

信頼の現象学

—和辻の「信頼」とハイデガーの「決断」を手がかりに—

宮田 晃碩

1. 序論

我々は他者たちの間に身を置いており、いつでも多かれ少なかれ、他者との関わりに巻き込まれながら生きてゆかざるをえない。だが我々はこのことを、どのように自ら捉え返しうるだろうか。ここには多くの問いを立てることができる。自己とは何か、他者とは何か、他者理解はどのように可能であり、他者との関わりはどのように可能なのか、等々……。蓋し何より肝心なのは、問いの出発点を適切に見定めることである。我々はいかなる立場から、他者との関わりを問いうるだろうか。我々は普段、他者についての理解を何か構築してからようやく関わりへと乗り出していくというのではなく、むしろ既に他者と関わり合っていており、そこにおいて自らを見出すほかないと言うべきではないだろうか。そうだとすれば、他者との関わりを問ううえでまず検討すべき問題は、「他者との関わりに巻き込まれるなかで「自己である」とはそもそもいかなることなのか」ということだろう。

この問題に正面から取り組んだ哲学書として、本稿は和辻哲郎『倫理学』¹とマルティン・ハイデガー『存在と時間』²を取り上げる。『倫理学』は「個人意識」から出発する伝統的な西洋哲学との対決において、ハイデガーへの批判をも意図しながら、「問柄」としての人間存在のあり様を体系的に記述する。だが一方の『存在と時間』も、我々現存在を根本的に共同性に規定されたものとして捉える。この両者の思索に分け入ることで、我々は上記の問いに迫ろうと思う。その際導きの糸となるのは、「信頼」の現象である。

以下簡単に議論の構成を示しておく。まず第2節では、和辻の「信頼」概念を検討し、これが我々のあらゆる行為の条件を成している、という次第を確認する。次に第3節では、『存在と時間』において記述される他者との非本来的／本来的な関わりについて検討する。ハイデガーに従えば、現存在は「頹落」という仕方では他者との関わりに巻き込まれていると言えるが、本来性においても他者との関わりを絶つわけではない。最後に第4節では、本来的な現存在の「決断」において他者との関わりはどのように可能か、ということを検討する。特にこの点は『存在と時間』が分析を具体的に展開していないところであり、またこれまでの研究が躓いてきた論点でもある³。最後に和辻の「信頼」概念とハイデガーの「決断」概念との関係をあらためて整理し、結論部では全体の議論を概括したうえで残された問題を示す。

2. 和辻の信頼論

2.1 行為の条件としての信頼⁴

和辻によれば、我々は日常生活においてつねに他者への「信頼」を働かせており、どんな行為も多かれ少なかれ「信頼」に基づいている。例えば我々がタクシーに乗るとき、見ず知らずの相手であるにも拘らず、乗客は運転手を、運転手は乗客を、一定の約束のもとに信頼して行為する。買物をするとか人混みを歩くというだけでも、他者へのある程度の信頼が働いている。和辻は次のように言う。

人間の行為は一般にこのような信頼の上に立っているとよい。〔…〕このような信頼の社会的な表現が行為者の持つそれぞれの社会的な持ち場である。ちょうど家族において親は子を愛護するものとして期待されておりその限り親としての資格が承認せられるように、人が会社員、官吏、教師、学生、運転手、農夫、商人、職工等々として行為するときには、あらかじめすでにその持ち場に依じての行為の仕方が期待されているのである。も

もちろん信頼の度合いは、一々の持ち場をきめる社会的全体者の種類に応じて異なるのではあるが、しかし何らかの程度に信頼のあるところでなければ人間の行為は行われぬ。(W10, 281)

我々の日常生活における信頼は、他者と自らとを何らかの社会性のもとに、つまり何らかの「資格」や「持ち場」において見出すことに拠っている。それぞれの持ち場が「社会的全体者」から与えられているおかげで、それぞれの人間に関して「あらかじめすでにその持ち場に応じての行為の仕方が期待されており、そのような信頼がなければ我々はそもそも行為しえない、と言うのである。

これに対しては、信頼に基づかない行為もあるのではないか、という反論が考えられよう。この点を検討するためには、和辻が「行為」に見て取る三つの特徴を確認する必要がある。それは即ち、(a) 行為は人間関係において行われる、(b) 行為は過去の人間関係を背負い未来の人間関係へ向かっていく、(c) 行為は数限りない諸行為の連関において行われる、というものである(W10, 246-256)。和辻の記述に立ち返っての詳しい検討は割愛するが、彼の議論の枠組みで考えられる回答を試みるため、まずその「行為」概念を明らかにしておこう。

例えば自室で昼寝をするという場合、この行為は信頼と無縁であるようにも思える。だがこれも「行為」と見なされる限り、単独で成り立つわけではない(c)。というのもこの行為は、いまこの時間は部屋にいてよいが二時間後に人と会う約束をしているとか、今日のうちにレポートを仕上げ提出せねばならないとか、様々な行為の連関のなかで為されるからである。そしてその連関に応じて、我々は昼寝という行為においてさえ、種々の規範を背負っていると言える。このように行為の背景を成す規範こそ「信頼」に関わるものである。

これらの規範を課すのは、自らの身を置く人間関係、間柄である(a)。昼寝の例で言えば、それは友人関係や大学院生としての資格等であろう。その家の住人であるということも挙げられる。また和辻は食事の例を挙げ、ものを食べ

るという場面でも、人間関係が規範を与えるがゆえに、その共同体に即した正しい食べ方、誤った食べ方というものが「作法」として与えられているということを指摘する(W10, 247f). このような意味で和辻は行為というものを、あくまで人間関係において為され、この人間関係に身を置いた者たちが理解する限りでのものとして捉えるのである。

さらに蚊を追い払うとか汗を拭うといったより単純な行為についても同様の分析は妥当するだろう。例えば軍隊のパレードやダンスの最中であれば、こうした行為は差し控えるべきだと思われる。こうした単純な振舞いが「行為」として意識されるのは、より一般的なケースでは、誰か人から問いかけられるなどのきっかけによるものだろう。大学の講義中に突然教授から「なぜそんなことをするのか」と問われ、私はまず何を問われているか戸惑うのだが、やがて自分が鬱陶しそうに手を動かしていたことを意識し、「すみません、気に障ったでしょうか、蚊を追い払っていたのです」という旨のことを答える。私はここではじめて自分の振舞いを「行為」として捉え直すのだが、そこで私は、それが何らかの規範のもとで、特に人間関係のなかで理解されるものであることを反省し、そこから弁明するのである。

ただし、規範を与える間柄は絶対に不動の基盤だというわけではない。むしろ行為は間柄に組み込まれたものであるがゆえに、その間柄を変化させうるのであり、さらに言えば何らかの間柄の変化（ないし維持）を帰結せざるをえない。例えば人に話しかけるという行為は、一方で相手との関係により話しかけ方が規定されるが、他方では、話す内容や話しかけ方によって相手との関係を変化させうる。行為はそれ自体のうちに、「既存の人間関係を背負いつつ可能な人間関係への方向として働く」(W10, 246)という意義を含んでいるのである(b)。行為を通じて間柄が維持されるという場合でさえ、その行為は間柄を保つという点において、「可能な人間関係への方向」を含んでいると言われる。

つまりここで人間の「行為」とは、他者たちとの関わりに初めから巻き込まれており、また巻き込まれてゆかざるをえないものとして考えられている。行為に際しては、その行為に規範を与えかつまた行為によって変化しうる間柄が、

何らかの仕方で前提されていなければならない。そのように「行為の条件として間柄が前提されている」ということを、和辻は「信頼」と呼ぶのである。

ここで「間柄が前提されている」というのは、他者との関係にある個人が主観的に把握している、という意味ではない。むしろ行為者自身がその間柄に身を置いている、ということである。和辻によれば、人間とはまず「個人的意識」などではなく「実践的行為的連関」なのであり、そこで我々は何を為しうるか、何を為すべきかについて主観的に把握する以前に「実践的に「わけ」がわかっている」(W10, 37)。この「わけ」は我々にとって「常識」として、既に身に帯びてしまっているものである。タクシー運転手の例に戻るならば、私は例えばこの山田さんという運転手をその個人的な人柄に関して信頼するわけではなく、また敢えて私個人が信頼するというのでもない。むしろ私はそこで、社会的な実践の連関のなかで、既に〈運転手—乗客〉という間柄に身を置いているのである。

つまるところここで言われている「信頼」とは、個人が敢えて働かせるようなものではなく、むしろ個々の行為の背景をなすような社会性の働きである。「人間関係は同時に信頼の関係なのであり、人間関係のあるところに同時に信頼が成り立つのである」(W10, 286)と言われるように、「信頼」とは人間が間柄においてあるということそのものを示す現象なのである。もちろん、この信頼が裏切られることもある。盗みなどは「裏切り」の典型例だろう。だが信頼を裏切ることが可能なのは、そこに既に信頼が働いているからであり、ここでも信頼は行為の条件になっている(W10, 280f.)。

以上から、和辻において「信頼」の意味するところを次のようにまとめることができるだろう。即ち、我々は行為の規範を人間関係において理解しているが、それは実践的な連関のうちに身を置くという仕方での理解である。この条件が「信頼」と呼ばれる。我々は、他者たちとの関わりに初めから巻き込まれ「信頼関係」に身を置いているという限りにおいて、行為することができる、というわけである。

2.2 信頼に応える態度としての「まこと」

このように信頼が行為の条件になっているとして、そのなかで自らが行為者であるということは一体いかなる意義を持つのだろうか。和辻が「信頼に応える態度」としての「まこと」という概念によって示すのは、このことである。自らの「持ち場」に相応しく行為し、以て信頼に応えることが「まこと」とされ、我々の行為はすべて、この「まこと」を起こらしめるかそれとも起こらしめないか、という意義を持つとされるのである。

我々が日常的に「まこと」として理解する態度の理想は例えば、「子のために危険を冒し、困苦に堪え、犠牲的に働く親」とか「夫のために全生活をささげる妻」、「恋人を決して裏切ることのない男」や「苦しみや悲しみをともにし、我執を捨てて相手につくす友人」の上に見られるとされる。こうした「没我や犠牲を通じての他者への奉仕」の態度はすべて、信頼関係があってはじめて可能となるものであり、また自らを没してその信頼関係へと帰っていくことである (W10, 290f.)。このような「まこと」の理念は、「人間の眞理」あるいは「人間存在の眞相」(W10, 286) を明らかにしようとする『倫理学』の目論見において核心的な意義を持つ。和辻は、こうした「まこと」の態度こそが「否定の道を通じての人倫的合一の実現」であり、それゆえに「人間存在の眞相を現わすもの」だと言うのである (W10, 290f.)。

「人間存在の眞相」と和辻が言うのは、個人が全体性（自らの属する共同性）を否定し、その個人がさらに否定されて全体性へ帰入するという「本来の全体性に還帰するところの否定の運動」(W10, 280) である。具体的に、「信頼」および「まこと」の現象に即して敷衍してみよう。まず私は社会的な信頼関係に身を置きそのうちで一定の役割を担い振舞っている限りで、「全体性」の一部を構成していると言える。だがこれだけでは「否定の運動」および「否定の道を通じての人倫的合一」は生じていない。実際のところ、私の身を置く信頼関係が規範を提示してくることで、私にはこの信頼に応えるという可能性が与えられるが、ここで「信頼に応えうる」ということは、同時に「裏切りうる」と

いうことでもある。このように個人として信頼に背きうるということが、「全体性の否定」として捉えられる⁵。信頼に応えるとは、その「信頼に背きうる」という可能性をさらに否定して信頼関係に立ち返り、そこでの要請に応えることである。もし「裏切り」の可能性を全く介さないとするれば、それは恰も自然現象が自然法則に従うようなものであって、信頼やまこととは言われえない (cf. W10, 300)。そしてこの「否定の運動」こそ「人間存在の真相」あるいは真理なのだ——なぜなら究極的には個人という実体があるのでも社会という実体があるのでもなく、むしろその無限の否定の運動のみがあるのだから——というのが和辻の根本的な主張である。

ここで和辻倫理学の全体像に立ち入って議論することはできない。本論の文脈で重要なのは、行為者としての自己の働きが、信頼に背きうるにも拘らずその可能性を否定して信頼に応える（あるいは応えない）ものとして捉えられている、ということである。この「背きうるにも拘らず」という背反可能性の理解において、私はどのように自らの状況を捉え、行為可能性を理解していると言えるだろうか。

「信頼に背きうる」ということが把握されるのは、「この規範に従う必要はないのだ」「どう行為するかは自分次第なのだ」というように、「信頼関係」の与える規範が相対化され、それがあくまで数多くの行為の理由の一角を占めるものとして理解されるときであろう。そこで私は私自身が行為者なのだということを自覚すると言える。「まこと」とは、それにも拘らず「信頼関係」の与える規範を自らの行為の理由として選び取り、規範を与えてくる全体性に立ち返るということだが、これは何を意味するのだろうか。

例えば私が教師として己の務めを果たし以て「まこと」であろうとするとき、そこで私はただ与えられたルールに従い、自分の身の安泰を確保しようとするのではなからう。仮にそうした動機の混入が完全には排除されないとしても、それが信頼に応えようとするものである限り、私はむしろ自らの立場が信任されたものであることを引き受け、自らの（教師として働くという）行為の条件を成す全体性が実現されるようにと現実に行為するのだと言える⁶。然るにそ

の「全体性」は決して自己のみで構成されえず、むしろ複数の人間の働きによって構成されるものである。ここにおいて、信頼に応えるということの意義が見て取られるだろう。つまり私の行為の条件としての「信頼関係」は、多くの他者たち、この場合であれば主に学生、そして同僚、およびその活動を支える多くの人たちの働きによって成るのであり、信頼に応えるとは彼らの働き（の可能性）に応えることなのである。

信頼関係あるいは「全体性」は、複数の個人の対立がそこに止揚されることにおいて成り立つ（cf. W10, 27, 57ff., 92ff.）。その共同性が与える規範はさしあたり「常識」として通用しているとしても、それは単に恣意的なルールなのではない。むしろ信頼関係である限り、その共同性は誰もが潜在的には「まこと」でありうる関係として考えられねばならないだろう。つまり複数の人々が「背きうるにも拘らず」自らその背反可能性を否定し全体に尽くすという、そのことによって信頼関係は成り立つのであり、それゆえにこそ私自身も、その信頼関係に対して「まこと」でありうるのだと言えよう。他者の「まこと」が不可能であるところでは、私自身の「まこと」なるものは考えられないように思われる。結局のところ「信頼に背きうるにも拘らず、それに応える」という形で自らの行為可能性を理解するとき、私はそこで他者たちがその信頼関係に対し「まこと」でありうる、ということを自らの行為の根拠とするのだと言えるだろう。「全体性に還帰する」という運動が「まこと」であると言うためには、その全体性を「信頼関係」たらしめるところの、他者たちの自己の働きが考えられねばならないはずである。

ところが私や他者の「自己」の働きは、『倫理学』において積極的に捉えられているとは言い難い。「否定の運動」における「個の否定」の契機は、むしろ「全体が個を否定する」という働きとして語られる⁷。そうすると、「否定」の働きは総じて「個」ではなく「全体」の働きに帰せられ、その全体性を「信頼関係」たらしめる所以が見逃されてしまうのではないか。また「個の否定」が全体からの「強制」としてのみ理解されるならば、「信頼に背きうるにも拘らずそれに応える」という自己理解は成り立たなくなるのではないか。結局の

ところ和辻の議論においては、自他の関わりを「全体性」のレベルに帰着させようとしたために、「信頼関係」の信頼関係たる所以について考察の枠組みを欠いたままになっているのではないか。

和辻が描く「信頼」を、それに対する「まこと」が可能であるような条件として積極的に理解するためには、和辻自身が十分論じなかった個人あるいは自己の契機をさらに掘り下げて検討する必要がある。ここでは「私自身が信頼する」ということの積極的な意義、およびそこで信頼される他者の自己について、さらに明らかにすることが求められる。

3. ハイデガーの他者論

3.1 〈ひと〉への頹落

信頼の現象において自己の果たす積極的な役割を、さらにハイデガーの視座から明らかにするのが本稿の目標である。そのためにまず、『存在と時間』においてはどのように自己が他者との関わりの中にあるものとして捉えられているかを確認する。それが明示的に、特徴的に語られるのが、現存在の非本来的な様態としての〈ひと das Man〉に関する議論である。ハイデガーは、我々現存在が日常的に世界内部の事物を扱い、また公共性において他者と関わるができるのは、さしあたりたいてい本来的自己を失い〈ひと〉へと没頭しているからだ、とするのである。以下そのことを概観しよう。

我々は日常的に、様々な事物と関わりながら行為している。しかしそれは、事物をまず客体的な存在者として見出してから、その上で自分の関わりうる道具等として意味付けする、という仕方ではない。例えば槌で釘を打つときには、この槌は単独で客体的なものとして見出されているのではなく、むしろ「釘を打つ」ことに「収まりがある」という仕方で発見されている。事物はまず用具的な存在者として、何らかの「収まり」即ち「帰趨 Bewandtnis」のもとに出会われているのである(SZ, 84)。そしてこの「帰趨」は幾重にも連関して「帰趨全体性 Bewandtnisganzheit」を構成しており、個々の帰趨はこの「帰趨全体性」

の方から規定されている。

しかしこの「帰趨全体性」は、何か現存在と別のものとして、あらためて認識されねばならないようなものではない。例えば我々が槌を振るとき、この槌は釘を打つことに帰趨がある。釘を打つのはさらに、何かを固定するためであり、固定するのは風雨を防ぐためである。そして風雨を防ぐのは、現存在自身が雨露をしのぐためである——このようにして現存在はいつでも自分自身の存在を漠然とであれ気にかけており、そのことによって帰趨全体性を規定しつつ存在していると言えるのである。この帰趨全体性が、世界内存在としての現存在の行為に対して背景的文脈を提供する。その限り日常的な現存在にとって、世界とはいつでも既にそのなかで何ほどか勝手が分かっているようなところである。このような世界の「理解」の仕方が「馴れ親しみ *Vertrautheit*」と呼ばれる (SZ, 86)。

さらに現存在はそもそも、決して孤立した主体として世界に「馴れ親しんで」いるわけではない。世界は私にとっての「周囲世界 *Umwelt*」であると同時に、いつでも既に他者と分かち合っている「共世界 *Mitwelt*」でもある。現存在は根源的に「共存在 *Mitsein*」として世界に馴れ親しんでいるのである。そのなかで他者たちもまた「現存在」というあり方をしており、その意味で他者は「共現存在 *Mitdasein*」と呼ばれる (SZ, 118)。現存在は、事物的な存在者との関わり即ち「対処 *Besorgen*」と同時に、他者への関わり即ち「気づかい *Fürsorge*」を必ず働かせている。これらの働きがまとめて現存在の「存在している」ということを構成しており、それを包括して「気懸り *Sorge*」と呼ぶのである⁸(SZ, 121)。

従って、現存在の世界への「馴れ親しみ」も、既に他者たちとの共同性によって規定されている。その共同性の日常的なあり方こそ〈ひと〉である。我々が何かしようとするときには必ず既に〈ひと〉が一般的な規範を提供し、我々を導いている (SZ, 126f)。〈ひと〉とはいわば、「常識」の担い手である。それは特定の誰彼ではなく、むしろ匿名的な「人々」である。現存在はさしあたりたいてい他者たちとの無差別性のうちに自己を見失っており、自己はそこから

あらためて取り戻されねばならないのだが、そのような「自己」（そして人々）の様態が〈ひと〉と呼ばれるのである。この「非本来性」に没頭する現存在の独特の傾向が「頹落 Verfallen」と呼ばれる。

世界との「馴れ親しみ」は、現存在がこのように〈ひと〉へと頹落していることによって可能になっているのである。〈ひと〉は、自己自身による理解といったものに先立ち、既に世界における理解や振舞いの可能性を提供しており、現存在は既にこの〈ひと〉として世界内存在しているがゆえに、そこで提供される規範に従って行為しうるのである。

この〈ひと〉に関する議論は、行為の条件が信頼関係によって既に与えられているとする和辻の信頼論と相通ずるものだと言えよう。和辻が「信頼」として描き出す現象は、ハイデガーが「馴れ親しみ」と呼ぶ現象をより具体的に記述したものと見ることができる⁹。ただし、両者の議論が問題としているレベルの差異は指摘しておくべきだろう。ハイデガーの頹落論は、和辻のいう「社会的な持ち場」といったものがそもそも可能であるための条件を示していると言える。即ち、現存在がさしあたり〈ひと〉として存在する、つまり「自己自身でない」仕方において存在するがゆえに、学生や友人といった役割が可能になるのだ、ということである。いかに重要な役割であれ、役割そのものはハイデガーの言う意味で「自己自身である」ことではなく、むしろ公共的な世界の「帰趨」に相関するものだと言える。

しかしそうすると、ますます検討が必要になるのは、他者との関わりに巻き込まれたなかで「自己である」とはどういうことか、である。次項では、他者への「気づかい」の二つの様態に即してこのことを検討しよう。

3.2 他者への非本来的／本来的な気づかい

ハイデガーは、他者への「気づかい」が取りうる様態に関して「二つの極端な可能性」を提示する。その一つが「肩代わりして支配する気づかい einspringend-beherrschende Fürsorge」である。

「肩代わりして支配する気づかい」において現存在は、「他者から「心配 Sorge」をいわば取り除き、対処において彼の立場に自らを置き、彼のために肩代わりする」と言われる¹⁰ (SZ, 122). つまり他者が対処すべき事柄を代わりに引き受け、それを済ましてやるという仕方で他者を「気づかう」のである。ところがこのような気づかいは、他者が自分の課題や状況に自ら向き合い取り組むという可能性を奪ってしまい、ともすれば他者を「依存した、支配された者」(ebd.) にしてしまいかねない。他者はそこで「心配」が取り除かれると同時に、自らの「気懸り Sorge」からも疎外されてしまうのである。

このような他者への気づかいは、〈ひと〉としてのあり方に基づく。というのも日常的な現存在は、自他を〈ひと〉として、「何に対処しているか」という点から理解しており、その限り立場を交換しうるものとして理解しているからである (SZ, 239). 「対処」すべき事柄に基づき、「帰趨」との相関においてのみ自己を理解する、というのが現存在の非本来性の特徴である。

従ってこの「非本来的な気づかい」においては、恐らく二重の仕方で「支配」が働くのである。表面上指摘されている可能性は、私が他者の仕事を代わってやることで、その他者が私に依存するようになりうるのだから、その場合私が他者に対して支配的になる、ということだろう。しかしそのような「支配」が生じうるのは、そもそも私と他者とが「対処」にかかずらい、何を為したか、何を済ませていないか、といった点において自他の可能性を理解しているからである。ここでは単に一方が他方を支配するというのではなく、むしろ私も他者も〈ひと〉の支配下にある。

このような非本来的な気づかいに対置される「本来的」な他者との関わりが、「率先して解放する気づかい vorspringend-befreiende Fürsorge」である。

[...] その気づかいは、他者の肩代わりをするというより、その他者の実存的な存在可能において先へ跳び出して (*vorausspringt*) みせるというもので、その結果として彼から「心配 Sorge」を取り去るのではなく、むしろはじめて本来的に気懸り Sorge そのものとして与え返すのである。この気づかいは

は、本質的に、本来的な気懸り——つまり他者の実存に関わるものであって、彼が対処するものは**何であるか**、に関わるのではない。これは、他者が彼の気懸りに**おいて**自らを見通すように、彼の気懸りへ**向けて自由**になるようにと、他者を手助けするのである。(SZ, 122)

非本来的な気づかいと対比されているのは、特に「他者から心配／気懸りを取り上げるのではなく与え返す」ということ、「他者が何に対処するかではなく、他者の実存に関わる」ということ、そして「他者を自由ならしめる」ということである。

これは簡潔にまとめれば、他者が自分の置かれている状況に対して自ら向き合い取り組みうるようにする、ということになるだろう。そこでは、上に確認した二重の「支配」に対して、やはり二重の「解放」が考えられているように思われる。つまり第一に、本来的な気づかいにおいて現存在は、他者の対処すべき事柄を取り上げたりはしないで、それに自分で向き合うようにと気づかう。だがそれだけではない。第二の解放とは、他者を〈ひと〉から解放する、ということである。そこで期待されるのは、他者が、自らの存在を「対処」に基づき理解するのではなく、むしろ自身実存しているものとして理解するということである。この意味で本来的な気づかいは、他者の実存に関わり、他者をその者自身の「気懸り」において自由ならしめる、と言えるのである。さらにこの「第二の解放」には、他者を解放すると同時に、自己自身を〈ひと〉から自由にすることが含まれるだろう。〈ひと〉における公共的・一般的な規範から互いを自由にするということが、この本来的な気づかいには含まれているのである (vgl. SZ, 298)。

そのような気づかいは為される具体的なイメージとして、我々は例えばある種の教育——知識を与えるというより自らの可能性に気づかせるような——や友情を思い浮かべることができる¹¹。ただし注意せねばならないのは、これが他者を自由にし、つまり他者が自らの可能性に臨みうるようにするものである以上、何か直接的に物事を教授したり、特定の目的地へと着実に導いたりする

ことはこの「気づかい」の本旨ではない、ということである。むしろこの気づかいは、間接的に、他者の自発性を待つような仕方です「手助け」するに過ぎない¹²。この本来的な気づかいは通じて現存在は「他者たちの「良心」となりうる」(SZ, 298)と言われるのだが、その「良心」の呼び声を聞くか否かはあくまで他者自身に任される。

だがそうすると、本来性において現存在はもはや、他者との関わりに巻き込まれるなかで行為する、という条件を脱することになるのだろうか。そうではない、というのが以下に論ずることである。本来性においても、現存在が他者との関わりに巻き込まれつつ行為するという事情は変わらない。ここで重要なのは「被投性 Geworfenheit」の概念である。現存在の本来的な理解の様態つまり「決断性 Entschlossenheit」においても、「事実的なあり方に投げ込まれている」という現存在の性格は変わらない。現存在は本質的に「事実に実存している」ものであり、その存在は「被投的な企投」なのである (vgl. SZ, 148, 181, 223)。

他者との関わりという問題において「被投性」の概念の意義は第一に、〈ひと〉への頽落の必然性という点に求められる (vgl. SZ, 179)。決断性における「自己の取り戻し」は、〈ひと〉の支配する世界から完全に脱却する、といったことを決して意味しない (vgl. SZ, 298f)。現存在は事実に自らの置かれた状況において行為せざるをえないし、そこでの行為の公共的な意味については〈ひと〉が既に解釈を与えるところである。現存在の「決断性」はむしろ、〈ひと〉のなかで為されざるをえない行為をいかに自らの選択として引き受けるか、という点に関わるのである。

この頽落と決断性との緊張関係に関しては議論すべき点が多くある¹³。だがいずれにせよ、もし本来性における他者との関わりとの必然性が「現存在は絶えず〈ひと〉による支配に転落する」ということでしかないのだとすれば、結局他者との関わりは〈ひと〉のレベルでしか考えられず、現存在はそのレベルに頽落するか、あるいはそこから自己を取り戻すか、といういわば孤独な奮闘を強いられることになる。実際、「率先して解放する気づかい」においてハイデガー自身が思考していたのは、恐らくそのような現存在の「単独化 Vereinze-

lung」の運動である。そこでの他者への「気づかい」は、一方的で恣意的な関わりなのではないか、と批判される余地もあるだろう¹⁴。

だが、別の仕方で現存在の「被投性」の意義を考えることもできる。現存在の決断性とはそもそも、世間一般の情勢に対する態度ではなくむしろ自己自身の投げ入れられた事実的な「状況 Situation」をあらためて自ら開示する働きである (vgl. SZ, 299f.)。つまり、〈ひと〉の与える常識あるいは「巷談 Gerede」による一般的な理解に従って自らの状況を捉えるのではなく、むしろ自らの置かれた状況に意味を与えそこにおいて行為するのはいまここでの自己自身の決断にほかならない、ということに基づき自らあらためてその状況に関わっていくような理解の働きである。そしてその「被投性」には、具体的な他者たちと共にある、ということも含まれている。そこでの他者との関わりは、ただ「率先」としてではなく、むしろ自己と他者とが共に投げ入れられた、この個別具体的な状況を共に開示するという働きに即して捉えられるべきではないだろうか。そうだとすれば、我々はハイデガー自身が展開しなかった道筋として、しかし事柄に即して、本来性において具体的な他者たちとの関わりに巻き込まれつつ行為する、という現存在のあり方を考察できるはずである。

このような事態を考えるために、再び「信頼」の現象を取り上げることにしたい。なぜならある種の信頼において、私はひとえに自らの決断において他者の選択や行為を信じるという仕方で、積極的に「他者との関わりに巻き込まれていく」ことを決断しうるからである。

4. 信頼における現存在の本来性

4.1 決断的信頼——実存する他者との関わり

範例として、太宰治『走れメロス』¹⁵を取り上げることができるだろう。市にやってきた牧人メロスは、苛政の暴君を誅殺せんとして捕えられる。死ぬことは厭わないが妹の結婚式を挙げさせてくれ、親友のセリヌンティウスを人質とするから三日間の猶予をくれ、と懇願するメロスに対し、王はこれを命惜し

さの芝居と合点し、猶予を許す。その底意を知ったメロスは悔しがり、きつと戻って友情と誠実を証明するのだ、と走り出す——。

友人を人質に差し出すという独断はあまりに乱暴なものだとも言われよう。だがこれは互いの信頼に基づく、というのが物語の描き出すところである。話を聞いたセリヌンティウスは、黙ってメロスを信頼する。単にメロスの能力を信じるというのではない。彼はむしろメロスの誠意を確信するのであり、メロスが自らの意志、自らの決断によって約束を果たしに——つまり処刑されに——戻ってくるだろう、ということを感じる。メロス自身の意志とは、最終的には自分の働きの及ばないものである。セリヌンティウスは決然として、自らの運命をメロスの意志に委ねるのである。

メロスもまた、セリヌンティウスをただのお人好しと思って人質にするのではない。友が自らの意志で人質を引き受け、しかも自分に対して信頼を寄せるからこそ、メロスは全存在を挙げてそれに応えようとする。その行為の根拠はただ「信じられている」という確信に存するのである。

上のような信頼において、人はまさに、自らの決断において他者の選択や行為を信じ、それによって自己を規定するという仕方、自ら行為を決断すると言えるだろう。そこでの互いの信頼は、何か一般的に有効な規準や計算に基づいて——いわば〈ひと〉の支配のもとで——抱かれるものではない。相手を信頼するための理由は無数に挙げられるかもしれないが、ここで問題になっているのは唯一回的な行為、自分たち自身の運命であり、この一回に裏切られないとは限らない（そもそも、相手の行為を何らかの方法で確実に予測・制御できるのならば「信頼」など必要にならない）。「いまここで私が決断する」ということだけが、自分の行為に根拠を与えうるのである。このように理念的に示された信頼を「決断的信頼」と呼ぶことにしよう。

これは 3.2 項での対比に照らせば、「対処 Besorgen」に基づき他者を理解するのではないような「気づかい Fürsorge」であるとも言えよう。というのもここで他者は、「何に対処しているか」に基づいてではなく、自らの理解において状況を捉え、自由に行為する者として理解されているからである。つまり他者

は、〈ひと〉としてではなく、自らの可能性を企投するものとして、実存する者として理解されていると言える。「決断的信頼」は、「率先して解放する気づかい」と同様本来的な「気づかい」として、自他を〈ひと〉から「解放する」ものであると言える。

それにも拘らず、その他者の選択は、私と全く無関係なものとして理解されるのではない。それどころか、私が信頼する相手の決断は、私の運命を左右するものとして私自身にとって問題となる。相手の選択によって「状況」は変わりうる。あるいは言い換えれば、状況が相手の選択に依存するという事態そのものが、私の「状況」なのである。相手にとっても恐らく事情は同じである。相手もまた実存する者として、選択を迫られているのだらう——このことが私の「信頼」には含意されている。そして相手の状況もまた私の選択によって左右されるのである。

つまりここで「状況」は、私と相手のそれぞれにおいて他者の自由な決断に依存するものであり、「相手を信頼する」ということは、「相手の決断を信頼する」ということを意味する。従ってここで他者を信頼しようと「決断する」とことは、あくまでそれぞれの実存における決断であるとはいえ、「共に決断する」ことでなければならない。状況を開示するのは、私と相手との二人の決断なのである。しかもこのことは、私と相手とを等距離から眺めることができるような客観的な観点から言われるのではなく、私自身の決断に含意されていなければならない。

約束とは、この「共に決断する」ことが可能にするものだと言えよう。約束における決断によって、二人はある状況のうちに自分たちを規定する。だがこれは、行方の定まったルールの上に互いを拘束するように、二人の未来を固定するものではない。約束の遵守が果たすべき義務として理解されるためにはむしろ、この約束には次のことが含意されていなければならないだらう。即ち、その約束の実現は互いの努力によって達成さるべき課題であり、その約束を結んだからには自らの意志によってこの達成へ向けて努力せねばならない、ということである。この点で約束を結ぶことは、「共に決断する」ことでありなが

ら同時に「各自の決断」という意義を保っていると言える。つまり私においては、その約束における「信頼」はただ私自身の決断に基づくのであって、その限り私は、この信頼が裏切られうるということをも自ら引き受けねばならないだろう¹⁶。

この「決断的信頼」は他者への信頼であり、「共に決断する」ことにおいて一つの状況を共に開示するものである限りで、この決断を再びその相手と共に引き受け、共に再び行為する、ということをも可能にするような決断でありうる¹⁷（典型的には愛の誓いなどを考えられたい）。ただしそこには、他者がこの決断においても、また決断の後にも自由であるということ、それゆえ私自身絶対的な支えを欠いたままこの一步を踏み出すほかないのだということへの理解が伴っている。この決断が一つの賭け、飛躍であるほかないということは、恐らく他者においても同様である。この信頼がいかなる帰結をもたらすか、私にも相手にも確実なことは分からない。だが私はこの他者への信頼のゆえに、自らの運命をこの決断に賭けるのである。

以上検討してきた「決断的信頼」の現象は、次のようにまとめられるだろう。第一に、決断的信頼において現存在は、自他を〈ひと〉としてではなく、自由に自らの可能性を企投する者として理解する。他者との本来的な関わりとして、この点は「率先して解放する気づかい」と共通する。そしてまたここではやはり、他者にその者自身の「気懸り」を与え返すという仕方で自他を「解放する」のだと言えよう。しかしそこで、現存在は「他者との関わりに巻き込まれるなかで行為する」という性格を失うわけではない。むしろ現存在の決断は、その巻き込まれることの必然性を、自らの運命として引き受けうる。そしてこれは、ただ〈ひと〉の支配に忍従することとも異なる。「決断的信頼」において現存在は、「この人を信じる」がゆえに——それが誰であるかは偶然によっても——その運命を自らのものとして引き受けすることができる。

4.2 「まこと」における「決断」の契機

前項での考察によれば、「決断」は必ずしも現存在を他者との関わりから引き離すという意味で「自由」にするものではなく、むしろ現存在が他者との関わりに「本来的に」参入するための原理でありうる。これこそ、和辻の「まこと」を可能にする原理として考えられねばならない働きではないだろうか。

たしかに、和辻自身はハイデガーの「本来性」概念を正面から批判している。即ち、ハイデガーは結局孤立した個人の存在に人間の「本来性」を求めたがこれは誤りであり、むしろ個人がそこから出来たそこへ還帰していくところの全体性こそ人間の「本来性」である、と主張するのである(W10, 236ff.)。これに対しては直ちに、ハイデガーが「共存在」を現存在の根源的な構成契機としていること、ないし本来性においても他者との関わりが失われるわけではないとしていることを挙げて反論することもできる。しかし現象に即して、特に和辻の行為論に関して具体的な応答を試みるためには、和辻の描く「信頼」においてハイデガーの「決断」がどのように働きうるかを示す必要がある。そして我々はこのことを検討してきたのだった。

2.2 項において論じたように、私が信頼に応え「まこと」であるためには、行為の条件としての信頼関係が、他者たちがそれに対して「まこと」でありうるものとして見出されるのでなければならない。言い換えればそこで私は、自他を(被投的な)「実存する者」として見出し、自ら他者を信頼するものでなければならないだろう。この働きこそ「決断的信頼」として我々が検討してきたものである。もちろん和辻の言うように「信頼関係のないところ、従って信頼に応えるという意義の成り立たないところでは、「まこと」は起こらない」(W10, 291)。「信頼関係」は必ず、行為に先立って与えられていなければならない。だがそれに応えるというためには、背反可能性が理解され、それにも拘らず信頼に応えるというのでなければならない。そこで私は、〈ひと〉および「社会的全体者」の自明性に従ってではなく、自ら決断してその信頼関係に「還帰する」のだと言える。その限り「まこと」は「決断」を含まねばならないと言え

るだろう。

こうして我々は、「信頼」という現象を、形式的に二つの段階に区別して捉えることができるだろう。即ち、決断に先立って既に与えられている「信頼関係」と、それを自らあらためて捉え返し「まこと」を可能にする「決断的信頼」とである。ただし「決断的信頼」は、「信頼関係」にとって生じても生じなくてもよい後付けの可能性などではない。「信頼関係」がそれに応えるべきものであるためには、その関係をあらためて信頼関係として捉え返す「決断的信頼」が可能でなければならないからである。そしてまた社会的に「信頼関係」の認められていないところにも、「決断的信頼」において信頼関係の可能性をあらためて見出し、そこで「まこと」を尽くすというものはありうるだろう。そうした点で現存在の本来性は、信頼という現象において不可欠の契機を成すと言うことができる。現存在が本来的でありうる限りにおいてのみ信頼は可能なのである。

5. 結論

我々は序論において「他者との関わりに巻き込まれているなかで自己であるとはどういうことか」と問うた。当然ながら、その「自己である」仕方は様々だろう。ここまでの議論で検討したのは、その形式的な構造をいかに記述するか、ということである。

和辻に従って示したのは、我々は他者たちとの関わりのなかで行為する者として、必ず信頼関係を行為の条件としている、ということであった。ただし問題となるのは、それが単に規範を提示するだけでなく「信頼」として「それに応える」ことができるために、この「信頼」はどのように行為者としての自己に理解されうるものでなければならないか、ということである。

ハイデガーの視座から我々があらためて検討したのは、「本来性」における他者との関わりおよびそこでの他者理解がいかなるものでありうるか、ということであった。そこでの主な洞察は、「他者を信頼する」というとき働いてい

るのはまさに本来的な現存在の「決断」ではないか、というものである。我々はそれを特に「決断的信頼」と呼んだが、そこにおいては自らが自由な決断において他者を信頼するというだけでなく、他者もまた自由に決断するものとして理解されている。この働きこそ和辻の言う「まこと」を可能にし、以て「信頼関係」をもそれに対し自らが応えうるものとして意義づけるものだろう、ということ了我々は最後に確認した。

こうした考察は、ハイデガーと和辻の議論を比較検討するという以上の意義を含んでいる。本稿の論述を動機づけてきた一つの大きな問いは、そもそも他者を理解するとはどういうことか、他者の存在とは何か、というものである。信頼についての考察は、この問いに道筋をつけるだろう。というのも信頼においては、何らかの意味で他者自身の働きというものが信頼されるのであり、それにも拘らずこの他者は私と全く無関係なものとしてではなく、むしろ私自身の働きを決定的に巻き込みうるものとして、私が自らの理解において関わり合わねばならないものとして臨まれているからである。他者の存在というものはこうして、行為者としての人間（あるいは現存在）という視座において接近されうる。本稿はその糸口を示すことに努めた。

以下、本稿が扱いきれなかった論点を簡潔に数点示しておく。第一に和辻解釈に関して、「まこと」の概念は彼自身の枠組みのなかでさらに検討すべきである。とりわけ「没我」といった理想は「空」の概念に基づくものでもあるが、そうした態度を「私」が実現するとはどういうことか、という点が核心的な問題として残されている。また和辻の行為論を和辻自身の記述を超えて展開するためには、「間柄」の時間性をそれとして検討する必要がある。第二にハイデガー解釈としては、まず彼に対する「他者不在の哲学」といった批判に対しどう問題を整理し応答するか、ということが課題となる。本稿では部分的にそれを試みたが、多岐にわたる議論に全面的に応答することは不可能だった。また「決断的信頼」の考察にあたっては「状況」や「被投性」の概念を抛り所としたが、それらの概念の解釈にはさらに入念な検討が必要である。第三に「信頼」の現象に関して、本稿では形式的な構造を取り出したが、それが具体的に働くさま

さまざまな場면을現象学的に分析することが課題となる。とりわけ「約束」に関してはより詳細な検討を必要とする。また「決断的信頼」として考察したのは基本的に一人の他者への信頼であるが、これが複数人、さらには社会に対する信頼となりうるかなど、いまだ検討を必要とする点が多い。これらに関してはもはや和辻やハイデガーの概念に留まることなく、社会学等の理論をも参照しつつ分析を展開すべきであろう。

註

1 和辻哲郎『倫理学 上』（『和辻哲郎全集第十巻』岩波書店、1962年）。以下本書からの参照・引用は（W10, ページ数）という形で示す。また引用中の傍点はすべて原文通り。

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. 以下本書からの参照・引用は（SZ, ページ数）という形で示す。また原文中のイタリック体による強調は、引用では**太字ゴシック体**で示した。

3 ハイデガーの「本来性」の倫理的な含意についての解釈は、Lawrence Vogel, *The Fragile "We." Ethical Implications of Heidegger's "Being and Time,"* Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1994 を参照。

4 本項の議論は次の論考に負うところが大きい。飯嶋裕治「和辻哲郎の倫理学における「信頼の行為論」について：ハイデガーとの対比から見る日常性における共生のあり方をめぐって」『共生の現代哲学——門脇俊介記念論集』UTCP Booklet 18 (UTCP, 2011年), 77-99 ページ。

5 和辻は、全体性に背きうるという可能性を有することがそれだけで「全体性の否定」という意義を持つと考えているようである (cf. W10, 297, 300f.)。この考えの当否はここでは問わない。

6 ここには行為の条件であるはずのものが行為を通じて実現されねばならない、という一種の循環構造が見て取られるが、これは和辻が「人間存在の時間性」と呼ぶものに関わる。重要な論点だが、ここでは詳述できない。

7 特徴的なのは「強制」という言葉づかいである (cf. W10, 123). またこうした点に関しては、『倫理学』における「超越」の契機の欠如という観点から、嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学：和辻哲郎、九鬼周造、田辺元』(ミネルヴァ書房, 2002年)が詳細な考察をしている。特に 77-100 ページ参照。

8 慣例的には、Fürsorge が「顧慮」、Besorgen が「配慮」、Sorge が「気遣い」(あるいは「関心」「慮り」など)と訳されている。だがこれらの訳語は、もとの概念の意味合いを捉えるというより、なかば秘術的な術語となっているきらいがある。本稿では Fürsorge を「気づかい」と訳したので、慣例的に「気遣い」と訳される Sorge と混同される惧れもあるが、可能な限り事柄に即した訳語の按配を優先した。

9 「馴れ親しみ Vertrautheit」は「信賴 Vertrauen」の派生語である。和辻の信賴論とハイデッガーの〈ひと〉概念との対応に関しては、飯嶋も言及している。飯嶋, 前掲 98 ページ参照。

10 ここで Sorge という語は引用符付きで用いられており、日常的な「心配」の意味が重ねられているものと思われる。

11 「率先して解放する顧慮」を一種の「友情論」として捉える解釈として、田鍋良臣『始源の思索：ハイデッガーと形而上学の問題』(京都大学学術出版会, 2014年), 49-79 ページ参照。

12 その意味でこれは、ソクラテスの「産婆術」と通じるところがある。このことを指摘する議論として、Michael Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 2., um e. Vorr. verm. Aufl., Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1977, S.176-182 や北河智美「「他者の不在」：ハイデッガー良心論の一考察」『龍谷哲学論集』第 20 号 (龍谷哲学会, 2006 年 1 月), 101-129 ページを参照。

13 この点は特に「責任」をどう理解するか、という問題に関わる。例えば池田喬『ハイデッガー 存在と行為：『存在と時間』の解釈と展開』(創文社, 2011 年), 115-174 ページを参照。

14 まさにこうした点を、トイニッセンやカール・レーヴィットは批判する (vgl. Theunissen, a. a. O., Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen: Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München,

2013, S.169–172). それに対して本稿が以下で試みるのは、むしろ本来性における他者との関わりを「信頼」の現象に即して、かつハイデガーの「決断」概念の正確な敷衍として構想することである。

15 太宰治『走れメロス』(『太宰治全集 4』筑摩書房, 1989年), 289–303 ページ (初出 1940年)。

16 約束が破られれば、私は相手を責めることもできる。だがその責めるときに根拠とされるのは、相手はその者自身の意志において約束を結んだはずだ、ということであろう。しかしその相手の意志を信じたのは、私自身の決断である。だからこそ、「信じていたのに」という訴えは、客観的には無力であるが、それだけ一層この二人にとって痛切なものであろう。

17 吉本浩和は「率先して解放する気づかい」について次のように論じている。「かくして「決意性」において私は、「負い目ある」ものとして自分を他者の前に差し出す、と解することができる」「他者に対する、〈有限性を自覚した責任〉が「決意性」においてそのつど引き受けられる、と言えるのである」(吉本浩和『ハイデガーと現代の思惟の根本問題』(晃洋書房, 2001年), 92–93 ページ)。本稿は、そこでの「負い目」や「責任」が「行為」に即して見たとき何を意味するのか明らかにする試みでもある。