

有の真性とハイデガーの思惟：『有と時』を読むための準備的な一考察

甲斐, 博見
九州大学大学院 : 博士課程 : 哲学

<https://doi.org/10.15017/27505>

出版情報：哲学論文集. 10, pp.53-72, 1974-09-21. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

有の真性とハイデガーの思惟

——『有と時』を読むための準備的な一考察——

甲 斐 博 見

一、序

ハイデガーの思惟の深処には「有の真性」⁽¹⁾ (die Wahrheit des Seins) に関する或る感触が存している。この感触は二つの種類に分けられる。ひとつは詩作者的感触である。すなわち端的な、あるいは或る種の浄化的な驚嘆 (das Staunen)、ちらに不安な驚愕 (das Schrecken) のもつ感触である。ハイデガーの場合、この詩作者的感触は不安な驚愕のもつ感触——『有と時』では「死への有」(Sein zum Tode) として示されている⁽²⁾——を除いては、ほぼ希薄であり、これについてはもっぱら他の思惟者と詩作者の言葉から探られている。たとえば「それはつまり有である」⁽³⁾ (Es ist nämlich das Sein)——パルメニデス。「だがもうやめよ、そしてもうこのうえ悲嘆を呼びさますな、なんとすれば、出来事はすべてにわたり(すでに)自らのもとに定まり、成就という決定を保障しているのだから」⁽⁴⁾ (Doch laßt nun ab, und nie mehr fürderhin / Die Klage wecket auf : / Überallhin nämlich hat der sich das Ereignete / verwahrt ein / Entscheid der / Vollenung) ——ソポクレス。また他のひとつは思惟者的感触である。すなわち放下 (Üblassigkeit) を待つ思惟の微かな予感 (Ahnen) のもつ感触である。ハイデガーの思惟は、とくに『有と時』では、むしろこの思惟者的感触に負うところが大きく、『有と時』の骨格

を定めるいくつかの基礎的な命題—— Es gibt Sein, Die Zeitlichkeit zeitigt (Es gibt Zeit), Es gibt Wahrheit, Es gibt Welt, Es ruft mich (Gewissen), Es geht diesem Seienden (Dasein) in seinem Sein um dieses Sein selbst (Existenzidee) など諸非人称命題——は、まさにこのような感触にもとづいて形成されているのである。⁵⁾

さて小論の意図は、このような「有の真性」に関する二重の感触をもつハイデガーの思惟の動態 (Bewegtheit) というもの注目して、『有と時』にあらわれたハイデガーの思惟の筋道が基本的に如何なる視座のもとに形成されたものであるかということを基礎的に考察することである。小論では、この課題を、ハイデガーが「思惟」(Denken) と呼ぶものを素描するという仕方では、この「思惟」の三つのメルクマール、すなわち「現象学」(Phänomenologie)、『解釈学』(Hermeneutik)、『有の問』(Seinsfrage) の基礎的な考察を通じて遂行していくことにしたい。

二、現象学

「現象学」(Phänomenologie) については二つのことが考察されねばならない。ひとつは現象学という言葉のうちに確保、護持されている「現象」(Phänomen) と呼ばれる場面、事柄であり、他のひとつはハイデガーの思惟における現象学の意味である。これら二つのことは或る独特な関係にあるが、それは以下の考察で明らかになるであろう。

さてハイデガーは『有と時』七節「研究の現象学的方法」で現象と呼ばれる場面、事柄を示すために、二通りの道づけを試みている。第一の道づけは現象とは何であるかと問う道づけであり、第二の道づけは何が現象であるか、またそれは如何なる意味でそうであるかと問う道づけである。

第一の道づけ。まず、ハイデガーは語源学的な考察から現象を形式的につきのよう規定する。現象とは「自己を自己自身において示すもの」(das Sich-an-ihm-selbst-zeigende)、『露わなもの』(das Offenbare) である。⁶⁾そして「この場合

phänomena、すなわち「諸現象」とは白日のもとにあるもの、もしくは明るみのもとにもたらされうるものの総体であり、ギリシア人が時として単純に *on* (有るもの) と同一視していたものの総体である」と語り継ぐ。この語り継ぎによって一挙に現象と呼ばれるものの独特な性格が露わにされる。すなわち現象とは、一方においては、ギリシア人が時としてそれと同一視していたように、有るものと名づけられうるところのそのものである、端的にいえば、それはつまり有るものである (Es ist nämlich das Seiende) が、他方においては、けっして有るものとイコールであると言うべきではないところのものであるということである。しかし第一の道づけはもはやここで途絶える。そしてこれ以後この道づけは放棄される。だがしかしこのことはこの道づけが無意味であったということの意味するものではない。それはこの道づけで何よりもまずあらゆる事柄に先立ってそれ自身において露わなものという意味で現象と呼ばれる場面、事柄の有ることが、示唆的であるが、たしかに示されたからである。

第二の道づけ。第一の道づけの後でただちに第二の道づけが始まるが、ここでは現象はそれ自身としての意味を蔽い、つねに或るものの現象 (Phänomen von etwas) を意味するようになる。すなわち現象は或るもの *das Sich-an-ihm-selbst-zegen*、さらに「或るものの或る卓越した出会われ方」(eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas) ということになる。この現象の意味の変化に応じて、現象と同一視されるものが考察の主題となる。まずそのようなものとして「有るもの」(Saiendes) が提示される。「いまや有るものは、そのつどそれへの接近の仕方にしたがって、さまざまな様態でそれ自身から自己を示すことができる」。(9) それでは如何なる意味で有るものは現象と呼ばれるのか。

ハイデガーは、ここで、有るものの現象 (Phänomen) を有るものの「現われ」(Erscheinung) から区別する。(10) 有るもの現われとは端的な仕方で自己を示さないものが、端的に自己を示すものを通じて、自己を通告する場合のその自己を示すものことである。顔の赤さや斑点などは、たとえば麻疹の症状としてその病気の現われである。さてこのような有るもの現われに特徴的なことはそこに自己を示さない実体と自己を示すその現われという二元的構図が存する、すなわち「有るも

の自身における〈有るものとその現われという〉或る有的な指示関連⁽¹¹⁾「ein seiender Verweisungszug im Seienden selbst」が存するということである。暗示、表示、徴候、象徴はこの典型的な例といえる。これに対して、有るもの 現象とは有るものがそのものとして端的に露わであるということである。ハイデガーはここではこの場面の現象的な特徴づけをめぐりにして「およそカント的な意味で経験的直観を通じて近づきうる有るもの⁽¹²⁾」と述べるだけであるが、別の箇所では、「壁に斜めに懸っている絵」という例をもちだし、そこで言表における思念が関っているものはその絵の表象（現われ）ではなくて、当の「壁に斜めに懸っている絵」そのものであると述べている。⁽¹³⁾つまり言表するという事態においてわれわれが関っているものは「現象的事実内容」⁽¹⁴⁾（der phänomenale Tatbestand）という点では、現象としての有るものにはかならないというわけである。だがしかし、ハイデガーはここでさらに問題のひとつの決定的な転換をはかろうとする。その転換とは Phänomen von Seienden を「通俗的な現象概念」⁽¹⁵⁾（der vulgäre Phänomenbegriff）として処理し、この概念とは本質的に区別される「現象学的な現象概念」⁽¹⁶⁾（der phänomenologische Phänomenbegriff）として Phänomen von Sein を提示し、まさにこれを現象学の考察の主題にしようとするものである。この箇所では、この転換はその必要にして必然であることの理由づけをぬきにして説明されているだけであるが、「有と時」の実際の論述におけるハイデガーの現象学的分析の最初の苦心は Phänomen von Sein を確保するために必要なこの転換をめぐってなされることになるのである。それではこの Phänomen von Seienden から Phänomen von Sein への転換は如何なる意味でなされるのか、さらにこの転換によって確保された Phänomen von Sein とは如何なるものであるのか、以下において最小限必要な考察を試みよう。（以下の考察は第二の道づけのいわば先取的な考察である。なおこの転換という事柄を浮彫りにするために「近き」（Nähe）「遠き」（Ferne）という対概念を用いた⁽¹⁷⁾）

たしかに有るものは有的事実的（ontisch-faktisch）にはより近いものとして露わに自己を示しているように見える。だがそれは言表的事態の現象的事実に関するかぎりのことで、有るものとの関りの内へそれより一步踏み込めば、有るものはむしろ有的事実的にもより遠いものとなると言ふべきである。たとえば或る Zuhändenes（手許に有るもの）が「それ自体にお

いて有る」(An-sich-sein) のは、それが何らかの仕事中使用されている時であるが、まさにこの時にこのものが「自制してそれ自体に留まる」(An-sich-halten) という有り方で目立たない(unauffällig)ものとなるという現象的事実はその手近な例である。⁽¹⁸⁾ 他方有は、同じ例でいえば、Zuhanden-sein(手許に有ること)こそが現象的に露わな仕事の世界に組み込まれて露わになるという意味で、有的事実的にもより近いものと言える。すなわち、言表的事態から有るものとの関りの内へ一步踏み込んだ仕事の世界においては、現象となるものが有るものから有へ轉換するという事態が生じることになるのである。だがしかしZuhandenesに關するこの轉換のこのような現象的性格づけは決定的な轉換の有的な引証にすぎない。根本的には、この轉換という事態は有論的(ontologisch)な場面——この場合はZuhandenesをそのようなものとして適在させるようにわれわれ「現有」(Dasein) が先行的に有らしめられてしまっている場面、すなわち「アプリアリな完了態」(ein apriorisches Perfekt)の場面——においてはじめて決定的なものとなるのである。ここでは、有(Zuhanden-sein)は仕事の世界をアプリアリの完了的に規整する(Konstituieren)要素として自体的に露わになるが、有るものはこの有論的に露わな世界の規整に關与しない、いわばその外にある何かとしてもはや露わであるとはいえず、かくして両者の近き—遠きが「有論的差異」⁽¹⁹⁾(die ontologische Differenz)を呈するにいたるのであるが、この結果、有論的には、Phänomen von Seien⁽²⁰⁾という事態は解消され、Phänomen von Seinが現象学的考察の主題として確保されることになるのである。

それではこのような意味で確保されたPhänomen von Seinとは如何なるものであるのか。この間に答えるためにはさらに今述べた轉換の仕上げが必要になる。この轉換の仕上げはZuhandenesという有るものにおける有の現象が現有という有るものの有の現象として捉え直されることによってなされる。⁽²¹⁾ Phänomen von Seinとはさしあたりは現有の有の現象にはかならないのである。だがしかし、ハイデガーの『有と時』の問題はここから始まると言うべきであるが、この場合の現有は「身廻りの世界」(Umwelt)のなかでZuhandenesと没入的に交渉している日常的な現有、つまり「ひと」⁽²²⁾(das Man)でしかなく、このひとについてはハイデガーが言うように、「われわれ各々が自身それで有るもの(ひと)は有論的にはもっ

とも遠いものである」(Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das Fernste.)²³とすればこの事態はどうなるのか。すくなくともつぎのことだけは言えよう。Phänomen von Sein はけっして自明なものではなく、現有という有るものの現象——それは「誰」(Wer)であるかと問われる——と一緒にあって、まさに問われるべきものになる、と。ただしこのことはつぎのような意味で理解されねばならない。それは何よりもまず Phänomen von Sein についての有論的な問題設定の着手が何処で真になされるか、という点に關して問と化したということである。たしかにハイデガーは『有と時』の有論的分析を「現有の平均的的日常性」(die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins)から始める。だがこの分析の着手の正当性を保証するものは、アルキメデスの点のような意味では、何処にもないのである。ハイデガーは言う。「現有の実存論的分析論の最初の着手のための」《自然的》地平〈現有の平均的的日常性という地平〉はただ見かけのうえで自明であるにすぎないのである」(Der natürliche Horizont für den ersten Ansatz der existenzialen Analytik des Daseins ist nur scheinbar selbstverständlich.)²⁴

それでは Phänomen von Sein についての有論的な問題設定の着手を定めるきめ手は何処にあるのか。しかし性急に答えようとすることは控えなければならない。問題はここではむしろハイデガーが現象と呼ぶものとの問と化した姿を見とるところにある。(話を第二の道づけに戻そう。)実際のところ、現象につれてなされる第二の道づけは困難な問の渦中に巻き込まれつつあるハイデガーの予感にみちた問の姿を示しているのである。現象学の主題となるべきものについての有名な性格づけのあとで、ハイデガーはつぎのように言う。「しかし或る格別の意味において覆蔽された(verborgen)ままのもの、あるいは〈一度見出されたにしても〉ふたたび覆蔽(Verdeckung)のうちへ落ち込むもの、あるいはただ《偽装された》(verschleiert)仕方でしか自己を示さないもの、それはあれこれの有るものではなくて、……有るもの有(das Sein des Seienden)である。有るものの有はきわめて広範囲にわたって覆蔽されることがありうるので、そのためそれは忘却され、それとそれの意味への問が起らないほどである」²⁵と。何が現象であるかという問は、それは有である、とただ答えることによって済ま

されるのではなくて、むしろそう答えることでもってまさに問として始まるのである。事実、ハイデガーは『有と時』においてこれ以後第二の道づきの線上を問として展開していくという仕方です。そしてこの場合の歩み方をあらわす問う者の有り方が現象学なのである。

そこでつぎにハイデガーの思惟における現象学の意味を考察していくことにしたい。

『有と時』第七節C・「現象学の予備概念」の最初の箇所ではハイデガーがおこなう現象学の定義はまったく形式的なものである。すなわち現象学とは *apophanesthai ta phainomena*、「自己を示すものを、それがそれ自身から自己を示すように、それ自身から見させること」⁽²⁶⁾ (*das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen*) である。この定義はあとで別の言葉に言い換えられているものの、それでも実質的な意味が付与されているわけではなく、あくまで形式的にしか語られないのである。このことは一体何を意味しているのか。

ところでこの箇所の論述のもう少しさきの方を読んでいくと、「現象学が『見させる』べきもの、それは何であるのか」という問に出会う。この問はさらに現象学の定義を形式的なままにしてその答として有るものの有を引出すことに通じていくのだが、さしあたりここで指摘すべきことは、現象学とは何かと問うことに先行して、現象学が見させるべきもの、つまり現象となるものが問われているということである。すなわち、現象となるものが現象学にその実質性を与えると考えられていることである。この考えは現象となるものが「その本質にしたがって必然的に」⁽²⁸⁾現象学の主題になる、すなわち現象学の主題は現象学によって任意に選ばれたものではないし、現象学がその本質領域として設定したものでないという考えによって強化される。そして「或る卓越した意味で現象となるもの」として有るものの有が提示されたあとでハイデガーが語る言葉によってこの考えは明瞭な姿をとることになる。「そして〈有るもの〉の有の現象がさしあたりいてい与えられていないがゆえに、まさにそのゆえに現象学が必要となるのである」⁽²⁹⁾ (*Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zunächst nicht gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie.*)。すなわち現象学は、それが見させるべきものとしての(有るもの

(一) 有の現象から「必要」とされるかぎりにおいて、存立可能となる学なのである。しかもこの場合、Phänomen von Sein が「さしあたりたいい与えられていない」というその事象的必然性のゆえに、すなわちさきの引用で指摘したように、Phänomen von Sein が様々な様式で覆蔽されており、まさにそのゆえに問わるべきものと化しているという事情によって、その事情の必要として、現象学は存立意味をもつ学なのである。それゆえ、すくなくともハイデガーにとっては現象学は誰でもたやすく近づきうる或る種の学ではなかった。それは有こそが現象と呼ばれるべきものであり、このことの意味こそが真に問われるべきであるということにその根本的経験にもとづいて気づいた者が、この間のうちに身を置くために必要な唯一の方法であったのである。ここにいたって最初の問題、現象学の定義の形式性のゆえんが明らかになる。現象学が形式的にしか定義できなかったのは、それが主題とする事柄、すなわち問と化した Phänomen von Sein の動態によってその実質的な意味が定められていくからである。事実、『有と時』では、(有るもの || 現有の) 有の現象の間の展開にともなつて、現象学の方法も厳密なものになつていく³⁰⁾ばかりか、さらには或る根源的な転換のもとに *apophanesis* (sehen lassen) という有り方から区別された現象学の将来の有り方が暗示されるほどになるのである。³¹⁾

それではなぜ Phänomen von Sein への問の方法は現象学でなければならないのか。それは、逆説的な言い方をすれば、現象学が如何なる方法——方法が操作概念であるかぎり——でもなく、たんに「事柄そのもの」から要求されている〈当の事柄の〉取扱³²⁾い方」(die aus den Sachen selbst geforderten Behandlungsart) であるにすぎないからである。ハイデガーは言う。「現象学」という標題はつぎのように定式化されるひとつの格率を言いあらわしている。……すなわち「事柄そのものへ」³³⁾。ちてハイデガーは「事柄そのものへ」(zu den Sachen selbst) という格率からつぎのことを学ぶ。「現象学の理解はただただそれを可能性として掘み取ることのうちにのみ存する」³⁴⁾ (Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen Ihrer als Möglichkeit.) この言葉は問と化した Phänomen von Sein という事柄をおのれの実存において引き受けることを覚悟した思惟する者の無私な態度の表明でもある。

三、解釈学

「解釈学」(Hermeneutik)の問題は現象学の問題と表裏一体である。すなわち、Phänomen von Seinという事柄の現象性をあらわす言葉が Phänomenであり、ロゴス性をあらわす言葉が「解釈」(Auslegung, hermeneia)である。またその事柄の探求態度をあらわす言葉が Phänomenologieであり、探求方法をあらわす言葉が Hermeneutikである。この表裏一体の関係は以下の考察でおのづから明らかになるであろう。

さて『有と時』第七節B・「ロゴスの概念」は現象学のロゴスの側面の説明であるが、ハイデガーはこの説明をアリストテレスの apophansis としてのロゴスの解釈にもとづいておこなう。この説明の仕方がもつ意味は解釈学を理解する場合の起点をなすと見做されるので、ここから考察を始めることにする。

まずこの箇所の冒頭でハイデガーは logos が「話」(Rede)として理解されねばならないと言³⁵⁾う。話としての logos は「dehoun、すなわち話のなかで話題となるεἶμαの (das, wovon die Rede ist) を露わにする」というほどのことと理解されるが、ハイデガーはここですぐ彼自身の説明を打ち切り、アリストテレスを引合いに出す。そして「アリストテレスは話のこの機能をさらに鋭く apophanesthai として解明した」とし、話としての logos を apophansis としての logos によって説明していく。この展開はじつに巧妙である。というのはアリストテレスが引合いに出されることによって、ハイデガーの logos 理解がアリストテレスに起因していることが示されるとともに、読者に最小限必要な彼の logos 理解への接近の手掛りが与えられることにもなるからである。だが展開の巧妙さはさらに見られる。それは説明の最後で「アポパンシスのこの解釈は logos の第一次的な機能を明瞭にするには(ひとまず)十分であろう」と述べる³⁶⁾ことによって、アリストテレスと区別されるハイデガー自身の logos 理解の展開の可能性も示唆されているからである。それではこの巧妙な展開において示された(1)ハイデガーの logos 理解に最小限必要な logos の第一次的な機能、(2)ハイデガーが指摘するかぎりでのアリストテレス

の logos 理解、(3)ハイデガー自身の logos 理解とは、それぞれ如何なるものであろうか。

(1) logos が話として捉えられることから結果する logos の第一次的な機能は、logos がかならず logos tinos⁽³⁹⁾、……についての話である、すなわち「話題」(das, worüber geredet wird)をもち、それを露わにすることである。しかるに話において話題は話題となるもの(das, wovon die Rede ist)と同じである、あるいは話のなかで両者を区別することはできないから、logos の第一次的な機能はまさに話題となるものを露わにすることにほかならないことになる。(この logos 把握によって、logos を記号道具と見做す考え方、たとえば「本」という言葉は「本というもの」を指示する記号であるという考え方は退けられる。この logos 把握の基礎には現われ(Erscheinung)にみられる二項的関係のようなものは存しない⁽⁴¹⁾。)しかし話としての logos の意義はこのことに尽きず、さらに第二の意義をもつ。その意義とは話の成立事情にもとづいてのみ logos の成立する場面とその構造が明らかにされるといふことである。ただしこの点はこの箇所では示唆されているにすぎない。

(2)ハイデガーによれば、アリストテレスは logos を apophansis から理解した。apophansis としての logos は話題となるものを、それが話題となるかぎりにおいて、それ自身から見をせるといふ構造をもつから、この点で(1)で示した logos の根本的意義を保持していると言える。しかし apophansis の機能が「有るものをそれ自身から見をせる」⁽⁴²⁾(Seiendes von ihm selbst her sehen lassen)ことに限定される点で、すなわち話題となるものが有るものにかぎられる点で、apophansis-logos は限界をもつのである。この点をすこし詳しく考察してみよう。

apophansis は「言表」(Aussage)の成立する場面で機能すると捉えられるが、それはつぎのような意味で理解される。通常言表は「述語づけ」(Prädikation)、すなわちひとつの主語についてひとつの述語を言表する位相(第一の位相)でしか理解されていないが、それがたんに言葉だけではなくて、或る実質をもつものであるならば、なによりもまず現象となるものに根づいていなければならない。それでこの根づき方を表わすものが apophansis なのである(第二の位相)。すなわち apophansis

は「すでに露わなもの（現象）に直面する」(angesichts des schon Offenbaren) ひとつの仕方なのである。それでは apophansis は如何なる仕方で現象に直面するのか。それは有るものを提示する (aufzeigen) という仕方である。すなわち apophansis は現象を有るものとして見させること、それはつまり有るものである (Es ist nämlich das Seiende) と話すことなのである。しかしここで「現象を有るものとして」という場合の「として」(als) は、いわば A als A (V = Seiendes) の「として」と不即不離であり、この「Aとして」という仕方では話題を確定することが、じつはとりもなおさず「このA」という話題となるものの確定、つまり直面している現象をAの現象として確定提示することになるのである。したがって、それと捉えられるが、ロゴス的一有論的には有るものを有るものとして確定提示すること、たとえば「壁に斜めに懸っているその絵」aineshaiからすでに枠づけられているということを示していることになる。さてとすれば、apophansis-logosの限界もおのづから明らかになる。すなわちその限界はそれが現象を有るものとしてしか提示しえないという点にあるのである。

(3) ハイデガーの logos 理解も(1)で示した logos の根本的な意義を保持している点でアリストテレスの場合と同じ地盤に立つと言えるが、logos の根本的意義を話としての話から理解しようとしている点で、さらには話の成立事情へ注意を集中する点で、アリストテレスの場合よりも深いのである。アリストテレス批判というかたちはとらないが、ハイデガーは話としての logos の意義をつぎのように指摘する。「話の話題は規定的な言葉の主題という性格をかならずしももつとはかぎらないし、それどころかたいはいはもっていないのである。命令も一に関して発せられているし、願望もその話題をもっているのである。代弁もその話題が欠けてはいない」と。すなわち話において話題、したがって話題となるものは有るものにはかぎられないことである。さて話としての話の注目するかぎり、このような指摘は適切であり、むしろ当然のことである。だがしかし問題はこれだけの指摘によって apophansis-logos の批判が尽されないというところにあるのである。というのは apophansis-logos は、その形成する世界が根本的な実在であると思われてしまっているほど、根強く現有の有に根を

はっているからである。したがって *apophansis-logos* の批判はさらに(1)で示唆した *logos* の成立場面とその構造が明かされる話の成立事情、つまり話者であり、話題を確定する者である現有の有り方の解明へ向わざるをえなくなるのである。(ここで有るものを指示する記号道具としての *logos* (言葉) の把握の可能性は完全に退けられる。「言葉はひとつの内世界的に手許に有る道具 (ein innerweltlich zuhandenes Zeug) であるのか、それとも現有という有り方をもつのか、それとも両者のいずれでもないのか」⁴⁷⁾。この問によってハイデガーは言葉の問題への接近の仕方の根本的な転換を意図するのである。) さてハイデガーの解釈学の問題を考える場合、基本的には彼のこのような *logos* 理解の方向に沿って考察を進めなければならぬが、具体的には「解釈」(*Auslegung, hermeneia*) の問題がその着手点になる。というのは解釈の問題は *apophansis-logos* の批判的解明から生じたものであり、また現有の事実的な有り方の問題に属し、さらには現有の有の事実を解明しようとする解釈学という方法を定めるものだからである。

さてそれでは *apophansis-logos* の批判的解明の問題から考察を始めよう。*apophansis* において直面する現象が *Phänomen von Seienden* としてしか捉えられないということは、現有が直面する現象から「一歩退く」(*einen Schritt zurück*) という態度、つまり言表という態度をとるからである。一歩退くという態度は、一方では有るものへの表明的な注目 (*das ausdrückliche Hinsehen*) にもとづく有るものを座標軸とした世界の根本形式——述語づけの体系が対応する——を形成する道を拓くが、他方では直面する現象をそのものとして把握する道から一歩遠退くことになる。すなわち一歩退くことによって成立する *apophansis* という有り方は、それが現象に直面するひとつの仕方であるにしても、もはや端的な仕方ではありえなくなるのである。そしてこのことは生動する現象の場がただ有るものの「一様な平面」(*die gleichmäßige Ebene*) と化することを意味しているのである。

それでは現象に直面する端的な有り方とは如何なるものであるのか。ハイデガーは解釈であるとする。解釈 (*Auslegung*) は、ドイツ語の語義が示すように、何かを外へ (*aus*) 置く (*legen*) ことであるが、この場合は現象に直面して現象となるも

のをそのままのものとして表明する (ausdrücken) ということを意味する。ハイデガーにしたがえば、解釈は「理解されたもの」(das Verstandene) —— 現象となるもの —— を「仕上げること」(Ausarbeitung)、つまり「表明的に理解されたもの」(das ausdrückliche Verstandene) にすることを意味するのである。⁵¹⁾だがしかし、ハイデガーの力点はむしろこちらに置かれているのであるが、解釈がこのような意味で機能しうるのは、あらかじめ理解されたものが解釈しうるものになりうるからである。すなわちあらかじめ理解が解釈を可能にしているからである。とすれば、むしろ解釈とは基本的には理解の「自己を形成し上げる固有の可能性」(die eigene Möglichkeit, sich auszubilden)であるということになる。つまり解釈の根本の動性はあらかじめ理解が定めているということになるのである。

さてここでハイデガーはこのような解釈を現有的な有り方に密着した固有の意義をもっていることを示そうとする。さしあたり、言表 (apophansis-logos) よりも現有的な有り方に密着した固有の意義をもっていることを示そうとする。さしあたり、このことは解釈を日常的な場で世界と交渉する現有 (ひと) の有り方として説明することを通じて示される。⁵²⁾

日常の場でひとに理解されたものは日常的世界である。日常的世界はひとが親しく住み慣れている場所であり、ひとが実存するために投企する有意義な指示連関の統一態 (Einheit) である。さてこの日常的世界の理解にもとづいてそれを規整する諸可能性、すなわち *Zuhandenes* の全体の有がともに理解される。*Zuhandenes* の全体の有は諸々の意味 (Bedeutungen) に分節可能なものであり、日常の場ではこれが解釈によって表明的に解き分けられるのである。解釈のこの解き分けにおいてひととははじめて個々の *Zuhandenes* を「何かとして」(als was) 見ることができるようになる。たとえば「これをハンマーとして見る」というようにである。しかし解釈のこの「として」は *apophansis-logos* のそれとは区別される。というのは解釈においては、直面する現象は有るものとしてではなく、有るもの有 (意味) として表明され、有るものについては「この有の有るものとして」⁵⁴⁾ (als das Seiende dieses Seins) 非表明的に出会われるにすぎず、したがって解釈的に「これをハンマーとして見る」ということも、厳密に言えば、有るものについての経験ではなくて、有るもの有 (意味) の経験を

にほかならないからである。このことはたとえば幼児の積木遊びを考えてみればよく理解される。幼児が或る長方形の積木を家として、汽車として用いて遊ぶ場合、この家や汽車は当の幼児にとってまさに家や汽車であって、けっして一片の積木ではない。踏みつけられれば、彼は家が壊されたとして泣くであろう。このことは彼が彼の遊び全体を規整する諸可能性の意味の全体にもとづいて一片の積木をまさに家や汽車という役割を当てがわれた意味として経験しているからである。ところで解釈による有るものの有の経験には、さらに、当の有るものの有(意味)を定める解釈者自身の有り方の経験が根底に存している。たとえば、一片の積木を家として見るということには、根底において、そのような解釈をおこなう者が、おのれを積木遊びをするものとして経験する、ということが存しているのである。このことは何を意味するか。それは解釈が現有的有り方としてこの現有的有り方そのものへ関るという固有の意義をもっているということの意味しているのである。

さてハイデガーはこのような意義をもつ現有的事実的な有り方としての解釈から現有的有の事実の解明の方法としての解釈、すなわち解釈学を形成する。もちろん日常の場で働く解釈がそのまま方法として役立つわけではない。しかしそれは、そこで働く解釈が理解されたもの——現象となるもの——をせいぜい *Zuhanden sein* という *zuhanden* だけが着目されているにすぎない有としてしか、すなわち現有がひと的な有り方で没入している *Zuhandenes* の有としてしか表明しえず、したがって理解されたものをそのものとして十分には表明しえない不十分な解釈である、という理由によるのである。ところで解釈が不十分になるのは、解釈さるべきものが十分に確保されていないからである。したがって、解釈が解釈学という方法としての有効性をもちうるためには、理解されてはいるが、まだ包み隠されているものを、あらかじめそれについての「根本経験」(*Grunderfahrung*) —— 本来的な理解への予感とともに —— の「保証」(*Sicherung*) にもとづく「最初の現象的性格づけ」(*eine erste phänomenale Charakteristik*) を通じて、解釈しうるものにする必要がある。⁶⁵⁾ すなわち解釈さるべきものの根本経験の保証による方法的な「先持」(*Vorhabe*)、⁶⁶⁾ 「先見」(*Vorsicht*)、⁶⁷⁾ 「先把握」(*Vorgriff*)、⁶⁸⁾ つまり「現象的な適切さにおいて保証された解釈学的状況」(*eine in phänomenaler Anmessung gesicherte hermeneutische*

Situation) の形成が必要となるのである。⁽⁵⁶⁾ だがしかし解釈の方法化のためのこの必要は現有の事実的な有り方に属する解釈の特殊化を意味するものではない。それどころか逆にこのことは日常の場では十分に機能しえない解釈をその固有な機能、すなわち解釈者たる現有の有り方そのものへ関る機能へ連れ戻し、現有の有のより根本的な事実へ向わせるということを意味しているのである。解釈の方法化とはこの必要のもとの解釈の徹底化 (Radikalisierung) にはかならない。

さて以上の考察からつきることが結論される。現有の事実的な有り方から形成される解釈学とは、上記の必要のもとの解釈の徹底化として、現有がおのれの有の事実へ還帰する方法にはかならないということである。

ところで有 (の現象) を主題的に問う現象学が、方法的には「現有の解釈学」⁽⁵⁷⁾ (die Hermeneutik des Daseins) になるということの意味は何処に存するのだろうか。だがこの考察のためにはハイデガーが「有の問」(Seinfrage) と呼ぶものの意味の解明が必要となる。

四、有の問

ハイデガーの思惟を一言で表わすとすれば、それは「有の問」という言葉である。この言葉は通常有とは何かという問を表わすと考えられているが、ハイデガーにとってはたんにそれだけの意味合いで理解されるべきものではなかったのである。『有と時』の冒頭の頁でハイデガーは「有の意味への問をあらためて立てること」⁽⁵⁸⁾ が必要であると述べる。この言葉から明らかかなように、ハイデガーにとって有の問という言葉は「有の意味への問」(die Frage nach dem Sinn von Sein) として理解されるべきものであったのである。だが有の意味への問としての有の問とは如何なることなのか。

紙数の都合でいささか概略的になるが、ハイデガーが有の問を有の意味への問として捉え直したということは、この捉え直しに際してハイデガーが根源的に意識していたと見做される事柄に焦点を絞るならば、つぎのような意味をもつと云うこ

とができる。

ハイデガーにとって有の意味を問うということは、なによりもまず、「現有の理解可能性」(die Verständlichkeit des Daseins)の内へ入りきったているかぎりでの有そのものを問う」ということを意味する。しかるに現有は、たとえその理解が「平均的で漠たる」ものであるにしても、すでに「有の理解」(Seinsverständnis)を有しているのであるから、有の意味を問うということは、さらに、この「現有に属する有の理解」(das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis)を概念的に確定すべく仕上げる(徹底化する)ということの意味することになるのである。しかしここでひとつの根本的な問題に直面する。それはこの仕上げが具体的には如何なる仕方で行われるかという問題である。この問題はまさに『有と時』の分析の全体の意味に関する根本の問題として複雑な意味合いを含んでいるのであるが、ここではいささか断定的に論じることにはたい。現有に属する有の理解の仕上げは、具体的には、「実存理念(Existenzidee)を導きの糸にした現有の根源的解釈」という意味での「現有の実存論的分析論」(die existenziale Analytik des Daseins)として遂行される。つまり現有の有への問として遂行されるのである。そしてこのような転換の根源的、可能性、可能性は、現有に即している。つまり現有の有へ geht diesem Seienden (Dasein) in seinem Sein um dieses Sein selbst」という非人称命題であらわされる事柄——そのもののなかに蔵されているのである。それはつぎのような意味においてである。すなわち、この非人称命題の意味構造は、このような読み込みの適否はさておきとして、二重の位相——現有がこの非人称命題の主語としてその意味構造を規定している位相(現有の実存論的分析論として展開される位相)とこの非人称命題の非人称性「Es geht」がその意味構造を定めている位相(「現有がその有において」Es geht)に包圍されていると同時に貫徹されている」という現有の根源的な姿が露わになる位相)——をもつのであるが、この場合、この二重の位相の關係は、比喩的にいえば、写真のネガとポジのような關係にあり、いわばポジとしての後者の位相はネガとしての前者の位相の展開(Entfaltung)のうちで、またその展開を通じてその裏を開か(entfalten)ざるをえない、という意味においてである。つまり、転換の根源的な可能性は実存理念が由

来する》Es geht《という事態——おそろしく「有の理念」(die Idee von Sein) という言葉に含まれるであろう——の動性にもとづいているのである。⁶⁷⁾

しかしそれでは「現有の有への問」として展開される「有の問」は如何なる方法をとるべきであるか。それは現有がみずから Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst という事態をおのれの実存において経験し、その内で自己の有を解釈していくという方法をとるべきである。これが唯一の方法である。そしてこのような方法をみずから引き受けようとするとき、ハイデガーの「有の問」の、さしあたり「有と時」の思惟へ接近する最初の道が拓かれることになるのである。

註

- (1) この語は「有と時」では用いられていない。「有と時」では「有の意味」(der Sinn von Sein) という語が用いられている。これら二つの語の意味の異同は、いわゆるケールの問題を考察する場合のひとつのポイントであるが、小論では立ち入らなかった。Heidegger, Was ist Metaphysik, 1951, S. 17. (以後「WM」と略記)。
- (2) ハイデガーに「ライヘナウにおけるタヌの道途」(Abendgang auf der Reichenau) 一九一六年作」と題する詩がある。この詩は第一次世界大戦の最中につくられたものであるが、詩の背後に死の不安というものが感じられる。W. J. Richardson, Heidegger: Thorough Phenomenology to Thought, 1967, P. 1.
- (3) Heidegger, Über den Humanismus, 1949, S. 22. (以後「UH」と略記) Heidegger, Zur Sache des Denkens, 1969, S. 8. (以後「ZSD」と略記) この言葉は Parmenides, Fr. 6. にある。
- (4) WM, S. 47. この言葉は Sophocles, Oedipus at Colonus, 1770 のコロスの歌である。(なお〈〉は筆者が補って訳した部分である。以下同様の記号が用いられている箇所はすべて筆者が補って訳した部分である)。
- (5) これらの非人称命題はハイデガーが「根本経験」(Grunderfahrung) と呼ぶものから生じたものといえるが、根本経験そのものの言いあらわしではない。なぜなら根本経験とはまさに Grund——たんなる根拠、理由ではなくて、die zu grunde liegende Bere-

- ie)である——がそのものとして経験され、言いあらわしうるものになったことにはかならないが、これらの非人称命題はまだその意味構造が未完了な問われるべきものとして提出されているにすぎないからである。なお Grundverführung という語は、筆者の知るかぎりでは、『有と時』では一箇所で用いられているだけである。Heidegger, *Sein und Zeit*, 1967, S. 232. (以後、SZと略記) なお『フミニムス論』では「有の忘却の根本経験」(die Grunderfahrung der Seinsvergessenheit)と記しあらわされている。UH, S. 17. Vgl. O. Pöggeler, *Hermeneutische und mantische Phänomenologie*, in: Heidegger Herausgegeben von Otto Pöggeler, S. 351. —辻村公一、『ハイデッカー論攷』一〇五頁以下参照。
- (6) SZ, S. 28. (7) SZ, S. 28. (8) SZ, S. 31. (9) SZ, S. 28. (10) SZ, S. 29ff. (11) SZ, S. 31.
- (12) SZ, S. 31. (13) SZ, S. 217ff. (14) SZ, S. 218. (15) SZ, S. 31.
- (17) ハイデガーはこの二つの概念を好んで用いるが、これは事柄への感触を重視しようとする彼の現象的考察のひとつの性格を示すものである。しかし基本的には現有の「空間性」(Räumlichkeit)に属する概念である。SZ, 102ff.
- (18) SZ, S. 75—76.
- (19) SZ, S. 85. ハイデガーがアプリアリな場面に zeitlich な意味を含めようとしていることに注目しなければならない。
- (20) Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 1949, S. 14.
- (21) SZ, S. 83ff. ハイデッカーにとって現象学的分析の主題となるものは、厳密に言えば、現有の有だけである。したがって *Zuhandenes* の有について現象学的分析をおこなうと言ふことはできないのである。ただし *Zuhandenes* の有について有論的分析をおこなうと言ふ方は認められる。SZ, S. 64—66.
- (22) Umwelt における現有が das Man にはかならずとらう点は das Man の分析箇所ではじめて明らかにする。SZ, S. 113ff.
- (23) SZ, S. 311. 70, 6, 27. SZ, S. 15., S. 43. (24) SZ, S. 371. (25) SZ, S. 35. (26) SZ, S. 34. (27) SZ, S. 35.
- (28) SZ, S. 35. (29) SZ, S. 36.
- (30) 現象学の方法が最初に使用される *Zuhandenes* の有を手引きにした「身廻りの世界性と世界性一般の分析」と現有の「死への有」を導きの糸にした「現有と時性」での分析とでは、方法的厳密性という点において、はるかに後者が優れている。
- (31) Rede (ロトス)の可能性としての「沈黙」(Verschwiegenheit)と「聴従」(Hörigkeit)についての言及へ、および「すべての認識

- は直観を目ざすというテーゼ」に対する保留がその暗示として理解される。SZ, S. 164ff., S. 363. なお現象学の将来の有り方へのハイデガー自身の言及箇所として、SZ, S. 357が挙げられる。
- (32) SZ, S. 27. (34) SZ, S. 38. この言葉はおそらくハイデガーの思惟の格率として働いていると思われる。Vgl. ZSD, S. 90.
- (36) (37) SZ, S. 32. (38) SZ, S. 34. (39) SZ, S. 159. (40) 43 SZ, S. 32.
- (41) 記号道具の存在までが否定されるわけではなく、記号道具は独特のZuhandenesとして捉えられる。SZ, S. 76ff.
- (42) SZ, S. 154ff. (43) 以下の考察にについては、SZ, S. 154. (44) SZ, S. 155.
- (45) この点については、「すでにそれ自身において divided reference をなすもの」と言いあらわした松永雄三教授の言葉が想起される。しかし問題は、ハイデガーの場合についてみれば、この divided reference をらったん解体し、divide と reference とに分けてみることから始まるように思われる。図式的に示せば、divide —— Auslegen, Verstehen —— Sein, Welt / reference —— Seiendes というようになるかもしれない。松永雄三「主述関係の成立に関する一考察 — アリストテレスの場合」(九州大学哲学論文集、第四輯、十二頁)
- (46) SZ, S. 161-162. (47) SZ, S. 166. 最後の問い方が何を意味するか定かではないが、ひとつの解釈は言葉をたんに現有の有り方と捉えておきうことに対する保留を意味していると捉えることである。(48) SZ, S. 155.
- (49) Vgl. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, S. 1-41, S. 47-49 黒田亘「形相認識と経験」(講座哲学第一巻、東京大学出版会、八九—九二頁)。
- (50) SZ, S. 158. (51) (52) SZ, S. 148. (53) 以下の考察については、SZ, S. 83ff., S. 148ff. (54) SZ, S. 85. (55) (56) SZ, S. 232.
- (57) SZ, S. 38. (58) SZ, S. 1. (59) SZ, S. 152. Vgl. SZ, S. 200, S. 231. (60) SZ, S. 5., S. 12. (61) SZ, S. 13. (62) SZ, S. 14-15. 【有と時】の最後の頁でハイデガーはもたらぬつておのやに自問する。Wie ist erschließendes Verstehen von Sein dasenmäßig überhaupt möglich? Kann die Frage ihre Antwort im Rückgang auf die ursprüngliche Seinsverfassung des Sein-verstehenden Daseins gewinnen? SZ, S. 437.
- (64) SZ, S. 314. (65) SZ, S. 12. (66) 辻村公三「ハイデッカー論攷」二二—二頁
- (67) 現有を「有の問」を問うためのいわば方法的通路として見做し、「有の問」に先行して現有をその有に関して問うという『有と

「時」の「さしあたりの目標」の遂行の場面が、このような根源的な場面と如何なる関係にあるか、という重大な問題が生じるが、ここでは触れない。

(本学大学院博士課程・哲学)