

# 哲學研究

第四百二十五號

第三十七卷  
第三册

## ハイデッガーの根本經驗

辻村公一

ハイデッガーの哲學は「有」(Sein)の哲學である。「有の問」(Seinsfrage)もしくは「有の問題」(Seinsproblem)は、彼にとつて「無くてはならぬ一事」(unum necessarium)である。それ故「有の問」は、一方に於て「彼の生涯全體の問」となり「彼の生涯」は「有の問に全體的に限定された生涯」となるとともに、他方に於て差當りは「有の問」から區別されてゐるその他の如何なる事柄が問はれるとしても、例へば、自由、眞理、歴史、藝術等が問題とされる時でも、ヘルダアリンヤリケの詩、アナクシマンドロスやニイチェの言葉、カントやヘーゲルの哲學等の解釋が企てられる場合でも、更に現代世界の危機が省察される時でも、それらの問題はすべて「有の問」との本質的繋がりの中に於て問題とされ、「一切の問」はその「本質」(Wesen)に於ては「有の問」となり「有の問の各々獨自なる出現」(anwesen)となる。「人間とは何であるか」といふ問にしても、人間だけが問はれるのではなく、「何で有るか」といふ言葉に現はれてゐる「有」が同時に問はれ而も「有が問はれて有ること」が「彼自身の有」となるといふ仕方  
で、「人間の有」が問はれるのである。それは、「有」を不問に附して置いては、而も假令「有」が同時に問はれるとしても、そのことが「彼自身の有」とならぬ限りは、すなはち「有の日常的理解」(alltägliches Seinsverständnis)の内に於ては、人間の有のみならず如何なるものも、「十分に」(zu-reichend, hin-reichend)——つまりそのもの

の有にまで到達するといふ仕方では問はれ得ないからである。要するに、ハイデッガーに於ては「一切の問」はその本質に於て同時に「有の問」であり「有の問」は「彼自身の有」となる。さういふ「問ひ方」(Fragestellung)も「くは」問題の立て方」(Problemstellung)は「一の根本経験」(die eine Grunderfahrung)を基とする。

彼はその経験を「有の忘却の経験」(die Erfahrung der Seinsvergessenheit)と名付けてゐるが、それは「死くの有」(Sein zum Tode)とか「決意性」(Entschlossenheit)と言はれてゐる「有と時」(Sein und Zeit)とか「木樵の徑」(Holzwege)と呼ばれることも出来るし、その他彼の哲學の内に現はれてくる「根本の言葉」(Grundwort)であるならば如何なる言葉に依つても表現され得るが、最も簡單には「有の問」と言はれ得るであらう。孰れにしても、それは「根本経験」であるが故に、吾々の「通常の理解」を許さない。假令その経験の一端が察知され得たとしても、彼の内に起つた深大なる経験と、いはばそれに感應して吾々の内に生ずる微弱なる経験との間には、深度と振幅とに關して無限の距たりがある。併し、彼自身「藝術作品の起源」の内(1)で語つてゐる如く「作品」(Werk)はその「創作者」(die Schaffenden)を必要とするのみならず、作品に接する者を、作品の内に且作品として現じてゐる「有の真相」(Wahrheit des Seins)の内に拉致して、作品の「保有者」(die Bewahrenden)たらしめる力を藏してゐる。ハイデッガーの著作はさういふ「作品」である。ここでは、いくつかの「根本の言葉」の考察を通じて「通常の理解」を「保有」にまで顛倒し、多少でも「根本経験」の内に到達し、それをそれ自身の内から顯はにすることを、試みてみたいと思ふ。

「有の忘却の経験」とは一體如何なる事であらうか。ハイデッガーは「有の忘却は有るものと有ることとの區別の忘却である」(Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden)と言

ふ。それは如何なる事であらうか。

「有るもの」(Seiendes)と「有ること」(Sein)との區別、吾々は平常さういふ區別を考へてゐないが、さう言はれてみれば誰しもその區別に氣が付く、「有ることは有るものではない」(Das Sein ist nicht das Seiende)と。有るものと有ることとの區別の忘却、それは事實であるが、吾々が欲しさへすれば、何時でも直ちに想ひ起すことに依つて取り戻し得る忘却であり、その忘却に氣が付いたからといつて、それは何も經驗と言はれる程大きな事ではない。ひとはさう考へるであらう。果してさうであらうか。

先づ第一に、かかる理解の内では、「忘却」といふことが「記憶」に對立せしめられ「記憶の缺如」として理解されてゐる。それは「想起」に依つて回復され得る「意識の一つの缺如の様態」として考へられてゐる。第二にそれと相關的に、「有るものと有ることとの區別」は、意識に依つて忘却されたり想起されたりする事柄、すなはち「意識」されたりされなかつたりする事柄として理解されてゐる。従つて第三に、「有るもの」も「有ること」も「意識の志向的客観」として觀られてゐる。然るに、「意識され得るもの」すなはち「意識の志向的客観」はすべて「有るもの」であり、「無」さへ「意識の志向的客観」とされる限りは「有るもの」であるが故に、今の場合、「有るもの」も「有ること」も「その區別」も、それらが想起されることに於て、まさしく「有るもの」として捉へられてゐる。言ひ換へれば、かかる理解の内では、「有るもの」も一つの「有るもの」として捉へられ、「有ること」も一つの「有るもの」として觀られ、「その區別」も「有るもの」も一つの別の有るものとの區別」として理解されてゐる。それはまさしく、「有ること」を「有るもの」として觀てゐるが故に、「有ることと有るものとの區別の忘却」である。この區別の忘却の「想起」は依然として「區別の忘却」の内であり、そこでは「忘却」は取り戻されてゐない。ここに於て吾々は、「有るものと有ることとの區別の忘却」と言はれる時の「忘却」が、「記憶の缺如」といふ「意識の一つの缺如の様態」としての忘却ではなく、「忘却の想起」をも「忘却」とする底の「忘却」であり、「意識」するとか「觀」

るといふ作用そのものをも「忘却」とする如き「忘却」であることを、知る。吾々は「有の忘却」の内に有る。そのことを明確なる意識に於て知りながらも、まさしくその故に依然として「有の忘却」の内に留まつてゐる。

かくの如く、「有るものと有ることとの區別」を「意識の志向的客觀」として「觀」るとして「吾々の通常の有り方」が「その區別の忘却」に他ならないと知られることに依つても、その「忘却」は脱却出来ない。併し、さう知られることに依つて、「有るものと有ることとの區別の忘却」は、觀られるところの對象間の區別の忘却ではなくして、「吾々自身の有り方」となつてきた。従つて吾々は「その區別の忘却」とその「經驗」を「吾々自身の有り方」の内にて求めて行かねばならぬ。

日常生活の内にあつて吾々は、さまざまなる事物や人々と關はり合ひ色々なる事柄を考へつゝ、生きて行く。交渉される事物、關はり合ふ人々、考へられる事柄、それらは夫々に異なるものであるとともに、すべて「有るもの」であり、吾々自身も「有るもの」である。「有るものと關はり合ふこと」(mit dem Seienden umgehen)が、吾々の差當つての「日常的有り方」であり、そこでは「有るもの」が「有るもの」として意識されなす程吾々は「有るものに没頭してゐる」(im Seienden aufgehen)。「有るものと關はり合ふこと」は「有るものに没頭する」といふ仕方であり、「行」はれてをり、そのことが吾々の「日常的有り方」の本質的性格であるといふことの底には、そのことを可能にしてゐる「根底」(Grund)として、吾々人間が「そのものにとつてはそのものに有に於てそのものの有自身が問題であるところの有るもの」(das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht)であるといふことが存する。而もそのことは、日常的有り方を可能にしてゐる根底であるが、まさしく根底であるが故に、日常的有り方に有る吾々には隠されてをり、隠されてゐるが故に、「有るものへの没頭の關はり合ひ」といふ日常的有り方が吾々に可能となるのである。併し、吾々人間がかくの如くに有るものであるといふこと、すなはち《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》が吾々人間の有であるといふこと、それは一體如何なる事であ

あらうか。而もそのことが吾々には隠されてゐるとすれば、何故隠されてゐるのであらうか。更に亦、如何にして隠されてゐるのことが、吾々に顯はになり、吾々の有であると言はれ得るに至るのであらうか。これらの間に答へ得るためには、《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》と言はれる事態を入念に考へてみなければならぬ。

《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》一見何等の他意も底意もないものの如くに見えるこの非人稱命題、この内にはハイデッガーの哲學全體が藏されてゐるやうに思はれる。この命題をそのやうに根本的なる意味をもつ命題として解釋し得るためには、次の三つの事柄とそれらの内的聯關が考へられねばならぬ。

(i) この命題は「何處」で語られてゐるかといふこと。この命題は、「有と時」の「序論」(Einleitung)の内、「人間」を「その有」に着目して「現有」(Dasein)と規定し、「現有」の特色をその他の有るものから區別して先取的に説明する最初の箇處に於て、語られてゐる(Sein und Zeit, S. 12)。然るに、「有と時」の公刊された部分は、「日常性」(Alltäglichkeit)から出立つ「關心」(Sorge)と「時性」(Zeitlichkeit)を經て「歴史性」(Geschichtlichkeit)に至る「現有の分析」(Daseinsanalyse)を、内容としてゐる。それ故、この命題が「有と時」の序論の内、「現有」の特色を説明する最初の箇處で而も後來の分析を先取すると斷りのもとに語られてゐるといふことは、「人間」を「現有」と規定することと「現有の分析」とが、この命題の意味する事態から起つて來たことを暗示してゐるであらう。すなはち《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》は、「其處から」(Woher)現有の分析が、從つて亦ハイデッガーのすべての哲學的問が發したところの「端初」(Anfang)であらう。然るに、「其處から」すべてこの哲學的問が發するところの「端初」は、「其處へ」(Wohin)すべてこの哲學的問が歸するところの「終末」(Ende)であるが故に、《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein

selbst》は、ハイデッガーの哲學的思索の「端初」であるとともに「終末」であるだらう。かかる理由に基づいて、吾々はこの命題に根本的な意味を認める。

(ii) この命題は「非人稱命題」であるといふこと。「人間の本质」もしくは「人間の有」は通常は「人格性」(Persönlichkeit)とか「人間性」(Menschheit)と言はれる。然るに、ここではそれが「現有」として捉へられ「非人稱的」(impersonale)に規定されてゐる。すなはち、何か明確なる「主語」(Subjekt)が定立されず、そこから「人間の有」が規定されるのでもなければ、「人間」が「主語」の位置に立てられてゐるのでもない。「主語」は漠とした《Es》であり、漠とした《Es》から「人間の有」すなはち「現有」が規定されてゐる。言ひ換へれば、「人間」がその有に着目されつゝ「現有」として捉へられたことは、「人間」が漠とした《Es》との繋がりによつて規定されたことに他ならない。従つてこの漠とした《Es》は「有」(Sein)を意味してゐる。就れにしてもこのことは、「人間の有」が「非人間的」に捉へられてゐることを、ハイデッガーの哲學がヒューマニズムに非ざることを、示してゐるであらう。もとよりそれは、「人間」を「人間とは別の有るもの」と考へることではなからう。

(iii) この命題は何を意味してゐるかといふこと。これから述べられるべき錯綜した行論の要點を豫め明らかに置くため、ここで吾々も結論を先取する。この命題に依つて意味されてゐる事態は、すなはち《Es geht diesen Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》は、「現有」に關して次の七つの事柄を語り出してゐる。

- (a) 「現有」がその有に於て「一の問」であり、「關心」であること。
- (b) 「現有」が「世界一内一有」(In-der-Welt-sein) であること。
- (c) 「現有」が「死への有」(Sein zum Tode) であること。
- (d) 「現有」がその有に於て「一の《Gehen》」であり、「《Be-weg-ung》」であり、従つて《Auf-einem-Weg-sein》であること。それは、「現有」が「時間」(Zeitlichkeit) であり、「歴史性」(Geschichtlichkeit) であること。

を示してゐる。

(e) 「現有」がその有に於て《Es geht》に包圍されてゐると同時に貫徹されてゐること。 「現有」がその有に於ていつの《Gehen》であるとは、それが《Es geht》に包圍されると同時に貫徹されることが他ならない。従つて「現有のGehen」は元々《von-sich-weg-gehen》であり、「脱曲的」(ekstatisch)であること。かかる《Es geht》は「有のGehen」として、「有の歴史」(Seinsgeschichte)とか「有の歴史」(Seinsgeschick)と言はれる事柄であること。

(4) 《Es geht um seines Sein》すなはち「現有」がその有に於て《Es geht》に包圍されてゐることは、「有の隠蔽態」(Verborgenheit des Seins)である。 《Es geht in seinem Sein》すなはち「現有」がその有に於て《Es geht》に貫徹されてゐることは、「有の非隠蔽態」(Unverborgenheit des Seins)であり、従つて《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》は、「有」が「隠蔽」されてゐるとさふ仕方では「有」が「現有」に「開示」されてゐることでは、意味する。

(5) 「現有の日常性」は、かかる《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》それ自身に基つて《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》の「隠蔽」であることであること。

吾々は先づ、相互に聯關せるこれらの七つの觀點から《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》が何を意味するかを考へるとしよう。その結果、それが「非人稱的」に語られてゐる理由も、それがハイデッガーの哲學全體の「端初」として「終末」である所以も、自ら明らかになるであらう。

《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》に於て、「彼の有に於て」(in seinem Sein)とは、差當り「意識する」と否とに不拘、彼が有ることとに於て」とさふこととであり、「彼」としては彼の有自身

が問題である」(Es geht diesem Seienden um dieses Sein selbst)とは、「彼にとっては、彼が有ること自身が、關心の的である」といふことを意味すると同時に、「彼にとっては、彼が有ることがいはば中心になつて、有るもの全體が漠とした仕方であつて行く」といふこと、すなはち「彼にとっては、彼が有ることを中心にして、諸々の有るものが一つの全體に纏まる如き仕方であつて氣分的に非主題的に開かれてゐる」といふことを意味する。もう少し別の言葉で言へば、人間は彼自身の有に於て、彼自身の有とすべての有るものの有を非主題的に「理解」(Verstehen)してゐると同時に「有るもの全體の内に氣分的に自己を見出してゐる」(sich befinden inmitten des Seienden im Ganzen)といふことであり、「被投的企投」(Geworfener Entwurf)であるといふことに他ならぬ。諸々の有るものが一つの全體に纏まる如き仕方であつて非主題的に開かれるとは、その内に於て諸々の有るものがあるものとして見出されるところの一定の「有の開け」(Offenes des Seins)が開かれ、そこに於て有るものが有るものとして顯はになるところの一定の「有の明るみ」有の空處」(Lichtung des Seins)が「有るもの」真中に」(inmitten des Seienden)すなはち「人間の有」に於て生ずることである。それは「有の現」(Da des Seins)であり「世界」(Welt)である。人間は意識すると否とに不拘、《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》といふ彼の有に於て、一定の「有の現」有の明るみ」有の空處」としてこの「世界」の内に立ち出て有るが故に、彼の有は「現有」(Dasein)とか「世界—内—有」(In der Welt sein)とか「實存」(Existenz, Ek-sistenz)と言はれる。要するに、吾々は元々「世界」の内に立ち出て有るが故に、世界の内では「顯はになるもの」(Offenbares)すなはち「有るもの」(Seiendes)と關はり合ふ、それに没頭し、それを意識したりしなかつたりすることが出来るのである。「意識」(Bewusstsein)といふ吾々の有り方は「現有」(Dasein)から考へられねばならぬ。然るに《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》は「一方に於て《mit dem Seienden umgehen, im Seienden aufgehen》といふ吾々の「日常的有り方」を基礎づけ、日常的《Umgang》の内



に且《Umgang》としてそれ自身を現はし、吾々の有が「世界—内—有」であることを示してゐると同時に、他方に於て「吾々の有」がそれ自身に於て「無」(Nichts)に曝し出され、不斷に「無」に脅威されて有ることを、示してゐる。さうでなければ、吾々の有がそれ自身に於て關心の的であり「關心」(Sorge)である筈がなく。それは「終末—の—有」(Sein zum Ende)とか「死—の—有」(Sein zum Tode)と云ふ事に最も鋭く現はれつ来る。《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》はそれ自身に於て「死—の—有」である。「死—の—有」と言はれる場合の「く」(zu)は、「行先、方向」を表すのみならず、「所在」をも表してゐるであらう。すなはち「死—の—有」は同時に「死にまで至つてゐること」「死の際に有ること」を意味してゐると思はれる。併し、それは一體如何なる事であらうか。「死—の—有」は、吾々の有の行先が死であるとか、死を思ふとか、死に對して覺悟をするといふやうな事ではない。さういふ理解の仕方は、「死」とか「死—の—有」を、客觀的事實として、或ひはかかる事實に對する主觀的態度として「觀」てゐるにすぎない。そこでは依然として「死」とか「死—の—有」は、「意識の志向的客觀」として「意識」の内に内在化され觀念化された「有るもの」(Seiendes)であり、「有るもの」として「觀」られることに於て、從つて亦「觀」られないことに於て、「有」としては「隱蔽」されてしまつてゐる。それは「死の意識」とか「死—の—有の意識」とでも言はれるべき事柄にすぎず、ここでは「死が有る」(Der Tod ist)と云ふ事は隱蔽されてしまつてゐるが故に、「死の意識」や「死—の—有の意識」は本來的には「死—の—有」ではなく。そのことをもう少し明らかにするとともに、そのことを通じて「死—の—有」の本來的有り方を取り出すために、ここで「意識」とか「死の意識」と言はれた事柄を、更に立ち入つて考へてみる。

吾々の通常の「意識」は、これまで述べられた二つの例からも知られる如く、「有るもの」も「有ること」も「死」も「無」も「自己」も「自己に非ざるもの」もすべてを、意識—としての自己—の内に内在化しつつ意識—としての自己—の前に對象として立てる。ハイデッガーの言葉を借りれば、吾々の通常の「意識」は、「自己の前に向ふに且

自己の方に此方へ立てること」(das vor sich hin und zu sich her Stellen) と云ふ意味での「前立作用＝表象作用」(Vorstellen) である。然るに「自己の前に対象として立てらるること」が「自己の内に内在化」し、自己の方へ關係づけ、自己への關係の内に、つまり此方へ立てらるること」であるが故に、さう云ふ仕方で「立てられたもの」すなはち「有るもの」は、「それ自身に於てそれ自身を示すもの」(dad Sich an-ihm-selbst-zeigende) となはすが「端的に現前するもの」ではなく、「再現作用に於て現前されたもの」(das Präsentierte in der Repräsentation) であり、「意識」は、「再現作用の内にそれ自身を現前してあるもの」(das Sich-präsentierende in der Repräsentation) であり、「前立作用＝表象作用」は「再現作用」(repräsentatio) に他ならぬ。ハイデッガーは「前立(表象)作用は、客觀を主觀に對して再現(表象)すると云ふ仕方で、客觀を現前し、かかる再現(表象)作用の内に主觀それ自身が主觀として(＝基礎として)それ自身を現前してあるもの」(Das Vorstellen präsentiert das Objekt, indem es dieses dem Subjekt repräsentiert, in welcher Repräsentation das Subjekt selbst sich als solches präsentiert) と云ふ。すなはち「自己」は「意識」と云ふその有り方に於て、「客觀に對する主觀」(Subjekt) であるのみならず、まさしくその故に「その上に於てすべてが客觀として立てられるところの基礎」(sub-jectum, *prolektivus*) となつてをり、「その内に於てすべてが再現的に現前されるところの場面」(Szene) であり、かかる「場面」の内に引き入れられることに依つて、「有るもの」も「有ること」も「死」も「無」も「自己」も「自己に非ざるもの」もその他すべて、「再現的に現前されたもの」として「有るもの」とされ、「有るもの」として「統べられる」(sammeln, walten, cogitatio = co-agitatio = conscientia) され故、かかる意識の内にもつて且意識として「自己」は一方に於ては、「自己を場面として定立する」(sich als die Szene setzen) と云ふ點に於て、飽へるとなき「自己主張」(Selbstbehauptung) の内にあると同時に、他方に於ては、「自己を場面の内に定立する」(sich in die Szene setzen) として依つて「有るもの」にし、かかる「場面の内に再現されたもの＝表象されたもの＝有るもの」と

この「自己」が「自己」とされてゐるといふ點に於て、それは「自己」の「自己内閉塞」(in sich befangensein, Selbstbefangenheit)である。かかる根底的なる仕方での「自己内閉塞」と「自己主張」とが、吾々の通常の「意識」の根底を形造つてゐり、「基體的主観」の二つの根本性格である。然るに、この二つの根本性格は、「意識」といふ有り方に有る「基體的主観」が「この有」に於て《Es geht diesem Seienden (= subjecto = Grundseienden) in seinem Sein um dieses Sein selbst》となり、その有を無にする「無」に不斷に曝し出されて有り、まさしくその故に「自己内閉塞」と「自己主張」といふ仕方では「基體的な主観としての自己」を「確立」(Sicherstellen)し續けんとしてゐることを示してゐる。それ故、吾々は、自己を無にする「死」をも、「死の意識」といふ仕方では再現的に現前し「それを「有るもの」として「観」ることに依つて「支配」せんとするとともに、さういふ仕方では「死」を「隠蔽」し、死に對して自己を閉じること」(sich verschliessen vor dem Tode)に於て自己の内に閉ぢ籠るのである。従つて、吾々は、「意識」といふ有り方に於て「基體的な主観」として有る限り、「死」を意識したりしなかつたりすることを無意味に繰り返さざるを得ず、吾々のすべての意識の内には影の如く「死」が附き纏つてゐる。ここで「意識」といふ側面から捉へられた「吾々の通常の有り方」に關して語られたことは、行爲とか實踐とか科學とか技術とか文化とか文明と言はれる事柄に關しても同様であり、それらは孰れも人間の自己内閉塞＝自己主張の夫々の現はれである。人間は「基體的な主観(主體)」として本質的に「不安」(Angst)であり、「不安の隠蔽」がその「日常的有り方」である。

それに反して、ハイデッガーに於て「死への有」といふ言葉が發せられた時、其處には一つの決定的なる「經驗」が有つたに相違なし。それは「不安」の端的なる出現であり、當面の觀點から言へば、吾々の「本質」(Wesen)たる《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》が、「再現作用としての意識」の底から「意識」を破つて端的に、すなはち再現化されずに、「出現」(anwesen)し、その「出現」が直ちに「自己の現

有」となる事である。其處に於て初めて「死」が對象化されずに、死としてそれ自身を顯はにし「*Der Tod ist*」と言はれ得る。そこに於て死が有るところの「其處」(Da)は、同時に「自己の自己内閉塞＝自己主張」の底が現はれることに依つてそれが底から破られ、そこに向つて「自己」が「開かれる」(erschlossen)ところの「其處」であり、「其處に曝し出されて有ること」が、本來的なる「死への有」(Sein zum Tode)であり、本來的なる「現有」(Da-sein)である。言ひ換へれば、「死」がそれ自身からそれ自身を顯はにしそれ自身を開く處すなはず「死の非隠蔽態＝死の開示態＝死の真相」の内に向つて「自己」が「開かれ切つて有ること」(erschlossen sein, entschlossen sein)が、本來的なる「死への有」であり、それは、「死の真相の内」に自己を持ち堪へる(sich halten in der Wahrheit des Todes)とすべき仕方だ。「死」を「自己の有」に於て「引受けること」(übernehmen)である。「死が有る」(Der Tod ist)とすべき事は、「死がその都度自己の死のみ有る」(Der Tod ist je nur eigener)とすべき事に他なるがさう。

「死への有」とすべき事は、幾ら語つても語り盡せなす。それは本來、沈黙を要求する事柄である。併し、その内に含まれてゐる幾つかの側面を、當面の問題に必要な限り、更に掘り出さねばならなす。それは先づ第一に、一つの「衝撃」(Stoss)であり、その「衝撃」に依つて吾々の「日常的有り方」は根底から「衝き變く」(umstossen)られ「置を變く」(umsetzen)られ、「顛倒」(umkehren)されるのである。すなはち、吾々の「日常的有り方」は、「*Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst*」に基ひきながら、まよつてその故に「*Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst*」が「*逆轉*」され「*隠蔽*」され、それが、「有るもの」の波頭的關係の「*命*」(mit dem Seienden umgehen, im Seienden aufgehen)となつていゝものとなつてあるが、「死への有」は、「*mit dem Seienden umgehen, im Seienden aufgehen*」の内にはば吸収・埋没されつゝた「*Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst*」が端的に出現すると同時に、逆に

一切の日常的《Umgang》が「顛倒」せらるゝ。《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》と云ふのが「真相」を顯はすこゝに來てはじめてある。吾々の「有」が「死への有」、「不安」、「關心」なるものと云ふこと、すなはち《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》と云ふこと、更にも亦「日常的有り方」がその「忘却」であり「隠蔽」であるといふこと、それらの事柄は、《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》の端的なる出現に於いて、すなはち「死への本來的有」に於いて、初めて「經驗」されるのである。

従つて第二に、「死への有」に於ては、「世界」(Welt)が一變して「闇」になり、「世界内部に有るもの」(innerweltliches Seiendes)が異なつた光のものと「異様なるもの」(Befremdliches)と云ふ顯はたなる。吾々がその内に「住み」(wohnen)、「住み着くこと」に於て「慣々としてなつてゐる世界」(gewöhnliche Welt)は、日常の《Umgang》の世界であり、《Um zu》の聯關に依つて構成されてゐる《Umwelt》である。さう云ふ《Umwelt》に住み慣れることに依つて《Umwelt》は《Umwelt》と云つて「隠」され、「隠されて有る」と云ふ有り方に於て《Umwelt》は「おぼろげ」《Umwelt》と云つて有る。言ひ換へれば、《Umwelt》は《Umwelt》と云つて隠されてあるのでなければ、その内に於て吾々が「有るもの」と《ungehen》するところの《Umwelt》にならなす。かかる《Umwelt》は同時に、その内に於て吾々が他人と共に有るところの「共同世界」(Mitwelt)であり、「公開的世界」(öffentliche Welt)であり、これを「基體的主体」と關聯して語られた「場面」(Szene)である。吾々は所謂「ひと」(Man)と云つて「基體的主体」であり、「自己を公開的世界の内に定立する」と同時に「自己を公開的世界として定立し」、その内に「すべて」を引き入れつつ「統」へ、「引き入れられたもの」すなはち「世界内部に有るもの」として有るもの(Seiendes als innerweltliches Seiendes)と云ふまゝなる仕方に関はり合つてゐる。従つてそこでは「有るものがある」(Das Seiende ist)と云ふことは、「有るもの」が「公開的世界」の内に、すなはち吾々に慣々

して《Um zu》の聯關の内に引き入れられて「現前」されてゐるといふことであり、「公開的世界」は、その内に於て「有るもの」が「有るもの」として現はれるところの一定の「有の開け」(Offenes des Seins)であり、その「公開性」(Öffentlichkeit)は、「有の開性」(Offenheit des Seins)の一定の開け方、つまり何人にも平均的・一般的に開かれてゐるといふ仕方での「有の開性」である。それ故、日常的世界の内では、「有るもの」はすべて「公開的」に有り、「秘密」(Geheimnis)と雖も公然の秘密である。そこでは、精神の深處に存する秘密といふ如き事柄は、公開され發表されぬ限りは、「有るもの」とは認められない。而もかかる「有の開け」は自明的なる日常的《Umwelt》として「隠されて有る」が故に、すなはち「有の開け」が「有の開け」としては隠されて有る」といふ仕方での「有の開け」が「公開的世界」であるが故に、「その内に現前されるもの」すなはち「有るもの」は、「有るもの」としては「隠」されると同時に、慣々して《Um zu》の聯關から「一定」の「意味」(Bedeutung)を賦與された「一定のもの」として現はれてくる。それ故、日常的世界の内では、「有るもの」といふ言葉が殊更に語られる場合は減少になり。要するに、「日常的世界」すなはち「公開的世界」は、「有の開け」が「有の開け」としては「隠蔽されると同時に」「平均的一般的 Um zu の聯關として」「開かれてゐる」「有の開け」であり、「その内に有るもの」は、「有るもの」としては「蔽はれると同時に」「一定の意味を荷つたものとして」「従つて亦場合に依つては」「何等の意味をも荷ひ得ぬものとして」「現前されて有るもの」である。然るに、「死への本來的有」に於ては、すなはち「死が有る」(Der Tod ist)時には、「死が有る」の「有る」(Ist)に依つて、上述の如き「有の日常的理解」は、従つて亦「基體的主體としてのひと」は根底から崩壞する。「死」は「有るものに非ず」(Nicht-Seiendes)である。従つて「死が有る」の「有る」(Ist)は、「有るものが有る」(Das Seiende ist)の「有る」(Ist)ではない。併し、「死」は、「或るものが無く」とか「何物も無く」と言はれる如き意味での「無」(Nichts)ではない。「死」は「有る」(Ist)。併し「死」は「有るものに非ず」(Nicht-Seiendes)であるといふが、「無くものに非ず」(Nicht-

Nichts)である。従つて「死が有る」の「有る」(Ist)は、「有るものに非ず、無きものに非ず」(Nicht-Seiendes, Nicht-Nichts)として、「有ること」(Sein)の純なる「出現」(anwesen)である。「有ること」(Sein)は「有るもの」(Seiendes)に對しては「有るものに非ず」(Nicht-Seiendes)として出現し、その限りに於ては「無」(Nichts)であるが、「無きもの」として通常の意味に於ける「無」(Nichts)に對しては「無に非ず」(Nicht-Nichts)としてつまり「有」として出現する。「死が有る」の「有る」は、「有の端的なる出現」であり、「有」がいはば「有るもの」と「無」とを踏み越えて、「有るもの」と「無」とからそれ自身を「區別」しつゝ、而も「有るものに非ず、無に非ず」としてその「區別」(Unterscheidung)に於てまさしく「非」とその意味での「無」と秘密なる同盟を結びつゝ、「それ自身を開くこと」(sich eröffnen, sich ichten)に他ならなす。其處に、「有の開け」||「有の明るみ」||「有の空處」||「有の非隠蔽態」||「有の真相」||「世界」の純なる露呈があり、それは、「世界」が「問」として「開かれること」であり、其處に於て、「有の開けが有の開け」としては隠蔽されてゐたと同時に平均的一般的 Un zu 聯關として開かれてゐた有の開け「すなはち「日常的公開的世界」は、「有の開け」すなはち「世界」が「問」として「開かれること」その「真相」の出現に依つて、底から破られると同時に「問の隠蔽」として「有の隠蔽」||「有の忘却」として經驗され、「公開的世界の内部に於て一定のものとして現前されて有るもの」は、「世界」の「日常的公開性の崩壞」すなはち「自明的明るみ」の消失と同時に、それとは全く異なる「有の明るみ」——それは、「日常的明るみ」に對しては底知れぬ「暗がり」として現はれる——に照明され、「有るもの」、無では無くして「有るもの」として、「異様な相」を現はして來る。其處に於て初めて「有るもの」(Seiendes)も「有るもの」として」(als Seiendes) 出會はれ、「有るものがある」(Das Seiende ist)と言はれ得る。ハイデッガーは「不安の無い明るき夜に於て初めて、有るものが有るものとして根源的に開かれる事が、つまりそれが有るもので有り無では無くとも事が、起る」(In der hellen Nacht des Nichts der Angst erstet erst die ursprüngliche Offenheit des

Seienden als eines solchen : dass es Seiendes ist- und nicht Nichts) と言ふ。さうから吾々は「有の忘却」が「有ることと有るものとの區別の忘却」であり、「その區別」が、吾々の悟性のなす區別でもなければ事物と事物との間の區別でもなく、「有ることの端的なる出現」それ自身にその「出現の仕方」として現れてゐる「區別」であり、かかる仕方での「有の忘却の經驗」が「死への本來的有」に於て、つまり *Es geht diesen Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst* 》の端的なる出現に於て起ることを、知る。かかる「區別」を知るといふことは、かかる「區別」の出現に、すなはち「有の出現」に曝し出され、曝し出されることに依つて「顛倒」された吾々自身の有に於て「區別」を「保有」(Bewahren) することに他ならなす。「區別の保有」は「犠牲で有る」(Opfer-sein) といふことに於てのみ保有され、「死への本來的有」は「犠牲で有る」といふことに於て窮極的に充實される。

更に第三に、「死への本來的有」に於て吾々の「現有」が「時性」(Zeitlichkeit) であることが經驗される。「死」が端的に出現する時、「死が有る」(Der Tod ist) 時、それは一つの決定的なる「時」(Zeit) である。その時、吾々は「自己の終末」といふ「最極端の可能性」つまり「自己の有の端的なる不可能性といふ可能性」の開示に向つて先驅的に開かれ、その可能性を自己自身の可能性として自己の有に於て「引受け」、引受けられたその可能性が自己の可能性として「自己」を本來的に「自己として」可能とし、「自己」は「自己へ来る」(auf sich zukommen) すなはち、吾々は根源的なる意味に於て「将来的」(zukünftig) になる。それと同時に、「自己の終末」といふ可能性の開示に向つて開かれるといふこと、すなはち「死への本來的有」といふことは、吾々が元々それで「有つた」(gewesen) ところの、而も「有るものへの没頭の關はり合ひ」といふ「日常的有り方」に於ても忘却的に既にそれで有つたところの「既有的なる有り方」であるが故に、吾々が「将来的」に「自己へ來ること」は、「本來的に既有的なる有り方」に於て「自己へ歸來すること」(auf sich zurückkommen) である。それは一つの「目覺め」とでも言はれるべき事であり、「自己の有の忘却に目覺める」といふ仕方では「自己の有に目覺め」、その「目覺め」が「自



己の有」になる事である。その「目覚め」すなはち「將來的歸來」に於て初めて「現有」の「現」が本來的に開かれその「現」に於て「有るもの」が「有るものとして」端的に「現前」(gegenwärtigen)される。ハイデッガーはかかる「既有的現前的將來」(Gewesend-gegenwärtigende Zukunft)を「時性」と呼び、「現有の根本構造」を「時性」に還元し、その精細なる分析をなしてゐるが、それは、單なる理論的體系的要求に基づき「現有」を何か外部から導來された外的規定を以つて嚴密に限定せんとするのではなく、彼に於て「現有」が「時性」として把握され得たといふことの一つの根本的なる根據は、「現有」が「自己の終末」たる「死」の出現といふ決定的なる「時」に際會して、それ自身を集中しそれ自身の内から「既有的現前的將來」といふ「時的性格」を「現有の真相」として露呈し來つたといふことに、存するであらう。彼は、「現有」が自己の終末たる「死」に向つて餘すところなく全體的に「開かれ切つて有ること」(erschlossen sein = entschlossen sein)を「先驅的決意性」(vorlaufende Entschlossenheit)と言ひ、さういふ仕方で「現有の本來的全有」(eigentliches Ganzsein des Daseins)が可能になると言ふが、「時性」の經驗をそれに關係づけて次の如くに語る、すなはち「現象的根源的には、時性は、現有の本來的全有に於て、つまり先驅的決意性といふ現象に於て、經驗される」(Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit)と。而も「經驗」(Erfahrung)と言はれる事柄も、ハイデッガーに於ては、「有るものへの没頭的關はり合ひ」といふ吾々の「日常的有り方」が、その「無」に逢着することに依つて「顛倒」(umkehren)されつゝ、その「有り方」が既にそれで有つたところの「本來的に既有的なる有り方」すなはちその「有り方の真相」に「到達」すると同時に、「有るものへの没頭の關はり合ひ」の底に「隠蔽」されつゝ「有るもの」を「有るもの」として有らしめてゐた「有」(Sein)が「隠蔽」を破つて「それ自身を開示して來ること」であるが故に、「先驅的決意性」に於て、すなはち「死への本來的有」に於て、「時性」が「經驗」されるといふことは、「死への本來的有」に於てそれとは別の事柄として「時性」が知

られると云ふことではなく、「死への本來的有」がそれ自身の内から「その真相」として「時性」を示して來ると云ふことに他ならぬ。要するに、「現有の時性」とは、『Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst』の内、「現有」がそれ自身に於て一つの『gehen』であり、『Bewegung』であり、『auf einem Weg sein』であることとこの内に、既に含まれてゐる規定であり、『Es geht dieses Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst』の端的なる出現の「時」に於て、すなはち「死への本來的有」に於て、それが「時性」として出現して來るのである。

「現有」が「時性」であることとは、一層具體的には、「現有は歴史的に有る」(Das Dasein ist geschichtlich)と云ふことになる。ひとは、ハイデッガーに於ける「時性」から「歴史性」への推移を何か唐突なる事柄の如く感ぜ、兩者の間には緊密なる内的聯關が缺けてをり、彼に依つて考へられた如き「時性」からは「現有の歴史性」とか更に「世界の歴史性」といふ如き事柄は到底考へられない、その意味に於てハイデッガーの哲學は本質的に非歴史的なる哲學であると、思ふかも知れない。併し、さういふ理解は、一方に於て「現有」を無世界的なる主觀として、つまり個人として解してゐると同時に、他方に於て「世界」を對象化された客觀的世界として觀てゐる。従つて、さういふ理解の内では、「死への有」とか「先驅的決意性」と言はれる事柄も單なる主觀的個人の心境の如き事柄として捉へられ、そこに於て經驗される「時性」も單なる個人的主觀の時性として解されてゐるとともに、「歴史性」と言はれる事柄も對象化された客觀的世界の歴史性として理解されてゐる。最初からさういふ仕方ではハイデッガーの言ふ「現有」とか「時性」とか「世界」とか「歴史性」が理解されてしまつてゐる限り、「時性」から「歴史性」への通路が見出されないのは當然である。併し、まさしくかかる理解の仕方こそ、ハイデッガーの哲學に依つて打破されてゐる通俗的理解にすぎないのであり、彼の哲學に於ては「現有」とか「時性」とか「世界」とか「歴史性」と言はれる事柄それぞれ自身が根底からその意味を變へられて來てゐるのである。そのことを無視して、彼の語る「根本の言葉」を通

俗的理解の次元に引き下げて理解し、そこから彼の哲學についでさまざまなる缺陷を指摘するとしても、それは何にもならない。「先驅的決意性」に於て經驗される「時性」から「現有の歴史性」と「世界の歴史性」とへの推移はそれは考察の順序の推移であり、事態そのものの推移でもなければ、「現有の時性」から「現有の歴史性」と「世界の歴史性」が導來されるのでもなく、彼の思想の推移でもない——「現有」が元々脱自的に「世界—内—有」であり、「現有の gehen」が元々《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》より《Es geht》に包圍されてゐるとともに貫徹されてゐる《gehen》であり、それは《Es geht》の内に脱自的に引き入れられることに於て《gehen》する《Gang》である以上、何等唐突なる點はない。彼の後期の著作に現はれて來る思想、「有の歴史」(Seinsgeschichte)も「有の歴史運」(Seinsgeschick)を中心とする諸々の思想は、既に「有と時」といふ言葉が發せられた時の「根本經驗」の内に潜んでゐる。吾々の觀點から言へば、それは、《Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》に於ける《Es geht》の展開に他ならない。

吾々はさきに、「死への本來的有」もしくは「先驅的決意性」に於て、「世界」が「日常的慣々しさ」を失つて一つの「問」になり、「現有」がその真相を「時性」として顯はにして來ることを、語つた。それは、「日常的世界」の底に「歴史的世界」が歴史的に開かれて來ることであり、「現有」が本來的に「歴史的」になることである。併し、それは一體如何なる事であらうか。

先づ最初に「現有の歴史性」といふ側面から考へてみる。ハイデッガーは「現有は歴史的に有る」(Das Dasein ist geschichtlich)と言ふ。この單純なるテーゼを理解するために、吾々は、「死への本來的有」に現はれる「時性」から出立する。「現有」は「先驅的決意性」に於て、彼自身の「終末」に全體的に曝し出されるといふ仕方では彼自身の「既有」に歸來し、「既有」を「將來的」に荷ふといふ仕方では「現在」の世界の内に行爲する。それは、「現有」が、彼自身の「終末」(Ende)から彼自身のものとして可能にして來た「有限的」(endlich)なる「事實的可能性」

の内に於て彼自身となることである。然るに、かかる「事實的可能性」(faktische Möglichkeit)は、先驅的に開かれた「終末」すなはち「死」から取つて來られない。何故ならば、「死」はすべての可能性の端的なる否定であり、不可能性といふ可能性であるが故に、そこから一定の内容を有する「事實的可能性」を汲み取つて來ることは、不可能である。「死への先驅」は、「現有」の實存の「全體性」(Ganzheit)と「本來性」(Eigentlichkeit)とを保證するに留まる<sup>(21)</sup>。「死への先驅」が、一定の内容を有するところの、その内に於て「現有」が彼自身として事實的に實存するところの「事實的可能性」を興へ得ると考へるのは、一種の發出論、いはば「死」を全能の一者と妄想する發出論であり、そこでは、「死への先驅」は依然として「死の可能性」についての思辨(Spekulation über die Möglichkeit des Todes)として誤解されてゐる。然るに、「死への先驅」は「死の可能性」についての思辨などではなく、むしろ「現有」の「事實的現への歸來」(Zurückkommen auf das faktische Da)であるが故に、「事實的可能性」は「現有」が先驅しつつそこに歸來するところの「事實的現」の内に、すなはち「既有的世界」の内に含まれてゐる可能性である。ハイデッガーはそのことを次のやうに言ふ、すなはち「さういふ仕方では現有が自己自身へ歸來するところの決意性は、本來的に實存することのその都度の事實的諸可能性を、決意性が被投的決意性として引受ける、遺産から開示する。決意しつつ被投性へ歸來することは、それ自身の内に、相傳された諸可能性を自己に引渡すことを——それは必ずしも、相傳された諸可能性を相傳された諸可能性として自己に引渡すとは限らなうが——藏じてゐる」(Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschliesst die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt. Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein Sich überliefern überkommener Möglichkeiten in sich, obwohl nicht notwendig als überkommener)と<sup>(22)</sup>。この言葉に現はれてゐる事態をもう少し掘り下げて考へる。

ここには、「現有」が「自己自身になること」に於て「根源的に歴史的事になること」が語り出されてゐる。それは

「學ぶことに於て汝自身になれ」(*γέλναι* (*hos eonai iudonai*))と言ふピンダロスの言葉を想はせる。或ひは又、*Wir, gute Europäer*》と言ひた時、ヒイチェの内に現はれた深き運命の自覺とも根本に於て同じである。ここに語られてゐる「遺産」(*das Erbe*)とは、「すべての良きものは遺産である」(*Alles Gute ist Erbschaft*)と言はれる如き「遺産」であり、良きものが良きものであるのは、それが「本來的實存を可能にする」(*Ernöglichung der eigentlichen Existenz*)點にある。従つて、かかる「遺産」を「引受ける」(*übernehmen*)とは、ひとが財産か何かを受取るかの如くに受取るのではなく、さういふ受取り方つまり「ひと」(*Man*)とさふ有り方を「超えて」(*über*)「取る」(*nehmen*)ことである、それが「引受ける」とさふことであり、その「引受け」に於て「現有」が「ひと」とさふ「非本來的實存」から「本來的實存」へと變換され「自己自身」になるが故に、「遺産」は本來的實存を可能にする「可能性」(*Möglichkeit*)であり「良きもの」(*Gut*)である。逆に言へば、「すべての良きものは遺産である」とさふ意味での「遺産」は、「ひと」には閉ぢられてあり、「死に向つて開かれ切つてある實存」すなはち「本來的實存」にのみ開かれ、「本來的實存」に依つてのみ、而も觀念やイデオロギーや文化財としてではなく、自己自身として實存する「實存の仕方」として「引受け」られる。それ故、「決意しつゝ被投性へ歸來すること」は、「それ自身の内に」(*in sich*)、相傳された諸可能性を「それ自身に引渡すこと」(*sich überliefern*)を藏してゐる。言ひ換へれば、「被投性」＝「既有性」への歸來それ自身が、相傳された既有的諸可能性を「引受けること」であり、それを「自己に引渡すこと」である。「相傳された諸可能性を自己に引渡すこと」は、同時に「相傳された諸可能性に自己を引渡すこと」である。そのことは「自己を引渡す決意性」(*Die sich überliefernde Entschlossenheit*)とさふ如き表現からも明らかである。詳しく言へば、そこでは、自己が自己としてあつて、次に「相傳された諸可能性」を自己に引渡すと言ふのではなく、「相傳された諸可能性に自己を引渡す」といふ仕方では「相傳された諸可能性を自己に引渡す」のであり、さういふ「引渡し」(*Überlieferung*)の内に於て「自己」が「自己として」有り、その都度の事實的可能性の

内に實存するのである。「すべての良きものは遺産である」と言はれる如き「遺産」は、かかる「引渡し」の内を相傳され繼承される。かくの如く「遺産の繼承」は、繼承者の「有」(Sein)に於いて、すなはち「現有が本來的に實存すること」に於て「起る」(geschehen)が故に、遺産は必ずしも遺産「として」(als)主題化され表明的に繼承されるところとは限らないのである。かくして「現有」は、「先驅的決意性」としてその本來的實存に於て、彼自身意識すると否とに不拘、「既有的遺産の繼承」となる。「既有的遺産」は祖先から「贈」(Schicken)られた可能性であり、兒孫に贈るべき良きものである。「現有」がその本來的實存に於て「既有的遺産の繼承」となることは、遠く祖先と遙かな兒孫との責任を負ふことであり、「現有」が彼自身になることに於て一つの「運命」(Schicksal)になることで他ならぬ。「運命」が「現有の本來的歴史性」であり、そこに於て「終末への有」(Sein zum Ende)は「端初への有」(Sein zum Anfang)である。「現に有ること」(Da-sein)に於て「終末への有」が「端初への有」になり「端初への有」が「終末への有」になる。それはいはば「有の端初」と「有の終末」とが現有に於て廻轉しつゝ行くことである。それが「現有は歴史的に有る」(Das Dasein ist geschichtlich)と云ふことである。

かくの如く「現有」が「先驅的決意性」に於て本來的に歴史的になり「運命」になることと同時に、「日常的世界」は單なる日常的世界であることを止め、その根底に於て「問」を含んだ世界となり「歴史的世界」となる。「日常的世界」が單なる日常的世界であり「自明的公開性の世界」であるのは、それが單なる「現在性」(Gegenwärtigkeit)の内に留まり、それ自身の「將來」(Zukunft)と「既有」(Gewesen)とに關して「閉」ぢられてゐるからである。それ故、「死」に向つて開かれ切つた「現有」すなはち「決意せる現有」(entschlossenes Dasein)に於て「日常的世界」がその根底から一つの「問」として開かれて來ると云ふことは、「日常的世界」が單なる「現在的世界」所謂「現代の世界」(heutige Welt)を成ることを止め、すなはち脱現在化されつゝ、その「將來」に向つて開かれ「將來への開け」に於て一つの「問」となると同時に、それ自身の「既有」すなはちそれ自身の「起源」(Ursprung)とか

「端初」(Anfang)に向つて開かれそれ自身の「本質」(Wesen)と「本質の由來」(Wesensherkunft)を露呈して來ることである。そこに於て「日常的世界」は「歴史的世界」としてその「真相」を顯はにする。然るに、「日常的世界」がその「自明的公開性」の喪失に於て一つの「問」として開かれ來ることは、既に語られた如く、いはば僞似的なる有の開けである。「公開性」が「有の端的なる開け」に依つて破られることであり、「有」が端的に「開かれてあること」(offen gehalten)は「有」が「未決の問」として持ち堪えられたこと」(offen gehalten)である。言ひ換へれば、「有」は《Frag-würdig》としてのみ開かれて來る。それ故、「日常的世界」が根底から《Frag-würdig》になることに於てその「真相」を「歴史的世界」として露呈して來ることは、同時に「歴史的世界」が「有の歴史」なる開け」として《Frag-würdig》になることに他ならない。それ故、ハイデッガーに於ては、「歴史的世界」は「有の歴史」なる開け」として「問」はれ、「世界の歴史」(Weltgeschichte)は「有の歴史」(Seinsgeschichte)と言ふよりは、「有の忘却の歴史」(Geschichte der Seinsvergessenheit)として「も」くは「有の歴史」(Seinsgeschick)として「省察」(besinnen)される。彼の「世界史的省察」は、「かかる有の開性(すなはち有の開性)の内に立ち、その内に立つことを負ひ続け、終りまで堪え通すこと」(Innehalten in der Offenheit des Seins, Austragen des Innehaltens, Ausdauern im Äussersten)からなされる省察であり、省察自身が《Denker》としての彼の運命である。運命である以上、そこには「既有的遺産」の繼承が起つてゐる。それは如何なる遺産であらうか。

ハイデッガーは「哲學者」であり、「哲學者で有ること」が「運命」となつた哲學者である。それは、彼の實存の内に且彼の實存として繼承された「既有的遺産」が「哲學」であり「形而上學」(Metaphysik)であつたとし、ことに他ならない。併し、「形而上學」を「自己の實存の内に且自己の實存として」繼承するとは、一體如何なる事であらうか。それは、古來から形而上學といふ名稱のもとに傳へられて來た學の一部門の研究に従事することであらうか。外部から見られるならば、さう見えるであらうし、差當りはさうであつたであらう。併し、それだけのこと

すぎないならば、そこには「形而上學」を「自己の實存」に於て繼承するといふことは起つてゐない。何故ならば、そこでは、「形而上學」は一箇の研究對象として捉へられることに於てその「本質」を蔽はれてゐるとともに、對象として捉へられた「形而上學」は、如何にしても「自己の實存」の内に、而も「終末に向つて開かれ切つた本來的實存」を「開かれ切つた」ままで事實的に可能にする「事實的なる實存可能性」として、受容られることが出来ないからである。逆に、「自己の實存」の内に「形而上學」の繼承が起るといふ事に於て、「形而上學」を一箇の研究對象として、學の一部門として捉へる捉へ方が破壊されると同時に、「形而上學」は、「終末と端初への有」といふ「本來的實存」の實存の仕方とならねばならない。それは、「形而上學」が、「學の傳統的なる一部門」とか「學科」であるといふその硬化せる外殻を破られ、その「本質」を、すなはち「現有の一定の實存の仕方」であるといふその「本質」を現はして來ることであり、「形而上學」が「形而上學として」出會はれることである。「形而上學」は「有るもの」を有るものとして觀る或る學<sup>(50)</sup> (ἐπιστήμη τῆς ὄψεως τοῦ ὄντος) と言はれる。然るに、かかる「學」(ἐπιστήμη)とは、「有るもの」としての有るもの傍に「*εἶναι*すなはち「有るもの」が有るものとして現はれる處」<sup>(51)</sup>「有るもの」の非隱蔽態の内」に「觀る」といふ仕方で「立つこと」(*ἵσταται*)である。「或る」(*τις*)といふ言葉は、「立つこと」の一定の仕方を表はしてゐる。それ故「形而上學」は本來「現有の一定の立ち方」であり「脱自的實存の一定の仕方」である。而も「形而上學」は「有るものが有るものとして觀える(現はれる)處に立つこと」であるが故に、それは「現有」のさまざまなる有り方の内の一つの有り方ではなく、「現有」を「現有」たらしめてゐるといふ意味に於て「現有の根本的有り方」である。何故ならば、「現有」のさまざまなる有り方はすべて夫々の仕方で「有るもの」に關はつてをり、従つて「有るものが有るものとして現はれる處に立つこと」を暗黙の裡に前提しその上に於て初めて可能となるからである。「現有が實存する」とは「現有が形而上學の内に形而上學として有ること」であり、それが「現有」の「西洋的實存」である。それ故、「形而上學」は「西洋的思惟」(Abendländisches Denken)を根底から



限定してをり、「西洋的思惟の本質」であり、一見「形而上學」とは無關係であると思はれてゐる事柄、例へば、科學とか技術とか社會構造等と言はれる事柄の内にも「形而上學」がそれらの根底として潜み、それらを「西洋的」なるものにしてゐる。それらは「形而上學」の「現はれ」(Erscheinungen)に他ならぬ。かかる意味に於て「形而上學」は「西洋の本質」(Wesen des Abendlandes)であり、「西洋の歴史」(Abendländische Geschichte)は「ギリシヤから現代に至るまで」、「その本質」に於て「形而上學の歴史」(Geschichte der Metaphysik)である。「西洋」は「形而上學」とともに「始」まり、「形而上學」とともに「終」る。ハイデッガーにとつては、「形而上學」はかかる廣さと深さに於て出會はれて來たのである。

然るに、「形而上學」がかかる仕方では彼の實存の内に「引受け」られ、彼の實存の「事實的可能性」がそこから汲み取られて來たといふことは、「形而上學」の事實的存立がそのまま肯定され彼が「形而上學者」(Metaphysiker)になつたとしふことではなからぬ。もしさうであるならば、「形而上學」はその「現實性」(Wirklichkeit)に於て受取られたことになり、「可能性」(Möglichkeit)として而も彼の實存を「終末と端初とに向つて開かれ切つたままで」事實的に可能にする「實存可能性」として「引受け」られたことにはならないとともに、「形而上學」が上述の如き廣さと深さに於て「西洋の本質」として出會はれることも出来なかつたであらう。それ故「形而上學」が彼の實存の内では「事實的實存可能性」として「引受け」られ「繼承」されたといふことは、「形而上學」がその事實的存立の根底に關して「Fragwürdig」になり、それがその現實性に於て受取られることが不可能になるといふ有り方に於て、すなはち「問」として「引受け」られたといふことであり、而も彼自身の實存が根底から「問」になること、いはば彼の魂の「棲處」(Ort des Wohnens, Aufenthalt, Heimat)が「問」になることと一に於て、「形而上學」が「問」として「引受け」られたといふことである。言ひ換へれば、それは、「既有的遺産」としての「形而上學」||「傳統的形而上學」が、彼自身の「實存可能性」として引受けられることに依つて、彼自身の實存の内に一つの對決の場を見出

して来たところとある。形而上學とは何であるか (Was ist Metaphysik?) と云ふ問は、そこから發する。かかる仕方では「形而上學」が、「終末と端初」の「有」といふ「本來的實存」の内にある「實存可能性」として引受けられ、果してなうらふ「本來的實存」を事實的に可能にするか否かといふ對決がなされるといふことは、「形而上學」をその「終末」(Ende)と「端初」(Anfang)とに向ひて《Durch-denken》すると云ふことを、惹き起して來る。なうらふ《Durch-denken》の内では、「形而上學」が「西洋の本質」であり「西洋の歴史」がその本質に於て「形而上學の歴史」であることが、明るみに齎せられ、「形而上學の本質」が「ヒヒリズム」であり「ヒヒリズム」が「西洋の歴史の根本運動」(die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes) であることが、顯はたなう。併し、ここではその要點を語るに留められねばならぬ。

「形而上學の本質」が「ヒヒリズム」であるとは、如何なる事であるか。「形而上學」は「有るものを有るものとして」(τὸ ὄν ὡς ὄν, das Seiende als Seiendes) 觀る。すなはち「形而上學」の内には於ては、「有るもの」(Seiendes) が一殊(種類)のものとしてではなく、「有るものとして」一ひまり、そのものが「有るもので有ると云ふこと」(ὄν ὡς ὄν, Seiendheit) の方に向ひて觀られると云ふ仕方で一顯はたなう。「視圈」(Hinsicht, Gesichtskreis) の内では問題とされる。それ故「形而上學的視圈」と言ひても、「形而上學」それ自身が一つの「根本的視圈」に他ならぬが—の内では、「有ること」(Sein) は常に、「有るもので有ること」ともしくは「有るものが有ること」として—この區別、すなはち後に中世スコラ學に於て《essentia》と《existentia》との區別として大きな論争を捲き起した區別は、元々「形而上學的視圈」に由來する區別である—理解されてゐる。言ひ換へれば、そこでは、「有ること」(Sein) は常に「有るもの」(Seiendes) から理解されてをり、「有」(Sein) は何時でも「有るもの」の「有」(Sein des Seienden) となれてゐる。そのことが、「形而上學(的視圈)」を「形而上學(的視圈)」ならしめてゐる。「形而上學の本質」(Wesen der Metaphysik) であり、形而上學のすべての性格はそこから由來する。かくの如く「形而上

學」に於ては「有」は「有るもの」から「有るもの」の「有」として理解されてゐるが故に、「形而上學」は、一方に於ては「有るもの」を有るものとして「問題にする」《Ontologie》と云ふ形をとると同時に、他方に於ては「有るもの」を有ると云ふことを最も完全に實現してゐる「或る有るもの」を「すべて有るもの」を「有るもの」で有らしめてゐる「或る有るもの」すなはち「最も尊貴なるもの」(to excellentior) すなはち「神もしくは神的存在のもの」(ô Dsót, tò θ εον)を問題にする《Theologie, Theiologie》となる。要するに、「形而上學」が《Onto-Theologie》となるのは、「有」が「有るもの」の「有」として觀られると云ふ「形而上學の本質」に基つてゐる。

然るに、おまに語られた如く、「有るもの」(Sein)は「有るもの」に非ず」(Nicht-Seiendes)であり、それ故「有るもの」が「有るもの」で有るもの」(obótia, Seiendheit)として觀られ、「有」が「有るもの」の「有」(Sein des Seienden)として理解されることは、「有るもの」と「有るもの」の「取り違へ」(Verwechslung)であり、「有るもの」に非ず」(Nicht-Seiendes)と云ふ「有」の「忘却」(Vergessenheit)である。而もその「忘却」は單純なる忘失ではなく、《ver-gessen=for-get》として一種の取得であり、「取り違へる」と云ふ仕方での「取得」であり、その「取得」が「忘却」をも忘却せしめると云ふ仕方での「忘却」を蔽つてゐる。「形而上學」は、「有るもの」に非ず」(Nicht-Seiendes)として「有るもの」に有るものには無す」(Nicht-seiend-im-Seienden)と云ふ「有るもの」(Sein)を「有るもの」で有るもの」(Seiendheit)すなはち「有るもの」に有るもの」(seiend-im-Seienden)として「有るもの」の内」(im Seienden) 求めると云ふ「取り違へ」の上に、「取り違へ」的取得」として成り立つてゐる。併し、それは、思慮の不足とか過失と云ふ如き、人間の自由によつて左右され「取り戻し」得られる「取り違へ」ではない。かかる「有」の取り違へ」的取得」すなはち「有」の忘却」(Seinsvergessenheit)が起つたと云ふ事は、「有」が人間に「それ自身を贈つた」(sich geben, sich schicken) 時、すなはち「有」の非隠蔽態」(Unverborgenheit des Seins)＝「有」の真相」(Wahrheit des Seins)が「世界」(Welt)として「起つた」(geschehen) 時、「有」(Sein)は、「有るもの」

を有るものとして」(das Seiende als Seiendes) 明るみに齎すことに於て「それ自身のもとに留まり」(an sich halten) され自身を「隠蔽し」(ver-borgen) され自身を隠蔽裡に「留保」(保留) (Verzögerung) するといふ仕方である。「それ自身を贈つた」のである。従つて、さういふ仕方で開かれて来た「世界」の内にあつて、「人間」は本質的に「有の真相」の外に抛り出されつゝ「有るもの」の傍に有る。そのことをハイデッガーは「有の歴史は有の忘却とともに始まる」(Die Geschichte des Seins beginnt mit der Seinsvergessenheit) と言ふ。「形而上學の本質」は、かかる仕方であ贈られて来た「有の歴史」(Seinsgeschichte) に存する。かかる「有の歴史」の内では且かかる「有の歴史」としては「有」は、「有るもの」の「有」として取り違へられつゝ取得されることに於て、「有され自身として」は「als das Sein selbst」すなはち「有の真相」に關しては「忘却」され、「有の忘却」は、それ自身に基づいて常に「有の忘却の忘却」(Vergessenheit der Seinsvergessenheit) を歸結する。かくの如く「有が有として出現してゐ無さ」といふことは、「有が無さ」「有され自身が無になつてゐる」「有の真相に關しては無(空白)である」(Es ist mit dem Sein selbst nichts) といふことであり、従つて、かかる「有の歴史」としての「有の開け」世界」の内には「有るもの」に關しては、「如何なる観点から観られるか一切は無である」(Es ist mit allem in jeder Hinsicht nichts) とか「有るものは有るものとして全體的に無である」(Es ist mit dem Seienden als solchem im Ganzen nichts) といふ事、つまり「一切の有るものは根底に於て虚無的である」といふ事が潜んでをり、それは何時かは勃發せざるを得ない。《Es ist mit dem Sein selbst nichts》が、つまり「有の忘却」が「ニヒリズムの本質」(Wesen des Nihilismus) である。「形而上學」は、かかる本質的な「ニヒリズム」を内に藏することに依つてのみ、「形而上學」であり得るが故に、「形而上學の本質」は「ニヒリズム」である。それでは如何なる意味に於て、「西洋の歴史」がその本質に於て「形而上學の歴史」であり、「ニヒリズム」が「西洋の歴史の根本運動」であると言はれるのであらうか。

「形而上學」は、「有」が「有るもの有」として現はれることに依つて構成された「視圈」である。併し、それは、各人が各様に隨意に取り得る如き視圈ではなく、さういふ各人各様の諸々の視圈と隨意に視圈を取り得るといふことが、その内に於て初めて可能となるところの「根本的視圈」であり、「西洋の世界」(Abendländische Welt) そのものである。それは、「形而上學」といふ概念の不當なる擴張と思はれるかも知れない。さう考へるのは、「形而上學」は「西洋の世界」の一つの所産であるが、決して「西洋の世界」そのものではないと、考へることに基つてゐる。この誤解を細部に亘つて解きほぐすことは今は出来ない。「形而上學」が「現有の一定の實存の仕方」であることは既に語られたが、ここでは「西洋の世界」といふことと關聯して「形而上學」についての誤解を取り拂つて置く。所謂「形而上學」なるもの、極端に言へば、「形而上學」と名付けられてゐる書物は慥かに「西洋の世界」の一つの所産であつて、「西洋の世界」そのものではない。併し、或る書物が「形而上學」と名付けられるのは、その内に「形而上學」が書かれてゐるからであり、それが書物であるからではない。従つて、「形而上學」は「形而上學」といふ書物ではなく、書物にならなくとも、つまり書かれなくても「形而上學」は「形而上學」で有り得る。それでは、書物に書かれることも出来ない。それでは、書物になる以前の「形而上學」とは何であり、如何なる仕方であるか。それは思想であり思想としてゐる。併し、「形而上學」は、思想となる以前に、「思惟」であつた筈である。それでは思想になる筈がない。それでは「形而上學」は如何なる思惟であるか。「有るもの有るもの」として觀る「思惟」である。従つて、さういふ「思惟」がある處には、意識されると否とに不拘、形而上學といふ名が發言されると否とに不拘、「形而上學」はある。それでは、さういふ思惟がある處は何處であるか。それは、「有」が「有るもの有」として開かれて來た處である。「形而上學」は、「有」が「有るもの有」として「開」かれて來た處にある。併し、それは、「有」が「有るもの有」として「開」かれて來ることが先づ最初に起つて、次に「形而上學」が後からその處に出て來るといふことではなく、「有」が「有るもの有」として「開」かれて來るといふ「出

來事」(Geschehen)の内は、「有るものを有るものとして觀る思惟」すなはち「形而上學」が同時に起り、その出來事の内「形而上學」が内的に參與し、その出來事の内「形而上學」が「それ自身を持ち堪える」(sich halten)といふ仕方での出來事を來らしめ支へるといふことである。逆に言へば、「有」が「有るもの、有」として「開」かれて來るといふ出來事、すなはち「有の忘却としての有の歴史」は、必然的に「形而上學」を「喚び起し」、要求する(im Anspruch nehmen)。然るに、「有」が「有るもの、有」として「開」かれて來たといふことは、「西洋の世界」が「開」かれて來たといふことに他ならぬ。そのことが「西洋の歴史」の「端初」(Anfang)であり、「西洋の世界」を「西洋の世界」として決定した「根本の出來事」(Grundgeschehnis)である。され故、「形而上學」は、「西洋の世界」が「西洋の世界」として世關するといふ「西洋の世界の根本の出來事」と同時に起り、その出來事に喚び起されつつそれに内的に參與し、それを底から支へて來たのである。「形而上學」は、「西洋の世界」の成立の後に來て、それを理由づけ辯明するイデオロギーなどではない。書物としての「形而上學」は「西洋の世界」の一つの所産であるかも知れない。併し、「西洋の世界」が元々それ自身に於て「形而上學的」であるが故に、「形而上學」といふ書物が書かれ得たのである。かくの如き意味に於て、「西洋の世界の本質」は「形而上學の本質」と同じ一つの本質であり、「形而上學」は「西洋の世界」そのものである。

それでは、かかる「形而上學」は如何なる構造をもつてゐるであらうか。そのことに關しては既に觸れられた如く、「有」が「有るもの、有」として「開」かれて來るといふ「形而上學の本質」に基いて、「形而上學」は《Onto-Theologie》<sup>(2)</sup>と云ふ構造をとる。《Onto-Theologie》は、「形而上學の本質」に由來するもの構造として、「形而上學の Grundstruktur」である。「形而上學の根本接合態」(Grundgefüge der Metaphysik)である。各等しい「有るもの全體」が《onto-theologisch》に觀られる(現前される)といふ「有るもの全體の根本接合態」(Grundgefüge des Seienden im Ganzen)が、「根本的視窗」としての「形而上學」そのものである。既述の事柄を多少

繰り返すことになるが、そのことをもう少し考へてみる。「形而上學」に於ては、「有」は「有るもの」から「有るもの、有」として開かれてある。従つて、「有るものが有る」(Das Seiende ist)の根底に、常に「或る優越なる有るもの」——すなはち「有るもので有ること」(or'ia, Seiendheit)を最も純粹・完全に實現してゐるとともに「すべての有るもの」をして「有るもので有ること」を得しめてゐる「有るもの」、所謂《*ontologos*》——が「基體的主體」(irontologos, Grundseiendes)として立てられる。言ひ換へれば、「基體的主體」は「有るもので有ること」を最も完全に實現してゐるが故に、「有るもので有ること」として開かれてゐる「有」は、「基體的主體」について問はれることになる。《*ontia*》が「有るもので有ること」を意味するとともに、「有るもので有ること」を最も完全に實現してゐる「有るもの」を意味するとともにその二義性は、かかる事態に基づいてゐる。而もかかる「優越なる有るもの」すなはち「基體的主體」は、そこから「すべての有るもの」が「有るものとして」顯はにされるところの「有るもの」であるが故に、それは、「有るもので有ること」として「開」かれてゐる「有の開け」=「有の明るみ」=「有の真相」を、すなはち「世界」を所有し支配してゐる。すなはち、「有」(Sein)は「有るもの、有」(Sein des Seiden)として開かれることに於て、まさしく「基體的主體として有るもの」に所有され、「基體的主體の有」(Sein des Grundseienden)に集中されるのである。かかる「基體的主體」は、「すべての有るもの」の「有」と「認識」とを可能にしてゐる「有るもの」であり、「世界」を統べるものであるが故に、何等かの仕方で「世界」と「世界の内部に有るもの」とを「超越」した處に「有るもの」(Übersinnlich-Seiendes)である。従つて、「形而上學(的視圖)」は、「有」が「有るもの、有」として開かれることに依つて構成されたところ「その本質」に基づいて、一方に於ては「超越的世界」(Übersinnliche Welt)と、「超越的に有るもの」=「基體的主體」(subjectum = Subjekt)が立てられ、他方に於ては「現實的世界」(Sinnliche Welt)と「世界内部に有るもの」(innerweltliches Seiendes, Sinnliches Seiendes)が立てられ、「現實的世界」が「基體的主體」の所有に歸せられ、従つて「世界内部に有るもの」の「有」

と「認識」とは「基體的主體」と「超越的世界」との「有」と「認識」に依繫すると云ふ。《Grundgefüge》を示して來る。「すべてこの有るもの」はかかる《Grundgefüge》の内に接合され編入されて有り、かかる《Grundgefüge》の内に於て知られる。如何なる有るものが「基體的主體」の地位に立つかは、時代に從つて變動して來た。例へば、「すべての有るもの」と「有と認識との根源」たるプラトンの「善のイデア」、「不動なる第一能動者にして思惟の思惟」たるアリストテレスの「神」、「有りて有るもの」たるキリスト教の「神」は、夫々の仕方に於てかかる「超越的なる基體的主體」であり、「イデアの場處」とか「神の國」は「超越的世界」であつた。併し、「形而上學」《Grundgefüge》は、少しも變動しなかつたのである。

「形而上學」の《Grundgefüge》、從つて亦「西洋の世界」の《Grundgefüge》は、近世になつても直ちには變動を示さなす。近世は、「形而上學」と「西洋の世界」の「完成」(Vollendung)が始まつた時期である。それは如何なることであるか。ハイデッガーは、「有るもの」が《φύσις》から《τοια》<sup>(1)</sup>に移り、「眞性」(Wahrheit)が《φύσις》の《ἀ-λθινα》すなはち「非隠蔽性」(Un-verborgenheit)から《τοια》<sup>(2)</sup>を觀ることの《αἰολισμός》すなはち「方向の正しき」(Richtigkeit)に變つたプラトン哲學の内に、西洋的人間の《Subjektivismus》の發端を認め、「プラトンの思惟の内に於ける形而上學の發端は、同時に所謂ヒューマニズムの發端である」(Der Beginn der Metaphysik im Denken Platons ist zugleich der Beginn des Humanismus)と言ふ。すなはち「形而上學」に於て「有」が「有るもの」から「觀」られたことの根底には、「觀るもの」として「主觀」として「人間」が暗黙の裡に「基體的主體」の地位に立つてゐる。その意味に於て「形而上學」は本質的に人間的《Subjektivismus》でありヒューマニズムである。それ故、近世に於て「人間」が明らかに「基體的主體」の地位に立つたことと云ふことは、「形而上學」と「西洋の世界」が「完成期」に入つたことに他ならなす。それは近世に於て「人間」は如何なる仕方で「基體的主體」の地位に立つたのであらうか。それは、さきに語られた如く、



「意識」といふ有り方に於てである。「人間」は「意識」といふ有り方に於て「基體的主體」の地位に立ち「すべて」を「自己への関係の内に此方へ立てる」といふ仕方、「自己の前に向ふに對象として立てる」。さういふ仕方、「人間」は「すべて」の有るものを、「有るもの」で有らしめ、認識し、続ける。そこでは、「世界」は、「自己への関係の内に此方へ」と言はれた「場面」であり、文字通り「人間の世界」である。かかる「世界の開性」は、「人間」が企劃し形成する「公開的世界の公開性」であり、新聞や雑誌やラヂオは「公開性」の道具である。「人間」は、「有るもの」がその内に引き入れられることに依つて「有るもの」とされるところの「有るもの」の有の開けすなはち「世界」をも、企劃し「形成」(Bilden)するが故に、「世界」は「像」(Bild)となり「世界像」(Weltbild)となる。「世界」が「世界」として先づ開かれて有り、次にそれが「模寫」(Abbilden)されることに依つて「世界像」となるのではない。「人間」が「基體的な主體」として元々「世界形成的」(Weltbildend)に有るが故に、「世界」は元々「世界像」として開かれて来る。かかる「世界」に於ては、「有るもの」(Seiendes)は、「世界像としての世界」すなはち「公開的世界」の内に引き入れられて「前に立てられたもの」(Vor-gestelltes)であり、「對象」(Gegenstand)であり「客觀」(Objekt)である。「有」すなはち「有るもの」であることは、「前に立てられたもの」(Vor-gestelltheit)であり、「對象性」(Gegenständlichkeit)であり「客觀性」(Objektivität)である。「眞性」(Wahrheit)は、「前立作用」(Vor-stellung)もしくは「對象化作用」(Vergegenständlichung)の「確實性」(Gewissheit, Sicherheit)となり、「確實性」は「數學的正確性」(Exaktheit)とその典型を見出して来る。それは、「人間」が「基體的な主體」としての自己の地位を「確立、確保」(Sicherstellen, versichern)せんとするところに由來する。「認識」が「科學」になり「實踐」が「技術」になるのもすべて、かかる「世界」に於て初めて可能となる。それでは、「超越的世界」、そこから「現實的世界」と「世界内部に有るもの」とが意味付けられてゐたところの「超越的世界」、それは近世に於ては如何なる形をとるであらうか。それは「價值」(Wert)となり「價值の世界」となる。「價值」は

「有るもの」ではなすが、「妥當する」(gelten)と言はれ、「價値の世界」は「價値の體系」「價値の位階表」として、それ自身價值的に設計される。要するに、「近世の世界」に於ても「形而上學」の《Grundgefüge》は變つてはゐなす。それは、《Onto-Theologie》がその底に潜んでゐた人間的《Subjektivismus》を顯現することに依つては、《Onto-Anthropologie》になつたのである。かくして「西洋の歴史」は終始一貫してその本質に於て「形而上學の歴史」である。併し、そこから、その「完成」に於て「ニヒリズム」が最早蔽はれ得ない仕方であらわされて來る。

ニイチェは「ニヒリズム」を、「神が死んだ」(Gott ist tot)と云ふ言葉で語る。彼は更に「ニヒリズムとは何を意味するか」(Was bedeutet Nihilismus?)と云ふ問に答へて「諸々の最高價値が無價値になること——目標が缺けてをり、何故と云ふ問に答が缺けてゐること」(Dass die obersten Werte sich entwerthen—Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum?“)と言ふ。ハイデッガーは、「神が死んだ」と言はれる事を「超越的世界が働きかける力を喪失した」(Die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft)と云ふと解釋する。かかる言葉に現はれてゐるニイチェとハイデッガーとの「ニヒリズム」の把握に關する異同は、ここでは問題になし得ない。併し、何故神が死んだのであるか、何故超越的世界が働きかける力を喪失したのであるか。近世に於ては、「人間」が「基體的主體」の地位に立つことに應じて、「超越的世界」は「價値の世界」となる。然るに、「價値」は「基體的主體」すなはち「超越論的主體」(transzendentes Subjekt)たる「人間」がそこから「有るもの」を「評價する」(werten)と云ふところの「觀點」(Gesichtspunkt)に他ならなす。ちよちよ「觀點」たる「價値」は、「超越論的主體」としての「人間」に對して、最早何處か超越的なる處から與へられるものではなく、「人間」が「自己自身」から「自己自身」に對して定立するものに他ならない。言ひ換へれば、「人間」は「基體的主體」||「超越的主體」といふその有り方に於て、まさしく一切の「超越的なるもの」を自己自身の内に内在せしめてをり、従つて「價値」が一見如何に

「超越的なるもの」の如くに見えらるゝとしても、それは「超越的主體」の内に内在せしめられてゐるものに他ならぬ。ハイデッガーは「價值は、像としての世界の内に於て（人間が）自己自身を表象（前立）しつゝ組み立て（方向づけ）て行くことから必要となる」とこの諸々の欲求目標の對象化をいふ<sup>(註)</sup>（Der Wert ist die Vergegenständlich-ung der Bedürfnisziele des vorstellenden Sichrichtens in der Welt als dem Bild）と言ふ。され故、「誰ひとりとして、單なる價值のために死ぬ者はなし」（Keiner stirbt für blosse Werte）。かくして「諸々の最高價值」はまさしく「價值」であるが故に、「無價值」になり、「超越的世界」は、「超越論的主體」に依つて定立された世界として、かかる主體に「働きかける力」を喪失する。従つて「超越的世界」との繋がりから決定されてゐた「目標」は抜け落ち、「超越的世界」の内に置かれてゐた「根底」すなはち「何故」に對する「答」は無くなる。かかる處に於ては、すべてが《Ziellos》である《Bodenlos》である《entwurzelt》である《Wesenlos》である。「現實的世界」すなはち《Übersinnliche Welt》との繋がりから《Sinnliche Welt》とつて「意味」づけられてゐた「現實的世界」《Bedeutsamkeit》とつて「現實的世界」は《Übersinnliche Welt》の崩壊と同時に、《Sinnliche Welt》ではなくなり、《Sinnlose Welt》になり、《Unbedeutsamkeit》になる。それは同時に、「世界——有」としての「現有」すなはち「人間の本質」（Wesen des Menschen）の根本的變質である。かくの如く「ニヒリズム」は本質的には「形而上學」の内に潜んでをり、従つて亦「ヒューマニズム」の裏面であり、「人間」が「基體的主體」の地位に立つたことに必然的に含まれてゐる。かかる根底的なる「虚無」を逃れんがために、ひとほさまぎまなる「理想」や「價值」を、例へば、「理性の權威」、「歴史の進歩」、「文化創造」、「最大多數の最大幸福」等々の世俗的理想や價值を掲げ、その實現を企てる。併し、それらすべて、その企圖する事柄、すなはちニヒリズムからの逃走の正反對を惹起し、ニヒリズムを益々紛糾したものにし一層鋭くするところの「不完全なるニヒリズム」（der unvollständige Nihilismus）にすぎなす。

「諸々の最高價值が無價值になり」、「超越的世界が働きかける力を喪失した」のは、「最高なるもの」が「價值」とされ、「眞に超越的なるもの」が「超越的世界」として立てられたことに、基づいてゐる。従つて、そのことは「形而上學」の《Grundgefuge》に由來する。それ故、「ニヒリズムの本質と生起との場處は形而上學それ自身である」と言はれる。然るに、「形而上學」とその《Grundgefuge》は、「有の忘却」(Seinsvergessenheit)としての「有の歴史」に由來する。「有の忘却」は、「有」が「有るもの、有として」開かれることに依つて、「有」が「有」として「忘却され、その「忘却」が「有るもの、有の開け」に依つていはば代償されることである。「有るもの、有」として開かれた「有」は、一方に於て「すべての有るもの、有」とされると同時に、他方に於て「すべての有るもの」を有らしめてゐる「超越的に有るもの、有」となり「超越的世界」となつた。それ故、「形而上學」に於ては屢々「有」は「超越者」(transcendens)と言はれる。それは一見「有」を「有るもの」から區別し「有として」捉へてゐるかに見えるが、さうではなから。何故ならば、「有」を「諸々の有るもの」から區別して「超越者」として捉へること自身が、「有」を、それに對して「有」が超越的であるところの「諸々の有るもの」から、捉へてゐることであり、「有」を「有」から捉へてゐることではなからである。事態は顛倒的に考へられねばならぬ。すなはち、「有るもの」を「眞に超越するもの」——さういふ言葉も、今述べられた如く、不十分であるが——は、「超越(的に有る)者」ではなくして「有」であり、「超越者」の「眞相」は「有」である。「有」を「超越者」従つて亦「超越的世界」と解するのではなく、「超越者」従つて亦「超越的世界」を「有」として經驗し得なければならぬ。然るに、「形而上學」に於けるが如く、「有」が「超越者」として捉へられれば、それは「超越的に有るもの」になり「超越的世界」となる。要するに、「超越的世界」は、「有」が「有として」出現し無ことに、すなはち「有の忘却」に基づいて定立されて來た「有」の代償物である。それは、「理想の世界」「イデアの世界」「神の國」であつたが、近世に於て「價値の世界」となることに依つて超越性さへをも喪失した。「價値」は「善のイデア」の「なれの果つ」(Spä-

tester Spätling)であり、「有」の極端に零落せる姿である。「まさしく價值こそ、有るものの平板的になり背景無じになつた對象性(すなはち有るものの有)を蔽ふところの、無力なる見えすいた被ひである」(Gerade der Wert ist die kraftlose und fadenscheinige Verhüllung der plat und hintergrundlos gewordenen Gegenständlichkeit des Seienden)と言はれる。そこから考へれば、「ニヒリズム」が「ニヒリズムの超克」を「一切の價値の改價」(Umwertung aller Werte)とすむ仕方である。すなはち「價値的思惟」に於て企てる限り、それは「ニヒリズムの超克」にはならず、その企てそれ自身が一層激烈に「ニヒリズム」に捲き込まれることになり、極端にニヒリスティックであるとハイデッガーは言ふ。かくして「ニヒリズム」は、「有の真相に關しては無(全くの空白)であること」(Es ist mit dem Sein Selbst nichts)が二千年來の代價的蔽ひを破つて露呈して來たことに他ならぬ。それは、「西洋」といひ一つの決定的なる「時」(Zeit)の「到來」(Zeitigung)である。すなはち、ギリシヤ以來「有の忘却」とすむ「有の歴運」の上に立ち續けて來た「西洋の世界」が、その歴運の「完成・終末」(Vollendung, Ende)とすむ決定的なる「時」に於て、「有の忘却」とすむそれ自身の隠されたる「本質」すなはちそれ自身の端初以來の「有」(Sein)を「出現」し、「それ自身の有の出現」に於て「一つの問」(Frage)に化したとすむことである。「有と時」(Sein und Zeit)とすむ言葉は、そこから發せられてゐる。それは同時に、「西洋の人間」にとつては彼の「本質の棲家」(Behausung, Aufenthalt, Ort des Wohnens, Heimat)が、それは彼の魂の有り處が「問」になつたとすむ事であり、《Es geht diesen Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst》の最も深い意味が、つまり「有の歴運から生ずる有の歴運への問」が「運命としての彼自身の有」の内に「彼自身の本質の棲家の問」として「起つた」とすむ事が、そこにある。それはまさしく「有の忘却の經驗」(die Erfahrung der Seinsvergessenheit)の時である。かかる「時」に於て、「有」が「有自身」を「問」として開き來た「時」に於て、《Denker》で有ることは「その問」にまともに曝し出され、その「問」に震撼されつゝ「目覺め」(Erwachen)その「問」を問ひ續けんとすむ

仕方で、「問」として「それ自身」を開いて来た「有」を見張り、「問ふ者」として「有の番人」(Wachterschaft des Seins) になることである。「有の問」(Seinsfrage) は「問になつた有」の《lautlose Stimme》の《Anspruch》に《einstimmen》、《entsprechen》する《Denker》の唯一の必然的なる有り方である。ハイデッガーに於ては、「一切の問」がその本質に於て「有の問」であり「有の問」は「彼自身の有」となるといふこと、「有の問」が「無くしてはならぬ一事」であるといふこと、そのことが如何なる事であるかは多少でも明らかになつたかと思ふ。併し、問題は、かかる「有の問」に直面して、本質的には西洋の人間に非ざるとともにまさしくその故に非本質的に西洋化してゐる吾々が、何を考へるかといふ點にあるであらう。(丁)

註 箇々の言葉の出處は一々挙げ切れない。ドイツ語を附記された言葉にしても、必ずしもハイデッガーの言葉通りであるとは限らない。併し、少くともそれと同じ意味の言葉を彼は何處かで語つてゐる筈である。

(1) 聖書ルカ傳第十四章第四十二節。聖書のこの言葉をハイデッガーが自己の哲學的思索の根本態度にしてゐることは、レーヴィトから知り得た。レーヴィト「ヨーロッパのニヒリズム」八五頁、八八頁参照。併し、レーヴィトはこの言葉を傳へるだけハイデッガーの内に攝取されたこの言葉と「有の問」との内的繋がりを、看取してはゐない。「有の問」は、「有」が「無くしてはならぬ一事」となる時、初めて本來的なる問となる。

(2) Über den Humanismus, S. 17. Holzwege, S. 311.

(3) Holzwege, S. 54.

(4) Holzwege, S. 336.

(5) Sein und Zeit, S. 38.

(6) Vgl. Über den Humanismus. ハイデッガーは「……どうして」と言ふ場合、《Von Wesen……》と書べ。例へば《Von Wesen des Grundes》、《Von Wesen der Wahrheit》の如く。それは、彼の慣用的語彙である。「……の本質から」「……の本質を」類はにするところと行き方、つまり主觀的私欲、對象化的思惟を捨て去り「事と事との間」(Zu den Sachen selbst) 行き「事と事の本質」を「それ自身から」現前せしめるといふ思惟の仕方を、示してゐる。「解釋」(Aus-

legung) とか「解明」(Erläuterung) と言はれても同じ事柄である。それに反して、「ヒューマニズムについて」語る場合「Über den Humanismus」と言ふのは何故であらうか。それはヒューマニズムの場合には「ヒューマニズムの本質から」「ヒューマニズムの本質」を顯はたするといふ行き方が、つまり「ヒューマニズム」をしてそれ自身の本質を示さしめるといふ行き方が、取れなからであらう。すなはち「ヒューマニズム」は、「それ自身の本質」を隠すことの上に於て、初めて「ヒューマニズム」であり得るのであり、「ヒューマニズム」がそれ自身の本質を隠すことは、「ヒューマニズム」に本質的な害である。言ふ換へれば、「ヒューマニズムの本質」が隠蔽を破つて現はれて來るならば、「ヒューマニズム」は最早「ヒューマニズム」ではなくなり、「ヒューマニズム」はそれ自身の内から超えられざるを得なくなる。それ故「ヒューマニズムの本質」を語ることは、「ヒューマニズムを超えろ」といふ仕方だ。「ヒューマニズムについて」《Über den Humanismus》語るといふことにならざるを得ない。この標題はさういふことを表示してゐると思はれる。ハイネッカーは著作の題名を極めて慎重に考慮する人であるから、さう考へても、あながち牽強附會にはならないと思ふ。

(7) Was ist Metaphysik?, S. 27.

(8) Holzwege, S. 84-85.

(9) Sein und Zeit, S. 18. これがハイネッカーの言ふ「現象」(Phänomen) である。「それ自身に於てそれ自身を示すもの」を「それ自身から示すやうなすること」が、彼の「現象學」(Phänomenologie) である。「事態そのもの」と言はれても、ハイネッカーの場合には、何か自己を空にして空になつた自己に事態の本質が如實に現はれて來るといふやうな趣がある。彼の言ふ「眞相」(Wahrheit) は「自由」(Freiheit, Entschlossenheit) と言はれても同じことであるが、何處か「如實」とか「眞相」と言はれる東洋の眞性に相通する處があり、「本質直觀」(Wesenserschauen) にしては最初からフッサールのそれとは根本的に異なつてゐる。フッサールとハイネッカーとの異同は別に考察されるであらう。

(10) Holzwege, S. 121-122.

(11) Holzwege, S. 84.

(12) Sein und Zeit, S. 265.

(13) Was ist Metaphysik?, S. 31.

(14) Was ist Metaphysik?, S. 31. 尙「明の夜」(helle Nacht) と云ふ標題は、ハイネッカーの著《Heimkunft》に

由來する。vgl. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 9.

ハイネッカーの根本經驗

- (15) Was ist Metaphysik?, S. 44-45. 同じやうな思想は既に「根據の本質のトランプ」の内に現はれてゐる。 Vom Wesen des Grundes, S. 50.
- (16) Sein und Zeit, S. 326.
- (17) Sein und Zeit, S. 304.
- (18) 「經驗」といふトランプのトランプの考へは、彼の「クニヤ」に於ける經驗の概念(Hegels Begriff der Erfahrung)の内にその詳細を語られてゐる。 vgl. Holzwege, S. 165-180.
- (19) Sein und Zeit, S. 382.
- (20) Sein und Zeit, S. 383.
- (21) Sein und Zeit, S. 383.
- (22) Sein und Zeit, S. 383.
- (23) Einführung in die Metaphysik, S. 77. それで「トランプ」に語られたのは異なる意味聯關で於てであるが、このトランプの言葉の解釋がなされてゐる。尚《Werde, was du bist!》といふ言葉は「有と時」の内でも語られてゐる。 Sein und Zeit, S. 145.
- (24) ハイデッカーはプラトンの「善のイデア」をかかゝる意味での「可能性」と解する。ハイデッカーの言ふ「可能性」(Möglichkeit)は、別に詳細に考察されねばならぬの根本問題であるが、それは「可能性」と言ふよりは「力」とか「能力」と言ふ方が適切であるかと思はれる。彼の言ふ「本質」(Wesen)が「存在」(existentia)に對する「本質」(essentia)といふ通常の意味での「本質」とは、根本的にその意味が變つて來てをり、「有」(Sein)である如く、「可能性」も彼に於てはその意味が根本的に變つて來てゐる。それは《Vermögen, Mögen》から考へられ、《Vermögen, Mögen》は「有の善」(Seiendes)に對する「有」(Sein)の「關連」(Bezug)から考へられてゐる。その「關連」は《Günst des Seins》、その言はれる。《Möglichkeit》は《Sein》、その言はれるが、今はそれに入つて考察するよりは出來なす。「善のイデア」の解釋のトランプ Vom Wesen des Grundes, S. 37-38. Platons Lehre von der Wahrheit, S. 36-40, S. 48.
- (25) Sein und Zeit, S. 384, 385.
- (26) Sein und Zeit, S. 384.



- (27) Sein und Zeit, S. 373.
- (28) Kant und das Problem der Metaphysik, S. 7. Einführung in die Metaphysik, S. 3.
- (29) Was ist Metaphysik?, S. 14.
- (30) Holzwege, S. 178. Aristoteles, Metaphysica, I, 1. 1003<sup>b</sup>21
- (31) Abendland 卽 Orient 卽 西の近世と Abendland との比較から考へられる。ハイデッガーは言々 (Über den Humanismus, S. 25)。「根源の近世」とは「有の忘却」となることであり、現有の「現」である。この「有」が「有るもの」の「有」として自身を開くことと於て「有の忘却」となることとあり、現有の「現」である。「有の忘却」が「明の暗」として現はれて来るならば、Abendland が Abendland たる所以である。Abendland の Abend 卽 Seinsvergessenheit である。Abendland 卽 Land der Seinsvergessenheit である。Land 卽 土地人間が住むところの Grund 卽 Boden である。

(32) Holzwege, S. 201.

(33) Grundprobleme der Phänomenologie, S. 133-208. Über den Humanismus, S. 16-18. Einführung in die Metaphysik, S. 138-140. これらの箇處に於てハイデッガーは「本質と存在との區別」の由來に關してある。彼は「存在」と「本質」と「存在」との區別と關係を如何に規定するかが問題ではなく、問題は更に根底に掘り下げられ、「本質と存在との區別」として「有の内」に於ける區別 (Unterscheidung im Sein) が何處から「有の内」に到來するかと「有の區別のもと」が問はれてゐる。それは、「有」が「有るもの」の「有」として開かれて來たこと、「有の忘却」として「有の経過」から考へられる。それに反して、例へば、サルトルの如く、「本質と存在との區別」をその「もと」を問ふこととなし不受取り、その上で兩者の關係を、從來の形而上學に於ける兩者の關係を逆轉して、「存在が本質に先行する」(L'existence précède l'essence) と規定する如きは、依然として「本質—存在」として「形而上學的視圖」を「有の忘却」の内を縛られてゐることに他ならず、「形而上學の根底の「逆行」(Der Rückgang in den Grund der Metaphysik) となる。仕方「形而上學の「逆轉」(Überwindung der Metaphysik) の内を踏み入つたハイデッガー自身の「思惟」とは、「些かの共通點もない」と言はれる。サルトルの「質存在主義」は、哲學としては、ハイデッガーの哲學の根本的な誤解から發してゐる。



---

---

# ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article*

## The Fundamental Experience of Heidegger's Philosophical Thinking

*By* Kôichi Tsujimura

The 'Be-problem' (Seinsfrage) is exactly the unum necessarium in Heidegger's philosophy, and in his philosophical thinking all problems are essentially the Be-problem; the problem of "Be" becomes the thinker's "Be". Such way of his thinking derives from his fundamental experience, which means a 'happening' (Geschehen) where the "Be" reaveals itself as "Be-not-a-Being" and the "Be" itself thus becomes questionable. And this 'happening' happens in and as 'Be-unto-death' (Sein zum Tode). To speak in another way, the Be-unto-death is neither the subjective consciousness of death nor the objective fact of death; it must be understood from the happening where the "Be" opens itself up as a problem. The Be-unto-death is the 'blow' (Stoss) by which our 'everyday way of being' (Alltäglichkeit) is overturned at the revelation of it's own fundamentum, and we, exposed to the meaningless reckless truth of death, experience our own "Be" as 'temporality' (Zeitlichkeit) and so become ourselves the 'destiny' (Schicksal) that is the 'genuine historicity' (eigentliche Geschichtlichkeit). That means for Heidegger the destiny where 'metaphysics' is experienced as 'the fundamental way of the Western existence' and, so experienced, becomes the inevitable question in and as his own existence. In other words, the essential "Be" of the Western world that has maintained itself

unchangingly since the ancient Greece, has become a question through the revelation of it's own unseen essence at the time of the fulfilment of this essence, and the question has thus become the thinker's "existence". And hence the problem of the "Be".

\* On Kuo-Hsiang's Interpretation of Chuangtzŭ :  
especially concerning "Wu", "Wu wei"  
and "Wu ming"

*By* Mitsuji Fukunaga

The paper aims to deal with the thought of Kuo-Hsiang (郭象) who forms a conspicuous peak in the history of Laotzŭ-Chuangtzŭ School during Wei and Chin Eras, considering not least of all what the social basis for the formation of his thought meant; among his works preference had in this study to be naturally given to his main work: 'Notes on the Chuangtzŭ' (莊子註). According to the writer of this paper Kuo-Hsiang's achievement in general is found in his original re-statement of the traditional Confucianism in the light of the thought of Laotzŭ-Chuangtzŭ School and in his new characterisation of the Confucian 'Shêng jên' (聖人) by way of 'Shên jên' (神人) or 'Chih jên' (至人) of Chuangtzŭ; in the present paper the writer concentrates mainly upon Kuo-Hsiang's interpretations of 'Wu' (無), 'Wu wei' (無爲) and 'Wu ming' (無名), those fundamental themes of discussion in the Laotzŭ-Chuangtaŭ School during Wei and Chin Eras.

In Kuo-Hsiang 'Wu' was re-interpreted from his own ontological standpoint pantheistically as against the transcendental interpretation of it during the time previous to his; and Chuangtzŭ's 'Wu wei' is understood by him not as 'doing nothing' in the sense of non-chalance but as 'self-satisfaction' affirming everything ('tzŭ tê' 自得), while his 'Wu ming' is grasped as the pure action, beyond any form or shape, of the