

ハイデッガーと歴史の問題（承前）

辻 村 公 一

（二）

「ドゥッンス・スコトゥスの範疇論と意味論」が書かれてから「有と時」が明るみの内に出て来るまで十年の沈黙が続く。その間にハイデッガーの思索が如何なる曲折を経て如何なる道を切り開いて来たかは、詳細には解らない。それは唯、前者の内に含まれてゐた諸問題とそれらを問題にする「問題の仕方」と、後者の内に現はれて来る諸問題と「問題の仕方」とを照合することを通じて、その大體が推測され得るに過ぎない。併し乍ら、兩者の間の彼の思想の推移は、第一次的には、一切の問題の根本に潜む根本問題の自覺とそれに應ずる「問題の仕方」の根本的變動であるが故に、前者の内に含まれてゐた如何なる特殊の問題が推測の手引とされようとも、その問題はその他の一切の問題と編み合はされ、一つの根本的な筋道を示して来る。それは、當面の問題たる「歴史とは何で有らうか」といふ問に定位される限り、次の如くに考へられるであらう。

第一節に於て既に語られた如く、第一の時期に於てハイデッガーが歴史を問題にした「問題の仕方」の根本的骨組は、*Nacheinander* としての「時間」すなはち「通俗的時間」に對して、それをいはば垂直的に超越する「永遠なるもの」を定立し、それへの斷絶的繋がりの中で「歴史」を問題にするといふ仕方であり、言ひ換へれば、歴史の本質は通俗的時間と超時間的永遠との繋がりから理解されてゐた。歴史學的理解の可能性の制約としての「時間超克」、

「價值」哲學的歷史觀と「生」哲學的歷史觀の混在、「一定の哲學的諸問題の反復」としての「哲學の歴史」、「究極諸目標への連續的進歩」としての「精神の歴史」といふ如き歴史に關する當時の彼の思想は、孰れもかかる根本的骨組の上に成り立つてゐた。然るに、「時間超克」といふこと自身が、既にその内に通俗的時間の突破への動向が藏されつつも、その動向が通俗的時間に立脚しつつ捉へられることに於て阻止されてゐるといふ極めて問題となる事態を、示してゐたのみならず、「哲學の歴史」と「精神の歴史」とは、「問題の反復」と「目標への連續的進歩」といふ各々の内に於ける通俗的時間と超時間的永遠との繋がり方の點に於て、本質的には相容れない乖離・對立を、含んでゐた。かくの如き事態は、歴史の現實の内に蔽ひ難き根本問題が現はれることと呼應して、兩者の繋がり方を「問題」にして來らざるを得ず、兩者の繋がり方が問題になることに於て「歴史の本質」が「問題」になつて來らざるを得ない。然るに、通俗的時間と超時間的永遠との繋がり方が「問題」になることは、兩者が夫々別箇の領域として、すなはち *die sinnliche Welt* と *die übersinnliche Welt* として、定立された上で、兩者の繋がり方が問題にされるといふだけには、留まり得ず、兩者が定立されて有るといふことそれ自身をも「問題」にして來らざるを得ない。何故ならば兩者の孰れの一方も元々他方への繋がりの方に於て定立されて有り、その繋がりの方に於て夫々で有るが故に、その繋がり方が「問題」になることは、兩者の夫々の有をも同時に「問題」にし、その自明的定立を崩壊せしめざるを得ない。言ひ換へれば「歴史の本質」が本質的な仕方では「問題」になるならば、それは、通俗的時間と超時間的永遠との夫々の有が同時に *fragwürdig* になり、それらの自明的定立が破壊されるといふ仕方では、本質的には「問題」になり得ない。「歴史とは何で有らうか」といふ問はさういふ仕方では *ゲシェーエン* する。そのことは、單純な一つの出來事であるが、さまざま側面をもつてゐる。

(i) そのことは先づ第一に、歴史の本質への問が、「有るもの」(*das Seiende*) が「全體的に」(*im Ganzen*) 「その有」(*das Sein des Seienden*) に關つて「問」になるといふことと一に於て、起るといふこととである。何故なら

ば、通俗的時間と超時間的永遠、とのコリスモスとメテクシスは、單に歴史の本質のみならず、プラトン以來、その内に於てすべての「有るもの」が夫々の仕方で「有」り、夫々の仕方で「有るもの」として「理解」されてゐたところの根本的地盤であり、その意味に於てすべての「有るもの」を統べてゐるところの有の根本的骨組であるが故に、それが「問題」になることは、「有るものの有の意味」(der Sinn vom Sein des Seienden)が「根本の間」になることに他ならない。言ひ換へれば、「歴史の本質」が、かかる繋がりには非ずとして、有るものの有の根本的骨組を破る如き仕方で、「問題」になるが故に、「歴史の本質への問」は本質的には「有の問」(die Seinsfrage)のゲンヘーエンと一つに於てしか起り得ない。

(ii) 歴史の本質がさういふ仕方で問題になる時、それは同時に、歴史の主體の本質的變動と問題化を惹き起す。歴史の主體はさきに述べられた如く通俗的時間と超時間的永遠との斷絶的繋がりの中に於てその繋がりを生きて「生ける精神」として、自覺されてゐた。「生ける精神」は、「神の絶対精神への繋がり」の内から決められ來るところの「究極諸目標」(諸價值)の實現を目指し、それが彼の歴史的なる有り方であつた。然るに、歴史の本質の問題化に於て通俗的時間と超時間的永遠との繋がり破られて來るならば、その繋がり内から決められてゐたところの「究極諸目標」は最早究極諸目標では無くなる。すなはち、それらの更に究極に「無」が現はれて來る。そこに於て、歴史の主體は、最早神の絶対精神への繋がり内に生きる「生ける精神」では有り得なくなり、究極に於て「無の内に投入されて有ること」(die Hineingelassenheit in das Nichts)といふ「死への有」(das Sein zum Tode)を本質とせる「現有」(das Dasein)として、それ自身を現はして來る。かくの如き「生ける精神」から「死への有」としての現有」への歴史の主體の本質的變動は、「歴史とは何で有らうか」といふ歴史の本質の問題化が、最早單に主體自身の有の外に所謂「世界史の問題」として對象的に觀られるのではなくなり、第一次的に主體自身の有の問題となることであり、そのことに於て歴史の主體が、歴史をその外から對象的に觀るところの主觀といふ有り方を破られ、

それ自身の有が歴史の本質の問題化といふ運命を荷ふことになりさういふ仕方では運命的に歴史になることである。要するに、かくの如き歴史の主體の本質的變動と問題化とに於て、「歴史の本質への問」は第一次的に「運命」-「das Schicksal」⁽²⁾とつての「現有の歴史性」(die Geschichtlichkeit des Daseins)への問となると同時に、歴史に關する會つての「目的論的解釋」(die teleologische Deutung)は「Telos」の第一次の意味が「目標」(das Ziel)から「終末」(das Ende)に變はるに據つて、一種の「終末論的省察」(die eschatologische Besinnung)といふ性格を示して來る。

(iii) 歴史の本質が、通俗的時間と超時間的永遠との斷絶的繋がりといふ「有るもの有」の根本的骨組を破つて、問題になる時、「歴史學的認識」の可能性の根本制約として語られた「時間超克」といふことは、通俗的時間の根源に「根源の時」(die ursprüngliche Zeit)⁽³⁾とつて「現有の時性」(die Zeitlichkeit des Daseins)を開示し、「根源の時」の内への突破となる。歴史家は歴史の出來事を通常「時代」と言はれる歴史學的時間の上に對象化して捉へ、諸々の時代を更に *Nacheinander* とつての時間の上で認識してゐるが、さういふ仕方では歴史を歴史學的に認識することとそれ自身の可能性は、*Nacheinander* としての時間すなわち、通俗的時間に依つては理解され得ず、さういふ時間の超克を必然的に要求して來る。併し乍ら、かかる時間の超克を必要とするところの歴史學的認識それ自身が「時間的」であり「歴史的」であらざるを得ない。従つて、歴史學的認識を可能にする「時間超克」は、通俗的時間を、超時間的永遠の内に向つて超克することではあり得ずして、それより一層根源的に時間的なる「根源の時」の内に突破することにならざるを得ない。言ひ換へれば、そのことは、「歴史學的認識」の可能性の制約が「現有の時性—歴史性」として顯はにされ、それに基づいて「歴史學の起源と理念」(der Ursprung und die Idee der Historie)が明らかにされるとともに、如何にして「根源の時」から通俗的時間が「發源」(entspringen)して來るかといふものの「由來」(die Herkunft)の解明が一つの根本的な課題となる。

(iv) 歴史の本質が「有の問」のゲシェーエンと一つに於て問題になる時、「問題史的考察」としての「哲學史的考察」は、「オントロギーの歴史の現象學的破壊」(die phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie)といふ有り方に達する。既述の如く、問題史的考察としての哲學史的考察は、「哲學の歴史」を、永遠なるXたることを本質とせる「一定の哲學的諸問題の反復」として捉へ、歴史上の諸哲學を、かかる「一定の哲學的諸問題」への繋がりの中で、それらの諸問題を問題にする「諸々の問題の仕方」及びその仕方に呼應的な「諸々の問題の解きほぐし」として考察し、それらの諸哲學に依つてそれらの諸問題が如何に問題とされ如何に解きほぐされたかといふ觀點から、それらの諸哲學に「一つの哲學的評價」を加へることであつた。併し乍ら、當時のハイデッガーの思惟の内にはなほ價值哲學的觀點が支配的であつたがために、問題史的考察としての哲學史的考察がそれ自身「哲學の歴史的」(philosophie-geschichtlich)に歴史的とならず、「哲學の歴史」をなほその外に立つて「哲學的諸問題の反復」として觀るといふ態度が残されてゐた。然るに、一定の哲學的諸問題の本質たる永遠なるXが「有るものが有る」(Das Seiende ist)といふことに他ならず、「以前に於ても問はれ、今も問はれ、永遠に問はれるものでありながら永遠に解かれなすもの」が「有るものとは何で有るか、つまり、有るものとは何で有るか」(τί τοῦ ὄντος, τὸ τί ἦν αὖτις ὁ ὄντως)といふ問に他ならぬことが、「有の問」のゲシェーエンそれ自身に於て明らかになるならば、「哲學の本質」は「有の問」として、「哲學の歴史」は「有の問」を廻る「オントロギーの歴史」として自覺され、さういふ「哲學の歴史」を問題にする「哲學史的考察」は、歴史上の諸哲學の硬直せる外殻をそれらの根源たる「有の問」の内に向つて「破壊」し、そこからそれらの「真相」を「現象」せしめるところの「オントロギーの歴史の現象學的破壊」となる。

「有の問」のゲシェーエンに於ける「歴史の本質」の問題化的出現は一つの殆ど無盡藏なる Grundgeschehnis であり、到底かくの如き諸側面に盡され得ない。併し乍ら、その Grundgeschehnis が、第二の時期に於ける歴史の問

題の諸々の主要點に關係づけられて考察される限り、大體に於て上述の如き諸側面と變動を示してゐるとともに、その變動を通じて現はれて來た問題の諸側面は、「有と時」の内で遂行されるところの歴史に關する考察の輪郭を示して來る。吾々は先づ第一に、(i)、「有の間」が「有と時」(Sein und Zeit)といふ言葉に依つて示されてゐる如き「問ひ方」に於て問はれる所以を考察し、「有の間」と「歴史の本質の問題」との内的聯關を、顯はしなくては試み、それに基づいて、(ii)、歴史の問題が「現有の歴史性」の解明を中心的問題として問題にされることを、その根據と内容とに關して明らかにし、そこから、(iii)、「世界—歴史」(die Welt-geschichte) (iv)、「歴史學の實存論的起源と理念」(der existenziale Ursprung und die Idee der Historie) (v)、「通俗的時間の成立」(die Genesis des vulgären Zeitbegriffes) (vi)、「有論の歴史の現象學的破壊」と言はれる哲學史的考察の有り方を問題にすることにする。

(i)

「有と時」(Sein und Zeit)とは一體如何なることであらうか。ハイデッガーは次のやうに言ふ、「『有』の意味への問を具體的に仕上げることが、以下の論攷の意圖である。時を、有の理解が如何なる仕方での有の理解であるにせよ、有の理解を可能にする地平として解釋することが、その差當つての目標である」と。すなはち彼の言葉に従へば「有と時」とは差當り、「時」がその上に於て「有の理解」(das Seinsverständnis)を可能にしてゐるところの「地平」(der Horizont)であらうといふこと、言ひ換へれば、「有」は「時」から「理解されて有る」といふことである。併し、そのことが如何なることであるかは、差當り闇に包まれてゐる。それ故にこそ、そのことは「解釋」に依つて明るみに出されて來なければならぬ。而もそのことの解釋は、「『有』の意味への問を具體的に仕上げること」(die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »Sein«)といふ「意圖」が、諸々の探究に先立つて且諸々の探究を導くところの「差當つての目標」(das vorläufige Ziel)として、掲げた事柄である。併し一體何故に、

「有の意味への問を具體的に仕上げること」といふ意圖は、その他のことを差し置いて、「有と時」の解釋を「差當つての目標」として定立したのであらうか。

その問に答へ得るためには、先づ最初に、「有の意味への問を具體的に仕上げること」が如何なることであるかが、明らかにされねばならない。併し、具體的に仕上げられるに先立つて、「有の意味への問は立てられねばならない」(Die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden)。(註)併し、ここに語り出されてゐる「立てられねばならぬ」といふことは、「有の意味への問」の「本質」(das Wesen)の最初の「出現」(anwesen)である。言ひ換へれば、「有の意味への問は立てられねばならない」とは、問は一般に立てられるのでなければ問として存立し得ないが故に、有の意味への問も、問である限りは、問として存立し得るためには、立てられねばならない、といふ意味に於て、語られてゐるのではない。何故ならば、さういふ意味での「立てられねばならない」といふことは、問一般に限らず、觀念としてしか有り得ないもの一般の存立に必要とされる必然であるが、「有の意味への問」はその第一次的有り方に於ては「觀念的に有るもの」ではなく、そのやうに觀られるならば、その問の本質は蔽はれてしまふからである。従つて亦、「有の意味への問は立てられねばならない」といふことは、單に「有とは何を意味するのか」といふ問が發せられねばならないといふことを、第一次的に意味してゐるのでもない。それは、「有の意味への問」が先づ最初に「無くてはならぬ」といふ「必然的必要性」(die Notwendigkeit)を以つて「出現」してゐるといふことである。併し、「立てられねばならぬ」といふことは、「有の意味への問」の本質の最初の出現であるとはさへ、そこにその問の本質はその本質に適しい仕方で出現してはゐない。すなはち、それは未だ「有の意味への問」の本質の抽象的な出現でしかない。それ故、「有の意味への問」が「立てられねばならない」ならば、それは「立てられる」に留まらず、「具體的に仕上げられねばならない」。従つて、「有の意味への問を具體的に仕上げる」とは、その問を形成したり展開したり彫琢したりすることを第一次的に意味してゐるのではなく、「立てられねばならない」

といふことの内に抽象的に出現してゐる「有の意味への問」の本質をして、それに適はしい仕方で出現せしめることである。併し、そのことは、一體如何なる仕方で遂行され得るであらうか。

「有の意味への問は立てられねばならない」とは、「有と時」の冒頭に於ける「ソフィステス」からの引用が示してゐる如く、既に有つた問が「更めて立てられる」ことであると、考へられてゐる。それ故、それは、「有への問を或る仕方では表明的に反復せざるを得ない」といふ必要性（die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein）である。そのやうに題されてゐる「有と時」の第一節の内には、「有の意味への問」つまり「有の問」（die Seinsfrage）が「反復されざるを得ない所以」すなはちその問の「必要性の根據」が、語り出されてゐる。その根據は差當り次の三つの側面に互つてゐる。

(a) 「有の問が或る仕方では表明的に反復されざるを得ない」といふその問の必要性の根據は、先づ第一に現代に於ける哲學の有り方の内に、含まれてゐる。彼は次のやうに言ふ、「吾々の時代は、所謂『形而上學』を再び肯定することゝ、己が進歩に數へてゐるにも不拘、有の意味への問は、現代では忘却されてしまつてゐる。それ「形而上學の再興を己が進歩に數へてゐること」にも不拘、ひとは、新たに口火を切られるべき有を廻つての巨人の戦 *luxia nepi tys olo as* (17) が負はせる諸々の力闘から、自分は免れてゐるかの如き態度を取つてゐる」と。然るに「有の問」すなはち「有を廻つての巨人の戦」こそ形而上學を形而上學で有らしめた「形而上學の本質」であり、その問が負はせる「諸々の力闘」（die Anstrengungen）の内に於てのみ「厳しき學としての哲學」（die Philosophie als strenge Wissenschaft）が可能となるのであるが故に、その問の「忘却」（die Vergessenheit）の上で所謂『形而上學』を肯定しその再興を「進歩」（der Fortschritt）として謳歌してゐる現代の哲學は、「形而上學とは何で有るか」を知らぬのであり、そこに於て再び肯定されて來た『形而上學』は、「形而上學の本質」から既に切り離されてしまつてゐることに基つて *wesenlos* になつたかがはしく『形而上學』に過ぎない。それが哲學の「進歩」と言

はれるならば、その進歩は、哲學がそれ自身の本質から、本質の喪失を『形而上學』の復興の掛け聲で蔽ふことに依つて、益々「離れ去つて行くこと」に他ならない。かくの如く、現代の哲學と哲學者（哲學的なる「ひと」）は、形而上學は肯定するがその本質たる「有の問」とその問が負はせる「諸々の力闘」とは忘却の内に不問に附し回避するといふ根本的に矛盾した有り方の内に有る。その矛盾は、現代に於ける一切の哲學的思索を、外見上の學的嚴密性にも不拘、根本的には *nicht strenge* な *wesenlos* なものにしてゐるところの根本的な矛盾であるが、そのこと自身も亦、蔽ひ隠されてゐる。それ故、「有の意味への問は現代では忘却されてしまつてゐる」(Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen) とハイデッガーが語る時、そこには、彼自身の哲學的思索をも含めて現代の哲學の本質喪失性に目覺めその本質喪失性の本質を「有の問の忘却」として自覺するといふ經驗が語り出されてゐる。併し、現代の哲學の本質喪失性は、それに對して單に「有とは何を意味するか」といふ問を發するといふことに依つては、克服され得ない。何故ならば、「有の意味への問は現代では忘却されてしまつてゐる」といふことは、その問が單に無いといふことではなく、その問が「忘却されて有る」といふ有り方に於て「既に到來してゐる」ことであり、現代の哲學の根本的な有り方を豫め既に規定してしまつてゐるところの一つの「完了態」であるが故に、「有とは何を意味するか」といふ問も、それが單に直接的に立てられる限り、「有の問の忘却」といふ完了態からの規定を免れ得ないからである。「有の問は現代では忘却されてしまつてゐる」といふことは、昨今生じた出來事ではなく遠くして長い「由來」に於て現代に到來し、現代の哲學の本質をして「本質喪失性」たらしめてしまつてゐるところの、根本的な意味に於て歴史的なる事實である。然るに、「有の意味への問」は、その忘却の自覺の内からその自覺を徹底するといふ仕方でしか、具體的に立てられ得ないが故に、その問の忘却の自覺の内からその問を立てることは、本質的な意味に於ける哲學史的考察を無しで済ますことが出來ない。

(b) そこから第二に、「有の問の忘却」は、プラトン・アリストテレス以來の哲學の歴史を根底から規定してゐる。

る事柄として自覺され、その自覺の内から「有の問を立てること」は、哲學の *Wesensgeschichte* の内にその根據をもちそこから要求されて來るところの、本質的な意味に於ける歴史的必要となる。彼は次のやうに言ふ、「有の意味への問は、プラトンとアリストテレスとの探究をして奔命の裡に息づかせた問であるとともに、それから後は明らかに——現實的研究の主題的問としては——黙りこんでしまつた問である。二人が獲得した事柄は、さまざまなるずれと『上塗り』を受けつつヘーゲルの『論理學』の内にまで貫通してゐる」と。すなはち「有の問」は哲學的思惟の根源であるが故に、それを主題的に問ふことは、思惟に「最高度の力闘」を負はせ、その力闘の内に於て哲學的探究をして殆ど力盡きるに至らしめ、「奔命の裡に息づかせた」(that in Atem gehalten)。併し、それと同時に、その問は哲學的思惟の根源として、さういふ仕方では哲學的思惟に「息吹」を吹き入れ、「息吹の内に保持し」、生きた哲學で有らしめてゐた。そのことは、プラトンとアリストテレスの探究の内に現はれてゐる。併し、「有の問」は、それが負はせる「思惟の最高度の力闘」(*die höchste Anstrengung des Denkens*)に堪へ得なかつたそれ以後の哲學の内では、現實的研究の主題的問としては、「黙りこんで」(*verschwinden*)しまつたのである。併し、そのことは、その問が單に無くなつたといふことではなく、その問が忘却と沈黙といふ有り方に於て、それ以後の哲學の歴史を根底から支配してゐるといふことである。そのことは、「プラトンとアリストテレスが獲得した事柄が、さまざまなるずれと『上塗り』を受けつつヘーゲルの『論理學』の内にまで貫通してゐる」といふことに依つても、一般に「ギリシャのオントロギーとその歴史が、さまざまなる系譜と歪みとを貫いて現代でもなほ哲學の諸概念の性格を規定してゐる」といふことに依つても、明らかである。併し乍ら、その間に「有の意味への問」に關して二つの事柄が起つた。一つは「曾つては思惟の最高度の力闘の内に諸々の現象そのものから挽ぎ取られた事柄が：…今ではとうの昔に陳腐な事柄に化せられてしまつてゐる」といふこと、すなはちオントロギッシュな認識の根源性の喪失に於けるその月並化といふことであり、他の一つは、「有の意味への問の不必要なること」を言明するのみならず理由づけるところの「下

「グマ」もしくは「先入見」の完成といふことである。而も「それらの先入見は、それらの根を、他ならぬ古代オントロギーそれ自身の内にもつてゐる」⁽²⁶⁾。それらの先入見は次のやうに語る。すなはち「『有』は『最も普遍的』なる概念である」⁽²⁷⁾。それ故「『有』といふ概念は定義不可能である」⁽²⁸⁾。而もそれは「それだけで」(ohne weiteres) 解るが故に定義 unnecessary である。すなはち「『有』は自明的なる概念である」⁽²⁹⁾と。これらの先入見は孰れも「概念」として捉へられた「有」について語つてをり、而も概念としての有を「普遍」とか「定義」とか「理解の仕方」への繋りの内で規定してゐる。そこには明らかに、有の意味を問ふ一定の「問ひの立て方」すなはちイデア論といふ「有の解釋のためのギリシヤ的企て」⁽³⁰⁾が「地盤」となつてゐる。併し、これらの先入見がそのやうに捉へられるならば、それらは最早「有の間の不必要といふことを絶えず新たに植ゑつけ増ふ先入見」⁽³¹⁾ではなくなり、寧ろその問へ導く手懸りとされ得るであらう。それにも不拘、これらの判断が「有の間の不必要といふことを絶えず新たに植ゑつけ増ふ先入見」となり「ドグマ」となつたといふことの底には、單に古代オントロギーといふことだけでは理解され得ない事柄、而もそこから逆に古代オントロギーも理解され解釋されるべきところの事柄があるであらう。言ひ換へれば、「有の間の不必要といふことを絶えず新たに植ゑつけ増ふ」事柄が、かくの如き先入見とかドグマにまでそれ自身を「造り上げ」(ausbilden) 表明化したといふことは、慥かに「古代オントロギーの内に根をもつてゐる」であらう。併し乍ら、「有の間の不必要といふことを絶えず新たに植ゑつけ増つてゐる」事柄、而もさきのドグマや先入見を底から支へそれらをして絶えず力を振はしめてゐる事柄は、古代オントロギーのみならず一般にオントロギー以前の地盤、すなはち「フオオントロギツシユなる有の理解」(das vorontologische Seinsverständnis⁽³²⁾) の内にあつた。それは「有の日常的理解」と言はれる。

(c) かくして第三に、「有の意味への問が立てられねばならぬ」といふその問の必要性は、「『必要性』(die Bedingtheit) とし隠蔽され」といふ仕方、⁽³³⁾「有の日常的理解」(das alltägliche Seinsverständnis) の内

に含まれてゐる。その間の不必要といふことが、まさしくその間の「無くてはならぬ」必要性を、證してゐる。「有る」といふことは、誰にでも「それだけで」(ohne weiteres) 解る。併し乍ら、「有る」といふことを明確なる概念的理解に齎すことは、差當り誰にも出来ない。すなはち「有の日常的理解」は、誰にでも解る如き「平均的」(durchschnittlich) なる理解であり、それだけで解る如き「自明的」(selbstverständlich) なる理解であり、明確に規定され得ない「漠然」(vag) たる理解である。然るに、「有るといふことを理解してゐること」すなはち「有の理解」は、「吾々が有ること」といつて、無くてもよい事柄ではなく、吾々の日常生活と無關係なる何か極度に抽象的な事柄が理解されてゐるといふことでもない。何故ならば、「有の理解」が無ければ、吾々是如何なる「有るもの」(das Seiende) にも出會ふことも出来ず、自己自身をも「有るもの」として見出すことも出来ず、従つて如何なるものに對しても如何なる仕方に於ても關はり合ふことは不可能となり、吾々の日常生活も不可能となるからである。それ故「有の理解」は「最も具體的な事柄」(das Konkreteste) の理解であり、「吾々が有ること」(従つて亦、有り得ること) にとつて「無くてはならぬ一つの事」である。すなはち「有の理解」は、その上に於て吾々が「有り得る」(Sein können) とする「根底」であり、それに依つて吾々が吾々で有り得るところの「本質」である。ハイデッガーの言葉で言へば、「有の理解」は、「現有」(das Dasein) の本質である。併し乍ら、「現有の本質」たる「有の理解」は、現有にとつて「無くてはならぬ一つの事」であるにも不拘、その本質に基づいて可能にされてゐるところの或る有り方の内に有る現有つまり「日常の現有」ひととつては、問ふ必要の無い事となり、無くてもよい事柄にされてゐる。それは、日常の現有が「有るもの」への關はりの内に没頭することに於て、「有るもの」を「有るもの」として見出すことを可能にしてゐるところの「有の理解」が、隱蔽され忘却されるからである。併し、一體如何にして、「有の日常的理解」の内に生きてゐる「ひと」が、彼の**本質**となつてゐる「有の日常的理解」を、問はねばならない事として問ひ得るに至るであらうか。換言すれば、如何にして「有の間の不必要性」それ自身がその間の「無く

てはならぬ必要性」を示してゐる事實として經驗され得るであらうか。そこには「死への有」と「歴史」と「哲學的思惟」との根源的出會とでも言はれるべき「根本經驗」がある。

「有への問を或る仕方で表明的に反復せざるを得ないといふ必要性」に關して差當りハイデッガーが語つてゐる事柄は、上述の如く、現代に於ける哲學の有り方と古代オントロギー以來の哲學の *Wesensgeschichte* と「有の日常的理解」といふ三つの側面に互つてゐる。すなはち、「死への有」に於て「有の日常的理解」がその本質の出現に依つて破られ「有の理解」が「自明性」を剝奪されて「有の問」に轉ずると同時に、その問に何等の答をも與へ得ぬのみならずその問を問として立てることすらなし得ないところの「現代の哲學の本質喪失性」が「有の問の忘却」として自覺され、「有の問の忘却」としての「現代の哲學の本質喪失性」が、一方に於ては「有の日常的理解」といふ「ひと」の立場への「哲學的思惟」の頹落として擱まれると同時に、他方に於ては「古代オントロギー」以來の哲學の *Wesensgeschichte* に由來するところの根本的に歴史的なる事柄として、經驗されたのである。従つて、さういふ自覺に基づくところの、彼自身の思惟をも含めて現代の哲學の本質喪失性の克服は、「有の問」の定立を「無くてはならぬ一つの事」として課して來るとともに、その問の定立は、單に「有とは何を意味するか」といふ問を抽象的に立てるといふ仕方では、なされ得ず、「有の日常的理解」と「哲學の *Wesensgeschichte*」との兩面に互つて各々の本質を露呈せしめることに於て兩者を一つの問に轉ずるといふ仕方では、具體的に遂行され得ないこととなる。そのために、現有の日常性の分析から出立する「現有のオントロギッシュな分析」(die ontologische Analytik des Daseins⁽⁸⁷⁾)と「オントロギーの歴史の破壊」(die Destruktion der Geschichte der Ontologie⁽⁸⁸⁾)とが「有の問を仕上げることに於ける二重の課題」(die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage⁽⁸⁹⁾)として課せられて來るのである。かくして吾々は、『有』の意味への問を具體的に仕上げることといふ「意圖」が、その他のことをさし置いて、「有と時」の解釋を、「差當つての目標」として定立して來た所以を、或る程度まで理解することが出来る。

であらう。何故ならば、その間を具體的に仕上げるために、先づ最初にその根本構造が解明されねばならないところの「現有の日常性」つまり「有の日常的理解」といふことは、有が「日常的なる仕方」で「理解されて有るといふこと」であり、「日常的」とは或る時的なる事柄つまり「時の時熟の或る様態」であるが故に、そこには既に「有」は「時」から理解されてをり、更に亦、「オントロギーの歴史」といふことは、「オントロギー」つまり「有の表明的理解」それ自身がそれ自身に於て「歴史的」でなければ、不可能なる筈であり、「有の表明的理解」がそれ自身に於て「歴史的」で有るといふことは、「有」が元々「時的」に理解されて有るといふことなしには、不可能であるからである。従つて、「分析」もしくは「破壊」といふ仕方でも「現有の本質」と「オントロギーの歴史の本質」とを露呈することを「二重の課題」とするところの「有の間の具體的仕上げ」は、「有は時から理解されて有る」といふ意味での「有と時」の解釋を、「差當つての目標」として定立せざるを得ないのである。かくの如き洞察を可能にした究極の根底には、「死への本來的有」に於ける「根源的時」の露呈といふことが有るが、今はそれには觸れない。

かくして「現有」の本質が「有の理解」であり、「有の理解」がその日常的なる有り方をも含めてそれ自身に於て元々時的—歴史的に有るならば、その場合の歴史性すなはち「現有の歴史性」とは如何なることであらうか。

(ii)

「現有の歴史性」(die Geschichtlichkeit des Daseins) すなはち「現有は歴史的に有る」とは、如何なることであらうか。何故に、それが「歴史の根本現象」(das Grundphänomen der Geschichte) とか「原歴史」(das Ur-schehen, das Grundgeschehen)⁽¹²⁾ と言はれ得るのであらうか。そこには如何なる歴史的経験があるのであらうか。

前節に於て語られた事柄から明らかである如く、「有の間のゲシェーエン」は、「有の間の忘却」の自覚であり、その間を「有と時」といふ仕方で行くことは、その間の忘却の自覚を徹底的に遂行することを通じて、その間の忘却の克服を企圖することであつた。然るに「有の間の忘却」は、一方に於ては「有の日常的理解」として現代の哲學を

も含めて吾々の現在の有り方を根底から規定してゐる事柄であると同時に、他方に於てはギリシヤ以來の「哲學の歴史」をその本質に於て一貫的に支配してゐる事實である、として自覺され、さういふ自覺、すなはち、さういふ仕方での「有の問」のゲシェーエンが「有と時」といふ「問ひ方」を提起せしめて來た。それは、いはば、山脈の高低起伏（哲學の歴史）の底に潜在せる根底的なる斷層（有の問の忘却）が、大きな斷層地震（現代の吾々の有り方の根底的問題化）を惹き起すことに於て、それ自身を露呈する（有の問のゲシェーエン）が如き出來事である。「有と時」が、かくの如き根底的なる *Erschütterung* の内からその *Erschütterung* の正體を解明せんとして提起されて來た問ひ方であり、「現有の歴史性」が、「有と時」の内でも「現有の日常性」から出立した「現有のオントロギッシュな分析」(die ontologische Analytik des Daseins) の最後に於て、現有の質存の最も具體的な構造として語り出されて來た事柄であるならば、「現有は歴史的に有る」といふハイデッガーのテーゼは、さういふ次元の内で理解されねばならないであらう。

併し、現有つまり人間が歴史的に有るといふことは、誰しも承知してゐる自明なことではないか。それが更めて問題にされ、その構造がオントロギッシュに分析されるとは、如何なることであらうか。人間は歴史的に有ると言はれる時、吾々は誰しも、自分が、自分自身に依つては如何ともなし難き歴史の力に左右されて有るとともに、多少とも歴史の動きの内に參與してをり、而も究極に於て歴史は、自分自身の主觀的意圖や實踐や認識はもとより自分自身の存在・非存在とは無關係に、それらのすべてを蹂躪して動いて行くことを、感ずるであらう。而も、さういふ歴史は、人間の有にのみ固有な事柄である。そこでは、人間は一應は自由に意圖し認識し實踐しさまざまなる仕事を營みながら、究極に於ては自由に有るのではなく、歴史の大きな力に玩弄されて有る。而も、さういふ歴史の大きな力は、人間の有に外來的なる力ではなく、人間の有にのみ固有な事柄である。人間は歴史の内にはば自繩自縛的に有る。そのことは、吾々が歴史的に有るといふことを、問に轉化せしめないであらうか。

そのやうなことに關してハイデッガーは次のやうに語つてゐる、すなはち「併し乍ら、『現有は歴史的に有る』といふテーゼは、人間は世界史の齒車の如き驅動の中の多少とも重要な一箇の『アトム』のやうなものであり何時になつても諸々の状況と事件との玩弄物であることを免れない、といふオンティシユな事實を、意味するだけではなく、次の如き問題を立てるのである。すなはち、一體如何なる程度にまで且如何なるオントロギッシユな諸制約を根底として、所謂『歴史的』主體の主體性に、歴史性が本質體制として屬してゐるのか」(Allein die These: »Das Dasein ist geschichtlich« meint nicht nur das ontische Faktum, daß der Mensch ein mehr oder minder wichtiges »Atom« im Getriebe der Weltgeschichte darstellt und der Spielball der Umstände und Ereignisse bleibt, sondern stellt das Problem: inwiefern und auf Grund welcher ontologischen Bedingungen gehört zur Subjektivität des »geschichtlichen« Subjekts die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung?)と。ここでは、「現有は歴史的に有る」といふテーゼの意味として、「人間は世界史のGetriebeの中の多少とも重要な一箇の『アトム』のやうなものであり、何時になつても諸々の状況と事件の玩弄物であることを免れないといふオンティシユな事實と「一體如何なる程度にまで且如何なるオントロギッシユな諸制約を根底として、所謂『歴史的』主體の主體性に、歴史性が本質體制として屬してゐるのか」といふオントロギッシユな問題、立立とが、「前者のみならず、後者を」(…nicht nur…sondern…)といふ仕方で、結びつけられてゐる。そこでは、オンティシユな事實とオントロギッシユな問題、立立との本質的な聯關は明らかにされてゐないばかりではなく、寧ろ、「前者よりは、後者を」といふ意味合ひが強いであらう。併し、さういふ結びつき方は、兩者の外面的並存を語つてゐるものでもなければ、理由のないことでもない。「前者のみならず、後者を」と言はれる時、「現有は歴史的に有る」といふテーゼの意味をオンティシユな事實として「しか」(nur)理解し得ない「理解の仕方」すなはち「現有の歴史性」に關する通常の理解を破る如き仕方、オントロギッシユな問題、立立が現はれて來ることが、語られてゐる。併し、その

ことは、オントロギツシユな問題がオンティシユな事實を無視して定立されることでもなければ、オンティシユな事實の外に天降りのその事實への外面的並存に於て定立されることでもない。それは、「オンティシユな事實」(das ontische Faktum) の内から、その事實をしてその事實の由つて來る本質的所以つまりその事實の「事實性」(die Faktizität) を顯はにせしめ、その事實の本質の現前に依つてその事實が内から照破され意味が變へられ、その事實の内に於ける自由が—自由の本質の轉換と一體をなして—切り開かれることを、目指すといふ仕方では、オントロギツシユな問題が定立されるといふことである。それ故、吾々はここでは、オントロギツシユな問題定立を考へるに先立つて、その「内から」(aus) 且それに「對つて」(gegen) 且「そのために」(für)「オントロギツシユな問題」が定立されて來たところの「オンティシユな事實」に、もう少し觸れて置かねばならない。それは亦、ハイデッガー自身「有と時」の内では、餘りさういふ側面に顯はには觸れてゐないからである。

その事實とは、さきに吾々が語つたところの歴史の内に於ける人間の自縛自縛といふことと、同じことであると思はれるが、ハイデッガーの言葉で言へば、「世界史の Getriebe」といふことである。ここでは、歴史は第一次的に世界史として觀られ世界史は Getriebe として捉へられてゐる。而も、それは單にさう觀られさう捉へられると言ふだけではなく、「オンティシユな事實」として承認されてゐる。Getriebe とは普通には、齒車とか諸々の齒車を嚙み合はして造られた驅動裝置のことであらう。それは機械的に自動的に動く。それ故、世界史の Getriebe と言はれる時、世界史の動きは、機械的自動性に近い性格に於て目撃されてゐる。それは比喩と言はれるには餘りにも無味乾燥なる比喩であるかも知れないが、それだけオンティシユな事實としての現代の世界史に適はしいかも知れない。もとより、かかる機械的な觀方に對しては、誰しも反對するであらう。すなはち、世界史は、そのやうに機械的自動性に於て動いて行くのではなく、それに對する人間の自由なる形成行爲を許容し、彼のなすさまじまる日常的聲爲を通じて動いて行くのであると。世界史が自然でもなければ機械でもない以上、當然なる反論である。併し、その當

然なる反論にも不拘、世界史が *Getriebe* であり、人間が所詮それに依つて驅使される渺たる物であり諸々の狀況と事件の玩弄物に過ぎず、彼の生と營爲と死とを貫いて世界史は、それが動くやうに動いて行く、といふ實感は拂拭され得ないのみならず、それは事實ではないか。その理由は、世界史の *Getriebe* といふことが、單なる齒車の驅動ではなく、人間の「諸々の營爲」(*die Betriebe*)の集合であり、而も單なる外延的集合ではなく、いはば内包的に諸々の營爲を貫いてそれらの一を内から支配してゐる如き「諸々の營爲の集合」(*das Getriebe*)として、いはば高次の機械的自動性を、顯はにしてゐるといふことに、存するであらう。そこでは、人間の自由なる形成行爲も、一應は自由でありながら、根底に於ては世界史の *Getriebe* に依つて驅使された *Betrieb* として既に内面から機械化され自動化されてゐるのみならず、自由なる形成行爲が益々世界史の *Getriebe* を推進し、自己の行爲を益々機械化する。それは大きな事實である。それでは、かくの如き「オンティシユな事實」の内からその根本的克服を目指して定立されて來た「オントロギシユな問題」、すなはち「一體如何なる程度にまで且如何なるオントロギシユな諸制約を根底として、所謂『歴史的』主體の主體性に、歴史性が本質體制として屬してゐるのか」といふ問題は、彼に於てどのやうに問はれ、どのやうに解明されてゐるであらうか。

その問題は、「歴史性の根本體制」(*die Grundverfassung der Geschichtlichkeit*)と題される「有と時」の内の一節に於て、問題にされてゐる。そこで語られてゐることの中心點は、「死への自由」に於て可能にされる「本來的質存」としての「先驅的決意性」の内でその都度「遺産の傳達」(*das Überliefern eines Erbes*)が構成され、そのことが顯はにされることを通じて、「先驅的決意性」がその具體的有方として「運命」(*das Schicksal*)といふ「本來的歴史性」を現はして來るといふ點に、存する。「先驅的決意性」(*die vorlaufende Entschlossenheit*)とは、「現有」が、彼の「質存の不可能性の可能性」にして「最も自己的なる可能性」たる「死」の内に向つて「先驅」しつゝ「死に對して、餘すところなく、惜しむところなく、自由に自己を開け與け」(*sich frei geben für den Tod*)⁽²⁸⁾死

への全體的自己開放としての「死への自由」(die Freiheit zum Tode)に於て「ひた」といふ有り方を脱し「自己を自己自身へ將來せしめること」(sich auf sich zukommen lassen)⁽²⁷⁾であり、要するに、現有が自己自身になることといふことである。然るに、「死への自由」に於て現有が自己自身になることは同時に、「世界Ⅱ内Ⅱ有」として既に一定の世界の内に投げられて有るといふ自己の「被投性」を全體的に荷ひ、さういふ仕方では、既に有るところの「自己へ歸來すること」(auf sich zurückkommen)⁽²⁸⁾であり、有りのままの自己自身へ歸るといふことである。かくの如き「先驅的決意性」すなはち現有が自己自身に歸るといふ仕方では自己自身になることは、單なる決心とか決斷ではなく、實存全體の根底が變るといふ根本的轉換であるが、同時にそれは、その都度の事實的境位の内への「決意」(der Entschluß)⁽²⁹⁾であり、實存全體の根本的轉換に「支へられてゐる」(gehalten)⁽³⁰⁾とともにその轉換を事實に於て證すところの行爲であり、一定の「事實的可能性」(die faktische Möglichkeit)⁽³¹⁾へ自己を企投することである。何故ならば、假に「先驅的決意性」が自己の有り方の根本的轉換であるに留まり、「事實的決意」に至らないとすれば、それは、その都度の具體的境位を離れた觀念的な態度に過ぎなくなり、従つて、有りのままの自己自身をその被投性に於て全體的に荷ふといふ意味を喪失し、最早實存全體の根本的轉換では有り得なくなるからである。唯、その「決意」、は主觀的な通常の決心ではなく、根本的に轉換された決意であり、さういふ轉換に成り立つ決意が事實的現を境位として目撃する目撃の仕方が、ハイデッガーに依つて「瞬間」(der Augenblick)⁽³²⁾とか「瞬間的」(augenblicklich)、と呼ばれてゐる現在である。それは吾々の言葉で言へば「機」といふやうなことであらう。併し乍ら、瞬間的決意がその都度何を決意するか、如何なる「事實的可能性」を自己の實存可能性として擱むかといふことは、原理的に「實存論的分析」(die existenziale Analyse)の射程外の問題である。さういふことの究明を「實存論的分析」に要求することは、事實的可能性と實存論的分析との誤解に基づいてをり、いはば、私は何を決心すべきでせうかといふ身上相談の間を哲學に持ちこむやうなものである。唯、實存論的分析が問ひ且明らかにしなければならぬこと

は、「それらの上に向つて現有が事實的に自己を企投するところの諸々の可能性は、一般に、一體何處から汲み取られて來得るか」(Woher können überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden, auf die sich das Dasein faktisch entwirft?)⁽⁴³⁾ といふ問である。それらの事實的可能性は、「最も自己的な可能性」と言はれた「死」からは、取つて來られない。何故ならば、死の内への先驅は、逆に自己を事實的現へ投げ歸し、世界Ⅱ内Ⅱ有としての自己の被投性を全體的に荷ふことを、要求するからである。更に亦、事實的實存可能性は、現有が、事實的に實存するに先立つて、かくの如き可能性の内へ實存せんと企圖して、全く自分自身の内から自由に構想する、といふ仕方
で、造られることも不可能である。何故ならば、そのことは、現有が事實的に實存するに先立つて既に實存してゐるといふ矛盾を含んでゐるのみならず、現有が「彼の被投性の背後に廻り得る」⁽⁴⁴⁾ といふ原理的に不可能なることを、前提してゐるからである。それは、自由の誤認と有限性の忘却とに基づく思ひ上りに過ぎない。それ故、事實的實存可能性は、そこへ現有が投げ歸され、そこで自己自身になるところの、而もその内に既に自己が投げ入れられてゐるところの彼の事實的現すなはち彼の世界に傳へられたる「諸々の相傳的可能性」(die überkommenen Möglichkeiten)の内から、汲み取られて來る他はない。そのことに關して、ハイデッガーは次のやうに語つてゐる、すなはち「さういふ有り方に於て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荷ふところの遺産の内から、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、諸々の相傳的可能性を自己に傳達することを、藏してゐる。それは必ずしも相傳的可能性を相傳的諸可能性としてへ表明的に自覺しつつ、筆者補言へ自己に傳達するとは限らないが。すべての『良きもの』は遺産であり『良』といふ性格は本來的實存を可能にすることに存するならば、決意性の内に於てその都度遺産の傳達が構成されるのである」⁽⁴⁵⁾と。ここに語られてゐる「先驅的決意性」と「遺産」と「遺産の傳達」との内的聯關は、一層立ち入つて究明されねばならぬ。

「遺産」は「相傳的諸可能性」として、世界の内に傳へられてゐる諸可能性であり、その限り、それは未だ自己の事實的諸可能性ではなく、「ひと」の事實的諸可能性であり、その内に「ひと」としての自分が他の「ひと」と共に既に授け入れられてゐるところの諸可能性である。その限り、相傳的諸可能性は、未だ遺産ではない。それらが遺産となるのは、それらが、「先驅的決意性」に依つて「自己の事實的實存可能性」として綱まれる時である。それ故「遺産」とは、自己自身から由來するのではなく他の現有から由來した「實存可能性」が、「自己自身の本來的實存」を事實に於て可能にするところの「自己自身の事實的可能性」とされ得た場合に限つて、語られ得る事柄である。言ひ換へれば、「遺産」は「傳へられたる、併し亦選ばれたる可能性」(eine ererbte, aber gleichwohl gewählte Möglichkeit)であり、従つて、それが「遺産」とされ得た時、そこには既に「遺産の傳達」(das Überliefern eines Erbes)が起つてをり、「遺産の傳達」に於て初めて「相傳的可能性」は「遺産」となり得る。それ故、「先驅的決意性の内に於てその都度遺産の傳達が構成される」とは、「先驅的決意性」の内でのみ「遺産の傳達」が構成されるといふことである。而も、「先驅的決意性の内に於ける遺産の傳達の構成」は、「先驅的決意性」にとつて第二次的なる有つても無くてもいい事柄ではなく、それなしには「先驅的決意性」が「事實的決意」として事實に於て可能にされ得ぬ如き事柄である。その點から言へば、「先驅的決意性の内に於てその都度遺産の傳達が構成される」とは、構成されざるを得ないといふことである。要するに、「遺産の傳達」といふ事實的なるゲシェーエンに於て初めて「先驅的決意性」は事實的決意として可能となり、「相傳的可能性」は「遺産」となる。

かくの如く、「遺産の傳達」が「先驅的決意性」といふ「本來的實存」に依つてのみ且「本來的に實存すること」の内でのみ、ゲシェーエンするといふことは、「遺産の傳達」が、單なる選擇に依つても、直接的なる繼承に依つても、遂行され得る事柄ではなく、一つの徹底的なる對決に於て初めて起り得るといふことである。言ひ換へれば、「遺産の傳達」は、現有が「相傳的諸可能性」の内からその一つを自分の事實的可能性として隨意に選擇するといふこと

でもなければ、現有が「相傳的諸可能性」の内の或る可能性に直接的に質存を委ねるといふことでもない。前者は單なる主觀的自由に過ぎず、後者は單なる因習への隷屬に過ぎない。「遺産の傳達」は、さういふ自由とさういふ隷屬との對立を絶した處で、「運命」として起る。それは現有が「死への自由」に於てどこまでも自己自身になり、自己自身になることが被投性の全體的負擔を擔つて自己自身に歸ることになるといふこと、つまり現有が脱自的に轉換的に自己自身になるといふことと、現有がその内に投げ入れられてゐる彼の世界と世界の内に傳へられた「相傳的諸可能性」つまり「傳統」との、喰ふか喰はれるかの激闘對立が最も内密なる統一に驪り、その驪りが自己の質存それ自身になる、といふ仕方であつて起る。それは運命の成熟する瞬間であり、「運命」は「死」と「傳統」との根源的遭遇の内から成熟する。かくして、「先驅的決意性」はその事實的具體性に於て「遺産の傳達」とならざるを得ないといふ「運命」が、現有の質存をそれ自身に於て歴史的質存として規定してゐるところの「現有の本來的歴史性」(die eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins)⁽⁷⁾である。

「運命」に關して彼は次のやうに言ふ、すなはち「死の内への先驅のみが、あらゆる偶然的にして『假初』なる可能性を、放逐する。死に向つて、自由に有ることだけが、現有に端的に目標を與へるとともに質存をその有限性の内に衝き落す。質存の奪取された有限性こそ、身邊に立ち現はれて來るところの果てのない多種多様な諸々の可能性——それは現有をして安易ならしめ、輕率妄動せしめ、自己抑壓に陥れるに過ぎない諸々の可能性であるが——から、現有を奪ひ歸すとともに、現有を彼の運命の單純性の内に齎らす」と。併し乍ら、さういふ「運命」は、自己が自己自身として質存することの運命であるが、それは世界とその内に於ける「他の現有と共に有ること」(das Mitsein mit Anderen)とから切り離されて有るところの、否寧ろ「共に有ること」に對して自己の質存を閉鎖し單なる孤獨者としての自己に閉ぢ籠つたところの現有の運命ではなく、「共に有ること」の内で「共に有ること」を自己の質存に於て荷ふ運命である。そのことは次のやうに言はれてゐる、すなはち「併し、運命的に有る現有が世界Ⅱ内Ⅱ有として本

質的に他者達との共有の内に質存するならば、彼のゲシェーエンは、ミットゲシェーエンであり、共運として規定されてゐる。共運といふ言葉に依つて吾々は、共同體のゲシェーエン、つまり民族のゲシェーエンを、表はす。共に相互に有ることが多數の主體の集合として概念され得ない如く、共運は個々の運命から集成されない。同じ世界の内に共に相互に有ることと一定の諸可能性のために決意して有るといふことの内で、諸々の運命は最初から既に導かれてゐる。共運の力は頗ち合ひと闘争との内で初めて解放される。彼の『世代』の内に於ける且『彼の世代』と共にある現有的運命的共運が、現有の全くして本來的なるゲシェーエンを、⁽⁶⁷⁾「⁽⁶⁸⁾なしてゐる」と。「運命」と「共運」(das Geschick)との内的聯關は、その傳達として「運命」が成熟するところの「遺産」が、自己自身にとつての遺産であるに留まらず、共同體の世界に相傳された「相傳的諸可能性」として他の現有にとつても遺産たり得る如きいはば共同遺産であることに關係してゐると思はれ、そこにいはば同時代的他者との共同相互有と、死者の質存との共同相互有とが絡み合つて「共運」を構成してゐると思はれるが、それは、もう少し後で問題にされる。

既述の如く、「運命」に於ける「遺産の傳達」は本來的に質存することそれ自身の内で且本來的に質存することそれ自身として、行はれるが故に、そのことは必ずしもそのこと自身を「遺産の傳達」として表明的に自覺してゐるとは限らず、遺産の「由來」(die Herkunft)⁽⁶⁹⁾に關して表明的に知ることなしにも、行はれ得る。併し乍ら、「遺産の傳達」は、本來的に質存することそれ自身の内で且そのこと自身として、行はれるが故に、そのことは、そのこと自身に於て既に遺産との質存的對決であり、その質存的對決に於て現有が事實的に自己自身になり、遺産が「本來的質存を可能にする良きもの」に、つまり遺産になるといふことであつた。言ひ換へれば、「遺産の傳達」は、遺産が遺産になると同時に本來的質存の事實的可能性になるといふ仕方で、兩者が絶対に斷絶されつつ夫々の根源的有り方に達することに於て根源的に相通することに他ならない。それ故、さういふ「遺産の傳達」は、その内に既に含まれてゐる斷絶面の露呈に於て、それ自身を表明化して來る可能性を藏してをり、「表明的になつた傳達」(die

ausdrückliche Überlieferung) が「反復」(die Wiederholung⁽²⁾)と名付けられ、従つて「表明的傳達」としての「反復」の内には、非表明的傳達の内にも既に含まれてゐたところの「遺産の傳達」のディアレクティシな構造が一層表明的に現はれてゐる。「反復」は「現既有的現有の諸可能性の内への歸行」(der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins⁽³⁾)である、言はれる。相傳的諸可能性もしくは遺産は、死者から、ハイデグガー的に言へば、「現既有的現有」から現有に傳へられて來た可能性である。それは現在の世界に於ては自明的に硬直し因習となつてゐるかも知れない。併し、それは、その本來の有り方に於ては、その内に於て現既有的現有が彼自身として實存し得たところの「實存可能性」であつたのである。それ故、それを反復することは、硬直したその外殻を打破し、それを「現既有的現有の實存可能性」といふその本來の有り方に歸すことであり、歸すことに於て現既有的現有の實存可能性といふその「可能性」つまり本來的實存を一定の仕方で可能にした「力」を解放することである。そのことは、現有が自己自身にならんと意志しつつ「現既有的現有の實存可能性」との徹底的對決を激化することに於て初めて後者の「力」は解放され、その「力」は、それとの對決の内て現有の本來的實存が事實的に可能にされた「力」として、「現有の本來的實存」に繼承され反復される。「反復」は常に「可能的なるもの」實存的力の反復「(die Wiederholung des Möglichen⁽⁴⁾)」である。言ひ換へれば、現既有的現有の實存可能性を反復するとは、それを「もう一度實現する」(es abermals verwirklichen) である、言はれる。「過ぎ去つたもの」を再來する「(ein Wiederbringen des „Vergangenen“) である、亦『追ひ越されてしまつた古臭いもの』、『現在』を繋ぎ留め、(ein Zurückbinden der „Gegenwart“, an das „Überholte“) である。何故ならば、さういふ仕方では現既有的現有の實存可能性が出會はれる時、それは、實存的可能性として出會はれてゐるのではなく、單なる物品の如くに捉へられてゐるに過ぎないからである。「反復は、一個の決意せる自己企投から發源するが故に、以前に現實的であつたものを單に再來せしめようとして『過ぎ去つたもの』に依つて説伏されることではない。反復は寧ろ現既有的實存の可

能性に應答する。併し、決意に於ける可能性への應答は、同時に、瞬間的應答として、今日『過去』として働き盡してしまつてゐるものの撤回である。反復は、過去に自己を委ねるのでもなければ、進歩といふやうなことを目指すでもない。兩者とも、瞬間に有る本來的質存にとつては、吾不開焉である⁽⁴⁾。ここでは、「反復」といふ自覺化した「現有の歴史性」は、「現既有的質存の可能性」への「應答」として捉へられてゐる。Erwidern は「應答」であると同時に Erwidern として「徹底的對決」といふ意味を含めて、語られてゐると思はれる。それは、「對決」の根源的激化に於て現有の質存可能性と現有の質存可能性とが夫々の根源性を顯はにし、根源に於て相通するが故に「對決」が同時に「應答」となるといふ事態を語つてゐる。かかる對決的應答が反復であり、自覺的に遂行される「遺産の傳達」である。かかる二重性に於て Erwidern は Widerruf に連なり、從つて Widerruf も「撤回」とともに「反響」といふ意味を藏してゐると思はれる。すなはち、それは、「今日『過去』」として働き盡してしまつてゐる」にも不拘、尙亡靈の如く現在の世界を規定してゐるものを「對決」に於て「撤回」し葬り去ることであると同時に、さういふ「過去」が過ぎ去り行きつつ働き盡すことの完成として、將來的質存の内に「反響」を残し、その「反響」の内から將來的質存が事實的に誕生するといふことであらう。要するに、「反復」はかかる「對決的應答」であり「撤回的反響」である。それは、「運命」の成熟する「瞬間」に盲目的なる「保守」と「進歩」とは、根本的に次元を異にした處で起る出來事である。

かくして、「現有の本來的歴史性」は「先驅的決意性」の内で起り、又起らざるを得ず、「先驅的決意性」は「死へ本來的有」＝「死への自由」に他ならないが故に、「死への本來的有」すなはち時性の有限性こそ、現有の歴史性の隠れたる根底である⁽⁵⁾（Das eigentliche Sein Zum Tode, d. h. die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins）とハイデッガーは言ふ。人間は歴史的に有るといふことは、究極的には、彼の有が「死への有」であるといふことに、基つてゐる。

「現有の歴史性」に關してハイデッガーが語つてゐることの主要點は、大體に於て上述された如くであると思はれる。それでは、かくの如きオントロギッシュな仕方で問題にされ、或る程度まで解明された「現有の歴史性」と、さきに「オンティッシュな事實」として觸れられた「世界史の *Getriebe*」といふ事實とは、如何なる仕方での内的に聯關してゐるのであらうか。その聯關を十分に明らかにするために、(iii)、(iv)、(v)に於ける諸考察を通過しなければならぬが、ここでは、當面の視圈内で出来る限り、兩者の聯關に觸れて置くことにする。それには、冗長に墮することゝを免れなかつたところの「現有の歴史性」の敘述を、一點に集中せしめねばならない。それは「死への自由」といふ一點であり、問題は、「死への自由」に據つて「世界史の *Getriebe*」に於ける歴史的實存の自縛自縛が脱せられ得るかといふことに、有る。

現有が、本來的にせよ非本來的にせよ、歴史的に實存し得るとともに歴史的に實存せざるを得ないのは、その内に於て現有が事實的に實存するところの「事實的實存可能性」を、自己自身から直接的に可能にすることが出来ないからである。言ひ換へれば、「自己自身から」直接的に自己の事實的實存可能性を限定する自由、つまり通常の意味に於ける「自發性」(*die Spontaneität*)とこの「自由」は、現有には原理的に不可能である。差當り、さういふ直接的、自由の、原理的、不可能性が、現有の實存を歴史的實存たらしめざるを得ないオントロギッシュな根底である。従つて現有は、自己の事實的實存可能性を、自己ならざる他者から得て來る他はなく、而も事實に於て他者に由來する事實的諸可能性の内に既に投げ入れられて有る。併し、それは、現有が自由を喪失してゐることであり、そこでは現有は自己自身になつてはゐない。それ故、現有が自己自身になり自由にならうと意志すれば、その内に自己が既に投げ入れられてゐるとともに自己ならざる他者から由來してゐるところの事實的實存可能性を、「自己自身のものにし」(*aneignen*)なければならぬ。それは如何にして可能となるか。それは、それらの事實的諸可能性に單に反對して、自己自身の事實的可能性を立てるといふ仕方では行はれ得ない。それは、例へば、母國語に反對して詩を作らんとす

るが如き企てであり、假にそれが可能にされたとしても、それは尙、對立するものに縛されてゐることであり、自由ではない。それ故、自己ならざる他者に由來する事實的諸可能性を「自己自身のもの」にし、その内に於て自由に有り得るためには、自己の實存が根底から轉換されねばならず、自由の意味が根本から變へられねばならぬ。それは、自己の有限性の徹底的自覺に於て主觀的自己に絶對に死ぬといふことであり、「自發性」としての直接的自由の有限的自己に於ける不可能性の自覺に徹底するといふことでしかありえないであらう。ハイデッガーの言ふ「死への自由」は、さういふことに他ならないと、思はれる。

かくの如く、自發性としての自由の原理的不可能性が現有の實存をして歴史的實存たらしめてゐる差當つてのオントロギッシュな根底であるならば、その自由の原理的不可能性は、事實としての歴史の内にその根本の相として、現實化してゐる筈である。それは、オンティッシュな事實としての「世界史の Getriebe」の内に如實に現はれてゐる。

「世界史の Getriebe」の内では直接的自由が可能であるかの如くに「思ひこまれ」(eingebildet)、「ちういふ」(思ひ上り) (die Eingebildetheit) が、現有のさまさまなる「營爲」を根底から規定し世界史を Getriebe にしてゐる。それは、自發性としての自由の原理的不可能性といふ歴史の根底が「隠された根底」(der verborgene Grund)として「思ひ上り」の内に隠され、さういふ「歴史の根底の隠蔽」(「思ひ上り」が「歴史の根底」となつてゐるといふことである。さういふ「思ひ上り」の上に所謂自由なる形成行爲とか文化とか政治とか社會機構とか成り立つてゐると同時に直接的自由の原理的不可能性といふ歴史の根底は、さういふ仕方で隠されながら一層深き根底として、直接的自由の上に立つすべての營爲をして根底に於て自縛自縛に陥れるところの「世界史の Getriebe」として、それ自身を現前する。

それ故、吾々は、今や、最初に語られた「現有は歴史的に有る」といふテーゼの二つの意味、すなはち「オンティッシュな事實」と「オントロギッシュな問題定立」、言ひ換へれば、「世界史の Getriebe」と「死への自由に於ける運命と

しての現有の本來的歴史性」との内的聯關を、或る程度まで理解することが出来る。すなはち、「世界史の *Getriebe*」といふ「オンティシユな事實」は、單に一箇のオンティシユな事實ではなく、その上に歴史全體が成り立つてゐるところの「歴史全體の隠されたる根底」が世界史の内に根本的事實として現前するといふことであり、歴史全體の隠されたる根底が隠されたる根底として現前することは、歴史全體の根底が問題として現前し、その問題の現前が世界史の根本的事實になつてゐるといふことに他ならない。それは、すべての直接的自由の自縛自縛的機械化である。それ故、歴史全體の根底の「問題化的現前」といふ「オンティシユな事實」は「問題定立」を要求せざるを得ず、而もその問題が「歴史全體の隠されたる根底」である以上、單に箇々の歴史的事實をオンティシユに歴史學的に問題にするだけでは不十分であり、さういふオンティシユな問題定立に先立つて、「オントロギシユな問題定立」を要求して來らざるを得ない。問題自身が哲學的なる問題定立を迫つて來るのである。而も、さういふ根底的なる問題自身の内質が「世界史の *Getriebe*」といふ、すば人間の自由のディアレクティシユな自己壊滅といふ事柄である以上、「歴史の隠されたる根底」へのオントロギシユな問題定立は、自己自身の實存の根底を「實存的」實存論的 (*existenziell existenzial*) に問題にするこゝにならざるを得ない。その問題自身が「實存の地平」を開いて來るが故に、そこでしか本當には問題にされ得ず、然らざる次元の内では、例へば、直接的自由に自明的に安住してゐる如き理性といふよりは悟性の次元では、荒唐無稽なる偽問題とされる他はない。孰れにしても「歴史全體の隠されたる根底」が人間の自由のディアレクティシユな自己壊滅として問題になつて來る以上、さういふ事實的境位としての歴史の内に有つて如何にして自由に歴史的に實存し得るかといふ實存の問題が、現有の自由と歴史性との關する實存論的問題定立を惹き起して來らざるを得ない。ここでは、歴史全體の根底を自己の根底とした如き歴史性に歸り、自由の絶對否定が絶對の自由に離れる如き自由に到り、そこからその構造が解明されることが、歴史的に實存的に必然的な課題となる。「死への自由に於ける運命としての現有の本來的歴史性」といふことが、その間に對して

「有と時」の中で企てられたハイデッガーの應答である。何故に「現有の歴史性」が「歴史の根本現象」と言はれ「原歴史」と言はれざるを得ないのか。そこには如何なる歴史的経験があるのであらうか。それらの間も多少は明らかになつたかも知れない。そこには、「歴史とは何ぞ有らうか」といふ問が歴史的事實になり質存的問になつてゐたのである。

併し、ハイデッガーの言ふ如き「死への自由に於ける運命としての現有の本來的歴史性」といふことに依つて、果して「世界史の *Getriebe*」といふ問題は解かれ得るであらうか。否。何故、否であるかを明らかにすることは、もう少し後まで留保されねばならぬ。

(未完)

註

SZ=Sein und Zeit. 1927.

K=Kant und das Problem der Metaphysik. 1929.

G=Vom Wesen des Grundes. 1929. dritte Auflage, 1949.

M=Was ist Metaphysik. 1929. fünfte Auflage, 1949.

(1) M. S. 32.

(2) SZ. S. 235-S. 267.

(3) SZ. S. 384.

(4) SZ. S. 329.

(5) M. S. 31. ♪ warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? ♪ M. S. 38.

(6) Aristoteles, *Metaphysica* ZI, 1028 b2. K. S. 236.

(7) SZ. S. 382-S. 387.

(8) SZ. S. 387-S. 392.

(9) SZ. S. 392-S. 397.

(10) SZ. S. 406-S. 428.

- (11) SZ. S. 19-S. 27.
- (12) SZ. S. 1.
- (13) SZ. S. 5.
- (14) SZ. S. 2.
- (15) Platon, S. phistes, 246 a.
- (16) SZ. S. 2.
- (17) SZ. S. 2.
- (18) SZ. S. 21.
- (19) SZ. S. 2.
- (20) SZ. S. 3.
- (21) SZ. S. 3.
- (22) SZ. S. 2.
- (23) SZ. S. 2-S. 3.
- (24) SZ. S. 12.
- (25) SZ. S. 5.
- (26) SZ. S. 9.
- (27) SZ. S. 15-S. 19.
- (28) SZ. S. 19-S. 27.
- (29) SZ. S. 15-S. 19.
- (30) SZ. S. 375.
- (31) G. S. 50, M. S. 38.
- (32) SZ. S. 352.
- (33) SZ. S. 383.
- (34) SZ. S. 382-S. 387.

- (35) SZ. S. 305-S. 310.
- (36) SZ. S. 264. S. 385.
- (37) SZ. S. 325.
- (38) SZ. S. 326.
- (39) SZ. S. 326. S. 383.
- (40) SZ. S. 338.
- (41) SZ. S. 383.
- (42) SZ. S. 328. S. 338.
- (43) SZ. S. 383.
- (44) SZ. S. 284.
- (45) SZ. S. 383-384.
- (46) SZ. S. 384.
- (47) SZ. S. 384. S. 386.
- (48) SZ. S. 384.
- (49) SZ. S. 384-S. 385.
- (50) SZ. S. 385.
- (51) SZ. S. 385.
- (52) SZ. S. 385.
- (53) SZ. S. 385.
- (54) SZ. S. 386.
- (55) SZ. S. 386.

(筆者 京都大學教養部「哲學」助教授)