

## 實踐的時間の超越的—內在的構造 (承前)

谷 山 隆 夫

### 三

凡ゆる能生的な問ひは問ふ者の問ひ方のうちに還つてゆく。aporiaはeuphoria(euphoros)を索めるが、euphoriaはまたaporiaへの沈潜のうちに見出される。ハイデツガーは存在を、存在の意味を問ふに當つて必然に現存在の存在へ歸らねばならなかつた。

Essenzへの問ひはExistenzへの路を辿らねばならなかつた。こゝでは凡ゆる問はれる存在は人間の存在會得にとつて開示されてゐる存在である。従つて存在問題とは「現存在そのものに所屬する……存在會得の本質的な存在傾向を根源化するこゝ」(Sein u. Zeit, S. 15)にほかならない。こゝに、人間を自然から或は神からではなしに、彼自身の在り方から理解せんとする新しい存在學の根本精神が横たはる。そしてこれは當然現存在の自覺的深化、實存へ導いてゆく。現存在が彼自身でありうる可能性として、自らに先んじて存在する時、それが即ち實存である。此處では實存は、キ

エルケゴールのそれと聯關しながらも、その宗教的殊にパウロ的ヅェイルを取拂つて、デイルタイ的な「人間は歴史的存在である」といふ根本命題と緊密に握手してゐる。神に對して永遠の責務を負ふ孤立の人間の代りに、常に自己の存在可能死へ先驅しつゝ cura として在る有限の歴史的人間が浮彫りにされる。而してかゝる人間存在の自己深化の全過程は時間性の時成として自覺されるのである。究極的には時性 (Temporalität) の統一的光源から存在一般を照明せんと企圖するハイデッガーが、人間存在に即して如何なる時間を抉出するであらうか、以下それを少しく精査しよう。彼が時間性を以つて「關心の存在學的意味」と觀てゐることは今更縷説するまでもないであらう。然しもし若干の蛇足的解説が許されるとすれば、それは第一に、この場合關心がその全體的原本的意味に於て語られてゐること、第二に、「意味」といふ表現のもとに實存疇を理解すべきこと、の二點を手懸りとしてなさるべきであらう。

ハイデッガーにとつては現存在の存在の全體性と原本性を開明するためには、それを單に事實存在として々はなく、それに最も自己的な可能性への存在として顯示せねばならない。そしてかゝる可能性への存在とは、具體的には、終りへの存在として「死への存在」に他ならない。ところでこの「死への存在」は實存論的に「先驅」と特

徴づけられ、實存的に「決意性」として證示される。従つて現存在の存在の原本的全體性は「先驅的決意性」のうちに見出される。而も關心とは現存在の存在の全體性の「Time」にほかならないから、その「意味」は先驅的決意性に即いて求めらるべきである。ではいつたい關心と先驅的決意性との間に如何なる關係があるか。それを尋ねる前にまづ死の實存論的意義及び死と關心の各構成契機との關係を瞥見して置かう。

死は範疇的な「存在の終熄」と混同されてはならない。それは現存在の存在の完済を意味せず、却つて常にその未済を意味する。死は現存在の自ら受容せねばならない最も自己的な存在可能性であつて、苟も現存在が實存する限り、それは常に既にかゝる可能性へ投入されてゐるのである。死によつて現存在は最も本來的な自己に面接し、且他の現存在との交渉を斷つ。この意味で死は現存在の自己回復の原理であるとともに、その孤立化の原理である。しかも現存在は絶対に死の可能性を超越することが出来ない。一言に云へば、死は現存在の「最も固有な、没交渉な、追越し得ない可能性」(Vgl. A. a. O. S. 250, 255, 258)である。ところでハイデッガーは他方關心全體の構成契機を「自らに先んじて、傍に在ることゝして、既に内に在る」と特徴づけてゐる。ではこれらの規定と如上の死の實存論的可能性とは如何に關係するか。第一に死

は「自らに先んずる」と性格づけられる實存と本質的なつながりをもつであらう。なせなら、死は現存在の最も自己的で而も極端な可能性として「自らに先んずる」といふ仕方で、現存在の存在の本質的構造に屬してゐるから。第二に、死は「既に内に在る」と特徴づけられる事實性とも緊密に結びつく。といふのは、死は現存在がまづ存在し、然る後これに生起する出來事ではなくて、現存在が存在するとは畢竟常に既に死への可能性に投入されて在る意であるから。第三に、現存在は死の不安を蔽ひ隠すために「man」の世界へ逃避する。かく死の不氣味さを暈すために平人の世界へ没入することは、「傍に在る」と性格づけられる頽落態と密接に關係するであらう。大略以上の如く死への存在は關心の全構成契機と一義的な連繫をもち、このものゝ基調をなすと考へられる。是によつて實存、事實性、頽落性等の統一、即ち關心の全體の統一、を可能ならしむるものとして時間性を彫出するための伏線がひかれる。要するに死は現存在の存在の最も極端な不可能性の可能性であつて、それへの存在と規定されることによつて、後者の原本的全體存在可能が始めて包括的に輪廓づけられるのである。確實で而も不定な、凡ゆる瞬間に於て實現可能な、死への存在によつて關心の全體が原本的に浮彫りにされるのである。

それではかゝる死への先驅とは何を意味し、またこれと關心構造とは如何に關係するであらうか。いつたい「自らに先んずる」とは現存在が彼自らのために實存する謂であるが (Vgl. A. a. O. S. 260)、これを死と關係せしめて、現存在の最も固有で最も極端な存在可能を會得する可能性と見た場合、この可能性が即ち先驅にはかならない。従つて關心の第一次的契機たる「自らに先んずる」は先驅へと具體化されるわけである。この意味で先驅とは死への存在の自覺にはかならない。さて先驅のはたらきは、自己を忘失して平人の世界へ沈澱してゐる現存在を、その自己存在可能の面前に連れ戻すのである。死に對する不安から逃れて安易な庸の世界に馴れ親しんでゐること、配慮された内世界的存在者の傍に自失してゐることが、死に對する現存在の日常性の特徴であるが、先驅はかゝる自己喪失、頹落から現存在を喚び覺して死の原本的自覺にまで引戻す。この際先驅は根源的氣分たる不安として體驗される。不安によつて現存在の自失状態が根柢から動搖せしめられ、それは死を自己自身の存在可能として代理不可能な性格に於て受容するに到る。かくて先驅は現存在の最も自己的な存在可能への自己投企であつて、ひいては死の自主的なる覺悟として *Treueit zum Tod* (Vgl. S. 266) をも意味するであらう。それ故先驅は勿論關心の契機

と夫々深く關係するが、就中「自らに先んずる」といふそれと最も深い内的關係を有つと考へられる。

所で以上の如く實存論的に彫出された先驅は更に實存的に證示されねばならない。この要求を満すためにハイデッガーは「決意性」といふ實存的事實を採りあげる (Vgl. S. 302ff.)。決意性と云つてもはたらきに於ては先驅と異なるものではなくて、結局平人の世界から現存在を喚び醒して本來的な自己存在可能に引戻すのである。それはまた本質に於て關心と別のものではなく、「……決意性とは關心に於て關心された。そして關心として可能な關心自身の特性に他ならない (S. 301)」。決意性のかゝる作らきは「良心の叫び」として發現する。良心とは現存在が自己自身に關して自らに語りかける聲なき叫びであり、緘黙の熱語である。此の際良心の語り、現存在の聽く内容は現存在の「負課」である。即ち負課について現存在が己れ自らに語りかける實存的事實が良心と呼ばれるのである。ハイデッガーの語を藉れば、「良心とは世界——内在の不氣味さから發する關心の叫びであつて、この叫びは現存在をその最も固有限性内至被投性と本性上異なるものではなくて、現存在はその「最も自己的な負課に

向つて沈黙して、不安を覺悟して、自己を投金する、—これがやがて決意性にほかならなう (Vgl. S. 297, 301, 303)。それに反して非決意性は公衆的世界、輿論の世界への頹落を、これによる被支配性を形づくるであらう。かくて實存論的に「先驅」と性格づけられた現存在の原本的全體存在可能は、實存的には「負課の自覺たる「良心」の叫びに従ふ「決意性」として呈露される。然も一方、先驅は實存的に決意性へと具體化されねばならないし、他方、決意性は先驅によつて實存論的に定礎さるべきであるから、兩者は相俟つて始めて現存在の全體存在可能を十全に規定し得るのである。故に關心の存在學的意味の闡明は先驅的決意性の意味の討究として遂行されねばならない。

以上展開し來つた如く、ハイデッガーに於ては死は單なる極限概念ではなくて、決意しつゝそれへ先驅することが人間の原本的存在を全體として意味づけるのである。そしてかゝる先驅的決意性は人間をして彼自身たらしめるが、このことは同時に彼が自己性に還るにつれて他の現存在との *Being* を斷ち、公衆との共同から離脱することを示すであらう。かやうに死を人間の孤立化の原理と見る點に、ハイデッガーに於けるキェルケゴールの殘渣を認めることが出來よう。然しながらハイデッガーは良心等を直ちに人間のうちに潛む神性と同視することなしに、進んでそれ

らの存在學的「意味」を探究することによつて、キェルケゴール風な人間の宗教化に陥らず、それを時間的に洞察し得たのである。ではいつたい先驅的決意性の「意味」を明かにするとは如何なる謂であらうか。

周知の如く、一般に存在の意味を問ひ質すことがハイデツガーの存在學の根本課題である。これを彼は *Befragte* (*Dasin*) 及び *Gefragte* (*Sein*) に對する *Erfragte* として、問ひ方の上からも明別してゐる (*Verhältnis*)。ところが解釋學的現象學にとつては、構成的現象學に於けるとは異つて、「意味」は本質諦視の對象ではなくて、一次的な存在會得の *Konstat* として現存在の自己解釋に結びつく。即ち意味はもはや永遠不變的な本質であることをやめて、問ふ者の自覺的深化に依據する時間的動的なるものとなつたのである。こゝに我々は現象學内部に於けるプラトンの傾向からアリストテレス的傾向への移行を認め得ぬだらうか。それはとにかく、意味はひとつの實存疇と見做され、原則としてたゞ現存在のみが有意味的或は無意味的たりうるかと考へられるに到つた。従つて内世界的存在者が意味的となりうるのは、それが現存在の存在と共に發見され、會得されることを前提としてゝある。かくて意味は現存在の一次的會得と不可分の關係をもち、そこからして或るものが或るものとして會得されうる



如き一次的投企の *Vorauflin* と解される。抑々根源的實存論的會得とは「存在可能への投企的存在の意であり(§. 33) 實存的會得とは「世界—内—存在可能の常に最も自己的事實的可能性」への投企の意であるが(§. 29), 凡そかゝる投企が可能となるためにはその *Vorauflin* がなければならぬ。そしてこれが即ち意味である。それ故意味は會得の *Vorstruktur*——*Vorhaben*, *Vorsicht*, *Vorgriff*——から構成され、そのうちに或るものゝ會得可能性が保有されると見られる。或はまたそれを解釋と關係さして、意味とは解釋に於て分節されうるものゝ形式的な骨格(*Gerüst*)である、と考へてもよいであらう。意味とは大體以上の如きものであるとすれば、それを明かにするといふのは投企を、これを可能ならしめる基底から開示することではなければならぬ。従つて關心の意味を明かにするとは、被投的存在たる現存在の存在を原本的全體存在可能に關して、これを成立さす基底から開示することである。然るに現存在の全體存在可能は、既述の如く先驅的決意性として露はにされたから、これを定礎する基底を究め得るならばやがて關心の意味が解明されるであらう。

屢々述べ來つた通り先驅的決意性は現存在の最も自己的な存在可能への存在を意味する。従つてそれは根本的に、現存在がその最も自己的な可能性に於て自己へ

(auf sich) 當來し (zukommen) うることを豫想する。更にそれはかゝる自己への當來の可能性を根源的可能性としてどこまでも保持してゆくことを豫想する。かく勝義の可能性を保持しつゝ而も自己に當來するのが原始的な將—來 (Zukunft) の本質的意義である。實存論的將來は、それによつて現存在が最も自己的な可能性たる自己へ當來しうる如き到來 (kunft) であつて、これを缺けば現存在は自己となり得ないであらう。かやうに先驅的決意性は現存在が自己へ將—來する限り、すなはちこれがその存在一般に於て將來的なる限り可能となると考へられる。この點に先驅的決意性と將來との内面的定礎關係が顯はになる。第二に、先驅的決意性は負課の會得或は現存在の最も固有な可能性への自己投企を意味するが、負課の會得にしても自己投企にしても被投性の引受け (Übernahme) から切離して考へることが出来ない。ところが被投性の引受けが可能なるためには、現存在は本來的に wie es schon war といふ性格に於て在らねばならない。換言すれば、一面將來的と特徴づけられた現存在が、他面自己に最も固有な「その都度既に在つたやうな」仕方で在り得ること、既存 (Tovescen) でありうること、によつてのみ被投性の引受けが可能となるのである。現存在は將來的に自己自身へ當來する反面に、「我は既存した」といふ仕方で實存する。

そこでハイデツガーはこれを、*Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen* (§. 65). と約言してゐる。最も自己的で而も最も極端な可能性へ先驅することは同時にまた、最も固有な既存へ歸來する (*Zurück-kommen*) ことを意味する。これを豫想せずには被投性の引受けが、従つて先驅的決意性が不可能となるほかはないであらう。斯様にして先驅的決意性と既存との定礎關係が明かにされる。第三に、先驅的決意性は「現」のその都度の狀況 (*Situation*) を開示するが、この開示は現存在が環境世界的存在者と配慮的に交渉するといふ仕方を通じて行はれる。然るにかく狀況に於て開示される手許存在者の傍に決意しつゝ存在すること、環境世界的にそこに在るものを行爲によつて出會はしめることが可能なるためには豫めかゝる存在者が現前し (*gegenwärtigen*) てゐねばならない。換言すれば現存在の「現」は決意性によつて狀況の實存中に導入されるのであるが、そのためには現前としての現在 (*gegenwart*) を前提とせねばならない。決意性が既存した通り現に在りうるのも勿論この地平に於てである。かくして狀況を介して先驅的決意性が現在に定礎される所以が理解されるであらう。

以上の如く決意性は將來的に自己へ歸來しながら、現前しつゝ狀況のうちへ自己

を持込むのである。まとめていへば先驅的決意性全體の統一的根本現象は *gegenwärtigende Zukunft* といふ性格を有たねばならない。そしてこれこそハイデッガーの謂ふ根源的時間の統一態にほかならない。従つて先驅的決意性はその基調として時間性を豫想することとなる。こゝに到つて、まづ關心に翻へされた現存在の存在がその原本的全體存在可能に關して更に時間性に還元され、このものゝ全體の統一に定礎される。即ち關心の「意味」として時間性が顯示され、存在が時間性の地平へ「還元」された。これによつて時性に基づけて存在一般を開明せんとするハイデッガーの根本意圖の一半が達成されたのである。それは暫く措き、右の將來、既存、現前等の時間性の三根源の様態は一般的な時間様態の根據である。しかもこれらの根源的三様態は相互に滲出し融入しあつてゐて、そこでは將來は「既存しつゝある現前」であり、既存は「現前しつゝある將來」であり、現前は「既存しつゝある將來」である。かくの如き時間性の脱自的全體統一に基づいて先驅的決意性が成立するのである。さて關心構造の根源的全體が時間性の統一のうち根ざす限り、その契機はそれらに先んずる「は將來に」「既に内に在る」「は既存に」「傍に在る」「は現前に」。第一に、曩にも述

べた如く、關心の primitive な契機「自らに先んずる」とは現存在がその都度 unwillen seiner selbst の上に自己投企することを意味する。然るに現存在がかやうに彼自身の原本的存在可能に重心を置いて存在し得るためには「自らに先んずる」は自己への「將—來」を基底とせねばならない。故に實存の第一次的意味は將來である。第二に、一般に現存在が事實上實存するのは常に被投的存在としてある。ところがこれが可能であるためには「既に内に在る」は既存を意味せねばならない。といふのは現存在が事實上實存する限り、それは決して過ぎ去らず、その都度既に既存して居らねばならないから。現存在が被投的事實としてのみ自己を見出すのは、それが状態性に於て存在しつゝ既存してゐるからである。従つて事實性の第一次的意味は既存によつて形づくられる。第三に、内世界的存在者の「傍に在る」は、存在者が現前してゐることを必然的前提とせねばならない。それ故傍に在る」といふ關心の契機は現前を豫想し、前者の第一次的意味は後者によつて形づくられる。以上のことがらを總括して云へば「時間性は實存、事實性、頽落性の統一を可能ならしめ、且かくして根源的に關心構造の全體性を構成する (S. 328, 330)」のである。

本節の初めに提起した課題は以上の吟味によつて一應の解決に達した。ハイネマンも云ふ如く (*Neue Wege d. Philos.*, S. 374) 存在學のうちへ解釋原理としての時間を導入し、これを存在會得の、従つてまた人間會得の地平とした功績——全く創見とは云へないまでも——は確かにハイデッガーのものである。殊に我々にとつて示唆的なのは、時間の問題は何等「意識」の問題ではなく、むしろ「存在」の、否一層適切には兩者に跨る「覺存」の問題なることを明示した點であらう。時間の問題は、一般的な内在化的時間把握の立場から説かれる如く單なる *Cogitatio* の、思惟の、もしくは主觀の問題に歸することの出來ぬものを含んでゐる。それは個人の自覺的意識體驗をモデルとすることのみからは解き得ないものを藏してゐる。例へばフォイエルバッハに於ても (*ZB.* *Gr. d. Ph. d. Zuk.*, S. 44, 47) そうであつたやうに、それは意識と存在、ロゴスと實在、主觀と客觀等の中間に位し、兩者の何れでもあるが同時に何れでもない性格をもつものとして取扱はれねばならない。前に時間の真相は意識體驗の連續的無限性、内在的即自性の視點のみからは充分に解明されないと考へたのも、主として時間のもつかゝる二重性格に由つてゝある。

ところで時間性に基づいて事實的現存在の根源的全體がその實存の可能性に關

して顯はにされたが、これだけでは未だ前節の冒頭に掲げた課題を果すに足りないから、次に時間性が如何なる根本性格を有つかをハイデッガーに聽こう。

第一に、時間性は存在者が「在る」といふ意味では「在る」ことが出来ない。それは單に在るのではなくて、「時成する」のである。この時成性格は最も根本的であつて、他の性格に互する一性格と見做し得ぬほどである。現存在の可能的全體統一、發展の如きも時間性の時成の様態として理解さるべきである。而も時成は種々なる仕方ととり得る。即ち「時間性は現象的根源的には現存在の原本的全體存在可能に於て、云ひかへると先驅的決意性に於て經驗される(S. 307)」が、なほその他の仕方でも時成し得る。従つて常に實存の全體性、原本性のみならず、その非原本性も亦時間性の可能的時成に基づくのである。第二に、將來、既存、現前は夫々 auf-sich-zu, zurück-auf, beggengelassen von 等の現象的性格を持つ。時間性のかゝる zu, auf, bei の時成現象をハイデッガーは「脱自」と名づける。「時間性はそれ自身に於て根源的脱自(S. 329)」であつて、未來、過去、現在等の時間様態の區別は脱自態にはかならない。而も時間性は豫め一の存在者であつて然る後自己より脱け出るのではない。それは本質的に諸脱自態の統一に於ける時成なのである。「時間性は凡ゆる脱自のうちに全體的に時成する、即ち時間

性のその都度の完全な時成の脱自的統一に實存、事實性、及び頽落の構造全體の全體性、即ち關心構造の統一が基づく(§ 350)のである。かゝる時間性の時成は單に諸脱自態の繼起(Nacheinander)ではなくて、その融合統一でなければならぬ。脱自態は相互に滲透し合つて全き連續態を形づくつてゐなければならぬ。時間性は本來連續的であつて然る後樣態的區別を發現さす如きものではなく、それは根源的に脱自的なると同時に連續的なる統一である。時間性は自己内在性、連續性の反面に自己超越性、脱自性を含んでゐる。而して脱自性は、後に述べる如く「地平」と結びついて脱自的—地平の時成を形づくり、現存在の原始的出來事たる超越の基根となるのである。第三に、脱自的統一に於ける「將來の優位」が時間性の根源的な一時成性格である。元來時間性は諸脱自態の等根性のうちに時成するが、この時成の仕方は各脱自態に應じてそれぞれ異ると見られる。併し根源的原本的時間に即して云へば、それは原本的將來から時成する。蓋し關心構造に於ける「先んずる」といふ契機が既に暗示する通り、„Was ermöglicht es erst, dass Dasein so sein kann, dass es ihm um sein Sein können geht?“といふ問題が實存哲學の核心問題を構成する限り、將—來に基づいて *um willen seiner selbst* の上へ自己投企することの優位が強調されるのも當然であらう。これ



を前述の原本的會得に關係せしめて云へば、將來は實存の可能性に於ける投企的自己會得の根據である。「將來は會得しつゝ自己の存在可能に於て實存する如き仕方  
 で存在する存在者を、存在學的に可能ならしめる(§ 33)」。そこで實存の第一次的意味は將來によつて與へられ、これが原本的時成の原點となる。従つて一次的會得と殆んど同義なる超越は將來より時成する時間性に根ざすことによつて可能となるのである。先驅的決意性のうちに通常所謂意志的なものを感知しうれば(例へば Marck の „Die Dialektik i. d. Philosoph. d. Gegenwart“ のハイデッガーの項參照)將來中心説が一層明瞭となるであらう。第四に、そして最後に「有限性が時間性の根本的性格の一つを形づくる。一體度々述べた如く現存在の存在は死への存在に於て全體的、原本的に把握されるが、このことは現存在が死へ投入されて在る存在者として實存することを意味する。その存在が有限的と性格づけられるのもこの意味であつて、有限性とは畢竟死への存在とシノニムである。それは決して、現存在の存在は事實上存在の終熄を含むが故に有限的である、と云ふのではない。寧ろ將來から時成する限り、根源的時間は必然に有限的であるであらう。なせなら原本的將來の auf-sich-zu  
 といふ性格は現存在が最も自己的な「無」に於て實存することを、換言すれば將來とは

unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeitとして覺存すること、を意味するが、これがやがて現存在の有限性に他ならないから。従つて時成の將來優位性と相俟つて時間性が、有限的と性格づけられるのである。そしてこの有限性は人間存在が自己の根柢に無性を見ることが不可分な關係を持つこととなる。

ハイデッガーにとつては右の時成、脱自性、將來優位、有限性の四が時間性の根本性格である。それ故是等に反する性格、例へば脱自的時成の水平化、過去もしくは現在偏重、時間の無限性、等を唱導する時間解釋は悉く通俗的、非原本的、派生的と見做される。その結果、前者から後者が如何にして導來されるか、といふ問題は時成の仕方の問題として存在學的に充分成立しうるが、逆の方向の設問は全く意味をなさぬと見られる。

以上の瞥見によつて前節の劈頭に提出した、ハイデッガーの時間思想を解きほぐす課題はこゝにひとまづ解決されたわけである。その歸結を摘要すれば、時間性の本質は諸脱自態の統一に於ける時成のうちに見出される。時間はベルグソンの説く如き無構造な直線的流動ではなくて、常に Gestaltungsprinzip を内含する脱自的—構造の流として顯はにされる。時間性の根源的時成性格たる脱自は過現、未の諸現象

的性格の基調をなすと考へられ、時間の様態的區別根據はそこから與へられる。同時に時間の自己超越性——ヘーゲル流に云へば「一切を生み而もその生みたるものを破壊するクロノス(Enzykl. S. 238)」の性格——も亦其處に根據を置くであらう。そして時間性のかゝる自己超出は、將來からの超越或は、將來への超越として、その有限的姿態に於て露出される。かくてハイデツガーは我々の面前に類ひなき透明な時間性の Kristall を提供するかに見える。然しながら「超越の時間性」と「時間の超越性」との關係を討究せんとする我々に、殊に超越をたゞ存在會得として、はたなく實踐として理解せんと欲する我々に彼の時間思想が有效適切な出發點を供給すべきであるならば、我々は更に進んで時間性と世界との、及びそれと歴史性との關係の考へ方にも一瞥を與へて置く必要があるであらう。

我々は今まで現存在の存在を主に關心の視角から考察し來つたのであるが、以下それを世界——内——存在といふ視點から眺めてみよう。このものも亦時間性の時成に基づくべきは言を俟たない。そしてこの點に時間性と世界との關係を解く鍵が隠されてゐる。ハイデツガーに依れば時間性が世界を可能ならしめるのであるが、

それは前者の脱自的時成が「地平的」なることに由つてゝある。凡そ時間性の脱自的統一とはそれが單に自己を脱け出ることのみを意味するのではなく、それには「何處へ」脱自するかの規定が必然的に含まれてゐる筈である。かゝる脱自の *Wohin* が「地平的圖式」にはかならない。従つて地平的圖式は脱自の三態に應じて夫々異なることは察知するに難くはない。第一に、現存在が將來的に自己へ當來する圖式は *Umwilleh seiner* であつて、これが未來の地平的圖式である。第二に、狀態性に於ける被投的存在として現存在が自己自身に開示される圖式は、被投性の *Wovor* 乃至 *Überlassenheit* の *Woran* であつて、これが過去の地平的圖式である。第三に、現存在はかゝる *Überlassenheit* に於ける被投的存在として「彼自身のために」實存しつゝ、而も同時に「傍なる存在」である。現存在はこのものとして現在のであつて、その地平的圖式は *un-zu* と特徴づけられる。斯様に脱自は地平的圖式に俟たねばならず、逆にまた諸地平的圖式は脱自的時成に基づいて綜合される故に、時間性の時成は「脱自的—地平的」と性格づけられねばならない。

右の如く脱自は單純な移行 (*Entwicklung*) ではなく、必然に地平的圖式の規定を伴ふとすれば、この全體的統一は如何なるものであらうか。それは事實的實存が本質的

に開示される Worauhin の全體を意味するであらう。事實的なる「現存在と共に將來の地平に於ける存在可能が投企され、既存の地平に於ける」既に在る「が開示され、更に現在の地平に於ける配慮されたものが發見されてゐる。然るにかゝる Worauhin の全體とは即ち世界に他ならない。従つて時間性の脱自的―地平的時成に根ざして現存在の存在の全體構造が發現するが、これと同時に世界もまた顯示されるのである。云ひかへると現存在が時成する限り世界も亦在り、それが時成せぬ場合にはこれも亦「現」に在るを得ない。一般に時間性の脱自的統一に基づいて世界の―或は世界への―超越が可能となるのである。後に述べる如く、手許存在者の傍に配慮しつゝ在ること、即ち實踐も、眼前存在者の理論的把握も、―總じて内世界的存在者に出會ひうることは世界―内―存在の一仕方としてのみ、世界の開示性もしくは超越性の豫想の上のみ、可能となるのである。

世界を他の面から考察してもこれと同一の歸結に導かれることは疑ひを容れぬであらう。いつたい現存在は自己自身の存在可能のために實存するのであるが、かく實存しつゝそれは投げられて居り、而も被投性に於てつねに存在者に引渡されてゐる。そこで現存在が自己自身のために實存せんとすれば、勢ひ存在者を介する必

要がある。即ち現存在が事實上實存してゐる限り、それは unwillen seiner とその都度の un-zu とのつながりに於て自己を會得してゐるのである。こゝからして、現存在がそのうちに於て自己を會得する如き Vorwissen が、事實的實存と共に「現」に在るべきことがわかる。しかも實存しつつ在る現存在にとつてはこの Vorwissenこそまさにその「世界」である。従つて世界をこの面から觀察しても、やはりそれは現の開示性のうちに共に開示されてゐることとなる。加ふるに右の unwillen と un-zu との連繋は時間性の脱自的—地平的統一に基づいて可能となるが故、Vorwissen としての世界の可能性の制約も時間性のうちに横たはると考へられる。由つて視點を變へて見ても亦、前の場合と同様に、世界は眼前に在るのでも、手許に在るのでもなくて、實に時間性のうちに時成する、と云はれねばならない。

この結果はハイデッガーが「根據の本質について」に於て「超越には、その上に向つて超越が行はれるところの基底たる、世界が所屬する（一四頁）」とか、或は「現存在そのものが超越する Vorwissen となるものを我々は世界と呼ぶ、そして今や超越を世界—内—存在と規定する（一二頁）」とか説く超越の規定と正しく對應するであらう。かくの如き超越の Vorwissen たる世界は單に存在者の總體ではなくて、むしろ現存在の根據で

ある。超越は根柢に於て存在會得と異なるものではなくて、現存在が基底たる世界の上へ存在者を踏み越えることは、世界が現存在の面前に持來されること、地平的圖式に基づいて存在者の存在が内面的に會得されることを意味する。かく云へばとて勿論外なる世界が新に現存在に内在し來るのではない。却つて現存在の基本的構造が世界―内―存在であるが故に、時成に基づいてこの構造を自覺する内的事件が超越と特徴づけられるのである。それ故超越は時間性の脱自性に基づくとはいへ、唯自己脱出のみを意味するのではなく、その反面に自己の奥底に内化する意味をも藏せねばならない。換言すれば超越は「内在的超出」として辯證法的性格を帯びねばならない。ハイデッガーに於てはこの點が未だ徹底的に明示されてゐないと思はれるが、自己への當來が自己への内化と同時に自己超出の意味を持つとすれば、聽て超越の右の如き性格に達するのではなからうか。<sup>\*</sup>然らざる限り超越は猶觀念的、或は觀念論的超越の域を脱せず、超越の時間性」と「時間の超越性」との合致關係が明察されなくなるであらう。彼の立場からは、『若しも「主觀」が存在學的に、實存する現存在と解され、その存在が時間性に基づくならば、世界は「主觀的」と云はれねばならない。併しながらこの場合、かゝる「主觀的」世界は時間的―超越的世界として凡ゆる可能的「客

觀よりも「より客觀的」である(S. 366)』といふ如き主張が却つて不可解となるほかはなからう。然るに超越に右の意義を負はしめるためには、それが實踐的超越と解されねばならないかと思はれる。従つて我々は引續きハイデツガーの實踐觀を檢討せねばならないが、それは次節の問題として、最後に時間性と歴史性との關係を瞥見して本節を終へよう。

ハイデツガーにとつては Geschichte は根源的に現存在の Urgeschehen と異なるものではない。既述の如く哲學そのものゝ誕生も亦一の歴史的事件として現存在の *Urgeschehen* と見られる。のみならず世界―内―存在の出來事たる根源的歴史性は結局世界の歴史性と根本的繋りを有つであらう。ところで歴史とは客觀的推移の總體でもなければ、主觀的體驗の浮動的繼續でもない。無主觀的世界も無世界的主觀も共に歴史的たり得ない。歴史的存在たりうるのはたゞ世界―内―存在として實存する現存在のみである。即ち「歴史性が關心に根ざす度に應じて、現存在はその都度原本的に或は非原本的に歴史なるものとして實存する(S. 370)」のである。簡單に云へばこゝでは歴史性とは具體化された時間性以外の何ものでもない。それ故「現存在の歴史性の實存論的投企は既に時間性の時成のうちに包み込まれてゐると



ころのものをたゞ脱皮するのみである (Ebdenda)。従つて有限性の見地から「死への原本的存在、即ち時間性の有限性は現存在の歴史性の隠れたる根據である (S. 386)」と云はれる。それではかくの如き歴史性としての現存在の原始的出來事とは如何なるものであらうか。ハイデッガーに依れば (Vgl. S. 74) それは「運命 (Schicksal)」であつて、これが他者との共存に於て見られた場合「共運 (Geschick)」である。彼にとつては Geschichte, Geschehen, Schicksal, Geschick 等は一脈の共通の根據即ち時間性によつて貫流されてゐる。故に「たゞ原本的時間性——これは同時に有限である——のみが運命といふ如きもの即ち原本的歴史性を可能ならしめる (S. 385)」のである。かやうに運命が時間性に定礎される限り、歴史は當然將來から時成する。そこで彼は云ふ、「……若し運命が現存在の根源的歴史性を構成するとすれば、歴史はその本質的重心を過去のうちにも今日のうちにも有つのではなく、猶また今日と過去との「聯關」のうちにも有つのでなくて、却つて現存在の將來から産出される實存の原本的出來事のうちに持つのである。歴史は現存在の在り方として自己の根源を……本質的に將來のうちにも有する…… (S. 386)」云々。

いつたい關心と規定される現存在の存在は本來又中間存在 (das Zwischen) である。

それは誕生と死とを兩極とし、常にこの「間」に動搖しつゝ在る伸張的存在(Erstrecksein)である。従つて「事實的現存在は誕生的に實存し、且又死への存在といふ意味でそれは既に誕生的に死ぬ(S. 374)」のである。歴史性の基流たる Urgeschehen とは畢竟かゝる「間」の動性(Bewegtheit)以外のものを指すのではない。そして現存在の存在は中間存在として有限的であつて、この有限性によつて現存在は無限に多様な可能性からその運命の單一性に復歸する。而も運命は先驅的決意性のうちに體驗されるであらう。といふのは「決意性のうちに横たはる、瞬間の現への先驅的自己交付(S. 386)」こそ運命にはかならぬから。詳しく云へば、決意性は auf sich zukommend であり、同時に sich überliefernd である、即ちそれは一面自己投企であると共に、他面自己を被投性に於て受取り、自己を自己自身に交付してゐる。更に云ひかへると、現存在たる存在者は將來的に死に對して自由であると同時に、傳承的可能性を選擇しつゝ根源的に自己を自己自身に交付してゐる、而もこの點に於てそれは瞬間的である。先驅的決意性はかゝる「自己交付的決意性」として運命を自己のうちに宿してゐる。簡單にはそれは將來的なると共に既存的なる點に於て運命的なのである。茲に中間存在の動性と運命とが相覆ふに到る。自己交付的決意性の如上の二側面はまた Übermacht と Ohn-

macht と云ひ現してもよいであらう。故にこれらに相關せしめて運命を理解することも出来よう。要するに原本的歴史性は、先驅的に自己を自己自身に交付する現在の運命として顯はにされるのである。然るに運命は自己の可能性の實存論的制約として原本的時間性を豫想することは前述の如くであるから、歴史性も亦後者によつて定礎されるのである。かくて何れの方面から觀ても現存在の歴史性は時間性の基礎から始めて實存論的解明を受けることとなる。

通常の意味の世界歴史は、右の如き現存在の根源的歴史性の豫想の上にのみ成立つことは云ふまでもない。ハイデッガーは明瞭に「歴史の出来事は世界―内―存在の出来事である。現存在の歴史性は本質的に世界の歴史性であつて、後者は脱自的―地平的時間性に基づき、このものゝ時成に屬する(S. 386)」と云つてゐる。これを超越に關係せしめて觀れば、『時間的に定礎された世界の超越に基づいて、實存する世界―内―存在の出来事のうちに世界―歴史的なるものが常に既に「客觀的」に現存する(S. 386)』のである。今會得を媒介として考察すれば、現存在はさし當り大抵は(zunächst und zumist) 環境世界的に出會ふもの、環顧的に配慮されたものから自己を會得してゐる。すなはち事實的現存在は頽落しつゝ被配慮的存在者のなかまに沒

入し、こゝからして自己を會得するのが常である。それに對して本來的な會得とは世界―内―存在がその都度の可能性へ自己を投げ企てること、かゝる可能性として實存することであつて、日常的な世界會得は實存の原本的會得に、またその環境世界的投金は後者の自己自身のための投金に、それぞれ基礎づけられる。このことを歴史に翻して見れば、現存在が實存する限り、それは既に内世界的存在者に出會つて居り、さし當りこゝから自己の歴史を世界歴史的に會得してゐるのである。即ち世界―内―存在としての事實的現―存在と共に、既にその都度世界歴史も亦在るのである。併しながらこの意味の世界歴史は第二次的歴史性として、前述の如き實存の第一次的歴史性に基づくべきことは會得に於けると全く同様である。故にハイデツガーは『時間性は世界時間を時成せしめる、このものゝ地平に於て、歴史が内世界的出來事として「現れ」るのである(S. 130)』と説いて、内世界的事件としての世界歴史が時間性の時成に依存する所以を明晰にしてゐる。尤もかゝる世界歴史のほかに、世界―内―存在たる實存の原始的事件をも世界歴史と見るならば、これこそ勝義の世界歴史と云はるべきは固より當然である(Verh. S. 380)。以上要するに時間性の脱自的―地平の時成及びそれに基づく超越を根據として世界時間、ひいては世界歴史が

可能となると解される。かくて時間性の時成は常に通俗的時間の基底となるのみならず、また一般に世界時間及び世界歴史の根據となる。是によつて一般に歴史理解の根據が樹立されるとともに、人間存在のみならず内世界的存在者も亦歴史に組入れられる所以が解明されるであらう。

以上吟味し來つた如く、存在の意味を問ひ質す課題は問ふ者即ち現存在自身の存在の自覺的深化の過程のうち、に解答されて行つた。かゝる過程中に於てその存在はまづ關心に還元され、更にそれが全體的並びに原本的に「死への存在」と規定され、ついで死への先驅的決意性を指標として時間性に還元された。そして時間性の基本的な時成性格が抉出された後、それと超越との、ひいては又世界及び歴史との關係が鮮明にされた。これら二段の「還元」によつて存在一般を時性に基づけて解釋せんとするハイデッガーの根本意圖の一部が果され、猶それを時性の地平に於て「構成」する課題が残ることゝなつた。

茲に我々はフツセアルの「志向的體驗」の代りに現存在の「超越」を見出すであらうし、且又彼に於ては全く等閑に附せられてゐた歴史の問題が、世界との連繫に於て鮮や

かな解明を受けることを知るであらう。且又デイルタイの、客觀的精神と個人の力が相俟つて精神的世界を決定する、歴史はこれら二者の力的緊張の作用聯關の上に成立つ、とする考へ方はハイデツガーの、歴史性は時間性の超越的時成に定礎される、現存在の自己性とその本質的構成契機たる世界との相依相即關係の自覺的實現である、といふ思想に位置を譲り、後者の現象學的方法によつて方法論的に根據附けられたとも見うるであらう。猶一面に於て前者の「現象性の命題」の存在學的轉化とも解される現存在は、他面世界—内—存在と規定され、根柢に於て時間性の脱自的時成に基づく世界超越の原點とされることによつて、前者の相對的内在主義を超克する出發點となつたとも云ひ得る。通常ハイデツガーがフツセアルとデイルタイとの綜合點に立つと云はれるのも、我々の當面の問題に關係せしめて觀れば斯の如き意味と解される。最後にまた、シェーラーが精神と感性的實質とを結合して精神の *reine Sinnwelt* のうちに潜在的、生成的歴史が演せられる、と説く如き歴史觀と比較すればハイデツガーの時間觀、歴史觀は顯著な對立を示すかと思はれる。即ち前者の、最高存在の能動的屬性を精神と衝動とに認め、「……最高存在のこれら二つの能動的屬性の登高的貫徹 (*eine steigende Durchdringung*) は、われわれが「世界」と呼ぶところの、時間

に於けるかの歴史の意味を形づくる(Philosophische Weltanschauung, S. 9-10)』と云ふ如き考へ方からハイデツガーはスピノザ的要素を驅逐し、ライブニッツの充全根據律につらなる：zum Grunde gehen』としての超越を以つてそれに代らしめ、かくて前者の無時間的歴史觀に對する時間的歴史觀を樹てると見ることが出來やう。

以上ハイデツガーの時間觀の綱要を學び來つた我々は、引續きそれに批評的考察を加ふるべきであらう。併しながら批評が我々にとつて正當に fruchtbar ならんことを欲するならば、更に彼の實踐觀をも検討し、兩方面に對する批評を並行せしめる必要があるであらう。

\*これについては、negativではあるが Grischbach の思想が参考になるであらう(Gegenwart: Eine kritische Ethik 参照)。

#### 四

人間存在の全貌を呈露するために自然存在者ではなしに、道具存在者の性格の分析から出發する點はハイデツガーの存在學の一特色をなす。近代産業革命或は機械革命以後の人間は、龐大な道具世界との交渉を無視し、こゝに重心を置かぬ限り、到底具體的に把握され得ない。換言すれば、それは對象的世界からではなしに交渉的世界から、存在者として、はなしに自己の存在を自覺しつゝ、行動する主體的存在

者として、理解されねばならない。ギリシヤ哲學の傳統に屬する、自然現象の *physis* を索める態度——前掲書に於てハイネマンはこれをバルメニデスからフツセアルに至るまでの西歐哲學を貫流する共通傾向と見てゐる——は、この場合充分具體的な立脚點を提供するとは思へない。といふのはかゝる見地は強もすれば人間を單なる主觀思惟等との、甚だしきは *physis* の「*Tatungsexemplar*」との同視に導かれるから。この意味で、他の人間學と互在せず、寧ろ異つた次元に成立つ根源的人間學なることを標榜するハイデツガーのそれは、*homo faber* のアントロポギイを自己のうちにと止揚せんとする企圖のために、寔に適切なる出發點を選ぶと云ふべきである。では一體そこでは實踐が如何に解されてゐるであらうか。

彼が實踐を *unsichtiges Zutunhaben mit dem Zulandenden* 乃至 *hantierender Umgang mit dem Zeug* と等置してゐることは一般知悉のことながらに屬するであらう。ところがかゝる實踐と時間性の時成とは如何に關係するか。抑々道具の在り方は、それが常に孤立的に見出されず、道具全體との *Bewandtnis zusammenhang* に於て出會はれることを特徴とする。すなはち手許存在者は常に何ものかと *Bewandtnis* を保ちつゝ、内世界的に出會はれるのである。他の術語を藉れば、手許存在者の存在性格は、*Verweisung von*



etwas auf etwas “のうち”に、簡單には Verwieseneitのうち”に、横たはる。といふのはその根本性格は「——にまで」或は「——に役立つ」(um-zu)に他ならぬが、この um-zuのうちには或るものを他のものに委託する (vorweisen) 意味が含まれてゐるから。個々の道具はかやうな Bewandnis もしくは Verwieseneit の全體のうち”に把擱されるのである。そこでハイデッガーは例へば „Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb deren das Zeug begegnet (Sein u. Zeit, S. 70) „と云ふ。この考へ方によれば、道具を手にすることは、つねに前以つて道具全體の Umkreis が見出されてゐること、豫め Werkzeil が開示されてゐることを假定するであらう。それ故こゝからして手許存在者の交渉的把擱たる實踐と時間性の時成との定礎關係が生じてくる。蓋し現存在は手許存在者を主體化的覺知作用によつて把へるのではない。それは道具を環顧的交渉の三様態たる、目立つこと (Aufälligkeit)、せがむこと (Aufdringlichkeit)、握ること (Auffassung) の三 Auf-Struktur に於て自明的に發見し、又手に執るのである (Vgl. A. u. O. S. 72ff.)。然るにかゝる Auf-Struktur は道具の全體が現前し (gegenwärtigen) てゐることを豫想してのみ可能となる。精しく云へば Bewandnis の Wobei を豫期すること (Gewärtigen) と、その Womit を保持すること (Behalten) とが相即し、而もこれらが現前に於て脱自的に統一される

ことによつてのみ、一般に手許存在者が環顧的に出會はれ得るのである。更に云ひかへると、Bewandnisの基本たる Bewendenlassenは豫期的保有を自己の可能性の制約として居り、現存在はかゝる現前の地平に於てのみ始めて道具世界との實踐的交渉に着手しうるのである。もしも環顧的配慮が被配慮的存在者を豫期的に保持してゐないとすれば、而もこれらが現前に於て統一的に時成しないとすれば、一般に道具世界との交渉が不可能となる他はないし、なほまた道具の不足、その短所といふ如きことをすら發見し得ぬであらう。さればこそハイデッガーも「配慮的交渉は………手許存在者が有つ Bewandnisといふ如きものを豫め會得してゐる場合にのみ、一般に手許存在者を環顧的に出會はしめうるのである。配慮の環顧的||發見的なる傍在が Bewendenlassen、即ち Bewandnisの會得的投企である」といふ語に續けて、「もし Bewendenlassenが配慮の實存論的構造を形づくるならば、だがこの配慮が傍なる存在として關心の本質的事態に所屬するならば、更に關心そのものが時間性に基づくならば、Bewendenlassenの可能性の實存論的制約は時間性の時成の様態のうちに求められねばならぬ」(S. 353)と云ふ。のみならず一層明瞭に、„Das Bewendenlassen muss als solches, was immer es auch an Zeugzusammenhängen umgänglich zugänglich macht, in der ekstatischen Ein-

heit des gewärtigend-Behaltenden Gegenwärtigens gründen (S. 355).”と説いてゐる。こゝに我々は、道具存在者に向ふ環顧的配慮は時間性の脱自的時成に定礎される、とするハイデッガーの實踐觀の一端を窺ふことが出来る。

次に我々は、斯の如き環顧的配慮から内世界的存在者の “nur hinschendes Entdecken” への轉換が如何にして遂行されるかを調べてみよう。これによつて遂に實踐と理論との關係が明かとなるのみならず、また實踐と超越との乖離が露はになるであらう。

彼によれば、凡そ手許存在者との配慮的交渉から眼前存在者の靜觀的——その意味で理論的——探究へ轉回するための第一條件ともいふべきは、實踐的態度の排除である。ひとは存在者を純粹に眺めるためにまづ實踐的態度の括弧づけを必要とする。Theoria の前提となるものは凡ゆる道具使用の態度から距たること、云はゞ “Fehlen od. Privation der Praxis” でなければならぬ。ところがかく實踐的態度を Ohnmacht に陥らすことはなほ理論的態度に移りゆくひとつの必要條件たるに止つて、それだけでは未だ充分な條件とは云へない。道具使用からの隔絶だけでは理論的態度發生の十全なる積極的説明が與へられない。では第二の條件となるのは何

であらうか。これを見出す手懸りを提供するのは Umsicht と Übersicht との関係である。簡単に結論のみ云へば前者は後者の一樣相にすぎない。なせなら Umsicht とは畢竟 „Übersicht über das Zeugnisse der jeweiligen Zeugwelt und der ihr zugehörigen öffentlichen Umwelt“ にほかならないから。ところで瞰顧 (Übersicht) の本質は委託性の全體を一次的に會得する點に存する。而もかく配慮を照明する Übersicht は、その光源を「配慮がそれに向つて關心として實存する如き基底即ち現存在の存在可能」に仰がねばならないであらう。この光に依つて配慮の übersichtliche Umsicht は、道具使用の都度、顧みられたものゝ解釋といふ仕方で道具を現存在に接近せしめるのである。この意味の「接近」をハイデッガーは特に「考案 (Überlegung)」と名づける。この考案こそ實踐的態度から理論的態度へ移る第二の必須條件である。では考案と時間性とは如何に關係するか。我々は假令環顧的に接近されるものが手近に存在しなくとも、それについて考案をめぐらすことができる。そしてこの接近は如何なる場合にも「現前」といふ實存論的意味をもつべきである。といふのは考案は現前化する (vergegenwärtigen) ことによつて所要の道具存在者を ansichtig ならしめるのであるが、現前化とは結局現前 (Gegenwärtigung) のひとつの能作にほかならぬから。この點のみから見ても、環

願的考案は時間性の脱自的統一に基づくと云はるべきである。加ふるに他の視角から見てもやはり同様な主張が成立つであらう。すなはち考案の圖式は、"wehn-so"であるが、これによつて言表されるところのものは既にこれ／＼として "als das und das" 會得されてゐなければならぬ。勿論そのためには道具會得が必ずしも賓辭に陳述さるべき必要はないであらう。併しとにかく道具が何等かの仕方で "als etwas" といふ *Als-Charakter* に於て開示され會得されて居らねばならない。ところが實存哲學の根本的考へ方から云へば、かゝる「としての構造」を會得することは當然時間性のうちに根差さねばならないであらう。以上二觀點からの觀察を綜合すれば、考案は *Bewandnis* に於て在るものが *Als-Struktur* のうちに環願的に露はになるやうに道具の *Bewandnis-Charakter* を接近せしめるのであるが、接近は現前によつてのみ可能であり、且この現前は豫期的保有を意味する。従つて考案の可能性の實存論的時間的制約は、現前が將來及び既存のうちに根ざすこと、一言にいへば時間性の時成にほかならぬ、と考へられるのである。

扱て右の二條件によつて、道具との實踐的交渉から内世界的存在者の理論的發見への轉換が充分定礎されるであらうか。なるほど兩者は必須條件であるには相違

がないが、然しそれらはなほ轉換の前段階の役割を演じるにすぎない。それ故ハイデッガーも考案は轉換の現存在的狀況を示すだけの機能をしかもたぬと見てゐる。そこで我々は更に第三の條件を探索せねばならなくなる。そしてこの課題を解くために我々は、彼が掲げた「ハンマーが重すぎる、もしくは軽すぎる」といふ命題を參酌しつゝ考察を進めてゆかう。

彼の考によればこの命題は二つの事態を表現してゐる。第一に、取扱ひがほどよくゆかぬほどハンマーが重いこと、振上げ振下すに過度の力量を要すること、即ち配慮的考案に於て「重い」ことを。第二に、既に我々がハンマーと性格づけてゐる存在者——通俗的には「物體」——が或る一定の重量を持つこと、下部に接觸する物體に對して壓力を加へること、重力の法則に従つて落下すること等を。この後の場合にはハンマーは最早道具としての性格を失つて、單に直前存在者の性質として「重い」と語られてゐるにすぎない。いひかへるとこゝではハンマーが „gewärtigendes Behalten eines Zeugens und Bewandnisbezüge“ の地平に於て把握されてゐない。故に手頃の重さを越えるといふ意味で重「すぎる」と表現するのは、此の際全く意味をなさぬわけである。ところではかやうな同一命題のひとつの意味から他のそれへの轉換が如何にし

て可能となるであらうか。このことは單純な vom Hantieren Abstand nehmen とか、或は vom Zeug-Charakter des Seienden absehen とかに依つて猶積極的に解明され得ないことは既述の通りである。そしてこの變様は手許存在者を「新」に眼前存在者として見直すことによつて完成されるとしか考へられない。換言すればその轉換は、今まで道具との配慮的交渉を導いてゐた存在會得そのものゝ變様によつてのみ可能となる、と考へるより他に途がない。従つて我々は第三の條件として「存在會得の變様」をあげねばならなくなる。これに反對して、存在會得の變様は理論的態度の發生にとつて必ずしも構成的でない、と説く人があるかも知れない。然しこの見方は「變様」がたゞ「交換」にしかすぎぬ場合にのみ正當であらうが、前者がどこまでも後者との混同を許さぬ限り、かゝる見解に左袒することは到底不可能であらう。

ではいつたい存在會得の變様は如何なる能作として現れるであらうか。それには環境世界の限界解除 (Einschränkung) が所屬するが、この限界解除は同時にまた直前存在者の領域の劃限をも意味する。それ故存在會得の變様は直前存在者の存在把握の先行的投企に等しい機能を有つと解してよいであらう。かゝる投企によつて内世界的存在者の純粹發見への可能的通路が開示されるが、この投企の作らき全體

をハイデッガーは別に「主題化 (Thematisierung)」と呼んでゐる。故にこの用語に従へば求むる第三の、そして充分なる條件は「主題化」のうちに見出される。それは一般に客観化作用と謂はれるものに相當するであらう。その目的とするところは内世界的存在者を解き放つ (Freigeben) ことであるが、これを行ふに當つては存在者が純粹發見作用に對して對立的に投出されて在りうる——云はゞ客観となりうる——如き仕方をとる。といつても勿論主題化が通常の意味の對象「定立作用」と相覆ふわけではない。主題化は純粹發見作用に對して内世界的存在者が對立的に投げられて在るやうに、これを實踐的交渉から解き放つ存在論的機能を持つのみである。すなはちそれは「客観的に問ひ質し得るやうに、また「客観的に」規定しうるやうに存在者を解き放つのであるが、存在者との實踐的交渉を前提としてゐる點に於て、表象的な客観定立作用と必ずしも同一ではない。では主題化と時間性とは如何に關係するであらうか。既に述べ來つたところからもほゞ察知出来る如く、内世界的眼前存在者の傍に主題化的に存在すること——一般に科學的認識の基礎——は勝義の現前の性格を有つと見られる。ハイデッガーは、一切の認識は直觀に關係する、といふ思想は「あらゆる認識作用は現前である」といふ時間的意味を表明すると考へ、フツセアルが感



性的知覺の特色を表現する爲めに「現前」といふ語を選ぶ事實を指摘してゐる。要するに主題化はどこまでも現前を豫想し、これに基づいてのみ成立つのである。

直前存在者を發見する作用は發見性を豫期してゐるが、この發見性の期待は實存的には現存在の決意性によつて基礎される。現存在は決意性によつて「真理」に於ける存在可能へ自己を投企し、これに基づいて主題化が可能となる。語をかへていへば、内世界的存在者の主題化は必然に世界—内—存在を豫想するのである。そこで自然の科學的投企が可能なるためには現存在は主題化された存在者を超越せねばならぬ、客觀化は超越を前提とせねばならない。これは實踐的態度に關しても同様であつて、『……内世界的眼前存在者の主題化が環顧的な發見的配慮の轉換であるとするれば、手許存在者の傍に「實踐的に存在することの根據には、豫め現存在の超越が横たはつてゐねばならない (S. 363-364)』すなはち主題化が「轉換」の條件を充足するためには、實踐的態度の根柢にも豫め現存在の超越といふ原始的事件を認めねばならない。異つた表現を藉れば「……もしも主題化が存在會得を變様し且分節するとすれば、主題化を行ふ存在者即ち現存在は、それが實存する限り、存在といふ如きものを既に會得して居らねばならない (Ehondai)」のである。元來、存在會得そのものは云は

ば中性的、無記的であつて、そこでは猶乎許存在の會得と眼前存在の會得とが明瞭に區別されてゐないであらう。併し既述の如く、現存在が道具聯關と交渉し得るためには、縱非主題的にもせよ豫め後者の *Bewandnis* が會得され、道具世界が開示されてゐねばならない。如上の意味で現存在が道具を實踐的に把握しうるのも、又主題化によつて存在會得を變様しうるのも、等しく先行的、一次的な存在會得に基づくのである。換言すれば、内世界的存在者の傍に理論的に或は實踐的に配慮しつゝ存在することは、現存在の一樣態として、その事實的實存と共に開示される基底世界に向つて超越することを豫想するわけである。然るに前述の如く、超越は結局時間性の時成に基づくが故に、存在會得の變様も亦これによつて可能となると考へざるを得ない。

ところで上來我々が紆餘曲折的吟味をなし來つた目的はいつたい那邊に存したか。それは前節の終りに提言した如く、ハイデッカーの實踐觀を檢討しその缺陷を露示するとともに、併せて時間思想を批評し、これが藏する制限を超克する端緒を得んがためである。では實踐觀の缺陷は如何なる點に横たはつてゐるだらうか。

それは何よりもまづ彼が實踐を日常性に於ける道具使用と等置する點に存しは

すまいか。既に本節の最初に指摘した如く、彼の人間學が諸他のそれに比して一段の卓越を示す所以は、一にそれが自然存在ならぬ道具存在の廣汎なる領野に着目し、此處に發足點を置くところに胚胎するであらう。且又、道具存在者との配慮的交渉たる實踐も自然存在者の理論的發見も、一樣に内世界的存在者の傍に在ることとして世界―内―存在の仕方に服屬せしめることによつて、*homo faber*の及び *homo sapiens*の人間學を現存在の人間學のうち中止揚せんとする點に、深き興味を唆るものがある。とは云へ、人間存在の實踐的態度をたゞ日常性にのみ配當し、それを狭く道具使用に局限し、その根據に超越を、ひいては時間性の時成を想定する一面的考へ方には疑問を禁ずることが出來ないであらう。殊に、恰もフツセアルに於て自然的態度が還元方法を通じて現象學的殘基たる純粹意識に翻へされ、前者の内容が符號を變じて後者の本質構造に内在化せしめられるのと同様に、右の實踐が靜的な關心の一契機と化し終る結果、實踐の深い獨自の意義は勿論、超越の眞意までも亦見失はれてしまふのではなからうか。従つて實踐の存在的優越は關心の存在學的優越によつて打負かされ、勢ひ超越が實踐の地盤から遊離して中空に浮動するが故、單に觀念的超越の域に止ることとなる。假令ハイデッガー自ら強調する如く實存、頽落性の間に

何等の價值的差違なしとしても越越を實踐から獨立的な一次的存在會得と同視し、その基調として時間性を認める限り、依然として實踐と超越とが相反し、その存在的優位が没却されてしまふであらう。我々の考へを以つてすれば、實踐の本領は簡單に日々の生の營みに於ける道具使用に盡きるものではなく、それは寧ろ覺存(的實踐)のうち横たはる——この時手許存在者の代りに人格的存在者が現れる——であらう。相反する性格を示す日常性と實存性とは、實踐に於て、又實踐を通じて綜合される。一方、存在學的に實踐は配慮的交渉の客體たる存在者が豫め現前してゐることを前提とするが、他方、存在的に實踐を通ずるより他に現前が現前として、一般に時間形態がそれとして、時成する途がないと思はれる。關心の契機たる人間存在の諸形態は、たゞ一方的に時間性の時成に基づいて全體的人間へと統一されるのみならず、逆にまた全體的人間の實踐に基いてのみ時成が可能となるのである。従つて我々は實存内至時間性の存在學的優位を承認すると共に、實踐の存在的優位をも確認し、存在的——存在論的、或は實踐的——實存論的な立體的立場に立たねばならず、超越を實踐的の意味で實在的超越と解せねばならない。超越を可能的經驗一般の限界を示す概念としてよりも、或は第一次的會得と相覆ふ現存在の原始的事件を指示

する實存疇としてよりも、やはり本來の形而上學的、實在的な意味に、併し同時に *ontologisch*、*mathesis-personalisch* な意味に、即ち實踐に於ける存在者への相關を表示するものと解すべきであらう。ハイデッガーの説く如く或る内世界的存在者を會得するとは、常にそれを超越することと同一なるのみならず、またそれを實踐的に超越すること、身を以つて會得することと同一でなければならぬ。そして超越をかく見うる爲めには、實踐を唯單に現存在の遠心的在り方たる日常性に於ける道具使用として、はなは、その求心的在り方たる自己性に於ける共同的人格性の發現——これは後に述べらる如く日常的實踐と同様に身體的なることを特色とするであらう——にまで擴張して解釋する必要がある。實踐は、何人でもあると共に何人でもなき如き平均的相互存在に於ける *streichsittlich* な、手許存在者との配慮的交渉に盡きるものではない。實踐の主體はかゝる平均的的日常性に於ける匿名的主體に止るものではない。いつたい道具存在のひいては環境世界の性格の分析に於て、殊にそれを他者との共同的現存在従つて又共同世界と連繫せしめて析出する點に於て、ハイデッガーは我々に深き示唆を與へる。それにも拘らず彼の實踐觀が猶不十分なる所以は、主にそれを日常性に配當する點に、これに伴つて日常性のプラグマテイズムの見解と實存の觀念

論的それとの不調和に、由來するのではなからうか。或程彼に依れば *Besorge, Fürsorge* 又は *Sorge* とは従つて關心の各構成契機は時間性の脱自的時成に基づいて内面的に統一される、而も時間性は時成を通じて自己を媒介してゆくが故、一見すれば右の諸契機の統一は全く間然するところがなにかに見える。併しながら精しく考へると、時間性の時成は果してかゝる統一の充分なる基底となり得るであらうか。この疑問に答へるためには、溯つて彼の時間觀の批評に移らねばならない。

一體、時間様態の超越性は單純に *Transsubjektivität* と混同され、時間の *Gegebenheit* の *Weise* の問題に歸着せしめられるのがつねである。かゝる通常の解釋に比すれば、ハイデッガーがそれを時成の脱自に基づくけんとするのは確かに當を得てゐるといふべきである。時間は内在的性格の反面に超越的性格を、即自性の反面に脱自性を孕み、これら兩面の辯證法的統一を以つておのが真相とするであらう。然るに既に第一節に於て指摘した通り、内在化的時間觀はたゞその一面を彫出するに止る結果、超越的時成性格が殆んど水平化されてしまふ。それ故前節にも觸れた如く、根源的時間の脱自性に着目する點、それを原本的に有限的と見る點、時間問題を意識のでは自覺—存在の問題として取扱ふ點等に於てハイデッガーの時間思想は、内在化的時

間思想の缺陷を匡整すると考へられる。ところで彼の時間思想によつて我々の要求するところが果して満たされるであらうか。これを「超越の時間性」と「時間の超越性」との關係の視點から云へば、超越は時間性の脱自的地平の時成に基づくが故に、この意味でハイデッガーは「超越の時間性」を積極的に明示してゐると評してもよい。然しその反面に「時間の超越性」が未だ徹底的に抉出されてゐるとは云へない、——この語のもとに時成が却つて超越に依存する所以を理解しやうとも、或は時間が自己を越えて時間ならぬもの、例へば永遠内至空間に移りゆく性格を理解しやうとも。この場合彼が明晰に彫出するひとつの超越は、脱自の時成性格としてのそのみである、即ち超越性と脱自性とが合致する限りに於てのみ、彼は「時間の超越性」を明示してゐるのである。そしてかゝる超越は、屢々述べた如く、時間の様態的區別の基根であり、又その *Worathin* は世界に他ならない。かく云へばハイデッガーは時間様態を相互超越的對立性に於て、且世界への自己超越性に於て、充分明瞭に把握してゐると思はれるかも知れない。併し仔細に觀察すれば、それだけでは猶過去の被投的負課性と未來の豫料的自由性とが眞に媒介を絶した對立性に於て把へられるとは云へないし、時間の自己超越が眞に世界を開示し、時成せしめる所以——これは必然に空

間との時間ならぬものとの結合を豫想するのでなければ理解されない、——が積極的に闡明されるとは云へないであらう。かく考へる理由は一體何處に横たはつてゐるだらうか。この疑問の解答は同解答は同時に先程提出した關心の諸構成契機の統一に關する時成の機能の問題をも解決するであらう。しかもこの解決への通路は結局ハイデッガー自身の根源的時間そのものの考へ方へ再び沈潜するところから得られねばならないであらう。

前節に縷説した如く、ハイデッガーにあつては時間性は客觀の存在形式でもなければ、主觀の意識體驗流のリズムでもなくて、自覺——存在の原本的全體性關心の意味のうちに索められた。そしてこの際指標となつたのが死及び死への先驅的決意性であつた。「先驅は實存を自己放棄 (Selbstaufgabe) の最も極端な可能性として開示し、且かくして、その都度到達された實存への凡ゆる固定を粉碎し (Zerschlagen)」、そこに時間性が見出されたのである。かくて死の自覺的受容によつて、人間は單に目的實現的な連續的在り方に於ける「惡しき無限性」から、實存の「よき有限性」の方向へ翻へされ、生は *amorphisch* な混亂的無限性から、死を常に自己のものとして内含する *morphisch* な構造的有限性の方向へ嚮導された。併しながら他面又死の實存論的意義の導來に



よつて現存在の自己性が全く孤立化されたことも否めない事實である。而もハイデッガーによれば實存する現存在は、常に“Mensch-Kosmos”、“Mensch-Selbst”の双關的構造をのみならず、更に“Selbst-Kosmos”のそれをも含有する筈である。従つて我々は彼の謂ふ自己性に於て、in die Weltの方向と gegen die Weltの方向との（即ち Gemeinsamkeitと Einsamkeitとの）辯證法的に把握されぬ限り不分明な、畸形的統一を見出すかも知れない。とはいへキェルケゴールと關係せしめて理解するならば、實存は孤立性を本來的意義とすることは疑ひを容れない。前述の、關心の諸契機の統一根據たる時成及び「時間の超越性」に關する我々の疑義は、全くこの點に集注するのである。我々は實存を實踐と同視すると共に、それをまた“Mensch-Mensch”の内、至“Selbst-Selbst”の人格社會的雙關に於て把握しなければならぬ。「死への存在」を遁じて浮彫にされる人間存在の原本的全體性は、畢竟抽象的個人存在のそれに過ぎない。然しながら自己に對する汝の契機を缺如して、單に自己性のみを原本的而も全體的に把握し得るだらうか、或は縱把握し得るにしてもそれが果して人間存在の全貌を明かにするであらうか。ハイデッガーが現存在の共同性について語るのは、その顧慮といふ在り方、即ち人間存在の全體の一アスペクト、に於てのみであつて、敢てキェルケゴール

ルの *akosmisch* な自己性の *Kosmos* 化を企てゝゐるわけではない。併し我々の考へを忌憚なく云へば、現存在の日常性は本質的に世間としての世界に相關すると共に、實存はまた本質的に人格の共同社會としての世界と相關的である。恰も眼前存在者が自然界の、手許存在者が環境世界或は *Wirkwelt* の、うちに見出されるのと同様に、自己の存在を實踐的に會得することによつて凡ゆる存在者を超越する存在者は自己を人格的世界のうちに見出すであらう。實踐的實存とはかゝる自己と他者との共同性に於ける人格の謂でなければならぬ。種々なる意味、形態に於ける實踐は總じてこゝに基底を有つべきである。

超越とはこの實踐的實存の内—外—化の意味であつて、それは存在者を越えることによつて、存在に還り、同時に全體的世界に歸るのである。超越は現存在の根源的 *openaria* である。従つて超越は一方的に時間性の時成に基づくのではなく、逆にまた時間性は實踐としての超越に依つてのみ始めて時成しうるのである。このことを基礎として「時間の超越性」が時間の自己超克、時間ならぬものへの突入を、更に時間の脱自性をも意味しうるのである。時間は唯單に孤立的現存在の基調として、此處に於て自ら時成するのではない。それは社會的—歴史的人間の自覺的、自發的なる

共同的實踐によつて時成せしめられる一面を含む筈である。然らざる限り如何にして時間性が歴史性の「隠れたる根據」であるかを理解するに苦しむであらう。シムメルが生に就いてそれが流動的連続である反面に *Mehr-Jeben* であり更に *Mehr-als-Leben* であることを明瞭にし「生の超越性」を説いてゐる (*Vgl. Lebensanschauung*, zB. S. 27) のは我々に一の重要な指針を與へるものである。それは暫く措き「超越の時間性」といふ表現のもとに、常に超越が時間性の時成を豫想する所以をのみならず、また超越が自己を時成せしめる所以をも理解するならば、それと如上の意味の「時間の超越性」とは相依相即の關係をもつに到る。我々にとつては實存 (*Existenz*) は超越 (*Aus-sich-gehen*) にはかならず、而も實踐的實存は實在的超越に他ならない。かく解しない限りハイデッガーの未來中心説は、その意義の大半を喪失するほかはないし、猶又關心の構成契機の統一が將來から時成する時間性に定礎される意義も不可解となるほかはない。

以上粗雑な批評を試み來つた如く、實踐規定の狭小及びその實存からの分離は單に實踐觀そのものの不徹底さに止らず、その影響の及ぶところ超越の積極意義が見失はれ、ひいては時間性の時成の仕方が不透明となる。これは一面から云へば、現象

學の免れ難き歸結とも考へられる。何故ならば、一般に *Phänomenon* を *Sich-an-sich-sehendes* と見做し *Phänomenologie* の本來的意義を *urophänescdu ta phanólesu* のうちに見出す時、ここでは光 (*ga. odt. gas*) に照し出されるものをひたすらに「視れば足り、従つてここでは實踐的なるものゝ動性が沈靜されてしまふから。それはとにかく、ハイデッガーの謂ふ時間性の脱自的時成は未だ「内在の止揚」を完成するものではなく、時間全體の透明なる結晶を與へるまでに到らない。次節に於て我々一方ハイデッガーの時間觀と共通性を有しながらも、他方全くそれと對蹠點に位すると思はれるベルグソンの時間思想を検討せんとするのも、偏に右の如き前者の制限を匡正する手懸りを獲んがためであり、併せて今まで専ら時間の超越面に向け來つた視線を、その内在的連續面へ翻轉さすことによつて、「時間の超越性」と「超越の時間性」との相即がその内在性と如何に關係するかを吟味し、以つて實踐的時間の超越的—内在的構造を闡明せんがためである。(未完)

\* 前掲の *Marck* の如きは「こゝに價值づけが横たはるといふ印象を制し得ない」と考へてゐる (*Die Dialektik i. d. Philosophie*, d. *Gezswart*, I, S. 151)。併しこの解釋は俗語を藉れば甚だアクが強い。ハイデッガーの欲するまゝに理解すれば、現存在の原本的及び非原本的存在、自己と平人、は共に人間存在の全體性の構成契機であつて、何れも *Aquiliens* と見らるべきである。否か、る價值的觀方をとることと自體が既に問題であらう。とはいへ、彼の人間分析の出發點は日常性であり、目的地は實存で

あるし、且フツセアルの還元方法やキエルケゴールの實存の概念に關係せしめて解すれば、存在學的には實存が *Vorhanden* を有ち、日常性を *fundieren* することも亦確かである、——尤もこれは價值的差別やカント風の *Bestandung* の關係を認める意味ではないか。

\* \* \* この問題はなほ未解決のまま、永遠と瞬間との問題、時間の *Marxschmitt* と歴史との問題等と共に、以下の検討に委ねられてゐる、これらは併し身體問題の考究を通じて實踐的實存の辯證法的構造を彫出するところから答へられるであらう。今迄の考察は主として實存と實踐とを相即せしめることに止つた。實存が時間の地平のうちにあるのみならず、却つて時間形成的な所以を強調したかつたのである。