

広島大学学術情報リポジトリ  
Hiroshima University Institutional Repository

Title	マルチン・ブーバーの〈我と汝〉：カントとの接点を求めて〈研究論文〉
Author(s)	松井, 富美男
Citation	HABITUS , 17 : 29 - 44
Issue Date	2013-03-20
DOI	
Self DOI	<a href="https://doi.org/10.15027/39014">10.15027/39014</a>
URL	<a href="https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00039014">https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00039014</a>
Right	
Relation	



# マルチン・ブーバーの〈我と汝〉

—カントとの接点を求めて—

松 井 富美男

(広島大学教授)

## 1. はじめに

マルチン・ブーバーの『我と汝』には他の哲学書に見られない詩的な余韻がある。文体は曖昧だが、その内容は深淵である。英訳者のロナルド・グレガー・スミスは次のように述べる。「一読して意味が曖昧だと感じた読者にいえるのは、『我と汝』が実際に詩だということである。だから本書は2回以上読まなければならない<sup>1)</sup>と。またブーバーのよき理解者であるウォルター・カウマンも、「曖昧さ」はむしろ本書に不可欠であると指摘する。ブーバーは本書のヘブライ語版も刊行したが、彼のヘブライ語能力に問題があったのか、そこではドイツ語版の「曖昧さ」が十分に生かし切れなかったと言われる。<sup>2)</sup>「曖昧さ」は神秘性とともなブーバー哲学の心髄である。彼はまさに語れないことを語ろうとしたので、詩人のように語る必要があった。本書が哲学とも文学とも覚束ないのはそのためである。だがこのような異形物はだれにでも簡単に生み出せるわけではない。それには著者の人柄や資質も重要である。ブーバーとはいかなる人物であったのだろうか。そして彼は、聴衆に向かってどのような講義をしたのだろうか。ユダヤ人仲間のベックがラビのように威厳があったのに対して、「ドイツや合衆国でのブーバーの個人的な外見は異なっていた。彼はとても小柄で遠くからだとわかりにくく、その振る舞いに威厳が感じられなかった<sup>3)</sup>と伝えられる。ブーバーは、講義ではしばしば聴衆が集中できなくなる

ぐらい長い原稿を読み続けた。しかし講義が終わって質疑に入るやいなや啓示された人のように一変した。彼は聴衆の年齢、文化的背景、言語的な相違を乗り越えて親密な対話を心掛けたので、その場に居合わせた者は、その印象的な光景をけって忘れることができなかつたという。他者との出会いとはまさにこうしたものなのかもしれない。

## 2. 間柄としての〈我と汝〉

ドイツ語を少しでも齧ったことがあれば、二人称にSieとDuの区別があることぐらいは知っていよう。Duは日本語では「君」「お前」「汝」などと訳される。この語はドイツでは気のおけない間柄で使用される。日本語の「お前」にもこれと少し似た慣用があるが、終生変わらない愛情や友情の証しとして使用されるわけではない。こうしたDuの特徴は、ブーバーの思想にも活かされている。〈汝〉との対話重視の姿勢は、「関係」の重要性を喚起させ、和辻倫理学とも一脈を通じる。和辻は「人間」という漢語を手掛かりにして「間柄」の着想を得たが、その字義解釈は儒教文化に負っている。これに対して、〈我と汝〉の淵源はユダヤ教文化であり、その方向性もおのずから異なる。にもかかわらず、「関係」を土台にした〈我と汝〉の思想は、日本人には比較的馴染みやすいものである。

ブーバーは『我と汝』の冒頭で「根元語Grundwort」という独自の用語を提示する。「世界は人間がなす二通りの態度(Haltung)によって二通りである。人間の態度は、人間が語れる根元語が二通りなので二通りである。根元語は単一語(Einzelwort)ではなく対語(Wortpaar)である」<sup>4)</sup>と。「根元語」は、母国語や外国語のような体系的な言語とも、あるいはこれらを構成する個々の語とも異なり「諸関係」を表す。<sup>5)</sup>言語は一般に思想・感情・意思などを伝達する公的な機能を持つが、なかには隠語のように特定グループ内で使用されるか、ある

いは独白のように私的に使用される言語もある。だが「根元語」は、そのような伝達手段としての言語を指すのではない。例えるなら、赤子の泣き声や原始人の叫びのように原初的なもので、「関係」を前提にはじめて成り立つ。だから「語」といっても身体言語のように「態度」や「振舞い」によく似ている。また「根元語」は世界を方向づけてもいる。これとの関わりから世界は〈我と汝〉の関係と〈我とそれ〉の関係に二分される。「世界」と聞けば、直ぐに物理的空間や心理的空間を連想するが、ここでの世界は生の連関や意味連関を指す。ブーバーは次のように述べる。「人間は世界を経験すると言われる。これはどういう意味か。人間は事物の表面を走行して経験する。人間はそこから事物の諸性質についての知識、すなわち経験を手に入れる。人間は事物に具わっているものを経験する。しかし経験だけが人間に世界を与えるのではない。なぜなら経験は…〈それ〉からなる世界だけを人間に与えるからである」<sup>6)</sup>と。

ここから明らかなように、ブーバーにとって世界は経験されるものではない。よしんば経験されるとしても、それは〈我とそれ〉の世界であって〈我と汝〉の世界ではない。世間には経験豊かな人を世界性に長けた人として評価する風潮がある。その場合には世界と現実経験は一致し、世界は経験されたものの総体になる。また、カントのように、世界を「あらゆる可能的経験の対象」と同一視する考え方もある。<sup>7)</sup>さらにまた、ヴィトゲンシュタインのように、世界を「いっさいの事実」や「論理的空間の事実」と同一視する見方もある。<sup>8)</sup>言うなれば、前者は科学世界、後者は言語世界を意味している。これらの世界は〈我とそれ〉の関係からなる。〈我と汝〉の関係においては中心点といったものがなく、どちらか一方が「主」で、他方が「従」ということはない。〈我〉は〈汝〉に対して、〈汝〉は〈我〉に対して相互に影響し、一方が他方によって限界づけられることもない。その関係は、一方が欠ければ他方も存在しないといった具合に、不安定なものである。こうした関係は時間や空間の内には存しない。「時

間が祈りの中にあるように、…空間も犠牲の中にある」<sup>9)</sup>と言われるように、〈我と汝〉は時間と空間を超えた「今—ここ」の瞬間に成り立つ直接的な関係である。ところが〈我と汝〉の関係が解体して〈我〉と〈汝〉がそれぞれに独立しだすと、主観が固定され新しい世界が形成される。これが〈我とそれ〉の世界である。この世界は経験できる世界である。その際に注意しなければならないのは、新たな〈それ〉が〈汝〉に代わって〈我〉の対象になるわけではないということである。すなわち、〈我と汝〉の関係が崩れると、〈汝〉も必然的に〈それ〉へと転換するのである。したがって〈それ〉を構成するものは事物とは限らない。動植物などの生命、事物や自然一般、そして彼や彼女といった三人称も〈それ〉になりうる。〈我〉を起点にして、対象はそこから切りとられる。こうして〈我〉と目指される対象との間で〈我とそれ〉の関係が生じる。この関係は無数であるが、〈我と汝〉の関係は単数である。つまり、〈我と汝〉における〈我〉と、〈我とそれ〉における〈我〉は異なるのである。〈我とそれ〉の関係は代替可能であるのに対して、〈我と汝〉の関係は個性的、実存的である。このように見てくれば、ブーバーの〈我と汝〉は他者への配慮を含むものであり、その点ではカントの人格共同体と軌を一にする。

### 3. カントの人格共同体

カントは『道徳形而上学への基礎づけ』において定言命法の基本法式を示した後、形式・内容・総合の面から各々の変形を挙げている。内容面からは「汝自身の人格並びに他のすべての人格における人間性を常に同時に目的として使用し、けっして単に手段として使用しないように行為せよ」<sup>10)</sup>という定言命法が提示される。ここではさしずめ「常に」「同時に」「人格」「人間性」「目的」「手段」といった用語に注意する必要がある。なかでも問題となるのは、「目的として使用する」とか「単に手段としてのみ使用する」とかいった言い回しであ

る。そこで、われわれが正当に扱われたと感じるのはいかなる場合であろうか。まず、考えられるのは、〈ギブ〉と〈テイク〉の相互関係が成り立つ場合である。次に、奉仕に対して報償が「常に同時に」与えられなくても、恩返しのような形で長い時間をかけて償われる場合である。さらに、単に手段としてのみ使用されていることが客観的に明瞭であっても、当人がそう受け取らない場合である。これには、一つに、そのような扱いを気にしない場合と、もう一つに、そのような扱いを喜んで求める場合とがある。<sup>11)</sup>義務と傾向性の調和を謳うシラーの「美しい魂」は後者に該当する。昨今のセクハラ、アカハラ、パワーハラでもこうした傾向が認められる。ここで大切なことは、単に手段としてのみ扱われることを当人がどう受けとめているのか、ということである。

ところで、和辻哲郎は『人格と人類性』でマクドゥガルが「人を手段として取り扱うな、すべての人を自己目的として扱え」と英訳したことを難じている。<sup>12)</sup>一つは「人格における人間性」<sup>13)</sup>を「人」と訳出したこと、もう一つは「常に」や「単に」という副詞の意味を欠落させて、「手段として扱うことなく目的として扱え」と単純に言い換えたことである。前者については、マクドゥガルの意図を斟酌しつつも最終的に「人格」と「人間性」の区別は撤廃できないことを指摘し、後者については、人を「自己目的」としてのみ扱えば「個人主義」が現れて「使役と奉仕」の人間関係が成り立たなくなるが、このことはカントの真意を曲解するものだとして断じている。こうして和辻は、「人格」が人間関係において「手段」と「目的」の両面を持つことの意義を強調し、「人格」と「人間性」の連関性を明らかにしようとする。

和辻のこのような定位はヘルマン・コーヘンからヒントを得たものであろう。しかしコーヘン自身は、当該定言命法の言及に際して、「常に」「同時に」「単に」の語を太字で表記しているだけで「人格」と「人間性」の区別をとりたてて問題にはしてはいない。それよりもコーヘンは、「人間性」が「目的自体」とし

て道徳法則の規定根拠になりうる点を強調する。<sup>14)</sup>彼においては「人間性」はあらゆる他の目的を制限する最高目的としての理念とみなされる。和辻の不満はまさにこの点にある。彼は新カント派と同様に「人間性」を実体的な「もの」とすることを拒否するものの、「こと」としてのそれが「人格」を通じて顕現するとみる。だがここに「人間性」の矛盾も生じる。「人格」が目的として扱われるのは、それが「自己目的」としての「人間性」を含むからである。とすれば「人格」は「常に」目的して扱われなければならないが、それでは先述の「単に手段としてのみ使用しない」という規定に反することになる。それゆえ「人間性」も「人格」と同様に手段として扱われうる。その場合の「人間性」はもはや理念ではありえず、「人格」を通して顕現する実在でなければならない。そこで和辻は、「人間性」はどの「人格」にも共通に存する「自他不二」のもので必ず目的として扱われるが、人格を「もの」としてみた場合には「人間性」も手段として扱われると解釈する。<sup>15)</sup>こうして彼は、「可能的なる自己」が「現実の自己」に転じるのは「人間性」が「人格の主体的な根底」をなすからだといひ、「人間性」のうちに個的人格の実存的な契機を読み取る。

当然のことながら、この解釈を前面に押し出せば、〈我〉にとっての「人間性」と〈汝〉にとっての「人間性」とがおのずから区別され、「人格」のみならず「人間性」までもが個性化されることになる。カントの人格概念は普遍的な性格しか持ちえないとしてしばしば槍玉にあげられるが、この解釈はその反論になりうる。しかしよく考えてみると、この解釈は〈我と汝〉の関係における〈我〉のほかに、行為主体としての〈我〉を別に立てることになり、結果的に〈汝〉もこの行為主体の内に包み込まれることになる。それゆえ〈我と汝〉も〈我〉を中心とする関係にならざるをえない。

カント以後ではフィヒテも〈我〉を〈汝〉の側から捉え直すことを試みている。彼は、自我は非我によって、非我は自我によって相互に限定されるとして、「個

人の意識は必然的に他者すなわち汝の他者に伴われ、この条件の下でのみ可能である」<sup>16)</sup>とした。この自我と非我の関係をそのまま〈我と汝〉の関係に転用すれば、〈我〉は〈汝〉によって、〈汝〉は〈我〉によって影響されることになる。ただしフィヒテの場合、非我は独立した存在ではないこと、自我と非我的対立を絶対我によって克服しようとしたことなどの難点がある。しかしフィヒテが自我を非我的側から捉え直したことは評価できる。続いて哲学史上重要な分岐点をなすのがフォイエルバッハである。彼も〈汝〉に関して興味ある発言をしている。例えば「世界の意識は我にとって汝の意識によって媒介される」<sup>17)</sup>、「(現実の我は)ある汝が対峙するところの我、すなわちそれ自身が他の自我に対して汝であるところの我にすぎない」<sup>18)</sup>など。もとよりフォイエルバッハは感覚器官や身体を重視する立場なので、〈我〉の内なる〈汝〉は単なる思想にすぎず、感覚器官を通して与えられる〈汝〉が真の他者だとされる。この指摘は極めて重要である。ブーバーの〈汝〉も「現実性Wirklichkeit」を持つ点で共通する。ここでフォイエルバッハが〈汝〉を〈我〉の観念から解放してその独立性を認め、そして〈汝〉からの働きかけによって〈我〉が〈汝〉に変わるとみたのは卓見である。

〈我と汝〉への道をブーバーに暗示したのはコーヘンである。彼は〈汝〉について次のように述べている。「純粹意欲においては主観と客観は一致する。〈我〉は〈汝〉の一部、一側面、一方向にすぎない。純粹意欲においては〈汝〉がなければ〈我〉は存在しない。この〈汝〉は客観の直接表現である」<sup>19)</sup>と。このようにコーヘンの場合、認識主観としての〈我〉の役割は後退し、純粹意欲の産出のために〈汝〉の役割が大きくなり、〈我〉は〈汝〉の一部になっている。しかし〈汝〉の根拠についての考察はまだ不十分である。この課題は晩年になって深化され、「私自身は〈汝〉の発見によってはじめて私の〈我〉を意識するようになる。そして〈汝〉を明るみ出すのは人格性である」と述べられる。<sup>20)</sup>

和辻が「人間性」を〈我〉の実存根拠としたのに対して、ここでは「人格性」は〈汝〉の根底に据えられる。コーヘンがユダヤ教に回帰したのは1880年以降であるが、その背景に反ユダヤ主義への反発があったと伝えられる。<sup>21)</sup>このことと「人格性」が〈我〉から〈汝〉の方向にシフトしたことは関連している。このことは、〈汝〉の根底に潜む「見えざる神」を探し求めることである。この場合に、神をいきなり〈汝〉の延長線上に据えるか、それとも人間レベルでの〈我と汝〉の関係に立ち帰った後に、その延長線上に神を据えるか、が問題となる。新カント派としてのコーヘンは、神を指導理念に見立てて後者の方向で解釈を推し進めた。しかしユダヤ主義の立場からすれば、〈我と汝〉の背後に理念としての神を立てるだけでは不十分である。そのために晩年のコーヘンは、神の「再存在論化re-ontologize」や「再具像化re-hypostatize」を目指したと言われる。<sup>22)</sup>もしそうであれば、この方向性はブーバーの〈永遠の汝〉とも符合するであろう。

#### 4. 〈我と汝〉の世界

ブーバーの〈我と汝〉の世界を検討する前に、カントの目的の国についても少し見ておこう。目的の国の成員は、先述の定言命法に則って、互いに単に手段としてだけでなく同時に目的としても使用するの、ここでは〈ギブ〉と〈テイク〉の相互関係が成り立つ。それゆえ、「神の国」や「恩寵の世界」とイメージが重なる叡智界から一線を画して、目的の国を市民社会のモデルとして捉えるのがより隠当である。目的の国は〈我と汝〉の世界よりも〈我とそれ〉の世界により近いものである。

ブーバーは「ヨハネ福音書」や『ファウト』に倣って「はじめに関係ありき」<sup>23)</sup>と記す。この場合の「関係」は〈我と汝〉の関係を表す。〈我とそれ〉においては、まず〈我〉が先行し、その後で対象として〈それ〉が措定される、

といった順序関係になる。よって「はじめに関係ありき」とはならない。その点と同じ関係概念であっても決定的に異なる。すなわち、アルキメデスの点としての〈我〉が世界の根源に位置し、それがあらゆる諸関係を一つに束ねるのではない。そのような超越的な自我は世界のどこにもその場所を見いだすことができない。かのシュヴァイツァーの「生命への畏敬」も同一系統に属する。彼は人間生命を他の生命と同列に配置し、人間を「生きんとする生命に囲まれた、生きんとする生命」<sup>24)</sup>として特徴づけた。それはデカルト以来の人間中心主義的なものの見方を転換するものだが、この点ではブーバーの立場とシュヴァイツァーの立場はさほど隔たっていない。ともあれ、ブーバーが「はじめに関係ありき」と宣言していることに注意しておこう。そのうえで問うならば、「関係」は具体的にどのようなものか。簡潔に言えば、それは直接的、相互的、現在的、偶然的、出会いなどの特徴を有する。「関係」が直接的であるのは、〈我〉と〈汝〉の間にいかなる概念、予備知識、空想も、またいかなる目的、欲望、先取りも成り立たないからである。<sup>25)</sup>カントの「目的の国」が各人の目的を相互に実現する社会だとすれば、〈我と汝〉の世界にはその目的が見当たらない。「他動詞の領域」や「何かを対象にする活動」からなる世界は〈我とそれ〉であり、〈我と汝〉の世界はこれとは異なる別の基盤を持つ。<sup>26)</sup>「汝を語る人は何ものも対象にしない。…それは関係の中にとどまる」<sup>27)</sup>とあるように、〈我〉は独立した観点から〈汝〉を所与として眺めるのではない。もし〈汝〉がこのように捉えられるならば、それは全体的なものではなく、部分的なもの、すなわち〈それ〉としての〈汝〉である。この〈汝〉には過去形や未未形があっても、現在形はない。現在形としての〈汝〉は〈今—ここ〉での全体的な存在である。それは〈我〉のパースペクティブから恣意的に切り取られたものでも、〈我〉の観念連合でもない。〈汝〉はいかなるものによっても制限されずに無限である。

ところで、全体的な〈汝〉は経験はされないが、知ることができる。もとより、

〈汝〉の全体性が知られるのは、〈我と汝〉の世界においてである。ここでの「知」は経験知と異なる。ブーバーは、この「知」に対してWissenというドイツ語を充てている。<sup>28)</sup>カントはErkennenとDenkenを峻別して、後者に属する思惟可能なものをFürwahrhalten(信憑性)として信仰の対象にした。<sup>29)</sup>そしてこの領域について、しばしば「知られるWissen」としている。こうした「知」は直観的で曖昧である。ブーバーは、このような曖昧な「知」を積極的に受けとめる。〈我〉が〈汝〉と出会って直接的な関係の中に入り〈我と汝〉という根元語を語るとき、〈汝〉のすべてが「知られる」としている。ここでは能動と受動の関係はもはや成り立たない。それをブーバーは「出会いBegegnen」と呼ぶ。「出会い」は一方から他方への働きかけによって生じるのではない。もしそうであれば能動と受動の関係はいつまでも残るであろう。だから「出会い」は、企図や計画を全く持たない偶然的なものである。

## 5. 〈それ〉から〈汝〉への転換

〈我と汝〉という根元語には、第一に対事物関係、第二に対人間関係、第三に対神関係、の三通りの様態がある。<sup>30)</sup>〈我と汝〉は人間以外の自然一般にも適用されうる。和辻倫理学では、人と人の間柄、すなわち人の行為的連関が問題となるだけで、動植物などの他の被造物は主題にならない。<sup>31)</sup>だから和辻倫理学は、環境倫理のような対自然関係については限界を有する。ブーバーの〈我と汝〉では、事物でも〈汝〉になりうるし、人間でも〈それ〉になりうる。このような存在転換はハイデガーにおいても見られない。ハイデガーの場合「現存在Dasein」はその都度の己れの存在了解を持つ存在者、すなわち人間に限定されるし、また「道具的存在Zuhandensein」も手の延長としての事物に限定され、二つの存在の間の相互転換はありえない。<sup>32)</sup>このように普通は存在と存在の分岐は自明なものとして前提にされる。ブーバーの場合には事情は異なる。

〈我と汝〉の世界を構成する存在は流動的で固定されない。〈汝〉から〈それ〉への、そして〈それ〉から〈汝〉への転換は必然的である。それゆえ〈我と汝〉を本来的な領域として、〈我とそれ〉を非本来的な領域として峻別するのは誤りである。これらの関係を仏教に見立てれば、固定的実体は存在せず一切が空であることで現象界が成り立つとする「空即是色」の考え方にも通じる。<sup>33)</sup>ブーバーは〈我と汝〉以外に〈我とそれ〉の関係が存することも認めている。それはカントの目的の国が「目的自体」としての諸人格の共同体だけを意味しないのと同様である。〈我と汝〉と〈我とそれ〉の間には、質を異にしつつも相補的な繋がりがある。

しかしその一方で、ブーバーはけっして〈それ〉に転換しない〈汝〉の存在も認めている。すなわち、「永遠の汝das ewige Du」<sup>34)</sup>である。これは〈我〉がもはや直接に語りかけられない存在であり、対自然、対人格、対神としての〈汝〉越しに見える〈汝〉、すなわち背後に退いている「隠れた神」である。こうした神はいかにして知ることができるのか。対話哲学における根本問題がここに含まれる。なぜなら〈我〉が語りかける〈汝〉は、果たして人間なのか神なのか、といった問題が新たに浮上するからである。ブーバーの『単独者への問い』は、シュティルナーの「唯一者der Einzige」やキルケゴールの「単独者der Einzelne」などを引き合いにしながら、この問題を追究したものである。キルケゴールは神の前に「単独者」として立つことで宗教的実存への道を明らかにした。その際に〈我〉が直接に「汝」と語りかける対象は神である。キルケゴールにおいては〈汝〉の世界に「単独者」以外の人間は入り込めない。だからこそ〈我〉は〈汝〉の前で「単独者」となることができるのである。因に、この用語はeinzelという形容詞を基にしており、元の意味は「一つ」や「単一」である。それゆえ「単独者」には、あらゆる人間の中でただ一人という意味が留保されている。この点を踏まえれば、神の前に立つ人間はどんなことがあっ

でもただ一人でなければならないから、レギーネの悲劇が生じたのである。これに対して、ブーバーは次のように反問する。「神に目を向けることは、あらゆる他者から目を逸らすことで獲得されるのか？神は他の諸対象と並ぶ一つの対象か？神は捨てられる者と並ぶ選ばれた者か？神は勝利を収めたレギーネたちの競争相手か？」<sup>35)</sup>と。いささか辛辣であるが、ここからブーバーが他人格の〈汝〉をいかに重視しているかが分かる。しかし〈汝〉はこのような対人関係だけに限定されない。対自然関係においても〈汝〉が認められる。ブーバーはこのことを説明するために樹木を例に挙げる。一本の樹木は形態、運動、類型、法則、数関係など様々な観点から捉えられるが、これらは〈それ〉としての樹木の諸規定に過ぎない。この場合に〈我〉は樹木を外側から眺める主観として樹木に対置しており、〈我とそれ〉の関係が成り立つ。しかしこの関係は不変ではなく、突然に破られて質的に変化する。ブーバーは次のように言う。「意志と恩恵によって(aus Willen und Gnade in einem)、〈我〉が樹木を観察しながら、樹木との関係の枠内に入れられることもありうる。樹木はもはや〈それ〉ではありえない。樹木の独占力(Ausschließlichkeit)が私を捕えたのだ」<sup>36)</sup>と。この深淵な言葉をどう読み解けばよいのだろうか。

ここで注意したいのは「意志と恩恵によって」や「独占力」といった言葉だ。前者について見てみると、「意志」と「恩恵」が並置されているが、これらの作用主が誰なのかが不分明である。すなわち、〈我〉が意志と恩恵の両方をもたらすのか、それとも〈我〉が意志をもたらすだけで恩恵をもたらすのは〈汝〉か、あるいはまた、両方とも〈汝〉としての神によってもたらされるのか？〈我と汝〉の直接関係からいえば、二番目の解釈が妥当のように思われる。つまり、〈我〉が〈汝〉との邂逅をいくら欲しても〈汝〉の側からの働きかけがなければ不可能である。別の個所では「〈汝〉は恩恵から〈我〉に出会う－〈汝〉を探しても見つからない。しかし〈我〉が〈汝〉に根元語を語ることは私の存

在者としての行為(Tat meines Wesens)、すなわち本質行為(Wesenstat)である」<sup>37)</sup>とも言われる。この箇所も加味して考えれば、意志を〈我〉からの働きかけとして、恩恵を〈汝〉の側からの働きかけとして解釈するのが最も自然である。ただし、ここで「汝の側からの」と曖昧に表現したのは、恩恵が目前に現在する〈汝〉からのものなのか、その背後の神としての〈汝〉からのものなのか判然としないからである。もし後者であれば、Gnadeは「恩寵」と訳すべきであろう。いずれにしても、〈我と汝〉の関係が〈我〉からの一方的な働きかけや、〈我〉の主體的意志によるだけでは成り立たない。ここでもカントとの類似性を見いだすことができる。カントは道徳実践に際して「幸福に値すること」を推奨した。この「幸福に値すること」の内には「幸福への願望を持つこと」と「幸福になること」が含意され、前者では意欲が、後者では実効性及びその手段が求められる。<sup>38)</sup>前者は行為者の能力の範囲内にあり、後者は範囲外にある。よってカントでは、徳に適った幸福を得るために〈汝〉としての神が要請され、徳と道徳の結合により「最高善」がもたらされた。ブーバーではどうか。やはり意志と恩恵の結合により「出会い」がもたらされる。ここから両者が構造的に近いことがみてとれる。

## 6. おわりに

『我と汝』は著者の生前中に版を重ねたので、1956年度版には「あとがき」がある。それを読むと、曖昧な点がいくつか氷解する。なかでも注目すべきは、対自然関係における〈我と汝〉の説明である。対自然関係と対人間関係の一番の相違点は言語の有無である。対人間関係の基本は言語による対話である。対自然関係ではこの意味での対話は不可能であるが、擬人的な対話なら可能である。ブーバーは自然一般を同等に扱うのではなく、それらを段階的に分けて検討している。例えば馴致動物は人間の呼びかけに「応答Erwiderung」して「関係」

の中に入り込むことができるし、<sup>39)</sup>また動物の持つ「自発性Spontaneität」に欠ける植物であっても、〈我〉の接し方で対応の仕方も変わる。ブーバーは次のように述べている。「かの生きた樹木の全体性や統一性は、研究目的だけの人の非常に鋭い眼差しを拒否し、「汝」を語る人の眼差しに心を開き、まさにその人のいるところに自分もいる。そして、自分の全体性や統一性を表明できるようにしてもらえれば、存在している樹木がそれを行う」<sup>40)</sup>と。ここでは「研究目的だけの人」と「汝」を語る人の相違がそのまま〈我〉の相違になっている。先述のように、〈我とそれ〉における〈我〉と〈我と汝〉における〈我〉は異なっていた。前者は樹木を〈それ〉としてのみ眺め、樹木からの反応もない。後者は樹木に〈汝〉と呼びかけて奉仕し、樹木もそれに応じている。このように、「われわれの態度によって呼び覚まされ、存在者からわれわれに向かって何かが輝く」<sup>41)</sup>といったように、〈我〉と〈汝〉の間で呼びかけと応答が成り立つ。この例は植物を対象にしているが、ブーバーはこのような神秘体験をいっそう不明瞭な対象にも適用する。例えば古人の教えや教訓のような「言葉となった精神Wort gewordener Geist」や、古代建築の円柱のような「形態となった精神Form gewordener Geist」などにおいても、「相互性Mutualität」が成り立つとされる。ここではこれまで〈我と汝〉の特徴とされてきた「呼びかけ」と「応答」が「相互性」という言葉に置き換えられることで、〈我と汝〉の思想はよりいっそう対象領域を広げたことになる。これはまさにブーバー自身の長年の瞑想の成果であろう。

註

- 1) Ronald Gregor Smith, Translator's Introduction, XII. In: Martin Buber, *I and Thou*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1937.
- 2) Walter Kaufmann, A Prologue, p.20. In: Martin Buber, *I and Thou*, New York: A Touchstone Book, 1970.
- 3) *Ibid.* p. 22
- 4) Martin Buber, *Ich und Du*, Stuttgart: Reclam, 1995, p.3. 以後同書をI.u.D.と略記。
- 5) カフウマンによれば、初版にはこのあと「根元語は諸事物ではなく諸関係を表す」という文が挿入されていたが、1957年版以降削除された。
- 6) M. Buber, *I.u.D.*, p.5.
- 7) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Karl Vorländer, B.633.
- 8) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus: Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1963<sup>12</sup>, p.11.
- 9) M. Buber, *I.u.D.*, p.9.
- 10) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg: Felix Meiner, 1965<sup>3</sup>, p.52.
- 11) Cf. W. Kaufmann, A Prologue, p.17.
- 12) 『和辻哲郎全集』(9巻)岩波書店 1962年 323-324頁参照。
- 13) 和辻はMenschheitに「人類性」という訳語を充てているが、本稿では「人間性」という訳語で統一する。
- 14) Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin: Bruno Cassirer, 1910, p.223f.
- 15) 和辻哲郎 同書 382頁参照。
- 16) Johan Gottlieb Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797. In: *Sämtliche Werke. Bd. I*, hrsg. v. I. Fichte. p.476.
- 17) Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums. In: *Sämtliche Werke, Bd.7*, Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1883, p.136.
- 18) Ludwig Feuerbach, Über Spritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. In: *Sämtliche Werke, Bd.10*, Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1866, p.186.
- 19) Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Hildesheim-New York: Georg OlmsVerlag, 1981, p. 258.
- 20) Cf. Martin Buber, Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. In: *Das dialogische Prinzip*, München: Gütersloher Verlagshaus, 2012<sup>12</sup>, p.304.
- 21) ウルリヒ・ジーク 『大学と哲学—マールブルク大学における哲学史—』理想社 1997年 60-69頁参照。

- 22) Cf. Steven S. Schwarzschild, Introduction.XII. In: Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*.
- 23) M. Buber, *I.u.D.*, p.18.
- 24) Albert Schweitzer, Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur. In: *Die Ehrfurcht vor dem Leben*, hrsg. v. Hans Walter Bähr, München: Verlag C. H. Beck, 1997<sup>7</sup>, p.21.
- 25) Cf. M. Buber, *I.u.D.*, p.12.
- 26) Cf. *ibid.* p.4.
- 27) *Ibid.* p.4f.
- 28) *Ibid.* p.15.
- 29) I. Kant, *K.d.r.V.*, B. 850f.
- 30) Cf. M. Buber, *I.u.D.*, p.6
- 31) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波文庫 2007年 29頁参照。
- 32) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972<sup>12</sup>, p.68f.
- 33) 『般若心経・金剛般若経』（中村元・紀野一義訳注）岩波文庫 1960年 8頁参照。
- 34) M. Buber, *I.u.D.*, p.7.
- 35) Martin Buber, die Frage an den Einzelnen. In: *Das dialogische Prinzip*, München: Gütersloher Verlagshaus, 2012<sup>12</sup>, p.226.
- 36) M. Buber, *I.u.D.*, p.7f.
- 37) M. Buber, *I.u.D.*, p.11.
- 38) 拙著『カント倫理学の研究－義務論体系としての『道徳形而上学』の再解釈－』 溪水社 2005年 218-219頁参照。
- 39) Cf. M. Buber, *I.u.D.* Nachwort(1957), p.119.
- 40) *Ibid.* p.120.
- 41) *Ibid.*