

生と学のあいだ

— デイルタイ、ヤスパース、ハイデガーにおける

人間理解のカテゴリの解釈学的考察 —

杉 本 裕 司

序

本論文の目的は、デイルタイ、ヤスパース、前期ハイデガーにおける人間理解のカテゴリ、即ち「生のカテゴリ (Lebenskategorien)」「実存の信号 (signa der Existenz)」「実存カテゴリー (Existenzialien)」それぞれに対し、解釈学的視点から考察を加え、それらが孕む問題性と意義を闡明することにある。

人間の生乃至実存は、生成流動する歴史的基盤として、あるいは生きられ実現されるべき自己の本質・深層として、主観—客観図式に依拠した科学的認識枠組の射程外にある。だが我々は、そのような己れの生乃至実存を生き抜きながら、あるいは生き抜くことを己れに課しながらも、人間存在に関する、間主観的に論議され承認されるべき学の成立のためには、それらを研究的—理論的態度の下に概念化し、体系化せねばならない——その場合、いかなる位置価や性質規定がそれらの概念や体系性に付与されるかは様々だとしても。ここには生の哲学あるいは(広義での)実存思想に付

生と学のあいだ

生と学のあいだ

纏う基本的アポリアがある。そして我々は、上記三者のカテゴリーを巡る思索に、このアポリアの集束的領域を見出すのであり、それ故我々は、彼らの思索を追考することによって、このアポリアを己れのものとして引き受け考究することを課題としたいのである。

その際、「解釈学的考察」とは、我々が次のような視座に立つことを意味している。即ち、知の超越論的枠組を、その超越論性と歴史的事実性とのラディカルな循環乃至相互作用において把握する視座である。そこにおいて重要なのは、生（歴史性）と知（超越論的反省性）との、あるいは実践と理論との二項対立でもその統一でもなく、いわば実践の理論性、理論の実践性を提示することによって、この二項対立自体を流動的に相対化することである。

考察に先立ち、内容に関して三点の制約が述べられねばならない。即ち第一に、人間理解のカテゴリーというアスペクトにおいてのみ三者の思索は考察されるということ、第二に、諸々のカテゴリーの具体的内容については検討しないということ、そして第三に、三者間の実際の影響関係や哲学史的伝記的事実は必要以上には言及されないということである。

以下において我々は、まず三者のカテゴリーの性質と位置づけに関する基本的主張を確定し(一)、次にそれらが孕む問題性と意義を考察するであろう(二)。

一

A. デイルタイにおける「生のカテゴリー」

デイルタイは、人間の精神的諸事象に対する概念的体系的把握を放棄する直観的非合理主義的な意味での「生の哲

学」からは一線を削しつつ、歴史的—精神的諸事象の認識の可能性の諸条件の探索を、そしてそれによって歴史的—体系的自然科学の学的な基礎づけを企図する。「歴史的理性批判」⁽³⁾として、さしあたりカント的認識批判の地平において設定されたこの超越論的な課題は、しかしながら同時に、カントに対する一定の批判意識の上に成立している。即ち、自然科学的認識の可能性と妥当性へのカントの方向づけは、精神科学的「対象」に対する、歴史的—社会的「主体」の独自の関係を提示しえず、自然科学的認識図式が、つまり主—客関係に基づきつつ、表象主観と相関した因果連関の反復可能な自然的諸事象・物理的諸事象の解釈枠組が、歴史的—実践的諸科学の認識論的準拠枠組乃至範型として機能することを阻止できないのである。カントにおいて未だ留意されていなかったことは、歴史的—精神的諸事象の認識は、主—客的表象関係に先立つ、あるいはそれに限定されない、ヨリ根源的乃至包括的な、生の自己解釈活動に根差すということ、別言すれば、「ここでは生が生を把える」⁽⁴⁾という事実が、精神科学的認識構成にとって、自然科学的世界構成からの自立を促すような独自の意味を有することである。

そしてこの「生を把える」という根本事実に由来する、ディルタイによるカント的認識主観乃至その思惟の諸前提に対する修正は、さしあたり次の二点へと定式化されることが出来る。即ち第一に、知覚・表象・思惟といった領域への、意識の知性主義的狭隘化は、意識の、知・情・意の全体性における、つまり心的生の全体性における確保によって克服されるべきだということ。「カント…が構築した認識主観の血管には、単なる思惟活動としての理性の薄められた液が流れている」⁽⁵⁾のであり、主—客図式に定位した認識主観は、世界とのヨリ根源的な生の関係の内にある人間本性の全体へと、つまり単なる表象的な「われ」は、認識し、行為し、価値づける、表象・意志・感情を伴った「われ」へと移行すべきなのである。ディルタイはそのための投錨点を——カント的な超越論的統覚に照応する位置価をもつものとして——原初的な自己還帰的反省性・自己現前化作用としての覚知に見出ししている。そして第二に、認識と経験の可能

生と学のあいだ

性の諸前提の、超歴史的アプリアリという性質規定は、デューナーミッシュな歴史的プロセスにおけるそれらの把握へと修正されるべきだということ。つまり、現実性把握の超越論的諸形式は、それらが、発展し創造する生との発生的関係において把えられる限り、歴史的—社会的に媒介されて変容する、生き生きとした発展史において理解されるべきなのであり、そのようなパースペクティヴからすれば、カント的アプリアリは「硬直して死んでいる」のである。

このような、カント的認識枠組に対する批判的修正の主張は、生と思维との関係に関するデイルタイの根本洞察、即ち思维の、背後遡行不可能な基盤としての生という見解に由来している。一方で思维は、生の連関に基づいて成立し、生の連関に内在する反省性として、生自体さらには世界に対する解釈活動の媒体である。その際、思维がその諸事象に基づいて現われ、その明晰化をめざすところの生の連関とは、さしあたり生の単位（個人）における連関であり、そして又、他者乃至事物の連関であり、さらには両者を包括する歴史的—社会的現実性である。だが他方で、これらの諸連関は、原初的な思维作用から高度の論理学的諸形式乃至概念的諸形象に至るまでの知性の連関をさまざまな形で、つまり心的、身体的、言語的及び文化的—社会的に層を成して制約している。それ故、生と思维との関係は二重である。即ち第一に、両者には発生的関係が存在し、それはさしあたり生の明晰化・分節化のプロセスである。思维は生より生じつつ、生を（そしてさらには世界を）明瞭な意識性に、さらには、それに「弛まず接近」するという意味において客観的な認識連関・諸命題にもたらすことをめざすのであり、このことの方法的に彫琢された営為が科学に他ならない。そして第二に、そのようにして成立した思维枠組及び概念的言語的媒体は、生の發展的—創造的プロセスに組み入れられることによって、及びそのつどの歴史的共同体的実践に規定されることによって、發展史的に把握されるべき可変性—被規定性をもつ。それ故、生の自己解釈活動——精神科学は、この前理論的生活経験に根付いているわけだが——は、それが依存するカテゴリーアルな基礎としての認識枠組や概念装置が変化する限り、そのつど断片的で有限的な性格をも

たざるをえないのである。

その出自を己れのうちにもつ思惟諸作用によって、自らを明晰で客観的な認識へもたらしつつも、目的論的な形成プロセスに従ってそれを変容させつつ再びこの生のプロセスに組み入れていく、このような人間の生の自己解釈活動に関する、それ故生と思惟との循環的でデュナーミッシュな関係に関するデイルタイの考究の集束的領域が、カテゴリー論である。生と思惟との二重の関係に従って、カテゴリーをめぐる問題も二重である。即ち一方で、現実性の言語的把握様式としての諸カテゴリーの成立プロセスの発生的考察が要請され、そして他方で、生との関係から抽象化された現象的な自然の把握諸形式との対比において、独自の存在様式をもった歴史的・心的なものを表現にもたらし理解させるような諸カテゴリーの性質を記述し、それらが生の解釈活動において有する機能と、両者の関係を明確にすることが問題となる。

生の諸連関や諸関係を意識化された分節にもたらず手段としての、それ故精神科学的認識の可能性の条件としてのカテゴリーは、その基礎の相違に従って二様に区別される。第一に、「区別」「分離」「同一性」「結合」といった「形式カテゴリー」である。それらは、それによって思惟が現実性を明らかにするところの諸関係のみを言い表わすのであり、自然科学にも精神科学にも、その形式的諸条件として妥当する。それらは、思惟の内に根源を有するが故に、透明性と一義性をそのメルクマルとする。それ故それらは、さしあたりカント的カテゴリーにアナログなものである。しかしながらここで留意されるべきことは、それら経験と認識の可能性の諸条件は、現実性に対して相関的であり、しかも現実性への適用に基づいて吟味され、それら自身を修正するということである。現実性は思惟に対する先行的所与を形成しつつ思惟を規定し、思惟は現実性を明晰な意識性にもたらしつつ、そのプロセスと諸成果に基づいて不断に己れの諸前提を塗り変えていくのであり、ここには、現実性と思惟との、あるいはアポステリオリとアプリオリとの、いわば

生と学のあいだ

「開かれた循環」が提示されているのである。

そして第二に、「自同性」「能動と受動」「本質」「時間性」「力」「意義」といった「生のカテゴリ」（実在カテゴリ）である。それらは、思惟にはなく、生の連関に起源を有する、それ自体生の連関である。さしあたり生の単位（個人）の覚知乃至体験に対して確かなものである生のカテゴリは、主体と客体、自己と他者の生の関係に基づいて、両者を包含する普遍的な生の連関へと己れを伸張させるのであり、そのようなものとしてそれは、生の自己解釈活動のオルガンである。生のカテゴリは、それ自体生の連関であるが故に、生のもつ基本的特性をその性質において保持せねばならない。即ち、その定位点と目標は生の「究め難さ」である。生の究め難さに相応して、生のカテゴリの内容の汲み尽くし、及びその性質・数・順序に関する一義的規定は共に不可能なのであり、換言すれば、それはたえず開かれたものである。生の解釈活動のカテゴリアルな連関として、それは歴史的—社会的被規定性における具体的人間的現実性の表現であるので、ここではその変容と発展が考慮されねばならない。そして又、歴史的現実性の開示にむけての、このようなカテゴリアルな相対性に基づく解釈のパスpekティブズムをディルタイは把握しているので、つまり個々の生のカテゴリは、一定の、独自のアスペクトにおける生の表現であるので、カテゴリ相互の基礎づけ的序列化もなければ、それ故又——例えば、「時間性」へと収斂していくハイデガ―の実存カテゴリと異なり——最終的な第一カテゴリもないのである。

B. ヤスパースにおける「実存の信号」

ヤスパースの実存的思惟について考究する際には、一定の困難さが我々を捕捉する。何となれば、その主張は、カントの超越論哲学を踏まえつつも、それが沈黙しようとする所に本来の活動の場をもち、(科)学を越えたその命題は、

普遍妥当な真理性要求を断念し、学問的論議可能性を否定するからである。しかしながら、その主張を成立させている諸前提は少なくとも論議可能だと我々は考へる。

ヤスパースの思惟に基づいている前提は、次の二点に定式化されう。即ち第一に、存在は認識されえず、認識可能なのは現象のみであること。そして第二に、思惟はいつも何らかの対象についての思惟であり、存在は思惟に対しては引き裂かれた状態(主—客分裂)においてのみ示され、思惟の対象となつた存在は存在自体ではありえないこと、である。

生物学的、心的、精神的な、認識可能な限りでの人間の諸事象は諸科学の研究対象とされ、それらによってその諸局面に関して明晰な、ただしそれぞれの方法とパースペクティヴに相関した知が提出される。しかしそれは現象知にすぎず、自由としての自己存在たる実存は、意識一般による科学的規程の射程外にある。そして対象として限定された限りの己れに対して不満を感じることが、「可能的実存」であることの自覚である。ヤスパースにおける実存は、それへの関与が当為とされる、各自において実現されるべき真実存在であり、その端的な個別性・代替不可能性故に、存在論的にあるいは実体として人間の内に共通に想定されるものではない。

しかしながら、実存が一切の対象性の彼岸にあり、それに対する科学的接近が否定されるとしても、可能的実存には己れの存在に対し思惟しながら関わっていくことが許される。つまり、可能的実存から思惟しつつ実存の実現に向かうのであり、そのような思惟は決して認識ではない故に開明と称され、その方法は自己を関与させない科学的諸方法とは全く相違した方法、つまり思惟と一体化しつつ超越することである。実存開明の思惟は、自由の可能性に訴えつつ実存の現実性へ超越していくことの探究であり、その際可能的実存はこの思惟と一体化している。しかし我々が存在について思惟しようとするれば、必然的に对象的に思惟せねばならない。だが存在自体は主—客分裂の彼岸にあり、対象存在はもはや存在自体と同一ではない。実存は对象的思惟によっては言い当てられず、それは对象的思惟の限界において覚知¹⁰⁰

生と学のあいだ

されるものである。

従って、実存開明にとって対象化がその不可避の手段であるとしても、それは媒介として止揚されるべきものであり、対象的形式における非対象的実存の思惟は、その対象性を克服するためにある。さらに又、実存は個別的なものであるが、実存がその明晰化を要求する限り言葉を必要とするのであり、一般的表現が自己明晰化と交わりの相手（読者）への伝達のために不可欠である。我々は対象的一般的言表を媒体としてつづつ実存を開明するのであり、それは一般的対象性による実存の明晰化の追究でありつつ同時に超越的運動である。それ故、実存開明を共遂行する者には「二つの翼」が要請される。即ち「可能的実存の翼」と「一般的思惟の翼」がそれである。我々は、己れの状況の内、可能的実存から思惟しつつその思惟の限界に到達し、無制約的な行為によって現実的実存へ飛躍する。对象的一般的言表はその限界へ我々を導く手引きである。それ故重要なのは本来的自己への運動であって、一般的言表ではない。この思惟の遂行によって各自の内に生起するはずの、自己及び世界に対する意識変革・態度変更こそが実存開明が成功裡に成就したか否かの試金石である。我々は実存開明の言表を手引きとしてつづつ超越的運動を敢行し、それによってのみその言表の眞理性を確証するのである。

実存開明の方法として、まず対象として規定された自己の限界に進み、可能的実存の翼をもつことが要請される。次に実存を論理的・心理学的・形而上学的言表によって対象化するが、それらが循環、矛盾及び同語反復に陥ることを提示して思惟者を挫折せしめ、そして決定的な操作として、実存開明に特有な一般的对象的なものによる思惟へと進ませるのである。ヤスパースは、それによって実存を思惟するところのこの对象的なものを、「実存の信号」と呼ぶ。そのような信号とは、「自由」「交わり」「歴史性」「限界状況」「絶対的意識」などであるが、これらは何ら実存の規定力を有しておらず、概念的認識のために直観対象に適用されるカテゴリーとは区別されねばならない。私はこれらの信号

によって思惟するのだが、それらによる概念的構成物としての実存の図式は、私の実存には的中しえない。対象的一般的な信号は、可能的実存の内的行為においてのみ意味を有し、再認され、内容が吟味される。それ故信号は、「特殊的に一般的」¹⁰⁰という性格をもつが、いずれにせよ私の実存は言い当てられない。実存自体は、もはや隠されえない歴史的現実性であり、それについては沈黙のみが残される。それ故思惟に可能なのは、その周囲を巡ることであり、その際の手引きが信号なのである。それらは対象を規定する固定的なものとして把握されると誤謬となる。信号はあくまで超越的運動の道しるべにすぎないのであり、結局は単なる媒介として止揚されるべきものである。

実存開明の審廷は、それ故決して意識一般による学問的論議にあるのではない。実存開明の諸言表がたとえ一般的な体裁をとってしようと、それは各自が己れ自身に従って超越することへの覚醒としての、いわばメタファーにすぎない。実存開明とは、一般的対象性を媒介としつつ、思惟の共遂行によって、非対象的な実存的現実性を、他の可能的実存の歴史的状況において翻案させ現前化させることへの訴えなのである。

ところで、実存開明の思惟を可能ならしめているものは、「理性と実存」(一九三五)以降反省化され定式化されるに至った「理性」に他ならないと考えられる。理性の機能は極めて多様である故¹⁰¹、ここではただ、実存開明との関係についてのみいえば、第一に、実存開明は、可能的実存から思惟しつつ同時に可能な限り実存を明晰化せんとするが、そのような明晰化こそ理性の働きに他ならない。第二に、可能的実存が本来的な自己へと超越していくためには、悟性的思惟や精神的理念を連動させつつ、これらをそのための補助として必要とするが、これらと実存との連携を可能ならしめるものは紐帯としての理性である。そして第三に、実存開明は、一般的言表を媒介として己れの実現をめざす我と汝の交わりともいえようが、「全体的な交わりへの意志」¹⁰²こそが理性に他ならない。かくして実存開明は、理性によって可能とされ、実存は理性によってのみ明白になるが、逆にいえば、理性の担い手はあくまで(可能的)実存である。理性

生と学のあいだ

自体は実存の内実を産出しえない。実存開明を遂行するのは実存に基礎づけられた理性であり、それによって理性的な可能的実存から超越的思惟が敢行される。即ち実存開明は、可能的実存から「実存の道具」⁴⁴としての理性によって実存を開明することである。それ故、実存開明において実存と理性は相即しているのである。

C. ハイデガーにおける「実存カタゴリー」

「存在と時間」における実存論的分析論は、二重の意味においてケルケゴール以来の同時代的な「実存哲学」乃至「実存主義」からはつきり距離をおいている。即ち第一に、その分析論においては、本来的自己への超越といった行為が要請されることはなく、そして又、超越的存在者（例えば神）との関わりといった特定の実存的可能性もエポケーされている。ここにおいて実存とは、非現存的的存在者の存在様態から截然と区別された、現存在特有の存在の仕方に対する存在論的名称であり、現存在は本来的であれ、非本来的であれ、そのつど既に実存している。実存論的分析論は、この実存規定に従って、「単独者」としてであれ「主体的な自己」としてであれ、そもそも人間がそのように生きうる可能性の根拠を先行的に解明し提示するのである。つまりそれは、具体的な実存遂行や特定の実存的可能性への促しに先立って——あるいはその背後に遡って——それらを可能ならしめる実存構造の露明に努めるのであり、その意味で超越論的—形式的な性質を確保している。しかも、この超越論的構成の可能性自体が、非現存的的存在者から区別された現存在独自の在り方のうちに潜むものとして提示されるのである。

そして第二に、実存論的分析論は、あくまで基礎的存在論として問題とされるのである。現存在の分析は、それ自身のためにあるのではなく、むしろ存在への問いの包括的な課題遂行に仕えるものであり、現存在の存在体制は、存在一般の意味の開示のための超越論的地平として扱えられる。しかしながら、実存論的分析論は存在一般の真理の基礎とし

確保されたりそのための根拠とされたりするものではなく、「現存在の分析論を成就する可能性は、存在一般の意味への問いを先行的に仕上げることに懸かっている」のである。現存在は、存在が自らを開示する現(D)であり、現在の企投としての存在理解は、存在一般の真理の生起の内へと参与するものとして存在に委ねられているのであって、決して現存在の主體的な表象運動乃至投企(プロジェクツト)ではない。つまり開示性という根本現象は、現存在から規定されるのではなく、むしろ逆に現存在が開示性から規定されるのである。それ故に又、「本来性」とは、主體的努力によって実現される道徳的理想ではなくて、存在が自らを開示する実存様態を意味する。このようなパスpekティヴからすれば、実存哲学は近代の主観性の形而上学の一変種に他ならないのである。

こうして実存論的分析論は、実存哲学乃至実存主義からは分袂しつつ、存在一般の意味の開示をめぐって遂行されるのであるが、このような現存在の分析の可能性の根拠は、現存在が己れの存在(及び非現存在的存在者の存在、究極的には、この分析論においていつも同時に共に論題になっている存在一般)を漠たるものであれ、前存在論的に理解していることに、別言すれば、存在理解を有していることに見出される。(もちろんその際誤解されていないのは、存在理解は決して主観による構成作用乃至表象運動ではなくて、存在理解は、現存在が自由に処理しえない、従って自らがその根拠ではありえない根本生起であって、存在理解に基づいてこそ現存在は現存在であるということである。)我々は、カテゴリーアルな概念的明晰化や反省的な学的解釈への先行次元において、己れの存在を既に理解している。つまりその次元において己れの可能性を理解(企投)している限り、現存在の存在はいつも既に我々に対して開示されているのである。

実存論的分析論は、現存在のこの前存在論的な存在理解を概念的分解にもたらし、学的な解釈へと仕上げたものであり、それは現存在の存在体制としての実存を構成する諸構造を、解釈学的現象学によってそれ自身から見せしめる形

生と学のあいだ

で理論的に透察し解釈し分けることをその課題とする。そして、さしあたり大いなる存在理解は、伝統的及び通俗的に、事物存在性における存在把握に「頹落」してしまっているが故に、解釈学的現象学による実存の実存性のこの分析の際には、根源的な存在理解へ向けての力づくの解釈が要求されることとなる。このような解釈によって析出されてくるのが、実存という根本性格に基づいて規定されるべき現存在特有の存在諸性格としての「実存カテゴリー」に他ならず、「内存在」「配慮」「ひと」「情状性」「理解」「企投」「語り」といったそれらは、非現存在的存在者の存在諸規定である「カテゴリー」から截然と区別されねばならない。そしてこの実存カテゴリーは、実存論的な理解に基づいて析出されるのであり、我々はここにおいて「実存的 (existenzial)」—「実存論的 (existenzial)」の区別に出会うことになるのである。実存的 (理解) とは——存在者に関わる態度である「存在的 (ontisch)」に対応して——我々が歴史的—具體的現実の中で、実存しつつ獲得する理解、それ故「状況—内—自己—理解」(アーベル)であり、ここでは実存の形式的な諸構造が、ではなく、各自の実存の具体的な問題を、そのつど何らかの形で実存することによって解決することが関心事となるのである。それ故、この理解は、現存在が現存在として存在する限りに関する特定の具体的な実存の可能性の理解 (企投) である。これに対し、実存論的 (理解) とは——存在者の存在に関わる態度である「存在論的 (ontologisch)」に対応して——実存の構造を存在論的に解明し、理論的に提示しようとする理解の仕方であり、それは実存的な理解を実存の構造から説明すること、例えば各自の歴史的な実存的在り方を「歴史性」として形式的に提示することを目的とする。即ち、実存的レベルにおいては種々相違した在り方において実存している現存在の存在様態を規定するものとして貫通している諸構造の学理的な理解 (企投) がめざされるのである。この実存論的な学的解釈つまり実存論的分析論は、現存在をその存在へと、さらには時間性へと遡行的に露開せしめることによって、具体的内実的な特定の实存的遂行に対し、形式的—超越論的性質を有することになる。即ちそれは、内実的な実存的諸行為に対し、

それらの遂行を可能にしているところの、実存を構成する賭構造（それはあらゆる実存に共通である）を超越論的—存在論的に把握するのである。それ故実存カテゴリーは、形式的性格をもつのであり、実存カテゴリーとして形式的に提示された賭構造は、特定の实存的遂行によって内実的に満たされる。実存論的分析論においては、この特定の遂行（への決断）自体は留保されている。だがこのことは、実存的遂行の可能性の拘束を意味するのではなく、その可能性への眼差しを開くこととして理解されねばならない。即ち実存カテゴリーは、形式的であると同時に告示（方向指示）的である。

実存論的な解釈の、このような超越論的問題設定の可能性は、現存在自身の超越論的構造に基づいている。しかしながら、あくまでデカルト以来の伝統的意識哲学の認識枠組からは分袂した構造提示においてである。たしかに「存在と時間」の問題設定は、現象学的な「超越論的認識」の方向性にあるが、しかしもはやデカルト主義の徹底としての還元された純粋な超越論的意識から着手するのではなく、むしろそのような意識の存在から、つまり超越論的自我の代わり、前主観的な事実的実存から着手するのである。そしてこのような意味での超越論的問題設定の可能性は、現存在の「超越」という事実由来し、それは、存在者から、それを超出し、その根拠たる存在へと眼差しを開くこと、つまりは存在理解を意味している。それ故ここにおいて重要なのは、経験的自我と超越論的自我との伝統的区別ではなく——とりわけ被投の企投として先鋭化される——現存在の存在理解、あるいは、存在者と存在との存在論的差異なのである。

実存論的分析論が、実存的理解に対して超越論的性質を有するとしても、実存論的な分析の真理は、しかしながら、本来的な在り方において露わとなる実存的真理に根付いていなくてはならない。現存在の本来的な在り方は、あくまで時間性の時熟の様相に根拠づけられた現存在の根源的な在り方であって、道徳的理想ではない。が、しかし、実存論的真理

生と学のあいだ

はあくまで実存的真理に基づかねばならず、実存的真理とは、まさしく自己が根源的に露わになることとしての、先駆的決意性を伴った単独の本来的自己の開示である。従って、本来的かつ全体的な実存論的分析論にとつて、実存的レベルにおける本来的在り方は、その展開にとつての理念となるのである。実存的理解は、さしあたり大ていは、世界内部存在者の方から己れを企投し、必ずしも本来的である必要がないのに対して、実存論的理解は、まさしくこのような日常的理解における隠蔽を力づくで打ち破り、本来的理解に根差すことが要請されるわけである。実存論的な分析乃至学的解釈は、このように現存在の本来的理解から、及び日常性における存在理解に対する力づくの解釈から成立するものであり、恣意的な、現存在の本質指定・世界解釈でもなければ、客体的に現存在を考察・分析するものでもない。そのような客体的分析は、現存在を事物的存在者として把握することであるが故に、実存を把えることはないのである。

二

デイルタイは、生への定位・還帰によつて、知の連関を人間性の全体の内に位置づけ、それを通じて認識の基礎を拡大・深化する。そしてそれと共に、生への内在によつて、理解対象の超越性だけでなく主体の超越性をも否定し、両者を歴史的な生の連関の内に位置づけることを通じて、超越論的自我を、現実性にたえず開かれた歴史的生へと置換し、認識の超越論的基礎を歴史的に動態化する。それ故、デイルタイにおいて生と知は、つまり歴史的—社会的な生の連関と精神科学は、デュナーミッシェな、そして又緊張を孕んだ解釈学的循環の内に在る。精神科学及びそれが用いる概念諸装置は、それらが、その把握のために関わっていく当の連関から成立し、そしてそれによつていつも既に規定されて

いる。それ故にここでは、理解する者と理解されるものはひとつの包括的な解釈学的プロセスを形成するのである。概念的方法的に彫琢された生の自己解釈活動としての精神科学は、思惟による背後遡行不可能な生の究め難さに由来する己れの営為の有限性を自覚しつつ、所与の歴史的現実のただ中で、可能な限り明晰な認識へと衝迫しながら、しかもその現実性に照らして己れの諸前提を吟味・修正し、再び生動的なプロセスへと己れを組み込んでいく開かれた循環の内在于在るのである。そしてそのような生の自己解釈活動の概念的言語的媒体が生のカテゴリーであった。それ故生のカテゴリーは、解釈学的循環の内を運動するものとして、生と学のあいだに在るのであり、両者の基本的性格を保持しているといえる。即ち一方でそれは、理解のオルガンとして、生の把握を可能にする条件という意味において超越論的な機能を有し、可能な限り生を概念的明晰化にもたらすような言語的把握様式として、あくまで学的な解釈の手段である。そして他方で生のカテゴリーは、それ自体生の連関であるが故に、それとは異質なものに外からアプリアリに適用されたり付加されたりするものではなく、生そのものの構造諸形式の表現として、あくまで歴史的な生のアスペクトである。それ故生のカテゴリーは、認識カテゴリーであると同時に存在カテゴリーであり、そして又、超越論的であると同時に歴史的である。

だが、他ならぬこの性質乃至位置づけ故に、生のカテゴリーに関して追考しようとする、独特な曖昧さに我々は直面せざるをえないように思われる。そしてこの事態は、デイルタイ自身の両義的な問題設定・基本戦略に起因している。この両義性は、我々が次の問いを提起する際に露呈するといえる、即ち、生のカテゴリーは如何にして導出されたのか、あるいはそれと関連して、「生が生を把握する」というとき、把握主体としての生は——別言すれば、生の「自己省察」における「自己」とは——誰なのか、と。

デイルタイの諸テクストから解読可能なさしあたりの説明は、既述したように、生の単位（個人）の内在的反省性と

しての覚知に基づくものである。悟性には汲み尽くし難い生の連関は、覚知に対しては確かなものであり、生のカテゴリーは、その際には、覚知（及び外的感覺的經驗の内面化）に基づく内的經驗（体験）に与えられる内容に対する、原初的及び論証的な思惟作用の媒介から成立する。それ故、説明のこの方向における基本的定位点は個別主観であり、生の単位としてのわれは、アナログなもの確認に基づいて、生のカテゴリーを自己から他者、さらには生の連関へと伸長させるのである。

しかし、このような意識哲学的問題設定においては、導出されたカテゴリーの間主観的基礎を如何にして確保するかというアポリアに遭遇することとなろう。だがデイルタイは、これに対しては、アナログなもの確認という決して自明とはいえない前提のもとに、一拠に人間性の同形性・共通性を想定するのであり、さらにそれに基づいて——特に「記述的—分析的心理学へのイデー」において——心的生の、普遍的構造諸規定の提示に従事するのである。そしてそこにおいてこの構造諸規定として提示される諸概念の多くは、生のカテゴリーの諸概念と重なり合うのである。しかしながら、このような解決によっては、生のカテゴリーの開放性に——それ故「人間はただ歴史においてのみ己れを認識する」という彼自身の主張に——齟齬するような事態が生じてしまうといえる。即ち、可変的で開かれた存在カテゴリーとしての生のカテゴリーが、無時間的形式的な存在規定となり、デュナーミッシュな人間の發展史が、同一形式の反復の舞台となってしまうのである。つまり、この方向性においては、歴史性のただ中で生の發展的—創造的な解釈活動における、生成と適用の循環として扱えられるべきものが、この循環の外へと突出し、超歴史的—普遍妥当的な基礎づけカテゴリーとして前提されてしまうのである。

これに対し、デイルタイの生の解釈学的問題設定が徹底されるなら——彼は一方で、覚知に基づく自己理解の道具立ての、コムニカティブな作用による変容を看取していたが——生のカテゴリーは、彼が僅かにではあれ、言及して

いるように、「客観的精神」における共通のシンボルを媒介にした、間主観的—相互作用的な、生活世界的基礎的理解遂行において把握されるべきであろう。

生のカテゴリの性質及びその導出をめぐるディルタイの思索には、それ故、意識哲学的説明と歴史的—社会的な生の連関の解釈学的説明とが混淆している。従って又、超越論的な反省次元としての自己省察の遂行主体の提示及びその性質規定が（生の単位から包括的な生の連関に互る生概念の多義性も相俟って）曖昧なままにとどまってしまうのである。そしてこのことの責任の一端は、世界及び自己に対する理解構成の根源的な言語性への考慮の不足に帰されねばならないといえよう。

だが我々は、ディルタイが他方で、生の把握に関し、独自の言語的性質への洞察を有していることを看過すべきではない。即ちディルタイは、生のカテゴリを——それらが、生の究め難さを乗り越えられない制約としつつも、生を理解にもたらさねばならない以上——一義的な悟性概念や、それに基づく対象規定的な諸言明とは異なった言語的表現として、即ち、表現されるものがその現実性において我々に対し開示されつつ現前するような、そしてそれによって我々の眼差しが開かれるような言語様式として扱っている、ということである。そして、その言語的性質の基礎の提示に際しては、次のようなディルタイの言葉が考慮に入れられねばならない、即ち「生の究め難さから帰結するのは、生は比喩的言語によってのみ表現しうることである。」ここで彼がいう比喩的言語とは、例えば詩や宗教や形而上学における象徴言語であるが、それらは異なった形において、同一の生の、決して科学的言語による論証的思惟には近づけない意義を明るみにもたらすような、言葉の原初的現象である。そして精神科学が、人間の生について明晰性を獲得し、その方法的に規定された解釈活動に他ならぬ以上、それが用いる概念的言語は、そのような原初的現象としての言葉の系譜に組み入れられねばならず、そのためには、それにむけての解釈学的理論の彫琢が要求されねばならないが、

生と学のあいだ

このことの具体的遂行は、ディルタイから弟子のミッシュュへと引き継がれる形での課題となった。

ミッシュュは、精神科学の存立基盤確保にむけてのディルタイの生の哲学的基本戦略をさらに発展させ、解釈学的視座のもとに、とりわけ悟性的科学的言明とは異なった言語的諸表現の性質と可能性を追究し、その復権をめざす。そのため彼は、論理学の基礎を拡大し、前理論的な知から諸事物の純粋に論証的な科学的諸言明へ至るような発生的方向性に、生のヨリ根源的な基盤から発生し、論証的な形態に至ってもその独特の性質を保持しているような表現の方向性を対峙させる。後者においては、生き生きしたたぐいの概念が、即ち「言葉の言及によって揺動するような対象の独自の表現性格に基づいて出てくる」概念が重要なのであり、ミッシュュはそのような概念を「呼び出し的 (evozierend)」な概念と呼んでいる。それらの概念においては、一義的な悟性の自明性においては隠されている事物の深み、即ち事物本来の有意義性が呼び出され、開示され、理解にもたらされるのである。ところでその際、呼び出しという解釈学的現象は、詩、宗教、形而上学及び精神科学の諸表現に求められ、そして呼び出し的概念の例として、ディルタイの生のカテゴリーやハイデガーの実存カテゴリーが考えられているが、もしそのような解釈学的諸形象の中で呼び出し的に語られるものは「遂行において把握されねばならず、概念はただそのことを示唆しうるのみである」なら、そして又、それは理解していく追遂行という形で読者を「実現していく現前化」へと強いるという、コミュニカティブなアスペクトにおいても問題とされるなら、ヤスパースにおける実存の信号こそ、そのような概念の系譜に位置づけられて然るべきであろう。何となれば実存の信号は、意識一般による一義的で対象規定的な科学的言明と異なり、可能的実存の内的行為においてのみ意味を有し、再認され、内容が吟味されるのであり、読者によってそのつど歴史的に新たに充実されるべき、つまり実存の実現への訴えをもった覚醒的な象徴であらんとするからである。

実存の信号は、実存を科学的に基礎づけるものではなく、あくまで超越的運動の道しるべであり、現実的実存への飛

躍による本来の現実性に対する媒介として解消される。そして、それ故に又、それらは実存的遂行を離れた中立性を保持しておらず、むしろ超越的運動においてしか意味をもたない。そのようなものとして実存の信号は、現実的実存と科学的規定とのあいだに在るといえる。そしてこの性質故にそれらは、ディルタイにおける生のカテゴリーと心理学的諸規定に我々が看取した両義性を免れている。即ち、実存の信号を「汝自身に従う」ための象徴乃至メタファーとし、科学的規定としてはこれは断念するという、実存に関するヤスパースの基礎づけ思考の放棄は、心理学的——人間学的共通性の指定とその歴史的制約とのジレンマを回避しうるものであり、実存開明の対象的言述は、そのつど新たに我々の歴史の解釈に委ねられるのである。つまり思惟の共遂行の経過において——その際我々はさしあたり己れの歴史的状況の内にか存在しえないが——伝達される人間存在の可能性に出会い、それを己れ自身の新たな、あるいは本来的な可能性として引き受け、己れの歴史的状況において実現することがここでは重要となるのである。

だが、実存の信号あるいは実存開明の共遂行に関してさらに追考すると、いくつかの問いが惹起されてくるのであり、これらの問いは、ヤスパースの意味での実存が、例えば汎神論的背景をもったディルタイ的生概念と異なり、端的に唯一的・代替不能的とされること、そしてそこからヤスパースが、普遍妥当的の科学知——彼は「学 (Wissenschaft)」概念をこの意味に限定しているわけだが——と個別的覚知の二分法という認識論的先行決定の下に、直ちにあらゆる形で普遍的性をも実存に関する言表に対して断念してしまうことに由来している。たしかに実存の信号は、実存に関する経験的諸規定でもなければ、実存的経験を可能にする前提としてのアプリオリな形式的諸制約でもない。だが、実存の信号が他者の超越的運動の媒介としてその実存の覚醒に導きうる（と少なくとも想定しうる）のは、そもそも何故であるうか。我々は、個別的覚知乃至可能的実存の自己理解が（言語的な）共同性によって既に媒介されていることを想定してはいけないのだろうか。あるいは——我々が以前別の所で試みたように——上述した二分法を相対的に流動化し、そ

生と学のあいだ

れによって彼の哲学の知の枠組を拡張する必要はないだろうか。

ヤスパースがこの二分法に固執し、従って信号に基づく実存開明の言葉の普遍性を否定し、にもかかわらず我々が己れの可能的実存からそれを追遂行することを要請する限り、次のような問題点が生じてこよう、即ち第一に、止揚されるべき単なる思惟の手引きとしての性格のみが付与されるために、折角の内実豊かな信号と実存の具体的叙述が消極的な意義しかもたなくなるということであり、第二に、実存開明の追遂行的我物化によって、読者は挫折乃至限界状況の必然性を、つまり実存開明の焔結を先取りする危険があるということであり、そして第三に、実存が「自己自身に關係し、そうすることに於いて超越者に關係する」と定義される限り、そのような実存的自己理解は、世界—人間—神というヘブライ的キリスト教的伝統の人間解釈の枠内を動くといえるが、可能的実存の翼による実存開明の追遂行を要請することは、その際には、特定の思惟、特定の实存的可能性を讀者に強いることになり、そもそも何故そのように特定の伝統に従って生きようのかということについての反省が得られないということである。

これらの問題点を実存開明が招来する理由は、結局のところヤスパースが実存に対して超越論的な問題設定をとらず、従って具体的な実存遂行に対し、反省的—批判的距離化が成立し難くなることに求められよう。ヤスパースが実存開明の学問性を否定する理由は、実存の非対象性と並んでその一回性・唯一性ということにあった。しかし、あらゆる実存に共通な側面を想定することが許されてもよいのではなからうか。何となれば、実存の認識不可能性は、直ちにその潜在的な普遍的側面の否定を意味しえないし、一回的な実存の可能性がその枠内で実現される普遍的な実存的可能性の諸規定を想定することは可能であるからである。ヤスパースは対象性への固定による自由の消失を虞れるが故に、実存に関する存在論を峻拒する。しかし具体的諸実存のレベルでの限界なき自由は、それを限定する超越論的な枠内においてのことではなからうか。そして実存の信号をそのような超越論的な学規定としてもなお、それらが具体的な実存

的諸可能性を提示する限り、本来的な自己存在へ教導する覚醒的働きを喪失することはないし、むしろ実存開明に説得性と開かれた可能性を付与するであろう。

だが、我々は、ヤスパース哲学には別の形での超越論的な問題次元の展開があることを看過することはできない。即ち、理性的思惟全体の反省的体系化としての哲学的論理学がそれである。哲学的論理学においてめざされるのは、存在経験がそれに従って可能とされるところの前提としての諸形式の開明である。そしてその際には、存在意識の充実自体は留保されている。超越論的開明としての哲学的論理学は、一切がその中で現れる諸形式の認識として、可能性の領域を動くのであり、それは実存開明において到達される歴史的一回の真理と異なり、万人の存在経験に対する共通の思惟の枠組として(科学的認識を越えたレベルにおいて)普遍性を主張しうるのである。

存在と思惟の超越論的開明としての哲学的論理学は、内実を満たした実存的歴史的存在経験の形式と限界を提示する。実存の歴史的真理は、理性によって他者に対して普遍的思惟において弁明、公明化されねばならないのである。だが、それでもって歴史的な実存の自己理解が超歴史的普遍的な理性の図式の内に一方的に掘め捕られるということは帰結しない。何となれば、哲学的論理学の超越論的な反省主体は、理性的かつ歴史的な可能的実存といえるからであり、可能的な実存は、あくまでその思惟内実をそのつどの歴史的諸状況・諸形象から汲み取ってこざるをえない以上、哲学的論理学において提示された超越論的な諸形式には歴史性が刻印されているのである。それ故にヤスパースは、哲学的論理学に対し開かれた浮動的な体系性以上の何ものも要求しないのである。

ここに我々は、ヤスパースにおける歴史性と超越論性との緊張関係を看取できる。歴史的な実存的運動は、理性によって明瞭化され論理化され、理性は存在経験が可能となる諸形式を提示する。しかしそのように提示された諸形式は(新たな、あるいは他の)歴史的な可能的実存に追遂行乃至共遂行されてこそ充実されるのである以上、あくまでその

生と学のあいだ

つど歴史的に解釈された諸形式でしか原理上ありえない。ヤスパースにおける実存と理性の運動は、このような歴史性と超越論性との、あるいは普遍的開放性と唯一的求心性とのダイナミズムにおいて把握されるべきであろう。

ヤスパースの実存の信号と異なり、前期ハイデガーの実存カテゴリーは、既述したように、当初から具体的な実存的諸様態に対する超越論的な着手の下に現れる。それは、特殊的に歴史的なものを、非歴史のものとの区別において表現にもたらず、という課題遂行故に、ディルタイの生のカテゴリーを継承しつつ、さらにそれを存在論的に徹底化する。そして又、科学知を前提として受容しその残余領域において実存的絶対的意識を問題にするヤスパース的二元論を、前主観的でヨリ根源的な思惟によって克服することを自論む実存論的分析論は、実存開明と異なり、あくまで人間存在のアプリオリな諸規定をめざした学的な解釈であることを自認している。

実存論的分析論は、現存在の存在の、究極的には存在一般の意味の前存在論的な先行理解に基づく解釈学的循環の遂行の提示そのものであり、決して精神科学的対象としての人間の分析のために、いわば「外から」派生的な理解的方法としての解釈学を適用したものではない。それ故にこの現存在分析は、学的——形式的解釈であると同時に、具体的実存的理解を、つまり実存的諸可能性をその内実として踏まえているが故に、その叙述の性質において特殊な働きをもつこととなる。即ち、それは現存在（読者）に対して、具体的な特定の実存遂行自体は留保しつつも、彼がかつて経験し、理解したであろうその実存遂行を、彼の内に——我々は一度反省したら反省以前に戻ることはできない、即ち既知の事柄から背面することはできないが——鋭く想い出させるのである。それ故に——ヤスパースの信号が覚醒的な象徴であったのと同様——実存の諸カテゴリーの叙述は、その言語的性質において「呼び出したで挑発的」なものである。

だが、実存論的分析論はこの超越論的——形式的な学問問題設定故に——従ってヤスパースの実存開明における諸問題とはまさに反対方向から到来するような——いくつかの問題に、しかもハイデガー自身の存在史的思想への転回とも決

して無関係とはいえない問題に遭遇するように思われる。我々はそれらのうち相互に関連した二点をここでは提示したい。即ち第一に、たしかに現存在分析論は、現存在を事物存在として把握する伝統的態度を退けているが、しかしながら、人間的実存を何らかの形で概念的分析の対象にしているということ、このことは承認されねばならないのではないか、ということである。つまり、それがあくまで学的解釈であらんとする限りにおいて、ハイデガーは実存に対して客観的理論的態度をとり、実存を考究対象とせざるをえないということである。なるほど実存論的分析論は、実存的理解及び前存在論的存在理解に「実存的乃至存在的に根付いている」ことがその前提となる。しかし、たとえ本来の実存の内に在ることが分析のために要請されるとしても、実存的に本来的な全体存在しうすることを先駆的決意性として超越論的―存在論的に反省し、叙述することは、己れの本来的在り方へと実際に踏み入っていることは必ずしも同一とはいえないであろう。そして又、存在の意味の開示のためには、己れの本来の実存的可能性への先駆が必要とされるが、理論的―形式的問題設定は、そのことを具体的内実として既にその理論的枠組の内に説明しつつ取り込んでしまい、この先駆によって生起するであろうリアリティーが、理論それ自体にフィードバックする可能性が欠如してしまいうるのである。その時生じるのは、形式／内容、理論／実践の相変わらずの二項対立であり、それによる解釈学的循環の閉鎖性である。

そして第二に、このことと関連して生じるより重要な問題として、このような形式的―超越論的問題設定は、その分析「内実」としての歴史的事実性によって報復されずにはおかないということである。つまり、実存論的分析論において実存カテゴリーとして露開され提示された現存在の存在体制自体が、歴史性によって制約された内実を示しており、歴史的に特定の企投の性格を帯びざるをえないという事実が露呈してくるのである。このことは皮肉にも、ハイデガーの神学上の盟友であるブルトマンの叙述において明らかにされている。即ちブルトマンは、実存論的分析論が実存の存

生と学のあいだ

在体制を中立的形式的に告知しているものとみなし、神話的表象で説明されている信仰的実存的自己理解を現代人に理解させるための実存論的構造一般の解明としてそれを利用しようと考へた。しかし同時に彼は、「現存在の実存論的解明は、まさに人間存在に関する新約聖書の観方の世俗的、哲学的叙述であるように思われる」というのである。

世界内存在である現存在は、事実的実存として既に特定の歴史的世界の内に被投されており、その本質において時間的—歴史的存在である。時間性（歴史性）は、現存在の存在意味として超越の可能性の制約であり、従つて超越論的—存在論的な現存在の在り方の制約である。ここから帰結せざるをえないのは、ハイデガー自身いうように、存在への問い自体が歴史的に限定されざるをえないことであつて、それ故実存論的分析論が実存的解明に実存的に根付いている限り、そして現存在の歴史性によって制約された先行理解の内を動かざるをえない限り、そこで露開された現存在の存在体制は歴史的なものであることが不可避なのである。現存在の時間性の方から存在一般の時間を把えんとする試みは、この現存在の歴史的性格によって、つまりその超越論的思惟が既に歴史的に規定されていることによつて、その時間性—歴史性をもはや超越論的に基礎づけできないわけだ、このプロセスの展開の可能性が閉ざされてしまふのである。即ち、実存論的分析論それ自体が、既に（後期の位相の言葉でいえば）「存在の命運」の下に置かれているわけである。

こうして我々は、ここにおいて前期ハイデガーの思索における歴史性と超越論性との交錯の問題圏域に出会うのである。即ちそれは自己理解（それ故同時に世界理解）の超越論的枠組自体の歴史性である。そこで問題となるのは、ディルタイやヤスパースと異なり、歴史的小社会的な生活連関と思惟とのデユナーミッシュで開かれた循環的発展的關係でもなければ、実存的主体性と对他者的開放性との緊張関係でもない。そうではなくて、超越論的枠組が根拠としてある限り、もはやそれ自身によつては根拠づけられない、それ自身の、根拠自体の歴史的可能性・事実性なのである。その歴

史的実理性は、發展的—創造的プロセスによって変容させうるものでもなければ、人間存在の主體的能動性によって打破されるものでもない。むしろ、我々がその歴史的地平の内在に在る限り、問われることもない反省以前の規定性である。従ってそれが我々の意識にもたらされるのは、我々が別の超越論的枠組の地平へと編入させられたときのみである。このような根源的有限性を抗し難い事実として承認しつつ、なお我々の自己理解・世界理解の反省としての学が如何にして成立しうるかが、ここでの重要な問いとなってくるわけである。

結 語

以上において我々は、デイルタイ、ヤスパース、前期ハイデガーにおける人間理解のカテゴリを巡る諸問題を考察した。三者は共に、自然科学的認識枠組の、人間的—精神的諸事象への一元論的適用に異議を申し立て、この認識枠組によっては扱えられない人間存在の特質乃至深層を理解にもたらしようなカテゴリ・諸概念を——カント的カテゴリとの区別において——提出する。だが、カテゴリの性質規定や内実あるいは、彼らの哲学的体系性の中でそれらが有する位置は、各自の思想的前提や設定課題の相違、否、文字通り各自の「人間理解」の相違に従って、様々である。

デイルタイは、創造的な歴史的生成、つまり予め歴史の目的や生の本質を措定することなく、新たな経験や異質なものに開かれたままにしておく歴史的生を己れの立場とする。彼の思考遂行原理は、超歴史的普遍妥当的認識への直線的進捗でもなければ、(例えば枠組の)相対性でもなく、この二者択一の彼岸の論理、即ち、所与の歴史的現実性のただ中で、その全体は究め難いことを承認しつつ、可能な限り客観的な認識へと明晰化しながら、再び現実性の生動性へと組み込んでいく開かれた循環の論理に他ならない。その意味では、彼の生のカテゴリは、存在カテゴリという

生と学のあいだ

よりむしろ、生成カテゴリーといえよう。⁵⁰⁾

カテゴリーは、ヤスパースそしてとりわけハイデガーにおいて、他者や精神的諸形象の理解のためあるディルタイのカテゴリーから、存在理解のためのものへと転換する。⁵¹⁾ ヤスパースは、何の支えもない我々に対し、新たな存在体験をもつことを促し、そのために超越することによる存在意識の変革を訴える。そこにおいて重要なのは、存在の知ではなく、その確証としての態度変更であるが故に、実存の信号は単なる媒介とされるのである。実存開明は、我々が己れの存在意識を変革し新たな世界経験に身を置く実践的行為そのものであり、ここには己れの真実の在り方を主体的な意志によって実現しうる、というヤスパースの人間理解がある。そしてこの真実な在り方の開示のために、彼はあらゆる独断論に抗議し、固定されたものを瓦解させることによってたえず批判的良心を自覚ませておくことを主張し、それを果たすものこそ理性であった。実存と理性、主体的生と（広義での）学問性は、彼の哲学的対位法を形成する緊張に満ちた二旋律である。

そして前期ハイデガーは、ディルタイの歴史的な生の哲学の基本モチーフを継承し、人間存在の特質をその歴史性（時間性）に見る。だが、ディルタイに付き纏う伝統的意識哲学的二元論を払拭してそれを存在論的にラディカル化する。即ち、理解は第一義的には、精神科学の方法的営為ではなく、現存在の存在様態そのものとしての被投的企投である。そしてこの理解に基づいて、現存在自体の存在構造が剔出されてくるのであるが、その際には覚知（自己意識の根源）から直ちに導出されるディルタイのカテゴリーと異なり、前意識的な事実性に基づき現存在はさしあたり大い種類している——ここにはハイデガーの基本的人間理解が窺えるが——が故に、実存カテゴリーは、現存在の実存的理解に対する力づくの解釈に由来するのである。そして又、現存在の存在意味としての——終末論的な——時間性（歴史性）は、脱目的なものとして、ヤスパースの実存哲学もその一変種である近代の主体性の哲学の基礎を破壊するのであ

り、ここからさらには現存在分析自体が、つまり哲学的反省を遂行する主体自体が、それがそこにあるところの歴史的事実性そのものによって規定されていることが明らかにするのである。

おそらくデイルタイの立場からすれば、ヤスパースの、限界状況における挫折による存在確証という主張は、生のもつ創造力の忘却として映らうし、ハイデガーの存在への問いには、フッサール同様のアプリオリスムを喚付けるであろう。ヤスパースからすれば、デイルタイとハイデガーは共に、己れ自身の存在を問わないその理論的「辯壇哲学」的態度故に問題視されねばならないだろう。そして前期ハイデガーの問題設定からすれば、デイルタイは人間存在を未だ存在的小次元で扱っていることにならうし、ヤスパースは伝統的な主体性哲学の極みと映らう。

しかし、このような相違や対立点にもかかわらず、三者は、人間の生の本質にその——概念規定の相違はあれ——歴史的在り方を見ている点で一致している。そしてそれは、人間がいつも特定の歴史的状况の内では思惟せざるをえないという有限性の自覚を意味している。それ故、人間理解のための超越論的枠組を確保しつつ——彼らは共に、認識の諸前提を経験に還元する経験主義者乃至還元主義者ではない——にもかかわらず、この枠組は、歴史性の刻印を帯びるのである。彼らは決して自己同一的で静的な自己理解の確実性を許容しない。即ち、人間が有限であり限り、その自己理解には、いつも差異性（ずれ）が付纏う。そしてこのことが、新たな、あるいは真なる理解へむけての循環を生み出していくといえるのである。それ故に、我々には、自らの有限性を自覚し、この有限性と超越論性との「あいだ」に踏み入って、思索し反省することの徹底化が課されてくるのである。そしてこの課題の遂行のためには——経験が反省に先立たざるをえないこと、あるいは経験が反省を凌駕することが有限性の謂であるならば——新たな経験に開かれていることが何よりも要請されるのである。

井ノ学のあらた

註

(1) デイルタイと(初期の)ハイデガーとの關係の論考としては、例えばF・ローディ「ハイデガーとデイルタイ」(丸山他訳「思想」一九八六年十一月月号岩波書店所収)を、ハイデガーとヤスバースとの關係の報告としては、例えばヤスバース「ハイデガーと『存在』」(丸山他訳岩波書店一九八一年)におけるH・サーナーによる序言を、それぞれ参照されたい。

(2) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*(=GS.) V. S. 370f.

(3) GS. I. S.116.

(4) GS. VII. S. 121

(5) GS. I. S. XVIII

(6) 註文の「レ」は、GS. XIX. S. 66f.

(7) a. a. O. S. 44

(8) F・ローディ「デイルタイ、ガーターと「伝統的」解釈学」(大野訳「思想」一九八四年二月月号岩波書店)三三頁。

(9) カテコリーに関するこのような発生的考察がなされたのは、専ら中期デイルタイ(大体一八八〇年～一九〇〇年)においてであり、後期はフッサールの影響の下、カテコリーの性質の記述のみにとどまった。Vgl. GS. VII. S. 197 (なお、O・F・ホルノー「デイルタイとフッサール」〔高橋訳岩波書店一九八六年〕八三頁参照)それ故、以下の論述では特に中期のカテコリー論に焦点をおくことにする。

(10) GS. XIX. S. 361 u. VII. S. 197

(11) ただし後期の解釈は「世間知」及び「實踐」のカテコリーが基礎的であることは、GS. によらずに Vgl. GS. VII. S. 192 u. S. 232

(12) ヤスバースは、*Wissenschaft* 概念の二つの意味を区別している。(Rechenenschaft und Ausblick [München 1951] S. 210) 即ち1) 普遍論理的真理に関する近代科学、2) 方法的体系的な哲学的全体知。3) 思维における明白なる信仰の真理。そして彼は、この「古びたクリシヤに萌芽を持ちつつも近代になって初めて確立された」の意味にこれを限定している。

(13) 以下の論述は、拙稿「実存と解釈」〔倫理学年報〕第三五集(日本倫理学会編一九八六年)所収)と一部重複することをお断わりしむ。

(14) ヤスバースにおける「認知」は、対象的思维において同時に、非対象的存在を感じとる働きを指しており、この場合は「われの実存の確信」であり、その「われ」を實現せよとは、彼が持つべき確信でもある。

(15) *Philosophie* (=Ph.) II (Berlin 1973) S. 11

(16) a. a. O. S. 15ff. u. *Philosophische Glaube angesichts Offenbarung* (1962) S. 156f.

(17) 金子武蔵「実存と理性の哲学」〔弘文堂一九五三年〕三〇三頁、鈴木三郎「ヤスバース研究」〔創元社一九五三年〕一九三頁、草

藤正夫「ヤンペーン哲学入門」(以文社一九七三年)五八頁。林田新一「ヤンペーンの実存哲学」(弘文堂一九七一年)七七頁)は、他者に対して実存(他)際とらざる言葉を適用しては、少なからずヤンペーン自身はこれの頭語として言葉を他者に対して用いるという箇所は、他者自身も然らざる。ただこのヘンツウ論争の中で、"Kategorien der Freiheit" という會話的な見地がある。Vgl. K. Jaspers/R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung (München 1981 [1954]) S. 122) ヤンペーンは、他者やヘンツウのカンツォーを扱ってこそ (Ph. II S. 17f.) というなら、他者はこれと同等であるが、それは他者自身は、人間存在の存在論的規定に對する存在論的規定ではない故、ヘンツウの「実存カンツォー」よりは明確に区別されるべきである。(この二つの論議は、以下「他者」の項で論議される)。)

- 81 Ph. II S. 17
- 82 理性の機能の全体は、理性のオルガノンたる「哲學的論理學」全体を通じて明らかたされる予定だった。哲學的論理學は、理性的思惟全体の反省の体系化である。(公刊された書目では)存在の諸機能とそれと相対する思惟の形式とに関する超越論的開明の体系化である。
- 83 Vernunft und Existenz (?1947) S. 71
- 84 Der Philosophische Glaube (München 1981) S. 39
- 85 M. Heidegger, Sein und Zeit (=SZ) (Frankfurt/Main 1977 [=G. A. Bd. 2]) S. 17
- 86 Vgl. F.-W. Herrmann, Subjekt und Dasein (Frankfurt/Main 1974) S. 72
- 87 註：ヘンツウ「既成性」(被動性) (雑誌『現象学』一九八一年) 四一頁に参照。註を Vgl. O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1963) S. 272 Ders., Heidegger und die hermeneutische Philosophie (Freiburg/München 1983) S. 288
- 88 SZ: S. 51
- 89 ebd.
- 90 四頁に於て「この『他者』は、他者自身は、GS. XIX. S. 57ff. S. 79
- 91 a. a. O. S. 361
- 92 a. a. O. S. 360
- 93 GS. V. S. 139ff
- 94 Vgl. GS. V. S. 218ff. GS. VII. S. 362
- 95 GS. VII. S. 279
- 96 この二つの箇所は、『既成性』(実存論的論議)「存在への問い」(以文社一九八八年)八五頁を参照されたい。
- 97 Vgl. GS. VII. S. 203

- 57) Sz. S. 18
- 58) この種の問題意識の展開と「ト」の濶口宏平「解釈学的哲学の基礎と課題」(梅原他編「解釈学の課題と展開」晃洋書房一九八一年所収)特に五八頁以降を参照。なお Vgl. W. Panenbergs, Hermeneutik und Universalgeschichte, in: H.-G. Gadamer u. a. (Hg.) Die Hermeneutik und die Wissenschaften (Frankfurt/Main 1978) S. 297
- 59) Vgl. O. Pöggeler, Heidegger und die hermeneutische Philosophie, a. a. O. S. 291f. 及び K.-O. Apel, Transformation der Philosophie BDI S. 249f
- 60) R. ニルントマン「新約聖書と神話論」(山岡訳新教出版社一九八〇年)五五頁
- 61) Sz. S. 28
- 62) それ故、例えばデイルタイの孫弟子たるホルノーは、不安を根本情状性とするハイテガーの分析を一面的とみなし(O. F. ホルノー「知分の本質」(藤瀬訳筑摩書房一九七三年)一五頁以降)そしてハイテガーの理解論に循環の閉鎖性をみるのである(同「解釈学的論理学の概念について」(O. ベンケラー編「解釈学の根本問題」高山他訳晃洋書房一九八〇年所収)一六六頁)。
- 63) Vgl. G. Misch, Das Problem der Methode: Hermeneutik und Ontologie, in: F. Rodi u. a. (Hg.) Materialien Zur Philosophie Wilhelm Diltheys (Frankfurt/Main 1984) S. 193
- 64) R. リクター「解釈の革新」(久米他訳白水社一九八二年)一六一頁以降参照。
- 65) 辻村は、フルトマンとの出会いが、ハイテガーにとって現存在の時間性(歴史性)の思惟を一挙に現勢化させる直接の機縁となつたと主張している(辻村公一「ハイテッガー論攷」(創文社一九七一年)二二八頁以降)。たしかに、一九二二年に始まるマールブルクにおける「共同研究」の時代は、ハイテガーとフルトマン両者にとって極めて重要な意味をもちたと指摘できよう。この時期の両者については、例えば H.-G. Gadamer, Martin Heidegger und die Marburger Theologie, in: Kleine Schriften I (Tübingen 1967) S. 82ff. 及び ニルントマンの歴史観については、R. ニルントマン「歴史と終末論」(中川訳岩波書店一九五九年)を参照せよ。
- 66) Vgl. G. Misch, Vorbericht des Herausgebers, in: W. Dilthey, GS. V. S. CXII
- 67) 例えば、ヤスパーズ「ハイテガーとの対決」(前掲書)九八頁以降を参照。