

# 神は死んだ？それなら人間性は死んでないのか？

## — 現代に於ける哲学の課題 —

田中 敦

### 一. 人間に固有なものと神の存在

『人間に固有なもの』とは何か」という問いに答えることが、ここでの課題である。ところで、「人間に固有なもの」を問題にする際、どのような種類の問題としてそれを理解するかが重要である。これまで行なわれた講演では、事前の打ち合わせが為されたわけではないのに、人間を神あるいは人間を超えたものと対比し、その区別において人間に固有な特質を取り上げて、考察したものが目立つ。そしてそれは理由がないわけではないと思われる。それは多種多様な人間の集団間に認められる共通項や共有される特質を単に実証的、経験的に抽出するのではなく、人間を全体として「人間として」限界づけることを通じて、それに固有の特質を理解しようという理由があるからである。

「人間に固有なもの」という主題で筆者がまず考えたことも同じであった。ただし、それはどちらかというとな否定的な形になるのである。現代という時代において、我々が日々経験し感じていることは、じつに多種多様で次から次に現われる新機軸には事欠かないにしても、それらを貫く基盤とか中心をなすような持続的で安定した構造といったものの欠落と不在ではないだろうか<sup>1)</sup>。人間に固有なものを考えることを困難にするような雑多で新奇なものの混在こそが現実ではないだろうか。こうした現実にあって、

---

1) 拙稿「近代の知とキリスト教」において筆者はこの問題に関連した検討を行ったことがある。『宗教と平和』第17号、庭野平和財団、1998年参照。

人間に共通する何らかのものを探し出すことは不可能ではないにしても、説得力を欠く感じを否めないのではないだろうか。そのことは、改めて「人間に固有なもの」を探り出そうとするに「先立って」、事実に何かそのようなものとして出会われているものがない、あるいはそのような問題を考えさせるような機縁が乏しいということではないだろうか。「キリスト教と文化研究所」がその共通の研究テーマに敢えてこの主題を選んだという背景には、そのような現代の問題性に取り組もうとする意欲があるのではないかと私には思われるのである。

この主題について筆者が最初に抱いたある感覚というか、むしろ情景がある。それは『このようにツァラトゥストラは語った』の序説の印象的な場面である。ツァラトゥストラは人間のもとへと山から下ってきた時に、老人と会い、その後次のような言葉を発している。「しかしツァラトゥストラは、ひとりになると、自分の心に向かって次のように語った。『いったいこんなことがありうるのだろうか！この年老いた聖者は、自分の森の中にいて、神が死んだことについて、まだ何も聞いていないのだ』<sup>2)</sup>。

どういうことかということ、さきに述べたような現代の状況が示していることは、ただ「神が死んだ」だけでなく、その「神」によって意味を与えられてきた人間の人間たる所以、人間に固有なものも死に絶えてしまっているのではないか、ということである。この感じは、さらにハイデッガーの『ヒューマニズムについての書簡』の中心的な問題にも関わるものである。ハイデッガーが展開し、また問い続けた問題は「存在の意味」への問いであった。それは「存在」という言葉の意味理解でもなければ、存在者をどのように意味づけ、理解し得るか、存在者をどのような存在として解釈するかという問題でもない。それは現に、あるいは「常に既に」我々が我々の日常の生において様々な存在者と出会い、それらを具体的な場面に

2) ニーチェ『このようにツァラトゥストラは語った』「序説」、1883、「ちくま学術文庫」1995、(Friedrich Nietzsche, *Werke in Drei Bänden*, Hrsg. von K. Schlechta, Bd. 2, S. 279, München, 1966.) なお、ニーチェからの引用は、部分的に語句を変えたところもあるが、基本的に「ちくま学術文庫」の訳によっている。

応じて用いてしまっている、あるいはそれらと関わりつつ生きている、そうした「存在の理解」を改めて問うという問題なのである。そうであればこそ、この論考の機縁ともなったジャン・ボーフレの質問、「どのようにして『ヒューマニズム』という語に意味を与え返すことができるか<sup>3)</sup>」という質問に対して、そもそもそのような仕方ですら意味を与え返すということは意味をなさない、という無愛想な答えがなされているのである。語に意味を与え返すこと、それはどれほど誠実にそして真剣に物事を調べ上げ、分析し、記述して、それがもち得る意味を示し、解釈を遂行したとしても、そうした解釈は現実の「存在」とはほとんど何の関係もないことになるからなのである。

ツァラトゥストラに倣いつつ、我々としてはここで「一体こんなことがありえるだろうか！この人たちは、この大都市の大学の中であって、人間性が死んだことについて、まだ何も聞いていないのだ」と言わなければならないのだろうか。とにかく、そのような疑惑が残る以上、まず最初に、神の死という問題をきちんと考えることが必要になるであろう。

## 二. 神は死に得るのか？

「神は死んだ」という言葉をニーチェが発して以来既に120年以上の年月が過ぎ、その言葉が当時与えたであろう衝撃的な意味はもはや直接に感じ取れなくなってしまったかもしれない。そうであれば、「かつての時代には成熟した人々の精神が取り組んだものが、いまでは少年期に属する知識や練習に、いや遊戯にさえ、なりさがっている<sup>4)</sup>」という知識の歴史の現実を、この言葉もまた証明しているといえるだろう。学問的研究は、さらにそう

---

3) M. Heidegger, *Gesamtausgabe* Bd. 9, "Wegmarken", Frankfurt a.M., 1976, S.344なお、ハイデッガーからの引用に関しては、『存在と時間』の場合はSuZとしてそのページ数を、全集からの引用の場合は、Ga.に続けて巻数とページ数をあげることにする。

4) G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, Bd.3, Frankfurt a.M., 1970, S.32

した衝撃を緩めるために力を貸している。パスカルが述べている「大いなるパンは死んだ」<sup>5)</sup>という古代ギリシアの言葉にまで遡って、神の死は決して前例のない、またそれほど驚くべき認識ではないのだ、というわけである。このように「多様な」可能な説明を探しまわり、特殊な例を見つけ出すならば、我々を途方に暮れさせるような、あるいは震撼させるような何か決定的なことを見つけ出すことは不可能になるかも知れない。「我々は幸福を考案した」といって瞬きする人間存在<sup>6)</sup>は、そのようにして現実のものになっているのかもしれないのである。

ところで、少なくともニーチェ自身は「神の死」をそれほど当たり前の、特に気にせずにも口にしえることとは考えていなかった。それどころか「神を情熱的に求めた最後のドイツの哲学者」<sup>7)</sup>という捉え方は、思わせぶりの言葉遣いではなく、まさにニーチェにとって神の死がもっていた衝撃の大きさを示すものである。しかし、このことは後で見ることにして、そもそも概念的に、そしてまた人間にとって神は死に得る存在なのかどうかを最初に確かめておく必要がある。

最初に日本の場合である。日本語で神という場合、それは根源的にはある種の自然力と考えられ、それが擬人化され、人間的な姿でもって表現される諸々の神の起源となっているといっただけであろう。本居宣長の『古事記伝』によれば「さて凡て迦微とは、<sup>イニシヘノフミドモ</sup>古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐(ス)御霊をも申し、又人はさらにも云(ハ)ず、鳥獸木草のたぐひ海山など、<sup>ホカ</sup>其餘何にまれ、<sup>ヨノツネ</sup>尋常ならずすぐれたる<sup>コト</sup>徳のありて、<sup>カシコ</sup>可畏き物を迦微とは云ふなり」<sup>8)</sup>とある。ある種の働きを及ぼす霊的存在を意味する日本語のカミは何らかの力として理解されると言える

5) パスカル『パンセ』断片695 (ブランシュヴィック版)、『世界の名著』第24巻、中央公論社、昭和41年、347頁

6) ニーチェ『このようにツアラトウストラは語った』「序説」(F. Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 279)

7) M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Frankfurt a.M., 1983, S. 15.

8) 大野晋編『本居宣長全集 第九巻』筑摩書房、平成元年、125頁

であろう。一方ではミズチ(水の威力)イカズチ(雷の威力)の「チ」とムスヒ(生産の威力)タマシヒ(靈魂の威力)の「ヒ」など、宇宙に行きわたる目には見えない超自然的な呪力という面と、他方で精霊(モノノケ(物の怪)モノイミ(物忌み)の「モノ」、ヤマツミ(山津見)ワタツミ(海津見)などの「ミ」、コタマ(木霊)イナダマ(稲魂)などの「タマ」など、特定の自然物や自然現象と離し得ない関係を持ちつつ、やはり力として感じられるものの二つがあるとされる<sup>9)</sup>。いずれにしても、自然を超えているかあるいは自然の事物に密着したものかは別にして、人間に影響を及ぼす力であって、自然を超え、自然と相対峙するような人格的存在のようなものではない。この意味で人間の姿で表される神々の起源として理解される原初に存する力という意味において、それが死ぬことはありえないと考えてよいであろう。

ギリシアの神々が人間と異なっているのは唯一不死であるという点であり、その意味で人間が死すべきものという限定をもって理解されることは改めていうまでもないであろう<sup>10)</sup>。事情は、少なくとも神は死に得るかという点について限定する限り、ユダヤ人においても同様であったと言えよう。ここでは逆に「人間の死」のユダヤ的な捉え方を見ることにしよう。ここにおいて人間の死の理解は、単なる神との違い、神との差異の承認という、いわば認識論的な、あるいは存在論的な問いを中心としているわけではない。むしろ文字通り宗教的、実践的、社会的な洞察が示されていると考えてよいだろう。人間の死は、その根本においては「神への反逆」において成立するという理解である。「創世記」の樂園追放もその由来を説明するものであるが、例えば詩篇90篇は「死によって限定された人生の悲哀をもっとも正面から取り上げた詩句」であり、そこには「単に人生の儂さがうたわれて」いるのではなく、「人の死の根柢に存する神への叛きの認識があっ

9) 『日本大百科全書』第五巻、698頁、小学館、1994年

10) 勿論、これは認識論的に死によって人間と神を区別するという意味ではない。アキレウスがオデッセウスに対して語ったように、避けるべきものとしての死がギリシア人の死に対する「典型的な態度」だったいえるであろう。ユンゲル『死—その謎と秘儀』蓮見和夫訳、新教出版社、1976年、92ページ

た。イスラエルの死生観は、結局のところこの点にまで煮詰められたのである」<sup>11)</sup>。ここにも見られるように、人は死ぬものであり、死を免れないものであった。そこには同時に神が死とは関わりのない存在であることに対する強烈な区別の意識があるといつてよいであろう。

以上では神という概念が、あるいは神がその本性上死に得ぬ存在、死とは無縁な存在であることを概観したが、そもそも神に対する人間の関係という面から考えても、「神の死」ということを語り理解する可能性は成立し得ないのである。もしも神が死んだとして、それはそもそもどういう人にとって可能であるのかという問題である。「神の死」は、単純な「神の否認」「神の否定」ではない。神が存在していないのであれば死ぬとすら言えないのである。生きて存在しているものだけが死に得るのである。「神の死」は従って何らかの喪失を表現している。そのような喪失を知り、理解し、受け入れ得る者はどのような者であろうか。神を信じている人々にとって、神は単なる言葉でも観念でもなく、生きて働く実在であり、「絶対他者」と言うべきものである。言い換えれば信仰者にとって生ける神が存在してこそ信仰者、信者と言えるのである。たとえ自らを隠す神、沈黙する神であったとしても、その場合、信仰者にとっては不在によっていよいよその意味の重大性が示されるのだと云ってよいであろう<sup>12)</sup>。他方、神を信じない者、無神論者にとってはどうかと言えば、明らかに神は存在していないのであって、存在していないものが死に得るはずがない。そうすると、神が死んだということを理解し得る存在というのは、信仰者でも無信仰の者でもないような存在ということになる。そして「神は死んだ」と語ったニーチェがその言葉で意味していたのはまさにこのことなのであった。

---

11) 並木浩一『旧約聖書における社会と人間』、教文館、1982年、45ページ。

12) 「イザヤ書」第45章15節

### 三. 「神の死」の衝撃とニーチェにとっての神の死

「神は死んだ」という言葉が最初に登場したのは1882年に刊行された『悦ばしき知識』の第三書、断片125の「狂気の人」と題された有名なアフォリズムにおいてである<sup>13)</sup>。このアフォリズムは多くの解釈可能性を孕んだものであるが<sup>14)</sup>、直ぐ目につくのは昼間から提燈を掲げて人の集まるところに出かけて行って、人はいないかと探したというディオゲネスであることは間違いない。それが昼間から提燈を掲げて神を探す狂人になっているのである。人間の不在が神の死に代わっているのである。この人は人びとが群がっている市場に馳せてきて、「おれは神を探している！おれは神を探している！」と叫んだというのである。その周囲にいる人々は「神を信じない人々」だったので、この狂人は物笑いの種となる。ここでニーチェが明瞭に示していることは、神が死に得るのは「神を信じない人々」にとってでないということである。つまりこれらの人たちにとって神は存在する必要のないもの、単なる言葉以上のものではないのである。一見しただけでは気づきにくいのが、ニーチェのこの強烈な対比の記述は極めて重大なことを語っている。一方には神の非存在を気に掛けず、何の不自由も、何の痛痒も感じずに日々の生活を送っている大勢の人々がいる。そして彼らに対して、神の不在を、しかもその不在の巨大さを、補いようのない欠如を指摘し、人間が生きていくことの不可能性を感じている人がおり、それが狂気の人 (*der tolle Mensch*) と特徴づけられているということである。健全で正気の大勢の中に、笑いものにされる狂気の人がいる。その声、その問い、その発言は、それが含む深刻な事態とともに大勢の正気の人々の耳には届かないのである。

ニーチェはこの『悦ばしき知識』の出版の翌年、1883年に『このように

13) ニーチェ『悦ばしき知識』(F. Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 126ff.)

14) たとえば神の死を地球から太陽を引き離すこととして捉える点で、コペルニクスの宇宙観と、そしてそれ以上にプラトンの太陽の比喩との関連を見ることも可能である(Heidegger, Ga. 5-261)。

ツァラトウストラは語った』を刊行するが、その冒頭の序言にも、これと極めて類似した場面が現われる<sup>15)</sup>。ちょうど「神の死」をまだ理解していない老人と別れたその後の場面である。同じように町の市場に大勢の人びとが集まっており、その広場の上で一人の綱渡り師が綱渡りをする場面である。ツァラトウストラはこの状況で人々に語りかけるが、その言葉もまた人々にまったく理解されない。「わたしはきみたちに超人を教える。人間は、超克されるべきところの、何ものかである」。人々はこの言葉を綱渡り師についての演説と考え、「話はもう十分に聞いた。今度はわれわれに綱渡り師をじっさいに見せてくれ!」といい、ツァラトウストラを嘲笑する(lachte)。それはちょうど神を探しているという狂気の人に「神さまが子供のように迷子になったのか?」あるいは「それとも神さまは隠れん坊したのか?」と嘲笑した(lachten)人々の態度と全く同じである。

この市場におけるツァラトウストラの話において更に注目したい点がある。一つは超人が狂気(Wahnsinn)として語られていることである。「いったい電光はどこにあるのだ、その舌できみたちをなめるべき電光は? 狂気はどこにあるのだ、きみたちに接種されるべき狂気は? 見よ、わたしはきみたちに超人を教える。超人はこの電光なのだ、超人はこの狂気なのだ!」<sup>16)</sup>。そして、超人はそこでさまざまな比喩を用いて述べられるが、中でも注目すべきであるのは海との関係である。「まことに人間は一つの不潔な川である。不純になることなしに一つの不潔な川を受け入れうるためには、ひとはすでに一つの海でなくてはならない。見よ、わたしはきみたちに超人を教える。超人はこの海であり、その中できみたちの大いなる軽蔑は沈み行くことができるのだ」<sup>17)</sup>。後で見るように海は神の意味を担う形で度々語られているのである。

狂気の人々がそうであったようにツァラトウストラも結局市場の人々に理

15) ニーチェ『このようにツァラトウストラは語った』(Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 279ff.)

16) ニーチェ、同前(Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 281.)

17) ニーチェ、同前(Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 280.)



解されることはなかった。「彼らは笑っている。彼らはわたしの言うことを理解しない。わたしはこれらの耳にふさわしい口ではないのだ」<sup>18)</sup>。こうしたことから言えることは、ニーチェが「神の死」という事態の到来において、ある意味で人間に固有なもの、固有な特徴を提示しているということである。それは人間が目標でなく過渡であること、克服されなければならないものであるという理解である。新しい存在、超人を必要とするというのが「神は死んだ」という状況における人間の姿であり、それが全く理解されないという問題をニーチェはここで集中的に問いかけているのである。この連関はすでに明らかであろうが、ニーチェにとっては、神が死んだ以上、人間はもはやこれまでの通りの人間ではありえないのであり、自己自身のあり方を克服し、あるべき存在へ、その存在の意味を自分自身に与え返す存在、つまり超人にならなければならないということが、そこで理解されるべきことである<sup>19)</sup>。

ところで、神が死んだということは、最初に確認したように、そしてニーチェも述べていたように、狂人、例外者以外にとってはありえない事態だということになるが、それをニーチェ自身はどのように捉えているのであろうか。再び「狂気の人」に戻ると、そこでニーチェはそれが不可能な事態であるという理解を、三つの形象あるいは変化で述べている<sup>20)</sup>。それ

18) ニーチェ、同前 (Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 283.)

19) 『このようにツァラトゥストラは語った』第一部の最後の章「贈与する徳について」の終わりは次のようになっている。「『すべての神々は死んだ。いまやわれわれは、超人が生きんことを欲する』——これが、いつの日か大いなる正午において、われわれの最後の意志であらんことを！——このようにツァラトゥストラは語った」(Nietzsche, Op. cit., S. 340)。なお『悦ばしき知識』と『ツァラトゥストラ』の第一書は、成立の時期の点でも、内容の点でも緊密な関係にあることを見落とすことはできない。例えばこの「狂気の人」の断片125とともに『悦ばしき知識』の第四書の最後の節、断片342には『このようにツァラトゥストラは語った』の冒頭の書き出しがそのままである。そして断片431には『ツァラトゥストラ』の中心思想である「永劫回帰」が述べられている。この点については『この人を見よ』「なぜ私はこんなに良い本を書くのか」の箇所「ツァラトゥストラ」に「この本の第四書の最後から二つ目の文にはツァラトゥストラの根本思想が示されている」と書かれている (Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 1130)。

20) この点についてはM. Heidegger, *Holzwege, Niezsches Wort Gott ist tot*. Ga. 5-261f. を参照。

は「海を飲み干すこと」、「海綿で地平線を残らず拭い去ること」そして「地球を太陽から切り離すこと」<sup>21)</sup>である。こうした点から言っても、「神の死」はこの狂人にとって、あるいは超人の必要を説くツァラトゥストラにとって、そしてニーチェにとって起こりえること、いや起きてしまったことではあっても、同時に理解を超えた、不可能という外ない事態だということなのである。

#### 四. 新しい人間性

ニーチェは1886年に新たに第五書をつけ加えて『悦ばしき知識』を出版する。この第五書の最初のアフォリズム343番には次のような文が現われる。「近代の最大の出来事——『神は死んだ』ということ、キリスト教の神の信仰が信ずるにたらぬものとなったということ——この出来事は早くもその最初の影をヨーロッパの上に投げ始めている」<sup>22)</sup>。我々が先に確認したことをこの文章は端的に述べている。「神が死んだ」ということは、無神論者にもまた信仰者にも起こりえず、神を信じていた者がそれを信じえなくなったこととして起きたのである。いや、正しくは、それは個々人の信仰、個々人の意識の問題でなく、キリスト教信仰がその信仰の基盤を失ったというその本質的あり方の問題である。

しかし、「キリスト教の神の信仰が信ずるにたらぬものになった」と述べることと「神は死んだ」と語ることは、同一の事態を言語的に言い表したものとってよいだろうか<sup>23)</sup>。すでに述べたように「神が死ぬ」ということ

21) ニーチェ『悦ばしき知識』(Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 127.)

22) ニーチェ、同前(Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 205.)

23) この二つの記述が現象学的には別個の事態を意味していることは言うまでもないであろう。その意味で、ニーチェがここで言おうとしていることは、それ自体に即して理解されたものを異なった関わり(志向的關係)において言い表すとこのようになる、ということになる。それを単純に言い換えることで同じということは、その透徹した分析にも拘らず、ニーチェ自身の思索がいわば直前性の存在論、客体的な事象の解明に留まっているといわざるを得ないのである。

は、市場のほとんどの人々にとってそうであったようにその意味を理解し得ない事柄であり、そして狂気の人にとっては不可能なこととして理解される事柄であった。特にそれが如何に重大で、あり得ないことであるかを感知する人が見いだせないほどの事態である。それに対して、「キリスト教の神の信仰が信ずるにたらぬものとなった」ということは、誰であれ少なくとも知的に理解することのできる事柄なのである。こうした面から考えても、ニーチェが「神は死んだ」という言葉によって示そうとした事態が、自分自身の存在やその根拠と切り離して理解し得るような、単なる知的な理解の問題でないことを確認することができるであろう。

このように自己自身の存在の問題と密接につながりをもつ喪失の問題は、そのまま人間性の喪失の問題でもあると考えることができるのである。既に言及したように、神が死んだ故に、人間はもはや旧来どおりの人間ではありえないという認識が不可避となる。人間ではなく超人の存在が必要になるのである。それをニーチェはある場合には新しい人間性として言い表しているように思われる。「狂気の人」の断片と同じ『悦ばしき知識』の第四書に含まれている「将来の人間性 (Die zukünftige Menschlichkeit)」という題の337番の断片である。そこで「人類の最古のもの・最新のもの・損失・希望・征服・勝利のすべてを自分の魂に受容すること、—— こうした一切を最後に一個の魂に包蔵し、一個の感情の内に凝縮させること」が齎す感情について、それをニーチェは「力と愛とに充ち、涙と笑いとに溢れた神の幸福 (eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Tränen und voll Lachens)」<sup>24)</sup>と述べている。事実「将来の人間性」についてニーチェが述べている情景は神に関わる多くのイメージが現われる。「狂気の人」にも出てきた太陽がそうであり、特に海がそうである。同じ『悦ばしき知識』第四書、「一層高くへ (Excelsior !)」と見出しのついた断片285には、神を信仰する人間と信仰を断念した人間との対比が、究極的な目的である海へと流れ出ていく湖と、そのように海に向うことを断念した湖という形で描

24) ニーチェ、同前 (Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 198.)

き出されている。「おそらく、人間は、彼がもはやある神の中へと流れ出し、てゆかなくなるそのときから、一そう高くへと上ってゆくだろう」<sup>25)</sup>。海へ流れることを断念することが、自己の変貌を可能にし、自らの水位を高め、人間よりも高い存在にすることに通じるという意味である。

ニーチェのいう将来の人間性は「人間がこれまで覚えをもったこともない幸福」を与えるものとされる。ここにも「これまで」のままの人間ではもはや支えきれない問題のあることが暗示されているのである。そしてそれは、丁度『ツァラトゥストラ』の第三部「幻影と謎について」で、眠っている間に永劫回帰を意味する黒い蛇に喉奥深く咬みつかれ、苦しんでいた若い牧者がその蛇を噛み切って吐き出した後、立ち上がった様を描いている場面と重なるようである。「もはや牧人ではなく、もはや人間ではなく、—— 一人の変貌した者、一人の光に取り囲まれた者として、彼は笑ったのだ！彼が笑ったように、一人の人間が笑ったことは、地上ではいまだかつて一度もなかったのだ！おお、わたしの兄弟たちよ、人間の笑いでないような笑いを、わたしは聞いた」<sup>26)</sup>。『ツァラトゥストラ』では、この人間であることを克服した姿は「憧憬 (Sehnsucht)」の的なのである。いまだ実現していない、超人を告知する存在としてのツァラトゥストラが、望み、求め、告知しようとする存在である。そして「将来の人間性」に関する断片でも、「神の幸福」を次のように語っている。「夕方の太陽が、最も貧しい漁師でさえも黄金色の櫂で舟漕ぐを眺める際に自らを最も豊かなものと感じるように、自らの汲み尽くすことのできない豊かさから間断なく贈り渡す幸福！この神々しい感情 (dieses göttliche Gefühl) を、そのときには、呼ぼう —— 人間性 (Menschlichkeit) と」<sup>27)</sup> とあるように「そのときには (dann)」なのである。つまりニーチェにとって人間性は未だ生まれていないものであり、否定、没落を経て、克服された先に望まれるものなのであ

25) ニーチェ、同前 (Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 167.)

26) ニーチェ『このようにツァラトゥストラは語った』(Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 410.)

27) ニーチェ『悦ばしき知識』(Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 198.)

る。ということは、神が死んだということは、人間性も、人間の本质と目標<sup>28)</sup>も死に絶えたと理解されているのだとってよいであろう。

## 五. 如何にして人間は神の死を克服しえるか。

ニーチェにとって神の死は、それを確認しさえすれば、問題が解決するような問題ではなかった。それはまさに人間性が、「人間に固有なもの」<sup>29)</sup>が失われていることを意味することだといってよいのである。ではそうした事態の克服はどのように考えられるべきであろうか。1888年に刊行された『偶像の黄昏』の中にある「いかにして『真の世界』が最後には寓話になったか」を見ると、幾つかの段階を経てプラトンのアイデアの存在を示す「真の世界」がどのようにその意味を失い、無用な想定であることが明らかになったかを、ニーチェは手短かに述べている。そしてその最後の第六段階では、長い誤謬の終焉として「真の世界は除去された」と述べられている。その場合、従来真の世界 (die wahre Welt) に対立させられてきたのが仮象の世界 (die scheinbare Welt) であったことからすれば、「論理的」にはこの仮象の世界が残ったと考えられて当然である。ところがニーチェはその可能性を排除している。「だが、そうではない！真の世界とともに私たちは仮象の世界をも除去してしまったのである」<sup>30)</sup>！

このことの意味は「狂気の人」の断片と関連づければ容易に理解することができる。神の死が問題でないなら、つまり神は不要で余分な存在で

---

28) つまり人間はどこまでも目標ではなく途上であり、乗り越えられるべき存在である。それは目標であることを失った存在といってよい。だから超人が生きていることが求められるのである。

29) もう一度ここで問題を明確にしておくと、「人間に固有なもの」を求めることは、可能な任意の視点をとり、そこから人間に共通の特質を見つけ出すことと同じではないと理解されるべきであろう。それは敢えて言葉を使えば、ア・プリオリに示されるような、それがあって、それゆえにこそ人間が人間であるといえるような特質を意味していると考えべきなのである。そうでなければ、現在手に入れることの叶わない、「将来の人間性」などを求める必要はないからである。

30) ニーチェ『偶像の黄昏』(Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 903.)

あったとしたら、従来それが果してきたと狂気の人がいう「慰藉」「救済」「義務づけ」という働きもまさに無用なものであったはずであり、それらはもともと神と同じように無用であったのであるのだから。これらを神と共に「片付けてしまえば」、あとそこに残るものだけでよいことになるであろう。ところがニーチェは「仮象の世界をも除去してしまった」といつている。つまり、神が死んだだけでなく、人間も消滅しているのだというのである。それは「神の死」以前に存在していた人間は、「神の死」の後も同じような人間ではありえないことを意味しているのである。仮象の世界が除去されたように、従来の人間も除去されてしまうのである。

言い換えると仮象の世界は、「真の」世界があってこそその「仮象の」世界なのであり、それは仮象の世界としてだけでは存在し得ないのである。ここにニーチェが単純にプラトン主義を逆転しようとしたのでないことが明瞭に見て取れる<sup>31)</sup>。ではどのようにして、この空白を、欠如を埋める事ができると考えるのか。ニーチェは将来の人間性という問題連関で言えばその答えを超人に求めた。このことについて、我々はここで次の点を確認するだけにとどめたい。

ニーチェは、以下で見るように「神の死」という問題を、その事実性においてあるいは歴史性という点で提起し得ている。それは間違いがない。ところが、その問いをいざ問うときに、事実性の問題設定から抜け出てしまっているように見受けられるのである。言い換えると不在のあるいは欠如した人間性を、確かにその「意味の回復」の問題としてでなく、その「存在の問題」として、事実性の問題として問うてはいるが、ただ問う立場

---

31) ニーチェのプラトン主義に対する関わりは「対抗運動」(Gegenbewegung, Ga. 5-217)と捉えられる。しかしそれは、単純に従来の序列、価値の上下を逆転するとか、従来価値とされてきたものを別な何かで置き換えるという意味ではない。それは「全ての神々は死んだ、今こそ我々は欲する、超人が生きていることを！」という『ツァラトゥストラ』第一書の最後の言葉について、ハイデッガーが述べている通りである。従来神が占めていた場所に人間が置かれるということではないのである (Ga.,5-255)。しかし同時に、ニーチェと違い、ハイデッガーが神の死という事態に、近代という時代の根本的な問題を、主観存在性 (Subjektivität) の問題を見ていることを見落としてはならないであろう。

に留まってしまっているのである。「問いを問う」ことと、「自ら問われつつ問う」ことの差異が、存在の問いを他の諸々の問いから区別する決定的な点であるといえるが、この問いの循環にきっぱりと留まり続けることを提示しえていないことに、事実性と歴史性の理解における問題があると思われるのである<sup>32)</sup>。そのことによって、存在の問いの循環から抜け出てしまい、ハイデッガーの述べ方を用いれば、来るべき人間性を「存在者の存在」という問題としてを追究することになってしまうのである。その意味において、ハイデッガーはニーチェの形而上学は存在の忘却あるいは棄却としてニヒリズムに他ならないと捉えるのである (Ga,9-259 また Ga. 6.2-44)。

但し、この場合、我々はこのようなハイデッガーのニーチェ解釈を、「ニーチェという思想家の思想」についての評価として理解してはならない。ハイデッガー自身が述べていることであるが、ニーチェの形而上学という場合、それは「ある思想家の教説を意味しているのではない」のである (Ga,9-209)。そしてそのような「誤解」を避けない限り、事実性の問題、存在の問題として、この欠如の、不在の問題を受け止めることはできないであろう<sup>33)</sup>。

## 六. 人間性という言葉に意味を与え返すことができるか。

では、喪失された「人間に固有なもの」はどのように回復される、ある

32) 「ディオニュソス頌歌」の中の「猛禽たちの間で」に現われる「今や、二つの無の間に、身を屈めている、一つの疑問符 (Fragezeichen)、一つの疲れ果てた謎、猛禽たちのための謎」という言葉に、そうした問いの特徴がにじみ出ていると言えるかもしれない。『ニーチェ全集』(別巻2、ニーチェ書簡集・詩集) ちくま学芸文庫、499頁参照。(Nietzsche, Op. cit., Bd. 2, S. 1251.)

33) もちろんこのように述べる場合、我々は歴史を啓蒙主義的な進歩発展の枠組みで捉える支配的傾向から自由でなければならない。また直前性の存在論という「自明で自然な」解釈傾向に屈してもならない。ニーチェの思想がニーチェによるその時代の把握であるだけでなく、逆にその時代がニーチェの思想を可能にしつつ、それを通して明らかになった時代そのものとして理解され、更にそのことが現代の我々の存在了解の中で提示され、出会われていること、その全関連性、全構造がそれ自身を示すような仕方を受取られることが必要なのである。

いは出会えるのか。我々は先ず、言葉としては存在し、それについて語ることができる「人間に固有なもの」あるいは「人間性」について、それがいまの時点でどのような意味を持ちえるのかを少し考えてみたい。それはフランスの哲学者ジャン・ボーフレが必要なことと感じ、取り組もうとした問題を考えてみたいからである。『ヒューマニズムについての書簡』の記述に基づく、ハイデッガーに対してボーフレが発した質問のうちの一つが次の問いである。「どのようにして『ヒューマニズム』という語に意味を与え返すことができる」か？この問いに対して、ハイデッガーは拒否的あるいは否定的な態度を貫いている。それはこうした問いの立て方が、何とかしてこの「ヒューマニズム」という語を堅持しようとする思考に起因していると考えられるからである。そのような問題の立てかたをハイデッガーは批判しているのである。

しかし、そもそも何らかの語に、その本質的な意味を与え返すこと、その意味を明確にし、厳密な意味規定を通じて学問的知識を立て直そうとしたのはフッサールであった。ということは、このハイデッガーのかたくななといえるような否定的姿勢には、フッサールの現象学、学問の理解に対する批判が読み取れるはずなのである。

1911年に刊行された『ロゴス』誌の創刊号にフッサールは「厳密な学としての哲学」という論文を発表した。そのなかでフッサールは現象学について次のように述べている。「現象学的に分析するものは、そもそも語の概念からいかなる判断も引き出しはしない。むしろ言葉が当該の語によって惹き起こす現象の中に直観を注ぎ込み、あるいは経験概念や数学的概念などを完全に直観的に実現している現象の中へ沈潜する」<sup>34)</sup>。なぜなら、「学問的な言語を決定的に確定する」<sup>35)</sup>ことが重要なのであり、それによって「現象を直接的な概念によって記述するすべての言明がそのことを行うのは、その言明が妥当な言明である限り、本質概念によって、つまり本質直観に

34) Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a.M., 1965, S. 26.

35) “endgültige Fixierung der wissenschaftlichen Sprache”, Husserl, Op. cit., S. 27.



において実現される概念的語義によって」可能になるからである。まさに「空虚な言葉の分析」ではなく、直観に立ち戻り、その直観が語に意味を与得ようにすることが現象学の主要な仕事になるのである。そして現象学的な領域に留まるかぎり、現象は「直接的な直観において把握される本質、しかも十全に把握されうる本質」として理解されるのである<sup>36)</sup>。

ところが、言うまでもないことであるが、この場合「観ることは、本質を本質存在 (Wesenssein) として把握するが、いかなる仕方でも現存在 (Dasein) を定立することはない」<sup>37)</sup>のである。このことは何を意味するのであろうか。確かに直観に立ち戻ろうとした現象学的な解明は、任意に選ばれた語や対象にその意味を与えるだけのものとはいえないにしても、それによっては事実性の、「現存在」の問題に取り組むことはできないということである。一方ボーフレが提出していた問題、問いは、ちょうど人間性が失われたというニーチェの問題に応ずるように、ヒューマニズムの意味が失われていて、それに如何にして意味を与え返すことができるかという問いであった。すなわちこの場合、失われた言葉の意味を与え返すということは、どこまでも事実性の問題であるといわなければならない。それは本質解明の事柄とは区別されねばならない問いである。

では事実性に関する問いに取り組むとはどういうことであろうか。この問題を一貫して明らかにしようとしたのが『存在と時間』であるということができる。まずは『存在と時間』に出てくる一つの具体的分析を手掛かりとして、事実性の考察の特徴を見ることにしよう。例えば我々がオートバイのエンジンの音を聞くと、まず我々が何らかの空気の振動から来る刺激を鼓膜で受けて、その音をオートバイの音と関係づけることで、それをオートバイのエンジンの音と理解するわけではない。そのような手順で音を判断する以前に、日常性においてその音は「オートバイの音として」

---

36) Husserl, Op. cit., S. 38.

37) Husserl, Op. cit., S. 40.

出会われているのである<sup>38)</sup>。ということは、それが何らかの音として出会われたその時点で、既にあるいは「予め」オートバイの音「として」理解されてしまうことを意味している。これこそが生の実実性のもつ意味である<sup>39)</sup>。それは語があつて、その意味を本質直観によって充実するという、いわゆる「学的」な問題設定以前の、つまり学問以前の、我々が普段いかに存在しているか、そのありのままの存在としての日常性の意味理解に関わることである。この「事象」とその「解釈」との関係は、「出会い」という性格をもち、理論的関心に基づいて「対象」に様々な自由な変更を加え、その本質を把握するような操作可能な「予めの」余地は準備されていないのである。

1923年フライブルク大学で行われた「事実性の解釈学」において見落とされてならないことは、ここで言われる事実性が解釈学によって解明されるべき対象や事象ではなく、解釈学そのものであるということである。逆に言えば、解釈学自体もその事実性が問題にされるということである。このことは事実性の解釈学という問題設定自体が循環的な知の構造を表明していることを意味する。事実性が自らを解釈することが解釈学であり、解釈学がそのように自らの事実性の解釈を遂行することこそ解釈学の実実性、生の事実性なのである (Ga,63-15)。それでは解釈の自由が野放図に主張されていることになるかということ、そうではない。それが「事実性」を排除し得ないその重要な意味である。解釈は常に既に解釈されたものの中

---

38) 『存在と時間』において厳密な意味で用いられる現象は「自身を示すもの」を意味している。しかし、それはまた「出会う方」(Begegnisart)であり「出会うもの」という特徴をも持っているのである (SuZ, S. 31)。

39) 「予め」(Vor-)と「として」(als)という構造は、いずれも現存在の企投としての理解と解釈を構成するものであって、実実性にほかならない被投性に関わるものではないと考えられるかもしれない。しかし、被投性と企投の、実実性と実存の関係は、カントの場合の感性と悟性のように、互に相容れるものない別個の作用ではなく、等根源的に現存在の現を、開示性を構成するものである。その意味で、この場合の「予め」と「として」は、事実性の解釈学で考えられていたように、実実性自体が自己を解釈すること、解釈学自体が事実に目覚めていることと理解してよいであろう。なお、存在の問いを問うことが循環の中に正しい仕方であらうことについて、筆者は2009年1月11日の京都ヘーゲル讀書會の発表で論じた。

における解釈と受け取られなければならないのである。そのように既に解釈されたものをハイデッガーはこの講義で被解釈性 (Ausgelegtheit) と名づけている<sup>40)</sup>。つまり事物は予め既に解釈され、意味づけられたものとして出会うということである (Ga, 63-18)。オートバイの音も、その意味で被解釈性において出会うのである。

以上、きわめて簡単にではあるが、語にその意味を回復させる可能性を事実性の問題として理解する条件を考えてみた。ニーチェが鋭く提起した、神の死と共に避けがたく生じている人間性の喪失、ボーフレが問いとして提出した「ヒューマニズムにその意味を与え返す」可能性の問題、それはいずれもまさに事実性の問題として答えられなければならないのであり、フッサールのような方法によって、失われた語の意味を回復することでは答えにならないといわねばならないのである。

## 七. ハイデッガーによる人間性の復活の可能性

では、事実性の解釈学という問題設定、あるいは現存在の現象学 (基礎的存在論) という問いの次元で人間性が、ヒューマニズムが意味を再び取り戻す可能性あるいは人間性が再建される可能性はどのように考えられるのであろうか。それはハイデッガーが「主題的に」取り組んでいる問題と必ずしも一致しないので、「ハイデッガーによる」という限定をもってして

---

40) 『存在と時間』では被解釈性は主として世人の頹落に関して用いられている。その用法と較べて、1923年の「事実性の解釈学」講義では、根本的には同じであっても、この語が一層広い意味で用いられているように思われる。例えば「解釈学は被解釈性に基づいて (aus)、そしてそれのために (für) 語る」と述べられている (Ga,63-18)。この特有の「関わり方」は、『存在と時間』における現存在の歴史性を解明する際の関わり方にそのまま適用されているものといえる。「本来的な実存的理解は伝承された被解釈性を免れることはなく、それはその都度覚悟においてこの被解釈性に基づいて (aus)、またそれに抗して (gegen) とはいえ再びその為 (für) 選び取った可能性を掴み取る」(SuZ, 383)。もちろんこの場合、現存在は常に既に伝統と日常性への頹落において把握されていることを見落としてはならない。他方で、1923年の講義では、まさにこの解釈学が「実存的に認識すること」(existenzilles Erkennen) として理解されていることも見逃されてはならない。

は、明瞭に述べることができない。しかし、その手掛かりがまったくないわけでもない。それゆえ、できるかぎりハイデッガーの問題、存在の問いという問題に即して、このテーマの理解を深めることが必要になる。

『存在と時間』において存在一般の意味を解明する際の主題となる現存在は、ハイデッガー自身が「人間というこの存在者を我々は術語的に現存在と捉える」(SuZ, 11) と述べている以上、それを人間でないというのは明らかに誤りだといわれるかもしれない。しかし、他方でハイデッガーは主観、魂、意識、精神、人格さらには生命 (Leben) どころか人間 (Mensch) という言葉までも「我々自身がそれである存在者の表示として避け」ており、そのことを態々「術語使用上の我意の主張ではない」のだと断っている (SuZ, 46)。これはどういうことを意味しているのだろうか。この問題を本格的に明らかにするには、『存在と時間』における存在の問いをどう理解するかという根本的な問題に入り込むほかないが<sup>41)</sup>、ここでは人間という語を用いないことの理由が、学問の特質との関連で考察されていることだけを指摘しておく。つまり「人間学、心理学、生物学のうちでは、我々自身がそれであるこの存在者の存在様式への問いに対する一義的で、存在論的に十分に根拠づけられた答えが欠けている」からなのである。そしてその理由はこれらの実証的学問 (存在的学問) がこうした存在論的基礎を見ようとせず、「自明なものとなし見なしている」(SuZ, 50) というところにあるからである。ハイデッガーが人間学を「人間が何であるかを既に知っており、それゆえ人間が誰であるかを決して問うことができないようなそうした人間の解明」(Ga,5-111) であるというとき、まさにこのことを意味しているといつてよいであろう。そして『存在と時間』が人間学でない<sup>42)</sup> ということは、その可能性として『存在と時間』で展開されている存在の問いは、逆に「人間とは何であるか」を既に理解してしまっているのではなく、それを問いとし

41) この問題は、2009年1月11日開催された京都ヘーゲル讀書會の平成20年度冬期研究会において行った発表において取り上げられた。

42) 「現存在の実存論的分析論はあらゆる心理学、人間学それこそ生物学よりも先なるものである」(SuZ, 45)。

て受け止める可能性を持っているということができらるであらう。そしてそれが「真に人間が誰であるか」を問う可能性を開くことなのである。このような「解釈の可能性」を求めることは、いったいどういう意味を持つのであらうか。

改めて「人間に固有なもの」、「人間とは何か」、「人間の本質」を問う必要があるということは、それだけでも、現代という時代においてそれらが日常的に馴染まれ、熟知された仕方であらわれているものではない、つまり改めて考えるまでもなく何か「として」被解釈性においてであらわれているのでないということではないであらうか。もちろん、そうとは限らない。ひょっとすると、余りにも当然なものとなっており、周知のこと、自明のこととして敢えて問う必要もない事柄である、という意味であるのかもしれないのである<sup>43)</sup>。この二つの可能性は、事実性の問題としては決定的な違いとはいえないであらう。以下にそのことを検討してみよう。

問題は事実性であつた。それは、先ほどの考察に戻ると、被解釈性の問題と言い換えることができるであらう。議論の余地のないほど自明なこと、解決済みとして被解釈性を通して意味が与えられているか、それとも日々の生活ではわざわざそのことを問題にしようと思わないし、そのような暇もないそうした現実においては失われ、忘却されてあり、それをいざ問題にしようとするとは不在であると感じられること、その意味で問いとしては忘却されているものなのか、いずれにしても、現象としてそれを理解しようとするかぎり、それが現象であること、つまり「であらわれている」ことが必要なのである。そうした条件を満たしていないのが、狂気の人々の周囲にいた人々である。その場合、せいぜい言葉として与えられたものに意味を与え返すという問題で終ってしまうのである<sup>44)</sup>。では人間性はどうかであらう。我々は何らかの事態に出会う、あるいは何らかの話を聞くと、

---

43) 改めて問うことが不必要であること、またその結果として当然解つていると思わせる自明性こそ、ハイデッガーが『存在と時間』の冒頭で取り上げた存在の問いの必要性についての忘却という事態である (SuZ, 2ff.)。

れはとても人間的なことだ」とか、「それでこそ人間らしい行為だ」などという理解をもち、そのような言葉を発することがある。しかしながら、そうした事実はあっても、それが日常的に馴染まれ、熟知されたもの、その意味で、改めて「これは何か」と注意したり、気づくこともない仕方解釈されたものとして出会うようにはそのような「人間的な」といえる事柄、いわば「人間性」と出会っているとはいえないのではないだろうか。そうすると、人間性は日常的には出会われていないことになり、事実性としてその意味を確認する可能性がないといわざるを得ないのではないだろうか。結局は、人間の本質についてフッサールのように現象学的還元を通じてその形相を、本質直観を獲得することで、人間に固有のものを見つけるほかに道がないのではないだろうか。

そうではない、まさにこの点においてハイデッガーの存在論的解明が、その現象学が決定的に重要になるのである。それはどういうことか。それが存在者と存在の区別の、そして存在の問いの忘却という事態の理解に関わる問題だといってよい。存在はどこまでも存在者の存在であるが、ハイデッガーの理解によると存在は忘却されているとされる。つまり存在はそのものとしては出会われていないのである。ならば、事実性において出会われていない以上、存在という語について形相的還元を通じてその本質的な意味を解釈すればよいのであろうか。この点こそフッサールが歴史の問題を理解していないといわれる理由である。つまりは事実性の問題を理解していない理由である。

直前の事物 (Vorhandenes) を問題にしているのであれば、「出会われていないもの」は出会われていないのである。しかし、手許的な存在者 (zuhandenes Seiendes) についてであれば、出会われていない仕方出会われるということが事実起きることがある。例えば使いたい道具が手許に見出されない場合とか、壊れて使えない、あるいは片付けられていなくて邪魔立てするなどの場合、つまり解釈され意味づけされた仕方においてそれが出会われていない場合でも、それは出会われてしまっているのである。

「適用不可能性のそのような露呈において道具は目立ってくる。ある種の非手許性において手許の道具がこの目立つことにおいて与えられるのである」(SuZ, 73)。これこそハイデッガーが現象学の果す根本的な貢献の一つと見ている理論化以前の事象そのものの記述<sup>44)</sup>の特質である。

直前的なもの、事物的なものとの根本的な差異において、現存在の事象の多くは、それが存在しないように出会われることで、出会われるという根本的特質をもっている。例えば、「単独でいることは共存在の欠如の様態であり、そのことの可能性が共存在の証明である」(SuZ, 120)。存在が存在としては出会われていないということは、存在は「現象としては」出会われていないということである。「差し当たり大抵まさに自らを示さないもの、差し当たり大抵自らを示すものと向き合って、隠蔽されてあるもの、そして同時に本質的に差し当たり大抵自らを示すものに属し、そのものの意味や根拠となっているもの」が現象学でいう現象である (SuZ, 35)。そのように「そのものとしては」出会われていないものが、それにも関わらずまったく出会われていないのではなく、自明なものに付き添っている、あるいは見過ごされているという事態こそ、存在の忘却として指摘されていることである。その構造は、いわば存在そのものはそれ自身を示しているにしても、それがそれ自身を示すとおり、それをそれ自身の方から見えるようにしていないことに求められるのである。このように理解する可能性があるゆえにこそ、存在の問いを問うことが無駄な、抽象的なことを意味するのではないといえるのである。

では存在はどうして忘却されているのか。単に我々が忘れっぽいとか、注意深さに欠けるからではない。そうではなく我々の関心もっぱら存在者にばかり向けられているからである。しかしそれは、存在者の「方」ばかりが気になって、存在の「方」への関心がお留守になっていることを意味するのではない。存在は存在者を離れて、それ自身が存在者のように

---

44) このハイデッガーによる現象学の根本的特徴の把握についても、筆者は註39にある研究会に於ける同一の発表の中で取り上げた。

「存在して」いるのではない。存在は自らを示しているのである。それが自らを示す「ように」、それ自身の方から見えるようにしないのは、日常性における現存在が存在者にばかり囚われているからだ、というのがハイデッガーの論述していることである。そして重大なことは、これが主観や意識の働き方としてそうなのではないことである。そうではなく、まさに現存在の存在様式が、現にあるがままの存在の仕方がそのようになっているからなのである。事実性が出会いであるということはこの意味で理解されなければならないのである<sup>45)</sup>。

## 八. 忘却からの回復の可能性

では人間性についてはどのように考えたらよいのであろうか。人間性は日常的な仕方では既に解釈され、馴染まれた意味で出会われることはない、ということが出発点であった。それは直前的な存在者の場合そうであるように、出会われていない以上存在していないというのではない。ちょうど存在の場合と同じように、それ自身は色々な仕方ですれ自身を示しているのであろう。だから特定の場面、特定の状況において「これこそ人間らしいことだ」とか「人間性にあふれた言動」という捉え方が可能なのであろう。それにも拘らず、日常の多忙と急務とはそうした感動に、そうした経験に留まることを我々に許していない。それが日常性の事実、現実であろう。それは我々の事実的な存在様式、常に既にそれであるあり方にほかならない。だから不安という根源的な情態性が、時折発現したとしても、日

---

45) オートバイの音を聞くことと同じく、神の死について、つまりキリスト教の神信仰が信じられなくなったという事態について次のように述べられていることも、ここで言う事実性の理解と重なるものである。「かの(超感性的)世界もそれ自身生氣を失ってしまった、死んでしまった。キリスト教の信仰はそこかしこに存在するであろう。しかしそのような世界を支配している愛は今のときに歴史的に生じていることにとって有効に働きを及ぼす原理ではないのだ」(Holzwege, 234, Ga, 5-254)。個々の信仰のあるなしを問題にしているのではなく、それに先立って出会う意味を持った働き、原理が問題なのである。



常的な存在様式においてそれは回避するように出会われるのであって、不安が不安として露わになることは稀であり、それが通り去ったあとに「結局なんでもなかった(無であった)」と言うことになる<sup>46)</sup>。

だから、それが重大な問題でないからか、あるいはそれ以上に日常的に関わる事柄が沢山あるためであるか、いずれにしても現代において「神の死」が単なる言葉や「思想」以上の何かとして出会われることは稀なのである。それはせいぜい何らかの好奇心や知的、学的関心に基づいた「語」の吟味や詮索の問題になっているぐらいなのではないだろうか。「人間性」にしても同じといえるであろう。日常性において「人間性」はそれ自身を示しているとしても<sup>47)</sup>、それが気づかれない、あるいは見落とされるという仕方、つまり隠蔽された仕方では出会われているとあってよいであろう。それはいずれにしても直前的存在者が出会われていないという意味で非存在なのではないのである。問題をこのように整理することができるとしたら、ボーフレの問いは、忘却され、隠蔽されたヒューマニズムに、それがそれ自身を示すような仕方では出会う為には、どのようにすればよいのか、という問いとして理解することができる。ではそのように忘却された人間性を、どのようにしたらそれ自体として出会わせることができるのであろうか。この問いは、忘却された存在を改めて存在として問うことができるようにするにはどうすればよいかという、『存在と時間』の主題と同一の事柄となるといえるのである。ハイデggerによれば日常性への頹落が存在忘却という事態の根柢をなしているものであり、そこからの脱却、むしろ正

---

46) 「我々がそれに面して、それを巡って不安となる当のものは本当のところ何でもなかった。事実、そこにあったのは何でもなしのもの(無そのもの)だ」 Heidegger, Ga. 9-112。

47) 我々はむしろ本論考の「人間性は死んでないのか？」という問いの趣旨からして、馴染まれた事柄としてそれが出会われているのではないという理解に傾いている。しかし、『存在と時間』の冒頭で議論されている存在の忘却、存在の問いの忘却という事態を考える時、余りにも自明になっている、つまり問題にされなくなって久しいという場合は、たとえ実は出会われているとしても、それが見落とされ、見過ごされ、閑却されているという可能性を排除できないのである。そして、この可能性にこそ我々に課せられた課題を追求する可能性がひそんでいるといえるのではないだろうか。

しくはその本来性への変様が必要なのである。

ところで、もしもその変様が現存在の分析や実存論的解明によって可能になるのであれば、ハイデッガーは『ヒューマニズムについての書簡』の中でどうしてそれを示さないのであろうか。このことを理解するヒントを我々は1923年の講義に求めることができると考える。それによれば、事実性を事実性に即して解釈すること、つまり事実性の解釈学は哲学そのものではなく、哲学以前の事柄だというのである。「解釈学はまったく哲学ではない。まさに何か暫定的なもの (Vorläufiges) である」(Ga, 63-20)。そう述べた上で、更に注目すべきことをハイデッガーは述べている。この暫定的なものについて、「できる限り素早くそれと決着をつけるのではなく、できる限りその内に長く耐え抜くことが肝心である」(Ga, 63-20)。「暫定的なものの中にできる限り長く耐え抜く」、それはどのような意味で理解すべきことであろうか。この問題を十全に展開することは、別の考察に譲るほかないが、ここでは我々の主題にとっての見通しを示しておきたい。

我々の主題は要するにどのような結末、見通しを得たといえるのだろうか。最後にその点に触れなければならない。「人間性」、「人間に固有なもの」を何らかの仕方で明らかにする、つまり解釈することは恐らくどのような場合においても可能であろう。問題はその解釈の事実的な意味の重さである。我々が検討したことから言えば、そのことが事実に予め意味づけを与えられたものとして出会われているか、あるいは問いとして出会われているかどうかである。その意味においては、ニーチェを手掛かりにして見た通り、我々にとっては、人間であることの意味はもはや問題とされていないともいえるし、そのようなことに関心を向けるまでもなく、それ以上に我々にとっては関心の的となる多様な、そして新たな技術的な知見が次々に与えられ、その問題は忘却されている、つまりは死んでいるといつてよいのではないだろうか。そのような条件の中で、如何にしてその言葉に意味を与え返すことができるか、という問いが答えられなければならないのである。そして、そうした問いに対してハイデッガーは答えよう

としなかったのである。それは偶々答えにくい問いであったためという意味であるよりも、『存在と時間』において着手された存在の問いが、そのような言葉の、あるいは表象の意味に関わる問題ではなく、そうしたものを問題にする際に忘却されてしまう、決定的に重要な問いを問うことに耐え続けることが必要だという認識があるからである<sup>48)</sup>。

ニーチェ自身も将来の人間性として、あるいは超人として望み見た存在の形態は、すでに実現されたものとして語られなかったのである<sup>49)</sup>。我々はそうした来るべきものが、現われ得るようにするための備えを、我々の学問や知的探究において認めることができるのであろうか。そのことが「人間に固有のもの」という問題設定に即しても問われているように思われるのである。

---

48) ハイデッガーが「存在の無としてのニヒリズム」という理解を述べていることをここで思い合わせるができるだろう (Ga, 5-266)。

49) ここではハイデッガーのニーチェに対する関係、位置づけを取り上げることはできなかった。むしろ現実の把握における「類似性」ないしは「同一性」が注目された。しかし、ハイデッガーが「最高価値としての超感性的世界の解釈が、神の解釈が存在それ自身に基づいて思惟されていない」という場合の、存在の忘却にニーチェ自身も関与しているという指摘は、人間性の回復という課題を考える場合見失ってはならない点であると思われる。もちろんその場合の存在とは『存在と時間』以来一貫していると考えられる歴史性としての存在である。まさにその問題は形而上学の克服 (Überwindung) ではなく、形而上学の耐え抜き (Verwindung) を求めたように (Ga, 7-77)、ニヒリズムを克服することを課題としたニーチェと、むしろその事態の耐え抜きを問題の中心に据えたハイデッガーの違いとして理解される必要があるのである。

## 要旨

人間に固有なものという課題は「人間の本質」とか「人間性」として理解できるが、それは任意の視点から人間独自の特性を分析し、解明すること以上何かを意味している。そうした問題をここでは事実性についての問いとして捉えたいと考える。

そのような場合、解明されるべき人間性は、現代においてどのようになっているかが問題となる。このように考えると、それは今日神に関する解明を目指すのと同じような困難さを孕んでいるように思われる。それが、「神は死んだ。ならば人間性は死んでいないのか?」という題が意味していることである。

ニーチェの言葉「神は死んだ」は、それが語られた当時とは比較にならないほど、今日その衝撃力を失っている。しかし、神はその概念からしても、更に神との関わりに立つ人間にとっても死に得ない存在である。そしてニーチェはまさにそのことを「神は死んだ」と述べた断片の中で明瞭に描き出している。更に、この断片が書かれたのとはほぼ同時期に『このようにツァラトゥストラは語った』第一部が書かれたが、その冒頭で、ツァラトゥストラが市場の群集に超人の必要を説く場面は、そのまま死んだ神を探し回る狂った人の場面と同じである。このことはニーチェにとって「神が死んだ」ということは、同時に人間が人間としてはもはや生きていけないこと、人間であること (Menschlichkeit)、人間性も喪失されていることを雄弁に語っているのである。「すべての神々は死んだ。いまやわれわれは、超人が生きんことを欲する」のである。

ニーチェにとって神の死は、したがって人間性の死滅は、単なる一つの可能な解釈ではなく、西洋の歴史を貫く出来事、その意味で避け難い問題として事実性の問題であったといえる。更にニーチェにとってこの問題の解決、欠乏している人間性を到来させるという課題も、言葉による解明という問題ではなく、ここでいう「事実性の問題」として理解されるべきも

のであった。しかしニーチェ自身はこの事実性の問いの解決を目差す中で、その問いを通常の問いから区別することなく追及しているように思われる。それは答えを求める問いであって、問いを問いとして存在せしめることをしていないのである。神の死の巨大な喪失を、その死が齎したニヒリズムを克服することがどうしても求められねばならないのである。

ところで、ハイデッガーの『ヒューマニズムについての書簡』は、ボーフレの質問「どのようにして『ヒューマニズム』という語にその意味を与え返すか」に答える形で書かれているが、そこでハイデッガーは真正面からこの問いに答えていない。その意味は、何らかの語にその意味を回復させるということは、知的な解明ではない事実性の問いに対しては不十分、不用意であるということであろう。フッサールが語の意味の回復可能性を直観に求めるのに対して、ハイデッガーはそれを存在にあるいは事象との出会いに求めている。事実性の問題は予め「何かとして」意味が既に何かを与えられていることを出発点にとることになる。

しかし、問題は死あるいは喪失という事態である。どのようにすれば「不在の」「喪失された」事象と出会えるのかという問いである。まさにこの問題こそ、存在忘却という事態の只中で、改めて存在の意味を問うことを敢行したハイデッガーの哲学的探究がなしたことである。つまり、ハイデッガーはまさにそうした事態を形而上学との関係において「克服」ではなく「耐え抜き」と捉えているが、そうした問題こそ、事実性の問いが要求する問いの問い方であるだろう。