

第四章 実在性と存在一般

前章では、外界の実在性の問題についてデイルタイ、シェーラー、ハイデガーの三者の議論を整理しながら、日常の「実在性」にあつてそこから実在性への問いが生じてくる「実在性の源泉」を目指した。それでは、デイルタイとシェーラーが提示した実在性の問題を批判したハイデガーが、自らの枠組みの中にその問題を包含しながら存在一般の意味への問いを展開しているのに対して、「実在性の源泉」からみたとき、二つの問いはどのような関係になるのであるうか。各々固有な仕方で開催されるのであろうか。本章では、実在性の問いの側から実在性のもう一つの問い（普遍の実在性の問題）を発端にして、ハイデガーの問いを批判的に吟味しながらそれを見届けよう。^①

一 実在性のもう一つの問い

ハイデガーが存在一般の意味への問いを立てようとするならば、なおかつ存在一般が「一般」とし

て一般概念であることが明示されているのであれば、われわれはまず、次のように問うてみよう。存在一般は実在するののか、それとも単なる名にすぎないのか、と。これはきわめて奇妙な問いかもしれない。というのは、普遍の実在性に関する問いは、通例、普遍と個物との間で問題になるからである。これに対して、ハイデガーの言う存在一般が、以下に見るように、もろもろの存在に対して語られるのであれば、しかも存在が普遍の中で最も普遍的な概念であるならば、〈存在一般〉と〈もろもろの存在〉との関係は普遍と個物との関係として語られているのではなく、奇妙なことに〈普遍一般〉と〈個々の普遍〉との関係になっている。このような奇妙さは、したがって、存在一般という言い回し自体にも現れて来るのではないだろうか。

ハイデガーにおいて、存在一般は現存在の投企によって開示され、したがって存在は現存在の存在理解に依存している。^③ そうであれば、存在一般はそれ自体で実在しているとは言えない。だからといって、それが単なる名として語られているわけでもない。次のような言い回しがある。「存在と存在構造」^④、「存在とその諸性格や諸様態」^⑤。あるいは、「存在の諸規定と存在それ自身」^⑥。ここで言われている「存在構造」や「諸性格や諸様態」とは区別された「存在」および「存在それ自身」は単なる名なのであろうか。あるいは、このようなわれわれの問い方自体がここでは不適切なのであろうか。いずれにしても問題となるのは、「存在それ自身」と「その諸性格や諸様態」との関係であり、またそれらと「存在一般」という用語との連関である。^⑦

そこでわれわれはまず次の表現に注目したい。

a 「存在一般と存在者との区別」^⑧

(Unterschied von Sein überhaupt und Seiendem)

この表現から、存在一般の意味への問いが、存在者への問いではないこと、したがって先の表現を使えば、「存在の諸規定と存在それ自身」への問い、つまり「存在それ自身」とそれとは区別された「存在の諸様態」や「諸性格」とを共に含んだ問いであることが理解されよう。言い換えれば、この時期のハイデガーが存在一般ということと問い求めているのは、存在の諸様態から区別されたかぎりでの存在それ自身ではなく、そうした存在それ自身と共に存在の諸様態や諸性格等を包摂した存在一般である。そこで、次の文に注目したい。

b 「存在者としての存在者は何かという『第一哲学』の問いは、存在としての存在は何かという問いを経由してさらに、いっそう根源的な問いへ追いつて立てられる。すなわち、存在といつたようなもの、しかもそのうちにもろもろの分枝と連携をきわめて豊かに包含した存在一般は、どこから把握可能になるのだろうか」^⑨。「強調は原著書のまま」

(*von wo aus ist dergleichen wie Sein, und zwar mit dem ganzen Reichtum der in ihm beschlossenen Gliederungen und Bezüge, überhaupt zu begreifen*)

この引用文においてさしあたり注意すべきは、「一般 (überhaupt)」をどのように読むかという点で

あろう。すなわち、一般を「存在といったようなもの (dergleichen wie Sein)」にかけて「存在と
 いったようなもの一般」と読むか、それとも「把握する (begreifen)」にかけて「存在といったよう
 なものを一般に(そもそも)把握する」と読むか、である。右の訳では前者の読み方を採用し、「存
 在一般」としている。というのは、この引用文の直後に次のような幾つかの表現があるからである。
 それらに注目したい。¹¹⁾

- c 「存在一般を把握する可能性への問い」
 (Frage nach der Möglichkeit des Begreifens von Sein überhaupt)
- d 「存在とといったようなものを把握する可能性」
 (Möglichkeit des Begreifens von so etwas wie Sein)
- e 「われわれすべてが人間としてすでに不断に理解しているもの、それを把握する可能性がむ
 しろ問われる」
 (Gefragt wird vielmehr nach der Möglichkeit des Begreifens dessen, was wir alle als Menschen
 schon und ständig verstehen.)
- f 「存在一般の理解の本質への問い」
 (Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein überhaupt)

以上の言い回しから言えるのは、まず、bとdの「存在とといったようなもの (so etwas wie Sein)」

という言い回しでハイデガーが理解しているのは、eの「われわれすべてが人間としてすでに不斷に理解しているもの」、つまりわれわれの日常的な存在理解であり、したがって伝統的な現実存在と本質存在の区分そして実存と実在性との区分が明示的になされていない平均的なものである。言い換えれば、bの「存在といったようなもの、しかもそのうちにもろもろの分肢と連携を極めて豊かに包含した」という表現の内に含意されているものである。かくしてこのような「存在といったようなもの」がcおよびdで「存在一般」として語られている、と読むのが妥当であろう。

しかも第二に注目したいのは、bにおいて問いが三つ挙げられている点である。まず、「第一哲学」における問い「存在者としての存在者への問い」。そして、「存在としての存在への問い」。さらに、「存在一般をどこから把握するのか」という問い。これらはまた次のようにも理解できよう。第一の問いはアリストテレスにおいて現れた「第一哲学」における *ἡ πρώτη φιλοσοφία* (存在者としての存在者) の問い、つまり存在者を存在者として規定している実体への問いであり、第二の問いは、第一の問いのように存在者の側から規定されるかぎりでの存在者の存在への問いではない。ハイデガーは引用文bの直前で次のように言う。「各々の存在者に即して、本質存在と現実存在、*essentia* と *existentia*、可能態と現実態、等がある。ここで「存在」はそれぞれ同じものであろうか。もし同じでないなら、存在が本質存在と現実存在へ分岐 (*spalten*) するという事態は何によるのであろうか¹²」。そしてこれが存在としての存在への問いになる、とハイデガーは言うのである。したがって第二の問いは、存在を存在者からではない仕方、すなわち存在として規定する問いであり、これが第三の問いとして具体化されるのである。すなわち、第三の問いが「存在一般の意味への問い」であり、存在を存在として規定し

ているもの（意味）への問いである。

以上からすれば、存在一般とは、「もろもろの分枝と連携をきわめて豊かに包含した存在一般」であり、なおかつ、諸様態へ「分岐」しうる存在のことを言う。すなわち、先に言われた「存在とその諸性格や諸様態」である。しかしながらこのような存在一般は、はたして「実在」するのであるか。あるいは問い方を変えて、次のように問うてみよう。すなわち、このような存在一般は、事柄として自らを示して現れ、われわれに理解可能となるのであろうか、それともそのような事柄ではなく、単なる名にすぎないのであろうか。ハイデガーが「いかなる問うことも求めることである」と言うのであれば、このような存在一般は事柄としてそもそも希求されうるのであろうか、それとも単なる名にすぎないのであろうか。

しかし問い方をどのように変えても、それらの問いに先立って、そもそも、存在一般を事柄として希求することは出発点からして自己矛盾に陥るのではないだろうか。存在一般の意味を問うこと、この出発点になったのは現存在の準備的な分析論であった。つまり、存在一般が依存している当の現存在の存在を、事物とは区分して、関心として構造分析することであった。ここには、現存在と事物とは在り方が全く異なるという考え方があつた。すなわち、ハイデガーは現存在の存在を実存 (Existenz) と名付け、現存在以外の存在者の存在を一般に実在性 (Realität) と名付けて、「実存と実在性との、第一の存在論的区分」を強調する¹⁴⁾。しかも現存在の存在を表す実存と、それ以外の事物の存在を表す実在性は、やはり存在である以上、存在一般の下に包摂されることになる。しかし、まったく在り方を異にする実存と実在性がどうして一般化されて存在一般の下に包摂可能なのであろうか。

かくしてわれわれはこう問わざるをえない。現存在の存在と他の存在者の存在との区分、そして存在一般の希求、この相矛盾するように見える二つの方向性は、何らかの仕方では調停可能なものであろうか。それとも、結局は先の二者択一的な問いに差し戻され、存在一般は単なる名にすぎないことになるのであろうか。そしてこのような問題状況に、実在性への問いはどのように関わってくるのであろうか。

二 諸存在の統一性

もろもろの存在に対してそれらを包摂する存在一般を語るのであれば、それらの存在は存在一般の下で一つのまとまり、統一性を持つことになる¹⁵。そうであればハイデガーが存在一般の意味を問うさいにも、そこには諸存在の統一性への問いも含まれていることになる。そのさいにハイデガーが古代の存在論、とりわけアリストテレスを念頭に浮かべていたことは、次の文面から明らかであろう。

「いかなる存在者にも在り方がある。問題はこうである。その在り方は、古代の存在論が考えていたように、そして根本ではそれ以降の時代が今日にいたるまで主張せねばならなかったように、すべての存在者において同じ性格のものであろうか。それとも、個々の在り方は互いに異なっているものであろうか。根本的な在り方はどのようなものであろうか。在り方の多様性はどのように可能となり、どのように存在一般の意味から理解可能となるのであろうか。在り方が多様である

にもかかわらず、どのようにして存在一般の統一的概念について語ることができるのであろうか。これらの問いは、存在の可能的諸様態化と存在の多様性の統一との問題 (das Problem der möglichen Modifikationen des Seins und der Einheit seiner Vielfältigkeit) に総括される⁽¹⁵⁾。

ハイデガーがここで挙げている「存在の可能的諸様態化」と「存在の多様性の統一」との問題は、先に挙げた言い方を使えば、「存在一般」における存在の「分岐」ないしは「区分」と「一般化」との問題にほかならない。しかも彼はここで、この問題に対して二つの選択肢を挙げている。一つは、存在者の在り方はすべての存在者において同じ性格である。もう一つは、同じ性格のものではなく、異なっている。前者は、古代の存在論および今日まで歩んできた道であるのに対して、ハイデガーとしては後者の選択肢を選んでいる。とすれば、ハイデガーは古代の存在論とは別の仕方で諸存在の分岐と統一性を求めなければならないことになる。ここでいくらかアリストテレスの見解を振り返っておこう。

アリストテレスは「存在は多様な仕方⁽¹⁷⁾で語られる」と見なすと共に、その統一性を次のように説明しようとする。たとえばこの万年筆に関して言えば、重さが在る (量存在)、色が在る (性質存在)、さらに万年筆とは何で在るかというその何に当たるものが在る (何性あるいは本質存在)、等々。そしてさまざまに「存在する」と語られているものは、ある一つの原理、すなわち存在者を存在者として規定している原理、「存在するかぎりでののもろもろの存在するものの原理⁽¹⁸⁾」、要するに「存在者としての存在者」、第一義的な存在としての「実体」へ関係づけられている⁽¹⁹⁾。すなわち「あるものはそれ

自らが実体であるがゆえに、……、またあるものは実体の性質であるがゆえに⁽²⁰⁾、「存在する」という同じ言葉をもって語られるのである。かくして、諸存在は実体への関係において統一性を保持していることになる。このようなアリストテレスにおける諸存在の統一性を存在一般という概念を使つてまとめれば次のようになる。すなわち、存在一般の下には実体をも含めた諸存在が包摂され、しかも第一義的な存在としての実体が諸存在の統一性の要^{かな}として他の存在と基本的に区分されるのである。

これに対してハイデガーはこのような古代の道と別の道を歩む。まず、多様な存在はそれらの意味が時間性格であるという点に諸存在の統一性を求めようとした。「時間からして、存在とその諸性格および諸様態の意味が根源的に規定されていること」、すなわち「存在の時間性格 (Temporalität)」の問題がそれである⁽²¹⁾。アリストテレスと比べれば、時間と実体との相違があるにせよ、ある一つの原理への関係性に統一性を求めようとする点では、ハイデガーもアリストテレスと同じ方向性にあると言えよう。

しかし、統一性への志向において決定的に異なることがある。アリストテレスでは、この万年筆であれこの人間であれ、すべての存在者の在り方は同じ性格のものとされている。したがって、実体を要とした諸存在の統一性はいかなる存在者に関しても等しく妥当する。言い換えれば、アリストテレスにとつてはどのような存在者であれ任意の存在者に述語づけられる諸存在の統一性が眼目になっている。これに対してハイデガーでは、人間とそれ以外の事物が第一に区分されるのであれば、人間の存在である実存と事物の存在を表す実在性ととの統一性が求められなければならないことになろう。かくしてハイデガーは、古代の存在論とはまったく別な仕方、「存在一般の統一的概念」を形成しなけ

ればならない。すなわち、従来においては、存在一般に包摂される諸存在の中で実体が優位を持ち、しかも人間も事物も等し並にモノとして捉えられることよってすべての被造的存在者の存在は実在性（モノ性）として表記され、かくして「存在一般は実在性という意味を持つことになった」²³。これに対してハイデガーは、従来の存在論に反対して、人間の存在である実存とそれ以外の存在としての実在性とを第一に区分するがゆえに、時間からする諸存在の意味規定を求めながら存在一般の新たな統一的概念を形成すると共に、「実存と実在性との間の区分を、この「存在一般の理念の」地平の内²⁴で遂行」しなければならぬのである。

このように、ハイデガーにおいてはアリストテレスとまったく違って、実存と実在性の区分が第一のものとなされ、そしてそれらがまず存在一般の下に包摂される。しかし、この第一の区分のゆえに、かえって、存在の統一性を求めることは困難になるのではないだろうか。実存が実在性に対して峻烈に区分されればされるほど、したがって双方の在り方が異質であればあるほど、双方の統一性は不可能になるのではないだろうか。なるほどわれわれは、人間にせよ事物にせよ、それらは「存在する」と区分なしに無差別的に理解している。しかし、この無差別性は存在理解が先存在論的で概念的に分析されていないという無差別性であり、存在一般が自らを示して現れてくる事象としてへ実在²⁵していることの証左にはならない。そこから獲得されるのは、もしそれが可能だとするならば、存在論的に概念化された「存在一般の統一的概念」²⁴、「存在一般の概念の統一性」²⁵であろう。言い換えれば、存在一般は単なる名にすぎないのではないだろうか。しかもハイデガーは『存在と時間』が公刊された一九二七年夏学期の講義の中で、実存と実在性の区分のゆえに概念的な統一性にすら疑問を投げかけ

ているのである。

「在り方一般の徹底的なこの区分にさいして、この異なつた在り方「人間の存在（実存）」と他の事物の存在（実在性）」を存在の仕方として表示することを正当化する、そうした存在の統一、的な概念は、なお見出すことができるのであろうか」。

しかも、一九二七年のこの問いを境にして実存と実在性との区分は背後に退き、伝統的な区分、現実存在と本質存在との区分が存在の根本分節として前面に出て来るのである。

三 実存と実在性

『存在と時間』に定位するかぎり、存在に関する第一の区分は実存と実在性との区分であつた。言い換えれば、存在一般の下には、まず、実存と実在性とは包摂された。これに対して、『存在と時間』公刊から二年後の一九二九年の『根拠の本質について』の中では、存在一般の下に包摂されるものが、ごく形式的に次のように列挙されている。

「何で在りいかに在るか (Was- und Wiesen), 或るもの (Etwas), 無, そして無いを具備した状

態 (Nichtigkeit)』。⁽²⁷⁾

この列挙を見るかぎり、実存と実在性との区分は現れていない。これと同年の『カントと形而上学の問題』においても実存と実在性との区分は背後に退き、むしろ「何で在るか」と「現実に在る (Dasein)」との区分、つまり本質存在と現実存在との区分が前面に出ている。⁽²⁸⁾

この傾向はすでに、先の問いが提示された一九二七年夏学期の講義の中にも見られる。そこでは、本質存在と現実存在は存在の根本分節として捉えられ、しかも後者の現実存在は、ある一つの在り方とされている。⁽²⁹⁾したがって右の『根拠の本質について』で述べられた定式「何で在りいかに在るか」に当てはめれば、本質存在は「何で在るか」になり、そして現実存在は「いかに在るか」の中の一つの在り方になる。とすれば、人間の存在としての実存、さらには『存在と時間』の中で分析された道具の存在として手許性や眼前性もまた、一つの在り方として「いかに在るか」の中に包括されることになる。すなわち、「実存すること、眼前に在ること、手許に在ること、他者が共に現に在ること」もまた「在り方」である。⁽³⁰⁾

このように『存在と時間』公刊直後には、実存と実在性との第一の存在論的区分は「いかに在るか」の中に吸収されてしまったのである。その代わりに、「いかに在るか」の一つとしての現実存在と「何で在るか」としての本質存在が存在の根本分節として提示されている。しかもここでは、双方を区分することが眼目ではなく、「何で在るか」と在り方との必然的な連関、そして双方がその統一性において存在一般の理念に帰属すること⁽³¹⁾が問題となる。とすれば、公刊された『存在と時間』にお

いては人間の存在を事物の存在に対して境界づけることが主眼であったのに対して、その直後には、そうした区分から多様な存在の統一性、そしてまた本質存在と現実存在との統一性へと視線が移っていった、と言えよう。このことは、一九二七年の夏学期の講義が『存在と時間』第一部第三編「時間と存在」の新たな仕上げとして企図されていたという点から、一応は理解される。というのは、「時間と存在」には存在の時間性格の問題、つまり時間からする存在の意味的統一性の問題が含まれているからである。

しかしながら『存在と時間』の中で、「この「存在一般の理念の」地平の中でのみ実存と実在性との間の区分が遂行されうる」と述べられていたことを強調するなら、区分から統一性への志向は、同時に、その統一性から区分の遂行でもなければならぬ。そうであれば、『存在と時間』公刊直後に実存と実在性との第一の存在論的区分が語られなくなり、それに代わって本質存在と現実存在との区分が根本分節として前面に出て来たことは、何を意味するのであろうか。もし区分と統一が相矛盾するのであるならば、区分に固執するかぎり、統一的な存在一般はもとより概念的統一性の構想も断念せざるをえなくなるであろう。逆に、統一性を希求するかぎり、実存と実在性との区分は、せいぜい在り方の相違程度のもものとして背後に押しやられざるをえなくなるであろう。『存在と時間』公刊直後に実存と実在性との区分が語られなくなったのは、このことを意味するのであろうか。しかしながら、存在一般の意味への問いが生じてきたのは、そもそも実存と実在性との区分からであり、しかもハイデガーにおける実存と実在性の区分は、物体の実在性の問題における精神的我と物質的モノとの伝統的区分に基づいているのではないだろうか。この点を次に吟味しておこう。

四 存在一般の意味への問い

ここで必要なかぎり、次の三点に絞って『存在と時間』以前へ遡ることにしよう。その三点とは、『存在と時間』の全体的な構想に通じるものである。(一) 現存在の存在としての関心、現存在の時間性に関して、(二) 存在一般の意味への問いに関して、(三) 時間性格の問題に関して。

(一) 三つの中で時期的に最初に提示されたのは関心と時間性であろう。すなわち、『存在と時間』公刊から六年前の一九二一・二二年の冬学期の講義では、人間の存在は「生⁽³⁴⁾||現存在、生の中で生を通じた『存在』⁽³⁴⁾とされ、この生の根本的な動向が「関心を持つこと (Sorgen)」⁽³⁶⁾として解釈されると共に、生が「全く固有な仕方⁽³⁵⁾で自らの時間性 (Zeitlichkeit)」という性格の中にある⁽³⁶⁾とされる。このような基調は翌年の一九二三年夏学期の講義の中でも同様であり、さらに一九二四年の講演『時間の概念』では、「現存在は……時間性である⁽³⁷⁾」と語られると共に、しかも「現存在は……時間そのものである⁽³⁸⁾」とされる。この二つの命題を組み合わせれば次のようになる。

「現存在は時間であり、時間は時間的 (zeitlich) である。現存在は時間ではなく、時間性 (Zeitlichkeit) である」。

この不可解な命題は、時間と時間性との連関の問題に収斂する。この問題こそ、『存在と時間』において現存在の存在の意味としての時間性から、存在理解一般の地平としての時間へいたる道にほかな

らない。『存在と時間』においてその道は、時間性の根源的な時熟様式 (Zeitungsmodus) に求められた。^⑩そして、時間を時間性の根源的な時熟様式に求めようとすることは、時間からする存在の意味規定の問題である時間性格そのものを、根源的な時熟に求めることになる。そのような根源の時熟を介した時間と時間性との関係は、『存在と時間』第一部第三編「時間と存在」の新たな仕上げとされた一九二七年夏季の講義の中に明瞭に現れている。たとえば、「時間性格は時間性そのものの最も根源的な時熟である」^⑪。このように時間と時間性との関係を時熟そのものに求めようとするこの構想の萌芽は、一九二五・二六年の冬学期の講義に読み取ることができる。

時間とは時熟するものであり、時間の時熟そのものが時間の時間性（時間が時間的であること）を形成する。かくして、一方で時間性は関心それ自身を可能にする根拠であり、他方で時間は存在といったようなものが与えられうるための根拠である〔以上、要約^⑫〕。

以上のように現存在の存在を関心として、そして時間性として捉えることは、一九二〇年代前半からあったと言えよう。しかし、一九二〇年代前半から時間性そして時間について語られはしたが、一九二四年の『時間の概念』にいたるまで、それは現存在に關してであり、時間が存在一般の意味への問いの地平とされていたわけではない。言い換えれば、その問いそのものが、まだ提示されてはいない。その問いが提示されたのは一九二五年の夏季の講義においてである。かくして右に見る一九二五・二六年の冬学期において、時間と時間性との連繋が時熟に求められると共に、時間性は関心の構

造を可能にする根拠に、時間は存在が与えられるための根拠に振り分けられたのである。

(二) それでは、一九二五年の夏学期において存在一般の意味への問いはどのようなように提示されたのであろうか。そこでは、存在一般の意味への問いは「基礎的な存在区分」と共に提示される。「基礎的な存在区分」とは、フッサールから汲み取ってきた区分である。すなわち、「あらゆる存在区分の中で最も徹底的な区分——意識存在としての存在と、意識の内に『告知』された『超越的』存在としての存在——」⁽⁴³⁾である。この区分こそ『存在と時間』において語られた実存と実在性との第一の存在論的区分にはかならない。しかもフッサールから受け取ったこの「基礎的な区分」のゆえに、存在一般の意味への問いの必要性が語られるのである。

「この基礎的な存在区分の獲得にさいして、区分されているものそれ自身の在り方は問われてすらいらない。すなわち、意識存在の在り方が問われていないし、存在区分一般の全区分を統括するもの——存在の意味——はまったく問われていない」⁽⁴⁴⁾。かくして「現象学的に問うことは、その最も内的な道筋に従えば、それ自身、志向的なものの存在への問いに通じ、とりわけ存在一般の意味への問いに直面する」⁽⁴⁵⁾。

このように、われわれがこれまで見てきた実存と実在性の基礎的な存在区分は、意識存在と超越的な存在との区分に由来する。言い換えれば、物体の実在性の問題が生じてきた精神的我と物質的モノとの区分に由来している。しかもそれら双方は存在一般の下に包摂され、「存在一般の意味」が「存在

区分一般の全区分を統括するもの」とされるのである。ハイデガーにとって存在一般の意味とは諸存在を統括するものである。われわれはここに、諸存在の統一性が存在一般の意味への問いとして、つまり意味的統一性への問いとして展開されたことを見出す。区分された諸存在が意味によって統一性を保持するのである。『存在と時間』の構想にいたるためにあと残されたのは、このような諸存在の意味が時間から規定されているという点である。すなわち、存在の時間性格の問題である。

(三) 一九二五年の夏学期に続く一九二五・二六年の冬学期には、(一)で見たように、存在が与えられるための根拠として時間が提示されると共に、存在の時間性格の問題も提示される。すなわち、「いかなる点で諸現象が時間によって性格づけられているのか、その点に向けてわれわれが諸現象に問いかけるとき、われわれは諸現象の時間性格的構造、簡単に言えば諸現象の時間性格を主題にしているのである」⁽⁴⁶⁾。

このような時間性格の導入のきっかけとなったのは、アリストテレスへの帰還である。つまり、アリストテレスの言う「真を語る (ἀληθεύειν)」を「発見する (entdecken)」と翻訳することによって、被発見性としての真理は、現前する存在者の現在化を意味することになる。「存在は現前性を意味する。真理は現在を意味する。現前性と現在は臨在の性格として時間の様態である」⁽⁴⁷⁾。こうして、存在と真理との連関と共に、存在と時間との連関が提示される。「存在が現前性として時間から理解されていることは、存在が時間から理解されていることを意味する」⁽⁴⁸⁾。

五 関心と存在一般

以上のように見るかぎり、われわれは『存在と時間』の構想について次のような道筋を描くことができよう。ハイデガーにおいて当初より眼目となっていたのは、現存在の時間性あるいは時間である。そしてフッサールを介して、現存在の存在と他の存在者の存在との基礎的な区別と共に、双方を統括する存在一般の意味への問いが生じた。そしてアリストテレスへの帰還を通して、時間を介した存在と真理との密接な連関が提示されると共に、存在が時間によって規定されているという時間性格の問題が視界に入ってきた。かくしてこれら三つの方向性が、次の一点で取り纏められたのである。すなわち、時間性は関心の構造を可能にする根拠であり、時間は存在が与えられうるための根拠であり、しかも時間と時間性は時熟という点で同じ一つのものである⁽⁴⁹⁾。

以上の道筋をごく簡単に定式化すれば次のようになる。まず現存在の存在への問いがあり、次に基礎的な存在区分のゆえに、存在一般の意味への問いが生じたのであり、双方を結び付けるのが時間性の時熟である。とすれば、いわば後発の問いである存在一般の意味を問うさいに、先発の問いである現存在の存在への問いを、いわばモデルにしたことは十分考えられよう。というのは、元来は現存在に関して語られていた時間性と時間とが、存在一般の意味への問いの浮上によって、人間の存在の根拠と存在一般の根拠とに振り分けられて、後者の時間が存在理解一般の地平として構想されたからである。このような構想の中で、存在一般の意味への問いが現存在の存在への問いをモデルにしたことは、存在一般における統一性の問題に関して明瞭に読み取ることができるのではないだろうか⁽⁵⁰⁾。ハ

イデガーは『存在と時間』の中で次のように言う。

「結局、存在一般の理念は、現存在の存在と同様に、『単一』ではないことが示されるであろう」⁽⁵¹⁾。

この一文は次のように解釈できるのではないだろうか。

まず、現存在の存在が関心として分析されたさいに、その構造は分節されたものとして提示された。すなわち、「(内世界的に出会う存在者の)許に在ることとして、それ自身に先立って、(世界の)内にすでに在ること」⁽⁵²⁾。つまり、関心の構造は「単一」ではなく、三つに分節されている。これら三つの分節は、頽落へいたる存在、被投的存在、投企的存在、と表記できよう。これに従ってわれわれは、これらに関心という存在が三つの存在様態に分節されたものとして理解するならば、それら三つの存在様態に関心の様態、簡単に、関心様態と呼んでもよからう。そして、これら三つの関心様態を包摂する関心は、諸存在に対する存在一般と同じように、諸関心様態に対する関心一般と呼んでも差し支えないであろう。かくして関心一般を統一化しているのが、関心の意味としての時間性である。ハイデガーは明瞭に次のように語る。すなわち、「関心構造の根源的統一性は時間性にある」⁽⁵³⁾。したがってここで意味とは、「関心の構造全体の全体性を、その分岐した分節の統一性において可能にする」⁽⁵⁴⁾ものとして求められているのである。このことは、一九二五年の夏学期の講義の中でフッサールを紹介しながら存在一般の意味への問いが提示されたさいに、意味が「存在区分一般の全区分を統括するもの」として語られ、また一九二五・二六年の冬学期の講義では時間性が関心の構造を可能にする根拠

とされたことに対応する。

このように見ることができれば、存在一般も「単一」ではない」とは、関心一般が三つの関心状態に分節されているように、存在一般も分節されていることを示す。すなわち、まず実存と実在性に区分され、前者の実存は右に見た三つの関心状態に分節され、後者の実在性は手許性や眼前性に分節され、さらには本質存在と現実存在にも分節される。そして、関心一般の統一性が時間性に求められたのに応じて、これら存在一般の統一性は時間に求められた。時間性が関心一般の下に包摂される関心の諸様態を統一する、いわば扇の要（まなこ）であるのに応じて、時間は存在一般の下に包摂される諸存在を統一する要となる。そしてこの要としての時間から、諸存在の意味が規定されようとした。これが、諸存在の時間性格の問題であった。しかも二つの要は根源的な時熟（まじり）において同じ一つのものであった。つまり、一方の時間性は、「時間の時間性」「時間が時間的であること」⁽⁵⁵⁾であり、関心が時間から規定されているという関心の「時間性格の意味 (der temporale Sinn)」⁽⁵⁶⁾にほかならない。また、他方で時間からする存在の「時間性格は、時間性そのものの最も根源的な時熟である」⁽⁵⁷⁾。それゆえ、関心一般の統一性が時間性に求められたのに対応して、存在一般の統一性は、諸存在の時間性格的意味における統一性として、時間に、すなわち、時間が時間的である最も根源的な時熟に求められようとしたのである。

このように、時間を要とした諸存在の統一性の構想が、関心の構造分節とその統一性をモデルにしていたとするならば、われわれは即座に次の問いに直面する。関心一般の場合には、それが構造的に分節されていたが、それら分節された諸存在と別に関心一般が与えられたわけでも、また関心一般

が単なる名であつたわけでもない。関心一般は、三つに分節した関心様態を包含しながらも、時間性の時熟を根柢にして、こう言つて良ければ一つの、全体的で統一的な存在としてそれ自身を示して現れている。それでは、存在一般はどうか。関心一般と同じように存在一般は可能なのであるか。

われわれはここで改めて問題を確認しながら、問題の方向性を見定めておこう。これまでのことからわれわれが最終的に直面したのは、関心一般と同じように存在一般は可能なのかという問いである。この問いは、存在一般は関心一般と事情が異なるという点に由来する。関心一般の場合には、その下に三つの関心様態が包摂されているが、それらは現存在という同じ一つの存在者の存在様態である。これに対して存在一般の下には、ほかならぬ関心としての存在と事物の存在とが基礎的に異なるものとして区分されている。とすれば、実存と実在性が峻烈に区分されているかぎり、統一的な存在一般は、関心の場合と異なつて、不可能になるのではないだろうか。もしそうであるならば、実存と実在性との基礎的な区分から存在一般の意味への問いが生じて来たにもかかわらず、ハイデガーは『存在と時間』公刊直後にその問いを問うために、その由来である基礎的な区分を背後に押しやつてしまつたのであろうか。かりにそうだとするならば、そこで求められている存在一般においては、実存と実在性との区分は消失してしまふのであろうか。しかし以上の道筋とは別に次のような道筋も想定できよう。それは、一方で実存と実在性を峻烈に区分しながらも、他方でその区分が消失しうる統一的な存在一般を求める、そうした道である。

いずれの道に向かうとしても、次の問いは避けられないのではないだろうか。統一性を求め、その

かぎりでも区分が消失する、あるいはせいぜい在り方の相違として背後に退くのであれば、統一的な存在一般を求めるハイデガールの道は、人間も他の存在者も等し並にモノと見なした伝統的な理解、つまり存在一般をモノ性（実在性）として理解したことと、どれほどの違いがあるというのであろうか。ここで、実在性に関するハイデガールの見解、あるいは彼が理解し使用しているかぎりでの実在性概念について整理し、吟味する必要がある。

六 実在性と眼前性

実在性という言葉は、物体の実在性の問題では、基本的に、物体が人間の主観には依存しないでそれ自体で存在すること、つまり主観への非依存的存在性として理解されていた。ハイデガルもこの意味を出発点にして解釈を加える。まず、実在性が主観に依存しないでそれ自体で存在することを意味するのであれば、実在性とはわれわれ以外の存在者の存在として理解されている。「実在性は存在論的呼称として、内世界的存在者に関係づけられている⁽⁵⁸⁾」。この場合には、内世界的存在者の一つの在り方として分析された手許性も眼前性も「実在性の様態⁽⁵⁹⁾」になる。実在性は、ここでは、実存と実在性との第一の存在論的区分として語られたように、人間の存在としての実存と区別された存在者の存在の呼称である。このように人間以外の事物の存在一般に使われる広義の実在性に対して、ラテン語の *res* (モノ) に立ち返った実在性は「事物の純粋な眼前性という意味での存在を意味する⁽⁶⁰⁾」。ここで

は、人間も他の存在者も観察者の眼前に一樣に存在するモノとして捉えられ、かくして存在一般は実在性（モノ性）という意味を持つことになった。⁶¹ ハイデガーの解釈は、後者の狭義の実在性理解に反対し、それを前者の理解へと差し戻す、という方向性をとる。

「存在一般の意味への問いを仕上げることは、「純粋な眼前性としての」実在性という意味での存在に一面的に定位していたことから取り返されなければならない。」「純粋な眼前性としての」実在性はおもむきの在り方の中の一つの在り方にすぎないのみならず、存在論的に現存在、世界、そして手許性との特定の基礎づけ連関の中にあるということが確認される必要がある」⁶²。

かくして存在論的な基礎づけ連関の中で、実在性は次のように位置づけられる。まず、広義の実在性が含意する主観への非依存的存在性における「それ自体 (an sich)」は、手許に在るものの世界適合性として解釈される。つまり、手許にあるものは現存在の見直しにとって目立つことなく、回り世界の内で「自足して存在すること (An-sich-sein)」とされる。⁶³ このような見回しの配慮が注視による理論的な態度に変様されると、回り世界は飛び越えられ、したがって手許に在るものは脱世界化され、かくして手許に在るものは注視に対して純粹に眼前に在るものとして出現する。かくして実在性概念は、人間も事物も注視にとって眼前に在るという、眼前性という狭義の実在性概念が生じる。このように、ハイデガーにおいては、狭義の実在性概念はその優位を剥奪され、広義の実在性概念の中に基礎づけられ、そして広義の実在性と実存との区別に定位して「広義の」実在性は、存在論的な

基礎づけ連関の秩序において……関心という現象に差し戻される」⁽⁶⁴⁾。要するに、存在論的な基礎づけ連関においては、日常的な見直しから注視への変様という点で純粹な眼前性は手許性にに基づき、そして双方共に現存在の存在理解という点から関心に基づくのである。

しかし、以上の基礎づけ方とはもう一つ別の基礎づけ方がある。すなわち、一方では、実在性は存在者の在り方である以上、現存在の存在理解に依存している。つまり「実在性は関心に依存している」⁽⁶⁵⁾。それにもかかわらず他面では、「実在的なものは関心に依存しない」⁽⁶⁶⁾。つまり、実在性が実在的なものの存在であるにもかかわらず、実在性は関心に依存し、実在的なものは関心に依存していない、とハイデガーは言うのである。そうであれば、かりに現存在が存在しないとすれば、存在理解はなくなるがゆえに、実在性としての存在は与えられず、しかし実在的なものはへ存在する、といった奇妙なことになる。⁽⁶⁷⁾ このような相反する二側面は次のようにも現れてくる。眼前性は手許性に基づくが、それにもかかわらず他面では、「手許に在るものは眼前に在るものに基づいてのみ『与えられる』」⁽⁶⁸⁾。

ここで注意しなければならないのは、二つの基礎づけ関係が述べられているという点である。まず、実在性の関心への依存、そして眼前性が手許性を基礎にしていること、このような基礎づけ関係は、存在者の存在に関する存在論的 (ontologisch) な基礎づけ連関として捉えることができよう。その一方で、実在的なものの関心への非依存、そして手許に在るものが眼前に在るものを基礎にしていること、このような関係は、存在者に関する存在者的 (ontisch) な基礎づけ連関として捉えることができよう。このように捉えるならば、矛盾が生じているように見えるのは、存在論的な基礎づけ連関と

存在者的な基礎づけ連関との間においてである。言い換えれば、二つの連関を混同するとき、双方に矛盾が生じるように見えるのではないだろうか。たとえば、実在するものとその存在である実在性を混同するがゆえに、双方の連関が矛盾して見えるのではないだろうか。先に見たように、この時期のハイデガーにとって眼目であったのは、存在者と、もろもろの存在様態を包含した存在一般との区別であった。

そうであれば、本章でこれまで問題にしてきた存在（実存と実在性）の基礎的区分と統一的な存在一般との間のジレンマも、ほかならぬその混同から生じているのではないだろうか。それを明確に区別するならば、存在の基礎的区分は存在論的な基礎づけ連関の次元にあるのに対して、統一的な存在一般の希求は人間も事物もほかならぬ存在者であるという存在者的な連関の次元にあるのではないだろうか。しかしそうであれば後者は、人間も事物も等し並にモノとして、つまり純粹に眼前に在るものとして捉える伝統的な捉え方と、一体どこが異なるのであろうか。いずれにしてもわれわれはここで、存在者的な連関に目を向けてみよう。すなわち、眼前に在るものと手許に在るもの、そして眼前に在るものと現存在、これらの関係である。そして、いずれの関係にも現れている眼前に在るものにとくに注目してみよう。

七 眼前に在るものと元々在るもの

眼前に在るものについてまず問題となるのは、それが回り世界の内でどのように発見されるのかという点である。もちろんこれは前節で触れたことではある。つまり、それが発見されるのは、まず見回しが注視に変様し、したがって回り世界が撤回され、かくして手許に在るものの回り世界への適合性が脱世界化されることによる。ハイデガーの用語において眼前性は、先に見たようにモノのモノ性としての伝統的な実在性概念を包含すると共に、本質存在と区分された現実存在をも含意する⁽¹⁹⁾。つまり、存在者が現実存在するといふ事実性(Dag, Tatsächlichkeit)も眼前性から理解される。「これ〔眼前性に帰属する事実性〕は注視的な確定においてのみ近づかれる⁽²¹⁾」のである。このようにハイデガーにとって眼前性という用語は、人間であれ事物であれ、注視にとつて現れる存在者の存在様態を表現し、そしてモノのモノ性としての実在性および伝統的概念としての現実存在もまた、このような眼前性として理解されている。しかしながら、次のような事例はどのように解釈すべきであろうか。

ハイデガーは『存在と時間』の中で手許に在るものの世界適合性を分析するさいに、手許に在るものが使用不可能になった場合などを事例に挙げる。すなわち、手許に在るものが使用不可能になったとき、これまでは目立つことなく回り世界の内で自足していた道具が目立ってきて、その道具に即して「純粋な眼前性」が己を告げる、と彼は分析する⁽²²⁾。この場合に「使用不可能なものを発見するのは、注視しながら諸性質を確定することではなく、使用しながら交渉する見直しである⁽²³⁾」。ここから明らかなように、ここでは注視が眼前に在るものを発見するのではない。手許に在るものが使用不可能に

なることよって見回しがそこで阻止され、かくしてその当の存在者の方からその眼前性が己を告げる、つまり露になって来るのである。

このように内世界的存在者の方が現存在の見回しを阻止するという事態は、次の事例において一層はつきり現れている。

「眼前に在るものは、現存在において出会うものとして、いわば現存在に衝突する。たとえば、突発的で破壊的な自然の出来事」⁽⁷⁴⁾。

ここで語られている眼前に在るものも、注視によって発見されるのではない。突発的に町を破壊する自然の猛威は、注視や見回しなどをする現存在そのものに反抗するように露になる。ハイデガーはそれを次のように表現する。

「…非現存在的な在り方をした存在者すべては、無意味 (unsinig) なものとして、つまりそもそも本質的に意味を欠いたものとして把握されなければならない。ここで『無意味』とは、いかなる価値評価をも指しているのではなく、存在論的な規定を表現している。無意味なもののみが反意味的でありうる」⁽⁷⁵⁾。

ハイデガーにとって意味とは、存在一般の意味への問いにおいて諸存在の区分を統括する根拠とし

て考えられていた。しかもそれは現存在の存在理解に即して構造分析される。すなわち、意味とは「投企のどこに向けて」⁽⁷⁶⁾である。つまり、意味とは存在者や存在に關するもろもろの理解が成立するための「根拠」であり、そうした根拠としての意味の所在が現存在の投企の「どこに向けて」に求められているのである。言い換えれば、意味を持ったたり欠いたりするのは現存在のみであり、それ以外の存在者は本質的に無意味なもの、意味を欠いたものである。しかも現存在の投企が、「自身のため」およびこれに基づいた世界の構造（世界性）としての「有意義性 (Bedeutsamkeit)」への投企であれば、この世界投企それ自身が、本質的に無意味な存在者を内世界的なものとして、いわば有意義化しているのである。たとえばこの存在者は私の回り世界の内では書くための万年筆として有意義化されている。

そうであれば、この万年筆が使用不可能になったとき、あるいは突発的な災害によってこの町が破壊されたとき、内世界的存在者は現存在による有意義化に対して「反意味的」なものとして出現することになる。そうであれば、このような場面で語られている「眼前に在るもの」は、もはや注視によって発見されるのではない。そうであれば、注視によって発見される純粹な眼前性とは別の意味での眼前性があることになる。ハイデガー自身、次のように言う。

「あらゆる眼前性が事物「モノ」眼前性だとはかぎらない。われわれを『取り囲む』『自然』は、たしかに内世界的な存在者であるが、手許に在るものの在り方や『自然事物性』という仕方での眼前に在るものの在り方を示してはいない」⁽⁷⁸⁾。

ここでハイデガーは、注視にとつてモノとして現れる「自然事物性」を眼前に在るものとして理解する一方で、「われわれを『取り囲む』『自然』」はそれと同じ在り方をしていないと語るのである。これに従えば、われわれがこれまで注視に対応させて一義的に「眼前に在るもの」と翻訳してきたドイツ語 *Vorhandenes* は、これまで見てきた事例「使用不可能になつたもの」や「突発的で破壊的な自然の出来事」そして「われわれを『取り囲む』『自然』」について語られるとき、もはや「眼前に在るもの」と訳すことはできないことにならう。われわれは同じドイツ語 *Vorhandenes* であっても、その前綴り *Vor-* の意味合いをこれまで「眼前」という具合に現存在の「眼」の「前」として理解してきたのに対して、ここでは第三章三で触れたへすでに存在していたへ、元々存在していたへという、有意義化に先立つ時間的意味での「前」として理解すべきであろう。この意味の違いに依じて、このドイツ語は、ここでは、へすでに存在していたものへ、元々存在していたものへ、あるいは簡潔にへ元々在るものへへすでに在るものへと表記することにしよう。そしてこのような元々在るものは、先の引用で言われていたような、「本質的に意味を欠いたもの」としての「自然」として表記することもできよう。それは、存在者の一領域を表すのではなく、「無意味」という言葉がそうであったように、存在者の本質的な存在論的在り方を表示している。つまり、存在者は本質的に無意味なものとして存在するという、本質的あるいは「本性 (*Natur*)」の在り方を表記した「自然 (*Natur*)」である。われわれが存在者を有意義化できるのは、それが元々は無意味だからである。

このように理解することによって、先には矛盾するように見えた事態も、次のように解決可能となる。まず、現存在の投企によって有意義化された存在者は、見回しあるいは注視を通して、手許に在

るものあるいは純粹に眼前に在るものとして発見される。しかしこれはもちろん、そのような有意義化に先立って元々在るものを存在者的連関において前提している。元々在るものとしての自然を有意義化することによって現存在は回り世界の内で道具に出会い、そして注視にとっては眼前に在るものに出会いうるのである。ここに一つの存在者的な連関がある。すなわち、手許に在るものも純粹に眼前に在るものも、元々は無意味なものである自然に基づいてのみ与えられるのである。自然が現存在によって有意義化されることによって、それは見直しにとって手許性において出会われ、また注視にとって脱世界化されて眼前性において出会われる。この連関に従えば、手許に在るものと眼前に在るものとの存在者的連関は自然に基づき、しかも現存在と自然との関係も、自然は関心に依存するのではなく、逆に、現存在は有意義性を投企して世界のうちで実存するためには自然をその地盤として前提しなければならないのである。

ここで注意しなければならないことがある。すなわち、ハイデガーの先の言葉に示唆されているように、元々在る自然は回り世界の内ではそれとして、つまり無意味なものが無意味なものとして露になることはなく、せいぜい現存在の投企に対して反意味的なものとしてしか出現しないのである。なぜなら、回り世界の内では存在者はすでに有意義化されてしまっているからである。それでは、どのような仕方では自然はそれとして露になるのであろうか。また、そうした自然と現存在との存在者的な関係はどのようなものであろうか。その関係こそ、等し並にモノとして捉えられた人間と事物との関係とは全く別種の関係になるのであろうか。

八 自然

『存在と時間』の中ではいくつかの自然が語られている。たとえば、道具の材料となる「自然産物」としての自然や「回り世界の自然」⁽⁷⁹⁾、「自然世界」⁽⁸⁰⁾、あるいはまた「可能的な内世界的存在者の存在の極限」⁽⁸¹⁾としての自然。前の三つは回り世界の内で手許に在るものとして発見され、最後のものはそうした回り世界の撤回によって純粹に眼前に在るものとして発見される。これ以外には、先に触れた「反意味的なもの」として現れる「自然の出来事」。そしてこれと同様のものとしては、「生き生きと活動し」、われわれに襲いかかり、風土として魂を奪い取るものとしての自然」⁽⁸²⁾。これらは、手許に在るものとしても純粹に眼前にあるものとしても発見されない自然として述べられている。しかし回り世界の内で反意味的に出現する自然が、それとして露になる仕方は述べられていない。『存在と時間』から二年後の『根拠の本質について』の中で、ハイデガーは『存在と時間』を振り返って次のように語る。

「自然は回り世界の圏内で出会うことも、そもそもわれわれが態度を取って関わっていくものとして第一次的に出会うこともできない。自然は根源的に、現存在が存在者の直中で情態的に気づけられたものとして実存することを通して、現存在において露になる」⁽⁸³⁾。

われわれはここで述べられている情態性の開示射程に注目したい。

まず『存在と時間』においては、情態性は「現存在が存在するという事実 (Dasein ist)」あるいは現存在が自らの〈現〉の内に投げ入れられているという事実性 (Faktizität)、要するに被投態を開示した。ここではもちろん、自然について述べられてはいない。情態性において開示される現存在の事実性が、先に見た「眼前性に帰属する事実性 (Tatsächlichkeit)」と区別されているにすぎない。しかしながらその一方で、現存在自身も事物の現実存在と同様に純粹に眼前に在るものとして捉えられることもある。そしてそのような把握の仕方が、人間も事物も等し並にモノとして捉える伝統的なやり方であった。現存在にはそれ固有の事実性があるにもかかわらず、現存在は他の事物と同じモノとして捉えられてきたのである。そうであれば、情態性はこのような把握を打ち破って現存在固有の事実性を開示する働きがあることになる。この点に注目するとき、元々在る自然の露開の可能性が見えてくるのではないだろうか。すなわち、現存在を事物と同様に純粹な眼前性として把握するのに反対して、情態性が現存在に固有な〈現〉の内への被投的事実性を開示したように、その同じ〈現〉の内、自然についても純粹な眼前性に反対して自然に固有な在り方を露にしうる可能性が情態性には含まれているのではないだろうか。しかしこれは『存在と時間』のなかでは展開されていない。そこで、現存在と他の存在者との関係が『存在と時間』から『根拠の本質について』へいたるまでどのように捉え直されていったのか、必要なかぎり追跡しておく必要がある。

『存在と時間』において現存在と他の存在者との関係は、他者の顧慮や道具の配慮など、現存在は他の存在者に向かって存在する、あるいはそれへと態度を取る、という具合に性格づけられていた。そして、存在者へ向かう態度において現存在は他の存在者を超越し、存在者ではない世界を開示した。

これに対して一年後の一九二八年夏学期の講義では次のように言われる。

「現存在は被投的で事実的なものであり、自らの身体性を通して全面的に自然の直中にある。そして現存在はこの存在者「自然」の直中にあり、現存在それ自身がこの存在者「自然」に帰属しているが、この存在者「自然」が現存在によって越えられるという点にこそ、超越ということがある」。

このように『存在と時間』の中では「現存在の超越」は「世界の超越」、「世界内存在の超越」という具合に超越の行き先（世界）に重点が置かれていたのに対して、一九二八年の夏学期の講義を基にした一九二九年の『根拠の本質について』の中では、「直中に存在する」ということが超越の契機として数え上げられるにいたる。しかも被投的に自然の直中に存在することは、現存在自身も一つの存在者として自然に帰属し、したがって自然によって現存在が捕らえられていることを意味する。しかも自然によって「捕らえられていることは、存在者へ向かういかなる態度でもない」のである。

以上のような変遷を顧慮して、次のように言うことができよう。すなわち、世界投企を通して内世界的存在者へ態度を取ること、そこでは存在者は有意義化され、自然はそれとして露にならない。それゆえに、存在者へのいかなる態度でもないような現存在の在り方、すなわち自然によって被投的に捕らえられていること、ここにおいて自然がそれとして露になる。言い換えれば、自然は発見されるのではない。なぜなら発見されるといふ被発見性は、『存在と時間』に定位するならば、どこまでも

現存在が個々の存在者へ向かう態度としての発見に対応したものである。⁹²これに対して自然は、現存在自身をも自然に帰属する一つの存在者として捕らえていることにおいて自らを露にするのである。

そうであれば、ここには存在一般の意味への問いに関して『存在と時間』と異なる方向性が生じてくることになる。というのは、『存在と時間』では実存と実在性が区別され、そして実存論的分析論を手がかりにして存在一般の意味への問いが基礎存在論として展開されたのに対して、ここでは、人間も他の存在者も共に帰属している自然こそが問題となるからである。かくして前章で見届けたように、ハイデガーは『存在と時間』公刊から一年後の一九二八年夏学期の講義において、このような自然の主題化を存在者論と呼び、基礎存在論と存在者論とによって形而上学の概念を形成すると共に、『存在の問題』⁹³をより徹底化するために基礎存在論は存在者論へ旋回しなければならなかった⁹⁴のであった。

この構想が明らかにされたのは、ちょうど、実存と実在性との区分が背後に退き、現実存在と本質存在との根本分節が前面に出て来るときである。それと共に、現存在の超越が単にその行き先のみならず、その起点ともなるへ自然の直中に在るへという方向に思索され始めたときである。ここでは自然は「存在者の可能的な総体」、「全体としての存在者」として、その在り方は手許性でも純粹な眼前性でもなく、「自然が事実的 (faktisch) に元々在る (vorhanden)」という在り方をしている。⁹⁵かくして現存在の被投的なへ直中に在るへという地点に、注視によって発見される純粹な眼前性とは別の在り方をした、元々在る自然が見出される。ハイデガーはそれを次のようにも言う。「たとえ現存在が

実存していなくても、存在者「自然」はそれ自身において在るがままの存在者である」⁹⁶。

存在者論はこのような自然を主題化する。存在者論への旋回による存在問題の徹底化ということから言えば、ここでの問いは、全体としての存在者に問いかけ、その存在を問う。このように存在者が全体として主題化されるなら、存在一般に包摂される「何で在りいかに在るか」は、個々の存在者に関するものではなくなる。それは、全体としての存在者が何で在りいかに在るか、つまり存在者の全体的な「何」といかにを意味する。言い換えれば、存在一般は全体としての存在者の何で在りいかに在るかを包含したものでなければならぬ。ハイデガーはそれを次のように表現する。「『全体としての』存在者の存在体制「何で在りいかに在るか」の本質、すなわち、存在一般」⁹⁷。

このように見れば、自然の存在にこそ、つまり、人間も存在者として帰属している全体としての存在者の存在にこそ、人間も事物も等し並にモノとして捉えるやり方とは異なって、実存と実在性の区別に対する存在の統一性が求められるのではないだろうか。われわれはこのような存在の統一性を、時間からする意味的統一性とは區別して、以上の文脈から自然的統一性と名付けることにしよう。『存在と時間』公刊直後において、基礎存在論は全体としての存在者（自然）を主題化する存在者論と共に形而上学を形成し、これに応じて存在の統一性の問題も、存在一般の意味への基礎存在論的問いの中で求められた存在の意味的統一性の問題のみならず、存在者論が主題にする自然における自然的統一性の問題として展開されたのである。

九 存在一般と存在者全体

われわれは以上に見てきた問いの展開を一層明瞭にするために、形而上学という観点からライブニッツが提示し、そしてハイデガーがそれを引き受けて展開した「なぜ」の問いに注目したい。ハイデガーはこの時期、「なぜ」の問いを三つ挙げる。⁽⁹⁸⁾

- ① なぜこれが在って、あれが在りはしないのか。
- ② なぜこのように在って、別様に在りはしないのか。
- ③ なぜそもそも何かが在って、無が在りはしないのか。

これら三つの問いのうち①は、「特定の何で在るかをもった存在者が在って、無いのではないか」という問いとして理解され、ここでは本質存在と現実存在が問われ、②においては存在状態が問われている。したがって①と②は、前節で述べた「全体としての」存在者の存在体制（何で在りいかに在るか）を問うている。これに対して③は、無によって限界づけられた存在者の存在を問う形而上学の根本の問いとされる。⁽⁹⁹⁾ そうであれば、ここで問われている存在こそ、「全体としての」存在者の存在体制の本質、すなわち、存在一般」であり、先に述べた「もろもろの分枝と連携を極めて豊かに包含した存在一般」になろう。ハイデガー自身、これら三つの問いに対応する仕方で見在る存在の存在投企について次のように言う。

「実存する存在者は、存在者が何で在りいかに在るかで在るように存在せしめるために、それが存在しているという事実 (fact) に向けてそのつどすでに投企してしまっているものでなければならぬ」。

ここでは、何で在りいかに在るかに先立って投企されていなければならぬものとして「存在者が存在しているという事実」が挙げられている。先の三つの問いで問い求められている存在に対応させれば、「存在者が存在している事実」こそ諸様態を包含した存在一般であり、この投企があつて初めて、存在者が何で在りいかに在るかという本質存在と現実存在、様々な存在様態への投企・分節が可能になる、と理解できよう。しかも後者の投企・分節において、投企するのは「実存する存在者」として、言い換えれば世界へ超越する現存在として、他の存在者からは区別され、実存と実在性との区別が成り立つのである。

このように理解することができれば、われわれはハイデガーの思索の道筋を次のように跡づけることができよう。まず、意識存在 (実存) と意識を越えた存在 (実在性) との区別から存在一般の意味への問いが生じ、諸存在の意味的統一性が時間に求められた。しかも、存在の意味的統一性は、現存在の存在の意味である時間性の最も根源的な時熟に求められた。そしてこのような存在の問題をより徹底化するために全体としての存在者へ向かった。ここでは、元々在るものとしての自然が主題化され、全体としての存在者が存在するという事実、ここに存在一般が求められた。かくして、存在一般における存在の統一性は、存在者が全体として存在するという事実、しかも人間もその中に帰属する

自然の存在に求められようとしたのである。これをわれわれは自然的統一性と名づけたのであった。かくして、一方の存在者論においては、現存在が自然に帰属しているという被投的地点に存在の自然的統一性が求められ、他方の基礎存在論においては、現存在が存在者を超え出て世界を投企することによって実存と実在性との「第一の存在論的区別」が可能になり、もろもろの存在様態が分節されるのである。そしてこれらの区別・分節は、時間からする存在の時間性格の問題として、つまり意味的統一性として説明されようとしたのである。それゆえにこそ、『存在と時間』公刊直後には実存と実在性との区別が背後に退き、存在の根本分節（本質存在と現実存在）が前面に出て来たのではないだろうか。すなわち、存在者論への旋回においては、全体としての存在者が存在するという事実、この存在と、全体としての存在者の存在体制（何であり、いかに在るか）との関係こそが問題となったのである。

十 存在一般への問いと実在性への問い

以上のように見るならば、実存と実在性の区別と統一の問題は解決したようにも思える。しかし、はたしてそうであろうか。実存と実在性を統一する存在一般は、〈実在〉するのか、それとも単なる名にすぎないのであろうか。この問いに対してどのように答えることができるのであろうか。そしてまた、ハイデガーのこのような問いの展開は、われわれの問いである実在性への問いとどの地点にお

いて交差し、そして分岐しているのであるか。それは実在性が実存と区別されたかぎりにおいてなのであるか。それとも実存と実在性の統一性においてなのであるか。それとも区別と統一においてなのであるか。われわれはこのような観点から、もう一度、ハイデガーの思索の道筋を振り返ってみよう。

まず、われわれは現存在とそれ以外の存在者との存在者の連関を求めて、現存在が自然の直中に捕らえられているという地点にいたった。しかも、存在者の連関において語られた全体としての存在者（自然）が露になるためには、その存在者が投企されていなければならなかった。言い換えれば、「存在の開被が存在者の露開を初めて可能にする」。そして自然の存在の開被こそ、「存在者が存在するという事実」に向けて現存在が投企することであった。すなわち、「実存する存在者は、出会うものを、存在者が存在するという事実へ向けてそのつどすでに投企してしまっていなければならない」のであった。先に『カントと形而上学の問題』の中から引いたこの一文は、同年頃の『形而上学とは何か』の中の次の一文に対応している。

「不安の無い夜の中で、存在者としての存在者の根源的な空け開きが、すなわち存在者が存在し——無が存在しないという事実が、初めて生じる」。

つまり、無の露開の中で、無とは端的に異なるものとしての存在者、そうした存在者が存在するという事実に向けて現存在が投企することによって、存在者は存在者として露になるのである。それでは、

このようにして得られた「存在者としての存在者」は、当初に希求された自然、人間によって有意義化される前の元々在る存在者なのであろうか。

そこで、次の一文に注意したい。

「存在理解の明るみの中で初めて存在者はそれ自身において（すなわち、それがその当のものでありいかに在るかという、存在者として）露になりうる」〔強調点は原著書のまま〕。

ここで言われるように、存在者としての存在者とは、それが何で在りいかに在るかという、その存在体制において露になっている存在者、言い換えれば、その存在体制が規定されている存在者を意味している。というのは、そうした存在投企において理解されている存在とは、全体としての存在者の存在体制としての世界にはかならないからである。すなわち、世界は「全体としての存在者のいかに在るか」⁽¹⁰⁾としての存在であり、「世界は存在理解において理解された存在であり、この存在が存在者に世界の中への進入を授ける、すなわち、存在者を存在者として理解させる」⁽¹¹⁾のである。

そうであれば、事態は次のようになろう。全体としての存在者が露開するためには、その存在の投企がなければならず、そして、この存在の投企において投企された存在は世界としての存在であり、かくして世界の内露開する存在者とは、その存在体制が規定された存在者、つまり世界の内露開する存在者になる。ところで問の出発点で求められていたのは、有意義化される以前の自然がそれとして露になる仕方であった。しかし露になった存在者とは、その存在体制において規定され

たかぎりでの存在者、すでに有意義化されてしまった存在者なのである。しかも有意義化という仕方で存在者を規定する世界は、現存在のそのつどの「自身のため」に基づいて開示されているのであった。すなわち、「世界はある現存在のへ自身のため」のそのつどの全体性として、現存在自身によって現存在自身の前にもたらされる⁽¹⁰⁾。それゆえに、そのつどのある一つの世界の内に入り込んで露開した存在者の全体性、つまり「この全体の幅」は、現存在のそのつどの「自身のため」に応じて、「可变的」とならざるをえないことになる⁽¹¹⁾。かくして、「存在者、たとえば最広義の自然は、それが或る世界の内に入り込む機会を見出さないとするならば、いかなる仕方においても露になりえない⁽¹²⁾」のである。

このように存在の投企が「自身のため」に基づいた投企にはかならないとすれば、われわれは次のように言わざるをえない。問いの出発点において求められている存在の投企は、自然の存在の投企、すなわち「無とは端的に他なるもの」としての「存在者が存在するという事実」へ向けての投企であり、これによって元々在る自然が露になるはずであった。しかし、その投企は現存在の投企である以上、現存在の「自身のため」に基づいてなされる。したがって投企された存在は、「自身のため」のそのつどの全体性としての世界となる。すなわち全体としての存在者の存在体制となる。かくして、存在者が存在するという事実へ向けての投企は、「自身のため」を介することによって、存在者の存在体制の投企に、いわばすり代わってしまったのである。このことは一体、何を意味しているのであろうか。

まず、実存と実在性との区分について言えば、双方が区分されながらもある仕方での統一性は獲

得されたと言えよう。すなわち、現存在は超越において、一方では存在者を全体において越え出るこ
とによって他の存在者の存在と区分され、その一方で世界を投企することによって現存在自身も帰属
する存在者の統一的な全体性を形成する。そうであれば、実存と実在性との統一性は、存在者の全体
的な在り方、存在者の全体性というやり方で、しかもそれが「自身のため」によって開示されるかぎ
り「自身のため」のそのつどの全体性」という仕方獲得されたと言えよう。

しかしながら、そのような投企によって得られる存在が全体としての存在者の存在体制であるなら、
それは、存在の諸分節や諸様態を豊かに包み込み、そこから分節化や様態化が可能になるような存在
一般ではなく、ほかならぬ特定の存在体制にすぎないことになろう。とすれば、われわれは結局、次
のような問いへ再び帰着する。すなわち、存在一般は「実在」するのであるか、それとも単なる名
にすぎないのであるか。普遍の実在性を尋ねるこの問いに面して、われわれはここで、次のことを
想起すべきであろう。すなわち、外界の実在性の問いに関しては、その経験的起源に遡源し、さらに
実在性の源泉に到達したとき、伝統的・思弁的な問題設定自体が擬似問題として消去され、問い方自
体が転換した。すなわち、物体の主観への非依存性を尋ねる問いから作用性への問いに移行していっ
た。そうであれば普遍の実在性を尋ねる問いも、存在者論への巡回によって全体としての存在者に遡
源したとき、これと同じ事が起こっているのではないだろうか。前章で見たように、全体としての存
在者は現存在が抵抗を経験する実在性の源泉の地点であった。われわれはいまやこの地点で、普遍の
実在性を尋ねる問いを次のように言い換えてもよいであろう。

すなわち、元々存在する自然はそれとして露にならないのであろうか。もし露になるとしたら、そ

れはどのような事態であろうか。それはもはや、 \langle 自身のため \rangle に基づいた現存在の投企によって存在の開被が可能になり、そしてその存在の開被が存在者の露開を初めて可能にするという、これまで辿ってきた道筋では決して捉えられないのではないだろうか。というのは、これまで辿ってきた道筋では、自然はまさしく人間の \langle 自身のため \rangle を介して開示されるのであって、それとして露にはなっていないからである。それでは、自然がそれとして露になることは、いかに思索されるべきであろうか。この問いによって、ハイデガーは存在一般の意味への問いから自然の存在の露開としての真理への問いに展開していったのではないだろうか。¹⁰⁾

このように見ることができれば、ハイデガーが存在一般の意味への問いから真理の問いへ展開するちようにこの地点に、ハイデガーの問いとわれわれの問いの分岐点を見出すことができよう。この地点は、現存在をも含めた自然が人間に依存せずに \langle 実在 \rangle しうる地点、実在性の源泉だからである。しかもこの地点は、ハイデガーにあつては \langle 自身のため \rangle に基づく超越において元々在る自然が抵抗するものとして経験された地点である。そうであればハイデガーがここから存在の真理への問いに向かうのに対して、われわれは同じこの地点からもう一つの道へ、すなわち存在者の抵抗経験の中で露になる実在性の問いに向かうことにしよう。

注

(1) ハイデガーにとって存在の問いを問うことは、存在一般の意味への問いから存在の真理への問いに展開する。一九三五年の夏学期の講義を基にした『形而上学入門』の中に次のような一文がある。「存在の問い

を根源的に問うことは、存在の本質の真理を展開するという課題を掴み取った」(Heidegger, EM, S.72)。
もちろん、真理をアレーティアつまり不伏蔵態として捉え、存在との連関の重要性を指摘することは、すでに一九二七年公刊の『存在と時間』の中に見られる。たとえば「存在と真理との根本的連関の問題」(Heidegger, SZ, S.349, Vgl. S.357)。¹⁾しかしこの一文で言われている不伏蔵態としての真理は、どこまでも、存在者の真理であつて存在の真理ではない。つまりここでハイデガーの念頭にあるのは、存在者の存在と存在者の真理との連関である。さらに、アレーティアとしての真理が主題化された一九三一・三二年の冬学期の講義でも、アリストテレスおよびプラトンへ遡行しながら述べられているのは、存在者の不伏蔵態である (Heidegger, GA34, S.13, 70, usw.)。またこの講義と同名の題目で一九三〇年一月になされた講演『真理の本質について』で語られているのも、「全体としての存在者の顕示性」(Yusa, 1981, pp.297-307)である。以上のように、現在われわれが知りうるハイデガー自身の資料から、大まかに年代査定をすれば、ハイデガーは一九二〇年代末まで存在一般の意味への問いを主題化し、一九三〇年代中頃から存在の真理への問いに展開し、その間の一九三〇年代前半は、過渡期として、全体としての存在者の真理を問題にした、と言えよう。

なお、ハイデガー哲学の全体的理解については主に次の書に負っている。Pöggeler, 1983 (1), 1992;

Kayano, 1972, 1984, 1985, 1991.

- (2) Heidegger, SZ, S.147.
- (3) *ibid.*, S.212.
- (4) *ibid.*, S.36, 38.
- (5) *ibid.*, S.19.
- (6) *do.*, GA24, S.27.

(7) 以上のような言い回しから、ハイデガーにおける存在概念の不可解さを指摘し、そうした「存在」は現存在の存在理解による「存在創設 (Seinskstitution)」によるものであり、それ以外には理解できない、とする見解がある (Franzen, 1975, S.11f., 24-28.)。たしかに、現実存在 (existentia) や本質存在 (essentia) など伝統的に語られてきた意味に基づくかぎり、ハイデガーの求める「存在」は不可解になる。そこからすれば、その「存在」は伝統的意味を顧慮しながらそれとは別の意味で理解することが試みられねばならない (Vgl. Marx, 1980, insb. S.14.)。これに対しての本書での見解は、伝統的に語られてきた諸存在を包摂する存在一般がこの時期のハイデガーによって求められた「存在」であるという点にある。ここからすれば、たしかに、そのような存在は存在投企つまり「存在創設」によってのみ獲得されるというのがハイデガーの目論見であった。しかしながら本章九―十で見えるように、現存在の存在理解としての存在投企によって投企された存在と、彼が「存在一般の意味への問い」において希求した「存在一般」との間にはズレが生じてしまったのである。それゆえに、「存在創設」によって得られる存在と、彼が希求した「存在一般」とを単純に同一視することはできない。

(8) Heidegger, GA24, S.322.

(9) 存在一般の意味への問いの時期における存在論的区別に関しては、根拠の問題との連関から触れたことがあり、また本書の意図するところではない。拙論を参照されたい。Yamanoto, I., 1985, pp.67-81.

(10) Heidegger, KP, S.203.

(11) *ibid.*, S.203f.

(12) *ibid.*, S.202.

(13) *do.*, SZ, S.5.

(14) *ibid.*, S.314.

- (15) 存在の区分と統一性の問題を *essentia* と *existentia* という伝統的区分を観点にしてハイデガーの基礎存在論を解釈したものととして以下を参照。Barrón, 1992。これに対して本章は人間存在（実存）と自然的存在（実在性）との区分という観点からアプローチしている。
- (16) Heidegger, GA24, S.24.
- (17) Aristotlees, Met., 1003a33.
- (18) *ibid.*, 1025b3–4.
- (19) *ibid.*, 1003b5–6, 1028a13–20.
- (20) *ibid.*, 1003b6–8.
- (21) Heidegger, SZ, S.19.
- (22) *ibid.*, S.201.
- (23) *ibid.*, S.314.
- (24) *do.*, GA24, S.24.
- (25) *ibid.*, S.170.
- (26) *ibid.*, S.250.
- (27) *do.*, WG, S.52.
- (28) *do.*, KP, S.202, 217.
- (29) *do.*, GA24, S.24.
- (30) *ibid.*, S.396.
- (31) *ibid.*, S.24.
- (32) *ibid.*, S.1, Anm.1.

- (33) do, SZ, S.314.
 (34) do, GA61, S.85.
 (35) *ibid.*, S.90.
 (36) *ibid.*, S.176.
 (37) do, BZ, S.26.
 (38) *ibid.*, S.19.
 (39) *ibid.*, S.26.
 (40) do, SZ, S.235, 437.
 (41) do, GA24, S.429.
 (42) do, GA21, S.409f.
 (43) do, GA20, S.157.
 (44) *ibid.*, S.158. Vgl. Husserl, III-1, S.159.
 (45) Heidegger, GA20, S.184.
 (46) do, GA21, S.199.
 (47) *ibid.*, S.199.
 (48) *ibid.*, S.193.

(49) 以上のように本章で見えるかぎり、『存在と時間』とその前史との関係は次のようになろう。様々な複数の視点あるいは問題系が時間あるいは時間性という一点を基礎にして構築されたのが『存在と時間』である。この場合に複数の問題系とは、単に複数の道のことを意味する (Pöggeler, 1983 (1), S.319) のではなく、様々な問題系は吸収そして包含されて、『存在と時間』において「体系的な新たな投企」 (Gethmann, 1987,

S.11.) がなされたのである。そのさいに、様々な問題系の吸収および包含の要になっていたのが、当初より語られていた時間性あるいは時間にはかならない。

- (50) 現存在の分析論と存在の意味への問いとの関係に注意を促した論文として次のものを参照。Römpf, 1989, insb. S.54f. ここでは、存在という語の無意義性のゆえに存在の意味への問いが真正な規定性を失ってしまふという点から出発して、それを現存在の存在の意味への問い、とりわけ現存在の存在理解そして時間性に求めようとするのが基本的なモチーフになっているが、本文ではより徹底的に、双方の関係をモデル化として捉える。その手掛かりになるのが、本文以下で引いた一文である。

- (51) Heidegger, SZ, S.196.
 (52) *ibid.*, S.192.
 (53) *ibid.*, S.327.
 (54) *ibid.*, S.324.
 (55) *do.*, GA21, S.413.
 (56) Vgl. *ibid.*, S.413.
 (57) *do.*, GA24, S.429.
 (58) *do.*, SZ, S.211.
 (59) *ibid.*, S.211.
 (60) *ibid.*
 (61) *ibid.*, S.201.
 (62) *ibid.*
 (63) *ibid.*, S.75.

- (64) *ibid.*, S.211.
 (65) *ibid.*, S.212.
 (66) *ibid.*
 (67) これをアポリアとして提示し、ハイデガーの文脈でその解決を試みたものとして次の論文を参照。
 Schatzki, 1989. それによれば、現存在が依存する存在とは、いかに在るかとしての存在であり、依存しない存在者とは、眼前にあるものとしての存在者である (pp.96-7)。本章における見解もこれと同様である。しかし、眼前にあるもの（この用語については本文以下を参照）の露開こそがハイデガーの眼目であったことを考慮する必要がある。また同論文では、存在の唯一性に関する矛盾が提示されている (p.88)。これは次の書で提示された問題を引き受けたものである。Olafson, pp.144ff. それによれば、存在は唯一的だが、それを開示する現存在は複数である。この唯一性と複数性はどのように解釈されねばならないのか、という問題である。本章はこの問題に立ち入らない。本章で提示したいのは、人間の存在と事物の存在という複数性と、統一的な存在という唯一性との連関である。
- (68) Heidegger, SZ, S.71.
 (69) *ibid.*, S.42.
 (70) *ibid.*, S.135.
 (71) *ibid.*, S.154.
 (72) *ibid.*, S.73.
 (73) *ibid.*
 (74) *ibid.*, S.152.
 (75) *ibid.*

- (76) *ibid.*, S.151.
- (77) *ibid.*, S.35.
- (78) *ibid.*, S.211.
- (79) *ibid.*, S.70f.
- (80) *ibid.*, S.112.
- (81) *ibid.*, S.65.
- (82) *ibid.*, S.70.
- (83) *do.*, WG, S.36, Anm.55.
- (84) *do.*, SZ, S.135.
- (85) *ibid.*, S.55f, 130.
- (86) *do.*, GA26, S.213.
- (87) *do.*, SZ, S.364.
- (88) *ibid.*, S.384.
- (89) *do.*, GA24, S.429.
- (90) *do.*, WG, S.45.
- (91) *ibid.*, S.47.
- (92) *do.*, SZ, S.218.
- (93) 存在の問題の中に存在の統一性の問題が含まれているが、ここでは、存在の領域的多様性に対して存在の統一性が語られている。これ以外には、存在論的差別、存在の根本分節、存在の真理性格、存在の領域性^レが挙げられる (Heidegger, GA26, S.191ff.)。

- (94) Heidegger, GA26, S.199 – 202.
- (95) *ibid.*, S.199.
- (96) *ibid.*, S.194.
- (97) do., KP, S.184.
- (98) do., WG, S.48.
- (99) do., KP, S.202.
- (100) do., WG, S.42.
- (101) do., KP, S.202.
- (102) do., WG, S.13.
- (103) *ibid.*, S.34.
- (104) *ibid.*, S.49.
- (105) *ibid.*, S.36.
- (106) do., GA26, S.282.
- (107) do., WG, S.39.
- (108) *ibid.*, S.37.
- (109) *ibid.*, S.39.
- (110) 存在一般の意味への問いから真理への問いへの展開については本章注(1)を参照。

第五章 実在性 —— 物質性と作用性

前章ではハイデガーの問いの道筋からわれわれの実在性への問いが分岐してくる地点を見届けた。本章ではその地点に立って、ハイデガーの道筋を視野に入れながらデイルタイに立ち返り、デイルタイが実在性の源泉においてとくに他者の実在性について語っている点に注目しよう。そこにこそ、実在性が物質性とは別に作用性として理解される転換点があると思われるからである。そうであれば、このことは従来の外界の実在性の問題と実在性概念の理解に対してどのような変遷を強いることになつたのであろうか。そしてデイルタイが他者の実在性を作用という観点から主題化したことは、デイルタイの実在性問題を批判したハイデガーに対する反論を提示しうるのではないだろうか。ハイデガー自身はデイルタイに対する批判的吟味の中で他者の実在性について触れていないからである。中心になるのはデイルタイが一八九〇年に発表した『外界の実在性論考』である。

一 問題設定

『外界の実在性論考』は、第三章で見たように、後になってシェーラーによって批判され、さらにはハイデガーによって問題設定それ自体まで批判された。しかしデイルタイからすればこの論考は、外界の実在性の問題のみを主題としているように見えるが、精神科学の認識論的基礎づけという彼本来の意図の中におかれている。ハイデガーが彼固有の問いである存在一般の意味への問いの中で外界の実在性の問題を批判したのに対して、デイルタイは精神科学の認識論的基礎づけの中で外界の実在性の問題を扱う。

すなわち、一八八三年に公刊された『精神科学序説』「緒言」で述べられた計画によれば、「精神科学の基礎づけ」は『精神科学序説』第二卷に含まれる第四部および第五部で予定されていた^①。また同年に行われた講義『精神科学序説のための講義』^②によれば、その第三編第一部が「認識論的基礎づけ」と題され、そこで外界の実在性の問題が扱われている。さらに一八八〇年から一八九〇年にかけて起草された『精神科学序説第二卷のための草稿』ではこの問題がより詳しく扱われている^③。一八九〇年の『外界の実在性論考』で扱われた外界の実在性の問題は、このような「精神科学の認識論的基礎づけ」の中で扱われていた問題だったのである。しかも、それだけを主題にした単独論文という体裁をとったということは、この問題がいかに重要で難解であったかを物語っている。それはたとえば『精神科学序説』「緒言」の中の次の一文から明らかであろう。

「外界の実在性をわれわれが確信する起源と正当性の問題を解決することは、この「精神科学の」基礎づけのあらゆる謎の中のものとも強固な謎であるように見える」¹⁾。

これから七年後に発表された『外界の実在性論考（外界の実在性についてのわれわれの信念の起源とその正当性）に関する問いを解決することへの寄与』は、まさしくこの引用に現れている「外界の実在性をわれわれが確信する起源と正当性の問題を解決すること」という言い回しをほぼそのまま論題にし、単独論文として発表したものにほかならない。

しかしこの同じ事情からわれわれはもう一つの異なった事情を推測できるのではないだろうか。すなわち、外界の実在性の問題は、単独論文という体裁をとらざるをえないほど、精神科学の基礎づけには収まり切らない広範囲な問題を抱えていたのであり、したがってその基礎づけの中に留まるかぎり十分な解決ができない問題を含んでいたのではないだろうか。それがどのような問題なのか、われわれはまず、精神科学の基礎づけの中で外界の実在性の問題がどのように位置づけられているのか、この点から見ていこう。

二 精神科学の基礎づけと外界の実在性の問題

外界の実在性がデイルタイ自身の中に一つの問題として生じてきたのは『精神科学序説』から一三

年ほど前に遡る。一八六七・六八年の『論理学と哲学的諸学体系』、いわゆる『バーゼル論理学』⁵⁾の中で彼は次のように述べる。

「感官を通してわれわれに与えられるものがすべて主観的であるなら、実在的世界の手掛かりはこの点に求められるのか。ソクラテス、デカルト、カントはこの問いに立ち向かい、われわれもまたこの問いに逢着する。われわれはその解決を内界 (Innenwelt) の諸現象に見出す。実在的なものはわれわれの自己意識においてそれ自身でわれわれに与えられている」⁶⁾。

彼はここで外界の実在性の問いに対して、その解決の方向性まで見出している。すなわち、問題の解決は内界の諸現象に見出される、と云うのである。

「内界の諸現象」という言葉はデイルタイの後の言葉を使えば「意識の事実」に置き換えられよう。すなわち、「あらゆる心的状態と同じく物的世界のあらゆる部分も、あらゆる事実は意識の事実である」⁷⁾。物的世界である外界もデイルタイにとっては意識の事実であり、この地点に問題の解決が求められたのである。しかしここには一つのアポリアが生じる。というのは、通例は外の事実と見なされているものが私の意識の事実であるなら、一切は意識の中に存在することになり、外界は意識と独立に存在しないことになってしまうからである。外界の実在性の問題がここに生じる。それにもかかわらずデイルタイは同じ『バーゼル論理学』の中で、デカルトと同じように、内界が「懐疑主義から逃れて実在的な地盤を捉えることができる地点である」⁸⁾と考えているのであれば、内界に留まりなが

ら外界の実在性の問題を解決せざるをえないことになる。要するに、それ自身で確実な内界に到達したことが、外界の実在性の問題を発生させ、内界に留まるかぎり外界は実在しないことになり、しかしそれにもかかわらず問題の解決の場は内界に求めるほかないのである。それでは、なぜ内界に留まるのであろうか。

彼は『バーゼル論理学』よりさらに一年ほど前の一八六五・六六年の『論理学と哲学的諸学体系の概要』（以下、『概要』と略記する）⁹の中で、認識の基礎的能力として内的知覚と外的知覚を挙げ、これに応じて学を外界の学と精神の学とに区分する¹¹。外界の学とは自然科学のことである。これに対して精神の学とは内的状態を対象とする学であるが、それは数学が提供するような厳密な把握形式を欠いていると共に、変転する精神的世界の歴史的伝承にも大きな困難を持っている¹²。このように指摘する彼は、かくして精神の学が存立するための地盤が必要であると主張する¹³。しかし内界を扱う学がいまだに学として土台がしっかりしていないにしても、その出発点が内界にあることも認めているのである¹⁴。

そうであれば彼にとつてまず問題になったのは、精神の学、つまり精神科学を基礎づけることである。そしてそのためには、学の出発点を内界に求め、意識の事実の確実性を認識論的に基礎づけなければならぬ。この課題こそ、一八八〇年頃に「精神科学の認識論的基礎づけ」として具体的に着手され、「現象性の原理」として定式化されるにいたった、と見ることができよう。すなわち、『精神科学序説第二巻のための草稿』に従って言えば、「認識の基礎づけ」と題された第四部は、第一章のいわゆる『プレスラウ草稿』が「意識の事実」と題され、その第一節が「現象性の原理」で始まる¹⁵。

「われわれにとつて存在するものは、われわれにとつて存在するがゆえに、またそのかぎり、意識に与えられてあるという制約のもとにある」⁽¹⁶⁾。

かくしてこれが精神科学の認識論的基礎づけの出発点になる。しかし、意識の事実から始めなければならぬことは、ちょうど『バーゼル論理学』で表明されたように、まさしく外界の実在性の問題に逢着する。したがって認識論的基礎づけはこの問題を同時に含み、かつそれを解決しなければならぬ。それが第一章「意識の事実」に続く第二章「外界の知覚」の目指すところである。また、『精神科学序説のための講義』によれば「認識論的基礎づけ」は現象性の原理に始まる六つの命題からなり、外界の実在性の問題はその第四命題に位置づけられ、それらすべての命題で目指されているのは、「人間の精神的生を形成しているもろもろの過程の客観的知」⁽¹⁸⁾にほかならない。

このように見れば、われわれはまず次のように言うことができよう。デイルタイは、精神科学における知の客観性を目指して、その出発点を意識の事実を求めることによつて、その認識論的基礎づけと外界の実在性の問題の解決が課題として生じた。しかも意識の事実から出発する精神科学の基礎づけが、外界の実在性の問題の解決を求めたのであり、その逆ではない。そうであれば、外界の問題は精神科学の基礎づけの中で形成されてきた概念枠組みを使って解決せざるをえなくなるであろう。その一つに「意識の事実」という概念が挙げられよう。彼が精神科学の基礎づけの出発点を意識の事実に求めるなら、外界の問題の解決も意識の事実に訴えるほかない。そうであれば、われわれも意識の事実ということに注目しながら問題を見届けよう。実際デイルタイは、一八六七・六八年の『バーゼ

ル論理学』の中で外界の問題を提示し、その解決を内界の現象に求めると述べてはいるが、具体的に解決が試みられているのは、一八八〇年頃になって「意識の事実」という概念が表明的に語られてからのことである。

三 意識の事実と覚知

『精神科学序説』の中では意識の事実について次のように語られている。

「私が私の内で体験しているものが意識の事実として私にとって存在するのは、私がそれを覚知（Innewerden）しているからである。意識の事実とは、私が覚知しているものにはかならない」。

これを見るかぎり、意識の事実とは覚知されたものであり、しかも覚知によってその存在が確実なものとして確証される。覚知は意識の事実の認識論的基礎になろう。この関係をデイルタイは同年の『精神科学序説のための講義』の中で説明する。

「そのような覚知があれば、覚知の中では、「意識の事実である」と「私にとって存在する」とはまったく同じである。覚知はこの場合、直接知であり、覚知の中で把握されているものは客観的

事態である」⁽²⁰⁾。

意識の事実の直接的把握が覚知である。覚知によって意識の事実は客観性を持つ。そうであれば、覚知は精神科学の認識論的基礎づけの最終的な拠り所となる。というのは、学の出発点が意識の事実にあっても、その出発点が認識論的にどのように把握されるかが明らかにされないかぎり、学は認識論的に基礎づけられていないことになるからである。しかし内界の意識を自らの対象とするものこそ、内的覚知ではなかったのか。しかも先に見たように、デイルタイは内的覚知と外的覚知の区分に基づいて内界と外界、精神の学と自然の学を区分したのではなかったのか。内的覚知や内的観察という意識の在り方と、覚知はどのように異なるのであろうか。

まず注目したい草稿がある。一九七九年頃と推定される草稿『経験の哲学、経験であって経験論ではない』⁽²¹⁾（以下、『経験の哲学』と呼ぶ）である。デイルタイはこの中で、内的観察によって生じるアポリアを指摘し、それを解決しようと試みる過程で「覚知」を語る。そのアポリアとは、「目は目を見ることができない」という言い回しで指摘されるアポリアである。すなわち、私が私の内的働きをその遂行中に生き生きと観察し把握しようとする、観察される私と観察する私に二分され、観察する主体の私およびその働きはどこまでいつても捉えられない。これに対して彼は覚知という概念を導入する⁽²²⁾。そのさいに彼は次のような例を挙げている。今、私は内的経験の限界について熟考している。さて次に、私は私の注視をこの問題の証明の方に向ける。そうすると、注視された部分は私の意識の光で明るくなるのに対して、他の部分は暗くなり、目立たなくなり、さらに、この目立たなく

なつた部分の想起は不完全になつてくる。このように、私がある事柄から別の事柄に注意を向け直したときにはつきりするように、注視の働きには、それに「気づく (Gehawerden)」という働きが伴っている。これが覚知と呼ばれる。

心的作用は覚知を含み、覚知がなければ知覚が成立しない。というのは、外的知覚にせよ内的知覚にせよ、自分では決して気づくことのない知覚、そうした知覚は存在しないことになるからである。しかも意識の心的作用はその対象となるものを目指しているのに対して、覚知は、覚知される心的作用の方を向いてそれを客観として措定するのではなく、したがって主観それ自体の内部に主観と客観の対置構造を作るのではない。覚知はどこまでも覚知されている心的作用と同じ方向に付添いながらその作用を明るくする。言い換えれば、覚知においてはその作用と対象内容とが区分されていないのである。⁽²³⁾

デイルタイが覚知という概念を集中的に導入し、分析しているのは、右に見た『経験の哲学』および『記述心理学の草稿』⁽²⁴⁾など、およそ一八七九年および一八八〇年頃である。つまり、精神科学の認識論的基礎づけが具体的に着手された一八八〇年頃の『プレスラウ草稿』と時期を同じくしている。この点からも、覚知という概念は意識の事実の直接知として精神科学の認識論的基礎づけの最終的な拠り所になるとともに、これによって初めて精神科学の認識論的基礎づけの着手が可能となつたと言つても過言ではない。⁽²⁵⁾

それと共に第二に注目したいのは次の点である。すなわち、外界の実在性の問題がデイルタイに引き受けられたのは、すでに見たように一八六七・六八年の『バーゼル論理学』であつた。しかし、一

七七一年頃の『一八七五年の論考のための予備研究』において、国家に関してその実在性と行爲する人間の意志との関係が触れられたことはあつたが、問題の解決が具体的に「意志抵抗」に求められたのもこの時期、すなわち一八七九年頃の『経験の哲学』であり、一八八〇年頃の『記述心理学の草稿』である。つまり、意識の事実、覚知、これらの概念が導入分析された頃である。

「意志の抵抗と、それと同時に出現する感受、これらが私の外を構成する」⁽²⁷⁾。あるいは、「われわれが実在性と名づけているものは、われわれの自己が外界によつて制限されているということの意識にはかならず、その制限はさしあたり圧力において直接的に体験される」⁽²⁸⁾。

そして最後に注目したいのは、右のような意志と意識との関係である。右に引用した一八八〇年頃の『記述心理学の草稿』では、意識は単に主知主義的に表象作用としてのみ存在するのではなく、意志と感受とを含むものとして考えられ、かくして表象、意志、感受、これらが「生の過程 (Lebensprozess)」の三つの基本的要素として挙げられる。しかもここで言われる意志とは、われわれが広く覚知している精神の能動性を意味し、また感受は同様に快不快等の生き生きした経験を意味し、いずれに關しても、「意志の覚知」および「感受の覚知」ということが語られる。⁽²⁹⁾ かくして『精神科学序説第二巻のための草稿』における第四巻「認識の基礎づけ」第一章「意識の事実」が覚知によつて認識論的に基礎づけられたように、第二章「外界の知覚」⁽³⁰⁾における外界の実在性は、意志の覚知によつて基礎づけられるのである。しかもここでは、表象、意志、感受、これら三つの働きに応じて外界の

問題が考えられている。すなわち、知覚表象によって何らかのものが私の前に立てられ、しかもそれが意志に抵抗するものとして意志において私の外的のものとして覚知され、そしてそれが感受において知覚像に結び付いて外界の覚知にいたるのである。かくして「この実在性は覚知の中で与えられ、……覚知は確実性の最終審である」⁽³¹⁾。

このように外界の実在性の問題を具体的に解決することは、意識の事実、覚知、そして表象、意志、感受を含む自己意識、これら精神科学の基礎づけの中で現れてきた概念を使って遂行された。それでは、単独論文としての『外界の実在性論考』はどうかであろうか。そこにはわれわれが推測したように、精神科学の認識論的基礎づけの枠内では解決しえないような事柄が出現しているのであるか。

四 『外界の実在性論考』における「実在性の問題」

一八九〇年の『外界の実在性論考』の中でも、基本的概念となるのは「意志抵抗」であり、「実在性の意識」である。問題解決の基本的方向性はこれらの概念によって方向づけられている。それは伝統的な解決法と対比させて言えば次のようになる。すなわち、外界の実在性は、従来、悟性推論によって証明が試みられるか、あるいは直接的な確実性に訴えられるか、さもなければ断念されたのに対して、デイルタイはこれらのいずれの道も採らない。本書第一章を振り返れば、証明の試みはデカルトにおいて、直接的な確実性に訴えるのはロックにおいて、そして断念する道はバークリーに見ら

れた。しかしデイルタイは、自己と世界とをあらかじめ区分しておいて悟性推論によってその隙間を架橋するのではなく、かといって外界の実在性が自己と同じく直接的に与えられるとするでもない。そうではなくて、自己生 (Eigenleben) と外的世界との区分が未だ意識に登ってこない状態である心的生 (Seelenleben) から出発し、しかもある媒介者を通して外界の実在性が与えられ、自己と外界との区別の意識が生じる、これがデイルタイの見解となる。その媒介者とは、意志インパルスの意識と、感覚を介した阻止の意識、これら二つの意識状態から発現する抵抗経験である。³²かくして外界の実在性の問題に対して次のように答えられた。

「阻止そして抵抗の経験の中である、力の現在がわれわれに与えられており、その場合、われわれはこの力をわれわれから分離したある外的な力として把握せざるをえない」³³、すなわち外界の「実在性の意識が出現」する。

われわれは本書第三章四一六において明らかにしたように、ここで語られる「外的な力」の「外」とは、デカルトやロック等で問題となった観念の所在としての「内」に対する「外」ではなく、意志的志向に対して「他なるもの」として作用するもの、抵抗経験の中で分岐する「自」に対する「他」であった。それでは、このような「外界の実在性論考」の見解から、精神科学の認識論的基礎づけの中に組み込まれた外界の問題を振り返るとき、たしかに基本的概念は同じであっても、根本的な相違点を認めざるをえない。双方を比較してみよう。

『精神科学序説のための講義』の中では、外界の実在性の問題が「認識論的基礎づけ」の第四命題で扱われる。すなわち「われわれがわれわれ自身に与えられているのと同じように確実に、われわれに非依存的な外界がわれわれに与えられている」⁽³⁵⁾。ここでは外界の与えられ方が自己の場合と同じであるという点が述べられているにすぎない。つまり、「外界は自己意識と共にわれわれに与えられる」、言い換えれば、「自己意識は外界の相関的事実である」⁽³⁶⁾と述べられているのに等しい。もちろんその与えられ方は、意志抵抗を媒介にしている。「意志が自分自身に与えられるのと同じように、意志に抵抗するものが意志に直接与えられる」⁽³⁷⁾。ここでも自己と外界の与えられ方が同じであると言われているにすぎない。

要するに、精神科学の認識論的基礎づけの中で言われていたことは、外界の与えられ方は自己の場合と同じく意識の事実に基づいていること、したがって外界に関する知は自己の場合と同様に客観的であること、これに尽きるのである。というより次のように言ったほうが適切かもしれない。すなわち、精神科学の認識論的基礎づけのためには、外界に関する知は自己の場合と同様に覚知に裏打された意識の事実に基づいて客観的であるということとを述べるだけで十分なのである。もしそうであれば、主客の区分が未だに意識されていない状態に遡り、そこから自己と外界、自己と他者との区分が生じる仕方を分析し記述することは、精神科学の基礎づけには不必要であり、その範囲を越えていることになる。われわれはまずこの点に注目したい。

そしてこの点がさらに際立ってくるのが他者の実在性に関してである。というのは、他者の場合には特殊な事情があるからである。それを問いとして定式化すれば次のようになる。私の生と類縁的

他者の生の統一性は、私と独立に存在しているか、つまり実在しているのか、もし実在しているなら、それはどのように把握されるのか。簡単に言えば、他者の自己意識、他者の生は、実在するのか。『精神科学序説のための講義』におけるデイルタイの回答は次の通りである。⁽³⁸⁾まず、他者の内的状態は「類比推論に同等の過程」を通して認識されるが、それは単に知的なプロセスとしての類比推論ではなく、それと同等の「心意識の総体」の働きを意味している。こうして他者は私の生と類縁的な生の統一体であることが生的感受によって確信されている。「生的感受はいたるところで他者の実在性を前提にしている」。⁽³⁹⁾これに対して『精神科学序説第二巻のための草稿』では、他者の内的状態の推論過程は、外界の実在性の問題が扱われていた第四部第二章「外界の知覚」では扱われておらず、それに続く第三章「内的知覚と心的生の経験」六節「他者の承認と理解における外的知覚と内的知覚との結合」に譲られる。⁽⁴⁰⁾というのは、類比推論によって私の内的状態から他者の外面的表出を経て他者の内的状態を推論する場合に問題となるのは、外界の知覚に留まらず「外的知覚と内的知覚との結合」だからである。⁽⁴¹⁾

われわれはここで基本的な問いに逢着せざるをえない。「他者の実在性の問題」という言い回しで問題にされ、解決を求められている事柄は、そもそも「外界の実在性の問題」に含まれるのであろうか。もちろんこれは問題の取り扱い方によって、いずれにも答えられよう。さしあたり二つの視点から答えられよう。まず、『プレスラウ草稿』で明記されているように、⁽⁴²⁾外界という言葉が個々の事物や人物の総体を名指すなら、他者の実在性の問題は外界の実在性の問題に含まれる。しかも精神科学の基礎づけのためには外界を扱えば十分であるなら、その中で取り立てて他者の実在性を問題にする

必要はない。実際、『精神科学序説のための講義』および『精神科学序説第二巻のための草稿』では、重点はどこまでも、個々の事物や人物などの総体としての外界にある。これに対して、他者が他の事物とは違って私と類縁的な、しかも私とは独立の生の統一体であるという点を強調しようとするなら、これはもはや外界の実在性の問題には収まらないのではないだろうか。というのは『精神科学序説第二巻のための草稿』で見たように、他者の内的状態の認識は、もはや外界の知覚を越えているからである。だからこそ『精神科学序説第二巻のための草稿』および『精神科学序説のための講義』では、「類比推論と同等の過程」を通して他者の心的生を捉えるという道が採用され、しかも前者の中では第二章「外界の知覚」と別に第三章第六節「外的知覚と内的知覚の結合」が設けられたのではないだろうか。

これに対して『外界の実在性論考』では、現象性の原理を出発点にしながら、他者の実在性の問題が、すなわち、他者の身体に留まらず意志統一、そして生の統一の実在性が、取り扱われている。こう言つてよければ、執拗なほどに個々の他者が例示されている。たとえば、子供と母親、そして過去の歴史上の人物など。しかもこれは、個々の事物や人物の総体としての外界の実在性と明確に区分されている。総体としての外界の実在性に関しては「外界の圧力」という節が設けられ、そこで子供が部屋に閉じ込められている場合が例に挙げられ、⁴³ 個別的な他者に関しては「他者の実在性の信念」という節が別に設けられ、赤ん坊に対する母親の例などが挙げられ、⁴⁴ 物体的客体に比べて人物の実在性のほうがより強力で第一次的に出現すると見なされる。⁴⁵ それでは、このような他者の実在性の扱い方は、『精神科学序説第二巻のための草稿』および『精神科学序説のための講義』と較べてどこが異

なるのであろうか。デイルタイの叙述を辿ってみよう。

まず、他者は身体的に出現する。

「われわれの外にいる人物の像が生じるころでも、直接与えられるものはもっぱら抵抗であり、圧力であり、変転する感覚の集合である。……まさしく抵抗経験においてのみ、他の人間はそのようなものとしてわれわれにまず与えられるのである。この経験なしに他の身体はわれわれにとって決して存在しない⁽⁴⁵⁾」。

しかし他者は身体として出現するのみではない。

「外部から規定してくる意志の実在性が、父と子、夫と妻、主人と家臣の一次的な関係の中で類比推論と同等の過程を介して最初に生き生きと経験される。ここで他者の生の統一体の実在性を色づけ、強力にする感情および意志の過程は、支配、依存、協同から成立する。そしてこれらの中で、汝が体験され、私もまたそれを通して深まる⁽⁴⁶⁾」。

他者の意志の実在性の体験は、汝の体験であり、汝の感情などの追体験を通して、他者を私同様に自己目的なものとして把握し、かくして他者の「生の統一体の実在性を、最もエネルギーが濃密な濃密化⁽⁴⁷⁾」において経験するようになる。このように他者の意志統一体の実在性経験は、デイルタイの叙述

の上では、身体から意志へ、そして意志から生の統一体へ向かう。そして彼は、歴史上の人物を、つまり身体的には現在化していない人物を例に挙げる。

「ルター、フリードリッヒ大王、あるいはゲーテの実在性は、われわれ自身の自己への彼らの絶え間のない作用から、それゆえ、これらの力強い人物が歴史の中でますます広い範囲に及んで作用し続けるこの強力な人格の意志によってわれわれ自身の自己が規定されていることから、核になるような高揚したエネルギーを受け取る。彼らの偉大な人格が力強い意志でわれわれに作用を及ぼすがゆえに、彼らはわれわれにとつて実在性のある人々なのである」⁴⁸。

彼はここで、すでに存在しない他者の意志の力でさえわれわれに作用し、このゆえに実在的だといっているのである。

以上のようなディルタイの叙述の過程を見れば、従来と決定的に異なる点は明らかであろう。それは、他者の意志が作用するという点である。われわれはこの点に注目したい。すなわち、他者の意志が私の意志に対して作用するということは、私の意志に抵抗経験が引き起されるということであり、これが「われわれから分離したある外的力」⁴⁹の現前として、まさしく他者の意志の力の現前として、意識の事実にはかならない。他者の意志の実在性は、「作用」という点で覚知されている。われわれはこの点からさらに、「類比推論と同等の過程」へ、とりわけ「同等の」という言い回しに含意されている事柄の解明へ向かう前に（本書第六章一）、ここで提示されている作用性と実在性との関係に

ついで考えておこう。

五 物質性と作用性

以上のように他者の実在性に関するディルタイの叙述を見るならば、『外界の実在性論考』は現象性の原理を出発点にしながらも、一八七九・八〇年頃の認識論的基礎づけの中に組み込まれた外界の問題とは異なる側面からの試みであろう。しかしこの試みは、認識論的基礎づけにおける外界の問題の範囲を越えるものであっても、それは精神科学の基礎づけの放擲を意味しているのではない。むしろそれは、精神科学の核心へいたる道ではないだろうか。というのは、精神科学は、ほかならぬ歴史上の人物の生をも対象としており、したがって他者の生の問題こそ、精神科学の基礎づけの核心的問題になるからである。そしてこの問題へのアプローチのために、作用性という考え方が導入されたのではないだろうか。このように見ることができれば、われわれには次の問いが待ち受けている。作用性から他者の実在性を説明しようとする場合には、これまで精神科学の基礎づけの中で語られてきた「外界の実在性」の場合と較べ、そもそも「実在性」という語の意味合いが根本的に異なってしまうのではないだろうか。

『精神科学序説第二巻のための草稿』では実在性について次のように言われていた。

「意志は抵抗を及ぼすものを自らの外に覚知する。∴触覚が事物性（実在性、物質性）を確信する根本感官であるのは、この点に基づく」⁵⁰。

「われわれが直接覚知するすべての実在性は物質性であり、心的出来事に由来するのではない」⁵¹。

「実在性とは、自己の外での自存的存立を意味する。こうした捉え方では、外界の現実性は物質性という事実を含む」⁵²。

このように実在性は基本的に自立的存在（主観への非依存的存在性）を意味し、しかもそれは事物性、物質性として理解されている。これに対して『外界の実在性論考』では、すでに見たように、子供に作用する母親は「最初に充実した実在性」とされ、また過去の歴史的人物についても、「彼らの偉大な人格が力強い意志の力でわれわれに作用するがゆえに、彼らはわれわれにとって実在性のある人々なのである」⁵³と言われていた。ここでは、作用性が実在性概念に含意されている。しかも、歴史上の人物は、身体を持ったものとして感覚に与えられない。ということは、物質性という意味での実在性概念は、ここでは成立しない。われわれはここで、実在性の多様な意味に関して作用性と物質性という二つの観点から道筋をつける必要があるろう。

さしあたり問題の出発点に立ち返ってみよう。出発点になるのはデカルトであった。そこでは、物体あるいは外界の実在性は主観との関係で問題になり、したがって基本的に主観に非依存的な存在を意味した。デカルトでは、「我思う、我在り」において「我在り」の確実性を獲得することによって、我以外のもの、つまり物体の存在がその観念の由来を問うという仕方の問題となった。すなわち、そ

れは単に主観が創作した観念なのか、それとも心の外のモノに由来し、外のモノのモノ性 (realitas) を持っているのか。もし後者であれば、「観念の客体的モノ性はまさしくそれと同じモノ性を含んでいる原因を要求する」⁽⁵⁴⁾ ことになる。われわれはこれまで、このようなデカルトの見解を出発点にして実在性の意味をいくつか見出ししてきた。それを改めて作用性と物質性という観点から整理しながら、両概念を明確にしよう。

まずラテン語に即して見れば、実在性はモノのモノ性としてモノに固有な性質、あるいはモノに固有な存在性、モノへの帰属性などを含意した。先に見たように、デカルトではモノ性はモノ的存在性として理解され、しかも、物体としてのモノが主観との関係で問題となることによって、物体の実在性は、主観への非依存的存在性と共に、意識存在に対する物質的存在性をも含意した。カントが実在性を事象性 (Sachheit) とも言い換え、主観との対応関係から「実在性は純粹悟性概念においては、一般に感覚に対応するものである」⁽⁵⁵⁾ と言う場合がこれに当ろう。さらにデイルタイもまた、精神科学の認識論的基礎づけの中で実在性を事物性や物質性として理解していたのも、このような伝統的使用方に依拠している。

次に、デカルトが物体と主観に因果律を適用していたことに注目すれば、そこから、実在性概念に作用性が含意される道筋を理解することができよう。すなわち、デカルトにおいて観念の原因が外の物体に求められるとき、その原因性は、物体が心に作用してその結果として観念を引き起す (wirken, efficiere) とくつ、いわゆる作用因 (causa efficiens) であった。⁽⁵⁶⁾ ここから、物体の持つ因果的作用という意味を強調し、それを物体の本質と見なした人として、われわれはショーペンハウアーを挙げる

ことができた。すなわち、彼はラテン語 *res* (モノ) に由来する *realitas* (モノ性) と *res* の *Realität* (実在性) という語の代りに、ドイツ語において結果 (*Wirkung*) を含意する *Wirksamkeit* (現実性) という語の方が、物体の性質をよく言い表しているとした。われわれはここに、一つの思考の転換を見た。彼にとつて物質的事物とは、自らの状態が原因となって他の物質の状態変化を結果として引き起すもの、すなわち、結果を引き起すものとしての「現実的なもの (*Wirkendes, Wirkliches*)」である。彼にあつてはカントと同じく因果性が主観の根本形式である以上、因果的な物質界は私の表象になる。世界は私の表象である。しかしこの場合に因果律はデカルトと異なり、物質的事物の本質として個々の物体の間で適用されるのであつて、物体と主観との間に因果関係は適用されない。「主観は根拠律の妥当範囲の外にある」⁶⁷⁾。それゆゑここでは、物体と主観との間に因果律を適用して物体の实在生の問題を解決しようとするデカルトの思弁的道は排斥され、問題は夢と覚醒の問題に転換する。それは、「われわれは夢を見る。もしかすると生の全体が夢なのではないか」⁶⁸⁾ という問いであつた。「世界は少なくとも一面から見ると夢に類似している、いやそれどころか夢と同じ類に入れべきである」⁶⁹⁾。ここから実在性概念は、夢などの虚無性に対する存在の眞実性あるいは眞実の存在性として理解された。

ここで第三に新たに注目したいのは、デイルタイがショーペンハウアーの命題「世界は私の表象である」を批判的に取り上げているという点である。しかもそれは、先に見た一八七九年頃の『経験の哲学』の中で現象性の原理を説明する過程においてである。すなわち、「世界は私の表象である」という命題は、現象性の原理を表象活動にのみ制限しており、したがつて「夢観念論は現実性という概

念を表象へ制限したことの裏返しである⁽⁶⁰⁾。たしかにデイルタイは反主知主義的傾向から自己意識を表象のみならず意志と感受という要素からも考える。デイルタイのショーペンハウアー批判はこの点からなされている。しかし、この同じ草稿のなかでデイルタイが次のように言うとき、用語的にはショーペンハウアーの影響下にあると言えよう。すなわち、右に引用したショーペンハウアー批判の一文「夢観念論は現実性という概念を表象へ制限したことの裏返しである」と言われている。「現実性」は、ショーペンハウアーが「実在性」に代えて使った言葉である。デイルタイは次のように言う。

「ある場所で実在性を経験することと抵抗を経験することは同一であるが、これはしばしば物質性として誤って定義されてきたが、現実性として定義できる⁽⁶¹⁾」。

ショーペンハウアーが物質の本性を表すのにラテン語に由来する実在性に代えてドイツ語で作用や結果を含意する現実性を使ったのに対して、デイルタイは抵抗経験を通して与えられる実在性を表すのに物質性ではなく現実性を挙げるのである。しかも『経験の哲学』では、「現実性 (Wirklichkeit)」という語はショーペンハウアーと同様に「作用 (wirken)」から理解されている。たとえば実在性の抵抗経験については次の通りである。

「規定される意志と感情は、意志と感情を規定するものを、現実的なもの (Wirkliches)、すなわち、作用するもの (Wirkendes) として自らに持つ⁽⁶²⁾」。

また、現象性の原理でも次の通りである。

「事物として私の自己から区別される現実的なものは、心的事実としてのみ存在する」⁽⁶³⁾。

ここで言う「現実的なもの」とは、「自己から区別され」たものとして、実在的なものを意味する。そして現象性の原理を次のように説明する。

「現実的なものとは、私の心的総体の中で作用するものである」⁽⁶⁴⁾。

かくして、ショーペンハウアーにおいて作用性は因果性として表象としての物質に求められていたのに対して、それを夢観念論として批判するデイルタイにおいては、作用性は外界の抵抗経験における心的総体の作用とされるのである。

われわれはここで、デイルタイにおいてへ作用するもの (Wirkendes) – 現実的なもの (Wirkliches) – 現実・現実性 (Wirklichkeit) とという語の連関が、一八七九年および一八八〇年頃になって使われているということに注目したい。デイルタイ全集第一八、一九、二〇巻を見るかぎり、精神の学との連関で「精神的世界」という語は早くから使われており、その意味するところは「現代の国家、文学文芸、芸術、学の世界」「文化民族の産物」⁽⁶⁵⁾であり、これに歴史が加わって「歴史的な生」⁽⁶⁷⁾「歴史的現実」⁽⁶⁸⁾さらに「歴史的世界」⁽⁶⁹⁾という言葉が使われたのは一八七四年頃である。これに対して一八七九年頃と

推定される『経験の哲学』では、哲学が経験の学であると共に、経験の対象として「現実」が挙げられる。そして現実が精神科学の対象とされ、「歴史的社会的現実」という定式を受けたのは、一八八三年の『精神科学序説』にほかならない。⁽⁷⁰⁾

そうであれば、われわれはここに二つの道筋を考えることができよう。すなわち、意識の事実から出発して、一方ではその認識論的基礎づけのために覚知そして自己意識の在り方の分析へ進んだ道。もう一つは、同じく意識の事実から出発して、その心的総体の中で作用するもの、この意味で現実的なもの、そして精神科学の対象としての現実へいたる道である。前者は精神科学の方法の側面、後者はその対象の側面とも言えよう。そして後者の道筋で実在性が現実性と同義的に理解されているのである。すなわち、「実在性は、経験とその相関者である現実の中に含まれている」。⁽⁷¹⁾「実在性、現実性は、われわれの精神的生の全体に与えられている」。

このようにデイルタイにおいて実在性という語は、主観への非依存性という基本的意味に基づいて、一方では精神科学の認識論的基礎づけの中で物質性の意味で展開されると共に、他方で、精神科学の対象を形成する過程で作用性の意味でも展開されている。すなわち、「作用 (wirken)」は「作用するもの (Wirkendes)」、「現実的なもの (Wirklches)」、そして「現実 (Wirlichkeit)」という語に連なりながら一八七九年頃から一八八三年にかけて精神科学の対象としての「歴史的社会的現実」という定式を生み出したのである。しかしそれにもかかわらず、この語連関が現象性の原理に現れたのは一八七九年頃の『経験の哲学』であり、それ以降、現象性の原理および精神科学の認識論的基礎づけの文脈で前面に出てくるのは、物質性としての実在性である。ところが、一八九〇年の『外界の実

『在性論考』にいたって、他者の實在性が意志的作用という観点から捉えられているのである。そうであれば、實在性を作用から理解して精神科学の対象を現実性概念に求める試み、そして他者の心的統一の實在性の問題を解決する試み、これら双方の試みが、精神科学の認識論的基礎づけという文脈を離れて、単独論文としての『外界の實在性論考』で融合したと見ることができよう。

この錯綜した道筋は次のように解釈できるのではないだろうか。すなわち、内的世界から出発した精神科学の認識論的基礎づけにとつて外界の實在性の問題を解くことは急務となるが、そこではとりわけ他者の實在性が問題になるわけではない。しかもそこでは、他者も含めた外界の實在性は伝統的な意味で、つまり、主観への非依存的存在性、そして意識存在に対する物質性として理解されており、またこの理解で十分なのである。しかし、精神科学の認識論的基礎づけのみならず、その対象が歴史的社会的現実として規定されるかぎり、他者の實在性は、単に伝統的な外界の實在性の問題に吸収されてしまうのではなく、精神科学に固有な対象を形成する。というのは、認識論的基礎づけでは、まず問題になるのは意識に対する総体としての外界だったのに対して、他者の心的総体、生の統一、しかもすでに存在しない歴史上の人物の出会いにおける實在性は、伝記そして自伝として、精神科学に固有な対象にはかならないからである。そうであればここでの實在性は、物質性というよりは、作用する、働きかける、影響を及ぼす、などの意味を含むドイツ語 *wirken* を根とする抽象名詞 *Wirken* (*Heikät* (作用性) から理解されなければならない。しかもそれは物質における因果的作用というよりは、心的総体における作用である。他者との出会いは、相互に影響し合う生の連関だからである。デイルタイはこのような作用性に、心的統一の實在性を、したがって精神科学の対象としての歴史

的社会的現実を、読み取ろうとしたのではないだろうか。

それでは、実在性をモノのモノ性に基づいて物質性へ向けて理解することから、作用する現実として理解することへの転換は、実在性の問題に対してどのような帰結をもたらすのであろうか。言い換えれば、どのような問題が新たに生じるのであろうか。それと共に、デイルタイにおける外界の実在性の問題が他者の実在性の問題に展開していくのであれば、われわれはこの地点からこそ、ハイデガーのデイルタイ批判を再吟味することができるのではないだろうか。

六 他者の不在性

ハイデガーが『存在と時間』の中で展開した批判は、前章で見たように、彼自身の問いである存在一般の意味への基礎存在論的問いに基づき、現存在の存在体制である世界内存在という観点からなされてきた。論点のみを確認しておこう。すなわち、存在一般からすれば実在性は一つの存在様態であり、外界は実在するののかという問いは、現存在がすでに世界へ向かって外に出ているがゆえに、擬似問題である。しかしこの批判は少なくとも『外界の実在性論考』のデイルタイには当てはまらないであろう。デイルタイのアプローチは、ハイデガーが批判するような「無世界的な主観」の想定から出發したのではない。むしろそのような伝統的な問題設定を擬似問題として消去する。すなわち、自己と客観との区分が未だ意識されてない状態から出發して、その区分の出現を明らかにしたのである。

その一方でハイデガーの批判は、「意志抵抗」と「実在性の意識」というデイルタイの基本的概念にも向けられていた。この場合の批判は、存在論的前提を掘り起すという仕方で行われた。すなわち、抵抗経験は、抵抗するものを発見することであり、その存在論的前提は世界の開示である。実在性の意識についても同様で、それは世界内存在の一つの在り方となる。⁽²⁴⁾要するに、ハイデガーからすればデイルタイは存在論的な基礎をまったく無規定のまま放置していることになる。

しかしこの批判に関して注意したいことがある。ハイデガーの観点とデイルタイの観点はそもそも次元が異なっており、決して相反・排斥し合うものではない。ハイデガーの分析は存在論的次元にあると言えよう。それはカント的な超越論的次元と言ってもよいであろう。彼の分析の方向性を簡単に見れば次のようになる。現存在と存在者との事実的な交渉つまり存在者的な交渉が成立するためには、その条件として何が事実的经验に先だって、アプリアリに、したがってまた存在論的に必要であろうか。そのアプリアリとして取り出されたのが世界の開示にほかならない。⁽²⁵⁾これに対してデイルタイは、カントの超越論哲学でもなく、また経験論でも合理論でもなく、まさしく『経験の哲学』である。すなわち彼の次元は、事実的な経験の次元として、意識の事実に、したがってそこで作用を及ぼしている現実的なものにある。これら二つの次元の関係は、ハイデガーの用語を使えば、存在者的な事実の次元とその存在論的成立条件の次元との関係であって、決して排除し合うものではない。存在論的な条件を求めることなくそれを放置したからといって、存在者的な事実を十分、分析記述できる。逆に存在者的事実を網羅しないからといって、存在論的条件がただちに真正性を失うわけではない。それでは、デイルタイにおける実在性の問題が他者の実在性へ突き進むのであれば、これについて

ハイデガーはどのように考えているのであろうか。この問いが実在性の問題を批判的に吟味したハイデガーに対するデイルタイからの反問となろう。他者はどのように扱われているのか。

ハイデガーの場合には、他の現存在と共にあるという共存在 (Mitsein) が現存在に本質的とされ、道具に対する関係が配慮 (Besorge) であるのに対して他者に対しては顧慮 (Fürsorge) として規定される。しかし彼の分析にはデイルタイが求めたような他者は現れてこない。これはデイルタイのよう^⑩に存在者の事例を多く挙げなかったという意味においては、ハイデガーの存在論的実存論的な分析には原理的に他者の出現する余地がないのである。問いの立て方自体が異なっている。この点を見ておこう。

デイルタイの場合には『外界の実在性論考』の中で、自己と他者との区別以前へ遡ることによって、そこから自己と他者とを区別する意識の出現が問題にされた。したがってここでは、「自己意識は外界の相関的事実である。一方は他方なしには考えられない」と言われるように、自己が成立するためには他者も含めて自己以外の「他なるもの」が必要となる。したがって逆に、他者の実在性の問題は自己の実在性の問題でもある。これに対してハイデガーにおいては、デイルタイにおいて他者の実在性の問題へ展開していった外界の実在性の問題を擬似問題として斥けたからこそ、他者と自己との区別の成立を説く必要はなくなり、問い設定自体が変わる。すなわち、自己は、最も固有な自己の死へ先駆することによって自己固有な仕方^⑪で自己の可能性が選択されたとき、固有 (eigen) な自己、つまり本来的 (eigentlich) な自己になり、そうではない場合には非本来的な「自己」になる。ここでの眼目は可能性を最も自己的に選択するか否かにあり、本来的自己の成立にとって必要なのは、

ほかならぬ自己固有なものであって、へ他なるものゝではない。

われわれはここで次のような指摘を想起すべきかも知れない。レヴィナスによれば、ハイデガーの『存在と時間』では他人 (autrui) との関係は現存在の存在論的構造として提起されているが、しかしそれは存在のドラマの中でも実存論的分析論の中でもいかなる役割も果していない。われわれはここでレヴィナスにおける他人とへ他 (autre) へ、とりわけ「他人との関係、それはへ他なるものゝ不在である」という一文に立ち入ろうとは思わない。ただわれわれが今見てきたように、ハイデガーにおいて自己の成立にとってへ他なるものゝは必要条件になっていない、という点は、『存在と時間』の実存論的分析論の問い設定の枠組みから必然的に帰結した原理的なものであり、われわれはそれをレヴィナスの言い回しを借用して実存論的な他者不在と呼んでも良いであろう。

それとともにわれわれは、ハイデガーの中にもう一つの他者不在を見出すことができるのではないだろうか。すなわち、『存在と時間』における実存論的分析論は現存在の日常的な在り方の分析に始まるが、この日常性自体が他者不在である。それは次のような意味においてである。現存在の日常的な在り方は、さしあたり、へひと自己である。それは誰でもあつて誰でもない自己であり、自己の固有性を持たず、平均的な在り方の自己である。したがつてここでは、自己の固有の在り方、と同時に、他者の固有の在り方、したがつて双方の区別は平坦化され、均一化されている。このように、他者はなるほど存在しているが、他者の他者たる固有性が不在である。この意味でわれわれはこれを他者性の不在と呼んでも良いであろう。しかも他者性の不在は同時に自己性の不在でもある。

かくしてわれわれの問いは次のようになる。ハイデガーに現れた実存論的な他者の不在と他者性の

不在は、自己と他者との区別の発現を求めたディルタイから見れば、しかも彼が問題にした他者の実在性そして作用性としての実在性概念から見ればどのように分析されるのであろうか。われわれはいくつかの論点を出してみよう。それは他者の実在性に関する他者論というような体系的な論を指したものである。より少ない基本的な概念で、より豊かな事象的生の諸相をどこまで分析記述できるかが眼目となっている。

七 作用性としての実在性

まず、実在性という概念は基本的に主観に非依存的存在性として理解され、しかもここでは物質性というよりも作用性という意味で理解される。とりわけ過去の人物はわれわれに身体的に出現しえない。たとえばある人物の伝記を読んでその人物の実在性を覚知し、それから影響（作用）を受ける、ということが日常ではあろう。しかも、実在性経験は抵抗経験として意志とその阻止から成り立つが、日常における他者との出会いにおいて、その作用の仕方はさまざまあろう。私の意志が阻止されたり、あるいは他者の意志が私に対して圧倒することもあろう。逆に、身体的には他者が現前し、そのかぎりで感覺的に作用していても、「居るのか居ないのか分からない」、「存在感がない」という具合に表現されることもあろう。意志的な作用性が希薄なのである。ハイデガーが実在性概念を、広義には人間以外の事物に使い、また狭義には人間も事物も含めて一つの存在様態として解釈し、抵抗経験を存

在者の発見として解釈するかぎり、このような他者との多様な出会いの諸相を記述する道は閉ざされてしまわないだろうか。

第二に、右のような作用の仕方の多様性ということから、自己性と他者性との成立の多様性が生じよう。これは、無世界的な主観と、それとは独立な客観とを設定し、いわゆる「主観―客観―図式」の中で実在性の問題を解決しようとするものではない。ハイデガーは世界内存在という存在体制を提示することによってこの図式の克服を試みた。しかしここでは、ハイデガーとも別のやり方でこの図式の克服が試みられる。すなわち、心的生という、自己と他者との区分が未だ意識されていない状態から、双方の相互作用を通して他者性と同時に自己性が成立するのであり、その作用の連関の中で、自己は他者によって圧倒され押し潰されたり、また他者との関係の中で自己性を取り戻すこともある。ここでは、自己と他者との間の相互的な作用によって、双方の区別が際立って差別化したり、あるいは逆に無差別化したりするのである。差別化と無差別化が動的に生起する。ここには、無世界的な主観とそれとは独立な客観との対置という図式は成立しない。

第三に、このような動的な働きは比較級を持つ。つまり、作用には強弱がある。それゆえ、実在性には比較級がある。それをディルタイは次のように表現する。すなわち、「充実した実在性」⁽⁸⁾、「実在性の最もエネルギーが濃密化」⁽⁹⁾、「実在性を強力にする」⁽¹⁰⁾、「実在性の高揚したエネルギー」⁽¹¹⁾などである。われわれはこれらの例とは逆に、実在性が希薄で弱い状態についても語ることができよう。日常では先に挙げたような「存在感がない」、「リアリティが希薄だ」等の表現があろう。これはまさしく、ハイデガーが分析したへびと「自己」の在り方、つまりわれわれの日常的な在り方の一端をうま

く表現しているのではないだろうか。すなわち、「日常性」とは「現存在がその日その日を漫然と生きていくという在り方」⁽⁸⁴⁾であり、したがってこのような「単調な日々」⁽⁸⁵⁾の中で均一化、平均化、平坦化が進み、相互に作用し合うことがなくなる。これは、他者性の実在性を覚知しえないと共に、自己性の実在性をも覚知しえないことを意味している。言い換えれば、自己も他者もすべて引っ括めて日常の生活が、ヘリアリティー（実在性）に乏しいのである。これは、実在性がないのではない。触覚あるいは感官一般を通して感覚の集合が否応なしに私に飛び込んで作用している。そのかぎり外界一般は実在性を持つてはいるが、それは意志的に相互に作用し合うほど強力ではない。

第四に、ここで問題になるのは、実在性に乏しい状態から実在性が力強く生き生きとどのように出現するのかという点である。デイルタイにおいて、これは作用という概念、そして作用の仕方（質）と強弱（量）によって分析記述できよう。これに対してハイデガーは、へひと自己から自己自身への変様、つまり最も自己的な自己の死への先駆的覚悟態という卓越した在り方への変様を提示した。われわれはここに実存論的な他者不在を見出したが、彼の説そのものを排除しようとは思わない。というのは、ハイデガーにはたしかに人物としての他者は出現してこないが、日常の中ではすぐれて疎遠なもの、異質で他なるもの、すなわち自己の死が、出現するからである。ハイデガーは自己の死を実存論的分析の中で実存の不可能性という可能性として自己の理解可能性の中に取り込むが、事実的な自己の死は分析対象になっていない。死は、どこまでもへ他なるものである。そしてこの不可解なへ他なるものゝが、不安を引き起すという仕方で自己に作用することは、日常の中で十分考えうる。自己の死がヘリアリティーをもつて現れるのである。

このようにデイルタイが『外界の実在性論考』で到達した作用性としての実在性概念は、自己と他者の実在性を同時に成り立たせるものとして、ハイデガーの日常性の分析を包含しながら生の諸相を描きうる可能性をもっているのではないだろうか。実在性概念は、デイルタイでは生の範疇にほかならない⁽⁸⁷⁾。しかしながらわれわれはここまで来たとき、やはり次のような問いに直面せざるをえない。すなわち、われわれは作用性に定位するとき、実在性の概念から物質性という意味合いを払拭して、作用という意味だけで理解すべきであろうか。言い換えれば、心的作用のみに注目して、物質的・感覚的な作用をそこから払拭すべきなのであるか。もしそうすべきであるなら、実在性経験から触覚そして感覚一般をも排除せざるをえなくなる。これは、第三章で見たように、まさしくシェーラがデイルタイを批判して歩んだ道であった。デイルタイにおいては一方で、「触覚は事物性（実在性、物質性）を確証する根本感官であり」⁽⁸⁸⁾、意志インパルスと阻止の意識との中間項を形成していた。しかしその一方で、デイルタイが『外界の実在性論考』で歴史上の人物の意志統一の実在性を語り、それは身体的なものではなく、触覚に訴えられることはない。さらに、われわれが右に挙げた〈他なるもの〉として不安を掻き立て作用しうる自己の死も、感覚に訴えることはない。われわれはここにいたって、実在性の抵抗経験から感覚を取り除くべきなのであるか。

問題の道筋を見極めよう。まず、外界の実在性の問題は他者の実在性の問題へ移行してきた。つまり、諸学を自然科学と精神の学に分し、精神科学の出発点を内界に求めることによってデカルトやカントと同様に外界の実在性の問題に直面する、とデイルタイが語っていたかぎりでは、そこで問題となる外界とは、デカルトそしてカントと同様に、さしあたり自然科学の対象となる領域である。そ

うであれば、外界の実在性の問題は外界の事象性、事物性、物質性の問題にほかならない。しかし総体としての外界から、個々の事物、とりわけ個々の他者における意志の実在性に的が絞られてくるとき、実在性・物質性・触覚という概念では不十分になる。かくして『外界の実在性論考』ではまず、「外界の圧力」という節とは別に「他者の実在性の信念」という節が設けられたのではないだろうか。「外界の圧力」では、子供が閉じ込められて、戸を揺さぶっている例が挙げられる。ここでは、外界の圧力が意志的生によって覚知され、この経験は成人の生涯を貫いている、とさえ述べられた。⁽⁸⁹⁾ここでは、意志インパルスとその阻止を仲介するのは、例に即すかぎり、主として触覚である。そして、個々の人物や事物の実在性は、こうした総体としての実在性を背景にして語られる。言い換えれば、総体としての外界の実在性経験は触覚を介しており、そしてこのような外界の中から特定の他者が出現する場合、それに加えて意志の実在性が経験され、実在性は意志の作用から考えられていたのである。デイルタイにとって他者の実在性の問題とは、外的知覚に基づく他者との身体的出会いから、意志と感受に基づく生の出会いへの転換にほかならない。言い換えれば、外界の事象性・事物性・物質性から意志的生の統一体の作用性の問題への転換にほかならない。

それではこの転換によってどのようなことが帰結したのであるか。まず、作用という概念に基づくことによって、意志の実在性を、したがって他者の意志的生の実在性を語ることができるようになった。しかしその一方で、これによって実在性経験における触覚の位置づけを変更せざるをえなくなったのではないだろうか。すなわち、『精神科学序説第二巻のための草稿』では「触覚は事物性（実在性、物質性）を確証する根本感官」であったのに対して、『外界の実在性論考』では触覚は圧覚

として、抵抗経験を形成する阻止の意識の予備条件へとその位置付けが変更される。つまり、圧覚だけで抵抗経験が成り立つわけではない。圧覚はそれだけでは「生気のない局所的な感覚」にすぎず、それをほかならぬ「圧力の感覚」という意味を与えるのが抵抗経験である。そうであれば、問いは次の一点に向かう。過去の人物の実在性、さらには自己の死の実在性は、いかなる感覚を介在させるのであるか。それとも、シェーラーに倣って、物質性なき実在性、感覚なき意志の抵抗経験を語るべきなのであるか。しかし、もしそうするならば、やはり、次の問いが待ち受けていることになる。それはわれわれがすでに第二章で、ショーペンハウアーに即して扱った問いである。すなわち、現実のこの事物と夢の中の事物との区別はどのようにつけられるのであるか。あるいは、目の前の人物、伝記によってしか知らない歴史上の人物、架空の小説の主人公、夢の中で見た人物、われわれはこれらから何らかの作用（影響）を受けたとするならば、そして実在性経験から感覚を度外視するのであれば、実在と非実在との境界線をどこに引くべきであろうか。われわれがここで区別できるのは、おそらく、目の前と伝記と小説と夢という、いわば場面や文脈の区別であって、各々の文脈に置かれている人物そのものの区別は、その作用性の強弱の違いのみになる。そうであればここでは、意識に非依存的な物質的物体は実在するのかという問いをもって外界の実在性を問題にすることは、もはや無意味になるであろう。「物質性」から「作用性」へ転換した「実在性の問題」は、その転換のゆえに、問題自体が消滅するのであるか。それとも、われわれがこれまで暗に前提し、その中を動いてきた、物質と非物質、外界と内界、感覚と非感覚、自己と他者、こうした二項対置的枠組自体を問いたおした上で、改めて実在性への問いを立て直すべきなのであるか。

このような問いに対してデイルタイ自身はどのように答えるであろうか。彼は、歴史上の人物に關して「物質性 (Materialität)」に代わるものを「史料 (Material)」に求め、史料に基づいた生の追体験と理解という方向へ進む。それはちようど、ショーペンハウアーにおいて身体が意志の客体化（客観態）であったように、史料は生の表現（客観態）となる。自伝や伝記がその典型例となろう。これに対してわれわれはこれまでの議論の流れに沿って次のように進んでみよう。すなわち、次章において、実在性概念における物質性から作用性への転換に従って、われわれがこれまで作用性 (Wirklichkeit) として特記してきた現実性 (Wirklichkeit) へ向かおう。すなわち、もう一度デイルタイに即して他者の実在性経験から見た作用性に特記される現実性について、ハイデガーとデイルタイとの分岐点に遡って考えてみよう。そしてそこから、今日の現実にとどのような問いが投げかけられているのか、この点に注目しよう。それを見極めながら、第七章で、これまで明らかにした実在性概念、つまり、物質性としての実在性、真实性としての実在性、作用性としての実在性、そして実在性と現実性、これらの関係を解きほぐしていこう。そして最終章で、物質と非物質、外界と内界、感覚と非感覚、これらの二項対立的区別に替えて、感覚、史料、小説、夢さらにはVR、等によるへ生の象り^{かたじけなく}あるいはへ現実の象り^{かたじけなく}という考えを提示しよう。

注

- (1) Dilthey, GS1, Vorrede S.19. 詳しくは、巻末資料3-2を参照。
 (2) do., GS20, S.127-164. 詳しくは、巻末資料3-3を参照。

- 注
- (3) do., GS19, S.57-295. 詳しくは、卷末資料3-1を参照。
- (4) do., GS1, Vorrede S.18f.
- (5) do., GS20, S.33-126.
- (6) *ibid.*, S.54. ()にはソクラテスが入っているが、別の箇所では、デカルトで初めて問いが生じたとされ
⁹ (*ibid.*, S.173)。
- (7) do., GS19, S.26.
- (8) do., GS20, S.55.
- (9) *ibid.*, S.19-32.
- (10) *ibid.*, S.21.
- (11) *ibid.*, S.25.
- (12) *ibid.*, S.21.
- (13) do., GS18, S.2.
- (14) do., GS20, S.58.
- (15) 卷末資料3-1を参照。
- (16) Dilthey, GS19, S.60.
- (17) 卷末資料3-3を参照。
- (18) Dilthey, GS20, S.157
- (19) do., GS1, S.394
- (20) do., GS20, S.153
- (21) この草稿は全集第一九卷第一章「精神科学の認識論と論理学のための初期構想」(S.1-57)(以下、『初期

草稿」と呼ぶ)の中の第三節(GS17-38)に収められているものであり、同巻の編者・ヨアッハとローディの前置きによれば、これは全集第一八巻に収められている一八七九年の構想「経験主義と思弁に反対して経験と現実の哲学についての試み」(GS18, S.193-201)の第一章「経験の哲学 経験であって経験論ではない」のための草稿とされている。そしてミッシュュによれば、「この構想は『精神科学序説』の先駆けであった」(GS5, S.LXXVII)。したがって本章でもこの草稿は「精神科学序説」へいたる重要な局面として取り扱っている。なお、「経験であって経験論ではない」というモットーについては、一八七七年一月二三日付けのヨルクからデルタイ宛の書簡に同様の表現が見られることが指摘されている(ボルノー、一九八六年、一二頁)。すなわち「経験主義に対する経験の事実的な抵抗」(Dilthey, 1995, S.2)という表現である。

(22) do., GS19, S.30-31.

(23) *ibid.*, S.66f.

(24) do., GS18, S.112-185.

(25) このことは以上に引用してきたように、デルタイ全集第一八、一九、二〇巻で見ることができ、これらの公刊以前に『プレスラウ草稿』のマニユスクリプトに基づいて精神科学の基礎づけと覚知の重要な関係をいち早く指摘したイナイヘンは、次のような説を提示している (Heichen, 1975, 103ff.)。

すなわち、覚知という概念は精神科学の基礎づけを遂行するための確固とした地点である。デルタイが覚知という概念を導入した背景は二つある。一つには心的生全体を分析の根底に置いた反主知主義的傾向があった。もう一つには、意識の理論を基礎づけるためには、主観と客観との対立に先立つ概念が必要であった。前者は自己感受という概念に向い、後者は覚知という概念に向い、かくして自己感受としての覚知が成立する。これによって自己意識は、単に主知主義的ではなくなると同時に、その自己把握もアポ

リアを侵すことなく遂行される。

この指摘のように、デイルタイが一八七九年および一八八〇年頃に展開したのは、われわれ自身が今デイルタイ全集第一八、一九、二〇巻に基づいて見てきたような覚知という概念および意識の事実という概念の導入および分析と、もう一つはこの指摘にあるように自己感受という概念を導入して自己意識を表象、意志、感受という三つの要素から捉えている点である。もちろんわれわれの問題からすれば、これにあと一点付け加える必要がある。すなわち、覚知の導入によって意志もまた意志の覚知としてその認知的な客観性が保証され、かくして意志抵抗の経験という点から外界の実在性の問題も解決可能になったのである。デイルタイにとって外界の実在性の問題は、基本的に、意志への抵抗という点から解決されるからである。

- (26) Dilthey, GS18, S.17-37. たとえば「外界はこの学にとって、行爲する意志に妥当する通りにのみ存在する」(ibid., S.23)。「行爲する人間は、彼の意志の社会的側面を通して包括的全体の部分であるかぎり、国家の対象である。というのは、国家は一つの有機体であり、その実在性はあらゆる個人の意志の側面にあ^る」(ibid., S.24)。
- (27) do., GS19, S.22
- (28) do., GS18, S.115.
- (29) ibid., S.140ff.
- (30) 卷末資料3-1を参照。
- (31) Dilthey, GS19, S.177
- (32) do., GS5, S.102.
- (33) ibid., S.131.

- (34) *ibid.*, S.131.
- (35) *do.*, GS20, S.154.
- (36) *do.*, GS19, S.178.
- (37) *do.*, GS20, S.154.
- (38) 巻末資料3-3を参照。
- (39) Diltney, GS20, S.154. 他者の実在性の問題に関連して語られている「類比推論に同等の過程」および「外的知覚と内的知覚との結合」という言い回しについては、次章で取り扱う。本章では外界の問題との関係に限定してゐる。
- (40) 巻末資料3-1を参照。
- (41) Diltney, GS20, S.154.
- (42) *do.*, GS19, S.61.
- (43) *do.*, GS5, S.105.
- (44) *ibid.*, S.110ff.
- (45) *ibid.*, S.113.
- (46) *ibid.*, S.111.
- (47) *ibid.*
- (48) *ibid.*, S.114.
- (49) *ibid.*, S.131.
- (50) *do.*, GS19, S.175.
- (51) *ibid.*, S.177.

- (52) *ibid.*, S.178.
- (53) *do.*, GS5, S.114.
- (54) Descartes, AT7, p.40, cf. p.161.
- (55) Kant, KdV, S.182.
- (56) たとはなば、結果と原因との関係を説明するさいに次のような言い方をする。「∴作用的で全体的な原因のうちに、(in causa efficiente & totali) その原因の結果のうちにあるのと少なくとも同じだけの實在性かなぢれはなふなご……」(Descartes, AT7, p.40)°
- (57) Dilthey, GS2, S.16.
- (58) *ibid.*, S.19.
- (59) *do.*, GS3, S.4.
- (60) *do.*, GS19, S.19.
- (61) *ibid.*, S.22.
- (62) *ibid.*, S.19.
- (63) *ibid.*, S.17.
- (64) *ibid.*
- (65) *do.*, GS20, S.21.
- (66) *ibid.*, S.123
- (67) *do.*, GS18, S.23.
- (68) *ibid.*, S.25.
- (69) *ibid.*, S.49.

- (70) do, GS1, S.24.
- (71) do., GS19, S.179.
- (72) do., GS20, S.152f.
- (73) Heidegger, SZ, §43.
- (74) *ibid.*, S.210.
- (75) *ibid.*, S.85.
- (76) Dilthey, GS19, S.178.
- (77) Levinas, 1985, p.18.
- (78) *ibid.*, p.83.
- (79) Heidegger, SZ, S.126f.
- (80) Dilthey, GS5, S.125.
- (81) *ibid.*, S.111.
- (82) *ibid.*
- (83) *ibid.*, S.110.
- (84) Heidegger, SZ, S.370.
- (85) *ibid.*, S.370.
- (86) *ibid.*, S.127.
- (87) 「生の範疇」が語られたのは、『外界の実在性論考』から数年後の一八九二・九三年の『認識と生』である。ここでは、抵抗経験は生の範疇としての能動 (Wirken) と受動 (Leiden) の中に、そしていっそう根源的には相互作用 (Wechselwirkung) の中に包含される (Dilthey, GS19, S.368)。詳しくは次章を参照。

- (88) Dilthey, GS19, S.175
- (89) do., GS5, S.105.
- (90) *ibid.*, S.102.

注

第六章 実在から現実へ

前章では、デイルタイにおける精神科学の認識論的基礎づけから他者の実在性の問題にいたる道筋を探ることによって、自己と他者との相関的な実在性経験、しかも作用性としての実在性経験を見届けた。そこで本章では、自己と他者との区別の問題をデイルタイ固有の認識論の中で、とりわけ前章で残しておいた「類比推論と同等の過程」に的を絞り込んで考えてみよう。というのも、そこには自己と他者とを相関的に成立させながらも両者を区別する、いわば限界地点が見届けられると思われからである。そしてこれまで述べてきたデイルタイとハイデガーとの関係を総括しながら、両者が分岐する地点に遡ってみよう。その地点とは、われわれが第三・四章で述べたところからすれば、実在性の源泉となる地点である。本章では、前章で展開されたデイルタイの意志的抵抗経験を視点において、その分岐地点までもう一度辿ってみよう。そこから今日のわれわれの「歴史的社会的現実」がどのようなものとして現れ、われわれに対してどのような問いが投げかけられてくるのか、この点を見届けよう。

一 他者の実在性の問題から現実性の問題へ

(一) 他者の実在性の問題へ

デイルタイは一八八三年に公刊した『精神科学序説』緒言の中で、「精神科学の哲学的基礎の問題を私に到達可能な最高度の確実性をもって解決する」と宣言する^①。しかしその道程は晩年まで平坦ではなかった。本節では、その道程の中の、精神科学の「認識論的基礎づけ」^②の時期、しかも一八九四年の『記述的分析的心理学』の中で語られた「精神科学の心理学的基礎づけ」^③にいたる直前の一八九〇年代初頭に的を絞ろう。著作としては、すでに主題的に取り上げた『外界の実在性論考』（一八九〇年）のほかに、『経験と思考』（一八九二年）、そして『生と認識』（一八九二・九三年頃）が挙げられる。彼はこれらの論著で、一八八〇年前後に提示された覚知による認識論的基礎づけに基づいて、自己から自己の外へ、つまり外界や他者の生へ向けて思索を押し進めようとする。『精神科学序説』の言葉を使えば、彼はこの時期、「精神科学の認識論的基礎づけのあらゆる謎の中で最も強固な謎」^④である外界の実在性の問題に真正面から立ち向かう。『外界の実在性論考』はそれを端的に語っている。

「意識の事実から外部の現実に向かって道を切り拓かねばならない」^⑤。

しかし道を切り拓くことによって、また、その限界も見えてくる。すなわち、晩年の言葉を使えば、

この時期は、「覚知」を含めた「自己」認識の内観的 (introspektiv) 方法の狭い限界⁶が、外界そして他者の生が現れてくる地点として自覚され、かくして他者の生および精神的世界を捉える「理解」という概念が心理学的そして解釈学的に仕上げられていく直前の時期に当たる。⁷『生と認識』はまさしくその限界地点を告げている。

「生の統一体の限界が存在するのは、それに非依存的な他者が存在するからにはかならない」⁸。

ここでは、すでに一八七四―八〇年頃に提示された概念 (意識の事実、作用、現実、覚知、等) に基づきながら、これ以降 (一八九四―一九一一) に続く心的生の心理学的分析および歴史的世界の構成にとつての基礎概念 (生の連関、構造、生の範疇、相互作用、等) が認識論的基礎づけのもとで提示される。では、生の統一体の限界地点で他者の実在性はどのように現れてくるのか。それが端的に現れているのが、前章で問題として残しておいた「類比推論と同等の過程」においてである。われわれは考察の対象をこの点に絞り込んでいこう。

そのさいにあらかじめ注意しておかなければならないことがある。デイルタイは認識論的基礎づけのさいに当時の認識論を徹底的に批判すると共に、新たな認識論を「実在的な……認識論」⁹として構想する。これは、心理学的基礎づけのさいにも当時の心理学を「説明的心理学」として批判しながら「実在的心理学」を構想したのと同様である。¹⁰彼は既存の学を換骨奪胎しながら実在的な学を再構築しようとする。この点を見誤るとき、われわれは「精神科学の哲学的基礎づけ」を目指す彼の真意を

取り損ねてしまう。したがって本節でも、デイルタイが当時の認識論をどのように批判し、どのような実在的認識論を構想したのか、この点を見ておく必要がある。そこから他者の問題に的を絞っている。そしてそのとき、精神科学の対象としての歴史的社会的現実是他者の問題を典型にしてわれわれにどのようなものとして現れてくるのか、それを見極めなければならない。

(二) 実在的認識論の構想

デイルタイは当時の認識論的論理学（ジークヴァルト、ロツツェ、リーブマン）を挙げ、そこで前提されているカント哲学を批判する。¹¹ すなわち、カント哲学ではわれわれの経験において直観・思考の形式が感覚的材料から分離され、しかも直観・思考の形式はアプリオリな主観的形式とされ、かくして無秩序な材料（所与）が主観的形式によって整えられ、認識が成立することになる。これに対してデイルタイは、音や色の知覚に関する当時の心理学的見解に基づいて、¹² 所与にはすでに形式や秩序が内在していると見なす。¹³ それを彼は「構造 (Struktur)」あるいは「連関 (Zusammenhang)」と名付ける。¹⁴ すなわち、「所与」とは、「いかなる関係からも生じえないような核」となる「構造」すなわち「連関」を持った「統一体 (Einheit)」を意味する。¹⁵ 所与としての生も同様である。

「生の統一体は構造である。……この構造は、最高度に実在的で核となる連関であり、実際の、生の核それ自身である……」¹⁶。

そして所与の構造・連関を取り出す知的経過が思考であり、そこで取り出された連関が生の範疇（実在的範疇）と呼ばれる¹⁸。このようなデイルタイの見解からすれば、カント的認識論において思考の形式が多様な所与を総合統一して現実の認識を可能にするのは、そもそも現実の生の中に連関が内在しており、その連関が思考の形式の中で出現するからにはかならないことになる¹⁹。言い換えれば、カントの提示する思考の形式（形式的範疇）は生の連関（実在的範疇）が抽象されたものにほかならない²⁰。

これと共に、カントが思考の形式（形式的範疇）に関して客観への妥当性を演繹することによってコペルニクスの転回を遂行したのに対して、デイルタイもまた所与の連関（実在的範疇）に関して認識の可能性・妥当性の問題に答えることによって、まさしくカントとは異なる転回を、いうなればデイルタイ的転回を完遂する。まず、認識を構成する二つの要素が所与と思考に求められ、しかも所与がすでに連関を含んでいるがゆえに、連関は思考にとって認識可能となる²¹。そしてこの認識の妥当性の問題こそ、デイルタイにあつては精神科学を認識論的に基礎づける覚知に訴えて解決される。覚知されているものが意識の事実であり、「事実のこうした覚知こそ、あらゆる現実一般の基準である。こうして私が覚知するもの、そしてそのような事実から私が開示しうるもの、これが現実の全圏域をなしている²²」。そうであるがゆえに、思考によって取り出された連関（生の範疇）は、所与において覚知されているかぎり、意識の事実として現実に妥当する実在的範疇となる。

したがってカントをコペルニクスの転回へ導いた（思考の範疇の、客観への妥当性の問題）は、デイルタイにあつては（生の範疇の、現実への妥当性の問題）に変換され、かくしてこの問題は、生の連関が所与において覚知されているということによって認識論的に基礎づけられ解決されるのであ

る。カントのコペルニクスの転回が思考の形式（形式的範疇）を取り出して思考による客観の総合統一を目指したのに対して、デイルタイの転回は、全く逆に、所与の連関（実在的範疇）を取り出して思考による現実の分析記述を目指すのである。²³⁾

（二）他者の実在性の問題

われわれは以上に見る両者の違いを次のように特記してもよいであろう。コペルニクスの転回では、感覚の多様が思考の形式の下で総合統一されるかぎり、そのように総合統一されて現象する自然科学の対象としての自然は、思考にとって見通しのきく、この意味で透明（*klar*）な対象として説明（*erklären*）可能となる。しかしデイルタイの転回では、思考が思考の形式（形式的範疇）を自然の中に投げ入れるのとは逆に、思考は所与に内在する連関を実在的範疇として取り出す。そうであれば、これによって実在的範疇の現実への妥当性は保証されているが、思考によってそれがどの程度まで十全に取り出されたかは保証されていない。認識の対象はカント的透明性をえられず、どこまでも暗い闇の部分を残すことになる。すなわち、「生の何たるかは、解き難い謎である」²⁴⁾。これこそ、コペルニクスの転回に対するデイルタイ的転回の帰結と言えよう。

しかもこれは、デイルタイにおける所与と思考の関係が「悲劇的な自家撞着」と呼ばれる事態を本質的に含んでいることに由来すると見ることができよう。彼はそれを次のように述べる。

「思考はたしかに生それ自身を明るくするが、生の背後に回ることはできない。かくして悲劇的

な自家撞着が生じる。すなわち、思考は生が形成される連関を把握しようと努めるが、思考自身が生に即して出現するがゆえに、ほかならぬその生の背後には決して掴み入ることができない⁽²⁵⁾。

つまり、コペルニクスの転回が超越論的方法という仕方では個々の対象を超えて対象一般を可能にする主観的条件を見出したのに対して、デイルタイの転回では思考は自家撞着して所与としての生の統一体から身を離すことができない。それゆえに、思考は生の統一体を全体において見通すことができず、謎を残すと共に、他者の生の統一体へ向かうこともできない。言い換えれば、カントにおいて思考の範疇は同時に対象一般を可能にする条件でもあることによつてその客観的妥当性が演繹可能となつたのに対して、デイルタイが取り出した範疇は自己生の統一体の連関として内的な覚知に基礎づけられているにすぎず、他者の生の統一体への、さらには生の統一体一般への客観的妥当性は未だ保証されていないのである。

ではどのようにして、他者の生へ、外界へ向けて、歩を進めることができるのであろうか。この問題こそ、「確実性の最終審⁽²⁶⁾」を内界の覚知に求めた頃から「精神科学の認識論的基礎づけのあらゆる謎の中で最も強固な謎⁽²⁷⁾」として自覚されていた外界の実在性の問題にはかならない。しかもデイルタイはこの問題に対して、その当初より、他者の心的内部を捉えるための方途として「類比推論」をもつて、より正確には「類比推論と同等の過程⁽²⁸⁾」をもつて答えようとしていた。彼が端的に「類比推論」とは言わずに、「類比推論と同等の過程」という具合に、きわめて慎重な言い回しをしていたことは、当時の特徴として特記されるべきであらう⁽²⁹⁾。一九八三年の『講義』の中では次のように言われ

ている。

「われわれは類比推論と同等の推論過程によって、他者とその状態を認識する」⁽³⁰⁾。

同時期の『草稿』の中でも言い回しは異なるが同様である。

「類比推論として表現できるこの過程は、しかし、すべての項に、孤立的な概念を含んでおらず、直観的知覚とより親密な結合とによって把握される連関を含んでいる」⁽³¹⁾。

一九九〇年の『外界の実在性論考』でもこれは変わらない。

「外部から規定してくる意志の実在性が、父と子、夫と妻、主人と家臣という第一次的な関係の中で、類比推論と同等の過程を介して、まず、生き生きと経験される」⁽³²⁾。

かくして一八九二・九三年の『生と認識』にいたっては、この慎重な表現はもとより「類比推論」という定式的表現も使われず、「類比 (analog)」と「相関 (korrelat)」⁽³³⁾、そして「類比」と同義的に「類似 (ähnlich, verwandt)」という用語が使われるのみである。たとえば次の通りである。

「この生の統一体は構造である……。この構造は最高度に実在的で核となる連関であり、実際の生の核それ自身であり、われわれが生の類比によって核を推定 (vermuten) しないかぎり、この生の向こう側には、実際、われわれには核となるものが何も与えられないのである」⁽³⁴⁾。

それでは、他者の生を捉えるさいに語られてきた「類比推論と同等の過程」、とりわけ「類比」と「相関」、われわれはこれをどのように理解すべきなのであろうか。

(四) 類比推論と同等の過程

通例、類比推論ということで、われわれは自己と他者との間に次のような比例関係を考える。

自己 (A : B) = (A' : X) 他者

すなわち、自己の身体的表出 (A) に対応する心的状態 (B) を内的に知覚し、これに基づいて、他者に類似の身体的表出 (A') を外的に知覚したとき、他者の内的状態 (X) を推論する。デイルタイもまた、他者の心的生の把握を外的知覚と内的知覚との結合として説明するさいに、このような説明様式を採用する。しかしそこでも、端的に「類比推論」とは言わずに「推論に同等の関係」あるいは「類比推論として提示される過程」という具合に慎重な表現を使う⁽³⁵⁾。

それは恐らく次の理由からであろう。すなわち、デイルタイにとって「他者の心的内面の把握は単

なる表象作用の働きではなく、つまり、類比推論という単に形式的な知的作用ではなく、表象・感受・意志という「心意識の諸力の総体が働いている」⁽³⁶⁾。言い換えれば、他者の心的内面を把握するさに働く「心意識の諸力の総体」が抽象化され、そして知的作用に引き直されたものが、ほかならぬ「類比推論」である。このゆえに彼は端的に「類比推論」とは言わず、慎重に「類比推論と同等の過程」と言うのであろう。これは当時、範疇を形式的と実在的に区分したのと同様であろう。心的生に見出される実在的範疇を思考作用によって抽象化したものが形式的範疇であり、双方は同一ではなく、しかしまた、まったく別のものでもない。

したがって彼が慎重に「類比推論と同等の過程」と語るとき、われわれもまた注意深く、知的プロセスとして抽象化された形式的な類比推論ではなく、抽象化される以前の実在的な過程に目を向けなければならぬ。この過程こそ、『生と認識』⁽³⁷⁾ではいまだ概念的定式化がなされずに「他者の生の理解 (Verstehen fremden Lebens)」と語られ、この直後の心理学的基礎づけの中で「純粹に知的なプロセスによる説明」と区別された「心意識の諸力すべての共同作用 (Zusammenwirken)」による理解」として提示されたものであり、かくして『解釈学の成立』手稿の中で「心的生の感覚的に与えられた表出からこの心的生を認識する過程を理解と呼ぶ」⁽³⁸⁾と概念的に定式化された「理解」という「過程」にはかならない。このように跡付けることができるならば、われわれは「類比推論と同等の過程」を「理解」の先駆的表現と見なしでもよからう。⁽⁴⁰⁾ しかも『生と認識』は、まさしく他者や外部の現実を捉える「理解」が概念的に形成される直前の、生の統一体の限界地点にあって、「類比推論」という誤解を生みやすい表現を避けて「類比・類似」と「相関」という用語によってその過程を明ら

かにしようとする。われわれもまた、理解概念によって他者の生へ飛翔する直前の、この限界地点に留まることにしよう。われわれがここでとくに注目したいのは、他者へ架橋する直前の、他者の存在を通して現れてくる「生の統一体の限界」である。

ここで重要なのは、その過程が心意識の諸力の総体によるものであり、とりわけ意志に訴えられるという点である。「この類似性は、最終的に、双方「主観と客観」の観念が意志の領域で同時に生じる点に基づいている。したがって、自己から他者への単なる転移 (Übertragung) があるわけではない」⁽⁴⁾。これは『外界の実在性論考』の中で主題的に展開されたように、志向とその阻止からなる意志的な抵抗経験の中で主観と客観、自己と他者は相関的に区分され意識されるのである。そして『生と認識』では、このような抵抗経験は生の範疇としての能動 (Wirken) と受動 (Leiden) に包含される。

「生の統一体の中でわれわれに対して湧き起こってくる能動と受動の生動性はわれわれによって第一次的に、抵抗するものに帰せられる。…生の統一体の現実の外部にあって生の統一体に抵抗するものは、それが意志力を規定するがゆえに、生の統一体によって意志的な生動性として把握される」⁽⁵⁾。

しかも、意志的な抵抗経験において自己と他者がその核において相関的に経験されるのであれば、より根源的な生の範疇は反作用 (Rückwirkung) あるいは相互作用 (Wechselwirkung) にならう。

「生の連関それ自身においては、反作用こそ、……事柄本来の核である。……反作用あるいは相互作用という範疇は……生の連関それ自身にあつて能動と受動よりも根源的である」⁽⁴³⁾。

われわれはここから、当時のディルタイが考えていた生を次のように特徴づけることができよう⁽⁴⁴⁾。まず、生はある核（構造・連関）を中心にして統一体として形成される。しかもその統一体は第一次的・生動的に意志的抵抗経験において経験される。より適切に言えば、意志的抵抗経験を通して自己生は統一体として経験される。そのさいに重要なのは、抵抗経験が根源的に相互作用であるかぎり、志向に対する阻止が意識されることは同時に自己ならざるへ他なるものへの力の志向が意識されているという点である。阻止されているという意識は、同時に、それを他者の志向として意識することでもある。ここでは、志向と阻止における自己生の生動性の経験は、同時に、他者の意志的志向の生動性の経験でもある。かくして他者は、自己生と相關的に意志的生動性において類似したものとして経験されるのである。

そうであれば、知的プロセスとしての類比推論「自己」(A : B) || (A : X)「他者」は、心的諸力の実在的過程に遡源するなら、次のように書き換えることができよう。

「自己」(志向・阻止⇕志向・意志的生動性) X

すなわち、(志向・阻止)は能動と受動としての抵抗経験を示し、⇕は相互作用を表す。もちろんこ

の場合に、自己は相互作用の中で自己の心的生を覚知しているのとまったく同様に他者の心的生そのものを覚知しているわけではない。他者の心的生は覚知されえないのである。この意味で他者はどこまでもXである。しかし相互作用の中で自己の志向の阻止を覚知することは、同時に、それをXの意志的志向として覚知することにほかならず、かくしてXも意志的生動性として把握されるのである。すなわち、「自己」(志向・阻止⇄志向・意志的生動性) X」となる。

『外界の実在性論考』の言葉を使えば、ここでは「外的力の現前が意識されている」⁽⁴⁵⁾のである。「類比推論に同等の過程」とは、Xが「外的力」の「核」として、つまり自己と類似の生動性をもった生の連関・統一体として意識される相互作用の過程にほかならない。しかも、他者の生の統一体の内的状態そのものが自己の心的生と同様には覚知されないという意味で、外的力の核はどこまでもXである。それは自己の外部であり、疎遠な生であり、へ他なるものゝである。しかし同時に、Xは生の連関の中ではかならず相互作用の核として自己と相關的に意識されているかぎり、へ類似のものゝとして意志的生動性が帰せられるのである。

(五) 他者の実在性と現実

以上のように解釈するならば、この時期の認識論的基礎づけにとつて他者は生の連関の中で類似の連関として経験される共に、その反面、どこまでも不透明なXとして経験されているのである。他者はこれら両側面を通して出現する。前者の側面は相互作用の射程を示し、後者は覚知の限界を示す。そうであればこの両面性に基づいて、心的生の構造・連関を心理学的に分析して生の統一体の同型性

(Gleichförmigkeit) を記述する一方で、個性や性格の差異性をも捉える道へ踏み込むことが可能となる。デイルタイ自身がこの時期にその見通しを得たことは次の言葉から窺える。

「心的生の構造に基づいてのみ、個性の相違、性格学的相違がその核において把握できるようになる」⁽⁴⁶⁾。

そうであればわれわれはここで生の同型性と個性化について次のように解釈してもよからう。すなわち、デイルタイにとって生の統一体の同型性と個性化は、存在論的に単に前提されていた事柄ではなく、認識論的な帰結として生じてきたのである。つまり、生の統一体の同型性は、個々の生の統一体の相互作用の中こそ、他者の生の統一体が自己生と相關的に類似のものとして経験された類似性にはかならない。この意味で、個々の生の統一体の同型性は存在論的前提ではなく、認識論的帰結である、とわれわれは言うことができる。デイルタイ自身が生の統一体の限界について語っているかぎり、同型性を存在論的前提として受け取ることはできない。むしろその限界に基づく認識論的帰結として、しかも論理的推論によるのではなく、まさしく経験による類似として受け取るべきである⁽⁴⁷⁾。そうであれば、われわれはさらに進んで、これ以降にデイルタイが歴史的世界の構成のために形成した「体験・表現・理解」に関しても、一種の限界を認めなければならぬのではないだろうか。すなわち、そこで追体験され理解されている事柄は、他者が体験した心的内容と同一である保証はない。

それが同一と誤認されるならば、覚知による認識論的基礎づけを逸脱することになる。他者が体験する心的内容は、私に覚知されえないからである。他者はどこまでもXであり、それゆえにこそ「理解」が対象とするのは「表現」である。こうしてわれわれは、他者がXであるからこそ、理解し難い振る舞いに驚かされたり、また欺かれたりもする。しかもその一方でそのつど、生の相互作用において類似したものとしても意識される。こうしてわれわれはまた、他者を親近性においても感受しうるのである。

このように他者の生を典型にして見るならば、デイルタイが精神科学の対象とした歴史的社会的現実が作用連関の相互作用性に基づいて構成される可能性が現れてくる。これが晩年にいたるデイルタイの道であった。しかしわれわれは、他者の生と同様に歴史的社会的現実もまた、決して覚知されない暗闇をも抱え込んでいると言わざるをえない。現実 (Wirklichkeit) はわれわれの力を遙かに越えて変転し、われわれを翻弄する作用 (wirken) でもあり、その作用の核はXとして捉え難い。他者が自己と類似的であると同時にどこまでもXであるということが、現実のこの側面を物語っているのではないだろうか。

それでは、このようなデイルタイの分析からわれわれの現実へ目を向けるとき、それはどのようなものとして現れてくるのであろうか。またどのような問題をはらんでいるのであろうか。それを明らかにするために、デイルタイとハイデガーが接近しながら袂を分かち地点を目指そう。

二 われわれの現実へ向けて

(一) デイルタイからハイデガーへ(問題の見取り図)

われわれはまず、デイルタイからハイデガーへの道筋を見届けながら、実在そして現実にかかわる問題の見取り図を描いておこう。

『デイルタイ全集』が第二巻をもつて刊行されたのは、デイルタイが逝去して三年後であった。第一次世界大戦が勃発した一九一四年のことである。この年、ハイデガーは二五才になる。後になって彼は、大戦前の一九一〇年から一九一四年の間に興味を喚起された書の一冊に『デイルタイ全集』を挙げている。⁴⁸ もちろん全集が公刊される以前にも、いくつかの論著が、単行本あるいはプロイセン学士院の会議報告として公刊されていた。ハイデガーがそれらに親しんでいたことは、彼が一九一九年にフライブルク大学にフッサールの助手として着任してから、講義の中でフッサールやリッケルトの論著と並んでデイルタイのものを、再三、参照指示していることから窺い知ることができる。単行本として『精神科学序説』(一八八三年刊)、また、プロイセン学士院からのものとして「外界の実在性論考」(一八九〇年刊)、「記述的分析的心理学」(一八九四年刊)、「個性の研究」(一八九六年刊)、「解釈学の成立」(一九〇〇年刊)、「精神科学における歴史的世界の構成」(一九一〇年刊)、等がある。プロイセン学士院からの前四論文は、一九二四年にミツシュが編者となって公刊した『デイルタイ全集』第五巻に収められ、改めてハイデガーの目に触れることになる。彼がフライブルク大学からマルブルク大学に助教として赴任した翌年のことである。そして一九二五年にカッセルでデイルタイ

に關する十回連続講演⁽⁴⁹⁾を行ったハイデガーは、一九二七年に『存在と時間』を公刊し、デイルタイについてこれまで講義・講演で述べてきたことを二つの問題領域に集約して言及する。すなわち、その四三節では外界の實在性の問題に關して、七七節では歴史性の問題に關して、である。

このように、デイルタイの論著がハイデガーによって集中的に引用・参照されたのは、一九一九年ごろの初期の講義から『存在と時間』までである。デイルタイはそれらの論著を通して、精神科学の基礎づけを求めて生の記述的分析から解釈学へ、そして歴史的世界の構成へ進む。ハイデガーの思索もちよどこれに呼応している。彼は当初から歴史的我的分析に關心を寄せ、デイルタイが歴史を哲学的問題として哲学的意識へもたらしたことを高く評価する⁽⁵⁰⁾。こうして彼は歴史的我がから生の事象的分析へ、しかも理解と解釈を方法にした現存在の解釈学へ、そして現存在の歴史性の分析へ進む。解釈学と歴史への關心という点で、ハイデガーがデイルタイから影響を受け、それを進展させたことは明らかであろう。ガーダマーが著した『真理と方法』⁽⁵¹⁾、ペゲラーが編纂した『解釈学の根本問題』⁽⁵²⁾は、このような道筋を描くのに多大な貢献をしたことは言うまでもない。

これに対してもう一つの問題領域である外界の實在性の問題は、デイルタイ哲学の内部においても、またハイデガーへの伝承においても、あまり注目されることがない。それはおそらく、この問題はハイデガーにあつては批判的に乗り越えられるべき問題であつたからであろう。すなわち彼は、人間と事物を主観と客観、内と外という図式で捉えることに反対して、人間の存在を世界内存在として捉える。人間はあたかもカプセルの「内」の我として存在しているのではなく、すでに「外」へ、つまり「世界」へ出て存在している。そうであれば、「外界」は實在するのか、そして「我」はいかにして

「外」へ出て行くのかという、外界の実在性の問題は、擬似問題になる。しかし問題の所在はもつと別のところにあるのではないだろうか。しかもそれは、「我」を哲学の出発点にした近世ヨーロッパ哲学の、とりわけドイツ観念論からデイルタイを経てハイデガーへ流れ込んで来た近世ドイツ哲学の、一つの隠された淵源になっているのではないだろうか。その所在を明らかにしたとき、デイルタイとハイデガーの関係は、これまでとは別の相貌を呈するのではないだろうか。

(二) ハイデガーからデイルタイへ（問題の所在）

デイルタイの『外界の実在性論考』の正式な論題「外界の実在性についてのわれわれの信念の起源とその正当性に関する問いを解決することへの寄与」は、すでに見てきたように『精神科学序説』「緒言」の中の言い回しをほぼそのまま受け継いでいた。すなわち「外界の実在性をわれわれが確信する起源と正当性の問題を解決することは、精神科学の基礎づけのあらゆる謎の中で最も強固な謎であるように思える」⁵³。この問題は精神科学の認識論的基礎づけの中に位置づけられていた。とすれば解決もまた、その中でなされる。それが、前章で詳述したように、「現象性の原理」、「意識の事実」からの出発であった。いずれも、『精神科学序説』公刊の数年前頃に定式化されたものである。簡単に振り返っておこう。

「現象性の原理」とは次の通りであった。「われわれにとって存在するものは、われわれにとって存在しているがゆえに、またそのかぎり、意識に与えられているという制約のもとにある」⁵⁴。たとえば天空に輝く星も、それを仰ぎ見た私の意識にとつてのみ存在する。「星が天空にある」と「星が意識

に与えられている」は同じである。しかも、「私が私の内で体験しているものが意識の事実として私にとつて存在するのは、私がそれを覚知しているからである。意識の事実とは、私が覚知しているものにほかならない」⁵⁶。一心不乱に星を仰ぎ見ているときでも、私は「星を見ている」を「事実」として覚知する（気づく）ことができる。「意識に与えられている」を「事実」として確認するのが覚知である。「実在性は覚知の中で与えられ、覚知は確実性の最終審である」⁵⁶。これがデイルタイの出発点になる。

しかし意識の事実から出発するかぎり、「我思う」から出発したデカルトと同様に、外界の実在性が問題となる。これはデイルタイ自身すでにバーゼル時代（一九六七・六八年）から自覚していた。彼もまた、デカルトに始まる意識の哲学に身を置いた。そして彼は意識を表象のみならず意志と感受をも含むものとして、すなわち生として捉え直す。それとともに、問題の出発点となる意識の状態を心的生に求める。これは、意欲・衝動・快不快の感情によって形成されている生であり、充足と満足を求めている生である。たとえば乳児が空腹のために泣き叫んでいるような状態である。ここでは、自己と他者の区別はまだ意識されていない。それが意識されるのは、空腹を満たそうとして手を伸ばして母親の体に突き当たり、その動きが止められたときである。乳児の意志インパルスが感覚を介して阻止されることによって、乳児にとつて阻止が意識される。意志インパルスの意識と阻止の意識、これら二つの意識状態から発現する抵抗経験の中で、「われわれから分離した外的な力が現前している」ことが意識される。これが、「外界の実在性の意識」の出現であった。⁵⁷

このように見れば、デイルタイとデカルトの違いは明らかであろう。デカルトはまず、我の存在を

確保し、つぎにその外への架橋を試みる。しかしこれはハイデガーによって批判された。人間はすでに「外」へ出ているのである。それに対してデイルタイは、自己と他者との区別がまだ意識されていない状態に遡り、それがどのように発現するかを分析する。自己が成立するには、同時に、自己ならざる「外的な力」が意識されなければならない。自己と外界、自己と他者は、その区別において意志的な抵抗経験の中で同時に意識される。双方は「相関的事実」である。⁽⁸⁾ここから、デイルタイに先だって「意識の事実」を語ったファイヒテ、さらにカントを想起するのは唐突であろうか。第一章で見たとように、カントもまた、意識の内的経験の成立条件として外的経験を挙げ、内と外との、いわば相関関係によってこの問題の解決を試みる。そしてカントから受け継いだ実践的自我において非我を障得として経験したのは、ファイヒテであった。デイルタイにはファイヒテそしてカントに連なる伝統が流れ込んでいる。⁽⁹⁾

これに対してハイデガーは『存在と時間』第四三節で、デイルタイの「抵抗経験」を「抵抗するものの発見」と見なし、「実在性の意識」を「世界内存在」の一つの在り方として解釈し、個々の存在者が抵抗するものとして発見されるためには、世界が開示されていなければならない、⁽¹⁰⁾と言う。しかしデイルタイが問題にしたのは、すでに開示された世界の内での個々の事物の抵抗経験だけではない。世界という、事物相互の意味連関・目的連関の全体が形成される以前の、原初的次元にまで分析を掘り下げる。彼は次のように言う。

「インパルスと抵抗は自己と客観との分離の胚を含んでいた。そしてこの胚が芽を出すのは、自

己が固有の目的全体として自己を完結させることによる。すなわち、この自己を取り巻く力表出のカオスの遊動から、今や、他者が解き放たれる」⁶¹。

彼はここで、「力表出のカオスの遊動」という表現を使いながら、そこから自己と他者とが各々の目的連関を形成することによって双方の区別が生じてくることを述べている。それは、「力表出のカオスの遊動」の中で自己ならざる「外的な力」が初めて意識されると同時に、自己の世界が目的全体として芽を吹き出しながら特定の他者との区別が意識されてくる次元である。それは、われわれの生がおかれている世界が、「カオスの遊動」から整えられ、まさしく創設されてくる次元にはかならない。

(三) デイルタイとハイデガー（問題の展開）

問題の所在をこのように捉えるとき、興味深いことに、ハイデガーもまた、世界創設の原初へ遡り、そこで抵抗経験を語るのである。『存在と時間』公刊の翌年の講義の中で彼は次のように言う。

「超越する現存在は、それに対しては無力なものとして、存在者を抵抗において初めて経験する」⁶²。

つまり、人間も一つの存在者として存在者全体の直中に投げ入れられており、その一方で人間はへ自身のためという意志的な意図・目的に基づいて、存在者を全体において超越しながら存在者全体の在り方を、すなわち世界を、目的連関・意味連関の全体として創設する。このような超越における世

界創設の時、人間は存在者に対して無力で、それを抵抗において経験する、とハイデガーは言うのである。デイルタイは「自己と客観との分離の胚」において、ハイデガーは「現存在の超越」において、世界創設という原初的次元へ遡源する。しかも、この次元では存在者は抵抗において経験される。ではこの次元から、両者はどのような一歩を踏み出したのであろうか。

ハイデガーは、外界の実在性の問題で扱われている実在性概念を存在の一樣態と見なし、それを包摂する存在一般の意味を問い求めながら、存在者全体を統括する存在そのものを希求する⁽⁶³⁾。これに対してデイルタイは、自己と他者との区別へ向かうと共に、その相互関係を作用として捉える。阻止という仕方得意志インパルスに作用するものこそ現実的であり実在的である。歴史上の偉大な人物について述べた一文は印象的である。

「彼らの偉大な人格が力強い意志でわれわれ「自身の自己」に作用するがゆえに、彼らはわれわれにとって実在性のある人々なのだ⁽⁶⁴⁾」。

作用 (wirken) に基づいて実在性を作用性・現実性 (Wirklichkeit) として理解することは、「現象性の原理」の定式化と同じ頃から語られており、かくして『精神科学序説』において精神科学の対象は「歴史的社会的現実」として定式化されることになった⁽⁶⁵⁾。外界の実在性の問題は、「歴史的社会的現実」の問題であり、とりわけ歴史上の偉大な人格とどのように出会うのかという問題に収斂していく。自己と他者との区別は、同時に、双方の出会いでもある。

このようにデイルタイは、外的な力を作用の中で捉え、作用性としての現実性を意志的な抵抗経験の中で捉える。そしてこれを、精神科学にあつては歴史的社会的現実、とりわけ歴史上の人物を含めた他の人格の实在性に適用する。彼にとつて「歴史は意識の事実に基づいている」⁶⁶。これは、ハイデガーが存在の意味を指して自己を本来的自己と非本来的自己に区分することに向かつたのと対照的である。この違いを際立たせてみよう。

ハイデガーにおいて自己が本来的か非本来的かは、他人には代理不可能な最も自己固有な死へ先駆しているか、それとも回避しているかによつて区分される。自己の本来性 (Eigentlichkeit) は、自己の死という自己固有なもの (Eigenes) による。ここには外界や他者が介在する余地はない。本来的自己の成立に必要なのは、他者ではなく、自己固有なものである。⁶⁷これに対してデイルタイにおいては、自己と外界・他者は相関的事実であり、自己は外的な力に曝されてこそ自己生であり、また他者が存在する。自己の成立にはへ他なるものが必要である。デイルタイとハイデガーの分岐点はここにある。

この分岐点に立てば、ハイデガーが挙げた自己の死についてわれわれは次のように言うこともできよう。死は、それが自己の死であるかぎり、自己と他なるものとの相関的事実の中で他なるものとして、つまりへ外へからへ自己へ襲つてくる不可解なへ他なるものとして出現して来る。だからこそ、死は不安そのものである。そしてこの地点からハイデガーは、死を自己の最極端の可能性として解釈することによつて理解可能性の中に取り込み、いわば自己固有化する道を踏み出す。これに対してデイルタイはどうであろうか。デイルタイからハイデガーへの道筋を見ると、デイルタイこそ、

解釈学から体験・表現・理解によって生の理解を目指し、ハイデガーの道を準備したことになる。これがガダマー等の描いた道筋であった。しかしデイルタイは、もう一つ別の道筋が隠されていることを自覚していた。死などの理解不可能な「他なるもの」は、理解可能な生から見れば「生の謎」として残される。彼は次のように述べる。

「生の関わり、そしてそこに基づく経験は、心を一つの全体にまとめようとするが、そうはできない。あらゆる理解不可能なものを中心にあるのは、生殖・誕生・成長、そして死である」⁽⁸⁸⁾。

謎を理解不可能な謎として残そうとするデイルタイに対して、将来の死を可能性として生の理解可能性の内に組み入れることによって、誕生から死までの生を可能的全体として捉えようとしたのが、ハイデガーであった⁽⁸⁹⁾。

デイルタイとハイデガー、この二人を前にして、われわれは今、問題の所在に立ち返り、両者の分岐点に立つ必要があるのではないだろうか。それは、「生の謎」に立ち向かうためではない。ましてや二者択一のためではない。両者の分岐点こそ、両者が交差する地点だからである。生においては、「他なるもの」に曝されてこそ自己が成立し、しかしこれによって自己は「他なるもの」を自己固有化さえしてしまう。この交差点から、デイルタイとハイデガーは今日のわれわれに一つの問いを投げかけている。それは、「われわれ」は、果たして「他なるもの」と、したがってそれは同時に「固有なもの」と、どのように出会えるのかという、「われわれ」の「歴史的社会的現実」を尋ねる問

いである。われわれはこの現実ということをどのように捉えたらよいのであろうか。実在性という観点から現実性へ向かおう。

注

- (1) Dilthey, GSI, Vorrede S.15.
- (2) *ibid.*
- (3) *do.*, GSE, S.139.
- (4) *do.*, GSI, Vorrede S.18.
- (5) *do.*, GSE, S.90.
- (6) *do.*, GST, S.87.
- (7) デイルタイの、いわゆる方法論を形成する覚知、内省、理解、等について、彼の哲学の年代史的発展という観点から詳述することは本節の意図するところではない。本節の主眼は、そのような年代史的発展の道筋をつけるための大前提、すなわち、この時期に生の統一体の限界、したがってまたそこにおける覚知の限界がどのように出現し、それがデイルタイにおいてどのように自覚されたのかを明らかにすることに
ある。
- (8) Dilthey, GSI, S.354.
- (9) *ibid.*, S.343.
- (10) *do.*, GSE, S.156.
- (11) *ibid.*, S.77.

- (12) *ibid.*, S.77; GS19, S.334.
- (13) *do.*, GS5, S.79. デイルタイとカントとの関係について、本章では一八九〇年代初頭に絞っているが、イナイヒェンは、デイルタイのカント批判の決定的な点はカントにおける質料と形式の区分に向けられているとして、それを一八六四年の「道徳的意識の分析の試み」(GS6, S.11f.)にまで遡って見出している (Heichen, 1984, S.57)。なお、イナイヒェンはクラウザー、マックリール等の先行研究を整理しながらデイルタイのカントに対する関係を「カントの経験の形而上学の位置に(心的)生それ自身の記述と分析としての心的生の心理学が取って代った」(*ibid.*, S.64)とする。すなわち、カントにおいて第一批判で展開された「我思考す」による基礎づけはデイルタイでは「覚知」に、第二批判そして第三批判で展開された意志概念および目的概念は心的構造の理論に取って代わられた。これに対する本章での見解は、本文以下に見る通り、カントが第一批判で試みた自然科学の認識論的基礎づけにおけるカテゴリーの形式性を、デイルタイは心的生の分析を通して実在的に基礎づけたという点にある。本章ではこれを、カントのコペルニクスの転回に対するデイルタイ的転回と呼んでいる。
- (14) デイルタイの構造概念は、早くは一八八三・八四年のベルリン心理学講義で使われており、八〇年代後半から九〇年代初頭に概念的に定着し、「連関 (Zusammenhang, Gefüge)」と同義的に使われている。ローディはこれを、一九世紀から二〇世紀初頭においてとくに生物学の領域で使われた構造概念、そして、二〇世紀の構造主義の初期段階における構造概念と区別しながら、次のように規定する。すなわち、構造とは自己と外界との間の相互作用を形成する諸作用が整合的・合目的的に一纏まりになっていることを意味しており、したがって生き生きした生を全体として捉える概念である (Rodi, 1987, pp. 110, 113)。本書でも基本的にこの見解と同様の理解に基づいている。

(15) Dilthey, GS19, S.334.

- (16) *ibid.*, S.353.
- (17) *ibid.*, S.340.
- (18) *ibid.*, S.360.
- (19) *do.*, GS5, S.83.
- (20) *do.*, GS19, S.361.
- (21) *do.*, GS5, S.83.
- (22) *do.*, GS19, S.339.
- (23) デイルタイのカントへの関係については諸説があるが(注(13)を参照)、デイルタイの探求をカントの超越論的探求の変容として見る解釈がある(Jos de Mul, 1996)。それによれば、カントが超越論的探求によって知のアプリオリな形式的条件を見出したのに対して、デイルタイは知の発展(構造と生成)を求めたのであり、この点で、二〇世紀の構造主義と解釈学の思想を先駆的に示唆している(*ibid.*, pp.83-84)。
- 本節で言うデイルタイの転回も、超越論的探求の変容という見解と基本的に解釈の方向性は同じであるが、デイルタイ以降の構造主義と解釈学への先駆的連関については本節では触れることができない。なお、構造概念については注(14)を参照。
- (24) Dilthey, GS19, S.346.
- (25) *ibid.*, S.357.
- (26) *ibid.*, S.177.
- (27) *do.*, GS1, Vorrede S.18.
- (28) *do.*, GS20, S.154.
- (29) マックリールは「理解の過程」を「類比推論の一つの形式」として捉え、本文で指摘した慎重な表現

「類比推論と同等の過程」における「同等の」という言葉に含まれる意味内容については顧慮していない(Makkreel, 1991, S.105f. 大野訳、九〇頁)。これに対して本書の見解は本文以下に見る通りである。

- (30) Dilthey, GSS20, S.154.
- (31) do., GS19, S.224.
- (32) do., GS5, S.111.
- (33) do., GS19, S.359.
- (34) *ibid.*, S.353.
- (35) *ibid.*, S.224.
- (36) do., GS20, S.154.
- (37) do., GS19, S.360.
- (38) do., GS5, S.172.
- (39) *ibid.*, S.332.

- (40) 本節は元々二〇〇二年二月一四日に慶應義塾大学で開催された日本デイルタイ協会大会のシンポジウムで発表されたものであるが、そのさい、「類比推論と同等の過程」と「理解」との連関については森司会員より貴重な指摘をいただいた。また、本節で言う「先駆的概念」とは、「類比推論」が「理解」の先駆的概念になっている、あるいは「類比推論」が「理解」へ仕上げられた、ということを意味しているのではない。このような見方は、前掲注(29)で触れたマックリールに見られるが、本節の論点は、ある心的過程総体が形式的思考様式に抽象化されたとき「類比推論」という形態をとるのであり、ここから当の心的過程がこの時期に一時的・暫定的に「類比推論と同等の過程」と呼ばれており、かくしてこの心的過程総体が最終的には理解概念として仕上げられたという点にある。なお、理解概念に立ち入って明らかにする

ことは本節の意図ではない。むしろ本節の関心事は、理解概念へいたる直前の認識論的基礎づけにおける認識論的限界にある。この心的過程から理解概念への展開、したがって認識論的・心理学的基礎づけから解釈学への展開の道筋を明らかにすることも、この限界を見極めた上でなされなければならない。

- (41) Dilthey, GS19, S.360.
- (42) *ibid.*, S.369.
- (43) *ibid.*, S.368f.
- (44) ローディは、デイルタイの思想的発展、とりわけ問題視される心理学から解釈学への展開について、その発展全体が生への解釈にあったと見ることによって、方法論的展開よりも生概念それ自身の深化を読み取ろうとする (Rodi, 2003)。それによれば、生は三つのアスペクトから分析される。すなわち、①各個人との間の相互作用の連関としての生、②自己と環境との間の作用連関としての生、③時間の中で経過する生、以上の三つのアスペクトであり、それらが初期から中期を経て晩年まで、順次、分析されていったのである (*ibid.*, S.22f.)。この区分からすれば、本節での生概念は②に当たる。
- (45) Dilthey, GS5, S.131.
- (46) *do.*, GS19, S.350.
- (47) このような同型性について次のような見解がある (Honnann, 1996)。すなわち、他者の心的生へいたる類比推論は、個々の心的生の同型性を前提にしなければならないのであり、これを前提にして初めて理解が成立する (*ibid.*, S.16)。しかも、デイルタイにとってそうした同型性、言い換えれば普遍的 (*allgemein*) あるいは共通 (*gemeinsam*) な人間本性 (*Menschheit*) は、カントが理念として前提にしたのに対して、個々の人間において歴史的社会的現実の中で体験され、与えられる (*ibid.*, S.28, 32f.)。以上の解釈は、類比推論、理解、体験、そして作用連関・目的連関、これらについてのデイルタイの思想的発展連関を考え

る上で重要な見解を提示しているが、資料としているのが主として『序説』と『構成』である点、したがって本書で扱う認識論的基礎づけの時期における認識論的境界について立入っていない点、また「類比推論と同等の過程」について触れてない点などは、本書と視点を異にしている。

そして本節において同型性を認識論的帰結として捉えることは、デイルタイ自身が挙げているように、動物にへ心へを帰属させたり、物体にへ魂へを帰属させたりする現象の包括的な説明を可能にする (Dilthey, GS5, S.125ff.; GS19, S.359f.)。

(48) Heidegger, GS1, S.56.

(49) カッセルでの十回連続講演 (Heidegger, KV)、「いわゆる『カッセル講演』は Dilthey-Jahrbuch Bd.8 (1992/93) の中で初めて公になったが、これに先立ってローディは、このカッセル講演の存在を指摘し、この新たな資料に基づいてハイデガーとデイルタイの関係を再考している (Rodi, 1986/87)。それによれば、ハイデガーは一九一九・二〇年の講義ではデイルタイが歴史への道を切り拓いていることを高く評価していたが、二五年のカッセル講演からデイルタイに限界を見出した、それは彼が歴史の歴史性、現存在の存在の歴史性への問いを徹底化しなかった点にあるが (ibid., 171, 174)、カッセル講演でハイデガーが扱っている資料は「記述的分析的心理学」のみであり、一九一九・二〇年の講義のほうが両者の関係を知る上で重要である (ibid., 175)。デイルタイとハイデガーとの関係に関する本書における解釈の基本的方向性もこれと同様であり、一九二〇年前後にハイデガーはデイルタイと問題領域を同じくしたが、その後の展開の仕方において双方は袂を分かったのである。詳細は本節以下および次章で述べる。

(50) Heidegger, GA56/57, S.122-3

(51) Gadamer, 1960.

(52) Pöggeler, 1983.

- (53) Dilthey, GS1, Vorrede S.15.
- (54) do., GS14, S.60; GS5, S.90.
- (55) do., GS1, S.394.
- (56) do., GS14, S.177.
- (57) do., GS5, S.131.
- (58) do., GS19, S.178.
- (59) do., GS5, S.111f.
- (60) Heidegger, SZ, S.210f.
- (61) Dilthey, GS5, S.125.
- (62) Heidegger, GA26, S.279.
- (63) 詳細は本書第四章を参照されたい。
- (64) Dilthey, GS5, S.114.
- (65) 詳細は本書第五章を参照されたい。
- (66) Dilthey, GS5, S.135.
- (67) 次章で触れるように、ハイデガーは二〇年代初頭の初期思索における事象的生の分析の時期に、「事象的」を「具体的」として理解し、「具体的」をまた「自己固有 (eigen)」と同義的に使うときがある。すなわち、「自己固有であること」十分に究極的な具体化 (Heidegger, GA59, S.122)。¹⁾ここから、初期思索における最も具体的な根源を求める事象的生の分析が、後の『存在と時間』において現存在の徹底的な個体化 (Individuation) (Heidegger, SZ, S.38) を目指し、最も固有なものとして自己の死を挙げ、死への先駆に本来的 (自己固有の *eigentlich*) 実存を求めるにいたる道筋が見えてくる。

- (68) Dilthey, *GS8*, S.80.
- (69) Heidegger, *SZ*, S.235ff.