

「私と汝」の弁証法

西田の絶対弁証法の立場から・その2

中野優子

序論

本稿は、前回の論文¹⁾に続いて、日本の哲学者西田幾多郎(1870 - 1945)の思想を取り上げ、解釈してゆくなかで、西田がその創始者であると言われる「絶対弁証法」の立場を理解することをめざしている。

我々がそのなかで生き、様々な活動をしているこの世界は、既に21世紀に突入しており、そこでは、20世紀には予想さえもされなかったような様々な変化が現在進行形で生じている。特に日本の社会は、今まさに急激な変化のまっただなかにあると言えよう。政治、経済、文化のグローバル化が進むなかで、過去から積み上げられた経験にもはやそのままの形で頼ることのできない我々は、何をよりどころとして生きてゆけばよいのだろうか。

教育界を例にとってみると、日本の学校教育の現場では、平成14年度より新しい学習指導要領の下に、大幅な教育改革が実施されている。これは、日本の社会及び世界情勢の急激な変化に合わせて、日本の教育の根本的な見直しをしようという試みの現れでもある。この教育改革に対しては、賛否両論があり、学力が低下するのではないかという強い懸念の声があげられているが、その行く末は注意深く見守る必要があるとしても、この度の改革はその必要性があるから起こったのだと思う。文部科学省によれば、それは、これまでにはなかった新しい学力である「学力を使う力」を養うこと、即ち、自分の考えを持ち、その考えを他人に伝え、違った意見に対して調整する能

力を養うことを意図したものであると言われる²⁾。意図が実際に実現されていくかどうかは今後の問題であるが、これまでの既成の学力観ではもはややって行けないという事実が、その背景にあるのだと言えよう。今日の日本の学校教育界にも、そして日本の社会全体にも、めやすとなる「像」がもはや存在しないのである。

カントは、『純粋理性批判』の終わりの部分の「純粋理性の究極目的の決定理由としての、最高善の理想について」に於いて、理性のあらゆる関心は次の三つの問いに集約されると述べる。「1．私は何を知ることができるか？ 2．私は何を為すべきであるか？ 3．私は何を望むことが許されるか？」³⁾。そしてカントは後に、これら三つの問いがそこへと還元される、第四の究極の問いとして、「4．人間とは何か？」という問いを提示する⁴⁾。そして、カントがこの第四の問いを出して以来、それへの確固とした答えが与えられたとは言えず、むしろ先に述べたように、この問いに答えることがますます困難になっているのが現代の状況であろう。ブーバー (Martin Buber 1878 - 1965) によれば、現代の人間は、自分の生きる世界についての確固とした像を持ってなくなった初めての世代なのである。「恐らくは、像となりえぬ世界のなかに生きることが、彼らの世界感情、いわば、彼らの世界像となるであろう。新しい世界像 像なし (imago mundi nova - imago nulla)」⁵⁾。

このような「像なき時代」に生きる我々は、それでも生きてゆくためのよりどころとして、何らかの「像」を求めざるをえない。では、その「像」を、我々はどこに求めてゆけばよいのだろうか。その答えを、我々は、本稿のテーマである「私と汝」の弁証法のなかに求めてみたいと思うのである。西田の「絶対弁証法」は、様々な局面に於いてこれを展開し、解釈することが可能であるが、それらすべての局面に於いて、常に変わず存在している根本論理と呼べるものが、「私と汝」の弁証法ではないかと考えるからである。

そこで、本稿は以下の順序で展開されることになる。まず、「我と汝」の思想家として世界的に有名なブーバーの述べる我と汝の思想について考察す

る。次に、ブーバーの思想と比較検討しながら、西田の「私と汝」の思想について考察する。そして最後に、「私と汝」の弁証法について考察してみたいと思う。

1章 ブーバーの「我と汝」について

ブーバーは、ウィーン生まれのユダヤ人であった。主にドイツの大学でユダヤ哲学を講じていたが、ナチス政権誕生後は、パレスチナに移住し、大学で哲学等を教えた。その思想は、哲学、宗教学の世界のみでなく、美学、教育学、社会学、心理学、精神医学等の世界にまで広く影響を与えている。1923年に刊行された主著『我と汝 (Ich und Du)』⁶⁾によって、その世界的な名声をゆるぎないものにした。

『我と汝』の冒頭に於いて、「世界は人間のとる二つの態度によって二つとなる。」⁷⁾とされている。この二つの態度のことを、ブーバーは、「根源語 (Grundwort)」と呼ぶ。こうして、最初から、二つの根源語の存在が我々に知らされる。そのうちの 하나가、〈われ - なんじ (Ich - Du)〉の対応語 (Wortpaar) であり、もう一つが、〈われ - それ (Ich - Es)〉の対応語である。こうして、近代以降の哲学に於いて哲学的思索の前提とされた自我、単独存在としての〈われ〉は、ブーバーに於いては認められず、〈われ〉は、必ず〈われ - なんじ〉の〈われ〉か、または〈われ - それ〉の〈われ〉かの、どちらかでしかありえないことになる。「人間の〈われ〉も二つとなる。なぜならば、根源語〈われ - なんじ〉の〈われ〉は、根源語〈われ - それ〉の〈われ〉とは異なったものだからである。」⁸⁾ここでは、実は、デカルト以降の近代哲学史の主流に全く対抗するところの、一つの根本的な思想が語られている。即ち、世界のなかに存在する様々なものや事がらとの関わりを超越した、いわば中立的で孤立した自我、近代以降未曾有の発展をとげた自然科学がその出発点としたところの自我としての〈わ

れ>というものは、実は現実には存在しえず、真実の<われ>とは、常にいつも既に関係のなかにある、ということが語られている。しかも、その関係のあり方は、二つの全く異なったあり方であるというのが、プーバーの独自の考え方である。また、プーバーは、「根源語」とか「対応語」、または「<われ>が語る」等の表現をよく使うが、これは文字どおり何か言葉を発する、語るという意味のみではなくて、もっと広範な、比喩的な意味で使われているということを確認しておく必要があると思う。今取り上げたような表現は、すべて<われ - なんじ>の関係と<われ - それ>の関係そのものを表すために使われており、この二つの関係のなかには当然言葉を発したり、対話（会話）したりということも含まれているが、そののみを意味するのではないのである。

さて、<われ - なんじ>の<われ>と<われ - それ>の<われ>とは、どう異なっているのだろうか。プーバーは、両者について、いくつかの性質を対照的に取り上げて、説明している。まず、根源語<われ - なんじ>は、全存在をもってのみ語るができるが、根源語<われ - それ>は、けっして全存在をもって語るができないと言われる。また、<なんじ>を語る人は、対象といったようなものを持たないのに対し、<それ>を語る人は、<あるもの>を経験すると言われる。「経験する」ということは、<われ>に対して立つ対象を、<なんじ>とは見ずに、<それ>と見なして関わるということである。<それ>としての対象は、<われ>とは切り離された客体あるいは目的物であり、かくかくしかじかの性質を持っている。例えば、プーバーは、樹木の例をあげて説明している。我々は、樹木を種類に分け、構造や生活様式の実例として観察することができる。また我々は、樹木を運動として見ることもでき、木質部の網状組織、根の吸収作用、葉の呼吸作用等々に注目することができる。これらすべてのことは、プーバーによれば、樹木を<それ>とみなして関わっているのであり、その時樹木は、時間空間の枠組みのなかで一定の位置を占める、ある性質や状態を持った対象物と見られ

ている。しかし、それは相手を〈なんじ〉として見、〈なんじ〉として関わっているのではない⁹⁾。後に取り上げる西田は、今述べたことと直ちにつながると思われる、次のようなことを述べている。「花を見る時に、花卉は何枚あるか、といふやうなことをいくら正確に数へても、それでは真実の花の生命に触れているのではない。我々は花と *mitleben* 〈共に生きる〉 ことによつて花の真相に触れるのである。」¹⁰⁾ 対象を〈それ〉とみなす時、我々は、対象の持つ性質のうち〈われ〉にとって都合のよい部分のみを取り出して対象(〈それ〉)と関わろうとするが故に、その関わり方はけっして全存在的なものとはなりえないのである。それは、部分的な関わり方であり、相手を利用し、自己の手段となそうとする関わり方である。これが、〈あるもの〉を経験するという言葉の意味することであると考えられる。そして、現代社会に生きる我々は、このような関わり方の実例を見つけだすのに、ほとんど苦労する必要はないのである。

では、対象を〈なんじ〉として見るとは、どういう関わり方なのだろうか。ブーバーは、次のように述べる。「〈なんじ〉との関係は直接的である。〈われ〉と〈なんじ〉の間にはいかなる観念、計画、幻想も成り立たぬ。…〈われ〉と〈なんじ〉の間には、いかなる目的も、欲望も、予想も成り立たぬ。…ただすべての手段が破れるところにのみ、出会いが起こるのである。」¹¹⁾ ここでは、〈われ〉は、〈なんじ〉を決して〈われ〉の何かの目的実現の為の単なる手段とはしないのである。〈われ〉は、ただひたすら〈なんじ〉と向かい合い、そのあるがままの姿を受け入れる。そこに、「出会い (*Begegnung*)」が生じるのである。ブーバーは、「すべて真の生とは出会いである。」¹²⁾ と述べる。逆に言えば、「出会い」のない生は、真の生ではないことになる。これを、ブーバーは次のように表現している。「だが、真理の持つあらゆる厳粛さをこめて、あなたに次のように言おう。人間は〈それ〉なくしては生きることはできない。しかし、〈それ〉のみで生きるものは、真の人間ではない。」¹³⁾

出合いとは、私が〈なんじ〉と出合うということであり、これは相互的な関係を表す。私が〈なんじ〉に〈なんじ〉として語りかけ、〈なんじ〉が私に〈なんじ〉として語りかける。相互に相手を〈なんじ〉として認め、働きかける¹⁴⁾。このような関係は、愛の関係と考えると理解しやすい。人は、真に愛するものを、自己の単なる手段とすることはできないのである¹⁵⁾。愛には、母と子の間の愛、友情、恋愛、人類愛等、様々な範囲での様々な形のもので存在するが、それが真実の愛である限り、そこには一つの共通の状態がある。「しかし愛は一つである。感情は〈所有されるもの〉であり、愛は生ずるものである。感情は人間のなかに宿るが、人間は愛のなかに住む。これは比喻ではなく、現実である。…愛は〈われとなんじ〉の〈間〉にある。このことを知らぬ人、自己の存在でもって、これを認めようとしぬ人は、たとえば、ものを感得し、経験し、楽しみ、表現する感情を愛であると主張しようとも、愛を知らぬ人である。愛はこの世界に働きかけるものである。…愛は〈なんじ〉に対する〈われ〉の責任である。」¹⁶⁾愛は〈われとなんじ〉の〈間〉にあると言われるが、出合いもまたそうであり、真理もまたこの〈間〉に於いて成立するのである。決して、〈われ〉のみのなかに成立するのでもなく、また〈なんじ〉のみのなかに成立するのでもない。また、愛は〈なんじ〉に対する〈われ〉の責任であると言われるが、「責任を持つ (verantworten)」というドイツ語の言葉は、「答える (antworten)」という言葉から成り立っている。これは、相手からの呼びかけに答えるという行為を意味している。こうして、責任を持つということは、ドイツ語圏では(英語圏でも同様であるが)、相手からの呼びかけに答えるという対話的な関係を既に前提としていると言えよう。

ブーバーはまた、責任を持つということについて、それを「運命 (Schicksal)」という言葉でも表現している。それに対し、責任を持たない〈われ〉と〈それ〉の関係に於いては、「運命」ではなく、「宿命 (Verhängnis)」が支配すると語る。「自由と運命が対をなしているように、勝手気ままな我

意と宿命は対をなしている。」¹⁷⁾ここで言われる「運命」とは、「出会い」、即ち「運命との出会い」と同じ意味を持つと考えられる。「運命」とは、外から強制的に我々に迫ってくる恐ろしいものではなく、我々が自ら意志を持って出合うものなのである。「自由な人間は、我意なくして意志する人である。…彼は運命を信じ、運命が彼を必要としていることを信じている。…彼は運命のもとへ行かねばならぬことをよく知っているが、しかし運命がどこで待ちうけているかを知らない。彼は全存在をあげて出て行かねばならぬということをよく知っている。彼が欲しているようにはならないかもしれぬことも知っている。…自由な人間は運命を信ずると私が言ったのは、言い換えれば、自由な人間は出会いに自己をささげるということである。」¹⁸⁾運命を信ずるとは、自己の我意を捨て、決意を持って〈なんじ〉との出会いへと向かうことを意味する。運命とは、私の我意、私の欲望や目的によっては、いかんとも動かしがたいものである。それは、私が操作できるものではなく、むしろ私は運命と出会い、運命に自己がゆだねられていることに気づくのである。運命とは、私の内部に存在する私の一部分ではなく、私とそのなかに包まれるようなもの、まさに先に述べたように、私と〈なんじ〉との「間」に成立するものなのである。しかし、運命は、私を恐れおののかせる強制的な外からの力を意味するのではなく、私に出合ってきた、私からの応答を求めるもの、私のその運命への関与を求めるものなのである。宿命とは違って、運命は、私に本当の自由を示してくれるものなのである。私は、本来の私のあるべき姿、即ち〈われ - なんじ〉の関係のなかにある時、本当に自由であると感じることができると言えよう。ブーバーは、次のように語る。「運命と自由は互いに誓いをかわしている。自由を実現した人だけが、運命に出会う。私が私を求める行為を発見した時、私の自由による活動のなかに、神秘が自己を顕す。…運命は自由の限界ではなく、その成就である。自由と運命は相互に意味を充たし合う。」¹⁹⁾それに対して、宿命とは、出会いのない世界に生きる人間の定めとして存在するものであり、そこには不信と我意、目

的 pursuit, 手段の工作のみがある。「犠牲もなければ、恵みもない。出会いもなければ、現存もない。目的と手段を求める世界が彼の世界であり、それ以外には何も無い。この世界がいわゆる宿命なのである。」²⁰⁾

この『我と汝』という著作の構成全体が、詩のようであり、ブーバー自身の体験の深みからあふれ出る言葉が、そのままつづられていって、出来上がった作品であるかのような印象を我々は受ける。従って、〈われ - なんじ〉の関係と〈われ - それ〉の関係について、一つ一つその特性を分析的に取り上げながら、両者の関わりを体系的に構築していくことは、実は非常に困難である。しかし、語られている言葉が、作りものではなく、真実であるという確信のようなものを我々は持たざるをえないのであり、それが、この作品がこれほど広範囲の分野の人々を今日に至るまで引きつけているゆえんであろう。後に取り上げる西田の著作も、同じ性格を持っていると考えられるが、西田の書き方のほうが、より理論的、体系的であると思う。

次に我々が見なければならぬ事実は、〈われ - なんじ〉の関係は、そのまま永続的にあり続けることはできず、いつか〈われ - それ〉の関係へと変化するということである。「しかし我々の世界にあって、それぞれの〈なんじ〉が〈それ〉とならなければならないということ、これは我々の定めの高貴な悲しみである。…愛は持続する。しかし、顕在と潜在の交替のなかに持続する。…この世に於けるすべての〈なんじ〉は、本質上、ものとなり、あるいは、ものとならねばならぬように定まっている。」²¹⁾なぜ〈なんじ〉がいつまでも〈なんじ〉のままであり続けることができないのかについて、ブーバーは何も説明していない。それは、事実としてそうなっているのであろう。我々人間が、生物としては、いつかは死ななければならないように、〈なんじ〉もいつかは〈それ〉に変わってしまう²²⁾。しかし、〈なんじ〉が〈それ〉に変わり、そこで終わってしまうのでは決してなく、〈それ〉は再び〈なんじ〉に変わりうる可能性を常に持っている。そこに、我々の救いがあると言えよう。

こうして、プーバーによれば、人間は常に二重性のなかに生きている。即ち、二重の〈われ〉のなかに生きている。これは、決して二種類の間人間がいるということの意味するのではなく、すべての人間性の持つ二重性である。また、プーバーは、人間性の二重性とをいつつ、両者のなかでは〈われ - なんじ〉の関係が、〈われ - それ〉の関係よりも根源的であると述べる。プーバーによれば、「始めに関係がある。」²³⁾のであり、この始めにある関係とは、〈われ - なんじ〉の関係である。プーバーは、人類の歴史をさかのぼりつつ、〈原始人〉の言語の持つ特徴や、また幼児の成長の過程に注目して、そこに根源語〈われ - なんじ〉の先行性を認めている²⁴⁾。人間がそのことを意識する以前から、彼は根源語〈われ - なんじ〉のなかに生き、この根源語で語りかけられ、自らも語っていたのである。根源語〈われ - それ〉は、時間的に（歴史的に）後になって現れてくるとされる。「しかし、ますます強く〈われ〉が現れ、ついには結合のきずなを断ち切って、〈われ〉自体を分離させ、一瞬、〈なんじ〉と同じように自己の〈われ〉と向かい合い、やがて〈われ〉を自己の所有物として把握し、それ以後、意識的に自己自身との関係にはいるようになるのである。今やこのようにして、初めて別の根源語〈われ - それ〉が作られる。」²⁵⁾このようにして作られた〈われ - それ〉の関係は、相手を〈それ〉として、即ち、経験し、利用し、所有する対象として見ようとする。もはや、自己の全存在をもって相手に関わろうとすることはなくなり、相手を観察し、分析し、様々な特性の総体として構成する。しかしまた、〈それ〉は、いつでも再び〈なんじ〉と成りうる可能性を持っている。〈われ〉が、〈なんじ〉としてその対象に向き合うことができる時、ただちに〈それ〉は〈なんじ〉となって蘇る。「個々の〈なんじ〉は、〈われ - なんじ〉の関係が終わりに達すると、〈それ〉とならなければならない。個々の〈それ〉は、関係のなかにはいつてゆくことにより、〈なんじ〉となることができる。」²⁶⁾

ここで 根源語〈われ - なんじ〉と根源語〈われ - それ〉の特性について、

これまで述べたことをまとめておこう。先ず、根源語〈われ - なんじ〉は、全存在的で、対象といったものを持たない（何かを所有しない）。何かを経験し、利用することをしない。世界に直接的に関与し、すべての間接的な手段や予想を排除する。相互的な関係を意味し、相手に対して責任を持ち、因果律の鎖から自由であり、そして〈なんじ〉との出会いは運命である。これに対して、根源語〈われ - それ〉は、決して存在の全体でもって語られず、対象を〈それ〉として所有し、経験し、自己の欲望、目的の実現の為に手段として利用する。世界に関与せず、〈それ〉への関わり方はすべて間接的で、自己の予想に基づく。その関わり方は、一方的（〈われ〉が〈それ〉を〈われ〉の為の手段として経験し、利用する）で、相手に何ら責任を持つことがなく、全く因果律の枠組みにとらわれている。〈われ - それ〉の関係は、常に宿命的であり、そこには自由も、出会いもない。

しかし、人間の持つ悲劇は、彼が〈われ - なんじ〉の関係のみのなかにとどまることはできず、始めから二重の〈われ〉として、〈われ - それ〉の関係を持たざるをえないということにある。それ故人間は、絶対に〈それ〉となりえない〈なんじ〉である永遠の〈なんじ〉を求めるようになる。永遠の〈なんじ〉とは、従来の宗教の世界のなかでは、神と呼ばれてきたものを指す言葉である。「様々の関係を延長した線は、永遠の〈なんじ〉のなかで交わる。それぞれの個々の〈なんじ〉は、永遠の〈なんじ〉への見通しを与えるものである。それぞれの個々の〈なんじ〉を通して、根源語は、永遠の〈なんじ〉に呼びかける。」²⁷⁾

ブーバーが宗教上どういう立場にあったかについては説明可能であり、そこから、ブーバーがどこから永遠の〈なんじ〉のイメージを得たのかを推測することは可能である。ここでは詳述はしないが、宗教上の立場としては、ブーバーはユダヤ人であり、ユダヤ神秘主義（ハシディズム）に若い頃から多大な影響を受けたことは事実である。しかし、彼は決してユダヤ教という特定の宗教にのみ固執したのではなく、まさに彼の思想の根本概念ともなっ

ているところの「対話」を、彼との対話を望むすべての人々との間に実現しようとして、終生努力し続けた人であったと言えると思う。

永遠の〈なんじ〉について、ブーバーは次のように述べる。「それは求めることなき発見、即ち、最も根源的なもの、根源そのものを見出すことである。〈なんじ〉志向は、無限の〈なんじ〉を見出すまでは心に満足を与えない。実はこの〈なんじ〉は、始めから自己のなかに現存していたのである。ただ、心の奥深く現存する〈なんじ〉は、この世界の生活が聖化されるまでは、現実とならないだけである。」²⁸⁾ブーバーの述べる永遠の〈なんじ〉を解釈していくことは、この小論のなかでは不可能であり、別の機会にゆづらなければならないが、一つここで述べておかねばならないことがある。それは、永遠の〈なんじ〉との関係にはいつて行く為に、我々は何一つこの世界のものをあきらめたり、放棄したりする必要がないということである。「なぜならば、この純粋な関係にはいることは、他のすべてを無視することではなくて、〈なんじ〉のうちにすべてを見ることであり、この世をあきらめることではなくて、この世をその根源へともたらずことである。…神のなかにこの世を見る人は、神の現存のなかに立つ。」²⁹⁾ここで「神」と呼ばれているのは、永遠の〈なんじ〉のことであり、永遠の〈なんじ〉と出会うということは、その呼びかけに答えるということ、即ち、この世のなかで、歴史的世界のなかで、神の創造の技に参加し、その為に行為する、働くということを意味している。これが、ブーバーの宗教観であり、歴史観である³⁰⁾。そして、神の創造の技とは、永遠の〈なんじ〉である神を世界のなかに実現すること、即ち、至る所に〈われ-なんじ〉の関係を実現することを意味している。「その時、行為は無意味なものではなく、求められ、委託され、必要とされるものとなり、創造の技に加わるものとなる。しかしこのような行為は、もはや世界に対する義務としてではなく、あたかも、無為のごとく、世界にふれておのずから生ずる行為なのである。」³¹⁾このようにして、ブーバーにとっては、「歴史とは神秘にみちた接近」³²⁾、神の姿である永遠の〈なんじ〉

への神秘にみちた接近以外のものではありえなかったのである。

2章 西田の「私と汝」について

我々は1章で、ブーバーの「我と汝」の思想について考察した。そして、人間の自己、〈われ〉が、始めから二重であり、〈われ-なんじ〉と〈われ-それ〉の二つの根源語によって構成されていることを見た。そして、〈われ-なんじ〉の関係がそのまま永続するわけではなく、いつかは〈われ-それ〉の関係に変わってしまうことから、我々は決して〈それ〉にはならない永遠の〈なんじ〉を求めざるをえなくなることについて考察した。この章では、西田の述べる「私と汝」の思想について考察し、そして次章で、西田とブーバーの思想を比較検討しつつ、「私と汝」がなぜ絶対弁証法となりうるかという問題を考えたいと思う。

「私と汝」³³⁾という論文は、西田幾多郎全集第六巻の「無の自覚的限定」という論文集のなかに収められている。西田は、第六巻の序に於いて、次のように述べる。「『働くものから見るものへ』の後編から『一般者の自覚的体系』を通じて、紆余曲折を極めた私の考は、此書に於て粗ほんながら一先づその終に達したかと思ふ。ノエマ的限定としての永遠の今、ノエシス的限定としての絶対の愛、個物と一般との論理的关系、社会と歴史との発展的关系、具体的実在として的人格的自己の自己限定等、すべて私の立場からその意味が新にせられ、皆非連続の連続として、その根底に私の所謂無の限定の意味を有つと云ふことを明にした。」³⁴⁾西田は、最初の著作である『善の研究』以来、一貫して主客合一の立場、別の表現を用いれば「自覚」の立場を、哲学として論理的に解明しようとしてきたと考えられるが、この第六巻の論文集、ことに「私と汝」という論文によって、その解明は行き着くところまで行き着いたと言えるのではないだろうか。この後も、次々と論文集が発表されていくが、それらは、ここで確立された「自覚」の論理を、文化、社会、

歴史等の世界のなかの個々の側面に於いて展開していくという形をとっているように思われる。「自覚」の論理とは、「絶対矛盾的自己同一」の論理であり、それが第六巻では、「私と汝」の弁証法として展開されている。そして、「私と汝」という西田の考え方は、宗教的文化的背景の全く異なる場所ではぐまれたブーバーの「我と汝」という思想と、驚くほど共通点を持っていると思われるのである。そこで、我々は、西田の「私と汝」の思想を解釈していこう。

西田は、「私と汝」というテーマに行き着く以前に、様々な段階での個物と一般者との関係について考え抜いた。それが、「一般者の自覚的体系」として、全集第五巻に於いてまとめ上げられている。そして、すべてを包む一般者として、広義に於ける「行為的一般者の限定」と呼ばれたものは、実は、絶対無の自覚的限定によって基礎づけられたものとして、社会的、歴史的であるところのもの、即ち、自覚の論理としての「私と汝」の弁証法となったのである³⁵⁾。

「私と汝」の関係について考える為には、先ず、この個としての私、即ち個物について考えてみなければならない。ふつうに考えれば、個物とは、どこまでも一般者によって限定されたものである。例えば、赤という色は、色という一般者（色自身の体系³⁶⁾）の限定されたものであり、この「色自身の体系」のなかに含まれる無数の色のうちの一つである。しかし西田は、「限定せられない個物といふものはない。」³⁷⁾と言いながら、「個物は自己自身を限定するものでなければならぬ。…個物は一般者を限定するといふ意味を有つていなければならぬ。」³⁸⁾述べる。これを社会的・歴史的な場面に於いて考えれば、個物と環境（一般者）との関係となる。個物は、どこまでも環境から限定されるが、それと同時に個物は、環境を限定する意味を持っている。単に環境から限定されるだけの個物は、真の意味での個物ではないことになる。こうして、環境とは、個物にとって、その働きの場所という意味を持つことになる。そして、その環境のなかには、ただ一つの個物しか存在しない

のではなくて、「同一の環境に対して自由に自己自身を限定し行く無数の個物が考へられるのである。」³⁹⁾ここでは、個物が環境を限定し、環境が個物を限定するという、生命の弁証法が考えられる。西田はこれを「場所的限定」と呼び、この立場から、ヘーゲルのような「過程的に考へられた」弁証法ではなくて、「絶対の否定が即肯定である真の弁証法」を考えていこうとしていた⁴⁰⁾。これが「場所的論理」としての絶対弁証法と呼ばれる立場である⁴¹⁾。そして、環境が個物を限定するという時、そこにはただ一つの個物のみがあるのではなく、無数の個物が存在する。「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之に於てあるといふ意味を有つ」⁴²⁾。これを分かりやすく表現すると、個人は単独で存在するのではなく、必ず社会のなかの個人として存在するということである。人類の歴史を振り返ってみても、また我々自身の成長の過程を振り返ってみても、すべて始めはこの個体から出発するのではなく、社会から、即ち、一つの集団の持つ集団意識から出発する。その意味で西田は、「個人は社会から生れる」⁴³⁾と述べる。しかしまた、社会は個人によって変化させられ、新たに形成されてゆく。その意味では、個人は社会を超越し、これを逆に限定する。そして、個人を限定すると共に、個人によって限定される社会、環境とは、西田によれば、単なる物質界ではなく、表現の世界としての社会的・歴史的な世界であった。

次に、そのような表現の世界に於いての私と汝の関係を見ていかなければならないが、西田は、私と汝の関係を自覚の立場から展開している。西田の言う自覚とは、「自己が自己に於て自己を見る」⁴⁴⁾ということである。ここには、「見る自己」と「見られる自己」、そしてそれらの「自己」がそこに於いてある場所としての自己という三層構造が表現されているが、これらはみな違う意味、違う働きを持ちながら、一つの自己なのである。「自己が自己に於て自己を見ると考へられる時、自己が自己に於て絶対の他を見ると考へられると共に、その絶対の他は即ち自己であるといふことを意味していなけ

ればならない。而してかかる意味に於て見るものと見られるものとを包むものは、限定するものなき限定として無の一般者と考へられるものでなければならぬ。」⁴⁵⁾ 西田は、今引用した「自己に於て絶対の他を見る」という場合の「絶対の他」のところに、例えば昨日の自己、今日の自己、明日の自己というように、同じ一つの自己の時間上の違いを当てはめて考えている。これは、時間と自覚との関係の問題、そして西田の言う「永遠の今」の解釈の問題となるのであるが、この問題について本稿で論じることは紙面の制約もあり不可能であるので、他の機会に論じたいと思う。

本稿では、「絶対の他」のところに、「汝」を置いて考えてみたいと思う。西田は次のように述べる。「私が私自身を知るといふことが、以上述べた如く直観といふ意味を有つて居るとするならば、人と人との直接の関係として私が汝を、汝が私を知ると云ふには、そこに直観と考へられるものがなければならない。…自己自身の底に絶対の他を蔵し、自己が自己の底から他に転じ行くと云ふことでなければならない、自己と他とが一となると云ふのではなく、自己の中に絶対の他を見ると云ふことでなければならない。」⁴⁶⁾ ここで西田が述べているように、私と汝の関係とは、単に「自己と他が一となる」ということを意味するのではない。それは、いわゆる「感情移入」というような形をとるのもあろうが、その際には、汝は本当の汝ではなく、拡大されたこの自己のなかに一部として取り込まれるものになってしまう。それはもはや、「絶対の他」としての汝ではなく、自己そのものなのである。そして、このような形で、個体としての自己がどれだけ自らを拡大させ、巨大化していても、それは単なる「自己」、プーバーの表現によれば<われ - それ>の<われ>であって、そこには<なんじ>は存在しないのである。<なんじ>は、「絶対の他」でなければならない。このような私と汝との関係は社会的であると、西田は述べる。「自己自身の内に絶対の他を見ると考へられる真の自覚といふものは、社会的でなければならない。…私と汝とは各自の底に絶対の他を認め、互に絶対の他に移り行くが故に、私と汝とは絶対の

他なると共に内的に相移り行くと云ふことができる。」⁴⁷⁾私と汝とが絶対の他であるということは、これをブーバー的に表現すれば、私は決して汝に利用されるだけの、全体性のなかの一部分の特性だけに注目して、手段として使われるだけの存在ではないということであり、これは、汝もまた、決して私にとって上記のような存在ではないということの意味すると解釈できる。また、他方から言えば、〈われ - なんじ〉の関係、あるいは〈われ - それ〉の関係を離れた、単独の存在としての〈われ〉はありえないというブーバーの考え方は、汝のない私は本来存在せず、また私のない汝は本来存在しない、ということの意味すると考えられる。これが、「私と汝とは絶対の他なると共に内的に相移り行く」と言われていることの意味するものではないだろうか。西田はまた、これを次のように表現する。「我々の自己の底に絶対の他として汝といふものを考へることによつて、我々の自覚的限定と考へるものが成立するのである。斯く私が私の底に汝を見、汝が汝の底に私を見、非連続の連続として私と汝とを結合する社会的限定といふ如きものを真の愛と考へるならば、我々の自覚的限定と考へるものは愛によつて成立するといふことができるであらう。」⁴⁸⁾

3章 「私と汝」の弁証法について

2章の最後に引用したように、西田は、私と汝との関係を、愛という言葉で表現している。ブーバーもまた、〈われ - なんじ〉の関係を愛という言葉で表現し、愛は〈われとなんじ〉の〈間〉にあると述べていることを、我々は1章に於いて見た。西田は、愛を「エロス」と「アガペ」という二つの概念に分けて解釈しつつ、真の愛は、神の愛と呼ばれる「アガペ」の愛であると述べる。「真の愛とは絶対の他に於て私を見るといふことでなければならぬ。そこには私が私自身に死することによつて汝に於て生きるといふ意味がなければならぬ。自己自身の底に絶対の他を見ることによつて、即ち汝を見

ることによつて、私が私であるといふ私の所謂絶対無の自覚と考へられるものは、その根底に於て愛の意味がなければならぬ。私はキリスト教に於てアガペと考へられるものにかかる意味があると思ふのである。」⁴⁹⁾

アガペの愛は自己否定によつて成り立ち、エロスの愛は、自己肯定と価値追求によつて成り立つ。エロスの愛とは、西田によれば、「何処までも自己の底に他を見るといふ欲求的自己の立場」⁵⁰⁾を意味する。これは、〈われ - それ〉の關係に相当するであろう。ここでは、自己の底に見られる他としての〈それ〉とは、拡大された自己ということになる。このような欲求的自己の立場をどこまで広げて行つても、それは絶対の他である汝には行き着かない。また、これとは逆に、〈われ〉が〈われ〉の独立性を自ら放棄し、〈われ〉よりも力を持つ、より大きな存在によりすがり、その一部分となることによつて、自己の保身をはかろうとする方向性も存在する⁵¹⁾。これは、いわば自己を、より強大な〈われ〉としての存在の一つの〈それ〉としてしまうあり方である。そのような生き方のなかには、始めから〈なんじ〉との出会いが排除されているのは、当然の帰結である。

欲求的自己とちょうど反対方向の運動として成り立つのが、アガペの愛、ブーバー的に言うと〈われとなんじ〉の〈間〉に生じる愛の立場である。ここでは、逆説的ではあるが、「絶対の他に於て自己を見るといふことによつて、自己拡大と反対の意味に於て自己の中に絶対の他を見ると云ひ得るのである。そしてそこに我々は真に私が私であるものとなると云ひ得るのである。」⁵²⁾真の自己、真の愛は、矛盾するようではあるが、この自己に死する、自己否定をするということによつてのみ生じるものなのである。この自己に死する時、我々は我々をその底で包み、支える絶対無の自覚に至ることができる。しかし、この自己に死するとは、何を意味するのだろうか。生物としての人間は、どこまでも自己の死を避け、生に執着する本性を持っているが、これは単に生物学的な意味のみではなく、自己否定を避け、自己肯定を求めるといふ比喩的な意味でも言いうることであろう。ところが、絶対の他であ

る汝との関係にはいるためには、この自己へのとらわれを捨て、それから自由にならなければならない。私が私の希望の延長線上に求める汝のあるべき姿は、単なる空想としての、作り上げられた汝であって、真の汝ではない。ブーバーの述べる〈われ〉と〈なんじ〉との出合いは、〈われ〉が、世界のなかのすべての存在を、〈われ - それ〉の関係の対象として、即ち、この〈われ〉の拡大延長線上に見ることを放棄して、真の汝として、そのあるがままに見ることができる時、即ち、この〈われ〉を否定し、すべてのとらわれから解放されて、絶対無の立場から見て関わるることができる時に成立する。

「絶対の死即生である絶対否定の弁証法に於ては、一と他との間に何等の媒介するものがあつてはならない、自己が自己の中に絶対の他を含んでいなければならぬ、自己が自己の中に絶対の否定を含んでいなければならぬ、何等か他に媒介するものがあつて、自己が他となり、他が自己となるのでなく、自己は自己自身の底を通して他となるのである。…私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である、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。」⁵³⁾ここで西田が述べるように、自己と他、私と汝というものが先ずそれぞれ独立に存在し、その後両者の関わりを考える（両者を媒介するものを考える）というのが、世界のなかに存在する個物（個人）についての真理ではないのである。そうではなく、私は私自身の底を通して汝と結びつき、汝は汝の底を通して私と結びつく。つまり、私にとっては汝が、汝にとっては私が、その存在を底で支える、いわば存在条件となっているわけである。これは、ブーバーに於いては、関係こそが根源的であり、〈われ - なんじ〉の関係を離れた〈われ〉そのものというものは存在しないという言葉が表現しようとしていたのと、同じ事実を表現していると解釈できる。私が私でありうるのは、汝が存在するからであり、汝が汝でありうるのは、私が存在するからである。

汝が存在しない時、私は、この自己をどこまで膨張させ、世界を飲み込むほどに拡大させたととしても、真に存在しているとは言えず、虚しい幻影にすぎない。それは、ブーバーの言葉で言えば、巨大な〈われ - それ〉の関係であるかもしれないが、しかしブーバーが述べるように、〈われ - それ〉の関係に於いてのみ生きる者は、もはや真の人間とは言えないのである⁵⁴⁾。

ブーバーは、〈われ - なんじ〉の関係を、根源語という言葉でも表現しているが、西田はこれとつながりうるような、次のような表現をしている。「私は汝が私に応答することによつて汝を知り、汝は私が汝に応答することによつて私を知るのである。私の作用と汝の作用とが合一することによつて私が汝を知り汝が私を知るのではなく、互に相対立し相応答することによつて相知るのである。…私が汝の情緒に移入することによつて、私が汝を知るのではなく、私といふ人格が汝といふ人格に直に応答することによつて私が汝を知るのである。」⁵⁵⁾「而して斯く応答によつて私が汝を知り汝が私を知ると考へられると共に、汝の応答なくして私は私自身を知ることはできない、又私の応答なくして汝は汝自身を知ることはできない…。…人と人との関係といふことは話し合ふと云ふことでなければならない、互に応答すると云ふことでなければならない。」⁵⁶⁾ここでは西田ははっきりと、私と汝とが人格として互いに話し合う、対話するということが、私と汝の関係の根本形態であることを表明している。

西田は、その最初の著作である『善の研究』に於いては、「主客合一の純粹経験」の立場からすべてを説明しようとした。そして、純粹経験には様々なレベルが考えられるのであるが、しかし、未だ何らの矛盾対立を含まない始原的な形態での主客合一の立場からは、すべてを説明するには不十分であることを後に自覚し、そこから「絶対弁証法（絶対矛盾的自己同一）」という考え方に行き着いたのであった。その考えが、先に引用した文の「私の作用と汝の作用とが合一することによつて私が汝を知り汝が私を知るのではなく」という箇所に表明されていると思う。私と汝の関係は、ブーバーの場合

もそうであったが、互いの人格の間の応答によって、即ち対話によって成立する。「対話」は、ブーバーの思想の根本概念の一つであるが、西田にとっても、私と汝の関係がそこに於いて成り立つところの「場所」を意味するのである。先にブーバーの「応答」という考え方のなかに、「責任」を持つという意味も含まれていることを考察した。西田の場合も、対話とは、対話の相手である汝の語りかけに責任を持って答えること、そのことによって汝の存在に責任を持って関わることを意味している。

私と汝の弁証法は、後の「絶対矛盾的自己同一の弁証法」へと発展するが、両者の根本思想は一つであると考えられる。その根本思想とは、「死することによつて生きる」ということである。「我々が自己自身の中に絶対の他を見るといふ時、それは深められ広められた自覚を意味するものではなくして、自己自身を否定する意味を有つていなければならぬ。我々は自己自身を否定することによつて肯定するのである、死することによつて生きるのである。」⁵⁷⁾絶対の他としての汝は、決して自己の自覚を深化拡大させたものではなく、全くの他者として、この自己を否定する存在である。しかも、その全くの他者が自己の存在の基盤となっており、私と他(汝)とは、互いに自己自身を絶対的に否定することによって結びつくのである。これが、私と汝の弁証法であり、絶対否定を通して成立する弁証法としての絶対弁証法であり、この絶対弁証法の成り立つ場所が、「私と汝」の立場からは、対話であり、更には、私と汝がそこで結びつき、関わり合い、互いに支え合って発展するところの歴史的世界なのである。ブーバーの述べた「対話」も、西田の述べる「対話」も、比喩的発展的に「対話的關係」という意味で理解できると思う。それは、互いに絶対の自己否定を通して、私と汝とを共に包みこむ「大いなる自己」として生まれ変わることであり、私と汝とが互いに話し合い、応答し合うということは、行為的に関わり合うということであり、行為の結果、そこに今までは存在しなかった新しいものが生み出されるということの意味する。「自己の底に絶対の他を見ることによつて自己が自己となると考へら

れる人格的自己といふものは何処までも歴史的に限定せられたものでなければならぬ、我々は歴史的一般者の自己限定として限定せられるのである。我々が自己の中に絶対の他を見ると考へる時、自己に対するものは単なる存在ではなくして自己自身を表現するものでなければならぬ、広義に於てそれは汝といふものでなければならぬ。」⁵⁸⁾

西田は、ブーバーと類似したし方で、汝の見出される三つの方向性について述べる。三つの方向性とは、「物と考へられるもの、汝と考へられるもの、超越的我と考へられるもの」⁵⁹⁾である。この文中の「物」とは、事物の世界と考へられる。また、「汝」とは、人格的な存在である、個物としての他の人間存在と考へられる。また、「超越的我」とは、文化、歴史、宗教を含む広い意味での精神的世界を意味すると考へられる。そして西田は、これら三つのものは個々別々ではなく、すべて「具体的知識」⁶⁰⁾の契機としてそのなかに含まれていると述べる。汝と出会うということ、私と汝の関係にはいるということは、その時その時の個々の一つの汝を通して、上記の三つの方向性に同時に出会うということの意味するのであろう。

最後に、ブーバーの述べる永遠の〈なんじ〉と西田の絶対弁証法の立場の接点について考察してみたいと思う。西田は次のように述べる。「自己自身の底に絶対の他を見ると考へる時、我々は之に没入することによつて生きる」と考へられねばならぬ。併し単に斯く考へることによつて、我々の個人的自己といふものが成立するのでなく、之に於て他の声を聞くといふ意味がなければならぬ。かかる意味に於て、私も汝も我々を媒介すると考へられる絶対の他に没入すると共に、そこから生れると考へることができる。我々が過程的と考へる弁証法的限定の底に、一即多の弁証法的直観といふものがなければならぬ、一即多なる空間的意義がなければならぬ。」⁶¹⁾ここで言われた、私も汝もそのなかに没入し、そこから生まれるところの「絶対の他」は、他の箇所では「汝」とも表現されていて、両者の区別はあいまいであるが、「絶対の他」を、汝であると共に私と汝とを包むもの、ブーバーの永遠の〈

なんじ>に相当するものと考えれば、この問題は解消する。そして、西田のこの論文に於いては、この「絶対の他」は、「弁証法的直観」として、ヘーゲル的な過程的弁証法を越える絶対弁証法がそこで成立する空間、場所という意義を担ったものであると考えられる。後にこの考え方が、「場所的論理」として論理化されたのであろう。しかしこれは、論理というよりは事実、我々の存在をその根底から成り立たせている事実そのものと言うべきものである。「云はば、過程的弁証法的限定に対して直観的弁証法的限定の立場から自覚的存在といふものが限定せられるのである。無論、かういふ二つの弁証法があると云ふのでなく、それは弁証法の両面といふべきものである...。」⁶²⁾

先に取り上げたのであるが、「絶対の他に於て自己を見る」というあり方は、「愛」の立場でもある。西田のこの論文は、彼の他のどの論文よりもキリスト教的であり、エロスに対する神の愛としてのアガペもここで取り上げられている。そして、「絶対無」という言葉とならんで、「神」という言葉もよく使われている。西田の場合、この論文のなかで神という言葉で表現されている箇所はすべて、「絶対無」という言葉とおきかえることが可能であると私は思う。「我々に価値あるが故にアガペの対象となるのではない、アガペによつて我々は価値を有つのである。...アガペは価値創造の原理といふことができる。...価値あるが故に神我を愛するのではなく、神我を愛するが故に、我は価値を有つのである。...エロスとアガペとは固、相反する方向である。我々はエロスの方向に進むことによつて神に到ることはできない、何処まで行つても大なる自己を見るに過ぎない。そこから汝に対する義務とか責任とかいふものは出て来ない、自己が絶対者の為に残し、絶対の価値に対して当為を有つといふ意味は出て来ない。」⁶³⁾人間はみな、自己の生の発展を望むという生来の本性を持って生まれてくる。その方向性の線上に、エロスの愛は成立する。これに対してアガペの愛は、神の愛であって、価値の為に相手を愛するわけではない。神から見れば、有限な存在である人間界のものの持つ計算できる価値の大小など、無に等しいであろう。しかし、人間は神では

ないから、本来我々はアガペの愛は持ちえないはずである。そこで、先ず神が我々人間をアガペの愛で包んでくれるが故に、我々もそれに倣って価値計算ぬきに、相手を汝として愛することができるようになると思うことができる。「我々は神のアガペに倣うて私自身の如く隣人を愛することによつて人格的自己であるのである。」⁶⁴⁾ ブーバーの永遠の〈なんじ〉も、このようなアガペの愛の体現者として、そこに於いてすべての〈われ - なんじ〉の関係が成立するところの存在であった。

西田の場合は、始めから「自覚の論理」を求めて悪戦苦闘しつつその思想を深めていったという経過があり、「自覚の論理」を求めるなかで、「私と汝」の問題も出てきたのであった。従って、現実我々がそのなかで生きる歴史的世界の問題については、この論文より後の論文集で取り上げられていくが、常にテーマは「自覚の論理」であり「絶対弁証法」である。それに対して、ブーバーは、若い頃から神秘主義的思想の影響が強かったと言われるが、先ずは前半生を故郷として過ごしたドイツからのユダヤ人であるが故の迫害と逃亡、そして後半生でのイスラエルへの移住と、そこでの理想社会の建設への積極的な参加という現実そのものから来る問題意識が、西田よりもはるかに強かったと思われる。それ故ブーバーは、『我と汝』に於いて冒頭から、〈われ - なんじ〉とならんで〈われ - それ〉を二つの根源語のうちの一つとして取り上げている。現実の世界のなかでは、〈われ - それ〉の関係の持つ力のほうが、〈われ - なんじ〉の関係の持つ力よりもはるかに強大に見えるのである。

それに対して西田は、その全関心をひたすら「私と汝」の関係にのみ向けたのである。なぜならそれが、真理と結びついた関係だからである。エロスの愛とアガペの愛について述べている箇所では、エロスの愛という形での〈われ - それ〉の関係について取り上げてはいるが、それについてはわずかしか述べられていない。しかし、両者の関係について次のように述べている。「エロスによつてアガペが基礎付けられるのでなく、アガペによつてエロス

が基礎付けられるのである。我々の文化と考へるものは宗教によつて基礎付けられることによつて真の文化の意義があるのである。アガペに基礎付けられない文化は遊戯に過ぎない。...アガペには何等の価値的考量が加つてはならぬ。併しかかる意味に於けるアガペは価値超越を意味するものであつて、価値否定を意味するものでない。」⁶⁵⁾ アガペはエロスを排除してしまうのではなく、かえってこれを基礎付けるものなのである。「価値超越」ということのなかには、価値もまた含まれ、そのなかで生かされるのである。

宗教は、文化を排除し、消滅させるものなのではなく、文化を基礎付け、真に創造的な文化とするものなのである。ブーバーは、「地上的な存在である我々はこの世界なしには神を見ることはできず、この世界を神のなかに見ることができるにすぎなくとも、この世界を見ることによって、永遠の神の姿を生み出すのである。」⁶⁶⁾と述べる。我々は、神そのものを見ることはできず、世界内の存在である汝を通して初めて神を見る、即ち、神の創造の技に参加することができるのである。哲学として体系的に導き出された結論ではないかもしれないが、これがブーバーの歴史観であつたし、それは西田の歴史観とも共通するものを持つと考えられるのである。「我々は唯、歴史を通じて神と語るのである。我々の底から我々を限定する絶対の他と考へられるものは、歴史的限定の意義を有つたものでなければならない。神は歴史の底に自己自身を啓示するのである。...私と汝とは同じく歴史に於てあり、歴史によつて限定せられたものとして、神の創造物である。私は神の創造物として私自身の如く、神の創造物としての汝を愛するのである。私と汝とがアガペに於てあるといふことは、私と汝とが神の創造物として歴史的世界に於てある意味を有つていなければならない。」⁶⁷⁾

注

- 1) 拙稿「行為的直観と創造的世界 - 西田の絶対弁証法の立場から - 」, 成安造形短期大学紀要 vol.39 2001年を参照。
- 2) 「教育改革がもたらす新しい学び - 学力低下への懸念を払拭する」, 寺脇研論談,

- 季刊教育法 第133号, エイデル研究所, 2002年のpp.4 - 11を参照。
- 3) I. Kant. Kritik der reinen Vernunft. Felix Meiner Verlag. Hamburg. 1971. S.728.
 - 4) Martin Buber. Das Problem des Menschen. 4.Auflage. Verlag Lambert Schneider. Heidelberg. 1971. S.11を参照。
 - 5) M. Buber. Das Problem des Menschen. S.35.
 - 6) M. Buber. Ich und Du. In: Das Dialogische Prinzip. 8. Auflage. Lambert Schneider. Gerlingen. 1997を参照。以下, D.D.P.と記す。
 - 7) D.D.P. S.7. なお, この著作の日本語訳としては, マルティン・ブーバー『我と汝・対話』, 植田訳, 岩波文庫, 1979年を参照。
 - 8) D.D.P. S.7.
 - 9) D.D.P. S.10 - 12を参照。
 - 10) 西田幾多郎全集第十五巻, 岩波書店, 1979年, 32頁。なお, 原文の漢字のうち常用漢字でないもの等は, 表記を改めてある。
 - 11) D.D.P. S.15 - 16.
 - 12) D.D.P. S.15.
 - 13) D.D.P. S.38.
 - 14) ブーバーによれば, <われ - なんじ>の関係は, 三つの領域に於いて成立する。第一は, 自然との生活, 第二は, 人間との生活であり, ここでは文字どおり対話が成り立ち, 根源語が互いに語られうる。第三は, 精神的存在との生活であり, ここでは, 直接言語による関係は成り立たないが, ここから言語が生まれてくると言われる(D.D.P. S.103 - 104を参照)。
 - 15) 「単なる手段」という表現を使うのは, 人間どうしの関わり, また人間と人間以外の事物との関わりに於いて, 全く「手段」という性格を排除することは不可能であると考えられるからである。相互に支え合い, 助け合うという相互的な関係のなかには, 相手の為は何らかの意味に於いて「手段」となるということも含まれている。しかし, 大切なことは, それが一方的な強制やだましによって起こるのではなく, 相互に自己の自由な意志によって相手の為尽くす, ある意味で「手段」となるという形に於いてのみ生じるということであろう。
 - 16) D.D.P. S.18 - 19.
 - 17) D.D.P. S.61.
 - 18) D.D.P. S.62.
 - 19) D.D.P. S.55 - 56.
 - 20) D.D.P. S.63.
 - 21) D.D.P. S.20 - 21.
 - 22) 例えば, ブーバーは, わたしにとって<なんじ>であった相手が, <それ>に

変わってしまう時、わたしは相手の髪の色や話しぶり、人柄などを取り出すことができるようになると述べている。しかしその時、両者の関係は<われ - なんじ>の関係ではなくなっている（D.D.P. S.21を参照）。

- 23) D.D.P. S.22.
- 24) D.D.P. S.22 - 32を参照。
- 25) D.D.P. S.32 - 33.
- 26) D.D.P. S.37. なお、傍点の箇所は、原文ではイタリック体になっている。
- 27) D.D.P. S.76.
- 28) D.D.P. S.81 - 82.
- 29) D.D.P. S.80.
- 30) 旧約聖書の「出エジプト記」を読むと、モーセはホレブ山で神から呼ばれて、「ここにいます」と答えている。そして、神からエジプトに行つてイスラエルの人々を救い出すようにとの使命を与えられた時、すぐにそれに従わず、ためらうが、神は彼にこう語りかける。「わたしは必ずあなたと共にいる。」そして、モーセが、彼に語りかける神の名を尋ねた時、「わたしは、有つて有る者」という答が返ってくる（「出エジプト記」第三章、1 - 14を参照）。旧約聖書の神は、歴史的世界のなかでどこまでも有る者、歴史的世界に働きかけようとするもの、そして我々人間と対話をするものとして描かれている。旧約聖書はユダヤ教の正典でもあるが、ブーバーの宗教観はユダヤ教から出発している。
- 31) D.D.P. S.110.
- 32) D.D.P. S.121.
- 33) 西田幾多郎全集第六巻、341 - 427頁。
- 34) 同全集第六巻、10頁。
- 35) 同全集第六巻、10 - 11頁を参照。
- 36) 同全集第四巻、101頁。
- 37) 38) 同全集第六巻、344頁。
- 39) 同全集第六巻、345頁。
- 40) 同全集第六巻、346頁を参照。
- 41) 西田は、「有るものは何かに於てあるといふプラトンのパルメニデスに於てかかる弁証法的運動の発端が含まれて居るのではないかと思ふ」（同全集第六巻、347頁）と述べている。
- 42) 43) 同全集第六巻、348頁。
- 44) 45) 同全集第六巻、386頁。
- 46) 同全集第六巻、390頁。
- 47) 同全集第六巻、391頁。

- 48) 同全集第六巻, 415頁。
- 49) 同全集第六巻, 421頁。
- 50) 同全集第六巻, 424頁。
- 51) 例えば, 社会心理学者エーリッヒ・フロム (Erich Fromm 1900 - 1980) は, このような人間の性格類型を, 「非生産的構えとしての受容的構え (Receptive Orientation)」と呼んでいる。(エーリッヒ・フロム 『人間における自由』, 谷口・早坂訳, 東京創元社, 平成12年【50版】を参照)
- 52) 西田幾多郎全集第六巻, 424頁。
- 53) 同全集第六巻, 380 - 381頁。
- 54) 注13)を参照。
- 55) 西田幾多郎全集第六巻, 392頁。
- 56) 同全集第六巻, 392 - 393頁。
- 57) 同全集第六巻, 417頁。
- 58) 同全集第六巻, 416頁。
- 59) 60) 同全集第六巻, 408頁。
- 61) 同全集第六巻, 402頁。
- 62) 同全集第六巻, 404頁。
- 63) 同全集第六巻, 425頁。
- 64) 同全集第六巻, 424頁。
- 65) 同全集第六巻, 426頁。
- 66) D.D.P. S.119.
- 67) 西田幾多郎全集第六巻, 426 - 427頁。

(成安造形短期大学助教授・本学非常勤講師)