



生の統一的全体性と分散的多様性(その二) - ハイデガーのディルタイ批判に対するミッシュのディルタイ擁護

著者	山本 幾生
雑誌名	関西大学文学論集
巻	66
号	1
ページ	21-58
発行年	2016-07-31
その他のタイトル	Die einheitliche Ganzheit und zergliederte Mannigfaltigkeit des Lebens ?. Mischs Dilthey-Verteidigung gegen Heideggers Dilthey-Kritik.
URL	http://hdl.handle.net/10112/10758

生の統一的全体性と分散的多様性（その二）

―ハイデガーのデルタイ批判に対するミツシユのデルタイ擁護

山 本 幾 生

前稿（その一）の目次

一・ 本稿の意図と従来の研究

二・ ハイデガーとミツシユが目指す「同じもの」にして「似て非なるもの」

三・ ハイデガーとミツシユの対決の根から対決の争点へ

―生の存在論的無差別から超越へ

デルタイとフツサル、そしてミツシユとハイデガーは、当時の時代状況の中で「同じもの」を目指していた。しかしミツシユとハイデガーの対決は、ハイデガーの現存在の分析論による基礎存在論を批判するミツシユの第一・二論考、そしてこれに対して現存在の形而上学から反論するハイデガーの二九年講義、かくしてこれをフツサルとデルタイの対決に遡及して批判するミツシユの第三論考、という具合に、批判と反論の視点が推移していく。この推移のゆえに、議論が複雑化し、したがってまた噛み合わず、このゆえに重要な論点が伏蔵されてしまったということ

生の統一的全体性と分散的多様性（その二）

―ハイデガーのデルタイ批判に対するミツシユのデルタイ擁護（山本）

ともあろう。本章では、(一) 対決の根となつてゐるハイデガーのデイルタイ批判 (存在論的無差別) へ遡り、(二) (四) そしてそこからミッシェとハイデガーの争点 (超越) へ的を絞りながら、(五) デイルタイからミッシェに至る生の概念を輪郭づけ、(六) そこに伏藏されてゐる問題 (全体の把握) を見出そう。

(一) 存在論的無差別、そして実存論的無差別

ハイデガーにとってデイルタイが不十分とされる事柄は、二つ挙げられる。一つは、「デイルタイが「生」を存在論的に無差別なままに放置してゐる」(SZ.209) ひとつ、もう一つは、ヨルク伯のデイルタイ批判に棹を打つ (SZ.399ff.)、ヨルク伯のデイルタイ宛書簡を引用したもの、すなわち、デイルタイにおいては「存在者的なものと歴史的なものと」の種別が強調されるのが少なすぎる」(BW.191)¹⁾ こと、以上の二つである。

ハイデガーからすれば二つの批判は『存在と時間』で自身が展開する二つの論点、すなわち、存在と存在者の区別、そして存在を理解してゐる現存在とそうでない存在者の区別、これらに対応してゐる。ハイデガーが『存在と時間』において、存在一般の意味への問いを仕上げる基礎存在論を目指して、存在を理解してゐる現存在 (実存) の分析論から出発するのであれば、二つの批判は、彼の存在論的実存論的分析の道程に関わり、この意味で『存在と時間』の方法論そのものに関わる。ハイデガーの批判は、この道程からデイルタイに対して、生の概念を存在論的に無差別なままにしている、「歴史性の問題につとつ」(SZ.37.S.397ff.) も実存と他の存在の区別をしていない、と批判してゐるわけである。前者が、存在と存在者の区別を顧慮して「存在論的無差別」と言われるのであれば、後者は、実存と他の存在の区別の無差別という意味で、本稿で「実存論的無差別」と呼んでもよからう。これに従えば、ハイデガーは存在論的実存論的分析の道から、デイルタイの道を存在論的実存論的に無差別な道だと批判してゐるのである。

とりわけ後者のデイルタイ批判は、ヨルク伯のデイルタイ批判を援用していた。これは、ハイデガーが『存在と時間』の実存論的分析で行った「歴史の実存論的起源が現存在の歴史性にあること」(SZ.876.S.397ff.)が、「デイルタイの仕事が自家薬籠中のものとすることから生じ」、「デイルタイ宛の手紙に散りばめられているヨルク伯の主張によって確認されると同時に強固なものとされた」(SZ.877.S.397)ことに由来している。しかもここでハイデガーは、前章で見たように、次のように注記していたのであった。

「・・・われわれはデイルタイについての具体的で中心的意図を捉えた叙述をミツシュに負っている。この叙述なしにはデイルタイの著作との対決はありえないであろう」(SZ.399 Anm.1)。

つまり、私(ハイデガー)のデイルタイとの対決はミツシュの叙述に負っている、とハイデガーは言うのである。

ハイデガーによるこのようなやり方からすれば、『存在と時間』公刊直後におけるミツシュによるハイデガーとの対決は、ハイデガーのデイルタイ批判に自身の「叙述」が指示されていることへの逆批判であり、適切なデイルタイ理解を求めたデイルタイ擁護であろう。じつさい、ミツシュが第一・二論考で展開するハイデガー批判は、議論が錯綜しているように見えるが、デイルタイ擁護として読むと争点がはっきりしてくるのではないか。すなわち、現存在の分析論から基礎存在論への道筋は通じていないというミツシュのハイデガー批判は、『存在と時間』の方法論への批判、すなわち存在者から存在を区別して人間存在と他の存在者の存在を区別することへの批判として、ハイデガーによるデイルタイ批判(存在論的実存論的無差別)への逆批判にしてデイルタイ擁護にほかならないのである。すなわち、ミツシュはハイデガーの哲学との対決を自ら企てたというよりも、ハイデガーのデイルタイ批判に対してディ

生の統一的全体性と分散的多様性(その二)

―ハイデガーのデイルタイ批判に対するミツシュのデイルタイ擁護(山本)

ルタイを擁護することが、同時に、ハイデガーの道への批判になっているのである。これを分節して整理すれば次のようになろう。

デイルタイを擁護して存在論的実存論的無差別という批判は成立しないことを示すためには、①実存論的差別（実存とそれ以外の存在の区別）をしたら実存から哲学への道は通じないこと、言い換えれば、実存論的無差別こそ生に基づいて哲学を構築できること、②したがってまた、存在論的無差別にこそ生の積極的肯定的意義があること、③消極的否定的に言えば、もし存在論的実存論的差別をすると生を十分に捉えることができないうこと、それどころか生の現象を逸脱してしまうこと、以上の点を示せばよいのである。そうすることによってミッシューはハイデガーに対して、逆に、存在論的実存論的差別の必要性と根拠を問い返しているのである。

そうであれば、先に見たような対決の推移に伴う視点の食い違いも、次のように理解できよう。すなわち、ミッシューの第一・二論考がハイデガーのデイルタイ批判（存在論的実存論的無差別）に対するデイルタイ擁護であると同時にハイデガーへの問い（存在論的実存論的差別の必要性と根拠への問い）であれば、ハイデガーの二九年講義は、ミッシューのこの問いに現存在の形而上学をもつて答えたものであり、この回答に対してミッシューがもう一度デイルタイとフッサールの対決に遡及することによって批判したのが、ミッシューの第三論考である。そうであれば、ここでは、存在論的実存論的差別の根拠をめぐって「現存在の形而上学」における「超越」が対決の争点として浮き上がってくるのではないか。

かくして本稿もこの推移に従って、ミッシューの第一・二論考におけるデイルタイ擁護にしてハイデガー批判を、上記の①（以下（二））から②（以下（三））、そして③（以下（四））の順で立ち入ろう。そのさいの本稿の視点はもとより、対決や批判の当否を判定することにあるのではなく、各々が批判しながらどのような道の上で自身の哲学を形

成しているのか、相互の位置関係を浮き立たせ、その中で何が埋もれた論点になっているのか、それを見出すことにある。

(二) 実存論的無差別と哲学の構築

ハイデガーは実存と他の存在を区別し、実存の誕生から死までの間の伸張の生起を歴史性として捉えることによって歴史の問題の存在論的実存論的起源を实存に求める(SZ§71)。実存と他の存在の区別は、歴史性とそれを持たない他の存在の区別になる。これがちょうど、ヨルク伯のデイルタイ批判の主張「存在者的なものと歴史的なものとの種別区別が強調されるのが少なすぎる」という主張に重なり合い、かくしてハイデガーはヨルク伯のデイルタイ批判を援用するのである。しかし、もともとのデイルタイとヨルク伯の書簡では、歴史の問題を巡って歴史を人間の生に基づけるか否かが議論になっていたわけではない。

「存在者的なものと歴史的なものとの種別区別」が語られている一八九五年一〇月二二日付けのヨルク伯の書簡(BW188ff)は、同月一二日付けのデイルタイからの書簡に答えたものである。その書簡に記されているのは、私(デイルタイ)は現在、比較心理学の仕事をしており、それを「比較心理学。歴史と文学と精神科学の研究への寄与」として出版する予定であり、その一部分(第四章まで)をあなた(ヨルク伯)に贈った、ことなどである。これに対するヨルク伯の返信は、「比較心理学」の一部分を読んでの応答になっている。問題の文面は、その前後の文脈も含めて引用すると次の通りである。

「〔比較心理学の〕第四章、叙述としての技術は、まさしく、卓越している。……類型という概念が、最も織

生の統一的全体性と分散的多様性(その二)

―ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシュのデイルタイ擁護(山本)

細で困難な匿われたものを開く鍵になる。この新たな原理「類型の概念」には、論文「比較心理学」の第一―三「章」が主張している以上に、自然科学の傲慢な要求を一層鋭く拒絶することが含まれている。私には第一―三「章」は存在者的なもの、歴史的なもの、種別―私はこの区別に立ち返るのだが―が強調されるのが少なすぎるのである」(BW191)。

ここで話題になっている「比較心理学」は、「比較心理学について」個性の研究への寄与」として一九二四年にミツシユの「編者緒言」が付されて公刊された全集第五巻に収録された論考である。その第一―三章では、自然科学と精神科学が区別され、後者における個性研究にとって人物の類型という概念が、そしてそれを捉えるための方法として比較が提示され、第四章では、類型的に見ながら叙述することが探求の技術として提示される。ヨルク伯は類型概念そしてこの第四章での探求の技術を高く評価しているが、第一―三章はそうではないのである。それは、「存在者的なもの、歴史的なもの、種別区別」をすることが少なすぎる、という理由からである。ハイデガーが現存在の歴史性に関連づけて引用しているのは、この箇所である。しかしヨルク伯にとってこの区別は、同じ書簡で、次のようにも言われている。

「人から人への歴史的影響は、同時代人や個人的な知り合いの間でも生じるように、存在者的でないだけでなく、身体的でもないし、被制約的でもない」。「類型の概念は徹底的に内的な概念である。ここでは性格が扱われるのであって、形態ではないのだ」。これに対して、「比較は常に感性的であり、常に形態を離れないのである」。したがって、デイルタイ氏は「精神科学の方法として」の「比較というやり方」を採用しているが、「ここではあ

なたと私は異なる」と、とヨルク伯は言うのである (BW.193)。

ヨルク伯の主張は明らかであろう。すなわち、歴史的なものや人間個人の性格などは、存在者的、形態的、身体的、したがって被制約的、ではなく、無形的、精神的、内的であり、これに対して比較という方法は、存在者的形態的なものを扱うので、個性の研究の方法としては相応しくなく、むしろ自然科学のものである。このゆえにヨルク伯はデイルタイの「比較心理」に関して、内的なものを扱う類型概念と類型的に見る技術を提示する第四章を絶賛し、自然科学と精神科学を区別して後者の方法として比較を提示する第一―三章は「存在者的なものと歴史的なものとの種別区別が少なすぎる」と批判するのである。⁽²⁾

このようにヨルク伯の言う「存在者的／歴史的」という「種別区別」は、有形的／無形的、物体的／精神的、外的／内的、という区別であって、ハイデガーの言うような、人間存在と他の存在の区別がここに重なり合うわけではない。ヨルク伯の区別では、人間の身体も有形的なものとして存在者的なものに含まれるであろうし、歴史的なものとしてのゲーテの文学や古代ギリシャの遺跡は、単に存在者的に探求されてはならず、精神的なものとして精神科学の対象になるのである。そうであれば、ヨルク伯の区分は、その源を辿れば、デカルト的な物質／精神、自然学／形而上学という区別に遡る。かりにハイデガーが実存と他の存在の区分をヨルク伯の歴史的精神的／存在者的物質的という区分に重ね合わせ、しかもこの歴史的精神的を人間存在に限定して語るならば、これはデカルト的区分の延長線上に位置づけられることになる。じつさい、ハイデガーが歴史の問題の源を現存在の歴史性に求めたことの「確証」をヨルク伯の「種別区別」に求めたのであれば、そうなる。

これに対してデイルタイの生の概念は、これらのいずれの区別も適用できない立場から、むしろそうした区別を拒

生の統一的全体性と分散的多様性 (その二)

―ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシュのデイルタイ擁護 (山本)

むところから語られていたのではなかったのか。彼が生の一統一体を当時のフェヒナー心理学の「精神物理的」という語を使って「精神物理的一統一体」として語るのも、生は、〈物質的身体的／精神的〉あるいは〈外的／内的〉というデカルト的二分法を前提したものではないことを意味していた。⁽³⁾ ミツシユはこれを受けて、『存在と時間』公刊一年前の一九二六年、「生の哲学の理念」のなかで「人間は心身的な生統一統一体である」(II.546)と語るのである。このようにデイルタイがヨルク伯と異なり生を〈外的物質的／内的精神的〉という枠組みで捉えていないことは、ハイデガーが『存在と時間』で批判(SZ.205f.209f.)したデイルタイの「外界の実在性論考」ですでに明瞭にされていたことではなかったのか。そこでは、〈物質的外的／精神的内的〉を枠にして外界が問題になったのではなく、現象性の原理を出発点にして〈心身的な生統一統一体〉としての〈自己〉と〈他者〉の区別の発現が問題になっていたのである。その現象性の原理は次のように言われていた。

「私が私のうちで体験しているものが意識の事実として私にとって存在するのは、私がそれを覚知しているからである。意識の事実とは、私が覚知しているものにはかならぬ」(GS1.394)。「実在性は覚知の中で与えられ、覚知は確実性の最終審いある」(GS19.177)。

たとえば、私はいまパソコンで論文を書いている、あるいは、昨日の楽しかった思いが湧き上がってきた、など、これらは自分で覚知している「事実」であり、したがって「私にとつての事実」、端的には「意識の事実」である。このような「事実」に、内的／外的、物質的／精神的という区別はない。私がいまパソコンで論文を書いているという事実は、内的でも外的でも、精神的でも物質的でもない。それは事実としか言いようのない実在である。しかしこ

の事実が「私のうちで体験しているもの」ということから内的な反省によって内的／外的に区分されたり、あるいはまたこの事実が、パソコンに触れる私の指先の感覚を媒介にした意志的抵抗体験に基づいて、私と外界に区分されるのである。しかしこの場合であっても、私と外界の区分は、心身的統一体としての私と他者の区分であって、精神としての私と身体をも含めた物体との間のデカルトの区分ではない。したがってここで言われる「意識の事実」も、精神的／物質的と区分された限りでの精神活動としての「私の存在」ではない。したがってわれわれはこの誤解を避けるために、デイルタイが自己意識に代えて生という概念を使ったように、「意識の事実」を心身的な「生の事実」と言い換えてもよからう。しかもこれはまた、次のように言われる。

「私の意識は、かくも計り知れないように見えるこの外界全体をも包み込んでいる場所であり、外界の中で互いに押し除けあっているすべての客体を織り上げている材料である」(GS19,59)。

これに従えば、意識は、つまり生は、いわゆる自然の事実をも意識の事実として包含した「場」であり、私や客体が統一体として形成されるための「材料」である。われわれはこのような生としての場を、生き生きと営まれて統一体を形成したりまた分散したりする「場」として性格づけてもよからう。生は生を場にして自らを統一したり分散したりするのである。主体と客体、私と他者、内と外、これらの対置は、こうした場から生じてくるのであって、場の実事として存在している者・物や出来事などには、これらの二分法は適用できないのである。二分法はその場から内的な反省と共に生じるものだからである。したがって生の「材料」を二分法的に分節できても、二つの独立実体が存在するわけではなく、むしろ各分節が相互に関連しあう統一体が、存在しているのである。したがって場としての生

生の統一的全体性と分散的多様性(その二)

―ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシュのデイルタイ擁護(山本)

は、そのような連関^④としての生とも言い換えられよう。生は連関を場として統一体を形成するのである。それが心身的統一体である。したがって、体験・表現・理解という解釈学の方法概念も、内的体験と外的表現、そして後者から前者へ向かう理解、という具合に二分法的に分節することはできても、各々が独立に存在しているわけではなく、相互に作用し合って一方なしに他方は存在しえない連関から成る統一体である。

このようなデイルタイの方向づけからするとき、ミツシュのデイルタイ擁護は、ハイデガーのデイルタイ批判がデイルタイ宛のヨルク伯の書簡を引いてきたのに応じて、ヨルク伯宛のデイルタイの書簡の引用をもってなされるのである。すなわち、ミツシュは次の一文をデイルタイの書簡から引用することをもって、哲学の「出発点」を指摘するとともに、「ハイデガーがデイルタイにおいて「生」は「存在論的に無差別」なままであるとして消極的否定的にか受け取らなかつたことの積極的肯定的な意味」(LP,66)を提示しているのである。

「体系的哲学の基礎づけは、人間が自身の現実の中にあつて連関の中で生きている、・・・そうした連関の権利根拠となる内的な生の連関を自己省察すること、すなわち分析することである。したがって生の連関の構造を知り、分析することが出発点を形成する。さらに哲学することはすべてこの生の連関をより詳細に意識にもたらし、分析することであるから、哲学を始めるときに関わりうる問題はただ、根本的な諸特徴がどのようにして内的経験の中で省察を通して連関として把握されるのか、それを確定することである」(ヨルク伯宛、二二〇頁)(LP,66)。

ここで言われる現実の中にある連関とは、人間や事物そして出来事など、それらがある社会の中にせよ、あるいは

過去から現在そして未来に向けてであれ、社会的歴史的に相互に作用しあっている連関であり、そうした現実の中に生き生きと作用している連関によって生が規定されているのである。これが「生の連関」である。そうであれば生は、意識の事実として、存在論的に区別できるものではなく、ましてや人間の生を連関から切り取って実存論的に区別できるものでもなく、むしろこの生の連関を分析することこそ哲学の構築の「出発点」になるのである。ハイデガーが存在論的実存論的差別に従って他の存在者から現存在の存在を区別して、ここからさらに存在一般へ向けて基礎存在論の構築へ向かうのに対して、デイルタイは生の連関の中に留まって精神科学の基礎づけをする。ミッシュも同様にそこに留まり論理学の構築を目指すのである。生の連関からすればハイデガーの道程はそもそも不可能なのである。

(三) 存在論的実存論的無差別の積極的意味

① 歴史的出来事の産出

しかもミッシュはこの道程で「生の連関」に「産出的緊張」を見出し、これを存在論的無差別の「積極的意味」として提示することによってデイルタイを擁護するのである。すなわち、デイルタイにおいて生はそもそも存在論的に規定されえず、分節可能な分枝・部分の相互作用的連関によって統一的に規定されるのであり、このような存在論的無差別な生の連関にこそ、「産出的緊張」という「積極的意味」があるとして、「生の連関は・・・産出的緊張を孕んでいる」と語るのである (LP,66)。ここに、デイルタイの方向づけの中でミッシュが捉える生の概念、生の哲学がある。

「産出的緊張」について次のように述べられている。

生の統一的全体性と分散的多様性 (その二)

— ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシュのデイルタイ擁護 (山本)

「構造分析が出発点とした（「生・全体」）生の連関は・・・産出的緊張を孕んでいる。それが露わになってくるのは、歴史の出来事が事実性から精神的なものへ向かう途上で獲得する連関のすべてが生じてくるとき、あるいはむしろ生じるのではなく生み出されてくるときである」（LP.66）。

より具体的には次のように言われる。

「・・・デイルタイは生の中に、あの関係を見出す……。すなわち、一方では、最も純粹には世界の法則的秩序の認識によって開示されるような「思考適合性」、「有意義性」、あるいは個別化され特殊化された見方の中で「最も深く開かれる」「世界の意味」（GS5.271）、他方では、われわれは謎としか言いようのない究め難きもの、これら両者の関係である」（LP.50）。

ここで鍵括弧が付されている「思考適合性」「有意義性」「世界の意味」は、デイルタイ『個性の研究』からの引用である。これらが語られているのは、宇宙や世界だけでなく「人間そして歴史の個別化を捉えるため」の「普遍的な視点」を求めて「類型」という概念が提示される節であり（GS5.269ff.）Ⅲ. 人間の個別化に関する普遍的な視点『個性の研究』、ここでは、ミッシユの引用では鍵括弧が付されていない「謎」という用語も使われており、ミッシユはそれを自身の用語として「究め難きもの」と言い換えているのである。われわれもデイルタイに遡ってみよう。というのも、有意義化と究め難きものの「関係」が語られているところでは、先に見たような従来の枠組みに対する新たな枠組みが提示されているからである。それが、従来の（個物／普遍（特殊／類））に対する（個体／類型）である。

「現実のものの個体化にとって本質的なことは、ある種の根本的諸形式が、われわれはそれをここでさしあたり類型と表示したいが、その根本的な諸形式が諸変形の戯れの中で再三再四反復することにある。そうした類型の一つの中には、さまざまな徴標、部分、あるいは機能が、規則的に一緒に結合されている。それらの特徴が結びついて類型を形成するのであるが、それらは相互的に関係しており、一つの特徴が現前すると他の特徴の現前が閉ざされたり、一つの変形が他の変形を閉ざしたりするのである」(GS5270)。

デイルタイはこれを「類型の原理」(GS5270)として提示し、個体化は、「その成分の均質性、その経過の同型性」(GS5270)に基づきながら「類型の原理」によって成り立つとするのである。

しかしなぜ、個体化の原理が類型の原理に求められているであろうか。しかもデイルタイは、この引用文の直前にライブニッツの「不可識別者同一の原理」をあげ、「人間の生の単位がこの原理の最高の適用を受ける」として、「不可識別者同一の原理」の代わりに「類型の原理」を提示するのである。われわれはここに、個体の捉え方がライブニッツも含めた従来の捉え方と根本的に違う点を見出さざるをえない。

アリストテレスからライブニッツへの伝統的な流れの中で個体を特定し、その知を形成するのは、個物を主語とした述語づけにより、述語づけはまた普遍(種と類)から形成される。たとえば「この山本は性格が悪い」であれば、この山本は性質という類のカテゴリーのなかの種別化(種差)によって特定される。言い換えれば、あの山本と比べてこの種別化による違いが何もないければ、両者は同一人物として特定されるのである。両者が同一であれば区別が見出されず、区別があれば同一ではないのである。ここでは、同一と区別は相反し排斥し合う概念であり、この排斥性に基づいて個々の個物が他の個物を排斥して自己の同一性を確保しているのである。そうであれば、デイルタイがこ

生の統一的全体性と分散的多様性(その二)

—ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシェのデイルタイ擁護(山本)

の原理の最高、適用を人間の生の統一体に求めたことは、生の統一体は同一と区別が最高に排斥し合う、適用例とされていることを意味してしよう。すなわち、「同一性は、現実の、そして徐々に段階づけが可能な事物について表現される場合には、各々の違いが全く消滅することへの接近を表示しているにすぎないのである」(GS5270)。言い換えれば、生の統一体においては、現実には、同一性は存在しえず、区別があるだけである。

しかし二つのものを区別すること、つまり違いを違いとして特定することは同時に、その中で類似を想定していなければならぬ。逆に類似の特徴を見出すことはそれとは違う特徴を想定していなければならぬ。さもなければ、比較にはなりえない。デイルタイの言う「類型」は、このような比較を方法としてさまざまな特徴の違いと類似を見出していくなかで形成されているものであり、その形成は同時にその「変形の戯れ」の中にある。したがってここでは、区別と同一の排斥関係のなかでの個体と普遍の関係と違って、個体は個体化と類型化のなかで特定され、同一性の原理は類型の原理に代えられるのである。しかも、類型化と個体化は排斥関係にあるのではなく、あるものを類型化することはそのなかであるものを個体化しているのであり、逆もそうなのである。デイルタイにとって「類型の原理」は同時に個体化の原理なのである。

したがって、普遍のなかでも最も普遍的な概念とされた存在を、だからこそその意味を問う必要があるとしたハイデガーが、「存在は端的な超越者である」(SZ38)として、存在を存在者から区別することは、伝統的な〈個物／普遍〉の枠組みの中を動いている、と見ることができよう。これに対してデイルタイが生を〈個体／類型〉として捉えているのであれば、たしかに生の概念は存在論的に無差別に使われているが、枠組みの違いに注意すれば、生を存在論的に区別すること自体が、したがってそれを以って批判すること自体が、意味をなさないのである。生自体が連関として存在論的実存論的差別を拒んでいるのである。ミッシュはデイルタイのこのような〈類型化／個体化〉を前提にし

て、〈思考適合性、有意義性、世界の意味〉と〈謎、究め難きもの〉の産出的緊張関係を語り、デイルタイを擁護すると同時にハイデガーを逆に批判しているのである。

そこで言われる産出的緊張とは、したがって、〈類型化／個体化〉の緊張関係でもある。一方の〈思考適合性、有意義性、世界の意味〉は〈類型化〉に通じ、〈謎、究め難きもの〉は〈個体化〉に通じるのである。個体は、他から区別された統一的全体あるいは全体的統一体である。生にとって個体を捉えることは、生の統一性・全体性を捉えることにほかならず、ここに謎が現れるのである。しかもここでは、〈類型化／個体化〉とは別の、〈個体という個々のものと全体〉、〈個体性と全体性〉、〈個体化と全体化〉という対概念が、同じ個体において重なり合っている。〈類型／個体〉が生の言語的把握（理解）の仕方とすれば、〈全体／個体〉は生のあり方に関わる。前者はもちろん後者と別ではなく、前者の把握（理解）自身が後者のあり方なのである。かくしてこのような〈類型化／個体化〉のなかで〈個体／全体〉に生の謎が現れるのである。

「把握が全体に向けられると、変転する生の経験から生の顔が現れてくる。矛盾に満ちて、生動性と同時に法則が、理知と恣意が、常に新たな面を見せながら、そうして個々においては場合によつては明瞭に、全体においては全面的に謎めいて、現れてくるのである。生の連関とそれに基づく経験を一つの全体に総括しようとしても、心はそれができないのである。すべての理解できないことを中心は、生殖、誕生、成長、そして死である」(GS880)。

これは自然についても同様である。デイルタイは自然についてのゲートの言葉を捉えて「謎」を語る。

生の統一的全体性と分散的多様性（その二）

—ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシュのデイルタイ擁護（山本）

「ゲーテがかつて言っているように。すなわち、自然は万物を個体性に据え置いてきたように見える。この謎をさまざまな国の自然科学者は、個体化、実体形相、形成力、発生、分化、そして総合などの概念によって解決しようとしているように。．．．」(GS5271)。

この文面が、ほかならぬミツシュがデイルタイから〈思考適合性と謎〉という対置を引用してきた文面の後に続く文面である。つまり、デイルタイは生に関することは「ゲーテがかつて言っているように」自然に関してと同様だと右のように論を展開しているのであり、ミツシュはこの展開の前半部の生に関する箇所を引用して自らの「産出的緊張関係」を提示したわけである。

このように、ミツシュのハイデガー批判、さらにはハイデガーのデイルタイ批判、これらの前提となるのが、デイルタイの以上の見解である。デイルタイにとって生の把握は、〈内的精神的／外的物質的〉、〈個物／普遍(種／類)〉という枠組みではなく、生の連関における〈生の統一体／生の統一体〉、そして各々の統一体が〈個体／全体〉、〈個体化／類型化〉という枠組みによっているのである。したがって、ハイデガーは前者の枠の中から後者の枠に在るデイルタイに対して生の存在論的無差別を批判しているわけである。しかし後者は、そもそも前者と枠組みが異なり、しかも個体と全体、個体化と類型化、これらの対置項が重なり合って生の統一体を形成しているのである。したがってここでは、生の謎は全体の把握に現れると同時に、個体の把握にも現れるのである。しかもデイルタイの先の言葉のように、謎は「個々においては場合によっては明瞭であるが、全体においては全面的に謎めいている」のである。デイルタイ解釈学の部分と全体の相互依存性に当てはめれば、部分的に明瞭になることはあっても全体としては謎なのである。かくして、全体の謎を明らかにするために、既存の統一的全体を分散化多様化しながらそれを部分として

含む新たな全体の構築へと進んでいくのである。

ミツシユはこうしたデイルタイの見解を前提にして「産出的緊張関係」を語っている。そうであれば、「緊張」とは、まさしく個体と全体という、矛盾したように見える二項が重なり合うさいの緊張関係を表現しており、したがって「産出的緊張関係」は、こうした「緊張」のなかで「産出」がなされることを表現しているのである。彼はそれを、デイルタイの「作用・連関 (Wirkungs-zusammenhang)」の「作用 (Wirken)」を顧慮して、デイルタイもよく使う「惹起 (Erwirken)」という用語で説明する。ミツシユは作用連関の惹起に「産出」の意味を込めるのである。

「・・・作用連関」という概念には、デイルタイにおいて、歴史的現実を見据えることによって得られた、固^{カタ}有で充溢した意味がある。すなわちそれは、・・・生き生きした現実存在に向けて哲学それ自身を作用連関として把握することを可能にするのである。そしてデイルタイがもつともよく使う表現の一つである「惹起する」もまた、構造的に見て、生から「産出する」という意味を持っている」(LP.118)。

歴史的現実^{レクシツキ}は作用と惹起、そして作用連関として考えられているのである。ここからすれば、たとえばある出来事を指してほかならぬ「歴史的」な出来事だと言うさいの「歴史的」という形容は、過去のある出来事が次に起こった出来事や生き生きとした現在の現実存在を惹起することによって形成されていく作用連関に付させる形容詞なのである。言い換えれば、生の統一的全体性が作用連関の中で惹起され形成される出来事が、「歴史的」であり、「歴史的な生の出来」(LP.63)なのである。次のミツシユの言葉は、存在論的実存論的差別に基づいて歴史性を主張するハイデガーのデイルタイ批判に対するデイルタイ擁護として読むことができよう。

生の統一的全体性と分散的多様性 (その二)

—ハイデガーのデイルタイ批判に対するミツシユのデイルタイ擁護 (山本)

「産出的緊張関係のなかで」、歴史的に産出され、そして人間実存に一緒に保持されている統一性と全体性を可能にする諸構造から取り出されるのは、中性的な「現存在」の連関ではなく、個人の人間の生あるいは人間社会の生の連関である」(LP.55)。

このように、歴史性(歴史的事であること)は、産出的緊張関係から惹起される出来事としての生の連関に求められるのであり、連関を取り去った「中性的」な現存在に優先的に求められたり、そこに還元されるものではない。それゆえミツシュからすれば、生を存在論的実存論的に無差別に捉えることによってこそ歴史性そして歴史的産出の出来事を積極的に語る事ができるのであり、この点に生の存在論的実存論的無差別性の積極的肯定的意味があるのである。

②生の力動性

ミツシュはこのような歴史的な生の連関を惹起する「産出的緊張」を、「規定的無規定的な骨組み」としても語り、これによって生の無差別性の積極的意味を語ろうとする。

「規定的無規定的な骨組み、それは、生の力動性をうちに含むので、さらなる産出の創造に向けて空け開きながらこの創造のなかで初めて影響力ある規定性へ自らを凝集させるのである。このゆえにそれは、分析の限界地点なのである」(LP.49)。

ここでミツシュの言う「力動性」は、デイルタイの「生動性」を受けた概念であろうし、生の「規定的無規定的な

骨組み」の「骨組み」は、デイルタイの「構造」を受けて、ハイデガーの「世界内存在」という「体制」(SZ:52f)に対抗した概念であろう。これによってミッシェが打ち出そうとしているのは、生の骨組みに「規定的」と同時に「無規定的」「究め難きもの」を組み入れ、生自身が分析の限界を持つていると同時に「規定的なもの」の分析の出発点となっていることを銘記している点であろう。デイルタイが言う(GS54)、「思考は生の背後に遡ることはできない」という否定的側面と同時に、「生は生自身から理解される」という肯定的側面を、「規定的無規定的」という表現に込めているのである。そして、否定と肯定という矛盾する両面を生を骨組みとすることによって、生の力動性を語り出そうとするのである。これは、〈有意義性と究め難きもの〉の緊張関係と同様であろう。

このような生の力動性が、詳細は後に見るように、ミッシェの言う弁証法として先に触れた〈個体／全体〉における部分と全体の相互依存的運動の源となっているのである。その源もまた、デイルタイから受け取ってきたものである。デイルタイは自身の歩みを振り返って次のように言う。

「私は歴史的世界の中で生の表現を多様性と深みにおいて把握しようとする、飽くことなき努力を重ねて成長しつゝ」(GS54)。

かくしてデイルタイが生を理解の限界地点を謎として語り、その背後には向かわず、生の有意義な歴史的作用連関の理解へ向かったのを受けて、ミッシェはその謎を「究め難きもの」あるいは「無規定的なもの」として生の概念の中に積極的に取り込むことによって、無規定的なものの積極的意義を、すなわち無規定的なものから規定的なものへの歴史的創造を、「多様性と深み」という生自身の源から語り出そうとするのである。

生の統一的全体性と分散的多様性 (その二)

— ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシェのデイルタイ擁護 (山本)

規定的無規定的な骨組みの力動性から見れば、生の「深み」とは、それに面してもはや思考が退歩せざるをえないような類いの謎ではなく、そこから言葉が語り出されてくる創造的な謎である。それはデイルタイが死と同様に誕生も謎の中心に数えていると同様である。ミッシェは次のように語る。

「すべての理解が遡及していく生の深みは、なにか表出し難いもの、直観（・・・）にしか近づけないもの、語り出しえないもの、そうしたものは決してなく、自己自身を語り出して表現の中で自己を客体化するもの、しかも創造の中で解き明かすことへ至るものを成しているものであり、それゆえにまた、分節・形態化・構築が由来している（根源的などこから）である力動的な「根底」を成しているのである」（LP,95）。

つまり、生はたんに無規定的で語り出し得ないものではなく、同時に規定的であり、無規定的な当所から自己自身を規定し語り出すのである。この語りが、沈黙ではなく、生の惹起に対応した「喚起する語り」にはかならない。そして、惹起によって生の統一体を「分節・形態化・構築」規定するのが意義カテゴリーである。「意義は、究め難き生が・・・形態化という規定性へ自らを向ける、その当の地点である」（LP,142）。つまり、無規定的なものから統一的全体がどのような規定性へ向かうのか、それを「指示する（bedeuten）」のが「意義（Bedeutung）」カテゴリーだとミッシェは言うのである。このゆえにミッシェでは、意義は他のカテゴリーに先立って生の諸カテゴリーの紐帯を形成するカテゴリーとして特記されているのである（LP,141,145,158,215）。

したがって、生の「多様性」とは、統一的全体を形成する有意義化の多様性にはかならない。ここでは、深みから多様な有意義化が生じるのであり、深みや根底と言われるものは、多様性を産出する始原を指しているのである。そ

うであれば、多様なあり方のなかの一つのあり方を本来的・根源的とみなして他を通俗的・派生的とすることは、それ自身が一つの有意義化にすぎないにもかかわらず、根源と多様の関係を多様なあり方相互の關係に誤適用していることになるのである。

このように、ミッシュの言う「語り」も「意義カテゴリー」も、「規定的無規定的な骨組み」にそくして、デイル晚年の解釈学の内実を進展させたものである。しかも、デイルタイの解釈学が理解・解釈の営みとして表現を経由して体験に向かったのに対して、それを逆方向に歩む道筋、すなわち体験からそのロゴスへ、そしてロゴスによる統一体の形成へ歩む道筋が、ミッシュの道だったと言えよう。それゆえにこの道は、多様な在り方に普遍的形式を見出す道とは異なり、生の同じ骨組みから個々の体験の多様な統一体の形成に関わる道であり、それを規定する諸カテゴリー（時間、自同性、有意義性、部分・全体など）も生を統一的に形成するものとして連関し合つて紐帯を形成しているのである。否定的に言えば、存在論的実存論的差別によつて得られた実存カテゴリーは、こうした紐帯を形成しておらず、生の力動性も失つていたのである。これが存在論的実存論的無差に対する無差別の積極的意味とならう。ミッシュは次のように語る。

「諸カテゴリーが」そこで立ち現れてくるところである」生自身にとつて、すなわち「すべてのわれわれの体験、理解、表現にとつての基礎」を形成する究め難き生にとつて、それが「規定的無規定的なもの」として語られる積極的意味が今や生じているのである。現象学的分析者には存在論的無差別と思われるものは、むしろ、生の思考の中で活動してその内的形式において論理的なものとしてのみ取り出すのが重要な、基礎的な論理的關係を成しているのである。それは、――生の論理学で取り扱われる概念形式一般のように――もつとも單純に言語に即し

生の統一的全体性と分散的多様性（その二）

――ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシュのデイルタイ擁護（山本）

「把握可能になるのである」(LP.86f.)。

ミツシユの趣旨は明瞭であろう。存在論的に無差別な究め難き生のなかにこそ「基礎的な論理的関係」があり、これが「言語に即して把握可能」になるのだ、と。ここで言われる「基礎的な論理的関係」こそ、デイルタイの「基礎的論理操作」を受けたものにほかならない。かくして、究め難き生は、「存在・論的 (onto-logisch) 差別」によってではなく、無規定的なものから規定的なものを形成していく「論理的 (logisch) 関係」を生自身のうちにすでに持っているがゆえに、言語 (ロゴスとしての語り) に即して把握可能になるのである。したがってここで必要なのは、「存在・論 (Onto-logie)」ではなく、まゆしく「生の論理学 (Logik)」である。

以上のように、生の性質を特記するのが力動性であれば、その内実は、有意義性と究め難きものとの産出的緊張として、あるいは規定的無規定的な骨組みとして分析されたのである。そしてそこから惹起されて自らを統一的全体的に有意化・形態化していく生を、生の表出という側面から、「喚起する語り」から「論証する語り」まで分析するのが、彼の「生の論理学」である。また、生の統一的全体性の多様な形成を意義カテゴリーによる生の諸カテゴリーの紐帯として分析することが、デイルタイの方向づけからすれば、ハイデガーのデイルタイ批判に対する積極的なデイルタイ擁護になっているのである。

これに対して生の力動性を失ってしまう分析は「生を生自身から理解する」ことにはならず、生の哲学とは言えないのである。したがってデイルタイ擁護は同時に、ハイデガーの現存在の存在論的実存論的分析、そしてそこで取り出される実存カテゴリーに対する批判となる。すなわち、ハイデガーはデイルタイの生の分析を現存在の分析論として出発点にしたが、現存在の分析論は生の哲学ではなく、現存在の分析論から基礎存在論への道は通じていないのだ、

通じているのは生の哲学から論理学への道である、と。

(四) 存在論的実存論的差別と無差別

このように、生の力動性というミッシユの立場からすれば、存在論的実存論的な現存在の分析論は、生の力動性を台無しにする。すなわち、デイルタイ解釈学において、理解は表現を介して表現者の体験そのものに迫り、したがって「生のカテゴリリーによって抽象的に表現された態度は生の理解のためのもっぱら着手地点である」(GS7,232LP,55にて引用)のに対して、ハイデガーの現存在の分析論の理解・解釈によって取り出された実存カテゴリリーは、生の「普遍的な把握形式」(LP,55)だと批判されるのである。ミッシユからすれば、生のカテゴリリーとりわけ意義カテゴリリーは生の体験の理解の中で生の多様性へ至る道であるのに対して、実存カテゴリリーは逆に、多様な生からそれらを可能にする必然的な形式が抽出されるのである。ハイデガーの言葉にしたがえば、「実存カテゴリリーの分析論は、実存的理解ではなく、実存論的理解という性格をもつ。現存在の実存論的分析論の課題は、現存在の存在者の体制の可能性と必然性をあらかじめ指示することにある」(SZ,121)。したがってこうした形式化は、存在論的実存論的分析が生分析になっておらず、超越論的分析にはかならないからだ、とミッシユは見る。

「基礎存在論は超越論的哲学を意味しているにほかならない。ハイデガーはいまや「存在論的」を「超越論的」と同義的に使い、『カントと形而上学の問題』についての彼の書は『存在と時間』の問題への基本的導入として役立つために規定されている・・・」(LP,218)。

生の統一的全体性と分散的多様性(その二)

—ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシユのデイルタイ擁護(山本)

実存カテゴリーはカントのカテゴリーがそうであったように、多様な生あるいは判断のあり方から、それらを可能にする制約を形式的に抽出したものになる。ここでは、カテゴリー間の紐帯は見失われ、その連関の力動性も失われ、むしろ「具体的な生の諸連関を「存在性格」へ形式化する」(LP.62) ことによって、実存という存在性格が一つの存在状態として存在一般に包摂され、基礎存在論が目指されるのである。しかも、この目標地点へ至るために、多様な在り方の中の一つのあり方(先駆的覚悟態)に根源性という特権性が与えられ、日常性は通俗的とみなされ、この根源的な在り方への決断を求める「英雄主義的」な「倫理的理想的情動」(LP.60f.) が働いていると同時に、この特定の在り方によって、「くまなく透徹して見ている」という、「真理と明晰さの中の生に本質的な哲学的英雄主義」(LP.62) が現れているのである。しかもそこでは、「われわれが彷徨っている謎は、暗い地平の中にしかなく」、「生の運動としてのどこからどこへは、「被投性」における実存論的可能性の「投企」という形式を持つだけになっているのである」(LP.62)。

このようなミッシュの批判のなかに、ハイデガーの道との根本的な違いが現れている。ミッシュの解釈学的論理学は、生の規定的無規定的な深みからカテゴリーに規定された生の多様性そして歴史的世界の多様性へ至り、そこで表現されている生の体験の生動性をロゴス(知)へもたらそうとするのに対して、ハイデガーの現存在の解釈学は多様性の中から特定の生のあり方に特権性を与え、そこから存在一般への問いを歴史的に反復することへ向かうのである。両者の立ち位置のこのような違いは、前者があくまで生の多様性に留まるのに対して、後者はその中の特定の在り方に基づいて生を超越論的に超えて存在一般へ向かう立場だと性格づけられよう。このゆえに、前者からすれば、後者は生の生動性を失い、しかも基礎存在論へ向かおうとする時、生の「分析の限界を踏み越えている」(LP.28-30)と見えるのである。すなわち、ミッシュはデイルタイもハイデガーもともに「終わりまで考える」という点では一致

しているが、分析の限界点の踏み越えをハイデガーのうちに見るのである。

「デイルタイでは「終わり」についてあらかじめ何も確定していない」(LP28)のに対して、「実存論的分析論にとつて問題なのは最終的に、現存在の根本構造からは組成されえない「構造全体」であり、・・・この構造分析がここでは、概念を強引に押通して最極端の諸可能性にまで駆り立てられていったのである」(LP29)。

ミツシユの趣旨は次のように理解できよう。『存在と時間』では現存在の存在構造が関心として分析されたにもかかわらず、その構造には含意されていない全体性を新たに求めて、「終わり」まで、つまり「自己の死」を「最極端の可能性」として、理解に取り込んでいったのである、と。

われわれはここに、デイルタイの方向づけの解釈学とハイデガーの存在論的分析が根本的に相容れない地点、したがって前者の位置に立てば後者の分析が限界を踏み越えているように見える地点に至ったのではないか。しかもそれは、デイルタイ解釈学の体験・表現・理解という基本の道に関わっているのではないか。すなわち、デイルタイでは生の全体は理解不可能であり謎である。だからこそ「終わりまで考える」ことは際限のない部分と全体との相互依存的運動になる。これに対してハイデガーでは、「終わり」としての死は可能性として分析され、可能性への先駆において、生の全体は理解可能になる。ここには謎はなく、全てが透徹され見渡されている。そして透徹された全体は、「現存在の可能な全体存在」(SZ235)と語り出されるのである。ハイデガーにとつて、「理解」は可能性への「投企」(SZ145)であれば、死への投企によつて「可能な全体存在」が理解可能になる。それが死を「可能化する」「先駆」(SZ262)であった。これに対してデイルタイの解釈学では、理解は作用(wirken)する現実(Wirklichkeit)のなか

生の統一的全体性と分散的多様性(その二)

—ハイデガーのデイルタイ批判に対するミツシユのデイルタイ擁護(山本)

で表現を通じた体験の理解、つまり体験の「追体験」であり「追形成」(GS5277.318.GS7.213ft.usw.)である。可能な道ではなく現実の道である。したがってミツシユは言う。

「生の道はそもそも歩まれて初めて形成されるのである・・・」(LP28)。

(五) デイルタイからミツシユへの生の概念とわれわれの問題

われわれは以上のようなミツシユのデイルタイ擁護にしてハイデガー批判から、デイルタイからミツシユへ至る生の概念を簡単に輪郭づけておくことができよう。生の出発点であると同時に最終的な試金石となるのは、デイルタイの言う「意識の事実」つまり「生の事実」であり、これを特記する性質が「生動性」あるいは「力動性」である。これは覚知によって把握されている事実であり、伝統的な二分法的枠組みである〈精神的／物質的〉、〈内的／外的〉、〈個体／普遍(種／類)〉、そして〈存在者／存在〉(存在論的差別)、さらには〈実存／他の存在〉(実存論的差別)などによっては捉えられないのである。ここでは、区分は同時に連関の形成を意味している。それはすなわち〈生の統一体／生の統一体〉であり、そして各々の統一体が〈個体／全体〉という在り方を、〈個体／類型〉という理解の仕方をしているのである。そして各々の生は〈規定的無規定的な骨組み〉の〈有意義性と究め難きもの産出的緊張関係〉の深みから統一的全体性を多様に形態化しているのである。

しかも形態化は、各々の生がそれ自体で単独で遂行しうるものではなく、他の生との作用連関のなかで惹起されるのである。こうした作用連関の惹起が、生の連関の出来事として歴史的社会的という形容がなされるのである。生は規定的無規定的な骨組みをして多様な生の相互作用の連関として惹起されて各々が〈個体／全体〉として統一化全体

化されるのである。これが生の生動性あるいは力動性の活動である。

われわれはここで、ミツシユの言う「無規定的規定的な枠組み」の「無規定的」と「規定的」という両側面を顧慮して次のように付け加えることができよう。(「個体／全体」という一つの統一的全体は完結したのではなく究め難き謎であるかぎり、けつして固定化したものではなく、他の生の出来事との作用連関の中で分散化多様化して再び統一的全体を形成することがある。たとえば過去の出来事がある出来事が、今日の歴史的社会的体制との関係の中で意義づけされたり、あるいはその意義づけが変更されたりして、歴史・社会の全体の意味が新たに形成し直されていくとき、史料に基づくその出来事の事実性は、ヨルク伯のいう精神的なものへ向かって、そしてデイルタイとミツシユの言う意義づけと意味の形成というイデールなものへ向かって理解・構築し直され、今日の社会的歴史的な作用連関が新たに惹起し直されることがある。そして出来事を惹起し把握し直す語りも、惹起による「喚起する語り」から学問的な「純粹に論述する語り」へ至るのである。このように(「個体／全体」は謎を孕み、完結したものではなく、他の(「個体／全体」へいわば開かれて作用連関を形成しているがゆえに、生の統一的全体は、不断に、分散化多様化に曝されているのである。したがってわれわれの求める生のもう一つの側面である分散化多様化としての否定的側面は、ミツシユの言う(「無規定的規定的骨組み」の(「無規定的」側面に求めることができよう。生の謎、その中心となる生殖・誕生・死・成長は、ミツシユがハイデガーの死の分析を批判するように、生を限界づける境界線のごとき「暗い地平の中」(L.P.62)にあるのではなく、生が生自身を否定しながら自らを形成しているのであり、否定的働きと肯定的働きが生を骨組みそのものを形成しているのである。

しかしながら、そうであれば一層、骨組みを形成する両側面の関係性が問題にならう。そしてこの骨組みが生力動性の深みであるなら、骨組みの両側面の関係性それ自身が力動性とどのように関係しているのか、これもまた、い

生の統一的全体性と分散的多様性(その二)

—ハイデガーのデイルタイ批判に対するミツシユのデイルタイ擁護(山本)

まだ明らかにされていないのである。それでは、われわれはこれらの問題に対してどのような道を通って解明すべきであろうか。その方向性は、ミッシユのデイルタイ擁護の道、そしてミッシユが批判するハイデガーの道、これら二つの道を対照することから示唆されているのではないか。

デイルタイそしてミッシユの道からすれば、自己の死はもとより生の全体も歩まれておらず、つまり体験されおらず、したがって理解不可能なものである。それゆえに、存在論的Ⅱ超越論的という仕方であれ、また「最極端の可能性」そして「可能的全体」という仕方であれ、ハイデガーの道は、生の道を超えており、「分析の限界を踏み越えている」と批判されるのである。じつさい、ハイデガーの道が基礎存在論から現存在の形而上学の道を歩み、そして形而上学が存在者全体を越え出る超越の学であれば、ハイデガーの道は生の道ではなく〈形而・上学〉の道といつてよからう。そうであれば、ここでは、理解という解釈学の根本概念が変容しているのである。生の道では、生の道を歩むこと、つまり（追）体験すること、あるいは分散化多様化を統一的全体的に再構築することが、理解することである。これに対して、〈形而・上学〉の道では、現実的に作用する生の道を超えて可能性へ自己を投企することが、理解することなのである。われわれはまずこの違いを銘記しておこう。理解概念自体が二つの道では異なるのである。

したがってここでは、〈個体／全体〉の把握をめぐって生に留まる道か、それとも生を超え出る道かが、つまり〈形而・上学〉における「超越」が、争点になつてゐる。生の道は謎を謎として生のうちに取り込むのに対して、超越は全体を超え出るることによって全体を把握しようとする。そうであれば、はたして謎は、したがってまた生に取り込まれる否定と肯定の関係性は、いずれの道で解明されるのであろうか。というのも、前者の道にはたしかに謎を謎として語り出す「喚起する語り」の道があるにしても、この道では謎は理解不可能なものとして理解を超え出たものであれば、やはり何らかの超越の道でこそ、謎が、そして生の肯定的側面と否定的側面の関係性が、透徹した眼差しによ

って解明されるのではないか。二つの道において、全体の謎を巡って（個体／全体）の超越が争点になるのである。それでは、超越は両者の道程の中でどのように問題となり、そしてどのような意味で語られていたのか、まずはこの点を明らかにしておこう。

（六）存在論的無差別から超越へ、そして全体の把握の問題

以上のように、ミツシユのハイデガー批判は、批判というより、ハイデガーのデイルタイ批判に対するデイルタイ擁護であり、これが同時にハイデガー批判として展開されているのである。存在論的実存論的無差別というデイルタイ批判に込めることが、ハイデガー『存在と時間』における「現存在の分析論」から「基礎存在論」への道に対する批判になっているのである。ハイデガーの道は存在者に対して存在を区別し、しかも数ある存在者の中から人間を区別することによって成り立っているからである。そうであれば、ミツシユがデイルタイを擁護して、存在論的実存論的無差別こそ生を生動的に捉えうるのだ、と反論することは、その裏側で暗黙のうちに、存在論的実存論的差別の必要性と根拠はどこにあるのか、と批判的問いをハイデガーに向けていることになるだろう。

このようなミツシユの第一・二論考の批判に対して、ハイデガーはその直後の二九年講義の中で次のように語る。

「ミツシユによる対決が特段の意義があるのは、それがデイルタイの立場を全体として活動させて今日の問題状況の中で共に語り出そうとしているからである」。「彼〔デイルタイ〕がなそうとしたこともまた、根本的に、問題全体にとって十分ではない。今、対決にいたった対立は、ここに〔デイルタイに〕始まっているのである」(DJ12.176; GA28.132)。「問題全体」とは、「対決がなされる視野は講義第一部が確定しているものであり、す

生の統一的全体性と分散的多様性（その二）

―ハイデガーのデイルタイ批判に対するミツシユのデイルタイ擁護（山本）

なわち、形而上学の問題と人間への問い」(ibid.)である。

ここではハイデガーの視点が基礎存在論から形而上学へ推移しており、ミツシユの批判に対して議論が噛み合っていないように見える。しかし、ミツシユの批判的問いに対して「問題全体」を捉えた応答になっているのではない。言い換えれば、ミツシユの批判的問いに答えるためには、基礎存在論の枠内ではなく、形而上学という広い視野からする「問題全体」へ移行する必要があるのではないか。『存在と時間』前半部は次の文をもって閉じられていた。

「根源的時間から存在の意味へ道は通じているのであろうか。時間それ自身が存在の地平として露わになるのであろうか」(SZ,347)。

ここで言われる「根源的時間から存在の意味への道」、これはもちろん、現存在の分析論から基礎存在論への道、と言ひ換えることができよう。したがって、ハイデガーが自身で立てたこの問いに答えることが、ほかならぬミツシユの暗黙の批判に答えることになる。現存在の分析論(時間性)から基礎存在論(時間)への道は通じているのだ、と。これが『存在と時間』直後の試みであつたとすれば、これが同時にミツシユの批判的問いに応えることにもなるのである。彼は二九年講義で次のように言う。

「存在理解——人間の有限性。つまり、この観点からの人間への問い。そうであれば、——古代哲学のある考えを伝承することではなく——問題を徹底化することが、一つの自己完結した根本問題系を生じさせる。すなわち、

存在一般への問いは人間の現存在における有限性への問いに基づいているのである」(DJ11.177GA28.133)。

これは『存在と時間』直後に基礎存在論から形而上学へ視点を移したハイデガーの表明であると同時に、ミッシェへの応答にもなっている。ミッシェの批判は、「彼(ハイデガー)は哲学的に問うことそのことを「実存の分析論」の中に引き入れて把握していない」(LP.12)がゆえに、後者から前者への道は通じていない、というものであった。これに対してハイデガーは、「存在一般への問いは人間の現存在における有限性への問いに基づいている」、と答えているのである。この答えは同時にハイデガー自身の試みでもあろう。すなわち、一九二七年夏学期講義では、その最終節で「存在と存在者 存在論的差別」(GA24.452ff.)を扱い、『カントと形而上学の問題』では、「人間を存在理解を必須としている「困窮」として、そしてそれを「最も有限的なもの」として捉え(KP.206)、『形而上学とは何か』では、この困窮という有限性を徹底化して、人間が「現に在ること」を、存在者全体を超えて「無の中に引き入れられていること」として捉え(WM.35)、かくして『根拠の本質について』では、存在者を超えて、無・世界地平・存在へ向かう現存在を「超越」として捉える(WG.43)。このようにハイデガーは、存在と存在者の区別、そして実存と他の存在者の区別、これらの区別の根拠を、現存在の超越に求め、超越によって哲学(形而上学)を構築するのである。

しかしこれはミッシェにとって十分な回答になっているのであろうか。超越をもつて存在論的無差別の根拠が示されたとしても、ミッシェの生の哲学にとってはこれをもつて生の生動性・力動性が語られたことになるのであろうか。むしろ、生の哲学と形而・上学という二つの道の隔たりが明確になっただけではないのであろうか。しかしその一方で、ミッシェもまたハイデガーを批判しながらも、前章で見たように、自身の論理学を「超越論的論理学」とも呼び、

生の統一的全体性と分散的多様性(その二)

—ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシェのデイルタイ擁護(山本)

さらには「超越者」の「内在」についても語る。ミツシュとハイデガーの争点は、ハイデガーが批判したデイルタイの存在論的無差別から、ハイデガー自身の存在論的差別の根拠としての超越へ振り向けられるのである。両者は超越についてどのように考えているのであろうか。

ミツシュが第一論考の中で自身が目指す論理学を「内側から外に自らを拡張する超越論的論理学」(LP,33)と呼んだのは、デイルタイの歴史理性批判と同じ方向で、伝統的な形式論理学に対するカントの超越論的論理学を拡張しようとする意図を表すものであった。したがってデイルタイの場合がそうであるように、ミツシュの場合も、論理学を形式性やアプリアリ性から生の生動性へ拡張するがゆえに、いわば拡張された論理学においては、アプリアリ／アポステリオリという区別、したがってまた超越論的という語がそのままの意味で使われることはない。それはデイルタイが歴史理性批判を企てても、超越論的な歴史理性批判ではなく、世界観の哲学へ拡張されたのと同様であろう。ミツシュの「内側から自らを拡張する超越論的論理学」は、「形式論理学」に対しての「超越論的論理学」のように、対象の認識に関わるカテゴリーを自然科学の対象だけでなく、精神科学の対象へ広げていく、ロゴス(語り)の学としての論理学を意味していたのである。これを「超越論的論理学」と表記するのであれば、それは対象の認識にかかわる「知の理論」という意味合いであろう。ミツシュ自身、『論理学の構築』の中で、「われわれの認識の対象への関係にかかわるカントの問い」を「超越論的論理学」と表記し(AL,227)、一般に「対象的世界を構築する思考」について「超越論的」、「存在者」について「存在論的」(AL,64)、と表記していることからすれば、「超越論的」は存在論に対する知の理論としての論理学を形容する表記として理解できよう。

これに対してハイデガーの『存在と時間』は、現存在の存在の意味としての時間性から「存在一般の意味への基礎存在論的問い」(SZ,436)の「超越論的地平」として「時間」を「解明」(SZ,39)し、そこから「存在論の歴史の現

象学的解体」(SZ39)を試みようとする。ハイデの「基礎存在論的」は、ミッシュが指摘したように、「超越論的」と同義的であり、「超越論的」はカント的用法になろう。存在理解は存在者への態度に先立ち、時間は存在理解に先立ち、それを可能にする条件・根拠である。これと同様に、ハイデガーにとつては、「存在は端的な超越者である。現存在の存在の超越は、最も徹底的な個体化の可能性と必然性がその超越にある限り、卓越した超越である。超越者としての存在を開示することはどれも、超越論的認識である」(SZ38)。超越者を開示する仕方、言い換えれば超越者へ至る道(方法)が超越論的なのである。

これに応じて、現存在の存在によって開示される世界についてもまた、「世界の超越」(SZ364)として、「脱自的時間性の地平的統一に基づいて、世界は超越的である」(SZ366)と語られるのである。したがって、現存在による世界への投企、つまり「帰趨へ向けて自由に開け開いて各自すでに帰趨せしめてしまっていること、それは、現存在のあり方それ自身を特徴づける、アプリオリな完了態である」(SZ85)。これからすれば、超越的なもの、この意味での超越者として、存在を以て世界が挙げられる。これは一見、『存在と時間』直後の超越概念と異なるように見える。

「現存在は無の中に自らを差し入れて保持しながら、もうすでに存在者全体を超え出てしまっているのである。存在者を超え出て存在することをわれわれは超越と名付ける」(WML35)。

ここからすれば、超越は現存在の存在のみに名付けられているが、かかる現存在の超越によって存在者を超え出て投企されるものを「超越的」と呼ぶことができるならば、『存在と時間』で超越的あるいは超越者としてあげられた世界と存在、さらには右で語られている無でさえも、超越的であり、この意味で超越者(超越的なもの)と呼ばれよ

生の統一的全体性と分散的多様性(その二)

—ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシュのデイルタイ擁護(山本)

う。さらに、『存在と時間』で語られた、超越的とされる世界の「地平的統一」は、カント解釈の文脈では「超越の地平」(KP87f)とされる。無、地平、世界、存在、これらはみな、ハイデガーにとっては、超越的なもの、超越者として、いわば〈一連のもの〉〈同じ一つのもの〉である。彼は次のように言う。

「無は、存在者を意味するのでは無い、しかしそれにもかかわらず「あるもの」を意味する。それは「相関者としてのみ役立つのであり」、すなわちその本質に関して純粹な地平である」(KP114)。「世界とはすなわち、無であり、いかなる存在者でもなく、とは言え、何ものかであり、存在者では無いものである、そうでは無く、存在びある」(GA26252)。

しかし生の力動性に入り込んで生の存在論的無差別に留まるミツシユからすれば、このような超越者は、存在論的差別が生の方動性を失わせたように、生き生きとしたもの、つまり生を特記するものとはなりえないことになる。それらは透徹した形而上学的思考を形成しても、力動的な生の語りは形成しえないのである。もしそれらが生き生きとして生を特記するものであれば、生を超越して存在するのではなく、生に内在していなければならぬことになる。しかも、生を超越するものは、ハイデガーでは存在・無・地平・世界が挙げられていたが、カントが「自然素質としての形而上学」によって求めている形而上学的自然素質もまた、前章で見たように、ミツシユにとつては同様のものに数えられるのであった。かくしてミツシユは、〈形而・上学的なもの〉、超越的なもの、したがってハイデガーの言う「無」そしてまた「無が無くなる」ことがその中で生起する。「存在者の存在」(WM35)、「端的な超越者」としての「存在」(SZ38)を、生に内在するものとして考えるのである。

「・：存在への問いは、根源的で再三再四更新されるべき哲学の始源の運動の中へ私を移し置く。そのなかで、人間の生の内に宿り、と同時に生自身を超えて生を押し進める形而上学的な関連づけの確信が、すなわち「超越的なものの内在」が、発現するのである」(J.P.12)。

そうであれば、ここでは、ハイデガーに対してミッシュが分析の限界を超えて出ていると批判した死の分析、そして全体の把握への問いが、両者のいずれにおいても、いつのまにか伏蔵されてしまったのではないか。というのも、ハイデガーが超越を存在者全体を超え出ることとして語る限り、全体性の把握が問いになるのではなく、むしろその把握を前提にして、超越の根柢が問題になっているからである。その一方で、ミッシュにおいてもそれは問いとして生じえないのではないか。というのも、超越的なものを生への内在とみなして生へ入り込めば入り込むほど、全体はそもそも把握できないことが自明になり、したがってそれを究め難きものとして生の骨組みとして前提し、生の論理学へ向かったからである。ミッシュとハイデガーの争点が超越に、そして〈形而・上学〉に絞られるにしたがつて、全体の把握の問題は伏蔵されていくのである。

しかしわれわれはこれら二つの道の隔たりを見る時、やはり、全体の把握、そして生の骨組みとなる否定的側面と肯定的側面の関係性に向けて問わざるをえない。デイルタイの解釈学において全体が部分から形成されて相互に依り合うのであれば、部分と全体は〈個体／全体〉の中でどのようにに関連しているのか、その関連の仕方を問う必要がある。解釈学における理解が全体の理解を求めて部分から全体へ進むのであれば、全体の把握は、理解概念（投企、追体験、再構築）との関係においても問いにならざるをえないのである。

そうであれば、これは一方のハイデガーの道においては、現存在の超越が語られる以前に、実存の分析から存在論

生の統一的全体性と分散的多様性（その二）

―ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシュのデイルタイ擁護（山本）

へ向かう道の関門となった問題ではなかったのか。すなわち、現存在を全体的本来的に捉えることによって時間性の分析に進み、かくしてここから時間へ進もうとしたのであれば、時間性から時間への道は、現存在を全体的に捉えることにかかっていたのである。それが現存在の死の分析であった。ハイデガーはその分析によって全体を「可能的全体」として捉えたのであった。このような分析に対して、これは分析の限界を踏み越えていると批判するもう一方のミッシュの道においては、超越者が、そして死や無も、「究め難きもの」として生に内在して生の全体を形成しているのであれば、生の全体はどのように現れてくるのであり、その中で否定的側面と肯定的側面の関係性、そして理解における全体と部分の関係性はどのように語り出されているのか、これが問題となるのである。

しかも、いずれの道においても全体の問題は、両者が歩む「道」という意味での「方法」の問題にかかっているのである。その道が、全体を越え出る超越あるいは超越論的という道と、部分から全体を求めて生の生動性へ入り込む道である。そうであれば、われわれはさらに、デイルタイとフッサールの対決に遡って二つの道の分岐点を見極める必要があるのではないか。というのも、われわれはこれまで、ミッシュの第一・二論考を中心にしてミッシュとハイデガーの対決の源をハイデガーのデイルタイ批判に求めることによって、その対決をミッシュのデイルタイ擁護という視点で見てきたが、ハイデガーのデイルタイ批判それ自身が、超越論的道からの批判であれば、この源はフッサールに遡るからである。すなわち、ハイデガーの『存在と時間』に始まる試みが、「現存在の解釈学」(SZ38)としてデイルタイの解釈学を引き受けているように見えはするが、しかしミッシュの批判から明らかのように、デイルタイの生の生動性を引き受けたものではないなら、その内実は「現存在の現象学」(SZ37)としてフッサールの現象学をこそ引き継いだものにならう。そうであれば、二つの道の対決は解釈学(デイルタイ、ミッシュ)と現象学(フッサール、ハイデガー)という二つの方法の対決にならう。われわれはここで、ミッシュが第一・二論考の副題「ハイデ

ガーとの対決」を第三論考では「ハイデガーおよびフッサールとの対決」と改め、フッサールを加えている事情について、単行本『生の哲学と現象学』「緒言」で語った言葉を思い起こす必要がある。

「ハイデガーとの対決はデイルタイとフッサールの対決へ遡及するよう指示しており、前者の対決を後者の対決に結びつけることが可能であり必要であるように思えた」(LP.III)。

われわれもまた、超越、そして全体の把握という問題を観点にして、デイルタイとフッサールの対決へ、解釈学と現象学という二つの道の対決へ遡及しよう。(つづく)

注

本文注の引用・参照のさいの略記号で注記のないものは前稿にしたがっている。

(1) *Brüfachesel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, hrsg. von Sigrid v. d. Schulenburg, Halle (Saale) Niemeyer 1923; Hildesheim・Zürich・New・York Olms 1995. (BW への略記す。)

(2) このようなヨルク伯の主張から、デイルタイが提示する比較という方法は自然科学的であり、デイルタイは精神科学を自然科学から区別して方法論を確立しようとしたが自然科学の影響が残っているのだ、このような批判を、ハイデガーと同じヨルク伯の書簡を典拠にして展開したのが H. G. ガダマーであった。しかしガダマーの批判がハイデガーと同じく妥当しないのは、本文以下に見る通りである。ガダマーのこの批判に関しては、比較という方法をめぐってすでに触れたことがあるので以下を参照いただきたい。山本、二〇一四、九八頁以下(第二章第一節二「類比・追形成としての理解」)。

(3) 『外界の実在性論考』については、山本、二〇〇五、二〇七頁以下(第五章四「外界の実在性論考」における「実在性の問題」)を、デカルト的二分法との関係については、山本、二〇一四、九八頁以下(第二章第一節二「類比・追形成としての理解」)を、

生の統一的全体性と分散的多様性(その二)

―ハイデガーのデイルタイ批判に対するミッシェルのデイルタイ擁護(山本)

参照。

(4) デイルタイのいう「連関」そして「構造」については、その思想形成と意味について触れたことがあるので本稿では立ち入らない。以下を参照されたい。山本、二〇一四、一頁以下(第一章「現実の形成」、特に七二頁以下(第一章第四節「構造連関(理念)の時期)」)。

(5) 理解という把握の仕方それ自身が生のあり方として生を変容させる働きを持っていること、一般的には理解と生の関係について、ここでは詳述しない。以下を参照されたい。山本、二〇一四、九一頁以下(第二章「現実の理解」)。

(6) 基礎的論理操作についてデイルタイは次のように言う。「区別すること、等しいとみなすこと、違いに程度を見定めること、結合すること、分離すること、抽象すること、いくつもの連関を一つの連関に結びつけること、いくつもの事実から斉一性を獲得すること、このような基礎的論理操作は、どの内的知覚にも含まれているが、各々の内的知覚の集まりから生じてくる」(GS5,171ff)。詳細はすでに触れたことがあるので以下を参照されたい。山本、二〇一四年、四四頁以下(第一章第二節五「連関の形成」)および六三頁以下(第一章第三節三「個から個への類比」)。

(7) 作用連関等が「イデー(ideal)」なものであることは、たとえば次のように言われる。「さて、精神科学では歴史的世界の構築が遂行される。この比喩的な表現で、わたしはイデーな連関を表示している。それは、ある段階で働いている体験と理解にもとづいて、歴史的世界についての客観的知が自らを拡張しながら現実存在を獲得していくのである」(GS7,88)。したがって、「歴史的世界」あるいは「精神的世界」の「構築」は「イデーな構築」(GS7,88)である。そしてこの構築は、リアルな体験と理解からイデーな連関へ、すなわち「事実性から、出来事が連関を獲得するイデーなものへ」(GS2,87)という道になる。ミッシェもこの道に注目し、それをフッサールにおける「イデー(ideal)」なものへの道と対照させる(LP,184,215)。詳細は本稿次章および次々章、「デイルタイとフッサールの対決への遡及」および「解釈学の道と現象学の道」のなかで触れる。

(8) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, (GA 2略記¹⁷⁹)。

謝辞

本研究はJSPS科研費JP26370039の助成を受けたものである。