

## 「現存在の分析論」論：ハイデガー『存在と時間』 探求序説

甲斐，博見

<https://doi.org/10.15017/2328659>

---

出版情報：哲學年報. 36, pp.73-100, 1977-03-31. 九州大学文学部  
バージョン：  
権利関係：

# 「現存在の分析論」論

——ハイデガー『存在と時間』探求序説——

甲 斐 博 見

小論の意図は、ハイデガー『存在と時間』の実質的な展開を構成する「現存在の分析論」(die Analytik des Daseins)<sup>(1)</sup>をどのような意味で理解すべきか、ということを探求することである。従来の理解によれば、この「現存在の分析論」は、「現存在の分析論」<sup>(2)</sup> || 「現存在(人間)の実存論的分析論」<sup>(3)</sup> || 『存在と時間』の「意図」である「存在の問題の仕上げ」(die Ausarbeitung der Seinfrage)のための「方法的通路」<sup>(2)</sup>の解明の作業という構図のもとで、存在問題を提出するための準備的研究である、とされてきたが、このような理解がどれほど「現存在の分析論」の矮小化を招くことになったかということは、この結果、「現存在の分析論」がある種の人間存在論——実存哲学風であれ、現象学的人間学風(フッサールによるハイデガーの評価)であれ、近世の主体性の哲学の延長線上にその終焉を形成する非実体化された主体性の哲学風であれ、さらには『現存在(人間)の実存論的分析論』風であれ、いずれであっても、これらが人間存在論の「様々な意匠」であることに変わりはない——として解釈されるような道を拓くことになった、ということからも明らかである。もちろんこの解釈が全面的に誤解であるというわけではない。しかし、それが「現存在の分析論」のある決定的な動性を、意識的であれ無意識的であれ、欠落させて成立したものであるかぎりにおいて、やはり根本的に誤解であるといわざるをえないのである。

さてそれでは、その決定的な動性とは何か。それはいわば存在論的動性とでもいうべきものである。すなわち、「現

存在の分析論」は、何かの準備的研究というよりも、それ自体としてすでに存在論になる資格をもっているということである。もちろんこの点は微妙なことであるし、そもそも存在論という言葉で何を理解したらよいかということさえ未規定な段階では、何か夢中問題のようなものに聞えるかもしれない。しかしそれにもかかわらず、このことを主張することによって「現存在の分析論」の再理解のための決定的な一歩が開かれることになるのである。しかし主張は裏づけを必要とする。したがって、以下の考察では、たとえそれがハイデガー的なものであれ、存在論というものの基本的な理解からはじめなければならぬ。具体的には、『存在と時間』の冒頭の頁に記されている「存在(④)の意味への問を具体的に仕上げること」(die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein(④))——以下存在の問の仕上げと記す——という言葉の意味、この場合、たとえば何故存在問題(Seinsfrage)——他の諸々の問題と同様に文字通りの一つの問題というほどの意味での存在問題——が存在の問と存在の意味への問として捉え直されたのか、ということの意味が解明されなければならない。この解明を通じてのみ、存在論と存在の問に対する「現存在の分析論」の資格(位置)というものの考察が可能になるであろう。しかしここであらかじめ注意しておきたいことは、この分析論の位置を正確に把握することは『存在と時間』でなされる具体的な議論の個々の箇所を検討を通じてのみなされるということである。残念ながら、この小論は紙数等の都合により、そのいわば本論の前で終らざるをえなかったもので、その点についてはつぎの機会に譲ることにしたい。

ところで、数年前、ヘルマンが、『主体と現存在』という小論文集で『存在と時間』のひとつの新しい解釈を提出した<sup>(5)</sup>。それは、「開示性という存在論的根現象」<sup>(6)</sup>への洞察にもとづいて、現存在分析のうちすでに「存在一般」<sup>(7)</sup>がともに主題化されているということを示そうとしたものである。この小論が、ある範囲で、このヘルマンの解釈の方向に与するものであるということをごくに付記しておきたい。

存在の問の仕上げとすることの意味の考察は二つに分節することができる。すなわち、何故存在問題が存在の問の存在の意味への問として捉え直されたのか、ということ、何故この存在の問を解決することではなくて、仕上げるのが問題であるとされたのか、ということである。この場合、前者の問については、『存在と時間』の冒頭のタイトルのない頁の『ソピステース』の引用文にもとづいてそれにひき続いてなされる問題設定の仕方から、ある程度理解できるかもしれない。すなわちそこでは、『ソピステース』での存在問題の考察の「困惑に陥入っている」事態が今日も変わらずあると言われていることから、問の渦中にある存在というものが、また「そもそもある」とあるという言葉でわれわれは何を意味するつもりなのか、ということへの問が「存在の意味への問」と言い直されていることから、存在の意味というものが、それぞれ問題として取出されているように見えるからである。しかし後者の問については、その通常は用いられない奇妙な用語法をわれわれはそのままのかたちで理解することはできないので、何かその非日常的な用語法の所以というものを探さなければならぬだろう。しかるに、この探求は、その奇妙な用語法を要求するものが当の存在の問||存在の意味への問にほかならないとすれば、この存在の問ということの意味の解明にもとづいてのみ可能であるといわなければならない。すなわち、存在の問の仕上げという非日常的な用語法の意味を理解するためには、存在の問の意味を理解しなければならぬのである。しかしこの存在の問の意味は、もはや、上述したような安易で形式的な仕方では理解できないのであろう。というのは、この存在の問それ自身の方も、その展開において存在の問の仕上げという非日常的な用語法を要求するほどに非日常的なものと言わなければならない。われわれは、ここでふたたび、前者の問、何故存在問題が存在の問として捉え直されたのか、という問に還らねばならない。さてそれではこの問の問題の所在を理解する手掛りはどこにあるのであろうか。それは、存在問題という言葉が、

存在が問題となる事態を、呼称する力をもっていない、換言すれば、この言葉の呼称する事態はもはや問題としての存在とは呼びえない、という意味で理解されるかぎりにおいて、この存在問題という言葉自身のうちにあるのである。だがしかし、この場合、存在問題という言葉が問題としての存在を呼称しえないということは、どのような意味で理解されるべきなのであろうか。それはこの言葉が存在者問題とでもいうべき事柄を表わす言葉のようになってしまっているという意味においである。すなわち、問題は存在問題という言葉が存在者問題といひ表わせる事柄に停留せず、それとの区別においてどの程度それ自身に固有な意義を保持しえているのか、ということにあるが、この場合存在問題という言葉はこのような意義を保持しているとはいいがたいということである。

存在問題——存在者問題ということで指摘されるべきことはつぎの点である。第一は、それが一定の「領域」(Gebiet, Bezirk)を問題考察に先行して形成すること、第二は、それが問題展開を「基礎づけ」(Begründung)という仕方で遂行すること、という二点である。第一の点については、「事象領域」(Sachgebiet)を形成するものは「諸学」であり、「存在領域」(Seinsbezirk)を形成するものは「諸存在論」であるという区別はあるが、いずれにせよそれらが領域形成的であることには変りないのである。領域形成——諸存在論の場合には「範疇体系」の構成——は、この場合しかし、二重の動性をもつ。ひとつは、主題的対象の考察に「先行的にして同行的」(vorgängig und mitgängig)な領域形成という動性であり、ここでは主題となる対象の当該の領域への基礎づけに先行的にして同行的に、「真なる諸命題による基礎づけ連関」<sup>(13)</sup>の形成という仕方で、領域それ自体の基礎づけといういわば領域の《自律的》自己形成が営まれるのである。他のひとつは、その開始のうちに突然の不連続的飛躍を含む領域生成という動性である。この動性のうちに不連続的飛躍が含まれるのは、それが自然発生的な事象——ここにはいかなる不連続性もありえない——ではなくて、「新たな存在状態」<sup>(14)</sup>の獲得という意味での新しい思考体制の確立を意味しているからである。

ところでしかし、その積極的な意義はさておくとして、この新たな存在状態はそれ自身の側においてどのような基礎づけられるのか。この場合、新たな存在状態が諸学のそれであれば、その基礎づけは諸学に対応する諸存在論によりなされることになる。というのは諸学の事象領域は、その成立可能性という点に関しては、諸学による事象領域の自己形成的な営み以前にこの事象領域を限界づける存在領域の先行的開示にもとづいてのみ発見されうるものであり、したがって諸学の事象領域の基礎づけはこのような存在領域の学的解釈（諸存在論）という仕方で行わなければならないからである。この点についてハイデガーはつぎのように指摘する。「その事象領域をその根本構造において仕上げることは、そこにおいてその事象領域自身が限界づけられている存在領域の学以前の経験と解釈によって、ある一定の仕方ですでに果されている。」<sup>(16)</sup>「しかしこれら事象領域のそれぞれが存在者自身の存在領域から得られているかぎり、そのような先行的にして根本諸概念を汲み取る探求は、この存在者をその存在の根本体制に向けて解釈すること以外の何ものも意味しない。」<sup>(17)</sup>すなわち、諸学の事象領域の基礎づけは、それ自身の事象領域に関して、その外延は同じ（kongruent）であっても明らかにデメンションを異にする存在領域の解釈として、したがって諸学自身の手を離れて行われることになるのである。

しかしそれでは諸存在論それ自身は、その成立可能性という点に関しては、どのようにして基礎づけられるのか。上記の引用文で指摘されているように、たしかに諸存在論はある存在者をその存在の根本体制に向けて解釈するという探求構造をもつ。たとえば、歴史存在論は「本来歴史的に存在するもの（歴史（筆者注））をその歴史性に向けて学的に解釈する」という構造をもつ。そしてこのような構造を機能させることによって諸存在論（歴史存在論）はそれ自体の基礎づけを営む。だがしかし、その成立可能性という点に関して問題になることは、むしろ諸存在論の解釈の対象をなす存在者がどのような意味で解釈の「先持」（Vorhabe）（主題的前提）に齎されており、また齎されるべきかということである。この点について、以下において、ハイデガーの三つの命題（一つの問を含む）を用い

て考察を進めたい。

「へ与えられた存在者に先行する（筆者注）この存在への主導的な着眼は、そこでわれわれがいつもすでに動いており、結局現存在それ自身の本質体制に属しているところの平均的な存在了解（das durchschnittliche Seinsverständnis）から生じきたるのである。」——(A)

「それ（実体性（筆者注））の存在論の意味をなすものは何か。」——(B)

「すべての存在論は、たとえそれがどれほど豊かな鞏固に締結された範疇体系を駆使しようとも、それがあらかじめ存在の意味を十分に明瞭化せず、この明瞭化をその基礎的課題として把握していないならば、それは根本において盲目であり、それ自身のもっとも固有な意図の錯倒であるにとどまる。」——(C)

まず問題の諸存在論の成立可能性は(A)によって答えられる。そこに何らかの存在者が与えられる場合、そこにはかならずそれを導く存在了解があり、したがって存在者はつねに「この存在の存在者として」(als das Seiende dieses Seins) 出会うことになるが、この場合この「出会う」(Begegnen)を導くものはたんに平均的な存在了解ではないということである。しかしとすれば、学的解釈の主題的前提をなす先持における存在者は、いわば自明性のうちで自然発生的に生じたものにならずにすぎなくなり、学的解釈（諸存在論）をその根源（Ursprung）において根本的な偶然性に晒すことになる。したがって、諸存在論がこの偶然性を回避しようとすれば、換言すれば、その成立可能性に関する基礎づけを得ようとすれば、ハイデガーの用いるもっとも強力な批判のための武器である(B)の間を提出することが必要にして必然的になるのである。しかしこのとき、すなわち諸存在論から(B)の間への「踏越え」(Überschritt)のとき、ひとつの重大な問題が生じる。すなわち、(B)は諸学——諸存在論——(B)という基礎づけ連関のうちに位置するのか、換言すれば、(B)が提出される場所はこの連関における位置と一致するのか、という問題である。この問題は「踏越え」それ自体の意味に関することでもあるが、さしあたり結論的にいえば、たしかに諸学および諸存在論の基礎づけ

(Grundlegung) の可能性を拓くことをも意図する<sup>(26)</sup> 『存在と時間』においてはこのような一致はあるかたちで想定されているが、しかしそれにもかかわらず(B)はけっしてこの基礎づけ連関をたんに溯源することにおいて提出される間ではないということである。しかしそれでは(B)の提出される場所は何処なのか。この間に答えるためには(C)に注目しなければならない。

(C)は、諸存在論が(A)で指摘された意味での存在論、むしろ厳密に言えば存在者論、にとどまらず、厳密な意味での存在論たろうとするかぎり、存在の意味の明瞭化をその基礎的課題として必要とする、ということ語った命題であるが、この場合、諸存在論と存在の意味の明瞭化(以下(C)<sub>1</sub>と記す)は、何か諸存在論——(B)——(C)<sub>1</sub>という関係として捉えられうるのだろうか。もしそれが諸学と諸存在論の基礎づけ連関と同様に解されるならば、答は否である。というのは、(B)が諸存在論に特徴的な領域形成と基礎づけという基本的動性——この動性は、すでに述べたように、諸学にも特徴的な動性であり、要するに、本来的であれ非本来的(Aの場合)であれ、存在問題——存在者問題の基本的動性である——と同様の動性をもたないからである。しかしとすれば、(B)がある一定の存在(☉ 実体性)の存在論的意味をなすものを問うという仕方では諸存在論に関するという場合、それはどのような意味での関り方になるのか。それは(B)が他と区別されるそれ自身に固有な活動領域を形成せず、またそれに対応する『存在論』を構築せずに、つねに何であれあるひとつの存在領域(☉ 歴史)に即して、その領域を形成するもの(☉ 歴史存在論)の批判<sup>(27)</sup> (☉ 歴史存在論批判)として当該の存在論それ自体に関するという意味においてである。すなわち、ここでは、一方において、存在論的問のいわば対象(存在者)指向的な動態が踏越えられ、この間の運動の端初をなしましたそれを導いていた特定の存在了解そのものを批判的に問うといういわば自己還帰的な動性が生起する、つまり視向の転回が生じ、他方において、諸存在論それ自体の存在論としての成立可能性、およびその形成する存在領域それ自体の存在可能性が、まさに問題として顕わにされることになるのである。



しかしここでさらに重要なことは、(B)のこの批判的動性が何であれあるひとつの存在論の批判といういわば当該の事柄に密着した動性をもちつつ——このことは視点を変えていえば、諸存在論は自己の存立の根柢にこのような批判的動性をもつのとときにのみ厳密な意味での存在論＝本来的な存在者論になる可能性をもつ——も、それ自体としては自己の開かれた自由な動性 (die freie Bewegungen) をもつのであり、したがってこの動性を可能ならしめるその場所を必要とするということである。この点についてハイデガーはつぎのように指摘する。

「しかし、そのような仕方へたとせば、カントの『純粹理性批判』を根柢的課題にする「自然という存在領域についてのアプリオリな事象論理学」の仕方(筆者注)で問うことは、諸々の存在論的流派や傾向によらないもつとも広い意味で解された存在論であるが、それ自身もう一つの導きの糸を必要とする。」<sup>(28)</sup>

この「もう一つの導きの糸」とは、この箇所のすぐ後で語られているように、存在の意味——存在そのものの了解可能性が保持されている *Wort*<sup>(28)</sup>——にはかならないが、総じて批判が存在論的意味批判であるためには、自己の開かれた自由な動性の場所としてこの存在の意味を必要とするのであり、この存在の意味の明瞭化(C<sub>1</sub>)を伴わなければならないのである。

さて、以上の考察から、当面の課題として提出した諸存在論——(B)——(C<sub>1</sub>)という関係についてさきに指摘したことの意味、すなわち諸存在論から(B)への「踏越え」の意味が明らかになるだろう。すなわち、その意味とは視向の転回を必然的に伴うところの「存在者から存在への踏越え」(der Überschrift vom Seienden zum Sein)、あるいは、存在者問題から存在の意味への問(明瞭化)への踏越えにほかならないことである。だがしかし、ここで、ひとつの微妙な問題が生じる。それはこの「存在者から存在への踏越え」を遂行するものは誰かという問題である。これについてまず諸学は除外していいだろう。なぜなら諸学はそれ自体としてはいささかも存在への関りをもたない——この点をハイデガーは「科学は思惟しない」<sup>(29)</sup>ともいう——からである。それでは諸存在論はどうであろうか。しかしこれも

否である。というのは、諸存在論は、たしかに、(B)——(C)の動性をもつことによって厳密な意味での存在論になる可能性をもつが、しかしその探求構造がある存在者をその存在の根本体制に向けて解釈するということであるかぎり、諸存在論はつねにすでに存在者論でもなければならぬからである。蛇足を加えれば、このことは本物をつくる腕のある職人がまさに職人であるゆえに根本的な意味での素性の悪さを脱去りえないということに似ているかもしれない。それでは誰がこの「踏越え」を遂行しうるのだろうか。しかしこの問の考察にはこれまでとは別の道を通る必要がある。

二

これまでの考察で、前章の最初に立てた、何故存在問題が存在の問として捉え直されたのか、という問をわれわれはどの程度理解することができたのだろうか。それはおそらく簡単にいえば *Seinstraße* はたとえ諸存在論であれ存在者問題から出発しては捉えられず、またそれとは区別されるであろう、あるいは、さらに簡単にいえば、存在は存在者とは区別されるであろう、ということではないと言える。しかしはたしてそうなのか。というのは実をいえば、ハイデガーにとって根本的な問題はまさにこの「存在と存在者との区別」(*der Unterschied von Sein und Seiendem*)、そして問題展開の点からいえば、この区別を「存在論的差異」(*die ontologische Differenz*)に齎すことであつたからである<sup>(33)</sup>。してみれば、これまでの考察はむしろこの根本問題のための準備——準備以上のものではありえない——としてこれからの考察に新たな道、すなわち「存在と存在者との区別」からの考察の道を拓いたものと言うべきだろう。しかしともあれ前章の最初に立てた問の理解のためにこの「存在と存在者との区別」から考察を進めなければならぬ。

「存在と存在者との区別」はハイデガーの根本洞察に属する<sup>(34)</sup>。『存在と時間』ではこの言葉は直接に使われていないが、『存在』は何か存在者のようなものではない<sup>(35)</sup>、「存在は端的に超越者 (*das transzendent schlechthin*) である<sup>(36)</sup>」「存在は存在者から『説明』<sup>(37)</sup>されえない」という形をとりその主調低音をなす。しかし何故このことが根本洞察など

といわれるのか。この問に答えるためにハイデガーの用いる存在 (Sein) と存在者 (Seiendes) という言葉について生じやすい誤解を解くことから始めたい。われわれは、通常「何かあるものが有る」(Etwas ist) というとき、Etwas が存在者であり、*ist* が存在であると考えがちである。われわれがこのような傾向に陥入りやすいのはおそらく存在者と存在の関係を実体と属性という範疇的図式や主語と述語という命題的図式で捉え直して考えようとするからである。しかしハイデガーの場合、このようなパラフレイズは差控えられ、ある意味で素朴な現象的事実がそのままの形で注目される。ハイデガーにとって存在者とはこの現象的事実、すなわち、「有るところのもの」、「有ると語られるところのもの」(das, was ist)——「こと」であっても同じである——あるいは「あるものが有る」(Etwas ist)、「あるものが有ること」(das Etwas ist) にほかならないのである。<sup>(38)</sup>

さて存在がこのように理解されるとすれば、およそわれわれが有ると語るすべてのものやことは存在者であり、存在はいわば存在者を有らしめるものでありながら、存在者のうちに埋没してしまっていることになる。すなわち、われわれに出会うものは存在者ばかりであり、したがってわれわれがそこで慣れ親しみつつ住まっている地平は存在者の地平——そこで存在者が全体として露わになる存在者全体 (das Seiende im Ganzen) の地平——であり、存在としての存在はここでは出会うことではないのである。だがしかし、このことはわれわれがそこで有ると語ることのできる地平がそれ自体としても存在者的であるということを意味しないし、さらにまた存在者に似たものであるということも意味しない。それはちょうど小麦畑で麦刈る農夫が「小麦畑」に化す<sup>(39)</sup>ように、そのようには存在それ自体は存在者の地平に化さないということである。「存在は存在者に対して純粋に他なるもの」<sup>(40)</sup>なのである。とすれば、上記の「存在は何か存在者のようなものではない」という命題は、存在者が存在者として有ることができ、また有ると語ることのできる地平について、この地平それ自体の存在性が存在者の地平、すなわち存在者の存在性、あるいは存在者に似ていることを強調すれば、存在者の存在性 (Seiendheit) から区別される、しかも区別が両者の存在性に関するかぎり、

存在論的に区別されるということを表わした命題であることになる。すなわち、この命題は何か存在的 (ontisch) な命題でもなく、また存在者の存在性 (存在者性) についての命題でもなく、まさに存在としての存在に関する厳密な意味での存在論的命題なのである。

ところでしかし、この命題が存在論的命題であるとすれば、それは何処から得られるのであろうか。それはまさにそこにおいてわれわれが存在そのものに関りうる存在の在処、すなわち存在論的問題の在処としての「存在と存在者との区別」が生じているその在処からなのである。そしてこの場合、このような在処を直接的 (unmittelbar) に露わにするものがあの根本洞察なのである。

さて「存在と存在者との区別」の根本洞察がこのように存在論的問題の在処を露わにしたのであれば、存在をめぐる存在論的探求もそれから要求される取扱い方をしなければならぬ。そのような取扱い方とは存在を存在者から思惟せずに存在それ自身として思惟するということである。なぜならその在処では存在は存在者的でもないし、存在者に似てもいらないからである。しかしそれではこの存在の思惟<sup>(41)</sup>はどのような意味で可能になるのか。だがしかし、このときわれわれはただちに根本的な視向の転回——諸存在論におけるそれは存在者の影を引摺っているかぎり部分的であり不純である——を行わなければならない。すなわち、存在を思惟するその思惟それ自身はどのような意味で可能になるのか、と。もちろんこの場合、この視向の転回によって問われる思惟そのものは存在から切離されるのではなく、つねに存在の思惟として問われなければならないのである。では一体何故このような視向の転回が必要なのか。この問に対しては、それ自体の意味が未規定な答え方しかできないが、それは人間が彼に与えられた現存在という位置でしか有りえず、したがって現存在は彼自身に関するという有り方、つまり実存という有り方しかできないということによるのである。<sup>(42)</sup> 視向の転回は必然でもある。

さてこの視向の転回とともに、はじめに、『存在と時間』という書物がこの考察の視界に入ることになる。だがそこ

でわれわれがまず眼にするのは、冒頭の頁の『ソピステースの』引用文に示されているように、存在の思惟が、「困惑に陥入っている」状態なのである。ここでは存在の思惟ははじめからある否定的な状態に投げだされているのである。しかも重要なことは、そのようにしてハイデガーにおいて「根本経験」(eine Grund Erfahrung)が生起するのである。存在の思惟のこの状態は偶然的ではなくて、むしろ運命的であり、存在の思惟の本質規定性でさえあるのである。それゆえ存在の思惟が存在の思惟であるためには必然的に存在を問うという形をとらざるをえない。存在の思惟は、本質的に、「存在の問」(die Seinfrage)なのである。

ところでしかし、存在の問としての存在の思惟はただもう困惑に陥入っているわけではない。もしそうであれば存在を問うことさえ不可能であろう。存在の思惟はその歩むべき道を知っており、たとえ途中(unterwegs)で迷うことはあっても、そこにとどまることはないのである。何故か。それは存在の思惟に本質的に「存在の一般の理念」(eine Idee von Sein überhaupt)が属しており、存在の思惟は本質的にこの理念の地平のなかで動いているからである。

ところでこの「存在一般の理念」は、それ自身の側において、上述の「存在と存在者との区別」の根本洞察から存在の思惟のために形成された、存在の思惟を導く「先視」(Vorsicht)にはかならない。換言すれば、この根本洞察はそれ自体としては存在の思惟の発端であるが、存在の思惟の展開においては「存在一般の理念」として働いているということである。すなわち、『存在と時間』の冒頭の頁では、『ソピステース』の引用文に続いて、存在の思惟が「存在の意味への問」として捉えられることになるが、このことは、結論的にいえば、根本洞察により露わにされた、われわれ現存在が関りをもつ、存在者との区別における存在のその在処が、存在の思惟から存在の思惟への視向の転回において、「存在の意味」——ハイデガー流に言えば、存在の思惟の「の」に相当しよう——に転位せられ、そしてまさにそこでそれ自身も問になる、<sup>(46)</sup>ということを意味している。それでこの場合、この転位に際してこの転位を行い、それにおいて成立した「存在の意味」は存在の思惟それへの問を導くものとして、根本洞察は自らも転位して「存在

一般の理念」として働いているということである。しかしこの場合、この転位は必然的である。なぜなら、この根本洞察はわれわれ現存在のそれであり、この存在の在処はわれわれ現存在の関るところであり、そして当該の現存在は彼自身にのみ関るものだからである。

さて以上の考察から、この章の最初に立てた何故存在問題が存在の問として捉え直されたのか、という問、それはまさに『存在と時間』の冒頭の頁で示されたこの書物の「意図」(die Absicht)の考察でもあるが、この問の基本的理解を得ることができたといえよう。要約すれば、Seinfrageは、その発端において存在の在処の根本洞察により開かれ、その展開において存在の問(存在の思惟)により遂行される、自律的で一元的な——何故なら、ここには、『場面』形成であれ、『場面』破壊であれ、存在の思惟の拡散的だが集約的なBewegungen<sup>(49)</sup>しかないからである——動態であり、いささかも存在者の影を引摺ってはいならない、ということがその捉え直しによって宣言されたということである。なおこの理解にもなつて第一章の最初に立てた第二の問、すなわち存在の問の仕上げとすることの意味の問題も明らかになる。存在の問の仕上げとは、存在の問が自律的で一元的な動態であるかぎり、何かのための問を問として適切に彫琢することではなくて、「存在の問」という根本の出来事をそれにふさわしい境位において顕現することに身を投じ(Ausarbeiten)、そしてそのような仕方の問題としての存在を探求するということである。

三

さてしかしそれでは、この探求——第一章で問題化した「踏越え」の問題がここに接続する——を遂行するのは誰なのか。われわれはこの問によって『存在と時間』の第二のステップ、「現存在の分析論」の問題に直面することになる。すなわちそれは、「現存在の分析論」が存在の問の仕上げに何らかの意味で関与しているとすれば、それはどのような意味においてであるか、という問題である。ところでこの場合、つぎの点から問題にしていけば、ぎやくにこ

の関与の意味が明らかになるであろう。すなわちその点とは、「現存在の分析論」にとって「現存在」という存在者の存在体制を提示解釈することがその唯一の意図であるかどうか、という点である。さてこの場合、もしそうであれば、この分析論はそれ自体としては存在の問の仕上げに無関与な諸存在論のひとつ（いわば人間存在論）ということになり、したがってこのことから結果する、諸存在論のもつあの偶然性とおそらく同根の、ある本質的に根の深い中立性、あるいは形式性に自らを晒すことになるはずである。そしてまた、実際のところ、この点に注目して『存在と時間』の「現存在の分析論」を解釈することも可能なのである。

しかしこの場合、そのようにも解釈されうる、『存在と時間』のこの中立性、形式性に関して、われわれが指摘したいことは、同書「第一部第一篇、現存在の準備的基礎分析」の現存在分析の成果として提出された「関心」(Care)というこの存在者の存在構造が、「現存在の存在論的構造全体の形式的に実存論的な全体性」<sup>(51)</sup>という形でしか捉えられなかったということではない。この形式性は、同書第一部第二章第三章の現存在の根源的実存論的解釈の成果である、現存在の「先駆的覚悟性」(die vorlaufende Entschlossenheit)により克服されるものである。しかしまた、ある研究家が指摘する、現存在の「非本来的実存」(平均的日常性)と「本来的実存」(先駆的覚悟性)<sup>(52)</sup>の両方に同様に妥当するように見える、現存在の「形式的—実存論的—存在論的諸構造(被投性、投企、語り、配慮、共同存在)」<sup>(54)</sup>のようなものでもない。これらの形式性は、「純粹に形式的な注視」<sup>(53)</sup>により把握されたものであって、現存在の存在に本質的な『傾き』を忘却した、悪しきアプリオリズムのもとで観念的に抽象化された『本質形式』<sup>(56)</sup>であるにすぎない。さてわれわれが『存在と時間』の中立性、形式性の傾向として指摘したいことは、「現存在の分析論」の中核に位置する「先駆的覚悟性」それ自身の形式的、中立的な傾向である。この場合、「先駆的覚悟性」が何に対して中立的であるかといえ、それは存在の問としての存在の思惟に対してである。すなわち「先駆的覚悟性」は存在の思惟とのある原則的な差異のもとで中立的なのである。もちろんこの場合、この差異は両者が別のものであるというこ

とではなくて、存在の思惟が存在の思惟としてのみ存立するものであるのに対して、「先駆的覚悟性」はそのような根源的に本質的な《傾き》をかならずしも有ちえていない、つまり本質的に《具体的なもの》からのある微妙な脱落傾向のうちにある、ということの意味するのである。「先駆的覚悟性」はいわばこの脱落の途中で困惑し浮動しているのである。したがって、冗談半分にいわれる、「私は覚悟した、ただ何に對して覚悟したらよいか分らないだけだ」という言葉は、「先駆的覚悟性」への批判として一半の真实性をもっているものであって、ただ批判の方向が的外れなだけである。ところで「先駆的覚悟性」のこのような傾向は、当然、それが登場してきたその地平、すなわち「現存在の分析論」そのもののある不純さと歪みによるといえる。というのは、「先駆的覚悟性」は「現存在の分析論」のうちでのみおのれに振られた役割を果しうるものだからである。してみれば、『存在と時間』の事実的な出发点においてすでにこのような傾向は生じていたのであり、「先駆的覚悟性」におけるそれは、いわばその傾向が集約的に表わされた結果にすぎないともいえるわけである。

さてしかし以上の考察は、はじめに断っていたように、「現存在の分析論」にとつて、もし「現存在」という存在者の存在体制の分析が唯一の意図であれば、という限定づきの上で可能になる解釈であつて、「現存在の分析論」が全面的にこのような中立性、形式性のもとで解釈されるということを言おうとしたものではない。実際、「先駆的覚悟性」にしても、たとえ存在の思惟からの脱落傾向——これがその中性化、形式化を醸したのだ——にあることも、なお積極的に評価すれば、現存在がその有ることにおいてまさに「存在論的である」(ontologisch-sein) ということ<sup>(59)</sup>がある正確な形で言い当てた言葉であるという意義をたしかにもつのであつて、ケルケゴールの「実存的な実存問題」(das existenzielle Existenzproblem) と対照させた、何か《実存論の本質(可能性)論的—形式的な実存問題》<sup>(60)</sup> というようなものに属す言葉ではないのである。

それでは、「現存在の分析論」がこのような中立性、形式性を免れているとすれば、それはどのような意味におい



てでなければならぬ。それは当然この分析論がその根源 (Ursprung) から存在の問の仕上げに関与しているという意味においてでなければならぬ。しかるにこの場合、この分析論の根源、すなわち根本動性を形成するものは当該の現存在それ自身にほかならぬ。それゆえ、このような関与が成立しているとすれば、それは現存在自身の存在規定的な有り方に根差したものでなければならぬわけである。さてこの現存在の有り方についてハイデガーはつきのように語る。

「したがって存在の問を仕上げることは、ある存在者——問いつつ有る者——をその存在において透明にすることである。この問を問うことは、ある存在者それ自身の存在様態としてこの存在者において問われているものから、つまり存在から、本質的に規定されている。われわれ自身の各々がそれであり、とりわけこの問を問うという存在可能性をもつこの存在を、われわれは術語的に現存在 (Dasein) として捉える。」

すなわち、われわれ人間が「現存在」と名づけられるのは、そこにおいて「各々」(je) という言葉が語られるからであり、この「各々」という場所——後に「実存」(Existenz) と形づけられる場所——で、したがって彼自身の存在様態として、つまり彼自身の存在規定性として、存在の問を問うという存在可能性をもつからである。

さて、このハイデガーの「現存在」把握の提示により、「現存在」の存在規定的な有り方がこのような有り方であるがゆえに、「現存在の分析論」の存在の問の仕上げへの根源的関与が成立しうるのである、ということが明らかにされたといえるが、このことは、さらに、「現存在の分析論」にある一定の有り方をも指定してくれるのである。その有り方とは「現存在の存在論的分析論」(die ontologische Analytik des Daseins) にはかならない。さてそれであることからつぎの点が明らかになる。すなわち、「現存在の分析論」はそれ自身のうちにこの存在論的動性を主題的にもつがゆえに、たんなる「現存在」という存在者の存在体制の分析以上のものなのであり、存在者という影を引摺るがゆえに生じる、あの中立性、形式性を免れえているということにもなる、ということが明らかになるのである。

ここで、ふたたび、視点を元に戻そう。以上の考察から、「現存在の分析論」にとって「現存在」という存在者の存在体制の分析がその唯一の意図ではないということが明らかであるとしても、「現存在の分析論」にとってなおこの分析がその意図のひとつであることには変わりがないのである。しかしとすれば、「現存在の分析論」にとってあの中立性、形式性は免れえないことになるのか。この問は、たしかに、難問である。だがしかし、この考察に道を拓く手掛りがないわけではない。というのは、「現存在」がどのような意味で存在者であるのか、ということがそこで明らかにされれば、それによって、存在者であるがゆえに生じるとされた、あの中立性、形式性が、この場合には、どのような意義をもつようになるのか、ということが示されるにちがいないからである。

さてこの場合、その手掛りは、「現存在」という存在者については、「現存在の誰についての問」(die Frage nach dem Wer des Daseins)を提出することができると言うことである。しかし、この「誰とどう問」(62) (die Frage nach dem Wer des Daseins)を提出することはかならずしも自明なことではない。というのは、ここで問われていることは、たとえば「眼の前の彼がそれである」とか「この私自身がそれである」といった所与のもの「存在的目的性」に依拠した答——このことは、さらに、存在的には「内世界的な存在者の即自存在の存在的目的性」(die ontische Selbstverständlichkeit des An-sich-seins des innerweltlich Seienden)により汚染されているといえる——によっては隠蔽されてしまう<sup>(64)</sup>、いわばこの所与の「彼」や「私自身」の何らかの存在規定性がそこで形成されているその境地それ自体にはかならないからである。この境地は、たとえば、「ひと」(das Man)とか「先駆的覚悟性」という言葉によって表わされるが、だからといって、この境地が即目的に有るわけではない。この境地は、むしろ、ある限定された意味で反転図形と同様の变化を被るフレキシブルなものであって、それゆえ「現存在」がこの境地に位置することにより、「ひと」存在者や「先駆的覚悟性」存在者の身分を獲得するといっても、「ひと」的に有る(と言える)ところものになるというほどのことであって、たとえば御影石の有ることは異なるのである。

さて、以上の考察にもとづいて、最初の難問に考察の道を拓くことができるだろう。「現存在の分析論」が「現存在」という存在者の存在体制の分析を意図するとき、ここには、存在者の「存在的自明性」からの出発とはおよそ異質な、存在者を「この存在の存在者として」、つまり存在からの出発を意志するということがあるのであって、たとえ平均的な存在了解により開かれていた「日常性」から出発することを余儀なくされても、この分析論の出発はこの分析論を始めること、この場合は「現存在」の存在者の存在規定性を自らの探求のうちで形成すること、を意志したときにしかない、という覚悟があるのである。そして、そのかぎりで、この分析論はあの中立性、形式性を免れているといえるのである。しかし他方、存在からの乖離、根の深い存在者の即自化——すでにそこに有ること——によって、存在が「この存在者の存在として」存在者に従属する傾向をもつ、たとえば「先駆的覚悟性」は「現存在」という存在者のする覚悟になる傾向をもつ、そのかぎり、この分析論はあの中立性、形式性を免れないのである。

さて、「現存在の分析論」ということで指摘したこれらの動性は、すべて『存在と時間』の実際の論述の考察を通じてその真な姿において正確に捉えられねばならないが、ただここで、この章の結論として、僅かな、しかし重要と思われることを指摘することが許されるなら、つぎのことを指摘しておきたい。「現存在の分析論」がそれ自身うちに存在論的動性をもつとすれば、それはこの分析論が存在の思惟をそのイデアールとし、このイデアールをその「宿願性」(Inständigkeit)となしえているからである。また、この分析論が、存在者から存在への踏越え、を遂行するものであるとすれば、それはこの分析論がそのイデアールとしての存在の思惟に向かっていく力をもつからである。

#### 四

この章では、最後に残された問題、「現存在の分析論」はどのような形で展開されるのか、という点を考察してみよう。この場合、問題になることは、前章で指摘された、「現存在」がある存在者である、ことの存在規定性およびこ

の存在規定性がそこで形成されているその境位、これらがどのような意味をもつか、ということである。

さて、まず問題になることは、「現存在」という存在者の存在規定性である。この点についてハイデガーはつぎのように把握する。「現存在がかくかしくかじかの仕方に関ることができ、またいつも何らかの仕方に関っている存在自身を、われわれは実存と名づける。」<sup>(68)</sup>「この存在者の『本質』は彼の関る存在に存している。」<sup>(69)</sup>これら二つの命題はつぎのことを告げてくれる。現存在がどのような有り方であれいつも関り、また関ることが出来るものは彼の存在自身であるが、この彼の存在自身は、即自的なもの——たとえそれが目的であろうとも——ではなくて、当該の（彼の存在へ）「関る存在」(Zu-sein)それ自身である、ということを告げてくれる。

さてこのことは「実存」に何らかの存在、構造の存することを示唆してくれるが、それは、「実存」の動性を性格づけるものであるが、「現存在」の第二の存在規定性を指摘しておく必要がある。それは、「実存」の動性を性格づけるものであるが、「そのつどその存在を彼自身のものとして有らねばならぬ」(Je sein Sein als seiniges zu sein haben) という動性をその根本にもつ「各自性」(Jemeinigkeit)である。「各自性」とは、「現存在はそのつど私のものである」<sup>(70)</sup>の謂であるが、この場合重要なことは、それがそのつどいつも「彼自身のために」(unwillen seiner selbst)とどういふわび自己志向的な動性をもつということである。ところで「現存在」のこの動性は、「現存在は自己性として彼自身のためにある」<sup>(71)</sup>このことが現存在が自己へ関りつづく有ることの根源的様態 (der ursprüngliche Modus, indem es zu-sich ist)である<sup>(72)</sup>ともいわれているように、それ自体としてある一なる形 (die einheitliche Form) をなしているのである。「各自性」としての「実存」という動性が一なる形をなしているということは、さしあたり「現存在」がどのような有り方をするのであれ、一なる形としての「実存」によりさし貫かれていくということを意味するが、むしろ重要なことは、これこそが「現存在」が「現存在」という存在者である（と言える）ところであり、「現存在」という言葉が「純粹な存在表現としてこの存在者を言い表すために選ばれた」<sup>(73)</sup> (als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Sei-

enden gewählt) ゆえんである、ということである。なおこのことなかにはつぎの意味も含まれている。すなわち、一なる形としての「実存」は、どのような他の存在形式にも還元されないそれ自体として固有な存立であって、それについての把握はそれに固有な論理にもとづいてなされなければならない、ということである。

「現存在」の存在規定性についての以上の考察から、「現存在の分析論」を展開する場合のあるひとつの形が明らかになる。それはハイデガーが「現存在の実存論的分析論」(die existenziale Analytik des Daseins)——形式的にいえば、「現存在的でない存在者」、すなわち「眼前に物存在するもの」(Vorhandenes)や「手許で用存在するもの」(Zuhandenes)の存在構造を規定する「範疇」(Kategorien)と存在論的に相違する「現存在」の存在構造(体制)を規定する「実存論疇」(Existenzialien)を解釈する仕方、それらを統一している一なる形としての「実存」を分析する分析論<sup>(76)</sup>——と名づけるところのものである。「現存在の分析論」は「現存在の実存論的分析論」という形をとって展開されなければならないのである。

だがしかし、ここでさらにこのような「現存在」の存在規定性の境位というものを考慮するとき、「現存在の分析論」はどのような光芒のうちで露わになるであろうか。前章ではこの境位は「ひと」や「先駆的覚悟性」により表わされるものとして理解されたが、このことは何を意味するのだろうか。

ここではまずわれわれの陥りやすい陥穽について指摘しなければならぬ。その陥穽とは「ひと」や「先駆的覚悟性」という存在様態——ハイデガーはこれらをそれぞれ「非本来性」(Uneigentlichkeit)および「本来性」(Eigentlichkeit)と名づける——を、程度の差はあれ、何か外観(Auspekt)のように考え、これらの根柢に中立的で形式的な「現存在」の実存のアプリオリな体制を置くという考え方である。それでは何故これが誤りであるのか。それは、すでに指摘されたことであるが、この考え方が存在からの乖離とそれに伴う存在者の即自化というものを招来しているからである。しかしとすれば、「ひと」と「先駆的覚悟性」という境位は、同じ「個の」「現存在」という存在者に属

しながら、どのような一致点もたないのか。たしかに、同じ、一個のという言葉がすでにそこに即自的に有るものに帰するという意味で使用されているかぎり、そうである。むしろこの場合、われわれはこれらの境位がそれ自体として一なるもの、したがって相互に固有の論理をもつものと、さしあたり考える方が適切だとすべきなのである。<sup>(79)</sup>

しかしそれにもかかわらず、これらの境位がある意味で、やはり、似たものである、と言いうるのは何故であろうか。もちろんそれは、ひともし先駆的覚悟者も話が通じ合うから、という存在例証があるからではない。第一、このようなひとと先駆的覚悟者として存在的区別自体、「ひと」と「先駆的覚悟者」という存在論的区別を台無しにし、雑駁な事実のうちに引戻すようなものである。さて、ここで考えられるその唯一の理由は、これらの境位がそれぞれの統一態のうちに存在への本質的な傾きを含んでいる、というよりもむしろ、この傾きとしておのれを形成しているということである。すなわち、これらの境位がそれぞれにおのれをまさに存在において形成しているということである。もちろんこの場合、われわれは、「存在への傾き」とか「存在において」ということが、正確にどういう意味で理解されなければならないか、また同じ存在への傾きをもつにもかかわらず、どうしてこれらの境位が存在論的に区別されるのか、ということをもまだ理解しているわけではない。しかしこれらの根本的な問題は、問題の境位が分析されるその現場で考察されるべきであって、当面の考察には必要ないであろう。

さて以上の考察から、「現存在」の存在規定性である一なる形としての「実存」が、そのつとすでに、「ひと」とか「先駆的覚悟性」とかの言葉で表わされる、存在への傾きをもつ、その境位においてのみ存立しうる、ということが明らかにされたわけであるが、しかしそもそも「実存」がこのような境位においてのみ存立するものである、ということは何を意味するのか。それは、「実存」が「存在の開示性」(die Erschlossenheit des Seins)においてのみ可能であるということ、しかもこの場合、「存在の開示性」が「実存」における「存在の開示性」、換言すれば、「現存在の了解可能性のうちに入り来たっているかぎりでの存在自身」<sup>(80)</sup>、「現存在」の「存在了解」(Seinsverständnis)のうち

での存在として存するものであるかぎり、この（存在の）「存在了解」の遂行——この遂行において「実存」の境位が形成される。「実存」の境位はいわば「存在了解」の遂行形態にはかならない——にもとづいて、またそれとともにのみ、「実存」が可能であるということの意味するのである。

ところでしかし、ここでは、つぎのような問題も生じる。それは「存在了解」の遂行形態としての「実存」の境位には何か究極的で絶対的な位相のようなものがあるのかどうかという問題である。この問題について、われわれはあの意味で容易の答えうる。すなわち、そのようなものは存在の思惟にはかならない、と。しかし存在の思惟という境位は、具体的に、どのように理解されるのか。

この問の考察の手掛りは、たとえば、ハイデガーのつぎの言葉に見出せはしないだろうか。「現存在の存在が、有意義性（世界）へ向けて投企されていることと一つになって、究極目的性へ向けて投企されていることのうちには、存在一般の開示性が存している。」すなわち、「究極目的性」||「彼自身のために」として一なる形||自己を自己形成する「実存」は、一なる「有意義性（世界）」を投企すること、すなわち「世界」を生起せしめること——この場所では「世界は世開する（welten）」——としてのみ遂行され、この遂行とともに一なる形を得るが、このことのうちには、このことがそこにおいて可能になる「存在の開示性」——この場合、「実存」と「有意義性（世界）」の一性（Einheit）を同時に語りうるそれ自体として一である場が、それらの一性において、開示されていること——が存しているのである。

さてこの命題がさきの問の考察の手掛りになると思われるのは、この命題が語りだそうとしている事柄、たとえば、われわれが一であるという点に関して解釈を試みた事柄、そのような事柄をそれ自体として究明することこそが、存在の思惟という境位でなされるべきことではないか、と思われるからである。しかし、ハイデガー自身はこの命題をそのような方向で説明しようとしているのだろうか。だがこの点についてはここでは *offen lassen* しておきたい。

ともあれ、これらの考察から、「現存在の分析論」のもうひとつの形が明らかになる。すなわちそれは、ハイデガーが「現存在の存在論的分析論」(die ontologische Analytik des Daseins)と名づけるところのものである。「現存在の分析論」はそれ自体としてつねに「現存在の存在論的分析論」でなければならぬのである。そしてこれとともにこの分析論の全体の形も明らかになる。すなわちそれは「存在論的—実存論的」という形である。「現存在の分析論」はそれ自体としてつねに「現存在の存在論的—実存論的分析論」でなければならないのである。

さてしかし、もうこれで序論は終りたい。

註

- (1) この場合、通常使用される「現存在の実存論的分析論」(die existenziale Analytik des Daseins)という言葉の代りに「この言葉を使用したのは、この小論の意図にもとづいてのことである。もちろんこの言葉そのものはハイデガーのものである。Heidegger, *Sein und Zeit* (以下 SZ と略記) 11. Aufl. S. 13, usf.
- (2) 原稿『ハイデッカー』八六頁以下参照。言葉はいろいろであれ、このような理解は原氏に限らなう。
- (3) Walter Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, in: Heidegger Hrsg. von Otto Poggeler, S. 98-107. なお、この論文のハイデッカー解釈の功績は、実存の問題を意識の問題——主体性の問題という形をとるが——の延長線上に捉えたことにある。意識から実存への転換は、認識から行為へというものではなく、存在に関する知の有り方における転換である。
- (4) SZ, S. 1.
- (5) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein, Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, 1974.
- (6) Herrmann, *ibid.*, S. 10, S. 38.
- (7) ヘルマンの場合、ハイデッカーの「存在の問」の問としての動性の意味が無視されているように思われる。この結果「存在の問」と「現存在の分析論」の緊張関係が喪われた仕方ではしか捉えられなくなっている。z. B. vgl., Herrmann, *ibid.*, S. 20-21.
- (8) SZ, S. 1.
- (9) SZ, S. 9-11.



- (10) SZ, S. 10-11. なき ハイネカー自家の特定の使用の例として挙げられ、vgl., Heidegger, Wegmarken, S. 64-65.
- (11) SZ, S. 9-10.
- (12) SZ, S. 31.
- (13) SZ, S. 11.
- (14) SZ, S. 62.
- (15) 以下同様。Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede, BXXI.
- (16) SZ, S. 9.
- (17) SZ, S. 10.
- (18) SZ, S. 10.
- (19) SZ, S. 150, S. 232.
- (20) SZ, S. 8.
- (21) SZ, S. 63.
- (22) SZ, S. 11.
- (23) SZ, S. 41, S. 85.
- (24) SZ, S. 72-75, S. 85-88, S. 110-113. 上の言葉は『存在と時間』に於いて「基本的に「現象」を考へようとする」° vgl. SZ, S. 31.
- (25) 註(15) 参照。
- (26) Otto Pöggeler, Heidegger heute, in: Heidegger, Hrg. von Otto Pöggeler, S. 33.
- (27) vgl., Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, S. 22-23.
- (28) SZ, S. 11.
- (29) SZ, S. 11.
- (30) vgl., SZ, S. 151-152.
- (31) Alfredo Guzzoni, Ontologische Differenz und Nichts, in: Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Festschrift, S. 36. vgl., Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, S. 322.
- (32) R. Wisser, Martin Heidegger im Gespräch, 川原米雄訳 『ハイネッカーは語る』八二頁参照。
- (33) Grundprobleme der Phänomenologie, S. 323, S. 452ff. Wegmarken, S. 30. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphy-

- sik, S.212. なお、『存在と時間』のなかで、ontologische Indifferenz という用法が見られる。SZ, S.209.
- (34) 根本洞察という言葉は、筆者自身の名づけられたものである。これは「根本経験」および「存在の思惟」という言葉と区別する意味で使用した。註(43)参照。
- (35) SZ, S.4.
- (36) SZ, S.38.
- (37) SZ, S.4, S.196.
- (38) vgl., Guzzoni, *ibid.*, S.41-42. vgl., SZ, S.6-7, S.28.
- (39) コホ『刈入れする人のいる麦畑』1889年6月
- (40) Guzzoni, *ibid.*, S.38.
- (41) 「存在の思惟」(das Denken des Seins) という言葉は、ハイデガー自身のものであるが、所謂後期ハイデガーで登場するようになった言葉であり、その場合この言葉の射程が分らないので、引用符をつけることは控えた。たとえば、vgl., Wegmarken, S.147-148.
- (42) 「のちで関」は「ただで思」は「Alles liegt am Weg.」という言葉である。vgl., Heidegger, Satz vom Grund, S.106.
- (43) 『フニニスムス論』では、「存在忘却の根本経験」(die Grunderfahrung der Seinsvergessenheit) と名づけられ、『フナクシマンドロス言葉』では、「存在忘却は存在者に対して存在を区別することの忘却である」と語られている。この場合、重要なことは、存在に関するハイデガー自身の根本経験が、「存在忘却」という形をとって生じたということである。Wegmarken, S.159. Heidegger, Holzwege, S.336, SZ, S.232. なお、この点については、辻村公一『ハイデガー論攷』所収「ハイデガーの根本経験」〇五—一五〇頁参照。ただし、筆者は辻村氏の言われるように、この「根本経験」から直接に「存在の間」＝「存在の意味への問」が生じるとは思わない。というのは、この「根本経験」がそこにおいて生起するその事柄「存在と存在者との区別」にまだ十分に到達していないから、ということの洞察——筆者はそれを根本洞察と名づけてみた——がなければ、「存在の間」が立てられないと思われるからである。
- (44) 「存在論の歴史の破壊とどう課題」が生じる所以でもある。vgl., SZ, S.19-27.
- (45) SZ, S.13, S.196, S.314.
- (46) Vorsicht という言葉それ自身については、vgl., SZ, S.150-151. イデーがこのような Vorsicht の位置に立つという点に

こうだが、vgl., SZ, S. 311.

- (47) 註(41) 参照。
- (48) 「なくてはならぬ一事」という意味でハイデガーの根本問題となったということである。「なくてはならぬ一事」(unum necessarium, *yoēla evōs*) は聖書ルカ伝第十章第四十二節の言葉。辻村公一「ハイデッガーの根本経験」前掲書一四五頁参照。
- (49) 存在者(実体的なもの)の破壊の後では、Gedankeの担い手はなくなり、GedankeはいわばDenkenそれ自身の動性しか示さなくなる。もちろんその動性はけっして任意なものではない。註(78) 参照。
- (50) vgl., SZ, S. 191-200.
- (51) SZ, S. 192.
- (52) vgl., SZ, S. 301-310.
- (53) Herrmann, *ibid.*, S. 38. この区分の仕方はヘルマンのものである。
- (54) Herrmann, *ibid.*, S. 38.
- (55) Herrmann, *ibid.*, S. 37.
- (56) この点に関して、1976年12月九州大学文学部で行われた渡辺二郎氏の臨時講義のなかで、注目すべき解釈を筆者は聞くことができたのでここに記しておきたい。渡辺氏の解釈によれば、『存在と時間』におけるかかる現存在の形式的存在構造は現存在の「本来性と非本来性」とに様相的に無差別」(vgl., SZ, S. 53, S. 232) なものであり、それは結局、「現存在の平均的日常性」に由来するものであるとされる(vgl., SZ, S. 43-44.)。この解釈の妥当性の検討は極めて重要と思われるが、聴講が拙論執筆後のことなのでここでは取扱うことはできなかった。
- (57) レーヴィットの解釈のなかに登場する言葉を変形したものである。ただし、レーヴィット自身は冗談半分にもちだしているわけではない。vgl., Karl Löwith, Heidegger Denken in dürftiger Zeit, S. 15ff. 杉田泰一「岡崎英輔訳『ハイデッガーとその時代の思索者』二二頁以下参照。
- (58) SZ, S. 12.
- (59) 「先駆的覚悟性」の具体的な有り方は「運命」(Schicksal) としての「現有の歴史性」(die Geschichtlichkeit des Daseins) であることが後の箇所でも明らかにされるが、この点から、「存在論の歴史の破壊という課題」が生じることになると思われる。SZ, S. 382-387. この箇所を正確に理解したものととして、辻村公一「ハイデッガーにおける歴史の問題」前掲書、二〇〇—二二五頁参照。

- (66) SZ, S. 235.  
 (67) SZ, S. 7.  
 (68) SZ, S. 114.  
 (69) SZ, S. 114.  
 (70) SZ, S. 116.  
 (71) SZ, Z. 126-130.  
 (72) 註 (8) 参照。  
 (73) 『形而上学』とは何か。序論』の言葉。「実存」という言葉が、存在の真理へ向けて、またそれから思惟するという思惟の内部で用いられるならば、実存《とつち各前によつて思惟されるべきものの》は、宿願性(Inständigkeit)という言葉兼ひもつてみたくみだ各つけられるべきであらう。」Wegmarken, S. 203. もはやん、この言葉をそのまゝの意味で使用することは、  
 れながら、この場合もある程度の適切性をもちことに変わりなく。
- (68) SZ, S. 12.  
 (69) SZ, S. 42.  
 (70) SZ, S. 12.  
 (71) SZ, S. 42.  
 (72) SZ, S. 42.  
 (73) Grundprobleme der Phänomenologie, S. 242. Wegmarken, S. 53.  
 (74) Grundprobleme der Phänomenologie, S. 428. 『現象の本質と存在』では、"ein ursprünglicher Anblick (Bild)" と表わされてゐる。Wegmarken, S. 55.  
 (75) SZ, S. 12.  
 (76) vgl., SZ, S. 44-45.  
 (77) SZ, S. 42-43.  
 (78) 筆者はこの陥穽がウィトゲンシュタインが、『哲学探求』のなかで、反転図形を用いて指摘した反転図形解釈における陥穽とある意味で似ているように思われる。その陥穽とは、ある図形Aを見るとき、ある場合にはBと見え、ある場合にはCと見えた場合、この事態をAをBとして見る、AをCとして見ると、われわれは誤って解釈しがちになるといふものであ

る。なおヴィトゲンシュタインの『哲学探求』第二部十一章前半部の思考は、いわばこのAという担い手をめぐるものとなつて、  
 語的な「B」に「C」に「D」に、という事態の意味を拡散的—集約的に探求したもので言えるであろう。vgl., Wittgenstein,  
 Philosophische Untersuchungen, S.193-214.

(6) この点で同じくヴィトゲンシュタインの前掲箇所の考察は、いづれもこのAをめぐりて述べた。

(8) 『存在と時間』では、この言葉は登場しない。ただし、“Erschlossenheit von Sein überhaupt” (SZ, S.147), “Zur Seinsverfas-  
 sung des Daseins gehört wesentlich Erschlossenheit überhaupt.” (SZ, S.221.)という言葉を認めない。vgl., Herrmann,  
 ibid., S.15-43.

(18) SZ, S.152.

(38) SZ, S.12.

(38) SZ, S.147.

(38) Wegmarken, S.60.

(39) SZ, S.14.