

歴史哲学の意味と可能性について

——ヘーゲルとハイデッガーにおける歴史の問題と哲学の方法——

田 中 敦

1. 歴史哲学の意味

最初に歴史哲学という研究分野ないし事象領域について、我々が通常理解していると思われる意味を明らかにすることから、考察を始めることにしよう。よほど問題を複雑に捉えようとしない限り「歴史哲学」といえば、先ず歴史に関する哲学、社会や世界の歴史的な変遷についての哲学的考察であるか、あるいはものごとの歴史的な認識、理解に関する哲学的考察、その特質の検討であると考えることが当然であろう。

しかしながら、一見なんの問題もないと思われるこうした理解が、実は非常に大きな、あるいは根本的な問題を含んでいることは、その内実を少しでもきちんと考えようとするならば、容易に気づかれることである。

そうした問題点として次の三つを挙げることができる。第一に歴史哲学という語そのものの落ち着きの悪さの問題といってよいような事態がある。つまり、近代になってようやく作り出された「歴史哲学」という合成語の二つの要素を別々に見るならば、それが容易に結び付きがたいことは明らかである。歴史は時間的な出来事の影響関係を問題にするのであり、様々な個別的出来事やそれらの相互の影響関係に関心を向けるが、そうした探究は、元来ものごとの本質や原理を探究する哲学にはおよそ無縁なものと言わざるを得ないのである。

この問題は、周知のごとく既にアリストテレスが『詩学』において明確に指摘していることである。歴史が現実的なもの、事実を伝えるに過ぎな

いのに対して、詩は哲学とともに可能的なあるいは本質的な事柄を問題にするからである。

第二に「歴史哲学」は、それと類似した「言語哲学」「法哲学」「芸術哲学」「自然哲学」などの合成語と同様に、特定の事象あるいは事象領域に哲学的な考察を用いて成立する学問として理解される。そしてこれは多くの人が通常抵抗なく使っている言語使用である。しかし、もし事柄を注意深く考えると、ここにも問題がまったくないわけではない。

それは、そもそも特定の分野への学問の専門分化ということが、普遍的な知を目指す「哲学」からいえば、知の特殊化、専門化に追従することと考えられるからである。しかし、このことを諸々の学問の方から考えたとしても問題は残ってしまう。各々の専門研究の根底に、そうした専門の研究に直接関ることなく、それら研究の基礎となるような学問があると簡単に言い切ることができるだろうか。むしろ諸学問の基礎に関する問題は、個々の研究分野の内部で成立するようなことなのではないだろうか。ハイデggerはそのような観点から諸学の基礎的危機という問題を考えている。つまり諸学問の基礎の問題は、具体的には、個々の専門諸学の内部で、各々の根底に関する基本的問題として議論されるのである¹⁾。あるいはいわゆるパラダイムの転換が問題になるような事態も同じであろう²⁾。

第三に、同じことを哲学の側から見ると、個々の事象領域に分化する以前の、諸領域の区別を越えた探究という意味で、哲学的な探究が考えられるかも知れない。しかし、特定の事象に限定されないようなそうした探究は本当に可能だと言えるだろうか。多様な事象の区別に対して、そのいずれにも限定されない普遍性をもち、それらすべての根底に関係するような

1) 「学問研究は危機において哲学的傾向を帯びる。」M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Bd. 20, Vittorio Klostermann, 1979. p.4. 以下では、ハイデggerの著作からの引用は、全集の巻数と頁数をそれぞれ2桁と3桁で表し、括弧に入れて本文中に表記する。この場合であれば(20; 004)となる。

2) クーンはパラダイムの転換はあくまでその分野の内、つまり専門研究の分野内で成立すると言う。Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, 1970. IX章参照。なお『存在と時間』の冒頭参照(02; 012f.)。

哲学的な知、そのようにして「歴史」の領域にも適用できるような知が可能であると、確信をもって言えるだろうか。恐らく現代において、そのような知が実現可能だと言うことはほとんど不可能ではないだろうか。むしろ歴史哲学を考える場合、具体的な事象に触れることによって、哲学の空疎さを覆い隠そうとする哲学の延命策でないかと疑うべきではないだろうか。

もちろん、ある特定の時代背景において、そのような哲学が成立したことは十分理解することができる。アウグスティヌスにとって、歴史の哲学は現実の問題として意味を持ち得たであろう。しかし近代のヘーゲルにとって、そして特に現代のハイデッガーにとって、そのような哲学ははたしてあり得るのであるだろうか。それがここでの問題である。

2. 哲学にとっての歴史の問題

歴史哲学の意味と可能性を考える場合、とりあえずではあっても、哲学によってどういうことを理解するのかを、最初に述べておくことが必要だと思われる。ここでは、歴史哲学の問題を考える上で重要だと考えられるヘーゲルの規定を手掛かりにすることにしよう。

「存在しているものを概念把握すること (das was ist zu begreifen)、それが哲学の課題である」³⁾。よく知られた言葉ではあるが、これだけでは内容が抽象的で、ほとんど何も語っていないように思われる言葉である。しかしこれは、実際には既に多くを語っているとも考えられるのである。この規定が表立って主張している内容とは別に、暗黙の内に排除しているものを理解することはそれほど難しいことではない。それは次のように理

3) これに続く箇所、歴史との関係が述べられる。「というのは、存在しているものは理性なのである。個人に関して言えば、個人は全てともとその時代の子息である。だから哲学は思惟において把握されたその時代でもあるのだ」。G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7., Suhrkamp, 1970, S. 26. 以下ではヘーゲルの著作よりの引用はズールカンプ版全集の巻数と頁数を括弧に入れて本文中に表記する。例えば、この場合は (7; 26) となる。

解することができるであろう。

「存在していると思われ^るものを概念把握すること」、それは哲学の課題にはならない。別の側面からさらに言い直すと、「存在しているものを概念把握したと思^{い込む}こと」、それも哲学の課題にはならない。パルメニデスの「存在と思惟との同一」をいずれかの方で緩め、曖昧にするなら、それは先の規定から外れ、哲学の営みから逸脱してしまうのである。存在を存在しているかのように思えるものと取り違えるか、あるいは概念把握することを概念把握したと思^{い込む}ことと取り違えることである。

ここで存在が単なる外見、仮象と対比され、区別されていることは理解し易いであろう。歴史哲学が「哲学」である以上、この点は決して外してはならないと思われる。ところで、哲学をこのように理解するならば、歴史の哲学あるいは世界史の哲学は、歴史、世界史という対象領域に哲学的な知を適用することと考えることができなくなる。なぜなら、歴史は変化する事象の舞台であり、そうしたものは存在しているものとしては確定し難いからである。

このことから、歴史という事象が哲学的な知を不可能にする、あるいは哲学的な知の成立を困難にしているような事象であることは明白だと言ってよい。しかし、よく考えてみれば、哲学的な知にとって致命的とも言える難問がもし解決されるとしたら、その場合、この歴史という事象は哲学の知を可能にする条件になると言うこともできるであろう。歴史はそういう意味で、哲学的知の成立を左右する事柄と理解することができる。普通「歴史哲学」といえば、法哲学、言語哲学などと同じように、「歴史に関する哲学」という意味で理解されるであろうが、ここでは面倒であっても、それとは異なる一層原理的な意味で、つまり哲学にとって歴史は厄介な問題にはなるが、しかし哲学的な知を可能にするという意味で歴史の哲学を理解したいのである。ヘーゲルの「世界史の哲学」において、そしてハイデッガーの『存在と時間』においても、根本のところでは、そうした意味の歴史が問題にされていることを、以下で検討したいのである。

3. ヘーゲルの場合の歴史

『存在と時間』における歴史性の理解に手掛かりを得るために、先ずヘーゲルにおける歴史と哲学の関係を考えることにしよう。ヘーゲルによれば、先に言及した「何々哲学」の理解の仕方は極めて非哲学的な考察の仕方である。歴史哲学の場合、哲学が自ら固有の思想を携えて歴史に向かうなら、「歴史を素材 (Materie) のように取り扱い」、その結果「歴史があるがままにしておかない」ことになり、「哲学の仕事は歴史の研究と矛盾するように」ならざるを得ないのである。したがってヘーゲルも前述の問題をはっきり捉えている (12; 20)。ここで問題になるのは哲学の意味の理解である。いやはっきり言えば誤解である。この箇所では哲学は「存在するものを顧慮することなく (ohne Rücksicht auf das, was ist) 思弁が自分の内から思想を産出する」(12; 20) と述べられているからである。歴史哲学を、歴史の素材に哲学的思考を適用するという意味で理解する限り、先に確認した哲学の規定 (存在するものを概念把握すること) を真正面から否定する考え (存在するものを顧慮せず) が、哲学の意味として受け取られることになり、歴史と哲学の矛盾は避けられなくなるのである。

このような思考こそ、ヘーゲルが『精神現象学』の「序論」で形式主義、形式的悟性として批判し、非哲学的な思考として退けたものである。それは外的な認識とも言われるように、「事柄の内在的内容に入り込まず、全体を見渡すだけで、個々の現存在を見ない」(3; 52) ののである。これに対して哲学的な思考、あるいは真理探究の道筋は、素材 (Materie) の中に身を沈め、素材の運動の中で進みつつ自己自身に帰ってくるのである。

この問題をもう少し歴史の展開に近づけて考えてみると、形式主義が見渡している全体は「世界史の巨大な仕事」(3; 33f.) の成果と言うことができる。形式主義はそうした成果を、単に成果として、即自的に受け取ることが認識することだと理解するのである。ここで、存在するものを概念把握するという哲学の規定が問題となる。こうした成果は、それだけでは

単に記憶された即自 (erinnertes Ansich, 3 ; 34) に過ぎない。その巨大な仕事をそのあるがままに把握するには、成果を表象によって捉えるのではなく、記憶の背後にある巨大な仕事あるいは過程を自らのものとする必要がある。それが即自を対自の形式に向き直らせることに他ならない。

歴史をあるがままに理解するということは、結果を知る (表象する) ことではなく、その結果に達する過程を、その過程に即して理解することでもある。知識の問題として言えば、現在では子供の練習問題になっているような事柄も、前の時代には優れた知性を悩ませた問題であったという問題に関係することである (3 ; 32)。そのためにこそ、即自となっている成果を、対自に、自覚的な問題に転換しなくてはならないのである。ここで求められる分析の働きを、ヘーゲルは熟知されたもの (das Bekannte) から認識されたもの (das Erkannte) への運動として捉える。一層適切に言えば熟知されたものから「熟知されているという形式を破棄 (止揚) する」ことである (3 ; 35)。形式主義は熟知された全体を見るだけで、熟知されたものでない個別的現存在に関ろうとしないが、哲学的な知の課題は、このことを遂行することである。

ところで、もしこのように探究を進めることが哲学的と言えるのであれば、それは事象そのものの方に、このような哲学的探究を可能にする何らかの根拠あるいは条件が備わってなくてはならない。つまり、熟知された事柄は理性的に認識されうるものでなければならない。そのことは、詳しい論を待たずとも明らかであろう。なぜなら、対象がそうした探究にまったく対応しないような本性のものであったと仮定したら、それこそこの探究は対象に相応しくない概念を外側から、いわば形式として付け加えることになるからである。したがって、ヘーゲルによれば、歴史には哲学的認識と共通する特性が存在してなくてはならないことになる。つまり、歴史、世界史が、それ自体理性に基づくと考えられなければならないということである。ここでは、先ず世界史の成立に潜む理性の特性を確認し、次にそうした特性を概念把握によって現実的な認識に齎す際の方法的な根拠を検

討することにしよう。

歴史を全体的に解明することは明らかに理性によって可能になる。ヘーゲルは「世界史の哲学講義」において、「理性的に世界を見るものを世界も理性的に見返す」(12; 23)と述べている。このような相関関係が成り立っている以上、歴史は理性によって成立し、理性に従って進んでいるはずである。それにも拘わらず、ヘーゲルは「世界史においてほど和解的認識が強く求められるところはどこにもない」(12; 28)と語っている。あるいは同じことであるが、歴史哲学を神の弁証論と捉えている。ここにヘーゲルの歴史把握と絶対者観の特色を見ることができるであろう。

つまり、理性は顕在的に見て取れるような仕方では世界史を構成しているのでもなく、そのように働いているのでもない。もしその通りであれば、形式主義のように全体を見渡すことで理解は達成されることになるであろう。そうではなく、世界史は原理、究極目的、精神という一般的なものや人間の活動、関心、欲望、傾向との両方から成立している。つまり理念と人間の情熱の二つの契機が必要なのである。しかもそこでは個別的な面が重要である。「この世のいかなる大事業も情熱なしには成就されなかった」(12; 38)のである。第一の理性的な契機は「内的なもの」で「単に一般的なもの」に過ぎず、それが現実的になるには「第二の契機が加わらなくてはならない」(12; 36)。こうした理念的なものを現実存在に齎す第二の契機は、歴史の場にあつては、活動的にそれに関与することで自分自身そこから満足を得る「個人」、「個別的人間」である(12; 37)。そうであれば、全体を見渡す形式的悟性は、歴史に働くこうした現実の契機を捉えようとしないことと理解されなくてはならない。

世界史の経過が現実成立するためには、個人の個別的関心が、情熱が必要である。しかしまた、世界史的個人といわれる英雄たちの運命は安楽なものではない。それは苦しみ、犠牲そして悲惨な運命を避け得ない。こうした理解の中に「世界史の巨大な仕事」という言葉の響きを同時に聞き取ることは可能である。しかしまた、これら個人が個別的な欲望を通じて、

将来に來らんとする必然的なもの、普遍（12；46）の契機を実現することは、熟知された全体をそのまま受け取るのではなく、個別事象に分解し、この具体的事象への沈潜を経て（3；52）、そこから全体が展開される過程を明らかにする哲学的な認識と構造的に同一である。その点で、これらの個人が「緊急であり、時代の求めるものを洞察する思惟する人間」であると言われるのである（12；46）。逆に哲学的な認識に求められる努力も、世界史の現実の生成過程と同じであるが、ただその労苦の点で軽減されているのである（3；34）。ここで我々は、概念による哲学的認識が歴史を思惟において反復することであることを認めることができる。

以上のことを、絶対者の方から概念的に表わしたのが、理性の狡智である。理性が直接、露わな形で世界史の発展に干渉することなく、しかも有限で個別的な人間の欲望を用いて、理念的なものを実現するのである。その意味からすれば、ヘーゲルにとって、世界史が世界史として意味をもって語り得るのは、このような理性、世界精神としての絶対者の想定によって初めて可能なのである。つまり、世界史は啓蒙思想が想定するように理性が露わな形で形成するものではなく、絶対精神の存在という背景を通じて、理性が解明し得る探究の場であり、それは成果として、熟知された形で所与のものになっているのである⁴⁾。

このように考えることで、歴史哲学の意味が明らかになる。哲学的認識としてヘーゲルが述べていたことは、熟知されたという形での全体（成果）の理解を破壊し、個別的な現存在に関わろうとするものであった。そして、

4) ヘーゲルがこの全体を「私に熟知されている成果だ」と述べていることは言うまでもない（12；22）。また「絶対者が我々の下にあらうとしている」、という意味でこれを理解することも可能であろう（3；69）。

歴史の成立に関する二つの契機の議論は余りにも自明であり、古臭く、今の時点でわざわざヘーゲルを引き合いに出す必要もないと思われるかも知れない。しかし、果してそうだろうか。個別的事象に関わるのが、歴史形成の重要な契機であるとしたら、日常的世界の解り易さの中を動き回っている我々現代人は、ハイデッガーの日常性の分析が示しているように、歴史形成を不可能にするように生きていることにならないであろうか。この後のハイデッガーの考察が示すように、現代においてものごとを歴史的に受け止める次元の不成立を問題にする現実的可能性は大いにあるのではないだろうか。

まさにこの構造が現実の歴史を形成しているのである。理性の隠れた働きが歴史哲学を可能にするのである。その点をもう少し解明しておこう。

4. ヘーゲルによる歴史の理性的解明

我々が、ヘーゲルの歴史哲学について既に十分よく知られている事柄を寄せ集めて確認したことからすれば、世界史は隠れた仕方ではあるが、理性に基づいて成立している。そのような理性の働き、それはどこまでも個別とその情熱に即しているものである。それを顕在化させることが、ヘーゲルの意味する概念把握だといって良い。そのことを我々としては、やはり『精神現象学』の序論の議論を通じて確認しておこう。

そこでは、顕在化した一般的な事柄が「熟知されていること」と捉えられている。もし「世界史の哲学」で検討したことをここに重ねるなら、その一般的な事象は理性がではなく、むしろ個々人の欲望が、情熱が事柄を動かし、成立させた結果なのである⁵⁾。あるいはそうした個別的な事柄があって、理性も働くのである。したがって、問題はそうした顕在的に認められるものの解り易さに従うのではなく、その解り易さを解体し、それによって解り易さを失わせることである。言い換えると成果としての普遍的形態をいま一度個別に引き戻すことでもある。この課題は、本質的には世界史を形成する巨大な労働を繰り返すことではあるが、それは既に世界史の過程において実現し、即自となり、実体の所有に属している。それが熟知されたものである。その意味でこの仕事は軽減されているのである。そしてそこに歴史を理性的に認識する根拠が求められるのである⁶⁾。

上に略述した歴史の構造とその認識可能性は、知の歴史の展開において確認できるとヘーゲルは考えている。ケプラーによる惑星運動の法則の発

5) 理性の狡智のことである (12 ; 49)。また (3 ; 53, 3 ; 69) をも参照。

6) この点に関して、いっそう実存的な対話の可能性に向けて伝統的理解という問題を捉えているものとして、酒井修「解題—原典の解釈学のために—」『ヘーゲル學報』第四號、京都ヘーゲル讀書會 (特に190頁以下) を参照のこと。

見を、ヘーゲルは先述の二つの契機（特殊的固有性と普遍的固有性）の關係を用いて次のように説明している。

歴史に登場する民族の具体的な宗教や政治体制、人倫などという特殊な固有性はその民族精神という普遍的固有性から理解されるべきであるが、その逆に、普遍的な事象も事実的な細部があってこそ発見されるのである（12；87）。そしてこうした理解が可能になる要件として、ここでは理念について習熟し熟知していること（vertraute Bekanntschaft）が挙げられている。そしてこのような認識を実現した最大の人物が、ヘーゲルによればケプラーである（12；87）。ケプラーは、原理的なものの範囲に習熟して（vertraut）おり、一般的な關係について予めアプリオリに熟知していた（bekannt）のである。

これだけを見ると、ここでは全体に関する熟知が重視され、それだけで十分だと言われているようであるが、もちろんそうではない。むしろ個々の経験的なデータをどれだけ集積しても、それによっては一般的認識は獲得できないことが問題にされているのである。また、こうした思惟規定、対象の中に存在していない異質なものと考える主観的教養も批判される。その点を考えれば、熟知された普遍を個別に即して発見したという点にこそ、ケプラーの業績の意味があると理解されるべきであろう。特殊的固有性と普遍的固有性を分割してしまうのではなく、その生きた働きに即して理解することが必要なのである。その意味において「世界史においてほど和解的認識（versöhnende Erkenntnis）が強く求められるところはどこにもない」のである。

5. ハイデッガーにおける哲学と歴史

ここまで我々は、ヘーゲルにおいて歴史哲学がどのような問題を含んでおり、どのようにその可能性が理解されるかを概観した。それによれば、存在するものを概念把握する、という哲学の課題を果すためには、熟知された事柄からその熟知されているという形式を奪い去り、個別的なものか

ら普遍的なものが展開する過程を捉えることが必要だということを確認することができた。

それでは哲学と歴史に関して、ハイデッガーの場合に問題はどのようになっているであろうか。ヘーゲルの場合であれば、「歴史哲学」（世界史の哲学）の講義が全集に含まれているのであるから、ヘーゲルの歴史哲学について論じることには明らかに理由がある。しかし、ハイデッガーにはそのような歴史を主題とした論考、特に全体としての世界史を一貫した体系的な立場から論じている論考は見出されない。主著とされる『存在と時間』では、なるほど現存在の実存論的分析論の最後に、現存在の存在の意味である時間性を、一層具体的に考察する文脈で、現存在の歴史性が取り上げられているが、それはヘーゲルの場合とは大きく異なり、現実の世界史の問題が論じられることはなく、現存在の時間性の考察と決定的には異なっていないと見られる。だから、『存在と時間』における歴史性の考察は個人の実存的な歴史を出ることはないと考えられている⁷⁾。

「歴史に関する哲学」という意味で歴史哲学を理解するとすれば、ハイデッガーの存在探究に明確な歴史哲学の思惟を見出すことはできないであろう。この点は、この後に検討する通り、『存在と時間』で問題になってくることが歴史の水平化、その意味でその隠蔽であり、日常性の支配であることから、当然と言えよう。あるいは、既に本論文で用いた言い方では、歴史形成が成り立つか否かという問題と言ってもよい⁸⁾。つまり、先ず歴史「を」問題にする以前に、考察の分野が歴史として、現存在の生起として準備される必要があるのである。『存在と時間』の第一篇をなしている日常的世界＝内＝存在の分析は、その意味で歴史の考察の基盤、歴史の成立を変様し、隠蔽している基盤の考察とも見ることができる⁹⁾。しかし我々が確かめたことによれば、既にヘーゲルの場合にも、歴史という分野

7) 渡邊二郎『ハイデッガーの実存思想』勁草書房、1963年、629頁以下参照。さらに Michael Allen Gillespie, *Hegel, Heidegger, and the ground of History*. 1993. pp.123-124.

8) 前註4を参照。『存在と時間』の根底にある問題は存在忘却という事態である。

についての哲学的な考察という意味では、その歴史哲学を適切に理解したことにならなかった。この考察が正しいのであれば、ハイデッガーにおいて歴史哲学の可能性と意味を考察することは、決して無意味でないはずである。いやむしろ、筆者の理解によれば、まさに上に検討したヘーゲルの場合とほとんど同じ問題設定と方法意識とがハイデッガーの哲学探究、特に『存在と時間』に見出すことができるのである。

ところでハイデッガーの哲学において歴史の問題を取り上げて論ずる場合、どちらかと言えば後期の「存在の歴史」をめぐる考察が取りあげられることが多いように思われる。その理由の一半は、既に言及したように、『存在と時間』では時間性を一層具体化した現存在の歴史性だけが問題にされるのであり、しかもその分析は、多くの論者の指摘を待つまでもなく、具体性を欠き、歴史として問題になる事象はほとんど考察されていないという不十分さを否定することができないからである。

たしかに『存在と時間』第二篇の歴史性の分析は、そうした印象を与える叙述に終始している。しかしこの「印象」が避けがたいのは、むしろそこに歴史に関して何か纏まった結論的なことが、あるいは歴史に関わる哲学的な解釈が展開されていないという意味なのである。したがって、我々が「歴史の哲学」ということで通常理解している内容をそこに求めて、それが十分に展開されていないと判断するのであれば、それは「歴史哲学」についての我々の理解が、常識的な理解の水準を越えていないことを示すだけではないだろうか。つまり、歴史に関する哲学的考察の意味は「歴史についての哲学」で尽きているという理解が、逆に問われているのである。

『存在と時間』では歴史の問題が十分に展開されていないという解釈に関して、第二に『存在と時間』という著作の根本性格が問題にされなくて

9) ゾイボルトは『存在と時間』の廻り世界の分析で、歴史的な考察が抜け落ちている点について、それは「手許性における自然の存在の形式的・一般的な構造を論じている」のであって、後期の近代批判と矛盾はしないと擁護している。しかし後で見る通り、日常性が非本来的歴史性である以上、そうした擁護の必要はないであろう。 Günter Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitliche Technik*. Karl Alber, 1986., S.73.

はならない。この著作が問おうとしている問の方向に沿ってそれが解釈されているか、それとも普通に受け入れられている哲学の伝統的な理解、例えば真なる諸命題の根拠づけの体系のようなもの、が求められているかによって、その理解は決定的に異なってくるからである¹⁰⁾。我々の探ろうとする方向は、『存在と時間』では、ヘーゲルにおいて確認した歴史哲学の意味、つまり存在するものを捉えようとする哲学的な知にとって歴史が持つ関係とその意味が、方法の問題をめぐる究明されているという解釈を試みることにある。

6. 方法としての現象学

さて『存在と時間』で展開されている現存在の分析論全体の特徴は、「差し当たり大抵」の現存在の存在様式である日常性を探究の出発点に据え、その分析を通して現存在の存在が関心として明らかにされ、次に関心の成立する根底にある意味をさらに、死と良心の分析を通じて、現存在の本来の可能性へと展開するものと見ることができる。そして、この展開の道筋にハイデッガーの方法的な考察の核心が秘められているのである。それは、「熟知されたもの」から「熟知されているという形式」を破棄することによって認識へと転じるという形で、ヘーゲルが哲学的認識を達成しようとした思考の道筋と、問題の捉え方においてはまったく同一のものと考えられるのである。

ハイデッガーがこの点を十分意識して展開していることは、「熟知されている」と「認識される」の両方の語を同じ文脈で少なくとも数回用いていることから推察できる。『存在と時間』で「熟知されている」(bekannt)と「認識される」(erkannt)とが並べて用いられている箇所を挙

10) この誤解の一つの典型はヤスパースによるものであろう。彼は『存在と時間』の中に、その予想と期待に反して、一つの教壇的体系への努力を読み取っている。Karl Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger. R. Piper, 1978. S.32f. また以下の論述、特に現象学の方法の意味と現象学的現象の理解に関する考察を参照。

げるとすれば (02 ; 079)、(02 ; 324の註)、(02 ; 450) などである。しかし、これらは内容的に強い主張になっているわけではない。その理由はヘーゲルの場合と違い、熟知されていることから認識されることへと転換すること、そして哲学的な認識を獲得することそれ自体が目指されているのではないからである。ヘーゲルにとっては、フィヒテやシェリングと同じく、哲学を確立する時機は今まさに到来しているという明確な意識があるが¹¹⁾、ハイデッガーでは、以下に明らかにする意味から、そうした時機の到来に備えることが課題として理解されているからである。

しかし、それでもヘーゲルと同じ問題理解は次のような箇所にはっきり見て取れるであろう。「ところで、平均的日常性は、この存在者が存在的に差し当たりあるあり方であるから、それは現存在の解明においては、いつも繰り返し跳び越されてきたし、また跳び越されているのである。存在的に最も近くにあり熟知されているもの (das ontisch Nächste und Bekannte) は、存在論的には最も遠く、また認識されていないもの (das ontologisch Fernste, Unerkannte) であり、その存在論的意味においては不断に見過ごされているものなのである」(02 ; 059)。

しかも、これは偶然のことではない。「熟知されている」は、さらに『存在と時間』では一層たびたび用いられる「慣れ親しまれている」(vertraut) や「馴染みの」(gewohnt) 「居心地のよい」(zuhaus) という語によって言い換えられ、他方それに対して「居心地の悪い」(unzuhaus) 「慣れ親しまれてない」(unvertraut) 「馴染みでない」(ungewohnt) 「無気味な」(unheimlich) 「見知らぬ」(fremd) という語群がそれらに対して用いられているのである。

いま確認した二つの語群は、『存在と時間』の全体的な構造をなす、日常的世界＝内＝存在の分析に始まり、現存在の存在を関心として剔抉する第一篇と、次にこの予備的分析をもとに、さらに深められた現存在の分

11) Alwin Diemer (hrsg.), *Das Fischer Lexikon. Philosophie*. Fischer, 1967. S. 79f. なおヘーゲルについては3 ; 14, 3 ; 18をも参照。

析、その全体性の問題と本来性の解明を目指す時間性の分析を遂行する第二篇において、現存在分析を導く情態性を示していると考えることができる。つまり、これらの一方は、現存在の実存論的分析論が、どうしてもそこから始められなくてはならない日常的な世界を特徴づけ、それと共に、世人（das Man）という日常的な現存在の自己のあり方を、分析の場面に齎している。他方、日常性の強固な支配が破られ、無気味で居心地の悪い気分が露わになるのは、不安という根源的情態性において、そして代理不可能で追い越し得ない、最も自己的な存在の可能である死への先駆によって示される無としての世界においてである。ここにも、熟知されたものから熟知された性格を破棄するという思考に対応する構造を明瞭に認めることができるのである。

既に述べたように、『存在と時間』において歴史と哲学（存在の理解）の関係が、ヘーゲルの場合と同じように、方法の面から徹底して考察されていると考えるなら、ここに見られる根本的な変様が、まさに『存在と時間』の方法である現象学の理解と深く関わっていることは十分想定できることであり、またそれは吟味に値することであろう。つまり、ハイデッガーはそもそも現象学の方法を、先に示した「熟知されたもの」から「無気味なもの」へと変様することと関連づけて考えているのか、またもしそうであればそれはどのような仕方においてか、ということは問うに値することであるように思われる。しかも、そのように考える場合、恐らく従来ほとんど見逃されてきたであろう問題点が見えてくるように、筆者には思われる。この点を以下で少し丁寧に検討してみよう。その視点とは『存在と時間』において方法としての現象学は具体的にどのような意味で用いられているのかということである。

そのためには、ここでいま一度現象学の意味が論じられている『存在と時間』の冒頭、第7節の論述を、正確に整理しておく必要がある。そうすることによって、『存在と時間』第一篇ではまだ本来の意味で現象学の現象が成立しておらず、通俗的現象あるいは現れを手掛かりとした世界性の

分析がなされ、この非本来的な現れを現象に変様することを通じて、第二篇で初めて、存在を問う方法として現象学が成立し、存在を問う可能性が可能性として開かれて来るという理解が得られるからである。

7. 現象 (Phänomen) と現れ (Erscheinung)

周知の通り、『存在と時間』の第7節において、現象学の現象 (Phänomen) は、ギリシア語の語源に遡って、「自らを示すもの」「露わであるもの」と規定されている。この現象が、自らをあるがままの姿で示すのではない場合、それは「仮象」(Schein) となる。しかしこの両者はいずれも、自らを示すことがない現れ (Erscheinen) や単なる現れからは区別される。ここで為される根本的な区別によれば、現象も仮象も自らを示すもの (das Sichzeigende) であるのに対して、現れの方は、自らを示すことのないものを通告するのである。現れることは「自らを示すものを通じて自らを示さないものを通告すること」(das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt) を意味する (02; 039)。

この基本的な区別がなされた上で、幾つかの重要な規定がさらに述べられる。第一に、現れはその限定である「単なる現れ」(bloße Erscheinung) から区別される。この単なる現れは「本質的に決して露わでないもの」(das wesentlich nie Offenbare) を通告するような現れのことである (02; 041)。カントの現象概念はこの二つの区別と関係を用いて極めて明確に説明される。つまり、一方でそれは、経験的直観の対象として、自らを示すもの (現象) であるが、同時に自らを決して示さないもの (物自体) との関係では、物自体を通告するもの (現れ) なのである。

第二には、自らを示すもの (現象) が存在者である場合、例えばカントの場合では経験的直観の対象になるが、それは通俗的現象概念 (der vulgäre Phänomenbegriff) とされる。ここで、現象が存在者である場合と断わって述べられていることは、現象学的意味における現象が本来存在であることを暗示している。実際、ハイデッガーによれば、卓越した意味で

現象と呼ばれるのは存在者ではなく存在なのである¹²⁾。また現象という語が特定の存在者を限定するのでもなく、そもそも存在者を指すのか、また存在者の存在性格を意味するのかも未確定であるような場合、それは形式的な現象概念である。

これらの諸規定を的確に理解することは重要であるが、ここで特に注目すべきだと思われることは、基本的な区別である現象と現れが、各々「出会われ方」(Begegnisart von etwas)と「存在者自身の間での指示の関連」(Verweisungsbezug im Seienden selbst)と規定されていることである。「現れ」は、この指示の働きを為すものが(つまり通告する存在者が、)自らを示す(つまり現象である)ことによって、初めて成立するのである(02 ; 041)。先のカントの現象の例とは意味を異にするが、あるものの現れ(Erscheinung)は、同時に現象(Phänomen)、ただしそれが存在者である以上通俗的な意味の現象でもある。それは何かを通告する限り、その何かの現れではあるが、同時にそのものとしては現象であり、自らを示しているのである。

この意味で、現れであり通俗的な現象であるものに関して、それが現象学の意味の現象とどのような関係にあるかを述べている次の箇所は特に重要である。「諸々の現れにおいて、通俗的に理解された現象において、非主題的にではあるがその都度先行的に、また随伴的に、既に自らを示しているもの」は主題的に自らを示すように為され得るが、「そのように自らを示すもの」が現象学の現象なのである¹³⁾。

12) 02 ; 047. それだけではない。これに先立って、ハイデッガーは自らを示すものは本質的に「そのうちで」(das Worin)に属していると述べているが(02 ; 040)、これは直前的な存在者の規定ではなく、本来の意味における世界を意味するのである(02 ; 087)。また、この意味で、ハイデッガーの意味する現象学が、媒介や概念把握などの違いを度外視するなら、先に検討した「存在するものを概念把握すること」と極めて近いことも理解できるであろう。

13) (02 ; 042)。ここで可能性が強調されていることを見逃してはならない。以下に見る通り、この可能性は一般的可能性でなく、世界性の指示性を非指示性に転ずる先駆の可能性と理解されるべきである。現象学においては可能性は現実性よりも高い。

事実この箇所でのハイデッガーの論述は、かなり丁寧に慎重であり、『存在と時間』全体の理解にとって重大な意味をもつと考えられる。

ここで改めて確認した現象と現れの区別を、日常性の分析に、つまり熟知された事柄の分析に関係づけてみよう。そうすると、日常的世界を構成している道具の連関、そしてその連関を通じて世界が閃き現れるという分析と記述は、一貫して現象ではなく、現れとして考察されていることが明らかになる。つまり手許的存在者であり道具である存在者の「指示連関」(Verweisungszusammenhang)が日常性を構成しており、またこの連関を通じて世界は通告される(sich melden)と理解されているのである¹⁴⁾。

現存在の分析論が先ず目指すべきことは、従来の存在論が常に跳び越えてしまっている世界の現象を考察の場面として確保することである。そのために、世界＝内＝存在である現存在はその最も身近な存在様式である平均的日常性の地平において分析論の主題とされなければならない。日常的世界において常に既に出会われている「事物」が道具、手許にあるものである。「ををする為の何か」(etwas, um zu……)としての道具の基本的な特性は「の為」(Um-zu)であり、この「の為」という構造を作り上げている「何かから何かへの指示」(Verweisung von etwas auf etwas)が、道具

14) 昨年10月、ある研究会において、渡邊二郎氏による「ハイデッガーの思索と残された問題点」と題する講演を聞くことができた。その内容は明確かつ精緻であり、またハイデッガーの不十分な点にも言及され、日本人として哲学に寄与する問題点の指摘を含む意欲的なもので、多くの教示と刺激を与えられた。その機会に私はこの現象と現れに関して質問させて頂いたが、渡邊教授の答えは、自分はそうした解釈をとらないとのことであった。その後の懇親会の折りでも、このような「解釈」に出会ったことはないと言われた。管見に入る範囲でも、このような解釈は見つけられないのである。その理由としては、『存在と時間』という書物の冒頭において、現象学の方法が提示され、その意味規定がなされている以上、その方法を主題となる存在者である現存在の分析の最初から用いないということの方が、どう考えてみても奇妙で、考え難いからであろう。しかし、方法ができあがっているもののように使われるというこの解り易さ、自明性こそが問題なのではないだろうか。そうした自明性の徹底的な批判こそが「存在と時間」という問題設定を導いているのではないだろうか。私はここで、そうした見方が避けがたいことを示してみようと思う。そしてその一番の元にある問題こそ、歴史が哲学的知にとって持つ問題性ということであり、そうした意味での歴史哲学の問題になると思われるのである。

の指摘とともに取り出される (02 ; 092)。「道具として手許にあるものの存在の構造は指示によって規定されている」(02 ; 100)。「手許にあるものの存在は指示という構造をもっている、このことが意味するのは、この存在はそれ自身において指示されているという性格をもつことである」(02 ; 112)。

日常的世界における現存在の配慮的な事物との交渉は一貫してこの指示連関として分析されている¹⁵⁾。問題はそれだけに留まらない。語の意味だけを考えるならば、「指示」より「関係」の方がいっそう一般的であり、基礎的であるのは明らかだが、存在論的にはその逆だとハイデggerは主張する。指示の性格を顕在的に示す道具である記号の分析がなされる第17節において、次のように述べられている。

指示を極端に形式化した場合、それは関係づけ (Beziehen) となる。それゆえ「すべての指示 (Verweisung) は何らかの関係 (Beziehung) である」とは言えるが、その逆は言えない。「すべての関係が指示なのではない」(02; 104)。これは容易に理解できることである。それにもかかわらず、ハイデggerは関係のこの「形式的普遍的な性格ゆえに」、存在論的には事態はその逆になると述べる。それは、この分析で明らかのように、普通の意味で指示を関係と比較する場合、その指示は、日常的現存在がまっ先に会おう道具の存在論的な規定である指示ではもはやない。それは既に対象化され、指示として意識され、日常的世界の存在論的構造をなす指示に基礎づけられたものになっているのである。この議論からも、日常性の分析においてだけでなく、特に存在論的な考察において指示連関が持つ決定的に重要な意味が理解できるのである (02; 104)。

さらに日常的な世界の存在構造は有意性 (Bedeutsamkeit) として明らかにされる。現存在の開示性である理解は、指示の関連を通じて成立す

15) 「時間概念の歴史」に関する講義 (1925年) において、指示は術語と規定されている。「世界に属するものはそれ自身として常に何か他のものへの指示において、この指示として出会われる。『指示』はこれ以後術語として用いられることになる」(20; 252)。

るが、この理解が意味づけ (bedeuten) の働きである (02 ; 116)。それゆえ、有意味性としての世界性は指示連関に基づいているのである。そして、こうした指示連関は慣れ親しまれたものとして成立しているのである。「現存在はそれが有意味性と慣れ親しんでいることで (in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit) 適所性 (手許性) という存在様式で世界の内で出会われる存在者が発見されることの存在的条件なのである」 (02 ; 117)。

以上、指示に関して確認したことを現象学の現象の意味に関する先の考察と関係づけると、日常的世界の分析は指示連関 (Verweisungszusammenhang) に基づいている、つまり現象学の現象ではなく、現れ (Erscheinung) の意味で分析がなされていることになると言わざるを得ないのである。

現象との区別において、現れは存在者の間の指示連関として把握されるが、それはまた自らを示すもの (現象) を通じて自らを示さないものを「通告する」こと (das Sichmelden) としても理解された。そして、世界性の分析において、日常的世界である廻り世界 (Umwelt) は、まさしく道具という存在者¹⁶⁾ を通じて通告されるのである。「道具連関は未だかつて見られたことのない全体としてではなく、見廻しにおいて常に前から既に見て取られていた全体として関き示される。しかし、この全体と共に世界が通告されるのである」¹⁷⁾。

以上のことに加えて、さらに決定的だと思われるのは、通俗的現象概念との関係において現象学的現象概念が規定される箇所で見られていた「先行的」「随伴的」「非主題的」という規定が¹⁸⁾、まさに廻り世界の特徴

16) これは自らを示すものであり、その意味で通俗的意味の現象である。またそれが自らを示さないものを通告する限り、現れを構成することになるのである。

17) (02; 100f.)。この箇所では通告あるいは通告しないこととのつながりで世界あるいは廻り世界が三度も言及されている。また、記号は道具全体を見廻しにおいて表明的に見て取らせる道具であり、その働きとひとつになって、手許的な存在者の世界適合性が通告されることも指摘されている (02; 107)。

18) 前出。p.xxx (17) および註13参照。

づけとして、ほぼそのまま用いられていることである。すなわち「世界は一切の手許にあるものの下で常に既に〔現に〕ある。世界は、非主題的ではあるが、一切の出会いのあるものとともに既に、先行的に発見されている」(02; 111)。既に見たことに基づくなら、自らを示している手許の存在者¹⁹⁾とその指示連関において、先行的に、しかし非主題的に出遇われているもの(廻り世界)は改めて主題化され得るのであり、その可能性において自らを示すものこそ現象学的な意味での現象(したがって存在)になるのである。

以上確認したことに基づくなら、廻り世界とその有意味性は、どこまでも現れ(Erscheinung)として考察されているのであり、この分析を現象学的にするためには、どうしても世界が「世界として」「自らを示す」ように変様されなければならないのである。他方この指示連関を成り立たせている目立たなさが、同時に日常的世界の熟知され、慣れ親しまれた特質を構成しているのである。そうすると『存在と時間』の第一部第一篇が予備的分析論とされている意味は、次のように理解されるべきではないだろうか。すなわち、本格的に現象学的現象概念(それは現れを通して通告されている事柄を主題化し、改めて存在に向けて問を発することを可能にするはずであるが、)を仕上げるために必要な準備段階として、通俗的な現象概念に(同時に指示連関を通じての現れに)依拠して現存在の分析を遂行するという意味である²⁰⁾。

8. 根本情態性としての不安

ハイデggerによると、日常的な世界を構成している手許存在者の指示の関連が、その目立たない指示の働きを阻止され、全体的で決定的な変様

19) 現象である存在者である以上それはあくまで通俗的な意味の現象である。

20) 現存在の分析論は未完結であるだけでなく暫定的である。予備的分析論は本来の存在論的基盤において反復されねばならない(02; 023f.)。それによって現れから現象への変様が考えられると言えるであろう。

を被る場合がある。そのことが起こるのは、根本情態性とされる不安の開示性においてである。

不安 (Angst) は、特定の存在者に対する恐れ (Furcht) とは区別され、世界＝内＝存在そのものに面した、世界＝内＝存在に関わる情態性である。現れと現象の区別から言えば、何か特定の存在者が脅かすものとして恐れにおいて出会われるのは、指示されてあることの適所性 (Bewandtnis) に基づくことである (02 ; 187)。そこには、指示連関の現れの構造が成立しているのである。

これに対して、不安においては、恐れの場合のように内世界的な存在者が脅かすものとして出会われることがない。つまり、あれやこれやの存在者が出会われるのではない。したがって、自らを示す、つまり出会わす存在者を通じて世界が通告されることもあり得ないのである。不安が直面させるのは特定の存在者ではなく世界である。その意味で、世界は不安において、指示連関を通じて自らを通告するのではなく、出会われているのである²¹⁾。

そして日常性の熟知され、慣れ親しまれた事態が、見知らぬ、無気味な様態で開示され、出会われるのも不安という情態性においてである。「不安は、顛落して『世界』からそして公共的的被解釈性から自らを理解する可能性を現存在から奪い取る」(02 ; 249)。この被解釈性こそ慣れ親しまれ、熟知されたものにほかならない。また日常的な世界が有意味性という存在構造において理解されたのに対して、不安において「世界はまったく無意味性という性格を帯びるのである」(02 ; 247)。

このように考えるならば、根源的な開示性としての不安の現象において、世界は現象学的な意味の現象として出会われるのである。先ず第一に、不

21) 不安においては、脅かすものとして適所性を持つことが可能な、あれやこれやのものが出会われることはない、と同時に、他方この不安が面するもの (das Wovor der Angst) は世界そのもの (02 ; 248) だと述べられている。このことから、世界は不安において出会われている、つまり現象になっているとすることができる。「不安を覚えることは根源的にまた直接に世界を世界として開示する」(02 ; 249)。

安においては、存在者の間の指示連関は成立することがない、つまり世界が現れを介して理解されるのではない。それと同時に、指示連関を通じて辛うじて通告されていた世界は、まさに直面するものとして出会われるのである。このことをハイデッガーは、明確に「不安が情態性の様相として初めて世界を世界として開示する」と記述している（02；249）。不安が初めて可能にするのである。ここにこそ、現れが現象に変様される可能性が、「通俗的に理解された現象において、非主題的にはあるがその都度先行的に、また随伴的に、既に自らを示しているもの」、つまり世界が主題的に自らを示すようになる、現象となる可能性があると言ってよいであろう。

それでは、熟知されたものを無気味なものへ変様するこの不安という情態性が、同時に現れや通俗的な現象を現象学の現象に変えたと理解できることは、偶然であろうか。現象学とは、『存在と時間』においては、存在論の主題となるべきものへと接近していく様式に他ならない（02；048）。そうであれば、まさに熟知されたものから熟知されたという性格を奪うことが、存在するものへの接近になることを、『存在と時間』も問題にしていると言い得るのではないだろうか。

9. 方法としての現象学

さて、以上の検討を経て、本来の筋道に戻ると、通俗的な意味での現象、あるいは現れはどのようにして現象学の意味での現象に変えられるのだろうか。つまり『存在と時間』における方法としての現象学は、その方法の意味をどのように示しているのだろうか。ヘーゲルでは「熟知されたもの」を「認識されたもの」にするには、この「熟知された」という形式を否定しなければならなかった。ほとんどこれに対応するように、『存在と時間』では慣れ親しまれた日常性が不安の根本情態性において、不気味で居心地の悪いものに変様されるのである。

しかしながら、不安の分析によって、日常性への顛落が、現存在の根底にある無気味さからの逃避だということも明らかにされる。そして日常的

な世界＝内＝存在は、不安が直面させる事柄からの逃避に他ならないことが示されるのである。日常性こそ、不安を抑圧し、否定しようとする存在様式に他ならない。また情態性は被投性における現存在を開示するのであって、どのようにしてもある情態性を自ら生じさせることはできない。

この意味で、現存在を日常性への頹落から引き戻し、最も自己的な存在可能に直面することを可能にするのは、情態性としての不安ではない。そのためには改めて現存在の全体性と本来性が問われる第二篇の考察を待たなければならない。死への先駆と覚悟性の分析がなされなければならない。つまり先駆的覚悟性として現存在の存在意味をなす時間性こそ、現存在を熟知された関わり、慣れ親しまれた日常性から無気味さへと変様させるのである。この意味において、死への先駆とそれを核とする時間性は、存在論的探究を可能にする方法と理解されなければならないのである²²⁾。

ここでは、時間性との関係でもう少し不安の分析が示している重要な問題を検討してみよう。不安の開示する無気味さが重要であるのは、それが非人称の形で語られることにも認められる。いやそもそも情態性という開示性がそうだったのである。「情態性は『(ひとにとって) 何となくかくかくである』(wie einem ist.) ということ露わにすると先に言われた。不安においては何となく無気味なのである。(In der Angst ist einem 《unheimlich》)」(02 ; 250)。情態性は「個人」の受動的な心の状態ではまったくない。それは不特定の現存在にとって「どうであるか」を示すのであり、そこに共同存在としての現存在を理解する必要があると思われるからである²³⁾。死への先駆が現存在を最も自己的な存在可能に向けて単独化するのは、たとえ潜在的であれ予め単独であった個人を改めて単独化す

22) この方法としての性格は「実存の追い越し得ない可能性である死へ向けて、先駆的に自らを企投することは、覚悟性の全体性と本来性を保証しているに過ぎない」という捉え方に明瞭に見て取れる(02 ; 506)。なお久保文彦「存在探究の方法としての死」『哲学誌』第37号、東京都立大学、1995年参照。

23) この三格(einem)の主格は世人がそれを中性名詞化したmanであることは改めていうまでもないであろう。

るのではない。日常的世界に慣れ親しんでいる現存在はどこまでも世人であり²⁴⁾、不安の不気味さが共同存在としての現存在を初めて単独化するのである。不安において「日常的な慣れ親しみは崩壊する。現存在は世界＝内＝存在としてであるが単独化される。『内－存在』は居心地よくないという実存論的『様態』に達する」(02；251)。

以上、熟知されていることとその変様に注目して、『存在と時間』において、熟知されていること（自明性）の突破、破壊が存在論的考察の出発点であり、それが現象学的な現象に達する準備であることを明らかにした。この大きな展開の構造は、『存在と時間』を貫いており、既にヘーゲルにおいて確認した方法、つまり歴史が理性的な知に齎す難しい問題に対して提出されたものとの関連を予想させるものである。我々はここに、少なくとも形式的にはそれと同じ思考が、しかも現象学的現象概念を獲得するという問題連関において示されていることを確認したのである。

10. 歴史との関連の検討

以上の概観によって、『存在と時間』においても、「熟知されたこと」からその熟知されたという性格を否定することが、事柄そのものに接近する道として、事象自らをそれ自身の方から示させる方法として考えられていることが明らかにされた。しかし、それだけで『存在と時間』における哲学的探究の主題を歴史の問題だと断定することができるであろうか。

我々は『存在と時間』の論述を辿ることによって、歴史の問題が哲学に、つまり存在の間に深く関わっていることを窺わせる記述を取り出すことができる。しかし、ここでは時間性と歴史性の関係を、日常性との関係において、あるいは慣れ親しまれたものとの関係において追求することで、一つの解釈の可能性を示すことにしたい。

時間性の解明は、第一篇の日常性の分析で取り上げられなかった現存在

24) 「世人が『大衆』から身を退くような仕方では我々は『大衆』から身を退きもするのである」(02；169)。

の全体性とその本来性を主題化するという目的でなされている。それは熟知されていることとしてほとんど問題にされることもない廻り世界の構造を、道具の指示連関を通じて通告するもの（現れ）として分析することを通して、世界を「世界として」主題化し、現象として接近する試みに他ならないと考えられた。その場合、「認識の対象」である世界が別様になるのではなく、日常性における世界＝内＝存在そのものが、方法を通じて本来性へと変様されなければならなかったのである。そして、現存在の全体性と本来性を問の主題とし得るようなその方法が先駆的覚悟性という在り方（如何に）に求められたのである。

このように時間性の分析と説明を通じて、現存在がその全体存在可能において主題化されたとき、今度はこの考察の一面性が（直ぐに見る通り、それが意図的であるのは明らかと思われるが）「誕生と死の間の現存在の伸張」が見落とされていたという理由で（02；493）、再度修正されなければならないのである。しかしよく考えてみると、実はそれは日常性を見落としていたということに他ならないであろう。なぜなら日常性こそ「誕生と死の間の存在」だからである（02；310）。

これはたいへん奇妙なことである。日常性に留まる限り。現存在の全体性と本来性、つまり根源性を主題化することは不可能であった。そして日常性の地平から自由になる方法が時間性の分析を通じて遂行されたのである。したがって、それが日常性を顧慮していないのは当然だと言うべきではないだろう。

ところが、ハイデggerによれば、日常性は非本来的な歴史性に他ならないのである（02；497）。そうであるとする、ここに興味深い相互関係が、しかもそれが循環の関係において見出されるのではないだろうか。

つまり、現存在の分析論の出発点から、常にそれを跳び越えることを防ぐように、そこから離れることがなかった世界＝内＝存在の日常性は、一度方法的にその熟知されたあり方（現れ）を否定され²⁵⁾、そこに現象という新しい様式（本来性は非本来性の変様である）の可能性が示されねばな

らなかったのである。そして今度は、この本来的時間性において、ふたたび日常性が取り戻されなければならないということになる。

ハイデッガーは哲学を方法の面からは現象学であり、内容としては存在論だと捉えているが、そうであれば基礎的存在論の主題である現存在も、その「如何に」と「何か」に関して問題にされ得るはずである²⁵⁾。そしてハイデッガーによれば、「何か」は「如何に」によって可能になるのである²⁷⁾。

ところで、時間性は現存在の存在意味であるが、それは慣れ親しんだ日常性からの変様を通じて、現存在の根源性を示す可能性を与えるものである。その意味で、時間性は現存在の内容（何か）であると共に方法（如何に）であり、主として方法の面が強いと言ってよいであろう。これとは反対に、日常性は、事象への関わりである以上一つの「如何に」であり「方法」ではあるが、むしろその主たる意味は現存在の事実的な基盤をなしているものであり、その実質的内容と言ってよい。それは、特に世人として成立している共同存在という基盤なのである。このように考えると、歴史性は、方法（如何に）として明らかになった時間性というあり方を、内容（何か）として既に成立している（熟知されている）日常性のただ中に留まりつつ、完遂し、変様に備えることと理解することができるであろう。

ハイデッガーは現存在が自らを直前の事物（何か）から理解する類落と並べて、伝統への類落という問題も指摘している（02；029）。しかし他方、

25) 「形而上学とは何であるか」では直截に無の無化 (Nichten des Nichts) と言われている (09；115)。

26) この場合「何か」は「誰か」の問と区別される意味での直前性への問と同じではない (02；060)。むしろ日常性の「何か」を時間性の「如何に」によって変様し、そこに成立するような「何か」であろう。もしこの後の「何か」が既に存在していると考えられるなら、それはどう考えても直前的にある (vorhanden) ことになるだろう。しかし、それは、既に成立していると考えすることはできない。なぜなら現象学の意味の現象は、その『背後』には本質的に他の何も控えていない (02；048) のである。しかしまた、後註²⁹⁾参照。

27) これが「存在論は現象学としてのみ可能である」(02；048) ということの意味だと筆者は理解している。

死への先駆によって現存在が「具体的」可能性を得るのは、先駆が向けられる死からではなく、むしろ遺産 (Erbe) からだと言われる。そしてそれは「熟知された」事柄、「被解釈性」に他ならないのである。つまり現存在がそこに顔落している伝統と言ってもよいのである。「本来的な実存的理解は伝来された被解釈性から抜け出るところか、決断において選ばれた可能性をその都度被解釈性から、また被解釈性に抗して、しかも被解釈性のために掴みとるのである」(02 ; 507)。このことから、日常性は一方では時間性によって変様されねばならない現存在の事實的基盤であるが、他方では時間性が歴史性として熟すための基盤でもあると理解することができる。

このように理解するなら、現れという非本来的な方法によって解明された現存在の事實的実質である日常性が、もっぱら方法の意味が強い先駆的覚悟性 (本来的時間性) によって無気味さの開示性 (有意味性ではなく無意味性) に変様され、世界が現象として示されるようにした上で、この開けにおいて伝統が反復されねばならないのである。

しかしそれでは、現れが変様されて現象学の現象が成立する場合、問われるべき存在が、自らを示す現象としてそこに直ちに示されるようになると考えられないのだろうか。したがって、本来的な歴史性、そして本来的な世界の考察が、それに続いて行われるべきではないだろうか。だが、我々は最初に、哲学の課題は「存在するものを概念把握することだ」というヘーゲルの規定を確認した。もし、世界、歴史、そして「存在するもの」に関する個人の「解釈」や「認識」が問題であれば、それは時間性の分析とそこで見えるようになる現実を記述することでこと足りるとしてもよいであろう。しかし、それでは「存在しているものを概念把握すること」、いや「存在しているものを、それ自らが、それ自らの方から示すように、見えるようにする」ことにはならないのである。つまりこの場合、一方では、根本的に共同存在である現存在が「共同存在として」変様したとは言えないのである。また他方で、そのような事象との関わりの変様によって、

直ぐに把握できるようにある「何か」は、どのように考えてもただ存在している (vorhanden) ものとしか理解できないのである。そのような場合、時熟において生起するものが、そうした生起において自らを示すということとは決してないであろう²⁸⁾。

これを別の点から考えてみると、熟知され、慣れ親しまれているものは、既に一定の被解釈性において理解されているのである。個別的な事象が被解釈性の内で意味づけられる過程は、日常性においては直ちに忘却されてしまう。「一切の根源的な物事は一夜のうちに以前から熟知されていたことへと均らされる。一切の闘い取られたものは手頃なものとなる。すべての秘密はその力を失う。平均性への関心は、我々が一切の存在可能性の水平化と名づけている現存在の本質的な傾向を露呈する」²⁹⁾。

ヘーゲルの場合に見た通り、歴史の事象は普遍 (理念) のみからは成立せず、個別的関心や情熱によって動かされ、それらが普遍へと媒介されることで成立するものであった。もし、現存在の日常性が、その自明な被解釈性が、この個別に関わる過程を常に跳び越し、熟知されたもののみに関わることで、その過程を抜きに成立するのであれば、そして死を避けることが、現存在固有の可能性である単独化を回避することであれば³⁰⁾、そこ

28) 前註27参照。さらにこれに関しては、『時間概念の歴史へのプロレゴメナ』の次の記述をも参照。「そのもの自身においてであり、またその意味に従ってのみ現象として近づき得るもの、そうしたものは必ずしも事実的に既に存在していることは必要ではない。可能性の点で現象であるものは、現象としてまさに与えられているのではなく、先ず与えられるべきもののなのである」(20; 118)。ペゲラーもきちんとそのことを理解している。「その狙いからしてハイデッガーは、そこから非歴史的なものと超歴史的なものを積極的な仕方であらうことができる、そうした場所を開いておこうと (いやそもそも本来的に獲得しよう) としているのである。」O. Pöggeler, "Hermeneutische und mantische Phänomenologie", in Heidegger. *Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, hrsg. von O. Pöggeler, Athenaeum, 1994.

29) (02; 169)。ここに世界史の巨大な労働が軽減され、子供の練習問題になっているとヘーゲルが捉えた事柄に対応する事態が、異なった視点から問題にされていると認めることができる。ヘーゲルの場合反復されるべきであった事柄が、ここではむしろ忘却されていることとして解釈されているのである。(ハイデッガーは本来的時間性の既往を反復とし、非本来的なそれを忘却と捉えている。) 日常性が非本来的歴史性であるとする規定を考えあわせると、何気ない仕方であらう述べているが、歴史に関連する視点をここに認めることができる。

で問題になることは、歴史を「認識する」可能性の問題であるというよりは、歴史の形成の不可能性と考えられなくもないのである³¹⁾。

11. 考察のとりあえずの帰結

歴史哲学が提示する問題と可能性に関して、歴史の分野ないし対象領域に関する哲学的な考察という通常の意味ではなく、ヘーゲル、そしてハイデッガーに即して問題を検討することによって、歴史が哲学的な知の成立の可能性に関わる重大な問題として把握される必要性をここまで調べてきた。それによれば、既にヘーゲルにおいて、一定の思考の形式（哲学）がある事象（歴史）に適用するという考え方自体が、形式的な思考であり、その意味で極めて非哲学的だとして退けられていた。そのように、思考形式を持ち込まなくとも、世界史の出来事には哲学的認識と同じ構造が見出されるのであった。確かに最高度の和解的思考を必要とするとは言え、やはりヘーゲルの場合、歴史は原理的に理性によって解明可能であり、また解明されねばならないものであった。そこには、歴史過程が全体として理解可能であり、それに意味を付与する「究極目的」が論じられるものであるとするそうした歴史の把握が現れている³²⁾。

これに対して、ハイデッガーの場合はどう解釈し得るであろうか。つまり、18世紀末から19世紀初頭とは違って、20世紀の前半では、歴史を哲学的に問題にする場合、つまり、哲学的な知の成立にとって歴史という事象が持つ特有の意味と困難さをどう捉えるかという点で、どのような違いが出てくるかという問題である。

問題はヘーゲルの場合のように、歴史、世界史の舞台「を」捉えて考察

30) ここには近代以降の学問の基本的性格の問題が関わってくると思われる。ヴェーバーの学問論との可能な関係については拙論「終りと時間性」『日本の神学』第31号、日本基督教学会、1991年参照。

31) 筆者は日常性が非本来的歴史性だということをこのように理解している。

32) これを筆者は終末論的な終り（目的）の理解と捉えている。「近世哲学への根源的批判―価値の問題をめぐる―」『アジア文化研究』別冊三、1992年参照。

することもなし、歴史全体が分析の内容として現れることもない点にあった。そのゆえにこそ、ハイデッガーにおける歴史性は本来の歴史を取り上げることができていないと批判されるのである。『存在と時間』そのものが未完成の作品であるから、それも当然と見られるかも知れない。しかし、出版された『存在と時間』の終り近くで、ハイデッガーは改めて、自分は存在の間を展開する準備をしているに過ぎないと断わっているのである。そうした意味で、歴史を論じる準備が事象自体として整っていないという判断をハイデッガーがしていると考えるべきなのではないだろうか。

我々が確認したことからすると、現存在の日常性は自明性の間を動き回るだけで、慣れ親しみを打ち破る不安から逃れることにおいて成立していた。つまり、現存在の差し当たり大抵の存在様式である日常性は、それ自体歴史を形成しえないあり方として捉えられているのである。もしそうであれば、『存在と時間』においては、歴史哲学が取り上げるであろう歴史は未だ形成されていないということになるであろう。まだ成立していない事柄を、それ自身、自らが示すように示させるということが可能であろうか。そのためには、事象が成立し、それ自身の方から自らを示す可能性が成立することを待たねばならないであろう。そのことは、そうした事象について個人の解釈を述べることではない。現象学の現象を『存在と時間』の意味で重大に考えるとすれば、この点を十分に理解することが必要である。

こうした違いの列挙以上に我々に反省を迫ることは、まったく同じと言える「方法」、つまり一旦それを打破し、破壊すべきであるとされる慣れ親しんだ、熟知された事柄が、ヘーゲルによっては、その内に世界史の巨大な労苦の過程と成果を保持しており、それが露呈され、わがものとなされ得る可能性をもったものとして理解されているのに対して、ハイデッガーの場合は、むしろ根源的なものを平均化、水準化し、覆い隠しているものとして捉えられているという違いである。これを個人の性格や立場の違いとして説明するのは、哲学を存在するものを概念把握すると受け止める

か、存在をそれ自身の方から示すように見えるようにすることと受け止める哲学者の探究の理解としては余りにも安易である。そうした場合、両者がそれぞれ「その内に」おり、それを捉えようとする存在するものを、外側からまったく同じだと想定して、問題を決定的に違ったものに変えてしまうからである。この問題に関して、筆者はその場面が要求してくる問に対する応答の形として（思考の類型論としてではなく）、終末論的な終りの理解と黙示思想的な終りの理解ということを考えている³³⁾。

我々は最後に、こうした解釈を恐らく補強してくれる一つの証拠をあげることで、この考察を終えることにしよう。1927年、『存在と時間』が出版された直後の冬、ブルトマンは『歴史と現代における宗教』（Die Religion in Geschichte und Gegenwart）に「ハイデgger」という項目を書くことになった。そのための準備として、ハイデggerに『存在と時間』の内容を述べるように依頼したのである。これに対するハイデggerの答の手紙がキシールの大著に紹介されている。

「私の仕事は古代の存在論の徹底化に向けられているとともに、同時に歴史の領域との関係においてこの存在論に普遍的な構造を与えることに向けられています。この問題群の基礎は適切に理解されるべき人間の現存在である『主観』から着手されて次のように展開します。すなわちこの接近法の徹底化とともにドイツ観念論の真の動機がそれに固有のものへと達することができるようなものです」³⁴⁾。

33) 前註、31と33の拙論参照。

34) T. Kiesel, *Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1993 p.452.