

形相と言葉

— ハイデガーの formale Anzeige についての考察 —

古田裕清

1920年代のハイデガーの思想は、有への問いかけを巡って年を追う毎に変貌を遂げてゆく。その中において最も核心的であると思われるのは、formale Anzeige という考え方である。formale Anzeige は「形式的告示」と邦訳されているが、この訳語ではハイデガー思想に於ける formale Anzeige の重要性と、この概念の持つ二面性（これは本論中で明らかにされる）が見落される危険性がある為、本論ではさしあたり原語のまま使ってゆく。以下、第一章で formale Anzeige が如何なることかを明らかにし、第二章でこれについての原理的且つ批判的考察を行う。第二章の考察は、紙面の制約上、専らハイデガー思想に内的な一観点（現有の個別化の問題）からのものに限定される。

formale Anzeige は、「有と時」（以下 SZ と略）中で実現された現有の解釈的分析論の重要な産婆術的補助手段である。本来ならば、この概念を直接に定義するハイデガー自身の言明をここで引用すべきであろう。だが、SZ 中にそのような言明はない（ペグラーによれば、公刊に至らなかった SZ 第二分冊は formale Anzeige を哲学の論理そのものとして捉える論述を行う筈であったという¹⁾）。他方、20年代の諸講義録では核心的なものとして言及されているものの、その都度一面的な性格づけに終わっている（これは20年代の彼の思索が成熟へと向かって変貌を遂げたことの裏返しである）。それ故、この概念の何たるかを探るには、SZ 中で実際に行われた分析を例にとって始めるのが最

1) 1989年4月9日の京都に於ける講演による。

良であろう。「現有の解釈学的分析論」と言う際の「現有 (Dasein)」という言葉が既に一つの formale Anzeige と見做されるので、これを手懸りしたい。「現有」とは、我々自身がそれである所のもの、即ち、通常「人間」と呼ばれるものを指し示す為に SZ 中で使われた用語である。(SZ 11)²⁾。ハイデガーは何故に「人間」でなく「現有」という語を用いるのか。これは彼の思想の核心に関る。

「人間」という語は、通常、カリアス、ソクラテス等の個体を包摂する種概念(普遍概念)と解されている³⁾。この意味では、我々の各々は「人間」という普遍概念に包摂される個体(有るもの)である。だが、この様に我々自身を捉えることをハイデガーはしない。彼の視座は、我々の各自がその都度の瞬間として現実に有る、という点(有るものの有り方)に向けられる。この視座に立てば、我々の真相は「人間」という普遍概念によってであるより、寧ろ「現実に有る」と言うことによって、より端的に捉えられるといえる。「現実に有る」ことをハイデガーは実存 (Existenz)、或いは現有と呼ぶ。併し、この言葉でカントの言う様相範疇の一つが想起されてはならない⁴⁾。ハイデガーが言うのは、我々が目の前に有る対象 (Vorhandenes) として見据えられ、悟性能力により把握された限りで「現実に有る」、ということではない。「目の前に見据えられた対象 (Vorhandenes) として何らかの普遍類の事例・範例として現有を存在論的に捉えることはできない。」(SZ 42 一部意識)「現実に有る」は、寧ろ、対象を見据えて認識する悟性能力を持つとされる当の我々自身の有り方として指示されている。而も、「現実に有る」は、悟性能力を持つ動物(即ち「人間」として我々自身を捉えるカントの基本的枠組みそのもの)に取って代るものなのである。他方、我々自身の有り方としての「現実に有る」は、物(カントが認識対象として捉えたもの)の有り方としての「現実に有る」を可能にする根拠

2) 本論では、ハイデガーの著作、講義録からの引用及び該当箇所への言及の際、凡て略号を以て表示する。書名との対照は本論末尾に一括して示す。

3) アリストテレスの「形而上学」に由来する有名な例(981 a 16-21、等々に散見される)。

4) カントの「純粹理性批判」に於ける超越論的分析論参照。端的には B 106 の範疇表。

(即ち、物が現実⁵⁾に有ることを可能にする場、開けとしての我々自身の現有)でもある。カントとの比較で言えば次の様になる。つまり、我々が悟性能力を以て物の現実⁵⁾に有ることを認識する、とハイデガーは考えない。寧ろ、物がその都度現実⁵⁾に有ることは、そのまま我々自身の有り方でもある。而も、物の有り方としての「現実⁵⁾に有る」は、「現実⁵⁾に有る」ことそのものが我々自身のものであることを抜きにしては不可能である。(我々各自の世界内で現実⁵⁾に有るものはその都度代わってゆく。例えば、我々が歩みを進めれば、扉から廊下へ、窓へ、階段へ、という具合に。だが、「現実⁵⁾に有る」ということそれ自体はその都度不変である。この「現実⁵⁾に有る」ことこそが我々の実体に他ならない。)更に、我々自身の有り方としての「現実⁵⁾に有る」は、我々の各々にとってその都度他の誰でもない自分自身がそれである、という仕方では有り得ない。ハイデガーが「現有」と言うのは以上の様な考えに立ってのことである。

この様な性格をもつ「現有」とは異り、普遍概念としての「人間」は、それ自体では各個体事例(例えば、カリ阿斯、ソクラテス、この私)相互の間に何の区別をも成し得ない。更に、各自が現実⁵⁾に有るその都度の瞬間は、この普遍概念の射程には入らない。「人間」の事例は人間である各個体(カリ阿斯、ソクラテス、この私)であり、私の唯今の実存の瞬間(時間断面)ではない。普遍概念を用いて個体の時間断面を捉える為には、或る時間 t に於ける人間の事例「私」、と表現される以外にない。併し、この表現は「私」を対象化し、普遍概念と時間軸を使って理論的(観想的)に定位しているのであり、ハイデガーが敢えて捉えようとした現象(即ち、自らを対象化し観想的に定位する当の我々自身が今ここに現にいる、という具体的な生の事実)は見逃されかねない。而も、我々の各自その都度を「人間の個体事例」「時間断面」と把握すること

5) この考え方はSZ中では解り難くなっている。その理由は、同書で展開されるのが「現実⁵⁾に有る」ことそのものである我々自身を主題とする基礎存在論である所にある。これに対し、1923年夏学期講義には、この考え方がよく表れている。そこでは、「現実⁵⁾に有る」が世界内⁵⁾で出会う物(現実⁵⁾に有る物 *das Da-seiende*)の有り方としても用いられている(Bd 63 86, 90, 94ff)。SZでは、「現実⁵⁾に有る」が用語的に我々自身の有り方へと限定される。

そのものが、最早「現実に有る」ことを忘却して対象 (Vorhandenes) を見据える態度である。

「人間」でなく「現有」と言ったハイデガーの意図は以上で明らかにされた。だが、現有解釈学の主題となる現有は、各自その都度現実に有るがままに徹底的に個別化された瞬間そのものである訳ではない。さもなくば、各自のその都度の現実を報告する体験記述の集成が生み出されるだけであろう。ハイデガーが目指すのはこれではない。現有解釈学は、誰であれ「現実に有る」と言い得る限りに於いて必ずそれである所のもの、いわば「現有一般」を主題とする。問題は das Dasein であり、ein Dasein ではない。この様に言うと、先に述べた現有の性格づけ、即ち、「現実に有る」とは各自がその都度の我が身を以て引き受けねばならぬことである、という性格づけの内容と、相反する如く響くかも知れない。だが、ハイデガーにとってはそうではない。この性格づけ (SZ は各自性 Jemeinigkeit, 唯一性 Vereinzelnung, 死への有 Sein zum Tode, 等の現象として捉える) は、あくまで現有である限り誰でも各自その様に有る筈の現象を把握している。ハイデガーが有るものの領域の多様性を認め、現有をその内の一領域であるとする (SZ 9) のは、このことの裏返しである。我々は誰もが現有という領域に属するのである。

では、「人間」という普遍概念と「現有」という領域概念とは、何れも我々自身の各々を拘束する一般性を持つ概念であることになる。両者の相違を明確にせねばならない。普遍概念は、前述の通り、諸個体を包摂する概念である。他方、「現有」という概念は、各人各時多様な内実を孕む様々の具体的実存に宿る同一なる形相 (Form) 「現実に有る」を端的に指し示す (anzeigen)。形相指示概念は個体を包摂する概念ではない。寧ろ、(アリストテレスの言葉を用いるならば、質料を孕んだ形相である所の) 個体が、有るものとして有ることを可能たらしめている有り方の形相そのものを語り示す概念である (但し、アリストテレスの形相は質料と共に有るものを合成するのに対し、ハイデガーのそれは有るものの有り方の形相である。両者の違いは存在論的差異に他ならぬ)。前者の一般性を類種的一般性、後者のそれを形相的一般性と言うことができよう。最も明快に両者の違いを示すのは次の点である。即ち、普遍概念と

しての「人間」が不定冠詞を伴うことにより被包摂個体を指示 (ein Mensch) できるのに対し、もともと個体の形相そのものを指し示している「現有」はこれが不可能である。現有は、現有である如何なる者に於いても *das Dasein* でなければならない。仮りに *ein Dasein*, *zwei Dasein*, ... という表現をするならば、その際の *Dasein* は最早形相そのものを指しているのではなく、個体を包摂する種概念に転換してしまっている、と言わねばならない。*das Dasein* はそのまま既に我々の各自その都度が宿している形相そのものなのである。同時に、形相指示概念は、その形相を宿して有る (有り得る) ものの領域を限定する。併し乍ら、その形相を宿して有るものが具体的に幾つ有るか、どこに有るか、如何なる固有名詞で呼ばれるか、相互に如何なる違いを有するか、等々には一切関らない⁶⁾。

以上で、「現有」という語が如何なる意味で *formale Anzeige* であるのか、の一面が明らかにされた。だが、*formale Anzeige* には別の一面がある。それはハイデガーの意図が存在論であることと関係する。(因みに、存在概念が類種の一般概念では捉えられないとする見解は、アリストテレス以来のものである)⁷⁾ 存在論は有るものの有を問う。また、有るものの有り方の如何に留まらず、有り方の基本構造の如何、更に、有るものが有ることを可能たらしめる根拠 (即ち、有ることの意味、SZ § 32, § 69) の如何、を把握しようとする。「現実

6) 類種概念は、今世紀の論理学に於いては個体の集合 (外延) に置き換えて考えられることが支配的となった。併し、形相的一般概念は、この様な置き換えができない。この理由を以て後者を「形而上学」の名の下に捨て去ろうとする傾向が、ウィーン学団以降の分析哲学では強い。だが、分析哲学の強力な武器である形式論理学が、源を正せばフレーゲの強い形相的認識 (但し、個体を成立させる形相ではなく、推論連鎖 *Schlusskette* を成立させる形相 *logische Form*) への執着へ行き着くのは甚だ興味深い。なお、ハイデガーの形相的一般概念認識という意図は、今日ハイデガーに好意的に言及する哲学者たちに正しく理解されているとは言いがたい。例えば、トゥーゲントハットはハイデガーの「実存」概念を類概念と見做し (Ernst Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp 1979, S. 173), 時空との関係に於ける個別的存在 (*ibid.*, S. 176) としての生と等置する。これが誤解であることは明らかであろう。

7) 「形而上学」, 998 b 22.

に有る」と言っただけでは、未だ我々自身を有るものの一領域として設定したのみに等しく、我々自身が有ることの意味、有り方の基本構造の解明は端緒に就いたばかりである。この解明が貫徹された時に初めて、「現実^レに有る」という形相を指示された我々自身の有り方は、その存在論的構造が明るみに出されることにより意味充足されるであろう。formale Anzeige とは、有ることの意味を積極的に把握することを通じて充足されるべき空虚なままの形式として、有るものの有り方を告示することでもある (Bd 61 32-34, 141, Bd 63, 51)。

この様な二面性を持つ formale Anzeige は、SZ の現有存在論に於いて大きな役割りを果たしている。別の例を見てみたい。現有存在論の概念把握方法を SZ は「現象学」と名付ける。彼がこの方法を以て意図していたのは、本論の文脈で言えば、我々自身が各自その都度の「現実^レに有る」に於いて出会う現象 (否、寧ろ、我々自身が各自その都度現実にそれで有る所の現象) を直接的に、而も我々を拘束し得る有り方の形相そのものとして指し示す、ということである。世界、死、決意性、実存、歴史、等々、SZ で取り上げられる諸現象は何れもこの様な意図で指し示されている (Bd 29/30 428)。従って、これらの現象は決して第三者的に観察記述される対象、心理学的客観性を以て説明される対象なのではない。また、形相そのものとして指示されているが故に、個々人が特定時間に具体的実存の内実として被る死や決意が意図されているのでもない。問題は ein Tod, zwei Tode ... ではなく、[〃]der Tod である。

こうして形相として指示された諸現象は、現有の存在論的分析、即ち実存範疇分析の土台、端緒とされる。それでは実存範疇分析は如何にして成されるのか。これを述べる前に、我々が実存範疇分析を行うことを抑々可能たらしめる根拠に言及せねばなるまい。ハイデガーは、我々自身による「有の了解 (Seinsverständnis)」という「事実」(SZ 5) に、この根拠を帰する。我々は有るもの (我々自身であれ、世界内で出会う物であれ) といつも関り合いつつ各自その都度の現有であるのだから、その際に有るものが有ることは既に我々自身には解っている筈である。我々自身と関り得る凡そ有り^レとあらゆるもの^レの有は、可能的には、各自その都度の現有にとって既に了解済みなのである。可能態にある有を各自がその都度現実態へと引き出す (auslegen) ことが、我々の「現実

に有る」ことに他ならぬ（被投的企投としての現有。この様に有を現実化することは解釈と呼ばれる）。ここで話を現有自身の可能性に限るならば、現有は各自その都度自らの実存の諸可能性の内の何らかのものを実現して有る、と言うことができる。ハイデガーに従えば、これら実存の諸可能性の中から実存範疇を解釈して引き出す（存在論的に概念把握する）潜在性を、我々は持つ（vor-ontologisch）。この潜在性を完成態へともたらず試みが、現有存在論という問題提起である。形相として指示された実存諸現象は実存範疇解釈を実行に移す為の土台であり、而も、解釈が貫徹された時にはその形式性を意味によって充足されることになる。

さて、具体的な実存範疇解釈の端緒は、実存諸現象の内の特定のものを「実存の理念」（SZ 313）として形相的に指示（形式的に告示）することに求められる。ハイデガーが理念的に選んだ実存現象は次の様なものである。即ち、我我は各自その都度「現実の有る」ということに他ならぬこと。その都度の現有は現有自身が有ることへと関わっていること。現有は有るもの（我々自身であれ、世界内で出会う物であれ）の有を潜在的に了解しており、この了解済みの有を各自がその都度の現有へと引き出して有ること（被投的企投）。これらは「世界内有（In-der-Welt-sein）」という基本態勢（現有の有の憲法 Seinsverfassung）として一括表現される（SZ § 9, § 12, 313, vgl. 117）。形相として指示されたこの理念を存在論的に解釈することにより、現有の有（関心）並びにこれを可能たらしめる根拠（我々自身が有ることの意味、即ち、時性）が構造的に分析される。この際に、不安、死への先駆的決意、等々の実存諸現象の formale Anzeige が産婆術的な補助手段（解釈学的状況の準備）の役割りを果たす。これらの現象を土台として理念が実存範疇的に解明される。最後には関心と時性の構造解明が理念の形式性を充足する。

二

本論の主題は、関心の構造並びに時性の構造の解説ではなく、formale Anzeige という方法そのものについて考察することである。formale Anzeige が如何なることであるのかについては、ハイデガーの具体的分析に即して実例を

見ることにより、以上で大略明らかとなった。ここで次の様に簡潔にまとめてみたい。

- 1—A. 各自その都度の内実を孕んだ具体的実存（事実的な生）に対して、これが宿している形相「現実の有る」を端的に指し示す。（現有である各人各瞬間に対して現有一般の持つ形相的領域的一般性）
- 1—B. 「現有」と告示された空虚な形式を、現有が有ることの意味を把握することを通して充足する。
- 2—A. 各自がその都度の具体的実存の内実として体験する実存諸現象（死、不安、等々）に対して、これら現象を現有一般の有り方の形相として（現有一般に現れ得る実存諸現象として）端的に指し示す。
- 2—B. 指し示された実存諸現象の空虚な形式性を、実存範疇を把握することを通して秩序だてて意味充足する。
- 3—A. 2—Aに加えて更に、実存諸現象の実存範疇解釈を行う際の導きとなる実存の理念（これ自体が実存諸現象の一部であるが）を形相そのものとして指し示す。
- 3—B. 形式的に告示された実存の理念を、現有が有ることの意味を実存範疇的に把握することを通して充足する。

formale Anzeige は、A という点では（形相的指示と訳すことにする）我々の各自その都度に対する形相的領域的一般性を有し、B という点では（形式的告示という訳語を踏襲することにする）実存範疇分析により積極的意味内実を与えられるべき空虚な有り方の形式、ということになる。

我々自身が有ることの意味を問うた SZ の現有存在論にとって、形相的指示 (A) はその問題提起自体が前提する所である。同書公刊に至る迄のハイデガーの関心は、専ら形式的告示 (B) にあったとあってよい。formale Anzeige について直接述べる箇所の一つ（21-22 年冬学期講義）では、次の内容のことが述べられている。即ち、我々自身が有ることの意味を我々自ら把握する為、端緒（方向づけ）として指し示された諸形相（形式）は、その意味を捉み取ることにより、我々自身の身を以て充足される (Bd 61 32-34)。他方、SZ 公刊後の 29-30 年冬学期講義では、formale Anzeige によって我々の各自がその都

度の「現実に有る」へと変貌を遂げるべきこと（形相的指示、即ち A の面）が強調される（Bd 29/30 425-430）。これは SZ の formale Anzeige が一般読者によって誤解された為に成された注意といえるが、formale Anzeige B が必ず A と表裏一体であることを示している。A によってその形相を指示さるべき我々の具体的実存は千差万別であり、通常は各自がその都度「現実に有る」という形相を宿して有ることさえ忘れていたのである。

併し乍ら、我々の具体的実存が各人各時千差万別であるという事実は重要である。というのも、形相的指示にせよ実存範疇分析（形式的告示の意味充足）にせよ、その実行は各自その都度の具体的実存に委ねられるからである。これは上に言及された 21-22 年冬学期講義が実質的に認めていることである。更に、SZ は現有存在論が我々の具体的実存の可能性の一つとしてのみみる（SZ 13, 313）ことを明言する。

而も、形相的指示と実存範疇分析とが目指すのは、内実が千差万別な具体的実存に共通する（領域的に拘束する）形相と範疇（形式を充足する意味）である。即ち、我々の具体的実存は有るものとしては（ontisch）各自その都度へと個別化されて千差万別であるが、有とその意味に於いては（ontologisch、形相と範疇）同一である、とハイデガーは見る。彼に従うならば、有るものとしては別個の我々が、形相的指示によって同一なる「現実に有る」へと変貌を遂げ、更に同一なる意味を把握することを通して告示された形式を充足せねばならない。だが、この様なことが事実上可能であるのか。別個の者共が同一なる形相（形式）と同一なる範疇を宿して有ることが可能であるのか。仮りにこれが可能であるとしても、別個の者共が同一なる形相を指示し、その形式性を同一なる意味で充足させる（同一なる実存範疇分析を達成する）ことができるのか。我々自身についての形相的指示と実存範疇分析は、我々の事実上の個別化と如何に折り合いをつけるのか。

ハイデガー自身は、形相的指示、実存範疇分析共に可能であるとして彼の問題提起に着手する。彼の視座は、我々の実存の個別性さえも形相（形式）として指示（告示）された限りのもの（Jemeinigkeit, Vereinzelung, Sein zum Tode, etc.）として、自らの問題提起の内部で処理してしまう。にも拘らず、

実存の個別性は現有存在論という問題提起そのものを揺るがす要因となっている。これを検討することにより、形相的なものと我々との関りを考えてみたい⁸⁾。

実存範疇分析（以下、範疇分析と略）に関しては、分析する当の我々自身の実存の個別化が何かしらの影響を与えることをハイデガー自身が承知している。このことは、有名な「循環（Zirkel）」についての彼の言明から間接的に読み取ることができる。彼によれば、実存範疇の概念把握は実存の諸可能性の了解に基いてのみ成され得る（SZ 312）。即ち、これから積極的解釈によって概念把握されるべきものが、既に了解済みの有の内に含まれていることになる。経験科学的に見るならば、実証すべき事態が既に了解済みである場合には、証明は循環しているだけで何ら新しい知見は得られない。だが、解釈と了解との循環を経験科学の尺度で測ってはならない。存在論は経験科学とは異なる次元に属する。前者は後者の可能性の根拠に関るからである。解釈と了解との循環は免れ得べからざる現有の存在論的構造である。肝心なのは、この循環の中に正しく入り込み、現有が有ることの意味を捉み取ることである、とハイデガーは言う（SZ 152-3）。

この箇所は範疇分析と我々の実存の個別化との関りを直接的に論じている訳ではないが、範疇分析が我々の各々に委ねられざるを得ないことを想起するならば、次のことを含意していると解せよう。即ち、範疇分析は我々各自がそれぞれ循環に入り込んで行う以外になく、各人が分析した実存範疇構造が実際に一致する保証はどこにもない。循環に正しく入り込む仕方としてハイデガーが言及するのは、実質的には、「事象そのものへ」の格率の下に現有の有るがままに従うということのみである。この格率の下に実現された範疇分析の是非に

8) 実存範疇は我々の有り方の諸形相（形式）を存在論的に秩序づけているものであり、我々の各自その都度の具体的実存から見れば、その範疇であると同時に形相でもある（形式ではないにせよ）。即ち、formale Anzeigeの二面性の故に、実存範疇分析は形相的指示（A）を前提とせざるを得ない。現有の有（関心）と現有が有ることの意味（時性）とは、諸形相の内でもとりわけ卓越した形相（可能態としてではなく現実態として現有に臨在する形相）といえる。従って、実存範疇分析はそれ自体が一種の形相的指示（A）でもあるといえる（勿論、Bではない）。

ついて、この格率は何も言わない。現有が有ることを可能たらしめている実存範疇の「アプリオリで存在論的な」(SZ 199) 解釈は、現有一般にあてはまる同一なる構造の解明を目指すとはいえ、これが事実上可能であるという保証はどこにもないのである。

それでは、形相的指示一般（範疇分析はその特殊な部分にすぎない）についてはどうであろうか。もし我々の実存の個別化に重点を置いて見るならば、形相的指示の可能性そのものについての根本的懐疑が生ずるだろう。この懐疑は、最も典型的には、上述の1—A に対して次の様に適用されよう。即ち、各自のその都度に対する「現実に有る」という形相の指摘は、誰によって成されても自己論駁的となる。もしもこの指摘通りに我々が有るのだとしたら、我々の内の誰も、他の者のその都度が「現実に有る」ことであるか否かを知る術はないことになるからである。つまり、一人ひとりがその都度の瞬間を自らの身を以て引き受けるのであれば、万人の万時を拘束する形相的命名「現実に有る」は誰であろうと（勿論ハイデガーであろうと）成し得ない（神であるならばいざ知らず）。

併し乍ら、懐疑をここまで徹底させるのは破壊的に過ぎるであろう。我々の個々は相互理解の不可能なまま混沌とした無秩序状態をさまよっているのではない。誰もが使うことのできる言葉というものが、我々を相互に繋ぎ留めていると言ってよかろう。ハイデガーの形相的指示は、言葉のこの様な面に注目した考え方である。即ち、我々自身の有り方を指し示す言葉は、我々の内の誰にでも当てはまるが故に、我々の有り方の形相を端的に示している、と考えるのである。実際の所、彼の存在論という問題提起は、以下に述べる様な彼の言葉に対する思索上の態度と表裏一体である。

ハイデガーが言葉を捉える視座は、徹底して形相的・存在論的である。これは、我々自身の有り方を指し示す言葉についても、また我々以外の有るものの有り方を示す言葉についても、同様に言えることである。彼の基本的な考え方に従えば、言葉は個々の人間が語るものではなく、その都度現実に有るものの有（或いは「現実に有る」それ自体である我々自身の有）が語る（*lóros*, Rede, Sage）のである。この視座から見れば、個々の人間は言葉を用いて主体的に意

見を表明したり情報を伝達したりするのではなく、寧ろ、その都度現実に有るもの（或いは「現実に有る」こと自体）の有が語る言葉を媒介（*ἐπιμελεσθαι*, *Hirt des Seins*）することになる。我々の間で意志の疎通が可能となるのは、その都度現実に有るもの（或いは「現実に有る」こと自体）の有が語る言葉を「現実を共にして有る（*Mit-da-sein*）」ことを通して共有するからである。（因みに、有はトマスによって神と等置された。だが、ハイデガーはそうしない）この考え方は、多少の紆余曲折こそあれ、ハイデガーの全生涯を通じて彼の思索の基本となっている⁹⁾。話を1920年代の思索に限定するならば、この考え方は存在論の方法としての現象学となって発現する（SZ §7）。即ち、存在論上の概念は、有るものの有が自らを現象として告示してくるがままを記述したものである、という思想である。言葉は人間が語るのではなく現象が語る（*φαινόμενον* の *λόγος*）。極端な言い方をすれば、SZの言説を語っているのはハイデガーではなく、「我々自身」という現象そのものであることになる。ハイデガーは現象の語りを書き留めた書記にすぎない、とすら言える。

一方、先に言及された破壊的懐疑は、「各自その都度が『現実に有る』である」と語るハイデガーを一個人として突き放し、彼の言説を一個人の意見表明と見做していたと言える。併し、ハイデガーは言葉を意見表明の媒体とは考えない。彼の視座から見れば、言葉が人間の媒体なのではなく、人間が言葉の媒体なのである。「現実に有る」と語るのは我々自身という領域的な有るもの、有そのものなのであり、ハイデガーという一個人なのではない。

以上の様に考えるならば、形相的指示と我々の実存の個別化という事実とは、或る意味で折り合いを見出したと言えよう。個別化された我々の凡てに理解可能な言葉が形相そのものを指し示すのである。諸形相は、個別の実存の各々に

9) 既に1923年夏学期講義に於いて、この考え方は芽生えている（Bd 63 9ff）。また、20年代半ば以降、ハイデガーの言葉に対する考え方は、古代ギリシアの *λόγος* 概念を如何に捉えるか、という問題と密接になる。更に、30年代からは、有るものの有が開かれることそのものとして、ヘルダーリン等の詩人の言葉を解釈することが始まる。言葉については、*Sprachgeist* (Bd 55 148), *Wortwesen* (Bd 55 195) 等、日本語で言う「ことだま」に近い表現もされる。こうした一連の考えは、50年代に入って「言葉への途上」(*Unterwegs zur Sprache*, Neske 1959) という書に主題的に集成された。

於いて可能態としては既に実現されている。それ故に、どの個別の実存を取ってみても指示され得る形相は同一なのである。

併し乍ら、個別化が引き起こす問題がこれで解消する訳ではない。破壊的懐疑の道を選ばずとも、個別化の問題は以下に述べる形で残る。

第一に、可能態としての形相は、個別の実存に於いて現実態へと引き出されねばならない。形相が形相たる所以は、それが我々各自のその都度の「現実有る」へと実際に引き出され、我々がその形相を宿して有る、と言い得る所にある（「現実有る」自体も形相である限り例外ではない）。各自その都度の現有から独立して諸形相がイデア界を形成している訳ではない。我々は可能態にある言葉を可能態にあるまま語ってみせることはできない（我々が絶対知であるならばいざ知らず¹⁰⁾）。formale Anzeige とは、指し示された形相を自らの個別の実存へと実際に宿らせてみることに他ならない。

この点は SZ 以降のハイデガーにとって重大なものとなる。1930年に初めて講演された「真性の本質」¹¹⁾は、「迷い (Irre)」という我々の有り方を表明する。これを本論の文脈で簡潔に述べると次の様になる。即ち、我々各自のその都度の現有へと引き出された形相（その都度現実有るものの有り方。これは同時に現有自身の有り方でもある）は、有るもの全体 (Seiendes im Ganzen)¹²⁾の形相を却って隠してしまう。その都度現実有るものの有る真性 (Wahrheit) は、同時に有るもの全体の隠れ、有る非真性 (Unwahrheit) でもある。その訳は、我々が各自のその都度へと個別化された有限なる現有でしか有り得ない

10) ハイデガーは1930年夏学期講義でヘーゲルの「精神現象学」を取り上げ、これとの対比に於いて我々の現有（有るの了解）の有限性を強調する (Bd 32 92, 106ff)。

11) *Vom Wesen der Wahrheit: in Wegmarken*, Vittorio Klostermann 1978, S. 175-199.

12) 有るものの領域に関らない「有るもの全体」という表現は、28年夏学期講義 (Bd 26 199, 231, 233) 以降に用いられる様になる。これは、領域的存在論の可能性を積極的に認めていた20年代の思索から訣別し、専ら有るものの有を問うて有る歴史の転回を目指す思索へ向かう徴候の一つである。formale Anzeige としての言葉は、有るものの諸領域を限定するというより、専らその都度の現有へと降臨する形相そのもの（有るの開けそのもの）となってゆく。30年代の *lóros* 解釈、ヘルダーリン解釈はこれに連なる。註14参照。

からである。有るもの全体の真只中をその都度の現有がさまよう姿が「迷い」と呼ばれる。これは、解釈と了解との循環構造を我々の個別化へと極化させた時に現れる現象といえる。世界内に有る物の有の形相であれ、我々自身のそれであれ、formale Anzeigeは個別的実存に委ねられ、指示された形相はその都度の現有に実際に宿らせることしかできない。(また、これに加えて、有には常に仮象である可能性がつきまとうことも付言しておかねばなるまい。)

もう一つ、個別化の引き起こす問題がある。各自その都度の現有に於いて語られる言葉は、事実上は他者に解る様に表出(Aussage)されざるを得ない。ハイデガー自身は、言葉を表出として捉えることを超克しようとした。彼によれば、表出は解釈の派生態であり(SZ §33)、更に、解釈とはその都度既に了解されている有の形相、即ち有の語り(Rede)を現実へと引き出すことである。(我々の現有にとって可能的に了解済みの有るもの全体の有は、可能的にはいつも既に語られている、というのが語りの謂である)併し、語りとは、我が現実に語る言葉(読む言葉、書く言葉、聞く言葉、話す言葉を問わず)を可能たらしめている存在論的基礎(Fundament, SZ 160)、即ち現実の実存範疇として把握された限りのものである。実際には、諸形相を指し示す言葉であれ、実存範疇を分析して述べる言葉であれ、我々の誰にでも解る様に表出されざるを得ない。SZもこの意味では表出文の集合である¹³⁾。

有るものの有り方の形相を指し示す言葉を表出する、というハイデガーの意図は尊重したい。形相としての言葉は、我々のその都度の相互理解を可能とする根拠そのものである。だが、我々がその都度の現有に於いて表出する言葉の凡てが、存るものの諸領域の形相的指示である訳ではない。例えば、ハイデガ

13) ハイデガーの思索が目指すものは、表出文の形にしてしまうと抑々裏切られざるを得ない性格を有していると言える。表出された言葉は、各自のその都度の「現実に有る」を忘却し、通過し、単なる情報の媒体として無思索に受け渡されてしまい易いからである。だが、我々自身の「現実に有る」から切り離されて単なる書物上の知識と化した形相や実存範疇には何の意味もない。この様なものを目指す思索でさえ書物(表出文の集合)として発表されざるを得ないのは皮肉である。1962年に講演された「時と有」(Zeit und Sein: in Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer 1976)の末尾で、ハイデガーは諦める様にこれを認めている。

一によれば、他者は現有という領域に属する者、より正確には「現実を共にして有る」ことそれ自体である。併し、事実上個別化されている我々は、見据えられたもの (Vorhandenes) として他者を捉え、これについての属性記述 (ライブニッツの言う事実真理を含む様な広い意味での ontisch な属性記述。勿論この記述が人間の業である以上、仮象である可能性を絶えず孕む) を表出することも当然可能である。(我々の表出する言葉は、さしあたり大抵は見据えられたものの属性記述の次元で語られている。ハイデガーはこれを非本来性、お喋り、等と性格づける) 形相的指示と属性記述は、冒頭に述べた形相概念と普遍概念にそれぞれ対応する。我々の个体化を直視するならば、そして我々に本来性と非本来性が等しく備わっていることを忘却せぬならば、現有という領域の形相的指示と並んで、人間個体の属性記述も積極的な言葉の様相の一つとして認めねばなるまい。ハイデガーによれば、後者は現前性の形而上学に属し、前者がより根源的な言葉であることになるが、この考えには容易に従えないであろう。というのも、形相概念と普遍概念との相違は語彙上のものというよりは寧ろ表出の様相上のものであり、同一語彙の両様相間の相互転換も可能であると見做されるからである。例えば、「現有 (das Dasein)」を「一人の現有 (ein Dasein)」と不定冠詞付きにして用いることにより、形相概念は普遍概念に転換してしまう (一人の現有とは当然別の現有との対立に於いてのみ可能なのであり、この結合、形相そのものを指す「現有」は現有である数多くの个体を包摂する普遍概念へと転換する)¹⁴⁾。逆に、我々の各自がその都度行ってい

14) 「一人の現有」という表現は SZ 中では僅かな例外を除いて用いられていない。だが、1927 年夏学期講義に於いて自然の領域的存在論との関りで用いられる「一人の現有」という表現は、SZ の問題提起にとって重大な意味を持つ。この表現は、自然という有るものが一人の現有に開蔽されている必要はない、という旨の言明中で用いられている (Bd 24 248, 313, 317)。この様に用いられた「現有」を我々自身についての存在論の文脈で形相的に指示されたものと解するならば、次の様な逆説が生ずる。現有存在論はあらゆる領域的存在論を基礎づける為に企図された存在論である。あらゆるものの有は「現実の有る」へと引き出され得る限りで可能なのである。この文脈で指示された「現有」は、自然が我々と独立に有る、と言う為にも当然前提されねばならない (SZ 183, 207-8)。「現有」そのものが自然の領域的存在論に不要であるとしたら、ハイデガーの基礎存在論は基礎づけの目的を遂げられずに崩壊してしまう。従って、

る事実としての有の了解 (ein Seinsverständnis, SZ 5) が形相そのものとして指し示され、更に実存範疇としての了解 (das Verstehen) へと仕上げられる (SZ § 31)。有るものの領域とは、その領域に属すると見做される個体の属性記述によって逆に規制されるものともいえる。この意味では、形相的指示は個体の属性記述との間の絶えざる循環にある、と言わねばならないであろう¹⁵⁾。

形相そのものを指し示すのが言葉に他ならないとしても、形相的指示は以上のような二重の意味で我々の実存の個別化の上を揺れ動いていると言える。即ち、既に語られている可能的な形相とそれを現実化させて有る個別の実存との間の

「一人の現有」とは、「現有」である所の何らかの個別の実存と解されねばならない(即ち、「現有」は普遍概念に転換していると言わねばならない)。そうすれば、先の言明は「自然は我々の内の特定の者に出会っていないとなく、なくなりはない」という、ごく常識的なことを言っていることになり、非はない。

併し乍ら、形相的指示に固執したハイデガー自身にとっては、この様な転換可能性は眼中にはなかった。「一人の現有」という表現は、実存の個別性を「現有 (das Dasein)」の形相的アスペクトの一つに還元しようとするハイデガーの意図が挫かれたことを示すものと受け取れる。この挫折は、「現有」のみならず、現有の有の形相、実存範疇が凡て、これを宿して有る者たちの個別化と歩調を合わせて、各自のその都度限りのものへと個別化してしまうことを意味する。だが、個別者とこれが宿す形相、実存範疇は、自然が有る為には必要ではない。つまり、個別化された現有存在論の概念では自然の領域的存在論を基礎づけられない。基礎づけの為には、現有一般の存在論の概念が必要である。ハイデガーは現有の個別化の問題に直面し、現有という一つの領域的存在論により他の凡ての領域的存在論を基礎づけるという企図を断念し、領域的存在論という考え方自体をも捨ててしまうことになる。彼の思索は、抑々「自然」なる概念が発生した源(古代ギリシア)へ廻り、西洋の形而上学史(有の歴史)全体上での位置づけをした上で、この歴史そのものの転回を目指す、という歩みを辿った。これは、有るものの各領域が固定的なものではなく、歴史を通じて可変であることを、ハイデガー自身が認めたものと解される。その反面、基礎づけが本来は形相概念と普遍概念との循環に身を置いて営まれる以外にない企てであることを想起するならば、ハイデガーが基礎づけを放棄した理由は正当とは言えず、寧ろ歴史の転回へと問題を摩り替えたものとは言えまいか。

15) 以上に述べた表出についての問題は、表出が各自その都度の「現実の有る」(或いは個別化された者たちの「現実を共にして有る」)に於いて現実を引き出された限りのものである、というハイデガーの視座に棹さした上での指摘である。即ち、現実を共にして有ることそれ自体、として他者を捉える(現有の領域的存在論の内部で他人の問題を処理する)だけでは、我々の個別化の問題は片付かない、という点の指摘である。

循環，及び形相的指示と個体の属性記述という表出の二様相の間の循環である。

ハイデガーの形相的指示，並びに実存範疇分析（形相的告示の意味充足）についての原理的且つ批判的検討を以上で終えたい。両者共に，我々の個別化という事実規制されて営まれる以外にないことが判明した。とりわけ，我々の個別的実存を可能にしているアプリアリで存在論的制約（実存範疇）が具体的に何であるか，を分析する試みは，範疇と範疇解釈者の個別化との間の循環により絶えず覆され得るという本性を持つ。他方，その都度現実に有るもの（或いは「現実に有る」それ自体）の有り方の形相として言葉を捉えたハイデガーの視座は，以上で指摘された個別化の規制を自覚するならば，積極性を持つものと考えられる。併し，その積極性は，ハイデガー哲学の内部的な解釈に留っていたのでは決して発揮できない。寧ろ，フレーゲ，ラッセルに端を発する分析哲学の伝統の内部で展開されている現代の言語哲学の諸議論と対話を試みることから，新たな可能性が生まれるであろう。（未完）

（本論はもともとこれに続く論述への序論として企図されたものである。ハイデガーと分析哲学については機会を改めて論ずることにしたい。）

本論中で略号を以て言及されたハイデガーの著作・講義録

- SZ: *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Max Niemeyer 1979.
- Bd 24: *Gesamtausgabe Band 24*, Vittorio Klostermann 1975.
- Bd 26: *Gesamtausgabe Band 26*, Vittorio Klostermann 1978.
- Bd 29/30: *Gesamtausgabe Band 29/30*, Vittorio Klostermann 1983.
- Bd 32: *Gesamtausgabe Band 32*, Vittorio Klostermann 1980.
- Bd 55: *Gesamtausgabe Band 55*, Vittorio Klostermann 1979.
- Bd 61: *Gesamtausgabe Band 61*, Vittorio Klostermann 1985.
- Bd 63: *Gesamtausgabe Band 63*, Vittorio Klostermann 1988.

（ふるた ひろきよ 博士後期課程一回生）