

ブーバーとハイデガー (一)

対極としての存在論

齋藤 昭

Buber und Heidegger (II)

Hajatology kontra Ontologie

Akira Saito

- 序
- 一 ブーバーのハイデガー批判
- 一 史的背景の吟味
- 二 哲学批判
- 三 神観批判以上第42号)
- 二 一 ハイデガーの立場(以下本号)
- 一 存在論
- 二 一 我汝観
- 結語

二 ハイデガーの立場

哲学は常に根源的なものへの徹底した思惟であり、否定を通じた思惟の根拠の新たな確定と提言である。この意味で一九二七年その第一部として公刊されたハイデガーの『存在と時間』は、世に言われるように、

カント以来の哲学における存在論の吟味に根本的な反省を迫るものであり、新たな地平を拓くものであった。彼自身本書について「存在の意味への問 (die Frage nach dem Sinn des Seins) が、哲学史上初めて問として明確に提起され、解明されたのである」と自負している。このために彼はプラトンの『ソピステス』におけるエレアから来た客人を通して提出されたある「存在」が以前には分つていないと思ひこんでいたのに、今は全く行き詰って困惑している、⁽²⁾ というのを現実の問題として提起して、根源的な問い直しと吟味を求めているのである。存在の意味を原初的に問うのであるから、ヨーロッパの思想史を流れてきた哲学的知識は無用である。問われた根源に立ち帰り、純粹且直接に問うことにより、存在そのものを、最も広く、最も深くそして最も根源的に問うことが可能となるのである。蓋しなぜ存在があり、無があるのではないかを問うことにより、上の三条件の充足が可能となるのであるから、⁽³⁾ ハイデガーの問の提起は現代哲学の在り方と課題性に抜本的に反省を求めたものであった、と言えるだろう。

このようなハイデガーの存在論の問い直しは、本稿が課題とするブーバーとの比較で如何なる意味を持つかということではなければならない。ブーバーのハイデガー観は既にみたように、徹底した哲学的人間学の立場よりの否定的見解の表明であった。これに対するハイデガーの直接的な反批判的な見解の陳述はない。またブーバーの『人間の問題』の第二部第二章で展開されたハイデガー批判にあつては批判が先行し、批判となる彼の哲学的な人間観が対論の根拠として十分には表明されてはいない。

従つてここではこれを踏えて、ハイデガーの存在論の明示と、これを批判するブーバーの思惟の根拠としての人間学を表出する哲学の解明が

(1)

行われなければならないであろう。そしてこれと共に、プーバーの人間の基底にある 我 汝 の観方に対しハイデガーがどのような見解を示しているかをみなければならぬ。

一) ここで問われなければならない事柄は三つある。一つはプーバー〔の存在論がハヤトロギア(Haiatologia)とも呼ばれるヘブル聖書「出エジプト記」第三章第一四節に基づき、我 汝を基準としたヘブル的存在論に対する、ハイデガーのプラトン、アリストテレスにその根拠を措定するギリシヤ的存在論(Ontologia)に基づく存在論の性格の表出である。第二は『人間の問題』の先に述べた箇所、プーバーが批判的に述べたハイデガーの論旨をできる限り彼の立場に立つて、先入観なく提出することである。そして第三にこれを批判的にみたプーバーの見地の検討である。是非は各自においてなされなければならないが、そのためにも言及が必要である。

(1) 本稿の序でも述べたように、ハイデガーが存在論の捉え直しを求めるのは、フッサールの現象学に影響を受けつつも、独自の存在論の地平を全く新しく開示するためであった。確かにギリシヤに淵源する形而上学は、その成立以来、その思惟の中核となる 存在 を、生成していく世界に対して、固定的、恒常的に持続していくものとして当然視し、その上に形而上学的存在論を様々に構築してきた。そこには、*on, emai* を基準とするということをも自明とするとも、この概念自体について十分に問われずに来たというハイデガーの認識があった。そこに『存在と時間』の序言で『ソピステス』のエレアから来た客人の存在への問を原語で引用し、存在の意味に対する問いを立てることが必要であったのである。ギリシヤ以後の形而上学における存在論により、現代的に問を立て認識することではなく、その問を、プラトンが提示した哲学の始元に同

時的に立ち還り、これを現代の 事 として問うこと、否問い直すことである。哲学の課題として 存在 そのものを問うことは、古代ギリシヤ以来の *Ontologia* としての形而上学の課題であるが、ハイデガーによれば、ヨーロッパの哲学は歴史的にはその態をなしていない。なぜなら哲学はその歴史の中で問うべき 存在 自体を忘れ去り、煩瑣な論理の定立のみに墮しているからである。則ち現代の哲学は 存在の忘却に陥っていると言わなければならない。

ハイデガーは哲学が形而上学としての責務を果すためには、その根源的課題として 存在 の意味を、全く新しく問い直す以外にないことを求めたのである。そのためには『ソピステス』におけるエレアからの客人の存在に対する困惑を現代の哲学の事として課題とすることでなければならない。則ちそこでとられる方法は現代哲学に継承されてきたとされる歴史的な存在論に依拠するのではなく、古典ギリシヤ時代と同じく、把握が困難になっているという自覚において、現在の事実から、存在を問い、その意味を定立することである。しかも現存在を通して存在者の存在を問うというハイデガーの存在論の問い直しは、原型的にはギリシヤ哲学に即しつつ、その究明が 存在者 にとどまったその哲学的思惟を超越し、新たな地平を拓くものであった。従って彼の存在理解のこのような方法に対しては、一部に批判的見解もあるが、存在忘却を回復するために、哲学の基本に還帰しての考察とるのが妥当であろう。これを把握するためには二つの基礎的視点が前提として確立されなければならない。

『存在と時間』において問われたものは言うまでもなく 存在 そのものの、全く新しい問い直しである。近現代の哲学の形而上学の批判的超越においてそれは、ハイデガーにおいてはじめて可能となったものと

言つてよいであらう。その自負か、本書にはその時代のまた同時代の哲学者の存在論に対する批判的論評はない。参看され、註記されるとも、フッサール等若干を除いて、彼の基本的な存在論の構想に投影しているものはないと言わなければならない。あるのはヨーロッパの思惟の根源へ遡り、そこからの発想である一九五三年刊の『形而上学入門』(Einführung in die Metaphysik)の中にいみじくも述べられている思惟の二つの源泉への言及である。これは序文にもあるように五三年に周到な準備の下に従つて『存在と時間』の思惟の根拠にあるものを明確に表明したものと見ることは可能であらう。彼がそこで明確に問うているのは、存在と無である。これをハイデガーは『存在と時間』の中では、超越論的地平(ein transzendente Horizont)と言ひ、それが単に決して主観的意識で規定されるものでなく、現存在の実存的、脱自的時間性(die existenzielle-existatische Zeitlichkeit des Da-seins)から規定されるものであると言つている。これによつて彼は現代の哲学が陥入つている、存在忘却(Seinsvergessenheit)の状況が解き拓かれると考えるのであるが、同時にこの存在を根本的に問うのが、形而上学の課題であるとするのが彼の、存在への基本的構えである。その問は現存在を通して存在者の存在を定立することであつたが、右にみたように、それはギリシャの設問に還帰しつつ、これを超越するにあつた。と言つのはそれはアリストテレスにもみられる存在論は存在者の存在者であることの考察にとどまつたのを超えているからである。ここに至つて彼の存在論の立脚点が明白となるが、それは二つの点で確認しておかなければならない。

(2) この二点については序でもふれているが、改めて行論上ふれておかなければならない。その際引用したのは『拙道』(Holwege, 1950)からであつた。その中の一点は哲学の本来の課題である。即ち古典ギリシャ

哲学の大成者であるアリストテレスの第一哲学における存在者の考察における二様の課題である。存在者が存在者であることを明確にするのは哲学の基本的課題であり、ハイデガーの課題はこれに基づき、しかもこれを超越しつつ、存在者の存在を現存在を通して問うことであるが、これについては、プーバーの批判に答えるためにも、『存在と時間』に即して検討されなければならない。と同時に、ハイデガー自身の哲学者としての存在理由を明確にするためにも、アリストテレスが、存在者としての人間の存在者を説明すると同時に、これに対応する最高の存在者(τὸ εἶναι)の考察に向つて注目に注目する。ここに至つてアリストテレスの第一哲学は人間の存在論であるとともに、奇妙なことであるが、これを超えて真にその奥に存在するものを求めると言つのであるなら、それは神学(Theologie)であり、より正確に言つならば、神論(Theologie)でも言つべきものである。従つてアリストテレスの存在者の存在論の哲学は、ここまで来ると、それ自体を存在論的=神学的(onto-theologisch)なものと云わなければならない、というのがハイデガーの評言である。

と言つのは彼の立場は存在者の存在を問ひ、これを比岸の立場で説明するのが哲学の立場であり、彼岸への信の立場を微塵だも含まない形而上学でなければならぬ。即ちキリスト教が何を知り、また知つたとするものをどのようにして知るか徹底化するなら、それは形而上学の範疇に入るからである。ハイデガーにおいては、アリストテレスを頂点とする古代ギリシャ哲学の存在者にとどまつた存在論を超越して、存在者の現存在を通して存在とは何かを吟味する限り、絶対者である神の存在を問ふこと、それは存在者の存在の知に關わることであつてそれ以外ではない。よつて彼が追尋した存在論はヨーロッパ精神史におけるギリシャ哲学を源泉とする存在論=Ontologieと「タヤ=キリスト教を原基とす

る存在論 = *Existenzlogik* を配視しつつ、これを超越して、全く新しい存在論として提示されたのである。かくて第二の問題として彼の立場からキリスト教 = 神学がどのようにみられ措定されているかが、みられなければならないであろう。

(3) それは哲学にとつて、ハヤトロギアとしてのユダヤキリスト教が存在論的にどう位置づけられているかである。『杣道』でこの問題にふれられているのは一九四二―四三年にかけてヘーゲルの『精神現象学』とアリストテレスの『形而上学』(第四、一〇巻)の演習他でなされた「ヘーゲルの経験概念 (*Hegels Begriff der Erfahrung*)」においてであるが、これを全体的にみるのではなく、先の註(5)との関係で限定的にみるものとする。即ちハイデガーのみるところでは、ヘーゲルの『精神現象学』は学問としては、精神の現象学として、絶対精神の弁証法的・思弁的受難におけるゴルゴダでの臨在 (*Parusia*) であり、絶対者の神学である。パルシアが生ずるこの日に絶対者・神は死ぬのである。しかしここに言う絶対者である神が死ぬ (*Das Absolute stirbt, oder Gott ist tot.*) という言葉は、神は存在しないなどという意味ではない。他方この神学に対する 論理の学問 はその元始において自己のもとに現に在る絶対者の、その絶対的概念としての自知 (*Sichwissen*) における学問である。しかもこれは創造以前の絶対者の絶対性の神学である。そしてまたこの二つの神学ともに存在論であり、現世的・世界的である。これらは、ここで 世界 ということが、基体性の基調を具えている存在者全体を意味する限り世界の世界性を思惟するのである。かくてこの意味で受けとられた世界は、その存在者を、絶対者を表象する 表象 において現存するように規定する (*Die so verstandene Welt bestimmt ihr Seiendes dahin, daß präsent ist in der Repräsentation, die das Absolute repräsentiert.*) のである。

しかしここで大事なのは、なぜ絶対知の学問が世界の世界的神学であるのかは、ハイデガーによれば、それがキリスト教的・教会的神学を世俗的なものにするからでなく、それが実に存在論の本質に属し、関わるものだからである。そしてここに彼の存在論の哲学に対する基本的な認識が表出されており、『存在と時間』の体系的思惟及びそれ以後の存在論的思惟にも明確に示されているものである。かくて彼は存在論の時間的位置づけと キリスト教 神学がそれ故に形而上学であることを次のように言っているのである。即ちこの「存在論はどのようなキリスト教神学よりも古い (*Diese ist älter als jede christliche Theologie*)」と。なぜならキリスト教神学はまずどんな形であれ現実に存在したという事実がなければ、その世俗化の過程も始まることはないからである。確かに絶対者の神学は、存在者の存在者についての知である、神学は自らの存在論的・神学的本質を表立させるために、ギリシヤ的存在論の知に従ったのであるが、その根柢に至るまではギリシヤ的思惟に従うことはなかった。しかしキリスト教神学がこれを知り、またこれをどのように知っているかに於て、それは形而上学であり、これを否定することはできない。かくハイデガーの哲学においては、存在論はどのようなキリスト教神学よりも古く、これを基づけるものである。

とするならば、彼の存在論の哲学にとつてその信仰を前提とした神学にどう関わるのかは当然問われなければならない。これに直接に答えることによつて、彼の存在論の性格が明確になるのは当然であるが、それは同時に本論の一方の側の立場を対等に明確にすることもである。第一章においてはブーバーからのハイデガー哲学の批判が行われた。その際ハイデガーの側からの反批判は一切行われなかった。それを行うためには、中間にそれを入れて論ずるのは論旨を乱す虞れがあるので第二章と

して、彼の立場からの構えを述べることにしたのである。そしてまた前章では必ずしも明確に述べることのなかったブーバーのハイデガー批判も、よりはつきりとハヤトロギアの根拠にふれつつ、存在論的に述べることにする。

さてハイデガーはこれをギリシャ哲学の根本的な問「存在とは何か」を定立することにより、存在の本質である「真理」を展開する使命を自らに課し、しかもそれをより明確にするために「無」との対応で根源的に問い質している。その問とは「なぜ一般に存在者が在り、しかもそれどころか無があるのでないのか(Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?)」である。この問は、彼によれば「包括的で広い問であるので広範に及ぶものであるが、つきつめて行けば、最も深く、終に最も根源的な問として、存在の「根」底(At-grund)に向つて、解くべくおかれている領域へ、究極のかつ極限にあるものを求めてつき進んで行くものである。従つてこの問を徹底的に問うて行くなれば、単なる人間とは何かを問う一般に通行している哲学的人間学の問う存在論を超えて、全体としての存在者の存在の根拠を問うことになるのである。これは単なる語句上の遊びではない。我々はこの「存在」と「無」を存在者の問題として徹底的に「なぜ、なぜなのか(Warum das Warum)」と問い続けることを通して、存在者そのものへの問となるのである。つきつめて言えば、それはなぜと問うことを全体としての存在者そのものへの問とすることにおいて、自己自身の根拠へ跳出(erspringen)「それ故に自己自身が根源にある」という認識に至るのである。これを問うことが「存在」と「無」の本質を明らかにするのであるから、正に根源的な問いであり、かつ最も広く、最も深い問いでもある。自己認識はこの問を徹底的に問うことによつて得られるのであるから、存在者の存在を問う者は、この問を第

一としなければならぬのである。⁽⁵⁾そしてこれがハイデガーの哲学に対する基本的な考え方であり、本来のオントロギアによる存在の解明である。それは当然ハヤトロギア的存在論を認めることはない。彼の宗教に対する見解において明白である。

「なぜ一般に存在者が在り、しかもそれどころか無があるのではないのか」を「存在」と「時間」のかかわりの中で徹底的に問うことを自己自身の課題とすることを、ハイデガーは「学問(Wissenschaft=science)の究極の事」と指定したのである。彼において「哲学」の学問としての位置づけは決定的である。またこれによつてギリシャに淵源する「哲学」と共にヨーロッパ文化の一翼を担つたヘブライズムのユダヤ・キリスト教に代表される「宗教」への態度も指定される。本論の課題は、第一章でみたように、ブーバーのハイデガー批判に対する後者の立場の定立と反批判の弁明でもあるが、それは当事者を越えた第三者からの評価のための作業でもあるので、この点は明確でなければならぬ。

かくしてハイデガーは、右にみたような自己の観点から「宗教」としてのキリスト教を看、位置づける。彼によれば、神学者によりキリスト教の正典である『聖書』が神の啓示(Offenbarung)であり、真理であること規定し、これを聖書の教えとして無条件に信じている信者には、哲学が最も根源的な問いとして提示するかの「なぜ一般に存在者が在り、しかもそれどころか無があるのでないのか」を問として、如何なる形で提示して、答えを求めても、一人々々の新たな思索においての返答はない。なぜなら彼らには問われる以前に、既に答となる言葉は所有されているからである。前提はその信仰において、『聖書』の言葉は神の「絶対的な」啓示であり、真理である、という無条件的(=ドグマ的)認識に基づいているのであるが、その限り問われる存在者は、神そのものではなく、

全て神によって創られた被造物であるからである。そして神は被造物全てにとつて、創造されざる創造者（「造物主」）として 在る (ist) のである。かかる信仰を自己の存在の地盤にしている者にとつては、先の哲学的な問に対して、ある程度は「存在論的」に自分の事として問い、それにながしかの解を与え、その責を果すこともあるであろう。しかし彼は、自己自身から発し、存在者の存在への 存在 と 無 を通じての間には答えていないのである。彼は信仰を棄てることが如何なることになるとも、その信仰を棄てる即ち信仰者としての自己自身を断念するのではない限り、ハイデガーが提出した問を、本来的に問うことはできないのである。信仰者が敢てこの問に答えようとするなら、かかる信仰は不信仰になるかもしれない、信仰はいつもこのような危険に曝されているのであるが、この危険を自己の事として意識しているのだから、それは信仰ではないし、一種の暢気さ (Bequemlichkeit) であり、何らかの形で伝えられてきたその信仰の教え (Lehre) にしがみつこうと自分で勝手に思いこんでいるだけのものである。こんなのは信仰でも「哲学的に」問うことでもないのであり、どっちでもよいのである。もちろんかかる人でも、信仰や哲学に関心をもつことはあるであろう⁽¹⁶⁾。しかしこれは先の問いを問う哲学のとるころではない。

確かに宗教は教典の言葉においてその真理性を主張する。例えば『創世記』第一章第一節の「元始に神は天地を創った」はこれを自らの教典としてその存在理由を示すユダヤ教やキリスト教の信者にとつては真理であるが、この前提をとらない哲学にとつては、それが真理であるかないかはどうでもいいことであり、同時にこのようなカノンの言辭は、存在者の存在を 存在 と 無 の探究を通して定位しようとする問には全く関わりのないところである。逆に哲学の中で問の中の問として最

も真剣に問われていることも、既にパウロが云ったこと（コリ前1・19〔28〕）を逆説的に言うならば、信仰にとつては 愚かなこと (eine Torheit) なのである。しかも、ハイデガーにとつては、ここにこの問を問う哲学の存在理由の地平が開くのである。

つまり信仰が愚かとするこの中にこそ哲学が成立するのである。キリスト教にはその信仰によって経験され、それによって考え、問うことによつて究められていく研究即ち 神学 という キリスト教的哲学なるものはあるかもしれない。しかしそれはあたかも木製の鉄 (ein hölzernes Eisen) と言ったようなもので、凡そあり得ないものであり、哲学を誤解したものにすぎない。神学 なるものが 哲学 の助けによつて、信仰の学であるそれを補強し、時代の要求に応じられるように適合させるようにすることも可能であろう。しかしこれは信仰にとつて愚かなことを認め、それをもつて自らを表明し、宣教しようとするのであるから、本来的には世俗に媚びたことになるのは否定できない。時代は最早神学のもつ使命の偉大さを信用しなくなった人々で占められているし、この事実の上で哲学は評価されなければならない。なぜなら信仰にとつて愚かなことの中に哲学は成立するからである。

(4) かく哲学は根本的にはキリスト教の信仰にとつては愚かなことである。哲学するとはキリスト教神学が前提とする神の創造による存在に關わらず、直接に自己においてかの「なぜ一般に存在者が在り、しかもそれどころか無があるのでないのか」を問うことにある。この問を真摯に問うことを遂行することにより、我々にこれを問い続けることを求めているそのものを躰わにしていくのであるが、これが生起する、そのところに 哲学 があるのであり、哲学とは何かが示される。それは単に時代へ解答を与えるのではなく、ハイデガーが宗教的・神学的なそれより

も早いとする、元初的 (anfanglich) に在ったものへ結び直し、そこから答えるものである。従つてその問を問とする限り、哲学は本質的に現代に時代的に即応するものではない。⁽¹¹⁾ 哲学はいつも存在者の存在の根拠を求めらることに集中するのであり、人間自身の間とは何かの意味と目標とを徹底的に問い、この知を得ることに専心することをもって自らの課題とする。このことが理解されない時、哲学は二つの誤解を受け、その課題が曲解されるので、哲学の真の課題を考える時、特に注意されなければならぬところである。その一つは哲学の本質についての過大な要求であり、もう一つは哲学の任務に対する誤解である。⁽¹²⁾

哲学の課題は先にも言つた通り、存在の である存在の根拠の徹底的な解明にあるのに、哲学に対する第一の誤解はある国民 (民族 (Volk)) の現在及び将来の歴史的現実とその国民が直面して時代に哲学はその生存のための基礎を与えることができるのであるから、これをなす義務がある、なぜならこの基礎の上にその国民の文化が築かれる、という誤解である。これは哲学に対する過大な要求であり、この要求の故に哲学に対する難詰でもあるが、哲学はこれに直接的な力をもち得るものではない、哲学は少数の人々へ働きかけ、知の軌道と視界とを開示するだけであるが、この知により、国民は歴史的 精神的世界における自らの現存在を概念的に把握し、実現するのであり、この知こそ全てを問うことと評価することができる知である。かくてこれに対する認識がなければならぬし、そこから右のような誤解は解放されなければならぬ。そしてもう一つの誤解は、哲学の行つべき仕事に対する誤解である。彼らは哲学が存在者の全体を整え、その概念と体系を作りあげて、世界像、世界地図といったものを作りあげて、万人の実用に供すると誤解していることである。即ち彼らの向つ方向に一定の筋道を与えたり、現実

の諸科学の前提、基礎概念や原理を徹底的に精査し、科学からの労力軽減、文化の建設を容易にするために役立つものと考えたことである。彼らは哲学に対して、これらを見通すことにより労力を軽減し、実用的技術的な文化の仕事を促進し、推進するものと期待しているが、哲学はこれを行うものではない。⁽¹³⁾

この哲学に対するハイデガーによる指摘は『存在と時間』から所謂転回 (Kehre) 以後の時代相との関わりでみるならば、彼の哲学の位相も見えてくるかもしれないが、課題とするブーバーとの対応でみる時代の前後も示唆するものがある。その意味でもこの二つの指摘は考慮されなければならぬ。さて以上のような哲学に対する二つの誤解は、哲学がその本質から言つたならば、決して事物を易しくするものではなく、むしろ難しくするものである、哲学の言語は常識の世界からみれば、難解であるばかりでなく、異様で狂つていくようにしか見えないかもしれない、しかし哲学は歴史的現存在である根本的には存在そのものであるものを難しくすることをもつて真の使命とするものであることを認識されなければならぬ。なぜならそうすることが、全ての偉大なものが生ずるための本質的・根本的条件の一つであるからである。哲学は、人が難解とする次元で、国民の歴史的な運命やその業績を越えたところに使命をもっているのである、即ち哲学は物事について真正の知が現存在を支配しているようなところにだけあるのであり、このような知の軌道と展望を拓くのが哲学である。哲学はそれ故に難しい。⁽¹⁴⁾

しかも哲学のこのような本質的課題を誤解させているのは、ハイデガーにとつても同様である、所謂哲学教授たちによって行われている仕業に注目されなければならない。彼らは一般教養に必要な程度のこれまでの哲学史に基づいた哲学の知識を与えているに過ぎないからである。

彼によれば、こんなものは哲学ではなく精々 哲学（についての）知識（Philosophiewissenschaft）に過ぎない。そしてこの後彼は自分が定立した存在の有無の非有の問題を「哲学することは異常なことへの問である（Philosophieren ist Fragen nach dem Außer-ordentlichen）」と位置づけ、哲学が日常性を突破し、日々の決りきった平凡な事を超えて問うものであることを、ニーチエの『善悪の彼岸』により補強しつつ、彼の存在論の問い直しが、ギリシヤ哲学の本質へ遡及するものであることを強調し、『存在と時間』の自負へと至る。この事は彼の哲学への構えだけでなく、同時代の哲学への批判的否定によるものであることは、右にみた、哲学のあり方の設定から伺うことができるであろう。哲学は、なぜ一般に存在者が在り、しかもそれぞれが無があるのではないのか、を根源的に問いつめることであり、それ故に日常的常識を突破した、異常なことを問うものでなければならない。これを遂行するためにハイデガーは、全体としての存在者そのものを元初的に問うた古代ギリシヤ人の哲学における存在者そのものへの問を重視するのである。そのために彼はヨーロッパ哲学の決定的展開期における存在者がギリシヤ語で *physis* と名づけられ、ラテン語では *natura* が使われていることに注目し、詳細にその意味を語義的に比較検証するとともに、プラトン、アリストテレスのそれにも言及しつつ、その意味と限界について述べている。ここで詳論の必要はないが、ここに彼が形而上学の新たな構成を提言する根本の主張が述べられているし、ブーバーの批判に答えるものも内蔵しているように思われる。

二〇世紀前半のドイツ語圏の哲学が、大雑把にみて、一九世紀後半からの科学の急速な発展と対応しながら、生の哲学、新カント学派の哲学、現象学、哲学的人間学、論理実証主義の哲学更には実存主義やマルクス

主義等の哲学の流れがあることを知る。その中には基礎学としての哲学の論理を求めるもの、積極的に社会的現実を重視し、歴史、政治や経済に関わり改変を求めるものがあり、多様な分派をみることもできる。その中でハイデガーの哲学は、デイルタイの精神科学としての哲学に学びつつも、大きくはフッサールの現象学の影響の下に自らの存在論をギリシヤのそれとの対決において形成されたものである。先に彼の言葉でふれたように、古代ギリシヤの存在論は 存在者とは何であるか を問うもので、これを超えるものではなかった。ハイデガーのそれは 存在とは何か を問いの基準とした、存在者の存在論ではなくて、存在者の存在であることの存在を問う存在論であった。そしてそれが 世界内存在 死へ向う存在 の 現存在 を通しての存在論であることを今更喋々する必要はないであろう。その哲学は対象から言えば存在論であるが、方法から言えば現象学である。存在論は存在者の現存在を通して存在そのものを解釈する学であるが、それは現象学的方法において存在を把握する現象学的存在論においてのみ可能だからである。存在論の対象の解明は現象学がその通路を開く。ハイデガーはフッサールの影響の下に、この手法において、存在的、存在論的に先行する存在者の現存在として在る人間を表に出し、これを基礎的存在論として課題とするのである。それは有限な人間存在の厳密な存在論的分析論であり、形而上学であり、これが根源的な意味で、存在者である人間の既存の存在論、彼の言う、基礎的存在論である。『存在と時間』において彼はこの意味で 存在の問い（Seinsfrage）は文字通り存在そのものについて問うことを意味すると言いつつ、存在忘却の状況を克服するため、形而上学的に問うことを求めているのである。そしてそこから 存在の開示性（Erschlossenheit von Sein）を問うことにおいて、解を得ることができるといっているのである。⁽⁸⁾

ここに言う「開示性」とは存在の忘却が鎖し、隠しているものが解明されることであり、これを問うことによって、はじめてこれまで隠されていた形而上学の本質も明らかになるのである。しかもハイデガーにとって、形而上学とは存在の根本の問へ導入することである。⁽¹⁹⁾二〇世紀初頭、哲学は世紀末不安、第一次世界大戦、経済恐慌等の中で、また十九世紀後半からのニュートン力学を越える相対性理論、量子論の出現による急速な（従来の物質観、世界観を越える）自然科学の発達の中で、時代の精神的、社会的状況の中で、さまざまな哲学説を輩出させた。実存哲学とマルクス主義哲学はその両極を示すものである。一九世紀末以来のカント、ヘーゲル哲学の論理を重視する新カント派に象徴される講壇哲学の他に、哲学的人間学や我 汝の対話の哲学、更にはキリスト教会即ち神学における危機神学とも言われる弁証法神学の擡頭があった。そのような中でハイデガーが『存在と時間』その他で提示した哲学は、このような状況の中で生じた諸哲学への挑戦であり、全面的に根幹を問い、反省を迫るものであった。存在者の存在を現存在において時空的に問うことをもって、同時代の哲学を、間接的にはあるが、徹底的に批判する時、それぞれの哲学説からの批判も当然である。ユダヤ人の立場から、ハイデガーのナチとの関わりへの批判は別としても、その哲学自体へのブーバーの批判も、その哲学的立場からは、状況において、必然であったと言える。以下この点について、ブーバーの視点を示すとともに、存在論の基点となっている我 汝の人間観に対するハイデガーの見解も、その存在論の位置から検討されなければならない。

〔二〕 本稿の第一章で私はブーバーによるハイデガーの哲学と神観に対する批判を、ブーバーのテキストに即して、考察した。その基準となる批判の立場は、ブーバーがヨーロッパの思想を学びつつも、出自の

ヘブライズムによる、ハヤトロギアとも言われる、ヘブルの存在論である。それは我 汝の関係による対話的実存の思想⁽²⁰⁾とも言われるものである。彼の『人間の問題』におけるハイデガー哲学への批判は、その第二部「現代の考察」において「危機とその表現」の次に行われている。その内容については、テキストに即して考察し、論旨を明らかにした。ただその際留保したものは二点ある。一つはブーバーがハイデガーを批判したのは主として「存在と時間」であるが、どの箇所への批判であるかについてはふれなかった。本章は彼の基礎的存在論と言われる存在論の哲学的意義とブーバーの 我 汝 の存在論に対してハイデガーは直接的に言及することはなかったが、この人間観を彼がどう見ていたかについては、テキストによって検討しなければならない。しかしこれを見るために怠つてならないのは、もう一つの点としてブーバーがどの視点からハイデガーを批判していたのかをみることでなければならない。ハイデガー批判の際、ブーバーの他の文章からこれを行うことはある程度は可能である。しかしそれでは私観が大きく入るのは避けられない。これを回避する最良の方法は『人間の問題』における彼の言葉によるハイデガー批判である。前章では論旨上また文章の構成上不可能であったので、M・シェーターと同じ手法でこれをみていくものとする。⁽²¹⁾即ち上記書でブーバーがハイデガーの学説批判の次の章で行っている「シェーターの理論」批判がテキストとして使えるからである。これを追うことによって、彼の基本的姿勢をみていく。

(1) そこでまず彼がハイデガーのテキストをどのように読んだのかである。ここでは『存在と時間』のハイデガーとその周辺のみ限定してみるものとする。⁽²²⁾『存在と時間』をどのようにみ、批判したかを追っていくと、ほぼ次のようになるであろう。

本文は一二節に分けられ、ブーバーの自己の立場からのハイデガー批判が行われたが、批判の基準は明白である。既に本書の第一部でハイデガーによるカントの人間学解釈に対して示している。即ちハイデガーはその解釈を、現存在より存在者としての人間の存在をみる。基礎的存在論においているが、ブーバーは、形而上学の基礎は哲学的人間学にあるという、即ち人間存在は我 汝を原型とする対話的実存にあるという視点から批判するのである。彼によれば、基礎的存在論は、人間の具体的な多様性と複雑性を併せもつた具体的現実における人間を対象としているのではなく、彼が言う人間の 現存在 が強調されるが、そこには人間生活における具対面や現実的な人間の態度様式はみられない。人間は自己の現実⁽²⁴⁾に在る(現存在)態度様式において、自己自身に至り、自己になること(zu sich selbst zu kommen und ein Selbst zu werden) ⁽²⁵⁾ がその要請において自覚されなければならない存在であるが、ハイデガーの 基礎的存在論 によつて構築される人間像にはこれが忘却されているというのが、独自の存在論によつてなる哲学的人間学に立つブーバーの批判である。そしてこれが「ハイデガー自身も自己の哲学を哲学的人間学と承知せず、かつ承知しようとしないのであるならば、にもかゝらずこの哲学が人間生活の具体的な面を、それ故に哲学的人間学の対象を哲学的方法で引用する限り、我々はこの哲学のもつ内容の正しさと正確さを吟味しなければならぬ、即ち我々は彼の意図に反してもこれを人間学的問いへの回答の一例として批判しなければならない」とする彼の基本的意図である。

ブーバーの立場は本書では一貫しているが、ハイデガー批判において特に、その対立構図が鮮明である。しかも同次元からの批判ではなく、思惟の根拠を異にした次元からの批判であることは明白である。端的に

言えばギリシャ的オントロギアに対するヘブル的ハヤトロギアからの批判である。批判の内容については、彼の文章にそい、第一章で詳細に述べているので、反復的記述は差控え、以下においてブーバーがハイデガーの『存在と時間』のどの部分を批判の対象にしたかの指摘にとどめるものとする。

三節において、ブーバーは自己の立場を『創世記』二一・一及び『出エジプト記』三・14のヘブルの呼応の原理を背後にした、彼の対話的実存の立場を明確にするため、ここであげたのは『存在と時間』第二編現存在と時間性の第二章第58節呼びかけの了解と負い目(Anruf verstehen und Schuld)における 負い目 ⁽²⁶⁾ である。ここに彼の存在論の基礎にあるものが示され、対立的思惟が明らかになるとみてよいであらう。その次は世界内存在 としての人間に対する関心(Sorge)から生ずる Besorgen-Tinsorge の物に対する配慮、他人に対する顧慮についての考察である。それは、ハイデガーにおいては、現存在としての人間の基本的存在における根本的な関わりの契機を現わしているからである。ここでは当該書の、第一部 現存在の時間性の対向としての学的解釈と存在に対する問の超越論的地平としての時間の説明、第一編 現存在の予備的な基礎分析の第三章 世界の世界性、における 第15節環境世界の中で出会う存在者の存在、及び第四章 共同存在と自己存在としての世界内存在(世人)の第26節他者の共同現存在と日常的共同存在、そしてこれに加えて第二編の第二章 本来的存在可能な現存在に相応しい証しと決意性の第60節良心において証明された本来的な存在可能な実存論的構造、においてハイデガーが展開したゾルゲの諸相に対して、ブーバーはその存在論からの批判を通してこれを閉じた体系と批判するのである。

ブーバーのハイデガー批判は『存在と時間』や一九三八年時点でイス

ラエルで使用できるテキストに限定されている。今日我々が書籍の形で見られる物を通して見る限りでも、その他のものとしては「Kant und das Problem des Metaphysik, 1929」が一二節の結論部分で引用されているのが目立つ位である。ここではハイデガーにあつては、人間とは何か、が多様に緻密に考察されているが、本質関係が結紮されているので、人間の中核ではなく周縁＝末端(Rand)のみが示されているだけである⁽²⁸⁾。というのがブーバーの見解である。その前提は七節でのキルケゴールの「単独者」には、汝を語るに至るが、ハイデガーの世界にはそれが欠落しているという前提を提示し、八節において、それを検証する。その「das Man」への言及である。これも併せて本節でのハイデガーへの言及は、第一部第一篇、第四章節27節日常的自己存在と世人、第二編第二章 本来的存在可能の現存在的な相応の証明と覚悟性、第54節本来的な実存可能性の証明の問題、そして、ダス・マンに決定的なものとしての第五章 内存在そのもの(Das In-Sein als solches)の B 現実の日常的存在と現存在の類落、として示される、第35節世間話、第36節好奇心、第37節曖昧さ、第38節類落と被投性をあげ、これらを通しブーバーはハイデガーの人間存在の解釈を批判するのである。彼が『存在と時間』全体(と言ってもその前半部分であるが)と対峙し批判を加える時、それは明らかに、その論理的構造の矛盾や欠陥を内在的にかつ客観的に剔抉するということよりは、むしろこれと徹底的に対峙する思想的側面より、相容れないものとして批判を加えていると見ないわけにはいかない。図式として 基礎的存在論 を批判するのに、その存在理由をその論理に依じて行うのではなく、ハイデガーがその論理を徹底的に深めるため否定排除した 哲学的人間学 を、自らの論理において、自己の存在論の基底に置いて対決し、批判したと言えるであろう。『存在と時間』のテキス

トとしての読みと立論の中にそれは明らかである。

結局彼はハイデガーの哲学を周辺⁽²⁹⁾＝末端の 事 とし、そのための論理構成を チェス遊び と評し、人間存在を極端に孤立化させたものを絶対化した、一種の閉じた体系と断するのであるが、そこには批判の論拠となる彼の思想の基準となるものが、批判の厳しさの割には、常識的に理解し得る以上には述べられていないように思う。彼の思惟の根拠となるものは、『人間の問題』の次章のマックス・シェーラーの理論批判の際に述べられているとみる。論旨はシェーラーの批判であるが、ここではこの面を捨象して、右の意図に沿ってみていくことよって問題点を明らかにしたい。

(2) さて課題をみる前に、なぜブーバーがシェーラーの哲学をみるのに先立ち、自己の思惟にふれているのかをみておく。そこには二つの要因があるように思われる。端的に言うならば、ハイデガーが 現存在だけを時間と結びつけ、その存在様態を考察しているが、現存在の限界を踏み越えていないので、完全性の存在する 永遠 については何も語るうとしめない。これに対してシェーラーは存在自身を時間の中へ解消させながら、最終的に宗教を棄てたので、それを支える 永遠 を否定するところに立っているとする⁽³⁰⁾。ここにブーバーの二人への態度がみられる。ハイデガーの 現存在 を通してなる 基礎的存在論 は認めることはできない。これに対してシェーラーの思想の中には肯定できる面とできない面が交叉している。思想の面で近接しつつ否定しなければならぬ苦汁の選択をしなければならぬ。発想の基準に類似のものがあるのは、つきつめて言えば、これが第二の点であるが、仮設的ではあるが、両者の出自の故であるからではないか。ブーバーがハイデガーの場合と異なり、自分の立場を表出しつつ、シェーラーを批判しているからであ

る。ここに自ずとブーバーの基本的なものが見える。これを明示することは、ハイデガー批判の基本的なものを見ることになるであろう。

ハイデガーに対するのと違い、彼は、シェーラーの考え方には、否定しつつも親近性をもっている。周知のようにシェーラーは、フッサールに学びつつも、哲学的人間学の開拓者である。人間そのものを徹底的に哲学の問題とした時代にあつて、彼は、ハイデガーのように、人間の自己存在に対する態度を形而上学的に唯一の本質的事象とみたのではなく、人間を他の生物との類似と差異を連関的にみつ、その全体的な具体性においてみ、ここから人間という精神的実在をみようとしたのであるが、ブーバーが、人間が対象となつた時代にあつては、これを真正の哲学的方法として評価していることには注目されなければならない。³⁰⁾ブーバーによれば、ハイデガーが現実の人間ではなく、形而上学的基本概念を操つて矮小な人工人間のみを考察したのに対し、シェーラーは現実の人間を考察し、この中にある種の形而上学的視座を拓いたのである。彼の言によりつつブーバーによれば、それはヘーゲルの自己自身と自己の真理を知り、かつこれを実現しようとするものであり、しかもそれは(その形而上学は、彼の人間学の後期の形態においてであるが)、世界の現象が経過していく中で、自己自身を実現する事物の根拠と、我々が到達できる唯一の神生成(Gotterwending)の場所であり、同時にまた神生成の過程の真の一部である」ということになる。シェーラーはハイデガーと違い、神学的思惟としての神の存在を認め、これによつて人間学を構築する。神の存在を一切認めないところから存在論を構築するハイデガーは、正面から否定的に対決すればよい。しかしシェーラーは、棄教したとしても神の存在を肯定している。表層的にみるならば、ブーバーに近接し、同次元に立つとさえ考えられる可能性をもつ。これを否定するこ

とによつてブーバーは自己の思惟の基本的立場を明確にするのであるが、これによつてハイデガーの理論を批判する際に、必ずしも明確でなかつた思惟の根拠も明らかになる。

即ちブーバーはシェーラーを次のように批判し、自己の立場を鮮明にする。彼からみれば、人間の自己の理論は、神の生成は人間に依存し、人間は神の生成に依存するということになり、絶対者である神は、徹底的に時間内の存在であり、時間に依存するものとなる。そこでは神は超越的に存在するのではなく、時間の中で生成する。従つて神は時間において存在するのであるから、正に時間の産物とも言えるし、時間を超越しての存在についての言及はないので、その神は、ハイデガー的に言うなら、正に時間内存在とも言える反面、ヘブル的存在論の絶対性を支える理論は欠落しているので、シェーラーがたとえ神を超時間的存在と言及しても、彼の神の存在の理論の中には、神の存在のための真の場を見ることはできない。³²⁾シェーラーは有神論と棄教において絶縁しているので、神観において、これを全く無視するハイデガーと違い、ブーバーと近くにあるとも考えられるが、両者は、ブーバーの言う狭い尾根(schmale Grat)の考え方において決定的に相違している。³³⁾第一次世界大戦が終結してから数年後、日時、場所は不明であるが、両者は久しぶりに出会っている。ブーバーにあつては、狭い尾根の考え方が、一九三三年の『我と汝』刊行により、独自の対話的実存の哲学として確立されつつある時期であるのに対して、シェーラーにあつては、一六年頃カトリック教徒となり、二二年論文集『人間における永遠なもの(Vom Ewigen im Menschen)』により、その改宗を基礎づけるとともに、人間の志向性の中に本質的に内在する宗教的価値の領野を現象学的な解明に努めている。しかし二四年には棄教し、生命主義的な汎神論的立場へ向い、哲学的な

間学を志向するに至る、没後(一九二九年)それは『哲学的人間学(Philosophische Weltanschauung)』として集大成されているが、生前には『宇宙における人間の位置(Die Stellung des Menschen in Kosmos, 1928)』が刊行されている。ブーバーはシエラーと会ったのは、彼が教会思想と絶縁した直後と言っているから、二四年であると推定できる、それとともにシエラーが二三年の『我と汝』その他関連のブーバーの著作を読んでいたことも推定できるであろう。

しかしブーバーはこの時シエラーが棄教したのは知らなかったとコメントしている。両者の会話はここにずれがある。シエラーはブーバーに向って、「私は貴方の狭い尾根に非常に近づいています(Loh bin Ihrem schmalen Grat sehr nahegekommen.)」と言ったのに対して、シエラーが何を思い、どんな答を期待しているのかが分らなかったが、咄嗟にブーバーは、私の考えている狭い尾根の考えは、貴下が考えられている所とは違った所にあるものです(Es ist anderswo als Sie annehmen.)と答える他なかったと言っている。シエラーはブーバーの「狭い尾根」の考えがどのようなに成立していたのかについては理解がなく、一九〇〇年前後に影響を受けたドイツ神秘主義、更にはハシデイズムの研究によって得られた神観の延長上にあるものと誤解し、自らの知識社会学で類型化した知の構造、即ちその最高段階としての魂の救いのための知識である救済知によって精神としての自己の存在と世界の存在とが、絶対者において合一するという考えと同定できると思ひこんでいたのではないか。五節以下でブーバーが執拗なまでにシエラーにおける「精神」を批判しているのは、近接しているとされたことへの反論と否定が、同時に彼自身の思想の弁明であるとともに、その批判はハイデガー批判に繋がる、彼の思想の根底にあるものを示している、ととることが出来る。ハイデガーの理

論を批判的に検証する際には、必ずしも明瞭に示されなかった思想の根拠となるものが述べられているのである。ハイデガーの基礎的存在論を「周辺」末端の事とし、その論理をチエス遊びと評するブーバーの思想の起点でもある。

(3) 状況と絶えず対応し自らも変化しつつ思想を深めていく者と一貫してその路線に沿いつつも、回信によって自己批判的に自己を即ちその思想を深めていく者があるとするなら、さしずめ前者をシエラー、後者をブーバーと比定できるであろう。シエラーから先に引用した言葉を言われた時、ブーバーは「狭い尾根」の思想が非連続的連続的に「回心(Bekehnung)」という否定的飛躍において確立したコーズとしての思想である故に、過去からの連続的發展の上に成立した思想と解し、自己のそれと対応し、その類似性を認めようとするシエラーの思惟は、成立根拠において霄壤の差異があるものとして否定しなければならなかったものである。このためにはブーバー自身の言葉で彼自身の思想の変位と事実の確定から始められなければならない。

その一つは、何時その考えが生じ、そのように表現したかについてである。「私はここに個人的な思い出を挿入しようと思つ。なぜなら、私が考えるには、この思い出には、個人的なものを越えた意味があるからである。私は第一次世界大戦時に私の最高存在に対する考え方が決定的な転回をとつて以来、友人たちに向つて私の立場を折にふれて、狭い尾根」と表明してきた⁽³⁵⁾に述べられている。講義という性質上、個人的な回心的内容には何も言及されていないが、これは彼の哲学的、宗教的思惟を決定的に転回させるとともに、爾後のワイマール期、ナチヒトラー期そしてエレッツ・イスラエル期と一貫しての哲学思想の原点となるものであった。それは同時にそれまでの彼の思惟と断絶を刻するもので

あった。プーバーにとって二〇世紀初め頃は、精神の転機であった。学生時代のドイツ神秘主義の研究から、シオニズム運動への独自の立場からの参加、そして近世ユダヤ神秘主義であるハシディズムへの沈潜は、彼にとつて、宗教なるものが彼の存在に如何なる意味をもつかを問うものであり、ここで答え、自らの立場を鮮明にしなければならぬものでもあった。彼はこれを自己の全実存の転回点となった事実を軸として表明する。まずその転回点以前の精神構造をシェーラーとの差異の表明、その後にはハイデガーとの対決を秘めながら、語るのである。

「私は一九〇〇年以来当初はマイスター・エックハルトからアングルス・シレジュスのドイツ神秘主義の影響の下にあったが、この神秘主義にあつては、無名の非人格的な神性である存在の元根拠が、まず人間の魂の中に 誕生 するといふものであつた、次いで私は「ハシディズムの研究を通して」後期カバラ（思想）の影響を受けたが、その教えによれば、人間は世界を超越している神を世界に内在する神の「火花である」シェキナと合一する力を得るといふものであつた。かくして私の中には人間を通して神を実現できるという考えが生じたのである。即ち人間はその現存在を通して自らの真理の中に宿っている絶対者（である神）が実在の人格（Character）になり得る存在（Wesen）であるように思われたのである。」³⁰」³¹」二〇世紀初頭のプーバーの神観が端的に表明されている。後にシヨレムやシャツツウツヘンハイマーからそのハシディズムまたカバラ解釈が強く批判され、否定されたとしても、プーバー自身の思想形成において、政治的なシオニズムへのアド・ハアムの精神的シオニズムからの批判的関与とともに、逸することはできない。自らも言っている故に、これを越えたところで、ドイツにおける、ユダヤ系も含んだ青年たちのカリスマ的指導者であつたことも忘れてはならない。

その中で、第一次世界大戦の最中、自らの思想を 狭い尾根 と名づける契機となつた事件が生ずるのである。それが『我と汝』の第一の解説書ともなつている一九二九年雑誌『被造物（Die Kreatur）』に発表され、三二年シヨッケン社より刊行された『対話（Zwiesprache）』の中の「一つの回心（Eine Bekehrung）」である。彼は、前記のような青年時代のことを回顧して、宗教的なことは例外的な出来事であり、そこに生ずる宗教的な経験 は生の連関とは異つた経験であつた、従つて当時の彼にとつて 宗教的なこと とは、通常の生活から外へ遠く連れ出されることであり、そこには忘我と恍惚と陶酔とが生じ、比岸と彼岸とが一つに包みこまれることであつた。従つて当時の彼にとつて宗教的なものとは、忘我的恍惚の中に現実を忘却する時であつた。神秘主義はいずれもこれを肯定するであろう。これが徹底的に破り去られ、決定的な時が彼の言葉で言つ 回心 が到来するのである。そしてこれが彼の哲学の核心となるものであり、批判の原点となるものでもある。それはある日常的な「こくありふれた 事 を通しての一つの 裁き の出来事（ein reichendes Ereignis）」であつた。

一九一四年第一次世界大戦勃発間もない頃、プーバーは未知の一青年の訪問を受ける。当時彼はフランクフルト大学教授、ドイツ神秘主義思想、近世ユダヤ神秘主義思想特にハシディズム思想の研究家として知られ、三十代半ばで既に哲学・宗教学の碩学として知られ、前述のように当時の青年たちのカリスマ的指導者であつた。多くの青年は託宣でも聞くかのように彼を訪ねていたのであつた。プーバーにとつて彼もその中の一人であつたらう。彼の言葉でみてみよう。即ち「ある日の午前、いつものように朝の 宗教的 法悦の中で過ごし、その余韻なお醒めやらないでいた時、未知の一青年が訪ねて来た。私は彼の訪問を決して不親

切に応待したわけではない。彼と同じ年頃の青年たちが、その頃、まるで自分の話が分つて貰える神託でも聞くかのように、私のところに訪ねて来ていたが、この時彼らよりいい加減に彼と応待したわけではなかった。私は親しみをこめ、彼と率直に話しあった。ただ彼がそこで口にしなかった私への質問があったのを遂に察知できずに終ってしまった。この後しばらくして、私は彼の友人の一人から、この時既にあの青年自身はこの世に生きていなかったのだが、彼があの時口にしなかった本質的な内容を聞かされたのである。彼は事ついでに私のところにやって来たのではなく、ある一つの運命に導びかれてやって来たのであった。雑談をするためではなく、決断をするために、他ならぬこの私のところへ、正にあの時間に訪ねて来たのである。これは彼が先に「第一次世界大戦時に私の最高存在に対する考え方が決定的な転回」をとったというのは、この一文以外には考えられない。彼の後の全思想の原点として定位置されなければならない。

シェーラーはプーバーにおけるこの事実を知らないまま、それ以前の思想の延長で「狭い尾根」を解し、自己の哲学が近接していると誤解したのであり、プーバーの否定は当然である。この一青年との経験は、それまでの神秘主義的観想の一切を否定し、彼の哲学と宗教観に根本的変革を迫るものであった。神秘主義的、宗教的なもの、一切を否定し、ありのままの日常の中で責任をとって生きようとする時、個と同時に他者との複合的關係が問われ、実存的責任が求められる。そこに彼の言う我々の哲学が現れるのは必然である。従ってプーバーにあつては単に個の実存に集中しての存在者の存在のみを課題とすることはとられない。全人としての存在のあり方が對他の中で求められなければ、彼の無名の一青年の訪問の中から彼は、自己の哲学が究極において求めるものと、そ

の哲学の確立によつて棄却すべきものを次のように言っているように思われる。

前者は「我々が絶望に陥ちていながら、それでもなお一人の人間のところを訪ねてくる時、彼は何を期待しているのであるうか、恐らくそれは、絶望してはいても、それでもなおその人が自分にとつて意味のあることを言ってくれるだろう、という一つの事が目の前に生ずるのを期待しているのである」⁽³⁸⁾によつて、その求められる意味が充足されるであろう。後者は「それ以来、私は例外、離脱、脱出、恍惚に他ならない宗教的なものを全て棄て去つた。またそれらが私を見限つたのである。私がつけ入れたものは、日常性以外の何ものでもなかった……全てありのままの姿で生起するこの日常に住む家をもつに至つたのである。私が承知している充実とは、もはや死すべきものであるこの生の刻む有限な時間の中での要請と責任による充実以外の何ものでもない。私は確にかかると充実からは遠くある。しかし要請する呼びかけに私が求められており、応答する責任によつて私は応答できることを、そして誰が呼びかけ、誰が応答を求めているかを知っている」⁽³⁹⁾をあげればよいであろう。『人間の問題』でプーバーはかかる人間像を自らの哲学において展開するため近代から現代に至る哲学との批判的対決において定立しようとするのである。しかもここに彼の存在論的思惟の原点と人間観の基準がある。

「この「狭い尾根」という言葉で、私は絶対者についての一連の確実な陳述を含む一つの体系の広々とした高原に立ち留まっているのではなく、絶壁と絶壁の間の狭い岩場(Felskamm)に立っているのであり、そこにはここで得た知識をどう表現したらいいのかという確かさはないが、まだ覆い隠されているものとの出会いの確かな手答えがある、とい

うことを言い表わすとしたのである⁽⁴⁰⁾。ブーバーにおける人間像の原形は、アブラハムやモーセにみられる答責性においてなる呼応の原理に基づき、我 汝の対話的実存であるが、その人間像における相互の自己 (sich selbst) に関しては、ハシディズムの人間観の基準に従い、自己と関わり、自己 から始めながらも、自己 を超越することにおいて、具体的人間になるということが通底している。そしてこれを基底として、その具体的人間像は、主観性の彼方、客観性の此方、我と汝が出会うかの狭い尾根 の上に生ずる 間の国 (Reich des Zwischen)⁽⁴²⁾ において実現されるのである。ブーバーはこの展望に基づいて、単なる人間の論理的分析のみに終始する存在論を否定し、改めて学としての哲学的人間学 (die philosophische Wissenschaft vom Menschen)⁽⁴³⁾ を提唱する。これによって彼は『存在と時間』におけるハイデガーの存在論を批判するのであるが、その基準の人間の基本形は 我 汝 である。そしてその我と汝の間にこそ人間が共存できる世界が開かれるのであるが、その 間 にこそハヤトロギア的存在論があることになる。

(4) ここで再び、以上のブーバーの考察を踏まえて、ハイデガーの所論に戻り、共通時点での両者の思惟の帰趨と差異についてみななければならない。ブーバーは三年の『我と汝』において自己の思惟の拠点を示すとともに、爾後の著作がこれの補充であり発展であり、その中の一つが、人間観の頂点を示す『人間の問題』であり、その社会学的展開が、『ユートピアへの道 (Platte in Utopie, Paths in Utopia, 1950)』である。その中核にあるのは、我 汝の対話的実存の人間観である。これに対してハイデガーは『存在と時間』の前半部分として公刊した一九二七年マールブルク大学で『現象学の根本的諸問題 (Die Grundprobleme der Phänomenologie)』を講義している。この講義が『存在と時間』とどう関係するのか、またその

註解的位置にあるかどうかについては、専攻の研究に委るが、ここでは両者の思惟の比較考察をすることにより、課題をみる。

世紀末から二〇世紀前半にかけては世界的な社会変動と共に人間観の再構成が問われた時でもある。人間の存在における 個 の再確認とともに、人間の形成の根源に、彼の『我が汝と言つこと (das Du-Sagen des Ich)』があることが想定されるようになり、人間観に新たな視点が生ずるようになった。予感は一八世紀のヤコビにみられるが、我 汝の根源関係の提示はフオイエルバツハにあった。これにより、一方にキルケゴールやニーチェを配しつつも、新たな人間観を拓くために、ヘルマン・コーヘンやローゼンツヴァイクの中に、そしてエーブナーの中に確立され、表現された。更にはエーレンベルクやオイゲン・ローゼンシュトック、ゴッガルテン、カール・ハイム、ブルンナー等の神学者に影響を与えるとともに、レーヴィット、グリーゼバツハ、リット、ヤスパースやマルセル等の哲学へも投影し、そこに新たな人間観が拓かれたことは否定できない⁽⁴⁴⁾。ブーバーもその中の顕著な一人であるが、このような精神的状況の中で新たな存在論をつきつけたハイデガーに、その痕跡があるか否かの検証は、決して軽いことではない。確かに『存在と時間』に取立てて 対話 や 我 汝 についての言及はない。しかし彼が存在者の存在を根源的に問う視座の確立のために、即ち存在に對する問の超越論的地平を拓くために設定したのが、現存在 という視座であった。そしてその根本機構として備えられたのが、世界内存在 (in-der-Welt-sein) としての人間存在の構成であった。哲学はこの構図と意味を尋ねることにおいて、その存在論に解を与えることになるのであるが、その際最も注目されなければならないのが、世界内存在 における人間の構造的吟味と把握であることは言つまでもあるまい。ハイデガー自身これに関

しては第二章以下で緻密に現象学的手法をも配視しつつ、詳細に考察していることも多言を要さないであろう。しかし上述したように本書には世界内存在の徹底的吟味による現存在としての、自我としての人間の存在論的認識はあるが、そこに同時に実存している他者としての、自我に対する他我 (alter ego) または人格的関係で捉えらるべき我に対する汝の人間像は現われていない。この点が解明されないとブーバーの一方的批判となり、論としては不毛である。

人間存在を単に自我としての人間にのみよるのではなく、我汝の關係において把握されるべきであることが前世紀に二〇年代から顕著になつたことは上にも述べた。しかしこれは、トイニッセンも言うように、そこで珍重された 出会い (Begegnung, encounter, meeting) なる術語は、神学者や教育学者の間に浅薄な相言葉となつて喧伝されたが、講壇哲学は多くがこれを軽視したことは否定できない。⁽⁴⁵⁾ 『存在と時間』には、他者または汝としての人間についての言及はない。しかし手懸りはある。

ハイデガーは第二六節の他者の共現存在と日常的な共存在 (Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein) と第27節の前半部までに及ぶ中で、他者との出会いにおける自我 (Ich) について言及している。しかもこの自我は、他者と出会うが故に、彼は 内存在 であると同時に、他者と共なる 共存在 であり、存在論的には 共現存在 (Mitdasein) である。⁽⁴⁶⁾ しかも W・フォン・フンボルトによつてではあるが、彼において 我がここに (hier) 汝 がそこに (da) 彼 がかしこに (dort) と代名詞による主語的意義と副詞による場所的意義が示され、共現存在 が世界内存在 にとつてあくまでも実存論的に構成的である。⁽⁴⁶⁾ このようにみると、ハイデガーにあつては、我 汝という人間の実存的關係が消去されているのではなく、それを承知しながらも、現存在による存在の定位

が優位したと言つこともできるであろう。それ故に彼にはブーバーが否定的にその存在論を否定するばかりか、哲学的人間学の視点が欠如している批判を投げるが、これは直接的に首肯できるものであろうか。

実質的に『存在と時間』は未完であり乍ら、第七版で打切りが告げられたものであるから、爾後の事について臆測により、その思惟の延長を仮定的に述べることは不毛であろう。しかし課題については並行的敘述で終らせることはできない。対比的に述べる限り、それは明確でなければならぬ。彼が人間を単に 現存在 としてみるのではなく、またように、共現存在 として提示し、共⁽⁴⁷⁾ のために主語としての代名詞と場所としての副詞も、フンボルトを通してであるが、明確に示している。問題はハイデガーが 我 汝 という關係を、自己の思惟でどう位置づけているかである。そのためには對他を想定しての 我 がどう捉えられているか、また直接 我 汝 が彼の存在論の中でどのように捉えられて、位置づけられているかの検証が必要である。前者に関しては、テキストでは『存在と時間』により、後者に関しては『現象学の根本的諸問題』によりみるものとする。

まず前者であるが、手法としては、ブーバーとの比較においてであるから、比較可能な部分に限定して考察する。ブーバーの哲学が近代ヨーロッパのデカルト以来の独我論的な自我の行き詰りを打破し、我 汝の對他關係の中から動的に自我の存在を位置づけたと云われるが、その思惟の基準となつたものはハヤトロギア即ちヘブル的存在論である。出工三・14にみられる Eijeh ascher Eijeh というマハウエによる自己言明に対する、アブラハムやモーセとの呼応を原型とした答責性にある。神に応答し自らを示すことはその存在論の基本である。ここでは神に語るのと同じ比重をもつて、汝としての他者へ人格的に語ることに自

他の存在が現わされるのである。これをフーバーの文章に求めるならば、『我と汝』の第一部の三節にみるじやがである。ハイデガーとの比較もあるので原文を示す。

Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundwort Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es.

Wenn der Mensch Ich spricht, meint er eins von beiden. Das Ich, das er meint, dieses ist da, wenn er Ich spricht. Auch wenn er Du oder Es spricht, ist das Ich des einen oder das des anderen Grundworts da.

Ich sein und Ich sprechen sind eins. Ich sprechen und eins der Grundworte sprechen sind eins.

Wer ein Grundwort spricht, tritt in das Wort ein und steht darin.

この中第二パラグラフの「我であることと我を語ることは同一である (Ich sein und Ich sprechen sind eins.)」⁽⁵⁾ はフーバーの我と汝の人間観のベースとなっているものの表明であることにも、くぶ的的存在論の端的な表明でもある。凡そこの認識がない限り、彼の思惟はキリシヤ化され、本質的把握には至らないであろう。これに対してハイデガーの思惟はどうか。近似の表現は『存在と時間』の中に多々指摘できるであろうが、ここでは誤解をおそれず、フーバーの sprechen に対応するものとして、言う (sagen od. Sage) を同定的に比定してみるものとする。ハイデガーはカントとの対応で論理的に深めて論述しているのだから、これを追って述べていなければならないが、行論の対比的考察上、第三篇第三章の第六四節の次の一文を手懸りとしてみる。

*Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus. Aber meint denn das alltägliche Ich-sagen sich als in-der-Welt-seiend? Hier ist zu scheiden. Wohl meint das Dasein ich-sagend das Seiende, das es je selbst ist. Die alltägliche Selbstausslegung hat aber die Tendenz, sich von der besorgten »Welt« her zu verstehen. Im ontischen Sichmeinen *versieht* es sich bezüglich der Seinsart des Seienden, das es selbst ist. Und das gilt vornehmlich von der Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein.*⁽⁸⁾

引用文のイタリックは原文のままであるが、上記の das Ich-sagen はハイデガーを入れることにより、我が(またはは)と言つじしと Ich の主語性を示している。フーバーの場合には Ich sein = Ich sprechen として在ることと共に、その Ich は Du の存在を前提としてのみあり得る存在であり、従つて我と汝における我によつて、人間における自然との生活があるのであり、人間との社会生活があるのであり、その果には我の存在を根底から支える精神的存在との生活が前提となっている。⁽³⁾ 別な言葉で言えば、人間が人間として在るためには、水平な関係での他者なる人間を人格的存在として即ち汝としての関係を自覚するとして、Die verlängerten Linien der Beziehungen scheiden sich im ewigen Du.⁽³⁾ にみられる永遠の汝としての超越的存在 = 神との垂直的な関係にあることを知る者でなければならない。フーバーのそれは明らかにくぶ的的存在論における存在論であり、それ故にそこには語ることに在ることの合一が求められ、これを前提として、人間存在の認識があるわけである。そして全ての発想はここから始まる。これに対してハイデガーの Ich-sagen にはこの三重の構造は見られない。これにおいて語られるのは das Dasein als In-der-Welt-sein であり、世界内存在として

の現存在が一切である。ここに「我(が)と言つこと」の「我は、ひとが世界内存在しながら、それである存在者」のことである。従つて「我は存在者」であるが、「ハイデガーにあつては、その存在者に、その存在がそれである存在者の存在へと関わつていくことが問題なのである。これによつて、現存在は本来的に存在できるといふことに基ついて了解されなければならないのであるが、それは彼の自己性が、実存論的には、本来的に自己存在であることができることに即してのみ、自己の不断の自立性が得られるのである。現存在はこの決意性において本来的に自己であり、不断の自立性を存在論的に得ることになる。かくて彼の「我(が)と言つこと」はあくまでも世界内存在としての「現存在」に関わることであり、「プーバーの我を語ること」におけるような広がりはない。しかし「sprechen にしろ sagen にしろ、語るなり、言うなりは当然他者を前提としてあり得るものである。我汝で示される関係が原型としてその前提となる。Ich-sagen を右のように言うハイデガーにおいて、それがどのように解され、位置づけられているか、プーバーのそれとの対比で位置づけられなければならない。

先にも言つたように『存在と時間』第一部が公刊された一九二七年ハイデガーはマールブルク大学で『現象学の根本的諸問題』を講義している。本書全体の価値評価は、彼の哲学「特に『存在と時間』との関わりで行わなければならないが、ここでは課題に即し、その範囲で比較考察的にみていく。さつすると自ずと課題は限定される。それがハイデガーにおける「我汝」への言及であり、『存在と時間』との関わりでのその評価である。幸いなことに本書には断片的にはあるが、第二部「存在一般の意味への基礎的存在論的な問い、存在の根本構造と根本諸様式、第一章存在論的な差異の問題の第20節時間性テンポラリテイトと時態性テンポラリテイト以下」の記

述に散見できる。⁽⁵⁵⁾その主なものがどのように捉えられ位置づけられているかを概観し、彼のこれに対する基本的考え方を明らかにし、『存在と時間』との関わりを踏えて、プーバーのそれと比較し、課題を見ていきたい。

そのため人間の現存在の実存を説明するには、主観・客観・関係から始めるのが妥当であろう。それは主観が客観を必要とし、客観もまた主観を必要とすることが必然的に問われなければならないからである。そこには主観・客観の対象化があり、対象は対象化する主観に対してあることになる。それ故主観・客観・関係の実存は主観のあり方に關わるが、この関係は主観の概念の中にあり、主観はそれ自身において關係するのである。ただしこのように關係するのは志向性(Intentionalität)が主観の概念において共に思惟されるということに他ならない。現存在の実存にはこの志向性が關わるのであり、実存するとは存在者に自らを關わらせつつ存在することに他ならないのである。つまり実存するとは、常に他の存在するものともあることであり、かかる実存は人間の現存在の本質に屬していることである。⁽⁵⁶⁾ハイデガーはこれをほば次の八項目にまとめているが、彼の「世界内存在」の現存在の実存が現存在の超越と規定される現象を形成する機縁となつているものである故、その哲理を見る上で逸することはできないと考える。

まず第一に自己理解は反省された、自我「経験と同一視されるべきものではなく、それは現存在のその時々⁽⁵⁷⁾の在り方とともに、本来性と非本来性という根本形式において変化するものであること、第二に現存在の存在には「世界内存在」が屬しているので、自然「はそれに単に付与されているにすぎないから世界の存在がなくとも、また現存在が実存しなくとも、あるものであること、第三に非現存在のあるもの存在が、

豊かで複雑な構造をもっている。目の前の物との関わりでは、普通の性格づけを超えたものであること、第四に現存在が正しく概念が把握された自己理解から、自己意識の分析が実存体制の解明を前提しているということ、第五に、世界内存在にあることを現存在の根本構造であると性格づけることは、内世界的な存在者へ自らを関わらせることであり、その志向性は現存在の特有の超越を前提したものであること、第六に、存在者へ関わる志向性には、志向 (intention) がそのつど属している故、存在者の存在の理解が世界を理解することと連関していること、即ち志向性に属する存在の理解は、現存在の存在とともに、非現存在的な内世界的存在者の存在を包括しているということ、第七に全ての存在者のある仕方では包括する存在についての理解は無差異であると同時に差異可能なものであること、そして第八に実存と目の前にある直前の存在は、伝統的な存在論における神の存在の諸規定と人間の存在の諸規程より以上にかけはなれたものであること、即ち存在の諸様式の可能な多様性について存在の概念の統一性はどのようにして捉えられるのか、同時に存在者の日常的な理解において露わになるような存在の無差異は、根源的な存在の概念の統一性に対して、どのように関わるのかということである。⁽⁵⁷⁾

確かにこれらは、ハイデガーの言う、言明 (Aussage) により伝達可能である。と同時にそこに必然的に生ずる、対話 (Gespräch) は単なる言明や伝達の連続ではない、これの理想的形態は学的対決 (die wissenschaftliche Auseinandersetzung) である。そしてこれに基づいた哲学的対話は存在者の任意の基本的姿勢を前提としつつ、実存のより根源的な内実をもつて行われるものであるが、それは言語的伝達の可能性を前程とした

言明 によつて行われるものである。かく言明は伝達を明示するが、⁽⁵⁸⁾ 対話はこの成立する。その基本型は、我 汝 である。

我々が 言明 において期待するのは、それが伝達可能であるということである。そして伝達可能であるのは言明が真であることによる。ハイデガーはここでアリストテレスに依拠しつつ、言明が真であるのは、諸物の中にあるのでなく、また悟性 (知性) の中にあるのではないと言い、正に真理は諸物と現存在との 間 の中間に (in der Mitte zwischen dem Dingen und dem Dasein) ⁽⁵⁹⁾ にある、と言つのである。敢てここに原文で示したのは、彼の存在論の発想が、世界内存在 に存在者の存在を現存在を確定することにおいて、端無くも、真理の所在を zwischen に指定したことの中に、その表現において、ブーバーと同じ境位で確認していることである。両者の発想の出発点も帰着点も存在論的には隔絶していると言わなければならないが、間 に真理の所在を見出している点は、そこに当然生起する我 汝の考想とともに、類似と差異を明確に比較考察されなければならない。

ハイデガーの場合、世界内存在は存在者の存在を現存在において確認する根本規定であるが、これを理解することが、人間理解の基底となるのである。現存在は本質上、世界内存在である故に、企投 (Entwurf) はその都度世界内存在の可能性を露わにすることであり、これを理解することは、事実的に実存している世界内存在と関係づけられていることを示す。意味は、理解することによつて、ある特定の事態の可能性である、他者と共にあること、即ちある特定の可能な内世界的な存在者へ関わって存在することが、常に既に企投されているということである。別な言い方をすれば、それは世界内存在が現存在の根本体制に属しているが故に、実存する現存在は本質上、内世界的な存在のもとに存在することと

して他者と共にある (Mitsen) ということである。他者と共にあることは、他世界内存在に共に存在することであるが、ハイデガーにあっては、これが我 汝 関係 (Ich-Du-Verhältnis) の原型であり、現存在と現存在との関係として世界内存在に基づいているものであり、共に存在の存在論的な実在的な可能性を示すものとして、具体的な人間学への種々の問いとなるものでもある。⁽⁶⁾ここにハイデガーの自己の哲学、基礎的存在論からの 我 汝 の現存在理解としての世界理解、自己理解がある。基本的にはこの点においてプーバーとの比較対比は可能であるが、少しくその考え方を補強しておく。

世界が在るということは、ハイデガーにあっては右に述べたように、現存在が現に在る限りにおいてであり、現存在が世界内存在として実存する時のみ、現存在理解が世界と自己の理解に成立するということであり、そこでは世界と世界が一つの存在者の中に、つまり現存在の中に共属しているということである。従って世界と自己は、主観と客観、我と汝のように二つの存在者ではなく、世界内存在の在ることの構造的統一における、現存在それ自体の根本的な規定である。そしてこの規定から彼の我 汝観も導出されるのである。即ち 主観 が世界内存在であることにより規定される限りにおいてのみ、主観はかかる自己として、ある他の主観にとって 汝 となり得るのである。我は実存する自己である限りにおいて、 汝 として即ち自己としてのある他者にとっての可能な 汝 である。他者と共に在ることにおいてのみ、可能的に汝であるのである。そしてこのように、他者と共に在ることにおいて、ある可能的な 汝 で在るとして実存するのが 我 でなければならぬのである。なぜなら 汝 とは、 我 と共に一つの世界内存在の 汝 を意味するからである。この 我 汝 関係が、ある特殊な実在的關係

を表わしているとしても、この 我 汝 関係は世界内存在においてのみ理解が可能である。⁽⁶⁾

これ以後ハイデガーはこの問題を自ら思念する超越 (Transzendenz) の概念から、存在論的に解明しているが、彼の理論そのものを根源的に把握し、一つの体系的理解に至ろうとする者にとっては不可欠であろうが、我々が求めているものでは、以上で、完全とは云わないまでも、ほぼ十分である。我 汝 の生起する基点が、その論理構成のため、反復指摘されているからである。かくて以上までの両者の思想に対して結論を与えなければならない。

三 結 語

一九二三年のプーバーの『我と汝』の出現は、一九世紀以来のヨーロッパ思想の流れに一つの転回点を与えるものであった。しかしその表明が論理的であるよりはアフォーリズムの形式をとったので、論理を重視するドイツを中心とする正統と目されてきた哲学の上に大きく影響を与えることは、まず無かったと言ってよいであろう。その影響は倫理学や神学、更には教育学に大きくあり、転回点にあった心理学にも影響を与えたことは認めなければならないであろう。しかし一部の目利きと目される東西の哲学者が注目し、自己の論理と対応していた事実は無視できない。これが喧伝されるのは第二次世界大戦以後であるが、依然として倫理学、神学や教育学等との絡みに於てであり、所謂「純哲」と言われる哲学一般からは、一部を除いて、軽視されたと言ってよいであろう。

これに対して、一九二七年の『存在と時間』第一部の出現は、カント以来の画期的出来事であり、第二のコペルニクスの革命と言ってよい程

の衝撃を与えたことは今更言う必要もあるまい。シュネーベルガー、フアリラス等によるナチ協力の批難文書があっても、その声価は不動であった。思い出話で恐縮だが、一九五五年初頭、ペスタロツチの人間理解に行き詰りを感じ、ブーバーの『我と汝』を手探りで読み始めていたころ、教育哲学ではデューイとボルノーは流行の二つの先端であったが、それらに目もくれず現象学や『存在と時間』に取組むと共に、タイプ印刷製のA4版位の『現象学の根本的諸問題』をバイブルのように哲学科の一群の研究者の卵たちが読んでいたのを思い出す。両者がどれ程正確に読まれ、理解されたかは知らないが、一時期実存とか対話とかで持離されたことも否定できない。筆者はこのような精神的状況の中で自らの研究を進めてきた。ハイデガーに対しても、シュネーベルガーによる外郭からの考察だけではなく、二〇世紀最大の哲学に対して何らかの発言をしなければならぬと思ってきた。

私はこれまでブーバーの教育思想や自己の教育哲学については著書の形で公刊している。またこれらの背景にある思想状態を明確にする意味で、ブーバーとの比較思想を念頭にしつつ、現在までG・シヨールム、K・バルト、M(H)・ゲルゾン、F・ローゼンツヴァイクについて考察し、今回ハイデガーということになった。この他にも、E・ズイモン、N・N・グラツァー等も対象にすることによって、ブーバーを側面からも理解できるようになると考える。

ブーバーとハイデガーと云う場合、どこに接点があり、差異、断絶があるかである。本稿ではこれを二部に分けて考察した。その際注意したのは、二人の政治的発言や活動については一切捨象し、両者の哲学ブーバーの哲学的人間学、ハイデガーの基礎的存在論)を中心に、対比的に考察することに限定したということである。その場合でも、ブーバーには、本

文で述べたような、まとまったハイデガー批判論文があるが、ハイデガーには全くそれが無いという落差である。従ってそれについてはブーバーの批判に対して、ハイデガーの基本的立場がどうあるかの解明である。これに伴って『存在と時間』には見えないで、『現象学の根本的諸問題』の後半部分に散見される『我 汝』の彼独自の人間観である。これを比較的に見ると共に、ハイデガーが自己の基礎的存在論に対し、どのような考えていたかをみなければならぬ。

ブーバーの思惟は彼独自のカバラやハシディズムム解釈と聖書に基づく神観、人間観、社会観で構成され、その中に上下、左右全方位に亘る関係の呼応の原理による我 汝の対話が生きている。それは我 それとて非人格的、物的な支配の関係を超越した我 汝の人格的關係である。そしてこれを土台にした個人的・集団的なイデオロギー的、閉鎖的な人間関係が止揚され、新たな人間・社会的原理による人間が人間として真に生きる新しい社会が構成されるのである。そこにはこれまではユートピア視されてきた社会の実現に息づくのである。間の国 への実現の希望と実践がなければならぬのは当然である。そこに要請されるものは、これを前提とされるものが、人間の人格と全ての存在との本質的連関及び人間の人格の全ての存在への関係についての洞察としての、学としての哲学的人間学でなければならぬ。この観点からみれば、如何に論理的に精緻であっても、哲学的人間学の視点を欠落し、人間の実存的存在を単に現存在を通してのみ存在と定位するハイデガーの基礎的存在論をとることはできない。何となればそれは具体的な人間を、人間とは何かと具体的に問うのではなく、人間がもっている本質的關係を結紮してしまっただけか、人間とは何かという問に対しても、存在の周辺にある末端の人間(Der Mensch am Rande od. an den Rand des Seins gelangt

Mensch)の知識を「与えるだけにすぎないからである。

このようなブーバーの批判に対して、我々はハイデガーからの反批判を聞くことはできない。K・レーヴィットによる、その哲学の根幹に関わる批判に対しても徹底的に沈黙したハイデガーであるから、ブーバーの論評に、たとえ知っていても答えなかったことは十分に考えられる。彼の基礎的存在論への問は「なぜ一般に存在者が在り、しかもそれどころか無があるのでないのか」であるが、彼はこれを反復問い乍ら、その形而上学上の意味を構成していく。ブーバーの批判は「ここに」あるのだが、ハイデガーはこれを全く認めない。なぜなら彼のこの問こそ、これまで哲学史上全く問われたことのない、最も広く、最も深い問いであり、根源的な問いであるという自負心があるからである。全ゆる皮相と浅薄に背を向け、その根底に横たわっている領域の究極、極限にまで突き進んでいくものであるからである。⁽⁸⁴⁾ それはまた 存在 とは何かを問いの究極として解を見出さなければならぬので安易にその解を出すことはできないのである。そこには 存在 の対に「無があるのではないか」という問いへの解も横たわっているからである。『存在と時間』で存在者の存在を存在者の現存在を通してみるとしたのも、この両刃の剣に解答しなければならなかったからである。哲学の課題をここに設定し、異常なまでに存在者の存在を現存在から徹底的に問い出す時、彼にあって排除しなければならぬのは人間学、哲学的人間学であった。⁽⁸⁵⁾ そしてまた彼の 我 汝 の存在論の規定は 世界内存在 の存在論から構成されるのであり、ブーバーがその対極として設定している 我 それ の関係は欠如している。表現において近くにあるように見えても、内実において吟味しなければ同定も比較もできないものを含むと言わなければならぬ。

両者の間には、比較する場合、このように見れば、多くの難点があるのを見る。先に言ったように安易な同定を見たり差異性を強調しても不毛な論議をつくるだけである。しかし両者は共に二〇世紀思想の上に大きな影響を与え、二一世紀の今日にも生きて居るのは否定できない。比較により批判吟味しつつその意義を評価し、学ばべきものは学び、生かすべきである。単なる古典としてでなく批判的に評価し、現代に生きる思想とするのが、研究者の使命と考える故に。⁽⁸⁶⁾

(二〇〇四・九・二三)

註

- (1) Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Niemeyer, 1953, S. 64.
- (2) Vgl. Platons Opera, Tom. I, Sophistes, 244-a, Oxford, 1973.
- (3) Vgl. Heidegger, a. a. O., S. 1-4.
- (4) Vgl. Derselbe, Einführung in die Metaphysik, S. 14 f. u. Sein und Zeit, Niemeyer, 1963, S. 21 f. u. 37 f.
- (5) Vgl. Derselbe, Holzwege, Klostermann, 1972, S. 179 u. 187. (蛇足であるが、Holzwege には狭く 森の道(径) 林道 などの訳語があつてゐる。手記の「ユーリッ」のドイツ語辞典でも 第一義には nur der Waldwirtschaft dienender Weg となつてゐるが、これは明らかに 林道 で 意味は森林中の材木を運ぶための材木運搬路である。しかしそれは同時に der keine Ore miteinander verbindet といふ「林の奥で消えてしまふ道でもある(これをわが国の独和辞典で 杣道(奥地では消える)と記したのは佐藤通次他二人によつてなつた岩波の独和辞典である。皇道哲学者としての彼は戦後逸早く丸山真男によつて否定的に評価されたのはやむを得ないが)超国家主義の論理と心理」参照)筆者から直接聞いたところでは同じく岩波の田中菊雄他二名となつてゐる『英和辞典』が、殆んど田中一人によつてなつたのに併せて三名共著としたもので、

美質的に佐藤一人の手によってなつたものである。訳語、語義の正確を期したドイツ語学者としての仕事には備見なく評価すべきであると考える。ハイデガーの Holzwege 《にも佐藤が示した 仙道 をあてるのが妥当である。彼の暗示に拠らざればこの詩文は『仙道』の冒頭に付されたものであるが、Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören. である。これを高坂正顕は「かかる 木 の中に道あり。そは多くは茂みに蔽われて、突如として人跡絶えし所に至つて社總ゆ」と訳している。木樵や森の番人は仙道の全てを知る、その道が森から材木を運び出す林道であると同時に、それが森の中に消え去りゆく道であることも、ハイデガーのこの詩文は彼の哲学が Holzweg の性格をもっているとも、それ故に前人未倒の世界であり、それと立向つた彼の自負も示している、と見られるものと解する。(高坂正顕『ハイデガーはヒコリストか』創文社、昭和二六・二七〇頁参照)。

- (6) Vgl. Heidegger, a. a. O., S. 187.
 (7) Vgl. Derselbe, Einführung in die Metaphysik, S. 153.
 (8) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 1.
 (9) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 2-5.
 (10) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 5.
 (11) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 6-7.
 (12) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 7 unten f..
 (13) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 8.
 (14) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 9.
 (15) Derselbe, ebenda.
 (16) Derselbe, a. a. O., S. 10.
 (17) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 11-14.
 (18) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 14 unten-15.
 (19) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 15.
 (20) Vgl. Martin Buber, Urdistanz und Beziehung. Lambert Schneider, 1960, S. I (Vorwort).
 (21) Vgl. Derselbe, Werke. Lambert Schneider, 1962. Bd. I, S. 360-380.
 (22) Vgl. Grete Schaefer, Martin Buber, Hebräischer Humanismus. Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. S. 347-352.

(23) ハイデガー批判の先駆的位置にあるカール・レーヴィットは終生批判の手をゆるめることはなかつた。純粋に学問的視点からこのみとは言えない。日本に亡命し、やがてアメリカへと逃れた戦後にユダヤ人に対するナチズムとヒトラーのある事は否定できない。アインシュタインやレヴィナスの論説にもこれを見ることのできるし、アバーも例外ではない(Vgl. Buber, Werke, Bd. I, S. 1122)。しかし彼は本書でその視点からハイデガーを批判することは抑制している。観方によっては、それを避けるために、批判の面はシエラーとの関わりで自らの基本的な姿勢(考え方)を表現したともされるのである。

- (24) Vgl. Buber, Werke Bd. I, S. 360-380.
 (25) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 360.
 (26) Derselbe, ebenda.
 (27) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit. S. 280-289.
 (28) Vgl. Buber, W. Bd. I, S. 380.
 (29) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 383.
 (30) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 381.
 (31) Derselbe, a. a. O., S. 382 unten f..
 (32) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 383.
 (33) Vgl. Derselbe, ebenda.
 (34) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 384.
 (35) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 383.
 (36) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 384.
 (37) Derselbe, a. a. O., S. 186 f..
 (38) Derselbe, a. a. O., S. 187.
 (39) Derselbe, ebenda.
 (40) Derselbe, a. a. O., S. 383 unten f..
 (41) アバーの哲学的人間学は我 汝における対話的実存の人間学であり、その基調は相互の人格の尊重にある。その際、我 は主格としてあるが、これを対格としてみるならば、自己 である。しかしアバーにあっては『我と汝』以下にこれと関連する著作の中で、自己 として正面切つて考察されているものは無いと言つてもよい。人間の 自己 をどうあけ、このあり方を論じてゐるのはハルティスマの人間観においてもである。その代表的な著作は『Der Weg des Men-

schen nach der chassidischen Lehre. 1948《(Vgl. Martin Buber, Werke III. S. 715~738) ㄷㄴㄴ°

- (42) Vgl. Buber, W. I, S. 406.
- (43) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 310.
- (44) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 291~305.
- (45) Vgl. Michael Theunissen, Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Gruyter, 1981, S. 483.
- (46) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit. S. 177~S. 126.
- (47) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 118.
- (48) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 119.
- (49) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 120 f..
- (50) Vgl. Buber, a. a. O., S. 79.
- (51) 「ハイパーのこの文に於ける訳が今のところ三種ある。但し先駆的なものには野口悠祐訳『孤独と愛』があるが、初訳として訳や文の配置に難点があるので除外する。残る一つの岩波刊の訳は「われが存在すること、われが語ることは同じである」とあり、もう一つのみすず刊の訳は「我であること、我を語ることは同一である」となっている。Ich sein, Ich sprechenの原文を前者はIchを全て主語に訳し、後者は述語的、目的語に訳している。同一文でかゝる文法的転倒は翻訳上重大である。文法的にドイツ語で不定詞は主語をとらないのが定則であり、常識である。従つて岩波版のは明らかに誤訳であり、みすず版が正訳である(この点に関して筆者も研究者の一人としての責任において「思想の翻訳と解釈について」(三重大学教育学部研究紀要第三八号、一九八七)なる一文を発表し、訳者に抜刷を送付し、見解を求めた。みすず刊の訳本の翻訳者故田口義弘氏からはゲルマニストとしての誠意ある回答を頂いた。岩波文庫刊の訳者種田重雄氏からは回答はなかった。翻訳上、又思想解釈上重大と考えるので敢て付言しておく)。なおハイパーの場合、引用した文の中の Ich-sagen においてはハイパーを入れることにより Ich の主語であることを示しており、岩波刊同である。
- (52) Vgl. Heidegger, a. a. O., S. 321.
- (53) Vgl. Buber, a. a. O., S. 146 unten f..
- (54) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 128.

- (55) Vgl. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, in Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923~1944. Bd. 24. Klostermann. 1977 Dritte Aufl. S. 389 ff..
- (56) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 223 unten f..
- (57) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 253 f..
- (58) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 299 f..
- (59) Derselbe, a. a. O., S. 305.
- (60) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 393 f..
- (61) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 422 f..
- (62) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 460 ff..
- (63) Vgl. Buber, W. Bd. I, S. 400~407.
- (64) Vgl. Heidegger, Einführung in die Metaphysik. S. 2 ff..
- (65) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 75 ff. u. 134 ff. u. Sein und Zeit, S. 45~50.
- (66) 本稿執筆の前に Haim Gordon, The Heidegger-Buber Controversy, The Statues of the I-Thou. Greenwood, 2001, 170 pp. を読んでみた。多少の老成はあつたが、構成の点で、特に引用や註記はよかつた。