

「ハイデッガーとは誰か」

大橋良介

[はじめに]

「誰ですか」(阿誰)という問いは、日常の生活場面で立てられる 素朴で他意のない harmlos な問いでもあり得るが、時には相手の本性を単刀直入に尋ねる危険な gefährlich な問いでもあり得る。また問いを発することによって、問う者の立場が逆に問い返されたり照らし出されたりする両刃の剣の zweischneidig 問いでもあり得る。「本質への問い」(Was-Frage) や「根拠への問い」(Warum-Frage) とは異なった「誰への問い」(Wer-Frage) の、この独特の含蓄を、以下に考えてみたい。それも、特に「ハイデッガーとは誰か」を問いつつ、彼の思索を横断的に見るという仕方、そして場合によっては、彼の思索を他の思想家と比較する場のひとつとして、考えてみたい。

Wer-Frage は、それを問う側の立場が問い返されるという作用も持つという意味で、少し個人的な回想から始めることを許されたい。ハイデッガーを訪問したときの、忘れられない衝撃的経験である。学士論文 „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ を提出し、学部を卒業して半年後の、1969年の秋だった。私は当初、自分の卒論の中でハイデッガーの思想の幾分かは「理解」し得たと、信じていた。しかしドイツに来てドイツの風土と社会と人々に接し始めてひと月、そして今フライブルク郊外のハイデッガーの書齋に通されて、私はすでに何となく、地に足が付いていない気分になっていた。同行の2人とは別に自分も質問する順番がめぐってきたとき、私はたどたどしいドイツ語でこう尋ねた。「ハイデッガー先生、あなたの思索は、問いに始まって、問いに終わります。先生の思索において、〈答え〉はどこで与えられるのでしょうか。」

ハイデッガーは私の青臭い質問を、どう思っただろうか、彼は私を向いて、こう問い返した。「答えとはどういうものかね」。私はそのような逆質問を予想していなかった。咄嗟とは言い難い、しどろもどろのドイツ語で、私はこんな風に返答した(つもりだった)。「答えとは、ええと、つまり、〈今〉〈ここ〉で問いが解決される場所のようなものと思います」。するとハイデッガーはさらに問いかけた。「〈ここ〉とはどこかね?」。

彼が発した “Wo ist Hier?“ という声が、いまだに私の耳底に残っている。彼が「ここか?」「そこか?」と天井を指さし、床を指さし、左右をぐるっと見回した姿が、まだ私の臉に残っている。会話能力も学力も皆無に近かった、学部を出たばかりの私にとり、この稀有の思想家の前で「ここ」の意味を説明など出来るわけがなかった。万事休す。そのとき、思想を文字で追って理解することと、その文字言語を産み出した思索経験そのものの理會とのあいだの懸隔が、目の前で大きく開いた気がした。そして、自分の中で得たと信じていた知的理解が、音を立てて瓦解する感じに襲われた。

いま思えば、「〈ここ〉とはどこか」というハイデッガーの逆質問は、「ハイデッガーとは誰か」という “Wer-Frage“ の、そして以下に述べるような「ダーザイン」の問題の、核心にかかわる問いでもある。しかしそれは、今になって気づくことである。私の最初の五年間のドイツ留学は、ハイデッガ

一の思想が不意に異他的 (fremd) な遠さへと退き、ハイデッガーとは誰かという問いが生じたその日から、なしその日の衝撃から、実質的に始まった。

回顧はこれくらいにして、問いに戻ろう。「ハイデッガーとは誰か」という問いは、いろいろに答えられ得る。その答えは、問いを立てる人が家族や友人であるか、弟子であるか、彼に距離をおく研究者や批判者であるか、等によっても違いただろう。また時代に応じても違ってくる。たとえばハンナ・アーレントが „vita activa“ という考えと共に、実質的に Wer-Frage を展開したとき、そこにはハイデッガーの „Sein und Zeit“ でのダーザイン分析に対する潜在的な批判が、したがって「ハイデッガーとは誰か」という問いへの一見解が、含まれていた¹。また弟子のガダマーは、ハイデッガー没後一〇周年忌に、当時の『ハイデッガー全集』の進行状況と関連させて、表明的に、「ケーレ以前のハイデッガー」および「ケーレ以後のハイデッガー」とは誰であるかを問うた²。ガダマーは、ハイデッガーの初期フライブルク講義である第六巻『アリストテレスについての現象学的研究への入門』が一九八五年に出たので、そこから説き起こす仕方で、ハイデッガーの思索展開史におけるハイデッガーの位置づけを、試みたのである。私自身もハイデッガー没後三〇周年忌に、メスキルヒでの記念講演でこの問いを立てたが、それは世代と文化圏とを隔てた一日本人の問いでもあった³。本日の発表は、そのとき一般聴衆に聞いていただいた問いを、少し専門的に跡づけて、研究者の皆さんの前で検討していただくべく試みたものである。

(一)『有と時』における「ダーザインとは誰か」の問い

ガダマーは「ケーレの前」および「ケーレの後」のハイデッガーを問題にしたが、発表者・大橋にとっての最初の手がかりは、むしろ「ケーレの内」にある。具体的に言えば、「ケーレの内」でケーレを書き記したハイデッガーの覚え書き『哲学の寄与論稿』(*Beiträge zur Philosophie*, 以下

¹ Hanna Arendt, *Vita activa oder vom Tätigen Leben*, Stuttgart, 1960. アーレントはギリシア哲学に立ち戻る仕方で、人間の三つの根本活動を挙げる。すなわち労働 (Arbeiten)、制作 (Herrstellen)、行為 (Handeln) である。そして最後の行為のみが、実践と政治のなかで人間の「実存」と自由を保証すると考える。 „Sein und Zeit“ でのハイデッガーのダーザイン分析(世界-内-有)の考えに多くを依拠しながら、しかしこれに抗するという仕方で展開されるアーレントの「活動する生」の考えは、本稿の問題連関では、歴史的・社会的状況の中での人間の「誰」(Wer) への問いとして捉えることができる。ただし、本稿での比重はそれ以上でも以下でもない。

² Hans Georg Gadamer, *Der eine Weg Martin Heideggers*, 1986, in: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke / Hans-Georg Gadamer*, Bd.3, Tübingen 1987, S.420.

³ 本発表は、ハイデッガー没後30年記念にメスキルヒで行った発表者自身の講演「ハイデッガーとは誰か」(Ryosuke Ohashi, *Wer ist Martin Heidegger?*, in: *Feldweg und Glockenturm. Festschrift anlässlich des 30. Todestages von Martin Heidegger*, herausgegeben von der Stadt Meßkirch, 2007, S. 41 – 55)を、出発点としている。一般講演であったため、本発表と核心部分は重なるが、論旨の運びはかなり違っている。

『寄与論稿』と略称)⁴に、こんな語が出てくる。「〈私〉が思索するところのものを、誰も理解しない」(“Niemand versteht, was ‘ich’ hier denke: “)(65, 8)。一般に、思想家が周囲世界の無理解や誤解への嘆くことは稀ではないが、この語はそういう嘆きとは少しちがっている。なぜならハイデッガーは、ここで〈私〉を、わざわざ括弧でくくっているからである。彼は別の個所でも自分の試みを、「〈私の〉試み」と表現し、やはり〈私〉を括弧に入れている(65, 8)。また有の真性(die Wahrheit des Seyns)への問いが「私の問い」であると述べつつ、その「私」をイタリックで記している(65, 10)。そのような仕方では記される「私」は、たとえばヘーゲルの『精神現象学』に数回、やや不用心な筆の滑りとして見られる、著者個人の表白主体としての「私」とは⁵、明らかに異なっている。

誰も〈私〉の思索を理解しないという語につづいて、こう記されている。「すなわち、有の真理から、(そしてこのことは真理の本質現成から、ということであるが)、ダー・ザインを発源させることである」。〈私〉の思索とは、マルティン・ハイデッガーの思索であると同時に、単にハイデッガー個人の思索ではなくて、ハイデッガーという「人」を通しての、ダー・ザイン(現-有、現-存在)の発源だということが、見えてくる。そうであれば、ここに「そのダー・ザインとは誰か」という問いが浮上しても、不思議ではないであろう。

「ダー・ザインとは誰か」という問いは、ハイデッガー自身が『有と時』の中で立てている(*Sein und Zeit*, §64)。『有と時』の試み全体の成否が、この問いにかかっていた。なぜならこの作品は、「ダー・ザイン」の実存論的体制を「時間性」として明らかにし、この時間性を「有」の問いの展開地平として提示することを、企てるものだったからである。『有と時』が結果的に挫折に終わったことを知っている我々としては、結果論的に、ダー・ザインに向けられたこの *Wer-Frage* も、どこか不適

⁴ Martin Heidegger, “*Beiträge zur Philosophie*“, *Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 65, Frankfurt a.M., 1989*. 従来は表題が『哲学への寄与』と訳されて一般化していた観があるが、*Beiträge* はごく普通のドイツ語の用法としては「論文集」といったニュアンスであり、これを単に「寄与」と訳するのは誤訳に近い不適訳である。そこで、多少は含まれている「寄与」のニュアンスと、原稿のまま残されたという事情を勘案して、「寄与論稿」と訳す次第である。(『ハイデッガー全集』での筆者と共訳者・秋富氏による「訳者後記」をも参照)。その後、故・渡邊二郎氏はさすがに、ご遺著『ハイデッガーの「第二の主著『哲学への寄与試論集』研究覚え書き」、理想社、二〇〇八年で、一般通念となっていた旧弊を改めるに憚ることなく、「寄与試論集」の訳語をつけられ、筆者とほぼ同じ見解を記された。「寄与」という訳を固持することをあながち否定するものではないが、学問的な議論の常として、その場合は大橋・秋富訳や渡邊訳を念頭においての根拠づけ *Begründung* ないし弁証 *Rechtfertigung* が欲しいものである。

⁵ ヘーゲルは『精神現象学』の中で、フィヒテのないし大文字の「自我」(*Ich*) を意識の形態表現として用いることはあるが、また意識の特定形態の発話として小文字の「私」(*ich*) と記すこともあるが、ヘーゲル個人の表白としての「私」は、基本的にはこの作品では消えている。また消えて然るべきである。しかし数回、このヘーゲル個人の「私」があらわれる。(Vgl. G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke, Bd.3, S. 65, 66, 22*)。「序言」の中であるから、個人の表白が不意に漏れ出たと見るべきではあるが、「絶対知」の立場をあらわす「我々」という立場の不徹底、ないし叙述の不用心と見ることもできる。

切な立てられ方をしたということを知っている。ただし、そのどこが不適切だったかは、『有と時』の挫折の原因と同様、結果だけからは分からない。

「ダーザインの誰」が問題となった『有と時』第六四節を、振り返っておこう。その節は、「ダーザイン」の在り方を「慮」(Sorge)として捉えたあと、その構造諸契機すなわち実存性と事実性と頹落性の統一を、「時間性」へと収斂させる歩みへの、ちょうど転換点に当たる。それではこの諸契機の統一は、どのように捉えられたらうか。少し長い一節を引用しよう。

「明らかに、次のような仕方においてである。すなわちダーザインは、その本質的な諸可能性においてそれ自身で有るところの有 (Sein)であり、その都度に**私**がこの有るもの (Seiendes)である、という仕方である。〈私〉が全体構造の全体性を《取りまとめている》ように見える。《私》と《自己》とは昔から《存在論》において、担い載せる根拠(実体あるいは主体)として概念把握されてきた。当面の分析論もまた、日常性の準備的な性格づけのなかで、ダーザインの誰 (Wer des Daseins)に行き当たっていた。そこでは次のことが示された。すなわち、差し当たって大抵は、ダーザインはそれ自身**ではない**、ということであり、むしろ、ひと・自身のなかで (im Man-selbt) 見失われている、ということである。ひと・自身とは、本来的な自己のひとつの実存論的な変容である。自己性の実存論的な体制への問いは、答えられないままになっていた」(420/421)。

Wer-Frage への着眼においてこの一節を読むとき、ハイデッガーの『有と時』がその中に投げ入れられていた上述の「有の二義性」が、ここでも顔をのぞかせていることが分かる。すなわちダーザインは、その本質的な諸可能性においてそれ自身であるような「有」(Sein)とされるときにも、その都度に**私**がそれであるところの「有るもの」(Seiendes)だという二義性を、帯びている。それは、「ダーザインの誰」が二重にぼやけることでもある。

ちなみにこの二義性と、そこから来る表現上の揺れとを、思想家の「誤認」とか「矛盾」とかともみなす見方が時としてあるが、それは慎重を要することである。もちろん、ハイデッガーを無誤謬だと擁護するのではない。そうではなくて、**事柄そのものが二義性を帯びて現れるような現象学的経験が、往々にして重要且つ本質的だ**ということである。メルロ・ポンティの言う「上空飛行」の喩えを借りるなら、一義的な概念言語の上空から「樵の道」(Holzwege)の思索を見下ろして、あそここの個所とここの個所との矛盾を看過し誤認していると断じても、森の中の現象学的経験が見えて来るわけではない。むしろそのような「上空飛行」のほうが、実は事柄を見ていない場合が多い。

『有と時』では、基本的には「有」が「有」と「有るもの」との二義性を帯びてあらわれるという現象学的二義性が、種々の表現の二義性ないし表現上の「矛盾」となってあらわれると考えられる。この二義性は、「有」を最高の「有るものとなす「オント・テオロジー」、ないし「有」そのものを忘却する「形而上学」の、由来でもある。その形而上学性を破って、その有の忘却の中から、有への問いを改めて取り出し、仕上げるのが、『有と時』の根本意図だった。しかし、まさにその意図そのものが、ふたたび形而上学的な経験に巻き込まれるということが、『有と時』以後の立場から見たこの作品の定めとなっていた。しかしその矛盾は、あたかもこれを命題論理のピンセットで取り除けば有の意味が闡明できた、というような「誤認」とか「矛盾」とかではなくて、「有の経験」そのものをくぐり抜け、その深化と転回を要する出来事だった。実際、「有」と「有るもの」との「オントロー

ギッシュな差異」への着目そのものが、「有」を「有るもの」と対をなす別の「有るもの」へと引き下げ
てしまい、「有」を問うこと自体の中で「有」がそれとして隠れ、「有」が一種の「有るもの」へと化する
のである。周知のようにハイデッガー自身は、この現れと隠れをやがて西洋形而上学そのものの
経験として捉えたから、その後の思索は形而上学の根底への戻り行きとなり、やがて「言葉」およ
び「思索」の「本質」と深くかかわる問題となっていた。そこへ到るには、まずは『有と時』での「樵
の道」に分け入ることから始めなければならない。

そこで改めて上の引用にもどることとしよう。ここではダーザインの二義性とも関連する仕方で、
ダーザインの *Wer* が「私」と「自己」の二重性を帯びている。ここで、とすれば「私」を自我意識
とむすびついた非本来的な類落の側へ、「自己」を自我意識以前の本来的な実存の側へ、簡単
に分類しがちであり、実際、言葉の用法としてそれはそれであながち間違いとも言えない。ただし
その図式的整理では、漏れ落ちる事態がある。すなわち、「私」と「自己」とが深く絡み合っ
て切り離し難いという事態である。そのことは、自分自身を「私」と捉えるか「自己」と捉えるかを、試みれ
ば見当がつくであろう。ふたつの言葉は同じ「自分」のなかで重層し、絡み合っ
て、自分の「誰」は、たいていは暗がりにとどまり続ける。

この暗がりの中へと、もう少し手探りで進んでみよう。求められているのはダーザインの「自己
性」であるが、しかし「私」を簡単に放棄することはできない。ハイデッガーも、そうはしていない。
彼は、こう続けている。「自己がダーザインの本質的な諸規定に属するなら、そしてダーザインの
(本質)は**実存**の内¹に存するのだが、そうであれば、私(わたくし)性、*Ichheit* と自己性とは実存
論的に把握されなければならない」(421)。ハイデッガーは「私」と「自己」を図式的に区別はして
いない。しかしまずは、カントの「私は考える」(*Ich denke*)の吟味を通して、「私」についての洞察
を進める。「私、と云うこと (*Ich-sagen*)の内²で、ダーザインは自らを世界・内・有として語り出す」
(425)と。ただし、「私、と云うこと」には「日常的な」という形容詞が付けられる。「私は」と語り出す
ダーザインは、配慮された世界 (*die besorgte Welt*) から自分を理解する「傾向」を持ち、「ひと」の
在り方へと逃避し、「私」を「自己」として捉えない。それは、「私」が自分を「現存するもの」(*ein
Vorhandenes*)として捉えることである。

しかし、だからといって「私」が日常的で「自己」が本来的、という区分けが最終的になされたわ
けではない。なぜなら、「日常的」という形容詞が付かない仕方での「私」は、次のような仕方で残
り続けるからである。すなわち、まさにダーザインの自己性と全体性とが「死」という極限的可能性
において証されるべき場で、「私」はふたたび顔を出す。死の可能性は、ダーザインが自己自身
へと投げ返される場であり、他人に替わってもらえない可能性である。「死することにおいて、死と
いうものがオントローギッシュには、それが〈有る〉限り、その都度の私(わたくし)性と実存によって
構成されている、ということが示される」(319)。

「その都度の私(わたくし)性」というまわりくどい訳を、“*Jemeinigkeit*” という語に宛てた。この
語に含まれる所有格 (*mein*) を主格に直せば、「私」(*ich*)となる。一般には「各自性」とか「各私
性」とかと訳されていて、それで構わないのであるが、いまはダーザインの「自己」との絡みで「私」

が問題となるので、そのニュアンスを訳語においてもはっきりさせるために、敢えてこのように訳しておきたい。

死とはどこまでも「私の」死 (der meine) である。「私、と言うこと」は非本来的なダーザインとして、オントローギッシュには否定的に見られても、本来的な「死への有」における「私(わたくし)性」は、まさに本来的なダーザインを貫通する軸である。そもそもダーザインが「私の有」であるとされるから、当然といえば当然でもある。「その分析が課題となるところの有るものは、我々がその都度それであるところのものである。この有るものの有は、その都度、**私の有**である」(56)。ハイデッガーが欄外にいろいろ書き込んだ『有と時』の手沢本のうち、一九二九年の第二版ないし「山小屋本」(Hüttenexemplar)への書き込みが、全集版の欄外注の中心を占めるが、上記の「我々がその都度それであるところのもの」の「我々」は、この欄外注では「私」と書かれている。その書き込みに従うなら、上の語の前半は意味は変わらないが、「私(わたくし)性」はさらに強調されて、こうなる。「その分析が課題となるところの有るものは、私

がその都度それであるところのものである」。

この書き込みが無くとも、ダーザインは「その都度の私(わたくし)性」に刻印されている。そうであれば、「ダーザインとは誰か」の問いは「私とは誰か」の問いと重なるであろう。「ダーザインについて語ることは、この有るものの**その都度の私(わたくし)性**という性格に準じて、いつも**人称代名詞**(私は、ある)〈君は、ある〉を、一緒に語り出さざるを得ない」(57)。そこでダーザイン分析においても、**Wer-Frage** に関して二重の課題が浮上する。ひとつは先に述べたように **Wer-Frage** を **Was-Frage** から際立てることであり、次に、このように際立てられた **Wer-Frage** を人間学や心理学や生の哲学から区別して、存在論ないし実存論として仕上げることである。デカルトやディルタイやベルクソンやシェーラー、等に即してなされるその論述の追跡は、ここでは省略しても良いであろう。その代わり、「その都度の私(わたくし)性」が、一方では非本来的な頽落性の根元として、本来的な自己性から区別されると共に、他方では、いわば 対象化され得ない垂直の軸 として自己性を貫通する、という見通しが出てくる、ということだけを指摘しておくことにしよう。

「ダーザインとは誰か」の問いは、このように見るなら、「私」が「自己」にとって切っても切りはなせないという関係そのものの暗がりや、伴っていることが見えてくる。その場合、結果論的に言うなら、『有と時』がなおも主観性の領域にとどまったということはハイデッガー自身が諸処に表明することであるから⁶、その主観性を「私(わたくし)性」という表現の中に見ることは、可能であり、また間違いではないだろう。しかし繰り返して言うなら、それによって「私」が片付いたわけではない。そもそも「私」が思索にとっては迷惑な存在だとするなら、「私」はどこへ行けば良いというのだろう

⁶ ひとつの個所として、たとえば「ヒューマニズム書簡」9,327 を挙げることができる。ただしこの個所は、『有と時』での「企投」が「主観性の働き」とされることに対する用心を述べる個所である。この個所を挙げるのは、その直前の一節が本稿にとって関係があるからである。そこでは、「人間の本質」への問いが、「誰？」という問いであれ「何？」という問いであれ、人格的なものとか対象とかに向かって眼差しを向ける、不適切な問いになりがちだということが、明言される。**Wer-Frage** は、ここで基本的に **Was-Frage** と共に斥けられるのである。

か。「私(わたくし)性」という軸を欠いたダーザインが、「有」り得るだろうか。「ダーザインとは誰か」という問いは、「私とは誰か」という問いと絡み合って、依然として暗がりであり続ける。

(二) Wer-Frage の諸次元

ここで改めて、Wer-Frage と Was-Frage との突き合わせを、別の角度から試みることにしよう。参考のためにデカルトに眼を向けるなら、彼は『省察』のなかで、すべてを疑ったあとに最後に疑い得ないものとして、「私は有る、私は存在する」(ego sum, ego existo) (Oeuvres de Descartes, VII, p. 25) という命題が立てられねばならぬ、という結論に辿り着いた。そしてそのあとただちに、その必然的に有る私とは何者か (quisnam sim ego ille) という問いを立てた。デカルト自身の答えは「思惟するもの」(res cogitans) (ibid. 27) だった。その答えからも分かるように、問いの内実は、存在 (esse) に対する本質 (essentia) への問いだった。そこでは、Quis-Frage (誰、の問い) は、Quid-Frage (何、の問い) と区別されることは、基本的になかった。事実、デカルトは別の個所で、「しかしそれなら、私は何であるか。思惟するものである。これは何をいうのか？」(Sed quid igitur sum? – Res cogitans. Quid est hoc?) と記して、Quis-Frage を自明的に Quid-Frage に置き換えて、考察を進めている。デカルトにおいては、そして伝統的にも、Wer-Frage と Was-Frage の区別は原理的にはなかった。

しかし res cogitans とは、「疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲せず、なおまた想像し、感覚するもの」である。だからその延長上の存在規定として、現在の意味における実存 (Existenz) のという在り方が、近世の自己意識とともに出てきても、不思議ではない。今日の用法で言う「実存」という概念は、デカルトの時代には無かったから、res existans という表記を当てることは出来ないが、内容においては、Wer-Frage が私の実存にかかわる問いであり得ることは、デカルトの延長上においても考えられることである。そこで問われるであろう私の単独性、個物性、個性、等は、Was-Frage からは出てこない。これを逆に言えば、Wer-Frage は Was-Frage でもあり得るが、Was-Frage は Wer-Frage になり得ない。

まさにこの二義性が、『有と時』におけるハイデッガーの Wer-Frage にも付随していたのである。たしかにハイデッガーは、Wer と Was を、さしあたりは明確に区別した。「実存と範疇とは共に有の性格のふたつの根本諸可能性である。これらに呼応する有るものは、原初的な問いかけのそれぞれ異なった仕方を、要求する。有るものは Wer (実存 Existenz) か、Was (最も広い意味での現存性 Vorhandenheit) かである」(Sein und Zeit, 2, 60)。前者すなわち実存はダーザインに属し、後者すなわち範疇は現存するもの (Vorhandenes) にかかわる。後者は「有」ではなくて「有るもの」にかかわるが、しかしながら前者のダーザインもまた、「その都度の私(わたくし)性」における、我々自身がそれであるところの「有るもの」とされたから、その限りでは範疇性をも帯びる部分を持っている。たとえば私の身体を物理的な肉体として測定した場合の「量」の規定は、範疇である。

ここで、Wer-Frage のこのような二重性が、形而上学的な有の理解の二重性とすっぱり重なることが、すぐに見えてくる。このことは、Wer-Frage を立てることそのものの内に、本質的に形而上

学性が含まれる、ということでもある。しかもそれは、単に形而上学を否認すれば済む、といった概念操作の次元ではなくて、**Wer-Frage** そのものの深層に含まれる問題として、である。そのことは、後年のハイデッガー自身において生ずる。まず彼のヒューマニズム書簡(一九四六、刊行は一九四七)のある個所を引いてみよう。「この問い(注・人間の「本質」への問い)を我々はすぐに相応しからざる仕方で立てがちである。それは、人間とは何(was)であるかと問うか、あるいは人間とは誰(wer)であるかと問うかにかかわらず、そうである。けだし「誰?」とか「何?」とかのうちで、我々はすでにある人格的なものとか、ある対象とかのほうに、眼を向けているからである」(9, 237)。ここではハイデッガーは、**Wer-Frage** そのものに、問われていることからの乖離の方向を直観している。しかし、そのように述べる当のハイデッガー自身が、九年後に「ニーチェのツァラトストラとは誰か」(一九五三)という論文を著している。後者においては、「ある人格的なもの」が問題となる。ただし、ネガティブな意味においてではない。生と円環と苦悩を弁護する者、快癒する者、ディオニソスの弁護者、そしてとりわけ「同一のもの永劫回帰」と「超人」とを説くツァラトストラ、そのツァラトストラとは誰かと、ハイデッガーは問うのである。その場合、ツァラトストラの「誰」と、ツァラトストラの「教説」とは、不可分の関係にある。「永劫回帰」という「有」と、「超人」とは、不可分である。その不可分のところを、「ニーチェのツァラトストラとは誰か」の問いが指し示しているのである。

Wer-Frage は、問われている事柄を目前存在というレベルで捉えて、その実体性あるいは本質性を問うという、形而上学的な性格に鑄刻されている。しかしまた、逆にこの性格を問いに付すところまでラディカル化され得る面をも、持っている。永劫回帰と超人というふたつの事柄を説教する教師ツァラトストラとは誰なのか。「この教師とは誰か。形而上学の完成の段階で、形而上学の内部で現れるこの姿は、誰なのか」(Vorträge und Aufsätze, 7, 121)。形而上学性に刻印されながら形而上学を問い返すという、自分で自分を持ち上げるようなその問いは、「謎」(同上、7, 123)となる。その問いに対して、「斯く斯くである」という命題形式の「答え」は出てこない。

『有と時』では、本質的に二義的なダーザインについて **Wer-Frage** が出され、その問いが「謎」となった。いま、「ツァラトストラとは誰か」の問いも、「有」と「人間本質」との相属への問いとして、謎となる。しかし、謎を謎として受け取る時は、すでに単なる迷路ではなくなっている。すなわち、ここではもはや「ダーザイン (Dasein)」と記されずに、「ダー・ザイン」(Da-sein)と記される。この小さなハイフンが意味する大きな転換については、節を改めて後述しよう。そしてその転換を理解する鍵だけを、先取りしておこう。すなわち、形而上学性を問い返すまでにラディカル化された形而上学的な **Wer-Frage** の次元には、そのラディカル化の条件として、「私(わたくし)性」の軸がある、ということである。ツァラトストラに随伴する鷲と蛇が、ツァラトストラに語る語がある。すなわち、この二匹の動物は、「彼(ツァラトストラ)がそれで有るところのもので有るために彼が誰であらねばならないか」(強調箇所は筆者)を語る(7, 122)。この「誰」は、ツァラトストラ「自身」である。それは、彼が説くところの「有」が、彼の帰属する「人間本質」と相属するところであり、ツァラトストラを貫く「私(わたくし)性」であると考えられる。

(三)「ダーザイン」と「ダー・ザイン」

冒頭に引いた『寄与論稿』の語を、もういちど振り返ろう。ハイデッガーが「〈私〉は」と語る個所である。そこに上記の「私(わたくし)性」があらわれていると考えられるからである。彼がそこで言う「〈私〉の試み」とは、「有の真理から、(そしてこのことは真理の本質現成から、ということであるが)、ダー・ザインを発源させることである」とされている。「発源させる」(entspringen lassen)という語は、ダー・ザインという場が最初から空間的な場所として現存しているのではないということを示している。「私」が有の真理の本質現成(das Wesen der Wahrheit)に立ち会う(da-stehen)ことによって、逆にそのように立ち会う出来事として〈私〉が、立ち会いの場すなわちダー・ザインであることが、証せられるということである。そのような立ち会いの場としてのダー・ザインは、「私が有の真理によって有らしめられる」という被投性と、「私が有の真理を有らしめる」という企投性との二面を不可分の組成面として、持っている。だからそれは、両者のあいだの「ハイフン」で結ばれる。ただしこれも、対象として表象される概念としてでなく、どこまでもマルティン・ハイデッガーの「私」を通して発源する／発源せしめられる。

「Da-sein」という語の中の小さなハイフンと、「人間におけるダー・ザイン」という言い方とは、響き合うであろう。『ニーチェ講義』のなかの典型的な一節を引こう。「人間におけるダー・ザインは、有それ自体に属する本質である。しかしながらその本質の内へ、人間は次のような仕方で属している。すなわち人間がこの有であろうとする(dass er dieses Sein zu sein hat)という仕方である。ダー・ザインは人間に構ってくる(angeht)のである」(6.2, 323)。

一九二七年の『有と時』で用いられた「ダー・ザイン」と、一九二九年の「形而上学とは何か」以降に用いられ始めた「ダー・ザイン」との差異を、発展史的に丹念に用語変化に即して追う作業は、ここでは省くほかはないが、それでも、両者の中間に位置する一九二八年の「マールブルク最終講義より」を、いわば標識のひとつとして見ておいても良いであろう。マールブルクにおける最初の講義はデカルトとの取り組みであり、それは『有と時』の第十九―二十一節に組み込まれたが、最終講義は『有と時』交換の一年後である。

この講義では、ライブニッツの「モナド」が取り上げられる。モナドはライブニッツ自身において「私」と名づけるところのものに比較され、ないしは「魂」との類比で捉えられる。そこでハイデッガーはこう述べる。「それゆえ、どこからライブニッツは、有るものの有の規定のための導きの糸を得るのだろうか。魂、性、精神との類比で、有は解釈される。導きの糸は私(ego)である」(9, 87)。このことを確認した上で、ハイデッガーは、ライブニッツおよびその先駆者たちにおける「私」への遡行が、主観への遡行とダー・ザインへの遡行という二義性を帯びることに、着目する。「我々自身が有の観念の源泉である。― しかしこの源泉は、**脱自的な**ダー・ザインの**超越**として理解されなければならない」(9, 89)。このダー・ザインの超越は、モナドの「衝動」(Drang)性格と重ねられる。「あらゆるモナドは、世界を提示するかぎりにおいて、一定の、それぞれの仕方で、世界である。それゆえ、あらゆる衝動は宇宙と**和合的**(im consensus)である」(98)。宇宙の「生ける鏡」(speculum vitae)としてのモナドは、ハイデッガーの解釈の中で、「ダー・ザイン」ないし「世界・内・有」と重なる。そうであれば、鏡が宇宙を「映す」働きは、宇宙が鏡に「映る」出来事でもある。「映す」と「映る」は、どちらが先とも言えない。その相属性のなかで、「私」は、まさに「私」であることに

よって「私」ならざるものに遭遇する。「モナドはある抵抗に当たる。その抵抗とは、モナドにあらざるものであり、しかしそれにもかかわらずモナドであり得るものである。衝動は能動的であるが、衝動はその都度にひとつのパースペクティブのなかで遂行されるから、すべての有限なにおいて、常に必然的に、抵抗するもの(Widerständiges)があり、それは衝動そのものに対峙する」(101)。この「抵抗するもの」は、ライプニッツにおいては「宇宙」であり、「他のモナド」である。そして世界・内・有としてのダーザインにおいては、「世界」であり「ザイン」である。

モナドの「映す」働きは、モナドに「映るもの」の抵抗に出会い、この「抵抗するもの」との出会いにおいて成立する。このモナドは「私(わたくし)性」に貫通されているから、「私」とも言われたり「魂」とも言われたりする。そのような「私(わたくし)性」に貫かれたものとして「ダーザイン」の働きを捉えるなら、ダーザインは、「ザイン」という「抵抗するもの」の性起を俟って、初めて成立するであろう。「有」と「人間本質」の相属性が、そこであらわれる。この相属性の場は、「ダーザイン」という連続語でなくて、「ダー・ザイン」という非連続の連続語で記されることを、要求するであろう。マールブルク最終講義では、まだその要求(Anspruch)の呼び求めの声は聞こえてきていない。しかし翌年の「形而上学とは何か」では「ダー・ザイン」と記されたとき、その呼び求めはすでに、かすかに響き始めていたと考えられる。

この小さなハイフンが、「私(わたくし)性」の軸の、そしていわゆる「ケーレ」(転回)の転回軸の、響きでもあるということが、最初に挙げた『寄与論稿』からの引用に、聞き取られるであろう。すなわち、「〈私〉の試み」とは、「有の真理から、(そしてこのことは真理の本質現成から、ということであるが)、ダー・ザインを発源させることである」と。それは、「私とは誰か」と人間が問うときの問いが、新たな仕方で生じるということでもある。「ダー・ザインは、気分的に調べられた、創造的な担いの実り豊かさにおいて自らを基づけ、本質現成する。そしてそのようにして初めて、それ自身が人間の根拠となり、人間を基づける者となる。人間は今や新たに、自分が誰であるのかという問いの前に立つ」(65, 331)。

初めに、「ハイデggerとは誰か」という問いを立てた。そしてその問いは、ハイデggerが立てる「私」の問い、すなわち「ダー・ザイン」への問いと重なることを、見てきた。その問いは、いま「人間とは誰であるのか」という問いの新たな反復となる。それは、問いを問う者に跳ね返る問いとなる。しかしその上でまた、ハイデggerの立っている場所への、再度の問いに転化する。

[おわりに]

ここで本発表の考察は、初めの地点にもどる。すなわち初めに、「本質への問い」(Was-Frage)や「根拠への問い」(Warum-Frage)とは異なった「誰への問い」(Wer-Frage)の独特の含蓄を、特にハイデggerの思索を横断的に見るという仕方で、そして場合によっては、彼の思索を他の思想家と比較する場のひとつとして、考えてみたいと、述べた。「他の思想家」として、ハイデgger自身がデカルトやカント、ディルタイやベルクソン、シェーラー、等を引き合いに出して考えていたことは、すでに見て来たとおりである。他にもいろいろの思想家が、浮上するであろう。ただ、私自身においてもそうであるが、おそらくは聴いてくださっている皆さんの中もほとんどが、日本語と

いう世界に属しながら西洋の言葉と思考を理解する、という場所に居る。だから「他の思想家」として、西洋ならざる東アジア世界の「思想家」ないし「思想」が浮上しても、不思議ではないであろう。

この課題はそれ自体がひとつの枠を要求し、本発表の枠を越える。そこでただ、今後の参考のひとつとして、**Wer-Frage** に関するひとつの、あまり論じられることのない問題点を、提示するに止めたい。それは **Wer-Frage** そのものの形式である。この問いと「阿誰」の問いとは、言葉に由来する或る決定的な違いを、含んでいる。前者は、“**Wer ist A?**” という文形式を持ち、その答えもまた „**A ist ...**“ という文形式を必要とする。そこには繫辞 „**ist**“ が具わっている。省略することも可能ではあるが、それはあくまで省略形であって、正式にはこの繫辞が付随する。ハイデッガーの「有の問い」にとって、この「である」「あり」「有り」が、手がかりであるとともに躓きの石でもあったことは、ハイデッガー研究者なら誰もが知るところである。けだし繫辞の „**ist**“ は、「有るもの」について陳述する文形式であり、それを「有」に適用することは、不可避免的に「有」を一種の「有るもの」にしてしまうからである。これはソクラテスの問いの形式 $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\ \sigma\tau\acute{\iota}\nu$; という問い形式にまで遡る、西洋言語による思考の根本形式である。この言葉そのものに潜む形而上学性のゆえに、ハイデッガーはやがて「言葉」への思索に、ラディカルな仕方に向かわざるを得なかった。それに対して「阿誰」の問いは、この繫辞の「である」を必要としない。「阿誰」の問いは、**Wer ist A?** という問いと大きく異なった方向を、含んでいる。

ひとつの極限的な例を、『景德伝燈録』という書から引用しよう。達磨大師が中国に渡り、梁の武帝と面談する折りの問答である。武帝は即位してから寺を造り、写経をし、僧侶を厚遇していた為政者であり、仏法を大事にしてきた。そこで武帝は仏法をめぐって達磨と若干の問答を交わすが、達磨の答えを理解できない。問答はすれ違いに終始する。業を煮やした武帝は、最後にこう尋ねる。「対朕者誰」(私に対しての者は誰なのか)。

武帝の問いは、ふつうの「主語と繫辞」という形式での問いでもあり得るが、またストレートに相手の「有」を問う問いでもあり得る。ただし、その問いが実は武帝自身をも問いに晒すということには、武帝は気づいていない。これに対する達磨の答えはこうである。「不識」(識らず)。この「不識」は、達磨の「誰」が、もともと “**Wer ist A?**” の文形式で主語的に説明できない事柄であること、そのゆえに **Wer-Frage** そのものを斥ける語でもある。そのような、思索そのものの否定を含むところから、改めて「誰」という問いが 発せられることもあるであろう。それがハイデッガーの「有の問い」と接するとき、どういうことになるだろうか。

たとえば、西田幾多郎がハイデッガーの『有と時』でのダーザインないし「有の了解」の立場に対しておこなった批評がある。すなわち、「了解とは不完全な自覚であり、所謂言表とは自己を失ったものの働きである」(西田幾多郎「私の絶対無の自覚的限定といふもの」、『西田幾多郎全集』、旧版第六巻、168 頁)と。これはハイデッガーが『有と時』で述べる「理解」(**das Verstehen**)ないし「有の理解」に対する、したがって実存としての「ダーザイン」に対する、西田の批評である。西田がハイデッガー理解において正確であったかどうかは、大いに疑問であり、その指摘は容易であ

る⁷。ただ、その上でなお、ハイデッガーにおける「ダーザイン」および「ダー・ザイン」の「自覚」が、自覚として果たしてどのような問題を含むのかは、吟味の余地があるであろう。しかし今は、問題の所在を指摘するにとどめて、まずは発表を終えることとしたい。

⁷ 拙論「西田哲学とハイデッガー」(上田閑照編、『没後五十年祈年論文集・西田哲学』、創文社、1994年、239 - 264 頁)で、西田のハイデッガー理解の、当時としては不可避の不足点と、その上でなお西田のハイデッガー批判が含む問題提起を、詳述した。