

倫理の可能性としての場所

—— 和辻哲郎のハイデガー批判を手引きとして ——

山 本 興志隆

序

近代日本の哲学あるいは倫理学を顧みるとき、西田幾多郎と並んで和辻哲郎が忘れられてならない一人として数えられることは衆目の一致するところであろう。和辻哲郎は比較的一般にも読まれた『古寺巡礼』(1919)や『風土』(1935)等によって「文人」としてその名を知られる一方で、その主著はと言えばやはり『倫理学』(上=1937、中=1942;1948(改訂版)、下=1949、初出。)であり、その基本的な考えを著した『人間の学としての倫理学』(1934)からも明らかなように、広範な哲学研究に根本をおいた倫理学者として捉えられるべきである。その中で和辻は古代ギリシアのソクラテス、プラトン、アリストテレスから、カント、コーエン、ヘーゲル、さらにフォイエルバッハ、マルクスに至るヨーロッパの哲学者、思想家の人間観、倫理思想を検討吟味した上で、自らの「間柄の倫理学」を論じていくことになる。

そこでの重要な論点の一つは、ヨーロッパの思想の伝統、特に近代の「個人主義の人間観」の思想が和辻の言う本来の「人間の全体の倫理」の展開を妨げているという点である。このことを論じるに当たって、和辻はデカルト以降の近代個人主義の基本的思想を批判的に概観している。和辻のこの議論の中でも注目に値するのは、和辻自身が自らの『風土』の思想その他を形成するに当たって多大な影響を受けたと考えられるM. ハイデガーの立場が、この個

人主義思想の系譜に入れられ、批判されていることである。というのは、ハイデガーこそ、『存在と時間』（1927）によって顕わにされた「現存在（Dasein）」の「世界内存在（In-der-Welt-sein）」「共存在（Mitsein）」という存在体制の規定を通して、その思惟の初めからヨーロッパの哲学、形而上学の伝統における人間観、世界観に徹底した批判を向けた人であり、とりわけデカルトの思惟実体としての「自我」の在り方、そこから導かれる個人主義的な人間の在り方も根本的に批判していた人であるからである。

そこで本稿においては、まずそのような「和辻倫理学」の一端に触れつつ、その中で和辻の言う「倫理」を根拠づける基盤とはならない、と批判の対象となるハイデガーの思想を確認する。次に、主として『存在と時間』の時期のハイデガーに向けられた、その批判の是非を吟味すると共に、この時期のハイデガーの思惟の内に果たして「倫理」の開かれる可能性が存しないのかどうかを検討する。さらに、『存在と時間』以降のハイデガーの思惟の内に、より根源的な倫理の可能性を見出すことを試みたい。本稿は以下の3つの節に分かたれる。

- § 1 和辻による倫理学の規定とハイデガー批判
- § 2 ハイデガーの『存在と時間』における実存と倫理の可能性
- § 3 倫理の可能性としての場所－結び

§ 1 和辻による倫理学の規定とハイデガー批判

1. 1 和辻の「間柄の倫理学」

周知の如く和辻哲郎は、『人間の学としての倫理学』¹⁾において、「倫理」という漢語の語義から、倫理学を規定しようと試みる。

倫という語は元来「なかま」を意味する。……かく倫が仲間を意味するゆえに、人倫という熟語もしばしば人のなかま、あるいは人類の意に用いられる。……ところでこの「なかま」ということは単に人を複数的に見ただけ

ではない。そこには人々間の関係とこの関係によって規定せられた人々とが意味せられている。日本語のなかまに「仲間」という漢字があてはめられることによっても明らかなごとく、なかまは一面において人々の中であり、^{あいだ}間でありつつ、しかも他面においてかかる仲や間における人々なのである。(『人間の学としての倫理学』 pp. 10-11)

……理は「ことわり」であり、「すじ道」である。だからそれが人間生活に関係させられれば理の一語のみをもってすでに「道義」の意味を持ち得る。人間の理は人間の道である。……すなわち「倫理」は人間共同態の存在根底たる道義を意味する。(同書、p. 16)

したがって和辻によれば、「倫」とは仲間を意味し、「人倫」といえば、「畜生や禽獣」のあり方との対比において、人間特有の共同生活の種々のあり方、「人間の共同態」を意味する。倫理とは、そういう人倫の原理を意味しており、道徳というのほぼ同様であるが、どちらかといえば原理そのものよりも、その体得に重点がある、と言う。すなわち、道とは人倫を成立させる道理として、倫理とほぼ同義であり、それを体得している状態が徳であるが、道徳といえ、倫理とほぼ同義的に用いられながらも、徳という意味合いを強く含意する。それに対して、倫理は「人間の共同態」の意の倫が、理^{ことわり}によって強調され、さらにその共同態を根源において支える「原理」としての「道義」を意味すると考えられている、ということになる。このような和辻の考え方はその後出版された『倫理学』においても変わることはない。しかしここで重要なこと

1) 以下における和辻哲郎の著作からの引用はそれぞれ岩波文庫版の『人間の学としての倫理学』(2007年、岩波書店)、『倫理学(一)～(四)』(2007年、岩波書店)に基づき、そのページ数を付すこととする。特に『倫理学』に関しては全集版(岩波書店)、文庫版いずれについてもテキストクリティーク上の問題点が指摘されている(子安宣邦『和辻倫理学を読む もう一つの「近代の超克」』(2010年、青土社)第1章、およびp. 287、註(1)を参照)。しかし、本稿においては和辻のハイデガー批判の骨子を明確にするという目的から、入手のしやすさを考慮し文庫版を採用することとし、以下書名(巻数)とページ数のみを示す。

として注意すべきは、和辻が自らの倫理学を規定するに当たって、西洋近世の「個人主義的人間観」をその対照軸に据えている点である。

倫理学を「人間」の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人的意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである。この誤謬は近世の個人主義的人間観に基づいている。個人の把握はそれ自身としては近代精神の功績であり、また我々が忘れ去ってはならない重大な意義を帯びるのであるが、しかし個人主義は、人間存在の一つの契機に過ぎない個人を取って人間全体に代わらせようとした。この抽象性があらゆる誤謬のもととなるのである。近世哲学の出発点たる孤立的自我の立場もまさにその一つの例にほかならない。(『倫理学』(一) p. 19)

そしてこのような「個人主義的人間観」の上に依って立つ倫理学を「誤謬」とし、それを超克しようとして提示されるのが周知の「人間の学」としての「間柄の倫理学」である。和辻は西洋の伝統的な哲学の中心問題が「人」の問題に集約されたことを批判して次のように言うのであった。

倫理問題の場所は孤立的個人の意識にではなくしてまさに人と人との間柄にある。だから倫理学は人間の学なのである。人と人との間柄の問題としてでなくては行為の善悪も義務も責任も徳も真に解くことができない。(同書、p. 20)

ここに古代ギリシアにおける哲学の始まり以来、「魂をできるだけすぐれたものにすること」(プラトン『ソクラテスの弁明』29E) というソクラテスの訴えに示されるように、「魂」という個としての「人」のあり方の内に倫理の根拠を求めようとしてきた伝統への批判を見て取ることは容易い。実際、和辻は『人間の学としての倫理学』において次のように言う。

個人を初めて発見したソクラテスが、その個人の本質を[・]理[・]性[・]の[・]内[・]に、すなわち概念の認識、普遍者の認識の内に、認めたごとく、プラトンもまた個人の本質内容をただ普遍からのみ理解した。(『人間の学としての倫理学』 p. 58)

さらに和辻は、コーエンの「ソクラテスが倫理学を考え出したとき、彼は同時に倫理学においてあらゆる哲学の中心点を見いだしたのである。……倫理学は、人の学として、哲学の中心になる。そうしてこの中心において初めて哲学は、独立性と特性を、やがてまた統一性を獲得するのである」という言葉を引きながら、「かく倫理学が哲学の中心になるとともに、『人』が哲学のあらゆる内容・あらゆる価値の中心となった。」(同書、p. 85)と言う。これらから明らかかなように、和辻が目指していたのは「人」という孤立的単数的に語られる存在者の倫理ではなく、まさに「人間」という言葉そのものが表現している通り、単に複数的に捉えられるだけではない「人間共同態」における「間柄の倫理」であったということである。

1. 2 和辻によるハイデガー批判

上に述べたような文脈の中でハイデガーが取り上げられ、その思惟をも和辻は「個人主義的人間観」の系譜に位置づけようとする。

ハイデッガーが人の存在を「世の中に有ること」として規定したとき、彼がその飛び台として用いたものは現象学の[・]志[・]向[・]性[・]の考えである。(『倫理学』 (一) p. 30)

ここに見られるように、和辻はハイデガーの「世の中に有ること」すなわち「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」を「現象学の[・]志[・]向[・]性[・]」を土台としたものとして規定し、「『世の中』と言われるものの[・]主[・]体[・]的[・]な意義を開示した点においては実に模範的なものである」(強調は和辻による)と評価する一方で、「しかし彼

においては人と人との交渉は人と道具との交渉の影に隠れている。……それが閑却せられていることは明白な事実である」(同書、p. 30) と批判することになる。

この点への批判がより鮮明となるのは、和辻が『倫理学』の中で「人間存在の空間性」を論じる場面である。デカルトに始まる近世哲学の流れの中で、カントに典型的に見られる「等質的空間」の思想を批判的に論じた後、具体的体験のうちに見られるベルグソンの「根源的空間」を「主体的な広がり」という考えにまで進んだものとして積極的に評価しつつも(同書、p. 260以下)、次のようにその問題点を指摘する。

彼[ベルグソン]が立つのはあくまでも現実に対する直覚的認識の立場である。すなわち単なる「観照」の立場であって「実践」の哲学ではない。従って彼がここに関説する実践的行動は、人がものを支配する行動であって、人と人との間の人格的連関ではない。……そうしてみれば、問題は依然として個人的主観対自然対象という場面において動いているのであって、根本においてはカントを離れないのである。(同書、p. 262、[]内は山本による挿入。以下同様。)

このようにベルグソンの立場が批判的に取り上げられ、「真に空間の根源には達し得られない」と結論付けられた後、「このことは『主体自身の空間性』を明白に問題とするに至ったハイデッガー(M. Heidegger, Sein und Zeit.)においても同様であるといってよい」(同書、p. 263)とハイデガーに言及される。ここで和辻は、ハイデガーの『『世の中にあること』としての『現有』(Dasein, 存在的には我々自身、人)の『存在論的空間性』(existenziale Räumlichkeit des Daseins)」を、「明確に空間性を主体の存在構造とした点において」ベルグソンよりも積極的に評価している。しかし、ハイデガーのこの「現有」の空間性についても、「結局我れと道具との交渉関係に帰着するものであって、人と人との交通関係ではない」(同書、p. 263)とされて、この「交渉関係」こそ

が「個人的主観対自然対象の関係が露出してくるその地盤なのである」（同書、p. 264）と評される。ここから和辻は、ハイデガーが「人と人との実践的關係」を「捕えそこなった」と結論づけ、「これが彼において時間性を空間性よりもはるかに重んぜしめたゆえんなのである」（同書、p. 264）と説明することになる。

ここで明らかになることは、和辻がベルグソンやハイデガーを、デカルト以来、カントにおいて絶頂に達する「個人的主観対自然対象」という枠組をもった近世哲学の「個人主義的人間観」の系譜に組み入れて理解しているということである。

[道具そのものがすでに労働における人間関係の中から成り出でたといった] かかる自明のことが看過せられるのは、彼 [ハイデガー] の現有の存在論もまたデカルトのコギトの立場を踏襲し、初めから社会的存在を含まない個人的存在を前提としているからであろう。従って問題は畢竟するところ「人間」の二重性格を把握しているか否かに掛かって来るのである。（同書、p. 266）

このように和辻はハイデガーを「デカルトのコギトの立場を踏襲」し「個人的存在」としての「人間」に定位するものと見ており、この立場に対置されるのが言うまでもなく、「人間」の「二重性格」のもう一方である「社会的存在」としての「人と人との交通關係」をも視野に収めた「間柄」という和辻倫理学の根本概念である。そのように見るならば和辻がハイデガーの「現有」を周到に「人」と単数形を用いて補足していることも首肯される。和辻は一貫して「人間」のあり方を倫理の基本としての「人間の共同態」の「間柄」から捉えようとしているのである。

また別の観点で言えば、先の引用で「現象学の志向性」ということが強調されていたことから、和辻はハイデガーの立場を、その師である「フッサール（E. フッサール）」の側から理解しようとしていることが明確に知られる。そ

して和辻は現象学を、徹底して「個人主義」に根差したものと見る視点に立っている。例えば、『倫理学』の中で上述の「人間存在の空間性」に続いて「人間存在の時間性」を論じつつ、和辻はフッサールの『内的時間意識の現象学』を取り上げて次のように言う。

これ〔フッサールの内在的時間対象に即した時間意識の分析には自発的行動的な体験は全然視野の外に置かれるということ〕は、現象学が初めより観照的意識の学であって実践的行動的な生活態度を捨象しているということにほかならない。（『倫理学（一）』、p. 320）

さらに「根源的時間性の地盤たる意識流がそれ自身果たして非時間的なものであり得るか」という問題を提示する際にも、「個人意識に立脚する現象学の立場において、意識流や体験がいかにして非時間的であり得るであろうか」（同書、p. 321）と言い、フッサールの現象学は、和辻の理解においてはどこまでも「個人的意識」の立場に立ったものとして性格づけられていることが明らかとなる。その流れの中でハイデガーが取り上げられる際にも、「右のごとき〔問題視されるフッサールの〕諸点を反省し、……志向性のさらに根底に時間性を見いだそうとしたのがハイデッガーである」（同書、p. 321）と言われて、ハイデガーはあくまでもフッサールの修正をなすものとして理解されている。このようにハイデガーの『存在と時間』の試みについて説き起こした和辻は、概ね妥当と見られるその概観（同書、pp. 322-332）の後、次のように述べる。

現象学の側からの時間問題の発展は、かかる根源的時間性にまで到達した。それは主観において時間を捕らえようとする運動が、時間の有り場所を漸次意識の深みに掘り下げて行って、ついに意識よりも深い存在の根柢に達したことを意味する。（同書、p. 333）

このように評価されながら、やはり「そこにはあくまでも現象学の立場での

制限が残されている」(同)と、ハイデガーの立場を現象学と同定しながら言われるのである。その理由は「現象学が個人的意識の分析に終始したごとく、意識から存在へと掘り下げられた時にも、その存在は『個人存在』にほかならなかった」(同)からである。したがって和辻の眼から見れば、ハイデガーの捉えた「死における者」としての現存在のあり方は「あくまでも個人存在であって人間存在ではない」ということになる。そして和辻はこの点をハイデガーの「人間存在をただ個人存在として把捉した一面性」(同書、p. 335)として指弾し、当面の文脈における時間性に関しては「その個人存在への幽閉を破って人間存在の構造とならねばならぬのである」(同書、p. 336)と主張する。こうして和辻は、「現象学の志向性」に基づいて人間存在を捉えた(あるいは捉えそこなった)人として、フッサールとともにハイデガーを、西洋近世の「個人主義的人間観」の系譜の中に数え入れるのである。

さらにこれに続く「空間性時間性の相即」の節においては、ハイデガーによって「現有」が「死における有」(同書、p. 339)と捉えられていることに言及される。ここでもやはり和辻は、ハイデガーが死の現象に執着するのは「個人存在の全有可能性(Ganzseinkönnen)を重視するがゆえであった」(同書、p. 338)と指摘し、それによっては和辻自身の主張する「人間存在の全体性」は把捉しえないと言う。そしてハイデガーの立てた本来性と非本来性の区別についても、「人間存在の本来性と非本来性についての全然逆倒された見解」(同書、p. 339)と断ずることになる。和辻からすれば、本来の人間の全体性は「絶対的全体性への方向として、自他不二性において見いだされねばならぬ」のであって、したがって「人間の本来性は、否定によって自他对立し来たるその根源」(同書、p. 339)として、その否定を通してハイデガーの言う個人存在としての「本来的自己」を成立せしめるものである、ということになる。

そして以上から和辻は次のように結論づけ、自らの倫理の根本的立場に誘導する。

ハイデッガーの人間存在の規定は、主体的空間性を無視してただ時間性の

みを捕えようとした企ての欠点を全面的に担っているのである。この誤謬の根源は人間存在を初めより個人的に限局して考察した点に存する。我々はそれに反して「人間」が根源的には単に個人でなく個人的・社会的なる二重性の統一というごとき主体的空間性に即して考察するほかはないのである。かかる立場においては人間の存在構造の根源的統一は、人間の共同態を度外して考えることはできない。(同書、p. 344)

その方向は既に「レヴィット (K. レーヴィット)」の名のもとに「世の中をば主として人と人との交渉の側から解明しよう」と試みる立場、すなわち自らと同じくハイデガーの思惟を批判する立場として取り上げられていた。そしてレーヴィットの立場は、ハイデガーの「一般的現象学的オントロジー」から離れて「アントロポロジー」に移るが、「個人的な『人』を取り扱うのではなくて、自他の間柄を、すなわち人と人の相互のかかわりを取り扱う」ものとして顕揚される。ここから和辻自身によって導かれるのが、「人は『ともにある人』であり、世界は『ともにある世界』すなわち世間であり、『世の中に有ること』は『互いにかかわり合うこと』である」(同書、pp. 30-31) という、和辻倫理学の根本的要諦であることは論を俟たない。

しかしここで注意して検討されなければならないのは、人間存在の空間性、時間性に言寄せながら、またレーヴィットを引き寄せながら和辻によってなされたハイデガーへの批判の当否である。先にも述べたように、ハイデガーの『存在と時間』は、従来の伝統的な哲学の根本動向への批判として構想されたものであり、とりわけ近代の個人主義的人間観が依って立つと和辻自身も見るところの、デカルトの‘cogito’には徹底した批判を向けていたのであった。したがって、ハイデガーの「現有の存在論もまたデカルトのコギトの立場を踏襲」したという、和辻の規定の仕方は俄かには承認しがたいものである。こうした観点に立つならば、和辻(あるいはレーヴィット)の批判そのものこそが、ハイデガーの思惟の文脈の内在的な検証のもとに、疑問符を投げ掛けられて然るべきものであると考えられる。実際のところ同じ箇所、先の引用に続

いて和辻がレーヴィットを引きながら ‘Welt’ というドイツ語の語義を解釈する件では、「つまりWeltは自然界ではなくして、人と人とのかわり合い、すなわち共同存在、社会なのである。In-der-Welt-seinの分析は共同生活の分析とならねばならぬ」（同書、p. 31、強調は山本による）と言われるに至っては、そこで批判されるはずのハイデガーの「共世界（Mitwelt）」において「共存在（Mitsein）」する「共現存在（Mitdasein）」という考え方をむしろ支持しているようにさえ映る。こうした疑問点を明らかにするために、次節においては『存在と時間』におけるハイデガーの立場を確認しておきたい。

§ 2 ハイデガーの『存在と時間』における実存と倫理の可能性

2. 1 ハイデガーによる「主観－客観－関係」の拒否

前節においては『倫理学』を中心に、和辻のハイデガー批判を概観した。ここではハイデガーのみならず、空間性の観点からベルグソンが、また時間性の観点からハイデガーを現象学の道へと導くフッサールが、いずれも近代以降の個人主義的人間観を前提するものとして批判されていた。そこで、問題となるのはその批判の妥当性である。本節では『存在と時間』のハイデガーの立場を顧みつつ、和辻の批判の当否を検討し、さらにハイデガーの現存在分析の内に倫理の可能性が見出せないかを究明したい。

まず周知のこの確認となるが、ハイデガーは『存在と時間』²⁾の根本の問いである「存在一般の意味への問い」に先立って、「我々自身が各々それであるところの存在者」である現存在（Dasein）の分析論を、基礎的存在論として遂行する。そして、この現存在という存在者について、次のように言う。

その存在者の存在は、各自の存在である。その存在者の存在においてこの

2) 本文中での、M. ハイデガーの著作からの引用は、『存在と時間』（Sein und Zeit, 1927）については、SZの略号の後に単行本の原書のページ数を示し、『ハイデガー全集』からの引用については、Bd.の略記号の後に巻数とページ数を併記する。

存在者は、それ自身をその存在に関わらせている。……その存在はこの存在者の各自にとって肝心なことである。……現存在の「本質」は、その実存 (Existenz) に存する。(SZ, 41-42)

すなわちハイデガーによれば、現存在の存在は「各自の存在」であり、それが当の現存在にとっての「肝心なこと」である。そしてこの現存在のあり方こそが「実存」と呼ばれているのである。そして続けて「現存在はさらにまた、その都度このあり方とかあのあり方において、私の現存在である」と言われ、現存在はどのようなあり方において、それがその都度私の現存在であるかを、既に常に何らかの仕方では決定してしまっていると言う (Vgl. SZ, 42)。つまり、現存在の存在において、その最も自己的な可能性としての自らの存在に関心が寄せられている、ということである。

このように見てくると、現存在の実存にはその都度各自のものであるという「各自性 (Jemeinigkeit)」が備わっており、「その都度私の現存在」のあり方は「最も自己的な可能性」として関心の的となっているということで、和辻の言うように「私」の個人的主観に基づいた、極めて「個人主義的」なあり方をしていると読むことができる。しかしその一方で、上述の引用に続くすぐ後で次のように言われていることに注意しなければならない。

この分析論の最初の課題の一つは、差し当たって与えられた自我や主観を着手において定立すると、現存在の現象的な存立を根本から逸失してしまう、ということを示すことである。(SZ, 46)

というのは、ハイデガーによると、「主観」についての理念は、それがあろう先行的な存在論的根本規定を通して純化されていない場合には、存在論的にはなお「基体 (subjectum, ὑποκείμενον)」を着手において共に定立していることになり (SZ, 46)、現存在の第一義的なあり方を捉えたことにはならないからである。ハイデガーが先の引用で述べていたのは、現存在は「自我や主観」と

いった実体としての「本質」を有するものではなく、差し当たって大抵、まず第一義的に「実存する」ものであるということであった。ここでハイデガーが批判しているのは、『人間』という存在者の本質規定にばかり夢中になって、人間の存在への問いが忘却されたまま』になっている伝統的な人間観である (SZ, 49)。そうした中でハイデガーは現存在の存在体制を世界内存在と規定するのであった。

現存在のこれらの存在規定は、世界内存在 (In-der-Welt-sein) と我々が名づける存在体制を根拠にしてアプリアリに見られ、理解されなければならない。現存在の分析論の正しい着手は、この体制を解釈することに存する。(SZ, 53)

しかしハイデガーによれば、近世以来の伝統的哲学においては「客観」として世界と「主観」としての魂との間に成り立つ「主観－客観－関係」が存在者的に措定され、認識論や「認識の形而上学」の諸問題にとって「明証的な」出発点となってきた。この「ある主観がある客観へ関係し、その逆も成り立つということ」はこの上なく自明なことであるので、世界内存在という現存在の存在体制は「前現象学的には経験され知られているとはいえ－存在論的に不適切な解釈という道の上で見えなくなる」(SZ, 59) と言われる。したがって、当然でそこで前提されてきたこの主観－客観－関係が「存在論的に不適切な解釈」として問い直されることになる。そこで取り上げられるのが、近世以降からそれまでの世界認識のあり方である。

ハイデガーは、「世界認識という現象」それ自身が既に一つの「外面的」にして形式的な解釈の内へ陥ってしまっていると指摘する。そのことを示す指標が、認識を「主観と客観の間のある関係」として設定するという当時もなおなされていた着手であり、それは「自らの内に『真理』を蔵すると同じくらい空虚さを蔵している」(SZ, 60) と批判される。なぜならハイデガーからすれば、「主観と客観とは、現存在と世界というようなことと決して合致しない」(ibid.)

からである。このことは、ハイデガーの規定する世界内存在と一般的に「カプセル表象」として理解されている認識モデルとを対比的に述べる次の記述からも理解される。

現存在は差し当たってカプセルのようなその内面圏域の内に封じ込められており、……へそれ自身を向ける (Sichrichten auf...) とか把捉するとかいうことにおいて初めてその内面圏域から外へ出て行くのではなく、その第一的なあり方に従って常に既に「外に出て (draußen)」おり、その都度既に発見されている世界の内部で出会われる存在者のもとにある。……「外に出て」対象のもとに「存在する」このあり方においても現存在は、正しく理解された意味において「内に」あるのであり、すなわち現存在それ自身は世界内存在として現存在であり、それが認識するのである。……認識する現存在は依然として現存在として外に出ている。(SZ, 62)

ここで特に現存在が、常に既に「外に出て - 存在する」ということが強調されるのは、言うまでもなく現存在の「実存」の「外に (ex) - あること (sistieren)」という含意を表すためである。したがってハイデガーの現存在は、近世以降の孤立的した自我「主観」とは全く別物であることから、そのような「孤立的主観」はハイデガーの現存在の規定としては明確に拒否されている。まずこの点だけからしてもハイデガーが個人存在から出発しているという和辻の立論は疑問点を孕むものであることが理解される。

2. 2 ハイデガーの現象学理解の観点と本来的自己への変様の意義

上で確認された、ハイデガーの「主観」概念の拒否によって既に和辻のハイデガー批判の問題点の一端が明らかになった。しかしより重要な論点は、先の引用の中で用いられている「……へそれ自身を向ける (Sichrichten auf...)」という表現に関するものである。ハイデガーはこの表現を、フッサールの基本概念である「志向性 (Intentionalität)」の意義として用いることを習慣としてい

る³⁾。ということは、先の引用を見る限り、ハイデガーは現存在の実存のあり方を叙述するに当たって、フッサールの志向性として理解される「……へそれ自身を向ける」というあり方を否定することを通して説明しようとしていることが理解される。したがって、前節で概観された和辻のハイデガー批判の重要な根拠の一つであった、「現象学の志向性」を「飛び台」とするが故に個人主義的人間観に与するものである、という論点は明確に誤解であったと言わざるをえない。むしろハイデガーは、デカルトのコギト以来、カントを経て自らの師であるフッサールに至るまでのヨーロッパ近世、近代の思惟の歴史に根本的な反省の眼差しを向け、その転回を求めたのであったということが、ここで逆照されたと言うことできる。

とはいえ、上の引用だけからでは、ハイデガーが「人と道具との交渉」のみを見て「人と人の交通関係」を見ることはなかったという批判には十分に答ええていない。そこでもう一つ周知の引用を挙げておく。まず先にも触れたハイデガーの「共世界」「共存在」「共現存在」についての言及である。

「他の人々」とは、私を除いた残りの人々の全体、つまりそこから我が際立って現れてくるところの残りの人々の全体という程のことを、意味しているのではない。そうではなくて、他の人々とはむしろ、ひとが大抵は自己自身をそれから区別していないところの人々、ひとまたそれらのもとにあるところの人々である。彼らと共に－また－現に－存在するというこのことは、ある一つの世界の内部において「共に」－直前存在することという存在論的な性格を持ってはいない。「共に」は現存在的な共にであり、「また」は配視的－配慮的な世界内存在としての存在の相等性を言っている。「共に」と「また」は実存疇的に理解されるべきであって、範疇的に理解されるべきではない。この共にということを通じて世界内存在を根拠にして、世界はその都度既に常に、私が他の人々と共に分け合っている世界である。現存在の

3) Vgl. Bd. 20, S. 26f., Bd. 21, S. 95f., Bd. 24, S. 80f. usw.

世界は共世界である。内－存在は、他の人々との共存在である。他の人々が内世界的にそれ自体において在ることは、共現存在 (*Mitdasein*) である。(SZ, 118)

確かにここで言及される「他の人々」は和辻も言うように、そこから現存在が「良心の呼び声」(Vgl. SZ, 267ff.) によって、本来的な自己へと呼び戻されるべき、「非本来的」な共現存在のあり方に他ならない。そしてハイデガーの共現存在の分析がここでできているとすれば、和辻の批判も妥当性を有するということになる。しかし、『存在と時間』にはもう一つ重要な論点が存在する。それは現存在が非本来的な「世人－自己 (Man-selbst)」から本来的な自己存在へと呼び戻される際に生起する「変様 (Modifikation)」に関するものである。

本来的に自己であることは、世人のある実存論的な変様 (Modifikation) として規定されるのであり、その実存の変様が実存論的に周囲から区別して限界づけられねばならないのである。(SZ, 267)

ここでハイデガーが言うのは、「本来的に自己である」ためには、上述のように「世人－自己」のあり方から呼び戻されねばならないが、それには世人というあり方からの「実存論的な変様」を伴わねばならないということである。つまり、本来的な自己であるためには、当然のことながら、それまでにあった非本来的な「世人－自己」から実存のあり方が根源的に変様せしめられるということであり、その契機が沈黙の内に呼ばれる「良心の声」を聴くことに他ならない。その際、本来的な自己が「現存在それ自身の内でその良心を通して証された本来的な開示性 (Erschlossenheit)」は「決意性 (*Entschlossenheit*)」と名づけられる (SZ, 296f.)。そして「決意性は現存在の開示性の一つの卓抜な様態である」と言われて、まさにこのことをハイデガーは「根源的真理」あるいは「実存の真理」と呼ぶことになる⁴⁾。

このような「根源的真理」、「実存の真理」としての変様が、「孤立的な自己」

の実存のみに関わるとするならば和辻の批判が妥当することになる。ところが、ハイデガーはさらに次のように言う。

〔差し当たって大抵は世人の内に喪失されている自己が呼び掛けられ、その呼びかけは決意性として理解されるならば、その際には〕この本来の開示性、その開示性の内に基礎づけられた「世界」の被発見性と、他の人々の共現存在の開示性とを等根源的に変様する。(SZ, 297)

ここで論じられていることはつまり、自己の本来的自己への変様と共に、それと「等根源的に (gleichursprünglich)」に「世界」の現れ方も、他の人々の共現存在への関わり方も変様するということである⁵⁾。しかも重要なことは、ここでは「自己」が先ず変様して、それによって「世界」や他の人々が変様するというのではなく、言われているように自己の実存と「世界」あるいは他の人々の共現存在とが「等根源的に」変様するということである。現存在は常に既に、共現存在として、共世界の内に、他の人々と共存在していたのであり、その共現存在のあり方が、本来的自己への変様と共に変様するのである。従って、他の人々との共現存在のあり方は、和辻の見るように「孤立的な自己」に後から付け加えられたものでは決してない。

また、その意味でそもそも自己の変様にしてからが、沈黙の内に呼び掛けられる「良心の呼び声」に傾聴するという、極めて受容的なあり方を通して遂行されねばならなかった。このこと自体が、現存在の本来的自己であることの「非主体性」を物語っているとも言える。このように、『存在と時間』における

4) 拙論「ハイデガーにおける実存の真理について－真理についての解釈学的循環とその終結」(『人文学論叢』第4号(2002年)、愛媛大学人文学会)参照。

5) このような他の人々の関わりの変様という論点は、非本来的な関わりとしての他者に代わって「代理的に飛び入る (einspringen)」顧慮 (Fürsorge) と、本来的な関わりとしての他者に「率先して飛躍する (vorausspringen)」顧慮という、周知の区別を想起せしめるが、本稿ではこれ以上の考察に踏み込むことができないため、そのことに言及するに留めておく。(Vgl. SZ, 122f.)

ハイデガーの現存在の規定は徹底的に主体性、あるいは主観性といった近世以降の「個人主義的人間観」の根本理念を否定し、むしろそれらがそこから生起してくる「場所」を現存在の「現 (Da)」として究明しようとしたものであるとすることができる。

このように見てくるならば、前節において概観されたような和辻のハイデガーに対する批判は、基本的に当たらないのではないかと結論づけざるをえない。確かにハイデガー自身が現存在と他の人々、他の現存在の関わりのある方について、具体的に明確な形で論じることが多くはないことがこうした解釈を呼び起こした原因であるとも考えられる。しかし、上述のように現存在の「現」においてこそまさに「個人主義的人間主観」が生起してくると考えられるならば、そこに我々は、ハイデガーが明確には語らなかった倫理が開かれる場所を見いだすことができるのではないだろうか。そこで、次節においてはハイデガーの規定する「現」の開示性から、『存在と時間』以降に繋がる「倫理の可能性」を望見することができないか否かを、最後に検討したい。

§ 3 倫理の可能性としての場所—結び

ハイデガーは「第2の主著」とも言われる『哲学への寄与』(1936-38)の一節において次のように述懐している。

現-存在 (Da-sein) は『存在と時間』では、まだ「人間学的なもの」、「主観主義的なもの」、「個人主義的なもの」等々の見かけの内に留まっているが、それでもやはり、これらすべてについてのその反-対のもの (das Gegen-teil) が視野に入っている。もちろん、第一にかつ単に意図されたものとしてではない。そうではなくて、この反対のものは到るところ「存在の問い」が主導的問いから根本の問いへ決定的に変貌することの、必然的な帰結としてのみ、視野に入ってくる。(Bd. 65, S. 295)

つまりは、本稿において取り上げてきたような『存在と時間』への批判の可能性について、ハイデガー自身が既に自覚していたということである。しかも『存在と時間』において「決定的」に重要であったのは、見かけ上の「人間学的なもの」、「主観主義的なもの」、「個人主義的なもの」等々の「反-対のもの」であると明確に述べられている。したがって、西洋近世の哲学、倫理学は「個人主義的人間観」に基づいて思惟されてきたという和辻の言説が正しいとすれば、『存在と時間』において「決定的に」重要なこととして思惟されていたのは、「人間学的なもの」、「主観主義的なもの」、「個人主義的なもの」等々に対して「反-対のもの」である以上、西洋近世の哲学、倫理学の根本理念に対立するものであったということになる。そして、この「反-対のもの」こそがむしろ、かの根本理念を生起せしめるものであると考えられていることは、『ヒューマニズムについての書簡』（1946）の中で、「現-存在」の「現」を「明け開け（Lichtung）」と解釈し直した次の一節からも理解される。

存在の明け開けの内に立つことを、私は人間の脱-存（Ek-sistenz）と名づける。このようなあり方は、人間にのみ固有のものである。そのように理解された脱-存は、理性、ラチオ（ratio）を可能にしている根底であるのみならず、その内で人間の本質がその本質限定の由来を守るところである。（Bd. 9, S. 323f.）

『存在と時間』において「実存（Existenz）」と言われていた現存在のあり方をこのように「脱-存」と捉え直し、「存在の明け開けの内に立つこと」としての「現-存在」することを、ハイデガーは「人間の本質」すなわち「人間的な『あり』方」についてのみいわれうることと言う。というのは、ハイデガーによれば「人間だけが、我々の経験する限りでは、脱-存という歴運（Geschick）の内へ放ち入れられている」（Bd. 9, S. 324）からである。

このように考えてくるならば、ハイデガーが『存在と時間』以来一貫して思惟してきたこととは、我々が理性的な「個人」として、さらに言えば「人間」

として存在することの根底にあって、そのような存在を可能にしている根拠として把握されるべきであったということが理解される。それはここで言われる「現－存在」であり、「歴運」という存在の歴史から送り遣わされた「明け開け」の内に立つ「脱－存」に他ならない。そうであるとすれば、「人間」存在のあり方を可能にする「現」を和辻に倣って「倫理」の開かれる場所と考えることはできないであろうか。そしてこのような視点から、ハイデガーの思惟を倫理の可能性の場所への思惟と捉え直すことはできないだろうか。この問いを今後の我々の思惟の課題とすることで本稿の結びとしたい。