

客観的世界と人間的生の世界 (2)

平 木 幸二郎

キーワード：ブーバー、我と汝、ゲーテ、客観的認識

4 ブーバーの「我と汝」の思想

(序) ブーバーの思想圏

われわれは第1章で、ニーチェの考えをてがかりとして、次のことを見てきた。

認識するとは、一般に考えられているように、事物をそれ自体の姿においてとらえることではなく、事物と自己との関係を自己の側から確定していくことであり、それゆえ、「このものはこうである」とは「このものはこうであると、私は見なす」ということであり、結局のところ「そう見える」が「そうある」に他ならないことを見てきた。いわゆる「客観的世界」とは、個々の生によって直接的に経験される、個々の生によって異なる主観的世界——この世界こそ、われわれにとって存在する唯一の根源的な実在世界である——から、各人に固有の生の意味を脱落させ、こうして個々の主観的世界に共通する部分を抽出することによって生み出されたものであるということ、そして、そうした客観的世界を構成する目的は、人間相互の意志疎通と人間による自然支配にあることを見てきた。それゆえ、われわれは客観的に物事をとらえようとすればするほど、物事を支配・利用する力は増大するものの、他面において、実在性からの遊離、自己固有の生の忘却は進行することになる。そしてここにこそ、科学的思考、客観的思考を中心に生きている近代人の危機がある、ということを見てきた。

われわれは、こうした近代特有の客観的思考がもつ実在性からの遊離、自己固有の生の忘却という危険を身をもって感じとり、それと真っ向から対決した思想家として、第2章でパスカルを、第3章でゲーテをとりあげた。

パスカルは、デカルトの理性の立場に対して心情の立場を主張したが、それはパスカルが、人間存在をそれ自体孤立したものとしてではなく、他者との関係において存在するものとして把握したからであった。心情とは、自己に触れてくる他者に、自らを開きつつ触れる働きであり、そのような他者との関係の中にある自己を自覚する働きであった。これに対して、デカルト的理性の立場は、他者から切り離された自己が他者を外から一方的に規定していく立場であった。パスカルはここに、自己を実在から遊離せしめ、自己を空虚化させるニヒリズムを見たのである。

ゲーテが、近代の数学的自然科学に対して、生きた感覚に基づく自然科学を主張したのも、人間存在を他者との関わりのうちにあるものとしてとらえたからである。自己と他者、主観

と客観がもともと切り離しえないものであるかぎり、他者（自然）の真実の姿は、近代自然科学のように自己を自然から引き離すことによってではなく、ただ自己と自然との密接な親和関係、対話を通じて明らかにされるものであった。そしてその対話は同時に、自己の真実の姿を明るみにもたらずのものであった。ゲーテの思想とパスカルの思想は、様々な点で異なっているにもかかわらず、他者を自己との関係の中で、自己を他者との関係の中で考察するという点において共通しているのである。

パスカルやゲーテが問題にしたことを、「我—汝」「我—それ」という人間の全く異なる二つのあり方を提示することによって、簡潔明瞭に浮かび上がらせたのが、ブーバーである。「我—汝」の「我」とは、他者との直接的・相互的触れ合いの中にある我である。この「我」が関わるのは、二人称的存在の「汝」である。これに対して、「我—それ」の「我」とは、他者を一方的に対象化し、利用する我である。この「我」が関わるのは、三人称的存在の「それ」である。ブーバーは、前者の「我」こそが実在に根差した真実の我であり、後者の「我」は、前者の「我」に仕える限りで意味を持ち、それ自体としては実在性から遊離した空虚な自己にすぎないと考えた。そして現代人が、増大する客観主義的思考の中で、前者の「我」を見失いつつあるところに、現代の危機をみたのである。

彼はこの現代人が置かれている状況を「神の蝕」という象徴的な言葉で表現している。「神の蝕」とは、巨大化し無制限に力をふるい始めた「我—それ」の「我」が、神と人間との間に入ってきて、神の光が人間に届かない状態になっていることをいう。⁽¹⁾現代人はこの状況の中で、統一性ある宇宙観を失い、人間と人間との真の交わりを失い、この「宇宙的かつ社会的な住家喪失 (Heimlosigkeit)」⁽²⁾の中で、前代未聞の孤独と不安にさらされているというのである。

近代における科学主義、客観主義への批判という点では、ゲーテとブーバーは驚くほど似た主張をしている。われわれは前章で、ゲーテの自然探究の試みを、「感覚的印象の直接的真理を、科学の攻撃に対抗して救おうとする試みとみなさねばならない」(ヘルムホルツ) ことを見てきたが、ブーバーの科学主義への批判の根本にあるものも、これと同じである。ブーバーもまた、現代人が実在世界だと思い込んでいる物理学的世界は人間が生きうる世界ではないとし、人間が真に生きうる世界は、われわれが普段生きている「感覚世界」——これは物理学的世界と比べればはるかに実在性とのつながりを持った、生きうる世界である——を、真実な感覚で浸透させ、ゲーテ的な「全にして一」なる世界へと高めていくところにあるとしている。

ちなみに、ブーバーによれば、近代の進行とともに失われていった「全にして一」なる世界を自己のなかで持ち続けた近代最後の人間が、ゲーテなのである。

「ゲーテは、この世界をその生命の充溢においてとらえ、すなわち、精神と総合されることによって<人間存在の調和に至福なる保証を与える>全体としてとらえ、かつ、そこへ浸透してゆく。その歴史的位置について見れば、色々の意味で、一つの時代の臨終の前の恵み深き幸福感 (オイフォーリー) のように思われるゲーテは、たしかになお現実にはコスモスの中で生きることができたのである。」⁽³⁾

以下、ブーバーの「我と汝」の思想を見ていくが、その前に彼の思想の背景となったカントの思想との出会いについて見ておかなければならない。ブーバーの思想の大きな背景となっているのは、いうまでもなく、幼少期から彼を導いてきたハシディズム（18世紀ポーランドで起こり東ヨーロッパに広まったユダヤ教の神秘主義的革新運動）であるが、しかし、以下の出来事は、彼がいかに幼少期から近代科学的思考の中でものを考え、またその思考から生じる混乱と不安を克服する中で自らの思想を形成していったか、つまり近代的思考の克服をこそ課題としていたかをよく表している。

ブーバーの思想において、ハシディズム研究と近代的思考の克服という課題は、常に一つのものとして分ちがたく結びついていたといえるのである。

(1) カントの思想との出会い

ブーバーは『自叙伝的断片』の中で、次のように語っている。「私の生涯の初期にあって、哲学は二回にわたり、二冊の書物の形で、直接に私の実存に関与した。それは私が15歳の時と17歳の時であった。」⁽⁴⁾彼がここであげている二冊の書物とは、カントの『プロレゴメナ』とニーチェの『ツァラトゥストラ』である。とくに前者から受けた影響は大きかったようで、この一件について、『自叙伝的断片』以外に『人間とは何か』の中でもかなり詳しく述べている。

カントの『プロレゴメナ』から大きな影響を受けたということには、ある背景があった。それは、ブーバーが当時、宇宙を前に、あのパスカルが陥ったのと同じ不安に陥り、自殺を考えるほどの極度の混乱の中にあっただということである。

ブーバーによれば、コペルニクスが、それまで人々に安定感を与えてきたキリスト教的世界像を打ち壊して以来、人々は世界の無限性という不気味さの前に立たされることになった。その不気味さを、深い孤独を伴いつつ、この上ない冷静さと明晰さをもって経験した人物がパスカルであった。彼はその経験を「この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる」との言葉で表した。そして、この無限を前にして立っている人間とは何かと問うたのである。このパスカルが抱いた恐怖、そしてそこから生じる人間存在への問、それは近代人のおかれていた状況と課題でもある、とブーバーは言う。

ブーバーもまた15歳ごろ、宇宙の謎の前に恐怖を感じ、この世界で生きることには耐えられないと思うまでになっていた。宇宙全体は時間・空間的に有限か無限かという問いが、彼を悩ましたのである。彼は『人間とは何か』の中で次のように述べている。

「当時、ある不可解な強制力にとらえられて、私は繰り返し、繰り返し、限界のある空間か、あるいは限界のない空間を、また、始めと終わりのある時間か、あるいは始めも終わりもない時間を想像しようと試みないではいられなかった。両方とも不可能であり、同じ位見込みのないことであったが、しかも、どちらかの不条理を選ば道だけしかないように思われたのである。」⁽⁵⁾

この危機を救ったのが、カントの『プロレゴメナ』であったのである。これにより、ブーバーは空間・時間は人間的直観の形式にすぎないということ、「存在自身は、空間と時間

の中へ現象するだけであって、この現象の中へそれ自身では立ち入らないから、空間的・時間的有限性からも空間的・時間的無限性からも同様に遠ざかっている」⁽⁶⁾ということを知ったのである。

われわれは、このブーバー15歳の時の経験に関して、以下の二つのことに注目しておこう。一つは、彼に深い感動を与えた最初の哲学書がカントの『プロレゴメナ』であったということである。この書は、あの難解な主著『純粹理性批判』の理解のためのいわば手引書、解説書としてカント自身によって書かれたもので、その根本思想は主著の内容と変わらない。それは一言でいえば、人間の客観的認識、つまり経験的認識はどのようにして成立するかを明らかにしたものである。ブーバーが「我—それ」の世界、つまり「その世界 Eswelt」について述べる時、カントの認識論が基本となっていることは疑いえない。例えば、この世界の認識を「経験」という言葉で表現し、この「経験」について次のように言うときである。

「人間は世界を経験する、と言われている。これはどういうことであろう？ 人間はさまざまな事物の表面界をさぐり歩いて、それらを経験する。彼はこれらの事物から、その性質・状態に関する知識を、すなわちひとつの経験を持ちかえる。」⁽⁷⁾

「経験しつつあるとき人間は、世界に関与していない。経験とは〈人間の内部で〉おこなわれることで、人間と世界のあいだにおける事柄ではないからである。」⁽⁸⁾

この表現など、カントがいう、われわれの認識に関わるのは、物自体ではなく、その現われである現象にすぎないということと同じである。物自体ではなく、現象にすぎないから「事物の表面界を探り歩く」というのである。そして認識するとは、感性的直観を通じて得られた直観の多様を、カテゴリーを用いて対象へと構成することにほかならないから、「経験とは〈人間の内部〉で行われること」というのである。

第二に、ブーバーは、人間の認識を現象界に限定したカントの考え方に深く共鳴し、世界が空間・時間的に有限か無限かをめぐるアンチノミーから解放されることによって⁽⁹⁾、当然のことながら、今度は彼の関心を、現象の背後にある「物自体」とは何か、それにいかにして接近できるか、という問題に向けたということである。

「私が、無限的なものとも、また、有限的なものとも全く異なった永遠的なものが存在すること、しかも、私と、つまり人間とその永遠的なものとの間にはある結合が存在しうるということを予感しはじめたのは、その頃のことであった。」⁽¹⁰⁾

この永遠的なものが彼の視野に入ってきたことが、2年後に彼をニーチェの『ツァラトゥストラ』のとりこにさせることになるのである。ただし、この書は、カントの書が彼に「哲学的自由」を贈り与えたのに対し、「自由を強奪する」というように作用した」のである。彼はこの悪しき影響から逃れるのに長い年月がかかったと述べている。⁽¹¹⁾

ここでニーチェから受けた「悪しき影響」については問題にしない。ニーチェの哲学が積極的な形でブーバーの哲学に影響を及ぼすことはなかったからである。ここでは、次のこと

を指摘しておけば十分であろう。ニーチェのいうディオニュソス的狀態なるものが、この時期ブーバーが永遠的なものと直接的に触れ合うあり方として思い描いていたもの（のちに「我—汝」のあり方として定式化されるもの）と非常に近かったからこそ、あれほどブーバーはニーチェに魅せられた、しかも長きにわたって魅せられたのだ、と。

(2) 主著『我と汝』の根本思想

15歳の時に予感された「永遠的なもの」は、30年近くの歳月を経てようやく確固とした姿をとることになる。それが彼の主著といわれる『我と汝』（1923年）の思想である。以下ではまず、この作品、およびこの作品の思想圏内にある『対話』（1930年）に従って、ブーバーが提示する人間の根本的な二つのあり方「我—それ」「我—汝」とはいかなるものか、両者の根本的相違はどこにあるかのアウトラインを示しておきたい。そのあとで、彼の後期の作品を手がかりに、ここから浮かび上がってくる問題の一層の解明を行いたい。

① 「われ—それ」のあり方

このあり方は一言でいえば、「何かを対象物として有する」活動である。何かを感覚し、知覚し、想像し、欲求し、思考するといった活動は、すべてこのあり方に属する。この活動は大きく分ければ、事物を対象化し、それについての对象的（客観的）知を獲得する活動と、この知に基づいて事物を利用していく活動とに分けることができる。とはいえ、この両者は本来分かつことができないうえに、ブーバーは「我—それ」のあり方をしばしば「経験と利用」という言葉で特徴づけている。ここでの「経験」は、すでにみたように、カントの経験概念を引き継いでいる。⁽¹²⁾もっともカントは、ブーバーとは異なり、経験的知が事物の利用へとはじめから方向づけられたものであるとまでは考えていなかったが。

経験を通じて獲得された世界、それが「その世界 Eswelt」である。これは時間・空間・因果性によって「秩序づけられた世界」である。この世界は、経験されたものが様々な概念や法則の下に分類・整理された「その構造を見渡すことのできる」「頼りになる」世界である。ニーチェは認識の働きの目的は、事物を取り扱いやすくすること、つまり「生の自己保存」にあるとしたが、しかしその自己保存は社会的動物としての人間の自己保存である限り、認識は同時に人間相互の「意志疎通」を目指して行われるとした。言い換えれば、認識はつねに、共に生きる人々に共通の世界をうちたてるのだとしたが、ブーバーもまた言う。「〈その世界〉は、たとえそれぞれの人に対して異なった姿を呈していようとも、君たちの共通の対象たるべく存在している」⁽¹³⁾。このように、「その世界」は経験済みのものからなる、整理された、しかもみんなと共通の、頼りになる世界なのだ。それはわれわれの生存を可能にしてくれる世界である。

しかしこの世界を生きる「我」は、事物を対象的に認識し、それに基づいて事物を操作するだけの主観であり、「一つの点のようなもの、機能的なもの」⁽¹⁴⁾にすぎない。それは現実との触れ合いを欠いており、「現実性を排除された我」にすぎないのだ。それゆえブーバーは言う。「〈それ〉なくしては人間は生きることができない。だが、〈それ〉とのみ生きる者は人間ではない」⁽¹⁵⁾。

② 「我—汝」のあり方

ブーバーは「我—それ」のあり方を「経験と利用」という言葉で特徴づけたように、「我—汝」のあり方を「関わり Beziehung」⁽¹⁶⁾という言葉で特徴づける。「我—それ」のあり方が、「我」が「それ」から身を引き離し、その離れた所から一方的に「それ」と関係するのに対して、「我—汝」のあり方は、両者が互いに向き合い、直接的に交わり合うからである。ここでは主観が客観に向かうのではなく、主体と主体とが関わり合うのである。

といって、誤解のないようにしなければならないが、二つの主体がまず存在していて、それから相互に関わり合うというのではない。関わりの中にいない主体とは、単なる思考の産物にすぎない。「我」と「汝」ははじめから関わりの中で存在しているのである。「はじめに関わりが存在する、存在するもののカテゴリーとして、魂の鑄型として。はじめに関わりのアプリオリが、生得の汝が存在するのだ」⁽¹⁷⁾

ただし、ここで「関わりの中にある」ということの意味が重要である。「関わりのアプリオリ」「生得の汝」の表現からもわかるように、われわれの存在が「関わりの中にある」ということは、われわれは関わりを実現すべく生まれてきたということであって、われわれ一人一人が実際にこの関わりを実現しているということではない。というより、われわれは実際にはほとんどそれを実現しているとはいえないのである。たいていは「我—それ」の「我」を生きているからである。この関わりの中に生まれてきた「我」が、それまで可能性にとどまっていた関わりを、「汝」の出現によって実現すること、それをブーバーは「出会い Begegnung」と呼ぶ。「生きられた関わりとは、生得の汝が、出会う汝において実現することである」⁽¹⁸⁾といわれるゆえんである。⁽¹⁹⁾

「我」と「汝」の出会いが生じるためには、それに応じた態度が「我」の側に必要とされる。それは自分の全存在を相手の前にさらしつつ、相手を自分と同じような自由な存在として承認することである。しかし、出会いは、「汝」との出会いであるかぎり、「我」の側の行為だけでは生じない。「汝」が私に歩み寄ってくるのでなければならない。すなわち、出会いとは「選ぶこと」であるとともに「選ばれること」なのである。ブーバーはここに出会いの「恩寵」を見る。

出会いとは、おのおのの自己が「汝」との関わりを通じて自己を実現し、「現実（真実）の自己」となる出来事なのである。

(3) 「汝」の三つの領域と「永遠の汝」

一般には、「我」と「汝」の関わりというと、人間相互間の関わりを考えるが、しかしそれだけに限定されるものではない。ブーバーによれば、人間にとってあらゆる存在は「汝」となりうるのである。とはいえ、それらは大きく三つの領域に分けられる。「自然」「人間」「精神的実在 geistige Wesenheiten」である。この三つは、そこにおいて言語がどのように働いているかによって、特徴づけられている。

人間との関わりは、言語を通じて行われる、開かれたものである。ここでは「我」は「汝」に、「汝」は「我」に、相互に、直接的、全存在的に関わることが可能である。

しかし自然との関わりは、言語の地平以下でおこなわれるゆえに、そこには一定の限界がある。

また、精神的実在との関わりについては、次のように言われている。「ここでは、関わりは無言でありながら、しかし言語を生み出しつつある。われわれはここでは〈汝〉という呼びかけを聴き取ることはないのに、しかしそう呼びかけられているのを感じ、そして応答するので、——形成し、思考し、行為することによって。」⁽²⁰⁾

ブーバーが「精神的実在」と呼んでいるものについては、さまざまな解釈があるようだが、『我と汝』からずっと後になって書かれた「あとがき」(1957年)の中で、この精神的実在を「言葉や作品の中に生き続ける精神の領域」と「言葉や作品になろうとしている精神の領域」に分けていること、また『我と汝』の中で、明らかに前者を指したとみられる「認識、作品、形象 Bild, 範例 Vorbild」⁽²¹⁾という言葉がみられることから推測すれば、「精神的実在」とは、芸術的活動、哲学的活動、および純粋な人間的行為へとわれわれを駆り立てるもの(そこへとわれわれを呼び出すもの)を、さらにはそれらの活動から生み出された「認識、作品、形象、範例」などの中に生き続ける精神的なものを指すとみてよいだろう。

ブーバーは、「汝」となるものの領域を以上の三つに分けた上、これらの「汝」の背後に「永遠の汝」、すなわち「神」が存在するという。

「これらのいかなる領域にあっても、われわれの前に現在となって生じてくるあらゆるものをとおして、われわれは永遠の汝の辺縁を望み見るのだ。あらゆるものからわれわれは永遠の汝のそよぎを聴きとり、あらゆる汝のなかから永遠の汝に呼びかけるのだ、それぞれの領域において、それぞれの仕方である。」⁽²²⁾

三つの領域におけるどの「汝」も、それが現前している瞬間が過ぎ去れば、「それ」へと姿を変えてゆかざるをえない。あるいはより正確に言えば、「それ」が再び「汝」として現前してくることもあるのだから、この世界のすべてのものは、「汝」と「それ」という二つの相において存在しつつ、あるときは「汝」の面を強く持ちつつ、ある時は「それ」の面を強くもちつつ、われわれの前に現れてくる、というべきであろう。

これに対し、「永遠の汝」は「本質的に〈それ〉とはなりえない汝」⁽²³⁾なのである(「それ」となった「永遠の汝」「神」、それはただの偶像にすぎない)。その意味で、この「永遠の汝」は、個々の「汝」を「汝」たらしめている究極の根拠といえる。われわれは、この「永遠の汝」へ、個々の「汝」との関わりを通じてのみ至るのである。そして、個々の「汝」との関わりが満たされるのも満たされないのも、それを通じてどれだけ「永遠の汝」と関わっているかによるのである。

なお、「汝の世界 Duwelt」に三つの領域があるならば、それに応じて「その世界 Eswelt」にも、三つの世界があるはずである。これについてはブーバーは『我と汝』の中では、「汝の世界」における三つの領域ほど詳しくは述べていない。ようやくその第三部において簡単に述べているだけである。それによれば、上述の三つにそれぞれ対応して、「恒常的な世界である〈物理的〉世界」「感覚性の世界である〈心理的〉世界」「妥当性の世界である〈知的〉世界」がある。⁽²⁴⁾第一のものは外的世界、第二のものは内的世界である。物の世界と心の世界と言ってよいかもしれない。どちらも経験を通じてえられるものである。「その世界」とらわれているわれわれは、何か出来事が生じると、それをこのどちらかが

に属する出来事と考えがちである。あるいは、このどちらか一方に片づけて安心する。しかし現実には生じていることは、「我」と「汝」の間に生じており、このどちらにも、内的世界にも外的世界にも属していないのだ。

(4) 「汝」の三つの領域をめぐる問題

以上のような、「我一汝」の関係に三つの領域があるとする考え方には、異論をもつ者も多いのではないだろうか。人間相互の間に「我一汝」の関係が存在することは認めるにしても、自然との間に、また精神的実在との間にそうしたものが存在するというのは、あまりにも強引な論ではないか、という疑問である。

例えばブーバーは、「動物の眼は一つの偉大な言語を語る能力をそなえている」と言い、実際にブーバーと猫との間に生じた関わり、猫の方からブーバーに発せられた問いかけの言葉について述べている。もちろん、この場合も、「この言語が伝えることのできるものは、人間の言語によっては決して再現されないであろう」ということわり書きをつけてはいるが⁽²⁵⁾。また、ブーバーは、汝となった一本の樹についても語っている。「その樹は生身の存在として私に向かい合い、私とその樹と関わりを持つように、その樹もまた私と関わりを持つ。ただその関わり方が違うだけだ。」⁽²⁶⁾しかし、関わり方が違うとはいえ、樹が私にどう関わってくるというのだろうか。また動物との関わりと植物との関わりに違いはあるのか、ないのか。あるとすれば、その違いはどのようなものか。

さらに精神的実在との関わりについても同じことがいえる。作品の中に生きている精神的なものについては、作品との対話ということがしばしば語られることから、そこに相互的な関わりが存在することを認めるにしても、まだ作品となる前の精神的なものとの相互的関わりを、われわれはどのように考えるべきなのか。このような関係を人間相互の関係のように、実在するものと考えてよいものだろうか。

こうした疑問が『我と汝』の出版後、各方面から寄せられたことは、その「あとがき」からも察せられる。こうした疑問をとくためにブーバーは再度そこで、人間との関わり、動物との関わり、またわれわれの行為に反応しえない植物・無機物との関わりの違いについて詳述している。

ただし、これについては、ここで再度とりあげることは控える。むしろそれよりも、個々の「汝」との関わりを通じて、「永遠の汝」との関わりが実現されればされるほど、すべてのものはこの「永遠の汝」に包まれた存在という性格を帯びてくる、したがっていかなる現象も私への呼びかけとなる、ということに着目しておけばよいのではないか。

なおブーバーは、人間、自然、永遠の汝、それぞれに対して卓越した関係をもつことのできた人物として、ソクラテス、ゲーテ、イエスを挙げている。ソクラテスが挙げられているのは、彼が生涯人間の真実を信じ、対話を貫いたからである。ゲーテについては、「ゲーテの〈我〉は自然との純粋な交わりにおける〈我〉である。自然はこの〈我〉におのれをゆだね、この〈我〉とたえず語り合う」と述べ、彼が薔薇に語りかけた言葉、「汝はかくの如き存在なのだ Du bist es also」に、薔薇との深い関わりの中にあるゲーテを見ている。⁽²⁷⁾

この三者の名前が挙げられている箇所、精神的実在の領域に関係する人物が挙げられていないのは、おそらく、この領域自体が、哲学、芸術等さまざまな領域に分かれる上、芸術

にもさらに様々な分野の芸術があり、代表的な人物を挙げるのが困難だったからであろう。しかし、「あとがき」では、精神的実在との関わりを示す例が挙げられている。それは、ニーチェが作品『ツァラトゥストラ』を生み出す際、彼に訪れた「靈感」について、彼が語っている言葉である。「人は受け取る、だが誰によって与えられるかは問わない」⁽²⁸⁾。

三つの領域と関係して、「あとがき」の中で重要なことが述べられている。それは、読者が抱いたであろう次の疑問に対するブーバーの回答である。その疑問とは、一般に自発性や意識の存在が認められない自然や、精神的なものからの〈返答〉や〈語りかけ〉を、人間相互間にみられる返答や語りかけと同じものとして語ることは許されるのか、というものである。言い換えれば、「こうしたことは、〈擬人化的〉比喩などによるのとはことなつた仕方

で語るほうが妥当ではないか」という疑問である。ブーバーはこれに対して次のように答えている。

「この我一汝の関係の構造を理解するためには、時として、われわれはわれわれの思考習慣から踏み出さなければならない。しかしまた、われわれは現実的なものについての人間の思考を規定している根本規範からはずれてはならない。自然界におけるのと同様に精神界においても、われわれに働きかけてくる作用は、実在する者から働きかけてくるひとつの作用として理解することが許されるのである。」⁽²⁹⁾

われわれは、ブーバーが神秘主義を拒否し、可能な限り合理的思考のうちにとどまろうとしていることに注意を払うべきであろう。ブーバーは自分の表現が合理的思考を破壊するぎりぎりのところでなされていることを知っているのである。上述の「許されるのである」という意味深い表現を見落としてはなるまい。

(5) 「汝」と「それ」との根本的相違

われわれは主著『我と汝』に従って、「我一汝」「我一それ」というあり方とはどういふものか、また、「汝」の領域にはどのような領域があるか、ということを見てきた。その際、あるものを「それ」としてとらえることは、その真実の姿をとらえることにはならず、真実の姿は「汝」として向き合うときのみ現前する、ということを漠然と示しておいた。今、この問題を正面から問題にしたい。

すでにみたように、ブーバーは、事物を「それ」として認識する、つまり对象的に認識するとはどういうことかを、カントから学んでいる。对象的認識は、事物の現われである現象を認識するのであって、事物自体を認識するのではない。カントは事物自体について語ることを自ら禁じたが、ブーバーはこの事物自体を、「汝」との関わりという形で問題にするのである。

『我と汝』の中で、「それ」との対比において「汝」の存在はさまざまな形で特徴づけられているが、そこで繰り返し述べられていることは、「それ」とは、「諸特性（諸属性）Eigenschaften」の総和にすぎないということ、これに対して「汝」とは、諸特性を統合する「統一体（一なるもの）Einheit」「全体 Ganzheit」であるということである。

例えば、「汝」として向き合っている一本の樹について、次のように言われている。「その

樹に属しているすべては、そのフォルムも機構も、色彩も、化学的組成も、その樹の自然の元素との語らいも、星辰との語らいも、ともにその中にあり、すべてが一つの全体のなかにある。」⁽³⁰⁾また芸術作品については、「創造された作品は、多くの物のうちの一つの物であり、諸特性の総和として経験され、記述される。しかし深く受けとめつつ観る者に向かっては、それは、繰り返し繰り返し、生身の存在として現前しうるのである」と。⁽³¹⁾

そして「汝」として現前している一人の人間について、次のようにいわれている。「メロディーはさまざまな音の集成ではなく、詩句はさまざまな単語の、彫像はさまざまな線の集成ではない。にもかかわらず、人はこれらをきれぎれに引きちぎり、ついには一なるものを多へと解体してしまわずにはいられない。私が汝と呼びかける人間についても同様である。私はその人間のうちから、その髪の色を、あるいはその話し方やその人柄を引き出すことができる。……だが、そうするとき、その人間はもはや汝ではない。」⁽³²⁾

メロディーはさまざまな音から成っているにしても、ただのその音の集合、総和ではない。メロディーを構成している一つ一つの音をもれなく列挙し、一つ一つの音の高低、長さなどを正確に測定し、記述しても、また連続する音の中に一定の構造を見出したとしても、メロディーをとらえたことにはならない。一人の人間、一本の樹もそれと同じで、さまざまな特性から成っているにしても、それら特性の総和にすぎないのではない。一人の人間、一本の樹、それらは、それらの諸特性を一にした全体であり、本来は分解できない一なるものである。にもかかわらず、われわれは、あるものについて、それに属する諸特性（属性）をあげることで、そのものをとらえたと錯覚している。

そもそも、ブーバーがここで特徴づけているような「それ」の認識、つまり事物を「観察」し、その諸特性を「記述」する立場は、その立場に徹すれば徹するほど、その事物から離れていくという面を持っている。なぜなら正確な記述を心掛けるならば、そこに確認される特性をもれなく挙げなければならないが、そうした特性は限りなく存在するからである。さらに一つの特性を記述するにしても、例えばあるものの重さといったものを記述するにしても、その正確度には限度がないからである。こうして、「それ」の立場は、その立場から事物を完全にとらえようとすればするほど、ますます事物自体から離れていくという矛盾を内在させているのだ。

だから、ある事物自体をとらえるのは、一般に考えられているように、そのものについての記述の完全度を高めていく方向にあるのではない。ではどの方向にあるのか。ブーバーによれば、それは、「汝」として向き合う方向である。ブーバーはこの「汝」として向き合うことによって、その存在の全体を知ること、特別に「感得 *Innewerden*」と呼んでいる。

部分の総和が全体ではない。それなのに、「それ」の立場はそのように錯覚するのである。

さて、ある事物を「それ」として経験することと、「汝」として感得することには、もうひとつ大きな相違がある。それは、「それ」は時間・空間のなかに位置づけられたものとしてあるということである。ということは、「それ」の隣には時間的にも空間的にもまた別の「それ」があり、その隣にもさらに別の「それ」がありというように、「それ」は連なりあって存在しているということである。「それ」は、相互に限定しあって、時間・空間内に位置を占めているのである。

これに対して、「汝」の存在は、時間・空間の網の中にとらえられてはいない。例えば、

「汝」となった一人の人間について、ブーバーは次のように言う。「その人間は、隣り合うものがない、継ぎ目のない汝なのであって、その存在は天空を満たすのだ。と言っても、その人間以外に何もそこにいないわけではない。むしろ、他のすべてがその汝の光の中で生きるのである。」⁽³³⁾

ここで何がいわれているかといえば、さきほど、一人の人間を「汝」として感得するということは、それを一なる全体として感得することだ、と述べたが、この全体存在の感得は、一人の人間存在だけにとどまらず、世界全体まで広がる奥行をもっているということである。なぜなら「隣り合うものがない、継ぎ目のない汝」が「天空を満たす」からである。つまり、或る存在を一なる全体としてとらえることは、この世界を一なる全体としてとらえることへとつながっているということである。

実を言えば、このことは、すでに述べた「汝」としての樹についての表現にも示されていたのである。もう一度引用しよう。「その樹に属しているすべては、そのフォルムも機構も、色彩も、化学的組成も、その樹の自然の元素との語らいも、星辰との語らいも、ともにその中にあり、すべてが一つの全体のなかにある。」

ここで「その中」の「その」と言われるもの、「一つの全体」と言われるものは何であろう。それは一本の樹の全体であるとともに、星辰にまで及ぶすべてを含む全体である。だから、或る存在が「汝」として存在しているとき、「そこではこのただ一つの存在のみが現前するのであり、しかもそれは一つの世界的な存在なのである」⁽³⁴⁾といわれるのである。「その世界」が相互に限定しあっているものからなる世界だとすれば、「汝の世界」とは「すべてがすべてに浸透している」世界なのである。⁽³⁵⁾

このように、「汝」の存在は、「それ」の存在とはまったく存在のあり方を異にしている。それゆえ、ブーバーは、「汝」が存在していることを表わすのに、「現前している（現在的にある）gegenwärtig sein」という表現を使っている。「現在的に」の「現在 Gegenwart」とは、過ぎ去っていく時間の中の一点ではなく、そうした時間を断ち切って存在する永遠の現在ともいべきものである。

(6) 人間存在の二重の原理

これまで「その世界」と「汝の世界」のあり方の相違を、主著『我と汝』（1923年）を中心に見てきた。ここからは、その一層の解明を、ブーバーの後期の作品、とくに彼の哲学的人間学の核心が述べられている『原離隔と関わり』（1950年）、『人間とその形像物』（1955年）を中心に考察を進めたい。

たしかにブーバーの思想は『我と汝』をもって一応の完成を見たといってもよいだろう。しかし、この作品は一種の精神的高揚のなかで生まれた「哲学的宗教詩ともいべきもの」⁽³⁶⁾で、そこで語られていることの理論的展開は、20年以上も後になって次々と出される諸論文においてなされるのである。しかも、この理論的な展開とは、それを通じて、前者の思想がさらに一層深められる形のものであったとみななければならない。それゆえ、彼の思想の一層深い理解のためには、これらの諸論文を見ていく必要がある。

論文『原離隔と関わり』は、『我と汝』以降次第に高まってきたブーバーの人間存在の本質をめぐる関心が、まず論文『人間とは何か』（1943年）——これは従来の諸思想家の人間

の本質をめぐる考察を批判的に検討したものである——という形で結実し、それを通じて至りついた人間存在への確固たる洞察を、明確な形で表明したものである。ここには、短いながらブーバーの根本思想が述べられている。

彼はまず、人間と他の動物のとの根本的相違を、次のように述べる。動物は自己の生命衝動につながりとめられており、それゆえ、動物は、眼前にあるものから、自己の生命的欲求と必要を満たすところの諸要素だけを取り集めてきて、これらの諸要素から自分の領域（ここではまだ「世界」とはいえない）を構成する。つまり動物は「ちょうど果物の核（たね）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」。⁽³⁷⁾これに対し、人間は、存在するもの一般を自己の生命的欲求と必要から解き放ち、それを自分から押し離し、「自立的に存在する向こう側 *selbständiges Gegenüber*」として立てることができる。この「自立的に存在する向こう側」となった存在連関の全体が、「世界」なのである。

「動物の領域像は、動物の生命衝動に依存し、それに密着している。人間がはじめて、衝動による不安定なく寄せ集め」の代わりに、それだけで独自に存在していると彼が表象し或いは考えるところの〈一なるもの *eine Einheit*〉を措定する。人間は力強い飛躍で持って、彼に与えられたものを超えて手を伸ばし、視界とその時々知覚される星を飛び越え、いまや〈一つの全体 *ein Ganzes*〉を把握する。従って人間と共に、人間存在と共に、世界がある。」⁽³⁸⁾

ブーバーはこのように、存在するもの一般を、自己の生命衝動から解き放ち、「自立的に存在する向こう側」として立てる運動を「原離隔 *Urdistanzierung*」⁽³⁹⁾と呼び、人間存在の第一の原理とする。第二の原理は、こうして離隔されて存在するもの、より正確に言えば「自立的に存在する向こう側」になった「存在するもの」（事物や人間のみならず自分も含む）に対して関わることであり、ブーバーはこれを「関わりへの参入 *In-Beziehung-treten*」と呼ぶ。人間存在の原理は、このように二重の原理であり、二重の運動によって組み立てられている。

ここで重要なことは、二つの運動は、決して同一の出来事ないしは経過の二側面としてとらえられてはならないということ、第一の運動と第二の運動は別々のものであり、前者が後者の前提となっているということである。ここで「前提」とは、次のことを意味している。「第一の運動が現れ出ることにおいて、第二の運動のための場が与えられること以上の事態があるわけでない。第二の運動が顕現するか否か、そしてまたいつ、いかにしてかということは、もはや第一の運動からは決定されえない。」⁽⁴⁰⁾すなわち、前者の運動によって関わりへの可能性は生じるが、しかしそれ以上のことを意味しているわけではなく、後者の関わりへの参入が生じるか否かは、各人に委ねられているということである。前者は人間存在を可能にする運動であり、後者は人間存在を実現する運動である。前者は人間一般にかかわり、後者は人間一人一人にかかわる。

(7) 「人間存在の二重の原理」と「我一それ」「我一汝」の関係

「人間存在の二重の原理」がまさに人間の「原理」であるならば、さきの「我一それ」

「我—汝」のあり方も、当然この原理から説明されなければならない。それらは二重の原理とどう関係しているのであろうか。ブーバー自身これについて明確な回答を与えているわけではないが、以下のように考えられるであろう。

すでにみたように『我と汝』において、「関わりのアプリアリ」「生得の汝」という言葉がみられた。第一の運動はこの「関わりのアプリアリ」「生得の汝」を生み出す運動とみてよいだろう。これがあってはじめて、現実的な関わりが可能になるからである。そして、この「関わりのアプリアリ」が現実の関わりとなることを、『我と汝』では「出会い」とよんでいたことを考えれば、この「出会い」が第二の運動に相当するとみてよいだろう。とするならば、「我—それ」のあり方はこの二重の原理からは、いかに説明されるのか。

この二重の原理について述べているところで、「我—それ」のあり方に相当すると思われることが述べられている箇所が、二か所ある。

一つは、離隔と自立化によって「世界」が生じてくる事態について述べている箇所である。そこではこう述べられている。「離隔と自立化は、人間に世界を提示するであろうが、その世界は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ず、純正な全体にして一の世界ではない。⁽⁴¹⁾そして純正な全体にして一の世界がわれわれに与えられるのは、われわれが、向き合っている世界と全き関わりをもつときである、と。これによれば、離隔と自立化の運動のみが働き、関わりの運動が生じない時に、「その世界」が生じるということになるだろう。

もう一か所は、人間の道具の使用に関して述べている箇所である。動物には道具の使用が見られないが、そのことは、例えば猿は、近くにある石を使って木の実をたたいて割るということにしても、それを翌日同じような形で利用しうるように、そばに置いておくということをしなない、というところに現われている。動物においては、物はその都度「領域」の中において手許にあるのであって、いまだ自立した存在となっていない。人間だけが「使用するところの物を離隔し、その物を自立性の内へ——そこでその物の機能が持続を獲得するところの自立性の内へ——送る」のである。これが、人間だけが物を道具として使用することができる理由である。そしてブーバーは、人間のこの道具の使用をもって、次のように言う。「かくして人間存在の原理の第一の運動は充分遂行されたが、第二のそれはそうではない。」しかし、もしある人が、「物に対して人格的に関わりつつ、物に対する彼の関わりを物に刻印しようとする」——これが芸術活動であるが——なら、そこにおいて第二の運動が遂行されたことになる、と。⁽⁴²⁾

ここでは、離隔と自立化は、道具の使用を生み出すものとして考えられている。ところで、道具の使用は、『我と汝』では、「我—汝」のあり方ではなく、「我—それ」のあり方に属することであった。

以上の二例から、「我—汝」「我—それ」のあり方を、人間存在の二重の原理から説明すれば、次のようにいえる。「原離隔」によって「我—汝」の関わりの可能性が生まれ、さらにそこに「関わりへの参入」が生じることによって、「我—汝」の関わりが実現される。しかし、「関わりへの参入」が生じない、あるいは不十分にしか生じない場合には、「我—それ」のあり方が生まれる、と。⁽⁴³⁾

「我—汝」「我—それ」という人間の二通りあり方は、人間の二重の原理にまで遡って把

握されるとき、一層豊かな内実においてとらえられるように思える。というのも、これまで「我—汝」「我—それ」のあり方といわれてきたものも、実は、第一の運動と第二の運動が互いにどのような形で働き合うかによって、それぞれ多種多様な類型を生じるものであることが分かるからである。

以上のこととも関係するが、人間存在を、ある意味で相反する二つの運動から成るものとして捉えることは、「我—汝」の関わりのうちに潜む逆説的構造とでもいうべきものを、より明確にしてくれる。それとは、あるものを「汝」として「我」から引き離すことが、その「汝」を「我」へと引き寄せるといふ面を持つということである。もっともこれが前面へと出て来るのは、第一の運動と第二の運動、つまり離隔と関わりが、互いに相争うのではなく、相協同して働く場合に限られるが。⁽⁴⁴⁾このような、充実した「我—汝」関係がもつ逆説的性格を、ブーバーは『対話』のある箇所、次のように表現している。この箇所は、11歳のとき、祖父母の農場で親しくしていた馬との間で「我—汝」の関わりをもったときのこと——ブーバーの「我—汝」関係の初体験とでもいうべきもの——を記したものである。

「私があゝ動物に触れて経験したのは、他者というもの、他者というものの並はずれた他者性であった。……私ではないもの、まったく私ではなく、まったく私になじみのなかった或るもの、まさに歴然たる他者、たんにひとつの異なったものではなくて、実に他者それ自体であるもの、しかもそれが私をいざない寄せ、おのれを私にゆだね、私とたがいに根元的に<汝>を言いあっていたのである。」⁽⁴⁵⁾

ここにおける、「他者」についての、異常ともいえる、しかも繰り返されている表現に注目すべきであろう。「我」と隔絶された「他者」にしてはじめて、「我」との親密な関わりは生じるということ表現しようとした結果である。他者がまだ十分自分自身から引き離され、自立化されていない時、その他者と、われわれはまだ、本来の意味で関わることはできないのである。

(8) 「全体にして一」なるもの

ここで、「汝」の存在が「全体 Ganzheit」「一なるもの Einheit」という性格をとることの問題に入ろう。すでにみたように『原離隔と関わり』では、人間にとって「汝」とは根源的には「世界」として現われるものであった。すなわち、原離隔の運動によって、世界なるものが我々に生じ——しかしこの運動のみではまだ「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——、これに全人格をかけて関わることによって純正な「全体」「一なるもの」としての世界が生じるのであった。ブーバーは「全体」「一なるもの」をしばしば「全体にして一 Ganzheit und Einheit」という。この「全体にして一」なる世界と向き合うこと、それを現前させることを、ブーバーは「直観」という言葉を用い、さらにこの直観が、それ自身において多を統一するところの特殊な直観であるが故に、「総合的直観 synthetische Anschauung」と呼んでいる。世界を総合的に直観するとは、「世界としての世界に——従って世界の構成部分にはなく、またそれらの部分の総和にでもなく、世界としての世界に関わること」⁽⁴⁶⁾である。カントが、個々の対象的認識を統一するための

「理念」と考えた「世界」は、ここでは直観されるべきものと考えられているのである。⁽⁴⁷⁾そして、この世界そのものに対する直観が、個々の存在するものを「全体にして一」として直観することを可能にしているのである。

「自己から押し離すことによって、世界のすがたに変貌し全きものとなった領域に、すなわち世界に、いまや自己自身を向け、直観しながら世界への関わりの中へ入る者は、全体にして一なる存在を感得し、その結果そこからその都度その都度、存在するものを全体にして一なるものとして把握することが可能となる。個々の存在するものは、全体にして一として知覚されるという性格を、世界が全体にして一として知覚されるということから受け取っている。」⁽⁴⁸⁾

われわれはさきの考察で、一本の樹に「汝」として関わることは、そのものを多様な特性（属性）の総和としてではなく、それらを統一する全体として把握することであるということ、しかも、このように一本の樹を全体にして一なるものとして把握することは、実はそれを「一つの世界的な存在」として把握することでもあるということを見てきた。今や、このことの意味が明らかになった。或る存在するものを全体にして一なるものとして把握する（直観する）ことは、それを可能にしているところの、世界を全体にして一なるものとして把握する（直観する）ことに、直につながっているのである。

なお、ここでとりあげた『原離隔と関わり』は、『人間とその形像物』を含む他の4篇とともに「哲学的人間学への寄与」という統一の題名のもとに著作に収められたものであり、その目的は人間存在の哲学的解明にある。したがって『我と汝』では中心テーマですらあった「永遠の汝」「神」については、そこではまったく触れられていない。しかし、上述の、世界を真に「全体にして一」として直観することは、「永遠の汝」と向き合うことと別のことではないであろう。上述の引用文で言われていることは、『我と汝』において、個々の「汝」を「汝」たらしめている究極の根拠が「永遠の汝」であるといわれたことの哲学的説明とみることができるのである。

(9) 「知覚」と「観」

『原離隔と関わり』から5年後に書かれた『人間とその形像物』は、前者の洞察の上に立って、人間と世界（自然）との関わりに一層の解明を与えようとしたものであり、ブーバーの芸術論、認識論を知る上で重要な論文である。

ここでは人間のもつ「知覚 Wahrnehmung」の働きが考察の中心とされている。ここであらかじめブーバーが「知覚」と呼んでいるものを説明しておけば、われわれが事物との接触において最初に行う表象化の活動のこと、直観の多様から「形像 Gestalt」を生み出す働きのこと、いまだ対象的認識と芸術的直観とに分かれる前のものということができる。

すでにみたように、人間の知覚は動物の知覚とは異なり、存在するものを自分の生命衝動から解き放ち、それを自立的なものとして把握することができる。しかし、ブーバーによれば、人間一般の知覚レベルにおいては、その感覚構造の中の「世界を濾過する器具」により、その知覚は、類としての人間が生きていくのに必要なものだけに限定されている。「知覚は

存在からわれわれが必要とする世界を取り出す⁽⁴⁹⁾のであり、存在するものをその自立性において、いいかえればそれ自体において取り出すのではない。このような人間一般の知覚レベルにおいて取り出された世界が、われわれが日常生きている世界であり、感覚的なものを多く含んだ「感覚世界 Sinnenwelt」なのである。ここでは、存在するものへの関わりは、いまだ不十分な形でしか行われていないといえる。

こうして、感覚世界において存在する事物は、さしあたりは「それ」化された事物として、諸属性の総和——我々の生命衝動下にある感覚によって生み出された諸属性の総和——として存在している。それゆえ、もしわれわれがその物を、その自立性の中に置こうとするならば、それがもつすべての属性からそれを解放しなければならない。しかし、この諸属性をすべて取り去られて、「それ自身」としてとどまるもの(x)とは、何であろうか。これこそ、今日の物理学がその本質を規定しようとして努力しているものといえるかもしれない。しかるに、ブーバーによれば、それは「無駄骨を折っている⁽⁵⁰⁾ことになるのである。なぜなら、このxは本質的に表象不可能なものだからである。物理学が取り扱っている物的なものですら、依然として、われわれのもつ感覚との関係のうちで存在しているのであり、それ自身において存在しているものではない。

ここにきてわれわれは、ブーバーが何を問題にしているのかわかる。カントが問題にしたあの「物自体」——われわれの感覚を触発し直観の多様を与える「物自体」、われわれの認識の根拠となっているが、しかし決して認識できない「物自体」——である。この物自体を、汝として、自己との関わりの中に置くことが重要だというのである。ブーバーは表象不可能なxについて次のように言う。

「xについてわれわれの知るところは、カントが〈物自体〉についてわれわれに知るように命じたこと、すなわち、それが存在するというのである——〈そして決してそれ以上のことではない〉とカントは言うであろうが、しかし今日に生きているわれわれは次のように付け加えなければならない。〈そして存在するものがわれわれと出会う〉と。もしわれわれがこのことをどこまでも真剣に受け取るならば、それは強力な知となろう。なぜなら、感覚世界のどこにおいても、出会いに源をもたないような、出会いにおけるxの共同に由来しないような様相は何一つとしてないからである。』⁽⁵¹⁾

ここで付け加えておけば、カントが物自体について「そして決してそれ以上のことではない」というのは、彼が物自体を問題にしなかったということではない。認識が問題となるときには、物自体を問題にしてはならない、認識がなんらかの形で存在に関わる認識、意味をもった認識であるためには、そうならざるを得ないし、そうでなければならないと言ったのである。カントもやはり物自体の世界を、人格と人格とが互いに尊敬の念で結びあう世界という形で、問題にしているのである。⁽⁵²⁾

ブーバーはかつて、普段みなれている一本の菩提樹に対し、その樹からそのすべての属性を除き去り、こうして「属性がなくなり不気味になった、物というか非物というかわからないもの」、つまり「脱感覚的になった(entsinnlicht)菩提樹x」と向き合ったことがあるという。そのとき「x—世界」からくる多様な「触発 Reiz」は、「それぞれの感覚が深い共同

の絆において働く」ことにより諸形象へともたらされ、最後には、「汝」となった唯一無二の菩提樹が立ち現れたという。⁽⁵³⁾

ここに、芸術の起源があるのであるが、いまはそのことには触れない。むしろ、重要なことは、xとの関わりの中で生じているこの出来事を、ブーバーが次のように説明していることである。

「私に出会っているけれどもまったく非直観的な、xにおける脈絡に対して、まったく直観的な対応が生じたのである」⁽⁵⁴⁾

「xの存在におけるいかなる脈絡がこのわれわれの世界のそれぞれの形象に対応しているのであろうか。われわれはそれについて知るところがない。が、われわれがわれわれの知覚作用の生命の底へ深く観入する時、形象化 gestalten はここでもそしてまたどこにおいても、決して Machen (こしらえること、作為) ではないことを経験する。」⁽⁵⁵⁾

ブーバーは、この自立化された事物との出会いにまで深まった知覚を、特に「観 Schau」と呼ぶ。そして、この「観」が生み出す「形象 Gestalt」を、特に「形像 Figur」と呼ぶ。観とは、すでに述べた「総合的直観」のことであり、特に自然に向けられた総合的直観のことである。そして形像とは、「汝」となって現れた自然物のことである。観となった知覚にして初めて、あのxを、カントの言う物自体を形像という形でとらえるのである。

さてここで我々は、ブーバーの言葉の用い方に疑問を感じるかもしれない。彼は、知覚は、人類一般のレベルにおいては、その生物学的欲求に従属しているため、存在するものをそれ自体として把握することはできないと言う。しかるに知覚は深まることによって観となり、存在するものをそれ自体として把握する、つまり「形像」として顕わにすることができる、という。これは、相異なる二つの働きを、一つの言葉で表現するという混乱に陥っていることにならないか、という疑問である。しかし、この二つはやはりブーバーによれば、一つの言葉で呼ばれるべきものなのである。

それは、我々のうちに「入用であるものの範囲に制限されていることへの不満と、完全な相関関係 Relation に対する希求」⁽⁵⁶⁾があるからである。ここで「相関関係」とは、存在するものと我々の存在との相関関係ということである。つまり、この不満と希求により、すべての知覚は根本において観への方向性を持っていると考えることができるのである。「全人類の知覚は、先行的に形像化する働き figurieren としてある」⁽⁵⁷⁾のであり、すでに「観可能性」をもっているのである。ブーバーは、知覚 (wahrnehmen) は、その根本においては、その言葉の意味どおり、「真理を受け取ること」(wahr-nehmen) であると考えているのである。

ここへきてはじめて、我々はさきの引用文を完全に理解することができる。カントの物自体に触れた箇所、「なぜなら、感覚世界のどこにおいても、出会いに源をもたないような、出会いにおけるxの共同に由来しないような様相は何一つとしてないからである」という言葉があったが、それは、我々の感覚世界が、いかに生命的欲求を満たす必要から形成されたものであっても、その根底には、存在するものとの出会いがあるということ、感覚世界はやはりそこから生じたのだということ、だからそれを信頼してよいのだということである。また、「形象化はここでもそしてまたどこにおいても、決して Machen (こしらえること、

作為)ではない」といわれていたのも同じことである。「どこにおいても」、存在と根本から切り離された形象化は存在しないということである。

感覚世界は信頼できるのだ、とわざわざ言わねばならないのは、客観的思考に染まった現代人は、この感覚世界は単に主観的な世界で、その根底にある物理学的世界こそ実在する世界だとする先入見にとらわれているからである。ブーバーはすでに、現代人が「われわれの知覚の印象像」と、いわゆる「印象像の根底に在るもの、すなわち物理学的に、ないしは少なくとも数学的に把握可能なもの」との間の克服できぬ衝突の中を生きざるをえないところに、現代人の不幸があると指摘している。⁽⁵⁸⁾確かに、我々の感覚世界は、各人の生命的欲求に縛られた狭くて主観的な世界であるかもしれない。しかし、そうした感覚的なもの、主観的なものを排除した方向には、たしかに「客観的世界」はあるであろうが、実在的な世界があるわけではない。実在的な世界(x-世界)との相関は、感覚的なものを生命欲求的なもの以上に高め、この自由になった感覚をあのxに向ける時に生じるのである。

それゆえ、さきの「脱感覚化」ということも、感覚そのものの否定ではなく、このような感覚の解放を意味しているとみなければならぬ。ブーバーが繰り返し、人間の根本規定を「精神」に求める考え方を否定し、人間が同時に身体的存在でもあることを強調するのは、ここにある。真の人間とは、「身体精神的全人格 ganze leibseelische Person」なのである。彼はあるところで、こう述べている。「それまで(共同体がまだ維持されていた近代以前)、人間は全身でもって思考した。指先ですら思考した。以後、人間は脳髄だけで思考するのである。」⁽⁵⁹⁾先の引用文中で、知覚作用と対比されて「こしらえること(Machen)」と言われたのは、この脳髄だけの思考を意味するのであろう。

(10) ゲーテの「対象的思考」とブーバーの「総合的直観」

ブーバーは「観 Schau」について次のように述べている。

「観とは、〈知られざるもの〉に対して形像化の働きによって尽くす忠実さであり、〈知られざるもの〉と共同して働くことにおいてその業をなす。観は、現象に対する忠実さではなく、存在に対する忠実さである——我々がそれと関わるけれども我々にとっては到達不可能の存在に対する忠実さである。」⁽⁶⁰⁾

ブーバーは「現象に対する忠実さ」と「存在に対する忠実さ」とを区別する。「存在に対する忠実さ」については、もう説明を要しないであろう。しかし、「現象に対する忠実さ」とは何であろうか。それはまさしく近代科学について言われたことであろう。すなわち、近代科学の客観性、確実性に対する忠実さのことであろう。近代科学がこの忠実さをもって自己の徳とし、そこにとどまり、そこで発達をとげていくかぎり問題は何もない。しかし不遜にも、その忠実さでもって、存在に対しても忠実であるかのような態度をとるならば、それは問題である。なぜならそうした態度は、客観性を実在性だと主張することによって、われわれが生きているこの感覚世界——まだまだ実在のうちに根を持っている感覚世界——を破壊してしまうからである。

このブーバーの近代科学批判は、実はゲーテのそれとまったく同じである。第3章でみた

ように、ゲーテもまた、「近代自然科学の最大の不幸」は、「実験を人間から切り離し、人工的な器械が示すものの中にしか自然を認めないところ」にあるといい、生きた感覚にもとづく自然探究を主張した。⁽⁶¹⁾彼は自らの思考を「対象的思考」という言葉で特徴づけたが、それは、「対象化する思考」という意味ではなく、その逆の「対象から分離しない思考」ということで、「直観それ自体が一つの思考、思考が一つの直観」であるような、直観と思考が一体となったものであった。⁽⁶²⁾このような思考によって到達されるものは、それ自身が直観されうるものであり、真の具体的な全体であった。これに対し、近代科学は、直観されたものを、理性によって統一されるべきデータとしてしか扱わず、そこで到達されるものは抽象的統一、概念や数を用いた法則にすぎなかった。われわれはこの対象的思考を、ブーバーのいう「総合的直観」の一種と見ることができるであろう。ゲーテは真の全体へと向かわない近代科学を次のように批判している。

「ひたすら分析に没頭し、総合をいわば恐れるような世紀は正しい道にあるとは言われな
い。なぜなら、呼気と吸気のように、両者が一緒になって初めて科学の生命をなすからで
ある。……分析論者がとりわけ検討しなければならぬ、あるいはむしろ注意しなければ
ならないのは、自分が本当に秘められた総合とかかわっているのか、それとも自分の研究
しているものが単なる堆積、すなわち並存、共存その他いろいろ言い換えられうるもの
にすぎないかどうかということである。」⁽⁶³⁾

われわれはすでに、生きた感覚をこそ信頼せよとするゲーテの考えが、ある意味で「見え
る」と「ある」を同一視することになることを見てきた。そして、このようなゲーテの立場
に立つとき、真理性の根拠をどこに求めればよいのか、それは悪しき主観主義、相対主義に
陥ることにならないのかを問題にした。その際、われわれはさしあたり次のような答えを引
き出しておいた。ゲーテが「感覚」を信頼せよという場合、それはあくまで「健全な感覚」
であるということ、そして感覚は自然から生まれたものであるから、もともと自然に対し
「直接的な近親関係」を持っており、それゆえそれは、自然全体、世界全体と通じ合うこと
ができるのだ、と。

今、あの時の答えをブーバーの言葉を用いて、次のようにより正確に言うことができるで
あろう。自己の生命的要求から自由になった感覚、自然を信頼し、自然に向って自らを開く
ことのできる感覚は、自然存在との完全な相関関係の中にあるのであり、それゆえ、それが
生み出す形象、形像は自然自身の現われに他ならない、と。「現象への忠実」ではなく、「存
在への忠実」が問題となるところ、客観性の問題は背後に引き下がらざるを得ないのだ。

(II) 人格の現前化

自然との「我—汝」の関わりが言語の地平以下で行われる不十分なものであるのに対し、
人間と人間との関わりは言語を伴う開かれたものであり、出会いは「対話」という形をとる。
ここにおいてはじめて、相手との全面的関わりは可能となる。ブーバーはこの人間同士が出
会う場所、「我」と「汝」の間を、特に「間 Zwischen」と呼ぶ。「間」とは「人間的現実の
原範疇」であり、「間—人間的現象の現実の場所」⁽⁶⁴⁾である。

ブーバーが「間」という語を、人間と人間との「間」に限定して用いていることについては、考慮を要する。なぜなら、たしかに人間相互の「我—汝」の関わりにおいて、関わりはその最も充実した形をとるにしても、その関わりにのみ「間」を限定する必要はないからである。これについては次のように考えるべきであろう。

ブーバーによれば、およそ現実的なものが生じてくる場は、自然的存在にせよ、人間的存在にせよ、精神的實在にせよ、その都度構成される「我」と「汝」の「間」であった。このような「間」を最終的に包括する場は「世界」であるが、すでにみたように、世界を真に世界として現前化させることができるのは、われわれ自身が、全人格としてこの現前に関わるべきであった。ところが、われわれが全人格的存在となるは、ただ人格をもった「汝」と関わるべきだけである。つまり、人間と人間とが言語をもって関わり合う「間」こそ、存在するもの一切が立ち現われる場としての「世界」に他ならないのである。「世界」としての「間」、そうした意味を込めてブーバーは「間」という言葉を使っているのである。日本語で、人の住む世界を「人間（じんかん）」「世間」と言うが、ブーバーにとって「世界」とは、人と人の「間」に他ならず、まさに「人間（じんかん）」「世間」であったといえよう。⁽⁶⁵⁾

「間—人間的現象」である対話は、われわれの日常の様々な場面で、些細な、ほとんど意識に登らない出来事として、生じている。例えば、街角の雑踏の中を同じような足取りですれ違う見知らぬ人間同士が、互いに眼と眼を瞬間的に交わし合う時。⁽⁶⁶⁾否それどころか、真の対話が、実務的な会話のさなかに、時ならず顔を出していることもある。例えば、車掌の声の抑揚の中に、新聞売りの老女の眼差しの中に、煙突掃除夫の微笑の中に。⁽⁶⁷⁾また、人間同士の対話は、次のような充実した形をとることもある。すなわち、互いに相手の言うことを聞き、自分の言うべきことは、隠し立てすることなく、また臆することなく主張し、こうしてそれを通じて互いに真理に接近していくような対話。

しかし、どのような対話にせよ、それが対話といわれるためには、相手が「汝」として「感得 Innewerden」されていなければならない。この人間の感得はもちろん、自然を感得する場合のように、それを形象化、形像化することではない。人間存在の核心が人格にある限り、その感得は相手を人格として承認することである。ブーバーはこれを「人格の現前化 personale Vergegenwärtigung」と言う。この現前化の程度によって、その都度様々な深淺をもった人間同士の関わりが実現されるのである。それではこの人格の現前化とはどういう事態であろうか。

このような事態を解明する際、気をつけなければならないことは、このような事態は、向き合って存在している二人の間に、その瞬間だけ存在しているのであって、決して客観的に存在するものではない、ということである。従ってまた、客観的考察を旨とする心理学によってはまったく把握できないものであるということである。

人格の現前化については、様々な箇所、様々な表現をもちいて説明されているが、もっともわかりやすいのは、次のものだろう。「(向き合っている二人に) 共通の出来事を、自己自身が行為しているという実感を何一つ損ねることなしに、同時に他者の側から体験すること」。⁽⁶⁸⁾他者が今この瞬間に経験している特殊な経験を、彼の様々な感情や衝動を、いわば彼の内側から経験するのであるが、感情移入の場合のように、こちらにいる自己がなくなってしまうわけではなく、こちらにいる自己の生の現実性はそのまま保持した形で、経験する

のである。こうしたあり方を表わすため、ブーバーは『対話』では「両極的経験」⁽⁶⁹⁾という言葉を用いている。あちら側とこちら側に「同時に」いて、経験し、対話するのである。したがって、こうした現前化が行われているところでは、極端な例として、私が他者に加える痛みが、私自身のうちで痙攣する、ということも生じるのである。

ブーバーは、このような人格の現前化を可能にしている能力は、その本質からみて、もはや「直観 Anschauen」とは言えず、「現実幻想 Realphantasie」⁽⁷⁰⁾と呼ばれるべきであると述べている。現実幻想とは、「この瞬間存続しているがしかし感覚的には経験しえない現実を、心の前にもち来たり、そこで保持する能力」のことであるが、そうした能力が人格の現前化においても働くのである。

さて、このような人格の現前化は、最高の意味で、相手の人格を受け入れ、承認することである。この現前化は、現前化された相手の者を促して、逆に自分を現前化してくれている者の現前化へと向かわせる。なぜなら「我と汝」は二にして一なる存在で、一方の働きが他方の働きに何の影響も与えずにおくということとはありえないからである。とはいえ、こちらの態度がつねに報いられると考えるのも誤りである。芽生え始めた対話が育つことなく枯れてしまうことも十分ありうるからである。出会いには恩寵がともなうということはすでに見たとおりである。しかし、お互いが、相手の行う現前化の働きに促され、自分も誠実に相手に対する現前化を果たそうとするならば、ここに相互現前化、相互承認の高まりゆく運動は実現され、人間の内面は限りない成長を遂げる、とブーバーは言う。

「自己というものの内奥の成長は、人間の自己自身に対する関係から遂行されるのではなく、一と他との間の関わりから、従って人間の間にあっては殊にかの現前化の相互性から、——私が他者の自己を現前化すると共に、逆に他者によって私が私の自己において現前化されていることを知ることから——受け入れ合い、肯い合い、証し合うという相互性と一体になって、遂行される。」⁽⁷¹⁾

ブーバーはこのことをまた、次のような言葉で表現している。「人間は自己存在という天からのパンを相互に渡し合うのだ」。⁽⁷²⁾

注

この論文で使用したブーバーの著作、論文は以下である。

- 1) Ich und Du (『我と汝』1923) 2) Über das Erzieherische (『教育論』1929) 3) Zwiesprache (『対話』1930) 4) Das Problem des Menschen (『人間とは何か』1943) 5) Urdistanz und Beziehung (『原離隔と関わり』1950) 6) Gottesfinsternis (『神の蝕』1953) 7) Elemente des Zwischenmenschlichen (『間—人間的なものの諸要素』1954) 8) Der Mensch und sein Gebild (『人間とその形像物』1955)

以上のうち1)3)7)は M. Buber, Das dialogische Prinzip, Gütersloher Verlagshaus, 10. Auflage, 2006所収のものを用いた。4)の論文は、M. Buber, Das Problem des Menschen, Verlag Lambert Schneider, 5., verbesserte Auflage, 1982を用いた。残りの2)5)6)8)は、Martin Bubers Werke, Bd.

1, Schriften zur Philosophie, Kösel-Verlag und Verlag Lambert Schneider, 1962所収のものを用いた。なお1)~8)の論文はすべて、この最後にあげた Bubers Werke, Bd. 1に収められている。

以上の諸著作、諸論文はすべて訳本が出ている。どれもすぐれた訳であり、訳文をほぼそのまま使用させていただいた。ただし、訳語の統一のため、また解釈の違いから、一部訳文を変えたところがある。ブーバーの文章は多様な解釈を許す箇所が多く、原文では明瞭でなかった意味が、翻訳によって理解できるようになったところがいくつかあった。この点、訳者には大いに感謝したい。訳本としては『マルティン・ブーバー著作集 全10巻』(みすず書房 1967)を用いた。これに収められていない Das Problem des Menschen は『人間とは何か』(児島洋訳 理想社)を用いた。またブーバーの自伝『自叙伝的断片』は訳本によった。

- (1) Werke I, S.598f. (『著作集 5』158頁)
- (2) Das Problem des Menschen, S.160. (『人間とは何か』170頁)
- (3) ibid., S.37. (同上書 42頁)
- (4) 『著作集 2』160頁。
- (5) Das Problem des Menschen, S.39. (『人間とは何か』44頁)
- (6) ibid., S.40. (同上書 45頁)
- (7) Das dialogische Prinzip, S.9. (『著作集 1』8頁)
- (8) ibid., S.9. (同上書 9頁)
- (9) カントの『純粋理性批判』は、人間の客観的認識とはどのようにして成立するかを明らかにし、近代の科学的認識を哲学的に根拠づけたものであるが、その根本動因となったのは、つまり彼の理性批判への根本動因は、アンチノミーの問題であったという見解がある。これについては、石川文康『カント入門』(ちくま新書) 23-27頁。なおカントがとりあげたアンチノミーは、ここで問題になった「世界は空間・時間的に有限か無限か」を含め4つある。
- (10) Das Problem des Menschen, S.40. (『人間とは何か』45頁)
- (11) 『著作集 2』162-163頁。
- (12) ブーバーは erfahren (経験する) Erfahrung (経験) という語を、『我と汝』では「我一それ」のあり方に限定して用いているが、『対話』以降では、主として「我一汝」のあり方に対して用いている。それに応じて、『我と汝』では、「我一汝」のあり方に対して用いていた erleben (体験する) Erlebnis (体験) を、『対話』では、むしろ逆に『我と汝』における「経験」「内的経験」の意味で用いている。要するに、『我と汝』と『対話』では erfahren (経験する) と erleben (体験する) の用法がまったく逆転しているといえる。(なお erfahren, Erfahrung の用法が、『我と汝』と『対話』で異なっていることについては、すでにその訳者田口義弘氏の指摘がある。『著作集 1』272頁)
- (13) Das dialogische Prinzip, S.35. (『著作集 1』45頁)
- (14) ibid., S.67. (同上書 87頁)
- (15) ibid., S.38. (同上書 48頁)
- (16) ブーバーは Beziehung (beziehen) を「我一汝」の「関わり」を表わす語としてのみ用いており、「我一それ」には用いていない。一方, Verhältnis は「我一汝」の場合にも「我一それ」の場合にも用いている(『著作集 1』261頁訳注参照)。Beziehung (beziehen) という語は、リルケの詩作・思索においても重要な語で、この訳語はすでに「関連」で定着しているが、ブーバーのこの語はいまだ「関係」「関わり」の両訳の間で揺れ動いており、しかも、Beziehung を「関わり」と訳す者は、Verhältnis に「関係」の訳語を当て、Beziehung を「関係」と訳す者は Verhältnis に「関わり」の訳語を当てている状態である。非常に紛らわしい状態であるが、筆者は前

者をとる。

- (17) Das dialogische Prinzip, S.31. (『著作集 1』39頁)
- (18) ibid., S.31. (同上書 39頁)
- (19) 「関わり Beziehung」と「出会い Begegnung」の相違のより立ち入った考察は、水垣渉氏が『ブーバーを学ぶ人のために』(平石, 山本編 世界思想社)の51頁で行っている。
- (20) Das dialogische Prinzip, S.10. (『著作集 1』10頁)
- (21) ibid., S.42. (同上書 54頁)
- (22) ibid., S.10. (同上書 11頁)
- (23) ibid., S.76. (同上書 98頁)
- (24) ibid., S.103. (同上書 136頁)
- (25) ibid., S.98. (同上書 128—129頁)
- (26) ibid., S.12. (同上書 12頁)
- (27) ibid., S.69. (同上書 89頁) このゲーテの言葉は「シナ=ドイツの四季と朝・昼・夕」と題する詩の中に出てくる。ブーバーはよほどこの言葉に惹かれたらしく、『対話』の中でも、『人間とその形像物』の中でも、この言葉を取り上げている。
- (28) この言葉は『この人をみよ』の「ツァラトストラはこう語った, 3」に出てくる。
- (29) Das dialogische Prinzip, S.129. (『著作集 1』170—171頁)
- (30) ibid., S.11f. (同上書 12頁)
- (31) ibid., S.14. (同上書 16頁)
- (32) ibid., S.12f. (同上書 14頁)
- (33) ibid., S.12. (同上書 13—14頁)
- (34) ibid., S.36. (同上書 45頁)
- (35) ibid., S.36. (同上書 46頁)
- (36) 平石善司『マルチン・ブーバー』(創文社) 69頁。
- (37) Werke I, S.413. (『著作集 4』9頁)
- (38) Werke I, S.413. (同上書 8—9頁)
- (39) Distanzierung とは、ここでは「あるものを自分から引き離し、そのものと距離をとること」ぐらいの意味で用いられているが、訳語としては『著作集 4』に従い、一般的な語でないが「離隔」という訳語を用いる。
- なお、第一の原理には「原離隔」と「原」がついているのに、第二の原理「関わり」にはそれが付いていないのは、『著作集 4』の訳者稲葉稔氏が指摘するように(同書268頁)、「離隔」こそが、他の動物から区別される人間存在というものをそもそも可能にする運動であり、「関わり」はその上で可能となる運動であるため、といえよう。
- (40) Werke I, S.415. (同上書 13頁)
- (41) ibid., S.415 (同上書 12頁)
- (42) ibid., S.416-418. (同上書 15—17頁)
- (43) 稲村秀一氏は、第一の原理は、世界・他者から距離をとることであり、関わりの中に入るという第二の原理から「我—汝」「我—それ」関係が生じるとされているが(前掲『ブーバーを学ぶ人のために』148頁)、なぜ同じ第二の原理から相異なる二つのあり方が生じるかの説明がなされておらず、解釈として無理がある。ブーバーが第二の原理から生じる運動として述べていることは、物に対しては、道具の使用ではなく芸術的活動であり、人に対しては、相互現前化を通じて自己となることである。そこでは「我—それ」に関係することには何も触れられていない。
- (44) P.E.ウィールライトは、二つの原理・運動に関して、「原離隔と関わり」の両カテゴリーは、相互

に他を含み合うものである」(「ブーバーの哲学的人間学」:『著作集 10』34頁)という。つまり、第一の運動はすでに第二の運動を含み、逆もまた成り立っている、と。確かに、両原理・運動は相互に深く結びついているという点からすれば、このように考える方が妥当だろう。

(45) Das dialogische Prinzip, S.172. (『著作集 1』227—228頁)

(46) Werke I, S.414. (『著作集 4』11頁)

(47) ブーバーの「理念」といわれるものに関する考え方は、以下の言葉に示されている。

「一般に<照察的>思惟というものは、哲学者によって遂行される場合においてすら、世界の存在を知らせる全権を現実とその存在から委ねられている限り、最初に生じる行為ではなく、むしろ、第二次的な行為である。最初に生じるのは、相手とのコミュニケーションによる或る存在の発見であり、この発見こそがすぐれて精神的な行為なのである。あらゆる哲学的理念は、このような発見を根としている。」(Das Problem des Menschen, S.145.『人間とは何か』154頁)

「哲学者によって遂行される場合においてすら」と言うのは、「芸術家の場合は言うまでもなく」ということが、含意されているとみてよい。上述の文章で言われていることは、理念についてだけ当てはまるのではなく、われわれが思考のよりどころとしているあらゆる心的表象、観念について当てはまる。「我一汝」の関わりのみが、他者の存在をわれわれに告げ知らせるのであり、これがすべての実りある思考の基盤となっているのである。ブーバーの認識論の要諦はここにある。

(48) Werke I, S.414. (『著作集 4』11頁)

(49) ibid., S.435. (同上書 47頁)

(50) ibid., S.507. (『著作集 5』8頁)

(51) ibid., S.432. (『著作集 4』41—42頁)

(52) カントの道徳的立場に対するブーバーの立場は、次の言葉に最もよく示されている。

「倫理学の領域では、カントは非常に重要な基本命題を述べているが、それは、隣人は決して単なる手段としてではなく、同時に常に自立的目的として考えられ、扱われねばならない、ということである。この命題は、人間の尊厳の理念によって支えられる当為の形を取っている。核心において親近性をもつわれわれの考察は、違った所から生じ、違った所を目指している。われわれの問題にしているのは<間—人間的なもの>の諸前提なのである。」(Das dialogische Prinzip, S.290.『著作集 2』109頁)。

ブーバーは、人間は人間同士の関わりの中で存在するがゆえに、その関わりが実現する諸前提をこそ問題にすべきであるのに、カントは人間をそのような観点から問題にしておらず、個人の内面におけるあり方として、すなわち理性と感性の問題として論じている、と言うのである。だが、ブーバーのカント批判のスタンスにはかなり微妙なものがあることも否定できない。上述の引用文にも「カントは非常に重要な基本命題を述べている」とか、「核心において親近性をもつ(im Kern verwandt)われわれの考察」といった表現がみられる。ブーバーには、カントはある意味で人間の「間—人間」性に気づきながら、それをそれ自体として問題にするところまでは至らなかった、という思いがあったのかもしれない。

(53) Werke I, S.432—34. (『著作集 4』42—45頁)

(54) ibid., S.434. (同上書 45頁)

(55) ibid., S.433. (同上書 44頁)

(56) ibid., S.438. (同上書 51—52頁)

(57) ibid., S.435. (同上書 46頁)

(58) ibid., S.428. (同上書 35頁)

(59) Das Problem des Menschen, S.155. (『人間とは何か』165頁)

- (60) Werke I, S.434. (『著作集 4』 45頁)
- (61) Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, C.H.Beck, 1981, Bd.12, S.458. (潮出版『ゲーテ全集』第13巻, 303頁)
- (62) Goethes Werke, Bd.13, S.37. (同上全集第14巻, 16頁)
- (63) ibid., S.51f. (同上書 31—32頁)
- (64) Das Problem des Menschen, S.165. (『人間とは何か』 175頁)
- (65) 第2章でみたように, バスカルが彼の関心を, 自然から人間, 世間へと変えていったのも, このように, 人間, 世間が, 自然まで含めた一切の存在が立ち現れてくる場としてとらえられてきたからだと考えることができよう。
- (66) Das dialogische Prinzip, S.144. (『著作集 1』 191頁)
- (67) ibid., S.167. (同上書 221頁)
- (68) Werke I, S.802. (『著作集 8』 29頁)
- (69) Das dialogische Prinzip, S.181. (『著作集 1』 240頁)
- (70) Das dialogische Prinzip, S.286. (『著作集 2』 104頁), Werke I, S.422. (『著作集 4』 23頁)
- (71) Werke I, S.423. (『著作集 4』 26頁)
- (72) ibid., S.423. (同上書 26頁)

(2008年11月4日受理, 11月18日掲載承認)