

存在論と政治学

——ハイデガーによるアリストテレスの理解、誤解、超読解——

中畑 正志（京都大学）

Heidegger's early scholarship and his misinterpretation of Aristotle

Masashi Nakahata

In his early period, Heidegger devoted himself to the study of Aristotle but failed to have a true dialogue with him. What Heidegger did achieve, however, was a monologue with his own personal version of Aristotle. In this paper, I examine what I refer to as his “over-stretched” interpretation of Aristotle in Heidegger's early seminars and lectures. I call his interpretation over-stretched because he reads Aristotle very freely, often inserting his own ideas into the text without paying much attention to the context and background of Aristotle's remarks.

One of the typical examples is his account of an Aristotelian term *ousia*. According to Heidegger, Aristotle draws the “terminological meaning” of *ousia* (substance or essence) from its “customary meaning” (property, possession or estate). What bridges the two different meanings is the implicit and “co-intended” connotation of the term, which Heidegger understands as “being-there,” *Dasein*. However, this interpretation is not convincing nor its foundation very firm. First, the translation of the Ancient Greek, *ousia*, as the German, *Dasein*, is not based on a secure linguistic rationale. It is true that some of the Greek-German dictionaries list *Dasein* as one of several meanings under the entry *ousia*, but the text cited to support this specific translation, Sophocles *Trachiniae* 911, is “doubtlessly corrupt” (R. C. Jebb). The word *ousia*, though attested in all manuscripts, does not make satisfactory sense in the context, so the editors of the text either deleted the line or revised the word into a more suitable expression. Second,

Aristotle does not derive the terminological meaning of *ousia* out of its customary usage. Based on the textual evidence, I believe that the most basic terminological sense of *ousia* in Aristotle's works is “what x is,” which expresses the answer corresponding to the question, “What is x?” and Plato uses the *ousia* in this sense frequently within his own dialogues. Aristotle's terminological meaning of *ousia* is an inheritance from Plato, not an extract from its customary meaning.

Another example of Heidegger's over-stretched interpretation of Aristotle is his reading of Aristotle's *Politics*. Heidegger places high importance on the two propositions in Aristotle's *Politics*, “a human being is by nature a political animal (*ζῷον πολιτικόν*)” and “only human beings have *logos* (language),” and elaborates on these propositions with reference to other works, such as the *Nicomachean Ethics*, the *Rhetoric*, and especially the *Physics*. However, it is remarkable that, except for those two propositions, he almost entirely ignores Aristotle's investigation in the *Politics* in which Aristotle provides the description and analysis of real and concrete constitutions of the *poleis* (the plural of *polis*, political communities), the vision of the best kind of *polis*, and the suggestions for improving existing *poleis*. By contrast, for Heidegger, the *polis* probably remains an ideal; he claims that the Greeks are apolitical by nature and their *poleis* are the abodes for the gathering and conserving truth rather than the political communities described by Aristotle.

Although Heidegger devoted his early scholarship to the study of Aristotle, he misunderstood or ignored many of the key points of Aristotle's philosophy, disregarding the context of Aristotle's writings and instead inserting his own interpretations into the text, leading to his over-stretched interpretation of Aristotle.

keywords: Aristotle, *ousia*, Dasein, ontology, the Politics

キーワード : アリストテレス、ウーシア、現存在、存在論、『政治学』

0. 以下での報告に確実に含まれるバイアスを予告するために、私はハイデガーのよい読者でも熱心な読者でもないことを最初に断っておく。なぜそうなのかは、以前少し書いたことがある¹ので詳しくは繰り返さないが、要するに、大学入学当時に出会ったハイデガーは、私にとって哲学のあり方の反面教師的存在だったのである（そのためこの報告の依頼を受けたときには、このフォーラムも懐が深くなったか、あるいは万策尽きたかのどちらかだろうと思った）。今回この報告のためににわか勉強をするはめになったが、やはりソリが合わない哲学者であることを確認した。

実は、私が同様によい読者でも好意的でもない哲学者に西田幾多郎がいる。以前、請われてやむをえず「場所の論理」なるものの出発点となったとされるアリストテレスの読解を、西田がアリストテレスのどの訳を用いて、またどんな解釈を参考にして（アリストテレスの思考とは基本的方向が異なる）「場所の論理」なるものに導かれたのか、といったことを西田の蔵書その他や講義録などを参考に実証的に論じた（中畑 2011）。西田の研究者たちからはさしたる反応はなかったが、西田の場合こうした実証的研究は手薄のように見えるので、そうした議論も意味があったのではないかといまでも思っている。

しかし、ハイデガーについては事情が異なる。ハイデガーのアリストテレス読解については、多くの関係資料がアクセス可能になったこともあって、論ずるための材料には事欠かない。事実、私のような門外漢にも、ハイデガーの研究者たちによる内在的で実証的研究が大いに進んでいることがわかる²。したがって、こちらの観点からも私が貢献できることはあまりないかもしれない。

こうした不安を抱えながらもハイデガーによるアリストテレスの読み方を少し調べてみると、外野から発言できることもまだ若干残っていると思われた。その一つは、ハイデガーのアリストテレス読解をハイデガーから距離をとって冷静に再検証することである。この作業は、ハイデガーの影響力を考えるなら、古代哲学の研究に携わる者が試みる必要があるのだろう。ハイデガーによるアリストテレスの読解は、彼の古代哲学全体に対する解釈の重要な基礎となっており³、そして彼の古代哲学の解釈は、一部の哲学者たちの哲学史全体に対する見方にも少なからず影響を与えているからである。たとえば、西欧の哲学の伝統を「現前性の形而上学」あるいは「内なる心による外的世界の表象という認識論中心の問題の設定」などの見出しのもとでとらえるような見方⁴がそうである。とすれば、現代ではある程度浸透しているこうした哲学史観が、アリストテレス読解からどのようにして導き出されたのかを自分の目で確かめるのは、それなりに有意義だろう。もう一つは、ハイデガーにとっての古代哲学者たちと古代哲学研究者にとってのそれとの隔たり、さらにはハイデガー研究者と古代哲学や古典学の研究者との間の隔たりないしは断絶という事実を確認し報告することである。これは、ハイデガーとアリストテレスないし古代哲学との

¹ 中畑 2000. 参考のためその文書の冒頭を、この報告の末尾に「付録」として付した。

² Kisiel 1993 をはじめとした研究がそうであるが、この報告をまとめるにあたっては、細川 2000; 小野 2010; 齋藤 2012; 阿部 2015 から多くを学んだ。

³ たとえば、ハイデガーのプラトンの真理概念批判は、ハイデガーのアリストテレス解釈にもとづくものであることを、Berti 2005 は指摘する。

⁴ 前者はジャック・デリダ、後者はリチャード・ローティに代表される伝統的な哲学に対する批判的な見立てであり、周知のように、いずれもハイデガーの強い影響下にある。

関係をまともに考えようとするなら、やはり必要な作業であろう。こうした隔たりや断絶が存在しないようなふりをして対話や比較などを試みたところで、上滑りの議論になるだけであろうから。

以下は、「ハイデガーにとってのアリストテレス」とはどのようなアリストテレスだったのかを、私なりにテキストに照らして確かめた結果の報告である。この報告が、ハイデガーの読者や研究者に対して多少挑発的である——それは否定しない——としても、ケンカを売ろうなどという意図はない。社交辞令的なやりとりをするよりも率直な対話をしたいと願うだけである。そのためにも、まずハイデガーの解釈について私が調べたところをお伝えする。なお、報告の表題には「理解、誤解、超読解」と掲げたが、このうち、私の報告の中心となるのは「超読解」である。「誤解」と「理解」については、残念ながら簡単な言及ですまざるをえない（また論述の都合上「誤解、理解、超読解」の順に論じる）。

もとより、ハイデガーのアリストテレス解釈を全面的に検討する力も暇も私にはないので、アリストテレスの著作が比較的詳しく論じられている初期の著作

『アリストテレスの現象学的解釈』（GA61 1921/22 夏期）

『存在と論理に関するアリストテレスの精選論文の現象学的解釈』（GA62 1922 夏期）

『アリストテレスの現象学的解釈（解釈学的状況の告示）』（「ナトルプ報告」GA62 1922 秋）

『アリストテレス哲学の根本諸概念』（GA 18 1924 夏期）

『ソフィスト講義』（GA19 1924/25 冬期）

などを材料に、とりわけ『アリストテレス哲学の根本諸概念』を中心に論じる⁵。

I 誤解

1. 私がとりあえず「誤解」と呼ぶのは、古典学者たちにとっては受け入れがたいハイデガーのテキストの読み方のことである。ハイデガーの古代哲学や古典文献の読み方に対する古典の研究者たちの態度を一般的に述べるなら、次のようになる。「プロフェッショナルな古典学者は、ギリシアの哲学者と詩人についてのハイデガーの仕事に対して、まったくといっていいほど関心がない」、あるいは「古典学者はハイデガーのことなど相手にしない。相手にする少数の者もたいてい嘆かわしく思う」。——これは私の評価ではない。ハイデガーの古典ギリシア文献解釈にも何らかの意義を認めようと主張する（例外的な）論文での報告である（Most 2002）。

古典研究者のハイデガーに対する態度について、この現状認識は基本的にただしいと言わざるをえない。ハイデガーが論及する古典的テキストは、ある範囲の哲学の文献と一部の悲劇などに限定されているが、まず古典学者ないし古典の文献学者たちがハイデガーの悲劇解釈などに注意を払うことはほとんどない。哲学の文献と古代哲学研究者については

⁵ 邦語訳については、すべて創文社版『ハイデッガー全集』および高田珠樹訳『アリストテレスの現象学的解釈——存在と時間への道』に準拠しているが、若干の変更をおこなったところもある。

少し事情が異なり、英語圏ではハイデガーの読解への関心は希薄だが、フランスやイタリアなど大陸では主としてアリストテレスに関連してハイデガーを（肯定的であれ否定的であれ）論ずる研究者も存在し⁶、そしてドイツ語圏では一部の研究者たちは、ときにハイデガーを相手にしながら議論をしている。しかし、具体的なテキストの解釈を問題とするとき、ハイデガーの解釈が顧慮されることは希であるということもまた、事実である。

2. 追い打ちをかけるようで申しわけないが、いま言及した論文の著者モストがハイデガーの読解に一定の意義を認めるのは、その読み方が正当だからとか説得的だからというわけではない。モストは、ハイデガーがしばしば「ギリシア人は〜と考えた」といった形で言及する「ギリシア人」理解⁷の特異な性格を指摘したうえで、そのギリシア人が実際にはギリシア人ではないからこそ興味深い、と皮肉めいた主張を展開している。モストの挙げる「ハイデガー的ギリシア人」の特異性は、以下での報告にも関係するので、抜粋して列挙しておく。

- (1) ハイデガーの古代ギリシア文献の使い方は、神父や牧師が日曜の説教の時に聖書を引き合いに出すやり方に比せられる。そうした文献はいわば異教徒にとっての福音書である。
- (2) ハイデガーのギリシア人は重要な哲学用語辞典の話し手である。ハイデガーがギリシア語の一つの著作の全体を解釈することはなく⁸、短い章やセンテンスを問題とし、長いテキストを小さな部分に分割することや断片として伝えられているテキストを好み、とりわけ好んで解釈するのはギリシア語の単語である。ハイデガーは一貫して、全体より部分を、部分より断片を、文より単語を好む。
- (3) ハイデガーにとっての「ギリシア人」とは、限定された一部のギリシア人（ホメロスからアリストテレスまでの一部の著作家）である。ハイデガーは古代ギリシアの歴史、戦争、経済、政治、料理、スポーツ、奴隷、家族、女性、子どもに関心を示さない。彼が取りあげるのは、哲学と一部の文学であり、喜劇やエピグラム、歴史、恋愛詩、弁論、科学や医術のテキストは扱わない。哲学も、ヘレニズムおよびローマ期の哲学はほとんど言及されない。
- (4) ハイデガーのギリシア人とはニーチェのギリシア人である。ハイデガーが重視するのはニーチェがそうするギリシア人と同じである。例外はソクラテスである。おそらくソクラテスは、モノログ的で反プラトンのハイデガーにとって、あまりに対話的であったか、あるいはプラトンと分けることがむずかしかったのであろう。
- (5) ハイデガーのギリシア人はトガを着たドイツ人である。ハイデガーのギリシア人は、実際にはドイツ的美徳の理想化された投影であり、またその理想化の発想の源は究極的にはローマ的である。

⁶ 高名な研究者として、フランスでは Pierre Aubenque、イタリアでは Enrico Berti などの名前を挙げるができるだろう。

⁷ これから検討する『アリストテレス哲学の根本諸概念』の第一部第一章にもそうした表現が頻出する。

⁸ これに対して公平を期すなら、講義録であるが『ソフィスト講義』ではプラトンの『ソピステス』、『古代哲学の根本諸概念』ではプラトンの『テアイテトス』が全体として扱われていることなどを例外として挙げるができるだろう。

こうしたことを述べたうえで、モストの最終評価は次のようなものだった。——ハイデガーのギリシア人がわれわれに興味深いのは、彼らがギリシア人だからでなく、ドイツ人であり、ハイデガーのギリシア人だからなのだ。あるいは、他の代表的なドイツのギリシア愛好者のなかでハイデガーが際立っているのは、古代ギリシアのテキストを摂取しようとする熱心さであり、その熱心さを多くの読者、とりわけ古代ギリシア語の知識をほとんどないしまったくもたない読者に伝達する能力である⁹。

3. 以上は一般的な総括であるが、さらに、古典の特定のテキストに関するハイデガーの解釈をそれ自体として検討すると、その検討結果はときとしてさらに手厳しいものとなる。たとえば、ジョナサン・バーズは、ハイデガーの『真理に関するプラトンの教説について』（GA9）をプラトン『国家』の該当箇所と照らし合わせて詳細に分析したうえで、次のように発言している（Barnes 2011）。——「ハイデガーの論証はまったく荒唐無稽（purely fantastical）である。テキストはそれに耐えられない。もしかするとプラトンの読者はだれも——ギリシア語を少しでも理解している読者はだれも——それをそのまま信じることはできないだろう。「ハイデガーの論考は完全に誤っている。その意味論的テーゼは成立しえないし、その歴史的テーゼは根拠がない、その解釈上のテーゼ（それがこの論文の肝心な点だが）は無知による混乱によって生み出されたものだ。そればかりではない。ハイデガーの誤りはどれひとつとして興味深いとか実りあるとかといったものではない。つまり誤解か愚かな想像かのいずれかにもとづくものである」。

そこまで言わなくても、と思うし、古代哲学の研究者のすべてが賛成する判定でもない。だが、古代哲学研究において主導的役割を果たしてきた一人の論者の率直な意見なので、紹介する意味はあるだろう。

II 理解

4. 私が「理解」と呼ぶのは、ハイデガーの解釈が正当であると思われる場合も含むが、むしろハイデガーの読み方に含まれている視点ないし問題意識がアリストテレスを読むうえでも重要であるような場合のことである。

具体例を挙げよう。たとえば『存在と時間』第三三節の背景にある『ソフィスト講義』および『アリストテレス哲学の根本諸概念』におけるロゴスと真理性にかかわる議論がそうである。そうした議論を、アリストテレスのほうにひきつけて、そしてハイデガー的な

⁹ ハイデガーのこの素晴らしい伝達能力をよく物語るのは、ハイデガーとウェルナー・イェーガーによるアリストテレスの同一箇所の読解を聞くという僥倖に恵まれたレオ・シュトラウスの感想である（Strauss 1989: 22）。イェーガーは当時の代表的な古代哲学研究者であり、とりわけアリストテレス哲学の発展史的研究で名高いが、シュトラウスにとって、ハイデガーの読み方はイェーガーのそれなどまったく比べものにならないほどすぐれたものだった。哲学テキストに対するハイデガーのような真剣で、深く、集中した解釈は聞いたことがない、とシュトラウスは回顧している。もちろんシュトラウスはモストの言う「古代ギリシア語の知識をほとんどないしまったくもたない読者」ではけっしてない。それどころか、周知のように、ギリシア語で書かれていること以上（以外）のことをたっぴり読みとる特異な読解能力をそなえた読者である。

装飾を取り払ってまとめれば、そこには少なくともハイデガーの次のような考察が含まれている。

- (i) 「ロゴス（言明）は何かについてのロゴスである」というプラトンの『ソピステス』での規定と、アリストテレス『命題論』での「言明」の理解にもとづいて、そのようなロゴスをめぐるアリストテレスの考察の内に、「アレーテウエイン」の概念が表わすような、ロゴスはそもそも世界のあり方とかかわるものとして成立する、という視点を見出す。
- (ii) さらに彼は、(i) のようなテキストを、アリストテレスの『魂について』第三卷第三章でのロゴスと魂のさまざまな認知や思考の能力——知性認識（ノエシス）、ドクサ、感覚知覚——の考察と関係づける。
- (iii) 最終的には、以上のような考察に志向性の本来のあり方を認める。

これらは、言ってみれば、近代の認識論の枠組で志向性を理解すること、そしてその枠組でアリストテレスを読むことを拒否するような思考である。すなわち、心的状態や判断の成立と世界のあり方を独立別個の事象としてとらえたうえで、その間の関係・妥当性を問うという問題設定を否定し、ロゴスはそもそも世界とかかわるかたちで成立すること、そしてそのロゴスに即するかたちでわれわれの認知や思考も世界とかかわっていることを告げるのである。こうした見解は、アリストテレスの解釈のうえでも、また志向性の概念の由来と現在を考えるためにも、いぜんとして重要である。

こうした点については、すでに別の論考で詳しく論じたので¹⁰、ここではその成果を簡単に要約しよう。歴史的観点から見たとき、周知のように、志向性の概念はフランツ・ブレンターノの志向的内在（intentionale Inexistenz）の概念に由来する。ブレンターノ自身は、この概念の源泉をアリストテレスに求めた。そのアリストテレスにとっては、感覚知覚や思考、そして欲求などの魂のはたらきは、魂をもつものが現に生きている外的世界にかかわる。そのかぎりでは、アリストテレスは志向性（何かにかかわること）がかかわるものについて外在主義的立場をとる。しかしブレンターノの志向的内在の概念は、反アリストテレス的と言いつつデカルトの内在主義の大きな影響下にあったことは否定できない¹¹。ハイデガーの読解は、そのような錯綜した由来をもつ志向性の概念を、あらためてアリストテレス的外在主義に即して捉え返す（wiederholen）手がかりを与えている。

さらに注目してよいのは、ハイデガーが、アリストテレスの著作のうちに、志向的関係の源泉を（心のはたらきそのものよりもむしろ）ロゴスすなわち言語と世界との関係に見出すような見解を読みとっていることである。志向性をめぐっては、言語の志向性（意味や指示）は心の志向性に由来し、心の志向性が第一次的で言語の志向性は派生的であるという考え方が、一般的にも哲学的分析においても広く受け入れられている。音の連なりや文字（あるいはたんなる黒い線の模様）に心が意味を「吹き込む」のだ、というわけだ。

¹⁰ 中畑 2011 第 V 章ではブレンターノの志向的内在の概念の由来とその内実を詳しく分析しつつ、このことに関連してハイデガーの見方に言及している。

¹¹ ブレンターノとデカルトとの関係については、前註の論考に加えてさらに中畑 2015 を参照。

しかし、ハイデガーがプラトンやアリストテレスを通じて示唆する、それに抗うような理解も再度注目されるに値するのではないか。

——アリストテレスの著作を研究しようとするなら、その議論の難解さときときにはテキスト自体の不安定さに苦勞しなければならず、そして古代以来の膨大な註解や二次文献の撰取を要求される。その要求に応えることは、精密な読解のためには必須の手続きなのだが、そのために研究者たちはしばしば個々の記述の読み取りだけに追われがちであり、こういう大きな見通しはなかなか見えてこないことも事実である。しかし、以上に見られるような視点あるいは問題意識をもちつつアリストテレスを読むことは、アリストテレス研究者にとっても重要だろう。それぞれのテキストについてのハイデガーの解釈には従う必要はないけれども。

III 超読解 (1) ——ウーシアー

5. 「超読解」とは、分類上は上記の意味での「誤解」に含めてもよいのだが、たんなる誤解にとどまらないようなハイデガーの読み方のある特徴を示すために、間に合わせにつくった言葉である。アリストテレスが設けたいくつかの概念や理論の区別や仕切りを、そしてアリストテレスの思考の筋道を超然と飛び越えている、というある種の「超越的」な局面を表わそうとしたものだ。もっとも、「超訳」という（古くはシドニー・シェルダン、比較的最近ではニーチェの「日本語訳」で二度ほど流行ったことのある）言葉からの連想がはたらいっていることも否定はしない。

もちろんハイデガーは、自分の読み方が（その当時の）一般的な読解とは異なることは百も承知していただろう。彼は「ナトルプ報告」の冒頭であらゆる「釈意」（Auslegen）が「視座」と「視線方向」「視野」を含むことを強調し（GA 62: 345-347）、さらに「どんな解釈も、その視座と視線方向という点で、自分が主題とする対象を過度に照射せざるをえない」、「そもそも事実自体を問い求めるなどというのは、それだけですでに歴史的ということの対象性格に対する誤認である」ことをあらかじめ断わっている（GA 62: 372）。

もっともな注意である。私も、ハイデガーのアリストテレスをめぐる「釈意」を検討するうえで、自分の読み方が「客観的」「事実自体」などと僭称するつもりはさらさらしない（そもそもアリストテレスのテキストをこれまでの多種多様な解釈を参照しつつ読むことに腐心するなら、そうした気にはとてもなれない）。しかしハイデガー自身も、テキストはどのようにでも読まれうるといった見方に与してはいない。彼は次のように語っている。

ここにそのような「事実自体」が見当たらないからといって、これは相対主義や懐疑的な歴史主義であると推断するのも、同じ誤認の裏返しにすぎない。解釈で取りあげられるテキストの翻訳、とりわけ決定的な基礎概念の訳語は、具体的な解釈から生じたもので、そこにはこの解釈のいわば核心が含まれている。それらの造語は、新しがりゆえに作られるのではなく、テキストのもつ事柄の内実（Sachgehalt der Texte）から生まれたのである（GA 62: 392）。

以下の報告は、ハイデガーの「釈意」がどのような意味で「テキストのもつ事柄の内実」から生まれたのかを検討することになるだろう。

6. ハイデガーのアリストテレス解釈の方向は、『アリストテレスの現象学的解釈』において「図式的な方向づけ」というかたちで提示されている (GA 61: 112)。

- 1 原理および原理的なもの問題 (ἀρχή-αἴτιον)。
- 2 把握しつつ規定すること、および概念的に分節化することの問題 (λόγος)。
- 3 あるもの、およびあるの意味の問題 (ὄν-οὐσία-κίνησις-φύσις)。

このうちで私の報告の中心となるのは、3、とりわけそのギリシア語で表示されている概念の系列——ὄν (ある) ——οὐσία (ウーシアー¹²) ——κίνησις (運動ないし変化) ——φύσις (自然本性) ——である。事実この図式に続く議論が示すように、少なくともこの時期ないしこの講義でのハイデガーのアリストテレスに対する関心は、とりわけ「運動の問題」であった(「生という根本現象を解明するさいには「運動の諸性格」がターゲットとなる」(GA 61: 114))。他方でハイデガーは、アリストテレスにおいては「ウーシアーはアリストテレス哲学の根本概念そのものの表現」(GA 18: 22)と了解していた。そしてそのウーシアーを理解するうえでのハイデガーの解釈の基本的方向は、(i) ウーシアーの日常的用法との緊密な関係、(ii) 運動(キーネーシス)との関係づけ、(iii) 現在性(現前性)と完成性(被制作性)の読み込み、という諸点にまとめることができるだろう。実はこのどれについても、アリストテレスのテキストと照らし合わせると多くの疑問が浮かぶ。だが、ここでは、『アリストテレス哲学の根本諸概念』(GA 18)を参照しつつ、主として(i)にすでに含まれている問題を指摘するにとどめる。それでもこの点検を通じて、ハイデガーの読み方の全体的特徴をも示すことができるだろう。

7. ハイデガーは、アリストテレスの議論の筋道を追跡したりそれを分析したりすることよりも、まず基本的な概念の理解にこだわり(cf. 本稿2節の(2))、しかもそれを従来の研究とは異なる角度から解釈しようとする。ハイデガーが初期の著作ないし講義においてアリストテレス哲学の根本概念として位置づけるウーシアーについても、事情は同様であり、彼はこの語の日常的用法を重視し、その「一般的意味」(die geläufige Bedeutung)の内に、そこに含意されている「術語的意味」(terminologische Bedeutung)を読みとっている。ハイデガーの言う一般的意味とは、財産や所有物、不動産(Vermögen, Besitzstand, Hab und Gut, Anwesen)などであるが、彼はこれらを「そのあるのいかんにおける特定の^{あるもの}」(Seiendes im Wie seines Seins)という奇妙な仕方でまとめて、そこに「あるもの」だけでなく「あるのいかん」が非主題的・付随的に意図されているとする。その「あるのいかん」とは「意のままになるという仕方で現にあるDasein」ことであった(GA 18 §7 (b))。

ウーシアーの術語的意味の分析においても、この意味でのDaseinが要の役割を果たしている(GA 18 §7 (c))。術語的意味は、含意的に意味されていた「あるのいかん」を主題

¹² 通常は substance, Substanz, 「実体」と訳されるギリシア語であるが、以下ではその意味が問題となるため、中立的に「ウーシアー」と音写して表記する。

的に示す。ウーシアーにも、「あるもの」としてのウーシアー (Die οὐσία als Seiendes) と「あるのいかに」に対応する「あるの特性」としてのウーシアー (Die οὐσία als Sein. Die Seinscharaktere, Sein eines Seienden) の二重の意味が読みとられるが、前者であることが明らかと考えられている諸物体は、自然的なDaseinの自明性において本来の意味でウーシアーであると語られ (GA 18: 28)、後者もそれが「現に」 (Da) という意味での特性でもあるかどうかを問うことによって遂行され、後者のいくつかの意味の分析においてもこのDaseinの概念が鍵となっている。そしてこのDaseinというあり方から、運動との連絡などを経て、ウーシアーの術語的意味がDaseinの意味である現在性 (primär Gegenwärtigkeit, Gegenwart) と完成性 (Fertigsein, Fertigkeit) として確認される (以上のまとめについては、それが正確かどうかということに加えて、そもそも意味の通じる文であるのか、少し不安ではあるが)。

「ウーシアー」の概念をめぐって (i) から (iii) へと至る考察の鍵になるのは、「ウーシアー」とDaseinとの連携、あるいはウーシアーのDaseinとしての性格づけである。

8. 一方のDaseinという語彙がハイデガー的な (形式的告示における) 術語用法として確立するのは、1923年夏学期講義であるとされる (Kisiel 1993: 493)。しかしこの概念は、すでに1920年夏学期講義『直観と表現の現象学』 (GA 59) および同時期¹³の「カール・ヤスパーの『世界観の心理学』に寄せる書評」 (GA 9) において、生 (Leben) のあり方を分析するうえで鍵となるような役割を果たしている¹⁴。なかでも『直観と表現の現象学』では、Dasein (およびその合成語) が生 (Leben) の生成、展開、変化として理解され、事実的な生の経験の内容と連絡し、またその歴史性が繰り返し論じられており、(同書におけるDaseinの最初の用例 (S.13) からして) すでにハイデガー的な意味でのDaseinおよび他のハイデガー的な諸概念との連絡を見てとることができるだろう。それは、ハイデガーの術語的な用法として確立するには至っていないにせよ、またその源泉はさらに遡りうる可能性があるにせよ、少なくともその萌芽と言ってよいだろう。

ただしこれらの著作では、アリストテレスへの言及は散見するものの、このDaseinの概念とアリストテレスとの関係には特別な示唆はない。ハイデガーのDasein概念の出所や生い立ちについて私はほとんど無知だが、この概念の『存在と論理に関するアリストテレスの精選論文の現象学的解釈』での使用を見ても、その基本的な由来はアリストテレスの読解とは相対的に独立であるように思われる。

9. では、アリストテレスの「ウーシアー」は、こうしたハイデガー的Daseinの意味および意味の連鎖で解釈されうる言葉だったのか。古代ギリシア語を少し囁いたものなら、「ウーシアー」という言葉の意味として、所有物や財産などの (ハイデガー的に言えば) 「一般的意味」と従来「実体」「本質」「実在」などと訳されてきた哲学用語に分類される意味が

¹³ 同講義後数週間以内に完成されたとされる (Kisiel 1993: 137)。

¹⁴ とりわけ GA 9: 38 “Was bisher da ist an verfügbarem, erkennbarem Leben, ist doch schon jeweils in verschiedenen Weisen des zum »Dasein« bringenden Verstehens und der begrifflichen Fassung »da.«” のDaseinは、創文社版の邦訳全集において「ここでいわれている「現有」(Dasein)は、ヤスパーの謂う意味での「現存在」ではなく、ハイデガーの意味での「現有」の現われ初めである」と注記されている。

あることは承知している。しかしこのウーシアーという言葉、Dasein という意味——たとえそれがヘーゲルやハイデガーの術語的意味ではなくその「一般的意味」（たとえば生存や生活、あるいは「現に在ること」など）であっても——で解すべき用例は、すぐには思い浮かばないのではないか。じっさい、最も語義説明の詳しい希英辞典（Liddell et al. [1843] 1996）は、この語のアリストテレスまでの用法を、いま挙げた財産などの「一般的意味」と本質などの「哲学的意味」に大別するだけである（そしてこの二つの用法の関係については、必ずしも明快な説明が与えられているわけではない）。ハイデガーがときに参照することのある Bonitz の労作『アリストテレス索引』（Bonitz 1870）にも、Dasein に該当するような分類項目はない。

ウーシアーとDaseinとを結びつけるうえで、ハイデガーには、彼独自の読解や説明以外にもおそらく何らかの文献学的根拠があったのであろう。残念なことに、私はそうした事情について不明である。ハイデガーの研究者ならこのあたりの事情はより詳細に研究すべきであろうが、素人には安易な想像をしてみることも許されるだろう。その安易な選択肢を消すことができるなら、否定的な意味で多少は意味があるかもしれない。

もしかすると、ハイデガーはある種の辞書や辞典を頼りにしていたかもしれない。当時のギリシア語の辞書には、次のように、ウーシアーの語義としてDaseinを挙げているものも存在したからである。

Benseler 1891

οὐσία, ἴον. -ῆ, ἡ (ὄν, εἶμί), 1) die Wesenheit, das Wesen, Wesen und Begriff, Wirklichkeit. 2) poet. das Dasein, im Plur. die Lebensstage, Soph. Trach. 911, 3) das Anwesen, Vermögen, Eigentum, von mehreren auch im Plur.; ἀφάνης Barvermögen; φανερά Grundbesitz.

Menge 1913/1965

οὐσία, ἴον. -ῆ, ἡ [εἶμί, ὄν, οὐσία] 1.a) Dasein (pl. Lebensstage); prägn. Wahrhaftes Sein, Wesen(heit), wirkliche Beschaffenheit, Wirklichkeit, Realität, Wahrheit b) Stoff, Substanz. --- 2. Vermögen, Besitz, Eigentum, Gabe.

（下線はいずれも引用者）

Benselerでは、Daseinという語義は「術語的意味」に相当する1) と「一般的意味」に相当する3) とは別に立項されている。Mengeでは、術語的用法に相当する1.a) Wahrhaftes Sein などと同じ項目に入れられているが、Benselerと同じくLebensstageの意味を与えているから、相対的には区別されるだろう。すると、Daseinはウーシアーの「一般的意味」と「術語的意味」を繋ぐミッシング・リンクではないか、などと考えたくなるかもしれない。そして、Lebensstageという意味のDaseinは、ハイデガー的な意味でのDaseinとはかなり異なるにせよ、Lebenとのかかわりを保持しているので、ひょっとするとハイデガーはこうした語義説明にウーシアーの「一般的意味」と「術語的意味」を繋ぐDaseinという理解への支持を読みとったのかもしれない。

10. しかし、ウーシアーの意味の一つを Dasein と説明する以上の語釈は、あまり頼りにしないほうがよい。ウーシアーの語義説明での Dasein、つまり具体的には *Lebenstage* という用法の典拠とされるのは、Benseler によれば、ソフォクレス『トラキーニアイ』（トラキスの女たち）911 である（Menge は典拠を明示していないが、複数形の用例で語義も Dasein, *Lebenstage* と同じであるから、少なくともこの箇所が典拠の一つだろう）。写本が伝える同箇所のテキストは、

910 αὐτὴ τὸν αὐτῆς δαίμον' ἀνακαλουμένη

911 καὶ τὰς ἄπαιδας ἐς τὸ λοιπὸν οὐσίας.

である。上記のドイツ語の辞書の意味に従えば、「（子供のいない今後の）日々の暮らしを」といったような意味になるかもしれない。

だが、ソフォクレスの著作におけるこの語の唯一の出現箇所であるこの行は、「この写本の読み方が間違いなく corrupt している」（Jebb 1892 ad loc.）と診断されるように、このままでは意味をとるのが困難であり、そのためほとんどの校訂者がなんらかの工夫を強いられている。じっさい、行全体を削除したり（Llyod-Jones, Paul Woodruff）、*οὐσίας* を他の語へと読み換えたり（Reiske: *ἐστίας*; Pearson: *οἰκίας*; Dawe: *θυσίας*）といった対処がおこなわれ、あるいは *οὐσίας* を読む場合でも（ときにはテキストの他の部分の改訂を伴いつつ）「財産」などの「一般的意味」に読む（Jebb）などの対応がとられている¹⁵。要するに、*Lebenstage* という意味を、そしてそれとの関連で Dasein という意味を *οὐσία* に読む典拠とはなりえない。とすれば、ウーシアーの基本的な意味は、他の辞書のように¹⁶、財産などの「一般的意味」と本質などの「術語的意味」に集約されることになる。少なくとも、ウーシアーは、それほど簡単に Dasein の意味を読み込める語彙ではないのだ。

11. ただし、ウーシアーの解釈に Dasein の概念を読み込むことに対して、間接的ではあるが、支援材料となるかもしれない文献学的情報も存在する。ハイデガーのウーシアーをめぐる以上の考察とは独立ではあるが、ウーシアーがそこから派生した動詞 *εἶναι* に戻って考えるなら、この動詞と *Vorhandensein* あるいはむしろ *vorhanden sein* との関係は、当時の専門的研究の一部から支持を得られるだろう。現在でも依然としてギリシア語の動詞「ある」*εἶναι* のもともとの意味についてはさまざまな見解があるが、少なくとも当時のドイツにおける権威ある文法書は、この動詞の繫辞（Kopula）用法の基本となったのが、

¹⁵ L.Campbell は *οὐσίας* を大胆にも 'existence' の意味で読もうとしたが、Jebb (1892:197) によって明確に却けられている。ちなみに最近の邦訳（岩波版『ギリシア悲劇全集 4』竹部琳昌訳）では、この行は Pearson の *οἰκίας* という校訂に従い、「ご自身の運命を、その上今後は御子からも見捨てられる家庭のことを、声を挙げて嘆かれました」と訳されている。

¹⁶ 代表的希英辞典 Liddell et al. [1843] 1996 は、この問題の箇所のウーシアーを、「財産」などの意味の項に *si vera lectio* と付したうえで分類している。また希独辞典のなかでもより詳しい Pape 1849 は、同様に 1) *das Vermögen, Eigenthum* と 2) *das Wesen, das wahrhafte Sein* に分類して、同箇所を 1) に分類し、*das Hauswesen* の訳を与えている。

vorhanden (sein) という意味であったことを認めているからである¹⁷。

ハイデガーが以上のような古代ギリシア語に関する文献を参照していたかどうかなど、私にはこれ以上詮索しようというつもりも余裕もない。しかし、もう少し掘り下げた調査をおこなえば——私が知らないだけでそうした調査はすでに試みられているのかもしれないが——、もしかすると興味深い実証的研究となりうるかもしれない。

12. しかしともかく、ハイデガーは、ウーシアアの「一般的意味」に非主題的に潜在する（とハイデガーが考える）Daseinの概念に依拠しつつ、アリストテレス『形而上学』Δ巻第八章で挙げられるウーシアアのいくつかの語義の解釈を通じて、アリストテレスのウーシアア概念に「現前性」と「完成性」という二つの特徴を見出す。

これはすでに「ナトルプ報告」などにも示されている解釈の路線なのだが、その路線に沿ってウーシアアを解釈する議論では、参照する理由が（少なくとも私には）不明確なテキストや概念が自在に駆使されている。率直に言えば、このあたりから、ハイデガーの解釈を追っていくことは、古代の文献を扱っている者にはかなりの苦痛である。他方でハイデガー研究者にはあらためて紹介する必要はないと思われるが、しかし念のためその議論をたどっておく。

『アリストテレス哲学の根本諸概念』では、ハイデガーは、ウーシアアの術語的意味を特定するために、

- (α) あるものとしてのウーシアア Die οὐσία als Seiendes
- (β) あるとしてのウーシアア Die οὐσία als Sein, die Seinscharaktere
- (γ) Dasein としてのウーシアア Die οὐσία als Dasein, die Seinscharaktere als Charaktere des Da

のそれぞれの確認というステップを踏んでいる。このうち(β)(γ)においては、アリストテレス『形而上学』Δ巻第八章でのウーシアアの諸義（あるいは「語られ方」の区別）のそれぞれを検討したうえで、術語的ウーシアアに「現在性」（現前性）と「完成性」（被制作性）という基本的な意味を見出している。検討される語義は具体的には、

- (i) 基に措定されているもの (ὕποκειμενον)
- (ii) 内属する原因 (αἴτιον ἐνυπάρχον)
- (iii) 内属する部分 (μέροιο ἐνυπάρχον)
- (iv) もともと何であるか (本質) (τὸ τί ἦν εἶναι)

¹⁷ 権威ある文法書である Kühner & Gerth 1898:3 は εἶναι の繫辞的用法について、“Soll nun von einem Subjekte eine Eigenschaft durch das Adjektiv prädicirt werden, so verbindet die Sprache das Adjektiv mit dem Verb εἶμι,das eigentlich atme, lebe, bin vorhanden bedeutet,” (イタリックは原文でゲシユベルト)。また Delbrück 1900: 11 によれば、“Das Prädikat besteht aus der Kopula und einem Substantivum, Adjektivum oder Adverbium. Da die Kopula ursprünglich ein Verbum mit materiellem Bedeutungsinhalt war, also z. B. est bedeutete: ‘ist vorhanden’, so waren ursprünglich das Substantivum und Adjektivum (mit dem Adverbium hat es eine besondere Bewandtniss).” (イタリックは引用者)

とまとめられている。これらの語義のそれぞれから、「現在性」と「完成性」という二つの基本的な意味を導出するためのハイデガーの読み方のいくつかの特徴を挙げる。

第一に「現在性」の導出と深く関係するのは、アリストテレスの言葉に「そこ」Da, Darin ないし「世界の内」ないしは「手前にある」Vorhandenseinなどへと結びつけて解釈することである。たとえば、(i) 「基に措定されているもの」(ὕποκειμενον) は、ὕπόが「すでに」「前もって」の意味であることが強調され、「すでにそこにあること」さらに「手前にある」Vorhandenseinという性格が読みとられる。(ii) の場合は、その例として魂が挙げられていることから、その基本的あり方は『魂について』第三卷第三章冒頭のκρίνειν (判別する、識別する) とκινεῖν (動かす) ——テキストでは「場所的な動」κίνησις ἢ κατά τόπονであるが——に求められ、κρίνεινは「他のものに対して際立たせて、自己をある世界において位置づける」(das »Abheben« gegen etwas anderes, das Sichorientieren in einer Welt) へと、κινεῖνは「その内において自己自身を動かすこと、その内においてかかわり、その内において巡り回ること」(das »Sich-darin-Bewegen«, das Darin-zu-tun-Haben, Darin-herum-und-Umgehen) へと、ともに「換言」され、いずれも「世界の内」(in einer Welt) 「その内における」(Darin) という要素が付加されて解釈されている (GA 18: 31) (ちなみに、参照される『魂について』第三卷第三章の冒頭は、ハイデガーはしばしば言及する箇所だが、それは先行哲学者を含む人びとの一般的な魂の理解を確認するものであり、アリストテレス自身の魂観をそのまま表明しているわけではない)。

さらに、ウーシアー (οὐσία) が、「パルーシアー」(παρουσία, »Gegenwärtigsein«) の短縮形であるという主張なども挿入されて議論は展開されている。なるほど「パルーシアー」は「現にある」「現在」を意味する語であり、Daseinとの関係も付けやすいし、ある種の時間性との関係も考えうるだろう¹⁸。その意味で、ハイデガーにとっては重要な概念であることは了解可能である。そしてこの結びつきは、『存在と時間』のなかでは、古代世界の存在了解として、「存在論的かつ時間論的に「現前性」を意味する」とされるパルーシアーがウーシアーと換言され¹⁹、さらに「現前性」までもウーシアーへと換言することへと通じている²⁰。しかし、ウーシアーがこの語の短縮形云々の主張自体はほとんど意味不明と言わざるをえないし、またハイデガーの思考を離れば、アリストテレスのウーシアーの概念の分析のためにこの概念が参照されるべき理由を見出すのはむずかしい²¹。

「完成性」の読みとりが根拠としているのは、(iv) 本質、すなわち「(～で) あるとはもともと何であるか」を意味する τὸ τί ἦν εἶναι の ἦν である。ハイデガーはこの「ある」

¹⁸ ハイデガーは、やはり初期の講義である『宗教現象学入門』(GA 60 1920/21 冬期)においては、聖書解釈としては当然のことながら、パルーシアーの概念を重要視しつつ、「いつ」という時間的アスペクトから独自の分析をおこなっている。彼によれば、この語は歴史の変容を遂げているが、古典ギリシア語としての意味は“Ankunft (Anwesenheit)”である (GA 60: 102)。

¹⁹ 『存在と時間』S.25: “die Bestimmung des Sinnes von Sein als παρουσία, bzw. οὐσία, was ontologisch-temporal »Anwesenheit« bedeutet.”

²⁰ 同書 S.26: “...Gegen-wart, d. h. es ist als Anwesenheit (οὐσία) begriffen.”

²¹ παρουσία という語は『形而上学』では2度 (1013B14, 15) 言及されるだけであり、もとの動詞 παρ εἶναι の諸変化形の使用に遡っても、ウーシアーや「ある」の分析とは無関係に用いられている。

の未完了時制であるἦνに、「それが何であったのか」(was es war)「その由来」(Herkunft)を読みとり、そこから歴史とそれを経た完成、完結性、目的にまでその意味を展開し、また家が制作されたもの(ποιούμενον)である、という例を挿入する。被制作性としての完成性の概念を読み込む主要な根拠はほぼこの点にあるようだ。たしかにτὸ τί ἦν εἶναιという表現は問題的であり、表現自体の構成についても、ἦνの未完了時制の意味にも、アリストテレス研究者の間でもいくつかの見解があり、決着は着いていない。ただし、ἦνは「本来のあり方」「もともとのあり方」を表わすという解釈、あるいはphilosophical imperfectといった解釈が多いなかで、ハイデガーの解釈は、少なくともきわめて特異なものである。

13. ハイデガーのこうした考察の背景には、『存在と論理に関するアリストテレスの精選論文の現象学的解釈』に見られるような、そして『アリストテレス哲学の根本諸概念』でもこれに続いて示されるような、『魂について』『形而上学』『自然学』『ニコマコス倫理学』の(ハイデガーにとっての)関係箇所についての独自の解釈という「裏づけ」があるのだろう。しかし私には、自らが考える Dasein および事象的生の含意を、アリストテレスのウーシアアの諸義にかなり無理をして接ぎ木——「木に竹を接ぐ」ような接ぎ木——をしようという作業にみえる。そのため、そこから導かれたウーシアアの「現在性」と「完成性」(被制作性)という性格の典拠と根拠は、かなり脆弱と言わざるをえない。

もしも伝統的な存在論とされるものがこうした性格づけのもとに断罪されているのであれば、そしてその断罪にハイデガーの見方が貢献しているのであれば、この脆弱性は真剣に受けとめるに値するだろう。

14. 以上の異議に対して、ハイデガーのアリストテレスに対する態度は、その精確な理解をめざすというより、そもそも「取りかえし」(Wiederholung)であり、「過剰照射」(Überhellung)であり、解体的な遡行であり、脱構築的読解だったのだ。——こうした呪文のような言葉を唱えられれば、返す言葉はない。ただ次のような疑問が残るだけだ。すなわち、その取りかえされ、過剰照射され、解体的に遡行され、脱構築されるアリストテレス自体が、すでにかつ大幅にハイデガー化されたアリストテレスではなかったか。その意味において、彼のアリストテレスに対する態度は対話的というよりはモノローグ的である(本稿2節(4))。

もちろんいかなる読み手であれ、その読解対象に対するいま傍点を付した部分のような形容や限定を完全に取り除くことはできないだろう。しかしその限定をより希薄化し、読み手とその対象との距離を確保し、異なる思考に出会う可能性を確保するための一つの手だてが「文献学」と呼ばれるのではないか。そしてこの報告が検討した講義の冒頭で、講義の目的がまったく哲学的ではなく文献学的なものであることを強調していたのは、ほかならぬハイデガーであった(GA 18: 5-6)。

15. しかしハイデガーによるウーシアアの解釈について疑問を呈するだけで、自らの考えについては口を噤むのは、フェアではない。言うべきことは伝えたいので、できればハイデガーをモノローグの世界から連れ出して、生産的対話の可能性を考えるのがこの報告のもともとの意図でもある。そのために、たしかに問題的概念ではあるが、アリストテレスにおけるウーシアアの術語の意味について、私が基本的であると考えているところを、最小

限ではあれ示しておきたい。

まずアリストテレスがこの語を術語的に使用する背景として何よりも重要なのは、この語のプラトンの用法である。プラトンはこの語に、その意味と重要性において、ある飛躍を与えたのだ。この事情については、別のところである程度論じたこともあるので²²、ここではアリストテレスとの関係において重要な点だけを要約する。

現存する文献に依拠するかぎり、プラトン以前には、ヒポクラテス文書『術について』（前五世紀末）における四回の使用（II.1; V.3; VI.4 dis）という可能な例外を除いて、ほぼすべての用例が財産などの「一般的意味」で使用された。これに対してプラトンは、「一般的意味」でも使用しているが、「術語的」あるいは哲学的といってよい意味をこの言葉に与えている。プラトンによるこの語の回数は飛躍的に多く、使用される文脈も、イデア論の提示など、重要な考察を展開する場面である。その用例には、きわめて暫定的なまとめであるが、次のような用法が認められるだろう（あくまで参考のために比較的初期の用例から典拠の一部を例示する）。

- (i) 特定のあり方ないし特性 : *Protagoras* 168d; *Charmides* 349d
- (ii) 「～とは何であるか」という問いに回答するもの : *Euthyphro* 11a-b; *Meno* 72b; *Phaedo* 65d-e
- (iii) 真にあるもの、真なるあり方 : *Cratylus* 386e; *Phaedo* 76d, 77a

「ある」の意味をかりに「～がある」の存在用法と「～である」の述定用法とに分けるなら、「何かである」ことを示す (i) (ii) は述定的な「ある」を基本としている。とりわけ (ii) は、イデア論と直結する重要な用法である。Xのイデアとは、「Xとは何であるか」という問いに回答する「Xそのもの」「まさにXであるもの」であり、そのような言葉で表現されているからである²³。(iii) の少なくとも大部分においても、それは「～である」と完全に分離した「～がある」は意味されておらず、二つの用法が密接な関係にある。**16**. アリストテレスのウーシアーの概念は、こうしたプラトンの用法、とりわけ (ii) を継承している。

これは、世に広く流通するアリストテレスのウーシアー概念の理解とは少し異なるかもしれない。というのも、アリストテレスの著作に現われる「ウーシアー」は通常「実体」と訳されて、そのように理解されているからである。この「実体」という言葉は西周によって substance の訳語として導入されたが、西がその言葉に与えた意味は「マサシキ物」「マサシキ体」という、まさに物体という意味であった。ウーシアーと言えば「実体」つまり、物体、事物、個体、といった意味をもつとまず考えられている。もう少し詳しい解説では、ウーシアーには、「本質」というもう一つの意味があるというのが付け加えられるのが通り相場であろう。しかし「ウーシアー」の意味するのはそうしたものではない。まず、いわゆるカテゴリー（述定の形態）の一つとしてのウーシアーの概念は、「何であるか」という問いに対する答えとなるものを意味している。『トポス論』第一巻第九章が「何であるか」

²² 中畑 2013: 補注 E; 中畑 2015b; 中畑 2016 ほか。

²³ この経緯については、より詳しくは中畑 2018 を参照。

という問いの一つの用法とその答えとしてのウーシアーの関係を明示しており、さらにカテゴリーの一つとしてのウーシアーをアリストテレスが表現するために用いる語彙もこのことを証している。Oehler 1984: 352-355 による網羅的な調査表にもとづいて計算すると、量や性質などの諸々のカテゴリーとともにこのウーシアーを列挙する箇所つまり明確にカテゴリーとしてのウーシアーに言及している箇所において、当のカテゴリーを表わす語彙として「ウーシアー」も 26,7 箇所使われるが、「何であるか」(τί(ἐστίν)) が 20 箇所ほど、それ以外には「(ある) これなるもの」(τόδε τι, τόδε) が 15 箇所ほどで用いられている。この事実は、他のカテゴリーの場合に、たとえば量は「どれだけ」、性質は「どのような」という疑問詞ないしそのアクセントだけを変えた不定詞で表現され、それに対する応答であるのと同様である。この言語的事実は、ウーシアーのカテゴリーが「何であるか」という問いに答えるものであることを告げている²⁴。そうしたウーシアーが人間やリンゴ、机などのいわゆる事物（あるいはいわゆる「実体」）を指示するのは、われわれが世界を理解するための概念の機構がそうになっているからである。つまり、眼前のものや話題となっているものに対して「何であるか」という問いを発した場合、その答えとなるものを、そのように事物として把握するからである。

このようなウーシアーの概念は、（プラトンのウーシアーがソクラテス的な問いへの応答であったのと同じく）『トポス論』をはじめとする対話問答にかかわる著作群²⁵において明確に提示されている。そしてこの用法は、『自然学』さらに『形而上学』などでのウーシアーにかかわる議論の前提となっている。

アリストテレスのウーシアーの概念は、彼が独自に鑄造した概念ではなく、それには来歴がある。しかし、ハイデガーが考えるように、財産などの一般的意味に潜在している意味を独自の仕方でも読みとって形成されたのではない。この概念は、プラトンの対話篇での用法を継承しつつ、日常の言語使用とりわけ対話問答の実際に即して、そしてその言語使用に現われるわれわれの基本的なものの見方とそれに対応する世界のあり方を示すために導入された術語である。アリストテレスが解明しようとするのは、この言葉に埋め込まれた意味ではなく、その言葉を通じて記述可能となるわれわれのものの見方と世界のあり方そのものである。そのかぎりでは、そこには何も隠されていない。

17. アリストテレスは、『自然学』では、以上のようなウーシアーの概念を前提として、運動変化の成立の条件を明確化するうえでこのカテゴリーの区別を使用する（同書第一巻第七章190a31-190b1）。彼はまず、他のカテゴリーにおける変化とウーシアーの変化（生成）とが異なる可能性を検討し、両者を包括できるより一般的な運動変化の成立条件を析出している。しかし他方、この析出を通じて、ウーシアーの概念自体も、『カテゴリー論』

²⁴ 「あるこれなるもの」と訳した「トデ・ティ」が眼前の個体・個物を意味するのではないことについても、注 22 の文献を参照。重要なことは、「トデ」が眼前のものを「これ」指示する代名詞（ないし形容詞）ではなく、生物や事物を表わす表現（その〈種〉ないし sortal を表わすような表現）を代替するものだという点である。それゆえ「トデ」は「これこれ」と訳したほうがより適切にその意味を伝えるかもしれない。

²⁵ 『カテゴリー論』も、『トポス論』と密接な関係にある著作であるという理解が現在では有力であることについては、『アリストテレス全集1カテゴリー論・命題論』（中畑ほか訳 2014）の『カテゴリー論』解題』を参照。

や『トポス論』などいわゆる「オルガノン」と呼ばれる著作群には登場しない形相／素材という対概念によって分析される。そして、『形而上学』では、この形相と素材という対概念にもとづく理解を前提として、さらにウーシアアの「何であるか」という問いが追求される。

こうした手続きに見てとれるのは、アリストテレスの知の構想である。われわれの思考の枠組を明確化する道具である「オルガノン」、それを前提として展開する自然学のプログラム——原論というべき『自然学』から『生成と消滅について』などの自然現象の解明を試みる著作、『魂について』をはじめとする生命と、動物学的著作までも含む知の行程——²⁶、そして「「自然学」の後に来るべき論考」としての「メタ・タ・ピュシカ」である。「オルガノン」という位置づけ、自然学のあとに学ばれるべき著作としての「形而上学」という名称は、いずれも後の編集者の手によるものであるが、アリストテレスの著作自身のうちに明確な根拠をもっている²⁷。

IV 超読解（2）——政治学

18. いま最後に触れた点もそうであるように、アリストテレスは人間の知のあり方、とりわけさまざまな種類の学問的知識の区別と関係について、自覚的であった。しかしハイデガーは、アリストテレスの設定したさまざまな思考の仕切りと秩序を超えた読解を遂行する。そのような意味での「超読解」が、両者の間に具体的にどのような相違をもたらすのかを、「政治学」という知のあり方のうちに瞥見しておこう。

この話題を取りあげるのは、そこに両者の思考のある隔たりをよく見てとることができると思われるからである。ハイデガーは、その初期著作にかぎっても、いままで見てきたようにアリストテレスの著作をあちこちから論じながらも、アリストテレスの『政治学』を取りあげることはきわめて希である。多少ともまとまった考察は『アリストテレス哲学の根本諸概念』に見られるぐらいで、他の著作では、『政治学』の「人間は自然本性においてポリスの動物である」（1253a2-3）という見解がしばしば言及されるにとどまるのではないか²⁸。

²⁶ この行程は、『気象論』第一巻第一章 338a20-339a9 に明示されている。

²⁷ ただし『形而上学』は、たんに「自然学」のあとに来るだけではない。「オルガノン」と呼ばれる著作群のなかで提示した見解をより直接に引き受けてアリストテレスが考察を展開している局面もあるからである。

他方でハイデガーは、「メタ・タ・ピュシカ」という名称が示す「自然学のあと」という位置づけを、著作編集上の位置づけにすぎないという見方をしている（GA 62: 11）。さらに『カントと形而上学の問題』（GA 3: 6-7）では、この名称が「著作の事実上の理解における困惑から生じたもの」と論じている。こうした見方も、ハイデガーの『形而上学』という書の使用の仕方に影響を与えているかもしれない。

²⁸ この点はまだ十分検証してはいない。『存在と論理に関するアリストテレスの精選論文の現象学的解釈』（GA 62: 317-318）の筆記録に『政治学』第五巻と第七巻 1333a10sq.そして第四巻 1293a7 に対して参照を指示する記事はある。

私は——おそらく本来なら私に代わってこのフォーラムで報告しているのがふさわしい故神崎繁氏とは異なり²⁹——「不在」を論ずることを好まない。しかし、これはかなり目立つ不在ないし欠落である。アリストテレスにとって『政治学』は、（こちらはハイデガーが熱心に論じている）『倫理学』と地続きというだけでない。二つの書物はともに彼の考える意味での「政治学」という知を構成している³⁰。ハイデガーもこの事情はよく理解していた³¹。また、（1920年代後半以後の現実政治とのかかわりを別としても）（通常の意味での）「政治」がこの時期のハイデガーにとっても関心事であったことはたしかであろう³²。にもかかわらず、ハイデガーにとって『政治学』という書は視野に入ってこなかった。ハイデガー自身の考えるアリストテレスおよび「政治（学）」と親和的ではなかったのだろう。

19. 事実、『アリストテレス哲学の根本諸概念』においても、ハイデガーの注目はほぼ「人間は自然本性においてポリス的動物である」およびそれを支える「人間はロゴスをもつ」命題にかかわるアリストテレスの議論（つまり『政治学』第一巻第二章）に限定されている。そしてこの場合の「ロゴス」とは、ハイデガーにとっては「語り」（Rede）であり、その内実の解明は、『弁論術』という「共同相互存在」の書を中心に遂行されている（GA 18: 14, 16, 21）。

「人間は自然本性においてポリス的動物である」という命題についてのハイデガーの考察には、いくつか参照に値する論点が含まれている。たとえば「ロゴス（をもつ）」をrationaleと解する伝統への批判（GA 63: 27; GA 18: 13）は正当であろう。また動物にとっての「音声」と人間にとっての「ロゴス」の類似と相違の分析なども興味深い。おそらくこの点にかぎれば、ハイデガーの議論に影響を受けているであろうハンナ・アレントやジョルジョ・アガンベンよりもアリストテレスに即した理解と言える部分もある³³。しかし、ハイデガーはこのロゴスをめぐる議論から出発して、『弁論術』を通じて『ニコマコス倫理学』へと向かい、そして（自然学の一部である）『魂について』へと彷徨し、最終的に人間のDaseinの解明のために『自然学』の動（運動変化）の議論へと移行する。こうした「超読解」は、自然学と政治学との〈類〉（ゲノス）における相違というアリストテレスの知の仕切りを易々と乗り越え、「『倫理学』から『政治学』へ」というアリストテレスの与える知のプ

²⁹ 神崎氏はその遺稿（神崎 2017）において、私とはまったく異なる角度からハイデガーと古代哲学との関係を論じているので関心のある方は参照されたい。

³⁰ 私は新アリストテレス全集の『政治学』の解説（中畑 2017）において、アリストテレスにとっての『政治学』の位置づけなどについて基本的な理解の線を示した。

³¹ たとえばアリストテレスの倫理学と政治学について「倫理学は政治学に属している。われわれは倫理学と政治学に関する別の現代的な概念は、ここでは、無視しなければならない」（GA18: 127）。ただし倫理学が政治学の一部であるということは、『ニコマコス倫理学』1094b11 についての独自の解釈にもとづいて否定する（GA 18: 68）。

³² Kiesel 2000 は『現象学的研究への入門』（GA 17 1923/24 冬期）でのいくつかの表現が当時の政治状況への言及でもあることをはじめとして、『アリストテレス哲学の根本諸概念』を含むこの時期のハイデガーの考察が当時の政治状況を背景としていると主張している。

³³ 一部の動物もまた「ポリス的」性格が認められている（『動物誌』第一巻第一章 488a2-10、第七（八）巻第一章 589a2）ので、ポリス的動物であること自体は、人間の定義ではない。こうした点も含めて、アリストテレスの「ポリス的動物」に関するハンナ・アレントやジョルジョ・アガンベンによる解釈が含む諸問題が Finlayson 2010 によって指摘されている。

プログラムの秩序を逆行する。ただし、『政治学』での中心的主題であるポリスのあり方やその制度をめぐるアリストテレスの労多き考察は、「ポリ斯的動物」をめぐるハイデガーの読解の埒外にあった。

アリストテレスは実践的知としてのプロネーシスと政治学（ポリスにかかわる知）とを同一の性向とし（『ニコマコス倫理学』第六卷第七章114b23-24）、ときには換言的に使用することさえある（同書1141a20-21）。ハイデガーは、このような連絡関係を承知していたが、この関係には深く立ち入らない（『ソフィスト講義』GA 19: 135-136）。むしろそれを回避するように、プロネーシス概念を日常的・事実的生へ、そして人間的なDaseinへと結びつける方向で理解している。ハイデガー自身は、人間存在の内に「ポリス内的存在」（Sein-in-der-πόλις）という根源的可能性を認めるが（GA 18: 46）、そのポリスへの視線は、あくまで人びとの共同とその間の日常的語りのうちにとどまっている。「ポリティケーにおける共同相互存在の規定は、弁論術において言語へともたらされるものと密接に関係している」（GA 18: 127）。こうして「ポリスにかかわる事柄」（τὰ πολιτικά）としての「政治的なもの」は、ハイデガー的な意味でのオントロジーへと回収されているようにみえる（「存在論的政治学」）。

20. ハイデガーのこうした思考にあつては、ポリスという存在は——時代的にはかなりあとの講義からなので、ハイデガーほどではないにせよ、文脈を無視した引用と思われるかもしれないが——、次のような言葉のなかに現われている。

ポリスとは何か。ポリスという語は、私たちがすべてを明らかにする本質の洞察を、ギリシア的に経験されたある（Sein）と真理との本質のうへへともたらすときに、きちんとした支持を与えるのである。ポリス πόλις は、ポロス πόλος、つまり軸棒なのであり、あるものにおいてギリシア精神に現われるすべてが特有の仕方でその周りを回る場所なのである。

ポリスはその都度、あるものの全体を何らかの仕方で、その状況の覆蔵されていないものへと到来させており、それゆえにポリスは、あるもののある（Sein des Seienden）へと本質的に関連づけられるのである。

ポリスは、都市でも国家でもなく、ましてや…よく引き合いに出される「都市国家」でもない。そうではなくてギリシア精神の歴史の場なのである。…こうしたギリシア精神の本質の場所において、次のようなすべてのものの統一が根源的に集成されるのである。つまり覆蔵されていないものとしての人間のうへへ現成し、こうして人間に対して、人間がおのおののある（Sein）においてそれを頼りにしつづけるものとして割り当てられる（以上『パルメニデス』GA 54: 132-133）。

「あるものにおいてギリシア精神に現われるすべてが特有の仕方でその周りを回る場所」「ギリシア精神の歴史の場」といったポリス像を提示するハイデガーの思考と読解に不在であるのは、まさにアリストテレスの『政治学』で展開されている考察である。すなわち

当時のギリシア人（「ハイデガーのギリシア人」ではなく）の多くが現実に生きたポリスについての情報を収集し、それを具体的・制度的に分析し、そしてそうした現実の制度をよりよい国制へと変革する可能性を検討したアリストテレスの考察である。アリストテレスは、この考察のために、数多くの（158に及ぶと報告されている）ポリスの制度の調査をおこなったとされており、さらに共同体のあり方についての先人たちの見解を批判的に検討している。現実のポリスは、成年男子だけでなく、女も子どもも奴隷も含み、法制度や民会をもち、経済活動を営む共同体である。アリストテレスはそのようなポリスを考察の対象として、望ましい「最善の国制」の理念を保持しつつ、現実の、そして歴史上のポリスのあり方を踏まえて、実際に「置かれた状況」のなかで可能なかぎり善き国制を提示しようとした。いや、そればかりでなく、状況に制約されて「最善の国制」にさえ至らないとしても、逸脱した国制についてその種類や成立の考察にもとづいて、その変更や修正やあるいは崩壊からの保全を模索する。その議論は、「自然本性的な奴隷」といった悪名高い議論を含んでいるが、それはアリストテレスが当時の実際の共同体の現実を踏まえたいうえで腐心していることの証でもある。

ハイデガーも注目した政治的知とプロネーシスとを結びつけるアリストテレスの言葉は、アリストテレス自身にとっては、日常の実践にかかわるプロネーシスにも、立法、制度、共同体のあり方を含んだ意味での「政治的なもの」が浸透していることを告げるものである。このような視点から「ポリス的動物」の命題とさらに『政治学』の全体とを讀んだ近代人として、カール・マルクスの名を挙げるができるだろうが、これはまた別の話である。

付録

大学へ入学した当時（1970年代後半）、私の周囲にはハイデガーに対する一種熱っぽい雰囲気があり、「入れ込んでいる」同級生も少なくなかった。私もおずおずと『有と時』（という訳書名だった）を手にとったり関連する本を讀んだりして、ある種の議論のスタイルには多少とも強くなったが、その重苦しさや不必要と思える難解さはどうも性が合わなかった。その訳書から學んだ最大の教訓は、「解題」の末尾に引用されていたゴットフリート・ベンという言葉だったかもしれない——「真理はそんなに長くはない」。（この言葉を座右の銘としてきたつもりだが、自分自身のものも含めて最近目にする多くの論文の長大化傾向に、その意味を痛感する。）

そうした「ハイデガー的なもの」——と当時は思った——への反発は、平明で風通しのよいギリシア哲学（およびその研究のスタイル、そしてそれを体現していた教師）への憧れを倍加した。私は現在の専攻を選んだことを後悔していないので、一種の反面教師として、ハイデガーにも半宿半飯ぐらいの恩義はあると思っている。

そののち学生の論文指導などの都合でハイデガーのテキストを開く機会もあり、あらためて讀んでみるとそれなりに理解もできる。私の嫌悪と反発は、主要には、ハイデガーの

哲学そのものよりも、それに独特の「重み」「意味深さ」を加味した解釈の傾向や、日本の「独創的」哲学や仏教的概念に結びつけたりする風潮に起因するものだったのかもしれない。というわけで警戒心はかなり薄れてきたが、いまでも学生時代の見方から完全に自由になったわけではない。

最近では、ハイデガーの思想とギリシア哲学、とくにアリストテレス哲学との関連性が、「ナトルプ報告」の発見や『ソピステス講義』などの公刊もあってますます明瞭となっているらしいことは、専門外の私の耳にも入ってくる。ハイデガーの哲学史への眼力に対する信仰は相変わらず根強いが、このような研究動向はさらにハイデガーをアリストテレス哲学の鋭い理解者として見る傾向を生み出しているようである。もちろん古代哲学研究者のなかにもギリシア哲学の解釈者としてハイデガーを高く評価する人びとも存在する。けれどもその種の議論の多くは、むしろ私の微睡んでいた警戒心を覚醒させる。実際、一部のハイデガーの研究者がハイデガーと古代哲学との関係を論じるとき（たとえばそのような関係を重視して『存在と時間』を「構築」するような試み）、プラトンやアリストテレスについてのハイデガーの意図的とも思える強引な解釈をそのまま鵜呑みにするだけでなく、そうした確信犯的な牽強附会とも異質の、初歩的な誤りを見出すたびに、私の眉は濡れるばかりであった。

文献表

- Barnes, Jonathan. 2011. "Heidegger in the Cave." In his *Method and Metaphysics: Essays in Ancient Philosophy*, edited by Maddalena Bonelli, Oxford: Clarendon Press. 77-99.
- Benseler, G. E. 1891. *Griechisch-Deutsches und Deutsch-Griechisches Schul-Wörterbuch*. 9. verb. Aufl., besorgt von Georg Autenrieth. Leipzig: B.G. Teubner.
- Berti, Enrico. 2005. "Heidegger and the Platonic Concept of Truth." In *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*, edited by Partenie, Catalin, and Tom Rockmore, Evanston, Ill.: Northwestern University Press. 96-107.
- Bonitz, Hermann. 1870. *Index Aristotelicus*. Berlin: G. Reimer.
- Delbrück, Berthold. 1900. *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*. Bd, 3. Strassburg: Trübner.
- Finlayson, James Gordon. 2010. "'Bare Life' and Politics in Agamben's Reading of Aristotle." *The Review of Politics* 72 (1): 97-126.
- Jebb, Richard Claverhouse. 1892. *Sophocles: The Plays and Fragments with Critical Notes, Commentary and Translation in English Prose. Vol.5, The Trachiniae*. Cambridge: The University press.
- Kisiel, Theodore J. 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- . 2000. "Situating Rhetorical Politics in Heidegger's Protopractical Ontology 1923–25: The French Occupy the Ruhr." *International Journal of Philosophical Studies* 8: 185-208.
- Kühner, Raphael, and Bernhard Gerth. 1898. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. Bd 2:

- Satzlehre. Hannover: Hahn.
- Liddell, Henry George, Robert Scott, Henry Stuart Jones, and Roderick McKenzie. [1843] 1996. *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. Oxford: Clarendon Press. Meineck, Peter, and Paul Woodruff. 2007. *Sophocles: Four Tragedies*. Indianapolis: Hackett.
- Menge, Hermann. 1913/1965. *Menge-Güthling Enzyklopädisches Wörterbuch der Griechischen und Deutschen Sprache*. 19. Aufl., Methode Toussaint-Langenscheidt. Berlin-Schöneberg: Langenscheidt.
- Most, Glenn. 2002. "Heidegger's Greeks." *Arion* 10: 83-98.
- Oehler, Klaus. 1984. *Airstoteles: Kategorien* (Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung ; Bd. 1, T. 1). Berlin: Akademie-Verlag.
- Pape, Wilhelm. 1849. *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*. Braunschweig: Vieweg.
- Strauss, Leo. 1989. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss: Essays and Lectures*, edited by Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press.
- 阿部 将伸. 2015. 『存在とロゴス ——初期ハイデガーにおけるアリストテレス解釈』 月曜社.
- 小野 紀明. 2010. 『ハイデガーの政治哲学』 岩波書店.
- 神崎 繁. 2017. 『内乱の政治哲学 ——忘却と制圧』 講談社.
- 齋藤 元紀. 2012. 『存在の解釈学 ——ハイデガー『存在と時間』の構造・転回・反復』 法政大学出版局.
- 細川 亮一. 2000. 『ハイデガー哲学の射程』 創文社.
- 中畑 正志. 2000. 「書評 「ハイデガー哲学の射程」 のペリフェリーにて ——細川亮一『ハイデガー哲学の射程』 を読んで」 『創文』 23-26.
- . 2011. 「アリストテレスは「場所の論理」に何か関係があるのか? (西田哲学 ——その論理基盤を問う)」 『アルケー』 19: 31-46.
- . 2011. 『魂の変容 ——心的基礎概念の歴史的構成』 岩波書店.
- . 2015. 「志向性と意識 ——ブレンターノをめぐる覚書」 『フッサール研究』 12: 132-158.
- . 2015b. 「移植、接ぎ木、異種交配 ——「実体」の迷路へ」 村上勝三編『越境する哲学 ——体系と方法を求めて』 春風社. 221-265.
- . 2016. 「個体と指示 ——アリストテレスは何を語り、何を語らないか」 『哲学雑誌』 131 (803): 53-75.
- . 2017 「アリストテレス『政治学』解説」 『アリストテレス全集 17 政治学』 岩波書店
- . 2018 「イデア論はどのように成立したか」 『古代哲学研究 (METHODOS)』 50: 3-35.
- 中畑 正志ほか訳. 2013. 『アリストテレス全集 1 カテゴリー論 ; 命題論』 岩波書店