻一四四ページ

(11) 同右 一一二ページ

(12) メラニーの症例については同書一一三―一二四ページを参照せよ。

(13) レイン『経験の政治学』(笠原嘉・塚本嘉寿訳)みすず書房)五二ページ

(14) プーバー「罪責と罪責感情」(稲葉稔訳)一一三―一四四ページ

(15) レイン『経験の政治学』(笠原・塚本訳)四九ページ

(16) 同右 四〇ページ

(17) プーバー「語られる言葉」(稲葉稔訳)六〇―六一ページ

(18) アンリ・ド・ルバック「ブルードンの弁証法」(大沢正道訳『黒の手帖』第十三号 四九ページ)

(19) 関係の弁証法は大杉栄の思想形成の根幹となっている。そのことは近刊『大杉栄集』(筑摩書房)の解説「大杉栄における思想の形成」に書いた。

(20) プーバー「原離隔と関わり」(稲葉稔訳)七ページ

(21) 同右 九ページ

(22) レイン「ひき裂かれた自己」(阪本・志貴・笠原訳)みすず書房)二八ページ

(23) プーバー「原離隔と関わり」(稲葉稔訳)二三ページ

(24) レイン「ひき裂かれた自己」(阪本・志貴・笠原訳)二〇ページ

(25) 同右 二二ページ

(26) レイン「ひき裂かれた自己」(ラパリュエ「裏切られた人間」(岸田秀訳)『現代思想』第三号 二〇六ページ)より引用。

(27) プーバー「原離隔と関わり」(稲葉稔訳)一一二ページ

(28) プーバー「ダニエル」(佐藤吉昭訳)二〇六ページ

(29) ラパリュエ「八正常な狂気」(岸田秀訳)『現代思想』第七号 一六二ページ

(30) レイン『経験の政治学』(笠原・塚本訳)一七六ページ

(31) レイン 同右 一三七ページ

(32) G. Landauer: *Beginnen: Aufsätze über Sozialismus*, p. 16, 1924 (Ch. B. Maurer: *Call to Revolution*, p. 92, 1971 より引用)