

本稿はブーバーにおける貢献心の在り方を探ろうとするものであるが、次のような方法をとる。まず、ブーバーのハシディズム理解の概略を得ることで、貢献の基本的な方向の見通しを得たのち、本能としての貢献心という問題に絡んで、哲学的著作において示されている人間の本能を分析してゆく。しかるのちに、それらの本能の帰趨を見定め、最後に貢献心との連関を伺うこととしたい。

ハシディズム概略

ハシディズムは、ブーバーにとって、全生涯にわたる主要な関心であった。必ずしも論理的に精緻だとは言えない彼の哲学的著作を理解するために、ハシディズムの知識は良い助けとなることが期待される。この見通しに立って、ブーバーのハシディズム理解から論を進めたい。

ブーバーに沿うハシディズムのまとめである、平石善司の論述に従いつつ述べていく。『ハシディズム』とは、語源的には『敬虔者』を意味するヘブル語の Hasid (Hasidim はその複数形) に由来し、同名の運動は中世ドイツにも起こるが、ここで問題となっているのは、直接的にはそれらと無関係に、十八世紀初頭の東欧に広まった、ユダヤ教内部の革新的な神秘主義的宗教運動である¹。

ハシディズムはカバラーに思想的源泉の多くを負っている。「『カッバラー』(Kabbalah)とは、ヘブル語の「伝承」の意味であるが、ここでは神や世界について受け継がれた秘義として、ユダヤ精神の内部に展開した神秘説をさして」²いる。カバラーは、新プラトン主義、新ピュタゴラス主義、またゾロアスター教などの影響を受けつつ成立したといわれるが、二つの主要な契機として、『ゾーハル書』と、イサーク・ルーリアによるその解釈を挙げることができる³。

モーセ五書への註解という形をとる『ゾーハル書』は創世記の記述を独自に解釈する。それによれば、世界は神が十個の領域に流出することによって創造されたという。この神の流出の領域はセフィロートと呼ばれ、その最後のものが、神の国、あるいは神の住居 Shekhinah としての世界である。この世界と、神の本性は、本来的には結びついたものであったが、アダムの罪によってこの結合が破られ、両者は分離することとなった。

¹平石善司『マルティン・ブーバー -人と思想-』、創文社、1991年、44頁。

²平石前傾書、53頁。

³同、54頁。

そして、この分離をふたたび結合することが救いだと理解される⁴。

以上のゾーハル書の内容に対し、イサーク・ルーリアの解釈は、ツィムツーム **Tsimtsum** という概念を付加する。ツィムツームとは、「収縮」、「専心」、あるいはむしろ「隠退」を意味する⁵。なぜなら、神はおのれ以外のものを生じせしめるため、それらのために、みずからの根源的空間を空けなければならない、言いかえれば、世界創造のために、神はまず「自己自身のなかに隠退」⁶しなければならないからである。つまり、ルーリアの解釈は、世界が絶対者の自己否定によって創造されたという、ひどく逆説的な状況を示唆するのである。

さて、神の流出は最初直線的に進行し、セフィロートのそれぞれの容器に受けとめられるが、容器は神の光に耐えきれずに破壊され、その結果、神の栄光の残滓である火花は物体世界のなかに落ち込んで、悪の力である固い殻 (**Qelipot**、クリパ) に捕われてしまう⁷。この殻に捕われた神の火花を解放し、ふたたび神と結合させることは人間の力に属し、そのことによって救いが完成するのである⁸。

さて、しかしカバラーは容易に腐敗、頹落していった。カバラーはむしろ迷信的な魔術の体系として展開されていったのである。そして、カバラーから派生したもうひとつの失敗、サバタイ・ツヴィとヤーコブ・フランクによる宗教的ニヒリズムは、ハシディズムの成立につながってゆく。

一七世紀中葉の東欧におけるユダヤ人迫害のなかで、メシアへの希望は強烈に高まった。そこで自らメシアを詐称したのがサバタイ・ツヴィである。適当な助力者を得て、彼はメシアという僭称を固めていったが、事態を憂慮したトルコによって捕らえられ、殉教か棄教かを迫られた結果、イスラームに改宗した。それだけなら、ただの荒唐無稽な話であるが、サバタイの追従者は、彼の棄教さえメシアとしての営みと解した。この理解の徹底が、ヤーコブ・フランクの運動である。フランク主義によれば、クリパに捕われた神の火花を解放するために、メシアは自ら、罪のなかへと入っていかなければならない。となれば、もはやいかなる宗教的な罪も存在しない。罪を犯すことが悪からの火花の解放と看做されてしまうからである。このように、カバラーのなかにある火花の教説を援用することで、サバタイ・ツヴィからフランクにいたる運動の流れは、いわば「すべてが許されている」という無道徳的、宗教的ニヒリズムに陥ったのである⁹。

⁴ 同、54頁以降。

⁵ 同、56頁。

⁶ 同。

⁷ 同、56頁以下参照。

⁸ 同、57頁。

⁹ 以上の論述については、平石前傾書 47頁以下。

さて、以上、平石による要約に沿ったかたちで、ハシディズムが成立するまでの思想的土壌を概観してきたわけだが、サバタイ＝フランク主義とハシディズムとの関連については、しかし、そのまま平石の論述に沿うことはできない。その間の消息については、ブーバーとショーレムの間に関わされた論争について、目を向けておく必要がある。

ブーバーとショーレムのハシディズム理解の最大の相違は、サバタイ＝フランク主義とハシディズムのあいだに、連続的發展を見るか否かという点にある。両者が連続的なものだと見る立場がショーレムで、サバタイ＝フランク主義に対するアンティテーゼとしてハシディズムを見る立場がブーバーだということができよう¹⁰。

上山安敏が端的に纏めるところでは、「歴史的資料の原典に基づき、学問的に忠実に操作していくショーレムにとってカバラの神秘主義こそが、一三世紀のルーリアのカバラ、一七世紀のシャブタイ主義、フランク主義、そして東欧のハシディズムへと、内部における弁証法的發展によって生き続けていると考えたのである」¹¹。

ショーレムが 1963 年に行ったブーバー批判、『マルティン・ブーバーのハシディズム解釈』を眺めると、批判の方向は三つある。第一に、ブーバーは己の宗教的実存主義をハシディズムのテキストに読み込んでいるということ、第二に、それと関連して、ハシディズムの理論的著作を無視して、「伝説」のみに重点をおくということ、そして第三に、実際のハシディズムにおいてはカバラーから受け継がれた、グノーシス的なものが中心的要素であるということである¹²。先の上山の指摘を受けたうえで着目したいのは、第三の点である。ショーレムによれば、「ハシディズムの作家たちは、彼らが何かの仕方でカバラーのグノーシス的伝統と手を切るべきだなどという考えは全くもっていなかったし、全く明瞭に（…）グノーシス主義者として書いたということは明らかである」¹³。そして、ショーレムのこの見方は、次のことに繋がっていく。つまり、ハシディズムが目指すのは、ブーバーが述べるような「今、ここ」という現実ではなく、その現実が指し示す超越であるという洞察である¹⁴。ハシディズムの集団の「喜びが目指すのは、無常な『今ここで』ではなく、超越がもつ永遠の統一と永遠の現在である」

¹⁰ 両者についての明快な論述としては、上山安敏『ブーバーとショーレム ユダヤの思想とその運命』、岩波書店、2009年、96頁以下。

¹¹ 上山前傾書、97頁。

¹² 以上の要約は、平石前傾書 214-213 頁に負う。ショーレムの批判に対するブーバーの応答の主旨についても、同書 214 頁にまとめられている。

¹³ Scholem, Gershom. *Judaica*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1963, S.179. ショーレム「マルティン・ブーバーのハシディズム解釈」『ユダヤ主義の本質』高尾利数訳、河出書房新社、1972年、150頁。

¹⁴ Scholem, op. cit., S. 187-196. ショーレム、前掲訳書、157-165頁。

15。

ショーレムとブーバーのこうした相違を生み出していたものは、上山が指摘するように、グノーシスに対する見解のちがいであったことだろう¹⁶。

以上のショーレムによるブーバー批判から、かえって、ブーバーの立場が鮮明となる。ブーバーにとって、ハシディズムは、サバタイ＝フランク主義に対するアンティテーゼである。サバタイ＝フランク主義の特徴のひとつは、未だ完成されざる救済が、あたかも既に到来したかのごとく語ることにあった¹⁷。それは虚偽でしかない。しかし、ハシディズムの創始者パール・シェム・トブの求めたものは虚偽を含む「終わり」ではなく、この現実の世界を生きるための「始まり」であった¹⁸。そして、ハシディズムの強調点は、サバタイ＝フランク主義のような律法の廃棄ではなく、いわばその「完成」である¹⁹。律法はその精神において遂行され、日常を聖別するものとして保持される。また、ハシディズムは、サバタイ＝フランク主義のように善悪を無差別的に見るのではなく、それに区別を設けつつも、悪を、方向を失った力であるとみて、これに善という方向が与えられるべきととらえ、火花の教説を保持するのである²⁰。

ハシディズムはカバラー以来の伝統を踏まえつつも、その魔術的要素を取り去ったものであり、現実を越えた背後世界を見つめるためのものではなく、「今ここ」という具体性を見つめるものとしてブーバーの目に映ったのである。神の火花はこの世のあらゆるものに潜んでいるのだから、それらを迷妄のものとして退けるには及ばない。むしろ、火花を解放する能力を与えられた者として、人間はそれらに積極的に関わるべきだとされる。それは現象としては、日常生活を、その些末なことにいたるまで十全に営むことに他ならない²¹。こうして、日常的生の充溢と宗教的生の充溢がともに達成されること

¹⁵ Ibid., S. 189. 同、159 頁。

¹⁶ 上山前掲書、97-98 頁。

¹⁷ 平石前掲書、51 頁。Buber, Martin., *Werke III: Schriften zum Chassidismus*, München, Kösel-Verlag, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1963., S.763f.(邦訳、ブーバー『ハシディズム』(『ブーバー著作集』3) 平石善司訳、みすず書房、1997年(1969年)、39-40 頁。)

¹⁸ 平石前掲書、51 頁。

¹⁹ 同、51-52 頁。

²⁰ 同、52 頁。

²¹ ブーバーを批判するショーレムも、とはいえ、この点は認めるのである。「火花をとりあげるということは、多くのハシディズムにとっては実際、より充実した生を営むことを意味した。彼らにとって重要だったのは、火花を取り去ることによって現実的なものを空虚にすることではなく、火花をもちこむことによって現実的なものを成就することであった」(Scholem, op.cit., S.196, 前掲書、165 頁)。ただ、これは当初から目指されたものではなく、副次的な結果に過ぎず、ブーバーのようにそれをハシディズムの告知だとすることは誤りだ、というのがショーレムの意図である。

になる。ブーバーの理解するハシディズムの特徴は、以上のように粗描できよう。以下、具体的にブーバーの著作に踏み込んでゆきたい。

『ハシディズムの教えによる人間の道』

1948年に発表された『ハシディズムの教えによる人間の道 *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*』は小冊子である。ショーレムはこの小著を「単に文学の一珠玉というだけではなく、同時に、ハシディズムの言葉による宗教的人間学の非凡な教本であり、大変な量の真正なハシディズム的格言によって靈感を受けている」と評し、宗教的人間学的な価値を認めつつも、前述のとおり、その厳密な史学的意義には異を唱え、批判の決定的部分をこの小著に捧げていた²²。それゆえ逆に、ブーバーのハシディズム理解の独特な到達点を端的に伺うことができよう。

早乙女禮子のまとめにあるように²³、この著作は六つの鍵語によって展開される。順を追って、(1)自覚、(2)独自の道、(3)決心、(4)自分から始めること、(5)自分にかかわり合わぬこと、(6)いま立っているこの場所で、となる²⁴。

それぞれの内容について触れておこう。(1)「自覚」は、アダムの墮落をもとに語られる。すなわち、「あなたはどこにいるのか」という問いかけに対し、我が身を神の前から隠さず、応えようとする態度をさす。この自覚は、呼びかけにおいて始めて開示されるものであって、すでに独我論的な発端ではない。そしてこれは発端であって、決して終極ではない。「決定的な自覚は人間の生における道の始まりであり、つねに人間的な道の始まりである。しかし、自覚が決定的なのは、自覚が道に通じているときのみである」²⁵。逆に、もし呼びかけと自覚がたんなる発端であるに留まらず、それを超えて進むなら、呼びかけは偽なるものであり、人を高慢へと導くという²⁶。

(2)「独自の道」は、ラビ・ズッシャが死の前に述べたとされる言葉によって端的に示されよう。「来るべき世界で、私は『あなたはなぜモーセではなかったのか』とは問われないだろう。『あなたはなぜズッシャではなかったのか』と問われるだろう」²⁷。すなわち、問題となるのは、モーセのように偉大な功績をなすことでも、はたらきの大きさでもない。そうではなく、各人がその固有性を発揮して神に奉仕するかどうかという

²² Scholem, op. cit., S.171f. ショーレム、前掲訳書、144-145頁。

²³ 早乙女禮子「M. ブーバーとハシディズム」基督教学研究第16号、京都大学基督教学会、1996年12月、276頁。

²⁴ 訳語はおよそ早乙女に従うが、一部改変した。以下の要約も、早乙女を参考としつつ、重点は若干異なる。

²⁵ M, Buber, Werke 3, S.717.

²⁶ Ibid., S.717-718.

²⁷ Ibid., S. 720.

点なのである。

各人の固有性、代替不可能性は、素朴な信仰によって裏書きされる。ブーバーはズロチョフの説教者の言葉を引く。「…というのは、もし彼に似たものが既に世界にいたとしたら、彼が世界に存在する必然がない」²⁸。絶対にして無誤謬の神がその人間を必要としていないなら、神はどうしてその人間を創造しよう。ブーバーは言う。「各々の人間とともに何か新しいものが、未だ与えられなかったものが、最初で唯一の何ものかが、世界に据えられる」²⁹。ひとりひとりの人間は、歴史の末端に連なる者として、かつてなかった新しい意味を帯びて世界に登場するとされるのである。そして、各々の人間は神への通路を持っている。それは相互に異なった道であり、各人がみずからの固有の本性、本質的な性質と傾向に基づいて選択するほかないのである³⁰。だが、その際、各自が持つ本質的な性質と傾向については断念する必要がなく、むしろ、各人にとって主要な願望を真に把握することが肝要だと言われる。その際、願望は「悪しき衝動」というかたちをとって現れるが、各人に要請されているのは、その衝動を退けることではなく、この衝動を神へと転向させることである。ここには、カバラー以来の火花の教説が変奏されているといえるだろう。

(3)「決意」とは、魂の統一性である。魂のより高次の段階に至るための、魂の統一が問題となっている。(1)と同じように、ここでも、己の魂の一性は、最終的なものではない。むしろそれは前提なのである³¹。

(4)「自分から始めること」の問題領域は、他者との不和である。他者との摩擦において、ひとは通常、その責任の所在を二人の人間に分割することで、自らの痛みを和らげようとする。しかし、この見方は、単独者を個人に対立させられた個人 **Individuum** とはするが、真の人格 **Person** としておらず、ハンディズムの教えに対立する根源的な誤りだとされる³²。そうではなく、人と人の間に生じている問題を己の魂の内部の問題として受けとめ、すべてが私にかかっている、と思うほか、転向の道はないというのである³³。

さて、以上の点について、とりあえずは自己の在り方が問題となっているとまとめることができよう。しかし、そのいずれにおいても、自己は、発端以上には考えられていない。自己は目的とはならないのである。

²⁸ Ibid., S. 719.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., S.720.

³¹ Vgl., *ibid.*, S. 725.

³² Ibid., S. 728.

³³ Ibid., S.729.

そこで、(5)「自分にかかわり合わぬこと」という方向転換がなされなければならない。「自分から始めるけれども、自分で終わるのではない。自分から出発するけれども、自分を目指すのではない。自分を把握するけれども、自分にかかわり合うのではない」³⁴。目指される場所は、ラビ・エリエゼルの言葉にあるように、「世界」である³⁵。

ところで、自分から世界へというこの方向転換が、ユダヤ教の人間理解にとって重要な回心 *Umkehr* に関する逸話のなかで語られることにブーバーは注意を喚起する³⁶。ここで、回心とは自分の魂にかかわり合って、いつまでもその罪深さに苦しむのではなく、その苦しむ力を世界へと向けることが意味されている。それは(2)で述べられた各人の固有性と結びついて、この世界において、神から与えられた特有の使命を果たすことへとつながってゆく。ブーバーによれば、ユダヤ教において、各々の魂は神の創造に参与する手足である。神の手足としての魂が自らを完成するのは、自らの浄福のためでもなく、この世の幸福のためでも、あるいは天上における至福のためでもない。世界における、神の手足としての働きそれじたいのためである³⁷。言い換えれば、神の共働者となることが目的なのである。

だが、もし逆に、自らの魂にかかわり合っているだけなら、魂の救済・浄福という高貴なものを問題としているにしても、自分のことのみを気にかけており、それは高慢といわれることになる。これに対し、謙虚は、世界のことを気にかける性質であるとされる。自分にかかずらう高慢が、世界に開かれた謙虚に下るとき、人は救われ、人が救われるとき、世界が救われると言われる³⁸。

(6)以上のような方向転換を経て目指される「世界」とは、しかし、彼岸の世界ではなく、飽くまで「いま立っているこの場所」なのである。「ひとは世界の中の固有の場所で見つけることのできるものがある。それはひとつの偉大な宝であり、ひとはそれをそこにいること *Dasein* の充実と名付ける。そして、この宝が見つけられる場所とは、ひとが立つ、その場所なのである」³⁹。「私が自然なものとして経験するこの環境世界 *Umwelt*、私に運命的に分け与えられたこの状況、日ごとに私に会うもの、日ごとに私を要求するもの、ここに私の本質的な使命があり、ここに、私に開かれた、そこにいること *Dasein* の充実があるのである」⁴⁰。ブーバーの理解するハシディズムでは、したがって、来るべき天上の世界が問題なのではなく、現世こそが主要な関心となる。

³⁴ Ibid., S.731.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., S.731-732.

³⁷ Ibid., S. 733.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., S.736

⁴⁰ Ibid.

神の世界と人間の世界という二つの世界が問題なのではなく、いわば人間の世界において神の世界を実現することが問題なのである。それは、火花のかたちで潜む神をこの世界に導き入れることに他ならない。これはいささか不遜な話にも思えるが、ブーバーは大胆に言う。「神は彼の世界に来ようと欲する。しかし、彼は人間を通して世界に来ようと欲する」⁴¹。そして、神を導き入れる人間の営みとは、「我々に委託された小さな世界との聖なる交わりを気にかけて」⁴²ことであり、現実的生活の充実によって、世界における神の火花を解放することである。

以上、『ハシディズムの教えによる人間の道』に述べられたことを見てきた。論点は、大きく三つの点に絞られる。第一に、(1)～(4)までをまとめて、現に生きる個人の固有性、あるいは本来性といったものが、強く意識され、その獲得と保持に強い重心が置かれているということである。もっとも、その固有性は(1)において顕著だったように、端緒としての意味を持つのみであって、目的としては決してとらえられてはいない。しかも、その端緒でさえ、神からアダムへの問いかけのように、他者からの呼びかけによって初めて喚起される、応答関係における自覚であった。第二に、(5)におけるように、獲得された個人の固有性、本来性は、回心・転向を通して、世界へと開かれていかなければならない。「～のために」という目的連関は自己という円環のうちへ閉じられるのではなく、神の働きの助力者たることへ向けられるのである。第三に、神の働きの場合、神の世界といっても、それは我々が現に生きるこの世界を意味しており、そこで神の働きを助けることは、むしろその世界において十全に生きることを意味している。以上を要すれば、各人自らの固有性において、己から世界へと向かうことが、人間の生きるべき道筋として示されていると言えよう。

個人の固有的生が神や世界から要請されているという大胆な思想を、彼の他の著作からも確認しておこう。

『ハシディズムの使信 Die Chassidische Botschaft』の名の下に集められた著作群のうち、「ハシディズム運動の精神と身体 Geist und Leib der Bewegung」の中で、ブーバーは次のように述べる。神という完全、絶対な存在に対して、どうしてこの不完全な世界が存在することが可能であるのか。この問に対する答えはこのようになる。神はみずから世界に収縮した、つまり唯一にして関わりを持たない一者が、関わりを生じさせようと欲したからであると。すなわち、この一者は、知られ、愛され、望まれることを

⁴¹ Ibid. S.738.

⁴² Ibid.

欲し、一性へと努力する他性を出現せしめようとしたからであると⁴³。だが、こうして生ぜしめられた他者が、一者の傀儡であるなら、この関わり、なかんずく愛は、欺瞞に満ちたものになる。したがって、この関わりが真正なものとなるために、他者の自由が完全に保証されなければならない。だから、先の答えは、こう展開される。「神は、自由に存続し、自由に知り、自由に愛し、自由に欲する他性を欲した。神は他性に自由を与えた」⁴⁴。だが、このように自由を与えられ、完全な他性の中へ投げられた他者、つまり人間が、神を選び、愛するようになるかどうかは、その自由ゆえ、人間に一任されている。人間が、世界に収縮した神の火花と出会い、これを解放するかどうかは、完全に人間の裁量なのである⁴⁵。こうして、極めて大胆な、次の言葉が出てくる。世界は神の運命なのである⁴⁶。

被造物は人間を待望している。神は人間を待望している。彼から、『下』から、救いへの衝動 *Antrieb* が出てこなければならない。恩寵は神の応答である。(*Geist und Leib der Bewegung*, Werke 3, S. 809.)

ブーバーのハシディズム理解は、ショーレムなどの批判を受けつつも、なお顧みられるべき豊かさを持っている。ここでは単にその一端を垣間見たにすぎない。だがそこから伺えることは、制限された存在者が、にもかかわらず、その固有性を絶対的な存在から熱望されているという、驚くべき思考なのである。

ハシディズム的著作についてはここまでに留め、以下、哲学的著作群のなかから、1923年に発表された『我と汝』へと目を転じておきたい。

『我と汝』における原初的関わり

本能という点に着目して、『我と汝』を見てみたい。この著のなかで本能 *Trieb* がそれ自体として主題化される箇所はさほど多くない。第23節から第28節では、「始めに関わりがある」⁴⁷というライトモチーフから、原始人および幼児というふたつの例が取り上げられつつ、「我」に先立つ原初的関わりが語られ、それに付随して本能が語ら

⁴³ Ibid., S.806.

⁴⁴ Ibid., S.807.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., S. 805, 807, 808, 817.

⁴⁷ Buber, Martin., *Werke I : Schriften zur Philosophie*, München, Kösel-Verlag, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1962., S.90.

れている。

ブーバーによれば、原始的な生活を送る人々の言葉は、分析的ではなく、関係の全体性をまるごと示すような、文章語である。そこでは人称語⁴⁸ははまだ全体性のなかに埋め込まれている。彼らの生活のなかで、「我」が分離してくる消息は次のようになる。例えば毎夜原始人を訪れる月は、月が彼に与える作用そのもの、視覚的、身体的な刺激像として現れる。すなわち原初的体験、いわば純粹経験として現れる。やがてそこから記憶において、刺激作用の担い手として、作用する月という擬人的な像が分離されてくる。こうして、対象としての月が現れてくることになる⁴⁹。

鍛えられることによって、記憶力は原初的な関係の出来事を整理する。こうして自己保存本能にとって重大なものや、認識本能にとって顕著なもの、すなわち「作用してくるもの」が際立たされて独り立ちする。一方で、記憶にとって重要でないもの、次々と交代してゆく「汝」は退いてゆき、記憶のなかで取り残され、次第に対象化され、群や類といったものへと纏められてゆく。このような記憶の作用のなかで、記憶と経験の担い手として、自己同一を保つものが分離されて現れてくるが、これが「我」である⁵⁰。

すなわち、主客未分の原初的体験から、記憶という知的作用によって、まずは対象的なもの（ここでは月）が現われ、次いで、「我」が自覚されるようになると言われるのである。

第24節では視点を変え、「我・汝」「我・それ」というブーバー独自の術語からも説明が試みられる。「我」が分離する以前の汝との関わりの出来事においては、「我」はその出来事のなかに包含されている（A）。そこではひとり人間と彼に向かい合う存在者 *Gegenüber* という二者が現実的に存在しているからである。このことによって、彼は、自己の「我」を感じることなく、しかし「我」の宇宙的な悲壮さを予感すると言われる。この悲壮さが何であるのか、ブーバーは明言を避けているが、その出来事に参与する二者が、現実的存在において、もはや一なる存在でないこと、すなわち厳然と分かたれた二者であることが体験されるのだから、この悲壮さとは、ひとり人間が孤独であるということだと考えられる。

さて、出会いの出来事において「我」がその原初的体験のなかに包含されていたのに対し、自然的な事実においては、「我」は包含されていない（B）。この自然的な事実とは、人間の身体が、諸感覚の担い手として、彼の環境世界から際立たされているという

⁴⁸ この読みは田口義弘の邦訳に従う。マルティン・ブーバー『我と汝・対話』（「ブーバー著作集 1」）田口義弘訳、みすず書房、1978年（1967年）、27頁。

⁴⁹ Vgl. Buber., Werke 1, S.90-91.

⁵⁰ Ibid., S.92.

ことを意味している。この自然的事実に基づいても人間は、周囲から自らを分ける区別を得るが、この人間は諸感覚の総体であって、区別は並列的区別に留まる⁵¹。

さて、「我」を含む関わりの出来事 (A) から「我」が分離し (A')、「我」を含まない自然的な事実 (B) に入り込むとき、「我」は自然的事実における「我のようなこと Ichhaftigkeit」を励起させる。こうして、自然的事実において「我」が登場し (B')、自らが感覚の担い手であることを自覚し、したがって環境世界が彼の対象であることを宣言するに至るのである。こうして、根源語「我 - それ」が語られることになる⁵²。

すなわち、原初的な関わりの出来事 (A) においては、潜在的ではあるけれども「我 - 汝」が語られ、従ってそこには我が固有性を持った代替不可能な我として潜在的に含まれ、そのかぎり、「我 - 汝」は「我」に先立つものである。むしろ、我が我たる所以を示す、根源的な場として表現されている。一方で、自然的な事実 (B) における私の登場(B')は、(A)の崩壊によって引き起こされた私の分離(A')によって初めて可能となりうるものであり、その意味で、「我」よりも後なるものとなる。

原始人の例から見る、「我」の登場は以上のようなになる。では、幼児の例からみると「我」の登場はどのように考えられているのだろうか。

子供と原初的関わり

まず、誕生以前の胎児は、母の胎の中で、純粋な結びつきの状態にある。これは、世界的な *welthaft* 結びつきとも言われ、後に人を「汝」との世界的な結びつきへと動かしめる、憧憬として刻み込まれる⁵³。

子供は母の胎を出て、しかし、すぐさま一個の人間になるわけではない。生まれたばかりの子供はまだ原世界 *Urwelt* のなかに安らう。この原世界は、未分離の前形態的なものとして現れている。この原世界において、子供は、すでに失われた肉体的な母との結びつき、あるいは、世界との自然的な結びつきを、世界との精神的な結びつきへと置換する猶予期間が与えられているのである。この猶予期間のなかで、子供は原世界から世界へと歩む準備を行う。その準備とは、彼が、創造の場所を、自らのそばへと引っ張り出し、それを自らの現実となすことであり、世界を見つめ、聞き、触り、形づくることである。すなわち、この猶予期間のうちに、子供は創造の場所から、自らの世界を形づくらなければならない。だが、創造の場所は、出会いのなかで開かれ、しかも受動的

⁵¹ Ibid., S.93.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., S. 94-95.

に待つ者ではなく、能動的に掴みにゆく者に開かれる⁵⁴とされる。だから、子供の側に、自発的に世界を掴もうとする動因がなければならない。この動因は、さしあたって、関わりへの努力 *Beziehungstreben* と呼ばれる。この関わりへの努力によって、向かい合う存在者が子供に寄り添い、汝と言うこと *Dusagen* が、言葉なきかたちにおいてではあるが、生起する。この事柄のずっとあとになって、原始人において原初的体験から対象的存在者が分離してきたように、対象的存在者が分離し、やがてそこから「我」が現れてくることになるだろう⁵⁵。対象的存在者がまず与えられるのではない。「そうではなく、関わりへの努力が第一のものである。向かい合う存在者がそこに寄り添う、あのふっくらした手である。この向かい合う存在者との関わり、汝と言うことという言葉なき前形態、これが第二のものである。ものとなることは、しかしもっと後の産物であり、原体験の分裂から、結びついた相手との分離から生じるのである。我の成立がそうであるように。」⁵⁶

小括しよう。まず誕生というできごとを境界にして、以前と以後に分けられる。誕生以前には、母の胎との神秘的な結びつきがあり、それが後の「関わりへの努力」へと至る、原初的な憧憬として刻まれることになる。誕生以降は、議論は二つの次元において語られる。原始人の例では、(A) 原初的な関わりの出来事と、(B) 自然的な事実の、二つの次元がそれぞれ語られていた。(A)がいわば精神的な次元における、人間的存在者に固有な関わりという出来事をさしているのに対して、(B)は感覚的、肉体的次元の事柄をさしている。確かに、(B)もいちおう人間という問題領域に限定されてはいるけれども、動物などの非人間的存在者の場合でも成り立つような自己同一性であった。ここ、幼児の例でも、この二つの次元の問題が踏まえられ、母の胎から生まれ落ちた時点で、すでに肉体 *Körper* として誕生した幼児は、未だ精神的要素をも含んだ身体 *Leib* としての成熟に至っておらず、自己を環境世界から区別しはするけれども、我と対象的存在者という絶対的な分離には至っていない⁵⁷。この、いわば「個我なき我」ともいうべき幼児は、刻み込まれた憧憬である「関わりへの努力」に動かされて、世界へと手を伸ばし、やがて「汝」との関わりの出来事へと踏み込む。この「汝」との関わりの出来事から、次第に「我」が遊離し、ついには「汝」であったものを「それ」と呼んで、対象化するに至る消息は、原始人の例と同様である。

⁵⁴ Ibid., S.95.

⁵⁵ Vgl., Ibid., S.95-96.

⁵⁶ Ibid., S. 96.

⁵⁷ Vgl., Ibid., S. 98.

生得の汝

さて、以上のように見てきたとき、幼児が「我」という自我意識を獲得する以前に、「汝」との関わりを可能にし、ひいては彼が自らの世界を選びとることをも可能にする、内在的衝動として、「関わりへの努力」が与えられているという構造が明らかとなる。ブーバーはこの「関わりへの努力」を言い換えて、「生得の汝 *das eingeborene Du*」と呼ぶ。

始めに関わりがある。存在のカテゴリーとして、準備として、把握の形式として、魂の型として。関わりのアプリオリ。生得の汝。(*Icu und Du, Werke 1, S. 96.*)

「生得の汝」とは、生まれて間もない個我なき我が汝を求め、汝と出会い、やがて一個の我となることへと、また、原世界を発って世界へと趣くことへと個我なき我を動かしてゆく、生得的かつ内在的な促しなのである。

このことを逆に辿ると次のようになる。我々に対象が与えられていると自覚する以前に、我々は我々の自我を把握するが、自我が可能となる以前に、我々は汝と出会っている。この汝は関わりが出来事という原初的体験から分離されたものである。だが、この原初的体験、関わりが出来事が可能となるために、体験に先行する生得の汝が必要である。したがって、この語に対し、ブーバーが「アプリオリ」や「カテゴリー」という重々しい負荷を掛けようとすることも、故なきことではない。

思えば、実際にブーバーが生得の汝という言葉を導入する以前から、文脈にはそれに類するものが見え隠れしていた。まず、原始人と月の例のなかで、月ははじめ、刺激像 *Erregungsbild* として、しかし次には擬人像 *Personbild* として分離されて現れる⁵⁸。刺激像から対象像へと直接に連絡されるのではなく、擬人化という契機が経由されているのである。また、個我として成熟していない幼児が空間の一点を見定めること、乳を欲していないにもかかわらず、見たところ何もない中空へと手を伸ばして動かすことなどは、幼児がその行き着く先を知らずに、「生得の汝」に促されて関わりへと入ることを欲している例として考えられる⁵⁹。

さて、以上のようにまとめたところで、この箇所には伏在している本能という要素を洗い出してみよう。

本能

⁵⁸ Ibid., S. 91.

⁵⁹ Ibid., S. 95-96.

原初的関わりを語る『我と汝』第 23 節から第 28 節には、本能としていくつかのものが言及されている。ブーバー自身によって名を与えられているものは、自己保存本能 *Erhaltungstrieb*、認識本能 *Erkenntnistrieb*、接触本能 *Kontakttrieb*、創始者本能 *Urhebertrieb* である。また、本能という名が直接与えられているわけではないが、関係の深いものとして、ファンタジー *Phantasie* と生得の汝を挙げるができる。

自己保存本能と認識本能については、ブーバーはこの語に常識的な意味以上のものを付け加えてはいないように見える。ただ、両者とも、自我や個我という意味で我に付属しているものではないことに注意を喚起しておきたい。『自己』保存本能の根源的な支配には、その他の本能のそれと同様、自我の意識は付着していない⁶⁰のである。この本能の担い手は自我の意識ではなく、自我を知らない身体 *Leib* であるとされる。自己保存本能と同様に、殊に意識の活動に関わる認識本能においても事情はほとんど同様である。原初的な認識機能において、認識する自我は、どれほど素朴なかたちにおいても見いだされず、また経験する主体という概念も、どれほど幼いかたちにおいても見いだされないという⁶¹。本能の担い手がいわゆる自我ではないという定立は、ブーバーが本能について語る際の、基礎的なものである。

接触本能とは、「さしあたっては触覚的に、次いで視覚的に、他者に「触れ」ることを求める本能」⁶²である。接触本能は「生得の汝」から速やかに発現し、やがて情愛を含んだ相互的な触れ合いへと発達していく。幼児の例で見たように、明らかに食物を求めているのではないが、しかしものがくように手を伸ばす幼児を突き動かしているものが、直接的にはこの接触本能だといえよう。つまり、接触本能とは、「生得の汝」の展開のひとつである。

創始者本能

自己保存本能、認識本能、接触本能に加えて、ブーバーは、創始者本能という独特な本能を想定している。あまり耳慣れない語ではあるが、創始者 *Urheber* というモチーフは彼の著作に度々現れ、晩年においても用例を見ることができる⁶³。『我と汝』におけるブーバー自身の説明によれば、「総合的な方法によって、それが不可能であれば、分解し、引き裂くという分析的方法によって、物を作り出そうとする本能」である⁶⁴。『我と汝』では、創始者本能はこれ以上立ち入った説明を与えられないが、『我と汝』

⁶⁰ Ibid., S. 92.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., S.96.

⁶³ Vgl., *ibid.*, S. 417.

⁶⁴ Ibid., S. 97.

と近い時期の 1926 年、『教育的なものについて *Über das Erziehrische*』と題された講演から、もう少し細かな内容について伺うことができる。

人間、人間の子供は物を作ろうとします。それは単に、未だかたちなき感を催させる素材から、かたちが発生することを見たいという気持ちではありません。子供が求めるものは、物のこの生成にみずから参加することです。子供は製作過程の主体たろうとします。私の語るこの本能はまた、いわゆる職業や活動する本能と取り違えられてはなりません(…)。重要なことは、集中して受け取られたみずからの行為を通して何ものが、先ほどには存在しなかったもの、たった今まで存在しなかった何ものが生起することです。(*Über das Erziehrische*, Werke 1, S. 789.)

つまり、創始者本能とは、創作活動の能動的な主体となって、個性に溢れた、彼の固有性が刻印された作品を生み出そうとする本能なのである。

この本能は発話という行為において際立つという。子供が、なにか既存の語彙から取り出して喋るのではなく、彼の初めてのことばを発しようとするさい、この発話を支えているものが創始者本能なのだとブーバーは考えている⁶⁵。創始者本能は、幼児が初めてことばを発する、決定的な場において作用するだけではない。幼少期の子供によく見られる破壊活動にさえ、ブーバーは創始者本能を認めるのである。彼によれば、見たところ闇雲な破壊欲に駆られて、子供は一枚の紙をびりびりと引き裂くが、引き裂かれた紙片の形態に興味を持つや、こんどは何かのかたちを作り出そうとして、紙を裂き始めるのだ。『我と汝』では婉曲に総合的／分析的と言われていたことは、具体的には、積み木や切り紙というほどの意味である。

『教育的なものについて』に沿って、創始者本能について、幾つか補っておこう。ブーバーは「創始者本能を、その自立性と不可演繹性において認識することが重要」⁶⁶だという。ブーバーは創始者本能をリビドーや自己顕示欲といった、単一の要素に還元されるべき本能とは考えない。むしろ創始者本能は、ひとつの自立的な本能であり、「人間の内面性という根源的なポリフォニー」⁶⁷における「諸声部のひとつ、主導的な声部のひとつが創始者本能」⁶⁸なのである。

また、切り紙の例から連想されるような他者への侵害や所有とは、創始者本能は一線

⁶⁵ Ibid., S.789.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid., S.790.

⁶⁸ Ibid.

を画すとされる。創始者本能は所有を企てるのではなく、ただ行為することを目指す⁶⁹。稲村秀一の表現を借りるなら、「ただひたすらに新しきものをそこに創造してゆく活動そのことを目的とする」⁷⁰。ただ行為することを通して、この本能はむしろ世界へとみずからを開くのである。「ここには世界をみずからに引手繰るのではなく、みずからを世界に表現してゆく純粋な態度 *Gebärde* があります」⁷¹。

とはいえ、創作活動の能動的な主体となって、作品にみずからの固有性を刻むことは、ブーバー自身によって退けられている自己顕示欲や所有といった事柄と、そこまで截然と分けられることだろうか。むしろ、我々は創始者本能と自己顕示欲に親近性を感じざるを得ないのではないだろうか。この点について、『我と汝』に戻って確かめておく。

上で自己保存本能と認識本能について述べたときと同様、創始者本能の担い手も自我ではない。「我ではなく、身体 *Leib* が物を、道具を、玩具を作ろうとし、『創始者』たろうとする」⁷²のである。創始者本能が自我の発生以前にすでに発現するものであるのに対し、自己顕示欲は自我の発生以後に姿を表すものである。つまり創始者本能と自己顕示欲の分水嶺は、自我の有無ということになる。本能には自我がないとすれば、創始者本能が所有を表すのではなく、ひたすら行為を目指すということの意味もより明らかとなる。自我を持たない身体は所有という契機を含まない。この所有なき、自我なき身体を、創始者本能は、認識本能の機能と並んで、原初的体験の場へと導いてゆく。原初的体験から個我が登場することの次第を、ブーバーはこう述べていた。「我は原初的体験、すなわち、わたし－はたらきかける－きみ、及び、きみ－はたらきかける－わたし、という生き生きとした始源語 (*die vitale Urworte Ich – wirkend – Du und Du – wirkend – Ich*) の崩壊から、分詞の名詞化、実詞化ののちに、要素として飛び出してくる」⁷³。生き生きとした始源語とも呼ばれる原初的体験のなかで、「きみ－はたらきかける－わたし」の側面を知らしめるものが原初的な認識機能だとすれば、「わたし－はたらきかける－きみ」の側面に関わるものが創始者本能だということになるだろう。

ところで、この原初的体験、原初的な関わりの出来事を可能にするものは、根源的には「生得の汝」であった。実際、創始者本能も「生得の汝」によって規定されているという⁷⁴。接触本能と並び、創始者本能においても「生得の汝」が発現する。ここから、シリアスで滑稽な、しかし馴染みの遊びが生まれる。つまり子供は、みずからの作り出

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ 稲村秀一『マルティン・ブーバー研究 -教育論・共同体論・宗教論-』、溪水社、2004年、12頁。

⁷¹ Buber, Werke 1, S. 790.

⁷² Ibid., S.92.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., S.97.

したものに対し、それがあたかも人格を持つかのように振る舞い、そのものと対話しはじめる⁷⁵。ままごとを始める。この滑稽さは、自分の作った像に恋するピグマリオンに喩えられる⁷⁶。

ファンタジーから実在の他者へ

ままごとの例は、『我と汝』において、創始者本能が導入される以前の文脈でも語られ、そこでは熊のぬいぐるみが遊び相手である⁷⁷。子供にとって熊のぬいぐるみは対象物ではなく、ファンタジーのはたらきにおいて、生き生きと働きかける向かい合う存在者とされている⁷⁸。「この『ファンタジー』とは徹頭徹尾『万象霊有化 Allbeseelung』などではなく、自分に対し、すべてを汝とする本能、万象との関係を求める本能であり、生きて働く向かい合う存在者がおらず、ただ写しやシンボル〔だけ〕が与えられている場合には、この本能は、みずからの充溢によって、生き生きとした働きかけを補ってしまうのである」⁷⁹。このファンタジーとは、対話への求めが満たされない場合に、これを想像力で補ってしまう本能であり、生得の汝の多少歪んだ発展形態であるといえよう。

しかし、ままごとがはらむ滑稽さと歪さは、どこかで解消されなければならない。ここでふたたび『教育的なものについて』に目を転じ、もうひとつ本能が示されていることに注目しておきたい。

この教育論で、ブーバーは創始者本能について述べたあと、しかし、「創始者本能としての人間は孤独です」⁸⁰とも述べる。「創始者本能の育成のみに基づいた教育は、人間の新たな、苦痛に満ちた孤立化を用意します」⁸¹。この孤独を打破するのは、生きて自分に働きかける他者、私に対して、別の私を語り、私をあなたと呼ぶ他者である。「世界が客体であることを、ひとは内側から学びますが、世界が主体であること、世界が私と言うこと *Ichsagen*、そしてまた世界が汝と言うこと *Dusagen* は、そうではありません。我々をこの汝と言うことの経験へと連れてゆくものは、もはや創始者本能ではなく、結びつきの本能です *Trieb der Verbundenheit*」⁸²。

ブーバー自身の解説によれば、結びつきの本能とは、「世界が我々に対して現前的な人格となつてほしいという願望です。我々がこの人格に向かうように、この人格が我々

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid., S. 791.

⁷⁷ Ibid., S. 96.

⁷⁸ Ibid., S.96.

⁷⁹ Ibid., S. 96. □ は引用者補。

⁸⁰ Ibid., S. 791.

⁸¹ Ibid., S. 792.

⁸² Ibid.

に向かい、我々がこの人格を選び、認めるように、この人格が我々を選び、認め、我々がその人格において確証されるように、この人格が我々において確証されること、このことを求める願望です」⁸³。

つまり、この「結びつきの本能」は、もはや仮想的な人格で満足せず、実在的な人格を求め、それと出会うことを熱望している。本能は、こうして、実在的な人格との結びつきへと導かれなければならないのである⁸⁴。

以上から、本能において、他者を求める契機が考えられていることは明らかである。それは接触本能と結びつきの本能においてもっとも端的に表現されているが、創始者本能にも他なる者の求めが潜在している。なぜなら、創始者本能は世界へと開き、世界にみずからの存在を刻印しようとするが、そのことによって行為者を孤独に導くことになるからだ。存在証明を求めることは孤独の裏面であり、孤独は結びつきを欲している。孤独を用意することによって、創始者本能は他者へ向かう準備をさせるといえよう。

結びつきと自由

結びつきの本能からの、ひとつの展開に着目したい。同じく『教育的なものについて』の、後の箇所、ブーバーは結びつきと自由について述べている。それによれば、自由とは前提であって、目的ではない⁸⁵。では、自由はどこへ向かうのか。

自由は、しばしば強制の対義語として理解される。だがこれに対し、ブーバーは「強制の対極は自由ではなく、結びつきです」⁸⁶という。ひとは運命や自然から強制されるが、その反対は、運命や自然と手を切って孤立することではない。そうではなく、運命や自然と、みずから結びつき、盟約を結ぶことだという。つまり、自由とは、決して強制されることなく、これらのものをみずからの決断において選び取り、受け取り直し、それらと固有の関係を築いてゆくための通路である。

この自由はこう敷衍される。「束縛から自由になることは、ひとつの運命です。この運命を、ひとは紋章のようにではなく、十字架のように背負うのです」⁸⁷。なぜか。既存の規範や法、指針などの拘束を破棄することは、そのつどの決断の責任を自己の人格において負うことになるからである。規範などの拘束から自由になること、「それは、多くの世代に共有された責任の代わりに、まったく個人的な *persönlich* 責任が現れることを意味します。自由に基づく生は人格的な *personhaft* 責任か、さもなければ悲壯

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Vgl., Ibid., 791. また、稲村前掲書、13頁以降。

⁸⁵ Buber, *Werke I*, S. 795.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., S. 796.

な茶番です」⁸⁸。

さて、この教育論において、自由はいわば住居ではなく小径であり、その向かうところは結びつきであり、あるいは受け取り直された運命であると考えられている。このことを、『我と汝』に戻って、確認しておきたい。

自由と運命

『我と汝』第36節で、ブーバーは次のように述べている。「運命 *Schicksal* と自由はお互いに誓約しあっている。運命に出会い得るのは、自由を実現する者のみである」⁸⁹。以下、ブーバー一流のレトリックが多用され、意味の広がりが大きくなるが、その含みのひとつは、我々が上で見たことから隔たっていない。ここでは宿命 *Verhängnis* が上で強制と言われたものに対応し、運命の対極をなしている。分析の切り口は幾つかあろうが、因果律の束縛と関連し、また、諸法則⁹⁰でもあるこの宿命は、匿名的、多数的に考えられ、硬直した必然性である。自由なる者は宿命の強制を離れて、みずから選り取った固有な運命と結びつくことになる。

自由な者と運命の結びつきは、第37節ではこう言われる。「自由な人間とは恣意なく意志する者である。彼は現実に信を置く。すなわち、彼は我と汝の実在的な二者性の実在的な結びつきに信を置く。彼は定め *Bestimmung* に信を置き、そして定めが彼を必要としていることに信を置く」⁹¹。そして、自由な人間はこの世界に生成してくるものに傾聴し、生成してくるものは、この人間によって実現されることを欲しているという⁹²。自由な、けれども人間であるかぎり制限されている存在者を、運命という「定め」が待望しているというのである。この洞察がさらに進んで、「神があなたを必要としている」ということ、「世界は神の運命である」⁹³という地点にまで及ぶことは、ハシデイズムの理解を踏まえれば、さして奇異なことではないだろう。

注目しておきたいのは、一個の人間の選択した運命が、いつしか、神の運命と共振しているということである。有限者の決断が、無限者に影響を及ぼすという、途方もない思考である。もちろん、有限者の側からすれば、「信じる」⁹⁴という仕方ではないとしても、出会いにおいて、そのことが予感されるのだろう。ともかく、有限的な存在者が、その固有性を絶対的な全体性から求められているという洞察を、ここに見ることが

⁸⁸ Ibid., S.796. vgl. S.797.

⁸⁹ Ibid., S. 113.

⁹⁰ Vgl. *ibid.*, S. 116.

⁹¹ Ibid., S. 118.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid., S. 133.

⁹⁴ Ibid., S. 118.

できる⁹⁵。

むすびにかえて

さて、以上のように見てきたとき、ブーバーの哲学的著作とハシディズム的著作は、自己から世界へという構造を共通に持っている。もちろん、この自己は破滅的な意味を持つ個我的、独我的な自己ではなく、すでに生得の汝に促されて関わりを求める、対話的な自己である。神からのアダムへの呼びかけにおいて、自己が励起されていたように、応答 - 責任に立たされた我が出発点として考えられている。そして、この我は、自分自身を目指すのではないが、しかし、自分自身の在り方を決して捨てることなく、世界、あるいは人格的他者へと向かうのである。そして、この他者への方向が、実は「生得の汝」によって促されたものであり、この促しが自己意識にすら先行するものだということによって、他者への関わりにおいてこそ、応答 - 責任という自己の根源が再発見され再獲得されるのだ、ということになる。

では、このような他者への関わりは貢献とどのように繋がり、あるいは繋がらないのだろうか。

ブーバーの読解から見えてきたことは、神という普遍・全体に対して、一方では「私」という特殊な存在者の、他方では「今ここ」という状況を持つ世界の具体性が許容され、肯定されているということである。いずれも、それらが固有と具体であるかぎり、無時間性や永遠、無限という全体性への帰依を拒否するものである。にもかかわらず、この存在者はその特殊性や固有性を積極的に全体に開いていくことが、神から要請されている。各人に与えられた固有性を世界に向けることが、すでに神への貢献なのである。このことがブーバーにおける貢献の基本的な方向といえよう。

『我と汝』で展開されている「生得の汝」および、ブーバーに独特な人間の本能は、一個の人間が、実在的な他者へ、また世界へ開かれてゆく内在的な刺激を表していた。それは他者との交わりにおいて、原初の己の求めを実現してゆく過程である。そこでは自己の本来性の獲得と他者の他者性の確保が同時に目指されている。だが、このとき、アクセントは他者を求めることにあり、他者を益することは、それほど積極的に考えられてはいない。もちろん、経験し利用する我、言い換えれば、他者を自己に同化せしめ、自己の欲求のための手段とする独話的な我は徹底的に排撃される⁹⁶。だからといって、

⁹⁵ Cf. Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*, 4th edition, London/New York, Routledge, 2002, p.220.

⁹⁶ Buber, Werke 1, S.80, 99., usw., 及び、稲村秀一『ブーバーの人間学』教文館、1987年、180頁以降。

この我と他者との関係を逆転させて、他者に経験され、利用されることを、我がただ甘受するということになるなら、これもまたブーバーの本意からはかなり離れてしまうだろう。私の固有性を減じることは、上に見た、神からの固有性の求めという、貢献の基本的な方向に反するからである。

貢献が単に他者の利益を己の利益よりも優先させるということの意味するのみであれば、貢献の勧めは、搾取することの体のいい遁辞に容易に墮するだろう。貢献心は自己疎外と奴隷化の欲求となってしまう。貢献という行為の裏面として、この点は注意されておいてよい。貢献を既存の社会や全体に対する、代替可能な利益の供出と考えるなら、ブーバーにおいて、このような貢献は認められない。

だが、自己と他者が、それぞれの固有性を減じられることなく、自由な者同士としてお互いの存在を確証しあおうとすることが貢献心と言われるなら、この貢献心をブーバーは強く肯定するだろう⁹⁷。

⁹⁷ Vgl. *ibid.*, S. 423.