

三宅剛一とハイデッガーの哲学の立場

加藤 篤子

論文要旨

「ハイデッガーの哲学の立場」(1934年)は三宅剛一のハイデッガーとの実存的出会いの記念碑である。そこにわれわれは三宅自身の哲学の立場である現象学的な『人間存在論』(1966年)の一つの原点を見ることができる。

哲学が生きた哲学であるならば、哲学の立場への考察は自己の体験の世界の反省としての哲学的自己反省のはずであり、それゆえ体験的立場を前提とせざるをえないであろう。『存在と時間』でハイデッガーはその存在論的解釈の立場に前提があることを認め、それを**解釈学的状況**と呼ぶ。その意味で、三宅は「ハイデッガーの哲学の立場」でハイデッガーの**解釈学的現象学**を、フッサールの理性志向の現象学への批判的反省として、**ポジティブに解釈する**。

しかしハイデッガーの**解釈学的状況**そのものが反省されなければならないであろう。『人間存在論』においては、ハイデッガーの実存分析の前提にある**独我論的な本来的自己**や、**本来的歴史性**が明確に批判される。三宅は、身体と言語を媒体とする**相互主観性の地平**で、現実の歴史の領域を**行為の社会的作用連関**として限界づけ、他方で自己と伝統との出会いに**超歴史的なもの**の可能性を見ていく。

キーワード【ハイデッガー 現象学 解釈学的状況 自己 歴史性】

はじめに

昭和25年つまり1950年に初版の『ハイデッガーの哲学』の「序」によれば、三宅剛一先生(1895年-1982年)(以下に三宅¹⁾)がハイデッガーの『存在と時間』*Sein und Zeit*をはじめて読んだのは1927年の刊行後ほどなくであった。そこに出ている一種の暗さに特に打たれたという。その後1930年、31年にフライブルクに赴き、フッサールの演習に参加し、直接にハイデッガーの講義を聞く等したが、ハイデッガーの哲学が何かを切実に語りかけるようになったのは『ハイデッガーの哲学』の第1部「ハイデッガーの哲学の立場」を書いたときからであると、ハイデッガーとの実存的出会いを伝えている。これは昭和9年(1934年)に東北大学の『文化』の2月と3月の号に出された。「当時一種の熱をもって書き上げたものなので…」(『ハイデッガーの哲学』I頁)ほぼもとの論文のままであるという。そこにわれわれは当時の生き生きとした状況、時代を画したハイデッガー哲学の登場と影響²⁾の様子をうかがうことができる。そしてそこに同時に、三宅自身の立場つまり現象学的方法に

よる『人間存在論』(1966年初版)の一つの原点を探ることができるのではないだろうか。

以下に第1節では、「ハイデッガーの哲学の立場」を三宅の論述にそって追っていく。次に第2節で、『人間存在論』における三宅のハイデッガーに対する両義的な批判的立場と、同時に絶対論的哲学への批判に通じる『人間存在論』の意義を考えてみたい。

第1節. ハイデッガーの哲学の立場

1. 反省の歴史性と哲学の立場

哲学の立場への反省は、われわれ現在において哲学するものがいかなる立場に立ちうるか、また、従来の哲学が現実的にかいなる立場に立ちえたかという、現実の可能性の問題を忘れてはならないとするのが三宅の哲学への一貫した態度である。三宅はいわばフッサールの現象学を批判的に反省し発展させたと解釈できるハイデッガーの立場をその意味で見ようとするのだが、その背景には三宅が当時の「日本の哲学に対してひそかに抱いていた疑い」があるであろう。(『ハイデッガーの哲学』1頁参照。以下に「第1節」では『ハイデッガーの哲学』からの引用はページ数字のみ)

哲学は無反省にもものを見る素朴な自己の立場を反省する。それならば、哲学的反省によってはたして素朴な立場を脱却しうるであろうか。それを肯定するのは、たとえばヘーゲルや絶対論的な哲学のような、**絶対自覚**を主張する**絶対反省の立場**であろうが、三宅はそのような立場の可能性を問題視する。それを決定できるのは単なる論理的思考ではなくて哲学的反省の具体的省察であるとする。それについてフッサールの現象学の委しい分析を基に考察が進められる。

フッサールによれば反省は意識体験として「反復可能性」と「変様」という性格をもち、それによって「私によって体験されたが、しかしまだ眺められていないところの体験が、眺められたものになる」(Husserl, *Ideen*, § 78³⁾)。このような反省によって体験が私に対して表明的に、つまり明証的に把握されうるようになるのである。さらにそこには周囲との関係が現われ、体験(眺められるもの)が一つの全体に取り入れられて私に体験の世界が現われる。しかしそこには反復によっても反省されないものがつねにすでにあるのではないか。それが哲学的反省であっても時間のうちに成り立つ反省(体験)として、「ある直接的な素朴性」(7)を免れないのではないかと三宅は疑問視する。

いかなる反省もそれ自身を照らさないことは確かである。私は哲学する私をいつでもさらに反省することができ、いかなる場合にも最後の完結に達することはない。すなわち私の哲学的体験の世界はつねに未完成に止まっている。そして、その未完成の部分に関しては、その構造を予知することはできても、そこに生まれ出ずべき反省的体験の内容は知り

えない。いずれにしても、未来の反省は現在の私の反省体験に現われていない何物かを示すにちがいない。哲学的反省を絶対自覚だというとき、かかる意味での新しきものを含んだ未来の可能性は何を意味しうるであろうか。(8)

哲学がそれ自身生きた現在の哲学であるならば、単に思惟するものとしての自己の反省ではなく、自己の体験の世界の反省であり、しかもその形式的構造というのではなく具体的意味の解釈であるならば、それは自己の体験の中から生まれるはずである。その意味で真実の反省は必ずそれ自身体験的な立場をもつに違いない。その生きた立場はどこかでついに反省されずに止まるであろう。もし反省されたとしても、その反省は同じ立場から起こるのだから、その立場は絶対的に自覚されるものではない。

では、哲学的反省がその立場の**歴史性**と、それに結びついた**直接性**あるいは**素朴性**を脱しえないとしたら、そのような立場の自省ないしは自覚(反省)は何を示すのであろうか。「それは自己の立場の内的な理解に導く」(20)と言う。つまり哲学の立場なるものがありうる可能性が理解されるのであり、それは同時に何でありえないかつまり可能性の限界が理解され認識されるということである。反省は無前提ではなくて、「歴史的にすでに試みられた、あるいは私自身で企図している、あるいは私が要求しているところの哲学を前にしての反省」(21)であり、その意味で**立場の反省は結局自己批判**である。それゆえ、「ハイデッガー哲学の立場」の考察が三宅自身の哲学的自己批判として企図される。それは「歴史的批判」でなければならないとするのだが、ここでは日本の絶対論的な哲学については感想を述べるにとどめ、それぞれの内容についての考察は「他日に残された問題である」(21)とする。

それは自己を知るための自己批判でなければならない。…それがためには直覚的の批判から歴史的批判にすまなければならない。われわれは一躍して無**仮定**の立場に立つことはできない。…批判は自己の主観の中に蓄積された歴史的**偏見**に向けられねばならぬ。
(23)

フッサールは「すでに与えられた世界」(vorgegebene Welt)を手引きとして、その構成にあずかるあらゆる定立的志向性を発見し暴露しようとする。しかし終局においてあらゆる存在がそこにおいて構成される先験的(超越論的)主観性に逢着する。それはあらゆる定立、信憑がそこで成り立つ根源であって絶対的なものであるとする。しかし三宅はそこになお一つの問題をみる。理性を批判し、「明証」の本質を解明しようとする現象学の「自己還帰性⁴⁾」そのものに問題を提起するのである。「いかにして自己の真理性を基礎づけることができるのか」(28)、と。

フッサール自身は真理と明証との相対性を認め、その段階的素朴性はすべて現象学にお

いてはじめて絶対的に基礎づけられるとする。

全現象学は、最初まっすぐに、すなわちある素朴さで進み行き、しかしやがて、それ自身のロゴスを批判的に省察するに至るところの先験的主観性の学的な自己反省である。それは事実から本質的必然性にすすみ、ついに他のあらゆる論理的なものがそこから生起するところのウアロゴスに進み行く。すべての Vorurteile は必然に除去される。なぜならそれ等 Vorurteile はそれ自身先験的形象であって、徹底的に遂行される自己反省の関連において暴露されるからである。…この哲学的自省の徹底は実に無仮定への努力における極度のラヂカリスムスなのである (F.u.t.L. § 104⁵⁾、訳は 29 から引用)

フッサールが上からの理論を排し、どこまでも自己反省を徹底せしめようとするだけに、それに対応する「明証と真理」の段階的素朴性が、相対性が最後の不安を残したまま超越論的主観性の奥底につつまれているのではないか。この点について三宅自身がフライブルク滞在中にフッサール自身にも質問いろいろ考えてみたが全体として明確な見とおしに達しなかったという (30 参照)。

その頃、私は、その問題は結局内的経験における反省の反復 (Iteration) の現象に関係し、そして、フッサールは、それを意識における地平 (Horizont) の現象に結びつけ、無限反復の可能性の意識をそれに関連させていることを知って、そこに問題の鍵があることを思ったのであるが、いまになってハイデggerとの関係において、問題の連関がはっきりしてきたように思う。(31)

フッサールが真理の最後の基礎として考えていた「地平における真理」とはどのようなことか。フッサールは次のように述べる。

たえず、絶対的生の生きた源泉からのそしてまたたえざる自己責任の心情の下になされたその源泉への自省からの生きた真理をもつ。しかるときには、真理の誤れる絶対化をでなく、真理を、それぞれの地平——見逃されたり、覆われたりしていないで、体系的に解釈された——地平においてもつ。換言すれば、真理は明証とよばれる生きた志向性においてもたれる。かかる志向性は内容的にすでに与えられた、予量されたあるいは把持的にまだ握られてある等々の差別相を持ち、それらの志向的含意を露呈してゆけば、存在と妥当との交わり合ったあらゆる相対性 (真理の) に達する。(F.u.t.L. S. 246⁶⁾、訳は 31 から引用)

このようなフッサールの現象学の真理の究極の基礎としての地平現象と、その志向的生において可能性と時間性とに逢着する。それがフッサールの哲学的真理の生きた存在性であろう。ここに、すでにハイデッガーの基礎的存在論の核心をなす現象に出くわすと三宅は見ていく。志向と地平との関連において、ハイデッガーのいう「企投と被投との統一」つまり「世界内存在」の存在論的構造が、現存在の有限性の構造的なものがすでにそこに現われていると見ることができよう。しかしこれらは、フッサールにおいては、どこまでも構造的な骨ぐみに止まる。「それに独特の肉をもり血を通わせることによって、独自の哲学をつくりあげたのはまったくハイデッガーの仕事である」(33)と三宅はハイデッガーを評価する。他方でフッサールの解釈は最も根本的な志向性である**理性志向**からの解釈であり、自省であろう。しかし自省と解釈とはこの根本の理性志向自身にも向けられねばならず、これは構成的現象学がそこで動いているフッサールの**理性の立場**では無理であろうと三宅はみなす。「哲学は、学的な真理よりもさらに本原的な真理の立場に立つべきではなからうか」(37)。三宅は現象学の徹底化自身のうちに、フッサールをこえて進ましめるものを「ハイデッガーの哲学の立場」において求めてゆく。

2. ハイデッガー哲学における立場の問題

三宅は、ハイデッガー哲学の立場を、その生きた脈絡において理解しようとする。「彼の哲学がそこに息づいている世界を、その哲学の立場をささえている熱と視力を、そしてそこにひそむところの冒険をみないものには、その哲学の真意は解らないであろう」(39)と。ハイデッガー自身も『存在と時間』の中で、彼の存在論的解釈 (die ontologische Interpretation) の底には、本来の実存 (eigentliche Existenz) についての一定の存在的な見方 (eine bestimmte ontische Auffassung)、現存在の一つの現実的理想 (ein faktisches Ideal) が横たわっているということを認め、「この事実は否定したり、他から迫られて承認したりすべきものではなく、存在論の主題対象に由来するところのその積極的必然性が概念的に把握され (begreifen) ねばならぬ」(S.u.Z. S. 310) という。

ここで三宅は具体的に第1次大戦以前にドイツでおこった青年運動に言及する。それは生の新鮮さと健康と本原性を取り戻そうとする当時のドイツの青年の立場からの衝動的な反抗運動であるが、そこに新しい時代への要望として、直接の過去への反抗という意味を三宅は認める。大戦後にはそれは自覚的建設へと転じ、精神的オリエンティールングへの要求が起り、「認識への要求が痛感されるに至った」と語ったある青年の話を引き合いに出す。認識の領域においても、従来の実証主義、歴史主義や主知主義からの解放が要求され、有機的な全体の直観が主張されたといわれる。それは内的生命とのつながりを失った学の理知的厳密性に対する反抗であり、根源性の要求の現われであろうが、この問題の根本的な解決が結局は哲学に求められた。しかしそれはもはや新カント派の認識論や、文化哲学に求めること

ができない。「すなわち 19 世紀から今世紀へかけての認識論的、方法論的哲学が終極において疑うべからざる前提として認めているところへの疑いが意識に上がってきたのである。…近代の西欧的理性そのものの非本原性、問題性の意識である」(45-46)。

ドイツの過去の哲学に対するハイデッガーの印象的な態度を現わすものとして『ヘーゲルの精神現象学に関する講義』(三宅自身の筆記した 1930-31 年の冬学期の講義)を伝えている。

ヘーゲルにおいて、古代のロゴスと近世の主観的形而上学とが結合された。…存在 on が、彼においては絶対として、神として把握される。ヘーゲルにおける存在の思弁の規定は、単に onto-logisch であるのではなく、onto-theo-logisch である。…哲学はいわゆる学ではない。哲学の内奥の問題は、手段としてでなく、内容としてのロゴスによってこれを立てることはできない。自分がかくいうのは、哲学をその本来の課題すなわち存在への問題に対して自由ならしめようとするのである。われわれはヘーゲル以後の時代に、ニーチェとキェルケゴールとにおいて真に起こった (wirklich geschehen) ところのものに注目しなければならないと。(47-48)

ここから、ハイデッガーにとって哲学は自由、本来的存在の真理への自由に基づくべきことが分かる。ハイデッガーでは、社会的な生活相(日常性)のひと (das Man) からの脱出としての自由が各自の現存在に求められ、根源的歴史への帰参としての自由に本来性が成り立つことになるのであるが、このような考え方のなかに、三宅はハイデッガー自身の立っていた当時の社会状況が前提としてその哲学の立場へと反映しているのを見てとる。

3. 哲学における前提と哲学の状況 (ジツアチオン)

1) 循環

ハイデッガーの哲学は、それが基づいている前提を前提として自ら認めているとあってよい。ここにフッサールへの根本的な批判が見られる。哲学が自由によって把握された現存在の可能性であるというならば、すでにそれは一つの可能性をつかむこと、「自由に一つの立場をとることであり、無前提ではあり得ぬ」(50)と三宅も見る。しかしそれはだれにでも自明的に与えられているような日常性の現象をそのまま見るのではない。ハイデッガー自身が自分の分析の「暴力性」を言っていることは余りにも有名である。(S.u.Z., § 63 S.311)。

この暴力的分析が『存在と時間』で「現象学的解釈学」とされるのだが、現象学が主題とすべく見えさせるべき (sehen lassen soll) 勝義の〈現象〉とは、「さしあたり、大ていは、表面に現われないもの、かく表に現われているものに対してかくれているものである。しかし表に現われるものに本質的に属し、その意味と根拠をなすものである」(S.u.Z. S.35)。したがって現象学的立場に立つということがすでに、ハイデッガーにとっては「本来の実存

への決意的突進」を予想していると解される。ここにすでに一種の**循環**が含まれている。三宅は「これはエクジステンチエルな理解 (Verstehen) とエクジステンチアルな解釈 (Auslegung) として区別されるところのものである」(52) とするが、その区別の側面はここではとり立てて論じられていない。ハイデッガーによればむしろ「解釈は解釈されるべきもののうちにあらかじめあるところのものを引き出してくる」、すなわち「存在論はこのあらかじめ形づくられている**存在理解**にたより、それを主題化し概念化するだけである」と、解釈と理解の循環が明らかとなる。そのさい循環はすでに存在論前の (vorontologisch) 理解そのものに属しているのである。これを「理解の先構造」(Vor-struktur) とハイデッガーはよぶ。そしてハイデッガーによれば「解釈」は「理解の完成」なのだから、理解そのものに本質的に属する「先構造」が、「として—構造」(Als-Struktur) としての解釈をも本質的に規定することになる。すなわち「先構造は現存在のエクジステンチアルである」(S.u.Z. S. 153)。

2) 解釈の根源性と解釈学的状況

ところで存在論が基とする存在的なあるいは前存在論的な存在理解の仕方は、ただ一つではない。「そのうちのどれかを選んで基におくとき、その選択を規制し指導すべきものが何かあるかどうか。採られるところの理解、それを基とする実存の解釈が真に根原的 (ursprünglich) だという保証はどこにあるのか」(55)。このことが問題となってくる。

この「現象学的適合性の明証」(die Evidenz der phänomenologische Angemessenheit für ihre Befunde) (S.u.Z. S. 312)、つまり根源的真理性的の標識をハイデッガーは外的な標準に求めることはしない。あくまでもそれを解釈そのものの実存的性格つまり現存在自身の開示の仕方にもとめる。それは本来性と全体性の両方を含む開示でなければならないとする。ハイデッガーはそれを「死への前送的決意性 (先駆的覚悟性)」におく。しかし、何故この開示が最後の根源的なものでなければならないのか。これはハイデッガー自身が自問自答する問いである。(Vgl. S.u.Z. S. 313)

「死への先駆的決意性」という仕方での開示がはたして解釈の根源的真理性的の保証となりうるものか。存在論的解釈が根本的**假定**ないし**前提**の上に立つことは**循環**としてハイデッガー自身が認めているところであるが、三宅が問題とするのはそれと哲学そのものの可能性との関係である。ハイデッガーによれば

ある解釈 (eine Auslegung) が学的解釈 (eine Interpretation) として表明的に一つの研究の課題となるには、これらの**前提**の全体——それを解釈学的状況 (die hermeneutische Situation) と名づける——が、開示さるべき**対象**の一つの根本経験からまたそれにおいて、先行的な解明と確保とをもつことが必要である。(S.u.Z. S. 232)

それゆえ解釈の根源性のためには、死への先駆的存在という現存在の本来性と全体性つま

り解釈学的状況が先行的に明らかにされねばならないであろう。その現存在自身の先構造がエクジステンチアルに（実存論的に）企投されなければならないのだが、その企投において一つの選択、一つの決意がなされる。

それでは、ハイデッガーの存在論自身の企投、その実存のイデーはいかにして正当化できるか。それがハイデッガー哲学の現実的可能性の問題である。しかし死への先駆的企投は、ただ決意の全体性と本来性をエクジステンチアルに保証するのみである。「実存の現実的に開示されたる可能性は死からとってくることはできない」（S.u.Z. S.383）のだから、決意性が現実の内容的可能性と結びつくためには、本来的となった現存在が現実の歴史的立場にかえってきて、それを身にひきうけなければならない。それをハイデッガーは「状況への決意」（*der Entschluß in die Situation*）（S.u.Z. S.382-383）とよぶ。

現実の状況は歴史的なものである。状況への決意は、ハイデッガーでは本来的な歴史性（本来的な時間性）から解明され、本来的な未来が本来的な過去と結びつき、本来的現在に関係して「自分の時代に豁然と眼が開いている（*augenblicklich sein für seine Zeit*）仕方である」（S.u.Z. S.385）。ひとには状況は閉ざされている。本来的な実存の仕方としての決意はひとの不決断、多義性にたいして一義的である。ハイデッガーのこのようなエクジステンチアルな論明に対して、哲学の現実の歴史的状況と、「ハイデッガーの哲学」という特定の存在論的企投の問題におよんでその真理性が実証されなければならないであろう。そのためにまず歴史性の基礎の上に決意的なるものが具体化されて、「現実の可能性を遺産から開示する」（S.u.Z. S.383）といわれるが、それはやはり企投による他ない。開示の一義性が保証されるためには企投の自由は無制限のものではありえない。

その開示の一義性の保証の根拠を「企投と被投、理解と情態性との等根原性」にあると三宅は見極める。つまり「あらゆる企投が被投的であり、あらゆる理解が情態的である」という「同時に根源的」（*gleichursprünglich*）という構造が有限性の前提をなし、開示の一義性を保証する。したがって、存在論的企投が随意的でありえないのは、それが現存在の前存在論的理解を基とする他なく、この理解が存在論的解釈への潜勢的資料となり、「存在論的企投はそれを分節化（*artikulieren*）せしめ、発言にもち来たす（Vgl. S.u.Z. S.314-5）にすぎないからである」（65）と、ここでもハイデッガーにそくして学的解釈と言明（*Aussage*）があくまで理解を前提とする循環として解釈されている。

したがって現存在そのものの歴史的状況から独立な哲学自身の立場という如きものはありえないことはハイデッガーにそくして明らかである。

哲学における存在解釈は、哲学の伝承から得られる解釈の可能性を歴史的な現存在の前にもち来たし（*Vorhabe*）、現存在をその光に投ずるとき、現存在そのものの実存の可能性をそれによって照らし出しうるか否かの予想（*Vorsicht*）によって、伝承への態度決定と、

また同時に現在の哲学自身の解釈学的状況が成り立ってくるのである。ただし、すでにあるものは、未来的企投を通して自己にかえった (Zu-kunft) ときに見出されるものである。すなわちすでにあるものは可能性としてのみあるのである。否現在の状況と哲学の歴史とは同時に成り立つ。しかしまた、歴史的情態性 (哲学の可能的伝承) をはなれて現実における哲学的実存の仕方もありえない。そこに哲学における企投と情態性、実存と現実性との等 (同時的) 根原的 (gleichursprünglich) な結びつきが存する。(66-67)

この等根源性を根本的に明らかにできさえすれば、現在の状況の可能性が理解され、そしてそれがそれ自身における基礎づけの意味をもつであろうとする。

3) 認識の存在論的基礎づけ、超越の有限性

現存在 (Dasein) の現実としての Da は、ハイデッガーによっても明らかに空間的な意味を含む。「地平性、開示性、世界性と連関しそこに根源をもつ」(68) であろう。近世的学の成立の基にはこのような地平の開示が先行しなければならなかった。ハイデッガーにおける「開示」は、閉鎖、隠蔽からの解放、つまり「非隠蔽性」を意味し、それが「真理性」であり、同時に (本来的) 実存への自由である。「存在するものをその存在へ企投し、それを理解することは、地平を開くこと、ものの方角をあらかじめ開いて見とおしをつけることを含んでいる」(69)。このような地平の開示は伝承的なものの方角からの解放という企投としての自由なしにはありえなかった。

ハイデッガーは学的認識の根底にも非隠蔽性としての真理をおく。それは現存在自身のあり方として、本来の実存の仕方として考えられた真理であり、したがって単に思惟可能な規範的なあるいは極限的 (無制約的) な概念ではなく、現存在における出来事であって、「現存在の被投性を免れることはできない」(71)。

三宅は特に『根拠の本質』(1929年)で論じられた「超越」の問題をたどり認識の存在論的基礎づけとしての真理性を確定して行く。『根拠の本質』を参照して次のように言われる(72)。

企投と被投との結合の上に基礎づけ (Begründung) なるものが成り立ち、それによって存在するものそれ自身における開示を可能ならしめる超越が完成し、存在的真理 (ontische Wahrheit) の可能性が示される。(Vgl.V.W.d.G.S.48)

超越は世界企投である。それはあらゆる根拠の問いへの先行する解答として始源的な基礎づけであり、そこにおいて存在と存在体制とが露呈されるが故に、この基礎づけは存在論的真理 (ontologische Wahrheit) とよばれる。(Vgl.V.W.d.G.S.45,48-49)

ここにおいて存在論的真理とは非隠蔽性としての真理であり、それが始源的基礎づけとし

て存在的真理をも可能とするという構造が明らかになる。現存在は世界内存在として超越として世界地平を開示するが、その世界内の仕方は、その地平において存在するものによってとらわれ規定されているという意味である。あくまでもその仕方の自己にかえることがハイデッガーにおいては本来的に実存的であり、それがすなわち「現実的状况へかえってくるところの超越」(75)である。それは現実的状况を回避することなく身にひきうけるという意味で、「拘束への自由」(Freiheit zur Bindung)であり、そのことが同時に「存在するものの全体としての開示」という存在論的真理の根本現象だとされる。

現存在が自由なる Seinkönnen として、存在するものの中に投げられていること、それが可能性の上から一つの自己であり、その自由に応じて現実的に一つの自己であるということ、超越が根源的出来事として時熟すること、これらのことは現存在の自由の権限にない。(Vgl.V.W.d.G.S.54)

このような意味での、企投と被投性(情態性)との根源的「同時の時熟」の上に成り立つ超越は、基礎づけをそのうちに含み、これを成り立たせる。それは「時熟的に現在すること」として、「状況への決意性」として、状況の本来の開示として成り立つ(Vgl.S.u.Z.S.320)。それゆえ「存在するものが全体として開示されていること(根源的開示)がただちに基礎づけであり、真理の在り方である」(77)と、実存論的・存在論的に一般的な基礎づけ可能性がハイデッガーにそくして結論される。

しかし三宅にしたがえば、一つの哲学、現在のハイデッガーの哲学自身の基礎づけは、一般的な基礎づけのエクジステンチエル(実存的)な実現として成り立たなければならない。だからハイデッガーの哲学の立場そのものが哲学の歴史における現在化的時熟であるかどうか、その意味での状況の開示であるかどうかということが決定的である。「哲学は存在論的なものの存在化に他ならない」(78)と三宅は要求する。

『ハイデッガーの哲学』が書かれた当時(1934年)には、「ハイデッガーにあつては、哲学の根源的な問題は存在するものの存在である。現存在の存在理解から出発して、その理解の成り立つ基礎として時間性に到着し、これを存在一般の解釈の、存在の意味解明の地平とする」(79)というハイデッガーの哲学の「存在論的企投」の総括は適切であろう。ハイデッガーのこのような企投が基礎づけられうるか否かは、実際の遂行による実証に待つより他なかった。「根源的時間から出発する道が、存在の意味に導くであろうか、時間そのものが存在の地平として示されうるであろうか？」という『存在と時間』前半部の最後の問いの実際の遂行の問題である。その後の「後半部」の断念⁷⁾とテンポラールな地平の現象学的呈示の挫折は基礎づけの不成功であろうが、これを哲学の不成功を意味すると単純に断じることができるのだろうか。ハイデッガーによれば哲学は、ある前提(哲学のジツアチオン)をし

っかり捉えて、これを展開し、その展開においてその必然性を、「有限なる実存の真理としての必然性を実証する」(78)にあるのだから。

三宅はこのように哲学の立場が一面的であることを、すなわち「有限的真理を有限の実存として生かすことを自ら選ぶとする」(80)ハイデッガーの哲学の有限性の立場を、絶対論⁸⁾の立場と明確に対立するとして評価する。哲学の主題としての現存在が有限であると同時に、それを主題化し解釈するところの哲学自身が有限なる実存の真理の立場に立つことの自覚の上に成り立っていると(80)。

4. ハイデッガー哲学における問題点の暫定的指摘

三宅は暫定的としながらも、ハイデッガー哲学における重要な問題点を指摘する。

一つには、存在的と存在論的(オンティッシュとオントロギッシュ)の区別について。区別されているが、ハイデッガーの哲学そのものにおいては、存在論的なものが存在的となっていなければならないと解釈できる。この点は三宅のもとめる現実に可能な哲学にとってポジティブな意味である。

他方ではしかし存在論の解釈の前提の一義性、必然性の正当化に問題があるとする。それは特に、歴史性に関して問題である。ハイデッガーは哲学の内的歴史(本来の歴史)を一義的に決定されたジツアチオンとして仮定しているにすぎないのに、その哲学の実践においては、哲学の内的歴史を、したがって人間の本来的な存在理解を唯一のものとして絶対化しているところがあると批判する。そこには本来の歴史なるものが一方向のものであるということが、暗黙のうちに仮定されているのではあるまいかと。そしてそれは彼的方法的立場からは正当化しえないものではないか。存在的な歴史と存在論的本来の歴史との区別自身が一つの歴史観ではないか、と。そこに三宅は、実存の哲学における歴史観の「オントロジスムス」(85)ともいうべきものをネガティブに見る。

次に、「共存在」の問題。ハイデッガーは共存在というが、それは「独りとなった」「本来の実存」の実存的モメントとして考えられているにすぎない。共存在そのものの本来的存在がそのものとして社会的、歴史的に積極的な意義をもちうるかは不明であるという問題を指摘する。それゆえに、歴史もまた本来性の視点からのみ見られている。しかし inmitten(出来事のさなかに)ということは、歴史の世界においても成り立つのではないかと。

他方でハイデッガーの歴史の見方に当時の暗い歴史的現実(1920年代)を前にしたハイデッガーの不安な根本経験の哲学的な形態を認める。それはハイデッガーの有限なる自由としての人間的自由と結びつく。それはキリスト者の自由でもなく、絶対な自発性の自由でもない。それはニヒルな深淵(Abgrund)であり、投げられたる、ささえられることなき可能性としての現存在の開示である。「現存在の自由がかかるものであるということは、ハイデッガーの哲学の立場であるとともに、ハイデッガーが歴史的生の現実のうちに人間を、自己

を見出した情態性であるといえるであろう」(87-88)。ここに三宅はハイデッガーの存在論的解釈を規定している根本経験の姿を認める。現実的社会的なるものに対する態度が本質的にネガティブであり、根源的なものが「自己にかえる」(独我論的な)ものに求められることはハイデッガーの哲学を裏づけるところの根本経験から来ていると言う他はないと三宅は見る。それが彼にとっての哲学的現在そのものであり、その現在の自覚が決意的な形をとるところにハイデッガー哲学の個性的性格を三宅は認める。

ハイデッガーの哲学は現象学的方法の一つの徹底化と考えられる。しかしそれが現象学の最後の可能性を示すものとは言えないであろう。三宅は現象学的方法の別様の徹底化の可能性を示唆する。

第2節、『人間存在論』とハイデッガー批判の両義性

三宅は、人間存在の哲学的説明は、一般存在論のシステムの中でなされないと見る。そしてそれはハイデッガーから受けついで現代の哲学の認識状況であろう。しかしハイデッガーの哲学的立場を全面的には是認できないこともあきらかである。三宅は『人間存在論』において、歴史批判的学説史的考察の最終段階にハイデッガー批判を置いて、現象学的方法の徹底化による「人間存在の哲学」を展開していると見てよいであろう。

創始者フッサールの現象学には、「意識的生の時間性」と、「対象界の地平構造」と並んで、特に「インターサブゼクティブな共同主体性」を取り上げたことに学ぶべき点が多いという。そこに見られる三宅の先駆性⁹⁾にわれわれは特に注目したい。

フッサールは後年(1929年、『形式的及び先験的論理学』執筆の頃から)あらゆる対象的定立の明証の基礎として、個別的对象の明証の地盤となる「経験の地平」を特に強調した。この経験の地平(外的地平)が世界である。本来の認識としての判断作用に先行する、先述定的(vorprädikativ)な素朴な、「在るもの」の受動的なドクサ(存在信念)の遍通的な地盤として、世界が先だって与えられる。「それは、個別적으로는ないが、一般的に識りあった地平(存在するものの)としてある」(Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 8)。

ここに述べられた経験の地平としての世界は、「生の世界」(die Lebenswelt)であり、われわれの経験の世界として、種々の論理的操作を、多様なイデアリゾールクを含んだ対象規定を交えている。だから発生的見地から論理学を吟味するには、つねに還元を進めながら論理的な付加層を取り除いた根源的な生世界的な経験に還って考えなければならない。

他方で世界の志向的統一への還元が進む限り、世界は意味の統一として理解され、それゆえに、根源の意味付与としての「超越論的主観の構成」について(心理学的にはなくて)現象学的に語られうる。(Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 49, vgl. *Erfahrung und Urteil*, § 11)

しかし「世界の中に見出される、あるいはそこでわれわれが会うものが、そのまま志向的に konstituieren された意味形象であろうか」（『人間存在論』30頁。以下に「第2節」では同書からの引用はページ数字のみ）。この点についてフッサールが批判される。

フッサールの現象学では、人間の現実存在は、結局は主体的（意識的）生の自己省察の立場で見られることになる。フッサールの生の哲学では、構成（Konstitution）とか志向的能作（Leistung）は取りあげられるが、人間の存在に固有な不能、虚妄の面はまともに見られていない。フッサールは、認識における素朴性、抽象性その他の迷いを、現象学的哲学の徹底した自己省察において克服されるべきものとして取りあげているにすぎない。理性的に形成する主体としての自己というようなものは死を知らない。しかしそのようなものは、人間存在の理性的可能性ではあっても、現実ではない。このような批判である。

死は人間の有限性の最もきわだった形である。有限性は、生きている人間の、可能性としての自己が、すでに落ちこんでいる事実性としてのあり方に本質的に現れる。そのような人間存在のあり方を鋭く論明したのはハイデッガーであろう。

他方でハイデッガーが人間存在の、彼の用語に従えば、現存在の存在を論じるのに、はじめから**本来性**と**非本来性**ということをも根本の可能性として考えたことの問題性が『人間存在論』においては特に指摘される。現存在の自己に本質的な**実存**の可能性によって、世界および世界の中に在る（現存在でない）存在物の理解の仕方が規定されている。そのようなハイデッガーの**認識論的真理**が問題であろう。ここから、人間存在の「現象学的考察が偏って」ゆき、世界内存在の理論から「身体の問題がぬけ落ち」、歴史についても、**本来的非本来的**という見方が、「歴史の現実を単純化しすぎる」結果をまねいていると批判する（33参照）。

三宅はハイデッガーが**実存論的分析**の方法的性格について述べるところを、彼の哲学の立場を示すものとして注目する。（Vgl. S. u. Z. § 63. Die für eine Interpretation des Seinssinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt）。現存在の存在論は、一つの学的解釈（eine Interpretation）である。それは現象的提示を目ざすのであり、形式的には現象学の「働きの外におく」行き方と通じる。しかしそれが特に一つの非日常的な企投であるということ、非本来的に対する**本来的**ということの中には、ニーチェ的な反世俗性に、さらにキリスト教的な反世俗性に通じるものがあるであろう。それが**本来的**の**全体的な開示可能性**の観点から特に根源的なものとして取り上げられて、現象学的存在論的に一般化ないし中性化されているとの指摘である。現象学的考察は、その前提の**解釈学的な立場**を自覚し、**解釈学的状況**をも反省してみるべきであると三宅はハイデッガーを批判する。そこに人間存在の存在論としての『人間存在論』の課題があるであろう。

三宅の『人間存在論』では、第1章において主題として**知覚**が論じられるが、その中で**身体**と言語を媒体として**相互主観性**の次元が開示され、**道具**と**社会**が現象学的に**解明**されて、

第2章で歴史への展望が開かれる。続く第3章において自己と伝統が考察され、その上で第4章の「西田哲学—伝統と哲学—」へと展開していく。

以下では、「三宅剛一とハイデッガーの哲学の立場」の観点から第3章の「自己」（自己と伝統）までを概観する。

1. 人間の身体

1) 知覚と言語

すでに動物のレベルでも、生物はそれ自身の周辺世界（周界）をもつが、「言語」が、動物と異なるわれわれ人間の周界を特性づけるということを三宅は次のように分析する。

フッサールは後年、知覚の受動的な、たんに意識を持つ段階と、対象の能動的な把握（die aktive Wahrnehmung als aktives Erfassen von Gegenständen）の段階を区別するが（vgl. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 17）、この区別はただ程度の区別にすぎず、受動的知覚も潜在的に意味包含的であると三宅は見る。なぜなら、感性与件と意味的把握との区別は分析の産物であって、われわれの周界の経験がそのような段取りでなされるのではないからである。

日常的な経験では、生のかかわりは包括的に理解されている。そのかぎりでは特定の対象は、具体的状況での意味づけを担ったものとして現われる。通常その対象は、特定の具体的状況に縛られるのではなくて、他の状況的なかかわりにも入りうるものとして理解せられる。このことが対象が「名づけられる」ことなのである。庭にあるのも路傍にあるのも「木」である。このように三宅は日常的具體相を分析し、周界の特定の出来事に対する衝動的な行動反応からわれわれを解放し知覚が成立するのは言葉を通しての意味理解であることを明らかにする（51 参照）。

ここでメルロ・ポンティに言及されるのは注目しなければならない。「彼は…言語と思惟或いは認識の不可分性を明らかにした」（51）と評価される。「思惟はそれの完成に至るに表現に向かうかのようにあり、…対象を名づけることは認識の後から来るのではなく、それは認識そのものである¹⁰⁾」（Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, p. 206-7, 1945 年）。ちなみに、ヴァイトゲンシュタインが『探求』（§ 329¹¹⁾）で「私が言語において思考する場合、私の念頭に言語的表現と並んでさらに意味が浮かんでいるのではなくて、言語自体が思考の乗り物なのである」と、これと同じ事態を述べている。ここにたとえばシュネーデルバッハが言語論的転換をみる。シュネーデルバッハは現象学と言語分析の引き合わせを生産的な哲学的プロジェクトとして展望している（Vgl. *Erkenntnistheorie*¹²⁾）。

2) 身体と道具

身体が道具使用の前提であることが、ハイデッガーの「道具連関」の分析に関連して批判的に述べられていく。

道具使用の成立には物の間の関係（対応の可能性）の会得（理解）が条件であり、そのた

めにはまず物が身体との直接的結合から引き離されなければならないのだが、そもそも道具は、物を使う者、手をもつ主体、つまり身体のない世界では存在しない。「ハイデッガーは、道具の存在性格について特色ある分析を行ったが、その分析が**身体的主体**をぬぎにしたものであるために、ダーザインのザインという彼の存在論の枠の中で、空転することになった」(56)と三宅は批判する。

身体をもつとはどのように解明されるのだろうか。それは外にみられる客体としての身体を考えたのでは分らないであろう。その現象学的な考察は、そういう主体に現われる世界、すなわちわれわれの**周界**がいかにあるかにまず向けられなければならない。

われわれの周界の根本的特徴は、**こことかしこ、そのさき、もっとさき**というような遠近法的構造をもつことである。それは感性的な世界である。この世界は身体、感性的主体としての身体なしにはありえない。そこでの**体験**のいまは、**もうすぐ、たったいま**などの周辺を伴って与えられる。それは独立に意識として反省的に与えられるのではない。直接のいまは無意識ではないが、意識されたいまという意味での意識ではない。その特別な与えられ方は感じられるという以外にない。これはそれ自身志向的体験ではないが、志向的体験につねに伴っている(62参照)。このようにいまの現実的体験は感性つまり**身体的知覚**の面を除外できない。過去や未来の表象もそれが現実化するの**現在**においてである。

そのようなわれわれの周囲の世界は、全体として、さわやかな、ものうい、あるいは気味悪い等々の表情的な相を帯びる。それに対応する主体の意識の仕方は**気分**という特異な感情体験である。気分の場合(の志向性)は特定の対象ではなく、われわれをとりまく世界そのものの表情である。そのような表情を体験する自己が、身体をもつ自己であることは明らかである。ここにわれわれはハイデッガーの「気分」を想起させられるのだが、内外を分離し難い生の世界におけるこのような体験は、その衝動的表現に、さらにまた明化的定着としての**言葉**による表現に結びつく(65参照)。ハイデッガーにおいてもすでに「言葉」は「理解」と「情態性」のいわば結節点として**開示性**の契機である(Vgl. S.u.Z. § 34. Da-sein und Rede. Die Sprache)。

3) 言葉と相互主観性

しかしわれわれの周界は、たんに表情をもつだけでなしに、われわれをそそのかし、欲望をかきたてる。それは身体に欠乏があることによる。欠乏を満たすために物を摂取するのだが、そこに直接の自然物のみではなく、加工製造物、生産物の必要が出てくる。ここに労働、生産、道具などの問題が出てくるのは明らかである。それを考えることはすでに「自己以外の他人の存在、他人との相互関係を含む」(67)。そしてこの「相互性」が「身体が主体であると同時に客体である」という「**身体**の二重性」から説明される。

他人というものは、私の周辺世界の中のただの**物**ではない。Aという他者と私の間には、本質的に私にとってのAなる彼、Aにとっての他者なる私という相互性がある。これは他

者もまたその周界を中心として彼自身の周界をもつことの認容である。それぞれに周界をもつ多数の中心を認めることは一種の「インターサブゼクティブの世界を認めることである」(68)。しかしそれが直ちに、身体的主体をたんに物理的対象と見ることではない。ここで言われる「相互的共同性をもつ間主観性」はある範囲の社会的相互主観性で、それは外界については先科学的ではあるが、「言語と結びついた客観化」(68)によって、純粋な感性的現象の層を超えるものである。それはまさにハイデッガーにおける「言語」(空論)と結びついた「日常性における相互性、共同存在」に対応するであろう。ハイデッガーではそれは**非本来的なもの**とされる (Vgl. S.u.Z. Viertes Kapitel. Das In-der-Welt-sein als Mit-und Selbstsein. Das »Man« § 25, 26)。

相互主観性の立場は、私が、私と異なる周界をもつ他者の立場に身をおいて自分を他者の目でみることの可能性である。つまり感性的、中心周辺的世界——世界が身体的な自己に現われる仕方——の中心を**我**として特に意識すること自身、他に対する意識の仕方、したがってこの「**我の意識**に対しては、**他人の意識**が構成的契機となっている」(70)。

たしかにハイデッガーは意味的指示連関の世界を道具の世界として解釈した。そうしてそのような道具連関がそれに向かって、そのためにある当のもの (das Worum Willen) は、人間の現存在に他ならぬとした。しかし彼は「人間主体が物の中の物として、道具の使用を必要とし、また道具を道具として使用しうる可能性を明らかにしていない」(70)。これはハイデッガーが「**身体の問題に主題的に立ち入らなかつたことによる**」(71)と三宅は見なす。物を用立てる仕方での配慮 (Besorgen) は、ハイデッガーでは**存在的で非本来的なあり方**となるであろう。しかし人間が物を必要とするということそのことは、人間の有限性の構成的な契機なのであって、それをただ自己理解の**本来性、非本来性の観点**からだけ見ることはできないと批判する。

道具がたんなる物とみなされるということは、ハイデッガーの言うように、**生活的具体性**としては欠如態に移ることだともいえよう。しかしその欠如態はたんなる欠如ではなく、物の中の物としてのあり方の発現である。「われわれの身体は、**物の中の物として発現せしめられる可能性をもつ**」(91)。つまり、われわれの身体が、物の中の物という存在性格 (客体性) をもちながら、それが同時に抽象をなしうる主体のものであるという「**二重性**」により**選択的に一定の客観的關係 (道具連関) に入り込むことができる**。

われわれの手近な身の物は、使用される道具であり、それが道具の世界における**物**である。また手による製造の面から物は材料として現われる。つまり物の意味づけは、まず**生活世界の使用意味**である。これはハイデッガーにおける手許存在 (Zuhandensein) に対応する。この道具の世界は他の人々との共存の世界である。そして他の人々との共存を可能にし、共存の場をわれわれに開くのは**言葉**なのである。

言葉は伝達の用のみではない。言葉は「**社会的な生を特定の仕方**で開くのである」(96)。

なごみ親しむ言葉と、つきささる言葉とは、それぞれに話し合う人々の間柄をつくり出し、また変える。しかし大ていの場合にわれわれは、慣用語を通して物を実用的に把握している。実用性も何らかの程度に、経験の諸部分としての「物と出来事との、客観的関係の分節化 (articulation) を含む」(97)。それは共通語で表される名詞、形容詞、動詞等文章論的諸形式によって、経験を構造的に筋立てる。そのばあい具体的経験内容はいささかも豊富にされるとか充実されるとかはしないのだが、しかしそれによってわれわれの環境は、特定の型の対応の仕方を可能にするよう整理せられる。それによって経験界は、過去の経験に照らして行為の対象の可能な筋立てを得てくる。「それは、絶えず新しい状況に対しての当惑、無力さ、恐怖からわれわれを脱却させる」(97)。このように道具的な日常語の世界が説明され、社会の発生が説明される。「われらと他人とは共に主体であるものとして社会をつくる。単なる物や動物は社会的関係に立つ敵でも味方でもない」(99)。その相互性の媒体・告示者である身体が、次のように明らかにされる。

われわれは現実的にもものを自己のパースペクティブの中で知覚するが、それと同時に他人のパースペクティブをも含み得るものとして共同の「世界」を認める。それと同様に他人との共同の生においても、自己の立場で体験するので、他人の立場で体験することはできないが、他人の体験、他人の喜び悲しみに自己を開き、これを同感的に直接理解することはできる。そこに共同的な表現の世界、同感的理解の世界が開かれる。われわれは相手の表情、身振り、言葉を一度物的なものとして把握し、それに感情移入するのではなく、表情、身振り、言葉において直接その「意味」を、すなわち体験内容を会得する。この場合身体的なものは表現的に体験を伝達する媒体であり、直接会得される表現態である。それはわれわれに共同的な生を開く通路否むしろ告示者である。(99-100)

しかし互いに独立した個人の自主的な共存というようなものは、慣用語による慣習の全面的な支配の下にある社会には認められない。慣習による過去の支配から未来への配慮による社会生活の形成への移行が、歴史への移行である (107 参照)。

2. 歴史

1) 歴史は行為の社会的作用連関である

歴史は一定の時間の経過をまっつ成り立つものとして、過去の的である。しかしたんに過去の的ではなく、未来への動的な構えのうちにつくりかえられるところの過去にかかわる。この形成の時が現在である。歴史は、**現在**という特別の時なくしてはありえないであろう。

現代とは何であろうか。人間にとって出来事は必ず何かの意味づけをもつ。漠然と現代とよばれる時代に、種々異なる時代の共生を認めざるをえないであろう。何を現代の主要特徴

とするかは、いかなる過去へのつながり、いかなる未来への展望を本質的とするかによって違ってくる。「現代とは共在の特定のコンステレーション、特定のくみ合わせである」(112)。ここにすでにハイデッガーが歴史を単純化しているとの三宅の批判が見られる。

ところで**歴史の領域**とはいかなるものであろうか。

三宅はディルタイの「作用連関」としての歴史領域の特徴づけを評価するが(136-139参照)、他方でしかしディルタイのように体験を基として見るべきではなく、「行為」を基として見るべきだとする。つまり「歴史は社会的作用性をもつ行為の連関である」(112)と主張される。

この主張はいかにして基礎づけられるか。さらに、私的なものと区別された歴史の領域とは何であるか。

行為の起こる場合の状況には、その基底として何らかの欲求が存する。しかし共同生活の中にある人間にとっては、欲求は単に感性的身体的なものではなく、すでに方向づけられたものとして現われる。すなわち欲求満足の行動には社会的な約束、パターンつまり**制度**がある。「私が制度の概念を用いるとき、制度は、特定の社会或いは社会層の行為者に、行為がそれにオリエンティレンする指標として、現実にも働く作用的指標を指すのである」(130)。つまり、三宅によれば、「制度は歴史的社会的現実のうちに成り立ちながら、その現実を規制する作用性をもつ」(130)のであり、制度によって状況が限界づけられる。**歴史における行為の作用連関**が、同時に歴史の領域を私的なものから限界づける。

2) 歴史的**作用連関**の様相、果てしない行きがかりの過程

具体的な行為は必ず何らかの状況の下に、その状況における必要、要求、課題などに動機づけられて起こる。**状況**とは、具体的いかなるものであろうか。

「歴史的な状況は、現在における過去と未来との、主観的なものと社会的なものとの絡み合いにおいて成り立つ」(142)。したがってそれは決して単純化できるものではないであろう。つまり歴史は、現在の感性的な欲求や、所与の事態の知覚と共に、すでに文化的制度的に筋道づけられた共生的生への参与の仕方をも含むのであり、現状への満足と不満、開放感と圧迫感、それらに応じた未来への志向を伴う。

「状況がいかに現われるかが、すでに未来への構えに対応すること、現在の具体的な在り方が未来の可能性への態度に依存する」(142)ことはハイデッガーの現象学的分析によって確かめられている通りであると、三宅は『存在と時間』§65の参照を指示する。しかし同時に、行為は特定の**状況**のうちで、またそれに対して起こる。その意味は、社会の異なる階層、世代または成員にとって異なる仕方を受け取られるということである。それゆえ状況に基づく要求や課題も多様である。したがって与えられた状況において、何が要求され、いかなる課題の解決が取り上げられるかはその社会における諸因子に制約せられる。この分岐した制度的なものが行為を規定する制約をなすことを三宅は指摘する。

このような分析から、ハイデッガーへの批判は明らかであろう。「われわれの歴史的経験、歴史的認識は特定の歴史観の断定を許すほど一義的な構造連関の動的法則性を示さない」(144-145)。したがってその状況に対応しようとする行為も、その結果に関して終局的なものでなく、限られた範囲の解決しかもち来たさない。課題解決のための行為が、またさらに新しい課題を含む状況をつくり出す。こうした歴史の作用連関は「果てしない行きがかりの過程」という様相をもたざるを得ない。このように結論される。(156 参照)

このような考えに対して、歴史の経過が、相対性を超えた究極的なものに導くこと、あるいはそれによって終末に達することは、歴史に**超相対的な意味**を認めようとする人間の要求であろう。

しかし芸術のマンネリズム、流行、流派という社会化や、宗教の場合の教会、ドグマ、礼拝などの形式化、制度化が作用連関としての歴史における現実であろう。たしかに「イエスの場合も、釈迦の場合も、在来の宗教や民衆信仰との関係で、彼等の教えはまことに大きな驚異であった。それは人間の存在に全く新しい、徹底した意味を与えたのである」(152)。それは作用連関に入らずに**超歴史的**である。しかし彼らがそれを弟子たちを通して教え広める過程について、すなわちそれらの宗教の社会化の過程についてみるならば、固定化、外面的制度化が避けられなかった。

したがって状況の具体化、行為への誘引の仕方において、過去のものと未来的なもの、社会的伝来的なものとの個人的主体的なものとのが交り合う。それを論理的形式に表現しようとするとしても一種の循環となるであろう。しかし「この循環性、論理的な割り切れなさこそ生きた現在の複雑な具体性を示すものなのである」(154)。人間の歴史の過程そのものは、現実の種々な領域、側面のもつれ合いである。そこには人間の知的能力や情意の発動の予測しがたさ、人間の生きた現在そのものの予測しがたさを認めざるをえない。人間の生の現実で歴史に入らないものは多くあり、歴史は「限られた領域」なのであると三宅は言う。しかし歴史の領域だけをとって考えてみても、「行為の現在の動きの結果が何であるかは未来だけがわれわれに示すのである」(155) と。

このような三宅の歴史の現実への具体的眼差しに、われわれはハイデッガーの**本来的歴史性**という単純化に対する批判を見ることができよう。

3. 自己

1) 自己としての存在

われわれの経験の中心周縁的構造は、構造としては一般的であるが、ここにいまそれを経験しているのは**それぞれの自己**であって、他の何人も、それに代わることはできない。その意味でたしかにハイデッガーの**各自性** (Jemeinigkeit) が教えるように、感性的な周界の知覚の場は各自己である他ないのである。

自己の自己性は、意識の連続性ではない。過去はたんに記憶されるだけでなく、現在に引き継がれながらも、すでに生きられた自らとった生の行跡として、未来に向かう自己に負わされる。未来の可能性も、過去を負う自己の生き方として選ばれる。おしやられながら選ぶのが自己の現実存在、いわゆる**実存**であり、このような意味でハイデッガーの自己分析は教えるところが大きであると三宅は認める。それではハイデッガーの何が批判されるのであろうか。

問題は「実存はそのつどの現存在自身によってのみ決定される」(S.u.Z. § 4) とするハイデッガーの、いわば**独我論的**な実存規定であろう。自己存在の現実についても、存在理解の本来性、非本来性をあまりに一途に主導的に考えることによって、状況や事実性(Faktizität)など重要な面を取り出しながら、それらの解釈が偏って来ていると批判する。ハイデッガーの実存の考え方には、ケルケゴールの脈をひくキリスト教的観点が、ノイトラルに存在論化された形になっていると指摘する。ハイデッガー自身が言うように人間の存在は状況における存在であり、それは具体的に種々の事態を含むのである。しかしハイデッガーではその具体相がぬげ落ちてしていると批判する。われわれは自分の属する時代と社会の中に、近親、知人、同時代人の間に生きる。習俗の感化とそれへの反発、他者への信頼と幻滅、それらの具体的な人生経験が次第に人間の現実へのわれわれの眼を開く。個性的な主観性といわれる気質でさえ、われわれの勝手に左右しがたいもので、自己の身体と同じく、脱けがたく己に所属している。「人はそのような自己を引き受けながら、自己の未来の可能性をとらえなければならない」(163)。このように三宅は言う。

2) 自己の存在と自己意識、真理性、客観性

自己は物や他者とちがって内から体験せられ意識せられる。しかし自己の周囲の人々については、外界の物とちがって、**対話**によって、あるいは**身体的表現**やしぐさによって、ある程度彼の内面がわれわれに直接伝えられ理解される。そこに我と他者との共同的理解の領野が開かれる。「われわれの自己理解に対しても、この共同理解が大きな作用をおよぼす」(165)。このように三宅は**具体的な自己意識**について分析するのだが、しかしこれはハイデッガーの「日常的な自己、他者」つまりひとの分析に近い。ただしハイデッガーではそれは非本来性である (Vgl.S.u.Z. Viertes Kapitel)。

外界の事物についてのわれわれの想念は、経験によってかなりの程度確かめられ、また訂正せられる。しかし「自己自身の意識、把握について、そのような照合の機会と基準とがあるであろうか」(166)。そこに全く客観的な照合の基準はないのではないかと三宅は疑問を呈する。それはただ主観的な信仰というだけで片のつくものではないであろう。

自己意識には、自己の全体的なあり方を意味づける**自己把握**が含まれる。そこには自己を正当化しようとする内的欲求が含まれ、自己に安心を与える**俗見**にすぎりつく傾向が認められる。そこに由来する各自の実態と彼らの自己像とのくいちがいに、客観的となることの難

しきがあるであろう。「ある人の表明的な意識が、その人の気づこうとしない暗い自己の現実をおしかくす働きをしている」(168)。

自己存在の意味づけにおいて、多くの場合に人々を支配するのは社会通念である。自己の経験もたいていこの社会通念的な型に従って理解せられる。そのような理解が、時として予期しない生活の局面によって動揺し、それに疑いがもたれるにしても、やがては何かを来たり理解にたよることになる。このような「真実遮蔽的な意識傾向」は、「人間の自己信頼への要求」に応じるものであると三宅は暴露する。

死を思うことは、ハイデッガーの言うように、人間を孤独にするであろう。しかし通常はわれわれは死を忘れることによって心の安静を保っている。われわれに心の安定を与えているものは何であろうか。それを三宅は「社会の表面の変化にもかかわらず持続する人間生活の秩序や人間の間柄への信頼ではなからうか」(172-173)と見る。

しかし、われわれが現に通用する信念に対して、それが集団共有であるがために信頼することの素朴さに気づくとき、われわれは人間の現実をあらためて見直さないではいられないであろう。そのさい自分を省みて、自分として否定できない根本的なものが、**存在感情**として、また基本的な価値観としてあることに気づくであろう。「それはどこから来ているのか、明瞭な判断と識別とによるのか。むしろ判断や識別の基礎となっているのではないか」(176)。このような根本的な存在感情や価値感の来歴において、われわれの自己は伝統の問題に出くわすのであろう。このように言われる。

3) 伝統と自己、歴史との実存的出会い

「われわれ現代の日本人は伝統混迷の中に生きていく」(177)。われわれの土俗的民族的伝統、仏教儒教由来の精神的伝統と共に、西洋的なものがすでにわれわれの生活と意識に入りこんでいる。そしてわれわれが取り容れた西洋の思想そのものが、すでに内的分裂を含んだものであり、「それ自身の歴史的制約性を意識しつつあったのである」(178)。それゆえわれわれは自己意識の歴史的制約性をさらに多元的に問題としなければならないと三宅は見る。これが三宅にとっての**現代の状況**であろう。

宗教、芸術、哲学の、歴史の中でのあり方に、多元性、相対性がみられることは否定できないであろう。しかし他方でその相対性に傍観者としてではなく、**実存的な決断**によって、それをのり超えようとする立場がとられることも否定できない。そこに通常の歴史と異なる**歴史性**が主張せられる。世俗的な歴史に対して**本来的な歴史性**を対立させるのがハイデッガーの歴史性の考えである。三宅は『存在と時間』から引用してそれを説明する(183)。ハイデッガーによれば、「本来的な歴史性」とは、ブルゲルな歴史——作用連関としての歴史もその中にはいる——とは異なり、現存在の根源的な Geschehen であり、それは「自己に受けつがれた、しかも選びとられた可能性の中で sich überliefern することである。…表明的になされた伝承であり、すなわちかつてあった現存在の可能性に立ち返ることであり、「反復

(Wiederholung) である」(S.u.Z., § 74)。このようなハイデッガーの本来的な歴史性に、暗にキリスト教の歴史観を三宅は認める。

しかし、一方では歴史が閉じられた作用連関の意味における統一であることをはっきり認めながら、同時に「自己固有の歴史性」から生起する「歴史との実存的な出会い」ということをも言うブルトマン¹³⁾のような立場に三宅は特に注目する。**歴史との実存的な出会い**、つまり、歴史がそのように出会う人に何事かを語りかけることが、作用連関としての歴史に期待できるであろうか、と (185 参照)。

ブルトマンのキリスト教信仰による**実存的な出会い**を、一般的に歴史的現象としての**伝統との出会い**として解することができるのではないかと三宅は言うのである (186 参照)。ただしそのばあいの伝統は、固定化した制度化したものではなくて、実存的に再獲得される可能性でなければならないであろう。

そこに新たに再生されるべき可能性としての伝統 (キリスト教であれ、哲学であれ) の意味が見られる。人間が伝統を自らに取り伝えることを一種の歴史性とするならば、この**伝統の歴史性**は、通常の意味の作用連関としての歴史と区別される。しかしそれは全く非歴史的不是なものではない。なぜなら、われわれが自己を信念的に意味づけるものが何であるかを自省するとき、「自己の中に侵みこんでいる伝統をはっきりさせ、それが真の自己の支えとなるかどうかを自省せねばならぬと考えるからである」(187)。そこに自己と**伝統との実存的出会い**がありうるであろう。

伝統も作用連関的な歴史をもつ。それは宗教における宗派や教会の歴史、芸術における主題、様式、技巧の変遷などであろうが、しかし「特定の人が、可能性としての伝統に出会い、それによって自己の新しい把握——それに自己を打ちこむことによって、はじめて確固とした自己存在を獲得するような——に達するような出会いもありうる。そこではじめて歴史的相対性を超える出会いの可能性が考えられる」(188)。このように三宅は**超歴史的なものの可能性**を見ていく。

その場合の自己把握は独特の存在把握であろう。それは**エゴの束縛からの解放**であるという。「このような自己把握は、おしつめて考えれば、人間を駆りたて、彼を捕らえてはなさないエゴの束縛からの何らかの解放の道を意味する」(188)。そこにハイデッガーの**エゴへともどる＝本来の実存**とは異なる自己把握の可能性が認められるのではないか。

「互いに語り合い心を通わせる相手をもつことによって、われわれに、**相互的共同性の意識**が開かれる」(189)。ものを書いたり考えたりするときもそれは、知人同輩同時人との潜在的対話の意味をもつであろう。他方で現実の共存のさまざまな様相は、われわれに、自己の拡充と閉塞、共存と孤立などの感情、意識を与える。

愛は頑ななエゴの狭小を緩和し、その欠如性を補い充たす可能性であろう。しかし現実にはわれわれは愛の乏しい日々を生きている。「このような人間にとって全き充足ということ

が一般に可能であるのか、またいかにして可能であるのか。わたしはこれを人間存在の究極の可能性の問題として考察しようと思う」(192)と言われる。

ここにわれわれは『人間存在論』の意義を見ることができようであろう。それはハイデッガーが本来性の地平で独我論的に追求した現存在の存在の意味ではなくて、相互主観性の地平において展望される人間存在の経験的現実の究極の可能性であろう。

おわりに

この論考では、三宅剛一のハイデッガー批判の観点から『人間存在論』の第3章までを考察してきた。しかし三宅の『人間存在論』の本来の目的はたんにハイデッガーを批判し現象学を発展させるということにあるのではないであろう。三宅は自己の哲学的状況を「伝統混沌の中に生きている」と認識し、伝統と自己の出会いにおいて人間存在の究極の可能性を求めて行く。その文脈で第4章「西田哲学——伝統と哲学——」は読まれるべきであろう。三宅は西田哲学において、「東洋の、特に仏教的な伝統と西洋哲学を統合しようとする真剣な試み」(p.139)を見て、それを人間存在の地平で究明するといえよう。哲学における自己の立場を明瞭にするために、西田の「心の哲学」に対して特に人間存在論を考えるとと言われる。そのような観点からの「三宅剛一と西田哲学」を課題として今後に残したい。

注

- 1) 恩師三宅剛一先生の次の言に倣いたい。「自分の恩師を名呼びにするのは、気がとがめないことはないが、ベルグソン、フッサール、ハイデッガーなどと同様にした方がよいと考えた」(『人間存在論』194頁)
- 2) E. Martens/H. Schnädelbach (Hg) : *Philosophie, Ein Grundkurs*, Band1, 2 Zur gegenwärtigen Lage der Philosophie, 1985, 1991 (『哲学の基礎コース』加藤・中川・西巻訳)において、次のように述べられている。「ここでとりわけ新時代を画したのは、20年代に出版された3冊の書物である。その影響が体系的な意味でも現在的に哲学すると呼ぶものを今日まで規定している。ここで言われているのは、ルートヴィヒ・ウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』(1921年)、ジェルジ・ルカーチの『歴史と階級意識』(1923年)、マルチン・ハイデッガーの『存在と時間』(1927年)である。この3冊の書物はそれぞれ異なる意味で革命的な影響を及ぼして、それ固有の理論的伝統を創始した」(『哲学の基礎コース』4頁)
- 3) Husserl: *Ideen*, erster Buch, Husseriana Bd. III, § 78. Das phänomenologische Studium der Erlebnisreflexionen. 対応する原文は次のようである。

Reflexion ist nach dem soeben Ausgeführten ein Titel für Akte, in denen der Erlebnisstrom mit all seinen mannigfachen Vorkommnissen (Erlebnismomenten, Intentionalien) evident faßbar und analysierbar wird.

Man muß sich hierbei zunächst klarmachen, daß jederlei “Reflexion” den Charakter einer Bewußtseinsmodifikation hat, und zwar einer solchen, die prinzipiell jedes Bewußtsein erfahren kann.

Von Modifikation ist hier insofern die Rede, als jede Reflexion wesensmäßig aus Einstellungsänderungen hervorgeht, wodurch ein vorgegebene Erlebnis, bzw. Erlebnisdatum (das unreflektierte) eine gewisse Umwandlung erfährt, eben in den Modus des reflektierten Bewußtseins (bzw. Bewußten) ….. (S. 181ff.)

- 4) 『ハイデッガーの哲学』(28頁)で「フッサールは現象学の自己還帰性 (Rückbezüglichkeit) ということを用いる。理性の批判としての現象学は、本質的にそれ自身に反復還帰するという性質をもつ (Fu.t.L. S.326)。…」と述べられている。ここで指示されている *Formale und transzendente Logik*, Husseriana XVIII, には、Edmund Husserl Gesammelte Schriften Bd. 7, Text nach Husserliana, 1992によれば、S. 326のページはない。その代わりに Husseriana XVIIIの S. 236に対応する箇所次の記述がある。

§ 101. …:sie (eine Theorie logischer Vernunft) hat ihre radikale Möglichkeit als Phänomenologie dieser Vernunft im Rahmen der gesamten transzendentalen Phänomenologie. Wenn diese dann, wie voraussehen ist, die letzte Wissenschaft ist, so muß sie sich als solche darin zeigen, daß die Frage nach ihrer Möglichkeit durch sie selbst zu beantworten ist, daß es also so etwas wie wesensmäßige iterative Zurückbezogenheiten auf sich selbst gibt, in der der wesensmäßige Sinn einer letzten Rechtfertigen durch sich selbst einsehbar beschlossen ist, und daß eben dies den Grundcharakter einer prinzipiellen letzten Wissenschaft ausmacht.

- 5) F. u. t. L. § 104. Die transzendente Phänomenologie als die Selbstausslegung der transzendentalen Subjektivität

Die ganze Phänomenologie ist nichts weiter als die zunächst geradehin, also selbst in einer gewissen Naivität vorgehende, dann aber auch kritisch auf den Logos ihrer selbst bedachte wissenschaftliche Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität, eine Selbstbesinnung, die vom Faktum zu den Wesensnotwendigkeiten fortgeht, zum Urlogos, aus dem alles sonst “Logische” entspringt. Alle Vorurteile fallen hier notwendig ab, weil sie selbst intentionale Gestalten sind, die enthüllt werden im Zusammenhang der konsequent fortgehenden Selbstbesinnung. (S. 242)

Der Radikalismus dieser philosophischen Selbstbesinnung, der in allem als seiend Vorgegebenen eine intentionalen Index sieht für ein System zu enthüllendere konstitutiver Leistungen, ist danach in der Tat der äußerste Radikalismus im Streben nach Vorurteilslosigkeit. (S. 244)

- 6) F.u.t.L. S. 246–247

So verfahren hat man stets von neuem lebendige Wahrheit aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens und der ihm zugewendeten Selbstbesinnung in der steten Gesinnung der Selbstverantwortung. Man hat die Wahrheit dann nicht fälschlich verabsolutiert, vielmehr je in ihren — nicht übersehenen, nicht verhüllt bleibenden, sondern systematisch ausgelegten — Horizonten. Man hat sie mit anderen Worten in einer lebendigen Intentionalität (die da ihre Evidenz heißt), deren eigener Gestalt zwischen „wirklich selbstgegeben“ und „antizipiert“, oder retentional „noch im Griff“, oder „als ich-fremd appäsentiert“ und dgl. unterscheiden läßt, und in der Enthüllung der zugehörigen intentionalen Implikationen zu allen Relativitäten führt, in die Sein und Geltung verflochten sind.

- 7) 『存在と時間』の「後半部」の断念は1953年の第7版「前書き」でハイデッガー自身が述べている。Vorbemerkung zur siebenten Auflage 1953: …Der vorliegende, als siebenten Auflage erscheinende Neudruck ist im Text unverändert, …Die in den bisherigen Auflagen angebrachte Kennzeichnung »Erste Hälfte« ist gestrichen. Die zweite Hälfte läßt sich nach einem Vierteljahrhundert

- nicht mehr anschließen, ohne die erste neu dargestellt würde.
- 8) Schnädelbach は *Erkenntnistheorie, zur Einführung* (『認識論』) 2002 年において、認識を存在論的に基礎づけようとするハイデッガーの現象学に対して、新たな認識論を知の諸形式の学として提示するのだが、そのさい、ハイデッガーの世界性の全体論を批判する。他方で、ハイデッガーの場合には、ヘーゲルの絶対者としての全体論とは異なる有限性の全体論であると見る
- 9) 新田義弘著『現象学とは何か』(新装版、1979 年第 1 版)「新装版によせて」において、「現象学は 70 年代にはいると、60 年代にみられなかった新しい局面に立ち向かうことになる。…また 73 年にフッサールの相互主観性の現象学に関する研究草稿が公開されたこともあって、この方面での現象学の研究活動はますます活発となつてきている」(p.I,-II) との記述がある。また、同『現象学とは何か』(講談社学術文庫版、1992 年初版)の「学術文庫版 はしがき」において、1968 年初版、(1976 年新装版)について、次のように述べられている。「本書が書かれた当時は、ちょうど E. フッサールの遺稿の刊行がはじまり、それに基づく研究が開始されはじめた頃であった。…後期フッサールの残した仕事とりわけ近代科学の客観主義への批判と生活世界への問い、後期時間論の分析などが、強い注目を浴びようとしていた矢先であった。…断っておきたいのが、本書刊行後、フッサールの相互(間)主観性にかんする大部の遺稿が刊行され、今日見られるような他者問題の議論の展開の引き金ともなったが、本書では当然のこととはいえ、まだとりあげられてはいない」(3-4 頁)
- 10) M. メルロー＝ポンティ『知覚の現象学』(291-292 頁)(原文の p. 206-207 に対応)「…語は意味をもつという、ただそれだけの指摘をもってして、われわれは経験論とおなじく主知主義をも乗り越えることに成るわけである。…表現をつうじてこそ、思惟はわれわれの思惟となるのである。事物の命名は、認識のあとになつてもたらされるのではなくて、それはまさに認識そのものである。…かくして語は、対象および意味の単なる標識であるどころか、事物のなかに住み込み、意味を運搬するものでなければならない…」
- 11) Wittgenstein, *Philosophische Untersuchung* § 329 Wenn ich in der Sprache denke, so schweben mir nicht neben dem sprachlichen Ausdruck noch >Bedeutungen< vor; sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens.
- 12) Schnädelbach には現象学、特にハイデッガーからの影響と、同時にそれへの強い批判とがあるのだが、この点に関してはあらためて考察したい。ただ、批判の核心は、言語論的転換をふまえて、デカルトから現象学にいたるまでの哲学の表象、形象 (bild) の問題性と、明証 (Evidenz) による真理性の保証の客観性の問題であろう。特にハイデッガーの存在論的な認識の基礎づけとその根拠としての存在の真理が批判される
- 13) Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) は、弁証法神学の指導者である K. バルト (1886-1968) と並ぶ 20 世紀の神学の巨星。1921 年から 1951 年の引退までマールブルク大学正教授。マールブルク時代にハイデッガーと出会って実存哲学に触れると共に、弁証法神学運動にも参加したが、1934 年以降は、反ナチの教会闘争にも加わった。19 世紀のイエス伝研究の限界を明らかにして、むしろ生前のイエスが述べ伝えた使信(ケーリュグマ)と原始教会がイエスについて述べ伝えた使信に共通して含まれる実存理解を取り出し、それとの出会いと決断を促す使信の神学を唱導した。それは実存論的解釈とも呼ばれる。聖書本文の文言の背後にある実存理解に迫るための積極的な方法として非神話化の必要性を唱えた。ブルトマン以後の欧米の聖書学と神学に及ぼした影響ははかりしれない(『岩波 哲学・思想辞典』参照)。ハイデッガーとブルトマンとの出会い(1923 年)とお互いの影響については、ハイデッガーの伝記、フーゴ・オット著『マ

ルティン・ハイデガー』(北川・藤沢・惣那訳)や、リュディガー・ザフランスキー著『ハイデ
ガー』(山本訳)に興味深く語られている。

使用文献、略記号

- 三宅剛一『ハイデッガーの哲学』(昭和25年初版、昭和33年 第4版、弘文堂)
- 三宅剛一『ハイデッガーの哲学』(昭和50年初版1刷、弘文堂)
- 三宅剛一『人間存在論』(1966年 第1刷、劉草書房)
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Achte unveränderte Auflage, 1957, Max Niemeyer Verlag/Tübingen, (S.u.Z.)
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Fünfzehnte, 1979, Max Niemeyer Verlag Tübingen
- 『有と時』(ハイデッガー全集第2巻、辻村公一・他訳、創文社、1997年)
- 『存在と時間』上・下(細谷貞雄訳、ちくま学芸書房、1994年)
- Martin Heidegger, *Von Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1955, (V.W.d.G.)
- 『道標』ハイデッガー全集第9巻(辻村・他訳、創文社、1990年)151-215頁「根拠の本質について」
- Edmund Husserl, *Husserliana* Bd.III (*Ideen I*)
- Edmund Husserl, *Husserliana* Bd.XVII (*Formale und transzendente Logik, versuche einer Kritik der logischen Vernunft* (F.u.t.L.))
- Edmund Husserl, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7 (F.u.t.L.), Hg. Elisabeth Ströker, Felix Meiner Verlag Hamburg)
- Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Untersuchungen zur Genealogie der Logik, (Felix Meiner Verlag, Regiert und herausgeben von Ludwig Landgrebe, 1939 Erste Auflage in Academiae Verlagsbuchhandlung, Prag)
- フッサール『デカルト的省察』(浜渦訳、岩波文庫、2004年版)
- E. フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(細谷恒夫・木田元訳、中公文庫、1995年)
- M. メルロー・＝ポンティ『知覚の現象学』1(竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房、1991年版)
- Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Teil I, 1, 1945 abgeschlossen, 1952 veröffentlicht, Hg. Von G. E.M. Anscombe, G.H. von Wricht, Rush Rhees, Ludwig Wittgenstein Werkausgabe Bd.I, suhrkamp taschenbuch wissenschaft
- 『ウイトゲンシュタイン全集 8 哲学探求』(藤本隆志訳、大修館書店、1986年版)
- 新田義弘『現象学とは何か』(紀伊国屋書店、1979年)
- 新田義弘『現象学とは何か』(講談社学術文庫、2000年第7版)
- 酒井潔(解説)『三宅剛一 人間存在論の哲学』(京都哲学撰書第23巻、燈影舎、2002年)
- E. Martens/H. Schnädelbach (Hg.), *Philosophie, Ein Grundkurs 1*, rowolts enzyklopädie, 1998)『哲学の基礎コース』(加藤篤子・中川明博・西巻丈児訳、晃洋書房、2001年)
- Herbert Schnädelbach, *Erkenntnistheorie, zur Einführung*, Junius-Verl., 2002『認識論—知の諸形式への案内—』(加藤篤子・中川明博訳、晃洋書房、2006年)
- フーゴ・オット『マルティン・ハイデガー 伝記への途上で』(北川・藤沢・惣那訳、未来社、1995年)
- リュディガー・ザフランスキー『ハイデガー ドイツの生んだ巨匠とその時代』(山本訳、法政大

学出版局、1996年版)

【付記】

本稿は、学習院大学で催された「第1回 学習院大学西洋哲学研究会（三宅アーベント）」（2007年4月21日）での発表原稿に加筆したものである。発表の機会を与えてくれた関係の皆様へ感謝いたします。

ENGLISH SUMMARY

Goichi Miyake and the Standpoint of Heidegger's Philosophy

Atsuko KATO

“The Standpoint of Heidegger's Philosophy” (1934) by Goichi Miyake is the commemorative work of Miyake's existential encounter with Heidegger. We can appreciate that here lies an important source of Miyake's *Human Ontology* (1966), which describes his own phenomenological standpoint.

If philosophy is a living quest for human beings, the consideration of the philosophical perspective (standpoint) must be philosophical reflection on one's own experience, and therefore cannot be without presupposition based on real experience. In *Sein und Zeit* Heidegger acknowledges the presupposition of his ontological interpretation, which he calls **hermeneutical situation**. In this context, in “The Standpoint of Heidegger's Philosophy” Miyake interprets the hermeneutical phenomenology of Heidegger positively as a critical reflection on Husserl's phenomenology based on the intentionality of reason.

However, Miyake points out that even the hermeneutical situation has to be reconsidered. In *Human Ontology* Miyake clearly criticizes the solipsistic **authentic** self and the **authentic** historicity, which are basic existential concepts of Heidegger. Miyake limits the reality of history to **the effective connection of social acts** in the horizon of intersubjectivity, which uses body and language as its media. On the other hand, he perceives the possibility of super-historicity in the encounter between self and tradition.

Key Words: Heidegger, phenomenology, hermeneutical situation, self, historicity