

『存在と時間』の学問的研究と存在論的尋求

田中 敦（国際基督教大学名誉教授）

Wissenschaftliche Forschung zu „Sein und Zeit“ und dessen ontologische Erörterung

Atsushi TANAKA

Martin Heideggers „Sein und Zeit“, ein klassisches Werk der Philosophie im 20. Jahrhundert wurde von verschiedenen Gesichtspunkten und in mannigfachen Problemzusammenhängen erforscht. Aber dennoch bleibt die Frage, ob seine zentrale Sache, d.i. die Frage nach dem Sein im Zusammenhang mit Dasein und mit Rücksicht auf die Methode im strengen Sinne verstanden ist.

Der entscheidende Unterschied zwischen der phänomenologischen Deskription und der wissenschaftlichen Forschung auf der Basis der Theorie besteht darin, dass die Wörter in der jenen nicht eindeutig und fest bestimmt sind. Trotzdem die ontologische Erörterung kann sich dem Vorwurf entziehen, eine willkürliche und „subjektive“ Ansicht zu sein, nur durch die Selbigkeit des Erschließens und Erschlossenen, welche in der existenziellen Modifikation des Man als die Seinsweise des Daseins (im Sinne vom appositionellen Genitiv), im Augenblick geschehen kann.

Die echte ontologische Erörterung, welche nur in der Anstrengung des phänomenologischen Lebens in seiner wachsenden Steigerung in der alltäglichen Welt möglich ist, kann allein ein Weiterfragen der Sache selbst von „Sein und Zeit“, d.h. der Seinsfrage ermöglichen, im Unterschied von den vielen selbst lehrreichen und eminenten wissenschaftlichen Forschungen der Philosophie Heideggers.

Schlüsselwörter: Deskription, Kritik, Seinsweise, Augenblick

キーワード: 記述、批判、存在様態、瞬視

1. 問題の提示

数多くの読者を持ち、更には数々の研究がなされ、多様な哲学的な問題との関連で考察され論じられていることを考えるなら、『存在と時間』が20世紀を代表する哲学の古典であるということに異論はないであろう。そして、古典と見なされる書物に関しては、その著者の意図や問題から独立し、それ自体の存在意味を持つということも一般に認められている。だからこそ、そこで展開されている考察の根源性に基づく様々の重要な哲学的問題が、様々な問題連関で考察され、他分野の問題との関連で議論されることがあるのも当然と言える。その点では、『存在と時間』の解釈及び研究はこうでなければならないということとは言えないともいえるであろう。しかしながら、古典的作品が著者の意図から独立したそれ自体の意味を持つという場合、著者にとっての関心事や問題はまず理解されており、更にそのような内容理解に限定されない、それとは直接関係しそうな諸々の重要な問題を考える点でも、それは重要な役割を果たすということが理解されているのではないだろうか。こうした点で『存在と時間』の理解に関してはどうか。

『存在と時間』に関しては、それが正教授への昇進に必要とされたために発表されたということと共に、著者ハイデッガーがそれを執筆していた頃、ヤスパースとブルトマンの二人ならあるいはそれを理解し得るかも知れないが、その論述がまず殆ど理解されないであろうと予期していたことは、よく知られた事実である¹。ここでこのことに言及するのは、それを単なる逸話として済ましてよいだろうかということを考えたいのである。つまり、ハイデッガーが当時その解明に取り組んでいた問いは、そのような問いとして理解されたのであろうか、また、理解されているのであろうか、という問題である。この問題を、ここでは1927年になされた講演「現象学と神学」で提起されたある問題の検討を手引きに考えてみたい。それは諸々の実証的学問と哲学との間には絶対的な違いがあるという問題提起である（9-48ff.）²。

しかし、このような考えが『存在と時間』の現存在の実存論的分析論に見出されるであろうか。そもそも何らかの関連性があるであろうか。それどころか、このような疑問は直ちに否定されるように思われる。なぜなら『存在と時間』の冒頭で存在的諸学問は存在論的学問によって基礎付けられると明確に言われているからである（SuZ, 11）。基礎付けは、普通の理解であれば一方が他方の成立をその根底から支えるような関係を意味するであろうが、そのような関係性が語られる事柄に関して絶対的な違いということが言われるであろうか。

しかし『存在と時間』を問題にするまでもなく、我々は当の講演そのもののの中で直ちに、今の問題と密接に関わる疑問に出会うのである。哲学は諸学問に対して指導（Direktion, Herleitung）という課題を持つという関係の記述である。「次のことは確かに示すことがで

¹ Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, hrsg. Hans Saner, Piper, München, 1978, S. 11.

² 以下、ハイデッガー全集（Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main）からの引用は巻数と頁数をもって表示する。この場合第9巻の48頁以下になる。なお『存在と時間』（Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927）に関しては「SuZ,」に頁数を付けて表示する。

きる。つまり、純粹に自己の上に立てられた現存在の自由に問うことである哲学はその本質に基づいて、神学を除く他の一切の実証的諸学問に対し存在論的に根拠付けられた指導という課題を持つということである」(9-65)。これは、実は神学と現象学の関係を主題とする考察の中で、単に付随的に述べられていることであり、またハイデッガー自身述べているように、「特に哲学に関しては単に学問論的な観点から、しかもそれ自身学問として取り上げられている」³という制約を持っているという問題を含んではいる。だから必ずしも諸学問と哲学の関係が主題となっている訳ではない。しかし、そこで述べられていることを『存在と時間』の論述との関連で理解するなら、哲学の意味規定の点で極めて大切な要点を示しているように思われる⁴。いずれにしても絶対的に違うと言われる存在論と諸学問との間に指導という関係が成り立つという指摘がなされていることは、哲学には学問批判という課題があるということを示唆していると言ってよいであろう。

絶対的な違いというこの問題は学問批判との関連だけでなく、現象学理解にとって決定的に重要な記述の理解と、更には原理の原理的探究という問題とも内的密接に関わっている⁵。ここで、問題となっている絶対的な違いを既に取り上げていると考えられる 1919 年の戦時緊急学期の講義に即して、まず原理的なものの探究と記述との関係を明らかにすることから始めよう⁶。

「現象学と神学」と『存在と時間』では、哲学或いは存在論が存在的または実証的諸学問との関連で問題とされるが、戦時緊急学期の講義では、それと対応する問題が根源学または前 - 理論的学問と派生的諸学問との関係として取り上げられる。この前 - 学問的学問こそが現象学に他ならない。問題の絶対的な違いは次のように述べられている。「現象学の内で目覚めた学問性という『厳密さ』⁷はその原本的な意味をこの根本体制から獲得しており、派生的で非 - 根源的な諸学問の『厳密さ』と比較し得るものではない。それと共に見て取れることは、現象学に於いて方法問題が、他のどの学問に於いてもあり得ないほど中心の地位を得ているのはなぜかということである⁸」(56/57-110)。そしてこの講義でこの問題が際立ってくる重要な問題がナトルプによる現象学の記述に対する批判である。ハイデ

³ Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, hrg. Joachim W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, 1989, S. 24. これは、神学者は現象学から何を学び得、何を学び得ないか、という講演主題が定められていたという事情による。

⁴ この決して分かり易いとは言えない記述をきちんと理解することは必須であるが、次の点だけをここでは理解しておくことでよいであろう。「自己の上に立てられた現存在の自由に問うこと」が、現存在の本来的存在様式に於いてという意味で理解され、その場合に諸学問を指導するという関係が成立しなければならないということである。そのことを敢えて『存在と時間』に関係させて理解すれば、その現存在分析論が哲学的であると言えるかどうか、この規定によって判定することが可能になる、または必要になるということになる。

⁵ 戦時緊急学期の講義では原理という語は未だ明瞭な形で用いられていないが、例えば根源学と個別科学との違いに関して、更に循環構造との関係で、原理的なもの (Prinzipielles) の形で述べられていることは (56/57-24)、原理の問題が、根源 (Ursprung)、始原 (Anfang) に関わる点で決定的に重要な意味を持っている (56/57-31) ことを示していると言える。

⁶ そのことによって、現象学そして記述が問題となるのは、どこまでも存在の問いがそれによって可能になるという点でだけであるという理解を確かめることができるのである。

⁷ 以下に於いて下線は原文がイタリックであることを示す。下点線は筆者による強調を示している。

⁸ この点に明瞭に、他の諸学問と同列に論じ得ない、比較を絶した違いが言い表わされていると言える。

ッガーはそこでナトルプを「これまでに現象学に対してただ一人学問的に注目すべき異議を持ち出した」（56/57-101）と述べているが、この意味は「絶対的な違い」を考えることでその本当の意味が理解できるのである。

ナトルプによる現象学の記述に対する批判は一見すると確かに徹底しており、説得力のあるものといえることができる。ここでハイデッガーの論評を詳しく述べる余裕はないが、結局ナトルプは現象学の本来の問題圏にまで達しておらず（56/57-109）、この講義に於いて脱活性態（Entlebnis）と理解される理論の立場に留まったままであると述べられている。ここで我々は、現象学と派生的諸学問の間の比較し得ない違いが指摘されていたことを思い起こす必要がある。現象学は根源学の課題、原理の探究を行うとされる。原理の探究は原理的にされねばならない。探究に際して何らかの原理を使用する、つまり何らかの原理に依存することは原理の探究では許されないのである。ところがナトルプは学問にとっての記述が有する意味を問題にする際、根源学と言われるような学問が関わるであろう問題に注意を払うことなく、常に学問一般を問題にしているのである。ナトルプは学問研究にとって記述の必要性を認めはするが、それはどこまでも学問本来の仕事である説明にとって必要となる的確な材料を用意するためであり、記述は学問研究にとって予備的なものに留まるとされるのである。更にナトルプは説明の学と記述の学の区別という当時の議論に言及し、記述の学問とは、事実をただ集めるだけであり、学問とはなり得ないとも明言している⁹。

確かに意識に関しては、それが規定するもの（das Bestimmende）であって、それ自体規定され得るものではないという問題をナトルプも取り上げているが、そこで提出される再構成、Rekonstruktion¹⁰の考えも結局は構成にほかならないとハイデッガーは捉え、ナトルプの現象学理解の不十分さを問題としているのである。それはその通りであると言える。この点で絶対的な違いを問題にすることが意味を持つのは、個別を捉える記述が必要となるのは原理を探究する根源学だからこそであって、派生的な諸学問¹¹に於いても現象学で求められるような記述が不可欠と考える必要がないという理解があり得るからである。原理の原理的探究に於いては何らかの最終的な原理が使えないのであるから、記述以外に方法がないのである。ナトルプが問題にしたように、学問研究に於いて記述が一般に可能かどうかは問題なのではない。問題は根源学に於いて記述が可能となるか否かである¹²。

ナトルプの批判との関連でもう一つ注目されてよいことがある。それはこの重要なナトルプの異議に対して「フッサール自身はこれまでのところこれに対して考えを表明していない」（56/57-101）とつけ加えられていることである。そこにはある種の驚きが表明されて

⁹ 「事実認識と法則認識とを切り離し、異なった学問に振り当てようとすることは維持され得ない」。Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1912, S.156.

¹⁰ この再構成の考えが不十分な解決であることは『存在と時間』に於いて、重要な問題連関に於いて取り上げられている（SuZ, 99）。

¹¹ それは理論を脱活性態（Entlebnis）と捉えるこの講義に即して理論的学問を意味している。

¹² これが『存在と時間』で「現象学の了解はただただそれを可能性に於いて掴み取ること」（SuZ, 38）が強調されている根底にあることである。それは可能化（ermöglichen）とも言え、その意味は通常この語が意味するような不可能な事柄を可能にするということではなく、学問がその存在様式であるとされる現存在の被投的企投における可能性を本来の可能性として働かせるという意味である。

いるように感じられる。

ナトルプが学問間に何らかの絶対的違いがあることを考えていないことは理解し得るにしても¹³、フッサールであればその問題点をはっきり捉えるはずだと考えたのであろう¹⁴。現象学の基礎を展開する際にフッサールが学問の批判を重視していることは間違いない。それによれば現象学的な研究の基盤を求める上で、現に成立している諸々の学問が括弧に入れられる、遮断されること¹⁵が何としても必要なのである。これは既存の学問をそのまま批判なしに用いないことであり、この点で明確に「『諸々の根源』に関する学問」¹⁶としての現象学は、原理の探究という意味と共に、学問批判の意味を帯びていると理解し得るのである¹⁷。そのフッサールが反論をしていないことにハイデッガーは不審を覚えたのであろう。その上で、フッサールの形式存在論がナトルプの一般的対象論理学と親近性を示していると述べている箇所、フッサールの学問理解に関する限界を見ているように思われる（56/57-108）。

それではナトルプが達していないとされる現象学の根本的な問題はどのように理解されていたのであろうか。既に見た通り根源学（現象学）は他の諸学問と方法の厳密さの点で比較にならないとされていた。ハイデッガーはこの講義で現象学の方法上の根本問題を「体験域の学問的開示の様態についての問い（die Frage nach der Weise der wissenschaftlichen Erschließung der Erlebnissphäre）」であると明確に捉える。これは『存在と時間』で展開される存在の問いのごく初期の提示と理解することができる¹⁸。そしてこの理解そのものすらも『イデー第一巻』で述べられている「一切の諸原理中の原理」という原理に従属するとしてこの根本原理を引用し、解明している（56/57-109）。周知のようにそれは「我々に直観の中で原本的に（いわばその有体的現実性に於いて）自らを提示するもの一切を、それが自らを与えるものとして、端的に受け取らなければならない」。「このことはいかなる理論といえども誤りを生じさせることができない」と言われる個所である¹⁹。ここで多くの原理を統括する一つの原理とは、理論によって左右されないことから、それ自体理論的な本性を持つものではないとするハイデッガーの理解の要点が明らかにされている。この理論的でないものは、体験や生きることそのものの根源態勢、体験そのものと同一の絶対的な生の共感（*Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, mit dem Erleben selbst identische Lebenssympathie*）と言い現わされている（56/57-109f.）。ここには体験そのものである事象を変造するような諸契機が隙間に侵入することを許さない（56/57-61）記述の必要性が表

¹³ マールブルク学派の立場からしてそう言えるとはハイデッガーは考えている（56/57-102）。

¹⁴ フッサールは『厳密な学としての哲学』では、「同時代人が思い描くことができないほど」その広範な射程を持つ学問と述べている。また、「一切の諸原理中の原理」に関するハイデッガーの指摘（以下の註 16）参照。

¹⁵ Edmund Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,“ Erstes Buch, *Husserliana*, Bd. III, Martinus Nijhoff, den Haag, 1950, §32.

¹⁶ ここでは「あらゆる素朴な（「独断的な」）学問」との隔たりが主張されている（Edmund Husserl, Op. cit., S. 136.）。

¹⁷ Edmund Husserl, Op. cit., S. 147f. 「現象学と神学」で哲学には諸学問を指導する課題があると言われていたことは、この現象学の理解から来ていると考えてよいであろう。

¹⁸ 存在の問いの理解については以下で許される範囲で検討するが、それは端的には存在或いは存在の意味を問うような問いではない。

¹⁹ Edmund Husserl, Op. cit., S. 52.

明されていると言ってよいであろう。この後、そのような厳密な記述による尋求を『存在と時間』の分析論に即して見てみることにしたい。

2. 存在論による存在的諸学問の指導と基礎付けと絶対的な違い

しかし、絶対的な違いと諸学問に対する基礎付け及び指導という問題については未だほとんど述べられていないので、ポイントとなることだけを確認しておきたい。先に言及した『存在と時間』の箇所ではハイデggerは次のように述べている。「存在の問いが目指すのは存在者をかくかくの存在者として研究し尽くし、またその際にその都度既に何らかの存在了解の内で働く諸学問の可能性のアプリオリな制約だけでなく、これらの存在的諸学問に先んじており、それらを基礎付けている諸存在論それ自身の可能性の制約とである」（SuZ, 11）。ここでは諸学に関しては明確に「既に一定の存在了解の内で」と述べられている。原理を既に用いているというのである。それに対して存在論については存在了解が先行するとは言われていない。存在の意味を尋ね求めるのであるから当然であり、原理を用いることはあり得ないのである。ここに絶対的な違いの具体的な理解が示されていると言ってよい²⁰。

問題は原理の探究というまったく異なる働きがどのように諸学問にとって基礎付けの働きをするかということである。『存在と時間』は基礎的存在論と特徴付けられるが、この基礎は、通常それが意味するような支えとなる確固とした揺らぐことのない基礎ではなく、揺らぐ基礎と理解されるべきなのである²¹。第3節でハイデggerは、数学を初めとして、当時の物理学、生物学、歴史学そして神学に於いても、それぞれの学問の基礎に関わる重要な変動が生じていることを述べている。そして正にその事態を1925年の講義では「危機の内で学問的な研究は哲学的傾向を獲得している」と述べている。それはそこで述べられているように、学問の領域である「世界」の境界が揺らぐことを通して理論化される以前、学問以前のそのままの在り方の存在者と研究が触れること、つまり事象そのものに接することを意味していると理解されるのである（20-3f.）。このように考えるならば基礎付けという関係を存在論（哲学）が支えたり、働きかけるような直接的な関係ではないという理解が可能だと言えるであろう。

この『存在と時間』第3節の記述は、諸学問が哲学的傾向を示していることが述べられているのだが、それは諸学問が意識的に、意図的にそれを求めているという意味ではない。そのように諸学の基礎の危機が事実的に存在していると記述されているのである。そしてこれがこの場面で述べられているということは、ある意味で皮肉であるが、基礎付けの理

²⁰ それは関わる事象が「何であるか」ではなく、それらが「如何に」出会われ、語られるかの違いである。

²¹ 『存在と時間』では学問の本来の動きは基礎の危機とはっきり認められており、それは存在論と絶対的に異なる諸学が、意図することなく哲学的な傾向を帯びることがあり得ること（20-4）に於いて見て取られる。基礎付けとは基礎付けが問題となる、問いに値するように出会われるという意味で理解されるべきなのである。『思惟の事柄に寄せて』をも参照（14-40）。

解に役立つものと言えるであろう。というのも、存在の問いを問うことが哲学の内実をなすとされているのに、その哲学にハイデッガーが見出しているのは存在の問いを問うことへの無関心であり、その問いが不必要だということであった。であるから、そこに事実として生じていることは諸学問が、自らその意味を理解することなく基礎の危機に遭遇しているということであり、そしてこのことの理解がなされているのは、哲学的傾向を帯びている諸学の側ではなく、存在の問いを忘却しているただ中で哲学の探究を行っている側、著者の方なのである。従って、哲学的な傾向にあると言われる基礎の揺らぎが問題として理解されるのは、それを理解する側、存在忘却にある哲学に属する問題ということができる。それは、哲学の研究を正に行っている『存在と時間』の読者にとって危機の事実気づく、存在忘却を理解する機会を与えていると理解することが可能であるような事態の記述ということができるであろう。基礎付けの関係としてここで理解し得ることは、普通理解されるような意味で他者への基礎の提供ではなく、どこまでも諸学問自身の方が基礎の危機を自らの問題とすることと理解し得るということである。そして、そのことは哲学が諸学問を指導するという関係とも密接に関連しているということができる。

学問間の問題として基礎付けという関係があり得ることは、研究対象や領域相互の違いがある以上不思議ではない。しかし、異なる学問の間に指導のような関係を考えることは不自然であり、理解困難なことではないだろうか。そこで、ここでは改めて『存在と時間』に於ける学問の理解を確認することが肝要となる。『存在と時間』の冒頭では学問は我々自身がそれである存在者の存在様式であると規定され、その存在者を術語上現存在と理解すると言われている²² (SuZ, 11)。ここでわざわざ術語と断ってなされた規定を受け止め、また存在の問いが諸学問と存在論の可能性の制約を目指すと捉えられていることを考えるなら、現存在という語が現われる場合、それを同時に学問の問題として考えることが必要である。その意味で、ここで問題となる指導という関係は現存在の他の現存在との関係の問題つまり顧慮 (Fürsorge) の問題と考えることが必要になるのである²³。世界内存在の分析で、廻り世界に於いて現存在が日常的にまず存在者と出会う際の関わりは配慮 (Besorgen) と規定される。ここでの究明は原理の探究に他ならないが、そこで注目されるべきことは、原理というものが、それに関わる一切に関与しておりながら、それ自体としては通常目立つことがなく、意識されることがないという点である。道具である存在者の使用に没頭しているという仕方で成立していることを思い起こすことが必要である。

他者である現存在との関係である顧慮も、同じように原理の探究における事象である以上、目立つことなく、気付かれずに成立している関係なのである。ハイデッガーは先の諸学問の基礎の危機の議論に直ちに続く箇所、学問研究の諸対象の根底となる事象領域の理解を初めて可能にする根本諸概念の探究、つまり原理の探究に言及し、このような根本概念を汲み出す研究が、そこで出会われる存在者の存在の根本機構に向けたこの存在者

²² 学問を現存在の存在様式として捉えるところに 1919 年戦時緊急学期の現象学の方法上の根本問題につながる問題把握を認めることができる。

²³ 『存在と時間』に於いて他者問題が十分に上げられていないという批判があるが、ハイデッガーが共同存在としての他者の問題を極めて注意深く論じていることは顧慮の理解にはっきりと見て取れる。

の解釈という意味を持つことを述べている。その上で、このような研究が実証的な諸学問に先んじてなくてはならないと述べ、そのことが可能であるということに関してプラトンやアリストテレスの仕事がその証明（Beweis）であると述べている（SuZ, 10）。これは明らかにそのまま理解するのが困難な論述である。哲学の作業が実証的学問の研究を可能にする働きをする点でそれに先んじるものであるということは、哲学が実証的学問の指導、方向付けをすると理解することができるであろう。しかし、プラトンやアリストテレスの仕事がそのことの証明となるということとはあり得ない。彼らの時代に実証的学問が存在していたなどということとはあり得ないのである。従って、ここで述べられている影響関係は直接の働きかけのような形では理解できないことを示していると考えられる。

ハイデッガーは顧慮を述べるに際して二様の異なった極端な顧慮の様態を述べている。一つは他者の関心をいわば奪い取り、配慮することに於いて他者にとって代わり、代理を務めるようなあり方で非本来的顧慮とされる。この場合は明らかに直接他者に関わる関係とすることができる。もう一つは他者の代理を果たす（einspringen für）のではなく、実存的な存在可能という点で他者に先んじて取り組み（vorausspringen）、他者にその関心を与え戻すと記述され、それが本来的顧慮と言われる。非本来的顧慮は代理を務め支配する（einspringend-beherrschend）顧慮とされるのに対して、本来的顧慮は先んじて行い解放する（vorspringend-befreiend）顧慮と特色付けられている（SuZ, 122）。本来的顧慮に於いて先んじて行うことが他者に関心を与え返すことになるかどうかは、その他者の側の理解に懸かっているのであって、非本来的顧慮の場合のような直接的な影響関係はそこには見出せない。更に先に見た根本概念の原理的探究が実証的学問の研究の事象領域を初めて開くと言われていたことに関して、そうした探究が「ある一定の存在領域の内に言わば先んじて飛び込む（in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringen）」と述べられていることも、プラトンやアリストテレスの仕事が直接の働きかけという意味でなく、本来的な顧慮の関係として理解し得ることを示していると考えられることができるであろう²⁴。

更に指導という考えの理解に手掛かりを与えているものとして、『存在と時間』に度々出てくる哲学的人間学への言及を考えてみたい²⁵。現存在の分析論が専ら存在の問いを仕上げるという主導的な課題に向けられていることを述べたうえで、その限界が次のように示されている。「それは、何らかの哲学的人間学のようなものが哲学的に十全な基盤（philosophisch zureichende Basis）のうえに成り立つことになるのであれば、当然打ち立てられねばならない何らかの現存在の周到な存在論を与えようとすることはできない。何らかの可能な人間学やその存在論的基礎作業（ontologische Fundamentierung）を目標に入れるという点で以下の解釈考察は、非本質的であるとはいえ、幾つかの『断片』を与えるに過

²⁴ 顧慮関係をこのように学問と存在論との関係と理解することは強引であると思われるかもしれない。しかし、原理の探究の意味で現象学には学問批判という役割があることをここで思い起こすことが大切である。そのこととは別であるが、プラトンやアリストテレスの仕事がこの連関で取り上げていることに関して、ハイデッガーがどれ程広範な射程で哲学、存在論を理解しようとしているかについての真剣な検討が必要だと考えられるが、その問題は別個に論じるほかない。

²⁵ 人間学へのこうした言及は、恐らく『存在と時間』が哲学的人間学と誤って理解されることに対する注意として述べられているものと思われる。しかし、それを主題的そして理論的に述べるのではなく、いわば形式的挙示のような形で示していることの意味も十分考える必要があるであろう。

ぎない」(SuZ, 17)。また、現存在の分析論の主題を論じる第9節では、「現存在の実存論的分析論はいかなる心理学、人間学そしてそれこそ生物学よりも先んじて (vor) いる」(SuZ, 45) ことが言われ、それに続く第10節で、「人間学、心理学そして生物学に対する実存論的分析論の境界設定に関わるのはただ根本的な存在論的な問いに過ぎない。これらの学が『学問論的に』どうしても不十分なのはただ次の理由からだけである。即ち、これらの学の推進の仕事を行っている者たちの、例えば『学問性』がではなく、いま挙げられた諸学科の学問構造こそが今日徹底的に疑わしくなっており、存在論的な問題群から発現する外ない新たな衝撃を必要としているからである」(SuZ, 45)。この連関で、基盤 (Basis) とか衝撃 (Anstöße) の必要が、そして先んじている (vor) という語の使用が注目されるが、何よりも基礎作業 (Fundamentierung) の語が注意を引く。これは『存在と時間』に於いて一層多く用いられている基礎付け (Fundierung) とは意味合いを異にしていると思われる。基礎付けの方はオンティッシュな意味の事柄 (SuZ, 61, 436) であったり、関心が何らかの自己を必要としないこと (SuZ, 323) や現存在の時間性と空間性の関係、現存在の時間性と時計や時間測定の関係といういわば他者関係と関わない問題 (SuZ, 367) に限られていると言える。これに対して、基礎作業の方は、確かに何か他者にとっての基礎という意味は認められるにしても、そこではその基礎作業そのものの方が重要になっていると言えるであろう。249 頁の註では、ディルタイの刺激を受け止めたとされるウンガーが現象学的探究の意義を『生の諸問題』のある一層根本的な基礎作業 (eine radikalere Fundamentierung) に認めていると述べられている。基礎作業はこの場合、「現存在自身に属している本質的な存在傾向、前存在論的存在了解の徹底化」(Radikalisierung, SuZ, 15) という現存在の分析論との関連で理解されてよいであろう。それは何よりもまず他者の為に、他者に代わって何かを行うというのではなく、自らの課題としての徹底化、基礎作業という意味であって、指導の意味は、当事者が目標として設定したり、更には判定したりする事柄ではないということ、そうではなく存在の理解の事柄だということを示しているのである。

3. 戦時緊急学期の講義の重要性和『存在と時間』の存在論的尋求の特質

『存在と時間』の理解を具体的、そして記述的に確かめて行く前に、ここまで見たことをまとめてみよう。第一に存在的学問と存在論との間には比較を絶した絶対的な違いがあると言える事実がある。それは原理を用いる学問研究と原理そのものを求める学問、存在論的尋求の違いである。原理そのものを求める場合、何らかの原理を用いることはできない。その意味で、こうした探究、あるいは尋求はそれ自体だけで原理を用いる学問の批判となる。そしていかなる意味でも原理を用いないということは特別な求め方となるほかない。それは通常の学問のようにそのままで一般的普遍的な認識を獲得することはできない。そこに求められることは個別を決して離れない記述の外ないということである。それは自らが属し、それを生きている時代の原理を用いることができないということである (58-84、

61-114f.)²⁶。存在の問いに於いて時間性のみならず歴史性が決定的に重要であるということはこの具体的な探究の場（Da）から来ているのである（SuZ, 10）。

ところで、1919年の戦時緊急学期の講義に於いて存在の問いの初期の萌芽を認めると述べたが、そのことをもう少し踏み込んで、この講義が『存在と時間』が取り組んでいる事象の理解にどれ程重要な意味を持つかを考えてみたい。既にみたように現象学の方法上の根本問題が体験域の学問的開示の様態に向けた問いと捉えられていた。この根本問題の理解が『存在と時間』では、存在の問いが目指すのは存在的な諸学問の可能性のアプリオリな制約と存在論の可能性の制約であるとする理解になっているといえることができるのである。しかし、もちろんそれだけではない。何よりも重要な点は哲学が根源学と捉えられ、そこから哲学の一つの本質特質が循環的特性（Zirkelhaftigkeit）にあるという理解が示されていることである（56/57-95）。それはこの後、事実性の解釈学の理解に於いて、解釈学と事実性の関係は対象把握と把握された対象のそれではなく、解釈すること自体が事実性の存在性格のある可能な卓越した「如何に」であるという理解（63-15）であったり、更には形而上学の問いは「問う者が、そうした者としてその問い中に共に現にいる、つまりこの問いの中へ置き入れられる、そのような仕方でのみ問われる」（9-103）という重要な洞察に展開し、『存在と時間』では、「決定的なことはこの循環から抜け出すのではなく、むしろその中へと正当な様態で入り込むことである」（SuZ, 153）という方法の理解につながっていくのである²⁷。

更にまた、理論が脱活性態（Entlebnis）と捉えられ、根源学である哲学が取り組むべき問題群を混乱させているものが理論的なものの一般支配（die Generalherrschaft des Theoretischen）であることが指摘されるだけでなく、前理論的な事態の重要性がフッサールに対して提起されている。この理解は『存在と時間』に於いては前学問的事象の重要性となり、日常性の分析という現象学独自の研究圏域を開くことになる²⁸。

戦時緊急学期の重要性はこのような『存在と時間』の考察につながる問題点を既に提起していることに限られるものではない。むしろ『存在と時間』の取り組んでいる問題事象を、その潜在的な意味の点で理解可能にするような形で補う働きを持っている点でその重要性を示すことができるように思われる。まず何よりも、そこでは哲学が根源学と捉えられ、原理の探究という把握がなされている点である。それが記述の要請を満たすことといかなる立場をも取らない、実は立場をとる余地が残らない地点、根源に接近していることから来る、価値評価の可能性が排除される、その除去が可能な限り努められていることも、見落としてはならない核心であると言える。

あと一つだけ、戦時緊急学期の講義の重要性について補足しておきたい。それは記述の対象がまずどのように受け取られるか、その理解に関してである。対象が与えられる

²⁶ 既に戦時緊急学期の講義で、根源学に求められる公理の根拠付け（Axiomenbegründung）との関連で、個人的にまた歴史的に限定された見解を乗り越えるという課題が述べられている（56/57-36）。

²⁷ この事の根拠は「理解の循環が意味の構造に属しており、意味の現象は現存在の実存論的機構の内に、解釈する理解の内に根差している」（SuZ, 153）所に求められている。

²⁸ 日常性の重要性はこの後で明らかになるように、それを越えるような世界があり得ないことそのことで、それ故に存在一般の意味を問う基礎を初めて開き示すことにある。

（gegeben）という理解の中にハイデッガーは既に理論的なものの浸食を見ているということである。「与えられていること（Gegebenheit）」は廻り世界的にあるものの対象化の浸食の始まりを意味している」（56/57-88）。1919～20年の講義では「すべての生はある世界の内で生きる。総じて諸世界で、また諸々の世界の断片に関わって出会われる（begegnen）ものは生き生きした生の流れと動向の中で出会われる」（58-36）と述べられているように、与えられるのではなく出会われること（Begegnis）の重要性が取り上げられるようになる。理論の場合では与えられる側の変化ということは問題にされないのに対して、「生の流れと動向に於いて」に示されているように出会いの場合、出会っている側の個別性、一回性が意味成立に関わってくるのである。「経験はいずれもそれ自身そのものが何らかの出会い（Begegnis）であり、しかも氣遣うことに於いて、それにとって出会いなのである」（61-91）。『存在と時間』では、それ自身に即して自らを示すものである現象に関して、それが意味するのは「何ものかのある際立った出われ方（eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas）」である（SuZ, 31）と述べられ、また記述の性格を述べる際にも、それは「記述されるべきもの、即ち諸々の現象の出われ方（Begegnisart）に於いて学問的規定に齎されるべきものの『事象様式』に依拠して初めて確定され得る」（SuZ, 35）と述べられている。現象の理解や記述の特性の理解といった現象学理解に於いて重要な連関で、その事象は与えられるのではない。出会われるのである²⁹。

この事を確認することを通して、今回の『存在と時間』の解釈、存在論的尋求の基本的性格も定まってくると言える。それは可能な限り価値評価となる捉え方を避けることである。それを避けようと努力するのではない。その場合は価値評価に逆に制約を受けることになる。そうではなく、正にそうした評価が可能になるような立場を取らない、捨て去ることを、事象そのものへの接近を通じて務めるということである。

ここまでの考察でも、指導であるとか基礎付けという語が、その通常の意味で理解されるものではないことが示された。『存在と時間』の冒頭で述べられているように、存在論の課題に応えるためには、適切な語彙も文法も欠けているのである（SuZ, 39）³⁰。しかし、それだけに存在の問いを展開するうえでまず問われる現存在の規定である実存範疇、実存の実存性及び十分に基礎付けられた存在論的な問題群一般が理解され、受け取られる可能性の条件が述べられていることは重要である。それは「ただ哲学的に探究する問い求めそれ自身が、実存しつつあるそれぞれの現存在の存在可能性として実存的につかみ取られている限りに於いてのみ」（SuZ, 13）成立するとされるのである。つまり、自ら実存的に存在の問いを問う者に於いてのみ、通常の実存者の規定、意味とは異なる実存規定に固有の意味がそうしたものとして開示されるというのである。

そのことを存在の問いの理解という問題で考えてみよう。存在の問いは存在者を問う問いと、問うという働きが関係する事柄、つまり「何か」（das Was）が違っているだけではない。そうではなく、問うことの「如何に」（das Wie）の違いである。「如何に」が違うということはこの問いの要素や部分ではなく全体が異なっているということである。意識の志

²⁹ 出会われることの重要性は日常的世界の分析を導く指示の理解で改めて確かめられることになる。

³⁰ これも戦時緊急学期の中で既に指摘されていると言える（56/57-46）。

向性の理解を手掛かりにしてみればわかるように、何かに関わっていない問いは具体的な問いではないのである。つまり、存在の問いは「存在」を問うような問いではなく、「存在を問うこと」そのものなのである。だからこそ既に言及された形而上学の問いの様式、問う者がその問いの中に共に現にいるような仕方でのみ問われ得るし、そうでなければならぬのである。哲学の問いを問いつつある者は、間違いなく学問に携わる仕方、そのただ中でこの問いを発している。その者の具体的存在は、諸学問の場合のように特定の事象連関や対象領域の中での対象をではなく、存在一般の問いを問うという存在の仕方についてあるのである。その問いつつあるものがその在り方で問われる時に、この者に於いて、何らかの一般者ではなく、その具体的個別的な存在が、問われる。それが存在の問いであり、それが戦時緊急学期で現象学の方法上の根本問題ととらえられた体験圏域の学問的開示の様態への問い（56/57-109）に他ならないのである。

4. 『存在と時間』の全般的な理解について

『存在と時間』がハイデッガーの未完の主著と理解されていることは確かである。しかし、それは実は主著ではなかったはずのものが結果的に主著となったのである。そしてそれが確かに未完であると言えるにしても、未完という語が通常理解されている意味で、つまりその論考が明確な結論にまで達し、完結しているとは言えないという意味で理解されるのであれば、それは不適切な理解だと言えるであろう。事実を言えば、第8節で示された二部六篇から成る構成の全部が書かれなかったというだけである。この未完であるという理解は1953年の『存在と時間』第7版で付け加えられた注記で、「前半部」という表示が撤回され、四半世紀を経た後では、前半部を新たに述べ直さない以上後半部は続けられないと述べられていることに影響されているのであろう。ところがハイデッガーは、『存在と時間 I』は一時私をある場処に導いてくれた道であったが、今やこの道は歩まれることもなく既に草木に覆われているので、私は『存在と時間 II』をもはや書くことはできない。そもそも私は本を書かない」という手紙を早くも1932年に書いている³¹。ほかの諸々の事情も考え合わせる場合、この手紙で言われていることの方が、この書が書かれた経緯よりもいっそう『存在と時間』が主著でないという理解の理由として真実であるように思われる。そしてまた、一般に通用している未完の主著というこうした理解は、『存在と時間』の記述を丹念に読み、それを記述的に理解したことから見出されたものとは思われず、はっきり言えば世人による被解釈性の一つであると言って間違いのないであろう³²。

この未完という理解はそれだけでは終わることがなく、それが存在の問いの理解にも影響していると考えられる。『存在と時間』の予告された構成全体は古くから第一部を体系的部分と、そして刊行されていない第二部を歴史的部分とする理解が広く伝わっていると言えるだろう。しかしこれに関しては、既に1919年夏学期の講義の中で、「精神史に於いて

³¹ Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, hrg. Joachim W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, 1989, S. 54.

³² これは、改めて言うまでもないが、価値評価のようなものではない。

その歴史的な刻印を既に獲得した何らかの哲学と、その真の理解を確保するべく、現象学的・学問的に対決するには二つの課題圏と取り組む必要がある」と述べ、その二つとは「その形象の歴史的・事実的な刻印にとっての歴史的・精神史的な動機付けの了解を得ることと、この形象をその問題圏の真正性に向けて理解しようと努めること」と述べ、それらを歴史的と体系的な区別と理解することはまやかしかつであると述べられている（56/57-125）。理解するのが簡単ではない述べ方となっているが、これは既に戦時緊急学期でも触れられている問いである。そこでは、先入見なしにプラトン哲学に沈潜することが哲学の理念の理解に導くかという問題が出され、何故歴史のこの時期を選ぶのか、またプラトンでなくプラトンに攻撃されたソフィストではないのは何故かという疑問を学問的に正当化し得るか、という問題が述べられている（56/57-20）。そしてこの問題は哲学とその歴史の問題として、1921～22年の講義でも論及されている。「哲学することの内にはいかなる哲学の歴史も存在しないのであり、事実的な（哲学しつつある）生の歴史的なるものの中にも哲学的に問うことの時代を超出する問題圏自体とか体系組織などまったく存在していない」（61-111）。この問題は、先行する哲学思想を受け、また後代の探究に影響を及ぼした、ある特定の時代に属しているプラトン哲学（哲学の歴史）と、プラトン自身の哲学探究の全体（哲学的に問うことという時代を超出する問題圏それ自体とか体系性）の考察という別個の課題に分けることによって、個別から一般へ導く基準もなく、逆に個別を適切に理解することもなし得ず、原理的な認識を達成し得ないという問題の指摘と理解することできる。そして、この指摘は哲学の理解に於いて極めて重要なのである³³。

『存在と時間』の全体構想における第一部と第二部の区別は体系的と歴史的との区別ではなく、『存在と時間』で明確に述べられている通りなのである。それは存在の問いが二つの課題に枝分かれしていることによる（SuZ, 39）。ここで言われている枝分かれしている二つの課題とは、存在の問いが目指すと述べられていた諸学問の可能性のアプリオリな制約と諸存在論の可能性の制約を明らかにする、実は疑わしくするという二つの課題と考えてよい。改めて、存在の問いの理解をこの点でも確認しておきたい。諸学問のまた諸存在論に関する可能性の制約を目指すという述べ方を、問いが向かっていく様々な事象の中からそれら二つを選び出すという意味で理解することができないことは既に示された通りである。存在の問いが問われる時、そうした可能性の制約は現存在として共に既にこの問いの中に開かれている（da）のである。そのような全体を部分に分けてはならない。しかし、存在の問いは元来諸学問や存在論の可能性の制約との関係に於いて成立しているのであれば、なぜそれらを目指としなければならないのか。1919～1920年冬学期の講義では次のような重要な指摘がなされている。「現象学の問題圏は端的に直接的に予め与えられてはいない。それは媒介（vermittelt）されなければならない」（58-27）。直接に与えられないということは、戦時緊急学期の講義に於いて、『イデーニ I』の一切の諸原理中の原理の理解と

³³ これは哲学の歴史に関するハイデggerの理解を貫く問題関心であると言える。例えば、ニーチェの思想を発見すること、次にそれと出会うこと、そして最も困難な課題としてそれを失うことが大切だと言われる場合、個別的なニーチェ哲学の研究を通して哲学が理解された場合、ニーチェを失うことは、哲学の理解そのものを失ってしまうと考えられるであろう。肝心なことは常に哲学の全体を捉えつつ（全体の中で）個別を理解することなのである（8-55）。

の関係で指摘された前理論的な事態、つまり体験自体と同一となった生の共感に関してすら、それが最終的な与件のようなものと理解されてはならないのである。「この同じ根本態勢は、それそのものに於いて我々が生きることによって初めて絶対的なものとなる。それに達するのは、極めて広範に組み立てられた概念体系ではなく、自己自身成長する形で高まっていくことに於いて現象学的に生きることなのである」（56/57-110）。これに対応する理解を『存在と時間』に求めるなら、現存在に関して何度も繰り返し出会う次のような規定である。「存在的に最も近く、熟知されているものは存在論的に最も遠く、見知らぬものであり、その存在論的意義に於いて常に見逃されているものである」（SuZ, 43）。

あと一つ、ともすると曖昧になりがちな基本的な理解を確認しておきたい。それは『存在と時間』に於ける現象学と存在論の関係の理解である。先に形而上学の問いに関して、それが存在の全体に関わることと、問う者が問いの中に置かれているという規定に言及したが、そこで形而上学の問いはただそのようにしてのみ問われる、と述べられている通り、仕方、様態、「如何に」が存在者の全体を包摂すること、「何か」を可能にするのである。つまり、「存在論は現象学としてのみ可能である」（SuZ, 35）と言われる。そうすると、存在論の可能性を現象学が左右するような理解が導かれがちとなるので、ハイデggerは改めて両者が異なった二つの哲学の学科部門ではないことを断り、哲学を対象と取り扱い様式の違いで特徴付けているに過ぎないと注意を求めている。つまり、存在論は現象学の働きを待って成立するのではない。存在論は現象学に他ならないのである。この理解は、体系的学問という理解に関して、そして未完という理解に対して、事象そのものを求めることの重要性を思い起こさせる意味を持っていると言えるであろう。このように現象学が存在論を可能にすると述べられている点にも学問批判の意味を理解することができるのである。

ところで『存在と時間』が未完であるという問題に関して『存在と時間 I』がある場所に導いた歩みの後は草によって覆われており、今や『存在と時間 II』を書くことはできないという手紙の一節を引用した。何気なく読み飛ばしそうであるが、この事にも注意を払う必要がある。刊行の後、四半世紀の間ハイデggerは何をしていたのかと疑うのが当然ではないだろうか。書物としてその完成を目指すのであれば、それを遂行することはできたのではないだろうか。この些細な問題にも記述の問題が関わっていると考えられる。それは、この後改めて検討する「出会い」の問題とも関係することであるが、全体との関係（循環）に於いて個別の事象から離反しないということ、根本態度に於いて生きること（56/57-111）は個人の決意などで確保できるようなものではないからである。

5. 「現存在の存在様式」と「現存在である存在様式」

存在の問いを学問批判という点で理解しようとしている我々にとって、ハイデggerが学問を規定する関連で現存在の語を術語として導入していることは極めて重要な意味を持っている。ここではその述べ方に十分な注意を向けることにしたい。それは次のように述

べられている。「諸学問は人間の振る舞いとしてこの存在者（人間）の存在様式をもっている。この存在者を我々は術語として現存在と捉える」（SuZ, 11）。この述べ方に於いては「人間の振る舞い」と「この存在者の存在様式」が明らかに対応させられている。「振る舞い」と「存在様式」、「人間」と「現存在という存在者」との対応である。ところでこの理解はこの後の分析を通してそのまま変っていないであろうか。奇妙な疑問ではあるが、原理の探究にとっては必要なものである。記述でない理論の場合であればそういったことは問題にならないであろう。しかし、それだけではなく、現象学の対象は端的に与えられるのではなく、現象学的に生きることを通してその理解が確かになり得るようなものとされていたのである。例えば「終りに面しての存在としての終ることが求めているのはそれを現存在の存在様式から存在論的に解明することである」（SuZ, 245）という論述を人間の振る舞いと同様に理解してよいであろうか。人間という存在者は、差し当たり大抵は日常的に（誕生と死の間を）生きており、その世人は終りに面しての存在を回避する存在（SuZ, 253）なのである。さらに「良心は現存在の現象として、出現してくる、または時おり直前にある事実などではない。それはただ現存在の存在様式に於いてのみ『在り』、事実としてその都度ただ事実的実存に於いて（in）、それと共に（mit）告知してくる」（SuZ, 269）という箇所では、その都度の存在する様態（SuZ, 42）の意味で理解するべきではないであろうか。「現存在の存在様式（Seinsart des Daseins）」はこの場合「現存在である存在様式」、「現存在に他ならない存在様式」という同格的二格の意味で解釈されるべきではないか。だからこそ、良心は「現存在である存在様式に於いてのみ『在る』」（Es „ist“ nur in der Seinsart des Daseins. SuZ, 269）と言われるのである。現存在は存在的には最も身近であるが、存在論的には最も遠いと言われていた。現存在自身が生きることを通じて変化することなしにどうして見知らぬ存在様式を記述できるのであるか。ハイデッガーが記述で問題にしているのは「与えられた」個々の事柄の記述ではない。前理論的で日常的な存在様式は理論の場合のように「与えられた（gegeben）」³⁴個別事象を不変の何者かが観察するのではない。記述の事象は与えられるのではなく「出会われる（begegnet）」のである³⁵。

同様に日常性という語も現存在の分析の進展に応じてその意味は変化し、深まって行く。当初は「差し当たり大抵」という語で理解され、その無差別態を意味していた。それに対して現存在の全体性が問題となる所から、日常性が誕生と死の間である（SuZ, 233）ことが指摘され、日常性には日々の集積の意味ではないが、全ての日（alle Tage）の意味が躍動し、現存在を生涯にわたり（zeitlebens）支配し抜く実存のある限定された「如何に」であると捉えられるに至る（SuZ, 370）。そしてこの誕生と死の間の意味が最終的には非本来的歴史性という理解に至るのである（SuZ, 376）。こうした理解は記述を丁寧に繰り返し、言葉で

³⁴ 『所与性（Gegebenheit）』は廻り世界的なものの最初の対象化変造を、つまり未だ歴史的な自我の眼前に単に置き据えること意味する」（56/57-89）。

³⁵ 「記述そのものの性格、つまりロゴスの種特有の意味はまず初めに『記述される』べき、つまり諸現象の出会われ方に於いて（in der Begegnisart von Phänomenen）学問的規定性に齎されるべきものの『事象性』の方から確定され得るのである」（SuZ, 35）。なお、1919～1920年の冬学期講義以降では出会われるという語が頻繁に用いられている。「すべての生はある世界の内で生きる。世界や世界の断片に於いて出会われる（begegnet）ものは、生の生き生きした流れや動向の中で出会われる」（58-36）。

はなく事象そのものに即した理解を通してのみ近づき得ることであるが³⁶、ここでは先を急いで現存在の変様（Modifikation）の理解を検討することにしたい。

「現存在が誰であるかは大抵は私自身であるのではなく、世人自己である。本来的自己存在は実存論的に輪郭どりされるべきである世人のある実存の変様として規定される」

（SuZ, 267）。本来的自己は世人自己の実存の変様なのである。それは、変様の伝統的な意味理解からすると、差し当たり大抵現存在がそれである世人が基底となつて、それが実存的に変様されて本来的自己になると理解されるであろう。そしてそれで間違いでないのである。ところが実存論的に輪郭どりされる現存在の変様に関しては、その通りではない。その先に進むと世人自己は「本来的自己のある実存の変様である」（SuZ, 317）と規定される。従つて世人が根底となり、それが様々な関係や作用で一時的に通常ではない存在様式に変わったものが本来的自己だとは言えないことになる。現存在の存在論的な理解という点では³⁷基盤になるような何かがないと理解しなければならない。

現存在はその都度私のものであるという性格で規定されるが（SuZ, 42）、「私」であればそのような基盤になるのではないだろうか。しかし、記述的分析に即して厳格に理解するならば、私は自己世界に於いて私にその都度出会うことに於いて、「私は世界に於いて、私がそこで生きるものの内で、また私が掛り合う者、私がそれで成功すること、失敗することに於いて、私の周囲や廻り世界に於いて、そして私の共同世界に於いて、私と出会う」のである（61-95）。この箇所では出会い（Begegnis）の理解を通して、「認識論によって我々の骨の髄まで込み込んでいる表象と把握の傾向性を制止することを学ぶこと」が強く勧められている（61-97）。理論に基づく諸学問の研究の場合、固定的で不変な主体のようなものが、対象を与えられ（gegeben）、受け取るものとして是非とも必要である。存在論の場合は、学問批判に他ならないという意味に於いても学問以前を生きていなくてはならない³⁸。そのために、こうした同一性を保つ何かを基盤とすることができないのである。絶えず変化する対象だけでなく、それと出会う主体の側の変化があつて初めて真の意味で存在の個性、個が出会われるのである。このような個、それは「現存在の存在の超越は、この超越のうちに最も根底的な個体化の可能性と必然性とが存する限りに於いてある卓越したものである」（SuZ, 38）と言われる事柄であると言つてよいであろう。

ここで『存在と時間』に出てくる記号の考察を手掛かりにしてこの「出会い」の問題を考えてみたい。記号の例としてそこでは自動車の方向指示器が取り上げられている。それでも良いのだが、ここでは町中に立っている地図を見てみよう。それはそれに気付いて見る者には、誰であれ無差別に同じものを提示している。ほんの一瞬であれ、それを見る者にはそれはそれを見ている間「与えられている」ということができる。しかし、自分が行かなければならない場所を地図で見つけようとしている者、または自分が今どこにいるかを確かめたい者にとってはその個別的な場所はその地図の中にただ一つあるだけであり、「それだけ」が、しかも今のこの時点で、今ここでその個人にとって決定的に重要なので

³⁶ 『存在と時間』72頁の註はそのことの重要性を言うためであると考えられる。

³⁷ 現存在は存在論的には最も遠いもの、未知のものである（SuZ, 16）。

³⁸ 関係（Beziehung）がその形式的普遍的な性格にも拘らず存在論的根源を指示（Verweisung）に持っているという指摘（SuZ, 77）も、この意味で理解されるべきである。

ある。地図上の様々な地名や施設の名は、それぞれに個々別々で単一であり、個別的であると言えるが、それは誰に対してもそうなのである。これはどこまでも存在者相互間で成り立つ単独性、個別性である。これに対してそれを見ている側の個別の事情が「それ」の代替不可能な単一性に関与しているこの場合、その地図上のこの場所は単に与えられている（gegeben）のではなく、出会われる（begegnet）のである。そしてそれは地図上の場所の個別性ではなく、正に存在の個体化（Individuation）、単一化（Vereinzelung）に他ならないと言える（SuZ, 38, 39）。

そうは言っても、探究と問いの主体が絶えず変化しているというだけでは、意味ある記述も探究も理解の基軸を失い、日常性のようにその場限りの出来事を通り抜けていくことで終わってしまうのではないか。このような尖端的な個を、そうした個に基づいてどのように記述し得るかという方法的な問題が解決されなければならないのである。

それ自体が本来的自己の実存的な変様であって、しかも持続的に同一性を保つのでないものを、それが自身を示すそのままに見えるようにするのはどのように可能なのであろうか。それは瞬間、瞬視（Augenblick）と理解する外ないであろう³⁹。

このことを日常的配慮の指示連関の記述に即して見ることもできる。それは道具である手許的存在者の使用に没頭している配慮のあり方のただ中でその道具の使用が思うようにいかなくなる場合である。配慮的交渉が阻止されることによって、特にまったく意識されてなかった道具が指示連関から外れることで直前性の存在様式を示すとされる個所である。そこには注意深い記述が認められる。使用が妨げられることで道具は目立って来る。「この目立つことが手許の道具にある一種の非手許性を帯びさせる。そこにあるのは：使用不可能なものがただそこに置かれている——それは自らを、かくかくの外見を示し、その手許性に於いてそのような外見で常に直前的でもあった道具物体として示しているということである。道具に付帯して純粹の直前性が自らを通告しはするが、それでも配慮されたものの、即ち修理復旧の情態にあるものの手許性のうちへと再び引き戻っていくのである」（SuZ, 73）。我々はこの記述を、骨の髄まで沁み込んでいると言われているようにどうしても理論の説明として受け取りがちである。これが記述である以上、言葉の理解で終ることはできない。問題の場面は何らかの道具を用いてあることに没頭しているのである。そして仕事を進めることを可能にしていた道具が使えなくなっている。そこでは少しの思考も交えることなく、直ぐさま代理物を探すとか、壊れた個所を確かめて直そうと取り組むのが当然である。実際にはこの直前性への変化は、言葉ではこのように記述されるが、一瞬間くか否かの事態というのが正しい理解であろう。道具の配慮的使用が妨げられる際が目立つこと、押し迫ること、邪魔だてすることは手許的なものの変様された出会われに他ならないが（SuZ, 74）、この場合も変様は理論的観察によって確認されるような判然とした変化ではないというべきである。

本来的時間性が理解され、記述されるのは死への先駆を通してであるが、それは言うま

³⁹ キェルケゴールの瞬間との根本的違いはハイデッガーが述べている通りである（SuZ, 338）。ここでは記述という原理の探究に於いて欠かすことのできない方法を通して瞬間が見出されていることが決定的に重要である。この点を見落とすと本来的時間性を、通俗的時間理解を基にしたその新たな意味付けと理解してしまうであろう（SuZ, 326ff.）。

でもなく、いつか必ず到来する死に向けた現存在の存在様式ではない。そうではなく、死に臨んだ存在であり、「現存在」という存在様式の意味で理解される必要がある。「死は現存在が存在するや否やそれが身に帯びる存在することのある様態である。『人間が生まれるや直ちに人間は死ぬに十分な歳に達している』（SuZ, 245）のである。それは「事実的な現存在は誕生に於いて実存し、死に面した存在の意味に於いて既に誕生に於いて死ぬ」（SuZ, 374）と言われるのと同じである。一層直接的には、時間性は存在者ではなく、「時熟する」（sich zeitigen, SuZ, 328）のである。そして時間性に基づいて現存在の存在様相の多様性が可能となり、特に本来的和非本来的和実存という根本可能性も可能化されるのである（SuZ, 328）。そして、この時熟の働きは将来、現在、既在という時間性の脱自態の「前後継起（Nacheinander）」ではなく、「時間性は既在的で現在化する将来として時熟する」のである（SuZ, 350）。ここで改めて、問題となっていることが存在者の理解ではなく、存在の理解、原理の理解であることを思い起こす必要がある。前後継起ではない一点、このような存在様式を瞬間に求める以外にどのように理解し得るであろうか。少なくとも同一性を保持して存続する存在者に即してこのことをきちんと理解することができるとは思われない。

記述に於いて示されるものは、単一の一回限りで代理不可能なものと言える。先駆に於いて出会われる現存在の死は「最も自己的で、関連性を持たず、追い越し得ない、そして確実でありながらその確実さの点で無規定な可能性」（SuZ, 265）として示されるが、これは実はそのまま先駆のあり方と理解することができる。不安に関して言われたように、ここでも開示する働き（先駆）と開示されるもの（死）、記述することと記述されるものとの間の自同性（die Selbstigkeit des Erschließens und Erschlossenen, SuZ, 188）が認められる⁴⁰。ここに現存在の実存論的分析論に於ける現象学、つまり記述の一つの到達点が示されていると言えるであろう。

その場合何よりも重大なことは、これが名前とか地位などが意味を持つ誰某と特定し得る誰かの認識や理解、思想ではないということである⁴¹。記述に徹した探究としてそれは誰かの思想ではなく、記述に於いて出会われた事象そのものと理解されなければならない。より正確に言えば現象学的に生きることを通して記述に於いて出会われたある一つの事象そのものである。

6. 存在論的尋求の歩みを進めることの記述的理解

以上のことを補足する意味で 1929～1930 年冬学期の講義の冒頭で言及されているノヴァーリスの言葉に注目してみたい。それは「哲学は本来郷愁であり、到る処で家郷に留ま

⁴⁰ ここには両者の間に事象を変造するような諸契機が侵入する余地はない（56/57-61）。間隔がゼロでも満たされない接触はこの「出会われ」に於いて認められるであろう（SuZ, 55）。

⁴¹ 退屈の分析では第三の退屈を自ら経験する者が「その名前や地位などといったものが重要度を失い、自身無差別性のうちへと共に引き込まれている自己」と述べられている（29/30-215）。

ろうとする何らかの衝迫である⁴²」というものである。このように哲学が捉えられるのは、家郷に安住していない者だけであること、それもあらゆる場所が家郷の安住の場所ではないような仕方で存在している者だけであるという理解をハイデッガーは示している（29/30-7）。それ故の衝動なのである。諸学問がその研究領域であるそれぞれの「世界」との関係に於いて、その内で、共同存在の他者との間に於いてその研究を遂行し得るのに対して、哲学は、原理的にはそのような特定の領域での研究とは絶対に異なる。つまり誕生と死の間を生涯にわたって（zeitlebens, SuZ, 370）生きている世人でありながら、それを実存的に変様する生き方（家郷を求める衝動）に於いて本来的自己⁴³への変様が可能であり、そのような生を生きることのみその可能性は求められ得るのである。

本来的自己である可能性は世人自己の実存的変様であることを先に見たが、更に踏み込んで言えば、本来的自己である可能性の条件は世人であるということになる。ただ、この場合世人は現存在である存在様式に於いて可能になっているのであり、客観的に世人であるとか世人でないとかを判定するような問題ではあり得ない。だから、世人であるだけでなく、自らを世人であると理解（実存範疇）している者だけ、世人として生きている者だけがその実存的変様を自らに於いて経験することができるのである。それは住处を得ていることに於いて住处を求めて止まない衝動を感じる（情態性）ように日常的でないあり方でなくてはならないことを意味するのである。

最後に 1924 年にマールブルクでなされた講演「時間の概念」を手引きに、この問題を更に考えてみることにしよう。そのためにも、実質的にはこれまでの考察に常に関わっているながら、これまで取り上げることのできなかった問題を、「誰かの問い」を考えることである。「時間の概念」というこの講演では、時間を永遠から理解することは神学者の学問分野の問題であり、哲学者は時間を時間から理解しようと覚悟していると述べられている（64-107）。この短い講演では、主題となる時間に関する問い自身に変化していくことが述べられる。それは「時間とは何か？」（Was）という問いで始まり、終り近くでは時間とは「如何に」（Wie）であると言われる。「この問いに関して何が生じたのか？ それは変貌した（sich gewandelt）のである」（64-125）。どのように変化したか。「何か」の問いが、「何か」の問いでは原理的に問うことのできない問いである「誰かの問い」に、「時間とは誰か？」という問いに変化する（64-125）のである⁴⁴。続いて「時間とは誰か？」は次に「我々は自身時間

⁴² ここで言われる郷愁、衝迫は現存在という存在様式としての日常性を輪郭付ける満足であること（Behagen, SuZ, 371）とは決して相容れることがない情態性である。

⁴³ ここで注意すべきことは、まずこの本来不可能に近い生き方を生きなければ存在の問題とならないのである。それと共に、本来的という語がそれ固有の意味を持つのは存在の探究、原理の原理的探究という具体的、個別的な問題連関の内だけであるという点である。こうした限定なしに本来的ということ語るのであれば、それはそれだけで何らかの原理を既に用いていることを言い表している。

⁴⁴ 何かを問う問いは、その問いを問いつつあるものがその問いの中に置き入れられることのないような問いである。何故なら問いを問う可能性を持つ存在者は、『存在と時間』に於いては術語的に現存在と規定されるが、現存在はその都度私のものである存在者として人称代名詞を伴って呼び掛ける必要があると言われる。そうすると、問いを発しつつあるものは人称代名詞での返答が成り立つ仕方で理解に齎されてなければならないのである。それは何かを問うことでは生じない。誰かを問う場合だけ、問いつつあるものもその問いに於いて問われることが可能となるのである。なお、これとの関連で、「世界像の時代」の人間学についての問いは、『存在と時間』で人間学が問題とさ

であるか？」という問いに転じ、最終的に「私は私の時間であるか？」という問いとして問われることになる」と述べられている。そしてこの問いによって「私は最も時間に近くまで来ている。そしてこの問いを私が的確に理解しているなら、この問いと共に一切は真剣なものになったのだ」とまで言われている。

「私は私の時間であるか？」が意味しているのは、「私は現存在である存在様式がそれである瞬視であるか、という意味と同時に私が正にその原理を生きている自分自身の時代の日常性を、その原理を使いつつ、それを使わないように努めるこの瞬視に於いて生きているか」という意味でこれを理解することができるであろう。

ところで、ここで私は私の時間（時代）であるか、と問われている「私」はどのような私なのであろうか。固定的で変化を免れた自己のような私は、記述が可能となる基礎とはなり得ないことが強調されたのではなかっただろうか。この問題を十全な理解に齎すことは容易ではないが、この関係が、哲学の、存在論の理解、本論考の問題として言えば存在論的尋求の理解にとって示してくれる重要な問題について最後に確認してみたい。ここで言われている「私」は、もちろん「私一般」を意味するのではない。この講演に限って言えば、この事を述べているハイデッガーだと言えるであろう。そうすると、ここで述べられていたことはハイデッガーの考えたことと解釈されることになるであろうか。もしもそのように理解したとしたら、四節の初めで「哲学の理解に於いて極めて重要」な問題として検討した問題、哲学の歴史とその歴史の中に登場する超時間的な体系組織との区別という問題⁴⁵、時間的歴史的な関連から一瞬であれ区別されて論じられる独立した誰かの哲学的思考を考えることになっているのではないだろうか。つまりその限り歴史と時間から隔絶された理解が問題となっているという意味である。それがどうして時間に、時代に最も近づいていると言えるのだろうか。

従って、厳密に言えば、ここでの「私」はハイデッガーという個人を意味すると理解してはならないのである。しかし、それがハイデッガーでないということも正しくない。この事を理解可能にするのが現存在である存在様式と考えられないであろうか。世人の実存の変様として、ほんの一瞬にせよ開示されている事柄と開示しつつあることが一致するその在り方を、ここで理解すべきなのである。本来的時間性を等根源的に可能にしている不安という根本情態性に於いて、世界は全体として無として開示される。世界が無となるということは、決して世界から独立した何らかの存在者がそれを知ることではあり得ない。不安が示す不気味さは君に（dir）でも、私に（mir）でもなく、ただ無名の誰かに（einem）対して、於いてなのである（9-112）。これが家郷に安んじつつ家郷にあらうと熱望する存在様式の基本的な記述であるということができる。

この事は、「ハイデッガー哲学」とか「ハイデッガーの哲学思想」という理解の仕方が、どこまでも前学問的、むしろ日常的な世界を基盤とする存在論的な問題把握に属しているのではなく、むしろ理論的な、それ故学問的な研究に属すものと言えることを示しているのではないだろうか。そして「ハイデッガーの哲学」という場合に、我々が通常「ニーチ

れていることとの関係で重要な示唆を与えてくれる問いである（5-111）。

⁴⁵ 註 33 を参照。

エの形而上学」ということでニーチェの所有物とかニーチェの業績のようなものを理解するのと同じような意味でそれを受け取ってしまっているのではないだろうか。むしろニーチェの形而上学と語り得るのは、ニーチェの哲学思考の根本立脚点とその都度形而上学に置かれている（5-209）と言われているのと同様に、ハイデッガー哲学という場合、ハイデッガーの哲学探究の根本立脚点ともいべきものが存在論と繋がっているということを理解する必要があるのではないであろうか⁴⁶。それは「ハイデッガーの研究」でも「ハイデッガー哲学」の研究でもなく、ハイデッガーに即して「哲学の問いを尋ね求める」ことになるのではないか。更に言えば、存在を問うこと、それは精神史に於いて歴史的な刻印を獲得した哲学者たちの根本立脚点を通して、あるいはむしろそれを現象学的に生きることを通してのみ近づき得るということではないだろうか。

このような理解によって、全ての存在了解の可能な地平として時間（時代）を解釈することを課題としている『存在と時間』では、時間、時代が現存在という存在様式の理解と記述の途を通して解明されるというその本筋が理解されると言ってよいであろう。そして『存在と時間』の構成を定めていると言える存在の問いの二重の課題、諸学問の可能性のアプリオリな諸制約と存在論の可能性の諸制約に問いが向けられるとされたことに関して言えば、『『現存在は歴史的である』という命題が意味しているのは、人間が世界史という駆動装置の大なり小なり重要な『原子』を演じており、様々な状況や出来事に翻弄されるボールとなっているという存在的事実を意味するだけではなく、むしろ次の問題、『歴史的な』主体の主体性にその本質機構として歴史性がどの程度まで、またどのような存在論的諸制約を根拠として属しているのか』という問題を差し出している」（SuZ, 382）という理解が見通しを示しているように思われる。存在的事実が意味するものは存在的理解、存在的諸学問であり、それに対して存在論の記述的尋求の方は歴史性の把握に関わるといわれている⁴⁷。存在論の可能性、いや問いの可能性は、明確に問いとして、問題として提示されているのである。

⁴⁶ この事を言い得るのは、存在の問い、むしろ形而上学の問いが問う者自身が正に問いつつある問いの中に置かれていることで成立するからである。その意味でハイデッガーの全ての探究に於いて常にその探究自体の中にハイデッガーは自身が置き入れられている仕方で探究していることを見て取る必要があるのである。そしてそれは問う者自身が問われる者であることと理解し得るが、それをある意味では良心の呼び声が示しているとも言えるであろう。良心の呼び手も呼び掛けられる者も同一の現存在なのである（SuZ, 277）。

⁴⁷ ここでも価値評価が問題となることがないということは注意されなければならない。