

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 (I)

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（以上本文）

二 ハイデガーの立場

結語

序

現代の哲学がデカルトのコギト・スムから始まり、カントの認識主観の確立によって形而上学としての基本的位置を定めたと言えるであろう。そしてこれを、フッサールの現象学の影響を受けながら、独自の基礎的存在論において根源的に問い直し、新しい地平を拓いたのがハイデ

ガーである。本稿はこの確認の上に立つて、その存在論が内蔵する問題をブーバーのそれとの対比において考察するものである。

ハイデガーの『存在と時間』の出版は一九二七年である（ヒトラーの『我が闘争』の第一部が二五年、第二部が二七年に刊行されていることも、単なる偶然としても、併せて銘記しておく必要がある）。その哲学史的意義や概要について今更贅言の要はない。しかし彼が形而上学としての哲学の根源的課題として「存在」の意味への問いを改めて要請したことは留目しなければなるまい。周知のように彼は現代の哲学が哲学としてあるために「存在」を問うことの必然性を強調するとともに、全く新しく「存在」は「存在者」の「現存在」を通してのみその実存的概念を把握できることを定立した。その理由を彼はヨーロッパの形而上学がその成立以来「存在」を生成していく世界に対して固定的なものであり、恒常的に持続されていくものと当然視してきたが、その内実はその態をなしていない、その「存在」自体を忘却している、即ち「存在忘却」(Seinsvergessenheit)にあると立言している。そしてこの「存在忘却」とは、ギリシヤ哲学以来の「在るを意味する on (seind) また einaí (Sein) の概念に含まれているオーバラップした曖昧さが形而上学成立以来十分に問われることなく、そのまま内蔵されてきているということであり、同時にそれがヨーロッパの精神史において哲学と神学の運命を規定してきたということでもある。従って「存在忘却」を克服するために、「存在者」の現存在から「存在」を明示するのは、必然的にギリシヤに淵源する哲学とキリスト教神学の原点としての「原存在」(Sein) の開示に至るといふことである。

「存在」を問うことが、同時にこの二肢構造の「原存在」の考察に至るといふのは、やはりハイデガーの言葉により水路を開くのが妥当であろう。彼はこれについて、ヘーゲルの経験概念の解明の過程においてで

はあるが、「アリストテレスは彼自身がその性格を特徴づけた学問である、存在者を存在者として吟味する学問を第一哲学と名づけている。しかしこの第一哲学は存在者を単にそれが存在者であること (Seintheit) においてだけでなく、同時にその存在者であることに純粹に対応する存在者である最高の存在者を考察するのである。この存者は *to being*、神的なものであって、奇妙な両義的な意味で、存在とも呼ばれる第一哲学は存在論であると同時に、真に存在するものの神学でもある。それをより明確に言つなければ、神論 (Theologie) とも言うべきである。存在者の学そのものは、それ自体、存在論的 = 神学的 (onto-theologisch) なものである」と言っているが、これと併せて「キリスト教神学は、何を知り、その知ったものを如何にして知るかにおいて、形而上学である」ということも注目しておかなければならない。というのは存在者の現存在を通して存在とは何かを吟味することにおいて、存在忘却から解放されるというのは、「存在」をこのように問うことが、彼においては、存在論の本質を問う絶対的な学問であると同時に、神の存在を問う即ち絶対者の絶対性を問う絶対者の神学も存在者の存在の知に關わることであるからである。存在忘却はかくて存在のギリシャの源泉とキリスト教の神学的源泉を配視し視野に入れることによって、即ちこれを内蔵しつつ行われる基礎的存在論によって克服されるのである。ハイデガーはこれを当初時間性において説明することにあつたが、第七版の打切りにより、結論的解答は確かに未完である。しかし思惟の根拠は明確に述べられ、彼の立場は確定されている。ここに本稿の課題説明の基盤がある。

存在論の構築が根底から問い直しを受けるということは十九世紀後半から二十世紀にかけての自然科学の急速な発展と無関係ではない。人間の学としての形而上学が、たとえ精神科学として自然科学に対抗して自

らを位置づけその存在の維持を図つても、精神における進歩の觀念が崩壊した中で、その問い直しは必然であつた。二十世紀前半の思想的・精神的状況における人間存在への提言とその把握の多様性は、これを如実に示している。それまで自明とされてきたギリシャに淵源する哲学とヘブライズムを母胎とするキリスト教の神学が共にその存在理由を根本的に問われたのである。精神の空洞化に対する危機意識が、実存として人間存在の把握へ向かわせたのである。ハイデガーはこれを哲学と神学に配視して、彼の言つ「存在忘却」を克服するため基礎的存在論による存在の認識に向つたのであるが、その際彼の立場が「存在論は如何なるキリスト教神学よりも古い」というところにあるのは注目されなければならぬ。というのは彼と対比的に考察されるブーバーの思惟の根拠はキリスト教の母胎となるユダヤ教であるからである。その存在論は今やハヤトロギアとして定位され、ギリシャ的オントロギアに対峙する。従つて両者の存在論はそれぞれの思惟の根拠として立つ所を相違する。これを比較的に考察するのは何処に意味があるのか。要はこれに答えることではなければならない。

かくて以下ブーバーのハイデガーの批判とこれに対する後者の立場の弁明がなされなければならない。と言つて彼のブーバーへの反批判や言及があるわけではない。従つて方法としては、ハイデガーの存在論定立の基幹となる部分を取り出し、ブーバーの主張と対比し、明示することになるであろう。その際「*Kalkulation*」としてハイデガーのフライブルク大学長就任とかの演説があるが、レーヴィットにとつてまたレーヴィナス等ユダヤ人学究にとつて赦すことができない事実であり、ブーバーにとつても然りである。しかしハイデガーのこの件については、主に G・シュネーベルガーの私家版記録文書を中心に、著書において一応の考察を果している

ので、この点にふれることがあつても、論点は存在論の対比的考察においてみていくことになる。

一 ブーバーのハイデガー批判

ブーバーの『我と汝』がライプツィヒのエンゼル書店から刊行されたのは一九三三年である。彼自身も言うように、デカルト以来の「我を我においてみるのではなく、我と対応する汝においてみることは既にヤコービやフォイエルバッハが行っているが、個としての人間の実存的自我がキルケゴールやニーチェの再評価と相俟つて問われつつあつた二十世紀初めに、正面から書名として提示したことは、たとえその内容が厳密な意味で論理的に体系化されていなくとも、人間を実存論的・存在論的に、捉え直すという意味においても、哲学的に画期的な意味があつたと言える。汝との関係で自己存在としての「我」を認識する、これをブーバーは「対話的原理」(dialogisches Prinzip)と言つが、この構造による人間存在の把握を、というよりは『我と汝』の構成の全体を存在論的に体系的に扱えたロバート・E・ウッドは「マルティン・ブーバーの思想の存在論的基礎」と位置づけ、またトイニッセンは『我と汝』の中には暗黙的に認められる「包括的な存在論」(eine implizite Ontologie)が内蔵されていると言っている。ブーバーにあつて『我と汝』は彼の思想の原器となるものであり、それ以後の哲学的著作はこの補遺である。これらを総称して彼は「対話的実存の諸著作」と言っているが、ここに彼の存在論の基本的性格をみることができる。即ち「対話的実存」においてその存在論の構成があるわけであり、その立場からのハイデガー批判もあるわけである。但しこのためにここで改めてブーバー自身

のヘブライズムによる、即ち聖書を起点としたハヤトロギアとも言われる存在論を対論的に詳説する必要があるまい。直接にハイデガーを対象としたテキストにおいてこれをみるのが妥当であろう。

この視座からみる時、一応まとまつたものとしては、二点挙げることができる。その中の一つは、一九三八年ナチ・ドイツから脱出し、ヘブール大学の社会科学科の主任教授、社会哲学の講座担当として着任した彼の同年の冬学期講義として行われ、一九四三年ヘブル語で、四七年英語とドイツ語で刊行された『人間の問題』(Das Problem des Menschen)²(英訳は「What is Man?」の第二章第一節の「ハイデガーの理論」(Die Lehre Heideggers))である。そしてもう一つは一九五一年アメリカの諸大学で行つたドイツ語の講演その他を含む論文集『神の蝕』(Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie)²である。これは当初M・フリードマン、E・カメンカ及びN・グーターマンにより「Eclips of God, Studies in the Relation between Religion and Philosophy」として五二年ハイパー社より刊行され、ドイツ語版は翌五三年チューリッヒのマネッセ社から刊行されている。序説と附録の、第五論文に対する、ユンクの反論への再反論を除いて七篇の論文が収載されている。¹⁰ 神の蝕とは、太陽に雲がかかれば見えなくなるように、現代は神と人間の間がさえぎられ、神をみることができなくなつてきていることである。これを回復し、神と直接に向きあふことにより人間はその本来の在り方を得る。ブーバーは宗教と哲学の考察を通してこれを提言しているのであるが、ここに彼のハヤトロギアに根柢をおく存在論がある。第五論文は「宗教と現代思想」(Religion und modernes Denken)¹¹となつてはいるが、なぜ神は現代に顕現せず沈黙しているのかをサルトル、ハイデガーの実存哲学、ユンクの深層心理学を批判して説明を試みたものである。サルトル、ユンクは別として、先の

『人間の問題』におけるハイデガー哲学批判に接続して、ここにみられる彼の思想に対するブーバーの批判をみていくものとする。

〔一〕一九三八年エルサレムのヘブル大学の教授としてブーバーが講壇に立ったことは、ワイマール期からナチ・ドイツの時代にかけて成人講座 (Volkshochschule) またアリアヤ (移住) を目指すユダヤ人青少年の教育に当たったこととは違って、エレット・イスラエルにおけるユダヤ人学生の将来に直接的に責任を担う教師になったことを意味する。従って彼が社会哲学担当の教授として行った『人間の問題』も、単に彼の存在論、我 汝を軸とした対話的原理の思想を思想的に補強するものとして述べられているのではなく、キブツに代表される将来を視野に入れたユダヤ人社会構成の原理としての人間論を述べたものと解すべきである。彼は対自的に個人としてある人間を対象としてみているのではなく、神と人間の関係を前提として、人間に対する人間即ち我 汝との関係における人格的人間を考察しているのである。よってそれは 哲学的人間学として定位できるが、オントロギアからの発想ではない。確かにカントの形而上学、道徳、宗教において人間を問い、それをくるめて、人間とは何か、を問うのは、哲学的人間学の基本として認められるが、それ故にそれは学としての哲学 (die philosophische Wissenschaft) の基本となるものである⁽¹¹⁾。そして彼独自の存在論をこの上においてハイデガーの人間観を存在論的に批判するわけである。

さてブーバーはその認識主観の確立においてコペルニクスの転回を遂げたカントの「人間とは何か」の設問の吟味から始めて、必ずしもカントが人間の実存的全体性に答えていないことを指摘し、ここから史的に人間観の軌跡を批判的に辿り、その上で現代の思想的状況と対決し、自らの立場をパレスチナのユダヤ人の現状と展望において表明する方向を

とって、この問題に答えている⁽¹²⁾。即ち彼においては人間の存在をいま・こととしての実存的瞬間における人間の存在論的分析をもって空間的に提示する哲学的人間学の手法をとっていないことである。一般的には歴史性ということを顧慮しているという主張でこれを弁駁するであろうが、それは抽象的で何ら具体性はない。ブーバーにおいては、人間とは何か、に答える人間学の基底に汝との対応また汝において我を措定し、ハーヤーの力動性にある人間存在の現実態が提示されている、そしてその上に 世代 (Aussicht)⁽¹³⁾ の存在が配視されているのである。ここに注目しなければならぬ。この時間性の中で彼は真の全体としての人間の主体性が現実に そこ⁽¹⁴⁾ に存在し 関与している (Dabein) と言うのであるが、この人間像をもって現実の危機的状況とその思想とに對峙し、自らの立場を鮮明にして、克服と展望を与えようとするのである。ハイデガーへの批判はこの中にある。

このために彼はカントの問いを背後にしつつ、アリストテレスからカントに至る人間についての思想を辿って、哲学的人間学の前史としての人間観を吟味し、人間学の問題の具体的な回答を与えようとしたのがやはりカントであったことを、ブーバー自身の十四歳の時の『プロレゴメナ』との出会いを回想しつつ、確認している。この時期の彼自身の関心が単に時間・空間における人間存在の把握だけではなく、有限なものも無限なもの、しかも有限なものも全く異なった永遠なものへの関心、つまり有限な存在である人間と永遠なものとの間に結びつきがあるか否かであったが、アウグスティヌス、トマス、ボヴィルス、クザヌス、ピコ、パスカル、スピノザと辿り、特にパスカルの無限の中にいる人間への問との対決において、実存的に回答を与えようとしたのがカントであると措定し、現代の人間問題への前史的なものと位置づけている。そ

してこれを現代の課題として問う作業手続きとして、近代の思想を切拓いていく哲学的思惟の確証としてヘーゲルとマルクス、フョイエルバッハとニーチェを対比的に考察し、一定の方向づけを行っているのである。

この対比をブーバーに従って要約する必要があるまい。前者におけるヘーゲルの絶対精神の弁証法、マルクスの、ヘルジャールエフによってその逆倒と云われた、唯物弁証法とその史観は我々の知るところである。従ってこれについては「ヘーゲルはいわば無理矢理星の軌道と歴史の進路を思弁的に確実であると結びつけた。これに対して自己の課題を人間世界のみであると限定したマルクスは、ヘーゲルと同じく弁証法的ではあるが、実際にそれが有用に作用するとして、未来の確実性だけを語った。今日彼の言う確実性は恐るべき歴史的分岐点の定められた混沌の中にある」と彼が言っているのを指摘するだけでよい。即ちどのような弁証法も現代の人間の不安と実存的頹落から救い得る保証をもっていないのである。絶望的不安定の中にあるのが現代である。そしてこの線からみてブーバーのフョイエルバッハへの評価は低い。彼の哲学の中にはカントが提起した「人間とは何か」の問いが全く含まれず、問いを断念しているからである。しかし彼がヘーゲルを越えて、その人間観の命題によって汝を発見したことについては、ブーバーの若い日の思想形成に決定的な影響を与えたことは否定しないが、ニーチェの人間学的な問いかげの迫力と情熱の方が、彼を越えていると評価している。しかし同時に彼はニーチェの『力への意志』を彼の立場から解説することにより、ニーチェの力(Macht)の思想は、単なる自己満足の表出にすぎず、責任逃れの、精神を裏切り世界史を破壊するその力は悪であると断罪し、ニーチェの人間学的問いかげもそれ故に誤っていると言う、つまり彼は現代が求めている「哲学的人間学の積極的な基礎づけは何も与え

なかつたのである」⁽¹⁵⁾。なぜなら超人の理想を説く「ニーチェにとって人間の問題は、周縁の問題(Randproblem)である」⁽¹⁶⁾からである。

ニーチェは、ブーバーによれば、結局超人の理想は説くとも、人間という生き物が動物界から発生し、そこから離脱した事実、また人間という生き物が存在するのに如何なる意味があるか、には遂に答えなかつた。彼には人間の人格を通して構成される時空を統合した世界はなかつたのである。カントの問に答え、フョイエルバッハが基礎づけた我々の人間による共同社会の構想は、社会学を軽蔑したが故に、如何にその哲学に情熱をかけても、遂になかつたのである。いま世界が求めているのは人間と共にある人間(der Mensch mit den Menschen)⁽¹⁷⁾によって構成される共同社会である。しかし以上みたように、哲学的人間学にとって代表的な哲学者は近代までの哲学者にはおらず、彼らには個と共同の統合の知識が欠けていた、というのがブーバーの結論である。そしてここから現代の精神的状況が展望されなければならない。

一九世紀の世紀末不安を二〇世紀は危機として表現した。一四一八年の第一次世界大戦、二九年の経済恐慌、三三年のナチ・ドイツの成立等は、世界史的に危機を物質的、精神的に刻印づけるものであったと言えるであろう。ブーバーの現代への試みも右の史的認識を承けての、状況に対する把握と分析による提言であつた。彼は現代になつてやっと人間の課題が哲学的課題となつて成熟したが、そこには二つの要因があると言つた。一つは特に社会学的要因に属するものであり、もう一つは精神的乃至心魂史的(Seelengeschichtlich)なものである。前者は古来人間が直接的に行つてきた連帯生活の有機形態が絶えず崩壊してきたことであるが、その結果近代の人間がその現実の中で常に孤独であることの深淵をつきつけられているということである。後者は人間が自

分自身が作ってきた世界を最早支配できず、世界は人間から解放され、彼と対峙する状況になっていくことである。人間は自らの精神が衰弱し挫折しているのを知る。これを彼は以下の三つの領域で体験している。即ち一つは技術の領域においてである。労働する人間に利便を与えるために発明された機械が、逆に人間を支配し、機械の延長上に人間がいるという状況になっていくことである、二つ目は経済の領域である。人口の増加と需給の営みが理性的な体系化に至らず、人間疎外の状況が生じていることであり、第三のそれは政治的現象にある、即ち第一次世界大戦の終始において、人間は敵・味方とも壊滅をもたらしたデーモンを生み出しながら、これを支配することのできない事実に直面していたということである。その中で人間は、共存の課題と自己の本質を改めて問う機会が与えられたのである。これをブーバーは『フッサールの最後の著書』となつた未完の『ヨーロッパ諸科学の危機と超越論的現象学』の中にみている。しかも彼は先の二つの要素としてあげた問題を、フッサールを同胞として、ユダヤ民族の視座によりみているのであるが、その際右の著書より三つの命題を抽出してみている。

その一つは、現代における最大の歴史的現象は自己了解を求めて闘っている人間がいるということ、二つ目は、フッサールの言葉そのままに、「もし人間が形而上学的な即ち特に哲学的な問題になる場合には、理性的存在としての人間が問われている」ということ、そして三つ目は、同じくフッサールの言葉で、「人類一般は、その本質上からは、世代的かつ社会的に結合されている人間性からなる人間存在のことである」という命題である。ブーバーの解釈によれば、第一の命題ではフッサールは人間が自己の存在の秘密を了解する精神的努力を 闘い (ein Ringen) と呼んでいるが、現代は巨大な抵抗に出会って闘っている時だと言うの

である。実にこの闘いの歴史にこそ人間精神の問いから問いへの道程があるものであり、これが第二の命題に接続するのである。即ち人間はカント以来理性を人間固有のものとしながら、非理性的なものとの出会い、そこに人間固有のものを見出す時、人間学的問いの深淵に至るのであるが、彼は徹底的に人間として、この二律背反の現実を人間固有の全体として自覚しつつ、第三の命題において自己の本質を自覚するのである。即ち自己自身としての人間学的自覚と社会的連関においてあることの基本的結合状態の自覚である。⁽²⁰⁾つまりブーバーはフッサールから三つの命題を抽出して、彼自身の、対話的原理を背後において、哲学的人間学を補強しているのである。そこには個と集団(共同)を包んでなる存在論^{ハイデガー}の自負によるハイデガーやシェラーの存在論批判^{オストロギチ}の射程も見える。このために彼は更にキルケゴールの 単独者 の人間観に配視して、その論理をつめていく。

但しここではヘブル大学の講義より二年前、即ち一九三六年ドイツのシヨッケン社より刊行した『単独者の問題 (Die Frage an den Einzelnen)』において展開したキルケゴールの単独者批判とあるべきその措定については一切触れられていない。むしろ後のハイデガー批判の前提として、キルケゴールの人間観における真理と実存の思惟を積極的に評価している。つまりハイデガーが彼の思惟形式を受容しても、結果的にはキルケゴールの 実存的 (existentiell) 思索を転倒させて了っていることへの批判である。ブーバーによれば、キルケゴールは一九世紀前半の思想的状況に孤独な 単独者 として、既成のキリスト教の生活と信仰とに決し、これを内在的に批判した。信仰は信仰者の実存によってのみ実証されるからである。しかも彼にとつてキリスト教は絶対の価値である。ブーバーは明言はしていないが、端的に言えば、宗教Aに対する宗教B

の実存的優位である。形式ではない彼の信仰が彼の生の実質と形式が如何に彼の人間存在を構成し、意味づけを行うかである。それは彼の人間としての生活の中で、肉となる(Fleisch werde)⁽²¹⁾ ことにより、信仰の実現が具体化されることであり、これをキルケゴールは「実存的努力」(das existentielle Streben)と呼んでいる。蓋し彼にあつて「実存」とは精神における可能性から全人格における現実性への移行にあるのであり、それはその過程における負い目、不安、絶望、決断、自分の死の予想と救済の待望を一種の形而上学的思维の対象とし、単なる心的事象とみなす心理学的考察の対象から解放するものであつた。彼はこの「実在」において、絶対者との存在的關係の中にある現存在の過程にある諸項を「神の前に(vor Gott)」ある現存在を形づくる諸要素として認めたのである。ここにおいて彼の形而上学は未曾有の強靱な首尾一貫性をもって現に生ける人間の具体性を抱えたことになる。それは人間を孤立した存在としてではなく、絶対者との結合においてあるものとして考察されたのであり、ドイツ観念論にみられる絶対的自我即ち思维によつて自らの世界を造り出す自我ではなく、人格として、絶対者との間に現実に存在的關係を結んでいる人間の人格としてある存在である。人格と人格の相互關係の中に絶対者なる神が人格として関わるこのような人間学は明らかに神学的人間学(eine theologische Anthropologie)である。キルケゴールの人間および存在についての思索の意義はここにある。

ブーバーによれば、現代の哲学的人間学と云われるものは、キルケゴールにみられる神学的人間学を通過して成立したものである。しかしその後哲学的人間学は自らの哲学的基礎を哲学的に確立するために、必然的にそのための神学的前提を放棄しなければならなくなつたのは否定できない。その際問題となるのは、哲学的人間学が具体的な人間と絶対者と

の結びつきという形而上学的前提を放棄せずに、神学的前提を放棄できるか否かである。ブーバーはこれを現代哲学では失敗に終つたと断ずるのであるが、その判定は一つの出発点としてキルケゴールに立ちながら、結果として無の深淵に向うハイデガー哲学の批判へとつながるものである。

〔二〕 現代のと言つても、過去の世紀になつてしまつたが、二〇世紀の「最大の哲学者と言つたら、ナチ問題があつたとしても、ハイデガーを挙げるのに、ほぼ異存はないであらう。人間の実存としての存在への洞察と論証は、現代哲学の原点として、倫理学や神学等への影響等も併せて、確固とした地位にある、と言つても過言ではないであらう。フッサールの現象学の影響の下に独自の基礎的存在論の確立において、形而上学の基礎を人間の現存在それ自体の学に定立した存在論はオントロギア自体の範疇にあるものである。ブーバーの批評はここにあり、ここから始まる。その後にはハヤトロギアに立ち、形而上学の基礎を、対話的原理の哲学におく人間学がある。これを見据えてみていかなければならない。

プラトンの『ソピステース』244aを枕に「存在」を根源的に問い直すために、ハイデガーは「現存在」という概念の下に、自己自身の存在に対して關係をもち、それによつて現存在の「存在」について了解している存在者を考へているが、ブーバーによれば当然これは「人間」であるべき筈であるのに、ハイデガーの基礎的存在論はこれを対象としていないのである。人間は具体的には多様性と複雑性を持つた存在である。然るにハイデガーの基礎的存在論はこの人間を課題として説明するのではなく、彼を通して提示された「現存在」それ自体のみを扱つてはならない。そこには現存在を通して人間が「自己自身となり自己となる

こと (zu sich selbst zu kommen und ein selbst zu werden) が忘失され、人間の生の具体面には何らかの関心も払われていない。つまり彼の現存在を通して存者の存在を解明するその存在論には、具体的な人間存在を課題とする哲学的人間学に対する関心が示されていない。ブーバーの抱懐する人間学の視点からはこのような存在論は批判されなければならないのである。

そのために彼はハイデガーの思惟の出発点に次のような問いかけを行う。即ち「現実の人間生活から 現存在 を分離することは人間学的に是認されるものであろうか、即ち分離された現存在について行われる発言も一般にはなお実際の人間についての哲学的発言とみなされるのかどうか。またこのような現存在概念の 化学的純粋性 (chemische Reinheit) はおそらく学説とその主題との現実的な前提の対立を、それ故にまた一切の哲学、一切の形而上学がこれからも存続していけるための吟味をやっても無意味なものにしてしまう (verleihen) のではないか」と。ここから読みとられるのは、ハイデガーの存在者の存在を現存在を通してみる方法には確かに 化学的な純粋さ がある、しかしそれは人間の現実の生から分離されたものであるから、如何に明晰であろうとも、生ける現実の人間の哲学的把握にはならない。彼は現存在と時間との関係を考察するに当って、即ち存在者を根源的、実存論的に解釈するに当って、彼を現存在の可能的な全体存在であると同時に死への存在 (Sein zum Tode) として捉え、これを先駆的覚悟性としての自己自身の実存に関わる個人の態度に適用してみている。蓋しこれを個人の自己自身に関わるものとして捉えた場合、存在理解の根源的地平を拓く真の意味と深さや価値が開示されるのだと彼は言うのである。これに対してブーバーは、自己の存在に関わっている現存在としての現実の人間はその折々の存在の状態

(Beschaffenheit) と結びついていてる際にだけ我々に理解されると言うのであるが、それは死は生との相関において捉えられるというのであり、ハイデガーは生の特殊な部分を開示しているにすぎないということである。彼が死を通して示す生は生の特異な部分領域で変形された範疇にすぎないのであり、それは我々が実際に生きている現実の生の全体などではなく一つの部分領域を示しているだけにすぎない。あたかもそれは有機体の血液循環の一箇所を結紮し、その部分に何が起っているかを注視して得られるようなものであるとブーバーは言い、この視点からハイデガーの現実的人間存在から分離した 現存在 による基礎的存在論の方法を批判し、次のように特徴づける。

現存在によって存在者の存在の意味を把握しようとするハイデガーのやり方に対してブーバーは、我々は精神の珍奇な小部屋へ立入っていく、然るに我々が歩いていく床はまるでチェス競技が演じられるチェス盤のように思われる。我々は前に向って歩を進めながらチェスの競技ルールを経験しているが、それは何度も繰り返しよく考えなければならぬ意味深長なルールではあるが、しかしとにかくこの深遠なゲームを行なおう、正にその通り行なおうと一旦決心する時にのみ成立し存続するルールなのである。もちろん我々は同時にこの競技が競技者の思い通りになるのではなく、逃れられない不吉な宿命であると感じているのである。²⁶⁾と云っている。ハイデガーの基礎的存在論に対して比喩的手法でこのような評価をする背後には、ブーバーの二つの構えがある。一つはハイデガーの行っていることは確かに明晰ではあるが、そこにおける考察の領域は自己自身の関わる生の特殊な部分にすぎないので、人間の現実の生の全体に関わっているものでない、それ故にその考察は彼が策定した、他と隔絶したところにしつらえられた 精神の珍奇な小部屋 (ein seltsames

Gemach des Geistes) の床全体がチェス盤となつてるところでの特殊なルールによる チェス競技 (ein Bretspiel) にすぎないと断ずるばかりか、それをやること自体、自らの自由がきかないのみか、逃れられない不吉な宿命 (seine Notwendigkeit und sein Verhängnis) が予感されるものとして暗示している。生ける具体的な人間の考察と課題を志向するブーバーにとって、その存在をその時間性において如何に緻密に捉えようとするものであつても、とることのできない考察方法である。

そして二つめの彼の構えは必然的にかかる評定を下す際の、彼の人間の根拠にあるものである。これを彼は『存在と時間』においてハイデガーが存在の根拠にあると言つ、日常性 (Alltäglichkeit) における 負い目 (Schuld) に注目し、これにより自己の基本的立場を明示するのである。彼はハイデガーにならない、ドイツ語におけるシュルトの多義的な用法を挙げているが、ここで一々それらを並べ立てる必要はない。ただシュルトに内在しているそれぞれの状況に応じての使用例を超えてハイデガーが言つように、現存在が「存在の底に 負い目 をもっている (Das Dasein ist) im Grunde seines Seins schuldig⁽²⁸⁾」と言つように、現存在自身が 負い目 をもっているのである。そのために自己存在に至っていない現存在は自己を反省し、自らを自己に向つて解放すべく、即ち存在者の現存在の 非本来性 (Uneigentlichkeit) へと向つて行くよう自己自身に呼びかけるようになるのである。蓋し罪責一切への了解を根源的な負い目存在 (ein ursprüngliches Schuldigsein) にまで遡及しなければならぬとしたハイデガーの思惟の正当性を認めるのに、ブーバーはやぶさかではない。⁽²⁹⁾しかし問題はこの先である。両者の人間存在の論理の決定的な差が明らかになるからである。

惟つに人間存在を負い目ある、罪責ある者として捉えるのは、キリス

ト教的人間観が 原罪 (Ersünde) の取り方において典型的であり、そこにはイエスによる 救済 (Erlösung) の構図が予定されているのを見るであろう。しかしヘブライズムの形姿をとり、しかも前者の構図をとらないというよりは、これを否定するユダヤ教においては、シュルトの諸形態を例示し、そこから解放を求めるよりも、シュルトある人間を配視しつつも、ハイデガーがそれと等置して提示した 呼びかけ (Anruf⁽³⁰⁾ od. Ruf) にブーバーは力点を置いてるように思われる。ハイデガーはこの 呼びかけ が実存的な聞き方において即ち現存在が己れが呼びかけられていることを世俗的係累なしに了解する時、その了解もそれに応じて本来的な了解に至るのあり、その呼び声こそ現存在を呼び出し、彼を存在可能 (Seinkönnen) へさしむける、と言つ。しかし同時にこの 呼びかけ を行う 呼びかける者 (der Rufende) が誰であるかは特定されていない、と言つのであるが、ここにブーバーの存在論的思惟の基点の差異が明確に見られるからである。

先にみたようにブーバーはハイデガーの現象学に基づく存在者の存在を現存在を通してみるという解釈学的な見方を、彼だけの世にも不思議な部屋の床面を盤上として、そこでだけ通ずるルールで競ずるチェス競技である、と評した。生の一部分を結紮して自己存在を提示するのは、生自体の把握とはならない。個人としてある人間が正に自分以外の者と関わっており、その故に在る彼の生の全体 (das ganze Leben) を何ら手も加えずに認識することが大切だからである。実に私は自分の目の前に現われる存在の形態も現象も私と異なっており、期待通りに現われることもないが、このズレに耐えて受容れようと、自分の全存在の真実を賭て出会う時のみ、私は 本来的に (eigentlich) そこに現実^ダに在るのである。その ^ダそこ がどこであるかは、存在の現前性により、その時に応じて

規定されるものである。なぜなら私が実際そこにいなければ、私にはかの「負い目」が生ずるからである。ブーバーはかくて「私が実際そこにいないなら、私には負い目がある」「私は罪をおかしている」。もし私が目の前にいる存在の「汝ハドコニイルノカ」という呼びかけに、私ハドコニイマス」と答えても、実際にそこにいなければ、つまり私の全存在の眞実をもって「そこに」いなければ、私には負い目があることにならぬ(私は罪をおかすことにならぬ)。根源的に罪があること(「Schuldigkeit」)は自己のもとにとどまっているといふこと(「das Bei-sich-bleiben」)である。しかし現前の存在の形象と現象が私の傍を通りすぎていき、しかも私が実際にそこにいなかったならば、その形象と現象とが消え去って彼方から、第二の呼びかけが、まるで私自身から現れて来るかのようにかすかにまたひめやかにやってくる、汝ハドコニイタノカ(「Wo bist du gewesen?」)と。これが良心の呼びかけ(「叫び」)である。私の現存在が私を呼ぶのではなく、私ではない存在が私を呼ぶのである。⁽²²⁾

明らさまにはブーバーは語っていないが、ここに彼のハイデガー批判の立脚点が表示されているのを読みとることができようと思う。ハイデガーは実存的な存在の論理を立てる時、現存在を重視する。ブーバーにとってはそれは一部分の開示であって全体ではない、そこに彼の《Wo bist du?》(「Da bin ich.」)において示す彼自身の存在論の根底を暗示的に見ることができる。我々はこれをへブル聖書「創世記」三・9以下、全二二・1及び「出エジプト記」三・4にみることができる。第一は禁断の実を食ったアダムに神エロヒムの「汝ハドコニイルノカ」(「jiskah」)という呼びかけである。しかし禁を犯したアダムはこれに答えず、神の顔を避けて、園の木の間に隠れた。罪をおかしたことの自認である。第二と第三はそこに立っているアブラハムとモーセに個有名で直接的に神

が呼びかけたのに対し、彼らはそれぞれ共に「私はコニオリマス」(「hineni」)と答えている。アダムの行為は右に引用したブーバーの文に即して見るならば、そこにいない故に自己のもとにとどまって不在の負い目を自認したことになるのに対してアブラハムとモーセのここにいることの直接的な表明は、私でない存在者への応答であり、それによる自己の存在の確認となっている。それは彼の現存在においてその生全体の表現であり、それによってなる存在の根拠の提示をも背後にしているものである。その端的な表明はモーセの問に対する神の自己存在の顯示、ブーバーとローゼンツヴァイクの翻訳によれば「Ich werde dasein, als der ich dasein werde.」となっている「出エジプト記」三・14の「Eijeh ascher eijeh.」である。蓋しユダヤ人にとって、彼の人間としての存在は自らこの言葉をもって自らの存在を告知するJHWHの呼びかけに、全存在をもって応答する時に自証されるのである。ハヤトロギアと言われる存在論の基準である。そこにブーバーが「Nicht mein Dasein ruft mich, sondern das Sein, das nicht ich ist, ruft mich.」と言つ文章の底にある意識が現れているのが読みとられる。

ブーバーのハイデガーの理論に対する批判の基本にあるものを、右のように理解しておくならば、以下での彼の批判と見解の表示は、丹念にその跡を辿らなくとも、理解できる。特に彼のキルケゴールとの比較による批判の基本的視座が明確になる。さて人間の精神史においてアウグスティヌス、パスカル、キルケゴールと並べれば、そこにあるのは孤独なまま交われる神への希求であった。ニーチェの「神は死んだ」という言葉の底にあるのもこの孤独であり、彼が求めるのはこの中で自己自身との内的交わりであるが、ハイデガーの哲学の基礎にあるのもこれである。彼の基礎的存在論は正に自己存在との関係での人間の現存在の提示

であつた。しかしそれは人間の生から抽出された諸々の本質的な性質相互間の関係を記述する点では意義があるが、また人間の生自体とその人間の理解の面では、有益な示唆はあつても、課題に対しては妥当ではない。なぜなら確かにハイデガーは、人間存在を本質的には、周知のように、⁽³⁴⁾世界内存在 と規定し、人間は、物のような単なる ^{あるもの}存在 ではなく、自己自身と関わり、自己自身が何であるかを知る 現存在 である。しかし種々の論議を越えて、つきつめて考えれば、その人間は結局その本質において、自己とは関わるが、同時に他の人間の本質とも関わる存在と断定せざるを得ない。フーバーはこれを「ハイデガーの意味で 本来的 に現存在である人間、即ちハイデガーによれば実存の目的である 自己存在 の人間は、実際に「他の」人間とともに生活している人間ではなく、もはやこれ以上実際には「他の」人間とはともに生きていけない人間、実際の生活をいまだ自己自身との関係 (Umgang) でしか知らない人間である」と言つ。そしてこれを更に続けて、「しかしこのような事は実際生活の遊び、精神の高尚にして不吉な遊びである。今日のこのような人間、今日のこのような遊びがハイデガーの哲学の中に表現されている」と断言し、その哲学の基本を ⁽³⁵⁾遊び (Spiel) と評定している。彼によれば、ハイデガーの哲学は、時代的制約の中にありながら、現実の人間と共に生きている人間ではない、極端に孤立している人間を絶対化した、ということになる。フーバーは人間のあるべき存在の本質を人間と人間の統合の中に含まれているとみるのであるが、ハイデガーの哲学はこれを関知していかないばかりか、そこにいる自己は一つの閉鎖的な体系 (geschlossenes System) ⁽³⁶⁾における自己であるということになる。そして彼はハイデガーを、自分の立場より、こう見極めた上で、キルケゴールの人間観と対比してその批判の結論へと導いていく。

このためにはフーバーが例示的に比較して論証していく考察を参照しても、総括的な両者の人間の比較を中心にみていくものとする。また既に先が見えているので、それで足りるであろう。さてキルケゴールにおいて 単独者 になるといふのは、これによつて神との関わりに入ることであり、フーバーによれば、これは神に対してのみ開かれたものであつても、一つの開かれた体系 (ein offenes System) である。これに対してハイデガーにはこのような神との関係は見えない。彼の 自己となること (ein Selbst werden) というのは、人間が自己に対して開かれる ためだといふのであるが、本質的には閉鎖されたものである、それは何事かのために 自己 になることではないからである。これに対してキルケゴールの 単独者 になるといふのは、何事かのための単独者であり、それは絶対者との関係に入るためである。彼の人間は 単独者になることにより絶対者との関係において自己を立てるのであり、その結果ある他人との本質的な関係を断念しなければならぬ存在である。彼はレギーネ・オルセンとの婚約解消後、彼女と手紙でまたは著書で間接的に、彼女について語るにすぎなくとも、フーバーによれば、彼には他の人間に対する 汝 という言葉は存在するのである。⁽³⁷⁾これに対してハイデガーは一見完全に他人との関係が本質的であると認識しているかのようにあるが、彼のいう配慮 (Fürsorge) という関係は、それ自体では、他人との本質的關係ではない。彼の言う 現存在 は自己存在の内部において完成されるものであつて、確かにそれは世界からかけ離れず、その中で自らを実現するが、本質的な関係は知らないのである。自己存在を志向するハイデガーの世界にはかくて 汝 は存在しない、自己の全存在をかけて、実在から実在へと、語られる 汝 は存在しないのである。⁽³⁸⁾そこでフーバーは、大衆は非真理である、といったキルケゴールを

もつて 単独者 の真理性を強調し、ハイデガーの 人 (das Man) の人間観を批判する。

キルケゴールによれば、単独者が真理であるのは、人間にとって、人間的な制約された真理となる可能性が、無制約である神の真理に出会い、これと決定的な関係に入る以外にはない。しかも人間は、大衆社会を拒絶し 単独者 として、全ての点で自己責任を担った「実存的な」人格的存在になった時にのみ、神との関係をもつことができるのである。ハイデガーは、ブーバーによれば、このキルケゴールの概念を継承し、鮮やかに発展させたのであるが、彼にとって、単独者 に相当する彼の言葉で言えば、自己存在 (das Substanz) となることは、神の真理と関係はするが、しかしそれによって人間的真理になるという目的は喪われている。⁽⁴⁾ キルケゴールは 単独者 において神を 汝 とした。ハイデガーの 人 は、非人称的な誰であつて誰でもない世界に頹落した世間的人間であり、これについて彼は『存在と時間』二七節及び三八節に詳細に論証しているが、これに対する 現存在 の洞察は正しい。人間的存在の 現存在 は自己に集中している代り 人 の中に埋没されているので、現存在 はまず自己を発見しなければならないのであるが、既成の存在解釈に捉えられている 人 の力により自己の実存を喪っている。かくて 現存在 は 人 との関わりから身を引き離す時のみ自覚的に自己存在に到達できるということになる。しかしここには 単独者 にある 汝 はない。ブーバーはここにハイデガーの基礎的存在論における人間学に、彼の立場からする重大な欠陥をみているのである。自己存在としての人間は人格的存在の高みにおいて汝の秘蹟をその全真理において経験するために、真に 我 と言うことができなければならない。そして彼は、大勢の人間との関係の中で、自己

存在の段階での本質的な汝にふさわしいものを、私は本質的な 我々と言つ⁽⁵⁾と、彼自身の人間観を表出し、その哲学に対する最終的批判に向うわけである。

対話的原理の哲学の原型として一九三三年ブーバーが『我と汝』を世に問い、これに対する補遺として刊行した著作にも 我々 という存在について言及したものは見当たらない。これは恐らくベルジャーエフが『我と汝』を批評して 我 の存在はあつても 我々 の存在がないと、現実の社会的・精神的状況の実存的考察を踏えて、批判したことに応じたの発言とみてよいであろう。⁽⁶⁾ しかし基本は 我 汝 の人格的關係を基調とした複合的人間關係を表明したものであることにおいては、何ら変りはない。我々 という人間關係の中には 我 汝 關係が決定的前提になつていふこととあり、その存在的直接性が支配しているということである。そこでは独立の人格的關係を自己と自己責任に基づいてはじめて実現される關係が 我々 の中味である。我々 は 汝 を潜勢的に含んでいるので、そこでは相互に 汝 と呼び交すことにおいて、共に 我々 と真に言うことができるのであり、人間はここではじめてかの非人称的な誰であつて誰でもない 人 から解放され、真の人間關係を実現することになるわけである。⁽⁴⁾ ブーバーの視座は、先にも言ったように、ここにある。

そしてこれを踏えて、彼は、人間の本性と世界における地位に基づいて、彼の三重になつていふ生活關係を提示する。第一は世界と物との關係、第二は人間の關係即ち個人と多数者との關係、第三は前二者を貫いて現われ、これらを根源的に超越する存在との神秘的な關係である。⁽⁵⁾ しかしこれはブーバーの思想にあつては、たとえ 我々 という概念の提示でここに至つたとしても、決して目新しいものではない。それは『我

と汝』での、第一自然との生活、第二人間との生活、第三精神的存在との生活、に同定できるからであり、その状況に応じて深化したものと云ってもよいであろう。従ってキルケゴールとハイデガーの人間の比較もこれによれば極めて容易に位置づけることができよう。キルケゴールの場合、第一の關係は欠落している。第二の關係に対しては、個人との關係が疑わしい、なぜなら仲間としての人間との本質的關係が神との本質的關係を阻害しているからである。これに対してハイデガーにおいては、第一の關係は技術的なものを通して物がみられているので、一応の配視は必要であるが、物との本質的關係にはいっていない。そこでは物が道具としてのみみられているからである。そして彼の第二の關係は、個人との關係が配慮關係としてのみあり、本質的關係にはなっていない。そこは自己存在に到達するために克服されなければならない出発的状況として現われるところである。両者にとつて第一、第二の關係はそれぞれに意味があるものとして是認されてよいが、問題は第三との関わりである。人間の第三の生活關係は、宗教、哲学その他に依じて、神との關係、絶対者との關係また神秘(秘蹟)との關係と言われるものであるが、キルケゴールにあつては、みてきたように、これこそが唯一の本質的關係である。これに対してハイデガーにあつては、全く欠落しているところである。これについては最早繰返し言うこともないであろう。

この他ブーバーは両者の自己自身の關係について、その比較を簡単にスケッチしているが、これについては割愛し、結論についてのみみておく。当初ブーバーはカントの「人間とは何か」を鍵語として、彼のハヤトロボエアブル的存在論に基づく人間学的射程から、思想的に跡づけし、現代の人間学的状況を概観した上で、シェーラーの思想を批判する前提としてハイデガーに及んだわけである。彼の人間観の前提は『我と汝』以来、

表現は変わつていても、一貫して変らない、右に述べた三重の人間關係において捉えられる人間である。この立場からハイデガーの基礎的存在論において示された人間の考察を俎上に載せる時、彼が提示した「現存在または自己存在」の考察それ自体からは、殆んど亡霊の姿をとつたもの(Geistwesen)のような精神的實在の概念と輪郭が生ずるにすぎない。

この亡霊的精神的實在は人間の中にひそんでおり、時として人間の生活を生き、人生について自己自身との間だけで全てを清算するが、これは人間ではない。我々は外なる人間でなく、内なる人間を問うているのである。この間には、現存在それ自体、自己存在それ自体の考察から答えることができない、実にそれは人間の人格と全ての存在との本質的な連関、及び人間の人格の全ての存在への関わりを通してのみ答えられるものである。⁴⁶⁾そしてそこには第三の生活關係も生きて働くことは言つまでもない。従つてハイデガーのそれは、ブーバーからみれば、本質的にとることのできない人間の観方である。その理由を問わなければならない。

『存在と時間』刊行から二年後の一九二九年にハイデガーは『カントと形而上学の問題』を世に問い、『純粹理性批判』をこれまでの認識論的解釈に対し、存在論的認識論の上に立ち、これを形而上学の一つの基礎づけとしての解釈を示した。カントは一般的な人間学について言っているが、ハイデガーによれば、それは、哲学的人間学の体系化を求めたものである。その視点から彼は現代の哲学的状況に対して「今日ほど人間について多くを知り、様々のことを知っている時代はない……しかしまた、今日ほど人間とは何であるかについて知ることの少なかった時代もない」と言っている。ブーバーはこの言葉を捉え、確かにハイデガーは『存在と時間』の中で既に人間とその自己存在との關係を分析して、人間についての知識を与えようとしたが、その与え方の方法において、

鋭い分析は与えても、この関係を人間の所有する他の全ての本質的な関係から、先に述べたように、結紮することによって部分的に与えすぎないと批判するのである。彼によれば、結局ハイデガーが与えたものは、哲学の根本問題としての「人間とは何か」に対する知識ではなく、人間の末端（周辺）とは何か（Was ist der Rand des Menschen?）に対する知識でしかなかったのである。彼から得たものは、末端にいる（am Rande）人間即ち 存在の周辺に到達している人間（der an den Rand des Seins gelangte Mensch）の知識だけなのである。青年時代ブーバーはキルケゴールを知ったが、その人間観が 単独者 である故に、神とのみ関わり、人間はその末端、周辺にいる者でしかなかったのを知ったが、ハイデガーにおいては、彼がキルケゴールから出発しながらも、その人間は、神との関わりがない故に、正に 無（das Nichts）⁽⁹⁾ が始まる奈落へ向う巨大な決定的な第一歩を踏み出す者である。

ここに Heidegger において自己の存在を確認し、神と人間、人間と人間との関係を 我 汝 において 我々 の統合的人間観にその存在論の基底をおく、ブーバーのヘブールの存在論の人間観による、ハイデガーの基礎的存在論に立つ哲学的人間観への批判が凝結している。それは同時にギリシヤ的存在論との対峙でもあるが、端的には哲学に対する宗教からの発言であり、批判である。

〔三〕 さてハイデガーの基礎的存在論によってなる人間への洞察と分析は評価しても、それによって構築された人間学へは、強い不満を述べるブーバーには、論証の背後に彼自身の確固とした信念があるのを見ないわけにはいかない。それが十数年後に再び行われたハイデガー批判に明瞭に表われている。序文でも述べたように、一九五一年アメリカの各大学で述べた講演を中心にまとめられた『神の蝕』の第五論文「宗教

と現代の思惟」である。神の蝕 とは、日蝕の現象になぞらえて、神と人間との間に何ものが介入してこれを隔絶している状態を言う。現代は神が不在なのではない。何ものが両者の間を遮断しているのである。神と人間との間の直接性を回復するのが現代の課題である。このためには、神と人間、宗教と哲学への批判と前者を人間の前に明示することでなければならぬ。またその際宗教と哲学の類似性と差異性は明確にしなければならぬ。なぜなら人間は宗教的現実においては、自己を集中し全体的存在となり、一つのまとまった統一的存在として生きることが求められるが、自律的な思惟を前提としての哲学者の生き方も、これを絶対化するのではなく、一つの全体化（Totalisierung）が行われなければならぬが、宗教的な生とは違って、何ものかに向つての生の一点集中化（Zusammenschlingung）は生じない。宗教と哲学のこのような類似と差異を認識した上で人間存在を問わなければならないのである。蓋し人間にとつて、存在者（das Seiende）は自己と差向いに向向しているか、または客観的対象として存在するかのいずれかである。人間の存在は存在者に対して 出会い と 観察 という二重の関わり方があるが、これらは存在者と共に存在する人間の 現存在 がもつ二つの根本的な在り方である。即ちブーバーの基本的な人間存在の原理によれば、前者が 我 汝 であり、後者が 我 汝 である。我 汝 の関係は宗教的現実の中で、無制約な存在者が絶対的な人格となつて、即ち 汝 として

我 である私に対応する。我 汝 の場は哲学的認識において成立する。それは主観・客観の構図の中で考えられた 存在者 また 存在 についての厳密な思惟の所産である。⁽⁵⁾ 言うまでもなくブーバーの立場は前者である。ヘブライズムという宗教的現実に裏づけられた 対話的原理 という存在論がそこにはあり、

この上に立つて、存在の中核となるものを志向せず、人間の未端フランドの事のみを分析し、ブーバーの眼から見れば彼の無への転落を結果的には傍観視してしまうハイデガーへの批判が行われるのである。しかしこの論文で批判の対象となっているのは彼一人ではない。サルトル、ハイデガー、ユンクの順で行われているのであるが、前二者を実存主義の範疇で、ユンクを集合的無意識論において、彼の立場から批判を行っているのである。その際ブーバー自身サルトルとハイデガーを同列においてみていないのは当然である。サルトルがニーチェの「神は死んだ」を手掛りとして、神の存在の否定の論理をたてるのでなく、存在、非存在の論理自体を不要なものとして徹底的に無視し、人間の実存(existentia)が本質(essentia)に先立つことを論証しようとしたことは『実在主義とは何か(Existentialism est un humanism. 1946)』を瞥見すれば足りるのである。ブーバーと共に追跡する必要もあるまい。直接ハイデガーに向うことである。課題としてはその宗教についての考えである。確かに彼が宗教について本格的に発言するのは、彼の哲学の第二期にあたる、一九四三年以降であるが、その萌芽は既にそれ以前にも見出されるところである。

宗教の問題については、彼も、サルトルと同じく、ニーチェの「神は死んだ」という言葉の吟味から始める。彼の『ニーチェの言葉「神は死んだ」(Nietzsches Wort "Gott ist tot")』の主要部分は一九四三年ある小集会で述べられたものではあるが、既にその内容は一九三六年から四〇年にかけてフライブルク大学でのニーチェ講義で講ぜられたものである。その目的はヨーロッパ形而上学の完成としてのニーチェの思惟を存在の歴史から把握するという課題におかれていたものである。⁽⁵²⁾ ニーチェのこの言葉は、宗教のみか従来の形而上学をも廃絶しようとしたものであることはハイデガーにも自明であった。この徹底した無神論に対し、サルトル

とも違って、彼は無神論の立場に立つものではない。ブーバーによれば、ハイデガーにあっては、ニーチェのこの徹底的な否定の場から、存在トランスを絶対的なものとするバルメニデスの存在指定と絶対精神を根本原理とするヘーゲルの理論を巧みに織合せたような、存在の論理を、神の死にもかかわらず樹立できると考えられているが、そこには新しい存在論についての思考の展開にそって神的なものが、または彼の好むヘルダーリンについて語る際の「聖なるもの」の予想もされない顕現、正に神の甦りがあるように思われる、というのである。これは彼にとって「存在が人間の運命と歴史に結びあっているが、単なる人間の主観性に墮さないためである」⁽⁵³⁾。つまり彼にあっては、自らの存在論を確立する際に神の存在は避けられないということでもある。

ハイデガーは自分の考え方を無神論とみなされたり、ましてやニヒリズムに墮してしまう宗教的無関心とみなされることには強く抗議している。⁽⁵⁴⁾ 彼は「神が存在可能であることについては積極的にも消極的にも何ら決断されていない」と言いつつ、「現存在の十分な概念」を得た時、我々ははじめて、現存在と神との関係が存在論的にどうなっているのか⁽⁵⁵⁾を正しく問うことができるのだと言っている。このような彼の思想的構えをブーバーは正鵠に理解し、「彼は宗教的問題に対して決して無関心であれとは言っていない。それどころか、この時点で宗教的な問題にとつて大事であるのは、宗教的な根本概念を徹底的に考察し、神とか聖なるもの、の言葉が意味しているものを思索して明確にすることであると云っているのである」⁽⁵⁶⁾と言っている。これに対してハイデガーは「我々は人間として、即ち開かれてある存在(eksistente Wesen)として、人間に対する神の関係を体験するのを許されるとするならば、その時初めて、これら全ての「聖なる者の」言葉に慎重に耳を傾け、理解できるのではなる

まいか」と問っているが、同時に彼がこついつたことを人間を通して存在を新しく考えることである、と語っている。問題はここから始まる。

というのはハイデガーが理解するところでは、神的なもの(*das Göttliche*)が再臨するか否か、どのように顕現するかを決定するのは人間ではない、存在自体の運命からの生起である。そしてかかる神の臨在の前提条件は、彼によれば、「予め相当長期の準備期間があり、やがて存在自体が自己を明白にしたのであり、それからその真理において体験される」⁽⁸⁷⁾ ことになるのであるが、その際ハイデガー自身はその訪れがどのように生起するかを決定するに当って、真理についての人間の思惟が重要な役目を果たすと考えているようである。彼は 聖なるもの の再臨の不確かさの背景は理解しているようだ、とブーバーは解している。その上でハイデガーは、かつてヘルダーリンがその時代を 乏しき時代 (*eine dürftige Zeit*) と呼んだ言葉を解釈して、現代を「過ぎ去って行った神々と、来たりつつある神の時代 (*die Zeit der entflohenen Götter u n d des kommenden Gottes*) 」⁽⁸⁸⁾ としている。現代が乏しい(貧乏な)時代であるといつのは、かつて支配していた神々が今や退場して不在であり、来臨が予定されている神がまだ来ないという、二重の欠乏の中に我々がおかれているということである。言うまでもなくここに言う 神 はユダヤ・キリスト教における唯一神であるが、ブーバーとハイデガーが唯一神としての 神 を言う場合、ユダヤ、キリスト両教の差異に立っていることは留意しなければならぬ。しかも現代が 神の不在の時代 (*das Weltalter, da der Gott fehlt*) とハイデガーが言う時、来たりつつはあるがまだ来ない神故、その神を名指しで呼ぶ 言葉 も欠けているのである。かくて現代は 神 と 言葉 は不在であると言わなければならないが、それは神を呼ぶ言葉がないから、神が不在であると言うのではなく、両者は共に不在である、という

ことである。しかも顕現する時、両者は共に現われるのである。それならばその顕現の日は何時か、ハイデガーによれば、それは人間が存在に近づく時、ということになる。その時存在は、歴史的世界に住む人間に、神・言葉として自らを現わすのである。従ってこの確信をもつ彼は、現代に生きる我々が自分で神を造り出したり、またはこれまでの慣習の中で親しんできた神(々)を呼び戻そうとしたりしてはならない、と厳しく警告するのである。⁽⁸⁹⁾ これは現実には衰退している一般の既成諸宗教に対する、彼の哲学的立場からする、警戒である。

ここに至った時、我々は改めてハイデガーの宗教に対する態度を認識しておかなければならない。先に言ったように彼は無神論やニヒリズムに組する者ではない。彼は哲学以前に神学を学び、更にはその哲学的思惟形成の過程で、アウグスティヌス、スコラ哲学、ルター、そしてキルケゴールを研究、神学ではブルトマンその他にその解釈学的手法で大きな影響を与えたのは事実である。しかし新約聖書を彼の思惟の出発点におかなかつたのも事実である。これに対してはエーリッヒ・ディンクラーの言葉が傍証となろう。即ち彼は「ハイデガーが全く無神論者でないことを、我々は力をこめて言わねばならない。たとい我々は、ハイデガーの神が、キリスト教信仰の信ずる神、人格としての神であり、そのまま存在の中性的概念としての神でないと主張し得ないにせよ、宗教を、その深い意味において、神との関係として理解する限り、彼は宗教思想家である。しかも我々は、ハイデガーが、人を存在の全体へ露出せむがため、人と超越的存在との関係の再建に、根本的に関心せることを認めなければならない」と言い、ハイデガーが信仰そのものを批判しているのではなく、信仰とは教会の伝統への賛同であるという間違つた信仰だけを批判しているのであり、⁽⁹⁰⁾ 従って彼が真に攻撃するのは、キリス

ト教（そのもの）ではなく、十字架の非難を原理の教義に変え、あるいは移すことに対してである、とも言っている。かくてディンクラーの言葉を援用すれば、ハイデガーが宗教批判を行う際の地盤は明らかにキリスト教であり、その圈内、即ちヨーロッパ一般のキリスト教社会に対しての発言となるであろう。そしてまた彼の一般の既成宗教に対する警戒的な発言もその枠内で理解できる。

しかしその枠外にあるブーバーにとっては黙過できるものではない。なぜなら彼によれば、ハイデガーは、先の警告の鋒先を向け、甚しく敵対的な態度で向っているのは、ユダヤ・キリスト教の伝統になっっている預言者の原理である。彼は「これらの宗教の預言者たち はあらかじめ聖なるものを前もって根拠づける言葉を予言しているのではない。彼らは前もって直ちに超地上的な浄福への救済の確実性を目指す神を語っている」と言うのであるが、ブーバーにはこれが赦せないのである。彼からみれば、現代の優れた哲学者の中で、ハイデガー程イスラエルの預言者を誤解している者はいないのである。イスラエルの預言者は誰一人として、その神によるイスラエルの民に救済の保証を与える告知は一切していない。そこにあるのは明瞭に、神の子イエス・キリストに集中する、キリスト教的救済観の否定である。ユダヤ教は 子なる神 を認めない。キリスト教のピステスに対しエムーナにおいて自己の信仰の存在理由を主張するユダヤ教徒、少なくともブーバーにとって、イエスは神でも救い主でもない。比較的古い福音書の本文からも分るように、イエス自身の教えの中に、純粹にユダヤ的原理が働いているのを知る故に、イエスはブーバーにとって、彼の 偉大な兄弟 (großer Bruder) ⁽⁵⁵⁾ である。これを確認した上で、ブーバーによるハイデガーの預言者の批判をみなければならない。イスラエルの預言者はその民に安易な救いを求める思

いを退け、死の陰の谷を歩む、不安の深淵を前にしてその不安にひるむことなく、エムーナにおいて被造としての彼が現実人間になることを求めたのである。神の宮は彼らの中心にあるが、そこは避難の場所などではなく、契約を破る時は、仮借なくその民を滅亡に至らしめることを告知するの、その神である。そしてこれがイスラエルの預言者たちが、啓示において等しく見たところのヤハウエなる神である。ハイデガーの言う神とは雷壤の差があるのであり、それは似而非なる神である。イスラエルの神が預言する根源的な現実性は、世の 諸宗教 のがらくたがほつりこまれていく部屋に投げこまれていくような代物ではないのである。その預言は、イスラエルの昔日の時代と同じように、いまま現実に、歴史的時点で生きて働いているのである。⁽⁵⁶⁾

このような神についての、断定的と言ってもよいブーバーの確信的発言は、たとえショーレムから、宗教的アナキズムと評され⁽⁵⁷⁾、その弟子シャッツ・ウツ・ヘンハイマーからもそのユダヤ教解釈に対して批判を受けることがあつても、イスラエルの民の後裔としての自負である。祖父ザロモンの聖書釈義及びミドラーシユ等の文献研究の直接的影響、ハシディズムの研究、聖書翻訳等により培われてきた神観がそこにある。その根源は「二でもふれた Eijeh ascher eijeh.」である。人間の 存在 はこれに支えられてあるのである。ヘブル的存在観がギリシャ的存在観に対する存在理由の表明である。そこに彼がエツクハルトの「存在は神である (Esse ist Deus)」及び「それ故神は存在と存在者を越えている (Est enim Deus super esse et ans)」を引用してプラトン解釈を行うハイデガーの神観を否定する根拠がある。それはキリスト教神学者や神秘主義者の観想の思い以上にすぎないのであつて、宗教から神性という哲学的特質を抜き去って、結局それはそれ自体で存在するとか、天地創造以前からそれは

存在する、と言っているだけのものであるからである。しかもそこには存在 に対する決定的な差異があるのである。ハイデガーは「存在 それは神ではなく、また世界の根拠となるものでもない。存在は存在者より更に広いものであり、しかもそれが神であれ天使であれ、如何なる存在者よりも人間に近いものである。存在は最も近いものである」と言っているが、プーバーによれば、ここに言う存在 がコギト・スムの我でなく、また我 汝の人格的關係における 我 でもないので、存在論の存在の概念も純粹には考えられない、ということになる。⁽²⁰⁾ なぜなら彼の場合は、それは名もないものに名づけた存在者、超越的で不可知の存在者である、つまり人間と關係を結ぶ *Wesen* が存在の原点であるということである、そこから全てが顯示され、内在においてその存在者の超越的在り方が語りかけるのである。ここに彼の 存在 の基本的な考え方がある。

要するに基礎的存在論によるハイデガーの存在論はギリシヤ的思惟を基準とする哲学的思考によるものであり、神の見方も、キリスト教的エートスを背景としての、定位である。これに対してプーバーのそれは、ハイヤーとダーバールの統一的把握において考想される、ハヤトロギアを土台とした 対話的原理 による人間学の措定で、神に対する考えもそこから導かれる。ハイデガーはヘルダーリンの「天にまします者は死ぬべき運命にある者が必要とする (die Himmlischen bedürfen der Sterblichen)」を解釈して、神は人間を対話の相手として、仕事をする同伴者として、また彼を愛する者として必要としていたし、人間もまたこれを気づいていた、神はこれを求め願っていた。しかし神と人間の關係は歴史上実現していないというのがハイデガーの考えであり、それ故に「人間ばかりか神々もそれぞれ自分自身から聖なるものと直接に關係することはできない

(weder die Menschen noch die Götter je von sich her den unmittelbaren Bezug zum Heiligen voll bringen können)」と言っているのであるが、プーバーはこれに真向から反対するのである。なぜなら人類は、イスラエルを通して、かのいま在り、将来もある 無名の絶対者 をはじめて主なる 神 と呼んで以来、世界の全ゆる言語で 神 と呼ばれてきたものはみな 超越者 であった。確かにそれは我々の認識からは本質的に超越していたが、それにも関わらず何らかの形で我々と關係をもってきた。歴史の如何なる時代にも、我々はこの 聖なるもの に直接呼びかけられてきたのである。神はその顯現の不自然さを避け、あるがままにあり、存在するものを全てあるがままにわたしたのであり、また神と人間の關係は時代と場所を超えて歴史において、その呼びかけにあつたのである。つまり人間がこれにどう答えるかである。彼が全身全霊をかけ、即ちその人格をかけてそれを如何に決意し実践するかによつて、神が真に顯現するか、それとも隠れるか(神の蝕)が決定するのである。我々が実存的に決意し実践する時、神の顯現と神との出会いは、我々に非常に重要になるのである。哲学的な思惟でもつて神の概念を如何に明晰にしたところで、その思惟による神は天地間にその所在を示すことはできない。⁽²¹⁾ プーバーのこの我 汝の対話的呼応の原理を軸にしてのハイデガーの神觀に対する批判はここに尽きると言つてもよいであろう。

神は我々人間が 汝 と呼びかける 永遠の汝 である。それ故に我々は「諸々の關係を延長した線は永遠の汝において交わる」を真とするのであり、現代の思惟という魔術的な力によつて生ずるハイデガーの言う神、思惟によつてこの世に呼び出された神について、ましてやその神の再臨を云々するのは当を得ないばかりか、許されるものではない。プーバーによれば、ハイデガーも、彼の 存在 の思惟の中に 対話 の概

念を顧慮したことは認められる。一九三六年の『ヘルダーリンの詩の本質』の講演の中で、「我々が一つの対話であり、互いに聞くことができるようになってこの方 (Sei ein Gespräch wir sind./Und hören können voneinander.)」というヘルダーリンの詩の一節にふれて、「神々が言葉となり名づけられるのは、神々自らが我々に語りかけ、それを求める場合にのみできることである。神々が名づけるその言葉は、いつもかかる要求に対する応答である⁽⁷⁴⁾」と言っている。プーバーはこれを、神の自発性と人間の自発性の対話的関係を示したものであり、対話的原理に 相当するものと評価する。しかしその後のハイデガーは詩文の字義的解釈は行いが、杳として人類の偉大な神々刻印と 来るべきものに言及することはない⁽⁷⁵⁾。しかもこれは単に両者の神観の差異にとどまるものではなく、歴史という運命にも関わるものとしてプーバーはハイデガーを告発するのである。

この事については註5)の著書で、フアリアスの著書以前ではあるが、一応の考察を終えているので、ここでは詳論はしないが、プーバーからの批判という視点から結論づけておくものとする。ハイデガーは周知のように三三年フライブルク大学長となり、如何なる弁護的言辞があるうとも、ナチ党員学長であった約十ヶ月の事実と、「ハイル・ヒトラー」の告示をした事実を消去できるものではない。プーバーは、レーヴィットなどとは違った角度からではあるが、右のようなオントロギアに基づく存在論と神観を 対話的原理 のよってなるハヤトロギアから批判したのであるが、本文の末尾を読む限り、ナチ負担への批難とそれ以前の論証には整合性が欠けているように思われてならない。存在論と神観の差異は分る、しかしハイデガーの「歴史は稀である」とか「歴史は真理の本質が根源的に決定される時のみ存在する」とかの常套的引用のみで

は不十分のように思われる。これはむしろプーバーがヘルダーリンの詩に付したハイデガーの解釈を引用した後にある文章で一応の辻褄を合せることができないのではないか。即ち「神々が我々の現存在を言葉にまでもたらず時はじめて、我々は神々に服従するかまたは反抗するかという決断の領域に入っていくのである⁽⁷⁷⁾」と言っているが、ここにかの不吉な主人公を 現在と将来に亘るドイツの現実またその掟 と断定し、これを 来るべき神 と歴史を見誤り、ヘーゲルでさえもやらなかったことをしてしまつた⁽⁷⁸⁾ハイデガーの決断をみることができないのではないか。そしてそこに彼の哲学と神観、ひっそるめて言えばその存在論の必然的帰結とみるプーバーの批判もあることになる。

以上は全てプーバーからのハイデガーの考え方に対する、発想の起点となる異なる存在論からの批判である。彼の文意を出来る限り克明に追ひ、解釈的にこれを見な。そこにはハイデガーの反批判はない。終生に亘る執拗なレーヴィットの批判を徹底的に無視した彼にそれがないのは当然である。そうであっても両者の思惟の根拠を明白にするためにはハイデガーの立場の弁明が行われなければならない。それは次の課題である。

註

- (1) Martin Heidegger, Holzwege, Klostermann, 1972, S. 179.
- (2) Denselbe, a. a. O., S. 187.
- (3) Denselbe, ebenda.
- (4) 言わずもがなかもしれないが、この語をヘブライズムにおける存在論のター

- ムとして提唱したのは有賀鉄太郎である。ハマトロキアがオントロキアに対して独自の存在論的構造をもつことは、その意味内容ともに内外の学界に定着している。有賀鉄太郎『キリスト教思想における存在論の問題』創文社、昭四四、三一―八、一七―二一九頁参照。
- (5) 私の著書『ブーバー教育思想の研究』、風間、平、七六―七九七、併せて一〇四〇頁、註(88)―一〇六〇頁、註(28)参照。
- (6) Vgl. Martin Buber, *Das Dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, 1962, S. 301 f.
- (7) Vgl. Robert E. Wood, *Martin Buber's Ontology, An Analysis of I AND THOU*, Northwestern U.P. 1969, p. xii. f.
- (8) Vgl. Michael Theunissen, *Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, 1981, S. 497 f.
- (9) Vgl. Martin Buber, *Urdistanz und Beziehung*, Lambert Schneider, 1960, S. 7 (Vorwort)
- (10) ブーバーは本書の成立と構成を序文で「本書は一九五一年末にかけてロンドン、ブリンストン及びシカゴの各大学で行った招待講演を骨子としてなっている。巻頭にはこの本に相応しい序節として一九三三年に起稿された「二つの対話の報告」がおかれており、また一九四三年の論文「神への愛と神の理想」を本書の「宗教と哲学」の章の補充に使った。この章のためには一九二九年フランクフルト・アム・マインのシヨペンハワー協会で行われた講演からも援用されている。」「哲学と現代思想」の章は最初月刊紙『メルクールの』一九五二年の二月号に掲載されたものである。』この雑誌の五月号にはJ・G・テンクの凶論と本書ではじめて収載した再反論が行われた」と記している。
- (11) Vgl. Martin Buber, *Werke*, Kösel u. Lambert Schneider, 1962, Bd. I, S. 310.
- (12) Vgl. Derselbe, a. a. O., 400 ff. (『展覧 (Ausblick)』) として最終章は彼の人間観の表明であると同時に「その上」展開せられる「エレン・イスミエルの将来への期待」について述べられる社会観。』*Pfide in Utopia* 1950、但しこのフル語版「1947年英語版」49。Vgl. a. a. O., S. 833―1002に接続するものであるが、哲学的にみるならば、彼の存在論の表明であり、ハイデガーやシエロー批判の基準となるべきである。
- (13) Derselbe, a. a. O., S. 313.
- (14) Derselbe, a. a. O., S. 316.
- (15) Derselbe, a. a. O., S. 339.
- (16) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 339―342.
- (17) Derselbe, a. a. O., S. 348.
- (18) Derselbe, a. a. O., S. 349.
- (19) Derselbe, a. a. O., S. 351.
- (20) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 352―356.
- (21) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 358 unten (キリスト教の立場からなる「愛肉」に相当する神学用語「一般的」に incarnation, incarnation であるが、これを用いず、直接的に Fleisch werde となったのは「イエスの神聖性」神の子を認めない「ユダヤ教の立場からの表現と見るべきである。本書の母体となったのが「ハッセル」ユダヤ人学生を前にしての講義であれば当然である。)
- (22) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 357―359.
- (23) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 360―380.
- (24) Derselbe, a. a. O., S. 360 unten f.
- (25) Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 1963, 10 Aufl., S. 235 ff.
- (26) Martin Buber, *Werk*, Bd. I, S. 362.
- (27) Martin Heidegger, a. a. O., S. 58 (S. 280 f.).
- (28) Martin Buber, a. a. O., S. 362 (但しハイデガーの右の第五十八節の中に同型の文を見ることが出来る。)
- (29) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 363.
- (30) Vgl. Martin Heidegger, a. a. O., ebenda.
- (31) Vgl. Derselbe, ebenda.
- (32) Martin Buber, a. a. O., S. 363.
- (33) ブーバー「ローゼンツヴァイクのドイツ語訳へフル聖書ではアダムに対する神の 'ajekah は 'Wo bist du?' と訳され、アブラハム、モーセの hineni は Da bin ich. と訳されている。ブーバーの衆神の基準が「ユダヤ」とあるところの「は」は「誰」である。
- (34) Vgl. Martin Buber, a. a. O., S. 364.
- (35) Derselbe, a. a. O., S. 365 unten f.
- (36) Derselbe, a. a. O., S. 366.
- (37) Derselbe, a. a. O., S. 369.

- (38) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 369~370.
 (39) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 367 ff..
 (40) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 370 unten.
 (41) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 371 f..
 (42) Derselbe, a. a. O., S. 373.
 (43) 『ヘルンパーへの雑作集』 辨四徳(氷上英廣訳) 白水社 一九六六 一四七
 頁以下参照
 (44) Vgl. Martin Buber, a. a. O., S. 373 ff..
 (45) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 375.
 (46) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 146 unten ff..
 (47) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 377 f..
 (48) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 379 f..
 (49) ハイトンカー『カントとユダヤ教の問題』(ハイトンカー『雑集』 木暮泰成訳) 興隆社 昭和四一 一一一以下六頁
 (50) Vgl. Martin Buber, a. a. O., S. 380.
 (51) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 536 f..
 (52) Vgl. Martin Heidegger, Holzwege, 344 f..
 (53) Vgl. Martin Buber, a. a. O., S. 555.
 (54) Vgl. Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mir einem Brief über dem
 Humanismus. Francke, 1947. S. 101 f..
 (55) Vgl. Derselbe, Vom Wesen des Grundes. in Wegmarken. Klostermann, 1967, S. 36
 ff..
 (56) Martin Buber, a. a. O., S. 556.
 (57) Derselbe, ebenda(同上)の註をハイトンカーの『の本から引用したのである註記
 によつて』
 (58) Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. S. 85 unten f..
 (59) Derselbe, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Klostermann, 1971. 4. Aufl. S. 47.
 (60) Derselbe, a. a. O., S. 28.
 (61) Vgl. Martin Buber, a. a. O., S. 557.
 (62) エーリッヒ・ディンクラー「マルティン・ハイデガー」(カール・マイケル
 ン編『比屋根安定訳』キリスト教と実存主義者たち』 日本基督教団出版部 昭
 和三三 一四四頁
 (63) 同上 一五二頁参照
 (64) 同上 一五三頁参照
 (65) Martin Heidegger, a. a. O., S. 114.
 (66) Martin Buber, a. a. O., S. 657.
 (67) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 557.
 (68) Vgl. Gershom Scholem, Judaica I. Suhrkamp, 1968, S. 198.
 (69) Vgl. Rivkah Schatz-Uffenheimer, Man's Relation to God and World in Buber's Ren-
 dering of the Hassidic Teaching. in The Philosophy of Martin Buber (ed. by P. A.
 Schlipp a. M. Friedman) Open Court, 1967. p. 403~434.
 (70) Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. S. 76.
 (71) Vgl. Martin Buber, a. a. O., S. 558 f..
 (72) Vgl. Derselbe, a. a. O., S. 559.
 (73) Derselbe, a. a. O., S. 128.
 (74) Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. S. 38.
 (75) Derselbe, a. a. O., S. 40.
 (76) Vgl. Martin Buber, a. a. O., S. 560.
 (77) Vgl. Victor Faras, Heidegger et le nazisme. Edition Verdier, Lagrasse. 1987.
 (78) Martin Heidegger, a. a. O., S. 40.
 (79) Vgl. Martin Buber, a. a. O., S. 561.
 (80) Vgl. Martin Buber, a. a. O., S. 561.

(110011・10・1110)