

# 人倫の理法(第二部)

高橋進

## 一 理法の存在論的考察

本論の第一部においては、まず、倫理とは、ともから輩々仲間としての、人と人とのかわり合いのしかたないし型であり、人と人の関係の論理であり、さらに人間の共同存在の理法であると規定した。ここにいわゆる共同存在の理法とは、客観的に与えられてあるものでなく、現に存在するものは個々の現実的生活者としての個別的人間のみであって、その日常的現実からまたはそれに即して探求されることによつて発見されるべきものであった。それ故に、人間どうしが、何らかのかたちにおいて、他の人間とかわりないし関係をもつて生きており、それによつて、人間の社会的共同的生活が可能であるとすれば、すでに存在している個々の人間は、たんに「ある」存在ではなくして、「なる」ことによつて「ある」存在と理解されざるを得ないのであった。倫理とか道徳と日常生活使用されている言語にこめられた意味内容から推しても、この「なる」運動ないし行為を捨象しては、理法の探求は不可能であつた。換言すれば、諸々の人間諸関係が保たれるゝ保たれているについて、そのように「なる」なりかたの根拠を問うことが、とりもなおさず、人倫の理法探求の出発点であり、帰着点であると考えられていた。「朋友」という親しい友人関係が保たれることは「信あり」を媒介にせずして不可能であつた。その意味において、「有信」は所与ではなくして、あらしむべき努力実践、つまり「なる」ことによつて「ある」ことへの行為ないし運動が不可避的に前提されていると考えられていたのであつた。

しかしながら、すでに第一部第二項において述べたように、問うている主体としての人間も、問われている人間も、ひとしく人間であつて、自己の主體的立場からのみ、この人間の日常生活ないし行為を、言葉の字義通り客観的に対象化してみることはできなかった。問うている



に支えられている。ここにいうところの人間のとは、従来幾多の思想家によって説かれている人間の人間の本質と人間らしさである。カントは、人間がその表象のうちに自我を持ち得るといふことは、地上に生きる他のあらゆる存在者以上に人間を高めるものであり、人間はそれによって人格たり得るとともに、まさしくその自我の表象による意識の統一性の故に同一不変の人格である、とした<sup>(1)</sup>。自己を自己が思惟するというこの人間悟性の特徴は、カント的にいえば、人間のもっとも人間らしき特質のよりどころであった。さらにまた、人間における思惟する機能をもっとも人間的なものとしたのは、パスカルであった。「思考が人間の偉大さをつくる。」「人間は一本の葦にすぎない。自然のなかでもいちばん弱いものだ。だが、それは考える葦である。これを押しつぶすには、全宇宙はなにも武装する必要はない。……しかし、宇宙が人間を押しつぶしても、人間はなお、殺すものよりも尊いであろう。人間は自分が死ぬこと、宇宙が自分よりもまさっていることを知っているからである。……だから、わたしたちの尊厳のすべては、考えることのうちにある。」と。さらにまた、動物学者A・ボルトマンは、人間の他の動物に対する特長を動機体系としての意志にありとし、人間の、世界に開かれた行動の特殊性を、「表象すること」という言葉で表現できる能力とした<sup>(4)</sup>。意志の能力、心像の能力をもつものが人間だといふのである。その他、さまざまな東西の思想家たちが、人間について、その特長とする点を説いてきた。それらを総括して、人間には心の働きのあり(この表現は東洋的<sup>(5)</sup>)、思惟する能力がある——といっておくことができるであろう。マルクスの、人間だけが生産用具を作り出すことができる、という言葉も、つまりは右のことを意味する以外の何ものでもない。

このように、人間のもっている人間らしき特長だけを取り出して、人間論ないし人間学、または倫理学を説くことも可能であろう。しかし、われわれは、所与としての、こののつびきならぬ生の現実を、右に述べた人間のもっている生物と動物の側面と人間の側面の両面から捉えることの方が、論を進める上で、よりいっそう妥当であると考えた。では、人間現実を支えているところの偽らざる根拠とは何であるか。それは、われわれにおいては、人間のもつ動物的側面だけでなく、また人間的側面からだけでもない、むしろ両側面の間にあり、それらをつなぐものとしての、「快」と「不快」であるとされた。これは、カント的な(たとえば『人間学』における)快や不快の感情といわれる如きものでもない。すでに感情といえば、人間において反省的、自覚的な意識の総合形態であり、いわば人格感情の如きものとなるからである。

スピノーザによれば、各々の物はすべて自己保存の努力(*conatus*)をもっている。「各々の物が自己の有に固執しようと努める能力ないし努力は、その物の与えられた本質即ち現実的本質にはかならない。」のであって、かかる自己保存の努力が、精神のみに関係する場合、彼はそれ

を意志 (voluntas) といい、精神および身体に關係する場合を衝動 (appetitus) と呼んだ。彼によれば、衝動とは人間の本質そのものであった。そして、その衝動の意識化が即ち欲望 (cupiditas) であつて、欲望とは「意識を伴える衝動である」とされた。これらのことからして、スピノーザは結論的に、「われわれは或るものを善と判断するが故にそのものへ努力し、意志し、衝動を感じ、欲望するのではなくて、反対に、或るものへ努力し、意志し、衝動を感じ、欲望するが故にそのものを善と判断する。」という。<sup>(6)</sup> このような考え方は、デカルトの情念論 (passions) に著しく影響されたものであるが、しかし、デカルトの感情六部説 (驚異、愛、憎しみ、欲望、喜び、悲しみ) に対立して、スピノーザは三部説をとり、人間の根本感情を、欲望、喜び、悲しみ以外には認めないとし、右の欲望の定義に続いて、

喜び || 精神がより大なる完全性へ移行する所以の受働

悲しみ || 精神がより小なる完全性へ移行する所以の受働

精神と身体とに同時に關係する喜びの感情 || 快感あるいは快恬

同様な關係における悲しみの感情 || 苦痛あるいは憂鬱

と規定している。<sup>(7)</sup> このようにみてくれば、スピノーザにおける欲望を含む根本感情は、かなり自覚的であり、意識化されたものであつて、わけでも、彼が、或るものへの努力・意志・衝動による感情・欲望が善と判断されるものを生み出すといっているのは、明らかに人間に対する見方の明るさないし人間の固有性 (他の動物と異つた) を前提しているといつてよいであらう。而してこれらはまた人格感情に類するものである。

われわれにおける人間把握の出発点は、たとえばデカルトやスピノーザによつて説明されたものよりも、さらに動物的な、まさしく人間と他の動物との別れ目ないし両者の重なるところにおかれていた。それ故に、それは快・不快の「感情」ではなく、そのさらに根柢をなす、快・不快そのものであるとしたのである。衝動や欲望あるいは喜び・悲しみ以前の、色・食の動物的本能に根ざす人間の繊細なヒダ——それ故にこれは人間の精神と身体の両者にかかわるよりも、人間的と動物的とのあいだとされたのだが——こそ、人間を解明する出発点でなければならぬ。デカルトやスピノーザの感情はそれ以後の問題である。このことは、理法の実践的性格を論定する場合の根柢となるとともに、後に展開されるであろう徳論ないし実践論にも重要なかわりを持つものである。

さて、「生への欲求」という、この動物的にして人間的なるものが、たとえ自覚的・意識的でないにせよ、人間ないし動物に本有の働きであ

るとしたとき、それは弱肉強食適者生存という自然的世界の法則のなかへ人間を投げ込むことになる。人倫的世界におけるあらゆる不協和音は、根源をさぐればすべてここから生起しているといつてよい。現にある「生」が「よき生」へと転化せしめられていくエネルギーは、人間の、生への欲求という自然性のかもし出す不調和、つまり悩み・苦痛・不満・死への恐怖の克服にあるとともに、その克服への傾きこそ、快・不快が可能ならしめるであろう。かくして、「よき生」への探求が開始せられるということは、日常的人間現実、即ち人間の現存在の探求にはかならぬ。マルクスの「意識が存在を限定するのではなく、存在が意識を限定する」という有名なテーゼにおける「存在」とは、存在の社会科学的意義附与、つまり生産体制を媒介し、それを支えとする存在であった。しかし、生産体制それ自体は自然発生的ではなく、まさしく、人間による生産力とそれを媒介につくられた生産関係の総体であつてみれば、人間を除いたメカニズムとしての生産体制はあり得ない。同様に、歴史はそれが人間の歴史である限りにおいて歴史とされるのであつて、人間主体を捨象した歴史などというものは無意義である。自然史といわれる如きものにあつても、自然の人間による探求、把握を前提しないでは不可能である。してみれば、本来、存在と意識を二分し、そのいずれかが他を限定し規定するという考え方自体がすでに一面的であるといわねばならぬ。人間の日常的現実としての存在と意識とは、相即不離一体であつて本来不可分のものである。しかしながら、もしも、マルクスの言を肯定的に取りあげるならば、文字通り「存在が意識を限定する」といふべきであり、その場合の存在とは、いわゆる再生産のメカニズムとしての下部構造ではなく、そのような生産体制を構築する人間主体そのもの、つまり、もっとも日常的な先に述べた如き人間の現実的存在でなければならぬであろう。「生の欲求者」としての人間が現実の存在であるとすれば、その現実を反省的・自覚的に把握したときこそ、「よき生への営み」が努力すべき目的・目標として掲げられ、その目的・目標に向かって歩を進めんとするが故に、存在の如是相の探求が不可避的となり、実践や徳が問題となるのである。ここに至つてみれば、「生の欲求」から「よき生への欲求」に転換する運動こそ、人間の自覚的な「存在が意識を限定する」運動であるといつてよいであろう。自己の日常現実をそのもの（自体）として把握するのは、自己の主體的な自覚・意識による現実の對象化であり、反省である。「ありのままの生」が、即ち人間的・動物的な生が、反省せられ自己對象化されるのは、主体の意識作用である。とともに、すでにかえりみられたる自己の主體的・日常的現実が否定的であるならば、それをひるがえして「よき生」としての肯定的自己への超克・超脱を試みてみようとするのもまた、主体の自覚的意識作用である。存在が意識を限定するのみでなく、その逆限定としての意識が存在を限定しつつ、よき生を生きて行こうとするところ

に、他の動物と異なる人間固有の叡智がみられるのである。意識と存在との問題は、かくの如く相互に不可分のものであり、本来先後を一方的に論ずべきものではない——というのが、われわれにおける人間考察の基本的立場である。

ところで、存在論とは、まさしく存在の論理であって、これを本論において適用する場合、およそ以下の如き内容をもつものと解しておいてよいであろう。本論第一部第六項においては、とくに注意して理解されねばならぬ問題が「存在」という言葉に含み込まれているからである。まず、われわれは、従来「存在」という言葉を用いて、少なくとも三つの了解をしてきている。第一は、物としての存在であり、第二は、人間という存在、つまり人間という人格存在であり、第三は、人間存在の理法としての、理法の存在論的規定、従って人間存在の在りかたの全体性としての「存在そのもの」——である。第一の存在は、いわば存在物 (das Seiende) である。それはつねに対象化される存在、つまり客体的存在 (das objektive Dasein) であって、ついに対象化す存在 || 主体的存在 (das subjektive Dasein) たり得ないものである。第二の人間存在は、最終的には (倫理的には) 人格的存在 (das persönliche Dasein) ともい得る存在であり、第一の存在物に対して、これは、対象化される存在であるとともに、対象化する存在である。主体的存在たり得るとともに客体的存在である。しかもこの存在は、右のようにたがいに主・客の関係において捉えられる存在でありながら、個々の存在としては、決定的に個そのものであり、個別性に支えられた存在である。第二項で述べられた、問うものと問われるもの、みるものとみられるものとの統一的主体としての「我」の存在とは、このような意味内容をもったものである。ところで、留意しておかねばならぬことは、第一、第二の存在は、あくまでもそれが「現存在」(Dasein) としての存在だということである。ただし、ハイデッガーのいえるは、第二の現存在は、「……自己が在ることにおいて (in seinem Sein) その在ることと自体 (dieses Sein selbst) を問題とする存在物 (das Seiende) であることによつて、むしろ存在的 (ontisch) に目立たせられる (ausgezeichnet) いる」<sup>(8)</sup>のである。このようにいうハイデッガーの学問観は、われわれにとつて、きわめて重要で示唆的であり、またきわめて当然のことである。即ち、彼によれば、学問とは das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze と規定されるだけでは不完全で、真の学問は、人間の種々のかかり合いとして、この (人間という) 存在するものの存在のしかた——die Seinsart dieses Seienden (Mensch)——をもつていなければならぬとする。そしてこの存在するもの (das Seiende) をハイデッガーは、彼の術語として現存在 (Dasein) と呼ぶこととしてゐる。<sup>(9)</sup>

彼の立場は、周知のように、存在 (Sein) そのものよりも、存在の根拠を追求し、すべての他の存在論がことごとくそこから源を発することがで

きる基礎存在論 (Fundamentalontologie) でなければならず、従って、彼の問題とする現存在は他のあらゆる存在物 (das Seiende) よりも優位性もっていると考えられていた。<sup>10)</sup>

このようにみてくれば、われわれにおける「現存在」も、それが人間の現存在の意味であり、しかも、この人間の日常的現実存在が、そのように在ることによって、その在ること自体の解明へわれわれを向かわしめる出発点となっていることに留意しなければならぬであろう。現存在の存在論的解明は、第二の存在 (人間的・人格的) へ問いかけることによって可能であるとともに、ハイデッガーもいうように、(倫理)「学」の出発点をそこにおくことの根拠がある。伝統的存在論が、存在の実体論的究明に向かつていたのに対して、ここにわれわれは、存在の構造論的問いかけを余儀されるに至るのである。

しかも、すでに述べたように、倫理学が人間存在の理法を問う学——これはまた和辻倫理学の出発点であり、帰着点でもあったが——であるとされる限り、われわれの人間存在は一方でそれがあくまで *Dasein* であるとともに、第一のたんに存在物であるところの存在をも含んだ第二の存在でなければならぬ。何となれば、人間とは、カントのいったような「理性的存在者」の側面のみならず、まさに対象化されて対象化することのできない動物的側面をもつたものとして捉えるべきだとしたのがわれわれの立場だったからである。かくして、われわれは、第一・第二の存在の性格から、人間の二重性を見出し、第二の存在 (人間としての現存在) の存在論的解明から、人間の主体的存在 (「我」の存在) の矛盾的二重構造を見出したのである。前者が人間学的考察を志向し、後者が倫理的考察を志向するものと、また、いつてよいであろう。「生」への欲求者と「よき生」への欲求者として人間を捉えることは、この二つの学問的究明においてより精密な人間研究を可能とするであろうが、いまここでは、われわれは、主として後者の立場から人間の現存在の解明に当たるのが妥当であろう。ところで、人間の現存在の存在論的解明は、われわれをして、第三の、人間存在の理法としての、理法の存在論的解明、従って人間存在の全体性としての「存在そのもの」を論定せしめる。これこそ、人間の存在論であり、それにおいて人間を在らしめる真の存在の発見である。ここに第一・第二の存在が止揚され、生への欲求者がよき生への欲求者となり、さらにそれが実践的主体として自己の現存在を含み込んでいく必然的運動をみることがができる。何となれば、よき生への欲求者は、すでにたんなる第一・第二の現存在としての人間ではなく、反省的主体であり、自己が現にそのように在る、ということのなかに自己の存在の真の在りかた (die Seinsart des Daseins) を発見し、創造していく主体となっているからである。逆にいえば、自己の

真の Seinart の発見は、すでにそこによき生への道が敷かれたことを意味し、従って現存在者としての日常的人間は、その道を歩むことを必然ないし当為として、みずからを律するだろうからである。(この根拠が実は第一・第二の人間存在とかかわる。)かくして、人間存在の全体性としての「存在そのもの」は、それが Sein であるとともに、人の歩むべき道として、当然 Sollen を含んでいなければならない。第六項におけるザイン即ゾレンは、存在論的にはまたこのような論理を内容しているのである。存在者の Dasein の Seinart としての存在自身の説明が存在論の課題であるとすれば、いっさいは現存在に含まれ、それから出発しなければならない。ハイデッガーの哲学が、その意味において現象学的存在論 (phänomenologische Ontologie) と彼自身によって呼ばれていることは、<sup>(11)</sup> きわめて重要である。しかし、この現象学的存在論なし、基礎的存在論といわれるものが、哲学である限りにおいて、それは伝統的にも、本来的にも、実践部門を含み込んでいなければならないのは当然である。はたして、ハイデッガーの哲学に、「当為」(Sollen) を志向する実践哲学がザインから導き出されているだろうか。しばらくこのことに視点をおいて検討してみよう。ここで彼の “Sein und Zeit” をのみ問題にするのは、彼の存在論の体系が集約されているとみられるからである。彼における現存在の分析は、現存在のもつ二つの性格を闡明することから始められた。一つは現存在の本質 (essentia)——何であるか——は、それがあるということ⇨存在 (existentia) から把握されねばならないこと。第二の性格として、現存在の存在は、そのつどわたくしのもの (Jemeines) であって、自己の存在は “どうでもよい” (gleichgültig) “どうでもよくない” (ungleichgültig) という如きものではない。現存在を呼ぶ場合は “我” とか “汝” という人称代名詞を使い “Ich bin”, “du bist” といわねばならない。その意味において、現存在の性格は、“そのつどわたくしのものであること” (Jemeinigkeit)——において、その特長をもっている。<sup>(12)</sup> ところでハイデッガーは、現存在の存在構造を解明する基礎を周知のように世界内存在 (In-der-Welt-sein) におく。それは、認識論的な主観・客観の問題より以前の統一的现象ないし現実である。それは世界内、存在者、内在 (In-Sein) という三つの観点から解明されているが、そのうちとくに重要なのは、世界内存在としての現存在は、世界なくして主観が孤立的に与えられることがないように、他者なくして孤立した “我” が先行して在ることもない、他者もまた共に世界内存在においての現存在である、この意味においては、世界内存在は共同的、世界内存在 (mitihafes In-der-Welt-sein) である——ということである。現存在の世界は共同世界として、つねに他者と共有されたものであり、従って他者は共同現存在 (Mitdasein) である。つまり、現存在の存在には他者の共同現存在が前提されており、従って、そこには「他者との共同存在」が含まれている。<sup>(13)</sup> 現存在があるという

こと(存在)の了解には、すでに他者の(現存在の)了解が属されているのである。現存在がそれとして存在する以上、そのザインスアルトはつねに共同相互存在(Miteinandesein)<sup>(14)</sup>の構造をもっている。他者への存在関係は、自分自身への固有の存在を他者のなかへ投射することである。他者を了解することは自己の存在了解の投射であり、その意味では、他者は自分の複写である。しかしそれはまちがいである。感情移入(Einfühlung)があつて共同存在を構成するのではなく、共同存在の根柢の上に感情移入が可能なのである。しかし、共同存在が欠如的狀態を示している場合には、感上移入は欠くことのできないものである。<sup>(15)</sup>

ところで、現存在の世界内存在のザインスアルトがかかるものであるにもかかわらず、日常的現存在の自己は、その平均性・平坦性・平凡性の故に das Man (ひと) になつてしまふ。das Man とは「わたくし」としての自己自身でも、この人でも、あの人でもなく、従つてだれでもない者(das Niemand)である。非自立的であり、非本来的な、たんなるひととなつてしまひ、本来的な自己としての主体的われ、わたくしのわれをそれへひき渡してしまふ。現存在がかかる das Man のなかへ自分を分散させている(zerstreut ist)とすれば、そのためにまた彼は自己を再び発見しなければならない。ハイデッガーの実存論的分析は、現存在(Dasein)の Da に向けられる。この Da は、世界内存在の空間性を意味するとともにそれによつてみずからあらわにすることができる開示性(Erschlossenheit)をも意味する。自己を示すのは語り(Rede)である。人間は語るることによつて自己を開示するが、それは実存論的には、情態性(Befindlichkeit)と了解(Verstehen)とによる Da の構成に帰せられる。情態性は気分ないし気分づけられていること(Stimmung, Gesinntheit)によつて、存在的に開示されるが、存在論的には、ここに投げ出されている(Geworfenheit in sein Da)は被投性という事実によつてあらわになる。気分がこわされたり、気分転換ができたりするのは、現存在のその時・処における気分ないし気分づけられている証佐であり、現存在は、自己のあることが気分的に重荷に感ぜられ、それに厭き厭きすることによつて、かえつて自己を開示しているのである。また、現存在の存在(それが在るということ)は、それが現 Da に投げ出された情態において自己を見出すのである。しかし、ここでの気分に関しては、いわゆる不気嫌によつて、現存在をしてみずから盲目にし、配慮された環境をヴェールでおおい、配慮の見まわしを迷わしてしまふ——というような消極的性格を超えて、その開示的性格が強調される。ハイデッガーは、「気分はそのつどすでに、世界内存在を全体として開示していて、従つて、何かへと自己を向けることを何よりも始めて可能にする。」(S. 137)という。気分が現存在の根源的な開示を志向するのである。しかし、かかる情態性の存在論的本質的性格は第二に示さ

れているのであって、第一の性格としては次のごときものである。即ち、彼は、現存在というものは、事実的には、知識や意志によって気分を制し得るし、また制すべきであるという点からして、実存の働きのある種の可能性においては、意欲や認識が優位するけれども、それは決して現存在の根源的な在り方としての気分を否認するものであってはならない、という。現存在は、気分において、あらゆる認識や意欲の働きに先立ち、それらの開示する以上に、自己を開示する。しかし、投げ出されてあるという現存在の情態性は、その被投性において現存在を開示するが、まずたいていは避けながら遠ざかるという仕方で行示する。これが実は情態性の第一の性格である。<sup>(16)</sup> 第一の性格がいわば情態性の消極的側面であるとすれば、第二の性格は、投げ出された現存在の自己が、そこから何かへと自己を転換せしめていくことを可能とする積極面である。

「現」の構成の第二は了解ということであった。現存在は、右に述べたように、気分と被投性において自己を開示している(情態性)として把握されたのであるが、ここでの了解ないしわかりという働きも、気分づけられた了解の働きである。「何かを了解している(何かがかかる)」とは、「何かができる」という意味である。実存論的には、この了解の働きのなかに、存在可能(Sein-können)としての現存在の在り方が含まれている。つまり、現存在とは、「何かができる」という第一義的な可能存在(Möglichkeit)である。現存在はつねに、そのつど在ることができ、従って何ごとかを為す能力がある——自己の可能性そのものである。それは現実的・必然的でないものではなく、実存のカテゴリーとして、現存在のもっとも根源的な積極的な存在論的規定である。それ故に、了解 $\parallel$ わかりの働きは、現存在の可能性を導き出すとともに、逆に、現存在は投げ出されている可能性という情態性においてあるということが出来る。了解の働きによって、現存在に可能性 $\parallel$ 存在可能が与えられるという事は、実存論的には、投企(Entwurf)——ドイツ語としては、企画・計画・設計・構想の意味がある——と呼ばれる。かくして、ハイデッガーは、「投げられたものとしての現存在は、この投げるという(働きの)在り方のなかに、投げ込まれている。——Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfenes geworfen. (S. 145)——」と云う。つまり、投げ出されて在る現存在が、了解という働きを通して、投げる存在に転化している。現存在が被投性をもつ限り、それは投げるという在り方のなかに投げられている、といつてよい。現存在は、その存在可能という点では、いまだ存在しないものでありながら、実存論的には、存在するのである。かくしてついに、現存在は自己みずからに対して「お前が在るところのものに、成れ!——Werde, was du bist! (S. 145)——」というに至る。<sup>(17)</sup> Daの実存論的構成は、要するに被投的投企である。投げ出されて在るが故に、その本質開示の意味にたち返って、逆に、本来在るところのものに成ることが出来るので

ある。しかるに、本来的自己への還帰としての「在るところのものに成る」ことが、世界的存在の完全な開示であるにしても、人間の日常的な Da の在り方は、すでに述べたように das Man として、この本来的自己へ還るどころか、常に逃げ出そうとする。それは不安 (Angst) に駆られるからである。しかしその不安は人間の現存在にとつて根本的な開示をあらわす情態性でもある。何となれば、現存在が das Man に転落しているということは、本来的自己自身から逃げていることであり、その逃避が不安の故だからである。われわれがこの世に投げ出されて在ることが限りなき不安をもたらす。しかし不安をもつということ自体は、すでに現存在をひるがえして、日常的ダス・マンからそれを本来的な世界内存在に立ち帰らせるであろう。不安であるということは、現存在のあることへ向かつて、むしろ自己自身がそれに眼を向けているからである。しかるに、現存在はそれがただちに本来的自己であるべきにもかかわらず、その日常性の故に、不安から逃れ、たんなるダス・マンとして公共性と気安さのなかへ逃げ込んでいく。これが転落である。かくして、不安は、人間の現存在のあること、のあかしであり、根本情態である。

ところで、不安において開示されるのが現存在であるとともに、現存在がある、ということの組み立て(構造)の全体性は(もとより実存論的な意味での)次の構造において捉えられる。即ち、現存在の存在とは、(内世界的に出会う存在するもの)のもとに在ることとして(すでに)世界)内に在りながら(自分)に先立つこと、を意味している(Sich=vorweg=schon=sein=in=(der Welt) als Sein=bei (innerweltlich begegnendem Seienden) S. 192 わかりやすくいえば、現存在の存在、つまり現存在が「在る(と)いう(こと)」は、第一に、内なる世界において出会っている存在者に即して在ることであり、第二に、それが現存在の存在である限り、現存在自体が世界内存在であったのだから、当然、すでに世界内に在ることを意味し、第三に、現存在は存可能への存在としてつねに自己を超えているのだから、そのままに投企の故に、みずからに先んじて在る——という意味である。このような現存在の存在の全体性は、もはや、関心 (Sorge) という言葉によってしか表現し、充たさせることはできない。現存在の存在は関心である。ハイデッガーにおいては、この関心は、心配・憂慮・無思慮・呑気などとは直接的にはかかわりがない。世界内存在が本質的にゾルゲであるから、その実存論的分析において、「手もとのもの」の傍らないしも、とにおける存在が配慮 (Besorgen) として解明され、内世界的に立会う他人などの共同現存在とともに存在することが顧慮 (Fürsorge) として解されたのである。ゾルゲは現存在の存在の根源的な構造の全体性として、実存論的(先天的)に、現存在のすべての事実である態度や情勢 (Lage) 姿勢、状況といつてもよい)の以前に、即ち、つねにそれらのなかにすでに在る。従つて、それは、理論的態度に對する実践的態度の優位を示すものでなく、理論

も実践も、ともに関心の様態として、存在するものの存在の諸可能性である。従って、関心という現象は、意欲とか願望がそこから出てくる必然的根拠であつて、逆に、意欲や願望や、または性向や衝動から関心が基礎づけられるのではない。現存在は、まず第一に、かくの如き関心と  
 いうことに最終的に還元されたのである。<sup>(18)</sup>

以上は、ハイデッガーにおける現存在の予備的な基礎分析の成果である。そこで見出されたものは、存在者の存在の根本的な構えとしての世界内存在ということであり、その本質的な構造は開示性 (Erschlossenheit) ということが中心であつた。しかも、この存在構造の全体性は、つまりるところ関心としてあらわれていた。現存在の存在は、この関心のうちにひそんでいる。実存的本質に即していえば、現存在は、自己がこのように存在していることのうちで、自己自身に関わつている——関心をもっている——存在であり、かつ自己の存在をわかる (了解) ことによつて、存在可能な存在であつた。このような意味で、現存在の存在は関心ということにその全体性が還元されたのであるが、しかし、現存在の全体性は、ハイデッガーにおいては、これによつて十分に、根源的に規定されたのではない。現存在の存在に対する根源的な問いはさらに拡張されて、現存在は死への存在 (Sein zum Tode) であるとされる。関心の存在論的構造は、傍らもとに在ることとして、自らに先んじて、すでに内に在る——ことであつた。自らに先んじているとは、現存在がまた、死に先んじて在ることを意味するからである。現存在は死の可能性を追い越すことはできないのであつて、その意味で、「死は、最も自己的な、他と無関係な、追い越し得ない可能性」(S. 250) としてあらわれる。かくして、現存在の可能的全体存在は、死さえも関心のうちに含み込んで、それによつて却つて関心それ自体が、現存在の存在の全体性を保証し得るに至るのである。しかし、死を含んだ、死への可能性が含み込まれた現存在の存在可能性は、さらに、その根源性と本来性を求めて補充される。<sup>(19)</sup>

そもそも、現存在は、すでにみて来たように、多くの場合、本来的なわれ、自己ではなく、そこから転落した Das Man としての自己であつた。現存在がダス・マンのなかに失なわれているということは、必然的に、彼がそこから、本来的な自己自身としてのわれに復帰することが要請される。あるいは、ダス・マンのなかに自失している自己を見出さなければならぬ。それをハイデッガーは、現存在の本来的な存在可能性が、良心を——持とうと欲する (Gewissen-haben-wollen) S. 234) ことのうちにあるといふのである。現存在が、自己自身の存在可能に証言を与えるものは良心の声である。良心は現存在の自己を、ダス・マンへの自失から呼び起こす。その叫びに声はなく、言葉もない。良心の叫びは、

現存在が(自己の)良心のうちで、自己自身を呼ぶ——Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst. S. 275——という仕方になされる。叫ぶ者は現存在であって、彼はすでに自己が投げ出されて、不安がっている。叫びかけられた者もまた現存在で、それは最も自己的・本来的な存在可能(自分に先立って)へ呼び起こされるのである。現存在はダス・マンへの転落から、呼びかけることによって、呼び起こされている。良心の叫び、つまり良心そのものの存在論的可能性は、現存在がその存在の根柢において関心である——という点に見出されねばならない。現存在がその根柢において関心であるが故に、「その根柢と本質においてそのつどわたしの良心である」(……, das Gewissen im Grunde und Wesen je meines ist.) S. 278 とこのものが、わたしに呼びかけるのである。かかる良心の声は、実存論的解釈にもとづけば、つねに何らかの責め、負い目(Schuld)を語る。ふつう、負い目とは、日常的には「誰かに何かを借りている」の意味であり、従って、「何かを返さねばならぬ」「何かに原因がある」ということが、負い目あること(Schuldigen)である。つまり、他人の現存在における欠陥の根柢であること、の意味である。しかしここでは他人との配慮的な共同存在に関する通俗的な負い目ではなく、その徹底した形式化において把握されるものをいう。そのように形式化された「負い目あること」の觀念のなかには、「無(Nicht)」という性格があり、「何かの根柢であること」という性格が属している。かくして、負い目あること——の形式的実存論的觀念は、「無によって規定された存在のための根柢であること」つまり「Nichtigkeit=無なること」の根柢(S. 283)である。「負い目あること」とは、罪を犯すことからはじめて結果的に出てくるものではなく、むしろ逆に、後者が根源的な負い目あることに基づいてはじめて可能なのである。それは、現存在の存在ということに関して、実存論的に如何に可能であろうか。

現存在の存在は関心であった。関心の存在論的構造は事実性=被投性、実存=投企、転落を含んでいた。まず、被投性について考えてみよう。現存在はその存在を投げられているという姿であらわにしているのであって、自己自身によって彼の「現」へ持ち出されたのではない。(S. 284)。しかもなお、現存在は存在しながら、その存在することにおいて、彼自身の存在可能な根柢であるが、しかしその根柢を彼自身が置いたのではない。現存在はその根柢より先に、決して実存的に存在しない。つねにそのつど根柢から、根柢として存在する。故に根柢であることは、根柢から最も自己的な存在を決して支配してない。このない=無ということが被投性の実存論的意味に属している。無い(nicht)ということ、現存在の存在、つまり被投性を構成している無いを意味する。それはまた、「現存在は自己でありながら、自己として被投的な存在するも

の] (Selbst seiend ist das Dasein das geworfene Seiende als Selbst.) S. 284 であることを意味する。次に実存Ⅱ投企ということからみると、現存在は実存しながら、その根拠であって、彼は可能性から自己を了解していることによって被投的な存在者であった。ということは、現存在はつねにそのつど、AまたはBの可能性のどれかに在るのであって、他の存在ではない。他の可能性であることを放棄している。投企は、そのつど投げ出された投企である限り、根拠であることのないこと、によって規定されており、のみならず、投企自身としても本質的に無である。現存在の自由ということは一を選ぶこと、従って他を選ばないことである。かくの如く被投性および投企の構造のなかにある無によって、現存在は転落している。つまり、非本来的な現存在の、Nichtigkeitが転落の意味である。要するに、被投性からも、企投からも、転落からしても、現存在の存在としての関心は徹底的にNichtigkeitに貫かれている。それは被投的企投として無の根拠である。無であることが即ち負い目のあることである。現存在はそれ自身として根底的に負い目をもったものである。そしてこの負い目の実存論的制約にもとづいて、道德的な善・悪ないし道德性が可能となるのであって、遂に、道德性によって根源的な負い目が限定されるのではない。

良心の声が負い目を語るといふのは、右の如き実存論の意味においてである。そして、現存在が自己自身のなかで、自己の良心の叫びを聞き、了解することは、彼自身がそれによって彼自身を選びとることにほかならない。良心の叫びは、現存在の存在の無、つまり最も本来的な自己の存在可能にまで呼びもどす働きである。つまり、良心によって、現存在は、最も本来的な自己の負い目にめざめさせられるのである。それはすぐれて、現存在のひとつの開示である。しかも、その構造からみれば、かかる開示の了解は、右にも述べた如く、最も自己本来的な可能性としての負い目へ自己投企することであり、また情態性としては不安であり、語としては沈黙である。かく、最も自己的な負い目へと、沈黙し、不安を覚悟し、自己をひるがえして(自己の可能性へと)自己投企をしていくことを、覚悟性ないし決意性(Entschlossenheit) S. 297 という。「良心をⅡもとうとⅡ欲すること」のなかにある現存在の開示性は、まさにこの覚悟性においてみられるのである。覚悟性とは、ダスマンへの没入から本来的自己を呼びもどすことである。しかも、現存在の存在可能は、死を含んだ開示性であるから、良心の呼び声は、死への呼びかけとしては、前もつての決意、つまり先駆的覚悟性である。現存在の本来的な全体的存在可能は、かかるものとして自己をあらわにくるとともに、それはかの関心の全体的構造(死・良心・負目)でもある。しかもすでに述べたように、かかる死とか良心とか、あるいは負い目という現象の統一こそが、ダスマンから回復された、「我」とか「自己」といわれるもの、つまり、世界内存在としての本来的自己にほか

ならない。<sup>(20)</sup>そして、ハイデッガーにおいては、現存在の存在の諸構造全体の根源的統一を可能とするものこそ関心の存在論的意味としての時間性である。

## 二 存在論の倫理学的考察

——ハイデッガーの存在論と和辻倫理学に即して——

以上において、われわれは、本論第一部に展開した「人倫の理法」をふり返り、それにもとづいて主として、理法の存在論的意味を考えると同時に、存在論の倫理学的考察を試みるための準備として、ハイデッガーにおける「存在」の哲学の骨子を論述した。彼の基礎存在論ないし現象学的存在論が、存在の実体的考察ではなくして、あくまで実存論的に「事実そのもの」、つまり「現存在」から出発して、それに還帰する立場において立論されていることは、われわれが、すでに本論第一部において、日常現実的な「我の存在構造」の解明から出発した経緯にかんがみても首肯できることである。しかし、前項において論述したハイデッガーの存在論の骨子からしてもわかる通り、それが存在の哲学である限りにおいて、当初に述べた如く、その重要な側面としての「実践哲学」の部門を含み込まねばならぬはずだと考えていた予想は、はたして当たっていたであろうか。われわれは、本項において、まず彼の存在論を倫理学的・実践哲学的側面から照明を当ててみなければならぬ。

まず第一に、彼の存在論における立場が、真の学問として、人間という存在者（物）の存在のしかたをもっていなければならぬとし、そこから、この存在する物を現存在と呼び、さらに、それを「人間の現存在」の意味において捉えていた点について、これを正当に評価しなければならぬ。あらゆる学問が窮極的に人間とのかかわり合いを持つことは、いうまでもないことであるが、哲学における存在するものとしての「現存在」は人間の現実的存在にほかならないという出発点は、倫理学が人間の現実存在の在り方を除いて、その理法を探求することが無意味であると考えられることからして肯けるであろう。しかも、彼は、右の如き現存在の存在——現存在があること——は、つねに「そのつどわたくしのもの」であって、どうでもよいものでなく、従ってまた、現存在を、「我」とか「汝」と呼ぶ主体的存在として把握している。だれでもないところの日常的なたんなる人を、彼が実存論的にダス・マンと云って、いわば本来的自己を喪失したものだとしている点は、人間の現存在としての日常的現実が、彼の哲学のなかで、明確に位置づけられていた証拠である。人間の日常的現実存在は、つねに、「わたくしの我」であるか

「他の我」として存在する。「我」でもなく他の我としての「汝」でもない、人間の具体的存在（個別的）一般を抽象して考えることは、人間存在の理法探求の出発点においては無意義だからである。ハイデッガーのいう如く、現存在は、「*ich bin*」「*du bist*」である。その意味でまた、現存在の性格は、「そのつどわたくしのものであること」という特長をもっていたのである。

ところで、現存在といわれる限りでの人間はどこに住するか。ハイデッガーはそれを、現存在の存在構造を解明する基礎として、「世界内存在」とした。現存在である限り、それは、時・空によって制約された存在である。すでに「世界」といわれるとき、それはあくまでこの世的であって、彼岸的ではない。すでにわれわれが第一部で論じたように、人間存在を問うことは、問うべき主体として問いながら、また問われるべき客体であることを内包している。世界のなかにいて世界を問い、自己が問いつつ問われるのが、人間における「世界」ないし「人倫的世界」への問いかけである。世界内的存在は、この意味において、主観と客観の分離される以前の統一的主体であり、また世界は認識論的に対象化されることはできないのである。現存在の世界内存在としての把握も正当とすべきであろう。

第二に、右の「世界内存在」という規定に関連して、ハイデッガーは、現存在が、世界なくして主観が孤立して与えられることの不可能であると同様に、他者なくして孤立的に、「我」なる存在が先行してあることはできないとし、他者もまたともに世界内存在においての現存在であるところから、世界内存在はつねに「共同的世界内存在」であり、従って、現存在は、「他者との共同的相互存在」であるとす。これは、和辻倫理学が、人間・世間・倫理などの概念からして、仲間的・共同的・行為連関的存在として、人間現実をとらえるところから出発していることや、われわれもまた同じように、「人倫的世界」ないし「人間の共同存在」の理法を探求の出発点としていたことに符合するものである。それはしかし、本来人間が社会的存在であり、倫理学が、たんに個人のアレテーとしての徳を修めることのみではなく、進んで人間の社会的・共同的存在の理法の探求の学であるとされる限りにおいては、むしろ当然のことでもあろう。問題はむしろ、この現存在が出合うべき共同相互存在の内容ないし構造である。

かくして第三に、従来、ハイデッガーの存在論で最も問題にされていた点は、彼の存在の本質的・実存論的規定が、主として、「時間性」の面からのみなされて、現存在の存在の「空間性」からの規定が欠落ないし薄弱化されているということであった。和辻氏が、人間存在（氏独特の意味での人間存在）の時間的・空間的構造を、ハイデッガーに影響されつつ、それを越えて問題にし、さらに時空の相即するところに、本来の

人間存在の構造を指定したのは周知の通りであるが、われわれもまた存在論の倫理的考察を旨とす限りにおいて、右のことはハイデッガー存在論の重要な問題点としなければならないであろう。しかしながら、九鬼周造氏や和辻氏<sup>(22)</sup>が指摘しているのは、右に述べた如き、現存在の存在の空間性の規定の欠落という点からであったが、われわれは、ハイデッガーにおける「共同相互存在」共同存在「そのものについて考察を加えてみることにしよう。

ハイデッガーにおける存在するものは、人間の現存在であり、その存在の性格は、つねに、「我」とか「汝」とよばれ、「わたくしが在る」「汝がある」という形で称されるとともに、現存在の存在は「そのつどわたくしのものであること」であった。現存在は、いうまでもなく、わたくしの存在であり、汝の存在であり、わたくしのものである。その意味では、ここでの現存在はつねに個別的であり、個人的でなければならないはずである。現存在の存在が「そのつどわたくしのものであること」は、他のものではないということである。かかる現存在が共同存在であるとされるとき、ハイデッガーは、「自分の存在そのものにおいて自分にかかわっている現存在の存在には、他人との共同存在が属して」おり、それ故に「現存在は共同存在として、本質的に他人のために『存在する』」のであるという(S. 123)。共同存在には、他人の共同現存在の開示性が属するということは、現存在の存在了解には、その存在がすでに共同存在であるから、他人たちへの了解がある、ということである(S. 123)。それは、知的な認識作用ではなくして、逆にそれを成立せしめる実存論的在りかたである。このような共同存在として他者への存在は、独立的・自主的存在関係ではなく、共同存在である限り、現存在の存在とともに存在しているのである。現存在が、世界内存在として、すでに他人とともに存在しているからこそ、共同存在によって成立しているところの「互に知り合う」ということが、現存在のそのつど自己をどれだけ了解しているかに懸っている——ということもできるのである。ところが、重要な問題がある。右は共同存在の実存論的説明であったが、この現存在が日常的な共同相互存在としてはどのように在るのだろうか。ハイデッガーは、ひとが他人とともに、他人のため配慮する場合には、いつも他人との何らかの差異をめぐって関心が存するのであって、関心は他人との差異性において生ずるものだという(S. 126)。実存論的には、現存在はまさに差異性をもっている。他人との差異性についての関心によって不安にされているのが相互存在である。しかも、この共同存在に属している差異性のなかには、現存在は日常的相互存在として、他人の支配のもとにある、ということが存している。現存在は自分で存在せず、他人が現存在からその存在を奪っている。現存在は、共同存在として、知らず識らずのうちに、他者の支配下

にある。人は自ら他者に属しており、自己が他者に属していることをかくすために「他者」というが、日常的共同相互存在において、まず現に存在するものは、この他者である。

さて第四に、ここまで現存在の共同相互存在の性格をみてきて、次のようなことが考えられる。ハイデッガーにおける「現存在」は、くり返しいうが、人間の現存在であり、しかもこれの存在の性格は、つねに「そのつどわたくしのもの」であり、「我」であり、「汝」でなければならなかった。「だれでもない者」や「どうでもよい／＼よくない」ものではなかった。その意味では、現存在は、すぐれて個的である。個別的・主体的存在である。そのような「そのつどわたくしのもの」である現存在の存在が、それにもかかわらず、共同存在的である、ということは、——ハイデッガーが「他人とのこの共同存在は、現存在が本質上それ自身において共同存在であるから、現存在にとって、したがってまた同様に共同現存在的なものにとって、ただ内世界的にだけ開示されている。」(S. 120) といっているように——結局、現存在が、個的な存在のしかたをしていると同時に、共同存在的な存在のしかたをしているということである。これは明らかに現存在の存在の実存論的な二重性であり、矛盾的・二重構造を示しているといつてよいであろう。もとより、ハイデッガーはこのように述べてはいないが、われわれにおいて彼の所論を解すれば右のようについても誤解ではないであろう。そして、この意味からすれば、九鬼氏や和辻氏が、ハイデッガーの存在論を空間性の欠落としてのみ捉えていることにやや問題が生ずるのである。即ち、九鬼氏は「世界内存在は共同的世界内存在であり、現存在は出会ふべき共同現存在を予想している。この共同性格に基づいて現存在は距離的であり、従つて空間的であるのである。時間性が現前といふ現在の様態を取り得ることが既に共同といふ空間性に基礎を有つものではあるまいか。問題は同時性の時間空間的意義の闡明に懸つてゐるとも言へるであらう。」といひ、さらにこれに続いて、ハイデッガーが、公開性を有する配慮的時間または世界時間を非本来的なものとみることが、共同相互存在の説にもかかわらず、空間の実存論的展望を封鎖するものではないか——と述べている。いっさいの現存在は「いま、ここ」において永遠の過去と未来を含み込みながら現存在している。その意味で九鬼氏が「同時性」の時間・空間的意義の闡明に問題があるとしているのは妥当な見解である。ハイデッガーの論理に沿つて思考を進めれば、このような見解に到達するのはけだし当然であらうが、他面において、われわれは、次のことに注目せざるを得ない。

つまり、いったい、共同相互存在それ自体は空間性を媒介しなければそのように規定することが不可能であらうか——ということである。人

間存在は、他のおよそ存在するものを含めて、このもの・そのもの、または、わたくしの我・他の我である。そして、この「そのつどわたくしのもの」としての現存在の存在了解のうちには、すでに他者の共同現在が開示されている。きわめて重要なハイデッガーの次の言葉がある。即ち「共同存在は、他人がひとりも事実的に目の前に存せず、また知覚されなるときでもまた実存論的に現存在を規定している。」(S. 120) という表現である。実存論的には、すでに現存在は共同存在であるという性格づけがなされているのである。現存在がそのつどれだけ自己を了解しているか——ということに、「たがいに知り合う」という働きも属している。つまり、現存在は、先にも述べた如く、それがあるということ——その存在においてつねに二重的存在性格をもっているのである。なるほど、およそ存在するものが現存在といわれる限りにおいて、それは「いま・ここ」という場所的(空間的)時間的に制約されていることはいままでもない。しかし、ハイデッガー的にいえば、そのような時間的・空間的性格は存在のなかつて、属するものであって、実存カテゴリーではない。実存論的な現存在の存在の二重構造ないし、二重的性格こそが、時間性・空間性を問題にする以前に重要なものではなからうか。つまり、右に引用した如く、現存在はその実存的規定に従えば、現実的にいまだかつてひとりも目前に存しないでも、共同存在なのである。日常的な存在としてのダス・マンではなく、可能的存在としての現存在は、「そのつどわたくしのもの」であり、「我」でありながら、それとして在ること(その存在)の了解において、他者の了解が属している。時間性と空間性に支えられて、共同存在が可能なのではなく、現存在の存在が根柢的・根源的に、すでに「そのつどわたくしのもの」であり、かつ、可能的な共同存在なのである。

たしかに、ハイデッガー自身は、右に述べた如き、現存在の存在の二重構造ないし二重的性格について明瞭に言及してはいない。彼における存在の哲学の素抽を行なった前項に照らしてみても、そういって差支えない。即ち、ハイデッガーにおける現存在の「現」の実存論的構造分析(情態性と了解とによる)においても、関心(Sorge)による現存在の存在の全体性の開示においても、共同存在性は殆んどその姿をあらわしてこない。かかる現存在の存在の全体性としての「関心」への第一段階的還元から、第二段階的還元、つまり関心の時間性への還元の過程をふり返ってみても、かの共同存在性はすでにその姿を没し去っている。良心およびその沈黙せる声と語りとしての負い目、そしてその負い目へと自己投企をしていく決意性・覚悟性、その時間性への還元としての先駆的決意性・覚悟性……をみても、かの現存在の存在の共同性は姿をあらわして来ない。

この意味では、九鬼氏の指摘（前掲）するように、ハイデッガーの共同存在性は、途中で、彼の体系のなから消滅してしまっている。出発点において捉えられた現存在の存在の共同存在の性格は、彼の体系のなかに位置づけられなかった。しかし、それは、九鬼氏や和辻氏のいわれるように、「空間性」の欠落の故に、彼の体系から脱落したものであろうか。

和辻氏はこれについて次のように語っている。即ち、「ハイデッガーの時間性は世界内有的根源的な構造であって、その構造の上に成り立つ世界の内部に見いだされる空間性とは次元を異にする。しかし、異質的な諸個人の間の飛躍的統一は、根源的・空間なくしては不可能である。現有と現有との共在もまた道具との交渉における空間性のみでは成り立ち得ない。現有が他の現有とともにある場所は何であるか。この場所もまた存在の根本構造に属さねばならぬ。そうしてかかる根源的・空間性への着眼と同時に、時間性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。」（。点は筆者）と。異質的な諸個人の「間」の飛躍的統一、現有が他の現有とともにある「場所」というとき、この「間」の統一や共にある「場所」は、和辻氏においてはまさに理法そのものである。そしてかかる意味の理法は、また、人倫と人間存在の理法でなければならぬ。しかもそれは、全体的・統一的なものとして、形而下のもの・ことを越えた形而上のもの、ないし形而上的存在者でなければならぬ。しかし、いったい形而上的全体性ないし、それにおいてこのものが在るところの統一的場所としての形而上者が、時間性や空間性を、いかにそれが根源的であれ、含み得るものであろうか。カントが、自由の考察をするに当たって、これをはじめ「因果性の概念」として指定しながら、理性の弁証性によってもたらされた純粹理性のアンチノミーの解決を通して得られた自由の理念は、ついに叡智界ないし可想界(der intelligible Welt)にあるものとして位置づけられた。現象の因果性(Kausalität)は時間の制約を基礎とした、自然に従う因果性である。しかるにカントにおける宇宙論的意味の自由は、一つには状態をみずから始める能力であり、従ってそれは自然法則に従って再びこれを時間的に限定する他の原因に従属するものではなかった。自由はまさに「純粹先験的理念」(eine reine transendentale Idee)であり、経験から導出された何物をも含み得なかった。第二にその対象は、いかなる経験においても限定されて与えられることはない。一切の経験の可能性の一般的原则によれば、すべて出来事は原因をもたなければならぬのに、理性による自由の自発性には、何らの他の先行原因を必要としないからである。

たとえばカントにおいてみられたこのような可想的原因(eine intelligible Ursache) B 565 としての自由は、その原因性とともに自然の系

列の外にあるのである。もしも、形而上的なるものとして、現存在の存在が理解されることを許されるならば、その時間性・空間性はすでに拒斥されていなければならない。「いま・ここ」としての現存在は、たしかにそれがすでに「いま・ここ」に在る限りにおいて、時間・空間に制約されている。しかし、現存在の存在の全体性が形而上的なるものであれば、逆に、そこには、現象的存在物におけると同様の時・空の規定性は属し得ない。ハイデッガーの哲学が、可能性の哲学であり、現存在が存在可能への存在である——と当然解されるならば、右に述べたことは説得的であつてよいのではなからうか。

このことは、ハイデッガーの著書が *Sein und Zeit* であつて存在の時間性と題されていないという点からも暗示を受けるのではなからうか。彼はあくまでその主たる思索と論述の動機を「存在」と「時間」とするところにおいたのではなかつたか。彼の存在の哲学が、基礎存在論であり、現象学的存在論とされたとき、彼は、その追究の視座を現存在の根源としての存在、つまり実存論的な現存在の存在を問題にしたかつたのではないだろうか。現存在の存在論的構造の全体が、現存在の存在である。しかし、他方現存在の存在が、「(内世界的に出会う存在するもの)のもとに在ることとして在るに在りながら自分先立つこと」とされ、そのような存在は「関心」だとされたことに十分注目する必要がある。何となれば、ハイデッガーは、その書『存在と時間』の第二編において、この「関心」をさらに時間性へと還元するからである。そこにおいてみられたのが、「終りへの存在」としての「死」の実存論的分析、良心、負い目、覚悟性、決意性、およびその先駆的決意性、覚悟性による現存在の本来的な全体存在可能の開示であつた。

しかし、現存在の存在の実存論的説明を時間性に還元したことは、九鬼氏もいわれるようにむしろ道程にすぎない。以下、九鬼氏のハイデッガー解釈によつてみよう。<sup>26)</sup>何となれば、『存在と時間』においては、ハイデッガーはこれ以上の問題を説明しておらず、たんに課題のみを簡単に提しているだけだからである。現存在の存在の時間性への還元は、道程であつて終結ではない。「目標は存在問題一般をとき性 (Temporalität) にもとづいて説明することである。」「(「内は九鬼氏による。以下同じ) それによつて、存在は時間の地平において構成される。」「時間性は存在会得の可能性の条件でもある。そして時間性がそういう条件として機能する場合にそれを「とき性」と名づけるのである。」「即ち、存在一般が時間の上に投企され、時間にもとづいて存在一般を了解することである。存在の「とき」的解釈は古代哲学以来なされてきた。即ち、『*ontos ou* (真に在るもの、存在の存在)』を『*dei ou* (常に在るもの)』として規定してきた。『常に』とは、時間的な存在の規定であつて、

「変わる」に對置される。また「常に在るもの」に對して「超時間的なもの」をたてる。前者が「全時間性」を意味するのに對して、後者は「永遠性」を意味している。これは、存在の時間的性格、ないし「とき」的解釈をあらわしている。ハイデッガーにおいては、時間性そのものは、「端的な脱自的、地平的自己投企」(der ekstatisch-horizontale Selbstentwurf schlechthin)である。そして、時間性のこの端的な自己投企にもとづいて、「現存在の超越が可能」とされるのである。超越とは世界内存在が内世界的な存在者の存在を會得了解していることである。しかし存在するものを存在するものとするとは、その存在者に直接することである。これを時間性の地平になおせば、存在者が、目の前に現前しているという意味で、現在(いま)におかれていることである。いまとしての現在は、かくして、繼起的な時間性が脱落している——「脱自態」である。而してこの脱自には、どこへ脱自していくかという問題がある。脱自にはその方向を規定する「一定の地平」が属している。「現在といふ脱自態の有つ地平的図式が存在會得の機能を有する限り、それを『まのあたり』(Präsenz)という。」「まのあたり」は、現在という脱自態の地平的図式として現在の全体的な時間構造に關与している。そこに、存在の「とき」的瞭解がある。しかし、時間性の脱自的、地平的統一は、それ自身端的な投企であつたから、この地平的図式は何の上に投企されるか、もはや問うことができない。「投企には種々の段階があるが、かかる投企の系列は時間性の脱自的統一の地平ということに到達して終結する。」現存在の超越とは、九鬼氏のハイデッガー解釈を通してみれば、かくの如きものである。現存在の超越とは、現存在の本来的・根源的な存在の了解ということである。われわれの言葉をもつてすれば、現存在の存在の形而上的性格を獲得・承認することである。かく現存在の存在の全体性が、形而上的なものとして措定されたとき、時間性はむしろ終局に到達して、かえつてその役割を終え、まさに脱自的となる。かかる意味での「存在」は、純粹にして真なるもの、常なるもの、永遠・絶對的なもの——としてよいであろう。従つて、そこでは、ハイデッガーの説いた「現存在の時間性」の如きものは解消しており、当然また空間性の如きもその姿をあらわすはずがないのである。「とき」的解釈をなされた「存在」は、その意味ではすでに「とき」をすら超えられているのである。

このようにみえてくると、和辻氏が(既出のように)、ハイデッガー存在論における空間性の欠落の反省からして、「異質的な個人間の飛躍的統一」や「現有が他の現有とともにある場所」を見出し、かかる統一や場所が存在の根本構造に属さねばならぬとし、そのような根源的空間性への着眼が、人間存在の構造を可能とする——としているのは、ハイデッガーにおける存在論の空間性の欠落を補つたものではなく、和辻氏獨特

自の存在論を打出していることを示すものにほかならない。つまり、和辻氏は、ハイデッガー存在論の延長ないし補充の上に、人間存在の空間性を樹立したのではないのである。

われわれは、ここでもう一度ハイデッガーが、『存在』と『時間』としている意味、また同書第二篇が「現存在」と『時間性』としている意味を十分に理解する必要がある。つまり、われわれの解釈によれば、ハイデッガーの存在の哲学においては、現存在の存在の実存論的解明の終局点に至って、真なる存在、根源的な存在は、(時間性の脱目的)地平的自己投企によって、現存在が超越され、従って、) ついに、時間性・空間性をその真なる存在のうちに解消し去っているのである。ちなみに、ハイデッガーは、現存在の存在の構え(それは根源的時間性によってすら基礎づけられたものだった)を取り出すことは、たんにひとつの道程にすぎず、目標は存在問題一般の仕上げにある(S. 26)——といっている。

現存在の根源的存在(真なる存在)は、時間性・空間性をすら超えたものであろう。現存在の時間性や空間性は十分に論ぜられて然るべきであらうが、現存在の存在を時間性・空間性に還元することは、その存在が全体的ないし全体性としては形而上的なものである限り、論理的誤謬を犯すことになる、というべきであらう。それにしても、九鬼氏や和辻氏の指摘する如く、ハイデッガーが、現存在の全体的存在性を時間性への還元によってのみ展開したこと的一面性は十分に認めなければならぬとともに、彼が、現存在を時間性と空間性の両面から把握したならば、いかなる異った存在論が呈示されたかについては興味をそそられるのである。さらにまた、彼が現存在の存在が、「そのつどわたくしのものであること」であり、また「共同相互存在」としながら、ついに後者の解明を十分に果たし得なかつたところに、われわれの関心する倫理学(実践哲学)の問題が生き生きと展開されていない根拠をみることができるであろう。

われわれは、この点について、彼の現存在の存在が二重構造なり二重的性格をもっていると解してよいであろうことを指摘しておいた。その限りにおいて、われわれは、和辻氏と異なつて、まさにこの現存在の存在の二重構造ないし二重性から、われわれの倫理学への「通路」を見出すことができるのではないだろうか。それは、和辻氏の如き人間存在の空間性・時間性による規定以前の、人倫の理法の論理の根柢と考えられるからである。つまり、不遜にも言うことを許されるならば、和辻倫理学において「通路」を得ていないものが、われわれにおいては、すでに第一部に論じた如き「理法」への通路を見出すことができるからである。それは、人間の主体的存在の決定的個別性と相対・相依・相待性へと

端的に通じ得るからである。

ところで、われわれは、和辻倫理学が、ハイデッガー存在論の補完ないし延長の上に樹立されたものでなく、むしろ和辻氏独自の人間存在の論理を確立したのだと言った。では人間存在の理法を『存在論』、それも独自の存在論によって展開した和辻倫理学の根柢には、いかなる問題が内容されているであろうか。われわれは、主として本論第一部に述べたわれわれの立場から、右に述べたことに言及しながら解明してみたいと思う。

まず、和辻倫理学における『存在』の意味を問うてみよう。氏は『人間の学としての倫理学』において、『存在』という言葉の意味を解明し、それは従来の論理学でいわれるところの、「である」「なり」としての Sein とは異ったものだとする。論理学における繋辞的 Sein を問題とすることは「である」を問題とすることであり、思惟に対立する Sein を問題とすることは「がある」を問題とすることである。「あり」という語は本来二つの方向に分化して考えられるべきで、それが一方では「である」という論理学の用語となり、他方では「がある」を取り扱うオントロジーとなる。しかも両者は根源的な「あり」にもとづいて分化したものであるから、この根源的な「あり」を取り扱う基礎的オントロジーがなくてはならない——<sup>(27)</sup>という。和辻氏はここから、氏独自の『存在』という漢語ないし日本語の意味を解明し、「存」の本来の意義を「主体的な自己保持」とし、それがあらゆる瞬間に「亡」に転じ得るものとして時間的人格を本質規定のうちにもっているという。さらに「在」は、「主体がある場所にいる」ことで、それは要するに人間関係においてあることを意味する。かくして、和辻氏における「存在」とは、「まさに問柄としての自己把持、すなわち『人間』が己れ自身を有つこと」である。さらにかんとんにいえば、「存在」とは「人間の行為的連関」の意であり、厳密な意味においてはただ「人間存在」である。<sup>(28)</sup>それは何故かというに、和辻氏は「人間」とは「世の中」にして「人」であり、「世の中」としての性格は人間の世間性あるいは社会性と名づけ、これに対して「人」としての性格を人間の個性と名づける。人間はかかる両性格の統一であり、主体的なるものである。それは「行為的連関として主体的な存在でありつつ、しかもその連関において行為するところの個人」だからである。その意味で、人間は絶えず個人を生産しつつその個人を全体の中に没せしめる。かかる人間の在り方、厳密にいえば、有から無へ、無から有への転変による人間の成り方——を和辻氏は「存在」という概念によって言表する。この意味では、和辻氏の「存在」論は、Sein, einai, esse にも当たらないし、また従来のオントロジーにも該当しない<sup>(29)</sup>というのである。そして、かかる意味での「人間存在」の学、

こそが倫理学であり、人間存在が根本的に解明されることによって、そこから客対的な「有」がいかに成立してくるか、あるいは「当為の意識」がいかに発生してくるかも明らかにされる、とする。人間存在の在り方ないし成り方、あるいは人間を人間たらしめる行為的連関の仕方が倫理であり、人間存在の理法である、とされる出発点は、われわれにおいてもまさにその通りであった。とともに、少くともこの段階においては、和辻氏が、オントロギーは氏の「存在」の論に当てはまらぬとしている点に明確なる解答を与えていないように思われる。何となれば、すでに述べたように、氏は、ハイデッガーの存在論における現存在の存在が時間的契機のみで、空間的契機を欠落させているとするところから、空間性の根源的存在論の規定をもあわせもちいて氏独自の存在論を構築したのであるが、それは、ハイデッガー的な基礎存在論ないし現象学的存在論の立場、従って解釈学的立場を、氏が全面的に放棄したのではなかったからである。氏の倫理学が、経験論的倫理学や、形而上学的倫理学ではなく、まさに独自のな面をもつとはいえ、解釈学的ないし存在論的倫理学であるのに変わりはない。氏は『人間の学としての倫理学』の十五「人間存在への通路」において、ハイデッガーの基礎存在論が、存在の実体的解明ではなく、人間としての現存在の存在の在りかたないし構造に着眼し、彼の哲学がそこから出発していることを、明らかに「我々がハイデッガーに於て学び取るべきものとするのは……」と書き出して述べている。しかも和辻氏は、ハイデッガーのかかる方法を模範的なものとさえいつている。氏はただ先にも述べたように、ハイデッガーのかかる方法ないし思索の内容をそのまま襲用しなかつたにすぎず、氏独自の「存在」が「人間存在」を意味する論理を立てたのだというべきであらう。要するにそれは、*Dasein* のとらえ方の問題である。この意味において、氏が先に引いた如く、その「存在」がザインでもなく、その「存在の学」オントロギーでもない——としていた点が不明確なのである。和辻倫理学における「人間存在への通路」は、氏によると、ハイデッガーからではない——といわれるが、われわれの見解によれば、われわれがすでに本論第一部に展開した如き、同じく人間存在への通路を、ハイデッガーの未だ展開されなかつた現存在の存在の *Mitdasein* 的性格および個的(私のもの)性格から見出せるのである。と同じく、和辻氏の「存在」が氏の言葉にもかかわらず全くハイデッガー的なものを捨象していないことを指摘しておかねばならないであらう。

さて、われわれにとって何よりも重要なことは、以上述べてきた如き、和辻氏における「人間存在」の論としての「存在」論が、具体的には、いかなる論理と構造をもち、そこに、われわれからすれば、いかなる問題点が内在しているか——という点である。いまここでは紙数の都合上、そして、あまりにも周知のことであるので、氏の人間存在の構造の全体の骨子を抽くことは省略し、直接、われわれの問題とすべき箇所

を取り上げることしよう。

和辻倫理学における「人間存在」の在りかたとしての「理法」をもっとも端的に示せば、人間存在は個人的にして全体的、全体的にして個人的という二重構造をもっており、従って、個的なるものが否定されて「全」となり、「全」もまた否定されて個となるという、否定の否定、つまり絶対的否定性として、あるいは個と全とを二つながら包むところの絶対的全体性において人間存在は成り立つのである。ところが、われわれは、かかる人倫の根本理法とされるものなかに若干の基本的な問題点を見出すのである。

即ち和辻氏は『倫理学』上、第一章「人間存在の根本構造」の第三節「人間存在における全体契機」を論じたのち、その末尾において、「以上の結果は、人間におけるすべての全体的なるものの究極の真相が「空」であること、従って全体的なるものはそれ自身においては存しないこと、ただ個別的なるものの制限、否定としてのみ己れを現わすこと、などを示している。……我々はむしろ全体者を捕えようとして逆に制限し否定せられるところの個人を突き出したのである。」(一〇六頁。点筆者以下同じ)という。およそ全体者という如きものが、それ自身において存し得ないということはわれわれも首肯できる。しかしながら、それが、個別的なるものの制限、否定としてのみ自己をあらわにするというのは問題であろう。ここでの全体的なるものとは、いうまでもなく人倫の根本理法としての絶対的否定性である。全体者が否定性として全体的に把握され、しかもそれが個の制限、否定としてのみあらわれるとすれば、それは氏がいみじくもくりし返し主張している如く、個の主体性・独立性の全き否定にほかならない。カントが、道徳法則の定立にあたって、義務の意識をもち出し、それが道徳法則を尊敬することによって働くところの「傾向性の否定」を意味していたことは周知の通りである。真に理性的存在者がその人格性において行為する普遍的な格率は、傾向性の否定ないし廃棄において可能であると説かれても、義務の主体であるところの人格的個別者そのものの否定は意味するものでなかった。道徳的行為の主体としての「個」の尊厳性、意志の自律・自由を生み出す主体が否定性としてとらえられるところに問題があるのである。

つぎに和辻氏は、「以上のごとく身心のいずれの側から考察しても個人の本質的独立性は消滅してしまう。もちろん我々はそれによって個人が存在しないなど言うのではない。ただ我々が日常存在において個人と考えているものを真に個別的なるものとして把握しようとするれば、それが空無に帰してしまうというのである。従って我々の間柄的存在は、個人と個人との間に存するにもかかわらず、その個人を間柄に先立つ個別者として立てることができない。」(八八頁)という。個人を真に個人的なるものとして捉えようとするとき「空無」に帰してしまう——という

考え方は、いかなる具体的根拠にもとづいてののだろうか。個人の本質的独立性が、氏のいわゆる個人の個別性であると解して間違いはなからう。個人の本質的独立性が消滅しても個人は残る——という論理を氏自身に妥当せしめれば、「和辻氏という独自の偉大な倫理学の体系を樹立した学者としての個性なり個別性は、ついに消滅してしまつて、残るのはひと一般である。」ということにならないだろうか。氏が心血を注ぎ、東洋・西洋の諸思想の批判的検討のもとに「和辻倫理学」を樹立したその和辻氏の個性ないし個別性、あるいは「和辻氏の和辻氏たるゆえん」は、つきつめていくと空無に帰してしまつてよいのだろうか。

人間存在の個別性は、なるほど氏においては、全体性にある個としては被規定的である。しかし思うに、否定されてこそ、人間の行為的連関が存在し得るといふことは、実はひるがえつて、個々における人間の決定的な、おきかえることのない個性が前提されてのことである。真の個別性・独立性なきところに、全体性へ向かう否定性は成り立ち得ないはずである。一步をゆずつて、個人的なるものが否定されることを通して全体者があらわになるということが承認されたにしても、個人の個別性をつかまへようとしてそれが「空無」に帰するとは絶対に認められぬところであろう。ここには、個人が限りなくその主体性や個別性を喪失して、全体性のなかへなかと埋没していく姿をみるのみである。全体性が否定されて個へ還帰することは、右のことに相即して説かれていられるにもかかわらず、かかる仕方での個の否定を、それが現存在であるが故にまずはじめになされるといふところに問題がある。現存在が否定的に捉えられるからこそ、「個人を間柄に先立つ個別者として立てることができない。」と和辻氏はいふのである。人間存在が「行為的連関」において捉えられている以上、一見右の如くいわれ得るかに思われる。しかし、和辻氏にあつては、個と全とは相互連関し相互否定的に捉えられていた。間柄は、個、それも決定な他者どうしがたがいにかかり合うことによつて形成される。いふなれば、和辻氏とは逆に、個別者があつて間柄が形成されるとすべきであり、間柄からみれば、間柄の形成されるるところには個別者が含み包み込まれて在るとすべきであろう。何となればそれは以下の論理によつて明らかである。ここでの間柄は明らかに形而上的なるものであり、また、形而下的のものは個別者である。形而上のものは形而下に待ち、形而下のものを通さずしてあらわになることはない。従つて現にあるものは、個別的な、決して他とかけがえることのできない主体的・具体的な「個」のみであるから、間柄という全体者・一般者が先にあつて、のちに個別者があるのではない。両者は先後関係ではなく、相即・相待の關係でなければならぬ。

同じようなことが「我々は間柄を形成する個々人を突き留めようとして、それが結局共同性のうちに消え去るのをみた。個々の人はそれ自身

において存しないのである。然るにいまやその共同的なるものを突き留めようとして、逆にそれが個人の独立性の否定に他ならぬことを見出した。全体者もまたそれ自身に於ては存しないのである。」(一〇六頁)という言葉についてもいわれ得る。共同とはいかなることか。共同とは、同じきもの、間に成立するのではなく、たがいに全く相異なるもの、間に成り立ち得る。全く同じきもの、間には「共同」という働かない現象形態は起こり得ない。差別相においてこそ共同は成立するのであって、無差別ないし全く同じきものにおいては、共同ということとは本来無意義であり、存在し得ないであろう。われわれにおいても、もとより共同の現実を承認するところである。しかし、共同存在しかり得ぬ現実、あるいはその成り立つ基盤にこそ、むしろ逆に個々人の個別性が前提されなければならないであろう。その故にまた、全体性とは、本来、個々人のかけがえなき決定的個性ないし独立性を、そのままなおに、むしろ肯定する方向においてみいだされなければならぬものであらう。

以上からしてもわかる通り、和辻倫理学においてわれわれがもつとも問題とするのは、要するに「人間存在」の構造における「個」の規定の仕方、および「個と全体」のかかりであろう。和辻氏のいわれる否定的構造のなかに、われわれは、いかにして「当為」を含みこめることができるのか、これが重要な問題である。これはまた、自由の問題とも関連するが、以下の続稿において、拙論を展開するなかで考察を進めていきたい。(未完)

## 注

- (1) Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst, Cassirers Ausgabe, Bd. 8, S. 11.
  - (2) バスカル・マンセ・田辺保訳・二〇九頁——三四七節(角川文庫版)
  - (3) ボルトマン・人間はどこまで動物か、高木訳・八六頁以下(岩波新書版)
  - (4) 同右、「客観的行動」の節、九一頁以下
  - (5) 東洋的といったとき、いうまでもなくそれは、儒学思想や仏教思想を主として指している。たとえば儒家系統では、心身の主宰であり、心が発動すると知・情・意・念・志などのいわゆる精神活動が行なわれると云う。
- 
- (6) スピノーザ・エチカ・島中尚志訳・第三部感情の起源および本性について(定理七・八・九)一八〇頁以下
  - (7) 同右・定理十一「証明」備考・一八二頁以下
  - (8) M. Heidegger: Sein und Zeit, § 4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage, S. 12. (Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967)
  - (9) ibid. S. 11.
  - (10) ibid. S. 13.
  - (11) ibid. S. 38. "Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt."

Heidegger は *Ontologie* と *Phänomenologie* とを哲学に属する二つの異なつた学問ではなく、両者の名称はその対象と方法に関する相異であるとしてつづる。彼が自己の哲学を「現象学的存在論」としたとき、それは右に引いた如くダーシャンの解釈学としての *Existenz* の分析論であり、一切の哲学的問いの導きの糸とされたのである。

- (12) *ibid.* S. 42.
- (13) *ibid.* S. 113. ff. Vierters Kapitel—Das In-der-Weltsein des Mit-und Selbstsein. Das »Man«
- (14) *ibid.* S. 122 f.
- (15) *ibid.* S. 124. ff.
- (16) *ibid.* A. Die existenziale Konstitution des Da (§ 29. Das Da-sein als Befindlichkeit) S. 134. ff.
- (17) *ibid.* § 31. Das Da-sein als Verstehen S. 142. ff.
- (18) *ibid.* Sechstes Kapitel Die Sorge als Sein des Daseins (§ 39~§ 42) S.

- 180. ff.
- (19) *ibid.* cf. § 49~§ 53, S. 246~S. 267.
- (20) *ibid.* § 55~§ 58, S. 270~S. 289.
- (21) 和辻哲郎・倫理学上・第四節「空間性・時間性の相即」
- (22) 九鬼周造・人間と実存・「ハイデッガーの哲学」二九七頁以下  
同右・二九七頁
- (23) 和辻哲郎・前掲書上・第三節「人間存在の時間性」二三四頁
- (24) Kant; *Kritik der reinen Vernunft*, B 561 (Bibliothek Bd. 37, 1952, S. 523)
- (25) 九鬼周造・前掲書・二八四頁以下
- (26) 和辻哲郎・人間の学としての倫理学・第四「存在とつづ言葉の意味」三三三頁以下
- (27) 和辻哲郎・倫理学上・序論・二四頁~二五頁
- (28) 同右・二二頁