

## ハイデガー『存在と時間』注解(1)

寺 邑 昭 信

### はじめに

本稿は『存在と時間』“Sein und Zeit”の注解とうたってはあるものの、実際は、ある特定の立場に立って『存在と時間』を解釈しようとするものではなく、そうした体系的解釈と訳注との中間的な性格のものであり、主に初学者の読解の手助けを目指して書かれたものである。注釈箇所を選定は、恣意的なものといってもいいが（そして嘗て苦手とした箇所、或いは今も理解困難な箇所は無意識的にか意識的にか避けているのかもしれないが）、特に意識したのは、『存在と時間』成立以前のハイデガーの諸講義との関連であり、やや煩雑な引用が出てきて、かえって初学者を迷わせるものになりはしないか、心配である。今回は第八節まで触れて「序論」の全体を終えたかったのだが、紙幅の都合で、第七節以下については次回にまわすこととする。

『存在と時間』については1986年の第16版を使用する。また邦訳については、次の略号を用いる。

原 佑，渡邊二郎訳：『存在と時間』（「中公バックス74 ハイデガー」所収）＝中公版

細谷 貞雄 訳：『存在と時間 上・下』（ちくま学芸文庫）＝ちくま版

桑木 務 訳：『存在と時間 上・中・下』（岩波文庫）＝岩波版

辻村 公一 訳：『有と時』（世界の大思想39）＝河出版

引用は主として中公版によるが、適宜筆者の判断で変更を加えた箇所もある。ハイデガー読解の手ほどきをしていただいた原先生、渡邊先生の学恩にあらためて深く感謝するとともにご寛恕を請いたい。同時にまた、細谷、桑木、辻村、各先生のご訳業にも感謝および敬意を表明させていただきたい。

また今回ハイデガー全集の以下のような巻を主として参照したが、引用に際しては、例えば全集第61巻10頁は GA61/10（ただし第56/57巻10頁は GA56/57/10）というように略記する。

- |   |             |
|---|-------------|
| GA20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs  | 1979        |
| 第20巻『時間概念の歴史への序説』   | 1925年夏学期    |
| GA22 Grundbegriffe der antiken Philosophie  | 1993        |
| 第22巻『古代哲学の基本諸概念』  | 1926年夏学期    |
| GA24 Die Grundprobleme der Phänomenologie   | 1975        |
| 第24巻『現象学の根本諸問題』   | 1927年夏学期    |
| GA33 Aristoteles, Metaphysik $\Theta$ 1-3   | 1981        |
| 第33巻『アリストテレス, 形而上学 第9巻1-3』  | 1931年夏学期    |
| GA56/57 Zur Bestimmung der Philosophie  | 1987        |
| 第56/57巻『哲学の規定のために』  | 1919年夏学期    |
| GA58 Grundprobleme der Phänomenologie   | 1993        |
| 第58巻『現象学の根本諸問題』   | 1919/20年冬学期 |
| GA59 Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung   | 1993        |
| 第59巻『直観と表現の現象学 哲学的概念形成の問題』  | 1920年夏学期    |
| GA60 Phänomenologie des religiösen Lebens   | 1995        |
| 第60巻『宗教的生の現象学』  | 1920/21年冬学期 |
| GA61 Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung | 1985        |
| 第61巻『アリストテレスへの現象学的解釈 現象学的探究入門』  | 1921/22年冬学期 |
| GA63 Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)   | 1988        |
| 第63巻『存在論 (事実態の解釈学)』   | 1923年夏学期    |

その他次の文献については、左の略号を用いる。

GH: Theodore Kisiel, The Genesis of Heidegger's Being & Time University of

California Press 1993

YH: John van Buren, *The Young Heidegger Rumor of Hidden King Indiana University Press* 1994

HB: R.A.Bast/H.P.Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'* 1 frommann-holzboog 1980

なお注解に入る前に、『存在と時間』全体の読み方に関して、「形式的告示」ということについて最初に簡単に触れておきたい。

### 『存在と時間』の一つの読み方：形式的告示について

ハイデガーは、『存在と時間』の第七節で、その存在の意味の探究の方法としての現象学の予備概念を説明しており、『存在と時間』本論においては彼独自の「現象学的解釈学」が存在の意味の問いの探究方法として採用されることとなる。

しかし『存在と時間』に先立つ特に初期フライブルク時代の講義の中で、実存へのアプローチのための現象学的方法として試行錯誤的に彼が取った方法は「形式的告示」formale Anzeigeと呼ばれていた。この形式的告示の概念は、初期ハイデガーの存在論の基本的で重要な方法なのだが、『存在と時間』では数カ所痕跡的に登場するだけのため、近年初期フライブルク時代の講義が公刊されるまで、あまり問題とされなかったものである。まず初期フライブルク時代の講義から幾つかの用例をあげよう。

ex.1 「(客観化の) 批判的解体という我々の作業においては、これらの概念[生, 体験, 我は, 我を, 自己…筆者注]は一義的に確定されていないのであり、むしろ一定の現象を示唆しているだけであり、一つの具体的な領域の中へと向けて予示するのである。だからそれらの概念は単に形式的性格(「形式的告示」の意味)をもつのである。これらの概念の形式的-存在論的な骨組みを探求することは重要ではある; しかし形式的なものは、事物について何事も先決しないのである。」 (GA58/248f.)

ex.2 「現象学的解明にとって主導的となる或る意味の方法的な使用を、我々は「形式的な告示」と呼ぶ。形式的に告示する意味がその中にはらんでいるところのもの、それへと向かって諸現象は見られるのである。方法的考察から理解できるものとならなければならないのは、なぜ形式的な告示は、それが考察を主導するにもかかわらず、やはり何らの予め把握された見解を問題の中へと持ち込まないのか、ということである。」 (GA60/55)

ex.3 「この形式的な告示…は、それ自身のうちに、指示的な性格と共に同時に予防的な（防ぎ、禁ずるといふ）性格をもつ。この性格は現象学的な解釈の遂行段階のすべてにおいてその着手の方法の基本意味なのであり、いつでも「同時に」多面的で指導的で防御的な性能のものである。…」 (GA61/141 省略は筆者。)

ex.4 「とりわけこの形式的に—告示的な問いの遂行においては、「自我」もしくは「自己」に関しての何らかの仕方で理論的に形成され何らかの哲学的立場から受け継がれた理論的に概念的な先入見や規定は活動してはならない。」 (GA61/175)

ex.5 「「形式的に告示されている」とは、対象自身をどこかで何らかの仕方で手に入れることが自由であるかのように、何らかの仕方でただ表象されているとか思念されているとか、暗示されているとかということではなく、述べられているものが「形式的なもの」の性格をもつというように告示されていることである、それは非本来的であるがまさにこの「非」の中には同時にポジティブに指令があるのである。その意味構造の点で空虚に内容的なものは、同時に遂行方向を与えるものでもある。

形式的告示の中には、全く確固とした拘束が含まれている；その拘束において述べられるのは、本来的なものに達するべきであるならば、非本来的に告示されているものを味わいつくし充実し、告示に従うという道だけがあるという全く特定の着手方向の内に私が立っているということである。…そのように形式的なものとしての空虚なものの理解がラディカルになればなるほど、ますますそれは豊かになる、なぜならそれは具体的なものに通じるというようにある

からである。」（GA61/33 省略は筆者。）

ex.6「現象学的な定義はそのような特殊に実存的な時熟なのである；この定義において決定的な意味であるのは理解の遂行なのであり，それゆえ，告示されているような道から根本経験が「取り戻され」るのである。」（GA61/20）

初期ハイデガーの確信では，事実的な生は，生き生きとした運動態，動きなのである。ところがこの生に客観化的，理論化的態度でアプローチするならば，生は客観化され抽象化されてしまう，つまり生の流れはストップさせられ，固定化されることによって生気を失い本来の姿を失ってしまうのである。1919年の講義の言葉を使うならば，生は「脱－生化」（そして脱－歴史化）されてしまうのである。（全集第56/57巻「第17節 理論的なものの優位：脱－生化としての事物経験（客観化）」参照。）

そこでこの時期のハイデガーが腐心したのは，どのようにして本来の実存の姿，構造を事象に即して表現できるかという概念形成のための方法的問題であった。

このような問題意識から初期ハイデガーが取った方法が，我々の先理解に基づいてまず実存の諸構造の動きのいわば軌跡を示す簡単な形式、特定の具体的内容に限定，固定化されない形式的表現だけをスケッチする「形式的告示」という方法なのである。それはまだ形式（動きの方向性）を示すだけであり，無規定（無内容）である。しかしあくまで解釈への方向性をもった規定なのであり，やがて関係意味，遂行意味が解きほぐされてくるのである。

またとりわけ「形式」に着目すべき理由として，ハイデガーは，我々があまりにも世界の中の事物の内容的側面（存在者）にとらわれすぎていて（cf. 「頹落」），その与えられ方の側面（存在のあり方の側面）を見ていないことをあげている。（全集第60巻第一部第一章参照。）実存に真の照明を与えるためには，まず内容へのとらわれから自分を解放し存在のあり方へと目を転ずる必要がある（ペリアゴゲー！），この意味でも告示はあえて内容を無視する無内容な形式の形を取るなのである。さらにまた形式的告示の方法は，引用文からも知られるように，防御的役割も持たされている。ハイデガーによれば我々の存在

理解は、理論的態度による特定の概念（先入見）に汚染されて歪められているという。そうした先入見を振り払い予防するためにも、実存の構造の告示はまず具体的確定的内容を捨てて形式的でなければならないというのである。

こうした観点から形式的に告示されるものとは、他ならぬ実存のあり方の様々な輪郭であるが、ハイデガーによれば、それはでたらめ、あるいは勝手気ままに告示されたものではなく、実存に由来し実存による裏打ちがなされたもの、拘束を受けたものであり、そこには解釈の一定の方向性が既にあるというのであり、そうした確信からハイデガーは解釈の恣意性を否定するのである。

そこで我々は形式的に告示された現象のまだ空虚な内容が、実際の実存の動きの中で充実されてゆく様を解釈してゆくという手法により、実存の具体的内容を損なわず、かつその隠れた構造を生き生きとした姿で明るみに出すことができるということになる。（ここにはフッサールの範疇的直観や意味志向と意味充実の考えとの関連が確認できるだろう。）無論、それは自動的に進むのではなく、試行錯誤的なジグザグの進行なのであるが。

初期のハイデガーはこうした方法意識に基づいて、実存の諸構造の現象学的解釈に取りかかったのである。しかしこの方法は確定した方法ではなく、ハイデガー自身も何度もその見直しをしていたのであり、結局は、方法的な完成を見ることなく終わり、先にも触れたように、それ自身としてはもはや『存在と時間』には登場しなくなる。

とはいえ『存在と時間』においてもこの方法は暗黙のうちに踏襲されているのである。まず、例えば「現存在の本質は実存 Existenz である」といった大まかな、しかも動きを示唆する形式的規定が提示され、それがさらに「世界—内—存在」と捉え直され規定され（cf. 「この探究にとり現存在（その都度の自分の現存在）がその中にある先保持は、形式的な告示において、定義される：現存在（事実的な生）とは世界の中に存在することである。」 GA63/80）、さらに世界、そして内存在の骨組みに関して解釈が施され内容的な肉付けを得るといように分析は進行して行くのである。だから『存在と時間』を読む場合、我々はハイデガーが提示する最初には内容を持たない形式的な様々な定義を念頭

に置きながら、その形式的空虚がどのように充実されてゆくかに注意しつつ読み進む必要があるのであり、またそのような読み方をすることによって、『存在と時間』の内容が幾分でも辿りやすいものとなるように思われるのである。

(なお「形式的告示」の概念については、詳しくは拙稿「形式的告示について—初期ハイデガーの方法論」鹿児島大学法文学部紀要「人文学科論集」第46号参照。)

## 注 解

以下、ゴチックの部分は、『存在と時間』の本文を、また例えば020/15という表記は原書の20頁（およそ）15行目を指す。各翻訳にも原書の頁づけが入っているので簡単に参照できるはずである。

・扉の献辞「エトムント・フッサールに尊敬と親愛の念をもってこれを捧ぐ

1926年4月8日 バーデン州シュヴァルツワルトのトートナウベルクにて」

ハイデガーは1919年からフライブルク大学でフッサールの助手を務め、フッサールとは師弟関係にあった。また『存在と時間』は最初フッサールの主宰する『哲学および現象学研究年報』の第8巻に掲載され、同時に単行本として出版されたものである。（ちなみに同巻の後半にはこれもまた浩瀚なオスカー・ベッカーの『数学的存在—数学的現象の論理学と存在論についての諸研究』が収録されている。）

フッサールに対する謝辞は、本文中でも（38頁，40頁脚注）表明されている。しかし『存在と時間』執筆当時、ハイデガーは、超越論的主観性の立場に立ち純粹意識を絶対化するフッサールとははっきりと相容れない立場にあり、当時の講義の中では明確にフッサール批判を行っている。（次回扱うこととなる「現象学」についての注を参照のこと。）

なお、このフッサールに対する献辞は、ナチス時代の第五版（1942年）では削除された。出版社の要請という。

海拔1000mほどに位置する保養地トートナウベルクに山荘を持っていたハイ

デガーは（「マールブルクへ引っ越す少し前，ハイデガーはトートナウベルクに小さな土地を手に入れ，ささやかな山荘を建てさせている。自分では手を出さず，エルフリーデがすべてを取り仕切り，監督した。トートナウベルクはそのとき以来世間から逃れるときの住居になるが，そこは同時に彼の思索の荒れ狂う高みでもあって，そこから下界へのすべての道が通じていた。」R.ザフランスキー『ハイデガー』邦訳192頁），4月8日，フッサールの67歳の誕生日に『存在と時間』をフッサールに献呈したという。今日では酸性雨被害で有名になったシュヴァルツヴァルト（黒い森）であるが，筆者が三十年ほど前にフライブルクに立ち寄った際入手したシュヴァルツヴァルト案内のパンフレットには，「シュヴァルツヴァルトでは，ドイツの風景は争う余地のない頂点に達しており，このことについて識者の意見は一致している。連邦の領土の南西に位置し，明るい上部ライン溪谷からしだいに隆起しつつシュヴァルツヴァルトの高原は南北に，場所によっては1500mの高さまで広がっている。牧草の緑と縦の木の緑陰がこの風景のなだらかな尾根を彩る。静まりかえった溪谷には神秘的な山上湖と小川のせせらぎがあり，ゆったりとした深絞りのこけら葺き屋根の下には，よく知られている歓待が待っている。…」とある。同じパンフレットに掲載されているベランのパノラマ図によると，トートナウベルクはフライブルクの南西の丘陵地帯のシャウインシュタントとトートナウの間にあり，なだらかな傾斜地になっている。トートナウは，「死の沢」といった意味であろうが，近くにはヘーレントール（地獄谷）といった切り立った岩壁もある。

#### ・「1953年の第七版への前書き」

『存在と時間』は，最初の構想では第一部，第二部からなることとなっており，1927年に刊行された『存在と時間』は第一部第二編までだったため，『存在と時間』（初版から第六版まで）のタイトルの下には「前半」という文字が付されていた。この文字が削除された第七版の前書きは，その理由を述べたものである。

#### ・001/01-001/19 全文

『存在と時間』は前注にもあるように第一部第三編以下は未完に終わった。



そして刊行された部分は、主として人間（実存）の存在構造の分析が主題となっていたこともあり、『存在と時間』は当時流行し始めていた実存哲学の書物と一般には受け取られた。フッサールは『存在と時間』を実存に根ざす人間学と評したという。例えば「フッサールは、ハイデガーの試みを一当時支配的だった『存在と時間』解釈にしたがって－「実存哲学」と間違っって評価し、実存哲学を、「世俗的な主観性（人間）から超越論的主観性への上昇を」それゆえ現象学的還元を理解していない、と非難した。」（O.Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers, 2.Auf.S.79, また A.Diemer: EDMUND HUSSERL 2. verbesserte Auflage 1965.S.19ff参照。）

しかし、このプラトンの『ソピステースー有るものについて』からの引用に始まる文章は、そうした実存哲学的な理解が半ば誤解であることを告げている。（たしかに1920年代初めのレーヴィット宛の書簡などにかがえるように、若いハイデガーは、哲学を自分の生から遊離した純粹に理論的な態度なのではなく、真理を捉えようとする自分の一回限りの実存から発し、そこへと跳ね返る生の一つの遂行、生ける哲学と考えており、そこには実存主義的ともいえる情熱が確認できるとはいえ）やはりハイデガーの基本的関心は、いかに個人が実存すべきかというよりも、存在とは何か、存在の真の意味とは何かという存在論的関心なのである。ここには不断の現前性を基本とする従来の伝統的な存在論の存在概念に対するハイデガーの疑念がはっきり聞き取れるし、さらにハイデガーの本来の意図は、単に人間の実存の分析に尽きるのではなく、存在の意味一般の再考であり、さしあたっての目標とされる時間の解釈は「あらゆる存在了解一般を可能にする」地平の開展のためであることが明記されているのである。ハイデガーは『存在と時間』の手沢本で、「この存在論的構造に対する問いは、実存を構成している当のものを解釈し分けることをめざすのである。」（『存在と時間』12頁）という文の「構成している」の箇所「それゆえ実存哲学にあらず」と注を加えている。

最初の引用文は、全集第20巻『時間概念の歴史への序説』でも引かれており、そこでは次のように述べられている。「プラトンが『ソピステース』において

立てている問いはこうである。あなたがたが<ある>ということをお口にされる  
とき、そもそも何を指し示そうと望んでおられるのか、「諸君が<存在してい  
る>（という言葉）を使うとき、それが意味していることと諸君が言おうとす  
るのは一体何なのか。」要するに、「存在」とは何か。この問いは非常に生き生  
きと立てられていたのだが、しかしアリストテレス以来黙り込んでしまい、し  
かももはやひとがこの問いが黙り込んでいることに気がつかないほどに黙り込  
んでしまったのである。なぜならひとはそれ以降ギリシャ人たちから伝えられ  
た諸規定やパースペクティヴにおいて絶えず存在を取り扱っているからである。」  
(GA20/179)

なおプラトンの対話篇『ソピステース』については、ハイデガーは1924年か  
ら25年にかけての冬学期に「プラトン：ソピステース」という題目で講義を行っ  
ている。全集第19巻に所収のこの講義は、付録も含めて650頁を超える浩瀚な  
ものであるが、そこではまずアリストテレスの真理概念を「暴露すること」と  
捉えることにより、存在と真理の共属性が示された上で、独自のプラトン解釈  
が展開されるのである。

・002/07-002/09 「我々の時代は「形而上学」をふたたび肯定するにいたっ  
たことを、現代の進歩のうちに数えたてているけれども、ここにあげた問いは、  
今日では忘れ去られている。」

古代ギリシャ哲学の主要関心は、存在とは何か、とりわけあらゆる存在者の  
存在の根拠、最高存在の探究にあり、アリストテレスはそうした存在を存在と  
して問う学問を第一哲学と呼び、それが後に形而上学とも呼ばれることとなっ  
た。

しかしデカルト以降、近代哲学の関心は、何があるかという存在論的関心よ  
りも、私はいかにして事物を確実に知りうるかという認識論的関心へとシフト  
してゆく。人間の認識主観が中心に位置し、私の意識が確実に捉えうるものだ  
けが、真にあるといえるというのである。その結果、意識が直接確実に捉ええ  
ない本質存在を問うことは非学問的と考えられるようになる。とりわけ20世紀  
初めドイツ哲学の主流をなした新カント派は、学問としての形而上学の可能性

を否定したカントの流れを汲んでおり、形而上学を非学問と同等に見なしたし、また論理実証主義の立場は、真偽を検証できる経験命題だけを有意味と見なし、従来の形而上学的命題をナンセンスとして斥けた。

それに対して、意識中心の立場からもう一度意識の外の世界を中心に据えて人間を捉え直そうとする動きも登場し始め、1920年にはシェラーの影響を受けたカトリック系の哲学者ペーター・ヴスト（1884-1940）が『形而上学の蘇生』Die Auferstehung der Metaphysik を著し、注目を浴びた。ただしハイデガーの考えではそうした新しい形而上学肯定の動きの中でも、存在の意味の再考はないがしろにされているというのである。ハイデガーは、ヴストの名前を直接出していないが、例えば、以下のような講義の中での発言は、ヴストの書物のタイトルを念頭においてのものと思われる。「哲学は自らの退廃を「形而上学の蘇生」として解釈するのである。」（GA63/5 これは1923年夏学期の講義録の講義では述べられなかったという序言にある。）また全集第59巻『直観と表現の現象学』は、ヴストの書物出版と同年、1920年夏学期の講義であるが、その付論には以下のような表現が見られる。「（哲学することは、事実的な生の体験の領域の中で活動することという…筆者注）この確認は、何も語っていないように見える。—今日ひとはそれによつては開いているドアを開くだけであろう。というのも、ひとはやはり根拠を欠いた思弁から—「形而上学」が再び蘇生 Auferstehung へともたらされるべき場所においても—できるだけ自分を解放し、経験的な経験に依拠しているからである。」（GA59/181）

#### ・002/10 存在をめぐる巨人の戦い

この言葉も脚注にあるように『ソピステース』からの引用であるが、（内容については岩波版訳注参照）また全集第33巻では次のように言われている。「パルメニデス以来存在者をめぐる戦いが燃え上がっている。しかしそれはどうでもよいような見解をめぐるどうでもよいような争いではなく、プラトンのいうように、ギガントマキアとしての、つまり人間の現存在における最初にして最後のものをめぐっての巨人たちの争いとしてなのである。そして今日どうかといえば—我々は功名心にはやり一層小賢しくなったこびと共の文

献上のお遊びを有するだけである…」 (GA33/24)

・003/16-003/21 「「存在は類ではない」…この統一をすでにアリストテレスは類比の統一と認めた。」(省略は筆者による。)

「存在は類ではない。」、つまり存在は抽象的な普遍概念とは異質なことに ついては、次の解説を参照のこと。「あること」または「あるもの」(on[希], ens[羅], being[英])は一切のものごとを総括する。なぜなら、「ある」の反対は「ない」であるが、「ないもの」も「<ある>の否定で<ある>もの」として、「ある」を前提し、かつ「ある」に包まれることによってだけ思考され、また「ある」からである。また、「あるもの」は一定の類(=領域)ではない(『形而上学』第三卷第三章998b22-27)。なぜなら、一定の類はそれが他の類から区別され、限界づけられることによって、一定の類であるが、「あるもの」がそれから区別されるべき他の類も「あるもの」の一つであり、したがって、これも「あるもの」に含まれ、「あるもの」から区別されえないからである。このようにして、「あるもの」は「類を超えるもの」とであるとされる。」(加藤信朗：『ギリシャ哲学史』201頁以下。)

またアリストテレスによれば「存在は多様に語られる」(これは周知のようにギムナジウム時代のハイデガーを「存在の意味の問い」へと誘った書物であるブレンターノの学位論文のテーマでもあった)のであり、アリストテレスはそうした存在の意味として付帯性としての存在、真・偽の意味での存在、デュナミスとエネルゲイアの観点での存在、実体を基本とするカテゴリーの諸形態をあげている。

それらの在り方とそれらに共通するという存在は、存在が類ではない以上、種と類の関係ではありえない。アリストテレスは、それらの存在の意味は、「或る一つのもの、或る一つの自然(実在)との関係において「ある」とか「存在する」とか言われるのであって、同語異義的にではなく、あたかも「健康的」と言われる多くの物事がすべて一つの「健康」との関係においてそう言われるようにである。」(『形而上学』1003a33)と述べるのである。この「一つの実在との関係における」類似性(存在の単一性と共通性)が、類・種の関係

ではなく、類比（類推）によつての統一性（hen kat' analogian）であるともいわれるのである。「類比」（原語 analogia は [ < ana logon 同じ割合で ], 「言葉の上での類似性, 対応関係, 比例」などの意味）という分かりにくい翻訳語については、次の説明が参考にならう。「存在（する）」という言葉は、単に何らかの特殊な一つのことを指す言葉ではなく、また何らかの特殊な一つの存在の仕方を意味する言葉でもない。それは、さまざまの場合において、多様な意味のずれを含みながら語られる。基準となる一つの同じ根本義を持ちつつ、具体的に使用される時には一方の理解が他方の理解の前提となる、という前後関係を持つ異なった意味へと分節化していくような言葉は、「類比的」であると言われる。それゆえ「存在（する）」は常に純粹に同一の意味で使用される一義的な概念ではないが、だからといって全く別の複数の意味で用いられるただの多義的な言葉だというわけでもなく、それはまさに類比的に語られる概念なのである。」（K.リーゼンフーバー：『西洋古代中世哲学史』日本放送出版協会 1991年 68頁以下）

なお、存在は、普遍概念、類ではなく、存在の多義的な意味の類似性は、類比による統一に基づくというアリストテレスのこの主張については、ハイデガーは1926年夏学期の講義『古代哲学の根本諸概念』（全集第22巻、特に第54節、第55節参照）のなかで詳しく説明を行っている。類・種概念によって定義される存在者と、類・種概念では定義できない存在との違いの指摘からは、ハイデガーによれば、すでにアリストテレスが存在と存在者の違いを捉えていたことが読みとれるという。（さらにまた1931年夏学期の講義『アリストテレス『形而上学』第9巻1-3-力の本質と現実性について-』（全集第33巻）は、アリストテレスのデュナミス概念を主題としているが、その導入部は「存在の多重性と単一性へのアリストテレスの問い」と題され、アリストテレスにおける存在の多様な意味と、その類比的な単一性について第22巻よりも詳しい解説がなされている。特に第4節「存在の多重性と単一性」、第5節「存在の単一性-類としての単一性ではなく、類比としての単一性」を参照。）

・005/01「第二節 存在に対する問いの形式的構造」

この節については、全集第20巻『時間概念の歴史への序説』の第16節「存在の問いのもつ問いの構造」(194頁以下)がほぼ対応しており、『存在と時間』第二節前半の内容についてのより簡潔な叙述がなされている。

この問いの形式的構造についての説明は、問うこと一般の形式を明らかにするというよりも、問われているのが、存在者の何 was であるかなのではなく、存在者がどのように wie あるかであること、存在者ではなく、存在であることを明確化することを狙いとしている。存在者とその存在(存在者を存在者たらしめている根拠)との違いについては、例えば『存在と時間』38頁などでも強調されているが、ただし『存在と時間』では、まだ「存在論的差異」という用語は使用されていない。この言葉が登場するのは1927年の講義『現象学の根本問題』(全集24巻第二部第一章322頁以下参照)においてである。

なお「問われているもの、問いかけられているもの、問いたしかめられるもの」の原語はそれぞれ Gefragtes, Befragtes, Erfragtes であり、それぞれがまた fragen, befragen, erfragen という動詞の過去分詞から作られた受動的意味の名詞である。fragen は、「(誰かに) 何かを問う」という意味をもち、befragen はほぼ同じ意味の動詞であるが、「誰かに (何かについて) 問い合わせる」といった意味を、また erfragen は「何かを聞いて確かめる」という意味を通常の用法ではもっている。接頭辞の be- には、動詞の意味、あるいは対象への働きを強化する作用があるし、また er- は、行為の結果、入手、獲得を意味する働きがある。

いすれにせよ、簡単に表せば「問われているもの」=存在(6頁)、「問い確かめられるもの」=存在の意味(6頁)、「問いかけられているもの」=存在者自身(6頁)、ということになる。

・007/22-007/27「我々自身こそそのつどこの存在者であり、またこの存在者は問うこと存在可能性をとりわけもっているのだが、我々はこうした存在者を、術語的に、現存在と表現する。」(下線は原文での強調、以下同じ。)

存在の問いの展開の出発点として選出された存在者は、我々人間なのだが、それをハイデガーはあえて人間と呼ばず、現存在と呼ぶのである。現存在の原

語は、Dasein (Da=そこに+Sein=存在する) であり、普通のドイツ語では現存、生存といった意味で使用され (cf. der Kampf ums Dasein=生存競争)、人間にかぎらず目の前にあるものにも適用される。しかしハイデガーは、この言葉を (そして「実存」という語も…Dasein は哲学的用語としては18世紀に「実存」Existenz の訳語として使用されるようになったという) 特に人間にかぎって使用する。『存在と時間』12頁では、「現存在という名称は、このような存在者を特色づけるための純粋な存在表現として選ばれている。」と、存在論的観点からの呼称であることが明確に述べられている。また現存在は、開示態という基本的在り方をもつのだが (「現存在はおのれの開示態である。」 (『存在と時間』133頁)、現存在の「現」「ここ」にはそうした開示の場という意味が込められていることが後に明らかとなる。(同132頁以下参照。))

またハイデガーが、人間 (あるいは人格) という言葉を回避する理由については、例えば全集第63巻や全集第20巻の以下のような箇所を参照のこと。

## 「第二章 事実態の理念と「人間」の概念

事実態=その都度の我々自身の現存在という解釈学の主題の告示的な規定の中では、原則として「人間的」現存在もしくは「人間の存在」という表現は避けられていた。

「人間」の諸概念、すなわち1. 理性を付与された生きもの、そして2. 人格、人格性は、世界のその都度明確に先与された対象諸連関の経験の中でまたそうした連関を見ることの中で生じた。…どちらの概念規定においても、問題なのは先与された或る物の諸装備の固定化であり、それに対してさらにそれらに基づいて追加的に一定の存在の仕方が認められたり、もしくはそれが無関心のままに或る実在存在のなかに置き放しにされるのである。

…今日広く行き渡っている人間の概念は上述の二つの起源に遡るのであり、それは人格の理念がカントやドイツ観念論にしたがって拾い集められたものであれ、あるいは中世の神学に結びついてなのであれ、どちらにせよそうなのである。」 (GA63/21f. 省略は筆者による。)

「この存在領域を表題的に表示し我がものとしつつ境界づけるために避けら

れたし、また避けられるのは、人間的現存在および人間存在という表現である。伝統的な範疇的特徴づけのいずれにおいても、人間という概念は、事実態として眼差しにもたらされるべきものを原則的に建てふさいでしまうのである。人間とは何か、という問いは、その問いが本来目指すものへの眼差しを、この問いには異質な対象によっておのれから遮ってしまう（ヤスパースを参照せよ。）

人間とみなされる現に存在するものは、この探求にとっては、ひとが伝統的な理性的動物〈animal rationale〉という定義を導きの糸として考察するかぎり、既に初めから特定の範疇的特徴づけへと置かれる。この定義を導きの糸とすることによっては、記述は、その際その根源的な動機を生き生きと自分のものとするとなしに、特定の眼差し設定に委ねられるのである。」（GA63/25f.）

「我々は、原則的にこの存在者—つまり人間—に対する最も慣例的な名称の定義—homo animal rationale—が予め示しているこうした経験と問いの地平の外部に身を置くのである。この存在者のいかなる外見も規定されるべきではなく、むしろ最初からかつ一貫して唯一この存在者の存在する仕方 *Weise zu sein* が規定されるべきである。つまり、この存在者を成り立たせている構成要素の何であるかがではなく、彼の存在のいかにあるかということ *das Wie seines Seins* 及びこの如何にあるかということの諸性格 *die Charaktere dieses Wie* がなのである。

…さらに現存在は彼の存在の仕方において理解されるべきであり、しかも第一にはまさに何らかの仕方で強調された例外的な存在の仕方においてではなしに、である。現存在は、その目標や目標の何らかの設定のうちで受け取られるべきではない、つまり人間〈homo〉としてだとか、いわんや人間性〈Humanität〉などといった理念の光のうちで受け取られるべきではない。」（GA20/207f. 省略は筆者による。）

ちなみに人間のドイツ語 *Mensch* は、男性を意味する *Mann* から派生したもので、さらに *Mann* は、インドゲルマン祖語の「考える」を表す語根に関係するという。

また初期フライブルク時代のハイデガーは、現存在にあたる言葉としてはデイ



ルタイとの関連を思わせる歴史的な「事実的生」という表現を使用していた。キシールの『1915年から27年のハイデガーの基本的術語の系譜学的グロッサリー』(GH Appendix D)によれば、現存在という言葉が、術語として形式的に告示されたのは、1923年の夏学期、時間的な特殊性(「その都度性」)に関連してであるという。

また伝統的な存在理解にとらわれたまま存在の問いを喚起しないとされる使い古された「人間」という言葉と同様にハイデガーが避けるのは、「意識(存在)」Bewußtseinという近代以来の哲学展開の中心舞台とされる人間概念である。ハイデガーは意識、純粹主観を基本において客観を捉える理論的態度を派生的なものと考え、そうした見方では、実存の動的な本来の在り方は覆い隠され、生は脱-生化されてしまうという。(先に挙げた全集第56/57巻第17節参照。)

なお、同じように「現存在」、「実存」を基本的タームとするヤスパースの場合、「現存在」は物質、生命的身体、心、意識などを含め日常的自然的な在り方をした外面的な自己としての人間を表示するために使用され、現存在に存在意義を与える根拠、根源としての倫理的に自覚された自己を意味する「実存」とは術語的に区別されている。

・007/28-008/07「だが、あえて以上のようなことを企てるのは一つの明白な循環のうちに落ち込むことではなかろうか。まず存在者をその存在のうちにおいて規定せざるをえず、次いでこのことにもとづいて存在に対する問いを始めて設定しようとすることは、循環におちいること以外の何ものであるだろうか。存在に対する答えがまずもってもたらすはずのものが、すでに「前提されて」いるのではなかろうか。……

しかし、事実的には、前述の問題設定にはそもそもいかなる循環もない。…なるほど「存在」はすべてのこれまでの存在論において「前提されて」はいるが、しかしそれは、意のままになる概念としてではない、探究されている当のものとしてではない。存在を「前提とする」ことは存在を先行的に見やるという性格をもっているのだが、しかもそれは、このように存在を見やることにもとづいて、まえもって与えられている存在者が自分の存在において暫定的に

分節されているというようにである。」(省略は筆者による。)

形式論理学を基盤とする客観的学問においては、結論を前提とすることは、論点窃取の虚偽、循環論証として誤りとされるし、また一般に研究者の先入見は、事物の客観的認識を歪めるものとして可能なかぎり排除されなければならないとされる。

しかし存在の問いは、何らかの対象を客観的に捉えようとする場合のように何ものをも前提とすること無しに、また探究する者の存在を度外視して始めることは出来ない種類の問いである。ハイデガーが問い求める存在の意味とは、我々が予め前提とする存在の意味についての漠とした理解 (cf. 「現存在の無規定的な先行理解から存在の問いは発現するということ」全集20巻第15節表題)、或いは生き生きとして存在しているこの人間という存在者の存在を学的に解釈して行く中で (いわば個別的存在理解と全体的存在理解のキャッチボールの中で)、概念的、存在論的にその意味が明らかにされ存在理解が深まるのである。我々がすでに漠とした理解をもっているが、一挙に全体的に辞書的な意味では与えられることの無い存在の意味を学問的に明瞭化するためには、「部分は全体から、全体は部分から理解されねばならない」といういわゆる解釈学的循環の中に飛び込んで、前提 (「或る存在者の存在様態としての問うことに、問われているもの [存在] が「再帰的もしくは先行的に関係づけられていること」『存在と時間』8頁) を発掘してゆかなければならないのである。循環の問題については、実存論的分析が進んで行く中で再度言及されることとなる。『存在と時間』153頁、同314頁以下参照。

この存在の問いの形式が、循環論証ではないということについては、全集20巻197頁以下にも同様の説明がある。また生き生きとした事實的生の根源に迫る根本学としての哲学のもつ「循環的在り方」については、全集56/57巻の第二節の「b) 根本学という理念の循環性」および第18節「認識論の循環的在り方」を参照のこと。

またハイデガー的意味での前提、つまり形式論理的ではなくいわば存在論的な「前提」については、全集第61巻『アリストテレスへの現象学的解釈 現

象学的研究入門』の付論1「前提」(157頁以下)が、詳しく取り扱っている。(たとえば、「先把握は、その由来を前-提に持つ。「措定されていること」「置くこと」は不相応な表現である：まさに置くことではなくして、ゲシヒトリッヒ-ヒストーリッシュな Voraus-dasein なのである。」159頁) また全集第56/57巻「第二章 前提の問題」77頁以下(とりわけ93頁以下「予め置くこと」)も参照のこと。

・012/04-012/05「現存在が存在的に際立っているのは、むしろこの存在者には自分の存在においてこの存在自身へとかかわりゆくことが問題であることによってである。」

これは現存在を他の存在者から区別させる著しい在り方なわけであるが、『存在と時間』41頁では「この存在者の存在において、この存在者はそれ自身おのれの存在へと態度を取っている。」とも述べられている。いずれにせよ現存在は、対象をひたすら眺めやる純粋な主観などではなく、自分自身の存在に関わって行く動きとして取らえられている。

このように人間の特質を関係態、自己再帰態ないしは自己超越の運動として捉える考えは、フィヒテ以来のドイツ観念論にも顕著であるが、ここでは、とりわけキルケゴールの『死に至る病』第一編冒頭の有名な文章、「人間は精神である。しかし精神とは何であるか？精神とは自己である。しかし、自己とは何であるか？自己とは、ひとつの関係、その関係それ自身に関係する関係である。あるいは、その関係において、その関係がそれ自身に関係するということなのである。」(梶田啓三郎訳、ちくま学芸文庫版 27頁)が想起される。

・012/15-012/16「現存在がいわゆる存在論的に存在しているということは、前存在論的 vorontologisch なこととして特色づけられうる。」

ヘーゲルの「総じて知られているもの Das Bekannte は、知られている bekannt からといって認識されている erkannt わけではない。」(『精神現象学』Suhrkamp 版35頁)を参照のこと。またハイデガーは、つぎのようにも言い表している。「我々は存在を理解 verstehen しているが、しかしそれにもかかわらず概念把握 begreifen してはいないという事実、」(GA24/389)

・012/19-012/20「現存在がそれへとこれこれしかじかの態度をとることができ、またつねになんらかの仕方では態度をとっている存在自身を、我々は実存 EXistenz と名づける。」

ここでは、とりあえず実存 (<ex+sistere から出て立つ) は、現存在の在り方が、おのれから出て行くという動的構造をもつことの形式的な告示として用いられている。『ヤスパースの「世界観の心理学」への論評』の中の「問題とされている本来的に対象的なものは、形式的な告示では、実存として確定されよう。」(GA9/10) あるいは「「実存」とは、何かについての規定性である。…そのように理解された自己の存在は、形式的に告示するならば、実存を意味する。」(GA9/29) を参照のこと (強調は筆者)。

またここでは実存は、現存在の存在一般を指す広い意味で使用されており、のちに現存在の能動的な在り方としての狭い意味での実存 (了解) が区別されることになる。

・012/30-012/39「実存の問題は、つねに実存すること自身を通じてのみ決着をつけられるべきなのである。そのさい指導的な現存在自身の了解内容を我々は実存的了解内容と名づける。…実存性の分析論は、実存的了解という性格をもっているのではなく、実存論的了解という性格を持っている。」(省略は筆者による。)

実存的 existenzielle と実存論的 existenzial が、存在的 ontisch と存在論的 ontologisch に対応して、術語的に厳密に区別される。つまり実存の存在了解の働きには、レベルを異にする二つの在り方がある。実存的な了解は、個々人が具体的に実存しているときに有する存在了解である。我々は日々実存するためには、その実存の存在論的構造を学問的に理解している必要はないのであり、各人は自分の日常的営みを各自の関心に従い処理しつつ生きているわけである。この理解はいわば (哲学以前の) 普段の実存の様々な活動の次元、表層での存在の無自覚的な理解を示す。また個別科学も、その対象の存在をことさら反省しない限りにおいて、また実存を主題とはしない限りにおいて、実存的レベルに属するのである。それに対して実存論的な了解は、存在論的立場を取ること

によって初めて見えてくる（いわば深層にあって）日常実存を可能としている諸構造ないし諸形式（実存性 *Existenzialität* もしくは実存の範疇 *Existenzialien* と術語化される諸構造）をことさら理解しようとする哲学的レベルの了解である。ハイデガーの方法には、現象的と現象学的、非本来性と本来性といった対概念も含めて、フッサールの「自然的態度」と「超越論的態度」の区分にも対応するこうした *Dichotomy* 的傾向が強く見られる。

いずれにせよ『存在と時間』では、現存在の日常的な実存的了解を手がかりとして、その諸構造を実存論的了解にもたらそうとする試みがなされるのである。（cf. 「存在問題は、現存在自身に属している或る本質上の存在傾向の徹底化、つまり、前存在論的な存在了解内容の徹底化以外の何ものでもないのである。」『存在と時間』15頁） なおキシールは、前述の『系譜学的グロッサリー』の中で *existenziell* については、次のように述べている。「このキルケゴール的なスペル（ほとんど：全集第61巻182頁参照。そこではディーデリッヒの翻訳（の *existentiell* の t…筆者注）がすでにハイデガーによる *z* に変えられている。）は1920年の夏学期に一度使用されたが、1921年夏の彼の実存主義的な学生カール・レーヴィット宛の手紙の中でより頻繁に使用されている。しかしこの形容詞が術語的な持続性を得るのは、1922年の10月…に、生の事実態の最も独自の、つまり「実存的な」可能性として理解された実存という語の導入とともに初めてであり、ハイデガーの概念的フレームワークの中核に受け入れられた。…」（GH p.496 省略は筆者。）

・015/15-015/16 「この存在者へと近づく通路の正しい様式を表立って我がものとし安全にしておく必要もあるということ」

ここで「我がものとし」（ちくま版では「身につけ」、岩波版では「掴んで」「わが物とする」等、河出版では「自己のものとして取得し」「摂取同化して自分のものとする」等）と訳された *Aneignung* という語は、*an*（方向、接近、付着などを表す接頭辞）と *eigen*（「自分の」、英語の *own*）からなる動詞 *aneignen* の名詞形である。*aneignen* は、再帰動詞の形で用いられ「横領する」、「（知識、習慣、態度などを）身につける」という意味を表す。HB によれば『存在と時

間』での用例は9例のみで非常に少ない。例えば、「過去を積極的に我がものにするにおいて」(21頁)、「過去を生産的に我がものとするという意味で」(同頁)、「提出された真理の「定義」は伝統を振り落とすものではなく、伝統を根源的に我がものとするものである。」(220頁)「根本において以下の分析がかかわる唯一の問題は、デイルタイの諸研究を…促進することであるのだが、彼の諸研究を我がものにするには、いぜんとして今日の世代の急務なのである。」(377頁)等々。しかしこの言葉は、初期の講義ではよく登場する言葉であり、全集61巻では、第二部第二章の表題が「理解の状況を我がものとする」と(GA61/41f.) となってさえいる。

本文からも分かるように過去の思想、伝統を「我がものとする」とは、ただそれらを理解し、修得するというに尽きるのではなく、それらを見ずからの哲学的実存の時熟においていわば追遂することによって「反復し」、それらの本来の意図や問題性を掘り起こし、そのうえで、それを自らの問題状況において新生させようとするものである。例えば次の文章との関連に注意。

「>反復<：この言葉の意味にすべてはかかっている。哲学は、生の根本的な在り方であり、それゆえ哲学はその生を本来的にいつも、反復する(wiederholt [再び一行って取ってくる]) のである、つまり離れ落ち Abfall から再び取り戻すのである。この取り戻しそのものこそが、ラディカルな探究として、生なのである。」(GA61/80) あるいは「探究—事実的な生と生の連関の時熟における、また時熟としての問いつつ尋ねる行為である。「問う」とは：「さらに」「元へと引き返して」「反復しつつ」問うこと、問うことにおいて一層問題的となることである。」(GA61/189f.) さらには「精神的なものはすべて遂行的に我がものとするを必要とする。」(GA59/188) 「この態度の連関の遂行はすでに、自己世界的な現存在における真正の我がもの化のために、反覆された通過を必要とすることは、異論の余地はないであろう。」(GA59/78) といった表現も参照のこと。

さらにまた、この「我がものとする」というアプローチの仕方が、後述の「伝統の解体」と相関する初期ハイデガーの方法的根本姿勢を示すものであ

たことは、『デイルタイ年報』第6号（1989年）において初めて公開されたいわゆる『ナトルプ報告』といわれるハイデガーの初期草稿『アリストテレスの現象学的解釈—解釈学的状況の告示 Anzeige—』からも確認できる。（『思想』No.813, 1992年3月号に、高田珠樹氏による明解な翻訳が掲載されており裨益するところが大きいであるが、そこでは Aneignung は「体現」と訳されている。）「その中でまたそれに対してある解釈が時熟するような状況が、上述の諸観点から明らかとされるかぎりにおいて、可能な解釈と理解の遂行がそしてその中で生じる対象のわがもの化が透明となっている。…

過去となったものを理解しつつ我がものとすることとしての解釈の状況は、いつも生きている現在の状況なのである。理解の作用の中で我がものとされた zugeeignete 過去としての歴史自体は、その理解の可能性に関しては、解釈学的状況の決定的な選択と整えの根源性ととも成長するのである。」（Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften Band6, S.237 省略は筆者。以下 DilJ-6と略す。）

付け加えて言うならば、「我がものとする」とは、本来の我という在り方に至るための自己変容の要求をも意味するであろう。けだし、哲学、事実に生ける範疇の解釈とは若きハイデガーによれば、「その中で生がおのれ自身へと到るところのまさに際立った」（GA61/88）接近の仕方だからである。また「ルイナンツに抵抗する gegenruinant 動性は、哲学的解釈の遂行の動性なのであり、しかも、この動性が問題性への我がものとされた接近の仕方の中で遂行されるというようにである。」（GA61/153）「哲学することの遂行と絶えずともにあるそれ自身の事実にルイナンツに対する哲学的な解釈の闘い」（同頁）等も参照のこと。（ルイナンツは、『存在と時間』での「頹落」にほぼ相当する。）また『デイルタイ年報』の「解体は、むしろそこを通過して現在がそれ自身の根本動性において自分と出会わなければならない本来の道である。しかも現在は、その際どれだけそれ（現在）自身がラディカルな基本経験の諸可能性とその解釈を我がものとするために心労しているかという絶えざる問いが現在に対して歴史から現在に発出してくるというように出会わなければならないのである。」

(DilJ-6 S.249 強調は筆者) という箇所も参照のこと。

・015/37-016/02「我々があとで現存在の解釈に対する世界了解内容の存在論的反映として提示するであろう当のもの、がひそんでいる。」

「反映」という訳語の原語は Rückstrahlung である。現存在は、『存在と時間』第38節の「頹落」の項で詳しく説明されるように、普段、本来の自分から目をそらし世界の方から規定された自分を（本当の）自分と理解している。それが、この箇所では先取りされ、光の比喩によって表現されている。つまりいわば光源である現存在が投げかける光が、世界に当たり反射して、あたかも世界の方に光源（虚焦点）があるかのように見え、しかもその反射光で現存在が自分を自分として見ている様に喩えられているのである。

同様の発言は、21頁の「現存在は、現存在がその内で存在している自分の世界で頹落し、反射的にこの世界のほうから自分を解釈する傾向をもっているばかりでなく、」の箇所にも見られる。ここで「反射的に」（中公版、河出版）、あるいは「返照的に」（ちくま版）「反映して」（岩波版）と訳された言葉は、ラテン語をドイツ語綴りにした reluzent であり、実はドイツ語の Rückstrahlung は、reluzent の名詞 Reluzenz をドイツ語で言い換えたものである。reluzent も『存在と時間』ではたった一箇所ではしか登場しないが、これは周知のように第61巻『アリストテレスへの現象学的解釈』では、事実的な生の動性を表すカテゴリーの一つとして、Praestruktion（先形成）と並んで詳しく考察されていたものである。そこでは、生は、ゾルゲン（気遣う）という関係的動きの中で、「動きつつ、自分自身の方へと照り返すのであり、また彼のその都度の最も近いゾルゲンの諸連関に対して周囲の照明を形成する。」(GA61/119) あるいは「生は自分の世界を通して、また世界と一緒にそれ自身において返照的ある、つまりゾルゲンする生としての生へと返照する。」(同頁) と言われ、またそのように自分自身へと戻る動き、「自分自身への出会い性格的な方向における生の動き」(同頁) が Reluzenz と術語化されている。この返照は、生が自分自身を見据えているのではなく、いわば自分が照射した光が世界に跳ね返って歪曲された反射光の中で「自分」を見ている様を表しているのである。光の



比喩は（1927年マールブルクでの講義『現象学の根本諸問題』には何ヶ所か再登場するとはいえ）『存在と時間』では初期講義におけるほど際立って用いられることはなくなってしまふ。『存在と時間』に見られる *reluzent* および *Rückstrahlung* はそうした初期ハイデガーの術語に関わる苦心のいわば残照 *Nachglanz* の一つなのである。（詳しくはいささか古いが、拙稿『事実的生とルイナンツ（二）』鹿児島大学文科報告第29号を参照のこと。）

・019/30-019/31「第六節 存在論の歴史の破壊という課題」

「破壊」（中公版，河出版）あるいは「解体」（ちくま版，岩波版）という訳語の原語は *Destruktion* である。*Destruktion* は，ラテン語の *destructio*（<*destruo*：もともと「取り壊す」という意味で，さらに「論駁する」，「滅ぼす」という転義をもつ。また *de* は除去，反対を表す接頭辞，*struo* は「積み重ねる，建築する」などの意味で，英語の *structure* もこの語に由来）が元の語である。（ちなみに「破壊」を意味する *zerstören* に関わる語は，HBによれば，『存在と時間』では二箇所しか登場しない。「突発的で破壊的な *zerstörende* 自然の変異」（152頁），「日常的周囲世界の拡張と破壊 *Zerstörung*」（105頁））

本文を読めば分かるように，ハイデガーは，存在を忘却しさらには真の存在理解を覆い隠している伝統的な存在論を根底から破壊，否定して全くゼロから始めるのではなく，そうした伝統的存在論をその歴史的生成において捉え，批判的に対決し我がものとするにより，それらの「伝統が，伝来されたものを自明性にゆだねて，伝承された諸範疇や諸概念がそこから一部分は真正の仕方で汲み出されてきた根源的な「源泉」（『存在と時間』21頁）を掘り起こしそこへと遡ろうとするのである。この意味で，*Destruktion* は，「破壊」と訳すよりも（土台を明らかにするため一旦建物を撤去するという）「解体」の方が当たっているように思われる。事実，ハイデガーは初期フライブルク時代のいくつかの講義や論文の中で，解体を意味する *Abbau* という言葉で *Destruktion* を言い換えている。次のような例を参照せよ。

「したがって事実態の現象学的解釈学は，この学が今日的状況に解釈によってラディカルな我がもの化を得させる助けとなろうと欲する限り，…伝承され

たそして支配的な被解釈性をその覆い隠された諸動機や表立っていない諸傾向や解釈の道に応じて解きほぐし、かつ解明の根源的な諸動機源泉へと解体する遡行 *abbauender Rückgang* によって突き進むよう指示されていることに気づいている。解釈学はその課題を解体という途によってのみ実行する。」(DilJ-6 S.249 省略は筆者による。)

「伝統的の批判的解体 *Abbau* に際しては、見かけの上で重要な問題に時間を浪費する可能性などもはや残されていない。解体 *Abbau* とは、ここでは以下のことを言う：ギリシャ哲学への、アリストテレスへの遡行、或る特定の根源的なものが脱落と隠蔽に到る様を見るために、そして我々がこの離れ落ち *Abfall* の中にいることを見るためにである。」(GA63/76)

ただし、若きハイデガーが、独自の観点から伝統的哲学そして時代の哲学を過激とも思える批判の俎上に乗せる様は当時の学生たちにとってはまさに破壊と映じたであろうことも否定できない。「本末転倒の半分だけ学問的な哲学に、リッケルトなどに反対して。自称哲学的な事象研究に対して (ヤスパース)。出来損ないの大学哲学に対して (小フィヒテや小ヘーゲル)。」(GA61/193断片 12) といった痛烈な表現を参照のこと。

キシルによれば (GH p.493)、この言葉は、最初1919年の夏学期の初日には「批判」と称されていたものである。(cf. 「現象学的な批判基準は、諸体験を、つまり即かつ対自的な生をエイドスにおいて理解する明証性と明証的な理解だけなのである。現象学的批判は反一駁や反一証を行なうことではない。そうではなく、批判されるべき命題は、その命題がその意味により由来しているものに基づいて理解されるのである。批判とは真の動機づけの積極的な聞き分けである。」(GA56/57/126)) そしてさらに1919年/20年の冬学期に最初は「批判的-現象学的解体」として術語的に使用されるようになったという。とりわけ「哲学的概念構成の理論」という副題をもつ20年/21年の冬学期の講義『直観と表現の現象学』(全集59巻)は、基本的には生き生きと動いて行く流れでもある事実的な生のありのままの表現可能性、概念把握可能性という問題意識に貫かれたものであるが、そこでは原現象である生に対する現代哲学の二つ

の立場（客観化された生のア・プリアリな妥当性を主張する立場と体験としての生の非合理性を強調する立場）に対して「現象学的―批判的な解体」（「アプリアリ問題の解体」「体験問題の解体」…ここでは伝統の解体というより歴史哲学、ナトルプ、ディルタイを俎上に乗せた現代哲学との批判的対決がなされている）が全体を通して試みられている。とりわけ第五節（29頁から49頁まで）は「現象学的解体」と題され、その意味するところが詳しく説明されており参考になろう。

またアリストテレスの哲学の解体的解釈のプログラムを示そうとする前掲の『ディルタイ年報第6号』の以下のような叙述も、「解体」について明確な規定を与えていると言えよう。「過去のものとなった哲学的探究がその未来に及ぼす影響の可能性は、その諸結果それ自体の中には決してありえないのであり、むしろその都度達成され具体的に形成された問いの根源性に基づくのである。この問いの根源性により、過去の哲学的探究は、問題と呼び覚ます手本としてたえず新たな現在になりうるのである。」（DiJ-6 S.238）

「実存がそれ自身に即して明瞭となるのは、事実態を問題とすることの遂行においてのみである、つまり事実態をその動性の動機、方向、意図的自由裁量性へとその都度具体的に解体すること Destruktion においてのみである。」（DiJ-6 S.245）

「現象学的解体の課題に関連しては、ただただ目に見えるように明らかに様々な潮流やその依存関係を提示すること anzeigen が重要なことではなく、むしろヨーロッパの人間学の歴史の決定的な転換期のそれぞれにおいてその源泉へと根源的に遡行する中で中心的な存在論的かつ論理的な諸構造を際立たせることこそ重要なのである。」（DiJ-6 S.251）

なおブーレンは、この解体という語と20年代初期ハイデガーが熱心に研究していたルターの『ハイデルベルク討論』の中の destruere の用法との関連（YH pp.162-163）、さらにはブルトマンの「非神話化」との関連（YH p.143）について触れている。

また岩波版の訳注（上巻263頁）では、後期ハイデガー思想に属する1956年

の講演『哲学とは何か』における Destruktion への言及が紹介されているが、その原文は以下の通りである。「我々の問いへのこのような途は、歴史との訣別ではないし、歴史の否認でもない。むしろそれは伝承されたものを我がものとすることであり、変貌させることである。歴史のそうした我がもの化が、「解体」という表題で意味されていることなのである。この言葉の意味は『存在と時間』の中で明確に規定されている（第6節）。解体は、破壊 Zerstörenではなく、取り壊し Abbauen 撤去し Abtragen 取りのけること Auf-die-Seite-stellen である。つまり哲学の歴史についての単に記述歴史的な発言を、である。解体とは：我々の耳をそばだて伝統の中で存在者の存在として我々に自らを話し与えるものに心を開くことである。」（岩波版訳注では33頁となっているが、筆者所有の1966年第四版では21頁以下である。）

・020/33-020/34 「他方、現存在のうちにひそんでいるのは、自分の実存を自分にとって見通しのきくものにする可能性ばかりではなく」

「見通しのきくものに」（ちくま訳では「透明なものに」、岩波版では「見通させる」、河出版では「見透されうる」）の原語は durchsichtig（透明な、見え透いたの意味 durch は英語の through, sichtig は sehen 「見る」の派生語）である。後で存在論的なレベルでの見る働きが「視」Sichtと呼ばれ（『存在と時間』69頁）、「第一次的に、また全体として実存に関係するこの視を、我々は透視性 Durchsichtigkeit と呼ぶ。我々は、十分に了解された「自己認識」を表示しようとしてこの術語を選んだのだが、」（146頁）と言われるのだが、（アリストテレスの『デ・アニマ』での光の透明性についてのハイデガーの解釈との関連も考えられるとはいえ）この durchsichtig は、キルケゴール的響きを持った言葉である。この言葉についてはキルケゴールの次のような文を参照のこと。「そこで、絶望がまったく根こそぎにされた場合の自己の状態を表す定式は、こうである。自己自身に関係し、自己自身であろうと欲することにおいて、自己は、自己を措定した力のうちに、透明に、根拠をおいている。」（『死に至る病』前掲邦訳30頁、81頁、94頁も参照）（デンマーク語では durchsichtig は、gennemsigtig である。）

【続く】