

前期ハイデガーにおける実存と歴史

——『存在と時間』における歴史理解へ向けての予備的考察——(1)

酒 詰 悠 太

【はじめに】

従来、解釈においては、『存在と時間』ではわずかに第二章第五章「時間性と歴史性」(SZ:372-403)にて歴史についての考察がなされるのみであり、『存在と時間』を終始一貫するような主要課題として歴史が取り上げられるわけではないという理解が一般的である。かような解釈は以下のようなファイガルの主張によく表れている。「『存在と時間』というプロジェクトの破綻の後に初めてハイデガーは再び歴史哲学的思惟を取り上げることができたという主張は、『存在と時間』第五章における時間性の問題群、「時間性と歴史性」が導入されていることを考えるならば訝しく思われる。だが、まさしくこの第五章こそがこの主張を確認する。ハイデガーがこの第五章で議論するように、歴史性とは、前哲学的現存在に属しており、それゆえ哲学にとつては本質的とはなり得ない

のである。」(Fiegel 1992, 94)だが、『存在と時間』以前の講義録を参照するならば、歴史はハイデガー哲学において中心的位置を占める。本発表はそうした講義録の中から1920-21年冬学期に実施された「宗教現象学入門」(以下「入門」)を取り上げ、実存と歴史が不可分な結びつきにおいて考察されていることをまず明らかにする。「入門」では、その都度の一回的状況了解に属す実存的遂行意味が変換することで、歴史の不可能性の事態である転落傾向に抗して、反復不可能性としての歴史が実現すると考えられる。肝要であるのは、「入門」の考察を通じて獲得される、この実存と歴史の不可分な結びつきという観点からするならば、『存在と時間』もまた同じ意味での歴史考察を実施しているのではないかという解釈が導かれるということである。というのも、『存在と時間』もまた転落(＝転落傾向)(2)に抗して一回の実存を実現するという動向を持ち、この動向がまた伝統(＝ギリシヤ的存在

論)への類落の克服という歴史考察と不可分であると理解することが可能だからである。重要であるのは、この分析動向からするならば、『存在と時間』は歴史を主要課題として取り上げてはいないというフィガルの主張とは異なり、『存在と時間』は一貫して歴史をその組上に載せて考察を展開しているということがまた可能であるということである。本発表はこのようなことを明らかにするため、次のことを考察する。

〈一、「入門」における実存と歴史の結びつき〉、〈二、再臨の経験を通じた実存と歴史の結びつきの確証〉、〈三、「存在と時間」における実存と歴史の結びつき〉。以下、順を追って考察を展開する。

〈一、「入門」における実存と歴史の結びつき〉

「入門」におけるハイデガーの関心は、当時の彼の中心的課題であった事実的生経験 (die faktische Lebenserfahrung) の徹底的歴史性格を説明することに存する。『事実的』という概念は『歴史的』という概念からのみ理解可能である (GA60:09)。ハイデガーは、事実的生を本来、如何なる客観的・対象的な把握からも逃れ去る流動性・運動性を持つ、その都度一回的なものとして理解しようとする³⁾。「入門」においては、この反復不可能な固有な歴史を事実的生に即して明らかにすることがその目標なのである。「絶対的に歴史的なもの」「事実的生経験」の根源性が、その絶対的な反復不可能性 (Unwiederholbarkeit) において狙いを定められている⁴⁾ (GA60:88)。だが、事実的生はまた同時に、かく根源

的なその都度一回的性格から離反する安定化傾向を持つ。その都度流動変遷する生は、不安定なもの (GA58:60) であり、この事態において事実的生は自らの生が動揺 (Bewunigung) を経験し、自身の有り様を憂慮 (Bekümmern) せざるを得ないからである。従って、ハイデガーが事実的生に即して反復不可能な歴史を理解しようとするとき、その安定化・固定化に抗して、一回性により事実的生が不安定さに曝される経験が求められていることができる。

では、それに抗して、取り立てて反復不可能な歴史が獲得されるべき事態、つまり歴史の不可能性を表す、安定化・固定化の事態とは如何なる事態だろうか。ハイデガーはかような歴史の不可能性の事態を、1921-22年冬学期講義『アリストテレスの現象学的解釈/現象学的研究入門』にて以下のように記述する。「墜下 (Ruinanz) は時間を取り去る、即ち、事実性から墜下は歴史的なものを抹消する」 (GA61:140)。墜下とは、「入門」では即ち事実的生経験の転落傾向を意味するが、これこそが歴史を抹消する事態である。では転落傾向とは具体的には如何なる事態だろうか。このことを理解するために、我々はまず事実的生経験において機能する、内実・関連・遂行意味という三つの統一の意味契機 (GA60:63) について考察する必要がある。

事実的生経験においては、志向的経験として、「経験されるもの」(内実意味 (Gehaltssinn)) と経験されるものへの事実的生による向かい行き (関連意味 (Bezugssinn))、即ち「経験の仕方」の相関関係が働いている (GA60:12,16)。即ち、

内実意味は、対象的な事象内実を伴った (sachhaltig) 〈何か (Was)〉として経験されるが、この内実意味は、内実意味としての事象内実的〈何か〉に、〈如何にして (Wie)〉我々が関わるかということを通じてはじめて経験される。これは具体的には、(書くための) 机という内実意味は、書くことに就いてそれへと向かい行く関連意味を通じて得られるが、身を守ることに就いてそれへと向かい行く関連意味を通じては(身を守るための) 盾という内実意味が得られるということである。

だが更に、事象的生経験における経験の仕方の契機としては、かような「経験の仕方」と「経験されるもの」との相關關係がそもそも働くための、状況全体の了解に関わる意味が機能している。「《状況》とは (…) 遂行的了解に属するものである」(GA60:90) とされるように、この状況了解は、「その内で「内実意味との相關關係をなす」関連意味が遂行される／現実化される根源的《如何に (Wie)》」(GA60:63) とされる、遂行意味 (Vollzugssinn) である。「あらゆる状況には私が属している」(GA60:91) とまたされる様に、遂行意味に属す状況は「私」という固有な契機、即ち実存 (GA60:147, 148) に関わる。なぜなら、上述の机という内実意味は、書くという関連意味を通じて得られるが、この事象的生経験は「私は論文を期日までに仕上げねばならない」という当人にとっての固有な状況了解において可能になるからである。この点で、状況に属す「私」の固有さとは状況の反復不可能性に求められる。なるほど、「論文を仕上げねばならない」という状況は、

そしてこの状況理解に基づいた机へと向かい行くという内実意味と関連意味の相關關係は、とりわけ専門研究者にとって反復的な事態であると言い得る。しかし他ならぬこの当の具体的状況において、どう振る舞い行動するか、つまりどのよう状況に遂行するかということは、その都度取り返しがつかず、一回的である。このことは、「論文を仕上げるか否か」ということによつて招来する新たな状況が、先鋭化されたケースにおいては、例えば博士号執筆の資格を取得できるか或いはそうでないかといったような、当人に取り不可逆な帰結を呈すことに表れる。このようにして反復不可能な状況を引き受けざるを得ない当人であるところの、「私」による状況理解の遂行が、その都度の状況を全的に規定しているのである。これは言い換えるならば、「私」が生き、そこで具体的に振る舞う状況が、その都度刻々と流動変遷する状況であり、この状況の反復不可能性こそが「私」の実存の状況の固有さをなすということの意味している⁴⁾。(ただし、後述の如く実存の状況の一回性は通常それとして見て取られてはいない⁵⁾)。既述の 1921-22 年冬学期講義においてはまた「振る舞う (Sich Verhalten)」が、遂行意味の「振る舞うこと (sich verhalten)」及び関連意味の「へと自己自身を関わらせること (sich verhalten zu)」の二重性として考察される (GA61:55) が、これは上述の如く、固有な状況において振る舞い活動する事象的生がその都度の状況を了解しつつ、即ち実存を遂行しつつ、この状況了解において(経験されるもの)へとまた、自己自身を関わらせ行く、(経験の仕方)の二重性として理

解されるものである。

では、かような三つの統一的意味契機と転落傾向及びそれに抗しての不安定さの獲得はどのように関連するのだろうか。理論化以前の事實的な生経験においては、「知人の挨拶」(GA66:105)や「飲んでいるカップ」(GA58:104)等の様々な内実意味が得られるが、こうした内実はいつも意義あるものとして世界において出会われ、有意義性という性格を持つ(GA60:13)。しかしこの有意義性の経験においては事實的な生が注意を払うのは出会われる内実のみである(GA60:16)。「内実に」居合わせる仕方「＝関連意味」と世界による私の連行は、(…)全てのものを受け入れるほど無差別な仕方である」(GA60:16)とされるように、この際、我々自身の経験の仕方、経験の〈如何に(Wie)〉は無差別で一定であり(GA60:12)、それゆえに注意が払われず、自己は世界に奪われ、経験される内実へと没入しそこで充実している。我々自身の経験の仕方が問題とならないこうした自己充足的あり方は、有意義性への転落傾向とされる(GA60:16)。この際、上述の意味三契機を考慮するならば経験の〈如何に〉が無差別で一定である転落傾向においては、内実意味と相關関係をなす関連意味が一定であるだけでなく、遂行的了解に属するところの状況がまた一定である(GA60:14)。故に、事實的な生の動揺を通じて反復不可能性としての歴史が獲得されるべきならば、自己充足的転落傾向における経験の仕方の一定性、即ち関連意味及び遂行意味の一定性が動揺すべきことになる。しかし「経験の内実それ自身を規定する有意義性」というこの

仕方において、私は全ての私の事實的な生状況を経験する」(GA60:13)とまたされる以上、内実意味と相關関係をなす関連意味は、有意義性において如何なる事態においても無差別性・一定性を保持する。それゆえ、事實的な生経験がその固有さにおいて不安定さを獲得し、反復不可能性としての歴史を可能にすべきならば、この不安定さの獲得は、その都度の「私にとっての」固有な状況了解であるところの遂行意味に求められる。一定性として機能する自己充足的転落傾向における遂行意味が何らかの仕方で反復不可能性へと転換することが必要なのである。

Ⅱ パウロ書簡解釈における実存と歴史

これまでの考察を通じて「入門」は事實的な生経験に即して理解されるべき、反復不可能性としての歴史に狙いを定めており、この狙いを達成するために、他ならぬ事實的な生経験において機能している一回性の契機であるところの、実存的遂行意味の転換が企図されているということが明らかとなった。このことを、ここでは更に、「入門」でのパウロ書簡解釈を通じて確認しよう。

キリスト者の経験とは、当然ながら、キリスト者に「成りしこと(Gewordensein)」であるが、この「成りしこと」は、神の終末的再臨(ἔσχατος)から規定される。キリスト者とは、神の再臨を希求(ἐκείνη)する者だからである。だが、再臨の希求と再臨の予期(Erwarten)は混同されてはならない(GA60:102)。ハイデガーは予期としての再臨をまた転落

的と形容する (GA60:102) が、この場合神の再臨が、特定の時間として客観的な意味を持ってしまふからである。予期するといふ向かい行き (関連意味) を通じて与えられる特定の時間としての再臨は、飲むといふ向かい行きを通じて与えられるコップといふ内実意味と、意味連関としては相違がない。この点で、再臨を予期する者は事理的生における転落傾向を生きる。再臨を予期する者はまた、転落傾向に陥る事理的生として、既述のごとく、世界に自己を奪われ「自己を世界に執着させる」(GA60:103) ことで自己充足し、そのことによつて「この世界に平和と安全を見出す」(ebd.)。

だが、かく自己充足する者に対して、「突然、破滅が襲うのです」(テサロニケの信徒への手紙第五章三) とパウロは言う。神の再臨は、非予期的である。「平和だ安全だと言う者は、破滅に驚愕させられる、彼らは破滅を予期していない」(GA60:103)。神の再臨の時は、非予期的な、転落傾向に陥った事理的生からは理解不可能なもの、即ち内実・関連の相関関係においては意味理解が不可能な事態である。つまり、この突然の破滅においては、内実・関連の相関関係に先行する意味理解、即ち遂行意味が経験されている。その証拠にキリスト者のいつの問いに対してパウロは「目を覚まして慎んでいましょう」(テサロニケの信徒への手紙第五章六) と応答する。即ちパウロは、再臨がいつ特定の定まった時間に訪れるかということについては何も語らず⁽⁶⁾、キリスト者がどう自ら振る舞うべきか指し示す。「キリスト者にとり」いつの問いは私の振る舞い (mein Verhalten) へと導き戻す」

(GA60:104)。神の再臨のいつとは、こうした固有な遂行意味における実存的経験として理解されねばならないのである⁽⁷⁾。(振る舞うこと (sich verhalten) が遂行意味に該当するものであること⁽⁸⁾については先に 1921-22 年冬学期講義を参照することで確認した。)

以上の考察により、キリスト者を規定する神の再臨のいつが、固有な遂行意味における経験であることが示された。この固有な遂行意味における再臨の時の経験は、その都度的一回的な時間経験に他ならない。なぜならハイデガーは、パウロのこの固有な遂行意味における再臨の時を、ギリシャ語のカイロス (καιρός) から翻案された瞬間 (Augenblick) として理解する (GA60:101, 102, 150) からである。この意味で、キリスト者はこの一回的瞬间という時間を生きることににおいて、客観的な時間を予期する転落的経験とは区別されるところの、固有な遂行意味を経験し、遂行意味の転換を経験している。かような遂行意味の転換はまた、再臨の経験が「平和で安全な」転落傾向とは異なり、実存の不安定さに身を曝すことから伺える。「再臨! この再臨はパウロの境遇においては脅迫的である。(…) このことは現象学的に言つて実存的根本憂慮へと差戻す。」(GA60:140)

かようにして、再臨を希求するキリスト者は、客観的な時間とは異なる、瞬間としての一回的時間を生きる。肝要であるのは、キリスト者に特有なかような時間経験をハイデガーが歴史的なものとして理解することである。「事理的生は歴史的である。キリスト教的経験は時間そのものを生きる。」

(6082) というテーゼが示すごとく、そもそも「入門」がパウロ書簡に基づき再臨の時間経験を説明したのは、事象的生の歴史性を詳らかにするためであった。この意味において、事象的生経験において先行的に機能するという点で、最も基本的な契機と考えられる遂行意味、この遂行意味の変様として再臨の瞬間的時間経験を析出することによって、ハイデガーは他ならぬ一回的な、反復可能性としての歴史を具体的に規定していると考えられる。本稿(一)冒頭にて確認したように、「入門」においては「事象的」という概念は「歴史的」という概念から理解可能になるとされており、絶対的に歴史的なものとされた事象的生経験の根源性を、絶対的な反復不可能性として明らかにすることが目指されていたのであった。この点で再臨の時間経験は、事象的生の具体的経験として反復不可能性としての歴史を確証するものに他ならないのである。

三 『存在と時間』における実存と歴史の結びつき

我々がここまで明らかにしたのは、「入門」では、実存と歴史が不可分な仕方の問題にされているということである。パウロの再臨の経験を通じてまた確認したように、反復可能性としての歴史は、事象的生経験が、一定性の経験である転落傾向に抗して、その都度一回的な実存を、その不安定さを生きることにより現実化する。では『存在と時間』でも、実存と歴史は不可分な仕方で考察されているということができるだろうか。このことは直ちに明らかというわけではない。

だが、少なくとも『存在と時間』でも、転落傾向に抗してその都度一回的な実存を実現するという動向は明瞭に見て取ることが可能である。この動向に着目しつつ、実存と歴史の結びつきが『存在と時間』でも看取可能かどうか順に考察する。「入門」にて実存は、一回的で固有な状況了解である遂行意味に該当するものであり、この遂行意味は経験の仕方を表すものに他ならなかった。『存在と時間』でも実存はその都度的なものであり、これはまた、或る可能な仕方を存在する事とされる。「現存在の《本質》は、その実存に存する。この存在者に即して明示可能な性格は、(…)その都度現存在に可能な仕方を存在する事であり、またそのみである。」(SZ:66) この意味において、実存はその都度一回的な存在様態として理解されるべきものである。かようなその都度的存在様態として理解されるべき実存を尺度とするならば、我々は『存在と時間』の考察展開が一定性の事象である有意義性としての頽落(＝転落傾向)の事象に抗して、その都度的な不安定さを、無意義性としての不安という事象において獲得し、実存を実現して行くという動向を看取することが可能と考えられる。先ず有意義性の事象について確認する。

現存在が存在する世界を、有意義性という存在了解として最終的に析出する(「世界性の分析」)では、配慮という存在様態に即して考察が展開される(SZ:66)。配慮は、道具的存在者への超越性格を表すものであるが、これは現存在が差当たり大抵の日常、即ち「事象性(Faktizität)」(SZ:56)において道具的存在者(手元的なもの)を使用しつつ存在するが

ゆえである。この配慮という日常的存在様態において、道具としての手元的なものを使用するときには、道具の指示連関が機能している。だが、この指示連関は、現存在が個別的な道具と際会しないときに機能する点で、手元的なものに先立つ先行構造である。また、この先行的指示連関は、現存在自身の存在が可能にその究極的帰趨 (Worm-willen) を有するがゆえに、現存在が存在を理解を通じて、自らの存在可能という究極的帰趨から予め指示を与え、各々の手元的なものに適所を授ける存在論的構造である。即ち、手元的なもの (＝世界内部的存在者) に適所を授ける指示連関は、現存在の存在理解として手元的なものに先行して機能する存在論的構造であり、この存在論的構造が世界内部的存在者を出会わせる場 (Worm) である世界を形成する事となる。現存在は、世界内部的存在者の場をなす超越構造としての世界を、自身の存在理解を通じて開示しており、この超越的世界をなす存在論的構造が、「指示 (Bedeutung)」の連関である有意義性 (Bedeutsamkeit) として〈世界性の分析〉では最終的に規定される。

しかし瞠目すべきは、『存在と時間』二年後の論文「根拠の本質について」でハイデガーが注記する様に、配慮という現存在の世界内部的存在者への超越性格に基づいた〈世界性の分析〉は、「世界現象の最初の特性描写」(GA9:156) に過ぎず、「従属的意義を持つものでしかない」(GA9:155, Ann55) ということである。このことはまた、『存在と時間』でも確認可能である。配慮という超越性格は、そもそも事実性

(Faktizität) における差当たり大抵の日常的存在様態であった (SZ:56) が、この事実性について以下の様に言われる。「事実性 (Faktizität) という概念は、或る《世界内部的》存在者「現存在」が以下のように世界内存在することを含んでいる。この存在者「現存在」はその《運命》において、自らの固有な世界の内部で現存在に出会う存在者「手元的なもの」の存在「有意義性」に囚われている (verhalten) と理解されることが可能であるというふうにしてである。」(SZ:56) 既に我々が確認したように、配慮という事実的な存在様態においては、手元的なものとの出会いに際して、究極的には現存在自身の存在が可能に帰す指示連関であるところの、有意義性としての存在論的構造が機能していたが、この存在理解は、手元的なものという世界内部的存在者の存在に他ならず、この存在理解に現存在は「運命」として抗しがたく「囚われている」。つまり、ここに示されているのは、現存在の世界内部的存在者への「存在と時間」第十四節の表現に従うならば《世界》(SZ:66) への「転落傾向に他ならず、本来は己自身に即して了解されるべき現存在の自己了解が、《世界》からなされる、迂回的自己了解の事態である。「現存在が自らに属す存在様式に従って持つているのは、むしろ自らが本質上絶えず差当たり関わり合っているまさにその存在者の方から、即ち《世界》の方から、自己固有の存在を理解しているという傾向である」(SZ:15)。そしてかく《世界》から自己了解する有意義性の事態こそは頹落として、不安という根本経験がそこから離脱を企てるものに他ならない。「不

安は(…)現存在から、(…)類落しつつ『世界』から自らを理解するという可能性を奪い去る」(SZ:86)。後述するように、不安とは世界内存在たる現存在が「世界そのもの」(SZ:187)を開示する事態である。(「世界性の分析」にて析出される有意義性としての世界は、類落的事態として限界づけられた世界現象に過ぎず、『存在と時間』は、この限定的事態に抗して世界そのものを不安という不安定さの事態において獲得するという分析動向を持つものなのである。

このように『存在と時間』は「入門」と同じく、類落(転落傾向)に抗して不安定さを獲得する動向を持つものであるが、我々はまた「入門」での有意義性の事態を理解する際、この事態を、一定性・固定性の事態、即ち反復可能性の事態として考察していた。『存在と時間』における有意義性の事態も「入門」と同じく反復可能性の事態として理解することが可能であると考えられるが、これは(慣れ親しみ)に着目することで可能となる。

先に(「世界性の分析」)の考察を再構成した際に確認したのは、世界内部の存在者との出会いを、出会いに際していつも先行的に開示されている指示連関としての世界が可能にしているという事であった。注目すべきは、こうした了解を通じて世界の先行的開示に関して、指示連関たる世界の既知性格、即ち「世界との慣れ親しみ」(Welvertaucht) (SZ:86)が同時に強調されることである。「現存在は、現存在が(…)自らをその都度既に理解している場」(Woin)「『世界』と根源的に慣れ親しんでいる」(SZ:86)。先行的世界開示にとり、

既知性格が何らか決定的な意義を持つことはまた、(「慣れ親しみ」)との関連で、くしくも『存在と時間』第三十一節をハイドガーが参照指示すること(SZ:87)からも伺える。第三十一節冒頭でまず強調されていたのは、了解による世界開示が自由になされるものではなく、了解が情態性と等根源的だということ(SZ:114)であった。情態性とは、現存在の被投的契機を表すものであり、現存在は自身が既に存在している事態に基づいてのみ、その都度自身の存在可能性を投企することが可能である。それゆえ指示連関としての世界の先行的開示に関連して、この先行的世界との(「慣れ親しみ」)が強調されることは即ち、存在了解を通じて存在論的構造であり、究極的には存在可能に帰すところの、指示連関としての世界開示が、それまでに現存在に慣れ親しまれた、何らか既知の指示連関により可能となっているという事を意味している。このことは例えば二百年前の日本では、(食事)を口に運ぶための道具である、ナイフ・フォークと出会うことができなかったという事を考えるならばまた明らかとなろう。ナイフ・フォークと出会うためには料理皿や、食卓、椅子、食器棚、壁、食事部屋などといった道具全体の指示連関が我々にとり予め既知のものでなければ、それらを用い、我々の生を営むことは不可能である。翻って今日、ナイフ・フォークという世界内部的存在者と出会い、その使用に格別の不自由を感じないということは、我々が西洋の生活様式を取り入れ、上述の指示連関に慣れ親しみ、そのようにして指示連関たる世界の先行的開示を可能にしているからこそであると考えら

れる。従って、ここには指示連関を巡る或る反復的事態が存在することになる。つまり、或る世界内部的的存在者（ナイフ・フォーク）と出会うためには、その都度先行的に指示連関たる世界が開示されていなければならないが、この先行的世界開示は、それまでに既に我々がその存在者（ナイフ・フォーク）と出合い、使用したという経験に、そしてこの際既に了解されていた指示連関に依存しているということである。「了解は、連関の内に慣れ親しまれて保持されることにおいて、これらの連関を、その中で了解の指示が動く場（*Wort*）「＝世界」として、自らに先だって（*vor*）保持する」（SZ:87）。ここに示されているのは、存在了解が、その都度の開示に際して予め指示連関に慣れ親しんでいるからこそ、世界内部的存在者を出会いしめる、指示連関としての世界の先行的開示が可能になるということである。これまで慣れ親しまれた指示連関が既知であるからこそ、その都度の了解は存在可能という究極的帰趨から自らを指示することで指示連関を機能させ、手元的なものと出会うことが可能なのである。「了解はこの「先だって保持された」連関それ自身の内で、そしてまたこの連関それ自身から、自らを指示する」（SZ:87）。

かようにして指示連関としての世界開示が予め慣れ親しまれた指示連関により再び可能になることは、手元的なものと出会う日常的あり方において、指示連関が反復的事態であることを意味する。世界内部的的存在者と出合いつつ営まれる日常的生が、慣れ親しまれた世界をその都度反復的に開示することにより可能となるならば、このことはまた同時に現存在

が指示連関としての既知の世界に謂わば拘束されていることを意味する。「世界性の構造、有意義性は（…）現存在の存在可能、即ち現存在が実存するところの「指示連関の」究極帰趨（*Wortwille*）に固定されていることが示されたのである」（SZ:334）。先に言及した世界内部的的存在者の存在への「囚われ」の事態とは、存在了解を通じて反復的に開示される世界への「囚われ」として理解されるべきなのである。

さて先に我々は、『存在と時間』では実存が「その都度現存在に可能な仕方を存在すること」、即ち一回的な存在様態を意味することを確認したが、配慮という存在様態における現存在は、反復的世界に拘束されているという点でその都度的・一回的な反復不可能性としての実存を実現していないと考えられる。かような実存を実現するためには、既に確認したように、現存在が、「囚われ」の事態であり、『世界』（＝世界内部的的存在者）から自己了解する類落から離反することが求められる。類落からの離反を可能にする事態とはつまり不安という根本情態性を意味するが、では不安は、反復可能性としての世界を成立させていた指示連関の既知性、指示連関との〈慣れ親しみ〉との関連ではどのように理解されるべきであろうか。

《世界性の分析》では世界が反復的に開示されており、これが「囚われ」の事態であることを我々は確認したが、この際決定的であるのは、指示連関が既知的であるということであった。これに対して「完全な無意義性という性格を持つ世界」（SZ:186）として記述される不安においては、有意義性

としての指示連関が機能を果たしていないことが予想される。このことは不安の分析（『存在と時間』第四十節）において不安（Angst）がそれと通常明確に区別されない怖れ（Furcht）という情態性と比較考察されることに表れる。怖れにおいては、怖れという気分的情態性の世界開示を通じて、怖ろしいものという存在者が出会われる。即ち、怖ろしいものという内世界的存在者は、気分により開示された指示連関を通じて、特定の適所を得た存在者として出会う。

これに対して不安においては、ハイデガーに拠れば、この情態性を通じて何か或る特定の不安なものが内世界的存在者として出会われて来るのではない。「不安が面するものは完全に無規定的」（SZ:186）であり、「この無規定性においては……そもそも内世界的存在者は重要ではない」（ebd.）。それゆえこの様に無規定性として特徴づけられる不安においては、適所を得させることで内世界的存在者に規定性を与えていた指示連関が最早機能していない。「指示連関であるところの」適所全体性は崩れ落ちる（ebd.）。不安が面するものの無規定性とは、それまで機能していた指示連関の崩壊により露呈した事態が持つ無規定性である。この無規定性の事態は、有意義性として理解された指示連関の崩壊として、「内世界的なものの無意義性（die Unbedeutsamkeit der Innerweltlichen）」（SZ:187）であり、手元的な存在者が「無」ことを意味する。だが、この内世界的存在者の〈無〉は端的な無を意味するものではなく、現存在はまさにこの無を、それでも何らか経験している。不安という気分において世界内存在たる現存在は

なお、世界を〈存在している〉。従って、「手元性の無は根源的な《何か》、即ち世界に基づいている」（ebd.）とされるのは、この無意義性の事態において、有意義性としての世界に先行する「世界そのもの」（ebd.）、世界内存在たる現存在が存在するところの現としての世界開示そのものが経験されているということが出来る。

このように不安においては世界そのものが開示されており、有意義性があるや機能していない。有意義性としての日常的世界においては、指示連関が既知のものとして慣れ親しまれることで反復的世界が開示されていたが、無意義性の事態である不安においては、「日常的な慣れ親しみは砕け散る」（SZ:189）。我々は先に、慣れ親しみによる、有意義性としての反復的世界開示が、『世界』（＝内世界的存在者）からの迂回的自己了解として、頹落を表すことを確認したが、しかし「不安は（…）現存在をその頹落的『世界』への没入から連れ戻す」（SZ:189）。この『世界』への頹落は、内世界的存在者の存在への「囚われ」であることをまた我々は確認したが、指示連関が機能しない無意義性としての不安においては、現存在は、内世界的存在者の存在へのこの「囚われ」から解放される。「不安においては、現存在が差当たり大抵そこに固着しているところの、内世界的存在者によって遮られることなく、その都度私であるところの現存在の根本可能性が、この根本可能性に即して自らを示す」（SZ:191）。内世界的存在者（＝『世界』）への頹落においては、反復的世界が開示されていたが、不安においてはこの内世界的存在者へと頹落す

ることなく、即ちこの内世界的存在者から迂回的に自己了解することなく、現存在自身に即した自己了解が、「その都度私のものである」と「露わになっている。不安においてかく一回的で固有な実存を遂行する世界内存在たる現存在は、慣れ親しみによる反復的世界への頹落に抗して、反復不可能性としての世界そのものを実存していると考えられるのである。

だが、ここで問題となるのは、主に『存在と時間』第七十四節「歴史性の根本機構」にて現存在の本来の歴史性を構成する本質契機の一つとして規定される「反復」と、不安において開示される世界そのものを実存する、現存在の反復不可能性の連関であろう。「反復」とは、より具体的には「明確な伝承、つまりかつて現存在していた現存在の可能性への逆行」(SZ:385)として規定されるものであるが、ここで極く概略的に述べるならば、「反復」とは一回的で固有な実存を通じて、即ち実存の反復不可能性を通じて「過去」の伝承を意味することとなる。このことはまず、本来の歴史性としての「反復」が過去に在ったものの単なる繰り返しではないと規定されること(SZ:385)、またこの本来の歴史性は覚悟性を通じて可能となるものであり、この覚悟性が、既に議論した一回的な実存を可能にする不安に基づくということ、そして何よりも覚悟性を通じて可能になるこの「反復」を、ハイデガーが瞬間的(augenblicklich)と規定する(SZ:385)ことから伺い知れる。このように反復不可能性をその契機として必要とするという点で、本来の歴史性を可能にする「反復」は、我々が「世界性の分析」を参照することで明らかに

した配慮の様態における反復的世界開示とは全く異なる事態であることが明らかである。ここで詳述することは叶わないが、本来の歴史性としての「反復」とは、現代を生きる現存在が反復不可能性を実存することによって、過去の時代の反復不可能性をそれへと与え返し、これによって過去の営みを現在において自ら繰り返すこととして理解することが可能と考えられる。

〈結びに代えて〉

ここまでの考察を通じて我々は、世界概念に着目すること、反復可能性としての限定的世界から反復不可能性としての世界そのものへという考察展開を『存在と時間』が持ち、これがその都度的な存在様態として理解されるべき実存を實現していく動向を持つことを明らかにした。しかし「入門」を考察した際にまた示されていたのは、かような一回的な実存の実現が、反復不可能性としての歴史の実現を意味し実存と歴史が不可分な結びつきを持つということであった。これに對して、『存在と時間』における実存と歴史の不可分な結びつきを我々はいまだ確認していない。だが、実は我々は、『存在と時間』が持つ隠された歴史考察の意図を呈示可能な「とば口」に立っている。というのも『存在と時間』には以下のような記述が存するからである。「ギリシア存在論とその歴史とは、様々の系統や紆余曲折を貫いて今日でもまだ哲学の概念性を規定しているのだが、それらは、現存在が己自身と存在一般とを「内世界的存在者としての」《世界》の方から

理解していることの証拠である」(SZ:21f.)。ここから伺えるのは、我々が《世界》への類落の事態或いは内世界的存在者への「囚われ」として考察してきた事態、即ち反復的世界開示の事態が、実はギリシヤ的存在論の伝統への類落として理解されているということである。このことは、ハイデガーが『存在と時間』にて反復的世界から非反復の世界へという形で考察を展開するとき、ギリシヤ的存在論の伝統の克服を同時に試みているということを示している。かような試みは、前期ハイデガーの主要主題であるギリシヤ的被制作的存在理解の克服という問題群へと導くものと思われるが、『存在と時間』が持つこの意味での歴史考察への準備が整えられたということを一つの成果として本稿を締め括ることとしたい。

【註】

(1) 本論は2013年度関西哲学学会大会で「『宗教現象学入門』における遂行史について」と題して口頭発表したものに当日の質疑やその後の検討を加えて、表記の論題に変更して執筆したものである。ご質問ご批判をいただいた方にこころで感謝申し上げます。

(2) 類落 (Verfallen) とは『存在と時間』では、現存在が、自分自身とは異なる非現存在的な存在者から迂回的に自己了解する「自己喪失的」事態を表すが、ハイデガーの諸著作において転落傾向 (die abfallende Tendenz) 或いは墜下 (Ruinzug) と呼ばれる事態と同様のこわは「もの」への自己喪失の事態を表すものである。

(3) 生の経験が、その都度不安定な流動する状況を生きる

ことについては1919-20年冬学期講義『現象学の根本問題』を参照のこと。「『生世界の出来事は、常に自己の状況に出会われる。生世界は、自己世界のその都度の状況の中で』(…)現出する。自己世界のこの不安定な流動する状態性が、状況性格として常に生世界の「何らかの仕方」を規定する。」(GA58:62)

(4) 固有な状況がこのようにその都度反復不可能なものであることは1919年夏学期講義「大学と学術研究の本質について」(GA56:57)を参照のこと。「状況―私―私―自身、『歴史的な私』は、『生経験』の機能である。生経験は絶えず入れ替わる状況の連関である」(GA56:57:208)。或いはまた、前註(3)も参照のこと。

(5) 固有な状況のその都度性が、有意義性を生きる転落傾向では看取されないことは、以下参照。「このこと」「事実的生経験が有意義性を持つこと」は、すべての事実に経験されたことが、私にとりその都度、私にとっての特別な意義という明確な性格を持つこととくに理解されてはならない。逆に、このような、私に「関連していることは、そのような明確な形では、まさに欠けている。」(GA58:105)或いは「私は振り返ることなく、次のことに没頭して生きていて、たった今生きた出来事には没頭しない、或いは、たった今生きた出来事をたった今生きた出来事として知ってはいない。私はその都度の状況に没頭し、絶え間のない状況の継起に、しかも、状況において出会われるものに没頭する。」(GA58:117)

(6) 「彼」「パウロ」は《「しかしかの時に主が再び来る」とは言わぬ」》(GA60:102f.)

- (7) 「再臨が私の生において如何にあるかは、生の遂行それ自身へと還元する」(GA60:104)
- (8) 1921-22年冬学期講義と同じく「入門」でも、自己自身を関わらせること(Sich Verhalten)は、関連意味と遂行意味の二重性として理解されている。「入門」でハイデガーは「事実的な生において己が出会うものへと自己自身を関わらせる(Sich-Verhalten zu) 様態(Wie)」(GA60:103)にある人々を、「この世に執着している人々」(ebd.)、即ち転落傾向を生きた人々と規定する。転落傾向とは内実―関連意味の相関関係を生きることにならなかったが、この意味で当引用箇所への自己自身を関わらせること(sich verhalten zu)は、遂行意味であるところの「振る舞うこと(sich verhalten)」とは異なる、関連意味を表す。

【文献】

第一次文献(巻数・頁数により指示)

GA: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Klostermann.

SZ: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 18. Auflage. Max Niemeyer Verlag, 2001

第二次文献(著者の姓と発行年により指示)

小野真 2002: 『ハイデガー研究』、京都大学学術出版会

松本啓二郎 2001: 「若きハイデガーがキリスト教的生の経験から得たもの」、『公民論集』大阪教育大学公民学会 1-20頁)

Figal, Günter, 2007: *Martin Heidegger zur Einführung*. Junius Verlag.