

ハイデガー『存在と時間』注解（11）

寺 邑 昭 信

承前

【前注への補足】

今回はまず「注解(10)」の最後の注への補足として、1925年夏学期の講義『時間概念の歴史へのプロレゴメナ』（全集第20巻）における「フッサールの人格主義的心理学、シェーラーの人格概念」に対するハイデガーの批判を取り上げることにしたい。

ハイデガーの『時間概念の歴史へのプロレゴメナ』は、「現象学的研究の意味と課題」と題された準備的部分と「時間現象の分析および時間概念の獲得」と題された主要部分の二部構成である。後者の内容はいわばプロト『存在と時間』と呼んでもよいものであるが、前者において、ハイデガーは、現象学の歴史、現象学の基本的発見、現象学という名称の意味（『存在と時間』第七節に対応）を述べた上で、その第三章においてとりわけ『イデーニ』におけるフッサールの超越論的現象学の内在的批判を行う。結果として、フッサールの現象学は「事象そのものへ」のモットーに背馳して志向的なものないし純粹意識の作用の存在の問いを怠っているだけではなく、それどころかそもそも「存在の意味が、原則的に問われたことはない」（GA20/158）と厳しく評価されるのである。お決まりのパターンではある。

以下、「存在そのものの意味と人間の存在の意味の問いが現象学では不履行であることの明示」と題された第13節におけるフッサール、シェーラーの人格主義心理学に対するハイデガーの批判を簡単に紹介しておこう。なお第13節はさらに以下のような小見出しで細分されている。

- (a) 自然主義的心理学にする現象学の境界づけの必然性と前者の克服
- (b) デイルタイの「人格主義的心理学」の試み－人格としての人間という彼の理念
- (c) 「ロゴス－論文」におけるフッサールの人格主義的傾向の受け入れ
- (d) 現象学的基盤に基づく人格主義的心理学の根本的な批判
- (e) 作用と作用遂行者の存在様式の規定におけるシェーラーの挫折した試み
- (f) 批判的考察の結果：存在そのものへのまた志向的なものの存在への問いの怠りは現存在自身の頹落性に基づく。

この第13節の (a) ～ (e) の部分、原書の164頁～182頁が、『存在と時間』の47頁から49頁への対応箇所である。

まず、ハイデガーは第12節までのフッサール批判を総括するかたちで、(フッサールの) 現象学的研究においては「存在の問いに関して二つの根本的な怠慢が確認できる：まずこの特殊な存在者の、すなわち諸作用の存在についての問いが不履行である；他方またわれわれは存在自体の意味についての問いの怠慢を目にしている」(GA20/159) と結論づける。勿論、この評価はあくまでハイデガーの立場ではということである。

とはいえ、こうした怠慢があるにもかかわらず、「現象学においてはそれでもやはり『自然的態度』を越えて志向的なものそのものの存在がはっきりと *ausdrücklich* 問われるのではないか」(同)、「現象学が心理学に対しておのれを境界づけるやいなや、こうした問いが浮かび上がるにちがいないのではなかろうか」(同) と ハイデガーは、さらに問う。(勿論、こうした問いかけはハイデガーが多用する修辞疑問であり、否定的答えが待っていることは当初から分かっているのだが。)

この問題提起を念頭に、第13節ではデイルタイの「人格主義的心理学」を出発点とするフッサールの人格主義的傾向、シェーラーの作用としての人格の規定において果たして現存在の存在が浮き彫りにされるのか否かが吟味されるのである。

設問への答えは、第13節の見出し、「存在そのものの意味と人間の存在の意

味の問いが現象学では不履行であることの明示」からも、また『存在と時間』の「人格性についてなされた現象学的な学的解釈は、原則的にはいっそう徹底的でいっそう見通しのきくものではあるが、そうした現象学的な学的解釈も、現存在に対する問いという次元のうちへは入り込んでこない」(SZ 47)という文言からも明らかなように、無論、否定的なものであるが、その理由がこの講義では『存在と時間』の記述より詳しく開陳されている。

(1) フッサールの『ロゴス論文』における人格主義的心理学に対する批判

ハイデガーは、まず自然主義的な心理学に対抗して構想されたデイルタイの人格主義の心理学に言及したうえで（その内容についてはここでは割愛するが、詳しくは「本注解（9）」『人文学科論集』第70号72頁以下を参照のこと）、『『ロゴス－論文』でのフッサールの人格主義的傾向の受け入れ」と題された第13節（c）において、フッサールがデイルタイの人格主義的心理学の準備作業を取り入れたことを指摘し、その最初の成果が、『ロゴス』誌掲載論文である『厳密な学としての哲学』（1910年）の中に示されていると言う。

（cf.『存在と時間』47頁原注1「E.フッサールの「人格性」に関する根本的研究は、これまで公にされていない。この問題性の原則的的定位は、論文『厳密な学としての哲学』[『ロゴス』第一巻、1910年、319ページ]においてすでに示されている。」）

フッサールは、『ロゴス－論文』の中で物理的自然とは違って内在的に与えられる心理的なものの存在、意識の存在を問題とするのだが、フッサールはここでも理論的学的立場から考察をおこなっており、あくまで客観的な学問認識の対象、客観的統一体としての意識の本質規定を求めているのであるとハイデガーは指摘する。

したがって「意識をその存在に関して特徴づける場合に最重要なものは、可能な学問的客観性の意味なのであり、あらゆる可能な学問的脚色そのものに先立って存立していてそれ自身での意味を有する意識の特殊固有的存在などではないのである。」(GA20/165f.)

（なお、『存在と時間』47頁「フッサールが人格の統一にとっては自然事物に

とってとは本質的に異なった構成を要求するとき、彼が暗示しているの……」の箇所の脚注4のドイツ語原文は、Vgl. Logos I, a.a.O (仏訳・英訳では、Cf. Logos, Iloc.cit.) であるが、邦訳では『『ロゴス』第一巻、前掲『厳密な学としての哲学』参照』(中公版)、『『ロゴス』第一巻 上引用論文参照』(ちくま版)、『『ロゴス』第一巻前引用論文参照』(河出版)となっており、岩波版ではなぜか本文中に括弧で(『ロゴス第一巻参照』)と埋め込んでいる。いずれも『ロゴス論文』全体を指すものと取っているようである。

なるほど a.a.O (=am angeführten [angegebenen] Ort) は、「上述の箇所で」と「前掲書ないし論文で」とどちらの場合にも使用される省略表記ではあるが、全集第20巻の対応箇所では『ロゴス論文』319頁から比較的長い引用がなされており、『存在と時間』本文でのa.a.Oの参照先も、第20巻での引用の脚注1にある『ロゴス論文』319頁であるとするのが、したがって訳としては『『ロゴス』第一巻、前掲箇所』とするのが妥当であろう。ちなみにその引用文とは、以下の通りである。

「心理学を、つまり『心的なもの』の科学を、単に『心的現象』についての、および心的現象と身体との結合についての科学とみなすことは、たしかに考慮を要することである。しかし事実上、心理学はいたるところで、かの根づよく避けたい客観化—この客観化の相関物は、一方では、人間および動物という経験的諸統一であり、他方では、心、人格、あるいは人格の性質、性向である—によってみちびかれている。しかし、われわれの目的のためには、これらの統一諸形態の本質分析をする必要もなく、またこれらの諸形態が、それ自身から心理学の課題をどのように規定しているのか、という問題を追求する必要もない。なぜなら追求するまでもなく、これらの諸統一が自然の事物とは原理的に異なった種類のものである、ということは一目瞭然であるからである。

自然の事物が、その本質上、射映的に現れることによって与えられるのに対し、いま問題にされている諸統一については、このようなことは決していわれ得ない。人間そのものではなく、『人間の身体』という基底的な土台のみ

が物的現象の対象である。まして人格や性格などは決してこのような統一ではない。明らかに、われわれは、人格とか性格とかいうすべてこのような統一とともに、それぞれの意識の流れの内的生命的統一へつれもどされ、これらの種々の内的諸統一を区別する形態上の特性へつれもどされる。それゆえ、あらゆる心理学的な認識も、それが一次的に人間の個性、性格、性向にかかわっているばあいさえ、結局は上述の意識の統一へと、したがって現象そのものおよび現象相互の関係の研究へとつれもどされてしまうのである。」(E.Husserl:Philosophie als strenge Wissenschaft, in “Logos I” S.319f、訳文は『世界の名著51』144頁以下)

結局、『ロゴスー論文』に登場するフッサールの人格主義的心理学の傾向に関しては、ハイデガーは以下のように結論づけている。

「ここで明白なのは、次のことである、われわれが人格、人格性と見なす体験諸連関の統一諸形態という意味での統一諸形態は、自然の諸事物性とは原理的に別種のものであること、実際、人間は今や非一自然と見定められるべきであること、これである。もちろんひとがこの人格的存在の積極的な意味は何かと問う場合、明らかになるのは、われわれがまたしても、純粹意識という名称から既に知っている内在的意識構造を示し返されるということなのである。われわれは根本的に同じ基盤へと、つまり作用と体験の内在的反省へと連れ戻されているのである、そうした諸作用のほうといえ、それらは本当に規定されることなしになのである。」(GA20/166f.)

(2) フッサールの『イデーンII』第三編における人格主義心理学の批判

続いてハイデガーは、フッサールがこの人格主義的心理学の傾向を發展させ、その成果を1914/15年に『イデーンI』の公刊(1913年)と同時期に一気書き上げたこと、この考察は未公刊であったが、その内容はフッサールの弟子たちには周知であったこと、その後もフッサールの人格主義的心理学的諸問題への傾斜は強まり何度も取り組んだこと(cf.「この最初の仕上げ以来フッサールは、問題をさらにいっそう徹底的に追跡して、フライブルク大学での講義においてその本質的な部分を伝えた」SZ 47 Anmerk.1)、その展開

にはフッサールとの対話を通して伝えられたハイデガー自身の異議も考慮されていること、またここでは批判のための批判ではなく事象の解明としての批判が問題であること、自分が依然としてフッサールに対し師として接していることなどを述べたうえで、今日『イデーンII』として公刊されている草稿に対して、(ただしフッサール自身のその後のこの問題研究の新たな進展[cf.1925年『イデーン』IIをハイデガーに贈った際の手紙 (GA20/168)]に鑑みて「さしあたりここで述べられた特徴づけはある意味で既にいささか古くなってはいる」(GA20/168)と前置きしつつ)批判的検討を加えるのである。そこでハイデガーによるこの『イデーンII』(第三編「精神的世界の構成」)の批判的検討についても簡単に見ておこう。

(なおここであらゆる実在の構成を考察する『イデーンII』の各篇の表題、第一篇「物質的自然の構成」、第二篇「動物的自然の構成」、第三篇「精神的世界の構成」(自然主義的態度に対する人格主義的態度)が紹介されているが、これらは『存在と時間』47頁の原注と同じである。)

ハイデガーによれば、『イデーンII』第三編では、「体験連関を物質的な物の付属物と見るのではなく、体験連関をそのものとして自我を心的自我－主観として見ることが問題」(GA20/168)となっているのである。

ハイデガーは、まず自然主義的態度(≡自然科学が事物を客観的に扱う際の基本姿勢)、客観的態度における心の位置づけに対するフッサールの分析から出発する(邦訳『イデーンII-II』4頁～9頁参照)。

フッサールによれば、自然主義的な態度においては、たとえば一匹の猫は、まずもって身体性という性格の物理的物であるが、この生きもの(猫)に伴う単に物理的なものを越える心的な実在の余剰は物理的物から独立したものではなく、この物そのものにおいて共に実在しており、われわれは、心的なものをその身体に局在化することが可能である。人間もしかり、この自然主義的態度において客観的に考察することができる。

しかしわれわれが「或る意味で非常に自然であるが、しかし自然主義的ではない新しい態度」* (GA20/169)つまり自然的な態度である「人格主義的

態度」(同)に移行するなら、われわれが経験するのは、「自然の心理的反対物」(同)であり、「われわれは自分を人格として経験する」(同)のである。しかも「これらの態度は決して同等に扱われているのではなく、自然主義的態度は人格主義的態度に従属させられている」(同)のである。

*この箇所『イデーンII』の原文はsehr natürlich aber nicht naturalであり、フッサールはこのnicht naturalについて「この見方で経験されることはあらゆる自然科学の意味でのNaturではなく」(邦訳10頁)と説明を加えている。

このように『イデーンII』では「人格主義的態度の優位と理解」(GA20/169)が確認できる。けれどもハイデガーの観点では、フッサールの個人的自我、精神、人格といった規定は、あくまでデカルトの自然と精神の枠組みを彷彿させる純粹主観の立場、自己の内面観察の立場から得られたもの(結局は純粹自我の構成所産)にすぎないのである。キーワードは、あくまで自己内省である。たとえば、

「だが、われわれが…この人格の規定がどのようにしてなされるのかをより詳しく見るならば、その場合、われわれは再び既にわれわれが知っていることへと立ち戻ることになる。人格主義的態度と経験とは、inspectio sui〔自己内省〕として、すなわち志向性の自我、コギタティオーネス〔諸思考〕の主観としての自我である自己自身の内部観察と呼ばれる。ここではすでにこの表現によってだけでも全く明瞭にデカルトが想起されているのである。」(GA20/169)

(cf.「自己内省〔inspectio sui〕される自我」(『イデーンII-II』邦訳46頁)

「われわれが内省inspectioによって見出した人格的な自我を、…取り上げれば、この自我はさしあたり純粹自我と区別できないように思われる。」(同書89頁)

「したがって私は反省することによって私自身をつねに個人的な自我として見出すのである。しかし個人的な自我が根源的に構成されるのは、体験流全体を支配する発生の中でのことである。」(同書93頁)

また、全集第20巻の次の箇所など。

「むしろここでは作用の反省－自己内省inspectio suiにとどまり続けているのであり、ただ今や純粹意識と純粹自我がテーマではなく、個別化された個体的自我がであるというだけである。」(GA20/172))

こうした指摘に続けてハイデガーは、自然の層ないし領域の相対性に対する精神の層ないし領域の絶対性を述べた『イデーニII』の末尾の箇所を引用し、ここには『イデーニI』で主張され、ハイデガーがこの全集第20巻で批判する絶対的所与としての純粹意識の把握と同じ構造があることを確認する。かくして、

「これは世界無化の残滓として純粹意識を見るのと同じ考察である。フッサールは、ここでは存在の彼の区別に別の名称で再び戻っているに過ぎないのである。存在論的にはすべては以前のままである。」(GA20/170)

とりわけ第三編の13節から最後の15節（戦後公刊された『イデーニII』では第61節から64節に相当）までを読めば、この人格の分析はいかに逆戻りしているか、また結局はデカルトにいかにかに定位しているかがいっそう明白となると、ハイデガーは付け加えている。

こうした批判的諸考察を踏まえて、ハイデガーはさらにフッサールの人格主義的心理学の「根本的批判」(GA20/171ff.)に向かう。

問題は、フッサールの人格主義的態度における人格の考察が、作用や生の存在そのものの規定にとり、最初の設問にあるように「志向的なものの存在をやはりそれ自身から規定するという方向を示す発見可能な手がかり」(GA20/159)となっているのかどうかである。しかしハイデガーは言う。「逆に、まさしくこの人格主義的態度によって作用の本来の存在、志向的なものの存在への問いが塞がれることが分かるであろう。…したがってわれわれは基本的には、純粹意識の存在諸規定の批判におけるものと同一の基盤にあるわけである。」(GA20/171)

こうした基本的理解のもとにハイデガーは、『イデーニII』に見られる人格主義的心理学の立場の基本的問題点として、(1)「この考察が実在性と客観性の構成の問いの流れにとどまっている」(GA20/171) こと、(2)「人格への接近方法は、絶対的所与等々のテーゼのすべてが由来するところの体験に対する既定の内在的反省 (inspectio sui) にほかならないこと」(同)、(3)「精神および人格としての体験連関の統一という先規定は、伝統的な人間の定義

－homo animal rationale－を指導原理として保持し続けている」(同)ことを指摘し、「人格としての存在はそうしたものとしては最優先的に経験されない」(GA20/172)のであり、また「体験連関はそれ自身の中におのれの個性を持ち、いつも或る一定の自我－主観の体験連関であるとはっきり言われるのだが、諸作用の存在の仕方は未規定のままなのである」(同)と断じている。

したがってそこでは、「丸ごとの具体的な vollen konkreten 人間の存在への問い」(GA20/173)は問われることなく、人格が自然現実的なもの、心的(動物的)なものという基層の上に構成される「多層的な世界事物」(同)として考えられるだけであり、「ひとはいつもただ或る先与された客観的なもの、或る実在的客観の存在を保持し続けるだけである、つまり結局いつも考察に対する対象存在という意味での客観性としての存在だけが問題なのである」(同)という。

結局、フッサールの述べる人格主義的態度では、「純粹意識の形成が導かれる考察の仕方」(GA20/173)が改めて導入されているのだとハイデガーは断定する。それは、ハイデガーによれば、またしても理性(＝人格の理性)の動物という伝統的人間定義なのであり、結局、人格主義的態度では、人間は、「相変わらず絶対的な意識において超越として構成される世界現実性」(同)、つまりあくまで客観的考察対象と見なされ、実存そのものとして体験されないというわけである。

こうしたフッサールの人格主義的態度の批判を通して、ハイデガーは「志向的なもの、心理的なものに対する、また意識、体験、生、人間、理性、精神、人格、自我、主観に対する問いのすべての背景には、人間についての古い定義－animal rationale－」(GA20/174)が存すること、またこの定義は、人間を「理性をみずからのもとに有する－rational－手前存在する世界事物－animal－としての人間経験に由来する」(同)ことが明らかになったとしている。

なお人格主義の根底にあるとハイデガーが主張するこうした伝統的な人間

理解、人間学への定位に対する疑義は、『存在と時間』本文では、以下のようにシェーラーの人格概念の検討のあとに置かれている。

「しかし、人間の存在に対する問いにおいては、人間のこの存在は、肉体、靈魂、精神という、そのうえあらためてまず規定されるべき存在様式にもとづいて、それらの総計として算出されることはできないのである。…現存在の存在に対する原則的な問いを建て誤り導き誤るのは、古代的・キリスト教的人間学にあまねく定位しているからであって、そうした人間学の不十分な存在論的基礎に関しては、人格主義も生の哲学も見落としている。」(SZ 48)

そしてこの文章に続いて本文で示されている、伝統的人間学が定位する二つの人間理解のうち第一の「理性的動物」という規定が、上述のフッサール批判の末尾に関連する箇所である。今一つの人間規定、神学由来の「超越するものとしての人間」という理念については、後述するように、全集第20巻ではシェーラーの人格概念批判の最後におかれている。

(3) シェーラーの作用としての人格概念の批判

全集第20巻の続く174頁以下「(e) 作用と作用遂行者の存在様式の規定におけるシェーラーの挫折した試み」では、シェーラーの人格概念と作用規定が批判的考察の対象である。この箇所は『存在と時間』47頁11行目以下の記述より詳しいが、ほぼ同じ内容である。

ハイデガーは、『存在と時間』47頁では、フッサールとシェーラーの人格性の解釈が、「人格存在」自身に対する問いを設定していないという消極的な点で一致していると述べていたが、全集第20巻のシェーラー批判の箇所では、まずシェーラーの人格等の規定も、伝統的な人間の定義に定位したままであるかぎり、進展しえないことを指摘した上で、「彼が、はっきりと人格存在の固有特徴を強調し、そしてまた体験、作用、自我の規定に際してフッサールの特殊理性理論的な定位に一切関わりとうしない(…強調は筆者)」(GA20/174f.)という点では、「われわれの取り組んでいる問いへとより接近している」(GA20/174)と述べ、そのことがここで彼をはっきりと考慮する理由であるという。

(ちなみに『存在と時間』47頁では、シェーラーを取り上げる主たる理由として、シェーラーが「人格存在を表立って人格存在として強調して、すべての『心理的な』ものに対して作用の種別的な存在の境界を画するという方途を辿って、人格存在を規定しようとつとめている」(SZ 47) ことが挙げられていた。)

続いて、ハイデガーは、シェーラーの人格概念に関するいくつかの特性（非心理的なものとしての作用の規定、作用遂行者としての人格、人格の存在が作用の存在を規定すること、人格の存在は、個別的個性的人格であること等々）を枚挙するが、ここでシェーラーの人格理論には詳しく立ち入らないと述べるのである。その理由は「そうしたことはわれわれの批判的問いに対し、何ら新たなものをもたらないからである」(GA20/175) とされる。

以下、175頁の第二段落、シェーラーの人格についての引用、第三段落、作用そのものについての引用、第三段落（176頁にかかる）、非人格性の指摘が続くが、これらを縮約したものが、『存在と時間』47頁の15行目から48頁12行目に相当する。

このシェーラーの人格・作用概念の特色づけを、『存在と時間』では「しかし『遂行する』ということの存在論的意味はいかなることであるのか、いかにして人格の存在様式は積極的に存在論的に規定されるべきであるのか」(SZ 48) という文で結んでいるが、全集第20巻の対応箇所では以下のようにになっている。

「これまでわれわれが聞き知ったことは以下の通りである：諸作用の存在の仕方は心理的実在性と同じではないこと；諸作用の特殊な存在に応じた統一、すなわち人格は、それ自身のほうでは、物でも実体でもないこと、これである。けれども諸作用の存在はどのように規定されるのか、また人格の存在、体験の存在そして体験の統一とはどのようなことなのかとわれわれが積極的に問う場合、作用は遂行され、人格は作用遂行者であると言われるだけにとどまっているのである。作用遂行の存在様式と作用遂行者の存在様式については、沈黙が支配している。」(GA20/177)

ただしハイデガーは、シェーラーがその人格規定によって作用やその存在

の規定へ迫ろうとしていることは重要なことであり、また身体性と心的な物、心理的なものとの関係の問題に関しては、本質的な進歩が見られ、「シェーラーは…ベルクソンの影響のもと今日では最も先まで突き進んでいる」(GA20/177)と付言してはいる。

(また、生物学的形而上学との関連での、全集第29/30巻の以下の発言も参照のこと。

「ごく最近、マックス・シェーラーは人間学に関連して、この物質的存在者から生命、精神の段階的発展を次のような確信に基づいて統一的に取り扱おうと試みている。その確信によれば、人間は、それ自身のうちに存在者のあらゆる段階を、つまり物理的存在、植物と動物の存在、そして特殊に精神的な存在をそれ自身において一つにするような存在者 *Wesen* なのである。私はこのテーゼをシェーラーの立場の根本的間違いと評価する、この間違いが彼に対してそもそも形而上学への道を必然的に閉ざさせているのである。…にもかかわらず、他方、シェーラーの問題提起は、プログラムのなものとどまっているとはいえ、多くの観点で本質的でありあらゆる従来のものに優越しているのである。」(GA29/30/283))

ところで、ハイデガーの指摘したように、シェーラーが、作用の存在様式を問題とするに至らなかったからといって、それを (e) の見出しにあるように「シェーラーの挫折した *gescheiterter* 試み」と呼ぶのが妥当かどうかは、意見が分かれるであろう。参考までにハイデガーのシェーラー批判に関して、『存在と時間』のこのシェーラー批判の箇所を取り上げた小論の一部を紹介しておきたい。

「ハイデガーのこの批判的評価がその大筋においていかに的を射たものであるにせよ、いまシェーラーの人格概念に限ってみても、ハイデガーの二つの引用は（「A、人格一般の理論的把握のために」と「B、倫理的諸連関における人格」とに大別され、全集版で211ページにもわたる）上掲の第VI篇「形式主義と人格」の冒頭のわずか数ページのうちから（すなわち最初の引用はAの1「人格と理性」から、第二の引用はAの2「人格と超越論的統覚の《自我》

から」摘出されたものであるにすぎない。なるほどこの二つの引用はシェーラーの人格概念の一つの核心を巧みに摘出したものであり、ハイデガー自身の立場を際立てるためにはそれで充分なのかもしれないが、しかしシェーラーの人格概念に含蓄されている他のいくつかの貴重な諸核心が全く無視されていることも明かである。一例を挙げれば、「連帯性の原理」がそうである。この原理は、彼の上掲書の「第二版への序言」においても、「**一切の人格界の全体の**道徳的安寧に対する各人格の根源的な**共同責任**に関する理論」という形で、彼の人格概念の一つの不可欠の核心をなすものとして特に強調されているものである。」(吉沢伝三郎「人格と倫理 付論12 ハイデガーのシェーラー批判を顧みて」、『講座・現象学 2 現象学の基本問題』1980年 弘文堂 296頁以下。なお同論文は、著者の『生活世界の現象学』1981年 サイエンス社にも付論IIとして再録されている。)

(4) 批判の総括 シェーラーの超越の理念

この第13節の締めくくりの部分(「(f) 批判的考察の結果：存在そのものへのまた志向的なものの存在への問いの怠りは現存在自身の頹落性に基づく」)では、まず最初に、(既存の)現象学が古い伝統の強力な呪縛にもとにあり、本来の事象を問わないという意味で非現象学的であること、そうした存在論的伝統、人間学的伝統、論理学的伝統に支配されて、存在の意味の問いを怠っているのは、「哲学者の偶然の怠慢」(GA20/179)なのではなく、結局、現存在の**頹落** Verfallen(「頹落」は『存在と時間』では日常的現存在の非本来的在り方の一つとして詳しく論じられるが、ここでは説明もなしに使用されている)に基づく主張されている。

ここでハイデガーは、そうした哲学の強力な伝統支配という観点から、もう一度フッサール、シェーラーを振り返るのだが、まずフッサールについては以下のように(既に本注解(4)『人文学科論集』第60号136頁以下でも紹介したように)簡単に触れているだけである。

「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、とりわけ認識の理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) (なおデカルトとフッサールの立場の詳しい比較考察については、全集第17巻『現象学的研究への入門』第三部を参照のこと。)

シェーラーについては、アウグスティヌス的新プラトン主義とパスカルの思考動機の受容が確認されるが、そこにも古典的ギリシャの伝統が隠れたまま働いているという。ハイデガーは、精神、自我などが問題となる場合、やはり理性的動物という人間の伝統的な定義が支配的なものであり、フッサールの場合、より多く非教会的な定義に定位しているのに対し、シェーラーは「特殊にキリスト教的な人間定義をはっきりと彼の人格理念のフレームの中に取り込んでおり、それが彼の立場をある程度より教義的 dogmatischer にしている」(GA20/180) と述べ、さらにシェーラーの人格の定義とキリスト教的人間規定との関連を以下のように簡単に特色づけている。その場合のキーワードが、「超越」であり、ここで挙げられているキリスト教的な人間規定が、『存在と時間』48頁以下の伝統的人間学の第二の神学的定義に相当するわけである。

「シェーラーは、彼が人格を、作用の統一にうちに、すなわち作用の志向性にうちに見るかぎりでは、以下のように述べる：人間の本質とは何かへの志向、もしくは彼の言っているように、超越の振る舞いそのものである。パスカルが人間を神を求める者と呼ぶように、永遠の…へと越え出ること ewiges Hinaus-zu である。人間の唯一意義のある理念（シェーラー）は、全くもって神形姿説 Theomorphismus なのであり、神の有限で生けるコピーである或る X、神の比喩、存在の壁へ投げられた神の無限の陰の姿の比喩である。もちろんこれは学問的に考え抜かれたというよりむしろ文学作家風に表現されているのだが、それでもやはり人間の存在についてのシェーラーの規定を示している。」(GA20/181) (この箇所は、ほぼシェーラーの『人間の理念のために』1915年からの要約的引用である。)

こうした特色づけに続いて、ハイデガーは、この人間理解の歴史的典拠として、タティアン、カルヴァン、ツヴィングリの言葉を引用しているが、このうちカルヴァン、ツヴィングリからの引用文は、『存在と時間』49頁の引用文と全く同じである。

なお、この箇所はさらに全集第63巻『存在論』（1923年夏学期）の第二章「事実性の理念と『人間の』概念」の「第4節 聖書の伝統における『人間の』概念」（GA63/22～25）および「第5節 神学的概念と＜理性的動物＞という概念」（GA63/25～29）の内容とも輻輳しており、全集第20巻は1925年夏学期の講義であり、当該箇所は、この第63巻が下敷きとなっていることがわかる。（また、本注解（1）『人文学科論集』第54号178頁以下も参照のこと。）

その『存在論』第4節では、全集第20巻におけるより詳しくキリスト教的な人間概念の例としてパウロ、タティアン、アウグスティヌス、トマス・アクィナス、カルヴァン、ツヴィングリ（この二人の掲載順序は『存在と時間』、全集第20巻とは逆であるが、内容は同じ）からの引用がなされている。ハイデガーはそうした人格性の解釈はドイツ観念論を経てシェーラーにまでつながるといふ。以下、第4節、5節でのハイデガーのシェーラーについての（シェーラーの原文からの引用箇所を明示しつつの）発言を挙げておこう。なお、シェーラーからの引用文は、おおむね『シェーラー著作集4』所収の『人間の理念のために』（新畑耕作訳 そこでは「人間の理念に寄せて」という題名であるが）による。

1) 「シェーラー自身は古い非真正なものとなってしまった問題設定の中で伝統的に動いている；ただし純化された現象学的な見方と説明の仕方によって一層致命的にである。彼は『存在、世界と神の全体の内部で…形而上学的な位置を』、『homo という類』を規定しようとする。彼はその理念の『比喩的－神話的な衣装』を脱いで事象そのものをつかみ取ろうとする。」（GA63/24）

2) 「自然科学の＜homo naturalis 自然の人間＞、＜諸事象特徴の統一＞、＜動物学上の種＞と homo historiae 歴史の人間、『そうしたものとして精神諸科学と哲学において＜人間＞が役割を演じる理念上の統一』の区別においては、単

に、カントの自然概念と叡智の概念の区別が薄められるだけである。志向性と形相学から見られた『…人間学主義の誤謬』。すべては『外部からの』、『事象哲学 !!』(GA63/24)

3) 「『人間とは何か』 – この問いの意味、狙い、解釈学！人間は『超越』そのもののへの志向とジェスチャー』である、神を求める者、『一つの間置者』、[.]「境界』。(動物－神、両方の受け継ぎ)、『一つの永遠の「外へと越え出ること』、恩寵のための『来襲の入り口』、『…「人間」の唯一意味のある理念とは、全くもって「神－形姿説」 Theo-morphismus (である)、神の有限で生き生きとした似姿である或る X という理念、神の肖像－存在の大きな壁に映った神の無限に多様な影絵の一つである。』明らかに：パノラマ！描写画、ロマン！」(GA63/25)

4) 「シェーラーがいかにこの根本的諸設定の中の混乱を先へと進めているかは、彼の人格理念が一字一句の表現に至るまで、スコラ哲学の皮相なアリストテレス主義に対抗して宗教改革者たちがその出現を達成させたまさにその人格理念であることにとりわけはっきりしている。ツヴィングリ、カルヴァンを参照せよ。その際、ここでは、つまり神学的には、原則的にいくつかの status 状態、人間の存在のあり方が区別されねばならないこと (status integritatis 高潔の態度、status corruptionis 墮落の状態、status gratiae 恩寵の状態、status gloriae 栄光の状態)、またひとは任意に或る態度をほかの態度と取り替えることはできないことが、再び見落とされるだけである。」(GA63/27) (cf 本来的実存と非本来的実存、頹落)

ハイデガーは、人間存在についての徹底的で哲学的な考察にとり、教義的に神学的な根本諸規定を排除すること (それはそうした人間についての既成概念を阻止することでもあるが) はもちろん、人間存在についての一定の理念への表明的、非表明的な定位からは、なおさらのこと距離をとるべきことを述べたうえで、第63巻第5節を次のように結んでいる。

「事実性の概念：それぞれわれわれ自身の現存在は、『自分自身の』『自得』『自得された』という規定の中に、就中『自我』、人格、自我極、作用中心といっ

た理念の何ものも含んでいない。…」(GA63/29)

(すでに本注解(1)でも触れた全集第20巻の以下の同様の発言も参照のこと。

「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。……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.) (この発言は、もちろん基礎存在論の展開にとっての伝統的人間理解およびそれを前提とした人間の理念のもつ妨害性を述べたものであり、価値評価を含まない中立的なものなわけではあるが、しかしこうした彼の「人間」の一貫したネガティブな扱いには、存在論的コンテクストを越えて、ニーチェがかつてそうであったように、西洋近代、とりわけ英仏が形成してきた人間性の理想に対する「遅れてきた国民」(プレスナー)の中の知識階級の持つ嫌悪感、距離感のようなものを感じ取るのは筆者だけなのだろうか。cf.ハイデガー『ヒューマニズムについての書簡』1947年)

またこうした伝統的な人間の定義の変遷の特色づけ、それに対する存在論的立場からの批判は、この『存在論』(1923年夏)だけではなく、既に『ナトルプ報告』(1922年秋)にも登場しており、伝統的な人間規定が事実的生の存在意味の存在論的探求の妨げとなっているというハイデガーの確信ないし思いこみが、この時期にはもう抱懷されていたこと、また『存在と時間』でのフッサール、シェーラーにおける人格概念における存在論的基礎の欠如という批判も、この22年23年の見解から大きく変位するものではないことが分かる。

結局、全集第20巻では、フッサール、シェーラーの人格理解が、自然主義的心理学の自我理解より進んでいたとはいえ、現存在の存在の意味解明の射程距離内には至らなかったこと、その理由は、哲学の伝統、とりわけ人間の

定義の伝統に呪縛されていて、旧来の人間理解を超え得なかったことにあることが、『存在と時間』より詳細に述べられたわけである。

なお、現存在の世界-内-存在という存在構造に固有の超越運動、脱自性、実存範疇としての「超越」については、『根拠の本質について』(GA9/137ff.)および『論理学の形而上学的始源根拠』(全集第26巻)特に「第11節 現存在の超越」GA26/203ff.)を、また「本注解(5)」、『人文学科論集』62号116頁を参照のこと。例えば、全集第26巻では、超越とは、現存在が世界へと超出するという現存在の根本体制(世界-内存在)であり、この超出作用により超出されるものとして個々の存在者がそのものとして現れうること、したがって超出されるものがどのように把握されるかはさしあたり無規定で可変的なこと、それらが発見される可能性には様々な段階があることを述べた後で、シェーラーがデイルタイやフッサールとは異なり実存範疇としての超越の特色の一つについて本来的ではないとしても洞察を持っていたとしている。

「シェーラーはこの内的な連関をなるほど本来的には捉えていなかったが、しかし、彼が『事物の現実存在 Dasein の相対性』(ここではDaseinは手前存在のことだが)と呼ぶものへの洞察を得た最初の人である。シェーラーによれば、ひとが事物を設定して、その後でその客観性を問うのは誤解を招く問題設定なのである。存在者にとっては被発見性の諸段階、様々な可能性があるものであり、そうした可能性の中で、存在者はおのれ自身に即して自分を明示するのである。……」

この超越で意味されているものは、従来の諸見解とは関係づけられないし、この問題のこれまでの暗礁に乗り上げた歪曲においてはそもそも理解しがたいのである。ベルクソンも、彼は全くであるが、またデイルタイも同様であり、またフッサールもこの問題と現象は分かっていない；フッサールは二年前始めからこのことに激しく反論した。」(GA26/213f.)

また以下の文も参照のこと。

「しかし私のこれまでの(超越という現存在の根本体制の…筆者挿入)諸解

釈に対して一つのもっとラディカルな解釈が可能であるということは、第二部から判明するのである；しかしそうした解釈が不可欠なことは、シェーラーでさえ超越でもって何が意味されているのか捉えていなかったという事実が示すところである。」(GA26/215)

・49/33-49/34「同じことは『心理学』についても劣らずあてはまるのであって、心理学の人間学的な諸傾向は今日では紛れもないことなのである。」

「心理学の人間学的諸傾向」とあることから、ここでの心理学とは、主として前出のディルタイの「精神科学的心理学」(SZ 46)を念頭においているものと思われる。このディルタイの精神科学的心理学に関しては既に本注解(9)において触れたが、詳しくは、全集第20巻の第13節の161頁以下「(b)「人格主義的心理学」というディルタイの試み－人格としての人間という彼の理念」におけるハイデガーの解説を参照のこと。さらにはまた次の引用文も参照のこと。

「経験的事実を扱うことの全くない幾何学のようなアプリアリな諸学問も、なおもそれらの学問にとり近づけないもの、つまりそれらの学問の主題領域の存在体制というものを前提としているとすれば、なおさらのことそのことはすべての事実科学にも、あるいはいまやひとがディルタイに依拠してしばしば言うところの学問、つまり人間学、生きている人間の学にも当てはまるのである。すべての心理学は、人間と人間的現存在を夢想しているだけである、なぜなら心理学は、人間の現存在の存在体制とわれわれが実存と呼ぶところの在り方であることについて前提を必然的に必要とするからである。そのような存在論的諸前提は、存在的な学問である心理学には永遠に閉ざされ続けるのである。」(GA24/74f.)

・49/34-44/36「存在論的な基礎の欠如は、人間学と心理学とが一般生物学というもののうちへと組み込まれることによって、埋め合わせをつけることはできない。」

ここで言う「一般生物学」が何を指すのが筆者には不明である。参考まで

に以下の文を引用しておく。

1)「生命の諸現象についての実証的学問に対しては、すなわち生物学的人間学といったものに対しては、単に異議を唱えることが何もないだけではなく、それは他のすべての実証的学問と同様に、それ固有の権利とそれ固有の意義を持っているのである。今日の心理学が、数年前から心理学のあらゆる傾向において形成されているこのような人間学的定位の中で、おまけに多かれ少なかれ表明的かつ計画的に哲学的意義を手に入れているということ、なぜなら心理学は生き生きとした生の直観の形成のためにまた学問の生へのいわゆる近さのために活動していると信じているからであるが、またこの心理学はそれゆえに生物学的人間学を哲学的人間学と呼んでいること、このことは、しばしばまさしく実証的な諸学問、とりわけ自然科学において現れるような些末な随伴現象なのである。」(GA24/70)

2)「そこで身体的、生物学的、心理学的探求によって人間の全体がいかに取り込まれようとも、また科学的意味での心理学が心的に精神的なものをいかにあまねく探求しようとも、にもかかわらずその中には何かが言葉に至らないのである：つまり、それぞれの実存している人間が行為者として自分から行う、行いうる、行うべきものがである。そこで心的生が生じている事実と仕方だけが記述され説明されている。」(GA28/12)

なお生物学については既に『存在と時間』10頁に以下の言及がある。

「生物学においてめざめてきた傾向は、機械論や生氣論によって有機体や生命について与えられた諸規定の背後へと問い遡って、生物が生物としてもっている存在様式を新しく規定しようとする傾向である。」(SZ 10) (詳しくは、本注解 (6)『人文学科論集』第64号110頁以下を参照のこと。)

ちなみに動物学の研究から出発しシェーラーやディルタイ、さらにフッサールの影響を受けつつ、生物学や心理学などの実証科学の成果をも取り入れて、中心を持ち閉ざされた世界に生きる動物とは異なり、中心をもたない、「中心を外れた位置」離中心性 Exzentrizität を特色とする不安定な存在として人間を捉えたプレスナーは、みずからの哲学的人間学の集大成である『有

機的なものの諸段階と人間』(1928年)の前書きで、主として『存在と時間』の第10節が念頭にあったと思われるが、ハイデガーの立場について、以下のよう述べている。

「にもかかわらずわれわれが(われわれが本書の印刷の段階で初めて知った)ディルタイの構想に強く支えられているハイデガーの諸研究に対し少なからぬ距離を保たなくてはならないとすれば、それは、主としてただ、われわれがハイデガーの原則(時間と存在…ママ、筆者注…ハレ 1927年)を認めることができないという理由だけによるのである、すなわち人間以外の存在の探求には、人間の実存論的分析論といったものが必ず先行しなければならないという原則をである。このような理念は、彼がまだ(主観主義の本当に様々な形式の中に沈殿している)かの古い伝統に呪縛されていることを示している、その伝統によれば哲学的に問う者は自分自身にとって実存的に最も近い存在なのであり、それゆえ問い明かされるものへのまなざしのうちにある者であるとされる。それとは反対に、われわれは次のテーゼそれはわれわれの自然哲学的なアプローチとその正当化の理由なのだがーを擁護するのである、すなわち、人間は、その存在において自分に対し最も近い者でも最も遠い者でもないこと、まさに人間の生の形式のこの離中心性によって自分自身を存在の海洋のうちに見出し、それによって自分の実存の非存在的な特性にもかかわらずこの世界のあらゆる事物との系列に属するということ、これらによって自余のすべての存在より傑出しているというテーゼである。」(H.Plessner.Die Stufen des Organischen und der Mensch,Sammlung Göschen Bd.2200,Vorwort zur ersten Auflage S.V)

・50/2-50/5「生命の存在論は欠性的な学的解釈という方途をたどって遂行されるのであって、この生命の存在論は、たんなる生命活動といったようなことがあり得るのは、いかなることではなければならないかを、規定する。」

形容詞「欠性的」の原語はprivativ「欠如を示す、欠如性の」であり、欠性、欠如、欠質を表す名詞 Privation とともに、ラテン語の動詞 privo=「奪う、否定する、解放する」に由来する。cf.英語のdeprive、またプライベート

privat も同語源である。なお文法でいう欠性辞 privantia とは、たとえばドイツ語では un や los などがそれにあたる。(ちなみに中公版の89頁には原文18頁に出てくる Privation の訳注として「『欠性態』とは、本来そなえているはずの性質を欠いた状態にあるもののことである」と付されている。)

この箇所、ちくま版では「一種の欠如的な解釈」、岩波版では「一種の欠如的な説明方法」、河出版では「或る欠如的な解釈」である。また単なる生命活動(原語は Nur-noch-leben) の訳語はそれぞれ「ただ生きているだけ」、「<ほんの－もう－生きているだけ>」(ヌーア・ノッホ・レーベンとルビ)、「ただ＝生きている＝だけ」である。

Privation 欠如態、欠性態は、ギリシャ語ではステレーシスであり、古代ギリシャ哲学に遡り様々な意味で用いられてきた哲学用語である。今その歴史を辿ることは省略するが (cf.HWP Bd.7.S.1378ff.)、以下、参考までにステレーシスに関するアリストテレスの発言を簡単に紹介しておこう。

[参考：アリストテレスのステレーシス]

アリストテレスでは、ステレーシスは主として (1) 或る状態、性質の所有ヘクシスとの関係におけるその非所有ないし不在、(2) 生成の原理として形相の欠如態としての一種の形相 (その意味ではむしろ現前) として考えられている。

1) 「さて『欠如と所有』とは、或る同一のものについて語られる。たとえば、視力と盲目さが、眼について語られるようにである。つまり一般的に言えば両者のおのおのは、本来ならば所有が生ずるそのものについて、語られるのである。

ところで、所有を受けとることのできるそれぞれのものが、『欠如の状態にある』とわれわれが語るのは、本来ならばそれが見出される箇所に、また本来ならばそれを持つべき時期に、まったくそれがあらぬという場合にである。…」(アリストテレス『カテゴリー』12a26f. 訳は松永雄二による。)

2) 「ステレーシス [欠除] と言うのは、或る意味では、(1) 事物が、自然には所有していないがしかし自然的に所有していてもよさそうな或る属性を、所有していない場合。たとえば『植物は目を欠いている』と言われるがごときである。だが或る意味では、(2) 或る事物が、それ自体においてかあるいはその類においてか所有しているのが自然的であるところのものを、所有していない場合。たとえば、盲人と土竜とは、それぞれ別の関係で、－すなわち後者はその類としては [一般の動物としては]、前者はそれ自体としては [同

種の人間としては]、ともに自然的には目を所有すべきであるのに、一どちらもその目を欠いている。さらに、(3) 自然的にはそれを所有すべきであり且つそれを所有しているべき時期にありながら、しかもそれを所有していないような場合。たとえば、盲目であることは一種の欠除であるが、ひとはその年齢のいかんを問わず盲目であるというわけではなくて、ただ自然的には視力を有しているはずの年齢でありながらこれを所有していない者のみが盲目なのである。…また、(4) 各々の事物の強制的除去も欠除と言われる。」(アリストテレス『形而上学』5巻22章1022b22f. 訳は出隆による。)

また『自然学』では、欠如態は生成変化の三要素の一つに数えられている。アリストテレスによれば端的な生成は実体の生成だけであり、それは何らかの基体から生成してくるのである。しかしまた生成には、そうした基体において不在だった属性が、現前することになるという偶然的付帯的な生成もあるという。

3) 「生成するものがそのようなものから生成する仕方は偶然的付帯的ではない。これに対してある形相の欠如態ステレーシス[…でない]とか反対のあり方エナンティオーシス[…の反対]とかは偶然付帯的なものである。他方たとえば、『秩序ある』とか、『音楽の心得のある』とか、その他このような意味での述語とされうようなもののような[生成の終わりに現われる]形相は、また別の一つ[の元]として数えられるのである。」(『自然学』190b27f. 訳は川田殖による。)

このあるべき形相の不在(欠如)という意味で、形相の欠如態は一種の形相と解されるのである。

4) 「だが、型式モルフェーとか自然というのにも二通りの意味がある、というのは欠如態もある意味では形相エイドスだからである。だが端的な意味での生成にその欠如態とか反対のものがあるかないかは、後に他の箇所でも研究されねばならない。」(『自然学』193b20f. 訳は『アリストテレス全集3』による。)

5) 「そこで、まず、(1) これ[この基体たる実在すなわち質料]が一つの原理である…、つぎに、(2) 説明方式がそれであるところのそれ[すなわち形相、本質]がもう一つの原理、そして最後に (3) それの反対のもの、すなわち[その形相の]欠如態、これが第三の原理である。」(191a12f. 訳は『アリストテレス全集3』による。)

(cf. 「ディユナメイ・オン・エネルゲイア・オン、可能態と現実態。…むしろ：この『可能態』は、現前性という様相のうちにあり、素質、…への準備、すぐにも使用可能であるが、しかしその何のためにかに関しては、まだない、欠如態ステレーシスである。とはいえ無、非存在なのではなく、手前にあることである。進行中の存在Im-Werke-Seinとしての手前存在。」ハイデガー『古代哲学の根本諸概念』(GA22/173))

こうしたアリストテレスのステレーシス概念が、中世スコラ哲学において

様々に解釈されることになったというが、今はその詳細を辿ることはしない。いずれにしてもアリストテレスのステレーシス概念は、可能態から現実態への生成の動きと相まって、ハイデガーの現存在の在り方としての欠性態の理解に関連があると思われる。

さて本題に戻って、本文のすぐ上では、「生命は一つの固有な存在様式であるのだが、本質上現存在においてのみ近づくものである」(SZ 49) と言われている。つまり、当然のことながら、まずは現存在の解釈の働きによってのみ（ないし現存在の存在の意味が解明されたとえて初めて）生命の特有のあり方が解明可能というわけであるが、では本文の欠性的ないし欠如的解釈とは、一体どのような解釈なのだろうか。

この点に関しては、本文58頁の以下の文章、さらに（まだ本文50頁の段階では説明のない術語が出てくるので恐縮ではあるが）194頁、246頁の以下の文章が、参考になるだろう。

1) 「生物学はこの構造（＝環境世界という存在機構…筆者注）を前提し、不断にそれを使用せざるをえないのである。だが、この構造自身は生物学の主題となっている対象のア・プリオリなものでもあるのだと、哲学的に説明されうるのは、この構造があらかじめ現存在構造として概念的に把握されているときだけである。そのように概念的に把握された存在論的構造に定位することに基づいて初めて、欠性化 Privation という方途を（…強調は筆者）たどって、『生命』の存在機構もアプリオリに限定されるのである。」(SZ 58)

2) 「このことは（＝渴望や性癖の根拠も現存在の気遣いのうちにあること…筆者注）は、渴望や性癖が『生きている』だけ nur lebt の存在者をも存在論的に構成しているということ、このことを排除しはしない。けれども『生きていること』の存在論的な根本機構は、一つの独自の問題なのであって、現存在の存在論にもとづいて還元的に欠性化してゆくという方途（…強調は筆者）をたどってしか展開されないのである。」(SZ 194)

（なお中公版ではこの方途の箇所以下のような訳注が付されているが、これは本来、今問

題の50頁に付されてしかるべきものだったと思う。

「これは、たとえば『現存在』が本来そなえているべきであるのに、『生命』には欠けている性質を順次挙げてゆき、『生命』の規定へとかえってくる方法。本訳書131ページ（原書50頁…筆者注）、および142-143ページ（原書58頁…筆者注）参照。」（『存在と時間』中公版335頁）

3)「最も広い意味での死は生命の一つの現象である。生命は世界-内-存在ということがそれに属している一つの存在様式として理解されねばならない。この存在様式は、現存在に欠性的に定位するときにだけ、存在論的に確定されうる（…強調は筆者）。現存在もまた、純粋な生命 *pures Leben* として考察されることができるのである。そのときには現存在は、生物学的・生理学的な問題設定にとって、われわれが動物界や植物界として強調して識別している存在区域のなかへ移ることになる。この分野においては、存在的な確証によって、植物や動物や人間の寿命に関する資料や統計が獲得されうる。…」(SZ 246)

こうした発言を踏まえるならば、この50頁での「欠性的解釈の方途をたどって」とは、まずもって現存在の存在構造ないし存在の意味説明がなされた上で、その現存在独自のあり方を前提としながら、そこからいわば減算をしてゆくことによって無生物にまで行き着く一歩手前のただ生きているという次元 (*nur-noch-leben*)、すなわち生命の存在構造も明らかにされるという主旨であろう。*nur noch*は「もはや…しかない」「かろうじて…である」(ex. *Ich habe nur noch hundert Yen.*「私にはもう100円しかない。）」という意味であり、「たんなる生命活動」という表現は、現存在の複雑な存在機構から欠性化を続けた結果最後に残る生命現象そのものを指しているわけである。

なお『存在と時間』のR.ベームとA.ド・ベーレンスによる旧仏訳には「欠性的な」の箇所に応じたような訳者注が加えられている。併せて、本文58頁「欠性化という方途をたどって」への訳注も紹介しておく。

「もし生命が、生命以上のものである現存在において以外に接近できないとすれば、そのことが意味するのは、現存在において生命以上であるようなもの

を現存在から奪うことによってしか生命は理解されないということである。」(L'Être et le Temps, Édition Gallimard 1964 Notes p.286)

「もしひとが現存在と『世界』との構造の存在論的意味を明確化すれば、『生命あるもの』の存在が、この構造が失われたもしくは損なわれた形態として理解されうるし、またそのはずである。」(ibid.p.287)

先に見たように、フッサールでは、自然の領域という基層を出発点として身体、心を経て重層的に精神の領域とその担い手である人格が構成されていったわけであるが、ハイデガーの場合、まさに最初に現存在の存在があり、その欠性態として初めて他の存在者の存在が存在論的に問題となりうるというのである。

ちなみに、現存在から生命へという方向での生命へのハイデガー自身のアプローチに関しては、全集第29/30巻『形而上学の根本諸概念』(1929/30年冬学期講義)第二部の、特に現存在の存在を手がかりとして生命、動物の存在を比較考察するという方途がとられている42節以下の、「石は無世界的であり、動物は世界欠乏的であり、人間は世界形成的であるという三つの主導的テーゼ」の展開も参照のこと。

【参考：『存在と時間』での他の用例】

なお参考までに、気鋭のアリストテレス研究者でもあったハイデガーの『存在と時間』における欠性態、欠性の用法をいくつか、HB に依拠してあげておく。われわれは、『存在と時間』での「欠性態」が或るあり方の不在を表す（例えば本来性の欠性態としての非本来性）とともに、或る在り方の潜在する可能性も含意していること、結局、現存在の（動的）在り方に関わる表現であることに注意しておく必要があろう。

1)「そうした『現われ』にとっては現象というものは構成的であっても、しかしこの現象が仮象へと転化して欠性的なものになりうるのであって、そのがぎり現われもまた単なる仮象になりうる。」(SZ 30)

2)「目立たないこと、押しつけがましくないこと、手向かわないことといった欠性をあらわす表現は、さしあたって道具的に存在するものの存在の積極的な現象的性格を指している。」(SZ 75)

3)「なんらかの対象を恐ろしがることとしての、何かの理由での恐れることは－欠性的にであれ積極的にであれ－脅かしつつある世界内部的な存在者と、脅かされているというこ

とに関する内存在とを、つねに等根源的に開示する。」(SZ 141)

4)「或るものをわずかに面前にしかしていないと言うことは、もはや了解しないこととしての純粹に見つめることのうちにあらかじめひそんでいる。として からまぬがれたこうした捕捉は、率直に了解しつつ見るものの一つの欠如態なのであって、そうした見てとることよりも根源的であるのではなく、この見てとることから派生したものなのである。」(SZ 149)

5)「相互に聞きつつ聴従しあうことは、共存在がそのうちで形成されるものなのだが、『随行』とか同行とかという可能的なもろもろの在り方や、聞き従わないとか逆らうとか、反抗するとか離反するとかいう欠性的な諸様態をもっている。」(SZ 163)

6)「自己存在の本来性は、実存的にはなるほど頹落において閉鎖され押しのけられて入るが、しかしこの閉鎖性は開示性の欠性態にすぎないのであって、この欠性態は、現存在の逃避が、おのれ自身に直面して、そこから逃避することだという点で、現象的にあらわになる。」(SZ 184)

7)「気遣いは、たとえ欠性的でしかないにせよ、つねに配慮的な気遣いであり顧慮的な気遣いなのである。」(SZ 194)

8)「責めという実存論的現象には、悪という理念、つまり善の欠性態としての悪という理念に定位したのでは、到底接近することはできない。それというのも、善も欠性態も存在論的には事物的存在者の存在論から由来するものだからであり、そこから『引き出された』『価値』の理念も同様の由来をもっているのである。」(SZ 286)

9)「現実的現存在の第一次的で優勢な存在様式として発端におかれるのが、『実践的な』配慮的気遣いであればこそ、『理論』は、おのれの存在論的可能性を、実践の欠乏に、すなわち、一つの欠性態に負うことになる。」(SZ 357)

10)「いずれにせよ、過去となったものとしての歴史的なものは、『今』現実的なもの、また、『今日』現実的なものという意味での『現在』との積極的ないし欠性的な影響関係において、了解されているのである。」(SZ 378)

・50/31-50/39 原注1 「しかし、ア・オプリオリなものを開示することは『ア・プリオリ主義的』に構成すること Konstruktion ではない。E.フッサールをつうじてわれわれは、すべての真正な哲学的「経験」の意味を理解することをふたたび学んだばかりではなく、そのために必要な道具の操作をも学んだのである。ア・プリオリ主義は構成 Konstruktion ということとはなんら関係がないがゆえ、ア・プリオリなものを研究するためには、現象的地盤の正しい準備が必要になる。現存在の分析論のために準備されなければならない

ない最も身近な地平は、現存在の平均的日常性のうちにひそんでいるのである。」

『『ア・プリオリ主義的』に構成することではない』は、ちくま版では『『先験主義的構成』ということではない』、また「ア・プリオリ主義は構成ということとはなんら関係がない」の箇所「構成」は、河出版では「＜独断的＞構成」という訳である。

この注の付されている本文中にはア・プリオリという言葉は見あたらないのに、ここでいきなりこの原注で「ア・プリオリなもの」が出てくるので、戸惑いを覚えなくもないが、これは、本文の「こうした存在論的な諸基礎は、…つねにすでに（…強調は筆者）『現にそこに』存在していること」（SZ 50）を受けての注である。

ここでのア・プリオリなものとは本文の「存在論的な諸基礎」、より具体的には存在者を成り立たせている存在構造とその諸契機（当面は現存在の「実存範疇」）を指しており、まさにそうしたア・プリオリなものの解明が『存在と時間』の課題なのである。例えば『存在と時間』に頻出するア・プリオリの以下の用例を参照のこと。

1) 「現存在を解釈するための世界－内－存在というこの『ア・プリオリ』なものは、継ぎはぎされた規定性ではなく、根源的に不断に全体的な一つの構造なのである。」（SZ 41）

2) 「また非本来性という様態のうちにすら、実存性の構造がア・プリオリにひそんでいるのである。」（SZ 44）

3) 「…その課題とは、『人間とは何であるか』という問いが哲学的に論究されうべきなら、まさにそのア・プリオリなものから邪魔物を取り払うということ、このことである。現存在の実存論的分析論は、あらゆる心理学、人間学に、ましてや生物学に先立っている liegt vor。」（SZ 45）（ア・プリオリなものの先行性に応じて、ア・プリオリなものの学が、存在者を扱う個別経験科学に先行するわけである。）

4) 「世界－内－存在はなるほど現存在のア・プリオリに必然的な機構であるが」（SZ 53）

5) 「生物学はこの構造（＝環境世界という存在機構…筆者注）を前提し、不断にそれを使用せざるをえないのである。だが、この構造自身は生物学の主題となっている対象のア・プリオリなものでもあるのだと、哲学的に説明されうるのは、この構造があらかじめ現存在に構造として概念的に把握されているときだけである。そのように概念的に把握された存

在論的構造に定位することに基づいて初めて、欠性化 Privation という方途をたどって、『生命』の存在機構もア・プリオリに限定されるのである。」(SZ 58) (この箇所は前注でも引用。)

6) 「世界性一般というア・プリオリなもの」(SZ 65)

7) 「現存在が前述のような在り方において空間的であるゆえ、空間はおのれをア・プリオリなものとして示すのである。…ア・プリオリ性とは、ここでは、道具的存在者がそのときどきの環境世界的に出会われることのうちで、空間〔方域としての〕が相遇されることの先行性のことなのである。」(SZ 111)

8) 「現存在にふさわしいあらゆる前提や態度よりも『以前に』、存在機構の『ア・プリオリなもの』は気遣いという存在様式をとっているのである。」(SZ 206)

9) 「この『予-Vor-』という性格はどのように把握されるべきであろうか。ひとが形式的にそれは『ア・プリオリ』のことなのだといえ、それですんでしまうのでであろうか。」(SZ 150)

以上から、ハイデガーのア・プリオリ概念が、主として現存在の実存論的存在機構、つまり実在範疇とその先行性（および他の存在者のそれ）を特色づける言葉であることが分かるであろう。

そこでこのア・プリオリという言葉のもともとの意味であるが、「ア・ポステリオリ」と対概念として使用される「ア・プリオリ」とは、もともとラテン語で「より先なるものから」(aは奪格支配の前置詞で、「～から」、また prior 「より前、先」(priori はその奪格) は原級を欠く比較級で、擬似原級に当たる前置詞は prae, pro 「前に」である。また posterior は前置詞 post 「後に」の比較級とされる) の意味である。

ア・プリオリ的なものの存在についての考察は、プラトンに遡るといわれるが (cf. イデア論)、中世スコラ哲学では、「原因（先なるもの）からの認識」に対し「ア・プリオリ」（先在的）「、また「結果（後なるもの）からの認識」に対し「ア・ポステリオリ」（後在的）という語が使用された。近世以降は、基本的には「経験から独立した、経験に左右されない、経験に先行する」、従って「絶対確実で必然的な」といった意味（先天的、先験的といった訳語）で使用されるようになる。詳しくは各種哲学辞典を参照のこと。

ところで周知のように、とりわけカントは、『純粹理性批判』の中で、教科

書風に言えば経験に認識の源泉を求めるイギリス経験論の懐疑論と人間理性のア・プリオリ性に認識の基礎を置こうとする大陸合理論の独断論の対立を調停すべく「ア・プリオリな総合判断はいかにして可能か」という問い、すなわち（当時のニュートン力学をモデルとする）「普遍的必然的に妥当しかつ知識を拡張するような判断」はなぜ可能かという問いを立て、認識主観の側に経験に左右されないア・プリオリな認識形式を想定し、主観が客観を受動的にまねることで認識が成立するのではなく、むしろ、外界からの経験材料を時間と空間という直観形式により取り込み、それを経験に先立つア・プリオリな認識形式であるカテゴリーにより判断へと構成することが、絶対確実でしかも新しい内容を持つ客観的認識の成立条件であると論じた。

このカントの先験的方法、構成的主観の認識論を受け継ぎ、あくまで対象を構成する認識主観の立場から、人間の様々な認識、学問、主観の構成物としての文化などの構造、権限などを認識の批判（反省的吟味）を通して客観的に捉えようとしたのが、19世紀終わりから第一次世界大戦前までのドイツの講壇哲学であった新カント学派であり、それは基本的には認識論重視の立場である。

新カント学派の基本的特色について、『日本大百科全書』の「新カント学派」の項で、坂部恵は以下のように簡潔に表現している。

「この結果、この学派の哲学は一般に、(1) 自然科学をはじめとする人間の認識を対象とする認識批判の形をとり、(2) さらに、超越論的視点からする人間の主観による対象のなんらかの意味での能動的構成に注目する行き方を究極の立場として共有することになった。」（『日本大百科全書』小学館 第12巻 474頁）

なた「認識批判」という言葉の基本的意味に関しては、ハイデガーの以下の発言を参照のこと。

「私が素朴に自分の環境世界に生きている場合の態度は、……学問以前の態度、認識論的にはまだ吟味されていない態度なのである。そうした哲学的批判を全く知らない、そして厳密に方法的な問題提起など全く馴染みのない素朴な

人間に取っては、そもそも自分の知覚を批判的に吟味するなどといったことをどうやって思いつぎうるのかは、想定できないのである。

認識論は、こうしたまどろみから目を覚まさせ、問題に気づかせる。問題を悟るためには、もちろんひとは直接的な体験にくっついたままであってはならないのであり、むしろ自分を批判的な見地へと高めねばならない。この見地は、自分を自分自身を越えた地位に立たせる自由な可能性を、つまり進歩した文化の理性を持つのである。ひとはそのことによって新しい次元へ、哲学の次元へと入るのである。」(GA56/57/79f.)

また同じ文脈で、新カント派の一潮流、マールブルク派について「批判的—超越論的観念論は、以下の問題を立てる：いかにして、私は『主観的領圏』にとどまったままで、客観的認識に達するのだろうか」(GA56/57/80) という発言を参照のこと。

周知のようにハイデガーの指導教授だったリッケルトは、新カント学派の西南ドイツ学派の重鎮として活躍した人物であり、この新カント学派の思想の摂取と批判とが若きハイデガーの思想の形成において見逃すことのできないファクターの一つである。(今日入手可能な新カント派に関する資料は少ないが、たとえば、これは昭和15年の講義録であるが、九鬼周造『講義 現代の哲学』の第二部「新カント学派」、『九鬼周造全集 第九卷』岩波書店1981年、177頁～236頁等を参照のこと。)

さて、原注の最初に「ア・プリオリ主義」と呼ばれているのは、この新カント学派の「厳格な体系思考のキーワード」であり、「所与のもの、感覚にはいかなる独立した認識論的重要性も認めず、世界の存在を、産出的思考により創出されたり創出されるべき学問的な諸規定性の妥当組織として解釈しようとする傾向」(Vgl. HWP Bd.1.S.476) を指している。したがってこの立場からすれば、「経験」と「ア・プリオリ」なもの、内容と形式とはその在り方に関しては水と油のような関係にあるわけである。

こうした生の経験とは別次元に立つ当時の新カント学派のア・プリオリ主

義が、同様にア・プリオリ主義を標榜するフッサールにおいてどのように変容したのかについては、ハイデガー自身が、全集20巻第7節「アプリオリの根源的な意味」において述べている。

その内容を追う前に、少し長くなるが、新カント派の認識批判論とフッサールの現象学のアプリオリ主義の相違をわかりやすく説明した高橋里美の『認識論』（岩波書店 昭和13年）から引用しておく。（旧仮名遣い、旧字体などは現行のものに変え、適宜改行を施した。）

高橋は、現象学の「事象そのものへ」という標語のうちには、「上から」ではなく「下から」という経験論の響きがあり、それは「思想の架空なる構成（Konstruktion）を排して」（102頁 cf.『存在と時間』の当該原注の「『ア・プリオリ主義』は構成 Konstruktion ということとはなんら関係がないがゆえ」）、現象のあるがままの姿を分析記述しようとする姿勢であるとしたうえで、以下のように述べる。

「さてカントの認識論は、経験並びに経験的対象を可能ならしめる必然的条件を求めることを任務とした。そして発見しえたものは、時空の二直観形式と十二の悟性概念の如き少数の先天的形式に過ぎなかった。尤も批判論は一般にカントの発見した先天的形式で満足せねばならぬというのではない。例えば、リッケルトやラスクは、カントには缺けていた妥当界の範疇について語り、コーヘンもまた、各判断に一つ以上の範疇を属せしめ、且つ範疇の数は科学の發達に伴つて増加すべきことを認めている。けれどもやはり批判論の形式主義と、それに伴う『アプリオリの貧困化』（Verarmung des Apriori）『現象学について』（Adolf Reinach: Über Phänomenologie, 1921）参照」とが、とかく人々の批難する所となっている。

それに引換え、即物的先天主義ともいふべき現象学は、具体的な種々の現象に即してその本質を求めるのであるから、単に形式的な本質のみならず、多くの実質的な本質をも発見することが出来る。例えば、色や音の本質、想像や知覚の本質の如きである。現象学によるこの『アプリオリの豊富化』が、殊に現代の人々の興味をこれに牽き付ける大なる原因として作用しているこ

とは疑いない。」（高橋里美『認識論』103頁以下）

では、全集第20巻第七節でハイデガーは、アプリアリについてどのように捉えているのだろうか。その考察は紙幅の関係で次回に譲りたい。

（続く）

