

精神的世界と学の形成の諸問題 (4)

——自と他にかんする思惟の厳密性——

峰 島 旭 雄

1

〈自〉と〈他〉の区別ということは、容易であるように見えるが、意外にも、きわめて困難なことである。この〈わたし〉は〈わたし〉であって、〈他〉ではないと思うのが常であるが、その〈わたし〉の中にはすでになんらかの意味で、なんらかの仕方で〈他〉があるといえる。〈わたし〉であることは〈わたし〉でないなものかから区別して言うのでなければ、〈わたし〉ではない、と言わなければならない。これを一般的に言い表わして、〈自〉と〈他〉のかかりとして問題化することができるであろう。

〈自〉と〈他〉の問題については、これまでさまざまな仕方で、さまざまな哲学において論じられてきている。ここでは、とりわけ厳密性ということ、〈自〉と〈他〉の厳密性ということについて、いくぶんか考察をほどこすことにしよう。

では、〈自〉と〈他〉の厳密性とはいかなることであろうか。すでに述べたように、われわれはなかなか〈自〉と〈他〉、〈わたし〉と〈他〉を弁別しがたい。そのような一つの苦境 (predicament) に身を置いて、これを見つめ、むしろそこから思索し出すことによって、〈自〉と〈他〉ないし〈わたし〉と〈他〉という基礎から、人間の本来的なあり方を把握するのであれば、そのよう「哲

学すること」は哲学的意味で厳密であるということになるのではあるまいか。小論において厳密性とはそのような哲学的な意味での厳密性を志向しているのである。

ところで、〈自〉と〈他〉ないし〈わたし〉と〈他〉にかかわる厳密性といっても、そもそも〈自〉と〈他〉ないし〈わたし〉と〈他〉というかわりそのものが、じつに複雑にして深刻な問題を含んでいるのである。したがって、ここでは問題を限定して、フランスの独自の思想家、エマニュエル・レヴィナスの考えを取り上げて、それを通じて、本問題の解明への資とすることにした。

2

レヴィナスの思想に立ち入るに先立って、「思索と体験」ということにも触れておかなければならない。思索は、いうまでもなく、砂上の楼閣でおこなわれうるものではない。思索が生起するのは、その人の生(せい)と密着して、生の中から生起してきたるのである。つまり生の体験と思索ということは、切り離しえない一つの事態なのである。西田幾多郎は、その哲学思想・哲学随想を「思索と体験」と名づけた。この場合、思索なるものと体験なるものが二つであって接続詞「と」で結ばれたというのではない。思索が体験の中から、体験が思索を経て、生ずるということにはかならない。

とりわけ、レヴィナスに立ち入るに先立ってこの思索と体験ということに触れたのは、理由がある。レヴィナス自身の思想がまさしく思索と体験が一体化したところから生起しているからなのである。では、レヴィナスという思想家の軌跡は、いかなるものであるのか。

レヴィナスは1906年、ロシア帝国リトアニア領のカウナス(コブノ)で、書籍商の息子として誕生。父母ともに敬虔なユダヤ教徒で、幼いときからヘブライ語聖書に親しんだ。またプーシキン、トルストイなどのロシア古典文学もよ

く読んだ。ロシア皇帝によってカウナスなどの都市からのユダヤ人追放令が出されるまえ、一家はウクライナのハリコフに移る(1914-15)。ハリコフの中等学校に成績優秀なユダヤ人子弟として入学を許可される。この地でロシア革命を体験(1917)。一家カウナスにもどり、ヘブライ高等学校に入る。ここで少し心理学・哲学に触れ、また〈ゲータ的〉西欧への関心を植えつけられる(1920-23)。ドイツ国境に接したフランスのストラスブール大学に入学。ここでモーリス・ブランショと知り合ったともいわれる(1923)。ブロンデルほかベルグソン・デュルケームの系統の学者に学ぶ(1925頃)。フライブルク大学哲学科に留学し、フッサールのセミナーに出る(1928-9)。マールブルク大学から転任してきたハイデガールの講義の聴講に没頭、フランスにもどり、ストラスブール大学に「フッサール現象学における直観の問題」を提出(第3課程博士論文, 1929)。ソルボンヌの学生となり、ブランシュウィックの教えを受け、またマルセルの土曜夜会にも出る(1930)。結婚(1932)。コジュエヴのヘーゲル講義に不定期に出席(1934)。この間、フッサール、マルセルなどのもとで、ランドグレーベ、フィンク、ヴァール、ジルソン、ガンディオヤックらと知り合う。論稿「逃走について」を「ルシエルシュ・フィロゾフィク」に掲載(1936)。召集(1939)。捕虜となり、北ドイツのユダヤ人捕虜特別収容所に入れられる。この間にカウナスで父母兄弟などユダヤ人のほとんどが殺害される(1940-5)。戦後、東方イスラエル高等師範学校の校長。タルムードの師シュジャーニに就く。ジャン・ヴァール創立の哲学学院の講師となり、「時間と他者」を講義(1946)。『実存から実存者へ』刊行(1947)。サルトルとの批判的対決(「実存主義と反ユダヤ主義1947, 「現実とその影」1948)。『フッサール、ハイデガーと共に実存を発見しつつ』刊行(1949)。存在論に対する倫理学の優位性を明確に主張した「存在論は根源的か?」を書く(1951)。フッサール・シンポジウムに出席(1957)。フランス語圏ユダヤ知識人会議(第1回1957以降, 20数回にわたるこの会議に出席)。しかし、ユダヤ教に対する基本的な姿勢は、キリスト教と違ってユダヤ教は宗教でなく、

存在了解である、というものであった。『全体性と無限』、国家博士論文として受理される(1961)。哲学学院およびブリュッセルのサン＝ルイ大学で「意味と意義」講義(1963)。「フランスのユダヤ知識人とアルジェリアから帰還したユダヤ知識人との出会い」で講演(「他者の痕跡」1963)。キルケゴール・シンポジウム第2円卓会議に出席(1964)。ボワチエ大学人文学部哲学科の教壇に立つ(58歳、「道徳と社会学」講座担当, 1964)。この頃「タルムード講話」が続く(1960以降)。パリ第10大学(ナンテール校)哲学科教授となる(1967)。シュヴァイツァー哲学賞受賞(1971)。『存在するとは別の仕方、あるいは本質の彼方へ』刊行(1974)。パリ第4大学へ移る(1973)、同大学退官、名誉博士号をおくられる(1976)。レヴィナス・シンポジウム「他者への責任と神の問題——エマニュエル・レヴィナスの業績にむけて——」開催(1982)。レヴィナス・シンポジウム(ルーヴァン「フッサール文庫」)(1983)。レヴィナス・シンポジウム(1986)……。

このようにレヴィナスの思想家としての軌跡をたどってみると、いくつかの特長を抽出することができるであろう。

まずレヴィナスの戦争体験である。1940年から1945年へかけて、召集を受け、捕虜となり、ユダヤ人捕虜特別収容所に入れられた体験が、その後のレヴィナスの思想に決定的な影響をあたえていることは、明らかである。それに、かれがユダヤ人であるということが加わる。捕虜収容所もユダヤ人捕虜収容所であったのである。1960年頃よりかれが一連の「タルムード講話」をおこなっているからことも分かるように、ユダヤ教は(宗教でないと言いつつも)かれの思想の根底にあることは、否めない。そして、フッサール現象学やハイデガー等の実存思想から影響を受けつつ、これを批判的に乗り越えていったといえることができる。われわれは、レヴィナスに独自の実存思想(〈実存〉という語の用い方にもかれ独自の仕方があるが)の存することを、認めざるをえない。では、その独自の実存思想とはどのようなものであろうか。とりわけ、ここでの主題である

「自と他にかんする思惟の厳密性」にかかわるかぎりにおいてそれはどのようなものであろうか。

3

レヴィナスの思想の根本には「イリヤ」(il y a)がある。イリヤとは、フランス語で「……がある」という表現で、英語の there is (there are)、ドイツ語の es gibt に相当する。しかし、これら英独の表現と異なる特長がフランス語のイリアにある、とレヴィナスは指摘する。ドイツ語、フランス語の場合は、共通に、これらの表現は非人称(動詞)といわれる。es gibt はいつも es gibt であり、il y a はいつも il y a であって、独仏語に見られるいわゆる人称変化がないから、非人称(動詞)といわれるのである。英語の there is (there are) についていえば、「そこに」(there) という副詞と完全自動詞の「……がある」(is, are) の単数形から成るものであることは、いうまでもない。つまり、これらは一致して「ものの存在」を言い表わすのであって、非人称という呼称は、その意味では英語の there is (are) をも含めて、適切なものであるといえることができる。レヴィナスは、イリヤという表現にこの点を看取り、これを強調するのである。イリヤ(il y a)は、「かれ」(il)、「そこに」(y)、「もつ」(a=avoir [もつ]の三単現)の三語から成り、本来三人称である il が非人称化している。それは人格的であるはずの il が非人格化し、冷い、なんとも言えぬ他在感をわれわれにあたえる。他在感といったが、よく言われる自と他という相互関係での他でさえない、まったくの他である他在感(レヴィナスは他者感といっている)である。

レヴィナスは、かかるイリヤを浮彫りするために、さまざまな言い廻しを用いている。まず「実存者なき〈実存すること〉」、あるいは実存者(existant)なき〈存在すること〉(exister——意味内容からして exister を〈存在すること〉と訳す)という表現とそれに示されている思想である。ハイデガーの影響を受けたレヴ

ィナスは、ハイデガーの「存在者の存在」(das Sein des Seienden)にもとづき、かつ、これを自己自身の考えに沿うように修正するのである。ハイデガーにおいては、存在者の存在という表現が示すように、存在者はその存在意味と切り離されては存在しえないのであって、さらに一歩進めれば、むしろ存在があって存在者を存在者たらしめている、ということにもなりうるのである。ハイデガーには、後期にいわゆる「転向」(Kehre)があり、存在者(人間存在)から存在へ向かっていた思想の歩みを逆転し、存在から存在者(人間存在)へ思惟するようになったともいわれる。この後期においては、まさしく存在があって、存在者を存在者たらしめるということが、言われうるのである。

ハイデガーにこのような変遷があったことは、ある意味で認められよう。はじめハイデガーは存在者(人間存在)の自己解釈から出発した。したがって、そのかぎりにおいては、存在者の存在を探求するにせよ、さしあたり存在なくしても存在者(人間存在)はありえたのである。1929年初版の『形而上学とは何か』の第4版(1943)で付せられた「後語」でハイデガーは、「存在者なくして存在はありうる」と記している。しかし、1949年の「後語」によると、その箇所が「存在者なしには存在はありえない」と書き換えられているのである。このような変化はまったく180度の転回であるといえるであろうか。

ハイデガー自身は転回ではなく展開であると言う。すでに前期において implicit であった考えが explicit になったというのである。たしかにそうであろう。なぜなら、実は、ハイデガーの上記の前後する二つの文章のうち、前者は接続法を用いて「存在者なくして存在はありうるであろう」(das Sein wese ohne das Seiende)と書かれており、後者は直説法で「存在者なしには存在はありえない」(das Sein nie west ohne das Seiende)と書かれているからである。すなわち、前者においては、真実には、存在者(人間存在)はあり、かつそれによって相関的に存在はあるのであるが、かりにわれわれにとって身近かな存在者(人間存在)なしとしても、存在はありうるであろう、という意味にと

れるのである。ハイデガーは、結局、一貫して、「存在者は存在なしにはありえない」という立場を、表出の変化はあっても、維持したといえるのである。

レヴィナスは、ハイデガーの影響を受けつつ、上記の表現をおそらく利用しつつ、しかし、かれの主張する「実存者なき〈存在すること〉」に関して一つの逆転を試みているといえることができる。すなわち、ハイデガーの場合は、すでに示したように、結局は、存在者（人間存在＝実存）は存在なしにはありえないであったが、レヴィナスの場合は、実存者なき〈存在すること〉がありうるという考えがそれである。ハイデガーのは区別であり、レヴィナスのは分離である。レヴィナスは言う、ハイデガーには区別はあっても、分離はない。〈存在すること〉はつねに実存者のうちにとらえられているのであり、しかも、人間存在である実存者は各自性であるから、〈存在すること〉はつねにだれかある人によって所有されているのである（レヴィナス『時間と他者』「実存者なき〈存在すること〉」）。レヴィナスはその逆であり、分離であるから、〈存在すること〉は実存者から切断されており、ハイデガーと異って、実存者の〈存在すること〉などとして実存者の存在意味であるのではない。レヴィナスは続けていう、あらゆる事物、存在、人間の美への回帰ということを想像してみよう。（筆者注——それでも〈存在する〉ことは見出せない）……、このようにあらゆるものを想像のうで破壊し一掃したあとに、イリヤが残る（「実存者なき〈存在すること〉」）。イリヤは「雨が降る」（il pleut）や「暑い」（il fait chaud）とおなじく非人称的であり、いかに否定して遠ざけようと、ふたたび立ち戻ってくる。そこには純粹な〈存在すること〉の容赦なさがある（「実存者なき〈存在すること〉」）。

レヴィナスは、ハイデガー、特に後期ハイデガーに認められるような、存在なしには存在者はありえない、存在は神的である、などとするのは、甘い、甘っちょろい、と批評する。イリヤはそのような甘っちょろいものではなく、自と他の他でもなく、一切の自（己）の不在、欠-自（sans-soi）であるという。イリヤ、すなわち〈存在すること〉は匿名的である。ヘラクレイトスの言葉を

もじっていえば、われわれは二度と同じ河の流れに入ることはできない（パンタ・レイ 万物は流転す）ではなくて、そもそも「ただの一度として浸ることのできない水の流れ」がイリヤなのである（「実存者なき〈存在すること〉」）。

このようなイリヤの考えが、レヴィナスの戦中のユダヤ人捕虜収容所の体験に発していることは、容易に推察される。レヴィナス自身の回想によっても、それは非人間的な、しかも人間として最低線で生きながらえようとするとき、生の根源としてではなく死の根源として、まったくの他者（すでに述べたように、甘っちょろい自と他とのかわりにおける他のごときものではない）であるようなものなのである。この、いわばどうしようもない他在をば、レヴィナスはかれ自身の思想、思考の前提に据えるのである。おそらく、西洋（哲学）思想史においても、これほどまでに他在的であるものを前提した例は、まれであろう。ここで思い合わされるのは、この徹底した思考の方向を逆転して、自己性を徹した考えを述べた加藤弘之（明治思想家の一人、明六社同人、のち東京帝国大学総長）である。かれは、人間のありとあらゆる行為、考えはすべて、エゴイズム以外のなにものでもない、としたのである。たとえば、他の人のために奉仕するというアルトルイズム（利他主義）の行為も、じつは、そのことによって自己自身に益があるからそのようにする、というのである。人はそのことによって、あの人は偉いとの賞讃、あるいは実際上の榮譽を得るなど、なんらかのエゴセントリックなものを、潜在的に意識し、かつ希求している、というのである。レヴィナスの考えと比較するには思想のレベルが少し異なるけれども、このように、いかようにしても〈他〉を許さない〈自〉の立場に徹する考えもあることを、指摘しておきたい。

4

しかしながら、レヴィナスの他在感には、徹底の極み、〈自〉へもどってくるところがないだろうか。レヴィナスにおいて、他在から〈自〉へもどること

は、「実存者なき〈存在すること〉」の、〈存在すること〉に実存者がかかわること、つまり「実存者ある〈存在すること〉」が、テーマとなることにほかならない。

じじつ、レヴィナスは、位相転換(hypostase)ということを出すのである。イリヤは覚醒状態であり、意識はそのような覚醒状態の中断、覚醒状態から抜け出すことであるという。ふつうは、意識こそ覚醒状態であり、それが眠る状態、その意味で匿名的であるのがイリヤであるということであろう。しかし、レヴィナスはむしろこの事態を逆転してとらえるのである。これを意識の逆説という。かつてデカルトは、方法的懐疑を遂行して、現実が夢であり、夢の中の出来事こそ現実ではないか、とさえ疑った。こんにちからいわせれば、デカルトは無意識とか潜在意識のことを早くも指摘したとも言えるかもしれない。レヴィナスもまた——かれは決して精神分析を百パーセント認めるのではない——かかる無意識ないし潜在意識の説をいわば逆手にとって、イリヤこそ覚醒状態で、意識は覚醒状態の中断、眠りへの可能性、非人格的な覚醒状態という状況から抜け出す能力、「眠りの可能性を背にした覚醒状態」(「実存者なき〈存在すること〉」)であるという。そして、意識がイリヤという匿名的な覚醒状態の中断であることがすでに、位相転換であるとする。換言すれば、実存者が〈存在すること〉とかかわりあう状況を示唆することにほかならない。

そのような位相転換がなぜ生じるか、について、レヴィナスは語っていない。あるいは語ろうとしない。「形而上学の分野に物理学は存在しない」からである(『時間と他者』『位相転換』)。物理学とは自然法則、因果律を扱うもので、原因-結果の連鎖として事象の説明をあたえることのできる。これに対して形而上学は、まさしくメタフュシカ(フュシカ=自然学・物理学、メタ=超えて)であって、なぜそのようなになるかを説明しない。それは〈神秘〉に属する。

さらに、レヴィナスは言う、位相転換という出来事は現在である。現在とは自己から出発する、自己からの脱出である(もし現在でなければ、過去から未来へ

と因果系列をたどることになる。。「始まりも終りもない、無限の網目に生じた裂け目である。」(「位相転換」) それは自己からの脱出であるという意味で、現在が〈存在すること〉という非人称の無限の中にもたらす裂け目なのである。存在論的図式(シューマ)といってもよい。この場合、現在といっても存在のうちに時間を導入することではない。そうではなくてそれは一つの出来事である。脱皮にも等しい出来事である。そのとき「実存者なき〈存在すること〉」は「実存者ある〈存在すること〉」へと変貌する。実存者はすでに存する。〈存在すること〉の機能として実存者へ転ずるところの〈存在すること〉がある。〈存在すること〉はここで始めて実存者の支配を受けることになる。ここにレヴィナスのいう弁証法的逆転が生ずる。

このように、レヴィナスは〈存在すること〉の匿名性についてとどまりえなかったといえることができるだろう。他在性に徹底するきわみにおいて、〈自〉へもどるのである。レヴィナスは、これを自己がもっぱら自己にかかわる自己責任性であるとする。自己束縛とも主体の質料性とも称している。それはまたいわゆる実存者の自由でもある。「自己同一性の自由は、その責任によってただちに制限される。これは自己同一性の最大の逆説である。」(『時間と他者』「孤独と質料性」)

小論の主題である「自と他にかんする思惟の厳密性」の観点からすれば、レヴィナスは、加藤弘之とは逆に、他在に徹することにおいて自己へもどってきた、とすることができる。否、他在に徹するときすでに自己、つまり主体である実存者の立場があったのである。この意味で、レヴィナス流の表現を用いれば、かれのいう「実存者なき〈存在すること〉」は一つの逆説なのである。「自と他にかんする思惟」は、このように徹底すればするほどに厳密性をますのであるが、それは自から他へであると同時に、他から自へでもある、一種の往還運動を成すといえることができる。サルトルの表現を用いれば、それは「さ・え・ら」(ça el là)の弁証法であるだろう。かかる往還運動が自と他にかんす

る思惟をますます深め、その厳密性を強めるのである。

5

では、自と他にかんする思惟として、こんどはむしろレヴィナスの批判を無視して、甘っちょろい方向をも顧みることしよう。まずわれわれは和辻哲郎における自と他にかんする思惟を見ることにしよう。

和辻は、いうまでもなく、〈人間の学としての倫理学〉の提唱者である。和辻は〈倫理〉の語の解釈を手がかりに、倫理学とは「人と人との間のすじみちに関する学」とであると定義する（『人間の学としての倫理学』「〈倫理〉という言葉の意味」）。ここで、人と人との間とはすなわち自と他の間ということにはかならない。たとえば「ひとを馬鹿にするな」というときの〈ひと〉は自己のことであるが、「ひとのことを構うな」の「ひと」は他人のことである。しかし、他人のことを構うなということを通じて、他人である自己のことを構うなという意味も含まれているのであって、〈ひと〉という語そのものに自・他、そして自・他より成る世間(世界)ということもまた含蓄されているということが出来る（「〈人間〉という言葉の意味」）。そしてさらに、そのような人と人との間としての〈人間〉なのであって、その理論を追究するのが倫理学、〈人間の学としての倫理学〉であるというのである。

和辻のかかる倫理(学)についてのアイディアの背景をなすものはなんであろうか。レヴィナスがイリヤという匿名的な他在の背景に徹したように、和辻においてそのようなものを求めるならば、それは〈自〉のほうに見出されるであろうか。それとも、〈他〉のほうに見出されるであろうか。和辻はそのいずれでもなく、い・く・ぶ・ん・突・如・と・し・て、仏教の〈空〉の概念を提起するのである。

まずヘーゲルの人倫の哲学を批評して、ヘーゲルのいう絶対的全体性はあくまでも現実的形態をもつ人倫的組織であって、真の意味での絶対者ではないとする。ヘーゲルが人倫に関して民族以上に出ることができなかったのは、この

ことに因る。ヘーゲルは、しかし、なおさらに、「完全なる人倫すなわち絶対精神であるとの観点から、自己直観が自己であるところの精神の立場に終わった」のであるが(『人間の学としての倫理学』「ヘーゲルの人倫の学」)、絶対精神は、精神の自己認識にとっては究極の原理でありうるが、あらゆる非合理を含む人倫的現実性にとっては究極の根底たりえない。それは、ヘーゲルがあくまでも有的な全体性をもって絶対的全体としているからである。

では、和辻は、ヘーゲル批判を通じて、いかなるものを人倫の根底に置くのか。絶対的全体性をいかように特色づけるのであるか。和辻は次のように述べている。「もしヘーゲルが、差別的限定の無差別たる絶対者を絶対否定的全体性として人倫的組織の背後に認めたならば、そこにこそ真に人倫の究極の根底が見いだせたであろう。」(『ヘーゲルの人倫の学』)。そして、かかる根底は〈空〉と表現されるとするのである。「ヘーゲルが力説するところの差別即無差別は、あらゆる人倫的組織の構造であるとともに、またその絶対性においては〈空〉であるほかはない。かかる地盤において初めて人間の構造が、あくまでも個人であるとともにまた社会であるとして明らかにせられ、従って人間の存在が、自他の行為として常に人倫的組織の形成であることも明らかになる。」(同)つまり、人倫は〈自〉の事柄であるが、その〈自〉は〈自〉の否定である〈他〉を含む社会なくしては語るべきことができず同時に、社会の倫理としての人倫は、その社会性(自・他の関係)を否定する〈自〉の存立なしには語りえないのである。自は自を否定し、個は個を否定し、他は他を否定し、社会は社会を否定するところに〈自他不二〉としての、差別即無差別としての〈空〉を根底とするところの、絶対(否定的)全体としての人倫が、真の意味で成立するのである。

和辻のかかる逆説については、すでに指摘したように、「やや突如として」〈空〉という仏教の概念が現出したという感を免れない。レヴィナスの苦渋に満ちたイリヤとそこからの位相転換に比べると、いともたやすく〈自他不二〉

が言われているという印象をあたえざるをえないであろう。レヴィナスは、ユダヤ教の体験がありながら、タルムード講話においても、あくまでユダヤ教を宗教としてではなく、倫理のレベルでとらえようとした。その結果、イリヤからの位相転換においては、あくまで自由、責任、自己同一性(アイデンティティ)ということが問題であった。位相転換といっても、他者の絶大な力によって転換せしめられるのではなく、あくまで実存者が自己自身において自己自身を転換させるのである。自己同一性という表現はそのことを示している。自己放棄とか自己撥無ということはありません。

これに対して和辻もまた、あくまで倫理のレベルにとどまろうとすることに於いては、軌を一にする。しかし、和辻の場合は、倫理の根底に宗教的なものを垣間見たとでもいえようか。だが、それは垣間見たのであって、決して和辻自身に迫真の宗教体験があって、〈空〉なる概念を持ち出したとは言い難いのである。和辻の〈人間の学としての倫理学〉の立場はあくまで解釈学である。したがって、倫理の根底に置かれる〈空〉の概念にしても、一つの解釈学的概念であって、人倫の根底を探り当てるそのための一種の方法論的概念にとどまる。そのことが、和辻をして〈空〉そのものについてほとんど語ることがない状況に立たしめているのである。

6

次に、また様相を変えて、マルチン・ブーバーの〈われとなんじ〉の思想を扱うことにしよう。

ブーバーは、「はじめに関係あり」と言う。むしろ「はじめに関係があらしめられた」と言うべきであろう。人間ならびに世界を構成している根本構造は、かかる関係から成るというのである。それをなぜ「あらしめられる」と言うかという、結局は、ユダヤ教、ハンディズムの立場にあるブーバーにおいては、神がそのような関係を、人間ならびに世界の根底に置きたもうたからである。

かかる関係に二通りの仕方がある。一つは「わたしとなんじ」(Ich-du)の関係であり、もう一つは「わたしとそれ」(Ich-es)の関係である。これらを根元語という(ブーバー『われとなんじ』第1部)。わたしはわたし単独では語られない。必ず「わたしとなんじ」か「わたしとそれ」かである。そうすると、二つのわたしがあることになる。なんじに対応するようなわたしと、それに対応するようなわたしがある。前者は後者とは異なる。一本の樹木がある。これを見るわたしと、一本の樹であるエスがある。これは「わたしとそれ」の関係である。そのときのわたしは、いわば「それーわたし」であり、非人格的である。これに対して、わたしは友人と向き合う。これは「わたしとなんじ」の関係である。そのときのわたしは、いわば「なんじーわたし」であり、人格的である。しかし、さらに加えていえば、樹木に対するさいでも、その樹木に親しみを覚え、「なんじ」と呼びかけたいような場合がある。そのときは樹木が本来それでありながら、「わたしとなんじ」の関係が成立するのであろう。これに対して、友人と向かい合っているわたしが、この友人を利用しようとしている場合、かえって「わたしとそれ」の関係が成立するのであろう。友人という人格も、この場合、非人格的に取り扱われているからである。ブーバーはこのことを次のように言い表わす。「経験の対象としての世界は、根元的・わたしーそれに属している。根元語・わたしーなんじは、関係(人格)の世界を樹立する。」(第1部)

ブーバーの言いたいのは、もとより、「わたしとなんじ」の世界である。この場合、なんじは複数でありうるのであるが、わたしが人格的にかかる複数のなんじの一人に出会いうるのも、その背後に、かかる関係を置いたところの、ある超越的な存在があるからである。「わたしがなんじと出会うのは恩寵による」(第1部)とブーバーは書きつけている。つまり、大文字で書かれる「なんじ」(Du)の恩寵によって「わたしとなんじ」の関係も恵みあたえられているのである。「はじめに関係あり」がじつは「はじめに関係があらしめられた」で

あるのは、このような事情による。

ブーバーは、かかる「わたしとなんじ」の関係をさまざまな仕方で言い表わしている。「根元語・わたし—なんじ」はただ存在の全体でもってのみ語られる、とか、関係の直接性(わたしとなんじ)の前であってはあらゆる間接的なものはとるに足らぬものとなる、など。また、対照物(それは既往のうちに存在するのに対して、「わたしとなんじ」のわたし、ないしは、なんじは、現在においてある。現在とは、一時的なもの、滑り去ってゆくものではなく、「現前的に持っているものであり、現前的に存続しているものである。」(第1部)これに対して、既往のうちに存在する対象物は、静止であり、中断・硬直・分立であり、真の意味での関係の欠如、つまり現前的に存続している現在の欠如である。現前的にいきいきとして存続するのも、神の恩寵による。

神の恩寵によるがゆえに、「わたしとなんじ」の関係は、わたしがあり、なんじがあり、それらの連結によってはじめて「わたしとなんじ」があるのではなく、「根元語・わたし—なんじ」は「おのずから、いわば前形態的に、つまり自己をわたしとして認識する以前に」成立しているのである。これに対して、「わたしとそれ」の場合は、わたしとそれとの連結によってはじめて成立するものであり、わたしの出現後に存在するにいたるのである。「わたしとなんじ」の関係において問題となるのは自由と運命である(レヴィナスの倫理のレベルでは、自由と責任が問題となった)。「運命に出会うのは、ただ自由を実現する人間だけである。」(第1部)ここで運命とは単なる必然性ではない。運命は人間の自由の限界ではなく、かえって人間存在(自由なる存在)の補完である。補完(Ergänzung)の語が示すように、運命は自由の補完であることによって自由と共に全体を成す(er+ganz+ung, ganz=全体)。「その意味において、ついさっきまでこのうえなくきびしい二つの眼であった運命が、いまは光に満ちて、恩寵そのものように、この人を見つめる。」(第1部)

以上述べたところからも分かるように、ブーバーにおいては、はじめから、

「わたしとなんじ」(最終的には『わたしとそれ』)を成り立たせる「大文字」の「なんじ」の存在を前提しているのである。「もろもろの関係の延長線は、永遠の汝において交わる。」(第3部)というのである。「神という言葉を語り、真になんじを志念する人間は、自己の生命の真のなんじにむかって語りかるのであり、そして、他のいかなるなんじにとっても制約されえないこのなんじにたいして、この人は、他のあらゆるなんじをもあわせ包んでいるところの、一つの関係のうちにおいて立つ。」(第3部) 一種の汎「なんじ」(Du)論というべきか。

7

これまで、「自と他にかんする思惟の厳密性」をめぐる、レヴィナス、和辻哲郎、ブーバーを取り上げて論述したのであるが、これら三者は、奇しくも、「自と他にかんする思惟の厳密性」の三つのパターンをあらわしているとも考えることができる。レヴィナスは、ユダヤ教という宗教の体験をもち、それに忠実に(厳密に)従いながらも、あくまで宗教の立場を拒否し、倫理のレベルで、自と他の問題を考え扱うことにした。和辻哲郎は、典型的に、倫理を人間の事柄、つまり自と他との間の問題としてとらえながら、自他不二の〈空〉をもって倫理の根底となし、これまたあくまで倫理の立場にとどまりながらも、宗教の体験を介入させずに(あるいは宗教の体験なしに)宗教の領域を解釈学的に垣間見た。ブーバーは、はじめから神、すなわち大文字の「なんじ」(Du)を前提して、自と他のかかわりを、「わたしとなんじ」「わたしとそれ」というように二方面から考究し、結局「はじめに関係あり」で、それらが「わたしとなんじ」の人格関係を介して、真の意味で人格的である神の恩寵に帰せられることを示そうとした。

これら三つのパターンは、いずれも自と他とのかかわりに深い関心をもち、それをどのように処理するかを探究しているといえる。そのさい、それぞれの

仕方では厳密な思惟を展開しているとおもわれるのであるが、しかし、そこになんらかの「飛躍」が介在していないだろうか。

レヴィナスにおいては、イリヤからの位相転換において一種の〈飛躍〉があるといえる。しかし、かれは、そのことを十分に意識しつつ、それは形而上学の事柄であって、説明しがたい、と主張した。その意味では「実存者なき〈存在すること〉」から、そのような〈存在すること〉をも支配下に置く実存者への転換は、神秘、秘義であるというより仕方がない。しかし、それは、われわれの観点からすれば、やはり思惟の厳密性を欠くといわざるをえないのである。

和辻哲郎においては、自他不二の〈空〉を提示する仕方がいかにも「いくぶん突如として」なのである。自は自を否定して他であり、他は他を否定して自であり、その相互否定の規定が有でなく絶対無（空）を根底とするのだという説述は、やや安易である感を免れない。そこに思惟の〈飛躍〉がある。和辻の立場はあくまで解釈学であるので、このような〈空〉を設定することによって人倫（自他不二）が分かることになればよいのであって、そのような人倫の根底としての〈空〉を体現することは求められないのである。そこに「自と他にかんする思惟の厳密性」から見ての〈飛躍〉が存するといわざるをえないのである。

ブーバーの場合は、はじめから〈飛躍〉があり、大文字の「なんじ」(Du)を説定したことは、自と他に関して、いわば下から思惟しゆく厳密性に照らして、〈飛躍〉であるということができよう。

ところで、このように、三つのパターンのそれぞれに一種の致命的な、思惟の厳密性から見ての〈飛躍〉があるのであるが、それらは、致命的なもの、つまり思惟の厳密性を打ち破り、それを無みするものなのであろうか。そうではない、と答えたい。それらは、かえって逆に思惟の厳密性、とのわけ「自と他にかんする思惟の厳密性」を支えている根源である。かかる根源なしには、そ

れぞれにおける自と他にかんする思惟の厳密性は成立しないであろう。

ここに、このような種類の思惟のパラドクシカルな特色が見られるであろう。すなわち、思惟の厳密性から見て〈飛躍〉であるようにおもわれるものが、じつは、そのような思惟の厳密性を支えているということである。思惟の厳密性にとって、自と他のかかわりの問題は、その意味で、重要な試金石である。この問題をどのように思惟しぬくかが思惟に本来的な厳密性をあたえるのである。