

ハイデッガーに於ける真性の問題

竹 内 亨

序

「哲学の終末に於いて思索の或る可能なる課題を問うという試み」(ZS76)に際して、晩年のハイデッガーは開けを開けとして(Lichtung als solche)思索すべき事を語っている。開け(Lichtung)とは真性(Wahrheit= $\dot{A}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ = Unverborgenheit)という現象が徹底的に思索し抜かれて初めて言われ得たところのものである。開けを開けとして思索するとは、通常単に真理としてしか訳解されない $\dot{A}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ を「ギリシア的に不覆蔽態(Unverborgenheit) 註①」として経験し、かくしてその不覆蔽態をギリシア的なものを超えて、自己自身を覆蔽する<という本質性格を持った>開け(Lichtung des Sichverbergens)として思索すること」(ZS79)である。開けとして思索すべき不覆蔽態は「その内で有も思索もその両者の相依相属性(Zusammengehörigkeit)も初めて与えられるところのいわば境地(Element) 註②」(ZS76)である。真理 — 通常、表象作用と現前するものとの合致(Übereinstimmung)、陳述の正しさ(ὁρθότης)として解されている真理 — も、有や思索と同様に、ただ開けという境地に於いてのみそのものであり得る。開けはそうした境域(Bereich)である。それ故、開けという意味での「 $\dot{A}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ への問」は所謂「真理への問」ではなく、 $\dot{A}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ を真理(Wahrheit)と名付ける事は「事柄に適わしくなかった」し「迷いの内へ導いていく」のであったと語られる(ZS77)。併しハイデッガーの思索が最後期に自己の事とする事柄として「開けという意味での $\dot{A}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ 」を思索するとしても、そうした思索は彼の思索の端初に於いて、「有の問い」との本質的連関のもとに「真性の本質(Wesen)」を問う事を以って始まり、そこから初めて切り開かれて行ったのである。而も端初に於いて既に「不覆蔽態としての $\dot{A}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ の内への洞察」が存しており彼の思索の導きの糸となった事は彼自身が認めている。(R, XⅢ) 通常の意味での真理概念は既にそこで不覆蔽態としての $\dot{A}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ への洞察に依ってその本質源泉へと脱体さるべき位置にあったのである。この不覆蔽態という現象は、そこでは未だ殊更に表明的ではなかったにしろ、最初から彼の思索の中枢的課題として存していたのであり、最後期に至るまで絶えず新たに思索し抜かれて行ったのである。(それ故、我々は、合致、正しさという意味での通常の真理概念と区別して、Unverborgenheitに着眼されそこから解されているWahrheitを取て真性と訳すことにする。)

さて、真性の問題に着眼して言えば、彼の思索は、思索自身変転(Verwandlung)しつつ、真性の本質を、人間の根本的有り方たる自由への省察を転換軸として、本質(有)の真性(Wahrheit des Wesens)へと転進し、更にその徹底に於いて有の真性の根底を「開け」或は「性起(Ereignis)」として究明して行くという — 換言すれば真性($\dot{A}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$)

それ自身から有の自性 (Eigenes) を究明して行くという — 屈曲した困難な道を歩んでいる。この道は、従来の思索即ち形而上学的思索を痛苦の内に離れ、思索の元初 (Anfang) としてのギリシア的なもの (*Ἀλήθεια*) を経験し、更に *Ἀλήθεια* を *Lichtung* として思索する事に於いてギリシア的なものを超えようとする道であろう。或は、「有の忘却の歴史としての形而上学」から「形而上学の根底の内への帰行」を経て、更にその徹底として「哲学からの退歩」の試みへと通ずる道と言われてもよい。序の冒頭に挙げられた「開けを開けとして」思索すべきであると言うハイデッガーの最近の境位はこの道の究極に位置する。

本論に於いては、ハイデッガーの思索の道筋を、あくまでもその事態に即しつつ、真性の問題という観点から考えてみようと思う。その事を通して、ハイデッガーの謂う「哲学の終末」とは一体「何」の終末であるのかを検討したい。『有と時』から出発する。

〔註〕

- 註①：当面不覆蔵態と訳された独語の *Unverborgenheit* は、その言葉だけからすれば「隠されることなく有りのままに露わになっている」という程の事を意味する。併し語義上はそうであっても、思索の事柄とされる *Unverborgenheit* は優にハイデッガーの全思索を突き動かしている。その自性に向かって *Lichtung* とか *Ereignis* と言われる *Unverborgenheit* は今この底に既に開かれている端的な事実である。要するに端的な真性としての *Lichtung* とは真の「世界」である。真なる場所である。後述する。
- 註②：Element とは、或るものが真に或るものとして有り得る一種の場である。例えば泳ぐ魚が「水中」に於いて真に魚で有り得る様に、飛ぶ鳥が「空中」に於いて真に鳥で有り得る様に。

一、有と真性

『有と時』の或る箇所に「有と真性との根本から決定的な連関という問題」(344) という事が言われ、又他の箇所にも「有の意味と、有と真性との間の連関 (der Zusammenhang zwischen Sein und Wahrheit)」を実存の時性から開明する事が「有と時」に於ける熟慮の中心的問題点である事が言われている。(357) 略々同様の事が諸処 (183, 212, 213, 316, etc) に言及され暗示されているが、要するにこれらの箇所では真性という「現象は有の問題と極めて緊密につなが合わされている」(154) という事が一つの根本問題として提出されているのである。

周知の如く『有と時』は「有の忘却という根本経験」から「有の意味への問は立てられねばならぬ」(25) という切迫性を伴った必然性 (Notwendigkeit) の内に発した著作である。『有と時』の課題は「有の意味への問」であり、その意味 註① を — 即ち有がそこから理解されるところの超越論的地平 (我々がそこへ向って有を企投しそこから有を理解しているところの企投境域 Entwurfsbereich) を — 時 (Zeit) として露開せんとする事であった。

これが有の Temporalität の問題であった。この様な課題を担った『有と時』の内に「有と真性」との間の連関が殆んど「有の意味への問」と同じ程度に決定的な問題として立てられている事を先に掲げた箇所は表明している。これは、換言すれば、有を時という超越論的地平へ向って解釈せんとする「有と時」の解明の試みに際して「有と真性」との間の連関が「問」として同時に現前しているという事である。とすれば「有と時」という問と「有と真性」という問は、或る根源に於いて相属しており、その根源に向って真に問わるべき問だとされているのであろう。併し一体この二つの問はどう連関するのか。有は時から理解されるという事、即ち「有と時」とはどういう事か。「有と真性との間の連関」即ち「有と真性」とはどういう事か。ここにはどの様な問題境域が伏在しているのだろうか。

有の問題が或る明確化に達するまでには、その以前に三つの洞察が必要であった事を、Richardson 著『Through Phenomenology to Thought』への Vorwort (1962年) にハイデッガー自ら打ち明けている。そこで挙げられている三つの洞察の内、今我々が当面している問題に直接関係していると思われる二つの洞察を挙げるところである。

(I) アリストテレスの著作を新たに研究した結果「ἀλληθεύειν を露現 (entbergen) として洞察する事、真性を不覆蔽態 (Unverborgenheit) として特徴づける事」が成立した。「この不覆蔽態の内へと、有るものの全ての自己示現 (Sichzeigen) は属している。(gehören)」即ち「不覆蔽態としての ἀληθεία の内への洞察」

(II) この洞察と共に「οὐσία の即ち、有るものの有の根本趨性 (Grundzug) が認識された。即ち現前性 (Anwesenheit) という事。」「現前性、現在 (Gegenwart) としての有」への問は「有をその時性格 (Zeitcharakter) に関して」問う事へと発展した。その際直ちに、伝統的時間概念を以ては、現前性という時性格への問を立てることは勿論、その間に答える等到底不可能である旨が判明した。かくして「時は有と同じ様な仕方で疑わしくなり、問うに値する (fragwürdig) 様になった。」—— (R, XI, XII)

(II) に於いて我々は次の事態を見得る。即ちハイデッガーは有るものの有 (οὐσία) の内に、現前性、現在 (παρουσία) という時性格を観取したという事、明確に言えば「現前の内に、思惟されず覆蔽された仕方、現在と現続 (Andauern) とが統べており (walten)、時が本質現成している (wesen)」(WM16) 事態を観取したという事である。併しそこで言われる「時」は、所謂「時間」についての通常理解からは近づき得ない故に、「有」について観取された「時」も、「有」と同様に問いに値する事柄として問いの内に入らざるを得なかった。要するに現前 (Anwesen) としての有とは何を謂うのか、という「有の意味への問」は「有と時」という主導標題のもとに到らざるを得なかったのである。

併し(II)の洞察は(I)の「不覆蔽態としての ἀληθεία の内への洞察」と共に得られた旨が伝えられている。即ち、時は οὐσία (Anwesenheit) から考えられていると共に ἀληθεία (Unverborgenheit) への関連の内では考えられているのである。(I)で、不覆蔽態は「有るものの全ての自己示現がそこに属するところ」のものと説明されている。ハイデッガーはここで

のSichzeigenを、ギリシア語の φαινόμενον (現象) がそこから由来するところの動詞 φαίνεσθαι (ソレ自身ヲ現ワス) の内で、言わばギリシア的に理解しているのであり、即ちSichzeigenとは顕わになる (offenbar werden)、露現 (Entbergung) という事を意味する。その様に「自己示現するもの」「顕わなもの (das Offenbare)」をギリシア人達は時に「有るもの (τὰ ὄντα)」と同一視していたのである。「有るものが自己を示す」とは「有るものが顕わになる、露現する」という事であり、「有るものが真に (顕わに) 有る」という事である。ところでその様に「有るもの」が顕わになる事はその「有るもの」が覆蔵態 (Verborgenheit) の内から脱して不覆蔵態 (Un-Verborgenheit) の内へと属し入る事に於いて初めて可能である。即ち「有るものの全ての自己示現は不覆蔵態の内へと属している」のである。Sichzeigenはこの様に不覆蔵態の内に現前する (anwesen) 事を意味する。ここに我々は不覆蔵態の内へと出現し現前する (Anwesung) 註② という動的、時的事態を見て取ることが出来る。

後にこの事態は次の様に説明されている。「不覆蔵態の内へと現前する事、この事の内には尚、現前自身が不覆蔵態を伴っている (mitbringen) という事が覆蔵されている。不覆蔵態自身が現前である。両者は同じもの (das Selbe) であるが併し等しいもの (das Gleiche) ではない」(HW341) と。或は「現前の内には不覆蔵態という意味での明るみ (Lichte) へと現われ来ること (Hervorkommen) が続いている」(Spr 134) と。まことにハイデッガーにとって Ἀλήθεια (不覆蔵態) は「有 (esse) の思索されなかった本質へと未だ経験されざる暗示 (Wink) を与える言葉」(WM10) だったのである。そうして彼は、彼の思索の出発地点に於いて、真性の根本特質をこの Ἀλήθεια の内に見出したのである。

さて『有と時』以前決定的であったと言われる洞察は、上述した如く、有と時とそして真性をめぐるものであった。併し「現前」としての「有」、「露われて有る、真で有る」としての「有」は問いに値する事柄としてここでは未だ暗闇に届かなかったままである。従って有と時と真性との連関を今、性急に確定する事は出来ず、むしろその連関自身、即ち「有としての有は、時から、覆蔵を脱して露開している (Sein als solches ist ... unverborgen aus Zeit)」(WM16) 或は同じ事であるが「有自身は、その内で有るものが現前するところの不覆蔵態として現成する」(N1353) という一事をハイデッガーが比類のない問として受け取めた事に注目する方が、より事態に即するであろう。併しこの一事は余りに目立たぬ単純な事柄である為にその究明に際しては困難を極める。彼の思索の道筋はまさにそれである。

『有と時』に於ける「有と時」の解明の試み、「有と真性との根本から決定的な連関という問題」の提出の底には上述した様な問題境域が伏在していたのである。では『有と時』に於いて「有と真性」はどの様に究明されていくのか。

『有と時』に於ける「有の意味への問」の具体的展開の発出点と支点は、「有の理解の内」にともかく何等かの仕方では「有は開示されて有る (erschlossen sein)」という一つの端的

な事実 (ein Faktum)にあると私は思う。(vgl. 5,437) この事実の内に次の様な諸点と『有と時』の論定方向が暗示されている。

- (1). 有への関わり (Bezug zum Sein) という人間の本質的な脱自性ということ。— 有は人間自身の有であれ人間でないものの有であれ、又、たとえ非概念的にであるとはいえ、ともかく彼自身の有り方としての「有の理解」の内で開示されて有る。(erschlossen sein = da sein) この事が人間に於ける根本的な事態として観取され人間は現有 (Dasein) と呼称される。ここには人間中心主義としてのヒューマニズムを即ち一步脱けた立場がある。
- (2). 「開示されて有る (erschlossen sein)」とは、先述した如くハイデッガーにとっては「覆蔽から脱して露開して有る (unverborgen sein)」「真で有る (wahr sein)」という意味での真性 (Wahrheit) という現象である。有は「露開し開示されて有る」という仕方では現有へ既に現前し関わって (Anwesen, Angehen) きている。それ故、有が問として現前するという事は同時に「開示されて有る」という意味での真性が問として現前するという事である。「有の問い」と「真性の問い」が同時に現前するというこの事は「有と真性」との間の連関がまさしく問いに化すという事である。この連関の根源は未だ覆蔽されておりその根源へと遡源的に究明されねばならない。
- (3). ところで有は「有の理解」の内ではたとえ前有論的非概念的ではあれともかく「開示されて有る」。そこから有への関連自身であるこの現有の前有論的な「有の理解」を徹底化する事によって「有の問」を仕上げていくという「現有の分析論」が企図される。(vgl. 15) 従って徹底化された「有の理解」から「有と真性」との間の連関も究明され得るであろうという見通しが出てくる。先ず以って「有と真性」の究明は自己究明の徹底として出発する。—

以上の諸点と論定方向とから「有と真性」との連関という問題は次の様な問いかけの内に立てられる。「一体何故に有は真性とそして真性は有と必然的に同行するのかという根拠は果して有の理解から明示されるであろうか」(213) と。併し『有と時』の内では有の理解は徹底されず、従って「有と真性」という問題は明示されなかった。少なくとも「有と真性」という問題はそれとして未だ展開されていない。その問題は『有と時』以後に持ちこされたのである。併し『有と時』ではその問題の究明に至る為に暫定的準備的に「現有と真性」の連関が「第44節、現有と開示性と真性」という標題のもとに主題化され論究されている。我々は「有と真性」との間の連関という困難な問題をあくまでも「問い」として持ち堪え『有と時』の真性論に入る。

〔註〕

註①：もう少し後の時期には現有の開示性である理解への連関を殊更表に立てず意味という事が説明されている。「意味とは…そこからして且つそこに基づいて (von woher und auf Grund wovon) 有が一般に有として頭わになり得、そして真性の内へと来り得るところのもの」(NI. 26) と。そこ (Wo)こそが、ハイデッガーが時 (Zeit) として名づけようとしたものだったのである。

註②：後の時期にハイデッガーは *οὐσία* の動性を表わす為に *Anwesenung* という訳を使っている。こう訳す事によってアリストテレスの *οὐσία* が本来的な *φύσις* との連関を保っている事を示そうとする。〔vgl. Vom Wesen und Begriff der *φύσις* 〕

三 現有の開示性

「有と時」の真性論（44節）で注目されねばならぬ大略三点を挙げておく。(1)まず、

ἀληθεύειν（真ヲ語ルコト）を露現（*entbergen*）として、真性（*Wahrheit*）を不覆蔽性（*Unverborgenheit*）として洞察し性格づける事がこの節をさながら太い糸の如く貫いているという事。そこから真性現象の根本趨性を、開示性（*Erschlossenheit*）発見性（*Entdeckung*）被発見性（*Entdecktheit*）という一連の現象で性格づける事が可能となっている。〔この場合、発見する（*Entdecken*）とは、何も殊更に新しい物を発見するという意味ではなく、むしろ語義通り、覆い（*Deckung*）を取り除くこと（*Ent*）と解さるべきである。〕（2次に、伝統的真理概念を真性の最根源的な現象即ち現有の開示性という本質源泉へと還元しそこから伝統的真理概念の派生性を示す44節の論の展開の転換軸として陳述

（*Aussage*）に関するハイデッガー独自の把握〔而もギリシヤ人達の前哲学的理解へと元初的に遡る事によって可能となった把握〕が働いているという事。（3最後に最も注目されねばならないのは、ハイデッガーはここで所謂「真理論」を主要のテーマとして取り扱っているのではないという事である。むしろ現有の開示性を中心のテーマとするべく而もそれを真性の最根源的な現象として性格づける事によって44節に先行する「現有の有」としての関心（*Sorge*）に関する諸解釈をこの現有の開示性という現有の一つの根本的な有り方に集中すべく試みているのである。44節に続く現有の時性の解釈も見方によっては現有の開示性という意味での真性のいわば生起の仕方、その動性（*Bewegtheit*）の解釈に集中していると言える。—

差し当って以下に「現有の開示性でもって初めて真性の最根源的な現象が到達される」（220）と言われる意味を検討する。

さて伝統的に真理は、判断とその対象との合致（*Übereinstimmung—adaequatio—ομοίωσις*）という関係概念として解され而もその所在は陳述（*Aussage*）にあるとされている。そこでハイデッガーはそうした伝統的真理概念の派生性を示すべく且つ真理の通常理解を打ち破るべく陳述の実存論的解釈を施す。「陳述する事は、有るものそれ自身へ関わりつつ有る事の一つである。（*ein Sein zum seienden Ding selbst*）」（218）そうして「陳述が真で有る（*wahrsein, Wahrheit*）」とはその陳述が「有るもの」をそのもの自身に於いて発見する（*entdecken*）という事である。つまり真なる陳述は「有るもの」をそのものの被発見性に於いて見えしめる（*sehen lassen*）のである。かくして真なる陳述によって、「有るもの」はその覆いを取り除かれ（*ent-deckt*）その有（「真で有る」としての有、「不覆蔽性」としての有）に於いて近づき得る様になるのである。ところで「発見しつ

つ有ること (entdeckend-sein) 」としての「真で有ること (wahrsein) 」は現有の一つの有り方である。発見するというこの事それ自身を可能にしているものこそ一層根源的な意味に於いて「真」と名づけられねばならない。そのものこそが現有の開示性であり、この現有の根本の有り方こそ真性の最も根源的な現象と言われる。整理すればこうである。「内世界的に有るもの」の被発見性は世界の開示性に基づいており、その事は同時に世界開性 (Weltoffenheit) がそこに属し入っているところの「世界一内一有」としての「現有の開示性」に基づいているという事である。即ち「現有の開示性」と共に且つその開示性に依って、「有るもの」はその被発見性 (真性) に於いて発見されるという事である。かくして「現有の開示性でもって初めて真性の最根源的な現象が到達されるのである。」

さてここに至って真性は一つの基礎的実存嚚 (ein Existenzial) とされた。「有が (与えられて) あるのは唯、真性が有る限りに於いてである。そして真性が有るのは唯、現有が有る限りに於いて且つ現有が有る間だけである。有と真性とは等しく根源的に「有る」」(230) と言う場合の真性も実存嚚として、現有の開示性として解された真性であり、要するにこの時期 (『有と時』) に於いて、真性現象の根底は、「世界一内一有」、現有の超越という根源生起 (Urgeschehen) の内に求められたのである。上に引用した命題から見ても、有が「与えられて」あることに対する現有の超越のいわば中心性が語り出されており、これは、「有の間」が「有の意味への超越論的問」として理解されている事を示している。つまり超越という圏域から問いが立てられるべき事を示している。その事と同行的に「有の開示性 (Erschlossenheit von Sein) 」も超越論的真性 (veritas transcendentalis) と言われている。

(38) こうした超越論的な問の立て方が底から割れ、有の真性が閃き現われてくるハイデッガーの思索の道筋を後に見ていく為にも、まず『有と時』で真性の最根源的な現象とされる現有の開示性をその主要特質に関して見ておかねばならない。

開示性 (Erschlossenheit) とはハイデッガーの術語使用に従えば「推論によって間接的に知られてある」という事を意味するのではなく「開け披かれていること

(Aufgeschlossenheit) 」つまり「閉ざされていないこと (Unverschlossenheit) 」を意味する。彼はこの「開かれて有ること」を「現 (Da) 」として表現する。従って人間に対して Dasein という呼称が与えられたのは将にこの「開かれて有る」という性格に第一次的に注目されたからであると言える。併し現有は他の諸性格と並んで更にその上「開かれて有る」という性格をも持つというのではなく、現有は自己自身の有に於いて自身「開かれて有る」ことである。「現有とは彼の開示性で有る。」(133) 開示性は現有の根本の有り方であり現有が本質的にそういう有り方をしているからこそ彼には彼自身の有と有一般とが何等かの仕方で開示されており、開示された現有として有を開示し得るのである。従ってそういう事実から初めて実存論的分析論も可能となり得たのである。何故なら「実存論的分析論のなし得ることは予め既に開示されている有るものをその有に向っていわば聴取することだけ」(139) だからである。

上述した現有に於ける根本的事態をハイデッガーは「人間の内なる自然の光 (lumen

naturale)』の実存論的解釈のもとに次の如く説明している。「＜現有という＞この有るものが照明されて(erleuchtet)有るとは次の事を謂う。この有るものが彼自身に於いて世界一内一有として明け開かれて(gelichtet)おり而も或る他の有るものに依ってそうされているのではなくして彼自身がその明け開け(Lichtung)で有るという仕方^で明け開かれているという事を。実存論的にその様に明け開かれて有るものにとってのみ直前に有るものが明るさ

(Licht)の内^で近づき得る様になり暗闇(Dunkel)の内^で隠れる(verborgen)様になる」(133)と。ここに我々は、現有の開示性とは現有自身「明け開け(Lichtung)」で有るという事、そしてその事を「世界一内一有」として規定しているのだという事を観取し得る。つまりLichtungとは現有自身の有に於ける「世界の一内に」という事である。而もその様なLichtungにとってのみ初めて明るさと暗さが生起し得るのである。ここにはLichtungが一種の場处的意味あいを基礎的にして考えられていると共にその事と一に於いて明るさ(Licht)との連関のもとに考えられている事が解る。又Lichtungのungは動詞の意味あい、つまり「明け開かれてくる、開ける、明ける」という意味あいをも含んでいる。Lichtungが一つの動的事態である事の根底には「脱自的時性が現を根源的に明け開く(lichten)」(351)という事が存している。現有の開示性は現有の時性に基づいているのである。

こうした意味合いを含みながらそれ自身統一的なLichtung, Erschlossenheit, Daという現象をハイデッガーはWahrheitと言うのであるが、併しWahrheitとしてのLichtungはこの時期(『有と時』)に於いてはまだあくまでも現有の開示性であり、「有のLichtung」としては、或は、この開示性がそこへと開かれている(geöffnet)ところの「次元(Dimension)」(ÜH, 164)としては未だ考えられてはいない。或は端的に「有の開け(die Offenheit des Seins)」としての「世界」(ÜH180, HW43)とは言われていない。「有の意味」と「世界」との連関がこの時期には未だ分明となっていない事もそうした事情と関連しているであろう。併し後に「開けと覆蔽との原闘争(Urstreit)」(HW44)として性格づけられてくるWahrheit、このWahrheitに於ける露現(Entbergung)と覆蔽(Verbergung)との一つなる緊張関係、一つの動性は、既に『有と時』に於いて、「実存の真性」と「頽落」と「死」という関連のもとで、現有の有の内^に現われてきている。頽落とは、『真性の本質について』の言葉を使えば、「迷いとしての非一真性(die Unwahrheit als die Irre)」であり、死とは「覆蔽としての非真性(die Unwahrheit als die Verbergung)」である。現有はこうした最極端に位置する二様の非真性にさらされつつその間にあって「死への有」として開かれて有る。(erschlossen, wahr-sein)今、実存に於ける真性(Wahrheit=Erschlossenheit)の動性に立ち入ってみる。

現有は本質上「自身開かれて有る」という意味に於いて「真性の内^に」有る。と同時に現有の事実性には閉隠性(Verschlossenheit)、覆蔽性(Verdecktheit)が属しており而も差し当って大抵はそうである。即ち、現有は彼自身つまり世界一内一有それ自身に直面して逃避する。彼自身の無性(Nichtigkeit)を自己に覆蔽しその無気味さに対して自己を閉ざす

のである。ハイデッガーはそうした差し当って大抵の有り方たる逃避的覆蔽の傾向、従ってそこから帰結するところの唯「有るもの」に没頭しそれに引きずり廻されるという現有の根強い有り方を頽落 (Verfallen) 或は非本来的実存として性格づける。後には端的に「迷い (Irre)」とも言っている。現有はこの意味で「非真性の内に」有る。併し現有が開かれて有る限り將にその限りに於いて彼は又閉隠され得るのであり、全く閉隠されつくされて有ることはない。即ち「現有は等しく根源的に真性と非真性との内に有る。」(223) 現有はこの様な真性と非真性、開示性と閉隠性として有る。それが彼の差し当っての有り方である。従って「開かれて有る」という事は、自己を開くこと (sich-öffnen) と自己を閉ざすこと (sich-verschließen) との可能性の言わば働圈 (Spielraum) として広く考えられていると言ってよい。そうとするなら、本来的根源的に開かれて有るという有り方、開かれ切って有るという有り方、即ち「最根源的真性」とは如何なる有り方であるか。それをハイデッガーは「実存の真性」或は「覚悟性、決開性 (Entschlossenheit)」と言う。それは、現有が先駆する (vorlaufen) 事に於いて、そこにそれ自身からそれ自身を開示して来る死に直面し、而もその様に開示されてくる死に向かって自由に自己を開け渡し (sich freigeben für den Tod) (264, 385) 死に向って余すところなく開かれ切って有る事である。これは、日常的に閉隠されつつ開かれて有る事から比類のない決開性 (自由) への実存自身の根本的転換である。この事は又、「死への自由 (Freiheit zum Tode)」(266) とも言われている。

併し死はこの様に実存の根源的真性を可能にすると共に同時に実存自身を不可能にし、無にする可能性である。死は彼の現のいわば底から発源する不断の脅威である。現有が開かれて有る事の根底に不断に存しているいわば絶対的な閉鎖性 (Verschlossenheit) である。

ハイデッガーが現有を「死への有」として規定する時、そこには、自己自身の無という可能性が今ここに現を根底から担っているという事実の洞察がある。死は「自己の死」として「有る」。現有は常に既に死につつ (sterben) 有る。「死する」とは無の中に立ちつつ有るという事である。無の内へと投げ入れられ差しかけられ、そういう仕方で保たれて有る

(Hineingehaltenheit in das Nichts) (WM32) という事である。従って現有の有限性が言われても、いつか絶命する現有について endlich と言うのではなく、死という彼の終末へ関わりつつ有る (Sein zu seinem Ende) その実存の当処に於いて endlich だと言うのである。「死への有」「終末への有」として現有が間断なく死と絡み合っているいわば生死的に有るという事、自己の無にさらされつつそれ故に自己の有に不断に「関心」せざるを得ないという事、この事自身が徹底的に有限的なのである。ハイデッガーの洞察は、この有限性から、初めて人間も本来的に解明され得るという見透しにある。「人間の有限性は人間よりも根源的である。」(KM225)

さて、「死への有」が上に解された様な意味であるとするなら、それは、現有の有が、自己の有の全き閉鎖性覆蔽性を、刻々その底に蔵しつつ、そこから不断に開かれて来ている事を意味するであろう。死への先駆的覚悟性に於いて現有の時性が現象的根源的に経験されると言われるの

も (vgl 304) 死という壁の如き閉鎖性に撞着する事に於いて、その閉鎖性から現有が時熟し開かれて来るという事、脱自的時性が死という全き閉鎖性から「現を根源的に明け開き」「現有という有るものを彼自身に向って開く (offen) と同様に又明るくしている (hell machen)」

(351) という事、そういう現有の根源的真相が覚悟性という開示性の持つ本来的徹見性

(Durchsichtigkeit) に於いて観取されたからであろう。「それ自身に於いて端的に根源的な自己企投 (Selbstentwurf)」(GP585) としての時性のいわば終末 (Ende) として又同時に元初 (Anfang, Ausgang) として死は経験されたのである。換言すれば自己企投の止む処、而もそこからして初めて自己企投が生起する処として死が経験されている。我々の自己は一步一步始めと終りに繋がっているのである。従って時性は、死という終末から時熟して来るという意味に於いて根源的に有限的であると言ってよい。この様に前期ハイデッガーに於いて死は、最早現有がその内には入り込めない壁として自己を閉ざし自己を脱け去らしめ (sich entziehen) ながら而もその様なものとして自己を露呈する (sich enthüllen) という根底から実存を統べている秘密 (Geheimnis) 註① として、現有の徹底した開性

(Offenheit 覚悟性) の内へと出会われたのである。だから覚悟性、死への自由とは「秘密に対する開性 Offenheit für das Geheimnis」(GL24) 或は「秘密への決一開性 (Entschlossenheit)」(WW) と言ってよい。先に死が非真性であると言われたのは、死が現有の開示性＝真性の元初、秘密として、真性より先に現前する本質 (vorwesende Wesen) (WW89) を蔵するものとして自己自身を覆蔵するという或る卓抜なる趨性を持つからであった。— 以上によって「現有が開かれて有ること (現有の真性)」に於ける「頽落という非本来的非一真性」「覚悟性という本来の根源的真性」「死という根源的非真性」の間のかかわりは多少とも明らかにされ得たと思う。ところで何故に「死への先駆的覚悟性」が本来の実存と呼ばれるのか。

死へと開け放たれ切る事 (覚悟性) は、死という可能性を可能性として開け放し解き放す (freimachen)。 (262) その時、初めて死は現有の実存を支配する威力と成り (mächtig werden) (310) 得る。かくして「威力、能力 (Kraft, Vermögen) と成った死」「可能性としての死」は、どの様な現有の自己覆蔽をも根本から追い散らし現有をして彼の有の自己理解を徹底せしめる。従って覚悟性を本来の実存としてそこに定位するのは、何か或る一つの具体的実存理想の何等かの世界観的な告知を目ざしているのではなく、「現有の有」の徹底した理解の為、更には「有の問い」への顧慮からなのである。(vgl KM214) 現有が自己の有に徹見的と成ると共にその事と一に於いて無 (前期に於いて有るものから経験された限りでの有) が根源的に開示されて来るのは自己自身の死 (無) に関われ切って有る時だからである。〔この事自身は最早単なる論証とか心理学的説明にもたらず事は出来ない。むしろ死が蔵する有それ自身の秘密に属する。〕そういう根本経験から、後に、可能性としての死は次の様に言われてくる。「死は現有の最極限の可能性 (Möglichkeit) として、有と有の真性の開け (Lichtung) に関する最高の事を能くし得る (vermögen)」(SG 186) と。死への先駆的覚悟性は、そ

ういう事が生起現成するいわば現有に於ける一種の場として、即ち、現有の卓越したLichtungとして、「実存の真性」と言われたのである。『有と時』に於ける実存論的分析の具体的遂行は、その前有論的実存的地盤(Boden)としての「死への先駆的覚悟性」から初めて可能となっているのである。(vgl. 316) 有を問う為に、無に於いて有を経験する「唯一の用意」(WM41)を整えようとする前期ハイデッガー独自の姿勢がここにはある。〔人間の本質を「死への有」—後期には「死すべきもの(Sterbliche)」—として見る事は前後期ハイデッガーに一貫しており、死という決定的な事態から「有の問い」を問うという姿勢は些かも変動していない。〕では死と無と有とはどのような事態になっているのか。

後の時期になって、死は、「無の聖なる箱Schreinとして、有の本質現成するもの(das Wesende des Seins)を蔵し(bergen)」そういう意味で「有の(真性を蔵している)山なみGebirg des Seins」(VA177)であると言われてくる。死は有それ自身の秘密を蔵しているのである。つまり死は「謎の如きものの内へと自己を脱去している(Sich entziehen)」(HW253)のであり「呼びかけつつ露現する秘密を蔵する最高の山なみ(集摂しつつ匿まりものdas versammelnde Bergen)」(VA256)として経験されているのである。この秘密に親密となる為に、我々は死という未透の難関の前に立ち止まるだけでなく、ハイデッガーの謂う「無の或る根本経験」「無の根源的開示性」へと入らねばならない。その拠処を講演『形而上学とは何か』に取る。〔この講演は『有と時』公刊以後(1929年)に発表されたものであるが、そこでは『有と時』に於ける「有の問い」という根本動機を支える或る極めて実存的な経験が卒直端的に語り出されている。この経験が即ち「無の或る根本経験」である。〕

以下に無の根源的開示性に於ける主要な諸点と問題点を取り出し解釈する。

Ⅰ. 「不安が無を開示する(offenbaren)」(WM29)ということ — 無は、ただに論理的悟性的である表象(Vorstellen)へは事柄に適しく開示され得ない。否、全く開示され得ない。唯一現有の実存の極めて稀なる当処、即ち「死に向って開かれ切って有る」時の根本情態性たる不安に開示される。ところでハイデッガーは「不安が無を開示する」と言っている。確かに不安も無(厳密に言えば無化Nichtung)も現有に於ける同時的な生起(Geschehen)ではあるがここには無化がDaのいわば向こう側に目撃されているという事態が存している。無化の現場に直面して一步引き退いた(ein Zurückweichen Vor ...) (WM31) その処、「純粋な現一有のみが尚そこ(da)に有る」(WM30) その処(Da)、そこから無化が目撃されている。極言すれば、不安という「見」に対する「見相」として無が目撃されているのである。これは無が本質的に拒否的(abweisend)であり自らに引きつけないからである。畢竟、「無の本質」に由来する事態である。この事は、先述した如く、死が比類なく開示されながらも而も壁の如く現有の「前に(vor)」(SuZ 266) 立ち塞がるという事と同じ事態である。この時の不安は、言わば自己自身の端的なる無と、あくまでも自己の為に(unwillen seiner) 「BeständigkeitとBestandとに関心する」(WG67) 自己自身(深い深い我執)の有と

の極めて突き詰められた間（死への有）である以上、不安が開示する無は次に述べる様に二重的な動向に於いて而も自身一つの現象として露わとなってくるであろう。

Ⅱ. 「無の本質」即ち「全体に於いてすべり去りすべり落ちて行きつつある有るものへと、全体に於いて突き離しながら（拒否しながら）差し向ける（指示する）こと」（die im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen）（WM31）

これが事柄に適しく無化（Nichtung）と呼ばれる事態である。「無が自身無化する。」

（WM31）無と言われている事態が無化であり、無化が、自身無の現前（Gegenwart des Nichts）（WM30）である。無の根源的開示性（ursprüngliche Offenbarkeit）とは、無が自身無化として未だ知られざる未曾有の根源（Ursprung）から露開してくる

（sich offenbaren）ことを意味している。併しこの場合自己を露開してくる事、現前してくる事、その事が無化と名ざされているのであって、もとより現有の外に何か無という様な物がある、それがすべり去って行く「有るもの」といわば入れ替りに無化するという事が意味されているのではない。むしろ無は、不安に於いて無意義さを露呈して行くところの全体に於ける「有るもの」と共に且つその内で現前するのである。我々は、無が現前するその時初めて「有るもの」としての「有るもの」に切実に会おうのである。比類なき徹見性に於ける瞬間の現前である。無はその様な現前としてのみ無である。その現前が「有るもの」との関わりから見て拒否的指示（abweisende Verweisung）として規定されているのである。無は「ある」のではなく只「無化する（nichten）」それは、表象的意識といった様なものがどうこうすることもできない、むしろこれが破られた時に端的にそれとして閃き現われるところの根源的な世界（『有と時』では「無、即ち世界としての世界」（SuZ187）「世界の無」（SuZ343）と呼ばれた）の内奥の動性である。その時、対象的に有るもののその「対象的に有るということ」従って又、表象的意識の立場、その自明性という不動の拠り処が、一丸となって崩され、底なき深淵への驚き（不安）を経験する。（Vgl. WM46）驚異中の驚異「有るものがあるということ」の驚きを経験する。即ち「有の問い」の誕生である。この時、有るものが「これまでは隠されていた全き不審さBefremdlichkeit」（WM31）に於いて、つまり表象作用の単なる対象としてではなく、まぎれもなくそれ自身の有（それ自身の不覆蔵性）に於いて、従ってまさに有るものとして露開されることになるのである。無化は「有るもの」が初めて「有るもの」として露わになる

（unverborgen）ところの境域を開くのである。その意味で、無化は「有るものの不覆蔵性＝真性」として現成する（wesen）と言ってよいであろう。（併しこの現成は同時に一つの大きな問いの現前でもある。）この事態をハイデッガーは凝縮した表現でこう述べている。「不安の無の明るき夜 註② の中に初めて有るものとしての有るものの根源的開性（Offenheit）が立ち現われる。即ちそれは有るもので有り — 無ではないのだということが。」（WW34）

この様に根源から無化しつつあることとしての無の現成（wesen）は、現有を最も初めに「有るものとしての有るもの」「不覆蔵性（Unverborgenheit＝Offenheit）に於ける有る

もの」の前にもたらず事の内に存しているのである。確かに無は現有と「有るもの」とを拒否的に突き返すが、併し突き返しながらも同時に引き止める処 (Da) に於いて、「有るものとしての有るもの」へと差し向ける (verweisen) のである。この拒否的指示を根本趨性とする無の無化は、いかなる「有るもの」からも由来しない生起であると同時に「有るものとしての有るもの」の開性を可能にする生起である故、この意味に於てのみハイデッガーは無を「有るものの有に属する」(WM36) と言い、「無の無化は有るものの有に於いて生起する」(WM32) と言うのである。そうとすれば無の無化は、有るものへの拒否として、有るものへの区別 (Nicht-Seiendes) それ自身の生起であると同時に、有るものへの指示として、有るものを有るものとして開く (offenbaren) という事の生起、自己露開でもある。有るものを有るものとして開くという無の自己露開に於いてまさに同時に無はそれ自身を覆蔵する (sich verbergen) のである。無化という露現の内に無化という自己覆蔵が支配しているのである。〔こうした無化の根本動向そのものからして有(無)の忘却が引き起こされてくる。〕ここに真性に於ける露現と覆蔵という根本趨性 (Grundzug) を無化という一つの現象そのものの内に見る事ができる。併し今注意しなければならないのは、この講演では、ハイデッガーは有るものへの関連の内では無化を究明しているのであって無化それ自身、即ち無の自性 (Eigenes) へと向って更に究明しているのではないという事である。仮に比喻を使えば、無化それ自身がそこから自己を開いてくると同時にそこへと自己を覆蔵するところのそのもと、未だ経験されざる根源へと向う方向では積極的には何等語られていない様に思われる。〔無が問となり有が問となるという事は、未だ経験されていない根源(?)が経験されないうちに残されているからである。もしハイデッガーに対して内在的批判が向けられるとするなら、「問いつつ準備する⁸思索」に対して「純粹直接経験(真に事実そのままに知る)」という一つの立場から可能となるのではないか。〕有るものへの関係から無化を見るのではなく無化自身から無化自身を究明していくことはなされていない。(もとより有るものとの関係を見捨てるということでは全然ない。) 又、「現有」と「無」の端的な関わり、その相依相属性も、ただ暗示(「現有は無の内に差しかけられて有る。」etc)が与えられているのみであって、その具体的で立ち入った究明はされていない。この究明が後に、「有の真性への問」のもとに「性起 (Ereignis)」的思索の中で、又更に後には「真性それ自身 (Lichtung, Un-Verborgenheit)」の思索の中で試みられていくのであるが、この時期(『有と時』)に於いては、無は唯、いかなる「有るもの」にも非ず (Nicht-Seiendes) として、「有るものに対する他 das Andere」(WM46) として、即ち「有るものから経験された有」(WG21) として、「有のヴェール」(WM46) と言われざるを得ず、後に言われるとき「有の中に無化の本質由来が蔵されている」(ÜH189) 事の真相は具体的に究明され得ていない。今はそういう指摘だけに止めておいて、唯、無が、「有の覆蔵された真性」からの初めての告知「有のヴェール」として開示されてきたというその事が、有の忘却の只中から初めて有を有として問い出そうと試みるハイデッガーの根本経験であった事を見て、措く。だが事態はそうであってもこの時期の「無」は、しかし、暗い。

■. 無の根源的開示性が「形而上学とは何か」と問わしめたということ ———

無が根源から露開することに於いて、「何故に一般に有るものがある、むしろ無（が有るの）ではないのか（und nicht vielmehr Nichts）」（WM38）という問が発せられる。

この問はまさに次の様に問いかけているのである。有るものが徹底的な優位を持ち、その「ある」ということを自らの為に要求しているのにひきかえ、いかにしても有るものではないもの、その様に理解される有それ自身としての無が忘れられ（vergessen）ているのはどうしてなのか、どこから由来するのか？と。ハイデッガーによれば、従来の形而上学は確かに「有るもの」を超えて「有るものの有」を問うことは様々になしてきたが、「有るものの有」の更に根底をなす「有としての有」「有の真性」を — 当面の連関から言えば「無」を、それとして問うことは未だ曾てなしたことがないのである。従って「何故に…」の問は、彼によって「有の忘却」「有の真性の覆蔽」即ち「ニヒリズム」に他ならないと洞察されてくる従来の形而上学に対して、鋭く重い「何？」を投げかけているのである。ハイデッガーはこの「何故に…」の問いを「形而上学の根底の問 Grundfrage」と言っている。この問いを問うことは「形而上学の根底」「有の真性」へと帰り行くこと（Rückgang）であり、「有の問い」を徹底して問いつつけて行くことからである。そうした帰行の発出点が「無の根源的開示性」だったのである。従ってこの時期（『有と時』）の思索は、形而上学から「有の真性」への思索への移行（Übergang）を得る為の着始、形而上学克服の準備であったと言える。従ってこれに続く時期の彼の思索に於いては、「有の真性の覆蔽」としての「有の忘却」と共に始まる形而上学の歴史の本質（ニヒリズム）を露呈する事が本来的な課題となってくるのである。而も有の忘却が、単に思惟のなす業ではなく、有の命運（Geschick）自身に由来するものと洞察される時この課題は「有・歴史的省察

（seinsgeschichtliche Besinnung）」という形で遂行されていく。要するに、無の根本経験は、「有・歴史的省察」に根本的視座を与えるところの「有の忘却の根本経験」と同時に生起したのである。 ———

さて我々は本節に於いて、真性の問題をめぐり、現有の開示性を遡源的に考察してきたが、結局至りついたのは無の根源的開示性という一つの生起であった。〔強いて言うとするればこの生起が、後に Ereignisとして更に深く思索されてくることとなる事柄の最初の告知ではなかったろうか。Ereignisとは、今差し当って言うとするならば「有の真性」が「閃き現われること（Erblitzen）」であり、ハイデッガーの謂う「転回（kehre）」は唯専ら、この一事に関連しているのである。Ereignisは1949年ブレーメン講演『Einblick in das, was ist』に於いて明確に言い現わされてくるが、「転回」という言葉を公けに発した最初の著作は1947年『ヒューマニズムを超えて』である。併しハイデッガー自身或る箇所「転回」の名のもとに思索されている事柄は私の思索を1947年よりも10年前に既に動かしていた（R. XVⅡ）と述べている。その頃のもので我々が手許に持ち得るのは1936-41年のニーチェ講義であるが、既にそれ以前に思索され講演された『真性の本質について』は「転回の思索の内への一定程度の洞察を与えている」（üH 159）〕

現有は、その根源的真相に向って見られるならば、無の内へと差しかけられ、その底に深淵 (Abgrund) を蔵しているものである事が言われた。無が、その深淵から且つ深淵として露開してくることによって初めて現有は、現有＝世界一内一有＝超越として有り得るのである。「現有は、その様な現有として常に既に露わなる無からして立ち現われてくる (her kommen) のである。」(WM32) これを真性という現象に着眼するなら、現有の「開かれて有ること、真性 (Erschlossenheit)」は、その本質由来 (Wesensherkunft) を、無化 (後に有の真性の本質性格として思索されてくる Entbergung にして同時に Verbergung という無の根本動向) の内に持つということである。無が無化として、現有の底から自己露開することによって、現有は「有るもの」と「自己」とに関わり得るのであるが、併しその事と同時に無は自らを覆蔵するのである。『真性の本質について』では Erschlossenheit という人間の根本の有り方を端的に自由 (Freiheit, 空けて有ること) と規定し上の事態を次の様に言う。「自由はその自己の本質を、唯一本質的な真性のより根源的な本質から受け取る」(WW83) と。この「唯一本質的な真性 (die einzig wesentliche Wahrheit)」が「本質現成の真性 (die Wahrheit des Wesens)」 「有の Lichtung」即ち「有の真性」である。この洞察に於いて、「真性の本質」としての自由が、「有の真性」という本質源泉へと翻転深化されて思索されてくるのである。ここに、「真性の本質」から「本質の真性」への翻転が、より徹底した自由の本質への省察に於いて、いわばそれを軸としてなされてくることが見て取れる。これは、「真性の問にとって単に従来の真理概念を変更することが肝要なのではないこと、通常の表象を補完することが肝要なのではないこと、人間存在自身の或る一つの変転

(Verwandlung)こそが肝要なのであること」(R, XX I) これを意味している。かくして「人間はここでは最も深くそして最も広い本来的に根本的な注視 (Hinsicht) に於いて問のものと立つ」(R, XX I) こととなる。端的に、「有への関わり (Bezug) に於ける人間 — 転回 (kehre) に於いては、人間への関わりに於ける Seyn 註③ とその真性」(R, XX I) という注視に於いて問題となるのである。要するに人間と「回転の転換点 der Wendungspunkt der Drehung」即ち、「有の真性」(NI, 654) である。この問題の本当の決着がなされない限り前期に於いてハイデッガーのなした仕事は甚だ未徹底なままのものとして残るだろう。

『真性の本質について』ではこの問題が表面に出されており而も、「有の真性」と「世界」との連関、有の真性の歴史性が除ろに露呈されてきている。そこには又ハイデッガーの思惟に於ける転換 (Wendung) が除々に引き起こされてきていることを窺わしめるものがある。即ち、世界企投としての超越＝自由がそれ自身深淵 (Abgrund) であることの経験に於いて、超越＝自由そのものが根本的な問と化し、その問が彼の経験の更なる徹底を彼の思惟に迫り、かくして彼の立っていた立場 — 現有の超越という圏域の内にあくまでも立ちつづけ、「現有の有の意味」としての時性が脱自的に開いている地平的側面に於いて、「有と時」を、人間的現有の超越から概念的形而上学的言葉でもって究明せんとする超越論的立場自身 — が、それだけでは最早維持され難くなり変行を余儀なくされてきているということである。当面、先述した事態との連関か

ら言えば、深淵から開かれてくる無の無化が、学的形而上学的思惟の透入を許さなかったということであろう。ニーチェの「君が長い間深淵に見入っていると、深淵も君のうちを見入ってくる」と語る事態が、ハイデッガーに徐々に現成してきたのかもしれない。

我々は次節に、人間と「有の真性」とのかかわり、即ち「自由と有の真性」を、主に『真性の本質について』に即して論究する。(つづく)

〔 註 〕

註①：秘密 (Geheimnis) についてハイデッガーは諸処に言及しているが、根本的には「自己を示すと同時に自己を脱け去らしめる (sich entziehen) もの」を名ざしていると思われる。(vgl GL24) この一つの現象が、ハイデッガー独自の意味での真性 (Un-Verborgenheit) という現象である。

註②：ハイデッガーが「不安の無の明るき夜 (helle Nacht)」と言うのは、不安の時、「有るもの」が「有るもの」として比類なき仕方では明るく (helle) されるが併し同時にその不安は畏るべき暗がりとしての深淵 (Nacht) に見入るからであると思う。「不安の無の明るき夜」とは、もともと人間が既にそこに居るところの一つの世界、人間をも含めた「有り」と有るもの」のいわば「ねもと」から開かれてくるところの一つの世界である。闇の閃きである。

註③：Seyn とは「有」と「有るもの」との支配的区別 (Unterschied) 自身である。後述する。

〔引用された著作の略号〕

S u Z : Sein und Zeit 但し、略号なしで頁付のみのものは全て Sein und Zeit からの引用

G P : Grundprobleme der Phänomenologie

W M : Was ist Metaphysik ? 5. Auflage

K M : Kant und das Problem der Metaphysik

W G : Vom Wesen des Grundes

W W : Vom Wesen der Wahrheit

Ü H : Über den Humanismus

H W : Holzwege, V A : Vorträge und Aufsätze

N I : Nietzsche 1 Band, N II : Nietzsche 2 Band

S p r : Unterwegs zur Sprache, S G : Der Satz vom Grund

G L : Gelassenheit, Z S : Zur Sache des Denkens

R : Vorwort in W. J. Richardson, 「Heidegger, Through Phenomenology to Thought」

〔哲学（西洋哲学史）博士課程二回生〕