

『存在と時間』と哲学の方法（形式的挙示再考）

田中 敦

一 「ハイデッガー哲学」の理解 に関する困難さ

現代を代表する哲学著作の一つである『存在と時間』の内容は、哲学的方法を哲学に固有の仕方で探究するものであると理解すべきではないかというのが、ここで明らかにしたい筆者の考えである。しかし、このようにいう場合、「方法」という語が何を意味するかによって、大きな誤解を生じることになるかも知れない。ここでは、こうした筆者の解釈の試みを、一九二〇年代の哲学の方法をめぐるハ

イデッガーの考察に依拠しながら、筆者がそう考える理由とその解釈の基本線を示し、大方の批判を仰ぐことにしたい。

ある哲学的立場が、知識の原理を根本的に問い直し、すべてを、つまり存在するもの一切を、思惟しうるもの的一切を、その第一の根底から問い直すことを自覚的に自らの課題としている場合、哲学的認識のそうした解明を、その内容にふさわしく、十全な仕方では理解に齎すには特別の難しさが付きまとうこと、そのことは十分に予想されることである。このことは哲学という知の営みに関して一般的にも言えるであろう。しかし、「ハイデッガーの哲学」を問

題にする場合、この点で特に困難な事態が待ち受けていると言ふことが出来る。それは、例えば全体を体系的に総括して論じている主著がないということなど、さまざまな面から示すことが可能であるが、もつとも端的には存在の忘却という問題になるといつてよい。何をいまさらという感じがしなくてもないが、原則的な問題に関わることなので、そのことをここでまず取り上げることになしう。

周知の如く、『存在と時間』の冒頭で、ハイデッガーは存在の意味への問いを改めて問ふことの必要性を主張している。哲学の主題である存在、「有ること」が哲学の探求において忘れられているとされるからである。その際、この忘却という事態は哲学の長い伝統のなかで生じ、さらにそのなかで正当化されてきたことが指摘されている。即ち、存在を問題にすることが忘却されたのは、単なる偶然や怠慢にその理由があるのでなく、むしろそれは哲学の伝統に由来しているという認識が示されているのである。この問題は、もちろん突然思い出されたようなものではなく、一九二〇年代のハイデッガーの哲学研究を通じて、哲学の原理の探求として行われている問題に連続してい

る。

古来、バルメニデスに発し、プラトン、アリストテレス以来存在を問うことが哲学の本来の仕事であるとされてきた。それなのに哲学の伝統においてその当の問題が忘れ去られているというのはただ事ではない。このことが意味しているのは、哲学が哲学でなくなっているという、ある意味でとんでもない事態であり、それが哲学の伝統において起きていることだということである。どうしてそのような主張が可能なのであるうか。ここに難しさの根拠がある。事態をさらに難しくしていることは、この場合、つまり哲学の場合、問うこと、探求することの主題、対象が、それだけで独立して予め与えられているのではない、ということにある。このことも、知識としてであれば、誰もが知っていることと言えるだろう。それゆえに、存在を忘却しているという問題の指摘は明らかに対象の問題ではなく、知の問題、知の原理の問題になる。存在が忘れられていると主張するハイデッガーはもちろんこうした問題を取り上げ、それを哲学の方法の探求として展開しているのである。

存在の忘却という問題は、従って、存在という哲学に固

有の対象を忘れていたり、見誤っていたというようなことではなく、また存在者を考察する存在論的（オンティッシュな）諸学と、存在を問い、考察する存在論的（オントローギッシュな）学、哲学との違いではなく、むしろそれ以上に存在を問うことを可能にする哲学に固有の問題の立てかた、方法の問題になるのである。『存在と時間』第七節ではそのことを次のように述べている。「現象学は存在論の主題となるべきものへと接近する仕方であり、証明しつつそれを規定する仕方である。存在論はただ現象学としてのみ可能である」⁽¹⁴⁸⁾。すなわち「如何に」としての現象学が「何か」を問う存在論を可能にするというのである。この問題を方法的に追究して展開したものが、キシールに拠れば「初期のハイデッガーにとってその方法の考えの心にして魂である」⁽¹⁴⁹⁾といわれる、哲学の方法としての形式的挙示（formale Anzeige）である。実際、二〇年代のハイデッガーの講義がもつぱら問題にしているのは現象学の方法であり、その実際の試行錯誤の試みといつてよい。

哲学の方法の問題は、同時に諸学問、学問的知についての理解を根本的に問うこと、さらには学問的であること

条件を問い直すことを含んでいる。フッサールの場合それほど自覚的になされているとは言えないが、この問題は自己が属する時代の支配的な学問の動向に向けた批判として捉えることができる。フッサールは、そもそもその歴史の始まりから、哲学は自らを常に厳密な学として理解してきたし、その歴史を通じて哲学がこの課題を放棄したことはないと述べている。そしてこの問題意識のなかで、当時の心理主義、そして特に自然主義の先入見を徹底して批判しているが、このことは、その先例といつてよいであろう。⁽¹⁵⁰⁾

この問題を受けるように、『存在と時間』では、学問的認識を直前の事物の認識として捉え、範疇と実存の規定（実存範疇）の混同を注意深く避けながら、存在の問いが展開されることになる。具体的には存在の問いは現存在の実存論的分析論として展開されている。しかし、それに先立つ二〇年代の講義のなかでは、ハイデッガーは哲学を根源の学（Ursprungswissenschaft）として捉え、その可能性を追究している。その際ハイデッガーがもつとも注意を払っていることは、諸学問に対する明確な批判、いな諸学問に倣おうとすることの自覚的な拒否である。「我々は生が自らを生

として生き生きと捉える、そうした方法の根本意味を求める。そうすると自己自身から事実的な生の根本経験へと導き返す必要性が生じる。自己の世界を超えていくこの道程は心理学とは何の関係もない。心理学の問題は我々の考察から抜け落ちている。我々は我々の概念形成の点で、また我々の対象概念の点で心理学によって限定されることはない。(中略)だが我々は何のような学問にも与する者ではない」(58-248)。

さらに、ハイデッガーによる初期の探求のなかで、方法の考察が集中的に述べられたとされる、一九二〇／二十一年冬学期の「宗教現象学入門」でも、この点のはっきりと示されている。「いつでも前段階の問いのうちでじたばたしているという非難を哲学に対して投げることができるのは、哲学を評価する尺度を諸学の理念から取ってきて、具体的問題の解決とある世界観の構築を哲学に求めるときだけなされてよいだろう。私は常に前段階の問いのうちで動き回る哲学のこの困窮をいよいよ高め、いよいよ目覚めさせておいて、この困窮が実際に一つの徳になることを欲している」(60-4)。たえず新しい結果を生み出し、新しい

認識によって拡張されていく実証的学問の学問性を無視することはとてつもなく困難なことであろう。しかしハイデッガーは、その一年後に次のようにも語っている。「それとともに現象学的・哲学的な探求の恒常性 (Stetigkeit) はある固有の性格を持っており、個別諸科学の進歩の形式、例えば、数学的自然科学のそれを模倣することとは何の関係もない」(58-6)。

これは確かに、そのまま素直に承認するには抵抗の大きい考えであるように思われる。しかし、我々はこの点にたじろいではならないであろう。すでにフッサールにしたらが、次のような明確な主張を行なっているのである。「これによって我々は意識の学ではあるが、心理学ではない、ある学問、その及ぶ範囲の広大さについては同時代の人々がどんな考えももっていない学問、意識の自然科学に対する意識の現象学に出会うのである」^(四)。

フッサールはこのように述べているが、実際にはその考えを徹底しているとは言いがたい。つまり、学問の規定を既に成立している諸学の規定から自由に捉えているかという点、そうではないのである。フッサールによれば、学問は

「根拠付け連関の統一体」と捉えられており、この根拠付け連関のうちで、「個々の認識とともに根拠付けそのものが、さらにそれら根拠付けと共に、我々が理論と呼んでいる根拠付けのいつそう高次の複合体までもが体系的統一を得ている」、そうした統一体として定義される⁽⁶⁰⁾。それは明らかに理論的な形態となっており、学問と理論の間に違いが認められない。ところが、ハイデッガーによれば現象学の無視しえない寄与の一つは、理論以前の問題を問う可能性を開いた点にあったのである⁽⁶¹⁾。従って、一九二三年夏季の講義で「学問を諸言明と根拠付け連関の体系と見なしではならない」⁽⁶²⁾と述べているのは、明らかにフッサールの規定に対する批判になっている⁽⁶³⁾。

探求の方法を問題にするということは、先の引用でもすでに述べられていたが、主題の究明において用いられる概念に関しても、根本的な考察が必要になるということでもある。この点でハイデッガーは、常識に従おうとする場合、真正面から衝突するような、極めて極端とも思える主張を展開している。すなわち個別科学の場合、その諸概念は事象連関に組み込まれていることによって限定され、その連

関が熟知された連関であればあるだけいよいよ厳密に確定することができると、それに反して哲学の概念は、哲学的な立場が替わる場合にもそれが示されるように、「動揺し、漠然としており、多様で流動的 (schwankend, vag, mannigfaltig, fließend)」になるのである⁽⁶⁴⁾。

このように哲学的概念は不確かであると規定されるが、この不確かさは、しかし立場の違いから来るだけのものとは考えられていない。むしろそれが常に不確かであり続けること (immer unsicher bleiben) は、哲学的概念の意味に属するのだとまで言われるのである。先に引用された一年前の講義「現象学の根本問題」⁽⁶⁵⁾では、いかなる学問にも与する者でないと述べた後、それに続く次のような言葉を見出すことができる。「ここから我々にとつては次のような危険が生じる。それは『人生、体験、自我、私、自己』というような日々の生活から得られる諸概念を使って研究を進めなくてはならないということである。(もろもろの客観化を) 批判的に破壊するという我々の研究では、これらの概念は一義的に確定されておらず、それらはただある諸現象へと向けて指し示す (hindeuten) だけである。それらは

ある具体的な領域の中へと差し向ける、だからそれらはある単なる形式的な性格（『形式的挙示』の意味）をもっているだけである」（58-248）。

この最後の点からも明らかであるが、哲学で用いられる概念が一義的でないことは、ハイデッガーによれば、形式的挙示の方法と密接につながっていることが理解できる。そして、この認識は単なる主張に終わっているのではなく、実際に、若い時期のハイデッガーによつて方法の考えとともに用いられ、試みられているのである。我々の理解では、この考え方の線上で『存在と時間』の意味がはっきりして来る側面があると思われるのである。

従つて、若いハイデッガーの哲学の探求を理解する際には、方法の意味、学問の規定、概念、そして対象あるいは事象（ザツ）そのものにわたつて、原理から説明することが必要になる。それは、畢竟、哲学の理解そのものの根本的な吟味、問いにつながっているのである。存在を問うべき哲学が肝心の存在を忘れているとすると、その認識は哲学が哲学でありながら、哲学ではないものになつていくという判断を示しているのである。

ハイデッガー理解の難しさを一層はつきり言えば、次の二つのことを指摘できるだろう。一つは伝統との妥協の余地のない対決であり（哲学の伝統において存在が忘却されている、つまり伝統において哲学は哲学でなくなっている）、もう一つは、それ自身が伝統と真つ向から衝突することであるが、哲学で用いられる概念は諸学問の概念と違い、不確かであるということである。それは、哲学に固有の事象を探索するために必須な方法として、形式的挙示の方法を用いることから来る。そしてその場合、ハイデッガーが方法ということで理解していることは、決して諸学問の方法のように「技術化することができ」、それを学ぶことで、事象を取り扱えるようになるようなものではない、ということが重要である。「哲学的な方法が技術的な習得によつて近づきえるのはただ見かけの上だけである。哲学的な方法を技術化し、何らかの問題連関に機械的に適用しようとすることは誤りである」（58-228）。

いま述べた二つの難しさのうち、第一のものは確かに抵抗は大きいとしても、それほど難しいことではない。反対するにせよ賛成するにせよ、問題はある意味ではつきりし

ているからである。ところが、第二の問題は大変困難である。概念にせよ、方法にせよ、いずれもそれなしには学問が成立し得ない不可欠な条件である。しかも、ハイデッガーが求めていることは、そのような条件について、既に成立している学問において現に用いられているものに倣ってはならないだけでなく、それらと真つ向から反対するようなことが必要とされるのである。フッサールですらその狙いを実際には貫徹していないという指摘を見るとき、この問題の難しさが理解できるであらう。

ハイデッガーが方法に関して主張していることは、方法というものを纏まった形で学び取り、それを用いるようなそういう方法を求めてはならないということになる。この難しさは、ガダマーが「ただ共に行くものだけが、それがひとつの道であることを知っている」という述べ方をしているような、そのような態度を文字通り要求する事柄⁽¹⁰⁾についてよいであらう。

二 解釈学的批判の構想

ここまで、ハイデッガーの哲学を理解することの難しさを考えてきた。ところで「ハイデッガーの哲学」を理解するということはどういうことを意味するだろうか。もし「ハイデッガーの哲学」の理解によって、ハイデッガーという個人の思想、その人物の著述内容とそこに表現されている哲学思考を解釈し、正確に把握するということが理解されるのであれば、それはハイデッガーの理解している哲学、その事柄そのものの理解にはならない。この理解するべき内実が、与えられたものとしてあり、それについて、概念の確定を通じて理論的な認識を作り上げることが理解されるのであれば、むしろハイデッガーにとってそれは実証的な学と違ひのないものになるであらう。一九二七年の講演「現象学と神学」においてハイデッガーは実証的学に関して次のように規定している。「眼前にある存在者、定立されたもの (Positum) に関する学問を我々は実証的学問と名づける」⁽¹¹⁾。学問的露呈より以前に何らかの仕方⁽¹²⁾で露呈されており、眼前に与えられてある存在者についての学は、存在的学であり実証的学である。哲学以外の学は、神

学であっても数学であっても、いずれもこの意味で、実証的な学だと見られるのである。哲学的な知が成立するのは、それに固有の概念を、それにふさわしい方法によって形成することを通じて、つまり学的な露呈を通じて可能になるはずであった。そうだとすると、ハイデッガーの哲学は、それが哲学という領域の主題を考察しているから、哲学になるということではない。むしろ、聖書神学が実証的学といわれるのと同じ意味で、その思想内容はある存在者として受け取ることが可能であり、実証的学でもありえるはずである。

それだけではない。困難が存在するという問題の根拠は存在の忘却という事態であった。ハイデッガーの哲学的思惟の理解が、暗黙のうちにであれ、伝統的に伝えられてきた哲学の概念の地平において成立するならば、そして何よりも、その際哲学の意味を、旧来いや現代にも支配的な捉え方によって理解するなら、その場合にこそ「ハイデッガー哲学」は存在を忘却した哲学の伝統によって、その理解に沿って解釈されることになるのは避け得ないであろう。ハイデッガーは、これもよく知られたことになるが、存

在の意味を探索した自らの歩みのあとを、「作品ではなく道である」と捉え、そのことをまたしばしば表明している。他方で、そうした理解の仕方は、すでに『存在と時間』の成立以前から散見できるものである。それは方法の理解に密接に関係している。哲学の方法こそ、そのような道をたどることとして理解されているのである。諸学の方法とは異なり、哲学の方法は決して技術化しえない、それゆえ理論の形でまとまって述べ、それを習得するようにはできないものであるといわれている(§8-136)。ここに、先に見た諸学との決定的な対決、そしてハイデッガーを理解する困難さを見て取ることができる。

このようないくつかの条件を見渡すとき、ハイデッガーの哲学を解釈し、理解しようとすることは、どのようなにしても、従来一般的に受け入れられてきた学問や哲学の理解に依拠してそれを取り上げようとする限り、目的に反してしまふことになると思われるのである。^(二)

この難しさを、改めて問いの形で捉えなおすと、次のような素朴ではあるが、たいへん困った問題になる。つまり、「ハイデッガーの哲学」とは何かという問題を考えてとき、

必然的に、あるいは知らず知らずに、ハイデッガーの哲学をハイデッガーが存在を忘却していると批判しているようなその哲学の意味で捉えるということが生じるのではないか、という問題である。少なくともそうした可能性が全くないとはいえない、ということを考えておく必要がある。なぜなら、ハイデッガーによれば従来の哲学は存在を、そしてその意味を問うことを忘れ去ってきたのであり、「ハイデッガーの哲学」を何らかの既存の哲学からえられたであろう哲学の理解によって考察するならば、それは存在忘却の哲学によってハイデッガーの哲学を批判し、判定することにほかならないことになるからである。

こうした反省は、現実にはハイデッガーの哲学を論じるに先立って、ある種の態度決定を求められることに気付かせるのである。つまり、それがどのようなものであれ、一般に人々の間で受け入れられている「哲学」の理解、あるいは我々が疑うこともなく哲学に関して抱いている意味理解は一応括弧に入れて、それによって「ハイデッガーの哲学」を理解したり、解釈しようとしたりせず、むしろハイデッガーが求めつつ、まだ明確にそれを提示し得ない仕方では

及している、事柄としての哲学を、ハイデッガーの述べるところに従って、その論述を一度は無条件に受け入れる形で把握しようとするか、つまり、近世の哲学の展開を経て、現代という時代において我々が意識しようとしまいとに関わらず、自明な仕方では我々に与えられている哲学の意味を括弧に入れてまで、ハイデッガーが主張し、明らかにしようとする哲学の意味を追求するのか、それとも、ハイデッガーとも言えども数多くの著名な哲学研究者、哲学者の一人であり、その人物の哲学理解は絶対化されてはならず、常識的に受け入れられている哲学の理解を基礎としてハイデッガーの思索を判定するべきであるか、この態度決定である。

この問題に関する決定の是非を判定するさらなる判定基準、確定的な根拠をどこかに求めることはできない。哲学の営み、追求は、誰が何と言おうとこうした決定をどうしても、その事態の方から迫るような、そうした問題であると言わなければならない。そこで、テキストの解釈という問題において我々が態度決定を明確にすることを求められるのと同じように、ここでも決定をすることが必要になる。^(二二)

我々は、従つて、ここでそれがどれほど異様に思われようと、ハイデッガーが提示しようとしている存在の問いを、それが存在の意味を求めべく提示しているそのまゝに辿ることが必要だと考える。この哲学者が一生を通じて、一見不毛と思えるほどに、ただ存在という語を語り続けたそのことの意味は、そのような仕方でのみはじめて理解しえるのではないだろうか。^(二二)以下に行なうハイデッガーの解釈は、この原則をもとにして遂行する試みの一つである。

そして我々の理解では、このように批判を差し控えることとした試みは、ハイデッガーの思惟を解釈する際に、最も厳しい批判になるということである。それはなぜであるか。もし、我々が何らかの仕方では、ハイデッガーの追究している事柄に対して、その「外部」から異なつた視点、問題の指摘を導入するとしたら、それはハイデッガーの問題とした事柄をそれとは別な何かによつて判定することになるのである。それに対して、そうした外的な基準、視点を導入することなく、ハイデッガーの論じているところをそのまま十全に語らせ、そのことによつてハイデッガー哲学を明らかにできたとしたならば、その結果を批判し、論駁する

のは、このように現われてきたハイデッガーの思想、あるいはむしろ事柄だけであることになる。このような批判を、ここでは「解釈学的批判」としておきたい。その意味は、解釈学的循環の問題としてよく知られている事柄から考えることができる。ある作品あるいは対象を理解しようとする際、その個々の部分、個別的な箇所への解釈は、それが置かれていた全体の方から理解されねばならないが、しかし他方、事象のあるいは作品の全体は一挙に捉えられるのではなく、それを構成している部分の理解から得られなければならないという、よく知られた解釈に伴われる部分と全体の循環の関係である。ここで試みられるハイデッガー哲学の解釈（部分の理解）は、どこまでもそれが元来属しているべき全体の方から（ハイデッガーによる、あるいはハイデッガーの探求を導いていたはずの哲学の意味理解の方から）理解されるべきであるが、この全体は、そのような全体の先行理解の中でのみ可能になる部分の理解（即ちハイデッガー独自の哲学の理解に制約された理解）から得られることになるであろう。

さらに、我々がここでこのように解釈学的批判という考

えを重大なことを考える理由は、ここで問題になっていることが哲学の根本的な理解に関わるからである。それは、ハイデッガーが問題にし、現象学的批判として考えている問題と本質的に関連しているといつてよい。^(一四) ハイデッガーが現象学的批判という場合は、事柄は哲学の主題の究明であり、それへの接近が現象学として理解されており、その方法を論じているので、現象学的という規定はそれなりに意味をもっている。いまの我々の場合、我々にとつてまず第一に事象となるものはハイデッガーのそうした考察とその論述であり、その正しい理解を通じて哲学の事柄そのものを理解しようとするのである。そこで事柄の理解を妨げる前理解を問題にしつつ、論じられている思想内容、著述内容に忠実になることを通じて事柄を（間接的に）理解するという意味で、むしろ解釈学的批判といつてよい。つまり解釈されるべきテキスト、論述、考察自体の中に、それ自身を批判する基準、原理が含まれており、外部からそうした批判的基準を導入することをしないという意味で、解釈学的批判と考えるたいのである。

なお、この「方法」を遂行することにおいて、形式的挙

示が目指していた事柄、特に遂行意味がそれに「ついて」語られるようなものは、技術的なものではなく、その意味は改めて再演（re-enact）^(一七) されることを通じて理解されるという意味ももっていることに気付くことができる。その主要な点は形式的挙示に与えられている阻止的な役割と本質的に同じであつて、通常我々によく知られ、理解されている意味での批判を差し控えるということである。^(一八)

三 方法についてのハイデッガーの 理解と哲学の定義

『存在と時間』では、第四章において学問一般について定義が与えられている。この定義は同時に現存在という語が、わざわざ術語として今後用いられると断りをした上で導入されていることでも解るように、現存在の規定にもなっているといえる。しかしこの学問の定義は、通常一般に定義と認められるような形になっているとは考えられないものである。「諸学問は人間の振舞いとしてこの存在者（人

間)の存在様式をもつ。この存在者を我々は術語として現在と捉えることにする」(G-16)。⁽¹¹⁶⁾

これだけでは、それと並ぶ人間の他の存在様式との区別が何も言われておらず、それこそ広定義となってしまう、不十分であることは明らかである。むしろそこで批判されているフッサールに遡る定義、あるいは学問の論理的概念の方が、常識的に考えれば定義としてはるかに勝っているといえる。それにも拘らず、ハイデッガーはこの学問の論理的概念が学問をその本質において言い当てておらず、適切でないというのである。我々は解釈学的批判というようなことを主張したが、それを遂行することがいかに無謀であり困難であるかは、学問に関するこの規定を考えるだけでも明らかであろう。むしろ我々は、この場合無意識のうちに、ガダマーが解釈学理論の歴史において啓蒙主義を導く合理主義の思想に見られるとする態度を採ってしまうのではないだろうか。それによれば、理性的に理解可能な事柄であればそのまま認識の内容としては承認するが、理性によって理解することができない、無意味な事柄は、事実として、即ちそのような考えを抱いた作者がいたこととし

て、その意味でのみ承認するという態度である。⁽¹¹⁷⁾

しかし、この規定をそのまま定義として理解することはまだ可能であり、むしろそれが重要である。ここで問題にされている事柄が哲学的な概念をめぐる問題であり、哲学的な定義の問題であることは、二〇年代のハイデッガーによる講義を思い起こせば、十分納得することができるであろう。その際の関心事は、まさしく哲学に固有の概念の探求であり、哲学にふさわしい方法の探究であつたからである。つまりこの問題にも、先に暗示しておいたように、存在忘却の問題が関わっているといつてよい。一九二一年／二二年の冬学期に行なわれた「アリストテレスの現象学的解釈」の中で、そのことは明確に述べられている。ハイデッガーが「宗教現象学入門」で方法の詳細な論述を行なつたのは、その一年前であるから、この時期にはすでに形式的挙示について思考上のまとまりがある程度できていることは期待されるのである。

この講義の冒頭において哲学の定義が問題とされる。その場合に、ハイデッガーは哲学的定義を哲学的な諸対象の定義として捉え(G-16)、通常の仕方では理解される定義、

特に学校の論理学で教えられる定義とそれがまったく異なることを示そうとしている。その主要な考えの展開をたどると、通常定義を構成する要素とされるものが備わっていないような定義があるというのである。つまり、「対象を無規定に与え、しかもまさにこの特有の定義を理解する働きの遂行が正しい規定可能性に導くような、そのような定義がある」(61-17)。哲学的定義は「形式的に」挙示する、《道》であり、《端緒》である。内実の点では無規定で、遂行に関して規定された(対象への)結合が存在する」(61-20)。(10) こうした定義の、概念の理解は、明らかにハイデッガーが形式的挙示という方法によって到達しようとした対象、それまではほとんど求められていなかった事象⁽¹¹⁾に関するものだといつてよいだろう。それをもう少し理解可能な述べ方によって確かめておくと、さしあたり大事なことは唯一つであるとした上で、「その都度の定義となるような規定性においては、規定作用の理念、対象把握の論理、対象の概念性などは、対象が根源的に近づきえるのは如何にしかという、その様態(如何に)に基づいて汲み取られなければならない」(61-20)のである。即ち、ここに明ら

かに「何か」を規定することは「如何に」の方から可能になるという考え方、あるいはその可能性が示されている。内容的に無規定に留めておくことが方法のうえで重要とされるのは、その無規定性によって、一方で習慣となり、馴染みとなっている、慣れ親しまれている日常的理解を宙吊りにし、空白にすることで、他方この日常的な意味が覆い隠している事柄をその日常的被限定性、被解釈性から解放し、解釈の可能な広がりを獲得させることができるからである。遂行によって規定可能になる定義の働きは、この意味で理解されるべきであろう。

ハイデッガーが、この問題を哲学の規定に関して、特に時代の限定性との関係で論じている重要な箇所がある。問題になっているのは、生の根源学(Ursprungswissenschaft des Lebens)として捉えられる現象学は、どのようにしてこの「生それ自体」を捉えられるか、それに接近しえるかである。我々の経験の基礎(Erfahrungsboden)は通常生の全体ではなく、そのあれやこれやの裁断面を、それも特定の事実的な側面からしか捉えていないが、それをどのようにそのものとして捉えることができるか、つまり、事実に基

づいて根源領野 (Ursprungsgebiet) にどのように接近しえるかという問題が問われなければならない (58-82)。こゝで、ハイデッガーは一種の現象学的還元によって可能な限り無前提に探求を進めようとする。「我々は生に関する特定の理論を携えて事実的生に向かつて行つてはならない。我々はそれに対するいかなる価値評価の態度決定も差し控えねばならない」(58-82)。個人個人で異なるような意見や確信などが有効に働いてはならないのであり、この停止を通じて事実的生の単なる観察者となる。これによって、生の裁断面、つまり様々な学問の客観や客観の領野などが、それ以外に対して特別な意味を持つようなことがなくなる。それによって、一見純粋な観察が可能になるように思われる。従つて、事実的生のいかなる「内実の何か」(Wesenhaft)も、他に対して優先的なものとなることはない。このことによつて、生の特定の裁断面が他に対して突出することがなく、生を全体として把握する条件が満たされたように思われる。

しかし、そこでもなお反論は可能である。第一にすべての事実的個人的な特質を働かせないようにしたとしても、

事象と「内実の何か」は、人によつて違ったように見られるという問題がある (58-84)。しかし更にもつと重大な問題は、個人個人の差ではなく、時代による違いも除去しないことである。「我々は間違いなく事實的に精神史のある一定の時期に生きているのであり、そこでは事象の性格が純粹であつても我々は世界の内実を違つたふうに見ているのである」(58-84)。

ここには二つの重大な問題が出されている。一つは諸領域が生全体の裁断面と捉えられ、哲学はそれらに動機付けられるのではなく、むしろそれらを超えて、根源的なそれ自体を捉える課題であるという理解である。第二には、精神史の時代によつて生じる生の理解の差異をどのように克服するかという問題である。これに対して、ハイデッガーは「内実の何か」と区別される「内実の如何に」(Wesenhaft)の重要性を指摘し、これが時代による差異をも超えるものとして示そうとしている。むしろ一定の時代の全体的な生のあり方が、この「内実の如何に」によつて得られるといふのである (二三年の講義では、「哲学はただその時代の哲学としてのみ、それがありえるものである」(63-18)と言われている)。

しかし、ハイデッガーは、今あげた反論を、事実的なものによる事実的なものに対する異議と呼び、それはハイデッガーが示そうとしている企てを打ち砕くのに適切なものではなく、むしろその企てが必要としているもの、特に事実的なものとして必要としているものを与えてくれると切り返している。つまり、違った「仕方」で見る、解釈するということは、特定の「内実の何か」に拘束されないある内実があること、しかもそれは非理論的に経験され、「内実の何か」はすべてそのうちで成立する、そうした「内実の如何に」があることを意味するからである。特にハイデッガーが強調していると思われることは、この「内実の如何に」が案出されたものでもなく、理論的な抽象でもないことである。それはむしろ事実的な様式としてあるのである (8-85)。

なぜなら、今日 (Heute) を除いて、哲学の成立する場面はあり得ず、哲学はどこまでも現代の哲学なのであるから、その特定の時代に共有される条件とは、むしろその時代が共有する積極的、肯定的な条件にこそなれ、通常の思考が想定するように、否定的な制約、制限ではないからである。

むしろ、そうした歴史的条件、制約を無視し、それを忘れ去って、直接時代の制限を最初から離脱しえているように考えることこそ、非哲学的であり、無批判的だといふべきであろう。

四 形式的挙示について

形式的挙示は言うまでもなく、初期のハイデッガーの方法の考察で核心的な要素をなしている考えである。それは最もまとまった形としては、一九二〇／二一年冬学期の「宗教現象学入門」で論じられた。しかし、全集に収められたその内容はすでに述べたとおり、ハイデッガー自身の手による草稿に基づくものではない。従って、ここでは主としてその一年後の講義「アリストテレスの現象学的解釈」によって、まずその主要な特質を見たい。ここで、「宗教現象学入門」のベッカーによる書き取りを参照することにした。形式的挙示は現象、あるいは生の全体に根源的に近づく方法といふことができる。それは以下に見るように意味の

三つの方向、内実意味 (Gehaltssinn) 、関連意味 (Bezugssinn) 、遂行意味 (Vollzugssinn) の統一として現象をなすと共に、状況を形成する働きでもある。

一九二一年から二二年の冬学期の講義では、生の体験は態度 (Verhalten) として捉えられ、その二義性が、第一に態度をとること (sich verhalten, sich benehmen) 、そして第二に何かへと関わること (sich verhalten zu ... in Beziehung stehen zu ... Beziehung haben) と分析されている。第一の意味は広い意味で遂行 (Vollzug) と等しく、第二の意味と《一緒に》なつて時熟、実存を作り上げる。それに対して、第二の意味は関連 (Bezug) を意味している。ただしこの場合、それは切り離された関連であり客観化された志向性である。つまり、関連はその限りまだ対象化から完全に自由になつておらず、体験と一つになつてはいないのである。遂行は生起の「如何に」としても規定されえる。そして時熟意味 (Zeitigungs-^(一四)sinn) が、遂行が具体的にその状況のうちで、状況にとつて遂行としてあるあり方、つまり時熟するあり方を示すのである。それに対して、関連は根源的な状況から切り離されえる関係で、何かに向かう関連であり、何かへの関わり、

態度である。この関連の向かう先 (Worauf) 、「それへと」 (Wozu) が内実 (Gehalt) である (61-53)。このかなり難解な論述に形式的挙示が本来果たす抑止的役割を重ねてみると、意味の三つの方向からなる意味の全体¹¹現象が理解可能になる。

いま述べられた意味の三つの方向とその全体を理解するのに一九二七年の講演「現象学と神学」の一節が極めて適切な手引きになると思われる (9-55)。そこでは、神学が信仰の学 (Wissenschaft des Glaubens) と規定されるその意味全体が整理して述べられている。第一に神学は信仰において露開された事柄 (das im Glauben Enthüllte) の学、つまり信仰される事柄 (das Geglaubte) の学である。すなわちそれは信仰という態度、関連が向かう先に他ならず、その点でこれは内実意味を為すといつて良いであらう。^(一五)

次にそれは信仰的態度 (glaubendes Verhalten) の、信仰心 (Glaubigkeit) の学と規定される。この信仰心はその内的可能性に基づき一般にそれがありえるあり方においてただその都度ごとに啓示されるものである。これが関連意味の面として理解されるべきことであらう。

第三に神学は信仰 (Glaube) の学ではあるが、それはただ信仰と信仰される事柄を対象とする限りにおいてそうなのではなく、神学そのものが信仰から発している限りにおいてそうなのである。それは信仰を自分自身から動機付け、正当化する学である。この意味で理解された神学はその、つまり神学の遂行意味の面を代表するといつてよいであろう。

ハイデッガーはさらに第四の意味を示している。それによると、神学は信仰の学であるが、単に信仰を対象とし、また信仰によって動機付けられるだけでなく、信仰の対象化それ自身が、ここで対象化されるものにふさわしい仕方、信仰心自身をその分に応じて共に育むということを持た一つ目標として持っている限りにおいてそういえるのである。これは神学が意味をもった体験において成立するその状況を示しているのであり、これを時熟意味と理解してよいと思われる。

形式的挙示そのものの働きに関して第一にいえることは、その阻止的、禁止的役割である。対象の把握がそのもとにある体験から離脱する、つまり独り立ちし、解釈の前

提、解釈の先概念、解釈の連関そして解釈の時間から剥ぎ取られ、独断的な範疇的意味の固定化へと逸脱する（追いやられる）ことを防止するのである（61-42）。この防止の働きは、形式的挙示が生の生き生きとした働き（遂行）を保持し、そこから遊離しないことを眼目に行っていることを示すとともに、また、概念の固定化が逸脱の実態であることから、形式的挙示が、ある無規定性において成立し、無規定性を保たせることを示している。

次に形式的挙示は哲学の方法として、諸学問と最も極端に対立する態度の取り方である。つまり、諸学問においては、それが認識の対象とする存在者を「何か」として、もっぱらその内実意味の面で追究するために、関連と遂行は確定されていなければならない。これに対して、形式的挙示では「現象の関連意味は宙吊りにされるような仕方では、現象が予め与えられなければならない」（60-63）。「現象の関連と完遂は事前に規定されない、それは宙吊りにされている」（60-64）。それは事象領域のうちに組み入れられることがなく、逆に形式的挙示は遂行の性格を自由な開かれたさまに保つための防御であり、先立つその保証づけなので

ある (60-64)。この意味でも、それぞれの対象領域に限定されて、初めて実証的な研究を行うことができる諸学問と対立するといえる。

そのことから、第三に形式的挙示はどのような普遍化とも関わりをもたない。それと共に、内容が無規定で空虚であるという特色を持つ。例えば、「時間」について次のように言われている。差し当たり「時間的」ということがどのような時間が語られているか、誰も解らないように無規定の意味で受け取られねばならない (60-62)。

しかしこのように概観した内容は、「形式的挙示」に「ついで」のいわば内実意味の方向に向いてしまっているといつてよいであろう。すなわち、形式的挙示が「何であるか」のみにもつばら関心が向かっているのである。それだけでは、こうした内実を氣遣うそのあり方そのものを忘れ、亡失していることになる。それは、ちょうど自らの研究の対象領域に限定されている諸学の場合、諸々の領域のなかで研究を行う限り、関連意味も、そして遂行意味も忘れられており、それとしては問われないのと同じである。

形式的挙示に関して重要なことは、このような仕方

で形式的挙示「について」理解してはならないということであり、それが技術化して扱えるような「方法」ではないということである。理論的認識を通してそれを理解し、さらに実践に用いるという形では、この方法に接近することができない、いやその場合すでにこの方法を跳び越してしまうのである。それゆえに、技術化し得ないということ（阻止的、拒絶的）は、肯定的に述べるなら、実際にそれを歩くことで意味を持つような事柄、道と言い表わすのが最も適切である。またその意味においてこそ、「哲学は方法を巡る格闘だ」(58-135f. 228) という言い方の意味が重大に受け取られなければならないのである。

五 哲学と諸学問

ところで、存在の忘却という『存在と時間』の冒頭で強調された問題は、諸学問と哲学の根本的な違い、そして特に哲学と諸学における概念と方法の違いの問題でもあることが明らかにされた。このような理解を基にすることによ

って、『存在と時間』の冒頭で、存在の問いを反復することの必要性を論じた後、それに続いて、哲学以外の諸学問の状況について言及されていることのもつ意味とその必然性が一層よく理解されるようになると思われる。^(一七)

存在忘却は哲学の方法や概念を、それにふさわしい仕方で求めず、むしろ諸学の概念や方法に従っていることに由来すると考えられることがここまで明らかになった。存在者を探求する諸学を、その方法を、学問性を模倣し、それに従ってはならないという主張がなされていることは、それだけ哲学が諸学の影響の下にあるという意味であるように思われる。そうすると、哲学と哲学以外の諸学との関係あるいはむしろ区別という問題が重要な問題になる。『存在と時間』の出版とほぼ同時に、一九二七年になされた講演「現象学と神学」では、存在者を定立されたもの (Positum) として受け取り、この存在者についての学という意味で、実証的学問 (positive Wissenschaft) として神学を規定している。そうすると、神学やその他の様々な研究領域を持つ実証諸学に対して、哲学は絶対的に異なっていることになる。つまり、存在者を研究する学と存在を問い、明らかにしよ

うとする学、哲学との差異は、それ以外の諸学の間の相対的な差異や区別とは全く異なるものだということが論じられている。『存在と時間』の冒頭第三節で当時の諸学問の動向が論じられる箇所でも、神学はその一つとして取り上げられている。しかし、この『存在と時間』の論述と「現象学と神学」の議論とは、内容として重なってはいるが、果たして同じといえるだろうか。

どうやら、フォン・ヘルマンはそうのように理解しているように思われる。^(一八) この箇所では、諸学問はそれぞれ自らの対象の認識に関して一応根拠付けを行なうが、それが実証的であり、存在者を問題にするに過ぎないので、実証諸学にとっては自らが関わる領域の根拠付けを十全には行なえず、結局領域存在論に本来の根拠付けを果たしてもらえない。そして、今度はそうした限界をもった存在論も、存在一般を問う立場によつて更に根拠付けを受けなければならない。要するに、フォン・ヘルマンは諸学問と存在論の決定的な区別がここでも論じられていると見ているようである。

確かに、「現象学と神学」でも神学と哲学の関係は、信

と知の、啓示と理性の対立として捉える通俗的な見方とは異なり、両者を学問と学問の関係として理解しようとしているのである。だから、まさしくこの箇所で、存在を問う哲学、存在論とそれ以外の諸学の一つとしての神学との関係という捉え方は全く同じといってよいであろう。

しかしよく注意すると、「現象学と神学」の場合、ハイデッガーはその考察を始める際に明確な断りをしている。それは、この場合は二つの学問の関係を問うのであるが、それは歴史的に成り立っている二つの学問の事実的な状態を比較するのではないという点である。即ち、問題を根本的に討議するために二つの学問の理念を理想的に構成することが必要だという意味である(947)。これに反して『存在と時間』では諸学の事実的な動向が語られている。それだけでなく、哲学が存在の意味への問いを忘れていとされる点は、哲学の理念的な意味に含まれることではなく、現実の、事実的な哲学の状態に関する認識である。さらに、ここでは二つの学問、存在的な学と存在論的な学の比較がなされているのではない。むしろ、哲学が存在を忘れているといふ問題提起がなされた後、今度は改めて提出される

べき存在の問いの具体的意味を明らかにするという問題の連関で、諸学の状態が論じられるのである。それゆえ、実証的学問と哲学の違いと関係の問題ではあるが、取り上げられている問題は具体的には同じではないのである。

ここで注目したいのは、諸学問の事実的な状態を論じる場合に、ハイデッガーが取り上げている側面あるいは地平である。諸学それぞれの基礎に関わる変化や変動が問題にされている。なるほど、それぞれの学問が取り扱う対象領域は、まず「素朴にまた荒削りな仕方で」(naiv und roh)際立たせられ、確定されるという指摘がなされる。つまりそれは「前学問的な仕方で」(vorwissenschaftlich)為されるのである。そしてその意味では、確かに実証諸学そのものにとつては見通しが利かない事柄である。しかし、同時にこの素朴に確定された領域に関して、それぞれの学の根本概念が確立されるのである。その意味で、根本概念は、実証科学にとつては、その学の成立の条件といつて過言ではない。その限り、フォン・ヘルマンの指摘は正しい。しかも根本概念は実証科学自体にとつては、それ自身の課題でないだけでなく、無自覚のままそれを用いて研究を続けるような

条件なのである。

こうした側面で、諸学の基礎の理解における動揺、あるいは根本概念の変更が起きるということは、その遂行の面ではどうなっているであろうか。『存在と時間』では次のように述べられている。「諸学のそのような内在的危機に際して、問い合わされている事象そのものに対する実証的な研究の問いかけの關係は揺らぎはじめる (uns Wanken kennen)」(2-13)。この動揺は事実に生じる事態であり、方法的に引き起こされたり、確保されたものではないが、それでも根本概念の内実、「何か」ではなく、その遂行、「如何に」としては、形式的挙示が可能にするような概念の不確かで動揺する (unsicher, schwankend) あり方とは、そこに生じている事態そのものとしては同じである。それは内実意味 (Gehaltsinn) において同じであるのではなく、むしろその遂行意味 (Volzugssinn)、そしてそれに依拠する関連意味 (Bezugssinn) において同じといえるであろう。すなわち「何か」という点で同じではないが、「如何に」の面で同じであると言える。このことを考える場合、日常的世界の分析において、手許的に出会われる存在者が、その本来の機能、

用途を果たしえなくなり、事物の付託連関のなかで目立つてくるといふ事例が、それ自体は日常性の中に方法が齎す無化、あるいは馴染みのなさではないにしても、事実にそれに対応する変様、無意味化が生じていることと同様の対応関係が見られる。つまり廻り世界の分析において、道具連関の作用が、押し付けがましき、手ごわき、目出たしさによつて働かなくなり、道具的に出会われるその存在者が元来何のために存在していたかが改めて問題になる場合に類似している。自覚的、方法的な接近ではなく、いわば意図せざる仕方で事象に近づいてしまう事例を示しているといえる。

対象の「何か」をもつばら問い、その意味で一定の領域の内部で対象の内実意味の追求を遂行している実証諸学は、こうした基礎の危機、根本概念の変更に際して、あるいはパラダイムの変更を齎すような状態において、通常の学の働き、科学としての働きを続けることができなくなる。その学の可能性の条件それ自体が問題となり、問いに転化するからである。この意味において、ハイデッガーは「諸学^{はたらき}の本来の《活動》は、こうした多かれ少なかれ根本的で

あるような、そしてそれ自身にとっては見通しの利かない根本概念の再検討のうちでなされる」(1-13)と述べているのであり、一九二五年夏学期の講義「時間概念の歴史への予備考察」では「この危機に際して学問的探究は哲学的傾向を獲得する」(20-4)と明白にこの問題の次元が哲学的であることを述べている。

フォン・ヘルマンが指摘しているように、上に引用された箇所(2-13)は、全集版が出る以前は「それ自身にとって見通しの利く根本概念の再検討」となっていたが、ハイデッガーの手沢本を参照して、全集版で「見通しが利かない」と訂正され、それ以後は単行本でも否定の「ない」をつけるようになったのである。^(二九)しかし、この箇所のフォン・ヘルマンの解釈は正しくないと言わざるを得ない。なぜなら、諸学による根本概念の再検討がそれ自身にとって見通しが利かないのは、「この諸学自身によって遂行される根本概念の作り変え(Unbildung)、すなわち根本概念自身の自己根拠付けは無規定性(Unbestimmtheit)と不確実さ(Unsicherheit)に付きまとわれているからである。根本概念のこの再検討は自分自身にとってただ限定された仕方で見通し

が利くだけ」だから、という説明がなされている。^(三〇)ここでは明らかに、無規定性、不確実さが欠陥、不十分さとして考えられているのである。ところが、実証諸学において本来の活動が生じ、それが哲学的傾向を帯びるのは、まさにそれらの根本概念が無規定性、不確実性というハイデッガーによれば哲学の概念に固有の特性をもつに至るからであったのである。

先程も確認したように、『存在と時間』のこの箇所で問題になっていたのは、存在の問いがどのような具体的な意味を持ちえるかという問いであった。それは一見最も普遍的で内容の空虚と思われる存在の問いが、どのような具体的な意味をもちえるかという問いである。概念をその領域の根本概念に向かつて一般化し、あるいは形式化することが依然として伴う制限をさらに越えて、形式的挙示を通じて哲学にふさわしい概念を獲得するという上昇方向のいわば逆の向きの問いになっているのである。そこで、意外にも実証諸学において、事実に、しかもそれら諸学の限界を超えるような問題が生じているという指摘がなされているのである。その根本概念が無規定になり、不確かに、宙

吊りになるとき、形式的挙示の方法に対応するような事態が意図せずに成立するようになるのである。

このことを確認することで、『存在と時間』の冒頭の序文部分の意味が、かなり違った意味を持っていることが気づかれるのではないだろうか。すなわち、もし第三節で、実証諸学と領域存在論、領域存在論と一般存在論のそれぞれの限界、またそれぞれの根拠付け関係が述べられていると考えると、存在の忘却や存在を問うことの意味が問題ではなくなってしまうからである。あるいは、同じことであるが、フッサールの問題の整理と本質的に変わりがなく、⁽¹¹⁾と同じになり、その場合には哲学が成立していないという問題の理解が消えてしまうのである。

ここで述べたことは、一見些細な違いのように思われるであろう。しかし問題は、この場所において、実証諸学にその領域に関する根拠を与えるのが領域存在論であり、そうした領域存在論も、それ自体としては十分な見通しを持っているとは言えず、更に存在一般の意味を問う存在の問い、あるいは基礎的存在論から根拠付けを受けなければならぬ、という連関が示されているのではないということ

である。そうではなく、むしろ存在の意味が具体的な意味を持つものかどうか、それは単に空虚な普遍性だけなのではないか、という問いに対して、そうでない具体的な意味を持つ場合として、諸学、実証諸学の基礎の危機という問題、根本諸概念の再検討という問題があることを示し、その上で、プラトンやアリストテレスの例を示して、生産的論理学が、存在論に固有の活動の場面が可能であることを提示していると考えるべきではないだろうか。それゆえに、カントの『純粹理性批判』が自然という領域の根本概念を明らかにする存在論として理解されるべきだという論述は、領域存在論の事例として論じられているのではなく、むしろ哲学的な問い、哲学の分野で忘却され、問題としてすら理解されてこなかった存在の問いを問うものだという指摘であり、認識論やそれに類する研究としてそれを理解してきた哲学の伝統そのものに疑問を突きつけているのではないだろうか。カントの解釈においても、当時の伝統の中で存在の問いが軽んじられ、忘れられていることが問題にされているのである。

さらにフォン・ヘルマンは、カントへの言及に先んじて、

歴史の問題が述べられていることに関しても(214)、それを歴史の領域存在論の問題であると捉えている。それは決して無理な解釈ではない。むしろその方が自然に感じられるが、我々の解釈の線で考えると、別な解釈を考えることが可能になるであろう。プラトンやアリストテレスの活動が生産的論理学の事例として言及された後、直ちに「それゆえ、哲学的に第一の事柄は、例えば、歴史学の概念形成の理論ではなく、歴史学の認識の理論でもなく、さらにまた歴史学の客観としての歴史でもなく、本来的に歴史的に存在する者をその歴史性に向けて理論的に解釈することである」と述べられていることは、それがまさに「哲学的な」認識と、その概念性の問題、哲学の問いの問題と考えられなければならないことを示している。「歴史的な存在者をその歴史性に関して解釈する」という部分だけを取れば、それを領域存在論の課題と見ることも不可能ではない。しかし、その前に述べられている様々な歴史学の理論的基礎付け、あるいは歴史的認識の解明に類することが「哲学的に」第一のことではないというのは、存在の問いの忘却を示していると考えることができる。この点も含めて、この

箇所では歴史的な存在者、すなわち現存在の歴史性が言及されていると理解するべきではないだろうか。

しかしながら、この後に続く段落の論述は、むしろフォン・ヘルマンの解釈を正当とし、今述べたような我々の解釈を困難にするように思われる。つまり、「そのように問うこと、すなわち最も広い意味で受け取られた存在論であり、そしてどのような方向や傾向にも依拠しない存在論、それはそれ自身さらに導きの紐を必要とする。存在論的に問うことはたしかに実証諸学の存在的な問いに対して一層根源的ではある。しかし、それはそれ自身存在者の存在に対するその究明が存在一般の意味を論議していない限りそれ自身素朴で見通しが利かないものである」といわれており、その次の段落では、存在の間は諸学の可能性のア priori な条件であるだけでなく、存在的な諸学に先立っており、「それらを基礎付けるものもその存在論自身」(215)の可能性の条件ともなっていると、明確に述べられているからである。この箇所では明らかに領域存在論と存在一般の意味への問いとが区別され、フォン・ヘルマンの言うように、その根拠付けの問題が考えられているように思われ

る。

しかし、この段落の最初に来る「そのように問うこと」とは、どういう内容を受けているのであろう。また、最も広い意味で受け取られた存在論とは、どういうことを意味しているのか。その前で述べられていることは、プラトンやアリストテレスの作品であり、生産的論理学の可能性であり、歴史性の解釈の問題、そして『純粹理性批判』の理解の仕方であった。だからこの語が指し示す内容がはつきりしているとは言えないのである。

我々としては、ここでもやはり、存在の忘却という問題の重大性を忘れないようにしたい。それがハイデッガーの哲学探求の出発点であったのだし、方法の魂にして精神である形式的挙示もその忘却の問題を克服するための方法だったからである。哲学が哲学として実際に成立していないというハイデッガーの基本的認識は、かりそめに語られた問題ではない。それがどれほど困難で、抵抗を覚える事柄であるとしても、そのことを文字通り受け取る事をここでも貫く必要がある。そのように考えると、ここで言われている「もろもろの存在論」が単に領域存在論に限定される

と考える理由はないであろう。従来の存在論、実際に成立したものも含め、あるいは思い描かれるようなものも含めて、そうした存在論というものは、ハイデッガーが哲学の事象であるとして、それを問う準備をなしている存在の意味を、従って、未だかつて論じられていないその存在の意味を問うことなしには、素朴で見通しが利かないと解釈されるべきではないだろうか。「存在者をその存在において把握するためには、多くの場合語彙が欠けているだけでなく、何よりも文法が欠けている」(T-23) という論述も、この解釈を支持するものだといつてよい。

以上のことを見ると、『存在と時間』の冒頭では奇妙な状況が描き出されているといえるのではないだろうか。つまり、存在を問うことを自らの課題とする哲学の方は、その伝統を通じて、存在の意味を問うことは不可能であり、必要であると論じて、その問題を解決済みとしているのである。それが忘却の意味であった。存在の問いへの答えがないことを氣遣わないだけでなく、それを問うていないことについてすら困惑を覚えていないのである。「我々は今日《存在する》ということばで本来何を意味しているか

についての問いに対する答えを持ち合わせているだろうか。決してそうではない。「それでは我々は今日『存在』という表現を理解していないという困窮をせめて覚えていることぐらいはしているのだろうか。決してそうではない」(91)。他方これに対して、実証諸学の側では、もちろん存在の問いが自覚的方法的に追究されているのではないにしても、存在の問いとして問われるべき問題、根本諸概念、方法、疑わしさが活性を示しており、つまり哲学的傾向が認められるとハイデッガーは考えているのである。

この点に関していえば、一九二七年の「現象学と神学」にもほぼ同じ問題意識を見て取ることができる。もちろんこの場合は学問の可能性を理想的な仕方で構成しているため、哲学が存在を忘却しているという問題は直接には取りあげられていない。しかし、哲学が元来果たすべき役割は、そこでも明確に示されており、それも我々の常識が想定するような形式にまったく対立するような形においてである。現象学と神学の二つの学問の関係は現象学が神学に対して形式的に挙示する仕方ですそれを調整する働きを持つと規定されている。しかし、哲学にとってはこうした働きを

なすずとも哲学であることが可能であり、その意味で哲学の条件にはなっていない。他方それ以外の実証諸学に対しては、哲学は必ず関わることになる。そしてそこに哲学の一つの、しかし重要な役割、意味が見定められている。しかし、それは決してフォン・ヘルマンが強調したような、フッサールに依拠する領域存在論とそれに基礎付けられる諸学という理論的体系ではなく、ここでも形式的な挙示の働きを通じての関係である。神学の場合はそれが「共に方向付けること」(Korrekton)としての「調整」(Korrektiv)の働きとされるが、神学以外の諸学の場合は「方向付け」(Diktion)という形において遂行されるのである(94f.)。

この具体的な内容を立ち入って解釈することは本論では試みることができないが、この諸学との関係に関して、我々は少なくとも二つの重要な方向付け、遂行意味を受け取ることができるであろう。その第一は、それがどれほど抵抗の大きいことであれ、哲学が自ら自身の課題を遂行しようとするのであれば、既に出来上がっている方法、特に諸学問において用いられている方法と学問の理解をそのまま用いてはならないということである。そして第二に、哲学

が自らの固有の使命を果たすことは、その必然的關係がないために神学との關係を除いて、他のすべての諸学問に形式的挙示の仕方では働きかけ（つまり内実の面では無規定にすることを通じて、方向を示し、研究を可能化するという意味で）、それに方向付けを与えるものであるという認識が示されているということである。もう一度確認すると、この場合、哲学も理想的な構成のなかで論じられているのであって、現実の哲学を叙述しているのではない。しかし、ハイデッガーが哲学の探求を通じて学問の変貌の可能性という問題と視野に入れていることは、しっかり理解しておく必要があると共に、我々が哲学の意味を考える上で、我々にも態度決定を迫る問題であるといえるだろう。

以上の考察は確かに断片的でまた飛躍を多く含んだ、不十分な描写以上のものではないであろう。しかし、そこではまず最初に浮かぶ批判を抑止することにより、ハイデッガーの述べるところを十全に聞き取り、受け取ることに何よりも努めた積りである。そのことを通じて、方法を巡る格闘というハイデッガーの哲学探究の一貫した姿勢、その「道」を、存在の忘却というハイデッガーの哲学探求を貫

くテーマに關係させることが可能になり、『存在と時間』の読み方、理解の仕方を考え直す意味と必然性がある程度示されたと考えることが許されるであろう。

註

(一) 傍線は原文イタリック。なお本稿では以下でハイデッガー全集からの引用の際には、巻数にハイフンをつけその後にページ数を記して表わすことにする。

(二) Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, University of California Press, 1995, p. 172 参照。なお、以下註七も参照のこと。

(三) Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Vittorio Klostermann, 1965 を参照のこと。なおこの点について、フッサールの批判の不十分さをガダマーも指摘している (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 1, J.C.B. Mohr, 1999, S. 353f.)。

(四) ニンでいわれる実証諸学 (positive Wissenschaften) とは、存在者を研究する存在的な学問のことであって、通常言われる意味での実証科学と同じではない。なお進歩すること、たえず新しい成果を生み出すことが近代以後の学問の特徴であることは、丁度この時期マックス・ヴェーバーによって印象的に語られた (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, UTB, 1492, S. 582ff.)。

(五) Edmund Husserl, *Op. cit.*, S.23. (傍線筆者)。なおハイデッガー

は、フッサールの画期的な、前例を見ない発見として、一般化と形式化の区別をその論理構造に基づいて明らかにした点を挙げ、高く評価している(60-57)。他方、ハイデッガーはすでに前に引用した、個別科学の進歩と哲学の恒常性の違いの問題に関しては、フッサールの『厳密な学としての哲学』が誤解されていること、その責めがフッサールに全くないわけではなくを述べている(58-6)。

(六) Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. Band, *Husserliana*, Bd. 18, Martinus Nijhoff, 1975, S. 30.

(七) 一九一九年の戦時緊急学期の講義の終わり近くで、「現象学の方法上の根本問題、体験圏域の学問的開示の様態への問い」という問題にふれて、ハイデッガーは重要な指摘を行っている。『イデーンI』のなかで、「諸原理中の原理」に関して、フッサールが「その点では、考え得るどのような理論も我々を誤りとなすことができない」と述べていることを取りあげ、諸原理中の原理は、その意味で理論的な性格のものではないことを指摘しているのである。さらに、フッサール自身はこのことを明言していない点も指摘されている(56-57-109f)。

(八) 「フッサールにとっては、数学と数学的な自然科学において質問の一定の理念が予め描きだされて存在している。数学はすべての学問一般にとって範型である」(63-71)。

なお『存在と時間』では、基本的に同じと言えるが、「学問一般は真なる諸命題の根拠付け連関の全体として規定することができる。この定義は完全でもなければまた学問をその意味において言い当てていない」となっている(2-15f)。

(九) なおこの講義は、若いハイデッガーが方法の問題を徹底的に論じた「一九二〇／二一年冬学期の「宗教現象学入門」で、全集六〇巻に収められている。これもよく知られていることだが、この講義に出席していた学生が「宗教現象学入門」のタイトルと違い、宗教

の主題は少しも扱われず、ただ方法の考察ばかりがなされているという批判を学部長に伝え、それを知ったハイデッガーは途中でこの「方法的な入門」(全集では第一部)を打ち切り、パウロの書簡の現象学的解釈(全集では第二部)にそのテーマを切り替えた講義である。ハイデッガー自身の手による講義草稿は失われ、結局その第一部はオスカー・ベツカールの筆記ノートを基にして編集されたものである。従って、厳密に言ってハイデッガー自身の思考をそのまま伝えているとは言えないが、論じられている内容としては、この時期の考えを間違いないと伝えるといえるので、その考えを理解する上で不可欠の資料といえるだろう。なお、キシルはこれが中断され、ハイデッガーの方法の考察が全体として伝わっていないことを大変惜しんでいる。まことに同感ではあるが、しかしそこに筆者としてはある危機を感じずにはおられない。そのように、ここで論じられていたであろう方法の内実を期待する根底には、ハイデッガーが極力警戒した技術化可能で、それを用いることができるような「方法」への期待が暗黙のうちに入り込む可能性を排除し得ないと思われるからである。

(一〇) Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Mohr Siebeck, 1987, S. 268.

(一一) その意味で、形式的挙示の方法が禁止的、防止的、拒絶的(prohibitory, abtötend, verwehrend)な意味をも(この重要性は十分すぎるほど強調されて良い)(例えば、61-141ff)。

(一二) コリングウッドはテキスト解釈について次のような原則を述べている。「彼ら(学生達)は、彼らが耳にしたりあるいは読んだりする誰かの哲学について、彼らが直接に自ら研究して、それがその人が実際に展開した哲学であることを十分に納得することには、誰の批判であつても決して受け入れてはならない。また彼らは彼らが批判している原典を理解したと絶対的に確信が持てるまで、

彼ら自身の批判を常に延期しなければならない」(Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, Clarendon Press, 1982, p.27)。^(一三)にも批判の抑止が見られる。態度としてはこれと同じことになるであろう。しかし、コリングウッドの場合、問題になっているのは明らかにテキストの内容の理解であり、その問題に留まっている。

(一三) 例えば、伝統的な哲学の理解のなかでハイデッガーを理解する試みということで、非常に鮮明にその立場を現わし、その意味で、問題の難しさも同時に示してくれるのは、ハイデッガーに対して最も厳しい批判を行った一人である安藤孝行氏であろう。「およそハイデッガーほど『存在』ということばを飽くことなく繰りかえした思想家は、古今を通じて稀である。しかし思想のおさめえた成果は、ことばの反復された度数に比例するものでないことは言うまでもない。ただ『存在』に対する問題提起者としてのハイデッガーの功績だけは、何ひとつと雖も否定するわけにはゆかない」(安藤孝行『ハイデッガーの存在論』公論社、昭和五〇年、一二頁)。この批判を読んで肯かない人はいないであろう。しかし、ここには哲学に固有の概念や方法の問題性がほとんど考えられていないといつてよい。そのことこそ、哲学を他の諸学問と区別する事柄ではないだろうか。

この安藤氏の理解と批判の背後にある想定は、哲学には固有の対象あるいは事象があるとして、それについて語ること自体については、他の対象について語ることと、原理的には特別に考えるほどの問題があるとは思っていないようである。つまり、存在という、哲学に固有の対象あるいは主題があることが想定され、それについて、意味のはっきりしないことを語り続けているという認識である。この認識こそ批判されるべきであろう。あるいはなおそれについて疑問をもつことが必要になるであろう。

(一四) ハイデッガーは自己自身に対する徹底した批判として現象学的批判 (phenomenologische Kritik) を考えている。この徹底性

(Radikalismus) の不十分さに対する批判としては、フッサールの現象学になお認められる事物化への批判がその一例となる (58-237)。

(一五) この点で留まる限り、そうした論述は学的な露開 (解釈の営み) に先立って与えられている。この論述とは異質な、外部の基準 (一般にであれ、自己によってであれ認められた哲学の意味) によってその論述「を」解釈する場合、この解釈の営みは、それとは別個に与えられた存在者を定立されたもの (positum) として受け取っていることになり、実証的な関わりになる。もしそこで与えられる論述がそれ自体を現わすように理解することが可能であれば、実証性に留まらな可能性がそこに開かれてくるであろう。そのため必要な条件は、やはり阻止的、禁止的であり、少なくとも何らかの判定基準を働かせないということになるであろう。

(一六) もしこの場合、思想内容、著述内容でなく、事柄の方を直接に理解していると思ひ込んでしまうなら、そのとき伝統的、一般的な、言い換えると、熟知された、自明な、居心地のよい理解が行われているのではないかと疑ってみる必要がある。その場合には、哲学が特別な方法や概念に關して予め徹底的に考察を行う必要が考えられているとはいえないからである。

(一七) Robin G. Collingwood, *Op. cit.*, pp.107-119.

(一八) 註二三の引用を参照のこと。

(一九) あるいは「諸学問はそこにおいて現存在がそれ自身がそれである必要のない存在者にもまた関わりを持つ現存在の存在様態である」ともいわれる (二一)。これは学問の実存論的概念と呼ばれ、先の言及されたフッサールにまで辿られる学問の定義、学問の論理的概念から区別されている。註九を参照。

(二〇) Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S.280ff.

(二一) 形式的挙示が技術化される方法でなくだけなく、^(二二)は「道」として理解されていることに注意した。

(二二) アリストテレスより後の時代には理解されなくなったとも言われている。これは、そのまま『存在と時間』の存在忘却の問題に重なるであろう (61-21)。

(二三) この無規定性は、いわば『存在と時間』における実存論の規定、実存範疇に対応する。それは内容的には無規定であるが、独立して存在しているとはいえない。それは現実の実存することを通じて具体的な(実存的)内実を受け取る。しかしさしあたりたいていは、日常的な内容によってすでに満たされているのである。そのような方法の視点だといつてよい。

(二四) キシールによると、この時熟意味はこの講義を含めて初期のアリストテレスに關係する講義だけで用いられているという。それは遂行意味をより十全に強調したものである (Theodore Kisiel, *Op. cit.*, p.241)。

(二五) このことは、内実意味がそれだけで成立するということを意味するのではない。それは関連意味によって成立するものである。だからこそハイデッガーは信仰されることはたとえ同意されたにしても諸命題の連関のようなものではない、つまり信仰の体験から独立した何かとして理解されてはならないと断っている (9-55)。

(二六) 少なくともその方法の端緒において考えられているのはこのことであり、その意味で、『存在と時間』という表題も、そのどちらのことばについても、その解釈に際しては定義によって確定することから出発してはならないということを考えておく必要がある。

(二七) 諸学の状態を論じたこの箇所は従来あまり注意を引いていなかったように思われる。例えば、ドレイファスもこの問題をほとんど素通りしている (Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World*, The MIT Press, 1991)。

(二八) Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins* Band I, Vittorio Klostermann, 1989, S. 84ff.

(二九) Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Op. cit.*, S.86.

(三〇) Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Op. cit.*, S.84ff.

(三一) あるいはむしろ忘れ去られると言っべきであろう。

(三二) Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Op. cit.*, S.92f.

(三三) ハイデッガーは神学が学問でありえるかどうかに関し、根本的に、そしてそれは神学の事柄については否定的でなく、肯定的な意味で、疑いをもっている (9-49)。この点で次の手紙の一説も重要な手掛りになるであろう。「なるほど私は個人的には神学が学問などでないことを確信しています。しかし私は今日の現在まだこのことを実際に指し示すことはできません。そして、それは、その際に神学の精神的に偉大な役割が積極的に捉えられているからなのです」 (Briefwechsel, 1918-1969, hrsg. vom Deutschen Literaturarchiv, Deutsche Schillergesellschaft, 1989, S. 25)。

最後に、勤務先の大学で余儀なく難しい要件に関わることになってしまい、この拙論の内容を予定していた形で十分に展開することができなかった。そののみならず、締め切りの期日も大幅に遅れてしまい、既に原稿を早くから提出された方々や福谷先生初め編集の仕事をされる方々に大変ご迷惑をお掛けすることになってしまった。ここに、心からのお詫びとまたお礼とを表明させていただきたい。

Das Problem der Methode in *Sein und Zeit* (Die formale Anzeige noch einmal untersucht)

Atsushi TANAKA

Es soll außerordentlich schwer sein, denjenigen Gedanken genau und wahrhaft zu verstehen, welcher seinen Gesichtspunkt ganz und ohne Vorbehalt vom Grund aus in Frage stellt und alles aus einem ersten Grunde zum Verständnis bringen will. In der Regel ist das der Normalfall des großen und echten philosophischen Denkens. Aber es scheint mir, daß es mit Rücksicht auf die Philosophie Heideggers insbesondere schwerfallen wird. Einer der Gründe dafür soll, nicht zuletzt, die Frage der Seinsvergessenheit sein.

Diese Vergessenheit ist, nach Heidegger, in der Tradition der abendländischen Philosophie motiviert und sogar auch gerechtfertigt. Wenn in der ganzen Tradition das Sein ganz in Vergessenheit geraten sein sollte, dann bedeutet das das Unverständliche, nämlich daß die Philosophie keine Philosophie ist. Wenn es mit der Tradition so ist, dann muß es fast unmöglich sein, Heideggers Philosophie wahrhaft zu verstehen. Weil das wäre ein solcher Versuch, „Philosophie“ Heideggers in der Weise und im Sinne der traditionellen Philosophie zu verstehen, wenn man nicht zuvor einen ganz anderen Begriff von Philosophie als den traditionellen besitzen sollte.

Wenn die Sachlage um die Philosophie Heideggers in Wirklichkeit so ist, dann wird es einem unmöglich sein, die folgende Entscheidung auszuweichen; ob man die Tradition bejaht und von dem traditionellen und von uns allen akzeptierten Begriff der Philosophie her die Heideggersche Philosophie beurteilen soll oder ob man, ganz umgekehrt, die traditionelle Philosophie wenigstens in Klammer setzen und versuchen soll, die philosophischen Anstrengungen Heideggers im Ganzen genau und unbedingt so zu nehmen, wie sie sich zeigen. Der Verfasser ist der Meinung, daß das Letztere des Versuchs wert ist, da das Problem der Vergessenheit mit den Fragen der eigenständigen Art der philosophischen Methode, der philosophischen Begriffen und auch mit der Frage der Wissenschaften zusammen in ihrem wesentlichen Verhältnis vom jungen Heidegger gedacht ist. Ich möchte diesen Versuch im Sinne des methodischen Verhaltens „hermeneutische Kritik“ zu nennen, weil er insofern die strengste Kritik sein kann, als er die Kriterien nicht von außen, außerhalb der Problematik der Heideggerschen Philosophie, hineinbringt, sondern diese von den schon in ihr selbst liegenden selbst geprüft werden soll.

Diese Methode ist im Grunde nicht anderes als die der formalen Anzeige. Diese letztere, das Kernstück der methodischen Untersuchungen jungen Heideggers, ist in erster Linie die Methode des abhaltenden Verhaltens, insbesondere gegen die Einflüsse von der Tradition und den Wissenschaften.

Vom Versuch der hermeneutischen Kritik her wird es wenigstens klar, daß der Sinn von *Sein und Zeit* erst verständlich wird, wenn man diese Abhandlung vom Gesichtskreis des jungen Heideggers mit Rücksicht auf Philosophie als ein Ringen um die Methode zu verstehen versucht, und zwar wenn man die Seinsvergessenheit ernst nimmt.