

ハイデッガーに於ける人間存在の根本構造

榎 田 達 美

序

ハイデッガーの重要な著作『有と時』は、周知の如く「有の問いを根本から明確に仕上げることに」(grundsätzliche Ausarbeitung der Seinsfrage)にその目標(Ziel)が置かれると共に、その分析そのものも飽くまで「有の問題それ自身に基づいて明確に方向を定められること」(explizite Orientierung am Seinsproblem selbst)を基盤として成立したものである。が併し、そこで展開された中心的事柄は、彼が「現有」(Dasein)と名附ける「或る有るもの」、すなわち《人間》を主題対象とする、その「純正な有論的構造の分析」にあった、と言うことが出来る。それは、ハイデッガーに於ては、前以て「現有の有の体制を明るみに取り出すこと」こそ、「有への問いに於て第一の関心事」¹⁾(das erste Anliegen in der Frage nach dem Sein)であり、「有一般の意味への問い」(Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt)という「中枢問題」(Kardinalproblem)へ到る「一つの道程」(ein Weg)である、と思惟されたからである。それ故、彼は「或る有るもの(現有)をその有に注目して予め適切に解明して置くこと」²⁾(vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins)を彼の有論の基礎に据えたのである。すなわち、彼は「有の問い」(Seinsfrage)を《問いとして》「新たに立てる」(erneut stellen)ことに導かれつつ、他の一切の有論の淵源となるべき「基礎的有論」(Fundamentalontologie)として「現有の実存論的分析論」を先行せしめ、その準備として「現有の根本諸構造一般」を露呈せんと企図したのである。ハイデッガーの明言する如く、そこで遂行された分析論が《仮に》「完備したものでないのみならず、更にまた差し当っては暫定的な」³⁾(nicht nur unvollständig, sondern zunächst auch vorläufig)ものであったにせよ、吾々の課題である「人間の本質に対する省察」(Besinnung auf das Wesen des Menschen)にとって、そこから汲み取られる「含蓄的な」(prägnant)意味は「人間の自己自身に就いての自覚の歴史」⁴⁾(Geschichte des Selbstbewusstseins des Menschen von sich selbst)上、寄与するところ極めて大であることは、以下の叙述に於て自ら明らかになるであろう。

かくして、吾々はこの小論に於て、吾々人間がそれであり、それ自身「一つの問い」として分析の対象とされる「人間の有」すなわち「現有」を、「自明性」という有的被覆を根本から取り払い、その「有りのままの有る方」(wie es ist)に於て根本的・構造的に「見透し」(durchsichtigmachen)得るように、「人間の有への問い」(Frage nach dem Sein des Menschen)を《仕上げん》と企図するのである。換言するならば、「人間とは何か」と問うのではなく、その《有》に注目することに依って「吾々自身がそれである、この有るものの有り方への問い」⁵⁾(Frage nach der Seinsart dieses Seienden, das wir selbst sind)として、人間すなわち「現有」が《如何に有るか》という Wie-sein を問うのである。

I, 「現有」としての人間存在

吾々自身がそれである、所謂「人間」とは一体如何なる「有り方」に於て「有る」のであろうか。先ず「人間の有」が先行的に露開されねばならない。併し、ハイデッガーは、有るものの「有」を問うという有論的遂行に際し、通常「人間と呼ばれる有るもの」に対して「人間」という表現を積極的に拒否する。それは、彼の洞察に依れば、抑々着手に於ける「人間」定立が「その有るもの」の現象的事態を根本から逸失する、と考えられるからであると共に、彼の《唯一且つ根本の問題》が「有の意味への問い」で問われている「哲学の根本主題」としての「有」(Sein)であり、吾々人間の有もその《有》との連関の下で分析されるからに他ならない。ハイデッガーの思惟の中心に位置するのは《人間》でも《主体》でも《人間の実存》でもなく、専ら「普遍的な有」⁹⁾ (das universelle Sein)なのである。その観点からすると、人間なる有るものは、「有の開性に向かって」⁷⁾ (für die Offenheit des Seins)《開かれて》有るもの、と規定され得るのである。而もハイデッガーは「『人間』という有るものの本質規定」への《伝統的》没頭のために、「人間の有への問い」の忘却が生起した、と鋭く指摘するのである。

それ故、彼の分析論に於ては「開示さるべき『対象』の、乃至は対象圏域の、根本体制への適切な予見」⁸⁾に基づく限り、「人間」は決して「無世界的な自我」(weltloses Ich)乃至は「隔離された主体」(isoliertes Subjekt)としては解釈され得ない、とされたのである。人間存在のあらゆる被解釈性の根底には、人間存在が其処に於て《見透し得る様に有る》ことが本質上含まれている。従って人間存在の被透見性は、其処に於て「開示されて有る」という根本事態に於て可能となる、と言わねばならない。人間存在は「予め既に開示されて有るもの」(vordem schon erschlossenes Seiendes)として、「本質の開示性」・「根源的に開示することの可能性」を内包しているのである。ハイデッガーの用いる「現有の明け開け」⁹⁾ (Lichtung des Daseins) はまさに、この根源事態の積極的表現に他ならない。

以上に見る如く、ハイデッガーに於ける「現有」(人間存在)の根源的解釈には「開示性」(Erschlossenheit)が「前提」されている。それ故、彼は「人間が其処に〔現に〕有る」(Der Mensch ist Da.)という事態を有論的に究明すべく、一方に於ては《Da》という閉ざされていない事実注目すると共に、他方に於ては人間存在を全ての対象性を超えた「有るもの」として《有》との緊密な連関に於て展開せんとする企図の下に、所謂《人間存在》を「現有」(Dasein)と術語化したのである。彼にとってその《Da》とは、「有」との本質的連関に於て「人間が人間としてその内に立つところの本質領域」¹⁰⁾ (Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht.)に他ならなかった。その《Da》の開示性に基づき、而もその開示性の「先行的導き」(vorgängige Leitung)に基づいてのみ、当該の有るものの有、つまり「現有」の「有り方」は問われ得るのである。「問いの=内に=立つことが可能となるためには、或る開示性が必要である」というハイデッガーの言葉は、その裏面的表現と言って良いであろう。

従って、《Da》とはまさに、かかる「開示性」そのものであり、人間存在が「現に有る」という事態に於て注目される限り、「人間」なる伝統的表現が事態必然的に退けられると共に、それに替わる「現有」が、「現有とは、彼の開示性である」(Dasein ist seine Erschlossenheit.)という、謂わば《循環的》表現で以て性格づけられるのである。換言すれば、ハイデッガーに於ては、《人間存在》のより事態必然的な表示として選ばれた「現有」は元来、「彼の現を携えて来

ている」ところの「明け開かれた有るもの」(gelichtetes Seiende) として際立たせられたのである。

このような「前提」に立って「人間的現有の有る性格」を有論的被透見性に齎すためには、現有に本質的に属すとされる「明け開かれて有ること」としての「現の開示性」(Erschlossenheit des Da) の有論的構成が闡明されねばならない。その際、現有の分析論を介する「現有の根源的解釈」は飽くまで、「実存」という理念を手引とするということが、極めて重要な意味をもっているのである。

かくして現有の有への問いは、「人間の实体」或いは「現有の『本質』」として現有を規定する「実存」の実存性の実存論的分析論へと導かれるのである。つまり、人間が「実存という仕方に於て有るところの有るもの」であり、而も「人間の[・]みが実存する」(Der Mensch allein existiert.) とされる限り、《人間存在に固有な有》への問いは、実存性の「実存[・]」(Existenzial) 的構成の解明という途を辿ることになる。従って、吾々は吾々の分析論の出発点を「現有は、彼が有り且つ有り得る様に有らねばならない有るものとして実存する」¹¹⁾(Dasein existiert als Seiendes, das wie es ist und sein kann, zu sein hat.) という事態に求めることになる。つまり、動かし難い仕方で現有に開示されて有る「その『が有ること』そのこと自身」(das »Dass« selbst) の事實的厳然性に着眼することになる。端的に言えば、「現有は事實的に実存する」(Dasein existiert faktisch.) という、現有に於ける「根源事実」(Urfaktum) を根本から明確な仕方で「主題化」(Thematisierung) することに他ならない。吾々にとっての差し当たっての主題対象である、現有の「現に有ること」は、それ自身決して「平凡なこと」(Trivialität) ではあり得ず、有的親近性・熟知性ゆえに却って、有論的には遠いものとして一層の「辛抱強い省察の冷静さ」を要求して来るのである。

II, 「被投性」としての情態性

「現有」としての人間存在は、その《根本構造》の究明を「現」(Da) の実存論的「構成」に委ねる。とすれば、当の「現」は一体如何なる仕方で自らの実存的構成を「告示」するのであろうか。

「ひとは指先を大地に差し込んで自分がどんな土地に居るかを嗅ぎ分けます。私は生活に指を差し込みます。——それは何の臭いもしません。私は何処に居るのでしょうか。世界！ それは何を言うのでしょうか。この言葉は何を意味するのでしょうか。私をこの世界の中へ誘き入れて、ここにこうして放ったらかして置く人は誰なのでしょう」¹²⁾とキェルケゴールは、魂の悲痛な叫び声とさえ思われる語調で矢継早に問いを重ねた。彼の憂愁の孤独の中からの実存的問いは、《現に有ること》に由来する「現有そのもののうちに生じる攻撃」(im Dasein selbst erwachsende Angriff) とも言うべきものであった。而もその「攻撃」そのものは、他ならぬ彼という「現有が、有り且つ有らざるを得ないということ」(dass das Dasein ist und zu sein hat.)、つまり現有自身に於て左右出来ない、彼の不断の「事実」(Dass) の「反転照射」(Rückstrahlung) 以外の何ものでもない。現有は彼の《事実性》に於て、彼が《事實的に有る》ということをして「いつも・既に」《見出している》のである。まさにかかる《先行的見出し》故にキェルケゴールの如き実存的問いが、現有に於て生起し得るのである。

併しながら、彼の問いは沈黙の闇に空しく響くに止まる。現有にとって彼が《現に有るという

こと》が、その「何故に」・「如何にして」、更には「何処から」・「何処へ」という点に関して常に明確に把握されている訳ではない。彼は彼の《現有》と共に、既に「ひとが現実と呼ぶ大企業の関係者」¹³⁾(Teilhaber in dem grossen Unternehmen, das man die Wirklichkeit nennt) になってしまっており、その事実が「圧迫感」(Gedrücktheit) として、否応なしに彼自身に働き迫ってくるのである。換言すれば、現有は事実として既に「仮借なき謎の相で凝視している」(in unerbitterlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarren) ところの「彼の現の^〇有^〇」(Dass seines Da) と対峙的な仕方、自己の存在を見出してしまっているのである。現有が彼の自由な決断に基づいて《現に有ること》の内へ入って来たのでもなければ、来るのでもないのである。

ハイデッガーに従えば、現有が《如何に》有るかということは、既に「気分づけられて有り」、従って「情態性」(Befindlichkeit) の内で開示されているのである。つまり、現有の事実性には、《現有の情態的自己発見》が本質的に属しているのである。それ故、ハイデッガーの言う如く、気分の情態性はまさに、「吾々の現有に常に生起する」「^〇根本^〇生^〇起」(Grundgeschehen) と言わねばならない。

このように、現有が彼の《現》に於て「気分づけられて有ること」(Gestimmtsein)、つまり「自己を斯く斯く若しくは然か然かとして情態的に見出している」(sich so oder so befinden) という「事実性」の根拠を、ハイデッガーは現有が「^〇投げ^〇られて^〇有^〇ること」(Geworfensein) として有論的概念へと齎した。すなわち、ハイデッガーの謂う「現有が世界の内へ投げられているという現有の^〇本^〇質^〇的^〇被^〇投^〇性」がそれである。現有の実存が常に「^〇事^〇実^〇的」である以上、現有はかかる「^〇被^〇投^〇性」(Geworfenheit) を回避し得ない。従って、「^〇現有^〇は^〇被^〇投^〇的^〇現有^〇として^〇実^〇存^〇の内^〇へ^〇投^〇げ^〇入^〇れ^〇ら^〇れ^〇て^〇有^〇る」と共に「^〇実^〇存^〇は^〇その^〇都^〇度^〇た^〇だ^〇事^〇実^〇的^〇に^〇被^〇投^〇的^〇な^〇実^〇存^〇として^〇の^〇み^〇有^〇る」とされるのである。このような現有の被投的事実は、現有が「^〇彼^〇が^〇決^〇して^〇その^〇主^〇と^〇な^〇る^〇こ^〇の^〇な^〇い^〇『^〇世^〇界^〇』^〇に^〇委^〇ね^〇渡^〇さ^〇れ^〇て^〇有^〇ること」¹⁴⁾(Überlassenheit an eine Welt, deren es nie Herr wird) として「^〇引^〇き^〇渡^〇し^〇の^〇事^〇実^〇性」(Faktizität der Überantwortung) をも物語っている。すなわち、「^〇実^〇存^〇し^〇つ^〇つ^〇現有^〇は^〇投^〇げ^〇ら^〇れ^〇て^〇有^〇り、^〇而^〇も^〇投^〇げ^〇ら^〇れ^〇た^〇もの^〇と^〇して^〇有^〇る^〇もの^〇へ^〇引^〇き^〇渡^〇さ^〇れ^〇て^〇有^〇る」¹⁵⁾のである。併しながら、この「^〇被^〇投^〇性^〇という^〇有^〇りの^〇ま^〇ま^〇の^〇事^〇実」(pures Dass der Geworfenheit) は、その《引き渡し》に於て決して「^〇一^〇箇^〇の^〇『^〇出^〇来^〇上^〇つ^〇た^〇事^〇実^〇』^〇で^〇な^〇い^〇の^〇み^〇な^〇ら^〇ず、^〇更^〇に^〇ま^〇た^〇或^〇る^〇完^〇結^〇し^〇た^〇事^〇実^〇で^〇も^〇な^〇い」¹⁶⁾のである。「^〇被^〇投^〇性^〇の^〇投^〇げ^〇という^〇性^〇格」(Wurfcharakter der Geworfenheit) の注視から明らかな如く、ハイデッガーは「^〇被^〇投^〇性」^〇という^〇語^〇に^〇依^〇つ^〇て「^〇実^〇存^〇の^〇動^〇性」(Bewegtheit der Existenz) を示唆せんとしたのである。つまり、現有が「^〇其^〇処^〇に^〇『^〇現^〇に^〇』^〇有^〇る」という^〇事^〇実^〇は^〇決^〇して「^〇停^〇止」した^〇もの^〇で^〇な^〇く、^〇本^〇質^〇上^〇《^〇投^〇げ^〇》^〇その^〇もの^〇の「^〇動^〇性」^〇を^〇含^〇ん^〇で^〇い^〇る^〇の^〇で^〇あ^〇る。「^〇現有^〇は、^〇現有^〇が^〇ま^〇さ^〇に^〇現有^〇で^〇あ^〇る^〇間^〇は、^〇投^〇げ^〇の^〇内^〇に^〇ど^〇こ^〇ま^〇で^〇も^〇留^〇つ^〇て^〇居^〇る」^〇の^〇で^〇あ^〇る。

ハイデッガーは、以上の如く、被投的な《投げ》の内に《吾々の有り方の動性》を観取した。それは、現有は「^〇被^〇投^〇性」の内に有って「^〇有^〇る^〇もの^〇の^〇全^〇体^〇の^〇真^〇只^〇中^〇に^〇於^〇て^〇自^〇己^〇を^〇情^〇態^〇的^〇に^〇見^〇出^〇す」(sich inmitten des Seienden im Ganzen befinden) ことを余儀なくされるということである。従って、現有は現有で有る限り、彼を全面的に貫く「^〇被^〇投^〇性」^〇を^〇引^〇き^〇受^〇け《^〇ね^〇ば^〇な^〇ら^〇な^〇い》。それは決して「^〇人^〇間^〇的^〇実^〇存^〇の^〇自^〇由^〇に^〇選^〇ん^〇だ^〇態^〇度」¹⁷⁾(frei gewählte Haltung der menschlichen Existenz) ではなく、《^〇無^〇い》。がまさにそれ故に、現有に依る「^〇自^〇己^〇の^〇事^〇実^〇的^〇な^〇『^〇現^〇』^〇の^〇引^〇き^〇受^〇け」¹⁸⁾(Übe-

rnahme des eigenen faktischen »Da«)こそ、現有の厳肅なる《運命》的責務と言わねばならない。

加うるに、ハイデッガーはその実存論的究明を更に進め、被投性の実存論的意味を尋ねた。すなわち「有りつつ現有は、被投的現有で有り、彼自身に依って彼の現の内へ齎らされたのでは無い」ばかりか、「実存しつつ現有は決して彼の被投性の背後へ帰って来るようなことは無い」¹⁹⁾故に、「被投性」には本質上かかる《無い》が含まれている、と観て、「被投性」にはその実存論的意味として《実存論的な無的性格》が内包されている、と指摘する。それ故、ハイデッガーに従う限り、徹頭徹尾《無的性格》に纏綿された「事実に被投的な現有」は、その実存に於て彼固有の「気分」を「重荷」(Last)として担わざるを得ないのである。ハイデッガーは、現有のかかる被投の実存の内に、「現有が彼自身で置いたのでは無い」「根拠で=有ら」ざるを得ない運命を観た、と言わねばならない。

とすれば、現有の有がその根源から徹底的に「無なること」(Nichtigkeit)に依って支配されているという《現》の赤裸々な事実性は、一体何を意味するのか。それは、現有がその深き根底に於て虚無に曝されて居り、「現有が無のうちに差しかけられて有ること」(Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts)として「無」との連関を物語っているのだろうか。ハイデッガーは「被投性」に於て、つまり「彼自身へ委ね渡されていることの無力」(Ohnmacht der Überlassenheit an es selbst)に於て、「何ものにもすがり得ない、この浮動の底深き振動の中に」²⁰⁾《有無を言わず》投げ出された現有の《有限の実存》を看取したのであろうか。

III. 「企投」としての理解

ハイデッガーは、既に見た「情態性」を飽くまで「現有の有」の性格を独自の仕方で際立たせている《1つの》「基礎的実存」(fundamentales Existenzial)として規定すると同時に、他方で事實的「実存」の内に「実存すること一般の根本契機」²¹⁾(Grundmoment des Existierens überhaupt)としての「理解」(Verstehen)が本質的に含まれている点に注目し、その《動向》を実存論的概念として結実させた。ハイデッガーは「現有は彼自身に関して如何なる事態になっているかを理解しつつ、その都度何らかの仕方で承知している」²²⁾と謂う。《現》に於けるかかる実存的「承知」こそ、たとえそれが非主題的であるにせよ、ハイデッガーの言う実存論的な「理解」に由来するものである。彼に拠れば、「実存」として把握された、その「理解」は、その本来の意味からして「実存することとしての有ること」(Sein als Existieren)をなし《得る》と解されるが故に、現有の有り方としての「有り得ること」(Seinkönnen)を開示する。とするならば、現有の《現》の本質的構成には、この「有り=得ること」が本質内属的と言わねばならない。ハイデッガーは、この「有り=得ること」としての「理解」を「現有の有の根本様態」(Grundmodus des Seins des Daseins)として捉え、更に進めて「一切の現有的な開示することの根本的な有り方」²³⁾(Grundart alles daseinmässigen Erschliessens)と観たのである。

それ故、現有は、それが《現に有る》限り本質上「理解的」である、と言われ、「現有は理解として彼の現である」と言われるのである。ハイデッガーの指摘の如く、実存論的には「現有の事実性には、有り得ると言うことが本質上属している」以上、現有は第一次的には「可能的に有ること」(Möglichsein)である、と言うことが出来る。而もハイデッガーの謂う実存論的「理解」が「現有それ自身に独自の有り得ることの実存論的有」と解釈されるが故に、その「理解」

に基づいてのみ現有は「自由な有り得ること」(*freies Seinkönnen*)として《他の》「有るもの」へも、彼自身を関与させ《得る》のである。彼が、「認識作用」「直観」「思惟」といえて、現有の有を実存論的に構成するかかる根源的「理解」の「派生態」と見らるべきであると言うのも、この点に由来するのである。現の有がこのように「根源的理解」を本質必然的に含んでいる故に、現有の有はその根柢に於て徹頭徹尾「可能性」に依って、而も「単なる可能的なもの」(*das nur Mögliche*)から峻別された「可能性」に依って貫徹されている、と言うことが出来よう。ハイデッガーは現有のこの根源的「可能性」に対して、一層積極的に有論的規定を与え、「現有はその都度、有り得るところのものであり、彼が彼の可能性で有る様に有る」とその点を強調している。従って、ハイデッガーに於ては「現有はその都度本質上彼の可能性である」²³⁾が故に、『汝が有るところのものに成れ』(*Werde, was du bist*)と言われるのである。

ところで、現有が《現に有る》とは、ハイデッガーに拠れば、孤立せる「自己点」的な有ではなく、現有のアプリオリな根本体制たる「世界の=内に=有ること」の全内実との関与を内包し、それ故に《現》の有の本質構成成分たる根源的「理解」には、現有がそのために有るところの「究極的な何のため」(*Worumwillen*)の「理解」と、世界の世界性である「指示性」(*Bedeutsamkeit*)の「理解」が共に含まれている、とされた。その深い洞察に基づいて、ハイデッガーは「理解」のもつ、本質的次元に関する《諸可能性への衝き入り》の実存論的構造を「企投」(*Entwurf*)と名附けた。その際、彼の言わんとする「企投」は有の体制という観点からすれば、飽くまで現有の「事実的に有り得ること」が生きて働く「活動圏」(*Spielraum*)を意味するのであって、案出的計画への自己関与、或いは「表象しつつ措定する働き」²⁴⁾(*vorstellendes Setzen*)として主観性の内へ回収されてはならない。従って、肝要なことは「企投は投げること」に於て、可能性を可能性として自己の前へ先投し、而も可能性として有らしめる²⁵⁾という、実存論的「可能性」として堅持されることにある、と言わねばならない。それ故、現有が理解の企投的「有」を本質的に含むものと見られる限り、現有は常に既に「直前的事実性」(*Tatsächlichkeit*)《以上》で有る、と言うことが出来よう。

かくしてハイデッガーは、「理解」の企投が世界理解と実存理解の等根源的「透見性」に於て「予描され」「予め規定され」「確保され」ている点に着眼することに依って、「理解」を「現有がその都度究極的な何のためとして、そのために実存しているところの或る一つの有り得ることへ、企投しつつ有ること」²⁶⁾として定式化した。換言すれば、「現有は理解として彼の有を諸々の可能性に向かって企投する」という有り方が取り出されることに依って、現有の有が「理解という仕方では諸々の可能性へ関わりつつ有ること」(*verstehendes Sein zu Möglichkeiten*)として証示されるに至ったのである。

以上の如き有論的規定を視野に含める限り、現有の実存論的「有」は飽くまで、「彼の有り得ることの根柢」(*Grund seines Seinkönnen*)であると共に、現有の有はその本質的「有」構成に於て「最も自己的な有り得ることに向かって空け開かれつつ自由に有ることという可能性」²⁷⁾(*Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen*)に依って構成されている、と言うことが出来よう。ハイデッガーは確かに、「理解」の根源的「企投」に「自由に有ること」の「可能性」を觀たのである。が併し、その「可能性」は現有に対して、実存論的な無限の《自由》の地盤を提供し得るであろうか。「理解」の「企投」に依って現有の有は果して、一切の制約か

ら解放された「可能性」として自らを保持し得るであろうか。吾々が既に概観し終えた「情態性」（被投性）と、以上辿って来た「理解」（企投）が「等根源的に」「現の有」を構成する「基礎的実存疇」として規定される以上、吾々の問い求める現有の有の「謎」は一層深まったと言わなければならない。

IV、人間存在の構造的二重性

吾々は以上に於て、《現》の有の開示性的実存論的構成契機として《被投的》「情態性」と《企投的》「理解」の両者を、夫々その《独自の》観点に於て概観した。併しながら、吾々の辿った途は果して、ハイデッガーの現有の実存論的分析論をその「正しい軌道の上に」保持していたであろうか。否、却って現有の有の統一的現象の「爆破」（Sprengung）へと誤導する結果に至らなかったであろうか。或いは、「現有の有」は元来、それ自身を《被投—企投》という「分裂した本質」に於てしか「告示」しないのであろうか。

以上の疑問は直ちに氷解し得る。何故なら、ハイデッガーは現有の有が見透され得る様に展開する過程に於て、構成諸契機の単なる「分析論的接合」を遂行したのではなかったからである。逆に、彼の鋭い洞察の眼差しは、現有の有の根本体制を「被投的企投」（*geworfener Entwurf*）として根源的な全体的統一性に於て捉えた、と言わねばならない。一契機の強調と他契機の捨象は現有の有の究明にとって大きな障害であった。吾々は今やっと、全体を見透し得る大海原に出たのである。

ハイデッガーは謂う、「如何なる理解もその気分を持って居」り、「如何なる情態性も理解的にある」と。それ故、「情態性」と「理解」との解き分かち得ぬ《循環的相依相属関係》こそ、現の有の真正の姿をその根柢から顕現せしめる鍵と言わねばならないであろう。従って、人間存在の根本構造の解明の途は、「情態性」と「理解」との「等根源性」（*Gleichursprünglichkeit*）の究明に直面する。それ故、吾々は《投げ》の力動性を共有する「有論的な運動概念」として把握された、「被投性」及び「企投」という《動性》を一層高い次元から観ることに依って、「情態性と理解との実存論的連関」²⁹⁾を闡明しなければならない。つまり、「事実性」と「実存性」との「有論的統一」が主題対象となるのである。

ところで、現有は「根柢」として「彼自身に委ね渡されて有ること」に依って、彼自身を諸可能性に向かって企投する。が併し、その企投の存立地盤は飽くまで彼の《現》であり、その限りに於て彼の実存の自由企投は「それらの内へ彼が投げ入れられて有るところの諸々の可能性」へ向かって、でしか有り得ない。被投性の「仮借無さ」は、企投そのものにまで深く浸透している。従って、実存の企投は自由で有りつつ、現有の被投性から来る制約を免れることは出来ない。それは、実存が《被投的実存》として飽くまで「有るもの全体の真只中に於ける情態的自己発見」²⁹⁾（*Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen*）を含みつつ、その事実性に於て既に「有るものの中で、有るものに依ってとらわれていること」³⁰⁾に貫かれているからに他ならない。企投は、その事実的実存に於て「被投的な自己の有」を既に内包している。従って、現有が企投する可能性は不断に「現有の被投性に根を張っている」と言われねばならない。現有はその受動的・限定的「被投性」故に、既に彼自身を「一定の諸可能性へ」委ねてしまっている。その限りに於て、ハイデッガーの謂う実存の《自由》企投は決して、無媒介的自発性という性格を有し得ないであろう。ハイデッガーに於て「一切の理解は情態的である」とか、「理解は決して

宙に浮いているのではなく、常に情態的理解である」と言われる所以である。彼は謂う、「全ての企投は——従ってまた人間の全ての『創造的』行為も——被投的である。すなわち、現有は既に有るものの全体に依存して居り、これは自分ではどうすることも出来ない」³¹⁾、と。それ故、彼の実存の自由企投は常に「被投性の諸限界内」という制約をもつ、と言うことが出来る。

そればかりか、現有は寧ろ《投げる》(企投的)有へと「投げ出されて有る」(被投性)と言われるべきである。ハイデッガーが「現有は被投的現有として、企投するという有り方の内へ投げ入れられている」とか、或いは「実存の内へ投げ入れられて有る」と言うのは、その被投性に傾斜せる積極的表現と見ることが出来る。かかる《企投への被投性》故に、現有は「有り得るという仕方では有らねばならない」のである。而も実存の企投が《一定の》「事実的可能性」(faktische Möglichkeit)への自己企投である限り、一つの可能性に於て他の可能性の必然的放棄・断念を含んでいる故、《企投それ自身》としても、他の可能性への企投では《無い》こととしてハイデッガーの謂う実存論的「無性」を免れ得ないのである。つまり、一つの実存的可能性の選択には「他の実存的可能性を選択し無かったことと他の実存的可能性をも選択し得ないこと」³²⁾が本質的に属している。ハイデッガーはこの点にも鋭い指摘の鋒先を向け、次の如く言っている、すなわち現有という「この有るものの有は、彼が企投することが出来、而も多くの場合達成するもの、そういうものの一切に先立って企投すること〔そのこと〕として、既に無的に有る」、と。

従って、現有は被投的現有として、彼が彼自身で置いたのでは《無い》被投的実存を、つまり「根拠で有ることを引き受けねばならない」のみならず、彼の《企投それ自身》が「無なる企投」として、本質的に《無的に有る》と言わねばならない。而もかかる無的性格は、現有の有が彼の実存の諸可能性へ向かって空け開かれて「自由に有ること」(Freisein)と表裏一体的関係に於てあるが故に、実存の自由企投は実存論的な無的性格に纏綿されているという制約を免れ得ない。現有がこの運命的制約を脱し、「空け開かれつつ自由になること」(Freiwerden)が可能になるには、如何なる跳躍台を必要とするであろうか。

然るに、現有は本質上、彼の被投性そのものを「企投」へと転ずることは断じて出来《無い》。被投的「事実性」は、企投的自由を有する彼の「実存」を《無性の深淵》へ引き摺り込むのである。それ故、現有が《空無の実存》・《無性の内の実存》として「無の内へ差しかけられて有ること」に於て把握され得るのである。実存が「企投」という有り方を本質的に含みながらも、常に既に「無なる企投の無なる根拠として」且つ「無なる企投の無なる根拠に基づいて」事実的に有る限り、その《自由》という点に関しては何処までも《有限的》と言わねばならない。

以上の点から観れば、ハイデッガーが主著『有と時』に於て、現有の根本体制の実存論的構成を「被投的企投という本質的な二重構造」³³⁾(wesenhaft zweifache Struktur des geworfen Entwurfs)性に於て看取したことは一応首肯され得るであろう。併しながら、彼の照らし出した現有が、「無なる根拠として」「何ものにも継り所の有り得ない、この浮動の底深き振動」の中で自己の「無力」に徹しつつ、彼の《有限的》実存可能性を自若として受容し、以て彼の被投的な「世界の=内に=有ること」を全体的に担うという「有り方」に於て捉えられていることが看過されてはならない。そこには「被投的企投」として「被投性」と「企投」の「等根源性」が主張されながらも、相対的に見て、受動的・制約的な「被投性」に《固有の重さと深さ》が与えられている、と言うことが出来よう。その意味で、ハイデッガーの分析論に於ける被投的「情態性」

は、「根本からして決定的な方法的な意味〔重要性〕」³⁴⁾《以上》である、と言っても過言ではないであろう。こうした点で、現有の有の実存論的体制が「被投的企投」として《投げ》の双方向的構造に於て捉えられながらも、「被投性」に傾斜した形で把握されている、と言われるのである。ハイデッガーは「自己自身の現の被投性を迷妄から一層離れた自由な仕方であらうに受け容れる」という実存可能性の企投の内に、「現有の運命の単純性」の覚悟的引き受けの実存理想を窺っていたのではなかろうか。その意味でも、彼が現有の根源的事実の事実性を看取したのは、『彼〔現有〕は有り、而も彼がそれであるところの有るものとして、有り得るという仕方であらねばならないこと』の内に於てであった、と言うことが出来よう。

このように『有と時』を中心とした以上の跡づけに見られる如く、寧ろ「被投性」に傾斜した現有理解は、後に続く『カントと形而上学の問題』更には『根拠の本質に就いて』に於て一層の「聴取」の深化を経て、「企投」または「(有の)理解」に重点が移行する。すなわち、企投の自由の有限性、従って現有の《有限性》の本質の問題がその中心に据えられ、「超越」の構造として積極的な展開をみるに至るのである。

扱て、「現有が世界の内へ投げられて有るという、現有の本質的被投性」に於ける「情態的自己発見」は、「既に^〇有るもの^〇の^〇真^〇只^〇中^〇に^〇於^〇て^〇」(inmitten des schon Seienden)、有るものに企投的に「関与すること」(Verhalten)を本質的基盤として含みつつ生起するものであった。つまり、現有の「情態的自己発見」には、「有るもの^〇の^〇全体^〇の^〇真^〇只^〇中^〇に^〇於^〇て^〇」ということが本質的に属しているのである。従って、かかる「……の真只中に於て」ということの内には、現有の一切の「関与」が可能になる根拠として《有るものがその全体性に於て出会われて居ること》が、先行的に開示されていなければならない。ハイデッガーはかかる実存現成の事態を、有るものがその「有」に於て出会われる地平、すなわち「世界」が開示されて有ることとして捉えた。現有はこの様に、「有るもの^〇の^〇真^〇只^〇中^〇に^〇於^〇て^〇有る、有るもの^〇」³⁵⁾としてのみ、彼の実存と共に「有るもの^〇の^〇全体^〇への^〇侵入^〇」³⁶⁾(Einbruch in das Ganze des Seienden)を為し得るのである。それ故、ハイデッガーの《目撃》に従えば、現有の実存には有るもの^〇の^〇全体^〇性^〇の「先取的一包括的理解」(vorgreifend-umgreifendes Verstehen)が本質必然的に含まれている、と言わなければならない。逆に言えば、実存は総じてその「被投性」に纏綿されながらも、「有の理解に基づいて」こそ、可能であるということであり、従ってまた人間の「所謂『創造的な』諸々の能力」(sogenannte „schöpferische“ Fähigkeiten)と言えどもこの「有の理解」に基づく、ということである。

ハイデッガーは、そうした意味で現有に於ける「有の理解」のこの《根源性》を次の如く述べている、すなわち「有^〇につ^〇いて^〇の^〇理^〇解^〇が^〇起^〇こ^〇ら^〇な^〇い^〇と^〇す^〇れ^〇ば、人^〇間^〇は、彼^〇が^〇現^〇に^〇そ^〇れ^〇で^〇有^〇る^〇と^〇こ^〇ろ^〇の^〇有^〇る^〇もの^〇と^〇して^〇有^〇る^〇こ^〇と^〇は^〇決^〇し^〇て^〇出^〇来^〇な^〇い^〇であ^〇ら^〇う、た^〇と^〇え^〇人^〇間^〇が^〇ど^〇れ^〇程^〇驚^〇く^〇べき^〇能^〇力^〇を^〇賦^〇与^〇さ^〇れ^〇て^〇い^〇て^〇も^〇そ^〇う^〇であ^〇る^〇」³⁷⁾、と。それ故、「有の理解」こそは、人間(現有)が「現」で有り、有るものが有るものとして自己に対して告知され得るところの《動源》と見做さるべきものである、と言わねばならない。

然るに、この「有の理解」は常には明確な概念内容を有するものではなく、その「恒常性と広汎性にも拘らず」、概念欠如的にして大抵は無規定的であることが留意されねばならない。ハイデッガーは、かかる有るもの^〇の^〇全体^〇に^〇亘^〇る^〇「有」の「先理解」(Vorständnis)を、単に現有が世界に対して開かれているという「現有の世界開性」(Weltoffenheit des Daseins)を超えて、

「世界を生起せしめ」, 「世界形成的」³⁸⁾ (*weltbildend*) な性格をもつ《根源的企投》という意味で「世界企投」(*Weltentwurf*) と呼んだ。かかる「世界企投」は, 「有るものの有の先行的理解」(*vorgängiges Verständnis des Sein von Seienden*) を可能にするとともに, 「有るもの全体を超え出て」(*über das Seiende im Ganzen hinaus*) 「世界への踏み超え」³⁹⁾ (*Überstieg zur Welt*) を構成している。この様に実存の《根源的企投》が「有るもの全体を踏み超えること」(*Übersteigen des Seienden im Ganzen*) を, ハイデッガーは, 「超越」(*Transzendenz*) と名附けた。つまり, 彼は, 有るものとの一切の「交渉」の根柢に予め既に存する「現有の超越」, すなわち《有るものの, その全体性に於ける理解》を《目撃》し, そこに現有の, 「超越」としての《根源的自由》を覩たのである。現有が常に既に『外に出て』(*draussen*) いるとは, かかる本質的「超越」の謂に他ならない。吾々は「現有」として, 世界の内へ立ち出て有るのである。

それ故, 現有の「超越」と共に, 「有るもの一般の有の企投」が——たとえ覆蔵され且つ大抵は無規定的であるとはいえ——生起するということは, 本質上, 現有の有の構造に属している, と言うことが出来よう。従って企投は, 有るもの全体への自己関与を可能にし, 世界地平を開示する「超越」に基づく「世界企投」に於て《根源的自由》を確保し得るのである。ハイデッガーが「或る卓抜な意味に於て現有の有の体制は, 現有が企投という性格をもつ限り, 理解に於てのみ近づき得るものとなる」⁴⁰⁾ と言うのも, これに依って了解されるであろう。

併しながら, かかる現有の《超越としての自由》といえども, 飽くまで彼自らの左右し得ない「根拠への自由」(*Freiheit zum Grunde*) であり, その「超越」が「世界の=内に=有ること」としての「人間の実存」に於て生起する限り, 徹頭徹尾《有限的な自由》である, と言わねばならない。それは, ハイデッガーの指摘の如く, 究極的には「実存は, 有り方としてそれ自身に於て有限性である」からである。これはすなわち, 「一切の世界企投はそれ故, 被投的である」⁴¹⁾ (*Aller Weltentwurf ist daher geworfener.*) と言われる所以である。

以上を要約するならば, ハイデッガーに於て「現有の有」は, 「被投性」への傾斜を含みつつ「被投的企投」という本質的な《構造的二重性》に於て把握され, そこに「被投性」と「企投」との相依相属的な《生起構造》が看取されていた, と言うことが出来よう。併し, その場合の「有の理解」が飽くまで, 「実存」に根差す「根本生起」(*Urgeschehen*) として《根源の有限性》に貫通されていた点は, 看過されてはならないであろう。

だが併し, 吾々の辿って来た途は, 現有の有の《根本動性》を残らず維持し来たただであらうか。遺憾ながら, 吾々は未だ, 現有の生起構造の《形式的概念》の内に留まって居ると言わねばならない。今後の課題は, 現象的質料の受肉化に向かって《問う》ことにある。ハイデッガーの言う如く, 「事態に正しく一致したあらゆる問いは, 既に解答への橋である」とすれば, 尚更である。

〈註〉

- 1) Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 1927., Elfte Aufl. 1967, s. 16. 傍点筆者, 以下同様
- 2) *ibid.*, s. 7.
- 3) *ibid.*, s. 17. Vgl. *ibid.*, s. 43.
- 4) Max Scheler: *Mensch und Geschichte in: Philosophische Weltanschauung*, Ges. W. Bd IX, s.

120.

- 5) Martin Heidegger: Sein und Zeit, s. 50. ○印は、原文のイタリック, ゲシュペルトを示す, 以下同様
- 6) F.-W. von Herrmann: Subjekt und Dasein, 1974. s. 71. Vgl. Max Müller: Existenzphilosophie, 1964 s. 17.
- 7) Martin Heidegger: Was ist Metaphysik? s. 15, Wegmarken, s. 203.
- 8) Martin Heidegger: Sein und Zeit, s. 303.
- 9) ibid., s. 170.
- 10) Martin Heidegger: Was ist Metaphysik? s. 14. Wegmarken, s. 202.
- 11) Martin Heidegger: Sein und Zeit, s. 276.
- 12) Søren Kierkegaard: Die Wiederholung, übersetzt von Hirsch, s. 70f.
- 13) ibid., s. 71.
- 14) Martin Heidegger: Sein und Zeit, s. 356.
- 15) ibid., s. 364.
- 16) ibid., s. 179.
- 17) Martin Heidegger: Was ist Metaphysik? s. 25, Wegmarken, s. 2.
- 18) Martin Heidegger: Sein und Zeit, s. 382.
- 19) ibid., s. 284.
- 20) Martin Heidegger: Was ist Metaphysik? s. 32, Wegmarken, s. 9.
- 21) Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929. s. 223.
- 22) Martin Heidegger: Sein und Zeit, s. 170.
- 23) ibid., s. 42.
- 24) Martin Heidegger: Brief über den »Humanismus«, s. 17. Wegmarken, s. 159.
- 25) Martin Heidegger: Sein und Zeit, s. 145.
- 26) ibid., s. 336.
- 27) ibid., s. 144.
- 28) ibid., s. 340.
- 29) Martin Heidegger: Was ist Metaphysik? s. 30. Wegmarken, s. 7.
- 30) Martin Heidegger: Vom Wesen des Grundes, s. 54. Wegmarken, s. 70.
- 31) Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929. s. 225f.
- 32) Martin Heidegger: Sein und Zeit, s. 285.
- 33) ibid., s. 199.
- 34) ibid., s. 139.
- 35) Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929. s. 218.
- 36) ibid., s. 218 Vgl. Was ist Metaphysik? s. 26 Wegmarken, s. 3.
- 37) ibid., s. 218.
- 38) Martin Heidegger: Vom Wesen des Grundes, s. 39. Wegmarken, s. 55.
- 39) ibid., s. 43. Wegmarken, s. 59.
- 40) Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, s. 223.
- 41) Martin Heidegger: Vom Wesen des Grundes, s. 54. Wegmarken, s. 70.

(博士課程大学院生)