

「対話 Dialog」の哲学に関する序論的考察

— マルチン・ブーバー研究 (1) —

岡 本 道 雄

I

マルチン・ブーバー Martin Buber は、我国では未だなじみの薄い思想家であるが、ヨーロッパでは古くから著名なユダヤ教の哲学者である。一八七八年にオーストリアのヴィエンナに生れ現在八十三才で尚パレスチナの地に健在であるが、彼の著作活動は半世紀に及び特にその宗教思想界にあたえた影響は大きい。現代のキリスト教の神学者の中では、カール・ハイム Karl Heim、フリードリッヒ・ゴーガルテン Friedrich Gogarten、エミール・フルンナー Emil Brunner が夫々の思想の形成過程において特に神と人間、又人間と人間の間的人格な関係の解明に関して決定的な影響を受けている様であり、又カール・バルト Karl Barth、ラインホルド・ニーバー Reinhold Niebuhr、パウル・テイリッヒ Paul Tillich、更にはスルツァエフ Nicolai Berdyaev やダーシー M. C. Darcy のいくらかの書物には、ブーバーの洞察の援用乃至はブーバー思想の可成りまとまった引用が見られるのである。^(註一)

又宗教以外の領域においても、精神医学乃至は臨床心理学の分野でビンズワンガー Ludwig Binswanger やロジャース Carl R. Rogers が夫々現存在分析 Daseinsanalyse や非指示的療法 non-directive therapy の基礎理論の中にブーバーの思想を導入している。そして又教育学の分野においてもハーバート・リード Herbert Read の芸術教育論や

テオドル・リット Theodor Litt の教育指導論においてブーバーの教育論の紹介が見られるだけでなく、近来、ドイツのボルノウ O. F. Bollnow やガルディニ R. Gardini によって樹立され、又アメリカや我国においても同様の試みがなされている「実存教育学」の中で、ブーバーの「出会い、Begegnung」や「抱擁 Umfassung」の概念は極めて重要な位置づけをあたえられているのである。^(註)

より一般的に言うならば、これらの宗教思想家、精神医学者、教育学者がブーバーから等しく学んだのは彼の「我と汝」の思想である。ブーバーが一九二三年に書いた『我と汝 Ich und Du』はそれ以前の彼の思想の一応の完結であり、又その後の思想の基本線を示すものであるが、この書物にあらわれた神と人間、人間と人間、人間と自然の間の「対話」乃至は「出会い」の思想が先の人々に極めて大きな影響を与えたのである。

私はこの小論を始めとする一連の研究において、この様なブーバーの「我と汝」の思想、より一般的に言って「対話の哲学」を取り上げようとする。しかし私がブーバーを取り上げようとするのは、単にブーバーが外国では著名であるにもかゝらず我国ではあまり知られていないという消極的理由に基づくのではない。より積極的な理由として、私は私自身、現代の思想的状況において人間及び人間関係の問題を考へるにあたってこのブーバーの内に最も信頼すべき手がかりを見出し得ると信ずるからである。

現代の思想的状況を瞥見するならば、それは二つの点で特徴づけられるであろう。その第一は現代は危機の時代であるということであり、第二は人間像の分裂の時代であるということである。今世紀に入り相次いで起った二度の世界大戦、一九二九年の大恐慌に見られた様な資本主義経済体制の矛盾、又ナチスの如き野獸的近代国家の成立等は、全て現代を危機の時代として特徴づけるものである。

しかしこの様な危機が決定的には何に由来するかという危機の究極的原因に関しては、多くの解釈が成立し、多くの対立が生じている。現在の思想的状況において、それらは大きくいってプラグマティズム Pragmatism、マルキシ

ズム Marxism、実存主義 Existentialism という二つの世界観、人間観の分裂をもたらし、夫々が独自の仕方では危機の原因を把え、危機から救済さるべき人間像 Menschbild を考えているのである。

プラグマティズムの世界観は、ジョン・デューイ John Dewey の哲学に於てその代表的な姿を見る如く、現代の危機の原因を社会科学の自然科学的技術に対する立ち遅れ、即ち「文化遅滞 cultural lag」の責に帰する。そして、未だ科学のメスが入っていない悪しき社会制度に科学的方法を導入し、この危機を克服しようとする、^(註3)しかし、人間観においては、一八・一九世紀啓蒙時代以来の自然主義的・樂觀主義的人間観にもとづきながら、教育を通して自然との連続において生活経験を改造し、道具 instrument としての知性 intelligence、即ち、科学的、実験的方法を身につけた理想的人間像を形成しようとするのである。

又マルクス主義においては、資本主義制度下における生産力 Produktionskräfte と生産関係 Produktionsverhältnisse の矛盾に危機の原因が帰せられる。そしてこの状況下においては、人間は商品化 Versachlichung を、人間の自己疎外 Selbst-entfremdung が生じていることを指摘する。^(註4) しかして、この資本主義社会の矛盾を癒し、人間の在り方をより人間らしき姿にもどすために、プロレタリア革命を考え、共産主義社会を考えるのである。それ故そこで考えられる理想的人間像はこの様な社会を意識的に志向し、行動し、労働を通してかゝる社会を建設する実践的人間像である。

しかし、この様な二つの世界観に対して第三の実存主義的立場は明確な一線をかくしている。前の二つの立場が、総じて危機の原因を資本主義的なものであれ、因襲的なものであれ、社会制度のもたらす社会悪に由来すると認めたのに対し、実存主義はかかる社会制度それ自体よりも、かゝる社会制度を構成する人間自身の中に悪を認め、危機の原因をそれに帰せようとする。

実存主義において、実存 Existenz として把えられる人間は、既に十九世紀の前半にキェルケゴールによって示さ

れた如く、単独者 der Einzelne 乃至は個的実存としての面をもつと共に罪の前提条件としての不安 Angst 及び死に至る病い die Krankheit zum Tode とこの絶望 Verzweiflung をもつ存在として扱えられるものであった。そしてこの後者の面は、今日ハイデッガー Martin Heidegger によつては、有限なる時間的存在として、つまり「死への存在 Sein-zum-Tode」もこへは「無に差しかけられた存在 Hineingelalten, in das Nichts」として扱られているものである。つまり実存主義は人間の内に何らかの虚無 Nihil を認め、深淵 Abgrund を認め、こゝに時代及び人間の危機を認めるのである。そしてキエルケゴールにはじまる有神論的な実存主義においては、この深淵を媒介として飛躍 Sprung を通じて、神への復帰を目指し、こゝに救済されるべき本来的自己 eigentliches Selbst を見るのに対して、「神は死んだ」という宣言と共に伝統的な最高の価値としてのキリスト教を否定し、無神論的実存主義の先駆となったニーチェ Friedrich W. Nietzsche は虚無を媒介としながら、権力への意志 der Wille zur Macht の新しい解釈を通して、歴史の創造者としての超人 Übermensch に本来的自己をみるのである。そして同じ系譜に属するサルトル Jean Paul Sartre も嘔吐 La Nausee をもよおさせる無意味な実存としての即自存在 L'être-en-soi について語り、未来に向けて自らを主体的に投企 Projeter することにおいて本来的自己の在り方を認めようとするのである。

以上私は、現代の思想的状況を管見し、分裂せる三つの人間像の夫々が、危機の原因を如何なるものと考え、またその危機克服のための人間像を如何なる点に求めるかを眺めて来た。そしてこれら三者の内、私が最も近い立場を取りうるのは実存主義的世界観である。何となれば私自身にとって悪しき社会制度は多くの点で様々の社会悪をもたらすし、又又危機の原因の可成りの部分を構成するものであることは認めうるが、社会制度が一切の社会悪の源であり、危機の究極原因を構成するものとは認め難いからである。かえって現代の危機は人間の危機であり、危機を通して問われているのは人間の存在そのものであると思われからである。そしてかゝる意味で、人間の現実態としての現存在

Daseinの中に、有限性、不安、虚無、更には傲慢 Hybris や偽満性を発見し、かゝる現存在の自己疎外された姿から本来的自己としての実存への回復を考える実存主義の中に、危機克服への究極的な契機が含まれている様に思われるからである。

しかしここに注意すべきことは、実存主義にも尚検討されるべき問題があり、又限界があることを認めねばならない。私はこゝで、三つの点から簡単にこの問題を検討したいと思うが、かくすることによって私が何故にブーバーを取り上げるかという積極的な理由も、同時に明らかになるであろう。

第一に、実存主義はその種類の多様性にもかゝわらず、大きくは有神論的実存主義と無神論的実存主義に分れるであろう。そして今日の社会的状況において特に注目されるのは、ニヒリズムの哲学、抵抗のヒューマニズムの思想として無神論的実存主義である。しかし結論的に云って、我々は無神論的な実存主義の中には、空虚な冒険 Abenteuer や無責任な享樂 Selbstgenuss への危険が含まれることを認めないわけにはいかない。それ故実存主義にはっきりした方向をあたえ、それを責任あるものとなすのは有神論的実存主義である様におもわれる。かゝる意味で現代の宗教改革者ともいべきカール・バルトが、その初期において、キェルケゴールの実存主義を契機として神の言 *das Wort Gottes* への絶対の聴従を説き、神中心の神学を樹立したことは、注目されるべきである。しかし後になってキェルケゴールとの関係を絶ち切ったバルトの神学においては人間と神との対立 *Gegenüber* が強調され、神の側からのみの救いが考えられる故に、人間自身の努力による神への接近、人間自身による人間の救いへの道は全く否定されてしまう。そしてこの点においては、私はこの様なバルトとの対決において、実存的契機を尚保持したり或は新しく取入れる神学者達の方により親近感を覚えるのである。即ち私は恩寵と人間との結合点 *Anknüpfungspunkt* としての理性 *Vernunft* を認めたブルンナー、及び信仰的事実の解釈にハイデッガーの存在論 *Ontologie* を援用したブルトマン R. Bultmann、及び神学と実存哲学の相関の方法 *Correlation method* をとるテイリッヒ、更には、人と

人、人と神の間の人格的關係に質的差異を認めず、人及び神を共に「汝」として呼びかけるブーバーの「我―汝」の思想に、より一層の親近感を憶えるのである。なぜなら、現代の無神論的状况においては、実存的な虚無への洞察が必要であり、この虚無を媒介することなしに直接的な神話的表現を通して人々を神へと復帰させることは、至難の業であると思うからである。

第二に、実存主義は一般に不安の哲学乃至は絶望の哲学として扱えられ、人間存在の基本構造が暗き悲觀主義的な面であらえられている。そして人間の本来的存在への復帰は虚無乃至は憂慮 *Sorge* を媒介としてなされるものであった。しかし人間の根本構造はかゝる暗き面でのみとらえられるべきであらうか。こゝで私は最近の実存主義の中に、人間存在の明るき面、希望 *Hoffnung* への実存論的接近があることを指摘したい。(註8) ボルノウは、この様な希望を、憂慮と共に、人間存在の基本構造として扱え、希望がなければ、憂慮による決意は空しい冒険に終わってしまうことを指摘し、決意の支えとしての希望を重視する。又、マルセルも希望の緊張の極に不安をみることによって、かえって不安の根底に希望を見出している。そしてより一般的には、かつて『存在と時間 *Sein und Zeit*』において人間の基本構造を「憂慮」として考え、不安の哲学の代表者の如く考えられていたハイデッガーが、その後の彼の所謂「帰向 *Keine*」を通して、存在に対する「畏敬 *Scheu*」を説く様になったことも、このこととの関連において理解されるべきであらう。そしてかゝる観点から、*Diamond* (註9) によって、終始実存主義的であったと解釈されるブーバーの思想が、ユダヤ教の伝統に基づくその樂觀的な性格の故に、他の実存主義者とは異っていたとされるのも、ブーバーの「我―汝」の思想が、実は人間の明るき面への実存主義的接近をより多く含んでいた故であると解されてもよいであらう。しかも、かゝる人間の明るき面への実存主義的解明は、特に人間關係の問題を考える上に重要である。こゝにおいて我々は、「交わり *Kommunion*」を実存哲学的に基礎づける根拠をもち、又従来その結び着きが困難であった実存哲学と教育学との結合を、「出会い *Begegnung*」、乃至は「参加 *Engagement*」という教育形式を通して考えることが出来

る様になるからである。

最後に第三の問題として取りあげられるべき実存主義の問題は、単独者 *der Einzelne* と大衆 *Masse* の問題である。先に私はキェルケゴールの実存が先づ第一に単独者としての実存であることにふれたが、それは、彼が大衆や大衆的な人間になることによってかもし出される平坦化 *Nivellierung* に不信をいだき、それに反抗することであつた。又、ハイデッガーによる「ひと *das Man*」の世界も、本来的自己が不在である大衆的な日常性を分析したものであつた。そして、ここに共通して考えられているのは、実存が大衆との対立において、個の実存として考えられていることである。換言すれば、そこでは個の救済は考えられているが、社会の救済は直接的には取上げられないのである。そして、実存主義が他の諸思想、とりわけマルキシズムから激しい非難をあびるのも、実はこの点に關してである。しかし、実存主義の立場から社会の救済を考えることは不可能であろうか。個の実存において虚無を媒介として本来的自己の回復が考えられる如く、我々は社会の底にある虚無を媒介とすることによって、人間関係、共同体の新しい在り方を実存的に考えろという社会的実存への道を開くことは出来ないであろうか。私はこの点に關してはニバー及びテイリッヒのキリスト教的社会主义と共に、ニバーの人間関係の考え方、又彼の協同組合方式に基づく共同体の考え方が、社会的実存に關する思想を、より豊かにする要素を含んでいる様に思うのである。(註11)

以上私は、三つの点から実存主義の問題点を取上げたが、こゝに同時に私が何故ニバーを取上げるかという積極的理由もほゞ明らかにされたと思う。それ故、私は今後この様な観点からニバーを取上げ、一連の考察を通して実存主義の新しい展開者としてのニバーの側面を明らかにして行きたいと思う。しかし今回はその手ははじめとして、ニバーの「対話の哲学」が如何にして形成され、「対話」が如何なる概念内容を持つものになつて来たかと言うこと、又ここに於て、人間の本来的在り方乃至は人間像が、如何に考えられているかということに問題を限定して論じたい。換言すれば、先に述べた実存主義的思想の問題点との関連においては、今回は第二の問題領域の、ごく一部

が扱われるに留まる。そしてこゝで取残された点に関しては、順次これを取上げて行きたいと思っている。

(註一) これらのキリスト教神学者が、フーバーの影響を受けて書いたか、或はフーバーをかなりまともな引用している書物は次の如くである。

Karl Heim, *Glaube und Danken*

Friedrich Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*

Emil Brunner, *Wahrheit als Begegnung*

Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* Vol. III Part 2.

Reinhold Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*

Paul Tillich, 'Martin Buber and Christian Thought' in *Theology of Culture*

Nicolai Berdyaev, *Solitude and Society*

M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*

(註二) 精神治療'及び教育学の書物でフーバーを援用しているのは次の書物である。

Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*

Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy*

Herbert Read, *Education through Art*

Theodor Litt, *Führen oder Wachsen-lassen?*

O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik*

R. Gardini/O. F. Bollnow, *Begegnung und Bildung*

我國のものとしては、『松本照著「我—汝」の教育学』が主としてフーバーに基づいて書かれたものである。

(註三) John Dewey, *Liberalism and Social Action* p. 82

(註4) マルクスの『資本論』をこの様な自己疎外の観点から解明したものにカール・レーヴィット『ウェーバーとマルクス』柴田・脇・安藤訳がある。

(註5) Martin Heidegger, *Sein und Zeit* S. 235, 252. usw.

(註6) Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* S. 32.

(註7) Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* Kroner Verlag. S. 8.

(註8) O. F. Bollnow, *Neue Geborgenheit* S. 113~116.

(註9) Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* 6. Aufl. Nachwort. S. 42

(註10) M. L. Diamond, *Martin Buber* p. 19

(註11) 社会的実存の問題は次の機会にキェルケゴールとの比較、大衆社会論、社会主義との関連に於て取上げたいと思っている。

II

ブーバーの思想は、先に見た如く大きく云えば、有神論的実存主義の系譜に属するが、その発展の段階に従って三つの時期に分けることが出来る。すなわち(1)神秘主義的な段階であり、(2)狭義の意味での実存主義的な段階であり、(3)対話 Dialog の哲学の段階である。^(註1)

ブーバーは、幼ない頃より祖父を通して、伝統的なユダヤ教の教育を受け、又、はやくから父を通して十八世紀以来東ヨーロッパのユダヤ人達の間に行した「ハシディズム Chassidismus」という神秘主義運動と接触の機会を持った。そして又、ヴァイエンナ及びベルリン大学での哲学、芸術、宗教の研究を通して、特にマイスター・エックハルト Meister Eckhart 等のドイツ神秘主義から深い影響をうけ、学業を終えて著作活動を開始した一九〇〇年には、彼は決定的に神秘主義的な傾向を持っていたのである。この時代の彼の著作は、洋の東西の神秘主義の古典を紹介したり、翻譯したりすることに捧げられている。そして実践面においては、ユダヤ人の再生運動である「シオニズム運動」に

参加し、これを政治的な運動であるよりも、精神的、文化的な運動たらしめようとして、その機関誌“Die Welt”の編集者となったのである。

しかし、変化は急速におこった。ブーバーは、やがて神秘主義的な問題から日々の具体的、現実的な問題に関心を移した。一九一三年、彼は最初の包括的な哲学的書物『ダニエル Daniel』を書いていますが、こゝで彼は、「実現 Verwirklichung」という概念の強調を通して狭義の実存主義的な傾向を示し、ニーチエ、キエルケゴール、ドストエフスキー等の実存的な思想家達から学んでいるのである。フリードマン Friedman によれば、彼はニーチエからは創造性と偉大性に対する目を開かれ、理想的、抽象的なものよりも具体的、現実的なものが重要であることを学び、又客観的な理性に対立する生の衝動の価値及び存在の全体性の意義を学んだと言われている。

そしてキエルケゴールからは、神を「汝」として呼びかける人と神との直接的な関係、単独者としての人間の不安定な、危険にさらされた状態、他者との「関係」にはいる前に真の個人となることの必要性、又人生における信念の実現の重要性等を学んだが、これらは、この時期に留まらず、ブーバーの生涯に決定的な影響をあたえたのである。更に彼がドストエフスキーから学んだのは、その強じんな精神、熱情、洞察の深さ、人間の内的分裂に対する優れた理解力である。

ブーバーは、「実現」の哲学を形成するにあたって、「実現 Verwirklichung」の対立概念として「方向づけ Richtung」をあげている。ブーバーはこの両者の区別をその直接の師デイルタイの「精神科学 Geisteswissenschaft」と「自然科学 Naturwissenschaft」の区別から学んだのであり、研究者の状況への参加なしには、生の特質と独自性が発見しえない様な「精神科学」の認識方法を「実現」の原型となし、一方客観的、科学的な対象認識としての「自然科学」の方法を「方向づけ」の原型とするのである。

この「実現」と「方向づけ」の区別は、彼のその後の思想における「我—汝」「我—それ」の原初的な形態をなす

ものであるが、未だ「対話的」ではない。「実現」における強調は、まだ主体的な「我」の実現であり、相互主体的な「我と汝」の関係の中での「我」の実現ではないからである。

ブーバーの思想が三転するのは、一九一六年—一九二三年にいたる『我と汝』の推敲の過程においてであり、この書物において彼の思想は狭義の「実存主義」から「対話の実存主義」へと発展したのである。

ブーバーの思想は、この様な三つの段階を持ち、「我と汝」の「対話の実存主義」にまで到るのであるが、この三段階は決して無関係に存在したのではなく、前の段階は、それに続く段階の中に含まれつつ超克され、深められて行ったのである。

『我と汝』以後のブーバーの思想には、基本的な面での変更はない。書かれた書物は、二十冊以上に及び、又扱われた問題も、宗教哲学、倫理学、社会哲学、教育論、ユダヤ思想等多岐にわたっているが、それ等は、この「我と汝」の哲学をより精緻に展開したものであるか、或は鋭く現実問題に目を向けながら「我と汝」の対話を可能にする場を少しでも現実の中で拈げようとする努力であるかのいづれかである様に思われるのである。

私はこゝまでブーバーの思想の形成過程は如何なるものであるかをごく簡単に語って来た。しかしでは、『我と汝』において一応完成をみ、その後発展をみたブーバーの中心思想である「対話」の哲学は、如何なるものであろうか。又ここに於てどの様な人間像が描き出されるであろうか。次にこのことに移りたい。

(註一) この様な段階の区別はハーバーク Will Herberg の解釈に従ったものであるが、この様な解釈にはダイヤモンド M. L. Diamond 等からの批判がある。しかしここでは一応ハーバークに従った。

Will Herberg (ed). *The Writings of Martin Buber, Introduction* pp. 12~13.

(註二) Maurice S. Friedman *Martin Buber* pp. 34~35.

人間が世界に関わりをもつ基本的な態度には二つある。「我—汝 Ich Du」であり、「我—それ Ich-Es」である。前者即ち「我—汝」は「我」が自らの全存在をかけて *mit dem ganzen Wesen* 語りかけ、相互性 *Gegenseitigkeit* 直接性 *Unmittelbarkeit* 及び生き生きとした現存性 *Gegenwärtigkeit* をその内に宿しながら、他者即ち「汝」と「出会う *begegnen*」様な、いわば、人格的な又相互主体的な関係である。これに対し、後者即ち「我—それ」は、「我」が全存在をかけて語りかけることなく、「我」の一部分が対象を利用し、経験する態度である。たとえ対象が人間であれ、神であれ、自然であれ、対象を「物 *Ding*」として扱うことであり、主体と客体の一方的な作用である。そしてこれらがブーバーの「対話」の哲学の基本的な範疇である。(詳し)

しかし、この様な「我—汝」及び「我—それ」がそれまでのブーバーの概念「実現」及び「方向づけ」と異なり、又ブーバーの独自性が、そこに示されているのは、「関係 *zwischen, Beziehung*」の強調である。換言すれば、ブーバーが「対話」の哲学において、人間を本来的に關係的存在として扱っていることである。

「我—汝」及び「我—それ」は、いづれも人間が世界にかゝわりを持つことを示す二つの形式であるが、しかしブーバーにとつて、真の「関係」の名に価するのは「我—汝」及び、そこにおこる人格的、相互主体的な「出会い」のみであり、換言すれば「対話 *Dialog*」の關係である。そしてこの「対話」が同時に、人間の本来的な、真実の在り方を示すものなのである。そして一方「我—それ」も、一種の「關係」ではあり、「人と物の間」の、又「人と人の間」の客観的な因果的な關係を構成し、人間が秩序ある生活をなすために必要なものではあるが、それは人間の本来的な在り方を示すものではなく、又そこに真の生活も存在しないのである。

ブーバーは小著『關係と根源的距離 *Beziehung und Urdistanz*』において、人間が本来的には「關係」的存在であ

ることを示すために、存在論的な考察を行っている。人間は存在論的に言って、根源的な距離 *Urdistanz* を持つことの出来る唯一の動物である。我々が、「関係に入る *In Beziehung tretens*」^(註2) という行為 *Akt* を考えてみる場合、我々はそれまで相互に独立 *Verinselbständigung* し、距離を置いて *Distanzierung* 来たものとし「関係に入る」ことは出来ない。即ち、関係がなりたつためには距離が必要である。そして人間において、この距離は、人間が「世界 *Welt*」を所有しうる唯一の存在であるという事実によって与えられている。つまり人間にとって「世界」は、彼もしくは他者が知覚したものでだけでなく、現在及び未来において人間が知覚しうる全てのものを含む連続体であり、時間、空間的に分離した全体として認めうるものである。他の動物は自らの直接の経験とつながった環境 *Umwelt* や領域 *Bereich* はもつが、かかる根源的に分離した全体としての又統一体としての「世界」を把握するものではない。それ故に、人間のみが「根源的な距離をおく *Urdistanzierung*」^(註3) ことにおいて、「世界」との関係に入りうる唯一の被造物となるのである。

根源的な距離は、常に「関係」に入るための余地をつくる。しかし、いつの場合でも、ただちに「関係」が続くとは限らない。人間と「世界」との関係において、「我—汝」が「関係」にはいりうることは明らかであるが、「我—それ」はかかる「関係」に入り得ない。なぜなら「我—汝」においては、「関係」が根源的であって、その中から「我」が出てくるのに対し、「我—それ」においては、「我」と「それ」が分離しているからである。しかもこの様な分離は、「根源的な距離」における分離とは異っている。「根源的な距離」における分離は、関係という「行為 *Akt*」が起る前の「存在の状態」であるが、「我」「それ」の分離は、世界に関わる行為において、「関係」に入ることに失敗した一つの「行為」を意味しているからである。「根源的な距離」は「我—汝」「我—それ」の両方の前提であり「我—それ」はその一つの結果にすぎない。しかし「我—それ」は、「根源的な距離」とは異なるけれども、「関係」にはいり得ないことを通して距離を強化、拡大し、「関係」即ち「我—汝」の対話を妨げる様にはたらくの

である。

以上が「関係」が根源的であることの存在論的根拠づけであるが、ではより具体的な我々の生活において、この様な「関係的」人間は、如何なる人間像となつてあらわれるであらうか。

(註一) 『我と汝』に関する詳細は拙稿『出会いと教育』京都大学教育学部紀要五号参照。

(註二) Martin Buber, *Urdistanz und Beziehung* S. 11. 12 usw.

(註三) aa. O.S. 11

IV

我々の具体的な生活、人と人との関係の中で「対話」がどの様な形で起るかを考えてみよう。人と人との間で「対話」が成立するのは、相互的な「確認 Bewährung」がなされた時である。つまりそれは、お互が、認め合い、与え合い、受容れ合うことを意味している。そして人間は、言葉をもつことにより、又言葉に道具としての独立性を与えることにより、たとえ空間的な隔りを有していても、この相互的な「確認」を可能にするのである。そして多くの場合この言葉による「対話」をたすけるのは「生き生きとした想像力 Realphantasie^(註二)」である。ブーバーにおいては、この相互的な「確認」は又、「抱擁 Umfassung」^(註三)という概念であらわされている。つまり「抱擁」は、心理学的な概念である「感情移入 Einfühlung」の如く、相互が夫々の具体性を失って、自らの感情を他者の中に移しかえるのではなくして、相互が自らを他者に与え、他者を受けいれ、他者の立場に立ち、他者の「具体性を生き生きと眼前に感ずる die personal vergegenwärtigung」^(註四)と云う経験である。一言でいうならば他者の側からの経験である。そしてこの場合における他者を眼前に感ずる Vergegenwärtigen と云う意識が、相互的な「確認」が成立しているための一つの徴しなのである。

しかし、この様な相互的な「確認」は容易になされるものではない。又「会話」の道具としての「言葉」も誤用される時には「対話」を妨げるものとなる。ブーバーは「人と人の間」で真の相互的な「確認」をなしうる人を、「本質的人間 Wesenmensch^(註)」と呼び、なし得ないにもかゝらず、そうであるかの様な「みせかけ scheinen」をなす人を「偽装的人間 Bildmensch^(註)」と呼んでいる。「本質的人間」は、自発的に自らを与える人間であり、自らを理解させようという欲望によって影響されることもなく、又、自己の考えが気づかれるのを恐れない。これに對し、「偽装的人間」は他者が自己について考えることに関心をもち、他者が自己に期待するある性質が、自らの内に存在しなくとも、存在するかの如き「みせかけ」のものと表現するのである。そして、この様な「みせかけ」は人が相互に認め合いたいという要求をもち、しかもこれが困難なところからおこって来るのである。しかし、人と人との「対話」における真理は、ありのままの自己を与え合うことである。たとえ相手が自分に反對している場合でも、対立を通して相互的な「確認」をすることも可能なのである。そして本来的な人間存在としての「対話的」人間像の形成を可能ならしめるためには、偽りの「対話」を構成する「みせかけ」を克服しなければならぬ。この間にあって、「言葉」が「みせかけ」の道具として用いられることもしばしばある。「会話」において「対話」が起っている様にみえる場合でも、話し手の「みせかけ」が「対話」を変形し、破壊してしまふことがよくある。そして又「会話」がなりたつためには「言葉」は重要な道具ではあるが、それは必ずしも「語られた会話」である必要はない。「沈黙 Schweigen^(註)」を通してでも、そこに真の相互関係が成立し、他者を生き生き眼前に感ずることが出来るならば、「対話」は存在する。

だが、この「沈黙」は「独語 Monolog^(註)」を意味すると考えられてはならない。「独語」は自己の主観的な感情をたのしみ、ここから出て他者と交ることのない「対話」なしの愛であり、「会話」の有無には関係しない。ブーバーはこれを「暁の明星 Lucifer」と呼んでいる。

プーバーは「人と人の間」において「対話」がよく起りうる重要な三つの形態をあげているが、それは(1)論争 Disputation (2)友情 Freundschaft (3)教育 Erziehung である。^(註9) 論争が二人の人の間でなされる際に、対立する両者が突然他者の全き正当性と意味に気づく瞬間がある。しかもこの間自己の真実さや価値は少しも引き上げられていない。そしてこの様な時、両者の間には「対話」即ち相互的な「抱擁」が成立する。しかし友情においては「抱擁」はより具体的、相互的となる。それは相交わる二つの魂の真実にして完全なる「抱擁」である。そしてここにおいては、感謝にみちた他者の側からの経験が成立するのである。

これに対し、教育的関係はその関係の内に論争、友情の形で「対話」を含むが、又それ等とは異った本質をもつ。教師と生徒の間に対立的な論争が行なわれることもあるが、多くはより友好的なものである。又友情の如き関係もしばしば見られるが、友情程相互的ではない。

教育的「対話」は結局可成り一方的である。教師は生徒の立場にたち生徒を「他者 Anderheit」として受容れる。しかし同じようなみにおいて生徒は教師の立場に立つことは出来ない。なぜならば、教師は生徒がかかりをもつ「世界」を「効果的に選択してやる」という責任をもつからであり、これがなくなれば、教育的「対話」は破壊され、全く友情になってしまうからである。しかし一方、教師が過剰な教育的意志をもち、感化をあたえることを意図するならば、彼は「権力意志」のとりこになり、他者を自己の立場からとらえていることになる。教師は自己を他者の側から捉え、「謙虚な Demut」と「自省 Selbstbestimmung」をもって生徒にはたらきかける時、はじめて、教育的な「対話」が成立し、ここに教師は生徒からの「信頼 Vertrauen」を獲得する。^(註10) そしてこの様な教師のあり方は、同時に本来的に「対話」的人間としての教師の在り方を示すものである。一方、生徒の本来的な在り方、すなわち理想的人間像をこのこととの関連においてのべるならば、プーバーが『性格教育論 Über Charaktererziehung』で述べている如くそれは「偉大な性格 Grosse Charakter」である。^(註11) プーバーはケルセン・シュタイナー G. M. Kerschensztein

やデューイの性格の概念を批判し、性格が「格率の集積によって自己統御を構成する」ものとして把えられても、又習慣 *habitus* の組織として把えられても不十分であると言う。ブーバーの目指す「偉大な性格」は、「彼の全存在をかつて動き、しかも夫々の状況の特殊性に従って反応するような性格」なのである。そしてこの様な「偉大な性格」も、ブーバーにとっては「対話」の中で形成され、又「対話」の中でその偉大性を發揮するのである。すなわち「対話」的關係においては、個人が全存在から発する創造的自由は、同時に責任と交りの跳躍台としてのみ価値を持つものであり、又その責任は、神、人、起った出来事への応答である。又彼の決断は、「我とそれ」が優勢を占める現代の社会的状況の中で、不決断と迷いから来る悪を克服し、「我と汝」の關係を回復しようとする決断である。更に彼がもつ謙虚さは、個々の「汝」を通してかいま見る「永遠の汝 *das ewige Du*」、即ち、神との応答において、神に反逆する現代人の偽りの決断が悪をもたらしことを知る故の謙虚さである。そして「対話」の關係の中にかかる自由、責任、決断、謙虚さを持って生きる人間が、「対話」の哲学、及びその教育論における理想的人間像なのである。

- (註一) Martin Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip, Zeitsprache* S. 174
 (註二) a. a. O., *Elemente des Zwischenmenschlichen* S. 272
 (註三) Martin Buber, *Reden über Erziehung* S. 37, 41 usw.
 (註四) Martin Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip, Elemente des Zwischenmenschlichen* S. 268
 (註五) a. a. O. S. 264
 (註六) a. a. O. S. 265
 (註七) a. a. O., *Zeitsprache* S. 127
 (註八) Martin Buber, *Das Problem des Menschen* S. 102
 (註九) Martin Buber, *Reden über Erziehung, über das Erziehensche* S. 39-43.
 (註一〇) a. a. O., *über Charaktererziehung* S. 67
 (註一一) a. a. O. S. 81

Okamoto Michio

On the “Philosophy of Dialogue”

— A Study of Martin Buber (I) —

Résumé

This paper, I hope, makes a starting point of a series of my studies concerning Martin Buber. In the West, Buber's influence is tremendous in the fields of theology, philosophy, pedagogy and psychiatry, but here in Japan he is comparatively little known. My attempt is to grasp his thought in following way: In the philosophical pedigree he is on the line of religious existentialists and is trying to confront the crisis of the present age. In my opinion, Buber was successful in breaking through the limit of the existential philosophy of the past in three points:

- 1) He rediscovered the “dialogue”, or “I-Thou relation” between God and man which occasionally was lost in the “Dialectical Theology”, especially, of the later Karl Barth.
- 2) He attempted to apply an existential approach not only to the dark side of human existence (*Sorge*), but also to the bright side (*Hoffnung, Liebe*). Thus, he propounded a new philosophical basis to the study of human relation.
- 3) He introduced the hitherto narrow and limited study of “individual” existence into a new and open idea of “social” existence.

The latter half of this paper is concerned only with the second point. As to the other two points, I would like to amplify later in another occasion.