

存在論としての『存在と時間』

細川, 亮一

<https://doi.org/10.15017/2328602>

出版情報：哲學年報. 41, pp.131-157, 1982-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

存在論としての『存在と時間』

細川亮一

—

本稿での我々の課題は、存在論としての『存在と時間』の意味と射程を捉えることである。このことはいかなることなのだろうか。『存在と時間』を単なる実存哲学（現存在の実存的解釈）ではなく、「現存在の実存的分析論」として捉えること——このことが直ちに『存在と時間』を存在論として解釈することになるのだろうか。確かにハイデガーは言っている。「そこから他のすべての存在論がはじめて生ずることができる基礎的存在論は、現存在の実存的分析論のうち求められねばならない。⁽¹⁾」しかし「現存在の実存的分析論」がそれだけで、そのまま基礎的存在論なのだろうか。単なる「現存在の分析論」にとどまる限り、そこから他のすべての存在論が生ずる基礎ではあり得ないのではないか。現存在の分析論は現存在という存在者とその存在において規定し、このことを介して、存在そのものの意味を説明しようとする。この存在の意味の説明（あらかじめ十分に説明された存在一般の理念）に基づいて、現存在の分析論は本来的な存在論的地盤のうえでより根源的に繰り返されねばならない。⁽²⁾とすれば現存在の分析論は「存在の意味への問い」に答えるための準備ではありえても、それだけでは、決して他のすべての存在論の基礎たりえない。存在の意味への問いに答えることによって本来的な存在論的地盤が獲得されるのであり、そこにおいてはじめ

て基礎的存在論たりうるのである。

現存在の分析論が基礎的存在論でありうるのは、それが存在の意味の解明へと導き、その解明と一緒に限りにおいてでなければならぬ。「存在そのものの学的解釈という基礎的存在論的課題は、存在のテンポラリテートを上げることを含んでいる。」(SZ, (9))⁽⁸⁾ 基礎的存在論は「現存在の分析論」と「存在のテンポラリテートの分析論」を含むのである。⁽⁹⁾ しかも「存在のテンポラリテートの分析論」こそが存在一般の理念を獲得し、そのことによって他のすべての存在論の基礎となりうるのであるから、「現存在の分析論」は「存在のテンポラリテートの分析論」へ導く限りにおいてのみ、基礎的存在論の一部をなすのである。

このことは『存在と時間』第一部の表題「時間性に向けて現存在を学的に解釈することと、存在への問いの超越論的地平として時間を解明すること」のうちに読み取ることができ、表題の前半「時間性に向けて現存在を学的に解釈すること」が「現存在の分析論」に対応し、現行の『存在と時間』は第一部の前半「現存在の分析論」を含むにすぎない。表題の後半「存在への問いの超越論的地平として時間を解明すること」は「存在のテンポラリテートの分析論」に対応し、『存在と時間』の未刊に終った第三編「時間と存在」で遂行されるはずであった。⁽¹⁰⁾ 第三編「時間と存在」の展開によってはじめて、『存在と時間』は基礎的存在論たりうるのである。

とすれば存在論としての『存在と時間』の意味と射程を捉えるためには、「現存在の分析論」にとどまってはならず、「存在のテンポラリテートの分析論」に目を向けなければならない。しかし第三編「時間と存在」が未刊であるとするれば、我々はいかにして「存在のテンポラリテートの分析論」を考察することができるだろうか。ハイデガー全集第二十四卷『現象学の根本問題』は、『存在と時間』第三編「時間と存在」に属している。⁽¹¹⁾ それゆえ『現象学の根本問題』を検討することは『存在と時間』を存在論として捉えるために避けることのできない課題であり、『存在と時間』を単なる「現存在の分析論」とする解釈から我々を決定的な仕方自由にするだろう。それは確かである。しか

し『存在と時間』に即して「存在のテンポラリテートの分析論」の意味と射程を明らかにできるのであり、存在論としての『存在と時間』の根本構想を捉えるためには『存在と時間』に即した検討の方がむしろ相応しいと思う。

では存在論としての『存在と時間』の根本構想を捉えるとはいかなることなのか。——それは『存在と時間』がアリストテレスの存在論の批判的継承であることを証示することなのである。ギリシア存在論が今日でも哲学の概念性を規定している(SZ, 21)のであり、ギリシア存在論の「学的に最高の最も純粋な段階」にあるのがアリストテレスなのである(SZ, 26)。アリストテレスが西欧存在論を規定しているとすれば、『存在と時間』をアリストテレスの存在論の批判的継承として捉えることは、『存在と時間』を西欧存在論の伝統のうちに位置づけることになるだろう。——『存在と時間』をアリストテレスの存在論の批判的継承として解釈することによって、存在論としての『存在と時間』の意味と射程を捉えること——これが本稿の課題である。

二

しかし『存在と時間』がアリストテレスの存在論の批判的継承であるとはいかなることなのか。そもそもそのようなことが言えるのだろうか。そのことに答えるためにまずハイデガーとアリストテレスとの関係を見なければならぬ。

ハイデガーのアリストテレスとの出会いは十八才の時、ブレンターノの学位論文『アリストテレスによる存在者の多様な意義について』を通してであった。ハイデガーはリチャードソン宛の手紙で次のように言っている。「ブレンターノは彼の著作の扉に、アリストテレスの命題 *τὸ οὐ λεγεται τὸ ἀκίνητος* を掲げました。私は「存在者は(すなわちその存在に関して)多様な仕方で明らかになる」と訳します。この命題のうちに私の思惟の道を規定した問いが隠されています。その問いとは「すべての多様な意義を支配している単一な統一的存在の規定とは何か」です。」⁽³⁾ ハ

イデガーはブレンターノの学位論文によって存在の問いへと目を開かれた。「存在者(その存在に関して)の多様な意義を統一する存在の規定とは何か」という問いこそが、ハイデガーの思惟の道を規定したのである。それは「多」と「一」という存在論の根本問題である。⁽⁸⁾ しかもこの問題はブレンターノの学位論文の主題であった。ブレンターノは「存在者の多様な意義」が「同一項に関わるアナログア」(τὸς αὐτοῦ)によって、それ独自の統一をもつことを示そうと試みたのである。⁽⁹⁾

とすればハイデガーの思惟の道を規定した問いは、アリストテレスの存在論の基本定式—τὸ θύ λέγεσθαι πολλαγῶς, ἀλλὰ τὸς αὐτῷ—に正確に対応しているのではないか。「存在と時間」は「すべての多様な意義を支配している単一な統一的な存在の規定とは何か」に答える試みであり、τὸς αὐτοῦの問題こそ『存在と時間』の根本問題ではないだろうか。

ハイデガーの思惟の道を規定した問いは次のように表現できるのではないか。——τὸς τί λέγεσθαι τὰ πολλὰ τῶν λέγουσθαι ;

少なくとも『存在と時間』が彼のアリストテレス研究によってその根本において規定されているということまでは言えるだろう。実際『存在と時間』出版以前に、ハイデガーはアリストテレス研究者として認められていたのであり、⁽¹⁰⁾ マールブルク大学に招聘された(一九二三年)のは、彼のアリストテレス研究の草稿によってであった。⁽¹¹⁾ さらに『存在と時間』の執筆(一九二三年夏から一九二六年四月八日)⁽¹²⁾ と平行して、アリストテレス研究が進められていたということを指摘しなければならない。ハイデガーはアリストテレス研究を『哲学と現象学的探究のための年報』第七巻に発表するつもりであった(少なくとも一九二二年十二月から一九二四年四月まで)。⁽¹³⁾ 『存在と時間』の執筆とアリストテレス研究の発表準備とが同時に進められていたことは、決して単なる偶然ではありえない。我々はハイデガーがベルグソンについて語った言葉を、必要な変更を加えてハイデガー自身に対して言うことができる。「ハイデガーの『存在と時間』の構想は明らかにアリストテレスの存在論の解釈から生じている。『存在と時間』の執筆と

平行してアリストテレス研究が進められていたのは、決して単に外的な連関にすぎないのではない。」アリストテレス研究が『年報』に発表されなかったのは、『存在と時間』そのものがその根本においてアリストテレスの批判的継承であつたからではないだろうか。

ハイデガーのアリストテレス解釈は『存在と時間』におけるいくつかの個々の分析を導いただけでなく、『存在と時間』の構想をその根本において規定している。しかも『存在と時間』の根本構想はアリストテレスの存在論における *τὸ ὄν* の問題に深く関わっているのである。——我々はこのことを『存在と時間』に即して示すことを試みたい。

三

存在論としての『存在と時間』の根本構想はアリストテレスの *τὸ ὄν* に関わっているのだろうか。そもそもハイデガーは『存在と時間』において *τὸ ὄν* について論じているのだろうか。*τὸ ὄν* は『存在と時間』の冒頭第一節において、「アナロギアの統一」として語られている。それゆえ我々は『存在と時間』の第一節を検討しなければならない。

第一節「存在への問いを断固として取り返すことの必然性」は存在への問いを不必要とする三つの先入見を批判し、「存在の意味への問い」を繰り返し、取り返すことの必然性を示している。アリストテレスの「アナロギアの統一」は第一の先入見の検討において登場する。第一の先入見とは「存在は最も普遍的な概念であり、それゆえ最も明らかな概念であつて、それ以上の説明を必要としない」というものである。ここでハイデガーは「アナロギアの統一」を語るのである。⁴⁰「事象に関する最高類概念の多様性に対する超越論的に「普遍的なもの」の統一を、すでにアリストテレスはアナロギアの統一として認識していた。この発見によってアリストテレスは、プラトンの存在論的問題設定に依存しているにもかかわらず、存在の問題を原則的に新しい地盤の上に置いたのである。勿論彼もこのカテ

ゴリーの連関の暗がりを明るくはしなかった。」(SZ, 3) 中世存在論もヘーゲルもこの「存在の統一」という問題を明らかにしなかった。存在が最も普遍的な概念であるということのうちに「存在の統一」という謎があるが故に、存在という概念は最も明るい概念ではなく、むしろ最も暗い概念なのである。「存在の統一」が暗がりにとどまっているが故に、「存在への問い」は「存在の統一への問い」として問われねばならない。しかし「存在の統一への問い」をハイデガーはいかなる仕方で問うのだろうか。

存在の統一という問題はアリストテレスの「アナロギアの統一」と密接に関係する。とすればハイデガーは存在の統一への問い(これは彼の思惟の道を規定した問いであった)を、アナロギアの統一、すなわち *ἁποσιότης* への問いとして設定したのではないだろうか。そもそも『存在と時間』第一節で最初に「存在は最も普遍的な概念である」というテーゼを検討し、そこでアリストテレスの「アナロギアの統一」を論じているのは偶然なのだろうか。アリストテレスがそれによって存在論を「原則的に新しい地盤」の上に置いた「アナロギアの統一」を、優れたアリストテレス研究者であるハイデガーが彼自身の存在論の構想において、全く無視した(あるいは単に添え物としてしか触れなかった(SZ, §1, §20))とは考えられない。しかも存在の統一への問いこそがハイデガーの思惟の道を規定したのであれば、なおさら考えられないだろう。むしろ『存在と時間』それ自身が彼の思惟の道を規定した「存在の統一への問い」を *ἁποσιότης* として展開する試みではないだろうか。

このことを我々は第一節の表題「存在への問いを断固として取り返すことの必然性」を検討することによって示すことができる。取り返し *Wiederholung* とは過去となったものの単なる繰り返しではない。「取り返しとは単なる模倣、単なる繰り返しではなく、かつて実存していた現存在の可能性に応答することである。現存在は己れのために己れの英雄を選ぶのである。」⁹⁰⁾ それ故「存在への問いの取り返し」とは、かつて実存していた現存在(己れの英雄、すなわちアリストテレス)の可能性 (*ἁποσιότης*) によって存在への問いを問うこと) に応答し、その実存可能性を己れ

の可能性として根源的に取り返すことではなければならない。存在への問いを問うことは現存在の実存可能性なのである (SZ, 13)。

しかしいかなる仕方でも根源的に取り返すのだろうか。取り返しは、かつて実存していた現存在の本来的可能性に応答するために、「今日過去として影響しているものの無効を宣言すること」(SZ, 386)である。「存在への問いの取り返し」は「存在の意味への問い」を余計なものと宣言し、この問いを問わないという怠慢を裁可している伝統的なドグマ(過去として影響しているもの)に対し、その無効を宣言することなのである。しかしこの「取り返し」無効の宣言は単なる否定、破壊ではなく、かつて実存した現存在の本来的可能性を己れの可能性として引き受けるために遂行されるのである。『存在と時間』はこの「取り返し」無効の宣言を解体 Destraktion として、第二部「テンポラリテートの問題性を手引きとする存在論の歴史の現象学的解体の概要」において展開する予定であった。解体とは硬化した伝統を解きゆるめ Auflockerung、それによる隠蔽を解き離す Ablösung (SZ, 22)。それによって根源的な経験(そこで最初の、かつそれ以後指導的となった存在の規定が得られた経験)へと己れを解き放す。解体は根源的な経験へと己れを解き放ち、そのうちにある積極的な可能性において伝統を開示しつつ、その根源的な可能性を己れのものとするのである。

解体について次のように言われている。「存在論的伝承の解体の完遂においてはじめて、存在の問いはその真の具本性を得る。そこにおいて存在の問いは存在の意味への問いが不可避であることの完全な証明を獲得し、この問いの「取り返し」を語ることに意味を論証する。」(SZ, 26) 解体は第二部第三編「古代存在論の現象学的地盤と限界との判別規準としてのアリストテレスの時間論」で終る。古代存在論の存在解釈において「時間自身が他の存在者のうちの一つの存在者として捉えられている。」(SZ, 26) しかし存在者は現在性 Anwesenheit として、現在という時間様態から了解されている。「存在の意味が、存在論的テンポラールには現在性を意味するパルウーシアないしウ

「シアとして規定されている」(SZ, 25) のである。ここにおいて「存在の意味への問い」を「時間への問い」として新たに問うことの不可避性が明らかとなる。かくしてアリストテレスの実存可能性 (ἐπιπέσειν) によって存在への問いを問うこと) をその根源的可能性において取り返すとは、存在への問いを時間への問いへと問い深めることなのである。それは存在の統一を時間 (χρόνος) に求めること、τὸς εἶναι を τὸς χρόνου へと根源化することである。——このことはさしあたり単なる断言にとどめておくとしても、アリストテレスの時間論の検討は「存在の意味への問い」の不可避性、必然性を示していることは明らかだろう。ここに「存在への問いを断固として取り返すことの必然性」が基礎づけられる。『存在と時間』第一節はその必然性を暫定的に示したにすぎない。解体の完遂によって、すなわち『存在と時間』の自己展開によってはじめて『存在と時間』の端初(存在の意味への問い)が真に基礎づけられるのである。

『存在と時間』は自己展開を通して自己の端初を基礎づける円環としてある。『存在と時間』が円環をなすすれば、そのことは我々にヘーゲル哲学体系『エンチクロペディー』の円環を想起させるだろう。しかし『存在と時間』の端初が「存在の意味への問い」であることに注意しなければならない。ヘーゲルにおいて端初は端的に「存在」なのである。『存在と時間』の自己展開は「存在の意味への問い」の不可避性、必然性を基礎づけているのであり、問いとしての端初は己れを可能性へと開かれたままにする。『存在と時間』が開かれた円環であることは、ヘーゲル『エンチクロペディー』が閉ざされた円環であることと対照をなしている。ここに我々はハイデガー哲学の本質「問いとして開かれていること」を見ることが出来る。学 Wissenschaft (ヘーゲル) とは違って、哲学 φιλοσοφία は途上にあることとして、自らが問い求める限りにおいてのみある (Vgl. Bd. 26, S. 14)。

「存在への問いの取り返し」とは、アリストテレスの実存可能性 (ἐπιπέσειν) によって存在への問いを問うこと) を、その根源的可能性 (ἐπιπέσειν) によって存在への問いを問うこと) において断固として取り返すことである。τὸς

Zeitoun によって「存在の統一」というハイデガーの思惟の道を規定した問いに答えるのである。しかもこの取り返し（『存在と時間』の端初）の必然性はアリストテレス時間論の解体（『存在と時間』の自己展開）を通してはじめて示されるのである。その意味で『存在と時間』は円環としてある。——これが『存在と時間』第一節の表題「存在への問いを断固として取り返すことの必然性」の意味である。

かくして『存在と時間』第一節でアリストテレスの「アナロギアの統一」（*ἑνότης ἐν ἀναλογίᾳ*）による統一（一）が語られているのは決して偶然ではないのである。

しかし第一節の表題をめぐる我々の解釈は『存在と時間』の根本構想に妥当するだろうか。『存在と時間』は *Zeitoun* による存在論として構想されているのだろうか。そもそも『存在と時間』において「存在と時間」はいかなる関係にあるのだろうか。我々は『存在と時間』において「存在と時間」の関係がどう語られているかを検討することによって、我々の解釈を確認することを試みよう。

四

『存在と時間』において「存在と時間」の関係はどうなっているのだろうか。『存在と時間』の根本洞察は「それから von wo aus 現存在が一般に存在といったものを表立たずに了解し解釈するところのそれは時間である」（SZ, 17）という形で語られている。時間は「それから、存在が了解されるそれ」である。それ故「存在は時間から *aus der Zeit* 概念把握される」（SZ, 18）と言われる。さらに「存在者は一定の時間様態への顧慮によって *mit Rücksicht auf* 了解される」（SZ, 25）'あるは「存在は時間への顧慮から *aus dem Hinblick auf* 把握される」（SZ, 19）と表現されている。「時間から」と「時間への顧慮（視）」という言い方を我々はどう理解すればよいのだろうか。存在と時間の関係が語られる時、*auf* と *aus* という前置詞が用いられているのは偶然なのだろうか。それともこの

とはアリストテレスの $\eta\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\iota$ との関係を示しているのだろうか。

我々はここでアリストテレスの $\eta\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\iota$ に立ち帰ってその意味を捉えねばならない。アリストテレスは $\eta\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\iota$ を健康を例にして説明している。「存在者は多様に語られる。しかしそれは一つのもの、一つの存在との関係においてであって、同名異義的ではなく、すべての健康的なものが健康との関係において語られるようにである。すなわち健康をたもつが故に、健康をもたらずが故に、健康のしるしであるが故に、健康を受け容れるものであるが故に、健康的なものが健康との関係において語られるようにである。」⁸⁰ 或るものを健康的なものとして、語るためには、健康へ、と向かい、($\tau\acute{\rho}\circ\sigma\ \delta\gamma\epsilon\iota\tau\epsilon\alpha\nu$)、健康を先行的に了解し、この健康への、先行的な顧慮(視)に基づいて、それから、或るものを健康との関係において了解することが必要である。「健康」は或るものがそれとの関係に基づいて健康的なものと言られる、その根拠、アルケーである。「健康との関係において」($\tau\acute{\rho}\circ\sigma\ \delta\gamma\epsilon\iota\tau\epsilon\alpha\nu$)とは「健康へ、と向かい、健康から、」を意味している。

とすれば $\eta\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\iota$ は「一へと向かい、一から」を意味することになるのではないか。実際術語として『ニコマコス倫理学』(1096b27—28)に現われる $\delta\acute{\rho}\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ 「一から」と $\tau\acute{\rho}\circ\sigma\ \epsilon\iota$ 「一へと向かって」とは、同じ事柄を意味していると解釈されている。言い換えれば $\eta\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\iota$ はそれ自身で「一へと向かって」だけでなく、「一から」をも含意しているのである。

かくして我々は『存在と時間』において「存在と時間」の関係が語られる時、 $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}$ と $\alpha\upsilon\varsigma$ という前置詞が用いられていることの理由を理解できる。 $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}$ と $\alpha\upsilon\varsigma$ は勿論「存在了解の構造」という事象それ自身から規定されている。しかしまた $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}$ と $\alpha\upsilon\varsigma$ はギリシア語の前置詞 $\eta\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\iota$ と $\delta\iota\epsilon\theta\acute{o}$ に対応していると言える。 $\eta\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\iota$ はそれ自身で「一へと向かって、一から」を意味しているのだとすれば、「存在と時間」の関係を言い表わす $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}$ と $\alpha\upsilon\varsigma$ は、アリストテレスの $\eta\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\iota$ に由来していると言えるのではないか。存在は時間への顧慮(視)によって、時間への顧慮(視)

から、時間から了解される。存在が了解されるのは「時間へと向かって、時間から」(τὸς χρόνου, ἀπὸ χρόνου) である。『存在と時間』において時間は τὸς εἶναι の εἶναι を意味している。そして τὸς εἶναι が τὸς μίαν ἀρχήν (1003b6) であると同様に、時間は「それから、存在が了解されるそれ」das Von-won-aus として ἀρχή なのだから「そこから von wo aus 存在が了解されるのか」という問いは、アルケーへの問いなのである。

『存在と時間』における「存在と時間」の語られ方のうちに、我々は τὸς εἶναι を聴き取ることができる。『存在と時間』はアリストテレスの τὸς εἶναι を τὸς χρόνου として展開している。——我々はこのことの中に単に τὸς εἶναι の継承だけでなく、さらに τὸς εἶναι の根源化を見ることができないのではないか。そのためにはアリストテレスにおいて τὸς εἶναι の εἶναι とは何かを考察しなければならない。

アリストテレスにおいて τὸς εἶναι の εἶναι はウーシアであるといふことができる。確かにアリストテレス『形而上学』において、存在の四つの意味(付帯的な存在、真としての存在と偽としての非存在、カテゴリーの諸形態による存在、可能的存在と現実的存在)が、自覚的、体系的に τὸς εἶναι (οὐσίαν) によって統一へとまとめられているわけではない。カテゴリーの諸形態による存在においてのみ τὸς οὐσίαν が主張されているにすぎない。しかしアリストテレスにとって第一哲学はウーシアの学であるのだから、最終的には存在の四つの意味すべてにおいて τὸς οὐσίαν による統一が考えられていたと言えるだろう。それだからこそアリストテレスは次のように言えたのである。「まことに昔も今もつねに問い求められ、つねにアポリアに陥るところの「存在者とは何か」という問いは、「ウーシアとは何か」である。」——かくして我々はアリストテレスの存在論の基本定式を次のように言うことができる。——
ἢ λέγεταί πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς οὐσίαν.

ではハイデガーはアリストテレスの存在論のこの基本定式に対し、いかなる態度を取ったのだろうか。ハイデガーはウーシアについて次のように言っている。存在者の存在の古代解釈は「存在の了解を「時間」から獲得している。

このことの外的な証拠は——勿論單に外的にすぎないのだが——存在の意味を、存在論的——テンポラルには現在性 Anwesenheit を意味する。パールウーシアないしウーシアとして規定しているということである。存在者はその存在において「現在性」として捉えられている。すなわち一定の時間様態である「現在」への顧慮によって了解されているのである。」(SZ, 25) アリストテレスにおいて $\pi\rho\acute{o}s\ \epsilon\upsilon$ は $\pi\rho\acute{o}s\ \sigma\upsilon\beta\acute{\alpha}\tau\alpha\iota$ であった。ウーシアは現在性として、現在への顧慮によって捉えられる。もしウーシアがさらに時間との関係において ($\pi\rho\acute{o}s\ \chi\rho\acute{o}\nu\upsilon$) 了解されているのであれば、 $\pi\rho\acute{o}s\ \sigma\upsilon\beta\acute{\alpha}\tau\alpha\iota$ は $\pi\rho\acute{o}s\ \chi\rho\acute{o}\nu\upsilon$ へと根源化されねばならない。存在者はその存在において時間との関係において了解されているのである。—— $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\rho\acute{o}s\ \chi\rho\acute{o}\nu\upsilon$ 。

『存在と時間』において $\pi\rho\acute{o}s\ \chi\rho\acute{o}\nu\upsilon$ が語られるとすれば、それはアリストテレスの $\pi\rho\acute{o}s\ \epsilon\upsilon$ の根源化としてある。しかもハイデガーは $\pi\rho\acute{o}s\ \epsilon\upsilon$ を $\pi\rho\acute{o}s\ \chi\rho\acute{o}\nu\upsilon$ へと根源化、Universalisierung することによって、 $\pi\rho\acute{o}s\ \chi\rho\acute{o}\nu\upsilon$ を存在の多様な意味すべてに適用し、 $\pi\rho\acute{o}s\ \epsilon\upsilon$ を普遍化、Universalisierung しようと試みている。『存在と時間』第三編「時間と存在」に属する『現象学の根本問題』は、存在論の四つの根本問題——存在論的差異、存在の根本分節（エゼンティアとエクシステンティア）、存在の可能な変様とその多様性の統一、存在の真理性格⁸³のすべてを、 $\pi\rho\acute{o}s\ \chi\rho\acute{o}\nu\upsilon$ によって統一的に説明する試みである。

『存在と時間』はアリストテレスの存在論の取り返しとしてある。取り返しとはかつて実存した現存在の本来的可能性を己れの可能性とすることであるが故に、 $\pi\rho\acute{o}s\ \epsilon\upsilon$ の取り返しは $\pi\rho\acute{o}s\ \chi\rho\acute{o}\nu\upsilon$ への根源化であり普遍化なのである。

『存在と時間』の根本構想がアリストテレスの存在論の批判的継承として、 $\pi\rho\acute{o}s\ \chi\rho\acute{o}\nu\upsilon$ によって成立しているが故に、存在論としての『存在と時間』の基本定式は次のように表現されるだろう。—— $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\alpha\lambda\lambda\alpha\chi\acute{o}s,\ \delta\iota\alpha\ \pi\rho\acute{o}s\ \chi\rho\acute{o}\nu\upsilon$ 。——ハイデガーはこの基本定式によって、彼の思惟の道を規定した問い「すべての多様な意義を支配す

る単一な統一的な存在の規定とは何か」に答えるのである。

我々のこの結論をさらに『存在と時間』の基本的な問いである「存在の意味への問い」について考察することによって確認することができる。我々は『存在と時間』の問題設定そのものに即して考察しなければならない。『存在と時間』の根本構想は問題設定そのもののうちに読み取られるからである。

五

『存在と時間』の基本的な問いは「存在の意味への問い」である。「存在」の意味への問いを具体的に仕上げるのが以下の論述の目標である。(SZ, 11) しかも次のように言われている。「論述『存在と時間』において存在の意味への問いが哲学の歴史においてはじめて問いとして明確に立てられ展開されている。」³³ それ故存在論としての『存在と時間』の根本構想を捉えるためには、「存在の意味への問い」とは何かを理解することがどうしても必要である。「存在の意味」とは何か。そもそも「意味」とは何を意味するのか。

ハイデガーは「意味」を次のように規定している。「意味とは先持、先視および先握によって構造づけられた企投の Worauhin であり、そこから或るものが或るものとして了解される企投の Worauhin である。」(SZ, 151) 「意味とはそこから或るものがそれであるものとして、その可能性において概念把握される第一次的企投の Worauhin を意味する。」(SZ, 324) それ故「存在の意味への問い」とは「そこから存在が存在として了解される企投の Worauhin」を問うことである。「存在者の存在の意味への問いは、存在者のすべての存在の根底にある存在了解の Worauhin を主題とする。」(SZ, 325)

「存在の意味への問い」とは何かを考察することによって、我々は『存在と時間』の基本術語 Worauhin に出会った。この Worauhin の意味を明らかにしない限り、我々は「存在の意味への問い」を理解しえないだろう。」

存在と時間』の眞の課題を明らかにしえないだろう。

Worauhin とは何を意味するのだろうか。しかしそもそも何故ハイデガーは『存在と時間』の基本術語として、術語としては一見奇妙な Worauhin という「関係代名詞と前置詞との融合形」を選んだのだろうか。確かに「存在者について語りつつ報告すること」と「存在者をその存在において捉えることは違う」から、存在論としての『存在と時間』において「表現のぎこちなさと醜や」(SZ, 38)が生じることが避けがたい。⁶³しかし Worauhin の場合、さらに『存在と時間』の根本構想に関わる理由があるのではないだろうか。

さて『存在と時間』の術語である Worumwilen (そのためにのそれ)は、Worauhin と全く同じ構造(関係代名詞と前置詞との融合形)である。この Worumwilen はアリストテレスの術語 *τὸ ὅτι ἐσκεν* (そのためにのそれ)と造語法(関係代名詞プラス前置詞)が全く同じであり、意味(そのためにのそれ)⁶⁴の上でも対応している。とすれば Worumwilen はアリストテレスの *τὸ ὅτι ἐσκεν* に由来すると言えないだろうか。同様に Worauhin もその由来をアリストテレスのうちに求めることができるのではないだろうか。

我々は『存在と時間』の Worauhin がアリストテレスの存在論の基本語である *πρὸς εἰ* に由来すると主張したい。この由来が「関係代名詞と前置詞との融合形」である Worauhin を『存在と時間』の基本術語として選ばせたのである。Worumwilen が *τὸ ὅτι ἐσκεν* に対応するように、Worauhin はギリシア語 *τὸ πρὸς ὅ* に対応している。実際『哲学の歴史辞典』ではアリストテレスの *πρὸς εἰ* は Auf Eines hin と訳されているのびである。⁶⁵ Worauhin という言葉は auf X hin のXを指しづる。とすれば Worauhin は Auf Eines hin の Eines を指し、従つて *πρὸς εἰ* の *εἰ* を意味していることになるだろう。——かくして確かに造語法という点に関しては、Worauhin が *τὸ πρὸς ὅ* に対応していると言える。しかし Worauhin が意味の上でもアリストテレスの *πρὸς εἰ* に対応すると言つてことができるだろうか。我々は Worauhin の意味を検討しなければならぬ。

Worauhin は何を意味しているのだろうか。Worauhin は auf X hin の X を指している。auf et. hin は基本的には「…に基づいて」と「…に向かって」を意味している。Worauhin はどちらの意味で用いられているのだろうか。あるいは両方を同時に意味しているのだろうか。

『存在と時間』において「存在の意味」すなわち「存在了解の第一次的企投の Worauhin」は時間であり、「それから von wo aus 現存在が一般に存在といったものを表立たずに了解し解釈するところのそれは時間である。」(SZ, 17) 存在了解の第一次的企投の Worauhin としての時間が存在了解の「それからのそれ」das Von-wo-aus = *áozá* であるとすれば、Worauhin が「それに基づいて、それからのそれ」を意味していることは明らかだろう。実際「世界」について次のように言われている。「世界内部的的存在者一般は世界に基づいて auf Welt hin 企投される。」(SZ, 151) 存在者が世界内部的的存在者として了解されるのは、先行的に開示された世界に基づいて、それから存在者が了解されるからである。世界は「それから存在者が了解される企投の Worauhin (それに基づいてのそれ)」である (Vgl. SZ, 86)。

しかし Worauhin は「それに基づいて、それからのそれ」を意味するだけでなく、「それへと向かってのそれ」をも意味しているのではないだろうか。世界に基づいて、それから存在者が了解されるためには、世界が存在者に先立って先行的に開示されていなければならない。この世界の先行的開示は、Worauhin としての世界が「それへと向かってのそれ」であることを示しているのではないか。世界の先行的開示とは現存在が「存在者を世界へと超越すること」なのである。⁸⁸ 実際「根拠の本質について」(一九一九年)において worauhin は「それへと向かってのそれ」worauhin と同義に用いられている。超越とは超出 *Übersstieg* であり、超出は「或るものから或るものへと向う関係」である。超越には「超越されるもの」と「それへと超越するそれ」worauhin が属しているのである。超越されるものは現存在をも含めたすべての存在者である。「それへと超越するそれ」は「現存在それ自身がそれへと超

越するそれ *worauhin*」であり、世界と呼ばれる。世界としての *worauhin* は *woraufnu* であり、「超越がそれへと向う、それ」を意味している。⁴⁰⁰ かくして *Worauhin* は「それに基づいて、それからのそれ」と「それへと向う、それ」を同時に意味している。しかしそれは決して二つの意味の単なる寄せ集めではなく、「それへと向かい、それに基づいて、それからのそれ」として了解構造という一なる事態に対応しているのである。

我々は「それから存在者が了解される企投の *Worauhin*」(世界)に即して *Worauhin* の意味を検討してきた。しかし『存在と時間』の基本的な問いが「存在の意味への問い」であるとすれば、我々は「それから存在が了解される企投の *Worauhin*」を主題とすべきではないか。しかも「厳密に言えは意味とは存在を了解する第一的な企投の *Worauhin* である」(SZ, 325) のだから。——存在者が了解されるための(存在的了解の)企投の *Worauhin* は世界(存在)⁴⁰¹であり、存在が了解されるための(存在論的解の)企投の *Worauhin* は時間(テンポラリテート)である。存在者が了解されるのは存在者の存在を先行的に了解することに基づいてであり、ならに存在が了解されるのは「時間へと向かい、時間に基づいて、時間から」である。⁴⁰² それ故「存在者の了解の *Worauhin*」と「存在の了解の *Worauhin*」とは次元を異にするが故に、はっきり区別されねばならない。確かにそうであるが、*Worauhin* の形式的意味は存在的了解であって存在論的解であっても同じである。——「それへと向かい、それに基づいて、それから或るもの(存在者あるいは存在)が了解されるところのそれ」——これが *Worauhin* の意味である。すなわち「意味」の意味である。ここから何故ハイデガーが「意味」を *Worauhin* として語ったが、言い換えれば何故 *τὸς εἰς* に由来する *Worauhin* を「意味」と呼んだのかを我々は理解することができぬ。*Worauhin* の「それへと向かい、それから」のうちに、「意味」の語源的意義「方向」⁴⁰³が生かされているのである。

以上の我々の考察が正しいとすれば、*Worauhin* がアリストテレスの *τὸς εἰς* に意味の上でも対応していることが明らかである。何故なら *τὸς εἰς* 「一へと向かつて」は *ἀπὸ εἰς* 「一から」と同じ事態を意味し、「一へと向かつて

て、「一から」を意味しているのだから。⁴³ このことは「健康」の例において示された(四)。

Worauhin は造語法においても意味の上でもアリストテレスの $\pi\acute{o}\varsigma\ \epsilon\upsilon$ に対応している。Worauhin は $\tau\acute{o}\ \pi\acute{o}\varsigma\ \delta'$ を意味していると言えるわけである。『存在と時間』において「存在の意味への問い」を問うことは、「それから存在が了解される企投の Worauhin」を問うことであつた。Worauhin が $\tau\acute{o}\ \pi\acute{o}\varsigma\ \delta'$ を意味しているとすれば、『存在と時間』は「存在の意味への問い」を問うことにおいて $\pi\acute{o}\varsigma\ \epsilon\upsilon$ への問いを問うのである。とすれば「存在の意味への問い」は次のように表現されるだろう。—— $\pi\acute{o}\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\eta\tau\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon$; —— ハイデガーはこの問いに $\pi\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ と答える。ここに『存在と時間』の根本構想が成立するのである。

六

以上の考察に基づいて我々は次のように言うことができる。——存在論としての『存在と時間』はアリストテレスの存在論の取り返しとしてある。かつて実存していた現存在(アリストテレス)の可能性($\pi\acute{o}\varsigma\ \epsilon\upsilon$)によって存在への問いを問うこと)に回答し、その本来的可能性($\epsilon\upsilon\ \downarrow\ \acute{o}\nu\tau\acute{\iota}\alpha\ \downarrow\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$)を己れの可能性($\pi\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$)によって存在への問いを問うこと)として引き受けることによって、存在論としての『存在と時間』が構想されたのである。

我々はこのことを次のように表現することができる。——アリストテレスの存在論の基本定式は $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\eta\tau\alpha\iota\ \pi\acute{o}\lambda\lambda\alpha\chi\acute{o}\varsigma,\ \delta\iota\alpha\lambda\acute{\iota}\ \pi\acute{o}\varsigma\ \epsilon\upsilon\ (\acute{o}\nu\tau\acute{\iota}\alpha\upsilon\sigma\alpha\iota)$ である。それに対して存在論としての『存在と時間』の基本定式は $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\eta\tau\alpha\iota\ \pi\acute{o}\lambda\lambda\alpha\chi\acute{o}\varsigma,\ \delta\iota\alpha\lambda\acute{\iota}\ \pi\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota\ (\epsilon\upsilon)$ である。

この基本定式は『存在と時間』の根本構想をはっきりと示している。まず $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\eta\tau\alpha\iota\ \pi\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ のうちに「存在と時間」の関係が語り出されている。しかも『存在と時間』が存在論の根本問題「多と一」($\pi\acute{o}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \text{---}\ \epsilon\upsilon$)に対して、 $\pi\acute{o}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ によって答えようとする試みであることが読み取れるのである。ブレンターノの学位論文によって

呼び醒された存在への問い、ハイデガーの思惟の道を規定した問い「すべての多様な意義を支配している単一な統一な存在の規定とは何か」への一つの応答を、我々は基本定式のうちに聴き取ることができる。この基本定式こそ存在論としての『存在と時間』の根本構想を表現しているのである。

さらに基本定式は『存在と時間』が存在論の問題設定そのものにおいてアリストテレスの存在論の取り返しとしてあることを明示している。しかもこの取り返しは $\pi\acute{o}\varsigma \epsilon\upsilon$ を $\pi\acute{o}\varsigma \chi\omicron\upsilon\nu\omicron\upsilon$ へと根源化することによって $\pi\acute{o}\varsigma \epsilon\upsilon$ を存在の多様な意義のすべてへと普遍化することなのである。

『存在と時間』がアリストテレスの $\mu\omicron\sigma\sigma\epsilon\iota$ の取り返しとしてあるということから、我々はさらに重要な洞察を得ることができる。アリストテレスの存在論において存在者を存在者として研究することは、一つの学¹⁴⁴に属する。しかしこのことは「存在者は一つのものとの関係において ($\pi\acute{o}\varsigma \epsilon\upsilon$) 語られる」こと¹⁴⁵によって保証されている。 $\pi\acute{o}\varsigma \epsilon\upsilon$ が学としての存在論を可能にしているのである。とすれば $\pi\acute{o}\varsigma \chi\omicron\upsilon\nu\omicron\upsilon$ ($\epsilon\upsilon$) による存在の統一¹⁴⁶によって一つの学としての『存在と時間』が可能になったと言えるのではないか。 $\tau\omicron \delta\upsilon \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \pi\acute{o}\varsigma \chi\omicron\upsilon\nu\omicron\upsilon$ という『存在と時間』の根本洞察こそが、学としての存在論の構想を可能にしたのである。存在論がテンポラールな学であると言われる場合、テンポラールな学とは「存在のテンポラリテートの分折論」を意味することにも、より根本的には「存在のテンポラリテート」($\pi\acute{o}\varsigma \chi\omicron\upsilon\nu\omicron\upsilon$) によって一つの存在の学¹⁴⁷が可能になるということも意味している。それ故存在の学としての『存在と時間』はフッサールの「厳密な学」として哲学¹⁴⁸の理念によって規定されているだけでなく、より根本的にはアリストテレスの学、*epistēmē* の理念によって規定されているのである。¹⁴⁹

我々はさらに基本定式から『存在と時間』の根本構想について重要な論点を読み取ることができる。『存在と時間』は基本定式の具体的展開としてある。しかしハイデガーは基本定式をいかに展開したのだろうか。これは『存在と時間』の「と」が表現している事態を問うことである。「存在と時間」の関係は基本定式において $\tau\omicron \delta\upsilon \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \pi\acute{o}\varsigma$

ζῴον」として語られている。我々は「存在と時間」の「と」を基本定式の *λέγεται* のうちに見出しうるのではない。しかも *λέγεται*, *λέγειν* は ζῴον λόγον ἔχον (ロゴスをもつ動物) としての人間を指し示してはいないだろうか。「現存在すなわち人間の存在は通俗的な「定義」においても哲学的な「定義」においても、ロゴスをもつ動物、その存在が本質的に語ることができることによって規定されている生物として限定されている。語ること *λέγειν* は…に語りかけ、…について語ることにおいて出会われる存在者の存在構造を得るための手引きなのである。」(SZ, 25) 『存在と時間』の「と」を可能にしているのは、語ること *λέγειν* のできる現存在ではないだろうか。『存在と時間』は現存在を媒介として結びついているのではないか。

まず現存在には存在、了解が属している。「アリストテレスは「*ἡ φύσις τὰ ὄντα πῶς εἶναι*。心(人間の)はある仕方では存在者である。」と言う。人間の存在をなしている心は、アイステーシスとノエーシスというあり方において、すべての存在者をその存在している事実といかに存在しているかに関して、すなわちつねにまたその存在において暴露しているのである。」(SZ, 14) 存在を了解している現存在という形で「存在と現存在(心)」とが関係しているのである。さらに現存在と時間との密接な関係が指摘される。「通俗的な時間経験はさしあたってたいはただ「世界時間」を知っているにすぎないとしても、それにもかかわらずつねにまた世界時間に「心」と「精神」との卓越した連関を与えている。しかも哲学的に問うことが未だ「主観」へと表立って第一次的に定位されていないところでもそのようなのである。…アリストテレスは「もし心あるいは心の理性以外の何ものも本性上数えることができないのであれば、心が存在しなければ時間が存在することは不可能である。」と言っている。…⁴⁴実際現存在を時間性として解釈することは、原則的には通俗的な時間概念の地平の外にあるわけではないのである。」(SZ, 427) かくして「存在と時間」は「存在と現存在」「現存在と時間」という仕方では、現存在を介して結びつく。しかも『存在と時間』における「存在と現存在」「現存在と時間」の関係は、アリストテレスのうちにすでに萌芽としてあ

たもの（「心はある仕方ですべての存在者である」と「心が存在しなければ時間が存在することは不可能である」）の自覚的展開なのである。「存在と時間」の「と」のうちに我々は現存在（心）を読み取らねばならない。「存在と時間」の「と」が現存在を介してのみ成立するが故に、「存在と時間」は「現存在の実存論的分析論」として展開されたのである。「存在と時間」第一部は「存在―現存在―時間」の三位一体としてある。⁵⁰⁾

「存在―現存在―時間」の三位一体を『存在と時間』の構想に即して言うとき、次のようになるだろう。――存在、了解は現存在に属している。そして時間性が現存在をその存在構造において可能にしている。とすれば時間性が存在、了解の可能性の制約でなければならぬ。存在、了解の可能性の制約としての時間性がテンポラリテートと呼ばれる。⁵¹⁾

――現存在をその存在構造において可能にしている時間性が、現存在に属する存在、了解を可能にするのである。――ここに「存在―現存在―時間」の三位一体が表現されていると同時に、そこから『存在と時間』の根本洞察「それから現存在が一般に存在、とといったものを表立たずに了解し解釈するところのそれは時間である」(SZ, 17) が獲得されるのである。

「存在―現存在―時間」のこの三位一体は『存在と時間』の展開そのものを規定している。第一編「現存在の準備的な基礎的分析」では「存在、了解をもつ現存在」がその存在構造において分析される。「存在、問題から存在、了解をもつ現存在の分析論へ」すなわち「存在から現存在へ」の移行がなされる。第二編「現存在と時間性」では現存在の存在構造が時間性へと深められるという仕方、「現存在から時間へ」が遂行される。第三編「時間と存在」では第一編、第二編によって「存在―現存在―時間」という仕方で媒介された「時間と存在」が主題となる予定であった。しかも時間（テンポラリテート）から存在を解釈することによって存在一般の理念を獲得し、「時間から存在へ」達するはずであった。⁵²⁾ 時間から存在を解釈するという「存在のテンポラリテートの分析論」こそが『存在と時間』の本来の課題であり、それによってはじめて「存在の意味への問い」に答えることになる。第三編をまっしてはじめて基礎的

存在論は基礎という名に値するのである。「存在そのものの学的解釈という基礎的存在論的な課題は、存在のテンポラリテートを仕上げることを含んでいる。テンポラリテートの問題性を説明することのうちではじめて、存在の意味への問いの具体的な答えが与えられる。」(SZ, 19)

『存在と時間』は第一編で「存在から現存在へ」、第二編で「現存在から時間へ」、第三編で「時間から存在へ」と展開する。しかも第三編における「存在のテンポラリテートの分析」によって存在一般の理念が得られた後に、さらに、その存在一般の理念に基づいて現存在の分析がより根源的に繰り返されねばならない。とすれば『存在と時間』は次のような展開となるはずである。——「存在了解をもった現存在の分析」(存在と現存在) ↓ 「現存在の存在は時間性によって可能である」(現存在と時間) ↓ 「それゆえ時間性に基づいて存在は了解される」(時間と存在) ↓ 「そこで獲得された存在の理念に基づいて現存在の分析がより根源的に繰り返される」(存在と現存在)

『存在と時間』は「存在—現存在—時間」の三位一体としてある。しかも「存在↓現存在↓時間↓存在↓現存在」という、三位一体の深まりゆく円環として構想されているのである。

『存在と時間』は「存在—現存在—時間」の三位一体として、存在了解をもつ現存在を媒介として、*τὸ ὄν λέγεται πρὸς χρόνον(ἔν)* を説明する試みである。それ故 *πρὸς ἔν* は存在了解を可能にする超越論的制約として問われる。『存在と時間』は超越論的哲学として展開されるのである。

存在論としての『存在と時間』は「存在—現存在—時間」の三位一体を、*πρὸς χρόνον* という根本洞察によって基礎的存在論へと体系化する試みである。しかもそれはアリストテレスの存在論の取り返しとして構想されたのである⁵⁴。その意味で『存在と時間』は西欧存在論の正統な嫡子なのである。我々は存在論としての『存在と時間』の根本構想をその基本定式のうちに見出すことができる。本稿での我々の考察はそこから出発し、そこへと帰るのである。

—— *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς χρόνον.* ——

- 註
- (1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 13 (以下 SZ 参照)
 - (2) Vgl. M. Heidegger, *Gesamtausgabe* Bd. 24, S. 319 (以下 Bd. 24 参照)
Vgl. SZ, 17, 314, 436
 - (3) 『存在と時間』最後の節の表題「現存在の実存論的・時間的分析論と、存在一般の意味への基礎的・存在論的問い」
 - (4) 「存在論の基礎づけと仕上げの全体が基礎的存在論である。基礎的存在論は(1)現存在の分析論と(2)存在のテンポラリテートの分析論である。」(Bd. 26, S. 201) 現存在の分析論は「現存在の実存論的・時間的分析論」であり、『存在と時間』第一部の第一編、第二編に対応する。すなわち現行の『存在と時間』は「現存在の分析論」にすぎない。
 - (5) Vgl. Bd. 2, S. 55, Anm. (a)/(b)
 - (6) Vgl. Bd. 24, S. 473, Bd. 2, S. 581f., Bd. 9, S. 134 Anm. (b)
 - (7) William J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, XI
「「いかにして多岐ありやるか」と問うか、「多岐かにして一多ありやるか」と問うかは、存在論の根本定位を決定する。ハイデガーはアリストテレスとともに、後者に定位しつづ問うのである。」
 - (8) 「次の問いが私をますます不安にした。この多様な意義における規定する統一とは何か」(M. Heidegger, *Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinfrage*, in: *Phänomenologie—lebendig oder tot?* S. 47) Vgl. Bd. 1, S. 56
 - (9) F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*
この学位論文は、付帯性↓真・偽↓可能態・現実態↓カテゴリーへと高まり、ウーシアへと極限する。この順序で「本来的に存在するもの」へと高まるのである。ウーシアこそ「同一項に関わるアナログア」の同一項なのである。存在者の多様な意義にそれ独自の統一を与えるのはウーシアである (Vgl. S. 219f.)。
 - (10) Vgl. *Met. I*2, 1001a33
 - (11) Bd. 33, S. 42
 - (12) 「今の独逸に於ける唯一のりのアリストテレス学者として、中世哲学に深い理解のある人として、ハイデッゲルを推す人はかなり多いやうです。それは例へばギリシア哲学史家の Hoffman から、言語学者フリードレンデルからも私は直接に聞いたこ

(18) 何故アリストテレスの「アナロギアの統一」がここで語られているのか。

第一の先入見の批判における論点は「存在は類でない」 *ōnē to ēn telos* にある。確かに「個—種—類」の系列において、普遍的であればある程、内包は空虚になる。従って類において最も普遍的な概念は最も空虚な概念である。しかし存在は類ではないから、存在が最も普遍的な概念であることから、存在が最も空虚な概念であることは帰結しない。だが他方、存在は類でないことから、「存在の統一」という新たな問題が生じる。

存在の普遍性は類の普遍性ではない。それ故存在は類のもつ同名同義性という統一をもつことができない。では、存在は単なる偶然による同名異義にすぎず、存在は統一をもちえないのではないか。それに対しアリストテレスは存在の統一を「アナロギアの統一」(*analogia*)に求める。存在の統一(一性)がここで問題であるが故に、「アナロギアの統一」が論じられているのである。

(19) 渡辺二郎編『ハイデガー「存在と時間」入門』二二八—九頁。

確かに第一節の Wiederholung, wiederholen は「繰り返す」の意味で用いられているように見える。しかし我々は第一節のうちに、「本来的な既在性としての取り返す Wiederholung」(Vgl. SZ, 339, 385f)を読み取ることもできると思う。それが可能かどうかは、我々の論述そのものが示すところ。よんで Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S.232 (以下 KM と略)

(20) 「裁正」のごとくは山田晶『エマヌエル・アクイナスの《エッセ》研究』五八六頁参照。

(21) Vgl. SZ, 22, Bd. 24, S. 31

(22) 「存在と時間」の関係は端的に次のように表現される。—Entwurf des Seins auf die Zeit, Verstehen des Seins aus der Zeit (KM, S. 233f) —我々は「存在と時間」の関係を *entwurf* auf die Zeit aus der Zeit として前置詞に注目しなければならぬ。

(23) Met. T², 1003a33—b1

(24) cf. J. Owens, *ibid.*, pp. 117-118, p. 385, n. 33

(25) 「*ἐπιπέδησαν* das Vor-wo-aus *ἐπιπέδησαν* *ἀφ' ἧς* *ἐπέθεν*」(Bd. 33, S. 41) 「根拠」は意味としてのみ近づき *ἐπέθεν*」(SZ, 152)

(26) Vgl. Met. T², 1003b5-10, Z1, 1028a10-15, Θ1, 1045b27-29

(27) Vgl. Met. T², 1003b16-19

- (29) Met. Z1. 1028 b 2-4
 アリストテレスの存在論における存在の四つの意味に関してハイデガーはどうか解釈するのか。「カテゴリーの諸形態による存在」については、ウーシア＝現在性であることはすでに見た。「付帯的な意味での存在」については、*συμβεβηκός* が「現在性」の副詞として共に現在性であるもの *Mit-Anwesendes* であること (Vgl. Zur Sache des Denkens, S. 19)。アリストテレスの現実態をハイデガーは「現在性」として捉えている (Vgl. Bd. 33, S. 179, S. 182)。*κίνησις* アリストテレスの真理は、蔽いを取り去られていること *Entdecktheit* として現在性の最高の様態である (Vgl. Bd. 21, S. 193)。かくして、ハイデガーはアリストテレスにおける存在の四つの意味を、すべて現在性との関係において、すなわち *πρὸς ἄλλου* において解釈している。
- (30) Bd. 24, S. 33, Vgl. Bd. 26, S. 193f.
- (31) 存在が「時間へと向かい、時間から」了解されていることの証拠は、「ウーシア＝現在性」だけではなさ。Vgl. KM, S. 233f., Bd. 26, S. 182ff. ハイデガーは「存在を時間から了解すること」を基本的には、ギリシア存在論のうちに読み取っている。これらの証拠に「この検討は後の課題である」。
- (32) M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 64.
- (33) Vgl. Bd. 20, S. 203.
- (34) アリストテレスにおさうて「それのためのそれ」は二義的であり、「目的として目されるそれ」と「そのための利益が求められているそれ」である (De Anima, 415 b 2)。ハイデガーにおさうて *Worumwillen* (そのためにのそれ) は現存在の可能性である。
- (35) Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, S. 217ff.
- (36) 註④参照
- (37) ハイデガーにおける *Woraufhin* の二義性を明確に論じた論文として、寺邑昭信「ハイデガーにおける意味と意義の構造について」(『哲学雑誌』1981) 参照。
 ハイデガーは *woraufhin* を次のように用いている。「ひとり自己は何れ向かって *woraufhin* 呼びかけられるのな。」(SZ, 273) *κίνησις* *Woraufhin* des Hinblick (Bd. 21, S. 291) *κίνησις* 表現ならぬ *Woraufhin* が「それへと向かいのそれ」を意味していることが明らかである。Vgl. Bd. 20, S. 414, S. 423

我々は *Woraufhin* の根本意味を「それへと向かつてのそれ」であると主張したい。それは *τὸ πρὸς ὃ*（それへと向かつてのそれ）に対応しているのである。

(38) Vgl. SZ, §69(c)

(39) M. Heidegger, Wegmarken, S.33ff.

(40) 「存在は存在者がその都度すべてにそれへと向かつて、それから (*woraufhin*) へ解かれてそれらである。」(SZ, 6) 世界と存在の関係を考えてはみるのか、という問いが生じる。

(41) Vgl. SZ, 324, Bd. 24, S. 396f., S. 437

(42) 渡辺三郎『ニコリスム』七十四頁、『内面性の現象学』二五八頁参照。

(43) cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 491

アリストテレスに *τὸ πρὸς ἑνὸς πρὸς ὁδία* である(4)。とすれば我々はハイデガーの術語「意味 = *Woraufhin*」を用いて、アリストテレスの *ὁδία* を「存在の意味」と呼ぶことができる (Vgl. SZ, 25)。事実ハイデガーは、アリストテレスの *ὁδία* を「存在意味」*Seins = Sinn* と捉へたこと報告されている (Oskar Becker, *Mathematische Existenz*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. VII, S. 622, Ann. 1)。じつなら我々は「存在の意味 = *Woraufhin*」をアリストテレスの *πρὸς ἑνὸς* に由来する *τὸ πρὸς ὃ* を確認しよう。

(44) Vgl. Met. Γ2, 1003 b 11-16

(45) Vgl. Bd. 24, S. 459f.

(46) 我々はフッサール現象学が『存在と時間』の構想において果たした役割を忘れてはならない。ハイデガーがフッサール現象学、特に『論理学研究』から何をいかにして学びえたかは、我々にとって極めて興味ある問題である (Vgl. Bd. 20)。後期ハイデガーが「『学』とか『探究』という不適切な意図を捨て去る」(Bd. 9, S. 357) と語る場合、我々はこの「学」を我々の規定した意味と射程において理解しなければならぬ。

(47) Vgl. KM, S. 235

(49) 「現存在と時間」関係の根源化によって、*χρόνος* は *καρπός* の問題を含むことになる。この問題は『存在と時間』の基礎経験に関わる。しかしこの問題をここで論じることができない。本稿は『存在と時間』の基礎視点の解明を目ざしている。基礎経験、基礎視点については拙論「『存在と時間』の基礎構造」(『哲学』日本哲学会編 7(24) 参照)。

- (50) この三位一体が『存在と時間』第二節「存在への問いの形式的構造」での論述をその根底で規定しているのである。
Vgl. SZ, 17, 437, Bd. 24, S. 323f., S. 397
- (51) 我々はここから第三編の表題が「時間と存在」となっていること、理由を「応理解することができる。「時間と存在」という表題は「存在↓現存在↓時間↓存在↓現存在」という深まりゆく円環の一部「時間↓存在」を表現しているのである。それは第二編の「現存在と時間性」という表題が「現存在↓時間」を表現しているのと同様である。
確かにハイデガーは『ヒューマニズムについての書簡』で「存在と時間」から「時間と存在」へのケール (Bd. 9, S. 328) について語っている。第二編「時間と存在」において「ここにおいて全体が転換する unkehren」(ibid.)。しかしここには後期ハイデガーの自己改竄が入っていると思つ。
- 我々は『存在と時間』の形而上学構想において、すでにケールが考えられていたことを認めることができる (Vgl. Bd. 26, S. 201)。しかもこのことは『存在と時間』に、即して、示すことができる。しかしそのケールは「存在と時間」から「時間と存在」へという語順の逆転で言い表わされるような事態では決してない。しかも『存在と時間』の形而上学構想において、形而上学の内部でのケールが考えられていたのであって、決して後期ハイデガーにおける「形而上学の克服」としてのケールではない。勿論形而上学の内部でのケールが、形而上学そのものの克服へとハイデガーを強いることになるのであるが、とも角ケールを把握するためには、『存在と時間』の形而上学構想の理解を前提する。註⑤参照。
- (52) Vgl. SZ, 17, 314, 436, Bd. 24, S. 319
- (53) 取り返し wiederholen は、その根源的、可能性において取り返すこととして越え返す überholen ことである。ハイデガーの次の言葉は『存在と時間』の根本構想を言い当っている。「アリストテレスを越え返す überholen ことが肝要である。しかし越え返すとは進歩という意味で前に向う方向においてではなく、アリストテレスによって捉えられたものをより根源的に開示するという方向での後に向かつてなのである。」(Bd. 33, S. 82)
- (54) 我々のこの主張は『存在と時間』の形而上学構想を検討することによって、より明確になるだろう。『存在と時間』の形而上学構想は、アリストテレス形而上学の二重性 (存在論・神学) の批判的継承 (基礎的存在論・メタ存在論) なのである (Vgl. Bd. 26, S. 196ff.)。この意味で『存在と時間』は西欧形而上学の正統な嫡子である。この理解に基づいてのみ、後期ハイデガーの「形而上学の克服」の意味と射程を捉えることができるのである。存在論としての『存在と時間』の根本構想を捉える試みである本稿は、『存在と時間』の形而上学構想を捉えるための、最初の一步にすぎないのである。