

ハイデガー『存在と時間』注解 (5)

寺 邑 昭 信

承前

新たに参照した主な文献と、その省略記号は以下の通りである。

- GA1 Frühschriften 『初期論文集』
- GA9 Wegmarken 『道標』
- GA22 Die Begriffe der antiken Philosophie 1926 SS
『古代哲学の諸概念』 1926年夏学期講義 1993年刊
- GA26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik 1928 SS
『論理学の形而上学的始元根拠』 1928年夏学期講義 1978年刊
- GA27 Einleitung in die Philosophie 1928/29 WS
『哲学入門』 1928/29年冬学期講義 1994年刊
- GA64 Der Begriff der Zeit 1924 『時間の概念』 2004年刊
- UzS Unterwegs zur Sprache, Günthar Neske Verlag 1959
『言葉への途上』
- ZSD Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer Verlag 1969
『思索の事象へ』
- HRB Martin Heidegger Heinrich Rickert Briefe 1912-1933,
Vittorio Klostermann 2002
『マルティン・ハイデガー ハインリヒ・リッケルト 書簡集
1912-1933』
- HJB Martin Heidegger Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963,
Vittorio Klostermann 1990

『マルティン・ハイデガー カール・ヤスパース 書簡集 1920-1963』

KuN Heinrich Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 8356 1986

ハインリッヒ・リッケルト『文化科学と自然科学』

MHB Hugo Ott: Martin Heidegger Unterwegs zu seiner Biographie, Campus Verlag 1988

フーゴ・オット 『マルティン・ハイデガー 伝記への途上で』

なおデイルタイ全集の巻数は、ローマ数字で示した。また鹿児島大学法文学部紀要『人文学科論集』は『論集』と略した。

注解

・037/21-037/22 「その事象内容から解すれば現象学は、存在者の存在についての学—存在論である。」

全集第61巻1921/22年冬学期の講義『アリストテレスへの現象学的解釈 現象学的研究入門』では、両者は直ちにイコールなのではなく、こう言われている。「哲学とは「存在論」である、しかもラディカルな、しかもそうしたものとして現象学的な（実存的、歴史的—精神的に）存在論もしくは**存在論的な現象学**である。」（GA61/60）

この現象学＝存在論（＝哲学）という主張は、ハイデガーの言う卓越した意味での現象＝存在なわけであるから、言葉の置き換えという表面的な理由からしても当然といえよう。しかし注意すべきなのは、現象学は存在論以外ではないというこうした主張は、あくまでもハイデガー個人の現象学理解である点である。

なお、全集第58巻『現象学の根本諸問題』では、ハイデガーは、冒頭、現象学を、他ならない人間自身の在り方が問題となる「根源学、つまり即自かつ対自的な精神の—「即自かつ対自における生」の—絶対的根源 Ursprung の学」（GA58/1）と規定し、とりわけ自己世界の自己充足性、表現形態、有

意義性を中心に事實的生の動的構造の分析を行うのであるが（cf.「生の現象学的把握：生としての生へ＝生を生の根源から顕現させること－顕現そのものの中で、生の生動性を把握すること」（GA58/145））、この講義では「存在論」という言葉は筆者の確認するかぎり、数カ所、しかも付論において登場しているだけであり、さらにそのほとんどは、ハイデガーが批判の対象とする伝統的な存在論を指すものとして使われている。この時期ハイデガーの関心は、とりわけ近代以降の認識論的立場が隠蔽してきたという歴史的事實的な生をまずもって現象へともたらすこと、隠蔽に逆らって提示することにウェイトが置かれており、生の事実性を踏まえてさらに存在一般の意味を解明する存在論の構築ということは、もちろんハイデガーの思索の根底にはあったとしても、現象学の当面の課題とはなっていないように見受けられる。例えば、以下のような例：

「存在論－既に言葉において、決定的な問題が見られていないことを表わしている：歴史と生。」（GA58/146）

「 5. 歴史－生－現象学－（存在論）

現象学は、精神の具体的な表現諸形態に向かう（具体的なものの前にはいかなる逃げ道もない－ある枠内において－表現の可能性だけが存立している）。現象学は真の生き生きした根源を或る最終的で空虚な一般の中にではなく、あれこれの具体的な形態の存在の中に求めるのである…。

その際私はある対象領域の存在論といったものを導きの糸とすることはできない、なぜならそうした存在論は、まさにその目標によればある領域の秩序原理と要素の「形式的」総体に、つまりその領域の合理的に最も徹底してデフォルメされたものに他ならないからである。」（GA58/147f.）

「哲学は「超越論的導きの糸」も「存在論」も必要としない。（いわゆる「存在論」は勿論、客観化する個別諸科学の成果の極度の尖鋭化にすぎない。存在論とそれに「相関する」意識の探求は何ら真の統一をなしていない。）」（GA58/239f.）等。

この講義から二年後の『ナトルプ報告』では、哲学ははっきりと存在論と

規定されることになる。「哲学の問題構成は、事実的な生という存在に関わる。この点で哲学は原理的な存在論である、…すなわち哲学とは、事実性の存在論であると同時に言明と釈意の範疇的な解釈、すなわち論理学である。」(NaB 16頁)

また、翌1923年夏学期の講義『存在論 (事実性の解釈学)』では、この表題が示すように、すでに現象学よりも解釈学という名称のほうにウェイトが移っているのだが、そこでは冒頭、存在論という言葉は、もっぱら拘束をもたない形式的な指示概念として用いられることを断ったうえで、存在論と現象学の関係について、フッサールの現象学における領域存在論を念頭に置きつつ、次のように述べられている。

「現代の用語法では、存在論は対象論といったことを、しかもまずは形式的なそれを意味する；それはこの点で古い存在論(「形而上学」)と一致する。

しかし現代の存在論は孤立した学科にとどまらないのであり、狭い意味で現象学と解されるものと独特の結びつきをもっている。探究に適合した概念は現象学において初めて生まれた。自然の存在論、文化の存在論、実質的諸存在論：それらは諸学科をなしており、その中でこれらの領域の対象内容がその事象内容的範疇的性格にしたがって取り出されるのである。さらにそのようにして提供されたものは、構成の問題、あれこれの類の諸対象の意識の構造と生成の諸連関に対する導きの糸の役目を果たすのである。

逆に現象学のほうからのみ、対応する存在論は確かな問題の基盤へと高められ整然とした軌道で保持されるのである。－についての意識を目にして、またもっぱらただ何について Wovon が、つまり存在者の対象性格そのものが可視的である。そしてこのそれぞれの存在領域の対象性格が、諸存在論にとり問題なのである。まさに存在そのものが、つまり対象から自由なものが、なのではないのである。構成－現象学としての狭い意味での現象学。存在論を含む広い意味での現象学。」(GA 63/2)

ただしこうした従来の存在論では、「どんな存在領野から決定的であらゆる問題性を指導する存在意味が汲み取りうるのか」という問いはそもそも立て

られない」(ibid.) のであり、講義の中で存在論という名称は、「存在そのものへと向けられたあらゆる問いと探究を意味するという拘束のない空虚な意味で受け取られるかぎりで」(GA 63/3) 使用されるべきであり、古い形而上学は、括弧付きの「存在論」として取り上げられるという。この講義では、(真の) 存在論＝現象学という等式はまだ提示されるに至っていないわけである。

・037/26-037/32 「以下の根本的探究自身から明らかになるであろうとおり、現象学的記述の方法的意味は解釈 *Auslegung* である。現存在のロゴスは、ヘルメーネウエイン、すなわち、解釈スルという性格をもっているのもあって、このものをつうじて、現存在自身に属している存在了解内容には、存在の本来の意味と、現存在に固有な存在の諸根本構造とが告知される。」

全集第20巻では、フッサール現象学に対する遠慮容赦のない批判の終了後、改めて存在の問いの展開が問題となる箇所では、初めて記述＝解釈という規定が登場している。

「そのうえ、主題となる領野のより詳しい規定によって、把握の仕方がいっそう適切に理解できるものとなるのであるが、その仕方はこれまで単に記述として、つまり端的に把握された事象そのものの記述的描写としてみなされていたのだった。それによって事象の把握の意味に関して何も言われたわけではない。そうした意味については、事象自身がその存在意味に関して明確に規定されるときに初めて、決着をつけることができるのである。そのようにして明らかになるだろうことは、この記述は、記述の主題であるものが特殊な種類の解釈作用 *Auslegen* において接近可能となるがゆえに、解釈 *Interpretation* という性格を持っていることである。」(GA 20/190)

解釈作用と訳されている *Auslegung* は、動詞 *auslegen* の名詞形である。中公版の脚注にもあるように、もともとは *aus* 「外へ出して」 *legen* 「置く」ということから「広げる、並べて置く、陳列する、公開する」という意味だが、転じて「(ひそんでいる意味を引きだして) 説明する、解釈する」という意味にも使われる。いずれにせよ、見えなかったものを目の前に持ち出す

という点で、ハイデガーの現象学のロゴスの「見えさせる」という根源的意味ともつながっているといえよう。(ハイデガー自身の *Auslegung* 理解、認識作用ではなく、現存在の根本的な在り方としての解釈の構造については、『存在と時間』第31節以下、特に第32節に詳しい。)

ギリシャ語のヘルメーネウエインには、「説明する、解釈する」という語義の他に、「通訳、翻訳する」、「表現する、表明する」という意味がある。ハイデガーは、ヘルメーネウエインの「根源的な意味」を「伝えること、告げ知らせること」(GA 63/14) と解するのである。なお全集第17巻では、「ヘルメーネウエインとは：自分を自分自身に対して透明に保つという解釈の意味での解釈作用をいう。」(GA 17/110) とも述べられている。また时期的には後期の思想に属する1954年の「ことばについての対話」には『存在と時間』を回顧する文脈の中で以下のような発言が見られる。

「「解釈学的」という表現は、ギリシャ語の動詞ヘルメーネウエインに由来します。この動詞は名詞のヘルメーネウスに関係しており、このヘルメーネウスという語は、ヘルメース神という名前に、学問の厳密性などよりももっと拘束的である思考の遊びの中で結びつけることができるのです。ヘルメスは神々の使者です。彼は神の摂理の報知をもたらすのです；ヘルメーネウエインとは、知らせ *Kunde* をもたらすような詳述 *Darlegen* ですが、それはその詳述が知らせを耳を澄ませて聞くことができるかぎりにおいてなのです。…

これらすべてのことから明らかになるのは、解釈学的なものとは、まずもって解釈 *Auslegen* の働きなのではなく、むしろそれ以前にすでに報知や知らせをもたらすことを意味するということなのです。」(UzS S. 121f.)

また解釈学 *Hermeneutik* のもとのギリシャ語 (テクネー・) ヘルメーネウティケーは、「解釈の技術」という意味である。またアリストテレスの『命題論』の原題はペリ・ヘルメーネイアである。

ハイデガー自身による伝統的な意味での解釈学の歴史的推移の概要の叙述については、全集第63巻第三節「伝統的概念における解釈学」(GA63/9~14) を参照のこと。解釈学という言葉自体は、1629年頃にルター派の神学者ダン

ハウアーが、レトリックの講義において用いたのが嚆矢という。(佐々木健一著『美学辞典』東京大学出版会1995年209頁、および麻生健著『解釈学』世界書院1985年68頁参照。後者は、解釈学の歴史的展開について詳しい。)

先に、現象学の記述がどのようなものか、記述の「ロゴスの種別的な意味」は、記述されるべき当のものの「事象性」に基づいて明らかとなるといわれていたが、今や、事象が存在者ならぬ存在者の存在であることが判明したのに呼応して、現象学の記述性格が、この箇所においてさらなる限定を受けることとなる。

当面の問題は、生き生きとした動的存在としての現存在の存在（在り方）を浮き彫りにすることであり、そのためにも、どのようなロゴスによれば本来の実存の姿ができるだけ隠蔽されずに表現できるのかが極めて重要となるわけである。ロゴスは、一般に「として」構造を有する以上、暴露すると同時に隠蔽もしてしまうやっかいな在り方だった。

ハイデガーの確信では、従来の哲学が依拠する客観化的、理論化的なロゴスは、実存、生の動きをストップさせて客観化、抽象化し（＝脱生化 *Entlebung*）、モノ化することによって本来の姿を隠蔽してしまうのである。つまり、主観－客観の枠を前提として理論化するロゴスは、事實的な生から距離を置き、本来の理論以前の事實的な生のありのままの姿を理論的に汚染し歪めてしまうために、存在の語りには初めからふさわしくないのである。(cf.「自己世界への豊かな関係がすべて中断されている：学問的な表現連関の中では、生き生きとした流れるような生は、「何らかの仕方で」硬直化している[もしくは、生の全く違った形式のうちにある]。事實的な生の諸世界とそれらの豊かさは学問的な表明連関のうちに入るのだが、しかしながらまさに特殊に生き生きとしたものを失い、周り世界的、自己世界的に接近可能となるという可能性から外に出てしまう。生の諸世界は、学問を通して脱生化の傾向へと取り上げられ、それによって事實的な生は、まさに自分の事實的に生き生きとした遂行の本来的に生き生きとした可能性を奪われるのである。」(GA58/77f.))

しかし「ト・オン・レゲタイ・ポラッコース、存在は様々に語られる」(ア

リストテレス) とすれば、実存には、現前性のロゴスとは違った実存にふさわしい語り方があるはずであろう。

そうしたロゴスが、解釈することだというのである。ただし「以下の根本的探究自身からあきらかになるであろうとおり」とあるように、ここではまだ相変わらず内容規定は行われぬ。(現存在自身の在り方、基本的な内存在の構成契機としての了解と解釈については、上述のように『存在と時間』第31節以下が詳しく扱うこととなる。)

すでに『存在と時間』25頁において解釈学という言葉は予告的に登場していたのだが(「語るというこの存在論的手引き自身の仕上げが前進するにつれて、言いかえれば、ロゴス、すなわち言葉の「解釈学」が前進するにつれて、存在問題をいっそう徹底的にとらえる可能性が生じる。」(SZ. S. 25)), ここでいきなり、現象学的記述(ロゴス)とは解釈であるという主張が、登場する。しかも何ら理由づけもなされずにである。たとえば、続く語句では、「現存在の現象学は根源的な語義における**解釈学 Hermeneutik**なのであって、その根源的語義にしたがえば、この語は解釈の仕事 *Geschäft der Auslegung* を表示している。」とあるだけであり、どのような語り方についての説明とはいえないし、また続く『存在と時間』38頁(および436頁)には、「哲学は、現存在の解釈学から出発する普遍的な現象学的存在論なのであって、現象学の解釈学は、**実存**の分析論として、すべての哲学的な問いの導きの糸の末端を、それらの問いがそこから**発現**し、そこへと打ち返すところに、結びつけておくのである。」という哲学についての規定が登場するのだが、ここでも解釈学がいかなる学(ロゴス)であるかの詳しい説明は見当たらないのである。

この箇所は、これまでの議論の展開の中ではいささか唐突に思える箇所であるが、「生を生自身から理解する」というデールタイの生の概念と方法論の影響を受けつつ、自身の存在論を、すでに解釈学的状況の中で絶えず意味を表現し理解しつつ一定の被解釈性のうちに生きている(cf.「存在了解内容はそれ自身現存在の一つの存在規定性なのである。」(SZ S.12)或いは

「事実的な生は、伝えられてきたり、改作されたり、あるいは改新された一定の被釈意性 (Ausgelegttheit) の中をつねに動いている。」(NaB 11頁)) 現存在の存在了解内容を釈意する「事実性の解釈学」と特色づける初期フライブルク時代の諸講義を知ることができるようになった今日では、むしろ、現象学という術語の使用のために、解釈学という本来のロゴスが前面に押し出されずにいるという印象さえ受ける。(既に1919年の戦争特別学期の講義『哲学の理念と世界観問題』の末尾には「体験作用を力づくで自分のものにし自身を連れてゆくような体験作用は、了解する直観、つまり解釈的な直観 hermeneutische Intuition であり、本源的な現象学的捉え返しと先行的把握の形成であり、そこからすべての理論的に客観化する措定が、もちろん超越的な措定も転がり出てくるのである」(GA 56/57/117) とあった。)

現象学の主流から見れば、相対主義的な世界観哲学と結びつき厳密な学とはいえないデイルタイ流の解釈学 (cf. フッサール: 『厳密な学としての哲学』 1911年、なお『厳密な学としての哲学』におけるフッサールの歴史主義批判、デイルタイ批判に関するハイデガーの考察については GA17/88以下を参照のこと) を何よりも想起させるこの解釈学という言葉は少なくとも『存在と時間』では誤解を回避するためにも頻用は避けるのが賢明だったのかもしれない。(現象学という言葉自体『存在と時間』の本論ではほとんど登場しなくなってしまうわけであるが、それでも HB によれば「現象学」は44箇所に見られるのに対して「解釈学」は13箇所のみである。)

この時期の解釈学についてのハイデガーの考えを簡潔に述べたものとしては、全集第63巻の「第3節 事実性の自己解釈としての解釈学」の次の箇所が指摘できる。

「以下の探究の表題では、解釈学は現代的な意味ではもちろん、どれほど広く受け取られたものにせよ、そもそも解釈についての理論として用いられているのではない。むしろこの術語は、そのもともとの意味にならって次のことを意味するのである：ヘルメーネウエイン (伝えること Mitteilen) の遂行の一定の統一を、すなわち事実性を、出会い、視、捉え、概念把握する

ことへともたらず解釈作用の一定の統一を、である。

この言葉が、そのもともとの意味で選ばれたのは、この語が一基本的には不十分とはいえーやはり告示的な仕方で *anzeigenderweise*, 事実性の徹底研究のうちで働いているいくつかの契機を強調しているからである。その「対象」に関しては、この解釈学は対象への要求された接近の仕方として、次のことを告示している *anzeigen*, すなわちこの対象は自分の存在を、解釈をなし得るかつ必要とするもの *auslegungsfähiger und -bedürftiger* として所有していること、またこの対象の存在には、何らの仕方で被解釈性 *Ausgelegtheit* のうちにあるということが属していることをである。この解釈学が課題とするのは、それぞれに固有の現存在を彼の存在性格の点でこの現存在自身に接近可能とし、伝えること、この現存在をうち負かしている自己疎外を追求することである。解釈学の中で、現存在にとり、自分自身に対して了解的となりまた了解的にあるという可能性が形成されるのである。」(GA 63/14f.)

「解釈学は、作為的に案出され現存在に押しつけられるような好奇心の強い分解の仕方とはちがう。どれだけまたいつ事実性は、定められた解釈のようなものを要求するのかは、事実性自身から、確認されねばならないだろう。その場合、解釈学と事実性との関係は、対象把握と把握される対象の関係なのではなく…解釈自身が事実性の存在性格の可能な卓越した仕方なのである。解釈は、事実的な生自身の存在の存在者 *Seiendes* なのである。」(GA63/15)

なおデイルタイの解釈学については、ハイデガーは原文に続く箇所でも名指しはしていないものの「歴史学的な諸精神科学の方法論」(SZ. S. 38)として「派生的な意味でしか「解釈学」と名づけられえないもの」(ibid.)と述べている。『存在と時間』はデイルタイについては歴史意識との関連で後半部で詳しく扱っているが、ハイデガーは、当時の講義の随所でも(特に全集第59巻第二部第二章は「デイルタイの立場の解体的考察」と題され、そこではデイルタイも結局は生を審美的に眺めており生の根源に進もうとしなかったとして批判されている。cf. GA 59/167) デイルタイに触れている。しかし結局のところ、ハイデガーは、デイルタイが生独自の範疇を取り出しな

がらも「生」を、存在論的な無差別のままに放置しておいた」(S Z. S. 209) 点に、つまりはあくまで伝統的な存在論から脱却できなかった点に限界を見ているのである。(また「少なくともデイルタイに関する自分の見解では、デイルタイはなるほど存在の問いを立てなかったし、そのための手段も持たなかったのだが、しかし彼の中には存在の問いへの傾向が生きていたと推察する。」GA 20/173) も参照のこと。)

また注目してよいのは、デイルタイの「文書の形で固定された生の諸表出の理解の技術論 *Kunstlehre* を、われわれは解釈学と呼ぶ。」(GS. V. S. 332f.) という解釈学の規定と、ハイデガーの「その根源的語義にしたがえば、この語は解釈の仕事 *Geschäft der Auslegung* を表示している。」という規定の相違である。つまりハイデガーは、この「仕事」(原語の *Geschäft* は、今日では普通、仕事という意味の他に、ビジネス、商店といった意味で使用される言葉であるが、もともと *schaffen* [創造する] に由来する) という言葉によって、本来の解釈学は、従来 of 聖書の釈義、法解釈、文芸作品解釈などの「技術」という理論的レベルだけの狭いものではなく、現存在の在り方、学問以前の在り方にかかわるもっと広い概念であることを示唆しているといえよう。この点についても、後期の発言であるが、「言葉についての対話」の以下の部分を参照のこと。

「日本人 あなたは解釈学という名称を、この広い意味で使用なさっているのですか。

質問者 わたしがあなたの質問の流儀を守るべきとしますと、こうお答えしなければなりません。つまり解釈学という名称は、『存在と時間』では、さらに広い意味で使われました。この場合の「より広い」とは、勿論、同じ意味をより広い妥当範囲へとただ拡大することではありません。「より広い」とはこういうことです。つまり、原初の本質から発現するあの広さから。解釈学は、『存在と時間』においては解釈の技術 *Auslegungs-kunst* の理論でも解釈することそのもの *Auslegen selbst* でもなく、むしろ解釈の本質をまず第一に解釈学的なものから規定しようとする試みを意味しているのです。」

(UzS S. 97f.)

このようにハイデガーは、解釈学の概念を、従来の伝統的な解釈学理解から解放し、学以前の日常的現存在が、そもそも了解と解釈という基本的存在構造を持つことを明らかにすることとなるのだが（『存在と時間』第32節参照）、ただし、存在の意味を存在論的に明かすロゴスとして哲学的に第一次的な意味をもつのは、やはり「実存の実存性の分析論」（SZ S.38）としての現象的ならぬ現象学的解釈学なわけである。そしてそれはこの「注解（1）」（『論集』第54号167頁以下）でも触れたように、試行錯誤的な形式的告示という方法でもあったのである。ただし「解釈学」という語、ないし方法概念を、『存在と時間』以降、ハイデガーは使用しなくなるのだが。（cf.「質問者 お気づきになったことと思いますが、私は自分のその後の諸著作で「解釈学」、「解釈学的」という名称をもはや使用していません。…日本人 あなたはご自分の見地を変えたと言われていますが。…質問者 私は以前の見地を離れたのです。」（UzS S. 94））現存在の解釈学は、やがて存在の形而上学へと席を譲ることとなるのである。

なおグロンダンも指摘しているように（cf. Jean Grondin, Stichwort: Hermeneutik Selbstauslegung und Seinsverstehen, in HH. S. 47 ff.）,『存在と時間』以前のハイデガーの解釈学は、単に現存在の存在を解釈することに尽きるのではなく、むしろ、世界への「自己疎外」「頹落」に打ち勝って本来的な自己を覚醒させるという使命を負わされているように思われる。この点に関して『ナトルプ報告』および全集第63巻第3節「事実性の自己解釈としての解釈学」から、若干の関連箇所を挙げておこう。そこではまた学的な解釈は過去を解体的に自分のものとするをも使命とすることが述べられている。

「哲学が自分の探究をどう行うかと言えば、それは、この存在意味をその諸々の範疇的な構造に向けて、すなわち事実的な生が自ら時熟し、時熟しつつ自分自身と話す（カテゴリーイン）その各様態に向けて解釈する、という仕方においてである。」（NaB 16頁）

「解釈とは過去を理解しつつ体得することであり、解釈の状況は常に生きいきとした現在の状況である。歴史とは、理解することにおいて過去が体得されることであり、歴史そのものがどこまで捉えられるかは、解釈学的な状況の決定的な選択、その状況の錬成がどれほど根源的であるかに懸かっている。要は、ひとつの現在が覚悟性や解明能力をどれほどまで奮い起こすかであり、それに応じた分しか過去も自らを開いてくれない。ひとつの哲学的な解釈が根源的かどうかは、その哲学的な探求が自らの在りようや自分の課題についてどこまで固有の確信を抱いているかに懸かっている。…世間では、自分が「実は何をやっているのか」について無頓着、そこで用いている手段について無知であるのを、あらゆる主観性の排除と見なしているのである。」(NaB 7頁)

「解釈において生き立つこうした理解は、他の生に対する認識する振るまいとしてほかに理解と呼ばれるものとは、全く比較できないものである；この理解は、そもそも…へと関わること（志向性）なのではなく、むしろ現存在自身の在り方である：術語的には、それは前もって現存在が自分自身に対して覚醒していることと定められよう。」(GA 63/15)

「してみれば事実性の現象学的解釈学としては、釈意を通して今日的な状況がひとつの根源的な体得の可能性に至るのに手を貸そう、それも具体的な範疇をあらかじめ与えるべく注意を喚起するという仕方です。そうしようという以上、従来伝えられてきて今では世間で支配的となっている被釈意性を、その隠された動機、不明確な傾向、釈意方法に関して解きほぐし、解体的な遡行 (abbauender Rückgang) を行ないつつ、解明の根源的な動機源泉にまで突き進むことが求められているわけである。解釈学は、唯一、解体という方途によってその課題を成し遂げる。…解体とは、むしろ現在が自らの諸々の根本動性において自分と出会わねばならない本来の道である。そこでは、おまえ(現在)自身がどれほどまでに徹底的な根本経験の可能性を体得し釈意するべく憂えているか、という絶えざる問いが、現在に対し歴史の中から湧出してくるというかたちで、現在は自らの諸々の根本動性において自分と出会

わざるをえないのである。」(NaB 19頁)

また全集第17巻第20節表題「現存在の解釈の道としての解体…」(GA 17/117), 「現存在の解釈 Interpretation のこの特有の方法を手短に解体的方法と呼ぶならば」(GA 17/118) なども参照のこと。

なお、かつてリクールは、ハイデガーのように解釈、了解を認識様態としてではなく、現存在の存在様態として捉え、直接その解明をめざす立場を解釈学的現象学の「近道」と呼び、言語分析を通してテキストや歴史を了解しようとするみずからの立場を曲がりくねった「遠い道」と呼んで、区別した。(cf. P. Ricouer: *Existence et herméneutique*, dans *Le conflit des interprétations*, Édition du Seuil 1969) どちらもフッサールが定礎した「現象学への解釈学の接ぎ木」の可能性の一つとされるが、ハイデガーの場合、現象学的解釈学という名称が示しているように (cf. 「解釈学が現象学的であるというのは、その対象分野たる事実的な生が、その在り方や話し方に関して主題的に、また研究方法のうえで現象として見られていることを意味する。」(NaB 17頁)), むしろ「解釈学への現象学の接ぎ木」といったほうが適切なのかも知れない。

・38/10-38/14「存在および存在構造とは、あらゆる存在者と、存在者に属する存在しているものとしてのあらゆる可能的な規定とを越え出ている。存在は端的な超越者 das transcendens なのである。」

transcendens はラテン語の動詞 transcendo (trans 向こうへ + scando 登る) の現在分詞形である。

すでに『存在と時間』3頁で「「存在」は中世存在論の名称にしたがえば一つの「超越者」である。」と述べられていた。中世存在論においては、「存在」は「一」、「多」、「或もの」、「善」、「真」などと並んで超越概念、超越範疇と呼ばれていた。それはハイデガーの説明を引用するなら、「これらの規定がいかなる具体的な存在規定をも越え出て横たわっていてそれらの方が各々の存在を規定するから」(GA 17/177)であった。

しかし、この序論だけではまだ知るよしもないのだが、今ここで、存在が端的な transcendens と述べられる場合、それは中世存在論的な意味での超越

者、超越範疇とは全く意味が異なったものであることに注意しなければならない。

「端的な超越者」という訳語自体が（岩波版訳でも「超越者そのもの」であるが、ちくま版訳では「絶対的超越」、また河出版では「端的に超越者くすなわち超範疇」とある）、何か、存在者の彼方に存在（という名の別の存在者）が静的に横たわっているような誤解を引き起こしかねない。たとえば、文脈は異なるが、全集第22巻『古代哲学の根本諸概念』では、「超越」について次のような注意がなされている。「存在一般は、越え出て存する hinausliegen。この存在が、そして或る存在者の存在の諸規定が、存在者そのものを越え出て存することが、transcendere—「越え出ること」、つまり超越である。それは不適切な意味での超感覚的なもの、形而上学的なものではない、それらでもってはまだしても存在者が意味されているからである。」（GA 22/10）

ここで言う超越は、続いて「現存在の存在の超越は」とあるように、とりわけ現存在自身の基本的な存在構造を指しており、それは『存在と時間』「第69節 世界—内—存在の時間性と、世界の超越の問題」で簡単に述べられているように、世界を先行的に開示し絶えず自分の外へと向かい様々なものに係わり自分へと戻って行くという開示的脱自的動的な在り方（これはフッサールの志向性概念の存在論化とっていいのだが）を意味しているのである。序論の段階では特殊ハイデガー的な「超越」概念はまだ説明されていないとはいえ、やはり、超越者と訳すより、「超越（という事態）、超越性」と訳す方がまだ誤解が少ないのでは無かろうか。（またハイデガー自身、彼の『存在と時間』の手沢本で、この箇所「transcendens は、勿論—形而上学的な響きがするにもかかわらずスコラ的なそしてギリシャ的—プラトンのコイノンではなく、脱自的なもの—時間性—時性である。…」と記している。）

あらかじめ先行的に超越することにより世界という地平を開きつつ形成するという現存在の世界-内-存在としての超越作用、現存在の根本的動性とし

ての超越については、『存在と時間』ではその扱いは簡単なのだが、『存在と時間』の完成時期の講義である全集第26巻『論理学の形而上学的始元根拠』第二部第二編第11節「現存在の超越」(GA 26/203 ff.)、および全集第9巻『道標』所収の『根拠の本質』では、詳しく論じられている。例えば以下のような箇所を参照のこと。

「現存在は実存していて、その後でときおり超え出ることを遂行するのである。現存在自身がこの超え出ることである。そのことには、超越は、自分以外の存在者に対する現存在の（もろもろの可能な振る舞いの中の）何らかの可能な振る舞いなのではなく、現存在の存在の根本体制であり、この体制にもとづいてはじめて現存在は存在者に関係することができることが、含まれている。」(GA 26/211)

「超越が現存在の根本体制をなし、第一に彼の存在に属し、あとからそれに付加される振る舞いなのではないがゆえに、また現存在のこの根源的な存在は、世界への超出として超出するが故に、われわれは現存在の超越という根本現象を世界-内-存在という表現で特色づけるのである。」(GA 26/213)

「実存による超越という言明は、実存論的な（存在論的な）言明であり、なんら実存的な（存在的な）言明ではない。」(GA 26/217)

「超越は、世界-内-存在ということである。…それは厳密な意味で超越論的な概念である。…われわれにとって、この（超越論的という）表現は基礎存在論的と同義である。」(GA 26/218 f.)

「解明され証明されるべき意味での超越は、人間的現存在に固有なことを意味しているのであり、しかもその他の可能なときおり遂行されるようなふるまい方と並ぶ一つのふるまい方というのではなく、あらゆる振る舞い以前に起こっているこの存在者の根本体制としてなのである。」(GA 9/137)

「われわれは、現存在そのものがそこへと超越して行く先を世界と呼び、今やこの超越を世界-内-存在と規定する。世界は超越の統一的構造と一緒に構成している；この構造に属するものとして、世界概念は超越論的な概念と

いわれるのである。この術語により、本質上超越に属しその内的可能性を超越から与えられているすべてのものが挙げられる。そして何よりそれゆえに、超越の照明と解釈がまた「超越論的な」論究と呼ばれうるのである。そこでむろん「超越論的」が意味することを、ひとが「超越論的なこと」を「立場」として、それどころか「認識論的」なものとして割り当てるような哲学から引き出してはならないのである。」(GA 9/139) その他、全集第27巻『哲学入門』35～38節、特に38節「超越の構造特性」も参照のこと。

・38/12-38/14 「現存在の存在の超越は、そのうちに最も徹底的な個体化 Individuation の可能性と必然性とがひそんでいるかぎり、或る際立った超越である。」

普遍的なもの、種（人間一般）に対して、今ここにある個別的なもの（私という人間）を個別的なものたらしめる原理、あるいは一を多たらしめる原理を、個体化の原理といい、アリストテレス以来、その原理をめぐる様々な主張がなされてきた。たとえば、個体の相違を越えた根源的一者である本来の世界（生きようとする盲目的な意志としての非合理の世界）と、個体の区別の世界である現象の世界（論理形式、因果律の支配する合理性の世界）という二元論的存在論を展開したショーペンハウアーは、本来一体である根源的一者を自他の相違、対立をもつ個々の存在者として現象させる個体化の原理を、時間、空間という形式に求めた。

ここで言われている「最も徹底的な個体化」は、あれこれの事物一般の個体化ではなく、勿論、現存在の各自性（cf. 「その分析が課題になっている存在者は、そのつどわれわれ自身なのである。この存在者の存在はそのつど私のもの je meines である。」 SZ S. 41）ないし、強く取れば現存在の本来性の実現、しかも他に代わってもらえない死という可能性を先取りして単独化された実存（cf. SZ S. 188, S. 307）を指しているといえよう。（岩波版では「最も根本的な個性化」と訳されているが、誤解を招きやすい訳語ではなかろうか。）つまり現存在は、超越という脱自的開示的在り方、動的在り方をもち世界へと関わってゆくが故に、非本来的な自己であったり本来的な自己

でありうるのであり、かつそうした在り方を取らざるをえないのである。つまり現存在の超越という根本体制が、自分が自分であることの可能性の条件になるというのである。『存在と時間』では、のちに現存在の存在の意味が超越をも可能とする独自の時間性であることが明らかにされるが (cf. 「超越の内的可能性とは、私は主張するが、根源的な時間性としての時間なのである。」 (GA 26/252))、その意味では、ハイデガーにおいては各人を真の各人たらしめる個体化の原理は「時間」であるといってもよいだろう。この箇所についてはまた続く『存在と時間』第8節の「存在の意味に対する問いは最も普遍的で最も空虚な問いである。だが、この問いのうちには、同時にこの問いをそのときどきの現存在へと最も鋭く独自に個別化する *Vereinzelung* 可能性がひそんでいる。」 (SZ S. 39) との関連にも注意のこと。

なお「個体化の原理」に関しては、全集第64巻『時間の概念』所収の1924年のハイデガーの講演「時間の概念」の以下の箇所も参照のこと。

「こうして時間が現存在として理解されるならば、それにより、初めて明らかになるのが、時間についての伝承された言い方が、時間は真の個体化の原理であるという時、それが何を意味しているのかです。この原理をひとはたいてい不可逆的な連続と、つまり現在の時間と自然の時間として理解しています。けれども、時間は、本来的なものとしてどのような点で個体化の原理、すなわちそれに基づいて現存在がその都度性のうちにあるような根拠なのでしょう。先駆するという将来的存在のうちで、平均性の中にある現存在が自分自身となるのです；この先駆することの中で現存在は、彼の唯一の過ぎ去り *Vorbei* の可能性の中の彼の唯一の運命の唯一の今回限り性 *Diesmaligkeit* として見えてくるのです。この個体化は、それが例外的な実存の空想的な形成といった意味で現存在を個体化へと至らせるのではないという独特さを持っています。…」 (GA 64/124) (なおレーヴィットの筆記に基づくこの講演の翻訳は、すでに岩波版『存在と時間』(下) 297頁以下に収録されている。)

さらにまた、ハイデガーが個体化について触れている箇所として以下のよ

うな文を挙げておく。

「時間性としての時間の脱自的、地平的な本質体制を指摘することにより、超越の内的可能性に注意を促すことが肝要であった。ところでこの超越がどのようにしてより具体的に規定されるべきかは、もっぱら気遣いの現象だけから説明されるのである。事実性、個体化が、時熟として自己自身において自己を統一し、個体化の原理として形而上学的な意味で孤立化する時間性のうちに基づくのはどのようにしてなのかが、示されるべきであろう。」(GA 26/270)

「各々の現存在は一定の状況へと被投されたものとして自分を単独化せざるをえない。だがこの単独化は一人に隔離するようなことを意味するのではなく、むしろ単独化はそれぞれ現存在を彼の諸関係の全体において存在者の直中へともたらすのである。現存在の単独化の問題が、ひとが普通個体化の原理と呼んでいるものとどう関係するのかについては、わたしはここでは論究することはできない、…ここではそれとは反対に、存在者自身からの個体化が問題なのである：時間性。」(GA 27/334) その他、全集第26巻243頁、第59巻161頁なども参照。

また教授資格論文におけるスコトゥスの個別性 (haecceitas) とそのハイデガーによる解釈、個性性との関連については、高田珠樹『ハイデガー 存在の歴史』(講談社 1996年) の83頁以下も参照のこと。

・ 38/14-38/17 「存在を超越者として開示することはいずれも、超越論的認識である。現象学的真理 [存在の開示性] は、超越的真理 *veritas transcendentalis* なのである。」

超越概念と同様、ここではまだハイデガー独自の真理概念は登場していないわけであるが、『存在と時間』第44節においてハイデガーは、判断における対象と観念の一致という従来 of 真理観を派生的なものとし、根源的な真理の場を現存在の在り方に置くのである。それによれば、存在者が顕わとなっていること(被暴露性 *Entdecktheit*)が第二次的真理と呼ばれ、さらにはその被暴露性を可能とする現存在の在り方、暴露しつつある *Entdecken* と

いう在り方(暴露性)こそが根源的な真理という事態であるという。この根源的な真理は現存在の開示性 *Erschlossenheit* という基本的在り方として、真理の実存論的、存在論的な基礎をなすといわれるのである。(cf. SZ S. 220f.)

ハイデガーには、「実存的」と「超越的」を、また「実存論的」と「超越論的」を平行に使用している箇所がある。あたかもカントでは、超越論的という用語が、対象そのものにかかわるのではなく対象の認識、その可能性の条件にかかわるメタレベルの表現であったように、ハイデガーは、超越を実存の在り方そのものを表すために用い(実存、存在のレベル)、そうした超越の存在論的根拠が問題の場合は、超越論的(実存論的、存在論的レベル)という表現を用いているのである。例えば次の文の、「超越としての存在についての諸真理」を、これまた「この真理は、超越的」と訳すと、そのレベルの違いが分からなくなってしまうであろう。

「この存在、超越についての学は存在について言明する諸命題を持つが、それは存在者についての諸真理をではなく、超越していること、超越としての存在についての諸真理を言明するのである。この真理(*veritas*)は、超越論的である。哲学的な真理は超越論的真理 *veritas transcendentalis* であるが、なるほどカントがこの概念に方向をとってはいたにせよ、カント的な意味での超越論的なのではない。カントはこの概念を歪めている。」(GA 22/10)

このような点を踏まえるなら、本文の *veritas transcendentalis* は(勿論 *transcendentalis* は普通、「超越的な」という意味の形容詞であり、「超越的」で誤りではないのだが)「超越論的真理」と訳すほうがより適切ではないだろうか。すぐ前の文で「存在を超越者として開示することはいずれも、超越論的 *transzendental* 認識である。」と訳しているわけでもあるし。ちなみに、ちくま版では、「超越的真理」、また岩波版では「超越的真理」、河出版では「超越論的真性」である。

なお存在論的真理と超越の関係をまとまった形で扱ったものとしては、全集27巻第28節「存在的小説および存在論的真理。真理と現存在の超越」が挙げられる。例えば、やや長いが、

「われわれが絶えず既に存在者に関わっているかぎり、われわれはいつも既に先行的な存在企投の中でまたそこから存在者へと立ち戻っているのである。

存在の先行的な企投の中で、われわれはまずもって既にいつも存在者を超えている。この上昇、そうした超え行きに基づいてのみ存在者が存在者として公然 *offenbar* となる。…

われわれはこの存在者を先行的に超えることを外来語の *transcendere* で特徴づけて、乗りこえを超越と呼ぶ。現存在そのものが、超越しつつあるのであり—超越的である。われわれ自身がそれぞれそうである存在者の存在体制の根本本質は、存在者の乗りこえである。…

ところで本来的な意味での存在論的真理が、存在の先行的な企投として、それ自身の方としては、乗りこえに、つまり現存在の超越に基づいてのみ可能であるとすれば、存在論的な真理は超越に基づくわけである、すなわち存在論的真理は超越論的 *transzendental* なのである。超越論的ということである第一にわれわれが理解するのは、超越そのことに属するもののすべてである；第二にわれわれは、その内的な可能性に従って超越を示し返すもの全てを超越論的と呼ぶ。超越論的が何を意味するのかは、超越の本質が規定されている場合にのみ論究できるのである。

カントではこのことは或る意味で付随的に生じたのであり、超越の本質の十分な解明の諸前提や必要条件をはっきりさせることなしにだった。「超越的」とは、カントにとり「上を飛び越して」を意味する。それは経験の、つまり存在的認識の可能性を超え出るような、しかも不当に超え出ていくような、そして、たとえば対応する直観が与えられていないのに即自的な（ここで「即自的」とは、神に関連してということであるが）存在者について何かを取り決めるような諸概念（諸表象）について用いられる。それに対し「超越論的」は認識のあり方であり、その中で諸対象—即自—に関係せず存在的認識の可能性、アプリオリな総合的認識の、つまり本質的に存在的な認識の仕方に属する認識の可能性に関わる「諸概念」が含まれるのである。」（GA

27/206f.)

「存在論的真理（存在の隠れなさ）は、それ自身としては、現存在が彼の本質にしたがい存在者を超越することをなしうる場合にのみ、すなわち事実的に実存しているものとして存在者をいつも既に乗り越えてしまっている場合にのみ可能なのである。存在論的真理は現存在の超越に基づいている；この真理は超越論的である。だが現存在の超越は、逆に、存在論的真理に尽きはしないのである。」（GA 27/209）

また『存在と時間』出版の前後の時期、ハイデガーは解体的にカント哲学に傾注しており、この時期は超越論主義の時期ともいわれる（cf. W. Franzen: Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte, Anton Hain 1975 S. 20）。実際『存在と時間』には「…の可能性の制約」というカントを思わせる表現が頻出しているのである。

・ 38/22-38/24 「哲学は、現存在の解釈学から出発する普遍的な現象学的存在論なのであって、現存在の解釈学は、実存の分析論として、すべての哲学的な問いの導きの糸の末端を、それらの問いがそこから発現し、そこへと打ち返すところに、結びつけておくのである。」

この文章は、先にも触れたように『存在と時間』の末尾（436頁）に再登場する。そこでは『存在と時間』における実存の分析論の成果が回顧されるとともに、明らかとなった現存在の存在の機構を足がかり、出発点にして、たとえそれが『存在と時間』の究極目標である普遍的な存在論の基礎づけとして確かな道であるかどうかは不明であるとしても、存在の理念を手がかりとしてようやくそこから存在一般の問いが展開されなければならないと述べられている。また遡って、『存在と時間』17頁ではこう言われていた。

「だが、現存在の分析は完璧ではないばかりではなく、差しあたっては暫定的でもある。この分析は、現存在というこの存在者の存在を、この存在の意味を学的に解釈することはせずに、やっと引き立たせるにすぎない。むしろこの分析は、最も根源的な存在解釈のための地平から邪魔者を取り払う準備をすべきなのである。この地平が獲得されてはじめて、現存在のこの予備

的な分析論は、高次の本来的な存在論的土台のうえで、おのれが繰り返されることを要求するのである。」(SZ S. 17)

結局のところ、現存在の実存論的分析論はあくまで本来の存在論の究明のための基礎存在論であり、まだ「普遍的な現象学的存在論」「高次の本来的な存在論」ではないわけである。したがって現存在は哲学的に変貌し本来的な実存の在り方を見据えたあかつきには、さらに存在一般の意味を明らかにすべく、今一度自らの根源へと戻らなければならないのであり、これはまた解釈学的循環を深化させることでもある。ただしこの『存在と時間』の最終的な意図であった「実存から存在一般」への道は、その目的地まで至ることなく、『存在と時間』も未完成に終わるのである。

なおこの「発現し、そこへと打ち返す」という表現は、デイルタイの「生の背後に遡ることはできない」或いは「生は生自身を解釈する」という基本テーゼを想起させる言葉でもある。

また初期ハイデガーは、哲学をそれ自身が実存のしかもすぐれた在り方であり、その営みを通して、世界への頹落、自己疎外から本来の自分へと覚醒し帰還するというベクトルを持った動きと考えていたのだが、この「発現」と「打ち返し」は、そうした本来の哲学のパトスを現していると理解することもできよう(本「注解(4)」『論集』第60号133頁以下も参照)。たとえば、

「「繰り返し」：この言葉の意味にすべてがかかっている。哲学は生自身の根本的な在り方なのであり、それゆえ哲学は生を本来それぞれ再び一取ってくるのであり、頹落から取り戻すのであり、この取り戻し自体が、ラディカルな研究として生なのである。」(GA 61/80)

「さらに解決されなければならないことは：そのような事実性から発し、この事実性へと戻って行く原理的な認識作用ということで(哲学的に)原理的に何が理解されねばならないのか、…最後に示されなければならないであろうことは、どのようにして、この哲学的な問題性によって、現象学的な研究の傾向がそれ自身の根源性へと元に戻されているのか、そしてどんな意味で…」(GA 61/115 f.)

「研究—事実的な生と生の連関の時熟におけるそして時熟として問いつつ求めること。「問うこと」は：「さらに」「戻って」「繰り返し」問うこと，問うことのうちで問うに値するものとなることである。」(GA 61/189 f.)

「それゆえ現象学は，それ自身が自分の表明として自分の対象へと，つまり自分自身へと戻って行くのである。」(GA 58/1)

「別のことが危険に曝されているのである，つまり哲学を自己譲渡 Entäußerung から自分自身へと連れ戻すことができる (現象学的解体)。」(GA 59/29)

「哲学は，絶えずおのれを革新する根本経験によってあまねく支配されており…」(GA 59/172)

また「打ち返す」の原語は zurückschlagen であるが，全集第59巻には「われわれはここで，それがそれ自身において関係意味付着的な「打ち返し」 Rückschlag をもつようなものの先行的な—そして混合した形式であるかぎり，典型的な関係に出会うのである。」(GA 59/82f.) という文がある。

(なお，ちくま版では，「普遍的な現象学的存在論」という語句に強調点が付されているが，すくなくとも著者の所有する版では，また中公，岩波，河出各版でも強調はなされていない。)

・ 38/25-38/31 「以下の諸探求は，E.フッサールがすえた地盤のうえでのみ可能になったのであって，彼の『論理的諸研究』でもって現象学は打開されたのである。」

「打開された」(ちくま版も「打開された」，岩波版では「現象学を進展せしめた」である)の原語は zum Durchbruch kam である。Durchbruch は，durchbrechen (押し破って通る，障害物などを突破する，英語の breakthrough) に由来し，「突破，打開，突然の出現」などを意味する。この表現には，続く本文からもうかがえるように，フッサールの『論理学研究』が，行き詰まり状態にある当時の哲学状況を革新したというだけではなく，あくまでハイデガー自身による革新の突破口，出発点となっただけであるというニュアンスが感じ取られる。

ちなみにハイデガーは当時の講義の随所で、フッサールの『論理学研究』に言及しているのだが、その際、同じようにこの Durchbruch という言葉をしきりに用いている。例えば、

「2. フッサールの『論理学研究』における現象学的探求の突破口 Durchbruch の具体的提示」(GA 17/1)

「b) フッサールの『論理学研究』における現象学の突然の出現 Durchbruch とそれらの根本傾向」(GA 17/49)

「第一部 現象学的研究の成立と最初の突破口 Durchbruch」(GA 20/13)

「この論理学の基礎的諸対象についての研究にフッサールは12年以上を費やした。その研究の最初の成果が1900/01年に『論理学研究』の表題のもとに二巻本で出版された労作の内容である。この著作によって現象学的研究は最初の突破口を開いた zum ersten Durchbruch kam ののである。この著作は、現象学の基本書となった。」(GA 20/30)

「むろん彼 [=デイルタイ…筆者注] は、現象学の原理的な基礎づけをもちや体験しなかったが、しかし最初の一人として現象学の最初の諸突破 Durchbrüche と諸探究の広範囲にわたる意義をただちに認めたのだった。彼は論理学者ではなかったにもかかわらず、当時ほとんど注目されず誤解されていたフッサールの『論理学研究』の意義を天才的な精神的感受性でもって一挙に見てとったのだった。」(GA 56/57/165)

「この著作 [=『論理学研究』…筆者注] は、近年の真摯な哲学的に学的な文献において匹敵するものがないほど影響を与えたものであるが、それは最初の「突破口」erster Durchbruch だったのであり、そのようなものとして最初の猛烈さをもってはつきりとは消え去っていなかった古い思考の習慣の残滓をいわば引きさらったのである。」(GA 58/13)

「現象学とは、根本的な哲学的探究そのものである。フッサールの『論理学研究』によって最初の突破口 Durchbruch が開かれたときからしてすでにそうだった。」(NaB 17頁)

後年ハイデガーは1963年に書かれた「現象学への私の道」(ZSD S. 81 ff.)

において、彼がフッサールの現象学から主として影響を受けたのは、(もっぱら)『論理学研究』であったことを語っているが、そのことが当時の講義からも確認できるわけである。(『論理学研究』については、第17巻第5節以下、ハイデガーがフッサール現象学の基本的発見とするものについては第20巻第5節～第7節参照。) それに対していわゆる超越論的観念論の立場を表明したフッサールの通称『イデーン I』は、既に指摘したようにハイデガーの当時の講義では、いわば徹底的な解体の対象とされるのである。(cf. 第20巻11節以下、第17巻第3章48節など。) ただし、ハイデガーは、「事象そのものへ」という基本姿勢だけでなく、フッサールの根源学としての哲学観、意味志向と充実の動的関係把握、還元という手法、自然的態度と超越論的態度の二分法といった基本枠を受け継いでいるといえるのだが。

なお Durchbruch に関してさらに言えば、ハイデガーの教授資格論文『ドゥンズ・スコトゥスにおける範疇論と意義論』結びには、以下のような文が見られる。

「生き生きとした精神の形成の諸方向の豊かさの内部では、理論的な精神態度は一つの態度にすぎないのであり、それゆえにもし哲学が現実性を逐語的になぞるだけで満足し、これは哲学の最も固有の使命なのだが、いつも先行している知りうるものの総体をかき集めるような要約を乗り越えて真の現実性と現実的な真理への**突破 Durchbruch**を目指さないとしたら、哲学の原理的で致命的な誤謬が「世界観」と呼ばれねばならないのである。」(GA 1/406)

Durchbruch は、ハイデガーにとりまさに根源的な次元への突入という思索の根本姿勢を現す特別な言葉であったように思われる。ちなみにキジルは、ハイデガーの初期思想の展開を「解釈学への breakthrough」(GH p.21以下参照)と形容している。

・38/27-38/31「現象学の予備概念の解明によって暗示されているのは、現象学にとって本質的なことは、哲学的な「方向」として現実的になるという点にあるのではないということ、このことである。現実性よりも高次のとこ

るに可能性はある。現象学の内容は、ただただ、現象学を可能性としてとらえることのうちにひそんでいる。」

「現実的になる」の原語は *wirklich zu sein* であり、「現実的である」のほうが適切であろう。現に存する「現象学」が批判的に当てこすられているのであるから。(岩波版では「現実的にあること」、ちくま版では「現実的に存する」、河出版では「現実的である」である)。

すでに本「注解(4)」(『論集』第60号136頁以下)でも見たように、ハイデガー自身の現象学は、フッサールのそれとは大きく異なったものだった。彼の存在の意味解明の方法論としての独自の現象学は、存在の根源的な解釈という新しい可能性を実現してゆくものであり、またあくまで予備概念としてその展開の中で修正を受けていくものなのであり (cf. 「もちろん、もし現象学が絶対的に完結したならば、それは現実の流れ行く生それ自体にとっては、やはり完全に隠されたままだろう。」(GA 58/27))、存在論の探求、本来の事象である存在に迫ることを怠っている既存の現象学は模範足りえないのである。ここには間接的な形ながらフッサール流の既成の現象学との訣別が表明されているといえよう。フッサール自身、絶えず探求し続ける人であったことは別としても。

この可能性としての現象学理解については、以下の箇所も参照のこと。

「ひとが現象学をその可能性において掴み取るかわりに、事態は上のようなのである。こうした企業的活動からは、現象学について何かを取り決めたり定義を獲得したりすることは不可能である。事態は絶望的である！そうした傾向はすべて現象学とその可能性への裏切りである。破滅はもはや阻止できないのである！

§ 15. その可能性に従った、探究の仕方としての現象学

現象学はその可能性に従えば、公然かつ自明的なものではないものとして理解されなければならない。一つの可能性は、掴まえられ保管されることの固有の仕方を有している。この可能性は主題的かつ営業的に取り上げられることはできないのである、そうではなく可能性を掴むことは、可能性をその

存在において掴んで仕上げることを謂う、即ちその可能性の中で諸可能性について予め描かれていたものを、である。」(GA 63/74)

「(さしあたり) 学科としての現象学から出発する中で、まさしくその中をくまなく反省し、可能性としての現象学から、すべての探究の仕方と可能性を自らに携えている根本的な「事象」に至ること。

その導きの向かう先が決定的な可能性として明らかとなるべきであるなら、そこからフッサールの現象学的発見の根本的な意義が具体的な意味で証明されねばならないであろう。」(GA 63/107)

「現象学の発見の偉大さは、事実に獲得された評価と批判の可能な諸結果、それらは今日たしかに問いと仕上げの本質的な改革を時熟させたのだが、そうした諸結果にあるのではなく、むしろその発見が、**現象学における探究の可能性の発見**であるという点にあるのである。ところで可能性ということが、その最も固有の意味で正しく理解されているのは、それが可能性として受け取られ、可能性として保持され続ける場合である。それを可能性として保持するとは、しかし、探究と問題提起の偶然的な状態を最終的に現実的なものとして確定し固めてしまうことでなく、むしろ事象自身への傾向を開いたままに保ち、絶えず押し寄せひそかに働いている非真正な諸拘束から解放することを謂うのである。まさにこのことを述べているのが、事象そのものへ、事象を事象そのものへと打ち返させるというモットーなのである。

…かくして現象学は、その最も固有の可能性の中で徹底化されるならば、プラトンとアリストテレスの再び生き生きとなった問いかけに他ならないのである：われわれの学的哲学の始元を反覆することであり再び捉えることである。」(GA 20/184)

「彼 [=フッサール…筆者注] にとり同時代の哲学の環境における現象学の形成が、現象学を理性の学へと造り替えたということは、この連関では全くわれわれの興味を引かない二次的な問いなのである、**現象学を可能性として理解しさらに形成してゆくことがわれわれには問題だからである。**」(GA 17/262 f.)

「その傾向を顕在的で根源的な現存在へと据えて、たえず新しくあらゆる事象の体系的な哲学へたいまつを投げつけることが現象学の課題である。」

(GA 59/174)

こうした講義での普段の発言から毒気を抜いて本文の表現が出来上がったのであろう。

なお『存在と時間』では、現存在は、絶えず自分の可能性を投げかけ可能性へと係わり、自己実現してゆく可能存在、「おのれの可能性であるとおりのものである。」(SZ. S. 143)と規定され、事物にはないこの実存の開かれた可能性という在り方は現実性を越えたより高いものと位置づけられている。例えば、以下の文を参照。

「事物的存在性の様相範疇としては可能性は、まだ現実的でないものや、いつにおいても必然的でないものを意味する。それは、可能的でしかないものを性格づける。それは、存在論的には、現実性と必然性よりは低いもの *niedriger* なのである。これに反して実存範疇としての可能性は、最も根源的で最終的な、積極的、存在論的な現存在の規定性」(SZ S. 143 f.)である。

なお「現象学への私の道」の末尾でハイデガーは、現象学について次のように述べ、さらに1969年の補遺では、『存在と時間』38頁の当該の語句を掲げ、それは既にこの文の意味で言われていると語っている。

「そして今日ではどうか？現象学的哲学の時代は過ぎ去ったように思われる。この哲学は、すでに何か過去のものとなみなされており、それはかろうじて歴史的にその他の哲学の諸方向とならぶものとして書きとどめられるだけである。しかしながら現象学は、その最も固有な点において何ら方向なのではない。現象学は、思索されるべきものの要求に呼応する思索の時代時代で変化しながらそれによって存続する可能性なのである。現象学がそのように経験されかつ維持されるならば、現象学は、その隠れなさが秘密のままである思索の事象のために名称としては消え去ることができるのである。」(ZSD S. 90)

また「哲学的な「方向」」については、全集58巻第2節「現代哲学の立場、

諸方向，体系」(GA 58/6 f.)を参照のこと。さらにまたハイデガーは全集63巻『存在論・事実性の解釈学』で「また現象学者たちには，私をそこから除外してくれるようお願いしたい。」(GA 63/42)とまで述べている。

・38/34-38/39 「以下の根本的探求が「事象自身」の開示においていくらかでも前進しているなら，それを筆者は誰よりもE.フッサールに負うものである。フッサールは，著者のフライブルクの修業時代に，立ち入った個人的指導によって，また未発表の諸探求をきわめて自由に見せてくれたことによって，現象学的研究のこのうえなくさまざまな領域に親しませてくれた。」

『存在と時間』の巻頭を飾っていたフッサールへの献辞は，国家社会主義の時代に削除されたが，この脚注は残った。後年ハイデガーは以下のように弁明している。

「出版者ニーマイヤーが，1941年の第五版の印刷が危うくされていること，ないしその本の発禁がなされそうなことを知ったとき，彼の提案と要請により，結局，38頁の脚注は残すという私が提案した条件で，その版での献辞を省くことに合意がなされた。その脚注によってあの献辞が初めて本来理由づけられたのだからである。」(UzS S. 269)

ところで20年代の諸講義におけるハイデガーのフッサール現象学批判，さらにフッサール個人に対する辛辣な評価が知られるようになった今日では，この脚注は『存在と時間』が掲載された『現象学研究年報』の主宰者であったフッサールに対する外交辞令として割り引いて読まなければならないだろう。1910年代の後半フッサールに接近した彼は確かにフッサール現象学から多くのものを解体的に摂取したわけであるが，ハイデガーにとり師の現象学は真の事象に迫ることなくあくまでデカルト主義的な意識の哲学の伝統のもとにあって，次第に克服されなければならない対象となっていたのである。

師と弟子の関係については，師プラトンのイデア論に対する弟子アリストテレスの批判を想起させる *amicus Plato, sed magis amica veritas* という有名な言葉があるが（この言葉はさらには，「ソクラテスは友人だが，最良の友人は真理である」に遡るとされる。cf. プラトン『パイドン』91c「お願いだ

から、ソクラテスはほとんど考慮に入れず、それよりも真理のほうをはるかにこころにかけて…」)、ハイデガー自身には、1919/20年冬学期の講義『現象学の根本諸問題』で現象学の徹底主義に触れた文脈で、次のような発言がある。「学問的探求の内部には *iurare in verba magistri* は存在しないし、真正の研究者の世代と世代の連続の本質は、それが特殊な問いという周辺領域で自分を失うのではなく、新しく真に問題の源泉に遡り、それをより深く導くという点にあるのである。」(GA 58/6) *iurare in verba magistri* の出典はホラティウスであり、「師の言葉にかけて誓う、師の教えを墨守する」の謂いである。

ちなみに、ヤメが紹介する (Christoph Jamme, Stichwort: Phänomenologie Heidegger und Husserl, in HH S. 37ff) 20年代のハイデガーのフッサールについての内輪での発言をいくつか挙げておこう。こうした発言を目にして、彼の姿勢に対しやり切れなさを覚えるのは筆者だけであろうか。

『『イデー』を私は、先日の演習の時間に公然と焚書にして、こう言えるほどに解体した—全体にとって本質的な土台が今やきれいに取り出されて前にある—。私が今の時点から LU (『論研』) を振り返って見るならば、こう確信できる：フス (フッサール) は、彼の人生のたった一秒たりといえども哲学者ではなかった。彼はますます滑稽なものになっていく。」(1923年2月20日 K. レーヴィット宛て書簡)

「フッサールはすっかり破綻しました—…彼はあちこち行ったり来たりしては、月並みなことを語って同情を誘おうとしているのです。彼は「現象学の創始者」という宣教で食べており、誰もそれが何なのか知らないのです。—ここに一学期もいれば、誰でもどうなっているのか分かるというものです—彼は人々がもはや行動をともにしないことにうすうす勘づき始めています。」(1923年7月14日づけヤスパース宛書簡 HJB S. 42)

現象学の事象をめぐる二人の立場の相違が明確化するさまについては、フッセリアナ第9巻所収の「エンサイクロペディア・ブリタニカ草稿」を(谷徹訳『ブリタニカ草稿 現象学の核心』ちくま学芸文庫が入手しやすい)、

三十年代の二人の人間関係については、例えばオット『マルティン・ハイデガー 伝記への途上』の「エドムント・フッサールとマルティン・ハイデガー—人間的・政治的プロフィール」の項（MHB S. 167 ff.）を参照。

またハイデガーが、例えば戦後「フッセーリアーナ第四巻」として刊行されることになるフッサールの『イデーンⅡ』などの草稿を閲覧することができたことは、『存在と時間』48頁の脚注からも知ることができる。

結局、若きハイデガーは、フッサールから「見ること」は学んだが、「本来見るべきもの」は学ばなかったというのである。（cf. 「探求の同伴者は若きルターであり、手本はそのルターがひどく嫌ったアリストテレスだった。衝撃を受けたのはキルケゴールだった。そして見る眼をフッサールが私に埋め込んだ。」（GA 63/5））

なお、勿論これは原書にはないわけであるが、中公版の翻訳127頁にはフッサールの顔写真が掲載されており、その下に「フッサール 彼なしではハイデガーもありえなかったかもしれない。しかも両者の師弟関係は、思想の継承に真にあるべき姿を示している。」とある。このキャプションの前半は今でも妥当するかもしれないが、後半の文は、今日では割愛すべき文言なのではなかろうか。

・38/32-39/13「以下の諸分析内で用いられた表現のぎこちなさと「まずさ」とに関しては、付け加えておく必要があることがあるのだが、それは、存在者に関して物語りつつ報告することと、存在者をその存在においてとらえることとは、別個のことであるという注意が、それである。存在者をその存在においてとらえるという課題にとっては、たいてい言葉が欠けているばかりではなく、なかんずく「文法」が欠けている。その水準において比類のない存在分析を試みた昔の諸研究を引き合いに出すことが許されるなら、プラトンの『パルメニデス』における存在論的な諸節や、アリストテレスの『形而上学』第七巻第四章を、トゥキディデスの物語ふうな一節と比較されたい。そうすれば、彼らの哲学者たちによってギリシャ人たちに強要された表現法が未聞のものであったことが、わかるであろう。そして、力量が本質的に劣っ

ており、そのうえ開示されるべき存在領域が、ギリシャ人たちにまえてもらえられていたものよりも、存在論的にはるかに困難である場合には、概念形成の煩雑さと表現の生硬さとは高まるであろう。」

全集第20巻には、この箇所にはほぼ対応する次のようなより詳しい文章が見られる。

「現存在のこうした解明に際して、われわれは初めから奇異なものという性格を、そして取りわけその表現の仕方についておそらく回りくどいという性格を持つような一連の表現に出くわすであろう。けれどもこのような表現と規定のぎこちなさは、この探求自身の主題と探求の仕方が蔵するものなのである。というのも存在者について叙述しつつ報告すること、その存在者をその存在において理解することとは、それぞれ別個の事柄だからである。存在者をその存在において理解するという後者の課題にとり、しばしば言葉 *Worte* が欠けているだけではなく、そもそも文法が欠けているのである、なぜならわれわれの言語は、しかもわれわれがこれから納得するであろう幾つかの理由によって、その自然な特徴に従えば、さしあたって世界としての存在者を話題とし言葉にするのであり、まさしく話すこと自体であるような存在者をではないので、その結果、語と表現の在庫量はその意味に応じて第一に、われわれがここでわれわれの場合においてまさしくテーマとしないような存在者へと定位しているのである。しかし、言語がその表現を第一に目指している存在者の存在、われわれにとって現にあるような世界の存在者を解明することが試みられる場合にも、存在者に即しての存在の諸構造の適切な表現にとってはなお多くの困難があるのである；というのもこの場合にも傾向は第一に存在者へと向かい、存在には向かわないからである。ここでわれわれがぎこちないそしておそらくは醜い表現を取り入れるべく余儀なくされているとすれば、それは私の人とは変わった嗜好でもないし自己流の術語への特別の愛好なのでもなく、むしろ事象そのものの強制なのである。諸事象の探求に没頭しわれわれよりもずっと偉大であることを要求することの許されているような人々も、この分野での適切な表現の困難を免れなかったのだ

ある。プラトンの対話編『パルメニデス』やアリストテレスの『形而上学 Z 巻 4 章』の存在の分析の箇所を、トゥキディデスの物語風の章と比較して見ればよい。そうすれば文体的言語的な違いが分かるだろうし、そしてまた、もしひとが少しばかりの語感を有するならば、そこで同時代のギリシャ人たちに強いられた諸表現の聞き慣れなさに気づくだろう。しかしわれわれにとっては、プラトンが自分のテーマとしたのよりもずっと困難な存在者の分析が問題なのであり、また他方ではこの存在者をその最初の助走において獲得するためのわれわれの力はずっとずっと弱いのである。しばしばそうした類の表現が姿を見せるとしても、気分を害すべきではない。美しいものは、そもそも学問には存在しないのであり、おそらく哲学においてはもっともそうであろう。」(GA 20/203f.) 「美しいもの」に関連しては、「文学用語的洗練や「美しい」表現の訓練のための時間はここにはない。」(GA 61/19) 等も参照。

「文法」に関しては、『存在と時間』165頁以下の次の文章を指摘しておく。「哲学的省察にとってはロゴスは、主として陳述として眼差しのうちへと入ってきたゆえ、語りの諸形式と諸要素の根本機構は、こうしたロゴスを手引きとして仕上げられた。文法はその基礎をこうしたロゴスの「論理学」のうちに求めたのである。だが、この論理学の根拠は事物的存在者の存在論のうちにある。…文法を論理学から解放する課題は、語り一般のア・プリオリ的な根本構造が実存範疇として積極的に了解されていることを先行的に必要とするのであって、後になって、伝承されたものの改善や補足によって遂行されるわけにはゆかないのである。…意義論は現存在の存在論のうちに根づいている。意義論の成否は、現存在の存在論の運命にかかっているのである。」(SZ S. 165 f.) なお文法ないし意義論と論理学ないし範疇論との緊張関係は教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスにおける範疇論と意義論』以来のテーマでもある。教授資格論文の時期の論理学では、永遠不変の範疇が問題であったが、今や生きた実存の論理の存在論的解明が課題なわけであり、それに対応してその表現、言葉も変容を迫られるのである。

ここでさりげなく使用されている概念形成 *Begriffsbildung* という言葉で

あるが（岩波版では「概念構成」）、HBによれば『存在と時間』では痕跡的にわずか4ヶ所に登場するだけである。しかしこの語は、初期フライブルク時代のハイデガーにとって、きわめて重要な意味を持つものだった。かつての師リッケルト宛の1920年1月27日付けの長文の手紙の中でハイデガーは、次のように述べている。「私は、あなたが『認識の対象』で提起なさったような形式－内容の問題が、さらには「現象学的研究の仕方による概念的表現の」概念形成の問題が相当に促進されうるものと確信しています。もちろんまだ初めの段階ではありますが。…

私の仕事の全部を…私は、直観と表現の関係といういっそう重要な探求に向けております－その際に念頭にあるのは、現象学的な概念形成の理論なのです。」（HRB S. 49f.）

この概念形成という言葉自体は、そのリッケルトの大著『自然科学的概念形成の限界 歴史諸科学への論理学的序論』（第一部1896年、第二部1902年）に由来するものである（cf. 「歴史学的叙述の概念形成の論理学 [リッケルト]」 SZ S. 375）。この著作には1977年のリプリント版があるのだが、筆者は入手できなかったので、リッケルト自身が、第二版の序でその大著の「入門として…おそらく使用できるであろう」（KuN S. 5）と位置づけている『文化科学と自然科学』に依拠して、簡単にその基本的考えに触れておこう。

時代は19世紀後半、自然科学の興隆に押されて人文諸科学の学問的自己同一性が問題となった時代である。新カント派のリッケルトは、自然主義的な実証主義は因果法則による事象の説明だけを科学の目的と見なして文化科学からその学的固有性を奪おうとするものと考え、研究対象に適用される方法論的な認識形式の違いを明確化することにより、自然科学の限界を示し、文化科学（とりわけ歴史科学）の独自性を守ろうとした。

そのリッケルトによれば、現実は一質的な連続体として「見渡しがたい多様」なのであり、そのままでは理解不可能（非合理）なのである。認識するためには観念のレベルで実在に何らかの「切れ目」を入れること、認識対象に応じた方法論的範疇が必要なのである。自然認識と歴史認識の相違は、認

識材料の相違に基づくのではなく、主観によるそうした現実の切り取り方、方法論的範疇、概念装置の本質的な違いによるのである。この方法的範疇が、それぞれの学に固有の概念形成の形式なのである。周知のようにリッケルトは自然科学的な概念形成の方法を、価値や特殊性を捨象して同質の要素に着目する「一般化的方法」と捉えた。他方、個別的なものを個別性、一回性において捉えようとする歴史科学の概念形成の方法を、歴史的に意義あるものの選択の原理である文化価値への関係づけを必須とする「個性化的方法」と呼んで、この方法を現実の特殊性と個性を扱い得ない自然科学的概念形成と峻別することにより、歴史科学の独自性を主張したのである。リッケルトの概念形成については、紙幅の関係で、二箇所だけ引用しておくが、詳しくは『文化科学と自然科学』第五章「概念と現実」全体を参照のこと。

「われわれが形式的な原理の助けによって現実から取り出してくるところのこの概念総体を、われわれはまた事物の「本質」と呼ぶこともできる、…。この本質は科学的には決して「直観され」も「直覚的に」把握されもしないのであり、もっぱら「論弁的な」思考もしくは概念的な「構成」Konstruktionにとり入手可能なのである。」(KuN S. 54f.)

「概念形成を通して現実科学の中へ受け入れられるのだが、この概念形成には、科学の方法にとって基準となる形式的な性格がひそんでいるはずであり、したがってわれわれは、ある科学の方法を理解するためには、その科学の概念形成の原理を知らなければならないのである。」(KuN S. 57)

もとよりハイデガーにとって、「妥当する価値」という存在(生)を超越したものに依拠したリッケルトの文化科学の概念形成の方法は、彼が目指す生の根源に迫りうるものではなかった(リッケルトの概念形成への批判については後で簡単に触れる)。とはいえハイデガーは、こうした対象認識のための原理的方法論的範疇というリッケルトの概念形成の理論も批判的に念頭に置きながら、事実的な生を脱生化しない形で表現しうる概念を如何に形成するかという方法論的問題を「現象学的概念形成」という言葉で表していたのである。それは形式的告示という方法により関係意味、遂行意味、内容意

味といういわば動きに即したカテゴリーを用いて生の動性を解釈学的に際立たせていくという試行錯誤的な試みとして展開されて行くのである。(しかもそれは、「直観」を解釈を媒介に「表現」へともたらすこと、生き生きとした事實的生をそのままの姿で概念へ定着させるという至難の技を要求するものだった。)

実際、上述のリッケルト宛ての手紙の書かれた時期でもある1919/20年冬学期の講義『現象学の根本諸問題』には随所に「現象学的な概念形成」という言葉が見られるし、同じく1920年夏学期の講義『直観と表現の現象学』は副題が「哲学的概念形成の理論」とされている。その第一節の見出しは「現象学における「哲学的概念形成の理論」の機能」となっており、講義の前半では歴史の六つの意味について、関係意味と遂行意味の観点からの考察が行われている。さらに1920/21年の冬学期の講義『宗教の現象学への序論』の第一部第一章は「哲学的概念形成と生の経験」と題され、そこでは哲学的概念の特異性が指摘されている。紙幅の関係で以下のそれらの幾つかを引用するにとどめる。

「概念形成の仕方と構造は、事象領域の意味によって前もって描かれている。事象領域自身はまた基礎づけと証明の仕方、その中で総じて領域の事象実情が示され把握可能となる諸形態を予め描いているのである—具体的な把握可能性の様式とタイプそのものが前もって描かれている。」(GA 58/74)

「現象学的な概念形成：

わたしは体験自身をその根本意味にしたがって規定していることなしに、体験が現象学的概念形成においてどんな役割を演じているのかを問いうるのだろうか。」(GA 58/183)

「ここでは哲学的概念形成という困難な（まだ一度も扱われなかった）問題が持ち上がる。」(GA 58/219)

「現今の現象学がなした決定的な歩みは、哲学が認識であるかぎり、その表現連関、その諸概念が、直観的教示を必要とするという認識である。それにより概念形成の充実の問題への具体的な指示が与えられたのである。」

(GA 58/240)

「『哲学的概念形成の理論』という副題は、たとえひとが、ここではまたなおもっと本題に関わらない、そのために今日とりわけ鋭い反対に出会う課題が問題であるという嫌疑を断ち切れなとしても、その課題はやはり原理的なものを目指すことを示している。…

しかし我々が、本当に哲学することを、つまりいつでも哲学の新たな形成に従事することを確信しているかぎり、同時にまた認められねばならないのは、哲学の基本方針の十分満足できる全体における哲学の具体的な構造連関は全く獲得されておらず、したがってそれと必然的に関係する概念形成の理論は総じてまだ着手されていないということである。」(GA 59/3f.)

「哲学的な概念形成の理論は、現象学自身においては、反省哲学におけるのとは全く別の立場をもつということである。つまりそれは、外部から出来合いの哲学にかぶせられた反省の相関物なのではなく、哲学自身の遂行に応じたそして実在する達成なのである。」(GA 59/7)

「『哲学的概念形成の理論』は現今の哲学の支配的な言語において、根源的に理解することが肝要な何かをもっぱら告示すべき定式なのである。「哲学的概念」の意味、性格、機能についての決定は、哲学すること自身が学的-理論的な事象態度に対抗してクラス分類的にではなく根源に応じてどのように規定されるかに依存することとなる。」(GA 59/8)

「哲学的概念形成の問題は、追加的、学問論的性質のものではない；それは、その根源における哲学的問題である。それは哲学的経験の獲得の問題である：それは哲学的経験の仕方を解明する。」(GA 59/170) その他 GA 58/169, GA 60/3 f. 等も参照のこと。

なおハイデガーは、リッケルトの概念構成の理論については、既に「価値哲学の批判的-積極的な現象学的克服」(GA 56/57/141)を目指す全集56/57巻後半の『現象学と超越論的価値哲学』において取り上げ(「第三章 リッケルトによる価値哲学のさらなる展開」「第七節 歴史的な概念形成と学問的認識 非同質的な連続体としての実在」以下参照)批判していたのだが、全

集第58巻でも時にはリッケルトを名指して次のように述べている。

「ここで明らかになるのは、自己自身の所有という現象を生の諸経験の最も活き活きとした諸形態において理解しつつ探究するという一定の課題の結果である。この現象領域を見ず、探究しないということのうちに、今日のまた以前の概念形成の根本的に誤ったアプローチと方向の根がある。」(GA 58/158))

「リッケルトはそれ(＝心理学の非概念…筆者注)を準備したのだが、それは彼の自然科学および学的概念形成の理論の不十分さの全体を理解させるものであり、結局、このことは**概念、概念形成、意義、表現**といった原理的な諸問題が全く不完全に扱われていることにある。」(GA 58/178)

「特に参照せよ、リッケルト著『自然科学的概念形成の限界』。リッケルトは問題を原理的に理解する。彼は誤った心理学概念を根底においている；概念形成の問題を徹底して扱わず、歴史的叙述だけを考慮し、研究を考慮していない。」(GA 58/211)

参考までに付け加えるなら、デイルタイには次のような文章がある。「そしてまた概念形成は、歴史と社会の諸科学においては徹頭徹尾生自身によって不断に規定されている。」(Bd. VII S. 136)

・39/25-39/27「しかし、現存在というこの存在者自身はそれ自身において「歴史的」であり、それゆえ、この存在者を最も固有に存在論的に照明しつくすことは、必然的に一つの「歴史学的」な学的解釈になる。」

現存在が歴史的であることは、すでに『存在と時間』序論第六節前半においても言及されていた。(SZ S. 18f.) この現存在の歴史性は、普通われわれが歴史(世界史、日本史、我が社の歴史など)ということで考えるものとは大きく異なっているのだが、その特色づけは、『存在と時間』の後半、現存在の存在の意味が時間性として闡明されたのちに、「第5章 時間性と歴史性」(特に、376頁参照)において詳しく行われる。

なお「歴史的」の原語は *geschichtlich*、「歴史学的」の原語は *historisch* である。前者(および歴史 *Geschichte*)は動詞 *geschehen* (起こる、生ずる)

に由来し、後者（および歴史 Historie）はギリシャ語のヒストレイン（探求する）に遡る。どちらも普通のドイツ語ではほぼ同じ意味で使用されている（哲学的文脈で強いて区別が必要な場合、前者は「出来事としての歴史」、後者は「記述としての歴史」などと訳されることもある）。

『存在と時間』では、geschichtlich はもっぱら現存在の歴史性を形容するために用いられるのだが、『存在と時間』以前においては、むしろ historisch が事實的生（現存在）の在り方を特色づけるために、そして geschichtlich は客觀的出来事を表すものとして使用されていた。例えば以下の文を参照のこと。

「歴史的ヒストリーリッシュなものに対する客觀的に歴史的なゲシヒトリッヒものの関係の問題は、先に挙げた問題提起を担っている。しかし歴史的なもの das Historische が事實性の意味のうちにあるかぎり、事實性そのものをまず第一に、…より詳しく眼差しにもたらすことが適切である。」（GA 61/76）

「原理的な認識のはたらきとしての哲学の行使は、生の事實性の歴史的 historisch なもののラディカルな遂行に他ならず、その中ではまたそれにとっては歴史 Geschichte や体系論は等しく異質なものであり、それらの区別においても同様にそしていよいよもって余計なものなのである。」（GA61/111）

なおちくま版でも geschichtlich, historisch は、それぞれ「歴史的」「歴史学的」であり、河出版も同様、岩波版では「歴史的」と「歴史記述的」である。「歴史学」という訳語が適切かどうか分からないが、とにかく、ここでの歴史（学ないし記述）的解釈は、過去の伝統的存在論の解体的な解釈であり、したがって諸事件、出来事を対象としてそれらの関係を扱う普通の個別科学としての歴史学と取らないように注意しなければならない。

・ 39/33-39/34 「第二部 存在時性の問題性を手引きとする存在論の歴史の現象学的破壊の要綱」

この破壊作業を目指す『存在と時間』第二部は未完に終わったわけである。現象学的解体の作業は、しかしハイデガーの講義の随所で行われることとな

る。HPD1の最後に、存在論の現象学的解体のプログラムと全集所収の講義の該当箇所の一覧が挙げられているので、(必ずしも解体とは思えない箇所もあるのだが)以下参考までに、紹介しておく。

「カントの存在論の現象学的解体(第二部の第一章の主題)は、以下の巻で行われている:

21巻 論理学 真理への問い(1925/26年冬学期講義)(22節から36節)

23巻 トマス・アキナスからカントまでの哲学の歴史(1926/27年冬学期講義)(数頁のみ)

24巻 現象学の諸問題(1927年夏学期講義)(7節から9節, 13節から14節)

25巻 カント『純粹理性批判』の現象学的解釈(1927/28年冬学期講義)

3巻 カントと形而上学の問題(1929年)

31巻 人間的自由の本質について(1930年夏学期講義)(特に15節から19節)

デカルトの存在論とその中世の存在論からの借用の解体は、以下に詳細が見いだせる:

17巻 近代哲学の始まり(1923/24年冬学期講義)(『第一哲学の省察』とその中世存在論からの借用の詳しい批判的解釈)

23巻 トマス・アキナスからカントまでの哲学の歴史((1926/27年冬学期講義)(デカルトについて、また彼の存在論的基盤の中世存在論からの由来についての浩瀚な節)

24巻 現象学の根本諸問題(1927夏学期講義)(10節から12節における中世存在論の現象学的解体)

古代の存在論(とアリストテレスの時間論)の現象学的解体は、以下において行われている:

18巻 アリストテレス:『修辞学』(1924年夏学期講義)

19巻 プラトン:『ソフィストたち』(1924/25年冬学期講義)(浩瀚な準備的部分がアリストテレスの『ニコマコス倫理学 Z巻』を扱っている。)

21巻 論理学 真理への問い(1925/26年冬学期講義)(11節から14節, 19節, 21節)

22巻 古代哲学の根本諸概念 (1926年夏学期講義)

24巻 現象学の諸問題 (1927年夏学期講義) (19節 アリストテレスの時間論)

31巻 人間的自由の本質 (1930年夏学期講義) (6節から9節)」(HPD1 S. 402)

(続く)