

# マルティン・ブーバーの人間相互論

—〈我—汝〉と〈我と汝〉の相違—

松 井 富美男

【キーワード】 西田幾多郎、和辻哲郎、対話、相互性、単独者

## 1. はじめに

マルティン・ブーバーは、『我と汝』で〈我—汝〉と〈我—それ〉という二つの「根元語 Grundwort」を挙げ、これらがどのように区別されるのかを比喩や事例を混じえながら説明している。<sup>1)</sup>ここでの「根元語」は、前言語的な関係を表し、一般に言われる言語とは異なる。その「根元語」が二種類あるということは、〈我〉がその関係項である関係が二種類あるということ、あるいは他の関係項に対する〈我〉の態度が二種類あるということである。ブーバーは、この区別を明確にすることによって、言語の向こう側にある、近代人が忘却してきた精神の覚醒を目指している。これが『我と汝』の主題である。

これに関連して別の問題もある。それは〈我〉と〈汝〉が「と」で結ばれる場合とハイフン〔—〕で結ばれる場合の区別である。しかし最初に断っておくと、ブーバー自身がこの区別を問題にしているわけではない。標題が『我と汝』となっても、本文では〈我—汝〉が中心であり、その多くが〈我—それ〉との対比において取り上げられ、また〈我と汝〉は〈我—汝〉のように特に用語扱いされているわけではない。こうしたことから〈我と汝〉と〈我—汝〉の区別は取るに足りない問題のように見えるが、その実ブーバー思想の根幹にかかわるので重大である。本文でその理由を明らかにしていくが、ここではとりあえず〈我と汝〉が「我と汝の間に zwischen Ich und Du」というような文脈で使用されることを指摘しておきたい。すなわち、〈我〉と〈汝〉が「と」で結ばれるということは、それらが「間」を持つということでもある。そこで本稿は、この「間」の意味を存在論的に解明することを目指す。

そのために初めにハンナ・アーレントの目を借りて戦前までの『我と汝』の評価を確認し、その後本題に入り「結合」と「一体」の違いに触れ、次に「結合」と相容れない「単独者」の観点からブーバーとケルケゴールの違いを指摘し、その次に『我と汝』と同じ標題を持つ、西田幾多郎の「私と汝」という論文を取り上げる。西田哲学とえば、「主客未分」や「純粹経験」が頭に浮かぶが、この思想とブーバーの〈我—汝〉の思想の相違点を明らかにする。また和辻哲郎とブーバーは「人の間柄」に関する議論を共有するが、両者が求める方向は異なる。その分岐点

# マルティン・ブーバーの人間相互論

—〈我—汝〉と〈我と汝〉の相違—

松 井 富美男

【キーワード】 西田幾多郎、和辻哲郎、対話、相互性、単独者

## 1. はじめに

マルティン・ブーバーは、『我と汝』で〈我—汝〉と〈我—それ〉という二つの「根元語 Grundwort」を挙げ、これらがどのように区別されるのかを比喩や事例を混じえながら説明している。<sup>1)</sup>ここでの「根元語」は、前言語的な関係を表し、一般に言われる言語とは異なる。その「根元語」が二種類あるということは、〈我〉がその関係項である関係が二種類あるということ、あるいは他の関係項に対する〈我〉の態度が二種類あるということである。ブーバーは、この区別を明確にすることによって、言語の向こう側にある、近代人が忘却してきた精神の覚醒を目指している。これが『我と汝』の主題である。

これに関連して別の問題もある。それは〈我〉と〈汝〉が「と」で結ばれる場合とハイフン〔—〕で結ばれる場合の区別である。しかし最初に断っておくと、ブーバー自身がこの区別を問題にしているわけではない。標題が『我と汝』となっても、本文では〈我—汝〉が中心であり、その多くが〈我—それ〉との対比において取り上げられ、また〈我と汝〉は〈我—汝〉のように特に用語扱いされているわけではない。こうしたことから〈我と汝〉と〈我—汝〉の区別は取るに足りない問題のように見えるが、その実ブーバー思想の根幹にかかわるので重大である。本文でその理由を明らかにしていくが、ここではとりあえず〈我と汝〉が「我と汝の間に zwischen Ich und Du」というような文脈で使用されることを指摘しておきたい。すなわち、〈我〉と〈汝〉が「と」で結ばれるということは、それらが「間」を持つということでもある。そこで本稿は、この「間」の意味を存在論的に解明することを目指す。

そのために初めにハンナ・アーレントの目を借りて戦前までの『我と汝』の評価を確認し、その後本題に入り「結合」と「一体」の違いに触れ、次に「結合」と相容れない「単独者」の観点からブーバーとケルケゴールの違いを指摘し、その次に『我と汝』と同じ標題を持つ、西田幾多郎の「私と汝」という論文を取り上げる。西田哲学とえば、「主客未分」や「純粹経験」が頭に浮かぶが、この思想とブーバーの〈我—汝〉の思想の相違点を明らかにする。また和辻哲郎とブーバーは「人の間柄」に関する議論を共有するが、両者が求める方向は異なる。その分岐点

がどこなのかを明らかにする。そしてこれらの一連の作業を終えた後に、ブーバー哲学の現代性についても言及する。

## 2. アーレントのブーバー評

ハンナ・アーレントは、ホロコーストの難を逃れてアメリカに亡命したユダヤ人の一人であるが、狂気が世を席卷するまでシオニズムにさほど熱心でなかったと言われる。しかし例外法によってゲットーに隔離された人々が「ユダヤ人」として一つになるという課題を突きつけられたときに、またヨーロッパがユダヤ人にとって永住の地でないと感じたときに、彼女もさすがにシオニズムに無関心でいられなくなった。

その十数年前に、現地社会への同化か否かをめぐって、コーヘンとブーバーの間で激しい論争が交わされた。<sup>2)</sup>この論争はコーヘンの死によって終焉したが、もう一方の当事者であるブーバーに率いられたシオニズムは、その後一層の支持を集めて広がりつつあった。アーレントが同化意識を捨ててシオニズムに傾斜したのもこの頃であったと思われる。1930年代に書かれた「若者の指導者マルティン・ブーバー」<sup>3)</sup>は、小論ながらも当時のシオニズムの様子やブーバーに対するアーレントの見方などを伝えていて興味深い。

ここで彼女は、アハド・ハアムが東ヨーロッパのユダヤ人指導者であるのに対し、西ヨーロッパはブーバーだとしている。ブーバーはヘブライ語聖書のドイツ語訳を刊行したことと、その仕事を通じてハシディズムを再発見したことで既に有名であった。その彼が若者の指導者として適任とされたのは、教育文化面で公的にも実際にも最高の人物であり、そのパーソナリティにあらゆる党派や集団が一目置いていたからである。加えて20世紀初頭から30年間ブーバーから精神的に影響されなかった若者はいなかったと言われる。彼はそれほどまでに若者の心を強く捉えていたし、また若きアーレントもその一人だった可能性もある。このようなブーバーの魅力は多分にそのカリスマ性によるものだが、アーレントはそれ以上に彼のシオニズムに健全さを見いだしている。

当時シオニズムにも色々な潮流があった。ブーバーは、「排他的な政治的シオニズム」は協定や組織で身を磨り減らす危険性があり、「頑なな権威主義」は伝統儀式に固執する危険性があるとの理由でこれらに一貫して反対した。そして過去の保持と未来への格闘を結合するシオニズムを提唱し、偉大な過去と生きた宗教を取り戻すユダヤ教ルネッサンスの必要性を訴えた。この立場は、従来の「ユダヤ教 science of judaism」から区別されて「ユダヤ学 jewish science」と呼ばれる。<sup>4)</sup>前者は生きている人を厳密な文献学や死んだ歴史の遺物の内に埋没させるのに対して、後者は聖書の過去の局面を現在の生活に生かすことを意図する。

このようにブーバーは、若者たちに聖書から古い精神を学び取り、それを現在に生かすことが真のユダヤ精神だと説いた。アーレントはこの主張を支持し、その中核に〈我—汝〉の思想があ

るとみた。しかしその際〈我〉は人間を表し〈汝〉は神を表し、〈我〉の〈汝〉への応答は神の命令に人間が応じることだとして、シオニズム的な文脈で〈汝〉を理解した。こうした見方は、今日でも支配的なブーバー解釈の一つである。

『我と汝』が出版された1922年はシオニズムの高揚期だったので、〈汝〉はそうした方向で理解されたし、またそう理解されることにブーバー自身も異論がなかったと見える。しかしよく読むと、これ以外の読み方も可能なことが分かる。同書が時代を超えて今日でも幅広く支持されている理由はここにある。事実イスラエル建国後ブーバーの関心は次第に神と人間の関係から人間と人間の関係に移っていき、同書ではカバーできない問題に答えるために「対話」<sup>5)</sup>や「人の間柄」<sup>6)</sup>に関する議論を積極的に展開したと考えられる。以下、その点も踏まえて見ていく。

### 3. 〈我一汝〉と〈我と汝〉

ブーバーは、〈我一汝〉と〈我一それ〉に応じて人間の態度を二通りに区分する。前者は向かい合うものを全体的に把握しようとする態度であり、後者はそれを対象として眺め、分析的に考察しようとする態度である。このような〈我〉の態度のゆえに、向かい合うものは本来同一であっても〈汝〉と〈それ〉に区分される。その際に〈汝〉は人間を表し、〈それ〉は物を表すと考えるのではない。〈それ〉は「彼」や「彼女」でもありうるし、〈汝〉は物でもありうる。〈汝〉や〈それ〉は、単に二人称や三人称を表す代名詞でない。〈我〉の態度如何で〈汝〉が〈それ〉に転化しうるし、〈それ〉が〈汝〉に転化しうる。つまり〈我一汝〉の領域と〈我一それ〉の領域は相互交換的である。

ブーバーの思想は、カントの人格原理に似ていても内容的に異なる。カントは人格を、物のように単に手段としてではなく、同時に目的自体として扱うべきだとした。<sup>7)</sup>ここでは人格と物の区別は歴然としており、この間の交換は成り立たなかった。しかしブーバーの場合〈汝〉と〈それ〉の区別は絶対的ではなく相対的である。またカントでは対象をどのように見るかで人格と物が区別されたが、このような見方はブーバーには当てはまらない。見方が成り立つためには対象に先立って主観が既に確立していなければならない。しかしブーバーの思想は、対象を〈汝〉と見るか〈それ〉と見るかといった具合に主観の見方を問題にはしない。さもないとデカルト以来の近代認識論の枠組みに囚われることになる。

またブーバーは「初めに関係ありき」(ID. 22)と言う。ここでの関係は〈我一それ〉ではなく〈我一汝〉である。〈我一それ〉の関係は「初め」を持たない。「初め」とは世界に先立つ神話的な起源を表し、聖書にも記紀にも見られる。<sup>8)</sup>〈我一汝〉はこの「初め」を含む点で〈我一それ〉からだけでなく〈我と汝〉からも区別される。形式的には〈我一汝〉と〈我と汝〉の違いは、〈我〉と〈汝〉を繋ぐものがハイフン「-」であるか「と」であるかの違いである。また実質的には前者は〈我〉と〈汝〉とが未分離で一体となった状態であり、後者は〈我〉と〈汝〉とが分離して

いても〈我〉が自立的な見方を含まない状態である。〈我〉が自立的な見方を含むならば、〈汝〉は〈それ〉に転化し、〈我一汝〉の領域は〈我一それ〉の領域へと移行することになる。それゆえ自立的な見方を含まない〈我〉が〈汝〉に対峙する関係が〈我と汝〉であり、〈我〉と〈汝〉の区別もなく「初め」のみが存在する関係が〈我一汝〉である。ここから〈我一汝〉が出発点にあり、それがまず〈我と汝〉に変わり、次に〈我とそれ〉に変わり、最後に〈我一それ〉となるのが分かる。この過程はいつでも一方向的に推移するわけではない。逆に〈我一それ〉の領域から〈我〉が離脱して〈我一汝〉の領域が出現する場合もありうる。

さらにブーバーは〈我一汝〉の関係を、その領域面から ①自然的存在との関係、②人間との関係、③精神的存在との関係に分ける (Vgl. ID.10)。その際彼はこれらの区別を〈汝〉の相違に基づかせているが、ここには論理上の難点が含まれる。もし関係が異なるのであれば、要素としての関係項の相違ではなく、全体としての関係の相違が明らかにされなければならない。例えば幼児が縫いぐるみを〈汝〉にしようと、動物を〈汝〉にしようと、幼児と〈汝〉の関係が同質であるように、〈汝〉の相違によって関係の相違を明らかにすることはできない。しかしブーバーはそれが可能だと考えて特に言語面に着目し、〈汝〉を「言語を持たない *untersprachlich*」もの、「言語の形をとる *sprachstaltig*」もの、「沈黙によって語る *sprachlos aber sprachzeugend*」ものに分類している。

しかしこの分類は〈汝〉の内実を明らかにするどころか逆に混乱を招くおそれがある。そもそも〈我〉に向かい合うものが〈汝〉であるかどうかは言語に無関係である。確かに自然的存在や精神的存在と異なり人間にとって言語がコミュニケーションの重要な手段であることは間違いがないが、それでも関係構築にとって決定的なわけではない。加えて、言語的特徴によって〈汝〉を分類することが可能だとしても、これらを別々の領域に引き入れた〈我一汝〉の関係がそれによって異なるかと言えばそうでもない。実はブーバーもそのことに気づいており、この直後に「どうすれば言語を超えたもの *Außersprachliches* を根元語の世界に引き入れることができるか」(ID.10)と述べている。ここから分類の目的が〈我一汝〉の区別よりも〈汝〉の区別にあることが分かる。そうであれば〈汝〉を「言語を持たない」もの、「言語の形をとる」もの、「沈黙によって語る」ものに三分するよりも、言語を使用するものと言語を持たないものに二分するほうが簡潔で分かりやすい。その点で不満が残るものの、こうした分類の試みは〈我一汝〉の世界がいかに深遠であるかを知らせるのに一役買っている。

さらに別の見方をすれば、〈汝〉の分類は〈我一汝〉と〈我と汝〉の区別に有効である。もし〈我と汝〉の「と」が〈我〉と〈汝〉との出会いを表すとなれば、この「と」が出現するためには、予め独立した〈我〉と〈汝〉を想定した上で、〈我〉がいかなる〈汝〉に出会うのかが問われなければならない。そこで出会いを中心にした〈汝〉の分類が必要になるので、その場合には自然的存在、人間、精神的存在というような言語に着目した分類は不要である。積極的な〈汝〉と消

極的な〈汝〉という分類だけで十分である。この分類に従えば、前者は②であり、後者は①と③である。①と③については、働きかけられるか働きかけるかの違いはあれ、共に消極的な〈汝〉である。②は働きかけると共に働きかけられる積極的な〈汝〉である。その際働きかけるか働きかけられるかの違いはさほど重要ではない。働きかけても消極的でありうるし、働きかけられても積極的でありうる。例えば③は人間に働きかけ、それに人間が気づいて応答する事態を想定しているが、この場合働きかけは人間に気づかれなければ無効である。それゆえ③は働きかけるものであっても消極的と言える。

その上で言えば、消極的な〈汝〉を引き入れた関係が〈我一汝〉であり、積極的な〈汝〉を引き入れた関係が〈我と汝〉である。前者は〈我〉と〈汝〉との一体化を含意するが、後者は眼差しの交差や「相互性 Gegenseitigkeit」を含意し「間」が介在する。ブーバーは〈我一汝〉の説明に当たって「生まれつきの汝 eingeborenes Du」などという奇妙な概念を持ち出す（Vgl. ID.31）。これは言うなれば〈我〉からの眼差しを必要としない〈汝〉である。ブーバーは、その事例として、まず原始人の生活を挙げる。原始人はマナの力を秘めた死者や月の訪問をごく自然に受け止める。ここに〈我一汝〉の類似物が見て取れるが、ブーバーによれば、これよりも幼児の成長過程のほうがより適格な事例だとされる。そこで次に、母親と胎児の関係や、幼児と縫いぐるみの関係が引き合いにされる。ここでは〈我〉からの働きかけが弱まって、「すべてを〈汝〉にする衝動 der Trieb, sich alles zum Du zu machen」が中心である（Vgl. ID.30）。

ここから〈我一汝〉が〈我〉と〈汝〉の未分状態、すなわちそれらの一体関係を表していることが分かる。この関係は自然的存在や精神的存在にのみ当てはまる。〈我〉がこれらの〈汝〉と一体となるがゆえに〈我一汝〉の関係が成り立つのである。しかし〈我と汝〉の関係はそうではない。ここでは〈我一汝〉には見られない、〈我〉と〈汝〉の相互関係が成り立つ。のみならず〈我〉と〈汝〉の間で逆転も起こりうる。〈我〉は〈汝〉から見れば〈汝〉であり、逆に〈汝〉は〈汝〉から見れば〈我〉である。このように二人が共に〈我〉であると同時に〈汝〉である関係が〈我と汝〉であり、また「と」の意味でもある。言うまでもなくこうしたことが問題となるのは、一体化が容易でない「間」が介在する人間同士の関係である。

しかし、物の〈汝〉と人間の〈汝〉が同一視されていることから分かるように、ブーバーは『我と汝』の初版当時〈我一汝〉と〈我と汝〉の区別の重大さにまだ気づいていなかったように思われる。そのことは、このほぼ四十年後に加筆された同書の「あとがき」から推察される。<sup>9)</sup>ここでは人間同士の〈我一汝〉と、人間と神との間の〈我一汝〉がどのように異なるか、また動物や自然物と人間との間で〈我一汝〉が成り立つかどうか、といった問題が集中的に取り上げられている。端的に言えばここでの主題は「相互性」である。つまり相手の呼びかけに人間が応えらるるとしても、相手は人間の呼びかけに応えられるかどうかである。「相互性」を厳密に定義すれば、対自然関係は除外される可能性があるが、もう少し違った見方も可能ではないかと思う。この点

については最後の個所でもう一度取り上げてみたい。

#### 4. 「単独者」と神

フォイエルバッハは、人間の神は人間自身が生み出したものであり、神の本質は人間の本質に他ならないとして、宗教における人間の疎外状況を明るみにした。<sup>10)</sup> しかしキェルケゴールの問題意識はそのようなところにはない。ブーバーによれば、キェルケゴールは「単独者 Einzelner」であることを求め、そのためにアウグスティヌスやパスカルと異なる「孤独」が必要であったとされる。<sup>11)</sup> 「単独者」とは、文字どおり「自分だけで für sich allein」という意味である。<sup>12)</sup> 人間が精神であることはキェルケゴールにとって自明であるが、その精神が絶望して自己自身であろうとすることが重要である。それは端的に〈我〉が「単独者」として神の前に立つことである。神は〈我〉に向かって一人で来いと呼びかける。この呼びかけに応じるには〈我〉は神以外の他者と接点を持たない孤独な「単独者」でなければならない。キェルケゴールは、それが神と出会うことだと理解して、レギーネとの婚約を解消したのだった。

ブーバーは、『単独者の問い』の中で「神は他の諸対象と並ぶ一対象、捨てられし者と並ぶ選ばれし者か？神はレギーネたちに勝利した敵対者か？それでも神か？」(FR.226)と問うて、神かレギーネかの二者択一を迫るキェルケゴールの神に異を唱える。キェルケゴールは、「単独者」でない神の前に立てないとしたが、ブーバーはそのような神を想定しない。彼の神はすべてを「共に」造り、いかなるものも排除しない万物の創造主である。それゆえ神は同時に多数のレギーネを受け入れることができるとされる。

またブーバーは、キェルケゴールが神への応答を宗教領域に局限したことに異を唱える。キェルケゴールでは「単独者」が神の前に立つとき、神が手を差し伸べてくれるのを待つことになる。それが神への応答だとされる。この神は個々の「単独者」にしか開かれていない。これに対してブーバーでは神への応答は、全被造物を共同存在として神に代わって引き受けることである。そしてこの引き受けは倫理領域でおこなわれる。キェルケゴールでは絶望に終わった倫理領域がブーバーでは宗教領域と共に神への応答に不可欠な実践の場として重視される。

このようにキェルケゴールとブーバーとでは、神及び神への応答に関して見解を異にする。しかし両者は、〈我〉が〈汝〉としての神の前に立ち、そして神の呼びかけに応じる点で共通する。これは〈我〉と〈汝〉の一体化を表し、〈我一汝〉の関係である。この一体化は、身体を異にする人間同士の関係ほど困難ではない。キェルケゴールのように人間を精神として規定できれば、〈我〉は深い内省によって神を探り当てることができるし、またここには精神が人間と神を媒介しているという優位さがある。そのために人間と神の関係は人間同士の関係よりも〈我一汝〉の関係に一層近いのである。

『我と汝』以降、ブーバーの思索の中心は徐々に「対話」に移っていく。それは人間関係に一

層力点を置いた結果でもある。後に書かれた『対話』『単独者の問い』『人の間柄の諸要素』などでは、人間の〈汝〉が主題である。この方向はブーバーにとって織り込み済みであったであろう。なぜなら彼は、『我と汝』で〈我-汝〉の思想を展開する際に、〈我-汝〉から〈我-それ〉に至る道筋と共に、〈我-それ〉から〈我-汝〉に至る道筋にも触れて、〈我〉が先行し、その〈我〉が〈汝〉と出会うことで〈我と汝〉が成り立つと述べているからである（Vgl. ID.32ff.）。とはいえ後半の道筋はさほど容易ではない。

そもそも人間の〈汝〉は、人間からの働きかけを待つ自然的存在や精神的存在の〈汝〉、あるいは同じ人間であっても、明確な自意識を持たない原始人や幼児の〈汝〉とは異なる。人間の〈汝〉は、それ自身が働きかけることのできる〈我〉でもあるのだ。人間同士の出会いでは、単なる比喩ではなく、真の意味での「相互性」が成り立つ。出会いがしばしば神秘的な体験として語られるのはそのためだ。こちら側からの働きかけは一方的なものではなく、向こう側からの働きかけに応じたものでもある。自分が相手を愛することは相手から愛されることでもある。この場合〈我〉と〈汝〉の関係は相互主観的であり、対称的な関係である。出会いがこうした関係に基づく限り、〈我〉が〈汝〉の側に吸収されることも、〈汝〉が〈我〉の側に吸収されることもない。人間はそれぞれに固有の身体を有し、その身体性のゆえに自己を超えて他者と一体になれない。そのため人間の〈汝〉は、「絶対的に他なるもの」として神の〈汝〉以上に理解することが難しいと言える。しかしこの困難さを乗り越えてなおかつ他者を理解しようと思えば、〈我〉と〈汝〉の「間」について検討する必要がある。

## 5. 西田哲学の〈汝〉

『無の自覚的限定』の第八論文である「私と汝」は、ブーバーの『我と汝』（1922）から遅れること十年、西田62歳の著作である。西田がブーバーの著作を知っていたかどうかは不明であるが、二つが全く同一の標題を持つのは不可思議と言うほかない。<sup>13)</sup> そのことはともかく、ここで重要なことはこれらの内容を比較することである。ブーバーについては既に見たので、ここでは西田を中心に見ていく。<sup>14)</sup>

繰り返しになるが、ブーバーの〈汝〉は人間だけでなく、自然的存在や精神的存在、さらには神にも当てはまった。これに対して、西田が〈汝〉と言うときには人間の人格に限定され、〈我〉と〈汝〉の関係では一般の対等な人間が前提にされるので、最初から〈我〉と〈我〉が対峙する相互主観性が問題となる。西田は次のように言う。「私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝を包摂する何らの一般者もない。しかし私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である。私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合するのである」<sup>15)</sup>と。

ここで注意すべきことは、西田では〈我〉と〈汝〉が相互に「絶対的に他なるもの」でありな



がら、一般者がこれらを包摂するのではなく、これら自身で通底し結合することである。こうした〈我〉と〈汝〉の関係は、プーバーで言えば〈我と汝〉であって〈我一汝〉ではない。これは何か媒介された〈我〉と〈汝〉の関係でも、あるいは〈我〉と〈汝〉の区別が消失して一体となった関係でもなく、〈我〉と〈汝〉が相互に「絶対的に他なるもの」と認めつつも結合した関係である。ここから一般者と個物との関係がいかにあるのかという『善の研究』以来の一貫した問題意識を見て取ることができる。西田は早くから自身の哲学的立場を主客未分としての「純粹経験」や「直接経験」に求めた。この立場はその後「自覚」「場所」「行為的直観」へと発展するが、基本的にその内容は変わっていない。「個人あって経験あらず、経験あって個人あるのである」(同「序」)と言われるように、主客未分の一般者こそが真実在だとされた。そのために一般者から個物がいかに生じるのかという問題が逆に惹起され、「私と汝」でも引き継がれることになる。

本文の最初から数頁行ったところに、やはり「個物というものは如何にして考えられるのであるか」(N.268)とある。この問題意識を受けて、個物は一般者の限定なくしてありえないとしながらも、個物と一般者は相互に限定する弁証法的関係であり、これが成り立つためには「場所的限定」の立場から出発しなければならないとされる(N.269)。こうした一般者と個物の関係は、環境と個物の関係においても有効である。環境が個物を限定するのは「有の一般者の限定」であり、個物が環境を限定するのは「無の一般者の限定」である。このうち「真の個物」にとって重要なのは後者である。なぜなら「真の個物」は、環境によって一方的に限定されるのではなく、自由に自己限定することができるからだ。そうなると個物と環境の関係は偶然的であって、個物にとって環境は無意義のように見えるが、環境は「偶然的なる無数の個物」を生じさせる「場所」としてなお有効だとされる。

一般者と個物の関係は人間にも適用される。西田は次のように言う。「個人というものが生れるには、個人が生れる地盤がなければならない。即ちその環境というものがなければならない。…私を私として限定するものは、汝を汝として限定するものであり、私と汝とは同じ環境から生れ、同じ一般者の外延としてこれに於てある」(N.272)と。このように一般者と個物の関係は、人間の場合環境と個人の関係になる。ここでも環境の「場所的限定」によって〈我〉や〈汝〉といった無数の個人が現れる。この点では物も人間も同じあるが、人間の場合環境は「共同意識」や「社会的意識」のような形で現れる。西田によれば、環境から独立した絶対的な個人は存在せず、人間の自己は個人から始まるのではないとされる。この主張そのものは『善の研究』からの踏襲であるが、これにより子は親から生まれるという常識が覆され、親子に対して同列の意義が与えられる(N.283f)。

さて、〈我〉と〈汝〉は、「同じ一般者の外延」として「同じ環境」を有する点で互角な個人であった。では次に、こうした〈我〉と〈汝〉はいかにして結合されるのか。当然のことながら両者は身体的にも精神的にも異なるので、その結合は容易ではない。そこで西田は、〈我〉と〈汝〉

を共に限定する直観の働きに着目する（N.312）。一般に直観は対象に直接に結びつく能力とされるが、西田の直観はそのようなものではない。「自己が自己を知る」「自己の中に絶対の他を見る」「自己の中に絶対の他を認める」「自己が無媒介的に他に移り行く」「他が内的に私に入って来る」とあるように、それは〈我〉と〈汝〉の結合を可能にする能力である。西田が直観を重視したことは夙に知られるが、ここでも同様である。但し、ここでの直観が「知る」「見る」「認める」などの静的性格に加え、「移り行く」「入って来る」などの動的性格をも併せ持ち、しかも「無媒介的に」生じることには注意すべきである。先述のように〈我〉と〈汝〉は、一般者によって包摂も統一もされなかった。その場合には一般者が〈我〉と〈汝〉を介在するので無媒介ではありえない。また〈我〉と〈汝〉の結合は直接的なものでもなかった。このような考え方はシェラーの感情移入などに見られるが、その場合〈我〉が〈汝〉の「個人的存在」をいかに知ったのかを説明できないとされる。そこで残る説明は、「結合」が内的に無媒介に生じるとするものだ。それは具体的にいかなることを指すのか。

西田は次のように言う。「私は汝が私に応答することによって私を知る…互いに相対立することによって相知る」（N.318）、また「私という人格が汝という人格に直に応答することによって私が汝を知るのである。…汝の応答なくして私は私自身を知ることはできない。また私の応答なくしては汝は汝自身を知ることはできない」（N.319）と。ここに至って西田特有の眩惑的な表現は解消している。応答は〈我〉と〈汝〉の関係にとって重要な鍵となる。<sup>16)</sup> 結局、〈我〉と〈汝〉の結合は〈我〉と〈汝〉の相互応答を意味している。それゆえこの点に限って言えば、西田の〈汝〉とブーバーの〈汝〉は酷似し、両者にさほどの相違がないように見える。しかし果たしてそう言い切れるかどうかは疑問である。

まず気をつけなければならないことは、「絶対に対立するものの相互関係」とあるように、応答が〈我〉と〈汝〉の間の対立関係を前提にしていることである。西田はこれまで「絶対到他なるもの」が自己の内側に存すること、また〈我〉と〈汝〉の結合が一体関係でないことを度々強調してきた。その意味がこれによって氷解する。西田にとって応答は、平和、赦し、同情、親切、寛容、包容、妥協などを含意しない。そうでないと「絶対的に他なるもの」は形だけになってしまい、その実体性を失うであろう。西田はそれを避けるために〈我〉と〈汝〉の結合段階を「自己限定の尖端」に見いだす。これは〈我〉と〈汝〉が最後までしごぎを削って互いに譲らない局面を表している。そのような緊張した対立関係でないと応答は現れないのだ。これが西田の考える応答である。ここから「真の弁証法的運動」を成り立たそうとする思想が垣間見える。弁証法運動は正一反一合という諸段階を辿りながら発展するが、西田の応答はこのうちの反一合を巧みに取り込んでいる。そのために〈汝〉への応答においても緊張した対立関係が必要になる。しかしこれにより逆に、応答の生が損なわれるのも確かである。応答というのは〈汝〉に真摯に向かい合うというアクチュアリティを含むのでなければならない。とすれば西田の応答がここから

いかに遠いかは明らかであろう。

もう一つ重要な点を挙げるならば、〈汝〉の内実についてである。先述のように、西田は〈汝〉を「絶対に他なるもの」としながらも、最終的に自己自身であるとした。さらに「物が汝の呼び声となる。…物が我々に呼びかけることによって私は汝を知り汝が私を知る」(N.324)とあるように、〈汝〉を物へも還元する。なぜそうした処理が可能なのか訝られるが、西田の立場にたてばそれも頷ける。西田は物と汝と超越的の三つを「自己を超えるもの」として挙げるが、これは「絶対に他なるもの」の言い換えである。それゆえ物と汝と超越的自我の三つは、「絶対に他なるもの」である点で共通するので、これらの間の相互交換も可能なのである。こうして「物」でも「超越的自我」でもある〈汝〉は次第に発展して、最終的に「人格的自己」<sup>17)</sup>に辿り着く。

この点の一つ取っても、西田の〈汝〉が生を欠くことは明らかである。ここに至って〈汝〉における他者性は払拭され、〈汝〉も〈我〉も「人格的自己」の内に引き入れられ、〈我と汝〉という問題性すらも失せていることが分かる。「人格的自己」というのは、〈我〉も〈汝〉も含めて様々なものを混ぜ入れた、言わばごった煮の概念である。極めつけは、「自己自身を否定することによって肯定する」や「死することによって生きる」といった死の弁証法。先述の親子が同列に扱われたのも同一の論理である。西田によれば、これらはいずれも「個物が個物を限定すること」すなわち「社会的・歴史的限定」の必然的な帰結だとされる。これがいかに不毛な議論であるかを改めて述べるまでもなからう。このように「人格的自己」は、我—汝、親—子、生者—死者などのあらゆる対立関係を止揚する包括概念として戦前の日本社会を支えたのである。

## 6. 〈我〉と〈汝〉の「間」

見てのとおり、西田は〈汝〉の呼び声を歴史的社会的な要求、すなわち「客観的精神」の現れとみた。そのために彼においては「向かい合う」という応答の本来的な意義が薄れ、「絶対に他なるもの」としての〈汝〉も最終的に「人格的自己」に転化した。プーバーが応答を持ち出すのはこれとは異なり、〈汝〉に真に向かい合ってその声を聞き取るためだ。もっとも「人間に告知される精神は、汝に対する人間の応答である」(S.41)とあるように、彼も応答が精神に依拠することは認める。だが精神といっても、西田とプーバーとではその意味は大きく異なる。西田がヘーゲルに引きずられていることは指摘するまでもないが、プーバーにとって精神はいかなるものであろうか。

彼は次のように述べる。「精神は一つで、神秘から現れ神秘から語りかける汝に対する応答である。…精神は私の内ではなく、我と汝の間にある。人間がその汝に応じるとき、人間は汝の中で生きる」(ID.41)、「精神は、人間から生じるのではなく、人間と人間ではないもの間で生じる」(ID.94)と。これを見ても精神が何であるのかはいまいちはっきりとしない。しかしこの概念を無理やり定義づけてもあまり意味がないのかもしれない。重要なことは、精神が「我と汝の

間」や「人間と人間ならざるものの間」に神秘的に現れ、〈我〉と〈汝〉の出会いに決定的な影響を及ぼすということだ。

ところで「間」は和辻倫理学にとっても極めて重要である。とすれば和辻とブーバーの「間」はどのように異なるのであろうか。和辻は「人間」「間柄」「世間」「仲間」などの熟語から「間」の意味を割り出す。<sup>18)</sup>「間」には大きく①空間的性格、②時間的性格、③人間関係の三つの意味がある。なかでも重要なのは③である。この場合には「間柄」や「仲」といった意味が中心になる。そこで和辻はこの「間柄」を根幹に据えて倫理学を構築した。その発想は斬新であるけれども、「間柄」の形成やその内実に関して疑問が残る。それは君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友の人間関係に義、親、別、序、信という道徳を当てる発想に端的に見て取れる。この場合個人は〈我〉や〈汝〉として自由に「間柄」を形成するわけではない。逆に個人は初めから「間柄」的属性を与えられ、「間柄」の外には出られない。

先ほどの例で言えば、父、子、夫、妻、兄、弟はいずれも「間柄」的属性であり、個人はその運命の下に社会的役割を負わされる。そのため和辻の「間柄」は、没価値的な「間」ではなく、既に共同体を含蓄する。これは言うなれば元の全体（I）から抜き取られた部分（ $i_1, i_2, i_3 \dots$ ）によって全体を補修するようなものだ。初めと終わりが円環的に繋がっており、部分の発展可能性が最初から妨げられている。部分（ $i_1, i_2, i_3 \dots$ ）は全体（I）の属性であって、全体から離れては、あるいは超えては存在しえない。父と子も同様である。父と子は父子共同体から独立したものではなく、その一部である。だから父や子が父子共同体を作ったのではなく、父子共同体が父と子を作ったと言うべきである。このレトリックを見落としてはならない。

和辻がこうしたレトリックを用いるのは、人間関係から道徳的議論を性急に引き出すためである。彼が人間関係の中核に据える信頼や真実は、この「間柄」を通して浮上する。それゆえ「間柄」が重要になるわけであるが、その形成過程に関しては驚くほど無頓着である。そのことは、主著『倫理学』の本論第三章の「人倫的組織」に端的に認められる。<sup>19)</sup>ここではそれをいちいち取り上げることはしない。ただ二人共同体での「間」がいかなるものなのかだけを確認しておく。

和辻はまず「親密なる我れ汝関係」の男女を想定し、これを「打ち明けあう」とか「許し合う」とかいった「相互参与」からなる二人共同体とみなす。ここでは喜びや苦しみが共有され、わがままや喧嘩は隠されたものとして現れる。そして二人の間に〈我〉はなく、すべてが公共的になるという（W.337）。その上で次のように付け加える。「二人共同体においては、私的存在としての性格と共同的存在としての性格とが密接に相表裏する。私的存在を媒介として共同的存在が実現せられる」（W.338）と。ここから明らかなように、和辻の「間」は初めから共同体を志向しており、〈我〉は触媒的な役割を負いつつも否定される傾向にある。

ではこのように「間」から〈我〉を消滅させる狙いは何か。それは〈我〉からその私的性格を取り去ってその共同性格に基づく道徳を抽出するためである。〈我〉は初めから二人共同体から

見た〈我〉としての制約を負わされる。そのことは「二人共同体においては、存在の全面的な共同が目ざされる」「既に存在を共同にしたもの」「相手の欠けた共同存在であって、従って相手を超えて存続する」「個々の人を超えた全体を形成しているからであって、逆に全体を欠いているからではない」(W.339-340)などの記述から明らかである。「間」は、最初から個人を超えた「共同体」や「全体」として捉えられており、そのために和辻も西田と同様「間」の生を著しく欠く結果になっている。

ではこの点でブーバーはどうであろうか。前述のように、精神は〈我と汝〉の関係に不可欠なもので、〈我〉と〈汝〉の「間」に生じた。愛もこれと全く同様である。ブーバーは次のように述べる。「愛は、汝をひたすら〈内容〉や対象にしてしまうような仕方、我にくっ付いているのではない。愛は我と汝の間にある。…愛は汝に対する私の責任である」(ID.18-19)と。見てのとおりブーバーは、愛を個人感情に基づかせることに反対し、愛を〈我〉と〈汝〉の「間」に位置づけて、〈汝〉の呼び声に対する〈我〉の応答とみる。愛と責任<sup>20)</sup>は、〈我〉に一方向的に課せられるのではなく〈我—汝〉の関係から生成する点で同根である。ブーバーは、西田や和辻のように〈我と汝〉の関係を「共同体」や「全体」に還元するのではなく、「間」の生を可能な限り保持しようとする。この姿勢はブーバーに一貫しており「対話」へと繋がっている。これは、自然的存在や精神的存在、あるいは神に対する人間の関係からではなく、人間同士の関係から生じる必然的な帰結である。〈我と汝〉の「と」はハイフン[-]に解消されることなく「間」として残り続ける。だからブーバーはこの「間」を「人の間柄 Zwischenmenschliches」として考察する必要があると感じたのであろう。<sup>21)</sup> この問題を真正面から取り上げた論文が『人の間柄の諸要素』である。<sup>22)</sup>

この冒頭でブーバーは、「社会的なもの」の領域から「人の間柄」の領域を区別する必要があると述べて、その上でアレクサンダー・フォン・ヴェレルスの言葉を借りて自身の立場を明らかにしている (Vgl.EZ.171)。それによると、「人の間柄」とは、私でも他者でもなく、私には〈汝〉として、他者には〈我〉として現れ、そしてAとBの「間」に現れる者と、AとCの「間」に現れる者は異なるとされる (Vgl. EZ.298)。一般にAがBを相手にしようとCを相手にしようと、二つの〈我〉は同一だと考えられる。しかしその場合には超越的な〈我〉を想定しなければならない。ここでブーバーが言いたいことは、AとBの「間」とAとCの「間」が異なる以上、Bにとっての〈我〉とCにとっての〈我〉は異なるということだ。

今Aが親で、BとCがその子どもだとすると、和辻であれば、AとBの「間」もAとCの「間」も共に親子関係を表すので、BにとってのAもCにとってのAも同一の親として規定される。ブーバーであれば、AとBの「間」とAとCの「間」が異なる限り、たとえ親子関係を共有しようとも、BにとってのAとCにとってのAは異なることになる。和辻の場合個人は最初から共同体的制約を負った運命的個人であり、そのような個人からなる「間」も予め定められており、生

は失われている。それゆえ「間」を生かすには個人と個人の出会いを強調する必要がある。

社会学や心理学では個人は、「社会的なもの」の領域に組み入れられて、集団の一員として扱われる。こうした扱いへの反発は、哲学の中でも、とりわけ実存主義に根強い。この点に関してはブーバーも実存主義を支持する。しかし実存主義が研究上の必要から「人の間柄」の領域を「根本的事実 Grundfaktum」とみて対象化することには反対であり、個人をどこまでも「非対象的存在 Nicht-Objektsein」として扱うべきだと主張する。〈汝〉の全体を捉えるために〈汝〉を決して対象化してはならないとする考え方は、『我と汝』以来一貫している。ただ違うのは、この考えが同書では〈我—汝〉の関係に広く適用されたのに対して、ここでは人間同士の関係に限定されていることである。

但し、ブーバーが個人の対象化に反対する理由はもう一つある。それはそもそも個人の対象化は不可能であるということである。相手が意識を持たない物であれば、ある意味でその物を固定して見ることができる。その場合物への眼差しは、こちら側が意識的に変えない限り一定である。物を対象化するとはそうことである。しかし相手が同じ人間である場合には、こちら側の見る作用はもはや一定ではない。例えば X と Y との間に「相互性」が成り立つとき、X が Y を見ることは、Y によって X が見られることでもある。Y に向けられた X の眼差しは Y に受け止められ、その理解 [意味づけ] のもとに、Y は X を見ることになる。そのとき X は、逆に自分のほうが Y の眼差しに晒されていることに気づき、今度は X が Y の眼差しの意味を感じ取って Y を見ることになる。このときの X の見る作用はもはや以前の作用と同じではない。奇妙なことに、この見る作用の変化は Y の中でも生じており、結局 X と Y のどちらが主観で、どちらが対象なのか分からないのである。ブーバーが「人の間柄」における対象化の不可能性を主張するのはこのためである。

ブーバーはこの問題を「存在」と「仮象」という独自のカテゴリーを使って追究する。まずその生が本質に基づく人間と、その生がイメージから生じる人間が区別される (Vgl. EZ.277)。前者は人が何であるかによって規定される。後者は人にどのように思われたいかによって規定されるために、「人の間柄」の実存が脅かされるという。この点を明瞭にするために、ブーバーはパウルとペーターの会話を想定する (Vgl. EZ.279)。この場合、二人は、①相手に見せたいイメージ、②相手に見えるイメージ、③そのままのイメージをそれぞれ持つことに加えて、④自身の身体一つ持つ。その結果、会話の中に6個のイメージと2個の身体が複雑に介入し、会話は偽りに満ちたものになる。そこでブーバーは、真の会話が成り立つためには「誠実 Aufrichtigkeit」と「直接性 Unmittelbarkeit」が必要であり、そして会話の相手を自分のパートナーとして認めて、現存のまま受け入れることが大切だと指摘する。

またブーバーは、「人の間柄」の領域を成長させるには教育も大切だと言う。彼の教育論は現在でも人気があるが、その内容はすこぶる単純である。「人の間柄」の領域の成長を妨げるものは、

既に見たように、①忍び入る仮象、②承認の不十分さ、③強制である。そこでこれらの障害を乗り越えることが教育の本務となる。個々人の意見や信念の形成に当たって強制的な介入や宣伝による誘導や刷り込みを避けなければならないとされる。また「是認 Billigung」と「確証 Bestätigung」の区別にも触れ、「人の間柄」では相手の主張や要求を全面的に認める前者よりも是々非々で臨む後者がより大切だとされる。つまり対立にいたずらに恐々するのではなく「然り」として受け止めることが重要である。ここでは相手の全存在を認めた上で、問題点を相互に検討して、最終的に対立を解消していくことが求められる。これがブーバーの教育論であるが、ナチス体験がここにも大きな影を落としていることが見て取れる。

## 7. おわりに

以上のとおり、「人の間柄」では人間の「相互性」を前提にした上で精神の呼びかけに応じることが重要である。そのために「対話」では「真に他者に向かうこと wahrhafte Hinwendung zum andern」と共に「語られることを欲すること Gesprochenwerdenwollen」が求められる。こうした「対話」の原型は、神の呼びかけにノア、アブラハム、モーセらが畏怖しながら応じる旧約神話に端的に認められる。しかし相手の能力が著しく低下しているとか喪失しているとかいった場合には、双方向の「対話」は成り立ちにくい。こちらがいくら呼びかけても相手からの応えがなかったり、こちらがいくら呼びかけられたいと思っても相手からの呼びかけがなかったりするからだ。それでも応答が成り立つとしたら、どのような説明が可能であろうか。

既に述べように、パートナーに対する直接的な応答が『人の間柄の諸要素』の主題であり、そのパートナーは「相互性」を有する対等の人間であった。しかし再度『我と汝』に目を転じると、応答は人間同士だけでなく、物や動物や自然物などの被造物に対しても可能だとされる。但し、この場合には「汝を語っても言語の入り口で絡みつく」(ID.10)とあるように、応答は明確な言語の形をとらない。この例としてブーバーは飼い猫が人間の視線に気づいて眼差しを人間に向ける場合を挙げるが(Vgl. ID.99)、身近な例を挙げれば、認知症高齢者が家族の呼びかけに対して口をモゴモゴさせて何も語らない場合でもいいだろう。これらの事例は応答が言語の形をとらないので一般には比喩とみなされるが、ブーバーによれば、このような場合でも応答が成り立つとされる。ブーバーは『対話』でそのことをいみじくも指摘する。ここでの強調点は、応答は必ずしも言語の形をとる必要がなく沈黙でも成り立つということである。彼はその例として、ベンチに隣同士で座っている見知らぬ二人の一方が自分の秘密を黙って他方に打ち明ける場合を挙げている(Vgl. ZS.141f.)。そして次のように言う。「語るのは彼ではなく…何かである」(ZS.151)と。

このとき語りかけはどこから来るのであろうか。もはや〈我〉に対峙する目前の〈汝〉ではないことは明らかである。その意味では先述の飼い猫や認知症高齢者も同様である。しかしその一方で、語りかけが〈汝〉から独立に、つまり〈汝〉とは無関係に生じないことも確かである。飼

い猫や認知症高齢者は語りかけに必要な〈汝〉である。するとどうということになるか。一つの可能性を示せば、この場合〈汝〉が直接に語りかけるのではなく、〈我〉と〈汝〉の「間」が語りかけていると考えられる。もしそうであれば、応答はこの「間」に対する応答ということになる。既に見たようにブーバーでは愛は、個人感情に基づく熱情や激情、あるいは共感のいずれでもなく、「間」にある応答であった。ここで愛が個人感情に基づかないという点は重要である。なぜなら愛が少なくとも〈我〉から生じないことが明らかになるからである。ブーバーにとって愛は「間」への応答である。この愛のイメージは、モーセが絶えず自分は何者なのかと問いつつも命令に従い続けたあの態度である。すなわち、ここでの愛は「間」からの呼びかけに応じて、義務を淡々とこなす冷静な態度を表し、確信に満ちた態度とも異なる。端的に言えば、愛は〈我〉と〈汝〉の関係に対する責任である。この説明は決して分かりやすいものではない。その理由は、「間」が〈我〉に語りかけ〈我〉がそれに応答するという点にある。これを理解するために「共同人 Mitmensch」の概念が重要である。<sup>23)</sup>

ブーバーは、カントの根本命題を引用する際に「人間は決して単に手段としてではなく…」とすべきところを、「共同人は決して単に手段としてではなく…」(Vgl. EZ.290 傍点筆者)としている。また精神諸科学が「共同人」の脱魔術化を進めるのとは反対に、その神秘性を認めている(Vgl. EZ.284f.)。このように彼は「人間」を表すのに Mensch よりも Mitmensch というドイツ語を好んで用いる。「共同人」はノアの子孫に由来し、その起源は「隣人 Nachbar」よりも古い。この概念は、あらゆる人間はいかなる状態であっても、神の「被造物 Kreatur」として、神の前では共にある平等な人間であるとする宗教的な教義を含意する。この意味で「共同人」はただの「人間」から厳密に区別される。「共同人」は〈我〉と〈汝〉に分離する以前の〈我一汝〉を表し、「間」の究極的な根拠になりうる。もし「間」がこの「共同人」を指すのであれば、相手の能力が著しく低下したとか喪失したとかいうような非対称的な人間関係であっても、応答が成り立つに違いない。なぜなら「間」からの呼びかけに応じることは、〈汝〉だけでなく〈我〉自身にも応じることになるからである。そう考えなければ、〈汝〉があるから〈我〉があるというような深遠な言葉を読み解くことはできない。

ここから飼い猫や認知症高齢者との応答が成り立つ理由も明らかになる。こうした相手への対応は決して一律的ではなく、人によって異なる。目前の相手が〈汝〉となるかどうかは「間」からの呼びかけを捕らえられるかどうか懸かっている。それをうまく捕らえられる人は、「間」からの呼びかけにもはや無関係ではいられない。なぜなら〈我〉も関係する「間」にどうしようもなく責任を感じるからだ。戦後ブーバーがキェルケゴールとの対決を通してこのような「間」論に行き着いたであろうことは容易に推察できる。

以上結論はありきたりであるが、ブーバーにとって最も重要なのは、難解な理論よりも生の実践である。つまりいかなる場合も目前の存在に対して、奢ることなく〈汝〉として真摯に向かい



合う態度である。哲学がリアリティを持つとはそういうことだ。不実な言葉が氾濫する現代では応答することが日々難しくなっている。そうであれば、豊かな沈黙に応答するように心掛けたほうがよいであろう。少なくとも自身の世界を守り続けるには。そのようにブーバーが語りかけている気がしてならない。

## 注

- 1) Vgl. Martin Buber, *Ich und Du*. In: *Das dialogische Prinzip*, München: Gütersloher Verlagshaus, 2012<sup>12</sup>, S.7f. 以後本書を ID と略記。
- 2) 松井富美男「ヘルマン・コーヘンとマルティン・ブーバーのユダヤ教論争」『広島大学大学院文学研究科論集』(75巻) 2015年 1-19頁を参照のこと。
- 3) Vgl. Hannah Arendt, *A Guide for Youth: Martin Buber*. In: *The Jewish Writings*, ed. by Jerome Kohn and H. Feldman, Toronto: Schocken Books, 2007, S.31ff.
- 4) Vgl. *ibid.* S.32.
- 5) Vgl. Martin Buber, *Zwiesprache*. In: *Das dialogische Prinzip*, S.137-S.196. 以後本書を ZS と略記。
- 6) Vgl. Martin Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*. In: *Das dialogische Prinzip*, S.269-S.297. 以後本書を EZ と略記。
- 7) Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg: Felix Meiner, 1965<sup>5</sup>, S.52.
- 8) 松井富美男「記紀の天地創造—「天地初発之時」の解釈をめぐって—」『HABITUS』21巻 2017年 59-72頁参照のこと。
- 9) 「あとがき」は1957年に生誕八十周年の特別版で追加された。Vgl. ID. S122-S.136.
- 10) Vgl. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig: Otto Wigand, 1841, S.18.
- 11) Vgl. Martin Buber, *Die Frage an den Einzelnen*. In: *Das dialogische Prinzip*, S.99. 以後本書を FE と略記。
- 12) シュティルナーによって提唱された「唯一者 *der Einzige*」はこの類義語である。ブーバーによれば、「単独者」と「唯一者」は共に「極限 *Rand*」を有する点で共通するとされる。
- 13) 出版時期から推して、西田がブーバーから刺激を受けた可能性があるが、そのことを西田はどこにも語っていない。
- 14) 標題から分かるように、西田は「汝」に対して〈我〉ではなく「私」という表現を用いる。本稿の流れからすると、これを〈我〉に換えたほうが分かりやすいが、このままにしておく。なお、相手に対して何ゆえに「汝」という表現を用いたのかは不明。ドイツ語の *Du* を意識したのであれば、ブーバーの影響があると考えられる。

- 15) 西田幾多郎『場所・私と汝』岩波書店 1987年 306-307頁。以後本書を N と略記。  
行き着くであろう。
- 16) 応答に関連して次のように言われる。「自己の底に絶対を見るということは、絶対の他が自己であることを意味する」(N.313)、「それは自己の底に他を見、その他が自己であるという私のいわゆる直観」(N.315)、あるいは「絶対に対立するものの相互関係は互いに反響し合う。即ち応答するというでなければならぬ。…何処までも独立に自己自身を限定するものが、自己限定の尖端において相結合するのが応答ということである」(N.320) と。
- 17) 西田の言葉を拾えば、「我々の真の自己と考えられるものは人格的でなければならない」(N.335)、「人格的自己は、絶対に他なるとともに私をして私たらしめる意味を有ったものでなければならない、即ちそれは汝というもの…」(N.342)、「自己の底に絶対の他を見ることによって自己が自己となると考えられる人格的自己というものは何処までも歴史的に限定されたものでなければならない」(N.344) など。
- 18) 和辻が「人間」の字義解釈から得たのは「間柄」であって「間」ではない。その点に留意する必要があるが、本稿では両者を一緒にし和辻からの引用は原文のままにしておく。
- 19) 『和辻哲郎全集』(10巻) 岩波書店 1962年 330-635頁参照。以後本書を W と略記。
- 20) ドイツ語の Verantwortung は「責任」と訳されるが、その語義は誰かの呼びかけ [問い] に対して (ver) 応えること (antworten) である。それゆえ応答という事態は、根本的に複数人格による「対話」を含んでいる。これに対してモノローグ [独白] は基本的に単数人格だけで成り立つ。しかし独白を、もう一人の自己を「対話」の相手として自身の内に持つことだとすれば、独白も「対話」の亜種と考えられる。「対話」の基盤は〈問い—応答〉である。ブーバーは責任を〈我〉が〈汝〉に応答することとしているが、このような考えを敷衍すれば必然的に対話哲学に行き着くだろう。
- 21) 二人がなんらかの関係を持つとき、この関係を形作る「間」が存在する。この「間」を表すドイツ語は zwischen である。この語は「父と兄の間にいる」「指の間に～を挟んで」「A と B の中間に」「8時と9時の間に」「クリスマスと新年の間に」のように空間的にも時間的にも使われるほか、「青と緑の間の色」「理論と実践の間の関係」のように、どちらも言えない用法もある。また Zwischenergebnis, Zwischenfall, Zwischenhändler, Zwischenpause, Zwischenraum, Zwischenstation, Zwischenstück, Zwischenwand, Zwischenzeit のように、他の語とも結びつくことができる。なかでも興味深いのは、zwischenmenschlich という形容詞である。これは後方の語に引き摺られて人間関係を表す。英語にはこの相当語がなく interpersonal relations [or contacts] between people などと訳される。日本語には「人間の間柄」というような気の利いた訳語がある。但し、Zwischenmenschliches という造語に同じ訳語を当ててよいかは疑問である。
- 22) この論文は最初1954年に雑誌『メルケール』に掲載された。その後他の諸論文と共に『対話

の原理』(1962)に再録された。

- 23) 松井富美男「ヘルマン・コーヘンの宗教哲学における「共同人」－『純粹意志の倫理学』との関連性を顧慮して－」『広島大学大学院文学研究科論集』(76巻)2016年 1-16頁を参照のこと。

## Das Zwischenmenschliche bei Martin Buber:

der Unterschied zwischen <Ich-Du> und <Ich und Du>

Fumio MATSUI

[Stichwörter] Kitaro Nishida, Tetsuro Watsuji, Zwiesprache, Gegenseitigkeit, Einzelner

In „*Ich und Du*“ (1922) nimmt Martin Buber zwei Grundwörter auf: <Ich-Du> und <Ich-Es>. Er erklärt mit einer Beimischung von Gleichnissen und Fällen diesen Unterschied. Das „Grundwort“, das zweifache Relation oder Haltung ausdrückt, wird von der gewöhnlichen Sprache unterschieden. Buber versucht durch die Klärung der Unterscheidung zwischen <Ich-Du> und <Ich-Es> den uralten Geist hervorzurufen, den man in der Neuzeit vergessen hat. Nun gibt es anderes Problem, wie <Ich-Du> von <Ich und Du> unterschieden wird. Dieses Problem sieht zwar unbedeutend aus, aber ist in der Wirklichkeit am wichtigstem, weil es sich auf den prizipiellen Gedanken Bubers bezieht. Die vorliegende Abhandlung versucht diese Aufgabe aufzulösen.

Zuerst wird nach Hannah Arendt die früheren Auffassung des „*Ich und Du*“ klargemacht. Im zionistischen Kontext las man ein Thema des Buches so, daß der Mensch als <Ich> aufs Gebot des Gottes als <Du> antworten sollte. Zweitens wird der Unterschied zwischen einem Bindestrich[-] und einer Konjunktion[und] erwähnt; das erstere heißt „Vereinigung“, das letztere „Verbindung“. Drittens wird vom Gesichtspunkt des die „Verbindung“ beseitigenden „Einzelnen“ aus der Unterschied zwischen Buber und Kierkegaard klargemacht. Kierkegaard denkt, daß nur der „Einzelne“ vor dem Gott stehen könne. Dagegen denkt Buber, daß der Gott zugleich viele „Reginen“ aufnehmen könne, denn er ein Schöpfer aller Dinge ist. Viertens wird ein Aufsatz Kitaro Nishidas behandelt: „*Ich und Du*“ (1932). Nishida bestimmt <Du> als das „absolute Andere“, das auch eine Selbstbestimmung des <Ich> ist. Darum wird das Leben dem „Du“ weggenommen und endlich wird dieses in „personales Selbst“ umgreift. Dagegen bleibt dem <Du> bei Buber das Leben, denn <Du> ist ein Partner, dem <Ich> geheimnisvoll begegnet. Fünftens wird Tetsuro Watsuji aufgenommen, der japanische Ethik als die Wissenschaft des „Zwischenmenschlichen“ hergestellt hat. Das „Zwischenmenschliche“ bei Watsuji ist dem „Zwischenmenschlichen“ bei Buber sehr ähnlich. Aber das erstere wird auf „Gemeinschaft“ reduziert und letztlich verliert das Leben. Dagegen bleibt beim letzteren doch das unentbehrliche Leben der Begegnung. Durch eine Reihe von Erklärungen ergibt sich schließlich die Neuheit und Möglichkeit der Bubers Philosophie.

