

ハイデッガーの根本問題 (続)

中山善樹

(5)

それではハイデッガーにとっては畢竟「有」は何の謂いであろうか。ハイデッガーは既に言及したように「有」をアリストテレスとは異なり、「有るものの有」としてではなく、「有それ自身」として「有論的区別」に於て問う。しかしながらそのようにして問われている「有論的区別」に於ける「有それ自身」としてのハイデッガーの「有」の概念は、以上に明らかにした総ての意味と仕方に於てアリストテレスの「有」の概念の独自にして徹底的な解釈と批判的対決、そしてそれによって初めて可能になったその批判的超克に於て獲得されている。従って既に言及したようにハイデッガーの「有」の概念はそのような来歴の必然的帰結として一面アリストテレスのそれに深く根差しているとともに、その内に何処までも深く根差していることによってその底を打ち破るという仕方でそれを超克してしまっており、従って「事柄そのものへ」(zur Sache selbst) 根源的にあるが故に、他面それとは全く異なった面貌を呈している。即ちハイデッガーの「有」の概念はアリストテレスのそれが言わんとしている事柄が其処からして初めてそれに固有の必然性をもって発源して来るところの事柄、従って亦アリストテレスのそれが、それはそれで固有の必然性を有しているものの、その一つの遙かな派生態であるに過ぎないような、より一層根源的な事柄を指示しようとする。以上のことは続いて更に論究しなければならないが、今此処で予め断っておかねばならないことは、以上に述べられたような次第でハイデッガーの「有」の概念とそれが指示せんとする事柄はアリストテレスのそれとは異なっているが、この異なっているということは単に全く関係のない別の事柄であるというのではなく、前者は後者がそれに固有の必然性をもって其処からして初めて発源しているところの事柄であり、そういう意味でのより根源的な事柄であるということである。そして亦更にそのことは換言するならばハイデッガーの「有」なる事柄には、ある固有の必然的な仕方でアリストテレスのそれが何らかの仕方で既に属しているということを意味している。即ちアリストテレスの「有」の概念とそれが指示する事柄は、派生的もしくは欠如的な仕方に於てではあるが、ハイデッガーの言わんとするところのより根源的な「有」の事柄に何らかの仕方で必然的に属しているのであり、後に論究されねばならないが、場合によってはその「本質」に属する。ハイデッガーの「有」の概念は以上に於て既に明らかにされた総ての意味と仕方に於てアリストテレスのそれを手引として、その独自にして徹底的な解釈とそれに基づく批判的超克に於て獲得されているという、言わばその来歴からは予め以上述べたことが帰結するのであり、留意されねばならない。

(6)

さてそれでは以上に言及したことを予め踏まえた上で、ハイデッガーは「有それ自身」を「有

るもの」からの有論的区別に於て具体的には如何なる仕方で問うのであり、又それは畢竟何の謂いであるのか。既に明らかにしたように、ハイデッガーは超越論的真理としての「有の真性」なる事柄の内にアリストテレスの「有」の概念に於ける本質的事柄を觀る。そのことに注目しつつハイデッガーは現有が事實的に「現」(da)にあるその「其処」(da)に於て即ち現有の「現」(Da)に於て、その都度既に何らかの仕方で開示されているところの「有」を問題とする。即ちハイデッガーは前期の「有と時」に於て、やはり一つの卓越した「人間的実実」としての現有自身の「有」についての現有の事實的な「有の理解」を手引としてそれを解釈学的実存論的に分析し、その独自の「有それ自身」への探究即ち「有の問い」への確かな地盤を確保しようとしており、中期から後期に於てはそれ自身極めてアリストテレス的な語である「有の真性」、「真性としての有」(Sein als Wahrheit)なる事柄が、それ自身として明らかに探究されることになる。

ところで前期ハイデッガーの「有と時」によれば、既に言及したように現有は「現一有」としてある限りに於て「有」を常に既に何らかの仕方で理解しているが、そのような理解は未だ曖昧にして有論的ではない、「前有論的な」(vorontologisch)「有の理解」(Seinsverständnis)である。²⁹ そのような「有の理解」を有している「有るもの」としての「現有」は、他の「有るもの」、例えばアリストテレスがその「有への問い」に於て「範例的な有るもの」として第一次的にそれを手引にしたところの「直前に有るもの」に比して有論的優位を持っており、「有の問い」に於て第一次的に問われるべき「有るもの」である。即ち「有への問い」に於てアリストテレスが「直前に有るもの有」についての一種の現有の「有の理解」を第一次的に問い且つ唯一的に手引としたのに対して、ハイデッガーは、現有はそのような「有るもの」として有論的優位を持っているのであるから、「現有自身の有」についての現有の「有の理解」が第一次的に問われ、手引とされねばならないとする。現有はそれ自身にとって第一次的にその「あること」即ち「有」が関心の的になっているところの「有るもの」であり、³⁰ 「有」は亦第一次的にはそのような現有の「有」に於ていつも既にたとえ明らかにではないにしても前有論的な仕方で理解されているからである。従つてこのようなハイデッガーの洞察の内には、現有はそれ自身にとって第一次的にその「有」が関心の的になっているところのものであるが故に、「有」は一般にアリストテレスのように「直前に有るもの有」についての現有の一種の「有の理解」に於てではなく、「現有自身の有」についての現有の「有の理解」に於てそれ自身をより根源的に露顕しているのであり、従つてまた有論的により完全に問われ得るという見通しがある。そして現有が「現一有」としてあることに於て事實的に有しているところのこの「現有自身の有」についての現有の「有の理解」を、そのような卓越した「有るもの」としての現有に相應しい仕方で実存論的に解釈することによって、「有としての有」即ち「有それ自身」を概念的に把握するという「有の問い」の課題に対して確かな基礎を獲得しようとするのが「有と時」の目論見である。即ちそのような「現有自身の有」についての現有の事實的な「有の理解」の充的な解釈によつては、「有としての有」(Sein als Sein)即ち「有それ自身」の概念的把握が直ちにそのまま達成

されるというのではない。何故ならばそれによって現有の「有」の概念的把握は達成されるが、「現有的でない有るもの」即ち「直前に有るもの」や「手許に有るもの」(Zuhandenes)も、現有が現有自身にとって現にあるのと一に於てその現有の「現」に於てそれとは異なった仕方に於てであれ、やはり何らかの仕方であるのであり、「有としての有」即ち「有一般」とはそのような総ての意味での端的な事実としての「あること」即ち Daß-sein としての「有それ自身」に他ならないからである。しかしながらそれにしてもし、そういう総ての「現有的でない有るもの」はやはり現有の「現」(Da) に於てあるのであり、その「其処」(da) に於ては第一次的には現有自身がそれ自身にとって現にあるのであり、「あること」としての「有それ自身」はそのことと一に於て何らかの仕方ですべて既に現有の「現」に於て開示されているのであるから、既に言及したようなハイデッガーの「有と時」の目論見、即ちそういう卓越した「有の理解」としての「現有自身の有」の「理解」を手引にして、それを完全に解釈し仕上げることによって「有としての有」の完全な概念把握の為に確かな地盤を獲得し、そうして得られた地盤即ち後に述べるように「時性」(Zeitlichkeit) からして、そして亦其処で得られた見通しに沿って「現有的でない有るもの有」をも完全に「とき性的に」(temporal) 解釈し、かくして「有としての有」即ち「有それ自身」を「とき性」(Temporalität) として概念的に仕上げるという目論見は充分に理由のあったことであろう。^③ともあれこのことについては後に更に論究しなければならないが、ともかくも以上で明らかになったことは、「有と時」に於ける「有」の概念即ち「有としての有」即ち「有それ自身」は、現有が事実に「現」にあるその「其処」(da) 即ち現有の「現」に於て理解されているところの「有」であり、そういう意味でその現有の「現」に於て常に既に現有自身に対してその都度開示されているところの「有」である。中期から後期にかけて、その「有それ自身」が「真性としての有」或いは「有の真性」として論究されるに至るが、その「真性」とは差し当たって現有の「現」に於ける「有の開示性」(Erschlossenheit des Seins) 即ち「有の非隠蔽性」(Unverborgenheit des Seins) なる事柄を指示しているものであって、そういう意味では既に明らかにしたように、アリストテレスに於ける「有の真性」としての「有」の概念にその根本的な処で一致を見出している。ところでこの際留意しなければならないことは、この「有の開示性」としての「有の真性」なる事柄はその「事態内容」(Sachinhalt) に於ては両者間で全く異なっていることである。既に言及したように、アリストテレスにとって「有るもの」は述語Pによって規定されたそのような「個別的な有るもの」Sとしてのみ理解され開示されてある。そしてアリストテレスは「有」を専らそういう意味での「有るものの有」として捉え、そういう意味での「有るものの有」をそのWas-sein に於て問い、そして結局のところ「有るものとしての有るもの」の Washeit の内にその Was を求めるのである。従って既に明らかなようにアリストテレスにとっては「有」は「有るものの有」として専ら「有るもの」しかも第一次的には「直前に有るもの」についての述語陳述と、それに基づく理性的認識に於て開示されているのである。従って先に言及されたところの「直前に有るものの有」についての一種の「有の理解」とは、そのような理性的認識である。しかもそのように専

ら理性的認識に於て開示されている「有るもの有」は、再びその Was に向けて Was-sein に於て理性認識的に問われており、従ってその Was はいわば「第一の述語」とも言うべき其処からして諸々の述語がそのような述語として成立しているところの諸々の「カテゴリーの統一」の内を求められている。ところでそれに対してハイデッガーは、「有るもの」があることに於ける「あること」それ自身を「有るもの」からの有論的区別に於て「有それ自身」として問う。そういう端的な事実としての「有それ自身」は、現有の「現」に於て、現有が現有自身にとって現にあることと一に於て、その都度常に既にたとえ明らかでないにしてもそれ自身を露頭しているものであり、前有論的な仕方であれ理解されているのである。しかしながらこのことはそういう端的な事実としての「有それ自身」がその Was に於て明らかにして概念的に把握されているということではなく、従ってそういう意味に於て理性的に認識されているということではない。それはあくまで明らかでない前有論的な仕方、従って未だそして最早理性認識的ではない仕方であらう理解されているのである。即ち端的な事実としての「有それ自身」は、現有が現有自身にとって現にあることと一に於て、現有の「有」がそういう仕方であらう「実存的」(existenziell) に現有自身にとって開示されているところのその「其処」(da) 即ち現有の「現」に於て、そういう仕方であらう実存的に即ち気分的「情態的」(befindlich) にそれ自身を開示しており理解されている。そういう意味で現有の「有の理解」はそれ自身に於て情態的であり、「根本的情態性」(Grundbefindlichkeit) としての「倦怠」(ennui, Langweile)^⑳ 「不安」(Angst)^㉑ に於て端的にして卓越した事実としての「有それ自身」は、最も根源的にして純粋にそれ自身を開示するのであり理解されているのである。何故ならばそういう根本的情態性に於ては、その内に於て現有がそのような現有としてあり、一般に「有るもの」がそのような「有るもの」としてあるところの世界が全体として沈んでしまうのであり、そのことと一に於て今まで目立っていたところの「有るもの」ではなく、「有るもの」から区別された目立たない事柄としての「有それ自身」がそれ自身を根源的な仕方であらう露頭するからである。現有の総ての「理解」は情態的であり、「情態性」(Befindlichkeit) はそれに固有の「理解性」(Verständlichkeit) を具えているのであり、^㉒ アリストテレスの理性的認識なるものはそういう「理解」の一つの遙かな派生に他ならない。ハイデッガーの「有の真性」とは以上総ての意味に於ける端的な事実としての「有それ自身」の情態的にして根源的な「開示性」の謂いであり、そういう意味での「有の非隠蔽性」である。

(7)

ところで以上に明らかにしたように、ハイデッガーの「有」は「有るもの」から区別された「有それ自身」として、現有が「現一有」として現にあるその「其処」即ち現有の「現」に於て「有るもの」がそのような「有るもの」として理解されてあることと一に於て、常に既に前有論的にして事実にそれ自身を開示しており理解されているところのものである。ハイデッガーは現有の「現」に於けるそういう事実に「有の理解」を手引としてそれを解釈学的に徹底的に分析し、かくしてそれを内面的に超越するという仕方であらう「事柄そのもの」としての「有それ自身」

の所在を論究しようとする。それではその「内在的に超越しようとする仕方」とは、具体的にどのような行き方を言うのであろうか。その行き方を表わす重要な語は「有と時」に於ては「意味」(Sinn)である。「有と時」に於ける前期ハイデッガーに於ては「有の問い」は「有の意味一般への問い」(Frage nach dem Sinn vom Sein überhaupt)として遂行される。「有の意味一般」とはアリストテレスに於ける「有の多様な意味の統一」に対応しており、差し当たっては既に明らかにしたように現有の「理解性」に入り来っている限りでの「有」即ち「開示性」即ち「真性としての有」を意味しているが、更には「その内に於て」(worin)そのような「有の開示性」、「有の真性」が保持されているところのその worin を表わす。「有の意味一般」とは従って別の語を用いるならば「それに基づいて且つそれに向けて」(woraufhin)「有るもの」から区別された「有それ自身」が現有の理解性の内へと企投されているところのその woraufhin、即ち其処からして「有それ自身」が理解されているところのその「其処」、即ち其処からして現有の「有の理解」が可能になっているところのその「其処」、そういう意味での「有の真性」を可能にしている「根拠」である。³⁵ ところでしかし前期ハイデッガーの「有と時」に於ては、以上に予め言及したところの「有の意味一般」は如何なる仕方であられるか、もしくは問われ得るとしているものであろうか。現有の「現」に於ては現有が「現一有」としてある限り現有自身がそのような現有として現有自身に対して開示されてあること、即ち現有の「有」及びそれと同じ仕方でも「手許に有るもの」の「有」、「直前に有るもの」の「有」が、たとえそれらは有論的に相互に区別されて明らかにそれぞれ自身として把握されているのではないにしても、前有論的には何らかの仕方であられるか。そしてそのことと一に於て現有が現にあるその「其処」即ち現有の「現」に於ては、「有それ自身」もやはり前有論的な仕方であられるか既に開示され何らかの仕方であられるか。そして既に言及したように現有はそのような卓越した「現」を有するものとして、それ自身にとっては第一次的にその「あること」「有」が関心の的になっているところの「有るもの」として有論的優位を持っており、従って「有それ自身」は現有の「有」についての現有自身を持っている「有の理解」の内にも有論的に最も純粹にして根源的に開示されているのである。前期ハイデッガーはこのような見通しのもとに、「有の意味一般への問い」を遂行することの必然的な第一段階にして準備的作業として、「現有の有」の「意味」を問う。既に言及したように現有が「現一有」としてある限り、その「現」に於て現有の「有」は常に既に前有論的な仕方であられるか既に開示されており、この現有の「有」についての現有自身が事実的に持っている「有の理解」を手引にして、それをその「意味」即ちそういう「有の理解」の woraufhin として、其処からしてそのような「有の理解」が可能になっているところのその「超越論的根拠」に向けて、しかもそういう有論的に卓越した「有るもの」である「現一有」としての現有に相応しい仕方であられるか実存論的に解釈する。そしてその結果「現有の有の意味」として「露開され」(freilegen) 確認されたところのものは「時性」であった。「時性」は其処からして通常「時間」として知られているものが、そのような「時間」として現有の「現」に於て開かれて来るところのその「其処」であり、そういう「其処」としてそれ自身は最早時間的ではな

いところの「根源の時」(Die ursprüngliche Zeit)である。⁹⁶ 従ってハイデッガーによれば其処からして現有が現有自身にとってそのような現有として現にあるところのその「其処」、そういう意味での現有の「有」の「超越論的根拠」は、それ自身は「有」でもなく、まして「有るもの」でもなく、時間的でさえもないところの「根源の時」としての「時性」である。しかもこの「時性」という事柄は単にそのような仕方です「考え出され捏造された」(ausgedacht) 所謂「抽象の産物」ではなく、所謂「現実」(Realität) の「超越論的根拠」としてそれ自身極めて「現実的なる」(wirklich) なる事柄であり、あるいはむしろ「現実性」(Wirklichkeit) そのものである。即ち現有の「有」の「意味」が「時性」であるということは其処からして現有が「現一有」として現有自身にとって事実に現にあるその「其処」は、最早それ自身は現有的ではない、それどころか一般に「有るもの」でも「有」でも「時間」でもないところの「時性」であるということであり、しかもそのことによってそのような「時性」は其処に於て現有が事実に「現」にあるその「其処」即ち端的な事実としての現有の「現」に於てその都度常に既に何らかの仕方ですそれ自身を開示しているということである。そういう総ての意味で「時性」はそれ自身現有の「現」に於ける卓越した「事実」であり、且つ亦現有の「有」の「意味」として所謂生成流転の「現実」(Realität) の背後にあって、それをそのような「現実」たらしめているところの「現実」(Wirklichkeit) そのものである。

(8)

前期ハイデッガーの「有と時」に於ては、以上極く粗雑にはあるがその本質的事柄に注目して言及したように、「有の意味一般への問い」はその必然的な第一段階としての「時性」即ち「現有の有の意味」の露開と確証をもって途絶している。しかしながら既に言及したように「現有の有」(の理解)には「有それ自身」が最も純粋にして根源的にそれ自身を開示しており理解されているのであり、従ってそのような有論的に卓越した「現有の有」の超越論的根拠としてその「意味」が以上に明らかにしたような仕方です「時性」として露開され確証されたということは、「有の意味一般」を充実な仕方です問う為の確かな見通しと基礎が獲得されたということである。「有」は現有の「有」であるとともに「手許に有るもの」の「有」でもあり、「直前に有るもの」の「有」でもある。従って「有の意味一般」を充実な仕方です問う為には、「現有の有の意味」を明らかにするとともに「手許に有るもの」や「直前に有るもの」の「有」の「意味」をも明らかにしなければならない。しかしながらそのような「現有的でない有るもの」は現有の「現」に於てそのような「有るもの」として(理解されて)あるのであり、しかも現有が現有自身にとって現に(理解されて)あることとしての「現有の有」と一に於て(理解されて)ある。端的に言えば現有的でない有るもの「有」は、現有の「現」に於て「現有の有」と一に於てそれ自身を開示している。現有は「現有的でない有るもの」の「有」をもそれが現にあることと一に於て常に既に何らかの仕方です理解しており、逆に「現有的でない有るもの」は、そのような「現有的でない有るもの」の「有」について現有自身が持っている「有の理解」に於てのみ、そのような「有

るもの」としてある。以上のような洞察に基づいてハイデッガーは「有の意味一般への問い」を恐らくは以下のような仕方です行しようとしたのであろう。即ち「現有的でない有るもの」の「有」を、それについて現有的持っている「有の理解」を手引として、「現有的有の意味」として既に露開され確認されている「時性」に基づいて（auf）、そしてそれに向けて（hin）「時性的に」（zeitlich） — 尤もこの zeitlich という語は「現有的有」についてのみ言われ得るのであるから、それと区別する意味で — 「とき性的に」（temporal）解釈し、かくして「現有的有の意味」及び「現有的でない有るもの有の意味」の「統一」としての「有の意味一般」を「時性」の一般的形式としての「とき性」（Temporalität）として明らかにするという仕方です行しようとしたのであろう。この「有の意味一般」としての「とき性」とは何の謂いであるか（Was heißt die Temporalität?）ということは、「時性」の露開と確認迄で途絶している「有と時」に於ては言うまでもなく明らかではない。しかしながら既に明らかにされたことを踏まえて少くとも言えることは、この「有の意味一般」としての「とき性」とは其処からして「有それ自身」がそのような「有それ自身」として現有的「現」に於て開示されてあるところのその「其処」であり、従って又其処からして「有るもの」が一般にそのような「有るもの」として開示されてあるところの究極的なその「其処」であり、そういう意味に於ける「有」の「超越論的根拠」にして「真理」であり、「有への問い」に於て探究されているところの「事柄それ自身」としての「有それ自身」の言わば正体とも言うべき真相であろう。従ってそういう「有の意味一般」としての「とき性」なる事柄は、アリストテレスに於ける「有の多様な意味の統一」としての「有るものとしての有るもの有」なる事柄に対応しており、それは其処からして「有それ自身」がそのような「有それ自身」として、そして「有るもの」が一般にそのような「有るもの」として開示されているところのその「其処」であり、従って其処に於ては「有るもの」は一般にそのような「有るもの」として未だ開示されてあるのではなく、そればかりか「有それ自身」もそのような「有それ自身」としては未だ開示されているのではないところのその「其処」である。従ってそれはそれ自身からしてそもそも「何」であるとは言い得ないところの事柄であり、そういう仕方では理解し得ない事柄であり、むしろそういう仕方です「概念的に把握されること」（begreifen）をそれ自身からして拒むところの事柄である。即ちそれは其処からして述語陳述とそれに基づくアリストテレス的な理性的認識が一般に可能になるところ、従って亦それによって「有るもの」が一般にそのような「有るもの」として開示されてあるところのその「其処」であり、従って亦其処に於てはそもそも如何なる述語陳述とそれに基づく理性的認識も可能ではない、そもそもそういう総てが途絶せざるを得ないところのその「其処」である。従って亦それはそれ自身からしてそういう理性的認識即ち述語判断と、それに基づく「何一問い」（Was - Frage）及び「何故一問い」（Warum - Frage）即ち「根拠への問い」（Frage nach dem Grund）からなる形而上学的思惟を拒むものである。形而上学的思惟とは「或るもの」（etwas）が「何」（was）であるかを問う思惟であり、その際その「何」をその「或るもの」の「何故」（warum）を問うことを通じてその「根拠」として規定し、逆にその「根拠」をその

或るもの「何」即ち「本質」とする思惟である。「有と時」に於て「有の意味一般」としてその「意味一般」即ちその Was としての「とき性」に向かつて形而上学的に探究されている「有それ自身」は、従ってそういう形而上学的思惟によって概念的に把握され明るみに齎されることをそれ自身からして拒絶する事柄であり、そういう形而上学的思惟が其処に於ては途絶せざるを得ないところのその「其処」であり、そういう形而上学的思惟の届き得ないところのその「其処」である。³⁷ 「有と時」に於て「有の問い」が以上に述べたような仕方でも「有の意味一般への問い」として立てられていることは、従ってそれ自身に於て形而上学的思惟を拒絶するが故にそもそもそういう形而上学的思惟が届き得ないところの、従って亦アリストテレスの形而上学的思惟がそれを問い得なかったところの「有それ自身」なる事柄が伝統的有論とは異なった仕方にも於てあれやはり形而上学的に問われているということであり、そこに「とき性」なる事態即ち「有それ自身」なる事柄の真相に面して、「有と時」に於けるハイデッガーの思惟が途絶せざるを得なかった必然的原因があると思われる。³⁸ しかしながらこのことは些かも「有と時」の成果を傷つけるものではない。「有と時」に於て「有の意味への問い」が途絶しているということは、其処に於て「有それ自身」なる事柄の真相に面してそれが途絶せざるを得なくなったということであり、そういう意味に於て又其処に於て「有それ自身」が何らかの仕方でもその「真相」に於て予め観入されているということである。即ち正に其処に於て「有それ自身」なる事柄はその Was 即ち Grund に向けて徹底的に問われ、その極限にまで問い詰められることによってその「真性」に於ては Abgrund として観られているということであり、³⁹ そのような Abgrund として Was を問い Grund を「掴み取ること」(Begreifen) より成るところの西洋的世界 (Abendland) の「本質」ともいふべき形而上学的思惟に対しては、⁴⁰ そもそも通路付けられ得ない事柄として見抜かれているということであり、そればかりかそのような Abgrund として「有それ自身」なる事柄は、その「真性」に於てはそのような思惟に対しては「脱去する」(sich entziehen) ということが、その「事柄」そのものにしかも場合によってはその「真性」それ自身に属するということが、正にそのように「脱去する」という仕方でも「有と時」に於けるハイデッガーの思惟に対して明らかになって来たということである。⁴¹ 「有それ自身」なる事柄にはそういう総ての意味に於て、その全き「真性」即ち「非隠蔽性」に於ては形而上学的思惟に対して「脱去する」ということが属しており、アリストテレスに於て「有るものとしての有るもの」の「有」が、其処からして「有るもの」が一般にそのような「有るもの」としてあるところのその「其処」として、「有るもの」の第一原因たる「最高の有るもの」としての「神」として表象され、そのことによって再び一つの「有るもの」とされるに至ったのもそれが所以である。⁴² アリストテレス以来有一神論的体制を持つ西洋形而上学の歴史は正にこの所以で「有の脱去」(Entzug des Seins) 「有の不在」(Ausbleiben des Seins) の「命運」(Geschick) を担わされた「有の忘却」(Seinsvergessenheit) の歴史である。⁴³

それでは一体このようにして形而上学的思惟に対してはそれ自身からして脱去するところのこの「有それ自身」なる事柄は、一体如何なる仕方で尚問われ得るのであり、畢竟何の謂いであるのか。差し当って以上のことから明らかになったことは、それはその「真性」に於ては形而上学的には最早問われ得ないのであり、形而上学的思惟にはそもそも閉ざされているのである。それは中期から後期のハイデッガーの「思惟の歩み」(Gedankengang) が示しているように、「詩作」(dichten)そして更には「感謝」(Danken) と親しい関係にある「思惟」即ち「詩人的思惟」(Dichterisches Denken)とも言うべき芸術的思惟に於てのみ、その全き「真性」に於て明るみに齎されているのである。⁴⁴けれどもそういう全ての「思惟の歩み」は此処では到底論究され得ない。しかしながらこの中期から後期に於てそれ自身として明らかにその所在を論究されている事柄、即ち「有それ自身」とはその「真性」に於て何の謂いであるかということ、即ち「有の真性」なる事柄はその最も根本的な処に限って言えば、既に「有と時」に於ても伏在しているものであり、此処ではその限りに於て論究されねばならない。既に言及したように「有と時」以後ハイデッガーの「有の問い」は最早「有の意味への問い」としては立てられない。あるいはその内で問われている事柄としての「有それ自身」への「有と時」に於ける根源的な観入からして、そのような「意味への問い」としては最早立てられ得なくなったという方が適切であろう。以後「有それ自身」はその「意味」に向けてではなく専ら「非隠蔽性」としてのその「真性」に向けて、しかも非形而上学的にして「前学問的」(vorwissenschaftlich)な思惟に於て問われる。⁴⁵

それでは一体そのような「有の真性」とは何の謂いであろうか。「有それ自身」それはその「真性」に於て何の謂いであろうか。このことが「有と時」に於てそれが既に伏在しているところの根本的な処に限って明らかにされねばならない。既に明らかにしたように、「有と時」に於て「有の意味一般」としての「とき性」に向かって論究されているところの「有それ自身」の「真性」即ち「有の真性」は、其処からして「有」がそのような「有」として現有の「現」に於て、たとえ前有論的な仕方であれ開示されているところのその「其処」であり、従って其処からして「有るもの」がそのような「有るもの」として現有の「現」に於て開示されてあるところのその「其処」であり、そういう意味に於てそれは「有」と「有るもの」が其処からしてそのようなものとして開示されてあるところのその「其処」としての超越論的「場」(Raum)である。しかしながらそれはそういう超越論的場として其処に於ては「有それ自身」も未だそのような「有それ自身」としては開示されているのではなく、「有るもの」もそのような「有るもの」として開示されてあるのではないその「其処」であり、従ってそれは未だそして最早如何なる「有るもの」でもなく「有それ自身」でさえない。それは「とき性」であるとも言えない事柄であり、如何なる述語陳述をもそれ自身からして拒絶するものであり、そういう認識に於てはそれ自身からして脱去する事柄であり、「それはそれである」(Es ist es.)という仕方でしか言い表わし得ない事柄である。そういうそれ自身からしてそれが何であるかということも拒むところの「有の真

理」なる事柄を、ハイデggerは「端的な事実」という意味での「出来事」(Ereignis)と呼ぶ。「出来事」はあるのではなく出来する(ereignen)。ところで「出来事」としての「真性」としての「有それ自身」即ち「有の真性」は「有」と「有るもの」との超越論的場として、其処からして空間が「空開し」(einräumen)時間が「時熟し」(sich zeitigen) 来たるころのその「其処」であり、従って其処に於ては空間も未だ空間としてあるのではなく時間も時間としてあるのではないその「其処」であり、未だそして最早時間でも空間でもない「時-空」(Zeit-Raum)の「活動の場」(Spielraum)である。そういう総ての意味に於て「真性」としての「有それ自身」は「時-空」の「活動の場」であり、そのような超越論的場として端的な事実、「出来事」と呼ばれる。⁴⁶ その「出来事」はあるのではなく出来するとしか言い表わし得ないような「出来事」として、その「何」であるかを問うことは出来ない。即ちその「根拠」を明らかにし、それをその「何」即ち「本質」として規定することは出来ない。それはそもそもあるのではなく、如何なる述語陳述によっても規定され得ない。従ってその「出来事」はある一定の「根拠」に基づいてある(steht)のではなく、「根拠もなしに」(grundlos)出来しており、それ自身「深淵そのもの」(Der Abgrund)である。「真性」としての「有それ自身」はそういう総ての意味でそれ自身卓抜にして端的なる事実として根拠もなく出来しているところの「出来事」であり、そういう「出来事」として「或る一つの深淵」(ein Abgrund)ではなく、「唯一の深淵」であり「深淵そのもの」である。ところで現有が「現-有」として現にあるその「其処」即ち現有の「現」に於て「有それ自身」は、たとえ明らかにそれ自身として有論的に把握されているのではないにしても、常に既に何らかの仕方ですれ自身を開示しており、そのことによって「有るもの」はそのような「有るもの」として理解されており、そのことと一に於て「有」と「有るもの」の超越論的場としての「有の真性」なる「出来事」は、常に既に何らかの仕方ですれ其処に於て「出来している」。即ちその「有の真性」なる出来事は現有が事実的に「現」にあるその「其処」即ち現有の「現」に於て常に既にそれ自身を「明け開いており」(lichten)、そのことによってその「現」をその内に於て「有」と「有るもの」が開示されてあるところのそういう「明け開け」(Lichtung)として明け開いている。従ってそういう卓越した「出来事」としての「有それ自身」の「真性」は亦「有」と「有るもの」の超越論的場として現有の「現」と別の事柄ではなく、それは現有が「現」にあるその其処即ち「現」に於てそれ自身を常に既に明け開いており、そのことによってその「現」を「明け開け」として明け開いている。そういう総ての意味に於て「有の真性」なる事柄は差し当って大抵は現有自身には明らかにそれとしては隠されているとはいえ、現有が事実的に現にあるところのその「其処」に於て常に既にそれ自身を出来せしめているところの端的な「出来事」である。現有が現にあるという端的な事実は決して自明の事柄ではなく、それ自身は最早あるのではない「深淵そのもの」としての「出来事」が、如何なる根拠もなくして現有のその「現」に於て常に既に出来していることであり、そのことによってそれを「明け開け」として明け開いていることである。

以上の総ての意味に於て「真性」としての「有それ自身」なる事柄は卓抜にして端的なる「出来事」であり、しかも現有が「現」にあるところのその「其処」で常に既にそれ自身に於てそれ自身からして根拠もなく出来しているところの「深淵そのもの」ともいうべき「出来事」である。従ってそういう「深淵そのもの」としてのその「出来事」の内に観入し、その出来事をそのような深淵として闡明し得るところの思惟は、「根拠」を「摺み取る」ところの形而上学的思惟ではあり得ずして、そういう深淵の内へと何処までも観入し、その内に踏み留まるという仕方です。そういう深淵を深淵のままに凝視することに耐え得るところの「詩人的思惟」であり、それは亦その「出来事」が根拠もなく常に既に現有の「現」に於て出来していることを「端的な事実」として率直に認め得るところの「敬虔な」(fromm) 思惟である。即ちそういう卓抜にして目立たぬ「出来事」としての「真性」としての「有それ自身」の「事柄そのものへ」に於て、肝要なのは思惟の「厳密さ」(Strenge)「確実さ」(Gewißheit)ではなく「敬虔さ」(Frömmigkeit)である。その意味に於てはハイデッガーの卓抜なる「思惟」(Denken)は「詩作」(Dichten)に、そして更には「感謝」(Danken)に相通ずるところの「思惟」であろう。

ばらはある
 何故にということもなく
 ばらは咲いている
 咲いているが故に
 おのが姿に見とれることもなく
 ひとに見られるか否かを
 問うこともない ④

即ち曰く「人は人なりにばらのように何故ということもなしにある時、その時初めてその本質の覆蔽された根底(Grund)に於て真実にある」④と。

註

- ④ 「この平均的で曖昧な有の理解は一つの事実である。」(vgl. Sein u. Zeit S. 5)
 前有論的な「有の理解」は現有の「現」に於ける一つの「事実」(Faktum)であり「有」と「有るもの」の区別は現有が現一有として現にあるその「其処」即ち現有の「現」に於て常に既に遂行されてしまっており、それに応じて「有論的区別」「有の問い」も現有の「現」に於て常に既に生起しているところの「出来事」(Geschehen)であり、やはり一つの「事実」である。vgl. Grundprobleme der Phänomenologie
 (1927 S/S Kolleg)

- ⑩ これは「有と時」に於ける現有の根本規定である。vgl. Sein u. Zeit S. 12
- ⑪ 「有と時」に於けるそういう「行き方」については vgl. Sein u. Zeit 19 「有のとき性」のより立入った解釈については vgl. Grundprobleme der Phänomenologie (1927 S/S Kolleg)
- ⑫ Pascal の “Pensée” に於ける根本概念の一つ。ハイデッガーはこの語の**実存的意味**を Pensée から汲み取り、実存論的に仕上げたのではないと思われる。
- ⑬ ハイデッガーはこの語の実存の意味を Kierkegaard の “Der Begriff der Angst” から汲み取っている。vgl. Sein u. Zeit S. 190
- ⑭ 「情態性」と「理解」の関係については vgl. Sein u. Zeit S. 148
- ⑮ 「意味」については vgl. Sein u. Zeit S. 151
- ⑯ vgl. Sein u. Zeit S. 329
- ⑰ 「有それ自身」、「有の真性」はそういう意味に於て形而上学的思惟の「以前」(vor) にあり、「それに面しては思惟し得ないところのもの」(Das Unvordenkliche) である。そういう意味に於て「有の真性」の内には、そういう仕方では本質的に Das Unvordenkliche としての「謎」(Rätsel) あるいは後の語を用いるならば「秘密」(Geheimnis) が属する。vgl. Sein u. Zeit S. 371 u. 392, Werkmarken S. 89
- ⑱ 「有それ自身」即ち「有の真性」はそれ自身の「本質」からして其処に於ては形而上学的思惟が破裂 (zerbrechen) せざるを得ないところのその「其処」であり、従って亦形而上学的思惟が「それに面しては思惟し得ない」(unvordenklich) ところの事柄である。形而上学の根底にして根本問題として形而上学的思惟がそもそも問ひ得ないところのそういう根源的事柄を、形而上学の根底への帰行に於てそれ自身形而上学的に問わんとする「有と時」に於けるハイデッガーの思惟は、言わば不断に挫折しつつあるところの「挫折的思惟」(das scheiternde Denken) である。vgl. Wegmarken S. 174
- ⑲ 「有」はその「真性」に於ては既に明らかにされた仕方での Abgrund である。vgl. Der Satz vom Grund S. 184-185
- ⑳ 「有それ自身」を自明の事柄として問うこともなく忘却し、専ら「有るものそれ自身」(das Seiende als solches) を問うところの形而上学は西洋的**思惟**を西洋的 (abendländisch) 思惟たらしめているところの本質であり、西洋的世界の根本的出来事である。「西洋的世界」(Abendland) とは地理的な意味でのヨーロッパではなく有歴史的な概念であり、有りとし有るものの「根源への近さ」(Nähe zum Ursprung) から言われており、そういう根源としての「有それ自身」の忘却されている「土地」(Land)、即ち「有の真性」が覆蔵されている (Verborgenheit) 「地」を意味する。vgl. Wegmarken S. 169
- ㉑ 「有と時」に於て現有の「有」はその「意味」即ちその超越論的根拠に向けて究明されているが、その際それは次第に「謎また謎」(Rätsel über Rätsel) になるという仕方では露わになってきているのであり、かくして「有の謎」(das Rätsel des Seins) は既に何らかの仕方では観られている。vgl. Sein u. Zeit S. 371 u. 392
しかしながら「有と時」に於ては謎としてのそのような「有」は未だあくまでもその根拠としての「とき性」に向けて問われるのである。何故ならば「根拠は唯意味としてのみ通路付けられ得るのである。たとえそれ自身は意味のない Abgrund であろうとも。」 vgl.

- ④② 「有それ自身」即ち「有の真性」は形而上学的思惟にとっては「それに面しては思惟し得ない」(unvordenklich) とするの事柄であり、それはそのような事柄として「思惟の内」にあるのではなく、思惟の(以)前」(vor dem Denken)にある。vgl. Der Satz vom Grund S.69 即ち「有の真性」(a-letheia) は lethe (忘却)としての「覆蔵されていること」(Verborgenheit, Unwahrheit)に於てその a 即ち欠如 (privatio) として出来る (ereignen) のであり、vgl. Vorträge u. Aufsätze S.264 従って「有の真性」には「本来はそれが Unverborgenheit として現前しないということ」(das eigentliche Un-wesen) が属しているのである。「有の脱去」とは「有の真性」がそれ自身の「本質」からして本来的にそれ自身を覆蔵することであり、従って亦そういう仕方形而上学的思惟に対しては「秘密」(Geheimnis) としてそれ自身を覆蔵してしまうことである。 vgl. Wegmarken S.89
- ④③ 形而上学は「有るものとしての有るものを観る学」であるが、そのような仕方「有るもの」が「有るもの」として問題的になるということは、その内に於てたといひ明らかではないにしても既に何らかの仕方「有としての有」即ち「有それ自身」が問題的になっているということである。そういう意味に於て「有それ自身」は形而上学の「根底」にして「根本問題」である。そして「有それ自身」にはそういう Grund として「それ自身のもとに留まる」(an sich halten) ということ、そしてそういう仕方「それ自身を覆蔵する」(sich verbergen) ということ、そして真にそういう仕方「それ自身を遣わす」(sich schicken) ということがその「本質」(Wesen) に属している。形而上学は「有」を専ら「有るもの有」として「有るものとしての有るもの」を問うが、そういう問ひ方に於てはその根本問題としての「有それ自身」はそれ自身を覆蔵するのであり、「有」はその「真性」に於ては覆蔵されているのである。「有の忘却」とはそういう意味での「有の真性の覆蔵されていること」(Verborgenheit des Seins) を意味している。形而上学の歴史がそういう意味での「有の忘却の歴史」としてハイデッガーにとって明らかになって来たということは、以上に述べたように「有それ自身」の本質にはそれがそれ自身を覆蔵するという仕方遣わすということが、そしてそういう意味での「有の真性」がハイデッガーにとって明らかになって来たということであり、そこからして亦「有の忘却」はそれに固有の「必然性」に於てその根底からして見抜かれ、思惟の「苦痛」(Schmerz) をもって経験されたということであろう。そういう意味に於て「有の忘却」は「有と有るものの区別の忘却」(Holzwege S.336) として、有論的区別がハイデッガーにとって根本的経験として出されるのと一に於てそれ自身一つの根本的経験になったと言ひ得るであろう。
- ④④ 「有それ自身」即ち「有の真性」は「本来的には (Unverborgenheit として) 現前しないということ」(das eigentliche Un-wesen) 即ちそのような仕方でそれ自身を「覆蔵すること」(Verbergung) がその「本質」に属しており、かくしてその本来的な Un-wesen が Unverborgenheit としてのそれに先立って (vor) 現前するところのその「本質」であり、我々の目前に (vor) 現前するところのその「本質」(das vor-wesende Wesen) になっている。従って亦そのような「有の真性」の「本質」からして、形而上学的思惟はその Unverborgenheit に於ける「有の真性」をそれに面しては思惟し得ないの

であり、そのような思惟にとってはそれは「秘密」になるのである。ところで以上に明らかにしたような仕方での「有の真性」の「本質」には das vor-wesende Wesenとして差し当って大抵それ自身を「覆蔽すること」(Verbergung)が属するとともに、それがそれ自身を Unverborgenheit に於て「露頭すること」(Entbergung)が属する。しかしながらその露頭は覆蔽の「欠如」(privatio)という仕方にて於てのみ起こり得るのであり、稀である。即ち「有の真性」は Unverborgenheit に於ては「あるものについての(根源的な)観入」(Einblick in das, was ist)に於てのみ「閃く」(erblitzen)。そしてハイデッガーはこのような「有の真性」への根源的な観入を根源的な「芸術作品」

(Kunstwerk) 就中「詩作」(Dichtung) の内に認める。そこからして亦そのような詩作をその「根源」としての「有の真性」に向けて解釈することは、ハイデッガーの思惟にとって重大な課題となる。 vgl. Holzwege S. 7~68

- ④⑤ 「有の真性」は「あるものへの(根源的な)観入」(Einblick in das, was ist)に於てのみその Unverborgenheit に於て閃く(erblitzen)。そういう根源的な観入は「有るものとしての有るもの」を観る形而上学ではなく、根源的な芸術作品就中詩作に於て遂行されているのであり、従って亦逆に形而上学的思惟に於てではなく、そのような根源的な詩作をその根源としての「有の真性」に向けて解釈をすることを可能にらしめるところの、未だそして最早形而上学的ではない前学問的なそれ自身詩作と親しい関係を有するところの思惟に於てのみ、「有の真性」はその Unverborgenheit に於て「出来事」(Ereignis)として閃めくのである。形而上学的思惟が「有るものとしての有るもの」にその「元初」(Anfang)を持つのに対して、そのような思惟は「有の真性」の「出来事」の内にそれとは「別の元初」(der andere Anfang)を持つところの「別の思惟」(das andere Denken)であり、それは形而上学的思惟がその根底にして「根源」でありながら、それに面して思惟し得ないところの「有の真理」の「回想」(Andenken)である。
- ④⑥ 「出来事」としての「有の真性」は其処に於て且つ其処からして「有」と「有るもの」が開かれているところのその「其処」として、又其処に於て且つ其処からして「有」が与えられており(es gibt Sein)「時」が与えられているところのその「其処」であり、そういう総ての意味での「時-空-場」(Zeit-Spiel-Raum)である。(vgl. Zur Sache des Denkens S. 1~58 u. Satz vom Grund S. 143)「有それ自身」とは「有」を「有」として「時」を「時」として「贈与」(Gabe)として与えるところの es で指示されているところのその端的な「出来事」の謂いであり、それは亦「有と時」(Sein und Zeit)に於ける「と」でもある。 vgl. Kant u. das Problem der Metaphysik S. 219
- ④⑦ vgl. Angelus Silesius: “Der Cherubinische Wandersmann. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge” im “Satz vom Grund” S. 68
- ④⑧ vgl. Satz vom Grund S. 72~73

[水産大学校助手]