

ハイデガー・フォーラム 第十四回大会

2019年9月28日(土)、29日(日)

於 同志社大学

根源的有限性——ハイデガーと京都学派の哲学

ハンス=ペーター・リーダーバッハ 関西学院大学

1.

「気遣いとは、それが根源的に挫折しうるとすれば、何だろうか。」このように問いかけつつ、ロバート・ピピンは『存在と時間』の体系的核、すなわち時間性の地平における不安の気分についての分析を吟味する<sup>1</sup>。ピピンの問いかけがわれわれにとって重要なのは、それが西谷と和辻のハイデガー受容に関しても中心的であるようなある問題点、すなわち思考の有限性という条件のもとで歴史的共存在の諸関係において否定性が果たす役割を照らし出すものだからである。

否定性の問題それ自身はもちろんずっと古くから存在する。ここで「無い (Nicht)」の複雑な影響史に詳しく立ち入ることはできないが、少なくとも次のことは注意しておかねばならない。ハイデガーにとっても西谷にとっても、無とは、プラトンの対話篇『ソピステス』(237 bff.)に紹介されているような「非有 ( $\mu\eta\delta\upsilon\nu$ )」ではなく、したがって別の視点から見れば肯定を有しているような事柄における否定ではない(ちょうど絵画が、まったく絵画として存在しながら、それが模写している事柄そのものではないように)。プラトンによる無の弁証法的規定は、ハイデガーと西谷にとって既に形而上学の疑いのもとにあるロゴスの特定の形式と結びついている。ハイデガーの「無的な無」も西谷の「空」もロゴスのあらゆる基礎づけ作用の彼岸を目指している。基礎づけ的思考そのものが彼らにとって疑わしいものとなったのである。それに対して、否定に対する和辻の了解は彼らほどラディカルではない。他方でそれはハイデガーの立場やあるいはまた狭義の京都学派の立場に近い人々の批判を呼ぶものでもあった<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> ピピン (2005) を参照。

<sup>2</sup> 特に高坂 (1964) 108-111 ページ、および嶺 (2002) 95-8 ページを参照。

有限性の問題への通路として、ここで根本的に異なる二つの方法が浮かび上がってくる。問題それ自体については、ハイデガーによって『存在と時間』にその枠組みが提示されていた。その中でハイデガーは時間性の問題を暴露し、現存在の有限性を指摘する。現存在の有限性によって、彼は気遣いが挫折することを明らかにするが、気遣いの挫折はまた哲学そのものにとっても典型的な性格をもつと考えられている。時間性、有限性および挫折（否定性）の連関に気づいたのは和辻と西谷であった。ハイデガーへの彼らの応答は、どうすればこの連関がよりよく理解できるかという点を中心に展開していく。

## 2.

「気遣いとは、それが根源的に挫折しうるとすれば、何だろうか」と冒頭で問いかけた。しかるにこの問いはそもそも正当だろうか。ハイデガーが『存在と時間』の中で示していた世界内存在とは、まさしく手元的道具、そして共存在する他者との交渉が成就することを記述可能にするものなのではなかったか。ヒューバート・ドレイファスはこの方向で議論しており<sup>3</sup>、そしてチャールズ・テイラーが『背景』<sup>4</sup>で行なっている意味付与作用に関する継続的な考察もまた、気遣いの根本的成就から出発するものである<sup>5</sup>。もっともその際、道具の非表明性は、道具が「目立つこと、押しつけがましさ、および手向かい」（SZ 74）の様態において出会われるとき、言い換えれば道具との交渉がある意味で挫折するときに初めて表明的になるということが見落とされている。ハイデガーによれば、「指示が妨げられるときに—何々にとって利用不可能になるときに、指示は表立ってくる」（SZ 74）。それまで非表明的であった道具の全体性、すなわちその内部で道具が手元存在として出会われうるところの指示連関とともに、「世界がおのれを告げるのである」（SZ 75）。交渉が挫折するときに初めて、それが成就するとはどういうことだったのかが明らかになる。そして挫折は予期せず偶然に起こるものであるから（道具がいつ使用不

---

<sup>3</sup> ドレイファス（1991）を参照。

<sup>4</sup> テイラー（2006）を参照。

<sup>5</sup> ガダマーの解釈学が『存在と時間』の問題領域を超え出るものだとしても、了解は『真理と方法』では根本的成就という意味での「伝承の生起への進入」（Gadamer 1986, 295）として解釈される。とりわけハーバーマス（1971）の批判を呼んだ。

可能になるかは分からない)、現存在は世界の有意義性と同様、道具との交渉に対しても結局は確信をもつことができないのである<sup>6</sup>。

したがって、ハイデガーがいかなる形の超越論哲学的基礎づけも放棄し、その代わりに自分自身からおのれを示すものの現象内容を指示するというのは首尾一貫している。世界の有意義性は、その意味の可能性の超越論的条件に依存しない。つまりそれは、内世界的手元存在に配慮しつつ交渉することが挫折する場合に「おのれを告げる」のである。『存在と時間』というハイデガーのプロジェクトにとって挫折というものがいかに緊要であるかは、時間性の地平において不安を分析し、それによって気遣いの構造がその全体性において証示されることでよりいっそう浮き彫りになる。

伝統的な基礎づけ的思考からの転向によってハイデガーは、現存在がその存在を、つまり気遣いをその全体性において了解する状況を根拠のない偶然的な出来事として記述せざるをえなくなる。不安という、いわば現存在を襲う根本気分において、現存在は手元存在および他者との日常的交渉において彼の企図することはすべて根本からはかない(hinfallig)ものであるということを了解する。「気遣い自身は、その本質において徹頭徹尾非力さによって浸透されている」(SZ 285)。気遣いの本質的非力さを目の当たりにして、無を配慮的に支配しようとするあらゆる試みは挫折せざるをえない。というのも、不安において「現存在はおのれの実存の可能的な不可能性に直面している」からである(SZ 266)。「死への先駆のみが、あらゆる偶然的で『暫定的』な可能性を追い払うのである」(SZ 384)。死への先駆において気遣いは挫折する。気遣いは、死という最も極端で最も固有な可能性を決して満たすことができない。現存在が自らの存在を了解すると同時に、現存在はこの了解を決して生活の日常性に組み入れることができないことを‘知っている’。別の言い方をすれば、現存在はいまや「非力さということの〔非力な〕根拠として負い目がある」(SZ 285)ということを知っている。のである。しかし「根拠であるということは、最も固有な存在をけっして根拠から支配する力をもっているのでは非

---

<sup>6</sup>ハイデッガーの挫折の偶然性に関するテーゼには異論を唱えることができる。道具がもはや使用できないものと分かるのは、交渉を導いて持続させる規範的連関が変わってしまうからである。しかしながらロバート・ピピンは、行為の規範性の問題はハイデガーの分析において想定されてはいるが、結局明るみになることはなかったと主張する。ピピン(1997)を参照。

ざるものである」(SZ 284)から、現存在はその本来の意味での企図を決して自らに固有な企図としては了解できない。それと同じく、共存在は、現存在が不安において単独化されるときに自らをそのようなものとして経験するところの本質的な「居心地のわるさ」(SZ 189)に根本から応答できない。というのも、気遣いとは結局は無からの逃避ないし回避に他ならないからである。絶えず差し迫ってくるものとしての死は、将来に向けられたあらゆる企投を疑問視する。しかしそれが意味するのは、負い目ある存在でありうるものが、不安と死において経験される自らの存在の根源的必要性にも、また、気遣いの構造の連関を維持する必要性にも、応答せざるをえないということである——たとえその際最も極端で最も固有な可能性からの逃避が問題であるとしてもである。気遣い(徹頭徹尾非力ではあるけれども)は、根源的に挫折しうるものだからこそ成就し、そしてそれが気遣いの根拠の-なさ(Grundlosigkeit)を成すのである<sup>7</sup>。

根源的偶然性と根拠-なく行為せざるをえないこととの協調関係は、歴史性をめぐるハイデガーの議論の青図である。歴史は本来出来事として了解すべきということを描いた時点で、ハイデガーは偶然性を既にこの協調関係のうちにもたらししていた。「伸び広げられつつおのれを伸び広げるという種別的な動性を、われわれは現存在の生起と名づける」(SZ 375)。実際にハイデガーは「現存在の歴史性の学的解釈」を「時間性のいっそう具体的な仕上げ」(SZ 382)としてのみ了解している。その限りにおいて「死へとかわる本来の存在が、すなわち、時間性の有限性が、現存在の歴史性の秘匿された根拠なのである」(SZ 386)。もし上述の解釈が妥当ならば、歴史とは結局のところ、現存在が時間の中で無と自らの有限性を回避しようとする試みの連続以外の何ものでもない。偶然的な出来事、つまり歴史に意味を与えようとする試みはすべて、「時間性の有限性」でもって表示される問題水準において挫折せざるをえない。この前提のもとでは、歴史とは現存在によって、継承されるべき、そして形成されるべき課題として把握できるものだというふうな仕方で歴史を物語るのはもはや不可能でもある。最も広い意味における「理性

---

<sup>7</sup>この帰結を受けて、たとえばギュンター・フィガールをはじめとする解釈者たちは、開示性、隠蔽性、および決意性の関係を別の仕方で規定し、そうすることでハイデガーによって遮断された生への道、なかでも他者との生へと帰る道を再び通行可能なものにしようとしている。フィガール(2013) 131-3 ページを参照。

的」歴史を物語るということは、宿命の力を過小評価することを意味するであろう。しかしハイデガーによれば、「宿命ということでわれわれが表示するのは、本来的な決意性のうちにひそんでいる現存在の根源的な生起のことなのであって、このような生起のうちで現存在は、死に向かって自由でありつつ、相続されたものであるにもかかわらず選びとられた可能性において、おのれをおのれ自身に伝承するのである」(SZ 384)。可能性を「相続されたもの」と「選びとられたもの」とに区別することで、偶然性と行為との連関はいわば鏡写しになる。つまり歴史的挫折が意味するのは、相続された可能性に応じることができないということである。

### 3.

「相続されたものであるにもかかわらず選びとられた可能性」というモチーフは、ハイデガーの「存在の歴史」構想にも決定的な影響を与えている。確かに現存在の時間性は哲学の時性 (Temporalität) と置き換えることはできないが<sup>8</sup>、しかしハイデガーの思索は、挫折というモチーフによってある部分で一貫している。存在の歴史においても、ある事柄が別の観点から成就するために、挫折せざるをえないということが問題となる。ただしその際、挫折することそのものが忘却される。哲学は、形而上学的に思考する限り、存在に直面して挫折せざるをえない。ハイデガーがさまざまな形で繰り返し用いる露呈 (Entbergung) と秘匿の戯れは、存在の歴史というコンテキストにおいては哲学の存在企投が、存在企投によっていわば隠蔽される根源的な出来事によって可能になることを意味している。この出来事をハイデガーは「生起」と呼ぶ。それは哲学に「明け開き」をもたらし、哲学が存在者を超越して存在を恒常的現前性として規定する。いかなる形而上学的存在企投も、明け開きそのものの出来事を把捉することはできないから、生起に直面して挫折せざるをえない。しかしそのような仕方でのみ、存在者の存在は存在の歴史の「エポック」において概念的に把捉されうる<sup>9</sup>。「哲学への寄与論稿」の「投げ送り」の章におけるハイデガーの叙述の目標は、形而上学的存在企投がいかにして生起に対する挫折からその可能性を引き出すかということを示唆することにある。確かに形而上学的

---

<sup>8</sup> GA 24 を参照。ここには『存在と時間』の挫折の理由が見られるが、それについてはフィガール (1992) 92-100 ページを参照。

<sup>9</sup> N II, 383 ページを参照。「それ自身に留まっているということは、形而上学のそれぞれの局面に覆蔽されているが、このそれ自身に留まっていることが、脱去のその都度の遠方から、有それ自身のエポケーとしてその都度有の歴史のエポックを規定している。」

に問うことは常に生起の連関のうちにあるけれども、それは表明的に知られているわけではない。そのことをハイデガーは「存在忘却」と名づけた。そして彼によれば、存在忘却は近代技術の支配において頂点に達する。近代技術は、新たな存在企投がもはや不可能になるという意味で「形而上学の終焉」をもたらした。存在者が人間によって「工作機構」にとっての単なる「用象」(Bestand)に過ぎないものとして了解されるところでは、存在へのいかなる超越も必要ない。「超越は〔中略〕それらの意味に対応する還帰の内へと逆転し、そして還帰の内での消滅する」(WM 226)。

不安の気分が現存在を襲うのと同様に、生起は哲学にとって反省的に確信することのできるようなものではまったくない。むしろ生起とは、プラトン(『テアイテトス』155 d)とアリストテレス(『形而上学』I2, 982 b 11-12)がその範型を示しているように、「驚-嘆」という根本気分において生じる。それは「第一の元初」と見なされる。それに対して「別の元初」は「驚-愕」と「慎ましさ」(GA 65, 46)の気分のもとにあるとされる。根源的偶然性はここにも見られる。それゆえ存在の歴史は—あらゆる目的論的面影にもかかわらず—人間にとって継承されるべき課題として当てはまるような(たとえば啓蒙主義、カント、あるいはまたヘーゲルやマルクスにおける歴史思想のような)「理性的な」物語ではない。「別の元初」の準備は、ハイデガーが認めているように、確かに人間に(たとえ「有の真理の見張りの役へと定めるところの」(GA 65, 43)ほんの少数の、選び出された人間にだけであったとしても)示される。しかしそれは、伝承が「第一の元初」へとさかのぼりつつ解体することが問題となる限りでの、いわば消極的な課題である。ハイデガーによれば、「この移行の移行的なものとして、われわれは哲学それ自体の本質的な省慮を通り抜けなければならない。それは哲学が次のような元初を獲得するためである。すなわちそこから哲学が、いかなる支えをも必需とすることなく、再びすっかり哲学それ自体となることができるという元初である」(GA 65, 177)。しかし「少数なる者たち」と「稀なる者たち」(GA 65, 11)は、自らこの移行を始めるのではなく、いわばこの移行の中へと立たされている。それゆえ「別の元初への移行は決断されて」おり、そして「しかもわれわれは、どこへわれわれが行くのかを知らない」(GA 65, 177)とハイデガーは言う。

#### 4.

哲学がその終焉を迎えたとしても、だからといって哲学が古くから繰り返し取り組んできた問題が忘れ去られることはない。もっともその問題は根源的有限性という条件のもとで新たに考えられねばならないだろう。ハイデガーは、それがどういうことなのかを芸術を例にとって印象的に描き出している（GW 5, 1-74 を参照）。一方で、西谷啓治に k とってはある別の問題が重要性をもつ。彼は最も広い意味において倫理的なこととして表示されるものをまったく新しい仕方でものを試みる。「禅における我-汝関係」<sup>10</sup>に関する彼の考察は形而上学的思考によって隠蔽された根源的な開け（Offenheit）を取り戻すことを目指している。そのためには、「實體」（NKC 12, 280）に固定された「人格」、「主観」、「法」、「国家」、「自由」、「平等」といった形而上学的概念を「空」（NKC 12, 280）という無-底（Un-Grund）へと解体しなければならない。西谷によれば、そこにおいてのみ、「真の出会い」（NKC 12, 279）と「真の<我と汝>」（NKC 12, 284）が経験される<sup>11</sup>。実体存在論の枠内では「不徹底である」と考えられていたような自由と平等（vgl. NKC 12, 278）は、人間が「大死」し、「本来の面目」を自覚する（NKC 10, 102）場合に初めて実現される。

解体は「自他不二」（NKC 12, 286）としての我-汝関係の根源的真理へと至る。それは、道徳法則、承認をめぐる闘争、あるいは社会契約が—西谷はこれらをまとめて「普遍的なもの」（NKC 12, 278）と呼ぶ—地位を得るよりもはるか前に、実存が常に既にこのような真理のうちにあるということを明白にするとされる。反対に、形而上学が我-汝関係の問題に与えたような「普遍的な」答えは、この真理が忘却されてしまっているということを示す兆候である。というのも形而上学は、空の無-底が形而上学に提示する「限りないおそろしさ」（NKC 12, 277）から逃避することで、その真理、すなわち、それがただに真理のみ関わり合う場合に「限りない美しさ」（ibid.）としておのれを示すであろうような真理に対して盲目だからである。

---

<sup>10</sup> 西谷（2004）

<sup>11</sup> NKC 10, 102 ページを参照。「『空』とは、そこに於いて我々が具体的な人間として、即ち人格のみならず身体をも含めた一個人の人間として、如實に現成してゐるところであると同時に、我々を取り巻くあらゆる事物が如實に現成してゐるのである。會て言ったやうに、大死一番乾坤新たなりといふことが同時に自己の生まれかほりを意味するやうな、さういふところとも言へる。」

西谷の言う解体の背景を形成しているのは彼の「ニヒリズム」(NKC 8)への探究であるが、その探究は大著『宗教とは何か』(1986年; NKC 10)において再び取り上げられる。西谷は、確かに哲学がニヒリズムへの「抵抗の努力」(NKC 10, 101)を果たしてきたことを認めるが、その一方でニヒリズムが哲学にとって「解決できないもの」(NKC 10, 101)だと主張する。「哲学的、又は神學的な究明すら、その[人と人の]出會ひの底に潜む底なき深みにとどかない」(NKC 12, 277)と指摘するとき、西谷は倫理的観点において形而上学の終焉というハイデガーのテーゼから宗教哲学的な結論を引き出しているように見える。そのためには空の立場が取られねばならないが、しかしそれはただ宗教的見地においてのみ到達されうる。ニヒリズムの時代に哲学が挫折するときには宗教が登場してくるのである<sup>12</sup>。

西谷の宗教哲学的思想においてある事柄が顕現してくるが、それはハイデガーのもとで既に構想されていた。その問題とはすなわち、形而上学的伝統と実存の脱歴史化である。いずれにせよ、ハイデガーにとって1920年代に歴史上の動機から思索の中心にあった「解釈学的状況」の思想は<sup>13</sup>、「寄与論稿」では完全に表舞台から退いてしまっている。それに呼応して存在の歴史の個々の「エポック」は歴史学的(historisch)に未規定なままとどまる。露呈しつつ秘匿する存在の生起(Seinsgeschehen)はプラトンに見られたのと同じものであり、それはデカルト、カント、ニーチェにおいても同様である。存在の開けは超歴史的な場である<sup>14</sup>。このことはまた西谷の空にも相当する<sup>15</sup>。西谷における空は、歴史をもたない無-底であ

---

<sup>12</sup> これによって生じる帰結は当然のことながら哲学にとって倫理学を越え出る。「空の場においては、カントのコペルニクス的轉回によって開かれた近世的人間の主體的な自覺の立場は更にもう一度轉回されねばならぬ。」(NKC 10, 157)

<sup>13</sup> ハイデガー(1989)がこれに当たる。

<sup>14</sup> 形而上学的存在企投には確かにそのつどの時間というものはあるが、しかし歴史はない。その可能性は露呈しつつ秘匿する存在の生起から生じるが、この生起は本質的に非歴史的だからである。ある意味『存在と時間』の問題がここで繰り返されているわけである。時間性に関する一切の強調にもかかわらず、現存在の気遣い構造は非歴史的なものと考えられている。フィガール(1992)101ページを参照。

<sup>15</sup> 西谷が修辭的に「現実の生ま生しい事柄[すなわち社会主義、全体主義、無政府主義]が、古い昔に二人の禪僧が取交は、あの奇妙な問答と一體なんの関係があるかと言はれるかも知れない」(NKC 12, 280)と述べる時、彼は間接的にこの問題に言及している。そしてこの問い[=…なんの関係があるか]には明確な答えが与えられている。「ところが、かの問答はさういふ事柄をみんな含んである。」(ibid.)

り、歴史上の問題、たとえば「社会主義」、「全体主義」、あるいは「無政府主義」といったイデオロギーというよりはむしろ「人と人の『関係』の範疇」（NKC 12, 280）として表されるような問題は、形而上学的な歪曲から救い出すために無-底へと連れ戻されねばならない。そうすることで、「あらゆる迷ひも苦も [中略] 『自己』を中心し、『自』と『他』を分ける我執に基づく」（NKC 12, 286）ということが浮かび上がってくるのである。このことは原始的出来事からの形而上学の逃避を宗教哲学的に解釈するものとして理解できるが、にもかかわらずそれは形而上学を支えるようなものである。西谷の解釈では、形而上学は空に直面して挫折し、「普遍的なもの」の構築へと逃避するのである<sup>16</sup>。

ハイデガーと西谷の構想（*Entwürfe*）は、哲学の根源的挫折の叙述と、そこから帰結してくる近代的自己の存在の仕方の根本的变化への要求からその説得力を得る。当然のことながら、挫折と変化は主観性の成果として了解されてはならない。それらは偶然的な仕方で「生起する」のである。いまやハイデガーと西谷には形而上学の終焉への唯一可能な答えと思考の有限性への洞察はないと言ってよい。それに代わる答えのヒントは和辻哲郎の倫理思想に見いだすことができよう。

## 5.

---

<sup>16</sup> しかしながら、西谷によって言及された倫理的諸問題が正当に評価されているかどうかは疑問である。西谷は、彼がニーチェにならって診断したニヒリズムが近代に特有の現象ではないか、つまりいかなる具象（*Konkretion*）も取り除こうとするなら可能な限り考慮すべき特定の歴史的、文化的、社会的条件のもとに生じるような現象でないかどうかを問われねばならない。確かに西谷は、ニヒリズム的發展の「機械化、極限に達する時、極限状況」（NKC 10, 96）について述べる時、この問題に対して具体性を認めているように見える。しかし、「人間が非人間化され、機械化されつつある」（NKC 10, 101）ことは「空」の立場によってのみ「克服しうる」（NKC 10, 102-3）と指摘することで、彼は先に一方で述べたことを他方で取り下げているのである。

同様にあらゆる歴史的具象を欠く存在の歴史という構想をなしたハイデガーにも似たような疑問が向けられねばならない。特に彼の近代哲学に関する論述は多くの点で粗描的な（*vergröbernd*）ものであるから尚更である。ハイデガーが訴える明け開けの明光にあっては、カント以来哲学がハイデガー（さらに西谷と和辻）によって批判されるデカルト主義に答えを与えようとしてきたということが影に覆われている。解釈学的な正しさはここでそれほど重要ではなく、むしろ重要なのは、ハイデガーの語りには主観性の哲学に見られる実体思想と近代初期の人々の表象主義に代わる真のオルタナティブが見落とされているということである。このテーゼはロバート・ピピンによって力説されている。ピピン（1999）を参照。

ハイデガーや西谷とは異なり、和辻は形而上学を完全に挫折してしまったものとは見なすことはないが、しかし形而上学には重大な不足があることを認めている。それはとりわけ近代以降の倫理思想に関係している。ハイデガーや西谷と同じく、和辻は近代哲学の主観性哲学的な基礎づけ的思考に対して懐疑的であり、その倫理的な根本概念の脱実体化には賛同する。

西谷と同様に和辻にとっても、「自他不二」(WTZ 10, 36 u. *passim.*) は人間の存在論的な根拠のなさや思考の有限性を示す証左である。しかし西谷と違い、和辻は宗教哲学的にではなく弁証法的にこれを解釈する。というのも、和辻がとりわけ関心をもっているのは、いかにして倫理的な生活形式が獲得され、おのれについて確信するかということだからである。弁証法のうちに、彼は実体存在論的な前提を再び用いることなしにこの問いを追究する道を見ていたようである。彼はその解明の鍵を生活形式が展開され、獲得される場所の「実践的・行為的連関」(WTZ 10, 11 u. *passim.*) の構造に見いだす。和辻は、実践的・行為的連関のうちに具体化される「人間」を個人と共同体という二つの観点において区別した。「間・間柄」(WTZ 10, 12 u. *passim.*) としての「人間」の本質規定は、個人と共同体とが互いに関わり合うことができるための基礎をなすとされる。

和辻は間柄の概念を導入するが、この概念は西洋哲学における関係のカテゴリーに対応するものである<sup>17</sup>。ただし実体存在論の連関においては、関係はその関係項(Relate)を顧慮することにおいてのみ考えられうる。厳密に言えば、そのような関係は自立的なカテゴリーではない。別の言い方をすれば、それは「事物のうちに基礎をもってい」なければならず<sup>18</sup>、したがって固有の存在をもたない<sup>19</sup>。和辻はこの関係を逆転させ、間柄に関係項に対する優位を割り当てる。それゆえ彼は個人も共同体もいずれも実体として考えられてはならないと主張することができるのであり、その結果、一方が他方に対して存在論的根拠を与えるということはないのである。「いずれも『先』であるはできぬのである」(WTZ 10, 107)。こうして和辻は実体存在論の呪縛から逃れた。それゆえ彼にとって、間柄の概念によって世界内存在

---

<sup>17</sup> アリストテレス (2006) 19ff. ページを参照。

<sup>18</sup> ベーメ (1998) 235 ページ。

<sup>19</sup> アリストテレスは『範疇論』の第7章を次のように断言して締めくくっている。「いかなる本質存在も関係的なものに属さないという主張はおそらく真であろう。」(2006年, 24 ページ)

在を、超越論哲学的な基礎づけモデルにも、ラディカルな偶然、あるいは挫折にも基づくことなく記述することは可能であるように思われる。同様に彼は、宗教哲学的な戦略をとらずに済ませることはできると信じている。その代わりに彼は、世界の意義が行為においてどのように「形成される」か、そしてこの意味は、そこからハイデガーのように世人（das Man）への頹落が生じることなくどのように了解されるかを示そうと試みるのである。

本来ならば、より正確に「人間」の概念を取り上げねばならないだろう。だが紙幅の都合上それは断念せざるをえない。その代わり、ひとつ例を挙げて、和辻と西谷・ハイデガーとの、ここでの議論との関係から見て決定的に重要な違いが現れている部分を示すことにしよう。

和辻によれば、「人間の死には、臨終、通夜、葬儀、墓地、四十九日、一周忌等々が属している」（WTZ 10, 233）。これらの言葉は言うまでもなく、現存在の時間性に固着したがために死がもつこうした慣行の連関を非本来的なものに見なさざるをえなかったハイデガーに対して向けられており、そして和辻は次のように付け加える。「人間存在の全体性は彼の手から洩れているのである」（WTZ 10, 233）。さらにまた西谷も「大死」をめぐる論述のもとではこのような現世的側面に関わることはない。ハイデガーにおける死は、既に見たように、「時間性の有限性」を際立たせるものであるから、死にいかなる意義も認められえない。西谷においては世界と人間は大死において生まれ変わる。これには確かに意義があるが、ただし意義がどこから出てくるのか、意義はどのように正当と認められうるのかは分からない。それに対して和辻においては、死は人間がそのつどの行為において了解しつつ現実化していく共同慣行の中に埋め込まれているがゆえに意義をもつ。（このことはテイラーが語る『背景』を想起させる。）

このことは、一見するともっともらしい印象を与えるが、しかしより詳細に見てみるといくつか問題も浮かんでくる。これについても必要最低限の言及にとどめねばならない。第一に、否定の問題である。和辻は間柄の構造を弁証法的に「運動」として了解するが、この運動もまた人間の行為として「個別性の止揚、人倫的合一の実現、自己の根源への復帰を意味する」（WTZ 10, 141）。ここでは、個別性（個人）と人倫的合一（共同体）のいずれにも相手に対する優位は認められていないよ

うに見える。しかし以下のような言明はこれと反対のことを述べている。「個人は全体性の否定であるというまさにその理由によって、本質的には全体性に他ならぬ。そうすればこの否定はまた全体性の自覚である。従って否定において個人となる時、そこのその個人を否定して全体性の実現の道が開かれる。」(WTZ 10, 26)。この箇所には、和辻がいかに個人をもっぱら全体性から規定しているかが明らかに示されている。彼が「全体性」がもつ構造的に存在論的な意味を、「共同体」がもつ実在的に存在的な意味と混同しているのは明白である。いずれにせよ和辻の弁証法は循環的である。それは始まった地点、すなわち全体性/共同体において終わる。挫折しうるのは個人だけであり、共同体ではない。

第二の問題は規範性の源泉に関わり、第一の問題とも結びついている。和辻が「人間の行為」を「全体性の回復の運動」として(WTZ 10, 26)、あるいは「自己の根源への復帰」(WTZ 10, 141)として規定する場合、それは否定に関する彼の説明としてまず問題のある部分である。しかしその一方で彼は、この行為における運動は「けっして盲目ではなく、一定の間柄を形成するように動いている」(WTZ 10, 38)と述べる。さらに彼は「かかる意味において我々は実践的・行為的な連関がすでに実践的理解を含んでいる」と主張する(WTZ 10, 38)。理解なしには行為はなされない。実践的理解の対象は、「身振り、表情、動作などより、言語、風習、生活様式などに至るまで、すべて人間の表現でありつつまた9間柄を構成する契機となっているのである」(WTZ 10, 38)。しかし行為は常に他者と関わるものであるから、そのつどの諸行為の規範的適切さについての同意がなければならない。同意がなければ、行為は確かに「盲目」ではないだろうが、しかし間柄の規範的要求にあって絶えず挫折せざるをえないだろう。絶対的否定性の弁証法的運動において結局のところ常に行為する個人だけが挫折しうるということは、和辻が規範性の問題を看過していたことの間接的な証拠(Indiz)である。全体性への復帰は彼自身にとって既に規範を満たすことである。「最高の価値は絶対的全体性であり、それへのaspiration(上昇衝動、熱望)が『善』なのである」(WTZ 10, 142)。和辻がそのように言おうとすれば、彼の『倫理学』は理論的にはおもしろみに欠ける慣習主義(Konventionalismus)以外の何ものでもなくなってしまうだろう。

一方で和辻は、了解と行為は常にまた変化を含んでいるということも分かっていた。彼によれば、「実践的な了解は〔中略〕その表現において発展するところの了解なのである」（WTZ 10, 38）。しかしそれが「我々祖先以来の永い間の了解の堆積を我々のものとしているのである。〔中略〕我々は〔中略〕自己了解において我々自身の自由なる形成に向かっているのである」（WTZ 8, 12）ということなのだ。すると、「人倫の根本原理」を「絶対的全体性の実現」（WTZ 10, 26）として把握することを求める和辻の主張は挫折してしまう。このことが弁証法の挫折において規範性に関する議論を放棄できないことが明らかになるということを行っているのだとすれば、その場合には特に不都合はない。問題は、和辻のように、世界と倫理の意義は単純に「生起」するわけではなく、主体による特定の活動によるものだということに固執する場合である。行為は「けっして盲目ではない」と和辻は言う。われわれはこの引用箇所を一部変更して次のように言うことができる。「規範なき間柄は盲目であり、間柄なき規範は空虚である」と。

## 6.

和辻が、また西谷ももちろんハイデガーもだが、彼らが苦勞している問題とは、実体存在論の概念によって言い表すことのできない事態にふさわしい言語を見つけることである。詩的な言葉や宗教的色合いをもつ言葉を用いることなく、非-実体存在論的に考えることが可能かどうかという問いは、こうした文脈のうちにある。ハイデガーと西谷はきっと不可能だと言うだろう。彼らにとって形而上学の終焉あるいはニヒリズムの終焉はいかなる他の選択肢も許容しない。彼らにとって哲学は基礎づけの要求と確信の要求とともに終わったのである。それゆえに彼らは基礎づけようとするものと確信をもとうとするものをすべて拒絶し、「別の元初」やあるいは「大死」に期待をかける。それに対して和辻は、ハイデガーや西谷の哲学史的診断を共有しない。それによって彼は不利な立場に立つというわけではない。哲学に対する彼の立場はより繊細である。それゆえ彼は、思考の有限性への洞察から生じてくる伝統的な基礎づけの要求への懐疑に真剣に取り組むための別の方法を主張する。たとえ彼の弁証法が広範囲にわたって修正を必要とするものであるとしても、それでも弁証法的思考が規範性の問題をテーマとしうるということは認められねばならないだろう。ここにはハイデガーと西谷の盲点が潜んでいる。なぜなら、彼らを取り上げている問題は「始められること」である。これに対し、和辻が取り上げ

ている問題は「つづけなければならないこと」である。「別の元初」や「大死」の後でさえ共同慣行があり、その慣行を持続させるため相互の正当化が必要であると言えよう。そもそも、このような相互の正当化がどのような規範的基礎に基づくべきかという問題は、「少数の人々」や「稀な人々」に任せるわけにはいかないだろう。ましてや、個人を必ず挫折させる「全体性」に任せることもできない。どうみても、西谷と和辻との対照のなかで明らかとなったのは、ハイデガーが力説した思考の有限性の条件のもとで、規範性の問題を考えることが困難となった、ということだ。ところが、規範性という問題は決して回避できない問題だと言えよう。

## Siglen

GA Martin Heidegger Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Klostermann 1975-.

N II Martin Heidegger 1961. *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske.

NKC 『西谷啓治著作集』創文社 1986-95.

SZ Martin Heidegger 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

WM Martin Heidegger 1978. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann.

WTZ 『和辻哲郎全集』岩波書店 1961.

## Literatur

### Aristoteles

1989 „Metaphysik Bücher I-VI“. In Horst Seidel, Hrsg., *Aristoteles' Metaphysik*, 2 Bde. (Hamburg: Meiner).

2006 „Kategorien“. In Hellmut Flashar, Hrsg., *Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd.1 (Berlin: Akademie Verlag).

### Böhme, Gernot

1998 „Brief an einen japanischen Freund über das *Zwischen*“. In Tadashi Ogawa, Michael Larazin und Guido Rappe, Hrsg., *Interkulturelle Philosophie und Phänomenologie in Japan: Beiträge zum Gespräch über Grenzen hinweg* (München: iudicium), 233-239.

### Dreyfus, Hubert L.

1992 *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (Cambridge: The MIT Press).

### Figal, Günter

1992 *Heidegger zur Einführung* (Hamburg: Junius).

2013 *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. Neuausgabe (Tübingen: Mohr Siebeck).

### Gadamer, Hans-Georg

1986 „Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Hermeneutik I“. In Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* (Tübingen: Mohr Siebeck), Bd. 1.

Habermas, Jürgen

1971 „Zu Gadammers ‚Wahrheit und Methode‘“. In Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Jacob Taubes, Hrsg., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 45-56.

Heidegger, Martin

1989 „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In Hans-Ulrich Lessing, Hrsg., *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, hrsg. von Fritjof Rodi, Bd. 6, Göttingen, 237-69.

Kōsaka Masaaki [高坂正顯]

1964 『西田幾多郎と和辻哲郎』新潮社.

Mine Hideki [嶺秀樹]

2002 『ハイデッガーと日本の哲学』ミネルヴァ書房.

Nishitani Keiji

1986 *Was ist Religion?* Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol (Frankfurt am Main: Insel).

2004 „The I-Thou Relation in Zen Buddhism“, trans. by Norman Waddell in Frederick Franck, ed., *The Buddha-Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries* (Bloomington, IN: World Wisdom), 39-53.

Pippin, Robert B.

1997 „On Being Anti-Cartesian: Hegel, Heidegger, Subjectivity, Sociality“. In Robert B. Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (Cambridge: Cambridge University Press), 375-94.

1999 *Modernism as a Philosophical Problem*. Second Edition (London: Blackwell).

2005 „Necessary Conditions for the Possibility of What Isn't: Heidegger on Failed Meaning“. In Robert B. Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath* (Cambridge: Cambridge University Press), 57-78.

Platon

1991 „Sophistes“, In Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Hrsg., *Platon Sämtliche Werke* (Hamburg: Rowohlt), Bd. 4., 183-244.

1991 „Theaitetos“, In Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Hrsg., *Platon Sämtliche Werke* (Hamburg: Rowohlt), Bd. 4., 103-81.

Taylor, Charles

2006 „Engaged agency and background in Heidegger“. In Charles Guignon ed., *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge: Cambridge University Press), 202-21.