

『存在と時間』における時間性と自己の問題について(3)

有馬 善一

[要約]

『存在と時間』における良心と負い目の分析は、倫理的な立場から批判にさらされてきた。しかし、ハイデガー自身の目的は現存在の本来性において「基礎的-存在論的な」根拠を獲得しようとするものであり、多くの批判は彼の意図に十分な顧慮を払っていない。ハイデガーは初期フラインク時代に培った「形式的告示」という方法を用いて、この課題に取り組んでいる。本稿ではそれが成功していると評価する。特にカント的な法廷としての良心と比較して、ハイデガーの呼び声としての良心の持つ意義を本稿では明らかにした。しかし、その一方で彼の分析が本来性／非本来性の二項対立を極端に推し進めているため、倫理が本来問われるべき他者との共存在、日常性という領域が『存在と時間』の中では占めるべき場所を失っているのも事実である。この点でハイデガーへの批判にも正当性が認められると言える。

はじめに

本稿は『存在と時間』における時間性と自己の問題について(2)¹の続稿である。先の論文では『存在と時間』第45節でのハイデガーの「解釈学的状況」に関する議論を批判的に吟味することから出発して、現存在の全体存在の証示となるべき死の現象の分析が、ハイデガーにおいては、死をめぐる本来性／非本来性の対立軸において捉えられることになったことに見出される問題点を明らかにした。すなわち、ハイデガー自身の死に関する問題提起から言っても、死の問題は非日常性／日常性という対立軸において捉える方が事象に即しているにもかかわらず、『存在と時間』においては、本来性／非本来性という対立軸が強調され、二者択一のものとしてされる本来性／非本来性のうち、本来性が根源的であり、現存在の根拠となるという主張につながっていく。死の分析における本来性へのいわば過度の傾斜によって、日常性の持っている意義が危うくされているというのが先の論文の結論であった。

本稿では、全体性への要求と並んで、まさに本来性への要求を満たすべく『存在と時間』において遂行されているハイデガーの良心に関する議論について検討する。ハイデガーの良心論に対しては、すでに多くの論者によって批判がなされており、そこにほぼ共通してみられるのは、本来的自己のあり方の内に見られる、「独我論」的傾向を指弾し、人間の共同性、他者の存在意義を称揚するという論調である²。確かに、『存在と時間』においては、現存在の自己のあり方が大きくクローズアップされているがゆえに、〈私〉以外の人間との関わりについては、分析に多くの頁が費やされていないのは事実である。

しかし、良心の分析を評価するにあたって、多くの批判者がしているように、これを倫理の問題に限定する仕方で捉えることは『存在と時間』の本来の目的を誤解したものであると言わざるを得ない。それはこの本の中での恐れと不安の分析を評価するにあたって、これらの感情・情動を心理学の対象として捉えて、喜びや愛などの他の情動が十分に扱われていないと批判するのと同様に的外れの論難であると言ってもよい。

とはいえ、「良心が咎める」「良心の疚しさ」などと言われる事態が、行為の倫理的な意味（善／悪）に関わっていることは、ある意味で揺るがないものであり、『存在と時間』においては良心現象の分析が「基礎的-存在論的な *fundamental-ontologisch* 意図をもって、純粹に実存論的な探究の主題的な先持のうちに」(SZ, 268) 遂行されているというハイデガーの発言に対して疑義を唱える論者が少ないのも故なきことではない³。そこで本稿では、まず、ハイデガーの良心分析の持つ基礎的-存在論的な意図とはいかなるものであったのかを明確にすることを第一の課題とする。その際、初期フライブルク時代にハイデガーの哲学的方法論として重要な役割を果たしていた「形式的告示」の方法が、術語としては明示的には指示されていないものの、重要な働きをしていることが明らかになるで

あろう。

次に、そのような意図によって獲得された良心現象とそれに続く「負い目あること」*Schuldigsein* の分析の成果が、現存在の自己存在の核心を突いたものでありながらも、死の分析において見られたのと同様の問題を抱えているということを明らかにする。つまり、現存在の自己のあり方はここでも本来性／非本来性の二項対立のうちに振り分けられてしまうのである。『存在と時間』第一部第一篇第四章の世人 *das Man* の分析において、日常的自己は世人への頹落として解釈されていたが、日常性は他者との共存在において倫理が問われる場としては機能していないことが明らかになるのである。そのかぎりでハイデガーに対する批判も一定の正当性が認められると言えるだろう。

1. 『存在と時間』における良心分析の狙いと問題性

先に述べたように『存在と時間』の良心の分析は、ハイデガーの意図とは別のところで検討され、批判を浴びてきた。しかし、ハイデガーが良心を取り上げた理由そのものは、第 54 節の冒頭にはっきりと述べられている。すなわち、良心という現象は、本来的な自己でありうること *Selbstseinkönnen* の「証し」*Bezeugung* となるものであり、ハイデガーはいわば良心による証言によって、現存在の自己が本来的に存在することがお題目だけで実体のないものではないことを示そうというのである。それゆえ、ここで求められていることは倫理学における良心の機能の解明といった問題設定とは異なっている。(とはいえ、そこには敢えて言うならば「存在論的な偏向」が潜んでいる。この点は後に論じることにする)

では、本来的な自己はどのような仕方で示されるのであろうか。ここで注目すべきことは、本来的自己は初めからそれとして選び取られるのではなく、あくまで、世人-自己の「実存的変様」として「後から取り戻す」他はないとされていることである。日常的な現存在は「誰でもあり、誰でもない」世人-自己というあり方において、自己自身を見失っている。しかし、自己自身を見失うということは、見失うべき自己にあらかじめ関わっていることでなければならない。そして、この「あらかじめ」というあり方は、ハイデガーによれば、可能性として捉えられる。つまり、あらかじめ自己を見出すということは、自己自身を^可可能的な本来性において示すということを意味するのであり、それを果たすのが「良心の声」*Stimme des Gewissens* であるとハイデガーは主張する (Vgl. *SZ*, 268)。

しかし他方では、現存在は良心の声を了解することは、本来的自己を選択することでもある。それをハイデガーは「固有の自己にもとづいて一つの存在可能へと決断すること」(*SZ*, 268) と規定している。

ここには自己の「変様」と「選択」のいずれが本来性において主要な契機となっている

のかという問題が潜んでいる。つまり、前者であれば、本来性における非本来性の「克服」は、何度も試みなければならない、いわば宿命との闘いというようなものと理解されるであろうし、後者であれば、非本来性における自己喪失は自己隠蔽であり、良心の声に応じることによって、本来的自己はおのれの非本来的なあり方を超越することができるということになる⁴。そして、この問題に対するハイデガーの立場は両義的であると言わざるを得ない。一方においては、『存在と時間』の後半において、日常性と非本来性を重ね合わせることで、ハイデガーは非本来性と本来性をはっきりとした二者択一の関係に立つものとして扱っている。そのかぎりでは両者の関係は、あれかこれかという選択である。しかし、他方では、本来性は、これからみていくように、自己の非力さや負い目があるというあり方に対して正面から向き合うことで「非性」の根拠となることであるとされる。

その際、本来性を貫く「非」*Nichtigkeit* という契機の内にはもちろん、世人への頹落も含まれているのである。つまり、本来性においてこそ非本来性がいわば本来的な仕方で問われなければならないのである。だが、もしそうであるのなら、非本来性においても本来性へと覚醒するきっかけが見出されるのではないか。『存在と時間』の第 40 節において、ハイデガーは、不安における単独化が現存在に対して「本来性と非本来性を現存在の二つの可能性として判然となるようにする」(SZ, 191) と述べている。つまり、不安において、現存在は本来性と非本来性との選択を迫られることになるのである。この点は良心の呼び声の分析においてさらに明確になる。と同時に、上にのべた両義性が改めて問題になってくるのである。

2. 良心の呼び声と形式的告示

ハイデガーは良心現象のうちに、現存在を本来性へと立ち返り、本来的自己のあり方を開示する機能を見てとっている。ここで良心現象が「声」(Stimme) や「呼び声」(Ruf) として理解されているという点に注目すべきであろう。これはデカルトを始祖とする近代哲学やフッサール現象学においても、「見ること」が方法論的な主導性を持っていることと極めて対照的である。よく知られた現象学の「明証性原理」をここで改めて参照しておくことは無駄ではないだろう。

さて、一切の諸原理の中でもとりわけ肝心要の原理というものがある。それはすなわち、こういうものである。すべての原的に与える働きをする直観 *Anschauung*。こそは、認識の正当性の源泉であるということ。つまり、われわれに対して「直観」(Intuition) のうちで原的に (いわばその生身のありありとした現実性において)、皇宗されてくるすべてのものは、それが自分を与えてくれるとおりのままに、しかし

また、それがその際自分を与えてくれる限界内においてのみ、端的に受け取らねばならないということ、これである⁵。

まさに一見して明らかなように、明証性は直観という「見る働き」によってその正当性を担保されている。そして、「見ること」がなぜそのような優位を持つかと言えば、見るものと見られるものとの距離をどこまでも縮めることができるからであり、しかも、それが直接的に、かつ、同時的に遂行されるからである⁶。もちろん、直観によっては明晰・判明に捉えられないものもありうる。しかし、注意すべきであるのは、その場合、上の引用にあるように、「自分を与えてくれる限界内においてのみ、端的に受け取られる」ことができるはずであり、また、そうせねばならないということが、明証性には含意されているということである。

では、良心の声の場合はどうであろうか。声は聞き取られるものである。声そのもの、音そのものに対して集中して注意を払い、いわば、そのものとして聞き取る、つまり、見るが如くに聞くことも可能ではある。しかし、大抵の場合、また、その重要性に鑑みる時、声は「誰か」が「何か」を語る声であり、われわれは声を聞くときに、その「誰」「何か」に対して注意を向け、それを推測したり、解釈したりせざるを得ない。それゆえ、このような場面では、直観的な明証性がただちに担保されることはない。声を聞き取る場合には、ある隔たりが存しているのである。しかし、何か重大なことがそこに現れているがゆえに、われわれは声に耳を澄ませ、その何かを聞き取ろうとするのである。

そのような「声を聞くこと」の内に存する複雑な事情を具体的に示すために、ここで、『存在と時間』のテキストを一旦離れて、その模範とも言える事例を取り上げよう。それはアウグスティヌスの「回心」において、彼が聞いたとされる「神の声」である。

アウグスティヌスが回心を経験したのは、彼が 32 歳のことであり、当時、アウグスティヌスは一子をもうけ 16 年間連れ添った女性と別れ、ミラノの司教アンブロシウスとの出会いによってキリスト教を受け入れようとしていた。しかし、キリスト者にならんとするものの、彼にとって肉欲の克服は大変に困難であり、それができずに悲嘆の涙に明け暮れる。しかし、そうした日々のある時、子供の声を聞くことで、アウグスティヌスは劇的な「回心」を経験する⁷。

「いったい、いつまで、いつまで、あした、また、あしたなのでしょう。どうして、いま、でないのでしょうか。なぜ、いまこのときに、醜い私が終わらないのでしょうか」／私はこういいながら、心を打ち砕かれ、ひどく苦しい悔恨の涙にくれて泣いていました。すると、どうでしょう。隣の家から、くりかえしうたうような調子で、少年か

少女かしりませんが、「とれ、よめ (tolle, lege)、とれ、よめ」という声が聞こえてきたのです。／……私はどっとあふれ出る涙をおさえて立ち上がりました。これは聖書を開いて最初に目にとまった章を読めとの神の命令に他ならないと解釈した (interpretare) のです。……私は、それ〔使徒の書〕をひたたくり、ひらき、最初に目にふれた章を、黙って読みました。／「宴楽と泥酔、好色と淫乱、争いと嫉みを捨てよ。主イエス・キリストを着よ。肉欲をみたすことに心を向けるな」／私はそれ以上読もうとは思わず、その必要もありませんでした。というのは、この節を読み終った瞬間、いわば安心の光とでもいったものが、心の中にそそぎこまれてきて、すべての疑いの闇は消え失せてしまったからです⁸。

「とれ、よめ」と語りかけた子供の声は何であったのであろうか。アウグスティヌス自身はこれを神の命令と「解釈」している。訳者の山田晶の注によれば、「とれ、よめ」については、後年の研究者によってさまざまに解釈し直されているが、全くの文学的虚構とする解釈、子供たちの「船あそび」ないしは「小石あそび」の歌であるという解釈もある⁹。もちろん、アウグスティヌスに従って「神の声」とする解釈もあるであろうし、どの解釈をとるかによって、声が指示する事柄も変わってくるであろう。

今日のわれわれには、子供の声がただちに神の声の反映であるとするアウグスティヌス自身の解釈を受け入れることは難しい。しかし、アウグスティヌスの「回心」自体を疑うことはできないとすれば、その声はアウグスティヌスの良心の声であったと考えることもできるであろう。子供が歌っていたのは、単なるあそび歌に過ぎず、また、使徒の書の開かれていた箇所がアウグスティヌスの悩みと合致していたのも偶然であるということは十分にあり得る。

しかし、そうだとすると、彼自身が回心のいわば瀬戸際にあったとみなすことで、「セレンディピティ」が働き、さまざまの偶然が回心へのきっかけとして働いたと考えられることはできる。このような解釈においては、神の存在や天の配剤といった世俗を超えた「内容」に関する判断は保留されるであろう。その結果、信仰心の発露という仕方での本来的な自己への還帰を促す呼びかけという「形式」がクローズアップされることとなる。

これの対極にあるのは、さまざまな偶然は実際には神の思し召しによって、いわば仕組まれたものであったと解釈する立場である。そこには「豊かな」宗教的含意が盛り込まれることになる。護教論的な立場からはそのような解釈がなされると思われる。しかし、それによって、アウグスティヌスの回心よりも、神の御技の方に注意が向くことになる。ただし、いずれの解釈を真正とし、それに正当性を認めるかは、ただちに決定されることではないことに注意をすべきである。

ここでは、アウグスティヌスの回心を促した「神の声」というある意味ではやや「偏った」事例を意図的に取り上げたわけであるが、良心の呼び声の解釈をめぐって、ハイデガーが次のように嘆息を漏らしていることにも納得がいくであろう。

良心という「事実〔の存否〕」(Tatsache)が争われており、現存在の実存に対する良心の審判機能 *Instanzfunktion* もさまざまな評価を受けており、また「良心の語るものは何か」もいろいろな仕方で解釈されているがために、……良心の呼び声に現存在のある根源的な現象が存していることが証明されないとすれば、この現象の放棄へと導かれても許されることであろう¹⁰。

しかし、どのような方法をもってすれば、この根源的な現象は取り出されるのであろうか。それに対するハイデガーの答が「形式的告示」*die formale Anzeige* である。これは初期フライブルク時代を通じてハイデガー哲学の主要な方法論となっていたものであり、また、そのラディカリズムを可能にしたものである。『存在と時間』の中ではどういふわけか術語としてはほとんど言及されないのであるが、後に見るように、現存在の本来性をめぐる分析、つまり、死と良心の分析においては、この方法の威力が遺憾なく発揮されているのである¹¹。

すでに他で論じたことであるが、1920/21年の冬学期講義『宗教的生の現象学』に現れる、パウロの手紙についてのハイデガーの解釈を一瞥することで、形式的告示の具体例を示すことにする¹²。「テサロニケの信徒への手紙 第一」において、パウロはキリストの「再臨 (*παρουσία*)」の時について、「主の日が夜中の盗人のように来るということをあなた方自身がよく知っている」のであり、それゆえ、「他の人たちのように眠っていないで目を覚まして」いるように求める。ここでパウロは「キリストの再臨」を何らかの出来事(Was)としての知識の対象ではなく、むしろ、主の日を迎えるにふさわしい信徒の生のあり方(Wie)へと向けかえるきっかけとしているのである。

キリストの再臨の時への問いかけは、「いつ」という内容によって規定されており、自らの問いかけの「いかに」、つまり、遂行に関しては無自覚・無規定のままにとどまっている。これに対してパウロの信徒への語りかけは、キリスト者に対して、「すでに知っている」はずのそのあり方——「目覚めていること」——へと帰るように指示している。つまり、パウロはこれを〈形式的〉に告示する一方で、「いつ」という内容に関して意図的に答えないのである。「決定的であるのは、私が本来的な生において、再臨に対していかに態度を取っているか」(GA60, 99f.)なのである。

パウロ解釈が示す形式的告示の特徴は、「指示的な性格と禁止的(予防的、拒否的)性

格を併せ持つ」(GA61, 141)ということである。形式的告示が禁止するのは、まずは〈人間〉に関する(事象内容を持った)「本質」ないしは「何一存在」の規定である。しかし、「人間とは何か」という問いそのものが無意味であるわけではない。むしろ、この問いが真摯であればあるだけ「何」の規定のみに集中し、これを根本的に制約する「いかに」に対する無自覚なあり方が克服されないことが問題なのである¹³。こうして、事実的生に関する形式的告示において、「理性」、「魂」、「人格」といった伝統的な人間の本質規定は禁じられる。

しかし、同時に形式的告示は「指示的 (hinweisend)」である。遂行意味の「いかに」は他ならぬ我々自身の実存の「いかに」であり、形式的告示の指示を我々はいわば身をもって生きることができるのである。換言すれば、指示によって自身の本来性を実現する可能性に対して開かれているということである。パウロの語りかけに対して、それを〈理解〉できる者は自らの身をもってそれを示すことができるのであり、また、それ以外にパウロの言葉を理解しているということを証する手立てを持たないとも言える。

それゆえ、形式的告示が「形式的」ということには積極的な意義がある。ハイデガーはその形式性について、「任意で手がかり (Ansatz) のないということではなく、形式的告示は、まさしく「空虚で (leer) あるがゆえに方向を規定し、告示し、拘束する」(GA61, 33) のだと述べている。こうして、形式的告示の指示的・禁止的性格と形式的性格は、かえって事実的生のより根源的なあり方を規定する可能性を開いているという逆説的な主張がここには見いだされるのである。形式的告示を行う者は、自らの〈生〉に深く関与することなく、いわば、傍観者としてこれを遂行するのではない。むしろ、そこで求められるのは、自らの生の深みへと沈潜しつつ、なおかつ自らのあり方に対して自覚的であること、まさに「覚醒していること (Wachsein)」なのである。

では、『存在と時間』における良心と負い目の分析において、形式的告示がいかなる仕方ですべて行われているだろうか。それを次に見ていくことにする。

3. 良心の呼び声と負い目あること

3.1 良心の呼び声と本来的自己への先駆

すでに見たように、ハイデガーは良心をもつばら「呼び声」Ruf と結びつける形で論じている。その際、注意すべきことは、この呼び声は自己の本来性に深く関わるものであるにもかかわらず、〈対話〉というあり方とは結びつけて論じられていないということである。このようなハイデガーの解釈と対照的であるのが、カントの良心解釈である。

カントにあっても、道徳の法則はいわゆる「定言命法」という無条件の命令であり、これを命ずる実践理性の存在根拠は、ただ「理性の事実 Faktum」として拒み得ないものと

して示される。その重みに比べるならば、「人間の内面の法廷（「そこへと人間の思考が互いに提訴し、あるいは弁明する」）の意識」とされる良心は、カントの道徳哲学の中では必ずしも主要な位置を占めているわけではない¹⁴。この点でもハイデガーとの違いが現れているが、より重要な違いはカントにおいては良心が「法廷」の比喩・表象 *Bild*¹⁵によって解釈されていることである（SZ, 271）。法廷には立法者・告訴人・裁判官・被告・弁護人から構成されるが、前三者はヌーメノン（可想的なもの）、後二者は理性を持った感性的人間（フェノメノン）として別々のものと捉えられている¹⁶。もし、被告と裁判官が同一の人格と考えられるならば、常に告訴人が敗訴することとなり、不合理であるとカントは言う。良心法廷において、私は一方で被告、他方で裁判官の立場に立つ「二重化された人格」*Die zwiefache Persönlichkeit* において考えられなければならない¹⁷。

こうして、良心という人間の内面において、現実の裁判と同様のやりとりが行われ、最終的に裁判官が被告である自己自身に有罪・無罪を言い渡すとされるのである。われわれは自己自身を反省し、あるいは、他者の口からおのれの行為が「良心に恥じないか」と問われた時に、疚しさを覚えたり、そうでなかったりするるのであるが、カントに従えば、その際、内面の法廷で弁論と審判が行われていることになる。

良心をカント流のやり方で「解釈」すること自体は、一つの方途として許されよう。しかし、先にみたアウグスティヌスの回心の場合と同様に、ここでもその豊かな「内容」が事象そのものに後から付加された要素ではないかという疑念は生じざるを得ない。ハイデガーが批判するように、良心の法廷において登場する「人格」は、眼前存在者に成り下がっている。今日風に言い換えれば、ある種の「キャラクター」「記号」として捉えられているとは言えないであろうか。また、良心という法廷で繰り上げられる告発・弁護・審判の「法廷劇」において、〈私〉は劇中における被告であると同時に、その劇を外から眺める観客となってしまうのではないか。さらにいえば、良心が法廷劇になるのは、まさに、カントが自己の二重化、また、自己以外の他者を自己の内面に認めたことに由来していることを見落とすべきではないだろう。

これに対して、すでに述べたように、ハイデガーにおいて良心現象の核心はもっぱら「呼び声」に絞られる。そして、カントのように良心は何らかの「内容」（判決）を現存在に伝えると考えられているのではない。呼び声は現存在の開示性を構成する「語り」*Rede* との関連において捉えられる。語りに特徴的であるのは、理解を可能にするということであり、しかも、それは必ずしも言語化されているとは限らない¹⁸。ここには先に述べた形式的告示の禁止的性格が現れていると言えよう。

さて、良心によって現存在に開示されるのは、自らの「負い目あること」であるが、これについては、次に論じることとして、ここではまず良心の呼び声によって、①呼びかけ

られるもの *das Angerufene* は何か、②どこに向かって呼びかれるのか、そして、③呼びかけを行うものは何か、という点について、ハイデガーの説明を見ておこう。①の呼びかけられるものは、「世人-自己」*das Man-Selbst* である。現存在には世界が開示されるとともにおのれ自身がいつもすでに了解されており、良心の呼び声は「日常的・平均的に配慮しつつ、このようにおのれをいつもすでに了解している現存在」(SZ, 272)を目がけて呼びかける。つまり、「配慮しつつ他者とともに共存する世人-自己」(ibid.)が呼びかけられるのである。そして、②の呼びかけの向かう先は、「固有の自己」*das eigene Selbst* である。世界の中でのさまざまな立場や属性は無視され、代替不可能な自己自身、まさに、自己が存在するという固有性へと差し向けられるのである。最後に③呼びかけるものは、改めて問うまでもなく、現存在自身である。「現存在が良心において自己自身を呼ぶ」(SZ, 275)のである。ハイデガーにおいては、良心はあくまでも現存在の自己自身との関わりにおいて解釈されるのである。

しかし、この際に注意すべき点は、「本来的自己」が「非本来的自己」に対して呼びかけているとは直ちには言えないことである。ハイデガーは次のように述べている。

呼ぶ者は、その不気味さ *Unheimlichkeit* における現存在なのであり、居心地の悪さとしての根源的な被投的世界-内-存在なのであり、世界の無における裸の「事実」なのである¹⁹。

すでにカントの良心法廷において見たように、世人-自己にとって「他なるもの」によるのでなければ、良心の呼び声には積極的な意味を認めることはできないであろう。実践理性といった自己に対する高次の存在を想定することなしに、呼び声に権威や正当性を与えることは難しいと言える。

しかし、ハイデガーにおいては、「不気味さにおける現存在」の「見知らぬ声」が呼ぶとされる。もちろん、それは世人-自己にとっては何か分からないものであり、他なるものである。呼び声は、世人-自己の意図や予測に反して、「《それ》が呼ぶ *»Es« ruft*」という非人称的な無規定性において自己を呼ぶ。他方、「呼び声は私から発する *aus mir kommen*」のであるが、しかし、私の上に降り掛かってくる *über mich kommen*」という仕方で自己回帰的でもある²⁰。

さしあたって、次のように考えることはできるであろう。すなわち、「裁判官」としての実践理性(カント)とは対照的な仕方ではあるが、非人称的〈それ〉としての「不気味さにおける現存在」(ハイデガー)の呼び声も、日常的な頹落に安寧としている世人-自己の目を覚ます。しかし、それが可能になるのは自己が可能的なあり方としてはすでに目覚

めているからに他ならない。目覚めることが可能であって、初めて、眠りを食することもできる。自己が見失われるためには、まずもって自己を見出していなければならない。良心に呼びかけられて、世人-自己は自らのあり方に疑念を抱くようになるわけであるが、「これでいいのだろうか」と現状に対する疑念が生じることは、言い換えれば、「では、どうであったらよかったのか」という問に対する答が先取りされているということでもある。

このように考えるならば、本来的な自己との関わりを可能性として先取りしていること、本来的自己への先駆が良心の呼び声を可能にしていると言えるであろう。おのれ自身への呼びかけが、平板な自己との対話ではなく、「良心」の呼び覚ましとなるのは、可能性ないしは将来 *Zukunft* への先駆において開かれた本来的自己が、事実性ないしは現在（日常性）への頹落に陥っている世人-自己へと呼びかけるという構造を持っているからだと考えることができるのである。

ハイデガーは 1924 年になされた「時間の概念」という講演の中で、次のように述べている。

将来的に存在することにおいて現存在は、その過去を存在する。現存在は、いかに (Wie) において過去に立ち返るのである。立ち返りのその仕方は、他にもあるが、まず [とりあげるべきは] 良心である²¹。

だが、「不気味さにおける現存在」と本来的自己は同じであると言い切ることは躊躇せざるを得ない面もある。カントの実践理性と同様に何か積極的な役割を本来性に与えることができるのであれば、そのように解釈することもできなくはない。しかし、次に見るように、本来性とは現存在の実存を貫く「負い目」「非力」を自ら引き受けるということなのであり、そこには文字通りポジティブな働きを見出すことは難しい。少なくとも、カント的な理性の機能に相当するものはハイデガーの議論には現れてこないのである。いや、むしろそのようなポジティブなものをハイデガーはまさに形式的告示という方法において拒否していると言うべきであろう。良心は「ひたすら不常に沈黙という様態においてのみ語る」(SZ, 273 強調は原著者) のであり、そこには「自己対話」や「討議」が入り込む余地はないのである。ハイデガーの良心はもっぱら世人-自己に対して疑義を唱えるものであると言うべきであろう。

不気味さにおける現存在と本来的自己との関係については、後でもう一度考えることにして、次に、良心の呼び声によって現存在の実存の本来性はどのように開示されるのかを確認することにする。

3.2 負い目あることと覚悟性

『存在と時間』第 58 節で、ハイデガーは「負い目」の日常的な概念を整理している。それによれば、負い目あることは、まず①「誰かに借りがある *Schulden haben bei...*」という意味と②「何かに責任がある *Schuld haben an...*」という意味に大別される。さらに、①と②を組み合わせて「借りがあることに責任がある」という意味から、③法律的な *Schuld* が生じる。つまり「罪を犯す *sich schuldig machen*」、あるいは「罰せられる行為を行なう *sich strafbar machen*」という用法に見られるものである。④あるいは、そのような「罪」が「他者に対して罪を犯す *Schuldigwerden an Anderen*」という場合は、倫理的な *Schuld* となってくる。他者に対して罪を犯すことを形式化して、ハイデガーは「他者の現存在における何らかの欠如に対する根拠である *Grundsein für einen Mangel im Dasein eines Anderen*」²² と定式化する。

ところが、ここから『存在と時間』の第 58 節での分析は、他者との関わりから現存在の実存の存在性格へと一気に焦点を向け直すことになる。つまり、負い目の日常的な概念は、欠如 *Mangel* という事物存在者にこそ相応しい概念であり、逆に言えば、現存在の実存には適合しない概念を下敷きにしているために、不十分であるとされるのである。

そして、現存在の実存に相応しい「負い目あること・有責であること *Schuldig sein*」の理念を獲得するために、ハイデガーは「他者たちと共なる配慮的に慮りつつある共存在に関連づけられる通俗的な負い目諸現象が脱落する *ausfallen*」まで、「負い目ある」という理念は形式化されなければ *formalisiert* ならない」と主張する²³。その結果、得られた理念は「ある非 *Nicht* によって規定された存在に対する根拠であること *Grundsein*、すなわち、ある非力さ・非性 *Nichtigkeit* に対する根拠であること」ということになる²⁴。

ここで強調して使われている形式化がまさに形式的告示を下敷きにしていることは論をまたないであろう。ハイデガーは日常的な負い目あることの「責任がある」という規定のみを抽出して、「何かの根拠になっている」、「何かの原因、誘因、創始者になっている」という意味をクローズアップし、さらに、欠如という概念に潜んでいる完全／不完全という対立項から実存の存在規定を解き放って、*nicht*（～でない）という性格に置き換えるのである。

さて、良心の呼び声 (*Ruf*) は、現存在がおのれの実存において「負い目あること」(*Schuldig sein*) を《それとなく分らせる》(*zu verstehen geben*) ものであったが²⁵、「負い目あること」とは、本来的には、慮りを構成する、実存、被投性、頽落の 3 つの契機を貫く「非性」「非力さ」*Nichtigkeit*、つまり、「～ではない」という仕方で表現される〈非力さ〉を自ら引き受けることを意味する。形式告示的にハイデガーはこれを次のように表現している。

慮りはそれ自身、その本質において徹頭徹尾非性によって貫かれている。従って、慮り——現存在の存在——は、被投的企投として、非力さということの（非力な *nichtig*）根拠であること *Grund-sein* に他ならない。そして、このことは負い目 *Schuld* の形式的な実存論的な規定が、非力さの根拠であることとして正当に成り立つかぎり、現存在はそのものとして責めある存在である、ということの意味するのである²⁶。

「負い目のある」ということそのものが、「責任がある」「そもその原因である」という形式的な意味を持っており、ハイデガーはそこに本来的な自己存在のあり方を重ね合わせる。注意すべきは、ここでは倫理的な問題に限定する仕方です。「負い目」が論じられているのではないということである。

現存在は実存論的に様々な仕方です（非・ない）という性格、すなわち「非性」に貫かれている。この性格は、現存在の存在の形式的規定である「慮り」を構成する3つの契機、①被投性、②企投、③頹落のそれぞれに次のような仕方で見出される。①現存在は、自己自身によってではなく、被投的に世界の中に投げ出されており、自らの被投性の背後に立ち戻ることはできない。②自己の存在可能としての企投も、常に一定の可能性である限り、他の可能性を不可能にしている。さらに、③現存在には常に非本来的頹落への傾向がある。それ故、現存在が自らの（根拠）であると言っても、それは「自己の最も固有の存在を根底から決して支配しない」（*SZ*, 284）のであり、むしろ、「現存在は、それ自身によってではなく、むしろ、それ自身に向かって根拠から放たれつつ、根拠として在る」（*ibid.*）。つまり、現存在が根拠であるということには、根拠からの離脱ということが本質的に属しているのである。

だが、その意味では、現存在は自らの根拠とはなり得ないのではないかという疑問が生じるかもしれない。これに対するハイデガーの回答は、次のようなものとなろう。すなわち、現存在が、被投的事実性に引き渡されつつも、自らの根拠であると言えるのは、現存在が自らの（非性）に委ねられているあり方を徹底的に自覚し、それを自らの（意志）によって引き受けようとする以外にはない、と²⁷。言い換えれば、根拠であるということは、「現存在がその中へと被投されている諸可能性をめぐり、おのれを企投する」（*SZ*, 284）ことであり、自らの置かれた状況において与えられた可能性をおのれ自身のものとして「選び直す」ことなのである。

そして、自己を選び取るあり方の実存的な証示を、ハイデガーは良心の呼び声に応じて「良心を持つと意志すること」（*Gewissen-haben-wollen*）のうちに求める。言い換えれば、〈負い目あること〉は、ここにおいて、〈負い目あることができる〉ことへと転換しなければならないのである。なぜなら、〈非性〉の徹底的な自覚とは、そのつどの事実的な

自己の存在の〈非〉を後から反省するといったことではなく、むしろ、現存在がそもそも〈非〉であり得ることの理解でなければならないからである (vgl. SZ, 306)。

こうして、自己の〈非性〉の根拠となることは、まさに現存在の本来的な存在可能と結びつく。この本来的な実存をハイデガーは実存論的に「覚悟性」(Entschlossenheit)と名づける。覚悟性は「最も自己固有の負い目あることへと向かって、沈黙し、不安を受け入れる用意をしつつ (angstbereits) 自らを企投すること」(SZ, 297)という仕方で定式化される。

だが、この〈非〉であり得ることを理解することは、いかにして可能になるであろうか。それは死への先駆に他ならない。死への先駆は、現存在の非的な有限性を、自己の全体存在の可能性のうちに先取りすることによって、どこまでも有限性の中であって、自己を根拠づけることを可能にする。ハイデガーは次のように述べている。すなわち、〈負い目あること〉についての「理解がそれ自身を可能にするのは、ただ、現存在がそれ自身にこの存在可能を〈現存在の終わりまで〉開示するという仕方においてのみである」(SZ, 305)。

このようにして、死への先駆によって覚悟性は、一つの「実存様態」へと限定されて、最終的には「先駆的覚悟性」という定式化を受けることになる。すなわち、ここで現存在の本来的可能性は、その全体存在の可能性と一体化することになるのである。

4. ハイデガーの良心分析に対する批判的検討

ハイデガーは良心現象をどこまでも現存在の自己自身との関係において捉える。そこで問題となってくるのが、良心の声として呼びかける「不気味さにおける現存在」とその声に応じる「覚悟性」との関係である。上に見たように、覚悟性は、不安の中で呼びかけてくる良心の声に対してそれを受け入れる用意をしているものとされる。裏を返せば、不安に対する準備はしているものの、不安をどうこうすることはできないという点で、覚悟性は非本来性とあり方の上で差はない。

では、不安の中で語りかけてくる〈者〉はどうか？上で引用したように、ハイデガーはそれを「世界の無における裸の事実」(SZ, 276)と言い換えてもいた。つまり、ここで何者が語っているのか、現存在自身なのか、それとも、〈それ〉としか言いようのない〈見知らぬもの〉なのかということを改めて問わなければならない。現存在にとって超越的な立場に立つものを拒否するかぎりには、良心の呼び声は「誰」が呼ぶのかという問いに対しては積極的に答えることができない。確かに倫理に反するような行為をして、良心が問われるような場面では、自己の行為を咎めるのはおのれ自身ではある。その点ではハイデガーの言い分は正当であろう。

しかし、良心が咎めるという事態は、ハイデガーの言うような、慮りを非性が貫いてい

るといような普遍的、一般化される事柄とは必ずしも同一ではないと言わざるを得ない。つまり、この行為が認められるのか否かという個別的、具体的な事案として問題になっているのであり、良心の呼び声がそれに対する明確な回答を与えるものではないにしろ、現存在は行為において「あれか、これか」の決断を迫られているのである²⁸。それゆえ、個別的な行為に対する良心の呼び声において、おのれ自身がさらに自らを超えた何か（神、実践理性、魂など）と関わっているのだとする思想をハイデガーの良心分析は排除する根拠を持っているのかどうか、われわれは疑問とせざるを得ない。

また、ハイデガー自身が認めるように、良心の呼び声に対して、現存在はそれを受け取る他はない。「良心を-持とうと-意志する」ことも、実質的には、良心の呼び声の受諾の意思表示ということになるであろう。それゆえ、良心の呼び声を現存在自身の声だとするハイデガーの主張は、覚悟性の受動的なあり方を強調するならば、やや整合性を欠くものとみなさざるを得ないであろう。

これに対してハイデガーが覚悟性の〈真理〉を保証するものとして強調するのが、先にふれた「死への先駆」である。可能性としての死への先駆は、覚悟性が〈非性〉の根拠となる上でのいわば跳躍^{スプリングボード}台となっている。そして、死への先駆のうちには、「本来的実存に関するある一定の存在的な見解が、つまり、現存在に関する事実的な理想」(SZ, 310)が存していることをハイデガー自身が認めるところでもある。だが、同時にハイデガーは次のように反問する。「世界-内-存在は、その存在可能に関して、自らの死よりも高い法廷を持ち得ようか」(SZ, 313)。ここで使われた「法廷」という語がカントを意識してのものか否かは判然とはしない。しかし、カントにおいては実践理性の主宰する場が「法廷」と呼ばれ、ハイデガーにおいてはおのれ自身の死が本来性を照射する場として「法廷」と呼ばれていることは興味深い。問題は「死への先駆」がそのような場として十分に機能すると言えるかどうかである。

自己自身への回帰的な関係において、根拠となると言うためには、まさに自己否定の契機を自らのうちに取り込まなければならない。その意味で、ハイデガーの主張は説得的であると言えるだろう。しかし、自己ならざるものとの〈邂逅〉によって自己否定がなされるという場合もありうる。倫理が問題となる場面はまさに自己と他者との関わりである以上、そのような契機に対して十分な眼差しを向けるべきではないであろうか。この点でハイデガーの良心分析は偏向しているという批判がなされるのは理由のないことではない。〈死〉と〈他者〉との連関が問われなければならないのである。さらにここには、良心分析において威力を発揮した「形式的告示」という方法、とりわけ、実存の「遂行意味」の指示が、自己ならざるものとの関わりをどこまで明らかにできるのかという問題が存している。これについては稿を改めて論じることとしたい。

終わりに

われわれは先の論文で、死をめぐる本来性／非本来性の対立は、非日常性／日常性という対立軸において捉える方が事象に即しているということを明らかにした。その際、両者は二者択一的な関係であるというより、相補的な関係に立つとみなすべきであった²⁹。

良心現象においても、同様の問題点が指摘できるであろう。良心の呼び声は非本来的な自己のあり方を本来性へと呼び戻すことであったが、それによって自己の問題はまさに本来性／非本来性という二項対立の中でしか捉えられないことになる。確かに信仰、宗教的な罪といった問題においては「白黒」をはっきりさせなければならない。信仰はあるかなしかであり、宗教的な罪も同様であろう。最後の審判の後、人間の魂は天国か地獄のいずれかに行くのである。

しかし、現世との関わりにおいて煉獄が考案されたのと同様に、世俗の問題では有罪か無罪かの二者択一で問題が解決するわけではない。むしろ、日常的な公共性においては、人間の行為はただちに善悪を決められないことの方が多い。カントの提示した良心の法廷においても、まさに弁論・尋問の過程を経て、最後に判決が出ると考えられる。それがまさに倫理的な問題の特性である。現代アメリカにおける中絶論争を瞥見しただけでも、その困難さは容易に理解されるであろう。

ハイデガーは自らの宣言通り、良心の分析を「基礎的-存在論的な *fundamental-ntologisch* 意図をもって、純粹に実存論的な探究の主題的な先持のうちに」(SZ, 268) 遂行したと言える。しかし基礎的-存在論的な自己の根拠付けによって、倫理学の扱うべき領域をも十分に根拠づけたとは言えないであろう。むしろ、日常性への正当な視点を欠くことによって、倫理学へと開かれる道を自ら閉ざしてしまったと言ってもよいのではないか。

注

『存在と時間』(Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer 1927 (15 Aufl. 1979)) は、単行本を用いる。引用は、SZ という略号の後にページ数を記す。

『ハイデガー全集』(Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975-) からの引用は、GA という略号の後に巻数、さらにカンマで区切ってページ数を記す。カントからの引用にあたっては、次の略号を用いる。

『実践理性批判』KpV: Kritik der praktischen Vernunft

『人倫の形而上学』Die Metaphysik der Sitten: MS

引用ページ数については、アカデミー版 (*Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften [und Nachfolgern], 1910ff.) の巻数をローマ字で示した後、カンマで区切ってページ数を記す。

¹ 有馬善一 (2014)

² 早くは Löwith, K. (1928)、和辻 (1937) などがある。

³ これに先立つ箇所ではハイデガーは心理学、生物学、神学などの見地を排除すると言いつつも、そこに倫理学を入れていない (Vgl. SZ, 268f.) という点に、ハイデガー自身の態度の曖昧さを見てとることもできなくはない。しかし、ハイデガーは別のところで、「慮りは理論的な態度と実践的な態度との区別の際にそのつどすでに、全体として前提されていなければならない」(SZ, 300) という注意を与えている。

⁴ すでに第 40 節において、ハイデガーは頹落における「閉鎖性」を「開示性の一つの欠損態 Privation に過ぎない」(SZ, 184) としている。

⁵ Husserl (1913) S. 51 (フッサール『イデーニ I』第 24 節、傍点原著者)。

⁶ 見られているのは何かという問題はここでは度外視する。もちろん、現象学の立場からすれば、単純に外的な「対象」が見られているわけではない。

⁷ 山田 (1986) によれば、『告白』第 8 巻第 11 章に述べられている「貞潔」と「古なじみの女」との争いは、若い頃連れ添った女性も含めて、アウグスティヌスと関係のあった女たちとキリスト者との対立として解釈すべきではなく、アウグスティヌスと別れて「貞潔の国」に行ってしまった女性 (息子アデオダトゥスの母) の後を追って、自らも貞潔の国に行くことができるのかどうかという苦悩であったと解すべきであるとされる。特に、山田 (1986) 32 頁以下を参照のこと。

⁸ アウグスティヌス『告白』第 8 巻 第 12 章、284 頁以下 (『中公バックス世界の名著 16 アウグスティヌス』(1983) 所収、山田晶訳『告白』、中央公論社)。

⁹ 前掲書 285 頁の注

¹⁰ SZ, 268 後にその一部を取り上げるが、レーヴィットや和辻のハイデガー批判、また、カントのいう法廷としての良心など、良心現象に対するアプローチの多種多様性の然らしめるものであるとあってよい。

¹¹ キジールは『存在と時間』においては、形式的告示は「秘密兵器」として隠された方法となつて

いるという評価を下している。(Cf. Kisiel(1997), p.22)

¹² 有馬善一 (2004) 頁以下を参照。

¹³ vgl. GA58, 126ff.

¹⁴ カントの良心論は『倫理学講義』、『実践理性批判』、『人倫の形上学』に見られる。

¹⁵ 石川 (2001) は、良心を法廷とみなす捉え方は古代ローマ時代からあり、そもそも法廷に外面的なもの (現実の法廷)、内面的なもの (良心) の2種類があるとみなすべきであり、ハイデガーが『存在と時間』の中でカントを批判して「比喩」と言っていることは正当ではないという。しかし、ここでカントが批判されるのは、本文で述べたように、法廷としての良心には、登場人物が多すぎるのではないかと、また、良心があたかも舞台劇のように扱われているのではないかとという点であると考えられるのであり、ハイデガーが *Bild* というのはこの点を指していると思われる。

¹⁶ MS VI, 438 f.

¹⁷ MS VI, 439

¹⁸ Vgl. SZ, 162f.

¹⁹ SZ, 276 なお、*Unheimlichkeit* とは我が家・故郷 *Heim* にいないという意味で、直訳するならば「非家郷性」と訳すこともできる。ただし、その際不気味な者が現存在自身であるという点に注意。

²⁰ SZ, 275 *über ... kommen* は「感情などが(人)を襲う」という意味であるが、この *über* を「を超えて」と訳す翻訳もある。本来的自己が世人・自己をある意味で超えているのは事実であるが、文脈上、それが私とは別の誰かではないということを述べているのがこの引用箇所であるので、本文のように訳出した。

²¹ GA64, 122f.

²² SZ, 282

²³ SZ, 283

²⁴ SZ, *ibd.*

²⁵ 「それとなく分からせる」と訳したのは *zu verstehen geben* であるが、多くの翻訳では「ほのめかす」という訳語を当てている。この語は形式的告示 *die formale Anzeige* の *anzeigen* を言い換えたものとみなすことができるが、また、『存在と時間』のテキストにおいては、「語り」*Rede* の機能と結びつけられる。

²⁶ SZ, 285 強調は原著者

²⁷ ここにはニーチェの超人と永劫回帰との関わりに似た要素を見いだすことができる。

²⁸ 個別的状況のうちに〈非性〉という普遍的な規定、ないしは、「無規定性」(SZ, 308) が現れているのだと解釈することは可能である。ハイデガーはヤスパースの「限界状況」に関する議論をふまえながら、先駆的覚悟性は、死の無規定性を引き受け、「可能になると同時に、その都度必然的になる撤回 (*Zurücknahme*)」へと開かれているという。事実、良心は一度下した決断に対して、あれは誤りであったという悔悟を迫るものではある。

参考文献

- Cimino, Antonio (2013), *Phänomenologie und Vollzug: Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*, Frankfurt am Main: Klostermann
- Greisch, Jean (1994), *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris: PUF 邦訳 グレーシュ (2007) 杉村他訳『「存在と時間」講義——統合的解釈の試み』、法政大学出版局
- Kisiel, T. and van Buren, J. (ed.) (1994), *Reading Heidegger From the Start*, New York: State University of New York Press
- (1997) Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger. In M. Happel (Hrsg.): *Heidegger - neu gelesen*, Würzburg
- Husserl, Edmund (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Husserliana III*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- 有馬善一 (2003) 「前期ハイデガーと形而上学」、摂南大学経営情報学部 紀要「経営情報研究」編集委員会編『経営情報研究』第11巻第1号、pp.63-76
- (2004) 「形式と存在——初期ハイデガーの思惟における〈形式的なもの〉の意義について」、関西哲学会編『アルケー』第12号、pp.174-194
- (2014) 『「存在と時間」における時間性と自己の問題について(1)』、経営情報研究編集委員会編『経営情報研究』第21巻第2号、pp.61-73
- Löwith, Karl (1928), *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in *Sämtliche Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. 熊野訳(2008)『共同存在の現象学』、岩波書店
- 石川文康 (2001) 『良心論—その哲学的試み』、名古屋大学出版会
- 山田晶 (1986) 『アウグスティヌス講話』、新地書房
- 和辻哲郎 (1937, 1942, 1949) 『倫理学』(上)(中)(下)、岩波書店

Summary

Die Analyse des Gewissens und Schulsein in „Sein und Zeit“ wird vom ethischen Standpunkt kritisiert. Aber Heideggers Absicht von diese Analyse ist, den fundamental-ontologischen Grund für die Ontologie zu gewinnen, und viele Kritiker ziehen sie in dem vollen Betracht nicht. Heidegger setzte sich mit der Aufgabe durch die Methode »der formalen Anzeige« in der frühe Freiburger Zeit auseinander. Über Kants Gerichtshof der Gewissen, hat Heideggers Analyse die Überlegenheit. Andererseits je doch resultiert Heideggers Behauptung die Verstärkung der Konflikt zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Daher ist sich das alltägliche Mitsein als das Gebiet von Sitten zu verlieren.