

# ハイデガーにおける「日常性 Alltäglichkeit」概念の再考

——上田閑照の思想を手引きに——

松島 恒 熙

## 序

周知の通り、ハイデガーは『存在と時間』において、現存在の実存論的分析論を「日常性 Alltäglichkeit」から出発させる<sup>①</sup>。その「日常性」とは、「現存在がさしあたりたいてい (zunächst und zuerst) 無差別にとっている」(SZ 43<sup>②</sup>)に在り方であり、しかも「積極的な現象的性格」(SZ 43)として現存在分析の起点とされている。しかしながらその「日常性」概念については、これまで様々な解釈がなされてきた。すなわち、それを特徴づける「無差別・無関心 Indifferenz」という言葉によつて、「本来性／非本来性」とは関係ない第三の間様相とする解釈や、「本来性・非本来性両方の様相に共通する、いわばそれらの区分の手前に存する「構造」<sup>③</sup>」とする解釈、「それでも最終的には非本来性へと回収される」とする解釈などである。

この「無差別」とは、「本来性／非本来性」の差別を考慮することなしにという意味であるはずなのだが<sup>④</sup>、現存在の日常的な在り方は非本来的な「世人自己」である (vgl. SZ 129) とされ、その世人自己こそが「日常性の「最も実在的な主体」 (SZ 128) といわれるほどである。現存在の気遣い構造を形成する「もとでの存在」も、形式的かつ無差別的であるはずなのだが、やはり非本来的「頹落 Verfallen」と等置されがちである。特に、「さしあたりたいてい」という表現は、もともと「日常性」を特徴づける際に出てきたものであるが、それが「非本来性」の文脈で頻繁に使用されていることも「日常性＝非本来性」という解釈を生んでいる原因だと思われる<sup>⑤</sup>。それでは、現存在の「日常性」は、そのすべてが「非本来的」であり、そこに「本来性」が生じる可能性は全くないのであろうか。すなわち、「日常性」と「非本来性」両者の外延は完全に一致して

しまふのだろうか。たしかに、ハイデガーは第一篇まで(第四四節まで)の分析において解釈上の「先持 (Vorurteil) とされてきたのはつねにただ現存在の非本来的存在のみであった」(SZ 223)と述べている。しかし彼によれば、「本来的実存は頹落的日常性のうえに浮動しているものでは決してなく、実存論的には、変容を受けつつ日常性を掴みとることにすぎない」(SZ 179)であり、第二篇以降で語られる現存在の本来性や全体性の議論も第一篇における日常的な現存在分析の延長線上にあると考えられる<sup>6)</sup>。また、「何々のもとに住む (Wohnen bei...)、何々と親しんでゐる」(SZ 186)こととして規定されている<sup>9)</sup>「内存在 In-Sein」という現存在の存在体制は「頹落」へと誘惑的に導く<sup>10)</sup>傾向があるとされながらも、その存在体制が本来的自己においても不可欠だとされているのである。すなわち、現存在の本来的自己の契機とされる先駆的決意性は、「現存在をその世界から引き離したり、現存在を宙に浮いた自我へと孤立させたりはしない。「中略」なにしろ、本来的開示性として、世界内存在として以外にはけっして本来的に存在することができないからである」(SZ 298)。

それでは、この「世界のもとに存在する」というわれわれの日常的な在り方はどのように捉えられるであろうか。本稿では、先ほど挙げた「日常性」に対する諸解釈のうち二つ目の解釈、すなわち「本

来性／非本来性の区分の手前に存しており両者に共通する構造」とする解釈をもとに論を進めていく。まず最初に「日常性＝非本来性」と解する論者を複数取り上げる。そして彼らがハイデガーの「本来性／非本来性」をさらに区分する「真正／非真正」についての議論を参照し、その「真正」という部分に日常性の積極的意義を見出そうとしていることを示す。しかしそのような主張は「日常性＝非本来性」という構図を保持したままであるがゆえに、「非本来性」という否定的な評価を「真正」という言葉で払拭しようという試みに過ぎない。それに対して、上田閑照の思想を参照すると、必ずしもハイデガーを「日常性＝非本来性」という構図で解釈できるわけではなく、むしろ本来性も日常性に含まれるということを示していきたい。そしてそのように「日常性」概念が捉え直されるならば、その「積極的意義」も別の視点から考えられるはずである。

### 一、「本来性／非本来性」と「真正／非真正」

ハイデガーの『存在と時間』において、現存在の日常的な在り方がさしあたりたいは非本来的であり、死への不安からの「逃避 Flight」として語られていることは、広く知られている。すなわち、われわれ現存在の日常的な在り方は、「おのれの世界によつて心を

奪われている」(SZ 113)のであり、死への不安からの「逃避」や世界への「没入 *Aufgehen*」であるとして、「頹落」と位置づけられている。ただしハイデガーはこの「頹落」という表現によって、現存在の日常的な在り方に否定的な価値評価を与えようとしたわけではない。

頹落というこの名称は、なんら否定的な評価を言いあらわすのではなく、現存在がさしあたってたいていは配慮的に氣遣われた「世界」のもとに存在しているということ、このことを意味すべきである。このように何かのもとに没入しているということは、たいていは世人の公共性のうちへと喪失されているという性格をもっている。現存在は、本来的な自己存在しうることとしてのおのれ自身から、さしあたってつねにすでに脱落してしまつて、「世界」に頹落している。(SZ 175)

ハイデガーは、あくまで世界のもとに存在している現存在の現事実的在り方を頹落と呼んだのであり、それに対して評価を下しているわけではない。しかし、この在り方はいは自己が世人の公共性へと喪失されているものである。それは、現存在の世界内存在という存在体制自体が誘惑的だからでもある。「内存在のこうした

性格は、世人の日常的な公共性によっていつそう具体的に看取しうるものにされたのであつて、世人は安らぎをえた自信とか自明な「居心地の良さ *Zuhause sein*」とかを、現存在の平均的的日常性のうちへと持ちこむのである」(SZ 188-189)。こうして日常的な現存在は、世界の中で「居心地の良さ」を求め、世人へと自己を喪失していくとされる。

以上のように、現存在の日常性は死への「不安 *Angst*」という根本気分によって貫かれており、現存在はそこから世界内の存在者へと「逃避」しているとされ、そのことこそが「頹落」と呼ばれる。しかし、「逃避」と「頹落」という言葉をハイデガーがほぼ同じような意味で使用していること<sup>⑧</sup>に対して、ドレイファスは、両者を区別して考えるべきだと主張する。たしかに、先の引用でも見られた通り、ハイデガー自身も「頹落」という言葉でもつて、何ら否定的な評価を下しているわけではなく、あくまで「世界のもとで存在している」ということを意味すべきであると主張していた。つまり現存在はその世界内存在という存在体制からして、身の回りの存在者と交渉しながら、「何かをすることに没入してしまっている<sup>⑨</sup>」のである。この、何かに没入するという現存在の必然的な構造的頹落は、没入している「世界」の側から自己を了解するという傾向を現存在に生じさせるのだが、ドレイファスによればそのことは、心理

学的に誘惑されていることは全く異なるのである。つまり、現存在の世界内存在という存在構造に起因する構造的類落は、「不安から逃避するために没入を積極的に取り込んで利用することとは全く異なるのである」<sup>59)</sup>。

それゆえにドレイファスは、ハイデガーが「没入 (absorption) としての構造的類落 (structural falling)」と「逃避 (fleeing) としての心理学的類落 (psychological falling)」を混同していると指摘しているのである。ただし、ドレイファスも現存在の類落という存在体制がさしあたりたいいは非本来的であるということは認めており、したがって、この両者（「没入としての構造的類落」と「逃避としての心理学的類落」）はともに非本来的な様態であることに変わりはない。

そこで本節では、以上のようなドレイファスの二種類の類落を、ハイデガーの次のような区分に沿って分類することを試みたい。すなわち、本来性と非本来性をさらに分ける、「真正 (echt) か非真正 (unecht) か」という区分である。ハイデガーが現存在の在り方を道徳的価値判断ではないにせよ、「本来性」と「非本来性」に分けていることは広く知られている。しかし、それをさらに「真正か非真正か」というふうに区分している記述が見られるのである。「本来的了解も非本来的了解も、これはこれで、真正であることも非真

正であることもありうる」(ZN16)。ただし、この区分についてはハイデガー本人の詳しい記述がないため、先行研究でもあまり言及されていない。実際、『存在と時間』の注釈書の著者であるグレーシュも、ハイデガーがこの区分についての実例を挙げていないことを理由に、解釈することに難色を示している<sup>60)</sup>。しかし、それらの区分に対してドレイファスが独自の解釈を展開しているので、筆者はこれを参照しながら、先ほどの二つ（「没入としての構造的類落」と「逃避としての心理的類落」）を当てはめてみたい。区分は「本来性と非本来性」、「真正か非真正か」に分かれるため、全部で四通りである。すなわち、①「非本来的で非真正な了解」②「本来的で真正な了解」③「本来的で非真正な了解」④「本来的で真正な了解」である。

①の「非本来的で非真正な了解」には、上の「逃避としての心理学的類落」の様態が当てはまりそうである。ドレイファスも①を現存在が世界のうちに自己を喪失する場合として捉えており<sup>61)</sup>、したがって不安に直面してそこから世界内部的存在者へと逃避する在り方が当てはまると考えられる。

②の「非本来的で真正な了解」には、上の「没入としての構造的類落」が当てはまりそうである。②についてドレイファスがハイデガーを引用している箇所があるのでそれを見ていく。



現存在のこのような非本来的自己了解は、真正でない自己了解を決して意味しているのではない。それどころか、現実実に実存しつつ情熱的に事物に没入することのうちに日常的に自分を持つことは、立派に真正であることが出来る。(GA24, 228)<sup>③</sup>

この「没入 Aufgehen」という言葉は、「没頭」とも訳されるが、このように物事に情熱的に取り組んでいる姿勢は、取り組んでいるものが何であれ、またそれが他者と代理可能な行為であれ、真正であるといえる。渡邊二郎によれば、この「真正」とは、「当該の現象が偽りなくおのれを示す<sup>a4</sup>」ことであり、没入している事柄に即して自己を理解しているという点で真正である。しかしこの了解は当の現存在が、従事している世界の側から自己を理解しているという点で、非本来的であることに変わりはない。

③の「本来的で非真正な了解」については、ハイデガーの具体的な記述が見られないため、ドレイファスが独自の解釈を与えている。そもそも、本来的な了解が非真正である場合を考えるのは難しいとしながらも、以下のように述べている。

おそらく、本来的で非真正だとみなされる最も有力な候補は、不安にしがみついて離れないあまり、まったく世界を欠いたままで何も行為することができないようなあり方であろう。(15)

これは、死への不安において世間から単独化された自己が一種のニヒリズムに陥り、何も行動できないような様子をあらわしているといえる。たしかに不安における単独化は、現存在をその頽落から連れもどして、本来性と非本来性との現存在の存在の二つの可能性として現存在にあらわならしめる(SZ 16)とされるが、この時点では現存在はその二つの可能性のどちらも掴みとってはいない。すなわちドレイファスによれば、不安において単独化された現存在は、非本来的自己でも本来的自己でもなくただ「極限状況」へと直面している状態である<sup>a5</sup>。これは、ハイデガーによって「実存論的」独我論「existentiale »Solipsismus「(SZ 188)と表現されるが、現存在が世界を全く欠いて存在することはできないため、引用符が添えられていることから推測されるように、現存在の世界内存在という「現象」には即してはいないと思われる。すなわちそれは、死への不安へと直面しているという点で「本来的」だといえるかもしれないが、世界を欠いて存在することが不可能であり、その現象に即して

いないという点で「非真正」な了解であると解釈できるのではないだろうか<sup>17)</sup>。したがって、ドレイファス解釈の通り、③の「本来的で非真正な了解」が、不安の単独化において世界を欠いている状態に相当するならば、それは原理的に不可能なことであり、その語(unecht)の通り「偽物の本来的了解」となるであろう。

最後に、④の「本来的で真正な了解」は以下のような了解であるとドレイファスは解釈する。

これこそは、決意した現存在が自分に最も固有な可能性(死)を「目的であるもの」として、世界のうちで行為する場合の自己了解のことである。<sup>18)</sup>

ドレイファスの記述からも分かる通り、④の「本来的で真正な了解」こそが、ハイデガーのいう本来的自己によって掴み取られるものなのである。やはりここでも明らかに、本来的自己は、世界のうちで行為することが前提とされている。

以上のような四種類の分類からすると、ドレイファスが「逃避としての心理学的頹落」とはあえて区別し、擁護しようとしていた「没入としての構造的頹落」は、②の「非本来的で真正な」在り方であると位置づけることができる。そしてこの「真正な」という部分に

彼が日常性の積極的意義を見出そうとしている意図が見られる。このように、日常性の「非本来的で真正な」在り方に積極的意義を見出そうとする論者は他にも見られる。

## 二、「非本来的で真正な在り方」と「無我の自己」

山本與志隆は、ドレイファスと同じく、ハイデガーによる現存在の日常的な在り方の分析を、否定的なものであると捉え<sup>19)</sup>、その日常性にも積極的意義を見出そうとしている。そこで山本は、上田閑照による「無我」についての考察(「我は、我ならずして、我なり」を手掛かりにして、ハイデガーによってあまり深く言及されなかった②の「非本来的で真正な」在り方の内実に迫ろうとしている。そして上田のいう「無我」の自己を②の「非本来的で真正な」在り方の例として結びつけることで、その日常性に積極的意義を見出そうと試みている。

しかしながら、結論からいうと、上田の「無我」の自己は山本が位置づけようとしている②の「非本来的で真正な」在り方ではなくむしろ④の「本来的で真正な」在り方に近いのではないかと考えられる。そのように考察しうる根拠を示すために、まずは山本が参照している上田の『自己の現象学』に沿って論を進めていくことにす

る。『自己の現象学』において上田は「私は私である」という際の「私」を以下のように「自我」と「自己」に区別する。

「私は私である」は、「私」に閉じるあり方でもあり、「私」が開かれる在り方でもある。「私は私である」と言いつつ「私」に閉じた「私」を、「自我」と呼ぶことにする。それに対して「私は私である」と言いつつ「私」が開かれた「私」を「自己」と呼ぶ。<sup>(20)</sup>

上田によれば、「私」はその在り方によって、「自我」にもなりうるし「自己」にもなりうる。その決め手となるのは「私は私である」という時に「私ならずして」という否定性が働くか否かである。つまり「私は、私ならずして、私である」(「我は、我ならずして、我なり」)というのが開かれた「自己」であり、「私ならずして」が働かない「私は、私である」というのが閉じた「自我」である。上田は前者を本来的な「私」と捉えており、これを仏教の説くところの「無我」の思想と結びつける。そして後者は「自閉自己執着<sup>(21)</sup>」の状態であり、身の回りの物や他者を「私」化しようとする、つまり所有しようすることだと捉える。また、「私は、私ならずして」で休止してしまうと、それは確かに開かれてはいるのだが「関係の

流動性のままに流されたり、あるいは相手のままに動かされて、あらためて「私です」と出られない<sup>(22)</sup>」状態になるという。すなわち、周りのものに流されるという自己喪失の状態である。日常的に人間は多くの場合、以上のようなA「私は、私である」という自閉自己執着の状態やB「私は、私ならずして」で休止してしまう自己喪失の状態になっていると上田は指摘している。これはハイデガーにおける現存在の日常的な非本来的在り方と重なる点が多々見受けられるであろう。

たとえば、日常的な現存在が配慮的に気遣っているものが「その所有と所有増大とが問題の要であるところの現存在の所持物」(GA21 22)であるというハイデガーの主張とAの自閉自己執着の状態(身の回りの物や他者を「私」化しようとする状態)は類似しているし、「好奇心」(SZ 176)に身を任せ、世界の側から自己を理解しようとして自己を喪失する日常的な現存在の在り方とBの自己喪失の状態も類似しているといえるからである。このようにして人間は多くの場合「我は、我ならずして、我なり」という本来の「自己」の不完全な様態として、すなわち「自我」として存在しているのである。しかし、そのように「自我」としての私が現実である場合でも、実現されていない「自己」の可能性が要求として「自我」に働き続け、逆に「自己」が現実である場合も、「自我」への転換

の可能性に曝され続けるのだという<sup>23)</sup>。このような「自我」と「自己」の反復運動を、上田は「直立」と「坐」という身態に見出し、あくまでその原型を「坐」に求める。

上田はその「自我」と「自己」を日本の伝統的な身体の基本姿勢である「行住坐臥」すなわち「四威儀」に沿って考察していく。「行・住・坐・臥」とはそれぞれ、行く（歩く）こと、とどまる（立つ）こと、座ること、横になることである。そして「自我」は世界の中心に直立することとして「住」に、「自己」は我なくして世界の開けに委ねることとして「坐」にそれぞれ当てはめられる。人間は原姿勢としての「坐」において「世界を超えつつむ虚空のごとき限らない「開け」に「我なくして」開かれる<sup>24)</sup>」ことで、「我は我なくして我なり」という本来の「自己」を回復するのだという。

それでは、その「我なくして」とは具体的にどのようなことなのだろうか。もちろん、我がないからといって、これをハイデガーのいう世間への自己喪失と同義にしてはならない。すなわち「我がないこと」と「自己を喪失していること」は全く別物である。そのことは、「我ならずして」において何が否定されているのかを見れば、いっそう判明になる。上田によればそこでは、仏教でいうところの「我」が否定されているのである。

「我は我なり」と言いつつ「我」に閉じるあり方の自我性をもっとも敏感に問題にしたのは、おそらく仏教であろう。仏教は自我の底に我執の「我」の動きを感知する。仏教から見ると「我」とはすなわち、すでに「我」なのである。<sup>(25)</sup>

この「我」に動かされる「我」の在り方を仏教は「貪瞋痴の三毒」と呼んできたのだという。すなわち「貪」とはむさぼることであり、所有によつて「我は我なり」を満たそうとすることである。「瞋」とは怒りであり、その怒りは所有を奪い合う他者へと向けられる。「痴」とは無知であり、自己やその場所への無知である。「我なくして」の自覚ができておらず、他者と居る場所が「私」の場所でない事を知らない状態である<sup>26)</sup>。以上のような「我」の在り方に仏教は「無我」を説くのであり、したがって上田のいう「無我の自己」はハイデガーのいう世間への自己喪失とは全く別物であると考えられる。むしろ世間への自己喪失の在り方は、「我」の働く「自我」という在り方に結び付けられるであろう。このことをさらに考察するうえで手引きとなりうるのが上田の「二重世界内存在<sup>27)</sup>」という概念である。

## 三、二重世界内存在

上田は、別の著書『実存と虚存 二重世界内存在』において、我々にとつての世界が「世界／虚空」という二重世界であることを、ハイデガーの「世界内存在」という概念に沿って示そうとしている。

我々にとつてそのつどの場所は、家庭とか学校とか都市とかヨーロッパとかシベリアとか、あるいはまた、自然とか社会とか歴史とか、あるいはまた産業界とか文学界とか空想会とか、限られた特定の意味空間（それぞれの時間的・歴史的ないし超歴史的連関もふくめて）である。<sup>(28)</sup>

ここでいわれている「場所」とは、上田自身も指摘している通り、ハイデガーが道具連関の有意義性として規定した「世界」概念に相当する。しかし我々がその都度存在しているそのような「世界」としての「場所」は、我々が安住するための閉じた「自己固有空間」<sup>(29)</sup>にもなりうるし、限らない「空なる空間」<sup>(30)</sup>へと開かれるところにもなりうるというのである。このような事態を上田はハイデガーの「世界内存在」概念をふまえて、「二重世界内存在」と呼び、空なる空間に開かれて（不住）その都度の場所に「住む」ことを「不

住の住<sup>(31)</sup>」と規定している。そもそも「住む」というのは、「内存在 In-Sein」の語源に含意されていることから分かる通り、「〜と慣れ親しむ」「〜に従事する」こととして、世界に「没入」する傾向を持つていえるといえる。また、この「住む」という言葉は、著作は違ふが、先ほど言及した『自己の現象学』における「行住坐臥」の「住」概念と無関係ではないであらう。すなわち、「住」とは直立して自我を世界の中心に置き、「貪瞋痴の三毒」<sup>とんじんち</sup>によって存在することであつた。だからこそ、不住という仕方でも（上田の言葉で言うならば、我ならずしてという仕方でも）世界に住むという「不住の住」が求められるのである。このような「住む」と「住」概念の関連について上田による直接的な言及はないが、両者は世界内存在という現存在の存在構造を考察する上でともに重要であり、上田の思想はハイデガーの世人論を理解する上で重要な手引きとなりうるであらう。

そこで本節では、前節でも少し指摘していたように、ハイデガーにおける現存在の日常的で非本来的な在り方を、上田における「自我」の在り方として読みとることで、「非本来的性」や「日常性」という概念をより明確化したい。そうすることで、なぜハイデガーが日常的な現存在の分析（現存在の実存論的分析論を存在論の発端にしたのが、より一層明らかになるはずである。その際、鍵とな

るのはハイデガーと上田の両者ともに、現存在がさしあたりたいていは非本来的な在り方で存在していると主張しつつも、その世界内において本来的な在り方の可能性を示唆している点である。

まずは上田の場所論から見ていくことにしたい。先に引用したように、上田は我々に与えられるそのつどの「場所」を、包括的な「意味空間」ととらえ、それがハイデガーにおける道具連関の有意義性としての「世界」概念に相当するということを描き示した<sup>(32)</sup>。しかし、我々の「場所」というのは、そのような包括的な「意味空間」として有限な場所であると同時に、無限の開けに開かれる場所でもあるという。

世界が世界として有限であるということは、とりもなおさず、世界を超えて世界を包む限らない開けがあるということである。世界は世界として無限の開けに「於てある」。「中略」我々が世界の内にいるということは、従って、無限の開けに「於てある」世界に「於てある」「二重の「於てある」」というのと、我々の居る場所は場所として最終的に二重になっているということである。<sup>(33)</sup>

このような二重の「於てある」事態を上田が「二重世界内存在」

と規定したことは、先ほども言及したが、さしあたってこの二重性は「自我」によって見えなくなっており、「二重世界<sup>(34)</sup>」となっている。すなわち、現存在はさしあたりたいていは包括的な意味空間としての有限な「世界」にのみ存在しているのである。その有限な「世界」が、「我ならずして」の「自己」によって無限の開けに開かれることで二重世界内存在となると上田は主張する。したがって、現存在が存在しているその都度の有意義な場所としての「世界」は本来、無限の開けに「於てある」場所なのであり、この二重世界内存在というのは、あらゆる意味空間としての「世界」に於て生じうる。上田によれば、ハイデガーにおける「世界」概念も道具連関の有意義性としての「世界」だけにとどまらないことになる。すなわち、「二重世界」だけにとどまらないということである。そこで、そのような道具連関の有意義性としての「世界」という概念を超えた理解を、上田に沿って見ていきたい。

上田は、不安において世界内の存在者が無意義化されて、なおも世界が世界として現存在に迫ってくる<sup>(35)</sup>というハイデガーの主張に着目し、そこでいわれている無意義化された「世界」こそ、これまで上田が何度も言及してきた、有限な「世界」を超え包む無限なる「虚空」と呼ぶべきものであるという。

有意義性を帯びた連関全体としての世界は、世界として無に於てある。世界という全体性は、その「内」（「世界の内にある」と言われる時の「内」）は意味連関によって張り渡されているが、その全体性そのものは無に限られて全体性をなし得ている。このようにして現存在は「現」に於て、「無に差し入れられている」ことによって「世界の内にある」のである。<sup>(36)</sup>

もちろんハイデガー自身が「二重世界内存在」という言葉を使用しているわけではないが、やはり有意義性としての「世界」が有限である限り、それは無によって超え包まれているのであって、したがって「現存在は無に於てある世界に於てある<sup>(37)</sup>」のである<sup>(38)</sup>。このように、現存在は無に於て投げ込まれている限り、どのような意味空間としての「世界」に於ても無限の開けに開かれることが可能であり、そのことは、無を開示する「不安」が根本気分であるというハイデガーの主張と矛盾しない。すなわち、非本来的に「自我」として在る現存在は、無を開示する「不安」という根本気分につねに貫かれており、本来的な「自己」へと開かれる可能性をおのれの「現」に秘めているということである。このことは、現存在が等根源的に真理と非真理のうちに存在している（vgl. SZ22）というハイデガーの主張とも密接に関係しているであろう。以上のことから、

現存在の「日常性」は、たしかにさしあたりたいていは「自我」の在り方として非本来的であるが、その閉鎖された（geschlossen）「自我」が解除される（ent-）、すなわち決意性（Entschlossenheit）において開かれた本来的「自己」へと実存的に変容する可能性があるという点で、本来性も含まれるということが示された。したがって、短絡的に「日常性＝非本来的」と規定することは間違いであると考えられる。

#### 四、ハイデガーと上田の類似点

山本は上田のいう「無我の自己」（「我は、我ならずして、我なり」という在り方を、ハイデガーにおける②の「非本来的で真正な」在り方に結び付けようとしていた。たしかに、上田の「無我」の自己というのは、「行住坐臥」という人間の日常の立ち居振る舞いと結び付けられて成り立っていたのであり、それは現存在の日常的な在り方がさしあたりたいていは非本来的であるというハイデガーの主張と矛盾しない。しかし、現存在の日常的な在り方すべてが非本来的であるとするならば、それは間違いであると思われる。というのも、ハイデガーのいう本来的自己というのは、これまで見てきたとおり日常的な世間的自己が実存的に変容した状態であり、それは

日常を離れて生じるものではなく、むしろ世界内の日常性においてこそ生じると考えられるからである。したがって、上田の「無我」の自己が日常性において成り立つとしても、それが日常性だからといってそのまま非本来的であるというわけではなく、むしろ④の「本来的で真正な」在り方の契機として捉えられる可能性は十分に考えられる。そこでこの主張を補強するために、ハイデガーのいう本来的自己（すなわち④「本来的で真正な」在り方）と、上田のいう「無我の自己」を比較して両者の類似点を示したい。

ハイデガーの本来的自己は、死という自己に最も固有な可能性への先駆を契機として生じるとされていた。死という可能性は、「おのれ自身を放棄する（sich selbst aufzugeben）」とが、実存の最も極端な可能性として現存在に切迫しているということ（SZ 264）を現存在に了解させる。したがってそのような死への先駆は、「最も極端な可能性として、実存に自己放棄（Selbstaufgabe）を開示し、かくして、そのつど達成された実存に固執すること」を、どれもこれも打ち砕く（SZ 264）のである。ここでいうそのつど達成された実存とは、それまで配慮的に気遣ってきた世界内のもの、すなわち「その所有と所有増大とが問題の要であるところの現存在の所持物（Habe）」（GA21, 232）であると考えられる。死への先駆は、世界内の所持物に固執すること（と）とく打ち砕くのである<sup>39）</sup>。このこ

とを上田の文脈に沿って考えるならば、身の回りの物や他者の「私」化、すなわち「所有」を放棄することである。さらにハイデガーは以下のようにいう。

現存在が自己自身を自らの本来性において獲得すべきであり、もっぱら第一次的には自らの世界のもとに頹落すべきでないならば、自己を獲得するためには、必然的に前もってすでに自己を喪失していなければならない。つまり、現存在はあらゆる世間的な取得と所有とを放棄しうるという可能性の内にあるという意味で、自己を喪失していなければならない。

（GA21, 232）

ここで言われている自己の喪失は、二つの意味が込められていると考えられる。一つ目は本来的な自己を獲得するための前提として、現存在はまず世間へと自己を喪失していなければならないという意味での喪失である。二つ目は世間的な取得や所有を放棄しうると、我執としての「自我」を喪失していなければならないという意味での喪失である。このように「あらゆる世間的な取得と所有とを放棄しうるという可能性の内にある」（GA21, 232）というのは、現存在の本来的自己の契機とされる先駆的決意性が、「死の現実化」



(SZ26)ではなく、あくまで死という可能性を「可能性として持ちこたえられなければならない」(SZ26)と規定されていることから理解できる。以上のことから、ハイデガーにおける本来的自己とは、死へと先駆し、世間的な取得と所有を放棄しうる可能性の内にある様態として把握されるであろう。

一方の上田の無我の自己には、「死」という契機は一見すると認められないように思われる。しかし、無我の自己というのは、「我は、我ならずして、我なり」という自覚によって成立することからも分かるように、まさに「我ならずして」において、我執としての「自我」がある意味で「死」ぬことが前提されていたのである。つまり上田の無我の自己には「我ならずして」のうちに、死への先駆が込められていると解釈でき、そこにおいて身の回りの物や他者の「私」化(「所有」)を放棄すること、すなわちハイデガーのいう「世間的な取得と所有の放棄」が可能になっていたのである。

以上のような比較から、ハイデガーにおける本来的自己と上田における無我の自己の共通点は、「貪瞋痴の三毒」<sup>とんじんち</sup>による世界の「私化」、すなわち所有を放棄することにあるといえる。また、上田のいう「無我の自己」が山本のいうような②「非本来的で真正な」在り方ではなく、むしろ④「本来的で真正な」在り方に近いということも明らかとなった。

もちろん、ハイデガーの思想を安易に東洋の仏教的な思想と結びつけることには注意が必要である。しかしながら上田の思想が、我々のハイデガー理解に重要な視点を与えており、無視できないものであることに違いはないであろう。

## 結

これまでの考察で、ドレイファスによる「没入としての構造的類落」と「逃避としての心理学的類落」の議論、並びに上田の「無我の自己」を参考にした山本による日常性についての議論の二つを検討してきた。ドレイファスはハイデガーが現存在の日常的な類落に否定的な意義しか見出ししていないとして批判し、その「類落」概念を、「没入としての構造的類落」と「逃避としての心理学的類落」に区分することで、前者に積極的意義を見出そうとし、後者だけを不安からの逃避として見ていた。また山本は、日常性において生じるとされる上田の「無我の自己」という在り方をハイデガーにおける②の「非本来的で真正な」在り方と結びつけることで日常性に積極的意義を見出そうとしていた。

ドレイファスと山本の両者に共通なのは、現存在の日常的な在り方を非本来的なものとしてのみ捉え、それぞれの主張する在り方

（没入としての構造的な頹落、無我の自己）をハイデガーによってあまり語られることのなかった②の「非本来的で真正な」在り方に結びつけることで、日常性にも積極的な意義を見出そうとしている点である。しかし、上田の「二重世界内存在」という概念や、本来的の自己が世界内存在としてでしかありえないとするハイデガーの主張を再考察すると、やはり「日常性」の概念は再定義される必要があると思われる。すなわち、さしあたりいてはそうだとされる非本来的な在り方に加えて、本来的な在り方も、それが世界内存在としてでしかありえないのであれば、両方の在り方が現存在の「日常性」を構成する要素となりうるということである。その根拠は、現存在の本来的な在り方の契機とされる、死への先駆的決意性についての記述にも見出される。

決意性は、自己を、まさしく道具的存在者のもとのそのときどきの配慮的に気遣いつつある存在のなかへと引き入れ、また自己を、他者たちと共なる顧慮的に気遣いつつある共存のなかへ押しやるのである。（SZ 296）

以上のことから分かるように、本来的自己といえども、道具的存在者や他者たちのもとの世界内存在という日常性において存

在せざるをえないのである。このように「日常性」が再定義されたならば、その「積極的意義」というのも以下の二つのように考えられるのではないだろうか。

一つ目はハイデガーが指摘しているように、世人のうちに頹落した日常的な在り方こそ、現存在が不安において本来的な自己存在しうることに直面してそこから逃避していることをまさにあらわしている<sup>(40)</sup>という意味で、その在り方自体、積極的な意義があるというものである。二つ目は、上田の二重世界内存在とハイデガーの本来的な世界内存在の両方を考慮するならば、不安という根本気分に関わっている日常性は「無」に開かれる可能性を秘めており、したがって「本来的で真正な」在り方も日常性に於て成立するという意味において、積極的な意義を認めるといえるものである。

以上のように「日常性」の概念が捉え直されたならば、ハイデガーのいう本来的自己も机上の空論や独我論ではなくなり、現存在の共同性を考える上でも重要な視点を与えることになるのではないだろうか。

（まつしま こうき 筑波大学大学院）

# 注

- (1) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19 Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006. 以下『存在と時間』からの引用はSZと略記し、ページ数を記す。
- (2) 須藤訓任, 「Indifferenzとはなにか―『存在と時間』の「透視」のために」於・関西ハイデガー研究会、二〇一五年、三頁。
- (3) 渡邊 一郎, 高山守ほか編, 『渡辺 一郎著作集』第二巻、筑摩書房、二〇一二年、二二八頁。
- (4) 仮に「Indifferenz」を「本来性／非本来性」の差別の分岐点である「死」というおのれ固有な可能性に対しての「無関心 Indifferenz」であると規定してみても、根本気分である「不安」が「死への不安」である限り、その「無関心」は不安からの逃避としての無関心に過ぎず、そのような「日常性」は、ますます「非本来性」へと回収されるであろう。
- (5) また、ハイデガーは以下のようにもいう。「日常性は、たとえ現存在が自分のために世人を「主人公」として選んでいなかった場合ですら、現存在を規定している。」(SZ 371)
- (6) ハイデガーのいう現存在の「内存在」とは、「コップの「内」にある水、筆筒の「内」にある衣類のように、他の存在者の「内」にある存在者の存在様式」(SZ 54)としての空間的關係を示すものではない。  
「内 in」は *innan* に由来し、これは、住む、居住する、滞在するといふことであり、「*da*」は、私は慣れている、何々と親しんでいる、私は或ることに従事しているという意味である。「内」は、私は住みつくとか私は敬愛するという意味での私は世話をするという語義をもっている。(SZ 54)
- (7) 「世界内存在はそのもの自体で誘惑的なのである」(SZ 177)
- (8) たとえば以下のような部分。「現存在が世人と配慮された「世界」とに類落することをわれわれは、現存在自身に直面してそこから「逃避する」とたとえ名づけた。」(SZ 185)
- (9) Dreyfus, Hubert L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Press, 1991, p. 227. (西脇俊介監訳／榎原哲也・森一郎・貫成人・轟孝夫訳, 『世界内存在―『存在と時間』における日常性の解釈学』産業図書、二〇〇〇年。)
- (10) *Ibid.* p. 228.
- (11) ジャン・グレーシユ、杉村康彦ほか訳『「存在と時間」講義―統合的解釈の試み』法政大学出版局、二〇〇七年、二二九頁。
- (12) Dreyfus, Hubert (1991), *op. cit.*, p. 193.
- (13) (Sommersemester 1927), Friedrich-Wilhelm von Hermann (Hrsg.), Vittorio Klostermann, a. M.
- (14) 渡邊、前掲書、一九九頁。
- (15) Dreyfus, Hubert (1991), *op. cit.*, p. 194.

(16) Ibid. vol. p. 243.

(17) 有馬善一は、不安において居心地の良い「世界」が崩壊することを、「非日常性」と捉え、「本来性／非本来性」の二分法に「日常性／非日常性」の区分を加えて考察している。(有馬善一、「存在と時間」における時間性と自己の問題について(二)、『経営情報研究』第二卷(第二号)、二〇一四年、六一〜七三頁。)

(18) Dreyfus, Hubert (1991), op. cit., p. 193. 傍点は引用者。

(19) 平均的日常性における現存在の在り方は、倫理的価値判断を交えてはならないというハイデガーによる注釈にもかかわらず、本来的な自己存在を喪失した在り方として、やはり否定的に捉えられていることは否めない。(山本興志隆、「日常性の積極的意義―自己の本来性と非本来性の在り方の妥当性―」宮原勇編『ハイデガー「存在と時間」を学ぶ人のために』世界思想社、二〇二二年、二四〇頁。)

(20) 上田閑照、『上田閑照集 第十巻 自己の現象学』岩波書店、二〇〇二年、三九頁。傍点は引用者。

(21) 同書 四〇頁。

(22) 同書 四一頁。

(23) 同書 四二頁。

(24) 同書 五四頁。

(25) 同書 四三頁。

(26) 同書 四四〜四五頁。

(27) 上田閑照、『実存と虚存―重世界内存在』筑摩書房、一九九九年、五二頁。

(28) 同書 二七頁。

(29) 同書 一〇九頁。

(30) 同書 一〇九頁。

(31) 同書 一〇九頁。

(32) 同書 二七〜二八頁。

(33) 同書 二八〜二九頁。

(34) 同書 三四頁。

(35) ハイデガーは「不安」概念の分析において以下のようにいう。

世界内部的な存在者はそのものに即して完全に重要ではないので、世界内部的な存在者のこうした無意義性を根拠にして、世界がその世界性においてひたすらなおも迫ってくる(SZ 187)

すなわち、世界の無意義化は、「世界の不在」を意味するのではなく、むしろ無意義化された世界がなおも現存在に迫ってくるのである。

(36) 上田、前掲書、一九九九年、四七頁。

(37) 同書 四七頁。

(38) この上田の主張は、ハイデガーの一九二九年講義『形而上学とは何か』における「現存在とは、無の内に投げ込まれて保たれていることを意味

する」(GA9, 113)という言葉を踏まえたものである。ここで上田は、『形而上学とは何か』における「無」を『存在と時間』における「死」と同一視していると思われる。

- (39) 五十嵐沙千子は、この所持物を、事物的・道具的に存在するものだけではなく、世界内において獲得可能で代理可能なすべての「名前」と捉える。(五十嵐沙千子、「精神」についてーデリダのハイデガー―)筑波大学哲学・思想学会編『哲学・思想論叢』第三十六号、二〇一二年、一七～四〇頁。

- (40) vgl. SZ 184