

## 『存在と時間』の学問的研究と存在論的訊求

田中 敦

国際基督教大学名誉教授

### (一) 問題の提示

日常的な判断によってであれ、それが大勢に読まれ、数々の研究がなされ、多様な問題との関連で論じられてきたことを考えるなら、『存在と時間』が 20 世紀を代表する哲学の古典であると言うことに異論はないであろう。また、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、他分野の問題との関連で議論されることがあるのもまた当然と言える。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先ず理解されており、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、それが正教授昇進の要請に応じるために書かれたことと共に、著者ハイデッガーがそれを執筆していた頃、それがヤスパースとブルトマンの二人ならあるいは理解し得るかも知れないが、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<sup>1</sup>。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.)<sup>2</sup>。

然し、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。むしろこの問いは直ちに否定されようと思われる。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づけられると明確に言われているからである (SuZ, 11)。基礎付けは何らかの関係を意味するが、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、我々はこの講演そのものの中で直ちに、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

<sup>1</sup> Karl Jaspers, "Notizen zu Martin Heidegger, hrg. Hans Saner, Piper, 1978, S.11.

<sup>2</sup> 以下、ハイデッガー全集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』に関しては「SuZ,」に頁数を付けて表示する。

きる。つまり、純粋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づけられた指導という課題を持つとういうことである」(9-65)。このことは確かに神学と現象学の関係の考察の中で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」という制約を持っている<sup>3</sup>という問題を含んではいる。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<sup>4</sup>。いずれにしても絶対的に違ふ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。

絶対的な違ふ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、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。ここで、絶対的な違ふの問題を、既に取り上げていると見られる1919年の戦時緊急学期の講義に即して、先ず原理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<sup>5</sup>。

「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。問題の絶対的な違ふは次のように述べられている。「現象学の内目覚めた学問性という『厳密さ』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、現象学に於て方法問題が、他のどの学問に於いて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」(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「絶対的な違ふ」を考えることでその本当の意味が理解できるのである。

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)、この講義に於て脱活性(Entlebens)と理解される理論の立場に留まって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比較し得ない違ふ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

---

<sup>3</sup> „Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969“, hrg.v. Joachim W. Storck, 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。

<sup>4</sup> 敢えて言えば、『存在と時間』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、また必要になるであろう。

<sup>5</sup> 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。

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。探求に際して何らかの原理を使用する、つまり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、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的確な材料を用意するためであり、記述は予備的なものに留まるのである。更に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<sup>6</sup>。

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、Rekonstruktion<sup>7</sup>の考えも結局は構成には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。それはその通りと言える。絶対的な違いが意味を持つのは、派生的な諸学問<sup>8</sup>に於ても記述が不可欠であると述べているのではないということである。原理の原理的探究に於いては何らかの原理が使えないのであるから、記述以外に方途がないのである。ナトルプが問題にしたように記述が可能かどうかではない。問題は可能にし得るか否かである<sup>9</sup>。

ナトルプの批判との関連でもう一つ注目すべきことがある。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いるように感じられる。

ナトルプが学問間の絶対的違いを考えていないことは理解し得るが<sup>10</sup>、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。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ことである。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を括弧に入れること、遮断すること<sup>11</sup>が何としても必要とされるのである。これは既存の学問をそのまま用いないことで

---

<sup>6</sup> 「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 kritische Methode*, Tübingen, 1912, S.156.

<sup>7</sup> 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』に於て、重要な問題連関に於て取り上げられている（SuZ, 99）。

<sup>8</sup> それは理論を脱活性（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。

<sup>9</sup> 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掘み取ること」（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。

<sup>10</sup> マールブルク学派の立場からしてそう言えるとハイデッガーは考えている（56/57-102）。

<sup>11</sup> E. Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Husserliana, Bd. III“, den Haag, 1950, § 32)

あり、この点で明確に「『諸々の根源』に関する学問」<sup>12</sup>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<sup>13</sup>。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。そしてその理解の手掛かりを、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ころに見ている (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。そして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である」と述べ、この理解自身も『イデー第一巻』で述べられている「一切の諸原理中の原理」に服して理解されるとしてこの根本原理を引用、解明している。周知のようにそれは「我々に直観の中で原始的に (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」。「このことは如何なる理論と言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<sup>14</sup>。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。それ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*) と言われるが、こうした事態はどのように捉えられるのであろうか。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) とされる記述による尋求をこの後、『存在と時間』の記述に即して見てみることにしたい。

## (二) 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殆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』の箇所でハイデッガー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お互に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中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、それらを基礎づ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)。そこでは諸学問に関しては明確に「既に一定の存在了解の中で」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

---

<sup>12</sup> 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。E. Husserl, *Op. cit.*, S.136。

<sup>13</sup> E. 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。

<sup>14</sup> E. Husserl, *Op. Cit.*, S. 52.

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<sup>15</sup>。

原理の探究というまったく異なる働きがどのように基礎づけの働きをするのであるか。『存在と時間』は基礎的存在論と特徴づけられるが、この基礎は、通常それが意味するような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<sup>16</sup>。また、一層難しい「指導」の問題について考えるならば、それは現存在の存在様式と規定される学問間の関係と捉えられる。つまり顧慮 (Fürsorge) である<sup>17</sup>。まず内世界的な存在者との日常的交渉を導く配慮 (Besorgen) が、原理の探究として為され、普段は目立たず、意識されることのない没頭という仕方で成立していることを忘れてはならない。他者である現存在との関係である顧慮も、それが原理の探究における事象である以上、目立つことなく、気付かれないで成立している関係なのである。よく知られた非本来的顧慮と本来的顧慮は、意識的行動のような存在的な関係ではない。存在をめぐる巨人との戦いを戦ったとされるプラトンとアリストテレスが、実際に学問間の関係という問題で述べられていることに注意したい。何らかの領域の根本諸概念を見出し、それを実証的諸研究にも利用可能にする (指導する) 産出的論理学が可能であることの証左としてプラトンとアリストテレスの働きが言及されている (SuZ, 10)。言葉に拘るならプラトンにしてもアリストテレスにしても、そのようなことを、しかも指導のような意味で行ったはずはないのである。考えるべきことは、原理の探究つまり存在論が存在的諸学問に影響を及ぼすという問題を存在的学問で解明できるような問題として理解してはならないことである。存在論が諸学に対して指導を行わなければ、それは哲学と言えないという場合の指導とは直接的な指示、働きかけなどでないことだけは理解されなければならない。

『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の間には比較を絶した絶対的な違いがあると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他ない。それは通常の学問のようにそのまま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、

---

<sup>15</sup> 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」出会う、語られるかの違いである。

<sup>16</sup> 『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) に於て見て取られてる。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うという意味で理解されるなのである。「思惟の事柄に寄せて」をも参照 (14-40)。

<sup>17</sup> 序ではあるが、他者問題が取り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が顧慮の理解にはっきりと見て取れる。

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, 61-115)。存在の問いに於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求の場 (Da) から来ているのである (SuZ, 10)。

(三) 『存在と時間』の全般的な理解について。

『存在と時間』が一般的に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ろう。しかし、それは実は主著ではなかったはずのものが主著になったのであり、また通常未完と言われる意味で、つまりその論考が完結していない、結論に至っていないという意味で理解されてはならない。実際は第八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。未完であるという理解は 1953 年の『存在と時間』第七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から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<sup>18</sup>。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発表者には思われる。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、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。

(四) 『存在と時間』で取り組まれている事象の記述的理解の試み

これまでの考察で、指導であるとか基礎付けという語が、通常の意味と同じではないことは感じ取られたであろう。この問題に関してハイデッガーはそれを理解する条件を明確に述べている (SuZ, 39)<sup>19</sup>。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づけられた存在論的な問題群一般が取り上げられる可能性は、「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)<sup>20</sup>成立するのである。つまり、自ら実存的に存在の問いを問う場合にのみ、通常の実存者の規定、

<sup>18</sup> “Martin Heidegger — Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969”, S. 54.

<sup>19</sup> これは何もハイデッガー個人の問題ではない。現象学の創始者フッサールも『イデーン I』に於て明確にそのことを述べている。厳密な記述を行う現象学はこうした制約を受け容れることで、他の学問的営みでは達成し得ない問題と取り組むことを可能にするのである。E. Husserl, Op. cit., S.8f.,73f.を参照。

<sup>20</sup> この「実存的可能性」という語が存在すること、生きることの意味であることは存在の理解の点で重要である。

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のである。

絶対的違いや指導そして基礎付けが現存在の探究に於て持つ意味を理解するためには今言われた存在の問いを明確に理解していなければならない。それでは存在の問いとはどういうものだろうか。

我々はここでは 1929 年の講義「形而上学とは何であるか？」に手掛かりを求めることにする。そこでは形而上学の問いが二重の特色に関して論じられる。存在者の全体を捉えることとこの問いはそれを問う者自身がその問いの中に置かれるような仕方で問われるというのである。これは『存在と時間』で存在論と現象学の関係性を述べている箇所に対応するものである。後者の問いの問われ方、「如何に」の方が基礎的であることは、存在論は現象学としてのみ可能である (SuZ, 35) ことから明らかである<sup>21</sup>。それだけでない。存在論と現象学は相並んで哲学に属している二つの異なった学科ではない (SuZ, 38) と言われているように存在論は現象学なのである。また、記述的現象学は「同語反復である」(SuZ., 35) と言われており、原理の探究である存在論は記述としてのみ可能になることを確認することができる。

存在の問いを問う者は、学問の可能性のアプリオリな制約に、そして存在論の可能性の制約に向かって問いを発している者であり、この問う者自身はその問いの中に居て問われることを通じてのみ存在論は可能だというのである。更に言うなら、存在論が実際に成立したとしても、それは現象学が終わるのではない。現象学があるだけなのである

存在の問いを端的に理解することが困難であるのは現存在の存在了解の独自性と結びついている。ここで、改めて現存在の理解を確認し、その存在の意味として明らかにされる時間性の現象学的、記述的な意味理解を確認することにしよう。それは同時に記述の理解を確かめる意味をも持つことになる。

#### (五) 「現存在の存在様式」と「現存在である存在様式」

現存在は学問の規定の関係で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)。ここでは「人間の振る舞い」と「この存在者の存在様式」が対応している。「振る舞い」と「存在様式」、「人間」と「現存在という存在者」との対応は明白である。ところでこの理解はこの後の分析を通してそのまま変わらないであろうか。奇妙な疑問であるが、原理の探究にとっては必要なものである。記述でない理論であればそうであろう。しかし、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

---

<sup>21</sup> この関係は、全体の理解との関連で考察されている。「存在者の全体それ自体を捉える」ことは不可能であるが、形而上学の問いが可能となるのは通常つねに生じている「全体としての (全体における) 存在者の只中で情態的に存在していること」、それに基づいているのである。通常生じているのは前学問的、日常的であることを注意する必要がある。(「形而上学とは何か?」、9-103、110。)

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するとか時折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て、それと共に告知してくる」(SuZ.,269) という個所では、その都度の存在する様態 (SuZ.,42) として理解す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。現存在自身に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)<sup>22</sup>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<sup>23</sup>。

同様に日常性という語も分析が進むに応じて意味の深まりを示している。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)。そして最終的には非本来的歴史性の意味を持つに至るのである (SuZ.,376)。

こうした理解は記述を丁寧に繰り返し、言葉ではなく事象そのものに即して理解されるべきことであるが<sup>24</sup>、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差し当たり私自身であるのではなく、世人の自己である。本来的な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)。本来的な自己は世人自己の実存の変様なのである。それは、伝統的な語の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って、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

---

<sup>22</sup> 「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)

<sup>23</sup> 「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い方に於て (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。「Alles Leben lebt in einer Welt. Was überhaupt an Welten und Weltstücken begegnet, begegnet im lebendigen Strom und Zug des Lebens. (36)

<sup>24</sup> 『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。

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の自己は「本来的自己のある実存の変様である」(SuZ.,317)と規定されている。従っ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。現存在の存在論的理解という点では<sup>25</sup>基盤になるようなもの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。記述的分析によるなら私は自己世界に於て私にその都度出会うことに於て私となるのである (61-95)。確かに理論に基づく諸学問には固定的で不変な主体のようなものが是非とも必要である。存在論の場合は学問以前を生きていなくてはならないために、そのような同一性を保つものを基盤とすることができない。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別性、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てある卓越したものである」(SuZ.,38)と言われる事柄である。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、意味ある記述も探求も機軸を失い、日常性のようにその場限りの出来事で終わってしまうであろう。このような尖端的な個を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つて、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にはどのようにしてであろうか。それは瞬間、瞬視 (Augenblick) と理解する外ないであろう<sup>26</sup>。

本来的時間性が示されるのは死への先駆を通してであるが、それは言うまでもなく、いつか必ず到来する死に向けての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)。それは「現存在は誕生に於て実存し、死に面した存在の意味に於て既に誕生に於て死ぬ」(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。そして時間性に基つ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な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、過去という時間性の脱自態の「前後継起 (Nacheinander) ではないとされる。そうではなく「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)。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

<sup>25</sup> 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)。

<sup>26</sup> ケ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.)。

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。先駆に於て出られる現存在の死は「最も自己的で、関連性を持たず、確実にしかもそうしたものとして無規定的で追い越し得ない現存在の可能性」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 Selbigkeit des Erschließens und Erschlossenen*, SuZ.,188）が認められる<sup>27</sup>。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の認識や理解、思想ではないということである<sup>28</sup>。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て出会われたある一つの事象そのものである。

#### （六）

以上のことを補足する意味で 1929 年・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を検討してみたい。それは「哲学は本来郷愁であり、到る処で家郷に留まろうとする何らかの衝迫である<sup>29</sup>」というものである。これを、あらゆる場所が家郷の安住の場所ではないことを意味するとハイデッガーは理解している（29/30-7）。それ故の衝動、激迫なのである。諸学問がその研究領域であるそれぞれの「世界」との関係に於て、その内で、共同存在の他者との間に於てその研究を遂行し得るのに対して、哲学はそのような特定の領域での研究とは原理的には絶対に違う。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（家郷を求める衝迫）に於て本来的自己<sup>30</sup>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たのである。

---

<sup>27</sup> 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て認められるであろう（SuZ.,55）。

<sup>28</sup> 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）

<sup>29</sup> 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づ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。

<sup>30</sup> ここで注意すべきことは、先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。

先に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、世人は現存在である存在様式に於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て住处を求めて止まない衝迫を感じる（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』を手引きに考えてみることにしよう。この講演では時間を永遠から理解するの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、時間に関する問いの変化を見てみたいのである。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。「時間とは誰か」という「何か」の問いが原理的に問うことのできない問いに変化する（64-125）「時間とは誰か」は次に「我々は自身時間であるか」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「私は時間に最も近くまで、そしてこの問いを私的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。

そのように理解すれば、全ての存在了解の可能な地平として時間を解釈することを課題としていると目次に続く頁で述べている『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示されているとも言えるであろう。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む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』が意味しているのは、人間が多かれ少なかれ世界史の駆動装置の多かれ少なかれ重要な『原子』を現しており、様々な状況や出来事に動き回されるボールとなっているという存在的な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体制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）。この叙述が一応の見通しを与えていると言えないであろうか。