

ハイデッガーの良心論再考

——可能性概念を手がかりに——

橋本武志

序

「道徳を説くのは容易だが、これを根拠づけるのは困難である」⁽¹⁾。かつてショーペンハウアーはこのように語ったが、この命題は今なおその効力を失ってはいない。日常的な倫理の荒廃の問題はもとより、高度な医療、情報その他の技術の進歩に伴う様々なモラル・ハザードの次元に至るまで、今日ほど「倫理」「道徳」の基礎付けが必要とされている時代はなかったと言っても過言ではないであろう。かかる状況に対応して倫理学はメタ倫理という方向性や、生命倫理、環境倫理等々の方向性で様々な理論を發展させ

ていることは周知の事実である。そうした営みが必要かつ不可欠なものであり、尊重されるべきものであることは言を俟たない。しかしながら他方で、こうした理論が如何に精緻に構成され、これに基づいて例えば何らかの法制化が為されたとしても、個々の人間がこれを単なる強制として受け止めるのではなく、心底から納得してそれに従うということがないとするならば、言い換えればこうした理論や、理念、更には法が個々人の「良心」に訴えるということがないとするならば、これはまことに不幸な事態であると言わざるを得ない。そのような意味で、各人の「良心」とは、個々人が私的領域を踏み越えて公共的倫理へと足を踏み入

れる最初の入り口と言ってもよいであろう。のみならず、倫理や道徳が最終的には各人の行為の選択に委ねられている以上、「この行為は為すべきではない。この行為を為すべきである」と訴えかける良心現象は、倫理を守護する最後の砦とでも言うべき重要な現象である。たとえ如何に声高に倫理が様々なところで叫ばれようと、個人々がそれに耳を貸さず、その良心に訴えるところがなければ徒勞である。逆に、そうした外部からの要請や教育がなくなると、おのが良心に耳を傾ける者はおのずと善き行為を為すよう心掛けるであろう。また、そのような者は自らの良心を更に鍛練し、より善き人格を目指して鋭意努力することだろう。

とはいうものの、自らの良心に従って為した筈の行為が実際には——小さくは対人間のいざこざから大きくは紛争・戦争にいたるまで——様々な葛藤や対立を生み出し得るのであり、また現に生み出して来たという現実はずっと善されてよいものではない。たしかに、衷心より出でたる善意と善意との衝突こそが最も激烈にして深刻な道徳的紛糾をもたらすという悲しむべき事実は否めない。しかし、こ

の事実を以って直ちに良心現象からその意義を剝奪するという軽率盲動はあつてはなるまい。何故ならば、たとえ結果的に「誤れる」良心であるとしても、これを持つとする者には陶冶の可能性が常に残されているのに対し、これに無頓着な者にはもはや何らの期待をかけることも見込めないからである。常におのが「良心」に耳を傾けるという根本的な存在様態そのものが欠落していれば、そもそも誤る、誤らないなどと語ることすら無意味となるであろう。

しかるに、このように重要な機能を有する良心という現象が決して一義的に定義できるような単純なものではないことは、哲学や心理学、社会学その他の諸学がこの現象を解釈する際のその多様性を鑑みれば明らかである。哲学内部に限ってみても、あるいは「神の声」として、あるいは「悲しみの情念」として、またあるいは「内的法廷の意識」として、更には外的規範の無意識的内面化等々として様々に解釈され、そもそも良心現象の由来する場所が本能的なのか、理性なのか、それとも感情や意志なのかというその所在すら判然としない。加えてこれに上でも少し述べたような「良心は可謬のか否か」「良心は教育することが可能か

否か」等の問題が付け加わるといふ次第で、これらの問題全般にわたる決定的な一致点はおよそ存在しないと云つてよい。⁽³¹⁾ 重大な意義を有するものの、しかし不可思議な現象——これが「良心」なるものの特質を成しているとも言い得る。

ハイデッガーもまた、その主著たる『存在と時間』の中で、こうした不可思議な良心現象を自らの立場から分析している。だが周知の如く、この書物でハイデッガーが目指しているのは、人間学や倫理学の構築ではなく、存在論の準備のための基礎的存在論の構築なのであり、それゆえに良心現象もまた「存在的—実存的 (ontisch-existenzial)」にはなく、あくまでも「存在論的—実存論的 (ontologisch-existenzial)」に取り扱われている。のみならず、ハイデッガーは『存在と時間』第五九節に於いて従来の伝統的な良心解釈をも批判し、これを「通俗的 (vulgär)」良心解釈という強い調子を以つて拒絶することすら辞さない。⁽³²⁾ こうした志向からも推察される通り、ハイデッガーの良心解釈は——一読した限りでは——我々が日常体験している具体的な良心現象からは大きく隔たつていように見える。これ

を裏付けるようにハイデッガーは「しかし存在論的な解釈はそもそも通俗的な解釈と合致せねばならないものなのであるうか」(SZ, 289)と述べている。とはいへ、そもそもこの良心解釈は「死への先駆 (Vorlaufen zum Tode)」という本来性概念が呈示された後で、これが単なる空虚な理念ではなく、実際に選り取り得る存在状態であることを述べるための具体的な証左として導入されてきたものなのである。無論、いくら具体的な証左であるとはいへ、あくまでも「存在論的に」解釈されているのであるから、通常の良心概念と相容れない点も多い。だが、そうした特異性を勘案してもなお、ハイデッガーの良心解釈は、十分に読み込めば、現実と合致した解釈の一つだと筆者は考える。ハイデッガー自身もまた先の引用に続けて——いささか高飛車な語り口ではあるが——こう述べているのである。「にもかかわらず、通俗的な良心解釈もまたこの現象を何らかの仕方——前存在論的に——打ち当てているに違いない」(ibid.)。「通俗的」良心解釈が現象を打ち当てているのだとすれば、それよりもより根源的であると自認するハイデッガーの良心解釈は現象そのものをより深く把握しているこ

とになろう。とするならば、かかる根源的良心解釈から具
体的な良心現象を説明することが可能な筈である。否、そ
うであらねばならない。また、解釈史的に見ても、ハイデ
ッガーの良心論を主題として正面切つて論ずるという研究
は従来から現在に至るまでそもそも稀少であり、たとえこ
れが取り上げられる場合でも、例えば古くはクーン^(註)に代表
されるように概ね批判的に言及される傾向が根強く、そう
した動向が現在に於いても続いている。この動向に加えて、
ハイデッガーのナチズムへの関与の問題が浮上して久しい
目下の状況では、ハイデッガーの良心解釈もこの問題から
逆照射されてナチズムとの連関に於いて捉えられ、いきお
いそこへと安易に吸収されてしまうという危険性があるこ
とは否めない。とするならば、今一度「事象そのものへ」
と立ち返り、具体的現実という立脚点からハイデッガーの
良心論を読解し直すという方向性が有効なのではないか。
こうした考えに則り、本稿ではハイデッガーの良心論を再
解釈することによって、これと現実の具体的な良心現象と
を架橋することを試みる。この目的の遂行のために我々は、
ハイデッガーの良心論、とりわけその中心概念である「負

い目」概念を、「可能性としての自己」という観点から検
討し直すと同時に、この作業と並行して現実の具体的な
——ハイデッガーの術語を用いれば「実存的な——良心
現象をも、その本質に迫るまで為し能うる限り分析し、両
者を近接させて行くという段取りを採る。この企図に基づ
き、以下では次のような順序で論述が為される。第一章で
は、ハイデッガーの良心解釈が基づいている根本的背景に
ついて述べ、第二章、第三章では、その解釈の特異性に
ついて論じた後に、その特異性にもかかわらず、これが実
現的良心現象と根底的には合致していることを論ずる。
最後に第四章では、一般にハイデッガーの良心論の弱点と
される点について言及し、これを考察する。

第一章 「ひと」の猛威

ハイデッガーがその独自の良心論を展開するとき、まず
もって目につくのは「ひと (das Man)」と本来的自己との
峻別、それも過剰なまでに潔癖に遂行された厳格な区別で

あろう。こうした二分法に対する批判は以前も現在に於いても常に存在するし、確かに当を得ているものもある。だが、ここまで厳格に「ひと」なるものをハイデッガーが排斥せんとしたその意図もまた汲み取られるべきである。即ちハイデッガーはこの「ひと」という在り方の抜き去り難い頑強さと、あまりにも強大なその支配力を、骨の髄まで認識していたのである。「他者と共に、他者のために、そして他者に抗して掴み取ったものを配慮することのうちに」は常に、他者との相違を巡る関心が宿っている。それは、他者との相違を調整するためである場合もあり、他者に遅れをとりつつ他者との関係のうちで自己の固有な現存在がこの遅れを取り戻そうとする場合もあり、他者よりも優位に立っている現存在が他者を抑圧せんとする場合もある。相互に共に在る (*Miteinandersein*) ということは——自身には隠されてはいるが——このような隔たり (*Abstand*) を巡る関心によって動揺させられているのである。… (中略)

…かかる存在様態が日常的現存在にとって目立たなければ目立たないほど、この隔たりは一層頑強かつ根源的に作用しているのである」(SZ, 126)。他人と違うということ、

たとえそれが他人よりも優れているという場合でさえ、このことによって現存在は動揺し、安んじることが出来ない。「懸隔性 (*Abständigkeit*)」と呼ばれるこの在り方は、少し考えてみれば分かるように如何に強さと自立性を自称する者でさえも完全にこれから脱却することは不可能であるほど根強い。この「隔たりを巡る関心」を地盤として無記名の他者の支配が始まる。この関心が抜き去り難く頑強であるが故に、「或る特定の者ではないが全て」(SZ, 127)である「ひと」が猛威をふるい、全てを平均化し、均等化しつくしていく。しかも、ハイデッガーによれば、かかる「ひと」の支配から逃れるべく隠遁しようとしても「ひとがひきこもろうとするように、犬衆からひきこもる」(*hid*) 傍点は引用者による) という皮肉な結果に終わってしまうのである。加えてそうした隠遁先が、かりに世俗を離れた所謂「聖なる」世界であっても、そこに人間がいる限りはこうした「ひと」の支配力は決して弱まらない。世俗に於けるのは違った形態をとっているだけで、本質的には何も変わりはない。つまり、およそ「界」と名のつくところで生きる以上は「ひと」から逃亡することは不可能な構造になって

いるわけである。

かくして「ひと」は「日常性の」最も実在的な主体 (das realste Subjekt)」（SZ, 128）となる。とするならば、このような「ひと」の支配は、善悪の価値判断を伴うような行為についても成り立つことになる。即ち、或る者が倫理上「善」と見なされるような行為を遂行する場合でも、「ひとがするように」善く振る舞ったにすぎないのかも知れぬ。無論、その行為自体は善いのであるから、それはそれで何の問題もありはしないという見解も成立し得る。しかしながら少なくともハイデッガーはそう考えてはいない。かといつてそれは所謂「動機主義」という立場とも一線を画している。行為する主体が「ひと」乃至は「ひと」に浸食されてしまった「ひとー自己 (Man-selbst)」である限りは、当の善き行為は自己によって自覚的に選び取られた可能性ではなく、無自覚的かつ（意識しようとすまいと）強制的に選ばされたものにすぎないのである。ならば、そこには行為の自覚的主体そのものが存立していないのであるから、当の善行は善いとも悪いとも言えぬことになるであろう。つまり、倫理的であるかどうか以前に、言葉の厳密な意味

における「自発的な行為」とすら呼べぬことになってしまっている。

このような背景を鑑みるならば、ハイデッガーが「良心」という倫理学的概念を殊更に持ち出さねばならなかった理由も明らかになる。次章ではまずこの理由についての論述からはじめよう。

第二章 ハイデッガーの良心概念の特異性

通常我々が「良心」と呼ぶものは、これから為さんとする行為に対して「それは為すべきである」「為すべきではない」と命じて来るもの、またあるいは既に為してしまつた行為そのもの、ひいては行為の結果に対して「為すべきことをした」「為すべきではなかった」と、あるいは評価し、あるいは裁くものである。無論、分類すればまだまだ細分化は可能であり、各様態について更に詳細な分析も為され得るであろうが、ここではごく一般的な理解にとどめておく。⁽⁵⁾このように見てみると、良心とは、各人が自ら

の行為を倫理的な観点から自律する最後の砦の如きものであると言える。「法が禁じているから」「他人の目があるから」等々といった外面的規制を遙かに凌駕して、個人の「内面」⁽⁶⁾そのものに訴え掛けるなにか、である。このように「最後の砦」であるからこそ、自己に於いては「良心の呵責」に責められたり、他人に対してはその「良心に訴え」たりすることが可能なのである。ひいてはこの訴えに耳を傾ける傾向性を常に有する者が「良心的」な人物と呼ばれたりすることになる。

ハイデッガーが着目したのはまさに、良心が倫理の最終局面、つまり行為や振る舞いの最終的決断に際して機能し、しかも、法や世間といった外面的規制を超出して直截⁽⁷⁾に個人の内面に切り込み、これを改変させるだけの力を有している、というまさにこの点である。ハイデッガーはここに、「ひと」からの脱出の手掛かりをつかもうとしたのである。言い換えれば「ひとー自己」から最も固有な本来的自己への転換の契機を見て取ったわけである⁽⁸⁾。

しかし、ハイデッガーは「良心の声」の働く局面を狭義の倫理的行為に限定するのではなく、ひいてはそもそも「行

為」にすら限定するのではなく、端的に現存在の「存在」そのものへの呼びかけと捉える。つまり、これから為さんと願望され表象された行為や、もはや為されてしまった行為に対する評価や裁きが良心現象の本質ではないとするのである。そうではなく「ひとー自己」の内自己そのものに向かって「呼びかけ (anrufen)」、しかも何事かを「呼び伝える (zurufen)」ではなく、端的に「最も固有な自己自身で在り得ることへと呼び出す (Aufruf zum eigensten Selbstsein kommen)」(SZ, 273) ということこそが良心の最も本質的な機能だとするのである。このような良心解釈に対しては、次のような反論がまず予想される。すなわち、かかる良心解釈は、第一章で述べたような強力な「ひと」の支配圏、及びそれに浸食された自己から脱するというハイデッガーの戦略的方法としては理解し得るものの、やはり個々の行為を離れた良心なるものは考えられない、と。

だが、この疑念に対しては次のように答えて得るのであろう。例えば、何か道義に悖ったことを為そうとするとき、その歯止めとなるのは「この行為を為してしまった自分はやや自分ではなくなる。自己を自己として肯定するすべ

奪われてしまう」という思いであろう。また、既に為してしまつた後には「取り返しつかないことをしてしまつた」という念が生ずるが、ここで「取り返し」がつかないのは当の行為そのものではなく、むしろその行為を為したという「事実」であり、ひいてはそのような行為を為してしまつた当の自己そのものに他ならないと言えるのではないか。つまり、良心はたしかに個々の行為に際して機能するが、しかし実質的にはそうした個々の行為を通り越して、自己全体の存在様態そのものを裁いたり、評価したりしていると言えるのではないだろうか。すなわち良心とは、最終的には自己が自己として成立しているその実存的な基盤、私が私で在るといふその同一性の根柢に関わるものであると言えるのではなからうか。とするならば、良心とはたしかにその機能に関しては個々の行為、振る舞いの場であるが、その存立に関しては自己が自己で在るといふ実存的基盤に根を張っていることになる。そしてハイデッガーが存在論的―実存論的な良心解釈に於いて為そうとしているのはまさしく、この後者の構造を剔抉することに他ならないのである。良心現象を斯様に考えれば、ハイデッガー

の解釈を現実から遊離した単なる抽象論とする批判は、良心現象の一面面しか見ないという皮相な理解に由来するものにすぎないことが分かるであろう。

だが、この批判よりも更に根底的な批判が予想され得る。すなわち、そもそも「良心(Gewissen)」という言葉は、ラテン語の *conscientia* の直訳であり、これはギリシヤ語の *syndesis* にまで遡る。それらはいずれも「共に・知る」という意味であるゆえ、「共に」と「知る」というこの両契機をどのように解釈するかは別にしても、少なくとも言葉の原義上は共同体内部での規範を共有するという意味を内包している。このような原義に則るならば、世間や共同体から完全に遊離した個人だけの良心などは形容矛盾となつてしまふ、と。これに対してハイデッガーは次のように述べている。「上述の(＝外来的諸力のうちに良心の呼ぶ主体を求め)良心解釈は(単に主観的ではなく)語るような(普遍的に)―拘束する声という意味に於いて呼び声を認めているのだと自称している。更にはこの(普遍的な)良心は(世界良心)にまで高まるが、かかる世界良心はその現象的性格に関しては(それ)であり、(何者でもないもの)

であり、ゆえにやはり、個々の主観のうちではかかる無規定なものとして語るわけである。しかしこうした（公共的良心）、これはひとの声以外のなにもものであるというのか。

（世界良心）などという案出物が現存在に思いつかれるのはひとえに、良心がその根底と本質に於いてはそのつど私（*Je meins*）であるか、*はいある*」（SZ. 278。丸括弧内は引用者による）。つまりハイデッガーは良心という現象に関しては、何らかの外的な力——神はもちろん、他者、法や世間、更には共同体の規範など一切を含む——を良心現象の主体とする見方を完全に拒絶しているのである。とするならば、ハイデッガーの思想の内部では共同体の規範への通路は全く遮断されているのであろうか。もしもそうだとすれば、如何に精緻に良心現象のみ分析しても、共同体の倫理に通ずる道はないことになってしまふであらう。この問題については後に詳しく論ずることとして、一旦本筋に戻り、良心が我々に何を理解させるべく呼ぶのかということを考察する段に移ろう。

第三章 可能性の圧迫としての「負い目」

三—

第二章に於いて我々は、ハイデッガーの言う「良心の呼び声」が本来の自己へと呼びかけ、呼び進める声であることを確認し、この解釈と現実の良心現象との架橋を試みてきた。では、良心は自己に呼びかけて何を理解せしめんとするのか。それが「かく為すべし、為さざるべし」といった何らかの具体的な指令でないのは存在論的良心解釈の方向性から考えても明らかである。ここで良心が理解させようとするのは周知の如く「負い目在ること（*Schuldigen*）」である。しかし、まさしくこの概念こそが、ハイデッガーの良心論を理解する上での躓きの石となっている感がある。すぐ後に考察するようにこの「負い目」解釈の箇所は一般に、現存在の有限性を示すものであるとされ、そうした論脈で解釈されることが多い。人間存在の「有限性」を強調するこうした解釈は決して間違っているわけではない。しかし、そうした有限性が存在論的に更に何に基づいている

のかと問いを深めて行くなれば、そして誰が何に対して負い目を負っているのかと問うてみれば、もう少し別の解釈も出てくる筈である。それを我々はさしあたり「可能性に対する現実性の負い目」という言葉で呼んでおくことにする。

ハイデッガーが「負い目在ること」と呼んでいるその内実は、「無性の根拠であること(Grundsein einer Nichtfügt)」(SZ, 283)というものである。自己自身が企投したのではないにもかかわらず裸の原事実として自らの存在を引き受け、その根拠ならざる無的な根拠として存在せざるを得ないということ、また或る一つの可能性を選んでしまえば他の可能性は捨象せざるを得ないということ、ならびに本性上頽落、すなわち非本来性(Uneigentlichkeit)への傾向を有しているということである。このような三重の無性——この三重性がどのようにして一つのものであるのかをハイデッガーは語っておらず、またこの三重性は関心の三肢構造にきれいに符合しすぎている感も否めないのであるが——これに徹頭徹尾貫かれていることをハイデッガーは言葉の最も本来的な意味での「負い目」であるととする。そして、

通常の意味での負い目(他人に借りがある、他人に迷惑をかけたなどといった負い目)は、この本来の意味での負い目概念の結果ではあっても原因ではない、と言っているのである。

だが、これら三重の無性は一体どこで一つのものとなるのか、換言すればどのような立脚地からこれが語られているのか、また、何に対して誰が負い目を負っているのか、これらの問題については不分明なままである。そこで我々は、この三重の無性が語り出されている立脚地を明らかにすべく、現存在の根本体制の三契機である「理解(Verstehen)」「情態性(Befindlichkeit)」「語り(Rede)」そのものにも遡って考察を進めることにする。その際の視座を提供するのがハイデッガー独自の可能性概念である。

ハイデッガーによれば、そもそも現存在は徹頭徹尾「可能性」によって貫かれている。これは現存在が自らの内的可能性、未だ実現されざる可能性を現実化しつつ生を送っているという意味ではない。そのような「可能性とその現実化」という図式は、ハイデッガーの思想内部では否定されておき、むしろ基本的には「可能性を可能性としてその力を弱めることなく保つ」という至上命題が課せられてい

るのである。⁽¹⁰⁾まず自己が存在し、これが存在諸可能性や行為諸可能性と関わるというのではなく、可能性と関わることによって始めて自己が自己として成り立っている。また逆に「企投は投げることに於いて、可能性を可能性として前へ投げ、可能性として存在せしめる」(SZ, 145)と述べられているように、そうした可能性との関わり、あるいは可能性への自己企投が当該の可能性そのものを可能性として存立せしめるのである。理解することとは、第一義的にはこのような可能性から、かつ可能性として自己を理解することに他ならない。しかし「現存在は本質上情態的なものとして、そのつど既にある一定の諸可能性に落ち入っており、自らがそれであるところの在り得ること (Seinkönnen)としてそうした一定の諸可能性を通り過ぎさせ、不断に自らの存在の諸可能性を放棄したり、つかみ取ったり、つかみ損なったりしている」(SZ, 144)。すなわち、そもそもあらゆる可能性と関わることは出来ず、ある限られた一定の可能性の内へと既に投げ込まれているのである。つまり、自己で在るということは、「徹頭徹尾投げられた可能性」(ibid.)で在るということなのである。

しかし、日常性の内にいるとき、我々はこうした構造を見て取ることが出来ない。現存在がそもそも可能性であるという存在体制が露わになるのは、まず「理解」の契機から見るとすれば、死という「不可能性の可能性」へと先駆するところである。言うなれば可能性が不可能性へと転化するぎりぎりのところで初めて、自己の存在の正体である「可能性」が看取され、あくまでも「可能性」として保持されるのである。また情態性の契機から見ても、本来的情態性である不安の内、それまで手許存在者と円滑に関わっていたその関わりが崩壊し、世界全体が「無意義性 (Unbedeutbarkeit)」(SZ, 186)という、何物も別の何かを指し示さず、ひいては現存在自身との関わりをも失った世界と成り果てたところで「手許存在者一般の可能性」(SZ, 187)が押し迫ってくる」とされている。いずれの場合にも現存在の可能性格が押し迫ってくるという構造は共通している。日常性に於いては死はたしかに「現実のもの」と見なされてはいるが、しかしこの見方のゆえにかえって、それはあくまでも「いつかは現実となるがしかしまだ到来してはいないもの」という形で現存在の存在の枠組みからあらかじめ除外されてしま

っている。かかる見方が破られて初めて死の「可能性」が一つの「切迫 (Beworstand)」として押し迫ってくる。また日常的に我々が関わる事物も——確かに手許存在者の欠如や故障などによつてその可能性が時に閃き現われはするもの——基本的には有意義性という可能性の連鎖としては見られず、眼前存在者としてとりあえずは現実性と見なされてしまっている。とするならば、「理解」と「情態性」、この両者いずれに於いても次の点が共通していると言えよう。すなわち、それまでは一種の疑似現実性と見なされていたものが「可能性」であることが判明し、翻つては自己そのものもまたそうした可能性によつて初めて存立していることが見て取られるという事態である。本来的な沈黙せる「語り」である良心の呼び声に於いてもまた同様のことが言える。そもそも語りとは情態的理解に於いて理解された内容を分節する機能である。理解や情態性が「死」や「不安」といった具体的な転換契機を有しているのに対して、語りである「良心の呼び声」はそうした具体的契機とは一応は関係なく、「無限の実存可能性」⁽¹¹⁾という欺瞞と、「確固たる現実的自我が、対象たる眼前存在者を自由に裁量する」

という欺瞞を破壊し、「現存在が可能性で在る」という上述のテーゼを理解するように促すのである。

三二

以上で述べてきた観点から現存在の「無性」を解釈し直すとうなるであろうか。

まず、被投性の有する無性に関しては次のように述べられている。「現存在はどのようにしてかかる投げられた根拠で在るのか。それは現存在が、投げ込まれた諸可能性へと自らを企投するという仕方によってのみである。そのようなものとして自己自身の根拠を置き入れざるを得ない自己は、その根拠を決して支配する (machting werden) ことはできないが、しかしそれでもなお、実存しつつ根拠で在ることを引き受けねばならぬ」(SZ, 284)。もしも自己が「現実性」によつて成り立っているならばそれを支配することも可能であろうが、その現実性の根底は抜け去っている。自己はあくまでも「可能性」なのであるから、こうした可能性としての自己を完全に支配することは出来ないのでは

る。つまり、投げられた根拠を引き受けるということは「投げられた諸可能性へと自らを企投する」ということであり、このように自分では支配出来ない諸可能性へ自己企投することのみが「自己」の存在形態なのである。

また企投の有する無性に関しては「在り得ることでありつつ (sankomend) 現存在は一つの可能性か、あるいは別の可能性のうちにその都度立っており、不断に別の可能性では無く、実存的企投に於いては別の可能性を放棄してしまっている」(SZ, 285)と述べられている。この箇所は表面的に読めば、なにも殊更に強調するまでもない至極当然のことを述べているようにも見える。Aという可能性を選択すれば、^A—という可能性を選択できないのは自明のことであり、人間の有限性の表現と言うには余りにも平板にして陳腐であるように思われる。しかし、実はそうではない。

まず第一に、ここで主に念頭に置かれているのは行為可能性というよりも存在可能性であり、ことにその主要な二つの様態である本来性と非本来性である。すなわち、上の引用は、自己に即した可能性を選ぶか、それとも自己的ではない可能性を選ぶかという二者択一が迫られている状況

を提示したもののなのである。このどちらを選び取るかということと連動して、その後の行為可能性全体も完全に別様のものとなる。第二に、今述べたことと連関して、「在り得ることでありつつ」という文言からもわかるように、ここでもまたやはり現存在が「可能性として」在るといことが前提されている。自己が可能性という根本体制によって貫かれているという自覚に基づいて初めて、ある可能性を「選択」すること、すなわち「決断」の重大さが生じてくる。Aという可能性を選択することは単に^A—を選び取らないということではなく——敢えて大仰な言い方をするならば——それまでの自己の実存全体をその可能性へと投入し集約させ、これへと自己を賭するということである。たとえ如何に些細に見える選択であっても、よくよくそれを観察してみればその選択には当人の存在様態全体が表現されている筈である。つまり、ひとつの可能性の選択は、単にそれにとどまらず、その実相に於いては自己の在り方全体の選択を意味するわけである。人間の「有限性」への痛切な自覚は以上のような事態を踏まえた上で初めて生じてくるものなのだと言えよう。またその決断は如何にそれが自己

に即した本来的なものであっても、一度決断すればそれで済むというわけではなく、不断に「ひと」の解釈性によって浸食される危険をはらんでいる。それゆえ決断は常にかかる力に抗して「取り戻され、反復される (wiederholen)」必要がある。それゆえにハイデッガーは「頹落」すなわち非本来性の有する無性についても殊更に言及しているのである。

斯様に考察を進めてみると、ハイデッガーの負い目概念の解釈に於いて論じられている「無性」とは、「現存在がそのつど自らの可能性で在る」というこの根本思想の一変奏だということが如実に理解され得るであろう。

従って、良心が理解させようと促す「負い目」とは、日常性の内に在る現存在が自己自身を、自己的ならざるものから理解してしまっており、その結果、可能性として理解されるべき自己の存在をいかんせん現実性と捉えてしまっているという事態を裏面から指し示しているわけである。つまり、「負い目在り」を理解するということは畢竟、現存在が「可能性として在る」こと、自己が自己で在るということもここから可能であることをまず理解し、またその

ための選択の重要性を理解し、自己が常に自己的ならざる存在の可能性の内に在り得ることを理解するという他に他ならない。

かくして、良心現象は個々の自己の内へとずばりと切り込み、以上のような負い目、すなわち自己が自己ならざるところから自己を理解し、結果として自己的ではない可能性の内に在るということを理解せしめるのであり、その意味に於いて「現実性としての自己」が「可能性としての自己」に対して負い目を負っているともいうべき事態を指し示しているのである。通常、現実性は可能性の現実化として「可能性よりも高い」様相とされる。こうした理解に沿って日常性に於いては現存在は自らを現実性であると思ひ込み、より高きものとして自己を措定している。そして自己をも自由に裁量できる対象と思ひ做している。それが良心の声によって「可能性」の次元にまで引き下げられ、一旦現存在は高みから転落する。これが「負い目」の負い目たるゆえんである。現実性の高みにいた自己は、良心の呼び声によって、実はその根底では可能性によって初めて存立していることを理解せざるを得なくなるばかりか、そう

した可能性を更に突き詰めて行けば、そこには死や無意義性といった「不可能性の可能性」すらも垣間見えるようになる。つまり「高さ」と思い込んでいたものがその実相に於いては何ら高みではなく、むしろ低さであったこと、この認識こそが自己をして恥じ入らしめると言い換えてもよからう。しかるに「可能性は現実性よりもより高く」(SZ, 36)であり、見かけ上転落と見えはするもののこれは実は上昇なのである。であるからこそ本来の実存への転換の道が開かれることになる。

ハイデッガーが良心現象に関して、これを自己の「内面(Das Innere)」に於ける対話的出来事とは見ず、むしろこうした見方を排斥するのまさにもこの同じ理由による。「ひとー自己は自己へ向けて呼び掛けられる。とはいっても評価の〈対象〉と成り得るような自己へ向けて、ではなく、自己の〈内的生〉を神経過敏にー好奇心から、しかし何の支えもなく優柔不断に分析する自己へ向けて、でもなく、また精神状態やその背景を〈分析的に〉傍観する自己へ向けて、でもない。ひとー自己に於いて自己に呼び掛ける呼び掛けは、自己に押し迫ってこれを内面へと追いやり、も

って自己が〈外界〉から身を閉ざすようにするのはない」(SZ, 273)。のみならず、こうした内的自己との対話は良心を聴き損なった「誤れる良心」へと誘導してしまうという。

「良心に於いて〈呼び誤り〉が生ずるのは呼び声の見誤り(呼びー損ない)によってではなく、良心が聴き取られる仕方によって初めて生ずるのである。——つまり、呼び声が本来的に理解されずにひとー自己によって討議的自己対話の内へと引き入れられ、呼び声の開示傾向に於いて転倒されてしまうことによって、なのである」(SZ, 274)。内面の観察は結局は自己を現実性として対象化し、のみならずあなたも「内面」や「内的生」なるものがそれ自体で自存するかの如き謬見に陥っている。その上、内面の「観察」ないし「反省」は通常、高次の自己と低次の自己を措定するという形態を採らざるを得ないが、その際、高次の自己と見なされているものが実際には「ひと」であるという危険性を常にはらんでいる。要するに「内面的自己対話」なる想定は、自己を現実性という存在状態に於いて捉え、あまつさえその内に更に「内面」なる別の現実性を封じ込めるという二重の誤謬に陥っているというわけである。ハイ

デッガーに言わせればおそらく、内面性もまた現存在が可能性として在るといふ脱自的動性からのみ把握し得るものであるということになる。ヘーゲルが『精神現象学』の良心論に於いて難じた「美しき魂」の自閉性とその脆さを、ハイデッガーもまた別の視点からではあるが批判しているといつてもよい。

三一三

以上我々はハイデッガーの負い目概念を「可能性」という立脚点から解釈し直してきた。しかし、それでもなお疑念が残らざるを得ない。果たして「他者に対する」という観点を抜きにしてそもそも「負い目」なる概念が成り立ち得るのか。また、如何に再解釈を施したからとて、かかる負い目概念は現実の良心現象から大きく懸隔した抽象的議論なのではないか、という疑念である。こうした疑念に対しては次のように解答できよう。現実的局面に於いて我々が抱く負い目は、こうした自己の可能性格に——たとえ不十分な仕方ではあっても——気付くからこそ生ずるのであ

る、と。

「やましい良心 (schlechtes Gewissen)⁽¹¹⁾」を例にとつてみよう。我々がもはや為してしまつた行為に関して「あのような振舞いは為すべきではなかつた」という念を抱くとき、無論そこにはその行為によつて有形無形の被害、不利益を蒙つた特定の他者が念頭に置かれているのは確かである。しかしここで留意すべきは、そうした良心の呵責乃至負い目は常に「自責の念」によつて貫かれているということである。すなわち、「負い目」はなるほど自分の為した行為、そして当の行為によつて何らかの被害を蒙つた他者に「対して」生ずるものであるが、その責めの方向性は常に自己身上に「向かう」ものなのである。良心の声によつて責められ、かつ責めているのは徹頭徹尾自己自身なのである。「負い目」は謂わば、一旦は他者を經由しはするものの最終的には自己自身に向けて跳ね返ってくるものである。我々は先に、良心とは或る特定の行為に向けてというよりもむしろ、そのような行為を為さざるを得なかつた自己の人格全体へと呼びかけるものであることを確認した。そのことと連動して「やましい良心」によつて惹起されている「自

責の念」もまた、当該の行為を為したときの様々な状況はどうあれ、そうした行為を為さざるを得なかった、そうした行為しか選択できなかった自己自身全体に向かっているのである。このように考えるならば、負い目とは煎じ詰めれば自己自身への「負い目」と言い得るのではないだろうか。

次にこの「自責の念」の内実を考察してみよう。その大部分は「何故にあのようなことを為してしまったのか」という悔悟の念であろう。これは裏を返せば「何故に別の行為可能性を選び取ることが出来なかったのか」という思念に他ならない。すなわち、責めは「別の可能性を選べなかった」という事実に基づ向かうのであるが、これは「放棄してしまつた可能性によって圧迫されている」と言い換えることが出来よう。無論ここでの可能性はハイデッガーの言うような根源的な存在可能性ではないが、しかしそれと無縁ではない。可能性によって追撃され、そこで初めて選択し決断することの深刻さ、重大さを身をもって痛感する。つまり「一つの可能性しか選べえず、不断に別の可能性では無い」という無性が——あくまでも存在的—実存的な仕

方ではあるが——表層に現われて来ているのである。また「何故にあのようなことを為してしまったのか」などというてはみても、その時はそのような行為しか選び得なかったからとしか答えようがない。しかも、そうせざるを得なかったと思われる様々な——心理的、経済的、偶発的、その他もろもろの——状況を引き合いに出し、これを以つて答えに代えようとしても、良心はその欺瞞を即座に見破る。とするならば唯一残された答えは「自己がそのような行為しか選べないような自己であるから」というものには他ならない。つまり被投性に属する無性である、徹頭徹尾自己の存在可能性の内に投げ込まれた我を再認識するほかない状況へと追い込まれるのである。選び取ることが出来なかった様々な可能性によって圧迫されると同時に、とはいふもののそうした可能性を現実を選び得たかといえれば「否」と言わざるを得ない。このようにそうした可能性を選ぶこととしかできないような自己全体、人格全体の存在可能性が今や問題化しているのである。

無論、こうした事態を当事者がどの程度自覚しているかには度合の差はある。しかしながら「負い目」という現

象には上述の認識は必ず随伴している。つまり、行為可能性を可能性として自覚することの「可能性の制約」として、そもそも自己があくまでも可能性として成り立っているという認識が不可欠なのである。であるから、良心の呵責に於いては、たとえ行為を媒介にしても個々人が直面しているのはあくまでも可能性としての自己に他ならない。換言すれば、現実の自己の根底に可能性としての自己が透けて見えているのである。

以上のような方向性で「負い目」を解釈するならば、ハイデッガーの「負い目」解釈は、——ハイデッガーの目指すのが「存在論的—実存論的」解釈である以上、「存在論的—実存的」解釈とのある程度の乖離はやむを得ぬにせよ——通常の「負い目」現象と全く隔たったものではないこと⁽¹³⁾が見て取れよう。むしろその類縁性の方が際立っているとも言えるのではないだろうか。

第四章 自己の取り戻しと共同体的規範

かくて、「負い目」を理解せしめんとする沈黙の呼び声に耳を傾けることは決して単なる受動ではなく、自己自身を選び直すという能動的営みに他ならない。これによって初めて自己は「選択を取り戻し」(Nachholen einer Wahl)「選択を選択する」(Wählen der Wahl) (SZ, 268) ことが可能となる。しかし、であるからといってこれが直ちに所謂「良心的行為」と直結するわけではない。それどころかハイデッガーによれば「あらゆる行為は原事実的 (faktisch) には、没良心的 (Gewissenlos) である」(SZ, 288)。すなわち、自己が自己の無的性格、つまりは可能性格に気付かず、自己を現実性と見なし、かかる自己理解に基づいて他者をも同じ視座から理解している限りは「没良心性」からは逃れられない。ゆえにまずもって為されるべきは「良心を—持とうと—意志すること」(Gewissen-haben-wollen) であることとなる。まさにこの「良心を—持とうと—意志すること」こそが「没良心性を引き受ける」(ibid.) ことであり、ここで初めて「善く—在る」という実存的可能性が存立する」(ibid.) と

される。ハイデッガーのこの語り口は極めて逆説的であるが、ここでハイデッガーが言わんとしているのは次のようなことである。一般に良心と見なされているものは自己分析をしたり、自分の感情を他者に投影したり、自己内部で内面と討議したりするという仕方です。「他人に悪いことをした」という反省、内省を促すものとされている。しかしこの「他人に悪いことをした」という反省は一見良心的であるように見えはするが、それがいまだ単なる特定の行為の次元で語られている限りは、実はまだ「悪の自覚」^(一四)には到り切っていないのであり、それを自己の存在構造にまで遡及してこれを全面的に引き受けるところまで突き詰めて行かないと真の「倫理的行為」には到達し得ない。そのような意味に於いて良心は未だ持たれてはいない。ゆえにこれを「持とう」と意志する」その能動性こそが実は良心そのものなのである。かくも重要な営みであるからこそこれは「決意性 (Entschlossenheit)」という独特の術語でもって表現し直されているわけである。

さて、我々はここで、先に留保しておいた問いに戻らねばならない。すなわち、良心の原義に存する「共に」とい

う契機、この契機はハイデッガーの良心論の内に読み取り得るものなのか否か、ということ、換言すればハイデッガーの良心論の内には共同体的規範への通路は開かれているのか否か、という問題である。既に確認したように、ハイデッガー自身は少なくとも「良心の呼び声」とそうした規範との連関を否定している。また、こうした規範そのものについて主題的に論じた箇所は『存在と時間』にはない。それに近いことを述べているのは決意性によって「他者との顧慮的共存 (das fürsorgende Miteinander)」^(SZ, 298)もまた変化し、他者への本来的な顧慮が成立し、決意せる自己が「他者の〈良心〉(Gewissen)となるというくだりであろう。だが、我々は今はハイデッガーの他者論から上の問題に接近するのではなく、別の方途をとりたい。我々はハイデッガーの歴史概念の内に、この問題への解答とまでは言えぬにせよ、それへの示唆を見出すことが出来る。それは他ならぬ「遺産 (Erbe)」の「自己伝承 (Selbstüberlieferung)」^(SZ, 383)という思想である。ハイデッガーによれば、歴史的遺物、「作用連関」、ならびに伝承されたものなどは第一義的には歴史的 (geschichtlich) と呼ばれ得ず、現存在こそが

歴史的であるとされる。とするならば、歴史的遺物や伝承されたものなどが本当に「歴史的」になるためには、そうした伝承されたものを自らもう一度引き受け直さねばならない。こうした歴史的な伝承のなかには様々な規範もまた含まれると言えるであろう。共同体的倫理は単に理性の命令によって一義的に定められたものではない。むしろ理性が関与して形成されてきたという側面は否定できないが、その多くは長い時間の経過のなかで醸成されてきたものである。のみならず、一見合理的で自明と思われるような規範でさえも、その根拠を改めて問われてみれば、これに対して完全に理論的に整合性のある解答をもって答えようとするとは返答に窮することも多いであろう。つまり、共同体的規範はそれ自体で「善い」のではなく、そうした規範をあくまでも自らの存在可能性として自覚的に引き受け、「自らに伝承する」という営みを通じてはじめて「善き遺産」として蘇るのである。すなわち、あらゆる歴史的伝承物と同様に倫理的規範もまた現存在によって選択し直されねばならない。一旦は「良心の声」による促しを経て再度自己の実存可能性として洗い直されねばならないのである。そ

うしてこそはじめて規範は単なる「ひと」による無言の強制から解放されて「自己の規範」にまで高まり得る。

無論これで論議が尽くされているとは言えぬ。個人々の決意が如何にして他者との本来的関わりへと転換され得るのかという、他者論に於ける問題とならんで、自己の内部における本来性への転換が、真なる倫理的判断を生み出すという保証は与えられてはいない。しかし少なくとも、ハイデッガーは共同体的規範を廃棄しようとしているのではなく、また何か従来の規範に取って替わるような新たな、かつ独善的な規範を樹立せんとしているわけでもないとは言いで得るであろう。^(二五) いわば現に在る、あるいは在った規範を「ひと」の公共性から解放して我有化することが目指されているのである。

結語

我々は本稿に於いて、ハイデッガーの良心論と現実の良心現象を架橋するという方向性で論述を進めてきた。この

ような試みは「存在論的」な良心解釈を目指すハイデッガーの意図に反するものであり、現実との安易な妥協によって彼の企図を骨抜きにするものである、という批判もあるかも知れぬ。また、良心などといったあやふやな現象を如何に解きほぐしても、それは何ら倫理に、また倫理学に貢献するものではなく、単なるアナクロニズムであると難ずる向きもある。なるほどその通りなのかも知れない。しかし敢えて反論するならば、前者に対しては、如何に「存在論的」な「解釈であるとしても、いやむしろそれだからこそ、それは現実の現象と何らかの仕方で合致している、なるほどと腑に落ちるものでなければならぬ」と筆者は考える。

また、後者に関して言うならば、良心というこの一つの現象をもって直ちに倫理上の諸問題を全て解決しようなどという大それた意図は筆者にはない、とだけ言うにとどめたい。本稿は、冒頭にも述べたように、行為の最終的な決断は実はこのささやかな「良心」という現象にあるという目論見のもとに、ハイデッガーの良心論を——敢えて大げさな言葉を使えば——倫理的「覚醒」を可能にする存在論的構造を捉えんとした良心解釈として改めて考察するとい

う、これまたささやかな試みにすぎない。

さて、これまで為し得る限りハイデッガーの思惟の立場を汲み取る形で、いわばハイデッガー寄りに議論を進めてきたわけであるが、第四章で述べたようにハイデッガーの哲学に於ける「他者の不在」乃至希薄さの問題、ならびに良心に従って行為する場合の具体的規準の欠落という問題は依然として残っている。また、序に於いても述べたように、そもそも何故に良心間の葛藤が生じ得るのかという大問題が更に奥に控えている。そうした問題の究明はまた別稿に譲り、本稿での目的は達成されたものと見なして一旦ここで擱筆することにする。

〈了〉

註

本文ならびに註に於ける『存在と時間』からの引用は次の略号で示した。

SZ : *Sein und Zeit*, 16 Auflage, Tübingen, 1986.

(一) „Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist schwer.“ Arthur Schopenhauer : *Ueber den Willen in der Natur*, Arthur Schopenhauer

Samtliche Werke, hgsg. von Arthur Hubscher, Viertes Band, F. A. Brockhaus, 1972, S. 140.

(二) 良心「解釈」の多様性以前に、そもそも良心というこの概念それ自体がその発祥の地であるギリシャに於いて極めて多様な意味で用いられている。ドイツ語の良心(Gewissen)の語は、ノートカー(Notker)によるラテン語の *conscientia* の直訳である *gewizant* に由来する。この *conscientia* は更に、ギリシャ語の *syndesis* によって本質的に規定されている。これは「共に見る、共に知る」という程の意味であるが、他者の行為に関して自分もそれを共体験することにより、それを知っているという意味や、あるいは自らの行為を通じて「自己自身を知る」という意味で用いられている。ここからして時に「恐るべきことを為してしまった」という自己意識の意味でも用いられた。しかし、*syndesis* の語がいわば術語として用いられるようになったのは紀元前一世紀頃、主にストアの哲学者らによってである。まずは自己の行為に随伴する意識という意味で、次いで、こうした随伴意識の意味は保持しつつも、悪しき行為による「不安」な意識、つまり「やましい良心」という意味で用いられ、またこのように不安がないという意味での「正しい良心」という意味へと発展した。更に自らの内なる、乃至は外なる法廷によって倫理的に判定される意識という意味が生じ、ひいては広く思想、心術、意志の総体としての意識、すなわち「内面」を意味するようになった。*conscientia* の語が現われてきたもの頃のことである (Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgsg. von J. Ritter, Bd. 3, Basel/Stuttgart, 1974)。このように見てみると、「共に」と「知る」という両契機のうちのどちらを重視するかによって様々の語義が派生して来たと言ってもよいであろう。またこの各々の契機についても「共に」の方では「自己と共に」なのか、「他者と共に」なのか、あるいはそれとは別の何かと共に、なかにかによって語義が多様化し、「知る」の方でも知る対象は何

かという点で様々な用法が生じたものと思われる。

(三) ハイデッガーが通俗的良心解釈からの有り得べき反論として挙げているのは次の4項目である。1 良心は批判的機能を有する。2 良心はその都度ある一定の遂行された、もしくは意欲された行為に相関して語る。3 良心の声は経験に即してみると、決して現存在の存在に根を張ってはくれない。4 良心現象の根本形式である「やましい良心」「満足せる良心」とがめる良心「警告する良心」に何の考慮をも払っていない。とすればハイデッガーにとってみれば通俗的良心解釈とは「ある一定の遂行され意欲された特定の行為に關して、これを批判し、当該の行為についてそして前もって警告し、事後的にはやましき、満足、とがめ等を惹起せしめる」機能を有するものと見なす解釈であることになろう。

(四) Helmut Kuhn: *Begegnung mit dem Sein*, Bonn, 1954. (邦訳『存在との出会い』斎藤博・玉井治訳、東海大学出版会、一九七三年)

(五) 良心についての包括的分類やそのおのおのに関する議論についてはハイデッガー自身も『存在と時間』の註のなかで (SZ, 272) 言及しているシュトーカーの『良心』(H. G. Soker: *Das Gewissen. Schriften zur Philosophie und Soziologie*, hgsg. von Max Scheler, Bd. 2, Bonn 1925) に詳しい記述が見られる。ハイデッガーはこの書物を批判しながらも、しかしある前進を与えたものとして賞賛している。批判の中心はシュトーカーの分析がシェラーの人格主義に根差し、また良心の歴史に関する記述が完備したものではないこと、さらに「良心現象の客観的記述」を為す際の解釈学的制約に無頓着であるゆえに現象学と神学との境界が曖昧になっていくこと、であるが、賞賛についての具体的根拠は挙げられてはいない。シュトーカーはこの書物で「やましい良心」を分析の中核に据え、そしてこの罪責感を、自己のなかの裁く部分や、国家や、他者の人格への負い目とは見ずに、端的に「存在」の恐怖と捉えている。おそらくはこの点

が、ハイデッガーによって「前進」と捉えられたものと推察される。実際、「負い目」についての執拗なまでのシュトーカーの分析、と言うよりもむしろ「記述」は恐ろしいほど微に入り細を穿ち、何らかの確固たる実体験が核となつてることが看取される内容となつて

いる。
(六) ここでは暫定的に「内面」という言葉を用いたが、ハイデッガー自身も良心を「内面」へ向かつて呼ぶ声」とは捉えてはいない。というよりもむしろ「内面」という言葉は彼にとつては批判の対象である。何故そうなのかという理由については後に第三章で詳しく論ずる。

(七) ニーチェやフロイト流の解釈によれば、良心の声は外面的規範を超越しているのではなく、むしろ何らかの外面的規範(ニーチェならば祖先や国家への負い目そして刑罰、フロイトならば父性的な権威)が内在化したものであり、ゆえに良心に従うということとはなにも高貴なことではなく、結局は単に外面的規範に従っているに過ぎないということになる。しかし果たして本当にそうであろうか。例えば、溺れている子供を「誰かが助けるだろう」と思いつつ横目に見ながら仕事場へ急ぎ、後になってこの子が溺死したと聞いたときには恐らくとつともない良心の呵責に責められることになるであろうが、このやましさは何処から来るのか。意識のないし無意識的に習得した規則があり、この規則に従わなかった際の何らかのサンクシヨンの記憶が内在化してしまつて実はこれが外的規則であることを自覚していないゆえ、他人になりにかわつて自分で自分を責めているだけなのである。更には良心の呵責そのものが実はサンクシヨンの行為であり、道徳的行為などとは言つてもこの「やましさ」というサンクシヨンを回避するように振る舞つていくに過ぎないのである。そのように解釈することはなるほど可能ではあるが、筆者にはどうも違うように思われる。「溺れる子供を見殺しにする」と

いう行為を為すということが納得できず、すなわちこれを自己の内

に組み込むことが困難であり、もしこうした行為を為せば自己の存立基盤さえも揺るがされてしまうからなのではないか。と述べれば次の反論が待っているだろう。要するに自己の存立を危うくしないという原理に従っているだけで煎じ詰めればこれは自己防衛に過ぎない。と。とすればこれは単なる「防衛機制」であることになり、再びフロイト流の解釈に落ちてしまう。無論、もし自己なるものを極めて狭義に捉えるならばこのように言い得るかも知れない。しかし自己とは他者を含めた様々な関係項との関わりから成り立っているという(キェルケゴールやハイデッガーの)見解に立てば、自己を守るということは関わりそのものを守ることであり、何か固定的な核の如きもの、卑近な言葉で言えばポリシーを守ることではない。ある行為を行うということは関係の網の目全体を変化させることに他ならず、関係の改変は自己の改変をも意味する。つまり、自己を守るということは自己や他者を含めた世界全体を守るということに他ならないのであり、逆にまた世界を守るということは自己を守ることにも他ならないのである。

(八) ハイデッガーの良心論の徹底的批判者のひとりにハンス・エーペリングの名が挙げられる。彼は、ハイデッガーの良心論は道徳性を廃棄することにつながっているという論陣を張っているのであるが、その個々の批判についてはこれから順次註のなかで論駁してゆく。エーペリングはハイデッガーの良心論が「没良心的」であるとして「ハイデッガーはそうする根拠も全くなく、それゆえ良心という事柄が全く問題になつてもいないのに良心を利用することによってそういうことを引き起(こ)してやる」(Hans Ebeling: *Martin Heidegger Philosophie und Ideologie*, Reinbeck bei Hamburg, 1991, S. 34. *Ebeling* [1991]と略記)と述べているが、「没良心的」であるかどうかについては今は措くとしても、ハイデッガーが良心現象を取り上げ

た必然性については本文に述べた通り、十分な根拠がある。

(九) このように良心が単に行為のみならず、人格全体に関わるものであることは例えばショーペンハウアーによっても主張されている。「(二)つまり本質(58%)の内に良心の刺が突き刺さる場が存する。というのも良心は、自己自身の振る舞い方から生じ、いやましに親密の度合を増して行く、固有の自己との面識に他ならないからである。それゆえ、良心によって、なるほど行為をきつかけにしてではあるが、それゆえなお本質が告発されていくのである」(Arthur Schopenhauer: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Arthur Schopenhauer Samliche Werke, hsg. von Arthur Hübner, Viertes Band, F. A. Brockhaus, 1972, S. 178)。また、良心ではなく絶望に関して同じことが当てはまることについてはキエルケゴールが『死に至る病』の中で綿密に論じていることは周知の事実であろう。「絶望している者は何事かに絶望している。一瞬このように見えはするがそれは単に一瞬のことであって、同じ瞬間に真の絶望が現われる。あるいは絶望がその真相に於いて現われる。絶望せる者は何事かに関して絶望することによって、彼は本来は自己自身に関して絶望し、そこで自己自身から脱出しようと欲しているのである」(Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, Gesammelte Werke, 24 und 25 Abteilung, übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf, 1957, S. 15)。

(一〇) この原則はあらゆる可能性に適用されるものとされているが、これが最も顕著な仕方では為されるべきとされているのは「死の可能性」に関してである。死という可能性を「可能性として弱めることなく理解し、可能性として完成し、そしてこの可能性との関わりにおいて可能性として耐え忍ぶ」(SZ, 262) (二)「それが死との本来的に関わり方である」とされている。しかし、この大原則をひとしなみにあらゆる可能性に関して適用することが事柄として妥当なのか否かという問題は残る。この問題については筆者はかつて拙稿『存在

と時間』に於ける可能性概念の多義性について」(『近世哲学研究』第四号 京大・西洋近世哲学史懇話会編 一九九七年)に於いて考察した。

(一一) 自己と可能性との関係がその均衡を失った場合、如何なる病理的自己喪失が現出するかに関してはキエルケゴールが「可能性の絶望」として論じている。そこでは一切の事柄が可能であるという迷妄に囚われることによって自己が自己を見失つてゆく様が描出されているのであるが、キエルケゴールはこれを「現実性を見失った」状態ではなく、必然性を欠いた状態と見ている。「こうした理解は「現実性は可能性と必然性との統一である」という、キエルケゴール独自のテーゼに基づいている。このテーゼはむしろヘーゲルに対するアンチテーゼとして提示されたものであるが、ハイデッガーはキエルケゴールのこのテーゼに基本的には依拠しつつも、この必然性概念を「被投性」へと読み換え、これによって圧倒的な可能性優位の思想を形成している。ハイデッガーが、特にその可能性概念に関してキエルケゴールから何を継承し、これをどのように変容させていったかという主題は、ハイデッガーのアリストテレス受容とならんで興味深い問題であるが、紙幅の都合もあり本稿ではこれ以上言及できない。引き続き考察するに値する主題であろう。

(一二) ここで具体例として「やましい良心」を取り上げたのはハイデッガー自身が、そして一般に伝統的な良心解釈もまた「やましい良心」の方に優位を置いているからである。「あらゆる良心解釈の内でも(悪しき)良心、(やましい)良心が優位を有している。良心とは第一義的には(悪しき)良心なのである」(SZ, 290)。ただし、ハイデッガーは無論この立場にとどまるのではなく、かかる日常的経験が自らの言う「負い目」に基づいていることを力説するのであるが。

(一三) エーベリングはハイデッガーの「負い目」解釈に対しても激烈な調子で批判の矛先を向けている。「しかし、「負い目存在(こと)」

が「無性の根拠であること」の等価物であるとしたら、それによって負い目という表現からはその意義が剥奪されてしまう。つまり私が無性の無的な根拠であり、被投性に關しては自由ではなく、また「自由な」企投に於いても常に（他の可能性を）除外せざるを得ないという無性の内に投げ込まれているのであり、それゆえにここでもまた基準に従えば自由ではないのだとしたら、私はその都度いつも、負い目になるものとしてよりはむしろ負い目なきものとして規定され得ることになってしまいうるであらうし、その都度いつもギリシヤ悲劇に出てくる無力に操られるものと見做され得ることになってしまふであろう」(Ebeling [1991], S. 35)。そしてその結果「絶対的な負い目在り」ということはもはや「正しいもの」と「不正なもの」との區別を知らなく(Did.)ということになる。

すなわち、絶対的に「負い目在り」という無力さを自認するものは結局は「無垢なる」者となってしまふ、つまり、負い目の自覚という予防線を張ることによって他者からの批判を前もって封じ込め、結果的には責任を免じられてしまふということであろう。たしかに日常的次元においても、「相済まない」と常に謝罪することによってその後の行為の責任を軽減しようとしたり、免罪されようとする願望たりする姑息な心性はなるほど人間の中に確実に存在する。鋭敏な人間観察者であるニーチェのキリスト教道徳批判はこうした観察を歴史的規模で行ったものであり、エーペリングの批判も同じ様な趣旨のものであると考えられる。しかし、エーペリングは、ハイデッガーのあくまでも存在論的な「負い目(Schuld)」概念の内に、それとは別の「罪(Sünde)」の概念を読み取っているように思われる。そしてそれがこの批判の前提となつてはいる。仮にこの誤読を容認するとしても、ハイデッガーの目論見はこの「罪」の自覚から自己の選択を意識的に「とり戻す」ことなのであり、むしろそのことによって現在に「責任性」を返し与えようとしているわけであるから、この

批判にはわかには首肯し難い。そもそも「負い目なることを引き受ける」というと、いかにも欠如的の自己のみを取り出して、それのみを認めるかのように聞こえるし、ハイデッガー自身もそう受けとられる語り方をしているが、しかし思うに、これはただ単に自己の存在が無的なものであるという、いわば否定的側面のみを引き受けるということではなく、自己の存在がそうしたものを含んだ仕方と初めて成り立っているのだというその全体を認めるということである。このことは果たして本当に「不自由な」ことであろうか。むしろ自己自身のありのままの姿を知ることによってしか、本来の「自由」は生じてこない、という考え方も有り得る。すなわち自己自身がそのような無的な無力さを含んだものとしてしか成り立ち得ないという厳然たる事実から逃亡せず、いわんや「ひと」という責任のない存在形態に巻き込まれることなしにそのような自己に直面するということ、『存在と時間』の表現を借りれば「無によって規定されている存在」(SZ, 283)という事実には立ち返ることによって初めて自由は自由となるのではないか。

(一四)「悪」もまたハイデッガーにとつてはあくまでも現存在の「可能性」として捉えられている。たとえばツォリコーン・ゼミナールの中でハイデッガーは次のように述べている。「しかし、悪を他人の所為だけにするときには、私は善人などでは全くない。というのも、そうした場合には悪は尚更私の内に在り、私の振る舞いは悪の性格を有しているからである。私はただそれに気付こうとしていないだけである。気付こうとしないことは、私がこの悪しき振る舞いのうちにはまり込んでいるということに他ならない。…(中略)…如何なる現存在も悪しき振る舞いの可能性の内には生きてゐる。如何なる現存在にも本質的特性として出会つてくるものとの関わりに於いて悪しく在り得る(Böse sein können)ということが常に既に含まれている。このことは、その可能性が常にそしてはつきりと遂行されるか

否かとは関係がな」(Martin Heidegger Zollikoner Seminare, hrsg. von Medard Boss, Frankfurt am Main, 1987)。

(一五) エーベリングは『存在と時間』の「道徳性によっては根源的な負い目たることは規定され得ない。というのも、道徳性はそれ自身のために既に根源的に負い目たることを前提しているからである」(SZ, 286)の箇所を引いて「これによってハイデッガーは、西洋の、特にカント以来打ち建てられた行為の道徳性の意味を抹殺しようと試みている。まさしくこのことによってハイデッガーが彼自身のナチズムの陰謀に本質的に連関するような理論的に比肩し得ない不正の中に身を置いているのはもちろんである」(Ehling [1991], S. 35)と述べている。註の(一二)に於いても述べたように、ハイデッガーの意図は道徳性の廃棄にあるのではない。『存在と時間』の或る一箇所のみを引用し、これを直ちにナチズムと直結させる論理は強引であると言わざるを得ない。「良心」現象は個々人の内に於いて生ずるものであり、良心現象のみをもって全ての行為が無謬であるとするのが危険であるのは、なにもハイデッガーの哲学に限ったことではない。だからこそ伝統的にも、「良心の可謬性」ということが論議的になっ

Zu Heideggers Gewissensanalyse — Anhand vom Begriff der Möglichkeit —

Takeshi HASHIMOTO

Wenn wir ein unmoralisches Vorhaben in die Tat umsetzen wollen, werden wir sogleich von Stimme des Gewissens gewarnt. Nachdem wir das Unrecht begangen hätten, würden wir ein schlechtes Gewissen haben. So funktioniert das Gewissen als die warnende und rügende innere Stimme in bezug auf eine bestimmte gewollte oder vollzogene Tat. In diesem Sinne spielt das Gewissen bei den Handlungsentscheidungen eine sehr wichtige Rolle. Wir könnten sagen, daß das Gewissen die letzte Schanze für das Moral sei.

Dieses wichtige Gewissensphänomen läßt sich aber beileibe nicht leicht und eindeutig definieren. So viele Philosophen dieses Phänomen zu interpretieren versucht haben, so weit gehen doch ihre Interpretationen auseinander.

Auch Heidegger hat dieses Phänomen zu analysieren versucht. Seine Gewissensanalyse hat aber viele Merkwürdigkeiten. In üblichen und traditionellen Auslegungen wird das Gewissen in bezug auf eine Tat gedeutet. Solche Auslegung wird aber von Heidegger als „vulgäre“ Gewissensauslegung zurückgewiesen. Er begreift die Stimme des Gewissens unabhängig von jeder bestimmten Handlung oder gar von allen Handlungen überhaupt. Er legt diese Stimme des Gewissens schlechthin als Aufruf zum eigensten Selbstsein aus. Dieses Selbstsein sei, nach Heidegger, ständig „schuldig“ und der Gewissensruf lasse dem einzelnen Selbst diese Schuld verstehen.

Diese Gewissensanalyse Heideggers ist nicht nur schwer zu verstehen, sondern auch scheint von unserem gewöhnlichen Gewissenserlebnis weit entfernt zu sein.

Der vorliegende Aufsatz versucht nun zu zeigen, daß diese ontologische Gewissensanalyse Heideggers, trotz ihrer scheinbaren Verschiedenheit von dem üblichen Gewissenserlebnis, mit diesem nicht im Widerspruch steht. Dazu muß aber sein Schuldbegriff revidiert werden. „Schuldigsein ist“, so Heidegger, „Grundsein einer Nichtigkeit“. Zu beachten ist aber, daß sein Schuldbegriff und Nichtsbegriff eine Variation des Grundgedankens seines Hauptwerkes *Sein und Zeit* darstellt: Dasein sei wesentlich je seine Möglichkeit. Nichtigkeit und Endlichkeit des Selbstseins kann nur dann deutlich und in ihrer Tiefe verstanden werden, wenn wir sie aus dem Möglichkeitscharakter des Daseins her auslegen. Erst auf diese Weise können wir das gewöhnliche und alltägliche Gewissenserlebnis und die ontologische Gewissensanalyse Heideggers miteinander in Einklang bringen und damit diese als die Theorie, welche ein ethisches Erwachen von jedem Selbst ermöglicht, neu interpretieren und sie in ihrer hohen Bedeutung einschätzen.