

研究論文

## ハイデガーにおける存在の問いの再検証

有馬 善一

### Re-examination of Heidegger's Question of Being

Zenichi ARIMA

**【要約】**ハイデガーの存在の問いは伝統的な存在論、特にアリストテレスの哲学と深い繋がりがあ  
る。しかし、その点が『存在と時間』からは明確には読み取ることが難しい。同時期の講義『現象学  
の根本問題』に基づいて、存在の問いが神学と存在論を巡る問題、さらに、本質と事実という西洋の  
哲学全体を貫く区別の問題と深く関わっていることを示した。

**キーワード:** ハイデガー、存在の問い、被制作性

## 序

1927年の『存在と時間』の公刊後、80年余りが経過した。この書は未完のままに置かれながらも、20世紀哲学のもっとも衝撃的な作品の一つとして、後世の哲学に対して大きな影響を及ぼしてきた。実存主義や構造主義、ポスト構造主義など、その影響は極めて広範囲にわたっている。しかし、これは改めて考えてみれば奇妙なことでもある。これらの哲学思想は、『存在と時間』を自らの思想的源泉の一つとしながらも、必ずしも共通の地盤に立っているわけではなく、むしろ、相対立する関係にあるからである。

このことは『存在と時間』の与えた影響に比して、精確な理解がなされてこなかったということを示唆している。たとえば、第二次大戦後の実存主義の隆盛に典型的に見られるように、サルトルを代表とするフランスの実存主義者は、この書の全体の狙い、つまり、「存在一般の意味の究明」を我が物とすることよりも、不安や死について深い洞察を示す現存在の実存論的分析に強く共感したのである。

しかし、このような捻れが生じたのは、『存在と時間』自体にも責められるべき点がある。「存在一般の意味の究明」に関する回答を示すと考えられた、第1部第3編「時間と存在」は、結局公刊されずに終わってしまう（しかも、いったん書かれた原稿の不十分な点に気づいたハイデガーは原稿を焼却したという後日談までが加わることになる）。

そこでハイデガーが詳論するとみられていた存在の理解の地平としての時間性、すなわち、テンポラリテートについても、1975年に刊行を開始したハイデガー全集<sup>1</sup>のうち、1920年代後半の講義録が出版されるまで、他の論文やそれまでに刊行された講義録を見ても、余り有力な手がかりは得られなかったのである。

また、『存在と時間』の既刊部分の議論の進行の仕方にも問題があると言えるだろう。ハイデガーは「存在の問い」が古代ギリシア哲学における中心課題であったことを強調し、特にプラトンの『ソフィステス』の「ウーシアをめぐる巨人の戦い」という言葉をエピグラフとして掲げている。だがその一方、序論の冒頭第1節において、存在概念が哲学の歴史を通じて「もっとも普遍的」、「定義不可能」、「自明」なものとして通用していることを、皮肉を込めてハイデガーは述べる。さらに、ここから事物的存在者の存在、すなわち、「直前性」(Vorhandenheit)が存在そのものと等しいものとされていることが厳しく批判される。特に我々自身がそれで「ある」ような存在者、すなわち、現存在の存在は、直前性とは全く異なるあり方をしていることを強調して、これを「実存」(Existenz)と呼ぶことはよく知られていることであろう。

このようにして、『存在と時間』の目指すものが「存在一般の意味」の究明であるという主張は、道具との配慮的交渉からあぶり出されてくる日常世界的分析、さらに、死や不安といった現象を手引きとした現存在の実存の解明が進むにつれて、背景に退いてしまう。つまり、ここではハイデガーの議論は、存在の統一的理解の可能性を云々するよりも、まず、物のあり方

<sup>1</sup> 以下、ハイデガー全集からの引用は、全集版を使用した。GAと略記する。巻数を数字で、カンマを挟んで次に該当ページ数を示す。ただし、『存在と時間』はSZと略記し、以下の版を用いた。SZ: *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1979

である直前性の不当な支配に対して、道具のあり方である「手許性」(Zuhandenheit)、さらに、我々自身の「実存」を峻別し、これらを際立たせることに力点が置かれているのである。読者の側からすれば、我々自身の実存が直前性とは異なるというハイデガーの議論を読み進んだ後で、では、何故これら3つの存在様態の統一を問題にしなければならないのかが必ずしも判明ではないとも言えるであろう(その上、既に述べたようにこの問題そのものは『存在と時間』の中では論じられていない)。

しかし、存在の多様性とその統一という問題は、神学生時代にブレンターノの『アリストテレスにおける存在者の多様な意義について』を読んで以来、ハイデガーの哲学の中心課題であった<sup>2</sup>。では、伝統的な存在へのアプローチ、特に古代ギリシア哲学における存在とハイデガーの存在の問いとはどのように関わるのであろうか。さらに、ハイデガーは存在論の歴史に対してどのようなスタンスで臨んでいるのであろうか。

この点については先に述べた1920年代の講義録、特に『存在と時間』の執筆中に行われた1926年夏学期の講義『古代哲学の根本問題』(全集第22巻)と、『存在と時間』刊行直後に行われた1927年夏学期の講義『現象学の根本問題』(全集第24巻。以下『根本問題』と略記する)が重要な手がかりを与えている<sup>3</sup>。また、後で詳しく見るように、『根本問題』では『存在と時間』では具体的には示されなかった「存在論の歴史を現象学的に解体すること」(SZ, 39)が、遂行されているのである。そして、この現象学的な解体を通じて「存在の問い」を問いなおす必要も明確となってくる。すなわち、存在論の歴史において、存在が一面的に捉えられてきたために、今日存在が普遍的で自明なものという貧しい存在了解が支配的になっているのである。そして、〈本質〉と〈事実〉の区分という全ての事象の理解にとってもっとも基本的な枠組みの成立が、実は存在了解の一面化・貧困化に呼応しているということが明らかになってくる(この区分については『存在と時間』では論じられていない)。

『存在と時間』において存在の統一的理解よりもまずその多様性が強調されたのも、このような存在論の歴史の問題が背景にあったからであり、その点を理解するならば、様々な存在を統一している根拠はいかなるものか、つまり、存在一般の意味の究明が非常に大きな課題であることも、また十分に納得されるものとなるのである<sup>4</sup>。

<sup>2</sup> ハイデガー自身後年次のように回想している。「存在における多様なものの単純さへの問いは、…(略)…20年後に出版される『存在と時間』にとって、まさに絶えざる動機であり続けた」(GA1, 56)。また、1963年に当時73歳のハイデガーが自身の哲学的経歴を綴った小文「現象学への私の道」も参照(GA10, 93 ff.)。

<sup>3</sup> さらに、『存在と時間』執筆中にその概要をまとめた論文『アリストテレスの現象学解釈——解釈学的状況の提示』も付け加えるべきであろう。ハイデガーは1923年にマールブルク大学とゲッチンゲン大学の教授就任のために当時執筆中であつた『存在と時間』の概要をまとめたものを審査論文として提出した(マールブルク大学でハイデガーを招聘したのは、新カント派のパウル・ナトルプであり、そこから「ナトルプ報告」と呼ばれる)。その後この論文は行方不明になっていたが、1989年再発見され『ディルタイ年鑑』第6号に掲載された(その後、レクラム文庫、ハイデガー全集62巻の付録として公刊されている)。

<sup>4</sup> さらに、ここから「存在の問い」が存在の「意味」としての時間性、さらに、テンポラリテートの解明という方向でなされる限り、それは超越論的主観性に依拠せざるを得ないのではないかという疑問も浮上する。この点が『存在と時間』の挫折の問題に直結することは言うまでもないであろう。ただし、本稿ではテンポラリテートの分析には立ち入ることができないので、この点は示唆するに留める他はない。

以下、『根本問題』を主なテキストとして、ハイデガーの存在の問いが存在論の歴史とどう関わっているのかを明らかにしていくことにする。それによって、また存在の問いの限界も示唆されることになるが、それに先立つ準備作業として、まず古代の存在論の問題のうち、アリストテレスの存在をめぐる思想、特に存在の多義性とその統一に関する議論について概観を示しておくことにする。

## 1. アリストテレスにおける存在の問題

古代ギリシア哲学において「存在」はまさに焦眉の問題であった。しかし、より正確に言うならば、問題となっていたのは「存在すること」それ自体というよりも、「真に存在するもの」、つまり、ウーシア（実体）であった。上に引用した「ウーシアを巡る巨人の戦い」という言葉も、プラトンの『ソフィステス』の中では、「ウーシアとは何か」という問題を巡って、一方においてそれを物体と見なす物体主義者と他方それを非物的な「形相」と見なす形相主義者との間に果てしのない論争が続いていることを指している。プラトンはこの論争をギリシア神話の巨人族と神々との戦いに比しているわけである（『ソフィステス』245E~249D）。

とはいえ、実体が何であるかが確定すれば、存在を巡る問題が全て解決するわけではないということも古代ギリシアの哲人たちは理解していた。つまり、「真にあるもの」（有るもの）に対して「真にあらざるもの」（非有）をどのような仕方で認めるべきであるか、という問題が依然として残っているのである。パルメニデスのように「あらぬものがある」ということを端的に否認することも一つの道ではあろうが、プラトンもアリストテレスも「現象を救う」ことを自らの課題とした。ハイデガーが『存在と時間』の冒頭において引用した『ソフィステス』の「存在が何を意味しているのかについて我々は今や困惑している」という文言は、そのような文脈において語られたのである。

存在（ある）という語を「真にあるもの」だけでなく、「偽りにあるもの」や「無」に対してすら当てはめざるを得ないということは、存在概念の多義性と普遍性に淵源を持つ。そして、この問題に対してプラトン、アリストテレスは、『存在と時間』の表現を借りれば「息をつくまもなく取り組んだ」（SZ, 2）のである。

アリストテレスは、存在の多義性を最高類としての「術語類型」である「カテゴリー」が複数あることに関連づける（以下に掲げたカテゴリーに使われている「ある・いる」という語に注意）。『範疇論』第4章においてカテゴリーは、以下のように十個に分類される（ただし、『形而上学』では⑨、⑩は挙げられていない）。

- ① その主語の何であるか（実体・本質）
- ② それがどれだけあるか（量）
- ③ それがどのようにあるか（性質）
- ④ それが他の何かに対してどうあるか（関係）
- ⑤ それがどこにあるか（場所）
- ⑥ それがいつあるか（時間）

- ⑦ それがよくたわっていること（姿勢）
- ⑧ それは何をもってあるか（状態、所有）
- ⑨ それのすること（能動）
- ⑩ それのされること（受動）

「存在」そのものは、すべてのカテゴリーをつらぬくものであるが、それ自体は「類」ではない。いわば、すべてのカテゴリーを越えて適用されるのである（中世哲学においては、「超越範疇 (transcendentalia)」と呼ばれる）。このことは、『形而上学』B巻第3章 998b22-27において、以下のようにして示される。

①「種差」（例、理性的）は存在している、と言える。つまり、「存在」は種差の述語になる。さて、②(1)種（例、人間）は種差（例、理性的）の述語にはならない。たとえば、「理性的なものは人間である」は、人間以外に理性的なもの、たとえば、神がいるので誤りとなる。また、(2)類（例、動物）が、類それ自らの種（人間）から離れてそれだけで、その類に特有の種差（例、理性的）の述語となることはできない。例えば、「理性的なものは動物である」は、人間がいなければ成立しない。③ここでもし、「存在が類である」とすれば、「類は種差の述語にはならない」のだから、類である「存在」は種差の述語にはならない。つまり、「種差は存在している」とは言えなくなる。④ゆえに、存在は類ではない。

では、存在が多義的でありながら、どうしてもすべての存在者は「存在する」といわれるのであろうか。アリストテレスの答えは、「プロス・ヘン」（ひとつのものとの関係において）というものであった（ちなみに、「一」も存在者と並んで「超越範疇」のひとつである）。

アリストテレスは、この事態を「健康的」と言われる多くの物事がすべてひとつの「健康」との関係において言われることと比較している（『形而上学』Γ巻第2章 1003a34-38）。たとえば、「この食事は健康的である」と「この血液は健康的である」は同じ「健康的である」といわれるが、食事の方は「健康をもたらすがゆえに」健康的といわれ、血液は「健康のしるしであるがゆえに」健康的であるといわれる。しかし、どちらも「健康」というひとつのもの（ヘン）によって統一されている。

それでは、「存在」における「ヘン」とは何か。アリストテレスによれば、それは他ならぬ「実体（ウーシア）」である。『形而上学』Γ巻において、次のように言われる。

まさにこのように、物事は多くの意味であると言われるが、そう言われるすべてのあるものは、あるひとつの原理（アルケー）との関係においてあると言われるのである。すなわち、そのあるものはそれ自らが実体（ウーシア）なるがゆえにそう言われ、他のあるものは実体の属性なるがゆえに、またある物は実体への道（生成過程）なるがゆえに…、そう言われるのである（『形而上学』Γ巻第2章 1003b5-10）。

しかし、この答は直ちに次の問を引き起こす。では、アリストテレスの言う「実体」とは何か、と。そして、この問いは周知のようにアリストテレス解釈において大きな困難を引き起こ

してきた。

一方で、アリストテレスは実体を個別的な存在者、つまり、個体を「第一実体」であるとする(『範疇論』2a 11-16)。しかし、他方で、アリストテレスは、存在者の本質規定も実体と呼ぶ(「形相(エイドス)」と「質料(ヒュレー)」という存在者を成立させる2つの原理のうち、存在者の本質規定となるのは形相である)<sup>5</sup>。

例を挙げよう。アリストテレスによれば、本当の意味で存在するものは、ソクラテス、カリアスといった個々の人間である。しかし、ソクラテスとは何か?と問われるなら、それは「白い」、「獅子鼻の」というような性質ではなく、「人間」という本質によって規定されるのである。

本質とはそれなしには個体が個体として存在し得ない中核をなすものである。ある場所にいるとか、これこれの性質を持っているとかいう様々なあり方=存在は、ひとつの実体=本質との連関において、ある一定の位置を占めることで統一にもたらされるというわけである。

だが、実体としての個体が当然備えている個別性と形相の普遍性の間の関係をどう捉えるべきか。特にアリストテレスがイデア論批判に言寄せて、類的普遍は実体ではないと明確に述べている以上、ここで言われている「人間」としての本質を理解することは、見かけより難しいのである。

類的普遍が持つ困難は、いわゆる「第三の人間」論と呼ばれる議論によって示される。

たとえば、個別的な人間(カリアス、ソクラテス)が人間としての本質において共通であるとするれば、それはまさに「人間」を個々の人間に対する類と捉えることになる。しかし、そのような類としての人間は実体としての資格を満たさない。かといって、個々の人間に対応するような個別的な本質を立てるならば、そのいずれもが人間と言われるのがどうしてか分からなくなる。そこで、その両者を人間とする第三の人間が必要となり、その第三の人間と前の二つを人間とする第四の人間が必要となり、以下無限に続くことになる。

しかし、問題はこれに尽きない。仮に個別的な存在者の本質を理解にもたらずという課題が達成されたとしても、ここでの「存在」はあくまでも個々のある存在者(たとえば、「この馬」、「ソクラテス」)の本質(馬そのもの、人間そのもの)をその中心(ヘン)として理解されたものである。存在概念の普遍性という条件を満たすためには、さらに進んでおおよそ存在するものの「存在」が明らかにされなければならない。

アリストテレスは、そのような意味における存在者を「存在者としての存在者」(オン・ヘー・オン)と呼んでいる。しかし、おおよそ「ある」と言えるような存在者は、アリストテレスの学問体系に従えば、類-種関係に基づいて理解する他はないであろう。つまり、「存在者一般」といった性格を持った存在者であり、これは類-種関係の抽象化を上りつめたところに想定されるものであるが、当然のことながら、外延において最大のもは、概念内容においてはもっとも貧しいということになるだろう。しかし、果たしてそのようなものを実体と呼ぶことができるであろうか。

そもそも、アリストテレス自身が存在は類ではないと明確に述べている以上、存在の多様性

---

<sup>5</sup> このように『範疇論』と『形而上学』が同じ立場に立っているかどうかについては議論の余地がある。

を統一する実体は、どうあっても抽象的な存在者一般といったものではあり得ないのである。

さらに、この問題と密接に関連したもう一つの大きな問題がある。それは、やはり『形而上学』の重要な概念でありながら、整合的な解釈を阻んできた「存在者としての存在者」の学、つまり「存在論」と「神学」との内的連関をどう理解すべきか、という問題である。

アリストテレスは『形而上学』の E 巻第 1 章の終わりで「不動の実体」としての「神」を対象とする学を第一哲学と呼んだ上で、「存在者としての存在者について、それが何であるかということ、存在者としての存在者に〔付带的に〕属することがらを考察すること」がこの神学としての第一哲学に属すると述べている (E 巻第 1 章 1026a)。

他方、Γ 巻第 1 章と第 2 章では、「在るものとしての在るもの」の学が「第一のもの」つまり、第一哲学であると書かれている。つまり、ここでは第一哲学は〈存在論〉となるのである。こうして、第一哲学が神学であるのか、存在論であるのか、あるいは、その両方であるのか、また、そもそも存在論と神学はどういう関係に立つのかという問題が生じてくるのである。

神を自然を超越したのものとしてとらえるならば、第一哲学はそれと同時に存在者と言えるものを普遍的に扱うとは言い難いであろう。反対に、普遍的な存在者の〈存在〉の普遍性を強調して、神の超越的性格を弱めるならば、神も自然も等しく存在するというとも言えるかもしれない。しかし、その結果、神と自然の境界は曖昧になり、自然学と第一哲学との差異が曖昧になってしまうであろう。これは神学が自然学と区別された上で、第一哲学であると言われていることと矛盾する。

このように、アリストテレスの主張を整合的に解釈することに大きな困難が伴う。しかし、存在の問いに対して重要な示唆を与えているのであり、ハイデガーの存在の問いは、アリストテレスの残した課題と深い関わりの内にあるのである。

そこで次に、ハイデガーが基礎的存在論という自らの存在論の構想の中で、このアリストテレスの存在論と神学との関わりを巡る問題についてどのような仕方で決着をつけたのかを見ていくことにする。

## 2. 基礎的存在論と存在論の二重性

ハイデガーによれば、アリストテレスの第一哲学をめぐって存在論と神学は、あれかこれかの関係に立つのではない。むしろ、「存在論の二重概念 (存在の学—神学) は必然的に共属する」(GA22, 307)。存在を探究する存在論は、存在とは何かという問いに答えるために、それに即して存在の理念を読み取りうる存在者 (範例的な *exemplarisch* 存在者) を必要とするというのである。

神は最高の存在者、最も完全な存在者である。最も完全に存在するものは、それに即して存在の理念が読み取られうる範例的存在者として、明らかに最もふさわしい。… (中略) …それ故、存在についての学が卓越した意味において、神としての存在者に定位しているということは偶然ではない。このことはすでにアリストテレスが第一哲学を神学と名づけたことに

まで至るのである (GA24, 38)。

しかし、アリストテレスは「存在者についての<sup>オンテイシス</sup>存在者的な説明と存在に関する存在論的な解釈」の間で「揺れ動いている段階」に留まっている (GA22, 149)。これに対して、ハイデガー自身はアリストテレスが果たさなかった「二重概念の克服」(GA22, 286) を果たすことを自負しており、その場合、神学は存在論に還元されることになる。しかし、後で問題にするように存在論の歴史においては、事態はむしろ逆であった。つまり、「存在が存在者に還元される」(GA22, 288) のであり、いわば、存在論が神学に還元されるのである。ハイデガーの言う「存在忘却」の背景には、神（それが創造者であれ、不動の動者であれ）の存在に関して、西洋哲学が暗黙の前提の内に留まっていたということがある。

このような事態を理解するならば、『存在と時間』における、「そこからすべての他の存在論が初めて発することができる基礎的存在論は、現存在の実存論的分析論のうち求められねばならない」(SZ, 13) というテーゼにも十分な光が当てられると思われる。

ここで『根本問題』から対応する主張を引用しておく。

存在論は基礎的部門として現存在—分析論を持っている。そのうちに同時に、存在論がそれ自身純粹に存在論的に基礎づけられない、ということが潜んでいる。存在論の固有の可能化は存在者、存在者的なものへ差し戻される、すなわち現存在へ差し戻される。存在論は存在者的基礎を持っているのである (GA24, 26)。

現存在を存在論の基礎に据えることによって、ハイデガーは存在論の歴史に対する根本的な対決を試みているのであり、『存在と時間』において語られている現存在の「優位」も、このような文脈のもとで初めて十分に理解されるのである。

いかなる存在者に即して存在の意味は読み取られるべきか、いかなる存在者を存在の開示はその出発点とすべきか。その出発点は任意なのか、それとも一定の存在者が存在の問いの仕上げにおいて優位を持つのか。この範例的存在者は何であり、そしていかなる意味で優位を持つのか (SZ, 7)。

しかし、神学と存在論の関係を単に逆転させたり、神の立っていた位置に現存在を置き換えるだけで、存在の問いへの道が開かれるわけではない。神が範例的存在者とされた理由と現存在が範例的存在者、つまり、存在者的基礎とされる理由は同じではないからである。

神が範例的とされるのは何故か。神はその存在に照らして完全な存在者であるからである。では、現存在はどのようにして範例的であるのか。それは現存在の存在に存在了解が属するということ、また、そのような現存在が事実的に実存しなければ、存在の問いはそもそも問われなかったであろうこと、この2つの点で現存在は存在論にとっての在者的基礎なのである。ハイデガーは次のように述べている。「現存在が存在する (*ist*)——とは、存在了解の存在者的可能性の



ことであるが——その限りでのみ、存在は《ある》(es gibt) (SZ, 212)。

地上に棲息するあらゆる生物に眼がなかったとしたら、太陽の光の下でどのような美しい光景が展開されていても、そもそもそれは意味のないものになるであろう。人間は〈存在〉という光をそれとして感知する〈眼〉を持っているがゆえに、世界や宇宙の存在、自らと他者の存在に様々な思いを巡らすのである。世界の存在そのものに対する驚きが、古来哲学の始まりであったとされる所以であろう<sup>6</sup>。

以上の考察によって、ハイデガーの基礎的存在論が、アリストテレスの第一哲学の問題について決着を図ると同時に、それがまさに存在の問いの遂行をそれに相応しい仕方ですべく構想されたということが示されたであろう。

次に存在の多様性とその統一の問題に対して、ハイデガーはどのような議論を展開しているのかを見ていくことにする。

### 3. 存在の多義性と統一の問題と4つの根本問題

既にみたように、アリストテレスにおいて存在の多様性はウーシア（実体）を「プロス・ヘン」として統一される。しかし、まさにこのウーシアをめぐるアリストテレスの思想を把握する上での困難が生じていた。

とは言え、その後の存在論の歴史においてはこの困難はいわば飛び越されてしまう。それは存在論＝神学の体系において、神というもっとも完全な存在者が「範型的存在者」とされたことと連関を持っている。神がもつ様々な性質について、もしそれが神に本質的に属するのではなく、偶有性として属するとすれば、当然、それは神の完全性を損なうことになるであろう。それゆえ、中世以降のキリスト教においては、全知全能といった神の性質（言い換えれば、神についての多様な存在）は、全て必ず神に属するもの、神の本質であるということになる。このように考える限りにおいては、先にアリストテレスの難点として指摘した実体の個別性とその本質の間の齟齬の問題は生じてないのである。

これに対して、神以外の被造物においては、全ての性質がその本質として属するのではなく、偶有性として属するものもある。その限りで被造物は個性的であり、また、不完全なものでもあるということになる。

しかし、このような存在論＝神学の存在了解においては、本質存在が優位を占めることによって、もともと本質とは存在の一つの様態として理解されるべきものであり、「何であるか」と

---

<sup>6</sup> ただし、果たして人間以外に存在了解を持つ存在者がいるのか否かという問題は微妙である。〈神〉にとっては、存在はもはや問われるべき事柄ではないであろうし、動物は存在を問う段階に到達していないように見える。しかし、ハイデガーが『存在と時間』において「現存在」という術語を導入した理由の一つには、そのような第三者的な比較をする視点を禁じるという意図があったことを忘れるべきではない。アプリアリに存在了解をしてしまっているということを人間は常に後から確認をする。その事実だけがある。

また、存在了解が現存在自身の〈自由〉に委ねられているのか否かという問題もここから生じてくる。そして、この問題はハイデガーの存在論に対して大きな壁として立ちはだかることになる。

いう問いにその起源を持っていたことが抜け落ちてしまう。そして、本質は一つの存在様態というよりも、存在者をそれとして成立させる〈核〉、つまり、それ自体が一つの存在者として捉えられることになる。例えば、人間であれば、魂と呼ばれるモノが人間の本質となるというように。と同時に、その存在者が事実的に「存在するかどうか」が改めて問われねばならないことにもなるのである。

ハイデガーはこの本質存在と事実存在の区別について、1929年の『カントと形而上学』の問題の中で、次のように述べている。

このように、どの存在者についても何<sup>なん</sup>であるか<sup>であるか</sup>-存在 (Was-Sein) と事実<sup>ある</sup>-存在 (Daß-Sein)、すなわち、本質存在 (essentia) と事実存在 (existentia)、可能性と現実性が「ある」(es gibt)。ここで「存在」とは常に同じことを意味するのだろうか。もしそうでないとすれば、存在が本質-存在と事実-存在とに分岐するのは何によるのであろうか。この余りに当たり前のようにかき集められた区別——本質存在と事実存在は、例えば犬とか猫とかが<sup>エス</sup>ある<sup>ギフト</sup>というような仕方である<sup>エス</sup>のだろうか。それともここには一つの問題が含まれており、しかもその問題は、最後に提起されなければならない問題であり、また、存在そのものとは何であるかが問われる時<sup>エス</sup>にのみ、明らかに提起されうる問題なのであろうか (GA3, 223f.)。

『根本問題』の第4節では、存在そのものの本質-存在と事実-存在への分岐という問題に加えて、伝統的存在論に関して3つのテーゼが提示されている。合わせて4つのテーゼということになるが、それは以下の通りである。

1. カントのテーゼ「存在はレアルな述語ではない」
2. アリストテレスにまで遡る中世存在論のテーゼ「存在者の存在構造には本質存在と直前存在 (Vorhandensein) が属する」
3. 近代存在論のテーゼ「存在の根本様態は、自然の存在 (延長するもの (res extensa)) と精神の存在 (思惟するもの (res cogitans)) である」
4. 論理学のテーゼ「全ての存在者はそのつどの存在様態には関わりなく「である」(繫辞) によって語られる」

『根本問題』の第1部の全体は、この伝統的存在論のそれぞれの問題についての究明から構成されているのであるが、さらに、このテーゼはハイデガー自身の現象学=存在論の根本問題と重なるのである。つまり、第一に、存在者と存在の存在論的差異の問題、第二に本質-存在と事実-存在 (ここでは存在様態 (Seinsweise) と一般化されているが) という存在の根本分節の問題、第三に存在様態の多様性と存在の統一の問題、最後に、現存在の開示性に基づく存在の真理性格の問題である (ただし、講義は、この4つの根本問題を主題的に究明する第2部のうち、第一の存在論的差異の問題の途中までで終わっている<sup>7)</sup>。

<sup>7)</sup> この4つの根本問題は「存在の問題一般の内的な体系的連関」(GA24, 25) を構成しており、つまり、これが基礎的存在論の体系となる。さらに、これに続く第3部「存在論的方法的性格と現象学の理念」(GA24, 26) の究明をもってしてこの講義は完結するはずであった。

ここでも、伝統的存在論のとらえ直しがハイデガー自身の存在論の構築と不可分に繋がっていることが示されるわけであるが、続く第5節において、ハイデガーはそのような自らの存在論の方法を、現象学的還元、構成 (Konstruktion)、解体という3つの要素によって説明している<sup>8</sup>。まず、探究のまなごしを素朴に把握された存在者から離して、存在へと連れ戻すことが現象学的還元である。しかし、還元はまだ消極的な方法的操作であり、存在への積極的な導きが必要である。それが現象学的構成である。現象学的構成とは、存在を「ある自由な企投の内で」眼差しのうちにもたらずと、言い換えれば、「あらかじめ与えられた存在者とその存在と存在構造へと目を向けながら企投すること」(GA24, 29f.) であるとされる。とはいえ、この現象学的還元と構成は、歴史的状況による規定や伝承された概念、地平、観点と無関係に行われるのではない。それゆえ、常に伝承されてきた概念をその源泉へと目を向けながら批判的に解体することが、同時に求められる。そして、この作業が現象学的解体と呼ばれるのである。

ちなみに、『存在と時間』の第6節において「存在論の歴史を現象学的に解体するという課題」(第2部自体は『存在と時間』の刊行されなかった部分に属する) について、ハイデガーは次のように語っている。

存在の問いそのもののために存在の問い独自の歴史に見通しをつけることが我々の課題なのであるから、硬直化した伝統を解きほぐして、その伝統によって引き起こされた隠蔽を解消することが必要になる。この課題を我々は存在の問いを手引きにして古代存在論の伝承的形態を解体し、かつて存在についての最初の——そしてそれ以後主導的になった——諸規定がそこで得られた根源的経験へと引き戻す解体作業と解する (SZ, 22)。

ここで述べられている「解体」は『根本問題』における現象学的解体と同じであると考えられる。しかし、解体と対をなす還元や構成について、『存在と時間』においては現象学と明示的に結びつけられてはいない。それ故、確かに「存在の問いを手引きとして」とは言われていても、『根本問題』におけるように、還元・構成と解体が現象学的方法の要素として、いわばコインの両面をなすものであることがすぐには見て取ることができないのである。

では、伝統的存在論の現象学的解体とハイデガー自身の存在論の根本問題の究明は、実際のところ、どのように重なり合うのであろうか。ここでは第2のテーゼに焦点を絞ってハイデガーの議論を見ていくことにする。

<sup>8</sup> ただし、『存在と時間』においては、現象学的還元——フッサールにとっては現象学的方法の主要な地位を占めるものであった——については、全く言及がない。逆に「構成」という術語については、フッサールの使用法と同じく *Konstituieren* が用いられており、*Konstruktion* は事象に即さない理論的構築というニュアンスで使われることがもっぱらである。

#### 4. 被制作性としての存在了解

『根本問題』の第1部第2章において、ハイデガーは本質存在と事実存在の区別に関するスコラ哲学の伝統的な議論をトマス主義、ドゥッス・スコトゥス、スアレスの見解を紹介しながらそれぞれの違いをまとめた後、両概念の関係に関する詳細で煩瑣とも言える区別と論争にも関わらず、現実性、事実存在そのものについてはそもそも論じられていないことを明らかにする。中世においては神の創造という存在概念が支配しているために、存在論的な問題設定が不可能になっているというのである。しかし、本質存在 (*essentia*) と事実存在 (*existentia*) という2つの概念の「出生証明書」は、存在とは被制作性 (*Hergestelltheit*) であるという古代ギリシアの存在了解のうちに見出されるとハイデガーは主張する。

そこで、論拠として挙げられるのは、語源的な解釈である。まず、ハイデガーはラテン語の *existentia* (事実存在) の由来を求める。この語は *agere* (引き起こす) と連関を持つ。*agere* の過去分詞 *actus* から *existence* と同義の *actualitas* (現実性) が生じる。つまり、事実存在とは現実化された状態ということなのである。

さて、この *actualitas* であるが、この語はギリシア語の *energeia* (現実態) のラテン語訳として用いられた。*energeia* はアリストテレスの造語であるが、*en+ergon+語尾* という形になっている。ハイデガーの解釈では、通常「活動、働き」と解釈される *ergon* は、文字通り「作品」と理解される。そこで *energeia* は「作品のうちに現れている状態」、「制作過程が完了し作品として安定している状態」を意味することになる。*energeia* と対になる *dynamis* (可能態) にあった *hulē* (質料・材料) が制作過程を完了し、一定の *eidōs* (形) のうちに身を置き、自立した作品として静止し、安らっている状態が *energeia* (現実態) なのである。

ちなみに、*energeia* と同義である *entelecheia* (完成態) もアリストテレスの造語であるが、*en+telos+echein* という形になっており、「制作過程の終わりのうちに置かれている状態」という意味である。(近代の「エネルギー」は *energeia* から派生したものだが、「現に働いている力」という意味であり、ギリシア語とは意味が逆転している。)

次に、ハイデガーは *essentia* (本質存在) の由来を求める。*essentia* もギリシア語の翻訳であるが、プラトンやアリストテレス哲学の基本用語である *idea*、*eidōs*、*morphē* といった語の訳語として使われた。*morphē* は通常「形態」、つまり、「外から見た形」とされるが、ハイデガーは、内的仕組みを含んだ「構造」を指す概念であると解釈する。一方の *eidōs* や *idea* は外から見られた事物の「形・姿」を指す。

この *morphē* と *idea*、*eidōs* の関係であるが、一般的にものを見るという経験に即して考えれば、まず目に見える事物の形 (*eidōs*) は、内的な構造 (*morphē*) によって支えられているとみなすのが自然であろう。しかし、古代ギリシアではその関係が逆になっており、*eidōs* (形) が *morphē* (構造) を基礎付けるとされるのである (GA24, 149)。

プラトンやアリストテレスが *idea* や *eidōs* という語を用いる際、やはり、作品の制作をモデルとしているのだとハイデガーは主張する。道具の製作に典型的に見られるように、職人は道具の出来上がった形ないしは設計図を思い浮かべながら、現実の構造を組み立てて行くであろう。こうして、ギリシア人にとって、制作とは、「より先なるものであるがゆえに、常に存在し

て」(GA24, 151) おり、「真なるもの」でもある *idea* を観取し、それをこちらの世界へと招き寄せ、眼前の材料 (*hulē*) のうちに据えることであるとされるのである。

このようにして、古代ギリシアの存在論における「本質存在」にも、制作への定位が存しており、その根底には存在＝被制作性という存在了解が潜んでいる、とハイデガーはいう。

さらに、ハイデガーは、アリストテレスが「実体」を表すために用いる *ousia* という言葉に対しても新たな解釈を打ち出す。この語は日常語としては「家屋敷・財産」のことであった。アリストテレスはそれを「実体」という哲学用語に転用したのであるが、家や財産が被制作性にもとづいて意のままになるものになったこと、さらに、そのようなものとして目の前にあること、つまり、現前性 (*Anwesenheit*) に実体である所以を見て取ったというのである。

同様にして、*existentia* が伝統的に直前性を意味することとなったのも、直前的なものが意のままに使用できることを顧慮してではなく、「意のままにできるものを眼前に見出すこと (*Vorfinden*) へと還帰することにおいてである」(GA24, 153) とハイデガーは解釈する。

ハイデガーがこのような発言をするのも、古代ギリシア人にとっては、存在論の地盤が表明的には明らかにされず、彼らは存在者の解釈と本質存在と事実存在という概念の完成をいわば「素朴に遂行している」(GA24, 155) という認識があるからである。つまり、『存在と時間』における日常性と同様に、古代ギリシア人の世界経験も「制作」(*Herstellen*) という地盤の上で展開しているにもかかわらず、自らの経験に対する開かれた眼、いわば、現象学的方法の適用を持たなかったがゆえに、*eidōs*、*idea* といった概念は、やがて本質存在 (*essentia*) へと硬直化し、一方の *energeia*、*entelecheia* もその豊かな内実を失って、直前性と同一視されることになったハイデガーは考えている。特に古代ギリシア人の存在概念においても、現存在の実存という「存在様態」はそれとして見て取られることがなかったという点にもハイデガーは注意を促している。

以上、ハイデガーの存在論の歴史に対する現象学的解体がいかなるものであったかについては、その一端を示すことができたと思われる。古代ギリシア人の制作的態度による存在者との関わりにおいて、一定の存在了解、つまり、存在を被制作性と捉える存在了解が成立することによって、存在は *energeia*、*eidōs*、*ousia* といった様々な存在様において捉えられることになる。しかし、ギリシアの存在概念を引き継いだ中世の存在論は、神の創造を存在のモデルとしたために、*essentia* と *existentia* と 2 つの存在様態に存在概念をいわば縮減してしまう。ここでは存在を直前存在と等値のものに見なす存在了解が支配的となる。本稿では扱うことができなかったが、カントの「存在はレアルな述語ではない」というテーゼはそのような存在了解に対して、存在の問題性を取り戻そうとする一つの試みであったと解釈することもできる。

しかし、古代ギリシア人の世界経験、さらに、存在了解の根底には「制作」があるというハイデガーの主張に対しては、制作されたのではないような存在者、つまり、自然 (*physis*) や世界 (*kosmos*) ——これは不生にして不滅のものである——との関わりはどうとらえられるべきであるのかという疑問が生じるであろう。この疑問はハイデガーにとっても当然予想されたものであり、彼はこれに対して次のように答える。制作にとって材料となるようなものは、制作される必要のないものとして既に現前している。しかし、材料ないしは *hulē* がそのように

見出されるのも、まさに制作的な態度に属する存在了解が先行的に成立しているからなのである<sup>9</sup>。

制作的な態度は、ただ制作可能なものや制作されたものに限定されているのではなく、むしろ、存在者の存在の了解可能性にとって注目すべき広がりを持っているのであり、この広がりとは同時に、古代の存在論的な根本諸概念に与えられる普遍的な意義にとっての根拠となっているのである (GA24, 164)。

存在論が現存在という存在者の基礎を持っているということ、さらに、現存在の存在者に関わる態度が存在了解にとって決定的な意味を持つということがここで確認できるであろう。

## 5. 終わりに代えて——ハイデガー存在論の特徴と問題

これまで見てきたように、『根本問題』におけるハイデガーの分析は、存在の問いに対する伝統的な存在論のアプローチの問題点を剔出しながらも、そこに存在論が成立する機構を見て取り、後に続く（あるいは『存在と時間』において示された）自らの存在論の構築への手がかりとしている。それによって、存在の問いの意義、古代の存在論の残した問題を「反復」することの意義も十分に理解されることになる。

しかし、ここで示されたハイデガーの存在論の構図には、いくつかの疑問が生じる。まず、存在論の歴史に対する現象学的解体が『存在と時間』における日常性の分析と相通じるものとされている点である。つまり、ハイデガーは「古代ギリシア人」の存在了解を復元する手立てとして、『存在と時間』における日常性分析をそのまま適用し、その上で語源的な解釈を加えているように見えるのである。その背景には、ハイデガー自身の哲学における存在概念の歴史に対する次のように見方が控えている。

プラトンにとってもアリストテレスやその後の時代——いや、それどころかヘーゲルにいたるまでと言ってもいいであろうが——にとっても、ましてや、それ以後の人々にとってはなお

---

<sup>9</sup> とはいえ、『根本問題』での *physis* の解釈は、後年の立場からすればやはり不十分であると思われる。例えば、1933年の講義『形而上学入門』では、*physis* について次のように『根本問題』とは異なる説明がされている。

「*physis* とはおのずから発現すること (*Aufgehen*) (たとえば、バラの開花)、自己を開示しつつ展開すること、このように展開することにおいて現象へと踏み入ること、そしてこの現象の中で自己を引き止めて、そこで永くとどまること、簡単に言えば、発現し—滞在する支配 (*Walten*) を言う」(GA40, 16f.)。ちなみに、*idea* や *ousia* については、『根本問題』と同様の解釈が提示されるが、制作についてハイデガーは全く言及していない。

さらに、そのようなあり方において、*physis* は存在者全体を意味することになる。「全体としての存在者そのものをギリシア人は *physis* と呼ぶ」(Ibid., 18)。*hulē* へと近づけられた『根本問題』での *physis* 解釈とはかなりの隔たりがあることは明らかであろう。

のこと、存在論的探究は全てすべて存在一般のある平均的な概念のうちで行われているのである (GA24, 30f.)。

しかし、「形・姿」としての *idea* や *eidos* の優位そのものは、古代ギリシア哲学においてまさにプラトンやアリストテレスによって開かれた「新しい動向」であった筈である。とすれば、古代ギリシア人の世界経験そのものをプラトンやアリストテレスの哲学を基準にして測ることはある一面性を免れ得ないであろう。ハイデガー自身も後年西洋の形而上学の歴史の開始をプラトンやアリストテレスに求め、それ以前の哲学と区別するようになるのであるが、ここではいまだそのような見方には立っていないのである。

第二の疑問点として、唯一の根源へと超越していくというやり方が、果たして存在の問いを「問う」のに相応しいものであったのかという点が挙げられる。存在者から存在、さらに、時間性へと超越の次元を高めることによって、存在を十全な理解の内にもたらずというハイデガーの存在の問いの遂行そのものが孕む問題である。

存在論的差異によって、存在は存在者ではないという認識が獲得された。しかし、存在から時間性へと次元を高めていった時、この存在を越えた次元から見れば、存在もまたある意味で、あれやこれやの「存在」として、それぞれの特徴を与えられるであろう。しかし、このことは存在を再び存在者として把握されることになるのではないであろうか。

事実、『根本問題』では「存在の対象化」という表現も見られる (GA24, 399)。これはハイデガーらしからぬ言葉使いであり、聴講者を前にして語られた講義の中で、いわば言葉が滑ったとも言えるだろうが、しかし、この「対象化」という表現は、また『存在と時間』における重要な術語である「企投」に言い換えられるのである。存在了解を現存在の超越に基づけるハイデガーの存在論そのものの持つ限界が、ここに垣間見られるのであるが、この問題はまた稿を改めて論ずることとしたい。