

ハイデガー『存在と時間』注解 (4)

寺 邑 昭 信

承前

以下に新たに引用した文献とその略号を挙げる。

Dieter Thomä (Hrsg.): Heidegger Handbuch, Metzler 2003 = HH

また『アリストテレスの現象学的解釈』、いわゆる『ナトルプ報告』は、NaBと略記するが、訳については『思想』813号の高田珠樹氏の正確かつ明快な訳を利用させていただいた。頁も邦訳の頁である。なお原文はもともとは1989年の『ディルタイ年報』第六号に掲載されたものであるが、最近ガダマーの序文ともどもレクラム文庫に収録されたので (Universal-Bibliothek Nr.18250) 入手しやすくなった。

またフッサールの『純粹現象学と現象学的哲学のための諸考察』、通称『イデー』についてはこれまでどおり渡邊二郎教授の邦訳『イデー I-I』、『イデー I-II』(みすず書房版) から、邦訳の頁づけで引用させてもらう。

注解

・033/16-033/21 「アレーテウエイン、すなわち真理ヲ語ルコトとしてのロゴスの「真であること」とは、それについて語られている存在者を、アポファイネスタイとしてのレゲイン、すなわち語ルコトにおいてその存在者の秘匿性 *Verborgenheit* からとりだして、秘匿されていないもの [アレーテエス] として見させること、つまり 暴露すること *entdecken* である。同様に、「偽であること」を意味するプセウデスタイとは、隠蔽する *verdecken* という意味での欺瞞と同じこと、すなわち或るものを或るもののまえに [見えさせるという仕方] ですえ置き、かくしてその或るものを、その或るものがそれではない或るものとして言いふらすことである。」

秘匿性、暴露すること、隠蔽するの原語は、それぞれ *Verborgenheit* (接頭

辞 ver と動詞 bergen からなる verbergen 「隠す」という動詞の過去分詞に由来…bergen にはもともと「安全にする」という意味があり、そこから「隠して守る」「埋蔵する」といった意味が派生した) と entdecken (ent は「分離、反対」を意味する接頭辞、decken は「覆う」という意味であり、英語の discover に対応する)、そして verdecken (ver には隠匿、遮断という意味もある) である。岩波版では、Verborgenheit は「隠れていること」と、entdecken は「見つける [覆いを取る・発見する]」、verdecken は「覆うこと [なになにに蓋をすること]」と訳されており、またちくま版では、それぞれ「隠れ」「発見する」「蔽いかくす」である。

ギリシャ語の「真」という名詞、アレーテエスは、もともとは、動詞レートー (ランタノー) に否定辞のアがついた造語に遡る。ランタノーは escape his notice, make one forget といった意味である。また名詞レーテーは、忘却、そして冥界の「忘れの川」を意味する。(ちなみに元素名ランタニウムは、このギリシャ語に由来する。) そこでアレーテエスには、もともと unconcealed な状態という意味があったわけであるが、普通は、「真理」 truth の意味で使用されている。またプセウデスタイは、「欺く、うそを言う」が原義である。

ハイデガーは、このアレーテエスの原義に遡り、本来、「真理」とは、観念と対象が「合致」することを指すのではなく、何かを暴露すること、あらわに見えさせることであり、それはまた同時に隠蔽と表裏一体であるという独自の真理観を展開するのだが、ここでは、それがまずは形式的に簡単に述べられているのである。

また判断における「合致」としての真理観を派生的なものと断定する考えにも、主観-客観図式に根ざす伝統的真理概念を解体しようとするハイデガーの意図が確認できよう。例えば「さらにわれわれは、真理と偽について、まるで魂の内部の諸表象が外部の存在者を模倣する点に真理が成立するかのよう、模写説の意味での真理論をアリストテレスが主張したと考えることは、先入見なのであると述べた。」(GA21/162, また NaB25頁も) 参照。(ただし、

これはあくまでハイデガーのアリストテレス解釈であることに注意。たとえば「アリストテレスは感覚 (aisthesis)あるいは感覚能力(to aisthetikon)を、このように簡明的確に、「感覚対象の形相を質料なしに受容する能力」(to dektikon ton aistheton eidon aneu tes hyles)と規定している。これは、感覚についてに限らず一般に認識と認識対象との関係にも適用されるもので、アリストテレスの模写説とも反映論とも言われるものの原型として注目される。」(出隆：『アリストテレス哲学入門』岩波書店1972年、250頁以下)を参照のこと。

なお全集第20巻のロゴスの意味規定の箇所では、この真理＝暴露すること、露わなことという考えは登場しないが、全集第21巻では131頁以下が扱っている。

またこのハイデガーの真理観については、『存在と時間』第44節「[現存在、開示性、および真理]」で詳述されることとなる。

・033/29-033/32 「ギリシャ的な意味において、しかも前記のロゴスよりもいっそう根源的に「真」であるのは、アイステーシス、すなわち感覚である、つまり、或るものを、率直に、感性的に認知すること Vernehmen である。アイステーシス、すなわち感覚というものがそのつどめざすのは、おのれのイデア、すなわちおのれの特定対象であり、つまり、まさしくそのアイステーシスをつうじて、またそのアイステーシスにとつてのみ、そのつど純正に近づきうる存在者である。」

ここの文章は、アリストテレスの『靈魂論』の感覚論の説明を踏まえたものである。ハイデガーは、全集第17巻で、アリストテレスに即して「現象」概念を明らかにする際に、アリストテレスの『靈魂論』の第二巻第六章を中心的に取り上げるのだが、そこでは、感覚についてのアリストテレスの発言が、次のようにまとめられている。

「アイステータ [感覚されるもの] には三種類ある：1. イデア 2. コイナ 3. シュムベベーコタである。

イデオン [固有なもの] とは、知覚の特定の仕方によってしかもその仕

方だけによって近づきうるようになるものである。それは、アエイ・アレーテエス [いつでも真である] という性格をもっている。視覚は、それがあるかぎり、いつも色だけを暴一露するのである；聴覚はいつも音だけをである。2. コイノン。知覚の或る特定の仕方にだけに仕立てられているのではない存在性格がある。例えばキネーシス [運動]。3. シュムベベーコタ [付帯するもの] は、通例知覚されたものである…。なぜなら通例私は色を見ているのでも音を聞いているのでもなく、むしろ女性歌手の歌を、つまり最も近い知覚作用においてともに出会われているものを聞くのである。カタ・シュムベベーコス [付帯的にあるもの] の知覚可能性に関しては、思い違いはあり得るし、通例でさえある。」(GA17/08f.)

ロゴスよりも感覚が一層根源的に真であるといわれる場合、この感覚はアリストテレスの分類の中の最初のもの、イディア (これはイディオス [私的な、個人的な、独特の、固有の] に由来し、特質という意味であり、イデアと混同しないように注意。cf. 英語の idiosyncrasy, idiot 等)、つまりそれぞれの感覚作用の領分であるものを対象とする感覚(能力)である。この感覚は、ロゴス介入以前の働きであるから、「として構造」を欠いているため、ただ暴露するだけであり隠蔽することができない (見ることは色を露わとする働きであり、色を隠すことはできないし、聞くことは音を聞くことであり、音を遮ることはできない)。それゆえそれ自身の機能としては誤り得ない (欺きはありえない)。そこで「一層根源的に真」であるのは第一種の感覚というわけである。

なお普通感覚は欺きやすいといわれるが (cf. 「人間どもにとって眼や耳は悪しき証人である。」ヘラクレイトスの断片 DK.22B107)、感覚による誤りは、何かの色、何かの音というように何かへの関係づけにおいて初めて生じる事態だというのである。「アイステーシスやノエーシスのファンタシアとの諸連関に基づいて、虚偽や欺きが生まれるのである。このアイステーシスは、そうしたものとしては、何かを他の何かから際立たせることである (区別すること)。」(GA17/26) (あるいは「ロゴスは、知覚が自然な仕方でアイステー

シス・カタ・シュムベベーコスとして動いているときには、いよいよ生きて
いるのである。」(GA17/28)参照。

ちなみにアリストテレスの原文に即した邦訳は、次のようになっている。

「さて、それぞれの感覚に関しては、まず第一に、感覚されるものについて
論じなければならない。「感覚されるもの」は三通りの意味で語られるが、
そのうちの二つは「それ自体として感覚される」のであり、もう一つは「付
帯的に感覚される」とわれわれは主張する。また最初の二つ [それ自体とし
て感覚されるもの] のうち、一方はそれぞれの感覚に「固有のもの」であり、
もう一方はすべての感覚に「共通するもの」である。

私がそれぞれの感覚に「固有なもの」と言うのは、他の感覚によっては感
覚することが不可能であり、またそれについて誤ることも不可能であるもの
である。たとえば、視覚が色を、聴覚が音を、味覚が味を対象とする場合が
それに当たる。…しかし少なくともそれぞれの感覚は、これら対象につい
て判別し、色ということ、音ということに関するかぎりでは誤ることはない
のであり、それらが誤るのは、色づけられたものが何であるか、あるいはど
こにあるのか、音を発するものが何であるか、あるいはどこにあるかとい
うことについてである。そこで先に述べられたような対象が、それぞれの感覚
に「固有のもの」であると言われるのである。これに対して「共通のもの」
と言われるのは動と静止、数、形、大きさである。なぜならそうした対象は
いかなる感覚にも固有のものではなく、すべての感覚に共通するものだから
である。実際、触覚にとってある種の動は感覚されるものであり、また視覚
にとってもそうである。」(『靈魂論』418a6 sqq. 訳文は中畑正志訳『アリスト
テレス 魂について』京都大学出版会による。この翻訳の208頁以下にはア
イステーシスの訳語についての訳者による丁寧な解説がある。)

・033/35-033/41 「最も純粋な最も根源的な意味において「真」であるのは
一言いかえれば、暴露するだけであって、したがってけっして隠蔽すること
ができないのは、純粋なノエイン、すなわち思考することであり、つまり、
存在者そのものの最も単純な諸存在規定を、率直に眺めやりつつ認知するこ

とである。このノエインは、決して隠蔽することはできず、けっして偽であることはできず、たかだかそれは、認知しないこと、すなわちアグノエイン、つまり率直に適切に近づく通路を欠くことにとどまりうるだけである。」

ノエインは、「見る、分かる、思考する、熟考する、見なす、企てる」などの意味を持ち、その派生語ノエーマ（思考されたもの）には「考え、思惟、意図」などの意味が、またノエーシス（思考する作用）には「理解力、理性、知性」などの意味がある。

前掲の出隆著『アリストテレス哲学入門』に所収の思考能力についてのアリストテレスの発言（『靈魂論』429a10-29）に付した著者の注では、次のように述べられている。「『思惟する』と訳される原語 'noein' は、知る、考える、判断する、推理するなどの意に用いられるが、ドイツ語の Vernunft（理性）が vernehmen（聴く）と関係ある語であるように、この 'noein' はもともと「見る」の意味をもち、そしてこの動詞やその名詞形 noesis（思惟）と親近な「理性」の原語 'nous' もその意味する「思惟する者」「思考能力」の奥底には「見る者」「見る能力」の意がある。ここから、アリストテレスではその 'nous' が同じく見る的な 'theoria' と容易に直結されえたのである。」（同書254頁）この直観と理性の結びつきについては、またプラトンの『国家』510以下を参照のこと。その中でプラトンは、理性に関して、ノエーシス「〈知性的思惟〉（直接知）」とディアノイア「〈悟性的思考〉（間接知）」を区別している。一般にディアノイアが、数学の証明のように仮説から結論へと向かう整然とした思考を指すのに対し、ノエーシス、つまり「直観的理性は諸々の真理を一挙に把える。それは細かい証明の過程を踏む必要もなく直接的に《本質》を覚知する。」（G.グランジェ：『理性』文庫クセジュ211、13頁以下）という。

そこで、規定する働きをもつディアノエインとしてのノエインではなく、純粹なノエインは、いわば知的直観として、事物のありのままの姿、あるいはアイデアを間違えなく眺め捉える（ことしかできない）から、ここにも隠蔽の可能性の条件である総合の構造、ロゴス構造が欠けており、したがって隠

蔽、偽は最初からそれ自身においてありえないのである。そこで真理の反対概念を持たない純粋なノエインには、ノエインを止めること、つまりアグノエイン（「感知しない、見のがす、無知である」、その名詞形がアグノイア、すなわち「無知」である）するという選択肢しかもたないのである。また感覚が、ファンタシアと関係することによって、隠蔽、欺きという可能性をもつものに対して、純粋なノエインは後にも先にもそうした可能性を持たないがゆえに「最も純粋な最も根源的な意味で真」なわけである。（ただし、その場合、現象の側が、真におのれ自身に即しておのれを示していることの保証については問題が残るのであろう。）

ハイデガー自身は、例えば『ナトルプ報告』の中のアリストテレス『ニコマコス倫理学』第六巻の解釈において、アリストテレスの純粋な直覚としてのヌース、ノエインは、「端的に直覚そのものであり」「一定の方向において[何か]と何らかの仕方に関わり合う上で、その関わり合いの「向かう先」[志向的な対象]をそもそも可能ならしめ、あらかじめそこに与えてくれるもの」(NaB27頁)、「裁量しうることとして、あたかも光のようにすべてを作る」(NaB28頁)働き、「そもそも視界を、ひとつの何かを、ひとつの「現にそこ」を与える (ibid.)」働き、あるいは何かに関わることを可能にする「関わり合いの照明」「存在真実化」(ibid.)の働きと解釈している。そしてこのヌースの本来の対象は、「ヌースが、語り無しに、つまり何かに向かってその「何々としての諸規定に向かって言明するという仕方を経ずに…直覚するもの、分割し得ぬもの、それ自身において分解することができずそれ以上解明できぬものである」(ibid.)ため、その場合のヌースは「対象となるものを純粋にそれ自身としてその包み隠されぬ「何」において与え、そのかぎりでも「もっぱら真であり」、誤る可能性がまだないという。このヌースの現勢態における具体的に遂行形態の中の主要なものが「知恵（注視する本来的な理解」と「思慮（顧慮する目配り）」(NaB29頁)であるという。

また全集第21巻の以下のような該当箇所（アリストテレス『形而上学』θ巻第10章の解釈の箇所）も参照のこと。

「しかしそれがそう [存在者の存在が一緒に Zusammen ということによって規定されているの] ではない場合には、被暴露性にはまた、一緒にということの統一は [ディアノエインー規定する働きの「として」 als は] 属さないのである。その場合は被発見性は単純に存在者の覚知であり、被隠蔽性は全く存在しないし、欺きもない。あるのは思念しないこと Unvermeinen であるが、これは決して盲目性のように理解されてはならない。盲目性とは、もしひとが知覚の可能性を全然持たないようなことがあるとすれば、このことが、覚知する Vernehmen [思惟しつつ把握し規定する] ことの領野において、対応するであろうような何かなのである。[しかしこのことがアグノイアで理解されている；それはまさにディアノエインとしてのノエインのもとに留まっているのである。]」(GA21/177) (この引用文はハイデガーによるアリストテレスの解釈的翻訳である。なおアリストテレスの用いるアグノイアは、普通「無知」と訳されている。) 同様に、

「それ自身においていかなる一緒にあること Beisammen でもないようなものを暴露することは、その反対項としてのいかなる隠蔽も知らない。アリストテレスが言っているようにであるが、欺かれることは不可能であり、ただ単純な覚知しないことだけが可能なのである。すなわち当該の存在者へ全く接近しないことと通路を持たないことである：つまりアグノエインである。…欺かれることが可能なためには、私は、そもそも暴露するという態度で生きなければならないのである。何に関しての何について誤るためには、私は一定の仕方ですでにそれを必ず所有していなければならないのである。」(GA21/183) その他、同巻185頁も参照のこと。

またアイステーシスとノエインの関連については、ハイデガーの以下の発言を参照のこと。

「[同一性としての真理を認識する働きとしての認識作用は…筆者注] 直観として捉えられるが、この直観は全く広い意味での直観であり、さらにそれはギリシャ語のノエインと重なり合うのであり、このノエインはまた実にしばしばアイステーシスとして理解される。つまり真理のこれら二つの規定 [妥

当としての真理と同一性の構造としての真理…筆者注] をまた一つのギリシャ語の術語に定位させるなら、この第二のそして本来の真理概念が、今やヌースの真理、直観真理もしくはヌース真理をなすことが判明する。」(GA21/110)その他、『ナトルプ報告』28頁も参照のこと。

• 034/04-034/05 「だが「判断の真理」はこうした隠蔽の反対の場合にすぎない一、言いかえれば、真理の幾重にも基礎づけられた現象にすぎない。」

この箇所は、ちくま版の方が分かり易いと思われる。「判断の真理性」とは、この隠蔽に対抗する場合の真理にすぎないのであり、すなわち真理現象としては、いくえにも基づけられた現象なのである。」

なお、判断の真理の派生性については、『存在と時間』第44節「現存在、開示性、および真理」の、とくに 「b) 真理の根源的現象と伝統的真理概念の派生性」で詳しく扱われる、

• 034/06-034/07 「實在論も観念論も、ギリシャ的真理概念の意味を等しく根本的にとりにがしているのだが」

實在論と観念論については、直接、真理概念を扱うコンテキストではないが、たとえば「世界-内-存在」という根源的な現象を粉碎したあとで、無世界的な主観とモノとしての外的世界の接合を試みる實在論と観念論の両方の立場が批判されている『存在と時間』第43節 a (202頁以下) を参照。

「實在性の問題」を解決する試みは、實在論と観念論との諸変種、およびそれらの調停によって形成されたのだが、…ひとがこの問題の安定した解決を、そのときどきの正しいものを計算することによって獲得しようとするなら、ことを転倒するものだと言うべきであろう。むしろ必要なのは次のような原則的な洞察なのである。すなわち、さまざまの認識論上の諸方向は、認識論上の諸方向として失敗しているというよりも、現存在一般の実存論的分析論をゆるがせにすることによって、現象的な確実な問題性のための地盤をすら全然獲得していないという原則的な洞察が、それである。」(SZ.S.207)

• 034/08-034/09 「そもそもひとは、このギリシャ的真理概念からのみ、哲学的認識としての「アイデア説」といったようなものの可能性を、了解しうるので

ある。』

この箇所について、岩波版の訳注では、ノエインが最も純粹で根源的な意味で「真」であるとの説明のあとに「このようないわば形而上学的な真理が「アリストテレス形而上学のなかに救い上げられたプラトンのアイデア直観の最後の残基である」とあのイエーガー(Werner Jaeger 1888-)は主張するのである。」(岩波版『存在と時間』上巻270頁)と述べられている。

フォン・ヘルマンはHPD1の中で「その前に挙げられた「観念論」に関連してのプラトンの「アイデア論」への言及は、ここでハイデガーが、パウル・ナトルプの浩瀚なプラトン研究書『プラトンのアイデア論』(1903, 1921²)を念頭においていることを明らかにしている。」(HPD1, S.334)と言う。それによれば、哲学とは観念論に他ならず、自分のプラトンのアイデア論の叙述が観念論への序説として展開されていることは、何ら異質の非歴史的観点の持ち込みなどではないというナトルプの主張に対して、ハイデガーは、ナトルプはカント主義の観念論の代表者として、そこからのみプラトンのアイデア論の哲学的認識が可能となるギリシャ的真理概念の意味を捉えそこなっているため、ナトルプのプラトン解釈は真のプラトン理解の可能性を排除されたまま、と言いたいのであるという。(ナトルプは、例の『ナトルプ報告』のナトルプであるが、全集19巻『プラトン:ソフィステース』冒頭に、ハイデガーはナトルプへの追悼文を掲げている。そこには「マールブルクにおけるプラトン講義は今日パウル・ナトルプの思い出を呼び覚ます義務をもつ。我々の大学での彼の教師としての最後の活動は、この夏学期のプラトン演習だった。こうした諸演習は彼にとっては、「プラトンのアイデア論」についての彼の著作の改訂への助走だった。この書物は、過去二十年のプラトン研究を決定的に規定した、この書物の傑出した点は、それが目指し、前例のない一面性で実行している哲学的理解の水準である。この「一面性」は非難を意味しているのではなく、まさに突進の強さを告げるものである。…ナトルプはギリシャ哲学の歴史を、彼の哲学的な基本定位にしたがいマールブルク学派の認識論的な新カント主義のパーспекティヴと限界内で見たのである。」(GA9/1)とある。)

(なお「ナトルプの立場の解体的考察」については全集第59巻『直観と表現の現象学』92頁以下を参照のこと。)

30年代からハイデガーは、非隠蔽性としての本来の真理がプラトンにおいて正当性としての真理へと変化し、それが西洋形而上学を主観性の哲学、存在忘却の歴史へと向かわせたとして、プラトンを厳しく批判することになるが、『存在と時間』以前の段階では、むしろプラトンが存在と真理の関係を、弁証術を媒介にどのように思考しているのかに考察の重点が置かれていたという。(cf. Franco Volpi: Der Rückgang auf die Griechen in der zwanziger Jahren, in HH S.35f.) この時期のハイデガーのプラトン理解、特にイデア論に関しては1926年夏学期、『存在と時間』執筆時期の講義、全集22巻の『古代哲学の基本諸概念』の「第二編 プラトンの哲学」を参照のこと。たとえば、「イデア：存在者の存在を目指しての存在者の解釈。イデア論は存在論である。」(GA22/98)、「存在了解：存在者を存在者として照明する光を見ることができること。プラトンが一つの比喩で語るのは偶然ではない。というのも存在了解は、確かにイデアの問題と共に、またそれを通してまさに初めて解明されるべきだからなのである。非表現的かつ概念化されずに存在がギリシャ人たちに意味しているもの、われわれはそれを知っている；即ち**不断に存続する存立**。」(GA22/104)「[「可想界では、善のイデアが支配的であり」すべてを規定し、可能とし、「真理、被発見性、了解をかなえる。」…存在了解は根源的にはこのイデアを見ることのうちにある。ここにあらゆる真理を可能にする**根本真理**自身がある。」(GA22/106)等。また現存在の超越という在り方との関連でのイデア論解釈については、『存在と時間』以後の著作ではあるが、『根拠の本質について』(GA9/160ff.)を参照のこと。

次に「c 現象学の予備概念」について見ることにする。

・034/24-034/32 「[「現象」と「学」とについての学的解釈において明らかにされたことを具体的に思い浮かべてみると、これら二つの名称でもって指されているものの間の或る内的関連がはっきりする。現象学という表現をギリ

シャ語で言いあらわせば、レゲイン・タ・ファイノメナとなるわけだが、…
 そうだとすれば、現象学は、アポファイネスタイ・タ・ファイノメナ、すなわち、
 おのれを示す当のものを、そのものがおのれをおのれ自身のほうから示すと
 おりに、おのれ自身のほうから見えさせるということにほかならない。Das was
 sich zeigt, sowie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen
 lassen.これが現象学とみずから称する研究の形式的な意味なのである。」

この箇所は、全集第20巻117頁の叙述とほぼ同じである。文頭にもあるよう
 に「アポファイネスタイとしてのロゴスの意味が、それ自身においてファイノ
 メノンと事象的連関をもつという驚くべきことが明らかになる」(GA20/117)
 ことにまず注意が必要である。このことはロゴスが異なれば見えさせ方も異
 なってくることを含意するであろう。さらにまたロゴスは、発見と同時に隠
 蔽の可能性の条件であったから現象学のロゴスも全能とはいえないであろう。
 いま獲得された規定はあくまで形式的な意味でのものであり、一体どのよう
 な現象をどのようなロゴス(学)が見えさせるかの限定、つまり脱形式化は
 以下においておこなわれる。

・034/32-034/33「だが、そのように言いあらわされているのは、さきに「事
 象自身へ！」と定式化された格率以外の何ものでもない。」

全集第20巻では「現象学的研究の格率—事象そのものへ—もまた根本的に
 受け取るならば、現象学という名前以外の何ものも再現していないのであ
 る。」(GA20/117)とある。事象そのものへ向かうとは、事象そのものを明ら
 かにすることだからである。ただしハイデガー流の「現象学」が、とりわけ
 強く「事象そのものへ！」の精神を受け継いでいることは確かとしても、「事
 象そのものへ！」という探究態度だけが現象学とは一般には言えないであ
 る。

・035/02-035/05「諸現象「について」の学ということが意味するのは…
 直接的提示と直接的証示とにおいて論ぜられなければならないように、その
 ようにそれらの諸対象を捕捉するということである。」

直接的提示、直接的証示の原語はそれぞれ Aufweisung と Ausweisung であ

る。岩波版では、それぞれ「直接の呈示」「直接の証明」、ちくま版では「直接の挙示」「直接の証示」と訳されている。これらは、動詞 *weisen* と接頭辞 *auf*、あるいは *aus* からなる動詞 *aufweisen*、*ausweisen* の名詞形である。*weisen* は語源的には「事情に通じさせる」といった意味を持ち、「誰かに何かを指し示す、見せる」という意味で使われる。

aufweisen は「あること、あるものを提示する、明示する、指摘する」といった意味である。また *ausweisen* は（「追放する (*verweisen*)」の意味でも使われるが）、「証明する」という意味である。ただし同じ「証明する」でも *beweisen*、*nachweisen* の方は、数学や論理学の演繹的な証明にも使われるのに対して（接頭辞 *be-* は、この場合、動詞に「完全に、十分に、綿密に」といった意味を加える用法、*nachweisen* は文字通りの意味は *nach* 後から *weisen* するである）、*ausweisen* のほうは、実際にその場で現物でもって事実を「証明する」というニュアンスが強い。ちなみに身分証明書などの証明書は *Ausweis* であり、身分証明書は本人と一体になって初めて有効なわけである。

形式的な意味での現象学は、まずもって「この学において論ぜられるべき当のものを、いかに提示し *aufweisen* 取り扱うかということに関して解明するだけである。」(SZ.S.34f.) とあるように、ここではまず提示にウェイトが置かれているが、その提示された事象は、そのものに即してさらに証示されなければならないのである。（なお HB によれば、『存在と時間』では *aufweisen* 系の単語の使用頻度は48回なのに対し、*ausweisen* 系のそれは17回にすぎない。）また『存在と時間』37頁の「現象学的」という概念の説明の箇所では、提示と証示というペアの代わりに「提示や説明 *Explication*」と述べられている。

提示と証示に関しては、また全集第63巻の「さて今や、おのれを覆い隠しおのれを偽装するという在り方で存在することが—しかも付随的なものではなく、その存在性格に従ってであるが—哲学の対象である存在の存在性格に属することが判明するものとすれば、本来その範疇、現象は重要となる。

課題：それを現象へともたらすことは、ここではラディカルに現象学的とな

る。」(GA63/76)および「現象学は現象学的にのみ自分のものとされうるのである、つまりひとが諸命題を受け売りし原理を受け取ったり学校ドグマを信じたりするのではなく、証示 Ausweisung によってなのである。」(GA63/46)も参考になろう。

この対象の直接提示を元に証拠立てるというやり方は、できあいの教説や伝聞証拠に立脚するのではなく、意識に与えられる直観的、原的な所与を分析することによって本質を捉えようとするフッサール現象学の考え方でもあり、証示という表現は彼の『イデーニ I』にもしばしば登場している。例えば、「もろもろの事象に関して理性的にもしくは学問的に判断するということは、ところで、事象そのものに準拠するということであり、別言すれば、言説や思いこみを捨てて事象そのものに立ち帰り、事象をその自己所与性において問いただし、事象に無縁なすべての先入見を排斥するということにほかならない。…

真正の学問およびそれ固有の真に先入見のないということは、あらゆる証明の基盤として、直接的に妥当する諸判断そのものを要求するのであって、このような諸判断はおのれの妥当を、直接的に、原的に与える働きをする直観のうちから引きだしてくるのである。…ということを書き換えれば、それ自身はふたたび、右のことすべてを、原的に与える働きをする直観によって、明示してみる ausweisen ということであり、その直観のうちで与えられる事柄に適合する判断によって、右のことすべてを確定するということにほかならない。」(E.フッサール：『イデーニ I-I』102頁以下)

「単刀直入ずばり、対象ということが言われるときには、通常、そのつどの存在範疇に属する、現実的な、すなわち真実に存在する対象のことが、思念されている。そうしたときに、対象について何が言明されようとも一少なくとも理性的に語られているかぎりは一、その際思念されているものもまた言表されているものも、おのれを「基礎づけ」、 「証示」 ausweisen しなければならず、また直接的に「見」られえ、もしくは、間接的に「洞察」一されうるのでなければならぬであろう。原理的に言って、論理的領圏、言表の領

国においては、「真実に存在する」もしくは「現実的に存在する」ということと、「理性的に証示されうるもので在る」ausweisbar-seinということとは、相関関係においてあるのである。そしてこのことは、あらゆる臆見的存在様相もしくは定立様相に対して当てはまることである。言うまでもないが、ここで問題にされている理性的証示 Ausweisung の可能性ということは、経験的可能性として理解されていることではなく、「理念的」可能性として、つまり本質可能性として、理解されている事柄である。」(E.フッサール:『イデー I-II』277頁)

また証示という概念は、『存在と時間』出版後の『根拠の本質について』(1929年)にも登場するが、そこでは、「おのれのために」という存在である現存在は世界へ向けての原的企投、超越という基本的在り方、結局は自由として、諸々の根拠づけ、存在論的真理の根源とされている。その根拠づけの働きの(開示性の三様態に対応する)三重の仕方の一つ、時間性の現在に対応する根拠づけの様態が証示と呼ばれ、いわば実存範疇に格上げされている。この時期からのハイデガーの表現は、少なくとも筆者にとり難解となり、語の訳しがたい使用法が頻出するので、不正確のそしりはまぬかれえないが、おおむね以下のような主張が見られる。

「…存在者が露わとなること(存在的真理)はすべて最初から超越論的にあまねく支配されているため、それゆえ存在的な発見作用と開示作用はその仕方の点で「根拠づけつつ」あるのでなければならぬのである。つまりこの働きは自分を証示し sich ausweisen なければならぬのである。この証示において、当該の存在者の何であるか及び如何にあるかとそれに属する露開の仕方(真理)によりその都度要求される存在者の例証が遂行されるのであり、この存在者はそこで例えば「原因」として或いは「動因」(動機)として、既に明らかとなっている存在者の連関に対して表明されるのである。現存在の超越は、企投しつつ情態的なものとして存在了解を形成しつつ根拠づけるために、そしてまたこの基づけることは超越の統一において最初にあげた二つと等根源的であるから、それゆえに現存在は彼の事実的な諸証示や正当化

に際して「諸々の理由」なしですましたり、そうした理由への要求を抑えたり、ねじ曲げたり覆い隠したりすることができるのである。この根拠づけの、それゆえまた証示のこうした根源に従えば、どこまで証示が進められるのか、また証示が本来の基礎づけを、つまり証示の超越論的な可能性の露開を承諾するかどうか、これらのことは、現存在においてその都度自由に委ねられたままである。……しかし特に超越が基づけることの根源として露開されるのは、この基づけることがその三重性において**発出** Entspringen へともたらされるときなのである。したがって根拠とは：可能性、基盤、証示を意味する。」(GA9/169f.)

・035/05-035/12 「根本において同語反復的な「記述的現象学」という表現も、これと同じ意味を持っている。記述とは、ここでは、たとえば植物形態学でとられているやり方を意味するのではない—記述というこの名称も、これまた、証示することのないすべての規定を遠ざけるという一つの防止的な意味をもっているのである。記述自身の性格、つまり、ロゴスの種別的な意味は「記述される」べき当のものの、言いかえれば、現象の出会い方において学的規定性へともたらされるべき当のものの「事象性」にもとづいて、まづもって確定される。」

コンテクストはやや異なるが、全集第20巻の対応箇所では以下のように言われている。

「そのように直接見ながら把握して引き立たせることを、ひとは伝統的に描写 Beschreibung, 記述 Deskription と呼んでいる。現象学の取り扱い方は、記述的である；より詳しくいえば、記述とは、それ自身に即して直観されたものを際立たせながら区分けすることである。際立たせながら区分けすることは、分析である、つまり記述は分析的なのである。これでもって、現象学的探究の取り扱い方が、なるほどまたしても単に形式的にだけとはいえ、明らかにされた。

…「記述」という一般的な名称によっては、まだ現象学的探究のより詳しい構造については全く何も述べられていない。記述の性格は、記述される

べきものの事象内容に基づいてまさに初めて規定されるであろうから、記述と記述が異なった事例では根本的に異なるということがありうるのである。目を離さないようにすべきなのは、現象学の諸対象の取り扱い方の記述としての特徴づけは、当面は、間接的な基礎工事や実験ではなく、主題的なものの直接的なそれ自身の把握だけを意味するということであり、さしあたり記述という名称にはそれ以上のものは含まれていないのである。」(GA20/107)

まずフッサール自身の現象学における記述の考えを簡単に見ることとしよう。

フッサールによれば、現象学は「現象学的態度においてなされる、超越論的に純粋な体験の、記述的本質論であろうと欲するもの」(『イデーン I-II』37頁)であるというが、この記述、さらには分析を重視する態度は「演繹的な理論構成を排除しようとする精神に由来」(立松弘孝：『世界の思想家19 フッサール』117頁)しているという。以下二三、挙げると、

「思考体験および認識体験の純粋現象学は、これをも包摂する体験一般の純粋現象学と同様、直観によって把握され分析されうる諸体験のみを純粋に本質普遍的に研究するのである。…この純粋現象学は、本質直観によって直接的に把握される種々の本質と、純粋にそれらの本質にのみ基づく諸関連を、本質概念と法則的な本質言表とによって記述的に純粋に表現するのである。」

(E. フッサール：『論理学研究 II/1』 2f. 邦訳はみすず書房版による。)

「現象学のなす純粋な意識研究が、純粋な直観のうちで解決されうるような記述的分析、という課題以外には、何らの課題をも自らに課さずまた課してはならないということを、前提とするならば……。

現象学はところで実際、一つの純粋に記述的な学科、超越論的に純粋な意識の領野を純粋な直観において研究し尽くそうとする一学科なのである。……こうした点からして、われわれは、われわれが現象学者として従おうとする次のような規範の正当性を確信することができるのである。すなわち、われわれが、意識そのものに即して、純粋な内在において、自ら本質上明白に洞察しうるようにさせうる事柄以外の、いかなる事柄をも要求しないとい

うこと、これである。」(E. フッサール：『イデー I-I』250頁)

「演繹的な理論化といったものは、上来の論述からして、現象学からは排除されている。間接的な推論といったものは、現象学にとって、直ちにとりもなおさず拒否され許されないといったわけのものではない。けれども、現象学の認識はことごとく、記述的で内在的領圏に純粹に適合した認識であるべきはすのものであるから、それで推論といったもの、つまり、あらゆる種類の非直観的な操作様式といったものの持つ方法上の意義たるや、ただ単に、諸事象の方へとわれわれを導いて行くという点に存するに過ぎないのであって、その事象は、次ぎにあとから直接的な本質観取がこれをまさに所与性へともたらさなければならないのである。」(E. フッサール：『イデー I-II』39頁以下)

ハイデガー自身もそうしたフッサールの規定を踏まえて、全集第17巻の中で、フッサールの現象学について次のように述べている。「今日、現象学と呼ばれる研究の主題、もしくは事象的存在連関、対象はどのようなものなのか。私はそれに対しまずは『純粹現象学および現象学的哲学とへの理念』におけるフッサールのこれまでもっとも先端まで進んだ立場にのっとり全く形式的な規定を与える。それによると現象学は、超越論的に純粹な意識の記述的に形相的な学と規定される。」(GA17/47)またこの箇所にはハイデガーは、「フッサールの『イデー I』139頁参照」と注記している。

このようにフッサールの場合、現象学とは元来方法だけを表す名称なのではなく、あくまで自然的態度をカッコに入れて浮かび上がる意識の本質学を意味しており、記述は本質把握という目的のための方法にすぎないから、記述概念と現象学概念の内包は一致しない。したがって記述的現象学が、ただちに同語反復的表現とはいえないのである。あくまでハイデガー流に現象学は方法概念、或る学の対象の扱い方の規定にほかならないという限定があつて初めて、記述的方法＝現象学 [現象をレゲインするという方法] であるということができるのである。

なおフッサール流の現象学的「記述」の問題に関しては、ハイデガーは、

既に全集第56/57巻所収の『哲学の理念と世界観問題』においてナトルプのフッサール批判を踏まえて、取り上げている。その中でハイデガーは、フッサール流の記述、認識主観による反省的記述は理論的態度のものであり、生きられた体験そのものがあるがままに記述することはできないことを次のようなかたちで指摘している。

『イデーニ I』からのハイデガーの引用によれば、フッサールは、「現象学的方法は一貫して反省という作用の中を動く」(GA56/57/99)」のであり「反省的に経験する作用によってのみ、われわれは体験流について何かを知る」(ibid.)という。そこで

「こうした記述の中に生きつつ、「意識・自我」の眼差しは事物に向けられている(投光器のたとえ)。…この自我は、何か客観的なものへではなく、一つの体験へと、つまり反省自身と同じ本質をもつ或るものへと向けられている。反省はそれ自身体験領域に属しており体験領域の「基本的特性」である。この反省の中で獲得された体験領野、つまり体験流は記述可能となる。諸体験の学は、記述的な学である。各々の記述的な学は「おのれの権利をおのれ自身のうちに持っている。」(GA56/57/99f.)「知覚」という体験、「想起」、「表象」、「判断作用」といった体験、汝-体験、自己-体験、あなた-体験、われわれ-体験、君たち-体験(人称-体験の諸タイプ)は、そのように記述可能となる。…」(GA56/57/100.)

ではこうした「この反省的な記述もしくは記述する反省という方法は、体験領域を探究して、学的に解明可能とする能力があるのだろうか。」(ibid.)ハイデガーによれば否である。反省のまなざしにより、端的な体験は、観取された体験、客観、対象一般と化すからである。反省は、理論的態度の一つであり、そこでは生は生として体験されず脱生化 Entleben (GA56/57/89f. また GA58/75f. も参照)されてしまうのである。

「反省においてわれわれは、理論的態度を取っているのである。あらゆる理論的なふるまいは、脱生化するものであると、われわれは述べていた。このことは今や全く顕著な意味で体験において示されるのである。実際、体験は

反省の中ではもはや体験されないのであり、これが反省の意味であるが、見られるのである。われわれは体験を立て置く、しかも直接の体験作用から取り出してである；われわれは体験の流れ行く流れにいわば手を伸ばして一つもしくは幾つかの体験を掴み出すのである。つまり、われわれは、ナトルプのいうように「流れを止める」のである。ナトルプはこれまでのところ現象学に対する学的に注目し値する異議申し立てを行った唯一の人物である。

(フッサール自身はこれまでのところこの異議に対して意見を表明していないが。)(GA56/57/100f.) こうして「止められた体験流は、一連の個別的に思念された客観となってしまふ」(GA56/57/101)のであり、ナトルプからの引用によれば、「こうした反省は、体験されたものに対して必然的に分析的な、いわば解剖するようなあるいは化学的に分解させるような影響を及ぼすのである。」(ibid.)

体験の反省的な記述という「認識」にはこのような理論的態度が不可避免的につきまとうのだとすれば、ハイデガーは、単なる記述であろうとするという(フッサール流の)「現象学の野心」(ibid.)も、やはり理論的性格をまぬかれないという。理論的態度における記述は、あるものの普遍性への書き換え、「包摂」(ナトルプ)なのであり、すでに「抽象化」(ナトルプ)と理論とを、つまり「媒介」(ナトルプ)を前提としているのである。それゆえ「記述はなんら直接的なことではなく」(ibid.)法則認識(説明)を準備する客観化の手続きである。こうした意味での記述表現は一般化を行うことであり、かくして生きられた体験、遂行としての体験は、外から眺められた体験としていわば展翹板上の昆虫標本のように固定されてしまうのである。「もしひとが諸体験を学問の対象にしようとするならば、理論化を回避することは絶望的である、つまりそれは同時に諸体験の直接的把握はありえないことを意味する。」(ibid.)こととなるという。

いずれにせよ、今のところ『存在と時間』のこの箇所では、「記述」(現象の見えさせ方)は、形式的告示の形で予防的に「直接的呈示と直接的証示」とのみいわれており、それが具体的にどのような手法を意味するかは、まだ

語られておらず、まずは植物形態学での記述のようなものではないことが断られているだけである。

なお形態学 Morphologie (くギリシャ語のモルフェー：姿，形)という言葉はゲーテに遡るといふ。ゲーテの場合，それは「有機的自然の形成と変形の学」としてスタティックな形態考察ではなく，有機体の生きた形態を統一的全体的に捉えようとする学として構想され，原植物などの概念で有名であるが，(詳しくは，高橋義人著『形態と象徴 ゲーテと「緑の自然科学」』岩波書店1988年参照)精神科学や歴史科学にも影響をもつ視野を含んだものである。(ちなみに初期フライブルク時代のハイデガーが講義の中で歴史意識に関連してしばしば言及している O. シュペングラーの主著『西洋の没落』の副題は「世界史の形態学の概要 Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte」である。)

生物学における「形態学」は，生物の形態，構造を記述，比較することによって一定の法則性を導き出そうとするミクロからマクロまでの様々な分野を指している。たとえば，『人間とはどこまで動物か』(岩波新書)で知られる A. ポルトマンは，『脊椎動物比較形態学』(島崎三郎訳 岩波書店1979年)で，次のように述べている。

「形態の類縁関係は，観照によってえられる具象的事実である。慎重に，専心に観察しただけで，外見の非常に違ったものに一つの構築プランと合致するいろいろな点を発見することができる。すなわち観察によって，空を飛ぶコウモリと魚の形をしたクジラやイルカが互いに近縁の哺乳類であることを知り…あるいは獣の前脚とわれわれ自身の腕との間に構造と位置の一致を発見することであろう！…その対応関係そのものを「相同」と呼ぶ。相同でないのは，たとえば，昆虫類のはね(翅)と鳥類のはね(翼)，脊椎動物の肺と有肺類の肺，魚の鰓と二枚貝の鰓である。これらの器官は，なるほど似た機能を持ってはいるが，位置の対応も，発生様式の対応も示さない。」(同書5頁)

ハイデガーの立場からすれば，植物形態学の記述は，あくまでオンティッシュ

なレベルでの対象，存在者の理論的な立場からの客観的分類的な記述なのであり，存在の構造を探り当てようという彼本来の現象学の記述の仕方とは全く異なるのである。現象学における記述自身の性格，そのロゴスがいかなるものかは，「学的規定性へともたらされるべき当のものの「事象性 Sachheit」にもとづいて」初めて明らかにされるというのである。ちなみに全集第19巻の『プラトン；ソフィステース』の第一節では，現象学という表現は，「ファイノメノン（自分を示すモノ）をレゲインすること（論じる）」を意味するが，これだけであれば現象学は任意の科学と同一視されうるかもしれないと述べた後で，「たしかに植物学だって，自分を示すものを記述する。」(GA19/8)と付け加えている。

なお個別自然科学における記述に関してはフッサール『イデーン I-II』35頁以下，「第74節 記述的な諸学問と，精密な諸学問」も参照のこと。そこには「幾何学者は，記述的自然研究者がやるように漠然とした形態典型についての形態学的諸概念 morphologische Begriffe を形成するということを，しない。」(邦訳35頁)とある。

さらには，ハイデガーには，アリストテレスが現象の本来の記述の実践者であったといたげな発言も見られる。たとえば「アリストテレスは，何々へと関わっていること [志向性]，その関わりの向かう先 [志向対象]，さらにその関わりがいかん遂行されるか，といった様々な現象的観点から記述的に比較し区別する，という方法を取っている。」(NaB30頁) 参照。

・035/16-035/17 「ところで，いかなる点を顧慮すれば形式的現象概念は現象学的現象概念へと脱皮するのか，」

ここは訳語の問題であるが，「脱皮する」の原語は Entformalisierung (脱形式化) である。これは形式化するという意味の formalisieren に，この場合は「古いものからの離脱」の意味を加える接頭辞 ent がついた動詞の名詞形である。ここでは形式的に告示された現象概念が内容的規定を受ける意味で使用されているから，脱形式化といった訳のほうが適切であろう。岩波版では「転化」，ちくま版では「この形式的な現象概念の形式性を取りさって」である。

・035/21-035/29 「明らかにそれは、さしあたってたいいはおのれをまさしく示さないところのもの、つまり、差しあたってたいいはおのれを示すものに対して秘匿されて *verborgen* はいるが、しかし同時に、差しあたってたいいはおのれを示すものに本質上属し、しかもこのものの意味と根拠をなすというふうに属している或るもの *etwas* であるところのもの、そうしたものである。

…このようなものは、あれこれの存在者ではなく、さきの諸考察が示しておいたとおり、存在者の存在なのである。」

すでに『存在と時間』31頁において「現象＝おのれを示すもの」が、存在者と理解される場合、その現象概念は、通俗的な現象概念にすぎず、それはまだ現象学の現象概念ではないと告げられていた。通俗的現象概念の現象が、存在者であるのに対して、ここで、現象学的現象概念は、存在者 *das Seiende* ではなく、存在 *das Sein* であることが明言される。

日本語で「存在」というとき、この言葉は、存在するモノも存在するコトも表わしうるので注意が必要である。(cf. 存在の辞書的定義：「①人や事物があること、いること。また、その人や事物…②【哲】[英 *being* : ドイツ *Sein*] 何かがあること、またはあるもの…」『大辞林』より) ハイデガーは、ここで存在者(この花)と存在(この花があるという事態、如何に在るかという在り方)をはっきりと区別していることに注意しなければならない。存在者と存在は同類ではない。「存在者の存在は、「現われなない」あるもの(＝存在者)がその「背後に」なお控えているようなもの(＝存在者)では、断じてありえない」(SZ.S.36)のである。

「稲光する」という出来事に対し、われわれは稲光(するモノ)という存在者を想定してしまうという例を挙げて、ニーチェは、いかにわれわれが出来事を実体化してしまうかに注意を促しているが(『権力への意志』断片531(シュレヒタ版第三卷502頁))、このようにわれわれの言語は存在を存在者になぞらえて表現する傾向があるため、くれぐれも「存在」を実体的なモノとして理解しないように用心しなければならない。このあるモノとあるコト

との区別は、のちにハイデガーが存在と存在者の「存在論的差異」と呼ぶことになる事態である。(cf. 全集第24巻『現象学の根本諸問題』第二部第一章。)

「存在者」ならぬ「存在」は、とりあえずここでは「存在者の意味と根拠」として存在者に属しているといわれている。しかも「際立った意味」での現象としておのれ自身を示すはずの「存在」は、種々の理由により、秘匿され隠蔽されあるいは変装しているというのである。(全集第63巻『存在論(事実性の解釈学)』の冒頭では、伝統的および現代的な存在論の原理的不十分さが二点にまとめて指摘されている。その一つは、それらの存在論の主題は「対象であること Gegenstandsein, 特定の諸対象の対象性, 無関与的理論的思念に対する対象もしくは自然や文化についての該当する一定の学問に対する材料的な対象であること, 場合によっては, 対象領域を通しての世界」(GA63/3)なのであり, 従来の存在論は「対象」, つまり存在者にとらわれて, 存在を見ていないという。またそこから結果する第二の問題点は「そうした存在論は, 哲学的問題性の内部において決定的な存在者への, つまりそれに基づいてまたそれにとり哲学というものが「存在する」現存在への通路を自らに塞いでいる。」(ibid.)ことだという。従来の存在論は, 現象ならぬ「対象」としての存在概念に立脚し, それ自身が本来の存在を隠蔽してきたというわけである。)

ハイデガー流の現象の形式的規定が「おのれを示す当のもの」であるとするれば, 示しているものをなおさら見えさせるというロゴスの働きは一見するとなぜ必要なか疑問になるのだが, 実は存在者ならぬ存在が, 本来卓越した意味で「おのれを示す当のもの」なのに, 隠蔽されているからこそ, 言い換えれば, ハイデガーの見方では存在の意味が自明なものとしてその究明がなおざりにされ, あるいは誤解され, あるいは本来の意味が忘れ去られてきたからこそ, 存在をあらためて主題, 主事象とし, さらに「この存在の意味, この存在の諸変容や諸派生態」を「おのれ自身のほうから示すとおり, おのれ自身のほうから見えさせる」ようなロゴス, 「表立った提示」としての現象学的ロゴス(それがどのようなロゴスなのかはここではまだ述べられて

いない)の介入が必要になるわけである。

全集第20巻の対応箇所では、まだ「本来の現象＝存在」という主張は伏せられているが、以下のように述べられている。

「可能性にしたがえば現象であるものは、まさしく現象としては与えられていないのであり、まずもって与えられるべきものなのである。現象学とは、まさしく研究としては、諸々の隠蔽を方法的に導かれた解体作業という意味での覆いを取り去って見せさせるという作業である。」(GA20/118)

なお『存在と時間』は存在一般の意味の究明を遠い目標としてはいるものの、目下問題とされる「存在」とは、鉱物の存在でも植物の存在でも動物の存在でもなく、他ならない我々人間の現存在の存在構造を指していることを銘記しておく必要がある。現存在は、初期フライブルク時代のハイデガーの表現を使うなら、生き生きとした歴史的な「事實的生」なのである。伝統的存在論は、存在＝現前性という存在理解を自明なものと受け取り、とりわけ近代以降、理論的認識主観を人間の本来の在り方と捉えた結果、そうした事實的生の生き生きとした動的存在体制を捉えきれなかったというのである。さらにまた他ならぬ人間自身が、存在者の内容意味 Gehaltsinn, 何であるか Was-sein に気を取られて、いかにあるか Wie-sein, 生の遂行意味 Vollzugussinn, 関係意味 Bezugssinn への問いを怠る傾向にあるとハイデガーは『存在と時間』以前の講義で強調している。(これらの意味規定に関しては例えば全集第58巻261頁を参照のこと。)存在のしかもおのれの存在の隠蔽の真犯人は他ならぬわれわれ人間(のロゴス)なわけである。生き生きとした人間の存在の、しかも本来の在り方を、諸々の隠蔽、現存在自身の頹落傾向に逆らっていかにして損なうことなしに際立たせうるのか、これが『存在と時間』前半部の「現象学」の方法的課題なのである。

ちなみに初期ハイデガーは、以下の引用例が示すように哲学を、世界への頹落からの自己覚醒という生自身の反ルイナント(転落)的な運動と規定してさえいた。

「氣遣うという動性の中では、氣遣いが世界に傾くひとつの性向 Geneigtheit,

すなわち世界のうちへ没頭し、世界に連れ去られてゆくのに身を任せようという動向 Hang が脈打っている。配慮のこの動向は、自分自身から脱落 Abfallen し、そうすることで世界へと墮落 Verfallen し、もって自分自身を崩落 Zerfall させるに至る生の事実的な根本傾向の表現である。」(NaB12頁：ドイツ語の挿入は筆者。)

「本来、各自の生であるはずの事実的な生が、たいていのところ各自の生として生きられないのは、この墮落傾向のためである。」(NaB13頁)

「事実的な生の経験は、単に哲学することの出発点であるだけでなく、まさに哲学すること自身を本質的に妨げているものにちがいないのである。」(GA60/16)

「生という存在は、生そのものに即して事実性それ自体の中で出会われるのだが、その存在が見えてきてそこに到達するには、墮落している気遣いに対抗する反対運動という迂回路を辿るしかない。生が掌握され本来的存在において時熟しうるのは、生を失うまいとして憂うこの反対運動においてである。」(NaB14頁以下)

「反ルイナント的な動性は、哲学的な解釈遂行のそれであり、しかもこの動性は疑問性の修得された接近のうちで遂行されるというようなものである。事実的生は、まさに問うことのうちで彼の真正に形成可能な自己所与へと至るのである…」(GA61/153)

「哲学することは、反ルイナント的に実存的である。」(GA61/160)等々。

・036/15 「けれども、仮象の数だけ「存在」がある。Wieviel Schein jedoch, so viel Sein《.》

全集第20巻の対応箇所(GA20/119)では、この語句は、Aber wieviel Schein - soviel Sein. となっていて「存在」にカッコがついていない。なお、この文言は、同じ全集20巻で再び登場している。こちらの説明のほうが分かり易いと思うので、以下に引用しておく。

「現象については、すでに見たように、その可能性として自分を…と詐称すること Sich-ausgeben-als, つまり仮象 Schein が属している。このこと

は同時に積極的には次のことを意味する：仮象の数だけ存在がある SovieI Schein-soviel Sein, つまりおよそ何かが自分をかくかくのものと詐称するところでは、この自己詐称しているものは、自分自身に即して見えるものとされ規定される可能性のうちにあるのである。したがって仮象が確定されるところ、仮象が捉えられ了解されるところには、すでに仮象がそのものの仮象であるところの積極的なものへの指示が存するのである。この「そのものの」ということは、経験の「背後に」ということではなく、仮象そのものにおいて光を放っている；これがまさに仮象の本質である。」(GA20/189)

なお、この「仮象の数だけ、存在がある。」は、その対句表現から下敷きとなる何らかの成句を思わせるが、もしそうだとでも出典探しは筆者の能力を超えている。但し、似通った構成で広く知られている諺に次のようなものがあることを指摘しておきたい。

Viele Köpfe, viele Sinne (英, 仏, 羅語の対応句は以下の通り：So many men, so many minds, Autant de têtes, autant d'opinions [d'avis], tot capita, tot sensus 或いは, quot homines, tot sententiae), 「頭の数だけ、考え方がある」, すなわち「十人十色」である。

・036/33-036/35 「現象学という研究のむずかしさは、この研究自身にさからって、この研究を積極的な意味において批判的なものにするという、まさにこの点にあるのである。」

先行部分も含めこの箇所に関しては、以下の全集第20巻の対応箇所を参照。「根源的に汲み取られ証示されたものが石化するというこの可能性は、現象学の具体的な仕事そのものの中に潜んでいる。隠蔽は、その都度同時に現象学から由来する、なぜなら現象学は自身のうちにこうしたラディカルな原理を担っているためである。ラディカルな発見の可能性によって、現象学は同時に、自分の諸成果の中で硬直してしまうという対応した危険を自らのうちに据えるのである。

真に現象学的な作業の困難は、まさに現象学は自分自身に向かってポジティブな意味で批判をなすという点にある。」(GA20/119)

なおこの全集20巻では、もともと講義だったということもあって、フッサール現象学に対する批判が容赦無しにかつ詳しく展開されている（同書「第11節 現象学の内在的批判，純粹意識の四つの規定の批判的論究」以下参照）。ハイデガーのフッサール現象学批判については、該当個所の注釈で改めて取り上げるつもりだが、とりあえず第20巻の存在の意味の問いの怠りを中心とする批判の結論を引用する。（同様のテーマを扱った全集第17巻第三部「現存在の提示としての存在の問いの怠りの証明」も参照のこと。）

「批判的考察は以下のことを明らかにした：この [フッサールの…著者注] 現象学的研究もまた古い伝統に呪縛されており、しかもまさにその最も固有のテーマ—志向性—の最も根源的な規定を問題としているところにおいてなのである。この現象学は自分の最も固有の原理に反して自分の最も固有の主題的事象を規定するのである、つまり事象そのものからではなく、事象に関するなるほど非常に自明化してはいるものの伝統的な先入見からなのである。この先入見には、志向された主題的存在者への根源的なジャンプをまさに否定するという意味が含まれている。したがって現象学は自分の最も固有の領野の規定という基本的な課題において**非現象学的** *unphänomenologisch* なのである！—つまり、思い違いで現象学的なのである！現象学がそうなのは、なお一層原理的な意味でなのである。志向的なものの存在だけが、つまり特定の存在者の存在だけが不確定のままなのではなく、存在者における範疇的な**原的諸区別（意識と実在）**が与えられるのだが、主導的な観点、つまりそれに従って区別がなされるところのもの、まさに存在が、その意味にしたがって解明されるということもしくはまたそれについてだけでも問われているということはないのである。

しかしこのより基本的な怠慢は、単なる怠慢、提起されるべき問いの単なる見落としではない……。むしろ存在そのものへの第一次的な問いの不履行のうちには、伝統の重圧が簡単には評価しがたい規模で示されているのである。」(GA20/178f.)

「フッサールの場合、それはデカルトと彼を出発点とする**理性問題性**の受容

である。より詳しく見るならば、それは反心理学主義的な契機であり、この契機は自然主義に抗して本質存在を、つまり理性の、とりわけ認識論的なものの特権を—非実在的なものにおける実在性の純粋な構成という理念を—、そして絶対的で厳密な学問性という自分の理念を強調するのである。」(GA20/180)

また全集第58巻『現象学の根本諸問題』の以下の箇所も参照のこと。

「根源の学とその真正な遂行の理念のうちには、問うことと批判との絶対的な徹底主義の要求が含まれている。真正な歴史的な理解は現象学から生じ現象学に精神史の新しい評価と利用を、つまり精神史を新しく見ることが可能にするのだが、まさにこの理解が現象学をその諸業績に対して、現象学は何物も媒介なしにまた吟味なしに自らに精神史から先与させない(示唆させない)という意味で、容赦ない態度を取るようにならなければならない。…

けれどもこの現象学の徹底主義は、自分自身に対して、また現象学的認識として述べられるすべてのものに対して最も徹底的に働かなくてはならないのである。」(GA58/5f.)

さらに全集第63巻では、ハイデガーは、現代の現象学が、その展開の中で意識を主題領域とし、超越論的観念論を取り入れ、論理学の領域の研究を他の伝統的領域にも適用し、体系化を求め、さらには伝統の術語を浸透させた結果、一般的な曖昧さが生じたと指摘している。そこには現象学と伝統との同族関係が確認されるのであり、「学的作業の地盤であるべき現象学的研究は、曖昧さ、軽率さ、早急さに、つまり日々の哲学的なお喋りや哲学の公然のスキャンダルに成り下がり」(GA/63/73)、「その教え子たちの営業は、本当の把握への接近を閉ざした」(GA63/74)とまで述べ、フッサールの現象学だけでなく、当時の現象学の一般的動向に対して厳しい評価をしている。また、同書付論の「ひとが現象学をそのように受け取ることは、一部は現象学自身のせいである。ひとは試みと最初の諸成果を本来的な傾向と混同するが、その傾向はまだ明らかになってもいないし、簡単に学ぶこともできないのだが。

ゲッティンゲン 1913年：一学期もの間、フッサールの弟子達は郵便ポストがどのように見えるかについて論争したのである。そうした取り扱い方で

さらにまたひとは宗教的体験について歓談するのである。…」(GA63/110),あるいは全集第58巻の「正統派の現象学とか学派の義務といったようなものは存在しないと述べることは、おそらく些末なことではあるまい。決定的なのは、真正の探求する仕事であって、素人芸的な仕事ではない。」(GA58/17)も参照のこと。

また同じ全集第63巻の現象学と弁証法との関係を論じた箇所では、現象学は現象学的にのみ、つまり諸命題の受け売りや学校ドグマを信じたりするのではなく、証示によってのみ自分のものとされうると述べたあとで、既存の現象学に対して次のような侮蔑的形容がなされている。「その場合並み外れた規模の批判が前もって要求されるのであり、後からついて行ったり一緒に行ったり明証信仰ほど危険なものはない。事象に対する見る関係が決定的であり続けるのと同様に、それについての可能な惑いもしぶとくまた頻繁である。哲学の良心たることを天職としながら、おそらく現象学は精神の公共的な売春 *fornicatio spiritus* (ルター)のヒモとなってしまっているのである。」(GA63/46)

もう一つだけ指摘するなら、ハイデガーは、存在の本来の意味の問いを怠っているとされる(特にフッサールの)現象学に対して、しばしば(cf.GA17/270f.,GA58/18f.など)現象学の理念もしくは研究結果の「*Verunstaltung*」という厳しい言葉を浴びせてさえいる。*Verunstaltung*とは、「形を損なうこと」「醜くすること」を意味する。勿論問題はこうした表現なのではなく、「ポジティブな批判」なのではあるが。

・036/40-037/03 「諸現象を「本源的」に「直覚的」に捕捉し説明するという理念のうちには、偶然的な、「直接的」な、無思慮な「観想」がもっている素朴さとは正反対のものがひそんでいる。」

「観想」の原語は *Schauen* であり、もともと「見る、眺める、のぞく」といった意味である。南独やオーストリアでは *Auf Wiedersehen* の代わりに *Auf Wiederschauen* とも言う。フッサールの言う本質直観は *Wesensschau*, *Wesensanschauung* である。ここではアリストテレスのテオーリアを思わせる(高次

の直観作用としての)「観想」よりも、観取くらいが訳語としては適切ではなかろうか。ちくま版では「直観」、岩波版でも「直観」である。

ちなみに全集第20巻の対応箇所を挙げておくと、

「現象という様相での出会い方は、現象学的研究の諸対象から、まずもって勝ち取られねばならない。このことのうちには、以下のことが含まれている、すなわち現象の特色的な把握の仕方—原始的に把握しつつ解釈すること—は、現象学とは方法的な取り行いを全く必要としないような端的な見ることであり、というように意味での直接的な把握は一切含意していないことが、である。その反対が正しいのである。それゆえにまた格率の明確さがかくも重要なのである。……現象の最終的直接的な所与という要求には、直接的に見ることの苦勞のなさ *Bequemlichkeit des unmittelbaren Schauens* は何もないのである。」(GA20/119f.)

また「[「本源的に」 *originär*, 「直覚的に」 *intuitiv* に捕捉し説明するという理念]は、言うまでもなく、フッサールの現象学の「一切の原理中の原理」, 「すべての原始的に *originär* 与える働きをする直観 *Intuition*こそは、認識の正当性の源泉であるということ、つまり、われわれに対し「直観」のうちで原始的に、(いわばその生身のありありとした現実性において)、呈示されてくるすべてのものは、それが自分を与えてくるとおりのままに、しかしまたそれがその際自分を与えてくる限界内においてのみ、端的に受け取られなければならないということ」(フッサール『イデー I-I』117頁)を踏まえたものである。

なおフッサールの場合にも、本質直観は、ただひたすら事象を眺めれば得られるような安易な事態、素朴な手続きなどではなく、イデアチオンや自由変更といった手法を伴う複雑なものであることを想起せよ。

(続く)