

ハイデッガーの根本経験する実存について

川 村 覚 昭

はじめに

ハイデッガーの哲学に於る人間存在の把握の特色は、その存在様態の全体を「本来性」Eigentlichkeit と「非本来性」Uneigentlichkeit として論究するところにある。併し、その場合、かかる把握は、実体と現象、精神と物質の如き截然と分けられた実体論や価値論の立場から考究されるのではない。ハイデッガーは、むしろ両者の間に実体的価値的程度 Grad の差を見ない存在論の立場に立つのであり、その故彼はこう記している、「非本来性とは、何か〈一層少い〉存在とか〈一層低い〉存在の程度というようなことを意味しているのではない。むしろ非本来性は現存在を、彼の多忙さとか活気とか興味とか享受可能性とかに関して、彼のこの上もなく充実した具体相に於て規定し得るのである。」¹⁾

併し乍ら、実存哲学一般の基本的関心が、ヤスパースも言う如く人間の日常性に於る「実存なき現存在」を脱去してどこまでもかけがえのない、真の自己としての実存を実現していくことであるとすれば、非本来性の具体相の存在論的分析から本来の実存を獲得するハイデッガーの哲学も或る意味で実存哲学と一脈通じるものがあると言えるであろう。ハイデッガーに於てこうした立場が最も具体的に展開されたのが、言うまでもなく「存在と時間」Sein und Zeit である。

ところで、ボルノーが「実存哲学においてその基礎をなしている実存の概念は、人間におけるまったく明確で決定的な体験——その侵し得ないぎりぎりの性格の故に、過剰な生のすべての曖昧さ、不確実さから、ひとときわ際だった体験——を思想的に表現したものである」²⁾と指摘する如く、実存概念の表現の根柢には決定的な実存経験があるとすれば、「存在と時間」に於て試みられた思惟の根柢にもやはりハイデッガー自身の実存経験が介在していると見做すことは可能でなかろうか。私は、「存在と時間」で考究される「存在の間」Seinsfrage は正にそうした実存経験に媒介されて開かれた問であると思う。その意味で、ハイデッガーの哲学の意図を知り、その全貌を理解しようとする場合我々は、彼が一体いかなる地平から、換言すればいかなる実存から哲学しているのかという点に常に目なざしを向けていなければならないであろう。ところで、「存在と時間」が固より表現されたものである以上そこには当然ハイデッガー自身の実存経験が表現されている筈である。従って、私の企図する小論の目的は、「存在と時間」を手掛りにして哲学することが抑々可能になるためにハイデッガーが自ら経験した実存を明らめ考究するところにあるのである。

(一)

凡そいかなる立場にしろ、それが学問的であるとされるには、ひとは学問の対象と何らかの意味で対決するところがなければならない。かかる対決とは、言うまでもなく対象を「問」に付す

ということ、即ち「問う」Fragen ということである。而も、それは、単に問題にするだけでなく、問う対象の生命を理解し自覚することではなければならない。なぜなら、学問の性格は問うことがいかなる生命を対象の内に見出すかということに由って決せられるからである。その意味から「問」は学問にとって最も基本的問題であるといわなければならないであろう。ハイデッガーも亦自らの哲学の冒頭を「問」の問題で飾る由以がここにある³⁾。従って、「問」の問題はハイデッガー自身の実存を明らめる上できわめて重要な意味をもつと考えられるので今少し立ち入って考察して見ることとする。

然らば「問」はいかなる構造をもつのであろうか。ハイデッガーに由れば、「問」は必ず三つの契機をもつ。即ち、(1)いかなる問うことも「……を問うこと nach ... fragen」として、「問われているもの」das Gefragte が問に属す。これは、例えば人間とは何かと問う場合の「人間」に当り、いわば問を問うための対象であり照準である。問うことは、この「問われているもの」に導びかれて問い進むのである。(2)……を問うことは、「……のもとに問い合わすこと bei ... anfragen」として、「問い掛けられるもの」das Befragte が問に属す。これは、上の例を取れば人間とは何かと問う場合いかなる「人間」に問い合わされるかということである。例えば宗教的次元の人間なのか或いは生物的次元の人間なのかということである。この「問い掛けられるもの」が「問われているもの」へ向けて問い質される abfragen のである。(3)そして、問うことが本質的に目標として求めるところの「問い求められるもの」das Erfragte が問に属す。これが、人間とは何かの問の答である。換言するならば、「問われているもの」の概念規定である。理論的問では、特にこれが問うことに於て本来的に志向されねばならないのである。

併し、ハイデッガーの明らめる問の構造がかかる形態であるとしても、「問」の可能性を考えるとき問の問題はこれだけで済され得ないであろう。というのは、例えば問にはそれほど意味もなく仮初めの問として問われたり、或いは明確な理論的設問として問われたりする場合があるように、問の可能性に注目する限り問の性格の全体が「問う者」der Frager の態度に由って規定されることに気づくからである。ハイデッガーもそれに注目して「問うことそれ自身は、或る存在するもの即ち問う者の態度として、存在するというものの或る独自の性格をもっている」⁴⁾と指摘する。とすれば、問は何よりも問う者の在り方、存在 Sein に関わることであり、その限り「問う者」は問の最も根本的契機となるのではなからうか。ところで、我々がハイデッガーの実存を明らめる場合彼も一個の哲学を問う者である以上我々は問に於る「問う者」の位置を一層闡明ならしめることに由って彼の実存へ迫る適切な通路を見出すことができる筈である。従って私は今、かかる見地から「問う者」の問に於る構造連関を改ためて吟味して見ることとする。その際、問うことはその本質に従えば理解の行為に外ならないが故に私は、ハイデッガーの捉える人間存在の関示態である「理解」Verstehen に着眼して吟味することとする。

ハイデッガーに由ると我々の現存在の存在様態は「存在可能」Seinkönnen である。存在可能とは、固より現存在が自己のために何ものかを、企画する、企投する Entwerfen ことのできる自由を意味する。そうした現存在の存在を存在可能として彼の可能性へ企投することが、所謂「理解」である。かくて、ハイデッガーに於ては、理解は意識の先験的所産でなくむしろ人間存在の存在様態とされるため、「情態性」Befindlichkeit「話」Rede と並ぶ現存在の等根源的関示性となる。もともと我々の現存在のアプリオリな存在体制とされる「世界=内=存在」das In-de-

r-Welt-sein が開示されるのも、かかる開示性に負う。そのためハイデッガーの思惟では存在可能としての現存在の存在は、essentia に対する actualitas としての existentia ではなく、第一的には世界=内=存在として世界に「関わって=存在する」Zu-sein、つまり「実存」Existenz となる。「現存在の〈本質〉は彼の実存に存する。』⁵⁾ところが、我々の存在の企投は固より理解作用であるため、我々はどこから来てどこへ行くのかは分らないが、とにかく世界の内に「かくある」So-sein という現存在の赤裸々な事実だけは開示されて分っている。この理解された事実の事実性が、所謂「被投性」Geworfenheit である。ところが、如上の世界=内=存在が存在のアプリオリ性であるということは、換言すれば世界の内へ投げ入れられていることが実存全体のアプリオリな制約となっていることを意味している訳であり、その限り企投の一切は開示された被投性の事実引きわたされている überantworten こととなる。それをハイデッガーは「現存在は、被投的現存在として、企投するという在り方の内へ投げ入れられている」⁶⁾と説く。とすれば、理解作用としての企投は理解された被投性に基づいてこそ初めて営為されることになるため、我々の理解の一切は、所与の無前提な情況から生起するのではなく、却って予め理解されたものに基づいてこそ可能になるのであると言えよう。その意味で我々の実存は、被投的企投 geworfener Entwurf である。

かく考えると、我々の理解には最早無前提な理解はなく、いかなる場合も理解に先立つ先理解 Vorverstehen に基づいて理解することになる。ところで、ハイデッガーは、かかる先理解の「先」に着眼して、先=構造 Vor-struktur として取り出した「先持」Vorhave「先見」Vorsicht「先把握」Vorgriff が、所謂「解釈学的情況」die hermeneutische Situation である。ハイデッガーに由ると、理解は解釈に由って仕上げられ ausbilden、予め理解されたものを理解しつつ表明的に ausdrücklich することが解釈であるとされるため、解釈学的情況とは、換言すれば理解を仕上げるための解釈をいわば可能にする前提に外ならず、故に「いかなる解釈も、その先持とその先見とその先把握をもっている」⁷⁾と指摘される。とすれば、解釈を可能にするための解釈学的情況とは一体いかなるものであろうか。固より、解釈学的情況が人間存在との連関に立つ以上かかる問題の究明が、如上の「問う者」と「問」との構造連関に光を当ることとなるであろう。

前述の如く理解は先理解に基づいて可能になる訳であるから、理解を仕上げる解釈が為されるためには予め理解されたものが先持されていなければならない。かかる意味から先持とは、解釈のための基礎であり土台となる。併し解釈はこれだけで遂行される訳ではない。更にそれが遂行されるためには、先持されたもの即ち予め理解されたものが何に向けて解釈されるべきかという方向が予め見て取られることが必要である。解釈は、かかる方向を予め先見することに由って初めて解釈されるべきものへ向うことができるのである。故に先見とは解釈の可能性を示す方向であり照準となる。そしてその先見に導びかれる解釈に由ってのみ先持されたものに属する概念性に適切な概念が明るみに取り出されるのである。とすれば、解釈に於ては、先持と先見に由って、既に理解されたものを概念規定するところの把握の仕方が、予め描かれていることになる。先把握とは正にそうした概念的把握の仕方の先理解に外ならない。かくて、解釈学的情況はその都度の解釈(理解)に保持されねばならないのである。

ところで、先に示した如く問うことが問の対象との対決であるとは、厳密には「問い掛けられ

るもの」を「問われているもの」へ向けて「問い求められるもの」を概念的に把握することであると言えるであろう。とすれば、それは、外ならぬ解釈学的情況に相即していることに気づく。なぜなら、問うとは、何に即して問うべきかの何として先持した「問い掛けられるもの」を、何に向けて問うのかの何として先見的に照準を合わされる「問われているもの」へ向けて、予め描かれた概念的把握の仕方「問い求められるもの」を概念にもたらすことであるといえるからである。してみると、問うことは解釈の様態に外ならない。

だが、ここに一つの問題が生起する。言うまでもなく解釈学的情況の限定は、解釈する者、即ち解釈者を離れてはあり得ない。併し、そのことは、考えてみれば結局解釈の可能性が、解釈者が解釈学的情況をいかに確保して見透しているかということにかかっていることを意味している訳であるから、その限り解釈学的情況は、却って解釈者に於る情況として考えられねばならないであろう。普通よく取り沙汰される解釈の浅深も、結局解釈者に於る解釈学的情況の「見透し」がどれだけ浅いか深いかにかかっているのである。かくて、解釈の可能性が解釈者に於る情況から決せられる限り解釈者こそが解釈の根本的な要に立つのである。蓋し、問う者が立問することができるのも、上来見た如く問うことが解釈の様態である以上、問う者が解釈者として問の解釈学的情況を確保し見透すことにかかっているのである。その意味で、解釈学的情況の構成契機が問う者に由って限定される限り、問の構造は畢竟問う者の構造として「問う者」の内に帰趨するが故に問の根本的構成契機として「問う者」が考えられねばならないのである。問う者は、いかなる場合も問の根本的契機である。

然るに、立問の根拠が上記の如く問う者に於る情況にあるとすれば、抑々一体問う者はいかにして問を問として立てることができるのであろうかという問の成立の始源の問題に突き当たることは言うまでもないであろう。そのことは、換言すれば問う者がいかにして「問う者」になるかという問題と同一である。今、我々のめざす目的が哲学を問うに至った「問う者」としてのハイデッガーの実存を考究することである以上、かかる問題の吟味に由って我々は彼の実存に迫る適切な手掛りを得る筈である。然らば、問の始源とは一体いかなる事態であらうか。

既に問う者に於る情況としての解釈学的情況から理解される如く、問う者が問を立てるとき、問の地平は既に、それに向けて解釈されるべきであるところの「問われているもの」が予め問う者の目なごしの内にはない限り問い得ないのであるから、その故に問の地平に先立って「答の地平」⁹⁾に即ち「問われているもの」の地平に先行的に導びかれて問う者は自己を開けていなければならないであろう。つまり答の地平の先取である。換言するならば、問う者が答の地平から自己を限定されることである。その故ハイデッガーも問うことは孰れの場合も求めることとしてその導びきを求められているものの方から得て来ると言う⁹⁾。とすれば、本来かかる限定の内へ問う者として自己を生かせるのは、問を問として答の地平から何らかの仕方限定的に自覚せしめられた者でなからうか。なぜなら、問うことはどこまでも答の地平の導びきによってのみ開られるからである。してみれば、その限り自覚的存在として答の地平を先取した者のみが初めて「問う者」になり、問の全体を自覚すると言えよう。従って「問」に関して言えば、立問に先立って問う者の「問われているもの」に対する何らかの自覚がなされなければならない。そうでない限り、問う者は「問い掛けられるもの」をリアルに先持し、問の地平にもたらすことが不可能になるからである。かくて、問の構造は、問うことが問う者の独自の存在性格である限り問の成立の

始源として問う者の内に問の対象に対する何らかの自覚を必要とするといえ、この自覚に於て初めて何らかの解釈学的情況が意識の内に先理解的に把握されてくるのである。その故、ハイデッガーも自ら自覚の確証を「根本経験」Gründerfahrung と言い、次の如く説いている。即ち「解釈が、学的解釈として或る探究の表明的課題になるならば、その場合には、我々が解釈学的情況と呼ぶこれらの〈諸前提〉の全体が、開示されるべき〈対象〉についての根本経験に基づいて且つ根本経験の内で行先的な仕方でも明らかにされ確保されて置くことを必要とする。」¹⁰⁾と。従って問の始源を見る限り、問、特に理論的問の成立の根柢には「問われているもの」に対する「問う者」の何らかの自覚（ハイデッガー的に言えば「根本経験」）があると見做すことができるであろう。

さて、我々の志向する本来の目的は固よりハイデッガーの実存を考究することであった。蓋し、今そのための見透しを予め与えるためにここで我々の見地を端的に言うことが許されるならば、ハイデッガーの哲学は決して単なる思惟の技巧を弄するものではなくして、彼の全存在そのものの深い根本経験から自発自転する自覚の論理的整合に外ならないのである。従って、彼の実存を理解しようとする以上我々の視点は先ず彼が「問う者」になるための根本経験そのものへの着眼に措かねばならない。そうでない限り我々は彼の哲学についてただ形骸を理解するのみであって、その内に横たわる生命を把握することにはならないであろうからである。

(二)

抑々ハイデッガーの哲学的関心は、「存在の問」Seinsfrage を仕上げることにある。ハイデッガーに由れば、それは「存在論」Ontologie と名づけられ、「存在するものから存在を際立たせることと存在それ自身を解明することが存在論の課題である」¹¹⁾と説れる如く、存在するもの Seiendes を存在するものとして規定する存在そのもの Sein als solches を露開 freilegen (露現 entbergen) し解明することが、「存在の問」の目的となる。とすれば、今かかる存在論の企図を上問の構造と即応させれば次の如くなるであろう。

存在の問で「問われているもの」は、言うまでもなく「存在」一般である。その存在は、前述の如く存在するものを存在するものとして規定するのであるから「存在するものの存在」das Sein des Seienden となる。従って、存在へ向けて「問い掛けられるもの」は外ならぬ「存在するもの」であり、かかる存在するものが存在へ向けて問い質されてこそ「問い求められるもの」が明確に概念的に把握される。それが、「存在一般の意味」Sinn von Sein überhaupt となる。かくて、「存在の問」とは存在一般の意味を問い求めるところにある。

併し、普通、存在とは、「そこに山が存在する」とか「木が在る」という如く誰にでも解る事実であるから、存在が存在論的に問題になるということは、突き詰めれば我々の現存在が事実として存在を前存在論的に理解しているからに外ならない。現存在はその存在に於て存在一般に直接する存在理解 Seinsverständnis をその都度既にもっている。その故に「存在の問は、現存在それ自身に所属している本質的な存在の傾向、即ち前存在論的な存在理解をラディカルにすること以外の何ものでもない」¹²⁾とハイデッガーは指摘するのである。従って、存在論は差し当り現存在の存在理解に着眼しなければならないため、現存在分析に着始を見出す「基礎存在論」Fundamentalontologie こそが「存在の問」を仕上げる道程となる。その限りに於て先の「存在の問」の構造は次の如く換言されねばならない。即ち、我々の現存在は我々の存在に於て前存在論的存

在理解をなすから差し当り「問われているもの」としての「存在」は「現存在の存在」に外ならず、その故に「問い掛けられるもの」としての「存在するもの」は「現存在という性格を有する存在するもの」¹³⁾となるため、「我々が現存在と名づけている存在するものの存在の意味」¹⁴⁾が「問い求められるもの」になると。ハイデッガーの企図する「存在の間」への射程は正にこうした基礎存在論への還元によらずして得られるものではない。

さて、ハイデッガーの哲学的関心が凡そこのようなものであるとすれば、我々の捉えようとするハイデッガー自身の実存の問題は、固より上来の基礎存在論の視角と重なる訳であるから、基礎存在論の問を可能にする地平の考究が却って彼の実存を思考することとなるであろう。それは、取りもなおさずハイデッガーの「問う者」になる根本経験の地平でもある。では、かかる地平は一体どこであろうか。

既述の如く基礎存在論の問の本質は現存在が自らの存在へ向けて問い質すことにある。併し、そのためには問の構造から明らかな如く現存在が「問う者」として「問われているもの」である自らの存在について、何らかの自覚を予めもたずには到底問い得ない訳であるから基礎存在論の視角は第一次的に自覚の問題に向けられねばならない。ハイデッガーの思惟に於る自覚の直接的証は、先述の如く根本経験といわれるため、基礎存在論の視角は畢竟存在の根本経験と相即する。ところで我々はここで特に注意を要するのであるが、ハイデッガーの思惟に於て基礎存在論の視角が第一次的に根本経験に措定される¹⁵⁾ということは、彼自身が基礎存在論を問う者である以上、問の構造から明らかな如く問題にされる根本経験の事態が既に彼の哲学する根柢に於て彼自身に根本経験されていることを証しているのであって、その限りに於て彼の境位は、自らの存在の根本経験を回避する事態、所謂「非本来性」を脱去して「本来性」に覚めている実存者としてあるといわねばならない。ハイデッガーの思惟が、屢々実存的性格を有するとして実存哲学と見做される窮極の因由は正にここにあるのではなからうか。してみると基礎存在論の視角は常に本来性の地平からの視角に外ならず、その限りハイデッガーの実存は、基礎存在論を可能にする本来性の地平がいかにして獲得されるかという根本経験の吟味に由って一層根源的に考究され得る筈である。

ハイデッガーの哲学は屢々「暴力的」*gewaltsam* であるといわれる。事実ハイデッガー自身も自ら自己の哲学の「暴力性」*Gewaltsamkeit* を是認し、その暴力性の名にふさわしく徹底して暴力的であろうとする。それは、言うまでもなくハイデッガーの課題とする基礎存在論の見地が、現存在についての従来の伝統的日常的解釈傾向と訣別しようとする強い意志の働きに基づくからであり、その故に「現存在の根源的存在の露開はむしろ頹落的な存在的＝存在論的解釈傾向への反対方向に於て現存在から戦い取られねばならない」¹⁶⁾と言われる。併し乍ら上来見た如く基礎存在論の視角がハイデッガーの実存に根づくものであるとすれば、かかる哲学的意志が彼に働く根柢には、彼の受けた根本経験が我々の陥る日常性の領域を絶するほどはるかに根源的经验であることを告白しているのではなからうか。然らばそれは何か。我々は、「存在と時間」を中心に彼の言表している根本経験を見る限りそれを死に面しての不安に求めることができるであろう。嘗て、十七世紀のモラリスト、ラ・ロシュコーフは「太陽も死も正面から見ることはできない」と言ったが、ハイデッガーは自ら自己の存在に死の影を直視したのである。

言うまでもなく死は貴賤貧富を問わずいかなるひとにも課せられた事実である。そのことは、

換言すれば死が我々の生にとって避け難い原事実 Faktizität であることを示している。にも拘らず、我々は、そのいかなるひとにも起る事実の故に却って死をひとごとの死として一般的客観的事実 Tatsächlichkeit へ水平化してしまうのが常ではなからうか。そのため我々は死を「ひとは死ぬが、併し差し当りは未だ来ない」という曖昧な日常的解釈に委ね、超然としたり無関心な平静を粧うのである。併し、死の原事実に基づく限り我々の生は「一個の人間が生れるや否や死ぬに充分なだけ年老いている」に等しいといわねばならない。ハイデッガーが太陽の如く正面から見ることのできない死を直視するということは、正にかかる死の原事実を自らの存在の出来事(運命)として受け止めるところにある。その故に言う、「死ぬこと、それは各々の現存在がそれぞれ自身で自己に引き受けねばならない。死は、それが〈在る〉限りは、本質上各私の死である。」¹⁷⁾と。してみるとハイデッガーの由って立つ実存は、結局代理不可能とされ、生のぎりぎりのところではいかなるひとからも奪い取られることのできない存在の根源的事実に外ならない。彼が我々の現存在の根本構造を「死への存在」Sein zum Tode として特色づけるのは実にこのためである。

かく見ると、死は、生の最もぎりぎりのところであるから我々の存在の最も極端な可能性であると言える。併し、それは一面また我々の実存の可能性の一切を奪い去ってしまう可能性でもあるから、ハイデッガーはそれを「実存一般の不可能性の可能性としての可能性」¹⁸⁾と性格づける。かかる意味から原事実としての死が根本経験されるということは一切の可能性が剝奪される最も自己的な存在が開示されることに外ならず、従ってそこでは日常的な存在理解が打破されて一切の虚飾が脱い去られてしまう筈である。「死は現存在の最も自己的な可能性である。その可能性への存在は、そこに於ては現存在の存在が端的に関心的になるところの彼の最も自己的な存在可能を、現存在に開示する。」¹⁹⁾とハイデッガーが言い、「死は、現存在を単独者として要求する」²⁰⁾と語るのには、正に如上の事態の実感を如実に直証していると言えるであろう。してみれば死の直視は何よりも存在の本源化単独化の開示となる。

併し死の直視が人間の生の極限の開示として生の絶対的不確実性を益々確実にする以上、死は更に人間の最もはりつめた緊張の情態へ人間を高騰せしめるのが普通である。我々が死を脅威に感じ不安に襲われるのはそのためである。そこにまた既述の如く我々の死の解釈が一般にひとごとの解釈に委ねられる原因があるのではなからうか。かくて、その意味から我々は死に面する不安の洞察に由って、更にハイデッガー自身の実存の考究を徹底させ得る筈である。併しそのためには先ず不安の一般的現象が際立てられねばならないであろう。

不安は普通恐れと混同され、そのため恐れが屢々不安と誤解されるのであるが、その開示性に着眼する限り不安は恐れから根本的に区別されねばならない。今形式的にそれを取り出せば、恐れは普通何か一定の対象について恐れる日常的情態に対して、不安は、それに襲われると「何と無く不気味だ」と言い、それが去ると「何でも無かった」と語ることに由って差し当り無自覚に承認されている如く一定の対象をもた「無」い情態である。不安が無を開示すると言われるのはそのためであり、その限り不安は日常性を超えて「無」Nichts を経験する気分なのである。不安は、その故どこまでも無と相即する。

かく見ると死に面する不安に関してもやはり「無との出会い」「無の根本経験」が予想されねばならない。事実、死に於ては実存の一切の可能性が不可能になる訳であるから、ハイデッガー

は死に面する不安の情態を「不安の内て現存在は彼の実存の可能的不可能性という無に面して自己を見出す」²¹⁾と言い、死に於る無の根本経験を告示している。とすれば、死は端的に無であり、無は死であると言え、その限り原事実としての死の根本経験は、結局「死への存在」としての無の根本経験であり、その無に面して不安になるのであると言えるであろう。ハイデッガーが自ら端的に「死への存在は本質的に不安である」²²⁾と語るのは、このためである。

ハイデッガーは、こうした不安の経験を更に「形而上学とは何か」に於てきわめて冷静に而も直接的に語っている、即ち「不安の内では、……に面して身を退くということが含まれている。その身を退くことは勿論逃避でなく、却って或る魅了された安らかさ *die gebannte Ruhe* である。……に直面してこの退転は無から出て来る。」²³⁾併し、我々はこの言葉を聞いてきわめて奇異に感ずるのではなからうか。なぜなら、死はどこまでも我々にとって脅威であり、その故の不安だからである。にも拘らずハイデッガーに於ては死の不安が或る種の「安らかさ」として経験されている。これは一体どういうことであろうか。

不安の開示は固より無にあるが故に、不安になると、我々にとって差し当り有意義であったものの一切が崩落して *zusammenfallen* 無意義性に沈み落ちる *herabsinken* ことはよく知られた事実である。かかる沈み落ちることは、換言すれば有意義であったものが我々の手許から滑り去って *entgleiten* しまうことでもある。もともと我々の現存在は、その被投性の故に差し当りて大抵はひとの世界の内へ投げ入れられている訳であるから、我々の関心は差し当り他人を顧慮することに由ってひととの区別をなくし、ひとの世界の内に自己の意義を見出そうとすることに払われる。我々が、ひとが為すように為し、ひとが理解するように理解するのは、そのためである。してみると、我々自身は既にひとと区別のないひととであり、その限り我々の日常は差し当りひととしてひとの世界の内に自己のより所を予め見出しているといわねばならない。併し不安は、そうした安住を許さないのである。なぜなら、そこでは最早ひとの在り方で理解された有意義性が全て滑り去り空無化するため、自己の外には「どこにもより所が〈無〉い」*Es bleibt kein Halt*. からである。ただあるのは、無に曝されて怛然とした自己のみである²⁴⁾。先に言われた単独化の瞬間とは、この時ではなからうか。かくて、不安の極では、いかなる去就も執着も許されず、ただ無の淵に沈淪するのみであると言える。とすれば、ハイデッガーがそこを「安らかさ」と経験するのは一体なぜであろうか。それは、恐らく、無に直面することがひとの世界に支配されていた諸々の雑行を脱い去るため、恰も「大経」に説かれる如く「独生独死、独往独来」という虚飾のない現存在の純粹性が開示され、人間の本来の姿が覚知されるためであろうと思う。従って、ハイデッガーの言う「安らかさ」とは、単なる落ちつきとか安堵という日常的情感とちがいで、自己の存在が単独化されることに由って「死への存在」の運命を負う存在の原事実には怛然とするにも拘らず、一切の虚飾が脱去した存在の純粹性本来性の故に魅了される安心であると言えよう。それは、いわば大死一番、死して生きる者のみが味う安らかさではなからうか。然らば、かかる本来性はいかにして行証されるのであろうか。

言うまでもなく死は実存の一切の可能性を剝奪する存在の最も極端な可能性である。ハイデッガーは、こうした可能性を全体として次の如く性格づけている。即ち「現存在の最も自己的な、〔他と〕没交渉な、追い越し不可能な、確実な、そしてそのようなものとして〔いつ死が到来するかということについて〕不定な可能性」²⁵⁾と。本来性の覚知は固よりかかる可能性の根本経験

によって実現される訳であるから、それが行証されるためには、先ず死が自己の存在の可能性として露わになることが大切である。ところが、先に示した如くかかる可能性の根本経験に於ては、存在が単独化されることに由ってひとの世界が脱去されて無の淵に沈淪する自己が開示される以上、本来性は却ってこうした事態を覚悟する *sich entschließen* 者によってのみ行証されると言わねばならない。「覚悟せる現存在こそ、自らおのれの無性の無的な根拠であることを、おのれの実存に於て本来的に引き受けるものである。」²⁶⁾とすれば、かかる覚悟はいかにして決せられるのであろうか。それは、言うまでもなく死の可能性の中へと自己を受け止める決意 *Entschluß* に由ってである。かかる決意はいわば *Vorlaufen* 先駆として、生のぎりぎりのところへ自己を *Vorwerfen* 前投することに由って現実になる。ハイデッガーが自ら「覚悟性はその本領を発揮するのは、……死の中への先駆としてなのである」²⁷⁾と説き、「こうして覚悟性は、先駆する覚悟性となって初めて現存在の最も自己的な存在可能〔死〕へ向う根源的存在となるのである」²⁸⁾と言う時、そこではその事態が端的に指摘されていることを知る。してみると、ハイデッガーの覚悟する本来性は、いわば不安を覚悟して死の可能性へ自ら先駆する決意に由って初めて行証されるのであると言わねばならないであろう。その限り決意が彼の実存の核心となる。彼の根本経験は、何よりも決意に負っているのである。

我々は今まで基礎存在論の視角を切り開くところのハイデッガーの実存を明らかにしたものであるが、本来性の行証が決意に負う以上彼の哲学の企ての全体はどこまでも死（無）という根本可能性への先駆に基づくことを知る。故にハイデッガーの「哲学は、全体として現存在の諸根本可能性へ哲学自らの実存が独自の仕方では飛び込むこと *Einsprung* に由ってのみ進行し始めるのである。」²⁹⁾従って我々の見る限り死へ飛び込むこと、即ち「無の中へ自己を解放すること *Sichlassen*」³⁰⁾「放下」*Gelassenheit* が、問う者としてのハイデッガーの哲学的着始を規定する視角を為し、しかして根本経験する彼はどこまでも虚飾なき存在の自覚に限定されることとなるであろう。それが、いわばキルケゴールが「死せる者の如くに生きる」と言い切った如く死を賭して生に覚める実存者の姿ではなからうか。

(三)

ところで、無の中へ自己を解放する決意に由って本来性を行証することがハイデッガーの根本経験した実存の核心であるとすれば、かかる本来性の実現が彼の徳性となるのではなからうか。

彼の見解では、もともと本来性と非本来性との間に道徳的文化的な程度の差はないとされる。非本来性はむしろ、本来性と比較して程度が低いのでなく、却って人間存在の具体相を最もよく顕現している情態と考えるのが彼の立場なのである。併し乍ら上来見て来た如く非本来性を具体的に示す日常性が脱去されて本来性が獲得されない限り哲学することそれ自身が可能にならないとすれば、そこにはむしろ本来性が人間存在の理想として前提されていると見做すことは至当でなからうか。もしそうでないとすれば、ハイデッガー自身が自ら「現存在の実存に関して成し遂げられた存在論的解釈の根柢には、本来の実存についての或る一定の存在的な見解が、つまり現存在に関する或る事実的な理想が、存していないであろうか」と自問して、「実際それはその通りである。この事実は、否認されてはならないのみならず、また止むなく承認されるというのであってはならないのみならず、この事実はその積極的必然性に関して研究の主題とされる対象

〔現存在〕から把握されねばならない。』³¹⁾と自答する議論は本質的に意味を為さない筈である。その意味で彼の理想的人間像を我々は彼が自ら行証した本来性に求めることができるであろう。

ところで、ハイデッガーに由れば、現代を決定するものは存在するものの存在の忘却 *Seinsvergessenheit* である。それは、固より死すべき存在であるにも拘らず死すべき存在であるということすら殆んど知らなくなっている人間存在の事実にも最もよく現われている。人間は今日死を回避することに由って自らの存在を見失っているのである。併し現代人の存在の忘却は単に存在を忘れていただけではない。彼は存在を忘れてということすら忘れていたのである。従って存在の忘却がそうした異様な屈折を受けて人間全体を覆っているところに現代の根本的病理があると言えよう。その限りシェーラーの言葉を借りていえば、「現代ほど人間というもののが分らなくなった時代はない」のであって、現代は正に「人間が完全に全面的に疑問になった最初の時代」と言えるのである。

ハイデッガーが自らの哲学的課題を、基礎存在論を媒介した存在論に見、存在の真理を問い求めるところに自己の生命を賭けたのはそうした迷妄の現代を生きんがためであったのである。してみると、彼の思惟に於て本来性が実存の理想と考えられる根拠もそうした現代の迷妄性に求めることができるのではなかろうか。なぜなら結局現代人が生きる喜びを味わおうとする限り、彼は、存在の光を発見すること、そのためには先ず不安を覚悟して生の最も危機的なところ即ち死へ自ら先駆する決意に由って本来性を如実に行証しなければならないことが必要となるからである。従って、かかる観点から言えば、ハイデッガーの行証する実存はまた、死の不安に絶望して存在の発見の喜びに反転することでもある。その故、ハイデッガーは言う「単独化された存在可能に直面せしめる冷静なる不安とこの可能性を受け入れつつそれを自若として喜ぶこととは提携していく。』³²⁾と。かくて、ハイデッガーの実存を見る限り、それは、存在の発見と結合して人間性の回復を切実な課題とする現代に最も鋭い光を投げかけることとなるであろう。従って、その意味からハイデッガーが実存を通して明らかにした存在の問題をもう一度思想的に捉え直し、現代の教育の問題にメスを入れたいと思うのが私の次の願いである。

註

- 1) Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 1927, 11. Aufl. 1967. (以下 SZ と略す) S. 43. (訳語、訳文に関しては、「有と時」河出書房刊、辻村公一訳、及び「存在と時間」理想社刊、細谷貞雄他三名共訳のものを参照した)
- 2) Bollnow, O. F.: *Existenzphilosophie*, 1943. 邦訳「実存哲学概説」理想社刊 S. 29.
- 3) ハイデッガーの最も体系的な書物である「存在と時間」の冒頭を見よ。
- 4) SZ. S. 5 5) *ibid.* S. 42 6) *ibid.* S. 145 7) *ibid.* S. 232.
- 8) ハイデッガーは理論的問では問うことに問の構造全体が見透されていることが大切であると指摘する。(SZ. S. 5) 従ってかかる全体が見透されている地平を我々は「問の地平」と呼ぶことにする。それに対して、問が問い進む方向として予め覚知されるもの、即ち「問われているもの」の地平を「答の地平」という。なぜならそこでは既に「問われているもの」に適切な答が予想されているからである。
- 9) SZ. S. 5 10) *ibid.* S. 232 11) *ibid.* S. 27 12) *ibid.* S. 15
- 13) *ibid.* S. 41 14) *ibid.* S. 17 15) *ibid.* S. 184-191, S. 231-235. 参照
- 16) *ibid.* S. 311 17) *ibid.* S. 240 18) *ibid.* S. 262 19) *ibid.* S. 263
- 20) *ibid.* S. 263 21) *ibid.* S. 266 22) *ibid.* S. 266
- 23) Heidegger, M.: *Wegmarken*, 1967. S. 11

川村：ハイデッガーの根本経験する実存について

- 24) 無の経験が驚きであることは Wegmarken. s. 18 で言われている。
25) SZ. S. 251 26) ibid. S. 306 27) ibid. S. 305 28) ibid. S. 306
29) Heidegger, M.: Wegmarken, S. 19 30) ibid. S. 19 31) SZ. S. 310
32) ibid. S. 310

(博士課程大学院生)