

M.ブーバーの人間観と教育観 (II)

——〈我—汝〉の展開——

原 弘 巳

(教 育 史)

(平成7年9月29日受理)

1 はじめに

M.ブーバーの教育思想は従来、「対話」、「出会い」、「教育的かかわり」等の視野から捉えられてきたが、そうした把握は多くの場合、「実存哲学」との何らかの関連において展開されてきた。すなわち、人間の在り方を「本来性」と「非本来性」に峻別し、人間が「本来性」を獲得するためには何が必要か、という問題を巡る議論のなかにブーバーを置き立てるという道が辿られてきた。ブーバーの教育思想のこのような把握はしばしば、ブーバーにおいて「非本来性」はどのような意味を持つか、という問題を見過ごすという結果を招いてきたように思われる。もちろん、ブーバーにとって人間の「本来性」が中心問題であったことは言うまでもない。しかしブーバーにとって「非本来性」もまた、人間が避けて通ることができない状態であり、それどころか、人間にとって何ほどか積極的な意味を持ちさえする状態であった。もしそうであるとすれば、「非本来性」を排除するというかたちで「本来性」について議論するのではなく、「非本来性」とは何か、そして「非本来性」は「本来性」とどのように連関するか、さらに、「非本来性」がそうした連関において「本来性」にとってどのような意味を持つか、という問題に焦点づけて「本来性」とは何かを明らかにしなければならない。そのことによってかえって、ブーバー固有の意味での「本来性」が、人間におけるいわば実存的要請として浮かび上がり、従来のブーバー把握を再検討する一つの端緒ともなりうるのではなからうか。

ブーバー自身は明言しているわけではないが、もしここで「本来性」を、ブーバーの言う〈我—汝, Ich-Du〉のかかわりによってもたらされる状態に、「非本来性」を、〈我—それ, Ich-Es〉のかかわりによってもたらされる状態に対応させれば、ブーバーにとって〈我—それ〉は、批判されるべきではあるがしかし〈我—汝〉のかかわりにとってそれなりの意味をも持つかかわりであった。もちろん、ブーバーの思想の発展過程を辿れば、『我と汝』公刊(1923年)以前のブーバーにおいてはどちらかといえば〈我—それ〉にはあまり力点が置かれておらず、『我と汝』公刊以後においてようやく〈我—それ〉にも力点が置かれるようになるが、いずれにせよ、〈我—それ〉が〈我—汝〉にとって何らかの意味を持つという捉え方はブーバーの生涯において変わらなかった。そうであるとすれば、ブーバーにおいて〈我—汝〉への問いかけは、〈我—それ〉への問いかけと表裏するはずである。

ブーバーのそうした問いかけに取り組むためには、〈我—汝〉、〈我—それ〉がともに前提としている事実から出発しなければならない。すなわち、〈我—汝〉にせよ〈我—それ〉にせよ、

そこではいつでも周りの世界への人間のかかわりが問われており、そうしたかかわりのなかで人間の自己自身へのかかわりが問われる。それ故に、伝統的な哲学においてしばしば見られるように、主観、あるいは主体から出発したり、客観、あるいは客体から出発することはできない。すなわち、〈我-汝〉を語る〈我〉、〈我-それ〉を語る〈我〉から出発できるわけでもなく、〈汝〉や〈それ〉から出発することもできない。〈我〉が注目される時にはいつでも同時に〈汝〉が、〈それ〉が注目されなければならない、逆も同様である。とすれば、以下、人間におけるこうしたかかわりという点から、〈我-それ〉とは何か、〈我-汝〉と〈我-それ〉はどのように連関するか、この連関においてとりわけ〈我-それ〉は〈我-汝〉にとってどのような意味を持つか、という問題に焦点づけて〈我-汝〉とは何かを問わなければならない。本稿では、こうした問いかけにとって多くの示唆を得ることができる『我と汝』、及び『対話』に的を絞って問い進めてみたい^(註1)。

2 〈それ-世界〉における人間

ところで、人間の周りの世界において重要な役割を果たしているのは制度的なものである。人間におけるこの制度的なものは、各人から一定程度切り離され、各人にとって何か疎遠なものとして感じられるかぎり、〈それ-世界、Es-Welt〉となる。逆に、その場合各人もまた〈それ-世界〉の一つの構成要素となり、このような世界のなかで各人は、他ならぬ自己自身から切り離され、自己自身を何か疎遠なものとして感ずるようになる。こうした〈それ-世界〉を人間の外と内に大きく分けるとすれば、人間の外なる〈それ-世界〉としてのそうした「(諸)制度、Einrichtungen」、すなわち「〈それ〉-管轄、Es-Revier」と、内なる〈それ-世界〉としての「(諸)感情、Gefühle」、すなわち、「〈我〉-管轄、Ich-Revier」⁽²⁾を取り出すことができよう。

周りの世界に何らかの秩序がなければ、周りの世界はカオスに陥り、その存続さえ危うくなる。各々の人間における何らかの秩序（たとえば「習慣」等）もまた同様である。総じて人間は、その生存を維持するだけでも、内にも外にも何らかの秩序をとにかく作りあげなければならない。ここで周りの世界の「秩序」を、より大きく、上に挙げた「制度」として捉えれば、この「制度」は、経済的レベルの制度と政治的レベルの制度とに分けられよう。一度でき上がったそうした「制度」は、何らかの仕方でも維持されていかなければならず、したがってまた子どもはそこへと組み込まれていかざるをえない。そしてこの組み込まれていく過程において徐々に子どものうちに、「利益（を獲得せんとする）意志、Nutzwille」と「権力（を獲得せんとする）意志、Machtwille」⁽³⁾（カッコ内筆者）が形成されていく。まさにこの「利益意志」と「権力意志」が、各人における「秩序」の形成に大きく作用するのであろう。

各人の「利益意志」は、経済において利潤追求が高まるにつれ一層強固に形成されなければならない、「権力意志」は、みずから「権力」を握ろうとする意志であれ、「権力」を握った他者に追従しようとする意志であれ、社会が官僚化するにつれ一層強固に形成されなければならない。そして、経済機構や政治機構がより複雑になり、そこにおける「制度」もまたより複雑になるとともに、「制度」はしだいに人間の手を離れて自動的に運用されるようになる。そして諸々の制度の集合体であるとも見ることができ「国家」もまた人間の手を離れていく。「ほんの少し前、私と同じように君は、国家がもはや操縦されていないことを見た。火夫たち

は依然として石炭を積み上げている。しかし運転手は、ただかろうじて外見上、勝手に動く機械を管理しているにすぎない。そしてこの瞬間、君が語っている間も、君は私と同じように、経済のギヤレバーが聞き慣れない仕方できしみ始めているのを聞くことができる。工場長は勝ち誇ったように君にほほえみかけるが、しかし死がその心の中に居座っている⁽⁴⁾。人間の「利益意志」や「権力意志」もまた、何か見えない力によって操られ、ただやみくもに強固にされていく一方、「制度」そのものが自己崩壊の道さえ辿っているように見える。ここでは人間は、何らかのかたちで空虚感を募らせていくほかないであろう。もちろん、たとえそうであったとしても、さしあたり子どもが既存のさまざまな制度へ組み込まれざるをえないこともまた現実である。諸々の制度の急激な破壊によって人間は救われるかもしれない。が、破壊できる可能性も、それによって救われる可能性もきわめて少ない。そうであるとすれば、今後どのような仕方で子どもがそこへと組み込まれていくべきか、この点を問わなければならない。言うまでもなく子どもが諸々の制度へ組み込まれていく過程は、目下のそのような制度の漸進的な変革をめざすというかたちで営まれなければならない。

もはや「巨大な精密機器, der ungeheure Präzisionsapparat」⁽⁵⁾ となった諸々の「制度」に人間がいわば振り回されているとすれば、これを乗り越えることは容易ではない。残された道は、この精密機器の部分的補修や改修ではなく、そうした機器の一つの構成要素となりながらも、それにあえて立ち向かうという一種の矛盾した努力を続けること以外にないであろう。もちろん、こうした努力は何か妥協的で、あいまいであり、いわばディレタントじみたものに見えるかもしれない。だが、ブーバーは言う。「精神の命ずるところに従う政治家や経済人は、ディレタントじみたことはしない。彼はおそらく、自分の仕事を解体することなしには、自分がかかわらなければならない人間に決して〈汝〉の担い手として歩みよることができない、ということを知っているであろう。しかし、にもかかわらず彼はあえて、限界、すなわち、精神が彼に引かせる限界にまで、ただまさに何らかの程度においてそうしなければならない⁽⁶⁾。ディレタントじみたものに見える努力の道が、もはやその道しか未来に通じていないという意味で、最もディレタント的ではない。もちろんここでブーバーの言う「精神」とは何かという問題は残るにしても、巨大な精密機器に立ち向かう努力を一步一歩続けていくという仕方以外には、道を切り開くことはできない。こうした努力においては、人間における「感情」もまた、ただ単に「制度」に組み込まれていく場合に生ずる感情とは違ったものになる。

人間のいわば内なる〈それ—世界〉に目を向ければ、「利益意志」や「権力意志」の形成にともなって人間の感情もそのつど揺れ動く。そうした意志をより強固に形成していく時には、なおさら感情の揺れ動きも激しくなる。こうして人間は、外なる「制度」へ組み込まれていくことによって必然的に生ずる感情の揺れ動きから逃れるために、内なる孤立した世界に安らぎを求めようとしがちになる。換言すれば、同じ一人の人間において社会的存在としての人間と個人的存在としての人間が分裂し、その溝は深まってゆく。人間は社会的存在として、「利益意志」や「権力意志」の形成にともなう感情の揺れ動きのなかで生き、個人的存在として、そうした一切から離れていわば逃避的な世界のうちに何らかの安らぎを見いだす。このような一種の二重人格的な分裂した自他へのかかわり——このいずれのかかわりも〈我—それ〉のかかわりであるが——を乗り越えるためには、ここでもまた、上に問うた巨大な精密機器に一步一歩立ち向かう努力——この努力がとりもなおさず、周りの世界に〈汝〉としてかかわる努力であるが——をするという道しか残されていないであろう。まさにこうした努力において、「利

「利益意志」や「権力意志」とは何か対立する意志が発動され、人間はそのような二つの意志と連関する感情のレベルとはもはや何ほどか異なった感情のレベルにも立つことができるのではないだろうか。もちろん、このレベルに人間が立とうとするのは、さしあたり人間が「利益意志」や「権力意志」を形成し、そしてこの形成に拘泥し、この形成過程にともなうさまざまな「感情」を味わい尽くし、そこにとどまることはできないと強く感じ取るからこそである。ブーバーは、こうした利益意志や権力意志に対立する意志に関して、また、異なった感情のレベルについて明確に述べているわけではない。ブーバーはむしろ別の表現を用いて、事態を言いあてようとする。

人間が制度的な枠組みのうちにあるかぎり、感情の揺れ動きは避け難い。ただし、「利益意志」や「権力意志」と連関する感情の揺れ動きと、そうした意志とは対立する意志と連関する感情の揺れ動きとは何ほどか異なっている。この意味での意志や感情の揺れ動きは、もはや「意志」や「感情」という言葉で表現できないかもしれない。それ故にブーバーはあえて「自由, Freiheit」と「運命, Schicksal」という点からそうした「意志」や「感情」について言いあらわそうとしているように見える。すなわち、「自由」からの行為においては、利益意志や権力意志とも、またそれらと連関する感情とも何か別のうごめきが人間の内で生起している。もちろん、「自由」からの行為においても人間はいつでも目下の現実の只中で生きるものであり、あくまで制度的な枠組みから逃れることはできず、「利益意志」や「権力意志」と無縁ではありえない。人間は、自己が置かれた状況から決して逃れることはできず、それを自分なりの仕方でも引き受けなければならないという「運命」に突き当たらざるを得ない。この「運命」に気づくのは、「自由」からの行為を続ける努力をしている者のみである。「自由と運命はおたがいに約束を交わしている。運命に出会うのはただ、自由を実現する者だけである」。逆に、「運命に出会う」からこそ人間は「自由を実現する」であろう。ここで「自由」⁽⁷⁾とは、制度的枠組みから内面的に自由になることであると同時に、その変革へ向けて行為する自由であり、ブーバーにおいて最終的には神を信ずるという自由である。そして「運命」とは、最終的には、自己が置かれた状況にどのようにかかわるべきかについて神の教えに耳を傾けることである。「一切の引き起こされたことを忘れ、深みから決断する人間、財産も衣服も自己から取り去り、ただ（神の）眼前に歩み出る人間、この自由な人間を、自由の対として運命が待ち受けている」⁽⁸⁾（カッコ内筆者）。

たとえ「（神の）眼前に歩み出る」ということをブーバーがどのように理解していたにせよ、少なくともこうした「自由」と「運命」の間に生きる人間においては、たんなる利益意志でもなく、たんなる権力意志でもないような一種の意志、あえて言えば「自由」への意志が形成され、たんなる利益意志や権力意志と連関する感情とは何か違った一種の感情、あえて言えば、いわばすべてを受け容れるような感情が生ずるのであろう。当然のことながら、利益意志や権力意志、あるいはその他さまざまな意志、そしてさまざまな感情はここでもまた人間において何らかのかたちで生起する。だがここでは、人間において自己もその只中にある「現実, Wirklichkeit」の受けとめ方が違ってくる。だからこそブーバーはこう言う。「——我々は、我々の現実という崇高な財産、すなわち、この生に対して我々に贈られているのであって、真理により近い何か他の生に対して我々におそらく贈られているのではないような財産を、崇高に培おうとする」⁽⁹⁾。

もしそうであるとすれば、「我々の現実という崇高な財産」を我々はどのように引き受けられ

ばよいのだろうか。そして自由と運命はそこにおいてどのようなかたちで姿を見せるのだろうか。この点について、先に引用した、「精神が彼に引かせる限界」という発言がここでもまた一つのヒントを与えている。ただしブーバーは「精神」についてまとまったかたちで述べているわけではなく、ここでたちいって議論できるわけでもない。しかしもし「精神」が、ブーバー自身が語るように、「精神は〈我〉のうちにあるのではなく、〈我〉と〈汝〉の間にある」⁽¹⁰⁾のであれば、しかもこの「間、Zwischen」がいつでもあらたに生じてくるものであるかぎり、少なくとも「精神」を実体的なものとして問うのではなく、「精神」がどのように生ずるかを問わなければならない。以下、ここでは、「精神」とは何かに焦点づけるのではなく、まずもって「〈我〉と〈汝〉の間」とは何かに焦点づけてみたい。

3 人間における〈我—汝〉の成立

ところで、上に問うた周りの世界への人間のかかわり、引用にもあるように財産にも衣服にもかかずらわないという仕方でのかかわりは、自己の、また他者の何ほどか平衡を保ったそのつどの生活を揺さぶり、したがってまた自他における抵抗も大きい。それでもなお人間は、ともかく自分なりの仕方での抵抗を乗り越えていくほかないとしても、それぞれの人間においてそうしたかかわり方が同時に成立し、その意味での相互関係が成り立つのはむしろまれであろう。この困難さについてブーバーもまた述べている。「君をやはり必要としている君の『隣人』の疎ましそうに君を眺める目を、日々君自身が瞥見するという事実から始まって、何度も何度も大いなる贈り物を差し出したが無駄だった聖なる人々の悲哀に至るまで、一切は君に、充全な相互関係 (Mutualität) が人間の共同的生 (共に生きること, Miteinanderleben) には内在しないと語っている。充全な相互関係は恩寵であり、この恩寵に対して人は常に準備してはならないが、決して確実なものとして獲得できるわけではない」⁽¹¹⁾ (カッコ内筆者)。ここで「充全な相互関係」が、とりもなおさず「〈我〉と〈汝〉の間」のいわば成就であるとすれば、そうした相互関係のなかではじめて我々はそのつどの現実を引き受けていくことができるであろう。ただしこの相互関係が「恩寵」であるとすれば、相互関係の成立は我々の力を越えたところにある。我々に残されているのはただ、そうした相互関係の成立をめざす努力だけであり、まさにこの努力こそ「自由」への意志のあらわれであり、相互関係の成立をも不成立をも引き受けることが我々の「運命」であるとも言えるであろう。

それにしても、相互関係が成立し難いとすれば、それは、相互関係の成立を妨げる要因が他ならぬ人間の内にあり、またその要因が人間の外なる世界にいわば外化されているからではないだろうか。そしてそうした要因は、各人の内にあるにせよ外化されたにせよ、あらかじめ実体的に存在していたわけではなく、成立したものであるはずであり、したがってまたそうした要因の成立とその克服について発生的に問わなければならない。

ブーバーによれば、相互関係の成立へ向けての努力は、実は人間の乳幼児期においてすでにおのずから始まっているとされる。この努力は、人間における制度的枠組みとは明らかに異なった地平にある、母親と乳幼児とのかかわりにはっきりと姿を見せている。そこでは乳幼児は、或る意味では幸福なのかもしれない。というのも、自己の努力の援助者である母親が多くの場合すでにあらかじめ存在し、母親もまた相互関係の成立へ向けての努力を子どもに対して行っているからである。乳幼児におけるこの努力をブーバーは「関係への努力、

Beziehungstreben」と名づけ、次のように述べる。「事情はまさに、子どもがはじめに或る対象 (Gegenstand) を知覚し、次にその対象との関係に入る、ということなのではない。そうではなく、関係への努力が最初であり、向かい合うもの (Gegenüber) がそこへと招き入れられる伸ばされた手、向かい合うものとの関係、〈汝〉を言うこと (Dusagen) の言葉なき前形態が最初にある」⁽¹²⁾。言うまでもなく、乳幼児においては自他の認識はおぼろげであり、その意味でこの「関係への努力」はいまだ「前形態」である。一方、関係への努力が続けられていくうちにやがて乳幼児は、自他をそれなりに認識し始める。そして徐々に、自己の関係への努力そのものを対象化する〈我〉がかたちを取りはじめる。「人間は〈汝〉に即して〈我〉となる。向かい合うものは来たり、また消え失せる。関係の出来事は濃密化し、また希薄化する。この交代において、どこまでも同一であるパートナーの意識、〈我〉の意識 (Ichbewußtsein) がしだいに強まりながら、はっきりとかたちを取る」⁽¹³⁾。ところが、この〈我〉が実は、他者との相互関係を妨げる要因ともなる。というのも、「〈我〉の意識」の成立、換言すれば、「自己意識」の成立によって人間は、自分にとっていわば何ほどか都合のよいようにものごとを「経験、Erfahrung」し、「利用、Gebrauchen」するようになるからである。実はこの「経験」と「利用」という自他へのかかわり方はしばしば、すでに挙げた「利益意志」や「権力意志」を強めるものともなり、目下の何ほどか平衡を保った生活をただ単に強固なものにする方向へと働きやすいからである。そのようなかかわり、すなわち〈我—それ〉のかかわりは言うまでもなく人間にとって必然的で、また必要でもあるが、そうしたかかわり方にのみとどまるかぎり人間は——おそらく、制度的枠組みから無縁であったかかってのかかわり方が人間の内面に刻み込まれているであろうが故に——不全感を増大させ、やがて孤独に陥り、「絶望」にまで至るかもしれない。ところがここでも人間は、そうした絶望に浸ることのうちに一種の悲壮な幸福感を覚える場合も多い。人間はすでに問うた「感情」の高まりの頂点にまで至り、もはや目下の現実の変革から遠く離れ、現実からまったく逃避してしまうかもしれない。

目下の現実を引き受け、乗り越えていく時、自他を対象化しつつ、自己意識を持ちつつ「経験」し、「利用」する〈我〉と、他者におけるそのような〈我〉とのかかわりはたしかに必要である。別言すれば、人間と人間との間の〈我—それ〉のかかわりは、とりわけ制度的なものの枠内にあるかぎり人間にとって必要である。ただしこうした〈我—それ〉のかかわりとどまるかぎり、未来は目下の現実の単なる延長上にあるだけである。人間はかつての乳幼児期の〈我—汝〉のかかわりがそうであったように、〈我—それ〉のかかわりの成立の後にもあえて他者に〈汝〉と語りかけざるをえない。言うまでもなく、人間が他者に〈汝〉と語りかけるようになるのは、不断にもものごとを「経験」し、「利用」することを通して、そのような「経験」と「利用」だけではものごとに対処できないことを痛感するからこそである。こうして、人間がそこへと駆りたてられる〈我—汝〉のかかわりは、〈我〉の成立後における〈我—汝〉のかかわりであり、したがってまた〈我〉の成立以前における〈我—汝〉のかかわりとは内容を異にするが、基底的なところでは一致する。ブーバーは未開人を例に挙げてこう言う。「未開人の精神史において、二つの根原語の基本的な相違が次のように明らかになる。すなわち、未開人は原初的な関係の出来事においてすでに根原語〈我—汝〉を自然な、いわば前形態的な仕方、すなわち彼がみずからを〈我〉として認識する前に語っており、これに対して根原語〈我—それ〉はそもそも、この認識によって、〈我〉の分離によってはじめて可能となる。最初の根原語はなるほど〈我〉と〈汝〉に別れてはいるが、しかしその結合から成立しているのでは

ない。それは〈我〉以前の (vorichhaft) である。第二の根原語は〈我〉と〈それ〉との結合から成立しているものであり、〈我〉以後的 (nachichhaft) である⁽¹⁴⁾。人間におけるこうした〈我—それ〉の成立後における〈我—汝〉のかかわりは、〈我〉以前の〈我—汝〉のかかわりを一種のモデルにするであろう。「始めには関係がある。実在のカテゴリーとして、準備として、把握する形式として、心のモデルとして。関係のアプリオリが、生まれつきの〈汝〉 (das eingeborene Du) がある」⁽¹⁵⁾ (傍点原著者イタリック)。

そうであるとするなら、本来人間は〈我—汝〉のかかわりへと駆りたてられており、もし〈我—それ〉のかかわりにとどまるとするならば、それは、あえて〈我—汝〉のかかわりを避けていると考えるほかないのではなかろうか。では何故避けるのであろうか。言うまでもなくそれは、〈我—それ〉のかかわりが人間にとって何らかの意味を持つからであり、〈我—汝〉のかかわりよりも〈我—それ〉のかかわりが、人間にとって表面上心地よいからであろう。とすれば、〈我—それ〉のそうした点についてさらに問い進めるなかで、それでもなお〈我—汝〉のかかわりは可能かどうか、可能であるとすればどのような仕方においてであるかについて、たちいて問わなければならない。

4 他なるものの「他者性」

ところで、〈我—それ〉のかかわりが人間において必然的に生じ、必要でもあるように、人間社会の制度的枠組みの成立もまた必然的であり、必要でもある。こうした枠組みはとりわけ人間社会の経済的発展に相応じて展開し、その際、言うまでもなく利潤追求が至上の目標となり、まさにこの目標こそそうした展開を促進し、逆に、制度的枠組みの展開が利潤追求をさらに促進してきた。その限り、制度的枠組みの展開と経済的発展の相互的促進の過程は、各人における〈我—それ〉のかかわりを助長し、各人の〈それ—世界〉を拡大させる過程、そして各人を取り巻く、より大きな〈それ—世界〉の拡大の過程でもあった。「個人の歴史と人類の歴史は、それらがどの地点で分岐しようとも、〈それ—世界〉の漸次的拡大を意味しているという点ではいずれにせよ一致する」⁽¹⁶⁾。言うまでもなくこうした拡大の過程を阻止することはできず、したがってまた、この拡大を否定なく迫られざるをえない人々、すなわち労働する人々、とりわけ現代においてはいわゆるビジネスマンにとって問題は深刻である。というのも、一方で〈それ—世界〉に身を置き、〈我—それ〉のかかわりを遂行せざるをえない立場にありながら、他方、このかかわりとはいわば次元の異なる〈我—汝〉のかかわりの地平に立たなければならないからである。はたしてこうした二つのかかわりは同時に可能であろうか。〈我—汝〉の地平に立つ時には、もはや労働の生産性を上げることは困難ではなかろうか。しかしおそらくこうした疑問を提出すること自体、〈我—それ〉のかかわりに埋没してしまっていることを意味するであろう。ブーバーはこう述べている。「彼 (政治家や経済人) が共同生活においてなすことは、次のような人間、すなわち、個人的な生活において、〈汝〉を純粋に実現することが不可能であるとなるほど知りながらも、その日の権能と限度に応じて、日々あらたに限界を引きながら——限界を発見しながら——、日毎〈それ〉に即して〈汝〉を確証する人間、こうした人間と同じことである」⁽¹⁷⁾。つまり人間はどのような場面でも他者に〈汝〉と語りかけることができるはずであり、もしできないとすればそれは、目下の現実を見据えて一歩一歩他者に〈汝〉と語りかける努力をすることから逃避し、ものごとを一挙に解決しようとしている

か、一挙に解釈しようとしているかであろう。このような傾向は結局のところ、〈我－それ〉の地平にのみ立つことから生じてくるのであり、〈我－汝〉の地平に立って、〈我－それ〉との緊張関係を引き受けていく努力を忘却するところから生ずる。ただし人間はこうした忘却の段階を一度は通り抜けなければならない。むしろ、〈我－それ〉のかかわりの地平に立たざるをえない人間こそ、この地平にのみ生きることからくる一種の空虚さを痛感することができ、かえって一層〈我－汝〉のかかわりへと駆りたてられるのではないだろうか。

それ故にここでは、人間がどの程度〈我－それ〉のかかわりから無縁でありうるかどうかの問題なのではない。ブーバーの言う〈我－汝〉においていつでもまず問われるのは、かかわる状況がどのようなものであれ、また、相手が、対象が何であれ、当の主体の努力そのものである。もちろん、人間が「物」にかかわる場合と、他の「人間」にかかわる場合を比べてみて、〈我－汝〉のかかわりは異なるのではないか、という問いは当然提出されるであろう。とりわけ「物」にかかわる場合がはるかに多くなりつつある現代においてはなおさらである。こうした問いに関してブーバーはここでもまた、その内容に関しては相違するものの、かかわる対象の如何にかかわらず〈我－汝〉のかかわりは基本的には同じであると捉えている。『我と汝』のなかでブーバーは、かかわる対象を、物、人間、精神的形象（たとえば芸術的作品など）の三つに区別し、この三つのそれぞれに対する〈我－汝〉のかかわりについて述べている。そこでの議論によれば、ブーバーは、〈我－汝〉のかかわりにおいて物や植物を相互関係の「前閾 (Vorschwelle)」⁽¹⁸⁾、動物を「相互関係の閾」⁽¹⁹⁾、精神的形象を「超閾 (Überschwelle)」⁽²⁰⁾であると言う。もちろん人間は、この「閾」と「超閾」との間に位置するであろう。ただしこうした区別の内実についてブーバーはこだわるわけではなく、対象が、また対象とのかかわりの内容的相違がどのようなものであれ、〈我－汝〉のかかわりにおいて重要なのは、周りの世界へ主体がいかにかかわるかであり、ブーバーはいつでもこの点を強調する⁽²¹⁾。

では、主体はいかに周りの世界にかかわるべきなのであろうか。このかかわりにおいてとりわけ問題になるのは一体何であらうか。おそらく、最も問題になるのは、ブーバーは明言しているわけではないが、主体と対象との間の一種の「距離」であると思われる。すなわち、人間が周りの世界と直接的にかかわるか、それとも間接的にかかわるか、という問題である。換言すれば、人間が周りの世界に何ものにもとらわれずに、周りの世界を何か身近に感じながらかかわるか、そうでないかという点である。たとえば一般に我々は、「義務」あるいは「負い目」があるからこそ、何らかの行為を遂行しようとするが、しかしブーバーにとってそうしたかたちでの行為は批判されるべきものとなる。というのも、「義務」や「負い目」からの行為は、ものごとと自己との間の一種の距離を前提にしているからである。この点についてブーバーは彼の捉える「神」を念頭に置いてこう言う。「(神の) 眼前に歩む者はたしかに、義務と負い目を跳び越えてしまっている。しかしそれは、彼が世界から遠ざかったからではなく、世界に真に近づいたからである。ひとはただ(自己にとって)よそよそしいものに対してだけ義務と負い目を感じず。親密なものにはひとは喜んでかかわり、愛に満ちている」⁽²²⁾ (カッコ内筆者)。対象が何であれ、対象をこのように距離なく親密なものに感ずるからこそ、対象とのかかわりがいわば生産的なものになるであらう。ここで距離を感じることが〈我－それ〉のかかわりに根ざし、対象を親密に感ずることが〈我－汝〉のかかわりに根ざすことは言うまでもない。支配的な〈我－それ〉のかかわりのなかで、〈我－汝〉のかかわりへ向けて努力するためには、まず人間は、対象を親密なものとして感じなければならない。もちろん、〈我－それ〉のかか

わりにおいて対象との距離を痛感してきたからこそ人間は、〈我—汝〉のかかわりへと向けて努力することができるであろう。しかも、対象を親密なものとして感じたとしても、またたく間にその瞬間は過ぎ去る。だからこそ一層人間は、〈我—汝〉のかかわりへと駆りたてられるであろう。このことはブーバーの少年時代の、或る馬とのかかわりに示されている。

それによれば、11才の頃ブーバーは祖父母のところに滞在し、そこにいる馬を折を見て撫でてやりに行ったという。その時ブーバーは馬との距離を感じることなく、親密さを感じていたが、しかし或る時、そうした親密さを感じることができなくなったという。その原因についてブーバーははっきりと述べているわけではないが、要するに自分が、いつの間にか馬を自己の享楽の手段にしてしまっていたことにあった、と気づいたようである。彼はかつてはただやむにやまれず触れてみたいから触れていたのに、いつの間にかそれは何か別の動機によって取って代わられていた。「しかしかつて一度——子どもである私に何が襲いかかったのか知らないが、いずれにせよそれは充分子どもっぽいものであった——馬を撫でながら、何という楽しみを与えてくれるのだろうという意識が私の脳裏に浮かんだ。そしてその時突然私は私の手を感じた。遊びは以前のように続けられたが、しかし何かが変わってしまっていた——中略——私は裁きを受けたように感じた」⁽²³⁾。

繰り返して言えば、このブーバーの体験にもあるように、相手との親密なかかわりは、とりわけ〈我—それ〉のかかわりが可能となった人間においては何らかのかたちでほどなく消失する。というのも、「経験」し、「利用」する〈我〉が、またたく間に周りの世界との間に距離を作り出すからである。しかしまたその回復も可能である。そもそも人間は対象に親密感を抱くことと距離を感じることとの間、すなわち、〈我—汝〉と〈我—それ〉との間を揺れ動くほかないのであり、揺れ動くからこそ、より以上のものを生み出すことができる。ブーバーは、〈我〉の成立後における人間が、因果律を駆使して〈それ—世界〉の拡大に努めることに触れて次のように言う。「自由が確たるものである人間を因果律が抑圧することはできない。彼は、自己の死すべき生がその本質上、〈汝〉と〈それ〉との間の振動 (Schwingen) であることを知っており、その意味に気づいている」⁽²⁴⁾。それ故に、〈我—汝〉から〈我—それ〉への移行と逆の移行をそのつどいわば生き抜くことが人間のいわば定めであり、そのどちらかに安住することはできない。当然のことながら、こうした「振動」のうちに、というより、緊張関係のうちに生きる人間は、そのつど不安に見舞われ、危機に陥りさえするかもしれない。人間は、複雑に変貌を遂げる〈それ—世界〉に足場を置きつつ、同様にまたその内実が変わる〈我—汝〉のかかわりへむけて努力せざるをえない。人間は、かかわる対象や状況を何かすでに了解されたものとみなすことはできず、何らかの基準に照らすこともできない。つまり、自他の間の全き距離をそのつど感知せざるをえず、他なるものの「他者性 (他性), *Anderheit*」を痛切に感ずるほかないであろう。すでに取りあげた11才の頃の体験を記した箇所でブーバーはこう述べている。「私とその出来事を今、私の手のかなり新鮮なままの記憶から解釈するというのであれば、私はこう言わざるをえない——私とその動物において経験したことは、他なるもの、他なるものの途方もない他者性であり、この他者性はしかし、雄牛や雄羊の他者性のように疎遠なままのものでなく、むしろ私を近づけさせ、触れさせずにはおかぬものだった」⁽²⁵⁾。そうであるとすれば、〈我—それ〉のうちに〈我—汝〉の何らかの萌芽を見いだすためには、他なるものの「他者性」を痛感するという道以外にはないであろう。もちろん、他者性を痛感するためには〈我—それ〉のかかわりが必要であり、したがってまたここでは、〈我—汝〉と〈我—そ

れ〉が同時に問題になっている。以下、この点についてさらにたちいって問い進めよう。

5 「相互性」の成立のために

〈我〉の成立以前の前形態的な〈我—汝〉の段階において人間はおそらく、そのつど他なるものに脅威を感じ、他なるものを何か得体の知れない不気味なものとして、あるいは逆に、自己に最大の喜びを与えてくれるものとして受けとめているのではなからうか。そうであるとすれば、実はこの段階において人間は、他なるものの他者性をすでに感じ取っているのかもしれない。だからこそ人間は、他なるものから自己に重大な影響を及ぼす何かをそのつど受け取るのではないだろうか。一方、やがて〈我〉が成立し、〈我—それ〉のかかわりによって一定の安定した生活空間を持つようになった人間は、単なる過去の延長上に未来を置きたて、他なるものからそのつど何かあたらしい、大事なものを受け取ることができなくなりがちになる。ただし、こうした〈我—それ〉のかかわりを何ほどか続けるからこそ人間は、単なる過去の延長上に未来を置きたててよいのかどうかについて問うことができるのであり、だからこそ、他なるものの何らかの意味での他者性について、さまざまな角度から、より詳細に知ろうと努力することができる。もちろん他者性を完全に知るためには、そうした認識をかえって断念しようと努力しなければならない。というも〈我—それ〉のかかわりは人間に、他なるものとの間の距離をたしかに教えてくれるが、しかし本来の距離、すなわち、他なるものとのいわば人間的、人格的な意味での距離を教えてはくれないからである。ここで人間的、人格的な意味での距離とは、伝来の用語を用いて言えば、他なるもの、わけても他の人間を何らかの「目的」のための「手段」にしない時に、おのずと感じ取られる自他の相違であると言えよう。ブーバーに即して言えば、人格的な意味での距離とは、いつでも何かにとらわれてかかわるような〈我—それ〉のかかわりのなかで感じ取られる距離ではなく、全く何ものにも依拠せずかかわる努力をする時に感じ取られるような、どのようなものによっても埋められない距離である。だからこそかえって人間は、全存在をあげて相手にかかわろうとし、相手から何かを受け取り、逆に相手に、自己における何かを与えようとし、こうして自己のいわば存在の証を立てようとせざるをえないのではないだろうか。

人間は、他なるものからそのつど何かを受け取り、逆に他なるものに何かを与えようとする。人間は「相互性、Gegenseitigkeit」のなかに立つ存在であり、おたがいに何かを与え、受け取りあう存在である。「関係とは相互性である。私が私の〈汝〉においてはたらくように、私の〈汝〉は私においてはたらく。我々の弟子が我々を形成し、我々の作品が我々を作りあげる。『悪人』は、崇高な根原語が彼に触れるとき、心の中を打ち明けるようになる。我々は子どもによって、動物によってどれほど教育されることであろう。我々はほとぼしり出る全き相互性(All-Gegenseitigkeit)のなかに極め難いほど巻き込まれて生きている」⁽²⁶⁾。こうした「相互性」のなかに立つためには、相手と距離を、それも人間的、人格的な意味での距離をできるだけ埋める努力をしなければならない。そのためには、できるかぎり何ものにもとらわれずに、他者に、周りの世界にかかわらなければならない。というのも、既存の知識や行動様式に依拠した瞬間、我々は対象をいわばゆがめて受けとめてしまっているからであり、それどころか、そうした知識や行動様式はあくまで過去のものであり、たえずその様相を変えて変貌する多くの対象に、あるいはそのつどの状況にほとんど対応し切れないだろうからである。もちろんその際、

既存の知識を最大限に活用し、既存の行動様式をできるかぎり応用しなければならない。つまり人間は、対象、あるいは状況と自己との間に何かを媒介させて、それに関接的に対応しなければならない。すなわち、〈我—それ〉のかかわりが必要である。しかし何か媒介物が介在したとたん、人間と周りの世界との間には距離が生じている。言うまでもなくこの距離は、人間が周りの世界に不断に間接的にかかわり、そのようなかかわりでは対処し切れないことに徐々に気づいていくからこそ感じ取られる。こうして人間は間接的であると同時に、できるだけなものにもとらわれずに直接的に周りの世界にかかわらざるをえなくなるであろう。ブーバーは「直接性， *Unmittelbarkeit*」を極度に強調した箇所でこう言う。「〈汝〉との関係は直接的である。〈我〉と〈汝〉の間にはいかなる概念的なものも、いかなる予備知識も、いかなる想像も存しない——中略——媒介物はすべて邪魔物である。媒介物の一切が崩壊してしまっている場合にのみ、出会いは起こる」⁽²⁷⁾。

ここで言われる「直接性」はもちろん、最終的な段階のそれであり、この段階においては、媒介物はこうした「直接性」のうちへといわば止揚された状態にある。だがむしろ日常的には、人間は媒介物を介在させる間接的なかかわり、すなわち〈我—それ〉のかかわりと直接的なかかわりとの間に立ちながらも、できるかぎり直接的にかかわる努力を、すなわち〈我—汝〉のかかわりへの努力をするほかない。そのためには、まずもってできるかぎり媒介物を活用しなければならない。ここでは人間は、かかわる対象に、かかわる状況にそのつど心を傾けなければならない。心を傾けないかぎり直接性と間接性という互いに相容れない契機を同時に満たすことはできない。このことをブーバーは、諸力の「集中， *Einsammlung*」という角度からこう言いあらわす。「生きられる現実においては心が一つになること（*Einswerden*）が、諸力が中核へ集中することが、人間の決定的な瞬間がある——中略——集中は、衝動的なものを不純すぎるとは見なさず、感覚的なものを抹消的すぎるとも見なさず、感情的なものを一時的すぎるとも見なさない。——一切は関係づけられて一つにされ、克服されて一つにされなければならない」⁽²⁸⁾。この「集中」はしかし、人間が散漫であったり、何らかの多くの媒介物に次々に目を向けたりするからこそ、むしろその反動として、特定の対象に対処し切れない場合に、やむにやまれずみずからに要請されるであろう。

それ故にこの「集中」は、そのつど或る一つの対象に向けられるほかに、他の諸対象はその際、背後に退かざるをえない。だからといってそれは、他の諸対象を「排除すること， *Ausschließung*」を意味するわけではない。人間はそのつど或る一つの対象にかかわることのなかで、他の多くの対象とのかかわりを全般的に再検討する。この点についてブーバーは、「排他性， *Ausschließlichkeit*」と「包括性， *Einschließlichkeit*」という表現を用いてまずこう言う。「世界における或る実在，あるいは実在性に対する一切の真の関係はすべて排他的である」⁽²⁹⁾。そして「排他性」と、これに対立する「包括性」は、最終的には「神」との関係において同時に成就されるという。「神との関係においては無制約的な排他性と無制約的な包括性とは一つである」⁽³⁰⁾。ここで言われる「実在」や「神」の内実はともかく、人間と周りの世界とのかかわりは、「直接性」にせよ「排他性」にせよ、それぞれ「間接性」、「包括性」という対立する契機とのいわば相乗作用があつてはじめて稔り多いものになる。そしてこの相乗作用がより強まるのは、実は、人間がかなりの間間接的に対象にかかわり、しばしば散漫な状態にあったり、多くの対象に次々に目を向けたりしたからこそである。つまり、〈我—それ〉のかかわりに埋没していたからこそである。それ故に、〈我—汝〉のかかわりのいわば強さと、〈我

一それ〉のかかわりの強さとは正比例するとさえ言えよう。それにしても、そうした諸契機とその相乗作用はどのような事象において姿を見せるのだろうか。この点について、認識の場面と行為の場面に分けて考えてみよう。

認識の場面についてみれば、『対話』の中でのブーバーのよく知られた三つの認識作用の区別がここでも役立つ。ブーバーの議論全体にうかがえるように、ブーバーは、現代社会における一般的な趨勢に人間が従うことは、人間の精神的な貧困を招くと捉える。ただしそうした趨勢をまったく排除するのではなく、そうした趨勢をみずから引き受けることこそ重要であると捉える。このことは人間の認識の仕方にも当てはまる。一般に対象を認識する場合、人間はまず対象の諸特徴を取り出す。このような認識の仕方をブーバーは「観察, *Beobachten*」と名づける。諸特徴を取り出すためには、目下の対象を何らかのかたちで他の対象と比較対照しなければならない。そしてこの比較対照のためには、そのつどの認識に見あった因果連関を持ち出さなければならない。先に挙げた〈我—汝〉の契機との関連で言えば、こうした因果連関が実は対象と自己との間を媒介するものとなり、「直接性」にとって妨げともなる。繰り返して言えば、こうした因果連関はあくまで一面的であり、対象の認識をむしろゆがめる場合すらある。ブーバーは、「観察」という認識の仕方によってどのようなものでも認識できる、という考え方を批判的に念頭に置いてこう言う。「観察者はどんな特徴をも取り逃がさないよう、諸特徴の動静をうかがう。対象はさまざまな特徴から成り立ち、ひとは背後に隠れているどんなものでも知っている（ことになる）」⁽³¹⁾（カッコ内筆者）。そこで、もはや因果連関に頼らず、ともかく対象をありのままに認識しようとする認識の仕方が要請される。この認識の仕方、それも本来のありのままの認識ではない認識の仕方をブーバーは「観賞, *Betrachten*」と名づける。

「観賞」において人間は、対象をできるだけありのままに認識し、既存の因果連関にとらわれまいとする。それゆえに、一見したところ、「観察」の地平を超出し、対象を直接的に認識しているかのように見える。「観賞する者は、自己に対象が自由に見えるような態度を取り、自己に差し出されるものを何でもとらわれずに待つ」⁽³²⁾。ところが、「観察」については言うまでもなく、「観賞」においてもまた、対象を認識しようという意欲が人間に暗黙のうちに存在するかぎり、この意欲が対象と自己との間の媒介物となり、人間は直接的に対象を認識しているわけではなく、結局のところ対象認識がゆがめられる。対象の認識にとって認識意欲の介在が実は、認識する者のいわば認識の枠組みを防衛するものともなり、制約された自己のうちに一層とどまるという結果をも招く。ブーバーは、個人から切り離された「客観的」な認識こそ、対象の十分な認識を可能にするという、当時の実証主義に依拠する認識論を批判的に捉えながら、こう言う。「観察者にとっても観賞者にとっても、彼らが或る構えを、すなわちまさに、自己の目前に生きている人間を知覚したいという願望を持つという点で同じである。しかも、この目前に生きている人間は彼らにとって、彼ら自身からも、彼らの個人的生活からも切り離された対象であり、まさにただそうであるが故にこの対象が『正しく』知覚されうる（と誤って信じられている）という点で同じである」⁽³³⁾（カッコ内筆者）。もし対象を十分に認識する可能性が人間にあるとするならば、それは、直接的な認識作用、それも、自己の狭い認識の枠組みを打破し、何かまったくあらたなものを知ることをめざすような認識作用であろう。ブーバーはこうした認識作用を「感得（作用）, *Innewerden*」と名づける。

「感得」において人間は、認識意欲を、また因果連関等々を排除するわけではないが、しか

しそれらにできるだけこだわらない努力をする。この努力はしかし、「観察」や「観賞」という認識の仕方に人間が拘泥し、そうした認識の仕方ではもはや対象を十分に認識できないと気づくからこそ可能になる。というより、「観察」や「観賞」という認識の仕方により強くこだわってきた人間がかえつて、そうした認識の仕方では決して間に合わないことをより強く痛感することができる。だからこそ人間は対象から自己にとって、そして自己の生にとって重大な何かを受け取ろうとせざるをえず、対象と一対一で向かい合い、諸力を集中するほかない。ここにおいて人間は、これまでの諸対象を、そしてそれらへのかかわり方を再吟味せざるをえない。それにとどまらず、人間は目の対象に逆に何かを与えようとする。たとえばそれは、認識しつつある当の対象のために、あるいは対象を取り巻く状況の改善のために、さらには対象が人間である場合、その人間のために自分が何か役立ちうる行為をするということへと向けて認識する、というかたちであられるであろう。つまりここでは、人間において自己の存在そのものが問われている。ここでは、認識の内容を越えた何かを感じ取られるのであり、自己が何をなさねばならないかが感じ取られる。もしそうであれば、対象はもはや自己から切り離されたものではなく、自己に何かを訴えかけるものとなる。「私に何か語りかけ、私に何か呼びかけ、私に何か私自身の生の中にまで入り込んで呼びかける」⁽³⁴⁾（傍点原著者イタリック）。それ故に認識の場面においても何らかのかたちで相互性が問われるのであり、行為の場面においてはなおさらである。以下この点についてさらに問い進めてみよう。

6 対 話

ところで、行為における「相互性」といってもそれは本来、何か目に見えにくい、目立たないものである。ブーバーはたとえば、人間と他の動物との関係について、動物への人間のかかわり方しだいで動物から驚くほどいきいきとした、力強い、直接の反応が戻ってくる、と述べた後でこう言う。「たしかに動物は子どもと同じ様に、偽りの優しさをまれにではなく見抜くことができる。しかしまた飼育動物以外でも、人間と動物との間に類似した接触が時として起こる。重要なのは、存在の根底において動物との或る潜在的なパートナーシップ (eine potentielle Partnerschaft) を持った人物であり——とりわけことに何か『動物のような』人物ではなく、むしろ自然に精神的な人物である」⁽³⁵⁾。ここで言う「潜在的なパートナーシップ」こそ、人間と周りの世界との間においても「相互性」の基底にあると思われる。というのも、このパートナーシップがなければ、人間と周りの世界とのかかわりは何かぎこちない、それほど稔り多くはないものに終わるからである。もしそうであるとすれば、いかにそれを培うべきなのであろうか。

かかわる相手が動物ではなく、とりわけ人間である場合、相手がパートナーシップを持つとは限らない。だからといって相手をただ責めるだけでは、多くの場合、非生産的である。「相互性」が成立しないとすれば、相手がどうであるかよりもむしろ、自己の努力の内実を再検討すべきであろう。人間は、かかわる対象が何であれ、「相互性」の成立へ向けて努力するほかない。この努力をブーバーは「責任」という角度から捉える。「一匹の犬が君をじっと見た。君はそのまなざしに対して責任を引き受ける。一人の子どもが君の手をつかんだ。君はその接触に対して責任を引き受ける。群衆が君のまわりに群がる。君は彼らの困窮に対して責任を引き受ける」⁽³⁶⁾。人間はこうした、予想もされないそのつどの瞬間に対して責任を引き受けるの

であり、この責任を引き受ける努力をとおしてはじめて「相互性」の成立の可能性が開かれるであろう。人間は、そのつどの瞬間に対して責任を引き受けるのであり、そうした瞬間には過去の規範は当てはまらない場合が多く、そのつど人間は、過去の規範に目を向けながらも、できるかぎりなにもにもすがりつかずに、自分なりの仕方でも責任を引き受けなければならない。ここでは、或る特定の固定した規範にのみ基づいて「責任」を引き受けることが問題なのではない。それでもなお「責任」には規範が必要であるとすれば、たえずあらたにつかみ取られていく規範に基づく責任が問われざるをえない。もちろん、ここでもまた人間は、過去の規範、あるいは或る特定の固定した規範に足場を置いて責任を引き受ける努力を続け、こうしてその不毛さに何度となく気づかされたからこそ、そうした意味での責任を以前にもまして引き受けようと努力するであろう。この努力において人間がつかみ取る規範は、自己と周りの世界とのいわば「間」にあり、従ってまたそのつどの「対話」において取り出されるほかない。そうした規範は、一定程度の応用可能性を持つであろうが、たえずあらたな仕方でも、再び「対話」のなかでつかみ取られていかなければならない。この「対話」のなかでそのつど「責任」を引き受けていく努力によってはじめて、人間のうちにパートナーシップが形成されていく。

人間はそのつどあらたに相手と「対話」を交わさざるをえない。ここで「対話」と言っても、当事者が友好的に話し合っているということではない。それどころか実際に会話を交わさずとも「対話」は成立するのであり、共通の関心を持った問題がなくとも「対話」は成立しうる。この点をブーバーは『対話, *Zwiesprache*』のなかで繰り返し強調する。「どれほど熱心で活発な話し合いであろうとも、それが会話を作り上げるわけでは決してない——少しばかり思考の才に恵まれた人々のあの奇妙なスポーツ、すなわち、うまい具合に討論 (*Diskussion*)、あるいは打ち負かしあい (*Auseinanderschlagung*) と名づけられているあのスポーツが一番よくそれを示している——ように、会話には何の音声も必要でなく、身ぶりさえ必要でない」⁽³⁷⁾。たとえばブーバーは、お互いについて何も知らず、ただベンチに静かに座っている二人の人間について語っている。「一方の男はもう一方の男と同じベンチに、落ち着いて、何が来ても喜んで迎え入れる様子で、明らかに彼の性質そのままに座っている。彼の存在は、準備しているだけでは足りなさすぎる、ひとは実際にまたそこ^{●●●}にいななければならない、と語っているように見える」⁽³⁸⁾ (傍点原著者イタリック)。もう一方の男は、「幼児的呪縛, *Kindheitsbann*」に捕らえられ、「自己-伝達-不能, *Sich-nicht-mitteilen-können*」に陥っている。ところが、前者から後者に何か伝わり、不意に沈黙のうちにおたがいの間に何か起こり、呪縛が解ける。「しかしここでもまたその男(後者)は、いかなる言葉も発さず、指をまったく動かもしない。にもかかわらず彼は何事かをなす。解放が彼の行為なしに彼において起こったのであり、どこからそうなったのかはどうでもよい——」⁽³⁹⁾ (カッコ内筆者)。つまり「対話」は本来、内容にかかわるものではない。「対話 (*Dialog*) は、その内容がきわめて個人的なものであったとしても、伝達された、あるいは伝達されうる内容の外部で成就し、にもかかわらず、たとえば或る『神秘的な』事象においてではなく、厳密な意味で事実的な、まったくもって共通の人間世界に、そして具体的な時間継起に組み込まれた事象において成就される」⁽⁴⁰⁾。極端に言えば、雑踏の中でただ瞬間的に視線を交わした二人の人間の間においても対話は成立する。つまり「対話」は、話される言葉を何らかのかたちで越えた地平において成り立ち、本来きわめて内面的なものである。「対話」は、本来、「内的行為の相互性, *die Gegenseitigkeit der inneren Handlung*」⁽⁴¹⁾ であると言えよう。

こうした「内的行為の相互性」の成立のためには、当然のことながら、自己へのたえざる反省が必要である。ところが、そうした反省によってかえって人間は、いわば自己の狭い枠に閉じこもりがちになる。おそらくそれは、それまでの自己の枠を突破し、他者と対話するよりも、自己の枠に閉じこもるほうが安易だからであろう。つまり、対話への努力はかえってしばしば、独話的傾向を助長する。この傾向に陥るとき、他者との対話は表面上のものとなり、いわば偽装された対話のなかで一層人間は自己の枠を強固にしていく。ブーバーは次のような論争を特に警戒する。「何かを伝えたいという欲求によっても、何かを聞き知りたいという欲求によっても、また、誰かに働きかけたいという欲求によっても、誰かと結びつきを得たいという欲求によっても規定されているのではなく、ただ、他者に与える印象を読み取ることによって自己の自信を確証したいとか、動揺してしまった自信を確たるものにしたいという欲求によって規定されているだけの論争」⁽⁴²⁾。

こうした「独話」は、とりわけ現代の多忙な日常生活において生じやすい。すなわち、人間は何らかの仕事や課題をこなす時、以前にもまして多くの言葉に接し、それらを操らなければならない。すでに挙げたビジネスの領域においてはとりわけ利害が介在し、偽装された対話、すなわち独話がむしろ必要となる。「独話的に生きている者は他なるものを決して、自己と全く異なる何かであると同時に、それでもなお自己と交流する何かであるとは決して認めない」⁽⁴³⁾。言うまでもなく、人間におけるこうした批判されるべきすべての傾向にもかかわらず、あまり意味のないおしゃべりも人間にとって必要であり、パートナーシップを兼ね備えていないということも、単なる論争も、独話も或る意味では必要である。なぜなら、そうした批判されるべき傾向に人間が陥るからこそ、それどころか、そうした傾向から逃れられない状態にしばしば陥るからこそ、一層「対話」の重要性を痛感することができるからである。とすれば、ここで問題なのは、ともかく全体としての自己をそのつどいわばさらけ出すことである。

この点についてブーバーは、自己自身の体験を例に挙げている。それによれば、或る会議の席で一人のキリスト教徒が、出席者の中にユダヤ人が多すぎると発言したのに対して、ブーバーは、ユダヤ人はキリスト教徒が与り知らない仕方であらうと真実を求めている、とやり返したという。その時、発言した当のキリスト教徒がブーバーにたいして、ようやく解りあえた、と述懐した。ここでは、おたがいが何をも包み隠すことなく相手にかかわったのであり、この「腹蔵のなさ、Rückhaltlosigkeit」⁽⁴⁴⁾においてはじめて「対話」が成立した。つまり、相手から何かを受け取るためには、そして相手に何かを与えるためには、自己自身をできるかぎりいわばさらけ出さなければならない。これを、すでに問うた認識のレベルの諸契機と対応させて言えば、対象をとらわれなく認識する「直接性」が、自己をありのままに表明する「腹蔵のなさ」に相当し、媒介物を用いて認識する間接的な認識は、「腹蔵のなさ」がすでにその前提にしている、そのつどの場面において何らかのかたちでその場面と連関することを媒介にして話すという行為に相当するであろう。その際、自己のうちに噴出した諸力を可能な限りまとめあげて相手に集中しつつ、相手と一対一で排他的に向かい合い、その向かい合いのなかでそれまでの自己の周りの世界全般へのかかわりを包括的に検証することは言うまでもないであろう。

当然のことながら、こうした「対話」は簡単に成立するわけではない。わけても、利害関係が高度にシステム化されてもいる現代社会のもとでは、「対話」の成立はまれでさえある。それでもなお「対話」へと向けて努力しうるとすれば、目の状況がどのようなものであれ、「対話」が成立するということが、周りの世界が自己に何かを与えてくれるということ、そして自己

の努力が何らかのかたちで報われるということを信ずるほかなく、どのような人間も、その人なりにありのままに自己を表明することができるということを信ずることができなければならない。言うまでもなく、こうした努力にもかかわらず、人間はしばしば挫折せざるをえないとすれば、自己がそのように信じているということを支えてくれる何かを求めるほかない。この何かは、ブーバーにおいてはもちろん「神」である。だが、たとえ「神」について我々の側に内面的に感ずるものがないとしても、人間は有限なものに埋没しているだけでなく、有限なものの中に何か無限なもの予感を感じ、個々人に固有の仕方での無限なものを求めざるをえないのではなからうか。しかし、支えを求めることができるためには、徹頭徹尾、有限なものを有限なものとして受けとめることができるからこそであろう。

7 展 望

以上、ブーバーにおける〈我-汝〉を、〈我-それ〉との連関において問い進めてきた。まとめて言えば、人間は〈我-汝〉と〈我-それ〉との間の緊張をそのつどあらたに引き受けざるをえず、したがってまたそうした二つのかかわりの諸契機の中に生ずる緊張をいわば生き抜かざるをえなかった。ただしそれが可能であるのは、むしろかえって人間が〈我-それ〉のかかわりのうちに生きるからこそであった。人間におけるそうした生は、与え、受け取る「相互性」において展開され、緊張を生き抜く過程はとりもなおさず、相互性の成立へ向けて努力する過程であった。この努力は要するに「対話」への努力として捉えられたが、そうした努力はわけても現代において、以前にもまして報われない場合が多く、人間は自己の努力が何らかの仕方では報われようと信ずるほかなく、こうして人間は、有限な自己を越えた無限なものに支えを求めざるをえなかった。ただしこの支えは、有限なものにいわば徹してはじめて求められると捉えるほかなかった。

本稿では、人間がそうした支えを求めざるをえないことを、できるかぎり一種の実存的要請として描こうとし、ブーバーもまた一方で、ここで取りあげた『我と汝』、そして『対話』においてもそのように描こうとしている。しかし他方、ブーバーにおいて無限なもの、「神」は、一種の実存的要請であると同時に、やがて後に「瞬間の神」や「生成する神」について触れられるように独自に捉えられた「神」であるものの、最終的には人間に先立ってあらかじめ存在する或る実体的なものであった。

このように見れば、ブーバーにおいて「神」とは何かという問題を離れてブーバーに取り組むことはたしかにできない。だが、ブーバーにおける「神」、とりわけ特殊的にユダヤ的な「神」は、或る実体的なものであると同時に、上に示したように一種の実存的要請であるものとして問われなければならないであろう。そのためにもまず我々は、これまでの考察が、哲学的、思想的なレベルにおいてどのような意味を持つか、それにもまして、これまでの考察が教育思想においてどのような意味を持つかについて問わなければならない。この点に関して、『対話』公刊以後のブーバーの議論のうちに多くの示唆を読み取ることができると思われる。この課題を記して、本稿での考察を終えておきたい。

註

(1) ブーバーの思想はしばしば、M. ハイデガーの「本来性, *Eigentlichkeit*」と「非本来性, *Uneigentlichkeit*」の峻別にかかわる「他者」の不在の問題との連関において取りあげられてきた。ハイデガーにおいても人間の「非本来性」が、頹落し、自己自身を喪失した無名の「ひと, *das Man*」であることを意味し、「本来性」が、他者から切り離された個としての自己を獲得することであるとすれば、ブーバーと決定的に相違するのは、ブーバーにおいて「本来性」が他者との真の「結びつき, *Verbundenheit*」を意味するという点である。たとえばすでに O.F. ボルノーは、教育という点からこうした問題を次の書で議論している。『実存哲学と教育学』（峰島旭雄訳、理想社、1966年）。

尚、本稿の表題が（Ⅱ）となっているのは、（Ⅰ）では、『我と汝』公刊以前のブーバーに、とりわけ〈我—汝〉関係の基底的な問題に取り組み、この（Ⅱ）では『我と汝』公刊期のブーバーに注目し、そして（Ⅲ）では、『我と汝』公刊期以後のブーバーに注目するからである。もちろん、こうした分け方の妥当性にかかわる問題については、従来のブーバー研究の全般的再検討の議論のなかであらためて問わなければならない。

蛇足ながら、内容的に見れば、本稿では、（Ⅰ）での考察において残された諸課題のうち、差し迫ってここでまず問わなければならない問題、すなわち、本来いわば次元の違うかかわりであるものの、〈我—それ〉と〈我—汝〉という二つのかかわりが、人間にとってどのような仕方と同時に問われるかという問題に焦点づけた。ちなみに、ブーバーにおける〈我—それ〉の問題、そして〈それ—世界〉の問題に関して近年、徐々にではあるが取りあげられ始めている。邦訳されたものでは、たとえば次のものがある。ツォルタン・バロー著、『ブーバーにおける人間の研究——とくに「その世界」を媒介として——』（野口恒樹・植村亘訳、北樹出版、1983年）。

(2) Martin Buber, *Ich und Du*, 1923, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I. *Schriften zur Philosophie*, Heidelberg, 1962, S. 106.

(3) a. a. O. S. 110.

(4) a. a. O. S. 109—110.

(5) a. a. O. S. 109.

(6) a. a. O. S. 110—111.

(7) a. a. O. S. 113.

(8) a. a. O. S. 113.

(9) a. a. O. S. 138.

(10) a. a. O. S. 103.

(11) a. a. O. S. 166.

(12) a. a. O. S. 96. 「向かい合うもの」と「対象」とはここで対置されており、後にも問うように、人間が周りの世界の事物に「距離」を置かない場合、それは「向かい合うもの」になることができ、「距離」を置く場合「対象」になる。認識のレベルで言えば、事物を因果関係の網の目に入れて認識する場合「対象」になり、それにとらわれずに直接的に認識しようとする場合「向かい合うもの」となる。

(13) a. a. O. S. 97.

(14) a. a. O. S. 92—93.

(15) a. a. O. S. 96.

(16) a. a. O. S. 102.

(17) a. a. O. S. 111.

(18) a. a. O. S. 163.

(19) a. a. O. S. 162.

(20) a. a. O. S. 163.

(21) 〈我—汝〉関係は一般に人間と人間との間で成立するという点については共感する人々が少なからず存するのではないかと思われるが、人間以外のものとの間でも成立するというブーバーの議論に対しては、さまざまな疑念が生ずるかもしれない。本稿でも短く取りあげたように、ブーバー自身、そうした疑念に

対して『我と汝』の、ここでも取りあげた「後書き」のなかで答えてはいるが、やはり難解さを免れない。それはおそらく、回答にはならないが、もはや決して言葉にあらわすことができない問題だからであると思われる。ブーバーにとってむしろ問題なのは、主体の徹底した反省性——もちろん、神へと向けられる反省性だが——であるとするれば、〈我-汝〉関係の対象が何であるのかはむしろ二次的な問題であつたらかもしれない。もちろん、背景にかの「シェヒナ」の問題が潜むが、やはりそこにおいても主体の徹底した反省性が問われる。いずれにせよこうした点については、ブーバーにおいていまだ残された〈それ-世界〉の問題との連関において、全般的に再検討しなければならないと思われる。

- (22) a. a. O. S. 151. ところで、〈我-汝〉と〈我-それ〉とは要するにどこが違うのかという点に関して、ブーバーはさまざまなかたちで論じているが、〈我-それ〉は〈我-汝〉のかかわりのうちにいわば包摂されると同時に、〈我-汝〉とは依って立つ地平が異なるとすれば、明確な規定はもともと不可能であろう。もしあえて規定するとすれば、その現象形態において、すなわち、〈我-汝〉関係において人間は自己自身とも周囲の世界とも一体感を持つことができ、〈我-それ〉においては自己自身とも周囲の世界とも何かいわばしっくりしない感を抱く、本稿で用いた言葉で言えば、距離感を抱く、という仕方規定するほかないかもしれない。ただし、誤って一体感を持つこともありうるのであり、どういう意味で誤っているのかという点について規定するためには詳細な議論が必要である。本稿では明確な規定の試みを断念し、今後徐々に明らかにし、一定程度の議論の後に可能な限り規定する、といういき方を取りたい。しかし、〈我-汝〉と〈我-それ〉の違いはどこにあるかという問題よりもむしろ、そのつどの状況をいかによりよい方向へもたらすか、という点こそ、ブーバーにとっても我々にとっても中心問題であろう。
- (23) Martin Buber, *Zwiesprache*, 1930, a. a. O. S. 196-197.
- (24) *Ich und Du*, a. a. O. S. 113.
- (25) *Zwiesprache*, a. a. O. S. 196.
- (26) *Ich und Du*, a. a. O. S. 88. 本稿では、「Mutualität」を状態性を強調して「相互関係」、「Gegenseitigkeit」を「相互性」と訳した。ただし、註(40)において挙げた「*Zwiesprache*」と「*Dialog*」においてもそうであるように、二つの言葉は基本的には同じであると思われる。では何故ブーバーは使い分けているか、という問題に関して、『我と汝』公刊期、それ以前、そしてそれ以後におけるブーバーの思想の微妙な、しかし何ほどか重要であると思われる変化の問題とかかわり、今後たちいて検討する必要がある。
- (27) a. a. O. S. 85.
- (28) a. a. O. S. 138.
- (29) a. a. O. S. 130. ここで「実在, *Wesen*」あるいは「実在性, *Wesenheit*」とは、要するに「神」を指すのは言うまでもない。
- (30) a. a. O. S. 130.
- (31) *Zwiesprache*, a. a. O. S. 181.
- (32) a. a. O. S. 181.
- (33) a. a. O. S. 181-182.
- (34) a. a. O. S. 182. 「何か, *etwas*」とは、ここでもまた「神」を指すと思われる。それにしてもブーバーが、実際には「神」を指しているにもかかわらず、あえて「神」という表現をあまり用いないのは何故だろうか。おそらくそれは、ブーバーの基本的な考え方がそうであるように、神であれ何であれ、そもそも何らかの対象にせよ事象にせよ、それを言葉にあらわしたとたんに、すでにその生命が奪われてしまうからであろう。それでもなお言葉にあらわすほかないとすれば、直接的な表現を用いるよりも、間接的に、できるだけ生命を奪わない表現を用いざるをえないからではなかろうか。もちろん、キリスト教の「神」とユダヤ教の「神」の問題がそこに介在していることは充分予想されよう。
- (35) *Ich und Du*, a. a. O. S. 162.
- (36) *Zewiesprache*, a. a. O. S. 190.
- (37) a. a. O. S. 175.
- (38) a. a. O. S. 175.
- (39) a. a. O. S. 175-176.
- (40) a. a. O. S. 176. ちなみに、「対話」の原語として「*Zwiesprache*」と「*Dialog*」があり本稿ではあえて区別しなかったが、ブーバーにおいて前者は「二者性」を特に強調する時に用いられているようである。も

M. プーバーの人間観と教育観（Ⅱ）

ちろん、基本的には同じであり、本質的な差異はないように思われる。

(41) a. a. O. S. 180.

(42) a. a. O. S. 192-193.

(43) a. a. O. S. 193.

(44) a. a. O. S. 177.