

ハイデガーにおける哲学の理念

— 存在・実存・現象学 —

後 藤 嘉 也

ハイデガーの「哲学」を一貫して拘束しているものは、哲学の終焉を告知する後期ないし晩年に至るまで、「事象そのものへ」という現象学の格率である。ただ彼にとって、向かうべき事象とはフッセル現象学における超越論的主観性（純粹意識）とは異なって存在であり、そして存在への問いは実存（人間の存在）への問いと不可分に結びついている。本稿は、存在と実存という現象を究明せんとした彼の思惟の道程を、哲学の理念という視点から辿ることを狙いとする。とはいえ、ハイデガー哲学の核心を剔抉しようという野心、いわんやハイデガー哲学の全体像を浮き彫りにしようという野心を持つものでもとよりなく、哲学に関する彼の発言に注目してその表面を撫でんとするのみである。彼が存在もしくは実存という事象へいかに接近したか、その概略を私なりに粗描しようとする、多分に羊頭狗肉の試みである。まず『存在と時間』（一九二七）が最初の里程碑になる。

一 実存の分析論から出発する普遍的な現象学的存在論

『存在と時間』は実存的契機と現象学的契機が渾然となった著作である。しかし同書において哲学は、実存の分析論（人間に関する存在論）から出発する普遍的な現象学的存在論であり、存在論的意図によって「実存哲学」をもフ

ッセル現象学をも内在的に批判克服せんとしている。本節はそれを証しすることから始めたい。

周知のとおり公表以来『存在と時間』は「人間学的、実存主義的」に解釈されてきた。その最大の因は、同書が普遍的存在論の基礎をなす基礎的存在論たる実存論的分析論の段階で途絶したことにあろう。しかもそこには、キルケゴール、ニーチェ、ディルタイ等、生の哲学ないし実存哲学の巨星からの多大な影響が隠顕していた。実際、後述するように『存在と時間』において、フッセル現象学の超越論的主観性は事実的歴史の実存へと転化している。フッセルが、世界内部の主観性の超越論的主観性への還元に対する無理解と、超越論的人間学主義ないし心理学主義への転落とを見出したのは、このゆえである。⁽¹⁾

だが既刊部分に限定した場合にさえ、『存在と時間』は人間学的、実存主義的述作ではない。それは存在一般への問いを仕上げるための一つの道程にすぎず、しかもこの道は基礎的存在論として自らを現存在（人間）の完全な存在論、まして人間学から嚴格に区別している（SZ, 436, 17）。人間学にせよ世界観にせよ、存在者に関する学である以上、存在に関する学たる存在論によって基礎づけられるべきものである（GP, §2）。また、哲学と神学に稀有の厳密な方法意識の高みに達したとかつて語られていたキルケゴールが（WNL, 4）、実存的には徹底的に思惟したものの実存論的問題圏からは遠いと評されるのも、存在論の視角からであった（SZ, 235 Ann.）。そこで『現象学と神学』（一九二七）は、神学は信仰という出来事（存在者）に関する学として哲学を要求すると述べ、罪の概念によってこう例証する。罪は信仰において顕わになるが、しかし神学的、概念的に適切に解釈されるためには、負目という現存在の実存規定が、ひいては現存在の構造全体が存在論的に正しく解釈されねばならない、と（WNL, 64）。すなわち、『存在と時間』がキルケゴールや神学から受容して存在論の規定に仕立てた負目の概念は、一転して神学における罪の概念を明確化するための前提として機能するわけである。ディルタイについても事情は同じい。彼の功績は

「生」への問いの途上¹にあった点に、彼の根本的難点はそれにもかかわらず「生」つまり現存在の存在を存在論的問題たらしめなかった点に求められる (SZ, 46)。彼の友人ヨルク伯は「存在する自然」と歴史的なもの「生きる現存在」との類的差異」を強調して生の哲学の基本目標を確定したが、しかしハイデガーのみるところそれは原則的な徹底化を要する。存在的なものも歴史的なものも、「存在する」存在者であってみれば、それぞれの存在構造とこれらを包括する存在一般の理念とを解明しなければならないのである (SZ, 403)。

こうしてハイデガーは、哲学を人間学や生の哲学ないし実存哲学から截然と分かち、それらが真正の学たらんとすれば、あるいは存在論に基礎づけられる学に、あるいは基礎的および普遍的存在論自身に変化すべきことを説いて、それらの内在的克服を企てている。この態度は方法概念として撰取された現象学に対しても貫かれる。それを一九二五年の講義『時間概念史序説』に拠って示してみよう。

『イデーエン』第一卷(一九一三)でフッセルは、世界を無化しても残る絶対的存在たる純粹意識と、単にこれに相対的で志向的な存在にすぎぬ超越的世界(実在性)とを峻別した。「範疇論は存在の……この最も根源的な区別——意識としての存在と、意識において〈告知〉される〈超越的〉存在としての存在——から出発せねばならず、これは現象学的還元の方法によってのみ純粹に獲得され評価されうる⁽²⁾」。してみれば、現象学的還元の問題は意識の存在と実在性との区別を証示するところに存し、そして現象学とは存在者一般の存在意味の意識における構成を記述する学、後年の言葉を借りれば考えうるすべての存在者に関するアプリアリな学としての普遍的存在論⁽³⁾だったのである。

ハイデガーはそれゆえ、存在の問いを現象学の最も緊急の問いと見る (PG, 158)。しかるにフッセルはこの志向に忠実ではなかった。

ハイデガーの理解では、現象学は、志向性ないし意識体験がさしあたり与えられる自然的態度(具体的個人的意

識)を範例的基盤とし、超越論のおよび形相的還元を通じて、純粹相關者を伴う純粹意識の領野の仕上げをめざす(PG, §10)。そしてフッセルは根本領野たる純粹意識を「内在的存在」、「絶対的存在」等と性格づけた。だがそれらは意識の存在規定ではなく、本質規定に留まっている。つまり意識の存在様式への問いが脱落しているのである。というのも、彼にとって存在とは意識の相關者、自然事物の実在性、対象存在に他ならぬ以上、非実在的なものとしての純粹意識について具体的存在様式を問うことは背理だからである。しかし、事実的実存における個別的具体的意識から離れるならば、意識への問いは基盤を喪失してしまふであろう。それゆえ現象学は、自然的態度から出発して人間と呼ばれる具体的存在者の存在様式を問わねばならない。フッセルは「意識と実在性との間には意味の上で真の深淵が口を開けている」⁽⁴⁾と述べながらも、意識の存在様式への問いを怠り、加えて——デイルタイ、ヨルク同様——両者の区別を導くべき存在一般への問いをも怠った(PG, §11-13)。したがって、現象学は自らの志向に忠実であろうとすれば、全き具体相における意識の存在様式(『存在と時間』にいう世界内存在ないし氣遣い、*Sorge*)を問う実存論的分析論たらざるをえず、同時に存在一般の意味を解明する普遍的存在論たらざるをえない。

以上のように『存在と時間』において、背反しあうかにも見える実存的動機と現象学的動機とは、基礎的および普遍的存在論へと収束し、しかも互いに他を要請する。実存的思惟は現象学的方法による存在論を俟って概念的解釈に支えられた己れ自身になることができ、現象学は事実的実存という存在様式と存在一般との問いに変様するところに自らの本来的可能性を発見する。両者は普遍的存在論という展望において緊密に結合するのである。こう考えて初めて『存在と時間』の告げる哲学のあの理念は理解しうるであろう。「哲学は現存在の解釈学から出発する普遍的な現象学的存在論であり、この解釈学は実存的分析論としてあらゆる哲学的な問いかけの導きの糸の末端を、それが発源し打ち返す所「実存」に固定してゐる」(SZ, 38)。

かくして『存在と時間』は、人間を事実的実存（被投的な世界内存在）と捉える普遍的存在論の試みである限り、偏狭な「実存的主体主義」を、また純粹意識から世界を構成せんとする超越論的主観主義を、総じて近代主観主義を克服したかに見える。だがそれは外観にすぎない。同書において哲学は実存的主体主義であり超越論的主観主義なのである。

まず実存的主体主義の傾向を露呈したい。——なお私が「実存的主体主義」と名づけるものは、ハイデガーが反撥したサルトルの定式、つまり「まさしく我々ほただ人間のみが存在する地平に存在する」⁽⁵⁾に代表される類いの傾向である——。日常的な現存在が己れ以外の存在者を追い廻すことに没頭しているのに対し、不安の気分（例えば死に関わる際の気分）は現存在を単独化され投げ出された純粹な存在可能として、つまり「単独の自我」として開示する。それをハイデガーは実存論的〈独我論〉と称したわけである。しかし彼は言う、現存在の根本構造が世界内存在である以上、「実存論的〈独我論〉は、まさに極端な意味で現存在を世界としての己れの世界に直面させ、……世界内存在としての自己自身に直面させる」(SZ, 186)。したがって実存論的〈独我論〉は、主体的決断の万能を謳うがごとき〈独我論〉や、まして自己以外の存在者が存在することを否認する底の独我論でないばかりか、むしろそれらへの徹底的反逆なのである。

だが『存在と時間』によれば、不安の開示する世界とは、日常的非本来的実存におけるような有意義性としての世界ではなく、全存在者が重要性を失う無意義性としての世界であった(SZ, 186)。さればこそ、人間は不安に襲われることによって他者や事物との交渉に明け暮れている有様から脱却しうるのである。これは実存的主体主義でなくて何であろう。ハイデガー哲学はその意に反して独我論であり、神なく世界なく愛を欠き交わりを欠く、というヤスパースの批評はみごとに正鵠を射ていると言わなければならない。ヤスパースが書き留めたように「実存は被投性にも⁽⁶⁾

かかわらず全く自立したものと考えられている」のであって、それは『現象学と神学』が哲学を「純粹に己れだけを
持て現存在の自由な問いかけ」と特徴づけた (WWM, 65) ことから裏づけられる。

とはいえ、ハイデガーは本来的実存があくまで世界内存在たることを強調している、と反論されるでもあろう。こ
の反論を論駁するためには、『存在と時間』が超越論的主観主義の著作たる所以を、同書第一部の行程のうちに読み
取る必要がある。——(I)―(a)第一編は日常性における現存在の根本構造つまり世界内存在を浮き彫りにし、その存在
として気遣いを抽出する。(I)―(b)第二編ではまず現存在の本来性の解明を経由して気遣いの意味(可能にする根拠)
を時間性に見出す。(II)次に第一編の考察した日常性が時間性に基づくことを証明し、未完の第三編で——『現象学の
根本諸問題』をも参看すれば——存在が時間性からいかにして了解されるかを規定して存在の規定性を解釈する。以
上が第一部の構図であった。この行程はいかにもフッサール現象学との類縁を示している。フッサールは、(I)自然的態度
とその定立から出発し立ち去ってそれを純粹意識に還元し、(II)純粹意識による人間自身をも包含する世界の構成を探
査して、存在者全体とその各領域とのアプリアリナ構造を確定する(普遍的存在論と領域的存在論)。「存在と時間」
も、(I)―(a)自然的態度(日常性)を世界内存在と捉えこれを気遣いに還元することから出発して、(I)―(b)気遣いを更
に時間性に還元し、(II)時間性が世界内存在と存在一般の了解とを可能にするさまを解明、構成するわけである。普遍
的存在論とそれに基づく領域的存在論とによって諸学を基礎づけんとする学問論的動機においても、両者は軌を一に
している。

ちなみに、二人の現象学者の照応は、晩年のフッサールによる生活世界の分析を想起するならば、更に確認されるで
あろう。フッサールは第一に自然科学的な客観的世界を自然的態度における生活環境つまり生活世界に還元し、第二に
生活世界を超越論的主観性に還元する。そしてこの根源的自我は自らを時間化することによって自己を構成する。(9)ハ

イデガーにおいても、客観的世界は世界の世界性（環境世界を範として得られる）に基づけられたものであり、世界性は気遣いへの還元で媒介されて時間化する時間性に還元されるのである。

したがって、人間は『存在と時間』において超越論的な（超越的存在を構成する）主観性であった。一切は時間性に還元しつくされ、しかも時間性は将来（企投の根拠）から時間化する。企投と被投性（事実性）が等しく根源的であって一方を他方に解消することの不可能を説くにもかかわらず、事実性や歴史性は現存在が取り戻す、つまり引き受ける（企投する）ことによって生起するものなのである。ハイデガーは(II)―(IIa)で意識の具体的存在様式的分析を通じてフッセルの純粹意識を事実的実存に肉体化させながらも、(II)―(IIb)では事実性の基盤を離れた時間性へと純化してしまふ。それゆえ、フッセルの幻滅とは逆に、『存在と時間』には紛れもなく超越論的還元が存在する。ヤスパースの洞察した独我論、すなわち実存的主体主義は、実のところ超越論的主観主義に支えられていたのである。

してみれば、存在（実在性）を意識の相関者として把握し、かつ両者の間に横たわる溝を力説するフッセルの立場は、ハイデガーのそれでもあったと言えよう。というのも、「存在は……「存在了解を具える」現存在のうちにはわが根拠を置く」(GR, 26) 限り存在は意識（時間性）の相関者であり、かつ「時間性は存在するのではなく時間化する」(SZ, 328) 限り両者は深い裂け目によって隔てられているのであるから。意識はそれが実在性を構成する以上は存在してならぬのと同様に、時間性はそれが存在了解の地平である以上は存在してならないのである。付言すると、ハイデガーにおけるこのいわば「時間性と存在との間の深淵」は、他方で同時に、デルタイの高弟ミッシュュがいくも切り返したとおりの(10)「歴史的なものとの類差」といふ類差も継承している。「時間性は時間化する」という命題——還元を終着駅——には、フッセル的動機と生の哲学的動機との連繋がはからずして再現されているのである。

以上のように、『存在と時間』において哲学は、実存的思惟ないし生の哲学と現象学とを存在論的視界から二つながら乗り越えんとする抱負にもかかわらず、かえって一面で偏狭な意味での実存的主体主義に他面で超越論的主観主義に陥る危険を孕んでいた。自らが存在の根拠でないことを意識しつつも、己れのみを頼みとし時間性を根拠にして存在と実存に関する学を創建しようとしていた。我々は次節以下で、ハイデガーのかかる主観主義哲学の行方を、根拠の問題を手懸りに追跡しようと思う。第二節では一九二九年の二つの論文が焦点となる。

二 存在者の存在根拠を問う形而上学

晩年のハイデガーが述べたように、フッサールにおいて現象学が還帰すべき事象とは意識の主観性に他ならなかった。超越論的主観性は唯一の絶対的存在者であり、これへの還元は主観性による一切の客観の客観性（存在者の存在）の基礎づけを可能にするのである（SD, 70）。このように存在とは主観性にとっての客観性ないしは客観存在であるとすれば、主観性は存在者の存在根拠であるだろう。もちろんそれは、主観が造物主であるとの謂ではなく、存在は絶対的主観の相関者であるという意味である。フッサールのみならず近代哲学全体にとって、存在者は表象的に人間の前に立て（Vorstellen）られる限りでのみ、すなわち表象された対象である限りでのみ存在者たりうるのである、それゆえ人間は全存在者の根底に横たわる基体（Subiectum）なのである（HW, 89f., 93）。フッサールの表現を借りれば、デカルトこのかた哲学にとって主導的となったのは、「すべての実在的なものは……我々自身の表象の表象内容としてのみ存在する」という思想であった。⁽¹⁾

師フッサールに背くかのように、哲学の事象は『存在と時間』において、超越論的主観性でも世界内存在ですらもなくあくまで存在であった。だが、存在論が実存の分析論から出発し、存在がいれば現存在のうちに根拠を置くのであ

ってみれば、問題の事象はさしあたり現存在であり、人間は比喩的にもせよ存在の根拠である。そして哲学は「存在の対象化」と定式化されていた(GP, 466)。近代哲学のかかる動向は、存在者が存在するという事象が意識においてのみ現れる以上、必然的であろう。

けれども人間は存在者が存在する根拠でもなければ己れの存在根拠でもない。とすれば、意識に現れる限りでの存在を存在そのものとみなし、存在者の存在根拠たらんとすることは、存在という事象からの離反ではあるまいか。だが、もし人間が存在者の存在根拠でないとすれば、人間の、いやむしろ存在者全体の存在根拠はどこにあるのか。かくて存在と実存への問いは、存在者の存在根拠の問いへと展開される。これこそ哲学の事象である。ハイデガーは主著の公刊直後、不安の現象を突きつめることでこの問いに出会っていた。

前述したとおり、『存在と時間』は、不安によって世界が無意義性の性格を帯びると記述しており、無意義性は自己以外の存在者が重要性を喪失することであった。けれども、有意義性とは人間によって各々意義づけられた存在者(例えば徳利は酒を飲むための存在者)の連関全体である(SZ, 87)限り、無意義性は存在者全体が意義(意味)を剝奪される事態を指すはずである。世界は単に重要ならざるものとなるのみならず無気味なものと化するであって、そのとき人間は世界のこの裸形に圧せられるであろう。それゆえ『形而上学とは何か』(一九二九)は次のように一步踏みこんだ(WM, 111-118)。不安に撃たれるとき、我々自身を含め存在者全体は滑り去り、支えは残らない。裏返せば、残るものは支えの「なき」つまり無のみであり(だから無とは存在者の総計の絶滅や否認ではない)、不安は無を顕わにする。存在者全体が滑り去るという意味での無は、しかしかかる浮動する様相で存在者全体を指示する。存在者がかくも脆き有様で存在するということ、何ものも存在せぬのではなく存在者が存在するという事実が際立つ。この事実遭遇するとき、「それはなぜか」という疑問が迫る。すなわち、無に引き入れられることによって、

我々は存在者全体を超越し (meta et physica) 「存在者が存在する」という事実へ向かうのである。そうとすれば、哲学つまり形而上学 (Metaphysik) とは「存在者をそれとしてまた全体において把握するために存在者を越えて〔存在と無とを〕問う営み」(WNL, 118) であり、形而上学の根本の問いは「なぜそもそも存在者が存在しむしろ無でないのか」という問である (WNL, 122)。

かくして哲学の理念は、普遍的存在論から存在者の存在をその根拠について問う形而上学へと変貌する。『存在と時間』によれば、「現存在は存在しかつ存在せねばならぬ」という事実は仮借なき謎の姿で現存在を凝視しており、合理的説明が「どこから」をいかに臆断しようと、この事実の前には無力であった (SZ, 136)。だが今やこの謎は人間の担うべき一つの制約ではない。それは存在者一般の存在の謎に深化され、存在問題の核心として哲学の前景に登場する。『形而上学入門』(一九三五)は、形而上学の根本の問いを「なぜ存在者は非存在の可能性から引き裂かれているのか」と換言し、問いが存在をその根拠に関して問うている旨を告げるとともに、哲学とはなぜを問うことだと明記している (EM, 21, 24, 6)。——このように支えのなきが自覚されて存在者の存在根拠が哲学の根本問題となる限り、人間は存在者の存在根拠であること、存在を自らに相対化することを放棄したかに映るだろう。しかし『形而上学とは何か』を承けた『根拠の本質』(一九二九)は我々の予想を裏切る。

同論文は言う、「根拠の本質は根拠づけの超越論的に発源する三様の分散——世界企投、存在者に捕えられること、存在者の存在論的基礎づけへの——である」(WNL, 172)。現存在は存在者全体を超越することによって世界を世界化せしめかつ存在者の存在を問うとされ、この超越ないし自由は気遣いから発源する三様の根拠づけという形をとるのである。第一と第二の根拠づけは、それぞれ『存在と時間』の企投と被投性に対応する。我々の当面の関心に係る第三の根拠づけ、存在者の存在論的基礎づけとは、なぜの問い一般を可能ならしめることを指す。なぜの問いは

「なぜしかじかであって別様でないか」、「なぜこれであってあれでないか」、「なぜそもそも或るものがあって何も無いのではないのか」という仕方、存在者に向かってその存在についてなぜを問うことである。しかるに、この発問が可能であるのは、「いかにあるか (Wie-sein)」、「何であるか (Was-sein)」、「一般に「存在することないし無」に関する前概念的了解が人間に具わっているためであろう。とすると、存在了解がなぜの問いを可能にし同時に先行的な答えをも与えるのであって、それゆえ存在了解こそ存在論的真理（存在に関する真理）を基礎づけているはずである。そして存在了解は超越において形成されるのであってみれば、現存在の超越が——つまりは氣遣い、むしろ時間性が——なぜの問いとそれへの解答とを可能にすることになる (WML, 163-171)。

右の行論には『存在と時間』と同じ境位を看取しうるが、それをより判然とさせるのは次の言明である。「存在は……根拠づけとしての超越のうちでのみ与えられるがゆえに、存在の本質には根拠が属する」(WML, 172)。すなわち、存在は現存在が存在者全体をそれへと超越する限りでのみ与えられ、しかも存在と共に存在することの根拠もまた存在論的基礎づけという超越において与えられるのである。このように存在の根拠は現存在によって証示されるとすれば、現存在こそ存在の根拠を解明する根拠、つまり究極の根拠であり存在者の基体であることになる。実際ハイデガーは、現存在は根拠の根源として根拠の根拠であると断じている (WML, 174)。したがってこう言ってよければ、存在するとは現存在によって基礎づけられることであり、広義の対象性なのである。『存在と時間』で主題化されなかった根拠の問いは、同書と同じく現存在ないし時間性を根拠としてのみ答えられるであろう。

しかし人間は何としても根拠ではない。ハイデガー自身、存在者に捉えられることを地盤獲得と解釈する (WML, 165f.) 一方で、「自由は現存在の根拠なき深淵 (Ab-grund) である」(WML, 174) と述べている。だが、もし自由がしたがって現存在が根拠なき深淵であるならば、はたしてこの根拠なき現存在は存在者の存在を基礎づけること、根

抛の根拠たることができるであろうか。この疑問は次節で答えを得るであろう。ともあれ、存在者の存在根拠を問う形而上学としての哲学にとって、問題となる事象はなお超越する現存在という主観性であり、存在問題は根拠問題と共に超越が解決するはずであった。

三 哲学の終焉と存在そのものの思索

『根拠の本質』の所論にもかかわらず、『形而上学とは何か』は存在者の存在根拠たらんとする哲学の難破を予感していたようにも思われる。というのも、人間を含む存在者全体の支えのなさは、人間ひいては哲学の無地盤性を暗示するからである。この暗示に応ずるかのように、ハイデガーは後年、世界（存在者全体）を根拠づける根拠が脱落していると告げた。時代は根拠の完全な非在という意味での深淵 (Abgrund) に懸っており、思惟は、根ざすべき地盤が消失したこの乏しき時代に、この深淵の中へと到達して時代の転回を準備すべきだ、というのである (HTW, 269f.)。こうして後期ハイデガーは、根拠の非在という実存的経験から出発する。存在と実存を問おうとする限り、「哲学」は根拠を思考しなければならない。しかし逆に、『形而上学入門』によれば、なぜの問いを問いうるためには、存在がどうなっているかを予め知る必要がある、かつ人間の本質的に歴史的な性格のゆえに存在の問いは歴史的な問いである (EM, 25, 33)。そこで我々は、根拠問題に着眼しながら、存在を歴史的に問う後期ハイデガーの思惟に照明を当てたいと思う。先回りすれば、哲学の終末が宣告されること、新たな思惟は存在そのものの思惟であり、存在の声への言い応じという独特の現象学であること、実存は脱我的実存 (Ek-sistenz) であることが示されるであろう。

さて前節で触れたように、近代哲学において、存在者は人間主観によって表象された対象である限りでのみ存在者

とみなされる。ハイデガーはもっと後にこの表象作用を根拠究明と理解した。すなわち、哲学が存在者の存在を表象するのは、存在者の根拠を究明するという形、つまり存在者がその根拠から根拠づけられたものであることを呈示するという形においてなのである。存在者の存在、存在者の存在者たる所以は、存在者を当の存在者たらしめる根拠として思惟されるわけである。根拠が存在者を根拠づける仕方は、例えば、現実的なものの原因となることとして、対象の対象性の可能化として（カント）、価値定立的な力への意志として（ニーチェ）性格づけられてきた（SD, 62）。いずれにおいても、けだし主観こそが究極の根拠（『根拠の本質』流に言えば根拠の根拠）であろう。原因によって根拠づけられることが存在することであるとすれば、原因という根拠を究明する理性主観が根拠である。存在が対象性であるときには対象性を可能にする主観が、存在が価値であるときには価値を定立する力への意志という主観が究極の根拠である。フッセルにおけるように、存在が絶対的意識の相関者である場合には、言を俟たない。要するに、近代の哲学や科学において、存在とは広義の対象性という根拠であり、この根拠の根拠は主観なのである。

ところが、ハイデガーの診断によると、現代では存在者の根拠究明という哲学の使命は諸科学が代行し、哲学は諸科学の中に解消されて終末を迎えた。世界は科学技術的に制御可能となる。サイバネティクスという基礎科学が諸科学を規定するようになるだろうし、哲学がときおり試みてきた領域的存在論も今や諸科学が各々の固有の課題として引き受けている、というわけである（SD, 61-62）。

だが、たとえ哲学や諸科学が存在者の根拠究明に成功しつつあり、そしてそれを恣意と呼ぶ謂れはないとしても、対象性としての存在、存在者の根拠としての存在は、存在者から思惟された存在（存在者の存在）にすぎず、決して存在としての存在ではない。それゆえ、哲学の終焉に臨んでハイデガーは、哲学ならざる思惟の可能性を、存在そのものの思惟という客観化しない思惟のうちに探索する。哲学よりも根源的な思索が目指すべき事象は、主観ではなく

存在そのものないし存在の真理なのである。そして、この事象の解明は存在忘却の歴史たる形而上学の根拠へと帰行することによってなされ、この根拠は他でもない存在そのものであるとされるに至った。存在の歴史は存在のゲシク (Geschick) 贈り、運命) であって、存在は存在者の存在としての己れを頭わにし存在そのものとしての己れの本質を隠すのである。したがって人間は、かかる存在史的な省察によってのみ、すなわち存在のゲシク (存在の音なき声による呼びかけ) への自覚的な呼応によってのみ、真実に存在しうるであろう。それは別言すれば、存在の真理 (存在の明るみ) に立ち出でること、脱我的実存 (Eigensinn) であり、これが人間の本質たる実存なのである。——存在と実存はこのように解釈されるが、根拠をめぐる思索はそのより具体的な様相を明らかにするであろう。

『根拠の命題』(一九五五—五六) は存在と根拠の自同性を説く。すなわち、存在者が存在者たりうるのは、それが存在によって根拠づけられ存在せしめられているからであり、それゆえ存在こそ存在者の根拠なのである。存在はどのように存在者の根拠である一方、存在自身としては己れを基礎づける根拠をもたぬ深淵 (Ab-Grund 脱根拠) である。けれども、存在が脱根拠であるのは存在が自らを基礎づけているためではない。基礎づけないし根拠づけとは存在の存在者に対する関係である以上、存在が自身を基礎づけていると考えることは、存在を——第一原因にして自己原因たる神のごとき——存在者へと貶めることであろう (SG, 108)。言うまでもなく根拠としての存在は、形而上学が表象する根拠としての存在とは似て非なるものである。後者は広義の対象性としての存在、存在者の存在であって、その究極の根拠は主観なのであるから。

さらにハイデガーは、存在の休らっている所 (もちろん存在の根拠ではない) を遊戯 (Spiel) と性格づけた。そして、我々死すべき者たちは、存在の真理の思惟によって、存在が戯れる遊戯のうちへともたらされる限りでのみ、真実に遊戯しうる、と云う (SG, 186)。言葉を替えればこうであろう。根拠なき存在の営みは遊戯として営まれる。そ

れに応じて、存在に根拠づけられて生きる人間もまたこの遊戯のうちに賭されており、したがって人間の本質はこれを自覚して共に戯れることにある。そのことが、存在の呼びかけに言い応じて存在の明るみへと立ち出でる脱我的実存なのである。以上をハイデガーは次のように総括する。「『存在者』を」根拠づけるものとしての存在は、根拠をもたず脱根拠として遊戯を戯れる。この遊戯は我々に存在と根拠とをゲシクとして送り、我々はこれを受け取って遊戯する」(SG, 188)。とすれば、存在者を根拠づけ存在を對象化する哲学は、ゲシクと知らぬままに存在と根拠とに關する思惟を戯れ、後期ハイデガーは、それと知り存在史的に思惟することによって真実に戯れようとしているのである。かくして、存在が根拠である限り、哲学から存在の真理の思索へと飛躍するとき、「存在の真理はあらゆる振舞いに支えを贈る」(WMA, 361)であらう。

右のように存在が根拠であるとすれば、存在の根拠への問いは、すなわちかつて形而上学の根本の問いと規定された「なぜそもそも存在者が存在しむしろ無でないのか」という問いは、形而上学の問いでこそあれ、存在そのものの思惟のそれではない。「へであるゆえ」に留まれかし、「へなにゆえ」を問うなかれ」というゲーテの詩句 (GG, 288) がそのことを示唆する。存在者は存在するゆえ、存在し（存在に根拠づけられて存在し）、存在は根拠を欠くのであってみれば、存在することのなぜを、根拠を尋ねることは、帰するところ、『根拠の本質』が象徴するように存在を主観によって根拠づけることなのである。『形而上学入門』によれば、生の躍動力はなぜを問うことなしにも動物や植物の中を流れるのに反し、人間にとってこの問いは最も根源的な問いであった (BNA, 41)。この立言を『根拠の命題』のそれと比較するがよい。曰く、「人間は人間なりの仕方で薔薇のごとく——なぜ「を問うこと」なしに存在する」とき初めて……真実に存在する」(SG, 93)。

さらに、存在者の存在根拠を問う形而上学と共に、「実存の分析論から出発する普遍的な現象学的存在論」という

哲学の理念も放棄されねばならないであろう。ハイデガーは『存在と時間』をこう自己批判した。基礎的存在論は存在の真理を思考せんとしているが、哲学とは別次元の事柄をごく僅か言葉にもたらずのみであって、しかもこの言葉すら、現象学的見方を固定しえても「学」への不適切な意図を捨てえぬ限り、己れを偽るものなのだ、と(WNL, 357)。『存在と時間』において、哲学は主観主義的な「存在の対象化」という学であり、存在の根拠たらんとしていたのである。

とはいえ私の見るところ、後期ハイデガーの思惟は、いわば「実存への問いから出発する現象学的な存在そのものの思惟」である。第一に、世界を根拠づける根拠の欠如という経験から動機づけられている限り、この思惟は実存への問いから出発する。『根拠の命題』で人間を死すべき者たちと名づけた点にも、ハイデガーがなおも死の不安に耐えつつ思考しているさまを窺えるであろう。『存在と時間』において、哲学のあらゆる問いかけは実存から発源しかつ実存に打ち返すと言われていた。哲学ならざる思索もまた、支えをもたぬ死すべき者の実存から発源して、根拠づける戯れとして存在を捉える思惟に結実し、かつ人間に打ち返して、戯れを共に戯れ脱我的に実存することを求めるのである。もちろん、思惟の根拠は実存ではなく存在そのものにあるとされるのではあるが。第二に、存在そのものの思惟は、自ら認めるように「事象そのものへ」という格率に忠実ならんとする限り、現象学的な思惟である(SD, 90)。ただし、「存在の呼びかけへの言い応じ」という思惟は、『存在と時間』という現象学、つまり「己れを示すものを、それが己れをそれ自身から示すままに、それ自身から見させること」(SD, 34)の独特な展開と解釈しえよう。音なき声で己れを示す存在を、それが己れをそれ自身から告げるがままに、それ自身から語らせることが、存在への言い応じなのであるから。——以上を約言すれば、後期ハイデガーにとって、存在の思惟とは存在の声への呼応であり、これはすなわち脱我的実存であり、これはすなわち現象学であった。存在の思索と実存と現象学とは一

つの出来事なのである。してみれば、ハイデガーの思惟の理念は、終生、存在と実存という事象を開示せんとする現象学だったと言えよう。

結びにかえて

哲学は、存在者の根拠ではない事実的実存の営為である以上、主観性によって世界を構成し存在を概念にもたらしたとしても、存在も実存も真相を打ち明けることはない。それゆえ、ハイデガーは哲学と訣別し、むしろ哲学を人間に戯れさせる根拠としての存在そのものを思考しようとした。それによってのみ、存在と実存とを解明せんとする企図は、変転し克服された形で完遂されると考えられた。

たしかに、存在者は存在することによって初めて存在者たりうるのであってみれば、存在者の根拠は存在することであり、そして存在という事態は人間のいかなる根拠づけをも拒んでいる。だが、存在者の根拠が存在にあるということと、存在が人間にゲシックを贈るといふことは、一つではない。人間は存在することなしには人間たりえないが、だからとて人間は存在に呼びかけられることにはならない。二つの事柄は論理によっては架橋がたい淵によって隔てられているはずである。そうすると、飛躍は哲学（主観性による存在者の根拠づけ）から存在そのものの思惟へと行われているだけではない。存在者を根拠づける脱根拠として存在を把握する思惟にも、実は二つの可能性が潜んでいる。「存在者は存在するがゆえに存在する」という知見に留まる可能性と、人間へ運命を贈る働きが存在に聴き取りこれに呼応しようとする可能性と。もつと言えば、前者にとつては、存在者を根拠づける、という営み、存在に見出すことさえ眩いのであって、存在者は存在するゆえ存在するという限りのみ、存在は存在者の「根拠」なのである。ハイデガーは、意識的にか無意識的にか、前者から後者への飛躍をも敢行している。

しかし、この第二の飛躍はなぜなされねばならなかったのであろうか。なぜ形而上学の歴史は存在のゲシックとして思惟されたのであろうか。もちろん存在のゲシックについて根拠を問うことはできない。それは存在を対象化することだからである。けれども、存在のゲシックという思惟に至ったについては相応の根拠があるはずであって、この思惟に関してなぜを問うことは許されるであらう。しかるにハイデガーは、存在の歴史という省察について、我々は歴史的に存在する以上、歴史を越えた地点に立つことが不可能であり、それゆえこの省察は一つの歴史的決断であると言明している (NII, 202)。すなわち、決断である限り、それはある理由に基づくにせよ十分な根拠を与えることができず、またそう欲してもいないのである。晩年のハイデガーはアリストテレスの次の言葉を引き合いに出す (SD, 80)。「⁽¹²⁾というのは、何については論証を求むべきであるが他の何については求むべきでないという区別を心得ていないのは、教養のない証拠だからである」。アリストテレスにおいては矛盾律が、フッセルにおいては原的に与える直観 (明証) が論証を求むべきものでないように、ハイデガーにあっては、存在の呼びかけと人間のそれへの応答という事柄が論証請求を斥けているのである。

だが教養を欠く者は飛躍することができない。形而上学の歴史や時代の深奥に存在の音なき声を聴き取ることも、これに言い応ずることもできない。とすれば、彼に残されているのは、一切を主観性に還元すること、存在者の根拠たろうとすることを断念した上で、存在者が存在し人間が実存するさまを自ら解釈する道のみである。もとよりそれとても存在者が存在することの対象化という宿命を免れることはできない。しかも、彼は自己や自己以外の存在者の根拠でない以上、彼の思惟は根拠を欠き絶対性を主張しえぬ遊戯であるだろう。ハイデガーにおけるがごとき、存在の声に根拠づけられた遊戯に及ばぬ遊戯であらう。けれども、対象化の宿命を自覚し根拠なき戯れたることを引き受けつつ、事象が己れを示すところへ事実的実存として即応せんとする哲学が、存在の呼びかけに呼応するのではない

頭維りたが、目指れきたなりけむならん。

註

本文中引用したハイチガールの著作の略号は次の通りである。

- PG Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe, Bd. 20, 1979.
SZ Sein und Zeit, 12 Aufl., 1972.
GP Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, Bd. 24, 1975.
WM Wegmarken, Gesamtausgabe, Bd 9, 1976.
EM Einführung in die Metaphysik, 3 Aufl., 1966.
HW Holzwege, Gesamtausgabe, Bd. 5, 1977.
NII Nietzsche, 1961, Bd. II.
SG Der Satz vom Grund, 4 Aufl., 1971.
SD Zur Sache des Denkens, 2 Aufl., 1976.
- (1) E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch, Husserliana, Bd. V, 1971, S. 140. *イデアゼクソートメニベーン*の解釋は、H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement, 2nd ed., 1976, Vol. I, p. 282.
- (2) E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Husserliana, Bd. III/1, 1976, S. 159.
- (3) E. Husserl, Phänomenologische Psychologie, Husserliana, Bd. IX, 1962, S. 296f. *なだじ、トハヤク*のなごの解釋は、*世世維だ、世世たのらじ*の解釋を記したところの「イデア」の解釋である。解釋は、*目指れきたなりけむ*である。
- (4) E. Husserl, Ideen zu einer..., Erstes Buch, S. 105.
- (5) J.-P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, 1947, p. 36. Vgl. WM, 334.
- (6) K. Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, 1978, S. 33f.
- (7) a.a.O., S. 33.

- (8) Vgl. GP, 28-30. 九鬼周造「ハイデッガーの哲学」(「人間と実存」所収、岩波書店)をも参照。しかし、九鬼が第二編第四章「時間性と日常性」をも還元を含めたことには同意できない。ここでハイデッガーは、時間性による日常性の構成を記述しているのだが、¹⁰
- (9) E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, Bd. VI, 2. Aufl., 1962, § 36, S. 155, S. 189.
- (10) G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, 1975, S. 42.
- (11) E. Husserl, Phänomenologische Psychologie, S. 287.
- (12) Vgl. III, 352f.
- (13) ノットマンの「形而上学」出題訳、岩波文庫、上巻113頁。Vgl. E. Husserl, Ideen zu einer... Erstes Buch, S. 51, S. 127. なお、ハイデッガーが「¹¹」論証を求めた「¹²」と考えていたのは、存在の歴史ではなく、マ・レーティエと「¹³」の明かすところである。

(つとむ) よしや・東北大学大学院文学研究科学生