

## ハイデガー 『存在と時間』 注解 (12)

著者	寺邑 昭信
雑誌名	鹿児島大学法文学部紀要人文学科論集
巻	73
ページ	79-118
別言語のタイトル	Kommentar zu "Sein und Zeit" (12)
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10232/10546">http://hdl.handle.net/10232/10546</a>

## ハイデガー『存在と時間』注解（12）

寺 邑 昭 信

### 承前

では、全集第20巻第七節でハイデガーは、アプリアリをどのように捉えているのだろうか。（ハイデガーはアプリアリとア・プリアリの両方の表記を使用しているので訳出にあたっては使い分けた。）

ハイデガーは、現象学の決定的な発見の中で、とりわけ「志向性」、「範疇的直観」、「アプリアリの根源的な意味」の三つを取り上げるのだが、その理由は、それらの考察を行うことで、時間が現象学的に見えてくるからであるという。

このうち前二者については比較的詳しい考察が行われているが（ちなみに同じ1925年の『カッセル講演』では、「ディルタイの問いを新たに現象学的に問い直すことを可能とする二つの決定的な発見」（邦訳80頁）として前二者のみを挙げている）、この講義では「アプリアリ」については99頁から103頁にかけて簡単に触れているだけである。その理由として、ハイデガーは、アプリアリ概念の不明確さ、伝統的問題提起への結びつき、そして特にアプリアリの意味の解明にとっては、求められている時間の理解が前提となることを挙げている。

それらの現象学の発見のうち「志向性」、「範疇的直観」についての説明は、ここでは割愛するが、参考までに以下に若干の引用を示しておく。

### 志向性について：

1) 「かくしてわれわれは、志向されてあることの仕方、志向と志向対象の間の特有の所属性を手に入れるが、その際、志向対象は、…存在するものとして知覚されるものではなく、知覚されてあるという在り方での存在者、志向されているという在り方での志向対象とし

て理解されるべきである。志向されているという在り方は、こうしたものとしてあらゆる志向に属しているが、こうした在り方によって初めて、暫定的とはいえ、志向性の根本体制も見られるようになる。」(GA20/60)

2)「二つの発見とは志向性とカテゴリー的直観のことで。…あらゆる体験は何かについての体験です。こんな分かり切ったことに、実は根本的な意義があるのです。〈何かへ向かう〉というこのことを思い浮かべるとき、私たちは同時に、この〈向かう〉はたつきが向かう先である何かをも、それが当の心的作用のなかで思念されている通りに、ともに与えています。私たちは、思念されているもの〔たとえば桜〕をそれが思念されている諸規定において経験します。したがって、私たちは、経験された世界に問い合わせてその世界の現存在を問う可能性をもっています。私たちは、存在するものをその存在において見ることを学べるのです。」(『カッセル講演』邦訳80頁)

範疇的直観について：

1)「色は見ることができるが、色付きであることは見えないとわれわれは言った。色は感性的な実在的な或るものである。それに対して存在は、そうしたものではない。したがってそれは非感性的であり、実在的ではない。」(GA20/78)

2)「『全体性』『かつ』『しかし』…は意識のようなものでも、心理的なものでもなく、固有の種類の対象性である。…こうした(実在的・感性的・客観的…筆者補足)性格をもたない要素は、感性的直観によっては証示できないけれども、対応した与える作用において本質的に同種の充実化の仕方、つまり原的自己能与の仕方では証示できるようになるのである。…感性的直観では充実化の見出し得ない欠けたところのない言明の中のこうした要素は、非感性的知覚によって—つまり範疇的直観によって—得られるのである。」(GA20/80)

3)「範疇的直観の発見の決定的な点は、その中でイデアルな存立事態が、それ自身に即して自身を示すような作用が存在すること、その存立事態は、その作用のこしらえもの、思考や主観の関係ではないことである。…範疇的直観の発見によって、はじめて証示的で真正なカテゴリー研究の道が得られたのである。」(GA20/97)

4)「第二の発見であるカテゴリー的直観については、ごく簡単にふれることしかできません。さきに私たちは存在を存在するものから区別しました。存在するということは、存在する

ものと違って、感性的直観によって近づくことができません。それにもかかわらず、私が『ある [存在する]』と言っているときに思念しているこの存在の意味は、[感性的に直観するのとは別の] 何らかの仕方です証することができます。存在の意味に近づくための道を切り開くはたらきがカテゴリー的直観なのです。』(『カッセル講演』邦訳81頁)

さて、ハイデガーが指摘する「現象学の初期段階(全集邦訳版では「創始者」となっているが、原語は Anfängen…筆者注)に負う第三の発見であるアプリアリ」(GA20/99)とはどのようなことなのか。

ハイデガーはまず、時間理解との関連で、「何かにおいて、それに対して既にいつもより以前のものdas Frühereであるところのもの」(同)がアプリアリの全く形式的な規定であるとする。またハイデガーは、アプリアリ概念の発見などに関して遠くプラトンにも言及しているが、ここでは考察は、もっぱら「アプリアリの意味」、また「現象学でのアプリアリの意味」の解明に限定されるのである。

### 伝統的なア・プリアリ概念

そこでまず従来の伝統的なアプリアリ概念について、ハイデガーは次のように述べる。

「カント以来、だが事象にしたがえばデカルト以来、ひとはこのアプリアリという名称をさしあたりたいてい認識作用に、つまり認識する態度を規定するものに与えてきた。アプリアリ的なのは、経験的empirischで帰納的な経験に依拠しない認識、理由付けの決定審級としての実在的なものの認識に依存しない認識である。それ故、ア・プリアリな認識は、経験を必要としないのである。」(GA20/100)

このアプリアリな認識は、デカルトの認識の解釈に基づくもので、「何よりも第一にさしあたりまた唯一主観そのものの中のみで、しかも主観が自分自身へと、つまり自分自身の圏域内へと包み込まれたままであるかぎり、自由に使えるような或るもの」(同)であり、また外部のもの認識、超越的な認識にも既に認識の成立条件として一緒に含まれているという。

それとは反対の種類の認識作用は、ア・ポステリオリな認識作用であり、それは「その後のものdas Nachher」(同)、先なるものの後の、つまり純粋に主観的な認識作用の後のもの、客観的認識を指す。こうした認識の意味の区分の基礎をなしているのは、デカルトのコギト・スム、レース・コギターンスに始まる「主観性の認識の優位というテーゼ」(同)である。そこで今日でもなお、「ア・プリオリは特殊に主観的圏域のものである特性と呼ばれ、そしてまたアプリオリな認識は内面的認識innere Erkenntnis、内面的直視innere Schauとも名づけられている。」(同) 拡大して言えば「アプリオリなのは、主観が内在の限界を超える以前のすべて－認識作用であれその他の態度であれ－主観的な態度を言うのである。」(同)

またカントの意味ではアプリオリは、主観的圏域の特性であるが、主観性とアプリオリが、カントにおいて緊密に結びつけられたのは、彼がアプリオリの問題を「ア・プリオリな総合判断の超越的妥当性」の問題という形で「特有に認識論的な問題設定」(GA20/101)と関係づけたためだという。

ここまでは、デカルト以来の伝統的なアプリオリ概念についての説明である。つまりアプリオリは近世以降、意識の外の実在の認識、経験にはなく、もっぱら意識主観内部の認識作用にのみ妥当する特性として用いられてきたというのである。

### 現象学的意味でのア・プリオリ概念

次に、ハイデガーの理解する現象学的意味でのアプリオリを見ることにしよう。ハイデガーは言う。

「それに対して、現象学は、アプリオリが主観性に限定されないこと、それどころかアプリオリはそもそもまず第一に主観性とは無関係であること、このことを示したのである。」(同)

つまり、フッサールの説く範疇的直観としてのイデアツィオン(イデア化)の作用は、範疇の領域、実在の領域を問わず、既にそれら個別的なものの中にアプリオリにある理念を際立たせることができるというのである。高橋の前掲書の中の表現、「ア・プリオリの豊富化」がこれである。

(cf. 「イデアツィオン、普遍者の直観というこれらの作用は、範疇的作用として対象を与える作用である。それらの作用が与えるものを、ひとは理念Idee、イデア、種speciesと呼ぶ。…イデアツィオンとは、種を、つまり個別的なものにおける普遍的なものを与えるような種類の付与的直観のことをいう。」(GA20/90f.)

イデアツィオンの作用に対応して、「理念的なものにも実在的なものにも…それらの対象性に関して、際立たせうる理念的なものが、すなわち理念的なものの存在のうちにも実在的なものの存在のうちにも、ア・プリオリにあるところのもの、構造的により先であるところのものが存在するのである。」(GA20/101)

例えば、今ここにある色の付いたものといった実在的個別物体の中にも、「ア・プリオリな事象内実をもった構造（色彩、物質性、空間性）の理念」（同）が存在しており、それを本質直観により直接把握できると現象学は主張するのである。

ここから明らかとなるのは、ア・プリオリは認識主観のみに関わる特性なのではなく（認識論の限定されたタームなのではなく）、存在する者全般に含まれる特性（存在論的なターム）であるという新しいアプリオリの理解であり、アプリオリの認識論的概念から存在論的概念への変貌ないし拡張である。つまり「現象学的な理解でのア・プリオリは（主観の側の…筆者注）態度なのではなく、存在の名称 *ein Titel des Seins*」（同）なのであり、「たんに第一次的に主観の圏域に属する内在的なものではないだけではなく、同様にまた実在性に特有に結びついた超越的なものなのでもない。」（同）

このように現象学でのアプリオリなものとは、意識の内、外、内在と超越とは無関係に、あらゆる存在者について看取することが可能な先行する普遍的構造であること、それは範疇的直観とワンセットになっていることを示唆したうえで、ハイデガーは、この現象学によるアプリオリなものの発見の意義として、以下の四点を挙げている。

1) アプリオリの普遍的な射程距離、

- 2) 主観性に対するアプリアリの特有の中立性 Indifferenz、
- 3) アプリアリへの独特の接近の仕方、
- 4) アプリアリの存在論的な新しい規定

(なお続く102頁下では、アプリアリについて明らかになったことは三つとされ、1) と2) はひとまとまりに「アプリアリの接近法(単純な把握作用、原的な直観)」と呼ばれ、また3) が「存在者自身ではなく、存在者の存在の特性としてのアプリアリの構造規定の準備」と言い直されている。)

1)、2) は上述のアプリアリの特徴づけから明らかであるが、3) については、ハイデガーは、「アプリアリはその都度事象領域や存在領域に根ざしているかぎり、端的な直観のうちで、それ自身に即して明示可能であり」(GA20/101f.)、「間接的に推論されたり、実在的なものの何らかの兆しに基づいて推測されたり、仮説的に見積もられたりするのではない」(同)と述べたうえで、そうした物質的なものの領域では有効な考察方法を、哲学にもまた移し入れるようなことは馬鹿げたことであり、アプリアリはあくまで本質直観によりそれ自身において直接把握可能なことを述べている。

さて4) はある意味でさらに踏み込んだハイデガー独自のアプリアリ概念解釈の披瀝である。アプリアリの「より先に」とは、ハイデガーによれば、認識作用の秩序の順番なのでも、存在者の(存在者から存在者への)発生の継起の順序なのでもなく、「むしろ、存在者の存在における、つまり存在の存在構造における構造の順序の特性なのである」(GA20/102)とされる。

そしてこの4) の規定を準備したことにより、アプリアリの根源的な意味がわれわれに開示されたのであるとハイデガーは強調するのである。

#### 原文の読み返し

長くなったが、こうした全集第20巻でのハイデガーのアプリアリ概念の解釈を踏まえて50頁の原注を読み返してみよう。

ア・プリアリなものの開示が『ア・プリアリ主義的に』構成することではない」という文のア・プリアリ主義は、既に触れたように従来の認識論に定位した新カント学派的なア・プリアリ主義を指しているが、現象学の立場で

は、ア・プリアリは、主観の構成によるのではなく、本質直観とりわけ範疇的直観によって開示されるわけである。しかもア・プリアリなものは、主観の構成物ではないことから、「構成ということとはなんら関係がない」のである。

また「すべての真正な哲学的『経験』」とは、「経験」がア・プリアリ性をもたないとされた従来の主観の外の实在の経験に限定される狭いものではなく、実質的なものも形式的なものも含む広範な射程距離をもったものであり、現象学はそのすべてを考察対象とするということ（フッサールの言葉では「原的に与えられるもの」のすべて）、また「必要な道具の操作」とは上述のア・プリアリへの接近方法を指すのであろう。そして当面の開示対象は現存在の存在構造、実存範疇というア・プリアリであり、その存在はわれわれには覆い隠されているが故に、また構成的認識主観の側にあるのではなく現存在の存在の、そしてまた現存在以外の存在者の存在のうちに潜んでいるが故に、それが適切に暴露され解釈されるためには現象的地盤の正しい準備が必要となるわけである。

この存在のア・プリアリな認識に関しては、全集第24巻の以下の箇所も参照のこと。

「存在者の存在のポジティブな措定はみな、その存在者の存在のアプリオリな認識とアプリオリな了解をみずからのうちに含んでいる、たとえ存在者のポジティブな経験がこの了解には気がつかず、その了解の中で了解されていることを概念へともたすことができないとしてもである。この存在者の存在体制には、全く別種の学問のみが、すなわち存在の学としての哲学のみが接近できるのである。」(GA24/72)

なおハイデガーによる「ア・プリアリ主義」批判に関しては、すでに本「注解(1)」で言及した1920/21年冬学期の講義『直観と表現の現象学』(全集第59巻)における「アプリオリ問題の現象学的解体」(第一部「アプリオリ問題の解体のために」6節～10節)の試みも参照のこと。そこでは、現代の(当時の)哲学の主流の一つである新カント学派のアプリオリ主義を念頭に、そのアプ



リオリな妥当性、永遠なるものを求める姿勢は、歴史的・事実的な生を捉え損ねているとして、その問題点が剔抉されている。

・50/25-50/28「しかし現存在をその日常性において学的に解釈することは、現存在の未開の段階を叙述することとは同じことではないのであって、…日常性は未開性とは合致しないdeckt nicht。」

「未開性」の原語は形容詞primitivの派生語Primitivitätである。Primitivはさらにラテン語のprimitivus（「初期の、最初に生まれた」）さらにprimus（prior「より先の」[cf. a priori]の最上級で、「一番先の」が原義であり、「先頭の、第一の、最初の、主要な」等の意味がある）に遡る言葉である。同じ意味のフランス語のprimitifからの18世紀の借用語という。ちなみにプリマ・ドンナのプリマもprimus由来である。またprimitivは名詞化されると「原始人」「未開人」を表す。

一番先のは、トップに立つという意味（cf. primus inter pares）では、「卓越した、優越した、一流の」というポジティブな語義を持つことになるが（cf. Primaten, 英語primate「霊長類」）、また時間的、とくに発展段階という観点から見ると、「最初のもの」「始めのもの」ということになり、「進歩」を評価基準とすれば、現段階と比較して「低い、未発達な」という意味を持つことになる。実際、ドイツ語のprimitivは、「原始の、原始時代の」という時間的に最初のものという（時代区分という意味ではニュートラルな）意味と、「素朴な、単純な、質朴な」という意味、さらには「(精神的・文化的に)未開状態・未発達の、低級な、幼稚きまわる」といったネガティブな意味を持っている。原始時代ではない今日でも、ヨーロッパ人は、自分たちの「発達段階」にほど遠いと見なした人々を「未開人」と呼ぶわけである。（savage, barbarianといった表現も想起せよ。）

ちなみにハイデガーは、全集第56/57巻の講義の「周囲世界の体験」を扱った箇所、同一の事象が体験者の立場の違いによりどのように体験されるかを問題とし、次のような例を挙げている。

「しかし突然自分の陋屋からこの教室へと移し置かれた一人のセネガルの黒

人を思い浮かべてみよう。この対象（＝教室にある教壇……筆者注）をじっと見つめながら、彼が見るであろうものを詳細に述べることは難しいであろう、おそらくは魔術に関係する何か、あるいはその背後で弓矢や投石からうまく身を守れると思う何か、さらには最もあり得ることだが、彼はそれをどう扱うか知るすべもない、つまり彼は、単なる色の複合と面、単なる事象、ただ単にある何かを見るのではないだろうか。つまり私の見方と、セネガルの黒人の見方は根本的に違っているのである。」(GA56/57/71f) (ただしハイデガーはすぐ続く段落で、この想像上のセネガルの黒人は、「学問は持たない（が、しかし文化を欠くのではない）」と形容してはいる。）いずれにしても誤解を招きやすい例だったと思う。

さて、『存在と時間』本文のこの箇所およびそれに続く文は全集第20巻の以下の箇所とほぼ同じ内容である。

「ところで、現存在を彼の日常性において把握するというこの課題は、現存在を彼の存在の未開の段階において記述することを意味しはしない。日常性は決して未開性と同一ではない *keineswegs identisch*。むしろ日常性とは、現存在の存在の傑出した存在様態なのであり、それはこの現存在がそれ自体において高度に発達し分化した文化を駆使できる場合にも、そしてまさしくその場合になるのである。（……下線をふくめて強調は筆者）他方では未開の現存在も彼の在り方において例外的で非日常的なまた異例な存在の諸可能性を持つのである。すなわち彼の方でもまた日常性の特殊な在り方を持つのである。……」(GA/20/208)

本文の該当箇所とほぼ同じこの引用の下線を付した部分は、ハイデガーの分析しようとする現存在の日常性が、未開社会でもあるいは東洋の社会でもなく、何より西洋社会の現存在の存在様式をモデルとしたものであることを明確に表明しているが、それはまた果たして普遍性を持ちうるのかという疑問を抱かせるような発言である。この点に関しては、全集第27巻『哲学入門』（1928/29年冬学期講義）の以下の発言も参照のこと。

「神話的現存在は、学問のようなものを持たないし知ってもいない。それはこ

の現存在の人間たちが学問に対してあまりに不器用であったり、それどころかあまりに無能であるといった理由からではなく、学問がそもそもそのような現存在においては本質的に何の意味も持たないからなのである。それゆえに、ひとが神話的思考を何らかの意味でヨーロッパ的-近代的な（…強調は筆者）学問的思考の、しかも自然科学の前形式と見なして、この導きの糸から解釈していることは、－フランスの社会学者や民族学者の学派もそうなのだが－最大の方法的間違いの一つである。しかしまたカッシーラーもこの根本的な誤謬から自由にならなかった。」(GA27/370)

いずれにせよ、『存在と時間』の当該箇所の内容は既に、1925年夏学期の講義で披瀝されていたわけである。

### カッシーラーとの関連

ところで『存在と時間』にかぎってみても、講義でのように明言してはいないにしても、そして『存在と時間』では、この箇所以前には、「日常性」はまだ一カ所 (SZ 43) しか登場していないとはいえ、彼の念頭にある「日常性」がヨーロッパ的現存在の日常性のことであり、決して未開の現存在の日常性を指すのではないことは、それまでの叙述において、『存在と時間』がヨーロッパの伝統的な存在論との対決の書であり、また平均的日常性を繰り返し飛び越してきた (SZ 43) のは、古くからのヨーロッパの存在論であると主張されていることから自明なはずであり、(しかも1925年の講義内容をほぼそのまま踏襲する形で) わざわざ「未開の現存在」との相違に触れる必要はなかったのではないのだろうか。

では、なぜ、ハイデガーはその講義において、また『存在と時間』において未開の現存在について殊更に言及したのだろうか。

そこで思い当たるのが、51頁の原注にもあるカッシーラーの存在である。上に引用した全集第20巻の講義は1925年の夏学期であり、カッシーラーの『象徴形式の哲学』第二巻「神話的思考」も、本文原注にあるように1925年である。周知のように西欧の書物には出版年月日は明記されないのが普通であるため、『象徴形式の哲学』第二巻が1925年の何月に公刊されたのかは、筆者

には不明である。とはいえ、『象徴形式の哲学』第二巻の「はしがき」には「ハンプルク1924年12月」(E.Cassirer:Philosophie der symbolischen Formen Zweiter Teil Das mythische Denken Vorwort XVI、木田元訳『シンボル形式の哲学(二)』岩波文庫1991年18頁)とあり、ここからこの第二巻の刊行は、1925年の前半ではなかったかと推定すれば、ハイデガーが夏学期の講義以前に第二巻を繙読していたという可能性は全く否定しきれないと思われる。

たとえば、全集第20巻の中の「現存在の基礎的分析がまさに第一に未開人の理解のための正しい前提なのであり、その逆に未開の現存在からの諸報告の構成Zusammensetzungによってこの存在者の存在をいわば取りまとめて建てるzusammenzubauenとってはならない」(GA20/208f.) (cf.「構成」Konstruktionの語源も「ともに建てること」である) という文にある「未開の現存在からの諸報告の構成」とは、あるいは未開人についての民族学的資料をフルに活用することは、まさにカッシーラーが第二巻で取った手法なのである。

そこでこれはあくまで憶測に過ぎないが、以前からカッシーラーと面識があった(cf.『存在と時間』51頁原注の「著者が…1923年12月に行った…講演会の機会に、カッシーラーと交えることのできた討議において」云々)ハイデガーが、その第二巻「神話的思考」を読む中で、ハイデガーの存在論的アプローチとは逆方向で、つまり認識論的構成的アプローチでなされたカッシーラーの具体的な「未開の現存在」の分析を目にして、おそらくは一方では魅了されつつも、自身の立場を確認する意味で批判的含蓄をもって「未開の現存在の日常性」にも言及することになったのではないだろうか。

この「未開の現存在からの諸報告の構成」、特に「諸報告」に関しては、『存在と時間』刊行以後のものであるが、ハイデガーが1928年『ドイツ文献誌』続編第21分冊に発表したこの第二巻の書評「エルンスト・カッシーラー：象徴形式の哲学。第二巻：神話的思考。ベルリン 1925年」(GA3/255~270)の以下の文も参照のこと。ヤスパースの『世界観の心理学』への書評の場合もそうであったが、この書評はハイデガーが書評の対象となる著者に対して

並々ならない関心を持っていたことを示している。

「上述の簡略な報告は、カッシーラーが彼の神話の解釈の基礎において、彼特有の透明で熟練した叙述の才能によって個別的分析の中にはめ込んでいる豊富な民族学のおよび宗教史的資料をただ指摘することですらも断念しなければならなかった。これに関しては、著者 (=カッシーラー…訳注) に対して、ハンブルクのヴァールブルク文庫がその豊かで稀有な蔵書数により同様にまたとりわけその全施設において異例の援助を提供したのである (前書きXIII以下。)」(GA3/263)

(周知のようにヴァールブルク文庫は、ドイツの裕福な美術史・文化史家アビ・M・ヴァールブルクがハンブルクに創設した研究機関で、イタリア・ルネサンス文化を中心とする豊富な資料収集で有名である。正式に研究所が創設されたのは、1926年であるが、1908年から私設の文庫として研究者に公開されてきたという。カッシーラーは1920年に初めてこの文庫を訪れ大きな刺激を受け、以来、入り浸りとなったという。)

またカッシーラーは既に1922年に『神話的思考における概念形式』(「ヴァールブルク文庫研究叢書」第一巻) を刊行していることから、ハイデガーはこの書物を目にしていたのかもしれない。

いずれにせよ、1920年代、ハイデガーが、カッシーラーの文化批判の構想、ないしは新カント学派の最新トレンドに大きな関心をもっていたことは明らかであり、ハイデガーが「未開の現存在」を取り上げたことが、カッシーラーからの触発によるものであったという推定も、あながち牽強附会とはいえないのではなかろうか。こうした解釈に立つならば、「日常性と未開性とは合致しない」とは、それぞれの分析対象の相違を表すだけでなく、同時にまたハイデガーの「日常性の分析の手法」とカッシーラーの「未開性の分析の手法」とは合致しないということでもあるといえよう。

・51/12-51/13「しかし、従来われわれに未開人についての知識を供給してくれたのは、民俗学である。」

ここの「民俗学」の原語はEthnologieである。Ethnologieはギリシャ語

のethnos「群、種族、民族」とロゴスからの造語である。ドイツ語ではVolkskundeとVölkerkundeを区別しており（VölkerはVolk「民族、国民、大衆」の複数、Kundeは「知識」、前者は主として一民族の文化や生活を研究対象とする学問で、「民俗学」（例えば柳田民俗学、ドイツ民俗学、英語のfolklore）を指し、後者は主として文化の未発達の諸民族の社会構造や文化を研究対象とする学問で「民族学」（例えばオセアニア民族学、文化人類学に近い）を意味しており、Ethnologieはほぼ後者の「民族学」に相当する。

ドイツにはドイツ民俗学の伝統があり（cf.Ingeborg Weber-Kellermann: Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften, Sammlung Metzler Nr.79 1969）、この民俗学はもちろん未開人ではなくゲルマン社会から現代に至るまでの自分たちドイツ人の習俗、習慣を研究対象としている。したがって本文では、もちろんドイツ人の現存在とは言わず、「未開人についての知識」とあることから、ここでは、「民族学」という訳語の方が適当であろう。ちくま版、岩波版、河出版も「民俗学」である。（なお中公クラシックス版の『存在と時間I』では、「民族学」と訂正されている。）

また51頁原注の「この根本的探求によって民俗学的研究ethnologische Forschungには、…」の箇所も「民族学的研究」の方が適切であろう。

未開社会に関する古典的な研究者は、もちろんレヴィ・ブリュール（『未開社会の思惟』1910年）、M・モース（『贈与論』1925年）、B・マリノフスキー（『未開社会における犯罪と慣習』1926年）など英仏系の学者にも多いが、ドイツ語圏での「未開民族」という表現の持つヨーロッパ中心主義的内包については、以下の文を参照のこと。

「民族学のはしりとも言えるこの学問（=19世紀中葉、ラツァールス、シュタインタールの創始した民族心理学…筆者注）は、ヘーゲルの『民族精神』の概念を基礎としている。民族にはそれぞれの精神があつて、この精神は、西洋近代を頂点とする発展段階に結びついているというのだ。『未開民族』ということばが、発展段階的な意味そのままに、共存する異文化をみるまなざしとして導入された。」（北川東子『ジンメル』講談社 1997年41頁）

ちなみに実験心理学の創始者ヴェントは1900年以降また「諸民族心理学」の Völkkerpsychologie の完成に努力したと言われるが、その研究対象は「言語、芸術、神話および宗教、社会、法律、文化および歴史」と多岐にわたっている。(cf. 今田恵『心理学史』209頁) カッシーラーへの影響を思わせるような研究対象である。

・51/24-51/26「研究の進行は『進歩』としてではなく、存在的に暴露されたものを繰り返して、存在論的にいっそう見通しのきくものに純化することとして、遂行されるであろう。」

「繰り返して」の原語は、名詞Wiederholung（「繰り返し、反復、復習、再演」）であり、動詞はwiederholen（「繰り返す、もう一度行う」）である。Wiederholenは、「返還・復帰」および「復旧・再現」を意味する接頭辞 wiederと、「行って取ってくる」の意味の動詞holenからなっている。ちくま版では「反復」、岩波版では「繰返し」、河出版では「反復しくかつその反復の内>」とある。

ハイデガーは『存在と時間』の序論で、存在問題の「繰り返し」の必要を述べているが（第一節の表題「存在に対する問いを表立って繰り返すことの必然性」SZ 2）、また随所で、方法論的な意味での実存論的分析の繰り返しの重要性を強調している。それは単に同じことを念仏のように繰り返すことではもちろんなく、もと来た道を遡行しつつ、分析、解釈の出発点に立ち返り、分析の成果（それは完結的なものではありえない）をもとに被解釈項にいわば新しい光をあてて改めて吟味すること、そこからまた分析の成果がより事象に即した本来的なものを目指して深化されていくという解釈学的循環、被解釈項と解釈作用の相互対話の中での探求の方法を表しているのである。

この点に関しては、『存在と時間』での以下の用法を参照のこと。

1) 「このようにして、時間性から邪魔物を取り払うということのうちから実存論的分析論に生じてくる課題は、現存在のすでに遂行された分析を、本質的な諸構造をこれら諸構造の時間性にもとづいて学的に解釈するという意味において繰り返すという課題なのである。」(SZ 304)



2) 「以前の分析を繰り返すことによって、日常性はその時間的意味において露呈しなければならないのであって、こうしてこそ、時間性のうちに含まれている問題性が明るみに出て来て、予備的になされた分析の見かけ上の『自明性』もすっかり消え失せるにいたるのである。時間性は、なるほど、現存在の根本機構のすべての本質的な諸構造に即して確証されるべきである。しかし、それにも関わらずこのことは、すでに遂行された諸分析を、それらが叙述された順序に従って、外面的に図式的にもう一度一巡してみようということにはならない。」(SZ 332)

3) 「この理念 (= あらかじめ十全的に解明された存在一般の理念…筆者注) が獲得されていないかぎり、現存在の繰り返される時間的分析も、あくまで不完全であり、いろいろな不明瞭さにつきまといまわったままなのである。」(SZ 333)

なお、ここでは簡単に触れるだけにするが、このWiederholungは、『存在と時間』第二篇において、現存在の時間性の動的な構造契機の一つである「本来的な既在」を表す言葉としても使用される。時間性の契機としてのこの語は、「繰り返し」ではなく「取り返し」と訳し分けられている。ちくま版は、同じ「反復」、岩波版も「取り返し」、河出版は「反復<すなわち自己を取り返し自己に復帰すること>」と訳している。

例えば、倫理の実存としての自己の選択が、かつてなかった全く新しい自己となるのではなく、既にあった本来の自己の反復、取り返しであるとするキルケゴールの反復概念を思いおこさせる以下の引用を参照のこと。

「こうした脱自態によって可能化されるのは現存在が、おのれがすでにそれである存在者を、決意しつつ引き受けるということ、これである。先駆において現存在は、おのれを、先んじて最も固有な存在しうることのなかへと進めつつ、ふたたび取り返す。本来的な既在しつつ存在していることをわれわれは、取り返しWiederholungと名づける。」(SZ 339)

・51/27-51/29 原注「近ごろE・カッシーラーは、神話学的現存在を哲学的な学的解釈の主題にした。『象徴的形式の哲学』第二部《神話的思考、



### 1925年、参照。》

ここで三卷（訳文では「部」となっているが、ここでは巻に統一する）からなる浩瀚な研究書である『象徴的形式の哲学』の内容について、簡単にでも述べることは紙幅が許さないが、カッシーラーのいう「象徴」の意味およびカッシーラーの狙いについて、『象徴的形式の哲学』第一巻「言語」の序論（これは「問題の提起」と題され全体への序論である）に即して簡単に紹介しておこう。なお、その際、この書物の全訳を目指しながら惜しくも途中で世を去った生松敬三の『人間の問いと現代 ナチズム前夜の思想史』（NHKブックス 昭和50年）119頁以下「V章 シンボルの動物としての人間－カッシーラーを中心に－」の叙述を参考とした。なお省略は筆者による。

### 象徴形式について

1910年の『実体概念と機能概念』においてカッシーラーは、近代以降の数学的自然科学の諸概念が、実体と属性という枠組みから実体間の関数（機能）を中心とするものへと構造変化していったことを詳細な科学史的考察を通じて示していた。さらに彼は、その成果を精神科学の諸問題の方法論的基礎づけにも役立てようと努力する過程で、どうしてもこの科学的認識の構想を、世界了解するさまざまな精神的形式にまで拡大する必要を覚えたという。この機能の考えを踏まえ、自然科学的な概念形成の理論を「純粹な主観性の領域に類似する規定により拡充する」（『シンボル形式の哲学 第一巻』邦訳10頁 以下邦訳から引用する）こと、つまり人間の精神的文化的表現形式にも拡大適用すること、精神の基本的機能である自発的な「形態化作用のそれぞれが精神の構造のうちでそれぞれ固有の役割を果たしているということ、そのそれぞれが特殊な法則に従うものであること」（同）を明らかにすることが『象徴的形式の哲学』構想の動機だったという。つまりこの書物は、現象を意味づけ理念的内容を与える精神の形成作用と、この精神の自発的な形成化Bildung作用が、認識作用だけではなく、芸術、宗教、神話といった様々な活動の場面でも生み出す（あるいは構成する）像ビルトの諸形式、すなわち「象徴形式、シンボル形式」を明らかにして、それらの関係、法則性を体系的に

捉えようとする（cf.序論第一節表題「象徴形式の概念とさまざまなシンボル形式の体系学」（同19頁））のである。

カッシーラーは、認識はもともと特殊的なものを普遍的な法則と秩序の形式にはめ込むという目標に向けられていると述べたうえで、以下のように続ける。

「全体としての精神生活のうちには、科学的概念の体系となってあらわれ働いているこうした知的形式と並んで、もっと別の形態化の様式もある。…これらの形態化作用は、この普遍的妥当性という目標に行き着くのに、論理的概念や論理的法則とはまったく違った道を通るのである。精神の真の根本機能はすべて、単に模写するだけではなく、根源的に像を形成する力を内蔵するという決定的な特徴を、認識と共有している。精神の根本機能は、ただ受動的にそこにあるものを表現するというのではなく、内的に精神の自立的エネルギーを蓄えており、このエネルギーによってただ存在するだけの現象がある特定の『意味』、ある独自の理念内容を受けとることになるのだ。

このことは、認識にとってと同じく芸術にも当てはまり、宗教にも神話にも当てはまる。これらはすべて、それぞれ独自の像-世界のうちに生きているのであるが、この像-世界は経験的所与の単なる反映ではなく、むしろ認識・芸術・宗教・神話がそれぞれにある自立的原理に従って産出するものなのである。

このようにしてそのそれぞれが独自のシンボルの形象を創造するのであり、それらの形象は知性的シンボルと同種ではないにしても、その精神的起源に関しては出自を同じくしているのである。…それゆえ、これらの形象は、即自的に現実存在しているものが精神に開示されるさまざまな仕方なのではなく、精神がその客観化の働きにおいて、言いかえれば精神の自己開示においてたどるさまざまな道なのである。芸術と言語、神話と認識とをこのような意味で捉えることになれば、そこからただちに、精神科学についての一つの普遍的な哲学に通ずる新たな門戸を開く様な、ある共通な問題が浮かびあがってくる。」（同27頁以下、適宜改行を施した。）

もちろん、精神の自発性が様々な形象ないしシンボルを産出するという基本図式は、カントの認識主観が、認識対象としての客観をみずからのア・プリアオリな認識能力により構成するというカントの先験的分析論の構成説を踏襲したものである。しかしカントでは、構成機能はあくまで数学的自然科学的対象に限られていたのである。カッシーラーは、カントの主観が客観に従うのではなく、対象が主観に従うという発想の転換、いわゆる「コペルニクスの転回」を、人間のあらゆる精神活動にまで拡張しようとしたわけである。

この転回が精神のあらゆる形態化作用にも当てはまること、その場合構造に対して機能が優越することを、カッシーラーは、以下のように強調している。

「コペルニクスの転回は、単に論理的な判断機能にだけ関わるものではなく、精神の諸形態化作用のあらゆる方向とあらゆる原理に同等の根拠と権利をもって関わりをもつことになる。決定的なのは、つねに構造から機能を理解するか、それとも機能から構造を理解するかという問いであり、どちらがどちらに『基づく』とみなしたらよいかという問いなのである。…批判的思考の根本原理である、対象に対する機能の『優位』という原理は、どの特殊領域においても新たなかたちをとり、新たな自立的根拠づけを要求するものだからである。純粋な認識機能と並んで、言語的思考の機能、神話的・宗教的思考の機能、芸術的直観の機能についても、いかにしてこれらすべてにおいて、まったく特定の形態化－世界の形態化というよりはむしろ世界への形態化－がおこなわれるかが明らかになるような仕方で、それらを理解することが肝要なのである。」(同30頁)(cf.「なによりも十分な理由をもって疑いするのは、カントが『コペルニクスの転回』ということの意味していることについてのカッシーラーの、そしておよそ新カント学派的-認識論的な解釈は、存在論的な問題性としての超越論的問題性の核心をこの問題性の本質的な諸可能性という点で突いているかどうかである。」(GA3/265))

こうしてカッシーラーにおいては、新カント学派のかかげる認識批判、つ

まり「理性の批判は文化の批判となる」(同30頁)のである。カッシーラーは普遍的な文化概念から出発することにより、「哲学的考察がただ純粋な認識形式の分析にのみ関わり、みずからの課題をこれに限定してしまうかぎり」完全に打破することのむずかしい無批判な素朴実在論的世界観の力をそぎ、「観念論の基本テーゼがその本来の完全な証明を見出すことになる」(同32頁)とまで述べるのである。(後述するように、『象徴的形式の哲学』第二巻に関して、ハイデガーが『純粋理性批判』の文化批判への安易な拡張と述べるとき、このことが念頭にあるわけである。)

こうした構想に沿って、『象徴的形式の哲学』第二巻は、特に神話における形態化作用の究明に取り組むこととなる。その内容については、この第二巻に対する前述のハイデガーの「書評」の中のハイデガーによる簡潔な要約を参照のこと。

また前掲の四分冊からなる岩波文庫所収の翻訳の他に、『象徴的形式の哲学』第一巻については、岩波文庫とは別に、生松他訳が竹内書店から出版されている。さらに第二巻については、心理学者で京都大学教授であった矢田部達郎の抄訳(『カッシーラー 神話 - 象徴形式の哲学 第二 -』培風館 昭和16年)がある。(ちなみにH.Bahlowの“Deutsches Namenlexikon”によれば、Cassirerはユダヤ系の名前であり、同系のフリース語の名前Cassensは、Carsten, Karsten共々、Christianという名前の異形だという。)

・51/32-51/36 原注「哲学的な問題性の側から見れば、はたしてこのような学的解釈の諸基礎が十分見通しのきくものであるかどうか、とりわけ、はたしてカントの『純粋理性批判』の建築術とその体系的内実とが、そもそもそうした課題にとって可能的な構図を提供しうるかどうか、或いは、はたしてここでは、新しい、いっそう根源的な発端を置くことが必要ではないかどうか……」

これらの基本的にはカッシーラーの労作に向けられた修辭的疑問に関して

は、カッシーラーの神話的思考に対するハイデガーの同じ「書評」が答えを出している。既に未開性に関する注でも簡単に触れたのだが、その中で、ハイデガーは、カッシーラーの神話的現存在の哲学的解釈には、存在論的な基礎づけが欠けていると主張するのである。カッシーラーの、民族学的報告(実証科学的事実)から、未開的現存在の文化構造の哲学的解釈という方向ではなく、あくまで現存在の基礎的存在論から未開的現存在の存在構造の理解という逆方向が、そうした解釈の正しい方法だというのである。ごく雑な言い方をするならば、存在論が先か、認識論か先かという問題である。

以下、「書評」の中のハイデガーの批判的見解を引用すると、

- 1) 「人間的な現存在の一つの可能性としての神話の本質解釈は、それが存在問題一般の光の中での現存在のラディカルな存在論に基礎づけられないかぎり、偶然的で方向性を持たないままにとどまるのである。」(GA3/265)
- 2) 「新カント学派的な意識の問題性に定位することは、あまりに役立たないため、この定位はまさに問題の中心における足場の確保を妨げてしまう。このことを既にこの著作の基本構想が示している。神話的な現存在の解釈をこの存在者の存在体制の中心的な特性描写において設定するかわりに、カッシーラーは神話的な対象意識の、つまりこの意識の思考および直観の形式の分析から始めるのである。なるほどカッシーラーは、思考と直観の形式が、『精神的根源層』としての神話的『生の形式』へと遡って追求されねばならないことを、十分明晰に認識してはいる(89頁以下)。ところがそれにもかかわらず思考と直観の形式の『生の形式』からの起源の表明的で体系的な解明は実行されていないのである。」(GA3/266)
- 3) 「けれども今や以下のように問われなければならないかぎり、やっと中心の問題が生じる：この神話的現存在における基本的『表象』(=カッシーラーがあらゆる神話的表象の基本に据える神話的思考における根本的形成力としてのマナ現象…筆者注)はただ単に手前に存するvorhandenだけなのか、それともこの表象は神話的現存在の存在論的体制に属しているのか、そうだとしたらいかなるものとしてなのか。マナ現象において表明されるのは、すべ

での現存在一般に属している**存在了解**以外の何ものでもない。この了解は現存在の存在の基本的在り方ごとに—それゆえここでは神話**的**現存在のそれに—応じて、特殊な仕方**で**変更を加えられるが、最初から思考作用と直観作用を明らかにしているのである。だがこのことの洞察は、さらに次のような問いへと駆り立てる：その中でまさにマナ-表象が主導**的**で照明**的**な存在了解として機能しているところの神話**的**『生』の存在の根本様式とはどのようなものなのか。この問いに対して可能な返答は、無論、現存在一般の存在論的根**本**体制の先行的な仕上げを前提とするのである。この根本体制が**存在論的**に了解されるべき『氣遣い』に含まれるとすれば〔存在と時間 哲学および現象学的研究 第VII巻（1927年）、180頁～230頁、参照のこと〕、明らかとなるのは、神話**的**な現存在は第一次的に『被投性』によって規定されていることである。〕（GA3/266f.）

なおこの引用に関連して、『存在と時間』本文中の「未開の現存在は、『未開の諸現象』（前現象学的な意味において解された）のうちに根源的に没入して、そこからいっそう直接的に発言していることが、しばしばある」（SZ 51）は、カッシーラーのマナ概念の叙述を念頭においていると考えてかまわないだろう。

またカッシーラーの『神話**的**思考』の第一部は「思考形式としての神話」、第二部は「直観形式としての神話」と題されており、前者は神話**的**対象意識の特性と神話**的**思考の**カ**テゴリーを、また後者では、神話における空間と時間が考察されている。この思考形式、直観形式は、カントの認識論の基本的枠組みである。この点に関して、ハイデガーは次のように疑問を呈するのである。（cf. GA20/277）

「純粋理性批判はただ単に『文化の批判』へと『拡張』されるのだろうか。…しかしカントの問題の『拡張』の意味でのカントへの可能な依拠することのあらゆる問いよりもまず先に、しかも真**っ**先に『精神』の機能形式としての神話の査定がそれ自身の中に含んでいる根本的な問題の掘り出しそのものを明らかにすることが肝要である。ここからのみまた、カントの問題提起な

いし図式を受容が内在的に可能でありまた正当なのかどうか、またどの程度  
そうなのかが決定できるのである。」(GA3/265)

原注の「カントの『純粹理性批判』の建築術とその体系的内実」云々の箇所も、こうしたカッシーラーの存在論的不徹底性という事態を踏まえているわけである。

以上のようなハイデガーの批判的姿勢を見るならば、先にも述べたように、ハイデガーが「未開性」を取り上げた理由の一つとして、一方では評価しつつもカッシーラーの方法論を批判するという意図があったことが確認できるのではなからうか。

なおハイデガーのカッシーラー批判に関しては、さらに全集第27巻『哲学入門』(1928/29年冬学期)の358頁以下、362頁、370頁も参照のこと。

ところでハイデガーのカッシーラーの方法論に対する批判的姿勢は、カント解釈をめぐるカッシーラーの新カント学派および文化哲学の擁護の立場と、根源的な形而上学的基礎づけの必要を説くハイデガーの存在論的カント解釈の立場との対決の意味を持った討論、いわゆる1929年のダヴォス論争において一層明確になっていく。(ダヴォスでの論争についてはここで縷説することは避けたい。詳しくは全集第3巻所収の付録III「ダヴォス講演：カントの純粹理性批判と形而上学の基礎づけという課題」、同じく付録IV「エルンスト・カッシーラーとマルティン・ハイデガーの間のダヴォス論争」を参照のこと。)

ちなみに当時センセーションを巻き起こした(cf.ザフランスキー 邦訳275頁以下)ダヴォス論争から見ると、ハイデガーのカッシーラーに対する評価は全く否定的だったかのように思われがちだが、20年代を通してハイデガーがカッシーラーに対して一定のポジティブな評価をしていたことは、『存在と時間』の同じ51頁原注にあるカント協会ハンブルク支部での1923年の彼の講演に関して、「カッシーラーと交えることのできた討議において、…すでに意見の一致がみられたのである」(SZ 51 Anmerk.)という文言も示唆するところであるが、さらには、次のドミニク・カエギの発言(Dominic



Kaegi; Davos und davor -Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer, in "Heidegger und der Neukantianismus" Hrsg.Claudius Strube, Königshausen & Neumann 2009 S.131ff.) を参照のこと。

カエギは「ダヴォスとそれ以前－ハイデガーとカッシーラーの対決について」において、「『存在と時間』はカッシーラーにとり、なんら挑発を意味しなかった。カッシーラーにとっては、ハイデガーは、生の哲学の伝統のうちにあったのであり、…ハイデガー自身はカッシーラーとの対決を求めている」(Kaegi,S.135) と述べ、そこに以下のような注を加えている。

「ガダマーの口頭での話によると、ハイデガーは当時カッシーラーを、『公開的に応ずるに値した唯一の人物』とさえ見なしていた。」(同)

なお、原注内の「カントの『純粹理性批判』の建築術とその体系的内実」に関しては『純粹理性批判』の以下の箇所を参照のこと。(訳は高峯一愚による。)

1) 「人間の理性はその本性上建築術的である。すなわち、あらゆる認識を一つの可能な体系に属するものとして考察し、したがって眼前の認識を何らか一つの体系のうちに他の認識と一致せしめることを、少なくとも不可能ならしめないような原理をのみ容認する。」(K.r.V B502)

2) 「わたくしが**建築術**と称するのは体系の技術のことである。体系的統一とは普通の認識をはじめて学たらしめるもの、すなわち単なる認識の集積から体系を作るものであるから、**建築術**とはわれわれの認識における学的なもの一般の理説であり、したがってそれは必然的に方法論に属する。」(K.r.V B860)

3) 「ところで純粹理性の哲学は、あらゆる先天的a priori純粹認識に関する理性の能力を研究する**予備学**(予習)で、**批判**と呼ばれるものであるか、それとも第二に、純粹理性の体系(学)、すなわち体系的連関をなした純粹理性からの全(真ならびに真らしい)哲学的認識で、**形而上学**と称されるものであるかの、いずれかである。もっともこの形而上学という名前は、批判をも総括した全純粹哲学(=純粹理性からの認識…筆者注)に対しても与えられることができる。それは、いやしくも先天的に認識されうる一切のものの研究、



ならびにこの種の純粹哲学的認識の体系を構成し、あらゆる経験的な、しかしそのみならず数学的な理性使用から区別されるものの叙述をも包括せんがためである。」(K.r.V B869)

・51/36-51/37 「カッシーラーがそうした課題の可能性をすら見てとっていることは」

原文はCassirer sieht selbst die Möglichkeit einer solchen Aufgabeである。この箇所文脈には可能性以外に比較される対象（「Aはもとより、可能性すら」といえるそのA）は見たらないので、この訳は奇妙である。「すら」と訳されたドイツ語のselbstは、指示代名詞としては指示する語の後ろ（必ずしも直後とはかぎらない）に置かれて、「自分自身、それ自体」を表すが、強調する語の直前に置かれる副詞としては、「すら、さえ」(even) という意味を持つ。ここでは前者の意味、「カッシーラーその人が」の意味であり、「可能性をすら」と解するのは誤りであろう。

ちなみに、ちくま版では「カッシーラー自身、こういう課題の可能性を認めていると言うことは」、岩波版は「カッシーラー自身は、…このような課題の可能を知っています」、河出版は「カッシーラーは彼自身、…上記の可能性を認めている」である。また中公クラシックスの『存在と時間I』では、「カッシーラー自身」と訂正されている。

・51/37-51/38 原注「十六ページ以下の注が示すとおりであって、この注においてカッシーラーは、フッサールによって開示された現象学的な諸地平を指示しているのである。」

『象徴的形式の哲学』第二巻「序論」において、カッシーラーは、文化の統一性についての批判的分析の方法は、文化意識の事実から遡って「その可能性の諸条件」を問題として、その中に一定の段階構造、構造法則、形成的諸継起の連関などを究明しようとするものであり、そうした方向で神話意識の形式を問うことは、形而上学的根拠、心理的、社会的な原因を問うのではなく、「あらゆる差異と見わたしがたいほどの経験的多様性との内にある、すべての個別的形物を究極的に支配している精神的原理の統一性への問い

なのである」(邦訳41頁)と述べ、以下の注を付している。

「フッサールの現象学が、精神の『構造形式』の差異にあらためてまた鋭い注意を向け、その考察に、心理学的な問題設定や方法論とは異なる新たな道を示したことは、その基本的な功績の一つである。特に心的な『作用』と、そこで志向されている『対象』とを厳密に区分したことが、ここでは決定的に重要である。フッサール自身が『論理学研究』(1900-01年)から『純粹現象学および現象学的哲学のための諸構想』(1913年)へとたどった道筋のうちに、彼が与えている現象学の課題が認識の分析に尽きるものではなく、その分析においてはまったく異なった対象領域の構造が、その『意味する』ものによって、その対象の『現実性』を顧慮することなしに追求さるべきであるということがますます明確に浮かびあがってきている。こうした研究は神話的な『世界』をもその圏内に引きこみ、その独自の『存立』を、多様な民族学のおよび民族心理学的な経験から帰納的にみちびきだすのではなく、これを純粹に『イデア化的』な分析で捉えようとしなければならないはずである。だが、このような方向での試みは、私の見るかぎり、これまでのところ現象学そのものがわからず、具体的な神話研究のわからず企てられてはいない。具体的な神話研究においては、発生的-心理学的な方向の問題諸設定がいまだにほとんど異論の余地のない支配権をふるっているのである。」(同邦訳49頁以下)

・52/04-52/06「この分析論の課題のうちには一つの解決が望まれている問題がひそんでいるのであって、この問題は長いこと哲学を悩ましてはいるのだが、しかし哲学はその解決のさいには繰り返し役立たないのである。」

「解決が望まれている問題」の「問題」の原語は、Desideratであり、ラテン語のdesidero(あこがれる、不足を感じる、失う、cf.英語のdesire)の派生語であり、「望ましいもの、欠落物、購入希望図書」といった意味を持つ。ちくま版では「未解決の問題」、岩波版では「未解決の問題」、河出版では「或る要求」である。

「その解決のさい」の「解決」の原語は、Erfüllung「満たすこと、実現、達成」

である。岩波版では「それを充たそうとすると」、ちくま版では「その達成に」、河出版では「それを満たすことに」となっている。

「繰り返し役だたない」の「役だたない」の原語は、versagtであり、自動詞では、「機能を発揮しない、役に立たない、期待された成果を挙げえない、無力をさらけ出す」という意味を持つ。名詞のVersagenは医学用語では「不全」を表す。例えば、Herzversagen「心不全」。ちくま版では「くりかえし成功せずに来た」、岩波版では「哲学がいつも繰り返し拒否しているもの」、河出版は「繰り返し失敗してきた」である。

ここでは解決が望まれてきた問題、つまり自然的世界概念の解明の問題に、従来の哲学が挑戦してきたにもかかわらず、いずれの哲学も成功しなかったという哲学の無力（あくまでハイデガーの立場からの判定評価ではある）を指摘しているのである。したがって岩波版の訳は、あたかも哲学がその問題を扱うことをみずから意図的に拒否して扱わなかったという意味に解されるわけで、不適切である。これはversagenを他動詞（何かを拒絶する、断る）と誤解して取ったためであろう。

なお筆者は、混乱を避けるべく、後年ハイデガーが自家用本の欄外に記した書き込みを引証することはしてこなかったが、この「悩ましている」の箇所への書き込みを紹介すると次の通りである。

「全く、否である。なぜなら、世界-概念が、まったく概念的に把握されていなかったからである。」

・52/06-52/07「すなわち、それは、『自然的な世界概念』という理念を仕上げるという問題にほかならない。」

「自然的な世界概念」der natürliche Weltbegriffは、ちくま版でも「自然的な世界概念」、岩波版は「自然的世界概念」、河出版は「自然的なくすなわち、無理のない>世界概念」と注を入れている。

ここでの自然的な世界概念は、自然界についての概念という意味ではない。「自然的な」とは「ごく自然の、当たり前の、特定の立場ないし理論的な観点から構成されたのではない」といった意味である。

ハイデガーは、続く『存在と時間』第12節以下で、そうした仕上げに失敗した「自然的な世界概念」に対し、本当に日常的な現存在が慣れ親しんでいる当たり前の世界の存在構造（「世界の世界性」）をいわば真の「自然な世界概念」として、際立たせようとするのであり、この箇所からは、「自然的な世界概念」という解明が望まれてきたが従来の哲学は対応できなかった問題（cf. 『『自然的世界概念』を獲得することの困難』第11節表題）を自分が解決したのだというハイデガーの自負を読みとることも可能であろう。

ところで「自然的な世界概念」という語は引用符で括られているが、こうした引用符付きの表現は、これまで見てきたようにハイデガーでは、先行の誰かの使用したタームであることが多い。

実際、この「自然的な世界概念」もその一つである。古くはラントグレーベ、(Der Weg der Phänomenologie 1963 S.45,邦訳『現象学への道』69頁)、さらに『存在と時間』仏訳旧訳(1964)の訳者注、ラントグレーベの弟子のリュッベ(Hermann Lübbe:Positivismus und Phänomenologie Mach und Husserl in "Bewußtsein in Geschichte" 1972)、そして木田元（「世界と自然 - 現象学的世界概念の系譜-」、『講座現象学』第二巻1980）らが既に指摘しているように、「自然的な世界概念」は、経験批判論の提唱者として知られるアヴェナリウス（1843~96）が著書『人間的世界概念』（1891年）において、世界を事物の総体と捉える自然科学的世界概念に対し、意識の内と外、主観と客観の相違の成立以前のあるがままに先発見されている世界を特色づけるために使用した言葉であり、またフッサールも、アヴェナリウスの自然的世界概念も斟酌しつつ、『イデー』期において自然的態度において素朴に存在定立されている目の前の自明な経験的世界を表すために用いたものであるという哲学史的背景を持つ概念である。以下、両者の自然的世界概念を簡単に見ることとする。

#### (1) アヴェナリウスの自然的世界概念

クレーナー文庫の『哲学著作辞典』には、アヴェナリスが自然的世界概念を扱った著作『人間的世界概念』について以下のような簡単な解題がある。

なおアヴェナリウスの原著は、数年前Elibron Classics seriesのリプリント版が出て、容易に入手可能ではある。

「人間の世界概念 R.アヴェナリウス 初版 ライプツィヒ 1891年

この認識論的著作は、哲学的観念論に至った思考の歩みを再構成して、その根本的誤謬を暴露することを試みる。—各々の人間は初めは<自然な世界概念>を持っており、それにしたがってわれわれは、他の人間や彼らの言明が属している経験可能な環境のただ中にいる；この世界概念を用いて自然科学も研究を行う。この概念の変化へと初めてわれわれを強要するのが<Introjektion>投入作用（置き入れ）である。これによってわれわれは経験的世界を分裂させる：われわれは各々の人間に諸知覚と諸思想の<内面の世界>を配し、われわれはそれを<外面の世界>に対置させる。この歩みは各人には彼自身の内面的世界だけが直接与えられており、それだけが経験可能であるという観念論的帰結に避けがたく至る。しかしこのIntrojektionは微妙な思考の誤謬に基づくという；それゆえ自然的世界概念が回復されなければならない。アヴェナリウスの認識論的考察は、20世紀初頭のウィーン学団の論議に大きな影響を及ぼした；しかしまたフッサールの<生活世界>の構想もアヴェナリウスの著作へはつきり遡行する中で形作られた。」(Lexikon der philosophischen Werke, Kröner 1988 S.443)

われわれは、もう少し詳しくアヴェナリウスの自然的世界概念を知りたいと思うのだが、様々な記号表現を駆使し思惟経済のゆえか極度に切りつめた表現を好むアヴェナリウスの思想は難解で知られ（「自然的世界概念」も実は主客未分の原初的世界を概念化するという矛盾をはらんだ表現である、なお自然的世界＝人間の世界なのではなく、自然的世界は、それが変形をうけて成り立つ様々な人間の世界の出発点、基盤となる世界とされる）、詳しく紹介しないし検討した邦語文献はあまり見あたらない。ここではやや古いものの比較的分かりやすく丁寧な紹介と思われる九鬼周造の『現代哲学』（『九鬼周造全集第9巻』所収）の解説を簡単に紹介しておくにとどめ、本末転倒ではある

が、アヴェナリウスからの引用は補足資料として付加するにとどめたい。

九鬼によれば、マッハと並ぶドイツ（ただしアヴェナリウスはスイスで活躍した）における実証主義の代表者のアヴェナリウスは、認識からすべての形而上学的成分を除外して、純粹経験を捉えることを目標とする。

「Avenariusは物的なものと心的なものとの間に普通の意味で対立の成立することを否定する。心的なものを物的なものの所産ともせず、物的なものを心的なもの単なる現象ともしない。現実には物的心的対立の彼方及び前に存する。Avenariusは『自然的世界概念』(natürlicher Weltbegriff)に帰ろうとする。」(九鬼『現代哲学』『九鬼周造全集 第9巻』59頁 なお仮名遣いを現代表記に改めた。)

この主客未分の原初的な自然的世界においては、個人、多様な構成要素からなる環境、多様な陳述を持つ他者、陳述されたものが見出されるが、個人と環境世界は全く別のものではなく、同じ仕方で見出されるもの、一つの経験に属するものとして原理的に相属しあっており同価値、つまり「経験批判論的な原理的な[主要な] empiriokritische Prinzipalkoordination 同格」(同59頁)であるという。

こうした自然的世界概念は、アヴェナリウスによれば、「最も重大な、ゆゆしいゆがめ」(64頁)である投入作用Introjektion（他者の中に自分自身により見出された経験的事物の知覚、思惟や感情や意志、認識を入れ込むこと）により変形されゆがめられてしまい、その結果、知覚の対象、客観、そして対立する主観、主客分裂が成立し、そこから様々な神話や形而上学的誤謬が生まれるという。結局、すべて他の世界概念は、原初的な自然的世界概念をゆがめたものだというのである。以下の九鬼の解説にあるように、アヴェナリウスは、そうした誤った変形に対して主客分裂以前の純粹経験に立ち返り自然的世界概念を回復することを説くのである。

「M (= 経験の中心…筆者注) が投入作用によって個体Tに一つの内的世界 (innere Welt) を造った後には、その世界に対して、Mによって見出される経験的世界は外的世界 (äussere Welt) として対立する。投入作用によっ





答えるように、私の問いに答えた；彼らは環境の様々な構成要素を捜したり避けたり、変化させたり、変わらないように保持しようと試みたりした；そして彼らが行ったり行わずにおいたりしたものを彼らは語でもって指示し、実行と不実行への理由と意図を説明した。私自身がまた行うすべてをである；そして私は、共存する人間は、私同様の本質であること－私自身が彼らと同様の本質であること以外のことを考えなかった。

7.－それは、私が私の哲学的営為の初めに存在するもの、確かなもの、周知のもの、親しんでいるもの、理解しているものとして見出したvorfundのような世界であった。ひと一言で言えば：もちろんまだ形式的には生き生きとした直観と一致するもののまだ概念の『論理的な』標準形式にもたらされていないものが、私の最初の世界概念の内容であった。

8.－この私の哲学的営為に関する最初の世界概念全体は、もしその指定可能性が、あらゆる他の哲学者たちもまた彼らの哲学的営為の最初において世界についての同じ概念を持っていたということ、それゆえこの最初の世界概念からそれるような諸哲学の世界概念はまさしくこの最初の概念に関して、**変化現象**Variationserscheinungenとして見なされうということ、こうした点まで拡大されてよいとすれば、著しく学問的意義を獲得するであろう；哲学者たちのこの最初の世界概念はまた、言明をなしうる人間の一般的な世界概念であること、精神障害やあるいは－まさしく諸哲学がこの概念を様々に変えてしまわないかぎりには；それゆえこの概念は人間一般に対する自然的な世界概念であること、そして特に哲学者たちにとっては彼らの哲学の営為の自然な出発点であること。

9.－今や私にとりこの世界概念の内容的ヴァリエーションに面して立てられる問いは：これが人間の一般的で自然的な世界概念であるとすれば－そのヴァリエーションには何が必要なのか、である。」(Richard Avenarius. Der Menschliche Weltbegriff, Elibron Classics 2005 reprint S4ff)

## 「 第二章 投入作用一般

### 1

38.－それゆえわれわれは－一言で言えば－われわれが更なる探究を続けるところの人間Mは、われわれ自身の先発見されたものの最初の最も一般的な分析が明らかにした個別的な諸契機を一つ残らず先発見していると仮定しよう。しかし、Mがそれらのすべてを先発見していると仮定することは、まさしくMが自然的世界概念を代表していると仮定すること



を意味する。

人間の前述の一般的で自然な世界概念のヴァリエーションには何が必要かというわれわれの最初の問いは、それゆえわれわれの探究にとっては今や次のように定式化される：Mにとり、彼の自然的世界概念を変容させるためには何が必要なのか、と。

39. – 当分のあいだわれわれは何がMの自然的世界概念を必然的に変容させvariierenしなければならないかという問いは度外視することにしよう、そして何よりも、何がMの自然的世界概念を事実に変容しうるのかについての仮説だけを獲得しようと試みよう。…

40. – われわれが選択する仮説は以下のようなものである：

われわれの先の仮説に従うならば (37節) Mに対する共同存在者Tの動き (と音声) は、単なる動きとは別な何かを意味した。このTに関しての別のものという一般的仮説は、再び様々な特殊形式で遂行可能である。その中でかのTに関する別のものという一般的仮説が特殊化されるようなこれら様々な考えうる形式の中で、Mにとって、たとえば付加Beilegungとして、より正確には置き入れEinlegungとして – 最も簡単であるが全く関係から自由な表現を使えば、投入Introjektionと呼ぶことができるであろうようなものが現実化されていることとなる。

41. – 置き入れもしくは投入がそれ自身では何を意味するのか、またそれが人間的な世界思考ないし世界認識にとり何を意味するのかは、知覚の概念においてただちに明かとなる：個人が自分の環境に対して純粋に記述的に関わるかぎり、それは環境の構成要素として『事象』としてのみ先発見される、もしくは『表象された思想』と対照的に：『知覚された事象』、『知覚されたものとしての事象』、 – 『諸知覚』として。…

46. – Mが個人Tに対して内的世界を投入作用によって創出したあとでは、Tには、Mが先発見した経験的世界 – 経験の世界 – が外的世界として対立する：そしてMにとり以下の命題が妥当する：

個人Tは、Tが知覚し認識する外的世界を、そして彼の知覚、経験、認識からなる内的世界を持つ。

47. – 投入により経験的世界の自然な統一は二つの方向へと分裂した：つまり外部世界と内部世界、客観と主観へとである。両方の対立関係のうち第一の項が依然Mの経験-事象であり、第二の項がTに属する：内部世界は、それがTの中に移し置かれたかぎりでの世界であ

り、主観はTの内部そのものである。」(a.a.O S.25ff)

### フッサールのアヴェナリウスへの言及について

なおフッサールは、周知のように『論理学研究』（第一卷第九章「思惟経済の原理と論理学」）においてマッハ、アヴェナリウスの思惟経済学を心理学主義の一形態と捉え、純粹論理学と認識論にとり無意義であると批判すると同時に一定の評価をしていたのだが、感覚主義的還元を退け超越論的還元への障害を取り除こうとする1910/11年の講義「現象学の根本問題」（Husserliana XIII所収）の第一章「自然的態度と『自然的世界概念』」「10節 自然と自然的世界概念のアプリオリと自然科学。アヴェナリウスの『純粹経験の批判』」（Hus.XIII 131ff.）には（ただしこの節は頁の欠落があつて意味を取りづらい箇所がある）、アヴェナリウスへの言及が見られる。

その講義の中でフッサールは、自然的態度の自我は、身体を通して組み込まれている空間時間的世界の中に自分を見出しているという形で自然的世界概念を素描している。フッサールによれば、世界の意識をもち体験の中に経験的現実存在を措定する知覚や経験を持つ人間がその中にある世界について語ることが意味を持ち続けるかぎり、その「自然的な世界概念は絶対的かつア・プリオリに妥当する」（S.136）のであり、この世界を人間が何か偶然的なものであるかのように作り上げたという可能性について語ることは、そもそもわれわれが「自然の意味を前提としていたし、同様に自然的な世界概念を前提としていた」（S.137）故に無意味であると批判し、続けて以下のようにアヴェナリウスに言及している。

「したがってまた、もしひとがこの問題を、それが、私の記憶が正しければ、アヴェナリウスにより言い表され、いずれにしても彼の学派によって意味されているように、つまり以下のように理解するとしたら、それは根本的な間違いである：それは、われわれはやはり、われわれすべてが学問以前に持つ或いは人類が学問以前に持っていた世界概念を記述できるのであり、続いてさらに以下のような疑問を呈することができるのである：人間は、自然科学に従事しているときに、この世界概念を見捨てる理由を、しかも経験に即し

た理由を持っているのだろうか、というものである。そのような問題提起は見当違いである、なぜならそうした提起は、経験を通して、自然的な世界概念を、*nota bene*、理性的に変更する諸理由がもたらされうるといったことを可能に見せかけるからである。しかしわれわれの分析は、この誤って思いこまれた可能性が、不合理であることを教えたのであり、しかもこの言葉の最も明確な意味においでである。」(同)

また同じ「フッセリアーナ第13巻」に所収の1915年に書かれたと推定される上の第10節への短い付論「内在哲学－アヴェナリウス」では、超越論的還元立場から、次のように言われている。

「アヴェナリスは（何の理論的負荷もなく先発見されているとされる状態、理論以前に与えられているとされる世界の…筆者注）記述を開始する、しかし彼は純粋な現象学的還元には到達しない、先発見性の様々な領野、リアルな意識データやノエマ的なものや存在的なものの意味での先発見された内在、諸実在と呼ばれる特殊な先発見性、現象や把握されているそして諸現象がそれによって構成される諸要素への諸実在の本質関係等々に達しない。彼は自然主義に依存したままである。彼は現象するものの意味での先発見されたものとリアルに内在的なものや内在的知覚において触れつつ把握されたものの意味での知覚に即して措定されたものを区別しない。アヴェナリウスにおいては端緒はいいのだが、しかしつかえて動けないままである。」(同書 S.199)

なおアヴェナリスの自然的な世界概念とフッサールの自然的な世界概念との関連を詳しく扱った研究書としては、Manfred Sommer: *Husserl und der frühe Positivismus*, Vittorio Klostermann 1985があるが（特に第一部第4章「自然的な世界概念の解釈学と投入作用によるこの概念の破壊」、第4部第3章「自然的な世界概念の定立」）、アヴェナリスに勝るとも劣らぬ（少なくとも筆者にとっては）晦渋なスタイルのドイツ語である。

ハイデガーが、本文において「自然的な世界概念」ということで、主として念頭においているのは『イデーニ I』でフッサールが用いている現象学的

還元以前の自然的態度における世界概念であると思われるが、もちろんアヴェナリスに遡るこの概念のこうした歴史的背景（cf.「この問題は長いこと哲学を悩ましてはいるのだが」（SZ 52））を踏まえての引用符なわけである。例えば、ハイデガーは、極く初期の論文である「現代哲学における実在性の問題」（1912年）において、存在はすべて意識であるとするシュッペの内在哲学に触れた箇所、アヴェナリウスについて「この内在哲学に似通ったものとしてさらに挙げられなければならないのは、アヴェナリウスの経験批判論であるが、彼はその三つの主要著作の中で、唯一正しい世界概念を規定するという目標を立てている」（GA1/6）と簡単に述べ、三つの主要著作として『最小力量の原理による世界の思考としての哲学』『純粹経験の批判』『人間的な世界概念』を注に挙げている。

## (2) フッサールの自然的な世界概念

次に、フッサールの場合の自然的な世界について簡単に触れておこう。フッサールは、われわれが日常の生活で普通に取っている当たり前の様々なあり方を全体として「自然的態度」と術語化するが、この自然的態度は、何よりも目の前の世界があるがままに存在していることを素朴に信じて疑わない。このように自然的態度があらゆる日常的経験や活動の基盤として暗黙のうちに立てている（一般定立している）世界がフッサールの場合の自然的な世界である。自然的な世界はいつでも現にあり、われわれはそうした何の疑いもない当たり前の世界の中に自分を見いだしている。この自然的な世界は単なる事物の総体ではなく、無限に広がる空間的・時間的地平を持ち、物質的世界を基層とし、さらにわれわれの精神的世界、価値世界、財の世界、実践的世界でもあり、また自分以外の人々も存在する環境世界でもある。こうした自然な世界を支えとして人間は様々な活動、日常の生活から高度の文化活動や学問的研究をも営んでいるのである。周知のようにフッサールは、『イデー I』において、この自然的な世界への自然的態度の無反省的関わり現象学的還元を施して、自然的態度の深層構造として世界を意味構成している超越論的態度を浮かび上がらせようとしたわけである。

このフッサールの自然的世界は、日常的世界として人間の日常実践活動も含むという点では、ハイデガーのいう現存在の日常的世界の有様と現象的には重なる部分があるようにも見える。しかし『存在と時間』第13節以下で明らかにされるように、ハイデガーにとって世界は、フッサールの世界のように超越論的主観性の構成所産、意味対象なのではなく、あくまで世界-内-存在という現存在の不可分のあり方の一契機をなす実存範疇であるという点で、やはりフッサールの自然的世界概念は「分析論の発端」としては不適格なのである。(cf.「従来の存在論を一瞥してみても分かるのは、世界-内-存在という現存在機構を逸していること、世界性という現象を飛び越えていることが手に手を取り合っているということ、このことである。」(SZ 65))たとえばハイデガーは全集第20巻の『イデーニ I』の批判的検討の箇所、フッサールの自然的態度での自我、自然的世界の中での自我の位置づけについて、やはりそれが主観-客観図式の中の自我にほかならないことを以下のように指摘している。

「フッサールの記述に従えば、私は自然的態度においてどのように与えられているのだろうか。私は『自然的世界の中の諸客観と同様に実在的な客観』である。つまり、家屋、机、樹木、山と同じようにである。このようにして人間は実際に存在するが、私はその中の一人である。私は意識諸作用（コギタチオーネス）を実行する；それらの作用は『人間の主観』に帰属している。したがってそれらは、『同じ自然な現実の中の出来事』なのである。」(GA20/131f.)

#### 【参考資料】フッサール『イデーニ I』における自然的世界について

以下、参考までに、『イデーニ I』における自然的世界についての発言をいくつか挙げておく。カッコ内の頁は、これまで同様、渡辺二郎訳の頁である。

1) 「自然的な態度において」「私は、一つの世界を意識するものである。つまり、空間の中で果てしなく拡がり、時間の中で果てしなく生成しつつありまた生成してきた一つの世界を、である。私がこのような世界を意識するということは、何よりもまず、私とその世界を直接直観的に、現にそこに存在しているものとして、眼前に見出すということ、私こそ

の世界を経験するということ、を、意味する。見たり、触ったり、聞いたり等々といったことによって、すなわち感性的知覚の様々な仕方のうちで、もろもろの物的事物が、何らかの空間的配置において、私にとって、端的に現にそこに存在するのである。つまり、文字通りの或いは比喩的な意味において、『手の届く向こうに存在して』 vorhanden いるのである。」(邦訳125頁以下)

2) 「この世界は、絶えず私にとっては『手の届く向こうに存在して』おり、かつ私自身がその世界の成員である。この場合、この世界は、私にとって、一つの単なる**事象世界**として現にそこに存在しているのではなく、同じ直接性において、**価値世界、財貨世界、実践的世界**として、現にそこに存在している。私の眼前の諸事物が、事象としての諸性状を具えていると同様に、価値の諸性格をも具え、つまり、美しいとか醜いとか、気に入るとか気に入らないとか、快適とか不快とか等々といった価値の諸性格をも具えていることを私が見出すのは、造作ないことである。」(邦訳128頁)

3) 「右に述べたような世界、つまり、私が自分をそのうちに見出しかつまた同時に私の**環境世界**でもあるような世界」(129頁)

4) 「(算術的観念を体系的に形成、観取することで成立する算術的世界とは異なり…筆者注) 自然的世界の方は、つまり通常の語義における世界は、私が自然的に毎日何ということなく生きてきたかぎりには、絶えず私にとって現にそこに存在しているのでありまた存在していたのである。私が自然的に毎日何ということなく生きているかぎりには、私は、『**自然的な態度**を採って』 いるのである。否それどころか、この二つのことはとりも直さず同一のことを意味しているのである。」(130頁以下)

5) 「私自身に当てはまることはすべて、私が私の環境世界の中で手の届く向こうに存在しているのを見出す他の人間たちすべてにもまた当てはまることを、私は知っている。彼らを人間として経験しながら、私は、彼らを、私自身がその一人であるようなもろもろの自我主観として、また彼らは彼らで自分たちの自然的環境世界に関係していると、理解しかつ受け取っている。しかも、その理解と受け取り方たるや、私は、彼らの環境世界と私の環境世界とが客観的に同一の世界であると解しており、この同一の世界がただ、われわれすべてにとっては様々な仕方で意識されてくるようになるにすぎないという具合に、なっている。…われわれは、同胞と意思を疏通させ合っており、また共通して、一つの客観的

な空間時間的現実を定立しているのであって、しかもこの現実こそは、われわれすべてにとって現にそこに存在する環境世界であり、それというのも何しろわれわれ自身がその環境世界に帰属しているからなのである。」(132頁)

6) 「自然的態度の本質に属する一般定立を、われわれは、作用の外に置くのである。つまり、存在的な観点からみてこの一般定立によって包括されるようなありとあらゆるものを、われわれは、一挙に、括弧の中に置き入れるのである。したがって、この全自然的世界を、括弧の中に置き入れるのである。この全自然的世界は、恒常的に『われわれにとって現にそこに』、『手の届く向こうに存在して』いるのであり、かつまた、たとえわれわれが気の向くままにそれを括弧に入れても、意識された『現実』として、絶えずそこにあり続けるであろう。」(140頁)

7) 「この自然的世界に関係したすべての学問は、たとえそれがいかに私には確固としたものと思われ、いかに甚だしく私がそれらを賛嘆し、いかに私がそれらに対して寸毫の異論も唱えようと思わないにしても、私はそれらすべての学問を遮断するのであり、私はそれらの学問の持つもろもろの妥当を絶対に使用しないのである。」(141頁)

8) 「われわれの下そうと思う結論とは、全自然的世界は、意識の領分から、つまり体験の存在領圏から、原理的に引き離しうる、ということである。」(202頁)

(なおハイデガーは全集第20巻でこの箇所を引用し「還元の助けによる自然的世界の在り方(Wie)の引き剥がし可能性」(GA20/138)と付記している。)

9) 「だからひとは、ただ単に、形式論理学的もしくは形式的存在論的な本質や本質態に関して(したがって、『命題』、『推理』等のような本質について、だがまた、『数』、『順序』、『多様体』)等のような本質について、右の洞察を獲得しなければならないだけでなく、さらにまた、自然的世界の領圏から取られたような本質(『事物』、『物体的形態』、『人間』、『人格』)等のようなそれ)に関しても、右の洞察を獲得しなければならない。この洞察の一つの指標は、拡大された現象学的還元である。」(256頁)

10) 「まず最初に、第一歩を踏み出そうとするや否や直ちにこれを阻むかもしれない惧れのある一つの方法上の疑念について、論及しておきたい。

全自然的世界と一切の超越的形相的な領圏とを、われわれは遮断し、それによってわれわれは、『純粹』意識を獲得すべきなわけである。ところがわれわれはたった今、『われわ



れは』遮断する、と言わなかったであろうか。われわれ現象学者は、われわれ自身を、何しろそのわれわれ自身もやっぱり自然的世界の成員にほかならないというのにこれにだけは遮断を加えない除外例とすることなどできるであろうか。」(『イデー-I-II』10頁)

11)「現象学そのものにおいては、意識は、第一に、絶対的意識として登場し、第二には、絶対的意識の相関者である心理学的意識として、登揚する。後者の心理学的意識は、ところで、自然的世界に組み込まれたものであるが、—しかしそれが、絶対的意識の相関者になった場合には、或る種の仕方でも価値転換され、しかもそれでいて、意識としての固有の内実を失わないのである。」(同44頁)

12)「現象学は、実のところ、おのれが遮断するところの、全自然的世界とすべての理念的の世界とを、包括するのである。すなわち、現象学は、それらの世界を、『世界意味』として、包括するのである。」(同311頁)

ちなみに『存在と時間』の或る解説書(全体としては、コンパクトにまとまった有用な書であるが)では、この箇所に関して以下のような解釈がなされている。しかし筆者は1920年代当時(フロベニウスやシュミットのような比較民族学者が活躍した時代であろうが)、比較民俗(ママ)学が「自然的な世界概念」に関して「優先権」を主張したかどうか、或いはそうした学問的論争があったのかについては寡聞にして知らない。また『存在と時間』当該箇所には、そもそも比較民俗学なる言葉は見あたらないのである。

「…なぜハイデガーはことさら比較民俗学(ママ…筆者)に言及しなければならないのであろうか。その理由をハイデガーはおよそ次のように説明する。すなわち、次章において明らかになるように、現存在の根本体制には『一つの構成要素』として『世界』(Welt)という現象が属している。そのため、現存在の実存論的分析は『自然な世界概念 *natürlicher Weltbegriff* という理念の仕上げ』を含んでいる。ところが、比較民俗学の方では、この問題に着手するためには、『極めて多様で、非常に遠く隔たっている諸文化や現存在の諸存在様式』に関する豊富な知識を『比較し、類型化する』ことが有効である、と主張する(SZ 52)。つまり、自然的な世界概念をめぐって、現存在の



実存論的分析と比較民俗学との間で優先権が争われているのである。しかし、すでに見てきたところから、この優先権争いに対するハイデガーの態度は明らかであろう。ハイデガーは、自然的な世界概念という問題に関して比較民俗学の主張する優先権を全面的に否定し、次のように主張する。……」

(小川吉昭:『「存在と時間」入門』1990、40頁)

(続く)